١٢٩
السنة الثانية والثلاثون
خريف ٢٠٢٥م/ ١٤٤٧هـ

الكلمة

تصدر عن
منتدى الكلمة
للدراسات
والأبحاث

مجلة فصلية تعنى بشؤون الفكر الإسلامي وقضايا العصر والتجدد الحضاري

◆ «الكلمة» بعد ربع قرن.. فضاء للتواصل الفكري المُتعدِّد
◆ حرية الإنسان وحقوقه.. رؤية إسلامية
◆ الفلسفة الإسلامية في قراءات المستشرقين والمفكرين العرب المعاصرين
◆ الرابطة الحضارية بين المسلمين ودورها في نهضة العلوم والمعارف
◆ المفردة القرآنية تحولاتها الدلالية وأثرها في عملية التفسير
◆ كفاءة القراءة ومجتمع المعرفة

◆ كتب:
خطاب التطرف الديني.. نقد وتفكيك

◆ نـــدوات:
القرآن والمعرفة الإنسانية

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 دولارًا. أوروبا وأمريكا وسائر الدول 50 دولارًا. 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:

- ألّا 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 (١٢٩) السنة الثانية والثلاثون - خريف ٢٠٢٥م/ ١٤٤٧هـ No. 129 - 32th year - Fall 2025 Ad/ 1447 Hg

الكلمة الأولى

- «الكلمة» بعد ربع قرن.. فضاء للتواصل الفكري المُتعدِّد/ **الدكتورة سعاد نزاري** ٤

دراسات وأبحاث

- حرية الإنسان وحقوقه.. رؤية إسلامية/ **محمد محفوظ**..... ٨
- الفلسفة الإسلامية في قراءات المستشرقين والمفكرين العرب المعاصرين/ **الدكتور جواد حمزاوي**..... ٣١
- الرابطة الحضارية بين المسلمين ودورها في نهضة العلوم والمعارف/ **زكي الميلاد** ٥٦
- المفردة القرآنية.. تحولاتها الدلالية وأثرها في عملية التفسير/ **الدكتور ليث العتابي** ٦٧
- التراجم والكتابة التاريخية المغربية المعاصرة.. نقدية المؤرخ وإشكالية التناول/ **الدكتور عبدالرحيم الحسناوي** ٨٤
- رحلات خير الدين باشا التونسي.. وآثارها في مشروعه الإصلاحي/ **الكيلاني ذوادي** ... ٩٧
- كفاءة القراءة ومجتمع المعرفة/ **مراد غريبي** ١٠٩

رأي ونقاش

- التسامح عند المفكر المغربي إدريس هاني/ **محمد بناني** ١٢٤

كتب - مراجعة ونقد

- خطاب التطرف الديني.. نقد وتفكيك/ **إعداد: عبداللطيف رمزي وأبو بكر أيت الغازي** . ١٤٤

ندوات

- مؤتمر: القرآن والمعرفة الإنسانية: نحو معرفة إنسانية راشدة/ **إعداد: الدكتور محمد دكير** .. ١٧٤

رسائل جامعية

- التقريب والبحث عن الوحدة بين المسلمين: إعادة قراءة تجربة جماعة التقريب من خلال زكي الميلاد.. التحديات والرّهانات/ **الدكتور علي بن مبارك** ١٨٣

إصدارات حديثة/ إعداد: **حسن آل حمادة** ١٩٣

«الكلمة» بعد ربع قرن..

فضاء للتواصل الفكري المُتعدِّد

الدكتورة سعاد نزاري*

مثَّلت مجلة «الكلمة» نموذجًا متميِّزًا في عملية التواصل الإيجابي الجامع بين النخب الفكرية والثقافية من مختلف المشارب والبيئات العربية مشرقًا ومغربًا، متجاوزة بهذا المسار مختلف الحواجز والعوائق المذهبية والأيديولوجية، أهَّلتها إلى تكوين روابط عميقة، وبناء أنماط جديدة من العلاقات الثقافية الفاعلة والمثمرة. ومن هذا المنطلق تُؤدِّي مجلة «الكلمة»، الصادرة عن منتدى الكلمة للدراسات والأبحاث، منذ تأسيسها، وتلعب دورًا بارزًا في بناء فضاء فكري عابر للحدود الجغرافية والثقافية، من خلال جمعها لمساهمات فكرية وأكاديمية لنخب عربية وإسلامية، ما يجعلها منصة تفاعلية تسهم في تقارب الرؤى وتكامل المقاربات حول قضايا معرفية وإنسانية مشتركة.

ومن منظور سوسيولوجي تُجسِّد في «الكلمة» ما أسماه عالم الاجتماع الفرنسي بيار بورديو (١٩٣٠ - ٢٠٠٢م) بـ«الحقول الرمزي»، حيث تتفاعل فيه الرأسمالات الثقافية والفكرية في فضاء تواصلي مشترك، يتمُّ فيه إنتاج المعاني وتداول الرموز والمعايير ضمن السياق غير المادي، لكنه ذو تأثير فعلي في تشكيل الرأي العام النخبوي. ومن هذا

* باحثة وأستاذة جامعية، جامعة قالمة – الجزائر، البريد الإلكتروني: snezzari@ymail.com

المنطلق، تُسهم «الكلمة» في إعادة إنتاج التراتب داخل الحقل الثقافي العربي، من خلال منح الشرعية لأصوات فكرية متميِّزة، وتهميش لحالة الأحادية، وذلك وفقًا لتوازنات السلطة الأخلاقية داخل هذا الحقل.

لذا فإن المجلة تحتل موقعًا داخل الحقل الرمزي، يتمُّ من خلاله تبادل الرأسمال الثقافي بين نخب تنتمي إلى سياقات متعدِّدة، لكنها تلتقي حول همّ مشترك يتمثَّل في مفهوم المثقف ودوره في البناء الحضاري وبخاصة في المجتمعات العربية، فالتخلُّف الذي تعيشه البلدان العربية، دليل واضح على أن المثقف العربي استقال من وظيفته الأساسية وهي الانشغال والاشتغال الدائم على القضايا الأساسية والكبرى، خصوصًا وأن العالم حولنا يشهد تطوُّرًا متسارعًا في كل المجالات.

من هنا برز دور «الكلمة» في الاهتمام بالقضايا الكبرى الراهنة، وانشغالها الجاد بسؤال النهضة الذي طُرح وما زال يُطرح: لماذا تقدَّم الغرب، ولماذا تأخَّر العرب والمسلمون؟ ولا شك أن «الكلمة» والمشرفين عليها، قد نجحوا في لَمّ شمل نخب فكرية مُتنوِّرة تحت مختبر النقد العلمي والموضوعي لتفحص ما آلت اليه وضعيات الأمة الإسلامية، بالاعتماد على الفكر النقدي الواعي، مع الانفتاح على التجارب الفكرية الكونية، ولا يمكن لأيِّ عاقل أن يُنكر التقدُّم الغربي، متجاوزا لكل العقبات التي كانت في السابق تُشكِّل تحدِّيًا حقيقيًّا أمام تطوُّره، وهذه التحديات، تتمثَّل أساسًا في إشكالية الثقافة والدين، واللغة... إلخ.

ولدت «الكلمة» لتكون رمزًا للإنتاج الفكري، وتعزيزا للخطاب الثقافي الوسطي، وتجسيدًا للعقل التعارفي، وفي هذا النطاق جاءت فكرة تعارف الحضارات التي استند فيها الأستاذ الفاضل زكي الميلاد رئيس تحرير مجلة «الكلمة» إلى القرآن الكريم، والذي يسعى من خلالها إلى تأسيس نظرية حضارية تتجاوز التمركز الثقافي، والانغلاق الهوياتي، الذي تعيشه العديد من البيئات والمجتمعات العربية وغيرها، والتي انبعث فيها واشتدَّ الفكر المنغلق والمتطرِّف، ونتيجة لهذا المناخ، ظهرت تيارات فكرية شكَّلت خطرًا حقيقيًّا على هذه المجتمعات، وهدَّدت استقرارها وأمنها، وأصبحت عامل إعاقة للتنمية في مختلف أبعادها.

هذا التفاعل الذي نهضت به «الكلمة» بين النخب يُسهم في بناء مشترك معرفي وتواصلي، يُعزز من تلاقي وجهات النظر حول قضايا تهم بالدرجة الأولى المجتمعات

العربية والإسلامية، ضمن أفق حواري يتجاوز الانتماءات الضيقة، ويكرّس لفعل ثقافي مشترك يربط المحلي بالعالمي في إطار رهانات فكرية وإنسانية جامعة.

واستنادًا إلى تصوُّر الفيلسوف الألماني يورغن هابرماس للفضاء العمومي، يمكن اعتبار «الكلمة» حيِّزًا رمزيًّا يُمكّن من تداول الرأي العقلاني، ويسعى إلى خلق تواصل حواري بين فواعل فكرية مختلفة الخلفيات، ما يُعزِّز من فرص الفهم المتبادل، وتجاوز الانقسامات الأيديولوجية. ويمكن أيضًا فهم «الكلمة» باعتبارها فضاءً عموميًّا تداوليًّا، حيث تُتاح مناقشة الأفكار ضمن شروط عقلانية، غير أن هذه الوظيفة تصطدم أحيانًا بحدود التمثيل والرقابة، وعلى هذا الأساس، تبرز «الكلمة» بوصفها فضاءً لإنتاج «الخطاب الوسطي»، أي ذلك الخطاب الذي يصوغه ما يمكن تسميته بـ«المثقف الوسيط»، الذي يجمع بين التكوين المحلي والانفتاح الكوني، ويعيد ترجمة المفاهيم الكبرى كالحداثة، والعدالة، والحوار، بلغة تراعي تعدُّدية السياقات من دون الوقوع في النسبية الثقافية المطلقة.

هذا الدور الوسيط يُعيد رسم حدود المجال العمومي، ويضفي عليه طابعًا ما بعد حداثي يُعلي من شأن التعدُّد، لا بوصفه معطى إحصائيًّا، بل كقاعدة معيارية للنقاش، وتكمن الأهمية الاستراتيجية لمثل هذه المجلة في قدرتها على خلق «شبكة رمزية» من التفاعلات الثقافية، التي تُفضي إلى تآلف تدريجي بين نخب فكرية تنتمي إلى عوالم متباينة، لكنها تشترك في الإيمان بإمكانية التفاهم والتواصل على أساس العقلانية النقدية، واحترام الآخر، والاعتراف بالاختلاف. وهو ما يجعل «الكلمة» أكثر من مجرَّد منبر ثقافي فكري تواصلي، بل مؤسسة رمزية تنتج المعنى، وتسهم في ترسيخ نموذج جديد لـ«الفضاء العمومي العابر للحدود».

أما علاقتي بـ«الكلمة» وطريقة التعرُّف إليها وعلى محتوياتها، فالمنطلق الأول هو موضوع أطروحتي الجامعية للدكتوراه الموسومة بعنوان: (دور الحوار الفكري في الفضاءات العلمية والبيداغوجية في ترقية المعرفة العلمية، مقاربة سوسيولوجية لمعوقات الحوار.. التعصُّب الفكري نموذجًا)، حيث بدأت عملية البحث عن المراجع بالجامعات الوطنية والعربية، وعن طريق الإنترنت، وبخاصة ما تعلَّق بفكرة الحوار. وأول لقاء مع مجلة «الكلمة» كان بجامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية بمدينة القسنطينة الجزائرية، حيث وجدنا أعداد المجلة في الجامعة وهذه كانت بداية المعرفة بها.

ثم كتبت أول مقالة وكانت بعنوان: «إشكالية العلاقة بين الحضارات: صدام أم تعارف أم حوار» لم أنشرها، ولكن من أجمل الصدف أنني ذهبت لجمهورية إيران في إطار برنامج علمي قصير، وذلك بتاريخ ٢٨ ديسمبر ٢٠١٤م، والتقيت هناك بالمفكر زكي الميلاد على هامش المؤتمر الدولي للوحدة الإسلامية، وكانت لنا معه جلسة علمية فكرية، وقدَّمت له المقالة، التي حملتها معي بقصد نشرها في إحدى المجلات الإيرانية، وقد تلَّقيت ترحيبًا كبيرًا من الأستاذ زكي الميلاد ووعدني بنشرها في مجلة «الكلمة»، وفعلًا تَمَّ نشرها في العدد (٨٧) ربيع سنة ٢٠١٥م.

وبقي في ذاكرتي أن أول مقالة علمية نُشرت لي كانت في مجلة «الكلمة»، ورغم أنني كنت على علم بالنقائص الموجودة في المقالة لأنها كانت البداية الأولى لكتابة مقال علمي، لكن ترحيب وتشجيع المفكر زكي الميلاد، واحتوائه وتفهُّمه بكوني طالبة سنة ثالثة دكتوراه، وفي خطاها الأولى في الكتابة العلمية، جعله يعتني بنشرها.

وبعد نشر هذه المقالة بقيت على تواصل مع «الكلمة»، ونشرت فيها على فترات متباعدة مقالات أخرى، هي: (الحوار مع الآخر شروطه ومعوقاته.. التعصُّب نموذجًا)، نشرت في العدد (٩٧) خريف ٢٠١٧م. و(التعصُّب وأزمة الفكر لدى النخب العربية)، نشرت في العدد (١١٢)، صيف ٢٠٢١م.

وقبل الختام لا بد من كلمة حق يجب أن نقولها ونسجلها في حق المشرفين على مجلة «الكلمة»، ونذكرها لهم، وكنتُ شاهدة عليها:

أولًا: الالتزام بالنشر وفي آجال قياسية.

ثانيًا: أن «الكلمة» فتحت صفحاتها للطلبة والأساتذة من دون تمييز، معتبرة أن المعيار الوحيد هو العمل العلمي المتميِّز.

ثالثًا: التواصل الإيجابي من طرف الأستاذ زكي الميلاد.

وبمناسبة تخطِّي مجلة «الكلمة» ربع قرن على صدورها، أتقدَّم لكل القائمين والمشرفين على هذا العمل العلمي المتميِّز، دوام النشاط والاستمرارية، لأنها تعالج مواضيع فكرية تهم الشأن العربي الإسلامي خصوصًا في علاقته مع الآخر المختلف دينيًّا وثقافيًّا، في محاولة لبناء جسور متينة للتواصل الحضاري انطلاقًا من الهوية العربية الإسلامية، بعيدًا عن التعصُّب والانغلاق الفكري.

حرية الإنسان وحقوقه..

رؤية إسلامية

محمد محفوظ

□ مفتتح

ثمَّة علاقة عميقة وصميمية تربط الأديان التوحيدية الكبرى في نصوصها التأسيسية بالإنسان؛ إذ إن كل التشريعات الدينية تتَّجه إلى الإنسان موضوعًا وغاية. وحتى في الحقب التاريخية واللحظات الزمنية التي تراجع فيها موقع الدين في الحياة العامة، فإن السعي والكدح الذي يبذله المُتديِّنون أفرادًا وجماعات يتَّجه إلى إعادة الإنسان إلى الله، بصرف النظر عن طبيعة القضايا الجزئية والتفصيلية التي تتمايز من دين لآخر فيما يرتبط وتجسيد الوجدان الديني في حياة الإنسان الخاصة والعامة.

وبمقدار ما ينفتح علماء الأديان ومُتخصِّصوه على القيم والمبادئ الكبرى التي صاغتها النصوص التأسيسية للأديان، بذات القدر يتمُّ الانفتاح على الإنسان وقضاياه المُلحَّة. لذلك فإننا نعتقد أن الخطوة الأولى في مشروع صياغة رؤية ومشروع ودور الدين في بناء الإنسان، تتجسَّد في انفتاحنا وتواصلنا مع النصوص التأسيسية للأديان التوحيدية، التي تختزن مضامين إنسانية سامية. وذلك لأن استغراقنا في القضايا اللاهوتية مع أهمية بحثها والتحاور بشأنها، إلَّا أنها تنتمي إلى حقل غير الحقل الذي ينبغي أن نبحث عن دور

الدين في بناء الإنسان.

فالحقل الثقافي الذي يتواصل بفعالية مع القيم والخيارات الكبرى للأديان، هو الحقل والمدى الفكري والإنساني الذي يوصلنا إلى بلورة وصياغة رؤية مشتركة لدور ووظيفة الدين في بناء الإنسان.

□ دور الدين في بناء الإنسان

إن بناء الإنسان وتنمية مداركه ومواهبه، لا يمكن أن يتمَّ إلَّا بتنمية دوافع الخير والصلاح والمحبَّة في نفس الإنسان. فالإنسان الذي يمتلئ قلبه محبَّةً للناس هو الذي يمارس فعل الخير والتنمية في الفضاء الإنساني، والإنسان الذي يختزن في عقله قيم الحوار والالتزام، هو الذي يحوّل حياته إلى شعلة من النشاط والحيوية بما يفيد الإنسان الفرد والجماعة.

والدين بما هو منظومة قيمية وأخلاقية وإيمانية، هو الذي يُنمِّي في الإنسان دوافع الخير والصلاح، ويدفعه نحو تجسيد هذه القيم في الواقع الخارجي. لذلك فبمقدار تمكُّن قيم الإيمان من نفس الإنسان، بذات القدر يمارس الخير والمحبَّة للجميع. فالإيمان ليس هروبًا من الحياة أو انزواءً وانكفاءً عن قضايا الإنسان والتزاماته المتعدِّدة، بل هو حركة في العقل.

«فكل ما في الوجود لا بد من أن يكون للعقل دور في رصده، وإن لم يملك هذا الأخير وسائل البحث في بعض امتداداته، فالوجود لا بد أن يكون عقلانيًّا، وإن كان العقل لا يتمتَّع بالقدرة على معالجة ما في داخله من مفردات وتعقيدات تخرج عن دائرة الحس والمألوف. فنحن ندرك الله بالعقل، ولكننا لا نملك الوسيلة للبحث في ذات الله.. في البرهان الديني نحن نرصد الغيب بالعقل حقيقةً ووجودًا، ولكننا لا نعرف ما وراءه وكُنه وجوده، تمامًا كما هي الفلسفة، قد لا تستطيع من خلالها معرفة كُنه الجوهر، ولكنك تستطيع أن تُشير إليه.

فالإنسان مؤمن بما يعقل، وعلى هذا الأساس كان لا بد له من خوض تجربة الشك، من أجل الوصول إلى اليقين، وذلك يتطلَّب رحلة طويلة في عالم الصراع الفكري الداخلي، حيث تتجاذب الإنسان الاهتزازات من خلال تناقض الاحتمالات، وتضاد

الأفكار، وتعارض الاتجاهات، التي تتمُّ مناقشتها وجدانيًّا وعقليًّا بكل موضوعية وانفتاح، ليعرف الحق من الباطل، وينتقل من الجهل إلى العلم»[1].

ويقول تبارك وتعالى: ﴿الَّذِينَ يَذْكُرُونَ اللَّهَ قِيَامًا وَقُعُودًا وَعَلَى جُنُوبِهِمْ وَيَتَفَكَّرُونَ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَذَا بَاطِلًا سُبْحَانَكَ فَقِنَا عَذَابَ النَّارِ﴾[2].

وقال عز من قائل: ﴿قُلْ سِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَانْظُرُوا كَيْفَ بَدَأَ الْخَلْقَ ثُمَّ اللَّهُ يُنْشِئُ النَّشْأَةَ الْآَخِرَةَ إِنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾[3].

فالتفكير والتأمل في ظواهر الكون ومتغيراته وأسرار الإنسان وخباياه، هو الذي يقود إلى تعميق مفهوم الإيمان في نفس الإنسان. وبذلك يتحوَّل الدين والإيمان بقيمه ومبادئه ونظمه حافزًا للعمل والبناء والعمران؛ لذلك نجد أن آيات الذكر الحكيم تحثُّ وتحضُّ على التفكير والتأمل حتى يتحرَّر الإنسان من كل القيود والضغوطات، إذ قال رب العزَّة: ﴿قُلْ إِنَّمَا أَعِظُكُمْ بِوَاحِدَةٍ أَنْ تَقُومُوا لِلَّهِ مَثْنَى وَفُرَادَى ثُمَّ تَتَفَكَّرُوا مَا بِصَاحِبِكُمْ مِنْ جِنَّةٍ إِنْ هُوَ إِلَّا نَذِيرٌ لَكُمْ بَيْنَ يَدَيْ عَذَابٍ شَدِيدٍ﴾[4].

وفي الوقت ذاته هدَّد القرآن الحكيم أولئك النفر الذي يحتكرون المعرفة ويكتمون ما أنزل الله من البينات باللعنة الإلهية، إذ يقول تبارك وتعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يَكْتُمُونَ مَا أَنْزَلْنَا مِنَ الْبَيِّنَاتِ وَالْهُدَى مِنْ بَعْدِ مَا بَيَّنَّاهُ لِلنَّاسِ فِي الْكِتَابِ أُولَئِكَ يَلْعَنُهُمُ اللَّهُ وَيَلْعَنُهُمُ اللَّاعِنُونَ﴾[5].

ومن الطبيعي القول: إن نبذ احتكار المعرفة بوحده لا يكفي من أجل خلق الشروط الضرورية لبناء الإنسان على أسس الإيمان والحرية والعلم. لذلك يؤكِّد القرآن الحكيم في العديد من آياته على قوَّة العلم وسلطان الحجة. فالجدال ليس هدفًا بذاته، لذلك من المهم أن يستند إلى قوة العلم والحجة والبرهان. يقول تعالى: ﴿وَمِنَ النَّاسِ مَنْ

---

(١) السيد محمد حسين فضل الله، في آفاق الحوار الإسلامي المسيحي، بيروت: دار الملاك، الطبعة الثالثة ٢٠٠٥م، ص ٤.
(٢) سورة آل عمران، الآية ٩١.
(٣) سورة العنكبوت، الآية ٢٠.
(٤) سورة سبأ، الآية ٤٦.
(٥) سورة البقرة، الآية ١٥٩.

يُجَادِلُ فِي اللَّهِ بِغَيْرِ عِلْمٍ وَلَا هُدًى وَلَا كِتَابٍ مُنِيرٍ﴾[٦].

وبهذا تتأسَّس كل شروط ومرتكزات البناء السليم للإنسان. فمشروع البناء الحقيقي للإنسان يبدأ من نبذ احتكار المعرفة وكتمان الحق، وحثّ العارفين والعلماء على نشر العلم والمعرفة وتعميمهما والاحتكام الدائم إلى الحجة والبرهان والخروج من كل دوائر الجدل الذي يبتعد عن الحقائق أو لا يستهدف الوصول إليها. وتوجَّ الباري ﷻ كل هذه القيم والمرتكزات بضرورة اتِّباع أسلوب اللين والكلمة الطيبة والطرق المرنة التي تفتح القلوب على الحق وتقرب الأفكار إلى دائرة مفاهيمه وأحكامه، إذ يقول تعالى: ﴿وَمَنْ أَحْسَنُ قَوْلًا مِمَّنْ دَعَا إِلَى اللَّهِ وَعَمِلَ صَالِحًا وَقَالَ إِنَّنِي مِنَ الْمُسْلِمِينَ * وَلَا تَسْتَوِي الْحَسَنَةُ وَلَا السَّيِّئَةُ ادْفَعْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ فَإِذَا الَّذِي بَيْنَكَ وَبَيْنَهُ عَدَاوَةٌ كَأَنَّهُ وَلِيٌّ حَمِيمٌ * وَمَا يُلَقَّاهَا إِلَّا الَّذِينَ صَبَرُوا وَمَا يُلَقَّاهَا إِلَّا ذُو حَظٍّ عَظِيمٍ﴾[٧].

فالأساليب العنفية والانفعالية في التعامل مع الآخرين ليست من الإسلام في شيء، وهي أساليب تهدم ولا تبني. ووظيفة الأديان في عمليات البناء الإنساني تنطلق حينما يتحرَّر الإنسان من كل أساليب العنف والنبذ والإلغاء التي قد يستخدمها البعض باسم الدين.

وحوار الأديان بكل مستوياته، من الأهمية أن يأتي في سياق الحوار الموضوعي، الذي لا يهدف الانحباس في القضايا اللاهوتية، وإنما تأكيد وتعميق أسس ومرتكزات مشاركة الأديان في بناء الإنسان وتطوير الحياة المعاصرة في أبعاد القيم والمبادئ والجوانب المعنوية التي يحتاجها الإنسان الفرد والجماعة في مختلف مراحل حياته.

وهذا يجعلنا نُقرِّر حقيقة أساسية في هذا المجال وهي: حينما تتجسَّد قيم الإسلام في شخصية الإنسان المسلم، وتتجسَّد قيم المسيحية في شخصية الإنسان المسيحي، وتتجسَّد قيم اليهودية في شخصية الإنسان اليهودي، يتحرَّر الإنسان من كل القيود والكوابح التي تحول دون تقدُّم الإنسان ورُقِيِّه المادي والمعنوي.

وإن أفق الرسالات الدينية السماوية رحب وواسع في نصوصها التأسيسية وخياراتها الكبرى، إلَّا أن بعض الأتباع ولعوامل عديدة ذاتية وموضوعية يغلقون الأفق

(٦) سورة الحج، الآية ٨.
(٧) سورة فصلت، الآيات ٣٣ – ٣٥.

على الآخرين، ويُضيِّقون الواسع الذي تتميَّز به النصوص التأسيسية للأديان التوحيدية الكبرى.

لذلك من الأهمية التفريق بين الدين المعياري الذي هو مجموع القيم والمبادئ العليا التي جاء بها الدين، وبين الدين التاريخي والمعيش، وهو تلك التجربة الإنسانية التي عملت على تجسيد قيم الدين أو تسمَّت باسمه. وفي تقديرنا، إن فضَّ الاشتباك والالتحام بين المعياري والتاريخي يساهم في تجلية وتظهير دور الأديان السماوية في بناء الإنسان. ولعلنا لا نجانب الحقيقة حين القول: إن الدين التاريخي في بعض حقبه التاريخية، (وهذا الكلام ينطبق على كل الأديان) كان دوره سلبيًّا وسيئًا تجاه الإنسان وقضاياه الجوهرية. فحينما يخضع رجل/ عالم الدين كفرد أو مؤسسة للسلطان السياسي الغشوم، ويُسوِّغ له كل أعماله وتصرُّفاته، فإن هذا الدين المعيش والممارس أضحى كابحًا للإنسان ومانعًا من نيله حقوقه وحريته. لهذا فإن مرجعيتنا في بيان دور الأديان في بناء الإنسان ليس التجربة التاريخية بكل فصولها ومحطَّاتها، وإنما بعض الحقب المجيدة بإطارها ومرجعيتها القيمية التي مارس فيها الدين دوره التاريخي والحضاري المأمول. لهذا فإن التحرُّر من عبء التاريخ والانعتاق من آسار الواقع وبعض قواه السياسية المحلية والدولية التي تسعى لتوظيف حوار الأديان توظيفًا سيِّئًا وضيِّقًا، والتفاعل الخلَّاق مع الأديان في نصوصها التأسيسية وحقبها التاريخية المجيدة فحسب، هو الذي يساهم في بلورة المناخ المواتي لكي تمارس الأديان دورها في بناء الإنسان والمجتمعات.

وإننا نعتقد أن العمل على اكتشاف وتظهير الينابيع الإنسانية العميقة لكل الأديان السماوية، سيُساهم بشكل كبير في بلورة خيارات إنسانية أكثر عدلًا ومساواة وحرية للبشرية جمعاء. وإن كل محاولات الانحباس دون البعد والروح الإنسانية سيُكلِّف البشرية الكثير من العناء والشقاء. فالمجتمعات الإنسانية اليوم تحتاج إلى الدين في بُعده الإنساني والأخلاقي والروحي، وإن الانكفاء دون تجلية وتظهير هذه الأبعاد من الأديان السماوية يعني المزيد من الحروب والصراعات المفتوحة والدمار الذي يهدِّد الإنسان فردًا وجماعة في أمنه وكرامته وضرورات عيشه.

لذلك فإن المهمة الأساس في مشروع حوار الأديان، ليست الدخول في نفق السجالات اللاهوتية والأيديولوجية، وإنما العمل على تظهير كل القيم الإنسانية والحضارية التي تختزنها الأديان السماوية، وإعمال العقل وإطلاق حرية التفكير من أجل

بناء نظام علاقات بين مختلف المجموعات الدينية، على قاعدة العدل والحرية وحقوق الإنسان.

فالانتماء الديني ليس مدعاة للانتقاص من حقوق الإنسان أو التقليل من فرصه في العدل والحرية. فالحقوق مصانة للجميع والفرص متاحة للجميع، بصرف النظر عن الدين أو العرق أو القومية. فالتواصل بين المختلفين والمتغايرين دينيًّا، لا يتمُّ عبر العقائد، وإنما عبر الثقافة التي تدفع جميع المكوِّنات إلى الحوار والتفاهم ونسج المشتركات وتنميتها.

والحوار بكل مستوياته لا يعني مغادرة موقعك الديني أو الفكري، وإنما يعني اكتشاف المساحات المشتركة والانطلاق للعمل معا منها.

وإن المنظومة القيمية الكبرى للأديان التوحيدية، تدفع الإنسان لكي يكون مباركًا، أي نفَّاعًا للناس، بحيث لا تتجمَّد حياته في ذاته، ولكنها تمتدُّ إلى الناس الآخرين وتتحرَّك في حياتهم.

والقرآن الحكيم يُحدِّثنا عن هذه القضية الهامة (النفع المُستدام للناس) من خلال ذكر قصة السيد المسيح عليه السلام، إذ يقول تبارك وتعالى: ﴿قَالَ إِنِّي عَبْدُ اللَّهِ آتَانِيَ الْكِتَابَ وَجَعَلَنِي نَبِيًّا * وَجَعَلَنِي مُبَارَكًا أَيْنَ مَا كُنْتُ وَأَوْصَانِي بِالصَّلَاةِ وَالزَّكَاةِ مَا دُمْتُ حَيًّا * وَبَرًّا بِوَالِدَتِي وَلَمْ يَجْعَلْنِي جَبَّارًا شَقِيًّا﴾(٨).

والبركة التي تتحدَّث عنها هذه الآيات ليست شكلية، وإنما هي ممارسة وفعل متواصل. فهي تتحرَّك من خلال فكر الإنسان وجهده وطاقته في مستويات الحياة المتعدِّدة. فالنفع والخدمة هي عنوان الدين في علاقته بالإنسان. ولعلنا لا نذهب بعيدًا حين القول: إن دور الأديان في بناء الإنسان لا يخرج -في مضمونه وجوهره- عن هذه الآيات التي تُوضِّح كيف جعل الله تعالى السيد المسيح عليه السلام مباركًا أينما كان. فحينما يكون الإنسان في سلام مع الله يتحرَّك في أطوار حياته في رحلة السلام، مع نفسه، ومع الناس. وبهذا تكون حياة الإنسان -وفق الرؤية الدينية- محبةً وسلامًا وخيرًا وبركةً للآخرين.

(٨) سورة مريم، الآيات ٣٠ – ٣٢.

□ الدين والحرية.. أية علاقة:

ثمَّة علاقة دقيقة وعميقة تربط بين قدرة الإنسان على التفكير واستقلاله فيه، وبين قيمة الحرية وممارسة مقتضياتها.

فالإنسان الذي يمتلك إمكانية التفكير المستقل، هو ذلك الإنسان الذي يستطيع استعادة حريته وإنسانيته، ويستثمر طاقاته وإمكاناته في سبيل تكريس نهج الحرية في الواقع الإنساني. فاستعادة الحرية -بكل متطلَّباتها وآفاقها ت-بدأ من الإنسان نفسه، فهو الذي يُقرِّر قدرته على التحرُّر والانعتاق أو خضوعه واستغلاله واستبعاده لمراكز القوى؛ وذلك لأن التفكير السليم هو الشرط الأول للقوة في الحياة. من هنا ركَّز القرآن الحكيم على أن الإيمان بالله يُعطي صاحبه التحرُّر، والتحرُّر يُعطيه القوة (التمسُّك بالعروة الوثقى)، والعلم (يخرجه من الظلمات إلى النور). ولكن أيّ إيمان هذا الذي يعطينا القوة والعلم؟ إنه الإيمان الواعي، لا الإيمان المُكره عليه، فهو الآخر نوع من الاستعباد والخضوع للقوة المادية.

من هنا تحدَّث القرآن في بداية الحديث عن الحرية الدينية وقال: ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ﴾[٩]. فجذر الحرية هو أن يتحرَّر الإنسان من كل الضغوطات والأهواء والشهوات، التي تدفعه إلى الانسياق وراءها. فحينما يغمر الإيمان بالله ﷻ قلب الإنسان، ويتواصل بحب واختيار مع القدرة المطلقة، تنمو لديه القدرة على الانعتاق من كل الأشياء التي تناقض حرية الإنسان. فطريق الحرية الإنسانية الحقيقة يبدأ بالإيمان والعبودية المطلقة للباري ﷻ؛ وذلك لأن كل الأشياء حاضرة عنده، لا يغيب شيء منها عن علمه؛ لأن الأشياء مكشوفة لديه، فلا مجال لاختباء الإنسان عن الله في أيِّ عمل يُخفيه، أو سر يكتمه أو خطأ يستره؛ لأن الإخفاء والكتمان والستر معانٍ تلتقي بالحواجز المادية التي تحول بين الشيء وظهوره، مما لا مجال لتصوُّره في ذات الله الذي يعلم خائنة الأعين وما تخفي الصدور.

ولعل هذا الإحساس هو الذي يتعمَّق في وعي الإنسان من حركة إيمانه فيمنعه عن الجريمة الخفيَّة، والمعصية المستورة، والنيات الشريرة التي تتحفَّز للاندفاع والظهور.

من هنا وقفت النصوص القرآنية ضد الإكراه والسيطرة، ودعت الرسول ﷺ

(٩) سورة البقرة، الآية ٢٥٦.

إلى التحرُّك في أجواء الإبلاغ والإقناع وحركة حرية الفكر والتعبير، إذ قال تعالى: ﴿وَقُلِ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكُمْ فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيَكْفُرْ﴾[10]، وقال عز من قائل: ﴿فَذَكِّرْ إِنَّمَا أَنْتَ مُذَكِّرٌ * لَسْتَ عَلَيْهِمْ بِمُسَيْطِرٍ﴾[11]، وقال تبارك وتعالى: ﴿أَفَأَنْتَ تُكْرِهُ النَّاسَ حَتَّى يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ﴾[12].

فآيات الذكر الحكيم السالفة تُؤكِّد بشكل لا لبس فيه أن توحيد الناس معتقدًا من الأمور الصعبة والمحالة، والحل الطبيعي والمنسجم وفطرة الإنسان وحقائق الوجود الإنساني هو كفالة حرية الدين والمعتقد.

وقد تحدَّث الأستاذ (جودت سعيد) في كتابه (لا إكراه في الدين - دراسات وأبحاث في الفكر الإسلامي) عن مجموعة من الفوائد من آية ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ﴾، منها:

١ - أنها في ظاهرها حماية للإنسان الآخر من أن يقع عليه الإكراه من قبلك، ولكنها في باطنها حماية لك أيضًا من أن يقع عليك الإكراه، فهي حماية للآخر وحماية للذات من أن يقع على كلٍّ منهما الإكراه.

٢ - يمكن فهم هذه الآية على أنها إخبار وليس إنشاء، أي يمكن أن تُفهم على أنها نفي وليست نهيًا، ويكون بذلك معناها إخبارًا بأن الدين الذي يفرض بالإكراه لا يصير دينًا للمُكرَه فهو لم يقبله من قلبه، والدين في القلب وليس في اللسان. فهي بهذا الشكل إخبار بأن الدين لا يتحقَّق بالإكراه، ومن يُكرِه إنما يقوم بعمل عابث لا أصل له.

هذا معنى الآية حينما نفهمها على أنها إخبار وليس إنشاءً أو أمرًا، كما يمكن أن نفهم الآية على أساس الإنشاء، أي أن تُفهم على أنها نهي عن الإكراه، لأنه لا يليق بالعاقل أن يقوم بعمل عابث، ولأن فرض الإيمان والدين بالإكراه عبث فجدير أن ينهانا الله عنه، فيكون المعنى نهيًا عن ممارسة الإكراه للآخر، ونهيًا أيضًا لنا عن أن نقبل الإكراه والخضوع له.

فرشد الإنسان فردًا ومجتمعًا، هو من جراء التزامه بِحُرِّيته واحترامه التام لحريات

---

(١٠) سورة الكهف، الآية ٢٩.
(١١) سورة الغاشية، الآية ٢١ - ٢٢.
(١٢) سورة يونس، الآية ٩٩.

الآخرين. فحينما تنتفي كل الضغوطات والإكراهات يتحقَّق مفهوم الرشد في الواقع الخاص والعام.

فالحرية بكل ما تحمل من معانٍ إنسانية نبيلة وقيم تُعلي من شأن الإنسان وكرامته، وتحميه من كل نزعات الاستفراد والإقصاء والنبذ والإكراه، هي بوابة الرشد ووسيلته في آن، وهي التي تُخرج الإنسان من الغي، وتخلق حقائق الاستمساك بالعروة الوثقى.

والمجتمع الذي يمارس حياته السياسية والثقافية والاقتصادية والاجتماعية، بعيدًا عن كل أشكال الإكراه والعنف، هو المجتمع الرشيد الذي يدافع عن حقوقه ومكاسبه بالحرية، وبها أيضًا يصون حرمات الآخرين ومكاسبهم.

والتاريخ يُحدِّثنا أن كل من يمارس الإكراه والعنف للدفاع عن ذاته، لا يُنجز مراده ولا يُحقِّق هدفه، بل ترتدُّ عليه هذه الممارسات أكثر سوءًا ويدخل في أتون النزاعات والحروب والعنف، والعنف المضاد.

إن الاتحاد السوفيتي لم يستطع أن يحمي ذاته من التشرذم والانقسام والتلاشي، مع العلم أنه يمتلك أعتى الأسلحة وأكثرها تطوُّرًا. فهذه الأسلحة الفتَّاكة لم تمنع الشعوب المنضوية تحت لواء الاتحاد السوفيتي من النهوض ورفض كل أشكال القهر والإكراه.

فالحضارات لا تُبنى بالإكراه، كما أن الأفكار لا تنتقل بالقسر والإكراه. فما أكثر الإمبراطوريات التي انهارت وتلاشت وأصبحت في ذِمَّة التاريخ، بفعل اعتمادها واستنادها على القهر والإكراه. وفي المقابل نجد أن هناك أممًا ودولًا صمدت في وجه كل عمليات القمع والقسر والإكراه، لأنها تدير شؤونها وتُسيِّر أمورها بحرية وديمقراطية، وبعيدًا عن كل أشكال القهر والإكراه.

فالحياة دائمًا لكل أُمَّة ومجتمع تُدار بالحرية، ونبذ الإكراه بكل صنوفه وأشكاله ومستوياته. ويرتكب حماقة تاريخية كبرى كل من يسعى إلى إدخال غيره في دينه أو مذهبه أو حزبه بالإرغام والإكراه.

لذلك فإن الحرية من القيم الأساسية في حركة الإنسان الفرد والجماعة، وبها يقاس تقدُّم الأمم وتطوُّرها؛ إذ لا يمكن أن يتحقَّق التقدُّم إلَّا بالتحرُّر من كل معوِّقاته وكوابحه. والحرية هي العنوان العريض للقدرة الإنسانية على إزالة المعوِّقات وإنجاز أسباب وعوامل النهوض والانعتاق.

لذلك نجد أن الأنبياء جميعًا حاربوا الاستبداد والإكراه، ووقفوا في وجه الفراعنة، وعملوا من مواقع مختلفة لإرساء دعائم الحرية للإنسان. ولقد فكَّ الأنبياء جميعًا العلاقة بين الفكر والعنف، فحرَّروا معركة الأفكار من معركة الأجساد، والله تعالى حمى الأجساد من أن يُعتدى عليها من أجل الأفكار، فلم يُعطِ لأحد الحق على جسد الآخر مهما كانت فكرته. وفي سبيل نيل الحقوق والحريات، لم يُشرِّع الله سبحانه وتعالى للأنبياء ممارسة الإجبار والإكراه، وإنما حدَّد مهمَّتهم ووظيفتهم في الدعوة بالموعظة الحسنة والتبشير والنذير.

فالوظيفة الكبرى هي هداية البشر بوسائل عقلية – سلمية بعيدة كل البعد عن كل أشكال الضغط والقوة والإكراه.

وعلى هدى هذا نقول: إنه لا يجوز التضحية بحريات الأفراد تحت مبرِّر معارك الخارج وتحدِّياته الحاسمة؛ إذ إنه لا يمكن أن نواجه تحديات الخارج بشكل فعَّال إلَّا إذا وفَّرنا الحريات والحقوق لجميع المواطنين.

ولعلنا لا نعدو الصواب حين القول بأن مجالنا العربي والإسلامي في العقود الخمسة الماضية قد قلب المعادلة. إذ سعت نخبته السياسية السائدة إلى إقصاء كل القوى والمكوِّنات تحت دعوى ومسوِّغ أن متطلَّبات المعركة مع العدو الصهيوني تتطلَّب ذلك، وأصبح شعار (لا صوت يعلو فوق صوت المعركة) هو السائد. ولكن النتيجة النهائية التي وصلنا إليها جميعًا حاكمًا ومحكومًا، أن هذا الخيار السياسي لم يوصلنا إلَّا إلى المزيد من التدهور والانحطاط، وبفعل هذه العقلية أصبح العدو الصهيوني أكثر قوة ومنعة، ودخلنا جميعًا في الزمن الإسرائيلي بكل تداعياته الدبلوماسية والسياسية والأمنية والثقافية والاقتصادية.

فتصحير الحياة السياسية والمدنية العربية والإسلامية لم يزدنا إلَّا ضياعًا وتشتُّتًا وضعفًا. ولقد دفع الجميع ثمن هذه الخطيئة التاريخية. لذلك آن الأوان بالنسبة لنا جميعًا أن نُعيد صياغة المعادلة. فلا انتصار تاريخي على العدو الصهيوني إلَّا بارتقاء حقيقي ونوعي لحياتنا السياسية والمدنية. فإرساء دعائم الديمقراطية وصيانة حقوق الإنسان. كل هذه الممارسات والمتطلَّبات من صميم معركتنا التاريخية والحضارية. وانتصارنا على العدو الخارجي مرهون إلى قدرتنا على إنجاز هذه المتطلَّبات في الداخل العربي والإسلامي. فالإكراه الديني والسياسي لا يصنع منجزات تاريخية، وإن صُنعت سرعان ما يتلاشى تأثيرها من جرَّاء متواليات الإكراه وامتهان كرامة الإنسان.

فآراء الإنسان مصونة، بمعنى أن الإنسان لا يقتل بسبب آرائه وأفكاره. والآراء والأفكار والقناعات لا تواجه بالقوة المادية أو استعداء الآخرين، وإنما بالرد الفكري والحوار المتواصل وبيان أوجه الخطل والضعف في الآراء المتداولة.

لذلك كله فإن الحرية قبل أن تكون أشكالًا سياسية ونصوصًا دستورية، هي خروج كل فرد فينا عن أنانيته وأفقه الضيق، ومغادرة تلك الأفكار الآحادية والإقصائية والاستغنائية، التي لا تزيدنا إلَّا بُعدًا عن الديمقراطية ومتطلَّباتها الفكرية والمجتمعية.

لذلك فإن النواة الأولى للاستقرار والتطوُّر، هي الاحترام العميق للآخرين مشاعر وأفكارًا ووجودًا، ومساواة الآخرين بالذات، ونبذ كل أشكال ممارسة الإكراه.

وإننا اليوم وفي كثير من مواقعنا، أحوج ما نكون إلى رفع شعار (لا إكراه في الدين) والعمل على تحويله إلى مشروع مجتمعي ينظم حياتنا السياسية والاجتماعية والثقافية، ويرفع الغطاء الديني عن كل الممارسات العنفية والإرهابية، التي لا يُقرُّها عقل ولا دين ولا تنسجم وثوابت الأمة.

فلننبذ من فضائنا السياسي والاجتماعي والثقافي، كل الممارسات الإكراهية والإقصائية، ونبني راهننا على أسس الحرية واحترام التعدُّد والتنوُّع، ونفسح له المجال لممارسة دوره ووظيفته في البناء وتعزيز خيار السلم والتعايش الأهلي.

□ الإنسان والحرية

ثمَّة حقيقة أساسية يبرزها النص القرآني، وهي أن الإنسان هو صانع حركة الحياة ضمن السنن الكونية والاجتماعية التي تمثّل القوانين التي أودعها الله في الكون وفي حركة الإنسان في المجتمع. لذلك يقول تبارك وتعالى: ﴿ذَلِكَ بِأَنَّ اللَّهَ لَمْ يَكُ مُغَيِّرًا نِعْمَةً أَنْعَمَهَا عَلَى قَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ وَأَنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ عَلِيمٌ﴾(١٣).

فالإنسان يتحرَّك في الحياة من خلال أفكاره، وحركة الأفكار هي التي تمثّل حركة الحياة؛ لأن حركة الحياة هي صورة ما نفكِّر به. لذلك كله فإن التغيير الذاتي على مستوى الطبائع والأفكار والقناعات، هو قاعدة التغيير الاجتماعي والسياسي. فقضايا الاجتماع الإنساني لا تتغيَّر وتتحوَّل إلَّا بشرط التحوُّل الداخلي – الذاتي – النفسي.

(١٣) سورة الأنفال، الآية ٥٣.

فالتعاليم القرآنية واضحة في أن في هذا الكون وحياة الإنسان سننًا وقوانين، هي التي تتحكَّم في مسيرة الكون، كما أنها هي القوانين المسيرة لحياة الإنسان الفرد والجماعة.

والإنسان -في المنظور القرآني- هو نفحة ربانية استحقَّت التكريم الذي بوَّأها أعلى مرتبة في الوجود، أعني الاستخلاف في الأرض بصريح الآية القرآنية ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ قَالَ إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾(١٤).

ومن أجل ذلك استحق الإنسان التكريم بقوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا﴾(١٥).

وحتى يُحقِّق الإنسان وظيفته على أحسن وجه كان كل ما في الوجود مسخَّرًا لفائدته، وكان العالم مسرحًا لكل فعالياته بصريح آيات قرآنية عديدة، منها قوله تعالى: ﴿أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ سَخَّرَ لَكُمْ مَا فِي الْأَرْضِ وَالْفُلْكَ تَجْرِي فِي الْبَحْرِ بِأَمْرِهِ وَيُمْسِكُ السَّمَاءَ أَنْ تَقَعَ عَلَى الْأَرْضِ إِلَّا بِإِذْنِهِ إِنَّ اللَّهَ بِالنَّاسِ لَرَؤُوفٌ رَحِيمٌ﴾(١٦).

والكائن الإنساني في الرؤية القرآنية، له القدرة والاستطاعة على ممارسة الحرية والاختيار. بمعنى أن الفعل الإنساني ليس خاضعًا لمقولات القسر والجبر، كما أنه ليس بعيدًا عن قوانين الله سبحانه وأنظمته في الكون والمجتمع. بمعنى أن الباري ﷻ هو خالق أفعال الإنسان، لأنه بجميع أفعاله مخلوق الله، ولكن مع ذلك له استطاعة يحدثها الله فيه مقارنة للفعل. لذلك فإن الإنسان مكتسب لعمله، والله سبحانه خالق لكسبه. فالفعل الإنساني في مختلف دوائره ووجوده، هو خاضع لمنظومة من القيم والسنن والتي ينطلق الفعل الإنساني من خلال الالتزام بهذه المنظومة. فالإنسان ليس خالقًا لأفعاله، كما أنه ليس مجبورًا في أفعاله، وإنما هو (لا جبر ولا تفويض وإنما أمر بين أمرين)؛ لذلك يقول تبارك وتعالى: ﴿وَرَبُّكَ يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ وَيَخْتَارُ مَا كَانَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ سُبْحَانَ اللَّهِ وَتَعَالَى عَمَّا يُشْرِكُونَ﴾(١٧). والله سبحانه وتعالى أكرم من أن يُكلِّف الناس ما لا يطيقون، والله

(١٤) سورة البقرة، الآية ٣٠.
(١٥) سورة الإسراء، الآية ٧٠.
(١٦) سورة الحج، الآية ٦٥.
(١٧) سورة القصص، الآية ٦٨.

أعز من أن يكون في سلطانه ما لا يريد. فإرادة الله هي التي صنعت إرادة الإنسان. والإنسان هو الكائن الوحيد الذي اختار أن يكون قدره أكثر من إمكان واحد، وأوفر من احتمال واحد في الزمان والمكان. لهذا كله فإن احترام الإنسان وصيانة حقوقه من أعظم المهام والوظائف في حياة الإنسان في الوجود. فلا يصح بأيِّ شكل من الأشكال أن الباري ﷻ يُكرِّم الإنسان ويصون حرماته وحقوقه، ويأتي الإنسان ويمتهن حقوق الإنسان وكرامته.

إن التوجيهات الإسلامية تؤكِّد وبشكل لا لبس فيه أنه لا يجوز بأيِّ حال من الأحوال انتهاك كرامة الإنسان أو التعدِّي على حقوقه ومكتسباته الإنسانية والمدنية.

والاختلافات العقدية والفكرية والسياسية بين بني الإنسان، ليست مدعاة ومبرِّرًا لانتهاك حقوقه أو التعدِّي على كرامته. بل هي مدعاة للحوار والتواصل وتنظيم الاختلافات وضبطها تحت سقف كرامة الإنسان وصون حقوقه.

ولقد آن الأوان بالنسبة لنا نحن العرب والمسلمين، إلى إعادة الاعتبار إلى الإنسان ومقاومة كل حالات التعدِّي على حقوقه ومكتسباته. فالاختلاف مهما كان شكله أو طبيعته ليس مبرِّرًا ومسوِّغًا لانتهاك حقوق الإنسان. فالخالق سبحانه وتعالى أكرم الإنسان، ودعانا وحثنا جميعًا وعبر نصوص قرآنية عديدة إلى احترام الإنسان بصرف النظر عن لونه أو عرقه أو فكره، وصيانة كرامته وحقوقه.

والحرية بوصفها مصدر المسؤولية لا تُفضي بالكائن البشري إلى اختيار الحق والعدل والخير بالضرورة، بل تجعل الاختيار مفتوحًا على جميع الاتجاهات والاحتمالات. لذلك كان التاريخ البشري حافلًا باختيار الظلم والشر إلى جانب العدل والخير، وكان الإنسان مسؤولًا عن ذلك كله. أما الكائنات الأخرى فليست مسؤولة عمَّا يعرض لها أو بسببها لأنها ليست كائنات مختارة. فالباري ﷻ لم يخلق الإنسان خلقًا جامدًا خاضعًا للقوانين الحتمية التي تتحكَّم به فتُديره وتصوغه بطريقة مستقرَّة ثابتة، لا يملك فيها لنفسه أيَّة فرصة للتغيير وللتبديل، بل خلقه مُتحرِّكًا من مواقع الإرادة المتحركة التي تتنوَّع فيها الأفكار والمواقف والأفعال، مما يجعل حركة مصيره تابعة لحركة إرادته. فهو الذي يصنع تاريخه من خلال طبيعة قراره المنطلق من موقع إرادته الحرة، وهو الذي يملك تغيير واقعه من خلال تغييره للأفكار والمفاهيم والمشاعر التي تتحرَّك في واقعه الداخلي لتحرك الحياة من حوله. وهكذا أراد الله للإنسان أن يملك حريته، فيتحمَّل

مسؤوليته من موقع الحرية. ويدفعه إلى أن يواجه عملية التغيير في الخارج بواسطة التغيير في الداخل، فهو الذي يستطيع أن يتحكَّم بالظروف المحيطة به، بقدر علاقتها به، وليس من الضروري أن تتحكَّم به. فالإنسان هو صانع الظروف، وليست الظروف هي التي تصنعه. وعليه فإن تطوير واقع الحرية في الحياة الإنسانية يتوقَّف على الإرادة الإنسانية التي ينبغي أن تتبلور باتجاه الوعي بهذه القيمة الكبرى أولًا، ومن ثمَّ العمل على إزالة كل المعوِّقات والكوابح التي تحول دون الحرية. فالحرية في الواقع الإنساني لا توهب، وإنما هي نتاج كفاح إنساني متواصل ضد كل النزعات التي تعمل على إخضاع الإنسان وإرادته. سواء كانت هذه النزعات ذاتية مرتبطة بحياة الإنسان الداخلية، أو خارجية مرتبطة بطبيعة الخيارات السياسية والاقتصادية والثقافية، التي قد تُساهم في إرجاء الحرية أو تعطيلها ووأد بذورها الأولية وموجباتها الأساسية.

وما دام الإنسان يعيش على ظهر هذه البسيطة، سيحتاج إلى الحرية التي تمنحه المعنى الحقيقي لوجوده. ولكي ينجز هذا المعنى، هو بحاجة إلى إرادة وكفاح إنساني لتذليل كل العقبات التي تحول دون ممارسة الحرية الإنسانية على قاعدة الفهم العميق لطبيعة عمل سنن الله سبحانه في الاجتماع الإنساني. ومن هنا ومن خلال هذه المعادلة التي تربط الوجود الإنساني برمَّته بالحرية والإرادة والمسؤولية، فإن الكدح الإنساني سيتواصل، والشوق الإنساني إلى الحرية والسعادة سيستمر، والإحباطات والنزعات المضادَّة ستبقى موجودة وتعمل في حياة الإنسان. لذلك فإن الوجود الإنساني هو عبارة عن معركة مفتوحة بين الخير الذي ينشد الحرية والسعادة والطمأنينة القلبية، والشر الذي لا سبيل لاستمراره إلَّا البطر والطغيان والاستئثار.

ولكي ينتصر الإنسان في معركته الوجودية، هو بحاجة إلى الإيمان والعلم والتقوى، حتى يتمكَّن من هزيمة نوازعه الشريرة وإجهاض وتهذيب نزعات البطر والطغيان.

ولا يخفى أن شعور الإنسان بالأمن والطمأنينة في الحياة هو الشرط الضروري لكي يقدم على العمل والإنتاج والتعمير في الأرض. ففي مناخ الأمن النفسي تنمو القدرات الذهنية وتتَّجه نحو الإبداع، وتنشيط القدرات الإنجازية وتتضاعف فعاليتها ويزكو إنتاجها. فإنسانية الإنسان في جوهرها وعمقها مرهونة بحرية الإنسان؛ إذ إن الحرية هي شرط إنسانية الإنسان. وحينما يفقد هذا الشرط يفقد الإنسان مضمونه وجوهره الحقيقي. لذلك فإننا نرى أن احترام آدمية الإنسان، ومجابهة أيّ محاولة تستهدف

انتهاك حقوقه الأساسية، هي الخطوة الأولى في مشروع تحقيق إنسانية الإنسان. فالإنسان بكرامته وحرماته وحقوقه هو حجر الأساس في أيِّ مشروع تنموي أو تقدمي. لذلك فنحن بحاجة دائمًا إلى رفع شعار ومشروع صيانة حقوق الإنسان وكرامته بصرف النظر عن عرقه أو لونه أو قوميته أو أيدلوجيته.

□ الحرية والمصلحة

لعلَّنا لا نضيف شيئًا حين القول: إن الدين الإسلامي بكل تشريعاته ونُظمه، وبالرغم من تقريره للغيب، فإنه ذو سمة عقلانية، أي إنه جاء ليوافق منطق العقل الإنساني وأحكامه. لذلك لا نجد أن هناك حكمًا في الدائرة التشريعية للإسلام، لا ينسجم وحقائق العقل الإنساني. وعالم الغيب في المنظور الإسلامي، ليس نفيًّا أو تغييبًا لعالم الشهود والعقل. وإنما بالنظر العقلي المستند إلى حقائق الوحي يتمُّ اكتشاف بعض جوانب وأبعاد عالم الغيب.

وإن الحرية الإنسانية لا تُنجز على الصعيد العملي إلَّا على قاعدة توفير المصالح التي يسعد بها الإنسان ويحيا حياة كريمة، ودفع الأضرار التي تجلب إليه الشقاء والبعد على الجادة والحياة الكريمة. «لذا لا يمكن تصوُّر الإنسان حرًّا -في المفهوم الإسلامي- إلَّا منذ أن أصبح يعتقد أنه مكلف ومسؤول. ذلك لأن معنى الحرية الذي نهض به التكليف قد غدا في أغوار النفس الإنسانية معتقدًا، يمارسه على الوجه المرسوم له شرعًا، امتثالًا لأمر الله، وعن طواعية وكامل رضا. أو بعبارة أخرى: إن المسلم الحق لا يصدر عنه تصرُّف أو نشاط حيوي، مادي أو فكري أو وجداني، بمقتضى ما رسم له الشارع فيما خوطب به من تكاليف، إلَّا إذا كان يعتقد ابتداء، وفي قرارة نفسه، أنه مُكلَّف به شرعًا، لا بعامل الاستهواء، أو بتسليط الغرائز الدنيا الأولية السليقية التي تُغري بالتصرُّف المطلق، طمعًا في تحصيل الثمرات القريبة العاجلة، أو استجابة للعصبية، والهوى، وهو ما أشار إليه القرآن الكريم، وحذَّر منه، لفساد مآلاته على المجتمع البشري كله؛ بقوله تعالى: ﴿وَلَوِ اتَّبَعَ الْحَقُّ أَهْوَاءَهُمْ لَفَسَدَتِ السَّمَاوَاتُ وَالْأَرْضُ﴾[١٨].

وهذه الحرية ليست منفصلة في حقائقها وتجلِّياتها المتعدِّدة عن نظام الحقوق، سواء

(١٨) الدكتور محمد فتحي الدريني، دراسات وبحوث في الفكر الإسلامي المعاصر، دمشق: دار قتيبة للطباعة والنشر، ١٩٨٨م، ج١، ص ٤٤.

كانت هذه الحقوق خاصة أم عامة. وإنما هي متداخلة مع نظام الحقوق ولا يمكن أن يتمَّ إنجاز الحرية في الواقع الاجتماعي، إلَّا بصيانة الحقوق. فحماية الحقوق وصيانتها هي بوابة إنجاز الحرية في الواقع الاجتماعي. وبدون ذلك تبقى الحرية شعارات مجرَّدة بعيدة عن حركة الإنسان الفرد والمجتمع .

«لذا ترى الإسلام قد أقام فلسفته التشريعية على أساس تضمين المعنى الإنساني والاجتماعي مفهوم الحرية، ضمانًا كافيًا للحيلولة دون الاعتساف في ممارستها، وناط بهذا المعنى مفهوم العدل، بأن جعل بينه وبين المشروعية تلازمًا، بحيث إذا انتفى المعنى الاجتماعي في التصرُّف الفردي انتفت المشروعية وسقطت، ولا سيما عند تعارض الحرية الفردية مع المصلحة العامة، كما بيَّنَّا، وهذا أصل مقطوع به، ومجمع عليه، تحقيقًا للتوازن عملًا وواقعًا، ثم أقام الحق والحرية على أساس التكليف المؤيّد بالعقيدة، ضمانًا للتقيُّد بالمعنى الإنساني، لأنه يستند إلى أصل اعتقادي قبل أن يكون تدبيرًا تشريعيًّا أو سياسيًّا محضًا. ومن هنا نشأت الوظيفة الاجتماعية للحق والحرية وهذه الوظيفة هي أساس التكافل الاجتماعي الملزم أو جهة التعاون واستخلص العلماء من هذا المبدأ العام الذي هو قوام الحريات والحقوق، ومؤدَّاه أن حقَّ الغير محافظ عليه شرعًا، وهو حق الله تعالى في كل حق فردي، بما يُحقِّق من معنى الحق الاجتماعي في الإسلام»[١٩].

وبما أن المصلحة العامة من الشروط التي تتوقَّف عليها قدرة الفرد وإمكانيته من تحقيق مصالحه الذاتية المباشرة؛ لذلك فإن صيانة المصالح العامة بكل مقتضياتها ومتطلَّباتها من صميم صيانة الإنسان لمصالحة الخاصة والذاتية. وبهذا تتَّضح العلاقة العميقة والوثيقة في آن، بين رعاية المصالح الذاتية ورعاية المصالح العامة. وإنه لا يمكننا بأيِّ حال من الأحوال أن نصون مصالحنا الخاصة إلَّا بصيانة مصالحنا العامة؛ لأنه وببساطة شديدة لا تبقى مصالح خاصة على الصعيد الواقعي معتبرة، إذا تمَّ التهاون والتضحية بالمصالح العامة. ولعل هذا هو مؤدَّى المأثور التاريخي القائل: «إن قومًا ركبوا سفينة، فأصاب بعضهم أعلاها وبعضهم أسفلها، وكان الذين في أسفلها، إذا أرادوا أن يستقوا، مرُّوا على من فوقهم، فقال أحدهم: لو إنَّا خرقنا في نصيبنا خرقًا، ولم نؤذ من فوقنا، فإن أخذوا على يديه نجا ونجوا، وإن تركوه، هلك وهلكوا جميعًا».

(١٩) المصدر السابق، ص ٤٧.

من هنا نستطيع القول: إن حياة الإنسان وفق الرؤية الإسلامية ليست حقًّا أو ملكًا خالصًا له، بل هي مُسيَّجة بحق الله تعالى وحق المجتمع، تنفيذًا لأمانة التكليف، وتفسيرًا لمعنى استخلافه في الأرض. ويقول تبارك وتعالى: ﴿وَلَا تَقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ﴾[٢٠].

ولقد صاغ الفقهاء مجموعة من القواعد الفقهية التي تنظم وتُحدِّد وتوازن العلاقة وأولوياتها بين المصالح الخاصة والعامة. ومن هذه القواعد، لا ضرر ولا ضرار في الإسلام، ودرء المفاسد مُقدَّم على جلب المصالح، ويتحمّل الضرر الخاص في سبيل دفع ضرر عام، والضرر الأشد يُزال بالأخف.

وكل هذه الحقوق والحريات العامة، التي هي ضرورية لأمن واستقرار المجتمعات، بحاجة إلى ركائز وسياج مجتمعي وقيمي، يحمي الحقوق، ويُعزِّز فرص الاستقرار في المجتمع. وهذه الركائز هي:

١- الوفاء بالعهود والمواثيق؛ لأن ذلك هو الذي يؤكِّد الثقة بين أفراد المجتمع ويحفظ لهم تماسكهم الاجتماعي.

٢- المحافظة على الروابط الروحية والاجتماعية، فإنها تشدُّ أواصر المجتمع وتجعله وحدة متماسكة بعيدة عن أي انقطاع وانفصام.

٣- النزعة الإصلاحية التي تعمل على إصلاح ما فسد من حياة الناس، ومحاربة تجدد الفساد وانطلاقه في المجتمع سواء في ذلك فساد العقيدة، أو فساد السلوك والوجدان، وهذا هو سر الإيمان في حياة المؤمنين عندما ينطلق الإيمان في حياتهم ليقوي هذه الركائز. فهم يحفظون عهد الله في كل التزاماتهم ومواثيقهم في العقيدة والحياة، ويصلون ما أمر الله به أن يوصل في علاقة الإيمان والقرابة والجوار وغيرها، ويصلحون الفساد في الأرض[٢١].

وتتَّضح هذه الركائز من قول الباري ﷻ: ﴿الَّذِينَ يَنْقُضُونَ عَهْدَ اللَّهِ مِنْ بَعْدِ مِيثَاقِهِ وَيَقْطَعُونَ مَا أَمَرَ اللَّهُ بِهِ أَنْ يُوصَلَ وَيُفْسِدُونَ فِي الْأَرْضِ أُولَئِكَ هُمُ الْخَاسِرُونَ﴾[٢٢].

---

(٢٠) سورة النساء، الآية ٢٩.

(٢١) السيد محمد حسين فضل الله، تفسير من وحي القرآن، بيروت: دار الزهراء، الطبعة الثالثة ١٩٨٥م، ج١، ص ١٣٧.

(٢٢) سورة البقرة، الآية ٢٧.

فالعلاقات الاجتماعية الداخلية القائمة على الوفاء بالعهود والمواثيق، والمزيد من أشكال التضامن وأطر التعاون، والحيوية والدينامية في ملاحقة الانحرافات وكل أشكال الفساد. هذه العلاقات هي القادرة على احتضان واستيعاب كل أسس الحرية وآفاق المشاركة في الحياة العامة. فالمجتمعات لا تصون حقوقها، ولا تُنجز حريتها، إلَّا إذا كانت حية وحيوية، وتمتاز بعلاقات حسنة وإيجابية بين مختلف مكوِّناتها وتعبيراتها.

أما المجتمعات المفكَّكة والمبعثرة في جهودها وطاقاتها، والخاملة تجاه حقوقها وحرياتها، فإنها مهما رفعت من شعارات لن تتمكَّن من القبض على كل أسباب عزَّتها وحريتها. لهذا فإننا مع كل المبادرات والخطوات التي تُعزِّز وحدة المجتمع وتضامنه الداخلي، وضد كل نزعات التشظِّي والفرقة التي قد تصيب المجتمعات، وتضيع عليها فرص حقيقية ونوعية في مضمار التقدُّم والتطوُّر. فالحقوق مهما كانت صريحة وواضحة فإننا لن نحصل عليها إلَّا إذا وفَّرنا كل الأسباب الذاتية والموضوعية المؤدِّية إلى نيل الحقوق وكسب الحريات. وتوفير هذه الأسباب -بكل مستوياتها- لا يمكن أن يتحقَّق دفعة واحدة، وإنما عبر عمليات التراكم والبناء المتواصل. ولعل من أهم المداخل لهذه المسألة هي بناء قدرات المجتمع الذاتية في مختلف المجالات.

لهذا فقد جاء في الحديث الشريف عن رسول الله ﷺ: «هلاك أمتي في ترك العلم»[٢٣]. فالمجتمعات لا تبني قدراتها إلَّا بالعلم والمعرفة، لذلك -وكما قال رسول الله صلى الله عليه وآله-: «من أراد الدنيا فعليه بالعلم، ومن أراد الآخرة فعليه بالعلم، ومن أرادهما فعليه بالعلم»[٢٤]، ويقول الإمام علي بن أبي طالب عليه السلام: «اكتسبوا العلم يُكسبكم الحياة»[٢٥]. ومن الضروري في إطار بناء المجتمع وتطوير قواه الذاتية، الاهتمام بالتخطيط والابتعاد عن كل أشكال العشوائية وردود الأفعال غير المحسوبة التي قد تضرُّ باستراتيجية بناء قدرات المجتمع الذاتية. لذلك جاء في الحديث عن الإمام علي عليه السلام: «إن الطيش لا تقوم به حجج الله ولا تظهر براهين الله»[٢٦].

---

(٢٣) الحسن الديلمي، إرشاد القلوب، ج ١، ص ١٨٣.

(٢٤) المصدر السابق.

(٢٥) عبد الواحد الآمدي التميمي، غرر الحكم ودرر الكلم، بيروت: مؤسسة الأعلمي، الطبعة الأولى ١٩٨٧م، ج١.

(٢٦) الشيخ محمد باقر المجلسي، بحار الأنوار، بيروت: دار إحياء التراث العربي، الطبعة الثالثة ١٩٨٣م، ج ٥٤، ص ٢٣٢.

□ حقوق الإنسان ومفارقات الواقع

يقول تبارك وتعالى: ﴿أَتَأْمُرُونَ النَّاسَ بِالْبِرِّ وَتَنْسَوْنَ أَنْفُسَكُمْ وَأَنْتُمْ تَتْلُونَ الْكِتَابَ أَفَلَا تَعْقِلُونَ﴾(٢٧).

هذه الآية الكريمة تُوضِّح طبيعة الانحراف السلوكي الذي كان يعيشه اليهود في عصر الرسالة الإسلامية. فقد جعلوا من أنفسهم حماة الكتاب والحق والاستقامة، ولكنهم على الصعيد العلمي والسلوكي هم الذين يمارسون الأدوار النقيضة لذلك. ويبدو من خلال هذه الآية الكريمة أن هذه المشكلة -أي مشكلة الازدواجية والفصام النكد بين القول والفعل- قد تُصيب أيَّ مجتمع. وقد عالجها الذِّكر الحكيم في أكثر من آية وموقع قرآني. فالمطلوب قرآنيًّا أن يتَّحد القول مع العمل، والكلمة مع الموقف، حتى يتحقَّق الإيمان الحقيقي سواء على الصعيد الفردي أو المجتمعي.

ولقد جاء في معاني الأخبار عن الحسين البزاز قال: «قال لي أبو عبدالله [جعفر الصادق] عليه السلام: أَلَا أُحدِّثك بأشدِّ ما فرض الله عزَّ وجلَّ على خلقه؟ قلت: بلى، قال: إنصاف الناس من نفسك، ومواساتك لأخيك، وذكر الله في كل موطن»(٢٨).

وما نودُّ أن نُثيره في هذا السياق، هو طبيعة التناقض بين القول والعمل فيما يرتبط بحقوق الإنسان في مجتمعاتنا الإسلامية المعاصرة.

ولعل من المفارقات الصارخة في واقعنا الإسلامي المعاصر، هي تلك المفارقة المرتبطة بحقوق الإنسان في فضائنا الثقافي والسياسي والاجتماعي. حيث إننا نمتلك من جهةٍ تراثًا ونصوصًا دينية هائلة، تحثُّ على احترام الإنسان وصيانة حقوقه وكرامته، والتعامل معه وفق رؤية أخلاقية نبيلة. وبين واقع لا يتوانى في انتهاك حقوق الإنسان وتدمير كرامته وهتك خصوصياته. فنحن في المجال الإسلامي نعيش هذه المفارقة بكل مستوياتها وتأثيراتها.

فنصوصنا الدينية تحثُّنا على الالتزام بحقوق الإنسان وصيانة كرامته وتلبية حاجاته. ولكن في المقابل هناك الحياة الواقعية المليئة على مختلف المستويات بأشكال تجاوز وانتهاك

---

(٢٧) سورة البقرة، الآية ٤٤.

(٢٨) الشيخ محمد بن علي بن بابويه، معاني الأخبار، تحقيق: علي أكبر غفاري، قم: مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين، الطبعة الأولى ١٤٠٣هـ، ص١٩٢ - ١٩٣.

حقوق الإنسان. ولا يمكن ردم هذه الفجوة وتوحيد الواقع مع المثال على هذا الصعيد إلَّا بتطوير خطابنا الديني وإبراز مضمونه الإنساني والحضاري. وذلك لأن هذا الخطاب -في أحد أطواره ومستوياته- كان يمارس التبرير والتسويغ لتلك المفارقة الحضارية التي يعيشها واقعنا العربي والإسلامي. وإن تجاوز هذه المفارقة يتطلَّب العمل على بلورة خطاب حقوقي إسلامي، يرفض كل أشكال التجاوز والانتهاك لحقوق الإنسان الخاصة والعامة، ويبلور ثقافة اجتماعية عامة، تُعلي من شأن الإنسان وتحثُّ الناس بكل فئاتهم وشرائحهم على احترام آدمية الإنسان وصيانة كرامته والحفاظ على مقدساته. وإن صيانة حقوق الإنسان في الفضاء الاجتماعي بحاجة إلى نظام الحرية والديموقراطية؛ لأنه لا يمكن أن تُصان حقوق الإنسان بعيدًا عن الحريات السياسية والديموقراطية. وإن ضمان الحقوق الأساسية للإنسان بحاجة إلى نظام، ينظم العلاقات، ويضبطها بعيدًا عن الإفراط والتفريط. فلا حقوق للفرد والمجتمع، بدون مرجعية عُليا ينتظم تحت لوائها ومظلتها الجميع. فلا يمكن أن تُصان الحقوق حينما تنتشر الفوضى، ويغيب النظام؛ وذلك لأن كل متواليات هذا الغياب تنعكس سلبًا على واقع حقوق الإنسان في المجتمع.

لذلك نجد أن المجتمع الذي يعاني من حروب داخلية أو أهلية، لا يتمكَّن من صيانة حقوق الإنسان فيه؛ وذلك لأن مفاعيل غياب النظام تحول دون احترام الإنسان وصيانة حقوقه. ولعل في مقولة الإمام علي بن أبي طالب التالية إشارة إلى هذه المسألة: «لا بد للناس من أمير بَرٍّ أو فاجر يعمل في إمرته المؤمنون، ويستمتع فيها الكافر، ويُبلِّغ الله فيها الأجل، ويُجمع به الفيء، ويُقاتل به العدو، وتأمن به السُّبُل، ويؤخذ به للضعيف من القوي حتى يستريح بَرٌّ أو يستراح به من فاجر»[٢٩]. والدعوة إلى النظام لضمان الحقوق لا تُشرِّع بطبيعة الحال إلى الاستبداد والحكم المطلق؛ لأن هذا بدوره أيضًا يمتهن الكرامات ويُدمِّر نظام الحقوق في المجتمع.

من هنا نصل إلى حقيقة أساسية وهي: أن النظام الذي يكفل الحريات للمجتمع، هو النظام القادر على صيانة حقوق الإنسان. ولا يمكن أن نصل إلى هذه الحقيقة إلَّا بحيوية وفعالية اجتماعية تنتظم في أطر ومؤسسات وتعمل وتكافح لخلق الحقائق في واقعها، وتفرض ظرفًا جديدًا، بحيث تكون صيانة حقوق الإنسان من الحقائق الثابتة في الفضاء الاجتماعي.

---

(٢٩) الشريف الرضي، نهج البلاغة، تحقيق: فيض الإسلام، قم: دار الهجرة، الطبعة الأولى ١٤١٤هـ، ص٨٢.

إننا دون تغيير واقعنا الاجتماعي لن نتمكَّن من خلق نظام سياسي يصون الحريات والحقوق. من هنا تنبع أهمية العمل الاجتماعي والثقافي المتواصل، باتجاه تنقية واقعنا الاجتماعي من كل رواسب التخلف والانحطاط، ومقاومة كل الكوابح التي تحول دون التنمية والبناء الحضاري. إن حيويتنا الاجتماعية وفعلنا الثقافي المتميّز والنوعي من الروافد الأساسية لبلورة قيم حقوق الإنسان في فضائنا الاجتماعي والثقافي. فلا يكفينا أن تكون النصوص الدينية حاضنة لحقوق الإنسان ومشرعة لها وإنما لا بد من العمل والكفاح لسن القوانين واتخاذ الإجراءات وخلق الوقائع المفضية جميعًا إلى صيانة حقوق الإنسان.

وعليه فإننا نشعر بأهمية أن يتَّجه الخطاب الديني إلى مسألة حقوق الإنسان، ليس بوصفها مسألة تكتيكية أو مرحلية، وإنما بوصفها جزءًا أصيلًا من التوجيهات الإسلامية والمنظومة الدينية. لذلك ينبغي أن يتَّجه هذا الخطاب إلى الإعلاء من شأن هذه المسألة، وتنقية مفرداته ووقائعه من كل الشوائب التي لا تنسجم والحقوق الأساسية للإنسان.

فالإنسان بصرف النظر عن منبته الأيديولوجي أو انتمائه المذهبي أو القومي أو العرقي، يجب أن تُحترم آدميته وتصان حقوقه. وأيُّ فهم لأيَّة قيمة من قيم الدين لا تنسجم وهذه الرؤية، هو فهم مشوب وملتبس، ولا يتناغم والقيم العليا للدين. فالإسلام بكل قيمه ومبادئه ونظمه وتشريعاته هو حرب ضد كل العناوين والعناصر التي تنتقص من قيمة الإنسان أو تنتهك حقوقه. فهي قيم من أجل الإنسان وفي سبيله، ولا يمكن بأيَّة حال من الأحوال أن يُشرِّع الإسلام لأيِّ فعل أو سلوك يُفضي إلى انتهاك حقوق الإنسان.

لذلك كله نستطيع القول: إن الانتهاكات المتوفِّرة في المجالين العربي والإسلامي لحقوق الإنسان، هي وليدة الأنظمة الاستبدادية والشمولية التي تمارس كل أنواع الظلم والعسف والقهر لبقاء سلطانها الاستبدادي، والإسلام بريء من هذه الانتهاكات. وإن المحاولات التي يبذلها علماء السلطان لسبغ الشرعية على تجاوزات السلطة الاستبدادية، لا تنطلي على الواعين من أبناء الأمة، ولا تُحسب بأيِّ شكل من الأشكال على الإسلام مبادئَ وقيمًا ومثلًا عليا.

والإصلاح الديني المنشود، هو الذي يتَّجه إلى العناصر التالية:

١- تحرير المجال الاجتماعي والثقافي والسياسي من كل أشكال الهيمنة وانتهاك

الحقوق، وتجاوز ثوابت الدين القائمة على العدل والحرية والمساواة.

٢- تنقية الثقافة الدينية السائدة من كل رواسب التخلف السياسي والانحطاط الثقافي والأخلاقي. فلا يمكن أن تكون ثقافة دينية أصيلة، تلك الثقافة التي تُبرِّر الظلم، أو تُسوِّغ التعذيب، أو تُشرِّع للعسف وانتهاك الحقوق والحريات العامة للإنسان.

٣- بناء المجال السياسي والثقافي في الأمة على أسس العدل والحرية والمساواة وصيانة حقوق الإنسان. فالمهم أولًا ودائمًا أن يكون واقعنا بكل مستوياته منسجمًا ومقتضيات الإسلام ومثله العليا.

٤- تحرير العلاقات وأنماط التواصل بين مختلف المكوِّنات والتعبيرات من كل أشكال التمييز والتهميش والإقصاء بدعاوى ومسوغات دينية أو فكرية أو سياسية. وبناء العلاقة بين هذه التعبيرات على أساس الجوامع المشتركة ومقتضيات الشراكة والمسؤولية المتبادلة. وهذا يتطلَّب تطوير علاقتنا المنهجية والمعرفية بالنصوص الإسلامية، وتجسير الفجوة بين مؤسساتنا ومعاهدنا العلمية ومصادر المعرفة الإسلامية الأساسية. وذلك من أجل إنتاج ثقافة إسلامية أصيلة ومنفتحة ومتفاعلة مع مكاسب العصر والحضارة.

وهذا بطبيعة الحال، ليس سهل المنال، وإنما هو بحاجة إلى جهود فكرية ومؤسسية متواصلة، لتنقية المجال السياسي والثقافي والاجتماعي من كل مظاهر الأنانية والآحادية والاستبداد.

وإن مشروع النهضة الوطنية -على الصعد كافَّة اليوم- بحاجة إلى وعي وثقافة دينية جديدة، تتصالح مع الحرية وحقوق الإنسان، وتنبذ العسف والظلم بكل مستوياته ودوائره، وتتفاعل على نحو إيجابي مع التنوُّع والتعدُّدية، وتقطع نفسيًّا ومعرفيًّا مع الرؤية الآحادية التي لا ترى إلَّا قناعاتها وتتعامل معها بوصفها الحقائق المطلقة.

والفكر الديني المعاصر ينبغي أَلَّا يكون منعزلًا أو بعيدًا عن قضايا الحرية وحقوق الإنسان ونقد الاستبداد بكل صنوفه وأشكاله.

فالإسلام لا يُشرِّع للظلم والاستبداد، بل يدعو المسلمين إلى رفض الظلم ومقاومة الاستبداد ونشدان المساواة والعدل في كل الأحوال والظروف.

ولعلَّنا لا نبالغ حين القول: إن التحدي الأكبر الذي يواجه البلدان العربية

والإسلامية اليوم، هو في قدرة هذه الدول والبلدان على تجسير الفجوة بين الواقع والمثال فيما يرتبط بحقوق الإنسان؛ لأن الكثير من الأزمات والمآزق التي تواجه هذه البلدان، هي من جرَّاء تراجع مستوى حقوق الإنسان في هذه الدول. ولا ريب أن هذا التراجع له تأثيرات سلبية عميقة على مختلف صعد ومستويات الحياة؛ لهذا فإن صيانة الأمن الثقافي والاجتماعي والسياسي لا يمكن تحقيقه بدون صيانة حقوق الإنسان. كما أن بوابة الاستقرار الاجتماعي والسياسي في كل هذه الدول، هي احترام حقوق الإنسان وصيانتها ومنع أيِّ تعدٍّ عليها.

لهذا فإننا نستطيع القول، وبلغة لا لبس فيها: إن شكل وطبيعة المستقبل الذي ينتظر دولنا العربية والإسلامية مرهون إلى حدٍّ بعيد على قدرة هذه الدول على تطوير أنظمتها وواقعها السياسي، باتجاه المزيد من احترام وصيانة حقوق الإنسان.

وإن المهمة الأساس الملقاة على عاتقنا جميعًا، هي العمل على تجسير الفجوة وردم الهوة، بحيث تصبح كل حقائق ومتطلبات حقوق الإنسان شاخصة وبارزة في فضائنا الاجتماعي والثقافي.

فلا يمكن أن تتوفَّر في فضائنا الاجتماعي والوطني عناصر القوة والقدرة والحيوية، بدون صيانة حقوق الإنسان. لهذا فإن جسر العبور إلى القوة -بكل تجلياتها والحيوية بكل تمظهراتها- هو الإصرار على صيانة حقوق الإنسان وتجسير الفجوة على هذا الصعيد بين الواقع والمثال والمأمول.

وفي الختام: فإن الناس أفرادًا وجماعات، تتمايز عن بعضها في طريقة التعامل مع حقوقها وحريتها. فالمجتمعات الحية هي التي تقبض على حقوقها وتدافع عن حريتها. أما المجتمعات الميتة فهي التي تُفرِّط بحقوقها وحريتها؛ لذلك جاء في الحديث الشريف: «ليس من ابتاع نفسه فأعتقها كمن باع نفسه فأوبقها»[٣٠].

(٣٠) محمدي الريشهري، ميزان الحكمة، لبنان: الدار الإسلامية، ج٢، ص ٣٥٣.

الفلسفة الإسلامية

في قراءات المستشرقين والمفكرين العرب المعاصرين

الدكتور جواد حمزاوي*

□ على سبيل التوطئة

صوّر كثير من المستشرقين الفلسفة الإسلامية على أنها مجرَّد صدى باهت للفلسفة اليونانية، لا تحمل طابعًا أصيلًا ولا إبداعًا خاصًّا. ويبدو هذا الموقف واضحًا في أعمال أسماء بارزة مثل: إميل برييه[1]، وإرنست رينان، وديبور، وغيرهم؛ إذ تنتهي أطروحاتهم جميعًا إلى نتيجة واحدة: تثبيت تفوّق العقل الأوروبي، وتعزيز الشعور بأنه هو المقياس

* جامعة السلطان مولاي سليمان، المغرب.

(١) يقول إميل برييه في هذا السياق: «الفلاسفة المسلمون ممَّن اهتدوا إلى الإسلام وكتبوا بالعربية، وما كان كثيرون منهم من أصول ساميّة، وجدوا شطرًا من مناهجهم ومن موضوعات تأمُّلهم إما في الكتب اليونانية التي نقلها النصارى القاطنون في آسيا الصغرى وفارس إلى السريانية والعربية منذ القرن السادس، وإما في المأثورات المزدكية التي كانت لا تزال حية في فارس، بكل ما يخالطها من فكر الهند.» برييه، تاريخ الفلسفة، العصر الوسيط والنهضة، ترجمة: جورج طرابيشي، بيروت – لبنان: دار الطليعة للطباعة والنشر، الطبعة الأولى ١٩٨٣، ج٣، ص١١٦. يتبيَّن من خلال هذا القول أن برييه يطعن في أصالة الفلسفة الإسلامية، ويظهر هذا أيضًا بشكل جلي في الحيِّز الذي خصَّصه للفلاسفة المسلمين، حيث خصَّص لابن رشد ثلاثة صفحات، وكذلك الأمر بالنسبة إلى الفارابي، وابن سينا، وفي المقابل خصَّص لبوفنتورا عشر صفحات، ولتوما الأكويني سبع وعشرين صفحة.

الأعلى للعقلانية، وما عداه درجات دنيا. ومن هنا جرى تهميش الثقافات الأخرى، وفي مقدمتها الثقافة العربية الإسلامية، التي لم تُقرأ قراءة نقدية منصفة، بل خضعت لأحكام جاهزة تنبعث من خلفيات عنصرية وعرقية.

لقد كُتب تاريخ الفلسفة في صيغته الاستشراقية، انطلاقًا من مركزية أوروبية ضيِّقة الأفق؛ فجرى إقصاء الدور المركزي للفلسفة الإسلامية داخل الثقافة العربية، تلك الثقافة التي كانت في عصر ازدهارها حاملة لراية المعرفة في العالم. كما طُمس حضور الفلسفات السابقة على الإسلام في مصر وسوريا والعراق (مدرسة الإسكندرية والمدارس السريانية)، وتمَّ التعامل مع تاريخ الفلسفة الأوروبية، وكأنه هو التاريخ الوحيد الممكن للفلسفة في العالم. وامتدَّ هذا المنظور الإقصائي ليشمل مجالات أخرى مثل العلم والأدب والفن... مع توظيف مناهج متنوِّعة: تاريخية، وفيلولوجية، ومقارنة وغيرها كأداة لفرض رؤية معيَّنة، تبرز ما يخدم سردية التفوق الأوروبي، وتخفي ما يناقضها أو يحدُّ منها.

في هذا السياق انصرف المستشرقون إلى تتبُّع كل أثر فلسفي إسلامي بحثًا عن أصل يوناني–أوروبي له؛ فإن عجزوا عن ربطه باليونان نسبوه إلى أصول أخرى، شريطة أَلَّا يُعتَرَف له بجذر إسلامي خالص. وبهذه الطريقة روجت فكرة أن مجرى الفكر يبدأ من اليونان، ويتواصل في الغرب حتى أوروبا الحديثة، بينما لا تُعَدّ المساهمات خارج هذا المسار إلَّا حواشٍ وهوامش؛ وإن نالت بعض الاعتراف، فبوصفها ظواهر معزولة، تشبه بركًا راكدة على هامش «النهر العظيم» المُتدفِّق من أرض الإغريق.

أما المستشرقون الذين أبدوا تعاطفًا مع الفلسفة الإسلامية، من قبيل لويس ماسينيون وهنري كوربان، فقد وقعوا في منزلق آخر؛ إذ غلب على قراءاتهم نزوع ذاتي وعاطفي. فقد ركَّزوا على نماذج لامعة بعينها، وفتحوا المجال على اتِّساعه للتيارات الصوفية والباطنية[٢] ذات الجذور الهرمسية والغنوصية، التي لا تُمثِّل الفلسفة الإسلامية

(٢) مما لا شك فيه أن التصوف الفلسفي في الإسلام قد تأثَّر بالغنوص: منهم الحلَّاج، وابن عربي، والسهر وردي، وابن سبعين، وقد ابتعدوا عن روح الإسلام، وآمنوا بالغنوص كفكرة، ومنهم من حاول التوصل إلى ماهية الوجود، ومنهم من حاول أن يجد في الخالق صورة المخلوق، أو أن يلغي ما بين الطبيعة الإلهية والإنسانية من تمايز، أو أن يجد في أصل الوجود عنصرين مختلفين: الخير والشر، أو أن يجد في أصل الوجود عنصرين مختلفين: الخير والشر. أما التصوف السني فهو إسلامي أصيل يقوم على التوحيد، ويستمد منهجه من القرآن، ووصلت خطورة الغنوصية إلى العلوم الإسلامية بوضع كثير من الأحاديث التي تروّج للغنوص في قلب الفقه الإسلامي، لكن علماء الحديث قاوموا الغنوصيات.

في بعدها القرآني والبرهاني، ولا تُعبِّر عن فلسفة الوحي ومنطلقاته وقواعده. وانتهى بهم الأمر إلى قراءة التراث الفلسفي الإسلامي من داخل أزمة الفكر الغربي نفسه، باحثين في هذا التراث عن مخارج روحية وفكرية لأزمة أوروبا، خصوصًا بعد الحرب العالمية؛ فصارت الفلسفة الإسلامية عندهم أشبه بدواء روحي يستدعى لتضميد جراح الغرب، لا موضوعًا مستقلًّا يدرس وفق شروطه الداخلية ومرجعيته الخاصة.

لا بد من تجاوز هذه الرؤية خصوصًا مع المتنفَّس الكبير الذي أتاحته الدراسات التأريخية التي بيَّنت الأصول المشرقية للفلسفة اليونانية، ورسَّخت فكرة أساسية، وهي أن التاريخ الصحيح للفلسفة هو تاريخ الإنسان الكائن العاقل، فهو الكائن الذي يطرح السؤال تلو السؤال باحثًا عن القوانين والمبادئ والأصول، ومتأمِّلًا في المصير والحقيقة والمعرفة. وكل محاولة للإقصاء والتحيُّز، فيها إهمال لغنى التجربة العقلية خارج إطار المركزية الأوروبية التي تعتبر الإنسان الأوروبي، أول وآخر كائن عاقل في التاريخ. ويمكن تفكيك مكوِّنات الفكر اليوناني وتحليلها، ثم إرجاعها إلى الأصول التي صدرت عنها، ليتبيَّن أن ميراث اليونان محصِّلة فكر حضارات سالفة ممتدَّة في أعماق الزمن.

ومن هنا فلا مُبرِّر لتقديس الفلسفة اليونانية والتعلُّق بها فهي ليست معجزة بل تراكم معرفي، وهذا التعلُّق لا يمكن إخفاء ملامحه عند بعض من الإسلاميين والمستشرقين ورواد الفكر العربي المعاصر، فالفلسفة الإسلامية بالنسبة لهم نسخة مشوَّهة عن الفلسفة اليونانية، ومنه تكون فاقدة للإبداع والأصالة والخصوصية التي تحفظ لها هويتها الخاصة. وهكذا تمَّ حبس الفلسفة الإسلامية في أطر ضيقة لم تستطع أن تتجاوزها نحو أفق أرحب يسمح لها بالإبداع فهي مجرَّد مرحلة دنيا من تاريخ الفلسفة، مهمتها الشرح والتلخيص والترجمة، وقد رسَّخ التصوُّر الاستشراقي هذه الرؤية وجعلها حقيقة بديهية في الساحة الثقافية.

ولعل هذا التصوُّر الاستشراقي لا يختلف أحيانًا عن تصوُّر الفكر العربي الإسلامي سواء القديم أو الحديث أو المعاصر، إذ إن الفكر العربي القديم رفض الفلسفة الإسلامية تحت مُبرِّر أنها معارضة للمجال التداولي، وتتعارض وطباع العرب القائمة على البلاغة والبيان لا البرهان، ويُفسِّر بعضهم هذا الطبع بالبداوة والسذاجة كابن خلدون.

والفكر العربي الحديث والمعاصر تنبَّه إلى خطورة الموقف الاستشراقي واتَّفق معه في كون الفلسفة الإسلامية لم تستطع أن تتجاوز الفلسفة اليونانية، وبيّن مدى ابتعادها عن المجال التداولي، لكن اعترف لها بأدوار أخرى إما أيديولوجية (محمد عابد الجابري)،

أو دور التوسُّط والشرح والتلخيص (حسن حنفي).

وهناك من الباحثين من دعا إلى رؤية واقعية للفلسفة الإسلامية، وأَلَّا نُحمِّلها ما لا تحتمل؛ لأن الفلسفة اليونانية غير قابلة للتجاوز (عبدالرحمن بدوي)، مع الإشارة إلى أن هناك فلسفة إسلامية أصيلة في بعض العلوم الإسلامية والتجريبية، مثل: علم الكلام وعلم أصول الفقه والتصوف والفقه، والطب والكيمياء والفلك والهندسة (مدكور والنشار، ومصطفى عبد الرازق)، وهذا الجانب ينبغي تثمينه والانطلاق منه في سبيل التأصيل للفلسفة الإسلامية من داخل المجال التداولي.

من هنا تطرح ضرورة التخلُّص من فكرة سيطرت على الفلسفة الإسلامية، وهي لزوم الفلسفة اليونانية، وضرورة الانطلاق منها من أجل بناء فلسفة إسلامية حيث لا قداسة للفلسفة اليونانية فهي مجرَّد إمكان من إمكانات التفلسف، ومن حق الثقافة العربية الإسلامية أن تطرح إمكانات أخرى استنادًا إلى مجالها التداولي (طه عبد الرحمن). لهذا لا بد من الانطلاق من اللغة واستثمارها في عملية التفلسف، وكذلك يجب مراعاة الوظيفة الاستخلافية للفلسفة الإسلامية القائمة على ربط العلم بالعمل، وتجنُّب تحويل الفلسفة إلى وسيلة للسيطرة والهيمنة والتسلُّط، والتأكيد على دورها النقدي (أبو يعرب المرزوقي).

لقد تحقَّق لدى الفكر العربي المعاصر الوعي بطبيعة الأزمة التي تعاني منها الفلسفة الإسلامية، وهي أزمة ترتبط بالدرجة الأولى بكونها مفصولة عن المجال التداولي، حيث إنها لم تستطع أن تترجم الزخم المعرفي الكبير الذي عرفته الثقافة العربية بعد ظهور الوحي، وأن تصوغه في مقولات فلسفية قادرة على الوقوف ندًّا لند مع المقولات الفلسفية الكبرى التي أنتجتها الفلسفة في تاريخها الطويل، وحصرت مجهودها فقط في الشرح والتلخيص، الذي كان يعقب عملية الترجمة التي شكَّلت عائقًا أمام ميلاد فلسفة إسلامية أصيلة لأنها كانت تتمُّ بالواسطة التي لم تكن واسطة بريئة بل حاملة لأفكار ومعتقدات المترجمين ما جعل فلاسفة الإسلام يتعرَّفون على الفلسفة اليونانية في صورتها المشوَّهة الممزوجة بالمسيحية واليهودية والغنوصية.

وترسَّخ لدى فلاسفة المسلمين أن الفلسفة الإسلامية لا تقوم لها قائمة إلَّا من خلال الترجمة حيث لا تأليف إلَّا بناء على النقل[٣]. لذلك كان ولاء فلاسفة المسلمين

(٣) هذه الفكرة لا زالت سائدة حتى في الفلسفة العربية الحديثة والمعاصرة، لهذا لا بد من الفصل بين الفلسفة والترجمة.

للمعلِّمين والحكماء الأوليين ضرورة ملحَّة، غير أنه في الحقيقة كان ولاء مزيَّفًا لرجال ألبسوا معتقداتهم الدينية لباسًا فلسفيًّا فضاع جوهر الفلسفة القائم على التساؤل، والتفكير، والنقد، والتجاوز، وأصبحت الفلسفة أقرب إلى الخرافة والأسطورة التي عمل الوحي الإسلامي على إحداث قطيعة معها.

لكن هذا ليس معناه أن هذا الحكم ينسحب على الفلسفة الإسلامية برمتها، لأن هناك نماذج كانت شديدة الارتباط بالمجال التداولي، وكانت تحاكم الفلسفة الإسلامية من خلاله، وتنبَّهت بعقل نقدي واعي وفاحص، وبكل موضوعية للنقص الذي كان يعيب هذه الفلسفة، ودافعت عن ضرورة التحرُّر من الحاجة إلى الفلسفة اليونانية وكونها تُعيق الإبداع الفلسفي، وتضعف ملكة التفلسف، غير أن الفكر الاستشراقي، وأغلبية رواد الفكر العربي الحديث والمعاصر لم يلتفتوا لهذا الأمر.

فعلًا يمكن أن نجد مُبرِّرًا لرواد الفكر العربي الحديث على اعتبار أن معظم نصوص هؤلاء الفلاسفة كانت مفقودة، لكن لن نجد مُبرِّرًا لبعض روَّاد الفكر العربي المعاصر لأنهم اطَّلعوا على النصوص بعد تحقيقها، ومع ذلك ظلُّوا مصرِّين على تزكية الأطروحة الاستشراقية، فكانوا بذلك ينظرون إلى ذواتهم وتاريخهم الثقافي من خلال أعين الغير، أما الغير بالنسبة إلى الغرب فهو ذلك «المتخلِّف»، و«الجاهل»، و«المتعصِّب» و«العاجز» عن الإبداع، وقد اعتمد العلم بحسب منظورهم كآلية لتزكية أحكامهم المسبقة (رينان).

وفي هذا التصوُّر عودة إلى الماضي، وبالضبط إلى الثقافة اليونانية التي رسَّخت التراتبية الأنطولوجية، وحدَّدت قيمة كل شخص انطلاقًا من مؤهّلاته وقدراته، هكذا فالشخص القادر على التأمُّل والتفكير المجرَّد ينبغي أن يكون فيلسوفًا وحاكمًا، بينما الشخص القوي البنية ينبغي أن يكون جُنديًّا، والذي لا يملك القدرات البدنية لكي يكون جنديًّا، ولا القدرات العقلية لكي يكون حاكمًا ينبغي أن يكون عبدًا. انطلاقًا من هذا المنظور فإن الغرب اختار لنفسه مهمة: التفكير، والتفلسف، والعلم. وترك للغير الكدح والعمل والمجهود البدني الشاق، وكلما تحدَّث المفكر الغربي عن الغير -غير الأوروبي- تحدَّث عن وحشيته وهمجيته.

□ أولا: الفلسفة الإسلامية في قراءات المستشرقين

التصوُّر السائد لدى الفكر الاستشراقي أن الفلسفة الإسلامية لم تكن سوى

صدى للعقل اليوناني، وتُفسِّر هذه الصورة السلبية عن الفلسفة الإسلامية بعوامل ذاتية كبَّلت العقل الإسلامي وجعلته عاجزًا، غير قادر على الاستقلال بنفسه، ومنه كان عقلًا ميتًا لا حياة فيه، وحتى من حاول تجاوز هذا التصوُّر السلبي عن الفلسفة الإسلامية من المستشرقين، وجد نفسه يخطُّ المسار نفسه، مادام أنه حوَّلها إلى عرفان، وجعلها معرفة ذوقية لا عقلية. إلى أيِّ حدٍّ يمكن التسليم بهذه الرؤية الاستشراقية؟ الجواب عن هذا السؤال يتطلَّب تفكيك هذه القراءات المتناقضة، والكشف عمَّا تُضمره من أحكام مسبقة.

١ - تنمان وحدود العقل الفلسفي في الإسلام

اعتبر تنمان أن «العرب شعب مجبول على استعدادات قوية وثابتة، ولقد كان أولًا صابئيًّا ثمَّ استمد حماسة دينية وحربية من دين محمد وهو دين شهواني وعقلي معًا، ومن آثار خلفائه وتفاسيرهم لما يزعمونه وحيًا أوحاه الله إلى هذا النبي، وفي قليل من الزمن تغلَّب العرب على قسم عظيم من آسية وأفريقية وأوروبا، وأخضعوه للإسلام، وكان اختلاطهم بالأمم المغلوبة، خصوصًا السوريين واليهود واليونان، وتقدُّمهم في ألوان الترف وكل ما يستتبعه الترف، وحاجتهم إلى الاستعانة بصناعة الأجانب من الأطباء ومن المنجمين، وتأثير هؤلاء فيهم، كل أولئك ولَّد فيهم شهوة مُتأجِّجة إلى تحصيل المعارف. وقد عاون هذه النزعات خلفاء العباسيين: المنصور، وهارون الرشيد المعاصر لشرلمان وكان خليفة، والمأمون الخليفة، والمعتصم، هؤلاء الخلفاء أمروا بنقل كتب اليونان إلى العربية وأنشؤوا المدارس ودور الكتب الحافلة»[٤].

بمعنى أن الإسلام أحدث تحوُّلًا في الاستعداد الفطري للعرب -حماسة دينية وحربية-، ودفعهم إلى الفتوحات في أوروبا، وآسيا، وإفريقيا، ونتج عن ذلك الاختلاط مع ثقافات ذات زاد علمي، وفلسفي، أيقظ فيهم الرغبة في تحصيل المعرفة، وتمَّ تدعيم هذه الرغبة سياسيًّا من طرف الخلفاء العباسيين عبر الترجمة، وإنشاء المدارس، والمكتبات.

المضمر في هذا التصوُّر أن كل حركة معرفية في الثقافة العربية الإسلامية يكون مُحرِّكها خارجي، لكن هذا التحصيل المعرفي له سقف يتمثَّل في «الكتاب المقدس»، و«حزب أهل السنة»، و«الطبيعة القومية» للعرب، أي إن العقل الإسلامي محكوم عليه بالعجز الفلسفي،

---

(٤) مصطفى عبد الرازق، تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٩٤٤م، ص٥.

نظرًا للقيود المفروضة عليه. والدليل على هذا العجز يظهر جليًّا كذلك بالنسبة لتنمان في التلقِّي المشوّه لفلسفة أرسطو وذلك عبر وساطة أفلوطين، يقول في هذا السياق: «يكاد يكون أرسطو مع شُرَّاحه إلى فيلوبنوس، من بين سائر الفلاسفة، هو الذي استرعى أنظار العرب، وقد تلقَّوا جملة ما ألَّفه أرسطو، ولكنهم تلقَّوها على الحقيقة من تراجم ناقصة جدًّا بوساطة خادعة هي وساطة المذهب الأفلاطوني الجديد، وأضافوا إلى هذا دراسة العلوم الرياضية والتاريخ الطبيعي والطب، لكن عدَّة ثبَّطت تقدُّمهم في الفلسفة، وهذه العقبات هي:

١- كتابهم المقدس الذي يعوق النظر العقلي الحر.
٢- حزب أهل السنة، وهو حزب قوي مستمسك بالنصوص.
٥- أنهم لم يلبثوا أن جعلوا لأرسطو سلطانًا مستبدًّا على عقولهم، ذلك إلى ما يقوم دون حسن تفهُّمهم لمذهبه من الصعوبات.
٨- ما في طبيعتهم القومية من ميل إلى التأثُّر بالأوهام.

من أجل ذلك لم يستطيعوا أن يصنعوا أكثر من شرحهم لمذهب أرسطو وتطبيقه على قواعد دينهم الذي يتطلَّب إيمانًا أعمى، وكثيرًا ما أضعفوا مذهب أرسطو وشوَّهوه، وبذلك نشأت بينهم فلسفة تُشبه فلسفة الأمم المسيحية في القرون الوسطى، تُعنى بالبراهين الجدلية المتعسِّفة، وتقوم على أساس من النصوص الدينية»(٥).

ولكي يكمل الصورة السلبية التي رسمها عن الفلسفة الإسلامية، بيّن تنمان أنها ظلَّت إما سجينة الفلسفة اليونانية، أو أسيرة النص الديني، من دون القدرة على تحقيق استقلال فلسفي حقيقي، فكان بذلك فلاسفة المسلمين إما: أفلاطونيين صوفين يجرُّون الدين إلى أفق الوجود المثالي، أو مشائيين، وكلاميين يُلبسون النص الديني لبوسًا عقليًّا، أو أشاعرة ينفون السببية، ويُعطِّلون العقل الفلسفي، «كان يوجد غالبًا عند العرب طائفتان من الفلاسفة عظيمتان: إحداهما طائفة الفلاسفة على الحقيقة، وهم من القائلين بالوجود المثالي، يعتقدون تبعًا للمذهب الأفلاطوني الإسكندري أن العالم قديم، ويبحثون عن سبيل لوصل هذه الفكرة بالدين المنصوص، ويدخل هذا القسم الزُّهاد الذين هم الصوفية. والثانية طائفة فلاسفة جدليين أهل نظر عقلي هم المُتكلِّمون أو المشاؤون الذين تقوم عقائدهم على الأصول الدينية الواردة في القرآن، ثم يحاولون أن يُبيِّنوا مبدأ العالم على

(٥) مصطفى عبد الرازق، المرجع نفسه، ص٥.

وجه فلسفي، وهم يقاومون الأولين. وعلمنا بأمر الفريقين لا يزال علمًا ناقصًا. ثم يعدون طائفة ثالثة هي طائفة الأشعرية المؤلفة من جبريين لا يرون للأشياء عللًا إلَّا إرادة الله»[٦].

ما يمكن أن نخلص إليه من خلال نصوص تنمان أن الفلسفة التي أنتجها العرب لا تُعبِّر عن اتجاه واحد لأن هناك طائفة تُعبِّر عن الفلسفة الحقيقية -فلسفة أفلاطون وأرسطو- وفلسفة جدلية تدافع عن أصول الدين بالفلسفة، وسواء تعلَّق الأمر بالاتجاه الأول أو الثاني فإن فلسفتهم ليست إلَّا تعبيرًا عن الفلسفة اليونانية وشرحًا ضعيفًا لها، وتطبيقًا لها على الدين الإسلامي.

لكن لماذا لم ينتج العرب فلسفة خاصة بهم؟ الجواب بحسب تنمان أن القرآن هو العقبة الأولى، ثُمَّ يُعدِّد العقبات الأخرى: أهل السنة، واستعداد العرب للتأثُّر بالأوهام، وخضوعهم للسلطة المعرفية لأرسطو.

٢- ديبور وإنكار استقلال الفلسفة الإسلامية

بحسب ديبور «لم تكن للعقل السامي قبل اتصاله بالفلسفة اليونانية ثمرات في الفلسفة وراء الأحاجي والأمثال الحكيمة، وكان هذا التفكير السامي يقوم على نظرات في شؤون الطبيعة متفرِّقة لا رباط بينها، ويقوم بوجه خاص على النظر في حياة الإنسان وفي مصيره»[٧]. وبالنسبة إلى ديبور فإن العقل السامي يُعوِّض عجزه عن إدراك حقيقة الأشياء بإرجاع كل شيء إلى إرادة الله التي لا يُعجزها شيء، وهي منطلق وأساس التصرُّف، ودافع ديبور بشدَّة على كون أن المرجعية الفارسية أثَّرت على الخلافات الكلامية في الإسلام خصوصًا من خلال مذهب الاثنين أو عن طريق المانوية أو الفرق الغنوصية.

أما الفلسفة فهي لا ريب لدى ديبور في أنها من ثمار العقل اليوناني، وبحسب قوله: لقد «تهيَّأت لمفكري الإسلام من حكمة الشرق ومن تنجيمه ومن معارفه الكونية مادة متنوِّعة، ولكن الصورة التي صيغت فيها هذه المادة أو المبدأ الأساسي في بنائها مصدرهما اليونان». بل إنه يُشكِّك في وجود فلسفة إسلامية من الأساس بقوله: «ونكاد لا نستطيع أن نقول: إن هناك فلسفة إسلامية بالمعنى الحقيقي لهذه العبارة»[٨].

---

(٦) مصطفى عبد الرازق، المرجع نفسه، ص٧.

(٧) ديبور، تاريخ الفلسفة في الإسلام، ترجمة: محمد عبد الهادي أبو ريدة، بيروت: دار النهضة العربية، ص٢٤.

(٨) ديبور، المرجع نفسه، ص٢٨ - ٥٤.

ودافع ديبور عن هذه الفكرة من خلال بيان عجز العقل الإسلامي عن فهم أرسطو، لافتقاده ملكة النقد، وعدم قدرته حتى على التمييز بين كتب أرسطو الصحيحة والمنحولة، إذ يقول: «وربما كان تمثُّل الثقافة اليونانية غير ميسور لهم، كما كان ميسورًا لعلماء المسيحيين في القرون الوسطى، فإن صلة هؤلاء العلماء بالثقافات القديمة لم تنقطع انقطاعًا تامًّا، وظل الشرقيون يعتمدون في معرفة فلسفة أرسطو على التأليف وشروح لعلماء المذهب الأفلاطوني الجديد، وكان ينقصهم بعض أجزاء المذهب الأرسطاليسي مثل كتاب السياسة، فكان بديهيًّا أن يستعيضوا عنه بكتابي أفلاطون الجمهورية أو النواميس، ولم يفطن للفرق بين الاثنين إلَّا قليل منهم»[٩].

وانتقل ديبور بعد ذلك ليُقرَّ بأن الشرقيين لم يبحثوا بحثًا مستقلًّا في أمور لم يطرقها أحد قبلهم لأن الشرقي يرى أن من لا شيخ له فشيخه الشيطان. وارتباطًا بذلك كانت الفلسفة الإسلامية انتخابية: «عمادها الاقتباس مما ترجم من كتب الإغريق، ومجرى تاريخها أدنى أن يكون فهما وتشرُّبًا لمعارف السابقين لا ابتكارًا، ولم تتميَّز تميُّزًا يُذكر عن الفلسفة التي سبقتها، لا بافتتاح مشكلات جديدة، ولا هي استقلَّت بجديد فيما حاولته من معالجة المسائل القديمة، فلا نجد لها في عالم الفكر خطوات جديدة تستحق أن نسجلها لها»[١٠].

والفلسفة الإسلامية بالنسبة إلى ديبور يظهر عليها بشكل واضح التغذِّي من ثمرات الفكر اليوناني، على اعتبار أن الفلاسفة المسلمين من السهل إرجاع أفكارهم إلى أصلها اليوناني. ويستدل على ذلك بالفلسفة الطبيعية الإسلامية التي يمكن إرجاع أصولها إلى: أرسطو، وأبقراط، وبطليموس، وجالينوس... وكذلك في الرياضيات فقد تأثَّر العرب بالعناصر اليونانية، والهندية. ولتدعيم موقفه هذا قدَّم ديبور الرازي مثالًا ووصفه بأنه سطحي في دراساته إذ يقول: إنه «لم يُكلِّف نفسه مشقَّة خاصة للتعمُّق في فهم مؤلفاتهم»[١١]، قاصدا مؤلفات أرسطو وجالينوس .

ولما كان الفلاسفة المسلمين قد اقتبسوا من كل المذاهب، وعرضوا فلسفتهم من غير مراعاة منهج جيد في تقسيمها، فمن العسير في نظر ديبور أن تكون لهذه الفلسفة صورة شاملة مستقلَّة الأجزاء، كما هو الحال عند ابن رشد الذي كان شديد الإعجاب

(٩) نفسه، ص٥١.
(١٠) نفسه، ص٥٣.
(١١) نفسه، ص١٢٧.

بالفلسفة الأرسطية التي مثَّلت في اعتقاده معيار الحق واليقين، ما دام أن أرسطو عنده إنسان فوق طور الإنسان، وأنه «أسمى صورة تمثَّل فيها العقل الإنساني حتى إنه ليميل إلى تسميته بالفيلسوف الإلهي»(١٢).

وكان ابن رشد في نظر ديبور قد أقسى في نقده لابن سينا والفارابي، وذلك لخروج بعض عناصر فلسفتهما عن الفلسفة اليونانية، من نقده لأفلاطون وأرسطو، ولم يستطع تجاوز آراء الشُّرَّاح الأفلاطونيين الجُدُد، ولم يتخلَّص من أخطاء مترجمي العرب والسريان، وكان كثيرًا ما يتبع آراء ثامسطيوس السطحية، وأبرز ما لاحظه ديبور على ابن رشد أنه «من المتعصِّبين لمنطق أرسطو»(١٣). وهذا التعصُّب جعله يربط الحقيقة بالمذهب الأرسطي، ويُقزِّم في المقابل دور علم الكلام الإسلامي.

ورأى ديبور أن ابن رشد انتقل من تبخيس المعرفة الإسلامية إلى مخالفة المجال التداولي الإسلامي، معتبرًا أن مذهبه تضمَّن ثلاثة أفكار إلحادية مخالفة لما أثبتته علوم العقائد في الديانات السماوية، وهي:

١- قدم العالم المادي والعقول المحرّكة له.
٢- ارتباط حوادث الكون جميعها ارتباط العلة بالمعلول بشكل لا يترك مجالًا للعناية الإلهية.
٣- فناء جميع الجزئيات، وهو قول يجعل الخلود الفردي غير ممكن.

ويخلص ديبور إلى أن الفلسفة لم تستطع أن تحرز لها مكانًا إلى جانب العلوم الشرعية الأخرى، ولم يتيسَّر لها أن تحتفظ بالتقدير. وهذه الحالة هي علامة على تدهور وانحلال عام في الحضارة العربية الإسلامية، وانتهى حال المؤمنين إلى الانقياد لشيوخ الطرق الصوفية، وصنَّف العرب في دائرة الجماعات البشرية الاندفاعية العاطفية التي تجد اللذَّة في اللغة، «فلم يكن العرب يُحبُّون أن تُعكِّر عليهم الآراء الفلسفية العامة صفاء اللذة التي يجدونها في دقائق اللغة»(١٤).

إن غاية ديبور تتجلى في بيان أن الفلسفة ظاهرة فريدة موطنها اليونان، ومن ثَمَّ فهي لا تدين بشيء للحضارات القديمة، مثلما لا تدين بشيء للحضارة العربية، بل إن

(١٢) ديبور، المرجع نفسه، ص٣١٧.
(١٣) نفسه، ص٣١٧.
(١٤) نفسه، ص٤٠.

حتى القول بأن الفلسفة الإسلامية لعبت دور الوسيط بين الفلسفة اليونانية، والفلسفة الحديثة ينبغي عدم الإفراط فيه.

٣- كوربان والفلسفة الإسلامية كعرفان شيعي

أوضح كوربان في كتابه «تاريخ الفلسفة الإسلامية» أن الأمر يتعلَّق بفلسفة إسلامية وليس بفلسفة عربية، ومُبيِّنًا أن مشروعه يرتبط ببيان دور الواقع الديني الروحي في نهضة الفلسفة الإسلامية، شارحًا رأيه قائلًا: «سنتكلَّم عن الفلسفة الإسلامية كفلسفة ترتبط نهضتها وانتشارها الأساسي بالواقع الديني والروحي للإسلام، والتي إنما وجدت لتشهد على أن الإسلام لا يُعبِّر عن ذاته بشكل تام وحاسم بالفقه وحده كما كان يُشاع خطأ»[١٥]. وقد رفض اعتبار ابن رشد هو الحلقة الأخيرة في الفلسفة الإسلامية على اعتبار أن هذه الأخيرة ستتخذ طابعًا تأمُّليًّا، وستواصل مسيرتها في المشرق لا سيما في إيران، «فلقد أهمل العامل الشيعي بكليته تقريبًا مع أنه لا يمكن التفكير بمصير الفلسفة في الإسلام، وبمعنى الصوفية بشكل مستقل عن معنى التشيع»[١٦].

والفلسفة واللاهوت عند كوربان هما وجهان لعملة واحدة، ويرفض التمييز القائم في أوروبا بين ما هو ديني وما هو دنيوي، وتتَّخذ الفلسفة عنده شكل فلسفة نبوية، يقول في هذا الصدد: «الفلسفة هي القبر الذي يجب أن يموت فيه اللاهوت ليبعث من معرفة ذوقية غنوصية في عرفان»[١٧]، ويقول أيضًا: «الكنيسة غائبة في الإسلام... فليس في الإسلام جمود عقائدي، ولا سلطة جبرية، ولا مؤتمر يُحدِّد العقائد على عكس ما حدث للمسيحية»[١٨].

وكانت الأولوية في تأريخ كوربان للفلسفة الإسلامية للفكر الشيعي، وجعل تاريخ الفلسفة في الإسلام تاريخ العرفان الشيعي، وهذا يتبيَّن في الأولوية التي أعطاها لهذا الفكر مقارنة بالمعتزلة والأشاعرة؛ حيث تحدَّث عن المعتزلة في عشر صفحات، مقابل ست وخمسين صفحة للشيعة الاثني عشرية، وحجم الأشاعرة ست عشر صفحة بدل سبع وثلاثين صفحة للإسماعيلية، والكندي يبرز فلسفته في بضع فقرات، والفارابي

---

(١٥) هنري كوربان، تاريخ الفلسفة الإسلامية، ترجمة: نصير مروة، وحسن قبيسي، بيروت – لبنان: عويدات للنشر والطباعة، الطبعة الثانية سنة ١٩٩٨، ص٣٠.

(١٦) هنري كوربان، المرجع نفسه، ص٤٣.

(١٧) المرجع نفسه، ص٦٤.

(١٨) نفسه، ص٤٠.

يبرز فيه الإشراق الصوفي، ويختصر الشيخ الرئيس في فلسفته المشرقية، وحتى ابن رشد رائد العقلانية في الفلسفة الإسلامية يربطه بالباطنية، ويُخصِّص له تسع صفحات مقابل خمس وعشرين صفحة للسهروردي.

إننا إذن أمام نمط مغاير للنظر إلى الفلسفة الإسلامية، فما سر هذه الرؤية؟ هل أن كوربان يريد إنصاف الفلسفة الإسلامية، وبيان أصالتها، ومن ثمَّ إزالة ثوب التقليد الذي فرض قسرًا عليها من قبل ديبور وريتان وتنمان وغيرهم، أم أن هناك مبررات أخرى؟

للإحاطة أكثر بهذا الإشكال ينبغي الرجوع إلى دراسة قام بها أحد طلاب كوربان والتي بيّن فيها تأثُّره بالغنوصية، بالإضافة إلى تأثُّره الكبير بالأزمة الفكرية والروحية التي خلفتها الحربين العالميتين الأولى والثانية، والتي كانتا بمثابة إعلان عن فشل العقلانية والحداثة الغربية التي أرسى دعائمها كبار فلاسفة الحداثة من أمثال: ديكارت، وكانط، وهيجل.

لقد انغمس كوربان في دراسة مخطوطات فلاسفة الإسماعيلية المتصوفة الإشراقيين باحثًا عن حل لأزمة الفكر الأوروبي، وكأنه يبحث لأوروبا عن الروح التي فقدتها جراء هيمنة الفلسفة المادية، والتيار الوضعي، وطغيان أفكار الحداثة الممجدة للذات، والتي أدَّت بأوروبا إلى باب مسدود. إن هذه الدراسة هي مساءلة للفكر الأوروبي ودعوة مباشرة له من أجل مراجعة ذاته لتجاوز الأزمة. وفي هذا الشأن يقول تلميذ هنري كوربان: «إن إحياء فلاسفة أصفهان عمل يهدف إلى جعل القضايا التي طرحوها تعيش بدورها من جديد في قلب العقل الأوروبي، إن الرحلة إلى المشرق تهيِّئ -حسب هنري كوربان- لعملية تحويل وتغيير في الغرب، وللفلسفة دور يجب أن تقوم به في هذا التحوُّل التاريخي، بل هذا الخلق الجديد الذي ينتظر أوروبا. ذلك لأنه إذا كان صحيحًا أن الفلسفة في تاريخ الدول تعمل دومًا على صبغ الرمادي بالرمادي ولا تأتي إلَّا متأخِّرة، فإنها تستطيع مع ذلك أن تمنح الحاضر الأوروبي الوعي بصورة عالم ما فوق التاريخ، إنها تستطيع أن تجعل من نفسها البلورة التي ينعكس فيها حاضر أبدي يجد فيه الحاضر التاريخي القائم أصله ومنبعه»[١٩].

---

(١٩) Christian Jambet, La Logique des Orientaux. Henry Corbin et la science des formes, Paris, Éditions du Seuil, 1983. نقلًا عن: محمد عابد الجابري، الرؤية الإستشراقية في الفلسفة طبيعتها ومكوناتها الأيديولوجية والمنهجية، مناهج المستشرقين في الدراسات العربية الإسلامية، المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، ص٣٣٤.

ينتهي كوربان إلى أن الفلسفة الإسلامية رغم أنها «عرفت مواقف صعبة، ولكن هذه الصعوبات لم تكن نفس الصعوبات التي عرفتها المسيحية، حيثما استقر المقام بالتحقيق الفلسفي في الإسلام، وكان التفكير منصبًّا على أمر أساسي هو النبوة أو الوحي النبوي»[٢٠]. وقد دحض الفكرة القائلة أنه لا تصوُّف ولا فلسفة في القرآن «وأن الفلاسفة والمتصوفين لا يدينون للقرآن بشيء»[٢١]. والقرآن بالنسبة له يحتاج إلى التأمل الفلسفي، ويستدل على ذلك بقول الإمام السادس جعفر الصادق: «إن في كتاب الله أمورًا أربعة: العبارات، والإشارات، واللطائف، والحقائق، فالعبارات -ظاهر النص- للعوام، والإشارات للخواص، واللطائف -أي المعاني المستورة- للأولياء، والحقائق -أي العقائد الروحية- لأنبياء الله»[٢٢]. ليخلص إلى ما يلي: «الإسلام المتكامل ليس الدين الشرعي الظاهر البسيط، وإنما ذلك الكشف والدخول، وإظهار الحقيقة المستورة، أو الباطن»[٢٣].

يظهر مما سبق أن كوربان يعتبر الفلسفة الإسلامية ظاهرة ثقافية إنسانية، استطاع الإسلام أن يكون بها الوريث الشرعي، وأنها محور الحياة الروحية الإنسانية، غير أنه يلحُّ على تأثير الثقافة اليونانية الشرقية على الفلسفة الإسلامية. لكن مكمن القصور في تصوُّر كوربان هو أنه اقتصر على النظرة المكانية، ولم يأخذ في اعتباره النظرة الزمنية، لأن المطلوب هو بيان وضعية العقلية العربية قبل مجيء الإسلام؛ وكيف أصبحت فيما بعد؛ ومدى تأثير الفلسفة اليونانية والثقافات الأخرى فيها. فلو تبيَّن أن بعض العناصر الفكرية سبقت الفلسفة اليونانية في التأثير في العقلية العربية أو سبقت تأثير الإسلام نفسه فيها لتغيَّر وضع المسألة تغيُّرًا أساسيًّا، وكذلك لو تبيَّن لنا مثلًا أن مسألة الدفاع عن الدين الإسلامي تجاه العقائد التي كانت سائدة في البلاد بدأت قبل تأثُّر المسلمين بالفلسفة اليونانية، لكان الأمر مغايرًا لما يمكن أن يكون لو أن التأثُّر بالفلسفة اليونانية كان سابقًا.

مجمل القول: إن القراءات الاستشراقية سواء لدى: الألماني تنمان، أو الهولندي ديبور، أو الفرنسي كوربان، لم تكن قراءات بريئة، بل كانت نظرة للذات في مرآة الغير، ولم يكن هاجسها النظر إلى الفلسفة الإسلامية من داخل تاريخها الفعلي، بقدر ما عبَّرت قراءتها عن قلق الفكر الأوروبي وعن حاجاته، ورغبته في إثبات الهيمنة المعرفية، وكونه

(٢٠) هنري كوربان، تاريخ الفلسفة الإسلامية، مصدر سابق، ص٣٠.
(٢١) هنري كوربان، المرجع نفسه، ص ٣٨.
(٢٢) المرجع نفسه، ص٤٥.
(٢٣) نفسه، ص٦٤.

يُمثِّل النموذج الوحيد لأيِّ معرفة ممكنة، من دون محاولة إبراز إمكان قيام معارف فلسفية أخرى، تُعبِّر عن تجارب ثقافية لها نظرة مغايرة لما قاله الفلاسفة اليونانيون. لذا يمكن القول: إن رهان هذه القراءات هو بيان أن الفلسفة الإسلامية حاشية على النص اليوناني، أو طوق نجاة لروح غربية مأزومة، ولو كانت هذه قراءات موضوعية لعبَّرت عن الفلسفة الإسلامية كتجربة عقلية وروحية متميِّزة لها بصمتها في تاريخ الفلسفة.

□ ثانيًا: الفلسفة الإسلامية في قراءات المفكرين العرب المعاصرين

بعدما رسم المستشرقون صورة متضاربة عن الفلسفة الإسلامية، تراوحت بين كونها صورة مشوَّهة عن الفلسفة اليونانية، أو عرفانًا غريبًا عن روح الإسلام، يستدعى لعلاج الجروح النفسية للغرب، جاء الفكر العربي سواء الحديث أو المعاصر، ليُعيد نقاش المستشرقين حول الفلسفة الإسلامية إلى الواجهة، وكان هذا النقاش متأرجحًا بين تبنِّي الأطروحة الاستشراقية، أو رفضها، لكن الملاحظ أن جميع النماذج التي تمَّ الاشتغال عليها في هذا المقال، كان لها وعي من جهة بضرورة بناء فلسفة من داخل المجال التداولي، ومن جهة أخرى وعي بضرورة التحرُّر من الصور النمطية الاستشراقية.

١ - مصطفى عبد الرازق وتوسيع مفهوم الفلسفة الإسلامية

قدَّم مصطفى عبد الرازق تصوُّرًا مغايرًا للرؤية الاستشراقية حيث يقول: «وعندي أنه إذا كان لعلم الكلام ولعلم التصوف من الصلة بالفلسفة ما يُسوِّغ جعل اللفظ شاملًا لهما، فإن علم أصول الفقه المسمَّى أيضًا علم أصول الأحكام ليس ضعيف الصلة بالفلسفة، ومباحث أصول الفقه تكاد تكون في جملتها من جنس المباحث التي يتناولها علم أصول العقائد الذي هو علم الكلام، بل إنك لترى في كتب أصول الفقه أبحاثًا يُسمُّونها مبادئ كلامية هي من مباحث علم الكلام. وأظن أن التوسُّع في دراسة تاريخ الفلسفة الإسلامية سينتهي إلى ضم هذا العلم إلى شُعبها»[٢٤].

يظهر أن الفلسفة الإسلامية بحسب الشيخ مصطفى عبد الرازق شاملة لعلم الكلام ولعلم أصول الفقه وللتصوف، مع تأكيده على التداخل الحاصل بين علم الكلام وعلم أصول الفقه خصوصًا من حيث المباحث. وهنا، كأن مصطفى عبد الرازق يحاول

(٢٤) مصطفى عبد الرازق، تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية، مصدر سابق، ص٢٧.

أن يعبد الطريق نحو مفهوم جديد للفلسفة الإسلامية يكون من داخل المجال التداولي للثقافة العربية الإسلامية.

٢- علي سامي النشار والفلسفة الإسلامية الأصيلة

ذهب علي سامي النشار في كتابه الشهير «نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام» إلى أن الفلسفة الإسلامية الحقيقية لا تُعبِّر لا من قريب ولا من بعيد عن الفلسفة اليونانية، وهي أكثر نضجًا واكتمالًا منها لأنها تُعبِّر عن الإسلام الوحي المطلق، وهذه الفلسفة هي «فلسفة المتكلِّمين من أشاعرة وماتريدية ومعتزلة وشيعة معتدلة، وصوفية أخلاقية سنية، هذه الفلسفة الإسلامية لم تقبل فلسفة اليونان بل لفظتها. أما هذا النموذج المصبوغ بصبغات اليونان والفرس وبصبغة الغنوص، فليس هو أبدًا فلسفة إسلامية، من يجرؤ على القول: إن الفارابي كان فيلسوف الإسلام؟ أو أن ابن سينا يُمثِّل الفلسفة الإسلامية في شيء؟ ولعل ابن رشد كان أكثر أصالة من هؤلاء وأكثر نفاقًا، فقدَّم مذهبًا مسلمًا في بعض كتبه، ومذهبًا يونانيًّا في البعض الآخر. إن الفلسفة الإسلامية الحقَّة لم تتناول أبدًا الفلسفة من حيث انتهت لدى الأفلاطونية المحدثة، لقد تلقَّى هذه الأخيرة رجال نشؤوا في العالم الإسلامي»[٢٥].

هذا النقد الحاد الذي قدَّمه علي سامي النشار إلى الفلسفة المشائية الإسلامية، يجد مُبرِّره في أن هذه الفلسفة حجبت فلسفة إسلامية أخرى تنطلق من الوحي، وتُعبِّر عنه بشكل مباشر، وهي فلسفة المتكلمين، والمتصوفة السنيين، هذه الفلسفة الإسلامية الأصيلة أو بمعنى أدق الفلسفة المسلمة هي على النقيض تمامًا من الفلسفة الانتخابية المُوفِّقة التي قذف بها في العالم الإسلامي السريان من اليعاقبة والنساطرة، والصابئة، وهي فلسفة متأثِّرة بالغنوص، واليونان، والفرس، ولا تستحق صفة إسلامية، لأنها لا تلتزم بالمرجعية النصية.

ولإيضاح تصوُّره أكثر رأى علي سامي النشار أن ابن سينا كان «تعبيرًا عن فلسفة اليونان، ونشازًا في نسق الفكر الإسلامي في أعماقه، يعيش في ظلال الفلسفة اليونانية سواء أكانت أفلاطونية أم أرسطاليسية أم أفلوطينية، بينما كان إمام الهدى أبو الحسن الأشعري وأتباعه من أمثال: الباقلاني وإمام الحرمين والغزالي، أو غرماؤهم من المعتزلة

(٢٥) علي سامي النشار، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، القاهرة: دار المعارف، الطبعة التاسعة، ج١، ص١٨٤.

يُعبِّرون عن روح الإسلام المنبثق من القرآن والسنة. فلا ضير أن يذكر الباحثون الأوروبيون أننا لم ننتج في دائرة الفكر اليوناني جديدًا، لم يكن يشغلنا هذا الفكر، ولم نُفتن به الفتنة الكبرى – صمًّا وعميانًا، كان يشغلنا تصوُّرات أخرى أمدَّنا بها القرآن كما أمدَّتنا بها السُّنَّة، وفي ضوئها قام أهل الكلام بوضع فلسفتهم»(٢٦).

ويُبرِّر علي سامي نشار الموقف الحاد من الفلسفة الإسلامية، بقدرة المسلمين على التنبُّه إلى العناصر اللاعقلانية (العرفانية) الكامنة في الفلسفة اليونانية، فقد وقف المسلمون أمام المد الأفلوطيني لأنهم تبيَّنوا تأثُّره بالغنوصية، و«قد حاولت أن تنفذ إلى أعماق الحياة الإسلامية فدخلت في الحديث، وقد عدَّد الباحثون المُحدِّثون أحاديث قدسية موضوعة وضعت بعد عصر النبي ﷺ، وفيها تلك الصبغة الأفلاطونية المحدَّثة، مثل قولهم: «أول ما خلق الله العقل، فقال له: أقبل فأقبل، ثم قال له: أدبر فأدبر، ثم قال: وعزتي وجلالي، ما خلقت خلقًا أكرم عليَّ منك، بك آخذ، وبك أُعطي، وبك أُثيب، وبك أُعاقب»... غير أن علماء الحديث... أثبتوا وضعه، وصلته بالفلسفة اليونانية وهاجموه هجوما عنيفًا»(٢٧)، كما أن علم الكلام أيضًا رفض الأفلاطونية المحدثة، وحاول تبديد موقفها بالحجة والبرهان، وإن كانت قد أثَّرت على بعض الاتجاهات الكلامية.

٣- إبراهيم مدكور والفلسفة الإسلامية كفلسفة دينية روحية

اعتقد مدكور أن «هناك فلسفة إسلامية امتازت بموضوعاتها وبحوثها، بمسائلها ومعضلاتها، وبما قدَّمت لهذه وتلك من حلول. فهي تُعنى بمشكلة الواحد والمتعدِّد، وتُعالج الصلة بين الله ومخلوقاته، التي كانت مثار جدل طويل بين المتكلِّمين. وتحاول أن تُوفِّق بين الوحي والعقل، بين العقيدة والحكمة، بين الدين والفلسفة، وأن تُبيِّن للناس أن الوحي لا يناقض العقل، وأن العقيدة إذا استنارت بضوء الحكمة تمكَّنت من النفس وثبتت أمام الخصوم، وأن الدين إذا تآخى مع الفلسفة أصبح فلسفيًّا كما تُصبح الفلسفة دينية، فالفلسفة الإسلامية وليدة البيئة التي نشأت فيها والظروف التي أحاطت بها، وهي كما يبدو فلسفة دينية روحية»(٢٨).

لا يختزل مدكور الفلسفة الإسلامية في كونها شارحة للفلسفة اليونانية على اعتبار

(٢٦) علي سامي النشار، المرجع نفسه، ص١٨٥.
(٢٧) علي سامي النشار، المرجع نفسه، ص١٨٥.
(٢٨) إبراهيم مدكور، في الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيقه، دار احياء الكتب العربية، ١٩٤٧م، ص١٥.

أنها انشغلت بمشكلات نابعة من السياق الديني، مثل: الواحد والمتعدِّد، والعلاقة بين الله والعالم، وهذه المشكلات دار حولها نقاش فلسفي كبير بين المتكلمين، وكان منطلق تعاملها مع الفلسفة اليونانية، هو محاولة احتضانها، والتوفيق بينها وبين العقيدة، خصوصًا وأن الدين الإسلامي يُمجِّد العقل، ويُنزله منزلة عليا، ويدعو إلى تحريره من كل ما من شأنه أن يُقيِّد فاعليته، لذلك كانت الفلسفة الإسلامية محاولة للتعبير عن هذا الانسجام، وهذا ما يجعلها فلسفة دينية وروحية.

وبناء على هذه الرؤية اعتبر مدكور أن التفكير الفلسفي في الإسلام لا يقتصر فقط على ما كتبه الفلاسفة وحدهم، بل لا بد من العودة إلى علم الكلام والتصوف، وتاريخ التشريع، وأصول الفقه، وكذلك العلوم التجريبية من طب، وكيمياء، وفلك، وهندسة، «وربما كان بين علماء الإسلام من هو في تفكيره الفلسفي أعظم جرأة وأكثر تحرُّرًا من الفلاسفة المختصِّين. وفي البحوث الكلامية والصوفية مذاهب ونظريات لا تقلُّ دِقَّة وعمقًا عن مذاهب المشائين ونظرياتهم، وقد التقت وجهًا لوجه مع فلسفة أرسطو وكان بينها صراع ونضال، ومن هذا الصراع نشأت مميزات التفكير الإسلامي الخاصة، وأخيرًا في مبادئ التشريع وأصول الفقه تحاليل منطقية وقواعد منهجية تحمل شارة فلسفية واضحة، بل ربما وجدنا في ثناياها ما يقرب كل القرب من قواعد مناهج البحث الحديثة»[٢٩].

٤- عبد الرحمن بدوي بين تبنِّي الأطروحة الاستشراقية ومساءلتها

أما موقف عبد الرحمن بدوي الذي وصفه حسن حنفي بالفيلسوف الشامل، من الفلسفة الإسلامية فهو ليس موقف واضح وثابت في كل مؤلفاته، بل عرف تطوُّرًا ملحوظًا حيث نجده في كتابه «ربيع الفكر اليوناني» يقول بالحرف: «وإننا لنجد في العصور الوسطى أنه قامت في الشرق فلسفة كانت في الواقع صورة أخرى، مشوَّهة بعض الشيء للفلسفة اليونانية ونعني بها الفلسفة الإسلامية»[٣٠]، ويقول أيضًا: «وعلى كل حال، فإن الفلسفة الإسلامية تحتلُّ مكانًا ضخمًا في دراستنا، نظرًا لعدِّنا شرقيين تقريبًا، ومسلمين غالبًا، وبالتالي فنحن مضطرون إلى أن نفسح لها مجالًا كبيرًا في دراستنا لتاريخ الفلسفة»[٣١].

---

(٢٩) إبراهيم مدكور، المرجع نفسه، ص١٧.

(٣٠) عبد الرحمن بدوي، ربيع الفكر اليوناني، مكتبة النهضة المصرية، الطبعة الثالثة، ص١١.

(٣١) عبد الرحمن بدوي، المرجع نفسه، ص١١.

وهنا يلتقي بدوي مع المستشرقين في كون الفلسفة الإسلامية نسخة مشوَّهة عن الفلسفة اليونانية، وأنها لا تحمل أي قيمة فلسفية، فهي لا تعدوا أن تكون اجترارًا وتكرارًا لما قاله الفلاسفة اليونانيون، لكن لا بد من الاهتمام بها لأننا شرقيين ومسلمين، وكأن بدوي يريد أن يقول: إن الاهتمام بالفلسفة الإسلامية محاولة يائسة لإحياء فلسفة ميتة.

وفي كتابه «الفلسفة والفلاسفة في الحضارة العربية» يقول بدوي: «من هنا نرى أن من العبث، بل ومن الإمعان في الجهل بحقيقة الفلسفة، أن نلتمس الفلسفة الإسلامية في غير الفلسفة بالمعنى الدقيق المحدود، أعني البحث العقلي المحض. ولهذا السبب استبعدنا من عرضنا هذا كل من لا ينتسبون إلى الفلسفة بهذا المعنى الدقيق، من أمثال: أخوان الصفا، والغزالي، والسهروردي المقتول، لأنهم إما أصحاب المذاهب المستورة الغنوصية (أخوان الصفا)، أو من الصوفية والمتكلمين الوضعيين (الغزالي)، أو من الصوفية النظريين (السهروردي المقتول)، ومكانهم إنما يقع في تواريخ هذه التيارات»[٣٢].

يتبيَّن أن بدوي يتشبَّث بالمفهوم اليوناني للفلسفة، ويرفض أي فهم مغاير لها. ووصف هذه المدرسة الفلسفية بأنها «إسلامية» إنما قصد به المعنى الحضاري والسياسي؟ أي التي نشأت في إطار الحضارة الإسلامية التي يسودها الإسلام. إذ الفلسفة علم عقلي خالص. وتبعًا لذلك لا تقبل أن توصف بوصف ديني، شأنها شأن العلوم العقلية كالرياضيات والطب والفيزياء والكيمياء، إلخ. فكما لا يجوز لنا أن نصف الهندسة أو الطب أو الفيزياء بأنها وثنية أو بوذية أو يهودية أو مسيحية إلخ، فكذلك الشأن في الفلسفة»[٣٣].

أما الأصالة فيعرفها بدوي بأنها الإتيان بالجديد الذي يُمكِّن الفلسفة الإسلامية من تجاوز الفلسفة اليونانية، وفي هذا مبالغة؛ لأن هذا الأمر يتجاوز طاقة وقدرة الفلسفة الإسلامية، حيث إن الفلسفة اليونانية تظل هي الإطار المرجعي، والنهر الخالد للحكمة، ويقول في هذا الصدد: «وهنا ينبغي أَلَّا يُبالغ المرء في تحديد المعيار، فيطلب أن يكون فيها نظراء لأفلاطون وأرسطو، بل ولأفلوطين، لأن هؤلاء عُدموا النظير حتى كانط وهيجل؟ فمن الإسراف والشطط أن نحطَّ من قدر هذه الفلسفة الإسلامية لأنها لم تُنجب أمثال: أفلاطون وأرسطو وأفلوطين. لكن حسبها أنها أنجبت شارحًا عظيمًا مثل

(٣٢) عبد الرحمن بدوي، الفلسفة والفلاسفة في الحضارة العربية، بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، الطبعة الأولى ١٩٨٧، ص١٥٣.
(٣٣) عبد الرحمن بدوي، المرجع نفسه، ص١٥٤.

ابن رشد، وأصحاب مذاهب شاملة في العالم مثل الفارابي وابن سينا، رغم قلَّة الأفكار الأصيلة التي ابتدعوها»[٣٤].

لكن فيما يبدو أن بدوي بعد الاطِّلاع الواسع على التراث الفلسفي الإسلامي غيّر من موقفه، وظهر ذلك في كتابه «دراسات ونصوص في الفلسفة والعلوم عند العرب»، حيث تساءل عن الدافع الذي جعل المثقفين والمفكرين في العالم الإسلامي إلى هذا الاهتمام البالغ بالفكر اليوناني؟ مجيبًا عن ذلك مُقدِّرًا الآتي:

١- لقد وجدوا فيه أولًا أعلى نتاج وصل إليه العقل الإنساني.
٢- ورأوا أنه لا مناص لهم من استيعابه حتى يمكنهم بعد ذلك، أن ينتجوا ما هو جديد يضاف إلى ما وصل إليه ذلك الفكر.
٣- ورأوا فيه ثالثًا روحًا عقلية خالصة أو تجريبية علمية يمكن أن توازن الروح الغيبية اللاعقلية السائدة في الفكر الشرقي.
٤- وأدركوا الارتباط الوثيق بين هذه الروح والاكتشاف في ميدان العلوم البحتة والتجريبية، وقد رأوا فوائدها العظيمة في حياة الإنسان وازدهاره ورقيه[٣٥].

وفي كتابه «مذاهب الإسلاميين» وسَّع بدوي من إطار الفلسفة الإسلامية لتشمل علم الكلام إذ يقول: «لأن كتابنا هذا هو في الفلسفة الإسلامية وليس في تاريخ الفرق الدينية. ولهذا لا يعنينا من الفرق الإسلامية غير الجانب الفلسفي، أو الفكري الخالص القائم على الاستدلال العقلي»[٣٦].

خلاصة لهذه القراءات العربية المعاصرة، يمكن القول: إن الفلسفة الإسلامية ليست مجرَّد فصل هامشي في تاريخ الفلسفة، بل هي إبراز لنمط جديد من التفلسف ينطلق من النص الديني، ويراهن عليه لبناء معرفة فلسفية أصيلة تتطلَّع إلى تحقيق التوازن بين العقل والنقل. ولا يجوز بأيِّ وجه من الأوجه احتكار العقل، لأن له أشكال مختلفة تختلف باختلاف المجال التداولي الذي تنتمي إليه، وكل محاول لفرض نموذج واحد للمعقولية فيه نوع من التعصُّب والتعسُّف على حق الثقافات الأخرى في الوجود على

(٣٤) عبد الرحمن بدوي، المرجع نفسه، ص١٥٤.
(٣٥) عبد الرحمن بدوي، دراسات ونصوص في الفلسفة والعلوم عند العرب، بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، الطبعة الأولى ١٩٨١، ص١٢.
(٣٦) عبد الرحمن بدوي، مذاهب الإسلاميين، بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٩٧م، ص٣.

نمط مختلف، مع الإشارة إلى أن هذه الرؤية لا تمنع من إمكانية بناء معرفة فلسفية كونية تشمل الجميع، لكن مع شرط أن تكون هذه المعرفة قائمة على الاختلاف.

□ ثالثًا: نحو تأصيل فلسفة إسلامية من داخل المجال التداولي

الفلسفة الإسلامية الأصيلة المنبثقة من المجال التداولي، والمُعبِّرة عن الثقافة العربية الإسلامية لا بد أن تكون ممارسة فكرية ترتبط بالوحي الذي أحدث قطيعة مع فكر جاهلي لم تُسعفه الظروف البيئية الصعبة في التفرُّغ للتفكير التأملي، والمنطقي القائم على التركيب والتحليل، واستقراء النتائج، حيث إن العقل العربي قبل ظهور الوحي هيمن عليه الفكر المادي المُتمثِّل في عبادة الأوثان، وحتى دين إبراهيم تمَّ قراءته قراءة مادية جعلته أقرب إلى الوثنية وأصبحت الكعبة تعبد عوض الله، والمادية أيضًا تجلَّت في العلاقات الاقتصادية والاجتماعية والسياسية السائدة في الجاهلية(٣٧).

إن التحوُّل الذي أحدثه الوحي تمثَّل في إحداث قطيعة مع هذا النمط من التفكير الذي قوامه الأسطورة والخرافة، وانتفاء المعايير والقيم الأخلاقية، فاستحق بذلك هذا الفكر صفة الجاهلية عن جدارة واستحقاق، ونلاحظ أن التفكير العربي المتناثر وقتئذٍ والذي لم ينتج من قبل علمًا أو فكرًا متناسقًا، بدأ يتجمَّع ويتركَّب، وهو بسبيل التخلُّص

(٣٧) يقول: علي سامي النشار في هذا الصدد: «ولم يكن لباحث من باحثي الحضارات والفكر أن يتصوَّر أن دورة الدين ودورة الحضارة والفكر ستنتقل إلى الجنوب، إلى الجزيرة العربية، حيث يعيش شعب غريب الأطوار، مشتتًا في بوادي ونجاد الصحراء الشاسعة الواسعة القاسية، هل كانوا هناك في متاهات الصحراء أمة صحراوية لا رابط بينهم، يتقطعهم شظف الحياة، وجدب وجودهم القاسي، هل كان لا شيء هناك غير واقعية حسية مادية، انبثقت من واقع حياتهم، فصبغت هذه الحياة، حتى بعد أن أشرق فيهم دين جديد، وبقيت فيهم هذه الواقعية الحسية زمنًا طويلًا... كان أبناء إسماعيل يعيشون في قلب الصحراء الكبرى حول بيتهم العتيق، أول بيت وضع للناس، وقد نسوا دينهم القديم. دين إبراهيم، دين الوحدانية المطلقة. عاشوا هناك في وادي مكة. حيث تحيط بهم الجبال الشامخة الشماء، وحيث أسكنهم بواد غير ذي زرع. ودعا لهم أن يحيا هذا البلد آمنًا مطمئنًا، وأن يجعل الله أفئدة من الناس تهوى إليهم، وأن يرزقهم من الثمرات. ولكنهم ما لبثوا أن حوَّلوا البيت العتيق إلى ساحة تعيش فيها الأصنام والتماثيل والدمى، وكانت اللات والعزى مناة أعلاها. لأنها كانت لقريش خاصة، وكان لكل صنم تاريخ عجيب يكشف إما عن أسطورة توتمية أو حيوية أو طبيعية، فكانت أساف ونائلة رمزين للتوتم الجنسي، كما كانت التماثيل الأخرى رموزًا، كما قلت، لشتى النزعات والأهواء البدائية وغير البدائية. وكان على جدران الكعبة الصور المختلفة، حتى صورة لإبراهيم وإسحاق وإسماعيل، وصورة للمسيح ولأمه». نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، مصدر سابق، ج١، ص٣٠.

من تفكير الجاهلية الشارد[٣٨].

وإذا كان المبدأ الأساسي الذي ينطلق منه الفكر الجاهلي هو التعدُّد سواء على مستوى الأصنام والأوثان، أو على مستوى المعايير والقيم، والضوابط فإن الوحي قام على ركيزة أساسية وهي التوحيد، وطرح قضايا جديدة للنقاش لا نجد لها حضور قبل ظهور الإسلام، من هذه القضايا: مشكلة الوحدانية، وتنزيه الله، وعلاقة الإنسان بالله، وعلاقة الوحي بالإنسان، والخلق والبعث، والحرية والمصير.

وقد تضمَّن الوحي القرآني مبادئ تكوّن وحدة متكاملة ونظرة متناسقة إلى الإنسان وإلى الوجود، مبادئ تخصُّ المجال الميتافيزيقي، كما تخصُّ المجال الواقعي والتجريبي العملي. ويدعو القرآن إلى اعتبار حقائقه الميتافيزيقية حقائق توقيفية. ويُعلن عن وحدة الله وفاعليته، كما أعلن عن فكرة الخلق من عدم.

إضافة إلى أن القرآن الكريم أسَّس لحضارة عملية لا تهتم إلَّا بما تحته عمل، فمجال الفعل والنشاط الإنساني بحسب المنظور القرآني هو العالم والاحتكاك به والعمل فيه (الحقائق التوفيقية)، أما تعليل العالم ميتافيزيقيا فهذا يتجاوز طاقة الإنسان (حقائق توقيفية)، وأهمية هذا التمييز تتجلى في توجيهه الإنسان نحو العمل، وجعله يتجاوز الوهم والظن والخيال.

وانسجامًا مع ما سبق نجد أن الرسول ﷺ رفض الخوض في كل بحث ميتافيزيقي، ودعا في المقابل إلى الاهتمام بالمجال العملي من أجل تنظيم الحياة العملية الواقعية، وشجَّع على الاجتهاد فيما لم ينزل فيه وحي[٣٩]. فالعقل الإنساني لا بد أن ترتبط فاعليته بالواقع ومجاله الأساسي هو العمل.

يتبيَّن مما سبق أن الوحي أحدث تحوُّلات مهمَّة في الفكر العربي ونقله من حال إلى حال، وفتح أمامه آفاق جديدة كانت مُتعذِّرة عليه من قبل، وفي هذا السياق يقول علي سامي النشار: «لم يكن القرآن لدى الصحابة كتاب مواعظ أخلاقية فقط. أو تاريخًا أنزل للعبرة عن قرون ماضية، وإنما هو كتاب ميتافيزيقي وفيزيقي وإنساني وأخلاقي وعملي، وضع الخطوط الرئيسية للوجود كله، فهو كتاب الكون منذ نشأته إلى فنائه، كان لا بد

(٣٨) علي سامي النشار، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، ص٣١.
(٣٩) مصطفى عبد الرازق، تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية، مصدر سابق، ص١٤٠.

إذن لهؤلاء المؤمنين به. أن يتلمَّسوا فيه أصول تفكيرهم، وأن يطمئنوا إلى أحكامه الكلية، وأن يجتهدوا ما شاء لهم الاجتهاد في محيطه الواسع»[٤٠].

ولعل هذا التعالي والتجاوز المميَّز للرسالة الخاتمة، شبيه إلى حدٍّ ما بالقطيعة التي أحدثتها الفلسفة اليونانية مع الأسطورة، ومهَّدت الطريق أمام فكر جديد قوامه العقل والحجة والدليل والبرهان (اللوغوس).

من خلال هذا المنظور يمكن القول: إن الوحي ينبغي أن يؤطّر الفلسفة الإسلامية من كل جوانبها، حتى تظهر بروح جديدة مختلفة عن روح الفلسفة اليونانية، وهذا ما لم يتحقَّق في الفلسفة الإسلامية بمعناها الاصطلاحي، حيث إن العقل كما تبلور داخل هذه الفلسفة كان منعزلًا عن الفكر الإسلامي، وظل يُعبِّر عن الوافد، وسقط في شباك القول بلزوم الفلسفة اليونانية، ولم ينطلق من المجال التداولي للثقافة الإسلامية التي قوامها الاختلاف والتنوُّع والتعدُّد والتغيُّر، ولم يبرز الصبغة العملية للفكر الإسلامي.

لهذا لا بد من تصحيح مسار الفلسفة الإسلامية، ولتحقيق هذه الغاية يجب أن تقوم هذه الفلسفة على القواعد والمبادئ، والحدود التي رسمها الدين الإسلامي للمؤمنين، لأن الفلسفة الإسلامية بمعناها الاصطلاحي لا تُعبِّر عن الثقافة والحضارة الإسلامية، بل هي انعكاس للعقل اليوناني الذي هو عبارة عن جوهر ميتافيزيقي يقوم على مبادئ لا تحتاج إلى التجربة لأن مبادئ التجربة متضمنة في العقل.

ما يعاب على الفلسفة الإسلامية سواء الوسيطة أو الحديثة، الانفصال الوجودي بين القول الفلسفي وشروطه التاريخية، لأن الممارسة الفلسفية النظرية لم تكن تنطلق مما يجري في المجتمع وذات صلة به، والموضوعات الحقيقية التي ينبغي أن يتعلَّق بها النظر كان ينظر لها على أنها زائدة ويجب التخلُّص منها، وذلك «لتعويضه بما يماشي الفكر الفلسفي من الوقائع والمؤسسات والسنن المستوردة. فيصبح الفكر ذا موقف تسلُّطي لا يعلم الواقع ليعمل فيه على علم، بل يغصب الواقع بما يتصوَّره واقعًا حقيقيًّا يطلب استبداله به نافيًا المعطى الفعلي ليعوضه بمعطى عقدي دافعه الأساسي ليس الحاجة الفعلية بل مجرَّد المحاكاة والتحديث السطحي»[٤١].

---

(٤٠) علي سامي النشار، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، ص٣٢.

(٤١) أبو يعرب المرزوقي وطيب تيزيني، آفاق فلسفة عربية معاصرة، بيروت – لبنان: دار الفكر المعاصر، الطبعة الأولى ٢٠٠١، ص٢٠.

لذا فإن الرهان هو على فلسفة إسلامية تحترم شروط المعرفة العلمية، ولا تضع التصوُّر في مرتبة متقدِّمة على المتصوّر، بخلاف الذين «يستمدون هذه الأوهام من الفلسفات الحاصلة، ولا يحصلونها من تنظير حي يتكوَّن في ممارسة حية. والمعلوم أن الفلسفات جميعًا مثلها مثل كل نسق نظري إذا كان نظريًّا بحق جعلت لصياغة ظروف وتجارب مختلفة. لكنهم يُعمِّمونها دون فحص ولا مقارنة مع المعطيات الجديدة التي يريدون إخضاعها لها مكتفين بمقارنات سريعة وسطحية تمكّن من القول، وتحول دون الفعل. ومع ذلك فهم يعجبون من عناد الوقائع التي تتأبَّى على كل تنظيراتهم المزعومة»[٤٢].

بمعنى أن فلاسفة المسلمين لا يُقدِّمون أفكارهم باعتبارها قابلة للنقد والمراجعة والفحص، بل هي في نظرهم حقائق نهائية، من خلال هذا المنظور ستكون الفلسفة الإسلامية لا تُعبِّر عن الأمة وحضارتها؛ لأن كل فلسفة يجب أن تُعبِّر عن وجدان وروح الأمة التي تنتمي إليها، والهوية الإسلامية منفتحة، الأمر الذي من شأنه أن يجعل الفلسفة التي تنتج داخل مجالها التداولي، وانطلاقًا من شروطها التاريخية فلسفة لها صفات كلية صالحة للبشر جميعًا. «وقد حدَّدت فلسفة الإسلام الانتساب إلى هذه الهوية المفتوحة، بحيث يمكن لكل إنسان أن ينتسب إليها بمجرَّد تحقيق الشرط المطلوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر»[٤٣].

من هنا فإن المطلوب من الفلسفة الإسلامية أن تقوم بوظيفة استخلافية تصبح بمقتضاها ساعية إلى معرفة الكلي والعمل به، «وذلك هو جوهر الطلب الفلسفي، فتكون الحضارة العربية من طبيعة فلسفية بقيامها الذاتي وبموقفها الوجودي»[٤٤].

□ على سبيل الختم

يمكن القول: إن الفلسفة الإسلامية كما جسَّدها الكندي والفارابي وابن سينا وابن رشد.. وغيرهم، تحتاج إلى تصحيح المسار والرجوع إلى الطريق الصحيح، التي أضاعها فلاسفة المسلمين من خلال إعطاء الأولوية للفلسفة اليونانية، واعتبارها لازمة، وملزمة

(٤٢) أبو يعرب المرزوقي وطيب تيزيني، المرجع نفسه، ص٢١.
(٤٣) أبو يعرب المرزوقي وطيب تيزيني، المرجع نفسه، ص٢٨.
(٤٤) أبو يعرب المرزوقي وطيب تيزيني، المرجع نفسه، ص٢٩.

لكل إبداع فلسفي غافلين عن وعي أو من دون وعي، أولوية الانطلاق من المجال التداولي، ومن الوحي[٤٥]، بما هو معرفة مطلقة مستوعبة للمكان والزمان، وعوض أن يكون الوحي هو المرشد والموجّه للفلسفة الإسلامية، جعلوا من الفلسفة اليونانية هي الموجّه للفلسفة الإسلامية. بل إن الأخطر من هذا هو قراءة الوحي من خلال الفلسفة اليونانية، وكمثال على ذلك إخوان الصفا حيث اعتبروا أن الشريعة الإسلامية دُنِّست بالجهالات، واختلطت بالضلالات، ولا سبيل إلى غسلها وتطهيرها إلَّا بالفلسفة، لأنها حاوية للحكمة الاعتقادية والمصلحة الاجتهادية، وزعموا أنه متى انتظمت الفلسفة الاجتهادية اليونانية، والشريعة العربية فقد حصل الكمال[٤٦].

الوحي هو رؤية للكون والحياة والإنسان، ويحثُّ على التفكير والتأمُّل، والإنسان المعاصر اليوم في أزمة، ودائمًا أثناء الأزمات نتذكَّر أهمية الحكمة، والفلسفة هي محبَّة للحكمة وسعي لها، واليوم لا بد من إعادة النظر في مفهوم الفلسفة الإسلامية بمعناها الاصطلاحي، لأنها أخفت الفلسفة الحقيقية وهي فلسفة الوحي -الفلسفة الإسلامية شيء والإسلام شيء آخر- التي بإمكانها تقديم أجوبة عن الأسئلة المصيرية التي يطرحها الزمن المعاصر، خصوصًا أنه رغم التطوُّر العلمي سواء في الفيزياء (النسبية، فيزياء الكم...) أو البيولوجيا (البيولوجية الجزئية، التعديل الوراثي..)، أو الأنثروبولوجيا (البنيوية، الوظيفية، الانقسامية...)، أو علم النفس (التحليل النفسي، علم النفس المعرفي...)، فإن هذه العلوم لم تنجح في إخراج الإنسان من أزمته، بل إنها عمَّقت هذه الأزمة، وجذَّرت قلقه، الأمر الذي جعل الفلسفة المعاصرة تُعلن موت الإنسان واكتساح

---

(٤٥) يرفض محمد علي أبو ريان أن يكون القرآن الكريم له أثر في ظهور الفلسفة، أو أن يكون حاملًا للفكر فلسفي، يقول في هذا السياق: «يبقى بعد ذلك أن ندرس أثر القرآن في قيام الفلسفة أو الموقف منها. أن أسلوب القرآن أسلوب عاطفي لا يتَّسم في الغالب بطابع جدل عقلي. والقرآن نفسه لم يعتبر نصوصه فلسفة في الكون، بل دعا إلى النظر والتأمل في مظاهر الطبيعة المختلفة من حيث إنها تُشير إلى عظمة الخالق وقدرته... والأمر الثاني: إن إجابات القرآن على الأسئلة الموجّهة للاستفسار عن حقائق الأشياء إجابات ليس لها الطابع أو التوجيه الفلسفي، وقد تحاشى القرآن أن يُمعن في طريق الجدل الفلسفي، والسبب في ذلك أنه كتاب ديني موجَّه للناس عامة لا للمثقفين منهم وحدهم». انظر: محمد علي أبو ريان، تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام، بيروت: دار النهضة العربية للطباعة والنشر، ١٩٧٦م، ص٥٦.

ونحن نعترض على هذا الطرح؛ لأن الوحي بما هو الرسالة الخاتمة مستوعب وشامل للجميع العطاءات المعرفية، بل يمكن القول: إن معرفته تتَّسم بالكمال والهيمنة على جميع المعارف، نظرًا لكونها صادرة عن المطلق الله ﷻ.

(٤٦) إخوان الصفا، الرسائل، تحقيق: البستاني، بيروت: دار صادر، د ت، ج١، ص٦.

تيار اللامعنى رقعة المعنى.

لكن يجب أولًا تأهيل الفلسفة الإسلامية، وإعادة النظر فيها، وفي الكيفية التي أنتجت من خلالها خطابها المعرفي والنظر في مفاهيمها، ومناهجها والإشكالات التي انطلقت منها، ومحاكمتها من خلال مدى تعبيرها عن المجال التداولي للثقافة العربية الإسلامية، وتجاوز منهجية البحث في الفلسفة الإسلامية المحكومة بالرؤية الاستشراقية، والتي تنطلق دائمًا من إشكال أساسي: هل الفلسفة الإسلامية أصيلة أم أنها مجرَّد اجترار وتكرار للفلسفة اليونانية؟

هذا الإشكال أثَّر في الفكر العربي الحديث والمعاصر، ورسَّخ مسلَّمة أن التفكير في الفلسفة الإسلامية دائمًا ما يتمُّ من خلال استحضار الآخر الغربي، وكأننا نحاكمها من خلال معايير ومفاهيم وتيارات ومذاهب الفلسفة الغربية سواء القديمة، أو الحديثة، أو المعاصرة. وعلى هذا النهج نفسه اعتبر الجابري أن الفلسفة الإسلامية كان عليها أن تخرج من الإشكالات التي طرحتها الفلسفة اليونانية، وأن تتناول الإشكالات التي طرحتها الفلسفة الحديثة، فكان لا بد في نظره أن يُصوِّب فلاسفة المسلمين أنظارهم نحو الإنسان بدل الانكباب على شرح وتفسير وتلخيص مضامين الفلسفة اليونانية، ومحاولة التوفيق بينها وبين الدين الإسلامي.

هذا الهاجس المسكون بالأصالة كان حاضرًا حتى لدى فلاسفة المسلمين أنفسهم، لأنهم حاولوا أن يكونوا مخلصين تمام الإخلاص للمنقول الفلسفي اليوناني، ولا ينسجوا إلَّا على منواله، ولا يخوضوا إلَّا في ما خاض فيه، غافلين عن كون الفلسفة اليونانية هي عبارة عن بذرة غريبة عن تربة الثقافة الإسلامية، ولا يمكن أن تنمو فيها على نحو طبيعي يحقِّق الثمرات، ما لم يتمَّ التأصيل لها من داخل المجال التداولي، وما دام أن هذا الأمر لم يتحقَّق، أو لم يتمَّ كما ينبغي فإن الفلسفة اليونانية نقلت العقل الإسلامي من الاهتمام بالعمل إلى التعلُّق بالميتافيزيقا، وجعلته يُبحر ضد مقولات القرآن والسُّنَّة.

الرابطة الحضارية بين المسلمين

ودورها في نهضة العلوم والمعارف

زكي الميلاد

-١-

مدخل: مسألة الوحدة الإسلامية والمضمون الحضاري

في الحديث عن مسألة الوحدة الإسلامية غالبًا ما يجري الالتفات في الأدبيات الإسلامية المعاصرة إلى نوعين من المضامين، هما: المضمون الديني والمضمون السياسي. المضمون الديني في هذا الشأن له علاقة بالنص مُتحدِّدًا في الكتاب والسُّنَّة، والمضمون السياسي له علاقة بالموضوع مُتحدِّدًا في الواقع الخارجي وما أصاب حال المسلمين من تصدُّع بعد تلاشي آخر رابطة رمزية جامعة لهم، تمثَّلت في الخلافة العثمانية التي امتدَّت زمنًا إلى الربع الأول من القرن العشرين.

وبحكم فاعلية النص جرى الالتفات الشديد إلى المضمون الديني لمسألة الوحدة الإسلامية، وذلك لقوَّة بيان النص ووضوحه في هذا الشأن من جهة، وقوة حضوره عمومًا في ساحة المسلمين من جهة أخرى. وقد تحدَّد البيان عن هذا المضمون الديني متجلِّيًا في المفهومية المتداولة التي ترى أن الوحدة الإسلامية لها منزلة الضرورة الدينية، استنادًا في جهة النص القرآني في العموم الأغلب إلى ثلاثة أقسام من الآيات القرآنية،

القسم الأول: آيات الأمّة الواحدة التي جاءت مطلقة هذه التسمية، ومؤكِّدة على هذه الصفة، وقد وردت في آيتين هما: قوله تعالى: ﴿وَإِنَّ هَذِهِ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَأَنَا رَبُّكُمْ فَاتَّقُونِ﴾(١). وقوله تعالى: ﴿إِنَّ هَذِهِ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَأَنَا رَبُّكُمْ فَاعْبُدُونِ﴾(٢).

القسم الثاني: آية الاعتصام بحبل الله، الواردة في قوله تعالى: ﴿وَاعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعاً وَلا تَفَرَّقُوا﴾(٣). **والقسم الثالث**: آية النهي عن التنازع الواردة في قوله تعالى: ﴿وَلَا تَنَازَعُوا فَتَفْشَلُوا وَتَذْهَبَ رِيحُكُمْ﴾(٤).

وفي جهة السُّنَّة تمَّ الاستناد إلى روايات عديدة تتَّصل بهذا الشأن، وقد وردت في المدوَّنات الحديثية عند الفريقين سنة وشيعة.

هذا من ناحية النص إجمالًا، ومن ناحية الموضوع متمثِّلًا في الواقع الخارجي لحال المسلمين، وما أصابهم من صدمة فكرية وسياسية بعد زوال الخلافة العثمانية وتلاشي آخر رابطة سياسية رمزية جامعة لهم، فبتأثير هذا الموضوع الذي كان له وقع الصدمة الشديدة في وقته، تأكَّد لدى المسلمين المضمون السياسي لفكرة الوحدة الإسلامية.

وردًّا على هذا الواقع المُتصدِّع، واستجابة لتحدياته، تبلورت بعض الأطروحات السياسية، وكان من أبرزها في المجال العربي المعاصر أطروحتان هما:

الأطروحة الأولى: جاءت من المفكِّر القانوني الدكتور عبدالرزاق السنهوري (١٣١٣ - ١٣٩١هـ/ ١٨٩٥ - ١٩٧١م) الذي دعا إلى قيام رابطة إسلامية جديدة تحلُّ مكان رابطة الخلافة العثمانية، مطلقًا عليها تسمية «عصبة الأمم الشرقية»، معتبرًا أن وحدة الأمة الإسلامية لا تتوقَّف على وحدة الدولة الإسلامية، مُبيِّنًا هذه الأطروحة وشارحًا لها في رسالته الثانية للدكتوراه في العلوم السياسية، التي أعدَّها باللغة الفرنسية، وقد أنجزها تطوُّعًا بمبادرة ذاتية ومن دون تكليف أكاديمي، وأقرَّتها جامعة ليون الفرنسية، ونشرها معهد القانون المقارن بالجامعة سنة ١٩٢٦م بعنوان: (الخلافة وتطوُّرها لتصبح عصبة أمم شرقية).

الأطروحة الثانية: جاءت من المفكِّر الجزائري مالك بن نبي (١٣٢٢ - ١٣٩٣هـ/

(١) سورة المؤمنون، الآية: ٥٢.
(٢) سورة الأنبياء، الآية: ٩٢.
(٣) سورة آل عمران، الآية: ١٠٣.
(٤) سورة الأنفال، الآية: ٤٦.

١٩٠٥ - ١٩٧٣م)، وقد أعلن عنها في نهاية خمسينات القرن العشرين، بعنوان: (فكرة كمنويلث إسلامي)، دعا فيها إلى قيام رابطة جديدة تجمع بين ما يُسمِّيه العوالم الإسلامية المتعدِّدة، تكون على شكل كمنويلث إسلامي، منطلقًا من خلفية أن العالم الإسلامي يتَّسم من جهة بوحدته الروحية، ويتَّسم من جهة أخرى بتعدُّد عوالمه الجغرافية، الوضع الذي يُتيح له إمكانية انتظام هذه العوالم في كتلة مترابطة تدار من خلال جهاز فيدرالي، سمَّاه ابن نبي المؤتمر الإسلامي.

لا خلاف ولا جدال على هذين المضمونين الديني والسياسي لمسألة الوحدة الإسلامية، لكن ينبغي الالتفات كذلك إلى ركن ثالث أساسي لا قوام لفكرة الوحدة من دونه، ونعني به المضمون الحضاري المشع بأنوار الثقافة والمعرفة، والمتجلِّي بقيم التمدُّن والعمران، والمُتخلِّق بأخلاقيات الانفتاح والتواصل الإنساني، ومن دون هذا المضمون الحضاري يكون النظر لمسألة الوحدة ناقصًا أو مبتورًا أو باهتًا.

هذا المضمون الحضاري جاء مستندًا إلى خلفية تاريخية تحدَّدت في أن المسلمين في تجربتهم الإسلامية التاريخية لم يكوِّنوا لأنفسهم أمة فحسب، وإنما سعوا إلى بناء حضارة أيضًا، عُرفت عند المؤرِّخين لتاريخ الحضارات قديمًا وحديثًا بالحضارة الإسلامية، وعُدَّت واحدة من الحضارات الكبرى في التاريخ الإنساني العام. وبهذه الحضارة حافظ المسلمون على أُمَّتهم بقاء وديمومة، ازدهارًا وعمرانًا.

وقد جاءت هذه الحضارة، وشكَّلت للمسلمين نمطًا جديدًا من الروابط لم يكن سائدًا أو مألوفًا في منطقة الجزيرة العربية آنذاك، يمكن تسميته بالرابط الحضاري أو الرابطة الحضارية، التي أسهمت في ازدهار العلوم والمعارف والصناعات، وفي عمران المدن وتقدُّمها، وفي تحسين نوعية الحياة العامة وتطوُّرها، إلى غير ذلك من ازدهارات حدثت في مجالات أخرى.

هذا عن المضمون الحضاري في الماضي تكوُّنًا، أما بالنسبة إلى الحاضر فإننا من جهة بحاجة إلى تعميق المضمون الحضاري لمسألة الوحدة الإسلامية، ومن جهة أخرى نحن بحاجة إلى تحويل مسألة الوحدة الإسلامية لتكون منبع إشعاع حضاري في الأمة، وتوليد رابطة حضارية بين المسلمين، تُسهم في إشاعة العلوم والمعارف في مجتمعات المسلمين كافة، وتُنشط تبادل التجارب والخبرات، وتُفعل تناقل التقنيات والصناعات، سعيًا لنهوض العالم الإسلامي وتقدمه.

-٢-

الرابطة الحضارية.. والتفسير العمراني

نلمس بيانًا وتأكيدًا لهذه الرابطة الحضارية وأثرها في تقدُّم العلوم والمعارف عند المسلمين منذ عصورهم الإسلامية الأولى، في نص شهير أورده ابن خلدون (٧٣٢ - ٨٠٨هـ/ ١٣٣٢ - ١٤٠٦م) في مقدِّمته، مُتحدِّثًا عنه، ومظهرًا استغرابًا بعدما وجد أن حَمَلة العلم في الإسلام أكثرهم من العجم، شارحًا رأيه قائلًا: «من الغريب الواقع أنَّ حَمَلة العلم في الملَّة الإسلامية أكثرهمُ العجمُ لا من العلوم الشرعيّة ولا من العلوم العقليَّة إلَّا في القليل النادر. وإن كان منهمُ العربيُّ في نسبته فهو عجميّ في لغته ومرباه ومشيخته. مع أنَّ الملَّة عربية، وصاحب شريعتها عربي»(٥).

وكشفًا عن سبب هذه الظاهرة، وإعمالًا لمنطقه في التحليل العمراني المرتكز على ثنائية البداوة والحضارة، رأى ابن خلدون أن: «السَّبب في ذلك أنَّ الملَّة في أوَّلها لم يكن فيها علمٌ ولا صناعة لمقتضى أحوال السذاجةِ والبداوة، وإنما أحكام الشريعةِ التي هي أوامر الله ونواهيه كان الرجالُ ينقلونها في صدورهم، وقد عرفوا مأخذها من الكتاب والسُّنَّة بما تلقَّوه من صاحب الشرع وأصحابه. والقومُ يومئذٍ عرب لم يعرفوا أمر التعليم والتأليف والتدوين، ولا دُفعوا إليه ولا دعتهم إليه حاجة... وقد كنَّا قدَّمنا أن الصنائع من منتحل الحضر، وأنَّ العرب أبعدُ الناسِ عنها فصارت العلوم لذلك حضريَّة وبعُد عنها العرب وعن سُوقها. والحضر لذلك العهد هم العجم، أو من هم في معناهم من الموالي. وأهل الحواضر الذين هم يومئذٍ تَبعٌ للعجم في الحِضارة وأحوالها من الصنائع والحرف، لأنهم أقوم على ذلك للحِضارة الراسخة فيهم منذ دولة الفرس»(٦).

استنادًا إلى هذا الرأي، فإن تقدُّم العلوم وازدهارها في ديار الإسلام، حدث بفضل أهل الحضر أولئك الذين ينتمون إلى بلاد العجم، لأنهم أعرق في العمران الحضري، وأبعد عن البدو وعمرانه، فكان لهم فضلهم الكبير في نهضة الحضارة الإسلامية وتقدُّمها. الأمر الذي يعني أن انتشار الإسلام خارج الجزيرة العربية، وانضمام أهل الحضارات الأخرى إليه أسهم بدور كبير في تقدُّم علوم الحضارة الإسلامية.

---

(٥) عبدالرحمن بن خلدون، المقدمة، ضبط وشرح وتقديم: محمد الإسكندراني، بيروت: دار الكتاب اللبناني، ١٩٩٨م، ص٤٩٨.

(٦) عبدالرحمن بن خلدون، المصدر نفسه، ص٤٩٨-٤٩٩.

من جانب آخر، إن هؤلاء الذين عدَّهم ابن خلدون من أهل العمران الحضري، وجدوا في الإسلام حافزًا قويًّا في استنهاض طاقاتهم العلمية، ومواهبهم الفكرية، وخبراتهم العملية، وفنونهم الصناعية، وذلك لكون أن الإسلام يحترم العلماء وأهل العلم ويقدرهم، ويحفظ منزلتهم الاعتبارية والأخلاقية، ويفاضل بينهم وبين غيرهم من الفئات الأخرى، مصداقًا لقوله تعالى: ﴿قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لا يَعْلَمُونَ﴾[٧]، ويرفعهم درجات، مصداقًا لقوله تعالى: ﴿يَرْفَعِ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَالَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ دَرَجَاتٍ﴾[٨].

هذا العامل الذي يربط بين الكرامة والعلم، يُمثِّل أحد أقوى البواعث في استنهاض العلماء بين الملل والنحل كافَّة، مهما اختلفت أزمنتهم وأمكنتهم، ومهما تعدَّدت أممهم ومجتمعاتهم، ومهما تنوَّعت أعراقهم وأديانهم، ومهما تعاقبت فئاتهم وأجيالهم. ذلك لأن العلماء من طبعهم الأصيل، لديهم إحساس لا يقارن بغيرهم تجاه مفهوم الكرامة، والعلم من دون الكرامة في نظرهم لا يساوي شيئًا، ومتى ما تخلَّى العالِم عن كرامته، جرى اعتباره من خارج صف العلماء ولا يعدُّ منهم، ولا يحسب عليهم.

وحين النظر في ظاهرة هجرة العلماء من مجتمعاتهم إلى مجتمعات أخرى قد تكون بعيدة، ويقطعون إلى الوصول إليها مسافات طويلة وشاقَّة، غالبًا ما يكون عامل الكرامة والتمسُّك به، يأتي في مُقدِّمة هذه العوامل وأقواها شدَّة وتأثيرًا. لأن ليس من سيرة العلماء هجرة مجتمعاتهم التي ينتمون إليها، ولديهم مع مجتمعاتهم التزام أخلاقي يكون مانعًا، ويُمثِّل لهم رادعًا قويًّا يحول والإقدام على مثل هذا الاختيار المر. الأمر الذي يعني أن هجرة العلماء لا تحدث إلا لعوامل وأسباب قاهرة تكون ممتزجة دائمًا بعامل الكرامة.

وفي ظل الحضارة الإسلامية ازدهرت العلوم والمعارف على أقسامها الدينية والطبيعية والإنسانية، خصوصًا بعد امتدادها إلى تلك المجتمعات المعروفة بعمرانها الحضري. وقد عُدَّت الحضارة الإسلامية من الحضارات الكبرى التي أسهمت في تقدُّم العلوم والمعارف على مستوى التاريخ الإنساني برمته، وما من حضارة جاءت بعدها إلَّا واستفادت من علومها ومعارفها، استفادة جازمة لا يمكن التنكُّر لها، أو التغافل عنها، أو عدم الاكتراث بها، كما لا يمكن طمسها أو حجبها، ولا التهوين من شأنها وقيمتها.

(٧) سورة الزمر، الآية: ٩.
(٨) سورة المجادلة، الآية: ١١.

والمفارقة الغريبة في هذا الشأن، أن الأوروبيين مع أن حضارتهم الحديثة جاءت زمنًا بعد الحضارة الإسلامية، وكانوا من بين جميع الحضارات الأخرى الأكثر استفادة منها على مستوى العلوم والمعارف، مع ذلك بقيت هذه القضية موضع جدل بينهم، فقد تراوحت مواقفهم بين من تنكَّر لهذه الاستفادة جاحدًا وناكرًا، وبين من هوَّن منها تعاليًا وترفُّعًا، وبين من أقرَّ بها منصفًا وعادلًا.

هذه المواقف والصوّر المتغايرة والمتضاربة يعرفها الأوروبيون عن أنفسهم مستشرقين وباحثين وأكاديميين، وهم قبل غيرهم الذين كاشفوا بها، وأبانوا عنها في كتاباتهم وأحاديثهم ودراساتهم. ومن أوضح الأقوال الدالَّة على ذلك ما أفصح عنه المستشرق الإنجليزي مُونتجمري وات (١٩٠٩ - ٢٠٠٦م) في محاضراته التي ألقاها في الكوليج دو فرانس سنة ١٩٧٠م، مُتحدِّثًا عن تأثير الإسلام في أوروبا خلال العصر الوسيط، مُتطرِّقًا إلى المواقف المساندة والمهوّنة قائلًا: «فإننا معشر الأوروبيين نأبى في عناد أن نقّر بفضل الإسلام الحضاري علينا، ونميل أحيانًا إلى التهوين من قدر وأهمية التأثير الإسلامي في تراثنا، بل ونتجاهل هذا التأثير أحيانًا تجاهلا تامًّا. والواجب علينا من أجل إرساء دعائم علاقات أفضل مع العرب والمسلمين، أن نعترف اعترافًا كاملًا بهذا الفضل. أما إنكاره أو إخفاء معالمه فلا يدلّ إلَّا على كبرياء زائف»[٩].

وبالنسبة إليه فالصورة مختلفة، مُبيِّنًا وات وجهة نظره شارحًا لها قائلًا: إني «لن أنظر إلى المسلمين باعتبارهم دخلاء من بين العديد من الدخلاء على القارة الأوروبية، وإنما باعتبارهم ممثلين لحضارة ذات إنجازات عظيمة تدين لها بالفضل رقعة كبيرة من سطح الأرض، ثم فاضت ثمار هذه الإنجازات على رقعة أرض مجاورة»[١٠].

وحين تحدَّث عن إنجازات العرب المسلمين في ميادين العلم والفلسفة، رأى وات أن الكثيرين من الباحثين الأوروبيين يطرقون هذا الموضوع مع بعض التحيُّز ضد العرب، ومن الواضح لديه أن ثمَّة صعوبات تكتنف التقويم المتوازن للإنجازات العلمية العربية، مدركًا التعصُّب القائم ضد العرب، ولا شك في نظره أن هذا التعصُّب مرتبط بالصورة الشائعة عن الإسلام، محاولًا قدر إمكانه أن يكون موضوعيًّا.

---

(٩) مونتجمري وات، فضل الإسلام على الحضارة الغربية، ترجمة: حسين أحمد أمين، القاهرة: دار الشروق، ١٩٨٣م، ص٨.

(١٠) مونتجمري وات، المصدر نفسه، ص٧.

وبعدما تتبَّع وات هذه القضية، مخصِّصًا لها فصلًا كاملًا، انتهى إلى نتيجة حاسمة ومهمة، قرَّرها قائلًا: «فالمرء متى أدرك مدى التجارب العربية، والفكر العربي، والتأليف العربي، بوسعه أن يرى أن العلوم والفلسفة الأوروبية ما كانت ستتطوَّر بدون فضل العرب في الوقت الذي تطوَّرت فيه. ولم يكن العرب مجرَّد نقلة للفكر اليوناني، وإنما كانوا حملة للشعلة مبدعين، حافظوا على العلوم التي درسوها، ثم وسَّعوا آفاقها. وحين شرع الأوروبيون حوالي عام ١١٠٠م في الاهتمام الجدّي بعلوم أعدائهم العرب وفلسفتهم، كانت هذه العلوم والفلسفة في أوجها، وكان على الأوروبيين أن يتعلَّموا كل ما بوسعهم تعلُّمه من العرب قبل أن يتمكَّنوا هم أنفسهم من إحراز المزيد من التقدُّم في هذه المجالات»[١١].

لم يكن وات متفرِّدًا بهذا الموقف، ولا يعدُّ أول القائلين بهذا الرأي، ولا حتى أشهرهم وألمعهم، فهناك من سبقه زمنًا، إلى جانب من جاء بعده، ويحسب له أن موقفه جاء مُتَّسمًا بالتوازن والوضوح وقوة البيان، منتسبًا من الناحية الزمنية إلى النصف الثاني من القرن العشرين، وإلى حقبة السبعينات تحديدًا.

وبعيدًا عن الاستغراق في هذا الجانب، ومن باب التأكيد على تتابعه نكتفي بالإشارة إلى دراستين لهما ميزة الانتماء إلى القرن الحادي والعشرين، ظهرتا في الولايات المتحدة الأمريكية خلال العقد الأول، وجاءتا في سياق تأكيد ليس فقط ازدهار العلوم والمعارف في ظل الحضارة الإسلامية، وإنما في تأثير هذه العلوم والمعارف في النهضة الأوروبية الحديثة. هاتان الدراستان هما:

الدراسة الأولى: من تأليف الباحث الأمريكي مارك غراهام، صدرت سنة ٢٠٠٦م، بعنوان لافت للغاية، مُتَّخذًا من السؤال وسمًا لها، نعني بها كتاب: (كيف صنع الإسلام العالم الحديث؟)، مُقدِّمًا فيه مطالعة تاريخية مهمّة، كاشفًا عن دور الإسلام الكبير والممتد في صنع العالم الحديث، ملتفتًا بعناية إلى أثر الإسلام وعلماء المسلمين في أوروبا ونهضتها، داحضًا رأي أولئك المشكِّكين في هذا الأمر، شارحًا رأيه قائلًا: «ربما كان الشيء الأكثر هرطقة هو أن نقول: إن أوروبا تعلمت من الإسلام. ولكن أوروبا في الحقيقة تعلَّمت وتتلمذت على يد العلماء المسلمين مدَّة نصف ألفية، فبالإضافة إلى كون المسلمين شعوبًا حفظت العلم واحتضنته، كان المسلمون يمثّلون كل تلك الأشياء

(١١) مونتجمري وات، المصدر نفسه، ص٦٢.

التي أنكرتها عليهم تلك الكتب المنهجية، فقد كانوا فنانين وشعراء وفلاسفة وعلماء رياضيات وكيمياء وفلك وفيزياء، باختصار كانوا متحضِّرين في الوقت الذي كانت فيه أوروبا تتمرَّغ في الهمجية. كانت الحضارة الإسلامية هي العظمى من حيث الحجم والتقنية، ولم يكن لها مثيل في أيِّ مكان آخر، وبعيدًا عن وجود الحضارة الإسلامية في فراغ، فإنها أثَّرت بشكل مباشر في أوروبا ككيان ثقافي وقوة علمية وسياسية، وبقدر ما يستنكف البعض من الاعتراف به، فإن العالم الإسلامي هو العملاق الذي بنيت على أكتافه النهضة الأوروبية، وتبدأ القصة في مطلع القرن التاسع»[١٢].

الدراسة الثانية: من تأليف أستاذ الفيزياء وتاريخ العلوم الباحث الأمريكي الدكتور جون فريلي، صدرت سنة ٢٠١٠م، وجاءت بعنوان لافت للغاية كذلك، ونعني بها كتاب: (نور من الشرق.. كيف ساعدت علوم الحضارة الإسلامية على تشكيل العالم الغربي؟). في هذا الكتاب رأى فريلي أن علوم العالم الإسلامي قد انتقلت إلى أوروبا بداية من القرنين التاسع والعاشر الميلاديين، معتبرًا أن الترجمات من العربية إلى اللاتينية كانت دافعة ومحفِّزة لحدوث التطوُّرات التي أدَّت إلى الثورة العلمية في القرنين السادس عشر والسابع عشر الميلاديين، وناظرًا إلى أن علماء المسلمين قد واصلوا أبحاثهم الأصيلة حتى أواسط القرن السادس عشر وبالخصوص في ميدان علم الفلك.

وما يريد فريلي لفت الانتباه إليه في هذه الدراسة، ناقدًا موقف أوروبا تجاه علوم الحضارة الإسلامية، قرَّره قائلًا: «مع حلول القرن السابع عشر الميلادي، نسيت أوروبا دَينها للإسلام، حتى عندما قال نيوتن: إنه رأى أبعد من سابقيه، لأنه وقف على أكتاف عمالقة، نجده قد أغفل تمامًا أيَّ ذكر للعلماء العرب القروسطيين الذين تعلَّمت أوروبا منهم العلم أولًا»[١٣].

-٣-

علماء الحضارة الإسلامية.. والأدوار الثلاثة

من هنا يتكشَّف لنا أن علماء المسلمين في ظل الحضارة الإسلامية قد نهضوا بثلاثة أدوار جليلة وعظيمة، أسهمت في تقدُّم العلوم والمعارف، وأفادت بها الحضارة

(١٢) مارك غراهام، كيف صنع الإسلام العالم الحديث؟ ترجمة: عدنان خالد عبدالله، أبو ظبي: هيئة أبو ظبي للثقافة والتراث، ٢٠١٠م، ص٤٩.

(١٣) جون فريلي، نور من الشرق.. كيف ساعدت علوم الحضارة الإسلامية على تشكيل العالم الغربي؟ ترجمة: أحمد فؤاد باشا، القاهرة: المركز القومي للترجمة، ٢٠١٨م، ص١٥.

الإنسانية، هذه الأدوار الثلاثة بإيجاز شديد هي:

أولًا: الدور الابتكاري

فقد عُرف عن علماء الحضارة الإسلامية اجتهاداتهم وابتكاراتهم وإبداعاتهم في مختلف ميادين العلوم وعلى أقسامها الدينية والطبيعية والإنسانية، وما من علم تعرَّفوا إليه، وتعاملوا معه، وانفتحوا عليه، إلَّا وكانت لهم فيه لمسات نقدية أو تجديدية أو ابتكارية. وقد ثبت هذا الأمر وتأكَّد لدى كل من رجع إلى تاريخ الحضارة الإسلامية، ودرس سيرة العلماء المسلمين، الذين تميَّزوا بحسهم النقدي، وفكرهم الاجتهادي، ونهجهم التجريبي، وشجاعتهم الذاتية.

ثانيًا: الدور الإحيائي

أسهم علماء الحضارة الإسلامية بدور حيوي وفعَّال في إحياء علوم ومعارف الحضارات الأخرى التي تعرَّفوا إليها وتواصلوا معها، وأعادوا لهذه العلوم والمعارف التجدُّد والحياة. وجاءت في المقدمة علوم الحضارة اليونانية القديمة التي نالت الاهتمام الأكبر لدى علماء المسلمين، مُطلقين على هذه العلوم صفة علوم الأوائل، اعترافًا لأصحابها في السبق إلى هذه العلوم، وحظهم الكبير منها. وإلى جانب علوم الحضارة اليونانية في الغرب، تواصل الاهتمام أيضًا بعلوم ومعارف الحضارتين الفارسية والهندية في الشرق.

ولولا هذا الدور الإحيائي العظيم والخلاق الذي نهض به علماء الحضارة الإسلامية، لكان لعلوم هذه الحضارات ومعارفها مصير آخر، إمّا الزوال والتلاشي، وإمّا التكلُّس والتآكل، وإمّا الخفاء والنسيان، وذلك بسبب قدمها والتقادم الزمني الطويل عليها من جهة، وانقطاعها عن التواصل الحيوي مع الواقع من جهة ثانية. فكانت بمثابة تراث مهجور أو تراث مطمور أو تراث منسي.

وبدلًا من الانقضاض على هذا التراث الغريب والتخلُّص منه، أو التعامل معه بطريقة تجعله يصبح نسيًا منسيًّا، على النقيض من كل ذلك أعاد علماء الحضارة الإسلامية الحياة لهذا التراث، مستعيدين صلته مع الزمن، ومُجدِّدين تفاعله مع العلوم والمعارف، مُقدِّمين بهذا المثل نموذجًا خلَّاقًا في حماية التراث الإنساني والمحافظة عليه، شهد لهم به جميع الباحثين والمؤرخين المنصفين قديمًا وحديثًا، وبين الملل والنحل كافة.

ثالثًا: الدور التوريثي

إلى جانب الدورين السابقين أسهم علماء الحضارة الإسلامية كذلك في تعبيد طريق الوصول إلى ذلك التراث الإنساني القديم مُتمثِّلًا في علوم الحضارات السابقة ومعارفها، وجعل هذا التراث قابلًا للانتقال والتوريث بعدما تجدَّدت صلته بالزمن، وعادت له الحياة، وتفاعلت معه العلوم والمعارف الجديدة والنشطة في ظل الحضارة الإسلامية.

ولو ظلَّت هذه العلوم والمعارف على وضعيتها القديمة السابقة، بملامحها العتيقة والبالية والجامدة، لما جرى الالتفات إليها والاهتمام بها بالصورة التي حدثت لها فعليًّا فيما بعد، ولكان الطريق إليها وعرًا وصعبًا، أو مغلقًا ومسدودًا، أو لكانت الجدوى منها ضئيلة ومحدودة، أو لتطلَّبت جهدًا كبيرًا ومضاعفًا.

والشاهد الأكبر الدال على ذلك، والقريب من الأذهان دومًا عند الباحثين والمؤرخين، ما حدث مع التراث اليوناني القديم الذي كان مهجورًا ومطمورًا ومكَّدسًا في المخازن، وبعيدًا عن التداول والأنظار، فلولا الدور العظيم الذي نهض به علماء الحضارة الإسلامية لما وصل هذا التراث إلى الحضارة الأوروبية الحديثة، أو لتأخَّر الوصول إليه طويلًا، أو لكان الوصول إليه يتمُّ بكيفية مختلفة وبحافز أقل، أو لظهر هذا التراث إلى الوجود بغير الجدوى التي ظهر عليها بعد استكشافه وترجمته وتعامل المسلمين معه.

وهذا ما يعرفه الأوروبيون قبل غيرهم، ويشهدون لعلماء الحضارة الإسلامية بهذا الفضل، ولا ينكرونه غالبًا. كما لا يؤخذ عندهم بآراء المتعصِّبين منهم الذين يرون أن المسلمين تعاملوا مع التراث اليوناني بطريقة مشوَّهة، ولم يفهموه على حقيقته، فهذه الآراء المتحيِّزة والمتعصِّبة لا قيمة لها من الناحية العلمية، لأنها تجافي الحقيقة، ولا تتَّسم بالعدل والإنصاف.

– ٤ –

خاتمة: كيف ننهض بهذه الرابطة الحضارية؟

إن الواجب الحضاري يفرض على المسلمين اليوم التفكير في رابطتهم الحضارية، والسعي إلى استعادة هذه الرابطة وتنميتها وتفعيلها لتكون حاضرة ومؤثِّرة في ساحة

المسلمين على امتداد جغرافياتهم الطبيعية والبشرية. ولإنجاز هذا العمل السامي ينبغي الالتفات إلى المسائل الآتية:

أولًا: لا بد من تحرير مفهوم الرابطة الحضارية، وإعطاء هذا المفهوم قوة المعنى وصلابة المضمون ليكون واضحًا ومحدَّدًا من جهة، وثريًّا وخلَّاقًا من جهة أخرى، بحيث نعرف ماذا نريد منه على مستوى النظر، وكيف نتعامل معه على مستوى العمل، ومن أجل أن يتجاوز هذا المفهوم تلك الالتباسات والإشكاليات التي تصيب هذا النوع من المفاهيم العامة والكبرى، مثل إشكاليات الضبابية والغموض والإبهام، وحتى لا يكون مفهومًا هلاميًّا وفضفاضًا فاقدًا للضبط والتماسك.

ثانيًا: الانتقال بهذه الرابطة الحضارية من وضعية المفهوم النظري إلى وضعية السياسات والاستراتيجيات العملية والتطبيقية، فبعد تحرير المفهوم وضبطه ينبغي من جهة ربطه بالسياسات العامة لكي يعرف بسياسات الرابطة الحضارية، وتحويله من جهة أخرى إلى استراتيجيات عملية تعرف باستراتيجيات الرابطة الحضارية تستهدف النهوض العلمي والحضاري بالعالم الإسلامي.

ثالثًا: الالتفات إلى الأطر والهياكل والمؤسسات الحكومية وغير الحكومية التي تُعنى بشأن الجامع الإسلامي العام، وتحديث هذه المؤسسات ودعمها وتقويتها، وفي مقدَّمتها منظمة التعاون الإسلامي بأجهزتها ومؤسساتها كافة، التي تمثِّل الإطار الرسمي الوحيد الجامع بين بلدان العالم الإسلامي على امتداد جغرافياتهم في العالم. وقد برهنت هذه المؤسسة على إمكانية قيام إطار جامع بين المسلمين على اختلاف لغاتهم وبلدانهم، الأمر الذي يقتضي تقوية هذا الإطار والمحافظة عليه، وإعطائه قوة الثبات والديمومة، إلى جانب توثيق علاقته بالرابطة الحضارية مفهومًا واستراتيجية.

رابعًا: من الضروري الالتفات إلى العلماء المسلمين الموجودين في جامعات العالم الغربي ومراكزه ومعاهده ومختبراته، بما في ذلك العلماء المسلمين الغربيين، وتجسير العلاقة العلمية معهم، وإشراكهم بفاعلية كبيرة في هذه الرابطة الحضارية، فبإمكان هؤلاء أن يسهموا بدور حيوي وكبير في نهضة علوم العالم الإسلامي ومعارفه.

المفردة القرآنية

تحولاتها الدلالية وأثرها في عملية التفسير

الدكتور ليث العتابي*

□ مقدمة

في هذا البحث سنتناول المفردة القرآنية ودراسة أنحائها وتحوُّلاتها وأثر ذلك على عملية التفسير، إذ إن للتحوُّلات الدلالية أثر في عملية التفسير، من خلال تغيُّر الحركات الإعرابية، أو السياق بكلا شقَّيه؛ العام والخاص، مع مراعاة زمان ومكان الخطاب إن وجد، فهذه دراسة تهدف إلى دراسة ماهية المفردة القرآنية، وبيان تحوُّلاتها الدلالية، وأثر ذلك في عملية التفسير.

إن البحث عن المفردة القرآنية مهم جدًّا، فهي الأساس في التفسير، فعن طريق فهمها سنفهم المراد من الآية القرآنية، لكن بشرطها وشروطها، ذلك أن المفردة القرآنية لها تحوُّلات وتغيُّرات دلالية، مما يؤثِّر في عملية التفسير، فتجد أن لفظة واحدة تتعدَّد معانيها، وذلك بفعل مؤثِّرات متعدِّدة، منها الحركات الإعرابية، والسياق، ومؤثِّرات أخرى، لذا فإن من المهم دراسة أنحاء وتحوُّلات وتغيُّرات المفردة القرآنية، وأثر ذلك في عملية التفسير.

* كلية الفقه، جامعة الكوفة – العراق. البريد الإلكتروني: laytha.alattabi@uokufa.edu.iq

كما أن دراسة المفردة القرآنية مهم جدًّا في مجال الدراسات القرآنية، وبالخصوص في عملية التفسير، وذلك يحتاج إلى فهم المفردة القرآنية، بما هي مفردة، من حيث اللغة والاصطلاح، والتعرُّف إلى مسميات المفردة، والتحرِّي عن لفظ فرد في القرآن الكريم من خلال بيان معانيه وموارده ومراتبه، وكذلك معرفة موقع المفردة القرآنية ما بين المفهوم والمصطلح، وبيان تصنيف المفردة القرآنية، والتعرُّف إلى المؤثِّرات التي تُؤثِّر في المفردة القرآنية، وكذا التعرُّف إلى جملة من الثنائيات التقابلية التي تتعلَّق تطبيقيًّا بالمفردة القرآنية، من أجل فهم المفردة القرآنية، والمرور على تحوُّلاتها الدلالية، وأثر ذلك التحوُّل في عملية التفسير.

ومن أهم ما تختص به المفردة القرآنية عن باقي المفردات في مقام الاستعمال، كونها اختيرت بعناية ربانية، وذلك واضحٌ لمن يطالع آيات القرآن الكريم، فنجد استخدام كل مفردة موافق لمكانها الحقيقي، وأنها تؤدي معناها ومرادها بدقة وعناية. وسوف نعالج هذه القضية تفصيلًا ومن جوانب متعدِّدة في مجموعة مباحث.

□ المبحث الأول: المفردة القرآنية في اللغة والاصطلاح

من المهم في البدء الوقوف على المراد بـ(المفردة القرآنية)؛ من حيث اللغة، ومن حيث الاصطلاح، حتى يتوضَّح ذلك جيدًا. ولكي نربط المباحث والمطالب ببعض، ولأن توضيح المفردة من خلال المثال يعتمد على معرفة معناها اللغوي والاصطلاحي، وتفسير المفردة يعتمد على معرفة معناها القرآني، وكذلك مقارنة المفردات على المستوى التقابلي يعتمد على معرفة معانيها التي تغيَّرت وتحوَّلت في جميع مستوياتها البلاغية واللغوية، وهذا ما جعلنا نذكر تعريف (الفرد)، و(المفرد)، و(المفردة)، وبيان معانيها على مستوى (المفهوم) و(المصطلح)، وما وردت من معانٍ لها في المعاجم والقواميس، وما ذكرته الكتب المختصة.

المطلب الأول: المفردة لغةً

قال الفراهيدي (ت١٧٠هـ): الفرد ما كان واحدًا، مفردًا ومنفردًا[1]. وقال ابن فارس المغربي (ت٣٩٥هـ): الفاء والراء والدال أصل واحد يدل الوحدة، منه «فرد»

(١) الخليل بن أحمد الفراهيدي، معجم العين، تحقيق: مهدي المخزومي، القاهرة – مصر: دار ومكتبة الهلال، ط١، ١٩٨٠م، ج٣، ص ٢٤.

و«وِتر»، وفارد وفاردةٌ[٢]. وقال الفيروزآبادي (ت٨١٧هـ): الفرد يراد به «الوِتر»، وجمعه أفراد، وقد يطلق على فرادى، وعلى لا نظير له[٣].

يلاحظ على ما تقدَّم من تعاريف -وغيرها- أنها تلتقي عند العدد (واحد)، أي عند كل ما هو ضدٌّ للتثنية والجمع. فنجد في التعريف اللغوي بأن (المفردة) هي: لفظٌ أو كلمةٌ واحدة تدل على معنى، وهي تُعد أصغر وحدة لغوية، فتتكوّن من حرفين، أو أكثر، وتختلف تعريفاتها بحسب السياق اللغوي، لكن وبشكلٍ عام، تشير إلى (الكلمة) كوحدة مستقلة تحمل معنى خاص بها.

وعندما نطالع علم اللغة العام، فإننا سنجد أن (المفردة) تدل على اللفظ أو الكلمة التي تتكوَّن من حرفين فأكثر، والتي تدل على معنى معين، سواء أكانت -المفردة- اسمًا أو فعلًا أو حرفًا. أما في النحو العربي فإننا نجد أن (المفرد) تارةً يكون صفةً؛ فيدل على واحد أو واحدة، مثل رجل أو قلم. وتارةً يكون نوعًا؛ وهو ما ليس بجملة ولا شبه جملة.

ولو سبرنا غور كل العلوم لوجدنا أن (المفرد) أو (المفردة) لها معانيها التي تدل عليها، بحسب المراد منها، أي: المراد الاستعمالي لها، وهو ما يدل على تعدُّد أنحاء الفهم، مع تعدُّد أنحاء الاستعمال، وهذا واضحٌ جدًّا في اللغة العربية، كونها لغة حية زاخرة بالمعاني، ولو جئنا إلى القرآن الكريم لوجدنا -كذلك- دلالاته الخاصة واضحة جدًّا على ما يراد بـ(الفرد) في آياته المباركة. قال تعالى: ﴿وَنَرِثُهُ مَا يَقُولُ وَيَأْتِينَا فَرْدًا﴾[٤]. وقال تعالى: ﴿وَكُلُّهُمْ آَتِيهِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ فَرْدًا﴾[٥]. وقال تعالى: ﴿وَزَكَرِيَّا إِذْ نَادَى رَبَّهُ رَبِّ لَا تَذَرْنِي فَرْدًا وَأَنْتَ خَيْرُ الْوَارِثِينَ﴾[٦].

المطلب الثاني: المفردة اصطلاحًا

المفردة اصطلاحًا هي: «الكلمة التي تتكوّن من حرفين فأكثر وتدل على معنى،

---

(٢) ابن فارس المغربي، معجم مقاييس اللغة، تحقيق: عبد السلام هارون، بيروت - لبنان: دار الجيل، ط٢، ١٩٧٢م، ج٤، ص٥٠٠.

(٣) الفيروزآبادي، القاموس المحيط، بيروت - لبنان: مؤسسة الرسالة للنشر والتوزيع، ط١، ٢٠٠٥م، ج١، ص ٣٣٤.

(٤) سورة مريم، الآية ٨٠.

(٥) سورة مريم، الآية ٩٥.

(٦) سورة الأنبياء، الآية ٨٩.

سواء أكانت فعلًا أو اسمًا أو أداةً»[٧]. أو هي: تلك الكلمة التي ليس معها غير، والتي تعطي خصوصية بالفهم بنفسها، إذ قد تتغيَّر لو أضيفت إلى غيرها، في إطار التركيب والصياغة. وللمفردة عند البعض أسماء أخرى، منها:

١ - الكلمة

وهي لغةً: المشتقَّةُ من الكَلْم، وهو الجرح، لتأثيرها في النفس، أي لوقعها الكبير على النفس عند نطقها، سلبًا أو إيجابًا. أما اصطلاحًا فهي: لفظةٌ دالةٌ بالوضع على معنى «مفرد»، وفي النحو نجدها تنقسم -عند أهل الاختصاص- إلى اسم، وفعل، وحرف [٨].

٢ - اللفظ

لغةً هو: الترك، والطرح، يقال عن فلان: إنه قد أكل التمر ولَفَظَ النوى، بمعنى أنه طرحها. أما اصطلاحًا فهو: صوت يخرج من الفم «الحلق»، يشتملُ على جملة من حروف الهجاء، التي أولها (الألف)، وآخرها (الياء). فهو لفظ، والكلام ملفوظ، والمراد منه (الخروج)؛ أي ما يخرج من الفم. فعلى سبيل المثال نجد أن ابن الأثير (ت ٦٣٧هـ) قد درس في كتابه: (المثل السائر) اللفظ (المفرد) دراسة نقدية مهمة أقامها على الذوق، فقال: إن الألفاظ داخلة في حيز الأصوات، لأنها تتركَّب وتتكوَّن من مخارج الحروف[٩]. كما وأن لكل لفظ مكانًا لائقًا به، وطبيعة خاصة[١٠].

□ المبحث الثاني: المفردة في القرآن الكريم: معانيها ومراتبها

المطلب الأول: معاني لفظة (فرد) في القرآن الكريم

إن بيان معاني المفردة بما هي مفردة في القرآن الكريم يحتاج إلى بيان أساسها، وذلك من خلال بيان معاني لفظة (فرد) في القرآن الكريم. لقد جاءت مفردة (فرد) في القرآن الكريم للدلالة على ما هو ضد التثنية والجمع، قال تعالى: ﴿وَنَرِثُهُ مَا يَقُولُ وَيَأْتِينَا

(٧) ناصر عبد الغالي، أسس إعداد الكتب التعليمية لغير الناطقين بالعربية، دار الغالي، الرياض ـ السعودية، ط١، ١٩٩١م، ص ٧٨.

(٨) جار الله الزمخشري، المفصل في علم اللغة العربية، دار عمار للنشر والتوزيع، ط١، ٢٠٠٤م، ص ٦.

(٩) ابن الأثير، المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر، دار إحياء التراث، بيروت ـ لبنان، ط١، ١٤٠٥هـ، ج١، ص٢١٩.

(١٠) ابن الأثير، المثل السائر، المصدر نفسه، ج١، ص ٢١١ - ٢١٢.

فَرْدًا﴾[١١]. وقال تعالى: ﴿وَكُلُّهُمْ آَتِيهِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ فَرْدًا﴾[١٢]. وقال تعالى: ﴿وَزَكَرِيَّا إِذْ نَادَى رَبَّهُ رَبِّ لَا تَذَرْنِي فَرْدًا وَأَنْتَ خَيْرُ الْوَارِثِينَ﴾[١٣].

فالقرآن الكريم هو كتابٌ قد أنزله الله ﷻ على نبيه ﷺ بلسانٍ عربي مبين، والذي بلغ غاية البلاغة والفصاحة، في أبلغ العبارات وأعذبها أسلوبًا، وأروعها لفظًا، فهي لبنات هذا الصرح الشامخ، وهي أفصح ألفاظ اللغة العربية وأنصعها[١٤].

يقول عبد الغني بركة عن ألفاظ القرآن الكريم: «إن القرآن الكريم لم يبتكر ألفاظًا كانت مجهولة قبله، بل الجديد في لغة القرآن أنه في كل شأن يتناوله من شؤون القول يتخيَّر له أشرف المواد وأمسَّها رحمًا بالمعنى المراد وأجمعها للشوارد، وأقبلها للامتزاج»[١٥].

الأمر الذي يعني أن القرآن الكريم قد قام بعملية تطوير دلالي للكثير من المفردات التي كانت متداولة آنذاك، مع إتيانه بمفردات وتراكيب جديدة لم تكن معهودة مسبقًا.

إن لفظ (فرد) في القرآن الكريم له عدَّة معانٍ، قد أشار إليها أهل الاختصاص من العلماء والمفسرين، وقد بيَّنوها، وبيَّنوا أسباب ذلك التعدُّد في المعاني. لقد توضّح لكثيرٍ من المهتمين والدارسين في الدراسات القرآنية، وفي التفسير خصوصًا، أهمية كون المفردات والألفاظ مدخلًا لعملية التفسير، وذلك واضحٌ جلي في (التفسير الموضوعي)، إذ يقوم في أحدِ أركانه على (المفردة) القرآنية في التفسير، حيث نجد المفسر يتتبَّع (المفردة) من خلال جمع الآيات التي وردت فيها تلك (المفردة) أو مشتقَّاتها؛ ليحاول بعد ذلك استنباط دلالاتها[١٦].

أما في التفسير التجزيئي، فنجد أن (المفردة) هي الأساس والمنطلق في التفسير، وهي ما يربط ألفاظ الآية ببعضها، وهي الأساس الذي يُلاحظ من خلال سياقه، وحركاته الإعرابية، وتحوُّلاته الصرفية، والبلاغية. فالتفسير التجزيئي يُسمَّى أيضًا

(١١) سورة مريم، الآية ٨٠.
(١٢) سورة مريم، الآية ٩٥.
(١٣) سورة الأنبياء، الآية ٨٩.
(١٤) عبد الجليل عبد الرحيم، لغة القرآن الكريم، بيروت – لبنان: مكتبة الرسالة الحديثة، ط١، ١٤٠١هـ، ص ٤١.
(١٥) عبد الغني بركة، أسلوب الدعوة القرآنية بلاغةً ومنهاجًا، القاهرة – مصر: دار المنارة، ١٩٨٣م، ص٢٨٦.
(١٦) مصطفى مسلم، مباحث في التفسير الموضوعي، دمشق – سوريا: دار القلم، ط٣، ٢٠٠٠م، ص ٢٣.

بـ(التفسير المفرداتي) أي: تفسير كل مفردة من مفردات القرآن الكريم، على مستوى الكلمة، منفردة، جزئيًّا، أو تجزيئيًّا، على حدةٍ، فسُمِّي لذلك بالمفرداتي[١٧].

ثم علينا أن نعلم أن «المفردات القرآنية» هي من قبيل المفهوم أو المصطلح والذي لا يختلف، وهذا ما سيتوضَّح من خلال البحث.

المطلب الثاني: مراتب المفردة في القرآن الكريم

هناك مراتب مهمة للمفردة القرآنية، والأهمية تأتي من الدور المهم لتلك المراتب في فهم المفردة القرآنية، وتفسيرها، وبيانها، وتدبُّرها، وحُسن استعمالها. لذا، فإن فهم المرتبة لمفردات القرآن الكريم له مستويات، هي[١٨]:

١- مرتبة فهم على مستوى (المفردات) نفسها، وهي أول المراتب.

٢- مرتبة فهم على مستوى (المقاطع) أو (الجمل)، وهي ثاني المراتب.

٣- مرتبة فهم على مستوى (النظريات) أو (المواضيع) القرآنية، وهي ثالث المراتب.

٤- مرتبة فهم على مستوى (التأويل) أو (كشف الباطن)، وهي رابع المراتب.

٥- مرتبة فهم على مستوى (المزج) أو (الدمج) ما بين النتاجات التفسيرية للمراتب المتقدمة، وهي خامس المراتب.

وهناك ترتيب آخر يراه الباحث مهما لمراتب فهم المفردات القرآنية، يتحدَّد بهذا النحو:

١- مرتبة فهم على مستوى (الحروف): ذلك لأن في القرآن الكريم حروفًا تحل محل الكلمات والمفردات، تحتاج إلى فهمها، ومن ذلك -كمثال واضح- الحروف المُقطَّعة في أوائل السور القرآنية.

٢- مرتبة فهم على مستوى (المفردة) القرآنية بما هي مفردة: أي بغض النظر عن محلِّها ومكانها في الجملة.

---

(١٧) ليث العتابي، المدخل إلى التفسير التجزيئي، النجف - العراق: دار أفكار للطباعة والنشر، ط١، ٢٠٢٢م، ص ١٥.

(١٨) طلال الحسن، مراتب فهم القرآن، بغداد - العراق: مؤسسة العرفان للثقافة الإسلامية، ط١، ٢٠١٥م، ص٣١٧ - ٣١٨.

٣- مرتبة فهم على مستوى (التركيب): أي التركيب اللغوي للمفردة، في كونها مضاف ومضاف إليه (مركَّب إضافي)، وما شاكل ذلك.

٤- مرتبة فهم على مستوى (المقطع) الواحد، وعلاقته بالمقاطع الأخرى: فهناك مقاطع تدل دلالة تامة، وتحتاج إلى وقفة وتفسير خاص بها، لأهميتها في قضية أو حكم.

٥- مرتبة فهم على مستوى (الجملة) المفيدة: فهناك جمل مفيدة تُعطي دلالة تامَّة، وهذه الجمل المفيدة مهمة في بيان مسألة، أو حادثة، أو ما شاكل ذلك من موارد، ويمكن من خلالها استنباط حكم، فالمفسر والفقيه يستفيد منها، ويستند إليها في الحكم.

٦- مرتبة فهم على مستوى (الموضع)، (المكان)، (المحل): فإن (الموضع) أو (المكان) أو (المحل) للمفردة مهم جدًّا، فنجد في جملة من آية مباركة العبارات نفسها، ونجدها في أخرى فيها تقديم أو تأخير، أو تغيُّر في الموضع، ولربما تكرار، فإن ذلك ليس اعتباطًا، بل هناك قصدية، فهي هنا مقدَّمة لسبب وحكمة، وهي هناك مؤخَّرة لسبب وحكمة.

٧- مرتبة فهم على مستوى (الظاهر)، وعلى مستوى (الباطن)، للكلمة القرآنية، لكليهما، أو لواحدٍ منهما: ذلك أن للمفردة لفظها ومعناها، وكذلك لها ما يسمى بـ(الظاهر) و(الباطن)، ولسنا نقصد التفاسير الباطنية هنا، نعم هي منظور لها من قبل أي باحث، لكن نريد أن نبيِّن دلالات التزامية للألفاظ تقود المفسر إلى بواطن ومرادات لا تُفهم من خلال الظاهر.

٨- مرتبة فهم على مستوى (التفسير) للكلمة القرآنية: فالتفسير يراد منه الكشف، لذا قيل في تعريف التفسير: (كشف المراد من اللفظ المشكل)[١٩].

٩- مرتبة فهم على مستوى (التأويل) للكلمة القرآنية: فالتأويل هو: إرجاع الشيء إلى غايته وما يراد منه[٢٠].

١٠- مرتبة فهم على مستوى (التدبر) للكلمة القرآنية: أي على مستوى تدبر آيات القرآن الكريم، والتي أمر الله تعالى بها، وأكَّد عليها. قال تعالى: ﴿أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ أَمْ

(١٩) أبو علي الطبرسي، مجمع البيان في تفسير القرآن، بيروت - لبنان: دار المعرفة للطباعة والنشر والتوزيع، ط١، ١٤٠٦هـ، ج١، ص ١١٣.

(٢٠) صلاح الخالدي، التفسير والتأويل في القرآن الكريم، عمان - الأردن: دار النفائس للنشر والتوزيع، ط١، ١٩٩٦م، ص٣٤.

عَلَى قُلُوبٍ أَقْفَالُهَا﴾[٢١]. وقال تعالى: ﴿كِتَابٌ أَنْزَلْنَاهُ إِلَيْكَ مُبَارَكٌ لِيَدَّبَّرُوا آيَاتِهِ وَلِيَتَذَكَّرَ أُولُو الْأَلْبَابِ﴾[٢٢].

□ المبحث الثالث: المفردة القرآنية: تصنيفها وبيان المؤثرات عليها

المطلب الأول: تصنيف المفردة القرآنية: بين (المفهوم) و(المصطلح)

إن هناك تصنيفات عدَّة للمفردة القرآنية، إلَّا أننا سنتناول تصنيفها على مستوى (المفهوم) و(المصطلح)، لأهمية ذلك في بحث (المفردة) القرآنية. لذا نرى أن ثمَّة جملة من «المفردات القرآنية» التي تكون على شكل (مصطلح)، وعلى شكل (مفهوم) المتوسّع في بيانه وتوضيحه، وعمومًا فإن (المفهوم) و(المصطلح) كليهما مفتاحان للنص.

واللفظ القرآني بمختلف أشكاله وتمثُّلاته قد يُتفق في تعريفه، ولا يكون في ذلك أي ترادف مع أيِّ مفردة أخرى، فيسمى وفق ذلك «مصطلحًا»، أو قد لا ينضبط في تعريفه، إذ قد تشاركه ألفاظ أو مفردات أخرى فيما يتعلَّق بمعناه، فيسمى وفق ذلك «مفهومًا»، ولربما يتردَّد فيما بين ذلك.

وقد وضعت من هذه الناحية تصنيفات مهمة للمفردة في القرآن الكريم، هي[٢٣]:

١- التصنيف الأول، أن تكون «لفظًا لغويًّا»؛ ويتحقَّق ذلك في موارد الاستخدام اللغوي لها في السياق، أي: السياق القرآني، على حدٍّ سواء في الوضع الأصلي الحقيقي أو المجازي، ومثال ذلك: الصلاة بمعنى الدعاء.

٢- التصنيف الثاني، أن تكون «مصطلحًا قرآنيًّا»؛ وحينئذٍ تكون منضبطة الدلالة، محدَّدة التعريف، لا يدل عليها غيرها، ومثال ذلك: الصلاة وفق معناها الشرعي.

٣- التصنيف الثالث، أن تكون «مفهومًا قرآنيًّا»؛ وتكون حينها واسعة الدلالة، وغير منضبطة، وتُحال على معنى مشترك، فتدل -وفق ذلك- على مفردات أخرى، ومثال ذلك: لفظ مفردة التقوى.

---

(٢١) سورة محمد، الآية ٢٤.

(٢٢) سورة ص، الآية ٢٩.

(٢٣) عبد الرحمن حللي، المفاهيم والمصطلحات القرآنية: مقاربة منهجية، مجلة إسلامية المعرفة، السنة التاسعة، العدد ٣٥، شتاء ١٤٢٥ هـ، ص ٨٧ - ٨٨.

٤- التصنيف الرابع، أن تكون «المفردة القرآنية» متردِّدة الدلالة، بين كونها مفهومًا غير منضبط التعريف، وكونها مصطلحًا محدَّدة التعريف، ومثال ذلك: لفظ مفردة الإيمان.

هنا جملة أسئلة هي: هل يحتوي القرآن الكريم على مفاهيم ومصطلحات؟ أم أنه لا يحتوي على ذلك؟ وهل أن له مفاهيمه ومصطلحاته الخاصة به أم لا؟

في الجواب: نرى أن هناك (مفاهيم) و(مصطلحات) قرآنية خاصة بالقرآن الكريم، مع عدم الخلو من وجود ما هو أوسع من ذلك. وهنا من اللازم أن نُعرِّف ما يراد أو يُعنى بكلٍّ واحدٍ منها، أي لا بدّ أن نُعرِّف ما يراد بـ(المفاهيم) وما يراد بـ(المصطلحات) القرآنية، وما الذي يراد بذلك، وما الذي يستفاد منها معرفيًّا، وتشريعيًّا، وتفسيريًّا، بل الاطِّلاع على كل أنواع الاستفادة منها، مع ضرورة التعرُّف إلى المؤثِّرات بالمفردة القرآنية.

يُعدُّ تطبيق منهج الدراسة المصطلحية على القرآن الكريم من أحدث الدراسات، والتي ترتكز على محورية (المفردة) القرآنية، فقد ظهرت العديد من الدراسات التي طبق فيها منهج الدراسة المصطلحية على (المفردات) القرآنية على مستوى الألفاظ القرآنية[٢٤].

وأهم ما يُميِّز هذه الدراسات هو الانطلاق من الإحصاء والاستقراء التام لكل موارد (المفردة) في القرآن الكريم، ودراسة أصولها في المعاجم اللغوية دلاليًّا، مع مراعاة خصوصية الاستعمال، وموارد السياق القرآني[٢٥].

كل هذا في سبيل دراسة الأصول الدلالية للمفردة القرآنية على مستوى (المفهوم) أو على مستوى (المصطلح)، في المعاجم، فيتم تعريف (المفهوم) أو (المصطلح) القرآني وتحديده تحديدًا لا يغادر أي سمة من سماته الدلالية.

المطلب الثاني: المؤثرات على المفردة القرآنية

ثمَّة جملة مؤثِّرات على المفردة القرآنية، وهي:

١- الحركات الإعرابية

إذ قد تكون مادة الكلمة واحدة ومتكرِّرة، إلَّا أن الهيئة (الحركات الإعرابية)

---

(٢٤) الشاهد البوشيخي، دراسات مصطلحية، القاهرة - مصر: دار السلام للطباعة والنشر، ط١، ٢٠١٢م، ص٤٤.

(٢٥) الشاهد البوشيخي، المصدر نفسه، ص٢٦ - ٢٧.

متغيِّرة، وهذا يؤثِّر على لفظ الكلمة من جانب، وعلى معناها من جانب آخر. فإن الحركات الإعرابية تؤثِّر على الصوت، من خلال تأثيرها على الحروف، فتتأثَّر المفردة القرآنية من حيث الدلالة والمراد بأصواتها وحروفها، حيث تسهم في أداء دلالتها بسبب التأثُّر بالحركات الإعرابية.

٢- السياق

فإن للسياق دورًا مهمًّا في بيان المراد من المفردة القرآنية، فهي قد تُعطي معنى معيَّنًا في سياق، وتعطي غيره في سياقٍ آخر. إن المصطلح القرآني هو مفردة من مفردات القرآن الكريم، تتشارك مع مثلها في تركيب وتكوين الآية القرآنية، وتسهم في توجيه السياق الخاص بالآية، وهي تختلف أو تتميَّز بقوة موقعها في الآية، وبالدور الذي تلعبه في الإيحاء والإبلاغ(٢٦).

وبذلك يتوضَّح ما للمفردة القرآنية من أهمية كبيرة في الانطلاق نحو فهم النص القرآني، ذلك لأن النص القرآني مكوَّن من مفردات، منها ما هو مفهوم، ومنها ما هو مصطلح، وإذا عرفناهما وحدَّدناهما وفهمناهما فقد توصَّلنا إلى مفاتيح النص القرآني.

ويلعب السياق دورًا أساسيًّا في تحديد المعنى الدقيق للكلمة، إذ يوضِّح الدلالة الخاصة من العامة، ويضعها في موضعها المناسب في النص، كما ولا يمكن فصل (المفردة) عن سياقها، فالسياق هو المسؤول الوحيد عن تأكيد دلالة الكلمة وإظهار علاقتها بما قبلها وما بعدها.

٣- المؤثرات البلاغية والدلالية: وتشمل:

أ- جمال الوقع الصوتي: إذ تتميَّز المفردة القرآنية بجمال وقعها في السمع (جَرَس)، وهذا جزء من إعجاز القرآن الكريم.

ب- التناسب مع المعنى: فإن كل كلمة في القرآن الكريم هي موضوعة في مكانها المناسب لها، سواء من حيث عدد الحروف، أو الصياغة، ليتناسب ذلك مع المعنى المراد، ولا يمكن استبدال كلمة بأخرى من دون حدوث اختلال واضح بالمعنى أو التشوُّه النطقي والفهمي.

(٢٦) صالح عضيمة، مصطلحات قرآنية، بيروت - لبنان: دار المحجة البيضاء، ط١، ١٤٣١هـ/ ٢٠١٠م، ص٧.

ج- اتساع الدلالة: إن المفردة القرآنية تتميَّز باتِّساع دلالتها، بحيث تستوعب معاني متعدِّدة يمكن فهمها من خلال ذلك.

د- الزمان والمكان: ونقصد الزمان مجرَّدًا، والمكان مجرَّدًا، وإلَّا فإن في الإعراب يوجب أخذ واعتبار للزمان والمكان.

هـ- طبيعة الخطاب والمخاطب: أي الآثار النفسية المحركة للخطاب، وما يريده من المخاطب.

٤- المؤثِّرات الصرفية

علم الصرف المؤثِّر في التصاريف والتكرار، إذ يشمل التأثير -أيضًا- استخدام صيغ الأفعال واشتقاقات الأسماء، بالإضافة إلى التكرار، وكل ذلك يسهم في إثراء المعنى وتجسيده في ذهن السامع. وإن هذه المؤثِّرات تجعل (المفردة) تعطي معاني متعدِّدة ومتنوِّعة، مع أنها المفردة نفسها في مادتها، لكن سنلاحظ تغيُّرًا في الهيئة أو الحركات الإعرابية، وتغيُّرًا في السياق، أو تغيُّرًا في الاشتقاق، مما سيترك الأثر الواضح على الكلمة فيُغيِّر مرادها ومعناها، وهذا ما أوردته كتب الوجوه عند إيرادها لوجوه متعدِّدة في (المفردات) القرآنية.

□ المبحث الرابع: المفردة القرآنية بين الثنائيات التقابلية: نماذج مختارة

سنقف في هذا المبحث مع نماذج مختارة لثنائيات تقابلية تتعلَّق بالمفردة القرآنية، وسوف نتناول فيها ثنائية: (المعنى الأولي) و(المعنى الثانوي)، وثنائية: (الترغيب) و(الترهيب)، وثنائية: (الأمر) و(النهي).

المطلب الأول: المفردة القرآنية: بين (المعنى الأولي) و(المعنى الثانوي)

إن للمصطلح دورًا مهمًّا في معرفة المفردة القرآنية وما يتعلَّق بـ(المعنى الأولي) و(المعنى الثانوي) للألفاظ القرآنية، لذا يمكن توضيح ذلك من خلال بيان المراد منهما، بهذا النحو:

١- المعنى الأولي

ويطلق عليه أيضًا لفظ الحقيقة، وهو ما اشتُرِكَ في فهمه، وما قد استعمله الذهن

وفق إطاره العام، فيستخدم في وضعه الأصلي، وتمَّ إقرار ذلك الاستعمال[٢٧]. ويراد بهذا المعنى ربط محتوى اللفظ بحقائق خارجية، وفق وظيفة اللغة في مجتمعها[٢٨]. ويتحقَّق وفق ما تقدَّم أمور كاتصال اللفظ بسياقه المقامي أو الحالي، فلا يمكن أن يُفهم المعنى الأول أو العام ما لم يتمَّ تحديده وفق حالته، ككونه مخاطبًا، أو متكلِّمًا، مع التعرُّف إلى موضوع الكلام.

٢- المعنى الثانوي

هو المعنى الإضافي على معنى سابق، والذي تختلف دلالته اختلافًا متردِّدًا، فتارة يكون اختلافًا جزئيًّا، وتارة أخرى يكون اختلافًا كليًّا. وقد لاحظ اللغويون أن معاني المفردات لا تبقى على ثباتها، بل تتبدَّل دلالتها على مستوى الكلمة المفردة، وعلى مستوى التركيب في الجملة، فاطلقوا عليها (المجاز العقلي). وفي هذا المعنى الثانوي نجد أن السياق هو الموجّه له، وهو الأكثر فاعلية في التوجّه نحو المعاني، فيفرض المعاني فرضًا، وفق مبدأ الفائدة الأكبر والأكثر، ونجده يتمظهر عند اللغويين في ظهورات متعدِّدة، كالتعميم، والتخصيص، والانتقال الدلالي.

٣- مثال توضيحي

قال تعالى: ﴿وَإِذَا ضَرَبْتُمْ فِي الْأَرْضِ فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَقْصُرُوا مِنَ الصَّلَاةِ إِنْ خِفْتُمْ أَنْ يَفْتِنَكُمُ الَّذِينَ كَفَرُوا إِنَّ الْكَافِرِينَ كَانُوا لَكُمْ عَدُوًّا مُبِينًا﴾[٢٩]. فلو نظرنا إلى لفظ (ضَرَبْتُمْ)، فإن أردنا معرفة معناه الأولي ومعناه الثانوي لكان: المعنى الأولي: ما يراد بالضرب، أي فعل الضرب، وقد يتبادر أن المراد بذلك هو ضرب القدم على الأرض. والمعنى الثانوي: يعطي معنى مغايرًا للمعنى الأولي، فالمراد به بحسب مراد الآية -المراد إيصاله- هو السفر. من هنا يتوضَّح الفرق بين المعنى الأولي، والمعنى الثانوي.

---

(٢٧) جلال الدين السيوطي، المزهر في علوم اللغة وأنواعها، بيروت - لبنان: المكتبة العصرية، ط١، ١٤٠٢هـ، ج١، ص٣٥٥.

(٢٨) يحيى أحمد، الاتجاه الوظيفي ودوره في تحليل اللغة، مجلة عالم الفكر، مجلد ٢، العدد ٤، السنة ١٩٨٩م، ص٧٥.

(٢٩) سورة النساء، الآية ١٠١.

المطلب الثاني: المفردة القرآنية بين (الترغيب) و(الترهيب)

١ - الترغيب

يراد به التحبيب والجذب، ومنه الترغيب في العبادة في كتاب الله تعالى، وأمثلته كثيرة، منها: قوله تعالى: ﴿وَمِنَ اللَّيْلِ فَتَهَجَّدْ بِهِ نَافِلَةً لَكَ عَسَى أَنْ يَبْعَثَكَ رَبُّكَ مَقَامًا مَحْمُودًا﴾(٣٠). وقوله تعالى: ﴿وَمَنْ عَمِلَ صَالِحًا مِنْ ذَكَرٍ أَوْ أُنْثَى وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَأُولَئِكَ يَدْخُلُونَ الْجَنَّةَ يُرْزَقُونَ فِيهَا بِغَيْرِ حِسَابٍ﴾(٣١). وقوله تعالى: ﴿فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ * وَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ﴾(٣٢). وقوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا هَلْ أَدُلُّكُمْ عَلَى تِجَارَةٍ تُنْجِيكُمْ مِنْ عَذَابٍ أَلِيمٍ * تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَتُجَاهِدُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ بِأَمْوَالِكُمْ وَأَنْفُسِكُمْ ذَلِكُمْ خَيْرٌ لَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ﴾(٣٣). وقوله تعالى: ﴿إِنْ تَجْتَنِبُوا كَبَائِرَ مَا تُنْهَوْنَ عَنْهُ نُكَفِّرْ عَنْكُمْ سَيِّئَاتِكُمْ وَنُدْخِلْكُمْ مُدْخَلًا كَرِيمًا﴾(٣٤).

٢ - الترهيب

هو التحذير، والإبعاد، والدفع، والترهيب في كتاب الله تعالى، له آيات كثيرة، منها: قال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمْ إِنَّ زَلْزَلَةَ السَّاعَةِ شَيْءٌ عَظِيمٌ * يَوْمَ تَرَوْنَهَا تَذْهَلُ كُلُّ مُرْضِعَةٍ عَمَّا أَرْضَعَتْ وَتَضَعُ كُلُّ ذَاتِ حَمْلٍ حَمْلَهَا وَتَرَى النَّاسَ سُكَارَى وَمَا هُمْ بِسُكَارَى وَلَكِنَّ عَذَابَ اللَّهِ شَدِيدٌ﴾(٣٥). وقال تعالى: ﴿وَاتَّقُوا يَوْمًا تُرْجَعُونَ فِيهِ إِلَى اللَّهِ ثُمَّ تُوَفَّى كُلُّ نَفْسٍ مَا كَسَبَتْ وَهُمْ لَا يُظْلَمُونَ﴾(٣٦). وقال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمْ وَاخْشَوْا يَوْمًا لَا يَجْزِي وَالِدٌ عَنْ وَلَدِهِ وَلَا مَوْلُودٌ هُوَ جَازٍ عَنْ وَالِدِهِ شَيْئًا إِنَّ وَعْدَ اللَّهِ حَقٌّ فَلَا تَغُرَّنَّكُمُ الْحَيَاةُ الدُّنْيَا وَلَا يَغُرَّنَّكُمْ بِاللَّهِ الْغَرُورُ﴾(٣٧). وقال تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يَسْتَكْبِرُونَ عَنْ عِبَادَتِي سَيَدْخُلُونَ جَهَنَّمَ دَاخِرِينَ﴾(٣٨).

---

(٣٠) سورة الإسراء، الآية ٧٩.
(٣١) سورة غافر، الآية ٤٠.
(٣٢) سورة الزلزلة، الآيات ٧ - ٨.
(٣٣) سورة الصف، الآيات ١٠ - ١١.
(٣٤) سورة النساء، الآية ٣١.
(٣٥) سورة الحج، الآيتان ١ - ٢.
(٣٦) سورة البقرة، الآية ٢٨١.
(٣٧) سورة لقمان، الآية ٣٣.
(٣٨) سورة غافر، الآية ٦٠.

المطلب الثالث: المفردة القرآنية بين (الأمر) و(النهي)

١ - الأمر

إن لمادة (أمر) في القرآن الكريم دلالات متعدِّدة، منها الأمر للواحد، والأوامر للجمع، والأمر هو بمعنى: طلب الفعل، وهو ضد النهي، ومنه: قال تعالى: ﴿أَتَأْمُرُونَ النَّاسَ بِالْبِرِّ وَتَنْسَوْنَ أَنْفُسَكُمْ﴾(٣٩). وقال تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تَذْبَحُوا بَقَرَةً﴾(٤٠).

والأمر بمعنى الشأن واحد الأمور، ومنه قوله تعالى: ﴿وَإِلَيْهِ يُرْجَعُ الْأَمْرُ كُلُّهُ﴾(٤١). وقوله تعالى: ﴿قُلْ إِنَّ الْأَمْرَ كُلَّهُ لِلَّهِ﴾(٤٢). وفسَّر الزمخشري الشأن بالطلب والقصد يقال: شأنت شأنه أي قصدت قصده(٤٣). ويقال للإبداع أمر، نحو قوله تعالى: ﴿أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ﴾(٤٤). ويختص ذلك بالله تعالى من دون الخلائق(٤٥).

والإمْرُ: العجب، أو العظيم المنكر، قال تعالى: ﴿قَالَ أَخَرَقْتَهَا لِتُغْرِقَ أَهْلَهَا لَقَدْ جِئْتَ شَيْئًا إِمْرًا﴾(٤٦).

ومن الأمر الائتمار بمعنى المشاورة، ائتمر القوم إذا تشاوروا، ومنه قوله تعالى: ﴿قَالَ يَا مُوسَى إِنَّ الْمَلَأَ يَأْتَمِرُونَ بِكَ لِيَقْتُلُوكَ﴾(٤٧).

وقد غلبت الدلالتان؛ الأمر بمعنى الشأن، وبمعنى الطلب، فهما أكثر الدلالات ورودًا في القرآن الكريم(٤٨).

---

(٣٩) سورة البقرة، الآية ٤٤.
(٤٠) سورة البقرة، الآية ٦٧.
(٤١) سورة هود، الآية ١٢٣.
(٤٢) سورة آل عمران، الآية ١٥٤.
(٤٣) جار الله الزمخشري، الكشاف، القاهرة - مصر: دار الريان للتراث، ط٣، ١٩٨٧م، ج١، ص٢٦٩.
(٤٤) سورة الأعراف، الآية ٥٤.
(٤٥) الراغب الأصفهاني، المفردات، تحقيق: صفوان عدنان داوودي، دمشق - سوريا: دار القلم، ط١، ١٤١٢هـ، ص٢٤.
(٤٦) سورة الكهف، الآية ٧١.
(٤٧) سورة القصص، الآية ٢٠.
(٤٨) انظر: الراغب الأصفهاني، المفردات، مصدر سابق، ص٢٤ - ٢٥، وانظر: مجموعة مؤلفين، معجم ألفاظ القرآن الكريم، القاهرة - مصر: مجمع اللغة العربية، ط١، ١٩٨٨م، ج١، ص٤٩ - ٥٢، وانظر: الفيروز آبادي، بصائر ذوي التمييز في لطائف الكتاب العزيز، تحقيق: محمد علي النجار، القاهرة - مصر: المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، ط١، ١٩٩٦م، ج٢، ص٣٩.

أما الأمر عند البلاغيين فيراد به الاستعلاء[٤٩]. ومعنى الاستعلاء: العلو، أي: عدّ الأمر عاليًا في نفسه[٥٠]. إلَّا أن هناك اختلافًا قد وقع في (الاستعلاء)، فمنهم من يشترط الاستعلاء، ومنهم من لا يشترطه[٥١].

أما دلالة الأمر على الوجوب أو دلالاته على الندب أو دلالاته على الفور أو دلالاته على التراخي أو دلالاته على الاستمرار؛ فبمعونة تغيُّر الحركات، أو بمعونة القرائن، أو بمعونة دلالة السياق، أو ما يتعلَّق بالمقام، وقد كان هذا موضع خلاف وأخذ وردّ بين الأصوليين.

نعم، إن صيغ الأمر إن وُجدت بلفظ قرآني خاص فإنها تفيد أو تدل على الإيجاب والإلزام[٥٢]. قال تعالى: ﴿فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا﴾[٥٣]. لكنها قد تصرف إلى معنى آخر بقرينة، كالإباحة قال تعالى: ﴿كُلُوا وَاشْرَبُوا﴾[٥٤]. أو الإشعار بالعجز: قال تعالى: ﴿فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِنْ مِثْلِهِ﴾[٥٥]. أو التهديد: قال تعالى: ﴿اعْمَلُوا مَا شِئْتُمْ﴾[٥٦]. أو تكرير طلب الشيء: قال تعالى: ﴿فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ﴾[٥٧]، أي كلما شهد أحدكم الشهر وجب عليه الصيام.

(٤٩) انظر: أحمد مطلوب وآخرون، أساليب بلاغية، الكويت: وكالة المطبوعات، ط١، ١٩٨٠م، ص١١٠. وانظر: صباح عبيد دراز، الأساليب الإنشائية وأسرارها البلاغية في القرآن الكريم، شبرا – مصر: مطبعة الأمانة، ط١، ١٩٨٦م، ص١٥.

(٥٠) سعد الدين التفتازاني، مختصر السعد شرح تلخيص مفتاح العلوم لجلال الدين القزويني، تحقيق: عبدالحميد هنداوي، بيروت – لبنان: المكتبة العصرية، ط١، ١٩٨٠م، ج٢، ص٣٢١.

(٥١) انظر: فخر الدين الرازي المحصول، بيروت – لبنان: مؤسسة الرسالة للنشر والتوزيع، ط١، ١٩٩٧م، ج١، ص ٤٥. وبهاء الدين السبكي، عروس الأفراح في شرح تلخيص المفتاح، تحقيق: عبدالحميد هنداوي، بيروت – لبنان: المكتبة العصرية، ط١، ٢٠٠٣م، ج٢، ص٣١٠. وعلي بن عبد الكافي السبكي، الإبهاج في شرح المنهاج، بيروت – لبنان: دار الكتب العلمية، ط١، ١٩٨٤م، ج٢، ص٦.

(٥٢) عبد الوهاب خلاف، علم أصول الفقه، القاهرة – مصر: مكتبة الدعوة، ط١، ١٩٨٨م، ص٢٢٨.

(٥٣) سورة المائدة، الآية ٣٨.

(٥٤) سورة البقرة، الآية ٦٠.

(٥٥) سورة البقرة، الآية ٢٣.

(٥٦) سورة فصلت، الآية ٤٠.

(٥٧) سورة البقرة، الآية ١٨٥.

٢- النهي

إن النهي عند أهل اللغة مصدر نهى: يدل على الزجر والكَف[٥٨]. أما في اصطلاح البلاغيين فهو: الطلب بكفٍّ عن الفعل بصورة من الاستعلاء، ووفق صيغة محدَّدة كلا تفعل والتي تدل على التحريم[٥٩].

نعم، قد تخرج صيغة النهي عن دلالتها الأصلية، فتدل على معانٍ أخرى متعدِّدة بسبب الحركات الإعرابية، أو القرائن، أو السياق، أو الأحوال والتراكيب المتعدِّدة. لذا فإن النهي يفيد في موارد النصح، وقد أشار القرآن الكريم إلى ذلك، فنجد آيات قرآنية على لسان نبي الله إبراهيم عليه السلام، قال تعالى: ﴿يَا أَبَتِ إِنِّي قَدْ جَاءَنِي مِنَ الْعِلْمِ مَا لَمْ يَأْتِكَ فَاتَّبِعْنِي أَهْدِكَ صِرَاطًا سَوِيًّا * يَا أَبَتِ لَا تَعْبُدِ الشَّيْطَانَ إِنَّ الشَّيْطَانَ كَانَ لِلرَّحْمَنِ عَصِيًّا﴾[٦٠]. إذ قد أشار كثير من المفسرين إلى أن النهي الوارد في الآية المباركة (لا تعبد) هو للنصح والإرشاد[٦١].

كما وقد جاءت موارد النصح وموارد الإرشاد في القرآن الكريم على لسان العبد الصالح والحكيم لقمان ينصح فيها ابنه ويُرشده ويعظه، قال تعالى: ﴿وَإِذْ قَالَ لُقْمَانُ لِابْنِهِ وَهُوَ يَعِظُهُ يَا بُنَيَّ لَا تُشْرِكْ بِاللَّهِ إِنَّ الشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ﴾[٦٢].

أما صيغ النهي فإذا وردت في لفظ قرآني خاص فإنها تفيد التحريم على وجه الإلزام[٦٣]. قال تعالى: ﴿وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ﴾[٦٤]. وقد تصرف إلى معنى آخر بقرينة كالدعاء: قال تعالى: ﴿رَبَّنَا لَا تُزِغْ قُلُوبَنَا بَعْدَ إِذْ هَدَيْتَنَا وَهَبْ لَنَا مِنْ لَدُنْكَ

---

(٥٨) انظر: أحمد بن فارس بن زكريا، معجم مقاييس اللغة، مصدر سابق، ج٥، ص٣٥٩. وجار الله الزمخشري، أساس البلاغة، تحقيق: محمد باسل عيون السود، بيروت – لبنان: دار الكتب العلمية، ط١، ١٩٩٨م، ص٤٧٥.

(٥٩) انظر: إبراهيم بن محمد الحنفي، المطول في شرح تلخيص المفتاح، بيروت – لبنان: دار الكتب العلمية، ط١، ٢٠٠١م، ص٢٤١. وجلال الدين السيوطي، معترك الأقران في إعجاز القرآن، بيروت – لبنان: دار الكتب العلمية، ط١، ١٩٨٨م، ج١، ص٤٤٣.

(٦٠) سورة مريم، الآيتان ٤٣ – ٤٤.

(٦١) انظر: الزمخشري، الكشاف، مصدر سابق، ج٢، ص٥١١. وفخر الدين الرازي، التفسير الكبير، بيروت – لبنان: دار إحياء التراث العربي، ط٣، ١٤٢٠هـ، ج٢١، ص٢٢٦.

(٦٢) سورة لقمان، الآية ١٣.

(٦٣) عبد الوهاب خلاف، أصول الفقه، مصدر سابق، ص٢٣٠.

(٦٤) سورة البقرة، الآية ١٨٨.

رَحْمَةً إِنَّكَ أَنْتَ الْوَهَّابُ﴾[٦٥]. أو الكراهة: قال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آَمَنُوا لَا تَسْأَلُوا عَنْ أَشْيَاءَ إِنْ تُبْدَ لَكُمْ تَسُؤْكُمْ﴾[٦٦].

إن الحكم الذي يفيده الخاص بدلالته الحقيقية الوضعية حكم قطعي لا سبيل إلى الظن فيه. فإذا قال تعالى: ﴿فَكَفَّارَتُهُ إِطْعَامُ عَشَرَةِ مَسَاكِينَ﴾[٦٧]، فإن الحكم في هذا المورد هو إطعام الطعام لهؤلاء العشرة، بحيث لا يزاد عليهم، ولا ينقص منهم، ذلك أن الخاص الحقيقي لا يُتصوّر فيه إلَّا الخصوص، وهو بعكس العام؛ فإنه يُتصوّر فيه دائمًا ما يخصصه، وقلما يبقى على عمومه.

□ الخاتمة والنتائج

١- إن بيان تعريف المفردة في اللغة والاصطلاح يُبيِّن لنا توحّد التعريفات التي تناولتها، إذ لم يخرج أصحاب المعاجم والقواميس عن التعريفات المشهورة التي تناولوها، أو نقلها البعض عن البعض الآخر.

٢- إن من المهم بيان معاني المفردة في القرآن الكريم وبيان مراتبها، لأهمية ذلك في عملية التفسير، وهذه المراتب تتفاوت من مفسر إلى آخر.

٣- إن تصنيف المفردة القرآنية مهم جدًّا، وبالخصوص على مستوى (المفهوم) و(المصطلح)، وكذلك من المهم بيان المؤثِّرات على المفردة القرآنية من سياق وحركات إعرابية.

٤- من المفيد أن يهتم المفسر باستعراض جملة من الثنائيات التقابلية للمفردة القرآنية، لأهميتها في مجال التفسير، والأحكام، ومن ثَمَّ العمل من قِبل المكلف.

---

(٦٥) سورة آل عمران، الآية ٨.
(٦٦) سورة المائدة، الآية ١٠١.
(٦٧) سورة المائدة، الآية ٨٩.

التراجم والكتابة التاريخية المغربية المعاصرة

نقدية المؤرخ وإشكالية التناول

الدكتور عبد الرحيم الحسناوي*

□ مقدمة واستشكال

عندما يتعلَّق الأمر بمحاولة إعادة كتابة تاريخ المغرب، فإن إشكالية المصادر التاريخية غالبًا ما تتبوَّأ مركز الصدارة بالنسبة للإسطوغرافيا المغربية المعاصرة(١). ولقد برز الوعي بهذا الجانب منذ البداية فتمَّ التركيز على ضرورة إغناء الرصيد المصدري للمؤرخ المغربي. كان هناك وعي عميق بأن كتابة تاريخ المغرب لا يمكن أن تتمَّ إلَّا بالاعتماد على المصادر والوثائق التاريخية، بيد أن مؤرخي الزمن الراهن وجدوا أنفسهم أمام ندرة الوثائق، وحتى ما هو موجود منها لا يكفي لإنجاز المهمة، وما هو دفين أهم

* كاتب وباحث، جامعة محمد الخامس في الرباط – المغرب. البريد الإلكتروني:
lhasnaoui@hotmail.com

(١) تعني كلمة «إسطوغرافيا» (Historiographie) الكتابة والدراسة التي تتناول هذه الكتابة، وقد قمنا أحيانًا باستبدال مصطلح الكتابة التاريخية بمصطلح إسطوغرافيا هو مصطلح كان قد استعمله بهذه الصيغة عبدالله العروي، حيث يوضح ذلك قائلًا: «نتكلَّم عن إسطوغرافية موضوع ما، وهي مجموع ما أُلِّف فيه، وأما عن الإسطوغرافيا بصفة عامة، فهي مجموع ما كتب في حقل التاريخ، وعرَّبناه بالتاريخيات». انظر: عبدالله العروي: مفهوم التاريخ، الجزء الأول، الألفاظ والمذاهب، الدار البيضاء – بيروت: المركز الثقافي العربي، ١٩٩٧، ص ١٩٦.

مما هو معروف وغير منشور.

وأمام هذا الوضع لم يكن من بدٍّ سوى أن ينهض هؤلاء المؤرخون لسدِّ الفراغ في الجانب الوثائقي والمصدري، وهكذا ارتبط البحث التاريخي الجامعي بالتنقيب عن الوثائق وكذلك إغناء وتوسيع المادة المصدرية. بيد أن هذا العمل لم يخلُ بدوره من مناظرة بين المؤرخين المغاربة حول طبيعة المصادر التاريخية وأصنافها وما يجب استعماله أو اجتنابه أثناء عملية تحليلها من المنظور التاريخي. بدءًا من نقطة الارتكاز هذه تبرز أهمية كتب التراجم بالنسبة للبحث التاريخي المغربي المعاصر، وذلك لما يُوفِّره هذا النوع من المصادر التاريخية، من إمكانية التحرِّي حول الأحداث والوقائع التاريخية. كما يسمح استثمار هذه المادة المصدرية الثرية بالكشف عن خصائص المجتمع وتطوُّراته التاريخية.

تُمثِّل التوطئة النظرية أعلاه مُسوِّغًا إبستيمولوجيا لإنجاز هذه المطالعة البحثية التي ستحاول ومن زاوية إبستيمولوجية، إبراز الأهمية التي تكتسبها كتب التراجم بالنسبة للبحث التاريخي المغربي المعاصر. ولا شك أن تعامل المؤرخ مع مثل هذا النوع من المصادر يضع ويستتبع عدة قضايا معرفية ومنهجية مرتبطة بمفهوم المصدر التاريخي، ولا بد للمؤرخ هنا من الاحتراز النقدي حوله ومعرفة الحدود المنهجية التي ينبغي للمؤرخ 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 تاريخية إلَّا بعد الحوار المنهجي الإيجابي للمؤرخ معها، فهي لا تنطق بل تستنطق، وتستجوب، والمؤرخ مطالب هنا بألَّا يقف عند المصدر، بل النفاذ إلى داخل النص (التراجم) عبر شبكة من المفاهيم والذهنيات، وهو ما يستدعي منه وقفة تأمُّلية مقرونة بحذر شديد وحسٍّ نقدي، فالتاريخ لا يتجدَّد باكتشاف وثائق أو مصادر جديدة بقدر ما يتجدَّد بنوعية الأسئلة التي يطرحها المؤرخ على تلك المصادر وتأويله لها. ولا تنفصل في هذه العملية إجرائية المصادر عن إجرائية الفرضيات والإشكاليات[٢].

(٢) انظر: عبد الأحد السبتي، التاريخ الاجتماعي ومسألة المنهج: ملاحظات أولية.. في البحث في تاريخ المغرب حصيلة وتقويم، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط، ١٩٨٩.

□ أولًا: فن التراجم في الثقافة الإسلامية: المفهوم والتطور التاريخي

تعتبر التراجم والسير من الأجناس النثرية القديمة في الآداب العالمية بشكل عام والأدب العربي الإسلامي بشكل خاص. وقد تجسَّد هذا الفن في كتب الطبقات والأعلام، والتي تتضمَّن سِيَر المحدثين والمفسرين والفقهاء والأدباء واللغويين والملوك... إلخ[٣]. الترجمة إذن وضمن التراث أو النموذج الحضاري العربي الإسلامي، هي فن من الفنون الأدبية، تتناول بالتعريف حياة علم من الأعلام له باع وشهرة في مجال العلم والأدب والسياسة وغيرها من المجالات، ويُتعرَّض فيها إلى نسب المترجم له ومولده ونشأته وتعليمه وعوامل نبوغه وأهم مآثره وظروف وفاته. كما تُسلِّط الضوء أيضًا على بيئته السياسية والاجتماعية والفكرية لتُبيِّن مدى تفاعله معها[٤].

استأثرت تراجم الأعلام باهتمام خاص في التراثين العربي والإسلامي حيث شكَّلت حلقة من حلقات التاريخ العام في أبعاده السياسية والاقتصادية والاجتماعية والفكرية. وموضوع التراجم تنتظم به تجربة المسلمين في تفاعلاتهم مع معترك الحياة خلال أطوار تاريخهم؛ وهو موضوع ارتبط أساسًا بالبعد الديني في المرحلة الأولى من التدوين، حيث كانت العناية بتاريخ الرجال تهدف إلى توثيق السنة النبوية وضبط سندها. وهكذا ظهرت الترجمة لطبقات المحدثين، وانسحب هذا الفن بعد ذلك من حقل علم الحديث إلى الحقول المعرفية الأخرى، وظهرت إثر ذلك تراجم طبقات الفقهاء والمتصوفة والشعراء وغيرهم.

وقد اتَّجه كبار المؤرخين للترجمة للشخوص البارزة حتى عصرهم، أو لشخوص قرن بعينه، أو لإدراج التراجم أثناء تدوينهم لأحداث التاريخ الإسلامي بوجه عام. هكذا إذن نشأ علم التراجم كقاعدة في تلقِّي الأخبار عن الناس وبالأخص فيما يتعلَّق بالحديث النبوي أولًا، ومن ثَمَّ الآثار المروية عن الصحابة والتابعين وباقي طبقات العلماء والناس عمومًا. ثم توالت كتب التراجم والسير والطبقات وتنوَّعت وتعدَّدت بتنوُّع مجالات المعرفة وتعدُّدها، وحملت بين ثناياها صور أعلام العصور الإسلامية وما

---

(٣) محمد عبد الغني حسن، التراجم والسير، القاهرة: دار المعارف، ١٩٨٠، ص٩.

(٤) أحمد بوكاري، كتب التراجم كمصدر لإغناء المعرفة بتاريخنا، مجلة المناهل، العدد ٣٦، يوليو ١٩٨٧، ص ٢٤٤.

عايشوه من أحداث وملابسات سياسية واقتصادية واجتماعية وفكرية[٥].

□ ثانيًا: تصنيفات كتب التراجم وأهميتها التاريخية

تُصنَّف كتب التراجم إلى أنواع مُتعدِّدة، بحسب طبيعتها ومجال اهتمامها، ومن أبرز هذه الأصناف[٦]:

١- كتب الترجمة العلمية

وهي الترجمة العامة التي يُقصد فيها التعريف بالرجال الذين لهم مشاركة علمية. وتُركِّز هذه الترجمة على تبيان العناصر التالية: ذكر مشيخة المترجم له، والآخذين عنه، مع عرض أحواله ومصنفاته وتاريخ ميلاده ووفاته، ورحلته العلمية، وأحيانًا تقييم المترجم له تقيمًا علميًّا. وهذا النوع من التراجم العامة التي تفصل حجب الزمن بين المترجم والمترجم له، يكون النقل فيها عن طرق غير مباشرة، أي من خلال المادة التاريخية، وإلى هذا الصنف ينتمي مثلًا كتاب الصلة لابن بشكوال[٧].

٢- كتب الترجمة البلدانية أو المحلية

وهي التراجم التي تختص بالتواريخ البلدانية أو المحلية انطلاقًا من شرط انتمائهم إلى بلد معيَّن أو حُلُولهم به. وميزة هذه التراجم أنها لا تختص بصنف معيَّن من الرجال وإنما يتنوَّع رجالها من العلماء والأدباء والمتصوفة وذوي الخطط الشرعية والسياسية وغيرهم ممن يتوفَّر فيهم شرط الانتماء الجغرافي إلى مكان معيَّن أو الذي حلُّوا به. وهي قريبة من صنف الترجمة العلمية فيما يتعلَّق بالترجمة للعلماء، ولكنها تختلف عنها فيما يخص الترجمة لغير العلماء[٨].

---

(٥) نبيلة عبد المنعم داود، فن التراجم في التاريخ العربي الإسلامي، مجلة التراث العلمي العربي، العدد الرابع، سنة ٢٠١١، ص ٢٧. مقال في صفحة: http: / /www.iasj.net /iasj?func=issueTOC&isId=2895 &uiLanguage=ar تاريخ الدخول إلى الموقع ٢٠/ ١٢/ ٢٠٢٤.

(٦) أحمد الخاطب، التيارات الفكرية في المغرب والأندلس خلال العصر المرابطي، أطروحة لنيل الدكتوراه في التاريخ، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، الرباط، السنة الجامعية ٢٠٠٣-٢٠٠٤، ص ٩٠٩. (بحث مرقون).

(٧) انظر: ابن بشكوال، الصلة في تاريخ أئمة الأندلس، تحقيق: إبراهيم الأبياري، القاهرة - بيروت: دار الكتاب المصري - دار الكتاب اللبناني، ١٩٨٩.

(٨) عبد الله الترغي المرابط، تراجم الرجال في الأندلس، في كتاب: الأندلس قرون من التقلبات والعطاءات،

٣- كتب الترجمة البرنامجية أو الفهارس[٩]

ويقصد بها الترجمة التي يضعها الطالب لشيخه، فينسق منها ومنه تراجم بقية شيوخه برنامجًا أو فهرسة أو معجم أشياخ. وتتَّفق هذه الترجمة مع الترجمة العلمية في ذكر أسماء المترجم لهم وكنايتهم وتجلية أحوالهم، والتعريف بهم من حيث النسب واللقب والولادة والوفاة والشيوخ والتلاميذ والنشاط العلمي والفكري... إلخ. لكنها تختلف عنها فيما يخص طبيعة العلاقة بين الذات والموضوع، ففي الوقت الذي يرتبط المترجم بالمترجم له في الترجمة البرنامجية بعلاقة التلمذة مما ينعكس على طبيعة المعلومات المقدَّمة في إطار الترجمة العلمية ارتباط المترجم بالمترجم لهم عبر المصادر التاريخية أو المادة التاريخية، وينعكس ذلك وبدون شك على طبيعة المعلومات المقدمة كذلك.

وقد اعتبر عبدالله المرابط الترغي أن هذا النوع من الترجمات هو الذي يكون برنامج الأشياخ، إذ بالإضافة إلى ذكر الشيوخ والتعريف بهم، يعرض المترجم لرواياته عن شيوخه، وهذا ما يجعل هذا النوع شبيهًا بمعاجم الشيوخ، لكن الاختلاف بين النوعين يكمن في الكيفية أو الترتيب الذي يعرض به الشيوخ، فإن خضعت للترتيب المعجمي سُمِّيت كذلك معاجم للشيوخ. وفي هذا الإطار يستغني صاحب هذا النوع من البرامج عن كتابة معجم شيوخ جديد، كما لا يحتاج إلى كتابة برنامج رواياته، لأن برنامج الأشياخ أغناه عن الصنفين. وإلى هذا النوع تنتمي مثلًا فهرسة القاضي عياض[١٠].

مطبوعات مكتبة الملك عبد العزيز العامة الرياض، ١٤١٧هـ/ ١٩٩٦، ص ٣٠٧. انظر كذلك للمؤلف نفسه:كتب التراجم العامة وكتب المناقب خلال عصر المولى إسماعيل، ١٠٨٢ - ١١٣٩هـ، مجلة المناهل، العدد ٥٦، السنة ١٩٩٧ ص ٥ - ٣٩.

(٩) ثمَّة هنالك توصيفات أخرى تستعمل في هذا الإطار. فإلى جانب البرنامج أو الفهرس، هناك مصطلح المعجم، والمشيخة، والثبت، والسند، والإجازة، والكناشة. راجع: محمد التونج، معجم المعربات الفارسية، بيروت: مكتبة لبنان ناشرون، ١٩٩٨، ص٢٨.

(١٠) القاضي عياض: هو عياض بن موسى بن عياض بن عمرون اليحصبي السبتي، أبو الفضل، يمني الأصل، ولد عام ست وسبعين وأربع مائة في سبتة وإليها نسبته. عالم المغرب، من أئمة المالكية، وإمام وقته في الحديث وعلومه وفي النحو واللغة وأخبار العرب وأيامهم وأنسابهم. تولى قضاء سبتة ووليّ بعدها قضاء غرناطة. دخل في طاعة المرابطين فأكرموه، فلما اضطربت أحوالهم سنة ٥٤٣هـ ساءت حاله فخرج إلى مراكش وتوفي فيها. من تصانيفه: الشفا بتعريف حقوق المصطفى، وشارق الأنوار، وشرح صحيح مسلم، كتاب التنبيهات، وقد جمع فيه غرائب وفوائد. راجع: محمد بن تاويت، الوافي بالأدب العربي في المغرب الأقصى، الدار البيضاء: دار الثقافة، ١٩٨٢، ج١، ص ٥١.

٤- كتب الترجمة الأدبية

وهي الترجمة التي تهدف إلى ذكر نشاط المترجم له في الأدب، وعرض نماذج من إنتاجه الأدبي شعرًا كان أو نثرًا، ولذلك لا تُركِّز هذه التراجم كثيرًا على الجوانب الشخصية للمترجم له التي تُركِّز عليها كتب الترجمة العلمية أو البلدانية، ولكنها تُركِّز على تقديم الأديب او المترجم له تقديمًا مختزلًا، ثم تتوسَّع في التعريف بنشاطه الأدبي، وتعتمد اللغة الأدبية المسجوعة والمشحونة بأصناف الصنعة البديعية.

٥- كتب التراجم المذهبية

لا تختلف عن كتب التراجم العلمية أو البلدانية في تقديم التعريفات الشخصية بالمترجم لهم من حيث الاسم، والنسب، والكنية، ومكان الميلاد وتاريخه، والشيوخ، والتكوين العلمي، وتاريخ الوفاة، بالإضافة إلى جملة من أخبارهم. غير أنها تختلف عنها في كونها تحصر دائرة المترجم لهم ضمن إطار مذهبي فقهي أو غيره.

□ ثالثًا: كتب التراجم: السمات الأدبية والتداخل مع الأجناس الأخرى

من حيث عناصر المتن، يتبع أدب التراجم أحيانًا نمط كتابة الحوليات في مستوى ترتيب المواد والمعطيات. إذ تعتبر السنة الواحدة بمثابة سجل لوفيات ومشاهير الرجال من العلماء والأولياء. وعندما ينتهي المؤلف من عرض التراجم، ينتقل عادة إلى ذكر أبرز أحداث السنة، من دون أن يتقيَّد بمنطق محدَّد[١١]. كما قد يتداخل هذا الأدب مع أجناس أدبية أخرى، مثل المناقب حيث تبرز الترجمة المناقبية المرتبطة بالأولياء ورجال التصوف. ويلاحظ أيضًا التداخل بين كتب التراجم والسيرة، حيث ارتبط مصطلح التراجم بمصطلح السيرة في الأدب العربي نتيجة لتقارب المدلولات التي يحيل إليها كل منهما.

وإذا انطلقنا من البُعد اللغوي، نلاحظ أن استعمال كلمتي «السيرة» و«التراجم» يتنوَّع بحسب غرض المعنى المراد بيانه، وربما كان تنوّع هذه المعاني هو السبب وراء تعدُّد الأصناف الأدبية المرتبطة بكل منهما، والتي شهدت تطوُّرات ملحوظة منذ نشأة الأدب الإسلامي. وقد أدَّى هذا التعدُّد في المعاني إلى ظهور أصناف أدبية متعدِّدة تتعلَّق بكلمتي

(١١) عبد الأحد السبتي، النفوذ وصراعاته في مجتمع فاس من القرن السابع عشر حتى بداية القرن العشرين، الدار البيضاء: دار توبقال للنشر، ٢٠٠٧م، ص ٦٣.

السيرة والتراجم. فقد ارتبطت السيرة كنموذج من الإنتاج الأدبي الإسلامي بسيرة الرسول ﷺ، خصوصًا مع ابن إسحاق. كما نجد آثارًا للسيرة النبوية أيضًا لدى البلاذري في «أنساب الأشراف»[١٢] ولدى الطبري في «تاريخ الرسل والملوك»[١٣].

ويلاحظ أن أدب السيرة جمع مادة متنوِّعة تشمل غزوات الرسول ﷺ وأصحابه، بالإضافة إلى روايات حول فضائل الأشخاص ومثالبهم، أو تفسيرات لأسباب نزول الآيات القرآنية أو بعض الأشعار. وعمومًا، تتنوَّع معاني السيرة في اللغة بحسب الغرض من استخدامها، فقد تعني طريقة السير أو الأعمال المنجزة، أو قد تأخذ معنى أخلاقيًّا كما في كلمة أخلاق، أو تعني الأعمال المأثورة. وقد اجتمعت هذه المعاني المختلفة لتعطي لكلمة سيرة مفهومها الأكثر تداولًا في التراث العربي، وهو معنى البيوغرافيا (Biographie)[١٤].

□ رابعًا: كتب التراجم بوصفها مصادر تاريخية: إضاءة نظرية

تُشكِّل كتب التراجم نمطًا من أنماط الكتابة التاريخية التي ظهرت منذ بدايات

---

(١٢) أحمد بن يحيى بن جابر بن داود البلاذري، جمل من أنساب الأشراف، حققه وقدم له: سهيل زكار ورياض زركلي، بيروت: دار الفكر، ١٩٩٦م.

(١٣) أبو جعفر محمد بن جرير الطبري، تاريخ الطبري تاريخ الأمم والملوك، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، القاهرة: دار المعارف، ١٩٦٧.

(١٤) على سبيل المقارنة، وضمن السياق المعرفي الغربي، فإن التراجم (السير) ومنذ العصور القديمة قد اهتمت بتاريخ الرجال العظام والأبطال الكبار. ولقد كانت الفردية (Individualisme) هي إطار العمل الذي حكم ممارسة فن الترجمة. ولقد مثَّلت الكتابات التي تُمجِّد الرجال العظام في العصر الإغريقي والروماني جزءًا من التاريخ وذاكرة الشعوب، يومها كانت حياة الفرد تُمثِّل جانبًا مهمًّا من تصوُّر الناس للتاريخ، فإيمانهم قوي بقدرة الفرد على صنع المعجزات والبطولات، ففي أحضان التاريخ إذن ازدهرت البيوغرافيا. وعندما تطورت المجتمعات الغربية إثر ثورات الإصلاح الديني وقيام فكر التنوير، مُجِّد الإنسان الفرد مجدَّدًا ووضع كمركز للفكر، خصوصًا بعد أن تمت تنحية الإلهي من الفعل التاريخي. ولكن كان المجتمع الغربي قد تغيَّر بعد الثورة الفرنسية، وفي ظل أيديولوجيات جديدة حوَّل المؤرخون الجدد في الحداثة الغربية مسار فن كتابة التراجم من هؤلاء الملوك والقديسين والعظماء إلى العمال والبسطاء، أي حُوِّل من النخبة إلى الجموع البسيطة، ومن السياسي إلى الاجتماعي. واهتموا بقوى التغيير الحقيقية التي تأخذ مكانها في أسواق العمل والحقول وليس في القصور وبلاطات الملوك. ولم تختفِ الترجمة التقليدية للرجل العظيم بشكل تام، بل يظل يمارسها غير المتخصصين من خارج حقل التاريخ الأكاديمي. للمزيد من التفصيل حول هذا الموضوع يمكن الرجوع إلى مؤلف: خاليد فؤاد طحطح، السيرة لعبة الكتابة، كتاب المجلة العربية، العدد ٤٣١، الرياض، ذو الحجة ١٤٣٣هـ/ أكتوبر ٢٠١٢.

التدوين عند العرب المسلمين، ثم ما لبثت أن تنامت أعدادها وتنوَّعت موضوعاتها. وتُعدّ مصدرًا لا غنى عنه في الدراسات التاريخية، لما تزخر به من مادة علمية وثقافية غنية، خصوصًا فيما يتَّصل بالجوانب الحضارية والاجتماعية، فضلًا عن أهميتها في تتبّع النشاط العلمي في فترة زمنية محدَّدة. ولهذا كان التأليف في هذا المجال مقصدًا لكثير من علماء الأمة الإسلامية عبر العصور، حتى أصبحت كتب التراجم علامة بارزة في الثقافة الإسلامية، لا يكاد يخلو منها عصر من عصور التاريخ الإسلامي.

ويتَّفق الدارسون في حقل المعرفة التاريخية على القيمة التراثية والعلمية لكتب التراجم، باعتبارها رافدًا محوريًّا له أهميته في سبيل تحقيق فهم أوضح وأشمل لتراثنا وتاريخنا العربي الإسلامي. ولم تغب هذه الأهمية والقيمة التاريخية الكبيرة لكتب التراجم عن بال بعض المستشرقين أمثال لويس ماسينيون (Louis Massignon) الذي تناول شخصية الحلَّاج بدراسة مستفيضة ونشر «ديوان الحلَّاج» مع ترجمته إلى الفرنسية[١٥]. وقد اعتمد لويس ماسينيون في دراسته مدخل علم النفس الاجتماعي لتحليل البُعد الشخصي في حياة الحلاج، حيث استخدم هذا المنهج كأداة لفهم عقلية الوسط الإنساني في المجتمع الإسلامي بطريقة تجريبية، مبرزًا من خلال سيرة الحلَّاج نموذجًا حضاريًّا متكاملًا[١٦].

ومن جهته، نظر فرانز روزنتال (Franz Rosenthal) إلى كتب التراجم بوصفها صنفًا من أصناف التأليف التاريخي[١٧]، لا تقلُّ أهمية عن المصادر التقليدية الأخرى؛ لما تزخر به من معلومات غنية تتيح للباحثين ولا سيما المؤرخين، مادة أولية يمكن استثمارها لفهم أحداث وتطوُّرات فترة زمنية معينة، سواء على المستوى الثقافي أو الاقتصادي أو الاجتماعي.

وفي السياق نفسه، سعى ليفي بروفنسال (Lévi-Provençal) إلى إبراز المكانة المتميِّزة التي تحتلها كتب التراجم، مبرزًا أهميتها وقيمتها التاريخية من حيث المضامين والحمولة المعرفية. وفي هذا السياق نجده يقول: «إن مضمونها يظهر لنا أكثر غنى وأكثر

(15) Louis Massignon, Passion d'al-Hosayn-Ibn-Mansour al-Hallaj, 4 vol., Paris, Gallimard, 1975.

(١٦) إيلي الربضي، لويس ماسينيون، الدار البيضاء - بيروت: المركز الثقافي للكتاب والنشر والتوزيع، ٢٠١٩.

(١٧) فرانز روزنتال، علم التاريخ عند العرب، ترجمة: صالح العلي، مراجعة: محمد توفيق حسين، بغداد: مكتبة المثنى، ١٩٦٣، ص ٤٣.

حيوية وأقل تصلُّبًا، وإن أردنا القول: أقل رسمية من مضمون الإنتاجات الإسطوغرافية لهذه الفترة -ق.١٠م- والتي هي موجَّهة دائمًا تقريبًا نحو السلطان وحاشيته»[١٨].

إن الحضور المتميِّز، وغير النمطي للمعطى التاريخي ضمن هذه المصادر، هو ما جعل المؤرخين، ولا سيما المهتمين بالتاريخ الاجتماعي والثقافي والديني، يقبلون هذه المؤلفات البيوغرافية، لما توفِّره من ثراء معرفي ومادة علمية وفيرة. إذ لا تقتصر أهميتها على تصوير الأشخاص ووضعهم في سياقاتهم التاريخية، بل تتعدَّى ذلك إلى الإسهام في رسم ملامح العصور التي عاشوا فيها، واستبطان ما شهدته من ظواهر وقضايا وتحوُّلات من خلال التعريف بالأعلام الذين شكّلوا جزءًا من تلك المرحلة.

□ خامسًا: المنهج العلمي في التراجم الإسلامية: بين التأريخ والتحقيق

للترجمة في الموروث العربي الإسلامي مقارباتها وخطواتها المنهجية، فهي ليست مجرَّد سرد لسيرة المترجم له، بل تخضع لشروط علمية التزم بها العلماء وساروا عليها. وقد مارست مناهج علم الحديث تأثيرًا كبيرًا على مقاربات الترجمة التقليدية، نظرًا لكون هذا الفن نشأ أساسًا في كنف علم الحديث، حيث غلبت فيه طرائق أهل الإسناد في التحقق من المتون والروايات، ضمانًا للدقة والمصداقية. وقد أشار السخاوي في كتابه «الإعلان بالتوبيخ»[١٩] إلى أولى قواعد الترجمة، وفي مقدمتها: الإنصاف والتجرد عن الهوى. وتلا ذلك مراحل التحقق من المعلومات، من خلال مقارنة الروايات وتحليلها، وتحري الحقيقة باستخدام الرأي الرصين، فتُذكر الروايات المتعدِّدة، وتُنقَّح، ويتمُّ تتبُّع أسانيدها ونقد متنها، مع الحرص على ضبط تاريخ الميلاد والوفاة وتحقيقها قدر الإمكان، في ضوء ما توفَّر من مصادر العلم والمعرفة[٢٠].

وتعتمد معاجم الترجمة الكبرى على آليات الجمع والتصنيف والتبويب، حيث تجمع ما تيسر من خبر صاحب السيرة، ويتمُّ في أغلب الأحيان ترتيب بشكل أبجدي، أو ترتيبه بشكل زمني، أعلام الطبقة التاريخية يتلوهم أعلام الطبقة الأخرى. وهناك مصادر

(18) Lévi-Provençal, Histoire de l'Espagne musulmane, Tome III, Paris, Maisonneuve & Larose, 1967, p.19.

(١٩) شمس الدين محمد بن عبد الرحمن السخاوي، الإعلان بالتوبيخ لمن ذم أهل التاريخ، تحقيق: فرانز روزنتال، ترجمة: صالح أحمد العلي، بيروت: دار الرسالة، ١٩٨٦.

(٢٠) محمد عبد الغني حسن، التراجم والسير، مرجع سابق، ص ٨١-٨٧.

عدة يعتمدها الاقتراب المنهجي للترجمة، أولها الاتصال الشخصي بالمترجم لها. وثانيها بالسماع فيلتقّى المؤلف أخباره سامعًا من هذا وناقلًا عن ذاك. وثالثها الإسناد، فقد ظل ذكر الأخبار عن طريق الإسناد منهجًا رئيسيًّا لمؤلفي الطبقات والسير والتراجم. ومن هؤلاء مثلًا ابن سعد في «طبقاته الكبرى»[٢١]، حيث جرى الإسناد فيه على طريقة أهل الحديث، وإلى جواره الطبري في تاريخه[٢٢]، حيث غلبت عليه صفة أهل الحديث وتواترت فيه أسماء رجال السند، وكذلك جرى الأمر في كتاب «الأغاني» للأصفهاني[٢٣] وفي «تاريخ بغداد» للخطيب البغدادي[٢٤]، وفي «تاريخ الإسلام وطبقات مشاهير الأعلام» للذهبي[٢٥]. والمصدر الرابع هنا هو المؤلفات السابقة في الموضوع، حيث إن كتّاب التراجم والسير يشيرون في كثير من الأحيان إلى مصادرهم في مقدمات كتبهم أو أي موضع آخر منها، مثل ياقوت الحموي في كتابه «معجم الأدباء»[٢٦].

وإذا سلّطنا الضوء على التراجم التاريخية، فإننا نجد أن عمل الترجمة لا يبتعد عن عمل المؤرخ كثيرًا، فالترجمة تقوم على أصل تاريخي، فيكون أول خطوة لكاتب الترجمة هو استقصاء وجمع الروايات المختلفة عن الشخص المترجم له، وقد يستعين في ذلك بالمذكرات والرسائل والشهادات من الأحياء[٢٧].

بيد أن حدود الترجمة تختلف عن حدود علم التاريخ، فحدود الترجمة هي الأحداث البيولوجية الواقعة بين ولادة شخص وموته، من طفولة ونضج وأمراض وموت وعواطف ومشاعر، وكل هذا ليس تاريخًا. فعلم التاريخ لا يكتفي بذكر الأحداث أو الروايات كما هي في ظاهرها، بل يقوم بتفسيرها والحديث هنا عن النقد التاريخي

---

(٢١) محمد بن سعد بن منيع الزهري، الطبقات الكبير، تحقيق: علي محمد عمر، القاهرة: مكتبة الخانجي، ٢٠٠١.

(٢٢) محمد بن جرير الطبري، تاريخ الطبري المعروف بتاريخ الأمم والملوك، القاهرة: مطبعة الاستقامة، ١٩٣٩.

(٢٣) أبو الفرج الأصفهاني، الأغاني، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٨٧.

(٢٤) الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد وذيله والمستفاد، تحقيق: بشار عواد معروف، بيروت: دار الغرب الإسلامي، ٢٠٠١.

(٢٥) شمس الدين الذهبي، تاريخ الإسلام وطبقات المشاهير والإسلام – المغازي والترجمة النبوية، ترجمة وتحقيق: محمد محمود حمدان، بيروت: دار الكتاب اللبناني للطباعة والنشر والتوزيع ١٩٨٥.

(٢٦) ياقوت الحموي، معجم البلدان، بيروت: دار الفكر، ١٩٧٩.

(٢٧) إحسان عباس، فن السيرة، بيروت: دار الثقافة، ١٩٥٦، ص ٧٦.

(Critique historique)[٢٨]، الذي يقوم على قواعد دقيقة من التحقيق، ومقابلة المرويات ببعضها، والعناية بالتطوُّر الزمني، وتتبُّع مراحل النمو والتغيُّر في الشخصية المترجمة، وضبط الأعلام وتحقيق الأنساب[٢٩].

□ سادسًا: كتب التراجم والبحث التاريخي المغربي المعاصر: نماذج مختارة

لقد ألمحنا في الفقرات السابقة إلى القيمة العلمية والمنهجية لكتب التراجم، وفائدتها في إغناء حصيلة العديد من التخصُّصات المعرفية، وفي مقدِّمتها البحث التاريخي المغربي الذي استأثر هو الآخر بهذا النوع من النصوص أو المصادر التاريخية. ومن باب

(٢٨) توخِّيًا للموضوعية (Objectivité) في إنتاج المعرفة التاريخية، وضع المؤرخون الوضعانيون (Les historiens positivistes) أسس النقد التاريخي للوثيقة (المكتوبة)، وذلك عبر ما يسمى بالنقد الخارجي (Critique externe) والداخلي للنص (Critique interne)؛ فالأول يهدف إلى التثبُّت من مدى صحة الوثيقة (نص أصلي أم محرف؟)، مصدره أي كاتبه؟ متى كتبه؟ أين كتبه؟ ما الظروف التي كتب فيها النص؟ هل كان الكاتب معاصرًا للحوادث التي كتب عنها؟ هل للكاتب ميولات مذهبية أو سياسية معينة؟ أما الثاني فالمقصود به هو معرفة مدلول الخطاب أي ماذا يقول المؤلف؟ أو ماذا أراد أن يقوله ومدى مصداقيته: هل في النص أخطاء؟ هل هناك نزعة لدى صاحبه للتغليط؟ هل المؤرخ 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 متنوعة تسمى علومًا مساعدة، ويبدو أن هناك ثلاثة علوم أساسية من بين هذه العلوم تشكّل الأساس في فهم المؤرخ 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... ويتصل بدراسة الوثائق دراسة الأختام (Silliographie). هذه الأصناف من العلوم ستضاف إليها علوم أخرى وخصوصًا مع اهتمام مدرسة الحوليات (École des Annales) ومن بعدها التاريخ الجديد (La Nouvelle Histoire) بمواضيع ومجالات جديدة اهتمَّت بالأساس بالتاريخ 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 قدم 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.

(٢٩) محمد عبد الغني حسن، التراجم والسير، مرجع سابق، ص ٨٧–٨٩.

التمثيل، نشير على سبيل المثال لا الحصر إلى نموذجين بارزين:

النموذج الأول: يحمل عنوان «اقتفاء الأثر»[٣٠] لأبي سالم العياشي، والذي قامت بتحقيقه ودراسته نفيسة الذهبي؛ فالكتاب وإلى جانب كونه رحلة فقد اعتبر أيضًا بمثابة كتاب لتراجم أعلام القرن الحادي عشر للهجرة، وفهرسًا يذكر فيه المؤلف مختلف المعلومات المتعلِّقة بحياته الدراسية، ويتتبَّع فيها أسانيد شيوخه في كل العلوم والكتب التي يرويها لهم بتسلسل متصل بقصد توثيق أصوله العلمية قبل منح الإجازة[٣١]. وعمومًا يمكن أن نستنتج منه المقتضيات المنهجية التالية:

١- اهتمَّ المؤلف بعلم الرواية على عكس مجايليه من المغاربة الذين اكترثوا بجانب الدراية والمصنفات، وانشغلوا بالشروح والاستطرادات.

٢- يجلي الكتاب طرائق أخذ العهد والالتزام بالوفاء، وهو يهتم باللباس والتكنية ومناولة السبحة، وتلقين الأذكار والمصافحة.

٣- يُعرِّف الكتاب بالشيوخ الذين أخذ منهم الكاتب، واستفاد من كتبهم المشهورة، وتوخَّى أن يُجاز من طرفهم بخط يدهم، وينتسب إليهم. ومن خلال الإحالة عليهم يكشف عن أساليبهم في الحياة، وطرقهم التربوية التي تعتمد على التلقين والصحبة والاقتداء، وأساليب التبرُّك، وذكر الروايات المسلسلات، ففيها كفاية لمن أراد اتصال الحبل بالنبي والانتساب إليه.

النموذج الثاني: فهو كتاب «التشوف»[٣٢] لابن الزيات، والذي قام بتحقيقه أحمد التوفيق، وهو يدخل في باب الترجمة الصوفية أو المنقبية، حيث ضم الكتاب تراجم عدد من الرجال الذين تنتهي إليهم معظم الأسانيد الصوفية في المغرب الأقصى. وقبل أن يذكر المؤلف مختلف الأعلام المترجم لهم خصص مقدِّمة أو مدخلًا لهذا المصنف ضمَّها سبعة أبواب اعتبرها لازمة: الباب الأول في صفة الأولياء، الباب الثاني في حفظ قلوبهم وترك النكير عليهم، الباب الثالث في محبتهم، الباب الرابع في زيارتهم ومجالستهم، الباب

(٣٠) أبو سالم العياشي، اقتفاء الأثر بعد ذهاب أهل الأثر، تحقيق ودراسة: نفيسة الذهبي، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط، ١٩٩٦.

(٣١) المرجع نفسه، ص ٧٣.

(٣٢) ابن الزيات، أبو يعقوب بن يحيى التادلي، التشوف إلى رجال التصوف وأخبار أبى العباس السبتي، تحقيق: أحمد التوفيق، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، الرباط، ١٩٨٤.

الخامس في حسن الثناء ووضع القبول لهم في الأرض، الباب السادس في إثبات أحوالهم، الباب السابع في إثبات كراماتهم ويشتمل على فصول. وإضافة إلى المترجم لهم فيه، وما يقتضيه الخطاب من أخبارهم فقد تضمن كتاب «التشوف» مادة أدبية وشعرية استوجبها السياق التعبيري فجاءت تراعي المقام الصوفي.

□ على سبيل الختام

في ختام هذه المطالعة البحثية، يمكن التأكيد مجدَّدًا على الأهمية الكبيرة التي تكتسبها كتب التراجم في مجال البحث التاريخي. إذ تعتبر من المصادر الأساسية التي تتيح للمؤرخ إمكانية فحص الوقائع، واستخلاص التفاصيل الدقيقة، والمساهمة في بناء تصوُّرات تاريخية استنادًا إلى ما تحتويه من معطيات. ولا تقتصر قيمتها على ما تحويه من أخبار عن الأعلام والرجال فحسب، بل تشمل أيضًا قدرتها على عكس التحوُّلات الاجتماعية والثقافية والفكرية التي شهدها المجتمع الإسلامي عبر العصور.

لقد مثَّلت كتب التراجم أداة معرفية ومنهجية راسخة، مكَّنت المؤرخين من إعادة بناء السير الذاتية ضمن سياقاتها التاريخية، وفهم الظواهر الكبرى من خلال الأفراد الذين تفاعلوا معها أو كانوا جزءًا منها. ومع ذلك، لا يجوز التعامل مع هذه النصوص بشكل عفوي أو سطحي، بل يجب أن تخضع لقواعد النقد التاريخي التي تُعدُّ أساسية لتحويلها إلى مادة قابلة للتحليل والتفسير. فالتاريخ، كما يشير المؤرخون، لا يُبنى على وفرة المصادر فحسب، بل على نوعية الأسئلة التي تُوجَّه إليها، وطبيعة المقاربات المنهجية التي تعتمد في تحليلها.

إن المصادر لا تتحدَّث من تلقاء نفسها، بل هي بحاجة إلى من يستنطقها ويستخرج منها دلالاتها العميقة. لذا، يجب ألَّا يقتصر المؤرخ على اعتبار كتب التراجم خزائن للمعلومات فحسب، بل ينبغي أن يُخضعها للمساءلة النقدية، ويستخدمها ضمن إشكاليات محدَّدة ورهانات معرفية واضحة، مما يجعلها أدوات فعّالة في بناء معرفة تاريخية أكثر عمقًا وتركيبًا.

رحلات خير الدين باشا التونسي..
وآثارها في مشروعه الإصلاحي

الكيلاني ذوادي*

-١-

ظلَّ أدب الرحلة نصًّا عريقًا متأصِّلًا في المدونتين الأدبية والجغرافية في الثقافة العربية قديمًا وحديثًا مشرقًا ومغربًا. ولعلّ سرّ تأصّله كامن في دوره المعرفي تغذيةً للعقول، وفي دوره الحضاري تمتينًا للتواصل والتلاقي والتبادل بين الأمم، لذلك جعل العرب قديمًا «الجغرافية علم عيان يستند إلى الرحلة بوصفها أفضل أداة لاكتشاف ديار المسلمين وديار غيرهم»(١).

إنّ للرحلات العلمية في الأدب الجغرافي دورًا مهمًّا في إنتاج المعرفة، ذاك أنّ «الجغرافية أداة معرفية أهّلت العرب لأن يفكّروا داخل المكان»(٢). فتحقق بذلك توجّهٌ عملي للعرب يفضّل الرحلات الجغرافية سبيلًا لتطوير المعارف، وأداة للانفتاح

* باحث في الحضارة، تونس، البريد الإلكتروني: kilanibadis1@gmail.com

(١) لطفي دبيش، التواصل الحضاري في الثقافة العربية الإسلامية من خلال مدونة الجغرافيين المسالكيين والرحالين العرب والمسلمين، منوبة: مركز النشر الجامعي، ٢٠١٠م، ص ٧ – ٨.

(٢) لطفي دبيش، المرجع نفسه، ص ٧.

الحضاريّ المفيد، انفتاحًا «يصلهم بالعالم كله، وبذواتهم أولًا، وبغيرهم ثانيًا، ويربط الشرق بالغرب»[٣].

وقد امتدّ هذا الانفتاح في الزّمان داخل الثّقافة العربيّة الإسلاميّة ذاتها، ليستفيد خير الدّين من المدوّنة الجغرافيّة القديمة استفادة مباشرة فسمّى أشهر كتبه بأقدم عنوان جغرافي عند العرب. لقد عاد إلى جغرافيّة القرن الرّابع فاقتبس من «المسالك والممالك» للإصطخري[٤] (توفي ٣٤٠هـ/ ٩٥١م) ما وسعه عنوانًا حوّل عطف الأسماء في المدوّنة إسنادًا تغيّر فيه الاهتمام عن دراسة المكان عند الإصطخري تنظيمًا إداريًّا إلى دراسة الانسان عند خير الدين تنظيمات سياسية مستفادة من المعرفة بالآخر الغربي. فإذا كانت جغرافية الإصطخري إدارية تحدّد الطرق في الوصل بين المدن، فإن جغرافية خير الدين فكرية تتبصّر الطريق إلى اللحاق بركب التمدن الغربي.

ويبدو كتاب خير الدّين من جانب آخر -في نظر بعض نقّاده- كتابًا سائرًا في وصف المدن والبلدان، وفي الاهتمام بالحضارات الإنسانيّة، إذ «تذكر بفن آخر قريب منه هو فن وصف البلدان أو المسالك والممالك»[٥]. وهذا المسار هو نفس مسار كتابات المسعودي ومسكويه في الاهتمام بتجارب الأمم، ونقلها إلى الحضارة العربيّة الإسلاميّة استرفادًا بها في دعم التّطوّر التّمدينيّ وتثبيت أسباب الرقيّ والتّحضّر.

لكنّ الفرق بين التّجربتين أنّ خير الدّين قد أدرك دولة الإسلام في لحظة انهيارها، وأنّ مسكويه والمسعودي قد عاصرا قوّة إشعاعها. فكان وصفهما للبلدان مفاخرة بسموّ الحضارة العربيّة الإسلاميّة الرّائدة، وكان وصفه للبلدان على خلافها تخوّفًا على هذه الحضارة من حضارة غربيّة وافدة.

إنّ ميزة رحلات خير الدّين إلى البلاد الأوروبية خاصّة، تمثّلت في تعدّد الأسباب وتنوّع الغايات على خلاف الرّحالة القدامى الذّين يكتفون برحلة واحدة في الغالب. ومن شأن هذا التّعدّد أن يبنيَ معرفة أدقَّ بالمجال، وأن يخلّف تثاقفًا واسعًا، أدرك درجة

---

(٣) م. ن، ص ٨.

(٤) أبو اسحاق ابراهيم بن محمد الفارسي الإصطخري، ويعرف بالكرخي جغرافي ورحالة من أصول فارسية، عاش في أواسط القرن الرابع للهجرة من أشهر كتبه: «صور الأقاليم» و«المسالك والممالك».

(٥) أحمد عبد السلام. مواقف إصلاحية في تونس قبل الحماية، تونس: الشركة التونسية للتوزيع، ط١ ١٩٨٦م، ص ١٥٤.

التّمكّن من اللّسان الفرنسيّ. كما يمكن أن نصنّف رحلات خير الدّين بحسب طبيعة مهامّها بين رحلات رسميّة إجباريّة، كان فيها ذاك المسؤول السّياسيّ المكلّف بمهمّة سريّة أو علنيّة، وهنا يكون مجال اهتمامه مضبوطًا في حدود تلك المهمة في المكان والزمان، ورحلات غير رسميّة اختياريّة يكون فيها أقلّ قيودًا لكنّه أكثر انفتاحًا على المجتمع الغربيّ في مختلف طوائفه.

والحقيقة أنه يصعب التمييز بين النتائج الحاصلة من هذه الرّحلات، وتفضيل بعضها على بعض على ضوء أسبابها أو أنواعها. فنتائج الرّحلات الرّسمية قد أفادت في تحسين العلاقات الدبلوماسية. أمّا رحلاته الشّخصيّة فقد نقلت الثّقافة التّنويريّة من بلاد الغرب إلى بلاد العرب فقاربت ما قام به رفاعة الطّهطاوي في «تلخيص الإبريز في أخبار باريز».

وفي جميع الأحوال فقد مثّلت هذه الرحلات مادة معرفية ومرجعًا سلوكيًّا لسائس مثقّف. كما عدّت مكوّنًا رديفًا وفّر مادّة ثريّة لكتابه «أقوم المسالك». وكان هذا الثّراء سببًا في صعوبة تصنيف الكتاب، فما هو من أدب الرّحلات صرفًا، ولا هو من أدب الإصلاح السياسي خالصًا، ولا هو من أدب المذكّرات سيرة ذاتيّة جليّة.

-٢-

تعود أولى رحلات خير الدين -في نظرنا- إلى تلك الرّحلة التي انتهت به في تونس قادمًا إليها من خارج حدودها، لا خارجا منها كما ستعرف رحلاته الباقية. وهو بهذه الرّحلة لم يعد إلى موطن انطلاقه إلّا بعد أربعة عقود، ينتمي إلى هذا الوطن بالتّبنيّ بحسب عبارته «ومهما كان سروري لما قمت به من مساعٍ لموطني بالتّبنّي، فقد ظلّ مستقبله يخيفني»[٦].

ولهذا السّبب بالذّات لم يعدّها الكثير من الباحثين رحلة مثرية لتجارب مصلح مثقّف. أمّا مذكّراته فقد وضعت نقطة انطلاق لما يشبه التّغريبة، يقول التونسي: «قضيت فترة شبابي في إستانبول التي تحوّلت منها إلى تونس سنة ١٢٥٥هـ (١٨٣٩م) للخدمة

(٦) خير الدين التونسي، مذكرات، تحقيق وتعريب: محمد العربي السنوسي، تونس: بيت الحكمة، ط١ ٢٠٠٨م، ص ٤٥.

لدى الباي»[٧]. وعلى عكس معاناة أهل التّغريبة أفرادًا وجماعات فقد وجد خير الدّين في رحلته خير سند لتكوين نفسه شابًّا يافعًا ذا طموح سياسيّ وقّاد، إذ «ترعرعت أوّلًا في القصر حيث درست العلوم الإسلاميّة باللّغة العربيّة، ثمّ التحقت بالجنديّة حيث أخذت معارفي العسكريّة»[٨].

لقد كانت هذه الرحلة خطوة البداية في مسيرة حياة اقترنت بقلق الرحيل وانبنت على ثقافة الحركة. ذلك أنّ قدومه إلى تونس قد تمّ خلال انتعاشة الحراك الثّقافيّ والسّياسيّ الدّاعي إلى الإصلاح صراحة. وكان روّاده من سالم بوحاجب إلى محمود قابادو وغيرهما يبحثون عن زعيم سياسيّ متنوّر داخل سرايا الباي بالذّات. وقد انتبه خير الدّين إلى ذلك بحكم تكوينه العسكريّ، والتفت إلى دور الطّبقة السّياسيّة الواعية في تحسين أوضاع الإيالة كلّما بسط رموز هذه الطّبقة أياديهم إلى جملة المثقّفين الإصلاحيين من أئمّة جامع الزّيتونة ومدرّسي المعهد الحربي بباردو.

ثمّ تتالت الرّحلات من تونس موطنه الجديد نحو البلاد الأوروبيّة عامّة ونحو فرنسا بصفة أخصّ، يقول في مذكّراته: «لقد مكّنتني إقامتي الطويلة بفرنسا، وهذه الأسفار الطويلة من دراسة أسس الحضارة الأوروبية ومقوماتها، وكذلك مؤسسات الدول العظمى لأوروبا؛ واغتنمت أوقات الفراغ التي توفرت لي من حياة العزلة، لتأليف كتابي السياسي تحت عنوان «أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك»[٩]، وذاك ما سيجعل كتابه الإصلاحيّ نتاجًا مباشرًا لمشاهدات رحلاته المتعدِّدة شرقًا وغربًا.

وتُعدُّ مرافقة باي تونس أحمد باشا في سفره إلى فرنسا سنة ١٨٤٦م «أهم حدث في حياة خير الدين وخصوصًا في السنوات التي قاد فيها السلك العسكري... كانت هذه الزيارة فرصة بالنسبة إلى خير الدين للتعرُّف عن قرب على واحدة من الدول الأوروبية»[١٠]، وكان أحمد باشا قد زار فرنسا في نوفمبر ١٨٤٦م بدعوة من ملك فرنسا لويس فيليب، وقد اصطحب معه خير الدين في منصب المساعد أو المستشار، وذاك دليل

(٧) المصدر نفسه، ص ٢٠.
(٨) م، ن، ص، ن.
(٩) م، ن، ص ٢٦.
(١٠) أتيلا جتين، خير الدين باشا التونسي من خلال وثائق تونسية وتركية نادرة، ترجمة: مصطفى الستيتي، تونس: مطبعة أوربيس، ط١ ٢٠٠٥م، ص ٤٠.

على ثقته التامة به. لذلك «يُعتقد أن هذه الزيارة قد تركت أثرها الكبير والعميق في نفس خير الدين، فقد اطَّلع على أحوال البلد الذي ينتمي إليه الضباط أنفسهم، الضبّاط الذين تأثَّر بهم سابقًا أثناء وجودهم في تونس»[١١].

ثمّ تزامنت أحداث كثيرة، وتزايدت حاجة الباي إلى موارد مالية داعمة في محاولة السيطرة على تبعات أزمات متعدِّدة، نذكر منها الإنفاق المكلف «من أجل تحديث جيش تونس وأسطولها وتطوير إدارة الدولة، فنفقات الجيش مثلًا صارت تستحوذ على ثلثي مداخيل إيالة تونس»[١٢]، ووجد الباي نفسه بعد داء الكوليرا لسنة ١٨٥٠م، وتردِّي المحاصيل لسنة ١٨٥٢م، وانفجار حرب القرم في السّنة نفسها مضطرًّا لمساعدة الدولة العثمانية في حربها ضد روسيا على حساب الحاجيات الملحّة لإيالته، فالتجأ إلى الاقتراض ولم يجد من مساعد لبق في المحاورة غير خير الدّين للتفاوض مع المؤسسات المالية في باريس، كان ذلك في نوفمبر ١٨٥٣م. وتلك زيارته الثّانية لفرنسا ذات الأهميّة التّاريخيّة فيما سينجرّ عن قروضها بعد ١٨٦٤م من ثورة العربان ولجنة الكومسيون.

وسرعان ما عاد في زيارة ثالثة إلى فرنسا في نهاية السّنة نفسها، وقد خصَّصت لتمثيل الحكومة التونسية في نشر الدعوى ضد محمود بن عياد باشا، الّتي استمرت المرافعات فيها من ١٨٥٣م إلى ١٨٥٧م[١٣]. على أنّه من المفيد التنبُّه إلى رجوع خيرالدين إلى تونس بعد وفاة أحمد باشا، وقيل أثناء إسناده رتبة فريق في نوفمبر ١٨٥٥م، أي إن القول باستمرارية الرحلة أمر يستوجب التثبت، حيث تتَّفق الزيارتان في تاريخ البداية ١٨٥٣م وفي الوجهة باريس.

ولم تكن مذكّراته لتفصل الجدل حول تاريخ الرّحلتين، إذ يذكر رحلة المخاصمة بقوله: «كانت أول مهمة تحمَّلتها في حدود ١٢٧٠هـ (١٨٥٣م)»[١٤]. من دون إشارة مباشرة إلى مهمّة الاقتراض، فقد اكتفى بالإضافة التّالية «فقد أرسلني الباي إلى باريس

(١١) أتيلا جتين، المصدر نفسه، ص ٤١.

(١٢) م. ن، ص. ن.

(١٣) استمرّت هذه المرافعات ثلاث سنوات ونصف السّنة نجح خلالها بن عيّاد بفضل دسائسه وبإعانة ثروته الطّائلة في إكساب هذه المحاكمة أهميّة ومنحها صدى معتبرًا في فرنسا. عن: مذكّرات خير الدّين، ص ص٢٢ - ٢٣.

(١٤) خير الدين باشا، مذكرات، مصدر سابق، ص ٢١.

للدفاع عن مصالح الدولة التونسية ضد أمير الأمراء محمود بن عيّاد»[١٥].

فهل أنّ مصالح الدّولة التّونسيّة وقتها قد فضّلت أن تستردّ الأموال المنهوبة على أن تتدبرّ موارد مستعجلة لتغطية العجز المترتِّب عن النّهب وكثافة المصاريف؟ ثمّ حادت عن ذلك والتجأت إلى التّداين المشطّ. ذاك ما لم يحدّده خير الدّين واكتفى بتلخيص نتائج الرّحلة فيما يُشبه الرّضا عن النّفس بقوله: «وكانت النتيجة التي حصلت عليها قد عوضت عني جميع أتعابي، إذ ربحنا النازلة من وجهتين. فقد قام المجلس التحكيمي بتخفيض مطالب بن عياد المزعومة من ٦٠ إلى ٥ ملايين ريال، والحكم عليه بإرجاع مبلغ ١٤ مليون ريال نقدًا»[١٦].

لقد حرص خير الدين وهو في فرنسا على تثقيف نفسه، مستفيدًا من مكانة باريس في عالم الثقافة والحضارة بالبلاد الأوروبيّة، لذلك اجتهد في تعلم اللغة الفرنسية، ولم يتردَّد في دراسة «العلوم الرياضية والطبيعية وعلم القانون والتاريخ»[١٧]. وقد «زار النوادي السياسية والمسرح والمطاعم وأماكن اللهو»[١٨]. وأقام علاقات في مختلف المجالات السياسية والعسكرية والثقافية مع عدد من الأعلام الفرنسيين ذوي الشأن الرفيع، وحصلت له علاقات كثيرة، لا شك في قيمة جدواها وحاجته إليها في قادم الأيام. وهو ما تجلى لاحقًا في سيرته ومسيرته الفكرية والأدبية والسياسية.

-٣-

لم تتوقَّف الحركة فما أن تنتهي الرّحلة المخصّصة للمرافعة في قضيّة بن عيّاد، حتّى يشدّ الرّحال نحو إنكلترا سنة ١٨٥٧م، ونحو الأستانة شرقا سنة ١٨٥٩م، بتكليف من محمد الصادق باي «قصد تأكيد الموالاة، وعقب إعلان عهد الأمان»[١٩]. فقد رغب الباي في استمالة السّلطان إلى إصلاحاته، وإقناعه بضرورة فتح قنوات العلاقة الدّبلوماسيّة مع الدّول الغربيّة للاستعانة بها في مواجهة المطامح الرّوسيّة القادمة من الشّرق. كما حرص على استرضاء مقرضيه من الدّول الغربيّة ليظهر حاكما تامّ السّلطان، طالبًا من السّلطان

(١٥) المصدر نفسه، ص ٢٢.
(١٦) م. ن، ص ٢٣ - ٢٤.
(١٧) أتيلا جتين، خير الدين باشا التونسي من خلال وثائق تونسية وتركية نادرة، مصدر سابق، ص ٤٥.
(١٨) أتيلا جتين، المصدر نفسه والصفحة نفسها.
(١٩) أتيلا جتين، خير الدين باشا التونسي من خلال وثائق تونسية وتركية نادرة، ص ٦٥.

فرمان التّولية لسلالة البايات شبه المستقلّة بالحكم في تونس.

ذكر خير الدّين مبيّنًا هدف هذه الرّحلة قائلا: فقد «وقع تكليفي بالسفر إلى القسطنطينية حتى أضع مع الحكومة العلية شروط فرمان يعترف رسميًّا بالوضع الراهن الموجود واقعيًّا منذ أربعة قرون في الإيالة، ويضبط في نفس الوقت علاقات تونس بالإمبراطورية العثمانية»(٢٠).

وستعرف سنة ١٨٦٤م زيارته للآستانة مرّة ثانية في مهمّة دبلوماسيّة ارتبطت باندلاع ثورة علي بن غذاهم وتداعياتها السّياسيّة. وسيعود إلى نفس هذه المهمّة الدبلوماسيّة لتأكيدها بعد ١٢ سنة، فمع سنة ١٨٧١م سيزور الأستانة ثانية في مهمّة دبلوماسيّة. لقد كان الباي واعيا أنّه «للحصول على هذا الفرمان، استوجب الأمر قيام خير الدين بمهمة ثانية إلى استانبول في سنة ١٨٧١م»(٢١).

وكان نجاحه في هذه المهام مع الباب العالي مشجّعًا على تكليفه بكلّ المهام الدّبلوماسيّة العليّة نحو عواصم العالم الغربيّ خاصّة. فتم تكليف خير الدين للقيام بجولة خارج البلاد بعد عام واحد من حمله لفرمان باي تونس محمد الصادق باي، وواضح أنه «أصبح في الواجهة بعد نجاحاته في فرنسا، وإلى جانب قدراته فقد ازدادت ثقة الباي فيه وخاصة الخزندار مصطفى»(٢٢).

قد تبدو هذه الرّحلة إلى الشرق قاطعة لنسق رحلاته نحو الغرب، ليعود في السّنة الموالية وعلى امتداد أربع سنوات من ١٨٦٠م إلى ١٨٦٣م إلى زيارة جلّ عواصم البلاد الأوروبيّة من فرنسا إلى السّويد وبروسيا وبادن وهولندا وبلجيكيا والدّنمارك، شارحًا في هذه الرّحلات فحوى عهد الأمان ومتقبّلًا التّهنئة عليه «الذي يرى فيه الأوروبيون مناسبة تستحق التهنئة... وباي تونس يكون بهذا قد عبر عن اعتزامه اللحاق وشعبه بالعالم المتقدم»(٢٣). فمنذ إعلان الدّستور سنة ١٨٦١م «بعثه الباي في مهمّات ديبلوماسيّة، وهي تسليم الأوسمة لرؤساء الدّول الأوروبيّة الّذين هنّؤوا الحكومة التّونسيّة بإعلان

(٢٠) خير الدّين التونسي، مذكّرات، ص ٢٦.
(٢١) م. ن، ص ٢٩.
(٢٢) أتيلا جتين، خير الدين باشا التونسي من خلال وثائق تونسية وتركية نادرة، ص ٥٠.
(٢٣) أتيلا جتين، المصدر نفسه، ص ٦٥.

عهد الأمان والدّستور»[٢٤].

جليّ أنّ مكانة خير الدّين في السّياسة الخارجيّة قد تدعّمت بفضل إتقانه للّغة الفرنسيّة، و«لما أصبح خير الدين في الواجهة بعد إثبات قدراته في قضية محمود بن عياد المنجزة في باريس، بات لزامًا على الباي الذي ازدادت ثقته به، أن يرسله كمُمثِّل خاص إلى الدول الأجنبية بفضل معرفته للغة الفرنسية، وكفاءة شخصيته الجدية»[٢٥].

وكان آخر هذه الرّحلات سنة ١٨٦٣م حيث أرسل في مهام إلى المجر والنمسا، وتتمثَّل هذه المهام في تأكيد الموالاة إلى فيينا وبرلين، وتسليم أوسمة تونس ورسائل الباي إلى إمبراطور النمسا وملك المجر، كان ذلك في أواسط أبريل عام ١٨٦٣م. وبقي في باريس عندها بضعة أسابيع.

إنّ هذا الحراك المستمرّ لخير الدّين بين تونس والعواصم الأوروبيّة ليثبت الدّور الدّبلوماسي الكبير الّذي لعبته شخصيته فترة ما قبل اندلاع ثورة علي بن غذاهم، ممّا أهّله تدريجيًا ليتولّى الوزارة الكبرى.

لقد قامت ثورة العربان بقيادة علي بن غذاهم سنة ١٨٦٤م لتُعبِّر عن رفض لموجة التحديث والإصلاحات الماليّة التي بدأت مع إعلان عهد الأمان في عام ١٨٥٧م. واعتبر الدّارسون ما حدث علامة على استنكار الشعب للإصلاحات، وأن الإصلاح الجوهري لم يحصل مادام يثقل كاهل الشعب بالضرائب. وكان خير الدّين وقتها بعيدًا عن دائرة القرار السّياسيّ مستقيلًا من كلّ مهامه الرّسميّة، لذلك لم تمنعه ثورة العربان والوضع المتفجّر في البلاد من مواصلة رحلاته الدّبلوماسيّة نحو العواصم الغربيّة إذ سيزور فرنسا سنويًّا من سنة ١٨٦٤م إلى سنة ١٨٦٧م[٢٦]، وزاد فزار كلّ من إيطاليا وبروسيا سنة ١٨٦٤م.

لم يكن استعفاؤه من كلّ مهامّه السّياسيّة ليعفه من المهمّات الدّبلوماسيّة، فقد «قدمت سنة ١٢٧٩هـ/ ١٨٦٢م استقالتي من رئاسة المجلس، ومن وزارة البحرية،

---

(٢٤) خير الدين باشا، أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك، تحقيق: المنصف الشنوفي، تونس: بيت الحكمة، ط١ ١٩٩٠م، ج١، ص ٥٥.

(٢٥) أتيلا جتين، خير الدين باشا التونسي من خلال وثائق تونسية وتركية نادرة، ص ٥٠.

(٢٦) خير الدين التونسي، أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك، مصدر سابق، هامش٨، ص ١٢١.

وعدت إلى الحياة العامة»[٢٧] إذ «استعفي خير الدين من كل مناصبه وسنه ٤٠ سنة»[٢٨]، لكنّ رحلاته ستعرف عندها نوعًا من التّحرّر يسمح له بجمع جملة من الملاحظات في الميادين غير الرّسميّة. وهي الملاحظات الّتي أنتجت كتابه «أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك»، فبعد استقالته من جميع مهماته السياسية وزارة البحر ورئاسة المجلس الأكبر، ظل خمس سنوات في قصره في منوبة. واستغلّ فترة اعتزاله النّشاط السّياسيّ لتأليف كتابه الإصلاحيّ فـ«لذلك هجس ببالي ما استذكيت لأجله ذبالي من أنّي لو جمعت بعض ما استنتجته منذ سنين بإعمال الفكر والرويّة، مع ما شاهدته أثناء أسفاري للبلدان الأوروباويّة التي أرسلني إلى بعض دولها الفخام الطود الرفيع الأسمى»[٢٩].

ويبدو أن عودته إلى الدّائرة السّياسيّة القريبة من أخذ القرار قد حدّت من سفراته، فقد تمَّ تكليفه سنة ١٨٦٩م برئاسة اللجنة الدولية المالية لتصفية الديون وحماية مصالح الدائنين لتونس، يذكر ذلك في مذكّراته بقوله: «فوقع تعييني رئيسًا للجنة المالية ووزيرًا مباشرًا... ولكن لم تلبث هذه الوضعية سوى مدة وجيزة، إذ بعزل مصطفى خزندار، وقع تعييني وزيرا أكبر»[٣٠]، ولم يعد إلى الأسفار إلّا بعد استقالته من الوزارة الكبرى، إذ توجّه إلى فيشي وأقام فيها بين أغسطس وسبتمبر ١٨٧٧م، وفي يونيو ويوليو ١٨٧٨م في سانت نيكتير. «إثر استقالتي، أخذت متّسعًا من الوقت للعناية بصحتي، وتوجّهت مرتين إلى المحطات الاستشفائية بأوروبا»[٣١]، وتلك في الواقع رحلات استشفائيّة كانت سبيله للتّواصل أكثر مع المجتمع الفرنسيّ، وقد أفاض في مذكّراته الحديث عن فوائدها الحضاريّة ودورها في تثقيفه.

لقد اجتمعت في تنشيط الرّحلة لديه المهام الدّبلوماسيّة والغايات التّرفيهيّة الصحّية والمقاصد التّثقيفيّة، وهذا ما يفسّر تعدّدها وكثافتها في اتّجاه أوروبّا أكثر من بلاد المشرق. «لهذا السبب كانت رحلاته إلى العشرين بلدًا الّتي تحدّث عنها في أقوم المسالك،

---

(٢٧) خير الدين التونسي، المصدر نفسه، ص ٢٥.

(٢٨) خير الدين التونسي، المصدر نفسه، ص ٥٥.

(٢٩) خير الدين التونسي، أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك، هامش ٨، ص١٢١.
يكنّي بهذه الصّفات عن المشير محمد الصّادق باي الثّالث الّذي حكم تونس من سنة ١٨٥٩ إلى سنة ١٨٨٢ وأمضى وثيقة الحماية.

(٣٠) خير الدّين التّونسي، مذكّرات، ص ٣٢ – ٣٣.

(٣١) خير الدّين التونسي، مذكّرات، ص ٤٩.

مع الملاحظة أنّه زار قبل ذلك بلدين من هذه البلدان أكثر من مرّة وهما تركيا وخاصّة فرنسا»[٣٢].

ومهما كانت دوافع الرّحلة ونتائجها المباشرة على وضع البلاد التّونسيّة، فإنّ الأهمّ فيها قدرتها على صقل تجربة خير الدّين وإثراء مشروعه الإصلاحيّ، لينقله من الإيالة المحدودة إلى صدر الإمبراطورية العثمانيّة في الأستانة.

كانت رحلته النّهائيّة وخاتمة مساره طريق عودة إلى الأستانة الّتي انطلق منها شابًّا طموحًا مملوكًا لمجرّد باي في أقصى البلاد، ليعود إليها في منزلة المكلّف بالصّدارة العظمى بعد دعوته من قبل السّلطان عبد الحميد عام ١٨٧٨م وتعيينه صدرًا أعظم لسنتين حتّى نهاية سنة ١٨٧٩. لكن هذا التطوُّر قي مسار الرحلة قد جاء بعد استقالة قال عنها خير الدين المقال بأن الباي لم يجد لها «سببًا وجيها»[٣٣] نظرًا لخدماته التي لا تُنكر، مع ذلك لم يجد بدًّا من «اتّخاذ مواقف معادية»[٣٤] تدفع خير الدين إلى الاستقالة ودعوة مصطفى بن إسماعيل إلى منصب الوزارة الكبرى.

إن طموحه لم يمنعه من إبداء نبرة الألم، إذ يقول: «عند مغادرة تونس، لم أكن مصحوبًا بحسرة الأهالي فقط، بل أظهر الباي مباهج العرفان التي تتنزل من فمه بمثابة الثناء»[٣٥] في حوار بين خير الدّين وروستان، وكأنه يبرر الحركة في معرض دفاع عن الباي المكره على اتّخاذ القرار كونه القرار المناسب، ولعلّها الرّحلة التي حاولت أن تنقذ قلب البلاد الإسلاميّة بعد أن تساقطت أطراف الرّجل المريض.

ولمّا كان الدّاء قد استفحل والضّعف قد سرى، فلم يكن قدر تجربته في إصلاح جهاز الدّولة العثمانيّة مخالفًا لقدر تجربته في إصلاح شؤون البيت الحسينيّ: يبدأ بمراقبة المصاريف فيرتقي وزيرًا أوّل ثمّ يصرف من جهاز بيروقراطيّ تغلغل الفساد فيه. فنخر كيانه علّة أودت بحياته سنة ١٨٨٠م. ثلث قرن قبل أن ينتهي الرّجل المريض من الجغرافيا ويدخل التّاريخ بسقوط الخلافة عام ١٩٢٤م، وقيام دولة مصطفى كمال أتاتورك.

---

(٣٢) خير الدّين التونسي، أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك، ج١، ص ٥٥ – ٥٦.
(٣٣) خير الدّين التونسي، مذكّرات، ص ٤٨.
(٣٤) المصدر نفسه والصفحة نفسها.
(٣٥) المصدر نفسه، ص ٤٩.

– ٤ –

ومن كلّ ما سبق تظهر رحلاته المتعدّدة شرقًا وغربًا معينًا مثريًا لتجربته، ومادّة ملهمة لإصلاحاته تنظيرًا وتطبيقًا. فقد غذّت عقله بالمعاينات والتّجارب والمعارف مما جعل دعوته إلى التّنظيمات ليست مجرّد إعجاب بالتقدّم الغربيّ بل استشعارًا لخطورة اللّحظة الحضاريّة الّتي واكبها جيله، لحظة تمدّد استعماريّ تحتاج تحصينًا مؤسّساتيًّا يصون البلاد بحكمة السّياسة، ودقّة الإدارة، ومنارة الثّقافة، وتحرّر العقول.

إنّ الدارس لرحلات خير الدّين يلمس أنّها تشترك مع رحلات رواد النهضة العربية في انقسامها صنفين: رحلات وصفية تتحدَّث عن الحياة اليومية والعادات ومظاهر العمران والحياة الاجتماعية، من دون أن تولي عناية واهتمامًا بالنّظم السياسية والمؤسسات الدستورية. ورحلات تحليليّة تبرز الجوانب السياسية، وتوسّع الحديث بإسهاب عن المؤسسات الدستورية في ضرورة عمل البرلمان ومراقبته لأعمال الحكومة وقدرته على سحب الثقة منها، وربط ذلك بالعدل السياسي وبالحريات العامة. وكان القصد نشر الوعي في البلدان العربية ليقارن الناس بين نظام الحكم المطلق الذي يرزحون تحت نيره، والنظم الدستورية التي عرفتها كثير من بلدان أوروبا الغربية.

وقد غلب على رحلات خير الدّين الصّنف الثّاني، لذلك حظيت بكثير من الاهتمام لما كان لها من تأثير بعيد المدى في الفكر السياسي لبوادر النهضة العربية. إنّ خير الدّين الرّحّالة نهايةً هو من فئة أولئك الذين كانوا في عصرهم دعامة أساسية من دعائم الحكم المطلق الاستبدادي، مثل الطهطاوي وعلي باشا مبارك ومدحت باشا، ولكنّهم اعتقدوا أنفسهم قادرين على نشر أفكارهم الإصلاحية، وعلى إصلاح النظام من داخل السلطة. فسارعوا بالدّعوة إلى التّنظيمات سبيلًا للإصلاح، ودعامة للتّطوّر والتّحديث.

نخلص إلى القول بمتانة العلاقة بين الحركة في المكان وتجلياتها في الفعل البشري وسلوك الانسان مطلقًا، وخير الدين التونسي الرجل المصلح المتحرك ليس بمعزل عن هذه القاعدة، فنراه قد اكتسب القدرة على التجاوز متى كان هذا التجاوزُ الخطوةَ المناسبة، متسلِّحًا بما امتلكه من مشاهدات ومعايشات شرقًا وغربًا.

وأن تعدُّدَ التجارب بتعدُّد الرحلات قد تجلى في مشروعه السياسي سواء تعلَّق الأمرُ بخططه داخل الدولة التونسية، أو حين تصدر المشهد في الدولة العليّة صدرًا أعظم

تحت سلطة عبد الحميد الثاني بعدما صار مغضوبًا عليه من قبل الصادق باي في وضع لا يخلو من المؤامرات والدسائس. وأن هذه الأخيرة مهما بلغت من القسوة لم تمنع خير الدين من شعور اختلط فيه الفرح بالألم حين راسل صديقه أمير الأمراء الجنرال حسين عقب تعيينه موجِّهًا خطابه للباي: «أود أن يعلم الباي بأنني لست بالشخص الذي يموت من الجوع بمجرَّد رحيلي عن بلدي، وها أنا ذا قد عينت بمنصب الصدر الأعظم»[٣٦].

(٣٦) أتيلا جتين، خير الدين باشا التونسي من خلال وثائق تونسية وتركية نادرة، ص ١٨٥. نقلًا عن: فان كريكن.

كفاءة القراءة ومجتمع المعرفة

مراد غريبي*

«إن مجتمعًا لا يؤمن بكفاءة القراءة، من الصعب جدًّا أن يعيش بكرامة لأنه لا يتساءل عن ماهية الأشياء بل يستهلكها فقط!!»

□ مفتتح

ما هي القراءة؟ وماذا عن الاستعدادات للقراءة، وكيف تكون استراتيجيات التفسير؛ التفسير الموضوعي أو المكاني؛ التفسير الكلي أو العالمي؛ القراءة التفاعلية؛ بناء المعاني؛ القراءة التعبيرية؛ التعاطف والتفاهم وأناقة التعبير؟ من دون أن نغفل عن سؤال وساطة القراءة في مجتمعاتنا الراهنة، إنها إشكاليات متنوِّعة تفتح الأفق واسعًا أمام فوائد القراءة الهائلة.

إن معرفة القراءة هي أكثر من مجرَّد معرفة كيفية القراءة، واليوم، في قرن التكنولوجيات الجديدة، نحن ملزمون بتيسير وصول الناس إلى عالم المعلومات المعوّلم،

* كاتب وباحث من الجزائر.

ولكن أيضًا لإعدادهم للتعامل مع أنفسهم بحرية ونقد؛ وهذا غير ممكن من دون كفاءة القراءة. القراءة ليست فقط التعرُّف إلى بعض الأصوات أو بعض المقاطع أو بعض الكلمات في النص بأكمله؛ يمكن للكلمات أن تعني أشياء مختلفة تمامًا، والتي لن يعرف كيفية «قراءتها» إلَّا القارئ المختص. لذلك، يجب أن نفهم القراءة على أنها القدرة على فهم الرسائل وتفسيرها، مما يتيح أيضًا إبداء الآراء وتقييم ما يُقرأ.

من الشائع اليوم أن نرى كيف يتمُّ الخلط بين «مجتمع المعلومات» و«مجتمع المعرفة»، اللذين ليسا بأيِّ حال من الأحوال مفهومين مترادفين. «المعلومات» شيء خارجي يتراكم بسرعة لدى الناس، لكنها يمكن أن تكون «لا شيء» إذا لم يتمكَّن الإنسان من استيعابها وتمييزها ومعالجتها والحكم عليها، وهذا لا يمكن تحقيقه إلَّا من خلال كفاءة القراءة. أما «المعرفة» فهي شيء داخلي، منظَّم، يتعلَّق بالفهم والذكاء، ينمو ببطء ويمكن أن يؤدِّي إلى العمل.

□ لماذا كفاءة القراءة؟

من خلال القراءة، يمكنك تطوير كفاءة التواصل، وتوسيع ذخيرتك المعجمية، والنماذج النحوية والأخلاقية المختلفة، والتعرُّف إلى أفكار المؤلفين وتحسين التهجئة. القراءة هي صحبة ممتازة. فأولئك الذين يقرؤون بشكل منهجي ونباهة يزيدون باستمرار من كنزهم الثقافي. القراءة الصحيحة هي أفضل وسيلة للتعبير عن فكرك، لماذا لا يوجد مثقفون من دون قراءة منهجية ونقدية؟

لأن القراءة تتطلَّب الخوض في الشكلية وشبه البنية، وهذا يعني تعميق معرفة الفكر والمؤلف، فالمؤلف هو القارئ الذي يُقرِّر وضع تفسيراته كتابيًّا، وهو الذي يفهم جيدًا طريقة تفكير المؤلفين في كل نص. فمعرفة أفكار الأشخاص المختلفين تساعد في تكوين شخصية مستقلَّة، بحيث يتمُّ تثبيت الملاحظة في الأرشيف عقليًّا، أي الطريقة التي يتمُّ بها كتابة الكلمات التي تُشكِّل نصًّا، القراءة يمكن أن يكون لها تأثير أكبر على التهجئة، ومن المعروف أن أولئك الذين يقرؤون جيدًا وكثيرًا من غير المرجَّح أن يرتكبوا أخطاء في الكتابة. في الجوانب الإملائية والنحوية والدلالية.

في القرن الحادي والعشرين، أصبح الفرد القادر على القراءة الناقدة ضروريًّا أكثر من أيِّ وقت مضى، قادرًا على قراءة أنواع مختلفة من النصوص وتمييز المعلومات

الوفيرة التي يتمُّ تقديمها يوميًّا في وسائل الإعلام المختلفة، أي فرد يتمتع بكفاءة القراءة، إن كفاءة القراءة هذه هي التي ستُمكِّن أيضًا من الانتقال إلى «الكفاءة الأدبية»، وهي الكفاءة التي تتيح للإنسان ممارسة حرية الكلمات والأفكار وبناء الوعي النقدي، والتي من خلالها سيتمكَّن من بناء معانيه الخاصة، التي قد يُكوِّنها.

□ حول العلاقة بين المؤلف والقارئ

هي علاقة تعاون وتكامل تؤدي إلى تجربة عدم ازدواجية ظاهرتين أو خاصيتين، من يقرأ يستوعب الصحبة في الوقت المناسب. لكي تكون الكتب أو الصحف أو المجلات رفيقة ممتعة ،من الضروري تنمية عادة القراءة. هناك أشخاص قرؤوا عشرات الكتب فقط مستغلين وقت الانتظار في محطات النقل العمومي أو في قاعات الانتظار بعيادات الأطباء، ومكاتب الإدارات العمومية أو بالسيارة وسط توقُّف حركة المرور بالمدن الكبرى، فعندما تكون معتادًا على القراءة، فالقراءة ممتعة.

القراءة استثمار مربح للوقت والجهد، القراءة عملية فسيولوجية ونفسية وحوارية وفكرية ومعرفية، تؤدي إلى إعادة إنتاج الصور الصوتية والمفاهيمية المشفَّرة في النص وبناء المعاني من قبل القرَّاء؛ الفسيولوجية لأن العينين والدماغ يتدخَّلان؛ نفسية لأن القارئ لديه موقف مسبق من القبول أو الرفض، الاهتمام أو عدم الاهتمام، وعملية حوارية لأن القارئ يُقيم الحوار. وعملية فكرية، لأن القراءة لا تنتهي إلَّا بعد فك رموز الصور الصوتية والمرئية (الفونيمات والوحدات البيانية)، واستكمال بناء المعاني من النص، مما يقتضي إعادة التفكير في القراءة في سياقاتها المختلفة: اللغوية والاجتماعية والفكرية والثقافية، إلخ.

إذا كان فعل الكتابة يبدو في أبسط مظاهره، فعلًا فرديًّا، يصدر عن ذات كاتبه؛ فإنه لا يتحقَّق إلَّا من خلال فعل ملازم له: فعل القراءة. غير أن هذا الأخير لا يتجسَّد من خلال ذات واحدة، ولكن من ذوات متعدِّدة، تُشكِّل طبقة غير متجانسة تتباين فيها المستويات والأعمار، وتتضارب فيها الأهواء والتوجُّهات، فترسم لها الثقافات خلفيات شتى، لا يمكن رصدها وحصرها إلَّا على وجه العموم، حتى تتبدَّى كتلة الجمهور وكأنها قابلة للتصنيف، وهي تأباه من خلال تمايز الذوق ودرجة التركيز والإقبال بين

قارئ وقارئ ينتميان إلى عين الطبقة[1].

وثراء القراءة يعتمد على الكاتب؛ حيث تتكوَّن القراءة من مرحلتين أو نوعين من القراءة، الشاملة والتفاعلية، هدفها التفسير والفهم النقدي للنص. أي إن القارئ ليس كيانًا سلبيًّا غير فاعل في عملية القراءة، وهذا يعني أن القارئ يفكُّ شفرة الرسالة ويُحلِّلها ويتساءل عنها وينتقد محتوى النص أو يجري مقارنة معيَّنة في نفسه.

□ القراءة الشاملة

هذه القراءة مدعومة بثلاث لحظات: الاستعدادات أو القراءة المسبقة، والتفسير، وبناء المعنى، لكي نكون في وضع يسمح لنا بالقيام بقراءة مفيدة، يجب أن نأخذ ذلك في الاعتبار، أي الاستعدادات أو الاستعداد للقراءة وهي على ثلاث فئات: مواد نفسية واستكشافية. وتشمل الشروط المادية المكان والوضعية والرؤية وما إلى ذلك، والمكان بدوره يشمل مستوى الضوضاء والإضاءة والتقدير، ويتحقَّق التصرُّف النفسي من خلال إيقاظ الاهتمام أو الدافع تجاه النص.

وهذا يتمُّ من خلال طرح بعض الأسئلة على أنفسنا حول النص قبل قراءته، ويمكننا أن نسأل أنفسنا: ما هي المواضيع التي يتناولها؟ كيف يفعل ذلك؟ ما أهمية المعرفة بهذا الموضوع؟ لماذا تقرأ عن هذا الموضوع؟ إن استكشاف النص هو إنشاء بيانات أولية، مثلًا إذا كان كتابًا يجب الاحتفاظ بالعنوان والمؤلف ورقم وتاريخ النشر والاسم ودار النشر.

ومرحلة استراتيجيات التفسير، مرحلة تفسير النص هي لحظة تفسيره أو فك تشفيره، يجب بالضرورة على الباحث الجيد أن يكون مفسرًا جيدًا، ومن هنا تأتي أهمية تعلُّم طريقة لتفسير النص. يتمُّ اقتراح طريقتين: التفسير الموضوعي أو الجزئي والتفسير الشامل أو الكلي، حيث يتحقَّق أسلوب التفسير الجزئي للنص إلى الحد الذي يتمُّ فيه إحراز تقدُّم في القراءة المتأنِّية له وأكثر الإجراءات فعالية لتحقيق فهم كل نص، هي وضع خط تحت الكلمات الرئيسة أو إبرازها، وتطبيع الفكرة المركزية لكل فقرة، وتحديد أفكار كل موضوع فرعي، وصياغة غرض المؤلف، وربط الموضوع أو الموضوع الفرعي

(١) سمير عبد الوهاب أحمد، أدب الأطفال قراءات نظرية ونماذج تطبيقية، عمان – الأردن: دار المسيرة، ط١، ٢٠٠٦، ص ٣٤٩.

بالموضوع الرئيسي، ليتمَّ اكتشاف موضوعات أخرى للنص. كتكملة وضع خط تحت الكلمات الرئيسية أو تمييزها، يجب وضع خط تحت الكلمات التي لا يعرف معناها بلون مختلف، وبمجرَّد الانتهاء من الفقرة التي تمَّ العثور على كلمة غير معروفة فيها أو أكثر، يتمُّ البحث عن معنى الكلمة في القاموس، ثم تابع قراءة الفقرة مرة أخرى لمعرفة الاستخدام السياقي للكلمات وتفسير محتوى الفقرة بشكل كامل. مما يجعلنا نفهم جيدًا ويتمُّ الحصول على تطبيع الفكرة المركزية لكل فقرة من خلال إنشاء جملة بدون فعل مترافق من الجملة الرئيسية. وستكون الجملة الرئيسية هي التي لديها أكبر قدر من الحمولة أو الفكرة في الفقرة، فالأفكار المركزية للفقرات تضع القارئ في وضع يسمح له بتحديد الأفكار الواردة في المواضيع الفرعية التي تُشكِّل النص، وبمساعدة الأسماء والكلمات الرئيسية، يمكن تقديم إجابات عن السؤالين السابقين. ستُشكِّل هذه الإجابات تلخيصًا شفهيًّا أو كتابيًّا لما تمت قراءته.

يتيح التفسير الشامل أو الكلي للنص رؤية شاملة أو عامة للقراءة. وهذا يتجنَّب التشتُّت في النهج الذي يمكن أن ينتج عن التفسير الجزئي أو الموضوعي، ومن الإجراءات التي يجب تحقيقها لتفسير كامل للنص هي: تطوير التأليف الكلي، والتأمُّل في وجهة نظر المؤلف، وربط أفكار المؤلف بالمعرفة المسبقة للقارئ وكتابة الرأي النهائي للقارئ[٢].

يقال: إنه يمكن إعداد التوليف العام للنص من خلال مراجعة الكلمات الرئيسية والأفكار المركزية للفقرات والمواضيع الفرعية، حيث يتمُّ إعدادها شفويًّا أو كتابيًّا بكلماتها الخاصة مع الأخذ بعين الاعتبار أساسيات النص فقط. على الرغم من أننا نستخدم كلمتين مختلفتين للإشارة إلى طريقتين لفهم وعيش العلاقات والهياكل المعطاة بين العناصر الأساسية التي تُشير إلى التجربة نفسها: يجب على القارئ أن يكتب رأيه حول النص المقروء، على سبيل المثال، إنها عادة جيدة جدًّا أن تكتب بعض السطور كنوع من النقد، بعد قراءة الكتاب، يمكنك إبداء رأيك، والكتابة لنفسك، سواء كان النص مهمًّا أم لا؛ وفي كل حالة، سيتم توضيح الأسباب أو تقديم الرأي الذي تم التعبير عنه، والأسئلة وإجاباتها هي العناصر التي تعطي معنى نقديًّا للقراءة.

---

(٢) سهيلة بوجلال، استراتيجية حل المشكلات وتنمية مهارات القراءة الإبداعية دراسة ميدانية، دار الأيام للنشر والتوزيع، ٢٠٢٠، ص١٦١.

□ القراءة التفاعلية

لا يكفي أن تقرأ، عليك أن تعرف كيف تقرأ، إن معرفة كيفية القراءة تعني توسيع النص بمعرفتنا؛ والحس النقدي، إلى جانب التقنية التفاعلية، يسمحان بجعل عملية القراءة ذات كفاءة ومربحة. القارئ يستحوذ على النص، ويجعله ملكًا له، ويهضمه حسب رغبته، ويُعيد تفسيره، وبنائه، وتفويضه.. إلى ما هنالك.

في القراءة التفاعلية، يتحاور القارئ مع المؤلف، ويسأله، ويتأمَّل في الحجج المقدِّمة في الكتاب، ويعكس على الحجج المقدَّمة في النص، وفي النهاية، يقبله أو يُعدِّله أو يرفضه. ومن الإجراءات المهمة الأخرى للقراءة التفاعلية تسليط الضوء على البيانات أو المعلومات أو الأفكار أو الآراء الخاصة بالمؤلف أو دعمها أو توسيعها أو استكمالها أو مناقضتها، القراءة التفاعلية هي حوار مع المؤلف، يتيح له معرفة آراء حول النص من ناحية أخرى أيضًا. ويجب على القارئ الجيد أن يُقيم علاقة بين معارفه وتجاربه ليعلم أنه يمكن فهم النص بناءً على معلومات أو على آراء، أو عن طريق خليط من الاثنين معًا.

□ المجتمع ووساطة القراءة

إذا كان تحقيق «مجتمع المعرفة» هدفًا للمجتمعات المعاصرة ككل، كما تُصرِّح العديد من الحكومات منذ زمن طويل، فمن الضروري أن يكون اكتساب جميع الناس كفاءة القراءة أمرًا ضروريًّا أيضًا، لأنه هو ما سيجعل ذلك ممكنًا. الوصول إلى «المعرفة» وليس «المعلومات» فقط.

أصبح من الضروري التدخلات المؤسسية الحازمة والدائمة لتطوير ومعالجة برامج تعزيز القراءة التي يمكن لجميع المواطنين الوصول إليها، وتحويل القراءة إلى مسألة سياسة حكومية، بمشاركة جميع الإدارات، بحيث يتمُّ تحقيقها، في وقت معقول، لتوليد مناخ اجتماعي ملائم لها وتطويرها وخلق الوعي بقيمتها الاجتماعية وتعديل اتجاهات الناس نحوها وتجاه الكتب وتجاه القراء.

أحيانًا بلحاظ ظاهرة الكتب المحظورة، والاضطهاد المتطرِّف للكتَّاب الناقدين، واختطاف الكتب بالنسبة للسلطة، يُشكِّل إثارة للحدِّ من الكتب التي يمكن أن يشتبه في أنها تتعارض معها أو تقييدها أو السيطرة عليها أو منع الوصول إليها. على سبيل

المثال، أن يكونوا حاملين للنقد أو التخريب. كل هذا يمكن أن يجعلنا نعتقد، على الأقل في بعض الأحيان، أنه لا توجد كل الحاجة للتدخل الحقيقي في تحسين مُعدَّلات القراءة لدى مجتمعاتنا.

ربما يمكننا أن نسأل أنفسنا ما إذا كان من المشروع «التدخل» (أي الوساطة بين المجتمع والقراءة) في موقف القراءة لدى الناس، باعتباره خيارًا شخصيًّا. أعتقد أن التدخُّل أمر مشروع ومريح، كما هي الحال بالنسبة للتدخُّل المؤسسي في مواقف أو عادات أخرى: القيادة المتهوِّرة، واستهلاك التبغ، أو الحفاظ على البيئة، وتتأكَّد جودة هذه التدخُّلات من خلال فوائد هذه الممارسات. كانت القراءة ذات يوم نشاطًا للأقليات يُمثِّل تمييزًا ضدَّ الناس؛ لكن اليوم ينبغي اعتبارها سلعة «الحق العام»، والتي يحق لجميع الناس الحصول عليها.

والمعرفة بالقراءة هي حق عالمي لكل المجتمعات، لأن القيمة النفعية للقراءة «المختصة» ستسمح للفرد بالمشاركة، بشكل مستقل وحر، في «مجتمع المعرفة». كما أن تحقيق هذا الهدف يتطلَّب، من دون أدنى شك، تدخل وسطاء قراءة مدربين تدريبًا قويًّا ولديهم الوسائل اللازمة للقيام بمسؤوليتهم بكرامة، لأنهم هم الذين سيُشجِّعون اتصال القراء بالكتب الاستراتيجية.

يجب أن تفُهم القراءة على أنها فعل اجتماعي تمامًا، يرتبط ارتباطًا وثيقًا بالسياق الثقافي الأقرب للناس، مع القدرة على تحرير الروابط والإملاءات: فالأكثر تفاؤلًا سيعتقد أن القمع السياسي والثقافي والاكتفاء الذاتي الأخلاقي هما أشياء من الماضي. لكنها أشياء، بالإضافة إلى أنها لا تزال كامنة في حاضرنا الحالي، فقد تحوَّلت في الديمقراطية الغربية المعاصرة إلى سلسلة أخرى من الضغوط، ولماذا لا، إلى القمع المعاصر.

من بين مختلف الأجهزة القمعية، مجتمع السوق، الخطاب الإعلاني، كنموذج للإقناع النصي، أننا نعيش في وهم مفبرك -في حلم، في طموح، إلخ- وليس في واقع مستقل، لأنه، كما هو معروف، الإعلان أو الإشهار، أكثر من البيع حيث يشتري العملاء المنتجات، ومن الواضح أن عليهم أن يبيعوا لنا رغباتهم في الاستهلاك ويرغبون في عرض ما يتم استهلاكه. أي إن السوق يبعث فينا الحاجة إلى التباهي كما لو كان ذلك ما يسميه علماء الاجتماع «الحاجة الأساسية».

□ وسيط القراءة بوصفه مهندس الكفاءة

القارئ لا يوُلد، بل يصُنع؛ ولكن غير القارئ أيضًا: نصبح قراء أو غير قراء مع مرور الوقت، من خلال عملية تكوينية يتدخَّل فيها تطوُّر الشخصية ونعيش فيها تجارب قراءة مُحفِّزة أو مُثبِّطة للهمم، دائمًا تقريبًا في سياقين فقط، الأسرة والمدرسة. ومن أجل التوسط في هذه العملية التكوينية التي يمكن أن تقود الناس إلى أن يصبحوا قُرَّاء، يجب على المرء أن يتدخَّل من المجالات الرئيسية الثلاثة للقراءة[٣]:

١- **الأسرة**: البيئة الأكثر تأسيسية، والتي تحدث فيها السنوات الأولى من الحياة والمكان المثالي لاكتشاف الكلمة من خلال العملية الشفهية؛ مجال لا يتضمَّن تعلُّم قراءة الكلمات المكتوبة، وتقع المسؤولية فيه على عاتق الوالدين.

٢- **المدرسة**: منطقة الالتزام الشخصي، حيث يتعلَّم المرء قراءة الكلمات المكتوبة ويبدأ في فهم معنى تلك الكلمات. وهو مجال القراءة الشاملة الأولى، المسؤولية تقع على عاتق المعلمين، ولكن من دون أن يبقى الأهل على الهامش تمامًا.

٣- **المكتبة**: على عكس سابقاتها، فهي منطقة غير مباشرة، لأن الوصول إليها يجب أن يكون، طوعيًّا، على الرغم من أن الوصول إلى المكتبة يمكن أن يتمَّ بحثًا عن قراءة ممتعة (وقت الفراغ) أو بحثًا عن القراءة المفيدة (دراسة)، ولكن دائمًا بمبادرة من الأفراد أنفسهم. المسؤولية تقع على عاتق أمناء المكتبات. المكتبة هي تراث المجتمع؛ في ذلك كله، سيتعلَّم القُرَّاء مشاركة واحترام السلع المشتركة: الكتب والمواد الأخرى المتاحة لجميع المستخدمين، أي التعليم والقراءة للجميع.

هنا تبرز شخصية الوسيط التي تعود لعدَّة قرون، كانت هناك محاولة لضمان الحفاظ على امتياز التعليم للأغنياء. تم حفظ الكتب من خلال نسخ يدوية، واحدة تلو الأخرى، بواسطة الكتبة أو الناسخين، في خدمة الملوك واللاهوتيين والنبلاء. المكتبات كانت ملكًا للأقوياء. وإتقان الكتابة والقراءة أو الحصول على التعليم أيضًا. ثم انتشر الاعتقاد بأن التعليم ضروري للجميع، وهو ما يتطلَّب تكافؤ الفرص، وهو الأمر الذي لم يحدث دائمًا أو على الإطلاق لقد تم تحقيق هذه الأهداف، ولا يزال ذلك صعبا للغاية[٤]، حتى

---

(٣) سمير عبد الوهاب أحمد، أدب الأطفال قراءات نظرية ونماذج تطبيقية، مصدر سابق، ص٢٠٧ - ٢٢٦.

(٤) Sociologie de la lecture par Claude Poissenot، علم اجتماع القراءة، ص ٣٣.

اليوم في وطننا العربي، نظرًا لضرورة وجود وسطاء مدربين يتمتَّعون بالموارد الكافية للتدخُّل بفعالية. في خلق عادات القراءة، بخاصة في فترات الطفولة والمراهقة، تكون شخصية الوسيط مهمة جدًّا، وهو الدور الذي يلعبه عادة البالغون ذوو السمات المحدَّدة (الآباء، المعلمون، المعلمون الاجتماعيون، الأخصائيون الاجتماعيون أو أمناء المكتبات، على الرغم من أنه من المنطقي، يجب علينا أيضًا أن نعتبر المحررين أو المؤلفين أو بائعي الكتب على هذا النحو).

الوسيط مهم لأن القراء في مرحلة الطفولة والمراهقة لديهم مستويات مختلفة ومتقدِّمة في فهم القراءة وقدرات الاستقبال الأدبي؛ ولهذا السبب فإن الوسيط ضروري كجسر أو حلقة وصل بين الكتب والقراء الأوائل، الذين يُشجِّعون ويسهلون الحوار بين الاثنين. وفي هذه الحالات يلعب الوسيط دور المتلقي الأول للنص، ويكون القارئ الطفل هو المتلقي الثاني، وهو ما يحدث في أدب الأطفال، لأنه الأدب الموجَّه لقُرَّاء محدَّدين. ولذلك فإن الوسيط في أدب الأطفال، دائمًا تقريبًا، هو المتلقِّي الأول للعمل، الذي سيُسهل الأفكار والمسارات لتنفيذ القراءات، وأيضًا اختيارها، لأن المتلقِّي لها هو لا يزال كائنًا متطوِّرًا، مع خبرة قليلة في الاتصال الواعي بالنصوص الأدبية (تقتصر خبرته عادة على الأدب الشفهي)، ولديه كفاءة موسوعية صغيرة. لا يؤمن الجميع بملاءمة مثل هذا الوسيط، لأن القرار النهائي في اختيار الكتاب يجب أن يتَّخذه القارئ دائمًا، لكنني أعتقد أن التدخُّل الوسيط الذي يُوفِّر الحلول، مع معرفة الحقائق، لا يمكن إهماله في تسهيل اتخاذ القرار في اختيار القراءة المناسبة قدر الإمكان.

ويجب على الوسيط، خصوصًا إذا كان مُعلِّمًا، أَلَّا ينسى أن تكوين القُرَّاء في البيئة المدرسية له مجموعة من الصعوبات، التي ستساعده معرفتها في التغلُّب عليها في لحظات كثيرة؛ وتتنوَّع الأسباب التي تُسبِّب هذه الصعوبات: من تعلُّم آليات القراءة والكتابة كنشاط ميكانيكي، دون الاهتمام اللازم بالجوانب الشاملة، إلى «الاستغلال» المدرسي المفرط للقراءة، مرورًا باختلاف مستويات الاكتساب. لغة التعبير وخبرات القراءة السابقة لدى الطلاب، أو بسبب الاعتبار الاجتماعي للقراءة كنشاط جِدِّي «ممل»، أو بسبب عدم وجود بيئة قراءة في بيئة الطفل اللامنهجية.

وهذا يتطلَّب تدريب الوسيط على القراءة: نواجه مشكلة، في مناسبات عديدة، في تدريب الوسطاء، لا أود أن أكون متشائمًا بشكل مفرط، ولكن عند الانتهاء من دراساتهم

الرسمية، لا يحصل المعلمون ولا أمناء المكتبات على تدريب محدَّد للقيام بوساطة القراءة في ظروف جيدة. دعونا نرى السبب: فيما يتعلَّق بأمناء المكتبات، فإن التدريب المؤسسي الذي يتم تقديمه لهم يمكنّهم من القيام بأنشطة مثل الفهرسة أو التوثيق أو تنظيم المكتبة، ولكن ليس التدخل في عملية القراءة، في تحليل النصوص أو في رسم خريطة للقراءات الشبابية مثلًا.

وبالنسبة للمعلمين يقوم النظام الجامعي الحالي بإعداد المعلمين وعلماء اللغة، أي معلمي المستقبل في المرحلة الابتدائية والثانوية والبكالوريا، تزويدهم بالتدريب، من حيث القراءة، الذي يمكنهم، في حالة المعلمين، من تعليم القراءة ولكن ليس صناعة وتدريب القراء، وترك هذا التدريب على حساب الالتزام الفردي والإرادة اللاحقة لأولئك الذين يهمهم الأمر أكثر، حيث إن المعلم الحالي قد يكون لديه معرفة كافية بتنظيم المدرسة أو أساليب التعليم العامة أو التشريعات التربوية أو علم النفس التطوري والمعرفي، لكنه لا يمتلكها سواء فيما يتعلَّق بفعل القراءة أو اللغة أو الأدب، ولا تحليل النص، ولا تاريخ الأدب.

في حالة علماء اللغة، يمكنهم إنهاء دراستهم بمعرفة تاريخ الأدب، أو التعليقات النصية، أو اللغويات أو القواعد والشعر وتاريخه والرواية والقصة وما هنالك، لكنهم عادة لا يعرفون أيَّ شيء عن عملية القراءة، أو أدب الأطفال والشباب، أو تعليم الأدب. يجب أن يتمَّ تدريب وسيط القراءة خلال عملية طويلة ومنظمة ومتماسكة وملتزمة، حيث المعرفة العامة والخاصة، والمهارات المهنية، والروح النقدية، والقدرة على التدخُّل التواصلي، والإبداع، ومعايير التنشئة الاجتماعية، والإنسانية، واليوم أيضًا، القدرة على الفهم، والاهتمام بالتنوُّع الثقافي.

هذه العملية، التي لا يمكن تحقيقها في مجملها إلَّا بإرادة الوسيط نفسه، هي التي ستُمكِّنه من جمع المواقف والمهارات والمتطلَّبات التي ينبغي أن تكون مطلوبة للقيام بعمل وساطة القراءة، وذلك على الرغم من أنها تبدو واضحة، يجب أن يعرفوا:

١- أن يكونوا قارئين منتظمين، مقتنعين بفوائد القراءة.
٢- معرفة القراءة والقدرة على تعزيز مشاركتها.
٣- جرعة معينة من الخيال والإبداع.

٤- الإيمان بشدَّة بعمله كوسيط: الالتزام والحماس.
٥- القدرة على الوصول إلى المعلومات الكافية والمتجدِّدة.
٦- معرفة سياق منشأ المستفيدين من تدخُّلات الوسيط.
٧- امتلاك الحد الأدنى من التدريب الأدبي والنفسي والتعليمي الذي يتيح، من بين أمور أخرى، معرفة ما يلي:
- عملية القراءة والمهارات التي تُسهِّل القراءة.
- قانون معيَّن للقراءات الأدبية: الأعمال التي يمكن البدء بها في التدريب الأدبي للطفل، بصرف النظر عن القراءات المدرسية، فهي جزء من المنهج الدراسي.
- النظرية والتطبيق لتقنيات واستراتيجيات قراءة الرسوم المتحركة.
- أدب الطفل وآليات تحريره.
- السياق التاريخي لأدب الأطفال.
- التطوُّر النفسي للفرد في علاقته بالقراءة، كل هذا من دون أن ننسى أنه لصناعة القراء لا يوجد دواء أفضل من الكتب الجيدة، المنتقاة لقدرتها على نقل الرسائل المُعبَّر عنها بالسلامة اللغوية والجودة الأدبية، ولمقدرتها على تحريكنا أو جعلنا نتفاعل، أو نشعر، أو نحلم، أو نشارك، يعنى أن كل كائن سليم من الناحية الفسيولوجية والنفسية يتعلَّم الكلام في ثقافته. والكلام يُحقِّق الحياة الواعية لكنه يطفو إلى مستوى الوعي بصعوده من الأعماق غير الواعية، وذلك يكون بالطبع بالتعاون الواعي وغير الواعي من قبل المجتمع[٥] كوسيط ثقافي. إن عمل الوسيط في اختيار القراءات مهم جدًّا، لأنه يضع الكتاب الذي يراه مناسبًا على اتصال مع قُرَّائه المحتملين، مدركًا أنه، دائمًا، الكلمة الأخيرة في الاختيار يجب أن تكون للقارئ.

ما يحدث هو أن تحليل الوسيط لخصائص الكتاب، يمكن أن يُحدِّد العمر الموصى به في الكتاب نفسه من قبل الناشر.. ولكن أين يمكن للوسيط الحصول على التدريب الذي يحتاجه؟

(٥) والتر آونج، الشفاهية والكتابية، ترجمة: حسن البنا عز الدين، الكويت، عالم المعرفة، العدد ١٨٢، فبراير ١٩٩٤م، ص ١٣٤.

يمكن للمدرسة أن تجعل الأطفال يستوعبون ماهية «القراءة مهمة واستراتيجية في مستقبلهم»، لكن سيكون من الصعب جعل القراءة بديلًا ترفيهيًّا بالنسبة لهم. علاوة على ذلك، فإن القراءة المدرسية هي قراءة مثقلة بشمولها في مجال مثل ذلك الذي يُمثِّل اتحاد «اللغة والأدب» و«وصفة القراءة»، مما يجعلها قراءة نفعية بشكل واضح.

لا بد أن يواجه القُرَّاء لفترة طويلة نصوصًا تتجلَّى فيها عدَّة مفاهيم (مفاهيم صرفية ونحوية ومعجمية، أو معارف وقيم) مبرمجة في الفترة التعليمية المقابلة، دائمًا على حساب القيم الأدبية لتلك النصوص. وليس غريبًا أن يهرب هؤلاء التلاميذ من القراءة بمجرَّد أن هذا ليس نشاطًا إلزاميًّا بالنسبة لهم. الطفل لا يتعامل مع الكتاب مثل لعبة أو رياضة؛ فهو غير موجود ضمن رغباته، (في الولايات المتحدة الأمريكية أصبحت المكتبات أماكن حيث يمكن للأطفال اللعب والاستمتاع بالكتب وكأنها لعب، لأن محترفي النشر موهوبون في التسويق سواء بالنسبة للكتب التي تلمس باليد والروايات المصورة أو المانغا أو كتب باربي، هناك ما يناسب جميع الأذواق والأعمار)[٦]، فاتصالاته الأولى مع الكتاب تدور حول التغلُّب على عوائق؛ العائق الأول: فك رموز العلامات التصويرية وربطها بمعنى المعجم والخطاب؛ ثم فهم المعرفة المختلفة. مع الكتاب المدرسي، لا يقرأ الأولاد، بالمعنى الدقيق للكلمة، بل يتعلَّمون. وليس غريبًا أن يُثنيهم هذا الجهد عن طريق القراءة. أنا بالكاد أؤمن بالقارئ العفوي؛ أولئك منا الذين يميلون إلى اعتبار أنفسهم قُرَّاء، سنجد القراءة في أصول هوايتهم، إذا أعدنا النظر.

الوسيط حقل اشتغاله ميول القراءة الأولى، ودمجها مع الاستراتيجيات الأكثر ملاءمة في جميع الأوقات، عمله ضروري، ولكنه معقَّد أيضًا (خصوصًا في البيئة المدرسية)، من بين أسباب أخرى لأنه سيتعيَّن عليه العمل مع قراءات من مختلف الأنواع، والتي سوف تحتاج إليه؛ كونه يحاول تحقيق مختلف الأهداف: المعلومات، والتعليم، والمرح، والخيال، وما إلى ذلك، والتي لا تزال تُسبِّب بعض الارتباك، بالإضافة إلى ذلك، سيواجه منافسة، غير عادلة في بعض الأحيان، من الأنشطة والممارسات الترفيهية، المنتشرة في جميع أنحاء المجتمع، والتي لها جاذبيتها الرئيسية في سلبيتها: التلفاز أو الألعاب الإلكترونية أو التقنيات الجديدة تثير انبهارًا فوريًّا لا يمكن أن تنافسه ممارسة القراءة، بطبيعتها التطوعية أو الفردية أو المجهدة أو الصامتة.

(٦) رسالة اليونسكو، أدب الطفولة والشباب، حكاية نجاح، أبريل – يونيو ٢٠٢٤ ص٨.

إن ظهور وسائل الإعلام السمعية والبصرية والظهور القوي للتكنولوجيات الجديدة قد ساهم في حدوث تغيير في النموذج الثقافي: من سيادة الثقافة الأبجدية والنصية والمطبوعة، كان هناك تحوُّل إلى سيادة ثقافة الصور السمعية والبصرية، مما أدَّى إلى تغيُّرات معيَّنة في استخدامات اللغة وفي القدرات المنطقية.

يخبرنا التاريخ أن ممارسة القراءة هي التي أعطت الرجال القدرة على التفسير والاختيار والمناقشة والنقد. ولا تزال الكتب تمتاز عن غيرها من الوسائط والنواقل التي تنقل الثقافة للأطفال(٧). إن الوسطاء والمعلمين هم أول من يأخذ ذلك في الاعتبار، ولكن لا ينبغي أن يكونوا الوحيدين: يجب على المجتمع -من خلال مؤسساته- تدريبهم بشكل مناسب وتزويدهم بالوسائل اللازمة للوفاء بهذه المسؤولية بكرامة. لن يكون جيدًا -أعتقد- أن المجتمعات المتقدمة، التي تبرر نفسها بالثورة التكنولوجية، سوف تتخلى عن تعميم ممارسة القراءة على جميع المواطنين، ومعها إعدادهم ليس فقط للعمل، ولكن أيضًا للحياة وكل ما سيجدونه فيها. على سبيل الاستنتاج، لا يوجد أي شخص، في أيِّ مكان في العالم، يولد وهو يعرف كيفية التحدُّث أو القراءة أو الكتابة، كما أنه لا يتعلَّم أيًّا من هذه المهارات بمفرده، حيث إن المهارات الثلاث جميعها تحتاج إلى التعلُّم والتعلُّم، لأن القراءة ليست طبيعية.

علاوة على ذلك، فإن التحدُّث والمحادثة ليسا أفعالًا طبيعية، بل هي أفعال ثقافية، اللغة المنطوقة ليست ظاهرة طبيعية، بل هي ظاهرة ثقافية للمجموعة الاجتماعية. لغة رمزية في المقام الأول، والتي تتجاوز مجرَّد الإشارة الملموسة وتعمل مع التجريدات، ثقافة نقية، إذا لم يعلم أحد، فلن يتعلَّم أحد، ومن هنا تأتي أهمية وسطاء القراءة، أيضًا بعد اللحظة التي يتمُّ فيها تعلُّم الآليات التقنية للقراءة.

على كل حال تحتاج القراءة إلى تفكير عميق في هذا الزمن الذي يشهد تغيُّرات اجتماعية كبيرة، لأن القراءة الأدبية التي لها سندها الأساسي في الكتاب، أصبحت تصاحبها قراءات أخرى، بعضها إلكتروني، وأخرى إعلامية، وهي من حيث المبدأ، تكون ميسورة التكلفة أكثر، لأنها لا تتطلَّب مسارًا طويلًا وطوعيًّا، وفي بعض الأحيان، صعبًا ومضنيًا، وهي جذَّابة للغاية للأطفال والمراهقين.

(٧) سمير عبد الوهاب أحمد، أدب الأطفال قراءات نظرية ونماذج تطبيقية، ص٢٦٢.

ولن يتمكَّن من الوصول إلى كل هذه القراءات في ظروف جيدة إلَّا القارئ الكفء (أي الذي لديه القدرة على التمييز والتأمُّل وإبداء الرأي فيما يقرؤه) إذا كانت الحكومات الشمولية ترى دائمًا أن القراءة الأدبية تُشكِّل خطرًا عليها بما أنها تساهم بالحرية والقدرة النقدية لقُرَّائها، فإن الممارسة الحصرية لهذه الأنواع الجديدة من القراءات (التي تميل إلى تشويه سمعة القراءة الأدبية)، تنطوي على مخاطر أخرى على المجتمعات ككل، والتي يجب أن تُقلقنا جميعًا، لأنها قادرة على إفقار الناس ثقافيًّا ولغويًّا، وتقييد قدرتهم على التفكير والحكم النقدي والتفكير المستقل، علاوة على ذلك، لا ينبغي لأحد أن يعتقد أن التكنولوجيات الجديدة محايدة أو بريئة: «الدردشة»، على سبيل المثال، ليست مجرَّد شكل تواصل، لكنه يتطلَّب –وربما يفرض– لغة جديدة، ومعها قارئًا جديدًا، لأنه لم يسبق أن أدَّى هذا الكم من المعلومات إلى إنتاج معرفة أقل، لا يمكننا أن نخلط بينها: فالإنترنت وسيلة استثنائية لإضفاء الطابع الديمقراطي على الوصول إلى المعلومات، كما أنها تجعل من الممكن أيضًا الوصول إلى المعلومات اكتساب معرفة جديدة، لكنها قراءة مفيدة، إنها ليست طريقة لاكتساب الحكمة، أو لنقل الحكمة، هناك حاجة إلى عملية أخرى، حيث لا يعتمد القرار على خيار واحد من بين خيارات أخرى في القائمة، على تفضيل «هذا أو ذاك»، ولكن على المقارنة بين «هذا وذاك»، مع تحليل الحجج، معارضة الأضداد، السلسلة المنطقية التي تؤدي إلى الاستنتاجات، إلخ.

إنها فعلًا عملية معقَّدة، لقد تغيَّر مفهوم «محو الأمية» اليوم: يجب أن نضيف إلى تعلُّم آليات القراءة والكتابة، كفاءة القراءة، وهي الكفاءة التي ستسمح للقارئ بقراءة أنواع مختلفة من النصوص (المدرسية، الآلية، الإعلامية، الأدبية..)، في مواقف متنوِّعة وفي رموز مختلفة (لفظية، سمعية وبصرية)، والقدرة على التمييز والتأمُّل وإبداء الرأي حول ما تمَّ قراءته، ومن ناحية أخرى لا يمكن تبرير ذلك لفكرة «العولمة الثقافية». لأن ما تنشره العديد من وسائل الإعلام سيؤدي بالمجتمعات الحالية إلى تبديد تراثها الثقافي، الذي احتلَّت فيه النصوص المكتوبة المساحة الأكبر في تاريخها الأدبي، ولكن المواد الأدبية الشفهية كانت جزءًا مهمًّا جدًّا من خيال كل مجتمع.

في هذه المواد الشفهية هناك خلفية مشتركة، بلا شك، جزء منها القصص والأساطير و الشعر ولكن هناك أيضًا خلفية خاصة لا يستهان بها: المواد الخيالية التي تكون فضاء الأدب الشفهي (...) والذي يُشكِّل التراث غير المادي للشعوب. إن هذا

التراث غير المادي (ذا الطبيعة الفولكلورية والإثنولوجية) الذي يُشكِّل النصوص الأدبية الشفهية يُميِّز جزءًا مهمًّا من ثقافة المجتمعات؛ ومع أن قوامها الذاكرة، فلا ينبغي ترك اعتبارها موضوعًا للمعرفة.

جماع القول: إن مجموع الخبرات المستمدة من مختلف أنواع القراءات سيساعد على تكوين الروح النقدية لدى القارئ، لأنه سيعتاد على الاختيار وتكوين الرأي الخاص به، وفهم وتفسير ما هو عليه وما يشعر به وما حدث في أزمنة أخرى وما كان يتمنَّى أَلَّا يحدث أبدًا. سيشعر، بطريقة ما، بالقدرة على ممارسة الحكم النقدي بحرية لتحقيق ذلك، أو على الأقل المحاولة، يتعيَّن على المجتمع -من خلال مؤسساته- أن يتولَّى مسؤولية تدريب الوسطاء في القراءة : تدريبهم بشكل مناسب وتوفير لهم الوسائل اللازمة للقيام بمسؤوليتهم بكرامة؛ لأن القراءة يجب أن تفُهم على أنها مسؤولية اجتماعية، وليست مسؤولية مدرسية فقط، لأنها ترتبط بالسياق الثقافي الأقرب إلى الناس، ولها تأثيرها الخاص -بالإضافة إلى ذلك- على الأعمار المُبكِّرة، ويجب أَلَّا ننسى أن القراءة ذات الكفاءة يمكن أن تقودنا إلى المعرفة، والمعرفة تجعل المجتمع أكثر عدالة، وقبل كل شيء، أكثر حرية ومسؤولية.

التسامح عند المفكر المغربي إدريس هاني

محمد بناني*

□ مدخل

يُعتبر موضوع العنف من المفاهيم المركزية في الفلسفة منذ البدايات الأولى للفكر الانساني، ولم يكن العنف مجرد إشكال اجتماعي – سياسي، بل ينظر له كتحدي أنطولوجي وأخلاقي يتقاطع مع مفاهيم اجتماعية وسياسية من قبيل السلطة الشرعية والحرية والعدالة والقانون والدولة، قبل أن يدخل إلى سياق الفلسفة السياسية الكلاسيكية.

لقد ارتبط العنف في الحضارات القديمة بالأسطورة من خلال ربط العنف بالقدر باعتبار أن القوة والعنف عنصر من عناصر النظام الكوني، وهو ما أشارت إليه الأساطير الإغريقية مثل حرب «طروادة» أو أسطورة «بروميثيوس». في الفلسفة اليونانية الكلاسيكية اتَّخذ العنف بُعدًا سياسيًّا وأخلاقيًّا عند أفلاطون، سيظهر العنف كتعبير ومؤشِّر عن غياب العدالة، واضطراب يصيب النفس البشرية ويُؤثِّر في المدينة – الدولة. وعند أرسطو سيرتبط بالطبيعة السياسية للإنسان، فكل عنف يظهر في المدينة – الدولة هو تعبير عن انحراف أو فساد في البنية السياسية، ما سيجعل موضوع العنف في الفلسفة

* أستاذ الفلسفة، وطالب دكتوراه في سوسيولوجيا التنظيمات، بجامعة ابن زهر، أغادير – المغرب.

اليونانية الكلاسيكية مفهومًا يقابل القانون والعدالة ملازمًا لبنية السلطة السياسية في إطار المدينة – الدولة.

في العصر الوسيط اتَّخذ مفهوم العنف مع أغسطين معنى يُفهم في إطار «الحرب العادلة» وظهور التصوُّر «المعياري» للعنف ومحاولة ضبطه ضمن أخلاقيات دينية سياسية. على مستوى الديني يعتبر أغسطين العنف مشروعًا إذا اتُّخِذ كوسيلة لحفظ «النظام الإلهي». وحدَّد توما الأكويني شروطًا لهذه الحرب العادلة في علاقتها بالسُّلطة الشرعية والنية السليمة وغاية العدل.

وفي المرحلة الحديثة في إطار الحداثة السياسية، فإن العنف يرتبط بالسياسة في سياق ظهور مفهوم «العنف السياسي» مع مجموعة من فلاسفة «العقد الاجتماعي» من قبيل توماس هوبز، وجون لوك وجان جاك روسو... لقد اعتبر توماس هوبز أن العنف هو الحالة الطبيعية للإنسان في إطار «حرب الكل ضد الكل» والدولة كجهاز هي الحل الوحيد لاحتكار هذا العنف حتى يصير عنف مشروعًا. وعند جون لوك يظل العنف فعلًا غير شرعي، إلا في إطار المقاومة عندما تُنتهك الحقوق الطبيعية للأفراد. أما روسو فقد اعتبر العنف نتيجة فساد المجتمع المدني – السياسي، وليس طبيعة في الإنسان.

وفي المرحلة المعاصرة في القرن العشرين أخذ موضوع العنف طابعًا مركَّبًا وعميقًا مع ماكس فيبر، وحنا أراندت وميشيل فوكو... ولم يعد العنف مجرَّد حالات استثنائية، بل أصبح «روح» مندمج ويتغلغل في جميع المجالات والميادين والأنظمة، من السياسة وأنظمة الحكم والدين والمعرفة.

من خلال هذه المحطات انتقلت الفلسفة من التصور الأنطولوجي إلى التصوُّر الأخلاقي في إطار مقابلة العنف مع نقائض كالعدالة والقانون والحق، إلى التصوُّرات الحديثة التي صار فيها العنف أساسًا لشرعية الدولة وشرط نشأتها، إلى التصوُّرات المعاصرة التي تنظر إلى العنف كعنصر بنيوي يتغلغل في السُّلطة والعلاقات الاجتماعية. ما يُبرِّر انتقال الفكر الفلسفي من البحث في شرعية العنف، إلى مساءلة الوظيفة البنيوية للعنف داخل المجتمع، حيث لم يعد العنف انحرافًا أو استثناء، بل أصبح وسيلة لإنتاج السلطة وإعادة إنتاجها، ما جعله عنصرًا أساسيًّا في التحليلات المعاصرة لفهم الدولة والمجتمع معًا.

تدخل مناقشة إدريس هاني لمفهوم العنف ضمن المحاولات الجادة لإعادة النظر في العديد من التصوُّرات التي تنظر إلى العنف من زاوية واحدة، وعبر منهج تحليل واحد. ليتجاوز تحليل العنف الأحادي النظرة والمنهج، إلى تحليل ظاهرة العنف وفق سياق يستحضر واقع العالم الإسلامي، ويعتمد «العبرمناهجية» كمنهج للتحليل. تنطلق هذه المحاولة من سؤال مركزي هو: كيف قارب المفكر إدريس هاني مفهوم التسامح؟

أما الفرضية التي ننطلق منها للمناقشة والجواب عن هذا السؤال هي: أن المفكر إدريس هاني يقف موقف الوسط بين من يرى طهرانية الإنسان، وينتظر مجتمعًا مثاليًّا يسوده التسامح ويرتفع فيه التعصُّب والعنف، ومن يرى شرَّانية البشر، ويرى في التسامح مثالية لا يمكن تحقّقها.

على مستوى المنهج يرى إدريس هاني إمكانية إيجاد موقف الوسط من خلال إخضاع موضوع التسامح لمطرقته الصلبة «العبرمناهجية» كوسيلة منهجية لتفكيك مفهوم التسامح، والنظر إليه من أبعاد مختلفة لإيجاد موقف معتدل، يُعتبر فيه المجتمع مسرحًا للعنف والتسامح معًا، وإيجاد آليات لمحاولة ترويض وتضيق مساحة العنف، والعمل من أجل توسيع مساحة ودائرة التسامح.

□ العنف والمشكلة المفهومية

ينطلق إدريس هاني من مبدأ وتعريف للفلسفة عند جيل دولوز وفيليكس غتاري «الفلسفة هي إبداع المفاهيم»[1]، حيث «يوحي إبداع المفاهيم إلى ما يشبه الممارسة الفعلية للعقل الخالص»[2]. وهنا يكمن فعل التفلسف، والممارسة العقلية، إذا كانت أهمية المفهوم لا تنفصل عن المعنى، بمنطق أن «لا أهمية للمفهوم منقطع عما يُمَفهِمُهُ»[3]، فإن إدريس هاني لا يفصل العنف عن مسارات تشكُّله، وعن البحث العميق في المعاني التي تتَّصل به، والصراعات التي نشأ فيها ومن خلالها.

ينطلق إدريس هاني من حفر جينيالوجي بمعناه النيتشوي حيث يتوسَّل

(١) جيل دولوز وفيليكس غتاري، ما هي الفلسفة، ترجمة: مطاع صفدي، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ص ٥.
(٢) جيل دولوز وفيليكس غتاري، المرجع نفسه.
(٣) المرجع نفسه ص ٦.

الجنديولوجيا كمنهج لتفكيك الأصل المزعوم لمعاني العنف، من خلال كشف مسار تشكّلها، لا بوصفها معاني نابعة من حقيقة أبدية، بل بوصفها نتاجًا لصراع الإرادات، فالأصل عند نيتشه ليس مبدأً تأسيسيًّا، بل حدث مُتغيِّر، نقطة انبثاق داخل شبكة من الصراعات، حيث إن الجينيالوجيا تحاول فهم كيف تحوَّلت الممارسات إلى معايير، والغرائز إلى قيم.

كما تفيد الجينيالوجيا عند ميشيل فوكو البحث في شروط تكون أنظمة الحقيقة والمعرفة والسلطة، وتهدف إلى تفكيك بداهات الفكر الحديث. وإذا حاول فوكو تفكيك بداهات تشكُّل (الجنون، والجنس، والمعرفة، والذات...) في سياقات سياسية ومعرفية محدَّدة، فإن إدريس هاني حاول تفكيك السياقات السياسية والمعرفية التي تشكّل من خلالها وعبرها مفهوم العنف، بمنظور منهج فوكو من خلال الوقوف عند شروط تكون معاني العنف تارة، ومنهج نيتشه من خلال بحث تحوُّلات ممارسات العنف إلى معايير وقيم تارة أخرى.

إن قراءتنا لتشكيلات مفهوم العنف عند إدريس هاني، تجعلنا ننتقل من التفكيك الجينيالوجي النيتشوي، إلى التفكيك الجينيالوجي عند ميشيل فوكو، كما نجد من خلال قراءتنا لتحليل إدريس هاني لمفهوم العنف، تحليلًا يلتقي معها كتابات أنطونيو غرامشي من خلال البحث عن «إعادة التفكير في دلالة مفهوم العنف عن طريق فهم التاريخ الفكري للمفهوم... حيث تشابك المنظور التاريخي مع التحليل الاستراتيجي العملي المستند إلى اهتمام عميق بالمستقبل»[٤]. وهو ما يثبت التحليل العبرمناهجي الذي يتوسَّله إدريس هاني في تفكيك المفاهيم بشكل عام، وتفكيك مفهوم العنف بشكل خاص. إن قراءة إدريس هاني لمفهوم العنف لا تهدف لتثبيت حقيقة ما، بل تروم نحو تقويض سلطة بعض الأفكار التي تشكَّلت في سياق بعض النَّزَعات، وفتح إمكانيات جديدة للتفكير.

ينطلق إدريس هاني من اعتبار أن «المشكلة المفهومية قاعدة الأزمات التي تواجه أنماط التفكير والقضايا المعرفية»[٥]، وهو ما يجعله يعتبر أن هذه القضية يجب بالضرورة

(4) Gavin Rae, Emma Ingala, The Meanings of Violence From Critical Theory to Biopolitics, Routledge, 2019, P 48.

(٥) إدريس هاني، ما وراء المفاهيم من شواغل الفكر العربي المعاصر، بيروت: الانتشار العربي، ط١ ٢٠٠٩، ص ١٤٢.

أن تتنزل منزلة مقدّمة الواجب في البحث العلمي والتحليل النظري، وهو ما بات مؤكّدًا بحسب إدريس هاني عند أهل النظر بحكم الخبرة ومعايشة أهم المشكلات المعرفية، ومدخل تحرير النزاع من خلال باب المعالجة المفهومية التي تتأثَّر بطبيعة تصوُّر الإنسان للواقع والأشياء، ومن ثَمَّ التأثير على كيفية تعريف المفاهيم.

من هذا المنطلق يضع الأستاذ إدريس هاني بعض التعاريف المشهورة للإنسان عند بعض الفلاسفة من قبيل تعريف توماس هوبز: «الإنسان ذئب لأخيه الإنسان»، أو تعريف جون بول سارتر: «الآخر هو الجحيم». من خلال هذه التعاريف يفتح إدريس هاني نقاشًا مهمًّا وعميقًا جدًّا، عندما يتحوَّل الأمر من نظرة الأنا إلى الغير باعتباره ذئبًا أو باعتباره جحيمًا، إلى نظرة معاكسة وهي النظرة التي تتحوَّل فيها الأنا إلى غير، وهو ما يضعها هي بذاتها الذئب بالنسبة لي أنا أخرى وجحيم بالنسبة لي أنا أخرى. فنسقط في تعريف الإنسان الذي يتقمص في هذا الوجود صنفين من الوجود: صنف يجعل منه: أنا بالنسبة لذاته، والصنف الثاني الذي يجعل منه: غير: بالنسبة لـ(أنا) أخرى، فتكون النتيجة هي أن الإنسان ذئب وجحيم بغض النظر عن الموقع الذي يحتله بين الأنا والغير.

من النتائج التي يمكن أن تترتَّب عن هذا التصوُّر للإنسان، هي نتائج تفضي إلى سلوكيات تتحدَّد فيها العلاقة مع الغير من خلال «لزوم الحذر الشديد» و«الريبة والشك» و«التربص بالآخر» و«الإرهابوفوبيا» و«الحرب»... إلى غيرها من السلوكيات السلبية التي تُؤسِّس لعلاقة صراع، والصراع هنا بمفهومه السلبي الذي لا يمكن أن يؤسِّس لقيم التسامح، حيث يعتبر هاني أنه «ليس في مكنة عقل مشحون بصورة نمطية عن الآخر أن يقبل به نظيرًا له في المعاش، أو طرفًا له في الحوار، أو شريكًا له في المواطنة»[٦]. لذلك، فإن المفاهيم تلعب دورًا أساسيًّا، وتأثيرًا كبيرًا فيما تعانيه المجتمعات من أزمات تسم وتُحدِّد علاقة الأنا بالغير.

ومن هذا المنطلق سيتأمَّل إدريس هاني مشكلة التعصُّب، ومطلب التسامح من ثلاث زوايا أساسية: التسامح من زاوية المفهوم، والتسامح من زاوية الإنسان، والتسامح من زاوية الدين:

- التسامح على مستوى المفهوم، واجتراح مفهوم نموذجي للتسامح.

---

(٦) المرجع نفسه.

- التسامح على مستوى الواقع الإنساني، واجتراح مفهوم نموذجي للإنسان حامل التسامح.
- وأخيرًا التسامح على مستوى التعصُّب الديني، واجتراح مفهوم نموذجي للتسامح الديني المنشود.

عمل إدريس هاني على مراعاة الترتيب من جهة «المواسعة» و«المضايقة» على اعتبار أن محل المشكلة المفهومية هو الفكر والعقل، وهما أوسع وأرحب من الواقع الإنساني والديني، ومعالجة القضية في الدائرة الإنسانية هي أهم منها في الدائرة الدينية، وبالتالي سينتقل من المجال النظري للتصوُّر المفهومي، إلى المجال الإنساني الوقعي، ثم إلى المجال الديني(٧).

من الناحية الإجرائية قسَّم المفكر إدريس هاني الجانب المفهومي إلى مستويين:

المستوى الأول: تأمل المشكل المفهومي من الناحية العامة، ومن ثَمَّ تأمل المشكلة التي تعتري المفهوم والنقص الذي يشكو منه، والتعامل مع المفهوم في مستواه الأول كفرضية فقط، وكمدخل لمعالجة الإشكالية لما تقتضيه المعالجة العلمية.

المستوى الثاني: سيتم إعادة بناء المفهوم وتطويره في ضوء المعالجة الإنسانية والدينية، وستكون الزاوية المفهومية في هذا المستوى بمثابة نتيجة وثمرة للتأمل الذي تحقق في المستوى الأول.

يستشهد إدريس هاني بما شهدته أوروبا خلال القرن التاسع عشر من خلال الجدل الذي فجرته الداروينية، حيث انتقل النزاع من دائرة العلم إلى دائرة الأيديولوجية، فكان الصراع بين موقف ينتصر إلى التطوُّر، وموقف آخر ينتصر إلى الثبات. والموقف الأخير -موقف الثبات- هو الذي مثَّله ودافع عنه رجال الدين. قلبت الثورات المعرفية التي قطعها الإنسان، التصوُّرات الموروثة عن النمط المعرفي المهيمن قبل الحداثة، ولا سيما الحداثة التي بلغ تأثيرها إلى أهل الأديان أنفسهم، وساهمت في تعريفهم بالكثير من أسرار أديانهم.

لذلك فإن إمعان النظر في التاريخ السوسيو-ثقافي للمسلمين مثلًا، يجعلنا نقف على تحوُّلات كبيرة في نمط المعرفة، فنمط التفكير في القرن الرابع الهجري، يختلف عن

(٧) إدريس هاني، مرجع سابق، ص ١٤٢.

نمط التفكير المعرفي لديهم في القرون السابقة واللاحقة. والشيء نفسه بالنسبة لتاريخ اليهود والمسيحيين أيضًا. ومنه فإن التحوُّل الذي يطرأ على الأفكار والمفاهيم بحسب هاني لا يعني نهايتها وتلاشيها، كما يؤكِّد أنصار الثبات والمجال التداولي الخاص، بل يَعتبر المفكر إدريس هاني أن هذا النمو والتطوُّر الدائم، ونشوء مفاهيم جديدة، وأفهام جديدة، هو تجلي لحركة إنسان يتطلَّع إلى أرقى الكمالات التي هي فطرة فيه، ومقوم من مقوِّمات وجوده. ويعتبر أن موت النسق، ما هو سوى مقدِّمة لنشوء نسق جديد.

يقرُّ إدريس هاني ضرورة التعاطي المتجدِّد مع الدين، وهذا التعاطي المتجدِّد هو الذي سيُمكِّننا من مشروع التأويل وتجاوز التقييد بالمورد الواحد، لأن هذا التأويل، وهذا التفكيك وفق نمط معرفي معاصر يستجيب لتطلُّعات الإنسان المعاصر، وإكراهات وشروط وجود هذا الإنسان وواقعه. وبالتالي نكون أمام تلاشي نسق قديم، مقابل ظهور نسق جديد يستجيب لشروط وظروف الزمن المعاصر. نسق تتواجد فيه التعاليم نفسها، لكن في نسق وظيفي مختلف، يستجمع الجوانب اللامفكر فيها. وتتجلى ضرورة النسق -بحسب المفكر إدريس هاني- في أن الأفكار في حالة توتُّر النسق القديم تصبح في حالة التسكُّع والشتات، ويشبهها بالأيتام الذين يجدون أنفسهم بدون مأوى، فتبحث هذه الأفكار عن أنساق تستوظفها أفكار يأخذها الحنين إلى التناسق.

إن الحديث عن موت الأفكار والتعاليم أو حتى عن نهايتها ما هو سوى تحرّر هذه الأفكار من نمط معرفة قديم لتصبح أكثر تحرُّرًا، وانتشارها بشكل كبير وفوضوي لتتسلل إلى كل المنظومات والبنيات، ليتعلَّق الأمر بإعادة انتشار وتركيب متحرِّر لأفكار من النسق القديم وقوانينه وإكراهاته. وبذلك سيستخلص مفكرنا أن النهاية للأنساق لكن لا نهاية للأفكار، وتكون القطيعة مع النمط لا مع الأفكار التي تعيد تشكيلة نفسها.

تتجلى أهمية وقيمة التعاطي مع التعاليم خارج أنساقها في أنها تتيح الفرصة للتأويل، ليصبح الإنسان المعاصر هو من يتحكَّم في عملية تنزيل النصوص، واستنزالها وفق ضرورات الواقع، وهو ما يعني أن استنفاذ نمط ما لأغراضه وأدواره، يستوجب التحرُّر من أغلاله من خلال إعمال العقل، وهو ما يمكن أن نستدل عليه من خلال أن تاريخ المعرفة البشرية هو مسلسل طويل من الثورات المعرفية الهائلة. ومنه يستنتج هاني أن الحجم الكبير من التعاليم الإسلامية التي تحث على التسامح لا تجدي أمام قليل من الأفكار التسامحية التي بَشَّر بها فولتير ونظراؤه مثلًا.

إن المطلوب من الفكر الإسلامي بحسب هاني ليس حشد وسرد ما لنا من تعاليم تَحُث على التسامح، بل إن ما هو مطلوب هو أن نُقدم أجوبة معينة على أسئلة محدّدة. والنجاح في الإجابة عن هذه الأسئلة هو المحدد الأساسي الذي سيبرهن، هل الفكر الإسلامي تسامحي أم لا، على غرار الغرب الذي أجاب عن هذه الأسئلة المحدّدة، وانعكس على أنظمته السياسية، ومجتمعاته المدنية، وثقافته التسامحية، حتى وإن كان ذلك يشوبه دمار في علاقة الغرب بالأمم الأخرى، أو حتى لطبقات اجتماعية أخرى. ويعتبر أن الجواب عن هذه الأسئلة النموذجية الأيديولوجية مسألة مهمة.

□ التسامح وإشكالية المفهوم وفلسفته

ينطلق المفكر إدريس هاني من نقد المواقف التي تعتبر الحديث عن التسامح من ناحية المفهوم ضرب من التجريد لا يخدم أيَّ غرض ولا أيَّ هدف، ولا ينتصر إلى القيم الأخلاقية العملية. والذِين يفسرون الإغراق في التحليل الفلسفي للمفهوم بالخروج بالنقاش إلى ترف القول وزوره، ويعتبرون أن هذا النزاع لا تترتَّب عليه أي ثمرات، يعتبره المفكر المغربي إدريس هاني اعتقاد مغالط. حيث إن الانزياح عن الأغراض الموضوعية لأيِّ نقاش مفهومي، ليس دليلًا على عدم جدواه، على اعتبار أن جلَّ المشكلات المعرفية تبدأ من الأرضية المفاهيمية، التي تعتبر أساس جلِّ الحوارات والنزاعات[٨]. وكما يقول المفكر إدريس هاني: «فمن المفهوم ما قتل»[٩].

□ تساؤلات تدفعنا إلى الدهشة

في رأي هاني قد يُغرينا ويبدو لنا الأمر كما لو أننا ننطلق من منطلقات وأرضية مشتركة في النقاش، لكن قد يخفي هذا الإقرار أشد الاختلاف والقسوة فيما يتعلَّق بمنطلقاتنا المفهومية. إن الوعي بهذه المعضلة كان سيوضِّح وييسِّر الأمر أمام المتناظرين، وهو ما «يجعل مفاهيمنا تحتاج دائمًا إلى قدر من إعادة البناء والتوجيه والتفكيك والتجريد»[١٠]. حيث إن التجريد شرط من شروط إعادة النظر في القيم العملية، وهو بمثابة البحث في الإمكان، وفيما ينبغي أن يكون ليعود إدريس هاني إلى التساؤل حول ما

(٨) إدريس هاني، مرجع سابق، ص ١٤٨.
(٩) المرجع نفسه، ص ١٤٨.
(١٠) إدريس هاني، مرجع سابق، ص ١٤٨.

إذا قمنا بما يكفي من التجريد لمفهوم التسامح، على أن اعتبار هذا المفهوم ينتشر في واقعنا اليومي وعبر مختلف وسائل الإعلام، وهل بالفعل استطعنا فهم هذا المفهوم الذي استأثر باهتمام العالم؟ ومَن المعني بالتسامح؟ هل هم الأقوياء الأكثر صناعة للعنف ومروجو ثقافة العنف، أم الضعفاء والمعذبون الذين يعانون من كل أشكال العنف؟ هل حديثنا عن التسامح يحمل دلالات ومعاني واحدة؟ خصوصًا وأننا نتحدَّث لغة واحدة، أم أن الحديث باسم التسامح يخفي فخاخا من فخاخ أيديولوجيات الموت الناعم، والدعابة الساخرة لمصاص الدماء لحظة اختفاء القمر؟

من خلال هذه التساؤلات يعتبر المفكر إدريس هاني أنه من شأن المعالجة المفهومية أن تُعيد النقاش العقلاني إلى محله، وإنقاذ المفاهيم من خطر الجمود، وإنقاذها من استبداد «شيطان الأيديولوجية» وصراعها، والهروب بها من غياهب التزييف.

□ الإطار المعرفي والمنهجي الذي يُعَالج على ضوئهما مفهوم التسامح

على مستوى الإطار المفاهيمي والمنهجي، ينطلق إدريس هاني من التساؤل حول المنظور المفاهيمي والإطار النموذجي الذي يتمُّ الحديث فيهما عن التسامح اليوم، وينطلق من أطروحة مفادها أن: أيَّ نقاش فوضوي للتسامح، أو أيَّ معالجة خارج المكوِّن المفاهيمي والنموذج المعرفي المحدّد له، لن يجدي نفعًا. ويرى أن حضور التسامح في لغتنا ليس كتعبير رفضي، بل إنه يحضر كمفهوم أيديولوجي مركَّب تركيبًا معقَّدًا جدًّا، يمتزج فيه ما يرتبط باللغة الفلسفية، وما يرتبط بالمرجعية التاريخية، فضلًا عمَّا يرتبط بالدين.

ويستحضر هنا مفكِّرنا تصوُّر فولتير الذي تحدَّث عن مفهوم التسامح بالكثير من الحماسة كمفهوم أيديولوجي يرسم آفاق مجتمع أنهكته الحروب الطائفية بين المذاهب المسيحية الكبرى والأديان الأخرى. وبالتالي، فإن مفهوم التسامح يجرُّ ويحمل وراءه كل هذا التاريخ الصراعي المرعب، ويختزل صورًا تاريخية لملاحم الفتك والتدمير التي مارستها أوروبا داخليًّا، والتي مارستها بعد قرون خارجيًّا على شكل غزوات وحشية لمجتمعات أخرى «ما وراء البحار».

يعتبر إدريس هاني أن التسامح سيجد لغته في الفلسفة وليس في الدين، وهو ما أكَّده فولتير نفسه، وهو النسق التأسيسي الذي سيستمر تباعًا من خلال المحاولة النقدية للأرثوذكسية الدينية، مرورًا بسبينوزا وانتهاء بالنقد الكانتي للدين اللاهوتي، وكلها

محاولات لتأسيس شكل جديد من الدين، وهو الدين العقلاني الخالص، الذي تضيق فيه سلطة المطلقة النظري، ويفتح مجالًا واسعًا للنسبي باعتباره الأساس الوحيد الذي يمكن أن يقوم عليه فكر التسامح. وهو ما نفهم منه ألّا تسامح مع المطلق.

□ نشأة مفهوم التسامح

ظهر التسامح كخطاب أيديولوجي أول مرة مع رواد التنوير الأوروبي، ويكتسي طابعًا إنسانويًّا في المجتمعات المسيحية، كردٍّ فعل على التعصُّب الديني تجاه الآخر المختلف دينيًّا. وحتى دعاة التسامح وكبار من أصلوا له في فترة النهضة الأوروبية، وعصر الأنوار، لم يستطيعوا بحسب المفكر إدريس هاني الانفلات والتحرُّر من سطوة التعصُّب للأفضلية الأوروبية على مستوى المجال: أوروبا، وعلى مستوى الدين: المسيحية.

لا ينفصل التعصُّب عن الإنسان، وهو ما يجعل مفكِّرنا يعتبر أن «التعصُّب هو إنساني»[11] وهو نتيجة خلل في عملية الجدال الطبيعي بين التعصُّب والتسامح، وهو الذي يُسبِّب العنف ويُخْرِج التعصُّب من دائرة الإيجاب إلى دائرة السلب، عندما يتعلَّق الأمر بالتعصُّب ليس كنضال من أجل التواصل والتعايش مع الآخر، بل بالتعصُّب ضده. واعتبر مفكِّرنا أن التعصُّب والتسامح كلاهما آليتان طبيعيتان في الإنسان، وفي الحالة التي نبحث عن إحداهما ونحاول ذم الأخرى، يعتبرها رؤية قاصرة. من حيث أن الحياة الاجتماعية والحضارة قامتا على جدل التعصُّب والتسامح، ولا يمكن أن نصنع الحضارة بالارتكاز على واحد منهما، ليتساءل سؤالًا جوهريًّا: ما هو مجرى التسامح وما هو مجرى التعصُّب؟ ويقرُّ على أن لا التعصُّب ولا التسامح يظهران مستقلين، ويحدّد أولوية الحديث عن شكل التسامح في التعصُّب، وشكل التعصُّب في التسامح، واختلال التوازن في الجدل بينهما هو المسؤول عن كل المشاكل الإنسانية. ويقول إدريس هاني في عبارة تحمل دلالة عميقة جدًّا: «إذا كان المتعصِّبون الكافرون بالتسامح مطلقًا، يقتلون الإنسان، فإن المتسامحين مطلقًا، الكافرون بمبدأ التعصُّب مطلقًا، لا يحركون ساكنًا تجاه عذابات الإنسان... فيكون حينئذٍ كلاهما سواء، مشاركين في خراب العالم»[12].

يرى هاني أن البشرية اليوم غير قادرة، وليست في الموقع المناسب لكي تُقدِّم دروسًا

(١١) إدريس هاني، مرجع سابق، ص ١٥١.
(١٢) المرجع نفسه، ص ١٥٢.

في التسامح لبعضها البعض، حيث الإجرام في كل مكان، وإذا كان الغرب يُحَمِّل نفسه مسؤولية الدفاع عن التسامح، فإن هذا الغرب اليوم على المستوى السياسي والعسكري كما يقول إدريس هاني عن روجيه غارودي «أكبر مجرم في التاريخ، وإن كان قد أنتج ثقافة هي الأكثر تظاهرًا بالتسامح»[١٣].

□ التسامح والفلسفة في عصرنا الحالي

تتميَّز الفلسفة بحسب إدريس هاني في هذا العصر بأقل إمكانية، وأحيانًا أكثر نفاقًا، ويعتبر أن الفلسفات لم تكن في يوم من الأيام حرة يمارسها أناس، بل كثيرًا ما كانت فلسفات أيديولوجية يمارسها فلاسفة عمال كما وصفهم نيتشه بكثير من الاشمئزاز، حيث يعتبر أن صناعة فلسفات حرة تحتاج بالضرورة لإنسان حر، هذا الإنسان الحر الذي يصفه مفكّرنا بـ«صانع الأفهام الدينية الحرة» وهنا يتساءل إدريس هاني سؤالًا آخر: من المسؤول عن التسامح أو بعبارته الأدق: التسامح مسؤولية من؟

جواب عن هذا السؤال يعتبر إدريس هاني أن التسامح مسؤولية الجميع تجاه الجميع، ويعتبر أن منتهى التعصُّب هو «نعتنا الآخر بالتعصُّب ونفي التعصُّب عن ذواتنا»[١٤]. وإذا كان الغرب يُطلق على نفسه كل قيم التسامح، فإن سكوته السياسي على أكثر أشكال التيارات عنفًا في مجتمعات أخرى، مع ربط علاقات التعايش والتوافق مع هذه المجتمعات، ومع مستبدّيها ومتطرّفيها على أُسس المصالح، مع ربط إعلان الحرب ضد هذه التيارات المتطرِّفة بانتهاء المصالح بينهما، فإن هذا «التسامح المؤدلج» لا يرتقي إلى قيم التسامح بمعناها القيمي الأخلاقي. ويعتبر أن مقولة التعصُّب والتسامح ما هي في نهاية المطاف إلَّا موضوع استغلال سياسي ومصلحي برغماتي، بعيد عن معناه الأكسيولوجي الأخلاقي[١٥].

□ من تأليه العقل إلى الانبهار بالتقنية

يُشير إدريس هاني إلى أن العالم اليوم يُعيد تكرار المشهد الذي بدأت به الحداثة،

---

(١٣) المرجع نفسه.
(١٤) إدريس هاني، مرجع سابق، ص ١٥٣.
(١٥) المرجع نفسه.

فإذا كان أهل الأنوار حديثي عهد تأليه العقل، فإننا اليوم نعيش الانبهار (بشيطان التقنية) والتقدُّم البشري إلى حدود درجة الصفر بحثًا عن شكل جديد من أشكال الأساطير. وبعيدًا عن الخيال الإنساني التوَّاق إلى الكمال، فإن أيَّ حلم للتسامح يجب أن يستحضر «متطلَّبات وشروط وإمكانيات العالم المعاصر في تجسيد الحد الأدنى من التسامح الضروري لحياة تتَّسع بالاختلاف، تحتضن الجميع، وتحقِّق قدرًا من العيش المشترك القائم على الاحترام المتبادل على مقاييس الحد الأدنى، وليس بالضرورة على مقاييس حالمة»(١٦).

□ المقاربة التي يقوم عليها تصور إدريس هاني في التسامح

تختلف مقاربة إدريس هاني لمفهوم التسامح عن مقاربة عصر الأنوار، إذ يقرُّ أنه لا يساير انطباع من سبقوه. إن الغاية من التفكير في التسامح بحسب إدريس هاني هي «السير بموضوع التسامح إلى منتهى حقيقته الإنسانية، ليس كموضوعة طارئة بل كضرورة ملازمة للإنسان»(١٧). وهنا يُميِّز بين نمط القوة السائد في العصور القديمة، حيث تقوم القوة على قوة عارية واضحة، في حين أن العالم الحديث يقوم على صور أخرى من القوة التي يصفها بمنزوعة المخالب، قوة ناعمة تقوم على الإغواء والضغط. إن هذا التحوُّل في نمط القوة يستدعي ضرورة إعادة رسم جغرافيا القيم انطلاقًا من المخزون الفكري، والثقافي، والديني نفسه(١٨). إن «قيمة التسامح موجودة وحاضرة في كل الثقافات، والفرق لا يتجلى سوى في مقدار ظهور وإخفاء التسامح، وفق إكراهات الدينامية الحديثة... ويظل التسامح مطلبًا إنسانيًّا لم يتحقَّق بعد، ليس في مجالنا فقط، بل حتى في الغرب نفسه»(١٩).

هنا يتساءل إدريس هاني سؤالًا فلسفيًّا عميقًا، بعيدًا عن المثاليات واليوتوبيا: إذا كان التعصُّب والتسامح كلاهما إنسانيين، هل يعقل أن نتخيَّل حياة إنسانية تخلو منهما معًا؟ من هذا التساؤل يعتبر أن المطلوب ليس هو إقصاء أحدهما (التسامح/ التعصُّب)، بل إن المطلوب هو حياة إنسانية يتناغم فيها التعصُّب والتسامح في تجادل مستمر، على

(١٦) المرجع نفسه، ص ١٥٤-١٥٣.
(١٧) المرجع نفسه، ص ١٥٤.
(١٨) إدريس هاني، مرجع سابق، ص ١٥٤.
(١٩) المرجع نفسه.

اعتبار أن حضور أحدهما يستدعي حضور الآخر. يقول إدريس هاني: «لا يمكن أن يسود هذا العالم التسامح إلَّا من خلال الإصرار على سيادة التسامح، وهذا الإصرار يتطلَّب قدرًا من التعصُّب... لكن ليس أي تعصُّب»[٢٠] إن إدريس هاني يتحدَّث عن «التعصُّب كقيمة نبيلة، من قبيل التعصُّب للحياة الجماعية والوطنية، والصبر على الآخر وتقبله، والعفو... إلى غيرها من القيم النبيلة من داخل مفهوم التعصُّب»[٢١].

□ العالم والتسامح

في إطار الانفتاح على مفهوم التسامح في سياقه الواسع، يتساءل إدريس هاني: هل العالم متسامح؟ كجواب لهذا السؤال، يرفض هاني الجواب بالإثبات أو النفي، ويعتبر أن هذا النمط من الإجابة لا يجدي نفعًا، ولن يؤدِّي إلى المطلوب، بل يعتبر أن هذا النمط من الإجابة نابع من جهل مركَّب. ويستدل على ذلك بقوله: «إن التسامح ليس محمولًا إنسانيًّا على نحو الوجوب، بل محمول إنساني على نحو الإمكان»[٢٢]. ويعتبر أن عالم البشر عالم التناقضات والأضداد، ما يعني أنه عالم يتعايش فيه الشيء ونقيضه، ومن هذه التناقضات: وجود التعصُّب والتسامح، قد يتغالبان وقد يتكاملان[٢٣]. إن واقع البشر يحوي كل من قيمة التعصُّب وقيمة التسامح، وأن تاريخ البشرية على كوكب الأرض يثبت أن التعصُّب والتسامح لا يختفيان مطلقًا[٢٤].

لم يستطيع الإنسان حتى في ظل إنتاجه للدساتير، والقانون، ومقولات دولة الحق والقانون، ومفاهيم التعددية وحق الاختلاف، والعيش المشترك وثقافة التسامح...، حتى ظننا أن عصرنا أكثر تسامحًا، ووصف بعصر التسامح بامتياز، بالمقارنة مع العصور الغابرة، إلَّا أن المفارقة هي أن عصرنا يشهد على نفسه بأنه أكثر عنفًا من الناحية الاقتصادية والاجتماعية والسياسية، إذا ما نظرنا إلى سياسات توزيع الثروة، والعنف ضد الإنسان والبيئة الذي تمارسه القوانين في حق الإنسان والطبيعة[٢٥].

---

(٢٠) المرجع نفسه.
(٢١) المرجع نفسه، ص ١٥٥.
(٢٢) المرجع نفسه.
(٢٣) المرجع نفسه.
(٢٤) المرجع نفسه.
(٢٥) إدريس هاني، مرجع سابق، ص ١٥٦-١٥٥.

ومن مظاهر هذا العنف يتحدث هاني عن نمط العيش القائم على الاستهلاك المفروض، وضروب تحطيم الذات الذي يمارسه الإنسان ضد نفسه تحت تأثير ضغط الحداثة، والانتحار الفردي والجماعي، والحروب التي تحصد ضحايا لا حصر لها، وما نعيشه في السنوات الأخيرة خير دليل على هذا العنف، والقرارات التي صارت في أيدي قليلة تملك إمكانية تدمير هذا الكوكب بضغطة زر واحدة بفضل التقنية القاتلة التي صارت تبدع في صناعة الموت... إنها الفترة التي شهدت أفتك الحروب التي يعرفها التاريخ الإنساني، التي تجلَّت في الحرب العالميتين الأولى والثانية، بوسائل تدميرية هائلة، ناهيك عن الأسلحة المتطوِّرة التي يمكنها اليوم أن تُنهي الحياة على كوكب الأرض في لمحة بصر. أما على مستوى الإعلام، والسينما، والثقافة، والتلفاز التي أصبحت تقتحم كل البيوت، فإنها تُقدِّم العنف معروضًا في أحشاء جمال الصورة، وتقنيات الإخراج[٢٦].

كلها مظاهر للعنف المادي والرمزي والنفسي الذي أصبح الإنسان المعاصر يعيشه، فضلًا عن شروط العمل التي هي بمثابة عبودية مقنعة، حتى صار تاريخ البشر تاريخ حروب وصراعات، وعنف الإنسان ضد أخيه الإنسان. وإن قولة هوبز: «الإنسان ذئب لأخيه الإنسان» عكس تصوُّرات جون لوك وجان جاك روسو التي تستغرق في مُثُل فلسفية حالمة، فإن تصوُّر هوبز بالمقابل ينطلق من وقائع تاريخية معيشة.

وبين هذا التصوُّر وذاك يشير إدريس هاني إلى أن كلا النظرتين فيهما من التطرُّف والغلو ما فيهما، معتبرًا أن «خيرية الإنسان المطلقة لا تقل تطرُّفًا من شرَّانيته المطلقة»[٢٧]. وهو ما يُوضِّح تيمة النقد وقيمته لدى المفكِّر إدريس هاني النقد المزدوج، والوقوف على أرضية النقد في إطار عدم التعميم القائم على الإطلاقية.

في هذا الإطار عرج إدريس هاني على أول صور التعصُّب، والقتل، والجريمة، والتسامح التي صوَّرتها الأطروحة الدينية، وهي قصة قتل قابيل لأخيه هابيل، وهي جريمة تضمَّنت بحسب إدريس هاني سؤال الأنا والآخر الذي يتجلى في التساؤل حول «لماذا تقبَّل منك» أنت «ولم يتقبَّل مني» أنا. وإذا كانت هذه القصة تتضمَّن القتل والتعصُّب، فإنها تتضمَّن أيضًا الصفح والتسامح في قوله تعالى: ﴿لَئِن بَسَطتَ إِلَيَّ يَدَكَ

(٢٦) المرجع نفسه، ص ١٥٨.
(٢٧) المرجع نفسه، ص ١٥٧.

لِتَقْتُلَنِي مَا أَنَا بِبَاسِطٍ يَدِيَ إِلَيْكَ لِأَقْتُلَكَ إِنِّي أَخَافُ اللَّهَ رَبَّ الْعَالَمِينَ﴾[٢٨]. وهذا تعبير عن التسامح، والانحياز إلى السلم ودرء التعصُّب. الشيء الذي جعل إدريس هاني يؤكِّد على الطبيعة المزدوجة إلى حدِّ المفارقة بين تيمة التسامح والتعصُّب كجزء يتجذَّر في النفس البشرية.

□ التسامح والعالم الثالث

يواجه التسامح في العالم الثالث تحديات داخلية وخارجية وأخطر صور التعصُّب واللاتسامح بحسب إدريس هاني، ويتجلى هذا التعصُّب في أن التسامح أصبح موضوع مزايدات وابتزاز يمارسه القوي على الضعيف في إطار موازين العلاقات الدولية. وإذا كانت هناك إمكانية الانتصار على ما هو داخلي من خلال الصراع الحتمي بين القوى الداخلية، فإن الانتصار على ما هو خارجي يضل من الأمور الصعبة، وذلك من خلال سياسة الكيل بمكيالين، والابتزاز، وتصفية الحسابات السياسية، وممارسة الحروب القذرة باسم نشر رسالة التسامح.

وهذا ما يجعل إدريس هاني يعتبر أن مشكلة العالم الإسلامي لا ترتبط بالدين الإسلامي الذي يرى فيه البعض تعسُّفًا ومصدرًا للتعصُّب، بل ترتبط مشكلة العالم الإسلامي بكونه ينتمي للمنظومة الثالثية (العالم الثالث)، وما يُفرض عليها من معوِّقات، والذي يؤثِّر على نموها الطبيعي وتقدمها المشروع[٢٩]، ومعتبرًا أن المجتمعات التي ينتشر فيها الفقر، والتهميش، والاستعمار، والتآمر...، لا يمكن أن تكون متسامحة بالمنطق والمعنى الذي نجده في مقالات الحالمين.

إن الحرب ضد التعصُّب -بحسب إدريس هاني- يجب أن تكون في الواقع حربًا ضد منشأ ومصدر التعصُّب؛ حرب ضد الفقر والتهميش، حرب ضد الفساد الإداري، حرب ضد المحسوبية والظلم والشطط في ممارسة السُّلطة، والفوارق الطبقية القاتلة، والاستعمار، وسياسات صندوق النقد الدولي ضد البلدان الفقيرة، حرب ضد سياسات التدخُّل، والتعليم الفاسد، إنه يلخص الأمر في الحرب ضد الديكتاتورية والسلطوية[٣٠].

---

(٢٨) سورة المائدة، الآية ٢٨.
(٢٩) إدريس هاني، مرجع سابق، ص ١٥٨.
(٣٠) المرجع نفسه، ص ١٥٩.

إذا كان التسامح في العالم الثالث مطلب الجميع، فإنه لن يتحقَّق إلَّا بتضافر جهود الجميع، وما دام الغرب يُعيق مسارات التنمية والديمقراطية الجادَّة في بلدان العالم الثالث، فإن تحقُّق التسامح يعتبر أمرًا صعبًا. إن المجتمعات المحرومة من الحرية، ومن الحد الأدنى من الحقوق، والخدمات، والتعليم، والصحة، والتي ينتشر فيها الجوع، والفقراء، والمنبوذون الذين يعانون من التهميش، وتعتصرهم سياسات التقشُّف، والارتهان لسياسات القروض التي تصنع الموت والجوع في العالم الثالث، لا يمكن أن تكون إلَّا مجتمعات ينتشر فيها التعصُّب والتردِّي القيمي. ما يعني أن التسامح لم يعد مسؤولية ثقافة، أو دين، أو إنسان ما في مجال ما، بل هي مسؤولية العالم، وبالدرجة الأولى، مسؤولية الدول المهيمنة على مختلف وسائل الإنتاج والثروة[٣١].

□ التسامح الديني

لا يربط إدريس هاني العنف بالدين، ويعتبر أن العنف الذي مُورس باسم الدين لا يمكن إرجاعه إلى الدين نفسه، ويستدل على ذلك من خلال قوله: «إن الأفكار التسامحية الجميلة التي ظهرت في القرن السابع عشر في أوروبا كان موضوعها الرئيسي هو الدين. فالدين هو المشكلة وهو الحل في الآن نفسه»[٣٢]. ويربط العنف واللاتسامح بفهم البشر للدين، أي إن المسؤول الأول والأخير هو الفكر البشري في كل ما يبدو أنه مشكلة دينية، ويعتبر أن مشكلة الأديان هي في الواقع مشكلة الحامل الديني (الفاعل/ الإنسان)، وهذا الحامل الذي يُسَوِّغ فهمًا، وينتج فكرًا عصابيًّا في بيئة عصابية، فهو ما يجعل في النهاية هذا الدين أو ذاك مريضًا، خاليًا من الرحمة للناس، لأن من يحملون الأفهام في قلوبهم مرض، حيث يُسقِطون فِصَامهم الشخصي العُصَابي على الدين فيُنتِجون بذلك مرض الوعي، مما ينتج عنه مرض في السلوك[٣٣].

بالعودة إلى النصوص الدينية يرى إدريس هاني أن الآخر قد احتل في الفكر الديني مساحة كبيرة، إنه أخ في الدين وفي الإنسانية، إن التعاليم الدينية نفسها تحث من يحمل الدعوة على أن يجادل الآخر المختلف بالتي هي أحسن، وألَّا يكون فظًّا غليظ القلب،

(٣١) المرجع نفسه.
(٣٢) المرجع نفسه، ص ١٦٠.
(٣٣) إدريس هاني، مرجع سابق، ص ١٦٠.

وإلَّا انفض الجميع من حوله، كما يصف الدين صاحب الدعوة بكونه ليس مسيطرًا على الناس، ولا هو عليهم بجبَّار... ويرى إدريس هاني على أنها كلها تعاليم واضحة تُذَكِّر الآخر بأن الأصل في الدين هو الرحمة، والسلم، والتسامح، والصبر على الأذى، وعدم التعصُّب... وكلها ترتبط بمنظومة أخلاقية واحدة.

كخلاصة، يعتبر إدريس هاني أن التسامح لا يمكن أن يتحقَّق إلَّا في الإطار النسبي، ويرى أن الجهل المركَّب هو الذي ينتج التعصُّب، الذي يرى في الموقف المُتَبنَى هو الموقف الوحيد، والحقيقة الواحدة التي ينبغي على الجميع أن يتَّبعها ويلتزم بها. حتى وإن كانت هذه الحقيقة هي (الحق)، فإن الدِّين يدعو إلى الصبر. ويستدل إدريس هاني بقوله تعالى: ﴿وَتَوَاصَوْا بِالْحَقِّ وَتَوَاصَوْا بِالصَّبْرِ﴾[٣٤]. معتبرًا أن بين الحق والصبر تداخل وتكامل، حتى وإن كان المتعصِّب على حق، فعليه أن يتميَّز بالصبر على الآخر. ولا يمكن أن يتَّصف الإنسان بالصبر إلَّا عندما يضع في حسبانه احتمالية خطأ موقفه، واحتمالية الخطأ في تقديره وفي علمه. فكل تعصُّب للحق لا يُهذِّبه الصبر لا يُنتج إلَّا العنف واللاتسامح[٣٥].

إن الإنسان هو المسؤول عن كل الفظاعات التي لم يكن فيها إلَّا ضحية عنف بسبب عصبيته، وبسبب تدخُّل الإنسان في إعادة صياغة النص الديني بالتحريف، أو إعادة صياغة معناه بالتأويل عندما يكون النص مستعصيًا عن التحريف، ينشأ التعصُّب الديني. وقد يستند التعصُّب على مُبرِّرات فلسفية أيضًا، أو خيالات أيديولوجية، أو تاريخية، أو شعرية... إن التعصُّب لا ينشأ دائمًا عن الدين، فهناك من قضوا ضحية الدين سواء باسم الدين اليهودي، أو المسيحي، أو الإسلام، وهناك ضحايا قضوا باسم الشيوعية، أو باسم الليبرالية، وهو ما يجعل إدريس هاني يستنتج أن المسؤولية لا ترجع دائمًا إلى الدين، بل ترجع إلى الإنسان الذي يساهم في خلق منظومات من خلال تأويله للنصوص. وهناك من يمارس العنف باسم العرق، والقومية والمصلحة إلى غيرها من المناشئ[٣٦].

وفي حديثه عن الدين الإسلامي عرج إدريس هاني على العنف والتعصُّب والمحنة

(٣٤) سورة العصر، الآية ٣.
(٣٥) المرجع نفسه، ص ١٦١.
(٣٦) المرجع نفسه.

التي عرفها الإسلام بعد وفاة الرسول من قتل وتكفير واغتيالات، بداية بالخلفاء والصحابة، وما شاهدوا من اغتيالات، وقتل، وتكفير، ومذابح ومجازر راح ضحيتها الكثير من العلماء، من محنة ابن حنبل، والطبري، والنسائي، ومحنة بن رشد إلى غيرها من المحن. وهو ما يؤكِّد أن التاريخ الإسلامي عرف أكثر الصور بشاعة وتعصُّبًا وعنفًا، ويؤكِّد هاني أن السياسة لم تكن وحدها العامل المفسر لبروز العصبيات، بل هناك ثقافة ومنظومة كاملة تتغذَّى على القبيلة، والعشيرة، والعائلة. إن العنف، والتعصُّب المذهبي، والطائفي الذي كان كارثة على العالم الإسلامي ولا يزال إلى يومنا هذا، والذي يظهر بين الفينة والأخرى في عالمنا المعاصر، يبرز وجود ذاكرة مثقلة بالثأر والحنين إلى الصراع باسم الاختلاف المذهبي، والكلامي، والعرقي.

ثمة أدبيات واسعة تتناول أسباب العنف، غير أن بعض علم الاجتماع، وعلماء اجتماع الجريمة، يرون أن طرح الأسئلة السببية ذات الصلة بأسباب العنف أمر غير مناسب، لأنه يضعف فهم الدينامية الثقافية والعاطفية والجسدية للفعل العنيف، فقد يحكم على السلوك نفسه بأنه عنيف في بعض الظروف، دون غيرها[٣٧]. وهو ما جعل إدريس هاني لا يربط العنف، والتعصُّب، واللاتسامح بالدين الإسلامي فقط، كما يريد البعض أن يُصوِّر من خلال مجموعة من المقولات التي أصبحت تنتشر في عالمنا المعاصر، حيث يرتبط الإرهاب بالإسلام. وما يزكي هذا الطرح أن إدريس هاني يقر أنه هناك «يهود ومسيحيون ومسلمون يَقتُلُون ويمارسون الإرهاب، وهناك يهود ومسيحيون ومسلمون يحتجُّون ضد العنف ويصلون من أجل الأبرياء»[٣٨]. وهو ما يتَّفق مع حين اعتبر أن «السياق الاجتماعي لكل من ممارسة العنف وفهمه يعدُّ ذا أهمية محورية»[٣٩]، لهذا فإن العنف والتعصُّب والتسامح لا تخلو منه ديانة، تفاديًا للسقوط في الأحكام المعيارية التي يقوم عليها الاعتقاد المتمركز على الخصومة الفلسفية والتاريخية لكل ما هو ديني إسلامي. ففي كل دين هناك تجارب دينية للتسامح وأخرى للتعصُّب[٤٠]. إن «العنف لا يكون دائمًا فرديًّا، بل يعتبره غالبًا ظاهرة اجتماعية»[٤١]، ولا يمكن ربطه بدين أو ثقافة معيَّنة، لذلك

(37) Larry J. Ray, Violence et société, Sage Publications Ltd, Los Angeles, 2011, P 17.

(٣٨) إدريس هاني، مرجع سابق، ص ١٦٣.

(39) Larry J. Ray, Op. Cit. P 17.

(٤٠) إدريس هاني، مرجع سابق، ص ١٦٣.

(41) Larry J. Ray, Op. Cit. P 17.

فإن اتّهام دين ما باعتباره وحده المسؤول عن التعصُّب، والعنف، والكراهية -بحسب إدريس هاني- هو غاية في الخطأ والسخافة، وقد استدل مفكِّرنا بالقران الكريم حينما اتّهم الآخر فإنه لم يتهم الفكر، بل اتّهم الأشخاص، فلم يقل: إن اليهودية والنصرانية، قال: اليهود والنصارى، هو ما يعني أن إدريس هاني يُميِّز بين الدين كفكر، وبين حامل هذا الفكر أي الإنسان الشخص، وما يستتبعه من تأويل وفهم للنصوص الدينية. كما أشار إلى أن أكبر عنف شاهده التاريخ الإسلامي كان بسبب السياسة، وليس بسبب الدين.

وأشار إدريس هاني إلى وصف الشهرستاني في مقولته: «ما استُلَّ سيف في الإسلام على أمر أكثر منه على الخلافة»(٤٢)، وهو ما يتوافق مع لاري راي (Larry J. Ray) حيث يرى أن يكون «العنف عرضي ويمارس على نحو فردي، يكون منظَّمًا ومؤسَّسًا سياسيًّا... رغم أن العنف ينظر إليه عمومًا بوصفه غير مشروع وغير قانوني في مقابل القوة المشروعة التي تمارسها وتُمثِّلها الدولة، فان أكثر أشكال العنف تدميرًا واتساعًا في التاريخ الحديث كانت منظَّمة ومجازة من الدولة»(٤٣)؛ نجده في كتاب السلطة في الإسلام بالتفصيل لعبد الجواد ياسين.

كما يرى البعض أن العنف إلى جانب كونه وسيلة لممارسة العنف المشروع، يمكن أن يكون وسيلة للتسلية ولبناء المجد، وهو ما أشار إليه لاري راي حيث يعتبر أن «الدولة نظَّمت العنف ليس فقط كوسيلة للعقاب فحسب، بل أيضًا كوسيلة للتسلية، وتمجيد السُّلطة؛ كما في الألعاب الرومانية القديمة»(٤٤).

□ خلاصة

يقع تحليل موضوع العنف عند المفكر إدريس هاني ضمن التحليلات الاجتماعية، التي تستحضر العنف الرمزي غير المادي الذي يمارس عبر الثقافة والتمثُّلات والعلاقات الاجتماعية. فإذا كانت إليزابيث ستانكو مثلًا ترى العنف في كل ما هو مادي، من قبيل العنف النفسي أو الجسدي أو الجنسي، وتربط الفاعل بالفرد أو مجموعة من الأفراد تمارس فعلًا متعمدًا يُهدِّد الآخر ويُسبِّب الأذى، فإن إدريس هاني يقترب في تحليله من

(٤٢) إدريس هاني، مرجع سابق، ص ١٦٦.

(43) Larry J. Ray, Op. Cit. P 17.

(44) Ibid.

تحليل بيير بورديو الذي يربط العنف بالبنية الاجتماعية التي تمارس الهيمنة من دون وعي مباشر من الفاعلين، فإذا كانت النية عند إليزابيث ستانكو جوهرية في تعريف العنف، وتعتبر أن الفعل العنيف مشروط بالنية في الإيذاء، فإن إدريس هاني يعتبر العنف الرمزي الذي يمارس غالبًا بلا وعي بوصفه نتيجة للتطبيع الاجتماعي مع العنف عبر أنساقه، وإذا كان هناك عنف مادي قابل للملاحظة، فقد ركَّز إدريس هاني في تحليلاته لظاهرة العنف إلى وجود قنوات وبنيات تُعيد إنتاج علاقة الهيمنة الطبقية والثقافية مع العنف، وهو ما يجعل تحليل إدريس هاني تحليلًا بنيويًّا يستحضر فيه العنف كآلية اجتماعية مستبطنة في الرموز والممارسات، ويجعل من تحليلاته تحليلات ذات الصلة بالجينيالوجيا والحفر المفهومي، وبالسوسيولوجيا النقدية والثقافية، فضلًا عن السوسيولوجيا السياسية، وهو ما يؤكِّد أن إدريس هاني لا يُحلِّل الظاهرة من منظور واحد، بل يحاول دائمًا في إطار (العبر مناهجية) الإحاطة بجوانب متعدِّدة لفهم الظاهرة في أبعادها الفلسفية، والسياسية والاجتماعية.

خطاب التطرف الديني.. نقد وتفكيك

إعداد: عبداللطيف رمزي وأبو بكر أيت الغازي*

الكتاب: في نقد مقولات التطرف الديني.
المؤلف: محمد الناصري.
الناشر: مركز أطلس للطباعة والنشر - المغرب.
الصفحات: ١٨٧ من القطع الوسط.
سنة النشر: الطبعة الأولى، ٢٠٢٥م.

□ على سبيل التقديم

تعتبر ظاهرة التطرُّف الديني من أصعب القضايا الإشكالية التي تعاني منها الإنسانية، فهذه المعضلة لم يعانِ منها الإسلام فقط، وإنما مسَّت جميع الأديان والشرائع على مر التاريخ. ولعل الناظر على الخريطة السياسية للعديد من أقطار العالم يرى كيف أن صعود المتطرِّفين دينيا يُؤدِّي في الغالب الأعم إلى اختلال التوازنات العالمية. لكن بالتركيز على الأمة الإسلامية، يلاحظ أن الحركات المتطرِّفة أضحت عنوانًا للإرهاب والتشدُّد

* باحثان في سلك الدكتوراه، جامعة السلطان مولاي سليمان، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، بني ملال، المغرب.

والغلو في الدين، مما حتَّم على ذوي الشأن البحث عن المقاربات الكفيلة بالقضاء أو على الأقل الحد من خطورة هذه القضية.

لكن الإشكال أن العديد من الباحثين والمفكرين يتناولون إشكالية التطرُّف الديني من زوايا سياسية أو اقتصادية أو اجتماعية، معتقدين أن الأسباب الحقيقية وراء تنامي وانتشار أعمال الإرهاب والعنف ترجع بالأساس إلى القهر والتسلُّط السياسيين، أو إلى الركود الاقتصادي، أو ربما إلى المشاكل الاجتماعية التي باتت المجتمعات الإسلامية مرتعًا خصبًا لها. وفي المقابل هناك باحثون آخرون ينظرون إلى أن عمق مشكلة التطرُّف الديني فكري محض. ولعل من بين هؤلاء المفكرين يقف شامخًا الأستاذ الدكتور محمد الناصري الذي سخَّر عقله وفكره وجهده في سبيل مواجهة هذه الظاهرة الخطيرة التي تعصف بالمجتمع المسلم.

يُعرِّف الأستاذ محمد الناصري التطرُّف الديني بأنه: أحد أنماط التفكير المتَّسم بالتزمُّت والغلو والتمسُّك الضيق الأفق بفكرة دينية، مما يؤدي إلى التصلُّب على قيم ومعايير وممارسات ضد المجتمع والعالم، وكذا الاستخفاف بآراء ومعتقدات الغير ومحاربتها والصراع ضدها.

منذ سنوات، بدأ الدكتور محمد الناصري مشروعًا بحثيًّا، استهلَّه بكتاب «العلاقة مع الآخر في ضوء الأخلاق القرآنية»، مردفًا إياه بكتاب ثانٍ معنون بـ«ثقافة السلام بين التأصيل والتحصيل»، ثم بكتاب ثالث بعنوان: «مسألة الآخر في الفكر الإسلامي المعاصر»، وكتاب رابع في جزأين تناول فيه مفاهيم عديدة من قبيل: دار الإسلام ودار الحرب والسلام والتسامح وحرية الاعتقاد... ليُتوِّج هذا المشروع بالكتاب الذي بين أيدينا وهو: «في نقد مقولات التطرُّف الديني».

إذن واضح أن الدكتور محمد الناصري قد حمل على عاتقه محاربة التطرُّف الديني لكن من زاوية معرفية ترمي إلى توجيه بوصلة المتطرِّفين نحو القيام بمراجعات فكرية ذات منطلقات منهجية معرفية شاملة للتراث الإسلامي. وهذا ما دفعه إلى التسلُّح بمنهج جدلي استدلالي صارم استدعى فيه الجانب اللغوي والجانب الشرعي محاولًا توظيف الفقه المقاصدي التحليلي والتعليلي، مع إعطاء السياق، باعتباره منهجًا أصوليًّا وضابطًا معرفيًّا، المكانة التي يستحق أن يتبوَّأها للتخفيف من حدَّة التنافر الذي يحصل

عادة بين اللفظ والمعنى.

مع التنويه إلى أمر غاية في الأهمية، أن الدكتور محمد الناصري وهو يخوض هذا البحر المتلاطم الأمواج يناقش ويُحلِّل من داخل النص الشرعي قرآنًا وسُنَّة، وليس من خارجه، كما أنه يناقش الفقهاء والمفسرين للنص الشرعي باستخدام مصطلحاتهم ومناهجهم، بمعنى أنه لا يقصد هدم النص أو تجاوزه بل هدفه فقه النص بالنص، وفقه النص باستحضار التلازم بين العقل والنص، وفقه النص باستحضار مقاصد النص، وفقه النص وسط هذا الواقع المتجدِّد والمتسارعة مجالاته.

بالعودة إلى الكتاب الذي بين أيدينا، نجده مدوَّنًا في حوالي مائة وسبعة وثمانين صفحة، ومقسَّمًا إلى ستِّ فصول ومقدِّمة، مع تقديم له من طرف الدكتور نصر محمد عارف أستاذ العلوم السياسية بجامعة القاهرة، حيث أشار في تقديمه إلى أنه بعد أحداث الحادي عشر من سبتمبر ٢٠١١م انشغل الباحثون بدراسة الأسباب التي أدَّت إلى ظاهرة التطرُّف الديني في المجتمعات المسلمة، لكن دراساتهم افتقدت للعمق، وعملت فقط على بيان سوأة الظاهرة من دون وضع اليد على أسبابها طالما أنها جاءت خارج النسق الإسلامي، ومعلنة أن الحل للقضاء على ظاهرة التطرُّف الديني إنما يكون بالفصل بين الدين والحياة، أو بين الدين والفكر، أو بينه وبين الثقافة. وهنا، تأتي أهمية هذا الكتاب الذي يبحث في ظواهر التطرُّف الديني، ويناقش جذورها الفكرية باعتبارها ظاهرة فكرية، وليست مجرَّد ظاهرة اجتماعية تصنعها الظروف الاقتصادية. وقد اعتبر نصر محمد عارف هذا الكتاب عملًا متميِّزًا لكونه عمل على نقل البحث في حقل دراسات التطرُّف الديني من الفضاء البراني (أي البحث من خارج الظاهرة) إلى البحث في الفضاء الجواني (أي البحث في عمق الظاهرة وأصولها)، وهنا تكمن النوعية والتميُّز.

وبالانتقال إلى مقدمة الكتاب، يلاحظ أن الدكتور محمد الناصري قام بطرح الإشكالية، وشرح السياق الكوني والمجتمعي الذي دفعه إلى الخوض في إشكالية التطرُّف الديني باعتبارها قضية فكرية بامتياز، مع توضيحه للخطة التي اتَّبعها في سبيل تناول هذه القضية الإشكالية.

وتجدر الإشارة إلى أن الباحث قد توسَّل بالعديد من المناهج التي مكَّنته من خوض هذه المغامرة الفكرية الماتعة، حيث نجده يستدعي المنهج الوصفي ويزاوج بينه

وبين المنهج التحليلي، إضافة إلى المنهجين التاريخي والاستقرائي، لكن الحضور القوي كان للمنهج النقدي والذي بحق قد وظّف بشكل أقرب إلى المثال، وبواسطته استطاع الكاتب أن يهدم العديد من المسلمات التي تُشكِّل أساسًا للفكر المتطرِّف عند العديد من الجماعات المتشدِّدة. هذا من دون أن ننسى العدة المصدرية المتنوِّعة بين كتب الحديث والتفسير والفقه والمقاصد والفكر، مما يُؤشِّر على البعد التكاملي الذي سخَّر الكاتب شطرًا مهمًّا من حياته لبيان أهمية توظيفه في واقع الأمة.

□ الفصل الأول: الأصل في علاقة المسلمين بغيرهم السلم لا الحرب

يستهل الكاتب هذا الفصل بالتأكيد على أن الأطروحة الأساسية لهذا الفصل هي أن أصل علاقة الأمة – الدولة الإسلامية بغيرها من الأمم/ الدول غير المسلمة هي السلم لا الحرب. ولكي يُثبت هذا الأصل عمد الكاتب إلى التنويه إلى أن مجتمعات ما قبل الإسلام هي مجتمعات استعباد وحروب، هذا الأمر حذا بالإسلام إلى توجيه «أول نداء عالمي للسلام إلى كافة البشر مخاطبًا الأسرة العالمية بقوله: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آَمَنُوا ادْخُلُوا فِي السِّلْمِ كَافَّةً وَلَا تَتَّبِعُوا خُطُوَاتِ الشَّيْطَانِ إِنَّهُ لَكُمْ عَدُوٌّ مُبِينٌ﴾[1]، نداء تُحتِّمه وتقتضيه الخصائص الذاتية، والسِّمات الكلية التي تتَّصف بها الأمة الإسلامية، والتي تتحصَّل في كونها أمة الشهادة والوسطية والعالمية»[2]. ولذلك «نص القرآن الكريم على مجموعة من المبادئ والأصول باعتبارها محدّدات منهاجية يقوم عليها بناء السلام في الإسلام»[3]، وهي بحسب الكاتب: مبدأ التوحيد، مبدأ العالمية، مبادئ المساواة والعدل والحرية.

لكن الإشكال، وهنا يتساءل المؤلف: كيف يمكن الجمع بين المبادئ الحاكمة لفلسفة السلام في الإسلام وبين الآيات التي تتحدَّث عن قتال الكفار؟ وهنا يشير الكاتب إلى أن كثيرًا من الفقهاء والمفسرين قد عالجوا «هذه الإشكالية من خلال مقولة النسخ»[4]، معتبرين أن آية السيف قد نسخت خمسًا وسبعين آية من الآيات الداعية إلى الصفح والعفو والرحمة، مما يجعل أصل العلاقة التي تربط بين المسلم وغير المسلم تقوم على القتال والحرب لا السلم.

---

(١) سورة البقرة، الآية ٢٠٨.
(٢) محمد الناصري، في نقد مقولات التطرُّف الديني، ص ١٧.
(٣) محمد الناصري، المصدر نفسه.
(٤) المصدر نفسه، ص ٢٠.

ومن ناحية أخرى، يشير الكاتب إلى أن الإمام الشافعي يُعدُّ من أبرز من يُمثِّل هذا الرأي من الفقهاء والمفسرين إلى جانب بعض أصحاب الإمام أحمد والجصاص وابن جرير الطبري والحافظ ابن كثير. وهؤلاء قد أسَّسوا «رأيهم وقواعدهم على أساس أن غير المسلمين إذا دعوا إلى الإسلام، وأقيمت لهم دلائله الحقة، وأبليت معاذيرهم برفع الشبهات وإيضاح الآيات، كان إصرارهم على خلافهم وإعراضهم عن الإسلام وآياته، ورفضهم إجابة دعاته بمثابة إيذان المسلمين بالحرب، فيجب على المسلمين أن يسوقوهم إلى الحق قسرًا، ما داموا لم يُذعنوا له بالحكمة والموعظة الحسنة»[٥].

وفي سبيل الدفاع عن أطروحته، قام الكاتب بسلك منهج استدلالي اعتبره بديعًا، حيث انطلق من محاولة هدم مقولة النسخ التي يستند إليها كل من سبق ذكره، وذلك عن طريق طرحه لبعض الإشكالات الخطيرة التي يُثيرها القول بالنسخ، ومن بينها:

١- أليس القول بالنسخ إخلالًا بإطلاقية القرآن وإحكامه وحسن تفصيله؟ أليس في النسخ تعارضًا مع قوله تعالى: ﴿الر كِتَابٌ أُحْكِمَتْ آيَاتُهُ ثُمَّ فُصِّلَتْ مِنْ لَدُنْ حَكِيمٍ خَبِيرٍ﴾[٦]، وقوله سبحانه: ﴿إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا بِالذِّكْرِ لَمَّا جَاءَهُمْ وَإِنَّهُ لَكِتَابٌ عَزِيزٌ * لَا يَأْتِيهِ الْبَاطِلُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِ تَنْزِيلٌ مِنْ حَكِيمٍ حَمِيدٍ﴾[٧]»[٨].

٢- أليس في القول بالنسخ إقرارًا باختلاف القرآن وتناقض آياته، وهو المحال في حقِّه لقوله تعالى: ﴿أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا﴾[٩]»[١٠].

٣- كيف ننسخ النص القرآني الثابت القطعي بأخبار آحاد؟ وقد أكَّد العلماء عدم جواز نسخ القرآن بأخبار آحاد، وفي مقدِّمتهم أولئك القائلون بالنسخ؟[١١]

وسيرًا على منهجه الاستدلالي، اعتبر الكاتب أن «القول بآية السيف كان سببًا في

---

(٥) نفسه، ص ٢٥.
(٦) سورة هود، الآية: ١.
(٧) سورة فصلت، الآيتان: ٤١ - ٤٢.
(٨) محمد الناصري، (م.س)، ص ٢٦.
(٩) سورة النساء، الآية: ٨٢.
(١٠) محمد الناصري، المصدر نفسه، ص ٢٧.
(١١) نفسه، ص ٢٧.

إفقار روح التسامح التي اتَّسم بها الخطاب القرآني»[١٢]، لذلك عمد إلى تحليل ودراسة الآيات الخمس عشرة الأولى من سورة التوبة والمتضمنة لآيات القتال بما فيها آية السيف[١٣]، ليخلص إلى ما يلي:

١- من خلال تتبُّع سياق ورود آيات القتال في سورة التوبة، بما فيها آية السيف، تبيَّن أنه لا توجد آية في القرآن تُشير إلى أن القتال في الإسلام ابتدائي.

٢- إن تتبُّع دلالات آيات القتال الواردة في سورة التوبة بما فيها آية السيف، يبيِّن أنه لا تعارض حاصل بينها وبين الآيات القرآنية الداعية إلى السلم والموادعة والمهادنة والصفح والتسامح مع الآخر المخالف دينيًّا والاعتراف به وبحقِّه في الاختلاف. وإنما لآيات القتال مقاصد سامية لا علاقة بها بالحرب الابتدائية. وبانتفاء التعارض بين آيات القتال والآيات التي ادُّعي نسخها بها، يتمُّ إبطال أهم شرط من شروط النسخ، ألا وهو التعارض.

٣- إن الغاية المنصوص عليها في آية السيف، ليست البدء بالقتال والإكراه على الدخول في الإسلام بقوة السيف.

٤- إن آية السيف ليست عامة، وإنما نزلت في خاص من المشركين.

وفي ختام هذا الفصل، يؤكِّد الكاتب «أن آيات القرآن الكريم وسنة رسول الله ﷺ تؤكِّد أن السلم هي الأصل في العلاقات الخارجية للدولة الإسلامية. فهو إن شئت فقل الحالة العادية لهذه العلاقات، وأن الحرب لا تعدو أن تكون حالة استثنائية على هذا الأصل العام»[١٤].

□ الفصل الثاني: الجهاد في الإسلام.. الضمانة الأساسية للسلام العالمي

إن مفهوم الجهاد يعدُّ من المفاهيم الإسلامية التي نالت حظًّا وافرًا من البحث والدراسة، حيث لا تجد كتابًا في الفقه الإسلامي لم يتطرَّق للحديث عن أحكامه وأنواعه ومقاصده وفضله. والكاتب، وإن كان يقرُّ بهذا المعطى، فإنه في الوقت نفسه يشير إلى

(١٢) نفسه، ص ٢٩.
(١٣) انظر من الصفحة ٢٩ إلى الصفحة ٣٤.
(١٤) محمد الناصري، (م.س)، ص ٣٦.

ضرورة تركيز الجهد على «بعض القضايا التي يثيرها فيما يخص توظيف الجهاد، كضمانة أساسية لتحقيق السلام في التعامل الخارجي للدولة الإسلامية»[١٥]. وهذا يقتضي -في نظر الكاتب- «إبراز العلاقة بين مفهومي الجهاد والقتال، وإزالة الالتباس حول شبهة الإرهاب المرتبطة بالدين الإسلامي، بناء على الفهم المغلوط والمشوه لمفهوم الجهاد»[١٦].

هذه القضايا، دفعت الكاتب إلى تناولها وفق المحاور التالية:

١ - في العلاقة بين الجهاد والقتال

إن الجهاد اسم شرعي، ورد ذكره في مواطن عديدة من القرآن الكريم كقوله تعالى: ﴿وَلَوْ شِئْنَا لَبَعَثْنَا فِي كُلِّ قَرْيَةٍ نَذِيرًا * فَلَا تُطِعِ الْكَافِرِينَ وَجَاهِدْهُمْ بِهِ جِهَادًا كَبِيرًا﴾[١٧]، وقوله ﷻ: ﴿وَمَنْ جَاهَدَ فَإِنَّمَا يُجَاهِدُ لِنَفْسِهِ إِنَّ اللَّهَ لَغَنِيٌّ عَنِ الْعَالَمِينَ﴾[١٨]. ومن خلال هذه الآيات وغيرها يذهب الكاتب إلى أن المقصود بالجهاد فيها هو «جهاد النفس، وذلك بتقويمها، وكفِّها عن الانحراف»[١٩]، ليصل في الأخير إلى أن «كلمة الجهاد أوسع؛ تشمل عمل القلب بالنية والعزم، وعمل اللسان بالدعوة والبيان، وعمل العقل بالرأي والتدبير، فالجهاد مفهوم سام يقصد به استفراغ الوسع واستنفاذ كل الإمكانات المتاحة للتفاعل مع الإسلام فهما وتطبيقا، نشرًا وتعليمًا»[٢٠].

وإذا كان الأمر كذلك، فما العلاقة بين مفهوم الجهاد ومصطلح القتال؟ أليس قتال العدو من الجهاد في سبيل الله؟ وما سِرُّ تكرُّر ورود كلمة «القتال» في القرآن الكريم؟ يتساءل الكاتب. وفي سبيل الإجابة عن التساؤلات السالفة، يُصرِّح الكاتب بأن المتبادر إلى الأذهان هو التفسير الفقهي للجهاد بأنه قتال العدو. وفي هذا، بحسب المؤلف، «تحريف خطير لمعاني لفظ الجهاد»[٢١]، أدَّى إليه أن القتال العسكري تكرَّر وروده في القرآن الكريم في مواطن عديدة. وبعد إيراد بعض الآيات التي تتناول لفظ القتال العسكري، يخلص الكاتب إلى نتيجتين مهمتين:

(١٥) محمد الناصري، (م.س)، ص ٣٩.
(١٦) نفسه.
(١٧) سورة الفرقان، الآيتان: ٥١ - ٥٢.
(١٨) سورة العنكبوت، الآية: ٦.
(١٩) محمد الناصري، المصدر نفسه، ص ٤٠.
(٢٠) نفسه، ص ٤١.
(٢١) نفسه.

١- أن القتال العسكري يشغل حيِّزًا كبيرًا من القرآن الكريم، مما يدل على أهميته في النسق القرآني.

٢- أن حقيقة الجهاد تشمل الجهاد بالقلب والدعوة والبيان، وما القتال إلَّا شعبة من شعبه وليس هو كله[٢٢].

٢- طبيعة الحرب في الإسلام

إذا كان القتال العسكري ما هو إلَّا نوع من أنواع الجهاد في الإسلام قد حظي بالعناية قرآنًا وسُنَّة، فما طبيعة الحرب في الإسلام: هل هي ابتدائية هجومية أم دفاعية احترازية؟ يتساءل الكاتب.

في سبيل الإجابة عن هذا الإشكال، ينطلق الكاتب من كون الفقهاء قد ناقشوا هذا الأمر تحت عنوان: «جهاد الدفع وجهاد الطلب». فجهاد الدفع هو «مقاومة العدو إذا دخل أرض الإسلام، واحتلَّ منها مساحة ولو قليلة، أو اعتدى على أنفس المسلمين أو أموالهم وممتلكاتهم أو حرماتهم، وإن لم يدخل أرضهم، ويحتلَّها بالفعل»[٢٣]. وهذا النوع يجد أصله في قوله تعالى: ﴿وَمَا لَكُمْ لَا تُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللهَّ وَالْمُسْتَضْعَفِينَ مِنَ الرِّجَالِ وَالنِّسَاءِ وَالْوِلْدَانِ الَّذِينَ يَقُولُونَ رَبَّنَا أَخْرِجْنَا مِنْ هَذِهِ الْقَرْيَةِ الظَّالِمِ أَهْلُهَا وَاجْعَل لَنَا مِنْ لَدُنْكَ وَلِيًّا وَاجْعَل لَنَا مِنْ لَدُنْكَ نَصِيرًا﴾[٢٤]. أما جهاد الطلب فهو «أن يكون العدو في عقر داره، ولكننا نحن الذين نطلبه، ونتعقَّبه..، أو نُبادئه نحن قبل أن يُبادئنا هو»[٢٥]، ويستند من يقول بهذا النوع بنصوص شرعية من بينها قوله تعالى: ﴿وَقَاتِلُوهُمْ حَتَّى لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ وَيَكُونَ الدِّينُ لِلَّهِ﴾[٢٦].

ولتحديد أيِّ نوع من الجهاد يُراد في الإسلام، قام الكاتب ببيان أهم الأهداف التي ذُكرت في القرآن الكريم للقتال، ومن بينها: الدفاع عن المسلمين، نصرة المظلوم فردًا أو جماعةً، منع الفساد في الأرض، والحرص على تطبيق بنود المعاهدات السلمية ومنع نقضها. وحيث إن هذه الأهداف لا صلة لها بالقتال الهجومي، فقد استنتج الكاتب

(٢٢) نفسه، ص ٤٣.
(٢٣) نفسه.
(٢٤) سورة النساء، الآية: ٧٥.
(٢٥) محمد الناصري، المصدر نفسه، ص ٤٤.
(٢٦) سورة البقرة، الآية: ١٩٣.

أن «اعتبار الجهاد مبادأة للناس بالقتال، وأسلوبًا لفرض الإسلام بالقوة والإكراه غير صحيح البتة»[٢٧]. لذلك فمن الخطأ اعتبار الجهاد القتالي في الإسلام حربًا ابتدائية، على اعتبار أن «علَّة الجهاد الحربي هي الدفاع، فالدفاع عن ديار المسلمين ومعتقداتهم وأحوالهم ودمائهم وأعراضهم، هو الذي يبرر الجهاد الحربي»[٢٨].

ولتدعيم موقفه هذا، سارع الكاتب إلى الإتيان بشواهد من سيرة المصطفى ﷺ، وتحديدًا الأسباب التي أدَّت إلى غزوات الرسول ضد الكفار كبدر وأحد والأحزاب ومؤتة وهوازن وثقيف، بالإضافة إلى بعض النصوص القرآنية كقوله تعالى: ﴿لَا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُمْ مِنْ دِيَارِكُمْ أَنْ تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ * إِنَّمَا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ قَاتَلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَأَخْرَجُوكُمْ مِنْ دِيَارِكُمْ وَظَاهَرُوا عَلَى إِخْرَاجِكُمْ أَنْ تَوَلَّوْهُمْ وَمَنْ يَتَوَلَّهُمْ فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ﴾[٢٩]. والملاحظ أن الكاتب يعتبر هاتين الآيتين «قاعدة في تعامل المسلمين مع غيرهم، فالإسلام يرغب في اعتماد السلم لتحقيق أهدافه وغاياته، ويُفضِّل السلام على الحرب متى جنح إليه الأعداء»[٣٠].

٣- أخلاقيات الحرب في الإسلام

إذا كانت الحرب تنتهي بالتدمير والقتل، فعن أيِّ أخلاق نتحدَّث؟ صراحة، هذا العنوان يمكن أن يستفزَّ عقل القارئ، ولذلك نجد أن الكاتب استهلَّ هذا المحور بالأسئلة الإشكالية التالية: هل أباح الإسلام للمسلمين نهج سياسة الأرض المحروقة؟ هل الحرب في الإسلام حرب شاملة مطلقة لا تتقيَّد بمبادئ الإنسانية؟ ما هي خصوصيات الجهاد الحربي في الإسلام؟[٣١]

في سبيل الإجابة عن هذه الأسئلة، أوضح الكاتب أن الإسلام قد وضع «دستورًا أخلاقيًّا للحرب»[٣٢] حيث فرض على المسلمين أن يتحلَّوا بالأخلاق الفاضلة، كعدم

(٢٧) محمد الناصري، المصدر نفسه، ص ٤٦.
(٢٨) نفسه، ص ٤٧.
(٢٩) سورة الممتحنة، الآيتان: ٨ – ٩.
(٣٠) محمد الناصري، المصدر نفسه، ص ٥٠.
(٣١) نفسه، ص ٥١.
(٣٢) نفسه.

قتل الأطفال والشيوخ والنساء والحيوان، وعدم قطع الأشجار، وتجنُّب تخريب العمران. ولعل هذا ما تُؤكِّده النصوص الشرعية وسيرة النبي عليه الصلاة والسلام. وبذلك يخلص الكاتب إلى أن الحرب في القرآن تتميَّز «عن غيرها من الحروب، بكونها حربًا دفاعية ليست مطلقة؛ وإنما هي مقيَّدة بحدود الضرورة التي تُقدَّر بقدرها، ﴿وَإِنْ عَاقَبْتُمْ فَعَاقِبُوا بِمِثْلِ مَا عُوقِبْتُمْ بِهِ وَلَئِنْ صَبَرْتُمْ لَهُوَ خَيْرٌ لِلصَّابِرِينَ﴾[٣٣]، بل يُغلِّب القرآن خيار الصبر والاحتساب والعفو عند المقدرة، ويأمر أتباعه بذلك في نكران تام للذات، وتسامح ملائكي مع الآخر المعتدي»[٣٤].

لكن رغم ذلك، هناك من يتَّهم الإسلام بأنه دين الإرهاب والعنف، وأن التطرُّف سمة لازمة له، هذا الاتِّهام واجهه الباحث بمنهج نقدي منطقي صارم بيّن من خلاله أن القرآن المحكم في بنائه لا يمكن أن يُشرِّع شيئًا ويسمح بضدَّه، فهو في تأكيده على السلم وتشجيعه للتعايش السلمي، فقد واجه في الوقت نفسه كل أشكال العنف والتطرُّف والإرهاب، بل وأكثر من ذلك قد توعَّد الله تعالى مرتكبيه بالعذاب الأليم حين نصَّ على حدِّ الحرابة.

وهناك نقطة غاية في الأهمية طرحها الكاتب، وهي أن أعداء الإسلام يعتبرون لفظة «تُرهبون» في قوله تعالى: ﴿تُرْهِبُونَ بِهِ عَدُوَّ اللَّهِ وَعَدُوَّكُمْ﴾[٣٥] مشجعة على الإرهاب. وسيرًا على نهجه في نقد كل مقولات التطرُّف الديني التي يمكن أن تُحدث تشويشًا على الرؤية القرآنية الكونية، فقد واجه الباحث هذه الشبهة بأن «الخطاب القرآني هنا، قد قصر الإرهاب على الإعداد والتهيئة قبل الحرب، لهدف إشعار الآخر بالرهبة والخوف لمنعه من الاعتداء على المسلمين الآمنين. فالمقصود من الخطاب القرآني بكلمة «ترهبون» هو التوخِّي والحذر والدفاع والردع وليس الابتداء والهجوم والاعتداء، وهذا ما ينسجم مع ما سبق ذكره من أن الأصل في علاقة المسلم بغيره هو السلم، ولفظة «ترهبون» في القرآن تؤول في معناها الخفي إلى طلب السلم، فالردع يهدف إلى ذلك»[٣٦]. ليختم الكاتب هذا الفصل بإشارة نعتبرها نوعية، وهي أن الحرب في فلسفة الإسلام إنما تُشرع لإقرار السلم الذي يُراد له أن يتزعزع من قِبَل أهل البغي والعدوان، على اعتبار أن

(٣٣) سورة النحل، الآية: ١٢٦.
(٣٤) محمد الناصري، المصدر نفسه، ص ٥٤.
(٣٥) سورة الأنفال، الآية: ٦٠.
(٣٦) نفسه، ص ٥٦.

الجهاد الإسلامي، بحسبه يعتبر «الضمانة الأساسية للسلام العالمي»[٣٧].

□ الفصل الثالث: إشكالية مفهوم الرِّدَّة من الحكم بقتل المرتد إلى أسبقية الحق في الاختلاف

إن الرِّدَّة مصطلح فقهي يشيع استعماله في دواوين الفقه الإسلامي، على اعتبار أنه حدٌّ شرعي يقضي بإجبار المرتد على العودة إلى الإسلام بالقوة وإلَّا يُقتل إذا رفض ذلك. لكن الملاحظ، بحسب المؤلف، أن هذا المصطلح «هو من المصطلحات الأكثر توظيفًا من لدن المتطرِّفين لتبرير قتلهم للمسلمين ولقتل غيرهم»[٣٨]. وذلك بحجة أن الإسلام باعتباره منهجًا للحياة هو نظام شامل للسلوك الإنساني، وأي خروج منه أو ارتداد عنه يعدُّ ثورة عليه يستحق فاعلها القتل. إن هذا الفهم يعتبره الأستاذ محمد الناصري خطيرًا لكونه يخالف الإسلام نفسه وقيمه السمحة في التعامل مع المخالفين عقديًّا. هذه القيم التي تدعو إلى حرية الإنسان في التدين مصداقًا لقوله تعالى: ﴿وَقُلِ ٱلْحَقُّ مِن رَّبِّكُمْ فَمَن شَآءَ فَلْيُؤْمِنْ وَّمَن شَآءَ فَلْيَكْفُرْ﴾[٣٩].

إن هذا التقابل بين المنهج القرآني وبين الفهم المتطرِّف لبعض من مفاهيمه كالرِّدَّة موضوع النقاش، دفع بالناصري كعادته إلى طرح الإشكالات التالية، والتي تُعبِّر بحق عن الاتهام الذي يستشعره هذا الباحث وهو يتجوَّل بين مقولات رسَّخت تطرُّفًا دينيًّا شوّه الحقيقة الحقيقية للإسلام الفكرة وللإسلام المنهج. وفي سبيل بيان مذهبه في قضية الرِّدَّة، قام الكاتب بتناول هذه الإشكالية من زوايا أربع، هي:

١ - مفهوم الرِّدَّة لغةً واصطلاحًا

خلال هذا المحور قام الباحث باعتبار الرِّدَّة في اللغة مشتقَّة من الارتداد بمعنى الرجوع عن الشيء إلى غيره. ثم انتقل إلى الإتيان بتعريفين اصطلاحيين هما: الرِّدَّة في اصطلاح الفقهاء: قطع الإسلام بنية الكفر أو قول كفر أو فعل كفر سواء قاله استهزاء أو عنادًا أو اعتقادًا. والرِّدَّة في اصطلاح المفسرين: تعني ترك المسلم لدينه وارتداده عن الإسلام إلى دين آخر أو إلى الكفر والإلحاد، سواء بقول أو فعل أو اعتقاد.

---

(٣٧) نفسه، ص ٥٨

(٣٨) نفسه، ص ٦١

(٣٩) سورة الكهف، الآية: ٢٩

لكن ما يُسجَّل للكاتب، سواء اتَّفقنا معه أو لم نتَّفق، أنه انتهج منهجًا نقديًّا في تعامله مع هذين التعريفين، حيث بيَّن أنهما ينافيان ما ذهب إليه الأشاعرة من أن الكفر لا يكون بالأقوال والأفعال بل يكون بالاعتقاد فقط شأنه شأن الإيمان. ليخلص إلى تعريف للرِّدَّة يقول فيه: «جريمة يخرج مرتكبها على النظام العام للدولة، ويجاهر بالطعن في معتقداتها ومقدَّساتها، فيرفع أمره إلى القضاء، وهو الجهة الوحيدة المعنيَّة بتنفيذ الأحكام المترتِّبة وفق ضوابط وإجراءات قضائية تضمن الحرية الفكرية والاعتقادية، وتبيِّن الحقائق وتوضيح الشبهات، وحفظ الأمن المجتمعي»(٤٠).

إن ما يلاحظ على هذا التعريف هو أنه يتميَّز بلمحة تجديدية لكونه ينظر لمفهوم الرِّدَّة نظرة كلية وليست تجزيئية، ويبيِّن من خلاله أن الرِّدَّة أكبر من الرجوع عن الإسلام، بل هي كل ما من شأنه تهديد النظام العام.

٢- النصوص المتعلِّقة بالرِّدَّة: عرض وتحليل

قام الكاتب بعمل استقصائي تتبَّع فيه كلمة الرِّدَّة ومتعلِّقاتها في القرآن الكريم، حيث وقف على اثنتي عشرة آية، قام بتحليلها ومناقشتها ليخلص إلى: أن جميع هذه الآيات تشترك في كونها تُعرِّف الرِّدَّة بأنها الرجوع عن الإسلام. وإن مصير وجزاء المرتدين هو إحباط أعمالهم في الدنيا والآخرة، والحرمان من الهداية الإلهية، والخسران في الآخرة مع اللعنة والخلود في النار. وهذا يتنافى مع من يقول بأن جزاء المرتدّ هو القتل، على اعتبار أن «حرية العقيدة في القرآن الكريم تعدُّ حرية مطلقة، وهي من المبادئ العامة والقواعد الكلية، التي لا تحدُّها حدود ولا مستثنيات، وأن الحساب عليها موكول لله جل شأنه وهو سبحانه صاحب الحق الأخير والأول في هذا الأمر»(٤١).

٣- الأحكام الفقهية المترتِّبة على الردة ومناقشتها

لقد حدَّد الكاتب الأحكام المترتِّبة على الرِّدَّة كما يلي:

أ- الحكم بقتل المرتد استنادًا إلى نصوص شرعية، كقوله عليه الصلاة والسلام: «من بدل دينه فاقتلوه»(٤٢).

---

(٤٠) محمد الناصري، (م.س)، ص ٦١.

(٤١) محمد الناصري، (م.س)، ص ٦٨.

(٤٢) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الجهاد والسير، باب لا يعذب بعذاب الله، رقم الحديث: ٣٠١٧.

ب- المرأة المرتدة يجب أن تُحبس إلى أجل غير مسمَّى، ولا تطلق إلَّا إذا عادت إلى الإسلام.

ج- وجوب استتابة المرتد قبل قتله.

د- يكون تنفيذ العقاب من اختصاص الإمام أو نائبه حصرًا[٤٣].

ويستدل بعض الفقهاء على هذه القضايا الفقهية بأن «أحاديث الآحاد تُخصِّص عموم القرآن، ومن هنا عدّوا أن أحاديث قتل المرتد تنسخ عموم الآية الكريمة: ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ﴾، وتُخصِّص الآيات العامة المقرِّرة لحرية الاعتقاد»[٤٤].

إن الكاتب يرى أن كل الأحكام الفقهية السابقة لا أصل لها، وهي محض اجتهادات تاريخية؛ لكون أن الإسلام تحدَّث عن التسامح وحرية الاعتقاد باعتبارهما مبادئ قيمية عليا، مستدلًّا على ما ذهب إليه بشواهد من سيرة المصطفى ﷺ.

٤- التعارض بين أحكام الرِّدَّة وعدم الإكراه في الدين

في هذا المحور، رأى الكاتب أن «آيات القرآن الكريم قد حدَّدت بإطلاق حرية الاعتقاد وأحاطتها بسائر الضمانات، إذ نقرأ آيات عديدة في التأكيد على ضرورة احترامها وعدم المساس بها، تحت أي ظرف من الظروف»[٤٥]، وهذه قضية تتضافر جميع النصوص الشرعية قرآنًا وسُنَّةً على جعلها من مبادئ الإسلام العليا.

لكن الملاحظ، بحسب الباحث، أن هناك تعارضًا بين الآيات التي تتحدَّث عن العقوبة الأخروية للمرتد، وبين الأحكام الفقهية التي تتحدَّث عن قتل المرتد، وهذا في نظره «لا يستقيم، إذ ليس من مقاصد الشريعة وضع حكمين متخالفين في موضوع واحد»[٤٦].

ومن ناحية أخرى، طرح الكاتب إشكاليتين غاية في الخطورة، وناقشهما نقاشًا هادئًا يمزج بين حوار العقل والنقل:

الإشكالية الأولى: أليس قتل المرتد من ضروريات الحفاظ على العقيدة الإسلامية؟

(٤٣) انظر الصفحتين ٦٩ و٧٠.
(٤٤) محمد الناصري، (م.س)، ص ٧١.
(٤٥) محمد الناصري، (م.س)، ص ٧٥.
(٤٦) نفسه، ص ٧٨.

لقد هدم الباحث هذه الفكرة من أساسها، حيث اعتبر أن «الارتداد عن الإسلام، لا يُؤثِّر في الدين ولا في العقيدة الإسلامية، إذ المسألة هنا متعلِّقة بالحقوق الدنيوية للمرتد، وليس حول أحقية عقيدته، لذلك فتغيير العقيدة والدين أو الرجوع عنهما، هو حق من حقوق أي إنسان، ولا يرتبط بالردة»[٤٧]، مضيفًا أن الأولى مناقشة المرتد ومحاولة نقد مزاعمه أما قتله فلن يفيد الأمة في شيء.

الإشكالية الثانية: أَلَا يناقض قتل المرتد حرية العقيدة التي كفلها الإسلام؟ وينافي مبدأ عدم الإكراه في الدين؟

□ الفصل الرابع: مسألة الحاكمية.. من أجل تجاوز إشكالات المفهوم

قبل الخوض في غمار مسألة الحاكمية، أشار الباحث إلى أنه خلال هذا الفصل من مُؤلَّفه لن يزعم أنه سيحلُّ كل الإشكالات التي ترتبط بمفهوم الحاكمية، بل حسبه أن يضعه في مكانه الصحيح من المنظومة المعرفية، وتخليصه من معانيه التحريضية التي تستغل لتبرير العديد من الأعمال الإرهابية.

لقد تناول الكاتب قضية الحاكمية في ثلاث نقط غاية في الأهمية، هي: مسألة الحاكمية وسوء الفهم: السياق التاريخي، الحاكمية كمفهوم تحريضي أو التوظيف الإيديولوجي لمفهوم الحاكمية، من الحاكمية الإلهية إلى حاكمية القيم. لكن قبل الشروع في تحليل وبيان هذه المحاور، أشار الباحث إلى أن الحاكمية تعبير شائع الاستعمال يقصد به التزام شريعة الله بدليل قوله تعالى: ﴿وَمَنْ لَمْ يَحْكُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ﴾[٤٨]، وقوله تعالى: ﴿وَمَنْ لَمْ يَحْكُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ﴾[٤٩] وقوله تعالى: ﴿وَمَنْ لَمْ يَحْكُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ﴾[٥٠] وقوله تعالى: ﴿إِنِ الْحُكْمُ إِلَّا لِلَّهِ يَقُصُّ الْحَقَّ وَهُوَ خَيْرُ الْفَاصِلِينَ﴾[٥١]

إن الحاكمية الإلهية تقابلها الحاكمية الوضعية غير الملتزمة بالشرع الإلهي، مما

---

(٤٧) نفسه، ص ٧٩.
(٤٨) سورة المائدة، الآية: ٤٤.
(٤٩) سورة المائدة، الآية: ٤٥.
(٥٠) سورة المائدة، الآية: ٤٧.
(٥١) سورة الأنعام، الآية: ٥٧.

يجعلنا، بحسب الباحث، نكون أمام ثنائية الحاكمية الإلهية أو الكفر، والتي على أساسها يحكم على جميع المجتمعات ذات الأنظمة الوضعية بالكفر.

وبناء على هذا، يذهب الكاتب إلى أن بعض الجماعات الإسلامية تُميِّز نفسها كونها مدينة الله في مقابل الآخرين الذين يُمثِّلون مدن الشيطان. وهناك إشارة مهمة أشار إليها الكاتب وهي: أن هناك ثلاثة أطراف قد ساهموا في اضطراب هذا المفهوم، وهم: أبو الأعلى المودودي وسيد قطب من جهة، وبعض المسلمين الذين شرحوا فكر الرجلين من جهة ثانية، وبعض المسلمين الذين استنبطوا المفاهيم الشائعة عن الحكم والدولة وقيم السلطة والشرعية انطلاقًا من آيات القرآن. ليخلص الباحث إلى أن هذا المفهوم يحتاج إلى كثير من عمليات التحليل والتفكيك والتركيب حتى لا يساء فهم الإسلام كلِّه بسبب إساءة فهم هذا المفهوم(٥٢).

١ - مسألة الحاكمية وسوء الفهم: السياق التاريخي

استهل الكاتب هذا المحور بالتأكيد على أن مسألة الحاكمية تحوَّلت مع الوقت من حاكمية الله إلى حاكمية الطوائف، مما أوقع بلاد الإسلام في العديد من الفتن. مع الإشارة إلى أن هذه المسألة اتَّخذها الخوارج ذريعة لتكفير العوام والحكام وحتى السابقين الأولين من الصحابة.

بعد ذلك، انتقل الباحث إلى إبراز السياق التاريخي الذي ساهم في ظهور الخوارج الذين استندوا في خروجهم على الإمام علي إلى قوله تعالى: ﴿إِنِ الْحُكْمُ إِلَّا لِلَّهِ﴾، التي تعتبر إحدى النصوص الشرعية التي تقوم عليها فكرة الحاكمية في الفكر الإسلامي، مُنوِّهًا إلى أن هذه الطائفة قد فسَّرت هذا النص تفسيرًا سياسيًّا خاطئًا جعلها تُرتِّب عليه العديد من النتائج التي أدَّت في النهاية إلى استباحة دماء المسلمين. إن هذا التأويل الخاطئ، بحسب الكاتب، أملته بعض العوامل من قبيل عدم النظر إلى النصوص الشرعية بوصفها عضوًا متكاملًا يفسّر بعضه البعض، واستيلاء فكرة البراءة.

كل هذا دفع بالباحث إلى وصف الخوارج بخصائص من بينها: السطحية والسذاجة في التعامل مع نصوص الوحي تفسيرًا وتنزيلًا، وافتقارهم لأدوات النظر الاجتهادي. مما جعلهم لم يؤهّلوا لتحقيق المفهوم الصحيح الذي يقتضيه مفهوم الحاكمية.

(٥٢) محمد الناصري، انظر الصفحتين ٨٥ و٨٦.

مع الإشارة إلى أنه من بين أسباب سوء الفهم هذا، بحسب الباحث نقلًا عن الشاطبي، جهلهم بمقاصد الشريعة والتخرُّص على معانيها بالظن من غير تثبت. ليختتم الباحث هذا المحور بالحديث عمَّا سمَّاه غُلاة المُكفِّرة الذين ظهروا بعد انبعاث ظاهرة الغلو في زماننا الحاضر، معتبرًا إياهم نابتة من بقايا الخوارج، ركبوا مطيَّة الحاكمية بفهم سطحي وقراءة غير سليمة للنصوص الشرعية واحتكموا إلى قوة السلاح(٥٣).

٢- الحاكمية كمفهوم تحريضي أو التوظيف الأيديولوجي لمفهوم الحاكمية

استهلَّ الكاتب هذا المحور المهم بالتساؤل التالي: كيف برزت التطوُّرات الأخيرة التي سادت بعض فصائل العمل الإسلامي في كثير من أنحاء العالم، والتي بدأت تعلن شعار «الحاكمية الإلهية» وتتطلَّع إلى السلطة باسمها، وتُؤكِّد أن الإسلام يقوم على هذه الفكرة ويلتزم بهذا الاتجاه؟(٥٤)

في سبيل مناقشة هذا التساؤل، عمد الباحث إلى محاولة بسط نظرة كل من أبي الأعلى المودودي وسيد قطب لمفهوم الحاكمية. حيث أشار إلى أن المودودي يعدُّ أول من صاغ فكرة الحاكمية الإلهية في الإطار السياسي والاجتماعي والقانوني، وقد قام بتوظيف ذلك من أجل بناء نظرية سياسية تقوم على منظومة عقائدية(٥٥)، يكون فيها مصطلح الحاكمية مُعبِّرًا عن سيادة الله تعالى وما يستتبع ذلك من وجوب سيادة التشريع الإسلامي. ولذلك، يعتبر المودودي، بحسب الكاتب، هو أول من ربط بين مفهوم الحاكمية ومفهومي الإيمان والتوحيد(٥٦). وطبقًا لذلك، ينظر المودودي للدولة الإسلامية أن تكون وفق خصائص ثلاث تتمثَّل في كون الحاكم الحقيقي هو الله، وليس لأيِّ مسلم الاستطاعة في تشريع القوانين، ثم إنه لا يُؤسِّس بنيان الدولة الإسلامية إلَّا على ذلك القانون الذي جاء به النبي عليه السلام من ربِّه.

أما سيد قطب، فهو، بحسب المؤلف، يُقيم فكرة الحاكمية في إطار استحضار معاني الجاهلية المعاصرة، والتي يعتبرها سيد قطب خطرًا داهمًا، فهي تشير إلى استناد الحاكمية إلى البشر. وما المهانة التي يتعرَّض لها الإنسان في الأنظمة الجماعية إلَّا أثر من آثار الاعتداء

(٥٣) انظر من الصفحة ٨٧ إلى الصفحة ٩١.
(٥٤) نفسه، ص ٩١.
(٥٥) نفسه، ص ٩١.
(٥٦) نفسه، ص ٩٢.

على سلطان الله[٥٧]. ويضيف الباحث أن سيد قطب كان لا يرى فرقًا بين مفهوم توحيد الألوهية ومفهوم الحاكمية طالمًا أن الإقرار بتوحيد الله تعالى هو في الحقيقة ردّ السلطان إلى الله تعالى ونزعه من البشر[٥٨]. ليخلص إلى أن رؤية كل من المودودي وسيد قطب إلى مفهوم الحاكمية قد أدَّى إلى نتائج خطيرة من بينها: تجريد الإنسان من كل حق في الأمر والتشريع والتقنين والتنفيذ، تحوِّل مفهوم الحاكمية الإلهية إلى قرين للتوحيد، سوء فهم الحاكمية قد نتج عنه فتن سببت إراقة الدماء وإزهاق الأرواح، استثمار الكثير من منظري الجماعات الإسلامية السياسية المتشدِّدة هذا الفهم للحاكمية فعملوا على تكفير المجتمع والحكام والمحكومين لأنهم رضوا بهم، وأيضًا العلماء.

إن هذه النتائج، بحسب الكاتب، قد أدَّت إلى «تقوية المدِّ العدائي ضد الإسلام، بتوفير أدلة مادية وظَّفها مشروع التخويف من الإسلام أوسع توظيف، واستخدمها دعاة الثقافات الأخرى»[٥٩]، بل إن مقولات التكفير قد حرضت كثيرًا من الشعوب ضد الإسلام والمسلمين. ليختم الكاتب هذا المحور بالدعوة إلى ضرورة مراجعة المفهوم وإخضاعه إلى كثير من عمليات التحليل والتفكيك وإعادة التركيب.

٣- من الحاكمية الإلهية إلى حاكمية القيم

استهل الباحث هذا المحور بإثارته لمجموعة من الأسئلة من بينها: ما مدى نسبة مفهوم الحاكمية للفظ الحكم؟ وهل ورد في القرآن والسُّنَّة ببعده السياسي؟ وإذا كان هناك وجه لنسبة المفهوم إلى القرآن والسُّنَّة من خلال لفظ الحكم وجذره «ح.ك.م» اللغوي وما اشتق عنه من ألفاظ، فمن يكون له الحكم؟ الله أم الإنسان؟ بتعبير آخر: هل ردُّ الحاكمية لله في جميع الأمور يعني ألا يكون للإنسان نوع يختص به ويمارسه؟ إلى غيرها من التساؤلات التي اعتبرها الكاتب خطيرة، وأن المدخل الأساسي لتذليلها هو محاولة «التوقُّف طويلًا والاستقصاء لمفهوم «الحاكمية» ودلالاتها اللغوية ومعانيها الشرعية المتعدِّدة في القرآن والسُّنَّة، ومدى علاقتها بالدلالة اللغوية، والاستدلال لذلك»[٦٠].

ابتدأ الباحث عمله بتحديد معاني الحاكمية في اللغة، حيث أشار إلى أن هذا المفهوم

(٥٧) نفسه، ص ٩٤.
(٥٨) نفسه، ص ٩٥.
(٥٩) نفسه، ص ٩٨.
(٦٠) محمد الناصري، (م.س)، ص ٩٩.

مشتق من لفظة الحكم التي تشير إلى: القضاء، المنع، الرَّد والرجوع، الفصل، المحاكمة، الإتقان، التفويض، الفعل حسب المراد، وأخيرًا الحكمة[٦١]. ليخلص إلى أن «الحكم ما كانت غايته أو مقصده الأساس المنع من الفساد بغية الإصلاح، ومن ثَمَّ فإنه لا بد أن يتَّسم بالإتقان، وأن يؤسّس على الحكمة وهي إصابة الحق، وأدواته: النبوة والكتب السماوية (القرآن والإنجيل...)، والجمع بين العلم والعمل، والقضاء والعدل. فعند إطلاق هذا المفهوم وتوظيف جذره اللغوي فإنه لا ينصرف إلى معنى بعينه، وإنما يبقى السياق هو المحدّد لطبيعة دلالته، ومعناه»[٦٢].

وبالانتقال إلى القرآن والسُّنَّة، صرَّح الكاتب بأنهما قد أضافا إلى المعاني اللغوية لمفهوم الحاكمية دلالات ومعاني جديدة، فنجدها استعملت فيها على تسعة أوجه هي: التحليل والتحريم في أمر العبادة والدين، الحكم بمعنى القضاء والقدر، الحكم بمعنى النبوة وسنة الأنبياء، الحكم بمعنى القرآن وتفسيره، الحكم بمعنى الفهم والعلم والفقه، الحكم بالمعنى السياسي، الحكم بمعنى القضاء والفصل في الخصومات والاختلاف بين الناس، الحكم بمعنى الإتقان والمنع من الفساد، الحكم بمعنى الإبانة والوضوح[٦٣].

وهناك ملاحظة أشار إليها الكاتب هو أن الحكم بالمعنى السياسي وارد في القرآن والسُّنَّة رغم أن البعض ينكره مستدلًّا على ذلك بالعديد من النصوص الشرعية، كقوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ آتَيْنَا بَنِي إِسْرَائِيلَ الْكِتَابَ وَالْحُكْمَ وَالنُّبُوَّةَ﴾[٦٤]، ومُبيِّنًا أن القصد منه هو إقامة العدل، «فحيثما مسَّت الحاجة إلى العدل، دعا ذلك إلى إيجاد سلطة تسوس الناس»، مع التنويه إلى أن الحكم بالعدل يتناول كل مجالات السلوك الإنساني «حتى إنه يجوز القول بأن هناك استعمالًا طبيعيًّا للفظ الحكم لا يُفرِّق بين الجانب القضائي والجانب السياسي»[٦٥].

بعد هذا التطواف في اللغة والقرآن والسُّنَّة، يخلص الكاتب إلى التأكيد على أن طبيعة الحاكمية في الإسلام تُحدِّدها المسائل الآتية:

---

(٦١) نفسه، ص ١٠٠ – ١٠١.
(٦٢) نفسه، ص ١٠١.
(٦٣) من الصفحة ١٠٢ إلى الصفحة ١٠٨.
(٦٤) سورة الجاثية، الآية ١٦.
(٦٥) محمد الناصري، (م.س)، ص ١٠٦.

١. الحكم في الإسلام فعل واجتهاد بشري، ومحاولة لاختيار أفضل السُّبُل والوسائل لتحقيق مصلحة الأمة وإدارة شؤون البلاد وحماية تعاليم الدين.
٢. الاجتهاد في إدارة الحكم لتحقيق المصالح ودرء المفاسد يجري عليه الخطأ والصواب.
٣. الحاكم بشر يخطئ ويصيب في قراراته وإدارته للدولة والحكم.
٤. في حاكمية الإسلام ليس الحاكم مُتحدِّثًا باسم الله ولا مُنفِّذًا لإرادة الله، ولا معتمدًا على الله لحكم الناس، بل هو بشر من البشر.

بعد ذلك، يرى الباحث أن الحاكمية الواردة في الأصول يمكن تقسيمها إلى حاكمية تكوينية تشير إلى إرادة الله الكونية القدرية المتمثِّلة في المشيئة العامة المحيطة بجميع الكائنات. وحاكمية تشريعية تتعلَّق بإرادة الله الدينية المتمثِّلة في تصوُّر عقدي عن الله والكون والإنسان ونظرية الشريعة العامة ونظرية الأخلاق. كما يضيف الكاتب أن الحاكمية لها ثلاثة مقاصد هي العبودية لله تعالى، والفصل في الخلاف بين الناس في الدنيا والآخرة، والمنع من الفساد وتحقيق مصالح الناس في الدارين.

وبناء على هذا، يستنتج الباحث أن السياق الذي كان ينبغي أن يتمَّ فيه عرض الحاكمية ليس «سياق التسلُّط على الخلق، وإنما سياق التخلُّق بقيم الاسلام. ذلك أن مفهوم «الحاكمية في الإسلام»، بدلالاته اللغوية والشرعية وسياقاته في الكتاب والسُّنَّة وتطبيقاته في السيرة النبوية، يعني: «تحكيم قيم الوحي وضبط حياة الناس بها، أي حاكمية القيم»[٦٦]. هذا النوع من الحاكمية، بحسب الكاتب، تعني «تحكيمها في إدارة شؤون الناس، بالمساواة بينهم، والفصل في خصوماتهم، والقضاء فيما بينهم بالعدل، وحماية حقوقهم، وحفظ كرامتهم وإنسانيتهم، والدفاع عنهم»[٦٧].

إن الكاتب، خلافًا لكل من سيد قطب والمودودي، يتبنَّى موقفًا مختلفًا يجعل من الحاكمية في الإسلام تعني حاكمية القيم المُتأتِّية من الوحي، والساعية إلى تحرير الإنسانية من تسلُّط أيٍّ كان على الناس باسم الحق الإلهي، مع إعطاء الإنسان إمكانية مستمرة لتجديد الأحكام من خلال التعامل مع القرآن الكريم.

---

(٦٦) نفسه، ص ١١٢.
(٦٧) محمد الناصري، (م.س)، ص ١١٢.

وفي ختام هذا الفصل المهم، أشار الأستاذ محمد الناصري إلى ثلاث قضايا غاية في الأهمية:

١. إن مردَّ الاختلاف في قضية الحاكمية أنها «لم يُؤثر بيان نبوي محكم ملزم، أو سُنَّة راشدية واضحة في تحديد أبعاد هذه القضية بدقة، وإنما كانت ساحة الأمر ولا تزال محلًّا للاجتهاد.
٢. يلفت محمد الناصري إلى ضرورة اعتماد برامج تعليمية تولي أهمية لمواد العقيدة الإسلامية والثقافة الإسلامية والحضارة الإسلامية، وذلك داخل جميع المؤسسات العلمية التي يتشكَّل فيها الوعي.
٣. يتأسَّف الكاتب لكون أن الإسلام قديمًا قد وُظِّف سياسيًّا مما نتج عنه تألم المسلمين، ويتساءل: إلى متى يبقى الحال على ما هو عليه لدرجة أن البعض يُكفِّر البعض الآخر ويستحلُّ دمه لمجرَّد الاختلاف معه؟

□ الفصل الخامس: مصطلح الحدود الشرعية: من ضيق الفهم الفقهي إلى سعة الدلالات القرآنية

استهل الكاتب هذا الفصل الخامس بالإشارة إلى قضية غاية في الأهمية، وهي أنه مع بروز الجماعات المُتطرِّفة فقد شاع مصطلح الحدود الشرعية وتمَّ جعله شعارًا لتطبيق الشريعة الإسلامية، مع الادِّعاء إلى أن انتشار الفساد والشرور والشرك مردُّه إلى تخلي الحكومات المسلمة عن تطبيق هذه الحدود. لذلك صار ضروريًّا، بحسب الكاتب، البحث عن الكيفية التي حرف بها المفهوم عن معناه الصحيح المخالف للمعنى الشرعي، وأيضًا عن الكيفية التي بها دخل هذا المصطلح إلى النسق المفاهيمي لجماعات التطرُّف، لا سيما وأن الأئمة الكبار كانت لهم جولات اجتهادية في مسألة الحدود، وهي عندهم محطُّ اختلاف وليست موضع إجماع.

وبناء على ما سبق، حاول الكاتب بيان المراد من الحدود الشرعية وأنواعها، مع معرفة الجهات المُكلَّفة بها من الفقه الإسلامي، وكذا معرفة المعايير القانونية والقضائية لتنفيذها، وذلك وفق الخطة المنهجية الآتية:

١- تعريف الحدود الشرعية ومدلولاتها

يُشير مفهوم الحدّ في اللغة إلى المنع والتقدير. أما اصطلاحًا فقد ذهب الكاتب، بعد استعراضه لتعاريف أرباب المذاهب الفقهية الأربعة، إلى أن «الحدود الشرعية هي عقوبات بدنية شرعها الله ﷻ لمكافحة الجريمة، وصيانة المجتمع، وحفظ ضروريات حياته وأمنه واستقراره، وهي من اختصاص القضاء حصرًا، يُوقعها على المستحقين لها ضمن شروط وضوابط دقيقة في طرائق إثباتها، والاحتياط عند إقامتها، وإسقاطها بالشبهة، وتخفيفها بالعدول عنها إلى عقوبة تعزيرية، ضمن قوانين معتمدة وإجراءات قانونية محدَّدة نافذة في الدولة تُحقِّق العدل وتحفظ المجتمع»[٦٨]. وقد اعتبر المؤلف أن هذا التعريف مدعومًا من قبل الشرع، على اعتبار أن إقامة الحدود في القرآن الكريم ليست غاية في حدِّ ذاتها؛ إذ القصد منها، بحسب الكاتب، التهذيب وليس التعذيب.

٢- الحدود الشرعية في النصوص القرآنية عرض وتحليل

انتقل الكاتب إلى عرض جميع النصوص القرآنية التي وردت فيها كلمة «حدّ» في القرآن الكريم والمحصورة في أربع عشرة آية، ليخلص بعد هذا العرض إلى الاعتقاد إلى أنه لم يطلق كلمة «حدّ» في أيٍّ من هذه الآيات على عقوبة، لا مقدّرة ولا تعزيرية، وفي كلها جاءت تعقيبًا على تشريعات وأحكام إلهية قد يتهاون البشر في الالتزام بها[٦٩].

٣- أنواع الحدود الشرعية

اعتبر الكاتب أن معرفة أنواع الحدود متوقِّفة على المراد بالحدّ عند الفقهاء، ولذلك ذهب إلى أن الحدود المُتَّفق عليها بين المذاهب الفقهية الأربعة هي: الحرابة والزنا والسرقة والقذف، أما المختلف فيها فهي الرِّدَّة والخمر، ومعيار التفريق هنا هو أن الحدود المُتَّفق عليها قد ورد ذكرها في القرآن الكريم.

٤- الجهات المُكلَّفة بالحدود الشرعية في الفقه الإسلامي

رأى الكاتب أن إقامة الحدود من اختصاص ولي الأمر حصرًا[٧٠]، وهذا مُتَّفق عليه

---

(٦٨) نفسه، (م.س)، ص ١٢١.
(٦٩) انظر من الصفحة ١٢٢ إلى الصفحة ١٢٤.
(٧٠) محمد الناصري، (م.س)، ص ١٢٦.

بين الفقهاء، وفي مصلحة للعباد وصيانة لأنفسهم وأموالهم وأعراضهم، أما المسارعة إلى تطبيق الحدود من دون إذن ولي الأمر فهو مخالف للشرع، ومُرتكب هذه الأفعال يستحق التأديب والتعزير[٧١].

٥- المعايير القانونية والقضائية لتنفيذ الحدود الشرعية

ينطلق الكاتب من الاعتقاد بأنه لا يمكن فهم فقه الحدود حق الفهم من دون معرفة وسائل الإثبات وتحديد وظيفتها، لأن دراسة قواعد الإثبات في أيِّ نظام قانوني تبيّن مدى رغبة المُشرِّع في تطبيق نطاق الحالات التي يمكن أن تُوقع فيها معيَّنة أو توسيعها، وهذا الأمر ينسحب على النظام الجنائي الإسلامي. فقواعد الإثبات الجنائي لا ترمي فقط إلى إثبات إدانة الجاني بل تستهدف أيضًا إثبات براءة البريء[٧٢].

وقد أجمع العلماء، بحسب الكاتب، على أن الحدود تُثبت بأمرين: الشهادة: وهي البيِّنة، ما لم يقم في وجهها عارض بشرط اتِّحاد المجلس وعدم التقادم، والإقرار[٧٣]. إلَّا أن هذه الحدود يمكن أن تسقط لكن بضوابط حدَّدها الكاتب في أربع، وناقش كل ضابط على حدة وهي:

أ- التوبة تسقط الحدود: قال تعالى، بعد بيان عقوبة المحارب ﴿إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا مِنْ قَبْلِ أَنْ تَقْدِرُوا عَلَيْهِمْ فَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾[٧٤]. فالقرآن الكريم قد نصَّ على سقوط عقوبة المحارب بالتوبة، والأمر نفسه يمكن تطبيقه على باقي الحدود. وبعد عرض بعض النصوص الشرعية ومناقشتها، خلص الكاتب، إلى «أنه من ارتكب جريمة حدِّيَّة ثم تاب عنها، فالتوبة تدرأ الحد»[٧٥]، ويضيف أن «الستر في هذا الباب أولى من التحقيق فيه»[٧٦].

ب- سقوط الحدود بالشبهة: أوضح الكاتب بأن الحدود بجميع أنواعها تسقط بالشبهة سواء أكانت شبهة في الفعل، أم شبهة في الفاعل، أم شبهة في المحل. واستدل على

(٧١) نفسه، ص ١٢٧.
(٧٢) نفسه.
(٧٣) انظر الصفحتين ١٢٨ و١٢٩.
(٧٤) سورة المائدة، الآية: ٣٤.
(٧٥) محمد الناصري، (م.س)، ص ١٣١.
(٧٦) نفسه.

ذلك بالسُّنَّة النبوية كقوله ﷺ: «ادرؤوا الحدود بالشبهات»، وأيضًا بعمل الصحابة بعد وفاة الرسول ﷺ.

ج- سقوط الحدود بالرجوع عن الإقرار: ذهب الكاتب إلى أن الحدود تسقط بالرجوع، واستدل على ذلك بعمل الرسول ﷺ مع ماعز والغامدية والسارق المعترف بالسرقة، حيث كان الرسول يُلقِّنهم بالعدول عن الإقرار.

د- سقوط الحدود بالتكذيب وغيره: كتكذيب المزني بها للمُقرِّ بالزنا قبل إقامة الحدِّ عليه.

حدَّد الكاتب بعد ذلك، المقصد الأساس من دراسة مفهوم الحدود الشرعية، وينحصر في الرَّدِّ عن ادِّعاءات أصحاب الفكر المتطرِّف الذين يدعون إلى تكفير كل من يحكم بالقوانين الوضعية ويُعطِّل الحدود الشرعية، من حكام ومحكومين، وبذلك تتحوَّل البلاد إلى دار كفر تجب الهجرة منها. لكن الملفت أن الكاتب تمكَّن من الربط بين المحور السابق وهذا المحور، حيث اعتبر أن هذا النوع من التكفير إنما هو راجع إلى أن عدم استيعاب مفهوم الحاكمية في قوله تعالى في العديد من الآيات مثل قوله تعالى: ﴿وَمَنْ لَمْ يَحْكُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ﴾[٧٧]. مع تأكيده على أن شكل الحكم هو اجتهاد بشري، فهو طريقة في الإدارة تتطوَّر وتتغيَّر بحسب الظروف والاستطاعات[٧٨]. وهو يروم تحقيق المصالح ودرء المفاسد ويجري عليها الخطأ والصواب. كما أنه، بحسب المؤلف، لا يجوز تكفير المسلم بذنب ارتكبه، أو تكفير المؤمن الذي استقرَّ الإيمان في قلبه.

وهناك نقطة مهمَّة ونوعية نجح الكاتب في بسطها، وهي أن نظرة أصحاب الرؤى المتطرِّفة تتميَّز بعدم النسقية، فجعلهم إقامة الحدود الشرعية عنوانًا لتحقيق العدالة ينمُّ عن ذلك، على اعتبار أن تطبيق الشريعة الإسلامية لا يعني فقط إقامة الحدود، بل هناك مبادئ وأحكام أخرى يجب أن تُطبَّق[٧٩] في المجالات السياسية والاجتماعية والفكرية، وفي مختلف مرافق الحياة كالشورى والمساواة والعدالة الاجتماعية.

وردًّا على حديث سعد الذي يستند إليه أصحاب الجماعات المتطرِّفة، أوضح محمد

---

(٧٧) سورة المائدة، الآية: ٤٤.
(٧٨) نفسه، (م.س)، ص ١٣٥.
(٧٩) محمد الناصري، (م.س)، ص ١٣٧.

الناصري أنه: «لو أُعطي لكل شخص أن يستوفي لنفسه الحدَّ الذي لزم، فكيف يكون الحال إذا طلع علينا كل يوم شخص قاتل لشخص آخر بحجة أنه وجده يزني»[٨٠]. خاتمًا هذا المحور بالتشديد على أن الإمام أو نائبه هما المُخوَّلان الوحيدان ليُطبِّق الحدود.

□ الفصل السادس: الولاء والبراء: من فقه الأحكام إلى فقه التعايش وتفعيل دائرة المشتركات القيمية

في سبيل نقد مقولات التطرُّف الديني، وصل محمد الناصري إلى الفصل السادس من هذا العمل النوعي، ليناقش ويُحلِّل مفهومين من أشكل المفاهيم، إنهما مفهوما «الولاء» و«البراء». حيث أوضح الكاتب أنه لا بد من تحديد المعنى الدقيق لهما وضبط مضمونهما الشرعي و«بيان موقعهما في سلم القيم والمبادئ القرآنية الحاكمة لعلاقة المسلمين فيما بينهم وعلاقتهم بغيرهم»[٨١]. وهذا أمر لا فكاك منه طالما أن «إصرار كل الحركات المتطرِّفة على استخدام هذين المفهومين في تكفير المسلمين»[٨٢].

١ – في تحديد الدلالات اللغوية والاصطلاحية لمفهومي «الولاء والبراء»

بعد جولة في الدلالات اللغوية لمفهومي «الولاء والبراء»، خلص الكاتب إلى أن معاني الولاء كلها تدور حول المتابعة والمحاباة والمناصرة، أما البراء فإن من معانيه التباعد والتنزُّه والإنذار. أما في الاصطلاح، فالكاتب يُصرِّح أن تعريف الولاء والبراء «يرجع إلى معنى المحبة في الموالاة التي ينشأ عنها الموافقة والنصرة، وإلى معنى البغض في البراء الذي ينشأ عنه المعاداة»[٨٣]. بمعنى أن الولاء والبراء هما من أعمال القلوب، فيراد بهما المودَّة القلبية الخالصة للإسلام وأهله ومحبة انتصاره، والبغض القلبي للكفر وأهله ومحبَّة اندحاره[٨٤].

وهناك قضية مهمة أشار إليها المؤلف، وهي أن التعامل مع مفهومي الولاء والبراء يفتقد إلى ضابط منهجي وهو عدم الاستقصاء الكامل لدلالات المفهومين، مما أفقدهما

---

(٨٠) نفسه، ص ١٣٩.
(٨١) نفسه، ص ١٤٣.
(٨٢) نفسه، ص ١٤٤.
(٨٣) نفسه، ص ١٤٥.
(٨٤) نفسه، ص ١٤٦.

معناهما الحقيقي وجعلهما تحت سيطرة أيديولوجيا الباحث، الأمر الذي «أدَّى في نهاية الأمر إلى سحب معانيهما اللغوية إلى معاني اصطلاحية معيَّنة، مما أوقع العديد من أنصار الجماعات المتطرِّفة، في التخبُّط والاضطراب في فهمهم لدلالات الولاء والبراء»[٨٥].

٢- في دلالات الولاء والبراء الشرعية

يعتقد محمد الناصري أن «مفهومي الولاء والبراء في سياق القرآن الكريم والسُّنَّة النبوية راجعان إلى معنى قلبي»[٨٦]. فالولاء، بحسب المؤلف، يعتبر ميثاق محبَّة تعبُّدية بموجبه تُصبح آصرة الأُخوَّة في الله متينة، وتسود مفاهيم التوادّ والتعاطف والتآزر في الدين. أما البراء فهو كره المسلم للكفر على سبيل التعبُّد. لكن هذا الأمر بحسب الدكتور الناصري لا يستلزم بغض المسلم لغير المسلمين، على اعتبار أن «هؤلاء أُمِرْنَا شرعًا أن نُعاملهم بالقسط وبالبِرِّ، لا بالتعدِّي وسوء المعاملة». وتبعًا لمنهجه الاستدلالي القائم على إيراد أقوال المخالفين ثم العمل على هدمها من أساسها بالاستناد على حجة النص والعقل معًا، مع استحضار السياق باعتباره يُشكِّل مدخلًا منهاجيًّا رئيسيًّا للوصول إلى دراسة المعنى، فقد قام الباحث بعرض الآيات التي ورد فيها كل من الولاء والبراء مُركِّزًا على تلك التي ترتبط بأسباب وعلل دون الآيات العامة أو المطلقة. من هذه الآيات:

أ- الآية الأولى: قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آَمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا الْيَهُودَ وَالنَّصَارَى أَوْلِيَاءَ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ وَمَنْ يَتَوَلَّهُمْ مِنْكُمْ فَإِنَّهُ مِنْهُمْ إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ﴾[٨٧]. من خلال دراسة وتحليل هذه الآية، رأى الدكتور الناصري أنها تتضمَّن النهي عن موالاة المسلمين لليهود والنصارى، لكن بالعودة إلى سبب نزولها يتَّضح أنها نزلت في بني قريظة لما نقضوا العهد مع النبي ﷺ في غزوة الأحزاب[٨٨]. كما يؤكِّد الباحث أن النهي لا يشمل كل المسلمين بل أفرادًا معيَّنين منهم. هذا الأمر جعل الكاتب يخلص إلى خلاصتين هما: أن الكفر في حد ذاته ليس سببًا في معاداة أهله، وإنما المعاداة مرتبطة بكون القوم حربًا، وأنهم آذوا المسلمين وأرادوا فتنتهم عن دينهم[٨٩]. وإن الكفر ليس سببًا

(٨٥) محمد الناصري، (م.س)، ص ١٥٠.
(٨٦) نفسه، ص ١٥١.
(٨٧) سورة المائدة، الآية: ٥١.
(٨٨) محمد الناصري، انظر الصفحة ١٥٢.
(٨٩) نفسه، ص ١٥٤.

في البراءة والعداوة والقتال، إنما لذلك أسباب أخرى ترتبط بالاعتداء والظلم والخيانة ونكث العهد(٩٠).

ب- الآية الثانية: قال تعالى: ﴿لَا تَجِدُ قَوْمًا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآَخِرِ يُوَادُّونَ مَنْ حَادَّ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَلَوْ كَانُوا آَبَاءَهُمْ أَوْ أَبْنَاءَهُمْ أَوْ إِخْوَانَهُمْ أَوْ عَشِيرَتَهُمْ﴾(٩١). اعتبر الدكتور الناصري أن هذه الآية تُشكِّل دليلًا عند أصحاب الفكر المتطرِّف على أن الإسلام ينهى عن مودَّة المسلم لغير المسلم بصفة مطلقة. لكن بعد تحليل هذه الآية يخلص الكاتب إلى النقط التالية:

١. أن آية المجادلة لا تنهى عن مودَّة مَن كان غير مسلم، ولو كان مسالمًا للمسلمين، بل تنهى عن موادة: ﴿مَنْ حَادَّ اللَّهَ وَرَسُولَهُ﴾، أي حارب الله ورسوله من الأعداء، وهذا مثل قوله تعالى في آية الممتحنة ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آَمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا عَدُوِّي وَعَدُوَّكُمْ أَوْلِيَاءَ﴾(٩٢).
٢. إن البراءة والعداوة لأهل الكتاب والمشركين ليست دينية لأن القرآن الكريم حضَّ على مصادقتهم، والإسلام شريعة إنسانية قبل أن يكون شريعة قومية(٩٣).
٣. إن القرآن أقر المفاهيم والقيم غير المحرَّمة ودعا إلى إظهارها وتقريريها في الواقع، وتعامل مع أتباع الديانات المُحرَّفة ضمن الأطر والمحاور المشتركة، فأقرَّهم على ما يتبنَّونه من عقائد وتشريعات، فلم يُكرههم على التخلي عنها ما دامت لا تصطدم مع المصلحة العامة(٩٤).

بعد هذا البيان، قام الكاتب بالتأكيد على أن مفهومي الولاء والبراء من أخطر المقولات التي يستند إليها أصحاب الفكر المتطرِّف لمواجهة المخالفين عقديًّا، لذلك سارع إلى التنويه إلى أن هؤلاء يتكتَّمون على «مساحة شاسعة في القرآن الكريم والسُّنَّة النبوية، تتحدَّث عن المودَّة والرأفة والرفق والعفو والعدل والرحمة مع المخالف في الدين،

(٩٠) نفسه، ص ١٥٦.
(٩١) سورة المجادلة، الآية: ٢٢.
(٩٢) سورة الممتحنة، الآية: ١.
(٩٣) محمد الناصري، (م.س)، ص ١٥٧.
(٩٤) نفسه، ص ١٥٨.

والنقيض في العقيدة» وكأنهم يريدون نحت دين وفق ما يخدم مصالحهم. ليخلص في نهاية هذا الفصل إلى النتائج التالية التي يمكن أن تُشكِّل أطروحات يستند إليها لنقض أفهام الجماعات المتطرِّفة على الأقل فيما يخصُّ هذه إشكالية الولاء والبراء:

أ- النهي ليس عن اتخاذ المخالفين في الدين أولياء بوصفهم شركاء وطن أو جيران دار أو زملاء حياة، وإنما هو عن توليتهم بوصفهم جماعة معادية للمسلمين(٩٥).

ب- إن المودَّة المنهي عنها هي مودَّة المُحادِّين لله ورسوله، لا مودَّة مجرَّد المخالفين ولو كانوا سِلمًا للمسلمين. فقد ربط القرآن الكريم النهي عنها في سورة المجادلة بالمحادَّة لله والرسول، وفي سورة الممتحنة بإخراجهم الرسول والمؤمنين من ديارهم بغير حق(٩٦).

ج- إن غير المسلم الذي لا يحارب الإسلام قد تكون مودَّته واجبة وصلته فريضة دينية(٩٧).

□ خاتمة الكتاب

يمكن وضع هذا الكتاب في خانة الفكر التجديدي، فصاحبه الدكتور محمد الناصري حاول من خلاله مناقشة وتحليل ونقد بعض من مقولات جماعات الفكر المتطرِّف التي تشتغل في خلق فكر مُتشدِّد بعيد كل البعد عن الرؤية القرآنية التي بيَّنها الله تعالى في كتابه العظيم وطبَّقها النبي ﷺ. ولعل هذا النفس التجديدي للكاتب دفعه إلى جعل خاتمة كتابه لا تتضمَّن كما هو معروف خلاصات الكتاب أو التوصيات التي تفتح آفاقًا للبحث مستقبلًا، بل نراه يُخصِّصها إلى الجواب عن السؤال الإشكالي التالي: كيف نفهم النصوص الشرعية؟

إن الدكتور الناصري وهو يطرح هذا السؤال في خاتمة كتابه، يُشير إلى قضية إشكالية غاية في الأهمية، وهي أن «ما يعانيه العقل المسلم من أزمات إنما مردُّ ذلك إلى

(٩٥) نفسه، ص ١٥٩.
(٩٦) محمد الناصري، (م.س)، ص ١٦٠.
(٩٧) نفسه.

فهم النص وتأويله»[٩٨]. لذلك صار حريًّا على ذوي الاختصاص تبيُّن المنهج القويم في فهم النصوص الشرعية؛ لأن هذا المدخل هو الأداة الفعَّالة لحلِّ الإشكالات الفكرية المعاصرة بعيدًا عن التعصُّب أو التحريف أو الخطأ في الاستنباط. إن هذا الأمر دفع بالكاتب إلى الإشارة إلى المنطلقات التالية التي ستساعد كل من يريد التصدِّي لمهمَّة التأويل والفهم السليم:

١ - القراءة الكلية للنصوص الشرعية

يرى الأستاذ محمد الناصري أن النصوص القرآنية مُنزَّهة عن التناقض والاضطراب لكونها مُنزلة من عند الله تعالى، لذلك فلا يمكن فهمها «فهمًا سليمًا إلَّا بعد فهمها في كليته»[٩٩]، فهي عبارة عن «نص واحد متعاضد ومتساند يكمل بعضه بعضًا»[١٠٠]. إن هذا يعتبر ضابطًا مهمًّا على اعتبار أن «القراءة الشاملة الكلية المستوعبة لكل جزئيات النصوص الشرعية، من شأنها أن توازن وتقارن بين النصوص على اختلاف مواردها ونزولها وترجح بين تقابلاتها»[١٠١].

٢ - الكلي والجزئي

يقصد الدكتور الناصري بالكلي «القواعد العامة والمبادئ الكلية التي تُشكِّل روح الشريعة ومقاصدها، وهي ثابتة لا تتغيَّر»[١٠٢]، أما الأحكام الجزئية «فهي التطبيقات العملية والمفصَّلة لهذه المبادئ الكلية في حالات ووقائع معيَّنة. وهذه الأحكام الجزئية قد تكون عارضة، أو مرتبطة بظروف وأحوال معيَّنة، أو مقيَّدة بزمان أو مكان أو أشخاص»[١٠٣]. لذلك فمن أعظم مظاهر الخلل المنهجي في فهم التديُّن فكرًا وعملًا، بحسب الكاتب، هو تضخيم ما هو جزئي على حساب الكليات. هذا الأمر يؤدي إلى حدوث انقسامات وصراعات داخلية بين مكوِّنات المجتمع الواحد.

---

(٩٨) نفسه، ص ١٦١.
(٩٩) نفسه، ص ١٦٢.
(١٠٠) نفسه.
(١٠١) نفسه، ص ١٦٥.
(١٠٢) محمد الناصري، (م.س)، ص ١٦٥.
(١٠٣) نفسه، ص ١٦٥.

٣- العام والخاص

أشار الدكتور الناصري إلى أن «عدم مراعاة قاعدة العموم والخصوص في فهم النصوص الشرعية، أوقع أصحاب الفكر المتطرِّف في أخطاء قاتلة، أهدرت بسببها أرواح بريئة، وانتهكت بها أعراض رغم حرمتها»(١٠٤).

٤- المطلق والمقيد

إن ضبط العلاقة بين اللفظ المطلق الدال على الشيء بلا قيد، وبين المقيّد الدال على الشيء مع قيد يُخصِّصه، يعدُّ من أهم المنطلقات في فهم النصوص الشرعية، ذلك أن إهمال هذه العلاقة، بحسب الأستاذ محمد الناصري، يُشكِّل «إحدى مظاهر أزمة الخطاب المتطرِّف؛ إذ يحملون آيات مقيّدة على الإطلاق، فيحكمون بوجوب قتال كل مشرك في كل موضع. معتبرين الأمر بالقتال أمرًا مطلقًا دون استحضار للآيات المُقيِّدة لهذا الأمر. مما أوقع مُنظِّري العنف وجماعاته في آفات قاتلة، من تجلِّياتها إعلانهم الحرب على العالم»(١٠٥).

وعلى سبيل الختم، نقول: إنه من خلال قراءتنا وتحليلنا لهذا المؤلَّف، يمكن القول: إن الأستاذ الدكتور محمد الناصري قد اقتحم حلبة فكرية صعبة المراس، حاول من خلالها أن يبرز بعضًا من المقولات التي يستند إليها أهل التطرُّف لنشر فكر أيديولوجي معيَّن يُشكِّل مُبرِّرًا للناقمين على دين الإسلام للتطاول عليه ووسمه بدين الإرهاب والعنف والتخلُّف.

ولم يكتفِ المؤلف بذلك، بل نراه ينتقد هذه المقولات باتِّباع منهج استدلالي علمي هادئ ورصين ينطلق من النص الشرعي والسيرة النبوية، ويتميَّز بالعقلانية والحسِّ النقدي البنَّاء، إيمانًا منه بأن الأمة الإسلامية وهي تتململ اليوم بقوة لنهوض جديد وتحاول الدخول في دورة حضارية مستأنفة لا بد من ضبط الضوابط المعرفية الصحيحة وتجديد مناهج البحث والتحليل والقراءة. وهذا كله بغية تصحيح المفاهيم والمصطلحات وإصباغها بالدلالة الشرعية الملتصقة بها ابتداء عوض الدلالة التاريخية التي أثَّرت فيها سلبًا، مما أحدث خلخلة في الفهم ضيَّعت على الأمة الكثير من الزمن

(١٠٤) نفسه، ص ١٦٨.
(١٠٥) نفسه، ص ١٦٩.

الحضاري، وأدخلتها في دوامة الأفهام المتطرِّفة والتي وصلت إلى درجة تكفير المؤمن وقتل المرتد بدل العمل على إرجاعه إلى سكّة الإيمان.

لكن هناك ملاحظتين لا بد من التنويه بهما:

الأولى: إن هذا العمل الذي قام ويقوم به الدكتور محمد الناصري يحتاج لكي يفعل إلى إدراج موادَّه في الخطط التعليمية حتى نستطيع تكوين جيل يجمع بين صفاء الرؤية وقوة الحجة وصوابية الفعل.

الثانية: لقد آن الأوان للعمل على تشكيل براديغم أو نموذج معرفي وصوغه في شكل نظريات فقهية أصولية مقاصدية عقلانية تجديدية يكون القصد منه مواجهة موجة التطرُّف الديني الذي انتشرت في كل أصقاع الأرض، إيمانًا منا بأن مدخل الفكر والحوار هو المنطلق الذي من شأنه أن يوقف هذا المدِّ ويُبيِّن خلله ويضع أمامه البديل المعرفي الصحيح المنطلق من الفقه الجيد والسليم للنص الشرعي قرآنًا وسُنَّة.

مؤتمر: القرآن والمعرفة الإنسانية:

نحو معرفة إنسانية راشدة

الدوحة - قطر، عقد بين ١ - ٢ أكتوبر ٢٠٢٥م

إعداد: الدكتور محمد دكير

□ مدخل: القرآن كتابُ هداية ومعرفة

يعتبر القرآنُ الكريمُ مصدرَ الهدايةِ الأولَ للإنسانية، وكتابَ علم ومعرفة، يُقدّم رؤيةً متكاملةً للإنسان والكون والحياة. كما تضمّن مناهجَ راسخةً لتقويم الفكر والسّلوك، وأسّس لنسقٍ معرفيّ يُسهم في الارتقاء بالإنسان نحو الكمالين: الشخصي والمجتمعي، وبناء حضارة قائمة على الإيمان والحق والعدل والعمل الصالح. وقد أشار القرآنُ الكريم إلى هذه الوظيفة المركزية في قوله تعالى: ﴿إِنَّ هَٰذَا الْقُرْآنَ يَهْدِي لِلَّتِي هِيَ أَقْوَمُ﴾[1].

وهذه الهدايةُ القرآنية القويمة، لا تقتصر على جانب العبادات أو القيم الروحية فقط، بل تمتدّ إلى توجيه المسارات الكبرى للفكر الإنساني، بما في ذلك شؤون الاجتماع والاقتصاد والسياسة والتربية والثقافة والأخلاق. وبذلك، كان القرآن الكريم مشروعًا معرفيًّا شاملًا، يضع الإنسان في مركز الفعل الحضاري، ويرسم له معالمَ الطريق لفهم ذاته ومجتمعه والعالم من حوله.

(١) سورة الإسراء، الآية ٩.

غير أنّ هذا الحضور القرآني في توجيه الفكر الإنساني لم ينل العناية المطلوبة في العصر الحديث، إذ شهدت المؤسساتُ التعليمية والأكاديمية تراجعًا ملحوظًا في استحضار المعاني القرآنية الغنيّة بهذه المعرفة الشاملة، وعُزلت دلالاته المعرفية الواسعة عن مسارات العلوم الإنسانية والاجتماعية، فضعفت بذلك الصلة بين الباحثين والوحي، واتّسعت الفجوة بين المعرفة القرآنية والمنظومات الفكرية المعاصرة. لذلك، لم يُستثمر القرآن الكريم بالشكل المطلوب في بناء المناهج والنظريات، التي يمكنها أن ترسم ملامح مشروع معرفي إنساني – حضاري شامل.

انطلاقًا من هذه الإشكالية المعرفية والواقعية، وبهدف تثوير المعاني القرآنية، ونظمها في واقع المعرفة الإنسانية المعاصر، ومن أجل إعادة مركزية القرآن في صناعة الخطاب المعرفي الإنساني والاجتماعي المعاصر، وتوجيهه بما يُجسِّر الهوَّة الحاصلة بين العلوم الشرعية والعلوم الاجتماعية والإنسانية، ولربط الباحثين من مختلف فروع العلوم الاجتماعية والإنسانية بالوحي، واستثماره في بحث الظواهر الاجتماعية والإنسانية، لبناء معرفة إنسانية راشدة، تربط بين القرآن الكريم والمعرفة الإنسانية في المجالات النفسية، والاجتماعية، والتربوية، والاقتصادية، بما يسهم في تطوير حلول منهجية لمعالجة القضايا المعاصرة. نظَّمت وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية بالتعاون مع مركز ابن خلدون للعلوم الإنسانية والاجتماعية (جامعة قطر)، في العاصمة القطرية الدوحة، في الفترة بين ١ – ٢ أكتوبر ٢٠٢٥م، مؤتمرًا دوليًّا بعنوان: «القرآن والمعرفة الإنسانية: نحو معرفة إنسانية راشدة»، وتحت شعار: ﴿يَهْدِي لِلَّتِي هِيَ أَقْوَمُ﴾[٢].

كما نُظِّم بالتوازي مع هذا المؤتمر الملتقى السنوي الأول لـ«كتاب الأمة»، الذي بحث –في إطار الأوراق الثمانية التي قُدِّمت– إسهامات سلسلة «كتاب الأمة» في أربعة مجالات رئيسة تتمحور حول: إعادة تكوين شخصية المسلم في ضوء القيم الإسلامية، وإعادة البناء الفكري لدى المسلم المعاصر، وتجديد الوعي لدى المسلم المعاصر في ضوء معرفة الوحي، وبناء النخبة.

كما اهتمَّ الملتقى بالدور الثقافي والفكري والمعرفي والدعوي، الذي اضطلعت به هذه السلسلة الفكرية وما تميَّزت به في الساحة الثقافية، والإسهامات التي قدَّمتها في

(٢) سورة الإسراء، الآية ٩.

مجال «استرداد الوعي» و«إعادة بناء الشخصية المسلمة»؛ لتكون في مستوى إسلامها وعصرها، ومن ثمّ البحث في الخصائص والسمات العامة لخطاب «السلسلة»، وما يتميَّز به من وسطية واعتدال.

شارك في فعاليات المؤتمر والملتقى عدد من الباحثين والأكاديميين والمختصين في العلوم الإسلامية والقرآنية من العالم العربي والإسلامي. وقد تناولت الأوراق المقدَّمة في المؤتمر وعددها ١٩ بحثًا ودراسة، محاور فكرية أربعة هي:

١- القرآن والمعرفة التربوية.
٢- القرآن والمعرفة الاجتماعية.
٣- القرآن والمعرفة النفسية.
٤- القرآن والمعرفة الاقتصادية.

□ الجلسة الافتتاحية

حضر حفل الافتتاح عدد من الشخصيات العلمية والسياسية والدينية، وتضمَّن البرنامج كلمة للدكتور عمر بن محمد الأنصاري (رئيس جامعة قطر)، أكَّد فيها على أهمية المؤتمر ودوره في بناء الوعي المعرفي الإنساني في ضوء هداية القرآن الكريم باعتباره وحيًا إلهيًّا ونبراسًا معرفيًّا وقيميًّا للإنسانية، قائلًا: «إن للقرآن هدايته التامَّة في التربية والنفس والاجتماع والاقتصاد والسياسة والإدارة وسائر المجالات الإنسانية، لا سيما على مستوى ترشيدِ المعرفة الإنسانية وإصلاحِها وتوجيهِها وتنويرِ طريقها إلى ما فيه صلاح الإنسان والعمران والكون، باعتبار هذه الثلاثية مهمَّة في تحقيق تعميرِ الأرض وتحقيقِ مقاصد الشرع في الخلق، حيث يوطِّن المعارف الإنسانية بما يتناسب مع هويتنا الإسلامية والعربية..».

أما الشيخ الدكتور أحمد بن محمد بن غانم آل ثاني (مدير إدارة البحوث والدراسات الإسلامية بوزارة الأوقاف)، فقد أشار في كلمته إلى أهمية هذه المناسبة، التي تجمع بين «المؤتمر» و«الملتقى»، مشيرًا إلى أن المؤتمر يأتي مساهمة في الجهود التي تُبذل لاستئناف الدور العظيم، الذي كانت تضطلع به المعرفة القرآنية في ترشيد علوم الإنسان ومناهجه، وربط الباحثين بها منهجًا وغاية.

كما نوّه بأهمية «الملتقى»، مؤكِّدًا أنه يأتي، في جانب منه، لتسليط الضوء على

سلسلة «كتاب الأمة» التي أصبحت تُشكِّل إرثًا ثقافيًّا وفكريًّا قطريًّا عريقًا، وقد مضى على تأسيسها وانطلاق مسيرة عطائها أكثر من أربعة عقود من الزمان، اهتمَّت خلالها بالعمل على تحقيق أهدافها المنشودة لإعادة بناء الشخصية المُسلمة، وإحياء مفهوم فروض الكفاية وأهمية التخصُّص، والمساهمة في بناء النخبة الراشدة، وإشاعة الوعي بأهمية المنهج السُّنني، مُتَّخذة من معرفة الوحي، مرجعيةً ومصدرًا لذلك.

من جهته أشار الدكتور بدران بن لحسن (مدير مركز ابن خلدون للعلوم الإنسانية والاجتماعية) في كلمته إلى أنّ المؤتمر يأتي ضمن إطارَيْ التجسير والتوطين، اللذين يسعى لتحقيقهما المركز، إذ يهدف «التجسير» إلى التشبيك المعرفي بين العلوم المختلفة لمعالجة القضايا الإنسانية والاجتماعية بصورة متكاملة دقيقة، في حين يسعى إطار «التوطين» إلى إعادة النظر في العلوم والمعارف والنظريات المعاصرة بما يتلاءم مع هويتنا الدينية والثقافية وينسجم مع السياقات الاجتماعية والضرورات المنهجية والتطبيقية، بما يضمن إفادة المجتمع منها.

وبشكل عام، فقد أكَّدت الكلمات الافتتاحية على أهمية إعادة مركزية القرآن الكريم في توجيه الخطاب المعرفي الإنساني والاجتماعي المعاصر، وتعزيز التكامل بين العلوم الشرعية والعلوم الإنسانية والاجتماعية، لتحقيق معرفة إنسانية راشدة تُسهم في بناء نهضة حضارية وفكرية للأمة الإسلامية.

كما أشارت الكلمات إلى أن الهدف الرئيس من المؤتمر هو بناء معرفة إنسانية راشدة، تربط بين القرآن الكريم والمعرفة الإنسانية في المجالات النفسية، والاجتماعية، والتربوية، والاقتصادية، بما يسهم في تطوير حلول منهجية لمعالجة القضايا المعاصرة. بالإضافة إلى الإشارة إلى أهمية سلسلة «كتاب الأمة» في دعم الوعي الثقافي والفكري وبناء الشخصية المسلمة المعاصرة.

□ اليوم الأول

الجلسة الأولى: القرآن والمعرفة النفسية

انطلقت أعمال اليوم الأول في مبنى كلية القانون (جامعة قطر)، بالجلسة الأولى التي ترأسها الدكتور محمد راشد المري من قطر، وتحدَّث فيها الدكتور خالد بريه من

اليمن، وقدم ورقة بعنوان: «التلقِّي القرآني والمعرفة النفسية: مقاربة في ضوء علم النفس الإيجابي»، ربط فيها بين التلقِّي القرآني وبناء التوازن النفسي من منظور علم النفس الإيجابي، كما بيَّن كيف يُسهم القرآن في تحقيق السكينة والاتِّزان بين الروح والجسد، عبر مفاهيم مثل الصبر والطمأنينة والمعرفة الوجدانية.

ثم تحدَّث بعده الدكتور وائل خليل الكردي من السودان، وقدَّم ورقة بعنوان: «رؤية قرآنية في تأسيس مفهوم اللاوعي الإرادي مقابل اللاوعي الفرويدي في التحليل النفسي: دراسة في علم النفس»، حيث قدَّم دراسة فلسفية نقدية تقارن بين مفهوم اللاوعي في الفكر الفرويدي والرؤية القرآنية، كما أكَّد فيها أن اللاوعي في القرآن إراديٌّ موجَّه نحو الغاية الإلهية، وليس دافعًا غرائزيًّا كما في التحليل النفسي الغربي. من جهتها تحدَّثت الدكتورة فاطمة سعد النعيمي من قطر، عن: «المعرفة النفسية في القرآن الكريم بين التأصيل والتطبيق»، حيث كشفت عن المفاهيم القرآنية المرتبطة بالنفس البشرية وكيف تسبق النظريات النفسية الحديثة في شمولية رؤيتها للإنسان، مُركِّزة على العلاقة بين التوازن النفسي والاجتماعي والإيمان بالله.

الجلسة الثانية

ترأس هذه الجلسة الأستاذ عبد العزيز الخال من المغرب، وتحدَّث فيها الدكتور ربيع لعور من الجزائر، وقدم ورقة بعنوان: «سيكولوجية تضخُّم الأنا وانعكاساتها المرضية في الفرد والمجتمع: دراسة حفرية استكشافية في مضامين القرآن»، وقد حلّل فيها من منظور قرآني مرض تضخُّم الأنا (النرجسية) وآثاره النفسية والاجتماعية، محاولًا استكشاف جذوره كظاهرة روحية وأخلاقية وارتباطها بسلوكيات الاستكبار والأنانية. كما كشف عن اهتمام القرآن بعلاج تضخم الأنا، مع مقارنة بين الأساليب القرآنية القائمة على الدين والأخلاق والأساليب النفسية الحديثة التي تنفصل عنها.

أما الدكتور علي إبراهيم عجين من الأردن، فقد قدَّم ورقة بعنوان: «نظرية العلاج بالمعنى في الخطاب القرآني: دراسة تأصيلية على قصة أصحاب الأخدود»، أوضح فيها كيف قدَّم القرآن معالجة نفسية بالمعنى من خلال القصص، معتبرًا قصة أصحاب الأخدود مثالًا على الثبات الإيماني كعلاج نفسي روحي يعيد المعنى للحياة والمحنة. مؤسسًا بذلك نظرية العلاج بالمعنى من منظور إسلامي. بدورها تحدثت الدكتورة بشرى الملحم من

السعودية عن: «الرؤية القرآنية للصحة النفسية من خلال قصة صاحب الجنتين»، حيث أبرزت كيف يُقدِّم القرآن أساليب لدعم الصحة النفسية، وتعزيز السكينة الفردية والاجتماعية من خلال تناول القصة القرآنية لصاحبي الجنتين كنموذج لتحليل العلاقة بين الغنى والغرور والاضطراب النفسي، مبيّنة كيف يوجه القرآن النفس إلى التواضع وشكر النعمة لتحقيق السلام الداخلي.

الجلسة الثالثة

ترأست هذه الجلسة الأستاذة سارة ناصر من السعودية، وقدَّم فيها في البداية الدكتور إبراهيم بوزيدني من الجزائر، ورقة بعنوان: «السلوك البشري في سياقه القرآني: نحو تطوير مصفوفة التصنيف القرآني لسلوك الإنسان دراسة مفاهيمية تأصيلية» اقترح فيها تصنيفًا للسلوك البشري وفق خمسة سياقات عامة ذكرتها الآيات القرآنية: العضوي، الموضعي، النسقي الاجتماعي، الجغرافي، والزماني، وهذه المصفوفة المفاهيمية لتصنيف السلوك الإنساني في القرآن تأتي وفق أبعاده الحيوية والاجتماعية والنفسية، سعى الباحث من خلالها بناء نموذج تفسيري قرآني متكامل للسلوك الإنساني.

أما الدكتور فارس بن سلين من الجزائر، فقد تحدَّث عن: «الإسعافات النفسية الأولية في القرآن الكريم: رؤية تكاملية بين الهدي الإلهي والمعرفة الإنسانية»، حيث ركّز على التكامل بين الهدي القرآني والمعرفة النفسية المعاصرة لتأسيس ثقافة نفسية قرآنية متوازنة، تُعيد التوازن بين الروح والعقل والمجتمع في فهم الإنسان. وقد استطاع الباحث عرض رؤية تكاملية لسدِّ الفجوة المعرفية في المنهجيات الحديثة، مع نموذج شامل يتوافق مع المجتمعات الإسلامية.

كما تحدَّث في هذه الجلسة الدكتور أمين عويسي من الجزائر عن: «سُنّة التدافع والدفع اللطيف: تحليل مقارن في سياق الاقتصاد السلوكي»، الذي قدَّم مقارنة مبتكرة بين مفهوم سنة التدافع القرآني ونظرية الدفع اللطيف، واقترح دمجهما لتصميم سياسات اقتصادية تراعي القيم الإسلامية وتعزز الشفافية.

وعلى مستوى «الملتقى» فقد تَمَّ مناقشة إسهامات «كتاب الأمة» في مجالين: إعادة تكوين شخصية المُسلم في ضوء القيم الإسلامية؛ وإعادة البناء الفكري لدى المسلم المعاصر.

□ أعمال اليوم الثاني

الجلسة الرابعة: القرآن والمعرفة الاجتماعية

ترأست هذه الجلسة الدكتورة لطيفة الكعبي من قطر، وتحدَّث فيها الدكتور عبدالسلام مقبل المجيدي من اليمن، وقدَّم ورقة بعنوان: «التأسيس المجتمعي للبشرية في ضوء تفسير التسوير والبصائر: التفسير الكلي لسورة النساء»، حيث قام بتحليل سورة النساء باعتبارها نموذجًا لتأسيس المجتمع الإنساني المتكامل، مُبرزًا منظومة قيمية شاملة تُنظِّم العلاقات بين الأفراد والمجتمع والدولة. وقد خلص إلى أن هذه السورة تُقدِّم نموذجًا متكاملًا لبناء المجتمع الإنساني وحلِّ مشكلاته بما يتناغم مع الفطرة الإنسانية.

أما الدكتورة حصة العكروش من السعودية، فقد تحدَّثت عن: «التنوُّع الاجتماعي في القرآن الكريم: دراسة تحليلية في أبعاده ودلالاته»، إذ تناولت مفهوم التنوُّع الاجتماعي من المنظور القرآني، موضحة أن التنوُّع سُنَّة إلهية تهدف إلى التكامل لا الصراع، مؤكِّدة أن القرآن يربط بين الاختلاف والوحدة الإنسانية. وقد خلصت إلى حقيقة أن التنوُّع الاجتماعي يعتبر جزءًا من النظام الإلهي لتحقيق التكافل والتوازن بين البشر، مع التأكيد على قيم العدالة والمساواة والاحترام.

كما تحدَّثت في هذه الجلسة الدكتورة عليا عبد الرحمن العظم من الأردن، وقدَّمت ورقة بعنوان: «هندسة العلاقات الأسرية في الرؤية القرآنية في ضوء النظريات الاجتماعية»، حيث تناولت أسس بناء الأسرة في القرآن باعتبارها شبكة علاقات متوازنة، مع دراسة وظائفها النفسية والاجتماعية، حيث أكَّدت أن القرآن يُقدِّم تصوُّرًا بنيويًا للعلاقات قائمًا على الرحمة والمسؤولية. كما حلّلت شبكة العلاقات الأسرية وفق القيم القرآنية ومقارنتها بالنظرية البنيوية الوظيفية في علم الاجتماع.

الجلسة الخامسة

ترأّس هذه الجلسة الأستاذ حسين محمد نعيم الحق من بنغلاديش، وقدَّم فيها الدكتور أحمد طه الزبيدي من العراق، ورقة بعنوان: «التصوُّر القرآني في تعزيز التواصل لبناء المعرفة الاجتماعية»، تناول فيها مفهوم التواصل المعرفي في القرآن ودوره في بناء مجتمع المعرفة، مستعرضًا تجربة النبي ﷺ في نشر الرسالة كنموذج للاتصال الفاعل

الموجه نحو الإصلاح. كما أوضح كيف أسهم القرآن في تأسيس نموذج معرفي اجتماعي مُتميِّز ساعد في انتشار الإسلام سريعًا.

من جهته تحدث الدكتور آدم يحيى أحمد من اليمن، عن: «معالجة القرآن الكريم لمشكلة التنافر المعرفي في المعرفة الاجتماعية»، حيث عالج مشكلة «التنافر المعرفي» من منظور قرآني، موضحًا كيف يُقدِّم القرآن آليات فكرية وتربوية لتوحيد المعرفة وتجاوز التناقض بين الفكر والسلوك في المجتمع الإنساني، باستخدام أساليب عقلية توجّه الفرد نحو الاعتدال النفسي. أما الدكتور حمزة فرزي من المغرب، فقد تحدَّث عن: «الأسس النظرية لإصلاح المجتمعات من خلال القرآن الكريم: نحو فاعلية اجتماعية للنبوة وتحصين للإصلاح من النزاع المعاصر»، فقد كشف عن المنهج القرآني في الإصلاح المجتمعي، وأنه قائم على تحديد الأولويات وحماية مسار الإصلاح من خلال القيادة والاجتهاد التخصصي.

الجلسة السادسة: القرآن والمعرفة الاقتصادية

ترأس هذه الجلسة الدكتور عبيد الله محجوب من السودان، وتحدَّث فيها الدكتور لحلو بوخاري من الجزائر عن: «الرؤية النقدية القرآنية للنظام النقدي العادل: بخس المكاييل بين قوم شعيب والنظام النقدي المعاصر»، حيث قارن بين ممارسات العدالة الاقتصادية في القرآن والنظام النقدي الحالي، مُشدِّدًا على ضرورة استناد النقود إلى قيمة جوهرية كالذهب لضمان العدالة الاجتماعية. كما ناقش العدالة في النظام النقدي مقارنًا بين مكاييل قوم شعيب والنظام النقدي المعاصر. أما الدكتور أسامة عبد المجيد العاني من العراق، فقد تحدَّث عن: «دور المعرفة القرآنية في بناء اقتصاد عادل ومستدام»، إذ أكَّد على كون القرآن هو المرجعية لصياغة أنظمة إنتاج وتوزيع عادلة، مستخلصًا رؤى من قصة يوسف عليه السلام في معالجة الأزمات الاقتصادية. ما يُشكِّل بديلًا حضاريًّا للنظام الاقتصادي العالمي، مع التركيز على الإنتاج والتوزيع العادل واستشراف الأزمات. وأخيرًا تحدَّث الدكتور محمد ميلاد سالم من ليبيا عن: «السلوك الاقتصادي الرشيد في المنظور القرآني: دراسة مقارنة مع النظرية الكلاسيكية للرشد الاقتصادي»، إذ أوضح مزايا المفهوم القرآني للرشد الاقتصادي، وكيف يعالج القصور في النظريات الاقتصادية الأخرى لتحقيق العدالة بين المتعاملين.

□ الجلسة الختامية والتوصيات

ترأّس هذه الجلسة الدكتور التجاني عبد القادر من السودان، وقد أكَّد المؤتمرون فيها على النقاط الآتية:

١ – أهمية بناء جسور التواصل بين القرآن والمعرفة الإنسانية لتحقيق معرفة إنسانية راشدة.

٢ – ضرورة إعادة مركزيّة القرآن في صياغة الخطاب المعرفي المعاصر، وجسر الهوة بين العلوم الشرعية والعلوم الإنسانية والاجتماعية.

٣ – ترسيخ القيم والمعايير القرآنية في البحث العلمي وتطبيقاتها الاجتماعية والنفسية والاقتصادية.

٤ – أهمية التجديد المستمر في سلسلة «كتاب الأمة» لمواكبة التطوُّرات والتحديات المعاصرة، بما يتيح بناء شخصية مسلمة معاصرة قادرة على مواجهة القضايا الفكرية والاجتماعية، والاستفادة من المكتسبات الحضارية دون التفريط في القيم الإسلامية الأصيلة.

وفي الأخير، تمّ تكريم الباحثين والمشاركين تقديرًا لعطائهم العلمي والفكري، مع التأكيد على ضرورة استمرار التعاون الأكاديمي والمؤسسي.

التقريب والبحث عن الوحدة بين المسلمين:

إعادة قراءة تجربة جماعة التقريب من خلال زكي الميلاد.. التحديات والرّهانات

الدكتور علي بن مبارك*

□ أوَّلًا: تقديم العمل

ناقش الباحث اللبناني الفرنسي الأب توماس جيز (Thomas GÈZE) مذكرة في الإجازة الكنسية (ماجستير) في الدراسات العربية والكنسية بعنوان: «التقريب والبحث عن الوحدة بين المسلمين: إعادة قراءة تجربة جماعة التقريب من خلال زكي الميلاد.. التحديات والرّهانات». وقد أنجزت هذه المذكرة باللغة الفرنسية، ونوقشت في رحاب المعهد البابوي للدراسات العربية والإسلامية في روما، في أكتوبر سنة ٢٠٢٤م، وأشرف عليها الأكاديمي التونسي الدكتور عدنان المقراني، واحتوت ١٦٢ صفحة من القطع الكبير.

قسّم الباحث المذكرّة ثلاثة أقسام، استهلّها بمقدّمة وذيّلها بخاتمة ومجموعة فهارس وقائمة في المصادر والمراجع. خُصّص القسم الأوّل للحديث عن السياقات التاريخية والثقافية التي احتضنت فكرة التقريب بين المذاهب الإسلامية، وفي هذا السياق تحدّث الباحث عن تجربة جماعة التقريب بين المذاهب الإسلامية في القاهرة، وتطرَّق

* جامعة قرطاج، تونس، البريد الإلكتروني: benmbarek.alii@yahoo.fr

إلى تجارب أخرى ارتبطت بها منذ العصور الوسطى إلى العصر السائد. وركّز صاحب الرسالة أساسًا على أفكار زكي الميلاد التقريبية وما تعلّق منها بالرّاهن بما يعكسه من تقارب أو تباعد.

أمّا القسم الثاني، فعرّف فيه الباحث بزكي الميلاد وكتابه موضوع الرّسالة الموسوم بعنوان: «التقريب والأمة.. كيف نواجه معضلة التقريب بين المذاهب؟» الصادر سنة ٢٠١٩م، واضطلع توماس جيز بترجمة نصّوص من هذا الكتاب مع التعليق عليها.

وارتأى الباحث أن يختم مذكرته بالحديث عن «ما وراء الاختلافات: إعادة التفكير في الوحدة من خلال التقريب»، وفي هذا السياق قدّم الباحث قراءة نقدية في كتاب زكي الميلاد. ودرس طبيعة الاختلاف بين المسلمين (أساسية أم ثانوية)، وتناول مسألة التقريب بين المذاهب الإسلامية من خلال تجديد الفكر كما تجلّى عند زكي الميلاد. وختم الباحث القسم الثالث بالحديث عن التقريب من خلال الاعتراف بالآخر.

ذيّل الباحث توماس جيز رسالته بأربعة فهارس، خصَّصها للآيات القرآنية، والأحاديث النبوية، والأعلام، والمصطلحات الفنية. وعرض بعدها قائمة من المصادر والمراجع استفاد فيها من أدبيات متنوِّعة في لسانها وخلفياتها المعرفية.

نعتقد أنّ هذا العمل مهمّ، وذلك لعدّة اعتبارات. فقد أُنجز العمل من خارج دائرة الانتماء الإسلامي. وهذا يعني أنّنا سنجد قراءة مختلفة لمسألة التقريب بين المذاهب الإسلامية تتميَّز عن الدراسات التي عهدناها سواء الرافضة لمسألة لتقريب أو الداعية لها. كذلك استفاد الباحث من أدبيات غربية كثيرة ممّا سيثري العمل ويجعله مرجعًا مهما في الدراسات الاستشراقية المتعلّقة بمسألة التقريب وقضاياها.

أعدّ الباحث العمل وناقشه في إطار اهتمامات المعهد البابوي للدراسات العربية والإسلامية، وهي مؤسسة دينية كاثوليكية رسمية تتَّخذ من روما مقرًّا لها. ونفهم من ذلك أنّ الكنيسة الكاثوليكية أصبحت بدورها تهتمّ أكثر بقضايا الحوار الإسلامي – الإسلامي، كما اهتمت سابقًا وطيلة قرن بقضايا الحوار المسيحي – المسيحي. ويعكس ذلك رغبة في معرفة قواعد الاختلاف بين جماعات الديانة الواحدة، وهذا ما رصدناه بوضوح في ثنايا هذه المذكرة البحثية.

اجتهد الباحث في هذا العمل في التعريف بزكي الميلاد وكتابه المذكور، واعتبره

من الشخصيات القليلة التي جمعت بين التنظير والممارسة في مجال التقريب، ويتجلّى ذلك في مساره الفكري الخاص[١]، وقد نبّه إلى جرأته في نقد الحضارة الإسلامية، وتعرّض إلى مجموعة من مؤلفاته، وتوقّف عند كتابه حول «عصر النهضة»[٢]، إذ تحدّث فيه زكي الميلاد عن انبثاق وإخفاق الحركة التجديدية في العالم العربي الإسلامي، كما أحال الباحث على مقالة «لماذا لا توجد لدينا نظرية في حوار الحضارات»[٣] من دون ذكر الصفحة، وربط هذا الإخفاق -استئناسًا- بنصوص زكي الميلاد بتراجع مفهوم الحضارة في العالم العربي. وفي هذا السياق ثمّن الباحث اهتمام زكي الميلاد بالمقارنات بين أعلام النهضة الأوروبية ورواد الإصلاح في العالم الإسلامي والعربي، كما في مقالته التي تحدَّث فيها عن محمد إقبال وعلاقته بالفيلسوف الفرنسي هنري برغسون[٤] (bergsonien)، وهكذا في مقالات أخرى.

استثمر الباحث ما كتبه زكي الميلاد ليطرح مسألة المصطلحات وما يتعلّق بها من خلفيات معرفية، ودفعه هذا الأمر إلى مراجعة مجموعة من الكلمات المفتاحية مثل: (الحوار، والمعرفة، والإصلاح، والمصالحة، والتسامح، والتجديد...)[٥].

ولم يكتفِ الباحث بوصف المصطلحات وتدقيقها، بل نظر في خلفياتها، ومن ثمّة في خلفيات زكي الميلاد الفكرية. متوقِّفًا عند نظريته حول تعارف الحضارات المستنبطة أساسًا من القرآن، وتحديدًا من آية التعارف[٦]، وكيف قارن الميلاد هذه النظرية بنظرية الفعل التواصلي للفيلسوف الألماني يورغن هابرماس (Habermas) الذي ركَّز على أهمية التواصل والتفاهم المتبادل (compréhension mutuelle). ويُضاف إلى ذلك الحديث عن التاريخ والثقافة الإسلامية التي تثمّن الحوار من خلال تجارب معيَّنة درسها زكي الميلاد.

---

(١) انظر:

- Thomas GÈZE ,Le taqrīb et la recherche de l'unité entre les musulmans.Relecture de l'expérience de Ğamāʿat al-Taqrīb par Zakī al-Mīlād,défis et enjeux actuels. PONTIFICIO ISTITUTO DI STUDI ARABI E D'ISLAMISTICA : (PISAI), Roma, 2024 ,p 29.

(٢) يقصد كتاب: «عصر النهضة كيف انبثق؟ ولماذ أخفق؟» الصادر سنة ٢٠١٦م.

(٣) لم يدقّق الباحث على الصفحة التي أحال عليها من الكتاب المذكور.

(٤) Thomas GÈZE، المصدر نفسه، ص٣٠.

(٥) المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

(٦) قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا..﴾ سورة الحجرات، الآية ١٣.

□ ثانيًا: التعريف بزكي الميلاد وكتابه (المدوّنة)

عرّف الباحث بزكي الميلاد، فحدَّثنا عن حياته، وبيئته الدينية والفكرية، ودراسته في المملكة العربية السعودية وخارجها، وتحدّث عن كثرة قراءته الكتب حتّى لُقّب في فترة الدراسة بـ«حمامة المكتبة»(٧)، كذلك تحدَّث عن رحلاته إلى دمشق ولبنان حيث أسس مجلة «الكلمة» سنة ١٩٩٣م. وركّز الباحث في إطار ترجمته لزكي الميلاد وتقديم كتابه الذي اشتغل عليه والموسوم بعنوان: «التقريب والأمة.. كيف نواجه معضلة التقريب بين المذاهب؟»، وقد اضطلع الباحث بترجمة فصول منه بعد عرض فهرس مواضيع الكتاب وأقسامه.

والكتاب مقسَّم إلى ثلاثة فصول، تناول الفصل الأول «فكرة التقريب بين المذاهب الإسلامية.. التجربة والتطوُّر والمعنى»، وحمل الفصل الثاني عنوان: «المسلمون الشيعة ومسألة التقريب بين المذاهب الإسلامية»، وتساءل المؤلف في الفصل الثالث: «هل الأمة الواحدة أمر ممكن؟»، ونبّه الباحث أنّ زكي الميلاد وضع عنوانًا للخاتمة وسمه بـ«مبدأ الأخوة الإسلامية».

وفي هذا الإطار التعريفي التحليلي عرض الباحث فصول الكتاب ومباحثه بإيجاز، كذلك عرض الخيارات التي اشتغل عليها في الترجمة، وبرّر اختيارها، وتناول أساسًا إشكالية ترجمة مصطلح «تقريب»، إذ ارتأت الأدبيات الغربية المختصّة ترجمة التقريب بمصطلح «œcuménisme»، ورأى أنّ هذا المصطلح لا يعكس عمق دلالة التقريب، واقترح مصطلحات أخرى من قبيل (rapprochement approximation / proximité).

وفي هذا السياق رصد الباحث دلالة كلمة التقريب من خلال ضديدها: تباعد، وتفارق، وفرقة، وتقسيم، وانقسام، وانغلاق، وقطيعة، وتخاصم، وتعصّب.... (٨)، فقد تُعرف الأشياء بأضدادها، وليس من السهل ترجمة المصطلحات الحضارية نظرًا إلى خصوصياتها، وهذا ما دفع الباحث إلى التحرّي فيما يتعلّق بترجمة مصطلحي «التقريب» و«المذاهب» إلى اللغة الفرنسية، واختار أن يترجم مصطلح «المذاهب» بالمدارس القانونية استئناسًا بما ذهب إليه أغلب المستشرقين.

---

(٧) Thomas GÈZE، المصدر نفسه، ص٣٣.

(٨) م ن، ص٤٠.

جدير بالذّكر أنّ الباحث استفاد من خبرة أستاذه المشرف والخبير اللاهوتي عدنان المقراني الذي أظهر في كتاباته المتعدّدة كفاءة في الإلمام بالتقليدين المسيحي والإسلامي، ممّا حفّز الباحث على المقارنة بين النسقين الدينيين.

□ ثالثًا: قضايا التقريب والوحدة في فكر زكي الميلاد

الطريف أنّ صاحب المذكرة استهلّ رسالته بمقولة لغاندي، نصّها: «إنّ قدرتنا على تحقيق الوحدة من خلال التنوُّع ستكون جمالاً واختباراً لحضارتنا». واضطلع هذا الاستهلال بوظيفة تمهيدية توجيهية، أكّد من خلالها الباحث استئناسًا بآراء زكي الميلاد أنّ التنوّع لا يفسد الوحدة بل يزيدها جمالًا وإشراقًا، ولا تخصّ هذه القيمة ديانة أو حضارة من دون سواها بل تخصّ الإنسان في تجاربه المختلفة، ولعلّ هذا يؤكّد البعد الإنساني في كتابات زكي الميلاد التقريبية.

ولا غرابة أن نجد الباحث يتطرّق في مقدمة عمله إلى أهمية فكرة التوحيد في الديانات الإبراهيمية اليهودية والمسيحية والإسلامية، وكأنّ هذا المشغل يهمّ الديانات جميعًا. فكلّما تكاثرت الملل والنحل وتصارعت من أجل احتكار الخلاص والحقيقة، ظهرت أفكار لاهوتية تحاول التقريب بين من تباعدوا من حيث العقيدة والأفكار.

في هذا الإطار التعدّدي درس الباحث في الباب الأول من عمله الفكر التقريبي الإسلامي، وخصّص الفصل الأول للحديث عن جماعة التقريب باعتبارها تجربة تهدف إلى تحقيق الوحدة بين المسلمين. واعتبر جماعة التقريب منظمة[٩] (Association)، فتحدّث عن مجلتها «رسالة الإسلام»[١٠] وعرّف بأعلامها وكتاباتها. ولم يكتفِ الباحث بتجربة الريادة بل تطرّق إلى الحديث عن المجمع العالمي للتقريب بطهران ومؤتمراته التي شارك زكي الميلاد في العديد منها، وكتب في مجلّتها «رسالة التقريب»، واعتبر الباحث المجمع تواصلًا لتجربة جماعة التقريب، ولقد بيَّنَّا في أطروحتنا وجهة نظر تغاير ذلك، إذ

---

(٩) لا يمكن تصنيف جماعة التقريب بين المذاهب الإسلامية بوصفها منظمة. وقد عرّفت نفسها بأنّها جماعة أو دار (دار التقريب).

(١٠) خصَّصنا مقالًا للحديث عن مجلة رسالة الإسلام. انظر: علي بن مبارك، مجلة رسالة الإسلام القاهرية: منارة ثقافية ضد الغلوّ والتعصّب، مجلة البيان، الكويت، عدد ٥٦٣، يونيو ٢٠١٧م، رابطة الأدباء الكويتيين، ص ص ٦٨ – ٧٧.

توصلنا إلى استنتاج مفاده أنّ تجربة المجمع انزاحت عن مسار التجربة المصرية[١١].

وبالإضافة إلى التجربتين تحدَّث الباحث عن تجارب تقريبية أخرى، وحاول من خلالها، واستئناسًا بما كتب زكي الميلاد أن يفهم الصراع السني الشيعي أو صراع الألفية كما يُسمِّيه الباحث استئناسًا بقويدار (M. Guidère). ولقد حاول صاحب الرسالة رصد هذا الصراع منذ العصور الإسلامية الأولى إلى العصر الحديث بمحطّاته المختلفة.

□ رابعًا: إشكالية الاختلاف في فكر زكي الميلاد

نلاحظ من خلال قراءة الباحث في نصوص زكي الميلاد اهتمامه بمسألة الاختلاف في أبعادها المتباينة، فقد اهتمّ المسلمون قديمًا وحديثًا بهذه المسألة، ودرسوها من زوايا متباينة، وقد ارتأى الباحث أن يلج إلى هذا الموضوع من خلال ثنائية الاختلافات الجوهرية والاختلافات الثانوية، وركّز أساسًا على الخلافات السنية – الشيعية، وهي خلافات معقَّدة طرحت عبر العصور عدّة إشكاليات، وفي هذا السياق طرح الباحث سؤالًا مهمًّا نصّه: هل الاختلافات بين السنة والشيعة جوهرية أم ثانوية؟ أو بمعنى آخر: هل هي اختلافات في الأصول أم في الفروع؟[١٢]. وفي إطار الإجابة عن هذا السؤال، حاول الباحث –استئناسًا بأدبيات زكي الميلاد– أن يعرض دور جماعة التقريب في التمييز بين الاختلاف والخلاف[١٣]، فالاختلاف ظاهرة محمودة، تُؤسِّس لثقافة الحوار والعيش المشترك، بينما ينسف الخلاف جسور التواصل والإبداع.

استأنس الباحث بأدبيات زكي الميلاد حتى يدرس اهتمام جماعة التقريب بالاختلاف المذهبي والتعدُّد الفكري، فقد حاولت هذه الجماعة إدارة الاختلافات بين

---

(١١) انظر كتابنا: علي بن مبارك، الحوار التقريبي: التجارب والإشكاليات والآفاق، الرباط: مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث، ٢٠١٧م، ص ص ١١٣ – ١١٤. والكتاب في الأصل أطروحة دكتوراه نوقشت سنة ٢٠١٣م، في كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية في تونس تحت عنوان: «الحوار الإسلامي – الإسلامي المعاصر: تجارب التقريب بين المذاهب الإسلامية نموذجًا».

(١٢) homas GÈZE، المصدر نفسه، ص٧٩.

(١٣) المصدر نفسه، ص٨٠.

جدير بالذكر أنّنا تناولنا هذا الموضوع في عدّة أعمال، لعلّ أهمّها المقال الذي تناولنا فيه محي الدين القليبي باعتباره أحد رواد جماعة التقريب. لمزيد التوسُّع انظر مقالنا: علي بن مبارك، من الخلاف إلى ثقافة الاختلاف: تأملات في فكر محي الدين القليبي، مجلة الحياة الثقافية، تونس: وزارة الثقافة، عدد ٢٢٣، سبتمبر ٢٠١٢م، ص ٧٤ – ٩٦.

السنة والشيعة، وتوضيح حقيقة الخلافات، وفي هذا السياق تعرّض الباحث إلى العالم اللبناني الشيخ محمد جواد مغنية وحديثة عن التقية، إذ ربطها بمرحلة تاريخية ولّت، ونفى أن تكون من أساسيات الدين أو العقيدة(١٤)، كذلك تحدّث عن العالم الإيراني الشيخ محمد تقي القمّي(١٥) وتمييزه بين أصول الدين وأصول المذاهب. فقد ميّز التقريبيون الروّاد بين فروع الدين وأصوله(١٦)، وفي هذا السياق تناول قضايا التحريف والإمامة والخلافة(١٧) وغيرها من القضايا التي أخذت بُعدًا عقديًّا رغم أنّها لا تنتمي إلى مجال العقائد. وقد استند الباحث إلى كتابات حيدر حب الله ليؤكّد مشروعية الاختلاف، إذ ليس من حق المسلمين إلغاء الاختلافات سواء في الأصول أو في الفروع، ومن الخطير أيضًا تحويل إلى الاختلاف إلى خلاف وصدام(١٨).

حاول الباحث رصد أسباب هذا التحوّل، وخلفيات ثقافة الصدام التي هيمنت على الثقافة الإسلامية عائدًا إلى العصور الإسلامية، وتحدَّث عن فتنة مقتل عثمان، وما نتج عنها من حرب بين علي ومعاوية، كذلك وقف عند الفتنة الثانية بعد موت معاوية وحكم ابنه يزيد وقتل الحسين بن علي في كربلاء، وكلتا الفتنتين عزَّزتا الانقسام بين السنة والشيعة(١٩).

وفي هذا الإطار نزّل الباحث دعوة جماعة التقريب وكذا دعوة الباحث اللبناني حيدر حب الله إلى تجاوز الماضي والاهتمام بالحاضر، وهذا الأمر أكّد عليه زكي الميلاد، إذ دعا إلى تخطِّي الماضي وضرورة التحرُّر مما يشدنا إليه الزمن الغابر(٢٠). وقد رصد الباحث هذا المنزع التحرّري أيضًا عند الباحث المصري جمال البنّا الذي أكَّد أنّ الميل إلى الماضي يتناقض مع الإسلام، ويتوافق ذلك مع ما ذهب إليه مالك بن نبي الذي اعتبر الحنين إلى

---

(١٤) Thomas GÈZE، المصدر نفسه، ص٨٤.

(١٥) خصَّصنا مقالًا مستقلًّا للحديث عن القمي وإسهاماته التقريبية، انظر مقالنا: علي بن مبارك، قراءة في مشروع محمد تقي القمّي التقريبي من خلال مجلة رسالة الإسلام، مجلة حوليات الجامعة التونسية، جامعة منوبة (تونس)، عدد ٦٢، ٢٠١٧م، ص ١٨٥ – ٢١٩.

(١٦) Thomas GÈZE، المصدر نفسه، ص ٨٦.

(١٧) المصدر نفسه، ص ٨٥.

(١٨) المصدر نفسه، ص ٨٦.

(١٩) المصدر نفسه، ص ٩٠.

(٢٠) المصدر نفسه، ص ن.

الماضي عائقًا يحول دون فهم الحاضر وتحدياته[٢١].

كما استأنس صاحب البحث بزكي الميلاد لعرض أفكار ثلّة من المفكرين المهتمّين بمسألة التقريب بين المذاهب الإسلامية. وفي ضوء ذلك اجتهد الباحث في بيان إسهام زكي الميلاد في دراسة مسألة الاختلاف وتقديم حلول عملية لها. ويمكن تلخيص هذه الإسهامات في النقاط التالية:

١- تجديد الفكر الديني عند زكي الميلاد

طرح الباحث الأفهام المختلفة لمسألة التجديد، إذ نظر إليها البعض باعتبارها إلغاء القديم واستبداله بالكامل بالجديد، أو باعتبارها عودة إلى الأصول والتطهّر من كلّ ما هو غريب، أو باعتبارها فكرًا يفتح آفاقاً جديدة في الفقه، مع مراعاة احتياجات العصر الحديث[٢٢].

٢- ضرورة التمييز بين الدين والفكر الديني

أكَّد الباحث -مستشهدًا برأي الباحث العراقي مصطفى خضير- «أنّ زكي الميلاد اهتمّ بتجديد الفكر الإسلامي وليس الدين»، فالخطابات الدينية ليست الدين، وهي عند زكي الميلاد بعضها خطابات قديمة لم تعد منسجمة مع العالم اليوم[٢٣]

٣- التقريب من خلال تجديد الفكر

عنون الباحث أحد مباحثه بهذه العبارة، ونفهم من خلالها أهمية تجديد الفكر في تحقيق الحوار التقريبي، وفي هذا الإطار تحدَّث عن اهتمام زكي الميلاد بعلم الكلام الجديد، وأشار الباحث في هذا إلى آراء بعض الباحثين مثل الباحث العراقي عبد الجبار الرفاعي، والباحث الإيراني محمد مجتهد شبستري ودوره في تطوير الكلام السياسي وبخاصة مسألة

---

(٢١) المصدر نفسه، ص ٩١.

(٢٢) Thomas GÈZE، المصدر نفسه، ص ٩٤.

في هذا الإطار قدّم الباحث كتاب «أطروحات التجديد في الفكر السياسي العربي الإسلامي المعاصر.. زكي الميلاد أنموذجًا» للباحث العراقي مصطفى خليل خضير، وهو في الأصل رسالة ماجستير نوقشت في جامعة بغداد، كلية العلوم السياسية سنة ٢٠١٥م، وكانت بعنوان: (أطروحات التجديد عند زكي الميلاد).

(٢٣) المصدر نفسه، ص ٩٥.

الديمقراطية، وفي السياق نفسه تحدّث عن أهمية المدرسة الإيرانية المعاصرة والراهنة في مجال تجديد الفكر[٢٤]

٤- إلغاء كل المقارنات السلبية القائمة على فكرة التفوق

طرح الباحث إشكالية الآخر وتعقيداته كما تجلّت في كتب زكي الميلاد، الذي أكَّد على حق الاجتهاد والاختلاف في نطاق الفكر الديني، والترفع عن ذهنية الفرقة الناجية، فكل واحد منا هو آخر بالنسبة إلى غيره، ولذلك لا بدّ أن يقبل به[٢٥].

٥- مراجعة المصطلحات

فقد اهتمّ زكي الميلاد بالمصطلحات المجاورة لمصطلح التقريب من قبيل: الإصلاح والتحديث والتغيير... كذلك اهتم بتدقيق عدّة مصطلحات أخرى.

□ خاتمة

قدّم الباحث بعض الملاحظات النقدية على كتاب «التقريب والأمة» لزكي الميلاد، ودقّق في مصطلح «تقريب»، ولاحظ غيابه في الفصل الثالث من الكتاب ومن الخاتمة، رغم أهميته وكثرة تواتره في بقية أجزاء الكتاب[٢٦]، ومردّ ذلك عنده يعود إلى أنّ أغلب أجزاء الكتاب وحتى المقدمة، قد نشرها المؤلف سلفًا، وفي هذا الإطار عرض رسالة لزكي الميلاد موضِّحًا فيها هذا الأمر. بالإضافة إلى ذلك وجّه الباحث نقدًا لما جاء في المقدمة من ربط بين التقريب والإصلاح، وتساءل: «هل أهل الإصلاح متّفقون ومنسجمون فيما بينهم وهل نظرتهم للإسلام موحدة؟»[٢٧].

حاول الباحث في هذه الرسالة أن يعرض فكرة التقريب بين المذاهب الإسلامية من خلال ما كتبه زكي الميلاد. والطريف أنّ الباحث قارن بين فكرة التقريب كما ظهرت في بيئتها الإسلامية المعاصرة، وأفكار مشابهة لها ظهرت في البيئة المسيحية، حيث ظهرت الحركات المسكونية، فقارن الوضع العربي الإسلامي بالوضع الأوروبي، وتحدَّث عن

(٢٤) المصدر نفسه، ص ٩٦ - ٩٧.
(٢٥) المصدر نفسه، ص ١٠١.
(٢٦) المصدر نفسه، ص٧٤.
(٢٧) المصدر نفسه، ص ٧٨.

مجهودات (Robert Schuman) التوحيدية التي قرّبت بين دولتين عدوّتين هما: فرنسا وألمانيا[٢٨]، وبذلك يكون الباحث قد فتح باب الدراسات المقارنة بين المسيحية والإسلام في مجال الأفكار التوحيدية والمشاريع التقريبية.

وممّا لا شكّ فيه سيُسهم هذا العمل في التعريف بحركة التقريب بين المذاهب الإسلامية في العصر الحديث والزمن الراهن، ولعلّ ذلك سيحفّز باحثين آخرين مختصّين في اللاهوت المسيحي على دراسة أفكار إسلامية مهمّة وما أكثرها.

(٢٨) المصدر نفسه، ص ١٠١.

إصدارات حديثة

إعداد: حسن آل حمادة*

مشكلة الحضارة الإسلامية..
هل تنهض الحضارات من جديد؟

الكاتب: زكي الميلاد.
الناشر: الآن ناشرون وموزعون – الأردن.
الصفحات: ٢١٢ من القطع الوسط.
سنة النشر: ط١ – ٢٠٢٥م.

يدرس الكتاب مشكلة الحضارة الإسلامية، استنادًا إلى أن مشكلتها لا تنفصل في إطارها العام عن مشكلة الحضارات الإنسانية الأخرى، ومن ثمّ ينطبق عليها ما ينطبق على تلك الحضارات من قواعد وقوانين وسنن ميلادًا وتدهورًا، قيامًا وسقوطًا. وينطلق من التأكيد على ضرورة التفحص العلمي والتبصر التاريخي لمشكلة الحضارة الإسلامية، لكونها من المشكلات المُعقَّدة والمُركَّبة والممتدة زمنًا وتاريخًا، والعمل على إخراجها من دائرة التناول الوعظي، أو البيان الإطلاقي، أو النظر التجريدي، أو الطرح السطحي، فهذه الأشكال من الطرائق لا ترتقي إلى مستوى التعامل مع مشكلة الحضارة، وليست قادرة على التعاطي الفعَّال معها، ويظهر عليها الضعف والقصور في نواحي التبصُّر التاريخي، والوعي الحضاري، والفهم السُّنَني.

أما القضية التي توقَّف المؤلف عندها، وتقصَّد إثارة الحديث عنها، فهي، وفق ما جاء في مقدمة الكتاب: في وجهتها العامة تتعلَّق بقضية: هل أن الحضارات تنهض من جديد أم أنها

تنهض مرة ولا تنهض مرة ثانية؟ فإذا تدهورت الحضارة أو هرمت أو ماتت انتهى أجلها نهائيًّا، فلا رجاء لعودتها مرة أخرى! لذا فإذا قلنا: وثبت في التاريخ أن الحضارات لا تنهض من جديد، فإن الباب ينغلق أمامنا، ومن ثمّ فلا جدوى من الحديث عن نهضة الحضارة الإسلامية من جديد، وعندئذٍ يتَّجه البحث بالنسبة إلى الحضارة الإسلامية وينصرف نحو الماضي، ويتعلَّق حصرًا بالتاريخ، وينغلق أفق المستقبل!

أمام هذه القضية المُعقَّدة، وفق المؤلف، ينبغي أن نُفرِّق بين الحضارات التي ماتت وثبت في التاريخ موتها، والحضارات التي تدهورت لكنها لم تصل إلى درجة الموت والفناء. فالحضارات التي ماتت بشهادة التاريخ فإنها لا تنهض من جديد، وهذا ما يصدق فعليًّا على الحضارة السومرية في بلاد الرافدين، والحضارة الفرعونية في مصر، والحضارة الساسانية في بلاد فارس، وهكذا بالنسبة إلى حضارة الأزتيك وحضارة المايا في أمريكا الوسطى. أما الحضارات التي أصيبت بالتدهور القصير أو الطويل ولم تصل إلى درجة الموت، فإن بإمكانها التغلُّب على هذا الوضع المريض والنهوض مرة أخرى، وهذا ما يصدق فعليًّا على الحضارة الإسلامية التي تدهورت في الماضي، لكنها لم تمت قطعًا، وهذا ليس بشهادتنا، وإنما بشهادة غيرنا، وتحديدًا من الغربيين باحثين ومؤرخين ومستشرقين.

وقد توزَّعت صفحات الكتاب في خمسة فصول:

الفصل الأول: تطرَّق إلى النموذج الخلدوني الذي رجع إليه بعض الباحثين العرب والمسلمين المعاصرين مستندين إليه في تحليل مشكلة الحضارة الإسلامية.

الفصل الثاني: اتَّجه النظر إلى المستشرقين الغربيين، بحثًا عن منظوراتهم في دراسة مشكلة الحضارة الإسلامية.

الفصل الثالث: تناول قضية مهمة هي في صلب البحث عن مشكلة الحضارة الإسلامية، وهي قضية (روح الحضارة الإسلامية).

الفصل الرابع: فيُمثِّل منزلة اللّب في البحث عن مشكلة الحضارة الإسلامية.

الفصل الخامس: يبحث قواعد الحضارات في المنظور القرآني.

علم اجتماع المثقفين

الكاتب: لويس بينتو.
ترجمة: نصير مروّة.
الناشر: مؤسّسة الفكر العربيّ – لبنان.
الصفحات: ٢٠٠ من القطع الوسط.
سنة النشر: ط١ – ٢٠٢٥م.

يُقدّم الكتاب رؤيةً سوسيولوجيّةً لَمَسَار المثقّف عبر التاريخ: من فلاسفة الإغريق، إلى الدريفوسيّين الذين واجهوا الظلم باسم العدالة والعقل، وصولًا إلى مثقّف العصر الحديث الذي يقف بين الحقول الأكاديميّة والإعلاميّة والسياسيّة، محاولًا أن يصون فكرَه في زمن السرعة والضجيج.

يرى المؤلف أنّ المثقّف لم يعُد كائنًا معزولًا في برجٍ من أفكار، بل فاعلًا اجتماعيًّا تتقاطع في

مسيرته المعرفة والمصلحة، والعلم والسياسة، والحرّيّة والانتماء. إنّه المقاتل الرمزيّ في ساحة الصراعات الفكريّة والاجتماعيّة، يشتبك بالكلمة، ويبحث عن توازنه بين النقد والمسؤوليّة.

هل المثقّف صانعُ وعيٍ أم حارسُ سلطة؟ وهل يمكن لعالِم الاجتماع أن يَدْرُسَ المثقّفين من دون أن يكون واحدًا منهم؟ يستعرض المؤلف في هذا الكتاب كيف نشأ مفهوم «المثقّف» في الوعي الأوروبيّ الحديث، من جذوره القديمة في الفكر الإغريقيّ إلى ولادته السياسيّة في فرنسا مع قضيّة «ألفرد دريفوس»، حين وقف الكُتّاب والعلماء في وجه المؤسّسة العسكريّة دفاعًا عن العدالة والعقل، ليُولَد من تلك اللّحظة مصطلح «المثقّفين» كما نعرفه اليوم. ويمضي المؤلّف في تحليل تحوّلات هذه الفئة، من كونها نخبةً معرفيّةً إلى جماعةٍ اجتماعيّة ذات مصالح وارتباطات، تستمدّ مكانتَها من النظام التعليميّ والجامعيّ الذي أفرزها، ومن علاقتها المتوتّرة أحيانًا بالسلطة وبالجمهور على حدٍّ سواء. كما يتناول المؤلف العلاقة بين المثقّف والسياسة، مستعينًا بأدوات التحليل ليقدّم رؤيةً نقديّةً لما يسمّيه «الاحتراب الرمزيّ» داخل الحقل الثقافيّ. ولا يكتفي الكتاب بالتحليل التاريخيّ، بل يفتح الباب للتفكير في أسئلةٍ ما زالت حيّةً وراهنة: ما معنى الالتزام اليوم؟ وهل لا يزال المثقّف يحتفظ بقدرته على مساءلة الواقع والتأثير فيه، في عالَمٍ تتنازع فيه المعرفة والسلطة وسرعة المعلومة؟

وعن طبيعة الحقل المعرفي للكتاب، رأى المؤلف أن علم اجتماع المثقفين يتميَّز بوضوح عن الأنواع الذائعة المنتشرة التي يثار فيها ذكر المثقفين، مثل تاريخ الأفكار، والمحاولات الفلسفية، والتنبؤ الاجتماعي، وغيرها. ويمتلك هذا الحقل الذي يقترحه المؤلف علاقات مختلفة ومتنوِّعة مع اختصاصات علوم الاجتماع الأخرى، فالتقاطعات عديدة، والمسائل والمناهج متقاربة جدا في أغلب الحالات.

تكوَّن الكتاب من مدخل وأربعة فصول، الفصل الأول حمل عنوان «إنتاج خطاب الأدب والمتأدبين»، وحمل الفصل الثاني عنوان «ثلة اجتماعية»، والفصل الثالث جاء بعنوان «فضاء مستقل»، وجاء الفصل الرابع بعنوان «المثقف كوجه عمومي: فتح هش سريع العطب».

العقل المفتوح والعقل المغلق
دراسات في أنساق المعتقدات وأنساق الشخصية

الكاتب: ميلتون روكيتش.
ترجمة: لؤي خزعل جبر.
الناشر: دار سطور للنشر والتوزيع – بغداد.
الصفحات: ٥١٦ من القطع الكبير.
سنة النشر: ط١ – ٢٠٢٥م.

يبحث الكتاب في طبيعة التعصب والتفكير الدوغماتي، وبذلك، يكشف عن العمليات التي من خلالها يبني الإنسان وينظم أنساق معتقداته. بناء على دراسات مكثفة أجراها «ميلتون روكيتش» مؤلف الكتاب وزملائه على مدى ما يقرب من تسع سنوات، حيث يوضح الصلات بين أنماط معتقدات الفرد وبنية شخصيته

الأساسية. يتحدى روكيتش الافتراضات السائدة في الكثير من الأوساط بتقديم مجموعة كبيرة من الأدلة التجريبية لإظهار أن التفكير التسلطي لا يقتصر على المتطرفين والمتعصبين من اليمينيين واليساريين، بل هو منتشر على نطاق واسع حتى بين الذين يعدُّون أنفسهم «منفتحين» أو «متحررين» أو «وسطيين».

فالعقل المغلق: يتشبَّث بالمعتقدات المركزية ويرفض التناقض والغموض، ويميل إلى التفكير الثنائي (أبيض/ أسود).

أما العقل المفتوح: فيقبل التغيير والتنوع، يتسامح مع الغموض، ويستند إلى التفكير النقدي.

هذا الكتاب يعتبر أهم مساهمة حديثة في الدراسة النفسية للأيديولوجية، وهو مساهمة أصلية لافتة في علم النفس الاجتماعي التخصصي، وفي الوقت نفسه سهلة الفهم ومثيرة لغير المتخصصين.

الرقمنة وتأثيرها في عملية الاستنباط

الكاتب: السيد فاضل الشريف.
الناشر: المؤلف نفسه – السعودية.
الصفحات: ١٥٨ من القطع الوسط.
سنة النشر: ط١ – ٢٠٢٥م.

في مقدمته يشير المؤلف إلى أن المنهج الاجتهادي الذي أرسته مدرسة أهل البيت عليهم السلام قد تأسس على أسس متينة تجمع بين أصالة النص الشرعي قرآنًا وسنةً – وبين الفهم العميق للواقع الزماني والمكاني، وفق قواعد دقيقة في علم الأصول ومناهج التحقيق الحديثي والرجالي. وقد امتاز فقه الإمامية عبر القرون بقدرة علمائه على التكيُّف مع التحوُّلات واستيعاب مقتضيات العصور، من غير تفريط بثوابت النص ولا غفلة عن متطلَّبات الفهم الحي والنابض للدين.

ومن أبرز التحوُّلات التي فرضت نفسها بجدية على الساحة العلمية في العصر الحديث «التحول الرقمي»، الذي غيَّر جذريًّا من أدوات البحث العلمي، وفتح آفاقًا جديدة غير مسبوقة، ولكنه –في الوقت ذاته– أثار تساؤلات منهجية دقيقة حول مدى تأثير هذه التحوُّلات على أصالة العملية الاستنباطية، ومتانة النتائج التي يتوصَّل إليها الفقيه أو الباحث في علم الحديث من خلال الاعتماد على هذه الوسائط الرقمية.

فلم تعد المصادر الأصولية والحديثية والفقهية حبيسة رفوف المكتبات، ولا القراءة متوقِّفة على تصفُّح الكتب الورقية المطبوعة، بل باتت البرامج الرقمية كـ«جامع الحديث» و«نور» و«معجم رجال الحديث» و«الذريعة» وغيرها –من التطبيقات والموسوعات المتخصِّصة– تُشكِّل اليوم الوسيلة الأولى للدخول إلى نصوص الروايات وأقوال العلماء، بل وأصبحت في كثير من الأحيان المرجع الوحيد لطبقة واسعة من الباحثين.

ومع أن هذه الثورة الرقمية قد يسَّرت سبل الوصول إلى المعلومات، وقرَّبت المادة العلمية، وخفَّفت من الجهد الزمني والبدني،

إلَّا أنها -في الوقت نفسه- قد تحمل معها مخاطر منهجية بالغة إن لم تُضبط بضوابط علمية، ولم تراعَ فيها أصول التحقيق، ومناهج قراءة النص، وقواعد النقد الداخلي والخارجي التي تعلَّمتها حوزاتنا العلمية عبر قرون من الجهد والتراكم العلمي.

لهذا بات لزامًا علينا أن نُعيد تأمُّل «أثر الرقمنة» في علومنا الشرعية، وخصوصًا في علم الحديث ومنهج الاستنباط الفقهي. لنضع اليد على المنافع العلمية المعتبرة من جهة، والتحديات المنهجية الخطيرة من جهة أخرى، في ضوء قواعد مدرسة أهل البيت عليهم السلام.

ومن هنا تأتي أهمية رصد هذا التحوُّل في أدوات البحث وتتبُّع أثره على جوهر المنهج البحثي الفقهي الاستنباطي من حيث البناء، والنتائج، والتلقِّي داخل المدرسة الإمامية.

الثقافة الإسلامية.. نحو تأسيس علم الثقافة الإسلامية

الكاتب: عزمي طه السيد أحمد.
الناشر: المعهد العالمي للفكر الإسلامي - الأردن.
الصفحات: ٢٢٤ من القطع الكبير.
سنة النشر: ط١ - ٢٠٢٥م.

يضم هذا الكتاب فصولًا تحاول أن تؤسِّس لرؤية جديدة متَّسقة شاملة في موضوعي الثقافة عامَّة والثقافة الإسلامية خاصة، وقد أقامها على تحديد معيَّن لكل من هذين المفهومين، وهما مفهومان مترابطان من جهة ومفترقان من جهة؛ إذ بينهما -ما يسميه علماء أصول الفقه- عموم وخصوص؛ فالثقافة الإسلامية هي ثقافة ينبغي أن ينطبق عليها مفهوم الثقافة العام، ولكنها تتميَّز عن باقي أنواع الثقافة بخصوصية؛ هي نسبتها إلى الإسلام. كما وأقام المؤلف على مفهوم الثقافة الإسلامية رؤية شاملة للثقافة الإسلامية، وعرض هذه الرؤية؛ لتكون موضع نظر المشتغلين بالعلوم الإسلامية، الذين يتصدَّون لتدريس مادة الثقافة الإسلامية؛ سواء أكانوا في المرحلة الجامعية الأولى، أم في المرحلة الإلزامية والثانوية قبلها، أم في المرحلة الجامعية العليا. وذلك لما يراه المؤلف -من زاوية النظر العلمي- في هذه الرؤية التي قدَّمها للثقافة الإسلامية من الكثير من الأمور المنهجية التي تعين على تقديم أسلوب ملائم للعصر، أكثر جدوى وأيسر تناولًا ومنالًا للمعرفة بالإسلام والتعريف بجوانبه المختلفة باعتباره هداية ربانية للناس أجمعين.

إن غاية هذا الكتاب بحسب المؤلف هي توضيح رؤية جديدة للثقافة الإسلامية، وفي هذا النطاق استعرض عددًا من تعريفات الثقافة عامة عند الغربيين وعند بعض المفكرين العرب؛ لتوضيح ما فيها من قصور منهجي، وليبين بعد ذلك حاجتنا إلى وضع مفهوم جديد ورؤية جديدة للثقافة عامة، والثقافة الإسلامية.

ثم تطرَّق المؤلف إلى الثقافة الإسلامية وعلاقتها بكل من: الدين والعلم والحضارة والمدنية والفكر والأدب واللغة، مع تميُّز مفهومها، الأمر الذي يجلي بوضوح أو في حقيقة هذه الرؤية للثقافة الإسلامية.

وقد توزَّعت موضوعات الكتاب في

ستة فصول على النحو الآتي:

الفصل الأول: نقد واقع مصطلح الثقافة.

الفصل الثاني: مفاهيم الثقافة: مقاربات غربية وعربية.

الفصل الثالث: مفهومان جديدان لـ«الثقافة»، و«الثقافة الإسلامية».

الفصل الرابع: علاقة الثقافة الإسلامية بالمفاهيم ذات الصلة.

الفصل الخامس: مصادر الثقافة الإسلامية وخصائصها.

الفصل السادس: نحو تأسيس علم الثقافة الإسلامية.

سحر محمول..
تاريخ الكتب وقرَّائها

الكاتبة: إيما سميث.
ترجمة: رشا صادق.
الناشر: دار المدى للنشر والتوزيع – العراق.
الصفحات: ٢٦٤ من القطع الكبير.
سنة النشر: ط١ – ٢٠٢٥م.

تروي إيما سميث قصة الكتاب المثيرة والمدهشة عبر الأزمان والأمم والأيديولوجيات والثقافات بطرق لا يمكن التنبُّؤ بها، حتى وصل هذا الكائن الخرافي الساحر إلى أيدينا. فهل شكله المادي هو الذي أضفى عليه سحره المميَّز والخطير حيث وصفه ستيفن كينغ بأنه نوع من السحر المحمول، السحر الذي يقودنا إلى فردوس المعرفة بشكل فريد ومبتكر؟

تأخذنا الكاتبة في رحلة تستكشف العواقب غير المتوقَّعة وغير المرئية لعلاقتنا مع الكائنات الورقية، مشيدة بصعود الكتاب الورقي، ومفكِّكة للأسطورة القائلة بأن الطباعة بدأت مع الألماني غوتنبرغ، مستكشفة لعادات القراءة لدينا، ومقترحة تعريفات جديدة لـ«الكلاسيكية» وحتى للكتاب ذاته.

في نهاية المطاف، يضيء هذا الكتاب الطرق التي تكوَّنت بها علاقتنا بالكلمة المكتوبة والتي هي أعقد مما يمكننا تخيُّله. حيث تقودنا المؤلفة إلى قضاء مليء بالمقتطفات الرائعة والحقائق المدهشة حول تاريخ الأدوات الكتابية ونطاقها الهائل وبذكاء شديد وبنوع من النثر الصريح والمذهل، حتى تصل عبر هذه الرحلة الممتعة إلى الحقائق بصورة حيوية وبأسهل الطرق.

الجهل..
تاريخ للظاهرة من منظور عالمي

الكاتب: بيتر بيرك.
ترجمة: بندر الحربي.
الناشر: دار الرافدين للنشر والتوزيع – بغداد.
الصفحات: ٤٠٠ من القطع الكبير.
سنة النشر: ط١ – ٢٠٢٤م.

عبر عصور التاريخ، ظل كل جيل يعتقد أنه يحمل معرفة أكثر عمقًا من الجيل الذي سبقه. فقد أطلق الإنسانيون على العصور الوسطى «عصور الظلام»، أما في عصر التنوير، فكان يُنظر إلى الجهل على أنه الركيزة التي تقوم عليها الأنظمة الاستبدادية، والتعصب، والخرافات التي كان يأمل العقلاء في إزالتها

بحلول عهد يسوده العقل والمعرفة. واليوم، تسعى الدول الحديثة للقضاء على «وحش» الجهل، في عالم يموج بالمعلومات ويتَّصل بآفاقها المتجدِّدة اتصالًا وثيقًا. فماذا عن المعرفة التي فقدت مع مرور الزمن؟ وهل نحن اليوم بالفعل أقل جهلا من أسلافنا؟

يُقدِّم الكتاب عرضًا عن تاريخ ظاهرة الجهل الذي رافق البشرية في شتى المجالات كالدين، والعلم، والسياسة والحروب، والأعمال التجارية، والكوارث الطبيعية. ويستعرض العديد من الأمثلة التاريخية التي تُلقي الضوء على أنواع الجهل المختلفة، سواءً كان جهلًا متعمدًا أم غير متعمد، واعيًا أم غير واع؛ وصولًا إلى استقصاء معمق للمعرفة الإنسانية عبر العصور.

الثقافة وأنماط التفكير: العقل البشري في أعماله

الكاتب: جيروم بروز.
ترجمة: قاسم المقداد.
الناشر: دار نينوى للدراسات والنشر والتوزيع – دمشق.
الصفحات: ٢١٦ من القطع الكبير.
سنة النشر: ط١ – ٢٠٢٥م.

لاحظ المؤلف متأخِّرًا أن الدراسات التي يتضمَّنها هذا الكتاب ترتبط بعدد من المنعطفات التي شهدها تفكيره الشخصي وكذلك علم النفس والعلوم الإنسانية. وهو ما يحدث غالبًا مع بروز تغيُّرات مهمة. فقد كتبت أغلب هذه الدراسات تحت وطأة الظروف، ومن دون أن يكون لها في ذهن المؤلف «مخطط إجمالي»، بنوع من اللامبالاة التي يشعر بها أحدنا وهو يستجيب لظرف محدَّد لا تترتَّب عليها تبعات معينة. وبعد العودة إليها لتحويلها إلى فصول من كتاب، تبيّن أن هذا المشروع أكثر صعوبة مما ظنه المؤلف، إذ فوجئ بأن هذه الدراسات تتناول قضايا ذات أهمية مختلفة عن أهمية تلك التي كان عليه معالجتها. وبعد مراجعتها ظهرت على حقيقتها، وهي أنها محاولة لوضع حد للانقسامات القائمة بينها، والنفاذ إلى ميادين جديدة كان إلمامه بها عامًّا. ولدى إعادة النظر في هذه الصفحات بعد عدَّة سنوات، أدرك سبب الصعوبة البالغة في العودة إليها، ومقدار الضيق الذي تبعثه في النفس.

الجمال الصوتي تأريخه ورؤيته الفقهية مراجعة في النص الديني حو ل الغناء والمعازف

الكاتب: بدر العبري.
الناشر: الجمعية العمانية للأدباء والكتاب – مسقط.
الصفحات: ٢٧٧ من القطع الوسط.
سنة النشر: ط٢ – ٢٠٢٥م.

لطالما كانت مسألة الغناء والمعازف مثار جدل وخلاف في التراث الديني الإسلامي، فقد استفاضت المدارس الفقهية في النقاش حول النصوص الدينية المرتبطة بالغناء تحليلًا أو تحريمًا، ولا مبالغة في القول بأنه يكاد لا يخلو مجموع فقهي في تراثنا الإسلامي من باب يتناول هذه المسألة، فضلًا عن الكتب الكاملة

التي تناولت هذا الموضوع خصيصًا، بيد أن ما يُميِّز كتاب الجمال الصوتي، تاريخه ورؤيته الفقهية أنه لا يتناول رؤية العقل الفقهي للغناء وآلات العزف بمعزل عن الظرف التاريخي والاجتماعي المحيط به.

الكتاب إذن؛ ليس سردًا خالصًا لما ورد في المدونة الفقهية من آراء وأقوال حول مسألة الغناء والمعازف في التراث الديني؛ بل هو نظر بحثي يلج إلى هذا الإشكال الفقهي من بوابتي الفلسفة والتاريخ، نظر كرونولوجي يتوخَّى فهمًا أوسع وأشمل لهذه الظاهرة المكرورة، التي دام الجدل فيها طوال أربعة عشر قرنًا من الزمن، وما زال.

وجاءت محتويات الكتاب على النحو الآتي:

مدخل: مصطلحات وإشكاليات الكتاب؟
الغناء وتطوره التاريخي؟
الغناء والمعارف وفلسفة الجمال.
الغناء والمعازف ومبحث الاستدلال.
تطبيقات حول الغناء والمعازف.

في المنهجية والهوية الثقافية
قراءات في مديح الهامشية

الكاتب: سعيد الغانمي.
الناشر: دار الرافدين للنشر والتوزيع – بغداد.
الصفحات: ١٩٠ من القطع الكبير.
سنة النشر: ط١ – ٢٠٢٥م.

لا تصدر المقالات في هذا الكتاب والتي حملت الرقم ١٢، عن همٍّ مركزيٍّ، منشغل بالاعتكاف على الذات، منغلق عليها، بالمعنى المكاني المطمئن، حيث تعني المركزية القناعة بتكوين الأفكار النهائية الراضية عن ذاتها، والمطمئنة إلى وضعها، من دون التفكير باقتراح نتائج بديلة، أو احتمالات ممكنة أخرى. لأن انغلاق العلوم الإنسانية على ذاتها هو جزء من رواسب التفكير الإطلاقي القديم، الذي يعطي لكل علم من العلوم موقعه الثابت المحدَّد، ولا يسمح له بتجاوزه.

في تصوُّر هذه المقالات أن هذا الفهم للعلوم الإنسانية فهم «إطلاقي» مغلق. والحال أن ما تدعو إليه هو الفهم المنفتح، الذي لا يرى في العلوم الإنسانية مناطق مركزية مغلقة على ذاتها، بل يعاملها بوصفها مناطق حدودية منفتحة، تشترك في التخوم مع بعضها، وتتداخل في كثير من الأحيان في تأشير أبعاد أراضيها.

والفهم الآخر لمعنى «الهامشية» الذي تدعو إليه هذه المقالات هو نفي الوجه المتسلِّط في المركزية. فالمركزية كثيرًا ما تتحوَّل إلى قوة طاغوت واستبداد واقعي وفكري، لا يسمح لسواه من العناصر أن تأمل أو حتى أن تقف إلى جواره، في حين لا تستطيع «الهامشية» أن تتضخَّم وتتبنَّى موقف المتسلِّط، مثلما تفعل المركزية. فالهامشية بالضرورة هي فكر متواضع منهجيًّا وأخلاقيًّا، يستطيع أن يصل إلى ما لا تصل إليه المركزية من تواضع واقتراح عوالم بديلة في الوقت نفسه.

129
32th year
Fall 2025 Ad/ 1447 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