



أتصدر عن
منتدى الكلمة
للدراسات
والأبحاث

الكلمة

مجلة فصلية تعنى بشؤون الفكر الإسلامي وقضايا العصر والتجديد الحضاري

◆ كتب:

تحوّلات الفكر
الفلسفي
المعاصر..

◆ ندوات:

مقاصد القرآن
الكريم في بناء
الحضارة والعمران

◆ الحسين في الأدب المصري الحديث

◆ العرب الشيعة وأسئلة الشريك الوطني

◆ تحقيق منطقي للفصل الدلالي بين مفهومي «بشر»

و«إنسان» دراسة في حذف القول بالترادف في فهم القرآن

◆ مفهوم الحضارة بين مالك بن نبي وسيد قطب

ومحمد باقر الصدر

◆ الخطاب التاريخي وبلاغة التّسييس.. بحث في ملامح

الكتابة السلطانية عند ابن خلدون

◆ الرؤية الحداثيّة إلى العالم ومظاهر أزمة القيم

والتربية.. روجيه غارودي أنموذجاً

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الكلمة

مجلة فصلية تعنى بشؤون الفكر الإسلامي وقضايا العصر والتجديد الحضاري

تصدر عن منتدى الكلمة للدراسات والأبحاث

رئيس التحرير: زكي الميلاد

مدير التحرير: محمد محفوظ

هيئة التحرير

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

الهيئة الاستشارية

ش. حسن الصفار
أ. حسن العوامي
د. رضوان السيد
د. طه عبدالرحمن
د. عبدالحميد أبو سليمان
ش. محمد علي التسخيري

الراحلون

د. محمد فتحي عثمان
(١٣٤٩-١٤٣١هـ / ١٩٢٨-٢٠١٠م)
د. عبدالهادي الفضلي
(١٣٥٤-١٤٣٤هـ / ١٩٣٥-٢٠١٣م)
د. طه جابر العلواني
(١٣٥٤-١٤٣٧هـ / ١٩٣٥-٢٠١٦م)

المراسلات

LEBANON - P.O. Box: 113 / 5789

Hamra - Beirut 2070 1103

KUWAIT - P.O. Box: 941 - Dasman 15460

http: //www. kalema.net

Email: kalema@kalema.net

لبنان - ص. ب. ٥٧٨٩ / ١١٣

الحمراء - بيروت ٢٠٧٠ ١١٠٣

الكويت - ص. ب. ٩٤١ - دسمان ١٥٤٦٠

موقع المجلة على الإنترنت

البريد الإلكتروني

التنفيذ الطباعي

مؤسسة التاريخ للطباعة والنشر والتجارة

بيروت - لبنان - طريق المطار خلف جولدن بلازا

التوزيع

مؤسسة الفلاح للنشر والتوزيع - لبنان

الاشتراك السنوي

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

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



قواعد النشر في المجلة

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

يشترط في المادة المرسلة الشروط التالية:

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

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



الكلمة الأولى

الحسين في الأدب المصري الحديث / زكي الميلاد ٥

دراسات وأبحاث

العرب الشيعة وأسئلة الشريك الوطني / محمد محفوظ ٢٨

تحقيق منطقي للفصل الدلالي بين مفهومي «بشر» و«إنسان».. دراسة في حذف القول بالترادف في فهم القرآن/ الدكتور وائل أحمد خليل الكردي ٤٥

الخطاب التاريخي وبلاغة التأسيس.. بحث في ملامح الكتابة السلطانية عند ابن خلدون/ الدكتور عبد الفضيل ادراوي ٥٨

ابن طفيل والدلالات الفلسفية لقصة حي بن يقظان وأثرها في الفكر الإنساني/ الدكتور غيضان السيد علي ٧٥

الرؤية الحداثية إلى العالم ومظاهر أزمة القيم والتربية.. روجيه غارودي أنموذجاً/ الدكتور نصر الدين بن سراي ١٠٣

صورة الجسد في الثقافة الدينية.. المسيحية والإسلامية/ الدكتور العمري حربوش .. ١٢٨

سياسة الأمل أو الإيمان من منظور الحداثة/ الدكتور مرزوق العمري ١٤٨

رأي ونقاش

مفهوم الحضارة بين مالك بن نبي وسيد قطب ومحمد باقر الصدر/ الدكتور علي القريشي ... ١٥٧

كتب - مراجعة ونقد

تحولات الفكر الفلسفي المعاصر.. هل من آفاق كونية إبداعية جديدة؟/ جواق سمير ١٦٦

ندوات

مؤتمر: مقاصد القرآن الكريم في بناء الحضارة والعمران/ محمد تهاامي دكير ١٧٧

رسائل جامعية

تأسيس الحداثة الإسلامية عند زكي الميلاد/ آمال بوقاية ١٨٦

إصدارات حديثة/ إعداد: محمد دكير ١٩٣

دوماً وفي كل الحقب التاريخية ثمة ضرورة للعناية بالثقافة والمعرفة في تقدّم المجتمعات ورقيّها، بل نستطيع القول: إن المجتمعات التي لا تعتني بالمعرفة والثقافة هي مجتمعات متأخرة حتى وإن امتلكت وسائل الحضارة الأخرى؛ لأن تجذّر المعرفة في البيئة الاجتماعية هو أحد الشروط الضرورية لإبراز عناصر التقدم في أي تجربة مجتمعية وإنسانية.

ونحن خلال مسيرتنا في مجلة الكلمة، اعتنينا بالثقافة والمعرفة، ونسعى عبر أعداد المجلة المتنوعة لإبراز الثقافة ودورها في تقدّم ورقي المجتمعات.

ودراسات هذا العدد، لا تخرج عن هذا السياق والاهتمام الثابت في كل مسيرتنا. والكلمة الأولى التي كتبها السيد رئيس التحرير تأتي في سياق إبراز صورة وثقافة الشعب المصري في النظر إلى نهضة الإمام الحسين عليه السلام.

والسيد مدير التحرير يكتب العرب الشيعة وأسئلة الشريك الوطني. ويشاركونا في هذا العدد ثلّة من الباحثين من مختلف الدول العربية.. فالدكتور وائل كردي يشاركونا بدراسة عن نفي الترادف في القرآن الكريم والدكتور عبد الفضيل إدراوي عن نقد الكتابة السلطانية عند العلامة ابن خلدون، والدكتور غيضان السيد علي عن (ابن الطفيل والدلالات الفلسفية لقصة حي بن يقظان وأثرها في الفكر الإنساني).

والدكتور نصر الدين بن سراي عن (الرؤية الحداثيّة إلى العالم ومظاهر أزمة القيم والتربية.. روجيه غارودي نموذجاً).

إضافة إلى الدراسات والأبحاث الأخرى التي توزعت على الأبواب الثابتة للمجلة. ونرجو من العلي القدير أن نكون قد وفّقنا في تقديم إضافة نوعية على صعيد المعرفة وتحذير الثقافة في المحيط الاجتماعي.

والله الموفق..



الحسين في الأدب المصري الحديث

زكي الميلاد

- ١ -

من روائع الأدب المصري

في الأدب المصري الحديث هناك أربعة أعمال عن الإمام الحسين بن علي عليه السلام تعدّ من روائع هذا الأدب في مجال التاريخ، وقد تجلّت هذه الأعمال من عناوينها، وبحسب تعاقبها الزمني في الصدور هي: كتاب الأديب عباس محمود العقاد (١٣٠٦ - ١٣٨٣هـ / ١٨٩٩ - ١٩٦٤م) الموسوم بـ(أبو الشهداء.. الحسين بن علي) الصادر سنة ١٩٤٥م، وكتاب الأديب عبدالرحمن الشرقاوي (١٩٢٠ - ١٩٨٧م) الموسوم بـ(ثأر الله) بجزأيه (الحسين ثأراً) و(الحسين شهيداً)، الصادران ما بين سنتي ١٩٦٩ - ١٩٧٠م ولاحقاً عرفا بوصفهما كتابين مستقلين، والرابع كتاب الأديب خالد محمد خالد (١٣٣٩ - ١٤١٦هـ / ١٩٢٠ - ١٩٩٦م) الموسوم بـ(أبناء الرسول في كربلاء).

من يتتبع هذه المؤلفات الأربعة يجد أنها تشبّه ببعضها إلى حدّ كبير، وكأنّ روحاً واحدة سرت فيها جعلت كل عمل منها يظهر متشبّها بالعمل

الآخر، وكل عمل منها يذكر بالعمل الآخر، ويتعاضد معه، ويتقوى به، فقد ظهرت في هذه الأعمال وتجلت ملامح: قوة الضمير، وصدق العاطفة، وصفاء النفس، وقول كلمة الحق، والانحياز لقيم العدل والحرية والمساواة.

ونادرة هي الأعمال التي تتسم بهذه الملامح المهمة والمميّزة، ما جعل هذه المؤلفات الأربعة تصبح منفردة على غيرها في حقلها الموضوعي، وبالشكل الذي أكسبها وضعية فكرية ووجدانية مؤثرة، تضمن لها وجوداً ممتداً، وبقاءً مستمراً، لا ينتهي ويتلاشى لا مع توالي الأيام، ولا مع تعاقب الأجيال، ولا مع تقادم الزمان.

وليس من السهولة اكتساب هذه الملامح، التي لا تظهر بمجرد الرغبة، ولا تتحقق بالادّعاء الزائف، ولا عن طريق التظاهر الكاذب، ولا من خلال التحايل بالأسلوب الفني الخادع، وإنما تظهر وتتحقق من خلال انسجام الكاتب مع نفسه، وانسراح أسلوبه، وصدق كلماته، وتجلي مكنونات ضميره.

وما يلفت الانتباه إلى هذه الملاحظة أن الكتابة عن الإمام الحسين عليه السلام وقضيته، ليست كالكتابة عن أي أحد أو عن أية قضية، وهذا ما يعرفه بوضوح كبير كل من كتب عن الحسين، فالاقتراب من الحسين والكتابة عنه شعراً ونثراً، سيرة وترجمة، قصة ورواية، هي بحاجة إلى ضمير حي، وعقل حرّ، ووجدان صادق.

كما أن الكتابة عن الحسين بحاجة إلى كاتب يعشق الحرية ويتوق إليها، ويطلب العدل ويتمسك به، وينشد المساواة ولا يتخلّى عنها، ويرفض الظلم ولا يركن له، ويمقت الاستبداد ولا يهادنه، ويواجه الفساد ولا يرضاه عنه.

والأحرار من البشر أنى كانت مللهم ونحلهم هم الذين يقتربون من الحسين ويكتبون عنه ويتضامنون معه، ويقدرّون موقفه الثابت والشجاع، ويعظمون تضحياته، أما غير الأحرار أنى كانت مللهم ونحلهم فلا يستطيعون الاقتراب من الحسين ولا يطيقون، فيبينهم وبين الحسين مسافات طويلة هي المسافات التي تفصل بين الأحرار والعييد.

فالحسين وضع الناس أمام خيارين لا ثالث لهما، إما أن يكونوا أحراراً يمتلكون إرادتهم، ويعيشون بكرامتهم، ويحافظون على عزّتهم، ويحقّقون مجدهم، ويتوارثون ذكرهم الطيّب مع تعاقب الأجيال وبين البشر كافة، وإما أن يكونوا عبيداً مسحوقين لا كرامة لهم في حياتهم، ولا عزّة يفتخرون بها، ولا مجداً يتوارثونه بين الناس.

ويذكر المؤرخون أن الحسين يوم عاشوراء في ساحة كربلاء، أطلق أعظم خطاب

في الحرية ولا أبلغ منه وأروع، خطاباً ليس له مثيل في تاريخ الإسلام فقد صدّقه بالشهادة ليكون سيد الشهداء وأبا الشهداء، وسيد الأحرار وأبا الأحرار، فهو القائل يوم عاشوراء: «لا والله لا أعطيهم بيدي إعطاء الذليل، ولا أقرّ إقرار العبيد»^(١).

وعن رفضه حياة الذل صدح الحسين قائلاً: «ألا وإن الدّعي ابن الدّعي قد ركز بين اثنتين بين السلة والذلة، وهيهات منا الذلة، يأبى الله ذلك لنا ورسوله والمؤمنون، وحجور طابت وطهرت، وأنوف حميّة ونفوس أبيّة من أن تُؤثر طاعة اللئام على مصارع الكرام»^(٢).

وحين وجّه خطابه إلى أعدائه، خاطبهم الحسين قائلاً: «إن لم يكن لكم دين وكنتم لا تخافون المعاد فكونوا أحراراً في دنياكم»^(٣).

بهذا الخطاب العظيم، وهذه الشهادة المؤثرة، أصبح الحسين رمزاً يتعلّق به أصحاب الضمائر الحرة بين الملل والنحل كافة، يعشقونه ويتأثرون به، يهتفون بصوته ويردّدون شعاراته، يتذكّرون سيرته ويعظّمونها، هذه هي سيرة الملايين من البشر التي حسّت بآلام الحسين، وبقيت تحسّ بهذه الآلام على مرّ الأزمنة والعصور.

- ٢ -

العقاد.. وأبو الشهداء

قدّم العقاد في كتابه (أبو الشهداء.. الحسين بن علي) عملاً يمكن وصفه بالرائع والبدیع والبلغ، وجاء شافياً ووافياً في حكمته وموضوعه، امتزج فيه الأدب الرفيع بالفكر الحرّ وصفاء الضمير، ومتى ما التقت هذه العناصر وامتزجت أنتجت عادة عملاً مميزاً كالذي تجلّى في هذا العمل وبات يعدّ من روائع مؤلّفات العقاد.

وأظن أن من يطلّع على هذا الكتاب يتملّكه حب العقاد، ويكفي هذا الكتاب لوحده لأن يتملّك الإنسان حب العقاد، ولا أخفي أنني بهذا الكتاب تحديداً أحببت العقاد، أحببت فيه صدق مشاعره النبيلة تجاه الحسين عليه السلام، المشاعر التي عبّر عنها العقاد بأدب جميل، جعلت من كتابه يحتوي على نصوص بديعة تستحق الحفظ والتدوين والتداول، وترتقي

(١) ابن الأثير علي بن أبي الكرم الشيباني، الكامل في التاريخ، تحقيق: أبي الفداء عبد الله القاضي، بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠٠٣م، ج ٣، ص ٤١٩.

(٢) ابن طاووس الحسيني، اللهوف في قتل الطفوف، قم: مطبعة مهر، ١٤١٧هـ، ص ٥٩.

(٣) ابن طاووس الحسيني، المصدر نفسه، ص ٧١.

لأن تكون في مصافّ النصوص الإنسانية الخالدة.

وفي سيرته، يذكر العقاد عند حديثه عن منهجه في التأليف كيف أن العاطفة لها صلة بأسلوب التعبير عن المعنى، فيشتدّ شعوره بها على قدر إشباعها وقوة أدائها، وربما تحوّل القلم معه من أسلوب الانفعال إلى أسلوب السخرية والتهكّم، أو من أسلوب النقد إلى أسلوب التنديد والتفنيد، إذا ارتفعت عنده نغمة المعنى وارتفعت طبقة أثناء الأداء، فحدث له أن كتب فصولاً من كتابه (أبو الشهداء) وعيناه مغرورتان^(٤).

ومن يتعرّف إلى هذا الكتاب يجد أنه لا غنى عنه في موضوعه، يحتاج إليه كل من يريد التعرف إلى حركة الحسين ونهضته؛ وذلك لأدبه الرفيع من جهة، وطريقته في التحليل من جهة ثانية، وشمولية المعالجة من جهة ثالثة، وتماسك الموضوع من جهة رابعة، إلى جانب منزلة العقاد الاعتبارية فكرياً وأدبياً.

ولعل العقاد قد تفرّد في منهجية البحث وطريقة المعالجة، مستنداً إلى منهج متعدّد الأبعاد، جامعاً ما بين التحليل النفسي والاجتماعي والتاريخي، مبتدئاً من التحليل النفسي، ناظرًا إلى جانب الشخصية، كاشفًا عن أن هناك مزاجين تاريخيين متقابلين يتناوبان طبائع الناس، ومتحوّلًا من ثمّ إلى التحليل الاجتماعي وناظرًا من جهة إلى جانب العائلة، ومن جهة أخرى ناظرًا إلى جانب الجماعة، في جانب العائلة كاشفًا عن أسباب التنافس والخصومة، وما يوجب النفرة بين فئتين تختلف من جهات الخليقة والنشأة والتفكير، وفي جانب الجماعة كاشفًا عن المقابلة والموازنة بين أعوان الفريقين.

وفي المنهج التاريخي، تتبّع العقاد محطّات سير الحسين وحركته من المدينة إلى مكة ثم إلى العراق، ومتوقّفًا عند كربلاء المكان والمركة والمصيبة والحرم المقدّس، ومتسائلًا في نهاية المطاف: من الظافر؟ ومنهيّا العمل بخاتمة تلفت الانتباه في موضوعها وسياقها وحتى في عنوانها، فقد عنوانها العقاد بعنوان: (في علم الجمال)، ناقلًا الحديث فيه إلى عالم الأدب، متطرّقًا إلى جمالية الشعر والشعراء في رثاء الحسين عليه السلام.

هذا عن المنهج وتطبيقاته، أمّا عن الآراء والمواقف، فعند الحديث عن جانب الشخصية وتحليله النفسي لما سمّاه المزاجين التاريخيين، يرى العقاد أن هناك مزاجين متقابلين يتناوبان طبائع الناس، مزاج يعمل أعماله للأريحية والنخوة، ومزاج يعمل أعماله للمنفعة والغنيمة، وفي ماضي الشرق وحاضره هناك كثير من الحركات التاريخية التي وقع الصدام

(٤) عباس محمود العقاد، أنا، القاهرة: دار نهضة مصر، ٢٠١٢م، ص ٨١.

فيها بين الأريحية والمنفعة على أكثر من غرض واحد.

ولا يحسب العقد أنه مهتدٍ إلى نموذج لهذا الصدام أوضح في المبادئ، وأهدى إلى النتائج، وأبين عن خصائص المزاجين معاً، من النموذج الذي عرضه لنا التاريخ في النزاع بين الطالبين والأمويين، ولا سيما النزاع بينهما على عهد الحسين بن علي ويزيد بن معاوية، فقد بلغ كلاهما من موقفه - حسب قول العقد - أقصى طرفيه، وأبعد غايتيه، فانتصر الحسين بأشرف ما في النفس الإنسانية من غيرة على الحق، وكراهة للنفاق، وانتصر يزيد بأرذل ما في النفس الإنسانية من جشع ومراء وخنوع لصغار المتع والأهواء... وإلى الأفق الأعلى من الأريحية والنخوة ارتفعت بالنفس الإنسانية نصرة الحسين، وإلى الأغوار المردولة من الحسة والأثرة هبطت بالنفس الإنسانية نصرة يزيد^(٥).

وختم العقد الحديث عن هذا الجانب بقوله: إن حياة الحسين صفحة، لا تماثلها صفحة في توضيح الفارق بين خصائص هذين المزاجين، وبيان ما لكل منهما من عدّة للنجاح في كفاح الحياة، سواء نظرنا إلى الأمد البعيد أو قصرنا النظر على المدى القريب^(٦).

وعند حديثه عن جانب الشخصية من جهة تأثيرات الأسرة وتحليله النفسي والاجتماعي، يرى العقد أنه أمام خصمين الموازنة بينهما هي في بعض وجوهها موازنة بين الهاشميين والأمويين، اللذين يختلفان في الأخلاق والأمزجة، فبنو هاشم - كما يقول العقد - في الأغلب مثاليون أريحيون ولا سيما أبناء فاطمة الزهراء عليها السلام، وبنو أمية في الأغلب الأعم عمليون نفعيون ولا سيما الأصلاء منهم في عبدشمس من الآباء والأمهات.

واستناداً لهذا الإطار التحليلي النفسي الاجتماعي، يرى العقد أن تقابل الحسين بن علي ويزيد بن معاوية فيه تمثيل الأسرتين، والمزية الأولى التي ينبغي للحسين هي مزية نسبه الشريف ومكانه من محبة النبي ﷺ، وبهذه المزية كان الحسين في نظر العقد، أحب إنسان إلى قلوب المسلمين، وأجدر إنسان أن تنعطف إليه القلوب، وقد اشتهر على الجود بصفتين من أكبر الصفات الإنسانية وأليقهما ببيته وشرفه وهما الوفاء والشجاعة.

ويضيف العقد وليس في بني الإنسان من هو أشجع قلباً ممن أقدم على ما أقدم عليه

(٥) عباس محمود العقاد، أبو الشهداء الحسين بن علي، تحقيق: محمد جاسم الساعدي، طهران: المجمع العالمي للتقريب بين المذاهب الإسلامية، ٢٠٠٨م، ص ٥٨-٥٩.

(٦) عباس محمود العقاد، المصدر نفسه، ص ٦٢.

الحسين في يوم كربلاء، أما خصمه فيقف أمامه موقف المقاتلة والمناقضة، لا موقف المقارنة والمعادلة.

وحين تحدّث عن أعوان الفريقين، ختم العقاد حديثه بما نصه: «وهكذا كان ليزيد أعوان إذا بلغ أحدهم حدّه في معونته فهو جلاّد مبذول السيف والسوط في سبيل المال، وكان للحسين أعوان إذا بلغ أحدهم حدّه في معونته فهو شهيد يبذل الدنيا كلها في سبيل الروح، وهي إذن حرب جلاّدين وشهداء»^(٧).

وتساءل العقاد: هل أصاب الحسين؟

وأجاب في مفتتح الحديث بقوله: إن خروج الحسين من مكة إلى العراق حركة لا يسهل الحكم عليها بمقياس الحوادث اليومية؛ لأنها حركة من أنذر حركات التاريخ في باب الدعوة الدينية أو الدعوة السياسية، لا تتكرّر كل يوم، لا يقوم بها كل رجل... هي حركة لا يأتي بها إلا رجال خلقوا أمثالها، فلا تخطر لغيرهم على بال؛ لأنها تعلو على حكم الواقع القريب الذي يتوخّاه في مقاصده سالك الطريق اللاحب والدرب المطروق، هي حركة فذة يقدم عليها رجال أفذاذ... وجملة ما يقال: إن خروج الحسين من الحجاز إلى العراق كان حركة قوية لها بواعثها النفسية التي تنهض بمثلها، ولا يسهل عليها أن يكتبها أو يحيد عن مجراها، وإنها قد وصلت إلى نتائجها الفعّالة من حيث هي قضية عامة تتجاوز الأفراد إلى الأجيال والأعقاب.

ولا خلاف عند العقاد ولا جدال أن الحسين في حركته قد أصاب، بل وأصبح ينبوع شهادة متعاقبة لا يقرن بها ينبوع في تاريخ البشر أجمعين... ويرى العقاد أن مأساة كربلاء كلها ختمت بعد أيام معدودات، ولكنها أيام بقيت لها جريرة لم يحمدها طالب منفعة، ولا طالب مروءة، ومضت مئات السنين وهي لا تمحو آثار تلك الأيام في تاريخ الشرق والإسلام.

أما كربلاء وكيف تحوّلت صورة المكان من عالم النسيان إلى عالم الذكرى والتذكّر، فقد صوّر العقاد ذلك بقوله: كربلاء التي لم يكن لها ما تذكر به... وليس لها من موقعها ولا من تربتها، ولا من حوادثها ما يُغري أحداً برؤيتها... ولعل الزمن كان خليقاً أن يعبر بها سنة بعد سنة، وعصرًا بعد عصر، دون أن يُسمع لها اسم أو يُحسّ لها بوجود... وشاءت مصادفة من المصادفات أن يُساق إليها ركب الحسين... فاقترن تاريخها منذ ذلك اليوم

(٧) عباس محمود العقاد، المصدر نفسه، ص ١١٩.

بتاريخ الإسلام كله، ومن حقّه أن يقترن بتاريخ بني الإنسان.

هذا عن كربلاء الأمس، أما عن كربلاء اليوم فهي حسب قول العقاد: «حرم يزوره المسلمون للعبرة والذكرى، ويذوره غير المسلمين للنظر والمشاهدة، ولكنها لو أعطيت حقّها من التنويه والتخليد، لحقّ لها أن تصبح مزاراً لكل آدمي يعرف لبني نوعه نصيباً من القداسة، وحظاً من الفضيلة؛ لأننا لا نذكر بقعة من بقاع هذه الأرض يقترن اسمها بجملة من الفضائل والمناقب أسمى وألزم لنوع الإنسان من تلك التي اقترنت باسم كربلاء بعد مصرع الحسين فيها، فكل صفة من تلك الصفات العلوية التي بها الإنسان إنسان... فهي مقرونة في الذاكرة بأيام الحسين في تلك البقعة الجرداء»^(٨).

وأراد العقاد أن يختم كتابه برثاء الحسين ناعياً له بأجمل ما قيل في حقّه شعراً، ومن أجزل الشعراء نبلاً وحباً للحسين عليه السلام فقد تمثّلت - كما يقول العقاد - سجية عاشق الجمال في كل شعر نظمته شعراء الحسين وذويه تعظيماً لهم وثناء عليهم، فلم يتجهوا إليهم ممدوحين، وإنما اتجهوا إليهم صوراً مثلى يهيمون بها كما يهيم المحبّ بصورة حبيبة، ويستعذبون من أجلها ما يصيبهم من ملام وإيلام.

ومن هؤلاء الشعراء الذين أشار لهم العقاد مقتبساً أبياتاً من شعرهم في رثاء الحسين، جاء في مقدّماتهم الكميّ بن زيد الأسدي (توفي ١٢٦هـ) واصفاً إياه بشاعر أهل البيت، ومنهم دعبل الخزاعي (١٤٨ - ٢٤٦هـ) واصفاً إياه بالشاعر العجيب، ومنهم علي بن العباس بن الرومي واصفاً إياه بالشاعر الفحل.

وأشار العقاد إلى أبي العلاء المعري (٣٦٣ - ٤٤٩هـ) ناقلاً عنه هذه الأبيات:

وعلى الدهر من دماء الشهيد دين عليّ ونجله شاهدان
فهما في أواخر الليل فجرا ن وفي أولياته شفقان
ثبتا في قميصه ليجيء الـ حشر مستعدّاً إلى الرحمن

وفي الأسطر الأخيرة من كتابه ختم العقاد بقوله: إن وحي الشعر من سرائر النفوس لأصدق حكماً من لسان التاريخ إذا اختلف الحكماء، ولكنها قد توافيا معاً على مقال واحد، فجلّوا لنا من سيرة الحسين صورة الجمال في عالم المثال، وكذلك يعيش ما عاش في أخلاذ الناس^(٩).

(٨) عباس محمود العقاد، المصدر نفسه، ص ١٥٧.

(٩) عباس محمود العقاد، المصدر نفسه، ص ٢١٦.

- ٣ -

الشرقاوي.. والحسين نائراً وشهيداً

تفرّد عبدالرحمن الشرقاوي بنمط الكتابة عن الإمام الحسين عليه السلام - لأنه ولج له من طريق مختلف، تمايز به عن الآخرين وما جرت عليه السيرة في الكتابة والتصنيف قديماً وحديثاً، فقد ولج له الشرقاوي من طريق أدب المسرح الشعري، ومثل به أول عمل فني مسرحي حول الحسين في الأدب المصري الحديث، وإذا لم يكن أول عمل فني كذلك على مستوى الأدب العربي الحديث، فلعله الأبدع والأروع.

وفي نطاق الأدب العربي الحديث، يعدّ الشرقاوي من الرواد الأوائل الذين اقتحموا مجال كتابة المسرحية الشعرية العربية، فأول عمل صدر له يرجع إلى سنة ١٩٦٢م مع مسرحية (مأساة جميلة) التي تناول فيها نضال المناضلة الجزائرية المعروفة بجميلة بوحريد، وامتدت أعماله المسرحية إلى سنة ١٩٨٥م، منجزاً سبع مسرحيات شعرية آخرها مسرحية (أحمد عرابي زعيم الفلاحين) التي نشرها على حلقات في صحيفة الأهرام سنة ١٩٨١م، وجمعها لاحقاً في كتاب صدر سنة ١٩٨٥م.

يصنّف أدب الشرقاوي وينسب إلى ما يعرف بالاتّجاه الواقعي والاجتماعي والنقدي، واصطبغت بهذا الاتّجاه وتلوّنت جميع أعماله على تعدّد مجالاتها وتنوّع أجناسها، فقد عرف عنه كتابة القصة والرواية والمسرح الشعري والدراسة والسيرة، وكان بارعاً فيها ومميّزاً.

وكشف الشرقاوي عن هذا الاتّجاه الواقعي الاجتماعي النقدي، مع أول رواية له هي رواية (الأرض) التي اشتهر بها، وكان قد نشرها على حلقات في صحيفة المصري سنة ١٩٥٣م، وأصدرها لاحقاً في كتاب سنة ١٩٥٤م، وتحوّلت إلى فيلم سينمائي بالعنوان نفسه سنة ١٩٧٠م.

في مسرحيتي الحسين نائراً والحسين شهيداً، قدّم الشرقاوي عملاً فنياً بديعاً ومؤثراً، حاول أن يعطي العمل حقّه الفني والأدبي من ناحيتي الكم والكيف، ظهر جانب الكم حين بسط الشرقاوي الحديث وتوسّع في العمل وحوّله إلى جزأين، مستوعباً ما قبل قضية المعركة حين كان الحسين نائراً، وما بعد المعركة حين كان الحسين شهيداً.

وظهر جانب الكيف حين أبرز الشرقاوي بشكل وافٍ وبلغ ومؤثراً مبادئ الحسين وقيمه في العدل والتضحية والإخاء، فالحسين عنده قد قدّم أروع بطولة عرفها التاريخ الإنساني.

ومن الواضح أن الشرقاوي في هذا العمل كان وفياً لحبه للحسين الذي تعلمه من أمه صغيراً، ولم يخف هذا الأمر، مذكراً به في الإهداء الذي خصّه لأمه قائلاً: إلى ذكرى أمي التي علمتني منذ طفولتي أن أحبّ الحسين ذلك الحب الحزين الذي يخالطه الإعجاب والإكبار والشجن، ويثير في النفس أسى غامضاً، وحنيناً خارقاً إلى العدل والحرية والإخاء وأحلام الخلاص^(١٠).

والذين عرفوا الشرقاوي علموا منه هذا الحبّ الدافئ والحميمي للحسين، وأشار إلى ذلك صديقه الكاتب اللبناني كريم مروّة قائلاً: «كان الشرقاوي شديد الإعجاب بشخصية الحسين، وحين زار ضريحه في كربلاء في السبعينات بكى عليه بكاء المؤمن به، كما لو أن الحسين كان يستشهد أمامه في تلك اللحظة بالذات»^(١١).

وحين تحدّث الشرقاوي عن نفسه من هذه الجهة، رأى أنه ملتزم بالتربية التي أخذها من والديه حباً للرسول وأهل بيته، فوالده غرس في قلبه منذ أن وعى حبّ رسول الله ﷺ ولهذا أهدى له كتابه (محمد رسول الحرية) الصادر سنة ١٩٦٢م.

ووالدته غرست في قلبه حبّ علي والحسين، وعندما يصف حبه للإمام علي عليه السلام يقول الشرقاوي: أكنّ له حباً عظيماً، ولا يستطيع أحد أن يلومني في حبه وحبّ آل البيت^(١٢).

وظهر حبّ الشرقاوي للإمام علي عليه السلام وتجلّى في كتابه (علي إمام المتقين) الصادر في جزأين ما بين سنتي ١٩٨٤ - ١٩٨٥، وأشار لهذا الحب في الإهداء الذي خصّه لأخيه الأكبر قائلاً: «إنها صفحات عن إنسان عظيم، تعودنا أن نجبه منذ الصغر، وحفظنا عنه كلماته الجليلة، وما زالت قلوبنا تحفق بحبه، لا لأن آباءنا علّمونا أننا من ذرية ابنه الحسين فحسب، ولكن لأننا حين تعرّفنا عليه أكبرنا فيه تلك الفضائل الرائعة التي تجعل الإنسان قادراً على أن يدافع عن الحق والحرية والعدل، مهما تكن المعاناة، ومهما تكن صولة الباطن».

والانطباع الذي تكوّن عندي حول الشرقاوي شخصاً وفكراً، بعد مطالعة ما كتبه

(١٠) انظر كتابي: عبدالرحمن الشرقاوي، الحسين نائراً، الحسين شهيداً، القاهرة: دار الشروق، ٢٠١٣م، الإهداء.

(١١) كريم مروّة، عبدالرحمن الشرقاوي، صحيفة الأهرام، السبت ٢ شعبان ١٤٣٥هـ / ٣١ مايو ٢٠١٤م، العدد ٤٦٥٦٢.

(١٢) عمر بطيشة، عبدالرحمن الشرقاوي شاهد على العصر، القاهرة: دار الفاروق للاستثمارات الثقافية، ٢٠١٠م، ص ٣٩-٤٢.

عن الإمام الحسين عليه السلام وجدت لاحقاً أن مثل هذا الانطباع قد ألح إليّ الذين عرفوه وكتبوا عنه، فقد انطبع عندي أن الشرقاوي أظهر عاطفة صادقة وقويّة نبضت بها كلماته عن الحسين، وكان حرّاً وشجاعاً في التعبير عن رأيه، وصاحب ضمير حي.

ويبدو أن هذا الانطباع من السهولة التوصل إليه لكل من يقترب من الشرقاوي وعالمه الأدبي، وذلك لشدة وضوحه وشفافيته، وقد عبّر عن مثل هذا الانطباع الدكتور عبدالعزيز شرف حين تحدّث عن أدب الشرقاوي مميّزاً له بقوله: «الرؤية الإبداعية في أدب عبدالرحمن الشرقاوي على خصائص ثلاث يصدر عنها فيما يكتب ويبدع، ونعني بها الأصالة أو الجدة في العواطف المعبر عنها، الوضوح في التعبير عن هذه العواطف، إخلاص الأديب المبدع، أو شدة العواطف التي يعبر عنها»^(١٣).

وأما عن وصفه حرّاً وشجاعاً في التعبير عن الرأي، فلا أظن أن أحداً يختلف على هذه الصفة في شخصية الشرقاوي، وهو الذي أفصح عنها بقوله: «إني منذ أخذت الكلمة أداة للتعبير، أعيش لأكتب، وما أنا من هؤلاء الذين يكتبون ليعيشوا، من أجل ذلك قد عانيت أهوالاً من ألوان العذاب في أيام منعي من الكتابة، أو امتناعي مرغماً عن الكتابة، ويوماً بعد يوم تحوّلت الآلام النفسية إلى الآم جسدية هائلة»^(١٤).

وتأكيداً لهذا الموقف وترسيخاً له، يضيف الشرقاوي قائلاً: «كنت انتمي إلى الذين يمكن أن يستشهدوا دفاعاً عن الحق والحرية والخير والإخاء، وكل ما أوّمن من أجله... فما بالي إذن لا أتحمل الآلام مهما تكن جسامتها وغلظتها في سبيل التعبير بالكلمة عمّا أعيش من أجل تحقيق حرية الإنسان، أن يصبح الإنسان بحقّ أخاً للإنسان، وانتصار العدل»^(١٥).

ولعل أوضح من عبّر عن هذه الصفة صديقه صلاح جلال بقوله: كان الشرقاوي (أستاذاً في الوفاء، وفي الإخلاص لقضايا الإنسان وحقّه في العدل، كان ثائراً حتى لو كانت ثورته على حساب صحته، إنه الكاتب الذي تعلّم الشجاعة في إبداء الرأي، والصلابة في الدفاع عنه، والتضحية بكل شيء من أجل الحق والعدالة»^(١٦).

كان من السهولة على الشرقاوي بهذا الضمير الحي، وبهذا الوجدان الشفاف، أن

(١٣) عمر بطيشة، المصدر نفسه، ص ١٥.

(١٤) كمال محمد علي، عبدالرحمن الشرقاوي الفلاح الثائر، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٠م، ص ٤٧.

(١٥) كمال محمد علي، المصدر نفسه، ص ٤٧.

(١٦) كمال محمد علي، المصدر نفسه، ص ١٤٢.

يقترّب من الحسين هذا الاقتراب الحميم، ويتعلّق به هذا التعلّق المشوب بالحبّ الحزين، فَمَنْ يعيش العدل والحرية لا بد أن يعشق الحسين الذي وجد فيه الشرقاوي أنه يثير في النفس حنيناً خارقاً إلى العدل والحرية.

وعندما اختار الشرقاوي الكتابة عن الحسين متّهباً أدب المسرحية الشعرية، قاصداً من هذا العمل أن يرى النور ويظهر أمام الجمهور على خشبة المسرح، إدراكاً منه بقوة تأثير المسرح في الجمهور العام خاصة في بلد مثل مصر الذي يعشق المسرح ويتأثر به بشدة، وتقديرًا منه أنه بصدد تقديم مسرحيات ستكون من المسرحيات الخالدة والعظيمة في تاريخ تطوّر المسرح المصري الحديث، لكن أمنيته لم تتحقّق شاعرًا بالحزن والأسف.

ونختم الحديث عن الشرقاوي باقتباس نصّ له، ونختار النص الرائع والبديع الذي ختم به نهاية العمل، معبراً فيه عن الجوهر الإنساني لقضية الحسين متحدثاً بلسانه قائلاً:

فلتذكروني لا بسفكم دماء الآخرين

بل فاذكروني بانتشال الحق من ظفر الضلال

بل فاذكروني بالنضال على الطريق

لكي يسود العدل فيما بينكم

فلتذكروني بالنضال

فلتذكروني عندما تغدو الحقيقة وحدها

حيرى حزينه

...

فلتذكروني حين يختلط المزيف بالشريف

فلتذكروني حين تتشبه الحقيقة بالخيال

وإذا غدا جبن الخنوع علامة الرجل الحصيف

وإذا غدا البهتان والتزييف والكذب المجلجل هن

آيات النجاح

فلتذكروني في الدموع

....

فلتذكروني وثأري العظيم لتأخذه من الطغاة

وبذاك تنتصر الحياة

فإذا سكتكم بعد ذاك على الخديعة وارتضى الإنسان ذله

فأنا سأذبح من جديد

وأظل أقتل من جديد

وأظل أقتل كل يوم ألف قتلة

سأظل أقتل كلما سكت الغيور وكلما أغفا الصبور

....

ويظل يلعنكم وإن طال المدى جرح الشهيد

لأنكم لم تدركوا ثأر الشهيد

فأدركوا ثأر الشهيد^(١٧).

هذا هو الشرقاوي الذي حفر في وجدانه حباً عميقاً للحسين، فحفر في وجدان الآخرين حباً له.

-٤-

محمد خالد.. وأبناء الرسول في كربلاء

كتاب الأستاذ خالد محمد خالد (أبناء الرسول في كربلاء) يتشبه كثيراً بكتاب العقاد السالف الذكر، خاصة من جهته البنائية والتركيبية، وهكذا في موقفه العام، فهما كتابان كأنهما شقيقان، يلتقيان ولا يفترقان، يتوافقان ولا يختلفان، يتعاضدان ولا يتخاذلان. أقام خالد بنية كتابه دفاعاً عن أمرين مترابطين، يمثلان له جوهر فلسفة العمل وحكمته، وهما:

(١٧) عبدالرحمن الشرقاوي، الحسين شهيداً، القاهرة: دار الشروق، ٢٠١٣م، ص ١٥٧-١٦٠.

الأمر الأول: ويتّصل بطريقة النظر إلى زمن حادثة كربلاء.

الأمر الثاني: ويتّصل بطريقة التعامل مع هذه الحادثة.

بشأن الأمر الأول، حاول خالد أن يميّز يوم كربلاء ويعظّمه ويرفع من شأنه، ويعطيه صفة اليوم الفريد ليس على مستوى الإسلام والتاريخ الإسلامي فحسب، وإنما على مستوى تاريخ البشرية.

وظل خالد ثابتاً ورازماً بهذا الرأي، يذكر به متفاخراً، ويبالغ متعمداً في وصفه، فإلى جانب وصفه باليوم الفريد، أضاف له أوصاف اليوم المجيد واليوم الرهيب.

وهذا الرأي هو أول ما حاول خالد الإشارة إليه، والتنويه به، كما لو أنه يمثل رمز الدخول لتكوين المعرفة بقضية الكتاب وحكمته، فقد أشار إليه في مفتتح الكتاب منذ الأسطر الأولى بقوله: «من الصعب أن نجد في تاريخ البشرية كله، يوماً كذلك اليوم الفريد والمجيد، وأبطالاً كأولئك الأبطال الشاهقين والباهرين؛ إذ لم يكن الأمر في ذلك اليوم أمر شهداء برزوا لمناياهم في استبسال وغبطة، ولا أمر جيش، خرج لجيش مثله، فأبلى وأحسن البلاء، إنما الأمر الذي شغل الدنيا في يوم كربلاء، هو أنه اليوم الذي تجلّت فيه قداسة الحق، وشرف التضحية على نحو متميّز وفريد»^(١٨).

هذا في النطاق العام وعلى مستوى تاريخ البشرية، وفي النطاق الخاص وعلى مستوى تاريخ الإسلام، يرى خالد تأكيداً لرأيه قائلاً: «صحيح أن تاريخ الإسلام مترع بالمشاهد الزاخرة بقداسة الحق وشرف التضحية... بيد أن يوم كربلاء تبقى له سمته المجيدة، وميزته الفريدة، فالقضية الجليلة التي دار من أجلها الصراع، والقلة الصامدة الماجدة، التي وهبت حياتها لتلك القضية، والطريقة التي دار بها القتال بين أربعة آلاف فارس من جيش ابن زياد، واثنين وسبعين لا غير هم أنصار الإمام الحسين، والأحداث المروعة التي سبقت ذلك اليوم، والحصار الأليم والعظيم الذي خلفه، بعد أن مالت شمس الغروب. كل ذلك يجعل من كربلاء يوماً فريداً في تاريخ الآلام والبطولات، في تاريخ التضحية والمجد، في تاريخ المأساة والعظمة»^(١٩).

وبشأن الأمر الثاني، انتقد خالد طريقة تصوير حادثة كربلاء، والوقوف عند اعتبارها تمثّل مأساة وفاجعة، ومناسبة للبكاء والعيول، واجترار الأحزان والآلام، ويرى أننا ننظم كربلاء ظلماً كبيراً حين نظنّها مأساة لا غير، وفاجعة لا أكثر، وفي نظره أن كربلاء هي مأساة

(١٨) خالد محمد خالد، أبناء الرسول في كربلاء، القاهرة: دار المقطم، ٢٠٠٤م، ص ٧.

(١٩) خالد محمد خالد، المصدر نفسه، ص ٨.

وفاجعة إذا نظرنا إلى الشكل الخارجي للمعركة، ورأينا السفلة والأدعياء ينتصرون، ورأينا الوحشية المجرمة تفتك بأبناء الرسول.

وفي الوجه الآخر، يرى خالد أن يوم كربلاء ليس مأساة وفاجعة إذا نفذنا ببصرنا إلى جوهره النضير، فرأينا عظمة الثبات، وروعة البطولة، وعزة الإيمان، وجلال التضحية في مهرجان للحق، هيهات أن يكون له نظير^(٢٠).

ووجه الملاحظة عند خالد، أن المسلمين لم يعرفوا بعد حق يوم كربلاء عليهم، ولا واجبهم تلقاء، ويرى أن «الأقدار لم تدع رؤوس أبناء الرسول ﷺ تحمل على أسنة رماح قاتليهم، إلا لتكون مشاعل على طريق الأبد، للمسلمين خاصة، ولل بشرية الراشدة كافة، يتعلمون في ضوئها الباهر، أن الحق وحده هو المقدس، وأن التضحية وحدها هي الشرف، وأن الولاء المطلق للحق والتضحية العادلة في سبيله، هما وحدهما اللذان يجعلان للإنسان والحياة قيمة ومعنى»^(٢١).

ومن الآراء التي تعرض لها خالد بالاعتراض والنقد، وكانت مثيرة للنظر، الرأي الذي يضع موقف الحسين بين جدلية الجمود والتقدم، وحسب قول خالد: «يبدو لبعض الذين يفكرون في عجلة أن الإمام الحسين ومن قبله والده الإمام علي كانا بإيمانها، وبما ينشدان للحياة وللحكم من ورع وتقوى يمثلان جموداً لم تعد تطيقه الحياة بعد التطور البعيد الذي حققه الإسلام وانفعل به، فالحق أنها على العكس تماماً، كانا يمثلان روح التقدم وضميره... فالإيمان الذي حمل الحسين لواءه، وذهب شهيداً كان لهذا كله، وبهذا كله إيماناً مستنيراً وواعياً ورشيداً»^(٢٢).

وبقيت كربلاء وتفوقت بقوة نورها الباهر، ولم ينطفئ نورها على مدى الأيام والعصور، هذا هو الدرس الذي حاول خالد الانتهاء إليه، والتأكيد عليه، وحسب قوله: «إن الدرس الذي يلقيه يوم كربلاء بآلامه وبطولاته، بمأساته وعظمته، ليتفوق على نظرائه في قوة النور الباهر الذي أضاء به ضمير الحياة... وأن جذوة الحق والصمود التي أضاءها الحسين وأصحابه بدمائهم لم تنطفئ، ولم يخب نورها باستشهاده، بل ازدادت ألماً واندلاعاً على نحو يبهر الأبواب»^(٢٣).

(٢٠) خالد محمد خالد، المصدر نفسه، ص ١٢٥.

(٢١) خالد محمد خالد، المصدر نفسه، ص ٩.

(٢٢) خالد محمد خالد، المصدر نفسه، ص ١٥٩.

(٢٣) خالد محمد خالد، المصدر نفسه، ص ١٥٣.

- ٥ -

ملاحظات وتحليلات

أمام هذه الأعمال الأربعة التي تعدّ من روائع الأدب المصري الحديث المدوّن حول الإمام الحسين عليه السلام يمكن تسجيل الملاحظات والتحليلات الآتية:

أولاً: عند النظر في هذه المؤلفات الأربعة من جهة الشهرة وأفق التداول، وتحديدًا خارج النطاق المصري، يمكن القول بسهولة وبنوع من الوثوقية: إن كتاب العقاد (أبو الشهداء)، قد نال شهرة فاق بها المؤلفات الأخرى، متخطيًا لها في درجة الاهتمام، وسعة المتابعة، وأفق التداول.

وظهرت شهرة كتاب العقاد وتجلّت في صور وتمثّلات عدّة، لعل من الصعب حصرها كليًا، ومن هذه الصور والتمثّلات التي يمكن الإشارة إليها: يذكر في سيرة السيد محمد مهدي الأصفهاني الكاظمي (١٣١٩ - ١٣٩١ هـ / ١٩٠١ - ١٩٧١ م) وهو عالم إيراني ولد وتوفّي في العراق، وعرف بمؤلفاته الكثيرة، وضمن مؤلفاته المخطوطة يذكر له كتاب بعنوان (أبو الشهداء والعقاد)، ويحتمل أنه ما زال مخطوطًا.

ومن هذه الصور، ما تمثّل في كتاب الشيخ مرتضى المطهري (١٣٤٠ - ١٤٠٠ هـ / ١٩١٩ - ١٩٧٩ م) الموسوم بـ (الملحمة الحسينية) الذي يقع في ثلاثة أجزاء، في هذا الكتاب وتحديدًا في الجزء الثالث حضر كتاب العقاد وتواتر الحديث عنه كثيرًا، وبشكل يلفت الانتباه له، بينما غابت كتب الشرقاوي وخالد ولم يأتِ الشيخ المطهري على ذكرها أبدًا، حتى بمجرد الإشارة إلى اسم المؤلف أو عنوان الكتاب، وكأن لا دراية له بهذا الشأن.

من هذه الصور كذلك، ما تمثّل في العناية بالتحقيق العلمي لكتاب العقاد، وهو العمل الذي قام به الباحث العراقي محمد جاسم الساعدي، وصدر سنة ٢٠٠٤ م عن مركز التحقيقات والدراسات العلمية في المجمع العالمي للتقريب بين المذاهب الإسلامية في طهران، وقد احتوى الكتاب على مقدّمة للمحقّق جاءت في (٤٠) صفحة، عرّفت بالكاتب وسيرته، وبالكتاب وموضوعه، وشرحت المنهجية المتّبعة في التحقيق، كما احتوى الكتاب على قائمة تراجم للشخصيات التي وردت أسماؤهم وضمت (٧٧) اسمًا جاءت في (٢٦) صفحة، إلى جانب الفهارس العامة للآيات والأحاديث والأشعار والأعلام والأماكن والفرق والمصادر جاءت في (٤٦) صفحة.

يضاف إلى ذلك الطبعت المتتالية لكتاب العقاد خارج مصر، في لبنان والعراق

وإيران وغيرها، وترجمته إلى الفارسية والتي أنجزها الشيخ محمد كاظم معزي، وصدرت في طهران عن المكتبة العلمية الإسلامية.

هذه الشهرة المتفوّقة حصل عليها كتاب العقاد وكان يستحقها بجدارته، ولا أظن أن هنا الأمر يمكن أن يمثل مورد نزاع أو خلاف عند الشرقاوي وخالد المشمولين بهذه المقاربة، وذلك لتفوّق كتاب العقاد من جهة، ولشهرته الفائقة والممتدة من داخل مصر إلى خارجها، والعابرة من العالم العربي إلى المحيط الإسلامي.

الشهرة التي لا جدال عليها ولا خلاف عند المصريين أنفسهم، وعند غيرهم من العرب والمسلمين، يضاف إلى ذلك أسبقية صدور كتاب العقاد زمنًا، فهو يسبق كتابي الشرقاوي بأربعة عقود، ويسبق كتاب خالد بأكثر من ذلك.

ثانيًا: لعل الباحث الإيراني الدكتور حميد عنایت (١٩٣٢ - ١٩٨٢ م) في كتابه (الفكر السياسي الإسلامي المعاصر) هو أسبق من لفت الانتباه إلى تلك المؤلفات الأربعة مجتمعة، وجاء التطرق إليها في سياق الحديث عن التجديد الشيعي بالإشارة إلى ثلاثة قضايا، منها قضية الشهادة، ومن هذه القضية ولج للحديث عن تلك الأعمال.

وفي تحليله لهذه المؤلفات، رأى الدكتور عنایت أنها تنتمي لما سمّاه التفسير الجديد عند أهل السنة لحادثة كربلاء، التفسير الذي يمتدح حركة الحسين بدلائل أخلاقية وسياسية، والمغاير للتفسير السني القديم المستوحى والمتوارث بصورة رئيسة من اثنين أشار لهما الدكتور عنایت، هما: القاضي الأندلسي أبو بكر بن العربي (٤٦٨ - ٥٤٣ هـ) صاحب كتاب (العواصم من القواصم)، وعبدالرحمن بن خلدون (٧٣٢ - ٨٠٨ هـ / ١٣٣٢ - ١٤٠٦ م) صاحب المقدمة الشهيرة.

وما قرب الدكتور عنایت من هذه المؤلفات والتعرّف إليها، هو قربه من الأدب المصري واهتمامه بأفكار المجددين المصريين، ويتّصل بهذا النطاق رسالته للدكتوراه التي حصل عليها من جامعة لندن في العلوم السياسية سنة ١٩٦٢ م، وكانت حول تأثير الغرب في القومية العربية، إلى جانب ذلك ذكر الدكتور إبراهيم الدسوقي شتا (١٩٤٣ - ١٩٩٨ م) أن عنایت نشر بحثًا حول الإسلام والاشتراكية في مصر.

وظهر هذا الاهتمام بالأدب المصري وتجلّى عند عنایت في كتابه (الفكر السياسي الإسلامي المعاصر)، الذي خصّ فيه الاهتمام بالأفكار التي قدّمها المصريون مقدّمًا الإشارة إليهم على غيرهم في مفتتح كتابه قائلًا: «يعرض هذا الكتاب الفكر السياسي عند المسلمين

في القرن الحالي ويفسّره، ويهتمّ خاصة بالأفكار التي قدّمها المصريون والإيرانيون إلى جوار بعض كتّاب باكستان والهند ولبنان وسوريا والعراق ومفكرها»^(٢٤).

وساعد على هذا القرب وسهّل عليه معرفة الدكتور عنايت باللغة العربية، فقد عرف عنه أنه صاحب لغات متعدّدة، فهو يتقن الإنجليزية والفرنسية والألمانية، وله إلمام بالروسية واليابانية، وعن صلته باللغة العربية يذكر أنه أمضى سنة في جامعة خرطوم بالسودان في الفترة ما بين (١٩٦٥ - ١٩٦٦ م) بصفة أستاذ زائر.

ومن جهة الرأي والتحليل فقد حاول عنايت أن يميّز طرحه بالصرامة الأكاديمية متجنباً الثناء والتبجيل، فلم يمتدح المؤلفات الأربعة المذكورة بشيء، والقدر الذي أشار إليه تعلّق بكتّابي الشرقاوي حين وصف طرحه بالعرض القوي، وجاء عرضه لكتاب العقّاد بارداً وباهتاً، لم يعطه حقّه، ولم يميّزه بشيء سوى قوله عن مؤلفه: إنه كان من أبرز الأشخاص الذين كتبوا حول هذا الموضوع آنذاك من الكتّاب المصريين غير الدينيين.

وفي نطاق التحليل، وجد عنايت إمكانية تطبيق التصنيف الأيديولوجي على المؤلفات المذكورة، مستثنيّاً كتاب العقّاد الذي لم يدرجه ضمن تصنيف محدّد، إمّا لصعوبة تصنيفه، وإمّا لعدم انطباق التصنيف الأيديولوجي عليه، وإمّا أنه سقط سهواً، وإمّا لسبب آخر لا نعرفه.

في حين رأى عنايت أن الشرقاوي في كتابيه مثل التفسير اليساري الذي يصوّر ثورة الحسين كنضال طبقي وكونه ثار نيابة عن الجماهير الفقيرة، بينما اعتبر كتاب محمد خالد أنه جاء معبراً عن النظرة المثالية.

أما الملاحظة النقدية الأساسية التي سجّلها عنايت على تلك المؤلفات، خاتماً الحديث عنها، فإنها تحدّدت في اعتبار أن تلك الأعمال قد افتقدت إلى التحليل النقدي للنصوص التاريخية، وحسب كلامه «لم يقيم كاتب قط من هؤلاء الكتّاب ببناء بحثه واحتجّاجه على تحليل نقدي للنصوص التاريخية بهدف بيان تناقضاتها وانعدام الدقة فيها، فكل ما يكتبه الكاتب مبني على تأمل شخصي، فهم يجدون ببساطة أن آراءهم متّفقة مع المصادر الرسمية القديمة»^(٢٥).

(٢٤) حميد عنايت، الفكر السياسي الإسلامي المعاصر، ترجمة: إبراهيم الدسوقي شتا، القاهرة: مكتبة مدبولي، بلا تاريخ، ص ١١.

(٢٥) حميد عنايت، المصدر نفسه، ص ٣٦٩.

ثالثاً: يعدّ كتاب (الملحمة الحسينية) للشيخ مرتضى المطهري من المؤلفات المهمة في موضوعه، بغض النظر عن جانب الاتفاق معه أو الاختلاف، الكلي أو النسبي، والسمة الغالبة عليه والمميّزة له هي سمة النقد، فالكتاب يظهر بمظهر الطابع النقدي بأبعاده الدينية والاجتماعية والتاريخية.

وبسبب هذا الطابع النقدي الطاعي، فقد أثار الكتاب جدلاً واسعاً وساخنًا في الوسط الديني في الداخل الإيراني وامتدّ إلى خارجه، وعدّ لاحقاً من أكثر مؤلّفات الشيخ المطهري إثارة للجدل والسجال، وكشف عن ذلك طبعاته المتتالية العربية والفارسية التي لم تتوقّف، وقيل: إنها فاقت الستين طبعة ضاربة رقماً قياسياً.

وفي المجال العربي مثّل السيد جعفر مرتضى العاملي محطةً مهمةً من محطات تطوّر الجدل والسجال حول الكتاب، وذلك حين شكّك في نسبة الكتاب للشيخ المطهري نافياً هذه النسبة، ومظهرًا عناية كبيرة بهذا الأمر، فقد بذل جهداً بحثياً لتأكيد صحة رأيه، تجلّى هذا الجهد في الكتاب الذي خصّصه لهذه القضية، ونعني به كتاب (كربلاء فوق الشبهات) الصادر سنة ١٤٢٠ هـ، وبقي السيد العاملي يلاحق هذه القضية ويتابعها مع الإضافات التي ضمّنها الطباعات الأخرى من الكتاب.

تكوّن كتاب الشيخ المطهري من ثلاثة أجزاء، الجزآن الأولان هما عبارة عن محاضرات ألقيت حول المناسبة في طهران، أما الجزء الثالث فقد تضمّن مدوّنات كتبت بخط اليد على شكل موضوعات وملاحظات، دارت حول حوادث وقضايا وكتب تتصل بالمناسبة.

كنت قد طالعت الكتاب كاملاً بأجزائه الثلاثة، في الجزء الثالث المدوّن بخط اليد كان للعقّاد وكتابه (أبو الشهداء) حضور واسع وملحوظ؛ إذ نقل عنه الشيخ المطهري نصوصاً كثيرة، حتى أنه افتتح بعض موضوعات كتابه بأقوال له، كما في موضوع (فلسفة النهضة الحسينية)، هذا الحضور الواسع جعل كتاب العقّاد في منزلة المصدر والمراجع.

وفي جميع هذه النصوص ظهر المطهري متوافقاً مع العقّاد، مستنداً إلى هذه النصوص، ومستوثقاً بها في تكوين آرائه وملاحظاته وتحليلاته الدينية والتاريخية، ولم يظهر المطهري اختلافاً مع هذه النصوص على كثرتها، ولا نقاشاً أو اعتراضاً، ولا حتى مرّة واحدة.

لكن وجه الملاحظة أن المطهري لم يُبدِ انطباعاً أبداً حول كتاب العقّاد، لا مدحاً وثناء ولا ذمّاً وقدحاً، ولا نقداً وتقويماً، ولا شيئاً من هذا القبيل، وإن كان يفهم منه أنه كان أقرب إلى التأييد والموافقة لا أقل في حدود النصوص الكثيرة التي رجع إليها.

وتتأكد هذه الملاحظة عند معرفة الطابع النقدي الذي تميّز به كتاب المطهري؛ إذ تطرق لمجموعة من المؤلفات المعروفة وتعامل معها بمنطق النقد، مظهرًا الاختلاف معها، والاعتراض عليها، والذم والقدح في بعضها.

من هذه المؤلفات كتاب (الشهيد الخالد) للشيخ نعمة الله صالح نجف آبادي، الصادر سنة ١٩٦٨م، والذي أثار ضجة كبيرة في وقته خاصة بين طبقة رجال الدين، فقد اعتنى الشيخ المطهري كثيرًا بمناقشة هذا الكتاب، وإظهار جانب الاختلاف معه، محدّدًا بالصفحات نقاط الاختلاف والاعتراض.

ومن هذه المؤلفات كذلك، كتاب (الحسين وارث آدم) للدكتور علي شريعتي (١٣٥٢ - ١٣٩٧هـ / ١٩٣٣ - ١٩٧٧م)، الذي عدّه المطهري أنه مثل شكلاً من أشكال التفسير المادي الماركسي للتاريخ، ونوعاً من التعزية الماركسية التي تقرأ على الإمام الحسين، واصفاً لها بتعزية مستحدثة^(٢٦).

ومن المؤلفات الأخرى التي تطرّق لها المطهري بالنقاش كتاب (تحليل تاريخ عاشوراء) للدكتور محمد إبراهيم آيني، وكتاب (اللؤلؤ والمرجان) للميرزا حسين النوري الذي امتدحه المطهري وعدّه كتاباً فريداً، ولا مثيل له في هذا الباب.

أما الكتب التي تركّز عليها نقد المطهري ذمّاً وقدحاً من جهة الصديقة والموثوقية، فهما كتابان: الأول كتاب (روضة الشهداء) للشيخ حسين الكاشفي المتوفى أواخر القرن التاسع أو أوائل القرن العاشر الهجري، وعدّه المطهري أول كتاب تمّ تأليفه بالفارسية باسم مراثي الحسين، والثاني كتاب (أسرار الشهادة) للشيخ الفاضل الدربندي (توفي ١٢٨٥هـ / ١٨٦٨م).

جميع هذه المؤلفات أبدى حولها الشيخ المطهري وجهات نظر انطباعية أو تحليلية أو نقدية، لكن الصورة تغيّرت مع كتاب العقّاد، إذ لم يُبدِ المطهري حوله وجهة نظر لا بطريقة انطباعية، ولا بطريقة تحليلية، ولا بطريقة نقدية، ولا حتى بقول كلمة واحدة مدحاً أو ذمّاً.

ولا أدري على وجه التحديد لماذا حصل هذا الموقف؟ لكن الذي نعرفه أن في جميع الموارد التي أشار إليها المطهري جاءت في سياق الإسناد والتأييد بما يدل على الموافقة معها، وليس الاختلاف أو الاعتراض.

وما اختلف عنه هذا الكتاب مع باقي المؤلفات الأخرى المذكورة، أن تلك المؤلفات

(٢٦) مرتضى المطهري، الملحمة الحسينية، قم: طليعة النور، ١٤٣٠هـ، ج ٣، ص ٢٨٥.

عرض لها الشيخ المطهري بقصد المناقشة والتحليل، وخرج كتاب العقاد عن هذا القصد، فقد عرض له بقصد الإسناد والتوثيق وليس بقصد المناقشة والتحليل، مع ذلك تبقى الملاحظة قائمة حتى في حدود الجانب الانطباعي الذي كان غائبًا.

رابعًا: هناك من يرى أن الشرقاوي في كتابيه وسائر أعماله كان متأثرًا بالنزعة اليسارية، وتمت الإشارة إلى هذا الأمر بثلاث صور، صورة الانتساب إلى التفسير اليساري، وصورة الانتساب إلى المزوجة بين الاشتراكية والإسلام، وصورة الانتساب إلى ما سمي اليسار الإسلامي.

الصورة الأولى أشار إليها الدكتور عنايت عند حديثه عن الشرقاوي في كتابه (الفكر السياسي الإسلامي المعاصر)، وحسب رأيه أن الشرقاوي في كتابيه الحسين ثائرًا وشهيدًا قد مثل التفسير اليساري لحادثة كربلاء حين صور ثورة الحسين كنضال طبقي، وكنيابة عن الجماهير الفقيرة.

الصورة الثانية أشار إليها الكاتب اللبناني اليساري كريم مروّة، الذي تبين له بعد اطلاعه على الكتب التراثية للشرقاوي، بدءًا من مسرحيته الشعرية المكرّسة لثورة الحسين بن علي واستشهاده، أن الشرقاوي قد توصّل إلى اقتناع فكري وفق فيه بين انتمائه إلى الاشتراكية، وانتمائه إلى القيم التي حفل بها الإسلام كدين وحضارة.

ويرى مروّة أن الشرقاوي حاول بجهد استثنائي أن يقدم في تلك الكتب التراثية نماذج من أفكار ونماذج من شخصيات يؤكد فيها أن ما ساد من خلاف وصراع بين الأفكار الاشتراكية والدين الإسلامي إنما كان من صنع أولئك الذين عملوا على استخدام الدين لتأمين مصالحهم الدنيوية^(٢٧).

الصورة الثالثة أشار إليها الشيخ محمد الغزالي (١٣٤١ - ١٤١٦هـ / ١٩١٧ - ١٩٩٦م) حين صنّف الشرقاوي على منحى اليسار الإسلامي، وذكر هذا الأمر الشرقاوي نفسه حين سئل عمّا يسمّى باليسار الإسلامي وما مدى صحة تصنيفه عليه؟ فأجاب بقوله: إن الشيخ الغزالي هو الذي كتب أنه من اليسار الإسلامي ضمن مجموعة من الأسماء، لا يعرف الشرقاوي إلا واحدًا منهم من دون أن يسميه^(٢٨).

هذا الانتساب والتصنيف أثار دهشة الشرقاوي متعجبًا منه في حق نفسه، ونافيًا له،

(٢٧) كريم مروّة، عبد الرحمن الشرقاوي، صحيفة الأهرام، مصدر سابق.

(٢٨) عمر بطيشة، عبد الرحمن الشرقاوي شاهد على العصر، ص ٣٩.

واضحاً القضية في مسلك آخر، حدّده في اتّجاهين، الاتّجاه الأول له علاقة بالتربية والتنشئة الأسرية، والاتّجاه الثاني له علاقة بالمبادئ الإسلامية وطريقة النظر لها.

بشأن الاتّجاه الأول، يرى الشرقاوي أن مسألة اليسار والتزام مبدأ معين هذا الأمر لا يعنيه، وما يعنيه أنه ملتزم بشيء واحد كان عليه منذ وعى الحياة، هو أنه ملتزم بالتربية التي أخذها من والديه، خاصة من أبيه الذي كان رجلاً متديّناً، فوالده غرس في قلبه منذ وعى حب الرسول ﷺ ووالدته غرست في قلبه حب علي والحسين عليهما السلام^(٢٩).

وبشأن الاتّجاه الثاني، يرى الشرقاوي أن الإسلام لا يمكن مقارنته بأي مذهب في العالم لأنه دين سماوي، فمقارنة الإنسان شيئاً سماوياً بشيء وضعي أمر غير منطقي، وفي نظر الشرقاوي أن دين الإسلام قد حقّق من العدالة الاجتماعية في مبادئه ما يعجز عن تحقيقه أي مبدأ بما في ذلك فضائل اليسار، لهذا فهو مندهش لماذا ظهرت مسألة اليسار الإسلامي!

ويضيف الشرقاوي: إن المبادئ الإسلامية والسنة النبوية والبدهيات التي بنى عليها الفقهاء آراءهم هي التي تفتح أمامنا الكلام حول معاني التكافل الاقتصادي والمواطنة، من دون الحاجة لاستيراد ذلك من أفكار مصطنعة، أو إدخالها في أطر أصغر من حجمها... مظهرًا تعجبًا بمن يريد أن يسخر الإسلام للاشتراكية العلمية أو الماركسية، ومتسائلاً: لماذا نحاول أن نسحب تلك الفضائل من الإسلام ونضعها في مذهب وضعي؟^(٣٠).

ليس هناك أوضح من هذا الكلام الذي أراد منه الشرقاوي الإفصاح عن حقيقة ما يؤمن به، وما تربّى ونشأ عليه، وعن حقيقة مسلكه الفكري، مشكّكاً في صحّة ما يقال عن انتسابه إلى اليسارية والنزعة اليسارية أو إلى أي مبدأ آخر، وهو الانطباع الذي يتكوّن عادة عن الأشخاص الذين يدافعون بشدة عن قضايا المساواة والعدالة الاجتماعية كما هي حالة الشرقاوي.

خامساً: في أواخر كتابه (علي وبنوه) تحدّث الدكتور طه حسين (١٣٠٦ - ١٣٩٣ هـ/ ١٨٨٩ - ١٩٧٣ م) عن الإمام الحسين عليه السلام حديثاً موجزاً وسريعاً بخلاف مواضيع وقضايا الكتاب الأخرى التي اتّسمت بالسرد والتفصيل التاريخي والتحليل، استدعت لأن يصدر الكتاب في جزأين تحت عنوان (الفتنة الكبرى).

بدلي أن الدكتور حسين لم يرد الإسهاب والتفصيل في هذا المورد الذي مثّل مفصلاً

(٢٩) عمر بطيشة، المصدر نفسه، ص ٣٩.

(٣٠) عمر بطيشة، المصدر نفسه، ص ٤٤-٤٩.

تاريخياً مهماً في تاريخ تطوّر عالم الإسلام، لكن من دون أن يفصح عن هذا الاختيار في القبض وعدم البسط.

ومن جهتي كنت قد هممت وباهتمام شديد في التعرّف إلى رؤية هذا الأديب الكبير لحركة الحسين ونهضته، وبهذا الداعي طالعت الكتاب كاملاً بجزأيه، لكنني فوجئت من الرؤية التي وجدتها، فقد تحدّث عن الحسين بطريقة باردة، وكأنه لم يجد في حركته ونهضته ما يثير الدهشة، ولم يُعْطِه حقّه كما ينبغي.

واللافت للانتباه أن الدكتور حسين لم يظهر عاطفة تجاه الحسين، مع أنه أديب ومن طراز رفيع، ومع أن قضية الحسين ليست فقط نقيض بالعواطف والمشاعر التي تؤلم الوجدان وتحطم القلب، وإنما لأنها قد تحوّلت إلى نهر خالد يفيض بالعواطف والمشاعر يجري وبلا توقّف على مرّ الأزمنة والعصور.

والمفهوم التفسيري الذي استند إليه الدكتور حسين وأراد منه أن يؤطّر به رؤيته وتحليله لحركة الحسين ونهضته هو مفهوم المحنة، المفهوم الذي ورد وتواتر بشكل مقصود، مفضّلاً له على ما يبدو من باقي المفاهيم الأخرى التي حضرت في كتابات الآخرين وتواترت، كمفاهيم: الثورة والنهضة والحركة وغيرها، لكنها المفاهيم التي غابت في حديث حسين ولم ترد كلياً.

وفي إطار هذا المفهوم، ظلّ حسين يصوّر ما حلّ بالحسين على أنه محنة، هي محنة أصابت الحسين، وهي محنة أصابت الإمام علي في أبنائه، وهي محنة أصابت الطالبين، كما عدّها محنة للإسلام، بدأت محنة وانتهت محنة، هكذا ظلّ حسين يقلّب قضية الحسين ويصوّر مبتدأها ومنتهاها مركزاً على مفهوم المحنة.

عن محنة الحسين كتب طه حسين قائلاً: «رأى الحسين المحنة كأشنع ما تكون المحن، رأى إخوته وأهل بيته يقتلون بين يديه وفيهم بنوه وبنو أخيه الحسن وبنو عمّه، وكان هو آخر من قتل منهم بعد أن تجرّع مرارة المحنة فلم يبقَ منها شيئاً»^(٣١).

وهي محنة أصابت الإمام علي عليه السلام في أبنائه وأصابت الطالبين عامة، بل وأصابت الإسلام، صور طه حسين ذلك بقوله: «وقد تمّت بهذه الموقعة محنة لعلي في أبنائه لم يمتحن بمثلها مسلم قط قبل هذا اليوم... فكانت محنة أيّ محنة للطالبين عامة وأبناء فاطمة خاصة، ثم كانت محنة أيّ محنة للإسلام نفسه»^(٣٢).

(٣١) طه حسين، علي وبنوه، القاهرة: دار المعارف، ٢٠١٤م، ص ٢٤١.

(٣٢) طه حسين، المصدر نفسه، ص ٢٤٥.

وامتدت هذه المحنة في عصرها ووصلت إلى الحجاز، وحسب قول طه حسين: «انتهت محنة الحسين إلى الحجاز فكانت صدمة لأهله وللصالحين منهم خاصة، وجعل الناس يتحدثون بها، فيكثرون الحديث، وجعلوا يعظمون أمرها»^(٣٣).

وبهذا يكون الدكتور طه حسين قد بدأ كتابه بالحديث عن الفتنة، وختمه بالحديث عن المحنة.

وما نخلص إليه في هذا الشأن، أن حديث العقاد والشرقاوي ومحمد خالد عن الإمام الحسين عليه السلام لا يقارن بحديث طه حسين، فحديث أولئك كان أكثر دفئًا وحرارة، بل وأكثر نبلاً وتقدمًا من حديث طه حسين.

(٣٣) طه حسين، المصدر نفسه، ص ٢٤٦.



العرب الشيعة وأسئلة الشريك الوطني

محمد محفوظ

بفعل عوامل ذاتية وموضوعية عديدة، لم يتمكن العرب - وبالذات النخب السياسية والثقافية والدينية - من صياغة استراتيجية ورؤية عربية متكاملة في طريقة التعامل مع الحقائق الدينية والمذهبية والقومية الموجودة في الاجتماع العربي المعاصر. مما أفضى في المحصلة النهائية إلى بروز مشكلة الأقليات والتعبيرات الدينية والمذهبية والقومية الموجودة في أغلب المجتمعات العربية المعاصرة؛ لأن هذه المجتمعات العربية المعاصرة تحتضن تعبيرات تاريخية وثقافية متعددة ومتنوعة، وغياب رؤية مستوعبة وحاضنة لهذه التعبيرات يؤدي إلى بروز مشكلة وتوترات اجتماعية وسياسية وأمنية من جراء تغييب حقوق هذه التعبيرات. فوحدة المجتمعات العربية المعاصرة من ضرورات الوجود ومن أولويات الثقافات السياسية السائدة في مجتمعاتنا العربية والإسلامية. ولكن وحدة هذه المجتمعات لا تتم بدحر خصوصيات التعبيرات الدينية أو المذهبية أو القومية الموجودة في المجتمعات العربية. ولعل أغلب الدول العربية تعاملت مع تعبيراتها المذهبية أو الدينية أو القومية الموجودة في مجتمعاتها بعيداً عن مقتضيات العدالة السياسية والثقافية، وبوصفها على المستوى السياسي والأمني من الخواصر الرخوة التي قد تهدد الأمن الوطني والقومي. ولا

ريب أن طبيعة الخيارات السياسية والثقافية الرسمية التي لم تُعرف على المستوى العملي من إدارة تنوعها الأفقي والعمودي بطريقة حضارية وعلى قاعدة المواطنة المتساوية في الحقوق والواجبات. ومن المؤكد حينما تغيب حقائق المواطنة ومقتضياتها الدستورية والقانونية تبرز الانتماءات التاريخية للمواطنين.

ولعل بروز مشكلة ما يسمّى بـ(العرب الشيعة) في مناطق تواجدهم في الدول العربية، يعود إلى طبيعة الخيارات السياسية والثقافية المتبعة معهم. فهم جزء أصيل من مجتمعاتهم وأوطانهم، إلّا أن غياب خيار الاستيعاب والمواطنة المتساوية، هو الذي أفضى إلى بروز المشكلة في أبعادها الوطنية والسياسية والاجتماعية. وبفعل الاستمرار التاريخي لهذه الخيارات ومفاعيلها المتعددة تشكّلت ثقافة مجتمعية ناقدة أو رافضة للتعامل مع العرب الشيعة على قاعدة المواطنة المتساوية، بحيث يكون لهم ما للآخرين من شركائهم في الوطن وعليهم ما على شركائهم في الوطن. ومن جراء غياب العلاقة السليمة بين الشريك الوطني والشيعة في أوطانهم، إضافة إلى الحمولة السلبية الأيديولوجية التي تشكّلت من جراء حروب التاجيج الطائفي، برزت أسئلة وإشكاليات ذات طابع فقهي وسياسي ومذهبي، تحول هذه الأسئلة ومتوالياتها دون اندماج العرب الشيعة في أوطانهم. سنعمل في هذه الدراسة على إبراز هذه الإشكاليات مع رؤية لمعالجتها، بما يفضي إلى بناء وطني - عربي متّحد، يفخر بتعدده الأفقي والعمودي، ويتنصر الجميع لمبدأ المواطنة المتساوية، ويحترم الجميع بعضهم بعضاً على مستوى خياراتهم الفردية والعقدية.

□ العرب الشيعة والدولة الوطنية

في زمن الصراعات السياسية والمماحكات الأيديولوجية والفكرية، تبرز مجموعة من المشاكل والأزمات ذات الطابع الاجتماعي والسياسي، وتتلّس بلبوسات متنوعة، إلّا أنها يشترك بعضها مع بعض بوصفها مشكلة سواء للكل الاجتماعي أو للبعض الاجتماعي.

ولعل من أبرز هذه المشاكل التي تبرز في العالمين العربي والإسلامي، هي مشكلة العرب الشيعة.

ولعل بروز هذه المشكلة أو الإشكالية يعود للأسباب التالية:

١ - بروز الدور الإيراني على مستوى الإقليم والعالم، وطبيعة العلاقة المذهبية التي تربط الشيعة العرب بإيران والعكس. وهل تمكّنت الدولة الإيرانية بأيديولوجيتها المذهبية من تحويل العرب الشيعة إلى تابع أيديولوجي ومذهبي للدولة الإيرانية وطموحاتها

السياسية والمذهبية؟.

فلولا الحضور السياسي الكبير للدولة الإيرانية، وخياراتها الأيديولوجية والسياسية، لما برزت مشكلة العرب الشيعة في النظر إلى خياراتهم وطبيعة علاقتهم مع امتداداتهم المذهبية.

٢- وجود قوى مذهبية وسياسية متباينة في رؤيتها وقناعاتها ومواقفها مع الشيعة كمذهب ورؤية دينية وخيارات مجتمعية وسياسية. ودائماً في الصراعات ذات الطابع المذهبي والسياسي تلجأ القوى إلى تنميط الرؤية إلى الطرف المقابل سواء كان منافساً أو غير منافس. ولقد تمكّنت هذه القوى والتعبيرات المذهبية والاجتماعية والسياسية من تنميط الواقع العربي الشيعي. فأضحى جميع العرب الشيعة في نظر هذه التعبيرات قوى تابعة وخاضعة للنفوذ والتأثير الإيراني.

وبالتالي فإن أيّة مشكلة مع إيران تنعكس مباشرة على العرب الشيعة سواء مع دولتهم أو شركائهم في الوطن.

وساهمت بعض الدول العربية والإسلامية -بفعل خياراتها الأيديولوجية أو السياسية- من خلق حالة من المماثلة بين إيران والعرب الشيعة.

وهذا بطبيعة الحال يساهم في تأزيم العلاقة بين العرب الشيعة ودولهم، وبين العرب الشيعة والمجتمع الوطني الذي ينتمون إليه.

ومع كل أزمة سياسية وأمنية كبرى، تتعرض إليها المنطقة، تبرز هذه المشكلة تحت عناوين وياфطات متعدّدة، إلا أنها في كل الأوقات تساهم في تأزيم واقع العرب الشيعة السياسي والاجتماعي والثقافي.

لذلك ثمة حاجة ملحة في كل الدول والمجتمعات العربية التي يتواجد فيها شيعة، لإثارة هذا الموضوع، والتأسيس لنقاش علمي - موضوعي، يعمل على معالجة هذا الموضوع في أبعاده المختلفة.

وانطلاقاً من هذه الحاجة الملحة، نساهم في هذا النقاش الذي يأخذ أبعاداً متعدّدة من خلال النقاط التالية:

١- على المستوى الواقعي كل الوجودات والمجتمعات العربية الشيعية، تتعامل مع أوطانها بوصفها أوطاناً نهائية، ولا يوجد خيار بديل عن أوطانها. وإن التماثل المذهبي بينها وبين الدولة الإيرانية، لا يساوي أن لديها مشروعاً وطنياً مختلفاً عن حقائقها الوطنية القائمة.

ووجود مشاكل سياسية أو أمنية لدى العرب الشيعة في أوطانهم لا يعني التضحية بالوطن من أجل يوتوبيا غير قابلة للتحقق.

بل ثمة قناعة عميقة لدى هذه المجتمعات أن مشكلاتها تعالج على قاعدة وطنية مع دولهم ومجتمعهم الوطني.

ولقد عبّرت هذه المجتمعات في الكثير من الأحداث والتطورات عن هذه الحقيقة، وأن كل خياراتهم السياسية والاجتماعية والثقافية، لا تتعالى على انتماءاتهم الوطنية.

ووجود مشروع سياسي أو مذهبي إيراني، يستهدف ربط العرب الشيعة بالدولة الإيرانية، لا تتحمّل مسؤوليته المجتمعات العربية الشيعية. فالدول بطبعها نزّاعة إلى بناء نفوذها الأمني والسياسي خارج حدودها الجغرافية، وإيران ليست بدعاً من الدول، وإنما هي مثل كل دول العالم، ولا يتحمّل مسؤوليته العرب الشيعة في كل دولهم ومجتمعاتهم.

فالعرب الشيعة جزء أصيل من أوطانهم ومجتمعاتهم، وامتلاكهم لخصوصيات مذهبية وثقافية، لا يسوّغ لأي طرف إخراجهم من أوطانهم أو التعامل معهم بوصفهم هم أتباع لدولة أجنبية.

العرب الشيعة موجودون في أوطانهم قبل تأسيس الجمهورية الإيرانية، وسيستمرّون في أوطانهم بصرف النظر عن مآل وطبيعة النظام السياسي في إيران. ووجود أطراف عربية شيعية على علاقة عضوية بإيران، لا يتحمّل مسؤوليته كل العرب الشيعة في كل أوطانهم ومجتمعاتهم.

٢- إننا نرى أن الطريق للخروج من هذه الإشكالية في كل الدول والمجتمعات، هو وجود مشروع وطني متكامل يستهدف دمج العرب الشيعة في كل أوطانهم، واحترام خصوصياتهم المذهبية والثقافية، والتعامل معهم بوصفهم مواطنين لهم كل الحقوق وعليهم كل الواجبات.

إن غياب مشروع الاندماج الوطني هو الذي يساهم في إبراز مشكلة العرب الشيعة.

فهؤلاء ليسوا عبئاً على أوطانهم، وإن الرؤية الوطنية السليمة هي التي تخرج من انحباساتها الطائفية، وتتعامل مع جميع المواطنين على حدّ سواء بصرف النظر عن أديان ومذاهب وقوميات هؤلاء المواطنين.

وهنا نرى أن كل الدول العربية تتحمل مسؤولية تجاه أقلياتها المذهبية. وإن هذه المسؤولية تتجلى في بلورة وصياغة مشروع وطني لإدماج العرب الشيعة في أوطانهم، بعيداً

عن نزعات الاستئصال والنبد. وغالبية النخب الدينية والاجتماعية لدى العرب الشيعة ترى في أوطانها العربية هي أوطان نهائية، ولا يمكن مقايضتها بأي شيء آخر.

٣- المجتمعات العربية الشيعية كغيرها من المجتمعات الإنسانية، تمتلئ بآراء وميولات وتوجهات عديدة، وتحتضن تيارات سياسية وفكرية متنوّعة، ولعل من الأخطاء الفادحة التعامل مع هذه المجتمعات وكأنها رأي أو حزب واحد.

فكل التعدّيات الفكرية والسياسية موجودة في المجتمعات العربية الشيعية، وفي تقديرنا مهما كان حجم المدة الإيرانية، فإنها غير قادرة على هضم وأكل المجتمعات العربية الشيعية.

وإن هذه المجتمعات تمتلك من التنوّع الأفقي والعمودي، ما يحول دون استيعابها بالكامل من قبل طرف واحد مهما أوتي من قوة وقدرة.

وهنا ندعو كل المجتمعات العربية إلى الانفتاح العميق على العرب الشيعة، ونسج العلاقات الإيجابية معهم، كما ندعو النخب الدينية والفكرية والسياسية للعرب الشيعة للانفتاح على الأكثريات الإسلامية السنية؛ لأنه لا خيار للجميع إلا بالتواصل والتعايش بعضهم مع بعض. وإن الانتماء المذهبي للمواطنين لا يشرّع أو يبرّر عملية تقويض الأوطان من الداخل. فكل المجتمعات الإنسانية متعدّدة ومتنوّعة، وإن هذا التعدّد والتنوّع لم يمنع هذه المجتمعات من بناء واقعها الوطني والاجتماعي.

لذلك فإن العرب الشيعة ليسوا كتلة بشرية منفصلة عن محيطها العربي، بل هم جزء أساسي منه. ووجود مشكلات وتوترات وأزمات يحلّل الجميع مسؤولية العمل المتواصل لإنهاء هذه الأزمات دون الإضرار بمتطلبات الاستقرار السياسي والاجتماعي.

وإن الدولة الوطنية تتحمّل مسؤولية العمل الدائم لخلق حالة من التجانس الناعم والقانوني بين مختلف المكونات والتعبيرات.

فالذهب ليس بديلاً عن الوطن، والوطن لا يعيش حيويته وفعاليته، إلا بعلاقة عميقة وفعّالة بين جميع أطرافه وأطيافه.

وإن منع إيران من التأثير السياسي والأمني على العرب الشيعة لا يمكن أن يتأتّى إلا بدمج العرب الشيعة في كل أوطانهم ومجتمعاتهم.

وإن التعامل مع العرب الشيعة وكأنهم كتلة متجانسة في كل شيء، هو من الأخطاء الفادحة، التي تديم التوترات المذهبية والطائفية في المنطقة.

فالعرب الشيعة يعتزون بأوطانهم وعروبتههم، وشواهد التاريخ الحديث والمعاصر شاهدة على ما نقول. وإن الدول الوطنية اليوم، معنية قبل غيرها إلى تأسيس مبادرات متكاملة للإعلاء الدائم من قيم المواطنة والوحدة المبنية على احترام التعدّد وصيانة التنوّع بكل مستوياته وآفاقه.

وإن التجربة السياسية والثقافية للعرب الشيعة، تؤكّد التزامهم التام بكل مقتضيات الانتماء الوطني، ولم يسجل هؤلاء تجربة التضحية بمصالح أوطانهم، لصالح أطراف سياسية مماثلة لانتمائهم المذهبي. فإيران دولة إقليمية كبرى، ترعى مصالح مواطنيها، وإن العرب الشيعة ينتمون إلى دول وأوطان أخرى مختلفة، وإن ارتباطهم بأوطانهم ومصالحها هو حجر الأساس في كل مشروعاتهم وتطلّعاتهم السياسية والاجتماعية والثقافية.

وإن المنطقة العربية اليوم، معنية بمعالجة ملف التنوّع المذهبي الموجود فيها. ونحسب أن الخطوة الأولى في مشروع معالجة هذا الملف، تتجسد في بناء مواطنة متساوية في الحقوق والواجبات، وتجنب العرب الشيعة أي تأثيرات سلبية للصراع أو التنافس مع إيران.

□ الطائفية المعكوسة

على المستويين العربي والإسلامي نستطيع القول: إن أغلب الدول والمجتمعات العربية والإسلامية، التي تعيش حقائق التعدّد والتنوّع المذهبي، تعاني من مشكلة مستوى الانسجام الاجتماعي والثقافي بين مختلف أطرافها ومكوّناتها وتعبيراتها.

لأننا جميعاً كعرب ومسلمين لم نتمكن من إدارة تنوّعنا المذهبي بصورة إيجابية وحضارية.

لذلك في المكان الاجتماعي الذي تتواجد فيه مجتمعات بشرية، تنتمي إلى مدارس عقديّة وفقهيّة مختلفة عن مدرسة الأكثرية إذا جاز التعبير، تعاني هذه المجتمعات من مدى انسجامها والتحامها بعضها مع بعض.

وحتى نتمكن من معالجة هذه المسألة بشكل صحيح، من الضروري القول: إن المشكلات السياسية والاجتماعية والثقافية المترتبة من وجود حقائق التنوّع والتعدّد، ليست نابعة من طبيعة التعدّد الفقهي والمذهبي أو التنوّع الثقافي والاجتماعي، وإنما نابعة من طبيعة الخيارات المتّبعة في إدارة حقائق التعدّد في مجتمعاتنا العربية والإسلامية.

وحتى لا نقع في المواقف الأيديولوجية التي تغطّي مقتضيات الموضوعية في التعامل مع مثل هذه الموضوعات، نتمكّن من القول: إن جميع المسلمين بمختلف مدارسهم الفقهيّة

ومشاريعهم الفكرية فشلوا على المستوى العملي في إدارة التنوع المذهبي الموجود في مجتمعاتنا العربية والإسلامية.

لهذا نحن بحاجة باستمرار إلى تطوير مناهج وآليات إدارتنا لحقائق التنوع الموجودة في مجتمعاتنا، حتى نتجاوز كل العيوب التي قد تقع فيها. وتسبب إشكاليات عملية من جراء سوء إدارتنا أو تعاملنا مع حقائق التنوع المذهبي. ولو تتبعنا اليوم طبيعة الصراعات والصدامات التي تجري في أغلب المناطق العربية والإسلامية، سنجد أن أغلب هذه الصراعات والصدامات، تعود في جذورها إلى الإخفاق الكلي أو النسبي في إدارة حقائق التنوع المذهبي الموجودة في البلدان العربية والإسلامية.

وما نودّ أن نثيره في هذا السياق هو طبيعة المشكلة الطائفية التي تعاني الأمة منها، ولكن من زاوية أخرى، وهي ما نسميها الطائفية المغلوبة أو المعكوسة.

بمعنى أن الممارسة الطائفية سواء كانت خشنة أو ناعمة، تمارس على نحوين أساسيين وهما: أن المجتمع الغالب يمارس طائفته المعهودة، حيث التهميش والإقصاء والاستبعاد، والتعامل مع الطرف المذهبي المختلف، بوصفه مشكلة حقيقية وواقعية، تقتضي الاحتراز من هذا الطرف وعدم تمكينه من بعض المواقع الإدارية والسياسية.

لذلك ووفق هذه الرؤية الضيقة في التعامل مع التعددية المذهبية، فإن هذه الرؤية بدل أن تفكر في خيارات حضارية في التعامل مع هذه التعددية، فهي تلتزم بالرؤية السائدة في المنطقة العربية، التي تقتضي الإبعاد الممنهج والإقصاء وتصل بعض الحالات والنماذج إلى ممارسة التمييز بحق الطرف الوطني أو الاجتماعي الذي ينتمي إلى مدرسة فقهية مختلفة أو مغايرة.

وفي مقابل هذه الرؤية، فإن المجتمع -الذي تقع عليه سياسات الإقصاء والتهميش- يقع في المشكلة ذاتها التي يعاني منها، وهذا ما نسميه الطائفية المغلوبة أو المعكوسة. ولعل من أهم سمات هذه الطائفية المعكوسة هي النقاط التالية:

١- العزلة والانكفاء والابتعاد قدر الإمكان عن المحيط الاجتماعي والثقافي والوطني. فإذا كان الغالب يمارس التهميش، فإن المغلوب يمارس العزلة والانكفاء وعدم الاندماج الوطني.

وعلى المستوى التاريخي إذا كانت هناك مبررات ومسوّغات للعزلة والانكفاء في حقبة تاريخية سابقة؛ فإن الانكفاء والانعزال في الحقبة الراهنة، يعمّق فعل التهميش والإقصاء.

ولا معالجة واقعية لفعل التهميش والإقصاء إلا في الحضور الواعي والحيوي والفاعل على المستويات الوطنية كافة؛ لأن العزلة ومتوالياتها الإدارية والاجتماعية والثقافية تضع الكثير من الفرص التي توفر إمكانية عملية لتجاوز سياسات التهميش أو خيارات الإقصاء.

لذلك فإننا نتمكن من القول: إنه مهما كانت خيارات الإقصاء والتهميش فإن خيار العزلة والانكفاء يفاقمها ويزيد وطأتها في مختلف الدوائر والمستويات.

ولا حل حقيقي إلا بكسر حاجز العزلة والانكفاء والانطلاق في رحاب الوطن بعيداً عن مركبات النقص التي قد تصيب تلك المجتمعات، التي تراكت عليها سياسات الإقصاء والتهميش.

٢- توسيع دائرة المقدس: لو تأملنا في طبيعة السلوك الجماعي الذي تأخذه وتمارسه المجتمعات المنهزمة أو المغلوبة، فإننا نجد أن من أبرز سمات هذا السلوك وكشكل من أشكال الدفاع عن الذات ومقدساتها، هو العمل على توسيع المقدس لديها لحماية المقدس الحقيقي لديها، وحتى لا يتمكّن الطرف الغالب من التعدي المباشر على المقدس الحقيقي. لذلك فإننا نرى أن حجم المقدسات لدى المجتمعات المستقرة ثقافياً واجتماعياً وسياسياً يختلف جذرياً عن حجم المقدسات لدى المجتمعات المهتدة في وجودها أو كيانها العميق.

من هنا فإن المجتمعات المغلوبة تزداد تمسكاً بذاتها الثقافية، ولا تكتفي بذلك، وإنما تعمل عبر آليات عديدة إلى توسيع المقدس كوسيلة من وسائل الدفاع عن المقدس الحقيقي. ومع الزمن تتحوّل المقدسات الإضافية إلى مقدسات حقيقية من جراء تعاقب الأجيال واختلاف الظروف والأحوال.

٣- الرهاب من التجديد: من الناحية السوسيولوجية فإن المجتمعات المغلوبة لا تمارس التجديد، ولا تعتبره من أولوياتها القصوى، وإن أغلب جهدها الحقيقي يتجه صوب وقف حالة المغلوبة، والتمسك بأهداب الهوية الذاتية التي هي خط الدفاع الأخير لهذا المجتمع.

أعتقد أن هذه السمات هي من أبرز سمات المجتمعات المغلوبة التي وقعت في فخ ما نسميه الطائفية المغلوبة. ولن تتمكّن هذه المجتمعات المغلوبة من معالجة واقعها وراهنها، إلا بالتحرّر من الطائفية المغلوبة وهي الخطوة الأولى في مشروع التحرّر من الطائفية الغالبة من أجل المشاركة الفاعلة في وطن للجميع، وينعم به الجميع، وتتلاحم فيه كل شرائح المجتمع وفئاته.

لذلك -ومن منطلق وطني عميق- ينبغي أن نقف ضد كل نوازع العزلة والانكفاء، ونشجع أبناء الوطن بمختلف أطيافهم للانفتاح بعضهم على بعض، وكسر حواجز ومبررات الانكفاء.

□ ولاية الفقيه والدولة الوطنية

لو تأملنا في مفهوم الدين في المجتمعات الإسلامية المعاصرة، لاكتشفنا أنه يضم ثلاث مستويات رئيسية، وتتجلى عبر ممارسات عبادية وسلوكية تتناغم ومبادئ الدين الأساسية. المستوى الأول: هو مجموع الأحكام والشعائر والعلامات الرمزية، التي تميز الدين الإسلامي من غيره من الديانات. وإن المعيار العملي للالتزام بهذا الدين هو التزام هذا الإنسان بشعائره دينه من صلاة وحج وزكاة وما أشبه.

وعلى هذا المستوى يتفق جميع المسلمون أن التكليف الشرعي للإنسان هو الالتزام بقول العالم في مسائل الشعائر والأحكام الشرعية. وبالتالي على هذا المستوى، ليس ثمة خلاف جوهري بين أهل المذاهب الإسلامية؛ فالجميع يحث المؤمنين إلى إتيان الشعائر الدينية وفق أحكام المفتي، العالم، الفقيه؛ لأن الإنسان المؤمن لا يمتلك القدرة العلمية من استنباط الأحكام الشرعية من الأدلة والنصوص الموجودة.

والمستوى الثاني: هو مجموع العقائد والأفكار التي يتشكل منها الدين؛ إذ إن كل شرعة دينية لديها منظومة عقدية، وهي تشكل البناء العميق لإيمان الإنسان والتزامه النفسي والعقلي بمقتضيات هذا الإيمان.

وعلى المستوى الشيعي يتفق فقهاء وعلماء هذا المذهب، أن أصول الدين والمذهب والأدلة التي تثبت عقائد الإسلام، لا تقليد فيها، وإنما على كل مكلف أن يبحث ويعمل عقله، من أجل إثبات وجدانية الخالق سبحانه وتعالى، ونبوة النبي ﷺ، وكذلك بقية الأصول العقائدية الدينية.

فهذا المستوى من الفضاءات المعرفية الواسعة، التي لا تقليد فيها. كما أن الفقه الشيعي بكل مدارسه يقرّر أن التقليد هو فقط في الأحكام الشرعية المتعلقة بمدونة الأحوال الشخصية وشؤون عباداته ومعاملاته المختلفة، أما الموضوعات المتعلقة بهذه الأحكام فلا تقليد فيها، فهي تعود إما إلى تشخيص المكلف أو العرف أو السيرة العقلانية أو سيرة المشرّعة في إطار تقسيم فقهي له مبرراته الشرعية، يمكن العودة إليه في الكتب المتخصصة في الفقه والأصول.

أما المستوى الثالث: فهو التجربة الدينية التي يعيشها الإنسان الفرد أو الجماعة. والتجارب الدينية للناس، لا تسير وفق نسق ثابت ومحدد، لا يتغير، وإنما هي تجارب متفاوتة في مدى التزام الإنسان بقيم الدين وهديه، كما أن حظوظ الناس في فهم الدين وأحكامه، ومدى التزامهم بها، هي حظوظ متفاوتة.

ولو انطلقنا في مقارنة مقولة «ولاية الفقيه» من خلال هذه المستويات، نجد على المستوى العملي أن حالة التقليد الفقهي والتزام الإنسان المكلف بأقوال وتوجيهات الفقيه لا تتعدى حدود بيان الأحكام الشرعية.

وعليه فإن العرب الشيعة في الدول الوطنية ذات الأثرية الإسلامية السنية، لا يتعدى التزام الناس بمقولات الفقيه حدود الأحكام الشرعية. فالمكلف السني يلتزم بقول المفتي، والمكلف الشيعي يلتزم بقول الفقيه.

ولم يثبت في تاريخ علاقات الشيعة مع فقهاءهم أن العلاقة تعدت هذا المستوى، بالذات في الدول الوطنية التي لها ظروفها السياسية وأوضاعها الاقتصادية والاجتماعية المختلفة أو المتباينة مع ظروف وأوضاع دول عربية وإسلامية أخرى.

ولو تأملنا في تجربة السيد السيستاني المعاصرة في العراق، وعدم تدخله المباشر في شؤون العراق، وإصراره على الالتزام بأدوات الديمقراطية والتداول سواء فيمن يحكم أو طبيعة الخيارات السياسية والأمنية والاقتصادية المتبعة، لرأينا أن السياق التاريخي لسيرة ومسيرة الفقيه الشيعي لا تتعدى ما يقوم به السيد السيستاني في تعامله مع الشأن العام.

فالفقيه مهما أوتي من سلطة رمزية أو معنوية، لا يلغي دور الناس، كما أنه لا يمتلك وفق القواعد الفقهية الضابطة لعمل الفقيه شهوة التدخل في التفاصيل.

كما أن الشيعة المعاصرين أمامهم العديد من النظريات السياسية الشيعية والتي عدّها الشيخ محسن كديور في كتابه (نظريات الحكم في الفقه الشيعي - بحوث في ولاية الفقيه) بتسع نظريات فقهية - سياسية.

وولاية الفقيه هي نظرية من النظريات، ولا يمكن اختزال الواقع الشيعي المعاصر بالنظرية القائمة في إيران.

لهذا فإنه لا عقبة أو موانع نظرية أو سياسية تحول دون تفاعل العرب الشيعة مع أوطانهم، والتزامهم بالصيغة السياسية والقانونية القائمة في بلادهم. وهذا ما عليه العرب

الشيعة في أغلب دولهم ومناطقهم.

ولا أرى أن وجود نظرية ولاية الفقيه في الفقه الشيعي يحول دون انخراط الشيعة الإيجابي في الصيغ السياسية القائمة في بلدانهم. وعلى المستوى العملي حينما يسأل الفقيه بما فيهم الفقيه الذي يتبنى نظرية ولاية الفقيه المطلقة عن مسائل سياسية أو تفصيلية متعلقة ببلد من البلدان، فإن الإجابة دائماً تكون عودوا إلى الوكلاء في تشخيص هذا الأمر أو أهل الخبرة والمعرفة في بلدكم.

فالعرب الشيعة في العراق اليوم مع وصولهم للحكم، ووجود مرجعية دينية كبرى في النجف، إلا أنهم جميعاً لا يتحدثون ولا يعملون من أجل دولة ولاية الفقيه، وإنما يعملون من أجل بناء دولة ديمقراطية، تعددية، اتحادية، لا تمنع من استيعاب المنجزات الدستورية القائمة في الدول المتقدمة ديمقراطياً.

ويدور وفق المعطيات السياسية والاستراتيجية القائمة، وكذلك حالة الانقسام العميقة التي تشهدها المجتمعات الإسلامية، أن نظرية ولاية الفقيه لا يمكن تطبيقها إلا في مجتمع أكثرية المطلقة شيعية.

ولكون هذا المجتمع وفق هذا الشرط غير متحقق فالخيار السياسي الذي يتبناه العرب الشيعة في بلدانهم، هو المشاركة الفعالة وفق آليات العمل الموجودة، ودون ذلك ستبقى رغبات أكثر منها معطيات موجودة.

والفكر السياسي الشيعي بعد تحولات العراق وسقوط نظام صدام حسين في عام ٢٠٠٣م، يتجه صوب بناء أنظمة سياسية، تشاركية، تتجاوز احتمالات صياغة أنظمة استبدادية جديدة، حتى ولو بالجلباب الديني.

ولم تعد نظرية ولاية الفقيه هي النظرية التي تستقطب المكونات العربية الشيعية في بلدانهم العربية.

ستبقى هذه النظرية رؤية فقهية لها أدلتها الشرعية الكلية والتفصيلية، وسيبقى المؤمنون بها، كما سيبقى المتحفظون عليها، والداعون إلى آراء ونظريات أخرى.

وفي تقديرنا ومنظورنا وفق المعطيات والحقائق القائمة، أن نظام ولاية الفقيه غير قابل للتكرار في مجتمعات الأكثرية العربية الشيعية فضلاً عن المجتمعات التي تحتضن أقليات عربية شيعية.

وإن تبني البعض لها لن يتعدى المبدأ الفقهي والقناعة الفقهية.

فوجود عرب شيعة يؤمنون فقهياً بنظرية ولاية الفقيه لا يعني بأي شكل من الأشكال إمكانية تطبيق هذه النظرية في البلدان العربية؛ لأن عملية التطبيق لهذه النظرية يستوجب شروطاً ومعطيات ليست متوافرة في كل البلدان العربية التي تحتضن شيعة بصرف النظر عن حجمهم العددي.

وعليه فإننا نعتقد أن هذه النظرية غير قابلة للتطبيق إلا في إيران بفعل عوامل في التجربة التاريخية للشعب الإيراني الذي تداخلت في مسيرته معطيات قومية ومعطيات وحقائق مذهبية في آن.

كما أن المسار التاريخي لأغلبية المرجعيات الدينية - الشيعة لا تتبنى هذه النظرية، وتحترم سياسياً وقانونياً كل الحقائق الوطنية القائمة في بلاد المسلمين.

كما أن هذه المرجعيات ليس لديها شهوة التدخل في تفاصيل الحياة السياسية القائمة، فهي مرجعيات تعمل على خلق مسافة بينها وبين الواقع السياسية المباشر.

وتجربة السيد السيستاني في العراق أنموذجاً واقعياً لما نقول. فثمة شعبية عارمة لهذه المرجعية في وسط الشعب العراقي، وله سلطة رمزية واسعة على المشهدين السياسي والاجتماعي، إلا أنه يتحاشى الدخول والانخراط في الحياة السياسية العراقية، كما أنه بطريقة أو أخرى يرعى بناء نظام سياسي تعددي، تشاركي، مدني في العراق، دون أي موقع سياسي أو متميز للفقيه وشريحة علماء الدين.

بمعنى أن الفقه السياسي الشيعي يحتضن العديد من النظريات السياسية المختلفة والمتمايزة عن نظرية ولاية الفقيه.

وبالتالي فإن حصر العطاء الفقهي الشيعي بنظرية ولاية الفقيه، هو شكل من أشكال الاختزال التي تغيب حقائق عديدة عن الواقع العربي الشيعي في كل البلدان العربية.

فالواقع العربي الشيعي ليس محصوراً في نظرية ولاية الفقيه، وثمة تجربة عملية وواقعية تعكسها تجربة السيد السيستاني وتفاعل النخب السياسية الدينية العراقية مع هذا المسار، الذي يتجه إلى بناء دولة وطنية تحترم كل التعدديات وتمايز بين الانتماء الوطني والانتماء المذهبي.

وعليه فإننا نعتقد أن الفقه الشيعي السياسي يزخر بالعديد من النظريات التي توضح موقع الفقيه في العملية السياسية. وأمامنا تجربة عملية تجري في العراق، حيث الحوزة العلمية في النجف، وكذلك العديد من الفقهاء الذين يتحدثون دوماً عن دولة وطنية في

العراق، يشترك في إدارتها كل المكوّنات، وتدار وفق الآليات الديمقراطية. وإن هذه الممارسة الفقهية - السياسية، ليست بعيدة عن التجربة التاريخية للفقيه الشيعي خلال العصر الحديث والمعاصر.

□ العرب الشيعة وإيران

لا ريب أن العمل على بناء تصوّر نظري أو فكري واضح، حول طبيعة العلاقة بين العرب الشيعة وجمهورية إيران الإسلامية، من الموضوعات الحساسة، لاعتبارات عديدة، لعل من أبرزها أن طبيعة الاصطفافات الطائفية الحادة اليوم في المنطقة، لا تقبل بأية لغة وسطية، معتدلة، وكل طرف يريدك أن تعبّر عن قناعاته الفكرية والسياسية بكاملها، وبدون أية نقبصة، وبالذات في الموضوعات والقضايا التي تثير بطبعها الكثير من النقاشات والحوارات والسجلات.

ومن المؤكد أن الاقتراب الموضوعي من طبيعة العلاقة المتصورة بين العرب الشيعة في كل دولهم العربية وجمهورية إيران الإسلامية، قد يثير الكثير من السجلات. ولكننا في الوقت ذاته نعتقد أن هذا الموضوع وأمثاله، يثير الكثير من السجال والنقاش الذي يخترن الكثير من عناصر التوتر، إلّا أنه على المستوى الواقعي محدود بحدود المعطيات والحقائق البشرية والسياسية القائمة في المنطقة.

وعلى كل حال، نودّ في هذا السياق أن نعمل على بناء تصور فكري - سياسي لطبيعة العلاقة بين إيران والعرب الشيعة، مع إدراكنا التام أن ظروف العرب الشيعة ليست واحدة، فهناك وجودات عربية شيعية دولها تعيش حالة العداء والخصومة مع النظام السياسي في إيران، وفي مقابل هذا، هناك وجودات عربية شيعية تعيش دولها علاقة طيبة وإيجابية ومتداخلة سياسياً واقتصادياً مع إيران؛ لذلك من التعسّف المنهجي بناء تصوّر فكري وسياسي لمجتمعات عربية شيعية لا تعيش أوضاعاً سياسية واجتماعية متشابهة أو متداخلة، وبالذات في الموضوع الذي نقرب منه فكرياً وسياسياً، ولكننا سنتجاوز هذا الخلل المنهجي والعلمي بالتكاء على مجموعة من المبادئ الأساسية التي تنظّم طبيعة العلاقة المتصورة بين جمهورية إيران الإسلامية والعرب الشيعة بكل تنوعهم وميولاتهم وعدم تشابه ظروفهم السياسية والاجتماعية.

وسنعمل على بناء تصورنا الفكري والسياسي من خلال النقاط التالية:

١ - من المؤكد أن أي طائفة مذهبية سواء كانوا شيعة أو غيرهم من الوجودات المذهبية

الإسلامية حينما تشعر أنها منقوصة الحقوق، ولا يتم التعامل معها مثل بقية المواطنين، لا يعكس هذا الشعور نزعة لا وطنية أو توجّهاً لالتصاق بطرف إقليمي مائل مذهبياً، وإنما طبيعة الإنصات العميق لمعطيات الواقع ستحدّد بشكل لا لبس فيه طبيعة الصوت الذي يرتفع حول هذه المسألة أو تلك.

وبالتالي من حق أي مواطن -بصرف النظر عن دينه أو مذهبه أو قبيلته أو أي شيء آخر- أن يعمل على تحسين وضعه وتطوير أحواله؛ لأن الإنسان بطبعه يريد أن يعيش دائماً في أحوال حسنة على مختلف الصعد والمستويات.

ولكن ما نودّ أن نقوله في هذا السياق كمحدّد من محدّدات طبيعة العلاقة التي تتجاوز الأوطان والجغرافيا الوطنية: إن أية طائفة أو أية مجموعة بشرية، تعيش منقوصة الحقوق خيراً من أن تعيش بلا وطن.

فالوطن كمفهوم وحقائق ومسار ومسيرة، هو حجر الزاوية لكل المجموعات البشرية سواء اتّحدت وتشابهت في دوائر الانتماء أو تباينت واختلفت في دوائر الانتماء، ولا يمكن لأي عاقل أن يضحي بوطنه من أجل الآخرين.

لهذا فإننا نقول وبضرس قاطع: إن العرب الشيعة في كل دولهم الوطنية لا يرون أن هناك بديلاً عن أوطانهم، ولا يتصوّرون أن يعملوا على تخريب مدنهم ومجتمعاتهم من أجل مدن أخرى أو مجتمعات أخرى، حتى ولو كانت مماثلة لهم في الانتماء المذهبي.

والمعادلة الفكرية والسياسية التي تحكم أغلب النخب الدينية والفكرية والسياسية للعرب الشيعة تعتقد وبعمق وبدون مزايدة على أحد، أنهم يتحمّلون أن يعيشوا في أوطانهم بحقوق منقوصة، ولكنهم لا يتحمّلون ولو للحظة أن يعيشوا بلا وطن.

يتطلّعون أن يحسّنوا أوضاعهم المختلفة في ظل أوطانهم، ولا يبحثون عن حلول لأوضاعهم بالتضحية بأوطانهم.

فالوطن في التفكير الديني والسياسي للعرب الشيعة هو من ثوابتهم ومقدساتهم، ولقد ضحّوا من أجله بالغالي والنفيس، وعلى استعداد تام للتضحية في سبيل عزّة وطنهم وصيانة كرامته.

وحتى أكون صريحاً في هذا السياق، فإن العرب الشيعة ينظرون إلى أوطانهم هذه النظرة، بمعزل عن طبيعة النظام السياسي الذي يحكمهم ويسير شؤونهم المختلفة.

فالوطن من الحقائق المتعالية التي لا يمكن حبسها أو التعامل معها بوصفها هي

المرادف للدولة أو السلطة.

فالجبلّة الإنسانية مجبولة على عشق وحماية وطن الإنسان بصرف النظر عن طبيعة أوضاعهم السياسية والاجتماعية الأخرى.

والجميع في هذا السياق يتذكّر أن العرب الشيعة في العراق عانوا الويلات من نظام صدام حسين، إلّا أنه حينما قامت الحرب العراقية - الإيرانية فإن غالبية العرب الشيعة في العراق دافعوا عن وطنهم وقدموا آلاف الضحايا في سبيل ذلك. فلم يمنعهم طبيعة الرؤية أو الموقف من نظام صدام حسين من الدفاع عن وطنهم العراق.

٢- دولة إيران كأى دولة في هذه الدنيا، تعتز بمشروعها وتعمل على تعميمه وبناء نفوذها السياسي والثقافي والاقتصادي خارج حدودها، وكل المكاسب الذاتية والموضوعية التي تقوم بصنعها هي لصالح شعبها، كما أن أخطاءها وكبواتها ستعاني من تأثيراته ومتوالياته شرائع المجتمع الإيراني.

ولو تأملنا عميقاً في لحظات التجلّي السياسي في تاريخ إيران السياسي، فسنجد أن أبرز لحظات التجلّي حينما يتّحد المذهبي مع القومي في الدولة وصناعة القرار السياسي. هذا ما حدث في ثورة الدستور في بداية القرن الماضي، كما حدث في ثورة مصدّق في الخمسينات وهو ذاته ما تكرر بزخم أقوى وأوسع في الثورة الشعبية في عام ١٩٧٩ م.

لذلك فإن نمط التفكير السياسي الإيراني يتعامل في انتهاء أكثريته للمذهب الشيعي بوصفه أحد عناصر الوحدة الداخلية وصانع الهوية الوطنية في أبعادها الأيديولوجية والثقافية.

ولكن تكامل المذهبي مع القومي في التجربة السياسية الإيرانية يخص إيران وحدها، ولا يمكن - لاختلاف الظروف والأحوال والسياقات التاريخية والثقافية - تكرار التجربة في منطقة أخرى من العالم الإسلامي.

حتى نظرية ولاية الفقيه المطبقة في إيران، ستجد في العالم العربي من يؤمن بها فقهيّاً، ولكنه لا يوجد أحد - على حدّ علمي - من يعمل على تنفيذها في فضائه الوطني.

وأما تجربة العرب الشيعة في العراق بعد سقوط نظام صدام حسين. فكل الطروحات السياسية التي قدّمت من النخب السياسية الشيعية هو بناء دولة اتحادية، تعدّدية، ديمقراطية، ولم تقدّم أية أطروحة سياسية حول ولاية الفقيه في العراق.

حتى المرجعيات الدينية في العراق، وعلى رأسهم السيد السيستاني، فهو بثقله الديني

دعم وساند بناء نظام سياسي، ديمقراطي.

ولم يقترب أي فصيل شيعي عراقي من مشروعات بناء دولة شيعية في العراق. ونحن هنا لا نتحدث عن بلد طرفي في المعادلة الشيعية، وإنما عن بلد مركزي، ويحتضن حوزة علمية ذات عمق تاريخي، ومع ذلك لم يتحدث أحد عن تكرار التجربة الإيرانية.

وعلى كل حال ما نودّ أن نقوله في هذا السياق: إن إيران - كأيّة دولة في العالم - تبحث عن عناصر قوّتها وبناء نفوذها خارج حدودها. ونحن هنا نستطيع القول: إن غالبية النخب الدينية والفكرية والسياسية في المجتمعات العربية الشيعية، ضد أو ليست مع أية علاقة عضوية بالمعنى السياسي أو الأمني مع جمهورية إيران الإسلامية.

والعلاقات الدينية والثقافية مع إيران لا تعكس أية رغبة لبناء علاقات عضوية معها. وبصراحة تامة فإن غالبية النخب العربية الشيعية تعتقد وبعمق أن أية علاقة عضوية مع أي طرف خارج حدود أوطانهم، هو في المحصلة النهائية مضر لهم راهناً ومستقبلاً.

وإن العرب الشيعة لا يتحمّلون أية مسؤولية تجاه نزعة إيران في التوسّع وبناء النفوذ. وخلاصة القول: إن جمهورية إيران الإسلامية من الحقائق البشرية والسياسية الموجودة في المنطقة، ولها مشروعاتها السياسي الخاص بها، كما أن العرب الشيعة في كل مجتمعاتهم ودولهم من الحقائق البشرية والثقافية والسياسية الموجودة، ولا يمكن لأي عاقل أن يضحي بوجوده من أجل وجود الآخرين.

وإن تصويب العلاقة بين شركاء الوطن الواحد، عبر مشروع للاندماج الوطني، بحيث يشعر الجميع بالمساواة والعدالة، هو السبيل الذي يحاصر النفوذ السياسي الإيراني. وعليه فإنه كلما ازداد اندماج العرب الشيعة في أوطانهم، تضاعلت فرص التأثير والنفوذ الإيراني أو غيره.

وإن الأكثرية الإسلامية التي يعيش معها العرب الشيعة تتحمّل مسؤولية أساسية في هذا السياق؛ فهي معنية قبل غيرها بالانفتاح على الواقع العربي الشيعي، ومحاصرة كل نزعات التطرّف والنبذ التي يعاني منها بعض العرب الشيعة.

كما أنه لا يجوز وطنياً وأخلاقياً وإنسانياً، جعل ملايين البشر في دائرة ومربع الاتهام لا شيء إلا لماثلتهم المذهبية مع إيران.

فإذا كان التماثل المذهبي هو العيب، فهذا يطال الجميع. فالجميع على المستوى الوطني له ما يمثله مذهبياً. أما إذا كان المعيار هو رفض الخضوع لأية أجندة أجنبية، فتعالوا جميعاً نحمي أوطاننا بتعزيز وحدته الوطنية، القائمة على حق الاختلاف والتعدد. فكل أوطان الدنيا تحتضن تنوعاً وتعدّداً، ومع ذلك حافظت على وحدتها وصانت جبهتها الداخلية.

وما نودّ أن نقوله في هذا السياق: هو تبعاً لتباين الخيارات أو المصالح، من حق أية دولة أن تتخذ ما تشاء من مواقف تجاه سياسات وخيارات إيران. ولكن نتطلع إلى تجنب المذهب الشيعي أي جدل أو صراع لأنه ليس خاصاً بإيران. ولعل من أبرز الإشكاليات التي تثير الكثير من التوترات المذهبية والطائفية هو حالة الربط بين إيران والمذهب الشيعي، وكأن المذهب الشيعي من مختصات إيران، وبالتالي يتم التشنيع على المذهب الشيعي في سياق التشنيع على إيران، ممّا يفضي إلى المزيد من الإرباك والتوترات.

كما نتطلع أن تسود العلاقة الإيجابية بين المسلمين بكل دولهم وشعوبهم، وإن طبيعة العلاقة التي ينسجها العرب الشيعة مع من يمثّلهم مذهبياً هي ذاتها العلاقة التي ينسجها أهل السنة مع من يمثّلهم في الانتماء المذهبي، وهي علاقة ذات طابع ديني وثقافي واجتماعي.

تحقيق منطقي للفصل الدلالي بين مفهومي «بشر» و«إنسان» دراسة في حذف القول بالترادف في فهم القرآن

الدكتور وائل أحمد خليل الكردي*

□ مقدمة

مما هو مشار إليه تاريخياً أن الديانات، آية ديانات، منذ فجرها البعيد كانت أشمل وأعم وأكبر من المعرفة العلمية وحقائق العلم المكتشفة. وكذلك أيضاً كانت الفلسفة، وكان هذا قائماً بطبيعة حال مدى كلية النظرة في الديانات والفلسفات والعلوم وفق معانيها الاصطلاحية.

فالعلم هو ما استند إلى الحقائق اليقينية للموجودات في صورتها التجريبية، أما الديانات والفلسفات فقد تحوي شيئاً كثيراً من حقائق العلوم لكنها بالتأكيد تتجاوزها برسم التصورات النهائية، والعلل الكلية البعيدة، التي تحكم على الكون والوجود منذ تصوّر بداياته الأولى وحتى تصوّر ما سينتهي إليه في قول واحد.

وإذا انتقلنا من هذه الرؤية العامة، إلى تحديد القول في النصوص الدينية

* دكتوراه في المنطق وفلسفة العلوم، من السودان، البريد الإلكتروني:

wailahkhkordi@gmail.com

القرآنية التي تحمل من الحقائق والقوانين العلمية ما صار لدينا قاطعاً وثابتاً ببرهان العلم ومنطق البحث والشهود العيان، وبالضرورة حتى وإن كان نسبة هذه النصوص أقل كثيراً من جملة نصوص القرآن مما لم يعلم دلالاتها العلمية بعد، فلن يكون لدينا حق منطقي في أن نحكم بأن النسبة الغالبة الباقية غير المعلومة الدلالة تلك لن تثبت على النحو العلمي أو أنها غير قابلة للتحقق بالمعنى الذي أرادته (الوضعية المنطقية) Logical positivism فالقاعدة المنطقية هنا (أن ما تمّ تحقق ثلث منه بشكل علمي يقيني، لا يستلزم منطقياً توقع عدم تحقق الثلثين الباقين إلا أن يقع ذلك بالفعل).

وهذه هي الحال في الفهم الإنساني العلمي للقرآن الكريم، فما تحقق منه علمياً حتى الآن في كافة المجالات فإنه يكون قانوناً علمياً Scientific law وتلك النسبة المعلومة لدينا منه تشير منطقياً إلى ثبوت وتحقيق المزيد مع نمو وعينا العلمي وتطور وسائل البحث العلمي.

عند هذا الحد يصبح المنطق السليم أن القرآن الكريم بكونه يحتوي قوانين علمية وحقائق راهنة وماضية، إضافة لاحتوائه المخطط الأخلاقي والتشريعي الكلي، هو أشمل وأعم وأوسع من جملة هذه الحقائق ليصف بذلك الوجود على نحو كلي ما حضر منه أمام أعيننا وما لم يحضر بعد، وما وصفناه منه بأنه الفيزياء وما نصفه بأنه ميتافيزياء.

وبناء على هذا المنطق، إن القرآن يقود العلم، أي إن العلم في سيره وتقدمه لا بد أن يتحاكم إلى القرآن وينضبط عليه وفق اتساعه وليس العكس.

وهذه الدراسة تتناول تطبيقاً لهذه الأطروحة على صعيد إثبات عدم الترادف لكلمات القرآن في دلالاتها بصدد وصف الأحوال، والنموذج التطبيقي لذلك هو اختلاف دلالة كلمة (بشر) في استخدامها القرآني عن كلمة (إنسان)، الأمر الذي من شأنه أن يرسم -عبر منهج تحليلي استنباطي- تصوّراً معرفياً وصفيّاً لمجمل المتعلقات والمقاصد في خلق الإنسان وتكليفه.

ويكون هذا الأمر على محورين:

المحور الأول هو المبادئ والشروط الملزمة للبحث العلمي في القرآن الكريم وحدود التأويل عليه. **والمحور الثاني** هو متن الحقيقة في فهم علامات التمييز بين دلالة (بشر) ودلالة (إنسان) على ضوء مجمل السرد العام لخلق الإنسان في القرآن الكريم.

□ أولاً: الشروط والمبادئ الأصولية الملزمة

يمكن تعيين مبادئ أصولية ملزمة، لا بد من التقيد بها قبل الشروع في أي دراسة

علمية كونية في سبيل الفحص والتنقيب عن إشاراتها في القرآن الكريم، بغرض تكوين تصوّر كلي يتجاوز الفرض العلمي الجزئي نحو قضية علمية ما ويخدمه في الآن نفسه، وذلك بضبط حيز الاستنباط والاستدلال العام فيه، وبضبط حيز الدائرة المغلقة للفروض بحيث لا يتيه الخيال ويسرف في تأسيسها هذا من جهة، ومن جهة أخرى حتى لا تكون نصوص القرآن العظيم رهناً للتفكيك كلٌّ يقول فيه بهواه.

وهذه المبادئ أو الشروط هي ما يلي:

١- الإيذان البرهاني الوثوقي بأنه ليس هناك ترادف في القرآن كلمة بكلمة، ولا زيادة مضافة بغير دلالة في النص. فكل كلمة وردت في القرآن وفي داخل سياقات الآيات هي معنية بذاتها معنى ودلالة وحكمًا وإن تشابهت الكلمات في ذلك.

فلو كان في علامات (signs) القرآن ترادف لأمكن نزع كلمة ما ووضع بدلاً منها كلمة مرادفتها دون أن يتغيّر المعنى ودون أن تتغيّر الدلالة، وهذا هو ما يسمح باستعمال التفكيك على النص القرآني، واعتباره نصًّا أدبيًّا كباقي نصوص الأدب وليس نصًّا مقدسًا.

وهذا ما لا يجوز ولا يمكن في حق القرآن وحاله؛ لأن الترادف على هذا الوصف يكون به شيء من الاعتبارية في الاصطلاح على الدلالة، بمعنى أن إدخال الكلمة أو مرادفتها في السياق ذاته لا يكون فيه فرق بينهما، فإدخال أيٍّ منها هو سيان مع الأخرى.

ولكن الشاهد الأصولي الثابت أن كل سياق في القرآن مقصود لذاته بعلاماته وكلماته، فلا بديل لكلمة بأخرى في الموضع وفي السياق.

وقد يتأكد ذلك المبدأ الأصولي عمليًّا في آية قرآنية واحدة اشتملت على ثلاث كلمات ممّا يقع عليها الظن بالترادف، ويفيد حضورها في سياق واحد دلالة لمنع الترادف، فقله تعالى: ﴿وَتَرَاهُمْ يُنْظَرُونَ إِلَيْكَ وَهُمْ لَا يُبْصِرُونَ﴾^(١)، فالكلمات الثلاث: «تراهم» «ينظرون» «يبصرون» هي كلمات من عائلة لغوية واحدة، فلو كان بينها ترادف لما كانت هنالك حاجة إذن لكتابتها برسوم مختلفة، وكان التكرار لواحدة فقط منها يفي بالمقصد.

٢- عدم إخراج آية علامة لغوية من عائلتها اللغوية، وهو ما عبّر عنه لدفيش فيتجنشتاين (L. Wittgenstein) بمقولة (المشابهات العائلية)، حيث يتحدّد بها منتهى السقف الدلالي في استخدام الكلمة، أي إن العائلة اللغوية التي تنتمي إليها أية كلمة أو علامة لغوية هي محصّلة كفاءات الاستخدام الممكنة كلها لتلك الكلمة في السياقات

المختلفة، وما يحفظ لها خصوصيتها عن سائر الكلمات والعلامات اللغوية، وبما يسمح لها بالتبادل الدلالي في الاستخدام المجازي بينها وبين العلامات والكلمات المشتركة معها في العائلة اللغوية مع حفظ عدم الترادف بينها.

ومثال ذلك عند الاستعمال اللغوي لأغراض التشبيه والاستعارة البلاغية، فيمكن استعارة اللون الأبيض للتعبير عن القلب الطيب، وللتعبير عن نقاء السريرة، وللتعبير عن صدق القول والشفافية.

وما يحدد العائلة اللغوية في استخدام الكلمات هو الأجناس الوصفية العامة والكلية للوجود، التي يتمّ بموجبها تصنيف الكائنات بحسب مقابلاتها اللغوية، فالعلامة التي تصف حالة مادية على صورة معينة عندما يتمّ استعارتها لوصف حالة معنوية فإنه يتمّ تداولياً اختيار الحالة المعنوية التي تلائم الوصف للحالة المادية فيحصل بذلك الاشتراك في العلامة.

فاللون الأبيض في طلاء الأسطح المادية هو أبرز لون يتّصف بالنصاعة والوضوح والحساسية، فعندما يتمّ التشبيه عليه بالقلب الأبيض فإن القلب فعلياً من حيث مادته ليس أبيض، ولكن فقط معنوياً تمت استعارة اللون الأبيض لوصف حاله المعنوية من خير وطيبة وصدق وصفاء نية، فيكون ذلك دالاً على الملاءمة المعنوية بالاشتراك في العلامة.

ومن ثمّ يكون هذا الاستخدام في إطار جنس عائلي لغوي معين، وذلك بالعكس تماماً من استخدام الأبيض للدلالة على الكراهية والحقد والحسد والغموض، حيث لم يتعارف الناس في كافة شعوبهم وعلى مدى تاريخهم باعتماد هذا الاستخدام، وإنما كانت دائماً هذه الأحوال المعنوية السالبة مستعار لها الأسود فيكون دالاً معنوياً على اسوداد القلب بمثل ما هو دال مادياً على ظلام الأسطح المادية وتعتيمها.

٣- عدم اعتماد أي استدلال على التأويل لمعنى باطن في النص والسياق القرآني بما يخلف ظاهر معناه. وهذا مستفاد من مبدأ المشابهات العائلية اللغوية في تحديد سقف المشتركات الدلالية للعلامات في النصوص والسياقات.

ونعني بذلك -على النحو المنطقي- أن ظاهر النص هو درجة من درجات التفسير ثابتة وواضحة من محض القراءة. وكذلك المعاني الباطنة هي لا تلغي ولا تصرف المعنى الظاهر وإنما هي بمثابة درجات أعمق أو أعلى، ولكن على السلم أو الدرج نفسه دون الخروج عنه.

وإلا لو خرج التأويل عن خط الدرج أو السلم وناقض التفسير الظاهر صار الأمر

تفكيكاً لا رابط معه للسياق النصي. فمثال في التأويل هو على نحو الدائرة الصغرى وهي حدّ التفسير الظاهري تحيط بها دائرة أكبر وأكثر اتساعاً، ولكن كل من الدائرة الصغرى والكبرى ترتبطان أو تنطلقان من المركز نفسه، وهو هنا المشابهات العائلية اللغوية.

إذن فالاستدلال على التأويل بالاستنباط للمعنى الباطن لا يعارض بل يتكامل مع تفسير المعنى الظاهري أو المباشر.

٤ - حتمية التزام الوحدة السياقية للبناء الكلي القرآني - وأيضاً الحديث النبوي -، فإن من أكثر الأمور تضليلاً عن الحق في التعامل مع التفسير الظاهر للمعنى أو التأويل الباطن هو (جعل القرآن عضين) أي فصل النصوص بحسب الحاجة عن البناء الكلي للقرآن، ممّا يؤديّ إلى إسقاط كثير من الأحكام المتكاملة، وفقدان العديد من الدلالات التي تكون الصورة الكلية للموضوع المراد الاستدلال عليه أو الاستنباط منه.

وهذا ما يؤديّ إلى القول بتفكيك النص، وموت المؤلف، وتحرير العلامات اللغوية بما يحتمل الأضداد والتناقضات في سياق الآية الواحدة.

والوحدة السياقية للنص تكون على اتجاhein، اتجاه في الربط الاحصائي لكافة الآيات المتعلقة بموضوع واحد بما يشكّل اكتمال أبعاد الرؤية له وتمازج زوايا المربع، واتجاه آخر في ربط الرؤية العامة للموضوع بكافة الآيات المخصوصة له مع عموم سياق القرآن من أول سورة (الفاتحة) وحتى آخر سورة (الناس).

وفائدة ذلك أولاً أن البحث لا يغفل بُعداً أو زاوية لموضوعه إلاّ أحصاها عبر الآيات المخصوصة لها قدر الإمكان ممّا يقلّل الفرص المتاحة للثغرات.

وثانياً أن ربط الآيات موضوع البحث بعموم آيات القرآن يوسّع دائرة حساب العلاقات للموضوع حتى مع ما هو خارج عنه أو غير داخل فيه بصورة مباشرة، ممّا يفيد في تحقيق التركيز وتمازج النضج في فهم الموضوع وتقوية الأحكام، والحدّ من كثير من السقطات الاستدلالية والاستنباطية، ورفع كفاءة الاجتهاد بالقرب أكثر للشيء من الالتزام بروح القرآن، وأيضاً رفع ما يحتمل من الوقوع في التناقضات والتعارضات الظنية بين الآيات أمام الباحث فيها.

إذن، وتلخيصاً لهذه الشروط اللازمة لبحث أي موضوع معرفي في القرآن الكريم، هي ما يلي:

١ - ليس هنالك ترادف في القرآن الكريم.

- ٢- عدم جواز إخراج أي علامة من عائلتها اللغوية في التأويل والاستدلال.
- ٣- التزام التأويل المتعلق بآية درجة من درجات المعنى الباطن لدلالات الآيات القرآنية، وذلك بعدم مخالفة أو معارضة درجة التفسير الظاهر للمعنى.
- ٤- التزام الوحدة السياقية لكافة آيات موضوع البحث المحدد مع مراعاة الوحدة السياقية للبناء الكلي للعام للقرآن بما يضمن خلو الفكرة من أي تناقض.

□ ثانيًا: متن الحقيقة في حذف الترادف بين البشر والإنسان

إن كلمة «بشر» في القرآن الكريم تختلف دلاليًا عن كلمة «إنسان»، فبالقياس إلى مبدأ عدم الترادف في القرآن يكون الاختلاف في العلامة اللغوية (Sign) هو اختلاف في الدلالة (reference). وإذا أمكننا القول: إن العلامتين «بشر» و«إنسان» هما من عائلة لغوية واحدة، فإن هذا يعني أنهما ليستا تبادلاً على دلالة واحدة، أي إنه ليس بينهما ترادف، بل إن ما بينهما هو مشابهة عائلية وفق قاعدة فيتجنشتاين في التحليل اللغوي -المشار إليها آنفاً- والتي تقضي بأن الأمر في اللغة هو بنحو التكوين العائلي تمامًا من حيث انتهاء أفراد مستقلين في شخوصهم وذواتهم إلى عائلة واحدة ترسم عليهم سمات مشتركة مهما اختلفوا عن بعضهم.

وعلى أساس ذلك يكون الاختلاف بين «بشر» و«إنسان»، ليس في العائلة اللغوية، حيث إن الاختلاف للعائلة اللغوية إنما يعني اختلاف جذري في الشكل والمضمون بين العلامات في مقابلاتها النوعية، ولكن التمييز باشتراك العائلة اللغوية إنما هو محض تفاوت كيمي مع بقاء الرابط المشترك وهو ما عليه حال التمييز بين علامتي «بشر» و«إنسان».

وعليه تقوم الفرضية (Hypothesis) المحورية لهذا الادّعاء على ما يلي:

- ١- أن العلاقة بين «بشر» و«إنسان» علاقة تداخل وتصنيف وليست علاقة ترادف، فالبشر هم الدائرة النوعية العامة، والإنسان هو ضرب من ضروبها، أو بضبط المصطلح أن البشر هو «جنس» والإنسان هو «نوع» من الأنواع في حدود هذا الجنس على اعتبار أن الجنس هو الفصيل الوجودي العام الذي يحتوي في طيه وجود الأنواع باختلافاتها النوعية.
- من هنا يتكوّن افتراض حذف الترادف في الاستخدام بين المفهومين، وأن المرجعية الأساسية الواضحة لهذا الحذف أو التمييز هي الدلالة السياقية للقرآن الكريم في ورود كل من المفهومين.

وإيضاح ذلك فيما يلي: قول الله تعالى: ﴿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 ﴿٢﴾.

الآية تفيد أولاً: من ناحية دلالة الكلمات، إذا كان المسمى الوصفي للإنسان «خليفة» منذ أول خلقه آدم ﷺ، فإذاً يكون «آدم» خليفة. وأن حكم الخلافة منطقيًا أن يكون الخليفة شرطاً من جنس المستخلف بعده، فلا امتداد إلا في السياق ذاته سواءً كان في اللغة أم كان في الوجود، فالشرط أن يكون في حدود الجنس حتى ولو كان نوعاً مختلفاً أو ضرباً آخر من الضروب وعلى الحيز المكاني نفسه.

فمن الذي خلفه آدم إلا أن يكون نوعاً من الأنواع في الجنس المشترك معه وهو البشر، وأما عن حقيقة هذه الأنواع فهو المختلف فيه وما زال يجري التقصي نحوه.

وثانياً، أن حكم الملائكة بالإفساد في الأرض وسفك الدماء، بطريقة السؤال المفيد للتعجب، بتعقيب مباشر بعد تلاوة قرار الله تعالى عليهم بخلق الإنسان، إنما يدل على أن حكم الملائكة هذا جاء كردة فعل مسبقة البرمجة، أي دون تفكير تأملي وحساب وتحقيق منطقي بل من واقع خبرة عملية سابقة.

كما أن قول الله تعالى: ﴿إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾ على الأرجح يشير إلى حصول ثمة علم لدى الملائكة -وهو ظاهر فيما قالوه عن الخليفة- وعلم الله إنما أكبر وزيادة عليه.

وآية تأكيد وجود الشاهد التاريخي في علم الملائكة بفعل من يتمون للجنس البشري قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ اعْبُدُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ وَالَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾ (٣)، فالخطاب للناس غير محدود بمرحلة بعينها، مما يعني أنه ممتد منذ آدم ﷺ، وكما أنه خطاب مباشر إذن ﴿الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ﴾ هم من كانوا بخلاف الإنسان وعلى جنسه نفسه من أنواع البشر ما يعلمهم إلا الله تعالى، وأيضاً الخطاب المباشر ﴿أَلَمْ يَرَوْا كَمْ أَهْلَكْنَا مِنْ قَبْلِهِمْ مِنْ قَرْنٍ مَكَّنَّاهُمْ فِي الْأَرْضِ مَا لَمْ نُمَكِّنْ لَكُمْ وَأَرْسَلْنَا السَّمَاءَ عَلَيْهِمْ مِدْرَارًا وَجَعَلْنَا الْأَنْهَارَ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهِمْ فَأَهْلَكْنَاهُمْ بِذُنُوبِهِمْ وَأَنْشَأْنَا مِنْ بَعْدِهِمْ قَرْنًا آخَرِينَ﴾ (٤)، فالخطاب المباشر هو للناس كافة، بينما الخطاب بضمير الغيب قد يمثل خطاباً لفئة معينة معلومة وثابتة تاريخياً.

والسياق النصي للآية يتحدّث عن فئة ما بضمير الغيب (يروا) ثم يحوّل الحديث إلى

(٢) البقرة: ٣٠.

(٣) البقرة: ٢١.

(٤) الأنعام: ٦.

التوجيه المباشر للفئة الحاضرة بقول (لكم)، ولعل دلالة ذلك هي أن المشار إليهم بـ(قرن آخرين) هم بشر سابقين على نوع الإنسان منذ آدم، المخاطبين -أي نوع الإنسان- بـ(لكم). ثم يدعم هذا عود الحديث مرة أخرى بضمير الغيب (فأهلكناهم بذنوبهم) حيث إن ذلك هو ما جرى لهؤلاء القرن الآخرين، وهو ما يتفق وعلم الملائكة بفساد من كانوا قبل آدم عليه السلام.

ومن جهة أخرى، ورد هناك إثبات لاستمرارية خلق الأنواع بالنهج ذاته، واستخلافاً بعد الإنسان في قوله تعالى: ﴿وَرَبُّكَ الْغَنِيُّ ذُو الرَّحْمَةِ إِنْ يَشَأْ يُذْهِبْكُمْ وَيَسْتَخْلِفْ مِنْ بَعْدِكُمْ مَا يَشَاءُ كَمَا أَنْشَأَكُمْ مِنْ ذُرِّيَةِ قَوْمٍ آخَرِينَ﴾^(٥) والإشارة المفتاحية هنا إلى دلالة الكلمة (ما) وهي على غير الكلمة (من) المخصوصة بنوع الإنسان.

وأيضاً شاهدة أخرى من واقع النبوة في قول الله تعالى في خبر مريم: ﴿فَأَرْسَلْنَا إِلَيْهَا رُوحَنَا فَتَمَثَّلَ لَهَا بَشَرًا سَوِيًّا﴾^(٦) ولم يقل: (إنساناً سويّاً)، مما قد يدل أن هذا الروح الآتي للسيدة مريم كان لا بد له ليهب لها الغلام أن يتمثل بهيئة بشرية ولكنه يمتنع في الوقت ذاته أن يكون إنساناً؛ لأنه لو كان إنساناً لكان حتماً من نسل آدم، مما يتعين معه ثبوت أب للمسيح عيسى بن مريم، وهذا ممتنع بالقطع.

ويكتمل الإثبات في الفصل الدلالي بين المفهومين «بشر» و«إنسان» بورود العلامتين في سياق آية واحدة في خبر مريم في قوله تعالى: ﴿فَإِمَّا تَرِينَ مِنْ الْبَشَرِ أَحَدًا فَقُولِي إِنِّي نَذَرْتُ لِلرَّحْمَنِ صَوْمًا فَلَنْ أُكَلِّمَ الْيَوْمَ إِنْسِيًّا﴾^(٧) بما يستحيل معه التكرار أو التوحيد الدلالي للعلامتين المختلفتين، مرة في صدر الآية ومرة في عجزها.

وهنا ينتج استدلال في اتجاه آخر ولكنه مكمل للفكرة الأساسية، وهو أن خلق المسيح عيسى عليه السلام، من أم وبلا أب ينفي تماماً القول بخلق الإنسان تطوراً، ويثبت الخلق المباشر للإنسان بقدرة العلي القدير.

فإذا كان التطوريون الداروينيون يقبلون منطقياً تصوّر خلق آدم تطوراً عن أصل سالف له بفعل الانتخاب الطبيعي، فكيف لهم أن يقبلوا بتخليق إنسان بكافة مراحلها التكوينية داخل رحم الأم دون مسّ من رجل بالنوع الإنساني ذاته وبلا تهجين. وحتى إذا افترضنا جدلاً أن الخلق التطوري يصح في عموم الكائنات باستثناء

(٥) الأنعام: ١٣٣.

(٦) مريم: ١٧.

(٧) مريم: ١٩.

الإنسان، فإن الخلق المباشر للإنسان باليد الإلهية وبكلمة (كن فيكون) على خلاف باقي الكائنات هو مدعاة أكبر لإثبات القدرة الإلهية في الخلق، وفي الوقت نفسه كسر وإسقاط للتصور الأرسطي لدى من تبناه من بعض أهل الكتاب وغيرهم في القول بعدم التدخل المباشر لله تعالى في الكون المخلوق له بأمر مباشر.

وعلى السياق الاستدلالي ذاته، فإن التوجيه الإلهي لرد الرسول ﷺ: ﴿قُلْ سُبْحَانَ رَبِّيْ هَلْ كُنْتُ إِلَّا بَشَرًا رَسُولًا﴾^(٨) يحمل الإشارة إلى أن بعث الرسول كان للإنسان وللشعر كافة، أي للجنس وللنوع، حتى إذا ما كان هناك ما لم نعلمه من أنواع البشر بجانب الإنسان، فإن الرسالة تشملها.

٢- أن الإنسان بكونه نوعاً للجنس «بشر»، قد خلق خلقاً خاصاً مباشراً من طين ومن حمأ مسنون على وصفه نفسه في آي القرآن الكريم، بكل تفاصيل وعلامات ومعاني ودلالات هذا الخلق على ظاهر النص دون حاجة لتأويل بعيد أو قريب.

فإذا توافقت فرضية حذف الترادف بين علامة «إنسان» وعلامة «بشر» فتكون تبعية النوع «إنسان» للجنس «بشر» هي تبعية انتماء - كما سلفت الإشارة - ولكن بخلق مباشر مستقل وليس في الأصل بتبعية نسل الذي هو التوالد التلقائي أو التهجين القصدي، فتبعية الانتماء من غير نسل تنفي عن الإنسان مصدرية النشوء والارتقاء له عن أصل أو نوع بشري آخر على شرط التطور والتحول الانتقائي الدارويني.

وشواهد القرآن على ذلك بنحو قوله تعالى: ﴿الَّذِي أَحْسَنَ كُلَّ شَيْءٍ خَلَقَهُ وَبَدَأَ خَلْقَ الْإِنْسَانِ مِنْ طِينٍ﴾^(٩)، وقوله تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ طِينٍ ثُمَّ قَضَى أَجَلًا وَأَجَلٌ مُّسَمًّى عِنْدَهُ ثُمَّ أَنْتُمْ تَمُرُّونَ﴾^(١٠)، هذه الآيات على ظاهرها تفيد جلياً الحكم المباشر بمادة خلق الإنسان، وأن الله تعالى بدأ خلق الإنسان بصنع مباشر من طين كما في قوله تعالى: ﴿قَالَ يَا إِبْلِيسُ مَا مَنَعَكَ أَنْ تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ بِإِيْدِي﴾^(١١)، وليس من خلية حيوانية، فيكون الإنسان بذلك خلقاً مباشراً دون سلسلة تطورية دارونية.

وأن المقصود بالخلق من طين ليس هم عموم أنواع الجنس بل الإنسان وحده فقط، الأمر الذي يجعل نسبته للجنس العام «بشر» هي محض تبعية تصنيفية - من تصنيف - وليس

(٨) الإسراء: ٩٣.

(٩) السجدة: ٧.

(١٠) الأنعام: ٢.

(١١) ص: ٧٥.

توليدية.

وهذا لا يتعارض مع القول بأصل عام -تكويني وليس تطوري- للخلق الحي وهو «الماء تبعاً لقول الله تعالى: ﴿وَجَعَلْنَا مِنَ الْمَاءِ كُلَّ شَيْءٍ حَيٍّ﴾^(١٢)، فالماء هو عنصر تكويني للمادة الحيوية للخلق ولا ينافي هذا تعدد التفاعلات الكيفية المتميزة له -أي الماء- باختلاف الكائنات لدى كل كائن على حده سواء كان من طين أم كان من غير ذلك، فالماء لا يحدد شخصية الكائنات ولا يفرض فيها عنصراً تطورياً بذاته بما يؤدي إلى انبثاق هذه الكائنات بعضها عن بعض.

فإذا كان قول الله تعالى: ﴿وَهُوَ الَّذِي خَلَقَ مِنَ الْمَاءِ بَشَرًا فَجَعَلَهُ نَسَبًا وَصِهْرًا وَكَانَ رَبُّكَ قَدِيرًا﴾^(١٣) تفيد دلالة الخلق العام للبشر كجنس من عنصر الماء، فإن الطين كان هو مادة التمايز والفصل النوعي للإنسان الآدمي عن باقي الأنواع للبشر بما يتمتع معه أن يكون قد صدر عن نوع منها.

٣- لا بد من التمييز الضروري بين البشر وأشباه البشر، فأشباه البشر هم من تحدث عنهم مراجع الأنثروبولوجيا الطبيعية ومن بينهم حاولت المراجع الدارونية تعيين الحلقة الوسطى -بحسب وجه نظرها- في الانتقال التطوري عن جذر يكون بمحل الأصل العام للإنسان وأبناء عمومته من الشمبانزي والقردة العليا.

وقد تعارفت تلك المراجع على تسمية أولئك الأشباه باسم «الأناسي» أو «الأوادم» وهذا بفعل الخلط في فهم تلك المفاهيم التي أوضحها وميّز بينها دلاليًا القرآن الكريم، فيقولون مثلاً (آدم/ إنسان نياندرتال) (آدم/ إنسان كرومانيون) (آدم/ إنسان جاوه)، ومما يبرز هذا الخلط في المفاهيم لدى تلك المراجع في الأنثروبولوجيا الطبيعية أنها تفرّق بين آدم المعروف حالياً وأشباه البشر، وذلك من خلال الوضع المنتصب القامة، التمييز الوظيفي بين الأيدي والأرجل، نمو فراغ الدماغ ونمو المخ، الصفات النفسية.

وهذا يدعم القول بأن أشباه البشر ليسوا بشرًا، ناهيك عن نسبتهم إلى الضرب النوعي داخل جنس البشر وهو الإنسان. بل الأكثر من ذلك أنه إذا كان الوصف العام لأشباه البشر هؤلاء أنهم على حالة بدائية أقرب للطبيعة الحيوانية الفطرية، فإن ما ذكر بصدد أنواع البشر في آيات القرآن التي تمّ الاستشهاد بها يدل ربما على تفوّقهم حتى على نوع الإنسان في ذكائهم وقدراتهم وبنحو أكثر تطوراً.

(١٢) الأنبياء: ٣٠.

(١٣) الفرقان: ٥٤.

وإذا نما تساؤل عما إذا كانت الحفريات الأثرية قد أثبتت شيئاً من أنواع البشر البائدة تلك وآثارهم، فليس أمامنا إلا أن نستلف التعبير نفسه الذي ساقه داروين في كتابه (أصل الأنواع The origin of species) للإجابة عن السؤال ذاته فيما يتعلق بآثار الضروب الانتقالية الوسطى التي تربط النوع بأصله في التحول التطوري، حيث نص أننا «إذا تدبرنا أي نوع من الأنواع على اعتقاد أنه الحلقة الأخيرة من سلسلة تطورات وقعت على صورة غير معروفة لدينا، كان لا مندوحة لنا من التسليم بأن الأصل الأول الذي عنه نشأ النوع، مصحوباً بالصور الوسطى التي اشتقت منه وكانت تربط الأصل بفرعه الأخير، قد انقرض جماعها بتأثير سنة الانتخاب الطبيعية ذاتها، تلك السنة التي تحدث بفضلها الصور وتبلغ درجة الكمال التكويني. تقضي هذه الحقيقة بأن صوراً انتقالية وسطى تربط بين كثير من العضويات التي نلاحظها في الطبيعة لا بد من أن تكون قد عمرت الأرض في خلال الأزمان الأولى. فإذا كان الانقراض قد مضى بتلك الصور، فلم لا نجد هياكلها العديدة مطمورة في الطبقات التي تؤلف سطح الكرة الأرضية؟... الاعتقاد بأن السجل الجيولوجي الذي يؤيد صحة مذهب النشوء على حال من الاضطراب والنقص قل أن تسبق إلى حدس الباحثين. فطبقات الأرض على أنها دار عادات طبيعية بعيد عن الوهم أن يصور فرط عظمها، فإن الصور المحفوظة فيها ناقصة مشوهة ولم تظمر فيها إلا من خلال فترات متباعدة من الزمان».

فإذا كان هذا هو الحال في أساس نظرية النشوء وأن ليس باللازم لتأييدها إيجاد الحفريات الدالة على صورها الجذرية الوسطى والتي قد تكون اندثرت عبر ملايين السنين في طبقات الأرض المتحوّلة، فلم لا يكون منطقياً الادّعاء بأن أنواع جنس البشر قبل آدم عليه السلام قد فُتيت وزال أثرها تماماً، خاصة إذا كان هذا الفناء ليس بفعل انتخاب طبيعي كما ذهب داروين، وإنما بفعل عقابي أو انتقامي على ما سلّكه سلفاً.

فإن الله تعالى قال في خبر مباشر جلي: ﴿وَكَمْ أَهْلَكْنَا قَبْلَهُمْ مِنْ قَرْنٍ هَلْ تُحِسُّ مِنْهُمْ مِنْ أَحَدٍ أَوْ تَسْمَعُ لَهُمْ رِكْزًا﴾^(١٤) فكان تدميرهم ماحياً لكل أثر لهم، وليس ثمّة ما يدل عليهم سوى الخبر القرآني.

ثم أضاف إلى هذا التأكيد، تأكيداً آخر في وصف الإنسان في القرآن بالخليفة، بما يفيد زوال كل الأثر السابق، وفناء كل أفراد النوع أو الأنواع البشرية التي استخلف بعدها آدم عليه السلام.

□ الخلاصة والخاتمة

أولاً: إن الانطلاق من البحث اللغوي الدلالي للسياقات القرآنية الدالة على حذف الترادف بين المفاهيم بصدد إنشاء تصوّر علمي معين، ليثبت أن النص القرآني هو الحكم على البحث العلمي في أي موضوع وليس العكس.

وذلك على اعتبار أن القرآن الكريم هو الدائرة الخبرية الكلية بالكون والشاهد على الوجود، فيمثل بذلك الإطار المعرفي المحيط بالعلم (Science) وليس أن العلم هو المحتوي للقرآن.

ثانياً: لفت الانتباه إلى أن تحقق التكامل السياقي المجرد للسرد النصي في بناء أطروحة أو تصوّر معرفي - علمي، كلي أو جزئي بما يعطي نظرية ما، إنما يجب اعتباره أحد عوامل الإثبات العلمي للنظرية المعنية حتى دون غلبة الرجوع والإحالة إلى الإجراءات والفحوص التجريبية، وبحيث لا تكون هذه الإجراءات والفحوص العامل الحاسم في الأحقية المعرفية النظرية دون التكامل السياقي السردى الخالي من التناقض.

ثالثاً: التركيز على حذف الترادف في القرآن الكريم بين المفاهيم المتداولة فيه، يظهر ثراء الكنز الدلالي في التراكيب والأغراض السياقية الوظيفية لآيات القرآن، كما يبرز المقاصد الحاضرة والمتوقعة على نفس قدر إبرازه للشواهد التاريخية المندثرة والتي تفيد كشف مغاليق التفسير للأحوال الراهنة والمستقبلية.

فهذا التركيز إذن على حذف الترادف يشير إلى معاملة كل علامة (Sign) على قدر قيمتها الدلالية في السياقات القرآنية المتعددة. وأيضاً يُعطي هذا اختباراً تدريبياً على ضبط لغة العلم وتحقيق قدرتها الوصفية بنحو أكبر.

مراجع الدراسة

- ١ - تشارلز داروين، أصل الأنواع، ترجمة: إسماعيل مظهر، مكتبة النهضة، بيروت، ١٩٧٣.
- ٢ - عبد الرحمن بن ناصر السعدي، تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان، دار ابن حزم، ٢٠٠٣.
- ٣ - فاروق عبد الجواد شويقة، الأنثروبولوجيا الطبيعية والسلالات البشرية، البيطاش سنتر للنشر والتوزيع، ٢٠٠٩.

٤- محمد إقبال، تجديد التفكير الديني في الإسلام، ترجمة: عباس محمود، مراجعة: عبد العزيز المراغي بك، مهدي علام، لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة.

٥- وائل أحمد خليل، ضوابط وقواعد التأصيل الإسلامي للمعرفة في صياغة المناهج والبحوث تكاملاً مع ضوابط الإعجاز العلمي في مصادر الوحي، مؤتمر: قسم الدراسات الإسلامية، جامعة الخرطوم - السودان، ٢٠١٢.

٦- وائل أحمد خليل، قاعدة خرق الأنساق.. رؤية فلسفية منطقية في استنباط الفرض العلمي في القرآن الكريم، مجلة تفكر، جامعة الجزيرة - السودان، ٢٠٠٥.

٧- وائل أحمد خليل، منطق المشكلات الزائفة.. دراسة في المسألة المنهجية العلمية للتفسير والتأويل، مركز التنوير المعرفي: السودان، ٢٠٠٧.

8- Ludwig Wittgenstein- Philosophical Investigations- Translated by: G. E. M. Anscombe , Basil Black Well, Oxford, 1953.

9- N. R. Hanson - Patterns of Discovery – Cambridge University press , 1955.

الخطاب التاريخي وبلاغة التسييس..

بحث في ملامح الكتابة السلطانية عند ابن خلدون

الدكتور عبد الفضيل ادراوي*

□ مقدمة

قد يكون من نافلة الكلام التذكير بمدى شهرة عبد الرحمن بن خلدون في مجال الكتابة التاريخية، بالنظر إلى كونه أحد رموز التأريخ للأمم والحضارات، فقد وصفه عبد الله العروي بأنه «اسم جامع تختفي تحته شخصيات عدة»^(١)، ونُظر إليه بوصفه «أول علماء الاجتماع بإطلاق، وأعظمهم إدراكًا لحقائق العمران الأولى في تاريخ الفكر الإنساني أجمع»^(٢)، وعُدَّ من أبرز أعلام فلسفة التاريخ، «علّمًا مفردًا بين قومه ومعاصريه في ميدان فلسفة التاريخ»، «لا نجد

* باحث بكلية الآداب، تطوان - المغرب، البريد الإلكتروني:

d_abdelfdil2006@hotmail.com

(١) عبد الله العروي، مفهوم التاريخ: (الجزء الأول: الألفاظ والمذاهب)، المركز الثقافي العربي، ط ١، ١٩٩٢، ص ١٨.

(٢) عمر فروخ، تاريخ الفكر العربي إلى أيام ابن خلدون، دار العلم للملايين، بيروت، ط ٤، ١٩٨٢، ص ٦٩٦.

من نقرنه به»^(٣)، بل نظر إليه «كرائد سابق لأوانه في ميدان فلسفة التاريخ»^(٤).

غير أن مساءلة طبيعة الكتابة التاريخية عند الرجل، وقياس مدى امتثالها لمعايير الكتابة العلمية الدقيقة، ومساءلتها من حيث حملتها الأيديولوجية، أو بعبارة هايدن وايت، من حيث ما فيها من الاستلزام الأيديولوجي^(٥) (Implication Idéologique)، ومعاينة مدى استسلام الرجل لتوجهاته السياسية وخضوع كتابته لمتطلبات الانتماء السياسي، يبقى بلا شك الجانب الذي يستدعي مزيداً من التأمل، ويتطلب كثيراً من البحث والاهتمام، ويستوجب قدراً لا يستهان به من التمهّص والتدقيق العلمي، ما يقود إلى ضرورة مقارنة هذه الكتابة في علاقتها بالوقائع والأحداث والقضايا المروية، من حيث سؤال النزاهة والزيف، والمركز والهامش، والنص واللا نص.. إلخ.

وفي هذا الصدد نرى ضرورة وضع مؤلفات ابن خلدون في سياقها التاريخي وربطها بالظروف العامة والخاصة التي أنتجت في خضمها، بما هي أشياء تشكل مدخلاً ضرورياً لمزيد فهم واستيعاب كنه هذه الكتابة.

□ أولاً: الكتابة التاريخية والسياق السياسي

إن إطلالة سريعة على أهم الخطوط العريضة في حياة ابن خلدون تكشف عن كون الكتابة عنده يستحيل استيعابها بمعزل عن إكراهات السياسة وإملاءات الانتماء والولاء للسلطة.

ولعل النص التالي يلخص ويظهر بشكل جليّ محورية الشأن السياسي في حياة ابن خلدون؛ «وفي سنة ٧٤٨هـ التحق ابن خلدون بحاشية ابن الحسن المريني سلطان مراكش، على أن أول عهده بمراتب الدولة فعلاً كان ٧٥٢هـ، فقد تولّى كتابة العلامة ديوان الرسائل لأبي محمد بن تافراكين المستبد على الدولة يومئذ بتونس، ثم إنه وصف لأبي عنان صاحب فاس، وكان يجمع العلماء في بلاطه، فاستقدمه عام ٧٥٥هـ ثم استخدمه في آخر سنة ٧٥٦هـ. وتقلّب ابن خلدون في البلاد فكان عند بني مرين في فاس ٧٦٠هـ، وعند بني عبد

(٣) المرجع نفسه، ص ٦٩٦.

(٤) إدريس هاني، محنة التراث الآخر.. النزعات العقلانية في الموروث الإمامي، الغدير، بيروت، ط ١، ١٩٩٨م، ص ٣٩.

(5) H. White, «The Burden of History» in History and Theory, vol. 5, n° 2, 1966, p.111-134, Cité par Marta Cichocka, Op.cit , p. 87

الواد في تلمسان ٧٦٣هـ، ثم عند بني الأحمر في غرناطة ٧٦٤هـ، فأرسله بنو الأحمر في سفارة إلى بطره ملك قشتالة بطرس الرابع القاسي، لإتمام عقد الصلح بينه وبين ملوك المغرب. ثم انتقل هو إلى المغرب؛ ولكنه سئم التطواف والمناصب وخاف عواقب السياسة فأثر الاعتزال في قلعة بني سلامة، شرق تلمسان، فمكث عند بني العريف أربع سنوات وبدأ بتأليف كتابه في التاريخ... وفي سنة ٧٨٤هـ سار ابن خلدون إلى الحج، ولكنه لما وصل إلى مصر عرض عليه القضاء على المذهب المالكي فقبله فتأخر ذهابه إلى الحج إلى سنة ٧٨٩هـ، وعاد من الحج إلى القاهرة وانقطع فيها للتدريس حيناً ثم عاد إلى تولي القضاء ٨٠١هـ.

ولما غزا تيمورلنك سورية ذهب الملك الناصر فرج ابن الملك الظاهر برقوق إلى دمشق، ليفاوض تيمور واصطحب معه العلماء وفيهم ابن خلدون. ثم سمع الناصر فرج بمؤامرة عليه في مصر فاضطر إلى العودة. فحمل ابن خلدون تبعة الحال وذهب سرّاً على رأس وفد لمفاوضة تيمور في الصلح وألقى بين يديه خطبة نفيسة؛ فأكرمه تيمور عليها وأعادته إلى مصر. وتولّى ابن خلدون القضاء بمصر بعد ذلك مراراً، ثم وافاه اليقين بالقاهرة في ٢٥ رمضان ٨٠٨هـ^(٦).

وكثيراً ما نجد ابن خلدون في متن كتابته التاريخية، وأثناء عرضه الوقائع، لا يُخفي التصريح بارتباطه بالسلطين وبذوي الشأن «وكذا كانت دولة الموحدين وزناتة التي أظَلَّتْنا»^(٧).

ولعل سيرته الذاتية^(٨) وما يحكيه فيها عن نفسه، وعن علاقته بالسلطين، وما تقلّده عندهم من مناصب عديدة في الديوان والكتابة، كل ذلك يؤكّد الطابع السلطاني المتحكّم في حياته، «كان اتّصالي بالسلطان أبي عنان، آخر ست وخمسين، وقربني وأدنانني، واستعملني

(٦) عمر فروخ، تاريخ الفكر العربي إلى أيام ابن خلدون، دار العلم للملايين، بيروت، ط ٤، ١٩٨٣م، ص ٦٩١ - ٦٩٢.

(٧) عبد الرحمن بن خلدون، المقدمة، ص ٢٠٩.

(٨) سيرة ابن خلدون هي عبارة عن فصل من كتابه التاريخي المشهور (كتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر)، طبعت مستقلة بعنوان: التعريف بابن خلدون ورحلته شرقاً وغرباً، سوسة - تونس: دار المعارف للطباعة والنشر.

وتدخل في جنس السيرة لأنها تستوعب ضمن التعريف المشهور لفيليب لوجون «حكي استرجاعي نشري يقوم به شخص واقعي عن وجوده الخاص، وذلك عندما يركّز على حياته الفردية وعلى تاريخ شخصيته بصفة عامة. ينظر: فليب لوجون، السيرة الذاتية.. الميثاق والتاريخ الأدبي، ترجمة: عمر حلي، المركز الثقافي العربي، ط ١، ١٩٩٤، ص ٢٢.

في كتابته، حتى تكدر جويّ عنده، بعد أن كان لا يعبر عن صفائه»^(٩).

«وبينما نحن في ذلك، وصل الخبر باستيلاء الأمير أبي عبد الله على بجاية من يد عمّه، في رمضان سنة خمس وستين، وكتب الأمير أبو عبد الله يستقدمني، فاعتزمت على ذلك، ونكر السلطان أبو عبد الله بن الأحمر ذلك منّي، لا يظنه لسوى ذلك، إذ لم يطلع على ما كان بيني وبين الوزير ابن الخطيب، فأمضيت العزم، ووقع منه الإسعاف، والبر والألطف، وركبت البحر من ساحل المرية، منتصف ست وستين. ونزلت ببجاية لخامسة من الإقلاع، فاحتفل السلطان صاحب بجاية لقدمي، وأركب أهل دولته للقائي، وتهافت أهل البلد عليّ من كل أوب يمسحون أعطافي، ويقبلون يدي، وكان يوماً مشهوداً»^(١٠).

بل إنه يصرّح أن مشروع كتابه التاريخي إنما كان بتكليف من السلطان الحاكم، يقول: «وقد كلّفني -أبو العباس- بالانكباب على تأليف هذا الكتاب لتشوّقه إلى المعارف والأخبار واقتناء الفضائل، فأكملت منه أخبار البربر وزناته، وكتبت من أخبار الدولتين وما قبل الإسلام وما وصل إليّ منها، وأكملت منه نسخة رفعتها إلى خزائنه»^(١١).

ولعل هذه الاعترافات تدعم بشكل كبير ما ذهب إليه إيف لاكوست من رصد مظاهر من امتداح ابن خلدون لانتصارات السلطان الذي كان أسيراً عنده: «لقد قدّم المؤرخ المغربي للأمير المغولي، وهو أسيره، معلومات جدّ دقيقة حول عدد كبير من البلدان، وامتدح انتصاراته بتفصيل بالغ، بحيث أنه تحوّل من أسير للفتح إلى ضيف، وقد أخذ تيمورلنك بابن خلدون، إلى الحد الذي جعله يقترح عليه، ولكن عبثاً، الدخول في خدمته بصفة مؤرخ مستشار»^(١٢).

نحن إذن أمام كاتب أو مؤرّخ يعلن انتماءه إلى حاشية السلطان، وتثبت سيرته انخراطه في سلك كُتّاب البلاط منذ ريعان شبابه، حين كان عمره ستة عشرة سنة، وهو من الخاصة أو الأعيان، ومن العلماء المرافقين للسلطان، وهو مكلف بالكتابة الديوانية، وتخصّص له مراسيم استقبال رسمية ويحتفى به في يوم مشهود.

(٩) عبد الرحمن بن خلدون، التعريف بابن خلدون ورحلته شرقاً وغرباً، سوسة - تونس: دار المعارف للطباعة والنشر، ص ٧٧.

(١٠) عبد الرحمن بن خلدون، التعريف بابن خلدون ورحلته شرقاً وغرباً، ص ١١٥ - ١١٦.

(١١) التعريف بابن خلدون ورحلته غرباً وشرقاً، تحقيق: بن تاويت الطنجي، لجنة التأليف والنشر، ١٩٥١.

(١٢) إيف لاكوست، ابن خلدون، ترجمة: د. ميشال سليمان، بيروت: دار ابن خلدون، ط ٣، ١٩٨٢، نقلاً عن: إدريس هاني، محنة التراث الآخر، مرجع مذكور، ص ٣٩.

وهو من القضاة في سلك الدولة، بل هو قاضي القضاة، وله بالوزير ابن الخطيب علاقة خاصة، وهو فقيه مالكي، وهو مكلف بمهام تفاوضية في أحلك الظروف وفي أشد الملبسات السياسية اضطراباً وتشابكاً.

بل إن التأليف التاريخي عنده إنما كان بطلب من السلطان، المتشوق لمعرفة الأخبار، يبادر إلى جمعها وعند إكمال الكتاب يرفع نسخته الأولى إلى خزائنه. هذا الأمر يجعل السمات السلطانية عنصراً أساساً وسمات تكوينية ملازمة ومشكلة لطبيعة الكتابة عنده.

□ ثانيًا: الكتابة التاريخية وسلطة المركز

تبعًا لما سلف، يمكن تأطير الكتابة التاريخية عند ابن خلدون إذن ضمن الصورة الأولى التي تشكّلها الكتابة في الثقافة العربية؛ أعني الكتابة المركزية أو الكتابة الرسمية، في مقابل الكتابة الهامشية، ولنقل بعبارة أخرى: الكتابة السلطانية، وهي الكتابة التي تنتج في حوض السياسة الرسمية، وتكون على وفاق مع الجهاز الحاكم، ومع مؤسساته الإعلامية والتنظيمية والإدارية، وترتبط بالقوى السياسية الاجتماعية المتمكنة من وسائل السلطة والمقرّبة من الحاكم، تنطق بلسانه وتعبر عن تطلّعاته وتخدم مصالحه، وتساهم بوعي واختيار في تشكيل صورته أو تلميعها.

فهي نمط من الكتابة يعبر بصدق عن إرادة الحاكم الرسمي، سعيًا نحو الحفاظ على قداسته، وبحثاً له عن مشروعيته في الاستمرار بغض النظر عن شرعيته أو لا شرعيته.

ومن بدهي القول: إن السلطة القائمة «تخلق مجموعة من الناس يتحدثون باسمها، ويعبرون عن أقوالها»^(١٣)، ويكون هؤلاء هم الكتاب والبلغاء والمنظرون والشعراء والسياسيون ورجال القانون وغيرهم ممن هم «على وفاق مع الدولة، أو في موقع الخدمة لها، أو العمل أداة من أدواتها»^(١٤).

وعبر هذه الكتابة يمكن النفاذ إلى خفايا وأسرار الخطاب السياسي، الذي يكون أساساً هدفه الإخضاع والتوجيه، ويسعى إلى بسط السيطرة وتحقيق الهيمنة أو الإبقاء عليها وإطالة أمدّها أو التغفيل عنها وعدم الانتباه إليها، من خلال نشدان إقامة علاقات تواصلية خفية مع الجمهور، ابتغاء النفاذ إلى المشاعر والقلوب، وإقامة أجواء من الحميمية والإيجابية

(١٣) أوكان عمر، مدخل لدراسة النص والسلطة، أفريقيا الشرق، ط ٢، ١٩٩١، ص ١٢٤.

(١٤) جابر عصفور، بلاغة المقموعين، ضمن كتاب جماعي: المجاز والتمثيل في العصور الوسطى، منشورات مجلة ألف بتانيسفت، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ط ٢، ص ٦.

الموهومة تجاه الآخرين، وربما النيل من بعض الخصوم وتحطيم شخصيتهم^(١٥).

وما تنتج هذه الجهة يشكّل المركز، ويتخذ شكل النموذج الذي له دوره المؤثر والمستوعب لكل فعاليات الكتابة. يفرض قواعد تتعالى في شكل مقاييس وأخلاقيات استناداً إليها تُعطى الشرعية والاعتراف أو تنتزعان عن أية كتابة أو جهة أخرى في المجتمع. في ظل الكتابة المرتبطة بالسلطة، أو الكتابة السلطانية لا يمكن للكتابة التاريخية أن تسلم من لوثة التسييس، فيغدو الخطاب التاريخي من الخطابات التي تستوجب التعامل معها، «على اعتبار أنها ممارسات تشكّل على نحو منظم الأشياء التي تتحدث عنها»^(١٦).

ففي ظل هذا الخطاب، لا يمكن ولا نتوقع من الكاتب أو المؤرخ الاكتفاء بعرض الأحداث والوقائع وسرد تتبعها الزمني كما هو، بقدر ما تغدو الكتابة التاريخية فعلاً أو ممارسة اجتماعية، ومساهمة في بناء معرفة اجتماعية مقصودة ومحددة، حيث يتحوّل الخطاب التاريخي إلى سلطة حقيقية وإن كان «كثيراً ما تظل السلطة غير مرئية»^(١٧)، إذ يوكل إلى الكاتب خلق الإمكانات وإيجاد العلاقات التي يمكن أن يتحدث عنها الخطاب، أو العلاقات التي يتوجب أن يبينها الخطاب وكيفية التعامل معها^(١٨).

□ ثالثاً: التاريخ ومغازلة السلطة

تغدو الكتابة السلطانية إذن مظهرًا آخر من مظاهر العنف الذي تعتمد عليه السلطة المركزية في مواجهة الهامش، وفي هذا الصدد تتحوّل الكتابة التاريخية السلطانية من ممارسة موضوعية، إلى وظيفة لتركيز الأيديولوجيا السائدة وتثبيت شرعية السياسة القائمة.

فالتأمل في الكتب السلطانية التي أرّخت للملوك والأمم، وإمعان النظر في الطريقة التي يتبعها أصحابها في سرد الوقائع والأحداث ذات الصلة بالحكم وبسيرة الحكام، والوقائع التي رافقت تدبير الشؤون من لدن بعض الحكام، والقضايا العصبية التي سجّلها التاريخ وكانت مثار النقاش بين المهتمين والمختصين ومثار النقد الحفري من لدن آخرين،

(١٥) عماد عبد اللطيف، استراتيجيات الإقناع والتأثير في الخطاب السياسي، (خطب الرئيس السادات نموذجاً)، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ٢٠١٢، ص ١١٩-١٢٠.

(١٦) ميشيل فوكو، حفریات المعرفة، ط ٢٠٠٢، ص ٥٤.

(١٧) روث فوداك ومشييل مايير، مناهج التحليل النقدي للخطاب، ترجمة: حسام أحمد فرج وعزة شبل محمد، المركز القومي للترجمة، ط ٢٠١٤، ص ١٧٠.

(١٨) حفریات المعرفة، ص ٥٠ وما بعدها.

كل ذلك يُلقِي بثقله على هؤلاء الكتّاب ويفرض عليهم اتخاذ الموقف من الأحداث المفصلية ومحاولة توجيه الأحداث والانطباعات.

هكذا يجد المؤرّخ الرسمي أو المؤرّخ السلطانيّ أنه «رجل منخرط رغمًا عنه في الصراع السياسي؛ لأن قطاع المعرفة كلّ بيد البلاط، ولا حديث حينئذٍ عن استقلال المؤرّخ»^(١٩).

ولعل من أبرز نماذج هذا النمط من الكتّاب ابن خلدون (ت ٨٠٨ هـ)، وخصوصًا في كتاب المقدمة^(٢٠).

□ رابعًا: المؤرّخ السلطانيّ ومعضلات التاريخ

٤ - ١) في البحث عن شرعية التوريث

هكذا، وبحكم انتماء ابن خلدون إلى دائرة السلطة، وعندما يتعلّق الأمر بأحداث محرّجة لطبيعة الممارسة السلطوية التي يجد أنها تخالف ما كان عليه الأمر في العصر النبوي والخلافة الراشدة، وتصطدم مع المعارف والمشهور في تاريخ الحكم الإسلامي، يجد نفسه مضطّرًا إلى البحث عن تبريرات وتخريجات وأعداء تلطّف من وقع المعضلة، وتجعلها مقبولة ومحتملة في عرف التلقي الإسلامي، «وكذلك عهد معاوية إلى يزيد خوفًا من افتراق الكلمة، فلو قد عهد إلى غيره اختلفوا عليه؛ مع أن ظنّهم كان به صالحًا، ولا يرتاب أحد في ذلك، ولا يُظنّ بمعاوية غيره؛ فلم يكن ليعهد إليه، وهو يعتقد ما كان عيه من الفسق، حاشا لله لمعاوية من ذلك»^(٢١).

إن المؤرّخ السلطاني هاهنا يصطدم بمعضلة توريث السلطة والعهد بالحكم والولاية من خليفة مسلم هو معاوية لابنه يزيد، وهو إجراء سياسي جديد ويشكّل سابقة في الممارسة السياسية الإسلامية، لم تألفه الذاكرة الإسلامية في السيرة السياسية النبوية، ولا في اشتغال جيل الخلفاء الراشدين من بعده.

غير أن ابن خلدون -بوصفه ممثلًا ومنتصيًا لسلطة سياسية مستمرة وباقية- يجد نفسه معنيًا بأن يؤسّس لشرعية هذه السلطة المركزية، ويضيف عليها الشرعية التاريخية ولو على

(١٩) إدريس هاني، محنة التراث الآخر.. النزعات العقلانية في الموروث الإمامي، بيروت: الغدير، ط ١، ١٩٩٨م، ص ٢٤.

(٢٠) عبد الرحمن بن خلدون، المقدمة، بيروت: دار الكتب العلمية، ط ١، ١٩٩٣، ص ٤٨٩.

(٢١) المصدر نفسه، ص ١٦٢.

حساب العقل والمنطق المتعارف، وعلى حساب المشهور الذاهب في الآفاق من الأمور. فهو يحاول إضفاء الشرعية للتأسيس لسياسة توريث الحكم من لدن الأمويين، فيلتمس العذر لتولي يزيد الحكم بعهد من أبيه، رغم ما اشتهر به عند الخاصة والعامة من انحراف وفسق وفجور وشرب خمر واشتغال باللهو والطرب.

وبعبارة أخرى رغم افتقاد هذا الأخير الأهلية والشرعية، لثبوت الانحراف والفساد، كما يصرح هو نفسه^(٢٢)، وحتى مع المعارضة الشديدة من فئات عريضة من المجتمع^(٢٣)، ومع اختلاف الناس بشأن القبول بالمعهد إليه، وهي الصفات التي استند إليها كثير من الصحابة لرفض تولية يزيد والقبول به خليفة على الأمة. فقد كان ممّا أجاب به الحسين بن علي عليه السلام معاوية بشأن تقديم البيعة ليزيد: «واعلم أن الله ليس بناس لك قتلك بالظنة، وأخذك بالثهمة، وإمارتك صبيّاً يشرب الشراب، ويلعب بالكلاب، ما أراك إلا وقد أوبقت بنفسك وأهلك دينك، وأضعت الرعية والسلام»^(٢٤).

رغم كل هذا الانحراف المعلن عن انسياق القيادة السياسية مع الملذات والإسراف، بما ينذر بالمساس بحقيقة الخلافة التي هي حسب ابن خلدون «حراسة الدين وسياسة الدنيا به»^(٢٥)، وبوظيفة منصب الخليفة بوصفه «نيابة عن صاحب الشريعة في حفظ الدين وسياسة الدنيا به»^(٢٦). رغم كل ذلك نجد المؤرخ لا يتحرّج من التماس الأعذار لتولية هذا الحاكم، والعهد له بالملك، يبادر إلى البحث عن تبريرات توفيقية لشرعنة الفعل وإضفاء قدر من المقبولية عليه.

٤ - ٢) تطويع الحدث التاريخي

وبوحي من إكراهات الانتماء السياسي لا يجد المؤرخ بداً من العمل على محاولة إعادة بناء الأحداث التاريخية وفق منطق تبريري، فهو يحاول أن يلتمس الأعذار ويبحث عن مبررات لتكليف سير الأحداث بما يماشى الرأي العام أو الرأي الرسمي الغالب.

(٢٢) المصدر نفسه، ص ص ١٧٠-١٧١.

(٢٣) كما تبين أغلب المصادر التاريخية، ويمكن معاينة أسماء الشخصيات من الصحابة الذين عارضوا واعتراضوا على تنصيب تولية يزيد الحكم، ورفضوا القبول بمبايعته. ينظر:

ابن قتيبة (أبو عبد الله بن مسلم)، الإمامة والسياسة، دار الكتب العلمية، ج ١، ص ص ١٣٥-١٧٥.

(٢٤) ابن قتيبة، الإمامة والسياسة، ج ١، ص ١٤٧.

(٢٥) المقدمة، ص ١٥١.

(٢٦) المقدمة، ص ١٥١.

هكذا يغدو العهد بالخلافة على عهد النبي ﷺ أمراً غير مهمّ - في نظر ابن خلدون-: «فانظر كيف كانت الخلافة لعهد النبي ﷺ غير مهمة، فلم يعهد فيها»^(٢٧)، لكنه بعد أن أصبح واقعاً مفروضاً وفق مجريات الأحداث التاريخية ووفق شريعة السلطة السياسية، حينئذٍ يغدو العهد بالخلافة مبرّراً ومقبولاً، «ثم اقتضت طبيعة الملك الانفراد بالمجد واستئثار الواحد به، ولم يكن لمعاوية أن يدفع ذلك عن نفسه وقومه، فهو أمر طبيعي ساقته العصبية بطبيعتها، واستشعرته بنو أمية، ومن لم يكن على طريقة معاوية في اقتفاء الحق من أتباعهم فاعصو صوبوا عليه، واستماتوا دونه. ولو حملهم معاوية على غير تلك الطريقة وخالفهم في الانفراد بالأمر لوقع في افتراق الكلمة التي كان جمعها وتأليفها همّ عليه من أمر ليس وراءه كبير مخالفة»^(٢٨).

فيبدو كيف يعمل المؤرخ المنخرط في الملابس السياسية بشكل بارع على تكييف مجريات الأحداث المخرجة وفق ما يخفف من وقعها الصادم. فيغدو الاستئثار بالسلطة وتحويلها من شورى عامة بين المسلمين إلى شأن أسري خاص، ويغدو العدول عن نهج السنة النبوية ومخالفة سيرته ﷺ، بتحويل الخلافة إلى ملك يعهد به الأب لابنه ويلزم الأمة بمباركته ومبايعته، كل ذلك يغدو مبرّراً وفق منطق المؤرخ السلطاني.

فهو يموّقع نفسه مثلاً لجهة سياسية ينتمي إليها ويعدّ من حاشيتها، «وكذلك عهد معاوية إلى يزيد خوفاً من افتراق الكلمة بما كانت بنو أمية لم يرّضوا تسليم الأمر إلى من سواهم. فلو قد عهد إلى غيره اختلفوا عليه؛ مع أن ظنهم به كان صالحاً، ولا يرتاب أحد في ذلك، ولا يظن بمعاوية غيره؛ فلم يكن ليعهد إليه وهو يعتقد ما كان عليه من الفسق، حاشا لله لمعاوية من ذلك»^(٢٩).

٤ - ٣) تجاهل تبريري

يحاول المؤرخ السلطاني التخفيف من وقع تولية العهد ليزيد الذي اشتهر فسقه، ويجتهد في البحث عن صيغة تبريرية ملائمة تبقي لفعل الحاكم شرعية اختياراته مهما كانت محرّجة. فيكون المخرج هو نفي اعتقاد المورث أو علمه بما كان عليه وبما صار إليه ولي العهد من الانحراف أو الفسق.

(٢٧) المقدمة، ص ١٦٧.

(٢٨) المقدمة، ص ١٦٢.

(٢٩) المقدمة، ص ١٦٢.

مع العلم أن أمهات المصادر التاريخية التي لا يمكن لابن خلدون أن يكون في غفل عنها، وثقت بدقة وبتفصيل سيرة يزيد وأحواله وأخلاقه. ويكفي ما أورده عنه المسعودي (ت ٣٤٦هـ)، وهو من المصادر التي أكثر ابن خلدون النقل عنها. يقول المسعودي: «وكان يزيد صاحب طرب وجوارح وكلاب وقرود وفهود ومنادمة على الشراب، وجلس ذات يوم على شرابه وعلى يمينه ابن زياد، وذلك بعد قتل الحسين، فأقبل على ساقيه فقال:

اسْقِنِي شَرْبَةً تَرْوِي عِظَامِي ثُمَّ مِلْ فَاسْقِ مِثْلَهَا ابْنَ زِيَادٍ
صَاحِبَ السَّرِّ وَالْأَمَانَةِ عِنْدِي وَلِتَسْدِيدَ مَعْنَمِي وَجِهَادِي

ثم أمر المغنين فغنوا به. وغلب على أصحاب يزيد وعماله ما كان يفعله من الفسوق، وشاع في أيامه الغناء بمكة والمدينة، واستعملت الملاهي وأظهر الناس شر الشراب»^(٣٠).

بل إن ابن قتيبة يورد خطبة مطولة للحسين بن علي عليه السلام قالها في محضر معاوية، وبين فيها شهرة أمر يزيد وذيوع انحرافه وفسقه، كاشفاً عن أحواله: «تريد أن تؤهم الناس في يزيد، كأنك تصف محجوباً، أو تنعت غائباً، أو تخبر عما احتوته بعلم خاص، وقد دلّ يزيد من نفسه على موقع رأيه. فخذ ليزيد فيما أخذ فيه، من استقراء الكلاب المهارشة عند التهارش، والحمام السبق لأتراهن، والقيان ذوات المعازف وضرب الملاهي تجده باصراً، ودع عنك ما تحاول، فما أغناك أن تلقى الله من وزر هذا الخلق بأكثر مما أنت لاقية، فوالله ما برحت تقدح باطلاً في جور، وحقناً في ظلم حتى ملأت الأسقية وما بينك وبين الموت إلا غمضة»^(٣١).

وهي أشياء تقلل من إمكانية القبول بدعوى الجهل بحاله أو عدم الاعتقاد بما كان عليه من الفسق، وتضع تبريرات ابن خلدون في سياقها الطبيعي الكاشفة بوضوح عن ميولاته السياسية أكثر من كشفها عن واقع الحال أو تعبيرها عن حقائق الأمور.

٤ - ٤) قدسانية القياس للتعميم

بل إن الرجل لا يجد بأساً في تعميم تبريراته الملتزمة الأعذار لممارسات الملوك بحثاً عن تخريجات تتناسب ومخاطبة الرأي العام، وتشدد تشكيل وجهة نظر محدّدة وخاصة للأحداث التاريخية، يطبعها التوافق والتسليم لاختيارات السلطان ولتوجّهات السلطة، التي ينتسب إليها ويعدّ من حاشيتها.

(٣٠) علي بن الحسين المسعودي، مروج الذهب، تحقيق: محيي الدين، بيروت: دار المعرفة، ج ٣، ص ٦٧-٦٨.

(٣١) ابن قتيبة، الإمامة والسياسة، ج ١، ص ١٥٠ - ١٥١.

ففي سبيل تطويع سلوك التوريث السياسي يعمد ابن خلدون إلى قياس ما فعله الأمويون بما فعله نبي الله سليمان وداود، «ولقد انفرد سليمان وأبوه داود صلوات الله عليهما، بملك بني إسرائيل لما اقتضته طبيعة الملك فيهم من الانفراد به، وكانوا كما علمت من النبوة والحق»^(٣٢).

تبعاً لذلك يغدو وفق منطق تبريرات المؤرخ، أمراً طبيعياً، غير معيب ولا منكر فعل التوريث والعهد بالخلافة من الملوك الأمويين والعباسيين لأبنائهم، بل وحتى لإخوانهم: «ثم إنه وقع مثل ذلك من بعد معاوية من الخلفاء الذين كانوا يتحرّون الحق ويعملون به مثل عبد الملك وسليمان من بني أمية، والسفاح والمنصور والمهدي والرشيد من بني العباس، وأمثالهم ممن عرفت عدالتهم وحسن رأيهم في المسلمين، والنظر لهم، ولا يعاب عليهم إيثار أبنائهم وإخوانهم، وخروجهم عن سنن الخلفاء الأربعة في ذلك، فشأنهم غير شأن أولئك الخلفاء، فإنهم كانوا على حين لم تحدث طبيعة الملك، وكان الوازع دينياً، فعند كل أحد وازع من نفسه، فعهدوا إلى ما يرتضيه الدين فقط وآثروه على غيره»^(٣٣).

وبمقتضى هذا الانتساب، تغدو الأصوات المعارضة للسلطان في اختياراته، مهما تكن حجتها، كما هو الشأن مع المعارضة العلنية لعبد الله بن عمر، وعبد الله بن عباس وعبد الله بن جعفر وعبد الله بن الزبير والأحنف بن قيس ومروان بن الحكم الذين أنكروا على معاوية ما فعل وعاتبوه صراحة إلى حدّ الغضب^(٣٤).

ومهما تبلغ درجة الاستنكار لديها، ومها تعلن بدعيته ومخالفته سيرة السلف والمشهور في تاريخ الخلافة الإسلامية، كل ذلك يؤطره المؤرخ السلطاني ضمن دائرة العمل الشاذ، والمخالفة النادرة، التي لا تستحق ذكراً ولا أن تخصص لها وقفة تاريخية تكشف تفاصيلها، لأنها على غير ما عليه الجمهور^(٣٥).

بل إن المؤرخ السلطاني يوجد لكل ذلك تكييفاً مهادناً وتبريراً توفيقياً، فيقدمه في

(٣٢) المقدمة، ص ١٦٠.

(٣٣) المقدمة، ص ١٦٦.

(٣٤) كان مما تكلم به في محضر معاوية: «فإن هذه الخلافة ليست بهرقلية ولا قيصرية ولا كسروية يتوارثها الأبناء عن الآباء».

ومما تكلم به عبد الله بن الزبير: «فإن الخلافة لقريش خاصة، تتناولها بمآثرها السنية، وأفعالها المرضية، مع شرف الآباء وكرم الأبناء، فأتى الله يا معاوية وأنصف من نفسك».

ينظر: ابن قتيبة، الإمامة والسياسة، مصدر سابق، ص ص ١٤٠ - ١٤١.

(٣٥) المقدمة، ص ١٦٦.

صورة مختصرة مبتسرة مشفوعة بتبريرات مخففة؛ «و فرار عبد الله بن عمر من ذلك، إنما هو محمول على تورّعه من الدخول في شيء من الأمور مباحًا كان أو محظورًا، كما هو معروف عنه»^(٣٦).

□ خامسًا: التاريخ وضيق التمذهب

في الكتابة التاريخية عند ابن خلدون ثمة كثير من المحطات التي يسهل على الباحث أن يلاحظ أنه لا يسير فيها وفق منطلق بحثي خالص ولا روح علمية مجردة، بما لا يسعف في الظفر بالحقيقة التاريخية الموضوعية، البعيدة عن توجيهات المؤرخ وميولاته ومنظوره الشخصي أو الذاتي للأشياء. فالرجل يصاحب مسروداته بمواقف وأحكام وتقييمات لا تكاد تتحرّر من رواسب الأيديولوجيا السياسية أو رواسب الانتماء المذهبي.

٢-١) المؤرخ في مواجهة الآخر، أو نعوت الجدل التغالبي

بل إننا نجد أن المؤرخ يتحوّل إلى ناطق رسمي باسم توجه أو تيار فكري معلوم ومحدّد؛ فهو يكتب من منطلق المؤرخ السني الفقيه المالكي والقاضي، الذي يصدر عن رؤية تحاصم التيارات الأخرى، وتصطنع ضدها صراعًا عقديًا فكريًا أيديولوجيًا، يلقي بها إلى الهامش أو إلى المعارضة، ومن ثمة يكون على هذه التيارات الأخرى، في ظل رؤية المؤرخ المعلن عن انتماؤه المذهبي، أن تتحمّل عبء النعوت القذحية والتوصيفات المواربة التي تحاصرهما في زاوية مظلمة متوجّسٍ منها، محاطة بسلسلة من السلبيات والمغامز التي تجعلها حقيقة مهدّدة في كيانها.

في معرض حديث ابن خلدون عن الشيعة والفرق المعتقدة بالإمامة، ينتقل الرجل ويتحوّل بشكل سافر ومعلن من موقع المؤرخ المستقصي الأحداث والوقائع والمراكم للمعلومات، إلى نموذج المؤرخ المتكلّم الذي يقدّم اجتهاداته الكلامية في ثوب اكتشافات وحقائق تاريخية^(٣٧).

وينتقل إلى موقع الفقيه والمحدّث الذي يُبدي ميلًا واضحًا لنقض ودحض وتكذيب

(٣٦) المقدمة، ص ١٦٦.

(٣٧) يرى عبدالله العروي أن المؤرخ قد يدخل في خوض نقاشات ذات الصلة بعلم الكلام وتاريخ الإسلام والعلاقة بالآخر.. إلخ. وهي أمور ليست تافهة أو لاعبة في سياق اشتغال المؤرخ، إلا أنها تستدعي منه أن يصرّح ويصارع القارئ أنه «يودّع التاريخ الوقائعي ويقف على عتبة علم الكلام». ينظر: عبد الله العروي، ثقافتنا في ضوء التاريخ، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ط. ٤، ١٩٩٧م، ص ١٨٦.

أغلب أفكار الإمامية. فهو يعتبر أن الأدلة التي يتمسكون بها في إثبات وجهة نظرهم، والنصوص التي يحتجّون بها وينقلونها معتقدين بحجيتها، كل ذلك يلخصه ابن خلدون ويرى أنها «نصوص ينقلونها ويؤوّلونها على مقتضى مذهبهم، لا يعرفها جهابذة السنة ولا نقلة الشريعة، بل أكثرها موضوع مطعون في طريقه أو بعيد عن تأويلاتهم الفاسدة»^(٣٨).

نراه يجتهد في ذكر اختلافاتهم ومواقفهم السياسية بشأن الإمامة والخلافة، وفي سياق حديثه ترد كثير من النعوت والمواقف والأحكام التي تجعل تلكم التوجّهات في موقف الخصم والمتهم، والمتوجّس منه. فهو لا يتردّد في أن يصفهم بعبارات المنظومة الفكرية الأخرى برمتها إلى منظومة هامشية في مواجهة سلطة المركز.

لأنها منظومة تحاصر بصفات قيمية قدحية لا يمكن أن يطمئن إليها الرأي العام؛ «وبذلك سُموا رافضة»، «ومنهم طوائف يسمّون الغلاة تجاوزوا حدّ العقل والإيمان»، «يزعمون أن الثاني عشر من أئمتهم»^(٣٩)، «وقد كفانا مؤونة هؤلاء الغلاة»^(٤٠)، «ويسمون أيضًا الملحدة لما في ضمن مقالاتهم من الإلحاد»^(٤١)، وهم يؤهّون الأئمة ويجعلونهم متّصّفين بصفات الألوهية أو أن الإله حلّ في ذاتهم البشرية، «وهو قول بالحلّول يوافق مذهب النصراني في عيسى صلوات الله عليه»^(٤٢)، «وهم أصحاب تأويلات فاسدة»^(٤٣).

ويفنّد دعوى أهمية الإمامة عند المعتقدين بها، لأن نظريتهم فيها مجرد زعم وشبهة، مبنيًا أنها ليست من كمال الدين ولا من أصوله، فيقول: «وشبهة الإمامية في ذلك إنما هي كون الإمامة من أركان الدين كما يزعمون، وليس كذلك؛ وإنما هي من المصالح العامة المفوّضة إلى نظر الخلق. ولو كانت من أركان الدين لكان شأنها شأن الصلاة، ولكان يستخلف فيها كما استخلف أبا بكر في الصلاة، ولكان يشتهر كما اشتهر أمر الصلاة»^(٤٤).

وهذه كما يظهر نعوت تقود حتمًا إلى أن يترافق الجرد التاريخي للأحداث مع تطويق الآخر ومحاصرته فكريًا أو عقليًا، لأنه يغدو مسلوب العقل وخصمًا للمنطق (تجاوزوا حد العقل)، ومحاصرته عقديًا (تجاوزوا حد الإيمان)، (لما في ضمن مقالاتهم من الإلحاد). فلا

(٣٨) المقدمة، ص ١٥٥.

(٣٩) المقدمة، ص ١٥٦.

(٤٠) المقدمة، ص ١٥٧.

(٤١) المقدمة، ص ١٥٨.

(٤٢) المقدمة، ص ١٥٦.

(٤٣) المقدمة، ص ١٥٥.

(٤٤) المقدمة، ص ١٦٧.

غرو أن يستتبع هذه النعوت تشكيل موقف أو رأي عام يحق له أن يتوجس خيفة من هذا التيار، لأنه يصبح رديف الرندقة والبدعة والانحراف.

يراكم ابن خلدون إذن جملة من النعوت تبدو بموجبها هذه الفئة في التاريخ العربي الإسلامي تخالف السلطة أو تهددها أو تزعجها، أو «تنزاح بأية صورة عن (النصية المركزية). إنها تظل خارجة عن التقليد النصي المتعارف، وحاملة لقيم نصية مختلفة لا يمكن أن تحظى إلا بالرفض والنقض»^(٤٥).

فهي حتماً غريبة ومتوجس منها، تغدو غير مقبولة مركزياً، وتصبح متهمّة ومهدّدة وفارقة صفة النصية، ومحسوبة في عداد (اللائق)، نصيبها التجاهل والإقصاء والتهميش. وكل ما يصدر عنها أو ينتسب إليها من فكر أو ثقافة أو تدّين أو تحرّك تنسحب عليه النعوت السلبية لهذه الطائفة غير المسموح لها بأن تنشط على الساحة السياسية، لأنها تمثل توجّهاً ثقافياً وأيديولوجياً مضاداً، ورؤية فكرية تهدد الأيديولوجيا الرسمية، التي تبيح لنفسها نهج كل السبل الممكنة لتطويق هذه الفئة الأخرى ومحاصرتها. بما ينسب إليها كل صنوف التهم والموبقات التي يمكن أن تحدّ من غلوائها وتكبت أنشطتها المحتملة، وتوقف حركيتها منعاً لأي اكتساح أو تنامٍ غير مأمون.

ومن ثمة فهي باختصار موسومة بالكتابة الهامشية أو المهمّشة، في مقابل توجيهات المؤرّخ الواعية وترتيباته لـ «فرض صيغة معينة للتعامل والنظر إلى الأمور، وبالتالي افتراض صيغ ومقاييس هي وحدها التي تمثل الحقيقة. أي إن الحقيقة تكون في مكان واحد ولها شكل واحد، ولذلك ليس أمام الآخر سوى الامتثال والانسجام والموافقة»^(٤٦).

ورغم أن ابن خلدون يستدرك على من سبقه من المؤرّخين والمفسّرين، ويشير في مقدّمة كتابه إلى هفوات بعضهم وتساهلهم في نقل الأشياء من دون تمحيص وتدقيق قائلاً: «وكثيراً ما وقع للمؤرّخين والمفسّرين وأئمة النقل المغالط في الحكايات والوقائع، لاعتمادهم فيها على مجرد النقل غثاً أو سميناً، لم يعرضوها على أصولها، ولا قاسوها بأشباهها، ولا سيروها بمعيار الحكمة، والوقوف على طبائع الكائنات، وتحكيم النظر والبصيرة في الأخبار، فضلوا

(٤٥) سعيد يقطين، الكلام والخبر.. مقدمة للسرد العربي، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ط ١، ١٩٩٧، ص ٥٢.

(٤٦) عبد الرحمن منيف، بين الثقافة والسياسة، بيروت - البيضاء: المركز الثقافي العربي، ط ١، ١٩٩٨، ص ١٦٤.

عن الحقّ وتاهوا في بيداء الوهم والغلط»^(٤٧).

رغم هذا المستوى الفائق من تحرّي الدقة العلمية، الذي يبدو بحق سبّاقاً في مجاله، إلّا أن ذلك لم يكن مانعاً من إيراد بعض النوادر والمواقف الشاذة المنسوبة إلى الإمامية الاثني عشرية، «يزعمون أن الثاني عشر من أئمتهم، وهو محمد بن الحسن العسكري ويلقبونه المهديّ، دخل في سرداب بدارهم بالحلة وتغيّب حين اعتقل مع أمه وغاب هنالك، وهو يخرج في آخر الزمان فيملاً الأرض عدلاً؛ يشيرون بذلك إلى الحديث الواقع في كتاب الترمذي في المهدي؛ وهم إلى الآن ينتظرونه ويسمّونه المنتظر لذلك، ويقفون في كل ليلة بعد صلاة المغرب بباب هذا السرداب، وقد قوّموا مركباً فيهتفون باسمه ويدعونه للخروج، حتى تشتبك النجوم، ثم ينفضون ويرجئون الأمر إلى الليلة الآتية، وهم على ذلك إلى لهذا العهد»^(٤٨).

٢-٢) لبس المفهوم

يفنّد ابن خلدون ما اصطلاح عليه ونعته بدعوى أو زعم أو شبهة أهمية الإمامة عند الشيعة، فعلى عكس ما يذهب إليه معتقدو الإمامة ويجمعون عليه من كون «الإمامة ليس من المصالح العامة التي تُفوّض إلى نظر الأمة... بل هي ركن الدين وقاعدة الإسلام»^(٤٩).

يبين ابن خلدون أن الإمامة ليست من كمال الدين ولا من أصوله، وإنما هي من «المصالح العامة المفوضة إلى نظر الخلق، ولو كانت من أركان الدين لكان شأنها شأن الصلاة»^(٥٠).

لكن عندما يتعلّق الأمر بالدفاع عن السلطة القائمة والبحث عن شرعية استمراريتها وبقائها، وعندما يُجابه ابن خلدون بحقيقة أن تطوّر أحداث التاريخ إنما سار في اتجاه التوريث والعهد بالحكم من السابق إلى اللاحق، ومن الأب إلى الابن، وفق ما شرّع له الحكّام الأمويون، حين عهد معاوية بالحكم لابنه يزيد، ووفق ما جرت به سنن السلاطين. حينئذٍ يعدل ابن خلدون عمّا قاله بشأن الإمامة سابقاً، إلى مستوى تصبح الإمامة السياسية أو الإمامة الكبرى أو الخلافة على قدر من الأهمية والمشروعية «اعلم أنّا قد قدّمنا الكلام في الإمامة ومشروعيتها لما فيها من المصلحة، وأن حقيقة النظر في

(٤٧) المقدمة، ص ١٠.

(٤٨) المقدمة، ص ١٥٦-١٥٧.

(٤٩) نفسه، ص ١٥٥.

(٥٠) نفسه، ص ١٦٧.

مصالح الأمة لدينهم ودنياهم»^(٥١).

بل إن الإمامة السياسية تصبح عنده -على عكس ما سبق تمامًا- هي الأصل، والصلاة متفرعة عنها وراجع أمرها إليها: «فاعلم أن الخطط الدينية الشرعية من الصلاة والفتيا والقضاء والجهاد والحسبة، كلها مندرجة تحت الإمامة الكبرى التي هي الخلافة، فكأنها الإمام الكبير والأصل الجامع، وهذه كلها متفرعة عنها وداخلة فيها، لعموم نظر الخلافة وتصرّفها في سائر أحوال الملة الدينية والدينية، وتنفيذ أحكام المشرع فيها على العموم»^(٥٢).

وتبعًا لذلك يغدو الحاكم شبه منزّه وغير متّهم فيما يرى ويفعل ويقرّر لصالح الأمة أو الرعية، ف«لا يُتّهم الإمام في هذا الأمر وإن عهد إلى أبيه أو ابنه، لأنه مأمون على النظر لهم في حياته، فأولى أن يحتمل فيها تبعه بعد مماته، لا سيما إذا كانت هناك داعية تدعو إليه، من إثارة مصلحة أو توقع مفسدة»^(٥٣).

□ الخاتمة

خلاصة ما نصل إليه أن الكتابة التاريخية عند ابن خلدون لم تُفصل عن إكراهات السياسة، وأن سمة التسييس بدت سمة متحكّمة فيها، بوصفها مكوّنًا وتكوينيًا في اشتغال الرجل، بالنظر إلى ارتباطه بالمؤسسة الحاكمة، أو مؤسسة السلطة، التي يمكن أن نقول بأنها حوّلت إلى مؤرخ «صاحب مهنة» بتعبير العروي^(٥٤).

فهو ينتج خطابًا تاريخيًا يندرج ضمن ما يعرف بالتاريخ بالمفهوم، وهو ذلك النمط من التاريخ الذي يكتب «بأفكار مسبقة لتبرير معتقدات غير مستنبطة من المادة المدروسة»^(٥٥)، بما يثبت حقيقة مقولة (استحالة نزاهة المؤرخ). فهو يؤرّخ للوقائع والأحداث بذهنية مشبعة بوعي سياسي لا يخفى انتماؤه لصاحبه لسلطة المركز.

وبذا تكون الكتابة التاريخية عند ابن خلدون مجسّدة فعليًا لأزمة الخطاب التاريخي عند العرب، لكونها ظلّت وثيقة الصلة بفن كتابة «الملل والنحل» حيث يتحوّل التاريخ إلى

(٥١) نفسه، ص ١٦٥.

(٥٢) نفسه، ص ١٧٢.

(٥٣) المقدمة، ص ١٦٥.

(٥٤) عبدالله العروي، مفهوم التاريخ، مرجع سابق، ص ٤٣.

(٥٥) المرجع نفسه، ص ١٠٨.

صناعة أيديولوجية محضّة، تشهد تماهياً عجيباً بين المعرفة والسلطة^(٥٦).

فمع ابن خلدون تأخذ الكتابة التاريخية صورة التماهي الواعي بين الخطاب والواقع^(٥٧)؛ أي إن الخطاب التاريخي يصبح جزءاً من الممارسة السياسية، فيعمد المؤرّخ إلى استغلال الخطاب لتقديم التوجيه والإرشاد عن طريق الخطاب، وتصبح أيديولوجيا الكاتب مساهمة في توجيه القارئ، بل تصبح «السلطة أهمّ من المعرفة»^(٥٨)، ويصبح الخطاب بحق «مظهر سلطة وعنف» بتعبير جولد شليغر^(٥٩).

(٥٦) إدريس هاني، محنة التراث الآخر، مرجع سابق، ص ٤٣.

(٥٧) ما عبّر عنه فوكو ثنائية الخطاب والواقع المادي. ينظر: ميشيل فوكو، نظام الخطاب، ترجمة: محمد سيلا، بيروت: دار التنوير، ١٩٨٥ م.

(٥٨) روث فوداك ومثيل ماير، مناهج التحليل النقدي للخطاب، مرجع سابق، ص ٣٠.

(٥٩) غولد شليغر، نحو سيمياء الخطاب السلطوي، ترجمة: مصطفى كمال، منشورات بيت الحكمة، العدد ٥، ١٩٨٧.

ابن طفيل والدلالات الفلسفية لقصة حي بن يقظان وأثرها في الفكر الإنساني

الدكتور غيضان السيد علي*

□ تمهيد

تعدّ قصة «حي بن يقظان» قصة رمزية فلسفية تفترض نمو العقل الموحد منذ بداية خلقه حتى وصوله إلى معرفة الله معرفة أتم، حيث تعرّض ابن طفيل لمشكلة التوفيق بين الفلسفة والدين، وبيّن لنا أن ما وصل إليه «حي بن يقظان» بالنظر العقلي والتأمل، لا يخالف الدين الموحى به.

ويعدّ ابن طفيل أول فيلسوف إسلامي صبّ خلاصة فلسفته كلها في قالب قصصي، وجعل بطل قصته شخصاً متوحّداً يكون نفسه وأفكاره بالاحتكاك بالطبيعة وبالكائنات التي هي أقل منه درجات من جماد ونبات وحيوان، إلى أن يصل لنقطة الإدراك والاتصال، فهذه القصة الرمزية تعدّ بحق نوعاً من الفانتازيا العقلية التي قلّدها ونسج على منوالها كثيرون من كتاب الإفرنج ومفكريهم.

فهي باختصار شديد تقدّم حالة جديدة منفردة، تتحدّث عن طوباوية

* مدرس الفلسفة الحديثة بكلية الآداب، جامعة بني سويف، مصر.

فردية، ولا تتحدث عن نظام اجتماعي، وهي تعرض حياة طفل إنساني عاش منفردًا واستطاع بعد جهد وتأمل أن يصل إلى حياة مثالية تعتمد على الذكاء والعقل، كما تعتمد على الاكتفاء الذاتي.

ولذلك تعدّ هذه القصة الفلسفية الرمزية بمثابة ظاهرة فريدة في الفكر العربي، حيث عرض صاحبها مذهبه الفلسفي في قصة شائقة يمكن اعتبارها نسقًا فلسفيًا متكاملًا، ومذهبًا فكريًا تامًا، وهو ما أراد هذا البحث أن يُثبت معتمدًا على مناهج التحليل والمقارنة والنقد، كما يعدّ بناؤها الروائي محكمًا يبدو فيه ابن طفيل متمكنًا من فن السرد والوصف والتشويق، حتى يمكننا اعتباره سابقًا لعصره بل سابقًا للعالم كله إلى فن الرواية الحديثة.

□ حياة ابن طفيل

هو أبوبكر محمد بن عبد الملك بن محمد بن محمد بن طفيل القيسي، المشهور بابن طفيل، وينسب أيضًا فيقال: الأندلسي، والقرطبي، والإشبيلي، ويكنى أحيانًا -وهو الأقل- أبا جعفر. ولد في وادي آش على مسافة ٥٣ كيلو مترًا من قرطبة، ولا نعرف تاريخ ميلاده على وجه التحديد، فبينما يرى البعض أنه ولد نحو عام ٥٠٠ هجرية^(١)، يرجّح البعض الآخر أنه ولد في عام ٥٠٦ هـ^(٢). ولذلك يمكننا القول: إنه ولد في السنوات العشر الأولى من القرن السادس الهجري.

ولا نعرف أيضًا شيوخه ولا أين تلقى العلم، غير أن مراكز العلم في ذلك الوقت كانت على الأخص قرطبة وإشبيلية، وإن كان البعض قد أشار إلى أنه تتلمذ على يد ابن باجة، غير أن ابن طفيل نفسه يُنكر ذلك؛ إذ ذكر صراحة في «حي بن يقظان» وهو يُشير إلى ابن باجة: «فهذا حال ما وصل إلينا من علم هذا الرجل -ابن باجة- ونحن لم نلق شخصه»^(٣).

وهذا دليل قاطع على أنه لم يتلقَ العلم على يدي ابن باجة، إلا أنه بغير شك قد تأثر به من الناحية الفلسفية تأثرًا بارزًا، وفي الحقيقة لم يكن حي بن يقظان سوى الامتداد المتطور لمتوحد ابن باجة. فقد ذهب ابن باجة في كتابه «تدبير المتوحد» إلى أن الإنسان مدني بطبعه، ولا حياة له بغير المجتمع، إلا أن المجتمع مليء بالشور، فلا سبيل للفيلسوف الذي يريد أن يصل

(١) انظر تصدير: حي بن يقظان لابن طفيل، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، مكتبة الأسرة، ١٩٩٩، ص ٧.

(٢) على عبدالفتاح المغربي، فلاسفة المغرب، القاهرة: مكتبة الحرية الحديثة، ١٩٩٠، ص ١٩٣.

(٣) ابن طفيل، حي بن يقظان، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، مكتبة الأسرة، ١٩٩٩، ص ٢١.

إلى الحقيقة غير الابتعاد عن الناس، ولكنها ليست دعوة إلى عزلة مطلقة بل عزلة اختيارية، ومن هنا ذهب ابن باجة إلى أن الإنسان مدني بالطبع، ولكنه متوحد بالعرض، فيقول: «على المتوحد... أن يعتزل الناس جملة ما أمكنه فلا يلابسهم إلا في الأمور الضرورية»^(٤).

وجاء ابن طفيل ليعبر عن هذه العزلة الاختيارية في اختيار «حي بن يقظان» أن يعتزل الناس في جزيرة منفردة، يعبد الله مع صديقه «أبسال» حتى يصل إلى حالة السعادة المنشودة.

ولا بد أن ابن طفيل قد درس العلوم الدينية، والفقه بخاصة؛ لأن تلميذه البطروجي يذكر أن ابن طفيل كان قاضياً، وكذلك درس العلوم العقلية والطب، وقد مارس مهنة الطب في غرناطة زمنًا، واشتغل كاتبًا لعامل غرناطة وحاكم ولاية طنجة، كما كان طبيبًا لأحد خلفاء دولة الموحدين وهو أبو يعقوب يوسف.

وقد نال ابن طفيل عند هذا الخليفة مكانة كبيرة، فلقد كان من أكثر العلماء حظوةً لديه، حيث كان يقيم بقصر الخليفة أيامًا ليلاً ونهارًا حتى أصبح صديقه المقرب وكنتم أسرارهم وطيبه الخاص ووزيرهم.

ولعل مما ساعد ابن طفيل على أن تكون له تلك المكانة الخاصة أن كلاهما يتنسب إلى قبيلة قيس، وصلة الدم لها مكانتها عند العرب، كذلك كان هذا الخليفة يمثل نمطًا من الحكام الذين يميلون للعلم والدين، إذ نُحِبُّرنا كُتِبَ التراجم بأنه كان يجمع بين أمرين: الفقه في الدين والورع من ناحية، والطموح إلى تعلّم الحكمة والفلسفة من ناحية أخرى.

أي إنه كان هناك تقارب بينهما في المزاج الفكري، فلقد كان كل منهما أديبًا محبًا للعلم وأهله، محبًا للفلسفة والمشتغلين بها، فقد اشتهر عن هذا الخليفة أنه كان حريصًا على أن يجمع الكتب من أقطار الأندلس والمغرب، ويبحث أيضًا عن العلماء، حتى كان لديه بالبلاط مجموعة كبيرة من العلماء، لم تجتمع لمن قبله ممن ملك المغرب. وكان من مهام ابن طفيل أيضًا جلب العلماء إلى قصر الخليفة، فهو الذي نبّه الخليفة إلى ابن رشد أعظم فلاسفة العرب.

وظل ابن طفيل في بلاط السلطان أبي يعقوب يوسف متمتعًا بمكانته الخاصة إلى أن كبر سنّه فتخلّى عن وظيفة الطب لخلفه ابن رشد، وتوفي ابن طفيل في سنة (٥٨١هـ - ١١٨٥م) في مدينة مراكش، ودفن هناك، واشترك السلطان أبو يوسف في تشييع جنازته^(٥).

(٤) ابن باجة، تدبير المتوحد، تحقيق: ماجد فخري، ضمن رسائل ابن باجة الإلهية، بيروت: دار النهار، ١٩٦٨، ص ٩٠.

(٥) عاطف العراقي، الفلسفة العربية مدخل نقدي، القاهرة: الشركة المصرية العالمية للنشر، ط ٢، ٢٠٠٣، ص ٢٠٦.

مؤلفاته

ينسب المؤرخون لابن طفيل مؤلفات في مختلف الموضوعات والمجالات العلمية، كما يشار إلى أهميتها العلمية، ومن تلك الكتب التي تنسب إلى ابن طفيل، كتاب «أسرار الحكمة المشرقية» و رسائل «في النفس» وفي بعض النواحي الفلسفية الأخرى، وله كتابان في الطب، والرسائل الهامة المتبادلة بينه وبين ابن رشد التي تناولت كثيرًا من المشاكل الفلسفية والعلمية؛ حيث ذكر المراكشي أنه قد رأى عدة رسائل في الفلسفة، وعلى وجه الخصوص يذكر «رسالة في النفس» مكتوبة بخط ابن طفيل نفسه، وذكر ابن رشد أن ابن طفيل له في الفلك نظريات فاخرة، كما ذكر أبو إسحق البطروجي في إحدى رسائله في الفلك أنه رأى لأستاذه ابن طفيل نظريات فلكية يصح أن تحل محل نظريات بطليموس^(٦).

وليس هذا بالأمر المستبعد فالمم ابن طفيل بعلوم الفلك أمر يئن لمن يقرأ قصة «حي بن يقظان»، كذلك الإمامه بالطب والجغرافيا وعلم النفس، إلا أنه لم يصلنا من علم الرجل غير قصته «حي بن يقظان» فهي الأثر الوحيد الذي كتب لصاحبه الخلود في تاريخ الثقافة العربية والعالمية.

□ أولاً: ملخص القصة

تجري أحداث القصة على جزيرتين، الأولى يسكنها مجتمع إنساني تقليدي تسود فيه الشهوات والنزعات الدُّنيا، وأهله يحاكون الحقائق بأمثلة الخيال، واعتقادهم الديني سطحي ساذج، فهم يقبلون ظاهر النصوص بمدلولاتها الحسية.

وقد جاء القرآن الكريم على هذه الصورة لكي يخاطب هؤلاء العامة الذين يرفضون جميع صور التأمل العقلي، ويعزفون عن التعمق واستبطان النصوص وتأويلها. وإن كان يوجد بهذه الجزيرة طبقة معرفية أعلى من طبقة العامة وهم أصحاب «أبسال» الذي قال عنهم لـ«حي بن يقظان»: إن تلك الطائفة هم أقرب إلى الفهم والذكاء من جميع الناس، وإنه إن عجز عن تعليمهم فهو عن تعليم الجمهور أعجز.

وقد ظهر في هذه الجزيرة فتیان أحدهما سلامان والآخر أبسال، تميّزا عن أهل الجزيرة بالفضل وسمو النظر العقلي وتغلّبهما على الشهوات، وكان الأول ذا نزعة علمية فنجده يسائر العامة ويقبل دينهم في الظاهر ولا يلبث أن يسيطر عليهم.

(٦) على عبدالفتاح المغربي، فلاسفة المغرب، مصدر سابق، ص ١٩٥.

أما الثاني فإنه ينزع نزعة عقلية تأملية فيعتزل مجتمع الجزيرة، ويولي وجهه نحو جزيرة مجاورة يظن أنها فقير من السكان. وهذه هي الجزيرة الثانية التي تجري عليها أحداث القصة، في هذه الجزيرة يسكن «حي بن يقظان»، وهو قد نشأ في هذه الجزيرة وترعرع على الفطرة، وقد يكون قد ألقي به في اليم طفلاً فاستقر على الجزيرة، أو قد يكون قد تولد طبيعياً من العناصر الطبيعية، وقد تكفلت به ظبية فأرضعته، وهذه إشارة إلى التكافل الموجود بين الكائنات من نبات وحيوان وإنسان.

ثم أخذ يتدرج في مدارج المعرفة، فتعلم بنفسه كيف يكفي حاجاته المادية، وكيف يستطيع أن يقوم بتوفير حاجاته الضرورية التي بها قوام حياته، من غذاء وملبس ومسكن. وقد كافح «حي» حتى خرج من الطور الحيواني الأول، ثم انبعث لديه شعور ديني مصدره التعجب من اكتشافه للنار. وهو يمضي في حياته البريئة من المادة فيرعى النبات والحيوان ويُعنى بنظافة جسمه وملبسه ويحاول تصحيح حركاته، ويقتصر في أكله على ما يقيم الأود فلا يسرف في الغذاء أو في أكل اللحوم، وعن طريق التأمل والملاحظة يعرف حقائق الحياة، ويعرف أهمية النار ويستخدم يديه في صنع ما يحتاج إليه.

ينطلق إذن من ذكائه الفطري في التأمل والملاحظة والتفكير إلى أن استطاع أن يدرك بعقله أرفع حقائق الطبيعة ويكتشف أخص قوانينها، ثم ينتقل إلى البحث عن الأسباب البعيدة فأخذ يفكر في أسرار السماء ويتشوق لمعرفة مكنونات ما وراء الطبيعة. فيعتزل الحياة في مغارة يعيش فيها أربعين يوماً زاهداً في الطعام فترتقي نفسه، ويهتدي إلى ما اهتدى إليه الفلاسفة الإشراقيون.

فيحاول «حي» أن يصل إلى الاتحاد الوثيق بالله، هذا الاتحاد هو السعادة القصوى والغبطة العظمى، ولقد سلك «حي» في سبيل الاتصال بالله طريق التأمل والنظر العقلي، فانقطع عن عالم الجزيرة، ودخل مغارة وصام أربعين يوماً متتالية، وانقطع عن عالم المحسوسات، وما يصله به، واجتهد في فصل عقله عن العالم الخارجي المحسوس، وحتى عن جسده، وتفرغ للتأمل العقلي المطلق في الله، لكي يصل إلى الاتصال به.

مر «حي» خلال هذه الرحلة نحو الاتصال بالله بسبعة مراحل كل منها سبع سنين يصل في نهايتها إلى حالة الفناء فيصير عقلاً خالصاً فتصبح روحه مرتبطة بالعالم العلوي، وتكون غايته أن يلتمس الواحد في كل شيء، وأن يشهد الحضرة الإلهية، فيرى الطبيعة كلها تنزع إليه ويرى التجلي الإلهي شاملاً، ويكون عمره قد أشرف على الخمسين.

وحينذاك يحدث اللقاء بينه وبين «أبسال» الذي هجر الجزيرة الأولى ليعتكف في

الثانية زاهداً في الدنيا وفي مجتمع الناس، وقد كان تفاهمهما صعباً في بداية الأمر، حيث قرّ «أبسال»^(٧) من «حي» مذعوراً، ولحق به «حي» تحت دوافعه الفطرية للاستطلاع ومعرفة كنه هذا المخلوق الغريب الذي ظهر فجأة على جزيرته، كما كانت دوافع «حي» أقوى لمعرفة تلك اللغة التي يتكلمها ومعرفة سرّ بكائه وتضرّعه في صلاته.

ومع إدراك «أبسال» أن «حيّاً» ليس حيواناً متوحشاً ولا ينوي إيقاع الضرر به اطمأن إليه، وعلمه الكلام وحقيقة الشريعة التي أوحى بها الله سبحانه وتعالى إلى البشر عن طريق الأنبياء، ولقد اكتشف أن العقيدة الدينية السائدة في مجتمع الجزيرة الأولى قد انتهت إليها «حي» وعرفها بدقة أكثر كما لا بهداية العقل الفعّال.

وعرف أبسال أن العقيدة الدينية ما هي إلا رمز للحقيقة الروحية المحجوبة عن البشر بسبب تعلّقهم بالعالم المادي المحسوس وعاداتهم الاجتماعية، وإنه لكي تنكشف جوانب الحقيقة يجب استخدام منهج التأويل الرمزي، فالعقيدة ظاهر وباطن ولكنها في حقيقة أمرها شيء واحد يفهمه العامة على مستوى حياتهم المادية وإدراكاتهم المشوبة بالخيال، ويفهمه الخاصة أو المتوحدون على مستوى الكمال العقلي بحسب إدراكاتهم.

وتمضي القصة فنجد «حي» يصحب أبسال في رحلة إلى الجزيرة المجاورة لكي يُخرج أهلها من حالة الجهل ويعلمهم أسرار الحقيقة. ولكن «حي» لاحظ أنه كلما أمعن في شرحه الفلسفي ازداد نفور الناس منه فجعلوا ينقبضون منه وتشمئز نفوسهم ممّا يأتي به، ويتسخطونه في قلوبهم، وإن أظهروا له الرضا في وجهه إكراماً لغربته فيهم، ومراعاة لحق صاحبهم «أبسال».

فاضطر إلى الرحيل هو و«أبسال» عن الجزيرة عائدين إلى جزيرتهما الخالية، لكي يعتكفا لعبادة الله عبادة روحية خالصة حتى يدركهما الموت. وقد أدركا بالتجربة أن مجتمع البشر لا أمل في شفائه من الجهل والسطحية، وأن الحقيقة لا يقوى على طلبها وإدراكها سوى قلة من المتوحدون ممن لهم قوة الإرادة والقدرة على التخلّي عن مطالب البدن وحاجات الدنيا.

(٧) تورده بعض الطبعات باسم «أسال» وبعض الطبعات باسم «أبسال» وقد رجّحنا هنا أبسال، حيث إن «سلامان وأبسال» كانا أبطال قصة ترجمها حنين بن إسحاق عن اليونانية، كما أن «سلامان وأبسال» كان عنوان قصة كتبها ابن سينا من قبل، هذا فضلاً عن أنها أبطال قصة ابن سينا المعنونة بالاسم نفسه «حي بن يقظان»؛ ولذلك رجّحنا أن تكون «الباء» لم تظهر جيداً في المخطوطات التي نقلت منها القصة فاختلط الأمر على المحقّق وخاصة أن الحرف الذي يليها هو «السين»، كما أن اسم «أبسال» أسهل في نطقه في العربية من «أسال».

لقد اتّضح لهما إذن أن العامة لا قدرة لها على إدراك الحقيقة الخالصة، وإنها لم تخلق للعوام؛ إذ إنهم مكبلون بأغلال الحواس، وعرفا أن الإنسان إذا أراد أن يصل إلى التأثير في تلك الأفهام الغليظة التي أثقلها الحس، وأن يؤثر في تلك الإرادة المستعصية، فلا مفرّ من أن يصوغ آراءه في قوالب الأديان المنزلة.

كما انتهى إلى أن الأنبياء ﷺ كانوا على حق حينما عرضوا على العوام الحقائق الدينية في صورة أمثال حسية ولم يجهروا لهم بالمكاشفات النورانية الكاملة، تلك التي لا يدركها سوى قلة من المتوحدين، أي الفلاسفة^(٨).

ويطرح ابن طفيل في هذه القصة تساؤلات حول الحق الذي لا جمجمة فيه، وعن الحقيقة الخالصة وما هي الطريق الأنسب لبلوغها؟ وهل هي طريق أهل النظر أي الفلاسفة أم طريق أهل الولاية أي المتصوفة؟ وما هي حقيقة مصير الإنسان، من هو؟ ومن أين أتى؟ وما شأنه في الحياة؟ وما الغاية من وجوده؟ وما مصيره؟ وكيفية الوصول إلى السعادة؟ وكيفية التعرّف إلى الخالق ذاته وصفاته؟

وهي قصة في مجملها حاملة لأفكار ابن طفيل الفلسفية. ويمكن تقسيم هذه القصة إلى ثماني مراحل: المرحلة الأولى تشمل ولادة حي، والمرحلة الثانية يكتشف حقيقة الروح بموت الظبية، ويعرف أن القلب هو مصدر الروح، والعضو الأساسي للحياة، وتجيء المرحلة الثالثة باكتشاف النار فيعرف الحرارة وفائدتها، وفي المرحلة الرابعة يعرف قانون السببية ويتأكد أن كل ما في الكون يخضع لهذا القانون، ويرتفع في المرحلة الخامسة إلى اكتشاف وحدة الكون؛ إذ تشترك الكائنات في وحدة واحدة، ثم تتميز فيما بينها بمميزات إضافية تبعاً لمرتبها.

وفي المرحلة السادسة يصل إلى معرفة صانع الكون، ويفكر في المرحلة السابعة في ذات الله وصفاته ويسعى إلى التشبّه به عن طريق التسامي والاتصال. وفي المرحلة الثامنة والأخيرة يلتقي بـ«أبسال» ويعلمه الكلام، ويتفقان على أن الحياة الحقّة في العزلة للتفكير والعبادة حتى يلحق بدرب السعداء^(٩).

(٨) انظر: ابن طفيل قصة حي بن يقظان مصدر سابق، وأيضاً: علي عبدالفتاح المغربي: فلاسفة المغرب، ص ١٩٦-١٩٩.

(٩) منى أحمد أبو زيد، ابن طفيل وقصة حي بن يقظان، القاهرة: مجلة أوراق فلسفية، العدد (٢٩)، ٢٠١٠، ص ٣٧١.

□ ثانيًا: الدلالات الفلسفية لقصة «حي بن يقظان»

قبل عرض تلك الدلالات الفلسفية التي بسطها ابن طفيل في رسالته «حي بن يقظان» نرى أنه من الضروري الإجابة عن سؤال مُلِحّ تضاربت فيه أقوال وآراء الباحثين، فأردنا أن نقف عليه وقفة جادة لعلها تحسم ذلك الجدل حول مقصود ابن طفيل من تدوين هذه القصة بهذا الشكل.

مقصود ابن طفيل وغايته من قصته

رأي الدكتور محمد غلاب أن غاية ابن طفيل من هذه القصة لم تكن -كما فهم عبدالواحد المراكشي- محاولة عرض كيفية بدء الخلق أو بيان أصل النوع الإنساني فيما يرى الفلاسفة، وإنما غايته الأساسية هي إيضاح رأيه في كيفية المعرفة، وهو يتلخص في أن الإنسان يستطيع أن يصل إلى إدراك الحقائق ولو كان قد نشأ في عزلة تامة، ولم يتلقَ أية ثقافة خارجية، ولم يحتمل أقل أثر من غيره إلا أثر العقل الفعّال الذي ينير عقله، وكذلك يستطيع أن يدرك هذه الحقائق ويتذوّقها إذا لقّنه غيره إياها، ولكن على شرط أن يكون هذا الإنسان من الخاصة الذين منحتهم السماء موهبة فلسفية كحي بن يقظان بطل رواية فيلسوفنا الذي أدركها وحده، وكصديقه «أبسال» الذي أدركها أولاً بوساطة الدين، ثم بوساطة «حي»؛ وذلك لأن العامة ليس لديهم الاستعداد لإدراك هذه الحقائق، ولأن المجهود الذي يبذل في تهذيبهم يذهب عبثاً كما ذهب مجهود «حي» وصاحبه في تهذيب أهل الجزيرة الأخرى^(١٠).

في حين قرّر أحد الباحثين أن ابن طفيل أراد أن يستكمل ما بدأه سلفه الفيلسوف الأندلسي أبو بكر بن الصائغ المشهور بـ«ابن باجة» عن المتوحد وتدبيره، فيقول: «وفي تقديرنا أن حي بن يقظان لابن طفيل هو التجسيد المتطور لمتوحد ابن باجة في مرحلة جديدة هي مرحلة دولة الموحدين حيث الازدهار والاستقرار والنضج العقلي»^(١١)، ويشاركه هذا الرأي محمد لطفي جمعة الذي ذهب إلى القول بأن غرض ابن طفيل من كتابه حي بن يقظان هو أنه أراد أن يحلّ معضلة كبرى شغلت حكماء وقته وهي علاقة النفس البشرية بالعقل الأول^(١٢) أو ما يعرف في تاريخ الفلسفة الإسلامية بمشكلة الاتصال.

(١٠) محمد غلاب، الفلسفة الإسلامية في المغرب، القاهرة: دار إحياء الكتب العربية، ١٩٤٨، ص ٤٥.

(١١) محمود أمين العالم، مدخل إلى قراءة حي بن يقظان لابن طفيل، القاهرة: مجلة أدب ونقد، العدد (١٠٦) يونيه، ١٩٩٤، ص ١٠٦.

(١٢) محمد لطفي جمعة، تاريخ فلاسفة الإسلام في المشرق والمغرب، القاهرة: مطبعة المعارف ومكتبتها، ١٩٢٧، ص ٩٨.

بينما نزع البعض إلى القول بأن قصد ابن طفيل من قصته هو استعراض أحوال الإنسان لو لم ينزل عليه الوحي، وكيف أنه يستطيع وحده بدون مساعدة من أحد باستثناء العقل السليم أن يصل إلى حقائق الوحي وأصول العقيدة^(١٣).

كما أثر أحد الباحثين القول: إن ابن طفيل «كتب هذه القصة من أجل تحقيق هذه الغاية، ألا وهي عرض أسرار الحكمة المشرقية»^(١٤)، بينما يرى الغالبية العظمى من الباحثين^(١٥) أنه يقصد بهذه القصة بيان التطابق بين العقل والنقل، أي بين الحكمة والشرعة، ويحاول أن يبين للجميع درء تعارض العقل والنقل، وأن صريح المعقول لا يعارض أبداً صحيح المنقول، ومن ثم فلا تعارض بين الدين والفلسفة؛ حيث إنها يعبران عن حقيقة واحدة، الدين يصورها بصورة حسية، والعقل يكتشفها ويصوغها في قالب عقلي.

في حين تؤكد هذه الدراسة أن مقصود ابن طفيل من هذه القصة هو تضمينها خلاصة آرائه الفلسفية، فهو لم يقدم حلاً لمشكلة واحدة ولا ابتغى معالجة إشكالية فلسفية بعينها «وإنما يقدم نسقاً فلسفياً كاملاً يكاد يعالج فيه أهم القضايا الفلسفية في الفكر العربي الإسلامي»^(١٦).

وأنه لما كان أسلافه من علماء الأندلس لم يعنوا بالآراء الفلسفية في الطبيعيات والإلهيات؛ حيث اشتغل فريق منهم بالعلوم المحفوظة من شرعية ولغوية، ويؤس فريق آخر من النظر في الفلسفة ومعارفها يأساً تاماً؛ لأنها لا ترمي -في نظرهم- إلا إلى أحد شيئين: حقيقة متعذرة التحصيل، وباطل غير مفيد.

أما معاصرو ابن طفيل فرأى أنهم ناشئون في الفلسفة ولم يقطعوا فيها بعد شوطاً يستحق الذكر، فصمم أن يتكفل هو بسد هذه الثغرة فألف هذه الرسالة وبسط فيها كل آرائه الفلسفية. وهو الأمر الذي يستشعره القارئ لأول وهلة من التفاصيل العميقة حول كل قضية يتم عرضها، ولم يكن العرض القصصي بحاجة إليها من حيث الحبكة أو التشويق، مثل نزعة النقدية البارزة للسابقين من أمثال الفارابي وابن سينا والغزالي وابن باجة. أو في

(١٣) محمد علي أبو ريان، تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام، الإسكندرية: دار المعرفة الجامعية، الطبعة الرابعة، ١٩٨٠، ص ٥٦٢.

(١٤) منى أحمد أبو زيد، ابن طفيل وقصة حي بن يقظان وأثرها على أوروبا، ص ٣٧٤.

(١٥) ويأتي على رأسهم: عبد الرحمن بدوي، حي بن يقظان لابن طفيل، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٥، ص ٣٠. وأيضاً: عاطف العراقي، الفلسفة العربية والطريق إلى المستقبل، القاهرة: دار الرشاد، د.ت، ص ١٢٤.

(١٦) محمود أمين العالم، مواقف نقدية من التراث، القاهرة: دار المستقبل العربي، د.ت، ص ١٩٤.

بيان كيفية علم حي بن يقظان أن كل حادث له محدث وقيام الأدلة على وجود الله، وفي نظر حي بن يقظان في الشمس والقمر والكواكب وبقية الأجرام، وفي أن كمال الذات ولذتها إنما هو بمشاهدة واجب الوجود، وفي النزعة الإنسانية البارزة التي ترى أن الإنسان نوع كسائر أنواع الحيوان ولكنه إنما خلق لغاية أخرى، كذلك تفصيلاته في القول في أن السعادة والفوز من الشقاء إنما هي في دوام المشاهدة لهذا الموجود دائم الوجود، أو ما بسطه في الجزء الأخير من رسالته حول الفناء والوصول، وغيرها من الدلالات الفلسفية التي جاءت بصورة كاملة وموجزة في الآن نفسه.

أما لماذا اختار ابن طفيل هذا الشكل القصصي لتقديم فلسفته؟ فالسبب ظاهر للعيان وهو الهروب من تلك المواجهة السافرة مع فقهاء عصره، وأن يتفادى مصير من اشتغلوا بالفلسفة بعد تلك الحملة الشعواء التي قام بها الغزالي في المشرق العربي ولم يسلم منها المشتغلون بالفلسفة في المغرب العربي، وما مصير ابن باجة الذي مات مسموماً من ابن طفيل ببيعيد، أو نكبة ابن رشد الذي جاء بعد ابن طفيل مباشرة بخافية على أحد.

ولذلك عمل ابن طفيل على أن يُضَمِّنَ روايته كل آرائه الفلسفية من خلال تقنية روائية تتسم بالبساطة والجرأة من خلال فضاء روائي واسع يعطي الحرية في سرد التفاصيل الخاصة بمذهبه الفلسفي، وهذه الدلالات الفلسفية هي ما نعرض له فيما يلي:

١ - النزعة النقدية

فطن ابن طفيل منذ البداية إلى أنه لا يمكن أن يكون هناك مفكر أصيل بدون موقف نقدي، فالموقف النقدي هو بمثابة نقطة الانطلاق، بل ويمكن وصفه بأنه ذلك الموقف الذي يرى ضرورة مناقشة المعلومات كلها، ويرى أنه ليست ثمة معرفة مقبولة إلا بعد فحص وتحيص، فالنظرة النقدية تكون دائماً الخافز والدافع للباحث لسبر غور موضوعه، ولولا النظرة النقدية للظواهر الكونية ولفكر السابقين لما وجد لدى الباحثين والعلماء والمفكرين موضوعات للبحث والدراسة ولأصبح الإنسان تابعا لا مبدعا، مقلداً لا مجدداً، وبدون هذه النظرة أيضاً تموت روح الابتكار والإبداع.

ولذلك نجد أن أول ما يمكننا ملاحظته عند قراءة قصته هي تلك النزعة النقدية التي تميز بها ابن طفيل؛ حيث إنه قام بنقد كل من الفارابي وابن سينا والغزالي وابن باجة، وكان نقده لهم منطلقاً من التزام ابن طفيل في تفلسفه بخصائص وشروط الموقف الفلسفي.

ومن أبرز ما تميز بها النقد عند ابن طفيل هو إظهاره للغث والسمين معاً في المذهب الذي يتناوله، فلا يكتفي بذكر العيوب أو المزايا وإنما غني بذكر العيوب والمزايا معاً.

فأما الفارابي فقد رأى ابن طفيل أن أكثر ما وصل بلاد الأندلس من كتب الفارابي في المنطق، أما ما ورد منها في الفلسفة فهي كثيرة الشكوك، بها العديد من أوجه التناقض والتي من أبرزها موقفه من المعاد وخلود النفس، حيث إنه أثبت في كتاب «الملة الفاضلة» بقاء النفوس الشريرة بعد الموت في آلام لا نهاية لها بقاءً لا نهاية له، ثم صرّح في كتاب «السياسة المدنية» بأنها منحلة وصائرة إلى العدم وأنه لا بقاء إلا للنفوس الفاضلة الكاملة.

ثم وصف في شرح «كتاب الأخلاق» شيئاً من أمر السعادة الإنسانية، وأنها إنما تكون في هذه الحياة وفي هذه الدار؛ ثم قال عقب ذلك كلاماً هذا معناه: «وكل ما يذكر غير هذا فهو هذيان وخرافات عجائز».

وهكذا يكون الفارابي في نظر ابن طفيل قد أياس الناس جميعاً من رحمة الله تعالى، وصيرّ الفاضل والشرير في رتبة واحدة؛ إذ جعل مصير الكل إلى العدم؛ وهذه زلة لا تُقال، وعثرة ليس بعدها جبر. وهذا ما صرّح به من سوء معتقده في النبوة، وأنه بزعمه للقوة الخيالية، وتفضيله الفلسفة عليها إلى أشياء ليس بنا حاجة إلى إيرادها^(١٧). ولكنه بالرغم من ذلك ينزله منزلة عظمى ويرى أنه من أنبغ فلاسفة الإسلام في المشرق؛ ولذلك يستشهد بالعديد من كتبه.

أما الشيخ الرئيس ابن سينا فيرى ابن طفيل أن كتابه المسمى «الشفاء» قد سار فيه على درب أرسطو وعلى مذهب المشائين، ولكن من أراد الحق الذي لا جهمجة فيه فعليه بكتاب «الفلسفة المشرقية». أي إن ابن سينا قد اتفق ظاهرياً مع أرسطو واختلف باطنياً، فيقول ابن طفيل: «ومن عني بقراءة كتاب الشفاء وبقراءة كتب أرسطوطاليس، ظهر له أكثر الأمور أنها تتفق، وإن كان في كتاب الشفاء أشياء لم تبلغ إلينا عن أرسطو. وإذا أخذ جميع ما تعطيه كتب أرسطو وكتاب الشفاء على ظاهره دون أن يتفطن لسره وباطنه، لم يوصل به إلى الكمال حسبما نبّه عليه الشيخ أبو علي في كتاب الشفاء»^(١٨).

أما ما يتعلق بأبي حامد الغزالي فقد رماه ابن طفيل بالتلون والذبذبة بين الخاصة والعامة يظهر لأولئك ما يخفيه أمام هؤلاء؛ فهو عند ابن طفيل بحسب مخاطبته للجمهور، يربط في موضع، ويحل في موضع، ويكفر بأشياء ثم يتحلها، ثم إنه من جملة ما كُفر به الفلاسفة في كتاب (التهافت) إنكارهم لحشر الأجساد، وإثباتهم الثواب والعقاب للنفوس خاصة.

(١٧) ابن طفيل، حي بن يقظان، ص ٢٢.

(١٨) المصدر السابق، ص ٢٢-٢٣.

ثم قال في أول كتاب «الميزان»: إن هذا الاعتقاد هو اعتقاد شيوخ الصوفية على القطع، وغير ذلك من العثرات التي لا تقال من اتّصاف الموجود العظيم بصفة تنافي الوحدانية المحضة... تعالى الله عما يقول الظالمون علوّاً كبيراً.

وقد حاول الغزالي أن يخرج من هذا المآزق بزعمه أن هذه الآراء قد تمّ فهمها بطريقة خاطئة حيث إنها لم تكتب للعامة وإنما هي كتابات مضمون بها على العامة، ولكن ابن طفيل يقرّر أن كتبه المضمون بها هذه لم تصل إليه... ولكنه مع ذلك يجلّ الشيخ الغزالي ويرى أنه ممّن سعد السعادة القصوى، ووصل تلك المواصل الشريفة المقدّسة، لكن كتبه المضمون بها المشتملة على علم المكاشفة لم تصل إلينا^(١٩).

وعندما يتحدّث عن ابن باجة، فيرى أنه لم يكن في أهل الأندلس من هو أثقّب منه ذهنًا، ولا أصحّ نظرًا، ولا أصدق رؤية غير أنه شغلته الدنيا، حتى اخترمته المنية قبل ظهور خزائن علمه، وبثّ خفايا حكمته، وأكثر ما يوجد له من التآليف فإنما هي غير كاملة ومجزومة من أواخرها، ويذكر من مؤلفاته «كتاب النفس» و«تدبير المتوحد» و«رسالة الاتصال»، ويرى أن المعنى المقصود برهانه في رسالة الاتصال ليس يعطيه ذلك القول عطاءً بيّنًا إلّا بعد عسر واستكراه شديد، وإن ترتيب عباراته في بعض المواضع على غير الطريق الأكمل، ولو اتّسع له الوقت لمال إلى تبديلها^(٢٠).

ولذلك يرى ابن طفيل أن ابن باجة كان من الممكن أن يقوم بسدّ الثغرة في الاهتمام بالعلوم الفلسفية نظرًا لنبوغه العقلي لو لم تعترضه العقبات القاسية التي أحداها أنه اتّقي شر الجمهور، فلم يخض في الفلسفة صراحة، وثانيتها أنه اشتغل بالماديات فألهته عن التفرّغ للعلم، وحالت أطماعه في الثروة بينه وبين الإتيان، وثالثها أن المنية قد عاجلته قبل ظهور خزائن علمه.

٢- أنطولوجيا العالم الفيزيقي

عالج ابن طفيل العالم من الناحية الفيزيائية والناحية الميتافيزيقية؛ فإذا نظرنا إلى العالم عند ابن طفيل سنجدّه مقسّمًا من الناحية الفيزيائية إلى قسمين: عالم ما تحت فلك القمر وعالم ما فوق فلك القمر، متبعًا في ذلك القسمة الأرسطية للعالم.

ولقد بدأ ابن طفيل بحثه للعالم الفيزيقي على أساس المنهج العلمي مبتدئًا بالإدراك الحسي المباشر للظواهر الطبيعية ومحاولة تفسيرها، وفرض الفروض وإجراء التجارب

(١٩) المصدر السابق، ص ٢٣-٢٥.

(٢٠) المصدر السابق، ص ٢١.

للتحقق من صحة تلك الفروض، ومحاولة الوصول إلى القوانين العامة المفسرة للظاهرة.

حيث قام ابن طفيل بتقسيم عالم ما تحت فلك القمر «العالم السفلي» إلى قسمين من الموجودات؛ موجودات حية وموجودات غير حية. وأن الموجودات الحية تشمل النبات والحيوان والإنسان.

وتأمل كل أنواع النبات فرأى أنه على الرغم من اختلاف أنواعها إلا أن كل نوع منها تشبه أشخاصه بعضها بعضاً في الأغصان والزهر والثمر، فرأى أن لها شيئاً واحداً مشتركاً، الأمر نفسه لجميع أنواع الحيوان، وكذلك الإنسان.

والفرق بين الأصناف الثلاثة هو في قوى النفس التي هي في الإنسان أتم من النبات والحيوان، وأن الإنسان يتميز بقوى النفس الناطقة التي تميزه على النبات الذي له من القوى المغذية والمنمية، ويزداد الحيوان بالحس والحركة والتنقل من حيّز إلى آخر، أما النفس الناطقة فتتميز عما سواها بإدراك الأمور المعقولة والجوانب الروحانية^(٢١).

أما الموجودات غير الحية وهي التي لا نفس لها وهي مختلفة من جبال وأنهار ومعادن وغيرها فهي متكررة من جهة ومتحدة من جهة أخرى، وهي من الجهة التي تتفق فيها واحدة، ومن الجهة التي تختلف فيها كثيرة متغيرة^(٢٢).

وهكذا ينتهي ابن طفيل إلى شيء واحد يجمع الموجودات الحية وإن تعددت مظاهره في الأنواع المختلفة، كذلك الأمر في الموجودات غير الحية. وأهم ما يميز عالم ما تحت فلك القمر أنه قابل للكون والفساد ولا يخلد فيه سوى النفس الناطقة.

أما عالم ما فوق فلك القمر أو عالم الأجرام السماوية، من الشمس والقمر وسائر الكواكب وغيرها فقد رأى ابن طفيل إن أجرامه تتصف بالجسمية، أي إنها تمتد في الأقطار الثلاثة الطول والعرض والعمق، ولا ينفك شيء منها عن هذه الصفة، وكل ما لا ينفك فهو جسم، فهي إذن كلها أجسام، وبما أنها أجسام فهي متناهية ومحدودة، حيث إن القول بأنها لا نهاية لها أمر باطل وشيء يعد محالاً^(٢٣).

وأن شكل الفلك هو شكل الكرة، وأن لها حركة منتظمة جارية على نسق واحد، وأنها لا تقبل الكون والفساد مثل أجسام العالم السفلي؛ حيث إن أجسام عالم ما فوق فلك القمر لها ذوات غير أجسامها تعرف الموجود الواجب الوجود، وأن تلك الذوات العارفة

(٢١) المصدر السابق، ص ٦٠-٦٣.

(٢٢) المصدر السابق، ص ٦٠.

(٢٣) المصدر السابق، ص ٦٩.

ليست بأجسام ولا منطبعة في أجسام، مثل القوة العاقلة التي للإنسان.

ويستخدم ابن طفيل قياس الأولى، فإذا كانت هذه القوة موجود مثيل لها في الإنسان الذي يجمع بين الحس والعقل، فمن الأولى أن توجد للأجرام السماوية التي هي بريئة من الحس^(٢٤).

ثم تناول ابن طفيل الكشف عن الأبعاد الميتافيزيقية للطبيعة فتناول آراء تتعلّق بعالم الكون والفساد، وأخرى تتعلّق بعالم الأجرام السماوية مفرقاً بين الكائن والفساد من ناحية والأزلي والخالد من ناحية أخرى.

فقد حاول من خلال دراسته لعالم الطبيعة الصعود إلى أعم المبادئ الموجودة في الوجود، إذ كان يصعد دوماً من المادي إلى الروحي، كما يصعد من الكثرة والتنوّع إلى الوحدة والثبات... وهكذا يُشير ابن طفيل إلى القول بوحدة الحقيقة واختلاف المنهج، أي وحدة الحقيقة بين الحكمة والشريعة (العقل والنقل)، واختلاف طرق الوصول إليها. ولكل منهما منهج خاص به، منهج الإيمان الخالص يختلف عن منهج العقل الاستدلالي.

وصل «حي بن يقظان» إلى الحق بعقله الخالص دون رسالة من نبي أو تعلّم من فقيه، وصل بالعقل من خلال الانتقال من الإدراك الحسي إلى التصور العقلي، فالمشاهدة الذوقية الوجدانية. أما «أبسال» فقد وصل إلى الحق عن طريق الإيمان بالدين. وهذه التفرقة في المنهج هو ما سنجدّه بعد ذلك عند ابن رشد.

٣- وحدة الوجود

يعبر مذهب وحدة الوجود في صورته الكلية عن أن الله وحده هو الوجود الحق، والعالم هو مجموع المظاهر التي تعلن عن ذات الله دون أن يكون لها وجود قائم بذاته^(٢٥). وقد وجدت صور متعدّدة ومختلفة إلى حدّ كبير منه عند الهنود وفي الفلسفة اليونانية وعند صوفية العرب كالحلاج وابن عربي وفلاسفتهم كابن رشد، كما وجد في الفلسفة الحديثة عند ديدرو وسبينوزا^(٢٦).

وقد ظهر عند ابن طفيل حيث إنه نظر إلى الوجود بكامله على أن بينه ترابط في قوانين، وترتيب في درجات مرتبة يعلو بعضها بعضاً حتى نصل إلى العلة الأولى، والوحدة

(٢٤) على عبد الفتاح المغربي، فلاسفة المغرب، ص ٢٣١.

(٢٥) مراد وهبة، المعجم الفلسفي، القاهرة: دار قباء، ١٩٩٨، ص ٧٣٥، مادة: وحدة الوجود.

(٢٦) انظر: عبد المنعم الحفني، المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة، القاهرة: مكتبة مدبولي، ط ٣، ٢٠٠٠، ص ٩٣٨-٩٣٩، مادة: وحدة الوجود.

عنده دليل على وجود الخالق، ومن ثمَّ فوحدة الوجود عند ابن طفيل تختلف عن تصوّر الصوفية، فهو تصوّر يعني الترابط العضوي بين كل عناصر الطبيعة وما فوق الطبيعة^(٢٧).

٤ - مشكلة حدوث العالم وقدمه

إن مشكلة حدوث العالم أو قدمه أو أنطولوجيا العالم الميتافيزيقي أخذت مكاناً كبيراً في الفكر الفلسفي الإسلامي، فقال جميع فلاسفة العرب بالقدم عدا الكندي الذي قال بالحدوث، وقد بدأ ابن طفيل بحثه في مسألة الحدوث أو القدم، بالقول بضرورة حاجة العالم إلى موجد أو خالق، وهذه البداية، إذ تعني أهمية إثبات أن العالم مخلوق لله تعالى، سواء كان حادثاً أو قديماً^(٢٨).

وقد ذهب ابن طفيل إلى أن القول بالقدم يُثير إشكالات وشكوك، كما أن القول بالحدوث يؤدي إلى ذلك أيضاً، والمقصود بقدم العالم أي إنه الموجود الذي ليس وجوده مسبوقاً بالعدم، وهو القديم بالزمان^(٢٩).

ولكي يتلاشى الفلاسفة بهذا القول بأن العالم ليس من خلق الله ذهبوا إلى القول بأن الله قد خلق هذا العالم ولكن من مادة قديمة، تصوّرها أفلاطون Platon في حالة من الفوضى وعدم التعيّن أو التحديد أو ما يُعرف بالعماء Choas، وتصورها أرسطو على أنها مادة دائمة الحركة، ولكنهما اتفقا على أنها موجودة مع الإله منذ القدم أو لم تزل موجودة معه.

أما الحدوث فيعني خلق الله للعالم من العدم، وقد عرض ابن طفيل في قصته لحجج أهل القدم ولحجج أهل الحدوث، كما عرض للشكوك التي تلزم عن القول بالقدم مثل استحالة وجود ما لا نهاية له، كما أن هذا الوجود لا يخلو من الحوادث ولا يتقدّمها، وما لا يتقدّم الحوادث ولا يخلو منها فهو محدث.

كما رأى أن القول بالحدوث يلزم عنه اعتراضات كثيرة، منها أن معنى الحدوث لا يفهم إلّا على معنى أن الزمان تقدّم العالم، والزمان من جملة العالم ولا ينفك عنه؛ لذا فلا يفهم تأخر العالم عن الزمان. كما أنه لو كان العالم حادثاً وله محدث، فلم أحده الآن ولم يُحدثه قبل ذلك، أطارئ طراً عليه ولا شيء هناك غيره، أم لتغير حدث في ذاته، فإن كان فما

(٢٧) منى أحمد أبوزيد، ابن طفيل وقصة حي بن يقظان وأثرها على أوروبا، ص ٣٧٧.

(٢٨) على عبد الفتاح المغربي، فلاسفة المغرب، ص ٢٣٢.

(٢٩) عبد المنعم الحفني، المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة، ص ٦٤٤، مادة: حدوث.

الذي أحدث ذلك التغيير؟^(٣٠)

وما زال ابن طفيل حائرًا بين القدم والحدوث عدة سنين إلى أن ارتضى القول بالقدم على اعتبار أن العالم كله معلول ومخلوق لله تعالى بغير زمان؛ مخالفًا بذلك جمهور المتكلمين والكندي أيضًا، ومتفقًا مع الفلاسفة الذين آثروا القول بالقدم من قبله مثل الفارابي وابن سينا أو من بعده كابن رشد.

ومع ذلك لا يفوتنا القول بأن ابن طفيل من القائلين بنظرية الخلق المستمر، التي تعني إثبات حفظ الله للعالم وعنايته المستمرة به، وأن القدرة الإلهية تتدخل في كل لحظة من لحظات الزمان ليحفظ للأجسام والأفعال تماسكها ويُبقي على وحدتها^(٣١).

وهو ما نلاحظه في تأكيد ابن طفيل الدائم على افتقار الموجودات في دوامها إلى دوام الفاعل، فهي تفتقر إليه في وجودها وفي دوام ذلك الوجود. فهي متعلقة الوجود به، ولولا دوامه لم تدم، ولولا وجوده لم توجد، ولولا قدمه لم تكن قديمة، وهو في ذاته غني عنها، وبريء منها^(٣٢).

٥- أدلة ابن طفيل على وجود الله

على الرغم من ترجيح ابن طفيل للقول بقدم العالم إلا أن ذلك لم يمنعه من تقديم أدلة على وجود الله تعالى، بل إنه ربط بين القول بقدم العالم وبين تقديم أدلة على وجود الله تعالى برباط وثيق، ويعدّ هذا من جانبه ردّ فعل على محاولة الغزالي الذي رأى أن الفلاسفة حين قالوا بقدم العالم، فاعتبر قولهم هذا يؤديّ إلى مذهب الدهرية، ومعنى هذا أن الفيلسوف الذي يقول بقدم العالم يكون متناقضًا مع نفسه إذا بحث عن أدلة وجود الله تعالى، فيما يرى الغزالي.

والجدير بالذكر أن ابن طفيل لم يحدّد أسماء معينة للأدلة التي قال بها، ولكننا يمكن لنا تسميتها في ضوء الفلسفة الإسلامية التي حدّدت أسماء لهذه الأدلة، فكان دليل الحركة هو دليل ابن طفيل الأول على وجود الله تعالى، ذلك الدليل الذي نجده عند أفلاطون وأرسطو

(٣٠) ابن طفيل، حي بن يقظان، ص ٧٣. وأيضًا: خليل الجر وحنا الفاخوري، تاريخ الفلسفة العربية، ج ٢، دار المعارف، ١٩٥٨، ص ٣٧٠-٣٧١.

(٣١) يحيى هويدي، محاضرات في الفلسفة الإسلامية، القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، الطبعة الأولى، ١٩٦٠، ص ١٣٤-١٣٥.

(٣٢) ابن طفيل، حي بن يقظان، ص ٧٦. أيضًا: عاطف العراقي، الميتافيزيقا في فلسفة ابن طفيل، القاهرة: دار المعارف، ط ٥، ١٩٩٢، ص ١٣٦.

أيضًا، وفحواه أن كل متحرك له محرك يحركه وهذا المحرك له محرك وهكذا إلى أن نصل إلى محرك أول يحرك ولا يتحرك وهو الله تعالى. فإخراج العالم من مرحلة اللاوجود إلى الوجود، يعدّ دليلًا على حركة العالم، وهذه الحركة بدورها يلزمها محرك أي إله^(٣٣).

وهذا المحرك الأول يختلف عن المحرك الأول الأرسطي، الذي نفى يده من الكون بعد خلقه، ولا يتصل به وبين الذي يرجع في أصله للعقيدة الإسلامية، التي تقرّ العناية الإلهية المستمرة للكون وما فيه من موجودات^(٣٤).

وهذا الدليل هو الذي نقده الفيلسوف الألماني إيمانويل كانط؛ إذ إن العليّة في نظر كانط لا تنطبق إلّا على عالم الظواهر «عالم الشهادة» أي عالم الأشياء الواقعة في نطاق تجاربنا، بيد أنها لا تصدق على العلة التي تعدّ خارجة عن العالم والتي تعدّ في الوقت نفسه سبب وجود العالم.

أما الدليل الثاني عند ابن طفيل فيمكن أن نطلق عليه دليل «حدوث الصورة عن محدث»، ويمكن الوصول إلى الفكرة العامة لهذا الدليل من ثنايا دراسته للعلاقة بين المادة والصورة، فإذا كانت جميع الموجودات تتركّب من مادة وصورة، وكانت المادة تفتقر إلى الصورة التي لا يصح وجودها إلّا عن فاعل، فإن جميع الموجودات تفتقر إذن في وجودها إلى الفاعل المختار جل جلاله^(٣٥).

أما الدليل الثالث والأخير، فهو دليل يعتمد على فكرة الغائية والعناية الإلهية، وهو ما يُعرف في الفلسفة الإلهية بالدليل الغائي، الذي يعني أن هذا النظام وهذا التدبير الموجود في العالم لا بد له من فاعل منظم ومدبّر؛ لأنه لا يمكن أن يكون على سبيل المصادفة أو الاتفاق، أي إنه لا بد من وجود كائن يعتني بهذا العالم المحكم والمنظم ويحفظه دومًا من الفساد، فتصفّح ابن طفيل الأشياء جميعًا «فتبين له في أقل الأشياء الموجودة، فضلًا عن أكثرها من آثار الحكمة، وبدائع الصنعة، ما قضى منه كل العجب، وتحقق عنده أن ذلك لا يصدر إلّا عن فاعل مختار في غاية الكمال وفوق الكمال»^(٣٦).

كما تناول ابن طفيل مشكلة الصفات الإلهية سواء كانت صفات ثبوت أو صفات سلب، ودرسها صفة صفة فنفى منها الصفات الجسمية وأثبت العلم والقدرة، كما أثبت لله

(٣٣) ابن طفيل، حي بن يقظان، ص ٦٦. وأيضًا: عاطف العراقي، الميتافيزيقا في فلسفة ابن طفيل، ص ١٢٨.

(٣٤) علي عبد الفتاح المغربي، فلاسفة المغرب، ص ٢٤٢.

(٣٥) ابن طفيل، حي بن يقظان، ص ٧٦.

(٣٦) ابن طفيل، حي بن يقظان، ص ٧٧.

تعالى كل صفات الكمال والتزنيه، ونفى صفات النقص كلها عن الله تعالى، كما نفى العدم عنه، وأثبت له الأزلية والأبدية ودوام الوجود أو السرمدية، فيقول: «إن الموجود الواجب الوجود، متّصف بأوصاف الكمال كلها، ومنزه عن صفات النقص وبريء منها»^(٣٧).

وإن أكثر ما يمكن ملاحظته هنا هو أن ابن طفيل إذا كان أرسطياً قحاً في دليل المحرك الأول في مسألة الصفات، فإنه انقلب اعتزالياً صرفاً حين رأى أن صفات الله هي عين ذاته وليست شيئاً زائداً عليه.

٦ - خلود النفس وعلاقته بنظرية المعرفة

ارتبطت مشكلة خلود النفس بنظرية المعرفة عند ابن طفيل ارتباطاً بيناً؛ فإذا ما نظرنا إلى معالجته لمشكلة خلود النفس نجده يقارن بين تلك المعرفة التي تأتي عن طريق الحواس والمعرفة التي تأتي عن طريق العقل، فالحواس لا تدرك إلا ما هو جسماً؛ ولذلك لا يمكنها أن تدرك واجب الوجود الذي هو بريء من صفات الأجسام، ولا يدرك بشيء ليس بجسم وليس له من صفة الجسمية أي صفة؛ ولذلك كانت النفس الناطقة هي التي تدرك واجب الوجود، ومن ثمّ كانت النفس خالدة لأنها تدرك الخالد، أما الجسم فهو فان شأن جميع الأجسام، ومن ثمّ يصبح مصير الجسد هو الفناء ومصير النفس هو الخلود.

فيحلّل ابن طفيل حالات النفس في حياتها الأرضية من خلال علاقتها بواجب الوجود (الله)؛ نظراً لأن السعادة والشقاء في العالم الآخر لا بد أن ترتبط كل حالة منها بأفعال البشر في هذه الحياة الدنيا، فيميّز بين ثلاث حالات للنفس من خلال علاقتها بواجب الوجود؛ حالة أولى تمثل النفس أو الإنسان الذي أدرك واجب الوجود ثمّ فقد إدراكه بالمعصية، ومصير الإنسان في تلك الحالة إنما يتمثل في الآلام التي لا نهاية لها وسواء تخلص من الآلام بعد جهاد طويل، أم بقي في الآلام بقاءً نهائياً.

وحالة ثانية تمثل الإنسان الذي أدرك وجود الله وأقبل تماماً عليه والتزم بالتفكير فيه حتى موت الجسد، ومصير النفس بعد الموت إنما يتمثل في لذتها وغبطتها وسعادتها وسعادة لا نهاية لها. وحالة ثالثة تمثل الإنسان الذي لم يدرك وجود الله، ومصير النفس في هذه الحالة كمصير الحيوانات^(٣٨).

(٣٧) ابن طفيل، حي بن يقظان، ص ٨٢.

(٣٨) عاطف العراقي، الإنسان عند فلاسفة المغرب العربي، دراسة بالكتاب التذكاري: يوسف كرم مفكراً عربياً ومؤرخاً للفلسفة (بحوث عنه ودراسات مهداة إليه) القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، د.ت، ص ٢٥٨. وانظر أيضاً: محمد غلاب، المعرفة عند مفكري المسلمين، القاهرة، الدار المصرية للتأليف والترجمة، ١٩٦٦، ص ٢٥٨-٢٥٩.

ومن خلال هذه الحالات الثلاثة للنفس تظهر أهمية المعرفة بالنسبة للإنسان من جهة، والربط بين المعرفة والعمل من جهة أخرى، والدليل على ذلك، أن الحالة الثانية بالنسبة لمصير النفس بعد الموت (حالة المعرفة مع العمل) تعدّ أفضل من الحالة الأولى (حالة المعرفة مع المعصية) والحالة الثالثة (عدم المعرفة) وكيف ساوى صاحب هذه الحالة بالحيوان الأعجم.

٧- التوفيق بين الفلسفة والدين

لقد أراد ابن طفيل أن يعرض لمشكلة التوفيق بين الفلسفة والدين، تلك المشكلة التي شغلت جلّ فلاسفة الإسلام، فعمل على أن يبيّن لنا من خلال هذه القصة أن ما وصل إليه «حي بن يقظان» بالنظر العقلي والتأمل، لا يخالف الدين الموحى به.

ولما كان في الشريعة أقوال تدعو إلى العزلة والانفراد، وأخرى تدعو إلى المعاشرة وملازمة الجماعة، فقد تعلّق «أبسال» بطلب العزلة، وخاصة في أنه كان يتعمّق في البحث فيما وراء ظاهر الدين، وكانت عزله تساعد على ذلك، أما «سلامان» فقد تعلّق بملازمة الجماعة، وكان هذا الاختلاف بين طبيعة كل منهما باعثاً على افتراقهما^(٣٩).

لكن يبدو أن ما أورده ابن طفيل من تقابل بين العقيدة والفلسفة قد يُوحي بأن ثمة تعارضاً بين الدين والفلسفة، وأنه لا التقاء بينهما بدلالة نفور العامة من شرح الفيلسوف للعقيدة، ولكن الواقع أنه لا يوجد أي تعارض بين الدين والفلسفة مطلقاً، وإنما التعارض الظاهر يرجع إلى اختلاف مستوى الإدراك عند كل من العامة والفلاسفة.

وعلى أية حال فإن هذا الموقف يرجع إلى ما سبق أن أشار إليه الغزالي من ضرورة حماية عقيدة العوام من مغبة النظر العقلي ومخاطره، ولهذا فقد ميّز بين مفهوم العامة للدين ومفهوم الخاصة له، وهذا لا يقدر في الدين نفسه.

فالعامة أو الجمهور لا يعي إلّا الظاهر والحرفي ولا يدرك من المعاني الخفية شيئاً، والأمر الأوضح من هذا وذاك أن ابن طفيل يرتّب الناس في مراتب أربع: أعلاها مرتبة الفيلسوف، ويتلوها مرتبة عالم الدين البصير بالمعاني الروحانية وهو الصوفي، ويتلوها مرتبة رجل الدين المتعلّق بالظاهر وهو الفقيه، وأدناها مرتبة الجمهور من الناس أو العامة.

غير أننا نلاحظ أن هذه القصة إنما تصل بنا إلى نتيجة مؤدّاها، أنه في الوقت الذي يمكن فيه تبرير إرسال الرسل إلى عامة الناس الذين يعجزون عن الوصول إلى أصول

(٣٩) عاطف العراقي، الفلسفة العربية مدخل نقدي، ص ٢٠٧.

العقائد بدون معلم أو مرشد خارج أنفسهم، نجد أن المتوحدين ليسوا بحاجة إلى الرسل لأنهم يستطيعون الوصول إلى حقائق الوحي بعقولهم وبهداية العقل الفعال.

كما لفت ابن طفيل الأنظار في تناوله للقضايا الدينية بين تناول أهل الظاهر، وهم الذين يأخذون النصوص الدينية على ظواهرها، وأهل التأويل وهم الذين يستخدمون العقل في فهم النص الديني، وفي حالة ظهور تعارض بينهما يؤولون النص ليوافق العقل، وانحاز ابن طفيل لأهل التأويل.

كما رأى أن الشريعة قد أصابت في استخدام الطريقة الملائمة لمخاطبة الناس على قدر عقولهم، دون مكاشفتهم بحقائق الحكمة وأسرارها، ورأت أن الخير في التزام الناس بحدود الشرع، وترك التعمق لمن هو أهلاً له. ولذلك ترك «حي» «سلامان» وقومه على مذهبهم في الاكتفاء بظاهر الشرع. فآثر تأثيراً كبيراً في اللاحقين الأمر الذي سنجد به بصورة بارزة جداً عند خلفه ابن رشد^(٤٠).

ولذلك فإننا نرى كيف أن ابن طفيل قد نجح في التعبير في هذه القصة عن التقاء الحكمة المشرقية بالفلسفة اليونانية، وأن محاولته هذه تعد استمراراً للمحاولات السابقة التي قام بها فلاسفة الإسلام في المشرق العربي، حيث إن محاولة الربط بين العقيدة والفلسفة باعتبارهما وجهين مختلفين لحقيقة واحدة، واستخدامه التأويل بهذا الصدد، هذه المحاولة ستردد صداها عند ابن رشد وقد كان معاصراً له، وكان ابن رشد معجباً بابن طفيل، وبقدرته على التفلسف، وبإلمامه أيضاً بجُل العلوم العقلية والفلسفية التي كانت سائدة في عصره.

٨- مشكلة الاتصال

أما الاتصال فيكون عن طريق الاجتهاد والترقي المعرفي والعقلي من خلال إعمال النظر والتأمل، فالإنسان عند ابن طفيل من خلال تنمية قواه الإدراكية والامتلاء المعرفي الاتصال بالعقل الفعال المنبثق عن الله تعالى، فطريق الاتصال عنده طريق عقلي تأملي بعيد

(٤٠) وفي ذلك يمكن الرجوع إلى: الزواوي بغورة، ابن رشد بين الشرح والتأويل، القاهرة: مجلة الجمعية الفلسفية المصرية، العدد الثامن، ١٩٩٩ (ص ٥٣-٥٨)، وأيضاً: وليم سيدهم، قضية التأويل عند ابن رشد، القاهرة: مجلة الجمعية الفلسفية المصرية، العدد الثامن، ١٩٩٩، (ص ٥٩-٦٥)، وأيضاً: مقدار عرفه منسيه، موازنة ابن رشد بين القول بالظاهر والقول بالقياس، القاهرة: مجلة الجمعية الفلسفية المصرية، العدد الثامن، ١٩٩٩، (ص ٢٥-٥٠). وأيضاً: علي عبدالفتاح المغربي، التأويل بين الأشعرية وابن رشد، دراسة بكتاب: ابن رشد مفكراً عربياً ورائداً للاتجاه العقلي، القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، ١٩٩٣، (ص ٢٠٣-٢٣٧).

تمام البعد عن طريق التصوف الذي هو تجربة وذوق، فالاتصال هو سمو إلى العالم العلوي وارتباط بين الإنسان والعقل الفعّال ارتباطاً دون امتزاج، أما عند المتصوفة فالاتصال امتزاج واتحاد وحلول، حلول اللاهوت في الناسوت، وتلاشي الأنا في الأنت، وعدم تميّز الخلق عن الخالق.

كما سعت هذه القصة إلى تفصيل درجات الخطاب؛ حيث يرى ابن طفيل أن الحكمة لا يقدر عليها إلا القلة النادرة من البشر، ممن مُنحوا عقلية فذة تدرك المعقولات المجردة. أما الجمهور فلا يعي إلا الظاهر فقط.

ولذا يرتّب ابن طفيل المخاطبين على مراتب أربعة هي: مرتبة الفيلسوف ويمثلها «حي»، يتلوها مرتبة عالم الدين البصير، ويمثلها «أبسال»، يليها مرتبة رجل الدين المتعلّق بالظاهر وهو «الفقيه» ويمثلها في القصة «سلامان»، وأدناها مرتبة الجمهور ويمثلها «أهل جزيرة سلامان»^(٤١).

كما عكست القصة فكرة أن الشريعة عند ابن طفيل ظاهر وباطن، وأن الشريعة قد أصابت في استخدام المنهج الملائم لمخاطبة الناس على قدر عقولهم، دون مكاشفتهم بحقائق الحكمة وأسرارها، ورأت أن الخير في التزام الناس بحدود الشرع، وترك التعمّق لمن هو أهلاً له.

ولذا ترك «حي» «سلامان» وقومه على مذهبهم في الاكتفاء بظاهر الشرع. وأبدى لهم تأييده لكيلا يفسد عليهم إيمانهم، ومضى مع «أبسال» إلى الجزيرة المنعزلة ليعيشا منعزلين يعبدان الله بالطريقة التي تناسب عقليهما^(٤٢).

ولكل جماعة من الناس إيمانهم الخاص الذي يتناسب وقدراتهم وفطرتهم التي فطرها الله عليهم، أو كما يقول «حي»: «إن الحكمة كلها والهداية والتوفيق فيما نطق به الرسل الكرام، فلكل عمل رجال، وكل ميسر لما خُلق له»^(٤٣).

كما يمكننا أن نرى في بحث مشكلة الاتصال عند ابن طفيل نسقاً كاملاً لنظرية المعرفة، يتحقّق عبر مراحل زمنية وعبر درجات متتالية من المعرفة، تبدأ بالخبرة الحسية لترتفع إلى التجربة والممارسة العملية، ثم الاستدلال العقلي النظري، لتنتهي إلى أعلى درجة وهي المعرفة الوجدانية القائمة على الذوق والحدس، وصولاً إلى حال الاتصال بالعقل

(٤١) منى أحمد أبوزيد، ابن طفيل وقصة حي بن يقظان وأثرها على أوروبا، ص ٣٧٥.

(٤٢) ابن طفيل، حي بن يقظان، ص ١٢٣.

(٤٣) المصدر السابق، ص ١٢٢.

الفعّال، دون أن يعني هذا التخلّي عن مراتب الوصول السابقة، أو إلغاء الحس والعقل، وهذا ما يفرق ابن طفيل عن الصوفية، التي تفنى عن ذاتها عند الوصول.

كما وجّه ابن طفيل -من خلال قصته- الأنظار إلى الاهتمام بالملاحظة والاستقراء، ويبيّن دور التجربة في الوصول إلى المعرفة. كما أشاد بدور البراهين العلمية، ولا سيما ما يُبنى على الطبيعيات والرياضيات.

وأخذ بالمذهب التجريبي الذي بدأه من الملاحظة والاستقراء لكل مظاهر الطبيعة من حوله، في عوالم النبات والحيوان وفي مسائل الحياة العادية، ولم يقف عند حدود الملاحظة واختبار قيمتها، بل ألحقها بإجراء التجارب. كل ذلك في سبيل الوصول إلى الحقيقة والمعرفة الصحيحة. ويرفض ابن طفيل أن يعتمد الإنسان على أفكار موروثه، واعتقادات لم تثبت صحتها لأن ذلك يؤدّي بالطبع إلى الوقوع في خطأ التفكير.

وهكذا يُعطي ابن طفيل للعقل مكانة كبيرة في المعرفة، وربما تكون عنده أعلى من المعرفة الدينية، فالإنسان الكامل عنده -والممثل بشخصية حي- وصل إلى كل الحقائق بصورتها التامة الخالصة عن طريق العقل وحده، وكان في معارفه أكثر وصولاً ممّا وصل إليه أهل جزيرة سلامان. وهذا تكريم لدور العقل وبيان أهميته في مجال المعرفة. ويعدّ هذا في الحقيقة إعلاء لمكانة الفيلسوف في المجتمع الأندلسي.

٩- فلسفة الأخلاق

رغم أن الكثيرين ممّن تصدّوا لبحث فلسفة الأخلاق عند فلاسفة الإسلام قد أغفلوا دراستها عند ابن طفيل، رغم أنه قد وضع -في ثنايا قصّته- مفهوماً جديداً للأخلاق، فقد جعل الأخلاق من حيّز العقل والطبيعة لا من حيّز الدين والاجتماع؛ إذ إن السلوكيات الفاضلة هي التي تقوم على التوافق والتكيّف مع الطبيعة، فلا تعترض سيرها، ولا تحول دون تحقيق الغاية الخاصة بالموجودات. فمن طبيعة الفاكهة مثلاً أن تخرج من زهرتها البذور التي تُعيد دورة الفاكهة مرة أخرى، فإذا قطف الإنسان هذه الثمرة قبل أن يتمّ نضجها، لم يأكلها ولا أتاح للبذرة أن تسقط مرة أخرى على الأرض ليتسنى لها الإنبات عدّ ذلك فعلاً بعيداً عن الأخلاق.

بل إن ابن طفيل ذهب إلى أبعد من هذا معتبراً أن الأخلاق الكريمة تقضي على الإنسان أن يزيل العوائق التي تعترض الحيوان أو النبات في سبيل تطوره^(٤٤). ويدعو الفرد

(٤٤) منى أحمد أبوزيد، ابن طفيل وقصة حي بن يقظان وأثرها على أوروبا، ص ٣٧٦.

إلى أن يسير في سلوكه على أساس دفع المجتمع في الطريق المؤدية إلى التطور والتقدم.

كما تتجلى نزعة ابن طفيل الأخلاقية من خلال طريق الاتصال الذي يتدرج من الأدنى المحسوس إلى الأعلى، بحيث إن كل مرحلة من مراحله تُفضي إلى الأخرى، ولا يمكن بلوغ مرحلة أعلى إلا بعد اجتياز المرحلة السابقة عليها.

ويشترط ابن طفيل الترقّي الأخلاقي لتجاوز تلك المراحل، وهذا ما نجده في المرحلة الأولى التي يُشارك فيها الإنسان الحيوان غير الناطق حيث يُشير إلى ما ينبغي أن يكون عليه سلوك الإنسان حيال هذا الجانب، الذي يجب أن يبعد فيه عن الانغماس في الشهوات والانقياد لمطلّبات الجسد والإسراف في المشهيات، بل يقتصر على الضروري الذي به قوام حياته، لأن الترقّي لا يتيسر لمن يسرف في الملذات^(٤٥).

كما نجد النزعة الأخلاقية بارزة في التشبّه الثاني، وهو التشبّه بالأجرام السماوية وأفعالها، وأن يقدم الخير إلى كل من يحتاجه، وأن يكون رحيماً بالحيوان والنبات، وأن يُجري الطبيعة في كل شيء على مجراها، ومجرى الطبيعة يوجب الاهتمام بالجماعة لبقائها، ويوجب العناية بالناس وتحسين أحوال معيشتهم من أجل تحقيق الوحدة والانسجام في العالم الطبيعي والميتافيزيقي، لذلك كانت الأخلاق الحميدة عنده بمثابة الإطار الرائع الذي يتعامل به مع كل كائنات الطبيعة^(٤٦).

ولا ينبغي أن نفهم دعوته إلى الانعزال بأنها مجافية للأخلاقية، حيث إن الأخلاق لا تظهر إلا مع الجماعة كما هو معلوم، فطريق الاتصال لا يعني السلبية والانعزال عن الناس وهجر الحياة كلية، بل إن فيه جانباً إيجابياً يعني فاعلية الإنسان في الكون وعبارته وتقديم الخير والمعونة إلى الآخرين، أما درجة الانعزال والانفراد والتأمل ومداومة الفكر فهي مرحلة تكاد تقترب من نهاية الطريق وتحقيق الاتصال بالفعل.

وهكذا نكون قد عرضنا إلى الدلالات الفلسفية التي تضمّنتها قصة «حي بن يقظان». والتي ربما يقرؤها آخر فيخرج منها أفكاراً أخرى، وربما يرى فيها الباحث في مجال الأدب أفكاراً ودلالات أخرى تختلف عن تلك التي يراها المتخصص في الأنثروبولوجيا أو علم النفس أو التاريخ، فقد عمل أسلوبها الرمزي على ثراء محتواها الذي لا ينضب.

(٤٥) ابن طفيل، حي بن يقظان، ص ٩٥.

(٤٦) منى أحمد أبوزيد، ابن طفيل وقصة حي بن يقظان وأثرها على أوروبا، ص ٣٧٧.

□ ثالثاً: أثر قصة حي بن يقظان في الفكر الإنساني

في البداية يجب أن ننوّه على تهافت الرأي الذي يرى بأن مصدر القصة غربي يوناني، ونحن من جانبنا نعدّ هذا القول هو محض افتراء تعسفي مححف من جهة بعض الباحثين الغربيين غير المنصفين، والحقيقة أن مصدر هذه القصة هو مصدر عربي صرف، فقد ظهر هذا الموضوع في اللغة العربية في عدّة قصص أولها عند ابن سينا باسم «حي بن يقظان» ثانيها عند ابن طفيل بالعنوان نفسه، ثالثها عند الصوفي السهروردي باسم «الغربة الغريبة»، وأخيراً عند العالم العربي الكبير ابن النفيس باسم «مطلق ابن ناطق».

لكن اقترن اسمها بابن طفيل دون غيره لأنه كان أبرع من وضع مادة الموضوع في قالبها الفني الجميل الجذاب. كما أن الأثر الإسلامي المتمثل في التعبيرات القرآنية والروح الإسلامية الصوفية التي تملأ القصة من بدايتها إلى نهايتها ينوء بتفصيلها إطار هذه الدراسة، فهي تحتاج إلى دراسة مخصّصة.

أما عن تأثير قصة حي بن يقظان عربياً فواضح في تلميذه ابن رشد الذي يخصّص كتاباً مستقلاً للتوفيق بين الفلسفة والدين في كتابه القيم «فصل المقال في تقرير ما بين الحكمة والشرعة من الاتصال»، وعن ابن رشد تأثر الرشديين اللاتينيين بهذه القصة من أمثال ألبرت الكبير وتوما الإكويني وسيحر دي برابانت^(٤٧)، وعند الصوفية اللاحقين من أمثال الحلاج وابن عربي أصحاب مذهب «وحدة الوجود».

وقد تُرجمت هذه القصة إلى العبرية واللاتينية، وعنهما ترجمت إلى اللغات الأوروبية الحديثة، فقد ترجمها موسى النربوني سنة ١٣٤٩م إلى العبرية، وما زالت هذه الترجمة مخطوطة حتى اليوم، ثم ترجمها إلى اللاتينية إدوار بوكوك «E.Pococke» بعنوان «الفيلسوف الذي علّم نفسه بنفسه» ثم أرفق معها النص العربي ونشرت في أكسفورد ١٦٦١م، وهي الترجمة التي أثارت اهتمام الجمهور الأوروبي.

وبعد هذه الترجمة اللاتينية ترجمت إلى الهولندية على يد إسبينوزا Spinoza ١٦٧٢م، ثم ترجمت أيضاً عن اللاتينية إلى الإنجليزية بواسطة أشويل Ashwell، وأخرى بواسطة جورج كيث G.Keith وثالثة على يد سيمون أوكلي S.Ockly، ورابعة بواسطة بروميل P.Brommle.

ثم تُرجمت إلى الألمانية ثلاث مرات الأولى عن اللاتينية بواسطة ج.ج. بريتنز J.G.

(٤٧) لمزيد من التفصيلات يمكن الرجوع إلى: زينب الخضير، أثر ابن رشد في فلسفة العصور الوسطى، بيروت: دار التنوير، ٢٠٠٧.

Pritivs، ونشرها في فرانكفورت عام ١٧٦٣، والثانية عن النص العربي قام بها إيكون J.G.Eichhon عام ١٧٨٢ ونشرت في برلين، أما الثالثة فكانت عن طبعة برونل Bronnl ونشرت في روستوك عام ١٩٠٧.

كما ترجمت إلى الأسبانية مرتين عن النص العربي، الأولى بيد بونس بويجيس P.Boigues، والثانية بواسطة إنجل جوناليث بلنسيه عام ١٩٣٦ وأعاد ترجمتها مرة ثانية عام ١٩٤٨م، بينما تأخرت الترجمة الفرنسية إلى عام ١٩٠٠م والتي قام بها ليون جوتيه Leon Gauthier ونشرها في الجزائر، وهي في الحقيقة أفضل وأدق الترجمات الأوروبية على الإطلاق.

أما عن تأثير «قصة حي بن يقظان» في أوروبا فهناك مسألتان تثيران الحيرة: أولاهما أن الأب اليسوعي جرثيان نشر في سنة ١٦٥٠م كتاباً بعنوان الكريتيكون Elcriticon النصف الأول منه يشبه تماماً «حي بن يقظان»، فهل كان ذلك عرضاً واثفاً؟ هذا يُستبعد لشدة الشبه بينهما في كل شيء الأمر الذي يمنع القول باحتمال توارد الخواطر!

لكن الأمر المحير بالفعل هو كيف عرف الأب جرثيان بقصة حي بن يقظان؟ وخاصة أن ترجمة بوكوك لم تظهر إلا سنة ١٦٧١م، وكذلك لم ينشر النص العربي إلا بعد ذلك بكثير، فكيف عرف جرثيان وهو لم يكن يعرف العربية بقصة حي بن يقظان؟

الاحتمال الوحيد لدينا أن يكون قد اطلع على الترجمة العبرية التي قدمها النربوني، أو تكون قد تُرجمت ترجمة مجهولة ووقع عليها جرثيان ولم نتوصل إليها حتى الآن، ربما فقدت وربما هي قابعة في خزائن الكتب.

ومشكلة ثانية هي أن هناك مشابهة بين قصة «حي بن يقظان» وقصة «روبنسون كروز» التي ألفها دانيال دي فو، وتحكي قصة روبنسون كروز، عن رجل وحيد استطاع أن يعيش مدة ثمانية وعشرين عاماً في جزيرة خالية، وتوصل بعقله إلى الكشف عن كثير من الأمور، فأتقن مختلف الصناعات، وسيطر على الطبيعة، وأدرك قدرة الإله في آثاره.

ورغم ذلك فهي من حيث التشابه أقل كثيراً من التشابه الموجود عند الأب جرثيان في قصته «الكريتيكون»، وقصة «روبنسون كروز» نُشرت سنة ١٧١٩م أي بعد ظهور ترجمة بوكوك، فاحتمال التأثير بعد الاطلاع عليها أمر وارد، ولكنه يبقى تأثيراً بالروح العامة فقط؛ لأن اتجاه ابن طفيل مختلف تمام الاختلاف عن اتجاه دانييل دي فو.

ومن الذين أعجبوا بقصة «حي بن يقظان» الفيلسوف الفرنسي المشهور ليبنتز، حيث أطرى عليها إطاراً بالغاً، وكان قد قرأها في ترجمة بوكوك اللاتينية. كما أشاد بها الفيلسوف

الفرنسي جان جاك روسو؛ لأنها تتفق مع فكرته عن ضرورة عودة الإنسان إلى حالة الطبيعة. كما أن أورتيجا أي جاسيه فيلسوف أسبانيا الأشهر قال بعد أن قرأ قصة حي بن يقظان: إن الفكر الإسلامي ارتفع في نظره درجات^(٤٨).

ولذلك يمكننا القول بأن قصة حي بن يقظان قد أثرت روح المغامرة والإبداع في الأدب الأوروبي، فأبدعوا قصصاً خيالية استمدوا فيها سمات البطل من «حي بن يقظان» مثل قصة «جولفر» و«الأدغال» لرديارد كبلنج، كذلك شخصية طرزان في الأدب الشعبي الأوروبي.

ومنذ منتصف القرن التاسع عشر والدراسات في أوروبا تتوالى في غير انقطاع وبمختلف اللغات حتى الآن، حتى ليتمكن أن نقرر في اطمئنان أن قصة «حي بن يقظان» كانت أوفر الكتب العربية حظاً من التقدير والعناية والتأثير في أوروبا في العصر الحديث. مما يجعلنا نتحدث عن أثر هذه القصة على الفكر الإنساني العالمي لا العربي أو الإسلامي فقط.

□ نتائج الدراسة

تأتي خاتمة هذه الدراسة لترصد أهم النتائج التي توصل إليها، وتتلخص أهم هذه فيما يلي:

أولاً: إن الغاية الرئيسية التي كتب ابن طفيل قصة «حي بن يقظان» من أجلها هي أن يُودعها خلاصة آرائه الفلسفية، فهو لم يقدم حلاً لمشكلة واحدة ولا ابتغى معالجة إشكالية فلسفية بعينها، وإنما قصد تقديم نسق فلسفي كامل يكاد يعالج فيه أهم القضايا الفلسفية في الفكر العربي الإسلامي معالجة تامة. فالوصول إلى الحقيقة الكاملة أمر لم يتسنَ للسابقين عليه أو المعاصرين له على طريقة أهل النظر، وإنما اهتموا بالعلوم الشرعية واللغوية، فعمل هو على سدّ تلك الثغرة فاهتم بعلوم الحكمة وأودع خلاصة ما توصل إليه في هذه القصة الرمزية.

ثانياً: اختار ابن طفيل الشكل الروائي لبسط تلك الآراء الفلسفية كي يتفادى مواجهة الفقهاء والعوام المتشبعين بالتعصب الديني ضد الفلسفة على أثر هجوم الغزالي على الفلسفة في المشرق العربي وتكفيره للفلاسفة.

ثالثاً: إن «حي بن يقظان» هو التجسيد المتطور لمتوحد ابن باجة في مرحلة جديدة هي مرحلة دولة الموحدين حيث الازدهار والاستقرار والنضج العقلي، وتعبير فلسفي عن

(٤٨) مصطفى السيوفي، ملامح التجديد في الفكر الإسلامي، بيروت: عالم الكتب، ١٩٨٥، ص ١٢٤.

دولة الموحدين بشكل عام وعن رؤية خليفته المتفلسف أبي يعقوب يوسف الذي قرّب إليه الفلاسفة ورفع من شأن العقل واتّخذ منه مركزاً لدولته، ليضعف من نفوذ الفقهاء ورجال الدين برغم سقوط دولة المرابطين ذات التوجّه الديني المتعصّب.

رابعاً: كما عكست هذه الدراسة نزعة ابن طفيل النقدية؛ حيث إنه قام بنقد كلّ من الفارابي وابن سينا والغزالي وابن باجة، وكان نقده لهم منطلقاً من التزام ابن طفيل في تفلسفه بخصائص وشروط الموقف الفلسفي.

خامساً: اهتم ابن طفيل في دراسته للعالم الطبيعي بالملاحظة والاستقراء، ويبيّن دور التجربة في الوصول إلى المعرفة، فبدأ ممارسةً للمنهج العلمي التجريبي في دراسة الوقائع المادية، مبتدئاً بالإدراك الحسي المباشر للظواهر الطبيعية ومحاولة تفسيرها، وفرض الفروض وإجراء التجارب للتحقق من صحّة تلك الفروض، ومحاولة الوصول إلى القوانين العامة المُفسّرة للظاهرة.

سادساً: ذهب ابن طفيل إلى القول بوحدة الوجود، والتي تعني الترابط العضوي بين كل عناصر الطبيعة وما بعد الطبيعة، والوحدة عنده دليل على وجود الله، وتختلف بالطبع عن وحدة الوجود عند الصوفية.

سابعاً: أشار ابن طفيل في قصته إلى العلاقة بين التفكير ودوافعه، وأن الحاجة هي أم الاختراع، وأحياناً قد تكون العاطفة باعثاً قوياً على التفكير وإجراء التجارب.

ثامناً: إن ابن طفيل شأنه كشأن كل فلاسفة العرب عدا الكندي في القول بقدّم العالم، ولكن ذلك لم يمنعه من تقديم أدلة على وجود الله تعالى.

تاسعاً: مال ابن طفيل إلى القول بالخلود الروحاني للأَنْفُس السعيدة في النعيم، وبأن بعض الأنفس التي عرفت الخالق ثم أعرضت عنه بالمعصية، فإما أن تخلّد في النعيم أو في الجحيم، أما النفوس الجاهلة فمصيرها كمصير الحيوان الأعجم! وإن كانت هذه الرؤية تجافي إلى حدّ كبير الرؤية الإسلامية حسب القرآن والسنة وخاصة فيما يتعلّق بما حدّده بمصير النفوس الجاهلة.

عاشراً: ظهرت نوايا ابن طفيل على طول قصته من بدايتها إلى نهايتها في التوفيق بين الفلسفة والدين، فعمل على أن يبيّن لنا من خلال هذه القصة أن ما وصل إليه «حي بن يقظان» بالنظر العقلي والتأمّل، لا يخالف الدين الموحى به.

حادي عشر: جعل ابن طفيل الأخلاق من حيّز العقل والطبيعة، لا من حيّز الدين

والاجتماع. ووضع مفهومًا جديدًا للأخلاق، وهي العيش وفقًا للطبيعة وعدم اعتراض سيرها، فكان إرهابًا حقيقياً لما ذهب إليه جان جاك روسو في القرن السابع عشر الميلادي.

ثاني عشر: أثرت قصة حي بن يقظان في الفكر العربي في اللاحقين على ابن طفيل سواء من الفلاسفة مثل ابن رشد أو من المتصوفة المسلمين أمثال ابن عربي والحلاج، كما تُرجمت إلى العديد من اللغات المختلفة كالعبرية واللاتينية والإنجليزية والألمانية والأسبانية والفرنسية، فأثرت أيما تأثير في الآداب العالمية والفلسفات الأوربية، وإن شئت قل: الفكر الإنساني العالمي بصفة عامة.

الرؤية الحداثية إلى العالم ومظاهر أزمة القيم والتربية..

روحيه غارودي أنموذجاً

الدكتور نصر الدين بن سراي*

□ مدخل

تعتبر التربية من أهم الأساليب التي اعتمد عليها المفكر الفرنسي روجيه غارودي في تغيير الواقع؛ لما لها من أهمية في بناء وصناعة الإنسان، فهناك صلة وشيجة بين التربية والإيمان، حيث ترتبط مشكلات الإيمان والتعليم بعضها ببعض بشكل حميمي، ذلك أن كلا منهما تطرح قضية الغايات الأخيرة للإنسان، وينطبق هذا الأمر على كل حضارات العالم.

كما أن هناك ارتباطاً وثيقاً بين أزمة القيم ومشكلات التعليم والتربية، فالنمط الثقافي التعليمي مسؤول بالأساس عن أزمة القيم العالمية. إن أزمة التربية لها علاقة بأزمة القيم، فما هو هدف جامعاتنا ومدارسنا؟ وما معناها وما رسالتها التي تريد أن تقدمها للإنسانية؟ ووفق أي مفهوم للإنسان وللمستقبل يمكن أن نتصورها؟ وكيف نعيد هيكلتها ونعيش واقعها؟

إن كل نظام تربوي هو صورة من مجتمع ومشروع له، فما المجتمع الذي

* جامعة لامين دباغين، سطيف - الجزائر، البريد الإلكتروني: benserai20@gmail.com

يمثّل نظامنا التربوي الحالي صورة منه؟ وما المجتمع الذي يمكن أن يكون نظامنا التربوي الحالي مشروعاً له؟

إنها مهمة إنسانية نبيلة جدّاً تلك التي نقوم من خلالها بإرشاد الطفل التائه بين فراغ السماء وفوضى الأرض، إلى بعض العلامات والغايات، هو شيء قيّم بالتأكيد.

من هذا المنطلق سعى غارودي لتغيير الوضع القائم، من خلال استراتيجية التعليم ليضع تصوّرات جديدة للتعليم، من شأنها معالجة الأزمة الراهنة بحيث لا يمكننا أن نطرح القضية الأساسية للتعليم بعيدة عن هذه التعارضات الزائفة.

وفي هذا الإطار لن نتحدث إلّا على ثلاث مواد: تعليم القراءة، والتاريخ، والفلسفة، ذلك أن كل شيء في نظامنا التعليمي يجب أن يعاد بناؤه انطلاقاً من البدايات والأسس.

أما إشكالية البحث فهي على النحو التالي: ماذا يعني غارودي بمصطلح الحداثة؟ ما هي الأفكار الناضجة للفكر الحداثي؟ وما مظاهر الأزمة القيمية؟ وما هي رهانات العلاج حسب رؤية غارودي وفق التصور التربوي الذي اختاره؟

□ أولاً: الحداثة عند غارودي

المحدّد الفلسفي للفظ الحداثة في المعجم الفلسفي لجميل صليبا أن «الحديث (moderne) في اللغة نقيض القديم، ويرادفه الجديد، ويطلق على الصفات التي تتضمّن معنى المدح أو الذم، فالحديث الذي يتضمّن معنى المدح: صفة الرجل المتفتح الذهن، المحيط بما انتهى إليه العلم من الحقائق، المدرك لما يوافق روح العصر من الطرق والآراء والمذاهب... والحديث أن يتّصف أصحاب الحديث بالأصالة والعراقة، والقوة، والابتكار، وأن يتخلّى أصحاب القديم عن كل ما لا يوافق روح العصر من التقاليد البالية والأساليب الجامدة»^(١).

فلاحظ أن الدلالة المعجمية الفلسفية للحداثة، تنطبق تماماً على الدلالة اللغوية لأنها مشتقة منها، فهي تتساير مع الحديث وترفض القديم، فالحداثة بهذا المعنى تتسام وتعايش مع الجديد وتتصارع وتتفارق مع القديم.

أما هانز كونغ فيرى أن كلمة «حديث Moderne قديمة ولكنها لم تستخدم للدلالة الإيجابية على الحساسية الجديدة إلّا في بداية عصر التنوير أو حتى قبله بقليل، لقد استخدمت

(١) جميل صليبا، المعجم الفلسفي، بيروت - لبنان: دار الكتاب اللبناني، ١٩٨٢، ج ١، ص ٤٥٥، ٤٥٤.

كاحتجاج ضد التصوّر الدوري للتاريخ، هذا التصوّر الذي كان مستديراً بنظره نحو العصور اليونانية - الرومانية القديمة، وكان يرى فيها ذروة الحضارة وهو تصوّر عصر النهضة كما هو معلوم، فالنهضة التي تعني في اللغات الأجنبية الولادة الثانية - Renaissance - كانت تنظر إلى الوراثة لا إلى الأمام على عكس ما نتخيل، فقد كان مثلها الأعلى اليونان والرومان... القرن السابع عشر الفرنسي هو الذي استخدمه ورّوجه لأنه أحسّ بالتفوق حتى على اليونان والرومان، وذلك بعد النجاحات التي حقّقها العلم والفلسفة الحديثة على يد كوبرنيكوس وغاليليو وديكارت^(٢).

اذن هذا المصطلح كان استخدامه ليُوحى إلى مرحلة الانتقال الجديدة، بسبب تلك القفزات التي كانت في القرن السابع عشر لا سيما في المجال المعرفي والمجال الفلسفي، واستبدلت الرومان واليونان بمقولتين جديدتين هما العلم والفلسفة بعد أن كانت العصور اليونانية والرومانية تعدّ أعظم ما انتجه العقل الإنساني.

أما موسوعة لاروس الكبرى فتقول عن الحداثة: «إنها مجمل المذاهب والاتجاهات المتعلقة بتجديد اللاهوت، و التفسير، والمذهب الاجتماعي وإدارة الكنيسة لوضعها في توافق مع متطلبات العصر الذي يعيشونه، وبالتحديد فهي كلمة تعني الأزمة الدينية التي هزّت عصر البابا بيوس العاشر، وفي مجملها، فقد نجمت أزمة الحداثة من اللقاء العنيف للتعليم الكهنوتي التقليدي مع العلوم الدينية الشابة التي تكوّنت بعيداً عن رقابة الأصولية، وفي أغلب الأحيان في اتجاه مغاير لها ابتداءً من مبدأ ثوري هو: تطبيق المناهج الوضعية في مجال وعلى نصوص ظنوا أنها بعيدة عن أياديهم»^(٣).

هذا التحوّل الجديد يمكن أن يكون نقطة تفصل بين الرؤى القديمة إلى العالم، والرؤية الحداثية الجديدة إلى العالم من خلال تحوّل البراديجم الجديد في عملية البحث وخلق التصوّرات الجديدة، وهو تطبيق المناهج العلمية الوضعية الجديدة، ولم تسلم في ذلك حتى تلك النصوص التي كانت يُعتقد أنها نصوص مقدّسة، بل تم عرضها على محك النقد العلمي، خاصة مع سبينوزا.

أما من الناحية التاريخية لبداية الحداثة «فمقرّرات التاريخ تعرّف الحداثة بالاختصار على استبعاد العصور القديمة، فتكون الأزمنة الحديثة تبتدئ بسقوط آخر إمبراطورية في العصور القديمة، وهي الإمبراطورية البيزنطية في سنة ١٤٥٣ م أو سقوط القسطنطينية،

(٢) هاشم صالح، مدخل التنوير إلى التنوير الأوروبي، بيروت: دار الطليعة، ط ١، ٢٠٠٥، ص ٢٤٠.

(٣) موسوعة لاروس الكبرى طبعة ١٩٧٥، انظر: زينب عبد العزيز، الحداثة والأصولية، دار الكتاب العربي، ط ١، ٢٠٠٤، ص ٣٩.

وأيضاً مع عام ١٤٥٥م مع اختراع المطبعة على يد غوتنبرغ، و١٤٩٢م مع اكتشاف أمريكا على يد كولومبس، أم هي ١٥٢٠م عندما أثبت كوبرنيك أن الأرض ليست هي مركز العالم^(٤).

أما ما جاء في تفسير الحداثة في موسوعة إنكارتا فهي «تلك الفترة التي تمتد من عصر الأنوار إلى الوقت المعاصر، وتسعى إلى تفسير العالم أو الكون وجميع الموجودات تفسيراً عقلياً».

وعليه فمفهوم الحداثة حسب ما ورد، فهي تشير إلى التحولات الكبرى في التوجّهات التي برزت على الساحة المعرفية والعلمية والفلسفية والسياسية، خاصة تحوّلت البرديغمت والنماذج المعرفية التي من خلالها يتم إيجاد تصوّرات ورؤى جديدة إلى العالم، فالمناهج العلمية الجديدة المستحدثة قد برزت مظاهرها بأشكال مختلفة، تعبّر عن نقاط تحوّل في السيرورة التاريخية للبشرية، هذا ما أسموه بالزمن الحديث قياساً بالأزمنة القديمة، التي كانت مكرّرة في دور تاريخي في نماذجه الرومانية واليونانية، وما الحداثة إذن إلّا العيش في الأزمنة الحديثة.

أما بالنسبة للحداثة عند روجيه غارودي، فقد تعدّد وصفه لها عبر تمظهراتها المختلفة، غير أنه يشير إلى أهمية أن مصطلح الحداثة لا بد أن نوره من جهة ثقافية عالمية، لا من جهة فكرية مرتبطة بالبيئة الجغرافية التي نشأت فيها الحداثة وهي أوروبا، «نبدأ بتعريف الحداثة في منظور ثقافة عالمية متعدّدة، وليس من زاوية نظر ثقافة أوروبية خصوصية فحسب»^(٥).

هذه الطريقة التي اتّبعتها روجيه غارودي في عرضه لمفهوم الحداثة، هي لفئة منهجية قيّمة؛ ذلك أنه لو أوردنا من زاوية ثقافية غربية في محضنها الذي نشأت فيه، فلا شك أنه سيسقط في مصادرات منهجية، من أهم هذه المصادرات التحيز^(٦) للنموذج الثقافي الغربي الأوروبي، لأن هذه القراءة ستكون جانبية ومن زاوية واحدة، وستكون قراءة ناقصة للمشروع الحداثي الغربي، فالقراءة التي يريدنا روجيه غارودي هي من منظور ثقافية

(٤) إدغار موران، هل نسير إلى الهاوية، ترجمة: عبد الرحيم حزل، المغرب: إفريقيا الشرق، ٢٠١٢، ص ٢٢.

(٥) روجيه غارودي، الإسلام والحداثة، ترجمة: العربي كشاط،

<http://alarabnews.com/alshaab/GIF/18-01-2002/Garoody.htm>

(٦) التحيز: هو «صورة عقلية مجردة ونمط تصوري وتمثيل رمزي للحقيقة، وهو نتيجة عملية تجريد؛ إذ يقوم العقل بجمع بعض السمات من الواقع فيستبعد بعضها ويبقى بعضها الآخر، ثم يقوم بترتيبها بحسب أهميتها، بل وأحياناً يضخمها بطريقة تجعل العلاقات تشكل ما يتصوّره علاقات جوهرية في الواقع». عبد الوهاب المسيري، إشكالية التحيز رؤية معرفية، ودعوة للاجتهد، مقدمة فقه التحيز، مصر: معهد العالمي للفكر الإسلامي، ١٩٩٨، ص ٣٠.

عالمية، لعالمية الفكرة التي أصبح لها حضور عالمي وتجاوزت الحيزَ الجغرافي الذي نشأت فيه. لذلك قرّر غارودي أن يقارب الحداثة من هذه الجهة حيث يقول: «إن الحداثة شكل من أشكال ثقافة من الثقافات، وأسلوب حياة من الحيات»^(٧)، أما الثقافة عنده فهي تحدّد «بمجمّل علاقات الإنسان، فرداً أو جماعة، بذاته، وبالطبيعة، وبالأخرين من بني نوعه، وبالمستقبل أو بمعنى الحياة»^(٨).

فالحداثة ذات صلة وشيجة بالثقافة، فكل مجتمع له ثقافة تحدّد طرّزَ رؤيته إلى العالم، فالحداثة من حيث الرؤية والمقاربة الثقافية لها، هي رؤية إلى العالم، وعليه فالحداثة - حسب غارودي - تعني الثقافة وطريقة عيش هذه الثقافة في الحياة وفق تلك الرؤية الثقافية إلى العالم؛ أي ذات محمّولة ثقافية، ولكل ثقافة أسلوب في تحديد معنى الحداثة.

فإذا كانت الحداثة هي شكل من أشكال الثقافة، وجذر منبتها هو الغرب فما هو زمانها؟ وما هو نوع هذه الثقافة؟ يجيب روجيه غارودي ويربط الزمن بالأزمة الحديثة المتعلقة بالنهضة الأوروبية بقوله: «مما له دلالة أن تدرج كتبنا المدرسية على تحديد بداية الأزمنة الحديثة بالنهضة الغربية»^(٩).

أما طبيعة هذه الثقافة فهي ليست سوى ثقافة الهيمنة والسيطرة والاستغلال والاستعمار تلك هي النهضة الحداثية، «التي ليست سوى الميلاد المتزامن للرأسمالية والاستعمار والذي بتقويضه أركان قرطبة عام ١٢٣٦م، ودكّه لغرناطة آخر مملكة إسلامية بأوروبا عام ١٤٩٢م، واجتياحه لأمريكا، يكون قد قطع أوصال ثقافتين شاختين، هما الثقافة الإسلامية وثقافة الهنود الحمر»^(١٠).

تلك الحداثة التي يمكن تحديد ثقافتها التي تريد أن تنمّط عليها العالم، وفقاً لتلك الأفكار التي صاغتها، ونعني بها أفكار الحداثة ومسلّماتها الثلاث، «وابتداءً من هذه اللحظة، يغدو بالإمكان أن نرجع بتحديد الحضارة الغربية لعلاقاتها بالطبيعة والآخر والله أو الغاية النهائية من الوجود إلى ثلاث مسلّمات هي: ١ - مسلّمة ديكرات التي تجعل الإنسان سيّداً ومالِكاً للطبيعة، ٢ - مسلّمة هوبز التي تجعل الإنسان ذبّاً بالنسبة للإنسان، ٣ - مسلّمة مارلو التي تجعل الإنسان المنمي لقدراته العقلية إلهًا يسود جميع العناصر ويهيمن عليها»^(١١).

(٧) مرجع السابق.

(٨) مرجع نفسه.

(٩) روجيه غارودي، الإسلام والحداثة، مصدر سابق.

(١٠) مصدر نفسه.

(١١) المصدر نفسه.

أما بالنسبة للحدثة وكونها ثقافة الهيمنة والاستغلال فيحددها غارودي في بعض المظاهر والمجالات، خاصة وأن التاريخ خير ما يستأنس به في الإدانة لتلك التصورات، وحسب قوله: «ولكن خمسة قرون من الهيمنة المطلقة لم تنته هذه الثقافة إلى ما استهدفته مسلماتها تلك من نتائج، وإنما إلى نقائصها من تلويث للطبيعة، واستنفاد لمواردها، وقدرة تقنية على إتلافها، وانغمار في مستنقعات السوق التي فاقمت العنف، وسعرت الحروب، وأهبت نيران المزاخمة التي لم تفتأ أن جزأت المجتمع الواحد إلى فئات متناهشة، وعمقت الهوة بين شمال مستقطب للثروات المتفاحشة، وجنوب يتضور جوعاً ومسغبة»^(١٢).

كما يمكن تحديد الحدثة في بعض المظاهر الغامضة لتلك السلوكات غير الواضحة للمجتمعات التي تندعي وتصطنع فعل التحديث؛ إذ «تخص كلمة الحدثة مجموعة مبهمة من السلوكات:

- حضارة مسيطر عليها من خلال العلوم والتقنيات.

- عقل برجماتي^(١٣)، مرتبط بحكمة الغاية تبرر الوسيلة، وتسلب مقولة: كل الأسئلة التي لا نستطيع الإجابة عنها هي أسئلة خاطئة، بما في ذلك أسئلة الخير والشر، والتي تشكلت منذ ذلك الوقت من خلال علاقة القوة.

- وحدانية شمولية للسوق^(١٤)، نظام تختزل فيه كل القيم إلى قيم سلعية.

(١٢) المصدر نفسه

(١٣) نسبة إلى البراجماتية «Pragmatism» اتجاه واسع الانتشار في الفلسفة الحديثة، وقد سيطرت الذرائعية لوقت طويل على الحياة الروحية في الولايات المتحدة الأمريكية، فالبراجماتية وهي إحدى مدارس الفلسفة نشأت في الولايات المتحدة الأمريكية في أواخر سنة ١٨٠٠، تتميز البراجماتية بالإصرار على النتائج والمنفعة والعملية (من عملي) كمكونات أساسية للحقيقة، وتعارض البراجماتية الرأي القائل بأن المبادئ الإنسانية والفكر وحدهما يمثلان الحقيقة بدقة، معارضة مدرستي الشكلية والعقلانية من مدارس الفلسفة، ووفقاً للبراجماتية فإن النظريات والمعلومات لا تصبح لها أهمية إلا من خلال الصراع ما بين الكائنات الذكية مع البيئة المحيطة بها، في المقابل ليس كل ما هو مفيد وعملي يجب أن يؤخذ كأمر صحيح، أو تلك الأشياء التي تساعدنا في حياتنا على مدى البعيد، ويسمى بمبدأ الذرائعية فهو محور الفلسفة الذرائعية، وهو يحدد قيمة الصدق بفائدته العملية وقد أسسه: بيرس، ووليم جيمس، وديوي. مصطفى حسيبة، المعجم الفلسفي، عمان - الأردن: دار أسامة للنشر والتوزيع، ط١، ٢٠٠٩، ص ١١١ - ١١٢.

(١٤) هي محاولة جعل العالم قرية واحدة (عولمة العالم)، النظر إليه على أنه سوق للسلع وفقاً لنظام الاقتصاد الرأسمالي، وهذا ما يبدو جلياً في العالم اليوم، عن طريق المعاهدات والاتفاقيات، «فأروبا - بعد اتفاقية - ما سترينجت هي أروبا أمريكية»، وكذا نظرة الرأسمالية إلى العالم كله بتلك النظرية سوق لتصدير السلع. انظر: روجيه غارودي، كيف نصنع المستقبل، ترجمة: منى طلبة وأنور مغيث، مصر: دار الشروق، ط٣، ٢٠٠٢، ص ٨٠.

- نمط حياة غربي يهدف إلى تحوّل الإنسان إلى منتج أكثر وأكثر فعالية، مستهلك أكثر وأكثر شهرة في رغباته، وتحركه مصلحته الفردية فقط»^(١٥).

فالحداثة الغربية تُعلي من شأن التقنية والمعرفة والعلوم، وهي حادثة وفيّة لمسلّماتها التي انطلقت منها في رغبتها الديكارتية، ولا ترتكن إلا إلى مرجعية العقل الإنساني؛ الذي حل محلّ الإله عند مارلو، فهي تحاول وتسعى للإجابة عن جميع الأسئلة بما في ذلك أسئلة القيم والبدايات والنهايات.

وكل سؤال لا يتضح الإجابة عنه فهو سؤال خالٍ من معنى ولا يمثل أي قضية ذات بال، وحتى تبقى وفيّة لمسلمة هوبز في مقولة الصراع وإشباع الرغبة، فهي تركز العالم وتجعله سوقاً واحدة لسبعها وإشباع رغبتها في التملك والسيطرة، فهي تريد أن تجعل من العالم كأنه قرية واحدة، لا لهدف التواصل وتحقيق الاعتراف، بل لهدف الدمج في النسق الإمبريالي، والامثال لديانة وحدانية السوق، ولا يصبح للإنسان أي معنى، بل سيختزل في بُعد الاستهلاك، تحركه الرغبة والمصلحة والأنانية، فلا مكان لوجود مبدأ التسامي والقيم الهادفة في الحياة سوى لخلق التملك وحب الذات.

إذن فالحداثة عند روجيه غارودي وفق تلك التصوّرات والمسلّمات النازمة للفكر الحداثي، إنما تمثّل حادثة الرجل الفاروسي «المبدع العملاق الذي لا يؤمن إلا بالقدرة على المعرفة، والذي لا يتوقّف عن طلبها ولا يروي ضمأه منها، بل هو في بحث متواصل عن المطلق بمنتهى العبقرية»^(١٦)؟

□ ثانياً: الأفكار النازمة للفكر الحداثي

٣ / ١ - الغزو والسيطرة على الطبيعة عند رينيه ديكارت

يعتبر رينيه ديكارت (René Descartes) أباً للفكر الحداثي، ومدشن الفكر الفلسفي للحداثة الغربية، وقد أسس فكره على أساس عقلائي، فجعل من العقل معياراً للحكم على العوالم، «فإننا لا نخطئ إذا استخدمنا بحكمة العقل الذي منحنا إياه، ولكن هذا لا يعني أننا لن نخطئ أبداً، ثم أعرف بخبرتي الشخصية أن الله قد وهبني ملكة من خصائصها أن

(١٥) روجيه غارودي، حفارو القبور، ترجمة: عزة صبحي، مصر: دار الشروق، ط٣، ٢٠٠٢، ص ١٠٢، ١٠٣.

(١٦) روجيه غارودي، حوار الحضارات، ترجمة: عادل العوا، بيروت - لبنان: دار عويدات، ١٩٨٢، ص ١٦.

تحكم، أو أن تميّز بين الصائب والخطأ... فمن الثابت أنه لم يهيني تلك الملكة لتقودني إلى الخطأ، إذا استعملتها كما هو لازم، إذن لا مفرّ من الاستنتاج أنني لا انخدع»^(١٧).

هذه الملكة هي من الهبات، التي يمكن أن تكون معياراً للوجود وللمقايضة، كيف لا وهي كما يقول ديكارت: «العقل هو أحسن الأشياء توزعاً بين الناس إذ يعتقد كل فرد أنه أوتي منه الكفاية... يتساوى بين الناس بالفطرة، وكذلك يشهد بأن اختلاف آرائنا لا ينشأ من أن البعض أعقل من البعض الآخر، وإنما ينشأ من أننا نوجه أفكارنا في طرق مختلفة، ولا ينظر كل منا في نفس ما ينظر فيه الآخر لأنه لا يكفي أن يكون للمرء عقل، بل المهم هو أن يحسن استخدامه»^(١٨).

فقد صاغ ديكارت التصوّر الجديد البديل عن تلك التصوّرات القديمة التي كان المنطق الأرسطي هو المنهج الوحيد في التعاطي مع الوجود وتصوّره، لكن مع «ديكارت تأخذ الرياضيات محل المنطق الصوري، ونجد داخل عقلانية ديكارت جميع مميزات العقلية السقيمة، التي تكمن فيما يلي:

- الادّعاء المنهجي بأن كل حقيقة تستنبط من يقين أولي واحد (أنا أفكر، إذن أنا موجود).

- النزعة المحوّلّة التي ترد الإنسان إلى بُعد واحد من أبعاده، أي العقل: (أنا مادة يكمن جوهرها كله وطبيعتها في التفكير فقط).

- التطلّب الملزم إزاء الطبيعة: (بحيث نجعل من أنفسنا أسياد الطبيعة ومالكيها)^(١٩).

أراد ديكارت أن يجعل المرجعية للذات العارفة، من خلال اعتمادها العقل في فهم الوجود، والتعاطي مع العالم الذي نحيا فيه، وسيكون الإنسان الجديد الذي حدّده ديكارت، معتمداً فقط على ذاته وقدراته العقلية ولا يركن إلا إلى هذه المرجعية.

هذا ما حاول ديكارت فعله حينما «وضع الذات le sujet في مقابل الموضوع l'objet وتكوّنت تلك الثنائية la dualité الحادّة بين الذات العارفة من جهة ممثلة في الإنسان،

(١٧) رونية ديكارت، تأملات ميتافيزيقية في الفلسفة الأولى، ترجمة: كمال الحاج، بيروت: منشورات عويدات، ط ٤١، ١٩٨٨، ص ٤١ - ٤٢.

(١٨) رينيه ديكارت، مقال عن المنهج، ترجمة: محمود محمد الخضير، القاهرة: دار الكتاب العربي للطباعة والنشر، ٢، ١٩٦٨، ص ١٠٩ - ١١٠.

(١٩) روجيه غارودي، في سبيل ارتقاء المرأة، ترجمة: جلال مطرجي، بيروت - لبنان: دار الآداب، ط ١، ١٩٨٢، ص ١٤٢ - ١٤٣.

والموضوع المعروف أو المدروس من جهة ثانية، وهي متمثلة في الطبيعة وهذا يعارض النظرة أو الموقف الذي كان سائداً من قبل لدى رجال اللاهوت... بحيث أصبحت الذات الإنسانية الواعية بقوّتها، والتي اعتبرت نفسها مواجهة للعالم الموضوعي الخارجي الذي يخضع للحساب الغزو والسيطرة»^(٢٠).

٢/٣ - فكرة الصراع عند توماس هوبز:

من المقولات الأساسية التي تأسس عليها المشروع الحداثي الغربي، وفق تصوّر روجيه غارودي للأفكار الثلاث الناطمة للفكر الحداثي، مقولة توماس هوبز (Thomas Hobbes) التي تعتبر أن الإنسان ذئب للإنسان، ومن ثمّ فالعلاقات بين البشر هي علاقات تنافس على الأسواق، ومواجهات الغابة بين الأفراد والجماعات، وعلاقات السيد والعبد^(٢١).

حيث صرّح هوبز عن هذه النبوءة في كتابه (المواطن) إذ يقول: «وكي نكون غير متحيّزين فإن كلا القولين صحيح جداً، فالإنسان للإنسان هو شبيهه بالإله الرحيم؛ والإنسان للإنسان هو ذئب شرير، فالأولى صحيحة إذا ما قارنّا المواطنين بين أنفسهم؛ والثانية صحيحة إذا ما قارنّا المدن»^(٢٢).

وحسب طبيعة البشر الشريرة فإن الفعل الخلفي لن يتأسس في أكثر أحواله إلا على دوافع مادية، لا يعرفها الإنسان إلا وفق تصوّر الرغبة والمنفعة واللذة والألم، حيث يقول هوبز في كتابه (الفيثان): «إن إنساناً انتهت رغباته لا يمكنه أن يعيش، تماماً كالذي توقف خياله وحواسه، إن السعادة هي انتقال مستمر للرغبة من موضوع إلى آخر، حيث يكون الموضوع الأول سوى طريق نحو الثاني، سبب ذلك أن موضوع رغبة الإنسان ليس أن يستمر مرة واحدة وللحظة واحدة من الزمن، بل أن يضمن إلى الأبد الطريق نحو رغباته المستقبلية»^(٢٣).

(20) Edition Gallimard.1963) p216: Marcuse (Herbert). Culture et société 1Edit Trad. Bernard cases (Paris).

نقلاً عن: كمال بومنير، جدل العقلانية في النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت، الجزائر: منشورات الاختلاف، ط ١، ٢٠١٠، ص ٢٣.

(٢١) روجيه غارودي، حفارو القبور، مصدر سابق، ص ٩٤ - ٩٥.

(22) Thomas Hobbes, The Citizen, Edited with An Introduction, by Sterling P. Lamprecht, Appleton - Century Crofts, Inc Copyright 1949, p1.

(٢٣) توماس هوبز، الفيثان، الأصول الطبيعية والسياسية لسلطة الدولة، ترجمة: ديانا حرب وبشرى صعب، الإمارات العربية المتحدة، هيئة أبو ضبي للثقافة والتراث، كلمة ودار الفارابي، ص ١٠٤ - ١٠٥.

فطبيعة البشر الأنانية والرغبة تتصارع لتحقيق المزيد من الملذات والرغبات؛ فلذلك «إذا رغب شخصان بشيء واحد لا يقدران على الاستمتاع به كلاهما فإنهما يصبحان عدوين، وفي طريقهما إلى غايتهم - وهي بشكل أساسي حفظ نفسيهما، وأحياناً مجرد اللذة - يحاول كل منهما تدمير أو إخضاع الآخر، ومن هنا حيث لا يخشى الغازي إلا قوة الإنسان الآخر، إذا زرع أحدهم أو حصد أو بنى أو اقتنى مكاناً ملائماً فإنه من المتوقع أن يأتي آخرون، وهم مصممون... لأخذ ممتلكاته وحرمانه ليس من ثمار عمله فقط، بل وأيضاً من حياته أو حريته»^(٢٤).

٣/ ٣- العقلانية المطلقة عند كريستوفر مارلو

أما بالنسبة للمسلمة الثالثة التي ساهمت في صناعة الفكر الحدائي، فيرى روجيه غارودي أنها تكمن في مسلمة كريستوفر مالو^(٢٥) (Christopher Marlowe)، حيث ينقل غارودي هذه المسلمة على لسان كريستوفر مالو بقوله: إن «الفرض الأساسي لمارلو في كتابه فاوست، الذي أعلن مسبقاً، وفاة الإله - أيها الإنسان عن طريق عقلك القوي، تصبح إلهًا، المالك والسيد لكل العناصر - هكذا تمّ تكريس القضاء على الأبعاد السامية للإنسان، والرفض لكل القيم المطلقة»^(٢٦).

وفي اختيار غاروي لهذه المسلمة التي تحمل في بنيتها معاني مضمرة ودقيقة؛ حول البدايات الأولى لتشكّل ثقافة عصر النهضة والطابع الرؤيوي للحدائث، وما ستكون عليه تلك التصوّرات في المستقبل الإنساني، التي تُعلي من شأن الإنسان من خلال الصفة العقلانية التي يتمتع بها على خلاف جميع عناصر الوجود، بنزعة وثوقية لا تكاد توجد من قبل.

وقد أورد هذه المسلمة كريستوفر مارلو في كتابه «مأساة الدكتور فاوست» بقوله: «إذا قلنا: أن ليس لدينا خطيئة فنحن نخدع أنفسنا، وليس فينا حقيقة... أي معتقد هذا الذي تقولون، ما الذي سيكون، سوف يكون، وداعاً يا لاهوت (يتناول كتاباً في السحر) خطوط، دوائر، حروف، أرقام... آه، أي عالم من الفائدة والسرور، من القوة، والرفعة، والقدرة القادرة، سيكون طوع إرادتي الأباطرة الملوك، مملكة... تمتد على امتداد فكر الإنسان الساحر البارع نصف إله، بهذه أشغل عقلي لأبلغ الألوهية.

(ملاك الشر) تقدّم يا فاوستس، في ذلك العلم الشهير الذي يضم كنز الطبيعة جميعاً،

(٢٤) توماس هوبز، مرجع نفسه، ص ١٣١ - ١٣٢.

(٢٥) كريستوفر مارلو (١٥٦٣ - ١٥٩٣ م) كاتب مسرحي بريطاني.

(٢٦) روجيه غارودي، حفارو القبور، مصدر سابق، ص ٩٥.

كنت أنت في الأرض مثل يوبيتر^(٢٧)، وفي السماء سيّداً وحاكماً لهذه العناصر^(٢٨).

هذه الأفكار الكبرى قد قادت الحضارة الغربية نحو الاضمحلال وبروز الأزمات التي يمكن رصدها وفق ما قرّره غارودي في الآتي:

١- الاضمحلال على المستوى الاجتماعي

لما كانت الحياة عبارة عن صراع، والتأسيس لمزيد من السيطرة والغزو فقد أدّى إلى انعكاس ذلك في: «صرف التسليح على سطح الكرة الأرضية بمبلغ ٦٥٠ مليار دولار ١٩٨٦... في نفس السنة توفّي في العالم الثالث خمسون مليون بسبب الجوع أو سوء التغذية، ومن الصعب أن نسمّي خط سير الحضارة الغربية، وتوصّلها إلى إمكانية تدمير الحياة على سطح الأرض وإنهاء ثلاثة ملايين سنة من تاريخ البشر، لا يمكن أن نسمّي ذلك بحال من الأحوال تقدّماً»^(٢٩).

٢- الاضمحلال على المستوى الاقتصادي

لما كانت الفكرة هي السيطرة وغزو العالم تعدّ أهم أفكار الحداثة، كان لا بد أن تفعل تلك المسلّمات بأفكار أخرى تدعمها، منها فكرة «النمو والزيادة، فهم يطلبون زيادة الإنتاج سواء كان مفيداً أو ضاراً أو حتى مميّناً»^(٣٠)، وخطره واضح في البيئة اليوم.

٣- الاضمحلال على المستوى السياسي

فكرة الصراع واعتبار الحياة لا يحكمها إلّا منطق القوة، منذ تأسيس أبجدياتها مع توماس هوبز، «كانت السياسة والعلاقات الخارجية والداخلية بين الدول، فالعنف هو الذي يسيّرهما، أي مصالح الأشخاص والطبقات والشعوب التي تتصارع فيها صراعاً رهيباً»^(٣١).

(٢٧) «يوبيتر: Jupiter أو Jove كبير الآلهة في الميثولوجيا الإغريقية، انظر هامش: كريستوفر مالو، مأساة الدكتور فاوستس، ترجمة: عبد الواحد لؤلؤة، الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، نوفمبر ٢٠١٣، العدد ٣٦٨، ص ٥٢.

(٢٨) المرجع نفسه، ص ٥١ - ٥٢.

(٢٩) روجيه غارودي، الإسلام هو الحل الوحيد للأزمات المتصاعدة في الغرب، مصر: مطابع فتحي الصناعية، ص ١٢.

(٣٠) المصدر نفسه، صفحة نفسها.

(٣١) المصدر نفسه، صفحة نفسها.

٤ - الاضمحلال على المستوى الثقافي

لما كانت أفكار الحداثة تفتقد لناظم موجّه نحو الهدف والغاية، فإن المنطق الذي يحكم الفعل الثقافي هو العراء عن المعنى والعدمية، «تتميز النواحي الثقافية بفقدان المعنى والمغزى لهذه الحياة، فهم يريدون أن يكون الفن للفن، والعلم للعلم، والاختصاص لمجرد الاختصاص وأن تكون الحياة في سبيل لا شيء»^(٣٢).

٥ - الاضمحلال على المستوى الدين والإيمان

فكرة العقلانية وتأليه العقل التي جعلت الفردانية ورجوع الفرد إلى ذاته وعقله وقطع الصلة بالمتعالى، «فقد أضاعوا معنى السيطرة العلوية الإلهية، وبذلك تمّ إغفال البعد الحقيقي للإنسان في إنسانيته، وتعذر إمكان الفصل بين النظام والفوضى الموجودة»^(٣٣).

□ ثالثاً: رهانات العلاج في رؤية غارودي أو آليات تفعيل المنظومة القيمية على الصعيد الواقعي

تعتبر التربية من أهم الأساليب التي ركّز عليها غارودي في تغيير الواقع؛ لما لها من أهمية في بناء وصناعة الإنسان، فهناك صلة وشيجة بين التربية والإيمان؛ حيث «ترتبط مشكلات الإيمان والتعليم بعضها ببعض بشكل حميم، ذلك أن كلا منهما تطرح قضية الغايات الأخيرة للإنسان، وينطبق هذا الأمر على كل حضارات العالم»^(٣٤).

من هذا المنطلق يسعى غارودي لتغيير الوضع القائم، من خلال استراتيجية التعليم ليضع تصوّرات جديدة له، من شأنها أن تعالج الأزمة الراهنة؛ وحسب قوله: «لا يمكن أن نطرح القضية الأساسية للتعليم بعيداً عن هذه التعارضات الزائفة، وفي هذا الإطار لن نتحدّث إلا على ثلاث مواد: تعليم القراءة، والتاريخ، والفلسفة، ذلك أن كل شيء في نظامنا التعليمي يجب أن يُعاد بناؤه انطلاقاً من البدايات والأسس وتمثّل البدايات في تعليم القراءة»^(٣٥).

إن هذه الطريقة التي يعتمد عليها غارودي من خلال فعل التعليم تسعى لتعليم المقهورين، ليفتكووا إنسانيتهم من مستلبها، لذلك رسم مخطّط المواد السابقة التي رآها

(٣٢) المصدر نفسه، ص ١٣.

(٣٣) المصدر نفسه، ص ١٣.

(٣٤) روجيه غارودي، كيف نصنع المستقبل، مصدر سابق، ص ٢٣٧.

(٣٥) مصدر نفسه، ص ١٦٧.

نقطة البداية، «لأجل أن يتغلّب الإنسان على ظروف القهر فإن عليه أن يتعرّف على أسبابه حتى يتمكّن من تطوير موقف جديد يحقّق فيه إنسانيته الكاملة... وعلى المهوورين مسؤولية نضالية من أجل استعادة إنسانيتهم المفقودة»^(٣٦).

أ- فاعلية القراءة وبناء الوعي

أول شيء يبتدئ به غارودي هو تعليم القراءة لما لها من دور خطير في توجيه الوعي، وهذا النوع من القراءة لا يستهدف القراءة الساذجة، بل تلك القراءة التي يمتلك القارئ من خلالها الحسّ النقدي^(٣٧)، القراءة التي تصل بصاحبها إلى تكوين حسّ نقدي للواقع وتأويله وتفسيره، ويسعى للكشف عن البؤر والأشياء غير الظاهرة فيما هو معطى.

يقول غارودي: «أن تتعلّم القراءة، فهذا لا يعني فقط أن تذكر أو أن تنهجي الكلمات، وإنما يعني أن تتعلّم كيف تفسّر الواقع، أي تدرك أن الكلمات لا تكشف، وإنما على العكس تقتفى... أن تعرف القراءة لا يعني أن تترجم شفاهياً العلامات المكتوبة في جريدة أو كتاب ما، وإنما أن تجيد قراءة الواقع، وفكّ شفرات شرك الكلمات، أن تبصر العالم وتصدّعاته لتغيره»^(٣٨).

يضرب لنا غارودي مثلاً حول القراءة النقدية الواعية من خلال كلمة المسكن، هذه الكلمة البسيطة التي تعني حسب قاموس لاروس «المكان الذي نقيم فيه عادة، فإن صورة المتسوّل الذي ينام عند فتحة تفريغ هواء ساخن في محطة المترو ليحمي نفسه من البرد يتلخّف صفحات الجرائد، ويستدفي بها، فهذا هو المكان الذي يقيم فيه عادة»^(٣٩).

وهنا لا يتعلّق الأمر بمجرد وضع مفهوم أو اصطلاح بسيط للكلمة بقدر ما أنه «الوعي بالحركة التي يفجرها اللفظ، هكذا نخرج من مقام التجريد اللفظي، إلى مقام تهيئة

(٣٦) باولو فريري، تعليم المهوورين، ترجمة: يوسف نور عوض، بيروت - لبنان: دار القلم، ط١، ١٩٨٠، ص ٣٠.

(٣٧) وهو ما يسمّيه باولو فريري التعليم من أجل وعي ناقد، وهو «أن نزوّد الناس بالوسائل التي بها يتمكّنون من استبدال إدراكهم السحري أو الساذج؛ ليحل محلّه وعي يتغلّب عليه التوجّه النقدي حتى يحتلّوا مواقع فاعلة جديرة بالمنافس الدينامي لعملية التحوّل المجتمعي، وهذا يقتضي أن نلتحم بالناس عند نقطة البدء بوعيهم في عملية التحوّل، وأن نقدّم لهم العون للانتقال من مرحلة الساذجة الفكرية إلى مرحلة التفكير الناقد المتمدّد، وإلى تسيير تدخّلهم في عملية التحوّل التاريخي». باولو فريري، التعليم من أجل الوعي الناقد، ترجمة: حامد عار، القاهرة - مصر: الدار المصرية اللبنانية، ط١، ٢٠٠٧، ص ٨٩.

(٣٨) روجيه غارودي، كيف نصنع المستقبل، مصدر سابق، ص ١٧١.

(٣٩) المصدر نفسه، ص ١٧٢.

الطفل لأن يكون إنساناً، أي بناءً للمستقبل، وإلاّ ظل - وإن تلجلج في نطق العلامات، وتكرار تعريفات القاموس المجردة- أمياً، عاجزاً عن تفسير الحياة ومعناها؛ إذ يصبح مؤهلاً لأن ينخدع بكل الكلمات المشبعة بالتجريد»^(٤٠).

إن فعل القراءة هو عبارة عن فعل واع، ووسيلة يسعى الأفراد من خلالها إلى قراءة حركة الواقع وتغييراته، خاصة بعد أن غُذي الفعل التربوي في الغرب بفكرة القهر والتطويع لما هو واقعي، « في كل مستويات التعليم، من بدايات تعليم القراءة وحتى تعليم الفلسفة أو مدرسة الإدارة العليا، كانت الوظيفة الأولى للتعليم هي تطويع الفرد للفوضى القائمة، أي تشكيله كذات وهي قطب للملكية والسلطة من جهة، وإخضاعه للقبول بالأمر الواقع... وهكذا ومنذ الانطلاقة الأولى للتعليم، نجد مفهوماً منحرفاً للثقافة وللنظام الاجتماعي معاً»^(٤١).

والقراءة التي يركّز عليها غارودي هي ما تمّ ضبطه عند باولو فريري، حيث نجده متأثراً به في التصورات التي وضعها حول التعليم والتربية، إذ يعتبر فريري أن «القراءة الواعية تمكّننا من مراجعة قراءتنا السابقة للعالم، ولكن القراءة ليست متعة خالصة، ولا فعلاً ميكانيكياً لاسترجاع وتذكّر أجزاء من النص... الحل عندي لا يعتمد على مجرد تكرار أجزاء من فقرات من خلال قراءة ميكانيكية مرتين وثلاث مرات وأربع مغلّقاً عيني ومحاولاً ترديدها... إن القراءة لا تعني ذلك الأداء، إنها هي عملية ذهنية صعبة ولكنها ممتعة»^(٤٢).

هي قراءة نقدية إذن، وليست لأجل الاسترجاع ولا لتقليد ما يقال، بل هي الوعي اللازم لتغيير ما هو قائم، وهي المعاناة لأجل فهم العالم وإعادة صياغته من جديد، فعبّر أفق القراءة تكون الولادة الجديدة للعالم وللإنسان.

ب- فاعلية الدرس التاريخي في بناء الحس النقدي

يعدّ علم التاريخ من أهم المواد التعليمية التي يسعى كل مجتمع من خلالها لتكوين شخصية أفراده وأبنائه عن طريق ربط الحاضر بالماضي، وإضفاء صورة رمزية حول تكون الشعوب والقوميات والدول، هذه الصورة التي ستكون آلية مضمرة في البنية النفسية للعقل الجمعي لكل فرد في المجتمع.

(٤٠) المصدر نفسه، ص ١٧٣.

(٤١) المصدر نفسه، ص ١٧٣ - ١٧٤.

(٤٢) باولو فريري، المعلمون بناءً لثقافة، ترجمة: حامد عمار، القاهرة مصر: الدار المصرية اللبنانية، ط ١، ٢٠٠٨، ص ٦٥.

ومن هنا تسعى كل دولة إلى بناء وجودها الأنطولوجي من خلال هذا الوعي الزمني المتشكّل عبر حقبة متعدّدة، وهو ما يطلق عليه: التاريخ، ولكنه سلاح ذو حدين فإما أن يكون تاريخاً يسعى إلى بناء الأمم، وإما أن يكون سعيّاً إلى تشكيل أوهام تخدم السلطة الحاكمة؛ ولذلك يعتبر «التاريخ»^(٤٣) هو المنتج الأكثر خطراً للكيمياء العقل المتقدّمة، وخصائصه معروفة جداً، إنه يسلمنا للحلم، إنه يحدّد الشعوب، يجلب لها الذكريات المزيّفة، ويقودها إلى هذيان العظمة أو الاضطهاد، إن التاريخ يبرّر ما يريده، كما أنه يحتوي على كل شيء، ويقدم الأمثلة لكل شيء، وفي الوضع الحالي للعالم صارت غواية التاريخ أكبر ممّا كانت عليه في أي فترة مضت»^(٤٤).

ولذلك حاول غارودي تقصّي تلك البؤر التي جعلت من تعليم التاريخ وسيلة لبناء الأوهام والاستغلال غير الأخلاقي له، وقد رصد لنا المواقف اللاإنسانية خاصة تلك التي تتركّز حول ذاتها في بناء التاريخ المجيد والبطولي لها ونفي الآخر وثقافته «إذ يقول ناقلداً: «أولاً: دور التاريخ المدرسي في اختراع الأساطير المؤسّسة للانسجام القومي. ثانياً: الاحتقار الاستعماري وما بعد الاستعماري لقيم الآخر، والذي لا نتعلّم منه شيئاً عن طريق الحوار بين الثقافات»^(٤٥).

ويرى غارودي أن من المشكلات العويصة هنا أيضاً عملية التحريف، ومن بين التحريفات للتاريخ «إضفاء الطابع الأسطوري على فكرة الدولة»^(٤٦)، خاصة فيما يتعلق بالتأريخ لدولة فرنسا باعتبار أنّها «خالدة تلك التي أعيد بناؤها بطريقة لا تراعي التاريخ، وإنّما بأثر رجعي، تمّ فيه إسقاط فرنسا الحالية على الماضي، كما تمّ تشكيل شخصية فاعلة للشعب الفرنسي موجهة نحو هدف بعينه، حتى قبل أن يوجد مثل هذا الشعب، وعلى الرغم من الأصل الأسطوري الذي نعزوه إليه»^(٤٧).

يتّجه غارودي في تعقّب المسيرة التاريخية لتشكّل ما تسمّى دولة فرنسا، منتقداً السيرة التاريخية لبناء هذه دولة التي ضمّت بين أكنافها تاريخاً لا إنسانياً بُنيت عقبة؛ إذ

(٤٣) ما يقصده فاليري، ليس الخطّ من قيمة علم التاريخ، بل إنه «في حكمه هذا لم يكن يهاجم التاريخ كعلم قائم بحدّ ذاته، وإنّما هوس الإنسان في إيجاد تبرير لنفسه بأي ثمن كان». بيير دو بواذفير، بول فاليري أو إمبريالية العقل، مجلة الآداب الأجنبية، سوريا، العدد رقم ٣، ١ يوليو ١٩٧٥، ص ١٤٥.

(44) Paul Valéry, Regards sur le monde actuel, Librairie Stcock, Delamain et Boutelleau, Paris, 1931 p19.

(٤٥) روجيه غارودي، كيف نصنع المستقبل، مصدر سابق، ص ١٧٦.

(٤٦) المصدر نفسه، صفحة نفسها.

(٤٧) المصدر نفسه، صفحة نفسها.

يقول: «إن فرنسا الخالدة كانت تسمّى منذ ألفي عام بلاد الغال، ومن ثم تغيّر اسمها إلى فرنسا، ووفقاً لهذا التاريخ الأسطوري لم يعد مهماً إذا ما كان مجموع الأراضي التي تتشكّل منها فرنسا الحالية هو نتاج سلسلة من الحروب والغزوات والمذابح للبشر والثقافات... وفي كل الأحوال تصبح فرنسا خالدة لأنّها فرنسا الهابطة من عند الله»^(٤٨)، ذلك التاريخ الذي يجعل من دولة فرنسا خالدة ويضفي عليها طابع التقديس على الرغم أن تاريخها قد سجّل أفعالاً لا أخلاقية «إذ تظل فرنسا خالدة، على الرغم من شهادتها على مذابح اليهود ومذابح المسيحيين في بيزنطا، ومذابح المسلمين في القدس»^(٤٩).

بالإضافة إلى ذلك فإن جل الدول تتأسّس على فكرة رابطة الدم أو العرق أو ما يسمّى فكرة العقد الاجتماعي، و«إنه لصراع مزيف ذلك الذي يدور حول مفهوم المواطنة، التي تمنح على أساس حق الأرض وحق الدم، كما لو كان الانتماء إلى جماعة ما، يرتبط بعوامل خارجة عن الإنسان ومشاعره... أمّا عن حق الدم فهو يعتمد على عامل آخر مستقل عن إرادتي كما هو الحال مثلاً بالنسبة للحيوان، فهو يكون إما فيلاً وإما ضفدعاً بغير إرادته»^(٥٠).

أما إذا أردنا أن نتحدّث عن الرابطة التي من خلالها يمكن لأي فرد أن يتمتع بحق المواطنة، فإنه يتعيّن علينا أن نجد رابطة أسمى، ابتداءً يمكن أن تكون الرابطة إنسانية بامتياز وهي «الرابطة الإنسانية الواحدة لجماعة الإنسانية، تتمثّل في اشتراك هذه الجماعة في مشروع عام، وتعاونها على تحقيق هذا المشروع، بوصفه مشروعاً مشتركاً للإنسانية كلها كوحدة كلية، وهكذا يساهم كل شعب من خلال ثقافته الأصلية في أنسنة الإنسان، ونموّه وتقدّمه الحقيقي للإنسانية»^(٥١).

هذا ما يتطلّب التغيير الجذري لكيفية تعليم مادة التاريخ، لا عن طريق مجرّد تغيير للمعلومات، بل تجنّب طرح تلك النزعات التهامية المغلقة، و«تجنّب الرأي الدوجماتيقي والذي يرمي إلى التسلط على المجتمع كله، والعلمانية التي تصادر على البحث عن الغايات النهائية للفعل، يجب أن نكافح معاً من أجل وحدة الإيمان ومن أجل تلاقي خصب بين الثقافات والمؤسسات التي تعيش هذا الإيمان»^(٥٢).

تجب -بالموازاة مع ذلك- مراعاة وضع تلك المادة، خاصة وأن كتابة التاريخ عادة

(٤٨) المصدر نفسه، ص ١٧٧.

(٤٩) المصدر نفسه، ص ١٧٨.

(٥٠) روجيه غارودي، كيف نصنع المستقبل، مصدر سابق، ص ١٨٢.

(٥١) المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

(٥٢) المصدر نفسه، ص ١٨٢.

ما تتم صياغتها من الطرف الأقوى المنتصر، فبينما يظل القوي يحتل المركز دائماً، تظل بقية الشعوب الأخرى على الهامش، ممّا يؤسّس لثقافة تهميش الآخر والاعتداد بالذات على حساب سحق أصناف كثيرة من تاريخ الثقافات التي ساهمت في بناء تراث الإنسانية؛ ولذلك نبّه غارودي إلى مثل هذا النوع من التحريف الذي يطال تعليم التاريخ بقوله: «فقد اقتضى التاريخ المكتوب دائماً بقلم الغالبين، أن يكون الانتصار لحضارة وقانون الأقوى... وأن كل الشعوب والحضارات غير الغربية ليست إلا ملاحق ثانوية لتاريخ الغرب، فهي لا تدخل في حيز التاريخ إلا إذا اكتشفت من خلال الغرب، أن التاريخ الذي تنقله لنا الكتب المدرسية ليس إلا تاريخ الغرب وقد ألحق به تاريخ الشعوب الأخرى»^(٥٣).

فالمعرفة التاريخية ضرورية في بناء الوعي عن طريق العودة إلى الأحداث الماضية، واستردادها لأجل الاستفادة منها حتى لا تكرر تلك الأخطاء، فنفعها مهمّ بالنسبة للحياة الإنسانية.

ج- نحو فلسفة جديدة لتغيير العالم

يرى غارودي أن الفلسفة في الغرب تكاد تكون فلسفة ميّنة، لانفصالها عن البحث في مجال الغايات ومعنى الحياة، واقتصار جهدها على البحث في الوجود والبحث التجريدي، لتكتمل قمة هذه المثالية مع «هيجل ثم تبدأ حركتها العكسية مع ماركس، ليفتح المجال على فكر هو الذي سيشعل الحماسة أو الكراهية لدى ملايين الرجال»^(٥٤)، ليتصدع هذا البناء الفلسفي مع نيتشه ويقلب التصوّرات «رأساً على عقب... ويمضي هذا النبي إلى ما هو أبعد من هذه الثنائية ليطلق سراح الحياة»^(٥٥).

ثمّ لتبتدئ فلسفة الوجود مرة أخرى مع سارتر، ولتتفصل عن الحياة و«ليصبح الفكر هو تاريخ خضوع الإنسان - كما يقول جيل دولوز - أو تاريخ الثورات العاجزة، فأنت لست إلا تجريداً للثائر كما يقول سارتر... الفلسفة في العالم المعاصر هي من ألعاب التسلية للمختصّين المتميّزين، هي الألعاب البهلوانية اللغوية، فالمفكّرون بعيدون عن المشكلات الحياتية اليومية، وعن حركات حياة الشعوب، بقدر بعدهم عن الأزياء الراقية أو لعبة بنك الحظ»^(٥٦).

(٥٣) المصدر نفسه، ص ٢٠٢.

(٥٤) المصدر نفسه، ص ٢٢٤.

(٥٥) المصدر نفسه، ص ٢٢٥ بتصرف يسير.

(٥٦) المصدر نفسه، ص ٢٢٦.

والموقف نفسه أيضًا يتّخذ غارودي من فلسفة هيديجر في ألمانيا «إذ جعل من نفسه راعياً للوجود، واستمرّ في غزل الوجود والزمان في مكتبته الرئاسي الآمن في المقاطعة، بمأمن من الوجود الواقعي الذي كان هتلياً في ذلك الحين»^(٥٧).

وتبعاً لذلك يحكم غارودي على جميع فلسفات عصره أنّها فلسفات عديمة الجدوى، فلسفات موت الإنسان، تظل قابضة في التكرار والموضة، كالفلسفة البنيوية التي تحتل الإنسان في حدود ضيقة، وكفلسفة ألتوسير حيث «يعرض الماركسية أنّها الفكر الأكثر حيوية في قلب الجماهير، دون أن يصل إلى جذور هذه الفلسفة، فهو لا يتجاوز في فلسفته حدود شارع الألمان في باريس، وحدود دائرة مريديه في الحى اللاتيني، فهو يعكس روحاً يائساً من الزمن، ويطبّق بنوية جافة، قاد تلاميذه إلى الظن بأن الإنسان هو عروسة خشبية متحرّكة تتحكّم فيها الأبنية، ويصل ميشال فوكو^(٥٨) إلى نفس النتائج، ألا وهي موت الإنسان»^(٥٩).

وهكذا تمّ إبعاد دور الفلسفة عن الحياة، وإقصاء دورها الحيوي المتمثل في اهتمامها بالسؤال الواقعي، فالفلسفة بمعناها الحقيقي هي عبارة عن «التفكير في الغايات وفي معنى الحياة، والمشاركة في الفعل لتحقيق هذه الغايات وهذا المعنى، قد خانت رسالتها في الغرب، شرقه وغربه على السواء»^(٦٠).

لقد كانت هناك نماذج من فلسفات جعلت من الفعل أساساً لها، ويرجع غارودي هذا النوع من التفلسف إلى انفتاح أصحابه على تجارب وفلسفات شرقية كالصينية والإسلامية، «فقد كانت رسالة الفلسفة من قبل هي رسالة رجال اللاهوت الكبار من أمثال: الكاردينال دوكو، ريمون لول^(٦١)، يواكيم دي فلور^(٦٢)، هؤلاء انتعشت أفكارهم من أثر الاحتكاك

(٥٧) المصدر نفسه، ص ٢٢٧ - ٢٢٨.

(٥٨) وهذا ما يظهر جلياً فيما دونه ميشال فوكو في آخر كتابه الكلمات والأشياء إذ يقول: «الإنسان في طريقه إلى الزوال، بينما تزداد كينونة اللغة في سائنا لمعاناً ووهجاً؟... ألا يجدر بالأحرى التخلّي عن التفكير بالإنسان، أو بصورة أدق، التفكير عن كذب بموت الإنسان -ويقول أيضاً- فالإنسان اختراع تظهر أركيولوجيا فكرنا بسهولة حداثة عهده، وربما نهايته القريبة». ميشال فوكو، الكلمات والأشياء، ترجمة: مطاع الصفدي وآخرون، بيروت - لبنان: مركز الإنماء القومي، ط ١، ١٩٩٠، ص ٣١٣.

(٥٩) المصدر نفسه، ص ٢٢٨.

(٦٠) المصدر نفسه، ص ٢٣٢.

(٦١) ريمون لول: (١٢٣٥ - ١٣١٥م) رجل دين وفيلسوف وكيميائي، أطلق عليه لقب الأستاذ المستنير، قطع كل أوروبا ومنطقة البحر المتوسط للتبشير بالمسيحية. روجيه غارودي، المصدر نفسه، ص ٢٣٢.

(٦٢) يواكيم دي فلور: (١٢٠٢ - ١١٣٠م) متصوّف إيطالي، يرى -وفق نظرية له- أن الروح القدس ستسود الكون بعد سيادة المسيح الابن، وقد كانت نظريته هذه عوناً للمعارضين للممارسات الكنسية التقليدية. المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

بالشرق الصيني، الإسلامي، الإفريقي، عن طريق الاسكندرية»^(٦٣).

وبحلول القرن التاسع عشر كانت البدايات الأولى لإنشاق فلسفة الفعل؛ مع موريس بلونديل^(٦٤) (MAURICE BLONDEL) (١٨٤٩-١٨٦١ م) في بحثه الذي قدّمه سنة ١٨٣٩ م تحت عنوان (L'Action) أو «الفعل: محاولة لنقد الحياة والعلم التطبيقي، وقد طرح سؤالاً أساسياً: ما الذي يجب أن نبتغيه لنصير أكثر إنسانية؟»^(٦٥).

وكجواب مقترح يعتبر بلونديل «أن الفعل هو أخصّ ما يعبر عن الإنسان، ولن نكون مجازفين إذا اعتبرنا أن الإنسان هو الفعل، أو الفعل هو الصورة الحقيقية الدالة عن الإنسان، وهكذا فالفعل كسيف حادّ يفتح للنظر ممراً حتى إلى الأعماق المظلمة حيث تنهياً التيارات الكبرى للحياة الداخلية، من خلال المنفذ الضيق للوعي ليكشف لنا على ما دون هذا العالم المعقد - الذي هو نحن - وجهات نظر لا نهائية، إنها تجدد وباستمرار مع التناقضات والصراعات الحميمة منبعاً للفكر وللحرية»^(٦٦).

إن الفعل عند بلونديل هو الوسيلة التي من خلالها يتمكن الإنسان من الوصول إلى تحقيق وجوده، ومن ثمّ شعوره باليقين من خلال ممارسته للفعل، ينسجم بلونديل بهذا الموقف مع الاتجاه الكاثوليكي، «ويصنف ضمن خصوم العقلانية والإيمانية معاً، بمعنى أن الوصول إلى اليقين لا يتم بواسطة العقل المحض ولا الإيثار المحض، فاليقين الأخلاقي فعل يقوم به الإنسان كله... فالوجود الإنطولوجي، والحياة بالنسبة للإنسان، ليس مجرد تفكير، أو إيحاء أو ممارسة، بل فيها يقوم به الإنسان بالفعل، إن ذلك يكمن في

(٦٣) المصدر نفسه، صفحة نفسها.

(٦٤) موريس بلونديل «فيلسوف فرنسي معاصر، كاثوليكي النزعة، ولد في مدينة ديجون عام ١٨٦١، وتوفي في إكس إن بروفانس عام ١٩٤٩، من أبرز أساتذته إميل بوترو، كما تأثر بأوليه لبرين، في مدرسة المعلمين العليا، ناقش رسالة الدكتوراه عام ١٨٦٣، وكانت بعنوان: الفعل: محاولة لنقد الحياة والعلم في الممارسة العملية، عينه وزير المعارف آنذاك ريمون بوانكاريه أستاذاً للفلسفة في جامعة ليل، ثم انتقل منها إلى جامعة إكس إن بروفانس، حيث استمر فيها إلى أن أحيل للتقاعد سنة ١٩٢٩، وهو في السبعين من عمره، توفي بلونديل عام ١٩٤٩، بعد أن أتمّ ربايعته الفلسفية التي عبّر فيها عن تمام مذهبه الفلسفي وتشمل: ١- الفكر ويشمل على جزأين: (أ) تكوين الفكر ومدارج صعوده التلقائي سنة ١٩٣٤، (ب) مسؤوليات الفكر وإمكان إنجازها سنة ١٩٣٤. ٢- الوجود الموجودات، محاولة في إيجاد إنطولوجيا عينية وشاملة، ١٩٣٤. ٣- الفعل. ٤- الفلسفة والروح المسيحية سنة ١٩٤٤». عبد الرحمن بدوي، موسوعة الفلسفة، مرجع سابق، ج ١، ص ٣٥٩ - ٣٦٠.

(٦٥) روجيه غارودي، كيف نصنع المستقبل، مصدر سابق، ص ٢٣٢.

(66) Maurice Blondel, L'action, Tome 2 L'action humaine et les conditions de son aboutissement, Librairie Felix Algan, Parice, 1937, p161

كلية الإنسان... الفعل هو ماهية الإنسان من خلال كونه حركة تجري بشكل دائم على هيئة دائرية»^(٦٧).

تلك الحركة التي تدل على تغلل الفعل وحضوره في عالمنا كله، فالحياة المعيشة والرغبات والطموحات وكل تصوّراتنا في العالم هي حركة من أجل الحضور الذي يتمثل في الفعل بما «أن الوظيفة الأساسية للإنسان تكمن في بحثه عن الكمال النهائي أو التفوق وتجاوز نظام الطبيعة التي يعيش في وسطها وحتى طبيعته هو، والتي تحدّد بعفوية بسيطة أو بالتكيف مع الجو العام، فالقانون الداخلي للفعل الباحث عن المساواة بين المطلوب والمرغوب، يستلزم استهداف الميتافيزيقي، فالصفة المتعالية لأفعالنا معتبرة في مجمل طموحاتنا وجهودنا»^(٦٨).

إلا أن مطلب التناهي والكمال في الفعل غير ممكن، ومقدرة الإنسان لا تحيط به، ومن هنا يكون الفعل أمام «مشكلة لا يستطيع حلّها، وهي عملية المواءمة من حيث كونه حاول الإحاطة به، ويعجز عن ذلك، فاللامتناهي في المتناهي، يكمن في حركة الفعل، أي: في حركة الإنسان لبلوغ ماهية تفوقه قيمة، يشعر بها، ولكنه يرى نفسه عاجزاً عن ذلك. يرى بلونديل أن ذلك يتمّ من خلال الموهبة الإلهية، وهي موهبة تكمن في النفس البشرية وما فيها من تجليات نورانية»^(٦٩).

كل ذلك لإظهار الطبيعة الديناميكية لفلسفة الفعل، وربطها بجميع عناصر الحياتية في الدراما الإنسانية، وتأكيد الحضور الإلهي في جميع تلك العناصر الحياتية من منح ومحّن لتعطينا حركة التواصل نحو اللا نهائي من خلال حضور دائم للفعل.

إن مهمة فلسفة الفعل تكمن في إعادة ربط الإنسان بالحياة المعيشة والواقع، فهي ردّة فعل لإعادة تصحيح دور الفلسفة بعد أن تمّ «إقصاء عالم الواقع اليومي، من أجل التأمل على المستوى المجرّد وانفصل الفكر عن الحياة، وصنعت الفلسفة عالماً قائماً بذاته عالم الوجود، الذي يخلو من حركة الوجود الواقع ومن الوعي به، وهكذا صارت فلسفة الوجود فلسفة للسيطرة وليس فلسفة للتحرّر»^(٧٠).

(٦٧) محمد سليمان حسن، فلسفة الفعل لدى موريس بلونديل، مجلة المعرفة، دمشق - سوريا، العدد ٣٥٤، مارس ١٩٩٣، ص ٥١ - ٥٢.

(68) Ibid, p249.

(٦٩) محمد سليمان حسن، مرجع سابق، ص ٥٢ - ٥٣.
(٧٠) روجيه غارودي، كيف نصنع المستقبل، مصدر سابق، ص ٢٣٤.

هذا التحرر الذي ننشده من خلال تصحيح حركة الفلسفة، والدعوة إلى تأسيس فلسفة الفعل هو ما اكتشفه غارودي فيما بعد في فكرة التوحيد باعتباره عملاً، «فالتوحيد ليس مؤسساً على فلسفة الوجود، كما هو الحال عند اليونانيين، ولكنه على العكس من ذلك هو فلسفة فعل وهذا ما سمح بتجدد العلوم»^(٧١).

ثم توسّع غارودي في هذه الفكرة التي وجدها في الجوهر الروحاني للإسلام أي في التصوف الإسلامي مع محيي الدين بن عربي حيث وصل بتلك الفكرة -التوحيد- إلى مداها البعيد من خلال التأسيس الفعلي لفلسفة الفعل، «فما من شيء يبدأ مع حقيقة واقعة، سبق حدوثها، معطاة، سواء أكانت محسوسة أم مدركة، ولكن بفعل الله المبدع الذي لا يتوقف، وأصبحت مشكلته الأساسية منذئذ تبيان كيفية استطاعة الإنسان المشاركة في هذا الفعل المبدع في خلق جديد، فعل الله الذي يكشف عنه القرآن بأنه لا يتوقف ﴿إِنَّهُ يَبْدَأُ الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ﴾ و﴿كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ﴾، ليس في وسعنا أن نعرفه إلا بآيات عمله سواء أكان ذلك من عالم الطبيعة المرئي، أو حوادث تاريخ البشر أو وحي الأنبياء»^(٧٢).

وفي الفعل تكمن مقدرة الإنسان على أن يحقق التسامي، ويتجاوز طبيعته الأنانية والطبيعة الموجودة كواقع مادي، إن «فلسفة الفعل تقوم هي أيضاً على مسلمة هي: قدرة الإنسان على أن يتعالى على هذه الطبيعة وعلى أن يعمل لأجل إبداعها المستمر، في هذه الحالة ليس للإنسان طبيعة، بل له تاريخ إبداعات ثقافته، التي تميزه عن الحيوان»^(٧٣).

د- الرمز والمثال والأسطورة آفاقاً آخر نحو إعادة بناء الواقع

في إطار إصلاح منظومة المعرفة سعى غارودي إلى البحث عن بدائل يمكن أن تسهم في عملية إنهاض الإنسان بعد أن تشبّث بما هو أرضي، كما حاول أن يلفت انتباهنا إلى بعد آخر يمكن أن يسهم في رأب شرخ القيم الذي أحدثته التصورات الحداثيّة للعالم، خاصة أن البشر لا يمكن تنميطهم على بعد واحد.

إن الذي أراد غارودي من البحث عن التصورات الروحية في الأديان كان محاولة لفت انتباه الإنسان إلى السماء بدل تركيز نظره على الأرض، والمزاوجة بين النظرتين: نظرة

(٧١) المصدر نفسه، ص ١٩٩.

(٧٢) روجيه غارودي، الإسلام في الغرب، مصدر سابق، ص ١٥٦.

(٧٣) روجيه غارودي، كيف نصنع المستقبل، مصدر سابق، ص ٢٨٥.

التعالى ونظرة الإنسية أى وفق تصوّر متكامل^(٧٤)، ويمكن اعتبار الأسطورة^(٧٥) ممهّداً لهذا العمل؛ لأنّها «كانت تدل على التاريخ الحقيقي بالإضافة إلى أنّها كانت نموذجاً يُحتذى، وقصة حافلة بالمعنى، ينظر إليها بأعلى درجات الاعتبار لما تتصف به من قدسية... بمعنى أنّها تتيح نماذج للسلوك البشري، وتضفي على الوجود قيمة ومعنى... حتى أوجه السلوك ومختلف الفعاليات الدنيوية التي يقوم بها الإنسان تجد نماذج لها في بؤادر الكائنات العليا»^(٧٦).

عن الطريق الأسطورة يمكن لها فتح باب المعنى أمام الوجود الإنساني، إذا اعتبرناه أنّه الكائن الوحيد الذي يبحث عن المعنى فهي بذلك «لا تعبر عمّا هو كائن فقط، بل هي أيضاً تساؤل عمّا سيكون، واقتضاء للمضي إلى ما هو أبعد... بوصفها نداء، فهي لا توحى بالشاهد وإنّما بالغائب، بفقد ما، بفراغ ما، وتدعونا لملئه، هذه الأساطير هي شواهد على الحضور الحيوي الخلاق للإنسان في عالم دائم التوالد والنمو... فالواقع ليس مُعطى، ولكنه مهمة ينبغي إنجازها»^(٧٧).

فالأسطورة تُروى بشكل قصصي وبلغة الرمز ممّا يتيح لتلك الرمزية الانفتاح على المفهوم، ووضع كل تصوّر ومفهوم ضمن دائرة التساؤل، فهي وإن كانت تفسر بالوجود المفاوق، إلّا أنّ تلك العملية هي تجربة الوقوف في أفق التعالى لا بوصفه هروباً من الواقع بقدر ما هو «تجاوز الجدلي من داخل عقل واع بتعاليه الدائم على القوانين المؤقّنة التي كان قد أرساها من قبل... ومأنحين للمعنى، ومبتكرين للمستقبل، إنّ الرمز يقتضي منا هذا الانفصال عن الوجود، أو هذا التجاوز للوجود، أو هذا التجاوز للوجود عن طريق استجلاء المعنى والابتكار، يقول مثل بوذي عندما يُشير الإصبع إلى القمر، فإن الغبي ينظر

(٧٤) «ففي الإسلام وجدنا العلم متصلاً بالدين، والعمل موصلاً بالإيمان والفلسفة مستوحاة من النبوة، والنبوة موصولة العقل والسماء على اتصال أبدي بالأرض، والتقدّم الحضاري يمضي صعوداً نحو الله». عبد القادر محمود، من آراء غارودي الإسلامية، مجلة القاهرة، القاهرة - مصر، العدد رقم ٧٨، سبتمبر ١٩٨٧، ص ٣١.

(٧٥) يعرف غارودي الأسطورة بقوله: «هي الشكل الذي يكشف عن اقتحام المفاوق في الحياة في لغة الخيال... لما تروي الأسطورة على طريقة مجاز والرمز كيف حدثت الواقعة ولماذا؟، فهي تعطي دلالة للعالم والوجود الإنساني وتقرّح بذلك على الإنسان أنموذجاً أو طريقة مثلى للوجود والفعل... إنها تستحضر بيسر في كل مرحلة من التاريخ والثقافة وكل ما يتجاوز بعد التنظيم العقلي للعالم... فالأسطورة مشروع، أي طريقة في التملّص من المعطى والتعالى عليه».

Roger GARAUDY: De l'anathème au dialogue Editions. Plon Paris 1965, p25.

(٧٦) مرسيا إلياد، مظاهر الأسطورة، ترجمة: نهاد خياطة، دمشق - سوريا: دار كنعان للدراسات والنشر، ط ١، ١٩٩١، ص ٥ - ١١.

(٧٧) روجيه غارودي، مصدر سابق، ص ١٥٤.

إلى الإصبع»^(٧٨).

لهذا يمكن النظر إلى الأسطورة على أنها تلك الطريقة لمحاولة تجاوز الواقع والمعطى^(٧٩)؛ وإمكانية التعالي عليه بنقده والدعوة إلى تغييره، والتغيير يتطلب منا القيام بفعل خلاّق تجاه العالم الواقعي الذي نعيشه، من خلال نقد البنى الرمزية المضمرة التي ساهمت في تكوينه، وبالتالي فلا بد من خلق معنى جديد تماماً، «فالأسطورة هي ميلاد للمعنى بمنأى عن الحدث، إنها إرهاب للتعالي، لنجاوز الواقع الملاحظ والمعيش، ببساطة من أجل تفسير الأصل أو تشكيل الغايات»^(٨٠).

هذه هي أهم التوجيهات التي حاول غارودي من خلالها، بناء منظومة تربوية تعليمية، تسهم في بناء الإنسان وإعداده ليتجاوز ما هو قائم، والبحث فيما ينبغي أن يكون، وإنّها المهمة صعبة أن نبني إنساناً يكون ثورياً^(٨١) بالمعنى الإيجابي في حياته وواقعه المعاش، إن «أخصّ ما ينبغي أن تختصّ به تربية تليق بعصرنا هو أن تجعل الإنسان يعي أن مهمته كإنسان، أن يشارك في الخلق المستمر للعالم وفي التوليد الإبداعي لمطلق الجديد، وأن فعله لا يكون إنسانياً حقاً ولا يمكنه من بلوغ ذروة الحياة إلا إذا اجتمع الخلق الإبداعي والعمل السياسي والحب والإيمان لديه في فعل واحد»^(٨٢).

وهذا ما يمكن أن نسمّيه بالشرط الإنساني في التربية، أو كما يسمّيه إدغار موران شرط إنسانية الإنسان، فهو-الإنسان- «في الوقت ذاته، كائن بيولوجي كلياً وثقافي كلياً، أي كائن يحمل في داخله وحدة الثنائيات الأصلية، إنه حي فائق وخارق... إن الإنسان

(٧٨) روجيه غارودي، مصدر نفسه، ص ١٥٥.

(٧٩) يحتج غارودي بما يقرره هنري فالون من أن محاولات الإنسان البدائي حول تفسير العالم بالرمز والأسطورة ليس مجرد خيال بل هو عبارة عن الكشف عن الفاعل في الوجود حقيقة؛ حيث يقول: «إن محاولة تفسير المرئي باللامرئي لدى البدائي لا يعدّ ضرباً من الضلال الذي يبعده عن الواقع... إنها الشرط اللازم لكل جهد فكري إذا كان غرضه أن تتجاوز معطيات التجربة التي نعيشها ببساطة، وأن نكتشف وراء الأفعال التي تبرز في نشاطنا الخاص الأسباب التي أنتجتها والتصرفات التي يمكن استخلاصها للفعل... فهناك بين العلم والأسطورة شبهة في الوظيفة، فهما يمثلان سبيلاً إلى عالم الأسباب المتخفي والمتزوج بعالم الوقائع المحسوسة».

Roger GARAUDY: De l'anathème au dialogue Editions. Plon Paris 1965, p67.

(٨٠) روجيه غارودي، كيف نصنع المستقبل، مصدر سابق، ص ١٤٨.

(٨١) وفي هذا الصدد يؤكد غارودي على أهمية فعل التربية، ويعتبره الثورة في حدّ ذاتها؛ حيث يقول: «وليس أشدّ ثورية من تربية تعلّم الإنسان أن يقف أمام العالم موقف من يرى فيه دعوة إلى الخلق، موقف من يعتبره واقعاً معطى ومكتملاً». روجيه غارودي، التربية وأزمة القيم، مصدر سابق، ص ٥٨.

(٨٢) روجيه غارودي، التربية وأزمة القيم، مصدر سابق، ص ٥٩.

إذن كائن بيولوجي كلياً، والثقافة بالتأكيد هي التي تمكّنه من الخروج من أسفل مراتب الرئيسات»^(٨٣).

وعليها يقع الرهان الأصلي للتربية، خاصة وأن الحمولة الثقافية تعتبر المساهمة في تشكيل الإنسان، إما أن ترتفع به نحو التسامي والتعالي أو تسفل به إلى الانفتاح على تجربة الشقاء.

□ خاتمة

يمثل التصوّر الذي عرضه روجيه غارودي النموذج النقدي لقيم الحداثة وآثارها في التربية وفي عالم القيم، وبعد هذا العرض يمكن القول: إن هذه النظرة التي قدّمها غارودي جديدة أن تحظى بالقبول أو أن نضعها في دائرة الإمكان الذي يمكن لأهل الحكمة من المفكرين أن يدرجوها كتصوّر جديد لترميم الحداثة التي قوّضت نفسها من الداخل بسبب تلك الأزمات الحادة التي تجلّت في مستويات متعدّدة.

كما أن هذا التصوّر العلاجي لم يتمّ عرضه من الجانب الآخر الذي يضاد فعل التحديث باعتباره خلاف القيم التي يتبنّاها أي تصوّر ديني منغلّق على ذاته، بقدر ما هو رؤية جديدة لفيلسوف غربي نافح على الفكر الغربي مدة من الزمن، ليتأكّد له فيما بعد خلاف ذلك، فإدراك غارودي لفكرة الإصلاح التربوي، تمتّ من خلال النقد الداخلي للحداثة الغربية باعتبارها بؤرة التوتر، ولا يمكنها أن تعالج ذاتها من ذاتها أو من أفكارها التي دونتها طيلة خمسة قرون.

فقد بدأ العد التنازلي لبداية المراجعة والمساءلة التي لا بد أن تكون ذات قيمة تربوية باعتبار أنه العلاج الذي يضمن تحلّص الإنسان من السيطرة البشرية، ويقود الإنسانية نحو التسامي والتعالي الذي تتحقّق معه إنسانية الإنسان، باعتباره البوصلة الموجهة لفكر البشر، والمهذّبة لنوازع أنفسهم التدميرية.

لم يكن روجيه غارودي لوحده الذي حمل لواء العلاج التربوي، حتى لا يكون بدعاً ما قام به، بل قد تقاطع تصوّره هذا مع تصوّرات الكثير من مفكرّي الغرب، منهم رونيّه جينو، وروجيه دوباسكويه، ومراد هوفمان، ودفيد موسي بيدكوك، وغيرهم من المفكرين والفلاسفة الغرب الذين أدركوا أن العالم قد بلغ نقطة جدّ حرجة، ولا بد من فتح المجال إلى التغيير، وسيكون الرهان الإيتيقي الجديد الذي سنراهن عليه هو العلاج التربوي.

(٨٣) إدغار موران، تربية المستقبل، المعارف السبع الضرورية لتربية المستقبل، مرجع سابق، ص ٤٩.

هذا الأخير هو بمثابة نظرة جديدة إلى العالم، وانفتاح على تجربة التعالي والتسامي التي، ما فتئت التصوّرات منذ عصر النهضة تحاول أن تقوّض صرح المتعالي، النتيجة التي كانت مآلها إلى خلق متعاليات جديدة، تضمحل باضمحلال الإرادة الرغبية في تصوّرات الإنسان الحداثي.

صورة الجسد في الثقافة الدينية..

المسيحية والإسلامية

الدكتور العمري حربوش*

□ مقدمة

لم يكن من حظّ الجسد أن يُدرس دراسة موضوعية تعبّر عنه باعتباره ملتقى ومجال تقاطع لعدّة نشاطات، دينية منها، وعلمية، وفنية وأدبية. فقد كان يحتلّ مرتبة بين توجّهات وتيارات أظهرت عبر التاريخ بعض التناقضات والصراعات فيما بينها، كان الأساس فيها ذلك التباين الثقافي الحاصل بين هذه التوجّهات، وهذه التيارات، ممّا يصعب تتبّعها والتفصيل فيها.

تلك هي التي استدعت التفكير في موضوع الجسد حتى توسّعت دائرته وتحدّدت معالمه، ولو بشكل جزئي في إطار ما يسمّى اليوم بفلسفة الجسد (La philosophie du corps)، التي وضع أسسها الفيلسوف الكاثوليكي الفرنسي كلود برويير (Claude Bruaire) (١٩٣٢-١٩٨٦) سنة ١٩٦٨.

في هذا الإطار -أي في إطار فلسفة الجسد- يتناول المقال أحد أهمّ التساؤلات التي تتعلّق بوضعية الجسد في الفكر الإسلامي وهو جوهر

* أستاذ فلسفة العلوم الطبية بجامعة محمد لين دباغين، سطيف ٢ - الجزائر.

اهتمامنا، وقبله في الديانة المسيحية بشكل عرضي، والصورة التي يمكن أن نكونها حوله، والمعيار الذي نعتمده في بناء هذه الصورة؟

ولعل السؤال الأول يفتح مجال الدراسة على مصراعيه، وهذا ما يدفعنا إلى تجنبه، والاقتصار على تلك الحقبة التي عرفها المسلمون والتي نعبر عنها عادة «بالعصر الذهبي»، الذي شهد تطورات كبيرة في المجال الفلسفي والعلمي والمنطقي والديني والفني وغيرها. ربما يدفعنا هذا إلى التساؤل فيما إذا كنا نستطيع الحديث عن الجسد من خلال هذا التنوع في المنتج المعرفي في التاريخ الإسلامي (الفقه، الفلسفي، الكلامي، الصوفي، الفني الجمالي والأدبي والشعري) أو من خلال الدراسات التي تناولته؟

وقد يقودنا هذا التساؤل إلى النظر - ولو بشكل مختصر وسريع - إلى مختلف الأفكار حول الجسد، كل حسب السياق الذي وردت فيه. يبقى أن المشكلة تكمن في صعوبة - إن لم نقل استحالة - تناول كل ما جاء في هذا الشأن.

والحال نفسه يكون عند محاولة التعرّض للحديث عن الجسد في الثقافة الدينية المسيحية لما انفردت به من غموض وتعقيد أحياناً، وتعارض في الأفكار أحياناً أخرى. فما هي وضعية الجسد؟ وما هي صورته في الثقافتين المسيحية والإسلامية؟

□ أولاً: الجسد الصوفي أو الزاهد في الديانة المسيحية

يولي المسيحيون اهتماماً خاصاً للجسد، ويعتقدون أن الجسد من الأمور المركزية باعتبار أنه مقرّ التأكد والاختبار، وهو المنبئ بما يحدث في (الروح - القلب) الجانب الروحي. وفي أغلب الأحيان يكون الجسد أكثر صدقاً في التعبير من الخطاب الذي يكون تارة بعيداً عن الواقع.

لذا توصي المسيحية بالاعتناء بالجسد لأسباب منها:

١ - أنه من غير جسد لا يكون هناك وجود ولا رغبة، ولا صلاة، ولا أمل، ولا إيمان ولا حب، فـ«أنا» هو جسد.

٢ - لقد اتخذ الله اللّحمة^(١) La chair طريقة بها يتبدّى لنا، ويكون بها واحداً منا،

(١) مصطلح من إبداع الفيلسوف الفرنسي موريس مارلو بونتي (١٩٠٨ - ١٩٦١) ورد في كتابه فينومينولوجيا الإدراك ١٩٤٥. ويقصد به الجسد الحي، الجسد المعيش، جسدي الذاتي. وهي لا تعني جسدي كجسد ذاتي فحسب، بل طريقة للكيونة، بل - مثلما عبر عنها ميشال هنري - شرط الوجود الإنساني، ما دام يمثل الخصائص الفينومينولوجية.

فيتحوّل إلى جسد اجتماعي، إلى جسد ثقافي تمامًا مثلنا. وهذا ما يعرف بالتجسّد الإلهي، أي تجسّد الكلمة بالتحاد لاهوته بناسوته. ذلك أن الله حين أتى ليخلّص الإنسان لم يأخذ نفساً بشرية فقط، بل أخذ جسداً بشرياً أيضاً؛ لأنه أراد أن يخلّص الإنسان نفساً وجسداً.

وعلى هذا ترفض المسيحية كل فكرة تجعل من الجسد عنصراً مؤقتاً من الوجود، أو سجنًا للنفس كما اعتقد الفلاسفة القدامى (أفلاطون)، أو مبدأ شرّ يجب محاربته في ذاته مثلما تعتقد الغنوصية^(٢) Gnosticism والمانوية^(٣) Manichéisme^(٤).

لذلك لا تميز في المسيحية بين الإنساني والإلهي، فالبشر يموت في الله، وفيه تُبعث، وإذا كان يموت فينا، وفينا يُبعث، فهذا لأن كلمته هي كلمتنا. هذا ما يطلق عليه في المسيحية «اتحاد الرأس بالجسد»، فالجسد هنا هو الكنيسة، أو أن الكنيسة هي جسد المسيح كما عبّر عن ذلك القديس بول Saint Paul والرأس هو المسيح.

ذلك أن المسيح لا يمكن له أن يكون كاملاً من غير الكنيسة، كما أن الكنيسة لا يمكنها الوجود من غير المسيح. وهذا ما يؤكده الفيلسوف واللاهوتي القديس أوغسطين Saint Augustin (٣٥٤-٤٣٠)، الذي يرى أن الكنيسة مثل الرجل الواحد، المتواجد في كل أنحاء الأرض، وعبر كل الأزمنة، لا يتوقف عن الصلاة، إذا توقف أحد عن الكلام،

(٢) العارفية أو العرفانية أو الغنوصية، اسم يطلق على المذهب الذي انتشر في القرنين الثاني والثالث للميلاد وخلاصته أن العقل البشري قادر على معرفة الحقائق الإلهية، وأن الحقيقة واحدة، وأن الموجودات مراتب أعلاها مرتبة العقول، وأدناها مرتبة المادة. لهذا تؤمن الغنوصية بمبدأ التعارض القائم -والدائم- بين الروح والمادة (الجسد).

انظر: جميل صليبا، المعجم الفلسفي، بيروت - لبنان: دار الكتاب اللبنانية، ١٩٧٩، ج ٢، ص.ص.

٧٣-٧٢.

(٣) أو المانيّة، ديانة تنسب إلى ماني (مانيس، أو مانيخيوس)، وهو مهترق فارسي من القرن الثالث، حاول دغم المسيحية والثناوية التقليدية في ديانة زرادشت القديمة. والمانيّة هي كل تصوّر فلسفي يقول بمبدأين كونيين أزليين، مبدأ الخير ومبدأ الشر. وخلاصة عقيدتهم هي العمل على تحرير الروح من سجنها الجسدي حتى يمكنها أن تصعد لله، والجسد ورغباته شرّ لأنهما يمنعان الروح من الخلاص؛ ولذا تدعو إلى الزهد والرهينة.

انظر: أندريه لالاند، موسوعة لالاند الفلسفية، تعريب: خليل أحمد خليل، بيروت - لبنان:

منشورات عويدات، ط ٢، ٢٠٠١، ج ٢، ص ٧٦٤.

(4) Courcelle Pierre, Tradition platonicienne et tradition chrétienne du corps-prison, revue, Persée, Volume 109, n°2, 1965, P.P. 341 - 343.

- http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/crai_00650536_1965_num_109_2_, consulté, 12/2013/09/.

يستأنف آخر وهكذا^(٥).

فالله قد أراد أن يحقق ويكمل في الكنيسة عمله الإلهي بأن يجمع الكل تحت رأس واحد هو المسيح، وهذا مفهوم الكنيسة أكسيولوجيًا.

وقد كانت الفكرة نفسها (الجمع تحت رأس واحد)، تحتل المركز المحوري، عند القديس إيريناؤس (١٤٠-٢٠٢م) أو قديس ليون المدينة الفرنسية (Irénee de Lyon) مثلما يلقَّب. وإن كان هذا الأخير من القدامى إلا أنه يعتبر من الأصول الذين بقي تأثيرهم إلى اليوم، ذلك نتيجة محاربته للغنوصية التي كانت ترى الجسد مصدرًا للشر.

فمن خلال عمل الله الذي يجمع كل خليقته تحت رأس واحد هو المسيح، تتجدد الخليقة وتمحي آثار عصيان آدم الأول؛ لأن آدم الثاني المسيح قد صارع الشر وغلبه فجدد كل شيء.

وفي حديثه عن الإفخريستيا^(٦) L'Eucharistie أو القربان المقدس، يؤكد إيريناؤس حضور جسد ودم المسيح فيها، ومنها يستنتج «قيامة الجسد». بما أن الكأس الممزوج بالماء والخبز المصنوع ينالا إفخارستيا دم وجسد المسيح، فيمنحا جسدنا غذاءً ودعمًا. «فمن يأكلني يحيا بي، هذا هو الخبز الذي نزل من السماء، إن أكل أحد من هذا الخبز يحيا إلى الأبد، والخبز الذي أنا أعطي هو جسدي الذي أبذله لأجل حياة العالم»^(٧).

وفي رواية أخرى: «وفيما هم يأكلون أخذ الرب يسوع الخبز وبارك وكسر وأعطى التلاميذ وقال لهم: خذوا كلوا، هذا هو جسدي، وأخذ الكأس وشكر وأعطاهم قائلاً: اشربوا منها كلكم؛ لأن هذا هو دمي الذي للعهد الجديد الذي يسفك من أجل كثيرين لمغفرة الخطايا» (مت ٢٦: ٢٦-٢٨).

في المسيحية قطعة الخبز هذه تعمل على جمع المسيحيين أكثر من أي غذاء آخر؛ لأن كل واحد لا يأخذ إلا حقه (قطعة فقط)، ولأن المسيحي وهو يأخذ هذه القطعة المغمسة في

(5) Sous la direction de Jean-Cristophe Goddard, Le Corps, In, Le corps mystique dans la théologie catholique, P. 91.

(٦) أحد الأسرار السبعة المقدسة في المسيحية بجميع أشكالها، وهو تذكير بالعتشاء الذي تناوله عيسى عليه السلام بصحبة تلاميذه عشية آلامه (لوقا ٢٢: ١٩ ومتى ٢٦: ٢٦، ومر ١٤: ٢٢ و١ قور ١١: ٢٣-٢٥)، ويحتفل بها في جماعة المؤمنين. الاحتفال يكون بصيغة تناول قطعة صغيرة ورقيقة من الخبز تعرف بالبرشانة أو القربانة التي تمثل جسد يسوع، وأحياناً تغمس قطعة الخبز في القليل من الخمر الذي يمثل دم يسوع.

(٧) جورج رشيد خوري، من وحي الكتاب المقدس (خلود النفس البشرية)، الموقع وتاريخ الدخول،

الخمر، يكون قد تلقى جسد المسيح كله.

من هنا تتحقق الوحدة، ويصبح فرح أو حزن الفرد هو فرح وحزن الجماعة، ويمثل الأفراد، في الوقت نفسه أعضاء بعضهم بعضاً. هذه الوحدة هي نوع من المشاركة في الموت وفي البعث، الموت الجسدي والبعث الجسدي.

إن الوحدة الروحية لا تتحقق إلا بالوحدة الجسدية، فالانتماء إلى الكنيسة في آخر المطاف، لا يعنى انتماء إلى مؤسسة تتقاسم الناس عقيدتها، إنما يعني الدخول في جسد مقابل جسد مع الله المبعوث، الذي يغير ويحدّد جسداً. ويكون الرأس (الكنيسة) بذلك ثابتاً، بينما الجسد (المسيح والمسيحيين) يزداد ويتسع وينضج. لذا لا يمكن تصوّر وجود للمسيح ولا للمسيحية من غير هذا الاتحاد (الرأس بالجسد)، حتى يصل إلى مستوى «المسيح الكلي» Christ total⁽⁸⁾.

يعتبر المسيح عيسى خليفة الله في الأرض، يُنجز مشروعه، ويُسيّر الحياة، فيشفي الجسد، كل الأجساد المادي، الاجتماعي، الثقافي. وقد ورد في الإنجيل: «فقد كان يسوع يطوف كل الجليل يعلم في مجامعهم ويكرز ببشارة الملكوت ويُشفي كل مرض وكل ضعيف في الشعب. فذاع خبره في جميع سورية، فأحضروا إليه جميع السقماء المصابين بأمراض وأوجاع مختلفة والمجانين والمصروعين والمفلوجين فشفاهم»⁽⁹⁾.

وهذا ما يؤكده القرآن العظيم في قوله تعالى: ﴿وَيُعَلِّمُهُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَالتَّوْرَةَ وَالْإِنْجِيلَ * وَرَسُولًا إِلَىٰ بَنِي إِسْرَائِيلَ أَنِّي قَدْ جِئْتُكُمْ بِآيَةٍ مِنْ رَبِّكُمْ أَنِّي أَخْلُقُ لَكُمْ مِنَ الطِّينِ كَهَيْئَةِ الطَّيْرِ فَأَنْفُخُ فِيهِ فَيَكُونُ طَيْرًا بِإِذْنِ اللَّهِ وَأُبْرِئُ الْأَكْمَهَ وَالْأَبْرَصَ وَأُحْيِي الْمَوْتَىٰ بِإِذْنِ اللَّهِ وَأُنَبِّئُكُمْ بِمَا تَأْكُلُونَ وَمَا تَدْخِرُونَ فِي بُيُوتِكُمْ إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَآيَةً لِّكُمْ إِن كُنتُمْ مُّؤْمِنِينَ﴾⁽¹⁰⁾.

ما دام الجسد هو شرط الوجود، فإنه مقرّ استقبال نفخ الله، ومنه فإن الجسد قبر الروح. لهذا يعيش المسيحي وفقاً لمتطلبات الروح في تجسدها، في الصلاة، فيزيائياً: (سواء من خلال حركات الصلاة، التنفس، الاسترخاء، اجتماعياً: (محبة الله، الإحسان)، ثقافياً: (محبة الله بتعابير مختلفة).

من هنا يمكن الحديث عن المسيحية خلال القرن السابع عشر، بمثابة دين التجسّد،

(8) Sous la direction de Jean-Cristophe Goddard, Le Corps, In, Le corps mystique dans la théologie catholique, P.P. 87 - 90.

(9) إنجيل متى. الإصحاح الرابع، ص. ص. ٢٢-٢٥.

(10) سورة آل عمران، آية ٤٨-٤٩.

تجسد الله، الذي جعل نفسه جسداً، ثم تركه (الجسد البيولوجي) قبل القيامة والبعث. هذه الديانة المسيحية لم تحتقر المعجزات باعتبارها شفاء للجسد ولأمراضه وهو ما يكون للتقوى إزاء المسيح، منقذ الأرواح، ومشفي الأجساد.

يعيش الجسد المسيحي بمقتضى علاقيتين بالجسد الإلهي المتجسد:
١ - يقلّده عن طريق مشاركته آلام المخلص (المسيح).

٢ - ويسعى إلى الذوبان في جسد الإله المتجسد، والالتصاق به وكأنه عضو من أعضائه. أظهر الله نفسه بواسطة الابن الذي هو في الأب والذي فيه الأب، «فخلق الله الإنسان على صورته. على صورة الله خلقه. ذكراً وأنثى خلقهم. وباركهم الله وقال لهم: اثمروا وأكثروا واملؤوا الأرض وأخضعوها» (تك. ١: ٢٦-٣).

بهذا يتحدث الإنجيل عن العناصر التي يتألف منها الإنسان وهي ثلاثة فيقول: «لتحفظ روحكم la ruah ونفسكم la néfesh وجسدكم le basar كاملة بلا لوم عند مجيء ربنا يسوع المسيح» (تس ١: ٥: ٢٢). الروح هي الواسطة بين الإنسان وربّه، وهي خالدة، وتمثل حضور الله فيه أي في الإنسان. أما النفس فهي تعني هنا الخنجرة عضو التنفس، والتي تبعث على الميول والرغبات، وتعبّر عن الأنّا. بينما الجسد هو مجال تجلّي النفس الواقعي، بمعنى آخر هو القلب والكليتين والكبد والذي يعبر عن حالات النفس^(١١).

من هنا يمكن استنتاج أن النفس ليست مثل الروح، وإن كان الإنجيل يخاطب تارة باستعمال الروح، وتارة أخرى باستعمال النفس، وباستعمال الذات كذلك، للدلالة على الشيء نفسه. يبقى أن الفناء يكون للجسد والخلود للروح.

ومن جهة أخرى، يمكن للجسد أن يشكّل حاجزاً منيعاً عن الله حين ينطوي على نفسه، ولا يهتم إلا بها. لكن في الحقيقة ينبغي أن يكون وسيطاً، وكل مسيحي يسعى إلى أن يعيش حياة المسيح (انفعالاته)، متحملاً وصابراً للآلام والمآسي. إن التجسد المسيحي، يختبر حدود الجسد في العذاب ويجد فيه سعادة: «فإنّه فيه يحلّ كلّ ملء اللاهوت جسدياً»^(١٢).

ينبغي في هذه الحالة، أن يكون الجسد مراقباً (الزهد في الحياة)، بهذا تجعل تقنيات الجسد الدينية من الجسم الإنساني، مجموعة من العلامات ورموز إلهية، وبهذه التقاليد

(١١) جورج رشيد خوري، من وحي الكتاب المقدس (خلود النفس البشرية)، الموقع، تاريخ الدخول،

<http://www.thegrace.com/books/immortal.html> ٢٠١٣/٠٦/٠١

(١٢) الإنجيل، رسالة بولس الرسول إلى أهل كورنثوس ٢: ٩.

يصير الجسد وجودًا عقليًا Logos^(١٣) إلهيًا، وهو الكلمة، «في البدء كان الكلمة والكلمة كان عند الله وكان الكلمة الله. هذا كان في البدء عند الله. كل شيء به كان وبغيره لم يكن شيء مما كان. فيه كانت الحياة والحياة كانت نور الناس. والنور يضيء في الظلمة والظلمة لم تدركه» (يوحنا. ١: ١-٥).

الكلمة إذن هي المسيح، وهو الله الذي صار جسدًا وحلّ بين الناس، ومنه فالجسد المسيحي ينتج رموزًا تسجّل حضوره كجسد إلهي.

□ ثانيًا: الجسد في الثقافة العربية الإسلامية

يعتبر موضوع الجسد في التاريخ الإسلامي من اهتمامات العلماء الثانوية والعامة، أي كان ضمن سياقات الحديث، ولم يكن الحديث عنه مقصودًا وموجهًا باعتباره كيانًا ووجودًا مستقلًا.

ذلك أن المتأمل في تاريخ الفكر الإسلامي بجميع شعبه، الفقهي، والكلامي، والفلسفي، والصوفي باستثناء الفني والأدبي، يلاحظ مدى اهتمامه الجوهرى المنصب على النفس أو الروح صورها وقواها، وبشكل عرضي كان الحديث عن الجسد، إن هذا الحكم -وبالرغم من قساوته- هو محلّ تأييد الكثير من الباحثين.

يمكن في هذا السياق استحضار قول أحدهم: «إن الاهتمام انصب دائمًا سواء في النصوص الدينية أو في النظرية الأخلاقية والفلسفية، على ما ينظر إليه باعتباره هوية الجسد، سواء تعلّق الأمر بالنفس أو الروح أو العقل والقلب... إلخ. إن هذا التفكير الإلحاقى يجد تبريره في البيئة العامة للثقافة العربية الإسلامية، وفي مفاهيمها الأساسية التي تحكّمت في تطوّرها فكريًا وممارسة، ثقافة وسياسة، والتي لم يخصّص فيها للجسد سوى مكان المنفعل والمحجوب والمكبوت، بحيث يسهل علينا القول بأن الجسد ظلّ في حدود معينة وتبعًا للمجالات التي نود فيها الحديث عنه مكبوت الثقافة الإسلامية، أو على الأقل موضوعها المهشم والمقنع»^(١٤).

إن هذا القول يميلنا إلى النظر في أهم العوائق الإستيمولوجية (المعرفية) التي حالت دون الاهتمام بموضوع الجسد إلّا عرضًا، والتي يمكن أن نذكر منها على الخصوص:

(١٣) اللوغوس: كلمة استعملت عند الفلاسفة القدماء، واتّخذت معاني كثيرة، يمكن الكشف -بعد الدراسة المعمّقة- عن معنى مشترك يدل على الخالق، أو الصانع أو أصل الوجود كله. ليس بوسعنا تناول هذا الموضوع في هذا المقام.

(١٤) فريد الزاهي، الجسد و الصورة والمقدّس في الإسلام، المغرب: دار إفريقيا الشرق، ١٩٩٩، ص. ١٩.

١- المنحى العام للتفكير الديني الإسلامي، والثقافة الإسلامية بجميع مظاهرها، المتمثل في الاهتمام بالموضوعات الأكثر أهمية بالنسبة لما كان يفرضه السياق الحضاري، منها المسائل السياسية خاصة، يتحوّل فيها الجسد إلى الأمر المنسي.

٢- وفي السياق نفسه، تناول التفكير الديني مسألة العلاقة بين النفس أو الروح والجسد، ولم يكن للجسد فيها الحظّ من الدراسة، نتيجة تعالي الطرف الأول (الروح) عن الطرف الثاني (الجسد) في كل الأحوال. بالرغم من الأهمية التي عني بها الجسد في النصوص الدينية وما ينبثق منها من معارف علمية كالخلق (مراحل نمو الجنين في بطن أمه) وغيرها.

٣- يتحوّل الجسد تبعاً لمبدأ أفضلية الروح عنه، إلى مكبوت الثقافة العربية الإسلامية، لما يوصف به من أنه مقرّ الغرائز والشهوات والمحرمات، التي تتنافى مع العبادة في أغلب الأحيان، إن لم تُوجّه توجيهاً سليماً.

٤- وجود الجسد في هذا الإطار ليس وجوداً ذاتياً، ذا هوية بل هو الوسيلة أو الآلة بالمفهوم الديكارتي (الجسد الوسيلة) يوظف في العبادة.

٥- الافتقار إلى المنهجية الملائمة لتناول موضوع الجسد كصورة مستقلة من جهة، وكمجال تقاطع لعدة أنشطة على منوال الدراسات الغربية.

كل هذه الأسباب ساهمت بشكل ما في تأخر استغلال ما أتيح من معرفة حول الجسد، عبر القنوات والأطر سألقة الذكر (الفقهية، الفلسفية والكلامية، والصوفية، والفنية الجمالية والأدبية) والدليل قلة المنتج المتعلّق بهذا الموضوع، في حدود علمي.

وعليه يجوز لنا أن نستنتج صورة الجسد المبهمة التي لازمت تاريخ الثقافة الإسلامية بجميع مظاهرها. إن استقراء تاريخ الثقافة الدينية العربية الإسلامية القديمة أو الحديثة حتى المعاصرة منها، لا يُوحى بوجود تصوّر حقيقي واضح خاص بموضوع الجسد إلا القليل منه (في حدود علمي).

فإذا قمنا بإطلالة على ما جاء في كتب الفقه، والسيرة النبوية، والحديث الشريف من خلال الصحيحين ومساند الأئمة السبع^(١٥) ورجال الدين - وإن كان المسح التام لهذه المؤلفات غير ممكن - تظهر الدراسات لكثير من هذه الكتب كم كان الفقيه، يقدم لنا ما ينبغي أن يكون عليه جسد المسلم، امتثالاً لأوامر الله، والأحكام الشرعية، والسنة النبوية

(١٥) صحيح مسلم، صحيح البخاري، سنن الترمذي، سنن النسائي، سنن أبي داود، سنن ابن ماجة، مسند أحمد، موطأ مالك، سنن الدارمي.

التي عُنيَتْ بتنظيم السلوك سواء التعبُّدي، أو الاجتماعي، وفقًا لمتطلبات الإيمان والعبادة. لذا كان تصوير الجسد لا يتجاوز البعد الديني واليومي للمسلم، إنه الجسد الوسيلة، الجسد المقتن، الموجَّه بالقواعد من الأوامر والنواهي التي بها تتمَّ العبادة. وحتى يتلاءم هذا السلوك الإيماني التعبُّدي منه أو الاجتماعي، مع ما هو مطلوب دينيًا ينبغي أن يتميزَّ جسد المسلم ببعض الصفات والآداب في طهارته وصلاته وفي أكله وشربه، وفي النظر والجماع... وغيرها، حتى دقائق الأمور منها.

إنه جسد بين متطلبات العبادة، والمعاملة، وقد كان الغرض من هذا في ديننا الحنيف، هو الوقوف على نموذج من السلوك الخاص بالمسلم، يستمدُّ تعاليمه من مصدر واحد، النص الديني، قرآنًا كان أم سنة أم اجتهادًا. وذلك لغاية أُسمى وهي أن تكون أجساد المسلمين جسدًا واحدًا وفقًا للنموذج النبوي. حتى في أدق التفاصيل التي تبدو بأنها تابعة لتصرّفات شخصية، كالحديث عن الأمور الحميمة كطريقة الجماع، وطريقة التبول، أو السلوك الانفرادي الذي يتم بين المسلم ونفسه.

كل هذا يدخل ضمن الطابع العام للحياة الإسلامية وليست تصرّفات شخصية، يبقى السؤال المطروح: هل يمكن الحديث عن الجسد الإسلامي في سياقه الديني العام قديمًا أو حديثًا، من حيث هو جسد مستقل ذاتي خاص بالمفهوم الفينومينولوجي؟^(١٦)

□ ثالثًا: التوجّه الثنائي في الفكر الإسلامي (مسألة النفس^(١٧) والجسد)

مسألة النفس والجسد من المسائل التي اهتمَّ بها الفكر الفلسفي عبر التاريخ، حين كان يحاول الإجابة عن السؤال المتعلّق بالوجود وأصله، وأصل الإنسان، والخلق ومكوّناته.

وقد طغى على معظم تلك الأفكار النظرة الثنائية^(١٨) (Dualisme) التي بدت واضحة عند فلاسفة اليونان، وامتدَّ تأثيرها مع مفكري الإسلام، خاصة الفلاسفة منهم والمتكلِّمين. وقد اعتبر الحديث في مسألة النفس مدخلًا من المداخل التي سلكها المسلمون،

(١٦) هو التصور الذي تبلور أكثر مع الفينومينولوجيين: هوسرل، هايدغير، مارلو بونتي، مضمونه أن الذات ومن ضمنها الجسد، ظاهرة تتحدّد بذاتها في الوجود ولا يحدّدها غيرها. سيأتي الحديث عنه لاحقًا.

(١٧) استعملت كلمة النفس، والروح، والعقل، والقلب، للدلالة على الشيء نفسه والمقابل للجسد.

(١٨) الفكر الثنائي، هو اعتقاد وجود مبدئين جوهرين لا يقبلان الخفض مثلاً، ثنائية أخلاقية: بين الطبيعة والرحمة، بين الهوى والحرية، ثنائية نفسية: بين الإرادة والإدراك العقلي، وطبعًا ثنائية النفس والجسد، والمادة والصورة، وغيرها من الثنائيات.

فقهائهم ومفكرهم، للحديث عن قواها وموقع الجسد منها.

بهذا لم ينبج الجسد من النظرة السلبية المتتالية عبر العصور التي تتهمه بسجن وتعطيل وتدني وتخریف النفس، وإعاققتها عن السمو إلى أعلى مراتب التفكير والتأمل، فهو مركز الشهوات.

لكن وبالرغم من نهي الله تعالى عن الخوض في مسألة الروح، واعتبار معرفتها تدخل ضمن العلم الإلهي حيث يقول الله تعالى: ﴿وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي وَمَا أُوتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا﴾^(١٩)، فإن مفكري الإسلام أقبلوا على دراستها بأشكال متنوعة، عبر الثنائيات المتنوعة: الحياة والموت، الدنيا والآخرة، الخير والشر، الجنة والنار، النفس والجسد.

ويدخل في هذا السياق الأخير كثير من المسائل منها ما يتعلق ببعث الأجساد والأرواح، قدمها أو حدوثها، تنعمها أو عذابها، وغيرها من المسائل التي لا يُسمح لنا بتناولها في هذا المقام لسعة هذه الثنائية.

ومهما كان سبب الحديث عن العلاقة بين النفس والجسد، سواء لضرورة فقهية أو عقائدية، أو فكرية، فإننا نجد الكثير من الفلاسفة والمتكلمين أكثر تأثراً في هذه المسألة، بفلاسفة اليونان أفلاطون وأرسطو خاصة. وهذه بعض الصفات التي جاءت في الجسد، في مقابل ما قيل في النفس وقواها بناء على بعض النماذج لمفكري الإسلام، فقهاء كانوا أو فلاسفة أو متكلمين أو متصوفة.

فالروح في الخطاب الفقهي إذن، على حد قول الفقهاء منهم على سبيل المثال لا الحصر، ابن القيم الجوزية بعد أن اعتبر أن ما قيل فيها من البعض لا طائل منه، ويفضل ردّ جواب هذه المسألة إلى أصول أهل السنة التي تظاهرت عليها أدلة القرآن والسنة والآثار والاعتبار والعقل.

حيث يقول: «وصفها الله سبحانه وتعالى بالدخول والخروج والقبض والتوفي والرجوع وصعودها إلى السماء وفتح أبوابها لها وغلقها عنها، فقال تعالى: ﴿وَلَوْ تَرَىٰ إِذِ الظَّالِمُونَ فِي غَمَرَاتِ الْمَوْتِ وَالْمَلَائِكَةُ بَاسِطُو أَيْدِيهِمْ أَخْرِجُوا أَنفُسَكُمُ الْيَوْمَ تُجْزَوْنَ عَذَابَ

(١٩) سورة الإسراء، الآية ٨٥.

جاء تفسير الآية في «الظلال» قول السيد قطب: فلا جدوى من الخبط في التيه، ومن إنفاق الطاقة فيما لا يملك العقل إدراكه، لأنه لا يملك وسائل إدراكه. والروح غيب من غيب الله لا يدركه سواه، وسرّ من أسرار القدسية أودعه المخلوق البشري وبعض الخلائق التي لا نعلم حقيقتها...
انظر: سيد قطب، في ظلال القرآن، دار الشروق، ط ٢٤، ١٩٩٥، المجلد ٤، ص ٢٢٤٩.

اَهُونَ بِمَا كُنْتُمْ تَقُولُونَ عَلَى اللَّهِ غَيْرَ الْحَقِّ وَكُنْتُمْ عَنْ آيَاتِهِ تَسْتَكْبِرُونَ ﴿٢٠﴾.

وقوله تعالى: ﴿يَا أَيَّتُهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّةُ * ارْجِعِي إِلَىٰ رَبِّكِ رَاضِيَةً مَرْضِيَّةً * فَادْخُلِي فِي عِبَادِي * وَادْخُلِي جَنَّتِي﴾ (٢١). وهذا يقال لها عند مفارقتها للجسد، وقال تعالى: ﴿وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّاهَا * فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا﴾ (٢٢). فأخبر بأنه سوى النفس كما أنه سوى البدن في قوله: ﴿الَّذِي خَلَقَكَ فَسَوَّاكَ فَعَدَلَكَ﴾ (٢٣)، فتسوية البدن تابع لتسوية النفس، والبدن موضوع لها كالفالق لما هو موضوع له (٢٤).

إنه الجسد الوعاء أو المكان الذي إليه تدخل ومنه تخرج وغيرها من الصور الحركية والوضعيات التي تتخذها النفس إزاء الجسد. والروح كمال الجسد، يتضح معناها من خلال ما حدثنا عنه القرآن في عملية الخلق، أي خلق الإنسان (آدم ﷺ) ونفخ الروح بعد تسويته، يقول الله تعالى: ﴿فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ﴾ (٢٥)، لم تكن التسوية تامة لآدم إلا عبر ما نفخ الله فيه من روحه.

أ- الجسد الفاني وعاء النفس الخالدة

كثير من النصوص تظهر ورود هذه الفكرة (الجسد وعاء للنفس) لدى الفلاسفة والمتكلمين والمتصوفة المسلمين، منها قول الفيلسوف ابن سينا (٣٧٠هـ / ٩٨٠م - ٤٢٨هـ / ١٠٣٧م) في مطلع قصيدته العينية:

هبطت إليك من المحلّ الأرفع	ورقاء ذات تعزّز وتمنع
محجوبة عن كل مقلّة عارف	وهي التي سقرت ولم تتبرقع
وصلت على كُرهِ إليك وربما	كرهت فراقك وهي ذات تفجع
أنفت وما أنست فلما واصلت	ألفت مجاورة الخراب البلقع (٢٦)

القصيدة (٢٧) طويلة، لا يمكن عرضها كلها، ولكن يمكن أن نستنتج منها، معنى،

(٢٠) سورة الأنعام، الآية ٩٣.

(٢١) سورة الفجر، الآية ٢٧-٣٠.

(٢٢) سورة الشمس، الآية ٧-٨.

(٢٣) سورة الانفطار، الآية ٧.

(٢٤) ابن قيم الجوزية، الروح، تحقيق: سعيد محمود عقيل، دار الجليل، بيروت، لبنان، من دون تاريخ، ص ٤٩.

(٢٥) سورة الحجر، الآية ٢٩، وسورة ص، الآية ٧٢.

(٢٦) ورقاء: الحاماة الرمادية اللون، وهنا بمعنى النفس. البلقع: الخراب الخالي من أي شيء هنا بمعنى الجسد.

(٢٧) فتح الله خليف، ابن سينا ومذهبه في النفس (دراسة في القصيدة العينية)، بيروت - لبنان: دار الأحد

البحيري إخوان، ١٩٧٤، ص ١٢٩.

وهو أن أصل النفس علوي، وهي تفيض من العقل الفعّال، وهي روح لا تقع عليها الحواس. وأن الجسد سجن النفس، وعلاقته بها عرضية، كأن يحطّ الطير على غصن^(٢٨). فيكون ابن سينا بذلك قد نعت الجسد بعدة صفات النقص والهين منها: الخراب البلقع: (أَنَسْتُ مُجَاوِرَةَ الْخَرَابِ الْبَلْقَعِ).

وفي بيت آخر، ثاء الثقيل: (عَلَقْتُ بِهَا ثَاءً ثَقِيلًا فَأَصْبَحْتُ)، قعر الحضيض الأوضع: (عَالٍ إِلَى قَعْرِ الْحَضِيضِ الْأَوْضَعِ)، قفص: (قَفَصَ عَنِ الْأَوْجِ الْفَسِيحِ الْمُرْبِعِ)، الدمن: (وَتَظَلُّ سَاجِدَةً عَلَى الدَّمَنِ)، وغيرها من الصفات الذميمة التي وصف بها الجسد، في حين يصف النفس بأسمى معاني الخير والصفاء والكمال^(٢٩).

يختلف الناس في مسألة خلود النفس، البعض يرى أن الروح أو النفس تموت لأن كل نفس ذائقة الموت، قال الله تعالى: ﴿كُلُّ نَفْسٍ ذَائِقَةُ الْمَوْتِ﴾^(٣٠). ومن الآيات ما يدل على أنه لا يبقى إلا الله وحده، يقول تعالى: ﴿كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ * وَيَبْقَى وَجْهُ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ﴾^(٣١).

والبعض الآخر يرى أن الروح لا تموت؛ لأنها خلقت للبقاء وإنما تموت الأبدان، وفي ذلك آيات، منها قوله تعالى: ﴿وَلَا تَحْسَبَنَّ الَّذِينَ قُتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَمْوَاتًا بَلْ أَحْيَاءٌ عِنْدَ رَبِّهِمْ يُرْزَقُونَ﴾^(٣٢). هذا مع القطع بأن أرواحهم قد فارقت أجسادهم وقد ذابت الموت.

إلا أن الصواب في نظر ابن القيم الجوزية هو أن موت النفوس هو مفارقتها لأجسادها وخروجها منها، فإن أريد بموتها هذا القدر فهي ذائقة الموت، وإن أريد أنها تعدم وتضمحل وتصير عدماً، فهي لا تموت بهذا الاعتبار، بل هي باقية كذلك بعد خلقها في نعيم أو في عذاب حتى يردّها الله في جسدها.

تبقى هذه المسألة - في رأي ابن القيم الجوزية - من المسائل التي اختلف فيها العلماء، وقد وصف أحمد بن الحسين الكندي والملقب «بالمُتَنَبِّي» هذا الاختلاف في قوله:
تنازع الناس حتى لا اتفاق لهم إلا على شجبٍ والحُفْ في الشجبِ

(٢٨) رمزي نجار، الفلسفة العربية عبر التاريخ، بيروت - لبنان: دار الآفاق الجديدة، ١٩٧٩، ص ص، ١٢٩-١٣١.

(٢٩) فتح الله خليف، ابن سينا ومذهبه في النفس (دراسة في القصيدة العينية)، ص ص ١٣٩-١٤٣.

(٣٠) سورة آل عمران، الآية ١٨٥.

(٣١) سورة الرحمن، الآية ٢٦-٢٧.

(٣٢) سورة آل عمران، الآية ١٦٩.

فَقِيلَ: تَخْلُصُ نَفْسَ الْمَرْءِ سَالِمَةً وَقِيلَ: تَشْرِكُ جِسْمَ الْمَرْءِ فِي الْعَطَبِ^(٣٣)
ولما كان تأثير أفلاطون وأرسطو في الفلاسفة المسلمين كبيراً (الكندي والفارابي وابن
سينا وكل التيار الإشرافي ومن دار في فلکهم)^(٣٤)، كما تأثر هؤلاء أيضاً بأفلوطين (٢٠٥-
٢٧٠م) زعيم الأفلاطونية المحدثة والمذهب الإشرافي. فإن هذا ربما يفسر ذلك التقارب
من حيث المواقف بين هؤلاء الفلاسفة في مسألة خلود النفس أو فنائها، وإن كانت من
المسائل المحفوفة بالغموض.

يمكن القول وبشكل عام دون التفصيل في هذه القضية لتشعبها: إن البقاء للنفس
بعد موت وفناء الجسد، يظهر هذا سواء من موقف بن إسحاق الكندي (١٨٥هـ / ٨٠٥م
- ٢٥٦هـ / ٨٧٣م) الذي يرى أن النفس هي لا جسم، وهي جوهر لا طول له ولا عرض
ولا عمق، وهي جوهر الإنسان، وهي تقع كالأساس للبدن لحاجته إليها دون أن تحتاج هي
إليه، وهي مضادة لما يعرض للبدن من الشهوات والغضب، لأنها ذات أصل إلهي، ولذا
فهي تضبط الجسد كما يضبط الفارس الفرس.

ب- الجسد آلة الروح

والنفس تبقى بعد فناء الجسد، وتسير إلى المستقر الأعلى مباشرة^(٣٥)، الفارابي
(٢٥٧هـ / ٨٧٠م - ٣٣٩هـ / ٩٥٠م) يقول بخلود النفس الفاضلة التي كانت تسعى
لتحقيق السعادة.

ويرى ابن سينا من خلال قوله في القصيدة العينية:

سجعت وقد كُشِفَ الغطاء فأبصرت ما ليس يُدْرِكُ بالعيون الهَجَّع
وغدت مفارقة لكل مُخْلَفٍ عنها حليف الترب غير مُشَيِّع

فالنفس بالنسبة له حادثة، ولكن حدوث النفس بحدوث الجسد، لا يلزم عنه بطلان
النفس ببطلان الجسد^(٣٦).

(٣٣) ابن القيم الجوزية، الروح، ص ٤٥.

(٣٤) خاصة أرسطو، فقد اشتغلوا بكتبه كثيراً لا سيما كتب المنطق، وكذلك عرفوا كتبه في الأخلاق والطبيعات
والسياسة، واعتبروه أقرب الفلاسفة إليهم لأنه تكلم عن الخلق الإلهي، وأثبت وجود الصانع، وبرهن
على وجود النفس وخلودها فيهم.

(٣٥) محمد عبد الرحمن مرجبا، الكندي (فلسفته - منتخبات)، بيروت - لبنان: منشورات عويدات، ١٩٨٥،
ص. ١٠٣-١٠٧.

(٣٦) جميل صليبا، من أفلاطون إلى ابن سينا (محاضرات في الفلسفة العربية)، بيروت - لبنان: دار الأندلس،
١٩٥١، ص ١٢٠.

ويماثلهم أبو حامد الغزالي (٤٥٠هـ / ١٠٥٨م - ٥٠٥هـ / ١١١١م) بوجه عام في موقفه، وهو يتحدث عن الموت، حيث يقول: «إن معناه تغير حال فقط، وأن الروح باقية بعد مفارقة الجسد إما معدّبة وإما منعمّة، ومعنى مفارقتها للجسد، انقطاع تصرّفها عن الجسد بخروج الجسد عن طاعتها، فإن الأعضاء آلات الروح تستعملها حتى إنها لتبتطش باليد، وتسمع بالأذن، وتبصر بالعين، وتعلم حقيقة الأشياء بالقلب، والقلب هاهنا عبارة عن الروح. والروح تعلم الأشياء بنفسها من غير آلة... فكل ما هو وصف للروح بنفسها فيبقى معها بعد مفارقة الجسد، وما هو لها بواسطة الأعضاء فيتعطل بموت الجسد إلى أن تعاد الروح على الجسد»^(٣٧).

فالجسد بهذا المعنى هو آلة الروح؛ لأن الإنسان في نظر الغزالي هو جسم وأثاره أعراض، وهذا الجسد لا يهتدي إلى العلم، ولا يعرف طريق المصنوع ولا حق الصانع، وإنما هو خادم أسير، وحسب قوله: «وإن كان الروح في البدن كالغريب فأعلم أنه لا يحل من محل ولا يسكن في مكان، وليس البدن مكان الروح، ولا محل القلب، بل البدن آلة الروح»^(٣٨).

ويرى ابن رشد (٥٢٠هـ / ١١٢٦م - ٥٩٥هـ / ١١٩٨م) أن النفس تتعلّق بالجسد كتعلّق الصورة بالهيولى، وأن لكل نفس بدنًا خاصًا بها، وذلك أن حال النفس من البدن كحال الصناعة من الآلات، فمن قال: إن النفس تحلّ بدن الحمار^(٣٩)، كمن قال: إن صناعة النجارة تحلّ في المزمار^(٤٠)، أي إنها علاقة عرضية تنتهي بفناء الجسد.

ج- الجسد في أحسن تقويم

إن نظرة المسلمين للجسد على أنه فانٍ، وأن الخلود للنفس، لها ما يبرّرها من الناحية العقائدية، لكن لا يُفسّر هذا على أنه احتقار للجسد، مثلما هو الحال بالنسبة لفلاسفة اليونان، ففي ردّه على من يحطّ من قيمة الجسد ويصفه بالنعوت القبيحة، يردّ ابن العربي (٥٥٨هـ / ١١٦٤م - ٦٣٨هـ / ١٢٤٠م) ردًّا صريحًا على لسان «الغراب» رمز الجسم فيقول: «وقالت طائفة ممن تدّعي العقل الرصين على زعمها، وقضت على شبهتها بحكمها، فناطوا بي قبيح الهجاء، وخلعوا عني حلة حسن الثناء... حاق بهم ما كانوا يستهزئون... وقد أثنى عليّ الشرع، فما أبالي، ويبنّ مرتبتي السمع فما أغالي».

(٣٧) أبو حامد الغزالي، إحياء علوم الدين، ج ٤، ص ٤٩٤.

(٣٨) أبو حامد الغزالي، مجموعة رسائل، باب في حكمة خلق الإنسان، تحقيق: إبراهيم أمين محمد، القاهرة -

مصر: المكتبة التوفيقية، دون تاريخ، ص ٢٨-٢٩.

(٣٩) هذه إشارة لمن كان يقول بتناسخ الأرواح من الفلاسفة اليونانيين.

(٤٠) ابن رشد، تلخيص كتاب النفس، تصدير: إبراهيم مذكور، القاهرة: دار الكتب، ص ٢٩.

كأنه يشير هنا إلى الآيات التي تحدّثت عن تكريم ابن آدم وعلى تسوية جسده بأيدي الخالق عز وجل، وعلى الكيفية التي بها خلقه في أحسن تقويم^(٤١).

أخذ ابن عربي هذه الفكرة من بن منصور الحلاج (٢٤٤هـ / ٨٥٨م - ٣٠٩هـ / ٩٢٢م)، الذي كان له أكبر الأثر في وضع أساس النظرية الفلسفية الصوفية، التي عرفت عند ابن العربي بنظرية الإنسان الكامل، ومنزلته من الله والخلق، فالإنسان بالنسبة له أكمل مجالي الحق، لأنه «المختصر الشريف» و«الكون الجامع».

ولذا استحق دون سائر الخلق أن تكون له الخلافة عن الله، فالإنسان الكامل إذن هو المرموز إليه بآدم عليه الصلاة والسلام، وهو الجنس البشري في أعلى مراتبه، لم تجتمع كمالات الوجود العقلي والروحي والمادي إلا فيه.

وهو لا يصدق في الحقيقة عند ابن العربي، إلا على أعلى مراتب الإنسان وهي مرتبة الأنبياء والأولياء (أي من وقف على الحقائق كشفاً وتعريفاً إلهياً)، ويكون أكمل خلق الله هو الرسول ﷺ^(٤٢).

لقد اعتقد أفلاطون أن الإنسان مؤلف من جوهرين أحدهما منسوب إلى عالم المثل، وهو النفس، والآخر منسوب إلى عالم الحس وهو البدن، إلا أن النفس وجدت قبل البدن وهي مبدأ حركته، وكان رأي أرسطو ليس ببعيد، فالنفس صورة البدن، وهي كما يقول: «كمال أول لجسم طبيعي آلي».

هذه الأفكار نجد لها أثراً واضحاً في مواقف مفكرّي الإسلام بصورة عامة، النفس محرّكة الجسد، وهذا الأخير آلتها، هذا ما يقول به الفارابي النفس مستقلة عن آلتها الجسد وهكذا ابن سينا وغيرهم.

أما من المتكلمين فإن فخر الدين الرازي يرى أن النفس مغايرة للبدن، وهي شيء واحد، وهي المبصرة، والشامة، واللامسة، وهي الموصوفة بعينها بالتخيّل والتذكّر وتدير البدن وإصلاحه، فالنفس ليست البدن ولا شيء من أجزائه^(٤٣)، وهذا يظهر أن الجسد مجرد آلة لا غير.

(٤١) خيس ساعد، ابن العربي المسافر العائد، منشورات الاختلاف، دار العربية، ٢٠١٠، ص ١٤٧.

(٤٢) محيي الدين بن عربي، فصوص الحكم، تعليق: أبو العلاء عفيفي، بيروت - لبنان: دار الكتاب العربي، ج ١، ص ٣٦-٣٨.

(٤٣) فخر الدين الرازي، كتاب النفس والروح وشرح قواهما، تحقيق: محمد صغير حسن المعصومي، إسلام آباد - باكستان: مطبوعات معهد الأبحاث الإسلامية، ١٩٦٨، ص ٢٩.

وعلى ضوء التحليل السابق يمكن استنتاج وضعية الجسد من خلال علاقته بالروح، عبر هذه الخصائص:

- الجسد وعاء والنفس كمال له.
- خلود النفس وفناء الجسد.
- النفس المحركة والجسد الآلة.
- النفس عارفة ومدركة، والجسد منفذ.

تؤدي مقارنة هذه الأحكام حول الجسد التي جاءت في الخطاب القرآني عبر الآيات المحكمات، إلى الكشف عن حقيقة الجسد، فقد ظلت لدى الكثيرين مخوفة بالغموض والإبهام نتيجة تقدسهم للروح. فالأمر يتعلق بما ورد في القرآن من آيات تقرّ بقدسية الجسد واعتباره آية من آيات الله يدعوننا إلى تأملها والاعتبار منها، قال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الْإِنْسَانُ مَا غَرَّكَ بِرَبِّكَ الْكَرِيمِ * الَّذِي خَلَقَكَ فَسَوَّاكَ فَعَدَلَكَ * فِي أَيِّ صُورَةٍ مَا شَاءَ رَكَّبَكَ﴾^(٤٤).

أي خلق الله الإنسان وأبدعه في صورة من التناسق الخُلقي، بين أعضاء جسمه، وتسويتها تسوية تلائم هيئة كل فرد من أفراده.

يقول الإمام الرازي (٥٤٣هـ / ١١٤٨م - ٦٠٦هـ / ١٢٠٩م) في تفسيره الكبير ﴿فَعَدَلَكَ﴾ وفيه بحثان: نكتفي بالبحث الأول: قال مقاتل: يريد عدل خلقك في العينين والأذنين واليدين والرجلين، فلم يجعل إحدى اليدين أطول، ولا إحدى العينين أوسع، وهو كقوله: ﴿بَلَىٰ قَادِرِينَ عَلَىٰ أَنْ نَسْوِيَّ بَنَانَهُ﴾^(٤٥).

وتقريره ما عرف في علم التشريح، أنه سبحانه ركب جانبي هذه الجثة على التساوي حتى إنه لا تفاوت بين نصفيه لا في العظام، ولا في أشكالها، ولا في ثقبها، ولا في الأوردة والشرابين والأعصاب النافذة فيها والخارجة منها، واستقصاء القول فيه لا يليق بهذا العلم، وقال عطاء عن ابن عباس: جعلك قائماً معتدلاً حسن الصورة لا كالبهيمة المنحنية.

وقال أبو علي الفارسي: عدل خلقك فأخرجك في أحسن التقويم، وبسبب ذلك الاعتدال جعلك مستعداً لقبول العقل والقدرة والفكر، وصيرك بسبب ذلك مستولياً على جميع الحيوان والنبات، وواصل بالكمال إلى ما لم يصل إليه شيء من أجسام هذا العالم.

فالله تعالى إذ يقول مقسماً: ﴿لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ﴾^(٤٦)، يذكر الإنسان

(٤٤) سورة الانفطار، الآية ٦-٨.

(٤٥) سورة القيامة، الآية ٤.

(٤٦) سورة التين، الآية ٨.

بأنه أحسن خلق الله تركيباً وتصويراً^(٤٧).

كما أن الآيات التي تتحدث عن الخلق (خلق الإنسان) تؤكد ذلك، قال تعالى: ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ سُلَالَةٍ مِّن طِينٍ * ثُمَّ جَعَلْنَاهُ نُطْفَةً فِي قَرَارٍ مَّكِينٍ * ثُمَّ خَلَقْنَا النُّطْفَةَ عَلَقَةً فَخَلَقْنَا الْعَلَقَةَ مُضْغَةً فَخَلَقْنَا الْمُضْغَةَ عِظَامًا فَكَسَوْنَا الْعِظَامَ لَحْمًا ثُمَّ أَنشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ﴾^(٤٨).

□ رابعاً: صورة الجسد الفنية والجمالية في الإسلام

لم يكن الجسد حديث الفقهاء والفلاسفة والمتكلمين والمتصوفة فحسب، فمثلاً أنه خضع للتفكير والمناقشة ولو بصورة غير مباشرة بالحديث عن الإنسان، كذلك خضع للذوق والغزل. وإن كان محل النظر في أغلب الأحيان، جسد المرأة، ربما هذا أكثر ما ورثه العرب المسلمون عن عرب الجاهلية، الذين تغنوا شعراً بالمرأة بجسدها، فصوروه كما هو وأحسن مما هو.

فتحوّل عندهم الواقع إلى خيال محاولين الوصول إلى نموذج جمالي للمرأة، كل حسب ذوقه.

لقد كانت المرأة مصدر إلهام على مرّ العصور، سواء بالنسبة للفلاسفة أو الشعراء والأدباء، واختلفت الآراء والمواقف حولها، وقد شاع في العصر اليوناني اعتبار المرأة إما زوجة وإما عشيقة، فإذا كانت زوجة، فدورها يكمن في الإنجاب وتربية الأولاد. وإن كانت عشيقة فدورها التسرية عن الرجال وإسعادهم بإذاقتهم كل صنوف اللذة الجسدية حتى لا ينحرفوا إلى عشق الغلمان.

ولما كان الجمال محبوباً للنفس، خاصّة منه الجمال الأنثوي، لم يتأخّر شعراء الجاهلية أو الإسلام وأدباؤهم عن النظر فيه بإمعانٍ خاصّة في مفاتنه. وكانت المرأة والأنثى هي المقصود، وكان الحب هو الموضوع. ألم يقل امرؤ القيس شاعر المرأة في معلقاته: «كشحها هضيمٌ وجيدها كجيد الريم وذراعاها كذراعي العيطل البكر وترائبها مصقولة كالسبج جَل...» إلا أن المرأة لدى امرئ القيس وطرفة وعنتر وغيرهم، كأنتها لم تكُ إلا للذات والمضاجعات.

ناهيك عن أشعار الحب والغزل والعشق، بالرغم من طابعها الخطابي الجمالي والخيالي

(٤٧) أبو بكر الرازي، تفسير مفاتيح الغيب، التفسير الكبير، نسخة الكترونية:

<http://www.altafsir.com/Tafasir>

(٤٨) سورة المؤمنون، الآية ١١-١٤.

الرمزي، إلا أنها تستظهر في كل مرة عناصر الجسد، فالحب هو حب لشيء، وليس معنى.

وقد قيل: إن جمال الوجه فتنة لعباد الله حتى قال بعضهم: «سمعت يحيى بن سفيان يقول: رأيت بمصر جارية بيعت بألف دينار، فما رأيت وجهًا قط أحسن من وجهها، قال: فقلت له: يا أبا زكريا، مثلك يقول هذا مع ورعك وفقهك؟! فقال: وما تُنكر عليّ من ذلك؟ صلى الله عليها وعلى كل مريح: يا ابن أخي الصلاة رحمة»^(٤٩).

حتى الأئمة والفقهاء تحدّثوا في كتبهم عن الجسد وما يتّصل به من حب وعشق وجمال، وهذا الفقيه والشاعر ابن حزم الأندلسي (٣٨٣هـ / ٩٩٣م - ٤٥٦هـ / ١٠٦٤م)، لما جاء يتحدّث عن علامات الحب قدّمها في شكلها المادي، إذ يقول: «وللحب علامات، فأولها إدمان النظر والعين باب النفس، فترى الناظر يتنقل بتنقل المحبوب، ومنها الإقبال بالحديث، والإنصات لحديث المحبوب، ومنها الإسراع بالسير إلى المكان الذي يكون فيه، ومن علامته وشواهد الظاهرة، المجاذبة على الشيء يأخذه أحدهما، وكثرة الغمز الخفي، والميل بالالتكاء، وتعمّد لمس اليد عند المحادثة، ولمس ما أمكن من الأعضاء الظاهرة..»^(٥٠).

فالطابع الخطابي الجمالي الرمزي حول الجسد والجسد الأنثوي على الخصوص لم ينقطع بمجيء الإسلام، وإلا لما كانت هناك أحكام وحدود شرعية، فالزنا من مظاهر الجنس وهو حرام والاقتراب منه كذلك حرام، قال تعالى: ﴿وَلَا تَقْرَبُوا الزَّانَةَ إِنَّهُ كَانَ فَاحِشَةً وَسَاءَ سَبِيلًا﴾^(٥١).

والنظر إلى الجسد ومفاته والإعجاب به هو بداية لعلاقة، التي تبدأ مثلما عبّر عن ذلك أمير الشعراء: نظرة، فابتسامة، فسلام، فكلام، فلقاء؛ لذلك يحذر الله ويأمر المؤمنين بغض البصر، يقول الله تعالى: ﴿قُلْ لِلْمُؤْمِنِينَ يَغُضُّوا مِنْ أَبْصَارِهِمْ وَيَحْفَظُوا فُرُوجَهُمْ ذَلِكَ أَزْكَى لَهُمْ إِنَّ اللَّهَ خَبِيرٌ بِمَا يَصْنَعُونَ﴾ * وَقُلْ لِلْمُؤْمِنَاتِ يَغْضُضْنَ مِنْ أَبْصَارِهِنَّ وَيَحْفَظْنَ فُرُوجَهُنَّ وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا...﴾^(٥٢).

ومن المؤلفات التي يمكن الاستدلال بها في هذا السياق، كتاب «أخبار النساء» لأبي الفرج بن الجوزي (٥١٠هـ / ١١١٦م - ٥٩٢هـ / ١١٩٦م) الذي جاء فيه قوله في أوصاف النساء: «وقالوا وقال: الصّباحة في الوجه، الوضّاءة في البشرة، الجمال في الأنف، الخلاوة

(٤٩) أبو الفرج بن الجوزي، أخبار النساء، باب ما جاء في وصف النساء، كتاب الكتروني، ص ٩.

(٥٠) ابن حزم الأندلسي، طوق الحمامة (في الألفة والألاف)، باب علامات الحب، دمشق - سورية: مكتبة عرفة، ١٩٣٠، ص. ١١-١٣.

(٥١) سورة الإسراء، الآية ٣٢.

(٥٢) سورة النور، الآية ٣٠-٣١.

في العينين، الملاحظة في الفم، الظرف في اللسان، الرشاقة في القد، اللبابة في الشّمالك، كمال الحسن في الشّعر، والمرأة الرّعبوبة: البيضاء، الزّهراء: التي يضرب بياضها إلى صفرة كلون القمر والبدر، الهجان: الحسنه البياض، والزّجاء: الدّقيقة الحاجبين حتى كأنهما خطاً بقلم. والبلج: إن يكون بينهما فرجة، والدّعج: أن تكون العين شديدة السّواد مع سعة المقلة... الشّنب: رقة الأسنان واستواؤها وحسنها... الجيد: طول العنق... فإذا كانت سمينه ممتلئة الذراعين والساقين فهي خدلجة... والرجراجة: الدّقيقة الجلد...»^(٥٣).

يُظهر لنا هذا الكلام كيفية ربط الواصف للمرأة، بين صفاتها النفسية بمظاهرها الجسدية، ويكشف عن الطابع الخطابي المادي الذي إذا ما تتبّعناه، تتشكّل لدينا صور خيالية عن المرأة وصفاتها تزيد أو تنقص عن الحقيقة. وكأن الواصف يبحث عمّا هو أفضل. ويمكن تفسير ذلك بسعة خيال الواصف، ودقة نقله للواقع حتى يكون أكثر إقناعاً.

والملاحظ بشكل عام لهذا المنتج الأدبي والفني الجمالي، أنه يكشف عن الترابط الوثيق الذي كان يقيمه الشعراء والأدباء بين الحب والجمال، فالغزل والعشق للجمال، والجمال المدرك حسيّاً.

ولما كان الجسد من الموضوعات المدركة حسيّاً، كان الاشتغال به وبما يظهر منه أكثر من أي شيء آخر، وبالرغم من ذلك لا نعتبر هذا الخطاب وهذا المنتج الثقافي الفني والأدبي الذي يحضر فيه الجسد بقوة، يعبر عن كامل صورة الجسد في التّصوّر الإسلامي.

□ خاتمة

إن الاهتمام بالجسد لم يكن مقصوداً، وإنما المقصود في النقاش هو بيان الصور والوضعيات التي تكون عليها النفس، ثم تليها الصور التي يكون عليها الجسد، حتى لا يخرج هذا النقاش عن إطار المشكلة التقليدية وهي مشكلة العلاقة بين الجسد والروح أو النفس.

ولكن إذا أقمنا موازنة من حيث وضوح الصورة بالنسبة للنفس وقرينتها بالنسبة للجسد، سوف تكشف هذه الموازنة عن الصورة المبهمة للجسد، وبالتالي صعوبة استخلاص المعاني الممكنة للجسد في التّصوّر الإسلامي.

قد يقال: إن التصوير الفني والجمالي وضح هذه الصورة، ونحن نقول: العكس صحيح، لقد زاده غموضاً بفعل فكره الاختزالي Réductionnisme، خاصّة حين اختزل

(٥٣) أبو الفرج بن الجوزي، أخبار النساء، باب ما جاء في خلق النساء، ص ١٣٢-١٣٤.

الجسد في مفاته، وفي بعده الجنسي Corps Sexuel والليبيدي^(٥٤) Libidinal.

في المقابل كان الإنسان في كله هو الموضوع الذي أخذ نصيبه من التفكير والنقاش، ربّما يرجع هذا إلى التصوير القرآني لخلق الله، وخلق الإنسان الخليفة، على وجه الخصوص. لذلك لم يكن هناك حديث دون المرور بأهم شيء قامت عليه الدنيا والآخرة وهو الإنسان.

أما اليوم، لم يعد بإمكان الفلسفة بناء تصوّر حول الإنسان، من دون وعي حقيقة الجسد، فهي بذلك تشرّع لنفسها حقّ السؤال والتساؤل حوله وعن وضعيته في النظريات الأولى، وفي الحضارات الراهنة. وهي تقرّ بقيمة الجسد، تكون قد جعلت منه موضوعاً قائماً بذاته، خارج إطار العلاقة التي طالما جمعت بالروح أو النفس وأخضعته لإرادتها.

لقد تحوّل الجسد في كثير من مجالات التفلسف (التجربة، والوعي، واللغة) إلى مبدأ منهجي، وطريقة للتحرّي حول معرفة الذات وعلاقتها بالآخر وبالعالم. وعليه يمكن الحديث عن فلسفة خاصة بالجسد Philosophie du corps التي تُشكّل اليوم، المسألة المركزية في كثير من الثقافات من خلال أعمال الفلاسفة.

إننا حين نتجاوز مسلّمة العلاقة بين الروح والجسد، يتحوّل الجسد إلى أداة تحليل تستعمل في إعادة تأويل تاريخ الفلسفة من خلال تاريخ الجسد. من هنا تدعو فلسفة الجسد إلى إعادة قراءة الفينومينولوجيا، وعلم النفس، والأنثربولوجيا وجميع أشكال المنتج الثقافي والتراكم المعرفي البشري.

(٥٤) الليبيدي مرادف لمصطلح الليبيدو، وهو مجاز Métaphore استعمله فرويد S.Freud للدلالة على الدوافع الجنسية.

سياسة الأمل

أوالإيمان من منظور الحداثة

الدكتور مرزوق العمري*

□ مدخل

تعدّ مسألة تحديث العقل المسلم في الراهن أبرز تحدّي يُجابه هذا العقل، خاصّة بعد تراجع فعالية الفكر الإسلامي بفعل ما تعرّض له من تشويه ومحاصرة لم تكن الحسابات السياسية المحلية والدولية بمنأى عنها، فوجد خطاب الحداثة إمكانية الامتداد في هذا الفراغ.

ولقد راهن هذا الأخير على توظيف جهاز مفاهيمي طال مختلف المستويات الدينية الشرعية منها والعقدية؛ فكما اصطلاح على الوحي الحدث القرآني، وعلى القرآن الكريم الخطاب النبوي، وعلى علماء الإسلام الفاعلين التاريخيين... وغير ذلك، اصطلاح كذلك على الإيمان كمبحث عقدي اصطلاح عليه سياسة الأمل، فإلى أيّ مدى يكون هذا الاصطلاح مشروعاً من الناحيتين المعرفية والعقدية؟

إن هذه الاصطلاحات تأخذ شيئاً من الخصوصية والخطورة إذا ما

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

تعلّقت بالأمر الديني؛ ولذلك كانت اجتهادات علماء الإسلام في القديم كبيرة جدًا في ضبطهم للمصطلح، وفي فنون إسلامية عديدة، حتى عُدَّ المصطلح آلية قراءة.

بناء على ذلك لا يمكن دراسة مسائل علم من العلوم بغير جهازه المفاهيمي، وهي المهمة التي نهضت بها عدة علوم إسلامية على غرار علم مصطلح الحديث وغيره.

أما علماء العقيدة فقد كانوا في تبويبهم لمسائل هذا العلم -علم العقيدة- يراعون طبيعة المسائل وأولويتها، فلما كانت الألوهية أهم مسألة جُعِلت في صدارة الاهتمام، ولكون هذا العلم -علم العقيدة- يبحث في موضوع الألوهية صنّفه علماء الإسلام بأنه أشرف العلوم على الإطلاق لشرف موضوعه.

ثم يأتي بعد ذلك مبحث النبوة، ثم مبحث السمعيات، ثم مبحث الكونيات الذي من مسأله مسألة الإنسان. هذا هو الترتيب الذي درج عليه علماء العقيدة الإسلامية، لكن الرؤية الحداثيّة آلت إلى تغيير هذا الترتيب، فجعلت موضوع الإنسان في الترتيب الأول، وتبع ذلك تقديم العقل على الوحي وغير ذلك.

مما تجدر الإشارة إليه أن هذا الموضوع طرح في إطار جهود المشروع التحديثي الذي يعمل على أرخنة الإسلام، هذه الأرخنة التي توظف في مقابل «الغيب» وبما أن الألوهية أمر غيبي راح الخطاب الحداثي يطرح مسألة الألوهية ضمن هذا المنظور -منظور التاريخية- أو ضمن إحدى خططه: خطة التعقيل أو العقلنة التي تستهدف رفع عائق الغيبية كما يقول الدكتور طه عبد الرحمن^(١).

تغيير محور العقيدة من الألوهية إلى الإنسان هو جانب من جوانب الرؤية التي أفرزها المنهج الأنثروبولوجي خاصة في قراءة النص الديني، وقد تمّ هذا التغيير بناء على ما يلي:

أولاً: طبيعة فهم الغيب

تجدر الإشارة إلى أن الألوهية موضوع غيبي، ولذا بدأت عملية التحويل من الألوهية إلى الإنسان من خلال النظر إلى موضوع الغيب، ولقد كانت للتوظيفات المنهجية تجليات في الرؤية بخصوص عالم الغيب عمومًا حتى صارت لدى الحداثيين العرب المعاصرين رؤية أخرى خلاف الرؤية الإسلامية التي أرسنها العقيدة الإسلامية.

ومن أبرز هؤلاء الحداثيين طرقاً لهذه المواضيع وتحيزاً في قراءته محمد أركون، الذي

(١) طه عبد الرحمن، روح الحداثة المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية، الدار البيضاء - المملكة المغربية: المركز الثقافي العربي، ط ١، ٢٠٠٦م، ص ١٨١.

نجد مثلاً في حديثه عن الإيمان بالغيب يناقش مقولة «الإيمان» كمقولة عقدية في مقابل العلم الحديث، و«المؤمن» في مقابل رجل العلم الحديث^(٢).

يفهم من هذا أن الإيمان ضد العلم، وأن الإيمان ليس له حيّز في التاريخ طالما أنه يتعالى عن الأسباب المادية، وهذا بناء على النظرة السببية التي تقضي بتقنية الوقائع، ولهذا تتجلى بداية تغيير محور العقيدة من الألوهية إلى الإنسان من هذه النقطة؛ أي من محاولة فهم الإيمان بالغيب فهمًا ماديًا، حتى إذا تعذر هذا الفهم كانت الدعوة إلى التركيز على «الإنسان» كمحور عقدي بدل «الألوهية»؛ أي خلاف ما هو سائد في العقيدة الإسلامية.

ثم نجد كلامًا آخر ينم عن شيء خطير أيضًا، هو اعتبار الإيمان بالغيب مجرد حالة نفسية، ولذلك يوظف مصطلح آخر أكثر دينوية وهو «سياسة الأمل» بدل الإيمان بالغيب، وقد اعتبر هذا المفهوم البديل مفهومًا كفيلاً بإيصالنا إلى فهم «الإيمان بالغيب»، وذلك بالاستعانة ببعض العلوم الإنسانية كعلم النفس التاريخي وعلم الاجتماع الديني: بالاستعانة بهذين العلمين يمكن دمج كل التطورات اللاهوتية فيهما مثل: التفكير في النجاة والأمل الأخروي^(٣).

وهذا يعني أن دراسة مسائل الغيب ضمن هذين العلمين، ينتهي إلى اعتبارها آملًا أو خواطر نفس.... أو غير ذلك من الأمور، ولا يمكن أن تعتبر حقائق طالما أن دراستها ماديًا متعذرة؟!.

هذه الرؤية لموضوع الغيب مؤسّسة طبعًا على خلفية من العلوم الإنسانية خاصة علم النفس التاريخي الذي يهتم بدراسة عقلية الناس في الماضي، وهذا العلم تمّ الاستناد إليه لأنه درس موضوع الإلحاد في القرن السادس عشر ورآه مستحيلًا، بينما في القرن العشرين صار ممكنًا بل نزعة طاغية^(٤).

وهذا يعني أن الإيمان بالغيب وفق هذه الرؤية ليس إلّا حالة نفسية لا صلة لها بالحقائق، وإذا كان الأمر كذلك فينبغي أن يتحوّل الاهتمام إلى الواقع والتاريخ والاهتمام بالإنسان، وكل ذلك في طرح يبدو متطرفًا أيديولوجيًا أكثر ممّا هو موضوعيًا، ففي بعض الأحيان تجاوز الطرح الاستشراقي مثل ما هو الأمر في معاتبة أركون للمستشرقين لأنهم

(٢) محمد أركون، الفكر الإسلامي قراءة علمية، ترجمة: هاشم صالح، بيروت - لبنان: المركز الثقافي العربي، ط ٢، ١٩٩٦م، ص ١٩٠.

(٣) محمد أركون، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، ترجمة وتعليق: هاشم صالح، بيروت - لبنان: دار الساقي، ط ٢، ٢٠٠٢م، ص ٥٦.

(٤) انظر: هاشم صالح في تعليقه على نص محمد أركون، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، ص ٣٧.

يترجمون النصوص كما هي إذ يقول: «إنهم يترجمونها ويصفونها بكل اهتمام وخشوع، ولكنهم لا يسمحون لأنفسهم أبدًا بأن يفكّكوا هذه العقائد من الداخل، أقصد أن يفكّكوا هذه البديهيّات والمسلمات والموضوعات أو المضامين التي تنسج وتؤسّس التماسك المغامر لكل إيمان»^(٥).

والنصوص المتحدّث عنها هنا هي النصوص التي تضمّنت مسائل العقيدة، وتبدو المصطلحات الموظّفة على أنها تدل على وظيفة الإنسان في المعتقد، وكأنه هو الذي يؤسّسه وليس من عند الله عز وجل، أو كأنه قائم على مسلمات وليس على استدلال يقيني.

وعلى كلّ يبدو التركيز على الإنسان ووظائفه المختلفة أكثر من التركيز على الألوهية كحقيقة عقدية. وهذا الفهم يجعل من الإيمان بالغيب مسألة إنسانية يمكن أن تدرس في إطار التاريخ والأنثروبولوجيا وعلم النفس التاريخي... إلخ لتصبح في النهاية مسألة الإيمان بالغيب عبارة عن تجليات ثقافية، ومعطيات حاسمة لنمط التاريخ المتولد عن طريق الموقف الإيماني^(٦). وهذا الكلام يُبدي قوة وأثر الموقف الإنساني دون أي قوة أخرى.

ثانيًا: طبيعة فهم الألوهية

إذا كان فهم موضوع الغيب عمومًا في الخطاب الحداثي العربي المعاصر وجدناه فهمًا مخالفًا للفهم العقدي الإسلامي، فإن موضوع الألوهية كموضوع غيبي أيضًا فهم فهم آخر غير الفهم الإسلامي. أو يمكن القول: إن المناهج الوضعية آلت إلى تكوين رؤية لموضوع «الألوهية» خلاف الرؤية الإسلامية وذلك من جوانب مختلفة: من جهة طبيعة الموضوع، أو من جهة كيفية الإيمان بالألوهية، وحتى من جهة المواقف الاستشراقية التي تناولت دراسة العقائد الإسلامية.

من هذه الجوانب المختلفة نجد الرؤية الحداثية، تستبعد موضوع «الألوهية» وتركز على الإنسان إذ تبرزه من زاوية أنثروبولوجية تاريخية، ومن منظور علم المقارنة بين الأديان بأن مفهوم الألوهية تطوّر في الخيال الديني للمؤمنين من مرحلة إلى أخرى^(٧).

والحديث هنا عن المسلمين؛ ففي المرحلة الأولى التي كان القرآن فيها ينزل كان

(٥) المرجع نفسه، ص ٦٧.

(٦) المرجع نفسه، ص ٣٦.

(٧) تجدر الإشارة هنا إلى أن أركون وظّف مصطلح «الخيال» بدل مصطلح «الإيمان»، وهذا التوظيف له دلالاته، إنه يريد جعل الموضوع إنسانيًا بحثًا، ولا صلة له بالحقائق الأنطولوجية، وهذه من دلائل تحويل محور الاهتمام في العقيدة من الألوهية إلى الإنسان.

إدراك الإله وتصوّره بمثابة فاعل أو نموذج حاضر باستمرار، وهذا بالنسبة للنبي عليه الصلاة والسلام أو لأتباعه من معتنقي الإسلام الجدد، ثم جاءت مرحلة أخرى اعتبر فيها مفهوم «الألوهية» قد تطوّر باتجاه تصوّرات متعدّدة منها التيولوجي، والصوفي، والفلسفي، والشعبي... ثم العقلاني حديثاً.

ثم جاءت مرحلة ثالثة وهي المرحلة الراهنة، والتي يمكن القول: إن بداياتها كانت مع ظهور الفلسفة الإلحادية في القرون الأخيرة، ولذلك نجد أركون يصف مفهوم «الألوهية» وصفاً لا يليق حتى في الفلسفات الوضعية، فيرى أن في هذه المرحلة صار الإله خاضعاً للتحوّل، والتغيّر بتغيّر الأحوال والأزمان، وأنه لم ينبُج من ضغط التاريخيّة^(٨).

هكذا تقدّم لنا الرؤية الحداثيّة حقيقة الإيمان بالله عز وجل، وهي رؤية أفرزتها القراءة المعاصرة للنصّ الديني، أو تلك التي ترتبت على القول بتاريخية النصّ الديني، ويلمس المهتمّ بالخطاب الحداثي الصبغة المادية حتى في فهم الحقيقة الكبرى «الألوهية»، بل يصل البعض منهم في حديثه عن الذات العلية واصفاً إياها بـ«الكائن المشخص»^(٩).

وهذا الكلام لا يليق بجلال الله سبحانه وتعالى، كما أننا من خلال ذكر المراحل السابقة لمفهوم «الألوهية» نلمس أن «الألوهية» اختراع بشري من منظور الحداثة، شأنها في ذلك شأن موضوع الغيب كما سبقت الإشارة.

كما نلمس امتداد خصائص الرؤية المشار إليها وسحبها على هذا الموضوع مثلها مثل إلغاء القدسية، والقول بتقنية الوقائع. أليس ربط مفهوم «الألوهية» بالخيال البشري والحكم بتطوّر الإله وخضوع «الألوهية» لضغط التاريخيّة، أليست هذه الأمور تؤكّد نزاع القداسة عن القداسة؟! وتريد أن تجعل من كل شيء مادياً حتى «الألوهية»؟!.

وهذا الكلام يأتي في إطار تصوّر الحداثيين لحقائق العقيدة الإسلامية، ففي الرؤية الحداثيّة: «العقائد تصوّرات مرتّنة بمستوى الوعي، وتطوّر مستوى المعرفة في كل عصر»^(١٠). فالحقائق العقديّة في الرؤية الحداثيّة متطوّرة، ومنها موضوع «الألوهية»، ولذلك صار التركيز على الإنسان بدل «الألوهية» انسجاماً مع التاريخيّة.

ولهذا إذا ما طرح تساؤل حول هذا الموضوع عن: ما سر بقاء الإيمان بالله عند الإنسان؟ نجد الإجابة عند الحداثيين - كما أشرت من قبل - هي الإجابة اليت تقدّمها علم

(٨) محمد أركون، الفكر الإسلامي قراءة علمية، ص ١٠١-١٠٢.

(٩) هشام جعيط، في السيرة النبوية القرآن والوحي والنبوة، بيروت: دار الطليعة، ١، ١٩٩٩م، ص ٢٧.

(١٠) نصر حامد أبو زيد، النص والسلطة والحقيقة، بيروت: المركز الثقافي العربي، ٤، ٢٠٠٠م، ص ١٣٤.

النفس التاريخي على أنها مجرد حالات نفسية، كما أن هذه المفاهيم الإيمانية مثل: الله، النبي، المؤمنين، الكفار، ليست إلا تسميات مريجة، تدلّ على مضامين معيّنة داخل الخطاب القرآني الذي لا يمكن فصله عن العمليات الاجتماعية التي ولّده^(١١).

وإذا كانت القراءة السيمولوجية هي التي صنعت هذه الرؤية على هذا المستوى العقدي؛ أي بخصوص عقيدة الألوهية، فإننا نجد موقفاً آخر يريد ومن زاوية مقارنة إبراز أن «الإله» يصطلح عليه «الفاعل المعقد» و«البطل المغير» و«بطل التغير»، وأن هذه التسميات تنطبق على الله بحسب المؤمنين، وعلى محمد ﷺ بحسب المؤرخ النقدي^(١٢).

وكأن التاريخ النقدي يجعل من «الألوهية» في الإسلام لا حقيقة لها، وأن حركة التاريخ الإسلامي أدارها النبي ﷺ دونما تدخل للعناية الإلهية، وهذه رؤية مخالفة للعقيدة الإسلامية.

بهذا يتجلى لنا رهان الرؤية الحداثيّة في قول أحد صانعيها: «أريد تجاوز الرؤية الافتخارية والتمجيدية للمسلمين، هذه الرؤية التي تخضع الكلية التاريخية (أو كلية التاريخ) للوحي وتدخل الله في التاريخ»^(١٣).

هذا هو رهان الرؤية الحداثيّة في هذه المسألة -الألوهية- إنه فصل الألوهية عن التاريخ كما يقولون. ما دام هذا هو الرهان نجد في الرؤية الحداثيّة الإشادة بالباحثين الذين أهملوا هذا الموضوع -الألوهية- من مستشرقين وغيرهم على الرغم من أنه موضوع مركزي بالنسبة للعقل الديني وللعقل الفلسفي^(١٤).

بالإضافة إلى الإشادة بهذا الموقف نجد التحذير من التأصيل للحقيقة، وفق ما يقتضيه العقل الجديد؛ لأن التأصيل للحقيقة يؤدي إلى الوقوع في الدوغمائية من جديد، وهو الأمر الذي يرفضه العقل الحداثي^(١٥).

ومن المعلوم أن الحقيقة هي «الألوهية»، التي تراهن الرؤية الحداثيّة على جعلها مسألة تاريخيّة، ونتيجة هذا التصوّر وهذه الرؤية الحداثيّة لموضوع الألوهية، ولموضوع الغيب يتجلى لنا أن هذه الرؤية تتخلّى عن الألوهية كحقيقة وتجعل من الإنسان هو مركز

(١١) محمد أركون، الفكر الإسلامي قراءة علمية، ص ١٠٠.

(١٢) المرجع نفسه، ص ١٠٥.

(١٣) المرجع نفسه، ص ٦٢.

(١٤) محمد أركون، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، ص ٢٠.

(١٥) المرجع نفسه، ص ١٥.

الرؤية الحداثيّة.

وهذا ما يتجلّى بصراحة في الخطاب الحداثي المعبر عن هذه الرؤية، يقول حسن حنفي: «وكما يستعين القدماء بالله، فإننا نستعين بقدرة الإنسان على الفهم والفعل على النظر والعمل بالاعتماد على النصوص القديمة وتجارب العصر»^(١٦).

وهكذا قضت الرؤية الحداثيّة بتغيير محور الاهتمام في العقيدة، فعندما كانت الاستعانة بالله صارت الاستعانة بالإنسان. وعندما كان موضوع «الألوهية» أهم المواضيع على الإطلاق، صار موضوع الإنسان بدل ذلك، وهكذا سائر القضايا التي تريد الرؤية الحداثيّة نسبتها للإنسان طالما أنه صانع التاريخ، وخاضع لضغط التاريخ ومتفاعل معه.

ثالثاً: طبيعة فهم النص

وهي تجلّ من تجلّيات تغيير محور الاهتمام في العقيدة، إذ يبدو التركيز على الإنسان بالدرجة الأولى: على فهمه وثقافته، ولغته وحدود وجوده، وكل ما هو تاريخي وللإنسان دور في إنجازها، لقد صارت الرؤية الحداثيّة تراهن على نقل النص من الوضع الإلهي إلى الوضع البشري^(١٧).

بينما الرؤية الدينية تركّز على بعده الإلهي، ويتجلّى ذلك من خلال ما يلي:

١ - إلغاء بعده الغيبي: لم تعد الرؤية الحداثيّة تثبت أن القرآن الكريم كلام الله الأزلي كما هو معتقد المسلمين، بل تنكر أزلته وتركّز فقط على بعده التاريخي، وفي ذلك محاولة فصله عن مصدره الإلهي، وإن كان بعض الحداثيين يعتبر ذلك موقفاً إسلامياً له حضوره في التراث مستنجداً بمقولة «خلق القرآن» التي قال بها المعتزلة.

وقد كان الدكتور نصر حامد أبو زيد يقول: «إن النص في حقيقته وجوهره منتج ثقافي، والمقصود بذلك أنه تشكّل في الواقع والثقافة خلال فترة تزيد على العشرين عاماً، إذا كانت هذه الحقيقة تبدو بديهية متّفقاً عليها، فإن الإيمان وجود ميتافيزيقي سابق للنص يعود لكي يطمس هذه الحقيقة»^(١٨).

هذا الكلام ينكر صاحبه أزلية الكلام الإلهي ويقصد تحديداً النص القرآني، وهي دعوة إلى فهمه على أنه منتج ثقافي بعبارة الدكتور نصر حامد أبو زيد، ولا شك أن الثقافة

(١٦) حسن حنفي، من العقيدة إلى الثورة، المركز الثقافي العربي، ط ١، ١٩٨٨م، ج ١، ص ٤٢.

(١٧) طه عبد الرحمن، روح الحداثة، ص ١٧٨.

(١٨) نصر حامد أبو زيد، مفهوم النص، بيروت - لبنان: المركز الثقافي العربي، ط ٥، ٢٠٠٠م، ص ٢٤.

من صنع الإنسان، ومن ثم يصبح النص منتجاً إنسانياً على الأقل على مستوى اللغة.

هذه إحدى صور التركيز على الإنسان بدل الألوهية، كصفة من صفات الرؤية الحداثيّة، وقد تمّ تأسيس هذه الرؤية بالنظر إلى عدة أمور اعتبرت من خصائص التّصوّر الإسلامي الذي بنى عليها فهمه للنص واعتبرها حقائق وما هي كذلك في نظر الحداثيين، مثل هذه المسألة (أزلية النص) فالرؤية الحداثيّة تعتبرها تأسّست في الفضاء الإسلامي بفعل التقادم والتراكبات وليس مردها النص.

يقول نصر حامد أبو زيد: «من أخطر تلك الأفكار الراسخة والمهيمنة، حتى صارت بسبب قدمها ورسوخها جزءاً من «العقيدة» فكرة أن القرآن الكريم الذي نزل به الوحي الأمين على محمد ﷺ من عند الله سبحانه وتعالى نص قديم أزلي»^(١٩).

فحسب هذا الكلام أزلية القرآن الكريم خاصية مضافة عليه وليست خاصة ذاتية، وما دام كذلك فمعنى هذا أنه ذو طبيعة تاريخية، وهذا كلام يتفق مع ما بيّناه من قبل بخصوص طبيعة فهم الغيب وطبيعة فهم الألوهية، وإذا كان النص من طبيعة ثقافية تاريخية فهذا تجلّ للدور الإنساني أو للتركيز على محور الإنسان بدل محور الألوهية.

إذا كان الجانب الأول الذي كانت عليه الرؤية الحداثيّة هو مسألة «التقادم»، فإن الجانب الثاني في هذه المسألة هو مخالفة أهل السنة في تصنيف صفة «الكلام» كصفة من صفات الله عز وجل فلا يعتبرها الحداثيون من صفات الذات، بل تعتبر من صفات الفعل، وذلك لما للأفعال من ارتباط بالوجود، ونفيها عن الذات لما للذات من وجود ميتافيزيقي أزلي^(٢٠)، والارتباط بالوجود ارتباطاً بالتاريخ ومن ثمّ تاريخيّة النص القرآني. هذا جانب من جوانب طبيعة النصّ في الرؤية الحداثيّة.

٢- علاقته بالواقع: وهي نتيجة تربّت على إلغاء بعده الغيبي؛ لأنه بنفي أزليته تثبت دنيويته ويرتبط بالواقع، والتركيز على الإنسان يتجلّى بفعل دوره في صناعة الواقع وأحداثه وثقافته... إلخ.

لذا نجد التركيز على النصّ باعتباره نصّاً لغوياً، يعالج ويناقش ويدرس بهذه الصفة دون غيرها، يقول نصر حامد أبو زيد: «هي نصوص لغوية تشكّلت خلال فترة زادت على العشرين عاماً، وحين نقول: تشكّلت؛ فإننا نقصد وجودها المتعيّن في الواقع والثقافة، بقطع

(١٩) نصر حامد أبو زيد، النص والسلطة والحقيقة، ص ٦٧.

(٢٠) المرجع نفسه، ص ٦ وما بعدها.

النظر عن أي وجود سابق لها في العلم الإلهي أو في اللوح المحفوظ»^(٢١).

الحديث هنا عن القرآن الكريم ويتجلى اعتباره نصاً لغوياً في الرؤية الحداثيّة، وهذا جانب من جوانب التركيز على البعد الإنساني لأن اللغة إنسانية. وتتجلى علاقة النص بالواقع من خلال مقارنته بسائر الظواهر الثقافية السائدة في البيئة العربية في فترة نزوله مثل: السحر، الشعر الكهانة... وغيرها^(٢٢).

كما يقول بأن إطلاق النص على نفسه «القرآن» يدل على استجابته إلى الثقافة التي تشكّل من خلالها، ولكنه في الوقت نفسه يفرض تميّزه عنها باختياره هذا الاسم غير المؤلف تماماً^(٢٣).

أما عن النصّ النبوي والنصّ التراثي فهما في الرؤية الحداثيّة أشدّ التصاقاً بالواقع؛ فالنصّ النبوي هو تعبير عن بشرية محمد ﷺ وليس عن نبوته، وبما أنه كذلك فهو نصّ مرتبط بمرحلة من مراحل شخصه عليه الصلاة والسلام.

أما النصّ التراثي فيكون في نظرهم ألصق بالواقع من باب أولي، فهو استجابة لمرحلة حضارية معينة من حياة الأمة، أنجزه العلماء المسلمون استجابة لظروفهم في تلك المراحل.

هذا ما يجلي دور الإنسان والاهتمام به بدل موضوع الألوهية الذي هو أهمّ المواضيع العقديّة كما سبق بيان ذلك. وما دام التركيز على الإنسان صار الإيمان - في الرؤية الحداثيّة - حالة نفسية تعتني بها علوم الإنسان كعلم النفس وأثنربولوجيا الأديان، وليس نصوص الوحي على حدّ زعم أطروحة الحداثة.

وعليه فهذا الاصطلاح - سياسة الأمل - لا يكون مستساغاً من الناحية العقديّة لأنه يفضي إلى إنكار الإيمان بالغيب، ولا يستساغ معرفياً لأنه دراسة للمطلق بآليات نسبية؟!.

(٢١) نصر حامد أبو زيد، مفهوم النص، ص ٢٥.

(٢٢) المرجع نفسه، ص ٣١ وما بعدها.

(٢٣) المرجع نفسه، ص ٥٢.



مفهوم الحضارة

بين مالك بن نبي وسيد قطب ومحمد باقر الصدر*

الدكتور علي القريشي**

□ مدخل

إن الجدل الفكري الذي جرى قبل عقود مضت بين المفكرين مالك بن نبي وسيد قطب حول مفهوم الحضارة، والذي تعرّضت له من قبل مع بعض الباحثين منهم الدكتور سليمان الخطيب في مصر، والدكتور محمد العبدية في الجزائر، قد دفع الباحث السعودي زكي الميلاد مؤخراً إلى استئناف الحوار حول الموضوع، الذي هو بنظره موضوعاً حيويّاً وجديراً بالتعقيب، بوصفه إشكالية تمسّ صميم واقع الأمة واحتياجاتها ومكانتها في عالم اليوم، لهذا عدّ ما جرى من نقاش بين ابن نبي وسيد قطب حول الفكرة المذكورة، أحد أهم المناظرات النادرة التي شهدتها المجال العربي الإسلامي والتي تحتاج بنظره إلى مزيد من الحوار والتعميق.

وإذا كانت مداخلات الباحثين العرب الثلاثة المشار إليها حول موضوع

* تعقيب على مقالة: زكي الميلاد، فكرة الحضارة بين مالك بن نبي وسيد قطب، مجلة الكلمة، العدد ٩٥، ربيع ٢٠١٧م / ١٤٣٨هـ.

** باحث وأستاذ جامعي من العراق، رئيس مركز التغيير للدراسات والإعلام.

المناظرة، قد مالت إلى وجهة نظر سيد قطب، فإن الأستاذ الميلاذ بدا وكأنه أميل إلى وجهة نظر مالك بن نبي.

بداية نشير إلى أن زكي الميلاذ قد أقرّ بأن مالك بن نبي كان مسكوناً بهاجس «التقدم»، بينما كان هاجس سيد قطب هو «الهوية»، وهذه حقيقة واضحة في الموقف الفكري العام لكلا المفكرين، وإن عدم إغفال ابن نبي لفكرة الهوية الذي أكّده الميلاذ، لا يغيّر من حقيقة أن اهتمامه المركزي ظلّ منصّباً على الحضارة = التقدم، بينما ظلّ سيد قطب يعدّ الهوية = العقيدة هي جوهر المشروع الإسلامي، وقد شكّل موضوعها محور اهتمامه الرئيس.

إلا أن ذلك لا يعني أن المدنيّة أو الحضارة مستبعدة في تفكير قطب أو أنها لا تعنيه، فهو يراها نتيجة؛ لذلك لم ينشغل بالنتيجة قبل إرساء المقدّمة، أي إيجاد «المجتمع الإسلامي» المؤمن، بينما ظلّ ابن نبي يتحدّث عن شروط الحضارة بمعناها المادي والمعنوي، بدليل أنه كان يأمل في ثورة جمال عبد الناصر أن تحقّق الحضارة المرجوة دون أن يتساءل كثيراً عن طبيعة النظام الناصري سواءً من أوجهه التشريعية أو السياسية أو الاجتماعية.

والحقيقة أن فهم الحضارة بجوانبها المادية عند ابن نبي قد ترتّب عليه تحديد جانبي لإشكالية التغيير، حيث تركز حول مجسّدات التمدّن، وظن أن تحقيق الحضارة لا يتمّ إلا وفقاً لمعادلة: إنسان + تراب + زمن، وهذا ما أبعدته عن المشكلة الحقيقية، وعن جوهر التخلّق المرتبط بمسائل العقيدة والقيم والأهداف والسلوكيات والنظام الاجتماعي الحاكم.

لذا صحّ القول: إن ابن نبي كان يفكر بالمجتمع الإسلامي المائل، فيما كان سيد قطب يفكر بالمجتمع الإسلامي المائل، ولا أدلّ على ذلك من تركيز جهده على شروط إقامة المجتمع الإسلامي المؤمن بالإسلام عقيدة وشرعية ونظاماً، لأنه كان يرى أن إيجاد هذا المجتمع سيتبعه تلقائياً صوغ النظريات الإسلامية ضمن الواقع وممارساته العملية.

فالمجتمع يُنتج نظرياته ونظمه اللائقة به، وهذا ما لم يعبه ابن نبي حين انتقد سيد قطب وهو يغيّر عنوان كتاب له اسمه «نحو مجتمع إسلامي متحضّر» إلى «نحو مجتمع إسلامي» معتبراً كلمة «متحضّر» لا لزوم لها لأنها تحصيل حاصل، وبصرف النظر عن مثالية هذا الهاجس الذي يتعارض مع واقعية مبدأ «ما لا يدرك كلّ لا يتركّ جلّه».

لا شك أن تركيز سيد قطب على موضوع الهوية قد أبعدته عن الانشغال بفكرة التقدم، بل وحتى عن الإعداد النظري لنظم المجتمع الإسلامي المنشود، في مقابل ما ركّز عليه ابن نبي على فكرة التقدم دون الانشغال كثيراً بشروط الهوية وإعداد الشروط القانونية للنظام الإسلامي، وقد تلافى المفكر الإسلامي العراقي محمد باقر الصدر هذين الحلين

في مشروعه التغييري حين جمع بين الاهتمام بالنظام الإسلامي ونظرياته وفكرة التقدم وشروطها الموضوعية^(١).

ومع ذلك فإننا نتفق مع الأستاذ الميلاذ في نقده للنتائج التي يمكن أن تترتب على تقسيم المجتمعات عند سيد قطب إلى مجتمع إسلامي ومجتمع جاهلي، بحيث لا يصدق -من وجهة نظره- وصف الحضارة إلا على الأول دون الثاني، ومن ثمّ فجميع الحضارات غير الإسلامية تمثل حالة جاهلية، وهو موقف يتنكر ولا شك إلى المنجزات الإنسانية والعمرائية التي قدّمها العديد من الحضارات، كما أن وصفه تلك الحضارات بالجاهلية ينطوي على دعوة نبذ من شأنها أن تقود إلى التنافر والصراع، وهو ما أدّى إليه الفكر القطبي بالفعل عند أتباع مدرسته عند تكوينهم النظرة نحو الآخر، حتى جعلهم يرفضون التفاعل والتبادل مع الحضارات الأخرى.

□ بين الصدر وسيد قطب

وهنا نرى من المناسب بيان رأي السيد الصدر وقراءاته لفكرة الحضارة في مقابل ما رآه كل من مالك بن نبي وسيد قطب.

إن الاستقلالية الفكرية للسيد الصدر، لم تمنعه من أن يكون منفتحاً على الآخرين إسلاميين وغير إسلاميين، ففي مجال الفكر الحركي أفاد من كتابات الإخوان المسلمين لاسيما كتابات حسن البنا الذي قرأ له مشكلات الدعوة والداعية، كما قرأ لسيد قطب وعبد القادر عودة، واشترك مع سيد قطب في إدراك ضرورة العمل الحركي وأهمية إعداد النخبة في إنجاز مشروع التغيير.

وقد انخرط كل من الصدر وقطب في العمل المنظّم، فالأول يُعد -كما هو معروف- من مؤسسي حزب الدعوة، فيما أضحي الثاني بالتحاقه بتنظيم الإخوان قطباً بارزاً من أقطابه في مرحلة الستينيات.

غير أن سيد قطب على الصعيد المعرفي لم يكن إلا أديباً، ولم يتميز إلا بتفسيره للقرآن الكريم، وبما قدّمه من دراسات جمالية إسلامية. أما الصدر فقد كان عالماً في الشريعة، وفقهياً مجتهداً بالمعنى الأصولي، فضلاً عن كونه فيلسوفاً، ومكتشفاً للعديد من النظريات

(١) حول تفصيل موقف السيد محمد باقر الصدر ومقارنته بموقف كل من مالك بن نبي وسيد قطب في هذا الخصوص راجع: د. علي القرشي، الفكر التربوي عند محمد باقر الصدر.. القيادة والقُدوة فِكراً وسلوكاً، بغداد، بيروت: المركز العلمي العراقي، ٢٠١٤، ص ٣٩١، ٣٩٤ وص ٣٩٨، ٤٠٢.

الإسلامية في أكثر من حقل، ولم تكن منطلقات التغيير عنده تقتصر على النص الديني، بل كان يوظف النص ويستنبط منه النظريات بخلاف قطب الذي كان يرى أن الاشتغال في وضع النظريات أو البرامج أمر لا طائل من ورائه ما دام المجتمع جاهلياً، كما أن النظريات والبرامج لا تظهر - برأيه - إلا كنتيجة لقيام مجتمع إسلامي متكامل.

ومن هنا كان تركيزه على العمل الدعوي وتكوين الصفوة (المكية) المؤمنة التي تقع على عاتقها قيادة التغيير، وتمهيداً لإقامة المجتمع الإسلامي المطلوب.

ينتج من هذا الاختلاف، اختلاف النظرة بينهما نحو مفهوم المنهج، فهو عند قطب لا يتجاوز معنى الدين، فيما عند الصدر مجموعة القواعد والأدوات التي تستخدم لتقديم رؤية إسلامية متكاملة، وهو المعنى الذي يقترب من المفهوم المعتمد في النظام المعرفي المعاصر^(٢).

كما أن قطب يردّ حالة الانحراف في الحالة الإسلامية إلى ما داخل الفكر الإسلامي من فكر أجنبي واختلاط بالثقافات الفارسية والإغريقية، فيما يردّ الصدر الانحراف إلى ما أصاب البناء الداخلي للأمة من عطب^(٣)، خاصة بسبب السلوك المنحرف للقيادات التي تسلمت زمام الأمور وأدت إلى ما أدت إليه من تعطيل للفاعلية الإسلامية.

وقطب هو الآخر لا ينكر ظاهرة الانحراف القيادي حين حلّل في كتابه (العدالة الاجتماعية في الإسلام) ما أصاب التجربة الإسلامية من خلل حين أبعد الإمام علي عليه السلام عن زمام القيادة، ومن ثمّ برزت ظاهرة الانفصال فيما بين السلطان والقرآن - بحسب تعبير مالك بن نبي.

وبالعودة إلى مسألة بناء النظريات، واعتماد سيد قطب مبدأ إرجاء ذلك إلى ما بعد قيام المجتمع الإسلامي والدولة الإسلامية، فإن ذلك هو ما دفعه إلى الاكتفاء بعرض مبادئ الحكم العامة في الإسلام، واعتماد فكرة الجيل الأول وتجربته التاريخية^(٤)، فيما عمل الصدر وبقوة لإثبات قدرة الإسلام على تنظيم شؤون الأمة وقيادة الحياة، لهذا كان عكوفه على الكتابة في النظرية السياسية الإسلامية وتدوينه لمشروع الدستور الإسلامي، وبلورته للمفاهيم المتصلة بالقيادة والنظام.

وحين كان سيد قطب يرفض الفلسفة، ويركّز على اكتشاف مدركات التصوّر الإسلامي مقرونة بالتربية والتحريض على التغيير، كان الصدر يشتغل بالفلسفة ويقدم في

(٢) حسن سعد، الأصولية الإسلامية العربية المعاصرة، ص ٢٧٦.

(٣) أحمد راسم النفيس، فقه التغيير بين سيد قطب والسيد محمد باقر الصدر، المنهاج، العدد ١٧٠، ص ٣٠٠.

(٤) المصدر السابق، ص ٤٢٦.

مجالها المنظورات الإسلامية حول الكون والإنسان والمعرفة والعالم، باعتبار أن ذلك يشكل في نظره أصل التفكير ومنبع تشكيل الرؤى والاتجاهات التي تؤسس للتغيير.

أما على صعيد العمل الحركي، فقد طغى الأسلوب الأدبي والوجداني على خطاب سيد قطب، وقد تجلّى ذلك في كتابه (معالم في الطريق) الذي شكّل وثيقة إدانة ضده وحُكم بسببه بالإعدام بدعوى أنه كان دليلاً لعمل حزبي، وبرنامجاً لقلب نظام الحكم، فيما الحقيقة أنه لم يكن إلاّ كتاباً حمل أفكاراً ولفترات تربوية مشبعة بالحس التعبيري، ولم يكن ينظر لأية خطوات إجرائية، وهو في (معالم في الطريق) يختلف عمّا كتبه الصدر في هذا الخصوص، لا سيما أفكاره الحركية التي وضعها لحزب الدعوة وما كان يضعه من تنظيرات، وتحديد لمرحلة العمل السياسي وما كان يبثّه من أفكار في بعض محاضراته ورسائله، التي كانت تعبّر عن الاهتمام بالواقع وإشكالياته وصراعاته.

ومن أوجه التباين بين الصدر وقطب، أن قطب كان يعلن - ضمناً إن لم يكن صراحة - تكفيره للحكّام، وينعت المجتمعات جميعاً بالجاهلية، وكان خطابه التربوي يقوم على ترسيخ سلوكيات المفاصلة مع الواقع والتشدّد مع قواه ونظمه الفاعلة، فيما كان انشغال الصدر منصباً على وضع البدائل النظرية، والتأسيس التربوي للتغيير من دون أية أطروحة تكفيرية، لكنه في الوقت نفسه لم يتردّد من وصف حكام العصر بالظلمة من دون استخدام لغة التكفير.

لقد تميّز سيد قطب بأسلوبه الوجداني ونزعتة التحريضية الحادّة، ولم ينشغل كالصدر بإعداد نظريات إسلامية في السياسة أو الاقتصاد أو الاجتماع أو الفلسفة، وبهذا فهو مفكّر في الدعوة لا مفكّر في اكتشاف النظريات، كما اعتمد في فهمه التغييري على ترسيخ العقيدة والتربية الحركية للنخبة، وكان يرى في ذلك الكفاية من دون الحاجة إلى الاشتغال بالبرامج، لأن البداية المطلوبة هي في ضرورة التخلّص من المجتمع الجاهلي، وإن التغيير الاجتماعي الحقيقي لا يتحقّق إلاّ عبر هذا الطريق.

□ بين الصدر ومالك بن نبي

قضية التغيير الاجتماعي تمثّل محور أعمال وأنشطة كل من السيد محمد باقر الصدر والمفكّر الجزائري مالك بن نبي، وإذا كان الإسلام يجمع بينهما عقيدة، إلاّ أن ما يميّز الصدر أنه كان فقيهاً يمارس الاستنباط الشرعي على مختلف الحقول، ويحتهد في اكتشاف النظريات الإسلامية، وكان الإسلام بشموليته يشكل قاعدة وإطاراً لجهوده التغيرية، فيما كان ابن نبي يواجه الواقع بإشكالياته الماثلة، ويتناوله بعقلية تحليلية وتفكير علمي ونزعة برجاتية مع

الاستضاءة بمبادئ الإسلام وتوجّهاته وقيمه العامة، وهو بذلك ينطلق من الواقع ويبحث في شروط التغيير الموضوعية وصولاً إلى تحقيق النهضة في إطار ما أسماه بالحضارة. من هنا كان اهتمامه ينصب بالدرجة الأولى على الإنسان المسلم والمجتمع المسلم أكثر من انشغاله بالإسلام كأحكام ونظريات، وهو بذلك أقرب ما يكون إلى عالم اجتماع إسلامي منه إلى عالم في الشريعة الإسلامية.

لقد انتقد ابن نبي الاتجاهات الإصلاحية لرجال النهضة الذين سبقوه، ورأى أن انشغالهم كان منصباً على قضايا جزئية، فالأفغاني بنظره ركّز على الجانب السياسي، ومحمد عبده انشغل بإصلاح التعليم، والكواكبي وشكيب أرسلان شغلها الجانب الدفاعي، ولم يستثن من التوصيف المتقدّم غير حسن البنا الذي وجده أكثر شمولية وفاعلية.

إلا أن الحكم النقدي المذكور ينسحب في التحليل النهائي على ابن نبي نفسه، إذا ما تأملنا كيف أن اهتمامه تمحور حول إشكالية الحضارة والتنمية والذي قاده إلى نحو آخر من التجزئية، حين ركّز اهتمامه على المعنى المادي للمادي للحضارة أكثر من معناها الشامل، بدليل أنه كان يتفاعل مع ثورة يوليو في مصر لا شيء إلا لأنها بدأت تؤسّس لمشاريع تنمية، وتضع خططاً للتصنيع والإصلاح الزراعي والنهضة المدنية.

والحقيقة أن فهم الحضارة بالحدود المادية والتنمية عند ابن نبي، قد ترتّب عليه تحديد جانبي لإشكالية التغيير تمركز حول مجسّدات التمدّن، فظن أن الحل الدقيق للمشكلة الحقيقية لأزمة التخلف المرتبطة بقضية الإنسان وحرّيته وكرامته وأمنه وقيمه وأخلاقه وتوازنه، وما يتطلّب من توفير للعدالة الاجتماعية، والبعد عن الاستبداد وتحقيق المساواة، والذي يرتبط كل ذلك بالبحث عن النظام الاجتماعي الأصح، وهو ما انتبه إليه وركّز عليه السيد الصدر.

إن الصدر كان يدرك أن التغيير لا ينبغي أن يستهدف مجرّد هيكل الوجود المادي والمدني وتحقيق النهضة التنموية، بل لا بد من إيجاد النظام الاجتماعي الصالح الذي تتجسّد من خلاله القيم والمبادئ والمقاصد الربانية على مختلف الصعد الاجتماعية والسياسية والاقتصادية، أما مجرّد تهيئة الوسائل والإمكانات المادية والمدنية -على أهميتها- فلا يؤدّي بالضرورة إلى التكامل والسعادة وتحقيق إنسانية الإنسان.

ومع ذلك التقى كل من ابن نبي والصدر على تأكيد أهمية التربية، والنظر إليها كإحدى المقوّمات الأساسية في عملية التغيير الاجتماعي، ومن منطلق الاهتمام بالتغيير الاجتماعي عند كل منهما اتّجهت أفكارهما التربوية إلى الجانب الاجتماعي، غير أن ما كان يفرّق بينهما

أن ابن نبي كان يتواصل بأفكاره مع الواقع كيفما كان، فهو حين يطرح أفكار نظير: تكيف الفرد اجتماعياً، والواجب في الحق، ومدرسة النشاط المشترك، وغيرها من الأفكار التربوية الاجتماعية لا يشرطها بالتفرقة بين نظام اجتماعي وسياسي واقتصادي صالح ونظام آخر منحرف، الأمر الذي يمكن أن يسمح لمثل هكذا أفكار أن تجرّ لخدمة الواقع القائم، أكثر من تحييرها لخدمة عملية التغيير الحقيقية التي تقوم على أساس الإسلام.

نعم يجوز التعامل مع هذه الأفكار الجيدة، وتحريكها في إطار البناء الاجتماعي للجماعة التغيير^(٥)، في حالة غياب البناء الاجتماعي الإسلامي الكامل.

من جهة أخرى، إذا كان صحيحاً أن لا تربية من دون مجتمع، فإنه من الصحيح أيضاً أن لا تربية بغير الاهتمام بالفرد، أما الاكتفاء باستخراج الشروط التي تؤدي إلى إسهام الفرد في النمو الاجتماعي العام - كما يريد ابن نبي - فمعنى ذلك وضع شروط على نمو الفرد خارجة عن داخلية واختياراته، وهو ما يشكل إغفالاً لضرورات النمو الفردي الذي هو الأساس لعملية التغيير الاجتماعي، وهذا ما كان يعيه ويؤكدّه ابن نبي بنحو واضح في كتاباته، إلا أنه مع ذلك كان يربطه على الدوام بالهدف الاجتماعي^(٦).

إن تركيز ابن نبي على التربية الاجتماعية بصرف النظر عن النظام القائم، مردّه الاعتقاد بأن التغيير الاجتماعي هو الأساس لأي تغيير سياسي، وهو في هذا يقول: «إن الحكومة مهما كانت ما هي إلا آلة اجتماعية تتغير تبعاً للوسط الذي نعيش فيه وتنوع معه، فإذا كان هذا الوسط نظيفاً حرّاً فما تستطيع الحكومة أن تواجهه بما ليس فيه»^(٧).

وهذا التصوّر إذا كان مقبولاً إلى حدّ ما، إلا أنه ينبغي ألاّ يقودنا إلى الاعتقاد بأن الحكومة ليس في مقدورها إفساد الحياة في المجتمع، فالسلطة وتشريعاتها لها القدرة على التأثير في الحياة الاجتماعية وإشاعة الفساد، ومن ثمّ عرقلة إمكانات النهضة والتغيير.

لذلك نعود ونقول: إن الهدف المدني الذي ظلّ يؤكدّه ابن نبي في مشروعه التغيير، قد دفعه إلى الاعتقاد بلا جدوى العمل السياسي المباشر، حتى إنه شخصياً، وكما عُرِف عنه، لم ينخرط في أي عمل حركي منظم، وظلّ بعيداً عن معتركات الصراعات السياسية بأشكالها الميدانية، وعلى النحو الذي درجت عليه حركات التغيير الإسلامي، وكان يقول

(٥) راجع: علي القريشي، التغيير الاجتماعي عند مالك بن نبي.. منظور تربوي لقضايا التغيير في المجتمع المسلم المعاصر، القاهرة: دار الزهراء للإعلام العربي، ط ١، ١٩٨٩م، ص ٢٧٥ - ٢٧٩.

(٦) المصدر السابق، ص ٢٧٩ - ٢٨٠.

(٧) مالك بن نبي، شروط النهضة، ترجمة: عمر مسقاوي وعبد الصبور شاهين، دار الفكر، ١٩٧٩م، ص ٣٠.

بضرورة توفير الجهد والعودة بشبكة العلاقات الاجتماعية إلى فعاليتها بغض النظر عن طبيعة النظام القائم، وهو بهذا ينحى منحى إصلاحياً يختلف عن المنحى الذي يخطّه الصدر حين لا يرى جدوى الإصلاح في إطار واقع لا إسلامي.

من هنا افترق منحى التربية كأساس للتغيير عند كلا المفكرين، على الرغم من أن كلاّ منهما يركز على التربية في أبعادها الاجتماعية والتغيرية.

وإذا قلنا بأن مدركات ابن نبي التبروية قد صيغت على نحو وظيفي وفي إطار الواقع ومشكلاته القائمة، فالصدر بلور أغلب تصوّراته التبروية تبعاً لما اكتشفه من نظريات إسلامية في المعرفة والاجتماع والسياسة والاقتصاد، وهو بهذا قد يبدو بعيداً عن الواقع الماثل، إلّا أنه على صعيد الحركة السياسية يطرح أفكاره التبروية لدعم مشروع التغيير، ويسجّل أنشطته التعليمية والإصلاحية ضمن الواقع الماثل، بوصف ذلك من العوامل المساعدة في سياق مشروع التغيير الشامل.

من جهة أخرى، نجد أن كلا المفكرين قد تعاملوا مع العلم على نحو وظيفي، ولم يُعطياه الأهمية التغيرية إلّا بحدود ارتباطه بالقضية الاجتماعية، وهذا يتضح عند ابن نبي حين يوجه نقده لحركة النهضة التي تركّزت عند محمد عبده بإصلاح التعليم وتخريج متخصصين ولم تجتهد في توظيف العلم في عملية التغيير، كما الحال مع علم الكلام الذي اعتمدت فيه منهجية التلقين وإثبات وجود الخالق ومن دون تقديم الدين عبر تجسيد وظيفته الاجتماعية. وهو نظر تبناه الصدر وقدّم في سياقه قراءات كلامية جديدة، انطوت على منظور اجتماعي واضح، بل حتى الفقه عمل على نقله من أفقه الفردي إلى آفقه الاجتماعية.

وعموماً لم يجعل الصدر من العلم هدفاً بحدّ ذاته، بل اهتمّ به بوصفه وسيلة ترتبط بالأهداف العامة، وقد كانت تجديده العلمية مرتبطة بالوظيفة الاجتماعية للعلم والدين، وهو في هذا قريب من نظرة ابن نبي.

وإذا كان الفكر التربوي قد تمحور عند كلا المفكرين تبعاً للاهتمامات الاجتماعية، فإن ذلك لا يعني إسقاطها للبعد الفردي من التربية، فالانثان كان يُعنى بالطلبة، ويلقي المحاضرات على الطلاب، ويمارس التربية المقصودة والتعليم المنظم أو شبه المنظم.

أما على صعيد العلاقة مع الآخر، فقد اهتمّ كل منهما بمسألة الثقاف في ضوء فهم الذات وفهم الآخر، ولم يرفضاً الحضارة الغربية كلية، بل استفادا من جوانبها الإيجابية كل بحسب طريقته وحقل اهتمامه، من دون أن يقلدا الأفكار الأجنبية أو يستنسخوا المفاهيم، بل ابتدع كل منهما أفكاره ومصطلحاته الخاصة، وعملا على بثّها في الوسط الثقافي والعلمي

بعيداً عن التبعية.

لقد نبذ كل من الصدر وابن نبي النقل الأعمى الذي لا يميّز بين العلم والأيدولوجيا، ولا يراعي المعادلة الاجتماعية الخاصة بكل مجتمع، ودعا كل منهما إلى توطين العلوم وأسلمة ما يمكن أسلمته من معارف في إطار المجال العربي والإسلامي، كما ميّز بين الحقائق المطلقة والحقائق النسبية، وبين الأفكار القائلة والأفكار القابلة للتكيف والحياة.

وإجمالاً نقول: إنه إذا كان لكل من ابن نبي والصدر أهميته الفكرية وأثره في الفكر الإسلامي الحديث، إلا أن الصدر تميّز بكونه صاحب مشروع نهضوي إسلامي جذري ومتكامل كان له الأثر العلمي والتربوي والسياسي الواسع النطاق، فيما تمثل تميّز ابن نبي بما قدّمه من تحليلات قيّمة لواقع المسلمين، وما قام به من تشخيصات لظواهر وأمراض تتصل بالثقافة والاجتماع والسياسة والتنمية، الأمر الذي أظهره عالم اجتماع إسلامي امتلك القدرة على الخوض في أعماق المشكلات والظواهر، وشكّل فكره إضاءة وهاجة يمكن الاستئارة بها في مجال التغيير وأنشطته الثقافية والاجتماعية والتربوية على نحو بناء.

وإن ابن نبي قد واجه الواقع بإشكالياته الماثلة، وتناوله بعقلية تحليلية وتفكير علمي ونزعة برجماتية مع الاستضاءة بمبادئ الإسلام وتوجهاته وقيمه العامة، على النحو الذي جعله أقرب إلى عالم اجتماع إسلامي منه إلى عالم شريعة، وداعية لمشروع اجتماعي إسلامي شامل، بخلاف سيد قطب على النحو الذي بيّناه.



تحوّلات الفكر الفلسفيّ المعاصر..

هل من آفاق كونية إبداعية جديدة؟

جواق سمير*

الكتاب: تحوّلات الفكر الفلسفيّ المعاصر: أسئلة المفهوم والمعنى والتواصل.
الكاتب: الدكتور عبد الرزاق بلعقروز.
الناشر: الدار العربية للعلوم، بيروت، بالاشتراك مع منشورات الاختلاف، الجزائر.
سنة النشر: الطبعة الأولى، ٢٠٠٩م.
الصفحات: ٢٨٧ صفحة.

□ مدخل

تتوخّى هذه المساهمة تقديم قراءة في كتاب «تحوّلات الفكر الفلسفيّ المعاصر»، لصاحبه الدكتور عبد الرزاق بلعقروز، وهي قراءة لا تهدف من ورائها عرض ما ورد في متن الكتاب من أفكار ونصوص واختصارها، بل إننا نسعى من خلال تقديمها إلى لفت النظر والانتباه إلى بعض القضايا الفكرية التي تطرّق إليها الكتاب طيلة ما يُقارب ثلاث مئة صفحة.

والتي تحتاج إلى عرضها على طاولة المسألة والبحث والنقاش من

* باحث من الجزائر، يُعد أطروحة دكتوراه في فلسفة العلوم والقيم في الفلسفة الغربية المعاصرة.

جديد، لا من أجل تقويض وتهديم ما ورد فيها من أفكار بل لإثرائها وجعلها أفقاً ومفتّحاً لبحوثٍ أخرى، وهي الغاية الأساسيّة من عقد هذا المصنف في الدعوة إلى استكشاف دروب ومسالك تحوّلات الفكر الفلسفيّ المعاصر، والخوض في مغامرة أسئلة المفهوم والمعنى والتواصل والإفادة منها، في وقتٍ نحنُ في ميسس الحاجة إلى القيام بدراسة تحليليّة ونقدية للمتون الفلسفيّة على القدر الذي يُسعفنا بفهمٍ رحب للقضايا المعاصرة والراهنة.

تأسيساً على ما سبق ذكره، يجوز لنا طرحُ الاستفهام التالي: كيف نقرأ تحوّلات الفكر الفلسفيّ المعاصر؟ وما هي الفوائد التي يمكن لنا تخريجها؟ وما هي العبر التي نحصيها من هذا الدرس الفلسفيّ؟.

لكتابات الباحث الجزائريّ والأستاذ الجامعي عبد الرزاق بلعقروز، مكانتها الخاصّة في مدونة التّأليف الفكريّ والفلسفيّ في الجزائر كما في الوطن العربيّ، والقارئ في كتبه يستبصر حسّها النقديّ الذي مكّنها من التملّص من النزعة النصيّة المهيمنة في أرجاء العالم العربيّ، وهي النزعة التي ترى في الكتابة الفلسفيّة مجرد مُمارسة أكاديميّة جُلّ غايتها شرح النصوص الفلسفيّة سواء الغربيّة منها أو العربيّة (التراث)، ممّا يجعلها في غفلة عن الواقع وشروطه ورهاناته، ما يُؤحي بأننا إزاء نمطٍ من الكتابة الفلسفيّة تنأى بنفسها عن كلّ انغلاق أكاديميّ من شأنه أن يكون لها مانعاً من الإفادة من مختلف المرجعيات والتخصصات الفكرية الأخرى.

تأسيساً على ذلك، لا نتردد في القول: إنّ عبد الرزاق بلعقروز صاحب مشروع فكري ونظريّ مُتّمسك تحكّمه هواجس المفهوم والمعنى والتواصل، وعن هذه النقطة بالذات، ستُحاول هذه المراجعة الولوج إليها من خلال تقديم بطاقة قراءة لكتابه الموسوم بـ«تحوّلات الفكر الفلسفيّ المعاصر: أسئلة المفهوم والمعنى والتواصل»، الذي اختطّه سنة ٢٠٠٩.

وما يحسن الإشارة إليه في عقب هذا الموقف، تلك المساحات النظرية الشاسعة التي تحرك فيها مُفكرنا في كتابه هذا، بدءاً بالبحث في جينالوجيا المصطلح الفلسفيّ وما يقتضيه ذلك من انتقالٍ وتحوّلٍ للمفهوم الفلسفيّ عبر مُختلف الحقب التاريخيّة له، وصولاً إلى الحديث عنّ العولة في القول الفلسفيّ العربيّ، مروراً بمناولته لسؤال الحداثة عند طه عبد الرحمن، وعن العلاقة المُلتبسة بين الفلسفة والأدب من خلال نموذج عبد الوهاب المسيري، مع تقديم قراءة لنظرية أخلاقيات المناقشة لفيلسوف التواصلية يورغن هابرماس، وعن عودة الديني والمقدس في الفلسفة الغربيّة المعاصرة، وعن التسامح والمجتمع المدني وعن العالميّة والكونيّة...، وغيرها من المواضيع الفكرية التي تستلزمُ انفتاح الوعي على

قضايا الحداثة والهوية والعولمة والتسامح والكونية.

في كل تلك المحطات الفكرية كان عبد الرزاق بلعقروز على وعي كبير بالدور الذي يمكنه القيام به، كمتقن وباحث استمد مقومات تكوينه الفكري من تكوينه الفلسفي الرصين من جهة، ومن استشكال الواقع من جهة أخرى، فأتى نمط كتاباته محكوماً بهاجس الراهن والرغبة في فهمه، فاتخذ كتابه العمدة «تحوّلات الفكر الفلسفي المعاصر»، صورة سؤال واندهاش إزاء أسئلة تخص القضايا التي قمنا بذكرها أعلاه.

□ الكتاب.. البنية والمكونات

يتكوّن عنوان الكتاب من شقين، أحدهما رئيسي «تحوّلات الفكر الفلسفي المعاصر»، وآخر فرعي يستدعي الانتباه بوصفه المدخل الأساسي لفهم الكتاب، وهنا تكمن أهمية هذا المصنف، الذي يركز عنوانه الفرعي على دراسة أسئلة المفهوم والمعنى والتواصل، وقد توزعت محاوره على مقدمة وثلاثة أجزاء، كل جزء يحوي ما بين ثلاثة إلى أربعة فصول.

في مقدمة الكتاب يرصد المؤلف تحولات الفكر الفلسفي المعاصر، من خلال حديثه عن النشاط المخصوص الذي تشهده الفلسفة المعاصرة، في مساءلاتها وتفكراتها ومساراتها، وفي أعين المؤلف، إنّ هذه المخصوصية تتأني «من التحوّلات التي مست نماذج الفهم ومقولات التفكير، بخاصة تلك التي صاغت عقلانية الحداثة الفلسفية مع لحظة التأسيس الديكاري وتوابعها المعرفية والتاريخية: الإصلاح الديني والثورة العلمية والثورة السياسية وعصر النهضة وعصر الأنوار، وصولاً إلى الانغلاق الفلسفي مع هيغل، إنّ انغلاقاً لأنّه رفع هذه المعقولة الذاتية بمحدداتها المشهورة: الحق في النقد، الحرية، استقلال العمل، المنزع المثالي في الفلسفة، رفعها إلى مرتبة الوعي المطلق بالذات»^(١)، الأمر الذي انتهى إلى المركزية الغربية وفلسفة الوعي والذات.

بيد أنّ الفكر الفلسفي لم يستو عند تلك الحال، إذ سيشهد تحوّلًا ومنعرجًا سواء على الصعيد الفكري أو على مستوى الطرح الاشكالي مع نهايات القرن التاسع عشر، «الذي كان يلوح بمعالم فكر فلسفي مختلف تبدلت فيه هذه النظرة إلى نماذج العقلانية وبخاصة الفلسفة الذاتية وريثة الديكارتية، وصارت هذه الذاتية يُنظر إليها كتهمة لا ينفك الفكر الفلسفي المعاصر على ترديدها ونقدها، وأضحت نذرًا على حلول عصر العدمية الآتي لا محالة، وبشارة على تصدع التمرکز الثقافي الغربي (...)» ثم إنّ إعادة الاعتبار لمقولات

(١) عبد الرزاق بلعقروز، تحوّلات الفكر الفلسفي المعاصر، ص ٩.

التعددية والاعتراف والخصوصيّة الفلسفيّة، لم تصبح ممكنة إلاّ خارج الخريطة الإشكاليّة التي رسمتها خطاطة الأنوار»^(٢).

تأسيسًا على هذه المستندات، يتضح لنا أنّ هناك رغبة قويّة تدفع بمفكرنا إلى رصد تحوّل الخطاب الفلسفيّ المعاصر، عن هذه النقطة بالذات يتحدث عبد الرزاق بلعقروز قائلاً: «إنّ مرادنا من هذه المقاربات ذات المنحى الفلسفيّ، رصد التحول الجذري العميق، والمساءلات النقدية العنيفة لنماذج العقل بمعناه الحدائي، وقيم التنوير الفلسفي، ونظريات التقدم الحضاري، بخاصة تلك التي طورتها عناوين الحداثة الغربية المختلفة، متبوعة بإرادة تأصيلها حضاريًا، أو في جعلها كونية أو شمولية، وسيكون رصدنا لهذا النقد يجمع بين الداخلي والخارجي، داخلي يستثمر العدة المعرفية والمنهجية التي أفرزتها تحولات العلوم الإنسانية المعاصرة، والقراءات التأويلية المختلفة -نيتشه، فوكو، بودريار- وخارجي يعتمد على الخصوصية الثقافيّة في شكلها الأخلاقيّ لتقويم الحداثة الغربيّة»^(٣).

أتى الجزء الأوّل من الكتاب موسومًا بـ«تحوّلات المفهوم في الفلسفة: من منطق الكليّة والتجرّدية إلى المنظوريّة والرهان التداوليّ»^(٤)، تفرد الفصل الأوّل منه الذي جاء تحت عنوان «إشكاليّة المصطلح الفلسفيّ: جينالوجيا العلاقة بين الإرادة والكلمة والمعنى»، للحديث عن إشكاليّة المصطلح الفلسفيّ من حيث المفهوم والخصوصيات، ومن حيث حقيقة العلاقة التي تجمع الفلسفة واللغة، ثمّ ينتقل للحديث عن نماذج لارتحال المفاهيم الفلسفيّة، ليختتم هذا الفصل بالحديث عن الوشائج بين الجينالوجيا والمصطلح من حيث منهج القراءة، الخطوات والنتائج.

أمّا الفصل الثاني والمعنون بـ«سؤال الحداثة عند طه عبد الرحمن: من النقد الأخلاقيّ إلى إعادة إبداع المفهوم»، فإنه انفرد بمهمة الحديث عن المشروع الفكريّ المسمى بـ«إعادة إبداع المفاهيم» للفيلسوف المغربي طه عبد الرحمن، الذي يروم من خلاله بناء صرح فكريّ للإبداع العربي وتخليص العقل العربي من التبعية.

وتبعًا لذلك تخصّص هذا الفصل للحديث عن مفهوم العقل عند طه عبد الرحمن، وفقه الفلسفة، وعن السؤال المسؤول، وكلها آليات فكريّة يروم من خلالها طه عبد الرحمن تخليص العقل العربيّ من التبعية الفكرية ونقله إلى منزلة الإبداع والاجتهاد، بعد أن تبين له أنّ «المُتفلسفة العرب لا قدرة لهم على إنشاء خطاب فلسفيّ مخصوص ومختلف، فهم يؤولون

(٢) المصدر نفسه، ص ١٠.

(٣) المصدر نفسه، ص ١١.

(٤) المصدر نفسه، ص ص ١٧-٣٨.

إن أول غيرهم، ويحفرون إذ حفر غيرهم، ويفككون إذا فككوا، وكأنَّ سُبُل الفكر والقول ضاقت عليهم، وأنَّ أرض الفكر لم تكن واسعة ليتفسحوا فيها، وحجة المتفلسفة العرب في ذلك هي النهوض بواجب الانخراط في الحداثة العالمية والاستجابة لنداء الشمولية الفلسفية^(٥).

أمَّا الفصل الثالث من الجزء الأول، الموسوم بـ«تداخل المفهوم الفلسفي المركب والعنصر الأدبي لدى عبد الوهاب المسيري»، فقد خصَّصه عبد الرزاق بلعقروز، لفكِّ غموض العلاقة بين الفلسفة والأدب، مُتوسلاً في ذلك بنموذج عبد الوهاب المسيري، من خلال إسهاماته فيما يُسمى بـ«أدب الطفل».

يفتحُ مُفكرنا هذا الفصل بسؤال فلسفي عن آية علاقة يُمكن أن تقوم بين الفيلسوف والطفل؟ وفعلاً فـ«الأول يُسائل قضايا نظرية مُستعصية على الفهم والتبسيط، وموضوعاتها مُجردة ومُفرداتها غريبة قد لا تجلو للأفهام إلا بزيادة تأمل وفضل معاناة، لينجلي ما خفي وينكشف عما أغمض، أما الثاني أي الطفل، فدائرته الشعورية وقطب اهتماماته لا يتعدى عالم الأشياء، فكيف تتأتى له هذه القدرة التي بها يفهم لغة الفيلسوف، أو تحصل له معرفة من طراز فلسفي يُنمي بها إمكاناته العقلية الكامنة ويوقظ بها عاطفة القلق الفلسفي»^(٦).

وتكمن أهمية هذا الفصل كونه يرمي إلى «فك الارتباط بين هذا الاعتقاد السائد بين الفلسفة والطفل وبين رسوخها في الذاكرة والفكر والممارسة، وإعادة وصل العلاقة بينها توسطاً بالأدب بما هو معبر من الفلسفة إلى عالم الأطفال، بكلِّ تساؤلاته وحيرته واندعاشاته من الأشياء حوله، وفضوله المعرفي الذي يدفعه إلى التساؤل والقلق والإحراج أي المحركات الأولى للعقل الفلسفي الذي ينحو هذا المنحى»^(٧).

بعدها ينقلنا الكاتب من الحديث عن العلاقة بين الفلسفة إلى الحديث عن «إعادة الوصل بين المفهوم الفلسفي والعلوم الاجتماعية في المشروع التواصلي، قراءة في نظرية أخلاقيات التواصل عند هابرماس»، وإنَّه يجوز لنا الاستفهام تبعاً لذلك، عن سر الهامة البالغة التي أولاها عبد الرزاق بلعقروز لنظرية إيتيكا التواصل لممثل الجيل الثاني لمدرسة فرانكفورت النقدية يورغن هابرماس، إذ نلاحظ أنَّه خصَّص له أزيد من خمس وعشرين صفحة.

(٥) المصدر نفسه، ص ٤٨.

(٦) المصدر نفسه، ص ٦١.

(٧) المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

الإجابة عن هذا الاستفهام نستبصرها في قوله: «أخذت النظرية التواصلية الجديدة الآن تحترق ميادين علمية متعددة، وتنزع الاعتراف تلو الآخر بأصالتها وجدتها وعمقها الإنساني والعلمي، وتحقيق التواصل بين مختلف فروع المعرفة الانسانية قبل تحقيقه واقعياً، ثم إلى جانب هذا فإنّ أحد نقاط القوة في هذه النظرية هو بعدها التداولي واعتبارها الأخلاق مُكوّناً أساسياً للعقلنة والتواصل معاً، واستعارتها أيضاً لآليات التحليل النفسي الفرويدي، ثم تطوير هذا المنظور إلى المستوى الاجتماعي، الذي يجني فيه كلّ أطراف المحاورّة تبادل الرمز واستعراض الحياة، على نحوٍ مُتفاعل لتحقيق آليات الاندماج والتواصل في المجتمع باعتماد شروط البرهان»^(٨).

□ الفلسفة والحداثة

أما الجزء الثاني من الكتاب فأتى مُعنوناً بـ«تحوّلات العلاقة بين الفلسفة والحداثة: من التوحد وتأسيس المشروع إلى النقد الجذري والمواجهة»، يحوي بداخله ثلاث محطات أساسية تتناول قضايا فكرية مختلفة، بدءاً بحديثه عن الأصول النيتشوية لنظريات النقد المابعد حداثيّة، وصولاً إلى المعنى الفلسفي لعودة المكبوت الديني في الثقافات المعاصرة، مروراً بالحديث عن الفلسفة ونثر الخطاب الاستشراقي.

من هنا وعلى ضوء ذلك، يفتح الجزء الثاني، بفصل أول موسوم بـ«الأصول النيتشوية لنظريات النقد المابعد حداثيّة: من الهوية والتطابق إلى المنظورية وتعددية التأويل»، وفيه يُقدم الكاتب نظرية النقد عند نيتشه، من خلال استعراض مُحددات النقد الجينيلوجي، ونقد نيتشه للحداثة وأصنامها، ليختتم الفصل بالحديث عن ملامح الحضور النيتشوي في خطابات فلاسفة ما بعد الحداثة (أركيولوجيا فوكو - تفكيكية جاك دريدا - جون بودريار).

عن كلّ ذلك يقول الكاتب: «مثّلت اللحظة النيتشوية مُنعطفاً نوعياً في تاريخ الثقافة الغربيّة بصفةٍ عامة والحديث منها بصفةٍ خاصّة، وتكمن نوعيتها في كون أنها لم تُقدم رؤية تراكميّة كإغناء وتعميق، أو تواصل لتطور الوعي الفلسفي الغربي، بل غيرت تماماً طريقة إدراك المعنى وبدلت استراتيجيّة التأويل، لقد توجّهت مطارق النقد النيتشوي إلى القيم الثقافية الغربيّة التي قام عليها كلّ التراث الفلسفي، كالثقة في العقل وشعارات التقدم والحداثة والعلم وتفاوتات الأنوار وغيرها»^(٩).

(٨) المصدر نفسه، ص ٨٠.

(٩) المصدر نفسه، ص ١٠٨.

أمّا الفصل الثاني فيأتي موسومًا بـ«الفلسفة ونثر الخطاب الاستشراقي»: من ميتافيزيقا التمرّكز إلى المسألة المضادة»، وانطلاقًا من ذلك، يعتبر صاحبنا هاهنا أن فلسفة الوعي والذات هي المسؤولة الأولى والأساسية على تأسيس المركزية الغربية والخطاب الاستشراقي، وفي السياق نفسه يرى الباحث «بلعقروز» أن هذا «التأويل قد فقد الكثير من دلالاته ومفاعيله في الفهم والتأويل، بخاصة مع تراجع مقولات الأنوار وفلسفات المركزية الانسانية والمفاهيم المتشعبة عنها كالحرية والعقلانية والذاتية، وأفرزت هذه القراءة خلاصة وجود فلسفات وليست فلسفة بالمعنى الكلي، وأقرت بتكوّن عقول كثيرة تتمايز بتمايز الظروف والإرادات وليس عقلاً له نواته المنطقية والجوهرية»^(١٠).

ليختتم صاحب الكتاب الجزء الثاني بفصل ثالث أتى تحت عنوان «المعنى الفلسفيّ لعودة المكبوت الديني في الثقافات المعاصرة»، هذه العودة التي يشهدها الدين بعد أن اعتقدت الحداثة أنها قامت بطرده بشكل نهائيّ، إلّا أن هذا «اللا-معقول» قد عاد إلى النقاش الفلسفيّ المعاصر خاصّة بعد ظهور فلسفات ناقدة ومتمردة على العقل وعلى المركزية الذاتية وعلى البرنامج الطوباويّ للأنوار.

يقدم لنا صاحبنا هاهنا رصدًا مكثفًا عن استشكال العلاقة بين الحداثة والدين، من أجل مزية «الكشف عن المعايير الأخلاقية والعقلانية التي أسهمت في تقليص دائرة الدين وتصنيفه ضمن مقولات الفكر اللا-عقلانيّ، ففعل العقلنة بما هو مُحدد جوهري من محددات الحداثة قد أسهم في تشكيل صورة سلبية حول الدين»^(١١).

أمّا عن مبررات القول بعودة الديني والمقدس إلى ساحة النقاش الثقافيّ والفلسفيّ المعاصر، فهي على اختلاف السياقات والانتماءات الثقافية والحضارية يرصدها لنا صاحب الكتاب في الآتي:

- إنَّ استقراء بعض النماذج الفلسفية المعاصرة يجدها تستلهم من الأديان ضماناتها المعرفية وليس من العقل والعلم.

- التهديد الذي باتت تمثله بعض الأخطار الغامضة مثل القلق إزاء اندلاع حرب ذرية، أو ما باتت تثيره قضايا تحسين النسل والهندسة الوراثية، التغيرات الأيكولوجية... إلخ.

- أفعال المعنى وموت الإحساس الروحيّ بالوجود.

(١٠) المصدر نفسه، ص ص ١٣٧-١٣٨.

(١١) المصدر نفسه، ص ١٧٧.

- تفكك الأنساق الفلسفيّة الكبرى^(١٢).

لينتهي صاحب الكتاب إلى الدعوة لإبداع فلسفة دينيّة جديدة توازن بين العقل والحسّ والوحي، وذلك بقوله: «أعتقد أنّ الوقت قد حان للتفكير في تطوير فلسفة دينيّة جديدة، لأنّ عالم اليوم مُقبل على تحوّل حضاريّ عميق لا يقتصر على تجديد الرؤية بقواعد المعاملة أو إنشاء ميثاق أخلاقيّ بين المجتمعات أو تجديد مبدأ المسؤوليّة، أو نقد الشموليّة وأولويّة الأنطولوجيا، فهذه النظريات لا يسعنا في نهاية الأمر إلّا أن نعرف لها بإيلائها الأخلاق محدّدًا أصليًّا للتقويم، غير أنّ التداخل الحاصل بين تمظهراتها الفلسفيّة التي توهمنا بكونيتها وشموليتها، وبين العناصر الدينيّة المستبطنة خلف مقولاتها، يُوجب علينا التفكير في تأسيس فلسفة دينيّة تنضبط بالنموذج المعرفي التوحيدي، وتتنوّع فيها مصادر المعرفة عن طريق تحقيق التوازن بين الوحي والعقل والحسّ»^(١٣).

□ الفلسفة والعولمة

يأتي الجزء الثالث والأخير من الكتاب، موسومًا بـ«روح العولمة وتحوّلات مهمة الفلسفة: التداول شرط التسامح والتواصل»، افتتحه بالحديث عن التصوف المقارن، من خلال البحث في العناصر المشتركة والأبعاد الكونيّة للتجربة الصوفيّة، وفيه أعرب بلعقروز عن الصعوبة التي تُواجه الباحث في هذا المجال، كون من الصعب إيجاد تعريف جامع مانع للتصوف كموقف روحيّ يميّز بالنشاط والتأمل، ويمكن السبب في نظره يعود أساسًا إلى تنوع هذه التجربة واختلاف أشكالها وحضورها في جميع مناحي الفكر^(١٤).

بعدها ينقلنا الكاتب في رحلة معرفيّة تتجاوز الحدود الجغرافيّة والإثنيّة والعقدية الضيقة إلى رحاب الكونيّة، ففي الفصل الثاني الموسوم بـ«المجتمع المدني عبر الحدود القوميّة: كيف تُعيد العولمة تشكيل المجتمع المدني؟»، يتحدث صاحب الكتاب عن فتوحات العولمة وآلية تأثيرها على بناء مفهوم المجتمع المدني، فإذا كانت دلالات المجتمع المدني تتصف بخصوصيّة الانتماء العرقيّ والقوميّ، فإنّ «التأويل الجديد للمفهوم كما يصنعه الحدث هو اضمفاء الدلالة العالميّة»^(١٥).

أمّا الفصل الأخير من هذا الجزء، والذي يأتي تحت عنوان «العولمة في القول الفلسفي

(١٢) المصدر نفسه، ص ص ٢٠١-٢٠٢.

(١٣) المصدر نفسه ص ٢٠٣.

(١٤) المصدر نفسه ص ٢٠٩.

(١٥) المصدر نفسه، ص ٢٢٩.

العربي»، فقد ركن فيه صاحب الكتاب إلى ثلاث مواقف من العولمة في الخطاب الفلسفي العربي: الموقف الرفض، الموقف المنخرط، الموقف الترشيدي، الأول من يرفضها رفضاً قطعياً وحجته الأساسية في ذلك، أنها شكل من أشكال الاستعمار أو هي امتدادٌ له، أما الطرح الثاني فيرى في العولمة كظاهرة واقعية لا يمكن تجاهلها، أما الأطروحة الثالثة فهي دعوة إلى ترشيد العولمة وإحداث التوازن بين عناصرها مع التأكيد على الأخلاق والمعنى كجوهر للإنسان^(١٦).

□ الخاتمة والمحصلة

ذيل عبد الرزاق بلعقروز كتابه بخاتمة يُمكن اعتبارها حلقة مفصلة في بيان تصوّره للحديث عن تحولات الفكر الفلسفي المعاصر، وعن هواجسه وتساؤلاته يقول: ما الذي نتعلمه من مقارنة هذه التحولات في الفكر الفلسفي المعاصر، بخاتمة في أسئلته حول المفهوم والمعنى والتواصل؟ ما الإفادة التي يُمكن تخريجها كبرنامج يوقظ عاطفة القلق الفلسفي وطاقته العقل على التفكير والإبداع لدينا؟

لذلك ينبغي التنبيه إلى الفوائد التي خلّص إليها المؤلف من درس تحولات الفكر الفلسفي المعاصر، وهي:

أولاً: الحق في الفلسفة

لقد عبّر عبد الرزاق بلعقروز في هذه المناسبة عن وعيه بحاجة الفكر العربي إلى استيعاب درس تحولات الفكر الفلسفي المعاصر من خلال نيل الأحقية في الفلسفة، نقرأ له في هذا المعرض: «لم يعد التفكير الفلسفي مخصصاً بدائرة حضارية محددة، أو بعقل آريّ لديه القدرة على التركيب والبناء، في حين تفتقد الثقافات الأخرى إلى هذا الوصف، لأنّ الأصل في الفلسفة هو هذا المنطلق، غير أنّ هيمنة ميتافيزيقا التمرکز وإرادة تأصيلها في النموذج الثقافي الغربي أفرزت تقسيمات ثنائية متضادة وعميقة في الوقت نفسه، كالقسمة بين ثقافة الأنا وثقافة الآخر، (...) إنّ الحقّ في الفلسفة معناه أنّ الإنسان بإمكانه التفلسف بمعزل عن ملله ونحله، لأنّه موصول بالحق الطبيعي الذي يتأسس على مبدأ الحرية المتحققة بالأصل والفعل»^(١٧).

(١٦) المصدر نفسه، ص ص ٢٥٩-٢٧٧.

(١٧) المصدر نفسه، ص ٢٧٩.

ثانيًا: من الحادثة وما بعدها إلى روح الحادثة وقيمها

يخلص الباحث الجزائريّ عبد الرزاق بلعقروز، من وراء هذه الخطوة، بل وهي الغاية الأساسية من عقد الباب الثاني «الفلسفة والحادثة» الدفاع عن الاختيار الحداثي، وهو بذلك يُقدم دعوة إلى ضرورة «صرف الاهتمام بالحادثة كتحقق تاريخي غربيّ لديها اشتراطاتها وتحدياتها، والاحتفاظ بجوهر الحادثة، أي مجموعة القيم الفكرية الموجهة للنهوض بمعانيه النفسية والاجتماعية والمادية، هذه القيم التي كانت سببًا في استبصار المخارج ونقل المجتمع الغربيّ من طورٍ حضاريّ إلى طورٍ حضاري آخر يعلوه تقدّم»^(١٨).

ثالثًا: نحو تفعيل الاهتمام بقيم الفكر الفلسفي

أما الإفادة الثالثة التي يُمكن لنا تحصيلها من برنامج تحوّلات الفكر الفلسفيّ المعاصر، هي الدعوة إلى صحوة العقل وإثارة قلقه التساؤلي والإشكالي، خاصّةً ونحن في عصرٍ يُسيطر عليه نموذج العولمة، وعن رغبة هذا النموذج في بسط هيمنته وتعميمه في شتى المجالات والأماكن، الأمر الذي يستدعي منا الانتهاض بتحدي فلسفيّ له الجرأة والشجاعة في استشكال الأحداث والمواقف، عن هذه النقطة بالذات يكتب صاحبنا هاهنا قائلاً عن ضرورة «الحاجة إلى صحوة العقل وتحديد قيمه وبعث الحياة في الحس التساؤلي، ونقد القناعات النفسية والفكرية الشائعة، فضلاً عن الأفكار والقيم الذوقية والسلوكية الرائجة، إنَّ إيقاظ عاطفة القلق الفلسفيّ تجعلنا بمنأى عن التقبل المنفعل بالأشياء الممثلة في ثقافة الصورة والاعتقاد في واحدة الرأي وصدقته المطلقة، أو إتقان لغة الإكراه وإقصاء الآخر، لذلك فنحنُ نراهن على قيم التفكير الفلسفيّ بهدف التصدي الواعي والمؤسس لإرادة التنميط والتطبيع مع منطق الأشياء فكرياً وذوقياً»^(١٩).

وأخيراً، يُمكننا القول: إنَّه من الصعب والحال هذه، فصل ما دونه عبد الرزاق بلعقروز عن تحوّلات الفكر الفلسفيّ المعاصر عن مشروعه الفلسفيّ الذي يتسم بوحدة المتن والإنتاج الفكري، بُغية فهم وضعيّة العقل العربي الذي يرضح تحت نير الانقياد والتبعية والأخذ بعوامل الإبداع والاجتهاد، الذي كان العقل العربي فيّ مسيس الحاجة إليه.

كما لا يملك أيّ باحث أن يُنكر نجاح هذا المثقف في التمسك بهاجس المفهوم وسؤال المعنى ورهان التواصل في جلّ ما ألفه الرجل من مُصنفات، ما دُنا نعثر في أروقها على عناصر تصوّره لسؤال المفهوم الفلسفيّ، والحادثة، والعولمة، وهاجس الكونية وما تقضيه

(١٨) المصدر نفسه، ص ٢٨٠.

(١٩) المصدر نفسه، ص ٢٨١.

من تسامحٍ وتواصُلٍ وتعايشٍ.

وطريقته في المسألة النقدية (المعرفية والمنهجية) للقضايا التي أثبت مشهد إنتاجه الفكري، ثم طالما أن الاهتمام بالمفاهيم الفلسفية من شأنها - في نظره - أن تُخلصنا من ضيق الانقياد للتعيية إلى آفاق الإبداع والاجتهاد، من هنا كرست مؤلفاته إلحاح صاحبها على ضرورة الانخراط في الفكر الكوني والعالمي.



مؤتمر: مقاصد القرآن الكريم في بناء الحضارة وال عمران تونس: عقد في ١٨-٢٠ نيسان (أبريل) ٢٠١٧م

محمد تهاامي دكير

□ من ضيق مقاصد الشريعة إلى رحابة مقاصد القرآن الكريم

بعد الاهتمام الكبير بمقاصد الشريعة، الذي دفع بعض الفقهاء والمفكرين المعاصرين للدعوة إلى تطويره ليصبح علمًا قائمًا بذاته، شهدت العقود الأخيرة -أيضًا- توجُّهًا ملحوظًا للاهتمام بمقاصد القرآن الكريم، في محاولة للخروج من ضيق مباحث الأصول، إلى رحابة الآيات القرآنية الكريمة، وما تختزنه من مضامين ومعاني ودلالات وكنوز معرفية، ستتجاوز حتمًا -إذا ما تمَّ اكتشافها واستنباطها من خلال منهج البحث المقاصدي- النتائج المعرفية المتواضعة التي كشفتها وقدمتها مقاصد الشريعة في إطار مباحث أصول الفقه الاسلامي.

وقد ترافق هذا الاهتمام الجديد بمقاصد القرآن -كذلك- بالجهود التي بذلت من أجل تجاوز التراث التفسيري القديم للقرآن ومناهجه التي كشفت التطور الحضاري الحديث والمعاصر قصورها عن تقديم الرؤية القرآنية/ الإسلامية، الواضحة والمتكاملة للكثير من القضايا المعرفية، والاجتماعية والسياسية، وقضايا الحريات والحقوق والبناء الحضاري.. إلخ، رؤية يمكنها أن تأخذ مكانها في إطار السجل الفكري والصراع الأيديولوجي العالمي.

من هذا المنطلق، بدأت آمال بعض المفكرين الإسلاميين تُعقد على تطوير البحث في المقاصد القرآنية، بُغية سدّ هذا النقص، ولفتح آفاق منهجية/ تفسيرية، جديدة، تُمكن العقل المسلم من سبر أغوار الكتاب المقدس (القرآن الكريم)، والغوص بعيداً في دلالات آياته وأبعادها المتعدّدة، من خلال رؤية مقاصدية، تتجاوز الأحكام الجزئية، لتقدّم لنا رؤية مقاصدية كُلية، تساعد الأمة الإسلامية اليوم في حلّ مشكلاتها الحياتية ومعضلاتها الحضارية.

من هنا، تظهر أهمية هذا المؤتمر العلمي الذي تهدف بحوثه ودراساته إلى المساهمة في بيان مفهوم المقاصد القرآنية وأوجه الاتفاق والاختلاف مع مقاصد الشريعة، وما هي أنواع المقاصد القرآنية وأبعادها التعليلية، وأهمية أو الحاجة اليوم إلى التفسير المقاصدي للقرآن الكريم؟ بالإضافة إلى تقويم الدراسات المعاصرة التي اشتغلت على فهم النص القرآني فهماً مقاصدياً.

بالتعاون مع المعهد العالي للحضارة الإسلامية ووحدة بحث دراسات قرآنية معاصرة بجامعة الزيتونة في تونس، نظّم المعهد العالمي للفكر الإسلامي مؤتمراً علمياً دولياً بعنوان: «مقاصد القرآن الكريم في بناء الحضارة والعمران»، وذلك بين ٢٢ - ٢٤ رجب الخير ١٤٣٨هـ، الموافق لـ ١٨ - ٢٠ نيسان (أبريل) ٢٠١٧م، بالعاصمة التونسية.

شارك في أعمال المؤتمر عدد من الباحثين والمفكرين وأساتذة جامعات ومعاهد متخصصة من إحدى عشرة دولة هي: الأردن والإمارات وبلجيكا وتونس والجزائر والسعودية والسودان والعراق وفلسطين ومصر والمغرب. وقد عُقدت سبع جلسات علمية، على مدار ثلاثة أيام، إذ عُقدت في اليوم الأول الجلسة الافتتاحية وجلسة أولى، وعُقدت في اليومين التاليين ستّ جلسات عمل، إضافة للجلسة الختامية، حيث نُوقش في كل جلسة محور من المحاور.

□ الجلسة الافتتاحية

انطلقت أعمال المؤتمر بجلسة افتتاحية في قاعة ابن خلدون بجامعة الزيتونة، ترأسها رئيس جامعة الزيتونة في تونس الدكتور هشام قريسة، وكانت البداية بكلمة اللجنة التحضيرية ألقاها الدكتور رائد جميل عكاشة (مدير المعهد العالمي للفكر الإسلامي/ الأردن)، تحدّث فيها عن أهداف المؤتمر، وأهميته في البناء المعرفي والحضاري، والجهود التي بذلت في اختيار الأوراق المشاركة في المؤتمر، والإجراءات العلمية والإدارية التي رافقت تحكيم البحوث والدراسات، كما ألقى الدكتور عبد اللطيف بوعزيزي (مدير المعهد العالي

للحضارة الإسلامية) كلمة أشار فيها إلى خطوات الإعداد للمؤتمر وما بذل فيه من جهود وتعاون بين المنظمين لهذا المؤتمر.. كما تحدّث الدكتور جلال الدين علوش (رئيس وحدة بحث دراسات قرآنية معاصرة في جامعة الزيتونة)، الذي أشار إلى أهمية تنظيم مؤتمرات في الدراسات القرآنية المعاصرة، لما تقدّمه من إضافة علمية ومعرفية، تساهم في رفد الإنسانية بمبادئ وأسس بناء الحضارة والعمران. كما تحدّث الدكتور فتحي حسن الملكاوي (المدير الإقليمي للمعهد العالمي للفكر الإسلامي - الأردن) عن أهمية موضوع المؤتمر في السياق الحضاري للأمة، وبين أهدافه ومحاور جلساته، والاستفادة المرجوة منه للباحثين، وتبادل الخبرة لمعرفة مقاصد القرآن في بناء الحضارة والعمران.

وأخيراً، تحدّث الدكتور هشام قريسة (رئيس جامعة الزيتونة) كلمة بيّن فيها أهمية القرآن الكريم في بناء شخصية المسلم، بدءاً من عصر النزول، وما أحدثه من تغيير في صحابة رسول الله ﷺ، كان له الأثر الكبير في البناء الحضاري والعمراني.

من هنا تأتي أهمية إعداد مثل هكذا مؤتمرات علمية عن مقاصد القرآن الكريم، لتشكّل منطلقاً للإنسانية في البناء الحضاري في العصر الحديث.

□ الجلسة الأولى

انطلقت في اليوم الأول أعمال الجلسة الأولى لمناقشة محور «مقاصد القرآن ومقاصد الشريعة: إشكالية الوصل والفصل»، وقد ترأسها الدكتور عبد اللطيف بوعزيزي (مدير المعهد الأعلى للحضارة الإسلامية في جامعة الزيتونة بتونس)، وتحدّث فيها الدكتور حسن القصاب (أستاذ التعليم العالمي بكلية الشريعة - أكادير - المغرب) عن: «خطاب التكليف من ضيق مقاصد الشريعة إلى سعة مقاصد القرآن»، حيث دعا إلى إعادة النظر في خطاب التكليف كما هو في علم الأصول، لإخراجه من ضيق مقاصد الشريعة إلى سعة وأفق مقاصد القرآن الكريم، كما تناولت الورقة بالبحث شروط التكليف ومباحث الرخصة، وتعيين المكلفين بالواجب الكفائي.

كما تحدّث الدكتور عمار الحريري (أستاذ بجامعة العلوم الإسلامية العالمية - الأردن) عن: «مرجعية السنة في ظل مقاصد القرآن: قراءة تأصيلية نقدية»، وفيها حاول تقديم مقترح لمعالجة الاختلاف الحاصل في قبول السُّنة النبوية، وميزان تصحيحها، باقتراح الرجوع إلى مقاصد القرآن الكريم لضبط السُّنة وعرضها على القرآن، وهذا العرض سيؤدّي لا محالة إلى الدفاع عن السُّنة وصونها من التحريف، ويجنبها دعوات الإهمال والتجاوز، بسبب تناقض الروايات ومشكل الوضع والانتحال.

بدوره قدّم الدكتور محمد بدي إبنو من بلجيكا (أستاذ الفلسفة السياسية والاقتصادية بجامعة باريس - دوين) ورقة تحت عنوان: «نحو مساءلة إبستمولوجية وتفسيرية للعلاقة بين مقاصد القرآن ومقاصد الشريعة»، وفيها حاول مساءلة المتن المعياري والتأويلي الإسلامي لدى المفكرين القدامى، لاستشكاف المعنى المعياري لهذه الإبستمية التأويلية أولاً ثم إعادة تقويم مقاصدية ثانياً، بُغية تحديد العلاقة بين مقاصد القرآن ومقاصد الشريعة، في محاولة لفحص هذه المعيارية، وقد توقّف عند دلالة قوله تعالى: ﴿اسْتَعْمَرَكُمْ فِيهَا﴾^(١)، كمثال تطبيقي للعلاقة.

وقد قدّمت في هذه الجلسة كذلك ورقة للدكتور محمد الشتيوي من تونس: بعنوان: «خطاب الخلق والأمر في القرآن».

□ أعمال اليوم الثاني: الجلسة الثانية

ولمناقشة محور «التفسير المقاصدي وآلياته» عقدت الجلسة الثانية التي ترأسها الدكتور فتحي ملكاوي (المدير الإقليمي للمعهد العالمي للفكر الإسلامي / الأردن)، وقد قدّم فيها الدكتور عبد الكريم الحامدي (أستاذ بجمعة باتنة - الجزائر)، ورقة بعنوان: «نحو رؤية منهجية في التفسير المقاصدي»، حاول فيها تعريف التفسير المقاصدي وخصائصه وأهميته وخطواته، بالمقارنة مع المناهج الأخرى التي ظهرت عبر التاريخ، كما تحدّث بالتفصيل عن أهمية الاتجاه المقاصدي في التفسير وقدرته على استشراف معاني القرآن بصبغة اجتماعية وسُنّية يمكنها بناء رؤية شهودية وحضارية تحتاجها الأمة اليوم.

ثم قدّم الدكتور علي أسعد (أستاذ بجامعة العوم الإسلامية العالمية في الأردن) ورقة بعنوان: «التفسير المقاصدي للقرآن»، حاول فيها تقديم تأصيل للتفسير المقاصدي لتحقيق مجموعة من الأهداف من خلال بيان مفهوم التفسير المقاصدي ومشروعيته وأهميته في الفكر المعاصر، وبيان علاقته بالمناهج والاتجاهات التفسيرية الأخرى، وكذلك للكشف عن آليات استنباط المقاصد القرآنية وبيان أهمية تحكيم المقصد في التفسير.

الدكتور محمد المجذوب (أستاذ مادة الفكر السياسي بجامعة النيلين - السودان) تحدّث عن «مفهوم الحق وإعادة تأسيس علم المقاصد في الإسلام: رؤية نقدية لمفهوم المصالح الأصولي»، وفيها كشف الباحث عن الرؤية القرآنية التي اهتمت بالحق كثيراً، لدرجة أن منظومة المقصد الإنسانية تقوم على الحق، وبالتالي فإن مقاصد القرآن هي مقاصد

(١) سورة هود، الآية ٦١.

الحق، كما أكدت الورقة.

ومن الأوراق التي قُدمت في هذه الجلسة كذلك ورقة للدكتورة مُنية العلمي من تونس عن: «مركزية الآلية السياقية في البناء الحضاري المقاصدي للقرآن الكريم».

□ الجلسة الثالثة

وقد ناقشت محور: «مقاصد القرآن الكريم والفكر العمراني»، وترأسها الدكتور نور الدين الخادمي (من تونس)، وتحدث فيها في البداية الدكتور عبد المجيد النجار (رئيس تحرير مجلة المجلس الأوروبي للإفتاء والبحوث) عن «مقاصد القرآن الكريم في بناء الفكر العمراني»، مؤكداً أهمية البناء الفكري في السياق المعرفي، وكيف جاءت الإرشادات القرآنية عبر مجموعة من النماذج كقصص وأحداث لتكشف عن البناء الفكري، باعتباره مقصداً مهماً من مقاصد القرآن الكريم، ودوره في بناء العمران والحضارة في الإسلام.

بدورها تحدثت الدكتورة فريدة حايك (دكتوراه في الفقه من جامعة باتنة - الجزائر) عن «مقصد إصلاح العالم في القرآن»، حيث حاولت ومن خلال تتبع آيات الإصلاح في القرآن الكريم الكشف عن النموذج الذي يقدمه القرآن للإصلاح الإنساني، وكيف يقوم هذا الإصلاح على أساس تحقيق الأصلاح والأنفع للفرد والمجتمع، مع مراعاة القيم التي تُعنى بالروح والمادة معاً.

ثم تحدثت الدكتورة وسيلة خلفي (أستاذة التعليم العالي بكلية العلوم بجامعة الجزائر ١) عن «مقصد إصلاح العقل في القرآن وتجليات العقلانية في العلوم الشرعية»، حيث سلّطت الضوء على أهمية مقصد العقل في القرآن الكريم، من خلال دعوته إلى حفظ العقل والتفكير والتدبر في النفس والخلق، وقد تجلّى هذا الاهتمام بالعقل أيضاً فيما أنتجه العقل الإسلامي من علوم عقلية وتجريبية مهمة عبر التاريخ. كما تجلّى الحفظ الوجودي لمقصد إصلاح العقل - كما ترى الباحثة - في جهود الأصوليين لتأسيس علم أصول الفقه، واضحاً على سبيل المثال.

وأخيراً تحدث الدكتور مسعود بودوخة من الجزائر عن: «أهمية الوعي بمقاصد القرآن في التدبر».

□ الجلسة الرابعة

ولمناقشة المحاور الرابع عن «مقاصد القرآن والقيم العليا» عُقدت الجلسة الرابعة التي

ترأسها الدكتور عبد المجيد النجار (من تونس)، وتحدّث فيها الدكتور نور الدين الخادمي (أستاذ التعليم العالي بجامعة الزيتونة - تونس) عن موضوع: «موجز مقاصد القرآن في إحياء قيم الإنسان الحضارية»، حيث تحدّث بالتفصيل عن المقاصد القرآنية وعلاقتها بالقيم الحضارية باعتبارها قضية معرفية، وقد استعرضت الورقة مجموعة من المقاصد ودورها في إحياء قيم الإنسان الحضارية، مثل مقصد إنسانية الإنسان وفرادته الجنسية، ومقصد الانتظام البشري الجمعي ومقصد التآلف البيئي.

وتحدّث الدكتور عبد السلام الأحمر (مدير مجلة تربيتنا - من المغرب) عن «استخلاف الإنسان في الأرض باعتباره مقصداً عاماً للقرآن والشريعة والحضارة»، وقد ناقش الباحث إشكالية تناول القضايا الإسلامية بطريقة تجزيئية، كما هو الأمر مع الكتابات القديمة والتراثية ما أفقدها الرؤية المتكاملة التي يمكنها بالاستعانة بمقاصد الخطاب القرآني من بناء منظومة مقاصدية قرآنية متكاملة بجميع القضايا. وقد ركّزت الورقة على مقصد الاستخلاف لتأطير المقاصد الإلهية الشاملة لدائرة الإسلام وخارجها.

كما قدّمت الدكتورة بيّة السلطاني (أستاذة محاضرة بالمعهد العالي للحضارة الإسلامية بجامعة الزيتونة - تونس) ورقة بعنوان: «مقصد التزكية وأبعاده في ضبط السلوك الحضاري والعمران»، وقد حاولت فيها الكشف عن مقصد التزكية باعتباره مقصداً ضابطاً للسلوك الحضاري والعمران، وذلك لمساهمة في تصحيح سلوك المسلم وفكره وعمله وتوجيهه التوجيه السليم نحو مهمّة الاستخلاف، وبالتالي فالتزكية في القرآن الكريم هي مدخل العمران ومقدمته، وغياب التزكية يؤدي إلى انحراف السلوك الحضاري وبالتالي انحسار العمران.

كما قدّم الدكتور مسفر القحطاني من السعودية ورقة بعنوان: «التسخير الكوني للإنسان في القرآن، وسؤال المقصد العمراني».

□ الجلسة الخامسة

ولمناقشة محور «مقاصد القرآن المجالات المعرفية» عُقدت الجلسة الخامسة، التي ترأسها الدكتور هشام الطالب من الولايات المتحدة الأمريكية، وقد تحدّث فيها الدكتور بسام العموش (أستاذ جامعي من الأردن)، عن «الحرية في المقاصد القرآنية»، حيث حاول ربط موضوع الحرية بالمقاصد القرآنية، وقد توصّل الباحث إلى أن من مظاهر تكريم الإنسان كونه مختاراً، وبالتالي لا يمكن أن يُجبر على اعتناق عقيدة أو دين؛ لذلك يجب إعادة النظر في بعض الروايات والأخبار التي تدعو لقتل المرتد.

الدكتور عبد الحليم مهورباشة (أستاذ بجامعة سطيف بالجزائر) قدّم ورقة بعنوان: «دور مقاصد القرآن في التأسيس المعرفي لعلوم اجتماعية بديلة»، وفيها أكد الباحث أن الكشف عن هذا الدور يقتضي تحديد مفهوم مقاصد القرآن الكريم وكذلك مفهوم العلوم الاجتماعية، وتحديد طبيعة الأزمة المعرفية علمياً وفي مجال التداول العربي. من هنا ينطلق الباحث لتوظيف مقاصد القرآن الكريم للتأسيس المعرفي لعلوم اجتماعية بديلة، يمكن الاعتماد عليها لتحديد مفهوم العمران كقيمة مقاصدية، والوسائل والأدوات التي يمكن أن تسهم في البناء العمراني والحضاري لهذه الأمة.

واختتمت الجلسة بورقة الدكتور ياسين كرامتي (أستاذ جامعي وباحث بالمعهد الوطني للتراث بتونس) بعنوان: «التراث الأثري والمرجعية القرآنية: قراءة أنثروبولوجية لتوظيف مقاصد القرآن في مجال العمران»، وفيها حاول الباحث ومن خلال نموذج (التماثيل) ومن خلال تبني مقارنة أنثروبولوجية، أن يكتشف حضوره في المرجعية القرآنية، وكيف أن بعض الآيات تقدّم مفاتيح لقراءة التراث الأثري وكيفية التعامل معه، وبالتالي دور المرجعية القرآنية في حماية التراث الإنساني ودعم الحضارة والعمران.

□ أعمال اليوم الثالث: الجلسة السادسة

وقد عُقدت هذه الجلسة لمناقشة محور «مقاصد القرآن في المجالات المعرفية»، وترأسها الدكتور برهان النفاتي من تونس، وقد تحدّث فيها الدكتور أحمد فراس العوران (أستاذ الاقتصاد والفكر الاقتصادي الإسلامي بالجامعة الأردنية) عن «المفهوم الاقتصادي للعمل في ضوء القرآن الكريم لبناء الحضارة والعمران»، حيث تناول بالتفصيل مفهوم العمل عموماً والمفهوم الاقتصادي للعمل، ثم شرع الباحث في تحديد مفهوم العمل في الإسلام، ليتّم التعرف من خلاله على الموقف الإسلامي من الكثير من القضايا الاقتصادية، مثل اليد العاملة وعلاقة البطالة بالفقر، والنمو الاقتصادي، وقد خلصت الدراسة إلى أن مفهوم العمل في القرآن الكريم، يتضمّن كل نشاط صالح جسدي أو ذهني، يُؤجر عليه الإنسان سواء في الدنيا أو الآخرة.

بدوره الدكتور إبراهيم الجليبي من العراق (أستاذ بجامعة الموصل) تحدّث عن «المقاصد الاقتصادية في القرآن مدخلاً لفهم بنية الاقتصاد الإسلامي»، وقد تحدّث الباحث عن ماهية النظام الاقتصادي ونشأته والفرق بينه وبين باقي الأنظمة الاقتصادية، ثم شرع في الحديث عن المقاصد الاقتصادية في القرآن الكريم، وكيف تصنّف؟ وما هي مضامينها؟ وموقع المقاصد الاقتصادية وملامح النظام في الاقتصاد الإسلامي. وفي الأخير قدّم الباحث

مجموعة من الآراء والاقتراحات لبلورة نظام اقتصادي إسلامي.

وقدّم الدكتور عامر جود الله من فلسطين ورقة بعنوان: «مقصد العدل في القرآن»، كشف فيها عن معالم العدل وأهميته كمقصد من مقاصد القرآن العليا في الحضارة والعمران، بعدها استعرض الباحث مجالات العدل وصوره، حيث تحدّث عن العدل في المجالات: السياسية، الاقتصادية، الاجتماعية، العدل مع الآخر المخالف، العدل في المجال البيئي، وفي الأخير تحدّث الباحث عن آثار تحقيق العدل في جميع هذه المجالات وغيرها.

كما تحدّث في هذه الجلسة الدكتور عبد الملك بومنجل (أستاذ جامعي بمدينتي بجاية وسطيف في الجزائر) عن موضوع «المقاصد الجمالية في القرآن الكريم: نحو نظرية قرآنية في الفن والأدب».

□ الجلسة السابعة

وعُقدت هذه الجلسة لمناقشة المحور الأخير في هذا المؤتمر «مقاصد القرآن: الأدبيات والتنظيرات (رؤية تقويمية)»، وقد ترأسها الدكتور جلال الدين علوش (من تونس)، وقدّمت فيها مجموعة من الأوراق.. الدكتور ماهر حسين حصوة (أستاذ في كلية القانون بجامعة العين للعلوم والتكنولوجيا بالإمارات العربية المتحدة)، تحدّث عن «مقاصد القرآن في بناء الحضارة والعمران عند المعاصرين»، حيث قدّم تعريفاً لمقاصد القرآن الكريم ثمّ كشف عن جهود عدد من الكتاب المعاصرين في بيان هذه المقاصد مثل: محمد رشيد رضا، وابن عاشور، وعلال الفاسي، ومحمد الغزالي... إلخ، كما أكّدت الورقة أهمية المقاصد القرآنية في المساهمة في البناء المعرفي والنهوض العمراني، وتحقيق الشهود الحضاري.

ثم قدّم الدكتور محمد العامري (أستاذ محاضر بالمعهد العالي للحضارة الإسلامية بجامعة الزيتونة بتونس) دراسة بعنوان: «مقصد العمران بين التفسير القديمة والحديثة»، وفيها سلّط الضوء على اهتمام مفكّري الإسلام المعاصرين بمقصد العمران، حيث تحدّث صاحب المنار عن «التنازع الاجتماعي»، وعبد الكريم الخطيب عن «حب الاقتناء»، وابن عاشور عن «الصلاح العمراني»، وبالتالي فعلى الأمة الاهتمام بالتوسّع العمراني واتباع السنن الإلهية في ذلك.

أما الدكتور إدريس التراكوي (أستاذ في السلك الثانوي التأهيلي - المغرب) فقد تحدّث عن: «أصول مقاصد القرآن الكريم عند النورسي»، وقد سلّط الضوء فيها على ما قدّمه المفكّر الإسلامي التركي بديع الزمان النورسي، لبيان مركزية المقاصد في تشكيل

الوحدة العلمية والتشريعية للقرآن الكريم، وما يترتب عنها من مظاهر جمالية وتحليلات حضارية وعمرانية.

ومن الأوراق التي قُدمت في هذه الجلسة كذلك، ورقة الدكتور وفاء توفيق (من المغرب) عن «جهود المعاصرين في إعمال وتفعيل مقاصد القرآن: ابن عاشور نموذجاً».

□ الجلسة الختامية

مع انتهاء فعاليات المؤتمر، عُقدت جلسة ختامية ثلثت فيها مجموعة من التوصيات منها:

١. دعوة المؤسسات الحكومية والأهلية ومراكز البحث إلى تعزيز العمل الجماعي المشترك، الذي تتضافر فيه الجهود للكشف عن المقاصد القرآنية بكل مستوياتها، انطلاقاً من توجهات الوحي.

٢. حث المؤسسات الحكومية الأهلية ومراكز البحث والتكوين على الاستفادة من تجربة العمل الجماعي، والاستفادة من طلبة الدراسات العليا وإشراكهم في الملتقيات، وتعميمها مستقبلاً ضمن برامج المؤتمرات والملتقيات العلمية.

٣. تفعيل الجانب العملي والتطبيقي في مقاصد القرآن في بحث القضايا المستجدة التي تهم الفرد والمجتمعات والأمة الإسلامية، لا سيما بما يتصل بالعلوم الاجتماعية الإنسانية والطبيعية.

٤. تفعيل التكامل المعرفي بين علوم الشريعة والعلوم الاجتماعية والإنسانية والطبيعية.

٥. الاشتغال بتطوير علم المقاصد الذي يحتاج إلى مزيد تأصيل وتأسيس وبلورة، لإزالة اللبس في المفاهيم والمصطلحات.

٦. الدعوة إلى تلمس تمثّلات المقاصد في القرآن الكريم والسنة النبوية. بوصف القرآن الكريم النصّ المؤسّس والمهيمن، والسنة النبوية النصّ المبين.

٧. دعوة الباحثين في المؤسسات الجامعية والبحثية، إلى إحداث التراكم المعرفي في مقاصد القرآن الكريم، وصولاً إلى تأسيس البرامج والمقررات الجامعية المتصلة بمقاصد القرآن الكريم.



تأسيس الحداثة الإسلامية

عند زكي الميلاد

آمال بوقاية*

- رسالة ماستر في فلسفة الحضارة
- إعداد الباحثة: آمال بوقاية
- جامعة عمار ثليجي، كلية العلوم الاجتماعية، قسم الفلسفة
- إشراف: الأستاذ مولاي ناجم
- تاريخ المناقشة: ١١ مايو ٢٠١٧م

واكب الفكر العربي الحديث والمعاصر مجموعة من التحوّلات المهمّة التي مسّت المجتمع العربي في سياق تعرفه على نماذج الحضارة الغربية الحديثة، حيث ظلّ رهين البحث في إشكاليات مهمة، قد تحدّدت مسمّياتها واختلفت صياغة أسئلتها، وتفرّق بسببها المفكّرون كل حسب توجّهه ورؤيته، وحسب النموذج الذهني الذي يشكّل بنية فهمه.

* باحثة من الجزائر.

ومن بين هذه الإشكاليات المهمة، مشكلة الحداثة التي تشغل حيزاً مهماً وفضاء واسعاً في الخطاب العربي المعاصر، حيث تختلف حولها وجهات النظر، وجرى التعبير عنها من خلال ثنائيات متقابلة كالأصالة والمعاصرة، التراث والتجديد، القديم والحديث، وامتدّت إلى الحديث عنها ضمن ثنائية الإسلام والحداثة.

وظهرت هذه الإشكالية مع صدمة الغرب الحضاري، الذي أيقظ المسلمين من سباتهم العميق ليتساءلوا مع شكيب أرسلان (١٨٦٩ - ١٩٤٦ م) «لماذا تأخّر المسلمون؟ ولماذا تقدّم غيرهم؟» فكانت الإجابات عن هذا السؤال الإشكالي عديدة ومختلفة من مفكّر إلى آخر.

ونتجت عن هذا السؤال العديد من الأطروحات، منها من يرى أن الوصول إلى الحداثة في مجتمعنا يكون عن طريق الأخذ من تجربة الغرب في الحداثة، واتجاه آخر يرى الوصول لها بالمزج بين الهوية الإسلامية والانفتاح على التجربة الغربية، أي عن طريق الانفتاح على الآخر.

وبين هذا وذاك جاءت أطروحة المفكّر زكي الميلاد الذي يرى أنه لا توجد حداثة واحدة في العالم بل هناك حداثات عديدة، وكل أمة لها حداثتها الخاصة بها التي تعبّر عن شخصيتها القومية والعقيدية والتاريخية، ولا نستطيع استنساخ الحداثة لنا من مجتمع آخر، فالمجتمع الإسلامي لا يمكن أن يعيش بحداثة غربية؛ بل من الضروري تأسيس حداثة إسلامية أصيلة ومستقلة.

١ - إشكالية الدراسة

كثيرة هي القضايا التي باتت تشغل بال الإنسان المعاصر، لعل أهمّها هو مصير هذه الإنسانية، والذي يعبر عنه بمستقبل الإنسان، ويتجلّى هذا الاهتمام في رواج الجدل حول كثير من القضايا التي تأخذ طابعاً مستقبلياً كقضايا: صراع الحضارات، وحوار الحضارات، والعولمة وغيرها.

ومن بين هذه القضايا تبرز قضية الحداثة كونها الأكثر حضوراً وشمولاً، وإثارة للجدل، وتفرّق المفكرين أمامها بين متمسك بها، وبين منتقد لفلسفتها، وبين منكر لوجودها بالكلية.

وقد شغل هذا النقاش المفكرين في المجال العربي المعاصر، ومن بين هؤلاء المفكرين الباحث والكاتب السعودي في مجال الفكر الإسلامي والإسلاميات المعاصرة زكي الميلاد الذي سعى إلى تأسيس حداثة إسلامية تنهض بالأمة حضارياً في هذا العصر.

وعلى هذا الأساس أصبحت الضرورة الملزمة لطرح الإشكالية التي سنحاول البحث عنها في هذا العمل، ويمكن بلورتها أو صياغتها على الشكل التالي: ما هي السبل التي يراها زكي الميلاد كفيلة لتأسيس حادثة إسلامية؟

٢- تساؤلات الدراسة

من جوهر إشكالية الدراسة تنبثق التساؤلات التالية:

- ما مفهوم لفظة الإسلام والحادثة؟
- ما هي الأسس الفلسفية لتأسيس حادثة إسلامية عند زكي الميلاد؟
- ما هي مجمل المواقف الفكرية المتشكّلة حول تأسيس الحادثة الإسلامية؟
- ما هي أطروحات زكي الميلاد وغيره حول الحادثة وما بعد الحادثة والإسلام.

٣- أهمية الدراسة

من خلال طرح التساؤلات السابقة، نكتشف أن لهذه الدراسة أهمية كبيرة، تكمن في عمقها الفلسفي، وفي أطروحتها المنهجية والمعرفية، وكونها ترتبط بالبحث عن الحادثة الإسلامية بما يلائم الراهن العربي اليوم عامة، والفكر الإسلامي خاصة، مروراً بالبحث عن مراحل تطوّر النهضة العربية؛ مع التركيز على معرفة آليات وأسس تأسيس الحادثة الإسلامية عند زكي الميلاد، إلى جانب معرفة المواقف المختلفة حول الإسلام والحادثة وما بعد الحادثة.

٤- أهداف الدراسة

بعد عرضنا لأهمية الموضوع، يمكن لنا أن نسطر الهدف المرجو من اختيار موضوع البحث، ويتحدّد في الكشف عن الحادثة التي نحن بحاجة إليها لتلبية شروط ومقتضيات التقدّم والعمران، وتأسيس الحادثة الإسلامية التي تنير درب الأمة نحو النهوض الحضاري، والاطلاع على أهم النقاط التي بنى عليها زكي الميلاد نقده للحادثة، والآليات التي يراها ضرورية لتحقيق الحادثة الإسلامية، وإبراز الرؤى الحداثيّة عند بعض المفكرين المسلمين المعاصرين، وعرض بعض المواقف الفكرية التي دارت بين قبول ورفض للحادثة وما بعد الحادثة من جهة علاقتها بالإسلام.

٥- المفاهيم المفتاحية الأساسية للدراسة

تعتبر المفاهيم في كل العلوم مفاتيح للفهم، ولا يتحقّق الفهم الصحيح والعميق إلّا بتحديد سليم دقيق للمفاهيم، وسيقف عدم التحديد للمفهوم حجرة عثرة أمام اكتمال

التصوّر الصحيح للموضوع؛ لذا سنتطرق إلى أهم المصطلحات الأساسية التي تتمحور حولها الدراسة:

أولاً: مفهوم الإسلام والحداثة: ويجري الحديث عن مفهوم الإسلام لغة واصطلاحاً، ومفهوم الحداثة لغة واصطلاحاً، مع تكوين فكرة عن تاريخية الحداثة وأبرز مبادئها.

ثانياً: مفهوم ما بعد الحداثة: تمتد فترة ما بعد الحداثة من سنة ١٩٦٠ إلى سنة ١٩٩٠، ويقصد بها النظريات والتيارات والمدارس الفلسفية والفكرية والأدبية والنقدية والفنية التي ظهرت فيما بعد الحداثة كالبنيوية والسيمائية واللسانية، وقد جاءت ما بعد الحداثة لتقويض الميتافيزيقا الغربية وتحطيم المقولات المركزية التي هيمنت قديماً وحديثاً على الفكر الغربي^(١).

فتعتبر ما بعد الحداثة مرحلة جديدة في تاريخ الحضارة الغربية تتميز بالشعور بالإحباط من الحداثة، ومحاولة نقد هذه المرحلة والبحث عن خيارات جديدة، تمثلت في نظريات وتيارات في جميع المجالات الفلسفية والأدبية وغيرها.

٦- المنهج المستخدم في الدراسة

جملة من المناهج جرى العمل بها لتحقيق الهدف المرجو من البحث، ولمعالجة التساؤلات الرئيسة والفرعية، فقد اعتمد البحث على المنهج الفيلولوجي لضبط المفاهيم كمفهوم الإسلام والحداثة لغوياً واصطلاحياً، والمنهج التاريخي لتتبع جذور تاريخية الحداثة من ناحية الحداثة الأوروبية، والكشف عن تاريخية الحداثة الإسلامية.

أما المنهج التحليلي فقد جاء العمل به لتوضيح المضامين الكلية والجزئية المكونة لتصوّر زكي الميلاد في تأسيس الحداثة الإسلامية، ولعرض وتحليل آراء المفكرين في المقاربات التأسيسية للحداثة الإسلامية في الفكر العربي المعاصر، والمنهج المقارن للوقوف على نقاط التشابه والاختلاف والتداخل في مسألة التأسيس للحداثة الإسلامية.

٧- أسباب اختيار الموضوع

وقع اختيارنا على هذا الموضوع لاعتبارات ذاتية، وأخرى موضوعية:

أ- الأسباب الذاتية

- كون الاهتمام بموضوع الحداثة ينبع من داخل اهتماماتي المعرفية والفكرية، لما له من علاقة بالمواضيع المعاصرة التي تشغل اهتمام الفكر الفلسفي العربي المعاصر.

(١) جميل حمداوي، الإسلام وما بعد الحداثة مواقف ومواقف مضادة، الرباط: دار نشر المعرفة، ص ٩٤.

- أن موضوع البحث في اعتقادي بحاجة إلى مزيد من الدراسات كونه يعتبر من المواضيع الحديثة.
- لكونه موضوعاً يبحث في القضايا والإشكاليات التي تخصُّ أمتنا ويتوافق مع ديننا الإسلامي.
- توفر المادة العلمية.

ب- الأسباب الموضوعية

- ندرت البحوث حول هذا الموضوع في المكتبة الجامعية بكلية العلوم الإنسانية والاجتماعية في جامعتي جامعة عمار ثليجي بالأغواط.
- إن إشكاليات الحداثة من الإشكاليات الفلسفية الراهنة التي استأثرت باهتمام الفكر العربي الإسلامي والفكر الغربي على حدٍّ سواء.
- أما عن اختيارنا لرؤية الحداثة عند زكي الميلاد دون مفكرٍ آخر، فلأنه جَارٍ لنا في تضاريس الفكر، ويعتبر طرحه يمثل مسلكاً جديداً في الساحة الفكرية العربية، ونلمس عنده تجديداً وإبداعاً فكرياً في الموضوع، نتج عن عنايته بقضايا التجديد والتحديث والتنوير في الفكر الإسلامي.

٨- الدراسات السابقة

هناك عدة دراسات أكاديمية تناولت هذه الإشكالية من زوايا مختلفة في نطاق الفكرين العربي والغربي، ومن بين هذه الدراسات المناقشة في الجامعات الجزائرية والتي كانت عوناً لي في إعداد هذه الدراسة، منها:

الدراسة الأولى: للباحث فارح مسرحي وهي رسالة ماجستير بعنوان (الحداثة في فكر محمد أركون)، اعتمد الباحث في توضيحه لموقف أركون (١٩٣٨ - ٢٠١٠م) وتصوّره للحداثة على جملة من تساؤلات رئيسية وفرعية نذكر منها: ما هو المقصود بالحداثة؟ ما هي الآليات التي يراها أركون لتحقيق صيغة متكاملة تجمع ما بين الإسلام والحداثة على المستويين الفردي والاجتماعي؟. ومن خلال هذه الدراسة توصل الباحث إلى عدد من النتائج منها: اعتبار أن الحداثة تمثل نمطاً حياتياً، وطريقة في التفكير والتعبير، وقدم في الأخير مجموعة من الآليات التي يرى فيها سبيلاً في الجمع بين الحداثة والإسلام^(٢).

(٢) فارح مسرحي، الحداثة في فكر محمد أركون، رسالة مقدمة لنيل درجة ماجستير في الفلسفة، جامعة الجزائر، كلية العلوم الاجتماعية والإنسانية، الجزائر، للسنة الدراسية ٢٠٠٢ / ٢٠٠٣م.

الدراسة الثانية: للباحث تيمر بولرباح، وهي رسالة ماجستير بعنوان (العقلانية العربية وإشكالية الحداثة.. الجابري نموذجًا)، اعتمد الباحث فيها على الإشكالية التالية: ما هو مفهوم الحداثة؟ وما هي تياراتها ومقوماتها وإشكالياتها؟ وتوصل الباحث إلى مجموعة من النتائج منها: أن الحديث عن العقلانية هو من متطلّبات النهضة العربية الحديثة، وأن المشروع النهضوي يتطلّب استعادة التراث العقلاني العربي على أسس معاصرة^(٣).

الدراسة الثالثة: للباحث سعد بوترة وهي رسالة ماجستير كذلك بعنوان (إشكالية الحداثة عند عبد الله العروى)، اعتمد الباحث فيها على الإشكالية الرئيسة التالية: كيف تعاطى عبد الله العروى (١٩٣٣م) مع سؤال الحداثة؟ مستخلصًا أن الحداثة عند العروى مفهوم تمّ استنباطه عبر عقود ومراحل من التطوّر في الغرب الأوروبي، وانطلاقًا من إيمان العروى بأنها ضرورة فلا بد للعرب من مسايرتها والبناء عليها، وإدراكًا منه لصعوبة مهمة ولوج عالم الحداثة على الأصعدة والمستويات الفكرية، اقتضى منه توضيحًا للمنهج القويم في نظره الذي يمكن من استيعاب مفاهيم الحداثة وقيمها^(٤).

هذه الأطروحات والرسائل الجامعية كانت لنا عونًا في تحديد إشكالية هذا البحث، ومحاولة تحليله تحليلًا فلسفيًا، وإذا كانت هذه الدراسات وغيرها قد خصّصت الحداثة في جانب من الجوانب، فإن هذا البحث ربط الحداثة بالعالم الإسلامي، من خلال ما ذهب إليه زكي الميلاد سعيًا منه لتحقيق حداثة إسلامية.

٩- صعوبة الدراسة

- في هذا البحث الأكاديمي واجهتنا بعض الصعوبات لكنها صعوبات قليلة، منها:
- أ- ندرة الأعمال والأبحاث حول مشروع زكي الميلاد، خاصة في مسألة الإسلام والحداثة عنده، وما نجده كان مجرد إشارات عابرة وغير معمّقة.
- ب- عدم توفر كتابات كافية في المجال العربي حول فترة ما بعد الحداثة بسبب اعتبارها تخصّص الغرب.
- ج- اتّسع نطاق البحث بشكل يصعب علينا حصره خاصة على مستوى المواقف الفكرية وتعدّد آراء المفكرين.

(٣) تيمر بولرباح، العقلانية العربية وإشكالية الحداثة.. الجابري نموذجًا، رسالة مقدمة لنيل درجة ماجستير في الفلسفة، جامعة الجزائر، كلية العلوم الاجتماعية والإنسانية، الجزائر، السنة الدراسية ٢٠٠٩ / ٢٠١٠م.

(٤) سعد بوترة، إشكالية الحداثة عند عبد الله العروى، مذكرة مقدمة لنيل شهادة الماجستير في الفلسفة، تخصّص فلسفة معاصرة عربية وغربية، للسنة الدراسية ٢٠٠٩ / ٢٠١٠م.

١٠ - فصول الدراسة

تضمن بحثنا أربعة فصول، كل فصل مقسم إلى ثلاثة مباحث، وهي بدورها مقسمة إلى مطالب، الفصل الأول مثل إطاراً منهجياً للدراسة، وتحدث الفصل الثاني عن تأسيس الحداثة عند زكي الميلاد، أما الفصل الثالث فقد تحدث عن مقاربات تأسيسية للحداثة في الفكر الإسلامي المعاصر، وتناول الفصل الرابع أهم التجاوزات لأطروحات زكي الميلاد حول الحداثة وما بعد الحداثة.



إعداد: محمد دكير

الفقه والعُرف

الكاتب: أبو القاسم دوست.

ترجمة: أحمد وهبة.

الناشر: دار الولاء لصناعة النشر - بيروت.

الصفحات: ٤٢٣ من القطع الكبير.

سنة النشر: ط ١ - ٢٠١٧ م.

للُعرف أهمية كبرى في النُظم الحقوقية والتشريعات؛ لأن هذه النُظم والتشريعات قد ظهرت ونمت في ظل العرف، ثم تطوّرت في إطار الاجتهاد القانوني والفقه. وفي الإسلام للُعرف دور مهم في تحديد بعض مصاديق ومسارات الأحكام والاجتهادات التشريعية.

من هنا ينطلق هذا الكتاب ليكشف أهمية العُرف في التشريع وليناقش بعض الإشكاليات والمآخذ على العرف.

يتكوّن الكتاب من ثلاثة أقسام ومجموعة من الفصول. القسم الأول وبعد استعراض مواقف المذاهب الفقهية من العرف، بدأ الكاتب في تحديد مفاهيم

الوالدية في بناء السلوك النفسي للطفل، ومن ثمَّ تحديد مستوى الذكاء العاطفي عنده ودرجتها. في هذا الكتاب دراسات تحليلية لهذه العلاقة وآثارها في نمو الذكاء العاطفي لدى الأطفال.

يتكوّن الكتاب من خمسة فصول، الفصل الأول خصّصه الباحث للحديث عن الإشكالية التي سيجتهدا وأهداف هذه الدراسة، وأهميتها وحدودها وأدواتها المنهجية. أمّا الفصل الثاني فخصّصه لعرض الإطار النظري للإشكالية، حيث تحدّث عن الذكاء الانفعالي وأهميته ومراحل النمو الانفعالي للطفل، وأساليب المعاملة الأبوية.

الفصل الثالث خصّصه الباحث لاستعراض الدراسات السابقة حول الموضوع وما توصّلت إليه، خصوصًا في مجال علاقة الذكاء الانفعالي ببعض المتغيّرات الأسرية.

وأخيرًا، خصّص الفصلين الرابع والخامس لعرض منهجية الدراسة وعيّناتها والمقياس وخصائصه، ثمّ استعرض نتائج ما توصّلت إليه دراسته مع مناقشتها مع تقديم مجموعة من التوصيات والمقترحات.

المهارات التعليمية

أساليب وفنون التدريس

الكاتب: د. حسن شعباني.

الناشر: مركز الأبحاث والدراسات التربوية - توزيع دار البلاغ - بيروت.
الصفحات: ٥٧٤ من القطع الكبير.
سنة النشر: ط ١ - ٢٠١٧ م.

إذا كان للإدارات التربوية والتعليمية

ومصطلحات كل من الفقه والعرف في اللغة والاصطلاح، وتحديد المفردات الأساسية المرتبطة بمفاهيم الفقه والعرف مثل: الأعم والأخصّ، والمصدر والدليل، والعادة وسيرة العقلاء، والإجماع والقانون.

القسم الثاني خصّصه للحديث عن دور العرف في الفقه واستنباط الأحكام الشرعية، حيث تناول مفهوم الدور الاستقلالي، ومكانة دليلية العرف وبناء العقلاء في الأدلة والمدارك ومناشئ الأعراف وآثارها، وكذلك الدور غير الاستقلالي (الآلي) للعرف.

وأخيرًا، تناول في القسم الثالث الشبهات الواردة على العرف، حيث ناقش حدود دائرة الشريعة والعرف، والفهم الخاطئ لتأثير الزمان والمكان في الأحكام، وعلاقة العرف العام ببناء العقلاء.

الذكاء العاطفي عند الأطفال

أنماط التربية الوالدية

الكاتب: السيد أحمد العلوي.

الناشر: دار الولاء لصناعة النشر - بيروت.

الصفحات: ١٨٤ من القطع الكبير.

سنة النشر: ط ١ - ٢٠١٧ م.

تعتبر الأسرة الحضان الأول الذي يستقي منه الطفل سلوكه، وفيه يتعلّم عاداته الأولى وكيف يتعامل مع الآخرين، سواء بشكل إيجابي أم سلبي. وفي مرحلة الطفولة الأولى داخل الأسرة يتعلّم الطفل كيف يتعامل مع مشاعره وعواطفه.

من هنا، تظهر أهمية أنماط المعاملة

والتدريس التفاعلي والتدريس القائم على محورية المسألة.

وأخيراً، خصّص الباب الرابع لتقييم النتائج التعليمية، حيث تحدّث عن تقييم التقدّم الدراسي، والتقييم عبر الاختبار الخطي، وأنواع الاختبارات التي وضعها المعلّم.

صناعة الأزمات وأسرار التفاوض

الكاتب: العميد الركن صلاح جانيين.

الناشر: مطبعة العطار - بيروت.

الصفحات: ٣٢٢ من القطع الكبير.

سنة النشر: ط ١ - ٢٠١٦م.

يحاول هذا الكتاب من خلال مجموعة من الأقسام والعناوين، الكشف عن آليات التفاوض وتكتيكاته، والخلفيات والأبعاد المتعدّدة الأهداف والأسباب، والدوافع وراء صناعة الأزمات وظهورها، مستعيناً بأمثلة وقعت عبر التاريخ، وكشفت عنها الوثائق والمعاهدات والاتفاقات المبرمة بين الدول والشعوب، ليؤكد أن التفاوض أصبح فنّاً قائماً بذاته، ومن خلال ذلك يقدّم الكاتب معلومات وحقائق وتجارب مهمة يمكن الاستفادة منها.

يتكوّن الكتاب من خمسة عشر قسمًا، القسمان الأول والثاني تحدّث فيهما الكاتب، عن الأزمات والعلاقات الدولية وقواعد الأزمات ومفاهيمها، فيما خصّص الفصلين الثالث والرابع للحديث عن الحروب والنزاعات الدولية، وبدايات التفاوض.

القسمان الخامس والسادس تحدّث فيهما عن بنية التفاوض ومبادئه والديناميكية العامة

الدور الأساس في وضع الخطط والاستراتيجيات التربوية، فإن للمعلّم الدور الرئيس كذلك في تنفيذها وتطبيقها على أرض الواقع، ولتحقّق هذه الخطط أهدافها ولإنجاح مهمّة المعلّم لا بد له من اكتساب المهارات والفنون والأساليب اللازمة لتنفيذ هذه الخطط.

وفي ظلّ تنامي واتّساع التعليم في جميع مراحلها أصبحت الحاجة ماسة للتعرف إلى مهارات التعليم المتنوّعة من طرف الإدارات التعليمية والمعلمين، بغية تطوير الكفاءات وتنميتها لتواكب تطوّر العملية التعليمية ومخرجاتها وأهدافها.

من هنا ينطلق مؤلّف هذا الكتاب ليضع بين يدي الإدارات التعليمية والمعلمين، مجموعة من النظريات والخبرات تصبّ جميعها في تعريف المعلّم بأخر ما تمّ الوصول إليه في مجال تطوير المهارات التعليمية من أساليب وفنون للتدريس والتعليم.

ينقسم الكتاب إلى أربعة أبواب ومجموعة من الفصول. في الباب الأول وتحت عنوان: المبادئ النظرية للتدريس، تحدّث الكاتب عن ماهية ووظيفة نظريات التدريس. أما الباب الثاني فقد خصّصه للحديث عن التخطيط التعليمي من خلال الإضاءة على مصادر تحديد الأهداف التعليمية ومراحل تحليل وتصميم خطة تعليمية.

في الباب الثالث وتحت عنوان: «اتجاهات وأساليب التدريس» تحدّث الكاتب عن مسألة التدريس المباشر والمبادئ النظرية والدراسات الداعمة للتدريس المباشر، ونماذج وأساليب هذا التدريس، كما تحدّث عن التدريس غير المباشر،

لثقافة التفاوض: مفهوماً وأنواعاً. أمّا القسمان السابع والثامن فقد خصّصهما لمناقشة استراتيجية وأساليب التفاوض واتخاذ القرارات الناجحة، وتكتيكات التفاوض المتبعة ومناهجها.

الفصلان التاسع والعاشر تحدّث فيهما عن متطلّبات العملية التفاوضية ومراحلها، وشروط التفاوض الرئيسية. فيما خصّص الفصلين الحادي عشر والثاني عشر للحديث عن السياسات التفاوضية ونقيضها وخصائص ومهارات وميزات المفاوضات المحترف.

وأخيراً، خصّص الأقسام المتبقية لمناقشة كيفية التعرّف إلى كفاءة الفريق المفاوض وخبرته، والمفاوضات والمؤتمرات الدولية والتوازنات الدولية.

القضايا الأخلاقية في الألفية الثالثة

الكاتب: د. أمال جمعة.

الناشر: دار الكتاب الجامعي - العين - الإمارات العربية.
الصفحات: ٢٢٤ من القطع الكبير.
سنة النشر: ط ١ - ٢٠١٥ م.

نتيجة الثورة التقنية بدأ البحث العلمي ينفلت من الضوابط الأخلاقية، ما أثر سلباً على حياة الإنسان وكرامته وبُعده الروحي، الأمر الذي جعل بعض العلماء يطالب بضرورة تأسيس نظام أخلاقي جديد يفرض سلطته على العلم وتطبيقاته في جميع مجالات العلوم، وهذه من مهام فلسفة الأخلاق التطبيقية.

من هنا ينطلق هذا الكتاب في فصوله السبعة ليناقد مجموعة من القضايا الحساسة التي تحتاج إلى الاهتمام بالبعد الأخلاقي أثناء

معالجتها.

في الفصل الأول وتحت عنوان: الوعي بالقضايا الأخلاقية والتفكير الأخلاقي، تحدّثت الكاتبة عن أهمية دراسة علم الأخلاق ومفهوم الوعي الأخلاقي ودور فلسفة الأخلاق التطبيقية في تنمية الوعي بالقضايا الأخلاقية. أما في الفصل الثاني فعالج قضية القتل الرحيم، مستعرضاً وجهة نظر الأديان السماوية والناحية الاجتماعية، ومخاطر تقنين القتل الرحيم. كما عالج في الفصل الثالث قضية الاستنساخ والموقف الأخلاقي منها.

الفصلان الرابع والخامس خصّصتهما الباحثة لمعالجة قضايا الإخصاب الصناعي وتأجير الأرحام، وقضية تجميد الخلايا البشرية وكذلك قضية زراعة الأعضاء.

في الفصل السادس تحدّثت الباحثة عن قضية الإجهاض وموقف الطب والدين منها. وأخيراً، خصّصت الفصل السابع لمناقشة قضية البصمة الوراثية، من حيث تعريفها وخصائصها ودورها في كشف الجرائم وإثبات النسب.

النظرية التربوية في القرآن

الكاتب: د. السيد نذير الحسني.

الناشر: مؤسسة العرفان للثقافة - بيروت.
الصفحات: ٤٨٧ من القطع الكبير.
سنة النشر: ط ١ - ٢٠١٦ م.

انطلاقاً من أهمية التربية في صناعة الإنسان، وبالتالي صناعة المجتمعات والحضارات ومسؤولية التربية عن تنمية الإنسان

الله والدين والأنسنة

الكاتب: مريم صانع بور.

الناشر: دار الولاء لصناعة النشر - بيروت.

الصفحات: ٢٩٦ من القطع الوسط.

سنة النشر: ط ١ - ٢٠١٧ م.

يعالج هذا الكتاب المباني النظرية والفلسفية التي اعتنقها أصحاب النزعة الإنسانية في الثقافة الغربية، وعلاقة هذه النزعة بالإيمان بالله، وما يترتب عليها من قضايا إشكالية في الثقافة تنعكس على المجالات الاجتماعية والإنسانية.

يتكوّن هذا الكتاب من قسمين ومجموعة من الفصول، في القسم الأول عرّفت الكاتبة مفهوم الأنسنة الغربية كما كشفت عن معرفة الله في الفكر اليوناني، كما قدّمت دراسة تحليلية للعلاقة بين الله والدين في نظر الاتجاهات الإنسانية، والعقلانية ومفهوم الله في الأنسنة الغربية.

كل ذلك من خلال استطلاع آراء مجموعة من الفلاسفة مثل بروتاغوراس، أفلاطون، أرسطو، ديكارت، كانط، كركفارد، فيورباخ، ماركس... إلخ.

كما تناول هذا القسم نقد الإلهيات الديالكتيكية للأنسنة المعاصرة، حيث ناقش قضايا متعدّدة مثل مأساة الإنسان والإلحاد الوجودي والماركسي.

أما القسم الثاني فقد خصّصته لعرض النظرة الإجمالية حول محوريات الإنسان في الإسلام، حيث تناول بالبحث والمناقشة والتحليل مجموعة

وتركيته ورقّيه المعرفي والمادي، يحاول المؤلف في هذا الكتاب الكشف عن نظرية القرآن الكريم في التربية باعتباره كتاباً مقدّساً نزل ليعلم الإنسان ما لم يعلم، ويزكي روحه ويهذب نفسه، ويرتقي به سلّم الكمال، ويهيئه لتحقيق أهداف الاستخلاف الإلهي له في الأرض.

يتكوّن الكتاب من ستة فصول ومجموعة من المباحث، في الفصل الأول وتحت عنوان: «بحوث تمهيدية» تحدّث الكاتب عن مفهوم النظرية والتربية والتعليم، والقرآن ونظرية التربية الإسلامية، كما تناول النظريات التربوية المطروحة والقواعد التي تعتمد عليها، مثل النظرية الوجودية والفلسفة الواقعية، والبراغماتية، المثالية، الاشتراكية.

الفصل الثاني خصّصه لعرض مرتكزات النظرية التربوية في القرآن الكريم، المرتكزات المرتبطة بالمشرّع؛ حيث تحدّث عن الإنسان وطبيعته المعقّدة والعوامل المؤثّرة في تركيبته.

الفصل الثالث وتحت عنوان: «أهداف النظرية التربوية في القرآن الكريم» تحدّث الباحث عن صفات هذه النظرية وخصائصها في القرآن والأهداف الكلية والغايات النهائية للتربية في القرآن وهي إيجاد الإنسان الصالح.

أمّا الفصلان الرابع والخامس فقد خصّصهما للحديث عن طرق وأساليب تحقيق النظرية التربوية القرآنية، والمجالات التربوية في هذه النظرية. فيما خصّص الفصل السادس للحديث بالتفصيل عن المؤسسات التربوية في القرآن الكريم، مثل مؤسسة الأسرة والمسجد ووسائل الإعلام والمكتبات العامة.

والسنة النبوية الشريفة وأقوال علماء الإسلام وكبار المجتهدين.

كما قام بالبحث عن موقف عدد من المتكلمين والفلاسفة وعلماء الاجتماع من العمل مثل أفلاطون والفارابي وابن سينا، وابن ماجة وآلفن توفلر، وابن خلدون ودوركايم، وكذلك العمل عند علماء الاقتصاد وفي القانون والقاموس السياسي.

شرع بعد ذلك في الحديث عن أقسام العمل، فتحدث عن العمل العقلي والعمل العضلي، والعمل المستقل وغير المستقل، والإداري والفلاحي والتجاري، والعمل بأجرة في إطار الحرف والمهن.

كما تطرّق للحديث عن العمل الاقتصادي في الفقه الإسلامي، حيث قسّمه إلى واجب وحرام ومستحب ومكروه ومباح، كما تحدّث عن العمل الاقتصادي المنتج ونقيضه المعيق للحياة.

أما بخصوص الضوابط الشرعية للعمل فقد تحدّث عن الإخلاص في العمل وألا يكون العمل أكلاً للمال بالباطل.

إشكالية الدولة الإسلامية تصور الحركات الإسلامية المعاصرة

الكاتب: معين محمد الرفاعي.

الناشر: بيسان للنشر والتوزيع - بيروت.

الصفحات: ٧٠٩ من القطع الكبير.

سنة النشر: ط ١ - ٢٠١٧م.

منذ أن أسقط أتاتورك الخلافة الإسلامية في تركيا سنة ١٩٢٤م، والعقل الإسلامي

من القضايا مثل: محورية الإنسان (الأنسنة) في النصوص الإسلامية، والعبودية كمعيار محورية الإنسان المعرفية والوجودية، ومكانة الإنسان في نظام الكون.

كما تحدّثت الكاتبة بالتفصيل عن الأنسنة الإسلامية في آثار المستشرقين، والاختلاف بين الأنسنة الإسلامية والأنسنة الغربية، والميول الإلحادية للأنسنة لدى بعض التيارات الفكرية المنتشرة في العالم الإسلامي.

العمل والتنمية الاقتصادية رؤية إسلامية مقارنة

الكاتب: د. السيد محمد هادي الخرسان.

الناشر: الكوكب للطباعة - بيروت.

الصفحات: ٣٤٢ من القطع الكبير.

سنة النشر: ط ٢ - ٢٠١٦م.

يحاول هذا الكتاب تحديد الضوابط الشرعية للعمل في الإسلام، وتحديد دوره في الحياة الاقتصادية وفق رؤية إسلامية مقارنة، وبيان أهمية العمل في الإسلام.

يتكوّن الكتاب من مجموعة من المباحث والمطالب. في البداية قام الكاتب بتحديد مصطلحات البحث، بتعريف العمل في اللغة وفي اصطلاح علماء الاقتصاد، وتعريف التنمية الاقتصادية لدى علماء الاجتماع والاقتصاد. ثم شرع في تحديد المقصود بالتنمية الاقتصادية في المفهوم الإسلامي، بتعريف مجموعة من المصطلحات ذات العلاقة، مثل العمل والفعل، الصنع والحرفة والكسب، ثم انتقل للبحث عن مفهوم هذه المصطلحات في القرآن الكريم

الفصلان الرابع والخامس تناول فيها موقف كل من حركة النهضة التونسية، ونظرية ولاية الفقيه التي جاءت بها الثورة الإسلامية في إيران. أما الفصل السادس فخصّصه لعرض وجهة نظر الحركة الإسلامية في السودان خصوصاً آراء زعيمها د. حسن الترابي.

وأخيراً، استعرض أدبيات حزب العدالة والتنمية التركي الحاكم الآن، حول النظام السياسي الإسلامي. فيما خصّص الفصل الثامن لعرض أهم النتائج التي توصّلت إليها هذه المراجعة التأريخية والتحليلية، وأهم ما توصّلت إليه الأدبيات السياسية لهذه الحركات في موضوع النظام السياسي الإسلامي، وما تعانيه هذه الحركات من أزمة في توصيف الدولة وتحديد مفهومها وعلاقتها بالشرعية والوحي.

ظاهرة الثورات

الكاتب: د. مصطفى ملكوتيان.
ترجمة: علي الأفضل اليوسفي.
الناشر: دار كيتوس للثقافة والنشر - بيروت.
الصفحات: ٢٧٤ من القطع الكبير.
سنة النشر: ط ١ - ٢٠١٦ م.
يُعالج هذا الكتاب قضية الأسباب والدوافع التي تقف وراء انفجار الثورات في عدد من المجتمعات والدول، وقد حاول الباحث فتح نافذة جديدة في نظريات الثورة أمام الدارسين، اعتماداً على دراسة ثلاثة من أهم الثورات في العالم هي الثورة الفرنسية والروسية والإيرانية، بعد تقييم ونقد النظريات المادية الغربية.

لا يزال يبحث ويفكر في كيفية إعادتها إلى أرض الواقع، ليس على غرار نموذج السلطنة العثمانية الذي تآكل ونخره الفساد والاستبداد، ولكن ما اهتم به هذا العقل هو الإطار السياسي للخلافة الإسلامية كنموذج تاريخي عرفته الأمة، وعاشت في ظلّه وأنجزت حضارتها ونشرت دينها وثقافتها تحت إشرافه.

من هنا وجدت الحركات الإسلامية التي ظهرت بعد هذا السقوط للخلافة العثمانية، نفسها ملزمة بتبني الدعوة للخلافة الإسلامية، وعودتها، لكن مع محاولات لوضع تصوّر جديد لهذه الخلافة ينسجم مع المتغيّرات الحضارية الحديثة والمعاصرة، وخصوصاً على مستوى تطوّر الفكر السياسي والحقوقى.

في هذا الكتاب، عرض وتتبع لآراء أبرز الحركات الإسلامية المعاصرة في موضوع الخلافة الإسلامية أو النظام السياسي الإسلامي بشكل عام الذي تنشده هذه الحركات.

يتكوّن الكتاب من مقدّمة وثمانية فصول وخاتمة. المقدمة تناول فيها المؤلف جذور أزمة الدولة الإسلامية حديثاً، والخلل الذي وقعت فيه السلطنة العثمانية. أمّا الفصل الأول فقد خصّصه لاستعراض آراء وأفكار أقطاب جماعة الإخوان المسلمين، مثل حسن البنا وسيد قطب وحسن الهضيبي، حول الدولة الإسلامية والدستور والبرلمان... إلخ.

الفصل الثاني عرض فيه تصوّر الجماعة الإسلامية في باكستان، وخصوصاً موقف أبي الأعلى المودودي. فيما خصّص الفصل الثالث لعرض رؤية حزب التحرير للخلافة والنظام السياسي الإسلامي.

يتكوّن الكتاب من أربعة فصول، في الفصل الأول وتحت عنوان: «أبحاث في علم الثورة وفلسفتها» تحدّث الكاتب عن مفهوم الثورة، والقواسم المشتركة للثورات، وأصناف الثورات.

أما في الفصل الثاني فقد تحدّث عن: الخلفية البحثية للموضوع، وذكر فيه تصنيف النظريات بشأن الثورة، حيث استعرض مجموعة كبيرة من التعاريف المشهورة لفلاسفة ومفكرين كبار.

في الفصل الثالث وتحت عنوان: «نحو

صياغة نظرية جديدة عن الثورات» قدّم الباحث فرضية مقترحة بشأن الثورات وكيفية حدوثها، حيث تحدّث عن معالم تحديد الشروط الأساسية، ومعالم تحديد الطرفين وقوة الأهداف والتطلعات... إلخ.

وأخيراً، خصّص الفصل الرابع لاختبار الفرضية، من خلال الحديث عن استخدام التجارب العلمية الناتجة عن دراسة الثورات المعاصرة، وأسباب حدوث الثورات في فرنسا وروسيا وإيران، وطبيعة هذه الأحداث ومعالم دور القيادة ومنظومتها المؤسسية.

96

24th year
Summer 2017 Ad/ 1438 Hg



Published by:
Al-Kalema
Forum for
Studies &
Researches

AL-KALEMAH

A Quarterly Magazine Specializes in Islamic Thoughts, Current Issues and civilization Revival

سعر العدد

«سوريا ٦٠ ل.س	«لبنان ٣٠٠٠ ل.ل
«مصر ٧ جنيهات	«الأردن دينار ونصف
«السعودية ١٥ ريالاً	«الكويت دينار ونصف
«الإمارات العربية ١٥ درهماً	«البحرين دينار ونصف
«قطر ١٥ ريالاً	«عمان ريال ونصف
«اليمن ١٧٥ ريالاً	«العراق دينار ونصف
«ليبيا دينار ونصف	«السودان ٧٥ ديناراً
«المغرب ٢٢ درهماً	«تونس دينار ونصف
«بريطانيا ٢,٥٠ جنيه	«موريتانيا ١٥٠ أوقية
«ألمانيا ١٠ ماركات	«فرنسا ٣٠ فرنكاً
«هولندا ١٠ فلورن	«سويسرا ١٠ فرنكات
«أمريكا ٥ دولارات	«إيطاليا ٥٠٠٠ ليرة
	«كندا ٥ دولارات
	«أستراليا ٦ دولارات

«الدول الأفريقية ٤ دولارات.
«الدول الأوروبية والأمريكية الأخرى ٥ دولارات.

موقعنا على الإنترنت: www.kalema.net