

١٠٦

السنة السابعة والعشرون
شتاء ٢٠٢٠م / ١٤٤١هـ



أتصدر عن
منتدى الكلمة
للدراسات
والأبحاث

الكلمة

مجلة فصلية تعنى بشؤون الفكر الإسلامي وقضايا العصر والتجديد الحضاري

◆ كتب:

فكرة التسامح..
خبرات ومفارقات

◆ ندوات:

سؤال الأخلاق
اليوم

◆ ماذا بعد ربع قرن من الكلمة؟

◆ الكفاءات ثروة المجتمعات والأمم

◆ سؤال الانحطاط.. ماذا خسر العالم بانحطاط

المسلمين؟

◆ خطر العنف على الاستقرار السياسي والسلم

الاجتماعي

◆ أهم المدارس الفقهية والأصولية بالغرب الإسلامي

◆ الشيخ محمد رضا المظفر العالم والمصلح والمجدد

◆ نقد إدريس هاني لنظرية مقاصد الشريعة

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 الصفر
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)
أ. حسن باقر العوامي
(١٣٤٥-١٤٤٠هـ / ١٩٢٦-٢٠١٩م)

المراسلات

http://www.kalema.net

Email: kalema@kalema.net

موقع المجلة على الإنترنت

البريد الإلكتروني

التنفيذ الطباعي

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

التوزيع

مؤسسة الفلاح للنشر والتوزيع - لبنان

الاشتراك السنوي

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

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



قواعد النشر في المجلة

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

يشترط في المادة المرسلة الشروط التالية:

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

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



الكلمة الأولى

■ ماذا بعد ربع قرن من الكلمة؟ / إدريس هاني ٥

دراسات وأبحاث

■ الكفاءات ثروة المجتمعات والأمم / الشيخ حسن الصفار ١٤

■ سؤال الانحطاط.. ماذا خسر العالم بانحطاط المسلمين؟ / زكي الميلاد ٢٧

■ خطر العنف على الاستقرار السياسي والسلم الاجتماعي / محمد محفوظ ٥٤

■ اليد الخفية والإيثار الاقتصادي عند الإمام علي بن الحسين عليه السلام / الدكتور الشيخ حسن

كريم ماجد الربيعي ٨٨

■ أهم المدارس الفقهية والأصولية بالغرب الإسلامي / يوسف اغزيل المجاهد ٩٦

■ الشيخ محمد رضا المظفر العالم والمصلح والمجدد / ليث العتاي ١١٨

رأي ونقاش

■ نقد إدريس هاني لنظرية مقاصد الشريعة.. تفكيك الأيديولوجيا المقاصدية / د. كمال

قاسيموف ١٢٩

كتب - مراجعة ونقد

■ فكرة التسامح.. خبرات ومفارقات / الدكتور عبدالله بوسلهام ١٦١

نكوات

■ سؤال الأخلاق اليوم / محمد تهامي دكير ١٨٦

■ إصدارات حديثة / إعداد: حسن آل حمادة ١٩٤

منذ تأسيس هذا المنبر الثقافي والفكري، عملنا على كل المستويات إلى نبذ ظاهرة العنف ومحاربة كل أشكال الإرهاب في الدائرة الإنسانية. وهذا بطبيعة الحال لن يتحقق إلا بإزالة اللبس حول موقف الدين الإسلامي من كل الممارسات الإرهابية والعنفية التي تقوم بها بعض الجماعات باسم الاسلام والدين الإسلامي.

لذلك في كل أعداد المجلة عبّرت عن هذه الحقيقة، وحاربت كل أشكال العنف والإرهاب.

ويشاركنا في هذا العدد الشيخ حسن الصفار بدراسة بعنوان: «الكفاءات ثروة المجتمعات»، والشيخ حسن الربيعي بدراسة بعنوان «اليد الخفية والإيثار الاقتصادي عند الإمام علي بن الحسين عليه السلام»، ويشاركنا في هذا العدد أيضاً د. كمال قاسيموف من دولة أذربيجان بدراسة معنونة بـ«نقد إدريس هاني لنظرية مقاصد الشريعة».

إضافة إلى بقية الدراسات والأبحاث التي توزعت على أبواب المجلة الثابتة.

ونأمل أن نكون قد وفّقنا في هذا العدد في إبراز بعض مساهماتنا الفكرية والثقافية في قضايا العصر والتجدد الحضاري.

والله الموفق.





ماذا بعد ربع قرن من الكلمة؟

إدريس هاني

بعد ربع قرن من الصدور المنتظم، تواصل مجلة «الكلمة» رفع التّحدّي الذي يفرضه مسار تشكّل الوعي الجديد، ربع قرن هو ظرف زمني شهد تحوّلات في السياسات والمجتمع، في الدّول والأقاليم والأوطان، وكذلك أرخى ذلك بظله على الفكر والوعي والمعرفة، فما الذي تستطيع أن تقدّمه «الكلمة» في مسار موسوم بالتّحوّلات الكبرى؟

ما نتحدّث عنه هنا ليس من باب المجاملة التي يفرضها كون الكاتب جزءاً من طاقم تحرير الكلمة، هذا ما ليس من قيم الكاتب؛ لأنّ الانتماء إلى منبر الكلمة هو قصة قديمة ومبنية على القناعة، وهي ثمرة لجهد حقيقي، ولأنّها مشروع قامت به مجموعة تؤمن برسالة التجديد، هي عمل إشعاعي تطوّعي نضالي بالكلمة الطيبة والخطاب الإصلاحي.

وكان ربع قرن من الصدور دليل قاطع على أنّنا بالفعل كنّا متقدّمين منذ سنوات عديدة في بثّ هذا الوعي الذي سيشكل فيما بعد مداراً لكل من يريد أن يصحّح رؤيته، أو يراجع نظراته ومواقفه، أو يتفاعل مع فكرة التجديد والتّقدّم.

كانت «الكلمة» منبرًا يكاد يكون يتيماً في الدفاع عن خيار السلم المجتمعي والتسامح واحترام الآخر والتقريب ونبد النعرات، كان هدفها البناء وتقديم تصورات قابلة للتطبيق، وسارت على طريق تشبيك علاقات دولية وإقليمية لتعزيز خيار الرؤية الحضارية التي نشأت في أولى أدبياتنا، ولا نخفي أننا كنا ندرك أننا نعمل في بيئات مريضة بالتخلف المزمن، وتفتقد لحركة الوعي الضروري، وكان مدخل الإصلاح هو الكلمة.

نتحدث اليوم عن الكلمة، ذلك المولود الذي خرج إلى الوجود قبل أكثر من ربع قرن في سياق استثنائي، فالغالب يومئذٍ على التيارات الأيديولوجية في المنطقة العربية هو التّعصب والإقصاء والنعرات التكفيرية والطائفية، ولم تكن موضحة المراجعات قد استتبّت بعد، وكان السياق العام في حاجة ماسة لمنبر يعكس طموح تيار التجديد والإصلاح، وخطاب النهضة والتنوير، في مشهد عانى ندرة في إنتاج ما من شأنه إرواء جيل الظمأ، وربما بدأ الاهتمام بهذه العناوين بصورة خجولة لا تسندها شجاعة من أجل المعرفة، وكان لا بدّ من منبر يعكس هذا الطموح.

فأما المشهد يومها فقد مال ميلاً فاحشاً نحو التّطرّف، التّطرّف الذي كان يعبر عن نفسه بالكلمة أيضاً: عنف الكلمة. وكانت الكلمة تستشرف هذا المستقبل، حيث سيحوز العنف على وسائل التدمير، وستراجع البيئة وتحنّ إلى زمن العصية وثقافة الموت وتمجيده، وانحطاط فقه الحياة والسلم والتسامح الذي اضطلعت به الكلمة ولا زالت في غربتها تواصل مهمتها.

هي اليوم تتذكّر بعد أن بات لها تاريخ حافل بالاشتباك مع مختلف القضايا ومعضلات الفكر والواقع، في انتظام لم يجاريها فيه نظير، وفي لون تسامح ينهض به كتابها والتزموه على طول الطريق.

بدأت الكلمة مشروعاً جماعياً، والجماعية قيمة، فهي تنطلق من رؤية ومشروع وطموح لمؤسسين وعوا في زمن مبكّر قيمة الكلمة الطيبة في بحر من التّطرّف المتداول.

كانت شروط النّشر هي المنهاج، وهي في الوقت نفسه دفتر تحمّلات فرضه ضميرنا الإصلاحي منذ سنوات لا حَوْلَ عنها، كأنها شلال موصول من العطاء الباني والتربوي، وهذا هو أملنا، فلقد كنّا نعي ذلك، نعي أنّ الرسالة تربوية، والتربية غاية نبيلة، ورسالة خطيرة أيضاً، تقتضي تضحية وحساً جماعياً وحرصاً ومسؤولية تجاه المتلقّي.

لقد كانت الأمانة حاضرة في هذا الخطاب، والهمّ التربوي من خلال الخطاب اقتضي أن نتواسط قدر الإمكان لكي يكون الخطاب واصلاً وتواصلت، لم يكن الهدف معرفياً

مجردًا، بل كان الهدف تربويًا يستهدف إنهاء الوعي بضرورات النهضة والإصلاح، فالعنصر التحفيزي ظل حاضرًا في كل أطوارها، والهم النهضوي ظل يسكننا جميعًا.

خطاب تربوي

لا يوجد خطاب لا يحمل عناصر وقيم تربوية، كل خطاب يفترض متلقيًا ويحمل رسالة، فهو خطاب تواصل، وكل خطاب تواصل هو تربوي بالضرورة. لم تكن المجلة -هكذا آمنت بذلك شخصيًا- ذات غرض آخر غير تقديم مادة تنفع الناس، وترفع من الوعي قدر المستطاع، وتناضل من أجل إصلاح الفكر. وحين لا يحضر البعد التربوي في عملية صياغة الخطاب لن يكون هناك أي جدوى، فالحفاظ على الغاية الأسمى للخطاب هي جزء من استراتيجيا الكلمة منذ التأسيس.

لقد قدمت مجلة الكلمة مقالات وأبحاث ودراسات متنوعة، لكن الجامع بينها هو الغاية التربوية التي تستهدف الوعي والتحفيز النهضوي، فهي مجلة شقت طريقها مبكرًا نحو الانفتاح ومارسته أيضًا، فهي ملتقى لكل الألوان والأعراق والفئات.

ولأن غاية الكلمة هي التربية على ثقافة الإصلاح والنهضة، فإنها كانت تستهدف شريحة أوسع من القراء، لم يكن ذلك تجاهلاً منا للقيمة النخبوية للفكر والثقافة، بل كنّا مشدودين إلى الرسالة التربوية التي تفرض الانفتاح على مستويات متنوعة، لنقل الطبقة الوسطى للوعي دون أن نتجاهل المستوى الذي يجب أن تحافظ عليه المجلة. لسنا بصدد تأسيس صالون للتفكير المجرد، بل هي حلقة مفتوحة لفكر موصول بالإصلاح.

ندخل حرم الكلمة وننسى كل خلافاتنا، وما يميزنا عن الآخر، وما يميز الآخر عنا، ندخل وقد تطهرنا من كل روااسب التعصب، وباتت الغاية هي خدمة الكلمة المسؤولة.

ويحدث مرارًا أن بعضًا مما نكتبه يكون مناقضًا لسياسة الكلمة، بل تفرض المسألة التربوية على الجميع التقيّد بشروطها التي هي ليست شروطًا تقليدية للنشر جرت بها العادة، بل هي شروط تربوية ومبادئ على أرضيتها قام مشروع الكلمة.

الرقابة الذاتية أو الالتزام السهل

لم تكن المجلة في حاجة إلى رقابة لأن الخطاب الإصلاحي والإيجابي كان قضية نشأ في سياقه المؤسسون، لم يسقطوا سهوًا في هذا الطريق بل كانت الكلمة فرصة لمواصلة رسالة الوعي والتحفيز للرسالة الحضارية والوحدة والتسامح، شيء مارسناه خلال السنوات الماضية ولازلنا نؤمن بهذه الرسالة بل ونكتشف كل يوم بأننا كنّا على حق في السبق إلى

إشاعة فكر وثقافة التسامح واحترام الآخر ونبذ الفكر الطائفي والتطرف. وقد حرصت المجلة منذ البداية على إقرار هذا الخطاب الرّاقى وهو خطاب غير متكلّف لأنه مُعاش لدى أصحابه.

في ذاكرة المجلة الكثير من حالات الرّفص لمشاركات أخطأت الطريق أو تنازلت عن شرط من شروط النشر، وبعض ممّا كتبتّه أيضًا لم يجد دائمًا طريقه للنّشر، وهذه الصرامة والديمقراطية ضرورية وفيها تصالح مع الذات.

وننّفهم مرارًا ما هو واجب فعله في حقّ خطاب للجميع ومن أجل الجميع ويشارك فيه الجميع. إنه من الصعب أن تمارس الرقابة الذاتيّة، ورقابتنا ليس الغرض منها الإفلات من العقاب أو تجنّب استحقاقات السّلط، بل هي رقابة من أجل أن تكون رسالة الإصلاح نقيّة وخالصة ورفيعة.

المهمة الحضارية للكلمة

ومع أنّ الكلمة كانت واضحة في أسلوبها وانفتاحها إلّا أنّ وباء العنف الرمزي الذي تعرّضت له المنطقة لم يكن ليمرّ دون أن يترك جرحًا ويخلط اليابس والأخضر، مع أن رعيلاً كاملاً تغذى على خطابها، وكانت الكلمة شاهداً على أطوار الحراك الفكري باعتبارها ليس فقط أنها تصدر منذ أكثر من ربع قرن، بل -كما قلت- إنها في نظرنا هي تنويع لمسار طويل حافل بهذا الاهتمام الإصلاحى يمتدّ إلى تسعينات القرن الماضي.

حافظت المجلة على توقيتها، وكانت تصدر بانتظام، بخلاف الكثير من المنشورات التي كانت تتوقّف أحياناً بالشهور وربما بالسنة والسنوات قبل أن تستأنف الصدور، هذا لم يحدث في تاريخ الكلمة، فحين نحتفل بذكرى صدورها منذ حوالي ربع قرن فهي كانت كذلك تصدر بانتظام ومتواصلة الصدور.

لقد جاءت الكلمة يومئذ لتكون حضناً لحركة فكرية، وتعبيراً عن طموح لقيام فكر أمّنا به حقاً، ولم يكن عبثاً فكروياً أو وظيفة لأننا زاولناه بحسّ رسالي وتطوّعيّ، فالكلمة من هذا المنطلق باتت وثيقة تؤرّخ لهذا المسار الفكري.

وقد تسلك منابر كثيرة هذا المسار، ولكنها لن تكون منسجمة ومقتنعة دائماً بخيار السلم والتسامح واحترام الآخر، وقد تجد لها هנות لم تسقط فيها الكلمة، ولذا ستجدها عاجزة على الصبر على طول المسار، وستجد أنّ غاية كل منبر إن لم تكن تربوية تعتمد على الحسّ الجماعي والتشاوري ستفقد البعد التواصلي.

كل النخب وكل القضايا

حاولت مجلة «الكلمة» وبخطاب إصلاحى معتدل، وفكر ينتمي للسهل، سوى في بعض الحالات والمساحات المتروكة لغواية التفكير الخاص، أن تتناول كل القضايا والأفكار والإشكاليات التي داهمت مسار صدورها، كما استوعبت كل المستويات والمخاطبين، تناولت بالتفصيل -وأحياناً عبر ملفات خاصة- قضايا التسامح والآخر والتنمية والعولمة وحوار الحضارات، وقدمت ترجمات حيّة من سائر اللغات: الفرنسية والإنجليزية والإسبانية والإيطالية والفارسية، ونصوصاً كبرى لخبراء وباحثين من مشارب واختصاصات شتى، وظلت الكلمة خلال ربع قرن مضت فضاء لنقل مقاربات وتصورات وملفات أغنت المشهد بما هو ضروري لتجديد الخطاب، كما أجرت لقاءات مع مفكرين وخبراء من مشارب شتى وحقول معرفية مختلفة.

تدبير الاختلاف

وقد نصادف هناك اختلافاً نادراً أحياناً في تدبير خطاب المجلة، فهناك من يبلغ عنده الحرص على سباحة الخطاب أقصاه، لدينا مهووسون بخطاب الوحدة والتقريب واحترام الآخر حدّ اعتبره معياراً أولوياً، وهناك من له ميل إلى أولوية المحتوى النقدي والفكري حتى لو كان على حساب الأولوية الأخرى، وهو خلاف ينتهي بموقف توافقي نبيل من الجهتين.

لكن القيم ظلّت فارضة نفسها، وذلك لسبب آخر يتعلّق بأننا ندرك نوايا الجميع والكل محيط بنشأة وتطوّر الآخر، ومدى التضحية التي قدّمها هذا الطرف أو ذاك على امتداد سنوات من العطاء، لم نلتق صدفة بل هو قدرنا المعرفي، وهو قلما يوجد في من تخضع علاقاتهم برسم المهنة إلى شروط عابرة.

إنّ الكلمة ليست مجلة لتنظيم أبحاث فقط، وتقديم ونشر مقالات فحسب، بل هي رحيق مختوم لتجربة ثقافية ما فتئت تنمو وتتطوّر لتنتج منبراً همّه الأساسي مخاطبة كل الأجيال والفئات والطبقات بالحدّ الأدنى من الوعي الضروري للنهضة والإصلاح.

ربما كنت -ولطبعتي وطبعي- أخرم كل هذا الناموس، وأتراخى أحياناً تحت طائلة الخطاب النقدي في احترام وتحسس الآخر، فالآخر عندي هو الوعي، لكن الذي شكّل عاملاً لشدّ عصب المجموعة هو أنهم ينظرون إلى الكلمة كجزء من تاريخ، هي لسانهم التربوي وإحدى مخرجات تجربة الكفاح والقلم.

حين انطلقت «الكلمة» لم تكن في حاجة إلى لقاءات روتينية وبروتوكولية، جاءت البُشرى ذات يوم بأنّ منبراً سيكون جديراً بنقل تعبيراتنا من دون صعوبات تذكر، منبر يؤمن برسالتنا، وكان الجميع يدرك ما له وما عليه، فهي منبر للتعبير عن قناعتنا بأنّ الأمة في حاجة إلى فكر.

وكنا جهة مدنية ولازلنا بحيث لم تكن الكلمة مشروعاً لمنظمة أو دولة، بل كانت منبراً يعبر عن حالة ثقافية مفتوحة، وبين نخبة من أصدقاء نما كل منهم نمواً طبيعياً أمام الآخر، منذ ما يربوا على ثلاثة عقود، سبق كتاب الكلمة الكلمة نفسها في التواجد والحضور، وحين جاءت الكلمة فهي لم تفعل سوى أن صهرت هذه التجربة في أتون التفاعل الحيوي مع قضايا متجددة، فقد كانت منبراً للنقاش والمتابعة والرصد لمعظم الفعاليات التي أقيمت خلال العشريّات الثلاثة الماضية.

انفتحت المجلة مبكراً على كل النّخب، ولم يكن لها شرط سوى الاتفاق على دفتر تحمّلات يضع قضية الإصلاح والتجديد والوحدة والتسامح في أولوياته، أخرجنا أمراض الشّخصنة والاصطفافات من اهتمامنا وكُنّا ديمقراطيين نقبل بالمختلف ما لم يختلف فيما هو مطلب نهضوي ووحودي لهذه الأمة.

باتت الأمة مريضة بالعنف وثقافة الإقصاء، مرض مزمن غالبناه بخطابنا، لكننا كُنّا نتأسّف للرداءة التي طبعت الخطاب الرائج في مجتمعاتنا، كنا نأسف حقاً كيف يمكن بناء مجتمعات متقدمة وراقية بخطاب يؤسّس للجهل، ويعزز بنيات التخلف في الوعي والثقافة والتّواصل.

وظلت «الكلمة» مصرّة على خطاب التعايش في زمن العنف الرمزي والمادي، وعلى خطاب الوحدة والتقريب في زمن العصبية والتكفير والنزعات الطائفية، وعلى التسامح في زمن الاستئصال الممنهج. في «الكلمة» كانت القيم هي التي تنظّم العمل، كُنّا نمتح ونتحاكم لقيم عشنا لها، وحين ولدت الكلمة في سياق هذا المخاض كُنّا نفكر: ما الذي نستطيع أن نقدّمه للكلمة، ولم نكن نفكر ما الذي ستفعله الكلمة لنا، كانت قيم العطاء أساسية وهم الإصلاح شاغلاً هاماً لنا.

مشاركتي في الكلمة

كان الهمّ هو ماذا نقدّم للكلمة، وحاولنا ما كان يتيحّه الجهد والإمكان، واستطاعت «الكلمة» أن تشق طريقها في عواصم عربية كثيرة، وتفاعل معها نخب وباحثون من مشارب شتى مغرباً ومشرقاً. وكان الهدف هو ما يمكن أن نقدّمه للكلمة ودائماً نعتبره شيئاً قاصراً

عن بلوغ الغاية القصوى.

حرصت أن تكون معظم مشاركاتي في مجلة «الكلمة» لأنها كانت تتضمن الكثير من حريتي في الغالب، ولأننا -كما ذكرت- كُنَّا مقتنعين بالغاية التربوية لخطابنا؛ لأنني اعتبرت أن الحرية عنصر أساسي للتفكير، كُنَّا على دراية بنوايا وآفاق بعضنا، واستثمرنا في الاندفاع الذاتي والعمل التطوعي الذي هو أيضًا ضريبة للفعل التحرري. لم تأخذنا المقاربات النظرية للإخلال بقيمتنا ولا التخفيض من مسؤوليتنا، كنا ولازلنا مجلة للفكر المسؤول.

توزعت مشاركاتي على أبواب شتى داخل «الكلمة»، شملت المقالة والدراسة، والقراءة في كتاب، وتغطية وتحليل ندوات ومؤتمرات، والحوارات والترجمات، غير أنني حاولت أن تكون القراءة في الكتاب خلافاً للقراءات الجامدة، بل هي قراءات تفاعلية ونقدية عادة ما تعتمد استراتيجيا الاشتباك الفكري في إنضاج النقاش وتنمية الفكر، فهذا الأخير ينمو بالنقاش والمساءلة والنقد.

كما حرصت على ألا تكون قراءتي لأوراق المؤتمرات قراءة وصفية جامدة، بل سعت لتحريكها والوقوف عند محتوى المداخلات، والدخول معها في اشتباك نقدي أيضًا مما يجعلها فرصة للنقاش والتفكير.

لقد آمنت بأن المجلة هي مجلة تنهض وتنوير وتفكير، ولا يمكن أن نقوم بما يشبه أي نشاط ينتمي للإعلام الثقافي، بل هي منبر لمقارعات فكرية، وسيكون ذلك أيضًا هو الأسلوب المتبع حتى في إطار الحوارات واللقاءات، فالأسئلة هي الأخرى اشتباكية.

إن البعد النقدي مهم وكذلك خطير في زمن الحساسيات، فالمشهد الثقافي هو نفسه غير معافي، وهو برفضه لإطلاق العملية النقدية يفرض نمطًا غير معتدل من النقد؛ لأننا نواجه غيابًا فاحشًا لقيم التسامح والاعتراف والتواصل الطبيعي، وحين نفتقد لكل هذا يصبح النقد مهمة صعبة، وأسلوبها يفرضه واقع تواصلٍ هش.

كما باشرت التصحيح للمجلة في أوقات متقطعة حينما يتعذر وجود مصصح، لكن أسلوبني في التصحيح يأخذ بعين الاعتبار التركيز على المفاهيم والمحتوى والتراكيب، فضلًا عن الأخطاء الأخرى اللغوية والمطبعية، وكان هذا أصعب حين كانت المقالات تصل مكتوبة باليد، ويتطلب الأمر جهدًا لتفادي الأخطاء المطبعية وما أكثرها، وقد تصادف في هذا المجال أخطاء وخطايا، لكن ما يثير الانتباه في عملية التصحيح هو تلك المعضلة التي وجب تفاديها، ونصادف لها نظائر في منابر شتى، فالتصحيح لا يمكن أن يكون لغويًا ومختزلًا في ذوق لغوي، وقد نواجه مشاكل تتعلق بطريقة سحق المصطلح أثناء عمليات

التصحيح ممّا يجعلني أفصل أن نترك الخطأ اللغوي ولا نخرم المفهوم؛ لأنّ الخطأ اللغوي والمطبعي مقدور عليه لدى المتلقّي لكن حين يطرأ الخطأ على المفهوم والمصطلح نكون أمام عملية تحريف متعسّفة.

ومن هنا فالمصحّح ليس المطلوب منه أن يتعامل مع النصّ بمنطق اللغة وتأطير «الأخطاء الشائعة»، بل يتعيّن أن يكون ملماً باللغة المتداولة وإمكانية تطوّرها أيضاً، كما عليه أن يميّز بين الاستعمالات اللغوية الطبيعية والاستعمالات الاصطلاحية الصناعية وإلّا ستكون كارثة.

وسأعطي أمثلة عملية واجهتني وهي هنا من باب التوجيه: ليس من الضروري أن نضع المصطلح بين مزدوجتين، وأحياناً وبسبب الشطط من التصحيح بتّ أضعها وأرمز لها تفادياً لاخترامها، وسبق أن غير المصحح في إحدى دور النّشر والمنابر مفاهيم لأنّ مبلغه من العلم هو أن هناك أخطاء شائعة، ولو أدركوا أنّ اللغة تتطوّر من خلال موازين وتفاعلات فضلاً عن أنّ الخطاب الذي يستعمل اللغة التقنية الخاصة يتطلّب قدرًا من المفاهيم تميّزه عن التداول العادي لها في اللغة الطبيعية، مثلاً سيغيّر المصحح كلمة «عمومات» ويضع بديلاً عنها «عموميات» علماً أنّ عمومات مصطلح أصولي دقيق، كما غير كلمة «في نفس الأمر» ووضع بديلاً عنها «في الأمر نفسه» وذلك تحت ضغط الأخطاء الشائعة بينما كلمة «نفس الأمر» مصطلح فلسفي-حكمي مستعمل منذ القرون الوسطى في النصوص الفلسفية العربية والإسلامية.

ويمكن أن أعطي مثلاً آخر كيف غير المصحح كلمة «تمثّلات» ووضع بديلاً عنها «تمثيلات» وهناك عدد من الأخطاء يقوم بها المصحح حينما يخلط بين المفهوم واللغة الطبيعية.

وفي الأوقات الذي كنت أباشر التصحيح كنت أراعي هذا الجانب كما أراعي دفتر التحملات أحياناً، فالنصوص التي تخالف معلوماً من العلم بالضرورة يتم التوقّف عندها، بعض النصوص قد تكون دربة صاحبها في استيعاب بعض الأفكار والنصوص تخرج بها عن المطلوب، بينما على المصحح ألاّ يتدخّل في وجهة نظر الكاتب ولا يحاول تغيير عباراته أو التصرّف إلّا بالاتفاق عند الضرورة.

ماذا بعد؟

بات للكلمة تاريخ، كما أن التاريخ لا ينهض إلّا بالكلمة، وحين تكتسب الكلمة تاريخاً تتحوّل إلى قيمة عملية، ثمة أجيال تربت في كنف الكلمة وامتحت وعيها الأوّل منها

على امتداد الساحات.

إن للتأسيس ذاكرة، وهي كذلك ذاكرة تعكس تراكمًا في الخطاب والوعي، ذاكرة تلتفت إلى الخطاب والمُخاطب -بكسر الطاء - حلقة فكرية تربوية تثقيفية تحمل وراءها تجربة لم تضرب موعدًا مع التاريخ لتخليد نفسها في مسار من الاختيارات الصعبة، حلقة فكرية وليس مقالة إعلامية بدفتر تحمّلات تحدّه شروط وحسابات غير الكلمة الطيبة، ولئن كان هناك من مقترح أضعه بين يدي هذه الكلمة هو الآتي:

١- عقد مؤتمر حول وتحت إشراف «الكلمة» بمناسبة مرور أكثر من ربع قرن على صدور عددها الأوّل.

٢- إعادة نشر النصوص الفكرية والعلمية وفق تنسيق موضوعي في شكل كتب جماعية.

٣- إحداث جائزة «الكلمة» للفكر والتسامح.

ويبدو أن الكلمة مطالبة بوقفات نقدية لتعزيز رسالتها وتغيير شكلها، وإضفاء تعديلات على نمطها وأسلوبها، وعليها أن تفكّر في احتواء ما يستجد من جديد على صعيد المعرفة والفكر، وأن تمنح المجلة روحًا نقدية والتحرّر من هاجس الخلط بين الضرورات النقدية والاحتياط في التسامح واحترام الآخر، كما أنّها مطالبة بإحاطة صدورها بمزيد من الإعلان، فهي تكاد تغطّي جميع الساحات بالنشر والتوزيع، وقد راکمت سنوات من الخبرة كما كانت جزءًا من الوسائط التي ساهمت في تطوّر الدّهنيات.

فالكلمة ليست مجلة، بل هي حلقة ثقافية وتفكير، ليست منشورًا كالمنشورات تعبّر عن رغبة في النشر، بل مشروع خطاب نهضوي تربوي يؤمن بقوة الكلمة وأثرها في النّظر والعمل.



الكفاءات ثروة المجتمعات والأمم

الشيخ حسن الصفار

□ مدخل

لا تقاس قيمة المجتمعات ومكانتها بوفرة عددها وكثافتها السكانية، فليست الأمة الأكثر عددًا هي الأرقى والأفضل، بل قد تكون الكثرة الكمية عبئًا يستنزف الموارد، ويعوق الحركة، كما عبّر عن ذلك رسول الله ﷺ فيما رواه عنه مولاه ثوبان، قال: قال رسول الله ﷺ: «يُوشِكُ أَنْ تَدَاعَى عَلَيْكُمْ الْأُمَمُ مِنْ كُلِّ أَفُقٍ كَمَا تَدَاعَى الْأَكْلَةُ عَلَى قِصْعَتِهَا!

قَالَ: قُلْنَا: يَا رَسُولَ اللَّهِ، أَمِنْ قِلَّةٍ بَنَّا يَوْمَئِذٍ؟

قَالَ: أَنْتُمْ يَوْمَئِذٍ كَثِيرٌ، وَلَكِنْ تَكُونُونَ غَنَاءَ كُغْنَاءِ السَّيْلِ»^(١).

كما أن الثروات والموارد المالية ليست هي العامل الأساس في تقدم المجتمع، وكشاهد على ذلك نرى كثيرًا من الدول الأفريقية تمتلك الكثير من الموارد الطبيعية بكافة أشكالها، بل إنها تعوم على بحور من المعادن والموارد، ورغم ذلك تعاني من التخلف عن ركب الحضارة؛ لأنها لا تحسن إدارة واستثمار

(١) مسند الإمام أحمد بن حنبل، حديث رقم: ٢٢٧٦٠.

هذه الثروات، وفي المقابل نجد دولاً في أوروبا وأمريكا، وبعض دول آسيا، لا تمتلك ربع ما تمتلكه دول القارة السمراء من الموارد الطبيعية، لكنهم يمتلكون العقول والأفكار التي قادتهم إلى التقدم والرقي والحضارة.

ومن ذلك ندرك أنّ مقياس تقدم المجتمعات يتمثل في القوة النوعية، المتمثلة في الكفاءات والقدرات العلمية والعملية، فالمجتمع الذي يتوفر على الكفاءات النوعية يكون هو الأفضل والأقوى، وإن كان محدود العدد والموارد، ولهذا يقول الله تعالى: ﴿كَمْ مِّن فِئَةٍ قَلِيلَةٍ غَلَبَتْ فِئَةً كَثِيرَةً بِإِذْنِ اللَّهِ وَاللَّهُ مَعَ الصَّابِرِينَ﴾^(٢).

ومن هنا اعتبر القرآن الكريم فرداً واحداً بمثابة أمة كاملة، لما كان يتمتع به من صفات ومواصفات عظيمة، وهو نبي الله إبراهيم الخليل عليه السلام، يقول تعالى: ﴿إِنَّ إِبْرَاهِيمَ كَانَ أُمَّةً قَانِتًا لِلَّهِ حَنِيفًا وَلَمْ يَكُنْ مِنَ الْمُشْرِكِينَ﴾^(٣).

وكان العرب يقولون عن المتفوق في شجاعته وتديبره: (رجل كألف)، فالكفاءة والإبداع هما مصدر قوة الأفراد والشعوب، والمجتمع الأقوى هو الذي تكثر الكفاءات وقدرات الإبداع بين أبنائه.

لهذا فإنّ بروز الكفاءات في أيّ مجتمع هو مكسب للهوية الاجتماعية، ذلك أنّ بروز صاحب الكفاءة المنتمي إلى أيّ مجتمع يعزّز موقع مجتمعه، فالناس حين تشيد بالأوطان والمجتمعات إنّما تشيد بالكفاءات التي تزخر بها، لذلك نجد الدول تفتخر بشخصياتها وكفاءاتها من العلماء والمخترعين.

يذكر في هذا السياق قول الإمام محمد بن علي الباقر عليه السلام لتلميذه أبان بن تغلب: «اجلس في مسجد المدينة وأفت الناس؛ فإنّي أحبُّ أن يُرى في شيعتي مثلك»^(٤).

ولعلّ هدف الإمام أن يرى الناس أنّ لهذه الجماعة وهذه المدرسة كفاءات وقدرات يستفيد منها كلّ المجتمع المسلم.

إنّ هذا الخطاب موجّه إلى كلّ مؤمن في كلّ عصر ومجتمع، أن يحقق هذا الأمل، فالإمام يجب أن يكون في أتباعه ومدرسته شخصيات متفوقة تمتلك العلم والكفاءة.

(٢) سورة البقرة، الآية ٢٤٩.

(٣) سورة النحل، الآية: ١٢٠.

(٤) رجال النجاشي، ترجمة أبان، ص ١٠.

□ الشركات العملاقة والبحث العلمي

إنّ من يتابع تطور الشركات العالمية اليوم يلحظ ارتفاع ميزانياتها إلى مستوى الدول! تُرى ماذا تمتلك شركات التكنولوجيا العملاقة كـ(أبل) و(شركة «ألفابيت» الشركة الأم لـ«غوغل»)^(٥) و(سامسونج) وغيرها، كي تربح المليارات، وتمتلك ميزانيات تفوق دولاً غنية بالموارد الطبيعية؟!

وماذا تملك دول مثل اليابان وسويسرا وسنغافورة؟!

ليس لديها سوى القليل - بل النادر - من الموارد الطبيعية!

ورغم ذلك نجد اليابان ثاني أقوى اقتصاد في العالم، وسويسرا وسنغافورة في قائمة أغنى دول العالم.

إنّ العامل المؤثر في ذلك هو امتلاك العقول، وصناعة الأفكار والإبداع، فقد استثمروا في (الإنسان) فأنّج لهم أفكاراً متطورة، وأبدع تقنياتٍ عصريةً أعطت لهم الفرصة للتقدم، ودفعتهم لنهضة اقتصادية كبيرة، فالاستثمار في العقول هو الأقوى، وصناعة المستقبل تعتمد على الأفكار أكثر من اعتمادها على ما تخرجه الأرض من موارد طبيعية، فرأس المال البشري لا يقدر بثمن، والأفكار الخلاقة تؤدي إلى ربح المليارات.

كما أنّ العقول تصنع المال والنجاحات، والتفوق العلمي يصنع من الأفكار الرائدة كيانات عملاقة، تتفوق ميزانياتها وأرباحها على دول يسكنها الملايين^(٦).

فمثلاً شركة التكنولوجيا العملاقة (أبل) تجاوزت قيمتها السوقية حاجز الـ ٨٦٨ مليار دولار^(٧)، وهو ما يفوق اقتصادات عشرات الدول في العالم؛ لكونها تستثمر في الإنسان، وتعطي الفرصة للأبحاث، حيث تنفق ما لا يقلّ عن (١٤ مليار دولار) على الجانب البحثي، وهو ما يفوق الإنفاق البحثي لكثير من الدول المعروفة، كما تمتلك جيشاً من الباحثين الشباب، وفّرت لهم فرص البحث، وهيأت لهم كلّ الأسباب ليدعوا أفكاراً خلاقة، أثّرت نجاحاً منقطع النظير، حقق لها دخلاً هائلاً، فالفكرة الواحدة قد تكسب هذه الشركات مليارات الدولارات.

(٥) قيمة شركة «ألفابيت» ٧٢٧ مليار دولار. صحيفة مكة، السبت ١٧ جمادى الأولى ١٤٣٩ - ٠٣ فبراير

٢٠١٨م: <https://makkahnewspaper.com/article/716059>

(٦) جريدة الوطن البحرينية (بتصرف) alwatannews.net/article/849562/Opinion

(٧) صحيفة مكة، مصدر سابق.

□ التنافس على جائزة نوبل

جائزة نوبل هي أكبر جائزة مرموقة ومأمولة في العالم، وقد مُنحت لأول مرة في عام ١٩٠١م، وحصل عليها أفراد وجماعات من ٣٠ دولة تقريباً، وحصل على الجائزة على مدار تاريخها الذي يمتد ويزيد على ١٠٤ أعوام، ما يربو على ٨٠٠ فائز.

وقد أعدّ موقع (وورلد أطلس) قائمة بأكثر البلدان التي حصل مواطنوها على الجائزة بفئاتها المختلفة، تصدرتها الولايات المتحدة بالفوز ٣٥٣ مرة، تلتها بريطانيا وألمانيا وفرنسا على الترتيب.

وقد حصدت (إسرائيل) ١٢ جائزة، مقابل ٧ جوائز للدول العربية مجتمعة.

□ هجرة العقول العربية

في ورقة منشورة في موقع مؤسسة الفكر العربي تحت عنوان: (هجرة العقول العربية أسبابها وآثارها الاقتصادية)^(٨)، كتبها محمد المنصوري وعبد العالي بوحويش الدايخ من جامعة عمر المختار، جاءت فيها الإحصائيات التالية:

١- يهاجر حوالي (١٠٠,٠٠٠) مئة ألف من أرباب المهن وعلى رأسهم العلماء والمهندسون والأطباء والخبراء كل عام من ثمانية أقطار عربية، هي: لبنان، سوريا، العراق، الأردن، مصر، تونس، المغرب، الجزائر، كما أنّ (٧٠٪) من العلماء الذين يسافرون إلى الدول الرأسمالية للتخصص لا يعودون إلى بلدانهم.

٢- منذ العام ١٩٧٧ ولحدّ الآن هاجر أكثر من (٧٥٠,٠٠٠) سبع مئة وخمسين ألف عالم عربي إلى الولايات المتحدة الأمريكية.

٣- إنّ (٥٠٪) من الأطباء، و(٢٣٪) من المهندسين، و(١٥٪) من العلماء من مجموع الكفاءات العربية يهاجرون إلى أوروبا والولايات المتحدة الأمريكية وكندا.

٤- يسهم الوطن العربي في ثلث هجرة الكفاءات من البلدان النامية خصوصاً أنّ (٤٥٪) من الطلاب العرب الذين يدرسون في الخارج لا يعودون إلى بلدانهم.

٥- يوجد نحو ٤١٠٢ عالم إسلامي في مختلف علوم المعرفة في مؤسسات ومراكز أبحاث غربية.

(8) <https://arabthought.org/>

وعن هذه المأساة يتحدث الدكتور مصطفى حجازي، متأماً لحالة الإنسان المهذور في عالمنا العربي، فنحن -كأمة- «نعدّ أجيالاً من الشباب تضم نخبة من الكفاءات العلمية، إلا أنها حين تصبح جاهزة للعطاء، لا تجد التربة الخصبة التي يمكن أن تنمو فيها. فلا تشجيع للبحث، ولا تمويل كافٍ، ولا رعاية، ولا مؤسسات بحثية ذات أطر وقوانين، ويضاف إلى ذلك المحسوبيات العصبية، وتغليب الولاء، وتكون النتيجة خسارة مزدوجة: خسارة كلفة إعداد النخب العلمية الشابة من ناحية، وخسارة عطائها من الناحية الثانية»^(٩).

وأشار إلى هذه الظاهرة الخطيرة بألم المفكر والكاتب نايف كريم، بقوله: «ليس الدم وحده هو الذي ينزف في الوطن العربي، بل إننا نعاني نزيفاً أعمق وأخطر وأشدّ إيلاًماً، إنه نزيف الأدمغة، ومكمن الخطورة في هذا النزيف القاتل، إنه يتم بهدوء من دون ضجيج كالذي يثيره نزيف الدماء مع أنّ آثاره أشدّ وطأة على مستقبل الوطن العربي، وتصيب أضراره كل مواطن عربي ولعدة أجيال»^(١٠).

إنّ اجتذاب تلك الدول للكفاءات لإدراكها لقيمتها، فعلينا أن نقدّر قيمة الكفاءات لمجتمعاتنا وأوطاننا.

□ كيف تنمو الكفاءات؟

الكفاءة قوة وقابلية في ذات الإنسان، فقد حباه الله مخزوناً هائلاً من المواهب والكفاءات، ودعاه لاكتشافها وتنميتها، فالإنسان مدعو لاكتشاف وتنمية المواهب المكنونة في نفسه، تماماً على غرار استصلاح الأرض، من خلال الاهتمام بها وزراعتها، وهذا يحتاج إلى بذل جهد وعناء، لكنّ الناس يتفاوتون في ذلك، فهناك من لا يلتفت إلى مواهبه وكفاءاته، وهناك من يلتفت لها لكن يسيطر عليه الكسل والعجز!

ورد عن أمير المؤمنين علي بن أبي طالب عليه السلام: «وَأَسْتَصْلِحْ كُلَّ نِعْمَةٍ أَنْعَمَهَا اللَّهُ عَلَيْكَ، وَلَا تُضَيِّعَنَّ نِعْمَةً مِنْ نِعَمِ اللَّهِ عِنْدَكَ وَلْيُرْ عَلَيْكَ أَثَرُ مَا أَنْعَمَ اللَّهُ بِهِ عَلَيْكَ»^(١١).

فينبغي للإنسان أن يجتهد في اكتشاف وتطوير الكفاءات والمواهب التي وهبه الله إياها، في أيّ مجال من المجالات، علمية كانت في آفاق المعرفة المختلفة، أو أدبية في الشعر والنثر والخطابة، والفن، والتصوير، أو عملية في الإدارة، والتصنيع، عليه أن يكشف هذه

(٩) د. مصطفى حجازي، الإنسان المهذور، ص ١٧٧.

(١٠) د. مصطفى عبدالغني، عرب أوروبا الواقع والمستقبل، ص ٧٣.

(١١) الإمام علي بن أبي طالب، نهج البلاغة، ٦٩.

المواهب وينمّيها، ببذل الجهد والمثابرة.

يقول الشاعر المتنبي:

لَوْلَا الْمَشَقَّةُ سَادَ النَّاسُ كُلُّهُمْ الْجُودُ يُفْقِرُ وَالْإِقْدَامُ قَتَالُ
ونشير هنا إلى ثلاثة عوامل مهمة لاكتشاف وتنمية الكفاءات:

أولاً: الاجتهاد الشخصي

إن صناعة الإنجاز والتميّز والعقول المبدعة لا يتأتّى عن طريق الصدفة، ولا بضربة حظّ، ذلك أنّ ملايين البشر عاشوا حياة عادية على كوكبنا ثم رحلوا، دون أن يتركوا خلفهم بصمة أو تغييراً، في مقابل ذلك برزت قلة من الأفراد في كلّ عصر، ممن تميّزوا بفاعليتهم وإنجازهم، بحيث غيّرُوا وجه مجتمعاتهم، بل العالم أجمع، ونقلوا البشرية إلى واقع جديد، فأصبحت الحياة بعدهم مختلفة عما قبلهم.

إنّ بروز الطاقات المبدعة والتميّزة هو ثمرة طبيعية للجدّ والاجتهاد والعمل، فليس هناك من اختلاف خلقي أو تكويني لدى رواد الإبداع والتميّز عن سائر البشر، وإنّما حباهم الله النعم ذاتها التي أعطاهها لكلّ إنسان في هذه الحياة، والله تعالى يقول: ﴿وَاللَّهُ أَخْرَجَكُمْ مِنْ بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْئاً وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَالْأَفْئِدَةَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾ (١٢).

ربما يتصور البعض أنّ من أبدعوا وتميّزوا قد خدمتهم ظروف مساعدة، لكننا حين نقرأ سير العظماء والمبدعين، الذين فجروا طاقاتهم، نجد أنّهم لم يكونوا جميعاً في ظروف مناسبة، بل كان بعضهم يعيش ظروفًا صعبة قاسية، لكنهم تغلبوا على تلك الظروف، وتجاوزوا الصعوبات بإرادتهم وجدّهم واجتهادهم.

وكشواهد على هذه الحقيقة نذكر النماذج التالية:

توماس ألفا أديسون

هو مخترع المصباح الكهربائي الذي أنار الحياة، أحد أعظم المخترعين في تاريخ البشرية، فقد حقق ما يقارب ١١٠٠ اختراع. ولد توماس ألفا أديسون في ولاية أوهايو الأمريكية في العام ١٨٤٧م، وقد عانى في طفولته من مشاكل في السمع، فترك المدرسة التي التحق بها، وتكفّلت والدته بتعليمه في المنزل، واشتغل في البداية بأعمال متنوعة بسبب

ضيق ذات اليد والفقر، فقد عمل في بيع الصحف والحلويات على الأرصفة وفي القطارات، وكان يستغل وقت فراغه ليقوم ببعض تجاربه الكيميائية التي أدت إلى وقوع حريق في محطة للقطار فطرد منها!!

استطاع أن ينشئ مختبراً للأبحاث الصناعية من الأموال التي حصل عليها جزاء اختراعه (الفونوغراف)، واستطاع بالعمل الدؤوب أن يحقق أعظم اكتشاف في التاريخ وهو الكهرباء، مما مكّنه من اختراع المصباح الكهربائي، وتوفي توماس ألفا أديسون في العام ١٩٣١ م عن عمر ناهز أربعة وثمانين عاماً.

عباس محمود العقاد

من عمالقة الفكر والأدب والثقافة في العالم العربي، درس المرحلة الابتدائية فقط، لكنّه انكبّ على قراءة الكتب، وفي سيرته أنّه قرأ أكثر من (٦٠,٠٠٠) كتاب، في مختلف صنوف المعرفة، كان لا ينام من الليل إلّا سويغات قليلة، ومعظم وقته يشغله بالقراءة والمطالعة والكتابة، فقد ألف أكثر من ١٢٠ كتاباً.

سويشيرو هوندا

وُلد هوندا في عائلةٍ فقيرةٍ جداً في مقاطعة هماتسو في اليابان، وكان من فرط فقر عائلته أنّ خمسة من إخوته توفوا نتيجة سوء التغذية، ولانعدام الموارد المادية والاقتصادية. ترك هوندا المدرسة عام ١٩٢٢ وكان عمره ١٥ عاماً، ثم ترك قريته وتوجه إلى طوكيو وعمل في محلّ لتصليح السيارات لمدة ٦ سنوات، قبل أن يقترض مالا ليفتح أول محلّ لتصليح السيارات عام ١٩٢٨. حصل هوندا في السنة نفسها على براءة اختراع لتصميمه مكابح معدنية للسيارات، بعد أن كانت تصنع من الخشب، سجل هوندا حافل بأكثر من ٤٧٠ ابتكاراً وأكثر من ١٥٠ براءة اختراع باسمه.

جوان رولينغ

عندما كتب ترولينغ الجزء الأول من قصص (هاري بوتر) لم تكن كاتبة معروفة، حيث كان الكتاب هو أول محاولاتها الأدبية، وعندما كتبه كانت حالتها الاجتماعية غير مستقرة ومفلسة تماماً، وتعيش على الضمان الاجتماعي (المساعدات الحكومية)، وعندما حاولت نشر الكتاب للمرة الأولى تم رفضها من اثني عشر ناشراً مختلفاً، وعندما وافق أحد الناشرين أخيراً على الأمر، أخبرها أنّ قصص الأطفال لا تجلب المال ويجب ألا تتوقع أيّ أرباح، وأن تحصل على عمل لتؤمن احتياجاتها. اليوم هي واحدة من أشهر نساء العالم،

و ثروتها تتجاوز ٦٠٠ مليون دولار أمريكي، وعلامة هاري بوتر التجارية باتت تقدر قيمتها بحوالي ١٥ مليار دولارًا.

وهكذا يمكن للإنسان أن يكتشف ذاته ويحقق طموحاته، وإن كان في البدء يعيش ظروفًا صعبة أو غير مناسبة.

ثانيًا: دور الأسرة

للأسرة دور أساس في ملاحظة مواهب ونبوغ أبنائها، بدءًا من زرع الطموح في نفوسهم، والاهتمام بأسئلتهم، ويرى علماء التربية أن من مؤشرات النبوغ عند الطفل الأسئلة التي يطرحها على والديه، حيث يبدأ الطفل بالأسئلة في نهاية سنّ الثانية حتى سنّ الخامسة، إمّا لخوفه ورغبته في الاطمئنان، أو لجذب انتباه والديه، أو لسعادته لتمكنه من الكلام.

ومن المفترض ألاّ نهمل أسئلة الطفل، ولا نكفّه عن السؤال، بل نشوّقه إلى المعرفة، ونجيبه بمقدار فهمه، أو نطلب مشاركته في البحث عن جواب؛ لأنّ تجاهل أسئلة الطفل يقمع انطلاق التفكير لديه، ويشعره بالإحباط. وقد أثبتت الدراسات أنّ عقول الأطفال تبدأ فهم الدلالات السببية للعلاقات بين الكائنات والأشياء الموجودة في البيئة المحيطة في سنّ مبكرة.

إنّ تحفيز الأبناء والبنات على التفكير، وتشجيعهم على كسب المعارف، وتربيتهم على القراءة، وتعريفهم بقصص العظماء والمبدعين، ليكونوا قدوات لهم، كلّ ذلك يوجههم لاكتشاف مواهبهم وتنمية طاقاتهم.

من جهة أخرى، على الأسرة أن تستثمر في تعليم أبنائها، فهو أهم استثمار لصناعة المستقبل في حياة الأبناء. إنّ تعليم الأبناء والبنات يجب أن يكون محور اهتمام الوالدين، وأولوية حياتهم، باختيار أفضل المدارس، ولو استلزم ذلك كلفة مالية كرسوم المدارس الأهلية، ومتابعة انتظامهم وأدائهم التعليمي، وصولاً إلى توفير البعثات لهم ليواصلوا دراساتهم العليا في الجامعات المتقدمة داخل البلاد وخارجها.

وإلى جانب المسار التعليمي، يجب الالتفات إلى سائر المواهب والكفاءات الكامنة في شخصيات الأبناء والبنات، وكذلك المهارات العملية، فطريق التميّز والتفوق لا ينحصر في المسار التعليمي، وهناك قادة ومشاهير ومخترعون ومكتشفون، ظهرت كفاءاتهم من خلال الممارسة العملية والتجارب الميدانية. وبعضهم لم يكن متفاعلاً مع برامج التعليم

الأكاديمي، وكان فاشلاً في دراسته، وغير راغب في مواصلة لها، لكن شخصيته تبلورت في مجالات أخرى، وأبدع فيها، وحقق إنجازات مميزة.

يذكر في هذا الصدد أن رجل الأعمال السعودي سليمان الراجحي لم ينل نصيباً كبيراً من التعليم، حيث عمل منذ نعومة أظافره، وعبر التحديات بعمله وجدّه وإخلاصه حتى أصبح أحد الرجال الأغنياء الناجحين، حيث قُدّرت ثروته في عام ٢٠١١ بـ ٧ مليارات دولار وفقاً لمجلة فوربس.

وطرد أنشتاين من المدرسة، ورُفض في محاولاته الأولى للالتحاق بالجامعة، واليوم إذ نتحدث عنه كأشهر عالم مرّ عبر التاريخ، وذلك بفضل إنجازاته العلمية العظيمة مثل التأثير الكهربائي للضوء (الذي حصل على جائزة نوبل في الفيزياء بسببه)، والنسبية الخاصة والعامة، والمعادلة الشهيرة للعلاقة بين الكتلة والطاقة.

وفي هذا السياق أيضاً، يذكر أن هارلاند ساندرز ديفيد مؤسس دجاج كنتاكي فيما بعد، قد ترك الدراسة وعمل كرجل إطفاء، وبائع لشركات التأمين، وبائع لإطارات السيارات، وعامل في محطة محروقات، ووظائف أخرى عديدة، تعرّض للطرد من العمل عشرات المرات، واليوم سلسلة دجاج كنتاكي لديها أكثر من ١٦٠٠٠ مطعم حول العالم.

وترك الجامعة بعد فصل دراسي واحد فقط ستيف جوبز (ت ٢٠١١م)، ومن ثم استقالته من عمله ليذهب في رحلة تنويرية تضمّنت الكثير من تعاطي المخدرات في الهند، قبل أن يعود إلى الولايات المتحدة، ويقوم لاحقاً بتأسيس شركته الشهيرة (أبل).

وترك بيل غيتس الدراسة الجامعية في جامعة هارفرد، ثم فشل في إنشاء شركة وتركها لشريكه، ثم أسّس بعدها شركة مايكروسوفت الشهيرة التي هيمنت على قطاع أنظمة الحواسيب عبر السنوات.

ثالثاً: البيئة الاجتماعية

المجتمع الذي يتطلع للمستقبل، يعي أهمية صنع الكفاءات وبناء القدرات، وتنمية المواهب والطاقات في صفوف أبنائه، لذلك يسعى لتهيئة الأجواء المشجعة، وتوفير الوسائل اللازمة، التي تتيح الفرصة لكل صاحب موهبة أن يظهرها وينمّيها، فالراغب في مواصلة دراسته العليا، إذا لم يتوفر له ابتعاث من الحكومة، ولم تكن أسرته قادرة على تمويل ابتعاثه، يجد من المجتمع مساندةً لتحقيق رغبته، والمهتم بالأبحاث والدراسات والتجارب العلمية، يجد مؤسسات رسمية أو أهلية تحتضنه، وذوو المواهب الفنية يجدون الأجواء المناسبة لهم،

وهكذا في مختلف مجالات الحركة والابداع.

إنّ بناء المؤسسات التي تحتضن الموهوبين وتبنّي المبدعين، وتشجع المتميّزين لمواصلة مشوار تفوّقهم وتميّزهم، أمر في غاية الأهمية لتقدم المجتمعات والأوطان.

وهنا نشيد بمجموعة من الشباب في محافظة القطيف شرق السعودية، بادروا بإنشاء مؤسسة باسم (مركز العلم) لتشجيع الشباب والفتيات على الاهتمام بالعلم والبحوث العلمية. هؤلاء الشباب المبادرون عانوا في الحصول على دعم اجتماعي لمؤسستهم، فكثير من الناس لا يدركون بعد قيمة مثل هذه المشاريع العلمية، مع أنّ فضلها كبير ونتائجها عظيمة، للمجتمع والوطن بشكل عام.

وهنا لا بُدّ من الإشارة إلى دور المعلمين ومناهج التعليم، في استشارة مواهب الطلاب عبر تطوير وسائل التعليم، وعدم الاكتفاء بطرق التلقين.

ومن المؤسسات والبرامج التي تستحق الإشادة مؤسسة (موهبة)^(١٣) لرعاية الموهبة والإبداع، وكذلك برنامج الابتعاث الرسمي الذي تشرف عليه وزارة التعليم في السعودية الذي وفر فرصاً تعليمية متقدّمة، ساهمت في زيادة عدد الكفاءات العلمية في الوطن، فقد أتاح هذا البرنامج فرصة لعدد كبير من أبناء وبنات الوطن لتلقي العلم في أفضل الجامعات في مختلف بلدان العالم.

□ تقدير الكفاءات

ومن أهم عوامل بناء الكفاءات وتشجيعها، إحاطتها بالتقدير والاحترام في بيئتها الاجتماعية. ولهذا الموضوع بعدان:

البعد الأول: دور صاحب الكفاءة

في البدء على صاحب الكفاءة أن يتمتع بالثقة بنفسه، وأن يظهر كفاءته، ويمارس عطاءه، وهذا معنى قول الله تعالى: ﴿وَأَمَّا بِنِعْمَةِ رَبِّكَ فَحَدِّثْ﴾^(١٤) أي أظهر النعمة.

وفي الحديث عن النبي محمد ﷺ: «إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ أَنْ يَرَى أَثَرَ نِعْمَتِهِ عَلَى عَبْدِهِ»^(١٥).

(١٣) مؤسسة وطنية غير ربحية تأسست عام ١٩٩٩م وتهدف إلى اكتشاف ورعاية الموهوبين csdcsdf.PNG والمبدعين في المجالات العلمية ذات الأولوية الوطنية، ورسالتها: إيجاد بيئة محفزة للموهبة والإبداع وتعزيز الشغف بالعلوم والمعرفة لبناء قادة المستقبل.

(١٤) سورة الضحى، الآية ١١.

(١٥) صحيح الترمذي، حديث ٢٨١٩.

وعن الإمام جعفر الصادق عليه السلام: «إِنِّي لَأَكْرَهُ لِلرَّجُلِ أَنْ يَكُونَ عَلَيْهِ مِنَ اللَّهِ نِعْمَةٌ، فَلَا يُظْهِرُهَا»^(١٦).

وإظهار الكفاءة يكون بإشهارها، وإبراز نتائجها عبر الكتابة والخطابة، وكتابة البحوث التخصصية والترشح للمسابقات والمنافسات.

إنّ على ذوي الكفاءات أن ينخرطوا في التجمعات المرتبطة باهتماماتهم، فعالم اليوم يزخر بالمؤسسات التخصصية، والتجمعات النوعية، التي تشكل بطبيعة الحال ساحات لتلقي فيها المواهب والقدرات، لذلك يتوجب على ذوي المواهب أن يبحثوا عن تلك الساحات وينتموا إليها، ليس على المستوى الوطني فحسب، وإنّما التطلع للمشاركة في التجمعات والمؤسسات والمؤتمرات على المستوى الإقليمي والعالمي.

حيث تنتشر في بلدنا وفي كلّ بلاد العالم شتى أصناف الجمعيات التخصصية، للمؤرخين والمهندسين والمحاسبين والأطباء والفنانين والأدباء وغيرهم، فعلى من لديه موهبة وقدرة في أيّ مجال أن يسعى ليظهرها، والمكان الطبيعي لبروز الكفاءة هو في إطارها وساحتها التخصصية، حيث تتوفر دواعي التنافس، وتبادل التجارب والخبرات.

ونلاحظ في مجتمعنا أنّ بعض ذوي الكفاءات يتردّد في إظهار كفاءته، لضعف ثقته بنفسه، أو بسبب التقاعس والكسل، أو لتهيبه من مواجهة العوائق والتحديات، وقد يبرر موافقه بأنّ الظروف غير مساعدة، أو لرغبته في التزام خلق التواضع وعدم التباهي، والبعد عن الأضواء، وأمثال ذلك من الأعذار والتبريرات. لكنّها تبريرات غير صحيحة، وبها يظلم الإنسان نفسه ويئد كفاءته، ويحرم مجتمعه من عطائه ومن إضافة رصيده قوته.

البعد الثاني: دور المجتمع

تختلف المجتمعات في درجة اهتمامها وتقديرها للكفاءات، فهناك مجتمعات تتجاهل كفاءات أبنائها وتؤدّها، وهناك مجتمعات تبرز كفاءاتها بكلّ احترام وتقدير، وفي هذا المجال يعتبر الشعب المصري من الشعوب التي تهتم بتقدير شخصياتها، فتراهم يطلقون على المميّزين من شخصياتهم أفضل الألقاب، فالشاعر أحمد شوقي عندهم (أمير الشعراء)، والأديب طه حسين أطلقوا عليه (عميد الأدب العربي)، وأطلقوا على بلادهم مصر (أمّ الدنيا)، وهذا مظهر للثقة بالذات.

وحينما نذكر الكفاءات نقصد مختلف المجالات العلمية والأدبية والعملية والفنية

(١٦) الشيخ الكليني، الكافي، ج ١٣، ص ١١، ح ٩.

وغيرها، وفي مجتمعاتنا هناك احترام وتقدير لعالم الدين، وهذه ميزة طيبة، لكن لا ينبغي أن يقتصر الاحترام على فئة علماء الدين فقط، فالنصوص الدينية التي حثت على احترام العلم والعلماء لا تختص بعلماء الدين، بل ورد عنه ﷺ: «الْعِلْمُ عَلِمَانِ: عِلْمُ الْأَدْيَانِ وَعِلْمُ الْأَبْدَانِ»^(١٧).

وحينما قال تعالى: ﴿إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ﴾^(١٨) جاء ذلك في سياق الحديث عن علوم الطبيعة، قال تعالى: ﴿أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجْنَا بِهِ ثَمَرَاتٍ مُخْتَلِفًا أَلْوَانُهَا وَمِنَ الْجِبَالِ جُدَدٌ بَيَضٌ وَحُمْرٌ مُخْتَلِفٌ أَلْوَانُهَا وَغَرَابِيبُ سُودٌ﴾^(١٩) وَمِنَ النَّاسِ وَالدَّوَابِّ وَأَلْأَنْعَامِ مُخْتَلِفٌ أَلْوَانُهُ كَذَلِكَ إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ إِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ غَفُورٌ^(٢٠).

ولذلك قال الفقهاء: كما أن الاجتهاد في طلب العلم الديني واجب كفائي، كذلك هو واجب في العلوم التي تحتاجها الأمة في أمور حياتها المختلفة.

من المؤسف حقاً أن تسود في بعض مجتمعاتنا حالة من التحاسد والتنافس السلبي، فتوآد الكفاءات بدل إبرازها، فبينما يشاد بالكفاءات من خارج المجتمع، تبقى بعض الكفاءات من أبناء المجتمع مغمورة لا تنال ما تستحق من الاحترام والتقدير، وهناك مقولة متداولة تعبر عن هذه الحالة: «ما ساد نبي في قومه»، ومقولة أخرى: «حمالة الحي لا تطرب».

ومن المظاهر السلبية حالة النرجسية التي يتصف بها البعض، حيث ترعجه الإشادة بكفاءة غيره، أو التأثر بحالة الانتماء الفئوي التي تمنع الإنسان من الإشادة بمن يختلف معه في التوجه الفكري!

إن الإنسان الواعي الخالي من العقد هو من يقدر كفاءة أبناء مجتمعه ويفخر بهم، بغض النظر عن انتماءاتهم، فأى كفاءة تصب في صالح المجتمع وترفع من قدره ومكانته ينبغي تقديرها وإجلالها.

ونحن نقرأ في التاريخ كيف أن الشريفين الرضي والمرضى مدحا أبا إسحاق الصابي بقصائد رائعة، وهو من الصابئة، يخالفهما في الدين والعقيدة، لكنهما يشيدان بمكانته الأدبية وشخصيته الإنسانية.

وهكذا هو الإنسان السوي، يشيد بالرموز والكفاءات في مجتمعه، لكن البعض يلجأ

(١٧) المجلسي، بحار الأنوار، ج ١، ص ٢٢٠، ح ٥٢.

(١٨) سورة فاطر، الآية ٢٨.

(١٩) سورة فاطر، الآيات ٢٧-٢٨.

إلى شخصيات مجتمعه عند الحاجة فقط، وبعد انقضاء حاجته يتجاهل فضلهم عليه.

وهي حالة عبّر عنها عنتره بقوله:

ينادونني في السلم يا ابن زبيبة وعند اصطدام الخيل يا ابن الأطايب

وكان الشيخ محمد حسين كاشف الغطاء رَحِمَهُ اللهُ يردّد قول (جساس بن مرة):

وَإِذَا تَكُونُ كَرِيمَةً أُدْعَى لَهَا وَإِذَا يُجَاسُ الْحَيْسُ يُدْعَى جُنْدَبُ

هَذَا لَعَمْرُكُمُ الصَّغَارُ بِعَيْنِهِ لَا أُمَّ لِي إِنْ كَانَ ذَاكَ وَلَا أَبُ

لما كان يعانيه من حالات التنكّر لمكانته وشخصيته، حيث يلجؤون إليه عند الحاجة والمشكلة، ويتجاهلونه في حالة الرخاء.

إنّ المجتمع الذي يحترم كفاءاته يكون مدعاة للفخر، ويشجّع أبناءه على السير في طريق التميّز والتفوق؛ لأنّ الناس يقتدون بمن يكون محطّ احترام وتقدير، ويسعون للوصول إلى مكانته.

سؤال الانحطاط..

ماذا خسر العالم بانحطاط المسلمين؟

زكي الميلاد

- ١ -

الفكرة والتطور

اكتسب كتاب العالم الهندي الشيخ أبو الحسن علي الحسيني الندوي (١٣٣٣-١٤٢٠هـ / ١٩١٤-١٩٩٩م) الموسوم بعنوان: (ماذا خسر العالم بانحطاط المسلمين؟) أهمية كبيرة فاقت التوقعات في المجال العربي، مسجلاً أثراً قوياً يمكن أن يؤرّخ له في تاريخ تطوّر الفكر الإسلامي المعاصر الممتد من منتصف القرن العشرين حتى نهايته، متخطياً نصف قرن من الزمان، وبقي محتفظاً بأثره حتى بعد الولوج إلى القرن الحادي والعشرين.

صنّف الشيخ الندوي هذا الكتاب ما بين سنتي ١٩٤٤-١٩٤٥م، وصدر في القاهرة سنة ١٩٥٠م، وكان عمره آنذاك قد جاوز الثلاثين عاماً، ويعدّ باكورة مؤلفاته باللغة العربية، سبقته تأليفات تعليمية ألّفت لأبناء المسلمين الذين يدرسون اللغة العربية في المعاهد الدينية بالهند، تحدت في ثلاثة تأليفات هي: (قصص النبيّن للأطفال) و(القراءة الراشدة) و(مختارات من أدب العرب).

تحدث الندوي عن الأجواء النفسية التي أحاطت به عند تأليف هذا الكتاب، مبيناً كيف إنه كان متردداً ومتخوفاً كونه جديداً في مجال التأليف باللغة العربية، ومتناولاً موضوعاً عدّه ضخماً بالنسبة لمن هو في مثل سنه، ولأنه يقطن بلداً بعيداً عن مركز اللغة العربية وآدابها وثقافتها، ولم يقدر له أيُّ سفر خارج بلده الهند قبل تأليف كتابه، فسفرته الأولى حصلت سنة ١٩٤٧م لأداء فريضة الحج، أي بعد ثلاث سنوات على تأليف الكتاب.

وفي ظلال هذه الأجواء النفسية، رأى الندوي أن ما أقدم عليه كان بمثابة مغامرة علمية لم يكن متهيئاً لها ولا مرشحاً، معتبراً أن من الجسارة تناول هذا الموضوع، مقدراً أنه بحاجة إلى قلم أكبر من قلمه، وعقل أوسع من عقله، وتجربة أطول من تجربته، مصوراً أنه أقدم على هذه الخطوة ولم يكن مخيراً وإنما كان مسيراً، مستشعراً هاجساً في ضميره أوحى له قائلاً: لا بد من وضع كتاب في هذا الموضوع.

عندها شعر الندوي -حسب قوله- برغبة غامضة ملحة لم يستطع مغالبتها، وكان سائقاً يسوقه إلى الكتابة عن هذا الموضوع، مرجحاً أنه لو استشار العقل واعتمد على تجارب المؤلفين وسُئِلَ درجاتهم العلمية لأحجم عن هذه الفكرة وعدل، ولو ذكر ذلك لأحد من العقلاء العلماء أو الكتّاب الفضلاء لأشاروا عليه بالعدول عن خوض هذه المعركة العلمية العقلية، فكان من الخير -حسب تقديره- أنه لم يستشر أحداً، متوثقاً بكلام للدكتور محمد إقبال (١٢٩٤-١٣٥٧هـ / ١٨٧٧-١٩٣٨م) ذكره قائلاً: «ليس من الخير أن تستشير عقلك دائماً، فنح عقلك جانباً في بعض الأمور، فإن العقل يصور لك الخوف في معارك خطيرة، ويشير عليك الابتعاد عن مثل هذه التجارب المريعة»^(١).

بعد أن أتمّ الندوي تأليف كتابه ساوره شك متسائلاً مع نفسه: هل ينال هذا الكتاب تقديراً في البيئات العربية والإسلامية البعيدة؟ وذلك لكونه يعيش بعيداً عن مركز الثقافة العربية، وعن مركز العلوم الإسلامية الأصيل، راغباً بنشر كتابه في بلد عربي، مؤثراً مصر على غيرها من البلدان العربية.

وسعيًا لتحقيق هذه الرغبة أرسل الندوي قائمة محتويات كتابه إلى الدكتور أحمد أمين (١٢٩٥-١٣٧٣هـ / ١٨٨٧-١٩٥٤م) رئيس لجنة التأليف والترجمة والنشر في مصر، ورئيس الإدارة الثقافية في جامعة الدول العربية، الذي نالت مؤلفاته إعجاباً عند الندوي خصوصاً إسلامياته التاريخية المعروفة، وقد درسها دراسة عميقة على حدّ وصفه، معلقاً على آرائه بالموافقة غالباً، وبالنقد والاختلاف أحياناً، معجباً بأسلوبه واصفاً له بالمركز الذي يجري

(١) أبو الحسن علي الحسيني الندوي، ماذا خسر العالم بانحطاط المسلمين؟، دمشق: دار القلم، ٢٠١٥م، ص ٥.

مع الطبع، متمنياً أن يصدر كتابه من مؤسسة لجنة التأليف التي يشرف عليها الدكتور أحمد أمين، منطبعاً في ذهنه أن ما يصدر من هذه المؤسسة له قيمة علمية كبيرة في الشرق العربي.

أقدم الندوي على هذه الخطوة من دون أن يعلم ما سيكون عليه مصير تلك الأوراق المرسلة التي تعطي فكرة إجمالية عن الكتاب، كونها جاءت من مؤلف مجهول ليس له أثر علمي ولا شافع من أحد ولا مزكٍّ، وبعد فترة من الوقت فوجئ الندوي باستلام خطاب من أحمد أمين يطلب منه نموذجاً من الكتاب، فأرسل إليه قطعة منه حوت قائمة موضوعاته والعناوين الجانبية الدالة على محتوياته، فكان لها وقعٌ حسنٌ عند أمين متصاحبٌ مع تخوُّف صوَّره الندوي في صورة أن يكون هذا الكتاب الصادر من قلم عالم ديني نشأ وتثقف بعيداً عن العالم الغربي، أن يغلب عليه الطابع الديني واللغوي شأنه شأن علماء الأزهر والمعاهد الدينية القديمة!

بدا هذا التخوُّف للندوي حين تساءل أحمد أمين: هل استفاد المؤلف من المراجع الأجنبية؟ فجاء جواب الندوي بالإيجاب، مرسلاً له ثبثاً بالمراجع الإنجليزية، فاطمأن أمين من هذه الجهة، مخبراً بأن اللجنة قرَّرت طبع الكتاب، مبدئياً إعجابه من الناحيتين الأدبية والمعنوية، فكان هذا اليوم الذي تلقى فيه الندوي رسالة الموافقة بالنشر من أعظم أيام العمر فرحاً وسروراً، بقي في ذاكرته ولم ينسَهُ أبداً.

وما إن صدر الكتاب حتى فوجئ الندوي مصدوماً من الكلمة القصيرة التي قدَّم بها أحمد أمين لكتابه، فلم تكن في نظر الندوي بتلك القوة التي توقَّعها من كاتب إسلامي كبير حسب وصفه، فقد وجده متحفظاً شديداً في إبداء انطباعه عن الكتاب ومؤلفه.

وتخفَّفت هذه الصدمة عند الندوي وتراجعت مع مرور الوقت، قالباً صورة الانطباع، رافعاً تبعه ذلك عن أمين، واضعاً التبعة على نفسه، معترفاً بفضل أمين في نشر الكتاب ووصوله إلى الأوساط العلمية المتنورة التي لا تعير كتاباً يصدر من مؤسسة دينية شيئاً من العناية والاهتمام حسب تقدير الندوي.

وحين راجع الندوي نفسه محاولاً تفهِّم موقف أمين، تنبَّه لثلاثة وجوه محتملة: الوجه الأول رأى فيه الندوي أن ليس كل من يقدم لكتاب يكون متحمساً لموضوعه بدرجة حماس المؤلف. الوجه الثاني رأى الندوي أن التبعة تقع عليه لأن ما تأمله في أمين كانت مجرد آمال بعيدة، ظاناً أنه حمَّله ما لم يتهيأ له فكرياً وعلمياً. الوجه الثالث رأى فيه الندوي أن أميناً باعتباره من أساتذة الجيل الجديد ومن كبار المؤلفين والأدباء حسب وصفه، ربما خاف أن يُعطي المؤلف ما لا يستحق، كونه لا يعرفه معرفة شخصية، ولم يتحقق من مستواه العلمي.

وبخلاف انطباع أمين وعلى العكس منه تمامًا، جاء انطباع العالم الأزهري الدكتور محمد يوسف موسى (١٣١٧-١٣٨٣هـ / ١٨٥٩-١٩٦٣م) رئيس جماعة الأزهر للتأليف والترجمة والنشر، الذي ما إن تعرّف إلى كتاب الندوي حتى رغب بإعادة نشره باسم جماعة التأليف في الأزهر، مستأذناً من أحمد أمين ناشر الطبعة الأولى، ومتفقاً مع الندوي مرحباً ومسروراً، فصدرت هذه الطبعة الثانية سنة ١٩٥١م، محتوية على ثلاث تقديرات مصرية لثلاثة أسماء لامعة ومعروفة، هي: الدكتور محمد يوسف موسى، والأديب سيد قطب (١٣٢٤-١٣٨٦هـ / ١٩٠٦-١٩٦٦م)، والشيخ الأزهري أحمد الشرباصي (١٣٣٦-١٤٠٠هـ / ١٩١٨-١٩٨٠م)، وغابت عن هذه الطبعة وجميع الطبقات المتتالية الكلمة التقديمية لأحمد أمين التي لم يكن الندوي راضياً عنها.

ظهرت الطبعة الثالثة من الكتاب سنة ١٩٥٣م، وكان الندوي حينها في جولة على بلدان الشرق الأوسط، فلم يتمكن من أن يضم إليها زيادات كان يفكر فيها ويشعر بحاجة الكتاب إليها، فقد تعرّف إلى مصادر جديدة، وجدت عنده بعض الآراء الجديدة فألحقها بالطبعة التي صدرت من دار القلم بالكويت سنة ١٩٥٩م، وهي الطبعة التي عدّها الندوي أنها أكثر ضبطاً وإتقاناً، وأحسن تنقيحاً وتهذيباً من الطبقات السابقة.

-٢-

الأطروحة والمنهج

انطلق الندوي في أطروحته معتبراً أن انحطاط المسلمين وفشلهم وانعزالهم عن قيادة الأمم، وانسحابهم من ميدان العمل والحياة، لم يكن حدثاً من نوع ما وقع وتكرّر في التاريخ من انحطاط الأمم والشعوب، وانقراض الحكومات والدول، وانكسار الملوك والفاحين، وتقلّص ظل المدينيات، فما أكثر ما وقع مثل هذا في تاريخ كل أمة، لكن حدث انحطاط المسلمين كان حدثاً غريباً لا مثيل له في التاريخ كله.

وتأكيداً لعظمة هذا الحدث يرى الندوي أن انحطاط المسلمين لا يخصّ العرب وحدهم، ولا يخصّ الأمم والشعوب التي دانت بالإسلام، بل هي -في نظره- مأساة إنسانية عامة لم يشهد التاريخ أنعس منها، ولو عرف العالم حقيقة هذه الكارثة ومقدار خسارته، لالتُخذ من اليوم الذي حدث فيه ما حدث يوم عزاء وورثاء، يوم نياحة وبكاء، ولتبادلت أمم العالم وشعوبه التعازي، وليست الدنيا ثوب الحداد، باعتبار أن هذا الانحطاط في تصوّر الندوي هو انحطاط رسالة هي للمجتمع البشري كالروح، وبمثابة انهيار دعامة قام عليها الدين والدنيا.

أقام الندوي أطروحته على أساس فكرة الصراع التاريخي بين الإسلام والجاهلية،

متخذًا من الجاهلية مفهومًا مركزيًا في بنية أطروحته الحضارية، متتبعًا في هذه الأطروحة من الناحية التاريخية ثلاثة عصور زمنية عبرت من الأزمنة القديمة وامتدت إلى الأزمنة الحديثة، متطلعة إلى أزمنة مستقبلية واعدة.

تحدّدت هذه العصور التاريخية الثلاثة حسب تصوّر الندوي بهذا النحو: العصر الجاهلي، والعصر الإسلامي، والعصر الأوروبي، عن العصر الجاهلي يرى الندوي أن الإنسانية كانت في حالة احتضار، معتبرًا أن القرنين السادس والسابع الميلاديين كانا من أخطأ أدوار التاريخ، انحدرت فيه الإنسانية، ولم تكن على وجه الأرض قوة تمسك بيدها وتمنعها من التردّي، فقد أصبحت الديانات العظمى فريسة العابثين والمتلاعبين، ولعبة المحرفين والمنافقين، وفقدت روحها وشكلها، كما أن هذا العصر كان مسرحًا للحكم الجائر المستبد خاضعًا للملكيات مطلقة، نسي الإنسان فيه خالقه، فنسي نفسه ومصيره وفقد رشده.

أما العصر الإسلامي، فقد تحدّث عنه الندوي قائلًا: ظهر المسلمون وترعّموا العالم، وعزلوا الأمم المريضة من زعامة الإنسانية، وساروا بالإنسانية سيرًا حثيثًا متزّيًا عادلاً، وقد توفّرت فيهم الصفات التي تؤهّلهم لقيادة الأمم، وتضمن سعادتها وفلاحها في ظلهم وتحت قيادتهم.

هذه الصفات حدّدها الندوي في أربع، هي:

أولاً: أن المسلمين هم أصحاب كتاب منزل وشريعة إلهية، فلا يقنّون ولا يشترعون من عند أنفسهم.

ثانيًا: أن المسلمين لم يتولّوا الحكم والقيادة إلّا بعد تربية خلقية وتزكية نفسية، بخلاف غالب الأمم والأفراد من الماضي والحاضر.

ثالثًا: لم يكن المسلمون خدّمة جنس معين، ولا رسل شعب أو وطن يسعون لرفاهيته ومصالحته وحده، ولم يخرجوا ليؤسّسوا إمبراطورية عربية ينعمون في ظلها ويرتعون، إنما قاموا ليخرجوا الناس من عبادة العباد إلى عبادة الله وحده.

رابعًا: أن أصحاب النبي ﷺ كانوا جامعين بين الديانة والأخلاق والقوة والسياسة، وبفضل تربيتهم الخلقية والروحية السامية، وجمعهم بين مصالح الروح والبدن، واستعدادهم المادي الكامل، وعقلهم الواسع، أهّلهم أن يسيروا بالأمم والإنسانية إلى غايتها المثلى الروحية والخلقية والمادية^(٢).

(٢) أبو الحسن علي الحسيني الندوي، المصدر نفسه، ص ١٢٧-١٣١.

وتدعيًا لهذا التصوّر يرى الندوي أن ظهور المدنية الإسلامية بروحها ومظاهرها، وقيام الدولة الإسلامية بشكلها ونظامها في القرن الأول، مثل فصلًا جديدًا في تاريخ الأديان والأخلاق، وظاهرة جديدة في عالم السياسة والاجتماع، انقلب به تيار المدنية، واتجهت به الدنيا اتجاهًا جديدًا.

بعد ذلك اتجه الندوي إلى العصر الأوروبي متحدّثًا عن الحضارة الغربية طبيعتها وتاريخها، مستغرقًا في بيان ماديتها، معتبرًا أن دين أوروبا اليوم الذي يملك عليها القلب والمشاعر ويحكم على الروح هو المادية لا النصرانية، متبّعًا مظاهر الطبيعة المادية في أوروبا ومثبتًا لها، منتقلًا في الحديث من أوروبا المادية إلى أوروبا في طريق الانتحار، والحاصل عند الندوي «أن الغربيين لما فقدوا الرغبة في الخير والصلاح، وضيّعوا الأصول والمبادئ الصحيحة، وزاغت قلوبهم وانحرفت، واعتلت أذواقهم، لم تزدهم العلوم والمخترعات إلّا ضررًا»^(٣).

خلاصة القول الجامع عند الندوي لصورة أوروبا وعصرها، قرّره في نص مرجعي مهم قائلاً: لأسباب تاريخية عقلية «تحولت أوروبا النصرانية جاهلية مادية، تجردت من كل ما خلفته النبوة من تعاليم روحية، وفضائل خلقية، ومبادئ إنسانية، وأصبحت لا تؤمن في الحياة الشخصية إلّا باللذة والمنفعة المادية، وفي الحياة السياسية إلّا بالقوة والغلبة، وفي الحياة الاجتماعية إلّا بالوطنية المعتدية، والقومية العاشمة، وثارَت على الطبيعة الإنسانية، والمبادئ الخلقية، وشغلت بالآلات، واستهانت بالغايات، ونسيت مقصد الحياة، وبجهدِها المتواصل في سبيل الحياة، وبسعيها الدائب في الاكتشاف والاختبار، مع استهانتها المستمرة بالتربية الخلقية وتغذية الروح، وجحودها بما جاءت به الرسل، وبإمعانها في المادية، وبقوتها الهائلة مع فقدان الوازع الديني، والحاجز الخلقي، أصبحت فيلاً هائجاً، يدوس الضعيف، ويهلك الحرث والنسل»^(٤).

من هذا البيان أراد الندوي أن يصل إلى نتيجة تمثّل جوهر أطروحته ولبّها، مفادها أن لا صلاح للعالم ولا فلاح إلّا بالإسلام، معتبرًا أن العالم شرقاً وغرباً أصبح في أزمة روحية وخلقية واجتماعية واقتصادية تطلب حلاً سريعاً وعاجلاً، مقدّراً أن الحل الوحيد يتمثل في تحول القيادة العالمية، وانتقال دفعة الحياة من اليد الأثيمة الخرقاء إلى يد بريئة حاذقة حسب وصف الندوي، قاصداً بذلك التحول من دفعة أوروبا التي تقودها المادية والجاهلية، إلى دفعة العالم الإسلامي الذي يقوده سيدنا محمد ﷺ برسالاته الخالدة ودينه الحكيم، وبذلك يتغير

(٣) أبو الحسن علي الحسيني الندوي، المصدر نفسه، ص ٢٣٥.

(٤) أبو الحسن علي الحسيني الندوي، المصدر نفسه، ص ٢٦٧.

وجه التاريخ، ويتحول مجرى الأمور، مطالباً العالم الإسلامي أن يمّني نفسه بهذا المنصب الخطير.

نهوضاً بهذا الدور القيادي على مستوى العالم، دعا الندوي إلى نهضة العالم الإسلامي في ظل زعامة العالم العربي، واضعاً رجاء العالم الإسلامي ونهضته في العالم العربي وزعامته، متوثقاً بهذا الرجاء، مستنداً إلى حقائق ومعطيات أبان عنها قائلاً: «والعالم العربي بمواهبه وخصائصه وحسن موقعه الجغرافي وأهميته السياسية يحسن الاضطلاع برسالة الإسلام، ويستطيع أن يتقلّد زعامة العالم الإسلامي، ويزاحم أوروبا بعد الاستعداد الكامل، ويتنصر عليها بإيمانه وقوة رسالته ونصر من الله، ويحول العالم من الشر إلى الخير، ومن النار والدمار إلى الهدوء والسلام»^(٥).

هذا من ناحية الأطروحة، أما من ناحية المنهج فيرى الندوي أنه استحدث منهجاً فكرياً تخطّى به الحدود المرسومة، مفارقاً به المنهج التقليدي الذي فرض على المؤلفين والكتّاب العرب والعجم، فاصلاً بين منهجين في طريقة النظر لعلاقة المسلمين بالعالم، بين المنهج الذي ينظر إلى المسلمين من خلال العالم، والمنهج الذي ينظر إلى العالم من خلال المسلمين.

المنهج الأول يقدّم العالم على المسلمين، ويتّخذ من العالم قياساً وعدسة في النظر إلى المسلمين أحوالهم ومستقبلهم، بينما المنهج الثاني يقدّم المسلمين على العالم، ويتّخذ من المسلمين قياساً وعدسة في النظر إلى العالم أحواله ومستقبله.

هذه الفكرة المتعلقة بالمنهج، أبان عنها الندوي سنة ١٩٨١م، أي بعد ما يزيد على ثلاثة عقود من الزمان على صدور كتابه، وجاءت في سياق تطور رؤيته لفكرة الكتاب وأطروحته، وحصلت نتيجة لما حققه الكتاب من نجاحات حفزت الندوي على متابعته ومراجعتها، وإعمال النظر فيه بين وقت وآخر تعديلاً وتصويباً وإضافة، أسهمت في الالتفات إلى هذه المفارقة المنهجية.

كشف الندوي عن هذا المنهج ومفارقاته، مقررّاً له في نص مهم، يعد نصه المرجعي الشارح لمنهجه، لذا سنعرض له كاملاً لأهميته المنهجية، حيث دوّن قائلاً: «كان الناس قد اعتادوا في ذلك العصر، وقبل العصر الذي ألف فيه هذا الكتاب، أن ينظروا إلى المسلمين من خلال التاريخ العالمي، أو ينظروا إلى المسلمين كشعب عادي وكأمة من أمم كثيرة، ولكن تشجّع مؤلف هذا الكتاب وتخطّى هذه الحدود المرسومة، وخرج من الإطار التقليدي

(٥) أبو الحسن علي الحسيني الندوي، المصدر نفسه، ص ٢٩٩.

الذي فرض على المؤلفين والكتّاب في العرب والعجم، فأراد أن ينظر إلى العالم من خلال المسلمين، وشتان بين النظرتين، نظرة ينظر بها إلى المسلمين من خلال العالم ومن خلال الحوادث التي جرت في العالم، ومن خلال التطورات التي حدثت في التاريخ، المسلمون شعب من الشعوب، يخضعون لما يجري في العالم في إطار عام واسع، فكان المنهج الفكري العام وأسلوب البحث الدائم، ماذا خسر المسلمون بسبب الحادث الفلاني؟ وبسبب انقراض الحكومة الفلانية، ماذا خسر المسلمون بسبب نهضة الغرب الحديثة؟ ماذا خسر المسلمون بسبب الثورة الصناعية الكبرى التي حدثت في الغرب؟ ماذا خسر المسلمون بانقراض الخلافة العثمانية؟ وماذا خسر المسلمون بفتح الغرب لكثير من قلاع الإسلام والمسلمين؟ ماذا خسر المسلمون بفقرهم في الاقتصاد، وفي السياسة، وفي القوة الحربية؟.

كان ذلك الطريق المرسوم التقليدي الذي اعتاده الناس، ولكن الله سبحانه وتعالى ألهمني وشرح صدري لأن أكتب في موضوع: ماذا خسر العالم بانحطاط المسلمين؟ كأن المسلمين هم العامل العالمي المؤثر في مجاري الأمور في العالم كله، ليس في بقعة جغرافية محدودة، أو منطقة سياسية خاصة. هل المسلمون حقاً في وضع يمكن أن يقال: إن العالم قد خسر شيئاً بانحطاطهم، هل المسلمون على مستوى يجوز أن يقال: إن العالم قد خسر شيئاً بتفقرهم، وبتخلفهم عن مجال القيادة العالمية؟ إنني أخاف وأخشى أن كثيراً من الكتّاب الإسلاميين الذين كانت لهم مواقف جليلة، وكانت لهم سوابق عديدة، لم يفكروا هذا التفكير، إن تشويه التاريخ الإسلامي والنظر إليه من زاوية ضيقة، ومركّب النقص الذي أصيب به الجيل الجديد المثقف، كان يعوق كثيراً من الباحثين عن أن يربطوا قضية المسلمين بقضية العالم وبقضية الإنسانية، أين المسلمون من القيادة العالمية؟ المسلمون فقراء، المسلمون ضعفاء، المسلمون محكومون من الغرب، المسلمون خاضعون للثورات الحديثة، فهل يصح أن يربط مصير العالم أو مصير الإنسانية بمصير المسلمين وواقعهم؟ لا! إن كثيراً من الناس لم يكونوا يصدّقون في ذلك الحين أن المسلمين لهم من الأهمية والخطر والتأثير، ومن المكانة ما يؤهلهم لهذا البحث، ويُسوِّغ لمؤلف أن يؤلف كتاباً، فيبحث عن مدى خسارة العالم الإنساني والعالم المعاصر بانحطاط المسلمين، إن الموضوع كان خطيراً، وكان البحث فيه شبه مجازفة ومغامرة علمية، ولكن الله سبحانه وتعالى أعان على ذلك»^(٦).

هذه تقريباً هي خلاصة قول الندوي عن أطروحته ومنهجه كما شرحتها بعد ثلاثة عقود من صدور كتابه.

(٦) أبو الحسن علي الحسيني الندوي، المصدر نفسه، ص ٧-٨.

- ٣ -

إعجاب وتقدير

حقّق كتاب الندوي نجاحًا كبيرًا، ونال شهرة واسعة، وكسب إعجابًا مميّزًا، وترك تأثيرًا قويًا، وشهد متابعة نشطة، وتوالى طبعاته بين فترات متقاربة ولم تتوقف، متنقلة بين بلدان عربية عدة، منها: مصر والكويت وسوريا ولبنان، وتوالى كذلك ترجماته إلى لغات عدة، منها: الأردية والفارسية والتركية والإنجليزية وغيرها، وبقي الكتاب محتفظًا بحضوره الفكري والديني في ساحة الفكر الإسلامي المعاصر.

ظهر أثر الكتاب مبكرًا، وشقّ طريقه سريعًا، وعرف مباشرة منذ خروجه من المطبعة، وتلمّس الندوي بنفسه هذا الأثر حين وصل إلى مصر سنة ١٩٥١ م، بعد مضي شهرين أو أكثر على صدور كتابه، فوجد ما لم يتوقعه، متحدثًا عن ذلك قائلًا: إن «الكتاب قد شقّ طريقه إلى الأوساط العلمية والدينية، وحلّ منها محلًا لم يكن يتوقعه المؤلف بل يحلم به، وقد قرئ في نطاق واسع من المثقفين والمعينين بقضية الإسلام وصحوة المسلمين... وكان الكتاب خير معرّف للمؤلف الزائر الجديد، وممهّدًا للثقة به والحديث معه»^(٧).

ومن شدة هذا الأثر ووضوحه، ظل الندوي يتحدث عنه مغتبطًا، ويشير إليه مندهشًا في مفتتح مقدمات طبعات الكتاب المتوالية، ففي مقدمة الطبعة الرابعة الصادرة سنة ١٩٥٩ م، صوّر الندوي أن الإقبال على كتابه كان عظيمًا تخطّى قياس المؤلف ورجاءه، متممًا كلامه قائلًا: «وتناولته طبقات الأمة وبعض قادة الفكر بالدراسة والبحث، وأشار المربّون والمعلّمون على الشباب بمطالعة هذا الكتاب»^(٨).

وتكرّر مثل هذا الانطباع في مقدمة الطبعة الثامنة الصادرة سنة ١٩٦٩ م، التي افتتحها الندوي قائلًا: إنه لم يكن يتوقع حين صدرت الطبعة الأولى من الكتاب «أن تتلوها هذه الطبعات المتكررة الكثيرة، وأن ينال هذا القبول والانتشار في العالمين العربي والإسلامي، وأن تتخطفه الأيدي، وتتنافس في نشره المكتبات الكثيرة التي تُعنى بالكتاب الإسلامي، وأن ينقل إلى عدة لغات وتكرر فيها الطبعات... وهو دليل على وجود القبول الطيب، والتجاوب الروحي مع الفكرة التي يحملها هذا الكتاب، والغاية التي يدعو إليها»^(٩).

من كلمات الندوي ونصوصه، تتلمس أربعة عوامل أسهمت في النجاحات التي

(٧) أبو الحسن علي الحسيني الندوي، المصدر نفسه، ص ١١.

(٨) أبو الحسن علي الحسيني الندوي، المصدر نفسه، ص ١٥.

(٩) أبو الحسن علي الحسيني الندوي، المصدر نفسه، ص ١٣.

حققها الكتاب، وهي:

العامل الأول: له علاقة بجهة الموضوع، فقد رأى فيه الندوي أنه كان طريقاً ومبتكراً، وأشار إلى ذلك في مقدمة طبعة سنة ١٩٨١ م قائلاً: «كان من أسباب استرعاء هذا الكتاب انتباه كثير من الناس وإثارته لدهشة الكثير منهم، أن الموضوع كان طريقاً ومبتكراً: ماذا خسر العالم بانحطاط المسلمين؟! هل للمسلمين صلة وثيقة بالمصير الإنساني وبالأوضاع العالمية، حتى يجوز أن يقال: ماذا خسر العالم بانحطاط المسلمين؟! أو ماذا سيربح العالم ويخسره من الفوائد، بتقدم المسلمين وتسلمهم لقيادة البشرية؟»^(١٠).

العامل الثاني: له علاقة بجهة الزمان، إذ يرى الندوي أن الكتاب جاء في وقته، وأشار إلى ذلك في مقدمة طبعة سنة ١٩٥٩ م، مفسراً ما وصفه بالإقبال النادر الذي حظي به كتابه قائلاً: إن «هذا الكتاب جاء في أوانه، وصادف رغبة غامضة واتجاهاً مبهماً في النفوس، وأنه يتجاوب مع شعور كثير من المفكرين والمثقفين في العالم العربي، ويلتقي مع أفكارهم وآرائهم ودراساتهم»^(١١).

العامل الثالث: له علاقة بجهة المكان، إذ يرى الندوي أن صدور الكتاب في بلد مثل مصر، ومن طرف جهة مثل لجنة التأليف والترجمة والنشر في القاهرة، أسهم في وصول الكتاب إلى الأوساط العلمية والأدبية، معتبراً أن صدور الكتاب من لجنة التأليف تحديداً «كان السبب في وصول هذا الكتاب إلى الأوساط العلمية المتنورة التي لا تعير كتاباً يصدر عن مؤسسة دينية شيئاً من العناية والاهتمام»^(١٢).

العامل الرابع: له علاقة بجهة الاحتضان، فقد حظي كتاب الندوي باحتضان فكري ومعنوي من جهتين دينيتين مصريتين معروفتين، جهة دينية سياسية هي جماعة الإخوان المسلمين، وجهة دينية علمية هي جماعة الأزهر، الاحتضان الأول تمثل في دعم سيد قطب الذي كتب تقديماً للطبعة الثانية من الكتاب، وتمثل الاحتضان الثاني في دعم الدكتور محمد يوسف موسى الذي تبنى الطبعة الثانية من الكتاب ونشرها باسم جماعة الأزهر للنشر والتأليف مدوناً فيها تقديماً باسمه.

وقد أوضح الندوي احتضان جماعة الإخوان المسلمين لكتابه، معتبراً أن توقيت صدور الكتاب جاء في أوانه ومكانه، ناظرًا لحالة الإخوان ومتأسياً لمصاهبهم بعد اغتيال

(١٠) أبو الحسن علي الحسيني الندوي، المصدر نفسه، ص ٧.

(١١) أبو الحسن علي الحسيني الندوي، المصدر نفسه، ص ١٥.

(١٢) أبو الحسن علي الحسيني الندوي، المصدر نفسه، ص ١١.

مؤسسهم الشيخ حسن البنا (١٣٢٤-١٣٦٨هـ / ١٩٠٦-١٩٤٩م)، وحلّ جماعتهم، فكان الجرح عميقاً ودامياً حسب وصفه، مصوراً أن كتابه جاء «مسلياً معزياً، بل كسلاح علمي يدافعون به عن فكرتهم، وشحنة جديدة وزاداً ومدداً، فقرؤوه في المعتقلات، وقرّروه في منهج الدراسة والمطالعة، واستشهدوا ببعض عباراته في المحاكم، واستقبلوا مؤلفه بحماس وحب»^(١٣).

وتوثق هذا الاحتضان مع سيد قطب الذي وصفه الندوي بالكاتب الإسلامي الكبير، معتبراً أن قطب كان «في مقدمة من رحب بكتابه، وعني به، وشجّع تلاميذه وإخوانه على مطالعته... وكتب تلك المقدمة القوية التي زادت في قيمة الكتاب وقوته»^(١٤).

وعن احتضان جماعة الأزهر، فقد تجلّى متمثلاً في شخص الدكتور محمد يوسف موسى الذي وصفه الندوي بالأستاذ الفاضل والعالم المؤمن، وعده من كبار المعجبين بكتابه المنوّهين به، المحفزين على قراءته، وكتب مقدمة قال عنها الندوي: «قد تجلّى فيها إخلاصه وحبّه، واستجابته للفكرة، حلّى بها جيد الكتاب»^(١٥).

وأما عن أثر الكتاب وتأثيره النفسي والفكري، فيمكن الإشارة لثلاثة انطباعات مصرية لها أهمية اعتبارية، انطباعين منها يرجعان إلى وقت مبكر وتحديدًا إلى سنة ١٩٥١م مع صدور الطبعة الثانية من كتاب الندوي، والانطباع الثالث جاء بعدهما متأخرًا نصف قرن من الزمان.

هذه الانطباعات الثلاثة هي:

الانطباع الأول: أشار إليه الدكتور محمد يوسف موسى في تقديمه لكتاب الندوي، واصفًا المؤلف أنه أحد دعاة الإسلام من الطراز الأول في هذا العصر، متطرقاً إلى ما شهده الكتاب من حفاوة قائلًا: «لقد تقبله القراء بقبول حسن، وخصّوه بحفاوة لم يظفر بها كتاب ظهر عن الإسلام آنذاك، مقترباً من حاله كاشفاً عن افتتانه بالكتاب وغرامه به قائلًا: «وأشهد لقد قرأت الكتاب حين ظهرت بطبعته الأولى في أقل من يوم، وأغرمت به غراماً شديداً، حتى لقد كتبت في آخر نسختي وقد فرغت منه: إن قراءة هذا الكتاب فرض على كل مسلم يعمل لإعادة مجد الإسلام، وكل هذا قبل أن أعرف المؤلف الفاضل، فلما سعدت

(١٣) أبو الحسن علي الحسيني الندوي، المصدر نفسه، ص ١١.

(١٤) أبو الحسن علي الحسيني الندوي، المصدر نفسه، ص ١١-١٢.

(١٥) أبو الحسن علي الحسيني الندوي، المصدر نفسه، ص ١٢.

بمعرفته والحديث معه مرات عديدة، فهمت كيف ولماذا فنتت بالكتاب»^(١٦).

زيادة على ذلك ميّز الدكتور موسى كتاب الندوي وما حواه من الخير، متخطياً نطاق الزمن الحديث مرتدّاً إلى نطاق الزمن القديم بطريقة لا تخلو من مبالغة، لعله كان قاصداً لها ومتنبّهاً، قائلاً: «إني -علم الله- لست أذكر فيما قرأت من القديم والحديث كتاباً حوى من الخير ما حواه هذا الكتاب، ولا كتاباً وضع أيدينا على دواء ما نشكو منه من أدواء وأمراض، كما فعل هذا الكتاب، ولا كتاباً نفذ كاتبه إلى روح الإسلام، وأخلص ويخلص في الدعوة له، ويقف كل جهوده على هذه السبيل كهذا الكتاب»^(١٧).

الانطباع الثاني: أشار إليه سيد قطب في تقديمه لكتاب الندوي، وجاء متوافقاً لحد كبير مع انطباع الدكتور موسى، فقد اعتبر قطب أن كتاب الندوي من خير ما قرأ في هذا الاتجاه في القديم والحديث سواء، وعدّه نموذجاً ليس للبحث الديني والاجتماعي فحسب، بل نموذج كذلك للتاريخ كما ينبغي أن يكتب من الزاوية الإسلامية، وكما يجب أن يتناوله المسلمون مستقلين عن التأثير بالطريقة الأوروبية التي ينقصها -في نظر قطب- ذلك التناسق المتجلي في كتاب الندوي، وذلك التحقيق، وتلك العدالة.

وقد ميّز قطب الكتاب من جهتين، جهة البحث الديني، وجهة البحث التاريخي، وعدّه نموذجاً من هاتين الجهتين، فمن جهة البحث الديني يرى قطب أن الخصيصة البارزة لكتاب الندوي كلّها هي: الفهم العميق لكليات الروح الإسلامية في محيطها الشامل، ومن جهة البحث التاريخي يرى قطب أن الكتاب يعرض الوقائع التاريخية والملايسات الحاضرة عرضاً عادلاً مستنيراً، ويتحاكم في القضية التي يعرضها كاملة إلى الحق والواقع والمنطق والضمير، فتبدو كلها متساندة في صفه، وفي صف قضيته بلا تحمّل ولا اعتساف في مقدمة أو نتيجة^(١٨).

الانطباع الثالث: أشار إليه الدكتور محمد رجب البيومي (١٩٢٣-٢٠١١م) أستاذ الأدب والنقد في جامعة الأزهر ورئيس تحرير مجلة الأزهر سابقاً، أشار إليه في مقالة دوّنها عن كتاب الندوي نشرتها مجلة ثقافة الهند سنة ٢٠٠١م، بعنوان: (نظرة في كتاب: ماذا خسر العالم بانحطاط المسلمين؟)، جاءت على أثر وفاة الندوي، تذكّر البيومي حينها كتابه واصفاً له بالشهير، كاشفاً عن انبهاره به، وما تركه من أثر عميق في وجدانه، متحدثاً عنه بطريقة وجدانية بالغة الدلالة قائلاً: «فما أذكر أن كتاباً ملك عليّ مشاعري، واستثار الأعماق

(١٦) أبو الحسن علي الحسيني الندوي، المصدر نفسه، ص ١٨.

(١٧) أبو الحسن علي الحسيني الندوي، المصدر نفسه، ص ٢١.

(١٨) أبو الحسن علي الحسيني الندوي، المصدر نفسه، ص ٢٣.

الدفينة من وجداني كهذا الكتاب، فقد كنت أقرأ مبهور الأنفاس، مضطرب المشاعر، وكنت أقطع القراءة لحظات لأصعد آهة مكظومة، أو أجفف دمعة حائرة في الجفن، إذن الكاتب الكبير - وكان حينئذ في صدر شبابه - قد ملك من الأسلوب المنطقي المؤيد بالحجج، ما دلّ على رسوخ كبير في موضوعه، وهو موضوع العالم جميعه قديماً وحديثاً، شرقاً وغرباً، لأن الشمول المحيط بتاريخ العالم قبل الإسلام وبعده قد فتح أمامي صفحات واسعة، أرى فيها تسلسل التاريخ المطرد من مصبّه إلى منبعه، وكيف كان الإسلام ضوءاً مشعاً غمر العالم كله بنوره، بعد أن كان يموج في ظلمات دامسة ما لها من انقشاع... وقد كدت أتهم نفسي في شدة إعجابي بهذا الكتاب المبدع، ولولا أن الإعجاز وقف على كتاب الله وحده، لقلت: إنه الكتاب المعجز».

هذه ثلاثة انطباعات دالة للغاية، وغير عادية على الإطلاق بياناً وأشخاصاً، لعلها من أقوى الانطباعات التي تكوّنت عن كتاب الندوي في ساحة الأدب العربي المعاصر، ونادراً ما يحظى كتاب في المجالين العربي والإسلامي، بمثل ما حظي به كتاب الندوي من تقدير وتبجيل وتعظيم.

- ٤ -

مواقف مغايرة

على الطرف الآخر تشكّلت تجاه كتاب الندوي انطباعات مغايرة، جاءت من كتاب عرب أكاديميين، عُرفوا بنزعتهم البحثية والنقدية متمثلين صفة النقد الأكاديمي لظواهر الفكر الإسلامي الحديث والمعاصر، وكانوا متحرّرين من ضغط الروابط العاطفية والوجدانية المنفعلة بالدين والهوية والتراث والتاريخ.

في هذا النطاق يمكن الإشارة لثلاثة مواقف وقفتُ عليها، أعرض لها بحسب تعاقبها الزمني، هي:

الموقف الأول: أشار إليه الدكتور فهمي جدعان في سياق حديثه عن أسس التقدم عند مفكري الإسلام في العالم العربي الحديث، متحدثاً عن الندوي قائلاً: إنه ألف بالعربية كتاباً في أوائل الخمسينات، قدّمه إلى قراء العربية سيد قطب، كان له رواج واسع في أوساط المتدينين العرب، متوقفاً عند رؤية الندوي عن العالم الإسلامي، لافتاً الانتباه إلى أمرين، مبدئياً تحفّظاً تجاههما، الأمر الأول: أن الندوي تكلم عن العالم الإسلامي كما لو كان متّحداً ومتجانساً فعلاً، الأمر الثاني: أن الندوي تكلم عن العالم الإسلامي كما لو كان يمثل قوة

حقيقية تقابل بقية الإنسانية، معتبراً أن الندوي لا يتردد في التصريح بأن المسلمين على علاقتهم مدعوون لأن يكونوا أوصياء على الإنسانية، وقادة العالم، والبديل الشرعي لجاهلية الغرب^(١٩).

جاء هذا الموقف من الدكتور جدعان عابراً وسريعاً من جهة، مقتضباً وناقصاً من جهة أخرى، فلم يكن جدعان قاصداً توسعة الحديث عن الندوي وكتابه، لذا فإن هذا الموقف بتمامه لا يعبر عن كامل رؤية جدعان، وليس صائباً قول جدعان: إن سيد قطب هو من قدّم كتاب الندوي إلى قراء العربية. والصواب أن من قدّمه في الطور الأول هو أحمد أمين الذي أشرف على الكتاب في طبعته الأولى مدوّناً كلمة باسمه، وفي الطور الثاني قدّمه الدكتور محمد يوسف موسى الذي نشر الطبعة الثانية ومقدّمًا لها، أما سيد قطب فقد شارك بمقدمة للكتاب أسهمت في شهرته والتعريف به.

الموقف الثاني: أشار إليه الدكتور رضوان السيد وتحدّد في مقاربتين، المقاربة الأولى تطرّق إليها الدكتور السيد في كتابه: (سياسيات الإسلام المعاصر)، وجاءت في سياق الحديث عن المسألة الثقافية في العالم الإسلامي، والمقاربة الثانية تطرّق إليها السيد في كتابه: (الصراع على الإسلام)، وجاءت في السياق نفسه، متأطّرة بالحديث عن الحضارة والعلاقات بين الحضارات ومكانة المسلمين في العالم، واصفاً الندوي أنه يمثل رؤية مثقف إسلامي غير حزبي.

اتفقت المقاربتان من جهة السياق وافترتا من جهة الأشخاص، في المقاربة الأولى جرت من ناحية الأشخاص بين الندوي من جهة، وبين شكيب أرسلان وأحمد فتحي زغول (١٢٧٩-١٣٣٢هـ / ١٨٦٣-١٩١٤م) من جهة أخرى، إذ يرى الدكتور السيد أن تساؤل الندوي جاء معبراً عن تحوّل وصفه بالانكماش في طريقة فهم المسألة الحضارية الكبرى، وذلك حين وجّه الندوي النظر إلى ناحية مختلفة تماماً عن تلك الناحية التي نظر إليها من قبل أرسلان وزغول.

هذه المقاربة تحدّدت في نصّ أبان عنه السيد قائلاً: «تصبح المتغيرات التي طرأت على فهم المسألة الحضارية الكبرى واضحة في ضوء كتاب أبي الحسن الندوي منتصف الخمسينات بعنوان: ماذا خسر العالم بانحطاط المسلمين؟ ففي حين كانت المسؤولية أيام شكيب أرسلان وأحمد فتحي زغول عن انحطاط المسلمين، وتقدم الغربيين عليهم تقع

(١٩) انظر: فهمي جدعان، أسس التقدم عند مفكري الإسلام في العالم العربي الحديث، عمان: دار الشروق، ١٩٨٨م، ص ٢٩٢.

على عاتق المسلمين؛ فإن الندوي يوجّه النظر هنا إلى ناحية مختلفة تمامًا من نواحي أو جوانب هذه الإشكالية: إسهام المسلمين القدامى في حضارة العالم، وانحراف الحضارة العالمية عن المسار الصحيح نتيجة توقف الإسهام الإسلامي في بنائها وتطورها. ورغم الإيجابية البادية لأول وهلة في هذا المنحى، والمتمثلة في تنبيه المسلمين إلى الدور العالمي الذي ينبغي أن يعودوا للقيام به؛ فإن آثار الانكماشية الإسلامية واضحة في الموضوع والمعالجة: الغرب مسؤول مسؤولية كبرى عن انحطاط المسلمين، إنها مسؤولية تكاد تعادل مسؤولية المسلمين أنفسهم. ثم إن الخروج من الانحطاط عند الندوي لا يتمثل بالتعلّم والتنظيم بل بالعودة إلى الإسلام وقيمه وأحكامه. وفضيلة العودة لا تتمثل في إقدام المسلمين على التأثير والمشاركة في حضارة العالم من جديد، بل إلى قدرتهم عندها على العيش في ظل حضارتهم ودينهم، مستغنين عن الغرب والتغريب، ومزدهرين بحيث يتحوّلون إلى نموذج يُحتذى من جانب الآخرين، ويستطيعون التحرّر من سيطرة الشرق والغرب»^(٢٠).

المقاربة الثانية جرت بين الندوي من جهة، وبين أبي الأعلى المودودي (١٣٢١-١٣٩٩هـ / ١٩٠٣-١٩٧٩م) وسيد قطب من جهة أخرى، تمحورت حول طبيعة الموقف تجاه الحضارتين الغربية والإسلامية، إذ يرى السيد أن هناك توافقاً بينهم وتفرقاً، توافقاً في المنحى العام، وتفرقاً في الأبعاد والاستنتاجات.

من جهة الأبعاد شرح السيد رأيه قائلاً: «لا يختلف أبو الحسن علي الحسيني الندوي عن المودودي في فهمه للحضارة الأوروبية أو الغربية، وعلائقها الصراعية مع الإسلام، لكنه بخلافه يركز في كتابه^(٢١) الصادرين في مطلع الخمسينات بالعربية في القاهرة، على الأبعاد التاريخية والتحليلية للحضارتين الإسلامية والغربية، ومن أجل ذلك فإن صورته هذه هي التي سادت بين الإسلاميين المعاصرين، في حين تركّز تأثير المودودي وقطب على الجوانب الجدالية والنضالية للعلاقة بين المجالين الحضاريين»^(٢٢).

ومن جهة الاستنتاجات يرى السيد أن الندوي «يتفق مع المودودي وقطب -قَدّم قطب للطبعة العربية الأولى من كتابه: ماذا خسر العالم؟ صدر عام ١٩٥٠م- في صورتيهما

(٢٠) رضوان السيد، سياسيات الإسلام المعاصر مراجعات ومتابعات، بيروت: دار الكتاب العربي، ١٩٩٧م، ص ٤٠.

(٢١) يقصد كتاب: ماذا خسر العالم بانحطاط المسلمين؟ وكتاب: الصراع بين الفكرة الإسلامية والفكرة الغربية في الأقطار الإسلامية.

(٢٢) رضوان السيد، الصراع على الإسلام الأصولية والإصلاح والسياسات الدولية، بيروت: دار الكتاب العربي، ٢٠٠٤م، ص ١٢٩.

عن الحضارة الغربية، والأخرى الإسلامية؛ فقد اختلف عنهما منذ البداية في استنتاجاته، فهو لا يرى أن المسلمين منحرفون عقديًا، كما أنه لا يرى في مؤلفاته الأولى ضرورة قيام دولة عقائدية لتطبيق النموذج الحضاري الإسلامي. فالخصوصية الحضارية الإسلامية تطعمت بجهود وبحوث المصلحين المسلمين في القرن التاسع عشر ومطلع القرن العشرين. وبنتيجة ذلك فإن المسلمين يعيشون في هذا العصر وليس خارجه، وبوسعهم إن احتفظوا بتقاليدهم وجددوها ألا يدخلوا في الجاهلية الأوروبية، وهي أخلاقية وسلوكية أكثر مما هي اعتقادية، وأن يقيموا حضارة مستقلة، وتنمية مستقلة، بالاشتراك مع الحضارات غير الأوروبية والأمم غير الغربية، التي تعاني من استيلاء الغربيين ما يعانیه المسلمون أنفسهم وربما أكثر»^(٢٣).

الموقف الثالث: أشار إليه الدكتور عبدالإله بلقزيز متحدّدًا في أمرين، الأول جاء في سياق مقارنة بين قطب والندوي، والثاني جاء في سياق مفارقة باينت ما بين معرفة الندوي بتاريخ أوروبا، وبين تقديره لدور المسلمين في العالم مع علمه بانحطاطهم.

بشأن الأمر الأول: يرى بلقزيز أن الندوي أسعف سيد قطب في الإلحاح على بناء ذلك التمايز الماهوي بين المجتمعين الجاهلي والمسلم، إذ لا يخامر بلقزيز الشك «في أن مفهوم الجاهلية القطبي ندوي المصدر، فقد سبق الندوي قطبًا إلى تشغيل هذا المفهوم في كتاباته، وتأثر به الأخير تأثرًا واضحًا، كان احتفاؤه بكتاب الندوي من علائمه»^(٢٤).

وما لم يروه بلقزيز أن قطبًا أبدى استحسانًا قويًا لاستعمال الندوي كلمة الجاهلية، متوقّفًا عند هذه الكلمة وملتفتًا لها كما لو أنه يتنبّه إليها لأول مرة، مؤكّدًا على صوابيتها ودقّتها الدلالية، موضحًا ذلك قائلاً: «ولعله ممّا يلفت النظر تعبير المؤلف دائمًا عن النكسة التي حاقت بالبشرية كلّها منذ أن عجز المسلمون عن القيادة بكلمة الجاهلية، وهو تعبير دقيق الدلالة على فهم المؤلف للفارق الأصيل بين روح الإسلام، والروح المادي الذي سيطر على العالم قبله، ويسيطر عليه اليوم بعد تحلّي الإسلام عن القيادة، إنها الجاهلية في طبيعتها الأصلية، فالجاهلية ليست فترة من الزمن محدودة، ولكنها طابع روحي وعقلي معيّن، طابع يبرز بمجرد أن تسقط القيم الأساسية للحياة البشرية كما أرادها الله، وتحل محلها قيم مصطنعة تستند إلى الشهوات الطارئة، وهذا ما تعانیه البشرية اليوم في حالة الارتقاء

(٢٣) رضوان السيد، المصدر نفسه، ص ١٥٧.

(٢٤) عبدالإله بلقزيز، الدولة في الفكر الإسلامي المعاصر، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٤م، ص ٢٠٢.

الأولى، كما كانت تعانيه من قبل في أيام البربرية الأولى»^(٢٥).

وبشأن الأمر الثاني: يرى بلقزير أن الندوي يعرف تاريخ أوروبا الوسيط والحديث معرفة دقيقة تنم عن سعة اطلاع، لكن المفارقة في نظر بلقزير أن الندوي مع هذه المعرفة الدقيقة سرعان ما يقفز في الهواء، وينسى كل ما قاله عن انحطاط المسلمين في عصر أوروبا الظافر، فإذا به يفرد للمسلمين دورًا إنقاذيًا كبيرًا، تتم فيه تصفية الجاهلية ليس في ديار المسلمين فحسب بل في العالم كله!

أثارت هذه المفارقة عند بلقزير تعجبًا، رأى فيها انشطار الوعي والمعرفة واختلال التوازن ما بين انحطاط المسلمين من جهة، وما للمسلمين من دور إنقاذي في العالم من جهة أخرى!

في هذه المفارقة تعجب بلقزير من الندوي. ومن جهتي فقد تعجبت من بلقزير حين اعتبر أن الندوي يعرف تاريخ أوروبا ليس الحديث فحسب وإنما الوسيط أيضًا، وليست معرفة عادية أو بسيطة وإنما معرفة دقيقة تنم عن سعة اطلاع. وفي ظني أن بلقزير لم يكن دقيقًا في هذه الدقة التي ميز بها معرفة الندوي، ولو كان الندوي بهذه الدقة في المعرفة لكانت له رؤية لأوروبا غير الرؤية التي بسطها في كتابه، وهكذا من جهة رؤيته إلى العالم الإسلامي! هذه ثلاثة مواقف نقدية تباينت مع أطروحة الندوي، غلب عليها الطابع العام، تقصّدت ملامسة المنهج، وتجنّبت مناقشة التفاصيل، والأقرب أنها لا تعبر عن كامل رؤية هؤلاء النقاد الثلاثة لأفكار الندوي وأطروحته التي بسطها في كتاب الانحطاط.

- ٥ -

ملاحظات ونقد

بعدما تحدّدت أطروحة الندوي ملامحها وعناصرها، وتكشف بعض الانطباعات المتشكّلة حولها الموافقة والمخالفة، بقيت الإشارة إلى بعض الملاحظات النقدية التي أودّ لفت الانتباه إليها، وهي:

أولاً: ينتمي كتاب الندوي إلى نسق من الكتابات الإسلامية المعاصرة تقوم فلسفته على تعزيز ثقة المسلمين بدينهم وثقافتهم وتاريخهم وحضارتهم، وتكريس المفاصلة والمفاضلة على باقي الديانات والثقافات والمدنيات الأخرى المغايرة، الشرقية والغربية، القديمة والحديثة، الضعيفة والقوية، المندثرة والمستمرة، سعيًا لتأكيد الاستعلاء العقيدي،

(٢٥) أبو الحسن علي الحسيني الندوي، ماذا خسر العالم بانحطاط المسلمين؟، ص ٢٥.

وطلب الوصاية الحضارية على العالم والمجتمع الإنساني.

ومن هذه الناحية، يعدُّ كتاب الندوي كتاباً نموذجياً ورائداً في هذا النسق الفكري، وقد عرف بهذه السمة وتميّز بها، وذكرها له كل من تعرّف إليه ممّن يلتقون معه في هذا النسق الفكري، فقد أشار إليها الدكتور محمد يوسف موسى مبرزاً لها ومؤكّداً عليها قائلاً: «لقد أحس صديقنا الفاضل أبو الحسن ما نحسّه جميعاً في حسرة بالغة، وألم شديد، وهو ما ارتضته الدول الإسلامية لنفسها من السير في المؤخّرة وراء العالم الغربي، تميل إلى ما يميل، وتقبل حكمه فيما يعرض له من شؤونها، وترضى ما يقرّه من قيم حسب موازينه الخاصة به؛ وكان من هذا أن فقد العربي والمسلم بعامة ثقته بنفسه وجنسه ودينه ومعايره، وقيمه العالية التي كان يحرص عليها أجداده وأسلافه الأماجد، ويحلّونها من أنفسهم المكان العليّ المرموق، وهذه علّتنا التي يجب أن نطبّ لها، وفي ذلك تتركّز مشكلتنا، أو مشاكلنا التي يجب علينا أن نجد الحل الناجع لها من صميم ديننا وتاريخنا وتراثنا الروحي العقلي الخالد، وإلى هذا كله نظر مؤلف كتاب: ماذا خسر العالم بانحطاط المسلمين؟، وإليه جميعه عنى نفسه وعمل جهده»^(٢٦).

وتطرق سيد قطب كذلك إلى هذه السمة، دالاً عليها في مفتتح تقديمه لكتاب الندوي، قائلاً: «ما أحوج المسلمين اليوم إلى من يرد عليهم إيمانهم بأنفسهم، وثقتهم بماضيهم، ورجاءهم في مستقبلهم، وما أحوجهم لمن يرد عليهم إيمانهم بهذا الدين الذي يحملون اسمه ويجهلون كنهه، ويأخذونه بالوراثه أكثر ممّا يتّخذونه بالمعرفة. وهذا الكتاب الذي بين يدي: ماذا خسر العالم بانحطاط المسلمين؟، لمؤلفه السيد أبي الحسن علي الحسيني الندوي، من خير ما قرأت في هذا الاتجاه في القديم والحديث سواء»^(٢٧).

هذا النسق الفكري ترك أثراً حسناً في نفسية الإنسان المسلم المعاصر، لكنه جعله في المقابل متعلّقاً بآمال ووعود لا يرى لها أثراً حقيقياً في حياته، ولا يتمكّن من تحقيقها على المدى القريب، ولا أفق لها على المدى المستقبلي المنظور، الوضع الذي جعل الإنسان المسلم يعيش منفصلاً عن الواقع الموضوعي، كما لو أنه يعيش في وادي والعالم في وادٍ آخر، يسلي نفسه بتلك الآمال والوعود من دون أن يرى تحوّلاً حقيقياً يدفع بنهضة العالم الإسلامي ويتنقل به من وضعية التراجع والتأخّر إلى وضعية النهوض والتقدّم.

من السهل صف الكلمات عن الآمال، وإشباع النفوس بالوعود الدينية أو التاريخية

(٢٦) أبو الحسن علي الحسيني الندوي، المصدر نفسه، ص ١٨.

(٢٧) أبو الحسن علي الحسيني الندوي، المصدر نفسه، ص ٢٣.

أو المستقبلية، لكن التحدي الحقيقي ليس هنا، وإنما في القدرة على تحريك عجلة النهوض والتقدم، وخلق التغيير الفعلي الذي ينعطف بوضعيات المسلمين نحو مسلكيات المدنية والحضارة.

ثانياً: اتخذ الندوي من كلمة الجاهلية مفهوماً تفسيرياً في رؤية العالم وفي النظر إلى الحضارة الأوروبية، متجلباً ذلك في تعدد استعمالات هذا الوصف، وتكثيف تداوله، والتعبير عنه بشكل بارز، واسماً تارة نهضة أوروبا بالجاهلية، وتارة واسماً فلسفتها بالجاهلية، وتارة واسماً حركتها بالجاهلية، وتارة واسماً غايتها بالجاهلية، وتارة واسماً نظامها بالجاهلي، وتارة واسماً عصرها بالجاهلي، وهكذا تتعدد استعمالات هذه الكلمة وتتنوع.

وامتد هذا الاستعمال عند الندوي إلى المسلمين، موجّهاً نقداً لهم، معتبراً أنهم «قد أصبحوا في الزمن الأخير في كثير من نواحي الأرض، حتى في مراكز الإسلام وعواصمه حلفاء للجاهلية الأوروبية وجنوداً متطوعين لها، بل صار بعض الشعوب والدول الإسلامية يرى في الشعوب الأوروبية التي تزعمت حركة الجاهلية منذ قرون، ونفخت فيها روحاً جديدة.. ناصراً للمسلمين، حامياً لدمار الإسلام المستضعف، حاملاً لراية العدل في العالم قوَّاماً بالقسط، ورضي عامة المسلمين بأن يكونوا ساقية عسكر الجاهلية، بدل أن يكونوا قادة الجيش الإسلامي»^(٢٨).

وتدعيماً لهذا الموقف وتثبيتاً له، يرى الندوي أن الرسالة التي حملها المسلمون في فتوحاتهم الأولى هي الرسالة نفسها بتمامها التي ينبغي على المسلمين حملها اليوم لإنقاذ العالم من براثن الجاهلية، لكونها منطبقة على القرن العشرين كانطباقها على القرن السادس الميلادي، فهذه الرسالة حسب قول الندوي: «رسالة لا تحتاج إلى تغيير كلمة وزيادة حرف، فهي منطبقة تمام الانطباق على القرن العشرين، انطباقها على القرن السادس المسيحي، كأن الزمان قد استدار كهيئته يوم خرج المسلمون من جزيرتهم لإنقاذ العالم من براثن الوثنية والجاهلية»^(٢٩).

وقد ذكرنا من قبل استحسان سيد قطب لاستعمال الندوي لهذه الكلمة التي لفتت نظره، مؤكّداً على دقتها الدلالية، متوثّقاً من انطباقها على عالم اليوم، معتبراً أننا نعاصر الجاهلية في طبيعتها الأصلية، هذا الاستحسان من سيد قطب مهّد الطريق لانتقال كلمة الجاهلية من الأدب الندوي إلى الأدب القطبي، فقد تمسّك بها قطب وشدّد عليها، جاعلاً

(٢٨) أبو الحسن علي الحسيني الندوي، المصدر نفسه، ص ٢٧١.

(٢٩) أبو الحسن علي الحسيني الندوي، المصدر نفسه، ص ٢٧٥.

منها كلمة مركزية في قاموسه الأدبي والفكري.

من الواضح أن الندوي كان قاصداً في استعمال هذه الكلمة، متنبهاً لها، ومرتكزاً عليها توصيفاً وتحليلاً وتفسيراً، ولم تكن مجرد كلمة عادية أو عابرة كغيرها من الكلمات التي لا وزن لها ولا ثقل، فلا حاجة عندئذٍ للتوقف عندها ومساءلتها، بل لا بد من التوقف عندها باعتبارها من الكلمات المفتاحية، ومن العلامات الدالة ثقافياً في كتاب الندوي وأدبه.

أراد الندوي من وصف الجاهلية تقبيح صورة الحضارة الأوروبية في أذهان المسلمين، محرّضاً على هجرانها، وقطع الصلة بها، داعياً إلى القطيعة معها، فلا يمكن التواصل مع حضارة توصف بالجاهلية، كما لا يمكن لهذه الحضارة أن تتواصل مع من يصفها بهذا الوصف الموغل في التقبيح، فليس هناك وصف أكثر حدة من هذا الوصف وتفيراً وتقبيحاً، الذي تتأكد دلالاته في العقل الإسلامي وتشتد كونه يُذكر بعصر ما قبل الإسلام الموصوف في الأدب الإسلامي بالعصر الجاهلي.

والأشد من ذلك أن وصف الحضارة الأوروبية بالجاهلية، ليس فقط يقطع طريق التواصل معها وإنما يكرّس الصدام، فهذا الوصف بطبعه وطبيعته وصف صدامي، ويجرّض بشدة على الصدام، ولا يطلق إلا بدافع الصدام.

ومن هذه الجهة يلتقي هذا الوصف مع نسق النظريات الصدامية، التي جلبت معها نزعة التشاؤم في العلاقات بين الحضارات، ومنها نظرية صدام الحضارات التي اشتهر بها الباحث الأمريكي صمويل هنتنغتون (١٩٢٧-٢٠٠٨م).

الأمر الذي يعني أن الندوي بهذا الوصف برغبة أو بدون رغبة، بإدراك أو بدون إدراك، يدفع الحضارات نحو الصدام، ويضع الحضارة الإسلامية في صدام مع الحضارة الأوروبية، وهذه إشكالية خطيرة في العلاقات بين الحضارات.

ثالثاً: حدث تطوّر في رؤية الندوي ظهر ما بين كتابيه المعروفين سؤال الانحطاط، وكتاب: (الصراع بين الفكرة الإسلامية والفكرة الغربية في الأقطار الإسلامية)، إذ تغيّرت فيهما وتبدّلت بدرجة ما صورة الموقف تجاه الحضارة الأوروبية التي نعتها بتوصيفات معينة ومشدّدة في كتاب الانحطاط، وتغيّرت صورة هذه التوصيفات في كتاب الصراع.

كشف عن هذا التطوّر تحلّي الندوي كلياً عن استعمال وصف الجاهلية في كتاب الصراع، الوصف الذي كان مفضّلاً لديه ومقدّماً في كتاب الانحطاط، ومرتكزاً عليه في تكوين المعرفة بالحضارة الأوروبية، وقد عرف بهذا الوصف لشدة تمسّكه به، وعُدّ منتسباً لهذا النسق الفكري الموصوف بالتشدّد، فبعد أن كان هذا الوصف مفضّلاً في كتاب

الانحطاط، إذا به يغيب كلياً عن كتاب الصراع.

تنبّهت لهذه الملاحظة، فتتبعته فاحصاً في كتاب الصراع من بدايته إلى نهايته، ولم أجد لها أثراً في نعت الحضارة الأوروبية، وحلّت مكانها توصيفات عدّة ليس من بينها ذلك الوصف.

جميع التوصيفات التي حضرت كانت هادئة ومألوفة وبعيدة عن التشنج والتوتر، ووردت بصيغتين من ناحية التركيب الوصفي، الأولى بصيغة التركيب الثنائي متمثلة بتوصيفات منها: (الحضارة المعاصرة، الحضارة الجديدة، الحضارة الحديثة، الحضارة العارمة، الحضارة المادية). والثانية وردت بصيغة التركيب الثلاثي متمثلة بتوصيفات منها: (الحضارة المادية الثائرة، الحضارة المادية الآلية، الحضارة المادية الإلحادية).

حين حضر وصف الجاهلية في كتاب الانحطاط كان الندوي متنبّهاً له وقاصداً، وحين غاب هذا الوصف في كتاب الصراع كان الندوي كذلك متنبّهاً له وقاصداً، فلم يحضر هذا الوصف في الكتاب الأول عن تنبّه وقصد، وغاب في الكتاب الثاني عن غير تنبّه وقصد.

بل إن الندوي في الكتاب الثاني كان أكثر تنبّهاً وقصدًا، فقد جاء منه هذا الموقف المتغيّر معبراً عن حالة من التأمل والتراكم والمراجعة، مع ذلك تقصّد الندوي ألا يفصح عن هذه الملاحظة، فلم يشر إليها في مقدمات الطبقات المتتالية لكتاب الصراع.

التفت الدكتور خالد زيادة في كتابه: (تطور النظرة الإسلامية إلى أوروبا) إلى أن تعديلاً قد طرأ على رؤية الندوي لأوروبا مقارنة ما بين كتابيه المذكورين، لكن زيادة كان ناظرًا إلى جانب آخر، مبتعداً عن ملاحظة التغيّر في التوصيفات، والتخلي عن وصف الجاهلية، متجهًا بنظره نحو الرؤية العامة عند الندوي وطريقة تناوله لمسألة العلاقة بين العالم الإسلامي والغرب.

فقد وجد الدكتور زيادة أن الندوي «قد احتفظ بالفكرة الرئيسية القائلة بالصراع بين الإسلام والغرب، إلا أن بعض التعديل قد طرأ على طريقته في تناول المسألة، فبعد خمسة عشر سنة نشر كتاباً عن الصراع بين الفكرة الإسلامية والفكرة الغربية، حيث تبين له بشكل أوضح من السابق أن العالم الإسلامي قد أصيب فعلاً بتأثيرات الحضارة الغربية»^(٣٠).

لهذا الاعتبار يمكن القول: إن كتاب الانحطاط جاء معبراً عن طور مبكر في رؤية الندوي تجاه الحضارة الأوروبية، وجاء كتاب الصراع معبراً عن طور آخر حدث فيه بعض

(٣٠) خالد زيادة، تطور النظرة الإسلامية إلى أوروبا، بيروت: معهد الإنماء العربي، ١٩٨٣م، ص ١٨٣.

التغيّرات الطفيفة، لكنها تغيّرات كان لا بد من ملاحظتها والتنبّه لها والتوقّف عندها، حتى تتّضح كامل الرؤية عند الندوي، ومن أجل معرفة كيف حدث هذا التغيّر في مسار الرؤية، والعبور من طور إلى طور آخر هو أكثر نضجاً واعتدالاً من الطور السابق!

وكما أن كتاب الانحطاط مرّ بأطوار من التغيّرات والتجّدّات على مستوى البيان وعلى مستوى المعنى، شرحها الندوي في مقدمات طبعات الكتاب المتتالية، فإن كتاب الصراع كذلك مرّ بأطوار من التغيّرات والتجّدّات على مستوى البيان وعلى مستوى المعنى، شرحها الندوي في مقدمة الطبعة الأولى، مبيناً ثلاثة أطوار لها طبيعة كمية وكيفية، بدأت في طورها الأول على شكل مقالة مسهبة حسب وصف الندوي، نشرها سنة ١٩٦٢م، وفي طور ثانٍ تحوّلت مادة المقالة إلى مادة كتاب نشر سنة ١٩٦٣م بعنوان: (موقف العالم الإسلامي تجاه الحضارة الغربية).

وفي الطور الثالث حدث أهم تحوّل نوعي نقل الكتاب من هيئة معينة إلى هيئة أخرى، تبدّت معها صورة الكتاب كماً وكيفاً. فقد أتيح للندوي السفر إلى أوروبا، ورأى هناك مركز هذه الحضارة ومعقلها عن كذب، وشاهدها في بيتها وعقر دارها.

واستفاد الندوي من هذه الرحلة في الاطلاع على بعض المصادر الحديثة، فوضع زيادات لكتابه وصفها بالقيّمة والمهمّة، جاءت من ناحية الكم ضعف ما كان عليه الكتاب في طبعته السابقة.

وجد الندوي معها تغيّراً في صورة الكتاب وكأنه أصبح كتاباً جديداً، دفع به لتغيير عنوانه من العنوان السابق، إلى عنوانه الجديد: (الصراع بين الفكرة الإسلامية والفكرة الغربية في الأقطار الإسلامية) صدر سنة ١٩٦٥م.

أما المفارقة الجوهرية التي فارقت بين الكتابين، فقد تحدّدت في أن الندوي أقام كتاب الانحطاط على أساس أحادية الموقف، متّخذاً من الجاهلية موقفاً تاماً ونهائياً تجاه الحضارة الأوروبية، بينما كتاب الصراع أقامه الندوي على أساس تعددية الموقف، متطرّقاً إلى ثلاثة مواقف رئيسة تشكّلت في ساحة المسلمين المعاصرين تجاه الحضارة الأوروبية، متناولاً لها تفصيلاً وتحليلاً.

وبياناً لهذه المواقف الثلاثة، أطلق الندوي على الموقف الأول وصف الموقف السلبي، متحدداً حسب شرحه في رفض العالم الإسلامي الحضارة الأوروبية وما جاءت به رفضاً تاماً، واقفاً تجاهها موقف المعارض الثائر، أو موقف المعتزل الحائر، لا يقتبس منها شيئاً، ولا ينتفع من تجاربها في ميادين العلوم، ولا يسمح بتحصيل علومها ومعارفها.

وقد أظهر الندوي نقدًا صريحًا لهذا الموقف، معتبرًا أنه ينتج تحلفًا شديدًا عن ركب الحياة وتقدمها، ويقطع صلة الوصل عن باقي العالم، ويكشف عن ضيق في العقل، ويعدّ جناية على الإسلام، وسوء تفسير للدين الذي يحث على استعمال العقل، والتفكير في الكون، واقتباس الصالح النافع أينما كان مصدره.

أما الموقف الثاني فقد أطلق عليه الندوي وصف موقف التقليد والاستسلام، متحدّدًا حسب شرحه في الخضوع الكامل للحضارة الأوروبية، وتقبل كل ما جاءت به تقليدًا واستسلامًا، بما في ذلك عقائدها الأساسية، ومناهجها الفكرية، وفلسفتها المادية، ونظمها الاقتصادية والسياسية، التي نشأت في بيئة بعيدة ومغايرة لبيئة العالم الإسلامي.

أمام هذين الموقفين الراضل هما، تساءل الندوي باحثًا عن موقف بديل قائلاً: ما هو الموقف الثالث الذي يجب أن يقفه العالم الإسلامي تجاه الحضارة الغربية؟ ناظرًا إلى أنه لا يمكن تحديد موقف العالم الإسلامي تجاه الحضارة الغربية، حتى نعرف طبيعة الأمة الإسلامية ومركزها في هذا العالم، ثم نعرف موقفها من هذه الحياة التي على أساسها تتشكّل المجتمعات والمدنيات^(٣١).

مع هذه المفارقة الجوهرية بين الكتّابين إلّا أنّهما يشتركان في إطار فلسفة جامعة بينهما، تتحدّد في تأكيد فلسفة الصراع مع الحضارة الأوروبية، فالندوي يتبنّى فكرة صراع الحضارات بين الحضارتين الإسلامية والغربية، ويدفع بقوة نحو هذه الفكرة في كلا الكتّابين، لكنها تجلّت بوضوح أكبر في الكتاب الثاني الذي اتخذ من الصراع مفهومًا مركزيًا ونموذجًا تفسيريًا تطعّ به الكتاب واصطبغ من بدايته إلى نهايته، فقد افتتحه الندوي قائلاً: «إن هناك صراعًا فكريًا بل معركة فكرية في عبارة أصح، في جميع الأقطار الإسلامية في هذا الوقت، نحن نستطيع أن نسميها صراعًا ومعركة بين الأفكار والقيم الإسلامية والأفكار والقيم الغربية، وهي المعركة الحامية الحاسمة الحقيقية التي يخوضها العالم الإسلامي اليوم، وهي التي ستقرّر مصيره، وهي معركة تتضاءل أمامها جميع المعارك التي يغالي في تصويرها أو تهويلها الكتّاب والمؤلفون، فكل معركة غير المعركة الكبرى التي ننوّه بها، إما معركة محلية أو معركة فرعية أو معركة وهمية»^(٣٢).

على ضوء هذا البيان، يتأكّد أن كتاب الانحطاط لا يعبر عن كامل رؤية الندوي، فلا ينبغي الاكتفاء به ولا الانحصار عليه، وإنّما لا بد من العودة إلى كتاب الصراع حتى تتكشف

(٣١) أبو الحسن علي الحسيني الندوي، الصراع بين الفكرة الإسلامية والفكرة الغربية في الأقطار الإسلامية، الكويت: دار القلم، ١٩٨٣م، ص ٢٠٥.

(٣٢) أبو الحسن علي الحسيني الندوي، المصدر نفسه، ص ٧.

الرؤية من جهة تطوراتها وتحولاتها، فروقاتها ومفارقاتها، أطوارها وأزمته.

ومن يتعرّف إلى الكتاين بسهولة يتلمّس الصلة الوثيقة بينهما، وتأكيداً لهذه الصلة نقل الندوي انطباعاً متشكّلاً عند بعض يرى أن كتاب الصراع هو أشبه بحلقة ثانية متممة لكتاب الانحطاط.

رابعاً: حضر في كتاب الانحطاط إقبال الشاعر وغاب إقبال الفيلسوف، حضرت نصوص إقبال الشعرية وغابت نصوص إقبال الفكرية والفلسفية، حضر وصف إقبال بالشاعر وغاب وصف إقبال بالمفكر والفيلسوف، هذه المفارقة في انقسام الصورة بين إقبال الشاعر وإقبال الفيلسوف كان الندوي قاصداً لها ومتنبّهاً، مظهرًا توافقاً وإعجاباً وتأثراً بإقبال الشاعر الذي هاجم الحضارة الغربية بعنف شديد رافضاً لها، ساخطاً عليها، محدّراً منها، في المقابل أظهر الندوي تحفظاً واختلافاً وتبايناً مع إقبال الفيلسوف الذي جادل الفلاسفة الغربيين وناقشهم بشكل علمي هادئ في كتابه: (تجديد التفكير الديني في الإسلام)، ملتزماً بمقتضيات الجدل الفلسفي، ومبتعداً عن ذهنية التفاصيل والاستعلاء.

هذه المفارقة أبان عنها الندوي في كتابه: (روائع إقبال) الصادر سنة ١٩٦٠م، عندما أبدى تحفظاً على محاضرات إقبال التي عرض فيها أفكاره الفلسفية، وشرحها في كتابه: (تجديد التفكير الديني في الإسلام) موجّهاً نقده لإقبال قائلاً: «وقد كانت له في محاضراته التي ألقاها في مدراس أفكار فلسفية وتفسيرات للعقيدة الإسلامية لا نوافقه عليها، ولا أعتقد كما يعتقد كثير من الشباب المتحمسين أنه لم يفقه الإسلام عالم مثله، ولم يحط بعلمه وحقائقه غيره... وكانت في شخصيته الكبيرة النادرة جوانب ضعف لا تتفق مع عظمتة العلمية، وعظمة رسالته وشعره، لم يجد وقتاً كافياً وجوّ ملائماً لإكمالها وتسديدها. إن جل ما أعتقد أن إقبال شاعر أنطقه الله ببعض الحكم والحقائق في هذا العصر، أنطقه الله الذي أنطق كل شيء، أنطقه كما أنطق الشعراء والحكماء قبل عصره، وفي غير عصره»^(٣٣).

تفتح هذه المفارقة هامشاً نقدياً يتركز في جانبين، جانب يتّصل بشأن العلاقة بين الشعر والفكر، وجانب آخر يتّصل بشأن طبيعة الرؤية بين الندوي وإقبال تجاه الحضارة الأوروبية.

بشأن الجانب الأول، لا شك أن موضوع الحضارة الأوروبية هو موضوع فكري في الأساس، مجاله ومرجعه الفكر وليس الشعر، وعلى هذا الأساس فإن حقيقة موقف إقبال تجاه الحضارة الأوروبية مستنده المرجعي إلى الفكر وليس إلى الشعر، فلا يقدم الشعر في مثل

(٣٣) أبو الحسن علي الحسيني الندوي، روائع إقبال، دمشق: دار وحي القلم، ٢٠١٤م، ص ١٨.

هذا المورد على الفكر مع وجود الفكر، كما لا يلغى الشعر مع وجود الفكر، فالعلاقة بينهما هي علاقة تراتب يتقدم فيها الفكر على الشعر، في مورد يقتضي فيه التقديم.

ولم يغب هذا الجانب عن إدراك الندوي الذي تنبّه له وبخصوص إقبال تحديداً، مقدّماً أفضلية الفكر على الشعر في رؤيته النقدية تجاه الحضارة الأوروبية، متحدثاً عن هذا الأمر قائلاً: «وقد كان انتقاده واستعراضه للحضارة الغربية وأسسها ومناهج تفكيرها في محاضراته العلمية التي ألقاها في مدراس، ونشرت بعنوان: تجديد الفكر الديني في الإسلام، أعمق وأكثر تركيزاً بطبيعة الحال، لأن جو البحوث الفلسفية غير جو الشعر والأدب»^(٣٤).

مع هذا التنبّه من الندوي، إلّا أنه في كتاب الانحطاط استند إلى نصوص إقبال الشعرية تجاه الحضارة الأوروبية، مغيباً كلياً نصوصه الفكرية والفلسفية التي اعتبرها أنها أكثر عمقاً وتركيزاً من الشعر.

وبشأن الجانب الثاني المتصل بطبيعة الرؤية بين الندوي وإقبال تجاه الحضارة الغربية، فعند المقارنة بينهما يمكن الكشف عن بعض المفارقات الفارقة، منها أن الندوي ارتكز في بناء رؤيته على التحليل التاريخي بينما ارتكز إقبال في بناء رؤيته على التحليل الفلسفي. من جانب آخر أن الندوي كان أميل إلى التبسيط في عرض الرؤية بينما إقبال كان أميل إلى التعقيد في عرض الرؤية. من جانب ثالث أن رؤية الندوي تنزع نحو القطيعة والصدام مع الحضارة الغربية بخلاف رؤية إقبال التي لا تنزع نحو القطيعة والصدام. من جانب رابع أن رؤية الندوي هي أقرب إلى الحس العاطفي بينما رؤية إقبال هي أقرب إلى الحس العقلي، لهذا فإن الندوي بحسه العاطفي كان أقرب إلى إقبال الشاعر وأبعد من إقبال الفيلسوف.

وما ننتهي إليه أن رؤية إقبال تجاه الحضارة الغربية، هي أكبر نضجاً وعمقاً وأفقاً من رؤية الندوي.

خامساً: تنبّه الندوي في كتاب الانحطاط إلى اسم شكيب أرسلان ناقلاً عنه بعضاً من نصوصه الواردة كتعليقات على كتاب: (حاضر العالم الإسلامي) تأليف الكاتب الأمريكي لوثر روب ستودارد (١٨٨٣-١٩٥٠م)، ومادحاً له قائلاً: هو الخير الثقة فيما يتعلق بالترك فضلاً عن العرب لطول مكثه في تركيا، وكان عضواً في مجلس الأمة^(٣٥).

تنبّه الندوي إلى أرسلان وأظهر معرفة به، لكنه لم يأت على ذكر كتابه الشهير: (لماذا تأخر المسلمون ولماذا تقدّم غيرهم؟) الصادر سنة ١٩٣٠م، الذي هو في صلب وصميم

(٣٤) أبو الحسن علي الحسيني الندوي، المصدر نفسه، ص ٦٦.

(٣٥) أبو الحسن علي الحسيني الندوي، ماذا خسر العالم بانحطاط المسلمين؟، ص ٢١١.

موضوع كتابه الانحطاط.

كان يفترض من الندوي أن يقوده موضوع كتابه إلى كتاب أرسلان لما بينهما من وشائج وثيقة، فهما يشتركان في موضوع البحث، ويلتقيان في الدعوة إلى نهضة العالم الإسلامي، هذا الافتراض من الممكن التبرير له ابتداء لكون الندوي كان في بلد بعيد عن مركز اللغة العربية وآدابها وثقافتها، وكانت المراجع العربية قليلة آنذاك، لكن من غير الممكن التبرير له تالياً مع سعي الندوي لمواكبة كتابه تجديداً وتحديثاً!

تتأكد هذه الملاحظة عند معرفة أن أرسلان خصص في كتابه فقرة تحدث فيها عن أسباب انحطاط المسلمين في العصر الأخير، مستعملاً التسمية نفسها التي اختارها الندوي عنواناً لكتابه، وقضية لموضوعه، ومادة لبحثه، الأمر الذي يعني أن الندوي غيَّب أقرب كتاب إلى كتابه، ولا نعلم على وجه التحديد هل هو غياب من دون علم ولا قصد، أم تغييب بعلم وقصد، وعلى كلا الحالتين فإن هذا الغياب أو التغييب قد ترك بنسبة أو بأخرى فراغاً في بنية كتاب الندوي، وأحدث نقصاً، وترك أثراً على مستوى النص من جهة، وعلى مستوى الرأي من جهة أخرى.

من وجه آخر، إن أرسلان تحدث في كتابه عن انحطاط المسلمين مستعملاً هذه التسمية في فقرة بارزة ومميّزة، لكنه اختار أن يبرز في عنوان كتابه تسمية أخرى مفصلاً كلمة التأخر، بينما فضّل الندوي أن يبرز في عنوان كتابه كلمة الانحطاط، الكلمة التي تحفظ عليها البعض لشدتها، وأشار لمثل هذا الرأي الدكتور محمد رجب البيومي الذي أزعجته كلمة الانحطاط، مؤثراً عليها كلمة أخف منها، مقدماً بدلاً منها إحدى كلمتين: الانحدار أو التأخر، شارحاً رأيه قائلاً: «والانحطاط لفظ اختاره الكاتب ليعبر عن المأساة الأليمة الموجهة التي يحملها في نفسه من جراء تأخر المسلمين، وقد أزعجني هذا اللفظ على صحة معناه وموافقته للواقع الملموس، فكنت أوشر أن يخفف من وقع مدلوله فيكون عنوان الكتاب: ماذا خسر العالم بانحدار المسلمين، أو بتأخرهم؟»^(٣٦).

أما الفارق الجوهرى والبنوي ما بين الكتابين والتساؤل، فيتحدّد في أن كتاب أرسلان ينتمي إلى روح عصر الإصلاح العربى والإسلامى الذى كان قريباً منه، ومتّصلاً به، ومنخرطاً فيه، والمسكون بهاجس التأخر والتقدم، في حين أن كتاب الندوي ينتمي إلى روح ما بعد عصر الإصلاح الذى كان قريباً منه، ومتّصلاً به، ومنخرطاً فيه، والمسكون

(٣٦) انظر: محمد رجب البيومي، نظر في كتاب ماذا خسر العالم بانحطاط المسلمين؟، مجلة ثقافة الهند، ٢٠٠١م، العدد ٢٠٨.

بهاجس الهوية والتراث.

سادساً: وضع الندوي آمالاً كبيرة على العالم العربي، وباستطاعته في نظره أن يتقلد زعامة العالم الإسلامي ويزاحم أوروبا بعد الاستعداد الكامل، لكن هذه الآمال جاءت في غير مكانها، وكانت مجرد آمال ووعود لا تركز على مؤشرات وتحليلات ومعطيات علمية وموضوعية.

ليس هذا فحسب، بل إن صورة العالم العربي قد انقلبت كلياً، فالصورة التي يقدمها عن نفسه اليوم في أحد جوانبها، هي أشبه ما تكون بصورة العصور الوسطى في أوروبا، الموصوفة هناك بعصور الظلام والانحطاط، والتي سادت فيها وتكرّست الانقسامات والنزاعات والحروب بين المذاهب والطوائف والجماعات الدينية والعرقية والإثنية، وانبعثت فيها وتعمّقت نزعات القطيعة والإقصاء والإلغاء، وارتفعت فيها واشتدت لغة العنف والقسوة والكرهية، وتراجعت فيها وتقلصت قيم العلم والعقل والجمال.

هذه الوضعيات جعلت من تلك العصور مضرب مثل على شدة التخلف والانحطاط، وبقيت في الذاكرة الإنسانية تنبّه الناس على العصور التي ينبغي كراهيتها والتخلّص منها، والعمل على طمسها ومحوها بطريقة لا يسمح لها بالعودة مرة أخرى، لأنها خربت العمران، وأفست الأخلاق، وسلبت من الحياة متعة العيش وجماليتها.

لكن هذه العصور التي انتهت وتلاشت في أوروبا، بدت وكأنها أخذت في الظهور والانبعاث في مجتمعات العرب والمسلمين، ولعلها بصورة أشد وأقبح ممّا كانت عليه من قبل في أوروبا، فقد بدأنا نشهد انقسامات ونزاعات حادّة وخطيرة بين أتباع مذاهب وطوائف المسلمين، وصل الحال إلى حدّ التكفير، والتساهل في التكفير، وبات هناك من يكفر بالذنب، وهناك من يكفر المعين، إلى جانب من يكفر بلا ضوابط وبلا موانع، وإخراج الناس من الدين والملة، والتفتيش عن عقائدهم، وإعلان ضلالتهم.

ومن المؤسف جداً أن يكون العالم العربي في القرن الحادي والعشرين، وفي عصر العولمة وثورة المعلومات وما بعد الحداثة، يتيح إمكانية المقارنة بين وضعياته ووضعيات العصور الوسطى المظلمة في أوروبا، ولعل العالم العربي من بين جميع عوالم العالم الذي يتيح مثل هذه المقارنة المؤسفة، والكاشفة عن مدى بعدنا عن العالم وتقدّمه، وكيف أننا نتراجع ولا نتقدّم، وهذا يعني أننا أمام أخطر وأسوأ وضع وصلنا إليه، ولم نعد نعرف كيف نواجه هذا الانحدار؟ وكيف نخرج من هذه العصور المظلمة؟

خطر العنف على الاستقرار السياسي والسلام الاجتماعي

محمد محفوظ

□ مفتح

العنف ظاهرة مجتمعية مركّبة، وتتداخل عوامل وأسباب عديدة في صنعها وبروزها. وإن آفة العنف متى ما برزت في أيّ مجتمع فإن مكاسبه ستهلّك في وجودها وديمومتها.

لذلك ثمة ضرورة ماسّة في كل المجتمعات الإنسانية للوقوف بحزم ضد ظاهرة العنف، وإن استمرار هذه الظاهرة الخطيرة يهدّد كل المجتمعات في وجودها ومكاسبها؛ لذلك فإن الوقوف الحازم ضد ظاهرة العنف هي الخطوة الأولى في مشروع التخلّي عن هذه الآفة الخطيرة على الجميع. وبدون القضاء على هذه الآفة الخطيرة فإن المجتمع المصاب بها، سينهار من الداخل وسيدخل في أتون الحروب العنيفة التي تفقد المجتمع كل عناصر قوته وحيويته.

وسنعمل في هذه الدراسة على بيان تأثيرات العنف على الاستقرار السياسي، ومدى خطورة العنف على أمن المجتمع واستقراره.

إن التحرّر من كل موجبات ظاهرة العنف يعدّ من أهم الخطوات لديمومة الاستقرار السياسي والسلام المجتمعي.

□ نقد العنف

ثمة وقائع وحقائق سياسية واجتماعية عديدة، تثبت بشكل لا لبس فيه، أن العنف بكل مستوياته الذي يبدأ بالكلمة العنيفة والنايبة وينتهي بممارسة القوة العارية والشدة تجاه الطرف الآخر، لا ينهي أزمة، ولا يعالج مشكلة، بل التجارب السياسية والاجتماعية، تثبت عكس ذلك تماماً؛ حيث إن استخدام العنف يفاقم من المشكلات والأزمات، ويوسع من دائرة الضرر والاحتقان، ويثير كل الدفائن العصبوية والشيطانية لدى الإنسان. والتوغل في ممارسة العنف سواء على المستوى الاجتماعي أو المستوى السياسي، لا يؤبد حالة الهلع والخوف لدى الإنسان، وإنما يكسرها ويتجاوزها كمقدمة ضرورية لتحدي آلة العنف ومواجهة مستخدمه سواء كان فرداً أو سلطة.

فعليه فإن الاعتقاد أن ممارسة القهر والعنف تنهي أزمات والمشاكل بصرف النظر عن طبيعتها، فإن التجارب والممارسات تثبت عكس ذلك. من هنا فإننا نعتقد أننا بحاجة في كل مواقعنا أن نقطع نفسياً وثقافياً مع نزعة العنف واستسهال استخدام أدواته، ضد أبناء الأسرة أو الجيران، أو أن يستخدمه رب العمل ضد مخدميه، أو يمارسه السلطان السياسي ضد مناوئيه ومعارضيه.

فممارسة العنف لا تفضي إلى استقرار الأسر والفضاء الاجتماعي، وإنما توفر كل أسباب التفكك والانتقام والخروج عن مقتضيات الالتزام الأخلاقي والاجتماعي. كما أن السلطة السياسية التي تمارس العنف ضد شعبها فإنها لن تحصد إلا المزيد من الاحتقان والابتعاد النفسي والعملي بين السلطة وشعبها.

«العنف هو كل فعل يصدر عنا لتتعرّف ونفعل كما لو كُنّا وحدنا فقط، وكأن بقية الكون موجود هنا ليتلقّى منا الفعل ويخضع لرغباتنا ولو كانت على حساب رغبات الآخرين، حتى ليغدو العنف ملازماً لطبيعة الإنسان، لكن هذه الطبيعة العنيفة للإنسان لا تبرّر أن يتحوّل العنف إلى نمط حياة، بل لا بد من بحث آليات لتفكيك العنف وفهم بنيته النفسية، وإن كان من المستحيل إزالته، فليس على الأقل من الخفض من منسوب حدّته»^(١).

لهذا فإن المطلوب أن نقطع نفسياً وعملياً مع أسلوب العنف، حتى نربّي ذواتنا ونعمّم ثقافة العفو والرفق في فضائنا الاجتماعي، ونزيد من فرص التربية المدنية التي تعلي من شأن الحوار والتفاهم وتدوير الزوايا، والبحث عن حلول سلمية تجاه كل مشكلة أو

(١) مجموعة باحثين، العنف قضايا وإشكاليات، بيروت: مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث، ٢٠١٨م، ص ١٣.

أزمة. وفي سياق العمل على ممارسة القطيعة النفسية والمعرفية مع العنف بكل حمولته النفسية والاجتماعية والسياسية نودّ التأكيد على النقاط التالية:

١- لا يكفي لنا كأفراد وكمجتمع أن ندين ممارسة العنف بكل مستوياته النفسية والأخلاقية، وإنما من المهم العمل على بناء حقائق الرفق والحوار والتفاهم في المجتمع، حتى تتحوّل حالة اللاعنف في مجتمعنا إلى حالة طبيعية مغروسة في نفوسنا وثقافتنا.

أما إذا اكتفين بالنقد الوعظي لظاهرة العنف، دون بناء الحقائق المضادة لها، فإننا كأفراد ومؤسسات سنلجأ مع أيّة أزمة إلى استخدام العنف.

فالرهان على مكافحة ظاهرة العنف ينبغي ألا يكون فقط على الضوابط والالتزام الأخلاقي لدى الإنسان، وإنما على وجود بناء مؤسسي وتعبيرات رقابية تحول دون ممارسة العنف أو اللجوء إليه.

فالإنسان (أيّ إنسان) قد تُغريه عناصر القوة والقدرة المادية التي يمتلكها لممارسة العنف، ولا سبيل لمنعه إلاّ ببناء حقائق ومعطيات مؤسسية، تحول دون ممارسة العنف حتى لو سوّلت له نفسه باستخدام العنف.

فالمجتمعات المتقدّمة اجتماعياً وسياسياً واقتصادياً، لم تتمكّن من مواجهة مخزون العنف في واقعها إلاّ ببناء مؤسسات ومعطيات وحقائق تمنع قانونياً ورقابياً ممارسة العنف بكل مستوياته، وتعمل في الوقت ذاته على غرس ثقافة العفو والتسامح والرفق واللاعنف في واقعها الاجتماعي، عن طريق التعليم ووسائل التنشئة والتربية ومؤسسات الإعلام والتوجيه الموجودة في المجتمع.

هذه الطريقة تمكّنت هذه المجتمعات من ضبط نزعات العنف لدى الأفراد والمؤسسات العامة، وبدون هذه الطريقة المتكاملة لن نتكّن من ضبط نزعات العنف التي قد تتسرّب إلى نفوس الجميع، وتستخدم بمبررات عديدة.

٢- إننا في الوقت الذي ندين ظاهرة العنف بكل مستوياته، ونطالب بمحاربتها والوقوف بحزم تجاه كل أشكالها وتعبيراتها، ندعو إلى بناء تفسير علمي وموضوعي تجاه هذه الظاهرة. فرفض هذه الممارسة لا يمنع من بناء تفسير علمي لها على مختلف المستويات. وفي تقديرنا، إن بناء تفسير علمي وموضوعي لهذه المسألة يساهم في بناء استراتيجية صحيحة لمواجهتها.

وإننا من الضروري إذا أردنا مواجهة هذه الآفة، أن نقاومها في أسبابها الحقيقية

وعواملها الجوهرية، وبناء تعبيرات مؤسسية وطنية تُعنى بشؤون بناء الحقائق المضادة لكل موجبات ومستويات العنف المختلفة.

٣- إن التطورات والتحويلات المتسارعة التي تجري في المنطقة العربية اليوم، تثبت بشكل عملي على أن خيار العنف سواء استخدم من قبل السلطة أو استخدم من قبل الشعب، فإنه لن يفضي إلى نتائج إيجابية، وإنما سيوفر كل مبررات استمرار سفك الدماء وممارسة القتل دون أفق إنساني وحضاري. فالعنف لا ينهي أزمة سياسية أو مشكلة اجتماعية، وإنما يزيدهما تعقيداً وصعوبة. وإن الحكومات والشعوب بإمكانهما أن يصلا إلى ما يريدونه عن طريق الرفق والعفو والنضال السلمي واللاعنف. وقد أثبتت تحولات العالم العربي الراهنة صحة وسلامة هذا الخيار. أما المجتمعات التي لجأت إلى العنف فإن أزمتها ستطول، وتضحياتها ستتضاعف.

«إن العنف ظاهرة معقدة تندخل عناصر مختلفة في نشوئها وتكوّنها، نفسية واجتماعية واقتصادية وسياسية وثقافية، لذلك تكتسب المقاربات العلمية أهميتها في سبيل تفسيرها وفهمها. ولكن العنف هو كذلك مشكل سياسي ومشكل أخلاقي، وهو بصورة خاصة مشكل يتعلق بالمعنى الذي يعطيه الإنسان لذاته وللآخر وللعالَم»^(٢).

٤- وحتى يكتمل عقد العفو والرفق والرحمة والصلح والوئام وكل القيم المضادة للعنف والشدّة والغلظة، من الضروري إعادة قراءة قيم الإسلام ومفاهيمه على أساس أصل أن الدين الإسلامي هو دين الرحمة والرفق والسلام، وليس دين القتل والشدّة والحرب. وذلك حتى تتمكن من بناء منظومة قيمية متكاملة، تنبذ العنف بكل مستوياته قولاً وعملاً، وتمارس الرفق والرحمة مع الأعداء قبل الأصدقاء، ومع المختلفين قبل المنسجمين. وهذه الكيفية تتمكّن نحن كأفراد ومجتمعات من بناء حقائق اللاعنف في واقعنا الخاص والعام، بعيداً عن نزعات الاستئصال والعنف.

فالعنف بكل مستوياته لا يخلف إلا الدمار الاجتماعي والسياسي، ومن يبحث عن حريته وإنصافه ويتوسّل في سبيل ذلك نهج العنف، فإنه لن يحصد إلا المزيد من الظلم والافتئات على الحقوق والكرامات. فالعنف هو بوابة الشر الكبرى على الشعوب والحكومات، والمطلوب من الجميع هو نبذ هذا الخيار والإعلاء من قيم الحوار والتسامح والعفو. وهذا يتطلب بناء رؤية ومشروع فكري وسياسي وإعلامي وتربوي متكامل، يستهدف محاصرة نوازع العنف في النفس والواقع، وبناء حقائق مؤسسية تطور من حقائق اللاعنف في المجتمع.

□ العنف الأعمى

تعلمنا التجارب السياسية والإنسانية في كل بقاع الدنيا، أن القتل والتفجير وممارسة العنف العاري، لا ينهي أزمة اجتماعية ولا يعالج مشكلة سياسية، وإنما على العكس من ذلك تماماً؛ إذ إن العنف وممارسة القتل يفاقم من المشكلات ويزيدها استفحالا، ويعقدها على كل الأصعدة والمستويات. فسفك الدم لا يغيّر من المعادلات الاجتماعية والثقافية، مع اعتقادنا العميق أنه يدمي ويوتر الأجواء ويهدّد النسيج الاجتماعي، إلا أنه لا يحقق أهدافاً سياسية أو اجتماعية. فالعنف العاري لا أفق سياسي له، وإن مارسته بعض الجماعات السياسية. وعليه فإن ما يجري في أكثر من بلد عربي وإسلامي، حيث ممارسة القتل والعنف الأعمى الذي ضحيته عشرات الأبرياء مع تدمير أرزاقهم وممتلكاتهم، لن يساهم في معالجة الأزمات السياسية والاقتصادية والاجتماعية التي تعاني منها هذه البلدان. ومن يبحث عن معالجة مشاكله السياسية بأدوات العنف العاري والأعمى، هو في حقيقة الأمر، يعقّد هذه المشاكل، ويضيف إليها عناصر جديدة، تزيد من تفاقمها واستفحالتها.

وعلى ضوء هذه القناعة الإنسانية والتاريخية العميقة، التي تؤكدها غالبية التجارب الإنسانية والسياسية على هذا الصعيد من الضروري الإشارة إلى النقاط التالية:

١ - في اللحظة العربية الراهنة، ثمة حاجة ماسّة للوقوف بحزم من قبل كل الأطراف ضد نزعات العنف والإرهاب؛ لأن شيوع هذه النزعة يهدّد العالم العربي من أقصاه إلى أقصاه بالكثير من الأزمات والكوارث الإنسانية والسياسية الصعبة والمميتة في آن؛ لذلك فإن التفرج على موجات العنف أو الإرهاب، أو تبريرها لكونها تقع على أطراف لسنا على علاقة إيجابية معهم، لا يعني أن هذه الموجات لن تتعدّى حدودها الحالية.

فالعنف كالنار تأكل كل شيء، وإذا انتهت من أكل محيطها، فإنها تتمدد وتتوسّع وقد تصل إلى مديات واسعة.. فالعالم العربي بحاجة ماسة في هذه الفترة إلى رفع الغطاء عن كل الممارسات الإرهابية والعنيفة، والعمل على تخفيف منابعا وروافدها وحواملها الاجتماعية والثقافية، وتظهير كل القيم الثقافية والاجتماعية المضادة لنزعة العنف والإرهاب.

٢ - إنه كلما تأزمت آفاق الحلول السياسية انعكس هذا التأزم على المستوى الاجتماعي، بحيث نجد أن كل الدول التي تعاني من أزمات اجتماعية وسياسية، دون وجود آفاق حالية متاحة لمعالجتها، فإن مخزون العنف يبدأ بالتسرّب إلى الحياة الاجتماعية والأسرية. وعليه فإننا نجد الكثير من الصور التي يتم فيها ممارسة العنف بسبب قضايا اجتماعية وأسرية، وفي أغلب الحالات يكون الضحية الأولى لذلك هم الحلقات الضعيفة في المجتمع كالمرأة والأطفال؛ لذلك

فبمقدار رفضنا لممارسة العنف لأغراض سياسية وأمنية، بالقدر ذاته نرفض ممارسة العنف لأغراض اجتماعية وأسرية. فالعنف في أيّ حقل من حقول الحياة، ينبغي أن يرفض ويقاوم، وتتشكّل إرادة مجتمعية صلبة ومستديمة لرفضه والعمل على معالجة أسبابه وموجباته. فالعنف الذي يتعرض إليه الأطفال أو تتعرض إليه المرأة في واقعنا العربي يعكس أزمة مجتمعية حقيقية وخائفة، وممارسة العنف يفاقم تأثيراتها السلبية والسيئة على كل الأصعدة والمستويات.

٣- إن الخطاب الديني والثقافي السائد في أغلب البلدان العربية يتحمّل مسؤولية مباشرة تجاه شيوع ظاهرة العنف في الحقلين السياسي والاجتماعي؛ إذ شاعت العديد من المقولات والخطابات الدينية التي تحث وتدعو وتحفز وتحرض على ممارسة العنف ضد المختلف والمغاير على المستويات الدينية والمذهبية والقومية والسياسية. فهناك الآلاف من المواطنين العرب الذين قتلوا لأسباب من هذا القبيل، ومن مارس القتل بحقهم، مارسه لدوافع دينية وثقافية وعرقية وقومية.

ونظرة سريعة على بعض الفضائيات ووسائل الإعلام التقليدي والجديد، نكتشف فيها مدى تورط بعض الخطابات الدينية في مشروع التحريض والقتل.

فتحولت لدى هؤلاء وأمثالهم قيم الدين من مصدر المحبة والرحمة والطمأنينة النفسية والاجتماعية، إلى مصدر للتحريض وبث الكراهية واستسهال عمليات القتل والذبح والتفجير.

وفي تقديرنا، إن هذه النوعية من الخطابات والمقولات الدينية تهدّد كل دول العالم العربي بكوارث سياسية وأمنية واجتماعية؛ لأنها خطابات تجعل من الاختلافات الدينية والمذهبية والإثنية والقومية مبرراً كافياً لممارسة العنف والقتل تجاههم، ولكون العالم العربي يعيش حقيقة التعدد والتنوع الديني والمذهبي والقومي فإن شيوع مثل هذه الخطابات الدينية المتطرفة يعني تأزم العلاقات بين مكونات العالم العربي الاجتماعية والثقافية، وبروز مناخات سلبية وخطيرة على صعيد العلاقة بين تنوعات العالم العربي. وفي هذا السياق تتحمل المؤسسات الدينية والشرعية في كل دول العالم العربي مسؤولية أساسية في هذا السياق؛ إذ إنها معنية قبل غيرها في مواجهة هذه الأفكار والمقولات المتطرفة والمتشددة، وإبراز قيم الإسلام في الحوار واحترام المختلف وصيانة حقوقه المادية والمعنوية.

٤- ثمة حاجة في كل دول العالم العربي لسن قوانين وأنظمة دستورية وإجرائية ضد كل المقولات والخطابات والممارسات التي تغذي العنف والكراهية بين المواطنين؛ لأن الصمت على الحجم الهائل من البرامج والمواد الإعلامية والثقافية المبتوثة عبر أقنية الإعلام والتواصل

المختلفة، والتي تحرض على القتل وممارسة العنف وبث الحقد والكراهية بين المواطنين، يعني بناء الأرضية الاجتماعية والثقافية لدخول الجميع في أتون الاحتراب الأهلي والاجتماعي، فلا تصح الفرجة على أنشطة إعلامية وثقافية ودينية مهمتها الأساسية دق إسفين بين أهل المجتمع والوطن الواحد؛ لأن هذه الأنشطة هي المسؤولة إلى حد بعيد عن كثير من الممارسات العنيفة التي يقوم بها بعض الشباب العربي ضد من يختلفون معهم. فالعلاقة بين بث الكراهية وممارسة العنف علاقة وطيدة ومباشرة، ومن يريد محاربة العنف واستئصال موجباته من الفضاء الاجتماعي فعليه أن يحارب كل المواد الإعلامية والأنشطة الدينية والثقافية التي تحرض الناس بعضهم على بعض، وتؤسس للمفاصلة الشعورية والعملية بين أهل المجتمع والوطن الواحد.

وجماع القول: أن العالم العربي من أقصاه إلى أقصاه يحتاج بعض جوانبه موجهة من العنف والتحريض الدائم على القتل، وإن هذه الموجه تهدد استقرار كل بلدان العالم العربي، وتتطلب هذه الموجه مواجهة حقيقية على الصعيد الثقافي والديني والمستوى السياسي والاجتماعي، حتى يتمكن العالم العربي من التخلص من آفة العنف الديني وممارسة القتل والتفجير لأغراض سياسية.

والخطوة الأولى في هذا المشروع هي الوقوف بحزم وفق منظومة قانونية متكاملة ضد كل من يبيث التحريض الديني والمذهبي، ويدعو إلى ممارسة القتل والعنف ضد من يختلف معهم دينياً أو مذهبياً أو قومياً.

«وتعد الدولة أكبر ممارس للعنف في العالم الحديث، فلديها مشروعية قانونية بالإضافة إلى شرعية محددة ممارسته. وسيتم استعراض بعض أنماط العنف الممارسة في المنطقة العربية ومنها: عمليات القتل الجماعي، والمقصود به ارتكاب مذابح جماعية ضد المواطنين. العنف التشريعي: وهو القيام بإصدار قوانين وتشريعات تبرر العنف من قبل الدولة وتمهد له عن طريق قوانين تسمح بتلك الاعتقالات -حتى لو لم تكن قوانين دستورية- مثل قوانين الطوارئ ومكافحة الإرهاب والتظاهر. العنف القانوني: وهو من أخطر أنواع العنف السياسي لأنه يساهم في نفي القانون»^(٣).

□ ضد العنف الديني

تعددت وتكاثرت الصور والأحداث التي تساهم في تشويه الإسلام وتقدمه وكأنه دين للقتل والإرهاب بكل صنفه وإشكاله. ولعل آخر هذه الأحداث، هو قيام حركة

(٣) مجموعة المؤلفين، تأويلات العنف، مؤسسة مؤمنون بلا حدود للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، ٢٠١٩م، ص ٨٨.

بوكو حرام في نيجيريا في اختطاف طالبات بريثات وصل عددهن (٢٢٣) في شمال البلاد وإعلان أحد قيادات هذه الحركة التكفيرية أنهم ينوون بيع هؤلاء النساء في سوق النخاسة. إضافة إلى استمرار عمليات القتل العشوائي والتفجيرات التي تطل الأبرياء في أكثر من بلد عربي وإسلامي، وكلها أحداث تجري باسم الإسلام، والإسلام منها بريء براءة الذئب من دم يوسف.

ولكن الذي ينبغي إثارته ومناقشته حول ظاهرة هذه الأحداث العنيفة والخطيرة في آن، هو كيف نساهم في وقف هذه الأحداث الإرهابية، وكيف نحول دون استمرار تشويه سمعة الإسلام من جراء أفعال هذه الجماعات التكفيرية والعنيفة، التي لا تتورع عن القتل وسفك الدم؟ نحاول أن نجيب عن هذه الأسئلة من خلال النقاط التالية:

١- تتأكد الحاجة العربية والإسلامية في كل أمصار البلاد الإسلامية، إلى ضرورة السعي والعمل من أجل تنفيذ وتفكيك خطابات جماعات العنف والتكفير، والتي تغطي أفعالها الشنيعة بمفردات دينية وخطابات إسلامية عامة؛ لأن الصمت تجاه خطابات العنف والتكفير والإرهاب يساهم في اتساع رقعة هذا الخطاب الذي يحث على العنف والإرهاب ويبرر ممارستهما.

وهذا بطبيعة الحال يتطلب القيام بهجوم علمي - ثقافي على كل الخطابات التي تسوغ ممارسة العنف والإرهاب، وبيان تهافت هذه الخطابات، وعدم انسجامها مع ثوابت الدين والشريعة. فلا صمت أمام ما تقتتره جماعات العنف والإرهاب باسم الإسلام.

ولعلنا لا نجانب الصواب حين القول: إن التبرير الديني أو السياسي لأفعال العنف والإرهاب يعدّ مشاركة مباشرة في عمليات العنف والإرهاب؛ لأن هذه الجماعات تتغذى من منظومة قيمية فكرية، وإن ممارسة التبرير لهذه الأفعال يعدّ - وفق كل المقاييس - مساهمة معهم في فعل العنف والإرهاب.

ولعل الصمت المريب الذي مارسه أكثر الجهات الدينية والفعاليات الإسلامية، هي ساهمت بطريقة أو أخرى، في استمرار عمليات العنف والإرهاب، واتّسع رقعتها. وإن استمرار الصمت يعني المزيد من اتّسع رقعة العنف والإرهاب. وهذا بطبيعة الحال له مضار وسيئات نوعية كبرى على كل البلدان والأوطان، وعلى طبيعة النظرة والتعامل مع الدين الإسلامي؛ لذلك ثمة ضرورة دينية وأخلاقية لتراكم كل الجهود العلمية والثقافية والاجتماعية صوب تفكيك الخطابات التي تبرّر ممارسة العنف وتحرض على فعل الإرهاب.

٢- آن الأوان بالنسبة إلى كل النخب الدينية والسياسية والثقافية لإنهاء ازدواجية

الخطاب والتعامل مع الإرهاب وممارسة العنف لأغراض سياسية. فلا يوجد - على المستوى الواقعي - إرهاب مقبول وإرهاب مرفوض، العنف نساھم في التحريض على ممارسته، وعنف آخر نحاربه ونسعى لتجفيف منابعه. إننا نعتقد أن هذه الثنائية والازدواجية ساهمت بطريقة غير مباشرة في حماية جماعات العنف والإرهاب. لذلك ثمة حاجة لإنهاء هذه الازدواجية ورفض كل أشكال العنف والإرهاب، ومحاربة كل الجماعات والتيارات التي تمارس الإرهاب وتحرض على العنف؛ لأن فعل الإرهاب ينبغي أن يدان بصرف النظر عن استهدافاته أو المصالح السياسية التي قد تجنيها بعض الأطراف من هذه الممارسات الإرهابية والعنفية. فقتل الأبرياء لا يمكن تبريره في كل البلدان والمجتمعات، وينبغي علينا جميعاً أن ندين جميع عمليات القتل والتفجير؛ لأن رفع الصوت حول أحداث بعينها وصمتنا المريب حول أحداث أخرى مشابهة، يثير الكثير من علامات الريبة والاستفهام، وهي على المستوى الواقعي شكل من أشكال تأييده لأغراض سياسية.

وهذا بطبيعة الحال يجعل من أصحاب هذه المواقف المزدوجة في محل حماية واقعية لمن يمارس الإرهاب في سياق سياسي يفيدني أو لي مصلحة في استمراره. وهذا بطبيعة الحال يحوّل الإرهاب وممارسته إلى حاجة لدى بعض الأطراف في صراعاتها الدينية والسياسية. لذلك آن الأوان لرفع الصوت ضد الازدواجية في الخطاب والتعامل مع ظواهر العنف والإرهاب. فكل جماعات العنف والتكفير والإرهاب ينبغي أن تدان وتحارب، ولا يجوز أن يتم التعامل مع الممارسات الإرهابية والعنفية في بعض الساحات وكأنها أعمال شرعية - جهادية، وفي ساحات أخرى هي أعمال إرهابية - عنفية.. فلا ثنائية في التعامل مع هذه الآفات التي تهدّد الجميع. ولقد أبانت الكثير من التجارب السياسية والاجتماعية أن الازدواجية في التعامل مع هذه الظواهر الخطيرة سينعكس سلباً حينما تتغير الظروف والأحوال على من حابى الإرهاب في آية ساحة من الساحات؛ لذلك لا خيار حقيقي أمام كل الأطراف والفعاليات إذا أرادت محاربة العنف والإرهاب على نحو حقيقي إلا رفض كل الخطابات والممارسات الازدواجية في التعامل مع جماعات العنف والإرهاب.

٣- حين التأمل في مسار وتجربة الكثير من جماعات العنف المسلح، والتي مارست الكفاح المسلح لأغراض سياسية واجتماعية، نجد أن بعض هذه الجماعات - وفي لحظات وظروف زمنية معينة - تحولت هذه الجماعات إلى ما يمكن تسميته (بندقية للإيجار). بمعنى أنه في الظروف الذي ينسد فيها أفق العمل المسلح تتحول هذه الجماعات إلى بندقية للإيجار وتقوم ببعض العمليات المسلحة لأغراض ليست من صميم مشروعها وكفاحها. وفي مستوى آخر فإن أغلب هذه الجماعات ذات عقل سياسي محدود وضيق، فيتم التقاطع معها

من بعض الأطراف سواء محلية أو إقليمية ودولية، مما يفضي إلى استخدام قوتها المسلحة وخبرتها العسكرية لأغراض سياسية مرتبطة بشكل مباشر بتلك الأطراف التي تقاطعت مع جماعات العنف المسلح؛ لذلك فإن استقرار مجتمعاتنا وأوطاننا، يقتضي الوقوف بحزم على مختلف المستويات ضد جماعات العنف والإرهاب. وإن هذا الوقوف يقتضي العمل على رفع الغطاء الديني والاجتماعي عنها، والعمل على تفكيك خطاب هذه الجماعات الديني والثقافي وتضافر كل الجهود من أجل صياغة مشروع وطني متكامل في كل البلدان العربية والإسلامية لمحاربة جماعات العنف والإرهاب.

«ومهما يكن من أمر، يظل العنف بكل تلوناته وسياقاته مشكلاً عميق الأثر في الجسم الاجتماعي، وتهديداً بإضعاف تناسق النسيج الاجتماعي. إنه ارتهان لحاضر المجتمع في سياق تمجيد ماضيه مثلاً الذي يستحضر بديلاً للبناء الاجتماعي القائم، وهو كذلك ارتهان للتمثيلات التغييرية للنمط الاجتماعي لأنه يعدم الاحتكام إلى شروطه الموضوعية»^(٤).

□ جماعات العنف ووحدة العرب

حين التفكير العميق في تحليل ظاهرة جماعات العنف والإرهاب في المنطقة العربية، نكتشف أن هذه الجماعات، هي بذاتها، ووفق تكوينها الثقافي والمعرفي والاجتماعي، هي جماعات انشقاقية، تتكور حول ذاتها، وتزرق في عقول أفرادها نزعات الكره والبغض لمحيطها الاجتماعي والسياسي، وتجعل من الانتماء إليها والالتزام بمقولاتها وبرامجها المختلفة، هو معيار الحق والصواب.

وما عداها هو خروج عن الصواب وانحراف عن الطريق المستقيم؛ لذلك فإن جماعات العنف والإرهاب في كل البيئات الاجتماعية التي تتواجد فيها، تزرع الانشقاق، وتحفر أخاديد من التباينات والخلافات التي تتولد باستمرار، مما يدمر النسيج الاجتماعي والسياسي.

لذلك نجد أن هذه الجماعات باستمرار تبحث عن الجغرافيا البشرية، التي اهترأت فيها الدولة وأضحت غير متماسكة، وسادت الفوضى؛ لأن هذه البيئة التي لا راعي لها ولا ناظم فيها، هو الذي يناسب فكرها الانشقاقي والعنفي، لتحويل هذه الجغرافيا إلى ساحة مفتوحة للتدريب الأيديولوجي والعسكري، لكي تستمر في مشروع القتل والتدمير وإنهاك المجتمعات العربية سواء على مستوى علاقاتها البينية بين مكوناتها المتنوعة، أو على صعيد

(٤) مجموعة مؤلفين، التعصب والتطرف والعنف، مقاربات في المجتمع والدولة والدين، مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث، الطبعة الأولى، ٢٠١٩م، ص ٨٦.

أوضاعها الأمنية والسياسية.

لذلك من الطبيعي اعتبار هذه الجماعات بصرف النظر عن أيديولوجياتها، هي خطر محقق للمجتمعات العربية وأمنها واستقرارها وتلاحمها الداخلي، وما تقوم به هذه الجماعات الإرهابية في أكثر من بلد عربي، هو مؤشر عملي على طبيعتها ومنظومة أفكارها التي تبرر لذاتها القيام بأبشع الأعمال وأشنعها.

وما تقوم به في بعض المدن السورية الواقعة تحت سيطرتها يؤكد هذه الحقيقة، ويعبر بشكل ملموس أنها جماعات تعيش على القتل والتدمير، وأنها لا تكتفي بمحاربة النظام السياسي الذي تشكلت من أجل مواجهته ومحاربته، وإنما طبيعتها العنيفة والانشقاقية يدفعها إلى مقاتلة كل من يخالفها أو يقف موقف الرفض لمشروعاتها وخياراتها الأيديولوجية والاجتماعية؛ لذلك تتكرر الأخبار الغربية والمذهلة التي تقوم بها (داعش) في مدينة الرقة السورية. فهي جماعات تدمر ولا تبني، تفكر بمشروعها دون الاهتمام بمعطيات الواقع، تستسهل عملية القتل والإعدام حتى لو حكمت مدينة أو قرية بدون أهلها، لا تعرف إلا لغة العنف وكأنها كتلة بشرية لتنمية الأحقاد والأغلال بين الناس.

والشيء المهم الذي ينبغي لكل الدول العربية أن تلتفت إليه، وتراكم من فعلها الأمني والسياسي والثقافي في مواجهة جماعات العنف والإرهاب، هو أن هذه الجماعات وبفعل ذهنياتها الانشقاقية ومنهجها الإرهابي الأسود، هي من أهم التحديات والتهديدات التي تواجه وحدة العرب كجغرافيا وكشعوب؛ لذلك نتمكن من القول -وعلى ضوء تجارب هذه الجماعات في مصر وسوريا واليمن والعراق-: إنها تهديد مباشر لوحدة الدول والمجتمعات العربية؛ لأنها تفكر بذهنية اقتطاع رقعة جغرافية ذات خصائص معينة، وتعمل لتحويلها إلى قاعدة متكاملة للانطلاق والانقضاض ضد المناطق والمدن الأخرى. هذا ما فعلته هذه الجماعات الإرهابية في اليمن والعراق وسوريا، وهذا ما تحاول أن تقوم به في أية دولة تقوى فيها، وتتوفر لها حاضنة اجتماعية.

فهذه الجماعات تشكل قوة أيديولوجية وعسكرية مضادة لواقع الوحدة بين العرب والمسلمين، ومدمرة للنسيج الاجتماعي في كل البيئات، وتسعى باستمرار لتأسيس جيوب لها تضمن فيها حرية الحركة والقدرة على الانقضاض المسلح ضد بقية الشعب والمناطق غير الخاضعة لها.

وما يجري هذه الأيام من أحداث في العراق أدت إلى سقوط مدينة الموصل بيد تنظيم داعش يؤكد هذه الحقيقة، ويعكس طبيعة التهديد الذي تشكله هذه الجماعات والتنظيمات

الإرهابية على وحدة الدول والشعوب العربية.

وعلى ضوء ذلك ثمة ضرورة قومية ووحدية في كل الأقطار العربية للوقوف بحزم ضد هذه الجماعات؛ لأنها أضحت تهديداً حقيقياً على المستويات كافة. والوقوف موقف المتفرج من هذه الأحداث والتطورات يعني المزيد من الانهيارات العربية والمزيد من التآكل الدامي في الجسم العربي.

وفي سياق العمل للوقوف ضد هذه المخاطر والتحديات التي تطلقها جماعات العنف والإرهاب ضد استقرار الدول العربية ووحدتها الجغرافية والبشرية، نود التأكيد على النقاط التالية:

١ - إن المجتمعات المتنوعة والمتعددة أفقياً وعمودياً، لا يمكن أن تدار بعقلية الغلبة واستبعاد أحد المكونات والتعبيرات، وإنما تدار بتطوير نظام الشراكة الذي يضمن لجميع الأطراف حقوقها السياسية والمدنية بدون افتئات على أحد، أو إقصاء لأي طرف.

وتعلمنا التجربة السياسية في العراق أن التراخي أو التلكؤ في بناء نظام سياسي، تشاركي، تعددي، لا يقضي أحداً، فإن نتيجته المباشرة هي بروز حواضن اجتماعية عديدة لخيارات العنف والإرهاب، تكون محصلة هذه الحواضن الدائمة المزيد من الانهيار الأمني ووقوع التفجيرات والقتل من الأبرياء.

فالأمن الحقيقي لا يُبنى إلا ببناء نظام الشراكة، والرهان على قدرة أحد المكونات على حسم معاركه السياسية بوحده، أضحى من الرهانات الخاسرة التي لم تنتج إلا القتل والدمار.

إننا في هذا السياق ندعو شيعة العراق قبل سنته، وعرب العراق قبل كرده، إلى الالتفات إلى هذه الحقيقة السياسية ألا وهي أن نظام الشراكة المتساوية في الحقوق والواجبات لكل الأطراف والمكونات، هو الذي يجلب الأمن والاستقرار، وهو (أي نظام الشراكة) وحده قادر على تفكيك كل شبكات العنف والإرهاب التي بدأت بالانتشار في محافظات العراق.

أما إذا استمرت الأوضاع على حالها فإن الأحداث ستتسارع باتجاه المزيد من الانهيار الأمني والسياسي، ممّا يهدّد وحدة العراق شعباً وأرضاً.

وعلى النخب السياسية من كل الأطراف والأطراف أن تدرك أن الضامن الوحيد لوحدة العراق اليوم هو طبيعة النظام السياسي المراد تشكيله في العراق. فإذا كان أحادياً ولا يعبر عن جميع حساسيات الشعب العراقي، فإن المآل الأخير لذلك هو تقسيم العراق، وهو من الخيارات الخطيرة على العراق والمنطقة العربية بأسرها.

٢- توضح الأحداث والتطورات في أغلب البلدان العربية المذكورة أعلاه، أن استدعاء جماعات العنف والإرهاب، أو غض النظر عنها، لا يهدد فقط خصم اليوم، وإنما يهدد الجميع؛ لأن هذه الجماعات بطبيعتها جماعات غير تسوية وتبحث عن حلول نهائية وفق منظورها في كل المناطق التي تتواجد فيها. لذلك من الضروري القول: إن من مصلحة جميع الأطراف في المنطقة العربية الوقوف معاً ضد جماعات العنف والإرهاب، وإن لعبة الاستقواء والتخويف بهذه الجماعات سترتد سلباً على جميع الأطراف. لذلك ثمة حاجة في كل هذه الدول العربية للوقوف العملي والفعلي ضد كل التشكيلات الإرهابية والعنيفة، لأنها تشكيلات تهدد المنطقة العربية في استقرارها الداخلي ووحدتها السياسية والبشرية. وتجربة (داعش) في تهديد وحدة العراق ووحدة سوريا شاخصة للجميع.

٣- حينما تنفشي الغرائز المذهبية والطائفية في المجتمعات تتجه بعض العواطف إلى أقصى أنواع وأشكال التحريض والكراهية. والعلاقة بين تفشي غرائز الكراهية والتحريض وممارسة العنف والإرهاب، هي ذات العلاقة التي تربط عالم الأسباب بعالم النتائج. لذلك ثمة ضرورة عربية لرفع الصوت ضد عمليات التحريض المذهبي والطائفي؛ لأن هذه العمليات تؤسس بطريقة أو أخرى للمناخات الاجتماعية والثقافية المحضرة لاستخدام العنف ضد المختلف المذهبي أو المغاير الديني، وهذا بدوره يفضي إلى اتساع دائرة العنف والإرهاب.

وخلاصة القول: إن جماعات العنف والإرهاب، تعيش على مناخات التحريض المذهبي والطائفي، ومن يريد محاربة جماعات العنف والإرهاب، فعليه أيضاً الوقوف ضد كل أشكال بث الكراهية بين المواطنين لاعتبارات لا كسب للإنسان فيها.

□ العنف الطائفي في العراق

من حقنا كشعوب خليجية مجاورة للعراق أن نقلق وتزداد مخاوفنا من جراء تصاعد العنف والاقتتال الطائفي في العراق؛ لأن استمرار هذا الاقتتال سيحول المنطقة بأسرها إلى منطقة توتر دائم على أكثر من صعيد من جراء وتأثيرات طبيعة الاقتتال الطائفي واصطفافاته في المنطقة. ولكن هذا القلق من الحريق العراقي الذي يحصد يومياً العشرات من القتلى والمئات من الجرحى، لا يزول حينما نمارس عملية التهويل والتصعيد الطائفي والتخندق المذهبي، بحيث يتحول كل طرف في منطقة الخليج كمبرر ومفسر لعمليات القتل والتصفية الطائفية التي يمارسها كل الأفرقاء في العراق.

فحينما نتخذ طائفيًا ونبرر الفعل الطائفي لا يزول القلق المشروع الذي نعيشه جميعاً، وإنما نحن بهذا العمل كمن يصب الزيت على النار، مما يؤدي إلى اتساع دائرة الحريق في العراق.

إن القلق المشروع الذي تعيشه شعوب المنطقة من جراء العنف المذهبي في العراق، لا يزول ويرتفع إلا بمبادرة خليجية رسمية وأهلية، تستهدف محاصرة هذا الحريق والضغط على كل الأطراف لإيقاف هذا الاقتتال العنفي الذي لا ينفع أحدًا بل يضر حاضر العراق ومستقبله، كما يضر المنطقة على كل المستويات. فالعنف الطائفي في العراق هو بمثابة فتح بوابة جهنم على كل المنطقة؛ لهذا فإننا ينبغي أن نقف ضد العنف المذهبي في العراق، وندين كل عمليات القتل والتصفية على الهوية سواء صدرت عمليات القتل من أطراف وقوى شيعية أو سنية. فالإقتتال الطائفي في العراق جريمة ولا بد أن تدان وتُعرى هذه الجريمة بصرف النظر عن مرتكبها. فلنبعد جميعًا عن لغة (ولكن) التبريرية والتسويغية لعمليات الاقتتال التي تجري في أرض الرافدين، فالمسافة يجب أن تكون واحدة في إدانة العنف المذهبي في العراق، فكما ندين فرق الموت الشيعية التي تمارس القتل ضد أهل السنة في العراق، كذلك وبالدرجة نفسها ينبغي أن ندين عمليات القتل اليومي التي تجري لأبناء الشيعة في العراق، ولا يجوز لنا في هذا السياق أن نكيل بمكيالين فنيين ما يناسبنا ونبرّر ما لا يناسبنا، فالإقتتال الطائفي مدان ومستهجّن ولا بد أن نقف منه موقفًا موحدًا، بصرف النظر عن الجهة المرتكبة لهذا الفعل الإجرامي.

وفي سياق بيان رؤيتنا من إدانة جريمة الاقتتال الطائفي في العراق نود أن نوّكد النقاط التالية:

١- في زمن الفتنة وفي وقت الاقتتال والنزاع المذهبي المسلح، تكون المسافة جدّ قصيرة بين الفتوى والقتل وبين التكفير وممارسة مقتضياته ومتطلباته؛ لهذا فإننا أيضًا بحاجة أن ندين ونستنكر كل فتاوى التحريض التي تحيز القتل، سواء صدرت هذه الفتاوى والآراء الشرعية من جهات ومرجعيات شيعية أو صدرت من جهات ومرجعيات سنية.

ففي زمن الاقتتال تتحول عمليات التحريض إلى مشاركة مباشرة في الاقتتال الطائفي. من هنا فإننا ندعو جميع المرجعيات والشخصيات الدينية السنية والشيعة إلى إدانة حالة الاقتتال الطائفي، والوقوف بحزم ضد كل عمليات التكفير والتحريض، التي تزيد من اشتعال الفتنة الطائفية، وتساهم بشكل أو بآخر في إدانة الاقتتال الطائفي في العراق. فلا يجوز لنا أن ندين الاقتتال الطائفي في العراق في الصباح، وفي المساء نساهم في فتاوى التحريض والتكفير التي تقود بدورها إلى ممارسة القتل ضد الآخر المذهبي. فوقف الاقتتال الطائفي في العراق يتطلب من جميع المرجعيات والمؤسسات الدينية والشخصيات الإسلامية رفع الغطاء الشرعي عن كل عمليات القتل الطائفي. ونحن هنا ندعو جميع الشخصيات الإسلامية السنية والشيعة إلى إدانة كل عمليات الاقتتال والقتل الطائفي، ورفع الغطاء

الديني عن كل الجهات والقوى التي تمارس القتل المذهبي وتحرض عليه. فكما أن القتل الطائفي مدان ومستنكر، كذلك التحريض عليه أو الدعوة إليه مدانة ومستنكرة.

٢- إن طبيعة الاقتتال الطائفي في العراق، ومتوالياته المختلفة، تحمّلنا جميعاً مسؤولية العمل على تطوير العلاقات الداخلية بين المسلمين. فاستنكار الاقتتال المذهبي في العراق مع أهميته وضرورته إلا أنه بوحده، لا يبعد المنطقة عن التأثيرات السلبية لأحداث العراق. إننا أحوج ما نكون اليوم إلى مبادرات وخطوات تستهدف تعزيز العلاقة السنية - الشيعية في كل منطقة الخليج. فالمنطقة اليوم تحتاج إلى تحصين جبهتها الداخلية وسد كل الثغرات التي قد ينفذ إليها المتطرفون من كل الجهات. ولا خيار أمامنا لكل ذلك إلا بعقد العزم والعمل المتواصل من أجل بناء علاقات إيجابية متطورة بين السنة والشيعية في منطقة الخليج. إننا نرى أن منطقة الخليج مستهدفة في أمنها واستقرارها، ولا سبيل لإفشال هذا الاستهداف إلا ببناء مبادرات وطنية وإقليمية تنشد تطوير العلاقات المذهبية وزيادة فرص اللقاء والتفاهم بين مختلف المكونات المذهبية في المنطقة. ونظراً لما تتمتع به مجتمعاتنا الخليجية من حقائق التنوع ووقائع التعدد المذهبي والفكري فإن المطلوب - وبالذات في ظل الظروف والتحديات الراهنة - بناء علاقة صحية بين مختلف مكونات المجتمع الخليجي المذهبية والثقافية، وذلك من أجل صيانة الوحدة الوطنية، وإزالة كل العوامل والأسباب التي قد تضر بحاضر أوطاننا ومستقبلها. فالحريق العراقي المدان والمستنكر يحمّلنا مسؤولية العمل باتجاه:

أ- خلق بيئة ثقافية واجتماعية للقاء والتعارف والتفاهم بين مختلف الجماعات المذهبية في منطقة الخليج.

ب- صياغة نظام العلاقة بين مختلف المكونات على قاعدة الاحترام المتبادل وصيانة حقوق الإنسان.

ج- تطوير العلاقة بين هذه التعدديات بما يخدم الأمن والاستقرار في المنطقة.

٣- إن مقاومة الاحتلال الأجنبي حق مشروع لكل الأمم والشعوب التي تتعرض لاحتلال أجنبي. والشعب العراقي لا يخرج عن هذا النطاق. فمن حقه المشروع أن يقاوم الاحتلال وأن يطالب بجلاء القوات الأجنبية عن أرضه. فكل الشرائع السماوية والمواثيق الدولية كفلت للشعب الذي يتعرض للاحتلال حق مقاومته ومجابهته. فما يمارسه الشعب العراقي في مقاومته للاحتلال الأجنبي من الحقوق الأصيلة التي يمتلكها هذا الشعب.

ولكننا من حقنا أن نتساءل: هل من مقاومة المحتل قتل الأبرياء والمدنيين من أبناء الشعب العراقي. إننا في الوقت الذي نرى أن من حق قوى الشعب العراقي المختلفة أن تقاوم الاحتلال الأجنبي، في الوقت ذاته لا نرى من حقها قتل المدنيين من الشعب العراقي أو تدمير

منشآته وبنيته التحتية. ولعلنا لا نجانب الصواب حين القول: إن الكثير من الالتباسات التي حدثت في مشروع المقاومة العراقية في مواجهة الاحتلال، هو حالة القتل اليومي التي كانت تمارس بحق المدنيين باسم المقاومة. إننا نشعر بأهمية أن تتبرأ المقاومة العراقية الحقيقية من كل العمليات التي تستهدف قتل الأبرياء أو تدمير دور العبادة أو الأسواق في العراق. إننا مع مقاومة الاحتلال، ونعتبره من الحقوق الأصيلة لكافة قوى الشعب العراقي، ومن حقها أن تختار الوسيلة المناسبة لها في مشروع مقاومة ومجابهة الاحتلال، ولكن ليس من حق أحد قتل الأبرياء في العراق باسم المقاومة؛ لأن هذا القتل هو جريمة بحق كل العراقيين.

من هنا فإننا ندين كل الأعمال التي تمارس باسم المقاومة وهي تستهدف المدنيين من العراقيين. وندين كل عمليات التخريب أو التدمير التي تتعرض لها المساجد ودور العبادة في العراق. فالمسجد له حرمة، ولا يجوز بأي حال من الأحوال تدمير بيوت الله سبحانه وتعالى، سواء كان هذا المسجد لأهل السنة أو لأهل الشيعة. فالمقاومة لا تشرع قتل الأبرياء أو تدمير دور العبادة.

من هنا ومن أجل وقف الاقتتال الطائفي في العراق، ندعو إلى احترام دماء كل العراقيين والوقوف بحزم ضد كل من يحاول أو يقوم بسفك الدم العراقي أو ترويع الآمنين أو انتهاك بيوت الله في العراق. فكل هذه الأعمال هي أعمال إرهابية، ولا يصح بأي حال من الأحوال أن نسميها مقاومة. فالمقاومة هي التي توجه جهدها كله لمقاومة المحتل، أما قتل الأبرياء وتدمير دور العبادة وتخريب البنية التحتية فهو جوهر الإرهاب. وبون شاسع بين المقاومة والإرهاب.

٤ - تردد جميع الجهات والفئات العراقية في أنها لم تعرف من قبل حالة الاصطفافات الطائفية الحادة التي تصل إلى حد الاقتتال والتطهير المذهبي. فقد عاش الجميع في علاقات ودية واحترام متبادل، وتم التداخل الاجتماعي بين مختلف مكونات الشعب العراقي، إلا أن الشعب العراقي في هذه الفترة يعيش محنة طائفية صعبة. ومن الضروري بالنسبة لنا وحتى تتضح العوامل والأسباب التي أفضت إلى ذلك، وألغت تاريخ طويل من الوئام المذهبي والاجتماعي.

إننا نعتقد أن التشكيلات الإرهابية التي وفدت إلى العراق من بلدان عربية وإسلامية عديدة، والتي تبنت نهجاً تكفيرياً وعنفياً، هي أحد المسؤولين الأساسيين عن بروز حالة الاحتقان المذهبي والاقتتال الطائفي؛ لأن هذه التشكيلات الإرهابية والمحاربة في كل الدول العربية والإسلامية تقريباً، تبنت خطاباً طائفيًا وبلورت لنفسها هدفاً خطيراً ألا وهو

إشعال الفتنة الطائفية بين السنة والشيعة في العراق.

ونحن هنا إذ ندين كل عمليات الاقتتال الطائفي في العراق، ندرك أهمية أيضًا كشف كل الجهات والجماعات التي ساهمت في تأجيج الفتنة الطائفية في العراق. ولعل على رأس هذه الجماعات هي الجماعات الإرهابية التي بدأت تمارس القتل والإرهاب في كل مكان في العراق، وحوّلت الكثير من التجمعات الشعبية إلى هدف لمفخاتها وقنابلها الحاقدة. ونحن نعتقد أن هذه الجماعات الإرهابية، وعبر عمليات القتل والتفجير التي حصدت الآلاف من الأبرياء، استطاعت أن تجر قوى المجتمع العراقي إلى مربع الاقتتال الطائفي.

وخلاصة القول: أن الفتنة الطائفية التي يعيشها الشعب العراقي اليوم، هي وليدة عوامل وأسباب عديدة، داخلية وخارجية، سياسية وأيديولوجية. وإدانة هذه الفتنة تتطلب تعرية وكشف كل العوامل والجهات والجماعات التي ساهمت في تأجيج الفتنة الطائفية في العراق. وواهم من يعتقد أن زيادة وتيرة العنف والإرهاب ستعيد عقارب الساعة إلى الوراء في العراق. فالعراق تخلص من نظامه الفاشستي، ومهما كانت التضحيات التي يقدمها الشعب العراقي. فإن هذا الشعب بكل مكوناته وتعبيراته سيخرج من هذه المحنة وهو أقوى، وسيتمكن عبر نخبه الحية من الانتصار على كل عوامل القتل وأسباب الاحتراب الطائفي.. فالعراق لن يعود إلى الديكتاتورية، ولن يُحكم بالحديد والنار، وسيتمكن من بناء ديمقراطيته بمشاركة عادلة ومتوازنة من جميع فئات ومكونات الشعب العراقي.

وإذا أردنا المحافظة على وحدة العراق فعلينا الوقوف بحزم ضد كل النزعات الطائفية التي تفتت شعب العراق وتمزقه ليل نهار. فرفض الاقتتال الطائفي في العراق هو البوابة الواسعة للحفاظ على وحدة العراق، ولا يكفي هنا أن نعرف الهدف، وإنما من الضروري الالتزام بالطريق الموصل إليه.

□ العنف والاستقرار الوطني

أثار اكتشاف خلية العبدلي بالكويت ومخازن الأسلحة والمتفجرات التابعة لها، الكثير من الأسئلة والالتهامات. وأعاد إنتاج بعض أشكال التوتر الطائفي في دولة الكويت وعموم منطقة الخليج العربي. كما أن حجم الأسلحة المكتشفة أثار الكثير من الرعب والخوف حول جدية وطبيعة الاستعدادات العسكرية، وماذا تخطط هذه الخلايا ومن يقف وراءها للمنطقة من سيناريوهات ومخططات. وعلى كل حال ما نود أن نثيره في هذا المقال من نقاط وأفكار تتعلق باكتشاف هذه الخلية والترسانة العسكرية التي تمتلكها هي الأفكار التالية:

١ - الوطن خط أحمر

قد نختلف مع بقية مكونات وتعبيرات الوطن في الكثير من الأمور، وقد نخزن رؤية نقدية لبعض جوانب الحياة في مجتمعنا، إلا أننا مع كل ذلك نرفض رفضاً قاطعاً أن يتعرض وطننا لسوء. وبالتالي فإننا نعتبر أن الوطن من أقصاه إلى أقصاه من الخطوط الحمر التي نرفض تجاوزها أو التعدي عليها. ومن منطلق حرصنا على الوطن وأمنه واستقراره نرفض أي توجه عنفي أو عسكري في هذا الوطن العزيز علينا جميعاً. ورفضنا العميق إلى العنف بمقدماته المختلفة لا يتعلق بمكون دون آخر، أو بشريحة اجتماعية دون أخرى. إننا نرفض أي توجه مسلح وعنفي في هذا الوطن سواء كان هذه التوجه العنفي أو المسلح ينتمي إلى أهلنا من أهل السنة أو إلى أهلنا من أهل الشيعة. فالعنف بكل مستوياته مدان ومستنكر، ولا يمكن القبول ببعضه ورفض بعضه الآخر. ومن هنا فإننا نعتبر الوطن بكل مخزونه الرمزي والمعنوي من الخطوط الحمراء التي نرفض التعدي عليها بأي شكل من الأشكال. وبالتالي فإن رفضنا للعنف والتسليح هو رفض استراتيجي وعميق، ولا يمكن السكوت والصمت أمام أي عمل يفضي إلى ممارسة العنف المسلح في هذا الوطن العزيز علينا جميعاً. ورفضنا للعنف لا يمكن المساومة عليه، ولا يمكن أن نغض النظر عن بعض جوانبه أو مستوياته. فهو مرفوض جملة وتفصيلاً. ومشاكل الوطن لا يمكن أن تعالج بالعنف واستخدام القوة العنيفة العارية. من هنا فإننا نرفض رفضاً قاطعاً التوجه نحو اقتناء الأسلحة أو تخزينها، ونعتبر أن هذا التوجه من التوجهات الخطيرة، التي تعقد مشاكل الوطن ولا تعالجها، وتزيد من الإحزن والخوف بين المواطنين. ونعتبر أن هذا التوجه خطير وفق كل المقاييس على راهن المنطقة ومستقبلها

٢ - إن انسداد أفق الحياة السياسية والوطنية وشعور طرف من الأطراف أنه مستهدف في أمنه واستقراره، لا يبرر له اللجوء إلى العنف وتخزين الأسلحة والمتفجرات. فمهما كانت الأوضاع صعبة أو سيئة فإن اللجوء إلى العنف أكثر صعوبة وخطراً على الجميع. صحيح قد نمتلك القدرة على اقتناء سلاح أو قنبلة، ولكن استسهال استخدامها في أي مكان في الوطن، هو الذي ينبغي أن نحذر منه. فالمطالب السياسية أو الفتوية أو أي شكل من أشكال المطالب المشروعة لا يمكن أن تتحقق بوسيلة العنف واستخدام السلاح. العنف لا يعالج المشاكل بل يزيدها خطورة وتعقيداً على كل المستويات. والمطلوب دائماً من كل المكونات والتعبيرات رفع الغطاء الديني والاجتماعي والسياسي عن كل المجموعات والأفراد الذين يلجؤون إلى العنف أو يدعون إليه ويحرضون على ممارسته واستخدامه. فالعنف ضد الاستقرار العميق في مجتمعاتنا، ولا يمكن اللجوء إلى هذا الخيار مهما كانت الصعوبات والمشاكل. فمن حق

أيّ مواطن أن يعالج مشاكله ويطالب بتحسين أوضاعه، ولكن ليس من حق أحد حرق الوطن وإسقاطه في محرقة العنف الأعمى الذي يدمر كل شيء بدون جدوى وفائدة. ولنا عبرة عميقة من كل التجارب والمجتمعات، فالعنف دمر كل المجتمعات والتجارب، واللجوء إليه هو بمثابة اللجوء إلى الخيار الخاسر على كل المستويات. فالعنف يدمر ولا يبني، يقتل ولا يحيي، يفاقم من الأزمات ولا يعالجها.

٣- إن عملية اكتشاف خلية العبدلي وكذلك الأعمال التفجيرية والإرهابية التي قامت بها داعش في بيوت الله في أكثر من موقع في المملكة، كل هذا يؤكد أننا في المنطقة نواجه عدوين أساسيين، وهما:

١- العنف واستخدام القوة العارية كوسيلة من وسائل تغيير المعادلات أو الوصول إلى الأهداف والغايات.

٢- والطائفية بكل مخزونها الإلغائي والإكراهي. وإن العنف يتغذى ضمن ما يتغذى عليه على الطائفية، وإن مسوغ ممارسة العنف شيوع ظاهرة التخذق الطائفي. لذلك فإننا نعتقد أن أمن واستقرار المنطقة، يتطلب العمل على إنهاء الطائفية والعنف في المنطقة. وهذا بحاجة إلى عمل أمني وثقافي وسياسي واجتماعي، لتغيير بعض المعادلات، التي تغذي أهل العنف كما تغذي أهل الطائفية. وبدون هذا العمل المستديم والمتواصل والجاد ستبقى المنطقة تعاني من جراء هذه الممارسات التي تستهدف تفكيك مجتمعاتنا وإسقاطها في أتون الفتن الطائفية، وتدمير مكاسب الوطن عبر ممارسة العنف والتفجيرات. من هنا ينبغي أن نرفع الصوت عاليًا ضد العنف بكل مستوياته ومبرراته. وندعو الجميع إلى ضرورة تفعيل صيانة الوطن من كل المخاطر والتحديات. وإن هذه الصيانة تتطلب من الجميع الوقوف بحزم ضد كل نزعة تفرق بين المواطنين على أساس طائفي أو مذهبي.

وخلاصة القول: أن سلامة أوطاننا من كل هذه الأمراض هو الذي يمنحنا القدرة والقوة، وأن جميع أبناء الوطن يجب أن يرفعوا أصواتهم ضد العنف والطائفية؛ لأن التخلص منهما هو ضمان أمننا واستقرارنا السياسي العميق.

□ ظاهرة العنف من منظور الثقافة السياسية

لا ريب أن ظاهرة العنف بكل مستوياتها نتاج عوامل وأسباب عديدة، ولا يمكن إدانة العنف لإنهاؤها إلا بإعطاء تفسير علمي واجتماعي دقيق وواقعي، لطبيعة العوامل والأسباب التي تشكّل بشكل مباشر ظاهرة العنف بكل مستوياتها.

وحين التأمل في طبيعة وخيارات الثقافة السياسية السائدة في المنطقة العربية ندرك أن هذه الثقافة وخياراتها وطبيعة نظرتها للسلطة السياسية ودور قوى المجتمع وتعبيراته المتنوعة، هو أحد العوامل الأساسية لإنتاج ظاهرة العنف. بمعنى أن السياسة كممارسة وخيارات هي على المستوى المبدئي القادرة على تفكيك موجبات العنف، وهي القادرة على معالجة الملفات الشائكة في آية بيئة اجتماعية، بعيداً عن خيارات العنف ومتوالياته المباشرة ذات الطبيعة الاستتصالية.

ويبدو أنه بدون تغيير أو تجديد نمط الثقافة السياسية في المنطقة العربية، لن يتمكن العرب من الانعتاق من ظاهرة العنف. وثمة أسباب عديدة لهذه المسألة، إلا أن من أهم هذه الأسباب النقاط التالية:

١ - السياسية ممارسة وحشية أم مدنية.

لو تأملنا قليلاً في طبيعة ومعنى السياسة في المنطقة العربية لوجدنا أن هذا المعنى ولوازمه العملية، هو الذي يساهم في إنتاج ظاهرة العنف، وأن هذا المعنى غير قادر على معالجة هذه الظاهرة، وأن الممارسات السياسية المتبعة تساهم في تأجيج كل العوامل المفضية إلى العنف الرمزي أو المادي.

فالسبب في أغلب دول المنطقة العربية لا تمارس بوصفها حقلاً مدنياً وبعيداً عن إحن التاريخ والنزعات الأيديولوجية الصارخة، وإنما تمارس وكأنها حقل وحشي؛ لذلك فإنها تتوسّل بوسائل غير مدنية لإدارة مصالحها أو منع تجاوزها؛ لذلك تغيب من أغلب المجتمعات العربية فكرة التنافس السياسي السلمي والبعيد عن نزعات الخصومة والعداء.

ووفق هذه الممارسة نتمكن من القول: إن الممارسة السياسية في أغلب دول العالم العربي تساهم في إنتاج ظاهرة العنف بالمستويين الرمزي والمادي، وإنه ما دام التعامل مع السياسة بعيداً عن مقتضيات المدنية والسلمية فإنها لا تنتج إلا العنف، ولن نتمكن من إنهاء هذه الظاهرة الخطيرة على الممارسة السياسية وكذلك على المجتمع بكل دوائره ومستوياته، إلا بتأسيس الممارسة السياسية والتنافس السياسي بين التعبيرات والمكونات السياسية على قاعدة أن هذه الممارسة تجري في سياق النشاط المدني والذي يدير كل الممارسات السياسية بعيداً عن نزعات الإلغاء والإقصاء والتوحش.

ولو تأملنا في البواكير الأولى لنشوء ظاهرة العنف في المنطقة العربية لوجدنا أن الحاضنة الأساسية والفعلية لهذه البواكير، هي نزعات التوحش في الممارسة السياسية والتي حولت البعض من موقع من يطمح إلى خدمة مجتمعه وأمتة وانطلاقاً من النشاط السياسي

- المدني، إلى اللجوء إلى العنف كردة فعل على ما تعرّض إليه من عنف نفسي وجسدي، أنهى من تفكيره إمكانية العمل السياسي من دون دفع الفاتورة العالية لهذه الممارسة.

وستبقى السياسة وممارساتها من أهم الحواضن المساهمة والمنتجة لظاهرة العنف المادي والرمزي.. فتحوّلت السياسة إلى فضاء لممارسة كل أشكال الخصومة والتوحش، للظفر بالهدف الذي تسعى إليه سواء كنت فرداً أو مؤسسة أو دولة. ويبدو أنه بدون تحوّل السياسة من حقل لممارسة كل أشكال التوحش إلى حقل مدني تمارس فيه السياسة بوسائل تنافسية سلمية، وتتوسل في كل أهدافها وغاياتها بوسائل سلمية وبعيدة كل البعد عن العنف الرمزي أو المادي، لن تتمكن المجتمعات العربية من معالجة ظاهرة العنف السياسي.

فالسياسة ليست حقلاً للقتل والاغتيال أو ممارسة العنف المادي للوصول إلى الأهداف السياسية. فالسياسة كممارسة تديرية في المجتمعات هي بمثابة فن صناعة الخير العام، ولا يمكن أن يصنع الخير العام في أية بيئة اجتماعية بوسائل عنيفة وقسرية، وإنما يتحقق مفهوم صناعة الخير العام كلما تلتزم السياسة فكراً وممارسة بالثقافة المدنية ومقتضياتها القانونية والدستورية والثقافية.

ونحسب أن من مآزق العالم العربي الراهنة، هو التعامل مع السياسة، ليس بوصفها ميداناً للتنافس المدني والذي لا يتعدى حدود المدنية والإنسانية، وإنما بوصفها حقلاً للتوحش وممارسة القوة بعيداً عن العقل والضوابط القانونية والأخلاقية.

لهذا تغيب في العديد من المجتمعات العربية القدرة على التسوية أو الحلول الوسطى، التي تراعي جميع الأطراف، وتعمل على ضمان حق جميع الأطراف.

الممارسة السياسية لا يمكنها أن تحقق انتصارات كاسحة على الطرف أو الأطراف السياسية الأخرى، ومن يمارسها بعقلية الانتصارات الكاسحة سيلجأ إلى ممارسة العنف الذي بدوره سيستدعي عنفاً مقابلاً، وبهذا تتحول الطموحات السياسية إلى عنوان لممارسة العنف في الفضاء الاجتماعي.

٢- السياسة كممارسة هي فضاء للتعاون والتحالف والتضامن مع الآخرين، وليست فضاءً للتناكر والتباعد وغرس الأحقاد بين الناس. فكل الممارسات السياسية التي تمارس بذهنية التناكر وغرس الأحقاد ستساهم في إنتاج ظاهرة العنف.

أما الممارسات السياسية التي تمارس بعقلية التعاون والتضامن والتحالف فإنها تعزّز الثقافة المدنية والتعامل المدني مع السياسة فكراً وممارسة.

وعليه فإن الثقافة السياسية التي تغلب قيم التباعد والتناكر بين الناس أو أبناء الوطن والمجتمع الواحد، فإن هذه الثقافة السياسية تتحمل مسؤولية مباشرة في إنتاج ظاهرة العنف السياسي.

أما الثقافة السياسية التي تغلب قيم التواصل والتعاون وتنمية المشتركات وتعزز النسيج الاجتماعي وتعمل على زيادة وتيرة التلاقي والتفاهم بين الناس فإنها ثقافة سياسية، تساهم بشكل مباشر في إنتاج الثقافة المدنية وتعزيز الخيار المدني في المجتمع.

وتأسيساً على هذه الرؤية نتمكن القول: إن المنطقة العربية تعاني من أزمات ومشاكل عديدة، وإنه لا يمكن معالجة هذه الأزمات والمشاكل إلا بتغيير الثقافة السياسية السائدة في المجتمعات العربية.

وبوابة هذا التغيير والتجديد هي تغيير معنى السياسة والممارسة السياسية. فالسياسة ليست ممارسة للقهر وزيادة التوترات والمشاكل بين الناس، بل هي ممارسة لزيادة وتيرة التفاهم والتلاقي بين الناس، وتنمية الخير بكل مستوياته في المجتمع، والاستناد في كل هذه الممارسات على قناعة عميقة وينبغي أن تكون ثابتة في الثقافة السياسية، ومفادها الجوهرى هو أنه كلما تباعدت هذه الثقافة من المعنى المتوحش في ممارسة السياسة فإن هذا المجتمع سيكون أقرب إلى الصلاح في كل شيء، أما إذا مورست السياسة بذهنية التوحش فإنها ستكون مصدر للكثير من الشرور في المجتمع.

وخلاصة الأمر: أن إنهاء ظاهرة العنف السياسي من فضائنا العربي يتطلب العمل على تبديل أسس ومراكز الثقافة السياسية، بحيث لا تكون مصدراً لإنتاج العنف بكل مستوياته في المجتمع.

□ داعش وتفتيت المنطقة

على مستوى المآلات والمقاصد السياسية والموضوعية يمكن القول: إن ثمة علاقة موضوعية تصل في بعض الفترات إلى مستوى التخادم الموضوعي غير المباشر بين تنظيم داعش الإرهابي ومشروعات الولايات المتحدة الأمريكية.

فالمشروعات الاستراتيجية الأمريكية في المنطقة قائمة على مركزية المشروع الصهيوني في المنطقة ومدته بأسباب التفوق النوعي على عموم الدول العربية والإسلامية، وتضعيف الدول المركزية في المنطقة العربية ودفع الأمور على المستويين السياسي والميداني باتجاه تفتيت هذه الدول وتشجيع المكونات والتعبيرات الفرعية صوب بناء واقعها السياسي بمعزل

عن شركاء الوطن. وهذا ما تشهده بعض المدن والقوى الاجتماعية والسياسية في العراق وسوريا، فكل المعطيات تؤكد - بشكل لا لبس فيه - أن الإدارة الأمريكية تشجع بطريقة أو أخرى على تفتيت الدول العربية عبر إدخالها في أتون الصراعات الداخلية التي تصل إلى مستوى كسر العظم، والسعي عبر أقنية عسكرية وأمنية عديدة لاستهداف الجيوش العربية التي هي أحد عناصر الوحدة الوطنية في العراق وسوريا. فحينما تنشط المؤسسة العسكرية فإن الطريق لعملية التفتيت تبقى سالكة ومريحة لكل الإرادات الإقليمية والدولية التي تستهدف وحدة المنطقة. وثمة وثائق أمريكية وغربية عديدة تثبت وجود هذه الرؤية والمخطط لتصحيح اتفاقية سايكس بيكو، وتنفيذ خطة برنارد لويس القاضية بتقسيم ١٨ دولة عربية إلى مجموعة دويلات وإمارات صغيرة. ومن ضمن هذه الوثائق التي نشرتها مجلة القوات المسلحة الأمريكية بعنوان (حدود الدم)، والتي وضعها الجنرال المتقاعد رالف بترز عام ٢٠٠٦. وتشير هذه الوثيقة إلى أن بلوغ هذه الغاية سيتم عبر سلسلة نزاعات محلية وإقليمية، يؤدي عنفها في النهاية إلى التخلص من حدود ١٩١٦ م. إضافة إلى وثائق ومشروعات أخرى، كلها تتفق حول ضرورة إخضاع العالم العربي إلى تقسيم جديد. ويبدو من طبيعة الأحداث أن تفجير الأوضاع العربية من الداخل كما تمارسه جماعة داعش الإرهابية، هو أحد الطرق الأساسية لتحقيق التقسيم الجديد للمنطقة.

ولو تأملنا في مشروع داعش السياسي والميداني نجد أنه يلتقي موضوعياً مع الرؤية والمشروع الأمريكي في المنطقة، فتنظيم داعش بعملياته القتالية وبنهجه المتطرف الذي يحارب كل من يختلف معه، هو أحد أدوات التفتيت الفعالة في المنطقة اليوم.

وعليه فإن كل من يراهن على نجاح مشروع داعش في المنطقة، هو شريك في مشروع تجزئة وتفتيت المنطقة بمعايير طائفية ومذهبية، بحيث يبقى الكيان الصهيوني هو القوة المتحكمة في مسار المنطقة على المستويين الاستراتيجي والأمني.

ودائماً ووفق تجارب سياسية عديدة، جماعات التطرف والإرهاب تخدم مشروعات دولية كبرى سواء بعلاقة ذاتية بهذه المشروعات الدولية الخطيرة أو عبر تحالف موضوعي، بحيث تصب نتائج أفعال هذه التنظيمات الإرهابية في مصلحة مشروعات ومخططات الغرب في المنطقة.

فالعلاقة على مستوى المآلات والنتائج بين تنظيم داعش الإرهابي وما تخطط إليه الولايات المتحدة الأمريكية للمنطقة قائمة ومتداخلة في أغلب ملفات المنطقة.

فأفعال داعش وإرهابها العابر للمناطق وسعيها الحثيث لخلط الأوراق وتجاوز الكثير

من الخطوط الحمراء هو الذي أعاد بعض الحيوية للمشروع الأمريكي في المنطقة. فالعودة الأخيرة للولايات المتحدة الأمريكية ما كانت لتتم بدون بروز تنظيم داعش الإرهابي وإسقاطه لمدينة الموصل في شمال العراق وتهديده لمجمل العملية السياسية في العراق.

وإسراع داعش بعد سيطرتها على الرقة والموصل إلى إعلان دولة الخلافة ضمن حدود سيطرتها على بعض الأراضي العراقية والسورية هو أحد تجليات تقسيم المنطقة على أساس تحويل دول المنطقة إلى دويلات متحاربة ومتقاتلة بعضها مع بعض لاعتبارات مذهبية أو قومية. ولعل أحد العوامل الأساسية التي ساهمت في إنعاش وتظهير مشروع بايدن للعراق هو تنظيم داعش وإعلانه دولة الخلافة. فتنظيم داعش أوجد كل المبررات السياسية والأمنية والميدانية لمشروع بايدن للعراق.

فداعش مخترقة من قبل أجهزة عديدة، ولو تأملنا في عدد الغربيين الملتحقين بمشروع داعش الإرهابي ندرك أن للإدارات الغربية حضور أمني وازن في تنظيم داعش. وسعي الدول الغربية وعلى رأسها الولايات المتحدة الأمريكية لمحاربة داعش وبناء تحالف دولي لمواجهة لا يعارض تلك الحقيقة السالفة الذكر.

فثمة ضرورات غربية لإنعاش اقتصادها المريض والغطاء المالي للتحالف الدولي سيقوم بهذه المهمة. كما أن المشروع الأمريكي - كما يبدو - ليس القضاء على داعش، وإنما تقليل أظافره؛ لأنه لم يستنفد كل أغراضه منه. فالحرب الأمريكية على داعش ستعيد هذا التنظيم الإرهابي إلى بيت الانسجام الاستراتيجي مع المشروع الأميركي في المنطقة؛ لأن الولايات المتحدة الأمريكية لا تسمح لأيّة قوة سواء دولة أو جماعة أو تنظيم أن تتحوّل إلى قوة وازنة في المنطقة بعيداً عن المظلة الأمريكية. وبفعل التطرف المذهبي والاختراق الأمني ستتمكن الولايات المتحدة الأمريكية مجدداً من السيطرة على مسار حركة داعش في المنطقة.

فنهج هذا التنظيم الطائفي ساهم في تأجيج نار الفتنة الطائفية في عموم المنطقة، كما أن طموحها الأيديولوجي أخاف الكثير من دول المنطقة؛ لذلك نتمكن من القول: إن تنظيم داعش الإرهابي أعاد خلط الأوراق وساهم في إرباك المنطقة وجعلها مشغولة بذاتها، بحيث أضحي الكيان الصهيوني هو الطرف الوحيد المستريح من هذا الانشغال والارتباك.

ولأول مرة في تاريخ المنطقة الحديث تصبح كل دول وشعوب المنطقة مشغولة بذاتها وتعاني من الكثير من المشاكل الداخلية، بحيث أضحي الانشغال بالملفات الإقليمية الكبرى كالقضية الفلسطينية دونه صعوبات حقيقية.

فتنظيم داعش الإرهابي أعاد بناء الأولويات في المنطقة، بحيث أوضحت الملفات الأمنية والسياسية الداخلية هي المسيطرة على أجندة وجدول الكثير من الدول والقوى السياسية في المنطقة.

وعليه فإن دول المنطقة جميعاً معنية بإفشال مشروع داعش التفتيتي للمنطقة، وذلك عبر الالتفات إلى النقاط التالية:

١- إن تنظيم داعش الإرهابي لا يمكن أن يواجه فقط بضربات عسكرية جوية، وإنما مواجهته بحاجة إلى مشروع سياسي رائد وطموح للمنطقة، يستهدف بالدرجة الأولى إنهاء المشكلات السياسية والأمنية بين دول المنطقة، وتعزيز أسباب التفاهم بينها، وتطوير نظام التعاون بين دول المنطقة. فقوة تنظيم داعش الإرهابي في الخلافات السياسية القائمة بين دول المنطقة؛ لذلك فإن معالجة هذه المشاكل وصياغة مشروع للتنسيق والتعاون بين دول المنطقة يعدّ إضافة ضرورية وحيوية في مواجهة تنظيم داعش الإرهابي.

٢- كل دول المنطقة معنية بتنقية ساحاتها الداخلية من بعض الأزمات والمشاكل، التي تضر بمستوى الانسجام بين مؤسسة الدولة وقوى المجتمع المختلفة.

٣- على الدول العربية أن تعبّر عن مخاوفها بشكل جدي من تقسيم العراق وسوريا؛ لأن تقسيم هذين البلدين سيدخل المنطقة بأسرها في أتون صراعات سياسية وطائفية بدون أفق سياسي أو إمكانية فعلية في التحكم بمسار هذه الصراعات. فمهما كان تقويم الدول العربية للنظامين السياسيين في العراق وسوريا فإن وحدة هذين البلدين من ضرورات الأمن القومي للمنطقة كلها، ولا يجوز وطنياً وقومياً الصمت أمام المحاولات الحثيثة التي تستهدف تقسيم سوريا والعراق.

ومن الضروري أن يدرك الجميع أن تقسيم العراق وسوريا إضافة نوعية لمشروع داعش في المنطقة وهيمنة صهيونية استراتيجية على عموم المنطقة؛ لذلك فإن الحرب ضد داعش تقتضي العمل على إفشال مخططاته التقسيمية للمنطقة.

من هنا فإن صيانة وحدة العراق وسوريا هي صيانة لوحدة كل دول المنطقة، وإفشال لمخطط داعش الإرهابي.

ولا يمكن أن نواجه تنظيم داعش ومخططات الغرب التقسيمية في ظل صمتنا على محاولات تقسيم العراق وسوريا. فلا مواجهة فعلية وفعالة لتنظيم داعش بدون سعي جميع العرب مهما كانت مواقعهم السياسي لإفشال مخططات تقسيم العراق وسوريا.

□ تعدد الانتماءات والوحدة السياسية

دائمًا المجتمعات المتعددة والمتنوعة سواء كان أفقيًا أو عموديًا، تولي لموضوع وحدتها الاجتماعية والوطنية أولوية خاصة؛ وذلك لأن طبيعة الاختلاف في الانتماءات والميولات والخصوصيات الثقافية يملئ على مؤسسة الدولة أهمية الحفاظ على وحدة هذا المجتمع والوطن، بحيث لا تتحول الانتماءات المتعددة في الإطار الوطني والاجتماعي الواحد إلى مبرر لتضعيف البناء الوحدوي للمجتمع والوطن.

ولو تأملنا في الخريطة الأيديولوجية والمذهبية والقومية للمجتمعات الإنسانية اليوم، لرأينا أن كل المجتمعات الإنسانية تعيش حقيقة أو أكثر من حقائق التنوع والتعدد، وأنه لا يوجد على وجه البسيطة مجتمع متجانس في كل دوائر الانتماء التي تعيشها المجتمعات الإنسانية المعاصرة.

فإذا كان المجتمع موحدًا في دينه فهو يعيش حالة التعدد والتنوع على مستوى المذهب والمدارس الفقهية الإسلامية. وإذا كان موحدًا في الدين والمذهب نجد أن تعدده وتنوعه يأتي من البعد القومي أو العرقي للمواطنين.

وعليه فإن المجتمعات الإنسانية قاطبة تعيش حالة التعدد والتنوع.

وإن وحدة هذه المجتمعات لم تنجز على أنقاض حقائق تنوعها وتعددتها، وإنما أنجزت من خلال احترام هذه الحقائق وإفساح المجال لها لإثراء الواقع الاجتماعي والثقافي من خلال خصوصياتها وعناصر القوة الذاتية.

وعليه فإننا نرى أن الوحدات الوطنية في المجتمعات المتنوعة لا يمكن أن تبنى وتصان من خلال تجاهل حقائق التنوع والتعدد فيها؛ لأن عملية التجاهل المنهجية تعرض أهل كل هذه الحقائق للتمسك الصلب بحقائقها وثقافتها لأنها بدأت تشعر أنها مستهدفة في بعض خصوصياتها أو ثقافتها.

وبالتالي فإن المطلوب في المجتمعات المتنوعة هو كيف نحافظ ونحمي وحدتنا الاجتماعية والوطنية في ظل واقع اجتماعي متعدد ومتنوع.

حين الاقتراب الموضوعي من هاتين الحقيقتين: حقيقة الوحدة الوطنية التي هي من ضرورات الوجود والمنعة، وحقيقة التنوع الذي يعيشه المجتمع على أكثر من مستوى نجد أن المطلوب أمام هذه الحقائق الالتزام بالنقاط التالية:

١ - الالتزام بسياسات الاحترام والاعتراف بالحقائق الموجودة في المجتمع؛ لأن

تجاهل هذه الحقائق سيقود إلى تمسك أصحابها بشكل صلب، مما يقلل من إمكانية بناء الوحدة الوطنية على أسس صلبة وصریحة.

كما أن العمل على إفناء أو مخاصمة هذه الحقائق سيقود المجتمع على المستوى العملي إلى التحول إلى مجتمعات متعددة ولكنها تعيش تحت سقف وطني واحد.

ولكن مع انفجار الهويات الفرعية لأغلب الانتماءات الموجودة في مجتمعاتنا، فإن وجود مجتمعات متخصصة أو متباعدة في إطار وطني واحد، فإنه سيفضي باستمرار إلى دخول الوطن في تحديات ومشاكل لا يمكن معالجتها؛ لأن هذه التحديات تتغذى باستمرار من حالة الشعور العميق لجميع هذه الانتماءات للتعبير عن ذاتها بشكل صريح وفاقع.

وهذا بطبيعة الحال -في ظل غياب العلاقة السوية والايجابية بين مختلف المكونات- سيؤدي إلى توتر العلاقة ويفاقم من حالات غياب الثقة بين جميع الأطياف والتعبيرات.

لذلك فإننا نعتقد أن أسلم الخيارات وأصوبها هو التعاطي الإيجابي مع حقائق التنوع والتعدد وضبطها جميعاً بقيم الوحدة الوطنية ولوازمها الأخلاقية والقانونية.

ولو نظرنا إلى المجتمعات الإنسانية المتقدمة والمتطورة، والتي تعيش حقائق التنوع على أكثر من صعيد ومستوى، لوجدنا أن هذه المجتمعات، لم تتجاهل حقائق التنوع في مجتمعاتها، كما أنها لم تتعامل معها بقسوة، وإنما احترمت هذه الحقائق ووفرت لها قانونياً واجتماعياً التعبير السلمي والموضوعي عن ذاتها وضبطت كل هذه الخصوصيات والتعبيرات بمنظومة أخلاقية وقانونية، بحيث يحترم الجميع مقتضيات الوحدة الوطنية ومتطلباتها الوطنية والاجتماعية.

وعليه فإننا نرى أن أسلم الخيارات المتاحة للتعامل مع المجتمع المتعدد والمتنوع هو الاعتراف بهذه الحقائق والتعامل معها بوصفها هي من عوامل تعزيز الوحدة الوطنية وليس من مخاطرها أو نقاط ضعفها.

٢- في الوقت الذي ندعو الجميع للالتزام بسياسات الاعتراف والاحترام لحقائق التنوع الموجودة في المجتمع والوطن، ندعو في الوقت ذاته إلى بناء مجتمع سياسي موحد وبعيد عن كل نزعات التمرس الطائفي أو القومي أو العرقي.

نحن مع احترام التنوع في الدائرة الاجتماعية، ولكننا ضد نقل هذا التعدد إلى مؤسسة الدولة أو ما يمكن أن نطلق عليه المجتمع السياسي.

نعترف بالتعددية في الدائرة الاجتماعية، ولكن في المجتمع السياسي ينبغي أن نحافظ

على الوحدة بكل مستوياتها وتحليلاتها، بحيث تكون المواطنة -بكل حمولتها الحقوقية والدستورية- هي معيار من يحق له الالتحاق بالمجتمع السياسي.

وبهذه الطريقة نحن نحافظ على وحدة المجتمع والوطن من خلال بناء الوحدة الوطنية والاجتماعية على قاعدة القبول التام بكل حقائق التعدد والتنوع.

وفي هذا السياق من الضروري بيان أننا ضد أية مخاصمة طائفية أو عرقية أو قومية في المجتمع السياسي ومؤسسات الدولة.

فالكفاءة الوطنية وحدها هي مقياس من يحق له المشاركة في عضوية المجتمع السياسي.

وإن اعترافنا بحقائق التنوع والتعدد ينبغي ألا يتعدى الميدان الاجتماعي والثقافي بكل مستوياتها.

فالدولة بكل مؤسساتها موحدة، ومعيار الشراكة فيها هو الكفاءة الوطنية. أما المجتمع فهو يعيش حالة التنوع بكل مستوياتها، ويتنافس الجميع في الدائرة الاجتماعية بدون أي ضغط سلبي على أي مستوى من مستويات الانتماء الموجودة في المجتمع.

٣- في الوقت الذي ندعو إلى احترام كل حقائق التنوع الموجودة في المجتمع، ندعو في الوقت ذاته إلى وطن واحد موحد يحتضن الجميع ويعمل على توفير كل مستلزمات الحياة الكريمة للجميع بدون تمييز لأحد أو افتئات على أحد. ووحدة الوطن ليس من القضايا القابلة للمقايضة، بل هي من الثوابت التي تصل إلى حد ما يطلق عليه المقدس السياسي، الذي ينبغي لكل أبناء الوطن الحفاظ عليه وحمايته من كل المخاطر والتحديات.

وبهذه الآليات نصل إلى معادلة قائمة على العناصر التالية: احترام كامل للخصوصيات الثقافية والاجتماعية ومجتمع سياسي موحد معيار الالتحاق به هو الكفاءة الوطنية بصرف النظر عن انتماءات هذه الكفاءات الوطنية، ووحدة وطنية لا مساومة عليها، وتضان وتحمي من الجميع، ويتم الدفاع عنها بالغالي والنفيس.

وفق هذه المعادلة تتمكن المجتمعات المتنوعة والمتعددة أن تبني وحدة وطنية صلبة، لا يخشى عليها مهما كانت التحديات أو المكائد التي يكيدها أعداء الوطن.

فالانتماءات بكل مستوياتها هي حقائق اجتماعية وثقافية عنيدة، وقادرة على الدفاع عن نفسها مهما كانت القوة التي تريد اجتثاثها أو استئصالها. وإن هذه الحقائق بحاجة إلى احترام قانوني ومؤسسي لوجودها وخصوصياتها، وإن هذا الاحترام القانوني والمؤسسي،

سيحولها إلى طاقة خلاقة لإثراء حقائق الوحدة الوطنية، وستدافع بكل ما تملك عن وطنها ووحدته.

□ فلنتوَّحد ضد الفتنة الطائفية

في إطار النفخ الطائفي والشحن المذهبي المحموم، تأتي كل التصريحات والمقولات التي يطلقها دعاة الفتن من كل الأطراف، بغرض تعزيز فرص الفتن الطائفية في الواقع الإسلامي المعاصر. والإنسان لا يستطيع أن يدافع عن قناعاته بإثارة الفتن لأنه لا فائدة منها إلا المزيد من تأجيج الفتن الطائفية وشحن النفوس والعقول تجاه الداخل الإسلامي.

وفي سياق هذه التصريحات والتصريحات المضادة، التي هي من جوهر واحد، وهو الانخراط المتسارع في مشروع الفتنة الطائفية التي تحضر إلى هذه الأمة من أقصاها إلى أقصاها، نود التأكيد على النقاط التالية:

١ - إننا نرفض وبشدة كل المقولات والتصريحات الطائفية من أية جهة صدرت، ونعتبر أن دفع الأمور نحو الصدام المذهبي بين المسلمين هو من أكبر الجرائم التي ترتكب بحق المسلمين جميعاً. وإن وطننا العزيز من أقصاه إلى أقصاه ليس مكسر عصا لأحد، لذلك نرفض وبشدة أية محاولة تستهدف تصدير بعض أشكال الفتن الطائفية، كما نرفض أية محاولة للتعدي على هذا الوطن. فوطننا نفديه بالغالي والنفيس، ونرفض كل محاولات إقحامنا في مشروعات هذه الفتن والتشطّيات الطائفية، سواء صدرت هذه المحاولات من شخصيات وجهات سنية أو شخصيات وجهات شيعية. فالأوطان لا يساوم عليها، ونرفض أي شكل من أشكال المساس بها. وهذا الكلام ليس مزايدة على أحد، وإنما هو جزء من فهمنا لقيمتنا وواجباتنا ومسؤولياتنا تجاه مجتمعنا ووطننا في آن.

وعليه فإننا ندعو كل أبناء وطننا من مختلف مواقعهم الفكرية والاجتماعية إلى الوقوف بحزم ضد كل محاولات زرع الفتن الطائفية بين أبناء مجتمعنا وعدم التساهل مع كل أشكال إذكاء روح الانقسام المذهبي في وطننا.

٢ - إن المخطط الذي يستهدف إسقاط الأمة جمعاء في أتون الحروب المذهبية الكامنة والصريحة كبير ومتعدد الأشكال والأساليب والجوانب؛ لذلك فإننا بحاجة اليوم إلى مشروع إسلامي متكامل، تشترك فيه جميع المؤسسات والمعاهد والقوى والفعاليات لإفشال هذا المخطط، والحرّول دون سقوط الأمة أو بعض أطرافها في أتون هذه الفتن العمياء، التي لا يريح منها إلا أعداء الأمة.

والخطر في هذا الأمر أن صناع الفتن ليسوا على شكل واحد، أو نمط محدد، وإنما هم يتلونون ويتعددون، ويأتون من أجل تنفيذ مخططهم الجهنمي من أبواب متفرقة ووسائل متنوعة؛ لذلك فإننا نرفض أن ننجر إلى مشروع الفتنة الطائفية، ونعتبر أن الانجرار إلى هذه الفتن هو أكبر خدمة تقدم إلى أعداء الأمة، كما أنها تساهم في حرق تاريخ أيّ إنسان ديني والوطني والأخلاقي.

وإن كل التصرفات الشائنة التي يقوم بها بعض السنة أو بعض الشيعة، ينبغي أن تكون موضع إدانة صريحة وواضحة؛ لأن الظلم مرفوض والافتئات على الحقوق والكرامات مرفوض، ولا يمكن أن نعالج هذه الممارسات بالقيام بمثلها تجاه الطرف الآخر، وإنما بإدارة هذه المشاكل والبحث عن حلول ناجعة بعيداً عن نزعات التشطي الطائفي والمذهبي.

والواقع الإسلامي اليوم مليء بكل الصور والحقائق، التي تبرر لأيّ إنسان ومن أيّ موقع مذهبي كان، للانزلاق صوب المساهمة المباشرة في إذكاء الفتنة والتوتر المذهبي، ولكن دائماً وأبداً النار لا تُطفأ بنار مثلاً.

لذلك فنحن جميعاً بحاجة إلى وعي عميق بمخاطر هذه الفتن على الجميع، وبعمل مستديم من أجل تفكيك كل العقد وعناصر التوتر التي تُذكي أوار الاحتقان الطائفي بكل صوره وأشكاله.

٣- علماء الأمة ومؤسساتها الدينية والشرعية تتحمل مسؤولية كبرى للمساهمة الفعالة في وأد الفتنة الطائفية التي بدأت تطل برأسها التتن في أكثر من بلد عربي وإسلامي. فكما أن هناك قوى وفعاليات علنية وخفية تعمل ليل نهار من أجل إسقاط الأمة في أتون الاحتراب الطائفي، ينبغي أن تكون هناك قوى وفعاليات وعلى رأسها علماء الأمة ومؤسساتها الدينية تعمل من أجل إفشال هذا المخطط الجهنمي الذي يستهدف الأمة في حاضرها ومستقبلها، والتعاون من أجل تعزيز قيم الأخوة والتعايش السلمي بين جميع مكونات الأمة.

وفي هذا السياق نحمل جميع هذه المؤسسات الدينية مسؤولية رفع الغطاء الديني والشرعي عن كل التصريحات والممارسات التي تستهدف بث الكراهية بين المسلمين أو تأزيم العلاقة بين تعبيراتها المذهبية.

فحينما يقف علماء الأمة أمام مقدمات الحروب المذهبية فإن قدرة الأمة على إفشال مخططات الفتنة تكون فعالة، أما إذا صمت علماء الأمة، وتمادى صانعو الفتنة من كل الطوائف والأطراف فإن مخاطر السقوط في مستنقع الحروب المذهبية سيكون كبيراً؛ لذلك من الضروري عدم التساهل مع كل التصريحات والممارسات التي تسوّغ الاحتراب الداخلي بين المسلمين.

٤ - إننا ندعو أهل الاعتدال والوسطية والتلاقي من كل الطوائف والمذاهب إلى فتح جسور اللقاء والتلاقي والتفاهم والتعاون، من أجل إرساء حقائق هذه القيم في الفضاء العام للمسلمين.

فلا يكفي اليوم أن نلعن ونرفض ظلام الفتنة والاحتراب المذهبي، وإنما نحن بحاجة إلى التعاون والتعاقد لتنقية الساحات الإسلامية من جراثيم التطرف والغلو ونزعات الإلغاء والإقصاء هذا من جهة، ومن جهة أخرى للعمل المؤسسي في كل الفضاءات الوطنية والاجتماعية لتعزيز قيم الوحدة والتفاهم والتلاقي؛ لأن الاحتراب الطائفي يدمر الجميع، ويُنهى كل أشكال الاستقرار السياسي والاجتماعي، ولا سبيل لوأد مشروع الفتن الطائفية إلا بالوعي بمخاطرها والوقوف ضدها وفضح مآلاتها والعمل على تشبيك العلاقة بكل مستوياتها بين مكونات الأمة. وإنه آن الأوان منا جميعاً لرفع الصوت ضد كل أشكال بث الكراهية بين المسلمين وتحضير المسرح الاجتماعي والسياسي للحروب المذهبية في جميع بلدان العرب والمسلمين.

فتعالوا جميعاً نحمي أوطاننا وأمننا الاجتماعي والسياسي برفض مشروع الاقتتال الطائفي في الأمة.

□ الوطن أولاً ودائماً

عديدة هي الدروس والعبر التي أثارها التحولات السياسية التي جرت في أكثر من بلد عربي، ولكن ما لفت نظري لدى الشعوب العربية، التي نزلت إلى الشارع وتحركت من أجل إصلاح أوضاعها وتطوير أحوالها هو النزعة الوطنية، التي عبّر عنها الناس بأساليب وطرق مختلفة.

فالشباب التونسي الذي نزل إلى الشوارع، وتحمل الشدائد وطالب بإحداث تغيير سياسي واقتصادي في بلده، كان يردد دائماً شعارات تعزز من الوطنية التونسية، وإن هذه الوطنية تستحق بذل الغالي والنفيس من أجل صيانتها وحمايتها من كل المخاطر سواء كانت داخلية أو خارجية.

والأمر ذاته أيضاً تحقق وبصورة أكثر بروزاً ووضوحاً في التجربة المصرية. فكل الفئات والشرائح كانت تنادي بالوطنية المصرية، وإن هذا الوطن هو بمثابة الأم الرؤوف بجميع أبنائها مع اختلاف وتمايز هؤلاء الأبناء على أكثر من صعيد ومستوى. وكان ميدان التحرير في القاهرة هو المنصة الكبرى التي عبّرت فيها كل الشرائح والفئات عن مصريتها

واعترازها العميق بوطنيتها التي تستحق منهم كل تبجيل وتضحية. والأمر ذاته - وإن بمستويات متفاوتة - تكرر في التجارب والدول العربية الأخرى.

فالجميع رفع شعارات العزة للوطن، والجميع نزل إلى الميادين وطالب بالإصلاح والتغيير من أجل أن يرى شعبه ووطنه في حال أفضل مما هو عليه.

والملفت في كل هذه التحولات والتجارب أن كل الياطات والشعارات والهموم وطنية، مع تراجع ملحوظ على مستوى الشعار والمطالب للهموم والقضايا التي تتجاوز حدود الوطن.

فالوطن والانتماء إليه لم يعد قلقاً في نفوس الناس وعقولهم، وإنما هو انتماء راسخ وعميق، وقد عبّروا عن هذا الانتماء بطرق ووسائل مختلفة، ولكنها جميعاً تشترك في إبراز أولوية الوطن وهمومه، وإن الجهود ينبغي أن تبذل من أجل تطوير أحواله وإصلاح أوضاعه.

ولم يشعر هؤلاء بأيّ تناقض بين مطالبتهم بالإصلاح والتغيير وانتمائهم الوطني، بل على العكس من ذلك تماماً؛ إذ عبّر هؤلاء أن صدق انتمائهم لوطنهم وحبهم لشعبهم ومجتمعهم، هو الذي دفعهم للمطالبة بالإصلاح والتغيير.

فحب الوطن لا يعني فقط التغني العاطفي به، وإنما الالتزام العميق بقضاياها ومصالحه العليا، والعمل الدائم لتطوير أوضاعه؛ لأن الحب الصادق إلى الأوطان هو الذي يدفع الإنسان إلى الإيمان بأن وطنه يستحق أن يكون في مقدمة ركب الشعوب والأوطان.

فالوطن ليست أرضاً بلا روح، بل هو الروح المزوجة بحب الأرض والبشر، ومن يكره أبناء وطنه مهما كان سبب الكره، فهو في حقيقة الأمر لا يحب وطنه، بل يحب نفسه وأناه، ويبحث عن وطن بمقاسه هو فقط. بينما الأوطان هي القلب الكبير لكل أبنائه، وإن من ينتمي إلى هذا الوطن ينبغي أن يحترم ويحب وفق مقتضيات الوطن والمواطنة.

فالعلاقة بين الوطن والمواطن علاقة عميقة، فحب الوطن يقتضي بالضرورة حب المواطن، والمواطن لن يتصف بهذه الصفة بدون وطن يجمع جميع المواطنين. وإن الكثير من المشكلات القائمة في العديد من البلدان هو من جراء الفصل وعملية التفكيك بين الوطن والمواطن، فتجد الإنسان الذي يمارس عملية التفكيك يصدق بحب الوطن ويتغنى به ويدبج القصائد والمقالات في الوله والعشق لهذا الوطن، ولكنه ولا اعتبارات عديدة - لسنا في صدد بيانها - لا يصون حرمة شريكه في الوطن، أو لا يعطيه الأولوية في فرص العمل والتشغيل، فعشق الوطن لم يتحول إلى استراتيجية ومشروع عمل لديه، فالوطن بالنسبة إليه

هو عملية الأخذ؛ لأن العطاء للوطن وحمايته يعني على المستوى الفعلي هو العطاء للمواطن وحماية مصالحه المختلفة. فالذي يحترم وطنه ينبغي له أن يحترم أبناء وطنه، وعملية التفكيك والفصل في عملية الاحترام هي بوابة المشاكل والأزمات على أكثر من صعيد ومستوى.

وعليه فإن حب الوطن والالتزام بقضايه ومصالحه العليا ليس مجالاً للمزايدة بين مكونات الوطن، بل هو مجال للمنافسة والقيام بخطوات ملموسة في حماية الوطن والمواطنين بعيداً عن النزعات النرجسية والشوفينية.

فالأوطان لا تحمي بالمزايدات الجوفاء، بل بالعمل والإنتاج والتنمية والبناء العلمي والاقتصادي، فكل خطوة ومبادرة في هذا السبيل هي حماية للوطن ومصلحه، فمن يجب وطنه ويعمل على حمايته من الأخطار لا يعطل معاملات المواطنين في الدوائر الحكومية، ومن يجب وطنه ويعمل على حمايته يمارس عمله على أكمل وجه بدون تسبب أثناء الدوام الرسمي، ومن يجب وطنه لا يفضل العمالة الأجنبية على العمالة الوطنية، ومن يجب وطنه لا يتعدى على الممتلكات العامة، ومن يجب وطنه لا يهرب أمواله إلى الخارج، بل يعمل على استثمارها في داخل وطنه.

وخلاصة القول في هذا السياق: أن حب الوطن ليس لقلقة لسان، وإنما هو التزام بأولوية الوطن على كل الصعد والمستويات. ومن يعتبر الوطن ومصلحه أولويته سيعمل من أجل القبض على كل أسباب وعوامل تقدمه في كل المجالات والجوانب؛ لهذا فإن علاقة الإنسان بوطنه ليست خاضعة لمزايدات من هذا الإنسان أو ذاك الطرف؛ لأن الإنسان بطبعه مهما كان فكره، هو مجبول على حب وطنه وعشقه. ومن الخطأ الذي يرتكبه البعض هو حينما يدفع الأمور باتجاه مربع الاتهام، وكأنه هو مانح شهادات الوطنية أو القابض على مفتاح الوطن.

علاقة الإنسان بوطنه هي علاقة صميمية، وتأخذ هذه العلاقة على مستوى التعبير أشكالا متعددة، والاختلاف في الرأي أو الموقف الفكري ليس مؤشراً إلى حب الوطن أو كرهه؛ لأن هاتين المسألتين مختلفتان في الطبيعة والدور والوظيفة. فنحن مهما كانت الصعوبات لن نضحّي بوطننا من أجل مصالح الآخرين؛ لأنه -ببساطة شديدة- هو الوطن الذي لا نعرف بديلاً عنه.

فالإنسان مهما كانت مشاكله وصعوباته الأسرية والاجتماعية فإنه لن يضحيّ بأمه، وعلاقة الإنسان بأمه لا تحتاج إلى مزايدة أو ادعاءات من هنا أو هناك، كذلك هي علاقة الإنسان بوطنه هي قائمة على الحب، وهذا الحب مركوز في دواخل قلب الإنسان وروحه، هذا على المستوى العاطفي والقلبي، والإنسان حينما يطالب بتحسين أوضاعه أو تطوير

أحواله فإنه لا يطالب بأشياء مناقضة لحبه إلى وطنه أو مواطنيته، بل على العكس من ذلك تماماً، إذ إن الإنسان الذي لا يعرف لوطنه بديلاً هو الذي يسعى دائماً إلى التطور والتقدم؛ لأنه يحلم ويأمل أن يكون وطنه هو أفضل الأوطان، وأن يكون شعبه هو أفضل الشعوب. وفي سياق المحافظة على مقتضيات الشراكة الوطنية أوّدُ التأكيد على النقاط التالية:

١- ليس من الشراكة الوطنية في شيء أن يسمح الإنسان لنفسه التعدي على حقوق وعقائد المواطنين الذي يشتركون معه في الوطن والمصير.

فمن حق أيّ مواطن أن يقبل أو يرفض قناعات وأفكار المواطن الآخر، ولكن ليس من حقه أن يتعدى عليها، فلا تنسجم فكرة التعدي على أفكار ومقدسات المواطنين مع مقتضيات المواطنة والشراكة الوطنية. والأوطان لا تحمي ببث الكراهية والعداوة بين المواطنين، مهما كانت قناعتك تجاه أفكار هذا الطرف أو ذاك.

٢- إن تعدد الآراء والقناعات عند المواطنين لا يحكم إلّا في ظل سيادة القانون، فهو الذي يضبط النزاعات والتباينات، وهو الذي يحول دون تحول التباينات إلى معاول هدم للنسيج الوطني والاجتماعي.

لهذا فإننا جميعاً ينبغي أن نكون تحت سقف القانون، وننضبط بضوابطه، بعيداً عن النزعات الذاتية. وهذا بطبيعة الحال يقتضي العمل على سن قوانين واضحة لكل المجالات والحقول، حتى يتسنى للجميع حماية حقوقه المادية والمعنوية بالقانون.

لهذا يقول الباري عز وجل: ﴿وَيَا قَوْمِ أَوْفُوا الْمِكْيَالَ وَالْمِيزَانَ بِالْقِسْطِ وَلَا تَبْخَسُوا النَّاسَ أَشْيَاءَهُمْ وَلَا تَعْتُوا فِي الْأَرْضِ مُفْسِدِينَ﴾^(٥).

٣- إننا جميعاً ومن مختلف مواقعنا الأيديولوجية والفكرية ومناطقنا الجغرافية، نعيش في سفينة وطنية واحدة. وإن هذه السفينة تتطلب منا التعاون والتضامن وإصلاح علاقاتنا البينية على أسس المواطنة المتساوية والاحترام المتبادل. فهذا هو خيارنا لحماية سفينة الوطن من كل المخاطر والتحديات، وسيبقى هذا الوطن من أقصاه إلى أقصاه هو معقد آمالنا، وفضاء جهدنا العلمي والتنموي والثقافي.

والوطني الحق هو الذي لا يعادي أبناء وطنه، أو يكرههم لاعتبارات مذهبية أو جهوية، بل يعمل على حمايتهم وصيانة حقوقهم بعيداً عن كل اقتتات وظلم.

(٥) سورة هود، الآية ٨٥.

اليَد الخفية والإِثَارا لاقتصادا

عند الإمام علي بن الحسين عليه السلام

الدكتور الشيخ حسن كريم ماجد الربيعي*

□ المقدمة

للإمام علي بن الحسين زين العابدين عليه السلام ممارسات اقتصادية ذات منافع اجتماعية مهمّة في علم الاجتماع الديني، حاولت في هذا البحث أن أبين بعض الملامح الاقتصادية التي مارسها الإمام عليه السلام بنفسه الشريفة وربطها بالفعل الديني، وكان يمارس هذا الفعل ممارسة دينية بسرية تامّة، لقد ربط الفعل الاقتصادي بالاجتماعي.

اليَد الخفية (invisible hand): هي استعارة ابتكرها الاقتصادي آدم سميث وشرحها في كتابه (ثروة الأمم) معتبراً أن الفرد الذي يقوم بالاهتمام بمصلحته الشخصية يساهم أيضاً في ارتقاء المصلحة الخيرة لمجتمعه ككل من خلال مبدأ اليَد الخفية، حيث يشرح بأن العائد العام للمجتمع هو مجموع عوائد الأفراد، فعندما يزيد العائد الشخصي لفرد ما فإنه يساهم في زيادة العائد الإجمالي للمجتمع^(١).

* جامعة الكوفة، كلية الفقه العقيدة والفكر الاسلامي، العراق.

(١) ويكيبيديا الموسوعة الحرة: <https://ar.m.wikipedia.org>

وقد انتشر هذا المصطلح بشكل واسع لاحقاً^(٢)، وفي ضوء هذا التعريف كان الإمام علي بن الحسين عليه السلام يزيد عوائد الأفراد بنية المصلحة لغيره وليس لنفسه، وهذا هو معنى الإيثار الاقتصادي الرائع في الإسلام، إلا أن النمطية الاجتماعية والحاجة المالية غيرت الكثير من مفاهيمنا النظرية مع الأسف، أو أننا انشغلنا بثقافة الكراهية التاريخية.

□ الإيثار الاقتصادي لغة ومعنى

الإيثار: يستعار الأثر للفضل والإيثار للتفضل ومنه أثرته^(٣)، وقوله: ﴿وَيُؤْثِرُونَ عَلَىٰ أَنْفُسِهِمْ﴾^(٤)، والإيثار: تفضيل المرء غيره على نفسه. وعند علماء الأخلاق مذهب يعارض الأثرة، ويرمي إلى تفضيل خير الآخرين على الخير الشخصي. وعند علماء النفس: اتجاه اهتمام الإنسان وميول الحب فيه نحو غيره وقبل ذاته سواء كان هذا عن فطرة أم عن اكتساب^(٥)، تشير الآية إلى الإيثار، قال تعالى: ﴿وَيُؤْثِرُونَ عَلَىٰ أَنْفُسِهِمْ وَلَوْ كَانَ بِهِمْ خَصَاصَةٌ﴾^(٦)، والخصاصة: هي الفقر والحاجة وسوء الحال^(٧)، وعبر عن الفقر الذي لم يسد^(٨)، وسددت خصاصة فلان: جبرت فقره^(٩).

والإيثار لفظ يتبادر منه إلى الذهن والعرف سد الحاجة الاقتصادية للأفراد والجماعات، وقد مدح النص القرآني هذا الفعل الاجتماعي والاقتصادي في آن واحد، وكان من أجلى صوره هو فعل المعصوم في كل أدواره وتنوعاته، وقد تمثل بفعل الإمام علي بن الحسين زين العابدين عليه السلام بصورة رائعة عند دراسته دراسة أنثربولوجية اجتماعية، وإظهار العلاقة الاقتصادية في هذا الفعل وأثره في البناء الاجتماعي، وفي تحريك عجلة الاقتصاد والاستقرار الاجتماعي لكل شعب ولكل أمة.

لقد غابت الدراسات الاقتصادية وعلاقاتها في علم الاجتماع الديني، ومن ثم أثرها في

(٢) المرجع نفسه.

(٣) أبو القاسم الحسين بن محمد الراغب الأصفهاني، المفردات في غريب القرآن، ضبط: هيثم طعيمة، بيروت: دار إحياء التراث العربي، ١٤٢٣هـ / ٢٠٠٢م، ص ١٣.

(٤) سورة الحشر، الآية ٩.

(٥) إبراهيم مصطفى وآخرون، المعجم الوسيط، القاهرة: مجمع اللغة العربية، بلا تاريخ، ص ٢٢.

(٦) سورة الحشر، الآية ٩.

(٧) إبراهيم مصطفى، المعجم الوسيط، ص ٢٦٩.

(٨) الراغب الأصفهاني، المفردات، ص ١٥٥.

(٩) محمود بن عمر الزمخشري، أساس البلاغة، بيروت: دار إحياء التراث العربي، ١٤٢٢هـ / ٢٠٠١م، ص ١٩٠.

التماسك الاجتماعي، إن الفعل الاجتماعي للإمام علي بن الحسين في إيصال ما يحتاجه الفقير هو التطبيق الفعلي للاقتصاد الديني في ضوء اقتصاد القرآن الكريم وعلاقته بالاجتماع.

□ أولاً: اليد الخفية (الفعل الخفي)

في ظل التعريف أعلاه الذي ركّز عليه آدم سميث ومن تبعه تكون المصلحة الشخصية ذات علاقة في رفع عوائد المجموع، في حين نبحت هنا عن تقديم مصلحة الآخرين على المصلحة الشخصية في ضوء المبنى المختلف عن أصالة الفرد والفردانية والأنا والذات إلى فلسفة الآخر ونكران الذات، الإمام يتصرّف كفاعل اجتماعي واقتصادي نحو الثقافة الشعبية، أي الممارسة المعطاة والمجانية إلا من الله سبحانه وتعالى، وهذا هو الضمير الديني أي الخفاء في القول والفعل؛ لأنهما يتعاملان مع كرامة الإنسان.

إن التصدّق السري في كل ليلة صفة من صفات الإمام علي بن الحسين، ولم يعرف إلا بعد مماته^(١٠)، إن حصول أثر شاخص على حبل عاتقه كشفه ابنه بعد مماته، قائلاً: «أما إنه ما يعرف ما هو غيري، ولولا أنه مات لما ذكرته...»^(١١).

إن كتمان يد الإيثار والمحبة والرحمة كانت هاجس جميع الأئمة على مختلف أدوارهم، وتبعهم بعض أصحابهم، كان الفقراء ينتظرون هذا العطاء السري الذي يحفظ ماء وجههم وكرامتهم إلى أبد الآبدين.

هذه الممارسة الفعلية توحى بجوهر الفعل الديني والتدني في علو مستواه التطبيقي، إذ يرسم لوحة جوهر الدين في مبتغاه، وخاصة أن فاعله إمام من أهل العصمة، وهي عبادة من نوع آخر تهتم بالمجموع، ولا تهتم بالأنا، وتمثل جوهر الدين وأساسه.

يتحدث الإمام محمد بن علي الباقر عليه السلام عن فعل أبيه قائلاً: «وخرج مُتَسَلِّلاً لا يعلم به أحد غيري، فإني كنت ربما علمت به من حيث لا يعلم، فيأتي دور قوم فقراء قد عرفوا وقت مجيئه ولا يعلمون من هو، فإذا رأوه مقبلاً تباشروا به وقالوا: هذا صاحب الجراب قد أقبل...»^(١٢).

هؤلاء الفقراء عرفوا وقته ولم يعرفوا شخصه، إن سدّ الحاجة ربما غلبهم أن يعرفوا

(١٠) للمزيد ينظر: أبو حنيفة النعمان بن محمد التميمي المغربي (القاضي النعمان)، المناقب والمثالب، تحقيق: ماجد بن أحمد العطية، بيروت: مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، ١٤٢٣هـ / ٢٠٠٢م، ص ٣١٠.

(١١) القاضي النعمان، المناقب والمثالب، ص ٣١١.

(١٢) المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

مع كتمان الإمام وحرصه ألا يُعرف، وهذه هي اليد الخفية، ولكن ليس بتعريف آدم سميث. هذه التكرارية في الفعل تنمُّ عن ممارسة عبادية وأخلاقية غابت عنا اليوم، إن استمرارية الفعل ولَّد الأثر الشاخص بين كنفه كما نقلت الروايات.

كانت المدينة المنورة وبالخصوص الفقراء تنعم باليد الخفية من أمام معصوم لا يُكَلَّف غيره في هذا الفعل، بل يمارسه بنفسه، كانت هذه البيوت مفعمة بأمل الصدقة السرية، ذكر القاضي النعمان: «أنه كان بالمدينة عدَّة بيوت يأتيهم قوتهم من علي بن الحسين عليه السلام ولا يدرون من أين يأتيهم ذلك، فما عرفوا ذلك حتى مات وانقطع عنهم، لأنه كان يُسرُّ ما يرسله إليهم رجاء ثواب صدقة السرِّ، وقيل: إن تلك البيوت حصيت فوجدت مائة بيت في كل بيت جماعة من الناس»^(١٣).

صدقة السرِّ للآخرين وليس للنفع الشخصي، كما هو في اليد الخفية المحرَّكة لعوائد المجتمع، صدقة السرِّ واليد الخفية تنمِّي المجتمع الديني وغيره لأنها تتعامل مع الإنسان الآخر وتحفظه، وهي تعدُّ ضابطة من ضوابط القانون الديني والتزام من التزاماته، أقره القرآن ومارسه النبي والأئمة والصحابة من بعدهم. كان الإمام علي بن الحسين يسدُّ حاجة مجموعة اجتماعية في المدينة وهم لا يعلمون من أين يأتيهم^(١٤).

إن الدراسات الأنثروبولوجية في خصائص الإنسان وبالذات الإنسان المعصوم وهو الأرقى والكامل يدعوننا إلى التمسك بجملة قضايا ذات نفع للمجتمع، أصلها مشاريع دينية نابعة من عمق الإيمان في الفرد. إن وجود مثل هذا العمق الإيماني في شخص الإمام علي بن الحسين وبذله المساعدة الاجتماعية والاقتصادية الكتومة والمبالغة في سرَّيتها، والتي استعرنا لها مفهوم اليد الخفية من المصطلح الاقتصادي عند آدم سميث إلى مصطلح ومفهوم الاقتصاد الديني، كممارسة فعلية غاية في التدين الإسلامي، وغاية في الروح الجماعية والذوبان فيها، وغاية في حب الآخرين من الفقراء والمساكين والمحتاجين، وغاية في سدِّ حاجة الفقير بلا كلام أو قول أو مباحاة، إنها اليد الخفية في فعل الخير لزيادة عوائد الآخرين بعيداً عن الذات والفردنة، وتأكيذاً لنظرية الصالح العام، وتركيزاً لنظرية الجماعة والأمة مقابل النظرية الفردية في الفكر الغربي، والابتعاد عن النفعية في مثل هذه السلوكيات.

(١٣) القاضي النعمان، المناقب والمثالب، ص ٣١٧.

(١٤) أبو عبد الله محمد بن محمد بن النعمان العكبري البغدادي (المفيد)، الإرشاد في معرفة حجج الله على العباد، تحقيق: مؤسسة آل البيت عليه السلام لإحياء التراث، بيروت: مؤسسة آل البيت عليه السلام لإحياء التراث، ١٤٢٩ هـ / ٢٠٠٨ م، ص ١٤٩.

لو بحثنا في دوافع هذا العمل الليلي المخفي عن أنظار جميع الناس حتى من أقرب المقربين إليه، ومع حرصه على الخفاء، لا شك أن فيه دلالات عميقة عمق التدين وجوهره المستدل عليه من أصل الدين، ومن هنا يحصل التفاوت بين الدين والتدين كسلوك وفعل بالمفهومية أو المراتب الجدلية المعبرة عن عمق الايمان عند الممارسة الصادرة.

ويمكن القول: إن الايمان ممارسة، ومن المعلوم سيادة المعصوم وتمكّنه من الفعل الديني والتديني بشكل كامل، يروي اليعقوبي (٢٩٢هـ) في تاريخه أنه لما توفي الإمام علي بن الحسين «وجد على كتفيه جلب كجلب البعير، فقيل لأهله: ما هذه الآثار؟، قالوا: من حملة الطعام في الليل يدور به على منازل الفقراء»^(١٥).

كان الإمام يختار الليل كزمان للتخفي، هذه الممارسة الإنسانية، بل هي أعلى مستوى من الفعل الإنساني والفعل الثقافي في الممارسة، لأن الفعلية والتمكّن منها هيمنة وسيادة على كل غرائز النفس الطامحة والطامعة.

هذه الكاريزما المعصومية هي سيادة، يقسم ماكس فيبر السيادة إلى ثلاثة نماذج:

١ - السيادة التقليدية.

٢ - السيادة البيروقراطية.

٣ - السيادة الكاريزمية.

فالشبهة عنده القائمة على كاريزما الوراثة لعائلة علي وما ينجز عنها من نتائج تخصّ الإمام المعصوم عن الخطأ في تعاليمه^(١٦).

وعلي هو نواة التكوين الاجتماعي وأصله، بل هو الفكرة الدينية في أصل هذا التكوين، إن منزلة الإمام وعصمته وسيادته لا تمنع من أن يقوم بإصلاح اقتصادي يضرب به المثل، ويكون من دوافع الفعل الخيري بعد ذلك، فلا مانع أن يقوم به من هو أشرف الناس، ومنه يفهم الإصلاح الاقتصادي والاجتماعي فضلاً عن السياسي.

يشير السيد محمد رضا الجلالي في كتابه المهم (جهاد الإمام السجاد زين العابدين علي بن الحسين بن علي بن أبي طالب)، وهو كتاب نال المرتبة الأولى في المباراة الفكرية الكتابية عن الإمام السجاد في بيروت عام ١٤١٤هـ، يشير المؤلف قائلاً: «ولقد كان الإمام زين

(١٥) أحمد بن إسحاق بن جعفر بن وهب بن واضح البغدادي (اليعقوبي)، تاريخ اليعقوبي، علّق عليه ووضّح حواشيه: خليل المنصور، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤١٩هـ / ١٩٩٩م، ج ٢، ص ٢١٢.

(١٦) ماكس فيبر، الاقتصاد والمجتمع الاقتصاد والأنظمة الاجتماعية والقوى المخلفات السيادة، ترجمة: محمد التركي، مراجعة: فضل الله العميري، بيروت: المنظمة العربية للترجمة، ٢٠١٥م، ص ٥٥٤.

العابدين عليه السلام يزاوِل عملية تموين الناس بدقة فائقة، خاصة عوائل الشهداء والمنكوبين في معارك ضد الدولة، يقوم بذلك في سرّية تامّة حتى خفيت - في بعض الحالات - على أقرب الناس إليه عليه السلام»^(١٧).

كان الإمام بيده الخفية أو فعله الخفي يشمل الجميع حتى الأعداء، والسرية ربما علّلت بالخوف من عيون السلطة أو إلهاء عيونها عن مواقفه، أو البعد عن الرياء والسمعة والمباهاة، وكان من نتائج هذه السرية أن اتهم بالبخل^(١٨).

وعند متابعة هذا الفعل نجده عند كل الأئمة عليهم السلام، وهو ما زرعه النبي الأكرم صلى الله عليه وآله في أهل بيته كنموذج مختلف يصلح كقدوة لا يتقدّمه فعل من الآخرين. إن هذا الفعل هو غاية النزعة الإنسانية في حفظ مشاعر الآخرين وشعورهم بالدونية في الآخذ دون المعطي، فإن الآخذ له هذا الشعور، ولكنه إذا خفي المعطي شخصاً يكون أهون في نفسه مع أن الإعطاء في كل حالاته من الأفعال الإيجابية، وإن كان في حقيقته يهتم بالنفع الدنيوية والأخروية.

ولكن غاب عنا ارتفاع الفوائد الاقتصادية وعوائدها إلى الاقتصاد والمجتمع، كان الإمام يدفع الأموال لكل بالخفاء والعلن، وهذا ممّا يؤيّد مواقفه أمام أنظار السلطة، ربما غابت عنا الدوافع الحقيقية لأننا فسرنا الأمور بشكل آخر من الصدقة وأعظمها صدقة السرّ، ولكن هذا يقصر عن كشف حقيقة الأمر.

□ ثانياً: الإيثار الاقتصادي

تشكّل الأموال وحبّها حالة غريزية في نفس الإنسان، وإن حالة التملك حالة ملحة في طبيعة النفس الإنسانية، وإعطاء الأموال أو صرفها في نوع العمل أو المعاوضة المحبة في ذات الإنسان، فقد يصرف الإنسان بعض أمواله في شيء يحبه مع حبه الجسم لها، ولكن يزداد حبه أكثر حتى يصرف ما يحبه إلى ما هو أكثر حبّاً في نفسه، وهي حالة موجودة في الواقع الاجتماعي وفي مختلف الشعوب، وربما تبقى علاقة حب المال في نفسه فلا يصرف أي شيء إلّا عند الضرورة القصوى فيقتّر في استهلاكه ولا يبقى لديه ميل للاستهلاك إلّا ما يسدّ الرمق.

(١٧) محمد رضا الجلاي، جهاد الإمام السجاد زين العابدين علي بن الحسين بن علي بن أبي طالب، بيروت: المجمع العالمي لأهل البيت عليه السلام، ١٤٣١هـ / ٢٠١٠م، ص ١٤١.

(١٨) الجلاي، جهاد الإمام السجاد، ص ١٤٢.

الإيثار هو نكران الذات وتقديم الآخر مهما كان لغرض بيان هدفية التعليم الديني، والتدين بالجوهر والروح والمقصد، والفعلية في السلوك والتصرف وبيان الأخلاق الدينية على واقعها من الفعل المعصومي للإنسان الكامل والأرقى في الجنس البشري، إن فعل المعصوم فعلاً عقلاً يؤيده العقل والشرع وبه ترتكز في أذهان الناس المحبة والعاطفة الجياشة كسلوك نفسي وتربوي مهم.

إن نكران الذات ربما هي تعاليم دينية متمثلة بأقصى أنواع الروحانية لا يخلو منها دين في أصله ونشأته، فالمسيحية ترى أن نكران الذات كَوْن الشرط اللازم والعلامة الفارقة للحياة، طالما أنه من دونه لا يمكن محاربة حب الذات^(١٩).

الاقتصاد الإسلامي مبني على القانون الشرعي والقانون الأخلاقي والتلازم مع العقيدة، فعلاً المال والعقيدة وانتقال الملكية وفق تصنيف الحلال والحرام ليس على وفق الربح، نعم الربح الحلال، لقد كانت التجارة عنوان العقيدة والتمسك، وبها انتشر الإسلام في جنوب الصحراء في إفريقيا، وشمال شرق آسيا، ربما لذلك يفقد المسلم بعض الإنجازات المالية لموانع شرعية، إلا أن طرق الحلال فيه شرف الدنيا والآخرة في ظل المجتمع الإسلامي.

قضى الإمام زين العابدين دين على محمد بن أسامة بن أسامة بن زيد وكان (١٥) ألف ديناراً، وعمل الإمام على تحرير العبيد بشكل ملفت للنظر، أعطى رجلاً سببه ألف درهم، وكان ولا يبيع عبداً اشتراه وإن دفع إليه أغلى الأثمان^(٢٠)، هذا هو معنى إيثاره بالأموال، فكان من يأتيهم يقولون جاء صاحب الجراب^(٢١)، اجتمعت اليد الخفية مع الإيثار الاقتصادي الانساني.

إن قضية عتق الإماء والعبيد حالة متميزة في حياة الإمام السجاد، يشتري بأموال ويعتق غيرها اعتزازاً بالإنسان وكرامته مع أن بعض الاماء ربما يسيئون التصرف، فتكون المكافأة العتق هو الإيثار بالأموال كرامة وصدقات دينية تعبر عن الاقتصاد الديني.

وفي رواية القاضي النعمان (ت ٣٦٣هـ) أن الإمام عليه السلام زار زيد بن أسامة بن زيد فوجده يبكي على دينه الذي لا يستطيع الوفاء به، ردّه الإمام بقوله: «فطب نفساً عليّ وفاء ذلك عنك»، وقال لأحد مواليه: «الضيعة صدقة عليك»، وكان يتصدق بكسوته في الشتاء

(١٩) جورج ي. ماندزريديس، علم اجتماع المسيحية، تعريب: الأب يوحنا موسى بدّور، تدقيق: سميرة هوي - عطية، بيروت: معهد القديس يوحنا الدمشقي اللاهوتي جامعة البلمند، ٢٠١٣ م، ص ٢٠٤.

(٢٠) للمزيد ينظر: الجلال، جهاد الإمام السجاد عليه السلام، ص ١٤٢ - ١٥٠.

(٢١) القاضي النعمان، شرح الأخبار في فضائل الأئمة الاطهار، تحقيق: محمد الحسيني الجلال، قم: جماعة المدرسين، بلا تاريخ، ج ٣، ص ٢٥٤.

إذا انقضى الشتاء، وبكسوته في الصيف إذا انقضى الصيف، وكان يلبس من خز الثياب، فقل له: تعطيها من لا يعرف قيمتها ولا يليق به لباسها، فلو بعثها فتصدقت بثمانها، قال: «إني لأكره أن أبيع ثوباً صليت فيه»^(٢٢).

وصدق الفرزدق في قصيدته:

إذا رآته قريش قال قائلها: إلى مكارم هذا ينتهي الكرم
هذا هو الإيثار الديني الذي يجب أن نتعلّمه بل نجعله مؤسسة خيرية تكافلية وتعاونية، هذه هي أهداف الفعل الديني الاجتماعي والاقتصادي، بعيداً عن الادّخار والاستثمار والإفراط في الاستهلاك.

إن مؤسسة الفاضل عن الحد ربما يخلق مجتمعاً متميّزاً، أو مؤسسة الفرائض من الضرائب لشريحة الفقراء تهبّ القاعدة الفرحة في بناء المجتمع، كان الإمام عليه السلام يعطي الفاضل وغيره لشريحة الفقراء المحتاجين، وهذا هو الفعل الديني في بناء الإنسان والمجتمع، بخلاف حالة النزعة المسيحية التقشفية كمظهر من مظاهر التدين^(٢٣)، فإن النزعة الإسلامية نحو تقديس العمل وعبادة الإنفاق الديني على الأسرة والمجتمع لتخفف حدة الصراع والكراهية بين شرائح وطوائف المجتمع وإفراده.

□ الخلاصة

بعد هذه الجولة السريعة في مفاهيم اقتصادية واجتماعية تبين عدّة نتائج:

١- أن فعل الإمام علي بن الحسين عليه السلام فيه دلالة إما على الوجوب أو الاستحباب، وعلينا أن نعتد الفعل المعصومي ونذكر أثره الشرعي والأخلاقي.

٢- اليد الخفية عنوان الإيمان الحقيقي لروح الدين الإسلامي وجوهره.

٣- الإيثار الاجتماعي والاقتصادي نظم دينية تبين أثر الدين في تنمية قدرات المجتمع في الاجتماع والاقتصاد والقدرات البشرية.

(٢٢) للمزيد ينظر: القاضي النعمان، المناقب والمثالب، ص ٣١٥-٣١٨.

(٢٣) ماكس فيبر، مقالات في سوسيولوجيا الدين: الثقافة البروتستانتية، ترجمة: منير الفندري، بيروت: المنظمة العربية للترجمة، ٢٠١٥م، ص ١٣٤.

أهم المدارس الفقهية والأصولية

بالغرب الإسلامي

يوسف اغزيل المجاهد*

□ المقدمة

يمكن الحديث عن مجموعة من المدارس الفقهية والأصولية بالغرب الإسلامي التي اهتمت اهتماماً كبيراً بالفقه من جهة، وأصول الفقه من جهة أخرى. ومن بين هذه المدارس مدرسة طرابلس بليبيا، ومدرسة القيروان بتونس، ومدرسة تلمسان بالجزائر، ومدارس إشبيلية وغرناطة وقرطبة بالأندلس، ومدارس سبتة وفاس ومراكش بالمغرب الأقصى.

وقد قامت هذه المدارس الكبرى بدور مهم في تنشيط الحركة العلمية والثقافية بالغرب الإسلامي، ومدّ خيط التواصل بين المشرق العربي والغرب الإسلامي، والمساهمة في إغناء العلوم النقلية والعقلية والاعتقادية والفلسفية والكلامية والأصولية من أجل أن يتبوأ الغرب الإسلامي مكانته اللائقة به بين البيئات والمواطن العلمية والثقافية والدينية الأخرى.

إذاً، ما أهم المدارس الأصولية في الغرب الإسلامي؟ وما مميزات هذه

* باحث من المغرب.

المدارس في مجال أصول الفقه؟ وما رجال هذه المدارس ومؤلفاتها في هذا المجال بالذات؟ هذا ما سوف نتوقف عنده في المطالعة.

□ المطلب الأول: كيف انتقل أصول الفقه إلى الغرب الإسلامي؟

لقد ارتحل كثير من علماء الغرب الإسلامي إلى المشرق العربي، وبالأخص حيا لالحجاز، من أجل الحج من جهة أولى، وطلب العلم من جهة ثانية. وقد تعرّفوا إلى مجموعة من المذاهب الفقهية، وانفتحوا على علوم نقلية وعقلية شتى، وكانت لديهم دراية كبيرة بالنحل والأهواء والفرق الكلامية والفلسفية. بيد أنهم فضّلوا المذهب المالكي الذي ينسجم مع بيئتهم الجغرافية والعقلية. ومن هنا، فلقد تلقّى الوافدون المغاربة العلم عن الإمام مالك مباشرة، ولما توفي رحمته الله اتّجهت الهجرة نحو تلاميذه كابن القاسم، وأشهب، وابن وهب، وابن عبد الحكم...^(١)

ومن ثم، لم يقتصر هذا العلم الذي نقلوه عن علماء المالكية بالشرق العربي على علم معيّن أو محدّد كالدين، والفقه، والحديث، والتفسير، والقراءات فحسب، بل استفادوا من العلوم العقلية كالمنطق، وأصول الدين، وأصول الفقه...، ولقد أدخل العلماء المغاربة والمتحولون كتب أصول الفقه إلى مواطنهم بالغرب الإسلامي ك(الرسالة) للإمام محمد بن إدريس الشافعي الذي كتب أول مصنّف في علم أصول الفقه، وقد أصبح كتابه بذلك مرجعاً أو منطلقاً للدراسات الأصولية في جميع الأصقاع والبقاع الإسلامية.

كما تعرّفوا إلى المذهب المالكي قبل انتهاء القرن الثالث الهجري في عهد الأدارسة. ومن هنا، يعدّ كتاب (الموطأ) للإمام مالك أول كتاب في الرواية والحديث دخل الغرب الإسلامي^(٢)، ويتضمّن هذا الكتاب مجموعة من الأصول التي اعتمدها المالكية من كتاب، وسنة، وإجماع، وقياس، وعمل أهل المدينة.

ولقد انبرى العلماء المغاربة إلى تدريس بعض كتب أصول الفقه في مختلف المدارس المنتشرة بالغرب الإسلامي كإقراء رسالة الشافعي، وتدريس كتابي: (المستصفى من علم الأصول) و(إحياء علوم الدين) لأبي حامد الغزالي، وتدريس كتابي: (البرهان في أصول الفقه) و(مختصر التقريب والإرشاد) لأبي المعالي الجويني إمام الحرمين (ت: ٤٧٨هـ)، وكتاب (مختصر المستصفى) لابن رشد الحفيد، وتدريس كتب القاضي الباقلاني في أصول

(١) ترتيب المدارك وتقريب المسالك لمعرفة علماء مذهب مالك، الرباط - المغرب: طبعة وزارة الأوقاف المغربية، الطبعة الثانية، سنة ١٩٨٣م، الجزء الثاني، ص: ١٧٨.

(٢) ابن أبي زرع، الأنيس المطرب بروض القرطاس، طبعة الرباط، المغرب، ١٩٥٦م، الجزء الأول، ص: ٣٤.

الفقه وأصول الدين، وإقراء كتب محمد بن الحسين بن فورك، وتدريس كتب الآمدي...

وإذا لم يكن أصول الفقه بالغرب الإسلامي في بداياته الأولى، واضح المعالم والمبادئ والمرتكزات، فإنه قد انتعش بالغرب الإسلامي بعد ذلك، واستوى على قدميه نظرية وتطبيقاً، بعد أن توافد مجموعة من علماء الغرب الإسلامي على المشرق العربي للاستفادة والاستزادة من علم الباقلاني، والأبهري، وأبي تمام، والشيرازي...^(٣)

ويبدو ذلك التأثير واضحاً عند بعض التلاميذ من علماء الغرب الإسلامي، كما يتجلى ذلك عند ابن السهرزوي، والشارقي، وأبي عمران الفاسي الذي «درس الأصول على القاضي أبي بكر الباقلاني»^(٤).

دون أن ننسى المحدث الفقيه أبا محمد عبد الله الأصيلي (ت ٣٧٢هـ)، من أصيلا المغرب، فقد عرف بكتاب في أصول الفقه بعنوان: (الآثار والدلائل في خلاف مالك وأبي حذيفة والشافعي)، ولقد ارتحل إلى بغداد ليحتك بعلمائها البارزين ومناهجها الأصولية العقلية، ويسمع عن أبي بكر الشافعي وأبي بكر الأبهري. وقد قال عنه عبد الله كنون: «وحجّ فلقي بمكة سنة ٥٣هـ أبا زيد المروزي، وسمع منه البخاري، وأبا بكر الآجري، وبالمدينة قاضيها أبا مروان المالكي. وحدث عن الدارقطني، واضطرب في المشرق نحو ثلاثة عشر عاماً، وسمع ببغداد عرضته الثانية في البخاري من أبي زيد، وسمعه أيضاً من أبي حامد الجرجاني وهما شيخاه في البخاري وعليهما يعتمد، ثم انصرف إلى الأندلس فقرأ عليه الناس كتاب البخاري، وانتهت إليه الرئاسة بها، فولي قضاء سرقسطة، وقام بالشورى مدة في قرطبة وغيرها. وكان من حفاظ مذهب مالك، ومن أعلم الناس بالحديث وأبصرهم بعلمه ورجاله»^(٥).

وبعد عودة هؤلاء العلماء والمترجلين والمغتربين من المشرق العربي إلى مواطنهم بالغرب الإسلامي، انبروا جادّين من أجل تأسيس مدارس دينية وعلمية وتربوية في علم أصول الفقه عن وعي أو غير وعي. ومن ثمّ فقد كان هذا العلم عند المغاربة يتأرجح بين التقليد تارة، والاجتهاد تارة أخرى.

وهكذا، نجد مجموعة من التأليف في علم أصول الفقه في القرن الخامس الهجري

(٣) عبد المجيد تركي، مناظرات في أصول الشريعة الإسلامية بين ابن حزم والباجي، تحقيق: عبد الصابون شاهين ومحمد عبد الحليم محمود، بيروت - لبنان: دار الغرب الإسلامي، الطبعة الأولى سنة ١٩٨٦م، ص: ٧٢.

(٤) عبد الله كنون، النبوغ المغربي في الأدب العربي، الجزء الأول، ص: ٥٢.

(٥) عبد الله كنون، نفسه، ص: ٥١.

ككتاب (في أصول الفقه) لأبي جعفر أحمد بن نصر الداودي الأسدي (ت: ٤٠٢هـ)، وكتاب (الوصول إلى معرفة الأصول) لأبي عمر أحمد الطلمنكي القرطبي (ت: ٤٢٩هـ)، وكتاب (في الأصول) لأبي الفضل بن عمرو بن محمد بن عبيد الله بن أحمد البزار (ت: ٤٥٢هـ)، ومؤلفات في الأصول لأبي القاسم خلف بن أحمد بن بطلال البكري (ت: ٤٥٤هـ)، و(الإحكام في أصول الأحكام) و(مسائل في الأصول)، و(ملخص إبطال القياس والرأي والاستحسان والتقليد والتعليل)، و(النبد في أصول الفقه)، و(الأصول والفروع)، ومنظومة (في أصول فقه الظاهرية)، و(كشف الالتباس ما بين أصحاب الظاهر وأصحاب القياس) لابن حزم الأندلسي (ت: ٤٥٦هـ)، وكتاب (معيان النظر وكتاب سر النظر) لأبي العباس أحمد بن سليمان بن خلف الباجي (ت: ٤٩٣هـ).

ومن مصنفات القرن السادس الهجري تأليف في الأصول لأبي الفضل يوسف بن محمد المعروف بابن النحوي، و(المدخل في الأصول) لأبي بكر عبد الله بن طلحة الياقوري، وكتاب (في أصول الفقه) لأبي بكر الطرطوشي (ت: ٥٢٠هـ)، وكتاب (البيان في شرح البرهان) للفقهاء محمد بن مسلم بن محمد بن أبي بكر القرشي الصقلي المازري (كان حياً سنة ٥٢٠هـ)، و(أسباب الاختلاف في الأصول) لأبي عبد الله محمد بن السيد البطليوسي (ت: ٥٢١هـ)، و(التنبية في الأصول) للشيخ أبي طاهر إبراهيم بن عبد الصمد بن بشير التنوخي (كان حياً سنة ٥٢٦هـ)، و(تأليف على أصول ابن السراج) لأبي الحسن علي بن أحمد بن خلف الباذش الأنصاري الغرناطي (ت: ٥٢٨هـ)، و(إيضاح المحصول من برهان الأصول) لأبي عبد الله محمد بن علي بن عمر التميمي الصقلي المازري (ت: ٥٣٦هـ)، و(مقدمة في أصول الفقه) للقاضي عياض (ت: ٥٤٤هـ)، و(مدارك الحقائق في أصول الفقه) لأبي الحسن علي بن محمد بن إبراهيم بن الضحاك الفزاري الغرناطي المعروف بابن المقرئ (ت: ٥٥٧هـ)، و(المقتضب الأشفي في اختصار المستصفي) لأبي الحسن علي بن أبي القاسم عبد الرحمن بن أبي قنون التلمساني (ت: ٥٥٧هـ)، و(العدل والإنصاف في أصول الفقه) ليوسف بن إبراهيم بن مياذ السدراقي الوردجاني (ت: ٥٧٠هـ)، و(النبراس في الرد على منكر القياس) لأبي علي حسن بن علي بن محمد المسيلي البجائي (ت: ٥٨٠هـ)، و(المستوعب في أصول الفقه) لابن أبي بكر عبد الجليل الرفعي المعروف بابن الصابوني المراكشي (ت: ٥٩٥هـ)، و(مختصر المستصفي) و(تلخيص القياس) لابن رشد الحفيد، و(أرجوزة في علم أصول الفقه) لأبي عبد الله محمد الفندلاوي الفاسي المعروف بابن الكتاني (ت: ٥٩٦هـ)، و(رجز في أصول الفقه) لأبي الحسن علي بن عتيق الأنصاري الخزرجي القرطبي (ت: ٥٩٨هـ)...

ونكتفي بهذه الكتب والتأليف العديدة التي ألّفت في أصول الفقه شرحاً وتقييداً وتدریساً وتقليداً واجتهاداً. وهذا إن دلّ على شيء، فإننا يدّل على أن علماء الغرب الإسلامي قد اهتموا بأصول الفقه اهتماماً لافتاً للانتباه في عهدي الموحّدين والمرينيين على سبيل التخصيص.

وهناك من يرى أن المرابطين لم يهتموا بالأصول اهتماماً كافياً، فقد اكتفوا بدراسة الفروع فقط. بيد أن هناك كتباً في أصول الفقه تبين أن لأصول الفقه مكانة محترمة بين العلوم النقلية والعقلية بالغرب الإسلامي في عهد الملمّثين، على الرغم من الشائعات التي تحاول التنقيص من الدولة المرابطية، على أساس أنها دولة فقهية بامتياز.

وفي هذا الصدد، يقول عبد الواحد المراكشي في كتابه (المعجب في تلخيص أخبار المغرب): «ولم يكن يقرب من أمير المسلمين -علي بن يوسف- ويحظى عنده إلا علم الفروع، أعني فروع مذهب مالك، فنفتت في ذلك الزمان كتب المذهب، وعمل بمقتضاها، ونبذ ما سواها، وكثر ذلك حتى نسي النظر في كتاب الله وسنة رسول الله ﷺ، فلم يكن أحد من مشاهير أهل ذلك الزمان يعتني بهما كل الاعتناء، ودان أهل ذلك الزمان بتكفير كل من ظهر منه الخوض في شيء من علوم الكلام، وقرّر الفقهاء عند أمير المسلمين تقبيح علم الكلام وكراهة السلف له وهجرهم من ظهر عليه شيء منه، وأنه بدعة في الدين، وربما أدّى أكثره إلى اختلال في العقائد»^(٦).

ويعني هذا أن المرابطين قد رفضوا مجموعة من العلوم كالفلسفة وعلم الكلام وأصول الفقه وأصول الدين... ومنعوا مدرّسيها من مزاولة التدريس في الدولة المرابطية. وفي هذا الشأن قال الحسين أسكان: «وقف الفقهاء معزّزين بسلطة دولتهم موقفاً معادياً لعلوم أخرى، كأصول الفقه وأصول الدين، ومنع مدرّسيها بالمدن المغربية، كما فعلوا مع ابن النحوي (٥١٣هـ) الذي درّس هذين العلمين، فطرده لأجل ذلك بكل من سجله ماسة ومدينة فاس، كما أفتى البعض منهم في نفس الفترة بعدم جواز تعليم علم الكلام للعوام. ومنعت الدولة تداول كتاب الإحياء للغزالي وتدرّسه، وتمت مصادرتة وإحراقه بفتوى بعض الفقهاء الأندلسيين. غير أن تضيق الفقهاء بواسطة سلطة الدولة المرابطية على الحياة الفكرية لم يمنع من بروز محدّثين كبار مثل القاضي عياض، وابن العربي، والصدفي، وغيرهم»^(٧).

(٦) عبد الواحد المراكشي، المعجب في تلخيص أخبار المغرب، نشر: محمد سعيد العريان ومحمد العربي العلمي، دار الكتاب، الطبعة السابعة، ١٩٧٨م، ص: ٢٤٣.

(٧) الحسين أسكان، تاريخ التعليم بالمغرب خلال العصر الوسيط، ص: ١٠٣-١٠٤.

ويعني هذا كله أن الدولة المرابطية قد وقفت موقفاً سلبياً من العلوم العقلية بسبب سطوة الفقهاء؛ مما جعل المستشرقين يثيرون على الدولة المرابطية، ويعدّونها دولة جمود وتخلّف. ومن هنا، فقد أثبت المستشرق الهولندي دوزي أن الحياة الفكرية والثقافية قد تدهورت بالأندلس في عهد المرابطين بسبب نفوذ الفقهاء وجبروتهم^(٨).

ويرى المستشرق يوسف أشباخ أن المرابطين قد «اضطهدوا كل ما عُنت الدول العربية بتشجيعه من قبل، وطاردوا العلوم الفلسفية والكلامية التي تنكرها التعاليم المرابطية، وحظروا قراءة الكتب التي تحتويها وأحرقوها علناً»^(٩).

ويضيف الباحث أشباخ: «ظهر المرابطون من بين سكان الصحراء البدو الساذجين، فكانوا أعداء لكل حضارة عربية، ومن ثمّ كانت حكومتهم كريح الصحراء اللاّفع حيث يهب على الغياض النضرة، تعمل لتحطيم جميع العلوم والفنون... وكان أولئك الحكام القساة يمتنون القبائل العربية وثقافتها، ويعملون على سحق هذه الثقافة بكل ما وسعوا، فكانوا يطاردون العلماء الذين ينحرفون عن معتقداتهم ويحرقون كتبهم»^(١٠).

وإذا كانت الدولة المرابطية قد منعت الاشتغال بعلوم الفلسفة والمنطق والاعتقاد والتصوّف، فإن الدولة الموحدية قد أعطت أهمية كبرى للمواد التي حاربها المرابطون كالفلسفة، والمنطق، وعلم الكلام، وأصول الدين، وأصول الفقه... ومن هنا، فلقد قاد ابن تومرت في القرن السادس الهجري «حركة فكرية وثقافية تجديدية بالغرب الإسلامي أثرت ضمن ما أثرت فيه المجال التعليمي، إذ أعادت ترتيب الأولويات في لائحة المواد الدراسية السائدة في العهد المرابطي، وساهمت في إثرائها، وأصبحت بعض المواد تحتلّ مكان الصدارة بعدما كانت ثانوية أو مهمّشة في التعليم في العهد السابق وما قبله كالحديث والمنطق وأصول الدين وأصول الفقه والفلسفة، ولو لمدة محدودة لم تعدّ ثلاثين سنة، والتفسير والقراءات والحديث والتصوّف والعلوم الأدبية كالنحو واللغة. وتراجع الفقه الذي كان يحتلّ المكانة الأولى في السابق ليحتلّ مكانة ثانوية، بل تعرّضت كتب الفروع للحرق، في حين شهد القرن السادس الهجري نهضة حديثة كبيرة غير مسبقة في تاريخ المغرب»^(١١).

وبما أن هدف المرابطين هو الحفاظ على أمن الدولة المغاربية ووحدتها على جميع

(8) -R.Dozy :Histoire des musulmans d'Espagne,Leyde,1932.

(٩) يوسف أشباخ، تاريخ الأنندلس في عهد المرابطين والموحدين، ترجمة: محمد عبد الله عنان، الجزء الثاني، طبع بمصر سنة ١٩٤٠م، ص: ٢٣٩.

(١٠) يوسف أشباخ، تاريخ الأنندلس في عهد المرابطين والموحدين، الجزء الثاني، ص: ٢٥٠.

(١١) الحسين أسكان، نفسه، ص: ١٠٤.

الأصعدة والمستويات، فكان من اللازم الدفاع عن المذهب المالكي الذي كان يحمي الناس من الجدل السيئ، ومنعهم من استعمال العقل والرأي، واستخدام المنطق والتفلسف خوفاً من الفتنة والبلبلّة وانقسام المجتمع.

وعلى آية حال، فالمرابطون، «باعتمادهم على الفقه، كانوا يرفضون العفوية واللاعقلانية، وينظرون للحكم والدولة من خلال تصوّر علمي وتمثّل واع يتجلّيان عندهم في التعاليم الدينية. وابن تاشفين وهو رجل عمل وممارسة أكثر ممّا هو رجل معرفة وتأمّل، كان حكيماً حين لم يعتبر نفسه حكيماً قويا تغنيه حكمته وقوته عن أي قانون، وحين أراد أن يعطي لحكمه الشرعية الشكلية الموضوعية، وحين احتكم في هذه الشرعية إلى الدين وإلى الفقه المالكي خاصة»^(١٢).

وبهذا، فقد كانت الدولة المرابطية دولة حكمة وممارسة وخبرة واقعية عندما اختارت المذهب المالكي؛ لأن المجتمع المغربي لم يكن مستعداً للخوض في المهارات الكلامية والمنطقية والعقائدية والفلسفية حفاظاً على وحدة المجتمع وتماسكه واستقراره؛ لأن المهم هو الحفاظ على قوّة الدولة وهيبتها، بدل تعريضها للتشتيت والتفتيت والتمزيق في حالة انتشار الخلاف السيئ، والإكثار من الجدل المذموم، وميل العامة إلى التناحر الفكري السلبي.

أما قضية إحراق كتاب (إحياء علوم الدين) فهي قضية شائكة ومحيرة، قد تناولها باحثون ودارسون كعبد الله كنون^(١٣) وعباس الجراري^(١٤) بدراسة وافية وكافية.

ومن هنا، فقد كان علم أصول الفقه، إبان الدولة المرابطية، متوسط الحال، في بداياته الأولى بين الاحتشام والتضييق من جهة، والاستعداد عند البعض الآخر للإقبال عليه من جهة أخرى^(١٥).

□ المطلب الثاني: المدرسة القيروانية

عرفت مدرسة القيروان بتونس انتعاشاً علمياً وفكرياً كبيراً في شتّى العلوم والمعارف والحقول الفكرية المتنوّعة، وإذا كانت الطريقة العراقية في التدريس تعتمد على المنهج العقلي،

(١٢) عباس الجراري، نفسه، ص: ٨٨.

(١٣) عبد الله كنون، نفسه، ص: ٧٠.

(١٤) عباس الجراري، نفسه، ص: ٩٤-٩٥.

(١٥) للاستزادة انظر: أحمد الطاهر، علم أصول الفقه في العصر المرابطي، رسالة لنيل دبلوم الدراسات العليا بإشراف: إدريس أحمد خليفة، الرباط - المغرب: دار الحديث الحسنية، سجلت تحت رقم ١٧٧٦٣، صص: ٤١-٨٠.

فإن الطريقة القيروانية كان «يغلب عليها منهج النقل في التعامل مع النص، إذ تهتم بإعراب ألفاظ النص، والوقوف عند دلالاتها اللغوية، ثم نقد الروايات والتعرض لرجال السند وأخبارهم»^(١٦).

وقد استفادت هذه المدرسة من الاحتكاك العلمي والثقافي الذي تحقق بين الغرب الإسلامي والمشرق العربي، بفضل الرحلات العلمية إلى الحجاز بصفة خاصة من أجل الحج من جهة، ونيل العلم من جهة أخرى. وكان الهدف من ذلك هو التفقه في الدين رواية ودراسة، والاستفادة من المذهب المالكي الذي كان المهيمن على بيئة الحجاز وعمل أهل المدينة.

ومن هنا، فقد «نشأت المدرسة المالكية المغربية الأفريقية على يد تلامذة الإمام مالك الذين رحلوا إليه وأخذوا عنه، وعادوا إلى القيروان يبشرون علمه وينشرون فقهه، وقد بلغ عددهم ثلاثين رجلاً، كلهم لقي مالكا وأخذ عنه، قبل رحلة سحنون بن سعيد إليه، وتذكر المصادر أن علي بن زياد الطرابلسي التونسي (ت: ١٨٣هـ) هو المؤسس الحقيقي للمدرسة القيروانية - التونسية - فهو الذي يرجع إليه الفضل في نشر موطأ مالك ومذهبه الفقهي في البلاد المغربية»^(١٧).

ومن جهة أخرى، لم تبرز مدرسة القيروان إلا مع مؤسسها الذائع الصيت عبد السلام سحنون المعروف بصاحب (المدونة) (ت: ٢٤٠هـ)، والفقير الوزير أسد بن الفرات (ت: ٢١٣هـ)، دون أن ننسى باقي العلماء الآخرين الذين ساهموا في توطيد دعائم هذه المدرسة وإثرائها فكراً، وعلماً، ودينياً، وثقافةً.

وقبل دخول المذهب المالكي إلى القيروان، فقد كان مذهب الكوفيين النقلي هو المذهب السائد والمهيمن على مناهج التعليم والتدريس إلى أن دخل بعض العلماء بالمذهب المالكي إلى القيروان كعلي بن زياد (١٨٣هـ)، وأبي محمد عبد الله بن فروخ (ت: ١٧٥هـ)، وعبد الله بن عمر بن غانم الرعيني (ت: ١٩٠هـ)، وأبي مسعود بن أشرس، وأبي عمرو البهلول بن راشد (ت: ١٨٣هـ)، وأسد بن الفرات (ت: ٢١٣هـ)، وسحنون عبد السلام بن سعيد التنوخي (٢٤٠هـ)، وغيرهم... وأصبح المذهب المالكي هو السائد إلى يومنا هذا في دولة تونس.

(١٦) الحسين أسكان، تاريخ التعليم بالمغرب خلال العصر الوسيط، الرباط: منشورات المعهد الملكي للثقافة الأمازيغية، الطبعة الأولى سنة ٢٠٠٤م، ص: ١١٣.

(١٧) محمد إلياس المراكشي، تطور المنهج الأصولي عند المالكية وأثره في الاختلاف الفقهي، دبي - الإمارات العربية المتحدة: مسار للطباعة والنشر، بدون تحديد لتاريخ الطبعة، صص: ٩٠-٩١.

ويعدّ علي بن زياد (ت: ١٨٣ هـ)، كما قلنا سابقاً، المؤسس الفعلي والحقيقي للمدرسة القيروانية الفقهية والأصولية لكل معالمها وأسسها النظرية والتطبيقية.

ومن هنا، فقد قامت مدرسة القيروان على مدارس كتاب (الموطأ) للإمام مالك. وفي الوقت نفسه، تعرف المدرسة القيروانية بعدّة كتب كثيرة ومشهورة في الفقه المالكي ككتاب: (خير من زنته) لعلي بن زياد التونسي العبيسي (ت: ١٨٣ هـ)، و(رواية علي بن زياد لموطأ الإمام مالك بن أنس)، وكتاب (المدوّنة الفقهية الكبرى) لسحنون بن سعيد (ت: ٢٤٠ هـ)، و(كتاب المجموعة) لمحمد بن إبراهيم بن عبدوس (ت: ٢٦٠ هـ)، وكتاب (الرسالة الفقهية) لابن أبي زيد القيرواني (ت: ٣٨٦ هـ)...

و«بذلك، تمكّن المذهب المالكي في القيروان، وأصبحت مركزاً له، بل إن هذه المدرسة استمرت طويلاً بعد مدرسة المدينة التي ضعف شأنها في الطبقة التالية للطبقة الآخذة عن الإمام مالك.

وقد أثّرت هذه المدرسة في مدرستين كان لهما الفضل الكبير في خدمة المذهب المالكي هما: مدرسة الأندلس ومدرسة فاس، ومن أبرز خصوصيات هذه المدرسة ما تميّز به مؤسسها علي بن زياد الذي كان يتبنّى الفقه التنظيري الفرضي على طريقة أهل العراق، وقد أخذ عنه تلميذه أسد بن الفرات تلك الفكرة، التي نَمّاها بدراسته في مدرسة الرأي في العراق، فأثّرت فرضيات الأسدية، كما كان سحنون يميل إلى طريقة أهل المدينة، فربط فقه الأسدية بالأثر على طريقتهم، دون أن يهمل ما عليه العمل من ذلك الأثر على طريقة أهل مصر»^(١٨).

ومن هنا، فقد انتعش الفقه وأصوله في هذه المدرسة انتعاشاً كبيراً، واتّخذ منحى مالكيّاً وسنّياً منذ المراحل الأولى لتأسيس هذه المدرسة، ولا سيما أن تونس كانت تابعة للمغرب إبّان العصور الوسطى، وكان المغرب يعتمد على المذهب المالكي على مستوى الرياسة والعلم والدين والفقه. ومن الطبيعي أن تتأثر تونس بصفة عامة، والقيروان بصفة خاصّة، بهذا التوجّه المذهبي والعقائدي. ومن ثمّ تكون حاضرة للمذهب المالكي فقهاً، وأصولاً، ومعتقداً.

هذا، وقد اشتهرت مدرسة القيروان بمجموعة من الوجوه والأعلام البارزة في مجال أصول الفقه كمحمد بن محمد بن وشاح اللخمي بالولاء، أبي بكر بن اللباد (ت: ٣٣٣ هـ) الذي استوطن مدينة القيروان، ويعدّ من الفقهاء النابهين البارزين في معرفة الحديث وأصول

(١٨) محمد إلياس المراكشي، تطور المنهج الأصولي عند المالكية وأثره في الاختلاف الفقهي، صص: ٩١-٩٢.

الفقه، وتوظيف الاستدلال الحجاجي للبرهنة على الأحكام الفقهية، ويعرف بكتابه: (الرد على الشافعي)، وكانت ردوده لها سند واضح من السنة، وقد عرف أيضاً باللغة والتفسير، وقد فلج في آخر عمره.

ومن أهم آثاره العلمية (فضائل مالك بن أنس)، و(فضائل مكة)، و(كشف الرواق عن الصروف الجامعة للأوراق)، و(الحجة في إثبات العصمة للأنبياء)، و(كتاب الطهارة)... وهناك قاضي القيروان أبو عبد الله محمد بن عبد الله الأنصاري المعروف بابن أبي المنصور (ت: ٣٣٧هـ)، وقد كان متبحراً في الفقه وأصول الفقه.

وهناك أيضاً العالم الفقيه أبو الأزهر عبد الوارث بن حسن بن متعب الأزهري (ت: ٣٧١هـ)، كانت له دراية كبيرة بأصول الفقه والنوازل، وقد قيل عنه: لا يوجد بأفريقية أفقه منه^(١٩).

وهناك عبد الله بن زيد القيرواني (ت: ٣٨٦هـ) المعروف باهتمامه بأصول الفقه، ولكنه لم يخلف لنا كتاباً في الأصول إلا مناقشته لبعض المسائل الأصولية في كتاب (الذب عن مذهب مالك في غير شيء من أصوله وبعض مسائل من فروعه) «الذي ردّ به على أحد الظاهرية في زمانه انتقد أصول مالك وفروعه، فناظره في حجية بعض الأصول المعتمدة عند المالكية، غير أن ذلك لا يسعف في تحديد معالم منهجه الأصولي، خاصة والكتاب لم يتضمن من القواعد الأصولية سوى النزر اليسير الذي لا يكاد يتجاوز أصابع اليد الواحدة»^(٢٠).

وهناك أبو الحسن علي بن محمد بن خلف المعافري المعروف بالقاسبي (٤٠٣هـ) الذي ولد بمدينة قاس، وكان من أهم علماء القيروان البارزين في الفقه، وعلم الكلام، وأصول الفقه، وأصول الدين، والحديث النبوي الشريف... وقد كان القاسبي زاهداً، وورعاً، ورجلاً ضريراً. كما كان حافظاً للحديث، وعالمًا مبصراً بالرجال والرواة^(٢١)، من أهم كتبه: (المهيد في الفقه وأحكام الديانة)، و (ملخص الموطأ)، وكتاب (الاعتقادات)، وكتاب (الذكر والدعاء)، و (الرسالة المفصلة لأحوال المتعلمين وأحكام المعلمين والمتعلمين) التي تأثر فيها برسالة ابن سحنون المعروفة بأداب المعلمين.

(١٩) محمد بن محمد بن عمر بن علي بن سالم مخلوف، شجرة النور الزكية في طبقات المالكية، تحقيق: عبد المجيد خيالي، بيروت - لبنان: دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى ٢٠٠٣م، ص ٩٥-٩٧.

(٢٠) محمد إلياس المراكشي، نفسه، ص: ٩٢.

(٢١) انظر: السيوطي، الأشباه والنظائر في قواعد وفروع الفقه، بيروت - لبنان: دار الكتب العلمية، طبعة ١٩٨٣م.

وأكثر من هذا فقد كان أبو الحسن علي بن محمد بن خلف المعافري فقيهاً وأصولياً ومتمكلاً ومناظراً متميزاً وبارعاً^(٢٢).

كما ارتبطت مدرسة القيروان بأبي عمران الفاسي (ت: ٤٣٠هـ) الذي عرف بدوره غير المباشر في تأسيس الدولة المرابطية بالمغرب الأقصى. ويرى عباس الجراري أن الرجلين اللذين قادا الدعوة الإصلاحية المرابطية هما عبد الله بن ياسين، «وهو فقيه مالكي، وشيخه ودافعه للدعوة هو وجاج بن زلو اللمطي وهو فقيه مالكي كذلك، أما الموجه الأول فهو أبو عمران الفاسي الذي كان المغراويون قد ضايقوه واضطروه إلى مغادرة فاس، والذهاب إلى القيروان، وكان شيخ فقهاء المالكية في عصره.

إذاً، ليس غريباً أن يكون المذهب الذي تقوم عليه هذه الدعوة هو المذهب المالكي. هنا أفتح قوساً: وجود أبي عمران في طليعة الموجهين، وهو يومئذ بالقيروان، وخروج يحيى بن إبراهيم الكدالي في رحلة استطلاعية - كما يقال - إلى المشرق قبل الاتصال بأبي عمران في طريق العودة، أليست هذه عناصر تسمح لنا بأن نوسع مجال النظر إلى الأمر، وبأن نعتقد أن اعتماد المرابطين على المذهب المالكي داخل في نطاق صراع المذهب السني عمومًا مع المذهب الشيعي على مستوى العالم الإسلامي، ولا سيما في الشرق؟

ولست أريد أن أدخل في التفاصيل، ولكني لا أستبعد ذلك لا سيما حين أرى مساندة العباسيين ليوسف بن تاشفين، وكان بحاجة إلى مثل هذه المساندة، بل إلى مسالمة مع الجانب الشرقي، حتى لا يعزل سياسياً وحتى لا يواجه أي تحالف ضده، وحتى يتفرغ للعمل في الداخل، أي في المغرب والأندلس^(٢٣).

ومن هنا، يتبين لنا أن أبا عمران موسى بن عيسى بن أبي حاج الغفجومي قد ولد بفاس، واستوطن بها وقتاً محدداً، ليغادرها تحت ضغط المغراويين ليستقر بالقيروان. وكان عالماً متبحراً في الفقه وأصوله، وكانت له مكانة علمية كبيرة بين أهل القيروان وعلمائها وفقهائها، وقد درس على يد أبي الحسن القابسي، ورحل إلى قرطبة من أجل طلب العلم. وهناك، أخذ العلم عن الأصيلي وأحمد بن قاسم....

ولقد استفاد أبو عمران الفاسي من علم أصول الفقه كما عند أبي بكر الباقلاني صاحب (إعجاز القرآن). ومن مصنفاته تعليقه على المدونة لابن سحنون، وكتاب (الإحكام لمسائل

(٢٢) محمد بن محمد بن عمر بن علي بن سالم مخلوف، شجرة النور الزكية في طبقات المالكية، صص: ٩٥-٩٧.

(٢٣) عباس الجراري، الأدب المغربي من خلال ظواهره وقضاياها، الرباط: منشورات مكتبة المعارف؛ الدار البيضاء - المغرب: مطبعة النجاح الجديدة، الطبعة الثانية سنة ١٩٨٢م، الجزء الأول، ص: ٨٩.

الأحكام المستخرجة من كتاب الدلائل والأضداد).

وهناك مكي بن أبي طالب القيسي القيرواني القرطبي (ت: ٤٣٧هـ) الذي عرف بتمكّنه من الفقه وأصوله، وبراعته في علوم القرآن، ومن أعماله التي بقيت كتابه (الإيضاح لناسخ القرآن ومنسوخه ومعرفة أصوله واختلاف الناس فيه)^(٢٤)، وقد تناول فيه مجمل آراء الأصوليين في قضية الناسخ والمنسوخ.

وهناك كذلك العالم الفقيه أبو إسحاق إبراهيم بن حسن بن إسحاق التونسي (ت: ٤٤٣هـ) الذي عرف بأنه الفقيه الحافظ الأصولي، وقد تعلّم على عالين كبيرين هما: أبو بكر بن عبد الرحمن وأبو عمران الفاسي. ومن ثم، فقد تعلّم علم أصول الفقه على الأردّي، وله شروح على المدوّنة لابن سحنون وكتاب ابن المواز^(٢٥).

ويمكن الحديث أيضًا عن عمر بن صالح القيرواني (ت: ٤٦٠هـ) درس على أبي عمران الفاسي وأبي بكر الخولاني، وقد قال ابن بشكوال في كتابه (الصلة): «عُني بالأصول والفروع وأخذ عنه الكثير من الناس»^(٢٦).

ولا ننسى أيضًا أبا القاسم عبد الخالق بن عبد الوارث التميمي المعروف بالسيوري (ت: ٤٦٠هـ)، وبعدّ آخر عالم في طبقة علماء القيروان، وخاتمة أئمتها البارزين، درس على أبي عمران الفاسي، وأبي بكر بن عبد الرحمن، وعلماء آخرين كثيرين. ولقد كان موسوعيًا، ملماً بالفقه وأصول الفقه، ويعرف عنه أنه كانت له اجتهادات بارزة داخل المذهب المالكي في بعض المسائل والقضايا الفقهية والنظرية خالف فيها الإمام مالك.

وهناك محمد بن سعدون القيرواني (ت: ٤٨٥هـ) المعروف بتناوله لأصول الفقه مدارساً وقرأَةً وتعليمًا.

وهناك ابن الصائغ عبد الحميد بن محمد القيرواني (ت: ٤٨٦هـ) الذي وصفه القاضي عياض بالفقيه الأصولي النصار، أخذ عنه الفقيه المازري وأبو بكر بن عطية وغيرهما^(٢٧).

فضلاً عن أبي عبد الله محمد التميمي المازري (ت: ٥٣٦هـ) المعروف بشرحه التحليلي لكتاب (البرهان في أصول الفقه) لإمام الحرمين أبي المعالي الجويني (ت: ٤٧٨هـ)، وسماه

(٢٤) مكي بن أبي طالب القيسي، الإيضاح لناسخ القرآن ومنسوخه، تحقيق: أحمد فرحات، جدة - المملكة العربية السعودية: دار المنارة، الطبعة الأولى سنة ١٩٨٦ م.

(٢٥) محمد بن محمد بن عمر بن علي بن سالم مخلوف، شجرة النور الزكية في طبقات المالكية، ص: ١٠٨.

(٢٦) ابن بشكوال، كتاب الصلة، القاهرة: الدار المصرية للتأليف، طبعة ١٩٦٦ م، الجزء الأول، ص: ٣٨٣.

(٢٧) القاضي عياض، ترتيب المدارك، الجزء الثامن، ص: ١٠٥.

(إيضاح المحصول من برهان الأصول)^(٢٨).

وهناك ابن الصابوني عبد الجليل الدياجي الربيعي الذي توفي في منتصف القرن الخامس الهجري، وأصله من القيروان، تعلّم على يد أبي عمران الفاسي، واشتغل بالتدريس بفاس وقلعة بني حماد، كان يدرس العقيدة وأصول الفقه.

وهناك أبو عبد الله محمد بن راشد البكري القفصي (ت: ٧٣٦هـ) الذي صنّف كتبًا كثيرة في أصول الفقه منها: (تلخيص المحصول في علم الأصول)، و(نخبة الواصل في شرح الحاصل في الأصول)، والحاصل هو مختصر الأرموي لمحصل الرازي، وكتاب (المذهب في ضبط مسائل المذهب)...

ويعني هذا كلّه أن علم أصول الفقه قد ازدهر ازدهارًا كبيرًا في مدرسة القيروان بفضل علمائها النابهين، وفقهائها البارزين، وأصولييها المجتهدين. ويعني هذا أن المدرسة لم تكن حبيسة النقل والتقليد للمذهب المالكي بطريقة حرفية كلية، بل كان العلماء يجتهدون من حين لآخر كما نجد ذلك عند السيوري. بيد أن هذه المدرسة قد عرفت نهايتها بتفرّق علمائها شذر مذر بين ربوع فاس من جهة، وحاضرة الأندلس من جهة أخرى.

□ المطلب الثالث: مدرسة تلمسان

عرفت مدرسة تلمسان الجزائرية في عهد المرينيين، وخاصة في العهد الزياني بالخصوص، عصرها الذهبي بسبب كثرة العلماء والأدباء والفقهاء والمحدّثين الذين أثروا الحياة الفكرية والثقافية على جميع الأصعدة والمستويات. وكانت مدرسة فقهية ومالكية وسنيّة بامتياز، وحاضرة عامرة بالنبغاء والناهين والبارزين في مختلف العلوم الشرعية، سواء النقلية منها أم العقلية، ولا سيما أصول الفقه.

ومن بين أهم علماء أصول الفقه بحاضرة تلمسان أبو الحسن علي بن أبي القاسم عبدالرحمن بن أبي قنون التلمساني (ت: ٥٥٧هـ) صاحب كتاب (المقتضب الأشفي في اختصار المستصفي)، وهو كتاب مفيد في هذا الباب.

وهناك أبو زيد محمد بن عبد الرحمن الخزرجي التلمساني (ت: ٦٥٦هـ) الذي يعرف بكتاب في أصول الفقه.

وهناك أبو عبد الله الشريف التلمساني (ت: ٧٧١هـ) صاحب كتاب (مفتاح الوصول

(٢٨) أبو عبد الله محمد بن علي بن عمر بن محمد التميمي المازري، إيضاح المحصول من برهان الأصول، تحقيق: عمار الطالبي، بيروت - لبنان: دار الغرب الإسلامي، الطبعة الأولى (د.ت).

إلى بناء الفروع على الأصول)، وقد تناول فيه المباحث اللغوية ومصادر التشريع الإسلامي، وبيّن فيه الكيفية التي بها تبنى فروع الفقه على أصولها الاستدلالية. وله تأليف آخر بعنوان (مثارات الغلط في الأدلة)^(٢٩)، يتناول فيه القضايا الأصولية في ضوء رؤية اجتهادية متميزة.

ويتبيّن لنا أن مدرسة تلمسان كانت حاضرة علمية وثقافية متميزة في الغرب الإسلامي، ولا سيما في وسطها الجزائري. لذا كانت مدرسة تلمسان قبلة لطلاب العلم من كل أصقاع المغرب الكبير وبقاعها المتفرقة، وكانت معروفة بعلمائها النابغين والناهين في مختلف العلوم العقلية والنقلية، وخاصة الفقه وأصوله.

وقد كانت هذه المدرسة الفقهية والأصولية تتفاعل مع باقي المدارس العربية الأخرى كمدرسة العراق، ومدرسة المدينة المنورة، ومدرسة مصر، ومدرسة طرابلس، ومدرسة القيروان، ومدارس المغرب الأقصى كسبّته، ومراكش، وفاس، وسلا، وسجلماسة. فضلاً عن مدارس الأندلس كإشبيلية، وغرناطة، وقرطبة، وطليطلة...

□ المطلب الرابع: مدرسة قرطبة

من المراكز التي اشتهر فيها تداول علم أصول الفقه مدينة قرطبة بالأندلس، وهي من أشهر المدارس في الغرب الإسلامي، تأسست في عهود قديمة، ومن أشهر مؤسسيها الفقيه العالم قاضي القضاة يحيى بن يحيى الليثي توفي سنة ٢٣٤هـ، ومن أشهر العلماء الذين تلقوا العلم في هذه المدرسة أبي عمران الفاسي، تتلمذ فيها عن الأصيلي، وأحمد بن قاسم...

وقد عرفت مدرسة قرطبة بمدارس العلوم النقلية والشرعية والعقلية، وكان اهتمامها كبيراً بالفلسفة كما نجد ذلك واضحاً عند ابن رشد. علاوة على اهتمامها بعلم الكلام، وأصول الدين، وأصول الفقه. ويمكن القول: إن قرطبة كانت سبّاقة إلى العناية بأصول الفقه، كما يتّضح ذلك جلياً عند زكريا بن يحيى الكلاعي القرطبي (ت: ٣٠٠هـ) الذي ألّف كتاباً في أصول الفقه.

وهناك أيضاً أبو محمد بن قاسم بن محمد بن يسار القرطبي (ت: ٢٧٧هـ) الذي ألّف كتاباً في الردّ على المقلّدة، ويعرف بأنه فقيه أصولي مناظر يستعمل الاستدلال الحجاجي في ردوده الأصولية والمنطقية، وكان يميل إلى مذهب الشافعي، وقد ارتحل إلى الشرق لطلب

(٢٩) أبو عبد الله محمد بن أحمد الحسني التلمساني، مفتاح الوصول إلى بناء الفروع على الأصول، ومعه: مثارات الغلط في الأدلة، تحقيق: محمد علي فركوس، المكتبة المكية، بيروت - لبنان: مؤسسة الريان، الطبعة الأولى سنة ١٩٩٨م.

العلم و تدريسه.

وهناك أبو عمر أحمد الطلمنكي القرطبي (ت: ٤٢٩هـ) صاحب كتاب (الوصول إلى معرفة علم الأصول). وهناك ابن رشد الحفيد (ت: ٥٩٥هـ) المعروف بكتاباتة الفلسفية والأصولية وشروحه لكتب أرسطو ككتاب (مختصر المستصفى)، ويسمى هذا الكتاب بالضروري. كما ألّف كتاباً آخر بعنوان (تلخيص القياس)، وكتاباً بعنوان (مناهج الأدلة).

وهناك أبو الحسن علي بن عتيق الأنصاري الخزرجي القرطبي (ت: ٥٩٨هـ) الذي عرف بمجموعة من الأراجيز في علم الكلام، وأصول الفقه، وغير ذلك من العلوم النقلية والعقلية المعروفة بالأندلس.

ويبدو أنه من الصعب الإحاطة بجميع أصولي مدرسة قرطبة، فعددهم كبير جداً، فهناك من ذكرت مؤلفاته الأصولية في مصادر أصول الفقه ومراجعته ومقالاته، وهناك من ضاعت كتبه وتصانيفه ومؤلفاته. وهناك من استقرّ بقرطبة ولازمها طوال حياته يتعلّم ويعلم، وهناك من انتقل إلى حواضر ومدارس أخرى بالغرب الإسلامي من جهة، أو هاجر إلى المشرق العربي من جهة أخرى إما لأداء فريضة الحج، وإما من أجل طلب العلم، وإما بهدف التدريس من جهة أخرى.

□ المطلب السابع: مدرسة سبتة

تعدّ مدرسة سبتة أول مدرسة علمية وفقهية بالمغرب الأقصى، وقد قامت بدور تعليمي وثقافي مهمّ، وكنت تنافس المدارس الأندلسية في مدارس الفقه وعلومه. ومن باب التعريف بهذه المدرسة، توجد مدينة سبتة في شمال المغرب، وتطلّ على البحر الأبيض المتوسط. وقد شهدت سبتة تدخّلات أجنبية عدة كالفينقيين الذين احتلّوها في القرن السابع قبل الميلاد، وسمّوها أبيلا. ثم احتلّها القرطاجيون سنة ٣١٩ قبل الميلاد، واحتلّها النوميديون في ٢٠١١ قبل الميلاد، والرومانيون في ٤٠ م.

وقد دخلها المسلمون إبّان العصر الأموي، وكانت منفذاً استراتيجياً من أجل فتح الأندلس، وقد أصبحت إمارة أمازيغية في عام ١٠٦١ م، ودخلها يوسف بن تاشفين، ثم الموحدون سنة ١١٤٧ م، وعمرها المرينيون في القرن السابع الهجري، واحتلّها البرتغاليون سنة ١٤١٥ م، ثم سيطرت عليها إسبانيا سنة ١٥٨٠ م، بعد أن أضحت البرتغال تابعة لها. وتتمتّع سبتة المحتلة -اليوم- بنظام الحكم الذاتي منذ ١٩٩٥ م.

وعليه، تعدّ مدرسة سبتة أقدم المدارس التعليمية بالمغرب الأقصى. ولم تكن المدرسة

بمفهوم الجامع أو الكتاب، بل كانت مدرسة تعليمية محضة بالمفهوم المشرقي للمدرسة كما كانت موجودة في العصر العباسي. وقد كانت المدارس بالمغرب ملكاً للخواص لتتحول إلى مدارس عمومية تباعة للدولة.

ومن هنا فقد «اشتهرت مدينة سبتة بوصفها مركزاً للدراسات النحوية واللغوية، ويشبهها ابن الخطيب ببصرة اللسان، ويعود ذلك إلى قربها من الأندلس والتأثر بتقاليدھا التعليمية التي تهتم باللغة والنحو منذ الطفولة في الكتاتيب، وإلى هجرة عدد كبير من الأندلسيين إليها، منذ القرن السابع الهجري، إلى سقوطها في يد الاحتلال البرتغالي سنة ٨١٨هـ»^(٣٠).

وكانت الطريقة التعليمية المعتمدة في مدرسة سبتة بصفة عامة، وعند القاضي عياض (ت: ٥٤٤هـ) بصفة خاصة، تمزج بين الطريقتين العراقية القائمة على المنهج العقلي، والطريقة القيروانية القائمة على المنهج النقلي.

وكانت مدرسة سبتة ذائعة الصيت في عهد المرابطين، والموحدين، والمرينيين. وفي هذا الصدد، يرى الحسن السائح، في كتابه (الحضارة المغربية)، أن المرابطين قد شيّدوا عدّة مدارس علمية وفكرية وثقافية وتربوية، ومن أبرزها «مدارس سبتة، ويذكر ابن الأبار عدّة مدارس أخرى كانت بطنجة، وأغمات وسجلماسة، وتلمسان، ومراكش. وكانت هذه المدارس تأوي علم القيروان وثقافة الأندلس المشهورة، حيث نبغ فيها أعلام كبار، منهم في علم الفقه والحديث أبو علي كما نبغ منها القاضي عياض، وأبو الوليد ابن رشد مؤلف كتاب المقدمات الأوائل للمدونة، والبيان والتحصيل، إلى آخر كتبه القيمة»^(٣١).

وعليه فقد شهدت مدينة سبتة حضارة زاهية إبان عصر المرينيين شملت جميع الأصعدة والمستويات، ولا سيما في المجالات الثقافية، والفكرية، والأدبية، والفقهية، والعلمية. ويكفي فخراً أن تكون سبتة موطناً ومنشأً لمجموعة من العلماء والفقهاء والعلماء النابغين على الصعيدين العربي والإسلامي كالشريف الإدريسي صاحب رحلة (نزهة المشتاق في اختراق الآفاق)، والقاضي عياض المعروف بكتبه المتنوعة، مثل: (الشفاء بتعريف حقوق المصطفى)، و(إكمال المعلم بفوائد صحيح مسلم)، و(الإعلام بحدود قواعد الإسلام)، و(الغنية)، و(ترتيب المدارك وتنوير المسالك لمعرفة أعلام مذهب مالك)، و(مذاهب الحكام في نوازل الأحكام)، و(الإلماع إلى معرفة أصول الرواية وتقييد السماع)^(٣٢)،...، ويعدّ

(٣٠) الحسين أسكان، تاريخ التعليم بالمغرب خلال العصر الوسيط، ص: ١٠٧.

(٣١) الحسن السائح، الحضارة المغربية، الجزء الثاني، ص: ٦٤؛

(٣٢) القاضي عياض، الإلماع إلى معرفة أصول الرواية وتقييد السماع، تحقيق: السيد أحمد صقر، القاهرة - مصر، طبعة ١٩٧٠م.

القاضي عياض في كتابه (الإلماع إلى معرفة أصول الرواية وتقييد السماع) من العلماء السباقين إلى وضع قواعد تحقيق النصوص والمؤلفات والمخطوطات نظرياً وتطبيقاً^(٣٣).

وما يهمننا -هنا- هو المجال الأصولي، فلا بد من التوقف عند أبي القاسم المعافري السبتي (ت: ٥٠٢هـ) الذي كان يدرس علم الكلام وأصول الفقه، وقد ذكر القاضي عياض في (الفهرست)^(٣٤) أنه تعلّم هذين العلمين على هذا الرجل في مدينة سبته، وعليه أخذ هذا العلم جماعة من العلماء، وكان الناس يرحلون إليه لدراستهما.

ويعدّ القاضي عياض (٥٤٤هـ) من أهم علماء مدينة سبته، فقد كتب في أصول الفقه، ولم يقتصر علمه على الرواية والحديث والسيرة فحسب، بل كان عالماً متبحراً ومتفقهاً في أصول الفقه، كما يبدو ذلك واضحاً في (مقدمة في أصول الفقه) التي توجد بالجزء الأول من كتاب (ترتيب المدارك وتقريب المسالك لمعرفة علماء مذهب مالك)؛ حيث تحدّث عن أصول المالكية، وناقش قضية (إجماع هل المدينة) التي وقع فيها خلاف فقهي وأصولي بين العلماء، وقد استدللّ بقول الشافعي: «إجماع أهل المدينة أحب إليّ من القياس»^(٣٥). كما ناقش باقي الأصوليين النابهن الآخرين كأبي بكر الصيرفي، وأبي حامد الغزالي، والقاضي عبدالوهاب (٤٢٢هـ)، والباقلاني (٤٠٣هـ)، والأبهري (٣٧٥هـ)، وغيرهم من علماء أصول الفقه.

وهناك ابن خيار علي بن محمد الذي تابع دراسته بالأندلس وسبته، وقد استقرّ بها إلى أن توفّي سنة ٦٠٥هـ، وقد عرف بعلم أصول الفقه، وعلم الكلام، والتصوّف.

وهناك ابن الحصار الإشبيلي الفاسي السبتي (ت: ٦١١هـ) المعروف بكتب أصول الفقه، مثل: (البيان في تنقيح كتاب البرهان لأبي المعالي)، و(تقريب المرام في تهذيب أدلة الأحكام في أصول الفقه)، و(مقالة في النسخ على مآخذ الأصوليين)...

وهناك عبد الله بن علي الأوسي الأنصاري أندلسي الأصل، استقرّ بمدينة سبته حتى توفّي بها سنة ٦٧٤هـ، وقد عرف بقوة الاستنباط، وحسن القريحة، والجمع بين الفقه وأصوله وعلم الكلام، ومن بين تلامذته: ابن فرتون وأبو عبد الرحمن بن غالب.

وهناك محمد بن أبي البركات بن السكاك العياضي (ت: ٨٠١هـ) الذي يعدّ من أهم

(٣٣) انظر: جميل حمداوي، منهج تحقيق التراث نظرية وممارسة، تطوان - المغرب: مطبعة الخليج العربي، الطبعة الأولى سنة ٢٠١٨م.

(٣٤) القاضي عياض، الفهرست، مخطوطة الخزانة العباسية، رقم ٣١٤٧، صص: ٥٠-٥٢.

(٣٥) القاضي عياض، ترتيب المدارك وتقريب المسالك لمعرفة علماء مذهب مالك، الرباط - المغرب: طبعة وزارة الأوقاف المغربية، الطبعة الثانية، سنة ١٩٨٣م، الجزء الأول، ص: ٥٨.

علماء الأصول بمدينة سبتة، على الرغم من نشأته بمدينة فاس، وتعلّمه على أيدي علمائها النابغين. وقد مارس هذا العالم الفقيه القضاء بسبتة مرّات متعدّدة، وكان أيضًا قاضي الجماعة بفاس إبان فترة موسى بن أبي عنان المريني، ثم انتقل لمزاولة القضاء بمدينة مرة أخرى.

ويعرف هذا العالم المشهور بباعه الكبير في تفسير القرآن الكريم، وقراءة كتاب (المستصفى من علم الأصول) للإمام الغزالي، وكانت وفاته في محرم فاتح ثمانمائة، وهو في الثمانين من عمره.

وعلى العموم، فقد كانت مدرسة سبتة مدرسة فقه وأصول فقه على مرّ تاريخها، ولا سيما في عهد المرينيين الذين شجّعوا حركة العلم والثقافة بحاضرة سبتة التي كان يزورها كثير من العلماء من داخل المغرب وخارجه لطلب العلم من جهة، والتدريس بها من جهة أخرى.

□ المطلب التاسع: مدرسة فاس

تتميّز مدرسة فاس بأنها مدرسة فقه بامتياز، ولا سيما في عهد المرابطين والمرينيين. ويعني هذا أن مادّة الفقه هي المادّة الرئيسة التي كانت تدرّس بمدرسة فاس. «وكانت أكبر الحلقات الدراسية بفاس هي تلك المتخصّصة لتدريس الفقه، إذ كان يحضرها ما بين بضع مئات وثلاثة آلاف من الطلبة كما سبق الذكر»^(٣٦).

ومن هنا، فقد تأخّرت نشأة مدرسة فاس وازدهارها، وقد جاء في مقدّمة ابن خلدون أن مدرسة القيروان ومدرسة قرطبة قد انتقلتا إلى مدينة فاس، وتمسّك بهما المغرب^(٣٧). وقد عرفت مدينة فاس العامرة بكثرة المجالس العلمية ومنتديات المناظرة، واختلط الفقه بعلم أصول الفقه^(٣٨).

ومن أهم علماء مدرسة فاس الذين اهتمّوا بأصول الفقه ابن عمران الفاسي الذي اهتم بمدرسة الفقه وأصوله، وكان يدرسهما في القيروان وفاس على حدّ سواء. وقد خلف لنا مجموعة من تلامذته النابهين العارفين الذين اعتنوا بأصول الفقه شرحًا، وتحليلًا، وتدريسًا، وإقراءً.

وهناك ابن الصابوني عبد الجليل الدياجي الربيعي الذي توفّي في منتصف القرن

(٣٦) الحسين أسكان، تاريخ التعليم بالمغرب خلال العصر الوسيط، الرباط: منشورات المعهد الملكي للثقافة الأمازيغية، الطبعة الأولى سنة ٢٠٠٤م، ص: ١٠٥.

(٣٧) ابن خلدون، المقدمة، ص: ٣٦٧.

(٣٨) عبد الله كنون، نفسه، الجزء الأول، ص: ٧٧.

الخامس الهجري، وأصله من القيروان، وقد تعلّم على يد أبي عمران الفاسي، واشتغل بالتدريس بفاس وقلعة بني حماد، كان يدرس العقيدة وأصول الفقه.

وهناك أيضًا عثمان بن عبد الله السلاجي الفاسي (ت: ٥٧٤هـ) الذي كان يدرس علم الاعتقاد (علم الكلام) من جهة، وعلم أصول الفقه من جهة أخرى. ومن تلامذته الذين درسوا عليه الأصول ابن الرامة محمد بن علي القيسي من قلعة حماد، وقد توفي بفاس سنة ٥٦٧هـ، وتلميذه ابن الكتاني محمد بن علي بن عبد الكريم الفندلاوي الفاسي (ت: ٥٩٦هـ) الذي عرف بكونه إمامًا لأصول الفقه وعلم الكلام، وله رجز في أصول الفقه. فصلًا عن ابن نموي الفاسي يوسف عبد الصمد (ت: ٦١٤هـ) الذي قال عنه صاحب الذيل والتكملة: «كان مبرّرًا في الفقه والأصول مع مشاركة في الحديث وتضلّع في علم الكلام»^(٣٩). وقد درس علم أصول الفقه بإشبيلية.

وهناك أبو الحسن علي بن محمد بن محمد بن إبراهيم بن موسى الأنصاري الخزرجي المعروف بابن الحصار الفاسي (ت: ٦١٠ أو ٦١١هـ)، فقد كان محدثًا ومفسّرًا وراويًا، وفقهًا أصوليًا، وله كتاب في أصول الفقه بعنوان (البيان في تنقيح البرهان)، شرح فيه برهان أبي المعالي الجويني.

ونكتفي بهذه الأعلام الأصولية بمدرسة فاس؛ لأن هناك العديد من علماء أصول الفقه الذين ضاعت كتبهم عبر مرور الزمان، وما وصل إلينا منها إلا القدر القليل منها.

□ المطلب الخامس: مدرسة مراکش

كانت مراکش من أهمّ الحواضر العلمية المزدهرة بالغرب الإسلامي، فقد كانت مدرسة علمية وفقهية متميزة لكثرة مدارسها وجوامعها وكتّابها وروابطها. وعرفت إشعاعًا لافتًا للانتباه في عهدي المرابطين والموحّدين، وقد وصفت مراکش ببغداد المغرب.

وقد كانت مراکش خلال الموحّدين -عهد المنصور والناصر والمستنصر- حاضرة الخلافة يفد عليها أهل العلم والطلب من الأندلس وغيرها، وكانت تكتظّ بدكاكين الوراقين والكتبيين، وتزخر بالمؤلفات في كل علم وفن. وغدت لذلك تغني طلبة المغرب عن شدّ الرحال إلى الأندلس أو المشرق»^(٤٠).

(٣٩) ابن عبد الملك المراكشي، الذيل والتكملة لكتابي الموصول والصلة، تحقيق: محمد بن شريفة، الرباط: مطبوعات أكاديمية المملكة المغربية، طبعة ١٩٨٤م، الجزء الثامن، صص: ٤٢٧-٤٢٨.

(٤٠) محمد بن شريفة، أول تأليف مغربي في المنطق: أسهل الطرق إلى فهم المنطق للماجري، مجلة المناظرة، المغرب، العدد الثاني، السنة الأولى، ديسمبر ١٩٨٩م، ص: ٢٩.

وقد احتفظت مراكش، خلال القرنين السابع والثامن الهجريين، «بما كان يدرس فيها من العلوم العقلية خلال العصر الموحدى. وكان من نتائج ذلك ظهور ابن البناء المراكشي (ت: ٧٢١هـ) الذي ألّف عدّة مؤلّفات في هذه العلوم»^(٤١).

أضف إلى ذلك أن هناك العديد من المدارس التي شيدت في العصر المرابطي بمراكش كمدرسة الصابرين التي أسسها يوسف بن تاشفين. ويقول عبد الله كنون مشيراً إلى هذه النهضة التربوية التي قامت على أكتاف المعاهد والمدارس الدينية الإسلامية: «ولا ننسى جامع ابن يوسف وهو بمراكش مثل القرويين بفاس، فهو من منشآت هذا العصر. ومنذ بناءه علي بن يوسف لم يزل المركز الثاني للدراسات العلمية والأدبية بالمغرب. على أن القرويين لم تفتأ تحاط بالعناية الكاملة من الزيادة فيها كلما ضاقت أرجاؤها، وتحديد معالمها التي يتسوّر إليها الدثور. وقد نقض بناؤها في أيام علي بن يوسف وعمل على توسعتها من جميع الجهات فبلغت بلاطاتها من الصحن إلى القبلة عشر بلاطات. واحتفل في عمل القبّة التي بأعلى المحراب وما يحاذيها من وسط البلاطين المتصلين بها فصنع ذلك بالحصص المقرّبص الفاخر الصنعة، ونقشت واجهة المحراب بالنقوش المذهبة الجميلة، وركب في شمسياته أنواع الزجاج الملون البديع، إلى غير ذلك من فنون الزخرفة وضروب الزينة. وكان كل ما أنفق في ذلك من تبرّعات المحسنين، إذ لم يزل هذا المسجد العظيم منذ تأسيسه من الشعب وإليه، وذلك هو سرّ عظمته الخالدة.

لكن الذي يلفت الأنظار من اهتمام الدولة بالقرويين وتعزيز مركزها كمعهد دراسي عالٍ هو بناء المدارس التي تتخذ لإيواء الطلبة، وتدريس بعض العلوم التي يكون المسجد غير مناسب لتدريسها بسبب ما تقتضيه من إجراء بعض التجربات واستعمال بعض الآلات. وقد بدأ ذلك في هذا العصر إذ ثبت أنه كانت هناك بفاس مدرسة من بناء يوسف بن تاشفين تعرف بمدرسة الصابرين ومن الجائز أن يكون هناك غيرها. والغريب هو أن يتوافق المغرب والمشرق في وقت إنشاء المدارس؛ لأن هذا التاريخ هو الذي أنشأ فيه الوزير نظام الملك مدرسته العلمية ببغداد، وهي أول مدرسة في الشرق كذلك»^(٤٢).

ولم تقتصر مدرسة مراكش على العلوم النقليّة والشرعية فقط، بل كانت تُعنى بالعلوم العقلية كأصول الدين، وعلم الكلام، وأصول الفقه، والفلسفة، والمنطق، والرياضيات، والفلك، والتنجيم...

(٤١) الحسين أسكان، نفسه، ص: ١٠٦.

(٤٢) عبد الله كنون، النبوغ المغربي في الأدب العربي، ص: ٧٥.

ومن أهم العلماء في مجال أصول الفقه الذين احتضنتهم مدرسة مراکش ابن الإشبيلي علي بن محمد الذي استقرّ بمراكش، وتوفي فيها سنة ٥٦٧هـ، وقد كان بارعاً في علم أصول الفقه وعلم الكلام، ومن أهم تلامذته ابن الزبير، وأبو عمر، وعثمان السلاجي.

وهناك ابن أبي بكر عبد الجليل الرفعي المعروف بابن الصابوني المراكشي (ت: ٥٩٥هـ)، فقد ألّف كتاباً في أصول الفقه بعنوان (المستوعب في أصول الفقه).

وهناك أيضاً ابن الطوير عمر بن محمد السويسي الصنهاجي (ت: ٦٢٢هـ) الذي درس أصول الفقه في المشرق العربي، وقد أخذ العلم عن عبد الوهاب البغدادي، وقد درس الفقه وأصوله واللغة العربية في كل من المهدية، وإشبيلية، ومراكش. وقد عرف بالورع والزهد والتقوى والتصوّف، وله مذهب خاص في إثبات القياس قد أثار ردوداً عدّة من بينها ردّ أبي الحسن بن القطان من جهة، وردّ العالم الليبي عبد الحميد بن أبي الدنيا من جهة أخرى.

وهناك أبو الحسن علي بن محمد بن عبد الملك بن يحيى بن إبراهيم بن يحيى الكتامي الحميري، ويعرف بابن القطان، فقد ولد بفاس، وإن كان قرطبي الأصل، كان مولده سنة (٦٢٨هـ)، وقد سكن مراكش، وترأس طلبة العلم بهذه المدينة.

ولقد اهتم بمدرسة الحديث رواية ودراية، وقد صنّف كتباً في الحديث وعلومه، وفي الفقه وأصوله، ومن أهم كتبه: (بيان الوهم والإيهام الواقعين في كتاب الأحكام) لعبد الحق الإشبيلي، وله كتاب في الردّ على ابن حزم في المحلّي، وله كتاب (البستان في أحكام الجنان)، وله كتاب في شيوخ الدراطيني، وله كتاب في أصول الفقه ردّ به على ابن الطوير الصنهاجي سمّاه (القياس لمناضلة من سلك غير المهيّج في إثبات القياس).

ومن أهم كتبه ومصنّفاته وتأليفه (مقالة في إعجاز القرآن)، و(الناسخ والمنسوخ)، و(تقريب المدارك في وصل المقطوع من حديث مالك)، و(بيان البيان في شرح البرهان)، و(مقالة في النسخ على مآخذ الأصوليين)، و(تقريب المرام في تهذيب أدلة الأحكام في أصول الفقه)، و(مصنّف في علم الكلام)، و(مقالة في الإيمان والإسلام)، وعقيدة سمّاه (تلقين الوليد وخاتمة السعيد)، و(مقالة في الحيض والنفاس)...

وهناك عبد الرحمن بن محمد يخلفتن الغازي (ت: ٦٢٧هـ) المتمكّن من علم الأصول وعلم الكلام، وكان ميّالاً إلى الزهد والتصوّف، وقد توفي بمراكش.

ومن الصعب استحضار جميع الأصوليين الذين زاروا مدرسة مراکش لطلب العلم أو التدريس بها؛ لأن هناك العديد من العلماء الذين ضاعت كتبهم الأصولية منها، وما وصلنا منها إلا النزر القليل.

□ الخاتمة

وخلاصة القول، تلکم هي نظرة مقتضبة إلى أهم المدارس والحواضر الفقهية التي كانت منتشرة وبارزة في الغرب الإسلامي، وقد قامت بدور مهم في إرساء دعائم أصول الفقه وتوطيده ونشره وتعميمه عن طريق الإقراء، والتدريس، والبحث، والاجتهاد، بتصنيف أمهات الكتب في هذا المجال في شكل شروح، ومختصرات، ومداخل، وتقييدات، وطرر، وملخصات، وتحليلات، وردود، ونقود، ومؤلفات إبداعية جديدة...

وما يلاحظ على هذه المدارس الأصولية كلها أنها قد تفاعلت فيما بينها ثقافاً وتلاقحاً وتأثراً وتأثيراً؛ لأن علماء أصول الفقه كانوا ينتقلون من مدرسة إلى أخرى لطلب العلم أو التدريس بها، وقد كانت الدراسات الأصولية تتأرجح في الغالب، بين الاتباع والإبداع من جهة أولى، أو بين التقليد والاجتهاد من جهة ثانية، أو بين التنظير والتطبيق من جهة ثالثة.

الشيخ محمد رضا المظفر

العالم والمصلح والمجدد

ليث العتابي*

تقديم

إن الكلام عن قضايا العلم والتجديد والإصلاح كلامٌ طويلٌ بطول عمر الإنسان، تشعبت مناهله، وكثرت موارده، وتنامى إليه اللغظ، وتضاربت به الأهواء، فكان في صعودٍ وهبوط، ما بين إفراطٍ وتفريط.

ونحن إذ نتكلم عن قضايا الإصلاح لا بدّ لنا أن نتكلم عن روادها والداعين لها ومنظريها ألا وهم العلماء والمصلحون والمجددون، لهذا الفكر الخلاق، والذي يهدف للنهوض بالأمّة الإسلامية من مهاوي الردى إلى العلى، ومن الانغلاق إلى الانفتاح، ومن التمسك بالماضي بكل ما به من مساوئ وأخطاء إلى الحاضر مع تصحيح الأخطاء والاستفادة من الإرث الحضاري النافع كدافع للتطور والانطلاق.

لذا فلا بدّ لنا من انطلاقة جديدة لفهم الإصلاح والتجديد، وذلك لإعادة السمو والعزة والمنعة والتقدم للإسلام كدين ومنهج متكامل للحياة.

* كاتب وباحث من العراق.

إن من أهم الطرق التي يجب علينا اتباعها في هذه الانطلاقة، هي الرجوع إلى علماء الإسلام من مجدددين ومصلحين الذين كان لهم الدور الريادي في نهضة المسلمين بأنحاء متعددة، والتي منها: الحفاظ على هذا الدين، ونشر العلم والمعرفة الخالصة، وهداية الناس؛ لننهل من تجاربهم ما يفيدنا، ويغنينا عن الوقوع في الأخطاء، ويجنبنا إعادة الأخطاء -إن وجدت- ويؤرخ لعلمائنا بما يضمن أن نحفظ تراثهم، ونعرف الأجيال بهم، ونفخر بإنجازاتهم.

شأن المصلحين في كل زمانٍ ومكان أن يُعفى ذكركم وتُصادر جهودهم، أو تُختزل من قبل جماعة ما ولغاية ما.

أما الافتخار بهم وبما قاموا به من جهود فلا يستبعد كثيراً عالمياً. أما عربياً فبعيدٌ وهم أحياء، وأقلُّ بُعداً وهم أموات.

رحم الله الشيخ محمد رضا المظفر عاش ومات وهو في كلتا الحالتين كان مجهول القدر، لم يُنصف في حياته، ولم يُنصف بعد موته أبداً، إذ لم يعطَ حقّه، ولم يُعرّف بنتاجه، ولم يحتفَ به كما احتفي بمن هم أقل منه بكثير.

إن المنهج الإصلاحي والتجديدي للشيخ محمد رضا المظفر كان له في خارج العراق مكانة وتقدير واستيعاب وفهم أكثر من مكانته في داخل العراق، وهذا مما يؤسف له، ويحتاج إلى وقفات جادة، فالشيخ محمد رضا المظفر -على سبيل المثال- وجلة من علماء العراق لهم مكانة كبيرة وعظيمة خارج العراق، ولا ذكر لهم داخل العراق!

إن هذا حقاً لشيء عجاب، يحتاج إلى التوقف عنده، لمعرفة أسبابه ومسبباته، ولماذا يقع مثل هكذا حيف على علمائنا؟

في هذه المطالعة سنحاول الوقوف عند الجهود العلمية والإصلاحية للشيخ محمد رضا المظفر رَحِمَهُ اللهُ، وبما نستطيع، وقدّر الإمكان، نسأل الله تعالى أن يوفقنا إلى تأدية حقّه، فهو وبحق صاحب فضل على كل طالب حوزة، وعلى كل طالب علوم دينية، ما دام الكل يدرس كتبه ويطالع مؤلفاته، ويستفيد من تجاربه.

الأسس المهمة نحو التجديد

إن لكل عمل خطة، ولكل عامل طريق يسير عليه وتجربة مفيدة يستفيد منها ومضرة يبتعد عنها، وتجارب الآخرين حياة تضاف لحياة الفرد الواحد، فإن لم يحدد الإنسان أهدافه ويعرف مبتغاه فحياته عبث، إما دعاة الإصلاح فهم أولى بتحديد أهدافهم، ووضع الأسس الدقيقة والحقيقية والواقعية لكل ما يخدم الناس ويسير نحو إصلاحهم.

وهنا ما دمنا مع المصلح الإسلامي الشيخ محمد رضا المظفر، سنوضح أبرز أسس الإصلاح التي حددها وسار عليها ونَبّه لها وهي:

- ١- التخطيط والاستشراف المستقبلي.
- ٢- التأليف والكتابة.
- ٣- بناء المؤسسات الرصينة.
- ٤- تخريج جيل يقود مسيرة التجديد والإصلاح.
- ٥- نشر أسس الإصلاح بالطرق المفيدة والدائمة.

هاجس وتطلع

إن الهاجس المناهجي كان يؤرّق الشيخ محمد رضا المظفر، إذ كانت كتب حوزوية كثيرة من أمثال (الحاشية) و(الشمسية) و(كفاية الأصول) غزيرة الحواشي، صعبة المطالب، تذهب بالطالب يميناً وشمالاً، حواشيتها وشروحها أكثر صعوبة من متونها -في مجمل الأحيان- والفائدة منها قليلة مقارنة بما يُقرأ من أجلها كماً.

لذا عزم الشيخ المظفر على تقليل الهوّة، والسعي إلى وضع كتب تعتمد منهجية جديدة ومفيدة، كتب تعطي فائدة أكبر، سهولة القراءة، سهولة الحفظ، يسيرة التناول، فكان وبحق أن ظهر الإبداع المناهجي على يده رَحِمَهُ اللهُ في أروع صوره، تجلّى ذلك وبحق في رائعته (الأصول) و(المنطق).

إن لكل كتاب من هذين الكتابين ميزاته التي جعلت منه منهجاً حوزوياً لا يستغنى عنه في كل الحوزات الإمامية قاطبة، ولا يعني ذلك أن نغفل حق كتاب (عقائد الإمامية) أو كتاب (الفلسفة الإسلامية) ولا حتى كتاب (السقيفة) أيّ حق من الحقوق، فلقد كان لكتاب (عقائد الإمامية) مكانته التي تجلّت في تلخيصه للرؤية العقائدية الإمامية وبأسلوب بسيط في كتيب صغير جامع ومانع.

أسس الانطلاق

إن لكل فكرة ناجحة أسس سببت ذلك النجاح، وعوامل ساعدتها في الارتقاء والديمومة، وسنحاول الوقوف على جملة من الأسباب التي جعلت منهج الشيخ محمد رضا المظفر يتسم بتلك الديمومة والبقاء، والتي منها:

- ١- الإخلاص.
- ٢- السعي الدؤوب من دون كلل ومن دون ملل رغم النقد والحسد، ورغم

الصعوبات.

٣- الإيمان الحقيقي بمدرسة أهل البيت عليهم السلام.

٤- العصامية.

٥- العلمية.

٦- الموسوعية.

٧- الانفتاح على الثقافات الأخرى.

٨- الرؤية الإصلاحية الدقيقة.

٩- التخطيط المنهجي الصحيح.

١٠- النظر إلى النتائج من دون تشاغل بالمقدمات أو الجزئيات، أو الأمور الجانبية.

الاستشراف المستقبلي في فكر الشيخ المظفر

لقد تمثلت رؤيته الاستشرافية بما يمكن أن نجمله في أمور هي:

أولاً: تأسيس جمعية منتدى النشر، التي أسسها رحمته الله مع ثلثة من العلماء في عام ١٣٥٤هـ، وهم كل من:

١- الشيخ محمد جواد الحجامي - عميداً.

٢- السيد يوسف الحكيم - عضواً إدارياً.

٣- السيد موسى بحر العلوم - عضواً إدارياً.

٤- الشيخ هادي حموزي - عضواً إدارياً.

ثانياً: مشروع إصلاح المنبر الحسيني (كلية الوعظ والإرشاد): إن تأسيس كلية الوعظ والإرشاد كان هدفه إصلاح المنبر الحسيني من كل الأحاديث الموضوعية والضعيفة، وتهذيب ثقافة الخطباء. وتذكر التواريخ أنها ألغيت بعد شهر واحد لشدة الهجمة التي شنت عليها.

ثالثاً: تأسيس كلية الفقه، التي أسسها الشيخ المظفر- وقد تدرجت ليُعترف بها، ولتكون مناراً ليومنا الحاضر، إذ مرّت بمراحل مهمة:

١- بعد سنة من تأسيسها اعترفت وزارة المعارف العراقية بها، وذلك عام ١٣٧٨هـ/

١٩٥٨م.

٢- اعتبرت شهادتها عالية تطبق عليها القوانين والأنظمة فيما يتعلق بخريجي المعاهد العالية، ودرجتها العلمية البكالوريوس، وأجازتها اللغة العربية والعلوم الإسلامية.

٣- بتاريخ ٢٩ ديسمبر ١٩٦٢م وبرقم (٢٠٣٨٣) تم الاعتراف بمستوى كلية الفقه ومعادلتها بالكليات الشبيهة بها مثل كلية الشريعة والتربية والآداب.

رابعاً: تأليف جملة من الكتب التي أسست لمنهج حوزوي جديد، وهذه الكتب هي:

- ١- المنطق.
- ٢- أصول الفقه.
- ٣- عقائد الإمامية.
- ٤- الفلسفة الإسلامية.

خامساً: تخرجه وإجازته لثلة من الطلبة، الذين كان لهم الأثر الكبير في التجديد والإصلاح، وسنذكر على سبيل المثال لا الحصر بعض الأسماء، والتي منها:

- ١- السيد محمد تقي الحكيم.
- ٢- السيد مصطفى جمال الدين.
- ٣- الشيخ أحمد الوائلي.
- ٤- الشيخ محمد حسن آل ياسين.
- ٥- الشيخ عبد الهادي الفضلي.
- ٦- الشيخ محمد مهدي الآصفي.
- ٧- الشيخ محمد مهدي شمس الدين.

وقفات مع الكتب التي ألفها

إن النشاط العلمي والكتابة والتأليف تشكّل جزءاً مهماً من رسالة الشيخ المظفر إضافة إلى تطلعاته الحركية الإصلاحية على كافة الأصعدة، فكانت كتاباته تتمتع بجمال التعبير وروعة العرض والتنسيق^(١).

وهنا لا بدّ من أن نقف عدة وقفات تُعرّف بالكتب التي ألفها الشيخ المظفر، ومن ثم الكلام عن ميزات تلك المؤلفات من غيرها:

أولاً: كتاب المنطق

لقد تميّز كتاب (المنطق) الذي ألفه الشيخ المظفر بأنه قد اختصر الكثير، في سبيل تحقيق الفهم للكثير من الطالب، إذ قد حدّد فيه القواعد المنطقية، مميّزاً لها عن غيرها، بدون أيّ إبهام أو زيادة لما لا يتعلّق بحريم الطالب المنطقية.

(١) محمد مهدي الآصفي، مدرسة النجف، ص ٦٣.

وتميّز الإبداع في تلك المقدمة الممهّدة للمنطق، وكذلك في الكليات الخمس، وفي موضوع الموجّهات، ثم الإبداع الأروع الذي تجلّى في توضيح (الصناعات الخمس) بأسلوب قلّ نظيره.

إن كتاب المنطق الذي ألفه الشيخ المظفر يقع في ثلاثة أجزاء، وهو من الكتب المقرّرة في الدراسة الحوزوية، له ميزة السير المنهجي التدريجي، والخطة التعليمية تصاعدياً ممّا يميّزه على كثير من كتب المنطق الأخرى.

نقرأ في أول كتابه الإهداء الذي كتبه الشيخ المظفر إذ يقول: «إلى أعزائنا الذين وهبنا لهم زهرة حياتنا، ومن ينتظرهم الغد قدوة صالحة، إلى الشباب الديني المتحفّز، إلى طلابنا: أهدي هذا السفر، لأنه لكم، وهو من وحي حاجتكم، والأمل أن تحقّقوا حسن الظن بكم، على ما عاهدتم عليه مدرستكم من الجهاد، لترفعوا راية العلم والدين بأقلامكم ومقاولكم، في عصر انغمس بالمادة فنسي الروح، وانجرّف بالعاطفة فأضاع الأخلاق، إليكم يا أفلاذ القلوب أهدي هذا المجهود المتواضع»^(٢).

ثانياً: كتاب أصول الفقه

بعد أن كانت المتون الصعبة، والخواشي المثخنة بالعبارات الفلسفية تنهك طلبة العلوم الدينية، حتى ليعدّ من حصّل فهمها فيها -بأجمعها- عالماً بحق، وبالخصوص تلك الخواشي التي كانت تأخذ الطالب بعيداً وبعيداً عن المتن وبعيداً عن المراد العلمي فيها.

وهذا «ما نراه من تداخل للكثير من العلوم في علم الأصول، ممّا سبّب كثرة التقسيمات والتفريعات في داخله يوماً بعد يوم لعلوم ومناهج أخرى اندكت فيه كعلوم اللغة، والبلاغة، والفلسفة، وعلم الكلام، ممّا يُصعّب على طالب العلم استيعاب كل ذلك، بل إن كل هذا يؤدي إلى تأخير، ويشتت تفكيره في تفريعات، وخواشي، وشروحات تضر أكثر ممّا تنفع، بل قد لا تنفع أبداً في بعض الأحيان، وكل ذلك مخالف لأصل العلم والذي يراد منه حفظ قواعد معينة تفيد في استنباط الحكم الشرعي. لذا فإن تطوير أدوات الاجتهاد المتمثّل بالمناهج الدراسية أمر مهم، وضرورة ملحة، فنحن نقدر ونحترم ونبجل جهود علمائنا في تأليفهم للكتب، وتركهم للآثار العلمية المفيدة وبالخصوص الكتب التي أصبحت مناهج دراسية، لكن من المهم أن نعلم أنه ليس كل كتاب قيّم هو صالح للتدريس، وليس لأننا نحب ونبجل ونقدّس الشخص الفلاني فلا بدّ أن ندرس كتبه، بل القضية قضية تطوّر معرفي، وكيف نطوّر معرفتنا لنكون أهلاً لمنصب أو درجة الاجتهاد، وهذا ما دعا إلى رفع

(٢) الشيخ محمد رضا المظفر، المنطق، ص ٥.

الأصوات بأن يكون هناك تجديد في المناهج الدراسية الدينية، فإن هذه الكتب التقليدية قد درسها آلاف الطلبة ولم يجتهد منهم عشر العدد، أليس هذا خلل يحتاج إلى الإصلاح»^(٣).

لقد منهج الشيخ المظفر كتابه الأصولي وفق منهج علمي سلس قل أن تجتمع هذه الخصال بكتاب ما، صنّفه في سنة ١٩٥٧م / ١٣٧٦هـ وكتب في مقدمته ما نصه: «وضع هذا الكتاب لتبسيط أصول هذا الفن للمبتدئين يعينهم على الدخول في بحره العميق عندما يبلغون درجة المراهقين، وهو الحلقة المفقودة بين كتاب معالم الأصول وبين كفاية الأصول، يجمع بين سهولة العبارة والاختصار، وبين انتقاء الآراء الحديثة التي تطوّر إليها هذا الفن»^(٤).

ثالثاً: الفلسفة الإسلامية

بعد أن كانت الفلسفة مخيفة من جانب، وصعبة الفهم من جانب آخر، يتخوّف الكل منها، فكنا نسمع -مثلاً- أن فلاناً قد جنّ لأنه قرأ الفلسفة، فينصح بعدم قراءتها خوف الجنون، وتعامل كأنها ضرب من السحر، بل المضحك المبكي أن نسمع بأن الفلسفة أشبه بالنبوة لا يناها إلا من ولد لذلك فقط، فهي علم يولد للشخص المراد فقط، وليس بالعلم الكسبي مطلقاً.

من الناحية التاريخية «ترجع الخلفية التاريخية للبحث الفقهي حول مسألة مزاولة الفلسفة ودراساتها إلى القرون الأولى من التاريخ الإسلامي... فقد قامت بعض التيارات البارزة عبر تاريخ الفكر الإسلامي بمجابهة التفكير الفلسفي والوقوف في وجهه. ونظراً لكون الغالبية العظمى لهذه المجابهات قد طرحت من قبل أشخاص يعتبرون أنفسهم كعلماء دين أو قادة مذهبيين في عصرهم، فكانت تُمارس هذه المعارضة والمواجهة لمزاولة الفلسفة ودراساتها باسم الدين وتحت عنوان إبداء الرأي الفقهي؛ وقد بلغ الأمر بهؤلاء إلى حد الإفتاء في بعض الموارد بارتداد الفلاسفة وتكفير القول بالمنهج التعقلي. وتتألف الجبهة المناهضة للتفلسف ودراسة الفلسفة وحتى المنطق من التيارات الأساسية التالية:

١- التيار الكلامي الأشعري.

٢- التيار الأخباري عند الشيعة.

٣- تيار العرفان والتصوف.

٤- التيار التفكيكي»^(٥).

(٣) ليث العتاي، الأدوات المعرفية، ص ٩٥.

(٤) محمد رضا المظفر، أصول الفقه، ج ١، ص ٤.

(٥) علي رضا أعرافي، الفلسفة: بحث فقهي في دراسة الفلسفة، ص ٢٦ - ٢٧.

إن القارئ لكتاب الفلسفة الذي ألفه الشيخ محمد رضا المظفر، ولو حُذف منه العنوان على سبيل المثال، فلن يصدق القارئ أن الذي بين يديه هو كتاب فلسفة، أي ذلك العلم المخيف.

لقد صوّر البعض الفلسفة وكأنها معارضة للدين، أو أنها علم محرّم، ولا أدري إلى أي شيء استندوا من آية أو رواية، فقد حرّم ابن تيمية الحراني الفلسفة لكونها تهدم بنيان الدين في نظره، وحرّمها آخرون لهذه الدواعي وغيرها.

والعجب العجائب على كل من يدرس الأصول ويُدرّسها وهي التي بنيت على الفلسفة، بل أغلب عبارتها فلسفية، ثم يُحرّم الفلسفة!

ثم إن هناك من يحرم العرفان، وهل هذا التحريم هو للمصطلح بما هو مصطلح، أم هو للمحتوى الذي يتناوله؟

أقول: يا من حرمت الفلسفة، هل عندكم جواب مقنع لذلك التحريم؟ أم أن الأيديولوجيا هي الحاكمة هنا أيضًا؟ الظاهر ذلك مع شديد الأسف!

رابعاً: كتاب عقائد الإمامية

كتاب رائع في مضامينه، مختصر في أبحاثه، موجز في كلامه، يمثل رائعة عقائدية تختصر عقائد الشيعة الاثني عشرية بصورة سهلة ويسيرة ومفيدة.

مع شديد الأسف أننا نجد مثل محمد عابد الجابري وغيره ينتقدون كتاب (عقائد الإمامية)، وينتقدون المذهب الشيعي ككل من خلال هذا الكتاب. إن محمد عابد الجابري -على سبيل المثال- يحكم على مذهب كامل اتّصف بالقدم والعراقة وغني بترائه الفكري والكلامي والعقلي والفلسفي من خلال كتيب صغير، وأنا أشك أن الجابري قد اطّلع عليه كاملاً أو قرأه القراءة الصحيحة، علماً أن الشيخ المظفر قد كتبه للبسطاء من أتباع المذهب الشيعي، وللذين لا يعرفون المذهب الشيعي، وذلك لكي يتعرّفوا إلى هذا المذهب بأبسط أسلوب ممكن.

من هم هؤلاء ليحاكموا تراثاً عريقاً قام على التشارك والتكامل ليختزلوه هذا الاختزال الظالم.

في هذا الصدد يقول الأستاذ إدريس هاني: «لم تعكس تلك المحاولات، أي إمام بالتاريخ أو الفكر الشيعيين، كما تدلّ على ذلك مصادره المعتمدة. نعزو تلك المحاولة التي لم تحقّق النجاح المطلوب إلى الهاجس السياسي والأيديولوجي الساكن بقوة في أعماق مشروع

الجابري... وحينما نعود إلى جملة المصادر التي اعتمدها الجابري في تناوله للفكر الشيعي، وهي العملية التي ستكشف، ليس فقط عن عجز في الاستيعاب، بل وهو الأخطر من ذلك، عن عجز في الفرز بين مختلف الفرق الشيعية... نجد اعتماداً بسيطاً على ما لا يتجاوز ثلاثة أو أربعة مصادر، في مقابل ذلك... نجد مادة مصدريّة غنية، تتعلّق بجملة من المؤلفات ذات المنزّع السلفي أو السني الأشعري...»^(٦).

لقد صنف الشيخ المظفر هذا الكتاب عام ١٣٦٣ هـ، بأسلوب بسيط وسلس، ليتنفع به المبتدئ والمتعلّم والعالم على حدّ سواء، وهو في الأصل محاضرات دورية أُلقيت في كلية منتدى النشر الدينية، كان القصد منها أن تكون ممهّداً للأبحاث الكلامية العالية من جانب، ولردّ على الشبهات التي أثارها بعض الكتّاب كأحمد أمين المصري وأمثاله.

عن هذا الكتاب دوّن الشيخ المظفر في مقدمته قائلاً: «أملت هذه المعتقدات، وما كان القصد منها إلّا تسجيل خلاصة ما توصلت إليه من فهم المعتقدات الإسلامية على طريقة آل البيت (عليه السلام). وقد سجّلت هذه الخلاصات مجرّدة عن الدليل والبرهان، ومجرّدة عن النصوص الواردة عن الأئمة فيها على الأكثر؛ ليتنفع بها المبتدئ والمتعلّم والعالم، وأسميتها (عقائد الشيعة)، وغرضي من الشيعة الإمامية الاثني عشرية خاصة... لتدرأ كثيراً من الطعون التي ألصقت بالإمامية، ولا سيما أن بعض كتّاب العصر في مصر وغيرها لا زالوا مستمرين يحملون بأقلامهم الحملات القاسية على الشيعة ومعتقداتهم، جهلاً أو تجاهلاً بطريقة آل البيت في مسالكهم الدينية، وبهذا قد جمعوا إلى ظلم الحق وإشاعة الجهل بين قراء كتبهم والدعوة إلى تفريق كلمة المسلمين، وإثارة الضغائن في نفوسهم والأحقاد في قلوبهم، بل تأليب بعضهم على بعض... ولا يحجل خبر مقدار الحاجة -اليوم خاصة- إلى التقريب بين جماعات المسلمين المختلفة ودفن أحقادهم، وإن لم نستطع أن نوحّد صفوفهم وجمعهم تحت راية واحدة. أقول ذلك وإني لشاعر -مع الأسف- أنا لا نستطيع أن نصنع شيئاً بهذه المحاولات مع من جربنا من هؤلاء الكتّاب، كالكتور أحمد أمين وأضرابه من دعاة التفرقة، فما زادهم توضيح معتقدات الإمامية إلّا عناداً، وتنبههم على خطئهم إلّا لجأجاً. وما يهمننا من هؤلاء وغير هؤلاء أن يستمروا على عنادهم مصرّين، لولا خشية أن ينخدع بهم المغفلون، فتتطلي عليهم تلك التخرّصات، وتورّطهم تلك التهجمات في إثارة الأحقاد والحزازات. ومهما كان الأمر، فإني في تقديمي هذه الرسالة أمني أن يكون فيها ما ينفع الطالب للحق، فأكون قد ساهمت في خدمة إسلامية نافعة، بل خدمة إنسانية عامة...»^(٧).

(٦) إدريس هاني، محنة التراث الآخر، ص ٧٥ - ٧٦.

(٧) الشيخ محمد رضا المظفر، عقائد الإمامية، مقدمة المحقق، ص ١٣ - ١٥.

خامساً: كتاب السقيفة

ألّف الشيخ المظفر هذا الكتاب في عام ١٩٥٢ م، وأشرف على طباعته المجمع العلمي الثقافي لمتدى النشر في المطبعة الحيدرية، في مدينة النجف الأشرف.

سادساً: حاشية على كتاب (التجارة) للشيخ الأنصاري

وهي عبارة عن تعليقات تقع في قسمي البيع والخيارات، وقد وضح فيها الشيخ محمد رضا المظفر آراء الشيخ مرتضى الأنصاري، مع عرض لمناقشات العلماء لآراء الشيخ الأنصاري، وقد أعدّه للطبع الشيخ جعفر الكوثراني العاملي عام ١٤٠٤ هـ.

سابعاً: بحوثه ومقالاته

عرف الشيخ المظفر بإنتاجه المعرفي الغزير، وكانت له مقالات وبحوث وكتابات، نشرت جملة منها في صحف ومجلات متفرقة، منها:

- ١ - أحلام اليقظة: مجموعة محاضرات فلسفية ركّز فيها على دراسة ملا صدرا بأسلوب حوار قصصي، نشر في مجلات: (العرفان)، و(الهاتف)، و(الدليل) و(الفكر).
- ٢ - فلسفة ابن سينا: وهو بحث تناول ترجمة ابن سينا ونقد بعض آرائه، نُشر قسم منه في مجلة (البذرة) العدد الخامس، في الذكرى الألفية لابن سينا.
- ٣ - صدر المتألهين سيرته وفلسفته: نُشر في مقدمة كتاب الأسفار الأربعة.
- ٤ - المثل الأفلاطونية: نشر في مجلة البذرة.
- ٥ - الشيخ الطوسي: نُشر ملخصه في مجلة النجف الأعداد (٤ - ٥ - ٦ - ٧) السنة الثانية ١٩٥٨ م.

إلى جانب بحوث ومقالات أخرى تصل مجموعها إلى ما يقارب الـ (٤٠) بحثاً ومقالاً متنوعاً.

ثامناً: تقديماته للكتب:

قدّم الشيخ المظفر للكثير من الكتب والمؤلّفات والتي قاربت الـ (٢٠) كتاباً.

تاسعاً: مخطوطاته وكتبه غير المطبوعة:

أما ما بقي مخطوطاً من تراثه الثرّ فيمكن إجماله في:

- ١ - بحوث في علم الكلام.

- ٢- رسالة عملية في ضوء المنهج الحديث^(٨).
- ٣- تاريخ الإسلام في السيرة^(٩).
- ٤- النجف بعد نصف قرن.
- ٥- مذكراته^(١٠).
- ٦- تنمة أحلام اليقظة.
- ٧- ديوان شعره^(١١).
- ٨- الموارد.

بهذا يكون الشيخ المظفر قد قدّم تجربة فكرية وإصلاحية تستحق العناية والبحث، مصطفًا مع أولئك المصلحين الكبار الذين أسهموا في نهضة الأمة وتقدمها.

(٨) أنهى منها مقدمة في أصول الدين وبعض كتاب العبادات.

(٩) كتبه بألفاظ الروايات والأحاديث.

(١٠) دوّن فيها تاريخ الحركة الإصلاحية في النجف وتأسيس المنتدى وكلية الفقه وبقايا من مشروعه الثقافي.

(١١) جمعه محمد رضا القاموسي.



نقد إدريس هاني لنظرية مقاصد الشريعة تفكيك الأيديولوجيا المقاصدية

الدكتور كمال قاسيموف*

«وجد هذا الانبعاث في موافقات الشاطبي خير معين
وخير مصدر لانطلاق فكر مقاصدي عقلائي، ولا محيد عنه في
عصر يفرض على أصحاب المشاريع النهضوية والأيديولوجية
قدرًا من الخطاب العقلائي، حيث اشتدت فيه أزمة العقل
العربي والإسلامي. وظهرت من المشاريع التي شاء لها
أصحابها إيجاد مخرج حقيقي من مأزق انسداد باب الاجتهاد
بانسداد باب العلم والعلمي معًا عند من شرع للعمل بالظنون
مطلقًا وقول بالتصويب، وانفلات ناصية من بين أيديهم،
وذلك عبر طرائق اجتهادية، لصيقة بما سبق تأسسًا وتأصيلًا
كالفكر المقاصدي»^(١).

* باحث في مركز الدراسات الاستراتيجية لرئاسة الجمهورية - أذربيجان.

(١) إدريس هاني، المعرفة والاعتقاد: المقاربة عبر مناهجية في أنساق الفكر الإسلامي، بيروت: مركز الحضارة للتنمية الفكر الإسلامية، ٢٠١٢، ص ٢٦٢-٢٦٣.

□ مدخل

في نظرنا وقبل كل شيء، إن إدريس هاني هو المفكر الناقد؛ الناقد الحضاري والفكري اللاذع مع حضور رؤية معرفية عميقة ومتعددة الأبعاد. ترتبط فلسفته بمنهجه النقدي ارتباطاً وثيقاً، كما أن منهجه النقدي يؤسس فلسفته. وهو ناقد للفكر العربي المعاصر، والأيديولوجيات والعلوم الإسلامية، والخطابات الدينية والسياسية، والسرد التقليدي لتاريخ الفكر الإسلامي الديني والفلسفي.

وكما قال المفكر السلوفيني سلافوي جيжек ذات مرة: إن الفلسفة لا تحل المشاكل. وحل المشاكل ليست وظيفة الفلسفة ولكن وظيفتها هي إعادة تعريف المشاكل، لإظهار كيف أن ما نعتبره مشكلة هو في الحقيقة مشكلة زائفة.

والفيلسوف هو شخص يشغل نفسه بالنقد بدلاً أن يحاول الإجابة عن الأسئلة من خلال خلق نظرية⁽²⁾. وحسب رأينا، فإنه يناسب إدريس هاني هذا النوع من تعريف الفيلسوف. ولأنه بدلاً من أن يدعى الحقيقة المطلقة أو يقدم النظريات التامة بصورة الحقائق العلمية التي تطمح إلى شرح وتفهم كل الظواهر والمسائل من منظورها، فإن هانياً يطرح الأسئلة النقدية ويجرؤ على التشكيك في المسائل والقضايا التي أصبحت تعتبر دوغمائيات عادية غير قابلة للنقد في عالمنا الإسلامي لسنوات عديدة.

ومن بين الموضوعات التي تدخل في دائرة اهتمامات إدريس هاني هي الأيديولوجيات الحديثة وكيفية قراءة وتأويل واستخدام التراث الإسلامي الكلاسيكي من قبل المفكرين العرب المعاصرين. وتجدر الإشارة أنه بغض النظر عن الموضوع الذي يكتب عنه هاني، هو كثيراً ما يتناوله في ضوء منهجه النقدي.

ويتميز منهجه هذا بالاجتهاد التحليلي الذي يهدف إلى فهم وتقييم الأوضاع السياسية والفكرية في العالم العربي الإسلامي من خلال حفر ودراسة ونقد الخطابات والمعارف المتداولة في المجتمع، والعلاقة بين السلطة والمعرفة والمثقفين، والصراعات الأيديولوجية وراء كل المشاريع الفكرية في العالم العربي، وحدودها وأبعادها ورهاناتها. وفي الوقت نفسه، يحاول منهجه أن يبين كيف تجرى عملية ربط وإلحاق التراث الإسلامي بالأيديولوجيات العربية الإسلامية المعاصرة.

ويرى إدريس هاني أنه يجب النظر إلى التراث الإسلامي في سياقه التاريخي والاجتماعي

(2) Slavoj Zizek. Some Politically Incorrect Reflections on Violence in France & Related Matters [http://www.lacan.com/zizfrance.htm]

والثقافي، وتحليله خارج الأطر الأيديولوجية. وفي الوقت نفسه، هو كثيرًا ما يؤكد أن من الصعب جدًّا دراسة التراث وراء الهيمنة الأيديولوجية في المجتمع العربي المعاصر وفي المجالات الأكاديمية العربية. ومع ذلك، هو المقتنع بأن الدراسة التحليلية النقدية وتقديم وجهة النظر المختلفة هما ضروريان دونهما لن يكون المسلمون قادرين على فهم الماضي والحاضر وتصحيح الأخطاء.

يجب أن نأخذ بعين الاعتبار أنه عندما يدعو أ. هاني إلى الدراسة النقدية الموضوعية السياقية للتراث هو خلافًا لكثير من المؤلفين المعاصرين، لا يتبع منهج المستشرقين. ومنهجه ولغته يختلفان عن منهج ولغة الاستشراق أو الدراسات الشرق الأوسطية المعاصرة. وهو قبل كل شيء المفكر العربي الاسلامي الذي يحلل ويناقش مشاكل مجتمع وعالم وهو جزء منهما.

وإذا كان المستشرق يبحث في الإسلام والمجتمعات الإسلامية من خارج العالم الإسلامي، فهاني جزء لا يتجزأ من هذا العالم ويعيش مشاكله وأزماته. ولذلك، وهو مطالب بالدراسة النقدية للتراث لا يسعى إلى تحقيق الأهداف الأكاديمية البحتة فقط، بل يحاول أن يحقق أهدافًا ذات طابع عملي وتطبيقي. ووفقًا له، ليس إلا التفكير النقدي الجريء حول التراث والنقد للأيديولوجيات السائدة في العالم العربي والاسلامي يمكن أن يساعدنا على الخروج من الأزمة الأيديولوجية والاجتماعية والسياسية التي نعاني منها منذ مدة طويلة.

وكما سبقت الإشارة، فإن أعمال هاني هي متعددة الأبعاد والأوجه، وبالإضافة إلى قضايا الفكر العربي الاسلامي المعاصر، هو يكتب عن مسائل الكلام والمذاهب، واللاهوت الشيعي والسني، ولكن في هذه الدراسة الموجزة، نحن نقتصر على بحث في تحليل إدريس هاني لقراءة وتأويل نظرية مقاصد الشريعة للعالم الأندلسي أبي إسحاق الشاطبي في الفكر العربي الاسلامي المعاصر. وعلى وجه الخصوص، في أعمال المفكرين المغاربة المعروفين: محمد عابد الجابري وطه عبد الرحمن. ويتناول هاني هذا الموضوع بشكل مفصل، في الفصل الرابع من كتابه: «المعرفة والاعتقاد».

وقبل أن يتطرق إلى موضوع المقاصد، يقول هاني: إننا إذا أردنا التجديد الجذري والتطور المعرفي يجب أن نقوم بالنقد بجرأة، ودون أيّ تحامل، خارج الأفكار المسبقة^(٣). وهذا النقد هو الطريق الوحيد الواقعي إلى الخروج من الأزمة التي يعاني منها الفكر

(٣) إدريس هاني، المعرفة والاعتقاد، ص ٢٥٦-٢٥٧.

الإسلامي بشكل عام والفكر الفقهي بشكل خاص.

وكما يذكر هاني أن المشروع النقدي الذي يميل إليه «يساعد على تجاوز النمط من الرؤية الاختزالية والميكانيكية لمشكلتنا وحلولنا»^(٤). وهو يدعو إلى ممارسة الاجتهاد النقدي الذي يفكك الأطر والهواجس الأيديولوجية.

وليس من قبيل الصدفة أن استرعى موضوع مقاصد الشريعة انتباه هاني. ومنذ نهاية القرن التاسع عشر حاول إصلاحيو عصر النهضة أن يقدّموا الأفكار والمفاهيم التي يمكن أن تساعد المجتمعات الإسلامية على التحرر من الهيمنة الثقافية والاقتصادية والسياسية للغرب.

ومنذ ذلك الحين، أصبحت نظرية مقاصد الشريعة هي واحدة من الآليات الرئيسية التي لا يتم استخدامها من قبل دعاة الإسلام الإصلاحي في عصرنا الحديث لتجديد نظرية ومنهجية أصول الفقه فحسب، بل يتم توظيفها لتجديد النظم الاقتصادية والثقافية والسياسية في المجتمعات المسلمة. واليوم، يتم استخدام هذه النظرية مع نظرية المصالح المرسلة على نطاق واسع لتطوير الاقتصاد الإسلامي والمصرفية الإسلامية، والسياسة العامة، والأخلاق والتعليم.

وجوهر النظرية هي فكرة أن هناك مقاصد وغايات عالية وراء الأحكام الإسلامية وتحقيقها سينفع المسلمين في الحياة الدنيوية والأخروية، والقصد هنا المقاصد العامة والخاصة التي استخرجها العلماء من نصوص الإسلام.

ولكن موضوع هاني الأساسي هو ليس بحثاً في المقاصد من حيث هي النظرية الفقهية، يعني أنه يقوم بتحليل نظرية مقاصد الشريعة ليس من وجهة نظر الفقيه أو أهل الشرع بل من وجهة نظر الفيلسوف الناقد الذي يدرس ويحلل ويفكك الفكر المقاصدي والمقاربات المقاصدية في الخطاب العربي المعاصر^(٥). وهو يري المقاربات المقاصدية المعاصرة كمشروع أيديولوجيا «يعد بحلول ومخارج للفكر واللفقه»^(٦).

والخلاصة، يؤكد أ. هاني أن «غاية ما تصبو إليه محاولتنا، هي مقارنة نقدية عامة للخطاب المقاصدي، تهدف إلى وضع هذا الفكر وقواعده ومزاعمه في إطاره المعرفي،

(٤) المرجع السابق.

(٥) إدريس هاني، المعرفة والاعتقاد، ص ٢٥٤.

(٦) المرجع السابق.

وتجربته من أسباب التهويل الدخيلة، المشوّشة على متانة أصوله وأبعاده الاجتهادية»^(٧).

وفي بداية نقده يشير هاني إلى أنه من الصعب أن نجد فيها طرحة دعاء المقاصد الحدّثاء جديداً، سوى إعادة عرض ما كان في آثار العلماء القدماء وعلى رأسهم الشاطبي. وفقاً له، منذ الشاطبي ما استطاع أحد أن يطور الأبعاد المنهجية لهذه النظرية. ولم يقدم الجابري ولا طه عبد الرحمن فكراً جديداً لنظرية المقاصد.

ويلاحظ هاني، وهو على حق في ملاحظته، لجوء جميع مفكري النهضة إلى مفاهيم المقاصد. وهو يسمي هذه الظاهرة «انبعاثاً لافتاً للفكر المقاصدي». وعلى سبيل المثال، في أعمال محمد عبده، يمكن أن نرى الملامح العامة والعبارة للمقاصد. ولكن تلاميذه تطرّقوا إلى الأبعاد المختلفة لهذه النظرية ونقاشوها بالتفصيل.

والواقع أن خصائص نظرية مقاصد الشريعة تعطى إمكانية تجاوز منهجية القياس المحدودة، وتسهيل عملية إناطة الأحكام في سياق التحديات والمشاكل التي يفرضها عصر الحداثة، ولذلك استجابت هذه النظرية لأهداف ومشاريع المصلحين^(٨).

ومع ذلك، يستثني أ. هاني الفقيهين المغربي والتونسي الشيخ محمد طاهر بن عاشور وعلال الفاسي، ويشير إلى أن ابن عاشور قد وسّع دائرة المقاصد وأدخل فيها المقاصد الضرورية الجديدة مثل الحرية (وكذلك المساواة، وحرية الاعتقاد). أما كتابات علال الفاسي عن المقاصد فهي كتابات تأسيسية في المرحلة الحديثة في تاريخ المغرب.

وأشاد أ. هاني بدور علال الفاسي الخاص. وحسب رأيه، فإن التحليل النقدي للنظرية المقاصدية يكون ناقصاً أو وحيد الطرف إذا تمت المقاربة لها أو أسلوب التعامل معها من وجهة نظر الفقيه فقط أو من وجهة نظر الفيلسوف فقط. وليس غير علال الفاسي من كان يملك الخبرتين: خبرة الفقيه وخبرة المفكر. ولذلك هو لا يقترح قراءة ممتعة للشاطبي فقط، بل استطاع أن يقدم النظرة النقدية لنظريته. وفي نظر هاني، بشكل عام، بعد علال الفاسي وابن عاشور شطّ نظرية المقاصد، وأصبحت غير مثمرة وفي نهاية المطاف، اكتست غطاء أيديولوجيا^(٩).

وإضافة إلى ما سبق ذكره، حسب موقف هاني، يوجد مشتغلون على المقاصد من

(٧) المرجع السابق.

(٨) المرجع السابق، ص ٢٥٩-٢٦١.

(٩) المرجع السابق، ص ٢٦٢.

المعاصرين، ومن بينهم الجابري وطه عبد الرحمن، نادرًا ما يتناولون نظرية المقاصد نقدًا^(١٠). وما قام به هؤلاء المفكران المغربيان هو إعادة عرض فكرة الشاطبي دون تجاوز الاجتهاد المقاصدي التقليدي، أو حسب عبارة هاني، هي «محاولة اجتهادية من داخل المذهبية الشاطبية المقاصدية نفسها»^(١١).

بالإضافة إلى ذلك، كلاهما قاما بقراءة نظرية مقاصد الشريعة للشاطبي من منظور ومن خلال مشروعيهما الفكريين اللذين تحوّلًا إلى أيديولوجيا شاملة تكيّف الحقائق والأفكار والتراث لخطاباتها.

وحتى مع ذلك، في رأي هاني، فإن مقاربات الجابري وطه عبد الرحمن تجلب الاهتمام وتصلح للنقد لأنها تحمل بُعدًا استشكاليًا. وخصوصًا أنه -كما يقول هاني- غير مقارباتها لا يوجد سوى بعض الأفكار التوضيحية التي قام بها بعض محققي كتاب الموافقات. وهاني يقدر محاولات كلا الباحثين بالإنصاف مشيرًا إلى أن «فيها من جرأة البحث ونباهة الاطلاع ما يفوق الكثير من أنصار المقاصد التقليديين في العالم العربي»^(١٢).

□ نقد القراءة الشاطبية لناقد العقل العربي

بدأت نظرية المقاصد وتصنيفها تتطور بعد عهد الصحابة، ولكن المقاصد بشكلها الذي نعرفه الآن لم تبلور حتى جاء الأصوليون المتأخرون، أي خلال القرن الخامس إلى الثامن من الهجرة. ومن أبرز مؤيدي فكرة المقاصد في العالم الإسلامي في القرون الوسطى كان أبا إسحاق الشاطبي (توفي في ٧٩٠هـ).

وقد افتتح الشاطبي الجزء الخاص بالمقاصد من ضمن كتابه الموافقات بآيات من القرآن الكريم يقصد منها إثبات أن الله غايات في خلقه، وفي إرسال الرسل، وفيما أنزله من الشريعة، ثم اعتبر المقاصد «أصول الدين وقواعد الشريعة وكمالات الملة»^(١٣).

وتفسيره المفصل لنظرية المقاصد واعتماده على فكرة أولويات المقاصد التي تعبر أن الكمالات وخاصة الضروريات لا يمكن أن تحكم عليها الأحكام الجزئية، وأن المقاصد يمكن تحديدها وإثباتها باستخدام منهج الاستقراء، (وهو كان يعتبر الاستقراء منهجًا قطعيًا

(١٠) المرجع السابق، ص ٢٥٩.

(١١) المرجع السابق، ص ٢٦٠.

(١٢) المرجع السابق، ص ٢٦١.

(١٣) جاسر عودة، مقاصد الشريعة دليل للمبتدئ، لندن: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ٢٠٠١، ص ٥١.

وليس ظنيًّا)، لقي صدى وقبولًا كبيرًا لدى المفكرين المسلمين الحدّثاء، وهم يذكرون اسم الشّاطبي في دراساتهم وكتبهم كثيرًا وتكرارًا ويعتبرونه مجددًا لعلم الأصول لأن أفكاره تتناسب مع مشاريعهم التجديدية للإصلاح الاجتماعي والفكري والديني.

وكما يقول هاني: أصبح كتاب الموافقات للشّاطبي، الذي تمّ إهماله مدة طويلة، «بمثابة المسوغ الذي أسس عليه أنصار الفكر المقاصدي من الحدّثاء المعاصرين مشروع دعوة لهم؛ لأنهم وجدوا فيه مخرجًا سالكًا من الانسداد الأعظم الذي أصاب الفكر بقدر ما أصاب الفقه الإسلامي»^(١٤).

وواحد من هؤلاء المفكرين المعاصرين الذين رجع إلى النظرية المقاصدية للشّاطبي، وحاول أن يقرأها قراءة جديدة هو المفكر المغربي الشهير محمد العابد الجابري.

لقد أحدث المشروع الفكري للجابري نقاشًا واسعًا في العالم العربي، وهو مشروع يتكوّن من أربعة أجزاء: «تكوين العقل العربي» ١٩٨٤م، «بنية العقل العربي» ١٩٨٦م، «العقل السياسي العربي» ١٩٩٠م، «العقل الأخلاقي العربي» ٢٠٠١م.

يمثل هذا المشروع قراءة جديدة للتراث العربي، وجوهره هو: قبل وقوع العالم العربي تحت نير استعمار الدول الأوروبية كان موجودًا فيه نظام معرفي معين أو إبستمية معينة - نظام من المعارف والأفكار والآراء والمفاهيم والمبادئ للثقافة العربية الإسلامية - وداخل هذه الإبستمية تشكّل ما سمّاه الجابري «بالعقل العربي».

ويعطي الجابري عدة تعريفات لهذا المصطلح، وإذا أردنا أن نلخص ذلك، نقول: إنها المبادئ والتصورات والعلوم والنظريات التي تشكّلت داخل الثقافة العربية وأصبحت مشتركة لكل من يعتبر نفسه عربيًّا أو جزءًا من الثقافة العربية؛ ومن خلالها ومنظورها يستوعب ويدرك العرب العالم والأشياء وينشؤون المعاني، والفلسفة، والآدب، والعلوم.

وحسب الجابري، تشكّل أو تكوّن «العقل العربي» في «عصر التدوين» (القرن الثاني الهجري)، حيث تمّ تأطير وكتابة قواعد اللغة العربية والبلاغة وأصول الفقه وعلم الحديث والتفسير، والكلام والفلسفة^(١٥).

ومن خلال تحليل الثقافة العربية المكتوبة وصل الجابري إلى فكرة أن هناك ثلاثة نظم معرفية أو بنى: وهي البيان والعرفان والبرهان. والبيان في نظر الجابري صار منتشرًا

(١٤) إدريس هاني، المعرفة والاعتقاد، ص ٢٦١.

(١٥) محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، بيروت: مركز الدراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٩، ص ٥٦ -

ومتداولاً بسبب العلوم والمعارف (مثل اللغة، والفقه وأصوله وعلم الكلام)، أنتجها أجيال من فقهاء المسلمين ورجال الدين والنحاة. وهو مبني على منهجية «قياس الشاهد على الغائب والفرع على الأصل، الذي ما وجد تطوراً وبعد مرور الزمان أدى إلى التفكير المختزل الميكانيكي المغلق القائم على «الانفصال واللاسيبية»^(١٦).

أما العرفان فهو نظام معرفي ومنهج في اكتساب المعرفة ورؤية للعالم الذي يجمع التيارات الصوفية، الإسماعيليين، الشيعة، الكيمائيين، الإشرقيين. ومصدره خارج الثقافة العربية، تسرب من الثقافة الهرمسية والتأثيرات الغنوصية السابقة على الإسلام.

وفي نظر الجابري، كانت النخبة الفارسية تمارس الصراع الأيديولوجي في الخلافة العباسية، واستخدمت الزرادشتية وتراث المانوية والمزدكية لأهدافها السياسية. ويعتبر الجابري تأثير المنهج المعرفي العرفاني أشد ضرراً لأسس الفكر والمجتمع العربي الإسلامي. وعلى سبيل المثال، ينتقد الجابري أبا حامد الغزالي؛ لأنه -حسب رأيه- أدخل العناصر العرفانية والصوفية في العلوم الإسلامية، ويوجه نقداً لابن سينا بسبب إدماجه الفلسفة الإسلامية بالأفكار الغنوصية تحت تأثير الفكر الإسماعيلي.

ونحن لن نطيل في الحديث عن نقد الجابري لتعاليم الصوفية والغنوصية في الإسلام، ولكن نشير إلى أنه اعتبرها دخيلة، غريبة عن الثقافة العربية والإسلام، ومضرة بعقلانية «العقل العربي».

ويحتل النظام المعرفي الثالث -البرهان- في المشروع الفكري للجابري ذاته أهمية خاصة. لقد تشكّل النظام البرهاني أساساً في المغرب العربي كنتيجة للثورة الثقافية في المغرب وفي الأندلس، وهو ما أدّت إليه سياسة ابن تومرت. وهذه الثورة ولدت ابن طفيل، ابن رشد، ابن باجة، ابن حزم، الشاطبي وابن خلدون.

ويرى الجابري أنه في الوقت الذي كان يتم فيه توظيف الفلسفة والأرسطية والعقلانية في المشرق العربي لإزالة التناقض بين العقل والنقل ولإستخدامهم بمثابة الوسيلة الأيديولوجية، في المغرب العربي تمّ فصل الفلسفة عن اللاهوت وكانت الفلسفة في المغرب تنشغل بالمسائل المختلفة تماماً.

ويؤسّس النظام المعرفي البرهاني الفلسفة والعلوم العقلية مثل المنطق، والفلسفة

(١٦) إدريس هاني، خرائط أيديولوجية ممزقة: الأيديولوجيا وصراع الأيديولوجيات العربية والإسلامية المعاصرة، بيروت: الانتشار العربي، ٢٠٠٦، ص ١٩٨.

اليونانية الأرسطوطاليسية والرياضيات، و«يعتمد قوى الإنسان المعرفية الطبيعية من حس وتجربة ومحكمة عقلية في اكتساب معرفة بالكون ككل وكأجزاء»^(١٧).

وإضافة إلى ذلك، يرى الجابري أنه وقعت «قطيعة معرفية» بين المشرق والمغرب. وفي هذا السياق، يكتب الجابري عن الدور الخاص لابن رشد وتعاليمه المبنية على العقل والتجربة، وتمثل مظهرًا لافتًا للبرهان. وانتقد ابن رشد المنهج المعرفي للمشرق بدقة وقام بشرح فلسفة أرسطو وبنقد ابن سينا في محاولته حل المسائل الدينية باستخدام الفلسفة، وفي انحرافه عن المبادئ الفلسفية والمنطق. وقام بنقد الغزالي، لأنه «لم يدرس الفلسفة في أصولها»، واستوعبها من تفسير ابن سينا، ونشر الأشعرية في المجتمع الإسلامي الذي كان سببًا من أسباب انقسامه^(١٨).

وبالإضافة إلى ابن رشد، يذكر الجابري «البرهانين» ابن حزم والشاطبي، ورفض الأول القياس الفقهي وأبطله، وبنى منهجيته الفقهية الخاصة على القراءة العقلانية للنص. والثاني جدّد أصول الفقه بتأسيس نظرية مقاصد الشريعة.

وفي نظر الجابري، قام الشاطبي بمشروعه «تأصيل أصول علم الشريعة» بإعادة بناء إيستيمولوجيا الفكر العربي الإسلامي على أسس عقلانية برهانية قوية. وهو أتبع المنهجية المتمثلة في ضرورة اعتبار مقاصد الشرع وحاول أن يثبت أن «الشرع لم يكلف الناس بما كلفهم به من واجبات في العبادات والمعاملات من دون مقاصد معينة، وكل حكم جزئي من أحكام الشريعة يحمل معه معنى الكلي، أي قصد الشرع منه»^(١٩).

وحسب الجابري، أخذ الشاطبي هذه الفكرة عن ابن رشد، «الذي وظّفها في مجال العقيدة، ونقلها إلى مجال الأصول، ودعا إلى ضرورة بناء الأصول على مقاصد الشرع بدل بنائها على استثمار ألفاظ النصوص الدينية... وبذلك هو دشن قطيعة إيستيمولوجية حقيقية مع طريقة الشافعي وكل الأصوليين الذين جاؤوا بعده»^(٢٠).

ومن ثم، حسب الجابري أنه وللخروج من الأزمة التي وقع فيها المجتمع العربي نحتاج إلى «قطيعة معرفية» مع المفاهيم والتصورات عن التراث والمناهج العلمية التقليدية (يعني مع النظم المعرفية العرفانية والبيانية). ويجب إعادة فهم وقراءة التراث الإسلامي من

(١٧) محمد عابد الجابري، بنية العقل العربي، بيروت: مركز الدراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٩، ص ٣٨٣-٣٨٤.

(١٨) محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، بيروت: مركز الدراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٩، ص ٣١٩.

(١٩) محمد عابد الجابري، بنية العقل العربي، بيروت: مركز الدراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٩، ص ٥٤٢.

(٢٠) المرجع السابق، ص ٥٤٠.

منظور جديد. ومع إحداث القطعية المعرفية، يجب على الفكر العربي المعاصر أن يستوعب ويتضمن كل ما في التراث من الأفكار النقدية والمنهجية العقلانية (وقبل كل شيء - التراث الفلسفي والفقهني المغربي البرهاني).

ويعتقد الجابري أننا نحتاج إلى هذه القطعية المعرفية من أجل تحقيق الديمقراطية والعدالة والتغلب على القبلية والتقسيم واللاعقلانية. ونظرية مقاصد الشريعة للشاطبي تحتل مكاناً خاصاً وهاماً في هذا المشروع الإصلاحي.

وكما نرى، فإن كثيراً من هذه الأفكار قد اقتبسها الجابري من المدرسة البنيوية الفرنسية، وخصوصاً أنه كثيراً ما يعتمد في كتاباته على نظرية «القطعية المعرفية» للعالم الفرنسي غاستون باشلار.

بعد هذه الوقفة الموجزة لملامح مشروع الجابري ولمكان الشاطبي فيه، نقوم ببحث في النقد التحليلي الذي وجهه إدريس هاني تجاه مشروع الجابري وقراءته للشاطبي. ومن البداية، ينقد هاني محاولة تطبيق مفهوم «القطعية المعرفية» للعالم الفرنسي غاستون باشلار على التراث الإسلامي ويشكك في فعاليته. وحسب رأي هاني «وقع المثقف العربي الحديث في آفة الإسقاط، وبإسقاطه يجعل من المعرفة سلطة تبريرية لا تأسيسية»^(٢١).

وهكذا ينظر هاني إلى النظرية المعرفية للجابري التي تحدثنا عنه أعلاه: «وهذا الإسقاط الأيديولوجي الزائف للنظم المعرفية على وقائع تطور المعرفة التراثية، ليس مجرد إسقاط معيب من الناحية المنهجية، بل إنه حكم قائم على ضروب خفية وغير خفية من المماثلة المذمومة جابرياً، وهي ملحمة الأشباه والنظائر»^(٢٢).

وما يهم هاني هو خصوصية قراءة الشاطبي والمقاصد في واحدة من أهم المشاريع «التي عُنت بنقد العقل العربي، كما عُنت بمشروع النهضة العربية»^(٢٣).

ويقول هاني: إن الشاطبي «يحضر في مشروع الجابري حضوراً مميزاً كواحد من ممثلي المدرسة الرشدية - الأرسطية من خلال التعليل المقاصدي ذي الطابع البرهاني في نظر ناقد العقل العربي»^(٢٤). بمعنى آخر، جعل الجابري مقاصد الشاطبي الاستمرارية الطبيعية للرشدية المغربية التي أدت إلى القطعية بين المغرب والمشرق.

(٢١) إدريس هاني، المعرفة والاعتقاد، ص ٢٥٤.

(٢٢) المرجع السابق، ص ٢٦٦.

(٢٣) المرجع السابق، ص ٢٦٧.

(٢٤) المرجع السابق.

وفي هذا السياق، يتساءل: كيف تعاطى إذن ناقد العقل العربي مع الشاطبي ومقاصديته؟ وقبل أن يجيب عن هذا السؤال، يقوم هاني بتفكيك مخطط «ابن حزم، ابن رشد، الشاطبي» الذي رسمه الجابري، ويسمّي هاني هذا المخطط «الصياغة الجابرية المتخيلة للتراث العربي»^(٢٥). وفي رأيه، فمن المستحيل فصل تراث المشرق عن تراث المغرب، وكما لا يمكن فصل العلماء وتراثهم الفكري والمنهجيات ونظريات المعرفة التي تم تأسيسها في المشرق والمغرب عن بعضها البعض: «وبينما كان من الصعوبة بمكان انتزاع ابن طفيل من الإرث السنيوي، أو انتزاع ابن حزم من الإرث الظاهري المشرقي، أو انتزاع ابن رشد نفسه من الإرث المشرقي، فإننا نجدنا أمام محاولة كبيرة لصياغة متخيل تراثي يكون فيه الشاطبي الأصولي المناصر للتعليل الشرعي أقرب إلى ابن حزم كبير المناهضين للتعليل الشرعي منه إلى الغزالي المقاصدي»^(٢٦).

وبالتالي، المشكلة - في رأي هاني - تكمن في الصياغة الجابرية التي لا تتوافق مع الواقع التاريخي. ويشير هاني إلى أن نظرية مقاصد الشريعة تبلورت على أساس الأفكار الفقهية للغزالي، وليس ابن حزم، الذي رفض القياس مطلقاً. وهذا في الوقت الذي تعتبر إعادة تأويل القياس وتوسيع إمكانياته المنهجية، واحدة من أهم جوانب نظرية مقاصد الشريعة.

والشاطبي بنى نظريته المقاصدية على أساس التعليل والمصلحة المرسلّة والمفاهيم الأخرى التي تحدّث عنها الغزالي في آثاره المتعلّقة بأصول الفقه. وكان الغزالي قد أشار إلى المقاصد بكل وضوح عندما كتب أن «مقصود الشرع في الخلق خمسة، وهو أن يحفظ عليهم دينهم ونفسهم وعقلهم ونسلهم ومالههم، فكل ما يتضمّن حفظ هذه الأصول الخمسة فهو مصلحة، وكل ما يفوت هذه الأصول فهو مفسدة، ودفعها مصلحة»^(٢٧).

والشاطبي كثيراً ما يرجع إلى هذا التعريف للمقاصد في كتابه «الموافقات»^(٢٨)، وإضافة إلى ذلك، يشير هاني إلى أنّ الشاطبي كان «غزالياً بامتياز» عندما أكّد أن لا ينطبق التعليل على العبادات، بمعنى أن أحكام العبادات ليست موضوعاً للمقاصد^(٢٩).

وعلى هذا يطرح هاني السؤال النقدي: «هل كان الشاطبي الأصولي المؤمن بالقياس حتى النخاع أقرب إلى ابن حزم الظاهري الرافض للقياس مطلقاً، أم إلى ابن رشد

(٢٥) المرجع السابق.

(٢٦) المرجع السابق.

(٢٧) أبو حامد الغزالي، المستصفى من علم الأصول، بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٩٧، ص ٤١٦-٤١٧.

(٢٨) إدريس هاني، المعرفة والاعتقاد، ص ٢٦٧-٢٦٨.

(٢٩) المرجع السابق، ص ٣٣٥.

الفيلسوف صاحب «تهافت التهافت» الذي قَوَّض فيه مدَّعى الغزالي خصيم الفلاسفة، وقد كان موقف الشاطبي سلبياً من الفلسفة، لنقل: موقفاً غزالياً من الفلسفة وأيضاً موقفاً غزالياً من المقاصد»^(٣٠).

هذا من جهة، ومن جهة أخرى يبين هاني الجانب الآخر للمسألة عندما يقول: إن «ابن رشد يصف القائلين بالسماع من دون العقل (أي القياس) بالحشوية، وإذا كان ابن حزم من أكبر المحاربين للقياس، فلن يكون في نظر ابن رشد إلّا نصيراً لهذه الحشوية. وكيف يلتقي ابن حزم الظاهري الناقم على القياس مع الشاطبي الذي بنى مقاصده على مذاهب التعليل وتحقيق المناط؟»^(٣١).

ويلاحظ هاني أن الجابري يريد أن يتجاهل مساهمة الغزالي في مثل التفكير النقدي، والشك المنهجي وفكرة العادة و«يدعونا إلى ألا نغير أيَّ اهتمام لأمثال الغزالي حتى لو ورد من المعاصرين من ربط بعض آرائه كالشك والقول بالعادة بديكارت وهيوم»^(٣٢).

وهاني يدحض هذه المحاولة الجابرية، ويؤكد أن «الشك المنهجي المنظم وفكرة العادة للغزالي لا تمثل لحظة إبداعية فحسب في التراث الفلسفي الإسلامي بل هي -العادة- الفكرة الرئيسة التي أقام الشاطبي على أساسها آراءه في المقاصد»^(٣٣).

بعبارة أخرى، فكرة المقاصد نجمت عن التعليل الأصولي للغزالي ومضمون التعليل لا يتجاوز المنظور الكلامي الأشعري. وكان الشاطبي أشعرياً في عقيدته مثل الغزالي.

وذهب الشاطبي، مثل العلماء الأشاعرة الآخرين، إلى أن السبب هو ما يحصل المسبب عنده لا به؛ لأن الله قد جعل العادة في العالم أن يحدث المسبب عند السبب بلا تأثير منه. وقال: إن «مشروعية الأسباب لا تستلزم مشروعية المسببات وإن صح التلازم بينهما عادة»^(٣٤)، فهذا يعني إنكار أيّ تأثير للأسباب على المسببات.

وبناء على ما سبق، يؤكد هاني أن لا وجود لأفكار ولا لمفاهيم فلسفية جديدة في المغرب العربي لم يتحدث عنها المشرق العربي والإسلامي. ولكن استطاع علماء المغرب أن ينسّقوا وينظموا المعارف التي أنتجت في المشرق أساساً. وفي نظر هاني، تتميز التجربة

(٣٠) المرجع السابق، ص ٢٦٩.

(٣١) إدريس هاني، محنة التراث الآخر. [http://alhiwaraldini.com/ar/category/download-book]

(٣٢) إدريس هاني، المعرفة والاعتقاد، ص ٢٧٠.

(٣٣) المرجع السابق، ص ٢٧١.

(٣٤) المرجع السابق، ص ٣٤١.

المغربية بالاستشكال والتنسيق لا بالأصالة والتفكير^(٣٥).

وفي هذا السياق لا يوافق هاني أطروحة الجابري كما في هذه العبارة: «إذا أردنا أن نجمل في كلمات جانب التجديد والإبداع في منهج الشاطبي وجب القول: إنه يتمثل في تطوير ثلاث خطوات منهجية: الخطوتان الأوليتان سبق أن مارسهما قبله كل من ابن حزم وابن رشد، وهما الاستنتاج (أو القياس الجامع) والاستقراء. أما الخطوة الثالثة فقد برزت عند ابن رشد خاصة، وتتمثل في التركيز على ضرورة اعتبار مقاصد الشرع»^(٣٦).

ويقوم هاني بتنفيذها متأكداً أن هذه الشذمة (يعني المدرسة المغربية) ليست الوحيدة التي مارست الاستقراء والاستنتاج. أولاً، يقول هاني بأن الشاطبي نفسه يصرّح في «الموافقات» أنه استند إلى أخبار وعلوم وتراث ومفاهيم السلف أو العلماء القدماء السابقين، وبنى نظريته على أساس كل التراث الفقهي الإسلامي سواء المشرقي أو المغربي. وهذه النظرية نشأت نتيجة تطوّر مفهوم المصالح المرسلّة وهي تحضر في آثار الفقهاء ما قبل ابن رشد^(٣٧).

وعلاوة على ذلك، يسجّل هاني تعليقاً ممتعاً تجاه أطروحة الجابري الأخرى التي يقرّر فيها بأن من الجوانب المهمة لنظرية المقاصد الشاطبية هي فكرة أن «الشارع عندما وضع الشريعة للناس وضعها بالصورة التي يمكنهم بها فهمها عنه. والشريعة الإسلامية نزلت بلسان العرب وقصد الشارع من وضعها بلسانهم إفهامهم على معهودهم منه ما هو عليه من الأمية»^(٣٨).

ولهذا السبب لا يجوز ولا يعقل أن نبحت في النص والمصادر الإسلامية (القرآن والسنة) أعلى من مستوى الأمية التي كان عليها العرب. وفي نظر الجابري، عندما يقول الشاطبي بأن الشارع قصد وراعى أمية العرب، هو يريد بذلك صد وردع كل محاولات للتأويل الباطني العرفاني للقرآن والسنة.

وفي هذا الصدد، يلاحظ هاني أن الجابري ناقض نفسه وأطروحته «من خلال كتابه الأخير «المدخل إلى القرآن الكريم»، عندما نفى الأمية عن الرسول ﷺ في الوقت الذي «كانت أميته عنصراً أساسياً في مبنى المقاصد الشاطبية كما في مبنى ناقد العقل العربي»^(٣٩).

(٣٥) المرجع السابق، ص. ٢٦٩-٢٧٠.

(٣٦) محمد عابد الجابري، بنية العقل العربي، ص ٥٣٩.

(٣٧) إدريس هاني، المعرفة والاعتقاد، ص ٢٧٢.

(٣٨) محمد عابد الجابري، بنية العقل العربي، ص ٥٤٤-٥٤٥.

(٣٩) إدريس هاني، المعرفة والاعتقاد، ص ٢٧٤-٢٧٥.

وبالتالي، يطرح هاني سؤالاً: على أي مدى يحق للجابري عندما ينفي أصالة الغزالي ويصرّ على أصالة وإبداع ابن رشد؟ وهنا يدعو هاني القراء لإلقاء نظرة نقدية متشككة على ابن رشد وأطروحة الجابري.

وهذا طبعاً، ليس لأجل تقليل أو إهمال مقام ابن رشد، بل يستعمل هاني منهجه النقدي الذي ينحصر في طرح الأسئلة النقدية، والتشكيك في الأطروحات التقليدية والأفكار والشخصيات التي أصبحت محاطة بالأساطير المختلفة.

وفي هذا السياق، يقول هاني بأن ابن رشد كان شارحاً لمتون أرسطو، وجهوده في مجال الفلسفة هو التحقيق والتوثيق وليس التجديد والإبداع. أما الغزالي فقد ساهم مساهمة كبيرة في تطوير الفلسفة الإسلامية بالشك المنهجي وبتأويل مفهوم العادة^(٤٠).

في نظر هاني، هذا الاهتمام وتوظيف الشاطبي ونظريته المقاصدية هو مؤشّر إلى ظاهرة أخرى متعلّقة بأزمة الفكر العربي الإسلامي المعاصر: وهي رغبة في حل مشاكل الحاضر بالماضي. وهذا يعني أن المثقفين المعاصرين يبحثون عند الشخصيات التاريخية وفي آثارهم وكتبهم عن أجوبة وحلول للقضايا الاجتماعية والفكرية والاقتصادية الحديثة.

وبالإضافة إلى ذلك، فإن تاريخ الإسلام يقرأ كتاريخ الأفراد والشخصيات. وبعبارة أخرى، يتم درس وفهم وسرد التاريخ الإسلامي الفكري والاجتماعي كتاريخ ابن رشد، وابن خلدون وابن تيمية والغزالي والشاطبي... إلخ، دون نظر للتاريخ في سياقه الاجتماعي والسياسي والثقافي، ومع إهمال أن كل هؤلاء الأشخاص كانوا جزءاً من الحركات والاتجاهات المعينة للمجتمع وأن هناك علاقة جدلية بين المجتمع والفرد.

وهنا يستخلص هاني استنتاجاً هو أن المفكرين الإسلاميين يشتركون مع المستشرقين، وربما بشكل غريب ومعقد، في قراءة التراث الإسلامي ويستخدمون الخطاب والسرد نفسهما اللذين تمّ إنشاؤهما وتأسيسهما من قبل المستشرقين.

ويصف هاني هذه الظاهرة «بالنزوع إلى قراءة الماضي بأثر رجعي، وهذه القراءة في الوقت نفسه تحمل تأثيراً لبعض المقاربات الفيلولوجية التي مرد عليها الاستشراق على قاعدة الأشباه والنظائر والمقاييس الاختزالية التي دأب عليها هذا النمط من الصناعة التاريخية الاستشراقية. ومنذ ذلك الحين، بدأنا نُجزئ في التراث العربي الإسلامي كما لو كان موضوعاً للتبعض، أو كما لو أن التاريخ العربي والإسلامي لم يكن ليظهر في جدله التاريخي الكلي. بل لم يكن سوى تاريخ لأعلام لم تكن في حينها تمثل ما تمثله اليوم في آثار

(٤٠) المرجع السابق، ص ٢٧٠-٢٧١.

المحدثين بصورة تكاد تفوق الخيال»^(٤١).

وما يحاول أن يقوله هاني هو أنه هنا يغيب ويضيع الموضوع والسياقات الاجتماعية والعمليات التاريخية المعقدة ويحتل مكانها الأشخاص، وبدلاً أن يتم تحليل وتقديم الحضارة الإسلامية العربية في صورة وسياق الظواهر الفكرية الاجتماعية متعددة الأبعاد مثل الأشعرية والاعتزال والمشاء، أصبح حديثهم، يعني حديث أو خطاب كثير من المثقفين الإسلاميين الحداثاء، حول الخلدونية، والرشدية، والتيمية، والشاطبية. وفي هذا يقتدون بالمنهج الغربي الذي يصنع خطاباً بهذا الشكل: الديكارتية نسبة إلى ديكارت، والهيغلية نسبة إلى هيغل والنخ.

ويسمّي هاني هذا السرد التاريخي بشخصنة التراث، وأصله انتقل إلى الخطاب الإسلامي المعاصر من آثار الاستشراق ذي المنحى الفيلولوجي وتحول إلى عقيدة الأشباه والنظائر. وكما يقول هاني: «حيث أعيد توليد الشخصيات التاريخية على أساس هذا التبعض. وسيكتشف كل ذلك كما لو كان حدث لأول مرة في التاريخ؛ ابن خلدون في نصّ روزنتال، أو ابن رشد في نصّ رينان، قبل أن يحتفل لهما بعيد الميلاد الجديد مفكرون ونقاد معاصرون، سرعان ما شطّوا بمقاييساتهم، لتشمل آخرين، حيث سندهم في ذلك إسقاطات وتعسفات كان ضررها على التقييم التاريخي والنقد الإستمولوجي كبيراً»^(٤٢).

وفي رأينا يتطرّق هاني إلى مشكلة في غاية الأهمية، والخطاب الذي وضعه الاستشراق الأوروبي يشرح ويصف الإسلام لنفسه من حيث المفاهيم المتداولة والمقبولة في الثقافة الأوروبية. وانطلاقاً من ذلك، يقسم ويصنّف الخطاب الاستشراقي الإسلام إلى «الإسلام التقليدي» أو «الأرثوذكسي» و«غير التقليدي» أو «الراديكالي» و«الإسلام العقلاني» و«غير العقلاني».

وكل هذه التصنيفات بدون أي نظرة نقدية، تنتقل إلى الخطاب الإسلامي المعاصر، والاستشراق هو نمط تفكير مبني على أساس تمييز وجودي ومعرفي بين «الشرق» و«الغرب». ومنذ نشأته يقوم الاستشراق بتصميم وتصوير شرقه المتخيل.

وقد أنتج الاستشراق الخطاب الشامل مزوداً بالأدوات المنهجية والمفهومية المنظمة الذي لا يشرح تاريخ الإسلام والمجتمعات المسلمة ومشاكلها وتحدياتها وأهدافها فحسب، بل يحددها ويعرض حلولاً لها. وما هو المهم أنّ في محاولتهم المتعددة لمقاومة الخطاب

(٤١) المرجع السابق، ص ٢٦٣-٢٦٤.

(٤٢) المرجع السابق، ص ٢٦٤.

المهيمن، يتبنّى المثقفون الاسلاميون، وغالبًا دون وعي، مفاهيم وأفكار هذا الخطاب ويصبحون جزءًا منه.

وفي هذا الصدد، يرى هاني الخطورة في محاولات «الخطاب الاستشراقي لاختزال الحضارة الإسلامية في شخص، الذي يقدمهم كضحايا للتراث الإسلامي نفسه باعتبار محتتهم التي ضخموها، هي محنة ضد كل ما هو عقلائي وما هو مضارع للتراث العقلاني اليوناني»^(٤٣).

ومثلاً يتم تقديم محنة ابن رشد وغيره من العلماء والفلاسفة والفقهاء كنتيجة مناضلتهم لأجل العقلانية، في الوقت الذي حدثت كل هذه المحن ليس بسبب مواقفهم من العقل أو العقلانية بل بسبب «اصطفافات سياسية في تراثنا العربي الاسلامي»^(٤٤).

وابن رشد من منظور هذا الخطاب الاستشراقي، «هو الوحيد من استطاع أن يخرق الجهل العربي والإسلامي ليقبض على خميرة البرهان الأرسطي، لينقله إلى أوروبا العصر الوسيط، نقل التراث الأرسطي وليس الفكر الإسلامي»^(٤٥).

وفي نظرنا، عندما يقول هاني: إن المفكرين المسلمين المعاصرين، وغالبًا حتى دون أن يشعروا بذلك، كثيرًا ما ينتجون المعرفة في إطار الخطاب الاستشراقي، هو على حق إلى حد كبير.

وعلى سبيل المثال، يصف محمد أركون المعتزلة بالعقلانيين الذين حاربوا من أجل حرية الفكر في الإسلام. ويكاد تظهر المعتزلة في كتاباته بصورة أبطال عصر التنوير الأوروبي في الوقت الذي يمثل ويمجّد الحنابلة حرافة وحرافية وتعصبا دينيا وجودا فكريًا.

وبالمثل، يرى نصر حامد أبو زيد وجورج طرابيشي سبب الأزمة الفكرية والاجتماعية والسياسية في العالم الإسلامي في أصول الفقه الذي أسسه محمد بن إدريس الشافعي. والمفكر الآخر -علي مبروك- يربط سبب التطرف في المجتمعات الإسلامية الحديثة وغياب العقلانية بالخطاب الأشعري والأشعرية.

والقاسم المشترك بين خطابات هؤلاء المفكرين هو اختزال سبب الأزمة والتخلف في الشخص المعين في التاريخ الإسلامي، وهذا دون دراسة وتحليل أو إشارة إلى القضايا الاجتماعية والاقتصادية المعقدة. وهكذا بالضبط، وفي السياق نفسه، وفقًا لهاني، يحضر

(٤٣) المرجع السابق، ص ٢٦٤-٢٦٥.

(٤٤) المرجع السابق، ص ٢٦٤.

(٤٥) المرجع السابق، ص ٢٦٥.

الشاطبي ونظريته في نصوص الجابري.

إذن، يرى هاني قراءة مقاصد الشريعة ومكان الشاطبي في مشروع الجابري من منظور وفي سياق كل ما سبق ذكره. وهو يشير إلى أن الجابري يتجاهل الأصول الحقيقية لفكر الشاطبي لكي يخضع نظريته لمشروع تقطيع الجغرافيا الحضارية لمشرق متعرفن لا عقلاني ومغرب متعقلن^(٤٦).

وهذا يعني أن في المشروع الفكري لناقد العقل العربي يتم توظيف الشاطبي ونظريته لأهداف أيديولوجية مع إهمال تصورات الشاطبي عن المقاصد وأسسها الفكرية. ويقول هاني: إن قراءة الجابري للمقاصد هي «محاولة أيديولوجية بامتياز استندت إلى كثير من تقنيات الحجب والإظهار حسب ما يطلبه النسق الحزبي الرشدي المزعوم، وحسب ما تقتضيه وظيفة القطع بين المغرب والمشرق معرفياً»^(٤٧).

ويجب ألا ننسى أن نظرية المقاصد في مشروع الجابري هي واحدة من المفاهيم الأساسية التي يمكن أن تُحدث قطيعة معرفية مع المنهجية القديمة، والعرفان المشرقي والبيان الميكانيكي المختزل، وتكون خطوة مهمة لدخول العرب في عصر النهضة الجديدة. ولكن، حسب هاني، ما نشاهد هو تجاهل جذور هذه النظرية المرتبطة بتراث هؤلاء الأعلام الذين يقيم الجابري دورهم سلبياً في تاريخ الفكر الإسلامي مثل الغزالي. من ثم، يرى هاني أن مثل كثير من ممثلي الفكر الإسلامي الحديث، لم يستطع الجابري أن يتجاوز التصورات والمفاهيم التي أحدثها الخطاب الاستشراقي، أو يجد السبيل لكي يخرج من هيمنته الأيديولوجية.

□ الإشكالية مع الاستشكال:

نقد نظرية المقاصد الأخلاقية لطله عبد الرحمن

ينظر المفكر طه عبد الرحمن إلى نظرية المقاصد كنظرية أخلاقية، وبعبارة أخرى، هو يبحث في المقاصد ويقرأ موافقات الشاطبي في سياق علم الأخلاق، ولا يفصل في مشروعه الفكري الأخلاق من المقاصد والمقاصد من الأخلاق. وحسب رأيه، مقصد الشريعة الأساسي هو ليس تحقيق المصلحة، كما ظن أغلب الفقهاء، بل المقصد الحقيقي هو تحقيق الصلاح^(٤٨).

(٤٦) المرجع السابق.

(٤٧) المرجع السابق، ص ٢٧٥.

(٤٨) طه عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث، بيروت: المركز الثقافي العربي، ٢٠١٢، ص ١٠٢-١٠٣.

ويقوم طه عبد الرحمن بإعادة قراءة المفهوم الذي ينحصر في الفكرة حيث إن مقاصد الشريعة تتحقق بوسائل مختلفة مصالح العباد في الدنيا والآخرة. وهو يعتقد أن المصلحة أو المصالح ليست غرضاً أو مقصداً، بل المقصد الأساسي هو تحقيق المسلك أو السلوك الأخلاقي؛ لأن في نظره مقاصد الشريعة تتحقق من خلال المسلك الإنساني الأخلاقي الصحيح.

وهكذا يعبر عن فكره الدكتور عبد الرحمن قائلاً: «وإذا قيل أن علم المقاصد ينظر في مصالح الإنسان والمراد إذن هو أنه ينظر في المسالك التي بها يصلح الإنسان، تحقيقاً لصفة العبودية لله»^(٤٩). ويقول في المكان الآخر: إن «المصالح التي تعتبرها الشريعة هي المواضع المعنوية التي يحصل الإنسان فيها صلاحه، وظيفته الأساسية وظيفه أخلاقية صريحة، إذ حد الصلاح أنه قيمة أخلاقية، بل هو رأس القيم الأخلاقية، وحد الأخلاق أنها تبحث في الصّلاح»^(٥٠).

من ثم، القراءة الجديدة التي ابتكرها طه عبد الرحمن تقترح توسيع النظرية الأخلاقية الإسلامية. وهو يستند إلى استكشاف ثلاثة معانٍ سيميائية من مصطلح «المقصد». وهذه المقاربة اللغوية تعطيه إمكانية تحديد ثلاثة أبعاد لكلمة المقصد في سياق نظرية المقاصد وعلم الأخلاق.

وطبعاً، قد ناقش العلماء الإسلاميون المقاصد من الناحية اللغوية سابقاً. ولكن عبد الرحمن يضيف إلى هذه المناقشة إطاراً أخلاقياً ومعنوياً جديداً. وهو هكذا يقدم نظريته المقاصدية الأخلاقية؛ يحتمل لفظ المقصد ثلاثة معانٍ مشتركة: معنى المقصود ضد معنى اللغو، ومعنى القصد ضد معنى السهو، ومعنى المقاصد ضد معنى اللهو. وعلى أساس هذا التفصيل، يكون القصد إما تحصيل فائدة مقابل اللغو، أو تحصيل نية مقابل السهو أو النسيان، أو تحصيل غرض مقابل اللهو^(٥١).

وهكذا، يكون العمل والقصد والغرض ركائز ثلاث، بنى عبد الرحمن على أساسها نظريته الأخلاقية. في هذه النظرية العمل مرتبط بالنية والنية تحمل قيم معينة، وكل عمل أخلاقي مرتبط بنية، وكل نية لها علاقة بقيم أخلاقية. وفي النتيجة نحن نرى المخطط: القيم

(٤٩) طه عبد الرحمن، مشروع تجديد علمي لمبحث مقاصد الشريعة، مجلة المسلم المعاصر، العدد ١٠٣، عدد خاص بمقاصد الشريعة، ١٤٢٢/٢٠٠٢م، ص ٤٢.

(٥٠) طه عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث، بيروت/ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ط. ٢، ص ١٠٣.

(٥١) المرجع السابق، ص ٩٨؛ إدريس هاني، المعرفة والاعتقاد، ص ٢٧٨.

المرتبطة بالنية، والنية توفر أو تنتج العمل، والوصلة الرئيسية في هذه السلسلة هي القيم. وفي نظر عبد الرحمن مقاصد الشريعة هي مدرك معقول (يعني يدركها الإنسان بالعقل من النص) يتصل بالقيمة العملية. وعندما يحقق الإنسان مقاصد الشرع هو يقوم بالعمل أو بالسلوك الأخلاقي^(٥٢). وهناك العلاقة الجدلية بين القيمة العملية التي تحقق المقاصد، والمقاصد الأخلاقية التي يمكن تحقيقها خلال القيمة العملية فقط.

ومن جانب آخر في رأي عبد الرحمن «الشرع وضع المقصودات من أجل تحصيل الأخلاق»، ومن الجانب الآخر «مقصودات أحكام التشريع تنزلت على معاني الأخلاقية للممارسة المكية، علماً بأن هذه الممارسة اختصت ببناء الصورة الأخلاقية للإسلام»^(٥٣).

أخذاً بعين الاعتبار كل ما سبق، يعتقد عبد الرحمن أن كل أحكام الشريعة نزلت لتحقيق المقاصد التي تتكامل وتتلازم مع طبيعة أو فطرة الإنسان الأخلاقية، والأحكام الشرعية ناهضة بتقويم الأخلاق^(٥٤).

ويؤكد عبد الرحمن على اهتمام الفقهاء اهتماماً خاصاً بالعمل والنية، ولكنهم لم يقوموا بدراسة منظمة لدور القيم في النظم الفقهية الإسلامية. وبعبارة أخرى، فإن الفقهاء لم يبينوا علاقة متكاملة بين القيم الأخلاقية والأحكام الفقهية، وأهملوا الأوصاف والجوانب الأخلاقية للعملية الفقهية، وما أظهروا كيف تتشكل الأحكام من منظور القيم لكي تحقق المقاصد الأخلاقية المعينة^(٥٥).

وفي نظر هاني رغم انتقاد طه عبد الرحمن النظرية المعرفية للجابري وإبرازه نقاط ضعفها وتناقضاتها في قراءته للشاطبي والمقاصد، فهو نفسه، مثل الجابري، يستخدم أفكار الشاطبي لأجل تعزيز مشروعه الفكري الأخلاقي والمنطقي.

وليس من المستغرب أن يتعامل هاني مع الرؤية الكلية الأخلاقية التي يقدمها عبد الرحمن تجاه المقاصد بالشك والنقد. من البداية يلاحظ هاني أن تصور طه عبد الرحمن للإنسان بوصفه كائناً أخلاقياً، هو في نهاية المطاف «تعريف كانطي بامتياز»^(٥٦). وتشمل الأخلاق - في نظر عبد الرحمن - القيم العقلية والنفعية، ومفاهيم مثل الخير والشر والصدق

(٥٢) طه عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث، ص ٩٩.

(٥٣) المرجع السابق، ص ١٠٠.

(٥٤) المرجع السابق.

(٥٥) المرجع السابق، ص ٩٩.

(٥٦) إدريس هاني، المعرفة والاعتقاد، ص ٢٨٦.

والخطأ والحسن والقبح والمصلحة والمفسدة. وبهذا التوسيع يريد عبد الرحمن أن يرقى بالأخلاق إلى منزلة الأنطولوجي.

ويوافق هاني إلى حد ما على هذه الفكرة جزئياً، ولكن يشير إلى مركزية العقل في التصور الإسلامي والفلسفي. وفي نظر هاني الأخلاق هي تابع للعقل، بل هو «تجلٍّ من تجلياته». يعني هاني يعتبر العقل هو الذي يستحق هذه المنزلة الأنطولوجية التي منحها طه عبد الرحمن للأخلاق. لأن العقل هو الذي يكمل ويتطور ويشكل الأخلاق. وبالتالي، الحديث النبوي ينقل أن «العقل هو أعظم ما خلق الله وأول ما خلق الله به يثيب وبه يعاقب، وهو تعبير عن مركزيته وشأنيته العظمى، وأنه هو محط القيم الكبرى»^(٥٧).

وفي هذا السياق يقدم هاني تعليقا مثيرا للاهتمام، حيث يقول بأن طه عبد الرحمن مثله مثل العديد من المفكرين الإسلاميين الحداء الآخرين، يقدم مقابل فلسفة الحداء الغربية، محاولة لبناء الفلسفة الأخلاقية الإسلامية المعاصرة.

وفي رأينا هذا التعليق يحتوي الحقيقة، لأنه عندما ينقد المفكرون والفلاسفة الإسلاميون الحداء كثيراً ما يتحدثون عن الأخلاق والقيم الأخلاقية الإسلامية، كأن النقد الإسلامي هو دائماً خارج منطق العقل ويمكن أن يكون أخلاقياً أو عاطفياً فقط.

وبهذا الصدد، يؤكد هاني أن النقد الأخلاقي للحداء يمكن أن يكون عقلانياً، وأن اختزال هذا النقد في الخطاب الأخلاقي هو في الحقيقة يضر بهذا النقد ويقيّد إمكاناته^(٥٨).

وبعد ذلك، يُلقى هاني ظلالاً من الشك على سرد عبد الرحمن نفسه واستشكاله للقضية. يقترح هاني أولاً أن ننظر نظرة نقدية إلى فكرة أن الفقهاء لم يولوا اهتماماً مطلوباً لمسألة الأخلاق أو الجانب الأخلاقي في الفقه.

وفي هذا السياق، يطرح هاني سؤالاً: «هل من مقدور الفقهاء أن يخرجوا الأخلاق من الفقه؟». ويجيب هاني: إن هذا الاستشكال قد يكون صحيحاً إذا نظرنا فيه من ناحية «دعوى أهل التصوف والعرفان، وموقفهم السلبي من الفقهاء، واتهامهم بالجملة بخروجهم عن مقتضى اعتبار أسرار الشريعة وروح الأحكام». ومثلاً أبو حامد الغزالي، وهو من كبار المقاصدين، ألف كتاب «إحياء علوم الدين» «كرد فعل على جمود الفقهاء وخلو الممارسة الفقهية من الروح»^(٥٩).

(٥٧) المرجع السابق، ص ٢٩٠.

(٥٨) المرجع السابق.

(٥٩) المرجع السابق، ص ٢٨١-٢٨٢.

ولكن السياق الذي يقدم طه عبد الرحمن من خلاله استشكله يحتاج إلى تدقيق. أولاً، يقول هاني بأن القضايا التي تناقش وتشتغل عليها نظرية المقاصد هي القضايا الفقهية البحتة التي نشأت بمثابة محاولة للتجاوز على أوجه القصور في منهج القياس، وهذا يمكن أن نرى بوضوح في أعمال الغزالي والطوفي مثلاً. فروح الأحكام وأسرارها في الخطاب المقاصدي متعلّق بالفقه وليس بالأخلاق. بمعنى أن الإشكال المقاصدي هو فقهي بحت. ولا مجال للخلط بين السرد المقاصدي للفقهاء وبين الكتابات في مقاصد أهل العرفان والتصوف، لأن أهدافهما في المقاصد تختلف اختلافاً كبيراً^(٦٠).

وإضافة إلى ذلك، يلاحظ هاني أنه من الصعب جداً فصل الأخلاق عن الفقه، وخصوصاً عندما يتعلّق الأمر بالنظام الإسلامي الفقهي والشريعة الإسلامية. وهو يشير إلى ما أكّده طه عبد الرحمن في كتابه «سؤال الأخلاق» من أن هناك تداخلاً وانسجاماً بين الدين والأخلاق، ولا يمكن بأي شكل من الأشكال انفصلهما عن بعضهما.

وهنا يتساءل هاني حول إذا ما كانت الأخلاق غير منفصلة عن الدين كيف يقدر الفقهاء أن يخرجوا الأخلاق من الفقه؟ وهكذا يرى هاني وجود إشكالية على الاستشكال الذي قام به طه عبد الرحمن.

وبعد ذلك ينتقل هاني إلى المرحلة الأخرى من نقده لقراءة المقاصد عند طه عبد الرحمن، تنحصر هذه المرحلة في نقد الموقف السلبي لطله عبد الرحمن تجاه ترتيب أو تصنيف المقاصد التقليدي.

ومن المعروف أن الفقهاء قسّموا المقاصد إلى ثلاثة مستويات وهي: الضروريات والحاجيات والتحسينيات، ثم قسّم الفقهاء الضروريات إلى خمسة وهي: حفظ الدين، والنفس، والمال، العقل، النسل. ولكن في نظر طه عبد الرحمن، يحتاج الترتيب التقليدي إلى تصحيح وإعادة نظر. أولاً، هو يقول بأنّ الأصوليين أدرجوا مكارم الأخلاق في «قسم التحسينيات من مقاصد الشريعة بمعناها الثالث أي المصالح، وهذا باطل».

وإنزال «مكارم الأخلاق» على مستوى المصالح التحسينية، في نظر طه عبد الرحمن، يشير إلى أن الفقهاء يتصوّرون مكارم الأخلاق «كمجرد كماليات من الممكن الاستغناء عنها، والمكلف يمكن يأخذها أو يردّها». وفي نظر طه عبد الرحمن، تم بناء هذا الترتيب أو التقسيم «على أساس اعتبارات مادية صرف»^(٦١).

(٦٠) المرجع السابق، ص ٢٨٢.

(٦١) طه عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث، ص ١١٢.

وثانيًا، يؤكد عبد الرحمن أن «الحصر لا يقوم بشرط التباين، والعنصر واحد من هذه العناصر ليس مباينًا لما عداه من العناصر الأخرى، مثل حفظ النفس وحفظ العقل»^(٦٢). ونحن لا نطيل في الحديث عن خصائص التصنيف أو التقسيم الجديد الذي يقدمه طه عبد الرحمن. ومع ذلك، نذكر لبّ تقسيمه الجديد وهو على النحو التالي: القيم التي تسمح للإنسان استيعاب وإدراك إنسانيته ينبغي أن تكون من الأولويات في تقسيم المقاصد.

وهكذا، فالقيم الأخلاقية أو قيم الخير والشر، يجب أن تكون موجودة على أعلى مستوى في التصنيف؛ لأنها تسهم في تحسين البشر وتقويم هيئته الخلقية وأخلاقه وتساعد على فهم معنى العبودية لله. وفي تقسيم طه عبد الرحمن قيم النفع والضرر أو «المصالح الحيوية» تسبق قيم الحسن والقبح أو «المصالح العقلية» وقيم الصلاح والفساد أو «المصالح الروحية»^(٦٣).

وفيما يتعلق بإنزال «مكارم الأخلاق» على مستوى المصالح التحسينية، الذي يعيب فيها طه عبد الرحمن على الفقهاء، يرى هاني أن الشاطبي - مثل أغلبية الفقهاء - كان يميز بين الفرائض ومكارم الأخلاق تمييزًا واضحًا.

وهذا التمييز في نظر هاني ليس نتيجة اجتهاد الفقهاء، بل هو يستمد من النصوص نفسها. وأما الفرائض فهي الأحكام الضرورية في الشريعة، وأما مكارم الأخلاق فهي مجال الإخلاص والمباحات.

ويؤكد هاني أن الفقهاء تطرّقوا إلى هذه المسألة بكل عقلانية وبرجماتية؛ لأنه لو تم توسيع وتشميل مكارم الأخلاق على كل مجالات الفقه أو حياة المجتمع ولو هي أصبحت فرضًا، «لخرّب العمران». وبهذا السبب يقول هاني: «ميّز الشرع بين الفرائض والأخلاق بمعناها المعاملي الاستجابي»^(٦٤).

وبالتالي، لا يرى هاني إشكالية مع التقسيم التقليدي للمقاصد، أو لآ هذا موضوع الاجتهاد، وحتى بعض العلماء ما وافقوا على التقسيم الخماسي وأدخلوا بعض المقاصد حيث أصبح عددها يفوق الخمسة. ويذكر هاني العلماء مثل الطوفي من القدامى والطاهر بن عاشور من المتأخرين، وغيرهم الذين أضافوا المقاصد الجديدة وقاموا بتوسيع دائرة المقاصد

(٦٢) المرجع السابق، ص ١١١.

(٦٣) المرجع السابق، ص ١١٣-١١٤.

(٦٤) إدريس هاني، المعرفة والاعتقاد، ص ٢٩١-٢٩٢.

في سياق التغيرات الاجتماعية^(٦٥).

ويسمّي هاني محاولة طه عبد الرحمن في الاستشكال على مسألة التقسيم بالاستشكال المنطقي^(٦٦). وهو يشير أن هناك تداخلاً وعلاقات متبادلة بين الضروريات والحاجيات والتحسينيات وليس هذا التدرج تدرجاً صارماً مغلقاً، التحسينيات نفسها يمكن أن تدخل في دائرة الضروريات أو تكملها وتحسنها.

ويتعجب هاني من أن طه عبد الرحمن لم يستند إلى وجهة نظر الشاطبي في هذا الموضوع. والشاطبي نفسه يرى ترابطاً متداخلاً بين مراتب المقاصد وعلاقة جدلية بين الضروري والتحسيني.

وكذلك ينتقد هاني طرح طه عبد الرحمن في قوله بعدم وجود تباين بين عناصر التقسيم: وعلى سبيل المثال، حفظ العقل وحفظ النفس هما شيء واحد. ولا يسلم هاني بهذه الفكرة ويرى تبايناً واضحاً بين حفظ العقل وحفظ النفس. وحفظ النفس يعني حفظ الحياة، في الوقت الذي حفظ العقل يمكن أن يكون تحريضاً على العلم أو رفعاً للجهل وما إلى ذلك. وهنا لا يعني أن العلم ورفع الجهل يحفظ الحياة بالضرورة^(٦٧).

متابعاً نقده لتأويل وقراءة نظرية المقاصد عند طه عبد الرحمن، يقدم هاني ملاحظة أخرى مثيرة للاهتمام: «واحدة من أهم استشكالاتنا على طريقة الدكتور طه عبد الرحمن أنه حاول حصر المقاصد في فقه المالكية»^(٦٨). ويلفت هاني انتباه القراء لمحاولة طه عبد الرحمن تقديم وتوصيف المقاصد وأفكار الشاطبي الفقهية على صورة الخاصية المميزة للمذهب المالكي.

ويستشهد هاني بقول طه عبد الرحمن نفسه: «ولا مذهب فقهي أحرص على هذا التوجّه العملي من المذهب الذي كان ينتسب إليه الشاطبي، ألا وهو المالكية. وقد تميّز مذهب المالكية على بقية المذاهب الأخرى باتخاذ عمل أهل المدينة مصدراً تشريعياً متميزاً لما اختصّت به دار الهجرة من شرف الممارسة النموذجية للتشريع الإسلامي... كما توسّلت المالكية أكثر من غيرها في استعمال قواعد ومبادئ خاصة بالقصود»^(٦٩).

(٦٥) المرجع السابق، ص ٢٩٧.

(٦٦) المرجع السابق، ص ٢٩٨.

(٦٧) المرجع السابق، ص ٢٩٨-٣٠٠.

(٦٨) المرجع السابق، ص ٣١٤.

(٦٩) المرجع السابق، ص ٣١٥؛ طه عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث، ص ٩٩، ١٠١.

وكما نرى، فقد أدخل طه عبد الرحمن خصائص أصول الفقه المالكي كاعتبار عمل أهل المدينة مثلاً، في نظريته الأخلاقية للمقاصد وربطها بفكرة أن المقصد الأساسي للشرعية هو تحقيق المسلك أو السلوك الأخلاقي، ومقاصد الشريعة تتحقق من خلال المسلك الإنساني الأخلاقي الصحيح، وإذا كان الأمر كذلك، فإنه في اعتبار عمل أهل المدينة يتجسد المقصود الشرعي بمثابة قاعدة للسلوك وفيه المضامين الدلالية أو المعاني الشرعية تصبح موجهاً للسلوك والعمل.

وينبغي هاني دحضه هذه الأطروحة على أساس الدليل، حيث إن معظم المذاهب الإسلامية يرجعون إلى نظرية مقاصد الشريعة، بطريقة أو بأخرى، أو يستخدمون هذه النظرية في عملياتهم الفقهية. والمقاصد هي القاسم المشترك الذي توافق عليه فقهاء جميع المدارس الفقهية، سواء المالكية والحنفية والشافعية والسنة والشيعة. وحتى الفقهاء الذين رفضوا القياس والمصلحة المرسلّة توصلوا إلى المقاصد والمصالح بالطرائق الفقهية الأخرى.

ويؤكد هاني أن المقاصد هي محل إجماع، وحسب عبارته «لا يوجد من الفقهاء من يرفض وجود علّة وراء كل حكم، حتى لو تعلّق الأمر بعلّة التسليم للمشرع بمقتضى العبودية المحضّة»^(٧٠). ويرى هاني أن الخلاف حول موضوع المقاصد كان صغرياً وليس كبرياً و«كل العقلاء سلم بالمقاصد»^(٧١).

وثانياً يعارض هاني أطروحة أن الشاطبي شكّل نظريته مستنداً إلى مفاهيم المذهب المالكي، أو أن أصل نظريته المقاصدية يستمد من المذهب المالكي. ويقول هاني: إنه يكفي للتدليل على عدم صحّة هذا الادعاء، هو الإشارة إلى قول الشاطبي نفسه في كتابه «الموافقات».

ويورد هاني حكاية رؤية الشاطبي التي ذكرها في كتابه المذكور حيث يقول له فيها أحد الشيوخ المحترمين بأنه كتب كتاباً مميّزاً وفق فيه بين مذهب ابن قاسم (المالكي) وأبي حنيفة (الحنفي). ويقول هاني: إن هذه الرؤية تثبت مرة أخرى أن نظرية المقاصد للشاطبي هي محاولة توفيقية أكثر مما هي متمذهبة خالصة^(٧٢).

وبالإضافة، يذكر هاني أن طه عبد الرحمن نفسه يشهد على أن الشاطبي اتبع الجويني والغزالي في موضوع المقاصد وتأثر بأفكارهما في القياس والمصلحة والمقاصد. غير أنه نسي

(٧٠) إدريس هاني، المعرفة والاعتقاد، ص ٣١٤.

(٧١) المرجع السابق.

(٧٢) المرجع السابق، ص ٣١٦-٣١٧.

أن هؤلاء الأعلام كانوا على المذهب الشافعي وليس المالكي^(٧٣).

يواصل هاني نقده ويؤكد أن عمل أهل المدينة لا يدل على «العمل المقابل للنظر المجرد، بمعنى أن اعتبار العمل والحث عليه والتمييز به هنا فيما يقابل من لا يعتبر العمل»^(٧٤). ويذكر هاني أن مقصود المالكية في اعتبار عمل أهل المدينة هو أن المدينة هي أرض عاش فيه أكثر الصحابة الكبار علماً وعملاً، والعلماء من التابعين وتابعيهم. وأهل المدينة رأوا وتوارثوا ونقلوا أعمال النبي والصحابة من جيل إلى جيل. وبالإضافة، يؤخذ بعمل أهل المدينة في المذهب المالكي بعد «فقد الدليل من المدركات الأولى كالقرآن والسنة بوصفه قيداً للإجماع»^(٧٥).

وفقاً لذلك، يرى هاني أن الأطروحة التي تدّعي أن منهج اعتبار عمل أهل المدينة قاد الشاطبي إلى فكرة أن المقصود الشرعي هو مدرك عقلي عملي يتحقق بالعملية القيمية الأخلاقية، هي أطروحة غير مقنعة تماماً.

وفي سياق ما سبق ذكره، يثير هاني مسألة مهمة متعلقة بقضية اختزال المقاصد والمصلحة داخل المذهب المعين. وهو يقوم بنقد وتفكيك هذه الظاهرة التي يسميها هاني «بأقلمة النظر الفقهي». ويقول هاني: «فإننا نجد في الكوفة من كان أقرب إلى الرأي منه إلى السنة وأبعد عن الرأي، وفي المدينة من كان أقرب إلى الرأي منه إلى السنة والنص»^(٧٦).

يضرب هاني أمثلة مختلفة من تاريخ المذاهب الإسلامية لكي يثبت هذه الفكرة. ومثلاً يرى بأنّ الشعبي كان من أهل الحديث وهو من الكوفة، وكان ربيعة من أهل الرأي وهو في المدينة، والإمام الصادق هو من مؤسسي فقه الكوفة، وهو كان من أساتذة مالك بن أنس في المدينة في الوقت نفسه^(٧٧).

وما يمكن أن نستنتج من قول هاني أن كل المدارس سواء من المدينة أو الكوفة بُني نظامها الفقهي وأصولها على المصادر المشتركة المتداخلة. وعلى سبيل المثال، كانت تمارس مدرسة العراقيين أو الكوفة الرأي عن طريق القياس والاستحسان، وكانت تمارس مدرسة المدينة الرأي عن طريق ما سمي بالمصلحة.

(٧٣) المرجع السابق، ص ٣١٧-٣١٨.

(٧٤) المرجع السابق، ص ٣١٩.

(٧٥) المرجع السابق.

(٧٦) المرجع السابق، ص ٣٢٠.

(٧٧) المرجع السابق.

وما يمكن أن نلاحظ هنا، هي محاولة هاني إبطال الفكرة الاستشراقية القديمة: أن التضاد بين أهل الرأي وأهل الحديث أو مدرسة المدينة ومدرسة الكوفة يقاس بتضاد ومناقضة بين عقلانيين وحرفيين أو لبيراليين وتقليديين. وهاني ضد الرؤية الضيقة والثنائية لتاريخ الفكر الفقهي الإسلامي، كما هو ضد التعميم المفرط الذي يفرض أنماطاً اختزالية تبسيطية للتراث والتاريخ. وكذلك هو يعارض الإسقاطات الاستشراقية ويقوم بتفكيكها ونقدها. وحسب رأيه، كانت المناهج الفقهية الإسلامية متداخلة ومتكاملة والنظريات التشريعية التي تشكلت وتبلورت في المذهب المحدد كانت تؤثر في ممثلي أو متبعي المذهب الأخرى. والأفكار والمناهج الفقهية كانت تنتقل من المذهب إلى المذهب وكانت هناك علاقة جدلية بين المذاهب. ونذكر، مثال الطوفي الذي قدم المصلحة على الدليل الخاص من النص وخالف مذهبه الحنبلي، أو الغزالي الذي قام بتوسيع منهجية القياس بفكرة المصلحة المرسله وهو كان شافعيًا، وهناك أمثلة كثيرة أخرى.

وإضافة إلى ما سبق، تجدر الإشارة إلى أن اختزال المقاصد داخل المذهب المالكي أو نسبة هذه الفكرة إلى المالكية، اللذين تحدث عنهما هاني، يمكن أن نشاهده عند عديد من الفقهاء والمفكرين الإسلاميين المعاصرين. وحتى يمكن أن نلاحظ الخطاب الإسلامي الحديث الذي يقدم المالكية كمدرسة فقهية أكثر عقلانية وقابلة للتكيف مع الظروف المتغيرة الجديدة، خاصة بسبب استخدامها المصالح والمقاصد.

وكمثال، الشيخ أحمد الريسوني، يصف المذهب المالكي «كأكثر المذاهب عناية بمقاصد الشريعة ورعاية لها»^(٧٨). وفي كتاباته يمثل المذهب المالكي نظاماً فقهياً مبنياً على آراء وأعمال أهل المدينة. ولكن قائلاً يقول: إن المالكية هي المدرسة الفقهية الأكثر عقلانية، وبالتالي الأنسب للوقت المعاصر، وقائلاً: إن العقلانية تنحدر من ممارسات أهل المدينة نفسها، يريد الريسوني بذلك تقديم وتعزيز الفكرة أن المذهب المالكي هو أقرب المذاهب إلى النموذج النبوي، وبالتالي إلى روح وقيم الإسلام.

وكما نرى، الموضوعات التي يفتحها هاني والقضايا والمسائل التي يستشكل فيها، هي في الحقيقة، كلها ظواهر متداولة منتشرة في الساحة الفكرية والأيدولوجية الإسلامية المعاصرة.

وبالرغم من التعارض مع الخطاب المقاصدي لطله عبد الرحمن، وإبراز نقاط

(٧٨) أحمد الريسوني، نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي، هرنندن: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ٢٠٠٧، ص ٨١.

الاختلاف معه، يؤكد هاني أن المقاربة الطهائية يمكن أن تعتبر تطويراً لبعض جوانب فكرة المقاصد، خصوصاً فيما يتعلق بنسبية المصالح وتعريفها بمثابة قيم.

ويعترف هاني أن الخطاب الفلسفي والفقهي الإسلامي المعاصر يميل إلى تصور المقاصد في مفهوم القيمة. وهذه هي وجهة النظر المعاصرة التي تجعل الحديث عن المقاصد حديثاً عن القيم. وهاني نفسه لا يعارض هذه الفكرة بشرط ألا تصبح الأيديولوجية التي تخضع الحقائق التاريخية وتفرض أو تشتمل خطابه لكل الأنظمة الفكرية الأخرى وتقدم نفسها كحقيقة واحدة فريدة.

ويضيف هاني أن نظرية طه عبد الرحمن «هي أيضاً تطوير لمقاصد الشاطبي، حيث لا أحد استطاع أن يوجد تصوراً بين مفهوم المصالح ومفهوم الفطرة الذي فهم في سياق المقصود اللغوي لا المقصد الأخلاقي. وهذه من أهم تطورات طه عبد الرحمن لمقاصد الشاطبي»^(٧٩).

□ الخاتمة

وبناء على كل ما سبق ذكره، يصل هاني إلى النتائج التالية:

ينبغي، قبل كل شيء على المفكرين المسلمين الحدثاء الذين يشغلون أنفسهم بتطوير وتجديد الفكر الفقهي الإسلامي التغلب على الرؤية المتمذهبة والتأطيرية والأيديولوجية.

وبعبارة أخرى، عليهم أن يتجنبوا السرد الأيديولوجي لفكرة مقاصد الشريعة والقراءات المغرضة لها. لأن هذه النظرية هي، في الحقيقة، نتيجة تطور الفكر التشريعي الإسلامي الذي ساهم فيه ممثلو جميع المذاهب الإسلامية. ولا يمكن أن نتحدث عن أفضلية علماء المغرب على علماء المشرق في موضوع المقاصد. وإن في تأسيس وتطوير هذه النظرية تشارك علماء المشرق والمغرب سوية.

وكما يقول هاني في هذا الصدد: «كان على المقاصديين الجدد أن يقولوا: إن المقاصد أكبر من أن يختص بها مذهب من دون آخر. فيوسّعوا من فلسفتها، ويخرجوها من أطر ما اختصت بها المذاهب. حيث يمكننا القول: إن في المالكية مقاصديين وغير مقاصديين، وكذا في سائر المذاهب والمدارس الفقهية يوجد المقاصديون وغيرهم»^(٨٠).

وثانياً، إذا أراد الفكر الإسلامي المعاصر إعطاء تقييم تاريخي حقيقي لنظرية المقاصد،

(٧٩) إدريس هاني، المعرفة والاعتقاد، ص ٣٠٤.

(٨٠) المرجع السابق، ص ٣٢٣-٣٢٤.

وفهم قصورها وحدودها وإمكانياتها المنهجية، يجب أن يقرأ هذه النظرية في سياقها التاريخي وخارج الإطار الأيديولوجي. وهذه القراءة تشترط امتناعاً عن الصورة المثالية التمدّحية للشاطبي والتقييم النقدي لجميع جوانب نظريته. وفي النتيجة، ستتيح هذه القراءة إمكانية التجاوز على أوجه القصور والنقصان في نظرية الشاطبي المقاصدية نفسها.

وفي هذا السياق، يشير هاني إلى القصور الكامن في نظرية الشاطبي التالية: وكما ذكرنا سابقاً، كان الشاطبي أشعرياً، وبعض مفاهيم عقيدة الأشعرية تؤدي إلى مصاعب والتباسات في تطور نظرية المصلحة أو المقاصد. وكمثال نذكر فكرة أن العقل غير قادر على تحديد الخير والشر، الحسن والقبح، بصورة مستقلة. وإن الوحي هو المصدر الوحيد الذي يحدد ما هو خير وما هو شر، وما هي مصلحة الإنسان وما هو ضرر بنسبة له في حد ذاته. والأحكام تكون مشروعة إلا إذا تم استخراجها من الوحي الذي نزل من السماء. والشاطبي نفسه كان يعتقد أن المقاصد موجهة إلى تحقيق مصالح الناس، ولكن الشريعة هي التي تحدد المصالح ولا يتم تحديدها من قبل العقل والنزوع الإنساني.

ولكن فيما يتعلّق بالتأويلات والقراءات الحديثة لنظرية مقاصد الشريعة، التي يسميها هاني بتعريف دقيق «البراغماتية الجديدة»، فهي لا تأخذ بعين الاعتبار الجينالوجيا والإمكانات الإستمولوجية لهذه النظرية. والحقيقة هي أن خلافاً لرجال الدين وعلماء العصور الوسطى، يعتقد الإصلاحيون الإسلاميون المعاصرون أنه يمكن استنباط مقاصد الشريعة بالعقل.

وبعبارة أخرى، من خلال التأمل في نصوص القرآن والسنة، يستطيع الفقيه تحديد مقاصد الشرع، وهذا بدون استدلال من الدليل الخاص من النص، وبدون تقييد وتخصيص هذه المقاصد بأي نص معين. لأنهم، في النهاية، يعتبرون هذه المقاصد أو القيم «الحجية».

وهذه القراءات الجديدة كثيراً ما وقعت في أخطاء تاريخية، وقامت بإسقاط الفلسفات المعاصرة على المفاهيم والعلوم الإسلامية، واستخدمت المقاصد في صراعاتها الأيديولوجية مع إهمال أسسها وأصولها وأبعادها المنهجية.

وعلى هذا الأساس، يؤكد هاني أن «الدعوة إلى الفكر المقاصدي تحت تأطير النزعة الكلامية والموقف الأشعري السلبي من الحسن والقبح العقليين والتعليل في شكله المنطقي والفلسفي، هي دعوة بلا مضمون»^(٨١). ويضيف أن «الشاطبي اعتبر أن قصد التكليف وقصد الوضع لا يجتمعان في قصد المشرع والواقع. إذ ليس للمكلف أكثر من قصد

(٨١) المرجع السابق، ص ٣٣٨.

التكليف، أصبح واضحاً أن ما يؤدي إليه هذا الرأي هو أن المقاصد من اختصاص المشرع وما قيمة المقصد إن كان غير مكلف به وغير مقدور عليه، وما قيمة العلم به»^(٨٢).

هذا من جهة، ومن جهة أخرى، يرى هاني أنه دون حل المشاكل المعرفية والمنهجية والفلسفية العديدة المتعلقة بنظرية المقاصد، هي، على الرغم من كل القراءات الجديدة، لا يمكن أن تكون فعالة ومثمرة، ولا يمكن أن يحقق المهام والآمال التي يعلق عليها المفكرون المعاصرون.

وكما نشاهد، هاني يبقى وفياً لمنهجه النقدي ويستعمله بشكل مرتب وواضح عندما يضع تحت مجهر الشك والنقد ليس الإسقاطات الأيديولوجية التي أحاط الخطاب الإسلامي المعاصر المقاصد بها، بل أبعاد وجوانب نظرية الشاطبي نفسها. وعلى سبيل المثال، يظهر ذلك في نقده اللاذع لفكرة أن الشارع وضع الشريعة على أساس مراعاة ما عليه العرب من أمة، وأنه لا يجوز إعطاء النصوص المعاني التي لا تتوافق ولا تتناسب مع كون العرب أمة أمة.

وإذا كان مثلاً الجابري يقيم مفهوم أمة العرب هذا تقييماً إيجابياً للغاية، ويفهمه كفكرة أن المقاصد تراعي أمة العرب بمثابة محاولة الشاطبي لصد الطريق لكل التؤيلات الباطنية العرفانية، فهاني يخالف الجابري في هذه المسألة إطلاقاً، ويقوم بنقد وتفكيك هذا المفهوم وتفسير الشاطبي للأمية.

ويعتبر هاني أن «الشاطبي هنا يستدمج إحدى أهم العناصر الأيديولوجية التي تأسس عليها النظام البياني العربي الرسمي، ألا وهي سد الطريق، نهائياً، أمام (التأويل)، والتقيّد بالمعاني التي يحملها ظاهر النصوص. إنه بالتالي، موقف جاء، ليس لإحداث قطيعة مع هذا العصر أو إعادة التأسيس، لتكريس هذه النزعة الظاهرية»^(٨٣).

وحسب موقف هاني، مفهوم الأمية يقيّد تحليل وإمكانية استنباط واستقراء المقاصد نفسها؛ لأن كل ما لا يتوافق مع أمة العرب وأفهامهم، حسب هذا المفهوم، لا يمكن أن تعتبر مقصداً من المقاصد الشرع. وفي رأي هاني، إن المقاصدين المعاصرين الجدد كثيراً ما يتجاهلون ويهملون هذه المشكلة النظرية في فكرة المقاصد للشاطبي أو يحاولون أن يعطوها تلويحاً آخر مناقضاً لتعريف الشاطبي لها.

وفي النهاية، يطرح هاني سؤالاً يستفز التفكير: «هل كان الشاطبي مقاصدياً؟»

(٨٢) المرجع السابق، ص ٣٥٨.

(٨٣) إدريس هاني، محنة التراث الآخر. [http://alhiwaraldini.com/ar/category/download-book]

وكان يدعو هاني بهذا السؤال الفجائي كثيرًا من المقاصدين الجدد أو ممثلي تيار الإصلاح الإسلامي إلى أنه وقبل إسقاط مفاهيمهم وفلسفتهم ونظريتهم الفقهية من منظور التصورات الأخلاقية القيمة المعاصرة على شخصية الشاطبي ونظريته المقاصدية، عليهم أن يفكروا كيف كان الشاطبي نفسه يفهم ويبارس نظريته في زمانه التاريخي.

وأخذًا بعين الاعتبار كل ما سبق ذكره عن قصور نظرية المقاصد للشاطبي، يجيب هاني عن سؤاله أن «الأطر التي وضعها الشاطبي لا تتقدم بالمقاصد»^(٨٤). وبمثابة المثال يورد هاني فتوى يحيى بن يحيى الليثي، «إذ إنه لما دخل على بعض السلاطين -عبد الرحمن بن الحكم- فسأله عن الوقاع في شهر رمضان فقال: عليك صيام شهرين متتابعين. فلما خرج راجعه بعض الفقهاء وقالوا له: القادر على إعتاق الرقبة كيف يعدل به إلى الصوم، والصوم وظيفة المعسرين، وهذا الملك يملك عبيدًا غير محصورين؟ فقال لهم: لو قلت له: عليك إعتاق رقبة لاستحقر ذلك وأعتق عبيدًا مرارًا، فلا يزره إعتاق الرقبة، ويزجره صوم شهرين متتابعين».

وحسب قول هاني، رأى الشاطبي أن يحيى بن يحيى الليثي ظنَّ أن «مقصد الشرع من الكفارة هو الزجر. والملك لا يزره العتق بقدر ما يزره الصيام». وكما هو معروف، اعتبر الشاطبي هذه الفتوى أنها باطلة واستدل على إجماع العلماء الذين ما أفتوا بهذه الطريقة. يلاحظ هاني، أنه انحصر اختلاف الفقهاء حول هذه الفتوى أساسًا في القول بالترتيب والتخير.

ولكن هانيًا يرى إشكالية أساسية في المسألة الأخرى في قول الشاطبي أن كلام يحيى بن يحيى الليثي مخالف للإجماع. ويقول هاني: لو كان الشاطبي يعتبر المقاصد حقًا لأخذ بفتوى ابن الليثي؛ لأن فتواه أقرب إلى المقاصد من موقف الشاطبي. وفي رأي هاني، حتى لو وقع ابن الليثي في الخطأ، كان على الشاطبي أن يرد عليه بالفتوى المقاصدية أو من منظور المقاصد وليس مستندًا أو لاجئًا إلى الإجماع.

وفي هذا الصدد، يصرّ هاني على أنه كان أحرى بالشاطبي أن يبين أن في العتق والإطعام لمصالح هي أكثر أولوية ونفعًا للناس من الصوم بمدة شهرين متتابعين. ويلخص هاني قوله بالعبارة التالية: «غاية القول: إن المباني التي تمَّ بها تنسيق مقاصد الشرع وفلسفتها عند الشاطبي تعارض المقاصد بالجملة»^(٨٥).

(٨٤) إدريس هاني، المعرفة والاعتقاد، ص ٣٦٢.

(٨٥) المرجع السابق، ص ٣٦٦.

وتجدر الإشارة هنا إضافة إلى أفكار هاني أنه حتى في فتاواه وآرائه الفقهية ما طبق الشاطبي المقاصد وبقي متبعاً إجماع المذهب المالكي^(٨٦).

إذن، تتلخّص معالجة هاني في مستويين: في نقد الفكر المقاصدي الجديد والخطاب الذي تشكّل حول المقاصد في الفكر الإسلامي المعاصر، وفي نقد الفكر المقاصدي عند واحد من أساطين هذا الفكر - الإمام الشاطبي.

وقبل أن ينتهي من بحثه يقوم هاني بتأملات حول مشكلة تحديد ضوابط معتبرة (قيمية) للمقاصد لكي «لا تصبح طريقاً إلى الفوضى»^(٨٧). ويقول هاني: «فالغاية من بحث المقاصد هو فعل التشريع نفسه، كما لو قلنا: من أدرك المقصد أمكنه التشريع، فيكون الإشكال لا في مبدأ التشريع بل في إمكان بلوغ المقاصد الواقعية. لعل هذا ما أدّى إلى وجود فوضى في تقدير المصالح عند القدامى، إلى درجة بارزوا بها أئمة الدين أنفسهم. ومثالنا على ذلك ما كان من شأن موقفين على تمام التناقض في تقدير المصلحة من خروج الإمام الحسين إلى كربلاء»^(٨٨).

والمصلحة، في رأي هاني، هي ترتبط بالشخص وبالأحوال، هي نسبية وقابلة للانقلاب. ولكن القيم لا يمكن أن تتغيّر، بل تتغيّر المصالح.

وهذه ملاحظة هاني يمكن أن تصبح موضوعاً للنقاش والبحث العلمي للمقاصديين الجدد وللخطاب الإسلامي المعاصر، خصوصاً في سياق النزاعات والحروب والانقلابات التي تجري في العالم الإسلامي في الوقت الراهن، وعجز الفقهاء عن تقييمها من منظور المقاصد والكليات، وعن تقديم الرؤية الفقهية الواضحة لهذه الأحداث الاجتماعية والسياسية.

ويصرح هاني أن مذهب المقاصديين الحداثيين يختص بالمصالح غير المنضبطة بقواعد واضحة، وهذا يؤدّي إلى الصراعات المذهبية والفتن. وهذه المشكلة يعتبرها هاني من أكبر تجليات أزمة العقل العربي الإسلامي.

وإذا، يؤكد هاني على الرغم من أن المفكرين المعاصرين يدخلون في دائرة المقاصد قيم الحرية والكرامة والاستقلال والعدالة وما شابه، فإنه لم تحدث ثورة في الفكر الأصولي ولم

(86) Wael Hallaq. Islamic Legal Theories. An introduction to Sunni usul al-fiqh. New York: Cambridge University Press, 1997, p. 207 - 208.

(٨٧) إدريس هاني، المعرفة والاعتقاد، ص ٣١٢.

(٨٨) المرجع السابق، ص ٣٠٦.

يظهر فقه جديد.

وفي سياق ذلك، يقول هاني: إن الأمر يتطلب تحرير المقاصد من الهيمنة الأيديولوجية والمذهبية والكلامية والفقهية وتقديمها في مجال أوسع باعتبارها نظرية فقهية يمارسها كل العقلاء دون اختزال مذهبي أو أيديولوجي. ويدعو هاني إلى إعادة النظر والتفكير في «نسقنا ومبانينا وقواعدنا الفكرية وآفاق تفكيرنا واختياراتنا وامتلاك الجراءة في نقد أحوالنا، وتحقيق الثورة على ما لم يعد نافعا من آليات اجتهدنا، ومن ذلك الثورة على فكرنا المقاصدي»^(٨٩).

(٨٩) المرجع السابق، ص. ٣٦٦-٣٦٧.



فكرة التسامح..

خبرات ومفارقات

الدكتور عبدالله بوسلهام*

الكتاب: مقالة في التسامح.. كيف نعطي التسامح قوة التخلق؟

الكاتب: زكي الميلاد.

الناشر: نادي القصيم الأدبي - بريدة.

الصفحات: ١٦٤ صفحة.

سنة النشر: الطبعة الأولى ١٤٤٠هـ - ٢٠١٩م.

□ مدخل

يكاد يجمع الدارسون لتاريخ مفهوم التسامح عند الغرب، على ردّ نشأته إلى ما عرفته أوروبا من صراعات ونزاعات دينية وسياسية وحاجتها لتجاوزها، فقصته هي في أغلبها قصة المعركة ضد التعصّب والاضطهاد.

إذ مع بداية القرن السادس عشر ظهرت أدبيات وخطابات سعت إلى إبراز حقيقة التسامح، ولفت الانتباه إلى أهميته في إيجاد الحلول للخلافات المشعلة للفتن الدينية والسياسية والاجتماعية. ثم ما لبث أن تطور المفهوم

* باحث في الفكر الإسلامي، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة السلطان مولاي سليمان - المغرب.

ليصير أحد أهم الأسس الفكرية والفلسفية التي استندت إليها الذهنية الغربية لإحداث تغييرات وإصلاحات في كل مجالات الحياة، بل غدا من المفاهيم المؤسسة لمذاهب فكرية حديثة كالليبرالية، ومن أهم المفاهيم التي قامت عليها فلسفة حقوق الإنسان.

كما استطاع هذا المفهوم تخليص العقل الغربي من الفكر الوثوقي، ومن رواسب اللاهوتية والأخلاقيات السلبية التي سادت أوروبا عصر الظلمات، ليكون من أهم المقالات التي حققت لأوروبا نهضتها وتنويرها فحداثتها. وذلك بعد أن تمكن المنظرون له من تحريره من الحمولة الدينية التي نشأ في حضنها، وترعرع سياقاً ونصاً لتحضنه الفلسفة، وما تفرّع عنها من علوم إنسانية سعت إلى إعادة بناء تصوره على أسس عقلانية كالشكوكية والحرية والاستقلالية والضمير...

ويأتي كتاب «مقالة في التسامح» لصاحبه الأستاذ زكي الميلاد، في سياق يعرف فيه العالم العربي والإسلامي ظروفًا مشابهة لما عاشته أوروبا قبيل النهضة حيث الفتن الدينية والسياسية والتخلف عن ركب الحضارة الإنسانية.

سياق أمل على الأستاذ زكي استدعاء أهم مفهوم استند إليه مصلحو أوروبا وأنوارها لتجاوز عصر الظلمات، ولتحقيق النهضة والريادة الحضارية، وهو مفهوم التسامح. وذلك قصد لفت انتباه منظري الإصلاح والتغيير إلى أهم مفهوم تم تغافله في الفكر الإسلامي المعاصر رغم قيمته وأهميته السالفة الذكر. وكذا للتأكيد على ضرورة تحويل طريقة النظر إليه من كونه يتحدد في نطاق المختلفين، إلى نطاق المتفقين من جهة الدين، وترجيح أولويته في النطاق الداخلي على النطاق الخارجي.

ومن أجل بلوغ تلك الغاية سعى الأستاذ زكي الميلاد في هذا الكتاب؛ متوسلاً منهجاً جمع فيه بين الفحص والتحليل، النظر والتطبيق، الوصف والنقد؛ إلى جانب التذكير بأهم ما جاء في المجالين الأوروبي والإسلامي العربي حول مفهوم التسامح، لاستجلائه وإعطائه قوة المعنى على مستوى النظر، وقوة التخلق على مستوى العمل، مراعيًا في ذلك تطور المفهوم في الأزمنة الحديثة.

وقد استوقفت الباحث أثناء بحثه عن مفهوم التسامح عند مفكري العرب، أربع مفارقات إشكالية صرح بها في مقدمة الكتاب، وجاء متنه لمعالجتها؛ وهي:

١- رغم تعرفنا على «السماحة» باعتبارها صفة مثبتة للشريعة وللعالم بها، فإننا لم نتعرف على مفهوم «التسامح» وهو مفهوم في حقيقته فعل متولد عنها ومقرن بها.

٢- استقبلنا القرن العشرين بمعركة فكرية في مجالنا العربي حول مفهوم التسامح في

الإسلام والمسيحية، جسدت المناظرة التي جمعت فرح أنطون بالشيخ محمد عبده، كان من المفترض أن تؤدي إلى إدراك مبكر لهذا المفهوم، وتضعه في دائرة الاهتمام، لكنها لم تترك أثراً حقيقياً، بل إن المحاولات التالية لها في الموضوع، لم تأت على ذكرها.

٣- تكوّن انطباع عند بعض المفكرين العرب يعتبر مفهوم التسامح مفهوماً غربي النشأة والابتكار والتطور، في حين أنه مفهوم إسلامي ثابت وأصيل.

٤- ظهور أصوات تدعو إلى التخلي عن مفهوم التسامح واستبداله بمفاهيم أخرى، لكونه في نظرها يتسم بالتعالي، وأنه يأتي من باب الإحسان والامتنان، ويستبطن نوعاً من التراتبية واللامساواة، وأن فيه ميلاً إلى الضعف والتراخي في زمن تسوده القوة، في حين أنه مفهوم خلاق ونبيل، تتجلى فيه نوازع الخير، وجمالية الروح، وعظمة الضمير.

تلك الإشكاليات تفرّعت عنها أسئلة مركزية ذكرها الباحث زكي الميلاد في مقدمة الكتاب، وجعل بعضها عناوين لمحاورة.

□ هل التسامح مفهوم غربي؟

مفارقة هذا السؤال في نظر الباحث، أنه أتى من كتاب عرب معاصرين ولم يأت من الغربيين، وقد وقف عند ثلاثة مواقف تميل إلى اعتبار مفهوم التسامح غربي النشأة والتطور، وأنه مفهوم وافد على الثقافة العربية:

أولها: يرى البعض أن التسامح منذ النصف الثاني من القرن السابع عشر الميلادي بات يمثل سمة عامة في الفكر الغربي، وفي المقابل يعد غائباً عن اللغة العربية، ومن ثمّ فهو غائب بالتبع عن انماط التفكير كافة التي تعمل عبر هذه اللغة.

وأبرز من مثل هذا الموقف رجل الدين المسيحي اللبناني سمير الخليل، وشرحه في مقالته «التسامح في اللغة العربية» المنشورة في كتاب مشترك مع كتاب بريطانيين حمل عنوان: «التسامح بين شرق وغرب.. دراسات في التعايش وقبول الآخر»، وآخر ما انتهى إليه صاحب هذا الرأي تأكيداً لموقفه، أن كلمة التسامح في المجال العربي ليست واحدة من تلك الكلمات التي تمّ النضال بشأنها خلال القرن التاسع عشر أو حتى في القرن العشرين، فهي كلمة تم تجاهلها كلياً وبات النظر إليها من نافل القول، لأنها لم تجد هناك من يفكر بها أو ينطق باسمها.

سجل الباحث الميلاد على هذا الموقف ملاحظات أهمها:

١- أنه يتناغم مع رأي فرح أنطون الذي اعتبر فيه أن المسيحية أكثر تسامحاً من الإسلام

في العلاقة مع العلم والفلسفة، والفرق بينهما أن الخليل لم يجد من يحاجه ويواجهه كما فعل محمد عبده مع فرح أنطون في بداية القرن العشرين، بل إن الخليل صار مرجعاً يستشهد به من طرف كتّاب وباحثين معاصرين.

٢- أنه يتصف بثلاثة أمور هي: التحيز والجزم والحصرية، فمن جهة التحيز فقط اصطف إلى جانب الموقف الغربي معلناً تفوقه، واعتبره العمود الفقري لليبرالية التي هي فلسفة عامة للبشرية في نظره. ومن جهة الجزم فهو يعتبره موقفاً جازماً ثابتاً غير قابل للتعديل والتخطفة بالرغم من وجود أقوال تعارضه وتفارقه. أما من جهة الحصرية فقد حاول الخليل حصر مفهوم التسامح بالمجال الغربي مما يستوجب في نظره البحث عن أصوله التاريخية في ذلك المجال.

٣- انتقد الميلاذ ما ذهب إليه الخليل من نقصان كلمة التسامح وهشاشتها في اللغة العربية بما أورده الدكتور جابر عصفور في كتابه «هوامش على دفتر التنوير»، حيث وجد للكلمة ثراء دلاليّاً تجاري به القيم الحديثة، إذ تدل على السياسة التي يتجمل بها الفرد في التعامل مع كل ما لا يوافق عليه ويصبر عليه، ويجادل فيه بالتي هي أحسن، ويتقبل حضوره بوصفه حقاً من حقوق المخالفة، ولازمة من لوازم الحرية التي يقوم عليها معنى المواطنة في الدولة المدنية الحديثة.

٤- يرى الميلاذ أن الخليل لم يستحضر مناظرة فرح أنطون ومحمد عبده، حيث توفق الشيخ عبده في نقض مقولة أنطون، وكشف أصالة مفهوم التسامح وعمقه في الإسلام.

ثانيها: يرى البعض أن التسامح إنما يعبر عن ثقافة مسيحية غربية مشبعة بالاستسلام، وتقديم الحدين معاً للصفح كعربون لمقام الصفح، ونادت بهذا المفهوم المسيحية زمن الاضطهاد لتجد مبرراً للتعايش، وتعطي القوة المتغترسة مجاًلاً واسعاً للطغيان والاستبداد، وكان من نتائج هذه التسامحية الغربية الدينية حلول عصر الظلام الغربي.

ذهب إلى هذا الرأي الباحث الجزائري الدكتور عبد القادر بوعرفة في تصديره لكتاب: «التسامح الفعل والمعنى» ودعا فيه إلى الانتقال من خطاب التسامح إلى خطاب العفو، باعتبار أن الأول في نظره غربي مسيحي، والثاني إسلامي قرآني ينزع نحو القوة والرفعة.

هذا الرأي في نظر الميلاذ ظهر عليه امتزاج الحس النفسي بالحس السياسي الغاضب والحس الأيديولوجي؛ فقد وجد في نفسه أن مفهوم التسامح يعكس الضعف، ويزداد خطابه انتشاراً وتداولاً سياسياً في العالم يخفي معه خبثاً حيث يعرضه الكبار كسلعة إلى

عالم الصغار ويدعونهم لممارسته دون أن يمارسوه هم. أما أيديولوجياً فهو يرى أن مصطلح التسامح لم يدخل إلى الثقافة العربية إلا في نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين عن طريق الكتاب المسيحيين العرب.

جاء تعقيب الميلاد على ذلك من جهة متفقاً مع هذا الرأي لأنه فتح أفق العلاقة بين مفهومي التسامح والعفو، ومن جهة أخرى اختلف معه لأن النظر فيه لمفهوم التسامح كان متجهاً إلى الخارج ولم يلتفت إلى تطبيقات التسامح في نطاق الداخل الإسلامي، ولأنه يقترن بالقوة عكس الحقل الدلالي للتسامح في اللغة العربية.

ثالثها: يرى أصحاب الموقف الثالث أن التسامح كان موجوداً في التراث العربي الإسلامي، لكنه لم يكن بذلك الوضوح الذي تجلّى به في الفكر الأوروبي. ذهب إلى هذا الرأي الباحث الأردني محمد أحمد عواد وأبان عنه في مقالة بعنوان: «منطلقات التسامح عند الفلاسفة المسلمين» نشرها في مجلة التسامح شتاء ٢٠٠٣م.

هذا الموقف في رأي الميلاد ينطلق من حالة الوضوح في جانب علاقة الفكر الأوروبي بمفهوم التسامح لوجود كتابات معروفة في هذا الشأن، ومن حالة عدم وضوح بالقدر الكافي في جانب علاقة الفكر العربي والإسلامي بمفهوم التسامح لقلة الدراية بالكتابات في هذا الشأن، حيث تم تغافل أهم المحاولات المعاصرة التي تناولت المفهوم من قبيل محاولة الشيخ محمد عبده في كتابه الذي جمعه تلميذه محمد رشيد رضا ووضع له عنوان: (الإسلام والنصرانية مع العلم والمدنية)، ومحاولة الشيخ محمد الغزالي في كتابه: (التعصب والتسامح بين المسيحية والإسلام)، ومحاولة الشيخ الطاهر بن عاشور في كتابه: (مقاصد الشريعة الإسلامية) و(أصول النظام الاجتماعي في الإسلام) في الأول تطرق الشيخ ابن عاشور لمفهوم السباحة باعتباره أول أوصاف الشريعة وأكبر مقاصدها، وفي الثاني اعتبر الشيخ ابن عاشور أن التسامح من خصائص دين الإسلام ومن أشهر مميزاته وأدل حجة على رحمة الرسالة الإسلامية.

خرج الميلاد بعد مناقشته تلك المواقف بخلاصة حاصلها أن التسامح ليس مفهوماً غربياً، وإنما هو مفهوم إسلامي ثابت وأصيل عرفت به الشريعة الإسلامية، ووصفت بالشريعة السمحة، وظلت متلازمة بهذا الوصف البديع، ومن شدة هذه المتلازمة وعمق هذه الصلة بين الشريعة والتسامح صار عالم الدين يطلق عليه صاحب السباحة.

وفي مقابل ذلك أبرز الميلاد أن مفهوم التسامح لم يعرف في المجال الأوروبي إلا حديثاً، وشهد تطوراً ومتابعة منذ النصف الثاني من القرن السابع عشر الميلادي، وبقي

متجددًا ومتراكمًا وتحددت له وجهة غير الوجهة التي تحدت له في ساحة الفكر العربي والإسلامي، ولإثبات ذلك توقف الميلاد عند أهم من ألف في التسامح في الفكر الغربي الحديث.

□ جون لوك ورسالة التسامح

هذه الرسالة جاءت جوابًا من لوك لسؤال من صديقه فيليب فان لمبروش، يطلب فيه رأيه حول التسامح المتبادل بين المسيحيين، وتحدت أطروحتها بصورة رئيسة في ضرورة الفصل التام بين مؤسسة السلطة الدنيوية ومؤسسة الكنيسة الدينية، والكشف عن حدود سلطة الحاكم المدني من جهة، وحدود سلطان الكنيسة من جهة أخرى.

فالدولة في نظر لوك تكونت لغرض وحيد هو المحافظة على خيارات الناس المدنية وتنميتها، ولا ينبغي أن تمتد إلى نجاة النفوس وتمس أي شيء يتعلق بالحياة الآخرة. أما الكنيسة في نظره فهي جماعة حرة مؤلفة من أناس اجتمعوا بإرادتهم لعبادة الله علنًا على النحو الذي يرونه مقبولًا عنده، ويكون كفيلاً بتحصيلهم للنجاة، ولا يمكنهم فعل أي شيء يتعلق بامتلاك خيارات مدنية، ولا يجوز لهم استخدام القوة لكونها من اختصاص الحاكم المدني. فالدولة والكنيسة في نظر لوك جماعتين مختلفتين كل الاختلاف في الأصل والغاية والجوهر، لذلك الحدود الفاصلة بينهما ثابتة ولا يمكن الخلط بينهما.

حدّد الميلاد عناصر أهمية رسالة لوك في الأمور الآتية:

أولاً: أنها لفتت الانتباه إلى مفهوم التسامح وحملت اسمه وجعلته في دائرة الاهتمام، وشكّلت له وجودًا ممتدًا فسدت فراغًا حيويًا في موضوعه، فصارت بذلك نصًا مرجعيًا يستند إليه وينطلق منه؛ حيث أنتج نصها في عصر كان فيه التسامح مطلبًا ملحقًا وحاجة ضرورية، سواء للمتممين إلى العلم الديني أو المتممين للعلم المدني.

ثانيًا: في هذه الرسالة قدّم لوك رؤية معتدلة ومتوازنة وبعيدة عن التحيز الديني والسياسي، لتحررها من فكرة المصلحة لا من جهة مؤسسة السلطة ولا من جهة مؤسسة الكنيسة، هذا الاعتدال والتوازن في الرؤية كان من عوامل رواجها الواسع في عصرها وما بعده.

ثالثًا: ظهر لوك في الرسالة ملتزمًا بالإيمان الديني، ومدافعًا عن التجربة الدينية، ومتمسكًا بالتعاليم الأخلاقية، ومن تجليات ذلك موقفه من عدم التسامح مع الملحدين الذي جرّ عليه ملاحظات انتقادية.

رابعاً: أن أطروحته في الفصل بين المؤسستين الدينية والمدنية تحققت في العالم الأوروبي، وأسهمت في إنقاذ الدول الأوروبية الحديثة من الفتن والحروب الدينية، وفي إنقاذ مؤسسة الكنيسة أيضاً، كما أعادت التوازن الديني والسياسي في العلاقة بين السلطة والكنيسة، فقد اتخذت من التسامح حكمة وفضيلة، مبدأ وأساساً وجهة ومساراً، بقصد تعطيل ومنع استعمال القوة والإكراه في فرض الآراء، وفي العلاقات بين الجماعات، ودعت في مقابل ذلك لإضافة قاعدة العدالة، والعمل بالإحسان والمحبة في التعامل مع الآخرين المختلفين.

خامساً: حصر لوك خطاب التسامح في المجال الديني، وتحديدًا في نطاق التسامح الديني المسيحي، مما جعل البعض ينتقصون من أهميته أمثال الدكتور كمال عبد اللطيف في كتابه الوجيز: (العرب والحداثة السياسية)، حيث وصفها بالمحدودة وأنها قد تم تجاوزها لاحقاً في أدبيات فلسفة الأنوار.

تساءل الميلاد عن سبب هذا الحصر وعده غير مفهوم، لأن لوك لم يتطرق لا من قريب ولا من بعيد للأقسام الأخرى للتسامح، ولأن لوك ينتمي إلى زمرة الفلاسفة الكبار، فلو كان من رجال الدين لأصبح مفهومًا لماذا الحصر والتركيز على التسامح الديني.

سادساً: رغم انتماء رسالة لوك إلى مجال التسامح الديني، إلا أنها لم تكشف عن رؤية لوك تجاه عالم الإسلام؛ فقط وردت بعض الإشارات العابرة والمحدودة الخالية من الكلام والبيان.

□ فولتير وقول في التسامح

في مطلع ستينات القرن الثامن عشر الميلادي نشر الفيلسوف الفرنسي فولتير (١٦٩٤-١٧٧٨م) كتاباً حول التسامح عرف حسب الترجمة العربية التي أنجزها الباحث المغربي سعيد بن كراد بعنوان: (قول في التسامح)، وهو يضم مجموعة من المقالات القصيرة المثيرة بتساؤلاتها ونقدياتها وسردياتها ووقائعها ومناقشاتها.

أراد فولتير من هذا الكتاب أن يقدم حسب قوله سرداً مختصراً وصادقاً لما سمّاه الحماقات التي ارتكبت وجرت فيها دماء كثيرة أما على المقصلة، وإما في المعارك ابتداء من القرن الرابع الميلادي، خصوصاً تلك الحروب والفضاعات التي أثارها الصراعات حول الإصلاح بقصد فتح أعين بعض الناس برجاء أن تتسلل الرحمة إلى القلوب الطيبة.

انطلق فولتير في كتابه من قضية جان كالاس؛ قضية العائلة التي اتهمت بقتل ابنها

المتحر، لأنه كان ينوي في اليوم التالي الانتقال من البروتستانتية إلى الكاثوليكية، نفذ الحكم في حق الأسرة بقتل الأب، وسجن الابن الثاني وإرغامه على تغيير مذهبه، وانتزاع البنات من أمهن ووضعهن في دير وسلب ما هن.

هذه الكارثة أثرت في فولتير وجداناً وأخلاقياً وفكرياً، ودفعه ذلك للتحري عنها، وخصص لها في كتابه ثلاث مقالات، الأمر الذي جعل من خطابه التسامحي في نظر الباحث الميلاد مرجعاً في بابه لأنه لم يأت من فراغ، ولم يكن تجريدياً، وإنما هو خطاب واقعي مستند إلى وقائع تاريخية هزت الضمير الفرنسي.

أمام هذا القول الفولتيري في التسامح، سجل الباحث الميلاد الملاحظات الآتية:

أولاً: إن التسامح الذي ناقشه فولتير ضبطاً وتحديداً هو التسامح الذي يتصل بالمجال الديني المسيحي، المتوجه بصورة رئيسة إلى الوسط المسيحي الفرنسي الكاثوليكي الذي عاش حروباً وفتناً وصراعات بين المذاهب المسيحية، نتجت عنها فظاعات واضطهادات وآلام، انحصار الحديث عند فولتير عن مفهوم التسامح الديني سجل عليه ملاحظة إغفاله وإهماله للحديث عن التسامح في المجالات الأخرى.

ثانياً: من أحد الوجوه يمكن اعتبار كتاب فولتير متممياً إلى حقل النقد الديني وتحديداً إلى حقل النقد الديني المسيحي، فقد انتقده بشفاية وعنف فكرة وتجربة، معتبراً أنه طغت عليه وبشدة نزعات التعصب، وقادته إلى تاريخ من الحروب والصراعات الفظيعة والدامية. مع ذلك فإن هذا الموقف النقدي العنيف لم يدفع فولتير إلى الانقلاب على الدين، ولا إلى التجافي عنه، أو عدم الاكتراث به، ولا اتخاذ موقف سلبي منه، بل ظهر مدافعاً عنه متمسكاً به، وأظهر حساً إيمانياً واضحاً من تجلياته ما ظهر في مقالته: (صلاة لله)، كما أنه فضل للإنسان أن يكون على خرافات من أن يكون ملحدًا.

ثالثاً: صور فولتير في وقته أن التعصب هو مشكلة المسيحيين في أوروبا دون باقي المجتمعات غير الأوروبية التي كانت تنعم بالتسامح.

رابعاً: ظل فولتير ينبه باستمرار إلى ضرورة اختيار مسلك العقل للشفاء من داء التعصب، وتحصيل التسامح معتبراً أن التعصب عدو العقل وطارده، مؤكداً الحاجة إلى العقل بوصفه منبعاً للتسامح وسياجاً حامياً له.

خامساً: رغم كون الكتاب في التسامح الديني، إلا أن الحديث فيه عن الإسلام كان بحكم الغائب.

سادساً: فيما يتعلق بأهمية وقيمة خطاب فولتير التسامحي، نظر الميلاد إلى المجالين الأوروبي والإسلامي، فرأى أن رسالة فولتير في المجال الأول حققت نجاحاً باهراً على الصعيد الداخلي، حيث أسهمت في تجاوز حالات التعصب والعنف التي كانت بين المذاهب والجماعات الدينية، لتنتقل أوروبا إلى حالة التعايش والسلم، أما على الصعيد الخارجي فقد أخفقت أوروبا لكونها نقلت تاريخ الاضطهاد من الداخل إلى الخارج، حيث تعاملت مع الأمم والمجتمعات الأخرى بسياسات وصفت بالإمبريالية، كان من أكبر تجلياتها ظاهرة الاستعمار التي قبحت صورة أوروبا.

وتأسف الباحث الميلاد لمساندة ووقوف الجماعات الدينية وراء تلك السياسات، بخلاف ما دعا إليه فولتير في رسالته حيث أرادها أن تنشر ما أسماه بالتسامح الكوني.

أما في المجال العربي والإسلامي يرى الميلاد أنه حان ميعاد اللحظة الثانية للرسالة عندنا في الربع الأول من القرن الحادي والعشرين، وقد نبّه لها مترجم الكتاب الباحث سعيد بن كراد الذي رأى أنها تشكّل مرافعة رائعة من أجل التسامح والتأخي ونبذ العنف والتعصب، ويرى أن كل ما في الكتاب تصوير لحالتنا فيكفي أن نغيّر أسماء الفرق وأسماء الأعلام، وأنه قد نكون نحن في عالمنا الإسلامي أول وآخر من يلتقط تلك النبتة التي أعطتها بذرة فولتير للتسامح، تكون معها حضارتنا قادرة على احتضان كل أبنائها باختلاف دياناتهم ومذاهبهم وطوائفهم.

□ كارل بوبر ومفهوم التسامح

أودع بوبر ما توصل إليه من رؤى وأفكار ومبادئ وأخلاقيات حول مفهوم التسامح في محاضرة ألقاها أول مرة في جامعة توبنجن الألمانية سنة ١٩٨١م حملت عنوان: (التسامح والمسؤولية الفكرية)، وأعاد تقديمها في فيينا سنة ١٩٨٢م، ونشرها لاحقاً في كتابه: (بحثاً عن عالم أفضل) الصادر سنة ١٩٨٩م. وهي محاضرة بات يؤرّخ لها عند البحث عن سياقات تطور مفهوم التسامح في ساحة الفكر الأوروبي الحديث والمعاصر.

انطلق بوبر من تثمين وتصديق ما جاء عند فولتير عن التسامح، وتطابق معه تماماً، واتخذ منه إطاراً ودرجاً وحكمة لما يريد طرحه من قول في التسامح، قول توقف فيه أمام العلاقة بين الخطأ والتسامح، وتم هذا الأمر بعلاقة أخرى مدارها الحقيقة والتعصب.

وبحسب الوجه الأول من العلاقة، يرى بوبر أن وجود الخطأ ينبغي أن يقودنا إلى الاعتراف بأخطائنا، ومن ثم بجهلنا وأنا لسنا معصومين من الخطأ، وهذا ما يؤكد الحاجة

إلى التسامح المتبادل بين البشر. الحال الذي لا يمكن في نظر بوبر أن يتبدل أو يتغير في عالم البشر مهما بلغت المعرفة ما بلغت، ومهما أوتي العلم من القوة فلن يعصم الناس من الخطأ، ومن ثم لم تتوقف حاجة الناس إلى التسامح.

وبحسب الوجه الثاني من العلاقة، يرى بوبر متوافقاً مع فولتير كذلك أن ما يقابل التسامح هو التعصب، وإذا كان مدار التسامح هو الاعتراف بالخطأ فإن مدار التعصب هو الإقرار بامتلاك الحقيقة التي لا تعرف الخطأ، مؤكداً أنه مع التسامح لكن ليس التسامح في التعصب وفي العنف أو في القسوة.

وهكذا فمدخل بوبر للنظر في مفهوم التسامح يتحدد في نطاق البحث عن مفهومي الخطأ والحقيقة في علاقتهما بالتسامح والتعصب، وهذه في نظره قضية تتصل بالمعرفة العلمية، إلا أن لها ارتباطاً بالمبادئ الأخلاقية، وقد توصل إلى وضع ثلاث منها تشكل الأساس لكل جدل عقلي يجري بحثاً عن الحقيقة هي:

أولاً: مبدأ اللاعصمة.

ثانياً: مبدأ الجدل العقلي ويعني به: عبر تفاهمنا حول الأمور بشكل عقلائي قد نصل إلى تصحيح أخطائنا.

ثالثاً: مبدأ الاقتراب من الحقيقة.

تلك المبادئ تؤكد في نظر بوبر أن البحث عن الحقيقة والدنو منها إنما يتم عبر النقد المتبادل، والذي لا يكون ممكناً من دون وجود درجة كبيرة من التسامح المتبادل. كما تعبر تلك المبادئ عن معتقده الأخلاقي الذي أفصح عنه سنة ١٩٤٥م في كتابه: (المجتمع المفتوح وخصومه)، وعبر عنه بالقول: (قد أكون أنا على خطأ وقد تكون أنت على صواب، ببذل الجهد قد نقرب أكثر من الحقيقة).

سعى بوبر من خلال هذا المعتقد إلى استبعاد إمكان التأويل الدوجماتيقي للعقلانية النقدية، وإلى الاعتراف بالإيمان؛ الإيمان بالسلام والإنسانية والتسامح والتواضع، الإيمان بمحاولة أن يتعلم المرء من أخطائه وبإمكانات المناقشة النقدية.

بعد تبصّر ونظر في هذه الرؤية سجل عليها الباحث الميلاد الملاحظات الآتية:

أولاً: لم يلتفت بوبر لفكرة اللحظة التاريخية لا من جهة الفعل ولا من جهة المعنى، حين تناول مفهوم التسامح. لقد كان يفترض به أن يحدد لحظته التاريخية الفارقة والمفارقة عن سابقتها حتى يتبين جانب الاتصال فيها من جهة، وجانب الانفصال عنها من جهة أخرى، ومن ثم يتبين ما الذي اختلف وتغير واستدعى منه تجديد الحديث عن التسامح في عصره.

ثانيًا: في خطاب بوبر حضر فولتير وغاب جون لوك، وغياب لوك يعني غياب لحظة تاريخية تأسيسية لمفهوم التسامح في الفكر الأوروبي الحديث، ويفهم من ذلك أن بوبر كان يقدم فولتير وخطابه التسامحي ويوليه أهمية على لوك وخطابه التسامحي.

ثالثًا: من الملاحظات كذلك أن خطاب بوبر في التسامح جاء متصلًا مع خطاب فولتير التسامحي ومتواصلًا معه ومتناغمًا، ويمكن القول: إنه مثل امتدادًا له من جهة، وتجديدًا له وتحديثًا وتعميقًا من جهة أخرى.

رابعًا: أسهم بوبر في نقل مفهوم التسامح من المجال الديني إلى المجال الفكري بعد ما كان منحصراً فيه. وهذه هي سمة اللحظة التاريخية التي تسجل لبوبر وتذكر له. وهذه الملاحظة يمكن تفسير لماذا اقترب بوبر من فولتير وابتعد عن لوك، كون خطاب الأول يتيح هامشًا ممكنًا من الاقتراب إلى المجال الفكري أوسع وأوضح من خطاب لوك.

واللفتة المهمة التي أضافها بوبر في هذا النطاق، أنه اعتبر التسامح الفكري والمعرفي إنما يتحقق من خلال مبادئ أخلاقية. أما ما لم يفصح عنه بوبر هو أنه وجد على ما يبدو أن الحديث عن التسامح يمثل مدخلًا لتأكيد علاقته بالفلسفة الأخلاقية، ولرد الاتهام الموجه له باعتبار أن خطابه الفكري جاء خال من أية مظاهر وقسمات لها علاقة بالفلسفة الأخلاقية.

□ التسامح في المجال العربي الإسلامي

بعد هذا الموجز السريع عن تاريخ مفهوم التسامح والدراسة النقدية لأهم مقالاته في المجال الأوروبي، انتقل الباحث الميلاد لدراسة وتحليل ونقد أبرز خطابات التسامح في المجال العربي الإسلامي. بدأها بمن يعد في نظره أول مؤصل لمفهوم التسامح في الفكر العربي الإسلامي قديمًا وحديثًا الشيخ محمد عبده في مناظرته مع فرح أنطون التي تعد في رأي الميلاد معركة تأسيسية للتسامح في المجال الإسلامي.

معركة التسامح بين أنطون وعبده

حصلت مطلع القرن العشرين مناظرة فكرية جمعت كل من فرح أنطون والشيخ محمد عبده، نشرت أطوارها على صفحات مجلتيْن؛ مجلة (الجامعة) التي أسسها فرح أنطون وعرفت بنزعتها العلمانية وارتباطها المرجعي بالثقافة الأوروبية، ومجلة (المنار) التي أسسها الشيخ محمد رشيد رضا وعرفت بنزعتها الدينية وارتباطها المرجعي بالثقافة الإسلامية.

انطلقت هذه المناظرة عندما نشر فرح أنطون على حلقات دراسة موسعة حول فلسفة

ابن رشد، جمعها لاحقاً في كتاب حمل عنوان: (ابن رشد وفلسفته)، ومما تطرق إليه في هذه الدراسة علاقة المسيحية والإسلام بفكرة التسامح، وتوصل إلى أن المسيحية كانت أكثر تسامحاً من الإسلام، وأن العلم والفلسفة قد تمكّنا إلى الآن من التغلب على الاضطهاد المسيحي، ولكنهما لم يتمكنا من التغلب على الاضطهاد الإسلامي، وفي ذلك دليل على أن النصرانية كانت أكثر تسامحاً.

حين نظر الشيخ عبده في هذا الموقف، وجد أن أنطون أثار أربعة أمور مرتبة كالآتي:
أولاً: أن المسلمين قد تسامحوا مع أهل النظر منهم، ولم يتسامحوا مع أمثالهم من أرباب الأديان الأخرى.

ثانياً: أن من الطوائف الإسلامية طوائف قد اقتتلت بسبب الاعتقادات الدينية.
ثالثاً: أن طبيعة الدين الإسلامي تأبى التسامح مع العلم، وطبيعة الدين المسيحي تيسر لأهله التسامح مع العلم.
رابعاً: أن إيناع ثمرة المدنية الحديثة إنما تمتع به الأوروبيون في بركة التسامح الديني المسيحي.

هذه الأمور الأربعة حاججها الشيخ عبده بطريقتين:

الطريقة الأولى: استند فيها إلى التاريخ، وذكر وقائع تنقض ما طرحه أنطون وتبرهن على خلاف ما ذهب إليه، وذلك بالتركيز على أمرين هما: نفي القتال بين المسلمين لأجل الاعتقاد، وتساهل المسلمين مع أهل العلم والنظر من كل ملة.

الطريقة الثانية: استند فيها إلى الكلام والمنهج الكلامي ليقارن ما بين طبيعة الدين المسيحي وأصوله، وطبيعة الدين الإسلامي مع العلم بمقتضى أصوله. ووقف الشيخ عبده عند المفارقات الكلامية بينهما انطلاقاً من كون بيان طبيعة كل دين هي التي تكشف عن مدى تقبل التسامح.

عبده وأصول التسامح في الإسلام

عند الحديث عن طبيعة الإسلام مع العلم بمقتضى أصوله، حدّد الشيخ عبده ثمانية أصول هي:

الأصل الأول: النظر العقلي لتحصيل الإيمان.

الأصل الثاني: تقديم العقل على ظاهر الشرع عند التعارض.

الأصل الثالث: البعد عن التكفير.

الأصل الرابع: الاعتبار بسنن الله في الخلق.

الأصل الخامس: قلب السلطة الدينية ليس في الإسلام سلطة دينية سوى سلطة الموعدة الحسنة، والدعوة إلى الخير والتنفير من الشر، وهي سلطة خوَّها الله لأدنى المسلمين يقرع بها أنف أعلاهم، كما لأعلاهم يتناول بها من أدناهم.

الأصل السادس: حماية الدعوة لمنع الفتنة ليس القتل في طبيعة الإسلام بل في طبيعته العفو والمسامحة، والقتال فيه لرد اعتداء المعتدين على الحق وأهله إلى أن يؤمن شرهم وتضمن السلامة من غوائلهم، ولم يكن ذلك للإكراه على الدين ولا للانتقام من مخالفه.

الأصل السابع: مودة المخالفين في العقيدة.

الأصل الثامن: الجمع بين مصالح الدنيا والآخرة.

معركة التسامح.. الأفق والأبعاد

رأى الباحث الميلاذ أن تلك المناظرة خلقت من جهة مواقف اصطفاية لكلا الطرفين: فمن الذين اصطفوا إلى جانب فرح أنطون الكاتب المصري سلامة موسى، والكاتب المغربي الدكتور كمال عبد اللطيف. أما من الذين اصطفوا إلى جانب الشيخ عبده نجد في مقدمتهم تلميذه محمد رشيد رضا، والدكتور محمد عمارة.

وقد كشفت هذه المناظرة عن آفاق وأبعاد مهمة حددها الميلاذ في النقاط الآتية:

أولاً: حركت هذه المناظرة جواً حيويًا من النقاش الفكري والنقدي، وتحوّلت إلى حدث فكري بات يؤرّخ له في المجال العربي الحديث والمعاصر، صرنا نفتقده اليوم لتخصيب الفكر وتنوير الذهن وتقدير حق الاختلاف وتعميق النقاش وتجنب التجهيل والتبذير والخصومات والتفرقة.

ثانيًا: تعدّ هذه أول مناظرة حول فكرة التسامح في المجال العربي الحديث، وصارت مرجعًا يستند إليه في الحديث عن هذه الفكرة.

ثالثًا: في هذه المناظرة قدّم الشيخ عبده جهداً تأسيسياً وتأصيلياً مهمًا ولامعًا لفكرة التسامح في الإسلام، أثبت من خلاله وبرهن على أن فكرة التسامح ليست غائبة أو طارئة أو بعيدة أو هامشية في الإسلام وإنما هي من صميمه، وتتصل بطبيعته وأصوله، وتسري في روحه، لكن قل من يلتفت إلى هذا الجهد.

رابعًا: إن قضية التسامح وبعد ما يزيد على قرن من الزمان ما زالت هي قضية القرن

الحادي والعشرين، وتتأكد الحاجة إليها أكثر من أي وقت مضى.

ابن عاشور ومفهوم التسامح

تنبّه الشيخ محمد الطاهر بن عاشور لمفهوم التسامح، وتطرّق له في كتابين يعدان من أهم مؤلفاته التجديدية والإصلاحية هما: كتاب: (مقاصد الشريعة الإسلامية)، وكتاب: (أصول النظام الاجتماعي في الإسلام).

في الكتاب الأول تحدّث الشيخ ابن عاشور عن السّاحة وعدّها أول صفات الشريعة وأكبر مقاصدها، ولم يستعمل كلمة التسامح لكونه قاصداً البحث عن صفات الشريعة الإسلامية ومقاصدها. أما في الثاني فقد تحدّث عن الحالتين السّاحة والتسامح لكنه فصل الحديث عنهما من جهتي السياق والموضوع. فتحدّث عن السّاحة في أول الكتاب وتحدّث عن التسامح في خاتمته، معتبراً أن السّاحة هي من أحوال الدين وصفاته، والتسامح هو من أحوال نظام الدين الاجتماعية وصفاته، فكأنه يرى أن السّاحة ناظرة إلى جانب النظر والتسامح ناظر إلى جانب العمل.

في نظر الميلاد فقد ظهر ابن عاشور في هذا الكتاب بوصفه صاحب رؤية مهمة حول مفهوم التسامح بأبعادها العقلية والعقلية والتاريخية، وهي رؤية لا بد من الرجوع لها والاستناد إليها، والعناية بها، عند الحديث عن تاريخ تطور هذا المفهوم في ساحة الفكر العربي والإسلامي الحديث والمعاصر.

ولتكوين المعرفة بهذه الرؤية ضبطاً وتحديداً، بناءً وتركيباً أشار الباحث الميلاد إلى العناصر الآتية:

أولاً: من ناحية اللغة؛ يرى ابن عاشور أن التسامح في اللغة مصدر سآحه إذا أبدى له سّاحة، لأن صيغة التفاعل هنا ليس فيها جانبان، فيتعيّن أن يكون المراد بها المبالغة في الفعل، وأصل السّاحة السهولة في المخالطة والمعاشرة، وهي لين في الطبع في مظان تكثر في أمثالها الشدة.

ثانياً: من ناحية المعنى والاستعمال؛ المراد عند ابن عاشور بالتسامح هو إبداء السّاحة للمخالفين للمسلمين من جهة الدين، وهو لفظ اصطلاح عليه العلماء الباحثون عن الأديان من المتأخرين في أواخر القرن الهجري الماضي، أخذاً بالحديث «بعثت بالحنفية السمحة».

ثالثاً: من ناحية المنطلق، انطلق الشيخ ابن عاشور في بحثه ونظره من إشكالية تحدّدت عنده في أمرين:

أحدهما: عدم تصور سماحة الإسلام حق تصوّرها، واعتقاد بعض العلماء أنها غير موجودة في الإسلام.

الآخر: إثبات بعض معتقدي سماحة الإسلام أحوالاً لها تزيد في حقيقتها أو تنقصها عما هي عليه.

ومن أجل تجاوز حالتي سوء تقدير معنى التسامح يدعو ابن عاشور إلى مزيد من العناية بالمفهوم والكشف عن مواقفه، والإكثار من شواهد وشواهد أضداده حتى يتجلى بيّناً لا يقبل تحريفاً لمعناه.

رابعاً: من ناحية المنزلة والأسس؛ التسامح في نظر الشيخ ابن عاشور من خصائص دين الإسلام، ومن أشهر مميزاته، وأدلّ حجة على رحمة الرسالة الإسلامية، وأن الإسلام قد وضع أسساً راسخة له، وعقد له موثيق متينة وفصولاً بيّنة، وقاعدة تلك الأسس في تصوره هي القاعدة الفكرية النفسية التي تقرر أن الاختلاف ضروري في جبهة البشر، وأنه من الطبع اختلاف المدارك وتفاوت العقول في الاستقامة، وبقية أسس التسامح في تقديره حاصلة بوصايا الإسلام بحسن معاملة المخالفين في الدين.

خامساً: من ناحية التخلّق والاكتساب؛ يعتقد ابن عاشور أن التسامح في الإسلام هو وليد إصلاح التفكير ومكارم الأخلاق اللذين هما من أصول النظام الاجتماعي.

سادساً: من ناحية الفعل والفاعلية؛ يرى الشيخ ابن عاشور أن التسامح يظهر مفعوله في المواقع التي هي مظنة ظهور ضده، ويعني به التعصب، وحسب تقديره فإن التعصب في الدين له مظهران: أحدهما وأقواهما يظهر في المعاملات الدينية التي تعرض عند الانفعالات الناشئة عن المخالف الديني. وثانيهما يظهر في المعاملات الدنيوية التي تعرض بين فريقين مختلفين في الدين متجاورين في المكان، وبحسب ابن عاشور فإن تسامح الإسلام هو تسامح كامل واضح في كلا المظهرين.

بعد فحص متبصر وضبط لرؤية الشيخ ابن عاشور لمفهوم التسامح، أشار الباحث الميلاد إلى الملاحظات الآتية:

أولاً: إن هذه الرؤية على أهميتها وجديتها وحيويتها لم يلتفت إليها مبكراً، وظلّت لفترة من الزمن بعيدة عن المجال التداولي، ولم يتغيّر الحال معها كثيراً، فما زال الحديث عنها يحصل متقطعاً وعلى نطاق محدود. ومن أسباب ذلك في نظر الميلاد أن التراث الفكري للشيخ ابن عاشور لم يعرف بالقدر الكافي ولم يتابع خاصة في منطقة المشرق العربي.

ثانيًا: لم يأت ابن عاشور على ذكر أحد من الذين سبقوه في تناول هذا الموضوع، فغابت أسماؤهم ونصوصهم ومقالاتهم، وظهر ابن عاشور منفردًا. فنصّ ابن عاشور في التسامح جاء منقطعًا عن النصوص السابقة عليه، ولم يكن متفاعلاً معها، وفاقداً من هذه الجهة إلى عنصر التراكم والتنوع في الأقوال والنصوص.

ثالثًا: حاول ابن عاشور جازمًا وقاطعًا تثبيت مفهوم التسامح في نطاق العلاقة مع المخالفين من جهة الدين، ولم يقترب من إمكانية إجرائه في نطاق العلاقة بين المسلمين أصحاب الدين الواحد الذين ظهر التخالف والتنازع في ساحتهم. أمام هذا الأمر تساءل الميلاد عن سبب هذا الحصر هل هو حاصل نتيجة العمل بالقاعدة الأصولية يعني بها قاعدة تنقيح المناط واكتشاف الملاك؟ وهل هو من نوع الحصر التام الذي لا يصح ولا يجوز تعديه إلى غيره؟ أم أنه حصر يصح ويجوز فيه ذلك؟

رابعًا: افتقدت قراءة الشيخ ابن عاشور للمقارنة بين الفكرين الإسلامي والأوروبي، المقارنة التي تفيد في معرفة مفارقات المنهج، واختلاف طرق الأدلة، وتعدد مداخل البحث، إلى جانب الكشف عن طبيعة الأرضيات والسياقات المفارقة بين الفكرين. ولعله في نظر الميلاد لم يكن على دراية بكتابات الأوروبيين وأحاديثهم حول التسامح التي جاءت في وقت سابق عليه.

الجابري ومفهوم التسامح

ناقش الدكتور محمد عابد الجابري في كتابه: (قضايا الفكر المعاصر) مفهوم التسامح في نطاق علاقته بالفلسفة والدين والأيدولوجيا، متخذًا من الفلسفة مدخلًا وإطارًا ومنهجًا في سعي منه لإقامة نوع من الربط بين التسامح والفلسفة، ليكون التسامح أقرب إلى الفلسفة من الدين والأيدولوجيا.

ولأجل تأطير التسامح داخل العقل الفلسفي، حدد الجابري ثلاثة محاور أساسية للتدقيق والنقاش، منطلقًا في كل محور من سؤال مركزي، هذه المحاور وتساؤلاتها جاءت على الشكل الآتي:

أولاً: التسامح في الفلسفة، والسؤال المركزي في هذا المحور هو: هل تقبل الفلسفة التسامح داخل مملكتها؟ وهل طبقته تاريخيًا؟

ثانيًا: التسامح كموضوع للفلسفة، والسؤال المركزي في هذا المحور هو: هل هناك فلسفة أو فلسفات للتسامح؟ وهل التسامح مفهوم فلسفي حقًا؟

ثالثًا: التسامح كفلسفة، والسؤال المركزي في هذا المحور هو: إلى أي مدى يمكن توظيف هذا المفهوم في التفكير فلسفياً في قضايا عصرنا؟

في المحور الأول يرى الجابري أن الفلسفة هي أكثر المجالات استعداداً لقبول التسامح والعمل به؛ فهي كما تعرف بصورة عامة البحث عن الحقيقة، ولا تعني امتلاكها، وفي ذلك اعتراف بالتعدد والاختلاف ولهذا فإن الفلسفة في نظره هي المجال الحيوي للتسامح. لكن تاريخياً فقد حصل أن تجاوزت الفلسفة مهمتها من البحث عن الحقيقة إلى ادعاء امتلاكها، التحول الذي يصفه الجابري بانقلاب الفلسفة إلى أيديولوجيا تعمل على تقرير الحقيقة، وتقدم نفسها بوصفها واحدة كاملة لا حقيقة بعدها.

وهذا الانقلاب والتحول يحدث في نظر الدكتور الجابري كلما تخلت الفلسفة عن مهمتها النقدية، واستسلمت للأمر الواقع تعكسه بوصفه الحقيقة، ولا يعد ذلك في نظره خيانة؛ إذ الفلسفة لا يجوز لها ولا يمكنها أن تبقى دائماً متعالية عن الزمان والمكان، وبعيدة عن قضايا الإنسان، بل لا بد لها من الالتزام، ويصبح هذا الالتزام ضرورة.

وبشأن المحور الثاني يرى الجابري أن لفظ التسامح كان غائباً في الخطاب الفلسفي عموماً، رغم وجود فلاسفة ركّزوا جهدهم الفلسفي على ميدان الأخلاق، وإذا غاب المفهوم فمن الطبيعي أن تغيب الفلسفة التي تؤسس نفسها عليه. وتفسير هذا الغياب عنده يردّه إلى كون المفهوم ليس أصيلاً في الفلسفة، بل يقع بين الفلسفة والأيدولوجيا، وأنه دخل إلى الفلسفة من باب الأيدولوجيا، ولهذا بقي هذا المفهوم موضوع تشكيك واعتراض، ولم يقبل في رحاب الفلسفة إلا بامتعاوض ومع كثير من التسامح والتساهل.

أما بشأن المحور الثالث، انتهى الجابري إلى أن التسامح لا يمكن أن يوظف في مواجهة قضايا العصر الكبرى إلا بالاقتران مع مفهوم العدل.

سجل الميلاد على قول الجابري في التسامح الملاحظات الآتية:

أولاً: فضل الجابري ربط مفهوم التسامح بالفلسفة وإبعاده عن الأيدولوجيا لكونه في طور البعث والإحياء والاستعادة، ومن ثم فهو بحاجة إلى تدقيق، وهذه هي مهمة الفلسفة، لكنه لم يستطع تحطّي الأيدولوجيا، والتخلص منها في كل المحاور الثلاثة بل ظل يقترب منها ويحتك بها ويتواصل معها، لذلك فقراءة الجابري لمفهوم التسامح تقع بين الفلسفة والأيدولوجيا.

ثانياً: ناقش الجابري مفهوم التسامح بالعودة إلى مقولات الغربيين التي تردد صداها بشكل قوي في معجم لالاند واستند إليها، فكانت موجهة لمناقشته لمفهوم التسامح، وفي

المقابل غابت عن قراءة الجابري مقولات العرب والمسلمين حول المفهوم، الشيء الذي أحدث نقصاً فيها، وأثر على بنيتها وتكويناتها، وأخلّ بتوازنها، وجعلها تتسم بأحادية الوجهة والمسار.

ثالثاً: إن تفضيل الجابري الفلسفة لإجراء تدقيق لمفهوم التسامح مثل بداية سليمة من الناحية المعرفية، وخطا خطوات حسنة في أول الأمر، لكنه غير المسار فيما بعد حينما انتقل إلى البحث عن الجانب الوظيفي لمفهوم التسامح فربطه بوظائف واسعة وجانبية، لما أراد أن يعطيه معنى عاماً شمولياً، وحينما ربطه بقضايا كبيرة وخطيرة كالتطرف والغلو في الدين، والتطهير العرقي والفكر الأحادي وصراع الحضارات، وحين ربطه بمفهوم العدل والإيثار مما زاد المفهوم إبهاماً وغموضاً.

وحاصل القول: أن الجابري سلك طريقة انتهى فيها بخلاف رغبته ومقصده؛ فقد أراد تدقيق المفهوم لكن زاده غموضاً وإبهاماً من غير قصد.

□ الكتابات الإسلامية ومفهوم التسامح

بعد جرده لأهم الكتابات العربية الإسلامية في مفهوم التسامح وتمحيصها وتحليلها، سجل الباحث الميلاد عليها الملاحظات المشتركة الآتية:

أولاً: غياب التراكم المعرفي

يذهب الميلاد للقول بأن مناظرة الشيخ عبده وفرح أنطون تعدّ أول محاولة في تاريخ مفهوم التسامح في ساحة الفكر الإسلامي المعاصر، لكنها لم يتم التواصل معها، والبناء والتراكم عليها، وظهر ذلك جلياً في جميع المحاولات التالية لها، مستشهداً بالتأليفات التي جاءت بعدها ومنها:

١- كتاب الشيخ محمد الغزالي (التعصب والتسامح بين المسيحية والإسلام)، فبعد ما يقارب نصف قرن على تلك المناظرة، جاء هذا الكتاب ولعله أول كتاب في أدب الكتابات الإسلامية الحديثة والمعاصرة يحمل في عنوانه تسمية التسامح، وفي هذا الكتاب لم يأت الشيخ الغزالي قط على ذكر الشيخ عبده لا اسماً ولا نصّاً ولا فكرة.

٢- تجددت هذه الملاحظة وتوالت مع محاولة الدكتور مصطفى السباعي في كتابه: (من روائع حضارتنا)، الذي خصص فيه قسمًا للحديث عن التسامح الديني، مع ذلك لم يأت الدكتور السباعي في هذا الكتاب على ذكر المحاولات السابقة عليه، لا محاولة الشيخ

عبدّه ولا محاولة الشيخ الغزالي.

٣- وفي وقت آخر تجددت هذه الملاحظة وتوالت كذلك مع الشيخ الطاهر بن عاشور في كتابه: (أصول النظام الاجتماعي في الإسلام).

٤- بقيت هذه الملاحظة وتوالت مع الدكتور شوقي ضيف في كتابه: (عالمية الإسلام)، فقد خصص فيه قسمًا للحديث عن التسامح الإسلامي ووصفه بالعظيم، لكنه لم يأت على ذكر أية محاولة سابقة عليه.

من هذا التتبع وهذا الفحص لاحظ الباحث الميلاد غياب عنصر التراكم المعرفي في جميع تلك المحاولات، حيث ظهرت مفككة لا رابط بينها. غياب التراكم المعرفي هذا جعلها في وضعية جامدة وبعيدة عن لمسات التطور؛ إذ لا تفاعل بينها ولا تذاكر ولا تفكير. وما يلفت الانتباه لهذه الملاحظة أنها حصلت مع أشخاص ينتمون إلى النخبة العالمية، هذه الوضعية جعلت البعض يتصور أن الفكر الإسلامي لا يمتلك نصًّا في التسامح، ويعاني فقرًا وضعفًا من هذه الجهة، بخلاف الفكر الأوروبي الحديث، وواقع الحال أن الفكر الإسلامي المعاصر أنتج نصًّا كذلك، لكنه لم يكن ممتدًّا أو متجددًا لغياب التراكم المعرفي.

ثانيًا: غلبة النزعة الدفاعية

من يتتبع الكتابات الإسلامية المعاصرة التي تناولت الحديث عن مفهوم التسامح سيجد أنها غلبت عليها بصورة واضحة النزعة الدفاعية والحجاجية، فمنذ محاولة الشيخ عبدّه والتي جاءت ردًّا وحجاجًا على كتابات فرح أنطون، مرورًا بكتاب الغزالي الذي جاء لدحض شبهات ورد مفتريات كاتب مصري مسيحي وصفه مرارًا بالكاتب الصليبي لكن لم يكشف عن اسمه.

لم تغب تلك النزعة الدفاعية والحجاجية أيضًا عند الدكتور يوسف السباعي في حديثه عن التسامح الديني إذ أراد في كتابه (روائع من حضارتنا) كما أشار رد فرية الغربيين المتعصبين على تاريخنا بأننا كنا قساة أكرهنا الناس على الدخول في ديننا، وعاملنا غير المسلمين بكل مذلة واضطهاد.

وبدرجة أخف ظهرت هذه النزعة الدفاعية عند ابن عاشور وليس بطريقة الرد على الآخر المختلف من جهة الدين كما حصل مع المحاولات الثلاثة المذكورة، وإنما بطريقة البيان والرد على الذين حصل عندهم شك أو خطأ أو تحريف لمعنى التسامح في الإسلام، سواء من المسلمين أو غيرهم. كما ظهرت هذه النزعة الدفاعية بطريقة أخرى عند الدكتور

شوقي ضيف طريقة البيان الذي يستبطن دفاعاً.

من عيوب النزعة الدفاعية في نظر الميلاد أنها تدفع نحو التحيز، وتظهر العمل بالمظهر الجامد والساكن الذي يغلب عليه عادة في جانب الذات الميل إلى التبجيل والمدح والثناء والبحث عن التغلب والتفوق، وفي جانب الآخر الميل إلى الذم والقدح والتعيب والبحث عن الضعف والخلل والنقص، وبهذا المظهر فإن العمل لا يبعث على الفعل والحركة، ولا يكسب الإرادة والعزيمة.

ثالثاً: فقدان الحس النقدي

حين النظر في الكتابات الإسلامية المعاصرة التي تناولت الحديث عن التسامح لاحظ الميلاد أنها تفتقد الحس النقدي الموجه إلى الذات، لهذا فإنها لا تقدم خبرة نقدية من هذه الجهة، وتصدق هذه الملاحظة في نظره على كل المحاولات التي فحصها (عبد، الغزالي، السباعي، ابن عاشور، شوقي ضيف...).

فقد أرادت تلك الكتابات تلميع صورة التسامح في الثقافة الإسلامية وفي تاريخ الحضارة الإسلامية، والرد على المخالفين والدفاع أمام المنتقدين، وهي في ذلك يتشبه بعضها ببعض، وانحازت إلى جانب وأهملت جانباً آخر، إذ تغافلت عن ظواهر التعصب واللاتسامح التي حصلت في تاريخ المسلمين بتأثيرات لها علاقة بالسياسة أو عوامل ثقافية أو اقتصادية أو اجتماعية، لكنها بالتأكيد ليس لها علاقة بالدين الإسلامي.

ومن تلك الظواهر فتنة الخوارج التي ظهرت في السنة السابعة والثلاثين للهجرة، ومعها بدأت أخطر ظاهرة حصلت في حياة المسلمين هي ظاهرة التكفير التي لم تحم في سيرة الفكر الإسلامي إلى اليوم.

ومنها أيضاً ما عرف بمحنة خلق القرآن التي ظهرت في العصر العباسي في العقد الثاني من القرن الثالث الهجري، وهي من الظواهر الغريبة التي ما زالت موضوع مساءلة ومناقشة إلى اليوم.

ومنها أيضاً ما حصل مع ابن رشد وسجنه ونفيه وحرق كتبه الفلسفية في أواخر حياته، وهو الحدث الذي وصف في تاريخ الإسلام بالنكبة. إلى جانب تلك السيرة الطويلة لظواهر التعصب واللاتسامح بين أتباع الفرق والمذاهب الإسلامية التي ما زالت إلى اليوم وزادت حدتها.

يرى الميلاد أن لفت الانتباه لتلك الظواهر، والتعامل معها بمنطق التشريح والتفكيك

والتقويض، هو من صميم الحديث عن التسامح وبه يكتمل. كما أن معرفة وجه اللاتسامح يمكن من حماية التسامح وتحصينه من اللاتسامح. ويعود غياب الحديث عن اللاتسامح في نظر الميلاذ إلى الأمور الآتية:

- ١- الطبيعة الدفاعية التي اتسم بها الحديث عن التسامح.
- ٢- كون الوقت المناسب لم يحن بعد لاستحضار الحس النقدي.
- ٣- رغبة تلك الكتابات تفادي إعطاء الخصم حجاجاً تؤيد وتدعم موقفه.
- ٤- رغبتها إبقاء النزاع مع الآخر البعيد، وتجنب نقله إلى الداخل في ساحة الذات.

ولتوازن الموقف يرى الباحث الميلاذ أن الكتابات السابقة اهتمت بالجانب الدفاعي في النظر لمفهوم التسامح وأنجزت ما هو مطلوب، وعلى الكتابات التالية لها العناية بالجانب النقدي في تعاملها مع تلك الكتابات لتجاوزها وإنجاز ما هو أجود منها، وما كتابه هذا إلا مساهمة منه في ذلك، بل إننا نجد القسم الأخير منه يتجاوز النقد ليسهم في استئناف التأصيل لمفهوم التسامح، وليؤسس لمقولته فيه، وذلك ما سيتضح من خلال المسائل الآتية.

□ مقولة السماحة وصاحب السماحة.. فحص تحليل

صاحب السماحة تسمية عرفية تطلق على عالم الدين، وهي تسمية لم تأت بمحض الصدفة أو مجريات العادة أو من فراغ ودون مناسبة، وليست هي بلا معنى أو أنها مجرد وصف ولقب شكلي قصد منه التعظيم والتفضيل، بل هي تسمية جاءت من وصف الشريعة الوارد في الحديث النبوي الشريف الذي وصف الشريعة بالحنفية السمحة.

والسماحة كما يرى ابن عاشور هي أولى أوصاف الشريعة وأكبر مقاصدها، واستناداً إلى ذلك يرى الميلاذ أن السماحة كذلك هي أولى أوصاف عالم الدين ومن أكبر مقاصده، فهناك تلازم واقتران بين السماحة وعالم الدين إلى درجة التفرد بهذه الصفة.

وتفسير هذا الاقتران الذي تسأل عنه الميلاذ يعود في نظره إلى تقديرات ثلاثة: الإعلام والإخبار به، والدعوة الملحة المستمرة له، ولكونها أولى أوصاف الشريعة فلا بد أن تكون بالتبع أولى أوصاف عالم الشريعة، وهي تقديرات في رأيه تشير إلى الدلالات الآتية:

أولاً: إن من يقترب من الشريعة تعلماً وتخلُّقاً يكون قريباً من صفة السماحة، ويتحلى بها تدريجياً سواء بشعور منه أو من دون شعور.

ثانياً: أن عالم الدين الحقيقي يعرف بصفة السماحة تعلماً وتخلُّقاً قبل وأكثر من أية صفة أخرى، وبصورة دائمة ومستمرة في كل مكان وزمان وحال ومع الناس كافة بلا فرق.

ثالثاً: إن إطلاق صفة السباحة على عالم الدين تجعل منه أن يكون متنبهاً لهذه الصفة، ومتبصراً بها دائماً وبلا توقف ومتصفاً بها شخصاً وفكراً وقولاً وعملاً، صمتاً وكلاماً، مما يجعل كل من يقترب منه يتلمس تلك الصفة ويتأثر بها، وكل ذلك من أجل أن يدافع عن ذاته وصورته ورمزيته.

رابعاً: إن إطلاق هذه الصفة يأتي كذلك من باب التنبيه والتذكير لعالم الدين بالصفة التي ينبغي أن يتصف بها ويتخلق بها دائماً، فهي صفة تذكيرية له.

□ التسامح والتنوير

اعتبر الميلاد أن الاقتران الذي يجري بين التسامح والتنوير اقتراناً صائباً وفعالاً؛ فكلما وجد التنوير وانتشر وجد التسامح وانتشر أيضاً، وكلما غاب الأول أو تراجع إلّا وغاب الثاني وتراجع. ويرجع ذلك في نظر الميلاد لكون التنوير نقيض التعصب ولا يتيح له مجالاً، ولأن التنوير لا يرى في الاختلاف مذمة ولا مصيبة، وإنما مصدر للثراء ومنبع للرحمة والتسهيل، وسلوكاً لرفع الحرج ودفع العسر، ونهجاً لتلاقح الأفكار.

ولأن التنوير كذلك يجعل من التعددية فضيلة ومكسباً لفتح المجال أمام انبعاث الطاقات، ومن الأحادية تحجراً لغلقتها فرص الاستفادة من الطاقات المتعددة، ومن التماثل سبباً للرتابة والجمود لفقدائها آفاق التجدد، ولأن التنوير يرفع عن الناس رهبة التعبير عن الرأي والخوف من قول الحق أو كتمان العلم، ويضع عنهم إصرهم والأغلال التي تجعل فهمهم قاصراً وتعطل عقولهم.

ولأن التنوير فيه تعظيم لمنزلة العقل ومكانته، وفيه دفع وتحريض على إكمال العقل والوصول إلى عقول الآخرين على قاعدة أعقل الناس من جمع عقول الناس إلى عقله. ومتى ما حضر العقل غاب التعصب، ومتى ما حضر التعصب انغلق باب العقل، ومن وصل إلى عقول الناس يكون أقربهم إلى الحقيقة والحكمة.

□ دفاعاً عن فكرة التسامح

خصص هذا المحور للرد على المشككين في فكرة التسامح الداعين إلى التوقف عن تداولها، لأن كلمة التسامح في نظرهم تعبر عن حالة من التعالي والترفع والتفاضل، وتتضمن استنقاصاً بالطرف الآخر، وتعني عند البعض بقاء الانتقاد والتعبير بالخطأ.

ولتجاوز تلك الدلالات والإيحاءات المعيبة اقترحوا كلمات بديلة كالعفو والاحترام

والقبول بالآخر، وكان من نتائج ذلك أن غيّرت مجلة التسامح التي تصدر عن وزارة الأوقاف والشؤون الدينية العمانية اسمها من التسامح إلى التفاهم، في خطوة تدل على حالة من المراجعة والشك.

هذا الموقف الداعي للتخلي عن كلمة التسامح، سجل عليه الميلاد الملاحظات الآتية:
أولاً: إن هناك التباساً حصل في طريقة تصور فكرة التسامح، أنتجت حكماً غير من صورة الموقف نحو هذه الفكرة، ولرفع ذلك الالتباس وتصحيح ذلك التصور، نحتاج في نظر الميلاد إلى إجراء ما يصطلح عليه في أصول الفقه بتنقيح المناط، لمعرفة حقيقة الصلة الموجبة للتسامح، الكاشفة عن طبيعة المورد والأصل الذي يجري فيه العمل بفكره التسامح، ويستند إليه ويكون منطاً له.

وعند النظر والتحقيق في ذلك المورد والأصل وجد الميلاد أنه يتكوّن من ثلاثة عناصر أساسية ينبغي التسليم بها والتكيّف معها:
العنصر الأول: أن الإنسان كيفما كان فهو خطأ.

العنصر الثاني: أن الاختلاف بين البشر هو أعظم حقيقة في عالم البشر، حقيقة صادرة من إرادة إلهية لا ينبغي للبشر الخشية منها.

العنصر الثالث: الحاجة إلى حالة من الاستباق والتوجيه لطريقة التعاطي مع الخطأ والاختلاف تحول دون حدوث خصومة ونزاع فقطيعة وتباعد، وهذه الحالة الاستباقية التوجيهية عنى بها الميلاد فكرة التسامح.

ثانياً: أن التسميات المقترحة بديلاً عن تسمية التسامح ليس بإمكانها أن تقوم مقامه، وتحلّ مكانه وتنهض بوظيفته، مع أنها تسميات حسنة في ذاتها ونحتاج إليها؛ فتسمية العفو ناظرة إلى جانب الخطأ وليست ناظرة إلى جانب الاختلاف، والاختلاف لا يعود بالضرورة إلى الخطأ. وتسمية الاحترام ناظرة إلى التعامل الحسن وليست ناظرة إلى الخطأ والاختلاف. وتسميتا القبول والتفاهم ناظرتان إلى علاقة الذات بالآخر وليستا ناظرتين كذلك إلى الخطأ والاختلاف. وبإمكان تلك التسميات أن تكون معاضدة ومتكاملة مع التسامح لكن ليس بإمكانها أن تحل مكانه.

ثالثاً: أن كلمة التسامح هي من الكلمات التي استعملت وصفاً للشريعة الإسلامية ولعالم الدين.

رابعاً: التفريط بفكرة التسامح هو تفريط بالخبرات الإنسانية الخلاقة والنبيلة

والمؤثرة، فمن المجتمعات ما حمل عنوان التسامح واتخذ منه منطلقاً وأساساً ووجهة لتحقيق نهضته، إذ التسامح مبدأ وأساس قامت عليه الكثير من الدول كسنغافورا الدولة المتعددة اللغات والأديان والأعراق. ومن تلك الخبرات الإعلانات والمبادئ الأمية الصادرة عن المنظمات الدولية كالإعلان الذي أصدرته اليونسكو، وأطلقت عليه إعلان مبادئ بشأن التسامح، ودعت فيه لأن يكون للتسامح يوم عالمي يحتفى فيه به وهو السادس عشر من شهر نوفمبر. ومن تلك الخبرات الإعلان عن مؤسسات وهيئات دولية وإقليمية ووطنية تعنى بفكرة التسامح كالمجلس الأوروبي للتسامح والمصالحة، وهو مجلس يضم علماء بارزين حائزين على جائزة نوبل وقادة سياسيين. وكالشبكة العربية للتسامح التي أعلن عن تأسيسها سنة ٢٠٠٨م، وهي شبكة تدعو إلى ضرورة مواجهة مظاهر اللاتسامح ونشر ثقافة وقيم ومفاهيم التسامح في الدول العربية. ومن تلك الخبرات أيضاً مؤتمرات وندوات وحلقات دراسية عربية وإسلامية ودولية.

لهذه الأمور الأساسية المذكورة آنفاً التي اعتبرها الميلاد حقائق، ينبغي التمسك بفكرة التسامح والدفاع عنها وإعلاء شأنها والاجتهاد في إعطائها قوة التخلق.

□ بيان أخلاقي من أجل التسامح

أشار الميلاد إلى تنامي ضرورة إعادة التأكيد والاعتبار لمفهوم التسامح في إدراك العقلاء والحكماء والمتنورين، وضرورة إحضاره بجلاء في اجتماعنا وثقافتنا بعد أن كاد يكون غائباً في غفلة منا عن تعاليم ديننا وأخلاقياته وتراثنا، وعن التناسب بين الشريعة والعمل بها والتسامح. هذه الحاجة إلى تأصيل مفهوم التسامح، وتعميمه بين الناس، وتحويله إلى التزام ثابت وراسخ يظهر في السلوك ويتجلى في إكمال الفكر، تعود في نظر الميلاد إلى أمور منها:

١- أن الخطأ يصدر من الجميع فليس هناك من هو منزّه عنه، وكل واحد منا يجد نفسه في موقف يطلب فيه التسامح.

٢- أن الاختلاف من طبيعة البشر، ومن مقتضيات العقل، ومن ضرورات الاجتماع، ومن مشاهد الحياة، فنحتاج إلى التسامح لكيلا يتحوّل الاختلاف إلى سبب للتباعد بين النفوس، ولزرع الأحقاد وتوليد النزاعات، بل ليكون رحمة ويضفي على الناس متعة العيش وبهجة الحياة.

٣- إظهار نوازع الخير وكبت نوازع الشر في النفوس يتوقف على التسامح.

٤- لأن الضعف من طبيعة البشر، ولكيلا يتم استغلاله للاستقواء على الآخرين أو

إقصائهم أو هضم حقوقهم لا بد من التسامح.

٥- كي لا يكون التعصب والقمع والهيمنة بديلاً، والعنف سبيلاً، والتكفير خياراً، فهذه الظواهر وغيرها لا تظهر إلا مع غياب التسامح.

٦- ولكي يكون للتسامح قوة وفاعلية لا بد أن يتحوّل إلى موقف إنساني ثابت والتزام أخلاقي راسخ، ومصدر للاستلهام، وحينها يكون هناك تضامن من أجل التسامح، لأن الحكمة تتغلب على التعصب، والتسامح هو حكمة، ولأن المنطق يتغلب على عنف والتسامح هو منطق، ولأن الشجاعة تتغلب على التهور والتسامح هو شجاعة، ولأن الحرية تتغلب على التكفير والتسامح هو حرية.

بتلك الدلالات والمعاني ينبغي أن نفهم التسامح، وبذلك الإدراك ينبغي أن نتعامل معه، مستحضرين أهم ما جاء في إعلان اليونسكو عن التسامح وما أثبت له من معاني الاحترام والقبول والتقدير للتنوع، وما يقتضيه تعميم التسامح من تعليم الناس الحقوق والحريات التي يتشاركون فيها.



مؤتمر: سؤال الأخلاق اليوم

بجاية - الجزائر، عقد ما بين ٢٣ - ٢٤ أكتوبر ٢٠١٩م

محمد تهامي دكير

□ مدخل

في زمان العولمة وثورة الاتصالات وتدفُّق المعلومات بغزارة، وتداخل الثقافات، وبعد انهيار حدود الخصوصية وتصدُّع الهويات المحلية، تعرَّضت منظومات القيم المحلية لتحديات غير مسبقة، طُرِح على إثرها سؤال كبير عن مصير الأخلاق التطبيقية.

وعلى إثر ذلك انشغلت النخب الفكرية، وخصوصاً ذات الخلفية الدينية، بنقاش وجدال لا يزال مستمرًا، في محاولة لبلورة مواقف عقلانية لمواجهة التحديات التي تواجه منظومة القيم بشكل عام، والأخلاق بشكل خاص. لوقف الانهيار الحاصل في ميدان الأخلاق، والتميز بين الثابت والمتحوّل والإنساني العام والأيدولوجي الخاص، في حركة تبني القيم وتمثل الأخلاق وتطبيقها.

كل ذلك في محاولة للحفاظ على قيم الذات، ومواجهة الاختراق المتسلط للعولمة، والتشجيع على حرية الاختيار الثقافي والقيمي والأخلاقي، بعيدًا عن الإكراهات الحضارية المعاصرة.

وفي هذا السياق جاء مؤتمر: «سؤال الأخلاق اليوم؟» الذي نظّمته الجمعية الجزائرية للدراسات الفلسفية، لمعالجة ومناقشة مجموعة من المحاور تنطوي تحت هذا العنوان الإشكالي، وقد تمّ تنظيم المؤتمر بالتعاون مع جامعة مدينة بجاية (جامعة عبد الرحمن ميرة) شرق الجزائر، ومخابر الجماليات والفنون والفلسفة المعاصرة، والدراسات الفلسفية والأكسيولوجية، وإشكاليات البحث العلمي في الجزائر.

وقد شارك في المؤتمر نخبة من الباحثين وأساتذة الجامعات من العالم العربي وأوروبا، خلال يومي ٢٣ - ٢٤ أكتوبر ٢٠١٩م، لمناقشة محاور المؤتمر الرئيسة التي جاءت في ورقة العمل، وهي:

- ١- الاختلاف الدلالي في حقل الأخلاق.
- ٢- الأخلاق بين القيمة والتجربة الأخلاقية.
- ٣- الأخلاق والدين: المخالفة والموافقة.
- ٤- الأخلاق والسياسة.
- ٥- المحور الموضوعاتي ومسألة المعايير الأخلاقية.
- ٦- المطلب التقنوعلمي واتساع المنظور الأخلاقي.
- ٧- النظرية الأخلاقية ومسؤولية الكونية: تعدد المعايير ووحدة الغاية.

□ الجلسة الافتتاحية

انطلقت فعاليات المؤتمر بجلسة افتتاحية تحدث فيها كل من: مدير جامعة عبد الرحمن ميرة، د. سعيداني بوعلام، ود. عمر بوساحة رئيس الجمعية الجزائرية للدراسات الفلسفية، وعميد كلية العلوم الاجتماعية والإنسانية د. عبد الرحمن سوامية، وقد أكدت جميع الكلمات على أهمية موضوع المؤتمر، وضرورة معالجة الإشكاليات والتحديات التي تواجه منظومة القيم والأخلاق في زمن عولمة القيم الغربية، وانهايار معظم أشكال الخصوصيات المحلية.. كما تحدثت د. نورة بوحناش عن: إنسان الفضاءات المتباينة وأخلاق اليوم.

□ أعمال اليوم الأول

في اليوم الأول عُقدت الجلسة الأولى برئاسة د. عبد الرحمن بوقاف، وتحدث فيها كل من: د. عبد القادر بليمان من الجزائر عن «الأخلاق في الفكر المعاصر»، ود. طاهر بن قيزة من تونس، عن: «التحولات الاجتماعية واختلاط معايير التمييز». أما د. سعيد ناشيب من المغرب فقد قدّم ورقة بعنوان: «الأخلاق والحياة»، كما تحدث في هذه الجلسة د. بركة شريف

عن «L'hetique comme possible de l'impossible».

الجلسة الثانية، ترأسها د. منير بهادي من الجزائر، وقُدِّمت فيها مجموعة من البحوث والدراسات، وجاءت بهذا النحو: د. لارا خالد مخل من لبنان تحدّثت عن: «جدل الرفضية والأخلاقيات»، فيما تحدّث د. محمد عبد النور عن: «إعادة تأسيس الأخلاق في إطار الفلسفة الحيوية»، أما د. سعاد بن سعدية من الجزائر فقد تحدّثت عن: «الأخلاق النسوية ضرورة أخلاقية معاصرة»، كما تحدّثت د. ليلى مداني عن: «واقع الأخلاق والسياسة في العالم المعاصر».

أما الجلسة الثالثة فترأسها د. محمد آكلي فراجي، وتحدّث فيها السيد خيسوس مانيال ليون بلانكو عن: «تطور الفكر الأخلاقي المسيحي»، فيما قدّمت د. كهينة برجى من فرنسا ورقة عن: «الأخلاق عند الفارابي»، كما قدّم د. ناجم مولاي من الجزائر ورقة بعنوان: «جدل الأخلاق والدين في الفكر الحدائي المعاصر»، أما د. جلّول بن طرات فقد تحدّث عن: «الأخلاق وسؤال الحداثة في الثقافة الدينية المعاصرة».

ثم عقدت جلسة رابعة في هذا اليوم، ترأسها الأستاذة فيروز رشام، وتحدّث فيها في البداية د. مصطفى كيلاني من تونس عن: «في النفعي والأخلاقي راهنا»، كما تحدّث د. سوامية عبد الرحمن عن: «أخلاقيات المهنة بين التشريع والعلاقات الإنسانية»، أما د. قدور نورة فقد قدّم ورقة بعنوان: «مستقبل الطبيعة الإنسانية في ظل تطور البيولوجيا»، وأخيرًا تحدّثت د. ريم فتيحة قدوري عن: «الأخلاق الإعلامية بين التنظير والتطبيق».

□ أعمال اليوم الثاني

انطلقت أعمال اليوم الثاني بجلّسة خامسة، ترأسها د. بن شرفي بن مزيان من الجزائر، وقد قدّم فيها في البداية د. جاك بولان من فرنسا ورقة حملت عنوان: «d aujourd'hui economique L'ethique creative du dialogue dans les democracies»، وتحدّث د. محمد جديدي عن: «البيوتيقا وتجديد الفكر الإيتيقي»، كما قدّمت د. وصال العش من تونس ورقة بعنوان: «أخلاقيات الفن وإيتقا الفن»، كما تحدّث في هذه الجلسة د. إيزابيلا شواذغير من ألمانيا.

الجلسة العلمية السادسة ترأسها د. سمير جودر، وتحدّث فيها في البداية د. رشيد العلوي من المغرب عن: «سؤال الأخلاق والسياسة في مجتمعاتنا المغاربية اليوم»، والأستاذ حدوش زهير عن: «ميشال فوكو.. السياسة والأخلاق»، كما قدّم د. فيصل لكحل ورقة بعنوان: «الأخلاق والسياسة.. ماكس فيبر نموذجًا»، أما د. محمد عفيان فتحدّث عن:

«المنعطف الإيتيقي من أخلاقيات السلطة إلى إيتيقا المواطنة».

أما الجلستان السابعة والثامنة فقد تحدّث فيها عدد من الباحثين والأكاديميين مثل: د. شراد هشام، ود. هشام معافة، ود. مليكة مذكور، ود. كريم عنايات، ود. سمير حسنة، ود. نادية سعدي، ود. فطيمة سلطاني..

وعلى هامش هذه الجلسات العلمية، نُظِّمَت سِتُّ ورشات تطبيقية تناولت بالتحليل والنقاش تجارب عدد من المفكرين والفلاسفة، مثل: محمد أركون ومحمد عابد الجابري ومالك بن نبي وإيمانويل كانط.

ومن بين الأوراق التي قُدِّمَت في هذه الورشات ورقة الدكتور ناجم مولاي من الجزائر بعنوان: «جدل الأخلاق والدين في الفكر الحداثي المعاصر وضرورة صناعة الإنسان الائتماني: طه عبد الرحمن نموذجاً» ومما جاء فيها: من المعلوم لدى المتبعين للشأن الفكري أن الفلسفة الأخلاقية الغربية شُيِّدَت أساساً على القطيعة مع الدين، إثر الصراع المرير الذي حدث منذ عصر الأنوار في أوروبا، بين رجال الدين والتنويريين، فكان أن أنتجت بمرور الزمن، نمطاً من البشر يشكو من الهزال الروحي، ويعاني من الشرود الأخلاقي والقلق واليأس والتشظي واللاجدوى. وقد دفع هذا الوضع الصادم ببعض المفكرين الإسلاميين المعاصرين إلى بناء مشاريع أخلاقية إسهماً منهم في درء ما يتهدّد المسلم المعاصر من مخاطر أخلاقية واجتماعية، قد تقوده إلى التيه والضياع كما قادت الإنسان الغربي قبله...

ومن أبرز هؤلاء، نجد المفكر المغربي طه عبد الرحمن (١٩٤٤م) الذي يشغل منذ أكثر من عقدين من الزمن على مشروع حضاري متعدّد الجوانب قوامه سؤال الأخلاق. حيث توصّل بعد بحث وتأمل، إلى أن الأزمات الكارثية التي تعيشها الإنسانية، إنما هي في الأصل أزمة أخلاق لا غير. وعليه فإن الثورة التي يتعيّن القيام بها ابتداءً إنما هي ثورة أخلاقية، تعيد الإنسان إلى وضعه الفطري، وتوقفه على أصله الروحي.

وتأسيساً على ما سبق: ما هي مظاهر الإفلاس الأخلاقي في الحداثة الغربية؟ وما سمات المشروع الأخلاقي الذي يدعو إليه المفكر طه عبد الرحمن كعلاج للأزمة الأخلاقية؟ إن المهمة الحضارية التي ندب الأستاذ طه نفسه لها كمثقف مسلم تنوِّع إلى قسمين: أ- كشف مخادع الحداثة الغربية وتبيين آفات الأخلاقية على الإنسان.

ب- تقديم مشروع أخلاقي إسلامي من شأنه صياغة إنسان ائتماني محصّن من تلك الآفات.

يذهب الأستاذ طه في وصف الحضارة الغربية إلى أنها فنتت الناس بفتنتين هما: فنة العقلانية، وفنة التقنية، مستندة في ذلك إلى أصليين أساسيين هما: أن لا أخلاق في العلم، ولا غيب في العقل. وعندما تجرّد العلم من الأخلاق نشأت أزمة الصدق فيها، ولما بتر العقل عن كل ما هو غيبي تولدت أزمة القصد بها. وهاتان الأزمتان كافيتان وحدهما لجعلها حضارة متأزمة، على الرغم مما يبدو من تقدمها.

ومظاهر هذا التأزم تتجلى في هوس الإنسان الغربي بالجانب الاقتصادي وهوسه بالمنفعة المادية وجعلها مقياساً وحيداً لكل تنمية وتطور، فطغى صوت التقنية والتجريب على كل صوت، وغلبت الآلية والتراكمية والإعلانية على عمليات الاتصال التي جاءت بها العولمة، وغابت الحكمة والمقصد عن كل نشاط علمي أو عملي. إن جانبها العقلي قطع الإنسان عن أسباب الترقّي في مراتب الأخلاق، وشقّها المعرفي فصله عن المعاني الروحية، والوجه القولي منها ضيّق نطاقه وجمّد حركته، أما مظهرها التقني فقد عمل على أسرهِ واستبعاده، فكانت بحق حضارة ناقصة عقلاً، وظالمة قولاً، ومتأزمة معرفة، ومتسلّطة تقنية، أصابت الناس بأفات قاتلة من «التضييق» و«التجميد» و«التنقيص»... وليس من شك أن منشأ هذه كل هذه الأزمات التي برزت في التطبيق الغربي للحدث هو الفقر الروحي والمعنوي الذي طبعها فضيّق أفقها، وأفقد الإنسان فيها الإحساس بالمعنى وبالأمان والاطمئنان، ووُلد لديه الشعور بالخوف واللاجدوى.

والخلاصة التي ينتهي إليها الأستاذ طه هي أن الحدث الغربية أنتجت للبشرية حضارة «ناقصة عقلاً، وظالمة قولاً، ومتأزمة معرفة، ومتسلّطة تقنية»... ذلك هو حال التطبيق الغربي للحدث. أما حالها في مجتمعاتنا الإسلامية فإنّها -مع الأسف- ليست إلّا استنساخاً من الأصل، فهي حدث مقلّدة لا إبداع فيها، حيث انطلى على كثير من مثقفينا وعي باطل مفاده أن التطبيق الغربي للحدث هو التطبيق الأمثل والأوحد والحتمي الذي لا فكاك منه. وهذا شطط ما بعده شطط، ذلك أن الأستاذ طه عبد الرحمن يفرّق بقوة بين واقع الحدث، وروح الحدث؛ لذلك يتعيّن علينا -نحن المسلمين- إذا أردنا تجنب مخاطر التطبيق الغربي لروح الحدث أن نفكر في ابتكار حدث إسلامية خاصة بنا؛ لأن الحدث لا تنقل من الخارج، وإنّما هي إبداع مبتكر من الداخل.

وانطلاقاً من تناول موضوع صلة الأخلاق بالدين عند القدماء أشار «عبد الرحمن طه» إلى أن الفلاسفة الأوائل أصابوا في نسبة الأخلاق إلى مجال «الإنسانيات» و«المعنويات» وأخطؤوا عندما قصروها على هذين المجالين فقط، ولم يتعدّوا بها إلى المجال الحقيقي لها والمتمثل -حسب طه عبد الرحمن- في مجال «الدينيات»، وهو المجال الذي يجمع إلى عنصر

«الإنسانيات» وإلى «عنصر المعنويات» عنصرًا ثالثًا هو «الغيبيات»، وهو العنصر المغيّب لدى المفكرين الحدائين العرب، ممّن أسسوا الأخلاق على العقلانية المجردة، فكانت أخلاقهم «أخلاق سطح» على حدّ تعبير طه عبد الرحمن.

يرى البعض أن «العقل الغربي» جاء بأفضل رؤية عن الإنسان، في حين يرى البعض الآخر أن «الإسلام» هو الذي جاء بأفضل رؤية عن الإنسان، حيث منحه مشروعًا حضاريًا متكامل فيه أبعاد مختلفة روحية وعقلية ومادية، تمكّنه من عمارة الدين والدنيا في كل العصور والأزمنة. والدليل على هذا تأكيد الإسلام على بعض المقومات الأساسية في بناء الإنسان نوجزها هنا كما يلي:

- ١ - اهتمامه بالعلم والمعرفة والحثّ عليهما في كل النصوص القرآنية والنبوية.
- ٢ - إعطاؤه مكانة مرموقة للعقل، بحيث لا توجد ديانة أو عقيدة قديمة أو حديثة أو معاصرة أعطت للعقل من المكانة والشرف والتعظيم كما أعطاه الإسلام.
- ٣ - تحدث القرآن الكريم عن السنن والقوانين التاريخية والاجتماعية، التي تحكم حركة التاريخ، وسير المجتمعات في حركتها وسكونها، في تقدمها وتراجعها.
- ٤ - عرض القرآن الكريم لأحد أهم العقبات التي واجهت حركات الأنبياء والرسل في جماعاتهم، وهي عقبة تقليد الآباء واتباعهم بدون تعقل، وهذا كله دعوة لتحرير العقل وتنوير الفكر في أي زمان ومكان.
- ٥ - تحفيز الإسلام الإنسان المسلم على التطوّر المستدام الذي لا يتوقّف عند حد معيّن.
- ٦ - تأكيد النصوص الدينية على أن يكون الإنسان المسلم حاضرًا وفاعلًا في عصره وزمانه، وامتثالاً شروط المعاصرة ومقتضياتها.

أما الفكر الغربي الحديث فنجدّه يقيم حداثة الإنسان على العقل لوحده منتجًا حداثات إنسانية بتكاملات منفصلة، منها ما هو روحي أو عقلي أو مادي، وهذا جعل الإنسانية تعيش في صراع واضطراب نتيجة لعدم التوازن المتكامل في بناء هذا الإنسان الحديث المتمركز من زاوية واحد فقط... إنّ واقعنا العربي اليوم المقلد للغرب لم يكسبه العقل المجرد من الدين إلّا جهلاً متزايداً، ومنه تتأكّد عدم جدوى منطقية الإصلاح العقلي في تغير واقعنا لاجتماعي والاقتصادي والسياسي بل والثقافي أيضًا ما لم يكن هنا «إصلاح أخلاقي» يكمل «الإصلاح العقلي» في كل المجالات الإنسانية بمختلف أنواعها للنهوض والرقى بالأمم.

ف«الأخلاقية» - حسب طه عبد الرحمن - وليست «العقلانية»؛ «هي الأصل الذي

تتفرّع عليه كل صفات الإنسان من حيث هو كذلك. والعقلانية التي تستحق أن تنسب إليه ينبغي أن تكون تابعة لهذا الأصل الأخلاقي. بل إن طه عبد الرحمن يجعل من «شروط الحداثة الإنسانية» «العقلانية المسدّدة بالأخلاق» لا «العقلانية المجردة من الأخلاق».

وخطأ «المحدثين» في نظر «طه عبد الرحمن» أنهم حملوا «العقلانية» على المعنى الأول وخصّوها بها الإنسان، والصواب أن «الأخلاقية» هي ما به يكون إنساناً وليست «العقلانية». إن الدين والأخلاق شيء واحد، فلا دين بغير أخلاق ولا أخلاق بغير دين، كما أن الأخلاق أيضاً ليست كمالات بمعنى زيادات لا ضرر على الهوية الإنسانية في تركها، وإنما هي ضرورات لا تقوم هذه الهوية بدونها، بدليل أن الإنسان لو أتى ضدها -أي ساءت أخلاقه- لعدّ لا في الأنام وإنما في الأنعام لقوله تعالى: ﴿إِنْ هُمْ إِلَّا كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ سَبِيلًا﴾.

إن طه عبد الرحمن ينطلق من مسلمة هامة تُعتبر الحجر الأساس في مشروعه الأخلاقي، وهي أنه لم يعد في الإمكان اليوم «ولادة إنسان جديد من هذا الإنسان القديم الذي أنتجته هذه الحضارة الغربية، إلا بتحوّل خلقي أشبه بالتحوّل الخلقي الذي تباشره التجربة الدينية في مرتبة التأييد، أو ما سماها بـ(الاتّمانية)».

يعتقد طه عبد الرحمن جازماً -كما مرّ بنا- أن حضارة اللوغوس (وهي حضارة الغرب) قد أفلست أخلاقياً، وعمّت آفات الكون بأجمعه، ولم يعد للبشرية من مخرج إلا بناء حضارة جديدة يكون فيها السلطان للأيتوس (الأخلاق)، بحيث تتحدّد فيها حقيقة الإنسان -لا بعقله أو بقوله- وإنما بخلقه وبفعله. ولا يوجد أي دين -اليوم- مرشّح للقيام بهذا الدور، وإمداد البشرية بمدد أخلاقي نقيّ كالدين الإسلامي، لأنه الدين الخاتم، والرسالة الجامعة، والمرجع الأقوم لكل العقول، آمنت بذلك أم أنكرت.

وفي هذا الصدد يتوقّع طه عبد الرحمن أن العالم سيشهد في المستقبل القريب حدثين كبيرين وهامين:

أحدهما: انهيار النظريات الأخلاقية وإفلاس الأنساق المعيارية التي توجّه الحداثة الغربية، فيتسبب ذلك في فراغ أخلاقي رهيب.

وثانيهما: ازدياد هروب الناس إلى الحياة الفردية الخاصة، فتنشأ عن ذلك الحاجة إلى أخلاق الباطن (الأخلاق الروحية).

وفي ظل هذين الحدثين يتعيّن على المسلمين أن يتحمّلوا مسؤوليتهم التاريخية بتقديم البديل الأخلاقي الإسلامي الحقيقي وإنقاذ البشرية، بصفتهم شهداء على الناس كما ورد

ذلك في القرآن الكريم حيث قال الله تعالى: ﴿كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ﴾. ولن يكون البديل الأخلاقي الأنجع، سوى الأخلاق المؤيدة التي تعتبر، بحق، أقدر الأخلاق على تقويم حضارة القول، وتخليص الإنسان من سواتها. أو بعبارة أخرى: إن أخلاق شق الصدر هي المرشحة لأن تكون منهجاً لتجديد القلب الإنساني، وسبباً في ميلاد عقل جديد. لكن أليس من الجدير بنا نحن المسلمين أن نتمثل هذه الأخلاق في حياتنا ونتخذها سبباً لحدائثنا المرتقبة أولاً، قبل أن نقدّمها كبديل أخلاقي للآخرين؟

سؤال وجيه يُحيلنا على إجابة مريرة، وهي أن الحركات النهضة في العالم العربي والإسلامي -على اختلاف مشاربها- لم تُعر إلى حدّ الآن كبير اهتمام لهذا الجانب الروحي من الممارسة الإسلامية، بل راحت تتسابق نحو المجالات السياسية والاقتصادية مستعجلة تدرك التقدّم الحضاري، معتقدة أن النهضة لا تتحقّق إلّا بمحاكاة الحداثة الغربية، وأن «مآل التجديد الإسلامي رهين بإنشاء المؤسسات الصناعية والمراكز التقنية ووضع البرامج التحديثية وتجنيد الطاقات المادية»...



إعداد: حسن آل حمادة*

الأمة والعرب والمسلمين.
ففي زمن الفتن والحروب
الأهلية والنزاعات الطائفية والمذهبية،
لن نتمكن من إنهاء مفاعيل كل هذه
الحروب والنزاعات، إلّا بإشاعة ثقافة
التسامح والرحمة في المجتمع. فثقافة
التسامح هي الحل الضروري لإنهاء
مفاعيل كل هذه الصراعات التي تدمر
النسيج الاجتماعي. ونعتقد أن العالم
العربي بأسره اليوم بحاجة إلى تعزيز ثقافة
التسامح والاعتراف بالمختلف والمغاير.
فنزاعات الاستئصال تدمر التوافق
الاجتماعي، وتنهى حياة المسلم في كل
المجتمعات. ولا يقف هذا الانحدار

العرب والتسامح.. نحو مشروع عربي للتسامح

الكاتب: محمد محفوظ.
الناشر: منشورات ضفاف - بيروت /
أطراف للنشر والتوزيع -
القطيف.
الصفحات: ١٩٢ من القطع الوسط.
سنة النشر: ط ١ - ٢٠٢٠ م.
يرى المؤلف أن الاستغراق في
مسائل التباين المذهبي والقومي بين أهل
الوطن الواحد، سيفضي إلى المزيد من
التآكل الداخلي الذي لا يُربح إلّا خصوم

* تويتر: @hasanhamadah

كالخدمات البلدية، والحقوق العمالية، أو القضايا العامة؛ كالدستور، وقضايا الإصلاح، وما شاكل ذلك، بل حتى الأمور الفلسفية لم تغب عن الكتاب؛ كنظرية (المستبد العادل) التي شغل بها المثقفون ردحاً من الزمن، منذ إشراقة عصر التنوير، وأما السمة البارزة في أسلوب الكاتب ومنهجه؛ فهي البساطة في غير ركاكة، والمباشرة في غير إسفاف، والجرأة في غير تهور، والصراحة في غير إساءة، أو تجريح.

أما السيد حسن العوامي فيقول في مقدمته للكتاب: كلما تعمق الشعور بالواجب عند الفرد المثقف الوطني الغيور؛ ارتفعت عنده وتيرة النشاط والعمل، ومشى يكافح في سبيل وطنه، وأفراده، باذلاً من فكره ووقته وتعب جسمه وسهره وماله ولو أدى ذلك إلى ملاحقته ووقوع الأذى عليه، ولو وقع في زنازين الوحدة والوحشة، والظلمة، أو التشرد، أو غيره من أنواع البلاء، معتبراً ذلك في سبيل الله، وبذلاً للوطن وأهله.

حتى النخاع..

خطوة لصنع مجتمع عربي
عالم في التغذية والصحة

الكاتب: محمد فيصل العوامي.

الناشر: منشورات بسطة حسن - القطيف.

الصفحات: ٨٧ من القطع الوسط.

سنة النشر: ط ١ - ٢٠٢٠م.

هناك الكثير من الكتب التي تتكلم عن التغذية والصحة، فبماذا يمتاز هذا الكتاب؟ وهل من حاجة ملحة له؟

إلاً بتعزيز ثقافة التسامح والرحمة. فهي التي تنقذ كل العالم العربي من كل الفتن والحروب الداخلية.

والكتاب الذي بين أيدينا هو محاولة جادة من المؤلف لتوضيح خريطة التسامح، ودعوة كل المجتمعات العربية للالتزام بكل مقتضياتها. وقسمه المؤلف في فصلين، هما:

الفصل الأول: التسامح خيار الضرورة، وفيه: ١- المسألة الوطنية في الفكر العربي المعاصر. ٢- التسامح وقضايا تجديد المشروع الوطني. ٣- التسامح وآفاق السلم الأهلي. الفصل الثاني: التسامح طريق الأمن والاستقرار، وفيه: ١- كيف نعزز خيار التسامح في المنطقة العربية. ٢- نحو مشروع عربي للتسامح بمناسبة اليوم العالي للتسامح. ٣- العمل الاجتماعي بن التجاذب والتصادم.

جهاد قلم

في الصحافة والسير والأدب

الكاتب: السيد علي السيد باقر العوامي.

الناشر: مؤسسة الانتشار العربي - بيروت/

أطياف للنشر والتوزيع - القطيف.

الصفحات: ٤٧٣ من القطع الكبير.

سنة النشر: ط ١ - ٢٠٢٠م.

جمع هذا الكتاب وأعدّه للنشر الشاعر عدنان السيد محمد العوامي، وأشار في تصديره إلى أن مواضيع الكتاب متنوعة الأغراض، متباينة المقاصد، ومع ذلك انتظمتها وحدة عضوية واحدة، ونسق واحد أيضاً، هي همّ الوطن، وقضايا الأمة، سواءً في المطالب اليومية،

يذكر أن الكتاب جاء في ثلاثة فصول وملاحظات ختامية.

أخلاقيات عالمنا الواقعي.. ٨٦ مقالاً موجزاً عن أشياء تهمنا

الكاتب: بيتر سينغر.

ترجمة: أحمد رضا.

الناشر: الرافدين - بغداد/ بيروت.

الصفحات: ٤٠٧ من القطع الوسط.

سنة النشر: ط ١ - ٢٠٢٠م.

في مقالات هذا الكتاب يطبق بيتر سينغر طرقه المثيرة للجدل في التفكير على قضايا من بينها التغير المناخي، الفقر المدقع، الحيوانات، الإجهاض، القتل الرحيم، الاصطفاء الوراثي والبشري، تعاطي المنشطات الرياضية، بيع الكلى، أخلاقيات الفن باهظ الثمن، وطرق زيادة السعادة.

ويتساءل سينغر عما إذا كان علينا اعتبار الشيمبانزي أناساً، وإذا كان علينا حظر التدخين، ويكرّر جداله ضد فكرة أن كل الحياة البشرية مقدّسة، مطبقاً إياه على بعض الأحداث الأخيرة.

وعلاوة على ذلك، يستكشف، بأسلوب سهل سلس، بعض أعمق الأسئلة الفلسفية، كالتساؤل حول ما إذا كان أي شيء خامئاً، وحول النقطة الزرقاء الباهتة، التي هي كوكبنا. وتحوي هذه المقالات أيضاً بعض تأملات سينغر الشخصية في نشاطاته المفضلة، وعلى اقتراح غير معتاد لمحاولة عائلية في وليمة الأعياد.

تنشر -حسب العوامي- كثير من المعلومات الخاطئة التي تتعلّق بالتغذية والصحة، ومواجهتها من خلال محاولة تصحيحها أو نشر المعلومات الصحيحة فقط وهذا غير كافٍ، وإنما لا بد من صنع جيل قادر على التفريق بين المعلومات العلمية الصحيحة والخاطئة غير العلمية.

إن الحاجة لتحليل المعلومات في مجال التغذية والصحة لها حيّز كبير من الأهمية، لاحتياج الجميع لمثل هذه المعلومات، بخلاف التخصصات والعلوم الأخرى. ففي الاقتصاد أو الفيزياء مثلاً لا يحتاج كل شخص إلى معرفة كيفية الحصول على المعلومات الصحيحة؛ لأن أغلب المهتمين بهذه المعلومات أو بتطبيقها من المختصين والباحثين، كما أن كمية المعلومات التي تنشر من طرفهم في أوساط العامة إما أن تكون صحيحة أو أقل ضرراً على فرض الاشتباه قياساً بالمعلومات التي تنشر عن التغذية والصحة؛ لأن الأخيرة تمس حياة الجميع بشكل مباشر، خصوصاً أن غالبية الناس ينجذبون للمعلومات المرتبطة بالتغذية للاعتقاد بأنها تساهم في إطالة العمر وتحسين الصحة بعكس المعلومات الأخرى.

بناء على ذلك فإن الهدف الأساس من هذا الكتاب ليس تقديم نصائح غذائية ولا تصحيح معلومات خاطئة، بل مساعدة القارئ على تعلم فن التفريق بين المعلومات العلمية وغير العلمية، وبعض القواعد المهمة في تحليل المعلومات في هذا المجال التي يمكن أن تشكّل له قاعدة قوية لتقويم وتحليل المعلومات التي يطلع عليها.

كيف يعمل العقل؟

الكاتب: سيرل بيرت، إرنست جونز وآخرون.
ترجمة: رياض عسكر، محمد خلف الله.
الناشر: دار آفاق للنشر والتوزيع - القاهرة.
الصفحات: ٣١٨ من القطع الوسط.
سنة النشر: ط ١ - ٢٠٢٠م

اشترك في هذا الكتاب نخبة من أكبر علماء النفس البريطانيين، وتقاسموا موضوعاته تبعاً لاختصاص كل منهم، فجاء بذلك الكتاب عمدة ثقة. ومما يجبّب هذا الكتاب إلى عامة القراء أنه لم يكتب للمتخصّصين.

يخلو هذا الكتاب من المشاكل العويصة والاصطلاحات المعقّدة، ويمتاز بسهولة أسلوبه فلا يحتاج إلى عناء، مع مناقشته لأهم المسائل التي تجول في عقل كل إنسان، وتمسّ تفكيره ومشاعره وعواطفه وبالاختصار حالته النفسية.

من التساؤلات الكبرى التي يجيب عنها هذا الكتاب: كيف يعمل عقل الراشد؟ وكيف يعمل عقل الطفل؟

يمكنك أن تعرف من خلال هذا الكتاب كيف يقوم الشخص بدراسة عقله، وقوة اللاشعور والأحلام، وما هو الكلل العقلي، بل وكيف تؤثر فينا السينما، ومدى تعقيد عملية إدراك الجمال الفني، وما الذي يضعف أعصابنا؟ والكثير من الموضوعات والتساؤلات التي نفكر فيها جميعاً ولا نعرف لها إجابة حقيقية علمية.

حري بالذكر أن الكتاب تم تقسيمه في ١٦ فصلاً.

تقويم الظاهرة الدينية وموقف الفكر الإسلامي منها.. ماليزيا نموذجاً

الكاتب: هاني بن عبدالله الملحم.
الناشر: مكتبة المتنبّي - الدمام.
الصفحات: ١٦٦ من القطع الوسط.
سنة النشر: ط ١ - ١٤٤٠هـ.

في تقديمه للكتاب يقول الدكتور نور آمالي بن محمد داود: إن مثل هذه الدراسة لها أهميتها الخاصة؛ إذ الحديث عن ظاهرة التدين والإمام بها يُعين الباحثين على فهم قيم وتصورات وسلوكيات المتدينين المختلفة، كما أنه يساعدهم على تحليل مدى انسجام الممارسات الدينية مع التصور الكلي العام النابع عن مصدرية الدين نفسه.

وانطلاقاً من فهم الظاهرة أيضاً يساعد صنّاع السياسة والمعنّين بها في وضع سياسات مناسبة، ورسم طرائق معينة، وصياغة مناهج ملائمة، تراعي اعتبارات مختلفة ومتباينة لضمان الأمن والاستقرار التعايشي بين الفئات الدينية المختلفة.

وبقدر تعلّق الأمر بماليزيا، فإن النقاط المهمة التي شاركها المؤلف من تجربة ماليزيا - حكومة وشعباً - في المحافظة على الأمن والاستقرار والوثام بين أتباع الأديان المختلفة لجديرة بالإشادة والتدعيم، بل أن تحتذي حُطّاهها الدول الأخرى، وهي التجربة القائمة على التسامح الديني، وعدم الإكراه والاحترام المتبادل، والتعايش السلمي بين أتباع الأديان المختلفة.

لهذا الكون الذي نعيش فيه، وهو كونٌ لا متناهٍ ومتعدّد الأبعاد، ويعجّ بالطاقة والوعي؛ وهذا بدوره يؤكّد مرة أخرى أنه دائماً ما كانت وما تزال وستبقى هناك حقيقة مطلقة وحيدة؛ وهي حقيقة كونية لا يمكن أن يزعم احتكارها فردٌ أو عرقٌ أو ثقافةٌ أو علمٌ أو دينٌ بعينه.

هذا ما يذهب إليه المؤلف في كتابه الضخم الذي تعدّدت فصوله حتى توقّفت عند الفصل الثالث عشر بعد المائة.

ويؤكّد المؤلّف في سطره الأخير أن مبدأ حياد الدولة تجاه الأديان المختلفة في مجتمعاتها مثل في الحقيقة صمّام الأمان الذي وفّر جميع شروط الأمن والسلام؛ ليتحوّل كل أفراد المجتمع إلى أداة بناء للدولة والاقتصاد، ويوفّرون أسباب قوة بلادهم وليس أداة هدم لها يصنعون عوامل فنائها؛ لذا تُعدّ مدنيّة الدولة - حسب التجربة المالبزية - مثل أفضل ضمان لشيوع التدين واحترام الدين عقيدة وطقوساً وقيماً.

حقيقتنا المطلقة..

الحياة والكون وقدر الإنسان

دعونا نتفلسف..

كيف استطاع ٢٥ مفكراً تغيير حياتنا؟

الكاتب: إدريان كوبر.

ترجمة: منذر محمود محمد.

الناشر: دار الفرق - دمشق.

الصفحات: ٦٧٠ من القطع الوسط.

سنة النشر: ط ١ - ٢٠١٩م.

الكاتب: علي حسين.

الناشر: دار أثر للنشر والتوزيع - الدمام.

الصفحات: ٢٨٨ من القطع الوسط.

سنة النشر: ط ٢ - ٢٠١٩م.

يعتقد كثيرون أن الفلسفة هي أن تقول أو تكتب شيئاً لا يفهمه الناس، ويهتم به النخبة فقط. ولكننا عندما نقرأ أنا وأنت سيرة سقراط وأفلاطون أو أرسطو، ومعهم سارتر وماركيوز وبرتراند رسل وعشرات غيرهم نجدهم جميعاً تحدّثوا إلى الناس بلغة مبسطة غير معقّدة يفهمها الجميع، وما دمنا أنا وأنت قد فهمنا أقوالهم من دون أيّ معاناة وتعقيد، فإن ما قالوه لم يكن كلاماً مبهمًا، بل كان فكراً واضحاً.

هذا الكتاب محاولة متواضعة للسؤال عن الفلسفة ورجالها، وكيف استطاعوا أن يغيّروا تاريخ البشرية، وأن يتركوا بصماتهم على حركة المجتمعات. وقد سنحت لي الفرص أن أفكر في كتابة عن الفلسفة، لها ولو قدر بسيط

منذ قديم الأزل، أي منذ البدايات الأولى لظهور الإنسان العاقل، بدأ الناس يتأمّلون في طبيعة الكون، والكوكب الذي نعيش عليه، وفي أنفسهم بطبيعة الحال. ما الذي يعنيه كل ذلك؟ لماذا أنا موجود هنا؟ ما هو المغزى الحقيقي لحياتنا؟ ما الذي سوف يحدث لي بعد الموت؟ هل سأعود من جديد إلى حياة أخرى على الأرض؟ تعتبر الحلول الموضوعة لهذه الأحاجي الموغلة في القدم، كونيةً وخارجاً أطر الزمن في الوقت عينه؛ ذلك أنها دائماً ما كانت في متناول أيدي البشر على امتداد الزمن. وقد بدأت تتكشف أمام الفيزياء الكمية الحديثة الآن وبصورة مستقلة تماماً، الطبيعة الحقيقية

أما المؤلف فيتساءل قائلاً: هل سبق لأحد أن عاين البصل عنواناً نقدياً لكتاب، وإلام نبّه وتنبّه؟ ما أول ما يستدعيه قارئ العبارة هذه من تذكير بالبصل، في نوعه، أو المأخوذ عنه؟ بناء على أيّ تصور، أو متخيل، على وجه الدقة، أقيمُ علاقة بين البصل واللغة، أي ما يمكن أن يكون التعامل مع اللغة كما الحال في التعامل مع البصل، وما في هذا التحديد من إثارة لمتخيل القارئ.

ما الذي أريد قوله في البصل، أو عن أيّ بصل أريد التكلّم؟ وقد قسّم المؤلف كتابه في أربعة فصول وخاتمة حملت عنوان: هل يمكن للعرب أن يتحرّروا من «جذب» الاعتقاد؟

التسامح

الكاتب: رمضان بسطاويسي .
الناشر: مكتبة الدار العربية للكتاب - القاهرة .
الصفحات: ١٢٥ من القطع الوسط .
سنة النشر: ط ١ - ٢٠١٨ م .

يأتي هذا الكتاب ضمن سلسلة مفاهيم فلسفية، ويرى بسطاويسي أن مصطلح التسامح أثار تداعيات مختلفة، سواء على النطاق الفكري أو على صعيد الواقع العملي، خصوصاً أن الحديث عنه قد كثر في السنوات الأخيرة، لكونه واحداً من المفاهيم المستحدثة في اللغة العربية. وهذا الكتاب يحاول إعطاء فكرة مبسطة ونقدية عن التسامح.

ويشير المؤلف إلى أن الأصل في التسامح أن تستطيع الحياة مع قوم تعرف يقيناً أنهم

من الوضوح، كتابة تشبه جلساتنا في المقاهي، وقد طلب مني بعض الأصدقاء أن أجمع هذه الكتابات البسيطة في كتاب أسرد فيه تاريخ الأفكار والنظريات التي ساهمت في تغيير نظرنا إلى العالم والأشياء.

العرب لا يحبون البصل.. دراسة في متخيلات اللغة العربية

الكاتب: إبراهيم محمود .
الناشر: دار سطور للنشر والتوزيع - بغداد .
الصفحات: ٤٣١ من القطع الوسط .
سنة النشر: ط ١ - ٢٠١٩ م .

كتاب مائز وماتع - حسب الناشر - كاتبه عمل على روح المقارنة بحس يقترب إلى المفارقة الصادمة المتلبسة بروح الدعابة. لكنها دعابة تقود القارئ للتفكير الجاد إلى ما آلت إليه الأمور من وضاعة مقصودة على مستويات الفكر والفن والأدب والإبداع.. بروح تذهب وتشاكس المقتربات السياسية، وهو ما ذهب إليه الكاتب في خواتيم فصله الأخير.

الكتاب تطرّق بذكاء إلى بعض المسكوت عنه تحت مسمّى المقدس.. ومسه في العمق دون أن يسيء إليه.. بل نبّه إلى الرياء والتمظهر الديني.. واستغلال مكان القوة في البلاغة واللغة وتأثيرها على المستوى الفكري للإنسان البسيط عبر دغمة بيتوبيات جاهزة بدلاً عن الارتقاء به عن طريق اللغة المحلّقة في متون كتاب الله والأولياء والمفكرين والباحثين والمؤرخين والشعراء والكتبة.. وهو ما يضمن سلامة اللغة وسلامة ثقافة الفرد على حدّ سواء.

مختلفون عنك، لن تستطيع أن تُعطي بدون الحُب، ولن تستطيع أن تُحِب بدون التسامح، الغفران الحقيقي لا ينكر الغضب، لكن يوجهه، إن كنت تريد أمورًا تسع الجميع، فهي التسامح والحرية ومنطق الحوار، مهما تعلّم الناس من فنون فلن يتعلّموا شيئاً يشبه فن التسامح، إنها القلوب النقية التي تسبّح الله الغفور الرحيم صباحًا ومساءً.

ويستخلص الكاتب أن التسامح يستوجب الاحترام المتبادل، ويستلزم التقدير المشترك، ويدعو إلى أن تتعارف الشعوب

للتقارب، ويفرض التعامل في نطاق الدائرة الموضوعية من دون المساس بدائرة الخصوصية من غير إثارة لحساسيتها، وانتهاك حرمة ذاتيتها، وهي دائرة تبادل المعارف والمنافع والمصالح المشتركة الفاعلة التي يعود مردودها بالخير على الجميع.

جاء الكتاب بعد مقدّمته في ثماني مقالات وخاتمة بعنوان: التسامح في الإسلام، إضافة لمصادر وضعها المؤلف للقراءة والاستزادة في الموضوع، ولا ننسى أن نشير إلى أن مصطفى النشار كتب تصديرًا للسلسلة.

106

27th year
Winter 2020 Ad/ 1441 Hg



Published by:
Al-Kalema
Forum for
Studies &
Researches

AL-KALEMAH

A Quarterly Magazine Specializes in Islamis Thoughts, Current Issues and civilization Rebial

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 ٥٠٠ ليرة |
| | «كندا ٥ دولارات |
| | «استراليا ٦ دولارات |

«الدول الأفريقية ٤ دولارات.
«الدول الأوروبية والأمريكية الأخرى ٥ دولارات.

موقعنا على الإنترنت: www.kalema.net