

١٩

السنة الثانية والعشرون
خريف ٢٠١٥م / ١٤٣٦هـ



تصدر عن
منتدى الكلمة
للدراسات
والأبحاث

الكلمة

مجلة فصلية تعنى بشؤون الفكر الإسلامي وقضايا العصر والتجديد الحضاري

◆ كتب:

النص القرآني..
المكانة والحجية

◆ ندوات:

العلاقة بين
الأخلاق والقانون
نظرة فقهية
وحقوقية

◆ هل الأمة الواحدة.. أمر ممكن؟

◆ إشكالية العالمية والخصوصية في مجال حقوق الإنسان

◆ الجدل في توتر.. قراءة في أشكال التواصل حول

القضايا الساخنة

◆ الإدارة الحكومية.. قراءة في فكر الرواد المسلمين

◆ ملف: الفلسفة والتصوف.. وسؤال العلاقة

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الكلمة

مجلة فصلية تعنى بشؤون الفكر الإسلامي وقضايا العصر والتجديد الحضاري

تصدر عن منتدَى الكلمة للدراسات والأبحاث

رئيس التحرير: زكي الميلاذ

مدير التحرير: محمد محفوظ

هيئة التحرير

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

الهيئة الاستشارية

ش. حسن الصفار
أ. حسن العوامي
د. رضوان السيد
د. طه جابر العلواني
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)

المراسلات

LEBANON - P.O. Box: 113 / 5789

Hamra - Beirut 2070 1103

KUWAIT - P.O Box: 941 - Dasman 15460

http: //www. kalema.net

Email: kalema@kalema.net

لبنان - ص. ب ٥٧٨٩ / ١١٣

الحمراء - بيروت ٢٠٧٠ ١١٠٣

الكويت - ص. ب ٩٤١ - دسمان ١٥٤٦٠

موقع المجلة على الإنترنت

البريد الإلكتروني

التنفيذ الطباعي

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

التوزيع

مؤسسة الفلاح للنشر والتوزيع - لبنان

الاشتراك السنوي

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

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



قواعد النشر في المجلة

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

يشترط في المادة المرسلة الشروط التالية:

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

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

الكلمة الأولى

هل الأمة الواحدة.. أمر ممكن؟/ زكي الميلاد ٥

دراسات وأبحاث

إشكالية العالمية والخصوصية في مجال حقوق الإنسان/ جبران صالح على حرمل ١٣

الإدارة الحكومية.. قراءة في فكر الرواد المسلمين/ الدكتور أشرف صالح محمد سيد .. ٥٨

عداء النبي الخاتم ﷺ .. من الشخص إلى العقيدة/ شريف الدين بن دوبه ٦٥

ملف العدد: الفلسفة والتصوف .. وسؤال العلاقة

الفلسفة والتصوف .. وسؤال العلاقة/ الدكتور بوعرفة عبد القادر ٧٧

الفلسفة والعرفان.. دلائل الاتصال ومكامن الانفصال/ الدكتور بن عومر رزقي ٨٣

العرفان بين الاستقالة والاستنارة/ الدكتور قويدري الأخضر ١٠٢

العشق والعقل في فكر جلال الدين الرومي/ الدكتورة درقام نادية ١٣١

الفلسفة والتصوف.. قراءة في عيون الشيخ محيي الدين بن العربي/ عبد القادر بلغيث ١٤٥

رأي ونقاش

الجدل في تويتر.. قراءة في أشكال التواصل حول القضايا الساخنة/ الدكتور أحمد اللويحي

وحسين علي الناصر ١٦١

كتب - مراجعة ونقد

النص القرآني.. المكانة والحجية/ باسم البحرائي ١٧٧

ندوات

العلاقة بين الأخلاق والقانون .. نظرة فقهية وحقوقية/ محمد تهامي دكير ١٨٢

إصدارات حديثة/ إعداد: محمد دكير ١٩٢

الفكر الذي يتوقّف عن العطاء المعرفي النوعي سيصاب في مآلاته إلى الجمود واليباس. وإدراكًا من المجلة لأهمية العطاء الفكري والنوعي والتميز والقادر على اكتشاف مساحات معرفية جديدة فإن المجلة تخصّص في هذا العدد ملفاً فكرياً يناقش طبيعة الصلة العميقة بين الفلسفة والتصوف. ولقد أجادت الدراسات والأبحاث في هذا الملف على تظهير طبيعة العلاقة والتداخل بين الفلسفة والتصوف.

فالفلسفة التي لا تحفر معرفياً في قضايا المعرفة ذات الصلة العميقة براهن الواقع الإسلامي المعاصر، لن تتمكن من تقديم إجابات عميقة لأسئلة الواقع ورهاناته المتعددة. ولم تكتفِ المجلة في هذا بملف الفلسفة والتصوف، وإنما قدّمت دراسات وأبحاث أخرى في مختلف أبواب المجلة الثابتة..

فالسيد رئيس التحرير شارك بدراسة بعنوان (هل الأمة الواحدة.. أمر ممكن؟)، والدكتور اللويحي والدكتور الناصر يقدمان لنا دراسة مشتركة حول (الجدل في توير.. قراءة في أشكال التواصل حول القضايا الساخنة)، ويشارك معنا الأستاذ جبران صالح بدراسة حول (إشكالية العالمية والخصوصية في مجال حقوق الإنسان).

وغيرها من الدراسات والأبحاث.. ونود في هذا السياق أن نقدّم شكرنا الجزيل للدكتور بو عرفة عبد القادر على كل الجهود التي بذلها في إعداد ملف هذا العدد، كما نقدّم شكرنا إلى كل الباحثين الذين ساهموا في هذا الملف.

ونأمل من العلي القدير أن نكون قد وفّقنا في تقديم مادة معرفية متنوّعة ومفيدة. ومنه نستمد العون والقوة..





هل الأمة الواحدة.. أمر ممكن؟

زكي الميلاد

- ١ -

الأمة الواحدة.. والتساؤلات الشكية

في كتابه الشهير (تجديد التفكير الديني في الإسلام) الصادر مطلع ثلاثينات القرن العشرين، تساءل الدكتور محمد إقبال (١٢٩٤-١٣٥٧هـ/ ١٨٧٧-١٩٣٨م) في عنوان محاضراته السابعة والأخيرة، هل الدين أمر ممكن؟ وكان قصده هل الدين أمر ممكن عقلاً، أي من الناحية العقلانية وبحسب التحليلات والبراهين العقلانية.

على طريقة هذا التساؤل، نتساءل بدورنا: هل الأمة الواحدة أمر ممكن؟ نقصد بذلك من الناحية الفعلية والوجودية، وبحسب التحليلات والبراهين العملية والوجودية.

ومتابعة لهذا التساؤل تفريعاً وتفصيلاً، نتساءل كذلك: هل خطاب الأمة الواحدة هو خطاب بياني، أم هو خطاب جدلي، أم هو خطاب برهاني؟ وهل هو خطاب عاطفي وجداني، أم هو خطاب عقلائي؟ وهل هو

خطاب مثالي، أم هو خطاب واقعي؟

من الواضح على هذه التساؤلات، أنها تحمل ملامح الاحتجاج والتباين والاختلاف، ومنشأ هذه الصورة ذلك التاريخ الطويل والممتد من الانقسام والنزاع بين المسلمين مذاهب وجماعات ومجتمعات، والذي يرتد إلى عصر الإسلام الأول.

فقد نقلت لنا كتب السيرة والتاريخ أن الرسول الأعظم ﷺ ما إن انتقل إلى الرفيق الأعلى حتى ظهر على المسلمين الانقسام والنزاع في الرأي، وفي طور آخر وصل الحال إلى أن يشتبك المسلمون في حروب دامية وعنيفة، وقد ظلت هذه الحروب مستمرة إلى فترات طويلة، بشكل يظهر وكأن تاريخ المسلمين من الأزمنة القديمة إلى هذه الأزمنة الحديثة، تاريخ نزاعات وصراعات وانقسامات.

يضاف إلى ذلك أن الانقسام والنزاع في الرأي عند المسلمين لم يقف عند هذا الحد، بل ظل يتطور دائماً، ويدفع نحو التشكل في جماعات وفرق متباينة ومتفارقة، وأحياناً متنازعة ومتصادمة، الظاهرة التي عرفت وتكاثرت في تاريخ المسلمين القديم، وتلوّنت بألوان وأنماط عدة، فكرية وكلامية وفقهية وسياسية.

ومع تعدّد هذه الفرق وتكاثرها، وجدت الحاجة إلى حصرها وتعدادها، وجاء حديث افتراق الأمة إلى سبعين ونيف فرقة، ليؤكد العناية والاهتمام بهذه الظاهرة، هذا الحديث المختلف والمتنازع عليه سنداً ومتناً، يعد من أكثر الأحاديث التي ضربت وأضرت فكرة الأمة وأطاحت بها، فهو يصور وكأن الإسلام جاء لتكوين جماعة أو فرقة تكون هي الفرقة الناجية، ولم يأت لتكوين أمة تكون أمة جامعة لكل المسلمين.

وكان من نتائج هذا الحديث المثير للجدل، أن ترتب عليه نشوء أدب خاص بات يُعنى بالبحث عن الفرق وتعدادها في ساحة المسلمين، والكشف عما بين هذه الفرق من فروقات، صغيرة أو كبيرة، ظاهرة أو باطنة، حادثة أو أصيلة.

ومن أشهر المؤلفات التي وصلتنا في نطاق هذا الأدب، ثلاثة مؤلفات تتجلى من عناوينها وهي: كتاب (الفرق بين الفرق) لعبد القاهر البغدادي (ت ٤٢٩هـ / ١٠٣٧م)، وكتاب (الفصل في الملل والأهواء والنحل) لابن حزم الأندلسي (٣٨٤-٤٥٦هـ / ٩٩٤-١٠٦٣م)، وكتاب (الملل والنحل) لمحمد بن عبد الكريم الشهرستاني (٤٧٩-٥٤٨هـ).

ومن شدة العناية بهذا النمط من الأدب، حاول الشهرستاني أن يضع قانوناً يبنى عليه حسب قوله، في تعداد الفرق الإسلامية، وأشار إلى هذا القانون في المقدمة الثانية من المقدمات الخمس التي افتتح بها كتابه، وحملت هذه المقدمة عنوان (في تعيين قانون يبنى عليه

تعدد الفرق الإسلامية).

وبقي الانقسام والنزاع مستمرًا، وكأنه السمة الغالبة على تاريخ المسلمين قديمًا وحديثًا، حتى وصلنا إلى ما وصلنا إليه اليوم، مع هذه التآزمات الشديدة في العلاقات بين المسلمين، والتي يمكن أن يؤرّخ لها بوصفها من أكثر الفترات وأشدّها تأزّمًا في العصر الحديث.

فالعلاقات بين المسلمين مذاهب ومجتمعات، تشهد في الوقت الراهن، تراجعًا حادًا وخطيرًا، وصلت في بعض الحالات إلى درجة النزاع والتصادم، وكادت تفجّر ولأول مرة في تاريخ المسلمين حربًا دينية، على صورة ما حدث في تاريخ العالم المسيحي القديم والحديث بين الطوائف الدينية المسيحية، كالحرب الدينية العنيفة التي حصلت في ألمانيا في القرن السابع عشر ما بين الكاثوليك والبروتستانت، وعرفت عند المؤرخين بحرب الثلاثين عامًا (١٦١٨-١٦٤٨م).

ليس هذا فحسب، بل إن معول التمزّق ما زال يفعل فعله في مجتمعات العرب والمسلمين، فهذه المجتمعات وبالذات العربية منها، باتت تتعرض اليوم لخطر التمزق، وبدأت بعضها تتمزق بالفعل، فنحن اليوم لسنا أمام أمة ممزقة، بل أصبحنا أمام مجتمعات ممزقة. والمشكلة أننا لا نستطيع أن نضع حدًا لهذا التمزّق في هذه المجتمعات الصغيرة، فهل يجوز لنا الحديث عن وحدة الأمة الكبيرة!

أمام هذه الصور والوضعيات، جاز لنا التساؤل حول: هل الأمة الواحدة أمر ممكن؟ وتفرع عن هذا التساؤل تلك التساؤلات الأخرى الموصوفة بالشكّية.

- ٢ -

الأمة الواحدة.. وتحرير الإشكالية

بشأن التساؤلات التفرعية، سنتوقف بصورة رئيسية أمام التساؤل الأول الذي يبدو أنه بحاجة إلى تحرير محل الكلام فيه، ونعني به التساؤل الآتي: هل خطاب الأمة الواحدة هو خطاب بياني، أم هو خطاب جدلي، أم هو خطاب برهاني؟

من الواضح على هذا التساؤل أنه يستند إلى تقسيمات ابن رشد (٥٢٠-٥٩٥هـ/ ١١٢٦-١١٩٨م) لما أسماه طرق التصديق الموجودة عند الناس، والتي قسمها إلى ثلاثة طرق هي: الخطابية والجدلية والبرهانية، فمن الناس حسب رأيه من يصدق بالأقاويل الخطابية، ومنهم من يصدق بالأقاويل الجدلية، ومنهم من يصدق بالأقاويل البرهانية،

وذلك بحكم أن طباع الناس متفاضلة في التصديق^(١).

وعلى أساس هذا التقسيم، يرى ابن رشد أن هناك تراتباً وتفاضلاً بين هذه الطرق التصديقية عند الناس، فالأدلة والأقاويل الخطابية هي أقرب إلى أذهان الجمهور العام من الناس، والأدلة والأقاويل الجدلية هي أقرب إلى أذهان الخاصة من أهل الكلام الذين يعرفون بنزعتهم الجدلية في الدفاع عما يعتقدون به، أما الأدلة والأقاويل البرهانية فهي أقرب إلى أذهان الخاصة من أهل الفلسفة، وهؤلاء في نظر ابن رشد أرفع رتبة، وأعلى درجة من السابقين.

هذا التصور المنهجي يمكن تجريبه والاستفادة منه في النظر إلى خطاب الأمة الواحدة، من زاويتين، الزاوية الأولى وتستند إلى طريقة تحليلات ابن رشد، والزاوية الثانية وتستند إلى طريقة أخرى في التحليل.

بالنسبة إلى الطريقة المنسوبة إلى تحليلات ابن رشد، يمكن تقريب هذه الطريقة في تحرير قضية البحث، وذلك من جهتين، هما:

الجهة الأولى: وتحريرها على هذا النحو: هل أن خطاب الأمة الواحدة يمثل قضية واضحة وبيّنة لا تحتاج لإثباتها والتصديق بها إلا إلى الأدلة الخطابية وذلك لشدة وضوحها وظهورها! أم أن هذه القضية لكونها لا خلاف على الإيذان بها فهي تقتضي الدفاع عنها بالأدلة والأقاويل الجدلية! أم أنها قضية لا يمكن التسليم بها إلا بالأدلة والأقاويل البرهانية.

الجهة الثانية: وتحريرها على هذا النحو: هل يمكن تطبيق هذه الأدلة بأقسامها الثلاثة على هذه القضية في إثبات وتصديق خطاب الأمة الواحدة، بطريقة يمكن مخاطبة الجمهور العام بالأدلة الخطابية، ومخاطبة الخاصة من الناس الذين يؤمنون بهذه القضية بالأدلة الجدلية، ومخاطبة خاصة الخاصة أو الذين لا يؤمنون بهذه القضية أو البعيدون عنها، أو الذين يعتبرون أنفسهم من أهل البرهان، ولا يؤمنون بشيء إلا ببرهان، ومخاطبة هؤلاء بالأدلة البرهانية.

هذه الرؤية المنهجية لعلها من مداخل البحث في تجديد النظر لقضية خطاب الأمة الواحدة والأمة الجامعة.

أما الزاوية الثانية، وتحريرها يتحدد على هذا النحو: كيف نتعامل مع قضية الأمة

(١) ابن رشد، فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال، بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٨٦م، ص ٣١.

الواحدة وخطاب الأمة الواحدة؟ هل نحن أمام قضية واضحة وبيّنة لا نحتاج في التعاطي معها إثباتاً وتصديقاً، إلّا بالأدلة الخطائية التي تستند إلى البيان اللفظي، وإلى التحسينات اللغوية، والفصاحة اللسانية، والبلاغة الوعظية، والنثر الشعري!

أم نحن أمام قضية هي موضع إيمان وتسليم ثابت، لا نحتاج في التعاطي معها إثباتاً وتصديقاً، إلّا بالأدلة الجدلية للدفاع عنها، والتمسك بها، وذلك عن طريق المحاججة بصورها كافة!

أم نحن أمام قضية تغيّرت صورتها، وتلاشت ذاكرتها، وأخذت تتعرّض وما زالت تتعرّض إلى موجة من التشكيك والاتّهام، بشكل بات من اللازم التعامل معها إثباتاً وتصديقاً بالأدلة البرهانية، ونعني بها الأدلة العقلية التي يشبّتها العقل.

وقبل الانخراط في النظر لهذه القضية، لا بد من الإشارة إلى أن طرح القضية بهذا الشكل، ليس بقصد البحث عن التعقيد الفكري والفلسفي، وليس بقصد ربط هذه القضية بالتجريد النظري، وتحويلها من قضية عملية إلى قضية نظرية، ومن قضية ثابتة إلى قضية شكية، ومن قضية بسيطة إلى قضية معقدة، ومن قضية من السهولة التسليم بها إلى قضية من الصعوبة التسليم بها.

ليس هذا من وراء القصد على الإطلاق، وإنّما لكون أن هذه القضية من جهة لا تخلو من تعقيد وتعقيد شديد، فهي ليست من نمط القضايا السهلة أو البسيطة أبداً، فهناك تاريخ طويل من التمزّق والانقسام والنزاع بين المسلمين، بشكل لم يعد من السهل ترميم وتعميق شعور المسلمين بفكرة الأمة الواحدة أو الأمة الجامعة.

ومن جهة ثانية، هناك من يرى أن خطاب الأمة الواحدة أو خطاب الوحدة الإسلامية عموماً، قد تحوّل إلى خطاب عاطفي يغلب عليه النثر الشعري، والبيان البلاغي، والتوجيه الوعظي، الذي هو أقرب إلى أذهان أهل البيان واللغة والشعر، وبات من الصعب البرهنة على هذه القضية عن طريق العقل والبراهين العقلية.

ومن جهة ثالثة، هناك من يرى كيف يحق لنا البحث والحديث عن خطاب الأمة الواحدة، والأمة تنتقل من تمزّق إلى تمزّق أشد، ومن انقسام إلى انقسام أشد، حتى وصلنا إلى هذه الوضعيات الراهنة التي تصور وكأننا دخلنا في ما عرف في أوروبا بالعصور الوسطى عصر الظلام، مع انبعاث نزعات التعصّب والتطرّف والتجبرّ التي جلبت معها عصور الظلام، وتحولت معها المجتمعات العربية والإسلامية أو بعضها، إلى بيئات حرب وقتال خلفت دماراً وتدميراً وتشريداً، وحلّت بها الخراب، وهذا يعني في منطق أصحاب هذا

الرأي، أن خطاب الأمة الواحدة بات خطاباً مثاليّاً، ولم يعد خطاباً واقعياً! هذه هي صورة القضية، وهذا هو بيان الإشكالية، وتحديد محل النزاع حسب لغة الفقهاء في البحث الفقهي.

- ٣ -

الأمة الواحدة.. وطريقة النظر

أمام هذه القضية بهذه الإشكالية، يمكن تسجيل الملاحظات الآتية:
أولاً: من ناحية التاريخ، لا شك أن الإسلام جاء وأسس أمة جديدة عرفت في التاريخ الإنساني بأمة الإسلام أو الأمة الإسلامية، وظهرت هذه الأمة إلى الوجود، وعرفها العالم بهذا الوصف، وتعامل معها بهذه الصفة.

وقد حافظت هذه الأمة على وجودها وبقائها، وظلت تمتد وتتسع جغرافياً وبشرياً، وتتطور وتتقدم عمرانياً وحضارياً، وشهدت تعدداً وتنوعاً لغوياً ولسانياً، عرقياً وقومياً، فكرياً واجتهادياً، فقهيّاً وكلامياً، وعُدّت هذه السمة أحد أبرز الملامح الحضارية للأمة.

وجود الأمة بهذه الصورة هي حقيقة من حقائق التاريخ الثابتة، ومن الثابت أيضاً أن هذه الأمة قد تعيّرت وتبدلت أحوالها، وتعرّضت إلى كل ما تعرضت إليه من الأزمنة القديمة إلى هذه الأزمنة الحديثة، لكنها لم تتلاش أو تضمحل، وبقيت وحافظت على وجودها، وحتى بعد خروجها من طور الحضارة إلى طور الانحطاط والتراجع.

ويكفي للدلالة على ذلك عدم سلب وصف الأمة عنها، وعدم إسقاطه وإخراجه عن المجال التداولي، فما زال هذا الوصف سارياً وحاضراً، وله صدقه الواقعي، وصدقته الوجودية.

ثانياً: من ناحية الخطاب، هذه الأمة التي ظهرت إلى الوجود في عالم الإسلام، جاء القرآن الكريم وأعطاه صفة الأمة الواحدة، ونصّ على ذلك في آيتين كريمتين هما: قوله تعالى: ﴿إِنَّ هَذِهِ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَأَنَا رَبُّكُمْ فَاعْبُدُونِ﴾^(٢)، وقوله تعالى: ﴿وَأَنَّ هَذِهِ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَأَنَا رَبُّكُمْ فَاتَّقُونِ﴾^(٣).

هذا النص على الأمة الواحدة هو نص واضح وبيّن وصريح، لا يحتمل التأويل، ولا

(٢) سورة الأنبياء، آية: ٩٢.

(٣) سورة المؤمنون، آية: ٥٢.

يكتنفه الغموض والالتباس والإبهام، ومن هذا النص الواضح يمكن أن نستنبط الرؤى الآتية:

١- إن الأمة الواحدة هو وصف يستند إلى نص ثابت في القرآن الكريم، الأمر الذي يعني أن هذا الوصف له أصل وأصل ثابت في القرآن، وليس مجرد وصف عابر أو متخيل أو مصطنع لا أصل له ولا أساس.

٢- إن هذا الوصف بهذا الأصل الثابت، يفيد أنه لا تبديل له ولا تغيير، لا مع تقادم الأيام، ولا مع تعاقب الأجيال، ولا مع تغير الأحوال، وذلك بوصفه وصفاً ملازمًا للأمة وجودًا وبقاءً.

٣- إن هذا الوصف لا يصدق على الأمة في زمنها الأول، عند نشأتها وتكوّنها، وإنما يصدق عليها في كل الأزمنة القديمة وحتى الحديثة، وسيظل يصدق عليها في الأزمنة القادمة أيضًا.

٤- إن هذا الوصف لا يمكن نقضه أو إسقاطه، ولا التخلي عنه، أو عدم الاعتراف به، تحت أي ظرف من الظروف، وفي أي حال من الأحوال، وبغض النظر عن الوضعية التي تكون عليها الأمة، تقدّمًا أو تراجعًا، صعودًا أو هبوطًا، متحدة أو متفرقة، قوية أو ضعيفة، وذلك بوصفه وصفاً ثابتاً للأمة، الأمر الذي يقتضي التمسك بهذا الوصف، والعمل بمقتضاه.

ثالثاً: من ناحية الموضوع، في النقاش حول هذه القضية، لا يمكن الاحتجاج في اعتبار أن فكرة الدولة حلّت مكان فكرة الأمة في الاجتماع الإنساني الحديث والمعاصر، ومع وجود الدولة تم الاستغناء عن الأمة، الوضع الذي تقوى معه الشعور بالدولة، وتقلص معه الشعور بالأمة.

إلى جانب أن العالم بات يتعامل مع دول وليس مع أمم، وجاء القانون الدولي لينظم العلاقات بين دول وليس بين أمم، وأن مقتضيات حفظ كيان الدولة أرضاً وشعباً وسلطة يقتضي التمايز بين الدولة والأمة.

هذه القضية يمكن مجادلتها ومناقشتها من ثلاثة وجوه، هي:

الوجه الأول: إن اجتماع الدولة والأمة هو أمر ممكن وحاصل وجودًا وتحققًا، حتى في هذه الأزمنة الحديثة، فالهند هي دولة وأمة، وهكذا الصين واليابان وحتى أمريكا، وهذا يعني أن بالإمكان الجمع بين الدولة والأمة، ورفع التعارض بينهما.

الوجه الثاني: إن ارتباط الدولة بالأمة يعزّز من قوة الدولة، ويضيف إلى رصيدها، وفك الارتباط بينهما يعزز من ضعف الدولة، ويسلب من رصيدها، وذلك لكون أن الأمة تمثل المجال الحيوي الأقرب إلى الدولة، وكل دولة أقرب مجال حيوي لها هو الأمة التي تتصل وترتبط بها ثقافياً ودينياً وروحياً وحضارياً، وهذا ما نعينه بالأمة التي تمثل الدائرة الثقافية والدينية والحضارية الأوسع من دائرة الدولة وحدودها.

الوجه الثالث: إن الوصف الوارد في الخطاب القرآني جاء ناظرًا لمفهوم الأمة الواحدة، وليس لمفهوم الدولة الواحدة، الأمر الذي يعني أن دعوة القرآن إلى أمة واحدة وليس إلى دولة واحدة، ولا علاقة بينهما ولا تلازم، فالأمة الواحدة لا تعني ولا تقتضي الدولة الواحدة، والدولة الواحدة لا تعني ولا تقتضي الأمة الواحدة، ويمكن أن تكون الأمة واحدة والدول متعددة.

وإلى مثل هذه الأطروحة، دعا المفكر القانوني الدكتور عبد الرزاق السنهوري (١٨٩٥-١٩٧١م) في رسالته للدكتوراه التي ناقشها باللغة الفرنسية في جامعة ليون الفرنسية سنة ١٩٢٦م، وحملت عنوان: (فقه الخلافة وتطورها لتصبح عصبة أمم شرقية).

وحسب رؤية الدكتور السنهوري أن وحدة الأمة الإسلامية، لا تتوقّف على وحدة الدولة الإسلامية، فيمكن للدولة الإسلامية أن تتشكل وتتّوحد على أساس قطري ووطني، وأن تحفظ وتحافظ على الأمة الواحدة عن طريق تشكيل إطار قانوني جامع لها، حدّده الدكتور السنهوري آنذاك في إطار أطلق عليه تسمية (عصبة الأمم الشرقية)، وهو أشبه بالإطار الذي تكون فيما بعد باسم (منظمة المؤتمر الإسلامي)، والتي أصبحت تعرف اليوم بتسمية (منظمة التعاون الإسلامي).

لهذه الحقائق والمعطيات وغيرها يمكن القول: إن الأمة الواحدة هي أمر ممكن للمسلمين في العالم المعاصر.



إشكالية العالمية والخصوصية

في مجال حقوق الإنسان

جبران صالح على حرمل*

تُعد إشكالية العالمية والخصوصية فرع من فروع إشكالية قديمة شغلت وما زالت - المجتمعات والشعوب، وفي مقدمتها المجتمع العربي والإسلامي، وتجسّدت في النزاع الثنائي بين الأصالة والمعاصرة، التقليد والحداثة، القديم والجديد،... إلخ.

وتوحي هذه الثنائيات بتناقض أطرافها واستحالة الجمع بينهما لأنهما يظهران وكأنهما على طرفي نقيض بمنطق (إما... أو)^(١)، حتى وإن كان الربط

* كاتب وباحث من اليمن، يحضر الدكتوراه في الفكر السياسي، جامعة قناة السويس، كلية التجارة قسم العلوم السياسية، البريد الإلكتروني: harmal.jubran@gmail.com

(١) وصف الدكتور حسن حنفي هذا النزاع بين هذه الثنائيات المذكورة وغيرها كـ(الدين والدولة، الدين والفلسفة، الرجل والمرأة... إلخ) التي تظهر في فكرنا العربي المعاصر بأنه نزاع ومعارك زائفة وثنائيات مصطنعة. ويقول كذلك: «وتنقسم الأمة إلى فريقين متصارعين كل فريق في صف طرف ضد الفريق الآخر الذي في الطرف الثاني. وتنقسم الثقافة الوطنية إلى قسمين متصارعين، يدمر أحدهما الآخر ويقضي عليه. فينتهي الإبداع، ويعم النقل، ويتوقف الحوار، ويسود الغضب». ينظر: د. حسن حنفي، الدين والثقافة والسياسة في الوطن العربي، (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، مكتبة الأسرة، د. ط، ٢٠١٢م)، ص ٢٥٧.

بينهما بواو العطف الذي يدل على التقارب والتجاور دون التفاعل كما ذهب إلى ذلك فقهاء اللغة العربية^(٢).

ومن ثم فإن هذه الإشكالية ليست وليدة اليوم، بل مغلّة في القدم ومتجدّدة في الوقت ذاته، و«تثار في كثير من أوجه الفكر الإنساني، غير أن المقابلة بين المبدئين (العالمية - الخصوصية) تكتسب حساسية في مجال حقوق الإنسان، من فرط ما يصاحبها من جدل واتهامات متبادلة»^(٣).

وقد تلازمت نشأتها مع إعلان أول وثيقة دولية تعبّر عن التوافق الدولي حول مبادئ حقوق الإنسان، وهي الإعلان العالمي لحقوق الإنسان ١٩٤٨ م، الذي وجهت الادعاءات له بأن عالميته أخفقت في الاعتراف بالفوارق الثقافية والخصوصيات الحضارية، وأثيرت هذه القضية نتيجة لإحجام بعض الدول عن الانضمام لعدد من الاتفاقيات الدولية لحقوق الإنسان باعتبار أن بعض الصياغات الواردة في تلك الاتفاقيات تتعارض مع الدساتير والتشريعات الوطنية، ولا تراعي العادات والتقاليد المحلية، والتشريعات والإحكام الدينية^(٤).

وعليه فإن القضية كانت - ولا زالت - مثاراً للجدل والنقاش من قبل ثقافات عديدة، ويمكن تشخيصها في التصادم بين خطابين سائدين على الساحة الدولية هما:

الأول ينادي بعالمية حقوق الإنسان بمفهوم مطلق، والثاني مضاد يرفع راية خصوصية حقوق الإنسان بمفهوم نسبي نابع من الثقافات المتعددة والمتنوعة للمجتمعات. بمعنى آخر بين ثنائية المطلق والنسبي كسمة من سمات حقوق الإنسان، أو ما يسمى بالميّز العالمي والميّز الوطني في حقوق الإنسان، ولكل طرف من هذه الأطراف أنصاره وحججه.

وفي ضوء هذا التشخيص لقضية حقوق الإنسان بين دعاوى العالمية والخصوصية، سينقسم هذا المبحث إلى ثلاثة مطالب: المطلب الأول يتناول خصوصية حقوق الإنسان،

(٢) علي معزوز، الخصوصية الثقافية وعالمية حقوق الإنسان، رسالة ماجستير في الحقوق، (الجزائر: جامعة بومرداس، كلية الحقوق والعلوم التجارية، تخصص القانون الدولي لحقوق الإنسان، ٢٠٠٥م)، ص ٥.

(٣) محسن عوض، حقوق الإنسان بين العالمية والخصوصية وبين حق التدخل وحقوق السيادة، في: محسن عوض (محرر)، حقوق الإنسان والإعلام، حقوق الإنسان والإعلام، (القاهرة: وزارة الخارجية، مشروع دعم القدرات في مجال حقوق الإنسان بالتعاون مع برنامج الأمم المتحدة الإنمائي UNDP، ط (٤)، ٢٠٠٦)، ص ٨٢.

(٤) محسن عوض، حقوق الإنسان بين العالمية والخصوصية وبين حق التدخل وحقوق السيادة، في: محسن عوض (محرر)، حقوق الإنسان والإعلام، المرجع نفسه، ص - ص ٨١ - ٨٢.

المطلب الثاني يركز على عالمية حقوق الإنسان، المطلب الثالث يسعى إلى التوفيق بين الضدين والاتجاهين العالمي والخصوصي المطلق والنسبي في حقوق الإنسان.

□ أولاً: اتجاه نسبية حقوق الإنسان

الخصوصية تعني التمايز عن الآخر والاتصاف بملامح ذاتية تختلف عنه، وعلى المستوى القيمي فإنها تعني الوعي بالذات وحقيقتها الوجودية، وإدراكاً لتمييزها ولحدودها الزمانية والمكانية ولرسالتها الأخلاقية، وما يرتبط بها من دلالات سياسية واقتصادية واجتماعية^(٥).

وانطلاقاً من هذا المفهوم والطرح فإن هذا الفريق وهذا الاتجاه مناهض لعالمية حقوق الإنسان ولمشروعيتها، ويستند في موقفه الرفض والطعن لعالمية الحقوق إلى عدة مقولات رئيسية ترى أن خصوصية أو نسبية حقوق الإنسان ترجع إلى عدة أسباب أهمها:

أولاً: إن مفهوم ومبادئ وخطاب حقوق الإنسان التي تدعي العالمية ليست سوى نتاجاً غريباً برجوازيّاً نشأ عن تطور تاريخي وفكري وثقافي وسياسي في المجتمعات الغربية^(٦)، كما أن هذا المفهوم وهذه المبادئ تنتمي إلى فكر غربي شكلاً ومضموناً، ومصدرها يكمن في الثقافة الغربية ومهما صدّقت على هذه الوثائق دول ذات ثقافات مختلفة، فضلاً عن أنها لم تنتج «عن مشاركة فاعلة للجماعات البشرية في صياغتها على قدم المساواة. بل كان للدول الغربية الدور الرئيسي في بلورتها، مما أضفى على المعايير الدولية قيم الحضارة الغربية المهيمنة على النظام الدولي، خاصة عند صياغة الإعلان العالمي لحقوق الإنسان، بمعنى آخر فإن هذه المبادئ لم تنتج عن مشاركة عادلة للمجتمع الدولي في صياغتها مما أدى إلى ظهور تناقضات بين نصوصها وبين بعض القيم والمعايير الثقافية السائدة في مناطق مختلفة من العالم»^(٧).

(٥) معتز بالله عبد الفتاح، قراءة في مؤشرات مفهوم الخصوصية الثقافية، مجموعة مؤلفين، الخصوصية الثقافية نحو تفعيل التغيير السياسي والاجتماعي، تنسيق علمي وإشراف: نادية محمود مصطفى، محمد صفار، مراجعة وتحرير: علياء وجدي، (القاهرة: جامعة القاهرة، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، برنامج الدراسات الحضارية وحوار الثقافات د.ط، ٢٠٠٨م)، ص ٣٥.

(٦) وهناك من يرى أن حقوق الإنسان تستند إلى نظريات وأسس غامضة مثل نظرية الحقوق الطبيعية والقانون الطبيعي ونظرية العقد الاجتماعي، وقد وجه لهذا الأسس والنظريات العديد من الانتقادات مثل الغموض وجهود الحقوق، وكذا فكرة العقد كما هو في «نظرية العقد الاجتماعي» فكرة خيالية تستند إلى الافتراض والخيال المحض، وهذه الفكرة يكذبها التاريخ والواقع.

(٧) انظر: رضوان زيادة، الإسلاميون وحقوق الإنسان إشكالية الخصوصية والعالمية، مجلة المستقبل العربي، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، العدد (٢٣٦)، أكتوبر ١٩٩٨م) ص - ص ١٠٣ - ١٠٤.

ثانيًا: عدم وجود فهم أو تأويل موحد لعالمية لغة حقوق الإنسان ومبادئها والالتزام بها، فلكل ثقافة فهمها الخاص وبشكل مغاير لما هو شائع في ثقافة أخرى، فالحقوق هي ظاهرة ثقافية تنمو وتتغير عبر الزمن كاستجابة لتأثيرات متنوعة ثقافية واجتماعية وسياسية واقتصادية.

كما أن فكرة الحقوق الواجبة والملزمة للدولة والمجتمع قد لا تكون مقبولة في المجتمعات التقليدية التي ينشغل فيها الناس أكثر بالاتساق والتكافل الاجتماعي أكثر من انشغالهم بحقوق الأفراد ونفاذ الحقوق في مواجهة الدولة والمجتمع^(٨).

ومن ثم فإن «ادعاء العالمية عند تعريف حقوق الإنسان، وتعيين حدودها - والمعايير التي تستخدم لهذا الغرض هو ادعاء غربي، وتميز حضاري ثقافي يعكس التمحور الغربي حول الذات، مما يعني مصادرة الآخر ونكران وجود تمايزات اجتماعية وثقافية وسياسية واقتصادية بين شعوب العالم المخاطبة بإحكام المواثيق الدولية لحقوق الإنسان والمطالبة دولًا وجماعات وأفرادًا باحترام هذه الحقوق، وهذا أمر لا يستقيم وفكرة العالمية التي تقتضي مشاركة كل شعوب العالم وحضارته وثقافته في حد أدنى لفهم حقوق الإنسان»^(٩).

ثالثًا: أن هناك بعض الدول التي وقعت على ميثاق الأمم المتحدة وعلى تلك الاتفاقيات لاحقًا ولم تكن مشاركة في التفاوض قبل التوقيع. وبالتالي لم يكن لديها خيار آخر أو قدرة على التفاوض، مما يعني غياب مبدأ المساواة بين الدول في صياغة قواعد حقوق الإنسان التي تضمنتها تلك الاتفاقيات^(١٠).

و: محسن عوض، حقوق الإنسان بين العالمية والخصوصية وبين حق التدخل وحقوق السيادة، في: محسن عوض (محرر)، حقوق الإنسان والإعلام، مرجع سبق ذكره، ص ٨٣.

(٨) أميمة عبود، الخصوصية الثقافية وسياسات حقوق الإنسان: رؤية المجلس القومي لحقوق الإنسان في مصر، في: مجموعة مؤلفين، الخصوصية الثقافية نحو تفعيل التغيير السياسي والاجتماعي، المرجع السابق، ص - ص ٢٨٩ - ٢٩٠.

(٩) انظر: محمد نور فرحات، مبادئ حقوق الإنسان بين العالمية والخصوصية، في: حقوق الإنسان الثقافة العربية والنظام العالمي، تحرير مركز اتحاد المحامين العرب للبحوث والدراسات القانونية، دراسات مختارة، (القاهرة: مركز اتحاد المحامين العرب للبحوث والدراسات القانونية، د. ط، ١٩٩٣م)، ص ٤٤. و: فرج محمد نصر لامة، حقوق الإنسان في إطار جامعة الدول العربية (١٩٤٥م - ٢٠٠٠م)، رسالة ماجستير في العلوم السياسية، (القاهرة: جامعة الدول العربية، معهد البحوث والدراسات العربية، قسم الدراسات السياسية، ٢٠٠٣م)، ص ٦٩.

(١٠) يُراجع: علياء أحمد فرغلي مصطفى، توظيف حقوق الإنسان في السياسة الخارجية الأمريكية في فترة ما بعد الحرب الباردة (١٩٩٠ - ٢٠٠٤م)، رسالة دكتوراه في العلوم السياسية، (أسيوط: جامعة أسيوط، كلية التجارة، قسم العلوم السياسية والإدارة العامة، ١٤٢٩هـ / ٢٠٠٨م)، ص ٥٩. و: محسن عوض،

رابعاً: قصور المواثيق الدولية الحالية، إذ إن مشاركة الدول النامية جاءت متأخرة وعلى أساس مفهوم ومبادئ لحقوق الإنسان سبق تقريرها بواسطة الدول الكبرى عام ١٩٤٦م - ١٩٤٨م، حيث لم يكن لممثلي الدول النامية حديثة العهد بالاستقلال المصدقية والوزن السياسي الذي تتمتع به الدول الكبرى^(١١).

كما أن الصياغات الواردة في الاتفاقيات الدولية حول عدد من الحقوق تتعارض مع التشريعات الوطنية في تلك الدول، وبخاصة تلك المستندة إلى أحكام دينية، مما يجعل المتحفظين على إطلاق صيغة العالمية على مبادئ حقوق الإنسان يؤكدون أن منشأ تلك المبادئ والمعايير لا بد أن يكون وطنياً داخلياً وليس العكس^(١٢). وهو ما يعني «أن العالمية (المفترضة) هي صنو الهيمنة ومرادفة للقوى الدولية العظمى وجبروتها للطريقة التي تمت بها صياغة المفاهيم والمبادئ العالمية الحالية لحقوق الإنسان»^(١٣).

خامساً: كما أرجع هذا الاتجاه خصوصية أو نسبية حقوق الإنسان إلى تزايد الدراسات الأنثروبولوجية التي تركز على فكرة المحلية، والتي تنتقد أو تتخذ موقفاً متعارفاً من القيم العالمية والعمليات الثقافية العابرة للحدود القومية مثل حقوق الإنسان^(١٤).

وأرجع هذا الاتجاه خصوصية أو نسبية حقوق الإنسان -أيضاً- إلى العولمة، التي تثير هيمنة الدول القوية إذ «إن تسويق فكرة عالمية حقوق الإنسان التي زاد التركيز عليها في ظل المتغيرات العالمية الجديدة التي شهدتها العالم منذ تسعينات القرن الماضي، ليست سوى

حقوق الإنسان بين العالمية والخصوصية وبين حق التدخل وحقوق السيادة، في: محسن عوض (محرر)، حقوق الإنسان والإعلام، مرجع سبق ذكره، ص ٨٣.

(١١) أميمة عبود، الخصوصية الثقافية وسياسات حقوق الإنسان: رؤية المجلس القومي لحقوق الإنسان في مصر، في: مجموعة مؤلفين، الخصوصية الثقافية نحو تفعيل التغيير السياسي والاجتماعي، المرجع السابق، ٢٩٠.

(١٢) انظر: علياء أحمد فرغلي مصطفى، توظيف حقوق الإنسان في السياسة الخارجية الأمريكية في فترة ما بعد الحرب الباردة (١٩٩٠م - ٢٠٠٤م)، المرجع السابق، ص - ص ٥٩ - ٦٠. و: محسن عوض، حقوق الإنسان بين العالمية والخصوصية وبين حق التدخل وحقوق السيادة، في: محسن عوض (محرر)، حقوق الإنسان والإعلام، المرجع السابق، ص ٨٤.

(١٣) فرج محمد نصر لامة، حقوق الإنسان في إطار جامعة الدول العربية (١٩٤٥م - ٢٠٠٠م)، مرجع سبق ذكره، ص ٦٩.

(١٤) للمزيد من التفاصيل حول الدراسات الأنثروبولوجية التي تركز على فكرة المحلية ونماذج لهذه الدراسات وأعمال الباحثين في هذا الجانب يمكن الرجوع إلى: أميمة عبود، الخصوصية الثقافية وسياسات حقوق الإنسان: رؤية المجلس القومي لحقوق الإنسان في مصر، في: مجموعة مؤلفين، الخصوصية الثقافية نحو تفعيل التغيير السياسي والاجتماعي، المرجع السابق، ص - ص ٢٩٠ - ٢٩١.

آلية من آليات العولمة، التي تهدف إلى إقصاء الآخر، وفرض ثقافة الهيمنة وأحادية المفهوم الغربي لحقوق الإنسان»^(١٥).

هذا ويرى أنصار الخصوصية أن الدعوة للعالمية هي دعوة للغزو الثقافي الغربي ونشر الثقافة الغربية والقضاء على ثقافتهم الخاصة، ومن ثم يرون أنه «إذا ما أريد لمفهوم حقوق الإنسان أن يكون مقبولا لدى جميع الأمم الغربية منها وغير الغربية يصبح من الضروري تحرير المفهوم من قيم الاستعلاء الثقافي ووضع ثقافة معينة فوق الثقافات الأخرى»^(١٦).

ويرون كذلك «أنه من الأحسن الاعتراف بأن حقوق الإنسان ليست عالمية بل موجهة لكل كائن بشري دون تمييز»^(١٧)، بمعنى أن تلك الحقوق لم تتوصل بعد إلى العالمية التي يدعونها، فلا زالت طموح عالمي وكوني، ومن ثم فإن حقوق الإنسان ليست عالمية وإنما تسعى للعالمية.

هذا باختصار نماذج لمقولات مؤيدي نسبية وخصوصية حقوق الإنسان، وليس كل الحجج والأسانيد التي يستند إليها هذا الاتجاه. وينقسم أصحاب هذا الاتجاه وأنصاره إلى قسمين:

القسم الأول: يذهب إلى حد رفض عالمية حقوق الإنسان من حيث المبدأ، وينظر إلى الإعلان العالمي لحقوق الإنسان كسرد للحقوق والحريات، والتي يعتقدون أنها من الناحية الثقافية والأيدولوجية والسياسية، غير عالمية، وأن المفهوم الغربي لحقوق الإنسان ليس فقط غير ملائم، وذا شرعية محدودة، ولكنه يبدو فاقد المعنى بالنسبة لدول العالم الثالث، وأن على المجتمعات المختلفة أن تصوغ إدراكها بشأن حقوق الإنسان في أطر ثقافية متنوعة، فالاختلاف ليس فقط من ثقافة إلى أخرى، ولكن من طبقة إلى طبقة، أو من جماعة اجتماعية إلى أخرى^(١٨).

(١٥) فرج محمد نصر لامة، حقوق الإنسان في إطار جامعة الدول العربية (١٩٤٥م - ٢٠٠٠م)، المرجع السابق، ص ٧٠.

(16) Asmarom Legesse, Human Rights In African Political Culture in Kenneth. W Thompson, In Moral Imperatives of Human Rights: A world survey, Washington DC. University of America, 1980, p123.

(17) Patrick Waschmanne, les droits de l'homme, Connaissance du droit, 2eme edition, Dalloz, Paris, 1995, p 45.

(١٨) يُنظر:

- Preis, Ann Belindas. Human Rights as Cultural Practice: An Anthropological Critique, Human Rights Quarterly, Vol. 18 (MAY 1996), PP 197 – 310.

القسم الثاني: يقر بعالمية حقوق الإنسان، ولكن مع احترام الخصوصيات الثقافية، ويستند هذا الصنف إلى أن البدايات التاريخية والأسس الفلسفية لحقوق الإنسان هي ذات أصل غربي، كذلك إطارها المفاهيمي وأساسها الفلسفي إنما ترجع إلى الظروف الخاصة للمجتمع الغربي، وأن البشر لا يملكون طبيعة واحدة -الطبيعة الإنسانية- فلا يوجد مخلوق بشري، ولكن يوجد مخلوق ثقافي^(١٩).

أما الفكر الإسلامي والمفكرون الإسلاميون في هذا الصدد فإن موقفهم من مسألة خصوصية حقوق الإنسان، فقد عالجوا المسألة بشكل متدرج في ثلاث خطابات واتجاهات فكرية أساسية:

الأول: اتجاه وخطاب سلفي يتمسك بالأصوليات، وسوف نتخذ من الشيخ محمد حسان^(٢٠) نموذجاً معبراً عن هذا الاتجاه حيث يرى أن الخصوصية بشكل عام مرتبطة بخيرية الأمة الإسلامية، ويوقن بأن هذه الخيرية «ليست ذاتية ولا عرقية ولا عصبية ولكنها

- Turner, Bryan S. Outline of a Theory of Human Rights, Sociology, Vol. 27, No.3 (Aug 1993), pp 504 – 508.

(19) Perry, Michael J. Are Human Rights Universal ? Human Rights Quarterly, Vol. 19 (Aug 1997), pp 478 – 481.

(٢٠) محمد بن إبراهيم بن إبراهيم حسان. المعروف بالشيخ (محمد حسان) ولد في ٨ / ٤ / ١٩٦٢م بمحافظة الدقهلية بدلتا مصر مركز دكرنس قرية دموه، حاصل على البكالوريوس من كلية الإعلام من جامعة القاهرة، والتحق مباشرة بالمعهد الدراسات الإسلامية للحصول على الدراسات العليا في الدراسات الإسلامية، تلواها حصل على درجة الدكتوراه مع مرتبة الشرف من جامعة الأزهر في أطروحته العلمية المعنونة (منهج النبي في دعوة الآخر)، عمل مدرّساً لمادتي الحديث الشريف ومناهج المحدثين وكذا مادة تخرّيج وطرق الحديث في كليتي الشريعة وأصول الدين بجامعة الإمام محمد بن سعود فرع القصيم بتزكية من محمد بن صالح العثيمين، وخلال هذه الفترة تأثر تأثراً شديداً بالمدرسة السلفية للشيخ محمد بن عبد الوهاب، وتتلّمذ على آراء وفتاوى رموزها المعاصرين مثل الشيخ عبد العزيز بن باز، والشيخ محمد صالح بن صالح العثيمين. أضف إلى هذا عمل أستاذ مادة العقيدة بمعهد إعداد الدعاة بجامعة أنصار السنة بالمنصورة ورئيس مجلس إدارة مجمع أهل السنة، وله العديد من الخطب والدروس والبرامج التلفزيونية، كذا العديد من المؤلفات منها: حقيقة التوحيد، خواطر على طريق الدعوة، نهاية العالم متى وكيف.

للمزيد من التفاصيل حول السيرة الذاتية للشيخ محمد حسان يمكن الرجوع إلى: عمار علي حسن، الخصوصية الثقافية في الخطاب الفكري الإسلامي المعاصر، في: مجموعة مؤلفين، الخصوصية الثقافية نحو تفعيل التغيير السياسي والاجتماعي، مرجع سبق ذكره، ص ٥٣٤. وموقع دار طريق الإسلام بالشبكة العالمية للمعلومات:

<http://ar.islamway.net> , Accessed, 13-6-2015, the time 4:5pm.

و: الموسوعة الحرة ويكيبيديا: 6-13-2015-<http://ar.wikipedia.org> , Accessed, 13-6-2015, the time 4:7pm.

خيرية مستمدة من الرسالة التي شرّفت الأمة بحملها للناس أجمعين... لأمة استقامت على دين الله وحوّلت الإسلام على منهج حياة، في جانب الاعتقاد، وفي جانب التعبد، وفي جانب التشريع، وفي جانب المعاملات، والأخلاق والسلوك، وأقامت للإسلام دولة من فتات متناثر^(٢١).

أما الخصوصية الثقافية فيتبنى الشيخ محمد حسان من دون أن يسميها أو يطرّحها في صيغة هذا الاصطلاح قول أبي الحسن الندوي: «المسلم لم يُخلق ليندفع مع التيار ويساير الركب البشري حيث اتجه وسار، بل خلق ليوجه العالم والمجتمع والمدنية، ويفرض على البشرية اتجاهاً، ويملي عليها إرادته لأنه صاحب الرسالة وصاحب العلم اليقين... وإذا تنكر له الزمان، وعصاه المجتمع، وانحرف عن الجادة، لم يكن له أن يستسلم ويخضع ويضع أوزاره ويسالم الدهر، بل عليه أن يثور عليه وينازله ويظل في صراع معه وعراك حتى يقضى الله في أمره»^(٢٢).

ويرفض الشيخ حسان كل ما يرد من ثقافات الغرب وطرق حياته ونظمه، وينهى الأُمّة الإسلامية عما يسميه «التسول على موائد الفكر الإنساني» بعد أن كانت بالأمس القريب منارة تهدي الحيارى والتائهين^(٢٣).

الثاني: اتجاه وخطاب وسطي يحاول المزاوجة بين الأصول والواقع المعاش، والدكتور يوسف القرضاوي^(٢٤) كتعبير -هنا- عن هذا الاتجاه الوسطي في اتّزانه المعرفي والنفسي، إذ

(٢١) من إحدى خطب ودروس الشيخ محمد حسان المكتوبة المعنونة: «الأمة الإسلامية من التبعية إلى الريادة»: يُنظر موقع فضيلة الشيخ حسان على الشبكة العالمية للمعلومات:

www.mohamedhassan.org, Accessed, 13-6-2015, the time 4:41pm.

(٢٢) محمد حسان، جراح وأفراح: خواطر على طريق الدعوة، (الرياض: دار المسلم، ط (١)، ١٤١٤هـ)، ص - ص ١٦ - ١٧.

(٢٣) من خطب ودروس الشيخ محمد حسان المكتوبة، خطبة ودرس بعنوان «أزمة أزمة» وأخرى بعنوان «ماذا قدمت لدين الله؟»: يُنظر موقع فضيلة الشيخ حسان على الشبكة العالمية للمعلومات:

www.mohamedhassan.org, Accessed, 13-6-2015, the time 5:23pm.

(٢٤) يوسف مصطفى القرضاوي ولد بتاريخ ٩/٩/١٩٢٦م، بمحافظة الغربية إحدى محافظات مصر، قرية صفت تراب، مركز المحلة الكبرى، حصل على الشهادة العالية من كلية أصول الدين بجامعة الأزهر عام ١٩٥٣م، وعلى إجازة التدريس عام ١٩٥٤م، وفي سنة ١٩٦٠م حصل على الدراسة التمهيدية العليا المعادلة للماجستير شعبة علوم القرآن والسنة من كلية أصول الدين. وفي عام ١٩٧٣م حصل على درجة الدكتوراه بامتياز مع مرتبة الشرف الأولى من الكلية نفسها في موضوع وعنوانه (الزكاة وأثرها في حل المشاكل الاجتماعية)، وفي العام نفسه انتقل للعمل بكلية التربية للبنين والبنات نواة لجامعة قطر، وأسس بها قسم الدراسات الإسلامية وترأسه، من عام ١٩٧٧ إلى نهاية العام الجامعي ١٩٩٠/١٩٨٩م، تولى عمادة

يفرق الدكتور القرضاوي بين «العالمية» التي جاء بها الإسلام «والعولمة» التي يدعو إليها الغرب عامة، وأمريكا خاصة، ويدعو المسلمين إلى التفاعل الخلاق مع الأولى، وينظر إلى الأخيرة على أنها فرض هيمنة سياسية واقتصادية واجتماعية من الولايات المتحدة الأمريكية على العالم، وخصوصاً عالم الشرق والعالم الثالث، وبالأخص العالم الإسلامي.

وعرف العولمة بصيغتها المعاصرة بانها^{(٢٥)(٢٦)}: «تغريب العالم أو بالأحرى أمركة العالم، عولته يُقصد بها أن تسيطر عليه أميركا، وتهيمن هيمنة اقتصادية وهيمنة عسكرية وهيمنة أمنية، وهيمنة ثقافية عولمة كل شيء، حتى الدين نفسه يُراد أن يعولم».

وفي ظل أمركة كل شيء، يدعو الشيخ القرضاوي للحفاظ على الخصوصية قائلاً^(٢٧): «يجب أن نقاوم هذا لنبقى كما أراد الله لنا، تبقى لنا هويتنا وذاتيتنا وشخصيتنا التاريخية، لا نريد أن نكون ذيولاً لأحد وقد جعلنا الله رؤوساً، لا نريد أن نكون أتباعاً وقد جعلنا الله متبوعين، جعلنا خير أمة أخرجت للناس، فهذا هو الواجب علينا إذا أردنا أن نستفيد من إيجابيات عصر العولمة وان نتفادى سلبياتها».

ويقول -أيضاً بعد ضرب أمثلة لاستخدام أميركا الأمم المتحدة في محاولتها إلغاء خصوصيات الأمم والشعوب كمؤتمر بكين للمرأة سنة ١٩٩٥ م^(٢٨)-: «هذه الخصوصيات لا بد أن يُعترف بها»، وفي الوقت نفسه يؤكد القرضاوي على احترام الإسلام للخصوصيات الثقافية والاجتماعية ويقدم أدلة تبرهن ذلك، حيث يشير بدايةً بأن الإسلام رسالة عالمية:

كلية الشريعة والدراسات الإسلامية بجامعة قطر، ومن ثم أعير إلى جمهورية الجزائر ١٩٩١/١٩٩٠ م، ثم عاد إلى عمله في قطر مديراً لمركز بحوث السنة والسيرة بجامعة قطر، وله العديد من المؤلفات تتجاوز الـ (٨٠) كتاباً.

(٢٥) قام الشيخ القرضاوي بتأليف كتاب اسمه «المسلمون والعولمة» تحدث فيه عن عولمة الثقافة، وعولمة الاقتصاد، وعولمة الاجتماع، وعولمة الدين... إلخ.

(٢٦) يوسف القرضاوي، الخطاب الإسلامي في عصر العولمة، حوار مع قناة الجزيرة، برنامج الشريعة والحياة، مقدم الحلقة ماهر عبد الله، تاريخ الحلقة ٢٢/١٢/٢٠٠٢ م. يُنظر موقع الجزيرة نت على الشبكة العالمية للمعلومات:

<http://www.aljazeera.net> , Accessed, 15-6-2015, the time 2:15 pm.

(٢٧) يوسف القرضاوي، الخطاب الإسلامي في عصر العولمة، حوار مع قناة الجزيرة، برنامج الشريعة والحياة، المرجع نفسه.

<http://www.aljazeera.net> , Accessed, 15-6-2015, the time 2:15 pm.

(٢٨) يوسف القرضاوي، الخطاب الإسلامي في عصر العولمة، حوار مع قناة الجزيرة، برنامج الشريعة والحياة، المرجع نفسه.

<http://www.aljazeera.net> , Accessed, 15-6-2015, the time 2:15 pm.

﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ﴾^(٢٩)، ولكن هذه العالمية تعترف بالشعوب والقبائل -أي بالخصوصيات- قال تعالى: ﴿وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ﴾^(٣٠)، فالإسلام يعترف بالخصوصيات وباختلاف الأمم، وحققها في البقاء. حتى اعترف الإسلام بخصوصيات في عالم الحيوان فما بالنا بأمم من البشر، حيث جعل هذه الحيوانات أممًا، قال تعالى: ﴿وَمَا مِنْ دَابَّةٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا طَائِرٍ يَطِيرُ بِجَنَاحَيْهِ إِلَّا أُمَمٌ أَمْثَلُكُمْ﴾^(٣١)، وقال الرسول محمد ﷺ: «لولا أن الكلاب أمة من الأمم لأمرت بقتلها». وبدون الاعتراف بخصوصيات الشعوب والكائنات المختلفة فإننا أقضي على أمة من الأمم حتى أمة الكلاب. كما لا ينسى الخطاب الإسلامي البعد المحلي فالأقربون أولى بالمعروف، والجار أحق بالشفعة^(٣٢)، والبعد العالمي في الرغبة في أسلمة العالم وعبادة الإنسان ربه كما يعتقد أنه يجب أن يعبد، لكن ليس بالقوة قال تعالى: ﴿أَفَأَنْتَ تُكْرِهُ النَّاسَ حَتَّى يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ﴾^(٣٣)، وقال جل جلاله: ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ﴾^(٣٤)، وقال تقدست أسماؤه: ﴿أَنْزَلْنَاهُمْ مِمَّا أَنْتُمْ لَهَا كَارِهُونَ﴾^(٣٥)، وذلك بأسلوب لين جذاب وَلَوْ كُنْتَ فَطًّا غَلِيظَ الْقَلْبِ لَأَنْفَضُوا مِنْ حَوْلِكَ^(٣٦) يتسم بالحكمة ﴿ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِهِمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ﴾^(٣٧).

الثالث: اتجاه وخطاب يتسم بنزعة العالية إلى التجديد ورفضه الامتثال لكل ما انتجه الأولون من فقه، وذهابه مباشرة إلى «النص المؤسس» وهو القرآن الكريم، والأستاذ جمال البنا^(٣٨)

(٢٩) القرآن الكريم، (سورة الأنبياء) الآية ١٠٧.

(٣٠) القرآن الكريم، (سورة الحجرات) الآية ١٣.

(٣١) القرآن الكريم، (سورة الأنعام) الآية ٣٨.

(٣٢) عمار على حسن، الخصوصية الثقافية في الخطاب الفكري الإسلامي المعاصر، في: مجموعة مؤلفين، الخصوصية الثقافية نحو تفعيل التغيير السياسي والاجتماعي، مرجع سبق ذكره، ص ٥٢٩.

(٣٣) القرآن الكريم، (سورة يونس) الآية ٩٩.

(٣٤) القرآن الكريم، (سورة البقرة) الآية ٢٥٦.

(٣٥) القرآن الكريم، (سورة هود) الآية ٢٨.

(٣٦) القرآن الكريم، (سورة آل عمران) الآية ١٥٩.

(٣٧) القرآن الكريم، (سورة النحل) الآية ١٢٥.

(٣٨) الشقيق الأصغر لمؤسس جماعة الإخوان المسلمون (حسن البنا) لكنه يختلف مع فكر هذه الجماعة، ولد في ١٥/١٢/١٩٢٠م بالمحمودية محافظة البحيرة، مصر. خلاصة فكره الإسلامي والسياسي تتمثل في دعوة «الإحياء الإسلامي» التي قوبلت في البداية بتعظيم وتجاهل كاملين، لكنها شقت طريقها في مصر والبلدان العربية والإسلامية، ولاقت اهتماماً من هيئات دولية. له أكثر من مائة كتاب، ترجمت عشرة منها إلى اللغات الأجنبية. وقد صدر أول كتاب له عام ١٩٤٥م وهو «ثلاث عقبات في الطريق إلى المجد»، وقد توفي يوم ٣٠/١/٢٠١٣م، بالعاصمة المصرية القاهرة عن عمر ناهز ٩٢ سنة.

يجسد - هنا - عن هذا الاتجاه إذ يؤكد في نظريته للعولمة أن «كل الأديان والنظم عجزت عن توحيد العالم كله، وأن قوى الدين واللغة والتراث والخصائص ستقف أمام طوفان العولمة، بحيث لا يمكن الاستحواذ على الإنسان الأفريقي أو الآسيوي، وبوجه خاص الإنسان المسلم، الذي يقدم له الإسلام أكبر حصانة من الإذابة»^(٣٩).

ومن ناحية ثانية جعل الأستاذ البنا من «الحكمة» التي تقوم في جزء منها على اقتباس المفيد من ثقافة الغير، وكما عبّر هنا الحديث النبوي الشريف: «الحكمة ضالة المؤمن أينما وجدها التقطها» بوصلة للتفاعل والاقتباس المفيد من ثقافة الغير، حيث يؤكد أنه يجب أن «نهل من كل معين الحكمة، من علوم وفلسفة وآداب وفنون دون حرج... فلا يكون هناك احتكار للمعارف ولا سدود قائمة تحول دون الإفادة من ذخائر الحضارة الإنسانية»^(٤٠)، والتي شبهها بالفيضان المتدفق في عصرنا الراهن من الدول المتقدمة، والتي أصبحت رمز ثروة وقوة العصر الحديث، داعياً إلى الانخراط فيه والتفاعل معه.

هذا ويقول البنا: «نحن من دعاة إحكام اللغات الأجنبية والاطلاع على الثقافة الأوروبية، ولكن هناك فرقاً بين أن نحكمها لحساب ثقافتنا الخاصة، وبين أن نحكمها على حساب ثقافتنا الخاصة. والمفروض أن نلم بكل الثقافات والمعارف، لأنها جزء من الحكمة التي هي هدفنا، والتي تدخل في مكونات الإسلام»^(٤١).

وعليه فثمة مخاوف مشروعة لدى أنصار الخصوصية «من أن تحمل مفاهيم القيم العالمية رؤية مكيفيلية للسيطرة والهيمنة»^(٤٢)، وتفسر هذه المخاوف كما تترجم المقولات والحجج - السابقة - المواقف الدولية التالية:

أولاً: دول جنوب شرق آسيا مثل (الصين، وماليزيا، وكوريا الجنوبية، وسنغافورة) التي ترفض دعوى الغرب بعالمية هذه الحقوق، ولديها قناعة بتبلور في نسبية حقوق الإنسان، وترى أن الظروف التي قادت لمفهوم معين لحقوق الإنسان في الغرب لا توجد إلا في الغرب، وقد أكدت هذا الموقف في الورقة البيضاء في الصين عام ١٩٩١ م، وفي إعلان

(٣٩) جمال البنا، استراتيجية الدعوة الإسلامية في القرن ٢١، (القاهرة: دار الفكر الإسلامي، د. ط، د. ت)، ص ٩٨.

(٤٠) جمال البنا، أصول الشريعة، (القاهرة: دار الفكر الإسلامي، ط (١)، ٢٠٠٦ م)، ص ١١٦.

(٤١) جمال البنا، كلا ثم كلا، (القاهرة: دار الفكر الإسلامي، ط (١)، ١٩٩٤ م)، ص ١٥٢.

(٤٢) حمدي عبد الرحمن، نادية عبد الفتاح، حقوق الإنسان في أفريقيا: رؤية حضارية، في: مجموعة مؤلفين، الإعلان العالمي لحقوق الإنسان «حقوق الإنسان بين النظرية والتطبيق» قراءة جديدة، تنسيق علمي وإشراف: نادية محمود مصطفى، محمد شوقي عبد العال، الجزء الأول، (القاهرة: عين للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية، ط (١)، ١٤٣١ هـ / ٢٠١١ م)، ص ٢٥٢.

بانكوك الحكومي الصادر عام ١٩٩٣م الذي وقعت عليه حكومات أربعين دولة آسيوية أعلنت فيه أنها لا ترفض فكرة عالمية حقوق الإنسان، ولكنها ترى أهمية أن تراعى هذه العالمية مغزى وأهمية الخصائص القومية والإقليمية والخلفية التاريخية والثقافية والدينية للشعوب في مجال تحديد مفهوم حقوق الإنسان، مع الأخذ في الاعتبار ناحيتين أساسيتين: الأولى: رفض محاولات الغرب استغلال المفهوم في محاولته لفرض مفهومه لحقوق الإنسان، وكذا رفض التدخل في الشؤون الداخلية للدول. الثانية: هذه الخصوصية لا تعد خصوصية جامدة تمثل دائرة مغلقة، فهي تتميز بالمرونة من خلال سعيها للانفتاح على الثقافات الأخرى مع تبني ما يتلاءم ويتماشى معهم^(٤٣). كما أكدت على هذه المسألة خصوصية القيم الآسيوية ونسبية حقوق الإنسان كذلك في مؤتمر فيينا ١٩٩٣م.

ثانياً: ومثل الموقف السابق تقف دول الاتحاد الأفريقي، والذي عبّر عن هذه الخصوصية إنشاء الميثاق الإفريقي لحقوق الإنسان والشعوب عام ١٩٨١م، وكذا اللجنة الأفريقية لحقوق الإنسان والشعوب، وهي تؤكد أنها لا ترفض مطلقاً مبدأ ومفهوم عالمية حقوق الإنسان، وإنما ترفض مفاهيم الاستعلاء والغطرسة المرتبطة دائماً بنقل الأفكار والمفاهيم الغربية إلى المجتمعات غير الغربية، فهذه المفاهيم والقيم الليبرالية بدورها يمكن أن تتحوّل لخدمة أيديولوجية سياسية معينة «أيديولوجية حقوق الإنسان»^(٤٤).

ثالثاً: الدول الإسلامية وهي بصفة عامة تشكك في عالمية حقوق الإنسان، لأن الأساس القانوني لهذه العالمية والمتمثل في الوثائق الدولية لحقوق الإنسان، يحتوي على بعض المبادئ المناقضة للمبادئ وللقوانين وللأعراف والأحكام الإسلامية. وفي عدة مناسبات عبر ممثلي الدول الإسلامية أمام الأمم المتحدة عن الاختلافات القائمة بين النظرة الغربية والنظرة الإسلامية لحقوق الإنسان.

وفي العموم، إن الدول الإسلامية لا ترفض مبدأ عالمية حقوق الإنسان بصفة قطعية، وإنما تجعله نسبياً، بحيث لم تشكك في الأهداف التي تريد تحقيقها هذه الوثائق الدولية والمتمثلة في «المثل المشتركة التي يجب تحقيقها» على حد تعبير نص الإعلان العالمي لحقوق

(٤٣) ماجدة على صالح، الرؤية الآسيوية لحقوق الإنسان، في: مجموعة مؤلفين، الإعلان العالمي لحقوق الإنسان «حقوق الإنسان بين النظرية والتطبيق» قراءة جديدة، الجزء الأول، المرجع نفسه، ص - ص ٢٨٢ - ٢٨٣.

(٤٤) للنظر بشكل موسع لموقف دول الاتحاد الأفريقي من عالمية حقوق الإنسان يمكن الرجوع إلى: حمدي عبد الرحمن، نادية عبد الفتاح، حقوق الإنسان في أفريقيا: رؤية حضارية، في: مجموعة مؤلفين، الإعلان العالمي لحقوق الإنسان «حقوق الإنسان بين النظرية والتطبيق» قراءة جديدة، الجزء الأول، المرجع نفسه، ص - ص ٢٥١ - ٢٧٢.

الإنسان، وعليه فإن حقوق الإنسان غير مرفوضة من حيث المبدأ، وإنما مرفوضة من حيث إدماجها كلياً، ومن حيث طريقة تفسيرها، خاصة وأن الدول العربية والإسلامية تعتبر أن الإسلام في حد ذاته نظام كامل لحماية حقوق الإنسان. ولا يخفي هذا الموقف بالقول بأن عالمية حقوق الإنسان معرضة إلى الانهيار أمام الإسلام، الذي هو مُهيئ لتنظيم كل مجالات الإنسان، ولا سيما المادية والروحية والدينية والسياسية، خاصة وأن الدول الإسلامية تعتبر أنه من المفروض أن يكون الإسلام من يطالب بالعالمية. وهذا يوضح سبب تفسير الدول العربية للوثائق الدولية لحقوق الإنسان التي تناشد بالعالمية على ضوء أحكام الشريعة الإسلامية^(٤٥).

والخلاصة: يتضح مما سبق أن قضية الخصوصية تتعلق بالأبعاد الثقافية والفكرية لحقوق الإنسان، حيث وإن الإشكالية -هنا- حسب هذا الاتجاه ليست إشكالية نصوص تراثية مقدسة أو نصوص دستورية وقانونية معاصرة، ولكنها أيضاً وبدرجة أهم، إشكالية البنية الثقافية السائدة، فالبحث هنا هو بحث في الأساسيات الثقافية الوطنية أو المحلية وأيضاً التجارب الحضارية والذاكرة التاريخية للشعوب وبالرموز والمعايير والقيم والأعراف والعادات والتقاليد السائدة، ومن أين تستمد وكيفية استخدامها.

وحسب هذا الاتجاه فإن حقوق الإنسان هي ظاهرة اجتماعية وتاريخية، ولذلك لا يمكن تفسيرها خارج إطار بيئتها الخاصة، ويرى بعض علماء الأنثروبولوجيا أن بعض الممارسات التي لا يمكن قبولها في بعض المجتمعات مثلاً، نجدها تمارس في مجتمعات أخرى، فالتنوع في الثقافة والتقاليد السياسية والاختلاف فيها بين المجتمعات ينتج عنه اختلاف في القيم^(٤٦). ومثله مقولة: «إذا كان العلم الطبيعي بلا وطن، فإن العلم الاجتماعي له وطن، وإن رؤية علماء الاجتماع والسياسة تتحد بحسب انتماءاتهم الواسعة والتي تدخل فيها انتماءاتهم الوطنية»^(٤٧). وهذا هو ما أجمعت عليه كل حجج مقولات اتجاه خصوصية ونسبية حقوق الإنسان السابقة، والتي هي عنده عالمية من حيث البناء والطلب، ولكنها ليست عالمية من الناحية العملية والممارسة.

(٤٥) سرور طالبي، عالمية حقوق الإنسان والخصوصية العربية والإسلامية، مجلة الجنان لحقوق الإنسان، (طرابلس: جامعة الجنان، العدد (٣)، حزيران ٢٠١٢م)، ص - ص ١٧ - ١٩.

(46) Bouandel, Youcef. Human Rights and Comparative Politics, (Aldershot, Brookfield: Dartmouth, 1997) PP 24 - 26.

(٤٧) محمد صفار، الخصوصية الثقافية نحو تفعيل التغيير السياسي والاجتماعي، في: مجموعة مؤلفين، الخصوصية الثقافية نحو تفعيل التغيير السياسي والاجتماعي، مرجع سبق ذكره، ص ١٣.

□ ثانيًا: اتجاه عالمية حقوق الإنسان

هذا الاتجاه يقرّ بعالمية حقوق الإنسان، ويصر على أن اصطلاح حقوق الإنسان لا بد أن يحمل الطبيعة العالمية، والتي تعني أن كل إنسان من أي إقليم أو دولة جدير بهذه الحقوق التي كرس في التشريعات الدولية. وتعني -أيضًا- أن حقوق الإنسان أصبحت موضوعًا للتشريع العالمي، وأن الدولة لا تستطيع أن تحتج بمبدأ السيادة - أو الخصوصية - لتعطيل أو انتهاك هذه الحقوق^(٤٨).

وتعني -كذلك- أن كل الحقوق الواردة في الإعلان العالمي لحقوق الإنسان ومختلف وثائق القانون الدولي لحقوق الإنسان، تتجاوز وتفوق الحدود السياسية، الجغرافية، اللغوية وحتى الدينية والثقافية، فيصبح المجتمع الدولي ساحة لتطبيق تلك الحقوق^(٤٩).

والقول -كذلك- بعالمية مبادئ حقوق الإنسان يعني كونها واجبة التطبيق في كافة المجتمعات الإنسانية بصرف النظر عن تمايزاتها الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والثقافية^(٥٠).

وفوق هذا وذاك فإن المعنى الأدق للعالمية كما يرى البعض^(٥١) هو الذي يشير له التعبير الإنجليزي Universal ويشتمل على معنى السمو فوق الخصوصية بحكم ارتباطه بالإنسان نفسه، وهذا الانتساب إلى الإنسان جعل لمعنى العالمية كأنه مجرد من كل الخصوصية والنسيات.

ويستند هذا الاتجاه -عالمية حقوق الإنسان- إلى عدة مقولات وحجج رئيسية أبرزها:

(٤٨) انظر: ياسر محمد إسماعيل الهضيبي، التطور التاريخي والأساس الفلسفي لحقوق الإنسان، رسالة دكتوراه في القانون، (القاهرة: جامعة عين شمس، كلية الحقوق، ٢٠٠٧م)، ص ١٦.

(49) Jean Rivera, les libertés publiques, Paris, Puf, Tome 1, 1984, P 109.

(٥٠) محمد نور فرحات، القانون الدولي لحقوق الإنسان والحقوق المترابطة، في: محسن عوض (محرر)، الدليل العربي لحقوق الإنسان والتنمية، (القاهرة: المنظمة العربية لحقوق الإنسان، ط (١)، ٢٠٠٥م)، ص ٤٧. و:د/ محمد نور فرحات، مبادئ حقوق الإنسان بين العالمية والخصوصية، في: حقوق الإنسان الثقافة العربية والنظام العالمي، تحرير مركز اتحاد المحامين العرب للبحوث والدراسات القانونية، مرجع سبق ذكره، ص ٤٣.

(٥١) هذا الرأي للدكتور محمد السيد سعيد يُنظر عرض آراء حالات الدراسة الميدانية: سها عيد رجب حسين عليوة، حقوق الإنسان وواقع مجتمعات العالم الثالث دراسة تطبيقية لحالة مصر، (القاهرة: جامعة عين شمس، كلية الآداب، قسم الاجتماع، ٢٠٠٣م)، ص - ص ٣٣٣ - ٣٣٤.

أولاً: عالمية حقوق الإنسان ترجع لانطباقها على الإنسان في كل مكان باعتبارها صفة أصيلة فيه، بغض النظر عن جنسيته أو عقيدته، أو مركزه القانوني والاجتماعي، بجملة مختصرة بدون تمييز^(٥٢).

وهذا الطابع أفصحت عنه تسمية أول وثيقة دولية تعنى بحقوق الإنسان بـ(الإعلان العالمي لحقوق الإنسان) ١٠/١٢/١٩٤٨م، ووصفه بأنه «عالمي» بدلاً من «دولي» فيه إشارة إلى كل أعضاء المجتمع الدولي، بمن فيهم كل الأدميين لمجرد إنسانيتهم أي بشراً، بغض النظر عن الدولة التي ينتمون إليها أو عقيدتهم أو أصلهم العرقي أو القومي أو نوعهم، فكونه «عالمي» يجعله مختلفاً عن أي أداة «دولية» تتفق وتتوصل إليه حكومات تمثل الدول التي أقرتها في الجمعية العامة^(٥٣).

هذه التسمية «ترجع إلى الفكرة التي مفادها أن الإنسان هو نفسه حيثما كان وحيثما وجد، وبالتالي يجب أن يتمتع بالحقوق نفسها والحريات»^(٥٤). وحسب رينيه كاسان Rene Cassin صاحب اقتراح تسمية (عالمي)^(٥٥) وأحد واضعي هذا الإعلان «فإن الحقوق المضمنة فيه هي عالمية من حيث الوحي، الامتداد، المحتوى، مجال التطبيق، القوة... فهي تهتم مباشرة بحقوق الكائن البشري مهما كان المجتمع الذي يعيش فيه»^(٥٦).

وفي السياق ذاته وعلى هذا الأساس يقول Frédéric Sudre: «إن الإعلان الفرنسي

(٥٢) انظر: أميمة عبود، الخصوصية الثقافية وسياسات حقوق الإنسان: رؤية المجلس القومي لحقوق الإنسان في مصر، في: مجموعة مؤلفين، الخصوصية الثقافية نحو تفعيل التغير السياسي والاجتماعي، مرجع سبق ذكره، ص ٢٨٧. و: أميمة عبود، عالمية الإعلان العالمي لحقوق الإنسان ومرجعياته الفكرية: رؤى نظرية غربية، في: مجموعة مؤلفين، الإعلان العالمي لحقوق الإنسان «حقوق الإنسان بين النظرية والتطبيق» قراءة جديدة، مرجع سبق ذكره، الجزء الأول، ص ٣٠.

(٥٣) انظر: هيكتور جروس إشبيل، عالمية حقوق الإنسان والتنوع الثقافي، المجلة العربية لحقوق الإنسان، (تونس: المعهد العربي لحقوق الإنسان، العدد (٥٧)، ديسمبر/ كانون الأول ٢٠٠٠م)، ص - ص ١٣٦ - ١٣٧.

(٥٤) سرور طالبي، عالمية حقوق الإنسان والخصوصية العربية والإسلامية، مجلة الجنان لحقوق الإنسان، مرجع سبق ذكره، ص ١٣.

(٥٥) تسمية (عالمي) بدلاً من (دولي) هو اقتراح رينية كاسان لإبراز طابعه العالمي. يُنظر: هيكتور جروس إشبيل، عالمية حقوق الإنسان والتنوع الثقافي، المجلة العربية لحقوق الإنسان، مرجع سبق ذكره، ص ١٣٦.

(56) René Cassin, l'homme sujet de droit international et la protection universelle de l'homme, Mélange George Scelle, la technique et les principes du droit public, Paris, LGDJ, 1950, Tome 1, p 77.

لسنة ١٧٨٩م ليس إعلاناً موجهاً للمواطنين الفرنسيين فقط، وإنما لكل (إنسان) مهما كانت جنسيته، أو الرقعة الجغرافية التي يعيش فيها»^(٥٧).

ثانياً: عالمية حقوق الإنسان تستمد من المواثيق الدولية السارية^(٥٨)، وفي مقدمتها مواثيق الشرعة الدولية^(٥٩) والتي تفصح عن هذه الصفة بوضوح شديد^(٦٠)، فضلاً عن الاتفاقيات التي تم إبرامها في إطار المنظمة الأممية - الأمم المتحدة-، والتي حظيت بقبول واسع من المجتمع الدولي تمثل في تصديق عدد كبير من دول العالم عليها، والتي على أساسها

(57) Frédéric Sudre, droit international et européen des droits de l'homme, Paris, Puf, 4ème éd., août 1999, p 41.

(٥٨) أميمة عبود، الخصوصية الثقافية وسياسات حقوق الإنسان: رؤية المجلس القومي لحقوق الإنسان في مصر، في: مجموعة مؤلفين، الخصوصية الثقافية نحو تفعيل التغيير السياسي والاجتماعي، مرجع سبق ذكره، ص ٢٨٧. و: أميمة عبود، عالمية الإعلان العالمي لحقوق الإنسان ومرجعياته الفكرية: رؤى نظرية غربية، في: مجموعة مؤلفين، الإعلان العالمي لحقوق الإنسان «حقوق الإنسان بين النظرية والتطبيق» قراءة جديدة، مرجع سبق ذكره، الجزء الأول، ص ٣٠.

(٥٩) يُطلق مصطلح الشرعة الدولية على الوثائق والصكوك الدولية التالية: الإعلان العالمي لحقوق الإنسان، والعهدين الدوليين للحقوق المدنية والسياسية، وللحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية لعام ١٩٦٦م، والملحقين الإضافيين بالعهد الأول. أي على الصكوك و الوثائق الخمس (الإعلان العالمي لحقوق الإنسان والعهدين الدوليين والملحقين الإضافيين) ومجموعها تشكل ما يُعرف اليوم باسم الشرعة الدولية لحقوق الإنسان International Bill of Human Rights. وقد قيل: إن هذا المصطلح أطلقته لجنة حقوق الإنسان في دورتها الأولى المنعقدة في ديسمبر ١٩٤٧م على سلسلة الوثائق الجاري إعدادها آن ذاك وهي الوثائق الخمس -السابقة- اسم الشرعة الدولية لحقوق الإنسان. وقيل: إن (الشرعة الدولية) هي الاسم الأكاديمي المتفق عليه لهذه الوثائق المتقدمة بالذات الثلاث (الإعلان والعهدين). وقيل: إنها سُميت كذلك كونها تشير إلى كل أو غالبية حقوق الإنسان أي الأساس في تحديد المعايير العالمية لحقوق الإنسان. للنظر في هذه الآراء وبالتسلسل، يمكن الرجوع إلى: هيباتيا، مدونة مصرية لنشر ثقافة حقوق الإنسان، الشرعة الدولية لحقوق الإنسان، الشبكة العالمية للمعلومات.

<http://hypatia1.blogspot.com/>, Accessed, 16-6-2015, the time 2:28pm.

[هامش]: علاء أحمد فرغلي مصطفى، توظيف حقوق الإنسان في السياسة الخارجية الأمريكية في فترة ما بعد الحرب الباردة (١٩٩٠-٢٠٠٤م)، مرجع سبق ذكره، ص ٣٠. و: جبران صالح علي حرمل، سياسات حقوق الإنسان في اليمن ١٩٩٧م - ٢٠٠٨م «دراسة تقويمية»، رسالة ماجستير في العلوم السياسية، (أسيوط: جامعة أسيوط، كلية التجارة، قسم العلوم السياسية والإدارة العامة، ١٤٣٢هـ / ٢٠١١م)، ص ٢٨.

(٦٠) فالعبارة الأولى في ديباجة الإعلان العالمي لحقوق الإنسان تؤكد أن الاقرار بها لجميع أعضاء الأسرة البشرية من كرامة أصيلة فيهم، ومن حقوق متساوية وثابته يشكل أساس الحرية والعدل والسلام في العالم، وفي هذا المعنى نصت المادة الأولى من الإعلان العالمي لحقوق الإنسان «يولد جميع الناس أحراراً متساوين في الكرامة والحقوق، وقد وهبوا عقلاً، وضميراً وعليهم أن يعامل بعضهم بعضاً بروح الإخاء».

انتقلت حقوق الإنسان من مجرد شأن من الشؤون الداخلية لتصبح جزءاً من القانون الدولي، وتاريخ حقوق الإنسان، وتجربة الأمم المتحدة وممارسات الأمم المتحدة ومن قبلها عصبة الأمم تؤكد عالمية الحقوق، كما أن جميع الدول أعضاء الأمم المتحدة بمجرد انضمامهم إلى المنظمة الدولية ألزموا أنفسهم بمبدأ عالمية الحقوق الواردة في ميثاق الأمم المتحدة والإعلان العالمي لحقوق الإنسان^(٦١).

كما أنه «لم تعد الانتهاكات الجسيمة التي تحدث لحقوق الإنسان في أي مكان من العالم، من الشؤون الداخلية للدولة بل أصبحت تدخل في اهتمام المجتمع الدولي ككل، وتتطلب تدخله، وإن كانت معايير هذا التدخل مازالت تثير الكثير من الجدل»^(٦٢) كما أنه «قد اتسعت دائرة حقوق الإنسان لتشمل قضايا لا يمكن معالجتها في نطاق إقليمي محدود، وإنما يكون ذلك على مستوى الكوكب، مثل الحق في السلام - ومكافحة الإرهاب - الذي أصبح يحتاج إلى ترتيبات أو سع نطاقاً من الدول المتنازعة»^(٦٣).

ثالثاً: كما يرى هذا الاتجاه أن عالمية حقوق الإنسان تنبع من تزايد تطبيق القانون الدولي لحقوق الإنسان، مع امتداد واتساع رقعة الخطاب العام لحقوق الإنسان إلى الحد الذي جعل مفهوم حقوق الإنسان أحد القيم العالمية في وقتنا الحاضر^(٦٤).

رابعاً: أن المفهوم المعاصر لحقوق الإنسان ليس مفهوماً غربياً، وإنما هو إرث مشترك للإنسانية انطلق من ثقافة الأمم والحضارات والثقافات عبر التاريخ، وساهمت مختلف الشعوب في تكوينه، وإن كانت تختلف المسميات، ولكن جوهر حقوق الإنسان ما هو إلا الحرية والعدل والمساواة والكرامة والتضامن، هذه المبادئ الخمسة هي جوهر وصلب

(٦١) محمد فائق، حقوق الإنسان بين الخصوصية والعالمية، مجلة المستقبل العربي، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، العدد (٢٤٥)، تموز/ يوليو ١٩٩٩م)، ص ٥.

(٦٢) محمد فائق، حقوق الإنسان في عصر العولمة رؤية عربية، مجلة منبر ابن رشد الكترونية للفكر الحر، مرجع سبق ذكره. <http://www.ibn-rushd.org>, Accessed, 17 - 6 - 2015, the time 2:19pm.

(٦٣) محمد فائق، حقوق الإنسان في عصر العولمة رؤية عربية، مجلة منبر ابن رشد الكترونية للفكر الحر، المرجع نفسه.

<http://www.ibn-rushd.org>, Accessed, 17 - 6 - 2015, the time 2:19pm.

(٦٤) أميمة عبود، الخصوصية الثقافية وسياسات حقوق الإنسان: رؤية المجلس القومي لحقوق الإنسان في مصر، في: مجموعة مؤلفين، الخصوصية الثقافية نحو تفعيل التغيير السياسي والاجتماعي، مرجع سبق ذكره، ص ٢٨٧. و: أميمة عبود، عالمية الإعلان العالمي لحقوق الإنسان ومرجعياته الفكرية: رؤية نظرية غربية، في: مجموعة مؤلفين، الإعلان العالمي لحقوق الإنسان «حقوق الإنسان بين النظرية والتطبيق» قراءة جديدة، مرجع سبق ذكره، الجزء الأول، ص ٣٠.

معظم الحضارات والثقافات إن لم يكن كلها^(٦٥).

إضافة إلى هذه المقاولات، فإن هذا الاتجاه يناقش الحجج التي يسوقها أنصار نسبية وخصوصية حقوق الإنسان ويرد عليها بهذا النحو:

١- أن الادعاء بأن الطريقة التي تمت بها صياغة المفاهيم والمبادئ العالمية الحالية لحقوق الإنسان، كانت مجحفة، ولم تعبر عن واقع المساواة والمشاركة الجماعية والتكافؤ والندية، ادعاء لا يستقيم وواقع ما جرى من مساهمة فعالة لكل الأمم في صياغة تلك المفاهيم والمبادئ العالمية لهذه الحقوق، ذلك أن الإعلان العالمي لحقوق الإنسان كوثيقة عالمية «جاء نتيجة مفاوضات وجهود إنسانية شارك فيها المجتمع الدولي كله، شرقه وغربه، شماله وجنوبه، بكل حضاراته وثقافته من خلال الأمم المتحدة، فهو بالتالي عمل إنساني يمثل الحد الأدنى من التوافق بين كل هذه الدول بحضاراتها المختلفة»^(٦٦).

٢- وفيما يتعلق بالحجة المثارة حول أن هناك بعض الدول التي انضمت لاحقاً للشرعية الدولية لحقوق الإنسان دون أن تتاح لها فرصة التفاوض حول المبادئ والشروط التي تضمّنتها تلك المواثيق العالمية، مما ينفي مبدأ المساواة بين الدول في هذا الصدد، فإنه يمكن القول صحيح «أن عضوية الجمعية العامة للأمم المتحدة كانت محدودة في ذلك الوقت، إلا أنها شملت كل الحضارات الكبرى في العالم، والثقافات والمذاهب القانونية المختلفة فيه، ولم تكن هناك اعتراضات هامة على الإعلان»^(٦٧). كما أنه بعد أن حصلت تلك الدول على استقلالها فإنها درست ميثاق الأمم المتحدة، وكذلك الإعلان العالمي لحقوق الإنسان وبنيت عليها قرارها بالانضمام إلى تلك المواثيق التي شكلت الأساس الذي بنيت عليه كل من المعاهدات والبروتوكولات والعهود الدولية التي انضمت إليها هذه الدول، كما أن الكثير من هذه الدول أشارت إلى نصوص الشريعة الدولية لحقوق الإنسان في مقدمة

(٦٥) أحمد فتحي سرور، إشكاليات ثقافة حقوق الإنسان، (القاهرة: مجلس الشعب، الأمانة العامة، مركز البحوث البرلمانية، الإصدار رقم (٧٣)، فبراير ٢٠٠٩م)، ص - ص ١٣ - ١٤.

(٦٦) محمد فائق، حقوق الإنسان بين الخصوصية والعالمية، مجلة المستقبل العربي، مرجع سبق ذكره، ص ١٢. وللنظر في الدور والاسهام العربي في الإعلان العالمي لحقوق الإنسان والعهدان الدوليان لحقوق الإنسان يمكن الرجوع إلى: محمد أمين الميداني، دور العرب في صياغة الشريعة الدولية لحقوق الإنسان، مجلة رواق عربي، (القاهرة: مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان، عدد خاص (١١)، ١٩٩٨م)، ص - ص ٢١ - ٣١. و: رضوان زيادة، نحو مفهوم جديد لحقوق الإنسان في العالم، مجلة السياسية الدولية، (القاهرة: مؤسسة الأهرام، العدد (١٧٥)، يناير ٢٠٠٩م)، ص - ص ٥٢ - ٥٤.

(٦٧) مصطفى كامل السيد، محاضرات في حقوق الإنسان، جامعة القاهرة: كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، ط (٣)، ١٩٩٧م / ١٩٩٨م، ص ١٠.

دساتيرها الوطنية، التي وضعتها بعد الاستقلال، كبلجيكا وهولندا، وإيطاليا، والسنغال، وأسبانيا^(٦٨).

٣- وفيما يتعلق بحجة الخصوصية الثقافية فإن دعاة العالمية يردون بأن الثقافة ليست جامدة، بل إنها تتغير وتنمو بالتفاعل مع الثقافات الأخرى، وربما تكون التقاليد قدر رسمت معايير معينة في الماضي، لكن ذلك لا يحجب دور الحقائق الجديدة للحياة في إعادة صياغة تلك التقاليد. بل إن التقاليد الثقافية أحياناً لا تكون مبررة للانتهاكات فحسب، إنما قد تشكل في حد ذاتها انتهاكاً لحقوق الإنسان كذلك، على نحو ما يسمى بالثقافة أو التقاليد في حالة المرأة^(٦٩). وغيره من الأمثلة، وفي هذا الإطار أشار البعض إلى مفهوم العالمية المتفاعلة interactive universalism والتي لديها القدرة على استيعاب الاختلافات واعتبارها نقاط بدء للفكر والممارسة لتقديم اتجاهات أخلاقية، تبحث عن تعريف وتشجيع وتكريس ما يصلح للعالمية من داخل كل ثقافة^(٧٠).

٤- أما حجة المصدر التاريخي الذي تستخدمه الخصوصية كون حقوق الإنسان ليس سوى نتاج غربي برجوازي نشأ عن تطور تاريخي وفكري وثقافي وسياسي في المجتمعات الغربية؛ فإن استعمال هذه الحجة -المصدر التاريخي لحقوق الإنسان- للتنكر إلى محتواها فهو واهٍ من أصلة؛ لأن حقوق الإنسان وإن كانت غربية في مصدرها فهي إنسانية في محتواها، فعندما لفظ الغرب حقوق الإنسان نفى ذاته وانتصب كجزء يتكلم باسم الإنسانية، لم يعلن الغرب عن حقوق الغربيين بل عن حقوق الإنسان^(٧١).

٥- وبخصوص دعاوى أن مفهوم حقوق الإنسان كما تعبر عنه الوثائق الأساسية هو مفهوم «غربي» بامتياز، وهو فكر غربي شكلاً ومحتوى، وأنه يمثل وحدة في منظومة

(٦٨) محمد فائق، حقوق الإنسان بين الخصوصية والعالمية، مجلة المستقبل العربي، مرجع سبق ذكره، ص ٢١.

(٦٩) محسن عوض، حقوق الإنسان بين العالمية والخصوصية وبين حق التدخل وحقوق السيادة، في: محسن

عوض (محرر)، حقوق الإنسان والإعلام، مرجع سبق ذكره، ص ٨٥.

(٧٠) أميمة عبود، الخصوصية الثقافية وسياسات حقوق الإنسان: رؤية المجلس القومي لحقوق الإنسان في

مصر، في: مجموعة مؤلفين، الخصوصية الثقافية نحو تفعيل التغيير السياسي والاجتماعي، مرجع سبق

ذكره، ص ٢٨٩. و: أميمة عبود، عالمية الإعلان العالمي لحقوق الإنسان ومرجعياته الفكرية: رؤى نظرية

غربية، في: مجموعة مؤلفين، الإعلان العالمي لحقوق الإنسان «حقوق الإنسان بين النظرية والتطبيق» قراءة

جديدة، مرجع سبق ذكره، الجزء الأول، ص ٣١.

(٧١) انظر: سليم اللغماني، مفهوم حقوق الإنسان نشأته وتطوره، في: سليم اللغماني، طارق زيادة، وآخرون،

حقوق الإنسان مفاهيمها وأسسها، منشورات المعهد العربي لحقوق الإنسان، (تونس: المعهد العربي

لحقوق الإنسان، ط (١)، ٢٠٠٣م)، ص ٣٠.

ثقافية حضارية - الغربية - لا يمكن الفصل بين عناصرها، وغير ممكن للحضارات والثقافات الأخرى أن تتبناه^(٧٢). فهذا الطرح المشكك تجاه عالمية حقوق الإنسان ورفضها بحجة المرجعية الغربية أو الأصل الغربي لمفهوم ومبادئ وخطاب حقوق الإنسان السائد، يكشف «جهلاً فاضحاً بالتاريخ، وسلباً لفائض القيمة الثقافي والحضاري والفكري الذي ساهمت به كل الثقافات والحضارات الإنسانية في تيار الثقافة التي تسمى غربية الآن»^(٧٣). كما أنه «إذا نظرنا بدقة - مثلاً - للمواثيق والعهود الدولية الخاصة بحقوق الإنسان نستطيع أن ندرك أن بها عناصر ومفاهيم لم تكن تمثل جزءاً عضوياً من المنظومة الأخلاقية الغربية، فمبدأ تقرير المصير المنصوص عليه في المادة الأولى من كل العهدين الدوليين للحقوق المدنية والسياسية وللحقوق الاقتصادية والاجتماعية، أيضاً مبدأ حق التصرف في الموارد والثروات الطبيعية ينتميان للنطاق الأخلاقي للعالم الثالث أساساً»^(٧٤). كما أن العهدين المذكورين «انضم إليهما وصدق بالفعل عليهما عدد كبير من دول العالم الثالث ذات النظم الاجتماعية المتباينة وذات المستويات المتفاوتة من التنمية الاقتصادية»^(٧٥). في حين «أن الدول التي تأخرت في التصديق على هذين العهدين كانت من بين الدول الرأسمالية المتقدمة، خاصة الولايات المتحدة وفرنسا»^(٧٦). وبالتالي فإن هذه الحجة و «الانطباع السائد بأن حقوق الإنسان فكرة غربية أو أن منشأها هو الدول الغربية، إنما هو انطباع خاطئ وعلينا أن نبذده»^(٧٧).

إلى جانب كل ما تقدّم فإن أنصار العالمية يؤكدون أن دعاوى إغراق المعايير الدولية في الفردية والإضرار بمصالح الجماعة في غير محلة؛ إذ إن حقوق الإنسان تدور بطبيعتها حول نوع المجتمع الذي تعيش فيه، وتسعى إلى إقامة مجتمع عادل، يعامل فيه جميع الأفراد

(٧٢) نصر حامد أبو زيد، حقوق الإنسان بين «العالمية» والنسبية «الثقافية»: البحث عن حقوق الإنسان في الإسلام، في: غانم جواد، (تحليل وتقديم)، الحق قديم وثائق حقوق الإنسان في الثقافة الإسلامية، (القاهرة: مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان، ط (٢)، د.ت)، ص ٨٥.

(٧٣) نصر حامد أبو زيد، حقوق الإنسان بين «العالمية» والنسبية «الثقافية»: البحث عن حقوق الإنسان في الإسلام، في: غانم جواد، (تحليل وتقديم)، المرجع نفسه، ص ٨٧.

(٧٤) منى مكرم عبيد، عالمية حقوق الإنسان وتحديات المستقبل، في: مجموعة مؤلفين، د/ عبد الله أحمد النعيم (محرر)، الأبعاد الثقافية لحقوق الإنسان في الوطن العربي، (الكويت: دار سعاد الصباح، ط (١)، ١٩٩٣م)، ص ١٤٦.

(٧٥) مصطفى كامل السيد، محاضرات في حقوق الإنسان، مرجع سبق ذكره، ص ١٠.

(٧٦) مصطفى كامل السيد، محاضرات في حقوق الإنسان، المرجع نفسه، ص ١٠.

(٧٧) أحمد فتحي سرور، إشكاليات ثقافة حقوق الإنسان، مرجع سبق ذكره، ص ١٤.

بعدالة واحترام^(٧٨). كما يرون - كذلك - أن الحجج المتصلة بالثقافة والتقاليد كثيراً ما تغلف مصالح سياسية واقتصادية رسمية لحكومات الدول، وتنطلق من الحاجة لتبرير التسلط والإجراءات القمعية التي تنتهجها النظم الشمولية^(٧٩)، بجملة مختصرة توظف إشكالية (العالمية - الخصوصية) لتحقيق مآرب أخرى.

هذا وقد تجدد جدل إشكالية (العالمية - الخصوصية) في مجال حقوق الإنسان بعد انهيار الكتلة الشرقية بقيادة الاتحاد السوفيتي، وصعود قضايا حقوق الإنسان في أولويات قائمة الاهتمام العالمي كقضية هامة من قضايا النظام العالمي الجديد، وتحول الصراع بين الشرق والغرب إلى صراع بين الشمال والجنوب تارة ثم بين الإسلام والغرب تارة أخرى. وبدا ذلك واضحاً مع إعادة تركيز الانتباه الدولي لقضايا حقوق الإنسان بالتزامن مع الدعوة لعقد مؤتمر فيينا العالمي لحقوق الإنسان ١٩٩٣ م، وبعد جلد طويل وواسع بين المجموعات الجغرافية والحضارية الثقافية، استمر قرابة ثلاث سنوات خلال الجهود التحضيرية للمؤتمر المذكور-، وبعد هذا الجدل الخلافي حول العديد من المفاهيم والقضايا وفي مقدمتها (عالمية - خصوصية) حقوق الإنسان^(٨٠)، الذي دار حول القضية قبل وأثناء مداوالات المؤتمر، وسيطر عليه صراع بين الاتجاهات المختلفة وعلى كل المستويات صراع بين الشمال والجنوب، وذاك بين الجنوب والجنوب، وثالث بين الحكومات الجانب الرسمي ومنظمات المجتمع المدني الجانب غير الرسمي، وبعد مداوالات اتسمت بالحدة أحياناً وبالمناورة أحياناً أخرى وبضغوطات الدول الغربية ثالثة.

(٧٨) محسن عوض، حقوق الإنسان بين العالمية والخصوصية وبين حق التدخل وحقوق السيادة، في: محسن عوض (محرر)، حقوق الإنسان والإعلام، مرجع سبق ذكره، ص ٨٤.

(٧٩) محسن عوض، حقوق الإنسان بين العالمية والخصوصية وبين حق التدخل وحقوق السيادة، في: محسن عوض (محرر)، حقوق الإنسان والإعلام، المرجع نفسه، ص ٨٥.

(٨٠) كذا دار النقاش حول قضية عدم قابلية حقوق الإنسان للتجزئة، وعدم قابليتها للتراتب، هذا ومما ينبغي الإشارة إليه أنه سبق انعقاد هذا المؤتمر (المؤتمر الدولي الثاني لحقوق الإنسان المعروف بمؤتمر فيينا ١٩٩٣ م) بحوالي ٢٥ عاماً انعقاد أول مؤتمر دولي لحقوق الإنسان في العاصمة الإيرانية طهران خلال الفترة من ٢٢ أبريل / نيسان - ١٣ مايو / أيار ١٩٦٨ م، أي بعد الإعلان العالمي لحقوق الإنسان بحوالي عشرين عاماً، وقد أكد هذا المؤتمر على فكرة عالمية حقوق الإنسان مشيراً في الفقرة (٢) من بيانه الختامي إلى أن «الإعلان العالمي لحقوق الإنسان يمثل تفاهماً تشترك فيه شعوب العالم على ما لجميع أعضاء الأسرة البشرية من حقوق غير قابلة للتصرف والانتهاك، ويشكل التزاماً على عاتق أعضاء المجتمع الدولي». يُنظر نص الإعلان: جامعة منيسوتا، مكتبة حقوق الإنسان، وثائق وصكوك حقوق الإنسان، المعاهدات والصكوك الدولية لحقوق الإنسان، المعاهدات والصكوك الدولية لحقوق الإنسان حسب الموضوع، مؤتمرات الأمم المتحدة لحقوق الإنسان، إعلان طهران.

<http://www1.umn.edu/humanrts/arab/b006.html>, Accessed, 18-6-2015, the time 9:11 pm.

حسم المؤتمر القضية (عالمية - خصوصية) حقوق الإنسان، لصالح الفريق الأول (العالمي)، وتمّ تقنين ذلك في صياغة توفيقية تلخص في مبدئين^(٨١):

المبدأ الأول: أن المعايير المتفق عليها للحقوق والحريات هي معايير عالمية، ويجب أن يدفع المجتمع الدولي لتصبح أكثر عالمية، بمعنى ضرورة العمل على انضمام مزيد من الدول لهذه الاتفاقيات، وبمعنى أيضاً التوصل إلى مزيد من الاتفاقيات الدولية لتغطي حقوقاً وحريات لا تغطيها الاتفاقيات الحالية.

المبدأ الثاني: الاعتراف بأهمية الخصوصية للدول والمناطق استناداً إلى خلفيات تاريخية وحضارية وثقافية وضرورة أخذ كل ذلك في الاعتبار، لكن يقع على عاتق الدول الأعضاء في الأمم المتحدة، بصرف النظر عن توجهاتها السياسية والاجتماعية أن تنمي الحقوق والحريات بمفاهيمها المتفق عليها دولياً، علاوة على ذلك تنتهي الفقرة الأولى من الإعلان المذكور - بتأكيد أن: «الطبيعة العالمية لهذه الحقوق والحريات ليست محلاً للنقاش».

وفي هذا الصدد نشير إلى أن موقف الفكر العربي من قضية عالمية حقوق الإنسان انقسم إلى ثلاثة مواقف:

الموقف الأول: يرى أن المفهوم العالمي ينعكس في كل الثقافات المحلية والتي تحتفظ بخصوصية أسلوبها في استخدام المصطلحات الخاصة بها في التعامل مع هذا المفهوم، فصحيح أن الأصول الفكرية نشأت في الحضارة الأوروبية في فكري العقد الاجتماعي وحالة الطبيعة الأولى، ولكن هاتين الفكرتين تواجدا في الحضارة العربية الإسلامية من

(٨١) حيث جاء في إعلانه الختامي - مؤتمر فيينا العالمي لحقوق الإنسان - في الفقرة الخامسة من (أولاً) النص التالي: «جميع حقوق الإنسان عالمية، وغير قابلة للتجزئة، ومتراصة ومتشابهة، ويجب على المجتمع الدولي أن يعامل حقوق الإنسان على نحو شامل، وبطريقة منصفة ومتكافئة وعلى قدم المساواة، وبنفس القدر من التركيز، وفي حين أنه يجب أن توضع في الاعتبار أهمية الخصائص الوطنية والإقليمية، ومختلف الخلفيات التاريخية والثقافية والدينية، فإن من واجب الدول، بصرف النظر عن نظمها السياسية والاقتصادية والثقافية، تعزيز وحماية جميع حقوق الإنسان والحريات الأساسية». يُنظر نص الإعلان: الأمم المتحدة، المفوضية السامية لحقوق الإنسان، إعلان وبرنامج عمل فيينا، موقع المفوضية السامية لحقوق الإنسان، بالشبكة العالمية للمعلومات.

<http://www.ohchr.org/AR/>, Accessed, 18 - 6 - 2015, the time 10:4 pm.

وكذا: جامعة منيسوتا، مكتبة حقوق الإنسان، وثائق وصكوك حقوق الإنسان، المعاهدات والصكوك الدولية لحقوق الإنسان، المعاهدات والصكوك الدولية لحقوق الإنسان حسب الموضوع، مؤتمرات الأمم المتحدة لحقوق الإنسان، إعلان وبرنامج عمل فيينا.

<http://www1.umn.edu/humanrts/arab/b100.html>, Accessed, 18 - 6 - 2015, the time 10:7 pm.

خلال مفهومي حالة الفطرة على اعتبار أن الدين الإسلامي بالأساس دين الفطرة، وكذلك مفهوم الشورى التي تتماثل مع فكرة العقد الاجتماعي^(٨٢).

وهذا الرأي تم التحفظ عليه من قبل البعض، حيث إن «مفهوم الفطرة وفكرة الشورى هي مفاهيم أخلاقية أكثر منها مفاهيم سياسية، والدليل على ذلك أنها لم تحترم طوال التراث السياسي في المجتمعات الإسلامية إلا في فترات قليلة جداً. أما مفهوم العقد الاجتماعي فهو مفهوم ذو طبيعة سياسية وقانونية يحدد العلاقة بين الحاكم والمحكوم»^(٨٣). وإن هناك مفاهيم إسلامية أكثر اقتراباً من العقد الاجتماعي هو مفهوم (المبايعة) التي تمت فعلاً في زمن الرسول محمد ﷺ وهي تتضمن دلالات مقارنة لمفهوم العقد الاجتماعي.

الموقف الثاني: يرى ضرورة العودة إلى الحضارة الإسلامية واحترام أصولها؛ لأن تلك الحضارة تحوي مفاهيم مقابلة لمفهوم حقوق الإنسان في الحضارة الغربية، وإن كانت ممارسات تلك الحضارة قد أبعدت تلك الفكرة. فهناك قاسم مشترك بين المفهوم العالمي لحقوق الإنسان وبين الثقافة العربية، كما أن هناك تباعد بين التصور الإسلامي والممارسات الفعلية للحقوق، ويظهر ذلك في العديد من الميادين والمظاهر أبرزها: (أ) ميدان علاقة المسلمين مع غير المسلمين. (ب) ميدان الحقوق المدنية والسياسية المنتهكة عبر فترة طويلة في تاريخ تلك الحضارة. (ج) ميدان حقوق المرأة وتحديد مكانها في المجتمع^(٨٤).

الموقف الثالث: يرى أن المفهوم العالمي لحقوق الإنسان لا تأتي جاهزة مكتملة، وإنما

(٨٢) انظر: محمد عابد الجابري، رؤية عالمية للأبعاد الثقافية والحضارية لحقوق الإنسان، في: مجموعة مؤلفين، عبد الله أحمد النعيم (محرر)، الأبعاد الثقافية لحقوق الإنسان في الوطن العربي، مرجع سبق ذكره، ص - ص ٨٠ - ٨١، ص ٨٩.

(٨٣) انظر تعقيب ومناقشة الدكتور محمد نور فرحات في: مجموعة مؤلفين، عبد الله أحمد النعيم (محرر)، الأبعاد الثقافية لحقوق الإنسان في الوطن العربي، المرجع نفسه، ص - ص ١٠٢ - ١٠٣. كما يُعقب -أيضاً- أسامة الغزالي حرب على (مفهوم الفطرة) بالقول: «أعتقد أن مفهوم الفطرة كما ورد في النص القرآني متعلق بإثبات أن التسليم بوحدانية الله هي مسألة أقرب للفطرة الإنسانية، هذا هو كل المقصود، وهذا يختلف تماماً عن الحديث عن الحالة الطبيعية أو حالة الطبيعة مع كل ما يتفرع عنها من حقوق طبيعية، وكتوصيف للمجتمع المدني البشري في لحظة معينة، والآيات القرآنية حاسمة في ذلك، ويكاد يكون من المستحيل أن نستخرج من تلك الآيات ما يدل على أن هذه الفطرة مقصود بها حالة من الحرية أو المساواة بين البشر». يُنظر تعقيب ومناقشة أسامة الغزالي حرب في: مجموعة مؤلفين، عبد الله أحمد النعيم (محرر)، الأبعاد الثقافية لحقوق الإنسان في الوطن العربي، المرجع نفسه، ص ١١١.

(٨٤) انظر: أحمد كمال أبو المجد، الأبعاد الثقافية لقضية حقوق الإنسان في الوطن العربي، في: مجموعة مؤلفين، عبد الله أحمد النعيم (محرر)، الأبعاد الثقافية لحقوق الإنسان في الوطن العربي، مرجع سبق ذكره، ص - ص ٦١ - ٧٥.

تكتسب تدريجياً خلال تاريخ طويل من الكفاح، وبالتالي فإن تاريخ حقوق الإنسان يلخص التاريخ الحضاري والثقافي للبشرية. لذا فإن المفهوم العالمي لحقوق الإنسان مفهوم يعكس الممارسة والتجربة الإنسانية، وبذلك فهو مفهوم قابل للتطور. كما يرفض أن يقتصر مفهوم الثقافة على مجرد نصوص وقيم. وبالتالي فإن الثقافة العربية المعاصرة مازالت تحتفظ بقدر كبير من أخطاء الثقافة العربية الكلاسيكية في هذا الميدان، لأنها مازالت تحكم على حقوق الإنسان في ضوء ما يقدم إليها من «برامج» و «نصوص» و «شعارات»، وتغض أعينها عن الوضع الفعلي لهذه الحقائق على أرضية الواقع^(٨٥).

والخلاصة هنا: أن حقوق الإنسان عالمية في أصولها ومحتواها وتقنينها، وهي الأساس في الإعلان العالمي لحقوق الإنسان الذي جاء لترجم عملياً هذه العالمية، وعلى أساس هذه الفكرة -العالمية- انتقلت حقوق الإنسان من مجرد شأن من الشؤون الداخلية لتصبح جزءاً من القانون الدولي.

فضلاً عن تأكيد دساتير معظم بلدان المجتمع الدولي، ومن بينها الدول العربية^(٨٦)، وأن الحقوق التي تضمنها هذا الإعلان تهم كل المجتمعات، وتعكس ما ذكر به تراثها، وما تجده في عاداتها وتقاليدها، وما يستجيب -أيضاً- لتطلعات أجيالها القادمة^(٨٧).

كما أن المؤتمر العالمي لحقوق الإنسان في فيينا سنة ١٩٩٣ م وبمشاركة ما يزيد (٧٠٠٠) مشارك^(٨٨)، من بينهم ممثلو (١٧١) دولة^(٨٩)، إلى جانب (٩٥) منظمة أو مؤسسة

(٨٥) انظر: فؤاد زكريا، رؤية عامة للأبعاد الثقافية الحضارية لحقوق الإنسان، في: مجموعة مؤلفين، عبد الله أحمد النعيم (محرر)، الأبعاد الثقافية لحقوق الإنسان في الوطن العربي، مرجع سبق ذكره، ص - ص ١٣٧ - ١٤٠.

(٨٦) وهنا كمثال دستور الجمهورية اليمنية المعمول به منذ قيام الوحدة اليمنية في ٢٢ / ٥ / ١٩٩٠ م، وعلى الرغم أنه أجرى عليه أكثر من تعديل باستثناء نص المادة السادسة التي تنص «تؤكد الدولة العمل بميثاق الأمم المتحدة والإعلان العالمي لحقوق الإنسان وميثاق جامعة الدول العربية وقواعد القانون الدولي المعترف بها بصورة عامة». انظر: دستور الجمهورية اليمنية المعدل في ٢٠ فبراير، الباب الأول «أسس الدولة»، الفصل الأول «الأسس السياسية»، سلسلة كتاب الثوابت، (صنعاء: مجلة الثوابت، الكتاب السادس عشر باللغتين العربية والإنجليزية، ط (١)، إبريل ٢٠٠٢ م)، ص ١.

(٨٧) محمد أمين الميداني، حقوق ومواقف، (فرنسا: ليون، المركز العربي للتربية على القانون الدولي الإنساني وحقوق الإنسان، ط (١)، ٢٠٠٣ م / ١٤٢٤ هـ)، ص - ص ٦٤ - ٦٥.

(٨٨) إعلان وبرنامج عمل فيينا ٢٠ عاماً من العمل لأجل حقوق، كتيب خاص، (الأمم المتحدة: مكتب المفوض السامي، منشورات مكتب المفوض السامي لحقوق الإنسان وإدارة شؤون الإعلام بالأمم المتحدة، د.ط، أغسطس ٢٠١٣ م)، ص ٥، ص ٩.

(٨٩) الأمم المتحدة، المفوضية السامية لحقوق الإنسان، الذكرى السنوية العشرون لمفوضية الأمم المتحدة

وطنية لحقوق الإنسان، و(٨٤٠) منظمة غير حكومية^(٩٠)، انحاز لمبدأ عالمية حقوق الإنسان، مؤكداً أن عالمية حقوق الإنسان لم تعد محل جدل أو تشكيك أو نقاش، وفي الوقت نفسه أكد على ضرورة احترام الخصوصيات الثقافية والدينية للشعوب مع التأكيد في الوقت ذاته أن هذه الخصوصيات لا تحلّ أو بالأحرى لا ينبغي أن تحلّ بعالمية حقوق الإنسان.

□ ثالثاً: اتجاه توفيقى مقترح

قبلولوج لهذا الاتجاه الذي تتبنّاه الدراسة، نقر بمسلمتين في هذه القضية هما:

الأولى: على الرغم انه تم نظرياً حسم القضية (عالمية - خصوصية) حقوق الإنسان، من قبل الأمم المتحدة متمثلاً في مؤتمراتها المعنية لصالح عالمية هذه الحقوق، إلا أنه واقعياً لا يزال الجدل والاشتباك كبيرين حول مدى تقبل تأثير العام على الخاص والعكس.

الثانية: أن الخصوصية ليست مناقضا للعالمية، كما أن التمسك بها لا يعني الانكفاء على الذات والانعزال عن الآخرين، وعدم الإفادة من إيجابيات تراثهم الفكري^(٩١).

وبعد التسليم بهاتين المسلمتين يمكن لنا القول: إن قضية (عالمية - خصوصية) حقوق الإنسان بالمعنى الأول أن القضية لا تنتهي بمجرد إصدار التوصيات والإعلانات والقرارات، ولا تنتهي لمجرد النقاش والجدال فنحن نتعامل مع واقع اجتماعي يفرض دائماً من المتغيرات التي تحتاج إلى بحث ودراسة واعية وتتطلب جهداً كبيراً لإعادة صياغة به يفيد تطبيق مبادئ حقوق الإنسان.

وبالمعنى الثاني أن توكيد مثل هذه الخصوصيات وعدم استبعادها من شأنه أن تفتح

السامية لحقوق الإنسان - المؤتمر العالمي لحقوق الإنسان، موقع المفوضية السامية لحقوق الإنسان، بالشبكة العالمية للمعلومات.

<http://www.ohchr.org/AR/>, Accessed, 18 - 6 - 2015, the time 10:4 pm.

(٩٠) محمد فهم يوسف، حقوق الإنسان في ضوء التجليات السياسية للعولمة عولمة حقوق الإنسان أم عولمة الفهم الغربي لها؟، مجلة البيان، مجلة إسلامية شهرية جامعة، (لندن: المنتدى الإسلامي، العدد (١٣٢)، شعبان ١٤١٩هـ / ديسمبر ١٩٩٩م)، ص ١٠٨. و: محمد فهم يوسف، حقوق الإنسان في ضوء التجليات السياسية للعولمة، جريد البيان اليومية الإماراتية، نُشر بتاريخ ٢٧ / ٨ / ١٩٩٨م، موقع الجريدة بالشبكة العالمية للمعلومات.

<http://www.albayan.ae/opinions/1998-08-27-1.1023072>, Accessed, 20 - 6 - 2015, the time 5:32 pm.

(٩١) انظر: أحمد الرشدي، إشكالية العالمية والخصوصية في حقوق الإنسان، في: مجموعة مؤلفين، الإعلان العالمي لحقوق الإنسان «حقوق الإنسان بين النظرية والتطبيق» قراءة جديدة، الجزء الأول، مرجع سبق ذكره، ص - ص ٦٤ - ٦٥.

الطريق للوصول في مجال حقوق الإنسان -فكرًا وممارسة- إلى أبعد مما يمكن أن يتفق عليه المجتمع الدولي.

كما توضح الدراسة أن مفهومي (العالمية - الخصوصية) لا يوجد لهما من الناحية النظرية المفاهيمية مفهوم وفهم واحد، ومن الصعب ضبطهما وتقنينهما في تعريف جامع مانع. فالعالمية تتعدد نحوها وجهات النظر والآراء في الوصول إلى تعريف دقيق محدد، «كما أنه يقتضي التحقيق العلمي لهذا المفهوم أن يكون هناك أولاً، حد أدنى للفهم الموحد للمفهوم والمبادئ التفصيلية القائمة عليه. كما يقتضي التحقيق العلمي لهذا المفهوم المشترك التزام عام وشامل بعالمية انطباق هذه الحقوق على مطلق الإنسان، أي وجوبها لكل إنسان وبلا تمييز»^(٩٢). ومن ثم فإن «هذين الشرطين اللازمين للتحقيق العلمي لعالمية حقوق الإنسان، كما أن التجربة والمراقبة لواقع الحال تؤكد أنهما غير مستوفيين بالقدر الكافي»^(٩٣).

وقد ذهب البعض إلى أن العالمية كمرادف للإنسانية «دعوة طوباوية»^(٩٤)، لأنها تصور من إبداع العقل البشري لمجتمع خيالي كامل وأبدي، مبعثه الشعور بالظلم والدعوة إلى مقاومة السلطة المطلقة المستبدة»^(٩٥).

كما أن الخصوصية -كمفهوم- تثير أسئلة فلسفية معقدة، ورغم أصالتها وحيوتها ليست فكرة متفق عليها، ويترتب على التعامل مع القضايا والموضوعات المطروحة حولها النقاش من منظورها المتصل بالثقافة والتقاليد في أحيان كثيرة إلى تغليف مصالح سياسية واقتصادية، علاوة على التحيز للذات المتحدثة، وقد تكون في معظم الأحيان كذريعة وتهرب من القضية محل النقاش، ولتبرير وتغطية التسلط والإجراءات القمعية. بل وأحياناً «تتحول مسألة الخصوصية إلى قضية تمس الأمن القومي للدولة، ومن ثم يظل الحديث عنها

(٩٢) عبدالله أحمد النعيم، نحو عالمية حقوق الإنسان من خلال الخصوصية الثقافية: في إطار المجتمعات العربية المعاصرة، في: مجموعة مؤلفين، عبدالله أحمد النعيم (محرر)، الأبعاد الثقافية لحقوق الإنسان في الوطن العربي، مرجع سبق ذكره، ص - ص ١٨ - ١٩.

(٩٣) عبدالله أحمد النعيم، نحو عالمية حقوق الإنسان من خلال الخصوصية الثقافية: في إطار المجتمعات العربية المعاصرة، في: مجموعة مؤلفين، عبدالله أحمد النعيم (محرر)، الأبعاد الثقافية لحقوق الإنسان في الوطن العربي، المرجع نفسه، ص ١٩.

(٩٤) خيالية غير علمية، تدعو إلى بناء مجتمع إنساني سعيد، وبالتالي فإن حقوق الإنسان مبادئ ومثل عليا بعيدة عن الواقع ولا يمكن تحقيقها.

(٩٥) انظر: جاسم محمد زكريا، مفهوم العالمية في التنظيم الدولي المعاصر «دراسة في العلاقات الجدلية لمبدأ المساواة في السيادة وفلسفة الحكومة العالمية»، رسالة دكتوراه في القانون، (القاهرة: جامعة عين شمس، كلية الحقوق، قسم القانون الدولي العام، ١٤٢٢هـ / ٢٠٠١م)، ص ٢٤.

محاطاً بالقلق»^(٩٦).

وكلاهما (العالمية - الخصوصية) من الناحية الواقعية التطبيقية تم استخدامهما واستغلالهما باستغلال سيئ أساء إلى فكرة حقوق الإنسان، وفي هذا السياق تعدد الأمثلة لهذا الاستغلال وهذا ما نود التطرق إليه.

استغلال مفهوم الخصوصية

لقد تم - ويتم - رفع شعار الخصوصية وبالذات الخصوصية الثقافية لصالح تكريس أوضاع غير إنسانية، ويتم التوظيف السياسي^(٩٧) لهذا المفهوم ووضعه كحججه من قبل البعض كذريعة لتبرير التسلط وانتهاكات حقوق الإنسان، وغطاء لموقف هذه الجهات من بعض القضايا وعدم التفاعل مع الآليات والاتفاقيات الدولية المعنية بتعزيز احترام حقوق الإنسان، وعلى سبيل المثال، الولايات المتحدة الأمريكية، اتخذت من الخصوصية مبرراً في عدم تصديقها على كثير من الاتفاقيات الدولية لحقوق الإنسان، وسجلها في هذا المجال من أضعف السجلات، كامتناعها عن التصديق على اتفاقية حقوق الطفل ١٩٨٩ م، بحجة أن المعايير الأمريكية أفضل من المعايير الدولية^(٩٨).

كما أن حجتها وذريعتها تجاه كثير من الاتفاقيات الدولية جاءت في سياق ما اصطلح على تسميته بالعقبات الدستورية، التي تحول دون التصديق على هذه الاتفاقية أو تلك، فإن تغلبت على هذه العقبات وصادقت على اتفاقية ما، نجدها تصادق وتتحفظ، وفي أغلب تحفظاتها ترى أن الدستور الأمريكي، كان أوسع نطاقاً في إقراره للحقوق والحريات الفردية، فهي لا يمكن أن تقبل أي التزامات طبقاً لأية اتفاقية تحد من هذه الحقوق^(٩٩)، وهو

(٩٦) انظر تعقيب: بشير عبد الفتاح، في: مجموعة مؤلفين، الخصوصية الثقافية نحو تفعيل التغيير السياسي والاجتماعي، مرجع سبق ذكره، ص ١٦٤.

(٩٧) في هذا الصدد أجمل بعض الباحثين ثلاثة أنماط للاستغلال السيئ والتوظيف السياسي لمفهوم الخصوصية: الأول: نمط التوظيف لمنع الإصلاح الرشيد والشامل المنشود.

الثاني: نمط قائل بأن التمسك بالخصوصية الثقافية برمتها عائق أساسي أمام الإصلاح السياسي أو الشامل.

الثالث: نمط تعبر عنه قوى المعارضة الإسلامية بصفة خاصة ويتوافق من نوع ما مع النخب القومية.

انظر: نادية محمود مصطفى، الخصوصية الثقافية في خطابات الإصلاح وسياساته في مصر: الخريطة والإشكاليات، في: مجموعة مؤلفين، الخصوصية الثقافية نحو تفعيل التغيير السياسي والاجتماعي، مرجع سبق ذكره، ص - ص ٥٨٨ - ٥٩١.

(٩٨) انظر تعقيب: محسن عوض، في: مجموعة مؤلفين، الخصوصية الثقافية نحو تفعيل التغيير السياسي والاجتماعي، المرجع نفسه، ص ٣٢١.

(٩٩) علي معزوز، الخصوصيات الثقافية وعالمية حقوق الإنسان، مرجع سبق ذكره، ص ١٣٧.

ما يجسد في الأخير موقفها المتعالي على المعايير الدولية^(١٠٠).

كما أن فرنسا التي تعدّ تاريخياً مهد المنظومة العالمية لحقوق الإنسان، أبدت وإلى تاريخ قريب تمسكاً باستثنائها الثقافي، انطلاقاً من المقولة التي صاغها وزير خارجيتها ميشال جوير لتبرير التصديق الفرنسي المتأخر على الاتفاقية الأوروبية لحقوق الإنسان^(١٠١) حيث قال: «إن قانوننا كامل بما فيه الكفاية ليكفل الدفاع عن الأفراد»^(١٠٢).

وصاغت فرنسا عدة حجج لتبرير عدم تصديقها على الاتفاقية - المذكورة - من بينها تعارضها مع قانون العقوبات الفرنسي، وكونها تتعارض مع الدستور الفرنسي، خاصة (المادة ١٦) منه، التي تتعارض مع (المادة ١٥) من الاتفاقية، ولم تودع وثائق التصديق الفرنسية على الاتفاقية الأوروبية لحقوق الإنسان إلا في سنة ١٩٧٤ م، مع عدة تحفظات صاحبت هذا التصديق.

كما أن فرنسا لم تقبل مبدأ لجوء الأفراد إلى المحكمة الأوروبية، وقد استند هذا الرفض إلى سنيين اثنين، الأول: هو أساس الكمال المفترض لنظام الحريات الفرنسي. الثاني: هو ضرورة ترك مهلة كافية للمحاكم الفرنسية حتى تتكيف مع الوضع الجديد، ولم تقبل فرنسا بهذا الحق - التقاضي الفردي - إلا في سنة ١٩٨١ م.

علاوة على ذلك فإن فرنسا لا تُخفي تخوّفها من تهديد الثقافة الفرنسية خاصة في ظل الانتشار المذهل للغة الإنجليزية على مستوى العالم^(١٠٣).

كما أن الصين تدمر حضارة التبت وترفض التدخل الأوروبي بدعوى أنهم يحافظون على خصوصيتهم الثقافية^(١٠٤)، وتحتج على أي مناقشات تدول حول هذه القضية في قاعات

(١٠٠) انظر تعقيب: محسن عوض، في: مجموعة مؤلفين، الخصوصية الثقافية نحو تفعيل التغيير السياسي والاجتماعي، المرجع السابق، ص ٣٢١.

(١٠١) تم التوقيع عليها في مدينة روما في ٤ / ١١ / ١٩٥٠ م، وأصبحت هذه الاتفاقية سارية المفعول اعتباراً من ٣ / ٩ / ١٩٥٣ م، بعد تصديق عشر دول عليها عملاً بما نصت عليه الاتفاقية. (وكما تشير إليها السطور القادمة من الدراسة).

(١٠٢) ورد في: روبر شارفان، جان جاك سوير، حقوق الإنسان والحريات الشخصية، ترجمة: على ضوي، (المغرب: الدار البيضاء، سلسلة الترجمة [٤]، منشورات المؤسسة العربية للنشر والإبداع، مطابع إفريقيا للشرق، ١٩٩٩ م)، ص ٧٢.

(١٠٣) علي معزوز، الخصوصية الثقافية وعالمية حقوق الإنسان، مرجع سبق ذكره، ص - ص ١٠٣ - ١٠٤، ص ١٣٦.

(١٠٤) انظر تعقيب: جوزيف سكاتولين، في: مجموعة مؤلفين، الخصوصية الثقافية نحو تفعيل التغيير السياسي والاجتماعي، مرجع سبق ذكره، ص ٥٦٨.

الأمم المتحدة أو في أروقتها، ولا تقبل بأي تدخل إنساني في هذه المنطقة التي تحتلها منذ عام ١٩٥١م^(١٠٥).

كما «نجد أن الأفارقة والأسويين يرون فكرة حقوق الإنسان بمفهومها الغربي (أو العالمي) مفردة في الفردية، تعطي الفرد ولا تعطي المجتمع وتقدم الفرد على المجتمع، بينما ترى الثقافات الأفريقية والأسوية أنه ينبغي مراعاة وتفضيل قيم المجتمع والأسرة والترابط الاجتماعي»^(١٠٦).

وعربياً تتعدد الأمثلة وتتنوع الصور لهذا التوظيف السياسي والاستغلال السيئ لمفهوم الخصوصية، علاوة على استخدام الخصوصية ذات الطابع الديني، والتذرع بها للحفاظ على بعض مواد الاتفاقيات الدولية لحقوق الإنسان، وتأتي اتفاقية القضاء على جميع أشكال التمييز ضد المرأة المعروفة باتفاقية سيداو CEDAW كمثال على ذلك، حيث يتضح من قراءة تحفظات الدول العربية على مواد وبنود هذه الاتفاقية بأنها غير متشابهة وغير منسجمة وتختلف من دولة إلى أخرى.

والأمر نفسه ينطبق على التبريرات التي قدمتها من أجل تعليل وتعزيز تلك التحفظات، ومن ثم تبرير عدم التزامها بمضمون تلك المواد والبنود^(١٠٧). بل إن من بينها دول عربية ذات حضارة عريقة، ولا زالت الإسلاف والأعراف والعادات والتقاليد شاخصه في حياة شعبها، لم تُبد أي تحفظات على الاتفاقية، هي اليمن باستثناء الآلية الإجرائية لتسوية المنازعات المقررة في المادة (٢٩) من الاتفاقية^(١٠٨).

(١٠٥) انظر: محمد أمين الميداني، حقوق ومواقف، مرجع سبق ذكره، ص ١٤٩.

(١٠٦) انظر تعقيب: محسن عوض، في: مجموعة مؤلفين، الخصوصية الثقافية نحو تفعيل التغيير السياسي والاجتماعي، المرجع نفسه، ص ٣٢١.

(١٠٧) انظر: فريدة بناتي، مدى شرعية وقانونية تحفظات البلدان العربية على اتفاقية القضاء على جميع أشكال التمييز ضد المرأة، في: نيفين مسعد (محرر)، حقوق المرأة، أعمال الندوة الإقليمية حول سبيل تفعيل اتفاقية القضاء على جميع أشكال التمييز ضد المرأة، بيروت ٢٦ - ٢٧ يناير/ كانون ثان ٢٠٠٤م، (القاهرة: المنظمة العربية لحقوق الإنسان، ط(١)، ٢٠٠٤م). ص - ص ٥٤ - ٥٥.

(١٠٨) وتنص المادة (٢٩) الفقرة (١) على ما يلي: «يعرض للتحكيم أي خلاف ينشأ بين دولتين أو أكثر من الدول الأطراف حول تفسير أو تطبيق هذه الاتفاقية لا يسوى عن طريق المفاوضات، وذلك بناء على طلب واحدة من هذه الدول. فإذا لم يتمكن الأطراف خلال ستة أشهر من تاريخ طلب التحكيم من الوصول إلى اتفاق على تنظيم أمر التحكيم، جاز لأي من أولئك الأطراف إحالة النزاع إلى محكمة العدل الدولية بطلب يقدم وفقاً للنظام الأساسي للمحكمة». يُنظر. جامعة منيسوتا، مكتبة حقوق الإنسان، وثائق وصكوك حقوق الإنسان، المعاهدات والصكوك الدولية لحقوق الإنسان، قائمة شاملة بالمعاهدات والصكوك الدولية لحقوق الإنسان، إتفاقية القضاء على جميع أشكال التمييز ضد المرأة.

هذا التباين جعل البعض يتساءل^(١٠٩): لماذا لم تتفق هذه الدول على نفس المواد في تحفظاتها إذا كانت تلتقي في العقيدة والهوية والثقافة؟!؟

بمعنى آخر أن هذه الدول مسلمة والشريعة الإسلامية واحدة فلماذا هذا التباين في المواقف والتبريرات إذا كانت كذلك؟!؟

ونجد أن «الدولة العربية التي ضربت حكوماتها المتعاقبة بالخصوصية الثقافية عرض الحائط لحساب أيديولوجيات وتجارب تعريبه، تحولت فجأة إلى الاستمساك بتلك الخصوصية تحت حجة أو ذريعة دفع ضرر الإصلاحات السياسية التي تطالب بها القوى الغربية، ومن ثم عدم الاستجابة لتحقيق الإصلاح الشامل المطلوب من جانب القوى السياسية والمجتمعية»^(١١٠).

وأن «الأنظمة الرسمية لا تتحدث عن الخصوصية الثقافية إلا حينما يتصل الأمر بحدوث تدخل خارجي لفرض الديمقراطية أو احترام حقوق الإنسان، فيكون المبرر الرئيسي لرفض هذا التدخل هو الخصوصية الثقافية، هذا في الوقت الذي لا تمنع فيه الأنظمة السياسية من تسرب بعض القيم الثقافية الوافدة من الخارج»^(١١١).

ومن ناحية ثانية، هناك أمر يثير الدهشة «أن الذين يتحدثون عن الخصوصية الثقافية

<http://www1.umn.edu/humanrts/arab/b022.html>, Accessed, 21-6-2015, the time 10:7 pm.

وينظر كذلك: أشرف عرفات، التحفظات العربية والإسلامية على أحكام المعاهدات الدولية لحقوق الإنسان، في: مجموعة مؤلفين، الإعلان العالمي لحقوق الإنسان «حقوق الإنسان بين النظرية والتطبيق» قراءة جديدة، تنسيق علمي وإشراف: نادية محمود مصطفى، محمد شوقي عبد العال، الجزء الثاني، (القاهرة: عين للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية، ط (١)، ١٤٣١هـ / ٢٠١١م)، ص ٧٩٦.

(١٠٩) انظر تعقيب: سهام الفريخ، في: نيفين مسعد (محرر)، حقوق المرأة، المرجع السابق، ص ٦٨. وللمزيد من التفاصيل حول موقف الدول العربية من مواد وينود اتفاقية القضاء على جميع أشكال التمييز ضد المرأة، والمواد التي خضعت لتحفظات الدول العربية. ومناقشة هذه التحفظات وتبريرات الدول العربية، وتصنيف تحفظات الدول العربية. ومدى شرعية وقانونية هذه التحفظات. وغيرها من النقاط، يمكن الرجوع إلى: نيفين مسعد (محرر)، حقوق المرأة، المرجع نفسه، [الدراسة كاملاً]. وكذا: أشرف عرفات، التحفظات العربية والإسلامية على أحكام المعاهدات الدولية لحقوق الإنسان، في: مجموعة مؤلفين، الإعلان العالمي لحقوق الإنسان «حقوق الإنسان بين النظرية والتطبيق» قراءة جديدة، الجزء الثاني، المرجع السابق، ص - ص ٧٧٩ - ٨٠٥.

(١١٠) محمد صفار، الخصوصية الثقافية نحو تفعيل التغيير السياسي والاجتماعي، في: مجموعة مؤلفين، الخصوصية الثقافية نحو تفعيل التغيير السياسي والاجتماعي، المرجع نفسه، ص ١١.

(١١١) انظر تعقيب: بشير عبد الفتاح، في: مجموعة مؤلفين، الخصوصية الثقافية نحو تفعيل التغيير السياسي والاجتماعي، المرجع نفسه، ص ١٦٤.

الآن ليسوا هم الذين يحركون العالم، وإنما هم الذين يحركون من قبل غيرهم، اليوم الدول الصاعدة مثل: (الصين، والهند، ودول أمريكا اللاتينية بالذات البرازيل) لا تتحدث أي منها عن الخصوصية الثقافية^(١١٢)، لكن الحديث الدائر هناك يكون عن (الحضارة، عاصمة الحضارة، البعث الحضاري)، أما من يتحدثون عن الخصوصية الثقافية فهي الدائرة العربية، إيران لا تتحدث عن الخصوصية الثقافية، في حين دول الخليج تتحدث عنها. إن من يدخلون معارك سياسية لا يتحدثون عن خصوصية ثقافية، ومن يغيرون العالم يستخدمون مفردات أخرى من قبيل نهضة، ثورة، حضارة^(١١٣).

ومما تقدّم فإن هذه الخصوصيات كثيرًا ما تذرعت بها الدول سواء باسم الشريعة الإسلامية، أو التقاليد الكنسية، أو الدستور، أو القانون الطبيعي، أو تناغم القيم المجتمعية، واستخدمتها بشكل نمطي ثابت لتبرير انتهاكات لحقوق الإنسان، وتجعل منها قناعاً للتدخل من التزامات قانونية وواجبات إنسانية، بعدم التصديق تارة على هذه المعاهدات أو تلك بحجة تعارضها مع ثقافة معينة، أو لتتخفّف على هذا الحق أو ذاك بالحجة نفسها، فانطبق عليها القول المأثور للإمام على بن أبي طالب عليه السلام: كلمة حق أريد بها باطل.

(١١٢) قد يكون حديثها أقل عن الخصوصية لكن الحقيقة أن هذه الدول كلما تأثرت مصالحها، وكلما شعرت بالساس بسيادتها فإنها تثير موضوع الخصوصية. كمثال الصين ومسألة إقليم التبت. والتبت منطقة ودولة سابقة في آسيا الوسطى، فعندما تتحدث الحكومة الصينية عن التبت فإنهم يشيرون إلى منطقة تتمتع بالحكم الذاتي وعاصمته لاهاسا (لاسا). ومع ذلك فإنه بين حين وآخر تتجج الصين وتحدّر وتعارض لقاء لشخصيات رفيعة المستوى من هذا الإقليم مع دولة أخرى. وعلى سبيل المثال زيارة الزعيم الروحي لإقليم التبت الدالاي لاما، والحاصل على جائزة نوبل للسلام عام ١٩٨٩م، والذي فر إلى الهند بعد انتفاضة فاشلة ضد الحكم الصيني عام ١٩٥٩م إلى الولايات المتحدة الأمريكية ولقائه بالرئيس الأمريكي باراك أوباما في فبراير/ شباط ٢٠١٥م وقال المتحدث باسم الخارجية الصينية هونغ لاي: «نرفض استقبال دالاي لاما في دول أجنبية، ونرفض تدخل دول أجنبية في شؤون الصين الداخلية»، «وتعارض اجتماع زعيم أي دولة بالدلاي لاما بأي شكل». .. فهذا اللقاء وهو الثالث - حتى تاريخه - مع الزعيم الروحي للتبت مع الرئيس الأمريكي أوباما أثار - وكذا اللقاءات السابقة - غضب بكين التي تعتبر هذا الزعيم انفصالياً ويسعى إلى إقامة دولة مستقلة في التبت. وفي المقابل ترد الحكومة الأمريكية بأنها: «لا تدعم استقلال التبت، لكننا قلقون من استمرار الصراع وتردي أوضاع حقوق الإنسان، ونندعم بشدة حقوق الإنسان والحريات الدينية في الصين». وفي المقابل ترد الخارجية الصينية على لسان هوا شونينغ المتحدث باسمها بأن: «لقاء الرئيس الأمريكي الدالاي ماي يعدّ تدخلاً سافراً في الشؤون الداخلية للصين، وخرقاً لكل أعراف العلاقات الدولية، كما سيؤثر بشدة على العلاقات بين الولايات المتحدة والصين».

(١١٣) انظر مناقشة وتعقيب الحاضرين على كلمة الدكتور أنور عبد الملك، ورد الدكتور عبد الملك على مجمل الأسئلة المطروحة، في: مجموعة مؤلفين، الخصوصية الثقافية نحو تفعيل التغيير السياسي والاجتماعي، مرجع سبق ذكره، ص ٣١.

وما ينبغي توضيحه أن هذه -الخصوصية- ليست مما تنفرد به الحضارة العربية الإسلامية، فهناك مشاكل وتناقضات لدى كافة الأنساق الثقافية في العالم والثقافة الغربية نفسها ليست فوق هذه التناقضات^(١١٤). كما أن المنطق الذرائعي باسم الخصوصية ليس حكرًا على دول معينة كما هو شائع، على دول العالم الثالث وبالذات الدول العربية والإسلامية، بل تنطبق على كثير من الدول وفي مقدمتها من توصف نفسها بأنها أم ومهد حقوق الإنسان كفرنسا والولايات المتحدة الأمريكية وعلى النحو الذي تم توضيحه.

استغلال مفهوم العالمية

وهو كذلك يستغل استغلالاً سيئاً، حيث تستغل قضايا العالمية بشده من قبل المجتمع الدولي -بالذات من الدول الكبرى- من أجل فرض وهيمنة أفكار معينة حول هذه المسألة، حتى إنه يقبل الاختلاف والتنوع في كل شيء، ولكن لا يقبل الاختلاف والتنوع في فكرة عالمية حقوق الإنسان وفي أفكارها^(١١٥).

ولهذا نجد «فقد حلت لغة خطاب حقوق الإنسان بالمفهوم الليبرالي محل الفراغ الذي ظهر بعد زوال النظريات السياسية الكبرى بعد الحرب الباردة، ويؤكد هذا الاتجاه أنه بالرغم من الاختلاف والتنازع حول مفهوم وتطبيق خطاب حقوق الإنسان، إلا أن هناك درجة ملحوظة من الاتفاق بين الحكومات على أن هناك عددًا من الحقوق يجب حمايته تحت إطار قواعد القانون الدولي»^(١١٦).

بمعنى آخر فقد غدت مرجعية حقوق الإنسان هي المرجعية الغربية، وهناك بعض الأطروحات التي ظهرت تعزز مثل هذه النظرة الاستعلائية من جانب الحضارة الغربية

(١١٤) للمزيد من التفاصيل حول هذه التناقضات في العديد من الثقافات انظر: محمد عابد الجابري، رؤية عامة للأبعاد الثقافية الحضارية لحقوق الإنسان، في: مجموعة مؤلفين، عبد الله أحمد النعيم (محرر)، الأبعاد الثقافية لحقوق الإنسان في الوطن العربي، مرجع سبق ذكره، ص - ص ٩٠ - ٩١. و: بهي الدين حسن، عالمية حقوق الإنسان، في: محسن عوض (محرر)، حقوق الإنسان والإعلام، مرجع سبق ذكره، ص ٢٨٧. (١١٥) يُنظر تعقيب: محسن عوض، في: مجموعة مؤلفين، الخصوصية الثقافية نحو تفعيل التغيير السياسي والاجتماعي، مرجع سبق ذكره، ص ٣٢٤.

(١١٦) أميمة عبود، الخصوصية الثقافية وسياسات حقوق الإنسان: رؤية المجلس القومي لحقوق الإنسان في مصر، في: مجموعة مؤلفين، الخصوصية الثقافية نحو تفعيل التغيير السياسي والاجتماعي، مرجع سبق ذكره، ص - ص ٢٨٧ - ٢٨٨. و: أميمة عبود، عالمية الإعلان العالمي لحقوق الإنسان ومرجعياته الفكرية: رؤى نظرية غربية، في: مجموعة مؤلفين، الإعلان العالمي لحقوق الإنسان «حقوق الإنسان بين النظرية والتطبيق» قراءة جديدة، الجزء الأول، مرجع سبق ذكره، ص - ص ٣٠ - ٣١.

مثل أطروحة فرانسيس فوكوياما «نهاية التاريخ وخاتم البشر»^(١١٧)، وأطروحة هنتجتون «صدام الحضارات»^(١١٨)، في الأطروحة الأولى تنبأ وأعلن صاحبها -فوكوياما- عن انتصار الديمقراطية الليبرالية التي تشكل نهاية التطور الأيديولوجي للإنسانية، بسقوط وهزيمة الأيديولوجيات السياسية التي لا تكتسب الصفة العالمية كالأيدولوجيا الصينية والإسلامية، وبالتالي يصل التاريخ إلى الصورة النهائية لنظام الحكم البشري، المتمثل في الديمقراطية الليبرالية، تقوده الولايات المتحدة الأمريكية باعتبارها النموذج العالمي للديمقراطية الليبرالية، مؤكداً أن نهاية التاريخ ستكون نهاية ليبرالية بشكل حتمي، فالعالم هو أمريكا، وأمريكا هي العالم بجملة واحدة أمركة العالم.

وفي الأطروحة الثانية أعلن هنتجتون أن الحضارتين الصينية -الكونفوشية- والإسلامية هما الحضارات اللتان سوف تتواجه مع الغرب، وأن الحضارة الإسلامية سوف

(١١٧) فرانسيس فوكوياما مفكر وسياسي أمريكي الجنسية من أصول يابانية، وتعود أطروحة فوكاياما إلى مقال كتبه بعد سقوط سور برلين ونهاية الحرب الباردة، ونشره في مجلة المصلحة الوطنية The National Interest. بعنوان «هل هي نهاية التاريخ؟» العدد (١٦) صيف ١٩٨٩م الصفحات ص - ص ٣ - ١٦. وفي العام ١٩٩١م قام بإصدار كتابه «نهاية التاريخ وخاتم البشر» -وفي ترجمة أخرى (نهاية التاريخ والإنسان الأخير)- يجيب عن السؤال الرئيس الذي حمله مقاله السابق «هل هي نهاية التاريخ؟» بشكل أوسع وأشمل. وبرغم ذلك فقد صرح في مقدمة كتابه المذكور بأن كتابه لا صلة له بمقالة الأول، قائلاً: «ليس كتابي هذا إعادة صياغة لمقالي الأصلي، ولا هو محاولة لاستئناف المناقشة مع نقادها الكثيرين والمعلقين عليها». انظر: فرانسيس فوكوياما، نهاية التاريخ وخاتم البشر، ترجمة: حسين أحمد أمين، (القاهرة: مركز الأهرام للترجمة والنشر، ط (١)، ١٤١٣هـ/ ١٩٩٣م)، ص - ص ٨ - ٩، ص ٢٩٥. فرانسيس فوكوياما، نهاية التاريخ والإنسان الأخير، ترجمة: فؤاد شاهين، جميل قاسم، رضا الشايب، تقديم ومراجعة مطاع صفدي، (بيروت: مركز الإنماء القومي، ١٩٩٣م).

(١١٨) صموئيل هنتجتون أمريكي الجنسية يهودي الأصل، وهو أستاذ العلوم السياسية والعلاقات الدولية في جامعة هارفارد. وقد ألف هنتجتون وشارك في تأليف (١٧) كتاباً و(٩٠) مقالاً علمياً، ولم تأت شهرته إلا من كتابه (صدام الحضارات إعادة صنع النظام العالمي) الذي ترجم إلى (٣٩) لغة. وتعود أطروحة (صدام الحضارات) إلى مقال نشره هنتجتون في مجلة الشؤون الخارجية الأمريكية فورين أفيرز Foreign Affairs في العام ١٩٩٣م، وبعد ثلاثة أعوام من الجدل وكذا التطوير خرج على شكل كتاب -المتقدم- سنة ١٩٩٦م يحمل العنوان ذاته، ناقشه خلاله مضامين مقالاته المذكورة بشكل موسع وكذلك تفاصيل مضامين فكرية لما بعد الحرب الباردة، وقد اعترف بذلك في مقدمة كتابه المذكور قائلاً: «أثار بالفعل جدلاً على مدى ثلاث سنوات أكثر من أي شيء آخر كتبت». وعن جوهره أن الصراع في العالم الجديد لن يكون أيديولوجياً أو اقتصادياً، بل المصدر الغالب للصراع ثقافياً حضارياً «بين جماعات من حضارات مختلفة».. وقد ولد في ١٩٢٧م بنيويورك، وتوفي في ٢٤/ ١٢/ ٢٠٠٨م عن عمر ناهز ٨١ عاماً.

صامويل هنتجتون، صدام الحضارات إعادة صنع النظام العالمي، ترجمة: طلعت الشايب، تقديم: صلاح قصوة، (القاهرة: دار سطور للنشر والتوزيع، ط (٢)، ١٩٩٩م).

تتحدى الولايات المتحدة الأمريكية في المستقبل وهي العدو الجديد الذي يشكل تهديداً حقيقياً على قوة وهيمنة الولايات المتحدة، وبالتالي يدعو هنتنجتون الغرب بمقاومة صعود وتقدم الحضارات الأخرى، رافضاً تعدد الحضارات وتنوعها وتعاضدها داعياً إلى صدامها وصراعها^{(١١٩)(١٢٠)}، معتبراً الغرب متفرد وليس خاص^(١٢١).

(١١٩) بعد طرح هنتنجتون لأطروحته «صدام الحضارات» ظهرت أطروحة «حوار الحضارات» بشكل قوي في عالم السياسة. ومما يجدر الإشارة إليه أن مصطلح «الحوار» ليس من ألفاظ القانون الدولي، حيث لا يوجد له ذكر أصلاً في ميثاق الأمم المتحدة، ولا في الإعلان العالمي لحقوق الإنسان، ولا في العهدين الدوليين لحقوق الإنسان (السياسي والاقتصادي)، ولا في مبادئ التعاون الثقافي الدولي، وعليه فإن الحوار بهذا المعنى هو مفهوم سياسي أيديولوجي ثقافي حضاري، وليس مفهوم قانونياً. وفيما يخص هذه الفكرة (حوار الحضارات) في نشأتها المعاصرة في الفكر الإسلامي المعاصر فقد راجت في العالم الإسلامي حيث ظن الكثير من المسلمين أن خصومة الغرب لهم خصومة مبنية على جهل الغرب بهم، وأن الحوار سيبيني جسوراً وسوف يعرف الغرب بالإسلام والمسلمين، ومن التعارف سيكون التآلف والتعاون، وينتهي الصراع. كما أن البعض ظنوا أن الترويج لفكرة الحوار سيقابل الترويج لفكرة الصراع، ولعله يهزمها. انظر: طه جابر العلواني، الخصوصية والعالمية في الفكر الإسلامي المعاصر، (بيروت: دار الهادي للطباعة والنشر والتوزيع، ط (١) ١٤٢٤هـ / ٢٠٠٣م)، ص ١٢٩.

(١٢٠) للنظر في الأطروحتين والمقولتين وفرضياتهما وما ذهب إليه صاحبها، والانتقادات الفكرية الموجهة إليهما، وأوجه الاتفاق والاختلاف في الأطروحتين، بالإضافة إلى المزيد من التفاصيل حول السيرة الذاتية لكليهما، كل هذا وغيره من النقاط، يمكن الرجوع إلى الدراسات التالية:

- يحيى سعيد محمد قاعد، طروحات فوكوياما وهانتنجتون والنظام العالمي الجديد «دراسة تحليلية مقارنة»، رسالة ماجستير في العلوم السياسية، (فلسطين: غزة، جامعة الأزهر، كلية الاقتصاد والعلوم الإدارية، ١٤٣٥هـ / ٢٠١٤م).
- شبل، هجيرة، إشكالية مستقبل العلاقة بين الحضارات «زكي الميلاد نموذجاً»، رسالة ماجستير في الفلسفة، (الجزائر: جامعة الحاج لخضر باتنة، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية والعلوم الإسلامية، قسم العلوم الإنسانية، شعبة الفلسفة، ٢٠١٢م / ٢٠١٣م).
- عبد الغني بوالسكك، من أطروحة صدام الحضارات في فلسفة صموئيل هنتنجتون إلى حوارها وتحالفها، رسالة دكتوراه في الفلسفة، (الجزائر: جامعة الحاج لخضر باتنة، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية والعلوم الإسلامية، قسم العلوم الاجتماعية، شعبة الفلسفة، تخصص فلسفة عامة، ٢٠١٤م / ٢٠١٥م).
- ملاحظة: ورد في الدراستين الأخيرتين وهما من نفس الجامعة، والكلية، والتخصص اختلاف في صياغة المعلومات الأولية (قسم العلوم الإنسانية) والثانية (العلوم الاجتماعية)، وقد التزم الباحث بها هو مدون دون توحيد الصيغة لهما.

(١٢١) هناك فرق بين التفرد والخصوصية (التفرد، الخاص) المتفرد: هو من ليس له نظير. والخاص: هو الذي له سمات تميزه عن العام. ولذا قال هنتنجتون عن الغرب: إنه «فريد»، ولم يقل: إنه «خاص»، وبالتالي فإن الغرب حسب هنتنجتون «ليس عالمياً ولكنه متفرد»... يُنظر تعقيب كل من: محمد كمال، سيف الدين عبد الفتاح، وكذا رد إعجاز أكرم، في: مجموعة مؤلفين، الخصوصية الثقافية نحو تفعيل التغيير السياسي والاجتماعي، مرجع سبق ذكره، ص ٥٦٦، ص ٥٦٩، ص ٥٧١.

فالأطروحتان والمقولتان جاءتا تنظيراً فكرياً للنظام العالمي الجديد، خلال الحقبة التي تلت تفكك الاتحاد السوفيتي السابق، وكلاهما تدعوان إلى أن يسود العالم حضارة واحدة مهيمنة^(١٢٢)، والاثنان معاً ترميان إلى تدعيم القيم الليبرالية الجديدة في عالم ما بعد الحرب الباردة، ومن ثم تعميمها في كافة دول العالم، بالإضافة إلى تبرير هيمنة الولايات المتحدة الأمريكية كإمبراطورية عالمية، ونموذجاً لا بد من تطبيقه في كافة دول العالم، وهذا ما تصنعه السياسة الأمريكية في النظام العالمي الجديد، في السعي لخلق هيمنة فكر عالمي واحد بلا منافس المتمثل في الفكر الليبرالي.

ومثال آخر للاستغلال السيئ لمفهوم عالمية حقوق الإنسان، وعدم احترام الخصوصيات الثقافية والدينية للشعوب، وهو ما بات يُعرف بظاهرة «ازدراء الأديان defamation of religions» التي تمارسها بعض الدوائر الغربية تحت ستار حرية التعبير، فمثلاً: إن فيلم «فتنة» الذي وضعه نائب برلماني هولندي متطرّف في عداوته للإسلام، ومن قبل الرسوم الكاريكاتورية المسيئة للرسول محمد ﷺ، لهما مجرد نموذجين من بين تجاوزات عديدة للحدود القانونية لحرية التعبير جاءت محتمية بفكرة العالمية التي تتمتع بها حقوق الإنسان^(١٢٣).

ومما تقدّم وبالعودة لما تم طرحه من أمثله نُشير إلى أن المفهومين (العالمية - الخصوصية) صاروا في عالمنا المعاصر نظراً لهذا الاستغلال سيئ السمعة، وكأنهما مفهومان متصارعان يسيران عكس بعضهما. وبالتالي فإن الإشكالية الحقيقية هنا - كما ترى الدراسة - هي أن «الدعوة إلى الخصوصية إذا انطلقت إلى مداها تلغي المفهوم الدولي لحقوق الإنسان، وتفتح الباب لإهدار هذه الحقوق بدعوى الخصوصية. ومن ناحية مقابلة فإن الغلو والمبالغة في إطلاق عالمية حقوق الإنسان قد يمثل اعتداءً على بعض القيم الثقافية في بعض المجتمعات»^(١٢٤).

ولذا فإن الدراسة ترى أن التوفيق بين العالمية من جهة والخصوصية من جهة أخرى،

(١٢٢) أطروحة فوكوياما ترفع من شأن الولايات المتحدة الأمريكية، وتجعل منها نموذجاً فكرياً لا بد من تطبيقه. وأطروحة هنتنغتون ترفع من شأن الولايات المتحدة الأمريكية في ظل النظام العالمي الجديد، ويجعل منها دول المركز في الحضارة الغربية، ويبحث عن التحديات التي يمكن أن تؤثر على هيمنة الولايات المتحدة في النظام العالمي الجديد. كما أن الأول أنهى التاريخ الإنساني، واعتبر الديمقراطية الليبرالية هي المرحلة النهائية من تطور الفكر الإنساني. والثاني لم ينه التاريخ، واعتبر الحضارات هي المحرك الجديد للتاريخ البشري.

(١٢٣) انظر: أحمد فتحي سرور، إشكاليات ثقافة حقوق الإنسان، مرجع سبق ذكره، ص ١١.

(١٢٤) محمد فائق، حقوق الإنسان بين الخصوصية والعالمية، في برهان غليون، وآخرون، حقوق الإنسان العربي، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٢م)، ص ٢٠٣.

يمر حتماً عبر تبني مفهومين مرنين عقلايين، نسيبين لكل منهما، حتى لا يقصي ولا يلغي أحدهما الآخر. وفي الوقت نفسه إيجاد الانسجام والتوافق الذي هو أساس فهم حقوق الإنسان العالمية دون تهميش للخصوصيات الثقافية والحضارية.

وعليه فإن الدراسة وإن كانت تتمسك بمقولة: إن الأصل في حقوق الإنسان هو أنها ذات منشأ وطني أو داخلي في المقام الأول. فإنها تقرّ في الوقت نفسه بحقيقة أن حقوق الإنسان أضحت في العصر الراهن ذات طابع عالمي^(١٢٥)، مؤيدة لفكرة عالمية حقوق الإنسان من حيث كونها تلك الفكرة النابعة من الصفات العالمية التي يشترك فيها كل الأديان، إلا أنها تضع بعض النقاط والشروط لهذا التأييد، من هذه الشروط:

أولاً: أن تطبيق مبدأ عالمية حقوق الإنسان ينبغي ألا يكون مبرراً لفرض ثقافة بعينها -الثقافة الغربية- على كافة الثقافات الأخرى؛ لأن ذلك يتنافى مع موضوعية ونزاهة فكرة حقوق الإنسان نفسها.

ثانياً: إن حقوق الإنسان في مفهومها العالمي لا تفرض معياراً ثقافياً واحداً، وإنما معياراً قانونياً واحداً، فالثاني قد تم تبنيه من خلال منظمة الأمم المتحدة، وتمثل حقوق الإنسان الشاملة العالمية الإجماع الذي تحقق بصعوبة للمجتمع الدولي. والأول ما تسعى إليه الإمبريالية الثقافية الغربية، وأحياناً تستخدم الأمم المتحدة كمظلة شرعية لتحركها. فنرفض الأول ونؤيد لثاني.

ومن ثم «لا تعني العالمية بهذه المعاني إلغاء الخصوصيات الثقافية، مثلاً لا يعني احترام الخصوصية الثقافية الاحتفاء بكل ما هو سلبي فيها، فلا يوجد ثقافة بعينها تحتكر لنفسها القيم الإيجابية أو السلبية من منظور حقوق الإنسان أو غيره»^(١٢٦).

وعليه فإن العالمية بهذا الطرح لا تعني التوحيد وإزالة التنوع، بل إن تنوع الثقافات المختلفة الوطنية والعالمية أن تثري التفهم لحقوق الإنسان^(١٢٧) ولولا هذه التنوع لما أصبح للعالمية أهمية ونكهة ومذاق خاص.

(١٢٥) انظر: أحمد الرشدي، إشكالية العالمية والخصوصية في حقوق الإنسان، في: مجموعة مؤلفين، الإعلان العالمي لحقوق الإنسان «حقوق الإنسان بين النظرية والتطبيق» قراءة جديدة، مرجع سبق ذكره، الجزء الأول، ص - ص ٦٣ - ٦٤.

(١٢٦) انظر: تقديم بهي الدين حسن، في: بهي الدين حسن، محمد السيد سعيد، (تقديم)، حقوقنا الآن وليس غداً المواثيق الأساسية لحقوق الإنسان، (القاهرة: مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان، د. ط، ٢٠٠٣م)، ص ١٣.

(١٢٧) محسن عوض، حقوق الإنسان بين العالمية والخصوصية وبين حق التدخل وحقوق السيادة، في: محسن عوض (محرر)، حقوق الإنسان والإعلام، مرجع سبق ذكره، ص ٨٥.

وقضية (العالمية - الخصوصية) في مجال حقوق الإنسان فالأولى والإقرار بها لا تعني التوحيد وإزالة التنوع - كما أسلفت - بل العالمية كباقة أزهار تتكوّن من مختلف الألوان وليست سيطرة النوع الواحد واللون الواحد^(١٢٨)، وهي «بمثابة دعوة لكل الشعوب ولكل الثقافات لأن تتأمل الجوانب السلبية في ثقافتها، وأن تسعى لتطويرها ليس فقط من أجل أن تؤمن بمبادئ وقيم حقوق الإنسان ولكن لكي تتقدم»^(١٢٩).

والخصوصية و«الاعترافات بالخصوصيات الثقافية والحضارية، لا ينبغي النظر إليه بأي حال من الأحوال باعتباره يمثل أمراً مناقضاً من حيث الجوهر أو المضمون، لمبدأ عالمية هذه الحقوق... إنما ينبغي النظر إليه بوصفه يمثل إضافة مهمة في هذا الشأن»^(١٣٠).

وبهذا الطرح ستتحقق العالمية من خلال الخصوصية، خاصة وأن الخلاف والجدل الدائر ليس حول مصطلحات ومفردات وقيم عالمية التداول لحقوق الإنسان، فليس هناك ثقافة في العالم تقرّ أن ينتهك القوي حقوق الضعيف؛ لأن ذلك يدين هذه الثقافة ذاتها، وإنها الخلاف حول الاستخدامات المختلفة لعالمية مفهوم حقوق الإنسان^(١٣١).

وهو ما يعني تحقيق التوفيقية بين العمومية والنسبية في مجال حقوق الإنسان وتحقيقها وقبولها «تعني الاعتراف بوجود الآخر، بجوار الأنا، وبأن الحوار بين الأنا والأنثى هو الحياة»^(١٣٢).

(١٢٨) سها عيد رجب حسين عليوة، حقوق الإنسان وواقع مجتمعات العالم الثالث دراسة تطبيقية لحالة مصر، مرجع سبق ذكره، ص ١٩٢.

(١٢٩) بهي الدين حسن، عالمية حقوق الإنسان، في: محسن عوض (محرر)، حقوق الإنسان والإعلام، مرجع سبق ذكره، ص ٢٨٧.

(١٣٠) انظر: أحمد الرشدي، إشكالية العالمية والخصوصية في حقوق الإنسان، في: مجموعة مؤلفين، الإعلان العالمي لحقوق الإنسان «حقوق الإنسان بين النظرية والتطبيق» قراءة جديدة، الجزء الأول، مرجع سبق ذكره، ص - ص ٦٤ - ٦٥.

(١٣١) عادة «النزاع حول حقوق الإنسان قلما يدور حول موضوع الأسس الفكرية لهذه الحقوق، وإنما حول مضمونها، لاسيما حول تطبيقاتها العملية». انظر: أميمة عبود، عالمية الإعلان العالمي لحقوق الإنسان ومرجعياته الفكرية: رؤية نظرية غربية، في: مجموعة مؤلفين، الإعلان العالمي لحقوق الإنسان «حقوق الإنسان بين النظرية والتطبيق» قراءة جديدة، الجزء الأول، مرجع سبق ذكره، ص ٣٧. و: انظر عرض آراء حالات الدراسة الميدانية: سها عيد رجب حسين عليوة، حقوق الإنسان وواقع مجتمعات العالم الثالث دراسة تطبيقية لحالة مصر، مرجع سبق ذكره، ص ٣٤١. و: سامي عوض الذيب أبو ساحلية، حقوق الإنسان المتنازع عليها بين الغرب والإسلام، مجلة المستقبل العربي، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، العدد (١٦٤)، تشرين الأول / أكتوبر ١٩٩٢م)، ص ٩٠.

(١٣٢) منى مكرم عبيد، عالمية حقوق الإنسان وتحديات المستقبل، في: مجموعة مؤلفين، عبد الله أحمد النعيم (محرر)، الأبعاد الثقافية لحقوق الإنسان في الوطن العربي، مرجع سبق ذكره، ص ١٤٧.

فتنوع حقوق الإنسان وتعدّها لا ينفي عالميتها، والتمسك بالخصوصيات لا يقوض عالميتها، «بل بالعكس هي تساعد بالفعل في جعل حقوق الإنسان عالمية حقيقة وتضمن أنها تدرك وتفهم وتحترم، ليس باعتبارها فكرة مفروضة مرتبطة بحضارة معينة أو بفترة زمنية، بل باعتبارها نابعة من الصفات الداخلية العميقة التي يشترك فيها كل الأديمين، وهي بالتحديد كرامتهم وشعورهم بالانتماء إلى الجنس البشري بروح الأخوة والتضامن»^(١٣٣).

إن الترجمة العملية للخصوصية، هو اعتماد الاتفاقيات الإقليمية (أو الجهوية) لحماية حقوق الإنسان^(١٣٤). وهو مدخل مناسب لإغناء عالمية حقوق الإنسان وإيجاد التوتّر بين القضيتين (العالمية - الخصوصية/ العمومية - النسبية) والمكونين والنزعتين (الوطنية والعالمية/ المحلية والشمولية أو الكونية) في مجال حقوق الإنسان.

ومن ثم ندعو إلى «تحقيق العالمية الحقيقية للمواثيق الراهنة من خلال تأصيلها وتنمية مشروعيتها في ثقافات شعوب العالم المختلفة»^(١٣٥) من أجل ترسيخ واستنبات قيم حقوق الإنسان. والأمثلة كثيرة عن هذه الاتفاقيات الإقليمية التي تركز على الخصوصيات مع احترام العالمية، منها^(١٣٦): على مستوى القارة الأفريقية الميثاق الإفريقي لحقوق الإنسان والشعوب لعام ١٩٨١م، القارة الأمريكية الاتفاقية الأمريكية لحقوق الإنسان لعام ١٩٦٩م، القارة الأوروبية الاتفاقية الأوروبية لحماية حقوق الإنسان والحريات الأساسية لعام ١٩٥٠م وبدأت النفاذ في ٣/٩/١٩٥٣، والمعروف بميثاق أوروبا لحقوق الإنسان، عربياً الميثاق العربي لحقوق الإنسان لعام ٢٠٠٤م، وإسلامياً إعلان القاهرة عن حقوق الإنسان في الإسلام لعام ١٩٩٠م، فهذه الوثائق والاتفاقيات الإقليمية جُلّها لا تتعارض مع الفهم العالمي لهذه الحقوق، ولكل صك ووثيقة سماتها وخصوصيتها^(١٣٧).

(١٣٣) هيكتور جروس إشبيل، عالمية حقوق الإنسان والتنوع الثقافي، المجلة العربية لحقوق الإنسان، مرجع سبق ذكره، ص ١٤٨.

(١٣٤) وهذا الرأي يتبناه الدكتور محمد أمين الميداني، رئيس المركز العربي للتربية على القانون الدولي الإنساني وحقوق الإنسان بفرنسا، ونحن نتبناه. انظر: محمد أمين الميداني، حقوق ومواقف، مرجع سبق ذكره، ص ٦٢.

(١٣٥) عبدالله أحمد النعيم، نحو عالمية حقوق الإنسان من خلال الخصوصية الثقافية: في إطار المجتمعات العربية المعاصرة، في: مجموعة مؤلفين، عبد الله أحمد النعيم (محرر)، الأبعاد الثقافية لحقوق الإنسان في الوطن العربي، مرجع سبق ذكره، ص ٢٤.

(١٣٦) للنظر في نصوص هذه الاتفاقيات والإعلانات يمكن الرجوع إلى: جامعة منيسوتا، مكتبة حقوق الإنسان، وثائق وصكوك حقوق الإنسان، المعاهدات والصكوك الإقليمية لحقوق الإنسان.

<http://www1.umn.edu/humanrts/arabic>, Accessed, 25 - 6 - 2015, the time 5:52 pm./

(١٣٧) للنظر حول الوثائق الإقليمية وأهميتها في ضمان وتعزيز حقوق الإنسان، وكذا ربطها بين الفهم العالمي

ولكن وفي ظل هذه الاتفاقيات الإقليمية والتي في معظمها تراعي الخصوصية وتثري وتعطي معنى حقيقياً لعالمية حقوق الإنسان، والسؤال ما المنهجية التي من خلالها يمكن التوفيق بين حقيقة الخصوصية والتنوع الثقافي وعالمية حقوق الإنسان؟

والمعالجة التي نراها تتمثل في الحل الذي تبناه الدكتور عبد الله النعيم^(١٣٨)، والمتمثل في تطبيق (مبدأ المعاملة بالمثل أو المعاوضة)، ذلك لأن حقوق الإنسان هي ما يطالب به كل فرد وجماعة أو أمة لنفسه أو نفسها، ومن ثم يتحتم عليه، أو عليها الإقرار بها للآخرين^(١٣٩).

وعلى أساس هذا المبدأ، يتحتم على الرجل المسلم -مثلاً- أن يقرّ للنساء المسلمات ولغير المسلمات بالحقوق نفسها التي يطالب بها لنفسه، ويجد هذا المبدأ سنده ليس فقط في أساسه الأخلاقي الظاهر والشائع بين الثقافات الإنسانية، وإنما أيضاً من التخوف من الآثار

لحقوق الإنسان وبين الخصائص والظروف الإقليمية. (المفهوم العالمي - المفهوم الإقليمي / الوثائق الدولية لحقوق الإنسان - الوثائق الإقليمية لحقوق الإنسان)، وعدم تعارض النصوص (الإقليمية - عالمية لحقوق الإنسان)، ودورها في ترسيخ وتدعيم المفهوم العالمي لحقوق الإنسان وتأكيدا في الوقت نفسه على احترام الخصوصية، كذا وجود هذا الفكر (التوافقي) في وثائق صادرة عن مختلف الأمم المتحدة، وأحكام محكمة العدل الدولية. يمكن الرجوع إلى: عبد الواحد محمد الفار، قانون حقوق الإنسان في الفكر الوضعي والشرعية الإسلامية، (القاهرة: دار النهضة العربية، د. ط، ١٩٩٠م)، ص - ١٠٠ - ١٦٧. و: الشافعي محمد بشير، قانون حقوق الإنسان مصادره وتطبيقاته الوطنية والدولية، (الإسكندرية: منشأة المعارف، ط (٥)، ٢٠٠٩م)، ص - ٣٢٥ - ٣٤٥. و: هيكتور، جروس إيشيل، عالمية حقوق الإنسان والتنوع الثقافي، المجلة العربية لحقوق الإنسان، مرجع سبق ذكره، ص - ١٤١ - ١٤٥. و: علي معروز، الخصوصية الثقافية وعالمية حقوق الإنسان، مرجع سبق ذكره، ص - ٦٥ - ٨٤. و: محمد أمين الميداني، حقوق ومواقف، مرجع سبق ذكره، ص - ١١ - ١٧. ص - ٦٢ - ٦٤. و: عابدين عبد الحميد، النظم الإقليمية لحماية حقوق الإنسان دراسة مقارنة، في: مجموعة مؤلفين، الإعلان العالمي لحقوق الإنسان «حقوق الإنسان بين النظرية والتطبيق» قراءة جديدة، الجزء الأول، مرجع سبق ذكره، ص - ٤٨٩ - ٤٩٥.

(١٣٨) كاتب سوداني يعمل في كلية الحقوق بجامعة إموري بالولايات المتحدة الأمريكية، وله العديد من المؤلفات باللغتين العربية والإنجليزية. من ضمنها كتابه «الإسلام وعلانية الدولة» الذي هو محل جدل وحوار في العديد من الأوساط الأكاديمية المعنية، وهذا الكتاب هو حصيلة مشروعه البحثي عن علاقة الدين بالدولة والسياسة، انظر: حوار مع دكتور عبد الله النعيم، أجراه علاء قاعد، مجلة منبر ابن رشد للفكر الحر، مجلة الكترونية، (برلين: مؤسسة ابن رشد للفكر الحر، العدد الثاني عشر، شتاء ٢٠١١م/٢٠١٢م).

<http://www.ibn-rushd.org>, Accessed, 27-6-2015, the time 4:52 pm.

(١٣٩) عبدالله أحمد النعيم، نحو عالمية حقوق الإنسان من خلال الخصوصية الثقافية: في إطار المجتمعات العربية المعاصرة، في: مجموعة مؤلفين، عبد الله أحمد النعيم (محرر)، الأبعاد الثقافية لحقوق الإنسان في الوطن العربي، مرجع سبق ذكره، ص ١٦.

في شتي الجوانب الاقتصادية والسياسية... إلخ، الناجمة عن انتهاك مبدأ المعاملة بالمثل^(١٤٠). ويجب التفريق وعدم الخلط بين مفهوم عالمية وعولمة حقوق الإنسان، وخصوصية وانتقائية التعامل مع قضايا حقوق الإنسان.

فالأولى (عالمية مفهوم حقوق الإنسان) تمثل طموح مشروع نحو الارتقاء بالخصوصية إلى مستوى عالمي، فهي تدل على التفاعل والانفتاح على الآخر والرغبة في الآخذ والعطاء، والاعتماد المتبادل بين أبناء الحضارات المختلفة، وبالتالي حقوق الإنسان كل لا يتجزأ^(١٤١).

وبقدر تأييدنا لهذه العالمية نرفض -بالقدر نفسه- العولمة بمفهومها الاجتياحي الذي يحاول فرض نمط أحادي محدد على الشعوب والأمم والدول والثقافات في كل شيء، في السياسة والاقتصاد وحقوق الإنسان وغيرها. وهذا نابع من اقتناعنا بأن العالمية تدل على التفاعل والانفتاح والتنوع، بينما تنطوي العولمة -في شقها السالب^(١٤٢)- على الفرض والسيطرة^(١٤٣)، وتثير هيمنة الدولة الأقوى، وتعني تعميم نموذج ومفهوم معين لحقوق الإنسان يشمل كل أركان المعمورة، المتمثل في الثقافة الأمريكية باعتبارها ثقافة الأمة الصاعدة والساعية للهيمنة على العالم كله، والتي تمتلك أكثر من غيرها عناصر التأثير في هذا العالم^(١٤٤)، وهذه العالمية يطلق عليها الباحثون «عولمة المصالح المحلية»^(١٤٥).

(١٤٠) عبدالله أحمد النعيم، نحو عالمية حقوق الإنسان من خلال الخصوصية الثقافية: في إطار المجتمعات العربية المعاصرة، في: مجموعة مؤلفين، عبد الله أحمد النعيم (محرر)، الأبعاد الثقافية لحقوق الإنسان في الوطن العربي، المرجع نفسه، ص ٤٢.

(١٤١) انظر: أميمة عبود، عالمية الإعلان العالمي لحقوق الإنسان ومرجعياته الفكرية: رؤى نظرية غربية، في: مجموعة مؤلفين، الإعلان العالمي لحقوق الإنسان «حقوق الإنسان بين النظرية والتطبيق» قراءة جديدة، مرجع سبق ذكره، الجزء الأول، ص - ص ٢٨ - ٢٩.

(١٤٢) العولمة ظاهرة ذات جوانب سلبية وجوانب إيجابية، فهي قد تؤدي إلى تعميم مفاهيم واحده، وهو ما يعني تدمير التنوع الثقافي، إلا أنه إذا نظر للعولمة بطريقة عقلانية، فيمكن أن يكون لها جوانب إيجابية تدعم عالمية حقوق الإنسان في الوقت نفسه الذي يحترم فيه التنوع الثقافي، (فمثلاً) انتشار الأنباء المتعلقة بانتهاكات حقوق الإنسان بصورة فائقة السرعة عبر الشبكة العنكبوتية والمدونات ووسائل التواصل الاجتماعي المتنوعة، وحدوث تجاوز من شتي أنحاء الكرة الأرضية مع الضحية -المظلوم- شيء يُحمد ونؤيده. وبالتالي فنحن -هنا- لا نرفض العولمة بحد ذاتها إنما نرفض عولمة المفهوم الغربي لحقوق الإنسان.

(١٤٣) علي معزوز، الخصوصية الثقافية وعالمية حقوق الإنسان، مرجع سبق ذكره، ص ٣٤.

(١٤٤) انظر: أميمة عبود، عالمية الإعلان العالمي لحقوق الإنسان ومرجعياته الفكرية: رؤى نظرية غربية، في: مجموعة مؤلفين، الإعلان العالمي لحقوق الإنسان «حقوق الإنسان بين النظرية والتطبيق» قراءة جديدة، المرجع السابق، الجزء الأول، ص ٢٩.

(١٤٥) تتفاقم العلاقة بين «العالمي» و «المحلي» عندما تحاول وتسعى القوى الكبرى وفي مقدمتها الولايات

كما يجب التفريق بين الخصوصية والانتقائية، «فالأخيرة ضد العالمية -عكس الأولى الخصوصية- بل هي تسعى لتدمير عالمية حقوق الإنسان، بانتقاء ما يناسب ورفض ما لا يناسب، بحجة أن ما اخترناه يوافق مجتمعنا وما رفضناه هو ضد تراثنا وتقاليدنا وعاداتنا، وإعلان مؤتمر فيينا لعام ١٩٩٣ م يرفض هذه الانتقائية، ويؤكد في الفقرة (٣٢) على (أهمية ضمان العالمية والموضوعية وعدم الانتقائية لدى النظر في قضايا حقوق الإنسان)»^(١٤٦).

ويجب التفريق كذلك وعدم الخلط بين مفهوم حقوق الإنسان وبين السياسات والممارسة العملية لبعض الدول، وفي مقدمتها الدول الكبرى تتزعمها الولايات المتحدة الأمريكية، فانتهاج أساليب الانتقائية وازدواجية المعايير في التطبيق^(١٤٧) جعلت كثيرًا من الثقافات والمجتمعات تشك بمصادقية الغرب تجاه حقوق الإنسان، وتخلص إلى «أن الحركة العالمية لحقوق الإنسان ما هي إلا محاولة جديدة لفرض هيمنة العصبية الغربية والاستعمار الثقافي»^(١٤٨).

وحسب وصف إيرين خان الأمانة العامة لمنظمة العفو الدولية لنظرة الدول الكبرى لحقوق الإنسان بأنها «مجرد عباءة تضعها الحكومات أو تخلعها وتطرحها جانبًا وفقًا للمصالح السياسية»^(١٤٩)، ولذا نظر العرب إلى هذه الأساليب بنوع من الشك والريبة، وازداد الأمر سوءًا أكثر بعد أحداث الحادي عشر من سبتمبر ٢٠٠١ م حيث أصبحت الحملة لمكافحة ما يسمى «بالإرهاب» مبررًا لشن الغرب حملات ضد العرب - والمسلمين - ونعتهم بشتى

المتحدة الأمريكية نحو إعطاء الطابع العالمي لما هو محلي لديها من أجل تحقيق مصالحها الخاصة، ويرجع انتشار هذا النموذج الأمريكي إلى امتلاك الولايات المتحدة عناصر القوة من بينها منافذ إعلامية عديدة وعالمية. وبالتالي ينبغي إدراك أن مفهوم «العولمة» يركز على عملية ثنائية الأبعاد: كونية الارتباط، ومحلية التركيز. انظر: عبد القادر مصطفى المحمدي، أثر العولمة في المفاهيم الإسلامية في المجتمع العربي، في: مجموعة باحثين، العولمة والقانون، المؤتمر العلمي السنوي لكلية الحقوق ١١ - ١٢ إبريل ٢٠٠٦ م، مجموعة أعمال المؤتمر، (أسيوط: جامعة أسيوط، كلية الحقوق)، ص ٦٥.

(١٤٦) انظر: محمد أمين الميداني، حقوق ومواقف، مرجع سبق ذكره، ص ٥٩.

(١٤٧) فهد الدولة تحترم حقوق الإنسان العالمية، وتتمسك بها بالنسبة لمواطنيها، أما عندما تتعامل مع الخارج فإنها لا تراعي إلا مصالحها الذاتية.

(١٤٨) عبدالله أحمد النعيم، نحو عالمية حقوق الإنسان من خلال الخصوصية الثقافية: في إطار المجتمعات العربية المعاصرة، في: مجموعة مؤلفين، عبد الله أحمد النعيم (محرر)، الأبعاد الثقافية لحقوق الإنسان في الوطن العربي، مرجع سبق ذكره، ص ٣٣.

(١٤٩) ورد في: جاسم يونس الحريري، العرب وعولمة حقوق الإنسان رؤية عربية لظاهرة عالمية، مجلة شؤون عربية، (جامعة الدول العربية: الأمانة العامة لجامعة الدول العربية، العدد (١٤٣)، خريف ٢٠١٠ م)، ص ١١٠.

الألقاب المشينة والتُّهم المزرية، ووفق هذه النتيجة نظر العرب إلى (عولمة حقوق الإنسان) بنوع من الهواجس لأنها تثير إشكاليات حول طبيعة الأنظمة السياسية والمعارضين لها لإثارة حقوق الإنسان بين الدول، مما يعني حدوث نوع من الازدواجية في طرح قضية حقوق الإنسان، بعد أن أصبحت ذريعة لفرض سياسات كونية، وبالتالي وسيلة للتدخل في سياسات الدول العربية وخاصة الداخلية المتمثلة بالعلاقة بين الحاكم والمحكومين^(١٥٠).

والخلاصة مما تقدم أن قضية (العالمية - الخصوصية) في مجال حقوق الإنسان تعد إحدى القضايا المهمة التي أثير حولها العديد من الجدل والنقاش، ولا زالت قضية قائمة وماثلة كواحدة من أهم الإشكاليات التي تواجه قضية حقوق الإنسان في الناحيتين النظرية والتطبيقية، وعلى المستويين الفكري والتنظيري، وعلى مستوى الممارسة العملية والتطبيقية.

ورغم الادعاء بأن هذه القضية، لم تعد محل جدل أو تشكيك أو نقاش، بعد أن حسم مؤتمر فيينا العالمي لحقوق الإنسان ١٩٩٣ م، والذي يُعد حسب وصف مفوض الأمم المتحدة السامي لحقوق الإنسان نافي بيلاي «أهم وثيقة بشأن حقوق الإنسان تصدر في الربع الأخير من القرن العشرين»^(١٥١) لصالح فكرة عالمية هذه الحقوق، إلا أن القضية وإن كانت حُسمت من الناحية النظرية فإنها من الناحية الواقعية لم تحسم بمجرد إصدار التوصيات والإعلانات والقرارات، وإن كان هناك اتفاقاً عالمياً ومبدئياً حول القضية، لكنها معقدة على مستوى التحليل.

كما أننا نلمس اختلافاً في مستوى التطبيق والاحترام الأمثل لهذه الحقوق، ولم تثمر أعمال المؤتمر المذكور إلا عن صياغة توفيقية ويعترف بذلك الأمين العام للأمم المتحدة بأن كي مون في الذكرى السنوية العشرين لمؤتمر فيينا العالمي (١٩٩٣ م - ٢٠١٣ م) بالقول: «لقد كان مؤتمر فيينا معلماً مهماً في سعي البشرية من أجل حقوق الإنسان العالمية، بيد أن الطريق مازال طويلاً أمامنا لترجمة المبدأ إلى ممارسة»^(١٥٢).

ويعبر كذلك المفوض السامي لحقوق الإنسان في نفس المناسبة قائلاً: «لقد شهدنا الكثير من التقدم في العقدين الماضيين، إلا أنه لا يزال هناك الكثير مما يتعين إنجازه، فلا يزال الوعد باحترام حقوق وكرامة جميع الأشخاص مطمحاً... إن عملنا سوف يستمر، مستلهماً

(١٥٠) جاسم يونس الحريري، العرب وعولمة حقوق الإنسان رؤية عربية لظاهرة عالمية، مجلة شؤون عربية، المرجع نفسه، ص - ص ١٢٥ - ١٢٦.

(١٥١) انظر تقديم: نافي بيلاي، المفوضية السامية لحقوق الإنسان، في إعلان وبرنامج عمل فيينا ٢٠ عاماً من العمل لأجل حقوقك، مرجع سبق ذكره، ص ٩.

(١٥٢) انظر تقديم: بان كي مون، الأمين العام للأمم المتحدة، في: إعلان وبرنامج عمل فيينا ٢٠ عاماً من العمل لأجل حقوقك، المرجع نفسه، ص ٥.

إعلان برنامج عمل فيينا إلى أن يصبح الوعد الذي تضمنه حقيقة بالنسبة للجميع»^(١٥٣).

وهكذا «تبقى مشكلة العالمية والخصوصية، وكذلك ازدواجية المعايير في مجال حقوق الإنسان من أبرز إخفاقات مؤتمر فيينا»^(١٥٤)، وجاءت صياغة النصف الثاني من الفقرة الخامسة من الجزء الأول من الوثيقة في عبارات غير دقيقة وتسمح بالانتقائية وازدواج المعايير، مؤكدة «أنه يجب أن توضع في الاعتبار أهمية الخصائص الوطنية والإقليمية، ومختلف الخلفيات التاريخية والثقافية والدينية..»^(١٥٥).

هذا ومن ناحية أخرى، حتى ولو جارينا حسوم القضية من الناحية النظرية -الفكرية الأمية- فإن النتيجة تصبح وتقرأ حقوق الإنسان عالمية من الناحية الفكرية، لكن هذه العالمية لم تطبق -عملياً- بعد على مطلق الإنسان والدول والشعوب دون انتقائية ولا تمييز. حيث «ما زال هناك عدد من العوامل الشديدة التعقيد ذات الصبغة السياسية والأيدولوجية التي تعمل، وإن كان جزئياً فقط، ضد فكرة عالمية حقوق الإنسان، والفهم المشترك المبنية عليه»^(١٥٦)، ومن ثم فإن القضية (العالمية -الخصوصية) حسب وصف جاك دونلي تظل في حالة «توتر ضروري»^(١٥٧)، وهي في وضعها الحالي دون «إجماع حول كيفية تصور العالمية وتفرعاتها من ناحية، ولا حول الاعتراف بقوة وتأثير التنوع الثقافي أو الإقليمي أو الوطني من ناحية ثانية»^(١٥٨).

ووفقاً لهذا يمكن القول: إن الوضع الحالي للقضية يتمثل في أن العالمية «هي الآن

(١٥٣) انظر تقديم: نافي بيلاي، المفوضية السامية لحقوق الإنسان، في إعلان وبرنامج عمل فيينا ٢٠ عاماً من العمل لأجل حقوقك، المرجع نفسه، ص ١١.

(١٥٤) انظر: حسني أمين، المؤتمر العالمي لحقوق الإنسان قراءة أولية في الوثائق الأساسية، في: حقوق الإنسان الثقافة العربية والنظام العالمي، تحرير مركز اتحاد المحامين العرب للبحوث والدراسات القانونية، مرجع سبق ذكره، ص ٢٦٩.

(١٥٥) الأمم المتحدة، المفوضية السامية لحقوق الإنسان، إعلان وبرنامج عمل فيينا، مرجع سبق ذكره. <http://www.ohchr.org/AR/>, Accessed, 29-6-2015, the time 5:05 pm.

وكذا: جامعة منيسوتا، مكتبة حقوق الإنسان، وثائق وصكوك حقوق الإنسان، المعاهدات والصكوك الدولية لحقوق الإنسان، مرجع سبق ذكره.

<http://www1.umn.edu/humanrts/arab/b100.html>, Accessed, 29-6-2015, the time 5:07 pm.

(١٥٦) انظر: هيكتور جروس إشبيل، عالمية حقوق الإنسان والتنوع الثقافي، المجلة العربية لحقوق الإنسان، مرجع سبق ذكره، ص ١٤٦.

(١٥٧) جاك دونلي، حقوق الإنسان العالمية بين النظرية والتطبيق، ترجمة مبارك علي عثمان، مراجعة أ.د/ محمد نور فرحات، (القاهرة: المكتبة الأكاديمية، الطبعة العربية الأولى، ١٩٩٨م)، ص ١٣٨.

(١٥٨) انظر: هيكتور جروس إشبيل، عالمية حقوق الإنسان والتنوع الثقافي، المجلة العربية لحقوق الإنسان، المرجع نفسه، ص ١٥٠.

مبدأ إرشادي مقبول لا يمكن التشكيك فيه أو الرجوع عنه، وهو مستمد من نفس مفهوم الإنسان الفرد، المشترك بين جميع الأدميين». لكنها لم تترجم علمياً بعد وتصل للعالمية مائة بالمائة حسب ما تقدم من طرح.

كما أن الخصوصية لا تفسد عالمية حقوق الإنسان، وتنزع منها قداستها أو تزحزح وتقلص من مكانتها، فكما هو معروف في المقولة المشهورة «الاختلاف في الرأي لا يفسد للود قضية»، وكذلك هي اختلاف الثقافات لا يفسد قضية وعالمية حقوق الإنسان. وبالتالي كلاهما لا أحد يستطيع إنكارهما إلا أن مفاهيمهما ومداخلهما ما زالت متعددة وعلى نحو يفجر نقاشات أكثر مما يحقق توافقاً في تيار رئيس جامع.

وعليه فإن الدراسة تشير إلى رؤية استشرافية للقضية مفادها: أن الجدل بين أنصار العالمية وأنصار الخصوصية لن ينتهي ولن يحل بشكل تجريدي بل سيكتسب استخدامات ومعاني جديدة أو متطورة أو انقلابية أو تجديدية، كما يتغير العالم وكما تتحول المعاني السياسية لكل موقف ووضع تاريخي. فالقضية الأساسية ليست ما إذا كان مفهوم حقوق الإنسان يعبر عن قيم أخلاقية عالمية أم قيم أخلاقية ذات خصوصية ثقافية. فلا إشكالية هي كيف نستفيد من عالمية حقوق الإنسان دون إلغاء لخصوصيتنا ولمرجعياتنا^(١٥٩).

ومن ناحية ثانية يؤكد التاريخ والواقع أن فرض الثقافات بالقوة نتيجتها الفشل، وفي تجربة الاتحاد السوفيتي - سابقاً - بالقرم والقوقاز وآسيا الوسطى عبء وعظمة. كما أن المزاوجة بين غطرسة القوة المفرطة وتسريب القيم لم يفلح هو أيضاً في إزاحة الثقافات المحلية أو التعمية عليها، والتجربة الأمريكية - الراهنة - تمثل دليلاً دامغاً على ذلك. أما التغيير الطوعي والتدريجي، واحترام التنوع، فهو الأكثر وقعاً وتأثيراً في هذا المضمار^(١٦٠). ولا يمكن إنكاره وتجاوزه، وخير دليل على ذلك أنه عندما ظهرت المسيحية لم تقض على اليهودية، وعندما ظهر الإسلام لم يقض على ما قبله^(١٦١).

(١٥٩) أميمة عبود، الخصوصية الثقافية وسياسات حقوق الإنسان: رؤية المجلس القومي لحقوق الإنسان في مصر، في: مجموعة مؤلفين، الخصوصية الثقافية نحو تفعيل التغيير السياسي والاجتماعي، مرجع سبق ذكره، ص - ص ٢٩٤ - ٢٩٥. و: أميمة عبود، عالمية الإعلان العالمي لحقوق الإنسان ومرجعياته الفكرية: رؤى نظرية غربية، في: مجموعة مؤلفين، الإعلان العالمي لحقوق الإنسان «حقوق الإنسان بين النظرية والتطبيق» قراءة جديدة، مرجع سبق ذكره، الجزء الأول، ص ٣١، ص ٣٨.

(١٦٠) عمار علي حسن، الخصوصية الثقافية في الخطاب الفكري الإسلامي المعاصر، في: مجموعة مؤلفين، الخصوصية الثقافية نحو تفعيل التغيير السياسي والاجتماعي، مرجع سبق ذكره، ص ٥٣٢.

(١٦١) انظر تعقيب ومناقشة: علي الدين هلال، في: مجموعة مؤلفين، الخصوصية الثقافية نحو تفعيل التغيير السياسي والاجتماعي، مرجع سبق ذكره، ص ٦٧٠.

ونقطة أخيرة أصبحت الخصوصية - وستظل كذلك - سلاح مقاومة ترفع في وجه المهيمن الغازي، وهذا نابع من اعتقاد بأن الإشكالية المثارة تتمثل في وجود عالمية غربية استعلائية، تغطت بفكرة حقوق الإنسان فشوهتها، فخلقت لها اتجاهات مضادة نتيجة لهذا الاستعلاء وليس لمفهوم وفكرة حقوق الإنسان.

ومن ثم فإن الخلاف الحقيقي كامن حول ما المقصود من الدعوة إلى الخصوصية؟ وما المقصود من الدعوة إلى العالمية؟ وعليه كيف نفرق بين خصوصيتين وعالميتين، خصوصية حقه تثرى العالمية، وخصوصية مصطنعة مقنعه مغلفه بأغلفه سياسية وأيديولوجية. وفي المقابل كيف يمكن أن نفرق بين عالميتين، عالمية حقيقية في جوهرها، وعالمية استعلائية زائفة؟. وبعبارة أخرى: بين ما هو عالمي وما هو عولمي على منظومة حقوق الإنسان.

الإدارة الحكومية..

قراءة في فكر الرواد المسلمين

الدكتور أشرف صالح محمد سيد*

□ مقدمة

يعتبر وجود قوة تسمى «الحكومة» والتي يقع على عاتقها إقامة وبناء النظام الاجتماعي أمرًا ضروريًا أقرته جميع الشرائع والأمم، كما أن النظام الإداري كغيره من الأنظمة لا يتصور وجوده ونشأته في فراغ، بل لا بد من وجود دولة تحتويه، فالنظام الاجتماعي الشامل للدولة يشتمل على النظم الاقتصادية والسياسية والإدارية وغيرها من النظم. والحقيقة أن المخطوطات الإسلامية تحفل بدراسات متخصصة في مختلف مجالات الإدارة، وسوف نعرض فيما يلي لأشهر رواد هذه الدراسات في موضوع الإدارة الحكومية.

قد يتصور البعض أن «الإدارة» علم جديد أفرزته التطورات الحضارية في القرون الأخيرة، وهذا تصور غير صحيح؛ لأن الحياة في صورتها البسيطة أو في صورتها المركبة لا تستقيم إلا بالإدارة، ودائمًا كان مقياس نجاح الأمم يعود بقدر كبير منه إلى الإدارة، لكن الاختلاط بين المصطلحات خلال التطور

* عضو هيئة التدريس، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة ابن رشد، هولندا، البريد الإلكتروني: ashraf-salih@hotmail.com

الحضاري يجعل كثيرًا من الناس يعجزون عن متابعة فاعلية المصطلح ووجوده، ليس لأن المصطلح غير موجود وغير فاعل، بل لأنهم يبحثون عن اسم المصطلح ولا يبحثون عن مضمونه، ولو أنهم بحثوا عن المضمون لوجدوه ماثلاً ومنتشراً وفاعلاً عبر كل الحضارات، وبالتالي سوف يقتنعون بأصالته وضرورته للحياة الإنسانية وللتقدم الحضاري.

والدليل على ذلك أن مصطلح «الإدارة» هو نفسه المضمون الحقيقي لمصطلح مثل «تدبير الممالك»، وهو نفسه المضمون الحقيقي لمصطلح «سياسة الملوك»، وهو أيضًا ترجمة نظرية لما أورده فلاسفة السياسة في الإسلام من خطوات عملية، ضمنوها مؤلفاتهم لتحقيق المجتمع السياسي الفاضل.

□ أولاً: رواد الإدارة الحكومية في التراث الإسلامي

١- ابن أبي الرُّبَيْع: (القرن الثاني الهجري)

شهاب الدين أحمد بن محمد بن أبي الربيع، تاريخ ولادته ووفاته غير معروفين، والراجح أنه عاش خلال فترة حكم الخليفة المعتصم بالله، العباسي الثامن (١٧٩ - ٢٢٧هـ)، ابن الخليفة هارون الرشيد، والذي خلف أخاه المأمون على كرسي الحكم، كما لم يُعرف لابن أبي الرُّبَيْع إلا كتاب واحد باسم «سلوك المالك في تدبير الممالك» والذي طُبِع في القاهرة سنة ١٢٨٦هـ، ويجمع الباحثين على أنه من أفضل نصوص الفلسفة السياسية العربية الإسلامية.

٢- الماوردي: (٣٦٤ - ٤٥٠هـ / ٩٧٤ - ١٠٥٨م)

هو أبو الحسن علي بن محمد بن حبيب الماوردي البصري، ويقال الماوردي نسبة إلى بيع ماء الورد، ولد بالبصرة سنة (٣٦٤هـ / ٩٧٤م)، ثم انتقل إلى بغداد حيث أصبح فقيهاً حافظاً من أكبر فقهاء الشافعية، وعلمًا من أبرز علماء السياسة في الدولة العباسية، كما أسند له القضاء في عدة بلدان، كما اختير سفيراً بين رجالات الدولة في بغداد وبني بويه بين عامي (٧٨١هـ - ٤٢٢هـ)، فكانت له منزلة كريمة عند الخليفة القادر، وعند آل بويه كذلك.

له مؤلفات كثيرة منها: كتاب «التفسير»، وكتاب «الخواص الكبير»، وكتاب «الإقناع»، وكتاب «أدب القاضي»، وكتاب «أعلام النبوة»، وكتاب في النحو، وكتاب «الأمثال والحكم»، وكتاب «أدب الدنيا والدين».

أما كتبه في الإدارة الحكومية وأصولها فهي: «الأحكام السلطانية والولايات الدينية»،

والذي يمثل أول دراسة علمية منهجية عرضت لأصول الإدارة الحكومية الإسلامية، كما عالج أهم الموضوعات الإدارية التي تناولتها أحدث المؤلفات في الإدارة العامة، فتكلم عن استحقاق الخلافة، وشروط مَنْ يُختار لها، والوزارة والديوان وأقسامه، وعرض للحكم المحلي عندما تكلم عن الإمارة على البلدان، وتعرض للرقابة عندما تكلم عن ديوان المظالم والحسبة، وكذلك دراسته لموضوع الإدارة المالية في الإسلام.

وكتاب «نصيحة الملوك»، وكتاب «تسهيل النظر وتعجيل الظفر» وهو في السياسة وأنواع الحكومات. وكتاب «قوانين الوزارة وسياسة الملك»، أو «أدب الوزير» وهو كتاب تناول موضوع الوزارة وأنواعها بالتفصيل.

٣- نظام الملك الطوسي: (٤٠٨ - ٤٨٥ هـ / ١٠١٨ - ١٠٩٢ م)

هو أبو الحسن بن علي بن إسحق بن العباس، ولد في بلدة من ضواحي طوس، كان والده من الموظفين الفرس الذين عملوا في جباية الضرائب لحساب الغزنويين، واهتم بتربية ابنه وشقيقه وأرسله إلى أفضل المدارس، وقد كانت لهما شهرة مدوية، وهما: عمر الخيام الشاعر الفارسي، والحسن بن الصباح المؤسس لطائفة الباطنية.

أظهر نبوغاً في تكلم اللغتين العربية والفارسية ونبغ في الرياضيات والحساب والنقد والحديث، ولا يعرف له من مؤلفاته غير مصنف واحد هو كتاب «سياسات نامه» الذي وضعه بالفارسية، ومعناه «كتاب السياسة»، وقد ترجمه ابن المقفع باسم «كتاب الملوك».

□ ثانياً: نماذج من موضوعات الإدارة الحكومية

٢ / ١ - أركان الدولة

أوضح ابن أبي الرُّبَّيع أربعة أركان رئيسة تقوم عليها الدولة هي: الملك (الرئيس) - الرعية (الشعب) - العدل (أجهزة العدالة) - التدبير (السلطة التنفيذية). وحدد العناصر اللازم توفرها في الملك، والسياسات التي يتبعها تجاه الدولة ونفسه وخاصته وتجاه جمهور رعيته وفي الحروب، وذكر الأقسام المكونة للرعية، وتكلم عن العدل وأقسامه وبيان شرف منزلته.

أما الماوردي فقد حدد القواعد الست الأساسية الضرورية لنشأة واستمرار الدولة: «.. دين متبع، وسلطان قاهر، وعدل شامل، وأمن عام، وخصب دائم، وأمل فسيح».

٢ / ٢ - المدينة والسكان

يبن ابن أبي الرُّبَيْع الشروط الأساسية الستة لإقامة المدينة وهي: (سعة المياه المستعذبة - إمكان الميرة (الطعام) المستمدة - اعتدال المكان وجودة الهواء - القرب من المراعي والاحتطاب - تحصين منازلها من الأعداء - أن يحيط بها سواد يعين أهلها).

كما ذكر العناصر الثمانية اللازم توافرها بعد قيام المدينة، والتي على الحاكم القيام بها نحو سكان المدينة، وهي: (سوق الماء العذب إليها ليشرب ويتناول من غير عسف، تقدير طرقها وشوارعها حتى تناسب ولا تضيق، بناء جامع للصلاة في وسطها ليقرب، تمييز قبائل ساكنيها بالألوان ليجمع أصداداً مختلفة متباينة، أن يسكن (الحاكم) أفسح أطرافها، وأن يجعل خواصه كفالة من سائر جهاته، إحاطة المدينة بسور خوف اغتيال الأعداء لأنها بجملتها دار واحدة، نقل أهل العلم والصنائع إليها بقدر الحاجة لسكانها حتى يكتفوا بهم ويستغنوا عن الخروج إلى غيرها).

ومن الملاحظ أن هذه العناصر تُشير إلى مبدأ الاستدامة في بناء المدن، وإلى الرؤية البيئية الإسلامية لاختيار مواقع المدن ومتطلباتها، خاصة في المياه والحماية من العوامل البيئية السيئة، وطيب الهواء، والمناطق الخضراء.

ومن جهة أخرى أوضح ابن أبي الرُّبَيْع أن المزارع من الضروريات لعمارة المدينة؛ لأن الزراعة هي أصول المواد التي يقوم بها أود الخلق، وذلك من خلال القيام بمصالح المياه، وكف الأذى عن المزارعين، وتقدير ما يؤخذ منهم بحكم الشرع والعدل، وألا ينالهم خوف ولا عسف.

٣ / ٢ - القيادة المثالية

حدّد ابن أبي الرُّبَيْع الأسس التي تقوم عليها القيادة المثالية التي تدفع عن الناس الأذى الواقع على بعضهم، وأن يكون القائد من أفضل الناس، ولذلك فهو يميل إلى القيادة المثالية وأن يحكم الناس أحكم الناس، قائلاً: «فقد تبين... أن الناس مضطرون إلى تدبير وسياسة وأمر ونهي، وإن المتولين لذلك ينبغي أن يكونوا أفاضلهم».

وقد أكد مبدأ وحدة القيادة لاعتقاده «بأن كثرة الرؤساء تفسد السياسة وتوقع التشبث، لهذا احتاجت المدينة أو المدن الكثيرة أن يكون رئيسها واحداً». كما حدّد واجبات القائد في إقامة العدل، ورفع الظلم، وقود الدولة إلى تحقيق أهدافها العليا، وأن يعمل كل فرد في مجال اختصاصه لمصلحته ومصلحة مجتمعه.

وقد حدّد الماوردي أسس وجود ووجوب الإمامة والخلافة، وواجباتها والشروط المعتمدة فيمن يتقلدهما، متبعاً في ذلك أسلوباً لا يختلف عن المنهج الحديث في وصف وترتيب الوظائف.

وأوضح الماوردي معنى التفويض وبين حق الإمام في التفويض في سلطانه وأجاز للعمال أن يستخلفوا (يفوضوا) في بعض اختصاصاتهم لا كلها وتحت إشرافهم ومسؤولياتهم وبما يتفق مع نظريات التفويض الحديثة.

كما بيّن الطوسي أهمية الشورى في إدارة شؤون الدولة، حيث بيّن أن على الأمير ألا يستبد بالرأي وحده بل عليه أن يستشير عقلاء وكبار علماء قومه، بل إن القرآن الكريم نفسه أمرنا بأن نأخذ بنظام الشورى.

٢/ ٤ - مؤسسات الدولة

وقد اهتم ابن أبي الرّبيع بالتدبير (الإدارة) واعتبره رباطاً وواسطة قوية بين الحاكم والمحكوم، أو بين الملك والرعية، فالملك يحتاج إلى من يعاونه في إدارة شؤون حكمه، وإذا لم يكونوا صالحين فسدت الدولة وساء تدبيرها.

وقد حدّر الملك من ستة أشياء عليه الانتباه لها وتجنبها وهي: (من استوزر غير كاف، خاطر بملكه - من استشار غير أمين، أعان على هلكه - من أسر إلى غير ثقة، ضيع سره - من استعان بغير مستقل، أفسد أمره - من ضيع عاملاً، دل على ضعف عقله - من اصطنع جاهلاً، أعرب عن فرط جهله).

وقد حدّد ابن أبي الرّبيع الأتباع والأعوان الذين يساعدون الملك في تدبير شؤون نفسه وحكمه ورعيته، وهم: وزير عالم (رئيس الوزراء) - كاتب عارف (الوزير أو المدير العام) - حاجب عاقل (ديوان الرئاسة) - قاضي ورع (الجهاز القضائي) - عامل جلد (المحافظ) - مال متوافر - رب شرطة (السلطة التنفيذية) - جند أقوياء (الجيش) - حكيم مجرب - جليس صادق - صاحب الطعام والشراب).

أما الطوسي فقد حدّد أسس توظيف رجال الحكومة ببعدي الكفاءة والأمانة، وذلك بابتعاد الأمير عن تنصيب أقربائه في المراكز المختلفة وحدّر قائلاً: «إن رجال الدولة إذا لم يكونوا أمناء مخلصين في أداء واجباتهم فإن الدولة ذاتها سوف تُقَاد إلى الانهيار والفساد حتى لو كان أميرها أميناً».

وقد حدّد أيضاً الصفات اللازم توافرها فيمن يختار من رجال الدولة، بأن يكونوا

أطهاراً ذوي أصول عريقة، ومن بين من حسن اعتقادهم وصفت عقيدتهم، ومَن يتصفون بالأمانة الكاملة، ومَن يشهد لهم بالكفاءة فيما هم مقدمون عليه من أعمال، ومن أصحاب الأبدان والعقول، وألاً يكونوا من بين اليهود والنصارى، وألاً يكونوا من المنتسبين إلى أحد المذاهب المردولة من الباطنية المختلفة من قرامطة وحشاشين.

أكد الطوسي على عدم إجازة الجمع بينوظيفتين لشخص واحد؛ وذلك لتسهيل المساءلة والمحاسبة وضمان استقامة الحكم وتأكيد سلامة نظامه. كما أكد مبدأ الدوران الوظيفي للعاملين في مجال إدارة المال العام، حيث يجب نقل عمال الخراج والجباية كل سنتين أو ثلاث حتى لا يثبتوا في مراكزهم، ويسببوا المضايقات.

وقد عالج الماوردي موضوع الوزارة وأنواعها وأساس وجودها وشروط شغلها، وفرق بين وزارتي التفويض والتنفيذ. وتكلم الماوردي عن رقابة القضاء الإداري بالنظر في المظالم وقارن بينها وبين القضاء والحسبة. كما تكلم عن الحكم المحلي عندما عرض للإمارة على الأقاليم والبلدان، وقسمها إلى إمارة عامة وخاصة، وقسم العامة إلى إمارة استكفاء بعقد عن اختيار وإمارة استيلاء بعقد عن اضطرار.

كما بيّن أن الإمارة الخاصة مقصورة على تدبير الجيش وسياسة الرعية وحماية الأمة ولا تتعرض للفساد والأحكام والجباية. وقد فرق الماوردي بين الإشراف والرقابة على العاملين بدقة، وبيّن أن المشرف منوط به أن يستوفي العمل، حيث يمنع من زيادة عليه أو نقصان منه أو تفرد به.

٢/ ٥ - ميزانية الدولة

بيّن ابن أبي الرّبيع أحوالاً ثلاثة من مقارنة الإيرادات بالنفقات هي:

١- أن يفضل الدخل (الإيرادات) عن الخرج (النفقات) وذلك هو الملك المستقيم والتدبير السليم ليكون الفائض معداً لوجوه النوائب.

٢- أن يقصر الدخل عن الخرج، وذلك هو الملك المختل والتدبير المعتل، فتدعوه الحاجة إلى العدول عن لوازم الشرع، ويؤول إلى العطب والفساد.

٣- أن يتكافأ الدخل والخرج حتى يعتدل، ويكون ذلك في زمن السلامة مستقلاً، وعند الحوادث معتلاً، فإن تحرّكت به النوائب كدّه الاجتهاد وانفضّ من حوله الإخوان.

ويتضح من ذلك أن ابن أبي الرّبيع يفضل الموازنة الفائضة التي تزيد إيراداتها على نفقاتها لكي يتوافر لديها فائض في الأموال لتواجه به الكوارث والنوائب غير المتوقعة.

عرض الماوردي للضوابط التي يلتزم بها في تحديد الأجور والمرتبات بما يتلاءم مع أحدث الاتجاهات الإنسانية في رسم سياسات الأجور، حيث حدّدها بالكفاية التي تفرغ العامل كلياً للعمل والتي ترتبط بحجم العائلة، ونفقات النقل، ومستوى غلاء الأسعار في مكان إقامة الموظف. كذلك يجب إعادة النظر في الرواتب في كل عام لكي ترتفع بما يتلاءم مع ارتفاع الأسعار. وحدّد الوقت المناسب لصرف الأجور والمرتبات بوقت تحقق الإيرادات في بيت المال، كما أجاز استيفاء عطاء الموظف بعد موته لورثته كمعاش تقاعدي يعتمدون عليه.

□ الخلاصة

لقد عرّف المسلمون فنون الإدارة والسياسة بامتياز، فقد كانوا منفتحين على كل من حولهم من حضارات، فأخذوا عن الفرس والروم واليونان والهنود والمصريين القدماء وغيرهم، ولم يتحرّجوا من الأخذ عنهم والتأثر بهم.

فإذا تأملنا كتابات الرواد في العرض السابق، وجدنا أنهم لم يتركوا شيئاً من شؤون الإدارة والحكم في عصورهم وفي غيرها إلا وتناولوها بالبحث والدراسة والتقييم، وما تعرّضوا له من موضوعات يضعهم في مكان متقدّم بين مفكري السياسة وفلاسفتها على امتداد العصور.

عداء النبي الخاتم ﷺ .. من الشخص إلى العقيدة

شريف الدين بن دوبه *

قال رسول الله ﷺ: «ما أؤذي
أحد ما أؤذيت في الله»^(١).

في البدء

إقصاء الحادثة المفردة، والفاقذة لقابلية التكرار، من الحقل العلمي له ما يبرره، لأن القصد العلمي بالأصل يكمن في التحكم بالظاهرة، وإعادة إنتاجها، والذي يشترط إمكانية تكرارها، أما غض الطرف عنها في الحقل الإنساني فهو غير مبرر؛ لأن الحوادث الإنسانية بطبيعتها بالغة التعقيد، وخطيرة في استتبعاتها، خصوصاً إذا كان الأمر متعلقاً بمعالم مقدسة، أو مرتبطة بتراكم عقدي مقدس.

وقد أصبح تكرار الحوادث المسيئة للنبي الكريم محمد ﷺ، مسألة توجب البحث فيها شرعاً، وأخلاقياً، فمن الناحية الشرعية الأنبياء والرسول

* باحث وأستاذ مساعد شعبة الفلسفة، جامعة سعيدة، الجزائر، البريد الإلكتروني:

bendouba.philos@yahoo.fr

(١) رواه الترمذي وصحّحه الألباني.

الذين ارتضاهم الله تعالى لرسالته، ولأمانته تجعل منهم مقامات دينية، وليس مجرد شخصيات مفردة تُعبّر عن شخصياتها الفردية، ومن الناحية الخلقية نجد أن الإصرار على العداء لنبي الإسلام عداء للرسالة ككل، والتي تقوم في الأصل على إتمام الأخلاق، فالعداء للنبي ﷺ عداء للقيم الأخلاقية.

من هنا وجدنا لزماً علينا البحث في ظاهرة العداء للنبي الكريم من حيث الدلالة، ومن حيث الأصول المرجعية والثقافية لظاهرة العداء، فالعداء للنبي بدأ مع اليهود قبل ميلاد النبي الأكرم ﷺ ثم عمل بعض المغرضين، أو بتوصيف أدق المنافقين كشريحة اجتماعية داخل الجسم الإسلامي على تشويه القيم الأخلاقية، والإنسانية التي قام عليها الإسلام، فكانت أخلاقهم من المآخذ التي أخذها الغرب علينا، وأسس بذلك عداءه لنبينا الكريم، ودليلنا في ذلك التناقضات التي نجدها في مواقف النخبة الفكرية عندهم حول شخصية النبي ﷺ.

العداء.. الدلالة والاصطلاح

العداء كدلالة واصطلاح لا يحتاج منا الرجوع إلى القواميس اللغوية؛ لأن المعنى الذي يتجلى به في المجال التداولي كتجاوز، ونظر إلى الآخر بعين القبح، والذم، مألوف ومتعارف مهما كانت أشكاله التعبيرية.

وفي اللغة: «عدا يعدو عدواً، وعدواً جرى وأحضر. وعدا عليه عدواً وعدواناً: ظلمه، وعدا اللص على أمتعة عداءً وعدواناً، وعدواناً: سرقها، وقد أورد صاحب اللسان حديث علي لطلحة يوم الجمل: «عرفتني بالحجاز وأنكرتني بالعراق، فما عدا مما بدا» أي ما بدا لك مني عمّا صرفك عني...»^(٢)

يلاحظ أن الفعل عدا عندما يكون في سياق منفصل عن آخر يكون بدلالة السيورة والحركة، وعندما يقع في سياق العلاقة بين عنصر آخر يأخذ دلالة الظلم والسلوك العدواني، سواء كان قولاً أو فعلاً أو فناً، سلوك متناقض وفاقد للمشروعية؛ لأن المعتدي يتعاطى مع حقوق المعتدى عليه الطبيعية، والوضعية وفقاً لرؤيته الشخصية، فتسقط حقوقه، وتصبح الشرعية والمشروعية في يد المعتدي.

والعداء أو العنوان شكل من أشكال العنف الذي عرفته البشرية، وعالم النفس فرويد يصور لنا في النص التالي الدوافع المحركة للعداء بين بني الإنسان: «كبدية كانت

(٢) عبد الله البستاني، البستان، المجلد الثاني، المطبعة الأميركانية، بيروت، ١٩٣٠، ص ١٥٣٥.

القوة العضلية الأكثر تفوقاً هي التي تقرر من يملك الأشياء، وإرادة من هي التي تسود، وسريعاً ما استعاض عنها باستخدام الأدوات، فالفائز من يملك الأسلحة الأفضل أو من يستخدمها بطريقة أmeer، ومن اللحظة التي دخلت فيها الأسلحة بدأ التفوق العقلي فعلاً يحل محل القوة العضلية، ولكن الغرض النهائي من القتال بقي كما هو كان لا بد من إجبار طرف أو آخر على التخلي عن طلبه أو عن اعتراضه، وكان هذا الغرض يتحقق بالكامل إذا أباد عنف العنصر خصمه بصفة نهائية..»^(٣).

□ الأصول الثقافية لظاهرة العداء

الثقافة اليهودية

تعتبر الخاتمية من المسلّمات الأساس في الإسلام، وفي تاريخ العقائد السماوية، وقد كانت العقائد السابقة نماذج كاملة في اعتقاد معتنقيها بتشريعاتها، وقيمها، والمؤسف أن هذه العقائد قد تعرّضت لانحرافات فكرية وشرعية، فتحوّل الدين كمحرّر للإنسان إلى مستعبد دليل كافٍ على انحراف العقيدة، وتحوّل الدين إلى مؤسسة سلطوية، متسلّطة عين الانجراف وراء الشخصية الذاتية، وهذا ما عرفته الرسائل السماوية السابقة للإسلام.

وقد كانت الديانة اليهودية نموذجاً حياً للتحريف، والانسحاق وراء نزوات الذات، فكان النبي الجديد بالنسبة إليها تهديداً للسلطة التي كانت تملكها المؤسسة الدينية، والتكتلات الدينية في اليهودية من صدوقيين وفريسيين، يكشف عن تكتلات سياسية داخل المجتمع اليهودي.

كما ساهمت فكرة شعب الله المختار عند اليهود على غرس ثقافة عنصرية داخل الثقافة اليهودية، فالكل خدم لعائلة إسرائيل النبي ﷺ، ولذريته من بعده، فتشكّلت طبقة بورجوازية داخل الجماعة اليهودية عملت على تكييف الشريعة اليهودية حسب ميولها، ومصالحها الشخصية.

وعليه نجد أن العداء لنبي الإسلام تحصيل حاصل، فتحوّل النبوّة من الجماعة اليهودية إلى قبيلة عربية مسّ بكرامة الأنبياء، وتجاوز للشرائع اليهودية، علماً أنهم كانوا على اطلاع بنبوّة محمد العربي الإسماعيلي ﷺ، ولذا ورد في السيرة النبوية علامات على ميلاد النبي محمد ﷺ.

(٣) سيغموند فرويد، أفكار لأزمة الحرب والموت، ترجمة: سمير كرم، بيروت: دار الطليعة، ١٩٧٧، ص ٤٥.

وقد عمل اليهود بقواهم الوهمية على إقناع أنفسهم بيهودية النبي الجديد، ويمكننا الاستئناس بنص للمؤرخ التونسي هشام جعيط، جاء فيه: «من الواضح أن أصل العداء اليهودي للدعوة المحمدية في المدينة كان شعورًا بالازدراء يغذيه إحساس بالتفوق الديني تجاه ما يمكن أن يظهر كتلفيق للتقليد التوراتي، إلا أن هذا التفوق كان يستند أيضًا على إرث كتابي عتيق، وعلى غرور قومي وثقافي، إن ما رفضه اليهود في دعوة يسوع، ذلك الشخص المتطور داخل اليهودية، يرفضونه كذلك لمحمد، ذلك العنصر الغريب والخارجي»^(٤).

الثقافة المسيحية

الأصل في الرسائل السماوية هو التكامل الرسالي في بيان أحكام التشريع، وأبعاده القيمية، والرسالة الموسوية تتويج للمنحى الإبراهيمي، وإعادة المسار إلى الطريق المستقيم الذي رسمه الله تعالى عز وجل لعباده، وبما أن الانحراف الذي تعرّضت له القيم السماوية في الشريعة اليهودية إذ أصبح الفصل بين أحكام الله، وأحكام المشرعين من اليهود أمرًا مستحيلًا، حيث أصبح التلمود في اعتقاد الأتباع التوراة الشفهية التي تشرح التوراة المكتوبة، فكانت بديلًا رسميًا للتوراة الحقيقية.

وكذلك الحال نلمسه في الرسالة المسيحية، والتي تعرّضت لتشويهات أصابت الأصول العقيدية في الديانة، والتثليث نموذج حي على ذلك، إذ أصبح الموحّدين، والقائلين ببشرية المسيح ﷺ مبتدعة، وكفرة ينبغي محاربتهم مثل آريوس.

والإعلان عن ظهور دين جديد في شبه الجزيرة العربية ضربة للمؤسسة الدينية النصرانية، وتحديّ يهدّد الكيان الوجودي للمسيحية.. ومن الأمثلة التي تسرد الصراع بين المسيحية والإسلام قصة المباهلة بين النبي ﷺ ونصارى نجران، والتي انتهت بقبول الجزية، وعدم مباہلتهم للنبي ﷺ خوفًا من انقراض المسيحيين في جميع بقاع الأرض، وقد ذكر رجال التفسير جزئيات الحادثة.

كما كانت الحروب الصليبية بجزئياتها توثيقًا لهذا الصراع بين المسيحية والإسلام والتي يعرفها البعض بأنها صراع بين البابوية والمشرق الإسلامي، وقد بدأت أولى حلقات هذا النزاع سنة ١٠٧٦م أي قبل الحملة الصليبية الأولى بحوالي ٢٠ سنة، ويرى بعض المؤرخين أن هذا الصراع جاء وسيلة لاستنفاد الطاقة التي تزوّد بها المجتمع الغربي منذ القرن ١١م وأصبح لا بد من البحث عن منفذ خارجي لتوجيه تلك الطاقة.

(٤) هشام جعيط، أوروبا والإسلام، بيروت: دار الطليعة، الطبعة الثانية، ٢٠٠١ ص ١٠.

وعندئذٍ ظهرت فكرة الحرب الصليبية التي وجد الغرب فيها ميداناً واسعاً يستغل فيه نشاطه المكبوت وحماسهم المنطلق، وهي عند البعض الآخر من المؤرخين حلقة من حلقات الصراع بين الشرق والغرب، مثل الصراع الذي ظهر بين الفرس واليونان وبين الفرس والروم، ويرى البعض أنها سلسلة هجرات صحبت سقوط الإمبراطورية الرومانية الغربية.

كانت البابوية المحرك الأساس للحياة بصفة عامة في المجتمع الأوروبي في العصور الوسطى، وكان هاجسها الوحيد طمس الدين الإسلامي الذي كان بالنسبة لها الخطر المحقق بها، فالبابوية كانت ترسل من حين إلى آخر إلى ملوك أوروبا تلح عليهم في الخروج على رأس جيوشهم لمحاربة المسلمين في الشرق.

كما شكّلت الفتوحات الإسلامية لدى الغرب الأوروبي عقدة، ومركب نقص اتجاه الفاتح، واللوحات الفنية الكبرى في أوروبا تصوّر الفاتح الإسلامي ككائن شهواني لا يقيم أي اعتبار لدلالة إنسانية، وفي إحدى الصور الفنية، يصور أحد القادة الفاتحين، وهو يعتزم على اغتصاب إحدى النساء المسيحيات، بعد أن قتل رضيعها، وزوجها، راميًا الصليب الذي كانت تتزين به المرأة أرضاً، واعتقد أن هذه الصورة تهز مشاعر الإنسان ككل بعيداً عن كل ملة، أما المسيحي فاعتقد أن تجليات الرفض والكراهية للمسلم ستكون مستغرقة لجميع المسلمين، وإن كانت تلك التصرفات الصادرة عن هؤلاء المجرمين الذين أساءوا إلى الإسلام قبل الإساءة لأنفسهم.

ونجد في نص المؤرخ التونسي هشام جعيط بعضاً من الدلالات: «الغرب المسيحي قد أصيب بجسده، ونفسه بين القرنين الثامن والعاشر بآخر امتدادات الفتح العربي... من هذه التجربة الأصلية للعدوان العربي سيستمد الوعي الغربي القروسطي الأسس الانفعالية لتمثله للإسلام، ذلك التمثيل المجبول أساساً بالعداوة.. ولكن خلال العصور الوسطى الأولى لم يستطع الغرب أن يفرز رؤية متجانسة ومتحققة كفاية عن الإسلام، وحدها أسبانيا في القرن التاسع ظنت أنها اكتشفت في محمد شخص المسيح الدجال، وتركت هذا النمط من التفكير لتعود إليه مع نهاية الوجود الإسلامي في أسبانيا^(٥).

الثقافة الإسلامية

يبدو أنّ أول من وضع الإسلام في قفص الاتهام، وفي موقف الدفاع عن المعتقد الكوني والأخلاقي هم المسلمون أنفسهم، على قاعدة الشعور بعدائية الآخر لهذا الدين،

(٥) المرجع نفسه، ص ١٢.

حيث شَمَّروا للدفاع عن حجّة الإسلام باستعمال شتى الأساليب الدفاعية كلامية كانت أو إنشائية، فوقعوا في فخ الانفعال الذي بقدر ما يرفع ينزل، فكانت بعض المرويات ذريعة عند البعض في القدح من الشخصية المحمدية التي لا تمثل ذاتاً بشرية في الحقيقة بل الشريعة، وإن كانت أهلية الذات للرسالة تتناسب مع عظمة المسؤولية.. فمسلسل القدح الذي تعرض له الإسلام عموماً، وفي شخصية محمد ﷺ بالأخص، والذي أشرف الغرب على عملية إخراجه نتاج لكثير من التراكمات أهمها التمثيل السلبي، والتمثل الخاطئ للعقيدة الإسلامية.

أصبح التكفير في المجتمع الإسلامي بديلاً للتفكير، ولحظة اعتقادية يعيشها المسلم، ومطلباً يسعى لتحقيقه، والأمل في بلوغ الشهادة عند المؤمن المسلم تعبيراً عن الميل والشوق إلى لحظة القرب الإلهي، فبعد أن كانت القيم المعرفية والأخلاقية وسائل القرب في الإسلام أصبح دم المسلم وعرضه أعلى وأفضل وسيلة لتحقيق هذا المطلب، كأن الغاية من الارتقاء المعنوي في العقيدة الإسلامية إقصاء الآخر، وإعدامه، وفقدت بالتالي الطقوس والشعائر بعدها التربوي والأخلاقي، وأصبحت مطية لرفض الغير، وفساد الرأي الآخر، وامتلاك العقل الصراطي يؤسّس للاختلاف، وللخلاف، وأخطر لازمة عن هاتين المقدمتين التكفير.

وظاهرة التكفير نتاج حتمي لمؤشرات متعدّدة، والرواسب الثقافية التي سايرت المجتمع العربي، ولا زالت تعترض البحث الحر في المجتمع العربي، والإسلامي وراء تشكيل جملة من الأصنام الذهنية، ساهمت في تربية النشء على ملكة الخوف من التنوع الثقافي، والانفتاح على الآخر، وعلى تأصيل القابلية للاستعمار عند الجيل الجديد، وتعطيل العقل الفردي، وتحوّله إلى مجرد آلة شرطية، تكتفي فقط بتطبيق الأوامر، وتجسيدها على أرض الواقع، أمّا التدبّر والتفكير في مضمون الأمر، فلا يعنيه البتّة، ومسؤوليته تنتهي عند تنفيذ الأوامر، أمّا التفكير فمن مهام العلماء، وقد استمدّت ظاهرة الاستهجان للتفكير الحر في المجتمع العربي مشروعيتها من فتاوى ورؤى كانت مخاض اعتقاد، ولا تجد البتة سنداً لها في العقيدة.

وقد أصبح بذلك الغرب مصطلحاً يشير إلى العدو في لا وعي المسلم، بحكم التراكمات الذهنية الخاطئة، فوضع الغرب في مقابل الشرق «الشرق شرق، والغرب غرب»، والشرق والغرب لا يلتقيان على أساس التناقض والمفارقة ليس إلا مجرد أغلوطة لفظية، وتلاعب بالحدود، فالمرجعية التاريخية للمصطلح مبنية على خلفية جغرافية، وليست ثقافية، ولكن عملية الزحزحة للدلالة التي عرفها المفهوم، حيث تحوّلت دلالة المفهوم المكانية إلى ثقافة.

يقدم الأستاذ هشام جعيط في كتابه (الشخصية العربية الإسلامية.. والمصير العربي)، مجموعة من المسلمات تكشف عن طبيعة الوعي اللاشعوري الذي يكمن وراء هشاشة الشخصية العربية والإسلامية، ومنها فكرة العروبة، كانتاء لغوي أو عرقي، فالدلالات التي تحملها لفظة العروبة تكون متناقضة، إلى حد تصبح الشخصية العربية مضطربة، وقلقة، يقول جعيط: «لقد تمثل اللاوعي الجماعي تركيبة العروبة بصفتها مفهوماً للبداءة، وذلك لمدة طويلة في تونس، وبمفعول مزدوج للفوضوية البدوية والهيمنة التركية، ولما كان من تضارب أساسي بين عالم الحضر وعالم المدر، فكانت في نفس الوقت محل احتقار ومشحونة مجداً، لا شك أن البداءة تنقل قيماً وفضائل، لكنها اقترنت منذ ابن خلدون اقتراناً نهائياً بأفكار العنف والتوحش..»^(٦).

فارتباط العروبة، في الشخصية بالعنف، والتوحش، كامن في أعماق النفس العربية، وظاهر أيضاً في سياق السلوك اللفظي، أو الحركي، مما أسس لدى الغرب مبررات للتحفظ في التعامل مع العربي أو المسلم، ويكون النبي الذي يعكس ثقافة هذه الشخصية نموذجاً للعدوانية، والدموية، وتصوير العربي، والمسلم في الإعلام الغربي بشتى الصور المسيئة يجد مبررات في سلوك العربي والمسلم القديم، والحديث، والمعاصر.

ومن مظاهر الاضطراب السلوكي عند العربي والمسلم في نظر الأستاذ جعيط طبيعة الشعور، وعدم ثباته، فالعربي يعيش في جماعة مدنية، ولكنه يبقى يحن إلى جغرافيا أخرى تملك عليه كيانه كله، وهذا يؤثر في قرارات الفرد، واختياراته.

وهذا ما نلاحظه في الانحرافات التي تشهدها الأمة الإسلامية، إذ يمكن أن يتحول المواطن داخل دولته إلى عدو لها ولأبناء جلدته، مثل ما نلاحظه في ظاهرة الدعشة الظاهرة المرضية الجديدة التي تنخر جسد الأمة الإسلامية، والمثال الذي يستأنس به المؤرخ هشام جعيط هو الرجل التونسي، يقول: «إن الأنا عند المحافظ القديم المتخرج من جامعة الزيتونة هو الأنا الإسلامي في أسمى مستوى، إنه بالتأكيد تغذى وتربى في الوطن التونسي، وبقي وقياً لنمط العيش الذي درج عليه منذ الطفولة، تونس ووطنه الحسي في حين أن وطنه الروحي هو دار الإسلام قاطبة ولعله ميالاً إلى استنقااص الأرض المغربية لبعدها عن الينابيع التاريخية الإسلامية وأعز أمنياته أن يموت في المدينة، وأن يدفن في البقيع بموطن النبوة، فالإسلام سابق للوطن الحسي الذي يفضل على الوطن العربي، وكلما رجعنا إلى الأجيال الأقدم إلا وعجباً لقوة الشعور الإسلامي، وضعف الشعور العربي الحديث هذا السلوك بقية

(٦) هشام جعيط، الشخصية العربية الإسلامية والمصير العربي، بيروت: دار الطليعة، الطبعة الثانية، ١٩٩٠، ص: ١٨.

لبنية قديمة للشعور بدون شك لكنه شعور قوي بصفة فريدة، وهو لا يعوزه العمق»^(٧).

كما تكشف لنا ظاهرة الشعور بالنقص والقزمية أمام الغرب، مؤشراً آخر على تأجيج العداوة للإسلام كعقيدة، ولنبيه محمد ﷺ، إذ ينتقص رجال الدين المسلمين من إيمان المسلمين أنفسهم، من خلال بيان تعالي الغربي، وأخلاقياته العالية، فالنخبة التي تنتقص من كفاءة أبنائها ومريديها، لا تملك أية شرعية دينية أو مدنية، يقول جعيط: «أما ضمير عالم الدين، فقد بقي ممزقاً بين الولاء لمثل الفضائل الإسلامية، والشعور العميق بأن الواقع المحيط به موبوء غليظ مضطرب عاجز. وبذلك تجسّمت الفضائل الإسلامية في الأوروبي الذي يكون قد طبق تعاليم الإسلام، التي خنأها، في نظام حياته وعقله وإنسانيته، إنه المسلم الحق والمسلم الموضوعي. ولا يشبه المفكر المنغمس في التغريب سيئة، ولا يعلم عنه قطعاً إلا مظاهر جانبية»^(٨).

تلك هي أهم الأفكار القاتلة التي تُغذي الشعور بالنقص نحو الغربي، وتوصل فكرة التفوق والكمالية عند الغرب، ومن الاستباعات اللازمة من الإيمان بهذه الأفكار تراجع الحضور الرسالي والشخصي للنبي الأكرم محمد ﷺ، ولذا نجد شباب اليوم يميل إلى الاقتداء بشخصيات غربية، وغربية، وأصبح النبي محمد ﷺ مجرد شخصية آمن بها الأجداد، ولم تعد لها أية دلالة عملية على أرض الواقع، فالأوروبي هو النموذج في الأخلاق، وفي العلم، وفي... وفي... والعربي والمسلم رمز الخيانة، والنقص.

كما نجد في ظاهرة النقد الذاتي مؤشراً للانتقاص من شخصية العربي والمسلم، ونجدها مقدمات للثورة على الشخصية المحمدية التعبير الرسمي لهذه العقيدة، فعبارة هكذا نحن العرب - على حد تعبير هشام جعيط - تعكس ألم النفس الجريحة، وفي مرارة الفرد تعبيراً عن الحفيظة إزاء المحيط والنحن العربي يكون مركزاً لعيوب رئيسة هي قلة الاتحاد وانعدام التعاطف والخداع والعجب والرياء.

ولذا تصبح الشخصية العربية والإسلامية نموذجاً للشخصية المرضية، ووضعيتها المرضية نتاج حتمي لضعف النموذج المقتدى به، وعليه سيكون النبي الأكرم ضحية تصرفات المسلمين الهوجاء، فموجة العداوة للنبي الكريم ﷺ تبدأ منا على مستوى الفعل ثم على مستوى القول والخطاب.

(٧) هشام جعيط، الشخصية العربية والإسلامية والمصير العربي، بيروت: دار الطليعة، الطبعة الثانية، ١٩٩٠، ص ١٧.

(٨) المرجع نفسه، ص ١٥٠.

الاستشراق

تأخذ الحركة الاستشراقية في التعامل مع التراث العربي والإسلامي أبعاداً قيمية متباينة، فتارة يُعزى إليها إحياء التراث، وتعريف الشرقيين بتراثهم، وأحياناً يكون تعاطيهم مع التراث تشويهاً له، وقد عملت دراساتهم لشخصية النبي الأكرم ﷺ على تقديم صورة مشوهة لنبي الإسلام، فهو شهواني، براغماتي لا يراعي إلا ولا ذمة لأحد أمام مآربه الشخصية، وغرائزه، وعلى حد تعبير أحد المفكرين «لقد حرص المستشرقون على أن ينالوا من شخص الرسول ﷺ... حيث توهموا أنهم إن أفلحوا في هدم تلك الشخصية الربانية العظيمة فسوف ينهار الدين الذي جاء به»^(٩).

فالقصد بالأصل هو محاربة العقيدة الجديدة، التي نسخت كل مألوف لدى معتنقي الديانات السابقة، فالقيم الجديدة قيم كونية، عالية سامية، ومتعالية، ولكن المستشرق مونتغمري وات يتساءل عن إمكانية تحويل القيم المحمدية إلى مقدمات لأخلاق كونية.. فيقول: لم يقدر العالم حتى الآن الإجابة عن هذا السؤال، ولا يمكن أن ينظر لما قاله المسلمون لدعم تقديسهم لمحمد، إلا أنه عرض أولي للدفاع لم يقنع سوى القليل من غير المسلمين.. وتبقى الطريقة التي سيحكم بها العالم على محمد بالطريقة التي يتصرف بها المسلمون اليوم^(١٠).

وستكون تصرفات المسلمين اليوم طامة كبرى على الإسلام، وعلى نبيه محمد ﷺ، والقاعدة وداعش صورة حية لكل أوهام وتخيلات الغرب نحو الإسلام، وكأن هذه الحركات المندسة في الإسلام تحاول إقناع المسلمين أنفسهم، وليس الغرب فقط بأن العرب والمسلمين وحوش، لا تعرف القيم إليها السبيل طلقاً.

ونجد عند المستشرقين تأسيساً تاريخياً لكل ما يحمله الوعي واللاوعي الغربي نحو الإسلام، ففي كتاب (محمد) للمستشرق مكسيم رودنسون تجد توصيفاً لنبي الإسلام بالشهوانية جاء فيه: «كان من سوء الحظ أن شعر اتجاه خديجة بالعاطفة الطبيعية التي أرواها بعدما تقدّمت به السن مع النساء الشابات والمحوبات في حريمه»^(١١).

وعند الأديب الموسوعي دني ديدرو (Diderot) ما يقصم ظهره، وشوكة الإسلام،

(٩) إسماعيل علي محمد، الاستشراق، مصر: الكلمة للنشر والتوزيع، الطبعة الثالثة، ٢٠٠٠، ص ١٥٧.
(١٠) مونتغمري وات، محمد في المدينة، تعريب: شعبان بركات، بيروت: منشورات المكتبة العصرية، (د.ط.ت)، ص ٥٠٨.

(١١) انظر: المرجع السابق، إسماعيل علي محمد، الاستشراق ص ١٥٨.

فهو عنده أفضل صديق للنساء، وأكبر عدو للعقل^(١٢)، وإذا كان محمد عدوًا للعقل، والعقل هو القاسم المشترك بين البشر، وكما يقول ديكرت: أعدل قسمة بين البشر، فكيف يمكن التحاور مع الإسلام إذا كان نبيّه لا يعرف العقل، ولا يملك الحظ منه، وعليه فالإسلام دين الشهوات والغرائز، ولا يملك أهلية البقاء في عالم الحداثة، عالم العقل.

وفي عبارة أخرى لمونتجمري وات في كتابه (محمد في المدينة) جاء فيها: «ونعلم من بعض الوثائق أن محمدًا بالإضافة إلى زيجاته الشرعية، واتصالاته بالجواري كانت له علاقة مع نساء أخريات وذلك حسب النظام الأمي القديم»^(١٣).

أي نظام أمي يشير إليه المستشرق، وكيف يتلقّى الغربي أو المسلم المعاصر هذه العبارة، فالدلالة تمنح الشرعية لكل تطاول على النساء، وإذا كان القدوة بهذا الشكل، مسيرًا للشهوات، وباحثًا عن اللذات، فأين محل العفة والفضيلة في هذه الشريعة؟ وحكم العاقل بعبثية الشريعة أمر مبرّر، وفي النص التالي نلاحظ براغماتية عمياء عند نبي الإسلام في خيال الغرب «وآخر ما يلاحظ على زيجات النبي أنه كان يستخدمها كما كان يستخدم زيجات أصحابه الخلل لأغراض سياسية، وكان ذلك استمرارًا لعادة عربية قديمة»^(١٤).

إذا كان النبي يستخدم زيجاته وزيجات أصحابه في الأغراض السياسية والعسكرية، فاستخدام الغير وسائل لتحقيق المآرب الشخصية، أمر غير مشروع أخلاقيًا، أو مدنيًا، ومن المأثور عن إيمانويل كانط: «لو كانت سعادة العالم بأسره مشروطة بقتل طفل بريء لكان العمل لا أخلاقيًا»، وستصبح فلسفة إيمانويل كانط أرفع شأنًا من شريعة المسلمين، ومن بينهم، والعياذ بالله، تعالى عن ذلك علوًا كبيرًا.

ولذا نقصد من هذه الإشارة إلى بيان العناصر المتعددة، والعديدة التي ساهمت في تكوين صورة مشوهة عن النبي محمد صلوات الله وسلامه عليه.

الإسلاموفوبيا

ظاهرة قبل أن تكون اصطلاحًا، فهي تعبير عن حالة تخوف من الإسلام، وقد قامت مؤسسة بريطانية تدعى The Runnymede Trust تُعنى بأمور حقوق الإنسان والأقليات والعنقيات في المجتمع البريطاني، في تقرير لها بعنوان: «الإسلاموفوبيا: تحدّ لنا جميعًا» بوضع مجموعة من المحددات أو العناصر التي تكشف عن معالم الخوف، وهي النظر إلى الإسلام

(١٢) المرجع السابق، ص ١٥٩.

(١٣) مونتجمري وات، محمد في المدينة، مرجع سابق، ص ٤٣٤.

(١٤) المرجع نفسه، ص ٤٣٨.

كثقافة صلبة غير قابلة للتأقلم مع الواقع المتغير، واعتبار الإسلام كياناً قيمياً مستقلاً لا يتقاطع من قريب أو من بعيد مع قيم البشرية، وهو غير قابل للتأثر بالثقافات الأخرى، ومن ناحية أخرى يكون الإسلام كدين ومعتقد دوني بالنسبة للغرب.. وبربري وغير عقلاني، بدائي وجنسي النزعة، وهو أيضاً عقيدة عدوانية ومصدر خطر، ومفطور على الإرهاب والصدام بين الحضارات، واعتباره أيديولوجية سياسية لتحقيق مصالح سياسية وعسكرية، وعليه يكون العداء تجاه المسلمين أمراً عادياً وطبيعياً ومبرراً^(١٥).

ظاهرة الخوف من الإسلام ومن المسلمين نتاج تراكمات ثقافية وتاريخية، والأطروحات الفلسفية المعاصرة تعكس ذلك، وأطروحة صراع الحضارات للمفكر الأمريكي صمويل هنتغتون تعكس مستوى الشرعة لكل عداء لعقيدة الإسلام، وللنبي الأكرم ﷺ، ومما جاء في كلامه عن الإسلام ما نصه: «لقد تم انتقادي بشدة لأنني تحدثت في مقالي حول صدام الحضارات عن الحدود الدموية للإسلام، ورغم ذلك فإن العبارة تعبر عن واقع موجود بالفعل في البوسنة، الشيشان، القوقاز، فلسطين، السودان... فالعنف الذي يحتاج هذه البلدان سيكون في كل مرة بين المسلمين وشعوب ذات ديانات أخرى...»^(١٦).

والمؤسف أن يكون الخطاب من طرف مفكر نخبوي يدرك تمام العلم أن الأحكام القيمية تجانب الصواب، والحق في أغلب المواقف، ومحدودية الحكم الاستقرائي في الظواهر الإنسانية مسألة نسبية.

والقصد من وراء هذا التأسيس بيان الفساد المنطقي الذي يلزم هذه القراءة، وقراءة النص التالي يظهر مدى التسييس الذي يُجاثب الدراسات الغربية عموماً، والمستقبلية خصوصاً، ويكون هؤلاء الفلاسفة مجرد ناطقين، وأدوات بيد الحكام الغرب في إضفاء المشروعية على كل ما يقومون به في استغلال ثروات تلك الشعوب والأمم، يقول نيكسون: «فكثير من الأمريكيين يتصورون أن المسلمين هم شعوب غير متحضرة، ودميون، وغير منطقيين ويعتقدون أن سيوف محمد وأتباعه هي السبب في انتشار الدين الإسلامي في آسيا وإفريقيا، وحتى أوروبا.. ولذلك فإن الكثيرين من الأمريكيين قد أصبحوا ينظرون إلى المسلمين كأعداء.. وليس هناك صورة أسوأ في ذهن وضمير المواطن الأمريكي من صورة العالم الإسلامي»^(١٧).

(15) Chris Allen. The first decade of islamophobia.

(١٦) صمويل هنتغتون، صدام الحضارات، ترجمة: طلعت الشايب، مصر: سطور الجديدة ط: الثانية، ١٩٩٩، ص ٤١٤.

(١٧) مجموعة مؤلفين، صورة الاسلام في التراث الغربي، ترجمة: ثابت عيد، نهضة مصر، ١٩٩٩، ص ٥.

وعليه نجد أن ظاهرة العداء للنبي ﷺ نتاج رواسب ثقافية وعقدية، بدأت قبل ميلاد النبي نفسه، ويكون بشخصيته النموذجية إعلاناً عن النهاية لكل استلاب للإنسان، فالحرب التي أقيمت عليه من طرف الغرب كثقافة هي حرب استراتيجية، يكون التنافس على مصادر الطاقة السر الأوحى في هذه الحرب؛ إذ لو كان الإسلام ديناً يمنح المشروعية لكل توهين بالإنسان لما كانت هذه الحرب أصلاً.

وفي الأخير نقول: إن الوجود الإنساني مطلب قيمي قبل أن يكون واقعاً حتمياً؛ إذ نلمس من خلال حكمة الجعل: ﴿إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً﴾ الأبعاد القمية والأخلاقية التي وجد من أجلها الإنسان، فهو كإنسان على مستوى الإمكان «إنسان بالقوة»، مجموعة من القابليات والقدرات المعرفية والأخلاقية، والتي تحتاج إلى علة فاعلة تترأسها الإرادة التي يملكها الشخص، وهي أيضاً محل إشكال بين الفلاسفة حول آليات تربيتها، أما العلة الصورية التي تساهم في بناء الإنسان النموذجي فهي العلة الصورية أي الصورة النموذجية.

ولتحقيق هذه الغاية ينبغي أن تكون المثال نموذجياً، ومتعالياً، والذي لا يكون مبرراً للإحباط، بل متعالياً بمعنى الكمال الذاتي الذي يحمله المثال، وتقدم سيرة النبي الأكرم -صلوات الله وسلامه عليه وعلى آله وصحبه الأبرار- هذا المثال، فهو مثال حي للعلم، والحلم، والقيم الأخلاقية كلها، وسنحاول التجرؤ على المقام الأخلاقي الذي تستبطنه السيرة من صورة للإنسان لنموذج الإنسان المتكامل. الذي هو نموذج الجمال، والجلال الذي يأمله كل إنسان، والدليل على مطلوبة هذه الصفات التأكيد الذي تضمنته الروايات الواصفة لأصحاب الجنة على المحدد الجمالي والجلالي، والذي كان النبي الخاتم منتهى ونهاية الممكن الوجودي للإنسان النموذج.



الفلسفة والتصوف..

وسؤال العلاقة

إعداد وتقديم: الدكتور بوعرفة عبد القادر*

حوى الملف المقدم جملة من الدراسات الفكرية حول علاقة التصوف بالفلسفة عمومًا، أو علاقة التصوف بالسؤال الفلسفي من حيث جدلية الحضور والغياب بين الذوات العارفة والمتباينة في المقامات والأحوال، والمتقاربة في الهواجس والغايات.

وحمل الملف عدة قضايا مهمة تتعلق بالعلاقة القائمة بين مقام التفلسف ومقام التصوف، وأبرزها أن المقامين يصبوان إلى البحث عن الحقيقة الكامنة خلف ظواهر الأشياء، فالظاهر مجرد لبوس للمعرفة، وأن الذات العارفة تتسلح بالسؤال للوصول إلى باطن الأشياء، ليس وصول مطابقة بل وصول مساءلة ووجد، فالحقيقة ثلاث مراتب: يقين (العلماء)، وعلم يقين (الأنبياء والأولياء)، وعين يقين (الله).

يتدرج الإنسان العارف في مراتب اليقين تدرجًا يختلف حسب الأدوات والأذواق، والأحوال والمقامات، والقرب والبعد، والصبر والقلق، الحب والوجد، اليقين والشك،...

* كاتب وباحث وأستاذ جامعي، جامعة وهران ٢، الجزائر، البريد الإلكتروني:

bouarfah9@yahoo.fr

لاحظنا من خلال الدراسات وجود نزعة نقدية، اتجهت نحو تحليل الصراع الفكري بين أنصار العرفان وأنصار البرهان، وإن شابت العملية النقدية بعض الأحكام الجاهزة التي أضرت بالدراسة في كثير من الجوانب.

ولكن رغم تلك الإيجابية إلا أن الدراسات الأربع غلبت عليها سمة الانحياز إلى التصوف باعتباره مغنماً عقائدياً ومخرجاً حضارياً، ومرتبة شهودية تتعالى عن المرتبة الوجودية التي يعكسها مقام التفلسف. ولذا كانت الغاية من تلك الدراسات الوصول إلى أهداف تتمثل في قراءة تاريخية لمجريات حوار الظاهر والباطن، العقل والقلب، البرهان والعرفان، والتي حددها الباحث رزقي: «هدفنا من الدراسة هو الوقوف على الحوار المستمر الذي نشأ بين الفلسفة والتصوف في الإسلام، والذي كان يظهر في شكل لقاءات أو مواقف يصدرها طرف عن الآخر معبراً عن تجاوب أو تباعد في المنهج والنتائج.

ما نسجله في تاريخ هذا الحوار أن التشنج والقلق الذي كان يحكم علاقة المتكلم مع الفيلسوف قد انتقل إلى ساحة الفلسفة في علاقتها بحليفها العرفان، فالمشكلة لم تكن مع المتكلم فقط بل نشأت مشكلة أعمق بين الفيلسوف والمتصوف».

إن الباحث هو ذاته لم يستطع أن يتحرر من تلك العلاقة العvisية، فهو ينتصر للعرفان والتصوف على حساب الفلسفة ذاتها، بالرغم محاولته استعمال وسائط فلسفية معاصرة والاستشهاد ببعض أعلام الفلسفة كابن سينا وابن رشد، وبعض أعلام التصوف كمحيي الدين بن العربي والأمير عبد القادر الجزائري.

توصل الباحث آخر الأمر إلى ضرورة قبول مرتبتين من المعرفة، المعرفة الشهودية والمعرفة الوجودية، ولكل مرتبة حقلها وحالها وطريقها، ويعني ذلك عنده أن حال العرفان أعلى مرتبة من حال النظر والبرهان: «فالإنسان الذي يبقى في دائرة الفكر والعقل فإنه يبقى في دائرة الحكمة، أما من دخل وادي العشق والمحبة فقد مات وقتل نفسه هذا هو الذي تعلق بحبل القدرة.

الفلسفة إنما تكون منتجة في معالجة القضايا ضمن نطاقها الخاص، أما عندما يصل الدور إلى المعرفة الشهودية، فإن رجل الاستدلاليين تكون خشبية، وفراصة الفلسفة هي أنها في المسائل التي تتعلق بالمعرفة الشهودية توكل إصدار الأحكام إلى العرفان، حتى تحفظ بذلك الحدود ويبقى الاتحاد بين الفلسفة والعرفان قائماً».

حاول رزقي بن عمر أن يبرهن على تلك التراتبية من خلال اللقاء الذي ذكره ابن عربي مع ابن رشد، والذي تظهر فيه رمزية لفظتي نعم ولا، بيد أن كل الدراسات النقدية تؤكد أن اللقاء المصرح به لم يحصل أصلاً، ولم يكن ابن رشد الفقيه ليقف مكتوفاً أمام تأرجح

ابن عربي بين نعم ولا. ويُفسر اللقاء الذي ذكره ابن عربي على أنه لقاء رمزي (المخيلة)، يشبه كل اللقاءات التي أوردتها المتصوفة في ثنايا المنام أو اليقظة مع النبي أو الخضر... كما هو الحال مع التيجاني الذي زعم أنه التقى النبي يقظة لا مناماً في غار أبي سمعون بالجنوب الغربي للجزائر.

ومن جهة أخرى، فالقول بالمرتبتين هو ذاته قول قديم، نسبته الرشدية المسيحية إلى ابن رشد من خلال القول بالحقيقة المزدوجة، أي التقاء العقل والإيمان في بؤرة الحقيقة لا في كيفية وكماها.

اتجهت دراسة الباحث قويدري الأخضر الموسومة بـ: «العرفان بين الاستقالة والاستنارة قراءة في مواقف الجابري من التصوف الإسلامي» نحو السجال الفكري، ومنطق الرد والهجوم على خصوم التصوف، حيث اختار الجابري كأنموذج يصدق على كل خصوم العرفان ومنتقديه.

حمل المقال بنية تحليلية ثم نقدية في المضمار نفسه، وقد بسط رؤى الجابري حول مرجعية العرفان، وركز على الهرمية باعتبار أن التصوف الإسلامي في شقه الديني أو الفلسفي ما هو إلا امتداد تاريخي لتلك النزعة الفارسية حسب رأي الجابري.

بدأ الباحث المقالة بمسلمة وختمها بالمسلمة ذاتها، وهذا من حيث البناء العلمي يعتبر مصادرة على المطلوب، وانتصاراً للذات أكثر منه انتصاراً للحقيقة، حاول الباحث منذ البداية أن يثبت أن التصوف ظلم من قبل الدارسين المعاصرين الذين نظروا إليه من أفق فلسفي نقدي إبستيمي ضيق لا يتناسب وطبيعته العرفانية.

ويبدو أن النزعة الدفاعية عند الباحث أربكته منهجياً وعلمياً، حيث جعلته يقع في تناقض صارخ حين يقول في مقدمة بحثه: «ومختصر القصة كلها أن المرحوم محمد عابد الجابري، قد انطلق في دراسته للتصوف انطلاقاً الناقد الحاقداً، فجهز لتهديمه وإقصائه، حرباً لا موضوعية فيها، وبذل في تشويه صورته في أعين المثقفين، حملة لا عدالة معها، فلم يُبق له حسنةٌ تُشكر، ولا مزيةٌ تُذكر».

ولكنه في خاتمة البحث يناقض ما قاله سابقاً: «وحسب المفكر محمد عابد الجابري رحمه الله في كل ما كتب عن التصوف أنه اجتهد والمجتهد مأجور في كل الأحوال».

فهل يصح أن ننتع الحاقداً والمدمر وغير الموضوعي بأنه مجتهد ومأجور!

ومن جهة أخرى، بنى الباحث بحثه على جملة من التصورات الأسطورية التي تتعارض مع العقل المجرد، والمؤيد، والمسدد. وهذا يدل على أن الرؤية بُنيت أساساً على

المعطى العمومي الشعبي، وعلى تموقع الذات في فضاء التصوف والطرقية، هذا ما جعل الباحث لا يفصل بين مقام التأمل والنقد وبين مقام الانتهاء والولاء.

عندما نقرأ محاورات أفلاطون نلمس عرفانية تتعالى هي ذاتها عن اللوغس، فاللوغس عند أفلاطون هو مجرد لحظة نظر خالصة تحيل الذات إلى عالم العرفان الأبدي الموجود في عالم المثل. إن مفهوم السعادة والحب والفناء والخطيئة... عند أفلاطون لا تختلف من حيث الطرح الرمزي عن الطرح الصوفي القديم والمعاصر.

ورد المقال الثالث بعنوان «العشق والعقل في فكر جلال الدين الرومي» لصاحبه الدكتورة درغام نادية، حيث أرادت الباحثة أن تُحلل رؤية جلال الدين الرومي لثنائية العقل والعشق، فالعشق عند المتصوف عمومًا وعند الرومي خصوصًا يُعتبر جوهر العرفان، فالعشق عندما يحصل بين الذات العارفة والله تنكشف الحجب، ويعرف الإنسان الحقائق التي عجز العقل الكلي والجزئي عن إدراكها على النحو الرباني التي هي عليه، توضح الباحثة ذلك في قولها: «اقترن مفهوم العشق عند أهل التصوف والعرفان بمفهوم المحبة الذي ورد في القرآن الكريم، فالعشق هو إفراط المحبة وكني عنه في القرآن الكريم بشدة الحب في قوله: ﴿وَالَّذِينَ آمَنُوا أَشَدُّ حُبًّا لِلَّهِ﴾، وقوله: ﴿قَدْ شَغَفَهَا حُبًّا﴾، أي صار حبها ليوסף على قلبها كل الشغاف، وهي الجلدة الرقيقة التي تحتوي على القلب فهي ظرف له محيطة. والعشق هو بذل مالك وتحمل ما عليك».

ومن ثمة يصبح الكشف مرتبطًا بالقلب لأنه مكان العشق والمحبة، «يفصل العارف في رؤيته للوجود التي محلها القلب في اختيار العشق لرؤية الجميل، فكانت رؤيته شهودية قلبية لا تعتمد وسائط البرهان والاستدلال. من هذا المنطلق كان الصراع الأزلي بين العقل المفكر والعشق المطلق الذي لا يعترف بأحكام العقل لأن حكمه لا يطال إلا ما يقع تحت أدواته الحسية».

استعرضت الباحثة نظرة الرومي للعقل عمومًا، فالرومي لا يرفض المعرفة العقلية المبنية على البرهان والاستدلال، بل يجعلها معرفة وجودية لا معرفة شهودية فمقامها أدنى من مقام القلب، فالعرفان هو سمو الذات العارفة في مدارك الحقيقة سموًا يجعل مما توصل إليه العقل بداهة لا حقيقة، فالحقيقة قلبية شهودية.

يقسم الرومي العقل إلى صنفين أحدهما جزئي والآخر كلي، إلا أن هناك علاقة بينهما يشبهها الرومي بعلاقة القشر مع اللب. غاية التصنيف بين العقل الجزئي أن الأول ذو طاقة إدراكية محدودة، بينما العقل الكلي هو عقل العقل.

وهذا الفصل بين العقل الكلي والجزئي وضحته الباحثة في قولها: «هناك فروق

معرفية بين العقل (الجزئي) غايته التحصيل العلمي، وبين العقل (الكلي) غايته الإيصال إلى أصل المعرفة. فالعقل الجزئي يتميز بطبيعة محدودة مقارنة بالطبيعة النورانية للعقل الكلي». ومن خلال بعض القصائد لجلال الدين الرومي، ندرك أن العقل يشبه القشرة وأن القلب يشبه اللب، والثمرة جوهرها في لبها لا قشرتها، يقول جلال الدين الرومي:

«إن عقل العقل هو بالنسبة لك لب وعقلك قشر ومعدة الحيوان غالباً ما تطلب القش.

وطالب اللب يمل القشور أشد الملل لكن اللب صار حلالاً للأذكىاء.

وبينما يقدم قشر العقل مائة برهان متى يخطو العقل الكلي خطوة واحدة دون يقين.

إن العقل يسود الدفاتر كلها لكن عقل العقل ذو آفاق مليئة بالأقمار.

فهو فارغ من سواد الخبر ومن بياض الورق ونور قمره بازغ من القلب والروح».

توصلت الباحثة آخر الأمر، بأن القلب هو عين اليقين من خلال جذوة العشق: «وبهذا فجلال الدين الرومي يولي أهمية كبرى للعشق، فهو رأس المال المحب، بل هو براق السير في ملك وملكوت الجمال يطوي به مسافات الفصل محولاً إياها على وصل أو لنقل يطوي الكثرة المعبر عنها بالصور الجمالية ليستغرق في الوحدة الحقة، أي وحدة الجمال ويفنى فيه».

جاء المقال الرابع موسومًا بـ«الفلسفة والتصوف.. قراءة في عيون الشيخ محيي الدين ابن العربي» لصاحبه الأستاذ عبد القادر بلغيث، الذي حاول من خلال مقاله نفى ارتباط القول الصوفي بالقول الفلسفي، وأن المرجعية الفلسفية ليست هي التي شكّلت الخطاب الصوفي العرفاني، فالتصوف متعالٍ عن الفلسفة من خلال ما ردّده ابن عربي في كثير من رسائله، ومن جهة أخرى يحاول الباحث في المضمار نفسه أن يثبت أن التصوف مصدره الأساس والرئيس هو الإسلام فحسب، وأن حضور بعض النفعات الفلسفية ما هو إلا محاكاة ومضايقة تاريخية، يقول: «إن هؤلاء المستشرقين في محاولتهم لربط التصوف الأكبري بأصول ومنايع غير إسلامية تصطدم بالكم الكبير من آيات القرآن الكريم، فلا تمر صفحة من صفات كتب الشيخ إلا وتجد آية من آياته يفسرها أو استشهاد بها حين يقدم علومه، كما لا تخلو مصنفاته من الأحاديث النبوية من مختلف مصادر السنة من صحاح وسنن ومسانيد».

لكن الباحث غصّ الطرف عن المصطلحات الفلسفية المستعملة في الخطاب الأكبري، وكثرة استعمال الرموز والشفرات، وتماهيه مع كثير من النصوص الأفلاطونية والأفلوطنية.

حاول الباحث أن يُبائِل رأي ابن عربي برأي الغزالي في الفلسفة، يقول الباحث: «كان موقف الغزالي من الفلاسفة موقفاً عنيفاً فقد وصفهم بالكفر وبالخروج عن الدين، وضلال مناهجهم وفكرهم، وقد حاول هدم بنيان فكرهم في عدة كتب من كتبه، منها تهافت الفلاسفة الذي تتبع فيه مسائلهم التي كانوا يعتقدون بها في قسم الإلهيات، أما كتابه المنقذ من الضلال فحاول فيه تشريح البنيان الفلسفي ومدارسه واتجاهاتها القديمة والإسلامية فصنفهم إلى ثلاثة أقسام، وهم الدهريون والطبيعيون والإلهيون، ثم أخذ ينتقد كل فكر تبنته هذه المدارس».

ولكن الشيء الذي غاب عن الباحث أن الغزالي لم يكفر الفلاسفة لاشتغالهم بالفلسفة، بل كفرهم لاعتقاد ببعض المعتقدات التي تخالف حسب اعتقاده روح الإسلام التي حددها في كتابه تهافت الفلاسفة، فالنظر الفلسفي عنده واجب شرعي، وما كان للغزالي أن يرد على الفلاسفة لو لم يكن متمكناً من الفلسفة وأدواتها، فنقد الفلسفة هو في حد ذاته فلسفة بالتعبير الأرسطي.

يعتقد الشيخ محيي الدين أن أصل علوم الفلاسفة أصل إلهي نبوي، ترجع إلى النبي إدريس عليه السلام، الذي يسميه الشيخ بمداوي الكلام. وهذا الاعتقاد ليس له إثبات تاريخي على الإطلاق، فالنبي إدريس نُسجت حوله الكثير من الأساطير والخرافات، فبعضهم يجعله ملكاً فرعونياً موحداً (أخناتون)، والبعض يعتبره أول من تحدث بالحكمة والفلسفة، والبعض الآخر ينظر إليه على أنه أول من خط بالقلم... وهذه الفرضية التي ينطلق منها الباحث تعتبر قضية واهية لا يمكن من خلالها ربط الفلسفة بالنبوة، ومن ثمة جعل مقام التفلسف تابع لها من منطق وحدة المصدر والمنبع.

ويمكن القول إجمالاً، أن الملف بالرغم من طابعه الدفاعي عن العرفان... حمل الكثير من المتعة والجدّة، وفتح كثير من القضايا للمناظرة والتأمل، وهو ما نطمح أن نراه في الملفات المقبلة.

الفلسفة والعرفان..

دلائل الاتصال ومكان الانفصال

الدكتور بن عומר رزقي*

لا نستغرب هذه الحدية التي قد نشهدها عندما نقرأ لاتجاه معرفي معين يتناول فكر ورؤية غريمه، وما دام حديثنا منصب على فريقين الفلسفة والتصوف، فإننا لا نكاد نقرأ لأحدهما عن الآخر إلا ونلمس، على الأقل في بعض النصوص، شدة وحزماً في استهجان طروحات غيره.

لكن رغم هذه الحدية النسبية بين العرفان والفلسفة إلا أننا نرى في جانب آخر مجالاً للحوار وتجادباً لأطراف النقد والتحقيق، بحيث أصبح كل طرف يقرأ ظهوره في مرآة الآخر، ومن خلال هذه الرؤية تحدث مراجعات وتلطيفات للخطاب عسى أن يرمم جسر الوصل ما دام أن الحق واحد وهو مطلوب كل فريق.

إذا شخصنا الإسلام في كونه دعوة بالأساس أكثر منه ثقافة تعرض نفسها للإنسان ليتخذ منها موقفاً في راحة ووسع من أمره، فكون الإسلام دعوة يركز البعد الأيديولوجي في التفاعل، أي إن الإسلام ينظر إلى الإنسان في موقفه لا فيما يحمله ذهنه من مفردات معرفية، وبهذا الاعتبار كل الحركة الفكرية

* عضو مختبر الأبعاد القيمية للتحويلات الفكرية والسياسية بالجزائر، وأستاذ محاضر، جامعة وهران ٢، الجزائر.

في الإسلام خضعت لهذا المبدأ، أي التفاعل بالأيدولوجيا، وعندما نركز على الأيدولوجيا لا نعني عدم اعتبار المعرفة، بل المعرفة نور الأيدولوجيا تستضيء به، وتتور من خلاله، وهذا التوجه يفرض الحوار بل يجعل من التحوار سبيلاً لشرعنة البقاء، خاصة إذا علمنا أن مبدأ الوجود قائم على الحق والعلم، ﴿وَبِالْحَقِّ أَنْزَلْنَاهُ وَبِالْحَقِّ نَزَلَ. وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا مُبَشِّرًا وَنَذِيرًا﴾^(١)، ما يجعل الحوار يصل إلى الفرض والوجوب هو نسيية الجهد المنسوب إلى الإنسان في مقابل الحق المفارق الذي يُشار إليه في نصوص القرآن والسنة النبوية، وبين الإشارة والادعاء ينشأ السجال والجدال وفي أحسن الأحوال الحوار.

نحن سنقف على هذا السجال الذي نما في علاقة الفيلسوف بالعارف، ونحاول تحليل الخطاب ومفرداته لعلنا نرسو على سياسة إدارة الاختلاف بينهما.

- ١ -

الفلسفة والتصوف في منظومة الفكر الإسلامي

نذرت الفلسفة الإسلامية نفسها لتكوين رؤية كونية حول الوجود، هذه الرؤية تقارب القرآن وتحايثه بقدر الطاقة العقلية، على أساس أن العقل ملكة يركز عليها الاعتقاد والتكليف، فالعقيدة وإتباع الأنبياء مبني على عمل عقلي سابق على التصديق.

دخلت الفلسفة بلاد الإسلام كضرورة لحل مسائل عقائدية وفق التعقل، لأن النص الديني لم يعرض كل التفاصيل حول الحقائق في متناول العقل المسلم آنذاك، وغدا بهذا الاعتبار التزود بالعلوم العقلية واجباً لمواكبة النص الديني خاصة وأن علم الكلام كان قد استنفد جهوده في صورته العقيدة لتكون قابلة للرد على المخالف وحماية عقيدة العموم نتيجة تورط النخبة الفكرية للمسلمين في مسائل تتعلق بالرؤية الكونية للحياة.

وقفت الفلسفة الإسلامية على أدوات علم الكلام، فرأت أن المشكلة التي وقع فيها علم الكلام تكمن في الرؤية والمنهج، ذلك أن التنقيص من العقل يؤدي ضرورة إلى الشك في إنتاجه وهو ما يتناقض مع المهمة التي أعد لها (العقل)، لأن الفيلسوف المسلم لا يرى للعقل والوحي إلا مصدرًا واحدًا هو المصدر العقلي النوراني الكوني المفارق لعالم المادة، وهو العقل الذي بالفعل دائمًا، أو ما اصطلاح عليه في متن الفلسفة الإسلامية بالعقل الفعّال والعقل القدسي.

هناك الكثير من القضايا التي لم يلتق فيها الفيلسوف مع المتكلم، وهذه القضايا لم تكن تمس العلوم الطبيعية والاعتبارية فقط، بل مسّت الأصول أي العقائد بلغة الكلام

(١) سورة الإسراء، الآية ١٠٥.

والمبادئ بلغة الفلسفة، مثلاً هل العالم في وجوده يتأخر في الزمان عن الذات الإلهية، أم أن وجوده لازم عنها وجوداً وبقاءً، مع بقاءه على إمكانه وهل علم الله تجري عليه الحركة من القوة إلى الفعل، أم هو محض فعل، وهل عالم الآخرة هو نشأة مجردة خالية من المادة أم هو مركب كعالم الكون والفساد من مواد وصور، ويجري عليه الكون والفساد، ومن ثم يساغ لنا القول بإمكانية حشر الأجساد.

وفي الخلق والفيض، هل العالم مسبوق بعدم أم لا، وهل الخلق الإلهي يتم بالزوم والضرورة أم على سبيل التراخي كما تنظر له نظرية الخلق من العدم؟

في مقابل الفلسفة الإسلامية كان ينضج علم أكثر أصالة من الفلسفة بسبب قربه من التعاليم الدينية، وهو التصوف والعرفان، إذ كما يشاء للكثيرين من المؤرخين للتصوف الإسلامي، فإنهم يقسمون تاريخ التصوف إلى عصر الزهد وهو عصر البدايات، ثم عصر التصوف الذي بدوره مر بمراحل: مرحلة التصوف السني الساذج الذي كان الشغل فيه تذوق الأحوال الروحية والتعبير عنها في مقولات تعكس درجات القرب ولحظات التأله، ومرحلة التصوف الفلسفي الذي انتقل فيه التصوف من مجرد التعبير عن الأحوال والمواجد إلى صياغة رؤية كونية ترسم خريطة الوجود والحياة، في إطار معادلات نظرية اعتبرها أصحابها صياغة عقلية للعلوم التي يتلقونها.

فيما يخص المتصوف وعلاقته بالمنظومة الثقافية الإسلامية، سنجد الأمر يتكرر معه، أي إن الموقف الذي اتخذته الفقيه والمتكلم من الفيلسوف هو نفسه الموقف الذي اتخذته من المتصوف، فلحق الصوفي تهمة التبديع من جهة الممارسة والسلوك، ولحقته كذلك تهمة التكفير في جهة ما يعتقد به في شأن التوحيد.

لقد تميز التصوف عن العموم في السلوك من خلال أطروحته في السلوك بعنوان الطريقة، وكذلك في مجال الحقائق أي رؤيته الكونية القائمة على التوحيد الخاص، الذي تجسّد في مقولات وحدة الوجود ووحدة الشهود، ومقولة الفناء والعشق، والإنسان الكامل المتحقق بالأسماء الإلهية وغيرها من المقولات والمفاهيم، هذا الشذوذ يوقف عليه رقابة الفقيه والمتكلم خصوصاً، لأن الذي يميز المسلم عن غيره هو العقيدة بالدرجة الأولى وكل ما تعلق بها من الفروع.

المجمع عليه تاريخياً أن الذي كان يمارس سلطة الرقابة على الإسلام هم المتكلمون، فهم حراس العقيدة وبالخصوص حراس عقيدة العوام، رغم ما نجده من التحفظ لدى النخبة المتدينة من علم الكلام، وما يستتبعه من الزيغ عن ظواهر النصوص الدينية، إلا أن المتحفظ منه هو استعمال العقل إلى أبعد الحدود في قراءة وتفسير مفردات العقيدة وتأويل النصوص

الكاشفة عنها، لذا كانت المعركة في البداية بين الاعتزال والأشعرية، ولاحقاً بين التيار العقلائي في الأشعرية والتيار الظاهري الذي يرفض كل منحى تأويلي أو توجيه عقلي لمفردات العقيدة.

- ٢ -

بين الفلسفة والعرفان

نحن أمام جهدين بشريين تصدرتا تكوين رؤية كونية موافقة قدر الطاقة الإنسانية لتعاليم النصوص الدينية للإسلام، هما الفلسفة والعرفان. فيما يخص الفلسفة الإسلامية لا يغيب عن أحد منا تأثيرها بالفكر الفلسفي اليوناني، بل بنت عليه رؤيتها، خاصة وأن الفيلسوف المسلم لم ير للعقل اليوناني خروجاً عن متطلبات الوحي، بل كان ينظر إلى الفلسفة اليونانية نظرة إيجابية تصنفها ضمن ما يوافق الدين الإسلامي.

ولعل جهود الفلاسفة في إثبات شرعية التفلسف والتوفيق بين تعاليم الشرع ومقررات الفلسفة، كل هذا يكشف عن تحيُّز الفيلسوف المسلم للعقل اليوناني من حيث المنهج والكثير من التفاصيل، لذا لم يجد حراس المنظومة الثقافية الإسلامية أية صعوبة في إثبات غرابة الأطروحة الفلسفية وابتعادها عن روح الدين وكبرى مفرداته العقدية، وهنا لا بأس أن نستحضر موقف أبي حامد الغزالي، وابن الحاج وغيرهما ممن تصدروا منصة الموقع الأيديولوجي للفكر الإسلامي الرافض لخط الفلسفة الإسلامية.

أما التصوف الإسلامي والعرفان بالأساس، فاستلقتنا تركيز السلوك واعتباره باباً للمعرفة لذا يجمع كل الصوفية أن الشأن في التصوف هو العمل أساساً، وينون قناعاتهم على كثير من إشارات النص القرآني والسنة النبوية فمثلاً أن التقرب بالنوافل يفتح باب التصرف في الكون بعنوان الإرادة والفعل الإلهي، حيث يصبح الحق سمع العبد وبصره وجميع جوارحه^(٢)، وهذا التصرف يعكس رؤية وجودية معينة تتحقق عند العارف وكان سبيلها العمل لا النظر. وفي سياقات أخرى، يصرح القرآن الكريم بنوع من المعرفة والعلم الذي لا سبيل إلى العبد إليه إلا محض الوهب الإلهي من خلال تهيئة واستعداد عنوانه العمل لا النظر^(٣).

تحدثنا في هذا السياق عن التصوف في حقبة المتطورة، أي بعد اكتمال الرؤية الوجودية للتصوف الإسلامي، خاصة مع الشيخ محيي الدين بن عربي، ومن بنى عليه، طبعاً عندما

(٢) ما تقرب إليَّ عبدي بشيء أفضل مما افترضته عليه، ولا يزال عبدي يتقرب إلي بالنوافل حتى أحبه، فإذا أحببته كنت سمعه الذي يسمع به، وبصره الذي يبصر به، ويده التي يبطش بها...

(٣) راجع مثلاً قوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا وَإِنَّ اللَّهَ لَمَعَ الْمُحْسِنِينَ﴾ (سورة العنكبوت ٦٩). وكذلك قوله تعالى: ﴿فَوَجَدَا عَبْدًا مِّنْ عِبَادِنَا آتَيْنَاهُ رَحْمَةً مِّنْ عِنْدِنَا وَعَلَّمْنَاهُ مِّنْ لَّدُنَّا عِلْمًا﴾ (الكهف: ٦٥).

نقول بالتطور في الأطروحة الصوفية نحن لا نقصد أن التصوف في بداياته غيره في نهاياته، بل لأن كل منتج إنساني خاضع للصيرورة والتكامل وتحكمه الحركة من القوة إلى الفعل وهكذا، وهذا كذلك ليس معناه أن يكون مسار التطور خطياً يجعل من اللاحق أكثر تقدماً من السابق، ليس هذا المقصود وإنما درجات السمو الروحي تصعد وتهبط إلى أن تستقر مشكّلة القاعدة العامة، فظاهرة العرفان أصبحت قاعدة تحكم التصوف الإسلامي عموماً بعد الثورة العرفانية التي أحدثها عرفان الشيخ الأكبر محيي الدين بن عربي.

هدفنا من الدراسة هو الوقوف على الحوار المستمر الذي نشأ بين الفلسفة والتصوف في الإسلام، والذي كان يظهر في شكل لقاءات أو مواقف يصدرها طرف عن الآخر معبراً عن تجاوب أو تباعد في المنهج والنتائج.

ما نسجله في تاريخ هذا الحوار أن التشنّج والقلق الذي كان يحكم علاقة المتكلم مع الفيلسوف قد انتقل إلى ساحة الفلسفة في علاقتها بحليفها العرفان، فالمشكلة لم تكن مع المتكلم فقط بل نشأت مشكلة أعمق بين الفيلسوف والمتصوف.

عندما نتحدث عن الفلسفة فنحن نستعيد شعار الخطاب العقلاني الذي يقطع مع كل ما هو أسطوري وخيالي، ولعل القصة ابتدأت مع أفلاطون الذي أخرج الشعراء من نخبة الجمهورية ومن الحكماء الفلاسفة.

- ٣ -

العارف في حضرة الفيلسوف

تاريخ العلاقة بين التصوف والفلسفة يحكي عن تعقيدات وجدال وخصومة، فهل هذا يعني أن هناك تعارضاً وتضاداً بين ساحتي الفلسفة والتصوف؟

وهل التصوف كما يدعي بعضهم هو طور وراء طور العقل، ومنه لا يمكن للعقل أن يدرك ويستوعب ويثبت الحقائق الشهودية، أم أنها متوافقان ويمكن لكل واحد منهما أن يؤيد معطيات الآخر؟

للإجابة عن هذا التساؤل نتطرق لرأي بعض نماذج من ممثلي الفريقين الفلاسفة والصوفية.

أ- ابن سينا

نتحدث عن كبار ممثلي الفلسفة في الإسلام من التيارين الكبيرين للفلسفة الإسلامية: الأول يمثل رأي الشيخ الرئيس ابن سينا رئيس المشائين المسلمين في عصره، فرغم طغيان

روح البحث والاستدلال الجاف التي صبغت البحوث المشائية، إلا أن مصنفات الشيخ الرئيس لا تخلو من التعلق بالتصوف والعرفان والشهود، خاصة في الأقسام الأخيرة من كتابه الإشارات والتنبيهات، في الأنباط الأخيرة.

وهو ما دفع بالفلاسفة من بعده إلى الاهتمام بالتصوف، لدرجة الحكم على أن هؤلاء الفلاسفة من بعده كانوا تابعين له في الاهتمام بعالم الذوق والشهود، وأدنى حد من التبعية هو الإقرار بأن الشهود والذوق هما طور وراء طور العقل ويصلحان كأداة للمعرفة، مع الاعتراف بأن هذه الوسيلة (الشهود والذوق) مما لا يمكن البيان عنها بالتعبير ولغة الفكر.

وكمثال على ذلك، يذكر ابن سينا، في بحثه حول الأجرام الفلكية، أن لهذه الأجرام نفوساً ناطقة بالإضافة إلى مبادئها التي هي العقول الكلية والمجردة، ويشرح نصير الدين الطوسي هذا الأمر بقوله: «وإنما جعل هذه المسألة من الحكمة المتعالية لأن الحكمة بحثية صرفة، وهذه وأمثالها إنما تتم مع البحث والنظر بالكشف والذوق، فالحكمة المشتملة عليها متعالية بالقياس إلى الأولى»^(٤).

وفي أحد التعليقات للشيخ الرئيس على كتاب الربوبية لأفلوطين المسمى خطأ أثولوجيا أرسطو يقول: «ولكن الإدراك شيء، والمشاهدة الحقبة شيء».

موقف ابن سينا من العرفان يمهد له مواقفه المعرفية والوجودية التي تأسست على منوال الفلسفة الأفلاطونية المحدثه، لأن قناعة ابن سينا لا تحول للنفس الإنسانية سوى صفة الإعداد لتلقي المعرفة من العقل الفعال أو العقل القدسي، فالعقل المنفعل لا يملك سوى أن يبذل الجهد في العروج بالمعلوم من الحس إلى الخيال ثم ينتظر الفيض المعرفي من العقل الفعال الذي ينقله من حالة القوة إلى حالة الفعل، «حاصل الكلام هو أن ابن سينا يعتقد بأن النفس الإنسانية لها جملة من المراتب ويمكنها أن تحصل المفاهيم بالتدرج إثر إفاضة العقل الفعال والعقل القدسي لها. وبالتالي تتوسع معرفتها ارتكازاً على العلل الإعدادية والأدوات التي تهيم الأرضية لذلك. هذه المعدات هي الحس والمعرفة الحسية. وعلى هذا المنوال يسير العقل الإنساني صوب الواقع والحقائق كما أن النفس الإنسانية تحصل الحقائق والمعارف الحقيقية عبر اتصالها بعالم القدس».

أما في الجانب الوجودي فيظهر موقف ابن سينا المنحاز إلى السبيل العرفاني في معرفة واجب الوجود، في حين اعتبر دليل الطبيعيين في إثبات واجب الوجود لا يرقى إلى مستوى القناعة المزيلة لكل ريب، ذلك أن دليل الطبيعيين وهو نفسه برهان الحركة الذي أسس

(٤) ابن سينا، أبو علي، الإشارات والتنبيهات، شرح، نصير الدين الطوسي، تحقيق سليمان دنيا، دار المعارف بمصر، ط ٢، ص ١٢٣-١٢٤.

له أرسطو، هذا الدليل يجب أن يوطد بمسلمات حتى يستقيم منها استحالة التسلسل، واستحالة الدور.

بينما دليل الصديقين وسماه ابن سينا برهان الصديقين أي أهل القرية من الحق تعالى، هؤلاء لا دليل لهم على واجب الوجود غير واجب الوجود نفسه من غير دور كما قد يفهم العقل، ذلك أن الوجود يستدل عليه من مجرد تأمل مفهومه، وبالنسبة للصديقين مجرد التأمل في حقيقته يثبت، ويكون دلالة على غيره ويستحيل أن يكون عليه دليل من غيره، فطرق «الوصول إلى الله متعددة ويعتبر أن أحدها هو طريق البرهان والاستدلال المبرهن، ولإثبات واجب الوجود يقيم ابن سينا ضمن كتبه براهين على ذلك. حسب ابن سينا، أهم برهان في هذا المجال هو ما يسميه هو برهان الصديقين، وهو كالتالي: كل وجود إما أن يكون واجباً وإما أن يكون ممكناً، وكل ممكن، انطلاقاً من بطلان التسلسل والدور، ينتهي إلى الواجب»^(٥).

توجه ابن سينا الأفلوطيني يسمح له باعتبار طريق العرفان المعرفي، وينزل عنده منزل التسليم لا التحقق، لأن وراء التحقق من سبيل العرفان الممارسة والذوق وهو الذي يقر ابن سينا بأنه لم يسلكه، لكنه وقف عند باب السلامة وهو التسليم كما يقرر الصوفية، بأن أدنى معاملة محترمة لعلمهم هي التسليم لأهل الذوق علمهم وأحوالهم، ما دام لا يريد المتعامل سلوك منهج التحقيق الضروري لذلك وهو السلوك.

مع ابن سينا وغيره ممن سلك منهجه المشائي المؤطر بالأفلاطونية المحدثه، نسجل موقف الاعتراف بطريق أهل العرفان كطريق خاص له أهله ولهم علم ثابت ومحقق، وهذا التحقيق له شروطه المقررة من أهله وهم الصوفية العارفين.

ب- أبو الوليد ابن رشد

لا يشذ ابن رشد في نظره الفلسفي عن سياق المتن اليوناني الذي تحكم في الإنتاج الفلسفي الإسلامي منذ الكندي، فالميزة الأساس التي حكمت مضمون المتن اليوناني المترجم إلى اللغة العربية وأصبح مادة الإبداع والإنتاج الفلسفي، هي أنه ذور روح أفلاطونية محدثة رغم ما عرض عليه من بعض نصوص أرسطو، فأرسطو العربي لا ينفك عن كونه متممياً إلى مدرسة الأفلاطونيين الإسكندرانيين، ذلك أن المصدر الأساس الذي يشكل المنظومة الميتافيزيقية التي وصلت إلى المسلمين مترجمة هي كتاب «أثولوجيا أرسطو» الذي هو في الحقيقة تاسوعات من تاسوعات أفلوطين، لذلك ففي مجال المعرفة والوجود نجد

(٥) حسن معلمي، إطلالة على نظرية المعرفة في الفلسفة الإسلامية، ترجمة: منصف حامدي، دار الولا، بيروت، ط ١، ٢٠١٤، ص ٤٦.

سمة الفيض هي التي طبعت التنظير، فمثلاً في المعرفة لا نكاد نجد تنظيراً يتخطى مقولة العقل الفعال المفيض للعلم، والناقل العقل المنفعل من القوة إلى الفعل.

هذا التنظير يسمح بولوج ملامح الفكر العرفاني إلى الفلسفة، لذلك فإننا نلاحظ أن المشائية الإسلامية هي على غير مسار المشائية اليونانية، فمشائية المسلمين تقول بالفيض وتقول بالصدور وفق قاعدة لا يصدر عن الواحد إلا الواحد.

لكن مع ابن رشد، ورغم حرصه على الاحتياط في الوقوع في شرك الإسلاميين المشاركة-الفلاسفة- كالفارابي وابن سينا، إلا أنه تبنى النظرية التي تقرر دور العقل الفعال في انتقال العقل المنفعل من حال القوة إلى الفعل، لكن ابن رشد يركز على دور العقل المنفعل في التحضير للمعرفة، وأنها تصنع في مستوى العقل المنفعل ذاته^(٦).

يرى ابن رشد أن طريق البرهان أسلم الطرق وهو الذي ندب له الشرع وأوجب الاحتكام إليه، وفي مقابل هذا يظل الطريق الصوفي المبني على المجاهدة كمقدمة للمعرفة مما لا يمكن نفيه لكن لا يدخل ضمن الطرق الأصلح للإنسان بما هو إنسان، «وأما الصوفية فطرقهم في النظر ليست طرقاً نظرية، أعني مركبة من مقدمات وأقيسة. وإنما يزعمون أن المعرفة بالله وبغيره من الموجودات شيء يُلقى في النفس عند تجريدتها من العوارض الشهوانية وإقبالها بالفكر على المطلوب. ويحتجون لتصحيح هذا بظواهر من الشرع كثيرة... ونحن نقول: إن هذه الطريقة، إن سلمنا وجودها، فإنها ليست عامة للناس بما هم ناس، ولو كانت هذه الطريقة هي المقصودة بالناس لبطلت طريقة النظر والاعتبار، وتنبه على طرق النظر، مثل ما تكون الصحة شرطاً في ذلك، لا أن إماتة الشهوات هي التي تفيد المعرفة بذاتها، وإن كانت شرطاً فيها، كما أن الصحة شرط في التعلم وإن كانت ليست مفيدة له، وهذه الجهة دعا الشرع إلى هذه الطريقة وحث عليها»^(٧).

اعتراض ابن رشد يكمن في اعتبار المجاهدة وإماتة الشهوات هي العلة التامة للمعرفة. نعم، هو يقبل أن تكون رافداً للنظر في الوصول إلى الحقائق، لا أن تستفرد المجاهدة بالطريق

(٦) نلاحظ أن هناك غموضاً في تحديد التمايز بين العقل المنفعل والعقل الفعال، هل هما جهتان في العقل الواحد، وهذا ما يسمح بالقول باستقلال العقل الإنساني في عملية المعرفة عن أي مبدأ مفارق، أم هما منفصلان، وهنا ضرورة لحق العقل المنفعل بالعقل الفعال وجوداً وتعريفاً، والرأي الثاني هو الذي تبناه صراحة كل من ابن سينا والفارابي، أما ابن رشد فالأمر غير محسوم عندنا، لكن أخذاً بنزعة العقلانية الإنسانية التي تبرزها مواقفه الأرسطية الأقرب إلى أرسطو اليونان لا أرسطو العرب والمسلمين الذي هو أفلوطين بالأساس، فإننا نميل إلى إعطائه للعقل المنفعل نوعاً من الاستقلال والمبادرة في إنتاج المعرفة.

(٧) ابن رشد، أبو الوليد، الكشف، عن مناهج الأدلة في عقائد الملة، دار الكتب العلمية، ط ١، ٢٠٠٢، ص ٤٠-٤١.

إلى الحق، وهذا الذي يقرر الدرس العرفاني خلافه، إذ المجاهدة وحدها سبيل إعدادي لتلقي العلوم الدنية والمعارف اليهودية، فليست المجاهدة هي الطريق إلى المعرفة بل إن الاعتماد على المجاهدة وحدها يعد حجاباً أمام الحقيقة، لأن المعرفة العرفانية لا تعلل إلا بمحض الوهب، ولا طريق للكسب فيها البتة، فليس فقط العقل الذي يجب عليه أن يخرج من دائرة الارتكاز والاعتماد بل كل اعتماد على الذات ومتفرعاتها يعد عائقاً أمام الحقيقة، لأن الحقيقة تطلب فناء وجود لوجود، وأهم عائق هو الوهم الذي منشؤه ادعاء الاستقلال في الوجود: «وإن قلت ما أذنبت قالت مجيبة... وجودك ذنب لا يقاس به ذنب»^(٨).

ملخص موقف ابن رشد من العرفان هو إثباته لهذا السبيل، وأنه طريق خاص، خاصة عندما اعتبرها أنها لا تصلح لأن تعمم، وهي غير ممكن تعميمها على نوع الإنسان بما هو إنسان على خلاف سبيل العقل الذي يعد أعم سبيل وحجة على المجمع البشري.

ولهذا، كما قرر ابن رشد، ندب الشرع له وأوجب سلوكه لمعرفة ما يجب معرفته، ولم يندب لطريق التصوف، وموقف مثل هذا لا ينكره العارف على الفيلسوف، وهو الذي ذكره الشيخ ابن عربي عند روايته للقائه بالفيلسوف ابن رشد، إذ كما أورد «وقال (أي ابن رشد على رواية ابن عربي): هذه حالة أثبتناها وما رأينا لها أرباباً، فالحمد لله الذي أنا في زمان فيه واحد من أربابها الفاتحين مغالِق أبوابها... فقلت: إنه غير مراد لما نحن عليه، فما اجتمعت به حتى درج»^(٩).

لكن في نص ابن رشد اعترض على استفراء المجاهدة والتزكية بسبيل المعرفة مع إخراج العقل، لأن ابن رشد لا يستطيع أن يتنازل عن العقل، ويعتبره هو أساس المعرفة وجميع السبل هي روافد له، بما في ذلك المجاهدة إذ يعتبرها من شرائط نجاة البرهان لا أنها العلة الفاعلة للمعرفة. لأنه وكما هو معلوم أن طبقات العلماء عند ابن رشد هم ثلاثة لا غير، وهم أهل الخطابة والبيان، وأهل الجدل وأهل البرهان وهم الحكماء ولا أعلى من هذه الطبقة، وهم أهل الفهم لكتاب الله تعالى، بينما الصوفية يخالفون هذا المسلك، ويجعلون سبيل العقل هو سبيل عوام العلماء لا خصوصهم، وسيأتي توضيح ذلك.

ج - شيخ الإشراق السهروردي

يعد مشروع السهروردي تأصيلاً للحكمة القائمة على الذوق، والتي ابتعد عنها المشاؤون، فهي سبيل التأله والوصول إلى الحق الذي لا يشوبه الباطل، «وهذا سياق آخر

(٨) ابن خلكان، وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، تحقيق: إحسان عباس، دار صادر، بيروت، ١٩٧٨، ج ١، ص ٣٧٤.

(٩) ابن عربي محيي الدين، الفتوحات المكية، دار الفكر، بيروت، (د.ت.)، ج ١، ص ص ١٥٤ - ١٥٥.

وطريق أقرب من تلك الطريقة وأنظم أضبط وأقل أتعاباً في التحصيل، ولم يحصل لي أولاً بالفكر، بل كان حصوله بأمر آخر، ثم طلبت عليه الحجة حتى لو قطعت النظر عن الحجة مثلاً، ما كان يشككني مشكك»^(١٠).

لذلك سخر السهروردي كتاباته في الدعوة إلى هذا الطريق، طريق الحكمة الإشرافية المؤسسة على قواعد التصوف، في مقابل الحكمة المشائية القائمة على البحث والاستدلال، وهذا نص يبين فيه السهروردي مسار فلسفته حيث يحكي عن رؤية منامية التقى فيها بأرسطو المعلم الأول وأستاذ المشائين فيقول: «ثم أخذ يثني على أستاذه أفلاطون الإلهي ثناء تحيرت فيه، فقلت: وهل وصل من فلاسفة الإسلام إليه أحد؟ فقال: لا، ولا إلى جزء من ألف جزء من رتبته. ثم كنت أعد جماعة أعرفهم، فما التفت إليهم، ورجعت إلى أبي يزيد البسطامي وأبي محمد سهل بن عبد الله التستري وأمثالهما، فكأنه استبشر وقال: أولئك هم الفلاسفة والحكماء حقاً، وما وقفوا عند العلم الرسمي، بل جاوزوا إلى العلم الحضورى الاتصالي الشهودي، وما اشتغلوا بعلائق الهيولى، فلهم الزلفى وحسن مآب، فتحركوا عمّا تحركنا ونطقوا بما نطقنا. ثم فارقتني وخلفني أبكي على فراقه، فواللهي على تلك الحالة»^(١١).

ويشير في نصوص متعددة إلى حقيقة الحكيم المتأله ومنها قوله: «وفي الجملة، الحكيم المتأله هو الذي يصير بدنه كقميص يخلعه تارة ويلبسه أخرى، ولا يعد الإنسان في الحكماء ما لم يطلع على الحميرة المقدسة»^(١٢).

عموماً نجد أن شيخ الإشراق يرى أنه لا بد من الجمع بين الحكمتين البحثية والشهودية كما كان الشأن لدى الحكماء السابقين على أرسطو، لكنه لا يتنازل عن الموقف الذي يُعلي الكشف على البحث والاستدلال، وذلك يؤكد في موقف له حول السيادة والقيادة الرشيدة لمن تعطى أو لنقول الولاية الظاهرية، فهو يرشح الحكيم المتأله الذي له ذوق التأله ومتفوق في البحث والنظر العقلي، وإن لم يتوفق الأمر فلصاحب الذوق والتأله عديم البحث والنظر العقلي، إذ هو يقسم مراتب العلماء والحكماء إلى: متأله عديم البحث ومتأله متوغل في البحث، وحكيم متوغل في البحث عديم التأله، وحكيم متوغل في البحث وضعيف أو متوسط في التأله، «فإن اتفق في الوقت متوغل في التأله والبحث، فله الرئاسة وهو خليفة الله، وإن لم يتفق، فالمتوغل في التأله المتوسط في البحث، وإن لم يتفق، فالحكيم المتوغل في التأله عديم البحث، وهو خليفة الله. ولا يخلو الأرض عن متوغل في التأله أبداً، ولا رئاسة في أرض الله للباحث المتوغل في البحث الذي لم يتوغل في التأله لا يخلو العالم

(١٠) مجموعة مصنفات السهروردي، عناية: هنرى كوربان، ط طهران، ١٣٧٣هـ، ص ١٠.

(١١) السهروردي، المصدر نفسه، ص ٧٠.

(١٢) السهروردي، المصدر نفسه، ص ٥٠٣.

عنه، وهو أحق من الباحث فحسب، إذ لا بد للخلافة من التلقي»^(١٣).

وسخر السهروردي جهوده لنصرة طريق ذوق التأله الذي اصطلاح عليه بحكمة الإشراق، وقد ألف كتاباً في هذا السياق يشرح فيه مشروعه ويضع فيه معالم هذا التوجه البحثي: «وكتابتنا هذا لطالبي التأله والبحث، وليس للباحث الذي لم يتأله أو لم يطلب التأله فيه نصيب. ولا نباحث في هذا الكتاب ورموزه إلا مع المجتهد المتأله أو الطالب للتأله. وأقل درجات قارئ هذا الكتاب أن يكون قد ورد عليه البارق الإلهي وصار وروده ملكة له، وغيره لا يتتفع به أصلاً، فمن أراد البحث وحده، فعليه بطريقة المشائين، فإنها حسنة للبحث وحده محكمة، وليس لنا معه كلام ومباحثة في القواعد الإشراقية»^(١٤).

جعل السهروردي لطالب حكمة الإشراق شروطاً وخصلاً يتميز بها، تسمح له بالاستنارة بكتابه، والتحقق بحقائق حكمة الإشراق والتعلم منه، أدناها أن الطالب يكون قد باشر في بدايات طريق السلوك حيث تفجؤه الأنوار بصفة البوارق إيذاناً بتلمس سبيل أهل الذوق. وهذه الخصال مما لا تشترطه حكمة المشاء، فالمشائية تدعن للبرهان، ولا يهمها إن كان مؤيداً بأنوار باطنية أو لا، المهم ما يؤيده الاستدلال والبرهان فهو الحق والبرهان يطلب سلامة النظر والتعقل ولا علاقة لذلك بإشراق الباطن وسلامته، على عكس الإشراقيين فإنهم بفعل الزهادة والتطهير الأخلاقي يتمكنون من مشاهدة بواطن الأمور على تدرج من البوارق إلى اللمحات، إلى المشاهدات الواضحة غير الملتبسة.

لا ينتظم أمر الإشراقيين دون سوانح نورية، «فإن من هذه القواعد ما يُبتنى على هذه الأنوار، حتى إن وقع لهم في الأصول شك، يزول عنهم بالسلم المخلعة. وكما أنا شاهدنا المحسوسات وتيقنا بعض أحوالها ثم بنينا عليها علومنا صحيحة، فهكذا نشاهد من الروحانيات أشياء، ثم نبني عليها. ومن ليس هذا سبيله فليس من الحكمة في شيء وسيلعب به الشكوك»^(١٥).

تركز حكمة الإشراق دور العقل الفعال، وتعتبره المعلم من عالم القدس لأنه هو الذي له يخرج النفوس من حالة القوة إلى الفعل وجوداً ومعرفة، إذ ما من شأنه القوة لا يبرح حال الإمكان إلا بمرجح خارج ذاته يهبه وجوداً أو علماً، بحسب الاستعداد «ونفوسنا كمرآة أقبلت فقبلت، وأعرضت فتخلت، ولا يعطى الكمال القاصر عنه، فمخرجنا إلى الفعل هو بالفعل، ومعلماً من عالم القدس سمي عقلاً فعالاً، لأنه هو مخرجنا إلى الفعل وهو روح

(١٣) السهروردي، المصدر السابق، ص ١٢.

(١٤) السهروردي، المصدر نفسه، ص ١٣.

(١٥) السهروردي، مجموعة مصنفات السهروردي، ص ١٣.

القدس، ونسبته إلى النفوس كنسبة الشمس إلى الإبصار، وعلى حسب الاستعدادات القريبة والبعيدة والأفكار تستعد النفس للاتصال به والقبول عنه، وليست المقدمات بذاتها موحدة للنتيجة فيها فستعلم أن عرضاً لا يوجد عرضاً، وكم شخص عرض عليه أمر ما أفاده علماً وأفاد غيره علماً يقيناً وطمأنينة روحانية فهذه وسائط والواهب غيرها، وما حصل بالمقدمات الحققة فلزومها منها ضروري كالأول ونحوها لا إمكان لجحودها لمن استرشد^(١٦).

- ٤ -

الفيلسوف في حضرة العارف

بنى التصوف الإسلامي قواعد المعرفة على السلوك، فجعل قاعدة التعرف هي المجاهدة، وخلاصة القول في هذا الموضوع هي أن المجاهدة تحقق التزكية والتطهير لمحل القبول بعد أن تكدرت الذات بفعل مرورها بالحس والفكر، فالمجاهدة هي العودة إلى البدايات حيث البساطة والسذاجة الحاكمة على الوجود بكلية، والوجود الإنساني بالخصوص، ومعلوم قرآنياً أن بداية الإنسان هي الجهل التام وهنا المقصود بالجهل الجهل البسيط لا الجهل المركب، لأن الجهل المركب عائق قيمى وإيستمولوجى، أما الجهل البسيط فهو جلاء المرآة المطلوب كشرط لتلقي المعارف الإلهية والحقانية.

لذا يعد التصوف منافساً حقيقياً لأي بحث يتوخى الوصول إلى الحق الذي لا مزية فيه، كما ادعته الفلسفة وغيرها من الحقول المعرفية التي تدعي الشمول مثل علم الكلام وعلم اللاهوت، فكما الفلسفة تعتقد أن طريق النظر هو أسلم الطرق كما قرر ذلك ابن رشد مثلاً، كذلك التصوف يدعي هداية الحائر إلى المعرفة المألثة للفراغ الذي يسكن ذات الجاهل الحقيقي وهو الإنسان بما هو كذلك.

أ- موقف الشيخ محيي الدين بن عربي

لا نستغرب هذه الحدية التي قد نشهدها عندما نقرأ لاتجاه معرفي معين عندما يتناول فكر ورؤية غريبه، وما دام حديثنا مركز على فريقى الفلسفة والتصوف، فإننا لا نكاد نقرأ لأحدهما عن الآخر إلا ونلمس، على الأقل في بعض النصوص، شدة وحزم في استهجان طروحاته.

لكن رغم هذه الحدية النسبية بينهما إلا أننا نرى في جانب آخر مجالاً للحوار وتجاذباً لأطراف النقد والتحقيق، فمثلاً في لقاء وقع بين الشيخ محيي الدين بن عربي وبين الفيلسوف

(١٦) نقلاً عن: أحمد ماجد، الإنسان والعقل والمعرفة في فلسفة السهروردي الإشراقية:

<http://www.shurouk.org/ResearchIn.aspx?id=11&ResearcherID=10>

المسلم أبي الوليد بن رشد إشارة إلى إمكانية الحوار بين الفلسفة والتصوف، ومنه يمكن أن نقف على جهة اشتراك بين الباحثين الصوفي والفلسفي.

خاصة في المسائل المعرفية والوجودية، وهذا الشيخ محيي الدين يحكي عن هذا اللقاء: «فعندما دخلت عليه (يقصد ابن رشد الفيلسوف) قام من مكانه إليّ محبة وإعظاماً فعانقني وقال لي: نعم؟ قلت له: نعم. فزاد فرحه بي لفهمي عنه، ثم استشعرت بها أفرحه من ذلك فقلت له: لا. فانقبض وتغير لونه وشك فيما عنده وقال: كيف وجدتم الأمر في الكشف والفيض الإلهي، هل هو ما أعطاه لنا النظر؟ قلت له: نعم، لا. وبين نعم ولا تطير الأرواح من موادها والأعناق من أجسادها، فاصفرّ لونه وأخذ الأفكل وقعد يحوقل وعرف ما أشرت به إليه... وطلب بعد ذلك من أبي الاجتماع بنا ليعرض ما عنده علينا هل هو يوافق أو يخالف فإنه كان من أرباب الفكر والنظر العقلي، فشكر الله تعالى الذي كان في زمان رأى فيه من دخل خلوته جاهلاً وخرج مثل هذا الخروج من غير درس ولا بحث ولا مطالعة ولا قراءة، وقال هذه حالة أثبتناها وما رأينا لها أرباباً، فالحمد لله الذي أنا في زمان فيه واحد من أربابها الفاتحين مغالتي أبواها... ثم أردت الاجتماع به مرة ثانية فأقيم لي رحمه الله في الواقعة في صورة ضرب بيني وبينه فيها حجاب رقيق أنظر إليه منه ولا يبصرني ولا يعرف مكاني وقد شغل بنفسه عني فقلت: إنه غير مراد لما نحن عليه، فما اجتمعت به حتى درج»^(١٧).

يكشف هذا الحوار عن قضية هل أن البحث الفلسفي والشهود الصوفي يتفقان في النتائج أم يختلفان، وكانت إجابة الشيخ محيي الدين بن عربي تبين عن اتفاق واختلاف، بما يعني أن التصوف يستوعب الفلسفة ويفارقها فيما لا تستطيعه بفعل اعتمادها على العقل.

وفي لقاء آخر وقع بين رئيس المشائين في عصره الفيلسوف ابن سينا مع أحد الصوفية المشهورين في عصره وهو أبو سعيد بن أبي الخير، كذلك يؤشر هذا اللقاء على أفضلية طريق الشهود في تحصيل المعرفة على طريق الاستدلال والبحث العقلي: حيث يشير أبو سعيد بن أبي الخير إلى هذا المعنى^(١٨): «حينما أجاب مريديه حول منزلة الفيلسوف بعد لقاءه

(١٧) ابن عربي، محيي الدين، الفتوحات المكية، ج ١، ص ١٥٤ - ١٥٥.

(١٨) «في يوم من الأيام كان الشيخ أبو سعيد في أحد مجالس نيسابور يخطب، فخرج عليه من التكية الشيخ الرئيس ابن سينا. فعلى الرغم من أنها كانا يتكاتبان من قبل إلا أنها لم يتقابلا، فعندما دخل عليه ابن سينا التفت نحوه الشيخ أبو سعيد، وقال: جاء الحكيم... جلس ابن سينا إلى أن أنهى أبو سعيد خطبته. وانفض من بعده المجلس، ثم اتجها نحو البيت. دخل ابن سينا بيته وأغلق من ثم الباب واختليا ثلاثة أيام كاملة لم يحس عليهما أحد... بعد ثلاثة أيام غادر ابن سينا البيت، فسأله تلامذته كيف وجدت الشيخ أبا سعيد؟ قال: كل ما أعلمه هو يراه، وسأل تلامذة أبي سعيد أستاذهم كيف وجدت الشيخ الرئيس ابن سينا؟ قال: كل ما أراه أعلمه.

بالشيخ الرئيس أبي علي ابن سينا قائلاً: حينما ذهبنا بمصباح مضيء خطا هذا الشيخ بعضاً الاستدلال^(١٩).

نصوص صوفية كثيرة تعكس هذه الحقيقة بحيث تفضل طريق المعرفة الكشفية الشهودية على الطريق العقلي والفكري، وفي اعتقادهم أن الكشف والشهود يطلع صاحبه على عين الواقع ويستبعد وجود مسافة معرفية بين الصوفي ومعروفه، وهم هنا -أي الصوفية- يسمون إدراكهم بسمّة المعرفة في مقابل العلم، ذلك أن المعرفة تفيد التفصيل والمعاينة على عكس العلم الذي يفيد الإجمال ويتضمن فصلاً بين الذات والموضوع بلغة نظرية المعرفة.

فمثلاً الشيخ الأكبر يستهجن الركون إلى الفكر والنظر العقلي، لأن هذا الأخير لا يبرح التقليد حتى وإن ادعى الاستقلال في المعرفة أو التجرد عن المادة والحواس الموجبة لها، ما دام شغل الفكر والعقل مع المفاهيم المنزهة عن الكثرة وكل نحو من أنحاء المادة، فهو يعتبر أن العقل في ادعائه التجرد مقلد للحس وتابع له وفي حكمه كذلك ويستغرب رفض أهل النظر تقليد الحق فيما نص عليه من الحقائق في كتابه العزيز من خلال التصرف فيها بالتأويل العقلي على خلاف ما عمل به أهل العرفان في قبولهم بما جاء في الكتاب العزيز من حقائق من دون تأويل أو توجيه. «من أعجب الأمور عندنا أن يكون الإنسان يقلد فكره ونظيره وهو محدث مثله، وقوة من قوى الإنسان التي خلقها الله فيه وجعل تلك القوة خديمة للعقل يقلدها العقل فيما تعطيه هذه القوة ويعلم أنها لا تتعدى مرتبتها وأنها تعجز في نفسها عن أن يكون لها حكم قوة أخرى... كلها يقلدها العقل في معرفة ربه، ولا يقلد ربه فيما يخبر عن نفسه في كتابه وعلى لسان رسوله، فهذا من أعجب ما طرأ في العالم من الغلط، وكل صاحب فكر تحت حكم هذا الغلط بلا شك إلا من نور الله بصيرته فعرف أن الله قد أعطى كل شيء خلقه... فإذا اتفق للعقل أن يحصل شيئاً من هذه الأمور بهذه الطرق ثم أخبره الله بأمر ما توقف في قبوله، وقال: إن الفكر يرده، فما أجهل هذا العقل بقدر ربه، كيف قلد فكره وجرح به»^(٢٠).

فالعقل عند الشيخ محيي الدين ما عنده شيء من حيث نفسه يسمح له بمعرفة الحقائق: «فقد علمنا أن العقل ما عنده شيء من حيث نفسه، وأن الذي يكتسبه من العلوم إنما هو من كونه عنده صفة القبول. فإذا كان بهذه المثابة فقبوله من ربه لما يخبر به عن نفسه تعالى أولى من قبوله من فكره، وقد عرف أن فكره مقلد لخياله، وأن خياله مقلد لحواسه.. وأنه (العقل)

(١٩) غلام حسين إبراهيم ديناني، حركة الفكر الفلسفي في العالم الإسلامي، دار الهادي، بيروت، ط ١، ٢٠٠١، ج ١، ص ١٦.

(٢٠) ابن عربي، محيي الدين، الفتوحات المكية، ج ١، ص ٢٨٨-٢٨٩.

بالنظر إلى ذاته لا علم عنده إلا الضروريات التي فطر عليها لا يقبل قول من يقول: إن ثمة قوة أخرى وراءك تعطيك خلاف ما أعطتك القوة المفكرة نالها أهل الله من الملائكة والأنبياء والأولياء، ونطقت بها الكتب المنزلة، فاقبل منها هذه الأخبار الإلهية فتقليد الحق أولى، وقد رأيت عقول الأنبياء على كثرتهم والأولياء قد قبلتها وآمنت بها وصدقوها، ورأت أن تقليدها ربهما في معرفة نفسه أولى من تقليد أفكارها»^(٢١).

لا يملك العقل أية مقولات تسمح له بالمعرفة القبلية^(٢٢) وكل معرفة تحصل للعقل فهي بعدية تقليدًا وتبعية لما يزوده به أي مصدر خارجي من حواس وخيال، ولذا تكون معرفة الإلهيات أولى بأن يقلد فيها المصدر الخارجي المتعلق بالأخبار الإلهية بواسطة الوحي أو إلهام من ولي، فمن المكابرة التعامل بوجهين بحيث يقبل من الفكر ما جمعه له الخيال والحس ولا يقبل من الله تعالى إخباره عن أنباء لا يصل إليها فكره، مع إعلامه أنها مما لا سبيل له إليها بقوته الفكرية.

نسب القرآن الكريم بعضًا من العلوم إلى الحق تعالى، لأنها من العلوم ما لا يمكن للإنسان بآلاته وقواه النفسية أن يحصلها بل مصدرها موكول إلى الحق تعالى بدون واسطة، وهذا النوع من العلوم يتجاوز طور العقل وعلى الإنسان أن يهيئ غير آلة الفكر لذلك، «علم العلماء بالله من الله ما لا تعلمه العقول من حيث أفكارها الصحيحة الدلالة... إنه وراء طور العقل، قال تعالى في عبده خضر: ﴿وَعَلَّمْنَاهُ مِنْ لَدُنَّا عِلْمًا﴾ وقال تعالى: ﴿عَلَّمَهُ الْبَيَانَ﴾ فأضاف التعليم إليه لا إلى الفكر، فعلمنا أن ثم مقامًا آخر فوق الفكر يعطي العبد العلم بأمور شتى»^(٢٣).

هذه الحدية في الموقف الصوفي اتجاه البحث العقلي والنظري، لا تعني أن التصوف يدعو إلى طرح العقل والعيش بدونه، بل إن الاعتماد على العقل وحده وغلق باب التعرف أمام أبواب أخرى هو الذي يحاربه الصوفي، بمعنى كما العقل حاكم على ما دونه من الآلات المعرفية كالحس والخيال، فإنه لا يحق له أن ينفي حاكمية غيره عليه وليس من شأنه أن يعين

(٢١) ابن عربي، محيي الدين، الفتوحات المكية، ج ١، ص ٢٨٨-٢٨٩.

(٢٢) ذهب النقدية الكانطية إلى امتناع حصول العقل على مقولات ومفاهيم تسمح له بالمعرفة الميتافيزيقية، وبذلك كل المفاهيم التي كونتها الميتافيزيقا عبر التاريخ بالنسبة للكانطية هي مجرد تصورات يؤطرها القفز من المشروط إلى اللامشروط بدون واسطة تضمن هذا الانتقال، لذا توقف كانط في شأن الميتافيزيقا واعتبرها علمًا غير ممكن بالنظر إلى مكونات العقل النظري، وموقف كانط لا يصنف ضمن الجاحدين بالميتافيزيقا بل هو يعتبر أن العقل النظري ليس لديه ما يبرر ما وصل إليه في باب الميتافيزيقا، لذا نجد كانط يعتبر أن العقل العملي لا يمكنه أن يقوم دون مكونات ميتافيزيقية كوجود الله والحرية والخلود، لكن هذه المكونات اعتبرها كانط غير مبرهن عليها وتركها تحت عنوان المسلمات، وسماها مسلمات العقل العملي.

(٢٣) ابن عربي، محيي الدين، المصدر نفسه، ج ٢، ص ١١٤.

من يحكم عليه ويحدد شرائط تصحيح أحكامه، مثل ما أن الحس لا سلطان له على العقل في توجيه أحكامه عليه بحجة أن الحس هو أعرف بقوانينه من غيره، فكذلك العقل لا يحق له أن يعين من يكون عليه السلطان وما هو الطور الذي يجب أن يغطيه غيره حالة عجزه. نعم العقل يشعر في كثير من الأحيان بالعجز عن تقبل بعض الحقائق والمفاهيم مما لا يمكنه الاستدلال عليها، أو يستوي عنده الضدان في الحكم عليها، فيكفي هذا الشعور لكي يدعن لمن يدعي الإحاطة بهذه الحقائق.

كان تعنيف الصوفية على أهل النظر العقلي عمومًا وعلى الفلاسفة بالخصوص، نتيجة غلوهم في تحكيم العقل وادّعاء إمكان العقل الإحاطة بالإلهيات والطبيعات. وبالنسبة للصوفية ظهر عجز العقل في اقتحام مجال الإلهيات وحثتهم في ذلك إنتاج الفلاسفة في هذا المجال، حيث لاحظوا تعسفًا في كثير من التأويلات من أجل رفع التضاد الظاهر بين ظواهر النقل، فكيفوا المدلول على مقياس العقل الذي يتحرك في سقف عدم التناقض، بينما، كما ذهب الصوفية، كان يجب على الفلاسفة أن كيفوا نظرهم على القرآن لا العكس، وهذا ما لا سبيل إليه بالعقل والاستدلال، لذلك مثلًا نرى أن كثيرًا من نصوص التصوف تنعت العقل والاستدلال بصفته قدمًا خشبية لا تصلح لتخطي عالم الحقائق المسكون بالجلال والعظمة والذي يتداخل فيه الجليل والجميل.

ب- موقف الأمير عبد القادر الجزائري

يرى الأمير عبد القادر الجزائري أن العقل باستقلاله لا يمكن أن يفهم الحقائق الإلهية المتنزّهة في الصور الخيالية والحسية، فهو بفعل نزوعه التنزيهي المطلق ينفي استناد الكونيات إلى الحق تعالى مما نلخصه صوفيًا التنزيه في عين التشبيه، إذ القرآن حافل بهذه الحقائق ويسندها إلى الله تعالى من غير الوقوع في التشبيه المطلق، فالعقل يسعى مباشرة إلى نفي هذه الحقائق عن الله بحجة تنزيهه تعالى عن النقائص.

بينما أهل الله -أي الصوفية- يثبتون للحق ما أثبتته لنفسه، وينفون عنه ما نفاه عن نفسه، من غير التورط في التشبيه المطلق أو التنزيه المطلق الذي يجعل من الله مفارقًا للعالم ومنعزلاً عنه، كما فعل أرسطو والمثاليين من بعده، يقول الأمير عبد القادر: «ثم رده -تعالى- إلى أسفل السافلين بجعله تحت حكم الطبيعة وأسر العقل المعاشي، فإن العقل عقال عن الترقى إلى إدراك الأمور الإلهية، التي فوق طوره، ولذا قال: ﴿وَمَا يَعْقِلُهَا إِلَّا الْعَالِمُونَ﴾^(٢٤). وما قال: وما يعلمها إلا العقلاء، إذ استناد الأمور الكونية، ومثالياتها للحقائق الإلهية خفي عن العقول، لا تدركه بآلاتها، وما كان فوق حدها المحدود لها، لا حيلة لها في الوصول

(٢٤) سورة العنكبوت، الآية ٤٣.

إليه واكتسابه، وإنما لها أن تتعمل بالأعمال الشرعية، وتستعد الاستعداد الجزئي، وتنتظر الوهب من الوهاب -تعالى-، فإنها علوم وهب، لا علوم كسب، وهو المسمى بالعلم اللدني... ففيض هذا العلم متقدماً على تعقله، فإذا وردت هذه العلوم من الوهاب، عقلها العقل وصارت عنده من المعقولات، بل البدييات، بعد أن كان لا يتصورها ولا يحوم حول حماها، بل ينكرها إن سمعها»^(٢٥).

يتحقق إدراك حقائق العلم الوهبي بآلة غير آلة العقل، وهي قوة القلب المهيئة للتقلب بحسب تقلب التجليات الإلهية التي لا يمكن حصرها، ولا يمكن أن تنحصر في صورة دون أخرى، لكن كونها مدركة للقلب لا يمنع العقل من قبولها إذا تأدب بأدب المعرفة القاضي بالتسليم لمصدر معرفي غيره يدعي علم حقائق مستعصية على الفكر إدراكها والوصول إليها، «يكون القلب مؤهلاً إن شاء الله تعالى لقبول علوم وهبية ليس له فيها تعمل. بل له فيها تهيز وقبول فقط، وهي ما يسمى علوم الكشف، التي هي نتائج الإييان العلمية. يجدها أصحابها في قلوبهم واضحة بينة فتقبلها عقولهم بمنطق هذه المرتبة، لكن العقول التي دونها، تردّها غالباً، وتنكرها على أصحابها أشد الإنكار»^(٢٦).

نظر العرفان الإسلامي، وخاصة مع الشيخ ابن عربي، لمفهوم العقل الذي ينقسم إلى قسمين في تعقله لمطلق الحقائق، عقل مفكر وهذا مجاله الكونيات، وهو النظر والتعقل والتفكير المأمور به كل إنسان لغرض الاعتبار وفهم نظام الكون وقوانينه وهذا التفكير يفتح المجال أمام الشعور بوجود قوة وراء ذلك محيطة ومهيمنة على هذا الكون وقوانينه وهي قوة الألوهية، ولا يمكن للعقل بما هو مفكر أن يتعدى هذا الطور، لذلك ورد ترويح حديث للنبي ﷺ يقيد فيه مجال الفكر بأن لا يتجاوز الخلق إلى الذات الإلهية، في مضمونه: «تفكروا في خلق الله ولا تفكروا في الله فتهلكوا»^(٢٧).

أما القسم الثاني للعقل وهو العقل بما هو قابل، أي العقل الذي يتحرك بسقف يتجاوز الفكر، وهو سقف الإييان، العقل المسلّم (من التسليم)، أي العقل الذي لا يجد في دليله ما يمنع التصديق بأمر قد يصل إليه وقد لا يجده في بحثه فيكشفه له مصدر خارج عنه وهذا المصدر ليس بالحس ولا بالخيال ولا بالفكر، أو قد يجد في دليله ما يمنع التصديق، لكن مصدر آخر يقرر ذلك، وهذا المصدر مما يثبت العقل، مثل بعض الأنبياء التي يستحيل

(٢٥) الأمير عبد القادر الجزائري، المواقف الروحية والفيوضات السبوحية، دار الكتب العلمية، بيروت، ج ١، ط ١، ٢٠٠٤، ص ٤٥٠.

(٢٦) عبد الغني العمري، مراتب العقل والدين، مؤسسة الانتشار العربي، بيروت، ط ١، ٢٠١٠، ص ٦٥.

(٢٧) رواه أبو نعيم في الحلية عن ابن عباس رضي الله عنه، ورواه ابن أبي شيبة في كتاب العرس له من قوله عن ابن عباس بلفظ تفكروا في كل شيء ولا تفكروا في الله.

قيام دليل عليها قال بها نبي، والعقل يعلم بأدلته أن النبوة حق وهذا إن جاء نبي بما يحيله الدليل العقلي فإن مقدمات العقل تدفعه إلى التسليم بما جاء به النبي ما دام أن النبي حتما صادق ولا يجوز عليه الكذب أو القول على الحق تعالى: ﴿وَلَوْ تَقَوَّلَ عَلَيْنَا بَعْضُ الْأَقَاوِيلَ لَأَخَذْنَا مِنْهُ بِالْيَمِينِ ثُمَّ لَقَطَعْنَا مِنْهُ الْوَتِينَ﴾ (٢٨).

□ خاتمة

نلاحظ أن العرفان يحط من شأن العقل، وهذا الموقف لم يكن مع العقل بما هو كذلك بل مع العقل التاريخي المشائي في القرون الوسطى، والعقل الكلامي ممثلاً في العقل المعتزلي، ذلك أن الفلسفة المشائية وحتى البحوث الكلامية لفرقة المعتزلة قد ابتعدت عن كثير من المعطيات الدينية وتعاليمها، ولعل الهجمة التي أعلنها الشيخ أبو حامد الغزالي تعكس هذا الجانب، وظهور التيار الإشراقي ممثلاً في فلسفة شيخ الإشراق السهروردي المقتول، كفلسفة تنقذ الموقف من خلال الاعتراف بالذوق كطريق يعاضد العقل في الكشف عن الحقائق الوجودية والمعرفية والقيمية، وهذا استطاع شيخ الإشراق أن يرمم النقص الذي حدث في النظام الفلسفي.

إذا نظرنا إلى نهاية كل بحث من الباحثين الفلسفي والعرفاني، فإننا نسجل بأن هدف الفلسفة هو تحقيق غاية تتمثل في فهم قوانين الوجود وحصولها في الذهن، لغرض التعامل معها، على أن هناك مسافة بين الفهم والعمل بمقتضاه.

وهذا ما نلمسه في تعريفات الفلاسفة للفلسفة: «صيرورة الإنسان عالماً عقلياً مضاهياً للعالم العيني»، بينما الدرس العرفاني ذهب لأبعد من هذا الطموح حيث يكون دون تحصيله ذهاب النفس والذات في مقابل الحقيقة الثابتة للوجود وهي البقاء، فالغرض في التصوف والعرفان ليس صيرورة الوجود عالماً ذهنياً، بل صيرورة الذات والنفس لا شيء كما هي في الحقيقة والواقع وانكشاف الحق الصريح كما هو، لذا هدف العارف هو معرفة الواقع كما هو عليه في نفسه بإرادة الله تعالى لا برؤية تتعلق بملكات الإنسان، وهذا عين التوحيد الذي يؤول إلى شهود الوحدانية والجمع الساري في الوجود، وبهذا لا نستطيع سوى إثبات الأمور على ما هي عليه، فنقف في النهاية الموقف الذي يجعل العقل مقدمة للسلوك إلى الحق لأن المنتهى إليه.

فالعقل الفلسفي لا يمكن أن يشبع العطش المعرفي للإنسان ولا يستطيع كذلك أن يوفي الحقيقة حقها في التعبير والبيان عن كنهها، فهو قاصر عن إدراك الحقيقة والاتحاد معها

والتذوق بها وتحصيل السعادة عندها. ومن جهة أخرى لم يأتِ العرفان ليبطل طريق العقل، بل جاء ليمنع التوقف عند العقل، لأن العقل بما هو مفكر فقط، ينتج الوثنية الذهنية لأنه قائم على الفرق الذي يثبت الجدر والفواصل والتقسيمات، بينما الحقيقة جوهرها الوحدة القاهرة لكل فرق وقسمة.

فرغم ما يطفو على ساحة الحوار بين النظامين المعرفيين (الفلسفة والعرفان) من اختلاف وتعارض، إلا أن طابع هذا التعارض لا يرقى إلى مستوى التضاد، بل هو تعارض تراتب، بمعنى استحيل الجمع بين العرفان والفلسفة في أفق واحد، وفي مرتبة واحدة، لأن هذا الجمع مستحيل، من هذه الجهة.

كما أن التفرقة بينهما على أساس المرتبة والأفق الواحد، يهضم الحقيقة حقها في الثبوت، فلا يجتمعان ولا يرتفعان معاً إذا تعومل معهما بأنهما ينتميان إلى مرتبة واحدة، لكن إذا أخذ عدم تساويهما في الرتبة والشرف، بمعنى، أن لكل مقام معلوم له بحسب مبدئه وغايته، فهذا الاعتبار لا يستحيل الجمع بين الفلسفة والعرفان، فتكون الحقيقة قابلة للمعاينة والبيان، تغدو الحقيقة خبرة ونبأ، وهذا الذي اجتهد في بيانه أقطاب التصوف والفلسفة نذكر على سبيل المثال، جهود الشيخ عبد الوهاب الشعراني، من خلال كتابه اليواقيت والجواهر، وحتى الصوفية أنفسهم يعتقدون بالحقيقتين العقلية والشهودية، ويثبتون لكل واحدة مقامها وتميزها، من دون المزج بينهما، وهذه هي الحقيقة نفسها إذ لها ظاهر وباطن، وبينهما عينية أي أن الظاهر هو عين الباطن والعكس، من غير أن يحل طرف محل الآخر، فالإنسان الذي يبقى في دائرة الفكر والعقل فإنه يبقى في دائرة الحكمة، أما من دخل وادي العشق والمحبة فقد مات وقتل نفسه هذا هو الذي تعلق بحبل القدرة.

الفلسفة إنما تكون منتجة في معالجة القضايا ضمن نطاقها الخاص، أما عندما يصل الدور إلى المعرفة الشهودية، فإن رجل الاستدلاليين تكون خشبية، وفراصة الفلسفة هي أنها في المسائل التي تتعلق بالمعرفة الشهودية توكل إصدار الأحكام إلى العرفان، حتى تحفظ بذلك الحدود ويبقى الاتحاد بين الفلسفة والعرفان قائماً.

العرفان بين الاستقالة والاستنارة..

قراءة في مواقف محمد عابد الجابري من التصوف الإسلامي

الدكتور قويدري الأخضر*

□ مدخل

حاول المفكر الدكتور محمد عابد الجابري أن يقرأ التراث العربي الإسلامي، قراءة عقلانية متوسلاً بمنهج صارم مزج فيه بين المعالجة البنيوية والتحليل التاريخي، مستبعداً كل رؤية أيديولوجية من شأنها أن تزيّف الحقائق. وراح في مشروعه الضخم، يحلل العقل العربي من خلال قطاعاته الثلاث التي أطلق عليها: البرهان والبيان والعرفان، مبيّناً نشأة كل قطاع منها، وتطوره منذ عصر التدوين.

وقد أفصح عن وجهة نظره المنتصرة للبرهان، الراضية عن البيان، والناقمة عن العرفان بكل مكوّناته، وإذا كان العرفان قد تلقى الحظّ الأوفر من ضرباته وانتقاداته، فإن التصوف كان هو المقصود بالذات، حيث حمّله مسؤولية تكريس اللاعقلانية في الثقافة العربية الإسلامية، وألصق به تبعات التخلف والانحطاط التي شهدتها مجتمعاتنا.

من هنا تأتي هذه الدراسة لتحلل موقف الجابري تجاه التصوف

* باحث وأستاذ التصوف والفكر العربي المعاصر، قسم العلوم الاجتماعية، جامعة عمار ثليجي، الأغواط، الجزائر.

الإسلامي، متخذة المنهج ذاته الذي اعتمده، مُحاولَةً التحقق من صحة دعاويه، من أن التصوف لا يمت للإسلام بأية صلة، وأنه لا يمثل إلا استقالة للعقل، وانحطاطاً للأخلاق.

- ١ -

دعوى هرمسية التصوف الإسلامي

قسّم الجابري المجالات المكوّنة للثقافة العربية الإسلامية إلى قطاعات ثلاث هي: البيان والبرهان والعرفان^(١)، موحياً للقارئ أن نحت هذه المصطلحات كان من اجتهاده الخاص. ولكنه في هامش الصفحة ٢٨٤ من كتابه «بنية العقل العربي» يعترف صراحة بأن هذه التسميات كانت من إبداع الإمام الصوفي أبي القاسم القشيري في كتابه (لطائف الإشارات)، مؤكداً على أنه لم يستلهم هذا منه، ولكنها مجرد خواطر وردت عليه قبل أن يقرأ ما كتبه القشيري.

وعلى كل حال فإن ما يهمننا في هذه الدراسة هو قطاع العرفان، والذي يتحدد عنده بالمجال من الروحانيات والهواجس والعقائد والخرافات والسحر والخرارق والأساطير... أو بتعبير مختصر هو اللامعقول، الذي تغلغل في ثنايا العقل العربي وفرض عليه رؤية ميتولوجية للكون، شكّلت - بتفرعاتها المانوية والزرادشتية والأفلوطونية المحدثّة والإسرائيليات - حلفاً قوياً ساهم في غزو نظام البيان العربي الإسلامي، واحتل مواقع أساسية ومتجذرة في الثقافة العربية الإسلامية كعقل مستقيل، خلال فترة الترجمة والتأليف^(٢).

وبالطبع فإن هذا اللامعقول أو العقل المستقيل، والذي كانت الثقافة الهرمسية أبرز محاوره، ليس من الإسلام في شيء، بل إنه انتقل إلى الحضارة العربية الإسلامية ضمن الموروث اليوناني المترجم^(٣).

إن تلك الثقافة الهرمسية الروحانية كانت متواجدة قبل الإسلام في مناطق محددة هي: فلسطين وأفامية وحران^(٤)، ولقيت بعد ظهور الإسلام رفضاً شديداً من طرف أهل

(١) محمد عابد الجابري، بنية العقل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط٧، ٢٠٠٤م، ص ٥٥٦.
(٢) المرجع نفسه، الصفحات ٢٠٢، ٥٥٧، ٥٥٨. وكذا: تكوين العقل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، ط٨، ٢٠٠٢م، ص ١٤ (بتصرف).

(٣) محمد عابد الجابري، العقل الأخلاقي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط٢، ٢٠٠٦م، ص ٤٣٠.
(٤) أفامية: مدينة أثرية سورية تقع على مسافة ٦٠ كم شمال محافظة حماة. تحتوي على آثار تاريخية ترقى للعصور الهلنستية والرومانية والبيزنطية والإسلامية. أما حران: فهي مدينة قديمة في بلاد ما بين النهرين تقع حالياً جنوب شرق تركيا عند منبع نهر البليخ أحد روافد نهر الفرات. كانت تابعة لسورية حسب معاهدة سيفر التي أنهت الحرب العالمية الأولى، ولكن معاهدة لوزان عام ١٩٢٣ وضعت المدينة مع بقية الأقاليم السورية الشمالية ضمن الحدود التركية.

السنة، لأنها كانت تشكّل الخلفية النظرية لآراء الفرق الباطنية^(٥).

وبما أن التصوف يُعدّ أحد المكونات الأساسية للنظام العرفاني، فإنه سينطبق عليه ما ينطبق على الكل الذي ينتمي إليه، أي أنه غرق هو كذلك كما غرق النظام العرفاني في بحر الهرمسية، فأُمسى هرمسياً تماماً^(٦).

وفي نظر الجابري لا يوجد فرق بين ما يسمّى بالتصوف السني والتصوف الفلسفي، فهما - وإن اختلفت خطاباتهما - ينهلان سويّاً من مرجعية واحدة تنتمي إلى الموروث القديم، الفارسي منه والهرمسي^(٧).

فالمتصوفة السنيون لا يتميزون عن المغالين في المعتقد، بل فقط في درجة التصريح، «المتصوفة السنيون متكتمون... أما الآخرون فهم مغالون فقط لأنهم يصرحون بالحقيقة إما في عبارات مقتضبة كثيفة المعنى... وإما في خطاب مقاليّ استدلايّي يلتبس لنفسه السند من الدين والفلسفة والعلم»^(٨).

وليس صحيحاً أن شيوخ التصوف الأوائل قد غرّفوا من الثقافة الإسلامية الأصيلة لتأسيس معارفهم نظريّاً وعمليّاً، وإنما الذي حدث هو أنهم مزجوا آراءهم الروحانية ذات الأصل الهرمسي بالبيان الإسلامي (قرآنًا وسنة وما يتصل بهما) كاستراتيجية تقويّة (من التقية)^(٩)، حتى يجلبوا حقيقة مذهبهم، ويتجنبوا إدانات الفقهاء لهم، ولذلك لو «جرّدنا العرفان الشيعي والإسماعيلي من مضمونه السياسي، وجرّدنا العرفان الصوفي من الشكل البياني الذي ارتداه، فإننا سنجد أنفسنا هنا وهناك أمام مادة معرفية تنتمي كلها إلى الموروث القديم السابق على الإسلام، والهرمسي منه خاصة»^(١٠).

ووفق هذه الرؤية الجابرية سيصبح ربط الحسن البصري (ت ١١٠هـ) - وهو المرجعية العليا التي ترتدّ إليها أغلب الأسانيد الصوفية - بالإمام علي بن أبي طالب (عليه السلام)، وبأهل الصُفّة زمن النبي ﷺ، مجرد عملية أيديولوجية ابتدعها الصوفية لإضفاء المصداقية الدينية على منهجهم^(١١).

(٥) الجابري، تكوين العقل العربي، ص ١٩٤.

(٦) الجابري، بنية العقل العربي، ص ٢٠٧. وكذا: تكوين العقل العربي، ص ٢١١.

(٧) المرجع نفسه، ص ٢٠٧.

(٨) المرجع نفسه، ص ٢٨٧.

(٩) التقية: هي الحذر من إظهار ما في النفس من معتقد وغيره، للغير.

(١٠) الجابري، بنية العقل العربي، ص ٣٧٢.

(١١) الجابري، العقل الأخلاقي، ص ٤٤٠.

وحتى الجنيد (ت ٢٩٧هـ) لسان التصوف وبيانه، هو هرمسي في آرائه، حيث إن كل ما ذكره في التوحيد وفي النفس وطبيعتها ومصدرها ومصيرها ليس مستقى من أصل إسلامي البتة، بل من آراء هرمسية^(١٢).

ويتأكد هذا الأصل الهرمسي للتصوف عند الجابري من خلال بحثه في الأصول العرقية لبعض الشخصيات الصوفية المرموقة، فمعروف الكرخي^(١٣) هو من أصل مندائي صابئي (أي هرمسي)، وذو النون المصري^(١٤) من بلدة أخميم وهو هرمسي تأثر بالكيمياء وكان له اطلاع على الحكمة القديمة^(١٥).

ثم إن وجود شخصيات فارسية الأصل ضمن الصوفية المسلمين لا يدل عند الجابري، إلا على تكتيك دفاعي تبناه هؤلاء الفرس، كوسيلة انتقامية مضادة للعرب المنتصرين، «فالتصوف تبناه الفرس المهزومين كوسيلة دفاع ضد العرب الذين اعتبروهم موالي»^(١٦).

ولسنا ندري كيف يكون الأمر فيما لو طبقت قاعدة الجابري العرقية هذه على العلماء الفرس المسلمين من غير الصوفية طبعاً، ممن أثروا الحياة الدينية والعلمية اللغوية في حضارتنا العربية الإسلامية؟!

وهذه المؤثر الخارجي، الهرمسي منه والفارسي، لم يشتغل منفرداً وبصورة مباشرة،

(١٢) الجابري، بنية العقل العربي، ص ٢٠٧.

(١٣) ثوبان بن إبراهيم، كنيته «أبو الفضل» ولقبه «ذو النون» أحد أعلام التصوف في القرن الثالث الهجري. ومن المحدثين الفقهاء. ولد في أخميم في مصر سنة ١٧٩هـ وتوفي سنة ٢٤٥هـ. روى الحديث عن مالك بن أنس والليث بن سعد وعبد الله بن لهيعة. درس على علماء عديدين وسافر إلى سورية والحجاز. اتهمه معاصروه بالزندقة وحاولوا الإيقاع بينه وبين الخليفة المتوكل متهمين إياه بأنه «أحدث علماً لم تتكلم به الصحابة»، فاستجلبه المتوكل إليه في بغداد فلما دخل عليه، وعظه فبكى، وردّه إلى مصر مكرماً. انظر، السلمي أبو عبد الرحمن طبقات الصوفية، دار الكتب العلمية، ط ٢٠٠٣، ص ٢٧.

(١٤) أبو محفوظ معروف بن فيروز الكرخي، (؟ - ٢٠٠هـ) أحد علماء أهل السنة والجماعة ومن أعلام التصوف السني في القرن الثاني الهجري في بغداد، ومن جملة المشايخ المشهورين بالزهد والورع والتقوى، صاحب داود الطائي، وسكن بغداد. كان أبواه نصرانيين، فأسلماه إلى مؤدب وهو صبي. وكان المؤدب يقول له قل: «ثالث ثلاثة»، فيقول معروف: «بل هو الواحد الصمد». فيضربه على ذلك ضرباً مفرطاً، فهرب منه. فكان أبواه يقولان: «ليته يرجع إلينا، على أي دين كان، فنوافقه إليه». فرجع إليهما ذات يوم، فدخل لباب، فقيل: من؟ قال: «معروف» فقالا: «على أي دين؟»، قال: «دين الإسلام»؛ فأسلم أبواه. انظر، السلمي أبو عبد الرحمن طبقات الصوفية، ص ٨٠-٨٥.

(١٥) الجابري، تكوين العقل العربي، ص ٢٠١.

(١٦) الجابري، العقل الأخلاقي، ص ٤٣١، ٤٣٢.

لتأسيس العرفان عمومًا والتصوف على وجه الخصوص، بل وجد في الظروف السياسية التي مر بها المسلمون، مناحًا ملائمًا لانتشاره، وتفسير ذلك أن الفتن التي شهدتها الأمة الإسلامية بعد موت الخليفة عثمان رضي الله عنه، أوقعت الضمير الديني في أزمة عميقة، فعبرت عن نفسها في مواقف الحياء واعتزال الفتنة، والهروب إلى الأماكن المقدسة وطلب الزهد^(١٧).

ثم إن ذلك الزهد التصق بالتشيع في الكوفة في بداية أمره، ثم انفصل عنه بسبب فشل الثورات الشيعية فاعتزل أهل السياسة، وانقلب زهدهم تصوفًا يتغذى من الموروث الصوفي الفارسي والهرمسي^(١٨).

وبهذا يصل الجابري إلى أن ظهور التصوف لم يكن رد فعل ضد تزم الفقهاء، أو بسبب العقلانية المتشددة عند المتكلمين، كما هو شائع عند أغلب المؤرخين، لأن التصوف ظهر قبل أن تتطور تشريعات الفقهاء ونظريات المتكلمين، يقول: «العقل المستقل أو النظام العرفاني سواء في مجال التصوف أو في مجال الفلسفة الإشراقية أو على صعيد الأيدولوجيا الإسماعيلية، لم يكن رد فعل ضد تزم الفقهاء ولا ضد جفاف الاتجاه العقلي عند المتكلمين، كلا لقد كان ظهور العقل المستقل قبل أن تتطور تشريعات الفقهاء ونظريات المتكلمين»^(١٩).

تلك هي جذور التصوف عند الجابري، ولترمى كل التفسيرات الأخرى عن إسلاميته في سلة المهملات.

ولا نعلم هل نقبل برأي الجابري أم برأي مؤرخي الإسلام ومنهم ابن خلدون (٧٣٢هـ - ٨٠٨هـ)، والذي يعتبره الجابري أحد أعمدة مشروعه العقلاني المغربي، عندما يقول: «لما فشا الإقبال على الدنيا في القرن الثاني وما بعده، وجنح الناس إلى مخالطة الدنيا، اختص المقبولون على العبادة باسم الصوفية والمتصوفة»^(٢٠).

أما على صعيد المصطلح الصوفي الذي تفرد الصوفية في نحتة من صميم تجاربهم الروحية ومواجيدهم الدينية، فما هو عند الجابري إلا اقتباسًا من الأدبيات الهرمسية^(٢١).

فمصطلح المقام مثلاً لم يقتبسه المتصوفة من القرآن الكريم كما يدّعون، وإنما أخذوه من الموروث العرفاني السابق على الإسلام وبالضبط من الموروث الصوفي الهرمسي، فترجموه إلى العربية أولاً بكلمة درجة، وجمعها درج، بمعنى درجات السلم أو المرقاة، ثم

(١٧) المرجع نفسه، ص ٤٣٦، ٤٣٧.

(١٨) المرجع نفسه، ص ٤٣٨.

(١٩) الجابري، تكوين العقل العربي، ص ٢١٤. وكذا: بنية العقل العربي، ص ٢١٤.

(٢٠) ابن خلدون عبد الرحمن، المقدمة، مكتبة المدرسة، بيروت، ط ٣، ١٩٦٧م، المجلد الأول، ص ٨٦٣.

(٢١) الجابري، بنية العقل العربي، ص ٢٠٧.

استقر الاصطلاح فيما بعد على كلمة مقام، والدليل على ذلك أن الصوفي أبا سليمان الداراني (٢٠٥هـ) كان يعبر عن هذه الفكرة تارة بلفظ الدرج وتارة بلفظ المقام، ومن ذلك قوله: «ما من شيء من دُرج العابدين إلّا ثبت، إلّا هذا التوكل المبارك فإني لا أعرفه إلّا كسام الرياح ليس يثبت»^(٢٢).

هكذا وبكل بساطة يصبح التشابه في استعمال عبارة الدرجة التي وردت عند الصوفية وعند من سبقهم من أهل الديانات الأخرى، دليل قوي عند الجابري على هرمسية التصوف. وقد خفي عليه أن المقام كمصطلح يعني عند الصوفية ما يُقام فيه العبد من العبادات والمجاهدات والرياضات، وأنهم نقلوه من القرآن الكريم لقوله عز وجل: ﴿وَلَمَّا خَافَ مَقَامَ رَبِّهِ جَنَّتَانِ﴾^(٢٣)، وقوله: ﴿ذَلِكَ لِمَنْ خَافَ مَقَامِي وَخَافَ وَعِيدِ﴾^(٢٤)، وقوله: ﴿مَا مِنَّا إِلَّا لَهُ مَقَامٌ مَعْلُومٌ﴾^{(٢٥)(٢٦)}.

أما فكرة الحب الإلهي التي تداولها الصوفية فإنها في نظر أستاذنا، فكرة غريبة على الثقافة الإسلامية، ولذا نجده لا يدري -هكذا يصرّح- كيف دخلت البصرة، ولا حتى العوامل التي جعلت بعض الزهاد يتبنونها^(٢٧).

والحقيقة أن أستاذنا يدري جيداً أن فكرة الحب الإلهي لم تكن ابتداءً صوفياً من حيث المبدأ، بل ولم يكن الصوفية أو غيرهم من المسلمين في حاجة إلى أن يستوردوها من خارج المدونة الإسلامية، فقد ورد في القرآن الكريم آيات كثيرة تنصّ على الحب، منها قوله تعالى: ﴿يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ﴾^(٢٨)، وقوله: ﴿قُلْ إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ﴾^(٢٩)، وقوله: ﴿وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَتَّخِذُ مِنْ دُونِ اللَّهِ أَندَادًا يُحِبُّونَهُمْ كَحُبِّ اللَّهِ وَالَّذِينَ آمَنُوا أَشَدُّ حُبًّا لِلَّهِ﴾^(٣٠).

أما الرسول ﷺ فقد أرشدنا إلى الطريقة التي نجلب بها محبة الله تعالى لنا، فنكونُ

(٢٢) المرجع نفسه، ص ٣٧٣. وكذا: العقل الأخلاقي، ص ٤٦٤.

(٢٣) سورة الرحمن، الآية ٤٥.

(٢٤) سورة إبراهيم، الآية ١٤.

(٢٥) سورة الصافات، الآية ١٦٤.

(٢٦) السّراج أبو نصر عبد الله بن علي، اللمع، ضبط مصطفى الهنداوي، دار الكتب العلمية بيروت، ط ١، ٢٠٠١، ص ٤٠.

(٢٧) الجابري، العقل الأخلاقي، ص ٤٣٨.

(٢٨) سورة المائدة، الآية ٥٤.

(٢٩) سورة آل عمران، الآية ٣١.

(٣٠) سورة آل عمران، الآية ٣٦.

حينها من أحبابه وأصفيائه وأوليائه، حيث قال في الحديث القدسي المشهور (الذي رواه البخاري) قال الله عز وجل: «مَنْ عَادَى لِي وَلِيًّا فَقَدْ آذَنْتُهُ بِالْحَرْبِ، وَمَا تَقَرَّبَ إِلَيَّ عَبْدِي بِشَيْءٍ أَحَبَّ إِلَيَّ مِمَّا افْتَرَضْتُهُ عَلَيْهِ، وَمَا يَزَالُ عَبْدِي يَتَقَرَّبُ إِلَيَّ بِالنَّوَافِلِ حَتَّى أُحِبَّهُ، فَإِذَا أَحْبَبْتُهُ كُنْتُ سَمْعُهُ الَّذِي يَسْمَعُ بِهِ، وَبَصَرُهُ الَّذِي يَبْصُرُ بِهِ، وَيَدُهُ الَّتِي يَبْطِشُ بِهَا، وَرَجْلُهُ الَّتِي يَمْشِي بِهَا، وَإِنْ سَأَلَنِي لَأُعْطِيَنَّهُ، وَلَئِنْ اسْتَعَاذَنِي لَأُعِيذَنَّهُ وَمَا تَرَدَّدْتُ عَنْ شَيْءٍ أَنَا فَاعِلُهُ تَرَدَّدِي عَنْ قُبْضِ نَفْسِ عَبْدِي الْمُؤْمِنِ يَكْرَهُ الْمَوْتَ وَأَكْرَهُ مَسَاءَتَهُ، وَلَا بَدَّ لَهُ مِنْهُ»^(٣١).

قال الحافظ ابن حجر العسقلاني في معنى هذا الحديث: «وَالْمَعْنَى: تَوْفِيقُ اللَّهِ لِعَبْدِهِ فِي الْأَعْمَالِ الَّتِي يُبَايِسُهَا بِهَذِهِ الْأَعْصَاءِ، وَتَيْسِيرُ الْمَحَبَّةِ لَهُ فِيهَا بِأَنْ يَحْفَظَ جَوَارِحَهُ عَلَيْهِ، وَيَعْصِمَهُ عَنْ مُوَاقَعَةِ مَا يَكْرَهُ اللَّهُ مِنَ الْأِضْغَاءِ إِلَى اللَّهِ هُوَ بِسْمَعِهِ، وَمِنْ النَّظَرِ إِلَى مَا نَهَى اللَّهُ عَنْهُ بِبَصَرِهِ، وَمِنْ الْبَطْشِ فِيهَا لَا يَحِلُّ لَهُ بِيَدِهِ، وَمِنْ السَّعْيِ إِلَى الْبَاطِلِ بِرِجْلِهِ»^(٣٢).

وليس هذا فحسب، بل إن محبة الله للعبد الصالح تبلغ أهل السماء فيحبوه، وأهل الأرض فيحبوه، وحينها يوضع له القبول في الأرض كما قال عليه الصلاة والسلام: «إِذَا أَحَبَّ اللَّهُ عَبْدًا نَادَى جِبْرِيلُ: إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ فَلَانًا فَأَحْبِبْهُ، فَيَحِبُّهُ جِبْرِيلُ، فَيُنَادِي جِبْرِيلُ فِي أَهْلِ السَّمَاءِ: إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ فَلَانًا فَأَحْبِبُوهُ، فَيَحِبُّهُ أَهْلُ السَّمَاءِ، ثُمَّ يُوضَعُ لَهُ الْقَبُولُ فِي أَهْلِ الْأَرْضِ»^(٣٣).

وفيما يتعلق بفكرة الفناء، فإنها دخيلةٌ هي كذلك في نظر الجابري على الساحة الإسلامية «لا تستقيم قط مع عقيدة التوحيد كما قررها القرآن... ولا بد أن تكون من الأمور الوافدة إما من الموروث الفارسي أو اليوناني»^(٣٤).

والحقيقة أن الفناء حالة نفسية عامة يعيشها أكثر الناس في حياتهم اليومية، في مستوى معين، لكنهم لا يتفطنون لذلك، فقد يحدث أن يركّز الإنسان فكره في مسألة من أمور الدنيا أو من أمور من العلم، فيستغرق فيها، إلى حدّ أنك تحدّثه فلا يسمعك، وتكون بين يديه فلا يراك، وترى في عينه جموداً في تلك الحالة، فإذا عثر على مطلوبه، أو طرأ أمر يردّه إلى إحساسه، حينئذٍ يراك ويسمعك^(٣٥).

(٣١) البخاري أبو عبد الله بن إسماعيل، صحيح البخاري، ترقيم وترتيب فؤاد عبد الباقي، دار الرشيد، الجزائر، ط ١، ٢٠١٠م، حديث رقم ٥٦٠٢، ص ٧٨٠.

(٣٢) العسقلاني أحمد بن علي بن حجر، فتح الباري شرح صحيح البخاري، دار الريان للتراث، ١٤٠٧هـ/ ١٩٨٦م، ج ١٨/ ٣٤٢.

(٣٣) البخاري، صحيح البخاري، حديث رقم ٦٠٤٠، ص ٧٣١.

(٣٤) الجابري، العقل الأخلاقي، ص ٤٢٩.

(٣٥) ابن عربي، الفتوحات المكية، تحقيق: أحمد شمس الدين، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان ط ١، ١٩٩٩، المجلد ٤، الباب ٢٢٠، ص ٢١٥.

فهذا فناء بمعنى زوال الشعور والإحساس من الإنسان بسبب حال اعتراه. وقد حدث هذا الأمر «لصواحبات يوسف عليه السلام»، قطعن أيديهن لفناء أوصافهن، ولما ورد على أسرارهن من لذة النظر إلى جماله. وفي ذلك قيل:

غابت صفاتُ القاطعاتِ أكفَّها في شاهدٍ هو للبرية أبدعُ
فتفننَ عن أوصافهنَّ فلم يكن من نعتهنَّ تلذُّدٌ وتوجعٌ^(٣٦)

تلك هي أدنى درجات الفناء فيما نشاهده في حياتنا اليومية. فإذا ذهبنا إلى عالم التصوف وجدنا القوم يتحدثون عن فناء من نوع أعمق، وهو فناء الروح في مشاهدة جمال الحق وجلاله، وهو ليس من الأفعال المكتسبة و«لا ينال بتعمُّل أو بقصد»^(٣٧) بل بمحض فضل من الله عز وجل على عبده، وقد رتبته الصوفية على ثلاث مراتب كبرى هي:

١- مرتبة الفناء في الأفعال: وفيها ينكشف للسالك أن لا فاعل في هذا الكون إلا الله تعالى، وتسمى هذه المرتبة مرتبة كذلك توحيد الأفعال^(٣٨).

٢- مرتبة الفناء في الصفات: وتتحقق عندما يرتقي السالك من توحيد الأفعال، فيبلغ مقام الهيبة والأنس بما يكشف قلبه من مطالعة الجلال والجمال، فلا يرى صفة قائمة في هذا الوجود إلا وهي أثر لصفة من صفات الحق عز وجل التي لا تنهاى، فتفنى صفاته وصفات غيره - شعورياً لا حقيقة - في صفات الله سبحانه وتعالى، وهذه المرتبة تسمى في اصطلاح الصوفية مرتبة توحيد الصفات^(٣٩).

٣- مرتبة توحيد الذات: ومن العارفين من يرقى إلى مقام أسمى من السابق، فتواجهه أنوار اليقين والمشاهدة فيغيب عن وجوده وعن وجود كل شيء سوى الله تعالى، فلا يشهد موجوداً إلا الله، ولا تتأتى هذه المرتبة إلا لخواص المقربين وتسمى مرتبة توحيد الذات^(٤٠).

لقد أشرنا إلى مقام الفناء بمراتبه الثلاث، باختصار شديد، داعين القارئ إلى مزيد التوسع في هذه المعاني من مصادرها المعتمدة، ومن أهلها الذين باشروها وذاقوها. أما الجابري فإنه لا يفيدنا في معرفتها شيئاً لأنها تتجاوز أفقه الروحي والمعرفي.

(٣٦) الكلاباذي أبو بكر محمد بن إسحاق، التعرف لمذهب أهل التصوف، ضبط وتصحيح: أحمد شمس الدين، دار الكتب العلمية، بيروت، ٢٠٠١ ص ١٤٥.

(٣٧) ابن عربي محيي الدين، الفتوحات المكية، المجلد ٤، الباب ٢٢٠، ص ٢١٥.

(٣٨) الغزالي أبو حامد، إحياء علوم الدين، دار المعرفة، بيروت، ب. ت. كتاب التوحيد والتوكل، ج ٤، ص ٢٤٧.

(٣٩) المرجع نفسه.

(٤٠) المرجع نفسه.

لقد التزم منهجياً بأن لن يُقدم على إنتاج أي فكرة عن مفكر آخر، إلا إذا استوعبه كل الاستيعاب، ودخل معه إلى البيوت أو السرايب التي دخل هو إليها، ودرس جميع مؤلفاته، وعانى مما عاناه، وتقمّصه، حتى يفهمه ويستطيع إنتاج خطاب مؤيد له، أو معارض، لأن مجرد قراءة فصل من كتاب أو فقرة أو مقالة عن هذا المفكر أو ذاك ثم معارضته، أو مدحه يعتبر إنتاجاً رديئاً جداً^(٤١). هذه هي المنهجية التي وعد بها الجابري، وهي عين الصواب.

لكن مفكرنا ما وقى بالتزامه، ولا دخل بيوت التصوف وسرايبه، ولا خاض التجربة الصوفية ولا عانى ما عاناه أصحابها، فكان إنتاجه رديئاً جداً، حيث حكم وبكل بساطة على مقام الفناء بأنه من الأمور الوافدة إما من الموروث الفارسي أو اليوناني، وأن معناه فناء الذات البشرية، أي اتحادها مع ذات الله^(٤٢)!!!.

أما مقام التوبة، والذي يعتبر من مقامات اليقين الأساسية عند الصوفية، فسيرتبط -في نظر الجابري- بحادثة السقوط والخطيئة الأولى، وبالتالي فهو أيضاً ذو أصل هرمسي مسيحي^(٤٣).

وبهذا يقرر وبكل وثوقية أن «المصطلح العرفاني في الإسلام ليس إسلامي المضمون ولا عربي الأصل، بل هو مصطلح منقول إلى الإسلام وإلى العربية مثله في ذلك مثل الموقف العرفاني نفسه، والنظريات العرفانية ذاتها الصوفية منها والشيعة»^(٤٤).

وحتى الحديث النبوي الوارد في الصحاح «إن الله خلق آدم على صورته»، الذي تداوله الصوفية المسلمون كما تداوله غيرهم من علماء الإسلام على السواء، سينزل عند الجابري إلى مستوى القول المأثور. وما دام أنه ورد وبصورة مشابهة في ثقافات سابقة على الإسلام، فإن تهمة التهمس ستطاله أيضاً^(٤٥)، ما ينم عن أحد أمرين: إما أن الجابري لا يدري أن هذا الحديث وارد في الصحيحين، وإما أنه لا يعترف بالصحيحين كمرجعية دينية موثوقة.

فقد روى البخاري (٦٢٢٧) ومسلم (٢٨٤١) عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ: «خَلَقَ اللَّهُ آدَمَ عَلَى صُورَتِهِ طُولُهُ سِتُونَ ذِرَاعًا فَلَمَّا خَلَقَهُ قَالَ أَذْهَبَ فَسَلِّمْ عَلَى أَوْلَئِكَ النَّفَرِ مِنَ الْمَلَائِكَةِ جُلُوسٌ فَاسْتَمِعَ مَا يُحْيُونَكَ فَإِنَّمَا نَحْيُكَ وَنَحْيَةُ ذُرِّيَّتِكَ. فَقَالَ: السَّلَامُ عَلَيْكُمْ.

(٤١) محمد عابد الجابري، التراث والحدثة، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط ١، ١٩٩١م، ص ٣٣٤، ٣٣٥.

(٤٢) الجابري، العقل الأخلاقي، ص ٤٢٩، ٤٧٦.

(٤٣) المرجع نفسه، ص ٤٦٨.

(٤٤) الجابري، بنية العقل العربي، ص ٣٧٤.

(٤٥) الجابري، تكوين العقل العربي، ص ٢٠٠.

فَقَالُوا: السَّلَامُ عَلَيْكَ وَرَحْمَةُ اللَّهِ. فَرَادَوْهُ وَرَحْمَةُ اللَّهِ. فَكُلُّ مَنْ يَدْخُلُ الْجَنَّةَ عَلَى صُورَةِ آدَمَ فَلَمْ يَزَلْ الْخَلْقُ يَنْقُصُ بَعْدُ حَتَّى الْآنَ»^(٤٦).

وروى مسلم عن أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ: «قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: إِذَا قَاتَلَ أَحَدُكُمْ أَخَاهُ فَلْيَجْتَنِبِ الْوَجْهَ فَإِنَّ اللَّهَ خَلَقَ آدَمَ عَلَى صُورَتِهِ»^(٤٧).

بل إن هذا الحديث لشهرته قد أثار جدلاً واسعاً بين الفقهاء والمتكلمين على السواء، حول الضمير الهاء منصورته، هل هو عائد على الله أو على آدم؟

ومما روي عن ذلك الصراع أن الإمام أحمد بن حنبل (١٦٤-٢٤١هـ) «هجر فيمن هجرهم من أهل الكلام و الجدل أبا ثور صاحب الشافعي، لأن هذا لما سئل عن معنى قول النبي ﷺ: «إن الله خلق آدم على صورته، قال: الهاء عائدة على آدم». وهذا ما أغضب الإمام أحمد بن حنبل رَحِمَهُ اللَّهُ فقال: ويله وأي صورة كانت لآدم يخلقه عليها؟ ويله يقول: إن الله تعالى خلق على مثال، فأَيُّ شَيْءٍ يعمل في الحديث المفسر: إن الله خلق آدم على صورة الرحمن؟ فبلغ ذلك أبا ثور، فجاء واعتذر وحلف وقال: ما قلتُ عن اعتقاد وإنما هو رأي رأيته، والقول ما قلتُ وهو مذهبي»^(٤٨).

لقد أوردنا هذه الحادثة لا لنخوض في الصراع العقدي الذي دار في الساحة الإسلامية حول هذا الحديث، ولكن لندلل فقط على أنه حديث صحيح وليس قولاً مأثوراً تفرد به الصوفية، وأن تشابه النقاشات التي دارت حوله في الثقافة الإسلامية، مع النقاشات التي حدثت في الثقافات السابقة عن الإسلام، لا يقف دليلاً على تهرمس الصوفية عندما استعملوه، كما ادّعى الجابري، وإلا لكان سيدنا محمد ﷺ هرمسياً، ومن بعده كلّ المحدثين والفقهاء والمسلمين جميعهم!!!

وفيما يتعلق بالتأويل العرفاني للقرآن الكريم، والذي ظهر عند الصوفية باسم التفسير

(٤٦) البخاري، أبو عبد الله بن إسماعيل، صحيح البخاري، حديث رقم ٦٢٢٧، ص ٧٥١.

(٤٧) مسلم، أبو الحسين بن الحجاج، صحيح مسلم، ترقيم وترتيب فؤاد عبد الباقي، الجزائر: دار الرشيد، ط ٤، ٢٠١٠م، حديث رقم ٦٢١٢، ص ٧٣٦.

(٤٨) أبو طالب المكي، قوت القلوب في معاملة المحبوب، بيروت: دار صادر المصوّرة، ب. ت، ص ١٦٨. ويقول ابن تيمية: «هذه الأحاديث هالتنا أو لم تهلنا، بلغتنا أو لم تبلغنا، اعتقدنا بها، وفي الآية الواردة في الصفات: إنا نقبلها ولا نحرفها ولا نكيفها، ولا نُعْطِلُهَا ولا تَتَأَوَّلُهَا وعلى العقول لا نحملها وبصفات الخلق لا نشبهها، ولا نعمل رأينا وفكرنا فيها، ولا نزيد عليها ولا ننقص منها، بل نؤمن بها ونكل علمها إلى عالمها، كما فعل ذلك السلف الصالح، وهم القدوة لنا في كل علم». ابن تيمية، نقض المنطق، تحقيق: محمد بن عبد الرزاق حمزة وسليمان بن عبد الرحمن الصنيع، مكتبة السنة المحمدية، القاهرة، ب. ت، ص ١٥٠، ١٥١.

الإشاري، فإن الجابري يصل -بعد تحليلات عميقة- إلى أنه مجرد تضمين^(٤٩) لا أكثر ولا أقل، أي أن الصوفية لم يبدعها لا عن استنباط، ولا عن إلهام، ولا عن كشف، كما يزعمون، وإنما هو عبارة عن «أفكار مستسقة من الموروث العرفاني القديم السابق على الإسلام»^(٥٠). حيث إنهم وجدوا في النصوص الدينية الإسلامية ما يشبهها من مفاهيم عرفانية مستعملة من قبل في الثقافات السابقة وبصورة مفتوحة^(٥١)، فعملوا على تضمين الوافد بالأصيل، وأنتجوا مدونة تأويلية مدعين أنها وردت عليهم كشفًا وإلهامًا.

وحتى يبعدوا عن أنفسهم شبهة الاستيراد من الموروث العرفاني المنحدر من العصر الهيلينستي والفلسفة الدينية الهرمسية «اجتهدوا في جعل ظاهر هذه النصوص يتضمن الموروث العرفاني كباطن»، أي إنهم وبكل صراحة أظهروا النصوص الدينية المسموح بها شرعًا، وأخفوا في ضمنها تلك الأفكار العرفانية المستوردة والمستهجنة من طرف الفقهاء الذين «اعتبروا التأويل الباطني شيعيًا كان أو صوفيًا دخيلًا على الأفق القرآني».

وبناء على هذا، ووفق ما تكون لدى الجابري من خبرة خلال تعامله مع النص القرآني والنصوص العرفانية الصوفية منها والشيعية، يصل بنا إلى نتيجة أساسية وهي: «أنه ما من فكرة عرفانية يدعي العرفانيون الإسلاميون أنهم حصلوا عليها من طريق الكشف سواء بواسطة المجاهدات والرياضات أو بواسطة قراءة القرآن، إلا ونجد لها أصلًا مباشرًا أو غير مباشر في الموروث العرفاني السابق على الإسلام».

وهذا التضمين يشمل كل إنجازات الصوفية، والتي تشمل المعاني المستنبطة من القرآن الكريم والمصطلحات التي يدعون أخذها من القرآن والحديث^(٥٢).

والعجب كل العجب كيف يُبيح ناقد العقل العربي لنفسه أن يقرأ هو نفسه القرآن الكريم قراءة حدائية على ما فيها من مخاطر ومزلاقات، فيستنبط منها ما شاء له أن يستنبط، ويذهب فيها كل مذهب^(٥٣)، ثم يدين شيوخ التصوف إن قرؤوه واستخرجوا منه ما تراءى لهم فيه أسرار وحقائق وواردات انكشفت لهم إثر مجاهداتهم وتطهرهم من أدناس القلوب.

(٤٩) التَّصْمِينُ عند علماء العربية على معانٍ: منها إيقاعُ لفظٍ موقعٍ غيره ومعاملته معاملته، لِتَصْمِينِهِ معناه واشتماله عليه. والتَّصْمِينُ (في البديع): أَنْ يَأْخُذَ الشَّاعِرُ أَوْ النَّاثِرُ آيَةً أَوْ حَدِيثًا أَوْ حِكْمَةً أَوْ مَثَلًا، أَوْ شَطْرًا أَوْ بَيْتًا مِنْ شَعْرِ غَيْرِهِ بِلَفْظِهِ وَمَعْنَاهُ.

(٥٠) الجابري، بنية العقل العربي، ص ٢١٣.

(٥١) المرجع نفسه، ص ٢٧٢، بتصرف.

(٥٢) المرجع نفسه، ص ٣٧٢.

(٥٣) انظر: محمد عابد الجابري، فهم القرآن الحكيم، القسم الثاني، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ٢٠٠٨.

لا بل ويحرمهم حتى من أحقية تلك الإبداعات بحجة أنها لا تعدو أن تكون مسرقات هرمسية أو بعبارة الطف «تضمين»!!.

ولسنا نشك في أن الجابري، وهو الذي مسح التراث العربي مسحاً، قد مرّ عليه أن رجال الصوفية كالغزالي (ت ٥٠٥هـ)، وابن عربي (ت ٦٣٨هـ) وعبد الغني النابلسي (ت ١٤٣هـ)، وغيرهم، كانوا يؤكدون صراحة أن تأويلهم للنص القرآني يدخل في باب الإشارة فقط لا في باب التفسير، لأن تأويلهم لا يلغي المعنى الظاهري للقرآن، وبالتالي فهم يختلفون فيه عن الفرق الباطنية التي اتخذت التأويل أساساً لفهم والعمل^(٥٤).

ويمكننا أن نسعف القارئ الكريم بطائف إشارية ذكرها بعض أئمة التصوف في تأويلهم لقوله تعالى: ﴿ فَلَمَّا أَنَاثَا نُودِي يَا مُوسَى إِنِّي أَنَا رَبُّكَ فَاخْلَعْ نَعْلَيْكَ إِنَّكَ بِالْوَادِ الْمُقَدَّسِ طُوًى ﴾^(٥٥).

فالنعلان هما الصورة الظاهرة والباطنة أي الجسم والروح عند النابلسي^(٥٦)، وهما الكونان أي الدنيا والآخرة عند الغزالي^(٥٧)، لأنه لا يمكن وطء ذلك الوادي المقدس إلا بطراح ذينك النعلين اللذين يُسار بهما في عالم الأغيار.

أما الوادي المقدس فهو الذات، الوجود الحق المقدس عن كلّ شيء محسوس أو معقول... إنه وادي طوى لانطواء العوالم كلّها فيه واختفائها في وجوده ولانعدامها في حقيقته^(٥٨).

هكذا تعامل الصوفية مع القرآن الكريم كنص مقدس مفتوح، مثبتين ظاهر الآيات كما وردت في ظروفها وسياقاتها، لكن هناك معانٍ ولطائف انقدحت في قلوبهم، كما تنقذ لكل قارئ، فصرّحوا بها، دون أن يدّعوا أنها الحقيقة المطلقة، وذلك عين الإبداع الذي ينادي به الآن فلاسفة اللغة المعاصرين حيث يعتبرون التأويل أفقاً مفتوحاً، وقراءة منتجة، ولحظة تثوير للمعنى، وعملية تفتيش في عوالم النص الخفية، تتحكم فيها جملة من المعطيات الخاصة التي تطمئن إليها الذات المتلقية^(٥٩).

(٥٤) أجنّس جولّد تسيهر، مذاهب التفسير الإسلامي، ترجمة: الدكتور عبد الحليم النجار، مصر: مكتبة الخانجي، ١٩٥٥، ص ٢٦١.

(٥٥) سورة طه، الآية ١١ - ١٢.

(٥٦) عبد الرحمن بدوي، شطحات الصوفية، الكويت: وكالة المطبوعات، ١٩٧٦، ص ١٩٥.

(٥٧) أبو حامد الغزالي، مشكاة الأنوار، تحقيق: د. أبو العلا عفيفي، القاهرة: الدار القومية، ١٩٦٤، ص ٧٠.

(٥٨) عبد الرحمن بدوي، شطحات الصوفية، ص ١٩٤.

(٥٩) انظر: أمبرتو إيكو، التأويل بين السيميائيات والتفكيكية، ترجمة وتقديم: الدكتور سعيد بنكراد، المركز الثقافي العربي، ط ١، ٢٠٠٠، ص ١٤٨.

وبعد كل هذا ماذا ترك الجابري يا ترى من آراء المستشرقين حينما أخرج التصوف من الدائرة الإسلامية وأرجعه إلى مصدر هرمسي؟

إننا نفهم جيداً لماذا انتهجت الاستراتيجية الاستشراقية طرقاً ملتوية في تزييف التاريخ الإسلامي ونزع الصبغة الإسلامية عن التصوف الإسلامي، وربطه بمصادر هندية، أو مجوسية فارسية، أو كونفوشيوسية، أو بميثولوجيات إغريقية، أو بغنوصيات عبرانية ومسيحية، لكن ما لا يمكن فهمه حقاً هو مقاصد الجابري حينما ذهب في قراءاته المتطرفة لتاريخ التصوف مذهباً خرج فيه عن حدود الاعتدال الذي يُفترض أن يتوفر في مفكر مثله.

إننا نشعر ونحن نقرأ ما كتبه، كأننا أمام مدونة استشراقية أعيد إنتاجها في بيئتنا العربية مرة أخرى، ولكن بتخريج عربي.

ورغم أنه حاول نفي أي علاقة تربطه بالدراسات الاستشراقية بقوله: «لقد اتخذت قراراً ألزمتُ به نفسي بكل صرامة، وهو أن أضع كل ما كتبه المستشرقون أو غيرهم حول تراثنا بين قوسين... وأكثر من ذلك سلكتُ إزاء ما كتبه مسلك الذي لا يسمع ولا يرى»^(٦٠).

قلت: رغم كل ما ذكر، فإن كثيراً من القرائن تؤكد أنه انغمس بشعور أو بدون شعور، إلى أذنيه في منهج الشطايا الذي انتهجه بعض المستشرقين، حيث إنه ما من مرة يجد في المدونة الهرمسية شطية ووجد في أقوال المتصوفة أو الفلاسفة أو متعاطي علوم الأوائل، شطية تناظرها إلّا وسارع في استصدار حكم غير قابل للاستئناف بالنهرمس^(٦١).

ولا يسعنا إلّا أن نتفق مع المفكر العربي جورج طرايبيشي (١٩٣٩م-.....) الذي اكتشف أن أفكار الراهب الدومينيكاني فستوجير (P;Festugière)^(٦٢) (١٨٩٨-١٩٨٢م) كانت الخلفية النظرية التي وجهت الجابري في كل ما كتبه في الفصلين الطويلين عن «العقل المستقيل» وعن «العرفان» في كتابيه «تكوين العقل العربي»، و«بنية العقل العربي» على التوالي^(٦٣).

(٦٠) محمد عابد الجابري، التراث والحداثة، بيروت: المركز الثقافي العربي، ط١، ١٩٩١م، ص٣٠٦.
(٦١) جورج طرايبيشي، نقد نقد العربي.. العقل المستقيل في الإسلام؟ بيروت، لبنان: دار الساقى، ط١، ٢٠٠٤، ص١٦٦ بتصرف.

(٦٢) ذكر الجابري أن فستوجير قام بتحقيق النصوص الهرمسية وترجمها إلى الفرنسية في أربعة مجلدات ثم أضافها بدراسة عامة للفكر الهرمسي في أربعة مجلدات أخرى. الأول ظهر سنة ١٩٤٤، والثاني ١٩٤٩، والثالث ١٩٥٢، الرابع سنة ١٩٥٣. انظر: الجابري، تكوين العقل العربي، ص١٦٦.

(٦٣) جورج طرايبيشي، نقد نقد العربي.. العقل المستقيل في الإسلام، ص٧٦.

لقد ذهب فستوجير إلى أنه في أواخر الحقبة الهلنستينية، وفي عهد الإمبراطورية الرومانية (أي منذ مطلع التاريخ الميلادي وحتى سقوط روما في القرن الخامس)، تمكّن الشرق الصوفي اللاعقلاني من غزو قلعة العقلانية اليونانية وتحطيمها، حيث راجت ظاهرة الهرمسية المتمثلة في كتب «الحكمة المنزلة» المَعزُوة إلى مجوس فارس أو إلى العرافين الكلدانيين أو إلى الإله المصري هرمس (= طوط)^(٦٤).

إن هذا التأثير الفستوجيري -إن صحَّ التعبير- في موقف الجابري من التصوف، يدخل ضمن ما حدّر منه إدوارد سعيد (١٩٣٥-٢٠٠٣م)، من أن الاستشراق، رغم إخفاقاته وعرقته، وجهازه الفكري الرقيق، يزدهر بأشكال عديدة حين يستعيد العرب تحليلاته للعقل العربي الإسلامي^(٦٥).

لقد أراد الجابري تصفية الحساب مع ركام اللامعقول في بنية العقل العربي^(٦٦)، فاختار أن ينظّم إلى الاتجاه العقلاني العلمي الذي ظهر في المغرب والأندلس والذي يتكون من ابن حزم، ابن باجة، ابن رشد، الشاطبي، ابن خلدون، وابن مضاء القرطبي في النحو، وابن بصال في الفلاحة التجريبية، والبطروجي في ميدان الفلك. فهؤلاء يتفقون جميعاً -وإن اختلفت مجالات نشاطهم- في نقد العرفان بكل عناصره^(٦٧).

وعلى كل حال فإن هذه الجغرافية الإستمولوجية التي تبناها^(٦٨) والمتمثلة في الشرق العرفاني المنبوذ، والمغرب العقلاني المحبوب، كرسّت ضرباً من القطيعة بين المغرب والشرق، ولقيت صدى غير محمود في الأوساط الثقافية^(٦٩) حسب المفكر الأردني فهمي جدعان (١٩٤٠م-.....)، لأنه لا الثقافة العربية الإسلامية ولا الثقافة اليونانية المكتوبة باليونانية قد عرفتا مثل ذلك التمييز الإستمولوجي بين غرب عقلاني وشرق لا عقلاني، وإنما المركزية الأوروبية هي التي اصطنعت مثل ذلك التمييز.

وهذا ما قام به فعلاً مؤرخ الأديان الفرنسي هنري شارل بويش (١٩٠٢-١٩٨٦م) في كتابه «البحث عن الغنوص en quête de a gnose»، والذي قلده الجابري، وروج

(٦٤) المرجع نفسه، ص ٧٦، ٧٧، بتصرف.

(٦٥) إدوارد سعيد، الاستشراق، نقله إلى العربية: كمال أبو ديب، بيروت: مؤسسة الأبحاث العربية، ط ١، ١٩٨١، ص ٣٩١، بتصرف.

(٦٦) الجابري، تكوين العقل العربي، ص ٥٢.

(٦٧) الجابري، بنية العقل العربي، ص ٥٥٨، ٥٦٤.

(٦٨) جورج طرابيشي، نقد نقد العربي.. العقل المستقبل في الإسلام، ص ١٢.

(٦٩) انظر الحوار الذي جرى بين المفكرين فهمي جدعان، والجابري، في الفصل الثالث عشر من كتاب الجابري، التراث والحداثة، ص ٤٢٦.

لأفكاره في الحقل التداولي للثقافة العربية المعاصرة^(٧٠).

لقد ظل الجابري يشر بتحليل عقلاني إبستمولوجي موضوعي، للتراث، ولكنه ما استطاع هو أن يتجاوز أفق الأيديولوجيا المضادة للعرفان عامة، وللتصوف خاصة، فهاهو يفصح عن أيديولوجيته في قوله: «... قبل خمسين سنة كان المغرب حافلاً بالطرق الصوفية، وكان لكل شيخ طريقه، وكان كل فرد يؤمن بشيخ الطريقة أكثر مما يؤمن بالله ورسوله^(٧١)، فقامت الحركة الوطنية وكانت هي الحركة السلفية في الوقت نفسه، فوجهنا حملة شعواء ضد هذه الطرق، فتحول الأمر، وقُضي على الفكر الطرقي^(٧٢)، وأصبح الانتماء إلى الحزب وليس إلى الطريقة، وذلك كله بفضل نخبة من السلفيين ونخبة من قادة الحركة الوطنية^(٧٣)».

-٢-

دعوى انحرافية التصوف

بعد أن ينتهي الجابري -على المستوى النظري- من تشويه التصوف الإسلامي وتعريته من إسلاميته، مُرجعاً إياه إلى أصول لا تمت للإسلام بصلة، ومتهماً أصحابه بتكريس اللامعقولية في الثقافة الإسلامية، ينتقل إلى تشويهه من جانب آخر يتعلق بالمستوى العملي الأخلاقي.

فإذا كانت الشريعة الإسلامية هي الإطار المشترك والأساسي الذي يُرجع إليه في الحكم على المسلمين التزاماً أو مروفاً، فإن الجابري عمّد إلى هذه المقياس بالذات -مزيفاً بعض النصوص- لكي يُقنع المثقفين بأن الصوفية بعيدون عن الشريعة الإسلامية، وبالتالي يتحقق له الهدف المبيّت وهو: فصل التصوف عن الإسلام، لا من جهة الأصول فحسب، بل ومن جهة الالتزام بالشريعة أيضاً، أي أنه هرمسي حتى على مستوى العمل، فيقول: «فكرة التحلل من التكاليف الشرعية فكرة هرمسية الأصل تبناها الإسماعيليون والمتصوفة^(٧٤)».

ما الدليل عند الجابري؟

إليك دليله: «قالوا (أي الصوفية): إن الشريعة إنما وُضعت للعامة من الناس

(٧٠) جورج طرابيشي، نقد نقد العربي.. العقل المستقيل في الإسلام، ص ٥٢.

(٧١) لاحظ كيف تدنّى الجابري إلى هذا المستوى حتى اتهم الناس بالكفر والشرك!!

(٧٢) لم يقض على التصوف، بل بالعكس إننا نشاهد إقبالاً كبيراً عليه من طرف النخب المثقفة في العالم العربي والغربي على السواء.

(٧٣) الجابري، التراث والحداثة، ص ٣٣٤.

(٧٤) الجابري، العقل الأخلاقي، ص ٤٨٤.

أصحاب الظاهر، أما المتصوفة المشتغلون بعلم الباطن، والمنقطعون إلى طلب الحقيقة، أي إلى طلب الاتصال مع الله، فإنهم مُعفون من رسوم العبادات من وضوء وصلاة إلخ بدعوى أنها تشغلهم عن الانقطاع إلى الله»^(٧٥).

ونتساءل: مَنْ من الصوفية قال هذا؟

لو أن الجابري ذكر أن ذلك الانحراف صدر من بعض أدعياء التصوف، أو بعض الطوائف الضالة، لكان صادقاً في دعواه، ولكنه يأبى إلا أن يطلق أحكامه جزافاً وعلى عواهنها، بكل تعميم، فيخالف المنهج العقلاني التاريخي الذي وعد بانتهاجه.

ولسنا في حاجة إلى تقديم الأدلة -وما أكثرها- على بطلان هذا الافتراء، ولكن حسبنا أن نسوق بعض الأقوال لأئمة التصوف.

ومن ذلك أن رجلاً جاء إلى أبي القاسم الجنيد (ت ٢٩٧هـ) وقال له: أهلك المعرفة يصلون إلى ترك الحركات من باب البر والتقرب إلى الله عز وجل؟ فقال الجنيد: إن هذا قول قوم تكلموا بإسقاط الأعمال، وهو عندي عظيمة والذي يسرق ويزني أحسن حالاً من الذي يقول هذا، فإن العارفين بالله تعالى أخذوا الأعمال عن الله تعالى وإليه رجعوا فيها، ولو بقيت ألف عام لم أنقص من أعمال البر ذرةً، إلا أن يحال بي دونها»^(٧٦).

وقال رحمه الله: «لطرق كلها مسدودة على الخلق إلا على من اقتفى أثر الرسول عليه الصلاة والسلام»^(٧٧).

وقال: «من لم يحفظ القرآن ويكتب الحديث لا يقتدى به في هذا الأمر، لأن علمنا هذا مقيد بالكتاب والسنة»^(٧٨).

ونسوق هذه الوصية من عبد القادر الجيلاني (٤٧٠-٥٦١هـ) لأحد المريديه، جاء فيها: «أوصيك بتقوى الله وطاعته، ولزوم ظاهر الشرع، وسلامة الصدر، وسخاء النفس، وبشاشة الوجه، وبذل الندى، وكف الأذى، وحفظ حرمان المشائخ، والعشرة مع الإخوان، والنصيحة للأصاغر والأكابر»^(٧٩).

(٧٥) الجابري، بنية العقل العربي، ص ٢٧٨.

(٧٦) عبد الكريم بن هوازن القشيري، الرسالة القشيرية، مكتبة محمد علي صبيح وأولاده، ميدان الأزهر، القاهرة، ص ١٩.

(٧٧) المرجع نفسه.

(٧٨) المرجع نفسه.

(٧٩) عبد القادر الجيلاني، فتوح الغيب، الكتاب الثاني ضمن مجموعة تضم سر الأسرار، فتوح الغيب، بيروت: دار الكتب العلمية، ط ١، ٢٠٠٥، ص ١٣٨.

وهذا أحمد الرفاعي (٥١٢ - ٥٨٧ هـ) يتوجه إلى مريديه قائلاً: «إن طابت أنفسكم للحكمة، فارفعوا بها خواطركم إلى حكمة نبيكم ﷺ، وإلى كلام ربكم جلّ وعلا، فإن طابت خواطركم بحكمة النبي ﷺ، وتنورت بكلام الله، فهي على هدى، وإن لم تطب بالحكم النبوية، وتشرف بنور القرآن، فهي ضجيرة الشيطان»^(٨٠).

هذا ومن المؤسف حقاً أن يختزل الجابري الحديث عن الأخلاق عند ابن عربي (٥٥٨ - ٦٣٨ هـ) في بضع كلمات مدّعياً «أنه ينادي بسقوط التكاليف الشرعية من خلال الأمر التكويني والتكليفي»^(٨١).

والحقيقة أن مجرد الخوض في هذه القضية الشائكة يحتاج إلى كتب كاملة، ولكن يكفي أن نشير إشارات مقتضبة إلى بعض معانيها.

فالأمر التكويني عند ابن عربي، هو حالة روحية يبلغها السالك من خلال مقام الفناء، فيرجع إلى العدم الأصلي شعوراً، ويدرك سرّ القدر الذي هو «من أجل العلوم، وما يفهمه الله إلا لمن اختصّه بالمعرفة التامة»^(٨٢)، فلا يرى في هذا المشهد لا معصية ولا طاعة، بل «يشاهد أن الطائع والعاصي كلاهما على صراط ربّه، ما عدل أحد منهما على علم الله منه وعمّا اقتضته عينه الثابتة»^(٨٣) أي إنهما تحت حكم المشيئة الإلهية.

ولكن مشهد «الأمر التكويني» لا يكون إلا في حالة الجمع والفناء، وهو ليس غاية في السلوك؛ ولذلك فإن المريد مطالب بالعودة بعده إلى مقام البقاء، ليشهد الفرق الشرعي، فيميز بين الطاعة والمعصية، وهذا ما يسمى في اصطلاح ابن عربي بمشهد الأمر التكويني، وهو الذي جاءت به الشريعة واقتضته المراسيم الاجتماعية.

وسلوك العارف لا يكتمل إلا إذا فرّق في جمعه وجمع في فرقه (أي مزج بين الأمر التكويني والأمر التكليفي) وإلا خسرت صفقته، وصار من المتزندقين. ولذا قال ابن عربي في إحدى لطائفه ناصحاً مريده: «إذا كنت في عين الجمع والوجود فقل: كل من عند الله. وإذا كنت في عين التفرقة فقل: وما أنسانيه إلا الشيطان. وكل قول في موضعه أدب مع الحق»^(٨٤).

(٨٠) أحمد الرفاعي، النظام الخاص لأهل الاختصاص، تحقيق: عبد الغني نكه مي، حلب، سورية: دار الكتاب النفيس، ط ٢، ١٤١٤ هـ، ص ٦١.

(٨١) الجابري، العقل الأخلاقي، ص ٤٨٤، ٤٨٥.

(٨٢) عبد الرزاق القاشاني، شرح فصوص الحكم، مصر: مطبعة البابي الحلبي، ب. ت، ص ١٩٧.

(٨٣) المرجع نفسه، ص ١٩١.

(٨٤) محيي الدين بن عربي، رسالة التراجم، ضمن رسائل ابن عربي جزآن، الهند - حيدر آباد الدكن: دائرة المعارف العثمانية، ط ١، ١٣٦٧، ١٩٤٨ م، ص ٤٦.

وقد نبّه ابن عربي إلى قضية خطيرة، تتمثل في اللبس الذي يقع للكثيرين حين لا يفرقون بين الأمرين التكويني والتكليفي، فيعتقدون أن الرضا بالقضاء يستلزم الرضا بالمقضي، حتى ولو كان شرّاً ومعصية، فيقول: «لا يلزم الراضي بالقضاء أن يرضى بالكفر والمعاصي والمخالفات... والشارع أمرنا بالرضا بالقضاء لا بالمقضي... وليس لك أن تقول: رضيتُ بما قضى الله لي من المخالفات»^(٨٥).

ومن خلال ما سبق نستنتج أن شهود الأمر التكويني يقتضي الرضا بالقضاء الشامل للكائنات كلّها. أما شهود الأمر التكليفي الشرعي فيقتضي وزن المقضي بميزان الشرع والأخلاق، فإن كان موافقاً لها قُبِلَ، وإن كان مخالفاً لها رُفِضَ. وهذا عين ما ذهب إليه ابن القيم (٦٩١-٧٦٧هـ) في قوله: «فحظّ الحقيقة الدينية (الأمر التكليفي) القيام بأمره ونهيه، وحظّ الحقيقة الكونية (الأمر التكويني) إفراده بالافتقار إليه والاستعانة به... والتحقق بأنه ما شاء كان وما شاء لم يكن... فلهذه الحقيقة عبودية، ولهذه الحقيقة عبودية؛ ولا تُبطلُ إحداهما الأخرى، بل لا تتم إلاّ بها»^(٨٦).

فهلّا بين الجابري لقارئه حقيقة الأمر التكويني والتكليفي كما وردا عند ابن عربي، حتى يكشفوا بأنفسهم فيما إذا كان الرجل قد أسقط التكليف أم أثبتها؟!.

ثم انظر كيف يتعامل صاحبنا مع هذا النص، قال بعضهم: «إن الله خلقك حرّاً فكُن كما خلقك». يورده هكذا دون ذكر هوية القائل، ثم يستنتج منه هذه النتيجة: «أي غير مكلف، الحرية معناه التحلل من «الرسوم» وهي التكاليف الشرعية التي هي موضوع الفقه وشغل الفقهاء»^(٨٧).

ولسنا في حاجة هنا أيضاً إلى إقناع القارئ بأن الحرية التي وردت في هذا النص -وإن كنا لا نعرف قائله- لا تعني التحرر من تكاليف الشريعة، وإنما تعني التحرر من قيد الشهوات والأغيار.

وتفسير ذلك أن الإنسان خُلِقَ طاهراً نقيّاً، حرّاً من الشهوات، لكنه وبالتدريج يكتسب أمراضاً قلبية تقيّده وتستعبده. ولكي يعود إلى فطرته، ويرجع كما كان من قبل، عليه أن يكسّر تلك الأوثان المنتصبة بداخله، كحب الدنيا، والأنانية، والكبر، والعجب، والرياء، والطمع، وما إلى ذلك، لأن «القلب ليس له إلاّ وجهة واحدة فمهما توجه إليها

(٨٥) محيي الدين بن عربي، كتاب المسائل، ضمن الرسائل، ص ٣٢.

(٨٦) أبو عبد الله محمد بن قيم الجوزية، مدارج السالكين، بين منازل إياك نعبد وإياك نستعين، تحقيق: محمد المعتصم بالله البغدادي، بيروت، لبنان: دار الكتاب العربي، ط ١٩٩٨م، ج ١، ص ١٨١.

(٨٧) الجابري، العقل الأخلاقي، ص ٤٨٢.

حجب عن غيرها»^(٨٨).

وبقدر ما يحطم الإنسان من تلك الأوثان بقدر ما يقترب من كمال الحرية، حتى إذا ما تم له تحطيمها كلها، تحققت حريته، وخلُصت عبوديته لله، ولذا قال الشيخ أبو مدين شعيب (٤٩٢ - ٥٨٣هـ): «لا تكون له عبداً، ولغيره فيك بقية رق»^(٨٩).

وقال الشيخ محمد بن الحبيب (١٨٧١ - ١٩٧٢م) شعراً: وكن عبداً صرفاً له تكن حرّاً عن غير الله^(٩٠).

ولندع قضية التزام الصوفية بالشريعة الإسلامية جانباً، ونعرج على تحليل الجابري لبعض مقامات التصوف. ونبدأ بمقام «التوبة» الذي يفهمه كالأتي: «إن الآيات التي تدعو المؤمنين إلى التوبة كانت حين نزولها تخاطب أناساً كانوا قبل إسلامهم يأتون الذنوب، أما الذين وُلدوا في الإسلام وساروا على نهجه من صغرهم فكيف نطالبهم بالتوبة؟ وبما أن التوبة هي المدخل إلى التصوف فالسؤال سيصبح كما يلي: هل التصوف مطلوب من الجميع أم فقط من الذين اقترفوا ذنوباً؟»^(٩١).

لقد أوردنا النص بحرفيته دون تصرّف، تاركين للقارئ الكريم فرصة اكتشاف ما يتضمنه من خلل فكري، ثم التفكير في الإجابة عن السؤال الذي طُرح في آخره، أما نحن فليس لنا عليه أدنى تعليق!!

وننتقل إلى مقام آخر وهو مقام «التوكل»، والذي يجعله الجابري عنوان التصوف فيقول: «التصوف هو: القول بجبرية صارمة، وترك التدبير أي ما يسمونه التوكل، وهما في الحقيقة مترابطان متداخلان: فبدون الجبرية لا يستقر التوكل ولا يستقيم»^(٩٢).

بهذا التعريف يُقول الجابري الصوفية غير ما قالوه هم: الجبرية وترك التدبير يساويان التوكل. وبهذا يصل بقارئه إلى النتيجة التي يريد لها وهي: أنهم خالفوا فيه ما جاء في القرآن والسنة والسيرة النبوية وسيرة الصحابة^(٩٣).

(٨٨) أحمد بن مصطفى العلوي، المواد الغيشية الناشئة عن الحكم الغوثية، مستغانم، الجزائر: المطبعة العلوية، ط ٢، ١٩٨٩م، ج ١، ص ٦٤.

(٨٩) المرجع نفسه، ج ٢، ص ٧٣.

(٩٠) محمد بن الحبيب الأمغاري، ديوان بغية المريدين السائرين وتحفة السالكين العارفين، تحقيق: قويدري الأخضر، وبديار بشير، الأغواط، الجزائر: مطبعة ابن سالم، ٢٠١٢م، ص ٥٥.

(٩١) الجابري، العقل الأخلاقي، ص ٤٦٧.

(٩٢) الجابري، العقل الأخلاقي، ص ٤٨٨.

(٩٣) المرجع نفسه، ص ٤٧٢، ٤٧١.

ثم يهتمهم بأنهم ينسبون إلى الإسلام ما ليس منه «ومن ذلك الحديث المرفوع الذي لم يذكره لا البخاري ولا مسلم، وهو الذي أورده أبو طالب المكي من أن النبي ﷺ قال: لو أنكم تتوكلون على الله حق توكله». وهكذا يصبح الصوفية باعتمادهم على التوكل - كما عرّفه الجابري - قد سقطوا في الإعراض عن العمل، وأهمّلوا عمارة الأرض التي أمر الله بها القرآن، وكرسوا الجبر وإسقاط للمسؤولية^(٩٤).

فهل تعريف التوكل عند الصوفية يعني الجبر وإسقاط التدبير؟

إن ما ذكر في أدبيات التصوف عن التوكل يناقض تمامًا ما ذكره الجابري، ويكفي أن نرجع إلى ربع المنجيات من إحياء علوم الدين للغزالي (٤٥٠-٥٠٥هـ) لنكتشف أن «التوكل منزل من منازل الدين ومقام من مقامات الموقنين، بل هو أعلى درجات المقربين، وهو في نفسه غامض من حيث العلم، ثم هو شاقّ من حيث العمل، ووجه غموضه من حيث الفهم أن ملاحظة الأسباب والاعتماد عليها شرك في التوحيد، والتثاقل عنها بالكلية طعن في السنة وقدح في التشريع... وتحقيق معنى التوكل على وجه يتوافق فيه مقتضى التوحيد والنقل والشرع في غاية الغموض والعسر»^(٩٥).

وهذا الغموض على مستوى الفهم، والعسر على مستوى التطبيق، دفعا للغزالي إلى التمهيد له بكتاب التوحيد.

أما تشكيك الجابري في صحة الحديث المذكور آنفًا عن التوكل، بحجة أنه لم يرد في الصحيحين البخاري ومسلم، فأمر بجانب اللصواب، لأن هذا الحديث وإن لم يرد عند الشيخين، فقد ورد عند النسائي وابن ماجه وابن حبان والحاكم، وقال الترمذي عنه حسن صحيح. كما ورد في مسند الإمام أحمد (ت ٢٤١هـ) تحت رقم ٣٧٠ وهذا نصه: «حدثنا حجاج، أخبرنا ابن لهيعة، عن عبد الله بن هبيرة، عن أبي تميم أنه سمع عمر بن الخطاب يقول: سمعت النبي ﷺ يقول: لو أنكم توكلتم على الله حق توكله، لرزقكم كما يرزق الطير؛ تغدو خفاصًا، وتروح بطانًا»^(٩٦).

ومعنى الحديث أن الناس لو حققوا التوكل على الله بقلوبهم واعتمدوا عليه اعتمادًا كليًا في جلب ما ينفعهم ودفع ما يضرهم، وأخذوا بالأسباب المفيدة، لساق إليهم أرزاقهم

(٩٤) المرجع نفسه، ص ٤٧٢، ٤٧١.

(٩٥) أبو حامد الغزالي، إحياء علوم الدين، ٤ أجزاء، بيروت: دار المعرفة، ب؟ ت. ج ٤، كتاب التوحيد والتوكل، ص ٢٤٣.

(٩٦) أبو عبد الله أحمد بن محمد بن حنبل، المسند تحقيق: شعيب الأرنؤوط وآخرون، إشراف: عبد الله بن عبد المحسن التركي، مؤسسة الرسالة، ط ١، ٢٠٠١ م، ص ٦٥٩.

مع أدنى سبب، كما يسوق إلى الطير أرزاقها بمجرد الغدو والرواح، وهو نوع من الطلب ولكنه سعي يسير، وتحقيق التوكل لا ينافي السعي في الأسباب التي قدر الله سبحانه وتعالى المقدرات بها.

هذا وفي حديثه عن مقامي «الرضا والمحبة»، يذهب الجابري إلى أنها كرسا في البيئة الإسلامية «جبرية صارمة من جهة، وفناء الأخلاق، وإسقاط التكاليف الشرعية من جهة ثانية»^(٩٧).

وهذا الرأي الجابري في غاية التهافت، لأنه لا أحد من شيوخ التصوف المعتمدين في هذا الفن، ذكر هذا أو مارسه في حياته، فها هو الغزالي يتحدث عن الرضا بعكس ما ذكر الجابري تمامًا: «... الدعاء غير مناقض للرضا، ولا يُخرج صاحبه عن مقام الرضا، وكذلك كراهة المعاصي ومقت أهلها ومقت أسبابها، والسعي في إزالتها بالمعروف والنهي عن المنكر، لا يناقضه. وقد غلط بعض الباطنيين المغترين وزعم أن المعاصي والفجور والكفر من قضاء الله وقدره عز وجل فيجب الرضا به، وهذا جهل بالتأويل وغفلة عن أسرار الشرع»^(٩٨).

فالغزالي ينه -وكما هو واضح- إلى أن هناك صنف من المنحرفين الباطنيين قد فهموا الرضا فهما خاطئاً، فضلوا وأضلوا. ولو أن الجابري ميز في حكمه بين المعتدلين من الصوفية والمنحرفين منهم لكان لحكمه بعض حظ من صواب.

ولنقرأ للجابري هذا النص «ينطلق (المريد) من الثورة على رسوم الفقهاء لينتهي إلى الانغلاق على رسوم الطريقة وهي أكبر وأكبر. ينطلق من الإقرار بالعبودية لله والتزام العبادة لينتهي إلى الفناء في الله أو الاتحاد به، والمعنى واحد فيتخلص من العبودية والعبادة معاً، ويدخل فضاء الحرية الكاملة فيتحرر من رق التكليف الديني والأخلاقي»^(٩٩).

وإليك نص آخر: «لقد انتقلوا من الحرية التي بلغوها من فناء الأخلاق، إلى أخلاق الفناء، إلى إسقاط التكاليف الشرعية»^(١٠٠).

قناعتنا أن الجابري يدرك أنه متطرف في أحكامه، وكيف لا وهو الذي نشأ وعاش في بيئة مغربية وسمع عن شيوخ ضربوا أروع الأمثلة في التقوى والصلاح، غير أنه يتعمد تحريف النصوص، وتوجيهها بحسب ما تهواه نفسه.

(٩٧) الجابري، العقل الأخلاقي، ص ٤٨٠.

(٩٨) أبو حامد لغزالي، إحياء علوم الدين، ج ٤، كتاب المحبة والشوق والأنس والرضا، ص ٣٥١.

(٩٩) الجابري، العقل الأخلاقي، ص ٤٨٨.

(١٠٠) المرجع نفسه، ص ٤٦٠.

نترك قضية التزام الصوفية بالشرعية الإسلامية، وننتقل إلى تحليل الجابري لنفسيات الصوفية، إذ يبدو أنه أوتي ميزاناً دقيقاً وكشفاً عميقاً - وإن كان هو لا يؤمن أصلاً بالكشف - إلى حد أنه حكم على الشيخ حبيب العجمي (ت ١١٩هـ) بأنه اصطنع الزهد والتصوف طلباً للجاه^(١٠١)، وحكم على الشيخ إبراهيم ابن أدهم (ت ١٦٢هـ) بأنه اختار التصوف لأجل أغراض سياسية^(١٠٢). بل وحكم على الصوفي - أي صوفي - بأنه نرجسي ينجح إلى تضخيم الفردية وتضخيم «أنا»^(١٠٣). واكتشف بعد دراسة واسعة أن الشيخ المري يتعامل مع مريده وفق أخلاق كسروية قوامها التكبر والتسلط والإذلال^(١٠٤). وكيفينا - لننسف هذه الافتراءات - أن نسوق أحياناً لأحد العارفين، تعبر عن منتهى تواضعه لمخلوقات الله واستسلامه للإرادة الإلهية:

فأطيب أوقاتي اتّصافي بذلّة وفقر وعجز وانسلاّب إرادة
فتلك أصول في طريقتنا المثلّي فكُنْها وجنّب عن علوّ ورفعة^(١٠٥)

هذا وقد تبيّن له أن الصوفي عندما ينادي بالفناء في الله لا يفعل ذلك إلّا نظرياً، أما عملياً فهو يتشوف إلى الولاية التي هي مُلك رُوحِي، وبالتالي مادي لأن من يملك الأرواح يملك الأبدان^(١٠٦).

وهذا مجرد اتهام باطل؛ لأن الصوفية مجمعون على بغض الرياسة والجاه والشهرة والتسلط، ولهم في ذلك وصايا كثيرة منها ما ذكره الشيخ ابن عطاء الله السكندري (ت ٧٠٧هـ) في حِكْمه كقوله: «ادفن وجودك في أرض الخمول (ضد الشهرة)، فما نبت مما لم يدفن، لا يتم نتاجه»^(١٠٧).

ومنها ما أوصى به الرفاعي حين يقول: «لا تزعمُ أخا الحجاب، أن أخاك الإنسان الآخر، عبْدٌ كبدرِي هَمَاتك، بوقتِك، بحظك، بشأنك، بما أنتفيه من أمرِك. هو فوق ذلك، وأنت دون ذلك. كلٌّ من ساواك بتركيب الهيكل أو ماثلك بالصورة والنسق فهو أخوك بجنْسيتك، وشرِيكك بآدميتك، لا هو مملوكك، ولا أنت مالِكُه»^(١٠٨).

(١٠١) المرجع نفسه، ص ٤٣٢.

(١٠٢) المرجع نفسه، ص ٤٣٤.

(١٠٣) الجابري، بنية العقل العربي، ص ٢٥٥.

(١٠٤) المرجع نفسه، ص ٢٥٥.

(١٠٥) محمد بن الحبيب الأمغاري، ديوان بغية المريدن السائرین، ص ٢١٦.

(١٠٦) الجابري، العقل الأخلاقي، ص ٤٣٦.

(١٠٧) الرندي ابن عباد، غيث المواهب العلية في شرح الحكم العطائية، تحقيق: عبد الحليم محمود، ومحمود بن الشريف، القاهرة: مطبعة السعادة، ط ١، ١٩٧٠، ج ١، ص ٧٦.

(١٠٨) أحمد الرفاعي، البرهان المؤيد، تحقيق: إبراهيم الرفاعي، القاهرة: دار آل الرفاعي، ١٩٩٨م، ص ١٠، ١١.

والصوفي أناني وأرستقراطي - في نظر الجابري - لأنه يتعامل مع أسرارهِ كأُمُور يعلمها وحده علماً نهائياً مطلقاً، وبالتالي فهو يعتبرها أسراراً لا بالنسبة له هو، بل بالنسبة لغيره ممن ليسوا من الصفوة المختارة مثله^(١٠٩).

وأنه عندما يبحث عن معرفة نفسه وخلاصها يقوم بموقف فرداني، موقف أرستقراطي، فهذا الطريق ليس في متناول العامة بل هو مقصور على الخاصة^(١١٠).

إن أرستقراطية الصوفية - إن جاز لنا أن نستعمل هذا الوصف - لم تنشأ لديهم عن جاه أو توقع سياسي، أو ثراء اقتصادي، وإنما كانت نتيجة مكابدات ومجاهدات، والتزام أخلاقي، فمن شاء أن يكون أرستقراطياً على طريقتهم، فما عليه إلا أن يجاورهم أياماً ليكتشف كيف أن منهجهم ثقيل على الحظوظ البشرية، ممزوج بالمرارة والغصص، يدمع العينين، ويتعب الركبتين، ومن أجل ذلك «ترك العلماء هذا العلم واشتغلوا باستعمال علم يُخَفِّ عليهم المؤن ويحثهم على التوسع والرخص، وقد يكون أقرب إلى وأخف تحملاً على النفوس»^(١١١).

والصوفي - حسبما تصوره الجابري - متغطرس يعتبر العالم شراً كله ليَجْعَل من «أنا»ه، ومن أنه وحده نفحة الخير الإلهي الوحيدة في هذا العالم. وهو شخص سلبى هروبي انعزالي يفر باستمرار إلى عالم الميثولوجيا الفلسفة أي إلى العقل المستقل، فلا يستطيع تجاوز فرديته، ويجعل من قضيته الشخصية قضية جماعية، وإن لزم الأمر قضية إنسانية^(١١٢)، لأن أخلاق الفناء التي يسير عليها تؤدي إلى فناءه وفناء الأخلاق لتنتهي إلى فناء الأمم^(١١٣).

إن الباحث المنصف يدرك جيداً أن هذه التهم مجرد افتراءات لا تصمد أمام الحقائق التاريخية الدامغة، فتاريخ التصوف الإسلامي ثري بالأدوار الإيجابية التي قامت بها الحركات الصوفية كجزء من حركة اليقظة والإصلاح في العالم الإسلامي^(١١٤).

وقد استطاع التصوف بالفعل أن يلعب دوراً كبيراً في توجيه مظاهر الحياة الإسلامية على مر التاريخ. بل إنه يندر أن نجد من المصلحين والمجاهدين ممن عملوا على إنقاذ الأوطان

(١٠٩) الجابري، بنية العقل العربي، ص ٣٧٥.

(١١٠) المرجع نفسه، ص ٥٣٩.

(١١١) أبو نصر عبد الله بن علي السراج، اللمع، تحقيق: كامل مصطفى الهنداوي، بيروت: دار الكتب العلمية، ط ١، ٢٠٠١م، ص ١٩.

(١١٢) الجابري، بنية العقل العربي، الصفحات، ٢٥٩، ٣٧٨، ٣٧٩.

(١١٣) الجابري، العقل الأخلاقي، ص ٤٨٨.

(١١٤) انظر: أنور الجندي، العالم الإسلامي والاستعمار السياسي والاجتماعي والثقافي، بيروت، ١٩٨٣م، ص ٣٠٤.

الإسلامية من برائن الاستعمار ولم يسلكوا الطريق الصوفي^(١١٥).

ولعلّ تاريخ المقاومة الشعبية في الجزائر هو أكبر شاهد على ذلك، فالثورات الشعبية بأكملها انطلقت من الزوايا، وقد كان قادتها إمّا شيوخاً لتلك الزوايا أو من مريديها^(١١٦).

أما الانكفاء على الذات، فإنه لا يمت للتصوف الحقيقي بأية صلة، وفي سير الصوفية ما يُثبت ذلك. فقد كتب الجنيد إلى أحد مريديه رسالة من بين ما جاء فيها: «... يا أخي كن على علم بأهل دهرك، ومعرفتك بأهل وقتك وعصرك، وابدأ في ذلك أولاً بنفسك»^(١١٧).

وكتب رسالة أخرى إلى صديقه الشيخ أبي بكر الكسائي يقول فيها: «... فعليك -رحمك الله- بضبط لسانك ومعرفة أهل زمانك، وخاطب الناس بما يعرفون، ودعهم بما لا يعرفون، فقلّ من جهل شيئاً إلّا عاداه... فاعمل على أن تكون رحمة على غيرك... واخرج إلى الخلق من حالك إلى أحوالهم، وخاطبهم من قلبك على حسب مواضعهم، فذلك أبلغ لك ولهم»^(١١٨).

لكن الجابري يُعْض طرفه عن كل هذا، ولا يبصر الصوفية إلّا بعين السخط فيضيق ذرعاً بهم، ويضجر من وجودهم، ويتبرم من انتشارهم في المجتمعات الإسلامية، ويتساءل بلهجة المستنكر: «ألم يكن الإسلام قبل ظهوره (الأولياء) أنقى وأقوى وأطهر، ورقعته أوسع وحضارته أكثر ازدهاراً؟ أليس عصر الانحطاط مرتبطاً بظهور نظام الأولياء؟»^(١١٩).

وللقارئ أن يكتشف بنفسه إلى أي مستوى تدنّى الجابري، عندما حكم على الصوفية بهذه الأحكام الجائرة، والتي توّسل فيها بلغة التعميم الجنوني، مستنداً في ذلك إلى أقوال ابن حزم (ت ٤٥٦هـ) وابن الجوزي (ت ٧٥١هـ) في نقد التصوف^(١٢٠).

ولسنا بحاجة إلى البرهنة على بطلان هذه الدعاوي، لأن باستطاعة كل أحد أن يعود إلى تراجم الصوفية ليكتشف بنفسه مدى ما بلغوه من سمو أخلاقي قلّ أن نجد له نظيراً في تاريخ الإسلام. لكن الخطاب العدواني المناهض لهم، لا ينقضي إطلاقاً، بل إنه

(١١٥) أسعد الخطيب، البطولة والفداء عند الصوفية، دمشق، سوريا: دار التقوى، ط ٥، ٢٠٠٨م، ص ١٧٧.

(١١٦) جيلالي صاري، الدور التاريخي للطرق الصوفية ببلدان المغرب العربي، ضمن ملتقى الفكر الإسلامي الواحد والعشرون، معسكر، الجزائر، ١٩٧٨م.

(١١٧) سعاد الحكيم، تاج العارفين، الجنيد البغدادي (الأعمال الكاملة) القاهرة: دار الشروق، ط ٣، ٢٠٠٧م، ص ٢٩٦.

(١١٨) المرجع نفسه، ص ٣٠٠.

(١١٩) الجابري، العقل الأخلاقي، ص ٤٥٦.

(١٢٠) المرجع نفسه، ص ٤٨٣.

يتخذ أساليب جديدة، ويعيد تخريج السيناريوهات القديمة نفسها بشكل عصري، تلك السيناريوهات المعتادة والمتمثلة في ثَم: التبديع والدجل والشرك والشعوذة والتخلف والتواطؤ مع المستعمر.

إن الانحرافات التي شابت التصوف - وهذه حقيقة لا بد من الاعتراف بها - لم تكن في يوم من الأيام مبررات للنيل منه، أو الخط من شأنه، لأن الصوفية أنفسهم تكفلوا بكشف القناع عنها وفضحها وتحذير الناس منها^(١٢١).

ولنستمع إلى أحمد الرفاعي وهو يسقط أقنعة الزيف عن أدعياء التصوف في زمانه، بل وفي كل زمان يوجد فيه الأدعياء، قائلاً: «أيها المتصوّف لم هذه البطالة؟... تظن هذه الطريقة تورث من أبيك؟ تتسلسل من جدك؟ تأتيك باسم بكر وعمر، وتصير لك في وثيقة نسبك؟ تُنقش لك على جيب خرقتك، على طرف تاجك؟ حَسِبْتَ هذه البضاعة ثوب شَعْر، وتاجاً، وعكازاً، ودلقاً، وعمامة كبيرة وزياً؟ لا والله... إن الله لا ينظر إلى كل هذا. ينظر إلى قلبك كيف يُفرغ فيه سرّه وبركة قريحه، وأنت غافل عنه بحجاب التاج، بحجاب الخرقه، بحجاب السبحة، بحجاب العصا، بحجاب المسوح. أي مسكين تمشي مع وهمك، مع خيالك، مع كذبك، مع عجبك وغرورك، تحمّل نجاسة أنانيتك، وتظن أنك على شيء. وكيف تكون على ذلك؟ تعلّم علم التواضع، تعلّم علم الحيرة، تعلّم علم المسكنة والانكسار»^(١٢٢).

لقد كانت الأيديولوجيا المعادية للتصوف وللعرفان عامة، بمثابة اللا شعور المعرفي، الذي وجّه الجابري طيلة دراسته للتراث العربي، فكل شيء يتّصل بالروحانيات منبوذ، مستبعد، لا عقلائي، منحط، سلبي، لا حضاري، إلى ما هنالك من التوصيفات البشعة.

وحتى الشخصيات الفلسفية والعلمية والدينية الفاعلة في حضارتنا الإسلامية، ستطالها أيضاً تلك التشويهات والتقييحات والتسفيهاات الجابرية، لمجرد أنها تقاطعت مع العرفان. فالعقلانية الفارابية «صوفية» وبالتالي هي لا عقلانية، وابن سينا (٣٧٠-٤٢٧هـ) هو المدشن الفعلي لمرحلة الجمود والانحطاط، لأنه قام بتكريس لا عقلانية صميمة في الفكر العربي الإسلامي تحت غطاء عقلانية موهومة^(١٢٣)، وجابر بن حيان (١٠١-١٩٧هـ) هرمسي لا عقلائي^(١٢٤)، والطبيب أبو بكر الرازي (٢٥١-٣٢٠هـ) فيلسوف وطبيب لكنه لا عقلائي لأن آراءه متأثرة بالهرمسية والفيثاغورية^(١٢٥).

(١٢١) نجيل القارئ الكريم إلى كتابنا: الفكر التربوي الصوفي، دمشق، سوريا: دار نينوى، ط ١، ٢٠١٠م.

(١٢٢) أحمد الرفاعي، البرهان المؤيد، ص ٣٥، ٣٦.

(١٢٣) الجابري، نحن والتراث ص ١٣١، وكذا ص ٢٨٢، ٢٨٣.

(١٢٤) الجابري، تكوين العقل العربي، ص ١٩٥.

(١٢٥) المرجع نفسه، ص ١٩٧.

بقي لنا أخيراً أن نشير ولو بإيجاز إلى موقف الجابري من المنهج الذوقي أو الإلهامي الذي اعتمدته الصوفية كمنهج لا ينفي العقل ولا يتناقض معه وإنما يتجاوزه، حيث اتفقوا جميعهم على أن البصيرة الكاشفة بوسعها أن تدرك في لمحة خاطفة، ما يعجز العقل عن إدراكه في أمد طويل، وذلك أن العقل ليس هو كل ما يملكه الإنسان من قدرات، بل إن وراءه قدرات أخرى بإمكانها أن تسعف الإنسان من معرفة هذا الوجود المفعم بالأسرار والألغاز.

ولكن الجابري لا يعتبره كذلك بل هو عنده «ليس شيئاً فوق العقل كما يدّعي العرفانيون بل هو أدنى درجات الفعالية العقلية... ليس شيئاً خارقاً للعادة، ليس منحة من طرف قوة عليا بل هو فعل العادة الذهنية غير المراقبة، فعل الخيال الذي تغذيه... معطيات شعور حالم غير قادر على مواجهة الواقع والتكيف معه... فيلجأ إلى نسج عالم خيالي خاص به، ينتقي عناصره من الدين والأساطير والمعارف الشائعة... التي تجد أصلها في الديانات الفارسية القديمة والتي تبنتها الهرمسية»^(١٢٦).

وهنا نجده يقف على النقيض تماماً من النص القرآني الذي يصرّح بوجود معرفة لدنية، حيث قال الله عز وجل: ﴿وَعَلَّمْنَاهُ مِنْ لَدُنَّا عِلْمًا﴾^(١٢٧)، وهذه المعرفة تظهر للقلب بالمواظبة على العبادة من غير تعلّم بل بطريق الكشف والإلهام^(١٢٨).

يقول أبو طالب المكي في هذا الشأن: «إذا كان العبد ملقياً السمع بين يدي سميعة، مصغياً لسر كلامه، شهيد القلب لمعاني صفات شهيدته، ناظراً إلى قدرته، تاركاً لمعقوله ومعهود علمه، متبرئاً من حاله وقوته، معظماً للمتكلم، واقفاً على حضوره، مفتقراً إلى الفهم بحال مستقيم، وقلب سليم وصفاء يقين، سمع فصل الخطاب وشهد علم غيب الجواب»^(١٢٩).

وطبعاً هذه التفسيرات التي قدّمها الإمام الغزالي أو المكي عن الطريق التزكوي المفضي للإلهام لا تروق للجابري ولا يكاد يصدقها.

ويكفي دليلاً على صحة الإلهام قوله ﷺ: «من عمل بما علم ورثه الله علم ما لم

(١٢٦) الجابري، بنية العقل العربي، ص ٣٧٨.

(١٢٧) سورة الكهف، الآية ٦٤.

(١٢٨) أبو حامد الغزالي، إحياء علوم الدين، ج ٣، ص ٢٣.

(١٢٩) أبو طالب المكي، قوت القلوب، تحقيق: عاصم إبراهيم الكيالي، بيروت: دار الكتب العلمية، ط ٢، ٢٠٠٥م، ج ١، ص ٨٥.

يعلم»، وقوله: «اتقوا فِرَاسَةَ الْمُؤْمِنِ فَإِنَّهُ يَنْظُرُ بِنُورِ اللَّهِ»^(١٣٠)، وقوله مبشراً بوجود هذا العلم الإلهامي في بعض أفراد أمته: «إِنْ مِنْ أُمَّتِي مُحَدِّثِينَ وَإِنْ عَمِرَ مِنْهُمْ»^(١٣١).

وقد سجل لنا التاريخ الإسلامي حوادث تؤكد وجود هذا النوع من المعرفة، ومن ذلك أن سيدنا عمر رضي الله عنه قال أثناء خطبة الجمعة: يا سارية الجبل، حيث انكشف له أن العدو قد أشرف على جيش المسلمين، وقد كانت بينهما مسافات طويلة^(١٣٢).

وكذلك ما حدث لسيدنا أنس بن مالك رضي الله عنه حيث قال: «دخلت على عثمان رضي الله عنه وكنت قد لقيت امرأة في طريقي فنظرت إليها شزراً، وتأمّلت محاسنها، فقال عثمان رضي الله عنه لما دخلت عليه: يدخل عليّ أحد وأثر الزنا ظاهر على عينيه، أما علمت أن زنا العينين النظر؟ لتتوبن أو لأعزرنك. فقلت: أَوْحِيْ بَعْدَ النَّبِيِّ؟ فقال: لا ولكن بصيرة وبرهان وفراصة صادقة»^(١٣٣).

أما تاريخ التصوف فهو حافل بمثل هذه المعارف، ومن ذلك ما حدث للشيخ أبي سعيد الخراز (ت ٢٧٧) قال: دخلت المسجد الحرام، فرأيت فقيراً عليه خرقتان، فقلت في نفسي: هذا وأشباهه كلُّ على الناس. فناداني وقال: والله يعلم ما في أنفسكم فاحذروه. فاستغفرت في سرّي، فناداني وقال: وهو الذي يتقبل التوبة عن عباده. ثم غاب عني^(١٣٤).

وما ذكرناه عن الإلهام أثبتته علم النفس الحديث، وأطلق عليه اسم قراءة الأفكار أو التخاطر Télépathie^(١٣٥) والذي يعني إمكان معرفة ما يدور في أذهان الآخرين^(١٣٦). وهو ما يدخل في ميدان علم النفس الميتافيزيقي أو البارابسيكولوجيا^(١٣٧)، هذا العلم الذي أصبح له وزنه في علم النفس المعاصر بعد أن أغفل حيناً من الزمن، بسبب التيارات المادية التي اكتسحت علم النفس الحديث.

(١٣٠) الغزالي، إحياء علوم الدين، ج ٣، ص ٢٣، ٢٤.

(١٣١) شهاب الدين بن حجر العسقلاني، فتح الباري في شرح صحيح البخاري، بيروت، لبنان: دار المعرفة للطباعة والنشر، ط ٢، ب. ت، ج ٧، ص ٤٠، ٤١.

(١٣٢) الغزالي، إحياء علوم الدين، ج ٣، ص ٢٥.

(١٣٣) المرجع نفسه.

(١٣٤) المرجع نفسه.

(١٣٥) وهو مصطلح ابتكره (أف. ديبلو أج. مايزر) انظر: عبد الستار عز الدين الراوي، التصوف والبارابسيكولوجي، عمان: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط ١، ١٩٩٤، ص ٨٠.

(١٣٦) ناجي حسين جودة، المعرفة الصوفية، بيروت: دار الجليل، ط ١، ١٩٩٢، ص ١٦٦.

(١٣٧) عبد الستار عز الدين الراوي، التصوف والبارابسيكولوجي، ص ٥٩.

ولا يفوتنا أن نذكر أن الفيلسوف فيتجنشتاين (Wittgenstein) ^(١٣٨) (١٨٨٩ م - ١٩٥١ م)، وهو أحد أقطاب الوضعية المنطقية، يشيد بالمعرفة الصوفية مؤكداً أن «حلّ لغز الحياة في المكان والزمان إنما يوجد خارج الزمان والمكان وهذه ليست مشكلات مما يجب حلها في العلم الطبيعي»، ثم يضيف مشيداً بالمعرفة الصوفية قائلاً: «إن الشعور بالعالم ككل محدد، هو الشعور الصوفي» ^(١٣٩).

لكن الناس في الإيذان بهذه المعرفة أصناف: فمنهم من ذاقها. ومنهم من علمها بالبرهان. ومنهم من قبلها محسناً الظن بأهلها. ومنهم من أنكرها جملة وتفصيلاً - كما هو حال الجابري - بل زاد على الإنكار أن راح يتهمك بأهلها.

وقد عبّر الغزالي عن هذه الأصناف وتفاوتهم في الإيذان بمكشافات الصوفية فقال: «والتحقيق بالبرهان علم، وملابسة عين تلك الحال ذوق، والقبول من التسامع والتجربة بحسن الظن إيمان، فهذه ثلاث درجات... ووراء هؤلاء قوم جهال هم المنكرون لأصل ذلك المتعجبون من هذا الكلام، يستمعون ويسخرون ويقولون: العجب أنهم كيف يهذون» ^(١٤٠).

فالمعرفة الذوقية إذن ممكنة وإن كانت نادرة ونخبوية، وهي موجودة حيثما وجد التصوف، وحيثما وجدت روحانياته. غير أن الذين أوصدت نفوسهم في وجه التجربة الروحية لا يستطيعون أن يشعروا منها بشيء البتة، وبالتالي ينكرونها، ولا يرون فيها إلا تدجيلاً وجنوناً وشعوذة وهذياناً.

وقد أصاب ابن سينا موضع الحق حين قال: «ما يشمل عليه هذا الفن (التصوف) ضحكة المغفل، وعبرة المحصل، فمن سمعه فاشمأز عنه، فليتهم نفسه لعلها لا تناسبه، وكل ميسر لما خلق له» ^(١٤١).

(١٣٨) فيتجنشتاين لودفيج: فيلسوف ومنطقي نمساوي، درس المنطق على يد برتراند راسل، من أهم آثاره «الرسالة المنطقية الفلسفية»، انظر ترجمته في: عبد الرحمن بدوي، موسوعة الفلسفة، ج ٢، ص ١١٩، ١٢١.

(١٣٩) فيتجنشتاين لودفيج، رسالة منطقية فلسفية، ترجمة: عزمي إسلام، القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، ١٩٦٨ م، ص ١٦١، ١٦٢.

(١٤٠) الغزالي، المنقذ من الضلال، تحقيق: عبد الكريم المراق، الدار التونسية للنشر، ١٩٨٤ م، ص ٨٩، ٩٠.

(١٤١) ابن سينا أبو علي الحسين بن عبد الله، الإشارات والتنبيهات، شرح نصير الدين الطوسي، تحقيق: سليمان دنيا، القاهرة: دار المعارف، ١٩٥٨ م، ج ٤، ص ١١٠.

□ خاتمة

نصل في نهاية دراستنا هذه إلى ما توخينا أن نحققه، قراءة في مواقف الجابري من التصوف الإسلامي، حيث تعاملنا مع نصوصه ما يتعلق بالتراث الصوفي بروح نقدية - أو هكذا نعتقد - وبأشرفها من غير وسائط، وأعدنا تفكيكها، محولين معرفة جذورها واستكنها مقاصدها.

ومختصر القصة كلها أن المرحوم محمد عابد الجابري، قد انطلق في دراسته للتصوف انطلاقاً الناقد الحاقداً، فجهز لتهديمه وإقصائه، حرباً لا موضوعية فيها، وبذل في تشويه صورته في أعين المثقفين، حملة لا عدالة معها، فلم يُبقَ له حسنةٌ تُشكر، ولا مزيةٌ تُذكر.

ونحن وإن تتبعنا مواقفه في هذه الدراسة بالتحليل والنقد، على قدر باعنا، لا نزعم لأنفسنا أننا نلنا منه أو حتى اقتربنا من تخوم مقامه - وأتَى لنا ذلك - فقد كان رَحْمَتُهُ رَحْمَةً صعباً، وقامة شامخة، في الحياة الفكرية العربية المعاصرة، ويكفيه عظمة أنه خلخل القناعات السائدة، واستفزَّ العقل العربي بكل أطرافه واتجاهاته، وأثار بكتباته زوابع من الجدل وعواصف من النقاش، لم تهدأ حتى بعد انتقاله إلى الرفيق الأعلى، ولا نظن أنها ستهدأ.

وإذا كان رَحْمَتُهُ قد طرد التصوف - والعرفان عامة - من مشروعه الكبير، وأقاله تحت طائلة التهرمس والمروق عن الشريعة الإسلامية، فإن التصوف لم يستقل إطلاقاً من مجتمعاتنا الإسلامية، بل ما يزال حياً في قلوب من فقهوا معارفه، وذاقوا أسرارهم، وتاقوا إلى استنارته في عصر ادهمت فيه الظلمات وطغت فيه الماديات.

وحسب المفكر محمد عابد الجابري رَحْمَتُهُ في كل ما كتب عن التصوف أنه اجتهد والمجتهد مأجور في كل الأحوال.

العشق والعقل

في فكر جلال الدين الرومي

الدكتورة درقام نادية*

مقدمة

يعد موقف المتصوفة المسلمين من العقل، من المواقف المعرفية التي أثارت عدة إشكاليات انتهى بعضها إلى أن الصوفية يهشون العقل، والبعض الآخر يقر بأن الصوفية توصلت إلى محدودية العقل في الوصول إلى نوع من المعرفة تعرف بالمعرفة القلبية، أو ما يعرف بالمعرفة الشهودية التي تتحقق عن طريق العشق. وحسب قول هيفروديركي: إن المعرفة الصوفية هي ضرب من المعرفة الحدسية^(١).

وهذا لأن المعرفة تتم بشكل مباشر فهناك إلغاء تام للأدوات المعرفية بين الذات العارفة وموضوع المعرفة، وهذا لن يتحقق عن طريق العقل الجزئي، لكن عند جلال الدين الرومي يطرح نوع آخر من العقل يصفه بالعقل الكلي، فما هو الفرق بينه وبين العقل الجزئي وما موقفه منهما؟ وما حقيقة العشق عنده؟

* أستاذة بقسم الفلسفة، كلية العلوم الاجتماعية، جامعة وهران ٢ محمد بن أحمد، الجزائر.
(١) ديركيهيفرو (محمد علي)، العقل في النصوص الصوفية، دمشق، سوريا: دار التكوين، ط١، سنة ٢٠١٠، ص ١٠.

ماهية العشق

يعتبر الرومي من الذين زاولوا العشق فكان حديثه عن العشق من منطلق تجربته العرفانية، وتنفرد في تجربته بميزة العشق الذي أطر كل منظومته العرفانية، ودلّ على ذلك قوله: «عدا العشق، عدا العشق ليس لنا عمل آخر»^(٢).

يعد العشق قضية أساسية عند المتصوف فافت أي اهتمام بها في باقي المباحث الفكرية كالآدب والفلسفة مثلاً، «فالعشق هو أحد العناصر الرئيسية للرؤية العرفانية والتي تكون حقيقة العرفان وماهيته، ومع ذلك، ورغم أهمية العشق فإن العرفاء أبدوا عجزهم عن تحديد معناه، وقالوا بأن العشق ليس مما يدرك بالعقل، وإنما يلمس بالذوق، وليس مما يوصل إليه بالفكر، وإنما يمكن أن يتذوق بالتجربة»^(٣).

اقرن مفهوم العشق عند أهل التصوف والعرفان بمفهوم المحبة الذي ورد في القرآن الكريم، فالعشق هو إفراط المحبة، وكُنِّي عنه في القرآن الكريم بشدة الحب في قوله: ﴿وَالَّذِينَ آمَنُوا أَشَدُّ حُبًّا لِلَّهِ﴾^(٤)، وقوله: ﴿قَدْ شَغَفَهَا حُبًّا﴾^(٥) أي صار حبها ليوسف على قلبها كالشغاف وهي الجلدة الرقيقة التي تحتوي على القلب فهي ظرف له محيطية^(٦).

والعشق هو بذل ما لك وتحمل ما عليك، وقيل: هو آخر مرتبة المحبة، والمحبة أول درجة العشق، وقيل: «هو عبارة عن إفراط المحبة وشدتها» وقيل: «نار تقع في القلب فتحرق ما سوى المحبوب، وقيل: قيام القلب مع المعشوق بلا واسطة»^(٧).

موقف الرومي من العقل الجزئي

يفصل العارف في رؤيته للوجود التي محلها القلب في اختيار العشق لرؤية الجميل، فكانت رؤيته شهودية قلبية لا تعتمد وسائط البرهان والاستدلال. من هذا المنطلق كان الصراع الأزلي بين العقل المفكر والعشق المطلق الذي لا يعترف بأحكام العقل لأن حكمه

(٢) أنباري شبيل، الشمس المنتصرة، ترجمة: عيسى علي العاكوب، طهران، إيران: مؤسسة الطباعة والنشر، ط ١، سنة ٢٠٠١، ص ٥٤١.

(٣) محمد شقير، فلسفة العرفان، بيروت: دار الهادي، ط ١، سنة ٢٠٠٤، ص ١١٢.

(٤) سورة البقرة، الآية: ١٦٥.

(٥) سورة يوسف، الآية: ٣٠.

(٦) رفيق العجم، موسوعة مصطلحات التصوف الإسلامي، بيروت، لبنان: مكتبة لبنان ناشرون، ط ١، سنة ١٩٩٩، ص ٦٤١.

(٧) أنور فؤاد أبي خزام، معجم المصطلحات الصوفية، بيروت، لبنان: مكتبة لبنان ناشرون، ط ١، سنة ١٩٩٣، ص ١٢٧.

لا يطال إلا ما يقع تحت أدواته الحسية.

لكن الرومي لا يرفض مطلق العقل، بل هو يصنف العقل إلى صنفين: أحدهما جزئي والآخر كلي، إلا أن هناك علاقة بينهما يشبهها الرومي بعلاقة القشر مع اللب. غاية التصنيف بين العقل الجزئي ذي الطاقة الإدراكية المحدودة، وبين العقل الكلي الذي يصفه الرومي بعقل العقل، هي تبيان مرتكز الرؤية التي يتبناها الرومي التي عنوانها العشق وليس العقل.

يقول الرومي: «وهكذا من أول القرآن إلى آخره رفض للأسباب والعلل والسلام. وكشف هذا لا يكون من العقل الذي يعقد الأمور فزاول العبودية حتى يكشف لك. فالمشتغل بالفلسفة أسير للمعقولات بينما امتطى الصفي عقل العقل»^(٨).

يتبنى المتصوفة المسلمون من العقل والنظر العقلي موقفاً نقدياً، فلم يكن الرومي الوحيد الذي انتقد الفيلسوف، فهم يجمعون أن المعرفة العقلية محدودة، «لأن العقل لا يقدم إلا حقائق تتعلق بالواقع المادي الطبيعي، وعندما يبحث هذا العقل في الحقيقة المطلقة (الله) فإنه لا يتجاوز في أقصى طاقته البرهان على وجود الله»^(٩).

إن محدودية العقل الجزئي تنحصر في حدود تقديم البرهان، فتصير حركته من معقول إلى آخر فيقع صاحبه في أسر المعقولات، «إن المعرفة العقلية تقبل الخطأ؛ لأنه بالتحليل المعرفي الإستمولوجي فإنه في المعرفة العقلية يوجد شرح وفصل بين المعلوم مباشرة وبين المعلوم بشكل غير مباشر. إذ إن المعلوم مباشرة هو تلك الصورة الذهنية الموجودة في النفس، بينما المعلوم بشكل غير مباشر هو ذلك الشيء الموجود خارجاً»^(١٠). ومعنى ذلك أن النظر العقلي الذي ينبنى على المبادئ العقلية الفطرية يتوصل إلى المعرفة غير المباشرة التي تحتاج إلى آليات العقل وأدواته.

العقل الكلي عند الرومي

هناك فروق معرفية بين العقل (الجزئي) وغايته التحصيل العلمي، وبين العقل (الكلي) وغايته الإيصال إلى أصل المعرفة، فالعقل الجزئي يتميز بطبيعة محدودة مقارنة بالطبيعة النورانية للعقل الكلي.

(٨) جلال الدين الرومي، المثنوي، ترجمة: إبراهيم دسوقي شتا، تركيا: قونية الثقافي، دون ط، سنة ٢٠٠٦، ج ٣، ص ٢٢٣.

(٩) محمد علي هيفرو (ديركي)، العقل في نصوص الصوفية، ص ١٠.

(١٠) محمد شقير، فلسفة العرفان، مصدر سابق، ص ٤٧.

يرى العرفاء أن العلم الذي يتوصّل إليه العقل الجزئي حجاب أمام اتصال العارف بمعرفته؛ لأن المعرفة تقذف في قلب العارف فيصير نوراني الرؤية. كما أن العقل الجزئي ينطلق من حالة الجهل ليصل إلى حالة العلم، مما يعني أن له قابلية الوقوع في الخطأ. أما العقل الكلي فينطلق من حالة اليقين للوصول إلى معرفة المطلق. يصف الرومي هذا التمايز فيقول: «إن عقل العقل هو بالنسبة لك لب وعقلك قشر ومعدة الحيوان غالباً ما تطلب القشر».

وطالب اللب يملّ القشور أشد الملل لكن اللب صار حلالاً للأذكياء.

وبينما يقدم قشر العقل مائة برهان متى يخطو العقل الكلي خطوة واحدة دون يقين.

إن العقل يسود الدفاتر كلها لكن عقل العقل ذو آفاق مليئة بالأقمار.

فهو فارغ من سواد الخبر ومن بياض الورق ونور قمره بازغ من القلب والروح»^(١١).

يميز الرومي بين معارف العقل الكلي ومعارف العقل الجزئي، بحكم مفارقة العقل الكلي لقيود عالم الطبيعة (عالم الملك) فهو يتميز بالخاصية الملكوتية، هذه الخاصية التي على أساسها ينعت الرومي العقل الكلي باللييب. أما العقل الجزئي فينعت بالضعيف لطاقته المحدودة المحصورة في عالم الطبيعة وعجزه على اختراق العوالم الأخرى.

هذا الوصف يعكس مستوى الإدراك لكليهما، فالتنقل من المرتبة الحيوانية للتحقق بالمرتبة الإنسانية يكون بالعقل الجزئي وهذا يليق بعالم الطبيعة، أما الانتقال من عالم الطبيعة إلى عالم ما وراء الطبيعة فهو الخروج من قيود البشرية للاتصال بالعقل الكلي، وحركة العقل في السيورة المعرفية تقتضي السير الدائم. يقول الرومي: «فاقتل كل الحيوان من أجل الإنسان واقتل كل البشر من أجل اللب. وما هو اللب؟ إنه العقل الكلي اللييب والعقل الجزئي عقل لكنه ضعيف»^(١٢).

المستويات الإدراكية وطبيعة الأداة المعرفية

يحدد الرومي المجال المعرفي لكل مستوى إدراك، بحيث تتفاوت مستويات الإدراك حسب درجة المعرفة التي ترتبط بطبيعة وسيلة الإدراك ذاتها، ولما كانت هذه الوسائل تختلف من حيث القدرة على استيعاب المعرفة. من هذا المنطلق كان التفاضل بينها وليس الإقصاء، فالرومي يقر بوجود العقل الجزئي الذي تقتصر إدراكاته في مجال محدود، فهو ينفي إمكانية

(١١) جلال الدين الرومي، المثنوي، ترجمة: إبراهيم دسوقي شتا، ج ٣، ص ٢٢٤.

(١٢) المصدر السابق، ج ١، ص ٣٠٣.

للولصول إلى الحقائق، بل إن الوقوف عند حدوده هو حجاب في حد ذاته يحول دون التعرف إلى الحق تعالى الذي يقف العقل الجزئي عند حدود الاستدلال على وجوده من خلال آثاره. في حين أن العقل الكلي على درجة من اليقين، مما يجعله مؤهلاً للوصول، فهو له القدرة الاستيعابية لكل مستويات المعرفة. لأن السير المعرفي لكل وسائل الإدراك سواء ما يصنف ضمن طور العقل (العقل الجزئي) أو ما فوق طور العقل، يعكس تنوع القدرات المعرفية الكامنة في الإنسان مع تفاوتها وتناسبها مع طبيعة موضوع المعرفة، وهذه القدرة التي يتمتع بها العقل الكلي هي التي تجعله لا ينفي أي منحى إنساني يلتزمه الإنسان للوصول إلى الحق تعالى.

إن ما يفسر موقف الرومي من العقل، ينسجم مع مرتكزات الرؤية التي يتبنّاها فيقول: «وكل من حجابه من العقل والوهم أحياناً محجوب وأحياناً ممزق الجيب. والعقل الجزئي حيناً منتصر وحيناً منقلب والعقل الكلي آمن من ريب المنون. فبع العقل والفضل واشتر الحيرة وامض نحو الدلة لا إلى بخارى أيها الابن. فكيف انغمسنا نحن في الكلام صرنا من حكاية حكاية. إنها أنمحي وأصير عدماً في أنيني حتى أجد القلب في الساجدين»^(١٣).

موقف العقل الجزئي من العشق

يتبين مما سبق أن الرومي يعترض على العقل الذي ينعته بالجزئي، وهو نعت ليس اعتباطي؛ لأن محدوديته تدفعه إلى إنكار العشق وهذا لا يتنافى مع المنطق، فرغم إمكانية العقل التحليلية والبرهانية إلا أنه لا يستوعب الفناء الذي هو أهم خصائص العاشق، ففي الفناء يغيب العقل الجزئي مما يجعله لا يقر بشيء لم يشهده، فإمكانية الشهود منعدمة لديه؛ لأن موضوع الرؤية هنا لا يستوعبه أي مقيد فهو مطلق حتى عن الإطلاق وهو رؤية الحق عز وجل؛ لأن حالة الفناء هي انعدام لإنية وأنانية العاشق في رؤيته للوجود، وهي حالة الوجد التي تهيم على وجدان العاشق؛ لأن عدمية الوجود الوهمي هي عين التحقق الوجودي.

وممارسة العقل هي إثبات لوجودين، وجود مستعار لذات المفكرة وللوجود الحقيقي مما يفسر أن توحيد العامة يثبت الاثنينية، أما توحيد الخاصة الذي يسعى إليه العارف لا يقر إلا بالوجود الإلهي شهودياً، فتتعدم الكينونة المستعارة لرؤية الوجود الحق، ولذلك يقول الرومي: «والعقل الجزئي يكون منكراً للعشق وإن كان يبدي أنه صاحب سر. إنه ماهر وعالم لكنه ليس عدماً وما لم يصير عدماً فهو منسوب إلى الشيطان»^(١٤).

(١٣) المصدر نفسه، ج ٣، ص ١١٥.

(١٤) المصدر السابق، ج ١، ص ١٩٦.

يرى الرومي أن العقل يبقى عاجزاً أو ضئيلاً جداً أمام العشق، فالإدراك العقلي أقصى ما يتوصل إليه هو إثبات الوجود الإلهي، إن النظر العقلي يوجب علينا تعظيم الخالق وتنزيهه، والإقرار بربوبيته، وقد أمر الخالق بهذا النظر العقلي، فهو يصف أصحاب العقل والاستدلال فيقول عنهم: «إن قدم أصحاب العقل والاستدلال قدم خشية مهزوزة غير ثابتة»^(١٥). والعشق يتجاوز طور العقل إذ يقول: «جاء العشق فتشرد العقل وحل الصبح فأضحى شمع العقل بائساً تعيساً»^(١٦). لذلك فالعقل لا يمكنه إدراك العشق بل يتخبط العقل في شرح العشق كما يتخبط الحمار في الوحل، وأن شرح العشق لا يمكن لأحد إلا للعاشق المماثل في العشق»^(١٧).

يستوفي الرومي تقديم الدليل على عجز العقل الجزئي عن إدراك طبيعة العشق، إذ لا يمكن الحديث عن العشق إلا من عاشق فهو أخبر وأدرى، ورغم ذلك فهو يعجز في الكثير من المواضع عن التعبير عنه، وهذا يعود لطبيعة العشق في حد ذاته، ولأن العبارة تعجز أمام المعنى، أو بعبارة أخرى: يعجز المقال عن التعبير عن الحال.

كما أن سير العارف لا يتوقف، فهو ينتقل بين الأحوال والمقامات عاشق جمال الحق تعالى، فجاذبية الجمال الإلهي تدفع الإنسان إلى طلب الغرق في بحر الجمال الإلهي لا محاولة الإحاطة به فهماً وإدراكاً، وهذا ما يتميز به الجمال المحدود في عالم الحس، والمعنى في حدود الطبيعة كإحدى مظهرات الجمال الإلهي والجمال للمنتوج الفني الذي هو انعكاس لتحسس الجمال خلقاً، ومحاكاة الذي يصعب إدراكه عقلاً فما بالك بالجمال المطلق.

«وثمة بحث فيما وراء البحث وأنا لا أدريه وإن كنت تدريه قل. وهناك حال ومقال وراء الحال والمقال غارق في جمال ذي الجلال. غرقاً لا يكون منه خلاص ولا يعرفه أحد اللهم إلا البحر. إنك عقل جزئي لا تكون متحدثاً عن العقل الكلي إن لم يكن لك طلب وراء طلب. وعندما يصل يتوالى الطلب بعد الطلب يصل موج ذلك البحر إلى هذا المكان»^(١٨).

العشق وأصناف العشاق

نستفيد من هذه المقابلة بين العشق والعقل التي قام بها الرومي لتوضيح محدودية العقل الجزئي من جهة، ومن جهة ثانية يوضح مدى صعوبة إدراك العشق، لذلك المقابلة

(١٥) جمال الهاشمي، رسالة الإلهام بين مدرسة جلال الدين الرومي وعلم النفس الحديث، ترجمة: عبد الرحيم مبارك، بيروت، لبنان: دار الهادي، ط ١، سنة ٢٠٠٣، ص ١٧٣.

(١٦) المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

(١٧) المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

(١٨) جلال الدين الرومي، المثنوي، ترجمة: إبراهيم دسوقي شتا، ج ١، ص ٢١٤.

بينهما سهلت على الرومي تقديم تعريف للعشق انطلاقاً من محدودية العقل فيقول: «وما هو العشق؟ هو بحر العدم، أما العقل فقدمه عرجاء هناك لا يمكنها السير»^(١٩).

يوضح الرومي الأسباب التي تجعل العقل أخرج في سيره المعرفي، فلما كان العقل طلبه محدود حسب النتائج التي يتوصل إليها التي تدخل كلها فيما يعرف بسوى الله، بينما لا يتنازل العشق عن طلب الحق تعالى، وقد ورد في العديد من المواضع في شعر الرومي أو نشره المفاضلة بين العشق والعقل، يقول بلسان العقل: «إن الجهات الست في الحد وليس ثمة طريق إلى الخارج».

يقول بلسان العشق: «هناك طريق وقد مشيته مرات».

رأى العقل سوقاً وبدأ يتاجر.

رأى العشق أسواقاً أخرى هذه السوق...»^(٢٠).

ويقول أيضاً: «العشق ليس للعقل، بل اللامبالاة والمجازفة، فالعقل إنما يتحرى ما فيه منفعة وربح»^(٢١).

هكذا نجد مولانا ينعت العقل بالنفعية والربح، وهذا طبعاً يرتبط بالعالم المحدود بقوانين الاستدلال والمنطق، وبهذا يكون العقل قاصراً محدوداً سرعان ما يصاب باليأس «ومتى كان العقل يسير في طريق اليأس؟ إن العشق هو الذي يسير في ذلك الطريق على الرأس (بدل الأقدام)؟»^(٢٢). وهذا ما يجعل الهوة واسعة بين العقل والعشق، فمنطق العشق ليس الربح والخسارة: «العشق لا يمتحن الرب، ولا يفكر في الربح والخسارة»^(٢٣).

يفرق الرومي بين العاشق للحق وغايته رؤية الجمال والحسن الإلهي، وبين العاشق للحق المتحل صفة العاشق وليس بعاشق فهو يتقرب من الله من أجل العطاء الإلهي، والعشق يسمو عن أي غرض ما عدا شهود الجمال الحقيقي والفناء فيه، وهو بذلك ينتقد الدرويش المتحل للصفة. التعلق بالعطاء، وليس بصاحبه له انعكاسات على الإدراكات التي تقع تحت قيد التوهومات، وبهذا تكون الرؤية بحسب طبيعة العشق فعاشق الحق غير عاشق الظل، «إن لديه فقر اللقمة لا فقر الحق فكفاك وضعاً للأطباق أمام صورة ميتة».

(١٩) المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

(٢٠) أنباري شيميل، الشمس المنتصرة، ص ٥٤٨.

(٢١) جمال الهاشمي، رسالة الإلهام، ص ١٧٤.

(٢٢) المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

(٢٣) المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

إن درويش الخبز سمكة مشكّلة من الطين لها صورة السمكة لكنها خاملة عن البحر. إنه طائر منزلي ليس عنقاء طباق الجو، إنه يأكل الدسم ولا يأكل من العطاء الإلهي. إنه عاشق للحق من أجل النوال وليست روحه عاشقة للحسن والجمال. وهو وإن كان يتوهم أنه عاشق للذات فالذات ليست أوهام الأسماء والصفات. فالوهم مخلوق ومولود من المتوهم والحق لم يلد كما أنه لم يولد. وعاشق تصورات هي أوهامه متى يكون من عاشق ذي المنن»^(٢٤).

نفهم من خلال هذه المقارنة التي قام بها الرومي بين العشق والعقل، أن العقل يكتفي بمستوى معرفي محدود، بينما لا يكتفي العشق بمستوى معرفي معين. إن العشق هو وسيلة الإنسان للتعرف إلى الحقائق، وأول هذه الحقائق اكتشاف ذاته وأصلها، وما قصة شكوى الناي إلا تأكيد على ذلك. فالعشق هو الذي يكشف عن معادلة معرفة النفس ومعرفة الحق، «إن العشق توأم المعرفة، إذ إن الإنسان بكيونته وبوجوده لديه ذاك الميل إلى الكمال، لديه ذلك الميل إلى صفات الجلال والجمال، وهذا الميل إلى الكمال مودع في كينونة الإنسان، ومغروس في جبلته، وبالتالي للإنسان ميل إلى العشق»^(٢٥).

يشير الرومي إلى أن هناك تراتبية في السير المعرفي، يقرّ بها ولكن لا يركن إليها، فهي تؤدي وظيفتها المعرفية وتُبدي قصورها أمام المرتبة الأعلى منها من حيث إمكانياتها على تحصيل معرفي أعمق. لذلك كان الإدراك الحسي أقل من المعرفة العقلية، وطور العقل يخضع لما يوصف طور ما فوق العقل وهو طور تهيمن عليه الروح.

والرومي يشير إلى التكامل المعرفي، وقيمة العقل تظهر في حدود تلك الوظيفة المعرفية حيث لا يتم الاستغناء عنه في مرتبته، وعن ذلك يقول: «وكما يكون الحس أسير العقل يا هذي اعلمي أن العقل بدوره أسير للروح».

وقد غلت الروح يد العقل وقيدتها وجعلته معتاداً على الأمور المحدودة. والأحاسيس والأفكار فوق الماء الصافي تكون كالقذى فوق سطح الماء. لكن يد العقل تزيح هذا القذى دفعة واحدة فيظهر الماء صافياً أمام العقل»^(٢٦).

(٢٤) جلال الدين الرومي، المثنوي، ترجمة: إبراهيم دسوقي شتا، ج ١، ص ٢٥٩.

(٢٥) محمد شقير، فلسفة العرفان، ص ١١٣.

(٢٦) جلال الدين الرومي، المثنوي، ترجمة: إبراهيم دسوقي شتا، ج ٣، ص ١٦٩.

أهمية العقل وحدوده

تظهر أهمية العقل في كونه لا ينكر الوجود الحق فهو دال عليه، لكنه لا يمكن أن تتحقق الرؤية للوجود الحق بالعقل، فهو قاصر عن ذلك من باب أن المقيد لا يحتوى المطلق، لذلك يطلب الرومي من السالك الذي يسعى إلى التحقق برؤية الوجود الحق التخلّص من العقل في مرحلة تستدعي الفناء والتسليم الوجودي للحق تعالى، فتنتفي أي فاعلية عقلية لتحل محلها حالة عشق يفنى فيها العاشق في المعشوق فيصير العشق هو مرتكز الرؤية، يقول الرومي: «أنت تقول: ملأت مسكًا [جلدًا] من البحر، البحر لا يخزن في مسكي».

هذا محال. نعم، لو قلت: «إن مسكي ضاع في البحر، لكان ذلك ممتاز، ذلك أصل المسألة، العقل رائع جدًا ومطلوب من أجل أن يأتي. فإذا وصلت إلى بابه فطلق العقل. لأن العقل في هذه الساعة مضر بك، وهو قاطع طريق. إذا وصلت إلى الملك فسلم نفسك إليه، لا عمل لك عندئذٍ بكيف ولماذا»^(٢٧).

يشيد الرومي بأهمية العقل في المثال التالي: «أنت مثلاً، لديك قماش غير مفصل تريد أن تفصله قباء أو جبة، العقل جاء بك إلى الخياط، حتى تلك اللحظة كان العقل رائعاً، جلب القماش إلى الخياط. الآن في هذه اللحظة ينبغي أن يطلق العقل، وأنت ينبغي أن تترك تصرفاتك أمام الخياط. وعلى النحو نفسه، العقل جميل جدًا للمريض، لأنه يأتي به إلى الطبيب، فإذا ما أتى إلى الطبيب، بعدئذٍ لا يكون لعقله عمل، وينبغي أن يسلم نفسه إلى الطبيب»^(٢٨).

العشق ومعرفة الله

تعد مسألة عودة الإنسان إلى أصله مسألة محورية في طروحات الرومي، ولما كانت العودة إلى الأصل هي التحقق الوجودي الذي يجب حسب الرومي أن تسعى إليه الذات الإنسانية بدون استثناء، فالتحقق الوجودي يكفله العشق لأنه سبيل إلى معرفة الله والارتباط به، وهو الذي يكفل عودة الفرع إلى الأصل، «وهذا العشق هو نداء وجدان كل إنسان، وهو قابلية العشق لله تعالى والنزوع للعودة إليه بالقوة ذلك النزوع المودع في ذات كل بشر، وهذا والسر في الاضطراب الدائم للإنسان، العشق؟ ظاهر من أين القلب، إذ ليس من ألم كآلم القلب»^(٢٩).

(٢٧) جلال الدين الرومي، فيه ما فيه، ص ١٧٠.

(٢٨) المصدر نفسه، ص ١٧٠.

(٢٩) جمال الهاشمي، رسالة الإلهام بين مدرسة جلال الدين الرومي وعلم النفس الحديث، ص ١٧٧.

يقول الرومي: «استمع إلى الناي كيف يقص حكايته أنه يشكو آلام الفراق.

.....

إنني منذ قطعت من منبت الغاب والناس رجالاً ونساء يبكون لبكائي.

إنني أنشد صدرًا مزقة الفراق، حتى أشرح له ألم الاشتياق.

فكل إنسان أقام بعيدًا عن أصله، يظل يبحث عن زمان وصله.

.....

إن صوت الناي هذا نار لا هواء، فلا كان من تضطرم في قلبه مثل هذه النار.

وهذه النار التي حلت في الناي هي نار العشق كما أن الخمر تحبب بها استقرار فيها من فورة العشق»^(٣٠).

ينظر الرومي إلى موضوع العشق كضرورة وجودية لا تنفك عن تعلق الموجودات بموجدتها دون استثناء، لا يقف العشق عند حدود البشر بل يتعداه لكل مخلوق. مما يعطي للقضية بعدًا آخر، فلما كان فعل الخلق والإيجاد أصله المحبة، فإن البقاء في عالم الإيجاد والاستمرار فيه يشترط على الموجودات هذا التعلق العشقي.

من هذا المنطلق يرى الرومي أن فعل العودة يضمه عشق الموجودات إلى أصلها التي شخص أكثر في الإنسان لأنه الأنموذج الإلهي في عالم الإيجاد، يقول الرومي:

«العشق خليقة فطرية في كل شيء مخلوق.

الذئب والديك والأسد تعرف ما العشق.

وأخس من الكلب من هو أعمى عن العشق.

كل أجزاء العالم عاشقة.

وكل جزء من العالم ثمل باللقاء»^(٣١).

وإذا وصلنا الحديث عن أهمية العشق في فكر الرومي وحياته فهو يرى أن العشق يملأ الوجود وقوته في كل مكان.

«العشق بحر والسماء فوقه زبد.

(٣٠) جلال الدين الرومي، المثنوي، ترجمة: عبد السلام الكفافي، صيدا، بيروت: المكتبة العصرية، ط ١، سنة ١٩٦٦، ج ١، ص ٧٣، ٧٤.

(٣١) أنباري شيمل، الشمس المتصرة، ص ٥٤١.

مثارًا مثل زوليخا في هوى يوسف.

فاعلم أن دوران الأفلاك مثل موج العشق.

ولولا العشق لتجمد العالم»^(٣٢).

وكأنه يريد أن يقول لنا: إنه إذا كان أساس الخلق محبة وعشق وهذا ما أخبرنا به الله سبحانه وتعالى «كُنْتُ كَنْزًا مَخْفِيًّا فَأَحْبَبْتُ أَنْ أَعْرِفَ فَخَلَقْتُ الْخَلْقَ لِيَعْرِفُونِي»، فلهذا يبقى العشق القوة الرابطة للمخلوق بخالقه ويبقى هو الإكسير الذي به يعرف الله، فحسب درجة العشق تتحدد درجة القرب والمعرفة.

«فالعشق يجعل البحر يغلي كالقدر

العشق يجعل الجبل ناعماً كالرمل.

ليس العشق إذن مقصوراً على الخالق والمخلوق، بل إن الذي يجعل الكون كله على درجة من الانسجام والتناسق هو العشق، إن الظمآن يجأ بالشكوى قائلاً أين الماء العذب والماء يشكو أيضاً قائلاً أين الشارب، إن هذا العطش في أرواحنا جذب للماء نحن له وهو أيضاً لنا وكلمة الحق في القضاء والقدر قد جعلت كلامنا عاشقاً للآخر.

وكل أجزاء الدنيا من ذلك الحكم السابق صارت أزواجاً كل عاشق لزوجه.

وكل جزء في العالم طالب لزوجه تماماً كما يجذب الكهرمان قطع القش»^(٣٣).

يشرح إبراهيم دسوقي شتا هذه الأبيات قائلاً: «وبدون الأرض متى ينمو الورد والأقحوان وماذا يتولد إذن من ماء السماء وحرارتها، ومن أجل هذا يكون الميل في الأنثى إلى الذكر حتى يكمل كل منهما الآخر. لقد وضع الحق الميل في الرجل والمرأة حتى تجد الدنيا البقاء من هذا الاتحاد، ويضع الميل أيضاً في كل جزء إلى جزء ومن اتحادهما معاً يوجد توليد وهذا البقاء يعقبه فناء، فيعود كل جزء إلى أصله في الفلك ومن ثم تعود الروح إلى أصلها، فالعشق حركة صوب الكمال وأصل من أصول التوحيد»^(٣٤).

يعد العشق أحد مبادئ الاتحاد والفناء، وهناك قوى جذابة في كل ذرة من ذرات الوجود وبها تتجذب العناصر إلى بعضها، وتحدث أشكال الحياة وصورها، ومن هنا تصبح الحياة كلها تجلياً للعشق وأمور الكسب فيها قائمة على العشق، «فهو المحرك لكل مظاهر

(٣٢) المرجع نفسه، ص ٥٤٤.

(٣٣) جلال الدين الرومي، المثنوي، ترجمة: إبراهيم دسوقي شتا، ج ٣، ص ١٩.

(٣٤) المصدر نفسه، ص ٢٠.

الحياة، إن لم يكن العشق متى كان الوجود ومتى رزقك بالخبز ومتى خلقت ومن أي شيء صار لك الخبز من العشق والاشتهاء وإلا فمتى كان لك لتنجو بروحك»^(٣٥).

إذا كان الرومي يقرّ بأن حالة العشق موجودة في كل الأشياء، فقيمة العاشق ترتبط بقدر شرف معشوقه إذ يقول: «في الثمانية عشر ألف عالم، كل شيء محب لشيء من الأشياء، عاشق شيء من الأشياء وشرف كل عاشق بقدر شرف معشوقه، وكلما كان المعشوق أطف وأظرف وأشرف جوهرًا كان عاشقه أعز»^(٣٦).

العشق الحقيقي هو العشق الذي يتميز به الإنسان، وهناك أنواع من العشق وكأغلب الصوفية مولانا يقرّ بنوعين من العشق: عشق أرضي وعشق سماوي، وما العشق الأرضي سوى إعداد للعشق السماوي. «يعطي الناس بناتهم الصغيرات دمي ليعلموهن واجباتهن بوصفهن أمهات المستقبل، ويعطون أولداهم سيوفًا خشبية ليعودوهم على القتال والفروسية، وبالطريقة نفسها يمكن أن يربى قلب الإنسان بالعشق البشري على الطاعة الكاملة والاستسلام لمراد الحبيب»^(٣٧).

وليس هذا فحسب، بل كل تمظهرات الحب تعدّ ضربًا من ضروب المحبة الإلهية، «ومن ثم فإن كل ضروب الرغبة والميل والمحبة والشفقة التي يكنها الناس لأنواع الأشياء، للأب والأم والحبيب والسموات والأرضين والبساتين والقصور والعلوم والأعمال والأطعمة والأشربة تعدّ ضروبًا من محبة الحق والتوق إليه»^(٣٨).

يعتبر الرومي كل هذه المحبوبات حجاب في حالة الاستغراق فيها، لأن المطلوب الحقيقي من ورائها هو رؤية الحبيب، وعن ذلك يقول: «وتلك الأشياء جميعًا حجب، وعندما يمضي الناس من هذا العالم ويرون ذلك الملك من دون هذه الحجب يعلمون أن هذه الأشياء جميعًا لم تكن سوى حجب وأغطية، مطلوبهم على الحقيقة ذلك الأوحد، كل الشكالات ستحل عندئذٍ، وسيسمعون إجابات لكل الأسئلة والإشكالات التي في قلوبهم، وسيرى كل شيء عيانًا»^(٣٩).

يتميز عالم الكثرة بتنوّع المعشوقات لكنها كلها لها خاصية الزوال، «إن مجرد عشق

(٣٥) المصدر نفسه، ص ١٧.

(٣٦) أنباري شيمل، الشمس المنتصرة، ص ٥٤٣.

(٣٧) جمال الهاشمي، رسالة الإلهام بين مدرسة جلال الدين الرومي وعلم النفس الحديث، ص ١٨١.

(٣٨) جلال الدين الرومي، فيه ما فيه، ترجمة: عيسى علي العاكوب، دمشق، سوريا: دارالفكر، ط ١، سنة

٢٠٠٢، ص ٧١.

(٣٩) المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

الخبز ليحيا الميت ويجعل الحياة باقية فيه. وإذا كان العالم الأرضي يحركه العشق لميت زائل، فكيف لا يحركه العشق للحَي الذي لا يموت... إن لكل واحد منهم شهوة مع ميت أملاً فيمن عنده ملامح حي فكن مجتهداً على أمل الحي الذي لا يتحول بعد يومين إلى جمد. لقد زاول الناس عشقهم مع من مصيره إلى الزوال في حين أنهم إن زاولوه مع الحي الذي لا يموت، فإن ما يظنونه موتاً سوف يكون حياة متجددة، فالعشق بجذبه يقضي على كل ما هو زيف في وجود البشر ويقدم لهم بدلاً منه حياة جديدة»^(٤٠).

العشق أداة تطهير

إن كمون حالة العشق في الذات الإنسانية لا يعنى دائماً أن ظهورها قد يرتقي إلى العشق السماوي، بل هناك ذوات ينحصر عشقها فيما هو أرضي بسبب موقفها من علاقة الروح والجسد، فالبقاء في قيد الجسد يعني الحرمان من الترقى الروحي، وإذا كان العرفاء يجمعون على أن الرياضات والمجاهدات هي وسيلة للتحرر والترقى، فإن العشق أكثر الوسائل فعالية للتحرر من القيود المختلفة، ولذلك فكما العشق هو منطلق للسير وغاية الوصول فهو وسيلة للترقى أيضاً. فالعشق يعتبره الرومي براق الترقى من حالة الضياع والشتات في عالم الإيجاد إلى حالة التحقق الوجودي بالتعلق العشقي بالوجود الحق.

يصف الرومي فاعلية العشق في هذه الأبيات: «وهذا عندما تقع صنارة العشق في حلق الإنسان.

يجذبه الحق تعالى تدريجياً، وهكذا تخرج منه تلك الصفات السيئة والدماء التي تكون فيه شيئاً فشيئاً.

ولو سبح الإنسان في بحر العشق المواج المترامي لتنزه عن جميع الأدناس النفسانية والنزاعات الأهوائية.

من شق جيبه من العشق، تنزه عن الطمع وعن كل عيب»^(٤١).

لأن العشق دواء وترياق لجميع الانحرافات الأخلاقية للبشر، ولا يوجد سبيل آخر غير العشق الذي به يتم التطهير والترقى والعودة إلى الحالة الروحانية الصافية، أي العودة إلى الأصل، وبهذا يعني الرجوع إلى الوجود الحق.

وهكذا يعتبر مولانا أن بالعشق نربي أنفسنا، وهو الذي يبعدنا عن الرذائل وكل من تمزقت ثيابه من العشق، فإنه يصبح طاهراً من الحرص ومن كل العيوب. ويواصل مولانا في

(٤٠) جلال الدين الرومي، المثنوي، ترجمة: إبراهيم دسوقي شتا، ج ٣، ص ١٧.

(٤١) جمال الهاشمي، رسالة الإلهام بين مدرسة جلال الدين الرومي وعلم النفس الحديث، ص ١٨١.

تأكيد فاعلية العشق، مبيناً ذلك في الأبيات التالية: «ولتحطم القيد ولتكن حرّاً يا بني فحتام تظل عبداً للفضة وعبداً للذهب.

وكل من مزّق ثوبه من عشق ما فقد بريء تماماً من الحرص ومن كل العيوب.

ولتسعد إذن أيها العشق الطيب يا هوسنا يا طبيباً لكل عللنا.

يا دواءً لكبريائنا وعنجهيتنا، يا من أنت لنا بمثابة أفلاطون وجالينوس.

لقد سما الجسد الترابي من العشق حتى الأفلاك وحتى الجبل بدأ في الرقص وخف.

أيها العاشق لقد حل العشق بروح طور سيناء فثمل الطور وخر موسى صعباً»^(٤٢).

ونجد بالإضافة إلى استخدام كلمة عشق سيتناول الرومي كلمة المحبة فيقول:

«بالمحبة تصير الأشياء المرة حلوة.

وبالمحبة تصير الأشياء النحاسية ذهبية الصفات.

بالمحبة تصير الأشياء العكرة صافية.

وبالمحبة تصير الآلام شفاء.

بالمحبة يحيا الميت.

وبالمحبة يصير الملك عبداً»^(٤٣).

وبهذا فجلال الدين الرومي يولي أهمية كبرى للعشق فهو رأس المال المحب، بل هو براق السير في ملك وملكوت الجمال يطوي به مسافات الفصل محولاً إياها على وصل أو لنقل يطوي الكثرة المعبر عنها بالصور الجمالية ليستغرق في الوحدة الحقة أي وحدة الجمال ويفنى فيه.

(٤٢) جلال الدين الرومي، المثنوي، ترجمة: إبراهيم دسوقي شتا، ج ١، ص ٣٨.

(٤٣) المصدر نفسه، ص ١٤١.

الفلسفة والتصوف..

قراءة في عيون الشيخ محيي الدين بن العربي

عبد القادر بلغيث*

عاش الشيخ محيي الدين بن عربي الأندلسي في النصف الثاني من القرن السادس الهجري وبدايات القرن السابع الهجري، وفي هذا العصر شهدت الحضارة الإسلامية تنوعاً فكرياً كبيراً في مختلف العلوم الشرعية والفلسفية والعلمية، فقد ظهرت عدة مدارس فلسفية وفكرية تنوعت أفكارها ومناهجها واتجاهاتها، إلا أننا يمكننا تصنيف هذه المدارس الإسلامية خاصة في دراستها للمباحث الوجودية والالهية إلى ثلاثة مدارس كبرى هي: المدرسة الفلسفية والمدرسة الكلامية والمدرسة الصوفية.

فالمدرسة الفلسفية التي عرفت تطوراً كبيراً مع كبار الفلاسفة الإسلاميين حتى عصر الشيخ محيي الدين بن عربي بظهور الفقيه الفيلسوف أبو الوليد بن رشد الذي يعتبر من كبار شراح الفلسفة اليونانية. إن هذه المدرسة اعتمدت في دراسة مباحثها وقضاياها الفكرية والعقائدية على العقل، فكان بذلك مصدراً وحيداً في إنتاج المعرفة الفلسفية، وقد ظهر إنتاج فلسفي كبير مع الكندي والفارابي وابن سينا وصولاً إلى ابن رشد الذي عاصر الشيخ محيي الدين بن عربي.

* كاتب وباحث، جامعة الجزائر ٢.

وتعتبر المدرسة الكلامية من أهم المدارس التي اعتنت بالدراسات الوجودية والإلهية بمنهجها الخاص، وهي الأخرى شهدت تطوراً كبيراً خاصة بعد ظهور المدرسة الكلامية الأشعرية التي أسسها أبو الحسن الأشعري خلال أواخر القرن الثالث وبداية القرن الرابع الهجريين، والتي عرفت تطوراً كبيراً في القرن الخامس الهجري مع الإمام الجويني والإمام الغزالي الذي انتصب للرد على الفلاسفة والباطنية، وصولاً إلى الإمام الفخر الرازي الذي عاصر الشيخ محيي الدين بن عربي.

ومن المدارس الفكرية التي كان لها أسلوبها الخاص في البحث المعرفي المدرسة الصوفية التي تنوعت طرقها ومشاربها العرفانية، ولقد تأسست معالمها الفكرية مع الإمام الجنيد في أواخر القرن الثالث الهجري، فانفردت بمنهجها الفكرية والتربوية، وقد عرفت نضجاً مع الحكيم الترمذي في نظريته لمفهوم الولاية.

وشهد هذا الاتجاه مرحلة لتدوين معارفه في المقامات والأحوال ومناهج التربية والسلوك مع كل من القشيري في رسالته، والطوسي في كتاب اللمع، والهجوري في كشف المحجوب، ثم الغزالي في كتابه الشهير إحياء علوم الدين، الذي يعتبر خلاصة لكتب أبي الحارث المحاسبي وأبي طالب المكي، إضافة إلى كتبه ورسائله الصوفية.

وقد عرف الاتجاه الصوفي انتشاراً كبيراً في العصر الإسلامي، فقد عاصر ابن عربي مناهج صوفية في المشرق والمغرب، فاعتمدت هذه المدرسة رغم تنوع مشاربها وأذواقها ومعارفها على مصدرين أساسيين هما: الوحي أي الكتاب والسنة كمصدر أساسي، ثم الكشف كمصدر ثانٍ شريطة ألا يتعارض مع الوحي.

إن القاسم المشترك بين هذه المدارس هو دراستها للمباحث الإلهية وما يتعلق بها، ولكن كل اتجاه له طريقته في البحث ونظريته الخاصة بالمعرفة فتميزت عن بعضها بمناهج وطرق في البحث. وقد ورث الشيخ محيي الدين بن عربي كل هذا الموروث الفكري الإسلامي الذي كان من اهتماماته ومحلا لدراسته، فكانت له آراء ومواقف تجاهها كما سنرى من خلال هذا البحث.

فبناءً على هذه الخريطة الفكرية التي كانت في عصر الشيخ محيي الدين بن عربي، يمكننا تصنيف التراث الفكري للشيخ ابن عربي في صف المدرسة الصوفية التي تعتمد على الوحي والكشف. ويصر ابن عربي في أكثر من مناسبة على أن مصادر معرفته تعتمد أساساً على الوحي، فيعتبر القرآن مصدرها الأساس، فهو يقول في ذلك «فجميع ما نتكلم فيه في مجالسي وتصانيفي إنما هو من حضرة القرآن وخزائنه، أعطيت مفتاح الفهم فيه والإمداد منه، وهذا كله حتى لا نخرج عنه، فإنه أرفع ما يُمنح. ولا يعرف قدره إلا من ذاقه وشهد

منزلته حالاً من نفسه، وكلمه به الحق في سره، فإن الحق إذا كان هو المكلم عبده في سره بارتفاع الوسائط، فإن الفهم يستصحب كلامه منك، فيكون عين الكلام منه عين الفهم منك لا يتأخر عنه، فإن تأخر عنه، فليس هو كلام الله، ومن لم يجد هذا فليس عنده علم بكلام الله عباده»^(١).

أما العقل الذي يعتبر المصدر الأساس لمعارف الفلاسفة، فهو عند ابن عربي لا يمكن الاعتماد عليه من أجل الوصول إلى حقائق يقينية، أما الإلهيات فلا يمكنه البحث فيها، فهو يقول في ذلك: فللعقول حد تقف عنده، وليس لله عنده حد يقف عنده، بل هو خالق الحدود فلا حد له سبحانه، فهو القادر على الإطلاق^(٢).

وقال أيضاً: إن علم العلماء بالله من الله ما لا تعلمه العقول من حيث أفكارها الصحيحة الدلالة... إنه وراء طور العقل، قال تعالى في عبده الخضر: ﴿وَعَلَّمْنَاهُ مِنْ لَدُنَّا عِلْمًا﴾^(٣)، وقال تعالى: ﴿عَلَّمَهُ الْبَيَانَ﴾^(٤)، فأضاف العلم إليه لا إلى الفكر، فعلمنا أن ثم مقاماً آخر فوق الفكر يعطي العبد العلم بأمور شتى^(٥).

□ مدى الاتصال بين التراث الفلسفي وتصوف الشيخ محيي الدين بن عربي

لمعرفة علاقة ابن عربي بالفلسفة فكرها ومناهجها ونظرياتها، يجب أن نعرف مدى هذا الاتصال من حيث الدراسة والتعلم، أي هل كان له شيوخ في تعلم الفلسفة؟ وهل كان له اتصال بالتراث الفلسفي وكتاباته؟ فالفلسفة اليونانية كانت كتبها مترجمة ومتداولة في عصره، وكذلك الأمر بالنسبة للكتابات الفلسفية العربية الإسلامية.

إن الدراسات الغربية الأوروبية حاولت ربط المورث العرفاني الأكبري بالمدارس الفلسفية القديمة كالفلسفة اليونانية والإفلاطونية المحدثه، فهم يصنفون تصوف ابن عربي على أساس أنه تصوف فلسفي، وقد تبعهم في ذلك الكثير من الكتاب العرب في دراساتهم المعاصرة، وفرّقوا بين التصوف السني والتصوف الفلسفي، فالمستشرق الإسباني بلاسيوس في دراسته عن ابن عربي، يعتبر تصوفه امتداداً لمدرسة ابن مسرة الجبلي الأندلسي التي ظهرت في الأندلس خلال القرن الثالث الهجري، والتي امتدت وأثرت في مدرسة المرية الصوفية التي نهل منها ابن عربي، وكان معاصراً لتلامذتها.

(١) محيي الدين ابن عربي، الفتوحات المكية، بيروت، لبنان: دار صادر، ٣ / ٣٣٤ - ٣٣٥.

(٢) محيي الدين ابن عربي، الفتوحات المكية، ٣ / ٢١.

(٣) سورة الكهف، الآية ٦٤.

(٤) سورة الرحمن، الآية ٤.

(٥) محيي الدين بن عربي، الفتوحات المكية، ٢ / ١١٤.

ويري بلاسيوس أن لمدرسة ابن مسرة امتداد لتعاليم مدرسة أنباذقليس اليونانية، ومن ثم يكون ابن عربي متأثرًا بهذه المدرسة اليونانية من طريق ابن مسرة ومدرسة المرية، في حين أن مترجم كتاب بلاسيوس عبد الرحمن بدوي يرى أن تشابه الأفكار بين المدرستين لا يعني أن المتأخر أخذ عن المتقدم. وقد نحا منحى بلاسيوس المستشرق الفرنسي ماسينيون الذي أرجع التصوف بما فيه تصوف ابن عربي إلى أصول غير إسلامية.

إن هؤلاء المستشرقين في محاولتهم لربط التصوف الأكبري بأصول ومنابع غير إسلامية تصطدم بالكم الكبير من آيات القرآن الكريم، فلا تمر صفحة من صفات كتب الشيخ إلا وتجد آية من آياته يفسرها أو استشهد بها حين يقدم علومه، كما لا تخلو مصنفاته من الأحاديث النبوية من مختلف مصادر السنة من صحاح وسنن ومسانيد.

إلى جانب أن كتب الشيخ يوجد فيها أقوال كثيرة لأعلام التصوف الإسلامي الذين كانوا قبله، ومنهم من صنف لهم تصانيف خاصة بهم، يذكر فيها أخبارهم وأحوالهم ومقاماتهم ويشرح لهم أقوالهم، وهناك من خصص لهم أبواب خاصة في موسوعته الكبرى الفتوحات المكية. فقد خصص لذي النون المصري كتابًا مستقلًا، كما خصص بابًا طويلاً في كتاب الفتوحات المكية لشرح أسئلة الحكيم الترمذي وهو الباب ٧٣، إضافة إلى تعقله وشرحه لأقواله في مواضع أخرى من كتبه.

ويُعتبر أبو يزيد البسطامي من الصوفية الذين أخذوا اهتمام الشيخ، فشرح ونقل أقواله في مواضع عديدة من مصنفاته. ومن الذين خصص لهم كتابًا مستقلًا الصوفي الشهير أبو منصور الحلّاج، وغير ذلك من الصوفية الكبار الذين اهتم بهم الشيخ وتأثر بهم، كالجنيد وعبد القادر الجيلاني وأبي مدين ورابعة العدوية وغيرهم.

وهذا يبيّن لنا مدى اهتمام الشيخ بهؤلاء الصوفية وتأثره بهم، في حين أن الفلاسفة العرب المسلمين المشهورين كالكندي وابن سينا والفارابي لا نجد لهم أثرًا ولا اهتمامًا من قبل الشيخ، وقد عاصر كل من ابن الطفيل الأندلسي والفيلسوف الإشراقي السهروردي المقتول، ولكنه لم ينقل أو يدرس آراءهم الفلسفية، ويمكننا أن نستثني معاصره وابن موطنه ابن رشد، الذي ذكره ليس مناقشة لأفكاره لكن ذكره في معرض ذكره لسيرته التاريخية وفي حوار جرى بينهما.

ويذكر الشيخ عبد الباقي مفتاح أن ابن عربي لم يكن له اهتمام بهؤلاء الفلاسفة، أما عن البعض القليل من أقوالهم التي نقلها فقد تعرف عليها من خلال قراءته للتراث الإسلامي في كتب الشريعة والتصوف والكلام، خصوصًا كتب الغزالي التي رد فيها على الفلاسفة.

هذا عن موضع الفلاسفة في المنظومة الصوفية الأكبرية، أما موضعهم في تاريخ حياته

فلا نجد لهم أي أثر، فلم يبحث عنهم الشيخ ولا حاول الاتصال رغم رحلاته المتواصلة مغرباً ومشرقاً، إنما كان بحثه ومطلبه هو لقاء شيوخ التصوف، فقد خصص بعض كتبه لهذه اللقاءات مثل كتاب «روح القدس» وكتاب «الدرة الفاخرة»، فقد تعرّف من خلال هؤلاء الشيوخ إلى عدة مدارس صوفية كما صنفها الشيخ عبد الباقي مفتاح في كتابه «ختم القرآن»، وهي: مدرسة أبو مدين ومدرسة ابن مجاهد ومدرسة ابن العريف، ومن خلال هذه المدارس والشيوخ اتصل بالتراث الصوفي الإسلامي الذي يوجد له أثر كبير في مصنفات الشيخ.

كل هذا يبيّن لنا مدى أصالة التصوف الإسلامي بصفة عامة، وأصالة التصوف الأكبري، ويبيّن لنا مدى الانفصال وعدم التقارب بين التراث الفلسفي الإسلامي، وحتى القديم بالتصوف الأكبري.

□ موقف ابن عربي من مشروع الجمع بين التصوف والفلسفة

إن اهتمام الفلاسفة بالجانب الروحي قديم فقد اهتم به سقراط وأفلاطون، كما ظهر اتجاه الفلسفة الغنوصية عند أفلوطين أو ما يسمى بالأفلاطونية المحدثة، ولقت هذه الأفكار صداها في الفلسفة الإسلامية التي عاصرها ابن عربي فتجلّت هذه المعارف الجامعة بين العقل والروح في شيخ المشائين في عصره الشيخ الرئيس ابن سينا الذي اهتم بالتصوف كعلم وتنظير عقلي في معارفه الفلسفية، إلى جانب اشتغاله بالفلسفة العقلية المشائية الأرسطية.

إلا أن هذه الدراسات الصوفية لم تتجاوز أفقها العقلي، فلم تدخل حيز الممارسة والمجاهدة عند ابن سينا حتى سمي تصوفه بالتصوف العقلي أو العرفان النظري. إن هذه المعارف الصوفية التي تركها ابن سينا لم نجد لها أثراً في المنظومة العرفانية الأكبرية رغم اهتمام الشيخ الأكبر بمنقولات وآثار الصوفية التي كانت قبله، ويبدو أنه لم يكن له أي اهتمام بمعارف الفلاسفة حتى في كلامهم عن التصوف.

وهناك مدرسة جديدة ظهرت مع الفيلسوف السهروردي المقتول الذي عاصر ابن عربي، والتي حاولت الجمع بين الفلسفة والتصوف وتسمى الفلسفة الإشراقية، هذه المدرسة وإن كانت معالمها موجودة قبل السهروردي مع الفارابي وابن سينا، إلا أن السهروردي يعتبر منظرًا لها ومجددًا لعوالمها.

ومصادر المعرفة في هذه المدرسة تعتمد على مجموع المصادر التي اعتمدتها كل من المدرستين الفلسفية والصوفية، وهي الكشف أو الإشراق والعقل، وهي بذلك محاولة جديدة في الجمع بين التصوف والفلسفة، ويبدو أنها نقيضان في الرؤية الأكبرية، فرغم هذه المحاولة الجادة التي اعتبر فيها الفيلسوف الإشراقي السهروردي المقتول المعرفة الإلهية لا بد

لها من الجمع بين العلوم الفلسفية ويضاف إليها التصوف كفكر وتجربة وممارسة ومعاناة التي يتمخض عنها الكشف والمشاهدة.

فرغم هذه المحاولة الجريئة من الفلسفة من أجل الوصول إلى أعتاب التصوف، إلا أن الشيخ ابن عربي لم يُعرها أدنى اهتمام رغم معاصرتة لمؤسسها وتلامذته.

كما عاصر الشيخ محيي الدين بن عربي محاولة أخرى في اقتراب الفلسفة إلى أعتاب أبواب التصوف مع ابن موطنه الفيلسوف الأندلسي ابن الطفيل أثناء كتابته لقصة حي بن يقظان، التي من خلالها حاول ابن الطفيل أن يبين أن الإنسان قادر على الوصول إلى معرفة ربه إذا انتفت عنه المؤثرات الاجتماعية وحتى النظريات الفكرية التي قد تُحيط به، وفي الحقيقة أن بطل قصة ابن الطفيل عاش تجربة عرفانية روحية، فرغم هذه الكتابة القريبة من ابن عربي موطناً وزماناً ليس لها أي وجود في تراثه العرفاني.

كل هذه المحاولات الفلسفية في الاقتراب من التصوف وتجربته ومشاهداته ومعارفه وحقائقه، لم تؤثر في ابن عربي وتصوفه، وهذا يدل على أصالة تصوفه الإسلامي وعدم تأثره بكل المقولات الفلسفية الفكرية القديمة والإسلامية. هذا التصوف الذي بقي مخلصاً لدائرته المعرفية المتمثلة في الوحي والكشف والتراث الصوفي الإسلامي.

ويبدو أن الشيخ ابن عربي اعتبر تجربة شيخ الإشراق، تجربة فلسفية غير مستمدة من الوحي والتربية الصوفية ومسالكها التي عرفت بها وكانت قبله، وهو الرأي نفسه الذي تبناه الشيخ عبدالواحد يحى، أثناء تعقيبه على محاولة ربط المستشرق الفرنسي هنري كوربان بين الفلسفة الإشراقية والتصوف في كتابه «سهروردي حلب مؤسس مذهب الإشراق».

فقد اعتبر روني جنو أو الشيخ عبدالواحد يحى أن المذهب الإشراقي لا يرتبط بأي سلسلة من سلاسل التربية والسلوك الصوفي. كما يرى خطأ من يزعم أن السهروردي سار على منهج الحلاج، فالتشابه بين الرجلين لا يتعدى كونه تشابهاً خارجياً، وتجربة السهروردي هي امتداد للأفلاطونية المحدثه التي كساها شكلاً إسلامياً. وبذلك يكون مذهبه مذهباً فلسفياً ليس له علاقة بالتصوف، وخلص إلى نتيجة مفادها أن هناك فرقاً بين الفلسفة والتصوف^(٦).

(٦) عبد الواحد يحى، التصوف الإسلامي المقارن، ترجمة: عبد الباقي مفتاح، أربد الأردن: دار عالم الكتب الحديث، ص ١٥٦.

□ علم الكلام عند الشيخ ابن عربي

يعتبر علم الكلام أحد العلوم الإسلامية الأقرب إلى الدراسات الفلسفية، وذلك لاعتماده على العقل من أجل إثبات العقائد الإسلامية. فمن مباحث هذا العلم إثبات الألوهية والوحدانية وتنزيه الله عن النقائص، والاعتماد على المناهج العقلية في إثبات ذلك، إضافة إلى إثبات النبوة، كما أثبت المتكلمون الأخبار السمعية التي وردت في القرآن والسنة، من حساب وعقاب وجنة ونار، ويطلقون على هذه المباحث قسم السمعيات.

إن هذا العلم هو محاولة فكرية في التوفيق بين العقل والنقل، وهو بذلك يتخذ موقعاً وسطاً بين الفلسفة والتصوف، فالتصوف اعتمد اعتماداً كلياً على الوحي والكشف، والفلسفة اعتمدت هي الأخرى اعتماداً كلياً على العقل. ورغم وسطية علم الكلام إلا أن ابن عربي لا يعول عليه كثيراً، وتحفظ من النتائج التي توصل إليها المتكلمين المسلمين من أشاعرة ومعتزلة، لكن هذا الموقف يحتاج إلى توضيح.

إن المنطلق الذي انطلق منه المتكلم هو الدفاع عن عقائد المسلمين، من الأفكار والبدع العقائدية التي تسربت إلى المسلمين من مختلف الثقافات التي كانت محيطة بالعالم الإسلامي، من فلسفة يونانية ومسيحية وعقائد فارسية قديمة، وهذا المبدأ يوافق فيه الشيخ محيي الدين بن عربي المتكلمين، ويعتبره ضرورياً ولذلك وجب أن يتولاه بعض العلماء المسلمين في كل عصر^(٧).

كما أن هذا العلم في نظر ابن عربي غير ضروري لعامة المسلمين لسلامة عقائدهم، فقد قال في فتوحاته: «عقائد العوام سليمة وهم مسلمون مع عدم مطالعتهم لعلم الكلام، لبقائهم على صحة الفطرة وهو العلم بوجود الله تعالى ومعرفته وتنزيهه الوارد في ظاهر القرآن، وهم فيه على صحة ما لم يتطرق أحد منهم إلى التأويل، فإن تطرق أحد منهم إلى التأويل خرج عن حكم العامة والتحق بصنف ما من أصناف أهل النظر والتأويل، فإما مصيب أو مخطئ بالنظر إلى ما يناقض ظاهر ما جاء به الشرع؛ وفي القرآن للعاقل غنية كبيرة، ولصاحب الداء العضال دواء وشفاء، ومقنع لمن عزم على طريق النجاة ورغب في سمو الدرجات وترك ما يورد الشكوك والشبه»^(٨).

وهو بذلك يوافق رأي الإمام الغزالي في عدم ضرورة علم الكلام لعوام المسلمين في كتابه: «إلجام العوام من علم الكلام»، ويرى أن القرآن يكفي العوام في إثبات العقائد وبيان أدلتها، وهم في غنى عن كتب المتكلمين.

(٧) ساعد خميسي، ابن عربي المسافر العائد، الجزائر: منشورات الاختلاف، ص ٧٣.

(٨) ابن عربي، الفتوحات المكية، ١/ ٣٤-٣٥.

وفي كتابات الشيخ يحترم ويجل المتكلمين الأشاعرة مثل الغزالي والإسفرائيني والجويني، ورغم هذا الاحترام فإنه اختلف معهم في عدة مسائل، فهو لا يذهب إلى التأويل الذي انتهجه الأشاعرة، وفصل ذلك في كتابه «رد المتشابه إلى المحكم».

وللشيخ رسالة بعثها للإمام الأشعري الكبير فخر الدين الرازي (ت: ٦٠٦)، يفاوضه فيها في إمكانية معرفة الله تعالى المعرفة الكاملة بطريق الفكر والعقل، ومما ورد فيها: «ولقد أخبرني من أثق به من إخوانك وممن له فيك نية حسنة جميلة أنه رآك وقد بكيت يوماً، فسألك هو ومن حضر عند بكائك فقلت: مسألة اعتقدتها منذ ثلاثين سنة، تبين لي في الساعة بدليل لاح لي أن الأمر على خلاف ما كان عندي. فبكيت وقلت: ولعل الذي لاح لي أيضاً يكون مثل الأول، فهذا قولك. ومن المحال على العارف بمرتبة العقل والفكر أن يسكن أو يستريح ولا سيما في معرفة الله تعالى. ومن المحال أن يعرف ماهيته بطريق النظر. فما لك يا أخي تبقى في هذه الورطة ولا تدخل طريق الرياضات والمجاهدات والخلوات التي شرعها رسول الله، فتنال ما نال من قال فيه سبحانه وتعالى: ﴿عَبْدًا مِنْ عِبَادِنَا آتَيْنَاهُ رَحْمَةً مِنْ عِنْدِنَا وَعَلَّمْنَاهُ مِنْ لَدُنَّا﴾^(٩)، ومثلك من يتعرض لهذه الخطة الشريفة والمرتبة العظيمة المنيقة»^(١٠).

في هذا اللقاء بين الرجلين الذي يعتبر كل واحد منهما علماً في تخصصه، فابن عربي شيخ الصوفية في عصره، والرازي شيخ المتكلمين الأشاعرة على الإطلاق في زمانه، وذكرونا هذا اللقاء الذي كان بين ابن عربي وابن رشد والذي بقي فيه الشيخ الأكبر محافظاً على نظريته في عدم جدوى استعمال العقل في المباحث الإلهية.

□ ابن عربي على خطى الغزالي في موقفه من الفلسفة

كان موقف الغزالي من الفلاسفة موقفاً عنيفاً، فقد وصفهم بالكفر والخروج عن الدين، وضلال مناهجهم وفكرهم، وقد حاول هدم بنيان فكرهم في عدة كتب من كتبه، منها «تهافت الفلاسفة» الذي تتبع فيه مسائلهم التي كانوا يعتقدون بها في قسم الإلهيات، أما كتابه «المنقذ من الضلال» فحاول فيه تشريح البنيان الفلسفي ومدارسه واتجاهاتها القديمة والإسلامية، فصنفهم إلى ثلاثة أقسام وهم: الدهريون والطبيعيون والإلهيون، ثم أخذ ينتقد كل فكر تبنته هذه المدارس.

إن هذه الصرامة التي اعتمدها الغزالي تجاه الفلاسفة، هي محاولة منه لحفظ الدين

(٩) الكهف، الآية ٦٤.

(١٠) رسائل ابن عربي، قدم لها: محمد عبدالرحمن المرعشي، واعتنى بها: سمير خالد رجب، بيروت، لبنان: دار إحياء التراث العربي، ص ١٩١.

الإسلامي من أفكار الفلاسفة المسلمين، الذين تبَنوا الفكر الفلسفي القديم خاصة اليوناني منه، هذا من جهة، ومن جهة أخرى فقد هاجم الغزالي طائفة الباطنية التي تبنت المذهب الإسماعيلي واعتمدت كثيراً على الفكر الفلسفي اليوناني، ومن الذين تبَنوا هذا المذهب جماعة إخوان الصفا، وقد خصَّص الغزالي للردِّ على هذه الطائفة كتابه «فضائح الباطنية».

ويبدو أن المنحى الذي اتَّخذه الشيخ محيي الدين بن عربي من الفلسفة، هو مواصلة المسار نفسه الذي اتَّخذه الغزالي من الفلاسفة والباطنية، إلا أن الفرق يكمن في الشدة والصرامة في الرد، فلم تكن عند ابن عربي شديدة ولم تكن شغله الشاغل، ولم يخصَّص لها كتباً لذلك، وإنما جاءت عرضاً في مؤلفاته.

ومن بين ما قاله الغزالي في تكفير الفلاسفة اليونانيين والمسلمين «ثم ردَّ أرسطاطاليس على أفلاطون وسقراط، ومن كان قبلهم من الإلهيين ردّاً لم يقصر فيه حتى تبرأ عن جميعهم؛ إلا أنه استبقى أيضاً من ردائل كفرهم وبدعتهم بقايا لم يوفق للنزوع عنها، فوجب تكفيرهم وتكفير شيعتهم من المتفلسفة الإسلاميين، كابن سينا والفارابي وغيرهم. على أنه لم يقم بنقل علم أرسطاطاليس أحد من متفلسفة الإسلاميين كقيام هذين الرجلين. وما نقله غيرهما ليس يخلو من تحييط وتحليط يتشوش فيه قلب المطالع حتى لا يفهم»^(١١).

ولم يكن ابن عربي يكفر فيلسوفاً بعينه بهذه الطريقة التي تبناها الغزالي، وإنما يشير لخطئه وعدم توفيقه في رأيه، فهو لم يذكر الفارابي وابن سينا في كتاباته فضلاً عن أن يكفرهم. ولقد وضع الغزالي تفصيلاً في اتخاذ أحكامه تجاه الفلاسفة إلى ثلاثة أقسام، قسم يجب التكفير به، وقسم يجب التبديع به، وقسم لا يجب إنكاره أصلاً^(١٢). فقد قال عن مذهب الفلاسفة في الإلهيات: ففيها أكثر أغاليطهم... ولكن مجموع ما غلطوا فيه يرجع إلى عشرين أصلاً، يجب تكفيرهم في ثلاثة منها، وتبديعهم في سبعة عشر، ولإبطال مذهبهم في هذه المسائل العشرين، صَنَّفنا كتاب التهافت، أما المسائل الثلاث، فقد خالفوا فيها كافة الإسلاميين، وذلك في قولهم:

- ١- إن الأجساد لا تحشر، وإنما المثاب والمعاقب هي الأرواح المجردة، (والمثوبات والعقوبات روحانية لا جسمانية؛ ولقد صدقوا في إثبات الروحانية، فإنها ثابتة أيضاً، ولكن كذبوا في إنكار الجسمانية، وكفروا بالشرعية فيما نطقوا به.
- ٢- ومن ذلك قولهم: إن الله تعالى يعلم الكلّيات دون الجزئيات؛ وهذا أيضاً كفر

(١١) أبو حامد الغزالي، المنقذ من الضلال، تحقيق: عبد الحليم محمود، مكتبة الأنجلو المصرية، ص ١٤٧.

(١٢) أبو حامد الغزالي، المنقذ من الضلال، ص ١٤٨.

صريح، بل الحق أنه: ﴿لَا يَعْزُبُ عَنْهُ مِثْقَالُ ذَرَّةٍ فِي السَّمَاوَاتِ وَلَا فِي الْأَرْضِ﴾.

٣- ومن ذلك قولهم بقدّم العالم وأزليته، فلم يذهب أحد من المسلمين إلى شيء من هذه المسائل^(١٣).

وهي تقريباً المسائل نفسها التي لم يوافق فيها ابن عربي الفلاسفة، فقد أنكر عليهم مقولة: إنّ الله تعالى علّة العلل؛ لأنّ الله يخلق العلل وليس بعلة، ولو كان تعالى علة لارتبط، ولو ارتبط لم يصح له الكمال، وهو الغني عن العالمين^(١٤)، ولم يوافقهم قولهم: إنّ الله لا يعلم الجزئيات، فعلمه كلّ لا تفصيلي^(١٥)، ومن المسائل التي خالف فيها ابن عربي الفلاسفة قولهم في الجزاء المحسوس في الآخرة لأهل النار «ورأى حشر الأجساد من طور إلى طور باختلاف حكم ولاختلاف دور»^(١٦).

وبخصوص عقيدة التناسخ التي خاض فيها بعض الفلاسفة، فقد قال ابن عربي في ذلك «... ومن هنا هبّت نفحة على القائلين بالتناسخ فلم يتحقّقوا معناها، فزلوا وضلّوا وأضلّوا، ولأنهم نظروا إليها من حيث أفكارهم فأخطؤوا الطريق فغلطوا فهم مخطئون غير كافرين، إلّا من أنكر البعث منهم الذي هو نشأة الآخرة فهو ملحق بالكفار»^(١٧).

□ أصناف الفلاسفة عند ابن عربي وموقفه منهم

إن أصل علوم الفلاسفة عند الشيخ ابن عربي أصل إلهي نبوي، ترجع إلى النبي إدريس عليه السلام، الذي يسميه الشيخ بمداوي الكلوم، ويطلق عليه الفلاسفة هرمس الهرامسة، فقد ظهرت منه العلوم من فلك وكيمياء وأسرار الحروف.

ويذكر الشيخ أن مداوي الكلوم لم يمت حتى علم ٣٦٥٠٠ علم، والتي انتقلت إلى أصحابه ثم انتقلت إلى الأمم القديمة التي ازدهرت حضارتها كالكلدانية والمصرية القديمة، إلى أن وصلت إلى اليونانيين وإلى فلاسفتهم المشهورين، ثم إلى العرب والمسلمين، ولكن هذه العلوم لم تبق على أصولها الإلهية، بل اختلطت بالفكر والنظر، فلذلك وجد فيها الصحيح والسقيم. وبناءً على ذلك كانت رؤية الشيخ رؤية تفصيلية غير إقصائية لجميع ما لديهم، ولم يكن رافضاً لجميع آرائهم.

(١٣) المنقذ من الضلال ١٥٢ - ١٥٣.

(١٤) كتاب التجليات ضمن كتاب رسائل ابن عربي ص ٣٤٥.

(١٥) الفتوحات المكية ١٤٦/٢.

(١٦) الفتوحات المكية ٢/٢٨٣.

(١٧) الفتوحات المكية ١/٧٥٥.

إن الشيخ عندما يُحدّد موقفه من الفلاسفة يفصل في ذلك ولا يجعلهم في اتجاه واحد، وهو بذلك يُعطينا رؤية واسعة في تحديد مواقفه من الفلاسفة ورؤيته بذلك ليست ضيقة حيث يجعلهم في كفة واحدة، فمنهم الفلاسفة الذين لم تبلغهم دعوة الرسل، والفلاسفة الإسلاميين الذين خالفوا الشرع، وصنف آخر من الفلاسفة الإسلاميين الذين وافقوا الشرع، فحسب هذه الأصناف اختلفت مواقفه وآراؤه من علومهم.

فبخصوص الفلاسفة الذين لم تبلغهم دعوة الرسل، فقد أعطى الشيخ إشارة إلى الفيلسوف اليوناني أفلاطون في كتاب الفتوحات، الذي كان من الفلاسفة الذين لم تبلغهم دعوة الأنبياء والرسل ﷺ، إلا أنه هداه الله إلى عقيدة التوحيد وتقرّب إلى الله برياضة النفس والتحلي بمكارم الأخلاق. وقد قال عن هذا الصنف من الفلاسفة والحكماء «... ومن هؤلاء من لم تبلغهم دعوة رسول، كأفلاطون ربّما، لكن هداهم الله لتوحيده وتقرّبوا إليه بالتوجّه الصادق ورياضة النفس ومكارم الأخلاق، حتى إنّ منهم من يلتحق بالأولياء الأفراد، وبعض أكابرهم ينال مقام القربة، ويمكن لبعضهم أن تحصل له كشوفات، وتنطبع في مرآيا بواطنهم بعض حقائق الوجود ويأخذون من الأرواح الملكية ويرتقي سابقوهم إلى الأخذ من النفس الكلية، ولكن لا يلحقون مراتب تُباع الرسل المتقربين إلى الله تعالى بشرعه. ففيض أولئك الحكماء روحاني وفيض أهل الله روحاني وإلهي، لأنهم سلكوا على الشرع الإلهي»^(١٨).

ففي هذه الفئة من الفلاسفة والحكماء يجلبها الشيخ ويقدرها حتى إنّ بعضهم يلحق بمراتب الأولياء.

وبخصوص الفلاسفة الإسلاميين عند الشيخ ابن عربي، فمنهم ما هو مخالف للشرع، فقد أعطى إشارة إلى كتاب المدينة الفاضلة للفيلسوف الإسلامي الفارابي الذي لم يذكر اسمه مكتفياً بذكر اسم كتابه الذي قال عنه: «... ولقد رأيت بعض أهل الفكر في كتاب سباه (المدينة الفاضلة)، رأيت به يد شخص بمرشانة الزيتون ولم أكن رأيت من قبل ذلك، فأخذته من يده وفتحته لأرى ما فيه. فأول شيء وقعت عيناى عليه قوله: وأنا أريد في هذا الفصل أن ننظر كيف نضع إليها في العالم ولم يقل الله، فتعجبت من ذلك ورميت بالكتاب إلى صاحبه، وإلى هذا الوقت ما وقفت على ذلك الكتاب»^(١٩).

فرغم جلاله قدر الفارابي في تاريخ الفلسفة الإسلامية حتى لقب بالمعلم الثاني، فهو عند الشيخ محيي الدين بن عربي ليس بتلك الأهمية والمكانة، بل نراه ينكر عليه انكاراً

(١٨) الفتوحات المكية ٢/ ١٦٢.

(١٩) الفتوحات المكية ٣/ ١٧٨.

شديدًا، أحد أقواله بمجرد فتحه لكتابه الشهير المدينة الفاضلة، ثم رماه واعتبره غير صالح في آرائه وأقواله.

وهو بهذا الرأي يقصد الفلاسفة الذين جعلوا آراءهم وأقوالهم بمعزل عما جاء في القرآن والسنة، بل كانت ثقتهم كبيرة فيما توصلوا إليه من نتائج، قد يعارض ما جاء به الشرع، وهذا الذي يرفضه الشيخ محيي الدين بن عربي رفضًا شديدًا، فقد قال عن هذه الفئة من الفلاسفة أن «جماعة من العقلاء جعلوا الشريعة بمعزل فيما زعموا... فما أخذت من الشريعة إلا ما وافق نظرهما، وما عدا ذلك رمت به أو جعلته خطابًا للعامة... وقال تعالى: ﴿أَفَتُؤْمِنُونَ بِبَعْضِ الْكِتَابِ وَتَكْفُرُونَ بِبَعْضٍ...﴾»^(٢٠).

أما الفلاسفة المتبعين للشرع مثل ابن رشد الذي يذكره الشيخ بتقدير وإجلال، وقد عرف عن هذا الفيلسوف أنه كان من كبار الفقهاء المسلمين وقضاتها، فهو صاحب كتاب «بداية المجتهد ونهاية المقتصد» في الفقه الإسلامي المقارن الذي يعتبر من أنفس الكتب في بابها، وسوف نرى موقف ابن عربي من خلال الحوار الذي دار معه.

حوار ابن عربي مع ابن رشد

لعل من أهم الأحداث التي عاشها ابن عربي والتي تبين لنا موقفه الواضح من الفلسفة، هو ذلك الحوار الذي دار بينه وبين زعيم الفلسفة المشائية في عصره القاضي أبو الوليد بن رشد، فخلال هذا الحوار تتحدد معالم ومناهج كل من مسلك التصوف المتمثل في ابن عربي، والخيار المنهجي للفلسفة عند ابن رشد.

ويرجع تاريخ هذا اللقاء إلى ما بين سنتي ٥٧٦ و٥٧٨ هـ، وسن ابن العربي حينذاك حوالي ١٧ سنة، بينما سن ابن رشد حوالي ٥٧ سنة^(٢١). وكان هذا اللقاء في مدينة قرطبة لما كان ابن رشد قاضيًا لهذه المدينة. بينما ابن عربي كان فتى يافعًا في مقتبل العمر، وفي بدايات سلوكه لطريق التصوف القائم على العبادة والخلوة.

وقد ذكر الشيخ هذا اللقاء في كتابه الفتوحات المكية فقال: ولقد دخلت يومًا بقرطبة على قاضيها أبي الوليد بن رشد، وكان يرغب في لقائي لما سمع وبلغه ما فتح الله به عليّ في خلوتي. فكان يظهر التعجب مما سمع، فبعثني والذي إليه في حاجة قصدًا منه، حتى يجتمع بي، فإنه كان من أصدقائه، وأنا صبي ما بقل وجهي ولا طرّ شاربي. فعندما دخلت عليه، قام من مكانه إليّ محبةً وإعظامًا، فعانقني وقال لي: نعم. قلت له: نعم. فزاد فرحه بي لفهمي

(٢٠) الفتوحات المكية ٤/ ٩٤.

(٢١) عبد الباقي مفتاح، بحوث حول كتب ومفاهيم الشيخ الأكبر محيي الدين بن عربي، ص ١٤٥.

عنه. ثم إنني استشعرت بها أفرحه من ذلك فقلت له: لا. فانقبض وتغيّر لونه وشك فيما عنده وقال: كيف وجدتم الأمر في الكشف والفيض الإلهي؟ هل هو ما أعطاه لنا النظر؟ قلت له: نعم، لا. وبين نعم ولا تطير الأرواح من موادها والأعناق من أجسادها. فاصفرّ لونه وأخذته الأفكل وقعد يحوقل. وعرف ما أشرت إليه. وهو عين هذه المسألة التي ذكرها هذا القطب الإمام، أعني مداوي الكلوم^(٢٢).

إن ما يمكن التوصل إليه من خلال هذا الحوار القصير والمهم، أن ابن رشد يحترم ويجلّ سالكي طريق التصوف، كما أن هناك اعتراف ضمني بمنهج ومسلك التصوف في البحث والمعرفة، وهذا ما يؤهل الفلسفة لكي تفتح وتستفيد منه ومن علومه وتجاربه، كما أن ذلك الانتظار والتردد والقلق الذي عاشه ابن رشد في بداية الحوار ونهايته، يشعر القارئ بأنه في شك مما توصلت إليه بحوثه من نتائج وقصورها.

ويؤكد هذا الاعتراف بطريق أهل التصوف ومنهجهم الكشف في كتابه «مناهج الأدلة في عقائد الملة»: «... وأما الصوفية فطرقهم في النظر ليست طرقاً نظرية... وإنما يزعمون أن المعرفة بالله وبغيره من الموجودات شيء يلقى في النفس عند تجربها من العوائق الشهوانية... ونحن نقول أن هذه الطريقة وإن سلمنا وجودها فإنها ليست عامة للناس بما هم ناس. ولو كانت هذه الطريقة هي المقصودة بالناس لبطلت طريقة النظر ولكان وجودها بالناس عبثاً، والقرآن كله دعاء إلى النظر والاعتبار، وتنبه على طريق النظر... ومن هذه الجهة دعا الشرع إلى هذه الطريقة، وحث عليها في جملتها حثاً، أعني على العمل، لا على أنها كافية بنفسها كما ظن القوم»^(٢٣).

ورغم اعتراف ابن رشد بهذا المنهج في المعرفة إلا أنه نادر الحصول، فهو مقتصر على القلة من الناس، حسب قوله، فلذا لا يجب الاعتماد عليه كثيراً وفي هذا الرأي دعوة إلى تغليب النظر العقلي على الكشف^(٢٤).

أما الطرف الآخر الذي كان يمثله هذا الحوار وهو ابن عربي، فنراه أيضاً يحترم الفلسفة في شخص ابن رشد، ولكنه ملتزم بمذهبه وبيقينه فيما توصل إليه، وهذا ما يفسر لنا بقاءه طيلة حياته مخلصاً ومقتنعاً بخياره في التصوف كمنهج متكامل في المعرفة الإلهية منذ شبابه الذي لقي فيه ابن رشد إلى غاية وفاته، فلم نجد الشيخ قد اهتم بقاء شيوخ الفلسفة،

(٢٢) الفتوحات المكية، ١/ ١٥٢.

(٢٣) ابن رشد، كشف مناهج الأدلة في عقائد الملة، تحقيق: لجنة إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان: دار الآفاق الجديدة، ١٤٠٣هـ (١٩٨٢م). ص: ٥٩ - ٦٠.

(٢٤) ساعد خميسي، بحوث في الفلسفة الإسلامية، عين مليلة الجزائر: دار الهدى، ص ٩٠.

أو قرأ تراثهم الفكري، كما بينّا ذلك رغم سياحته ورحلاته شرقاً وغرباً في العالم الإسلامي. ومن أوجه التقارب بين الطرفين المتحاورين التزام الطرفين بمبادئ الشريعة الإسلامية وأنها من السبل التي تحقق سعادة الإنسان، وحسب رأي الشيخ عبد الباقي مفتاح^(٢٥) أن ابن رشد هو المقصود دون أن يذكر اسمه في هذا النص من كتاب الفتوحات حين قال عنه: «... ولا أعني بالعقلاء المتكلمين اليوم بالحكمة، وإنما أعني بالعقلاء من كان على طريقتهم من الشغل بنفسه والرياضات والمجاهدات والخلوات والتهيّؤ لواردات ما يأتيهم في قلوبهم عند صفائها من العلم العلوي الموحى في السماوات العلى... وقد أدركنا من كان على حالهم قليلاً، وكانوا أعرف الناس بمقدار الرسل ومن أعظمهم تبعاً لرسول الله ﷺ، وأشدهم محافظة على سننه، عارفين بما ينبغي لجلال الحق من التعظيم، عالين بما خص الله به عباده من النبیین وأتباعهم من الأولياء من العلم بالله من جهة الفيض الإلهي الاختصاصي الخارج عن التعلم المعتاد من الدرس والاجتهاد ما لا يقدر العقل من حيث الفكر أن يصل إليه. ولقد سمعت واحداً من أكابرهم (يعني ابن رشد)^(٢٦) وقد رأى ما فتح الله به عليّ من العلم به سبحانه من غير نظر ولا قراءة بل من خلوة خلوت بها مع الله، ولم أكن من أهل الطلب فقال: الحمد لله الذي أنا في زمان رأيت فيه من آتاه الله رحمة من عنده وعلمه من لدنه علماً، فالله يختص من يشاء برحمته والله ذو الفضل العظيم»^(٢٧).

ولقد بقي ابن رشد متردداً يحاول مواصلة فهم التجربة الصوفية عند الشيخ ابن عربي، فحاول لقاء مرة أخرى ولكن رجاءه هذا لم يتحقق، فقد ذكر ابن عربي في الفتوحات المكية هذا الحدث بقوله: وطلب بعد ذلك من أبي الاجتماع بنا ليعرض ما عنده علينا، وهل هو يوافق أو يخالف؟ فإنه كان من أرباب الفكر والنظر العقلي. فشكر الله تعالى الذي كان في زمان رأى فيه من دخل خلوته جاهلاً وخرج مثل هذا الخروج من غير درس ولا بحث ولا مطالعة ولا قراءة. وقال: هذه حالة أثبتناها وما رأينا لها أرباباً، فالحمد لله الذي أنا في زمان فيه واحد من أربابها الفاتحين لمغالق أبوابها، والحمد لله الذي خصني برؤيته^(٢٨).

في هذا النص يتحدّد موقف ابن رشد وتتضح رؤيته تجاه التصوف بالاحترام والتقدير، كما أنه كان مصداقاً بجدوى المعرفة الإلهامية التي تعتمد على الخلوة والمجاهدة، وإمكانية حصولها بدون مطالعة أو قراءة، فحمد الله وشكره على هذه المعاصرة لهذه التجربة

(٢٥) عبد الباقي مفتاح، بحوث حول كتب ومفاهيم الشيخ الأكبر محيي الدين بن عربي، بيروت لبنان: دار الكتب العلمية، ص ١٥٢.

(٢٦) هذا التعليق إضافته: عبد الباقي مفتاح، بحوث حول كتب ومفاهيم...، ص ١٥٢.

(٢٧) الفتوحات المكية ١/ ٣٢٤ - ٣٢٥.

(٢٨) الفتوحات المكية ١/ ١٥٢.

الصوفية النادرة الحصول.

ويبدو أنه كانت لابن عربي علاقة حميمة مع ابن رشد، ظهرت من خلال لقاءه البرزخي معه الذي ذكره في كتابه الفتوحات المكية بقوله: ثم أردت الاجتماع به مرة ثانية، فأقيم لي رَحْمَةُ اللَّهِ فِي الواقعة في صورة ضرب بيني وبينه فيها حجاب رقيق أنظر إليه منه ولا يبصرني ولا يعرف مكاني، وقد شغل نفسه عني. فقلت: إنه غير مراد لما نحن عليه^(٢٩).

فرغم الاحترام والتقدير الذي كان يكتنه ابن رشد للتصوف ورجاله إلا أنه لم يكن مؤهلاً لخوض هذا الطريق، رغم حرص الشيخ محيي الدين بن عربي على ذلك، فقد كانت الحسرة والأسف باديان عليه.

أما اللقاء الأخير للشيخ مع ابن رشد، فكان عند حضوره لجنازته في مراكش، فرأى نقل جثمانه إلى قرطبة، فقال عن ذلك: فما اجتمعت به حتى درج وذلك سنة ٥٩٥ بمدينة مراكش، ونقل إلى قرطبة وبها قبره. ولما جعل التابوت الذي فيه جسده على الدابة، جعلت تواليفه تعادله من الجانب الآخر، وأنا واقف ومعني الفقيه الأديب أبو الحسين محمد بن جبير كاتب السيد أبي سعيد، وصاحبي أبو الحكم عمرو بن السراج الناسخ. فالتفت أبو الحكم إلينا وقال: ألا تنظرون إلى من يعادل الإمام ابن رشد في مركوبه؟ هذا الإمام وهذه أعماله، يعني تواليفه. فقال له جبير: يا ولدي، نعم ما نظرت إليه لا فُصَّ فوك. فقيدتها عندي موعظة وتذكرة، رحم الله جميعهم، وما بقي من تلك الجماعة غيري، وقلنا في ذلك: الكامل هذا الإمام وهذه أعماله يا ليت شعري هل أتت آماله^(٣٠).

وفي هذا اللقاء الأخير وإن شئنا قلنا الموقف الأخير والنهائي للشيخ الأكبر، والذي تقرّر في أول لقاء له مع ابن رشد، وهو أن الفلسفة بمنهجها ومسالكتها لا يمكن لها أن تكون مصدرًا لمعرفة الله، بل هي شكوك وأوهام يختلط فيها الصحيح بالباطل، وهو الموقف الذي قرّره الغزالي قبله حوالي مائة سنة.

وفي هذا اللقاء بين التصوف والفلسفة في شخصيتي ابن رشد وابن عربي، تتحدّد الفوارق وتتباعد المسالك من أجل إدراك الهدف نفسه وهو المعارف الإلهية والكونية. فقد بقي الاحترام والتقدير المتبادل بين الطرفين، واختلفت المناهج والوسائل.

فهل يمكن لهذا الاحترام المتبادل أن يكون له مستقبلًا طريقًا للتقارب بين الطرفين؟ هذا ما يمكن أن يتوصل إليه في زمن فلسفة ما بعد الحداثة.

(٢٩) الفتوحات المكية، ١/ ١٥٢.

(٣٠) الفتوحات المكية، ١/ ١٥٣.

فالتصوف بقي قيمة ثابتة في معارفة ومناهجه، ولكن الفلسفة لا تزال في تردّد وشك، من خلال البناء والنقض المتكرّر خلال تاريخها الفكري الطويل. كل هذا يجعل الفلسفة تتنازل عن كبرياء علمها وفهمها لتدخل تحت عباءة الصوفي المتوجّه إلى الله. كما تنازل وتواضع فيلسوف عصره القاضي الفقيه أبو الوليد بن رشد لذلك الفتى اليافع فأنصت إليه باهتمام وانتباه وتواضع، ثم واصل البحث عنه ليأخذ منه، ولكن لم يدرك ما كان يأمله. كما أن التصوف لا يزال أمّله باقياً لمن يفهمه كما بقي ذلك الأمل باقياً عند ابن عربي في لقاءه البرزخي مع فيلسوف عصره ابن رشد.



الجدل في تويتر..

قراءة في أشكال التواصل حول القضايا الساخنة

الدكتور أحمد اللويحي وحسين علي الناصر*

□ مقدمة

التواصل الاجتماعي سمة إنسانية أصيلة، تعبر عن الحاجة الأساسية للرباط الاجتماعي، وهي تعبير عن مقولة: «الإنسان اجتماعي بطبعه»، الدافع في التدافع نحو الرابطة الاجتماعي للفرد هو تلبية حاجة الفطرة المغروسة في نفسه نحو الاجتماع.

يعيش عالمنا المعاصر طفرة منقطعة النظير في التعبير عن هذا الجانب، وذلك للدور الحيوي والفعال الذي وفرته وسائل الاتصال الإلكتروني أو ما يعرف «بالعالم الافتراضي». لقد أزال هذا العالم الافتراضي الحدود والعوائق بين البشر وقرب البعيد في مختلف أصقاع الأرض.

إن الدافع الأساس وراء التواصل الاجتماعي هو تلبية الحاجات النفسية والفكرية للإنسان، فالتواصل هو شكل من أشكال قنوات التبادل المعرفي، وعنصر حيوي للتكامل الإنساني في تلبية الاحتياجات الفكرية والنفسية

* كاتبان وباحثان من السعودية.

والمدينة بين ذوي الاختصاصات المختلفة، فالعنوان الحضاري للإنسان يكمن في القدرة على التبادل والتطور من خلال استثمار الخبرات المختلفة.

وبالرغم من هذا التطور الأسهل في أدوات الاتصال في عالمنا الافتراضي، الذي أصبح عنواناً بارزاً للحضارة الإنسانية الراهنة تحت عنوان: أدوات التواصل الاجتماعي، إلا أن المؤسف المؤلم أنه لم يُستثمر منها إلا النزر اليسير، وخصوصاً في عالمنا العربي، كعناصر فاعلة ومؤثرة في صناعة فضاء إنساني لخلق بيئة تترعرع فيها القيم الإنسانية المتعالية، وتتطور المعارف البشرية التي تصنع الإنسان المتمدن في مسار بعده المدني والحضاري.

والمؤسف أن تصبح أدوات التواصل الاجتماعي فضاء للكرهية والتحريض في عالمنا العربي، وأن تضحي هذه المنصات الاجتماعية المهمة والحيوية منطلقاً للانشقاقات والقذف والتنافر، وبث النزاع، وتشجيع الاحتراب في شكله العسكري والمدني.

فالأزمة الراهنة التي تعكسها أنماط التواصل المأزوم في وسائل التواصل الاجتماعي تكشف عن تلك الأزمة النفسية والفكرية والمعرفية المتجذرة في شخصية الإنسان المسلم الراهن، وهذا الغلو في لغة الجهل في وسائل التواصل الاجتماعي والإفراط في دعاوي التدابر والتلاعن تأكيد الحجم البالغ في نقص الخبرة في الخطاب المعرفي والوجداني لدى الإنسان المسلم. وهو إفراز ينم عن الركام الكامن من الرواسب لقرون من القهر والعزلة وغياب عقلانية الخطاب والمعالجة والموضوعية في إدراك العناصر الفاعلة في صناعة الواقع.

«حين ننظر إلى المجتمع العربي ككل نجد أنه خلال القرن العشرين ما يزال يراوح داخلياً بين مرحلتين النزاع والتعايش بين الجماعات والأقطار والكيانات التي يتكوّن منها، دونما تفاهم حول صيغة اندماجية مستقبلية تُقيم توازناً خلافاً بين الوحدة والتعدد. ليس المطلوب إلغاء التعدّد ولا التعايش المؤقت الذي يُبقي على الولاءات للجزء على حساب الانتماء للكل وما هو مشترك على صعيد مصيري، وليس المطلوب الاندماج القسري الذي يُلغي الآخر. المطلوب هو الاندماج الاجتماعي الذي يحترم التنوّع والتعدّد والاختلاف، ويوازن بين المصالح والخصوصيات المختلفة في إطار قانوني دستوري يؤكد على المساواة التامة في المواطنة، ويخلو من التمييز على أسس الدين والعرق والجنس أو أي انتفاء آخر»^(١).

الدراسة التي بين أيدينا تقدّم قراءة لأشكال الجدل ودوافعه لهذه الظاهرة المستخدمة في أحد أهم وسائل التواصل الاجتماعي «تويتر»، الذي يُشكّل منصة مهمة تجذب الملايين في مختلف أطراف المعمورة. وسيتم التركيز في المعالجة على التغريدات حول قضايا ساخنة

(١) انظر: حليم بركات، المجتمع العربي في القرن العشرين.

تثير الجدل وتستحث النزاع، أهمها:

١. الطائفية: التغريدات المثيرة للجدل حول الصراع العقدي المفتعل بين الشيعة والسنة.

٢. التعايش والمواطنة: التغريدات التي تثير طبيعة الفهم السائد حول المواطنة.

٣. النزاع السياسي: التغريدات المتعلقة بالنزاع الدائر في منطقة الشرق الأوسط.

إن التفكيك بين هذه النقاط السابقة غير ممكن لتداخل موضوعاتها. فالطائفية ومسألة التعايش والمواطنة أو النزاع السياسي في الشرق الأوسط والمحفزات التي تُغذي الجدل وتسعره في طرح مركّب ومتداخل يصعب التفكيك بين عناصره.

والدراسة سعت بقدر ما هو متوفر من المصادر العلمية لتحليل الدوافع والأسباب التي تجعل من الدافع النفسي للإنسان العربي يتمركز حول التحريض وافتعال العدوانية في معالجته للقضايا الفكرية، إلا أن نقص الدراسات العلمية حول ظاهرة الجدل في وسائل التواصل الاجتماعي جعل من مسألة التحليل من خلال التقريب والتحليل بين الظواهر الشائعة في تغريدات المغردين. وسعت الدراسة في الابتعاد عن التفسير بدافع المؤامرة؛ لأنّ العنصر الفاعل في هذه الدراسة هو فعل الفرد، باعتبار التغريدات نتاج إرادته وقدرته على الاستيعاب والتفاعل مع الأحداث.

القراءة المقدمة لطبيعة الجدل الدائر تستهدف تفكيك العناصر الفاعلة في استثارة الجدل، وتبسيط الضوء على العوامل والأسباب التي تجعل من هذه العناصر فاعلة في شخصية الإنسان العربي. ومن هذه العناصر المستمدة من مادة التغريدات الانطباعية، والقناعات المسبقة، والتعميم، ووصم الجماعة في ظل غياب المعلومة والفقر المعرفي المفرط في المعالجة، وغيرها من العناصر التي سوف يسلط الضوء عليها من خلال معالجة قضايا الجدل في «تويتر».

جانب مهم من الجوانب المهمة التي تحققها مثل هذه الدراسات هو التأكيد على اتخاذ «تويتر» وغيره من وسائل التواصل الاجتماعي مرصداً مهماً لتأسيس مستوى التعايش بين المكونات المختلفة للمجتمع العربي، واعتبار ما يدور من تفاعل اجتماعي معياراً لقياس الصحة العامة لسلامة النسيج الاجتماعي. إن معالجة القضايا الراهنة للمجتمع العربي تكمن في أدوات البحث العلمي والمعالجة الموضوعية للأسباب والدوافع التي تمكّنها من الديمومة.

□ بيانات وتعريفات

تويتر: أحد أشهر الشبكات الاجتماعية ووسائل التواصل الاجتماعي، يقدم خدمة التدوين المصغر، والتي تسمح لمستخدميه بإرسال «تغريدات» عن حالتهم أو عن أحداث حياتهم، أو إبداء آراءهم بحد أقصى ١٤٠ حرفاً للرسالة الواحدة، تأسست في ٢١ مارس ٢٠٠٦، بمدينة سان فرانسيسكو، كاليفورنيا، الولايات المتحدة، المؤسسون هم: إيفان ويليامز، نوح غلاس، جاك دورسي، بيز ستون.

صاحب فكرة تطبيق تويتر هو المبرمج ورجل الأعمال الأمريكي جاك دورسي، وقد صنفته مجلة معهد ماساتشوستس للتقنية (MIT) كأحد أكثر ٣٥ شخصية مبتكرة في العالم تحت سن ٣٥ سنة^(٢)

الجدل لغةً

الجدل: اللد في الخصومة والقدرة عليها، وجادله أي خاصمه، مجادلة وجدالاً. والجدل: مقابلة الحجة بالحجة؛ والمجادلة: المناظرة والمخاصمة، والجدال: الخصومة؛ سمي بذلك لشدة^(٣).

الجدل اصطلاحاً

قال الراغب: الجدال: المفاوضة على سبيل المنازعة والمغالبة^(٤). وقال الجرجاني: الجدل: دفع المرء خصمه عن إفساد قوله بحجة، أو شبهة، أو يقصد به تصحيح كلامه^(٥). وقال أيضاً: الجدال: هو عبارة عن مرأ يتعلّق بإظهار المذاهب وتقريرها^(٦). وقال جمال صليبا: الجدل هو الأصل فن الحوار والمناقشة^(٧).

(٢) موقع ويكيبيديا.

(٣) لسان العرب لابن منظور، ١١/ ١٠٥.

(٤) مجمل اللغة لابن فارس، ١/ ١٧٩.

(٥) المفردات في غريب القرآن، ص ١٨٩.

(٦) التعريفات، ص ٧٤.

(٧) المعجم الفلسفي بالألفاظ العربية والفرنسية والإنكليزية واللاتينية، بيروت: دار الكتب اللبناني، ط ١، ١٩٧١م، ج ١، ص ٣٩١.

طبيعة الجدل ما هو؟

الخصومة والمنازعة في البيان والكلام^(٨)، وهو أيضًا المشادة الكلامية^(٩)، والمفاوضة على سبيل المنازعة والمغالبة^(١٠) واشتداد الخصومة في النقاش^(١١).

الحوار لغة

من حاور يحاور محاورة، وقد ورد في تاج العروس أن الحوار يعني تراجع الكلام، كما ورد في لسان العرب لابن منظور تحت الجذر (حور) يتحاور: يتراجعون الكلام. والمحاورة: مراجعة المنطق والكلام في المخاطبة، وقد حاوره، والمُحَوَّرُ: من المُحَاوَرَةِ مصدر كالمُشَوَّرَةِ من المُشَاوَرَةِ كالمُحَوَّرَةِ^(١٢).

الحوار اصطلاحًا

هو نشاط عقلي ولفظي يقدم المتحاورون الأدلة والحجج والبراهين التي تبرر وجهات نظرهم بحرية تامة من أجل الوصول إلى حل لمشكلة أو توضيح لقضية ما^(١٣).

طبيعة الحوار ما هو؟

الالتزام لكافة الأطراف والإصغاء إلى بعض لكي يتم تبادل الأفكار وصقل شخصية الفرد للوصول إلى الحقيقة.

الفرق بين الجدل والحوار

صاحبت هاتان الكلمتان الإنسان منذ أن بدأ يدرك ما حوله من آراء متعددة، فحاول الإدلاء بأفكاره ومنحها صفة الوضوح بالإلمام بكل جوانب هذه الأفكار، وهذا ما يسمى بالحوار، ولكن إذا خاض صراعًا ضد أفكار معينة وضد معارضين له يتحوّل الموقف إلى صدام من أجل الغلبة، وهذا ما يسمى جدلاً أو جدالاً^(١٤).

(٨) زاهر عواض الألمي، مناهج الجدل في القرآن الكريم، مطابع الفرزدق التجارية، ص ٢٠.

(٩) محمد التومي، الجدل في القرآن الكريم، ص ٨.

(١٠) الراغب الأصفهاني، المفردات في غريب القرآن، كتاب الجيم، ص ٩٧.

(١١) زاهر عواض الألمي، مناهج الجدل في القرآن الكريم، ص ٢٠.

(١٢) ويكيبيديا.

(١٣) المصدر نفسه.

(١٤) انظر: محمد حسين فضل الله، الحوار في القرآن قواعده، أساليبه، معطياته، الجزائر: دار المنصوري للنشر،

ج ١، ص ١٥.

□ قراءة في تويتر

فكرة التويتر أو الهدف منه هو التعبير عن الرأي لكل شخص، بحيث يستطيع الفرد أن يلخص ما يريد في تغريدة واحدة لا تتجاوز ١٤٠ حرفاً، بمعنى أنه خير الكلام ما قل ودل. وبعد انتشاره انحرف عن مساره الحقيقي، ليس من مؤسسيه بل من الأعضاء، حيث ظهرت تغريدات طائفية، عنصرية، دينية، سياسية، والمشكلة ليست في هذه العناوين، المشكلة تكمن في الاستفزاز والتنازع.

لذلك ما أن يتم طرح مسألة دينية تخالف السائد إلا وبحجة الحوار يبدأ الهجوم العنيف والقذف والسب فيتحول إلى جدال دون نتيجة.

□ أولاً: أهم الدوافع والعناصر الفاعلة في ظاهرة الصراع في المجتمع العربي

السمة الطاغية للتاريخ الراهن للعالم العربي هو الصراع بكل ما يمكن أن يوصم من صفات، والطاغي منه على السطح، الصراع الديني الطائفي ذو الدوافع السياسية. طغيان الصراع في تاريخنا الراهن هو إفراز لركام من العوامل والأسباب التي تضافرت وتفاعلت في تاريخ العالم العربي، منتجة بذلك ظواهر ما تفتأ تطفو على السطح كلما أصبحت البيئة موائمة لبروزها.

ولعل أهم عامل ترتكز عليها ظواهر الأزمة هو الفقر المعرفي الذي يعاني منه المجتمع العربي، فبالرغم من تطوّر البنية التعليمية وتوفر المصادر المساعدة للبناء المعرفي إلا أن المجتمع العربي لم ينل إلا مظاهر المعرفة والبنیان الفكري المعرفي الداعي إلى نمو المعرفة واستثمارها، وإشاعة تطبيقاتها كثمرة في سلامة الأدوات التعليمية لبناء الأسس المنطقية في تمكين الإنسان من استثمار الأدوات الاستقرائية أو المنطق العقلية في تحليل ومعالجة القضايا التي يتعاطى معها لتحقيق اكتشافات منطقية متطابقة ومقدماتها.

فالتجهيل المنظم لتوظيف الأسس المعرفية باستخدام الأدوات العلمية التربوية لبناء منظومة تعليمية تربوية غرضها إنتاج مخرجات تستخدم أدوات المعرفة للاستهلاك والاعتياش، لا أدوات للكشف والتدبر والتأمل، لتقديم حلول ومعالجات لمشروع علمي معرفي واضح المعالم.

فالواضح أن المجتمع المعاصر لم ينل من مشاريع التنمية ذات الميزانيات النجمية في مختلف البلدان العربية إلا هياكل من كيانات علمية تعليمية خاوية المعنى، مفلسة من المنتج العلمي المعرفي، وقد شخص المفكر الكبير مالك بن نبي رَحِمَهُ اللهُ مبكراً هذا الإشكال

في البنية التنموية للمؤسسة العلمية للمجتمع العربي بقوله: «فلم يكن العلم الذي اقتبسته من جامعات الغرب وسيلة للإسعاد، بل كان طريقاً إلى المظاهرة، ولم يكن ذلك العلم استبطاناً لحاجة مجتمع يريد معرفة نفسه ليحدث تغييرها بل لم يكن استظهاراً لبيئة نبحت عنها لنغيرها، فهو قانع منطو على ذاته، حبيس في صورته وأشكاله المألوفة، وأقرب دليل على انعدام فاعلية هذا العلم الإسلامي هو أننا لم نرَ فينا حتى الآن وجهاً من تلك الوجوه الخالدة، يبرز في تاريخ المعرفة الإنسانية في القرن الحالي»^(١٥).

وقد تظهر هذا النتاج المظهري للمعرفة في المجتمع العربي في الفقر الواضح لتوظيف الوسائل الحديثة من أدوات التواصل الاجتماعي كـ«تويتر»، فالأدوات الحديثة وسيلة للتطوير والتجديد والتسريع لتحقيق مشروع التصحيح لبنى الفكر والمدنية للمجتمع، وبالتالي هي أدوات للتأثير بهذا الاتجاه لا عناصر هدامه لتعميق الفقر المعرفي.

هذا الفرق يتّضح في مفهوم المؤثر والمتأثر في وسيلة كـ«تويتر»، فالمؤثر يتجلّى واضحاً في إمكانية توظيف تويتر لخلق شبكة اجتماعية استشارية فعّالة في تعميق الإصلاح والتجديد المعرفي للمجتمع، وأما المتأثر فيفرز على هيئة نقل الداء والأمراض الاجتماعية لتصبح الوظيفة الطاغية لبرنامج التواصل الاجتماعي «تويتر» آلة تُذكي ظواهر الصراع في المجتمع العربي.

ويمكن اعتبار العناصر التالية أهم الدوافع والعناصر الفاعلة لظاهرة الصراع:

١. أثر معجون الدين والتاريخ والتراث على الهوية.

٢. وهم المؤامرة والاستسلام للواقع.

٣. وهن المرتكز الأخلاقي في السلوك.

٤. المعاصرة ومشروع صناعة المستقبل.

١. أثر معجون الدين والتاريخ والتراث على الهوية

اللب الذي منه تتشكّل الهوية الراهنة للإنسان العربي تستمد عناصرها من معجون الدين والتاريخ والتراث، هذا المعجون الذي تركّب وتشكّل ليولّد كياناً محتوياته الأساسية الفهم للنص الديني في أدوات قدراته في ظل الظروف التاريخية خصوصاً التحولات الجيوسياسية المختلفة والإدراكات المعاصرة للنص، بما أتيح لها من مفاهيم الوعي والثقافة وحرية التعبير، والمنتج التطبيقي الذي تحوّل إلى ميراث اجتماعي وقناعة فكرية وعرف مقدس.

(١٥) مالك بن نبي، وجهة العالم الإسلامي، بيروت: دار الفكر المعاصر.

ومن السذاجة بمكان أن ينظر إلى الميراث الديني نظرة تفكيكية في اعتبار النص معزولاً على التراث الديني في ثرائه والتعاطي معه. الميراث الديني الراهن الذي يُتعاطى في صناعة فهم الدين هو نتاج حركة تاريخية طويلة، في رحمها انعقدت نطفة هذا الميراث الديني، وفي أحشائها ترعرع ونشأ، وفي جنباتها الواسعة المتنوعة اشتد عوده وتصلبت أركانه.

كأن التاريخ لم يأخذ مساره الطبيعي في ظل مفاهيم الوعي والثقافة وحرية التعبير المستوحاة من النص القرآني أو الميراث النبوي المتعالي، وإنما وُظف الأول، وأريد من الآخر أن يصنع مفهوماً دينياً يتلاءم مع الظروف المستجدة، وشتان بين فهمٍ لنصٍ جاء ليصنع واقعاً، وفهمٍ أراد أن يفسر الواقع بالنص.

هذا التحول الجوهرى في مسار الجولة التاريخية للإنسان المسلم أسس البيئة الحاضنة لصناعة الفهم للنص الديني بما تقتضيه الظروف التالية:

* الاحتياجات السياسية والاجتماعية والاقتصادية والثقافية الناتجة من الواقع خارج المسار المراد للنص الديني أن يتحرك داخله ويترعرع فيه.

* سيطرة المفهوم السياسي الانتهازي الموغل في الأنا والذات ليستمد لوجوده الشرعية من قراءة نفعية للنص.

* صناعة قنوات تاريخية من الصدر الأول وما تلاه من التاريخ الإسلامي لتقديم مبررات وتفسيرات للواقع الذي أفرزته التحولات التاريخية للمجتمع الإسلامي.

الفهم الراهن لهذا التراث الديني وتاريخه ومعطياته هي نتاج بيئة عمل فيها العقل على تقديم قراءات موضوعية استمدت وجودها من الظروف التاريخية التي تم الإشارة لها أعلاه.

منتج هذا المعجون المركب المعقد في الدين والتاريخ والتراث لا بد أن يتسور حوله شعور هائل بالاعتزاز والفخر والتفاني في حمايته ورعايته، لا سيما إذا كان هذا المنتج يمثل عنواناً لكيان ترتكز على وجوده منافع متبادلة.

كما تبدو صناعة معجون هذا المركب الثلاثي أفرزت حاجة مؤسسة عكفت على صناعته وتفانت في تربيته، ألا وهي المؤسسة الدينية الضاربة في العراقة والتجذر في عقل الإنسان المسلم، ولعل من الجوانب المهمة التي تجلّت في جعل هذا المنتج أنه يتمتع برعاية اجتماعية شاملة وقبول لا يقبل التشكيك، وتطعيمه بمجموعة من المقبولات التي يعتبر تجاوزها جريمة لا تغتفر، وأي محاولة لإصلاح مرتكزاته أو معالجة إفرازاته تعدّ تجاوزاً على روح الدين.

وأهم الاحتياطات التي عُنت بها هذه المؤسسة الدينية هو إضفاء روح التقديس على المعجون الثلاثي باعتباره الدين بعينه، وبالتالي سيكون تجاوزه اصطدامًا مع الدين، أو بالأحرى مع المؤسسة التي ترعاه، واعتبار الفهم الذي تبلور تحت ظرف معين أو احتياجات تاريخية خاصة أمرًا يقع في دائرة الصلاحية وشرعية الممارسة دون النظر إلى تغييرات الزمكان.

هذه الرعاية المستميتة للمؤسسة الدينية والقناعة المفرطة للإنسان العربي والمسلم تتجلى في جانب مهم من آثارها، هو تأكيد أن حركة الحياة الناجحة هي باتجاه الماضي المجيد، نحو عالم السلف، وصناعة المجد هو في إحياء أدوات الحركة الماضية. ولضمان هذه الحركة الدؤوبة وتأمين الطريق نحو بقاء المعجون الثلاثي فاعلاً ومؤثراً لا بد من ممارسة المؤسسة الدينية بشكل عام والمؤسسة السياسية الراعية له بشكل خاص رقابتها وحضورها الفاعل في الحياة الاجتماعية.

٢. وهم المؤامرة والاستسلام للواقع

انفصام الإنسان العربي عن الواقع هو عرض من داء يعاني منه هذا الإنسان ومتجذر في مركب هويته. الإنسان العربي المسلم يعيش الاغتراب في واقعه والهواجس لمستقبله. ولتبرير هذا الاغتراب والهروب من مخاوف المستقبل القائم يلجأ الإنسان العربي لصناعة أوهام المؤامرة، ويبنى عليها تحليلاته والركون إلى سكونيته وانقطاعه عن الفعل والتأثير في واقعه العالمي المعاصر، «إن فجوة عميقة فسيحة تفصل بين الواقع والحلم في الحياة العربية الحديثة، تضاف إلى الفجوة بين الواقع والحلم فجوات عدة بين الجزء والكل، وبين الجزء والجزء، وبين الأجزاء في علاقتها بعضها ببعض، وبين الواقع الاجتماعي المتكامل والواقع السياسي المتعكس وبين الأمة أو المجتمع والدولة، وبين الدعوة والممارسة، حتى لتزداد صعوبة التمييز بين الواقع واللاواقع، وبين الحلم المستحيل والحلم الممكن؛ ولذلك يستمر المجتمع العربي في موقعه الهامشي ساعياً بإحساس مأساوي لتجاوز حاضره الهزيل»^(١٦).

ما فتأ الإنسان العربي المسلم ينزع في تفسيراته للظروف غير المستقرة في طبيعة حياته ومصيره المستقبلي، وضعف إرادته في تسيير واقعه نحو المؤامرة، وقد أشار في تحليله لهذه الظاهرة المفكر مالك بن نبي في كتابه «مشكلة الأفكار في العالم الإسلامي» معتبراً أن الإنسان المسلم -وبسبب بقائه تحت المنظومة الاستعمارية (الاقتصاد والأفكار والثقافة والتعليم) فترة طويلة- استمرأ فيها القابلية للاستعمار، فهو في قوله وتنظيره يرفض المنظومة، وفي واقعه الحياتي يكرّس القابلية للاستعمار؛ لافتقاره للأدوات المعرفية التي تؤسس فيه روح الاستقلال.

(١٦) حلیم بركات، المجتمع العربي في القرن العشرين

وطبيعي في ظل هذه المنظومة التفكيرية أن يكون كثير العتب وشديد اللوم لمن يُحيك له المؤثرات، والواقع أن سلوكه النفسي الانهزامي يكرّس هذا الوهم ويُورثه، فيصبح جرثومة تنقل عدوى الوهم كما يشير إلى ذلك مالك بن نبي بقوله: «فالمحاكاة في السلوك تجد طريقها عبر الأفكار، أما جانبها المرضي فإنها العدوى الاجتماعية التي تنتقل من جيل إلى آخر عبر امتصاص هذه الأفكار حين تنفصل عن نماذجها في عالمها الثقافي الأصلي، إذ تصبح هذه الأفكار حينئذٍ الجراثيم التي تنقل الأمراض الاجتماعية»^(١٧).

٣. وهن المرتكز الأخلاقي في السلوك

من الظواهر التي أضحت طافحة على السطح في المجتمع العربي، تصاعد الخطاب الديني الطائفي والخطاب الديني النسكي مع غياب خطير لتبريره ودوافعه وممارساته. السلوك المزدوج في أن يكون الإنسان العربي اليوم ممارساً لكل سلوك منافٍ من أمثال الكذب، والتهم، والترويح للدجل، وتزوير الحقائق، كسبيل لتثبيت حقانية منهجه الديني المذهبي أو مفاهيمه الأيديولوجية الدينية.

ولعل هذا الجدل الصارخ الذي يسود «تويتر» نموذج مصغر لهذا السقوط الأخلاقي مع الإصرار على تعميقه ودخجه في نظام مؤسسي منظم، وبالأخص في المؤسسات الإعلامية ومنظمات حقوق الإنسان والتعليم العالي.

السقوط الأخلاقي شكّل معبراً للنموذج العربي المميز الذي يتجلّى واضحاً في ازدواجية حياته القائمة على خطاب يرفض المنهج الميكافيلي الذي يدفع نحو تبرير الأخذ بأية وسيلة لتحقيق الغاية، بينما تصبح حياته الواقعية في كل أطرافها ميكافيلية بامتياز. إن التبرير الميكافيلي للسقوط الأخلاقي للإنسان العربي اليوم هو أن عقيدته الخالصة ببطلان الآخر تبرّر له كل دنس وخبيث وسوء يمارسه تجاهه، فبينما يدعي التطهير والتفاني يمارس الدنس والتمادي، فأى مخلوق يا ترى يصبح هذا الإنسان؟.

٤. المعاصرة ومشروع صناعة المستقبل

إدراك متطلبات الزمان والعناصر الفاعلة والمتحركة به، هو الأساس في ضمان الحفاظ على المبادرة والحضور في المقدمة، فالمستقبل دون ذلك لا يعني سوى الدوران في دوائر الماضي حتى لو طفح بأدوات ووسائل العصر على الحياة.

والحادثة والتحديث في توظيف الأدوات لتجديد مفاهيم الحياة والحضور الفاعل

(١٧) مالك بن نبي، مشكلة الأفكار في العالم الإسلامي.

في صفّها يستلزم بالدرجة الأساس شرط السبق بالوعي في إدراك الزمان، ومعرفة عناصره وتحدياته وشروط الغلبة فيه.

والأهم في كل ذلك القدرة على الارتقاء لمستوى الهيمنة والسيطرة على توظيف وإنتاج أدواته. فالعصرنة أو المعاصرة تعني أن مشروع المستقبل واضح في الأفق وخارطة توظيف الأدوات قد اتخذت أدوارها لصناعة المشروع.

لكن المؤلم المؤسف أن غياب المشروع وتخلّف الإدراك لتحديات الزمان، وخمول المهمة للمعاصرة، تجعل من الإنسان العربي في توظيف أدوات الحضارة وبالذات ما نعينه في دراستنا من أدوات التواصل الاجتماعي وبالذات «تويتر»، مرآة فاضحة لانعكاس التخلّف والجاهلية في إدراك متطلبات الزمان.

فبدل أن يصبح مشروع صناعة المستقبل حاضرًا مهيمًا على أدوات التواصل لصنع شبكة من العقول المتكاملة المتآلفة في الإبداع، أضحي «تويتر» أداة تعكس حجم النكسة الفكرية في رجعتنا لإدراك الزمان ومتطلباته، ويؤكد الدكتور حليم بركات هذا البعد الغائب في حياة المجتمع العربي بقوله: «إن بين أهم مصادر الإحباطات العربية عدم التمكن من العمل الفريقي في حل المشكلات المستعصية، فإن الكثير من التغيير الذي حدث بسرعة مذهلة طيلة القرن العشرين تم لنا من دون مساهمة فعّالة من قبلنا، حتى أصبحنا نحسّ وكأننا لا نملك نقاط ثبات نركز عليها، وأن أقدامنا لا تطفأ أرضًا صلبة. بل على العكس ظلت بعض الأوضاع الأساسية الأخرى، وخاصة على صعيد بناء المؤسسات وقيام الحركات الاجتماعية على حالها، تقاوم ما نبتغيه من تغيير جذري، وقد ساءت بعض الأحوال حتى تكوّن تيار قوي ينشغل باستعادة الماضي أكثر من اهتمامه بشؤون الحاضر وانشغاله بصنع المستقبل. إذًا كثيرًا ما حصل التغيير من دون أن يكون لنا دور جوهري في التخطيط له وصنعه، فاجتاحتنا الأحداث حيث وحين لم نتوقعها كما لو كانت طوفانًا، وكادت حياتنا أن تتحوّل إلى كفاح يائس ضمن دائرة ضيقة يصعب تجاوزها؛ لأن التغيير حصل لنا أكثر مما شاركنا في صنعه، وتراكمت حولنا وفي صلب حياتنا التحديات والتناقضات والمعضلات من دون حلول، وأسوأ من كل هذا أنه أصبح يعتبر من المثالي أن نُفكّر بمشروع مستقبلي»^(١٨).

□ ثانيًا: أنماط الخطاب الجدلي في تويتر

التبّع المستمر الذي استغرق أكثر من سنتين أظهر الحسابات المهمة والأوسمة التي

(١٨) انظر: حليم بركات، المجتمع العربي في القرن العشرين.

تجذب أعدادًا كبيرةً من المغردين، تبين أن السمة الغالبة للتغريدات الرئيسية والتعليقات عليها أنها ذات طابع مثير للجدل، وتغلب عليها صفة المراسقات الكلامية وإثارة النعوت ذات طابع التهم والتهكم.

ومن خلال استقراء مختلف التغريدات المتعلقة بالقضايا الساخنة تبين أن هناك ستة أشكال أو أنماط في الخطاب الجدلي الذي يسود التغريدات المتبادلة، والأنماط أدناه لا تعني الحصر، وإنما تشير إلى أهم الأشكال شيوعاً في التعبير عن المواقف من القضايا الساخنة:

١- التعميم: لعل الصفة السائدة لأغلب التغريدات المتبادلة في تويتر تتصف بطبيعة الوصم للجماعة عندما يصدر فعل خاطئ من فرد أو فريق من الجماعة، وصم أتباع مذهب أو جماعة واعتبار ما يصدر من سلوك خاطئ هو من صميم التعليمات التي يصدرها علماء أو مثقفو هذا المذهب أو ما تحتضنه قيمه الأساسية.

إن الإصرار هو السمة التي يشدد عليها المغردون مما ينم عن جهلهم العلمي والتاريخي بالجماعة أو المذهب المقصود. يتجلى هذا الجهل المعرفي في ضعف أو انعدام أي استشهاد للمجهود العلمي الذي بذله العلماء والمصلحون والمتقنون في تحديد المفاهيم، وتصحيح المناهج العلمية المتبعة في صناعة الفكر والقيم في دائرة هذا المذهب أو تلك الجماعة.

٢- الحالة الانطباعية والقناعات المسبقة: لقد أوضحنا في معرض الحديث عن الدوافع والأسباب وراء استفحال ظاهرة الجدل والتضارب في الآراء أنها ترجع إلى الجهل والفقر المعرفيين اللذين يعاني منهما المجتمع العربي.

ولعل أهم سمة من السمات الرائجة لهذا الفقر المعرفي هو صناعة القناعة وبناء الفهم على المشاهدة العامة للظواهر والأحداث العامة، الانطباع المبني على أساس المزاج الشخصي والنرجسية في دائرة فهم الآخر، وهذا يعدّ وقوداً مغذياً للجدل الدائم لعدم وجود المرتكزات المعرفية التي تمكن من المعرفة التامة لخلفيته وانتمائه الفكري والعقدي.

٣- الانطباعات المسبقة والأحكام المرتجلة: في التغريدات الساخنة حول قضايا حرجة ومصيرية تتصاعد عادة الانطباعات المسبقة والأحكام المرتجلة، دون أن يسنح للطرف الآخر التأمل والتدبر بما يمكن أن يفتح أفق أو دروب تخلق حالة من التفهم، إنه جدل مسعور لا ينتهي بأي صيغة تفاهم؛ لأن الانطباعات غداؤه والقناعات المسبقة نتاجه.

□ ثالثاً: نسبة السلوك الجمعي للدين أو المذهب

ليس كل ما يصدر من جماعة تنتمي لعقيدة أو مذهب يعبر عن صميم تلك العقيدة

أو ذاك المذهب، وليس بالضرورة أن يكون مطابقاً في غاياته أو شكله أو أغراضه للمفهوم المشار إليه في النصوص.

يشيع بين المغردين في «تويتر» نسبة بعض الأفعال أو تصرّف بعض الأفراد إلى صميم معتقدهم أو إلى التعليقات الأساسية للمذهب، ويلاحظ أن هذه السمة رائجة في المجال العربي وتظهر في عدم القدرة على التفكيك بين فعل المسلم وتعليمات الإسلام.

إن غلبة هذه الصفة على تصرفات المغردين يرجع بالدرجة الأساس إلى اعتبار أن فعل الفرد هو عمل خالص إلى ما ينتسب إليه، دون الأخذ بنظر الاعتبار الحاجة إلى التفكيك بين المفهوم النظري والمفاهيم السائدة، وبين القدرة على البلوغ لكمال المعنى المطلوب، وبين التقصير في إدراك المعاني المرادة في العقيدة أو المذهب.

□ رابعاً: مصدر المعلومة

عندما يدور النقاش حول القضايا الساخنة، نجد أن طبيعة النقاش لا تدور حول التوصل إلى حقيقة الأمور، والاطلاع على العوامل والأسباب التي تقف وراء هذا الأمر.

إن الجدل المحتدم يدور على أساس الانطباع المسبق والتعميم والعقل الجمعي المبني على أساس الغلبة، ما يجعله أقرب إلى جدل الطرشان وتكرار المقولات المسبقة دون أن يتحمل أحد أو طرف عناء البحث والتحقيق من صحة المعلومة وتفصيلها ومصدرها ومنشئها.

وهكذا يدور الجدل السفسطائي في «تويتر» حول القضايا الساخنة المصرية والحيوية للأمة دون طائل؛ لأن أساس المعلومات المشار إليها في الجدل غير موثقة أو لم تُفهم بتفاصيلها الصحيحة.

□ خامساً: التسليم المطلق للإعلام

أحد أهم المصادر التي يعتمد عليها المغردون هو ما يبث في الإعلام باعتباره مصدراً موضوعياً، في حين أن حقيقة الإعلام -بما لا يقبل الشك- هو أداة من أدوات الضغط وصناعة القناعات؛ وذلك لما يمتلك من قدرات هائلة في صناعة الصور النمطية.

والقضايا التي يبثها الإعلام تتحوّل -عندما تُقبل دون مراجعة وثبت وتمحيص- إلى مسائل مُسلّم بها، فكل حرب أو نزاع أو فكرة تصبح في ذهن المتلقين قضية مقبولة إذا وافقت جملة من المقدمات التي يتّصف بها المتلقي، من أهمها ضعف الثقافة العامة حول

الخبر، وذهنية التعميم، والانطباعات المسبقة، وانعدام القدرة على التحليل وتفكيك المعلومة. ولأن الأغلبية العظمى من المتلقين يتمتعون بهذه الصفات، فالإعلام اليوم أصبح العامل المهم في خلق هذه الظاهرة الجدلية، والعامل المثور لكل هذا التوتر الجدلي الذي نرى جانباً منه يتجلى في تويتر.

□ سادساً: ندرة الخطاب العقلاني والأخلاقي في تويتر

لأن الخطاب السائد بين المغردين في تويتر خطاب جدلي نزاع للخلاف وإثبات الغلبة، يصبح الحديث العقلاني المتّصف بالحكمة والموعظة الحسنة خطاً مطروداً أو بارداً لا يجذب انتباه المغردين، ومن ثم فإن التغريد بالحكمة والدعوة للتعقل أصبح من الظواهر القليلة في حساب المغردين في تويتر، في حين أن الدعوة إلى إشاعة مثل هذا الاتجاه، وتبني هذا المنحى في المخاطبة بين المغردين، أمر مهم ومطلوب، ويقع على عاتق المصلحين والمفكرين والمثقفين لإشاعة فكر التأمل والتدبر والتريث، ولتعزيز روح التعايش والتقارب بين أنسجة المجتمع والأمة.

□ الخاتمة

أضحى جلياً أن الجدل يدور في دائرة خبيثة لا تُفضي إلى حركة تراكمية نحو أفق، إلا الدوران على الذات، وفقدان الأمل بالخروج من المأزق.

مما لا خلاف عليه أن الجدل العقيم أخذ بأيدي المجتمعات إلى وادي التيه الذي ينعدم فيه التأمل والتدبر في مآلاته وفوائده، وحجم ما يحققه من منافع، وسيستمر التيه ما دامت الغيبوبة ضاربة بأطنابها في الإصرار على الاستمرار بعدم التواصل، والعناد المتخشب لسجر نار الصراع «عندما تنمحي النماذج المثالية، حينئذ لا تسمع أبداً لهجة الروح في تناغم اللحن. فالأفكار الموضوعية حين لا يعود لها جذور في الغلاف الشفافي الأساسي تصمت هي بدورها، إذ لم تعد لديها ما تعبر عنه، ثم لأنها لم تعد تستطيع أن تعبر عن شيء، والمجتمع الذي يصل إلى هذه الدرجة يفتت لأنه لم تعد لديه دوافع مشتركة»^(١٩).

ومن ثم تتعاضم أهمية التشديد على طبيعة الفكر الذي يولّد الأدوات، ويعزز القيم في القضاء على الدوران في هذه الدائرة الخبيثة.

إن أصل كل إصلاح لهذه الظاهرة المتفشية هو معالجة جذورها المتمثل في الإصرار على

(١٩) انظر: مالك بن نبي، مشكلة الأفكار في العالم الإسلامي.

النظرة الفردية، وبند المشاطرة في تفهّم القضايا المشتركة، والمحاولة الجادة للانفتاح المعرفي، إن الداء الذي يُغذّي ظاهرة الجدل هو الإصرار على الفهم الناقص أو المشوّه.

وتتجلى هذه الظاهرة واضحة فيما أشار إليه العارف الكبير مولانا جلال الدين الرومي البلخي في معرض تعليقه على قصة «الفيل في الغرفة المظلمة»، وتتلخّص في أن جماعة من أهل الهند جاؤوا بفيل لقرية لم تر هذا الحيوان من قبل، ووضعوه في غرفة مظلمة، وكان يدخل الناس للتعرّف إلى هذا الشيء في الظلام الدامس فكانت النتيجة أن اختلف الناس في طبيعة هذا الشيء باعتبار أن كل واحد تعرّف إلى جزء منه، ولم يتعرّف إليه كاملاً، وذلك للفشل في المشاركة الجماعية على مشاطرة المعلومات، والإصرار على الوصف بالرغم من انعدام الرؤية.

فيعلق جلال الدين الرومي على ذلك بحكمة عميقة، ورؤية نورانية قائلاً:

«عندما لامس أحدهم خرطومه قال يبدو لي أنه أسطوانة.

وعندما لامس الآخر أذنه قال كما يبدو أنها مروحة يدوية.

اختلفوا منطلقاً من الانطباعات المسبقة، فأحدهم نعتة بالدال والآخر بالألف.

لو كان بيد كل واحد شمعة زال الخلاف بينهم.

(وهنا يقصد مولانا بالشمعة رفعة الذوق وبراءة الوجدان والبصيرة الثاقبة).

إن عين الحس كباطن الكف حس عاجز عن الإحاطة الكاملة.

(يقصد مولانا أن الحس الظاهري كباطن الكف مهما بلغ عاجز عن بلوغ المعرفة التامة والإحاطة الكاملة. وبالتالي المقصود الإجمالي أن الفهم الظاهري السطحي هو كباطن الكف لا يدرك إلّا ظاهر الأمور وعاجز عن بلوغ جوهرها وحقيقتها^(٢٠)).

إن تفعيل الأدوات التي تحرّر العقل العربي من هذا الواقع، منوط بقدرتنا على إضاءة الشمعة في وجداننا لإنارة الرؤية والبصيرة في إدراك الحقائق بيننا، ومن أهم هذه الأدوات:

١ - تفعيل أدوات التواصل الاجتماعي الفعّال للخروج من هذه النكسة، فكما لها وجه لتأجيح الخلاف والنزاع، فوجهها الآخر هو أن نكرّس مجهودنا الفكري وعزمنا على الخير في تبادل الحقائق ومحاولة التقريب لأفهامنا، وإشاعة المراجع الحوارية في وسائل التواصل الاجتماعي التي ترفع من مستوى العقلانية والتعايش لقطع الطريق على ثقافة النزاع، واتّخاذ

(٢٠) انظر: كريم زماني، المثوي المعنوي.

هذه المجاميع قنوات للتبادل الثقافي والمعرفي، ومحاولة سد الثغرات المعلوماتية والعلمية بين المتحاورين.

٢- تفعيل المنهج العقلي الفكري الموضوعي الذي تمت الإشارة إلى جوانب منه في معالجة القضايا الساخنة. إن سرعة الحركة وطي المسافة بين الراهن والمأمول مرهون بتكاثر الشموع المنيرة في وجداننا وعقولنا، والسعي لإنارة أعظم بقعة مظلمة من فكرنا وإدراكاتنا، والعزم على الحركة رهن العزم على أن نحيا حياة الوعي والحكمة، لا أن نُصبح أمة أبدانها متجاوزة ونفوسها متنافرة.



النص القرآني.. المكانة والحجية

باسم البحراني*

الكتاب: النص القرآني.. المكانة والحجية.

المؤلف: الشيخ فيصل العوامي.

عدد الصفحات: ٢٥٣ قطع كبير.

المطبعة: دار الأثر للطباعة والنشر والتوزيع - بيروت - لبنان.

الناشر: مركز القرآن والعصر.

الطبعة: الأولى ١٤٣٦هـ - ٢٠١٥م.

حاملاً معه اهتماماً كبيراً بالقرآن الكريم فكراً وتفسيراً، من خلال إلقاء المحاضرات ودروسه التي عمل من خلالها على تكريس الفكر والثقافة القرآنيين في المجتمع، ومن خلال كتاباته ومؤلفاته ودراساته القرآنية، يُقدّم لنا سماحة العلامة الدكتور الشيخ فيصل العوامي كتابه الحديث (النص القرآني، المكانة والحجية) كأحد نواتج هذا الاهتمام القرآني المتواصل حتى عُرف كأحد أبرز المهتمين بالشأن القرآني في منطقة الخليج العربي.

الكتاب الذي صدر عن (مركز القرآن والعصر) يمثل الجزء الأول من سلسلة قرآنية مكوّنة من أربعة أجزاء يعمل المؤلف على كتابتها، ويراد لها أن تُؤهل الدارس لأن يصل «إلى رتبة علمية تؤهله للعمل في البحث التفسيري وكتابة الدراسات العلمية القابلة للنشر». وكما ذكر الشيخ العوامي فإن هذه السلسلة المنهجية في علم التفسير ستتولى البحث في أربعة محاور والتي يمثل المحور الأول هذا الكتاب الذي نحن بصدد عرضه الآن وهذه المحاور هي على النحو التالي:

١. النص القرآني المكانة والحجية.

٢. دراسات في علوم القرآن الكريم.

٣. مناقشات للمناهج التفسيرية.

٤. المنهج في تفسير القرآن الكريم.

وسيفرد المؤلف «لكل محور كتاباً مستقلاً، يُعنى بالتعرّض لعمدة المسائل المبحوثة في إطاره، مع إدخال عنصر الجدل والمناقشة في طيات البحث بالقدر المناسب لإعانة الطالب على فهم المطلب بشكل أدق وطبيعة الاستدلال عليه، ولتجعل منه مُهيأً للممارسة النقد وصناعة الأفكار، ولذلك ينبغي أن يُركّز المدرّس على المنهجية النقدية أثناء الدرس مع التوسّع خارج المتن...»، ويضيف المؤلف بأنه «ينبغي أن يُعطى كل كتاب في سنة دراسية مستقلة».

ووعده المؤلف بأنه «سوف يُلحق هذا المنهج بمنهج آخر أكثر عمقاً وسعةً، يهدف لتهيئة الطالب على الممارسة التفسيرية الجادة، ومناقشة مستحدثات الفكر والثقافة بلغة قرآنية محكمة».

وجاء هذا (الكتاب/ المنهج) في أربعة فصول على النحو التالي:

- الفصل الأول: مفهوم الوحي.

- الفصل الثاني: المكانة العلمية للنص القرآني.

- الفصل الثالث: المكانة العملية للنص القرآني.

- الفصل الرابع: القرآن الكريم وملايسات الحجية.

في الفصل الأول من الكتاب ناقش الشيخ العوامي مفردة الوحي على اعتبار أن القرآن الكريم هو المصداق الأجلّ من مصاديق الوحي، ولهذا فإن جميع ما سيُدْرَس حول القرآن هو في الحقيقة دراسة للوحي أو لمفردة من مفرداته. كما أنه يعتبر ممراً لتحديد الطريقة السليمة للتعامل مع القرآن الكريم، فمتى ما كان تشخيصنا للموقف الصحيح من الوحي

واضحًا فإن هذا سيكون له أثره في طريقة التعامل هذه. ثم إن الفهم الصحيح للقرآن الكريم مبنيٌّ على تحديد تصوّر دقيق لموضوع الوحي.

ولأن الكتاب عبارة عن منهج دراسيٍّ فإن مناقشة موضوعات الكتاب جاء على شكل دروس في كل فصل من فصوله، كما أن المؤلف وضع في نهاية كل درس مجموعة من الأسئلة الخاصة بذلك الدرس (الموضوع).

وفي الفصل الأول الخاص بالحديث عن الوحي ناقش الشيخ العوامي عدة موضوعات في سبعة دروس، يمكن إجمالها في: مفهوم الوحي: الضرورة العلمية، تحرير مفهوم الوحي، الوحي الإلهي، الوحي التشريعي، صور الوحي التشريعي.

فبعد تحريره لمفهوم الوحي لغةً واصطلاحاً وتعداده لبعض مصاديق الوحي «ما جاء على نحو البناء التكويني، وذلك بأن يودع الباري جلّ وعلا مجموعةً من التعليمات والأوامر في مخلوقاته حتى لا يمكن لتلك المخلوقات أن تتحرّك وتستجيب للحياة إلاّ باتّباعها». وأما المصداق الثاني «منها ما جاء على نحو الإلهام الباطني، وذلك بأن يوصل الله سبحانه وتعالى بعض التوجيهات حتى تنقذ في عقل الإنسان فجأةً ومن حيث لا يشعر، ويكون فيها تجاوز لمشكلةٍ أو حل موضوع عصيب أو إضاءة لأفق من الآفاق وما شابه...»، والمصداق الثالث «ما جاء على سبيل الوحي الإلهي إلى ملائكته لتدبير شؤون الكون» لينتقل الحديث بعدها عن الوحي التشريعي الذي «هو إبلاغ الله سبحانه وتعالى المعصومين من الأنبياء والأوصياء عليهم السلام أحكام الشريعة وسبل الهداية وألوان المعرفة بطرق خفية غير معتادة للبشر غالباً»، وقد أخذ هذا النوع من الوحي تارةً صورةً مباشرة كالإسراع المباشر أو الرؤيا الصادقة، أو من وراء حجاب، أو الوحي عبر ملكٍ من الملائكة.

أما ثاني فصول الكتاب فتحدّث المؤلف فيه عن (المكانة العلمية للنص القرآني)، والذي حاول الشيخ العوامي أن يبيّن لنا المكانة العلمية من خلال كلام القرآن عن نفسه، ومن خلال حديث النبي صلى الله عليه وآله وحديث الأئمة المعصومين من أهل البيت عليهم السلام عن القرآن الكريم. فجاء هذا الفصل في ستة عشر (درساً).

استعرض المؤلف في هذا الفصل جملة من الآيات التي تحدّثت عن القرآن، والتي أشار المؤلف إلى أنها سارت في ثلاثة خطوط، الخط الأول من الآيات وهي التي تحدّثت عن الطبيعة الذاتية للقرآن (العظمة، الحكمة، مبین).

أما الخط الثاني فهي التي تحدّثت عن المستوى التأثيري للقرآن والذي تركّز في أربعة محاور (البصائر، الهدى، الشفاء، الرحمة).

أما الخط الثالث فهو المتعلق بالموقف الإنساني تجاه القرآن الكريم، فكان الحديث عن ثلاثة محاور وهي: الإيثار والتعقل والاتباع.

أما فيما يخص حديث النبي ﷺ فقد استعرض المؤلف (معتبرة السكوني) لأهميتها ولشموليته كما يقول، وحاول أن يوضح ما تتضمنه من معاني خاصة تلك المتعلقة بموضوع مكانة القرآن الكريم.

وتابع ذلك في الحديث عن القرآن الكريم في كلام الأئمة المعصومين من أهل البيت عليه السلام مكتفياً بحديثين عن الإمام الصادق عليه السلام، وهي صحيحة ابن سنان التي تحدث فيها عن المحتوى العلمي للقرآن الكريم، والأخرى صحيحة سماعة التي تحدث فيها عن الصفات العلمية للقرآن الكريم.

من الملاحظ أيضاً أن المؤلف قام بمناقشة سند كل الروايات المذكورة لإثبات مدى اعتبارها من هذه الناحية قبل مناقشته للمتن.

كما يلحظ كذلك تعرّض الشيخ العوامي للجوانب اللغوية كمقدمة للغوص في معاني هذه الروايات وإيضاح جملة العلاقات الموجودة في هذه النصوص والمتعلقة بالنص القرآني. كمناقشته لمفهوم (الهدنة، الفتنة، مادة شَفَعَ،...) على سبيل المثال.

كما يمكن ملاحظة التساؤلات والإشكالات التي يطرحها المؤلف إزاء هذه الروايات محاولاً إعطاء إجابات وردود، وكأنه بذلك يستنطق المعاني المخبوءة في طيات هذه الأحاديث. حيث نجده يتساءل «ماذا تعني كلمة حرمان؟ وماذا يعني أنها لله سبحانه؟ وكيف ليس مثلهن شيء؟»، كما نجد تساؤلاته: «لكن لماذا وجب التعظيم لكتاب الله سبحانه وتعالى؟... ما معنى هذه النسبة، وما معنى أنه حكمته ونوره؟».

بعد مناقشة هذه الروايات انتقل الشيخ العوامي إلى ثالث فصول الكتاب الذي ناقش فيه (المكانة العملية للنص القرآني)، ويقول المؤلف في مقدمة هذا الفصل: «تولى الفصل السابق الكشف عن المكانة العلمية للنص القرآني، أي ما يمثله القرآن من علم ومعرفة، وطبيعة مميزاته العلمية».

أما هذا الفصل -أي الثالث- فيُعنى بالحديث عن المكانة العملية، أي الموقعية الخاصة للكلام الإلهي بين سائر الكلام، والآثار الواقعية للالتزام، بمعانيه ومفاهيمه».

وجرى مناقشة هذا الجانب في ثلاثة موضوعات (دروس) وهي: بين نوعين من الكلام، وآثار العلاقة بين الكلامين، نحو فكر قرآني. وفي ثنايا هذا الفصل تعرّض المؤلف

للعديد من التساؤلات والإشكالات التي تطرأ على عقل المفكر مستفزة إياه ومحفزة له للمبالغة في مزيد من التأمل بهدف إعطاء رؤية واضحة تنظم العلاقة بين المعارف المستنتجة في الإطار البشري والقيم القرآنية ببعديها الثابت والمتغير».

ومن التساؤلات التي ذكرها الشيخ العوامي: ماذا يعني القرآن بالنسبة لنا؟ وما هي أصول العلاقة بين القيم والمفاهيم القرآنية وما يبدعه العقل البشري من فكر وثقافة؟ وما هي النسبة الصحيحة بين الفكر القرآني والفكر الإنساني؟ وهل يمكن لنا فرز نموذج متميز من الثقافة نطلق عليه (الثقافة القرآنية)؟ وهل هذه التساؤلات تشي بنوع من التحفظ على بعض النماذج الثقافية المتداولة؟».

ومن أجل تصحيح الكثير من المفاهيم وبالذات ما يُشكّل منها خلفية ومنطلقاً للعديد ومن المواقف المتصلة بحياتنا الثقافية والاجتماعية والسياسية، واحتواء الكلام الإلهي على أصول الفكر والمعرفة وأسس الحياة الاجتماعية دعا الشيخ العوامي إلى التأكيد على التأسيس لعلاقة وطيدة بين الكلامين الإلهي والإنساني وذلك بالاهتمام بالفكر القرآني.

لينتهي بنا المطاف إلى رابع فصول الكتاب الموسوم بـ(القرآن الكريم وملابس الحجة)، والذي ناقض فيه وعلى مدى أحد عشر موضوعاً (درساً) خمساً من الإشكالات، والتي يمكن إجمالها في التالي: القراءات الشاذة، البسملة، القراءات المتعددة، تاريخ جمع القرآن، مشكلة التحريف.

ويقول المؤلف في مقدمة هذا الفصل: «لا خلاف بين جميع الفرق الإسلامية في حجية الكتاب، فقد تسامت بأجمعها على أن القرآن الكريم حجة بيننا وبين الله سبحانه وتعالى، وإنما وقع الخلاف في التفاصيل خصوصاً عند بعض المتعقلين الذين تعاملوا مع النص القرآني بمنهج تأويلي»، ومع التسليم بقطعية صدور النص القرآني، وتحقق تواتره، «مع ذلك هناك بعض الإشكالات والملاحظات استعان بها البعض للتشكيك في تواتر النص القرآني، وسيعنى هذا الفصل بمناقشتها تباعاً، بهدف إظهار تمامية التواتر على نحو مطلق».

وفي هذا الفصل استعرض المؤلف هذه الإشكالات، وناقش أهم أدلة القائلين بها والرد عليها بأسلوب علمي رصين.



المؤتمر الدولي الثاني للفقهاء والقانون

العلاقة بين الأخلاق والقانون

نظرة فقهية وحقوقية

محمد تهاامي دكبر

«إنّ الأخلاق لا يُمكن أن تؤمّن
احتياجات المجتمع المعقدة والناجمة عن التطوّر
الاجتماعي، إلّا في إطار القانون...».

الدكتور أحمد مبلغي

للتعرف إلى طبيعة العلاقة بين الأخلاق، الفقه والقانون، عن طريق
المقارنة للأصول والمبادئ، ولتسليط الضوء على الإشكاليات التي تواجهها
عملية تقنين الأخلاق في إطار المنهجية الفقهية ومحاولة دراستها بشكل علمي..
ولأجل إيجاد المناخ المناسب للارتقاء بظاهرة احترام القانون، وبيان
ما تتركه عملية تقنين الأخلاق واحترام القانون من آثار إيجابية على أخلاق
المجتمع، وكذلك المقارنة بين رؤية الإسلام وسائر الأنظمة في مجال الاستفادة
من الأخلاق في عملية التقنين.

لأجل ذلك نظم مركز الدراسات الإسلامية التابع لمجلس الشورى

الإسلامي بجمهورية إيران الإسلامية، مؤتمره الثاني للفقهاء والقانون، تحت عنوان: «العلاقة بين الأخلاق والقانون: نظرة فقهية وحقوقية» وذلك في مدينة قم بين ٩ - ١٠ شعبان سنة ١٤٣٦ هـ الموافق لـ ٢٨ - ٢٩ أيار (ماي) سنة ٢٠١٥ م.

شارك في المؤتمر عدد كبير من الفقهاء والعلماء والأكاديميين والأساتذة المتخصصين في القانون والفقه، من الجمهورية الإسلامية الإيرانية والعالمين العربي والإسلامي.

وقد افتتح المؤتمر أعماله بكلمة لرئيس المركز والمشرّف العام على المؤتمر سماحة الشيخ الدكتور أحمد مبلغي، أكد فيها على أهمية موضوع المؤتمر وثراء الدين الإسلامي بالتعاليم الأخلاقية، ومشددًا على ضرورة استغلال هذا المنبع الغزير في شتى المجالات وفي مجال التقنين على وجه الخصوص. كما أعرب عن أمله بأن يُشكّل المؤتمر الدولي الثاني للفقهاء والقانون، منطلقًا لإرساء الحركة النهضوية لتقنين الأخلاق وأخلاق القانون.

كما تحدّث في هذه الجلسة كل من الدكتور صديق يوسف أبو عقلة (ممثل اتحاد مجالس الدول الأعضاء في منظمة الدول الإسلامية)، والدكتور حسين قيابنار (ممثل مؤسسة الديانة في تركيا)، والدكتور محمد المنذر بن رضا الشوك (ممثل مجمع الفقه الإسلامي بجدّة).

انطلقت أعمال المؤتمر -وعلى مدى يومين- ومن خلال أربع جلسات تخصصية، لمناقشة ثلاثة محاور رئيسة هي:

- ١ - العلاقة أو النسبة بين الأخلاق والقانون.
 - ٢ - تقنين الأخلاق أو تبديل الأخلاق إلى قانون.
 - ٣ - أخلاق القانون: ماهيتها ومصاديقها.
- فيما يلي قراءة وعرض لعدد من الأوراق والبحوث المقدمة في هذا المؤتمر.

□ المحور الأول: النسبة بين الفقه والأخلاق والقانون

«العلاقة بين القضايا الأخلاقية والقانون في الحكومة الإسلامية» هو عنوان الدراسة التي قدّمها الدكتور محمد جواد أرسطا (أستاذ في جامعة طهران)، في البداية أكد الباحث أن النظام القانوني في الإسلام يركز على القيم الأخلاقية وأن هناك ارتباطاً وثيقاً بين القضايا القانونية والقضايا الأخلاقية في الإسلام، ولهذا فإن التفريق بين هذين النوعين من القضايا يعد من الأمور الصعبة. ويبدو أن أهم فرق بينهما طبقاً للرؤية السائدة هو عدم إلزامية القضايا الأخلاقية وإلزامية القضايا القانونية، وهذا يعني أن القضايا الشرعية التي تبين

الاستحباب أو الكراهة في الحكم الشرعي تُعدّ من قسم القضايا الأخلاقية.

من هنا يرى الباحث أنه بالرجوع إلى المصادر الفقهية يتبيّن أن هذا الكلام غير مقبول على إطلاقه؛ لأنه على القاعدة - كما يقول الباحث - فإن ترك أي مستحب أو ارتكاب أي مكروه يعدّ جائزاً، أما بخصوص القضايا الأخلاقية الاجتماعية كالمساواة والتعاون على البر والتقوى والأخلاق الحسنة ودفع الصدقات والإحسان إلى الجار... إلخ، فإن ترك مثل هذه الأمور من قبل جميع المسلمين يؤدّي إلى تغيير طبيعة المجتمع، ما يؤدي إلى تغيير طبيعة المجتمع، والذي لا يمكن اعتباره بأي حال مجتمعاً إسلامياً يرضى عنه الشارع المقدس.

وفي الأخير رأى الباحث أن بالإمكان استنباط نوع من التكاليف الاجتماعية من القضايا الأخلاقية الاجتماعية، والتي يمكن تصنيفها ضمن دوائر الأمور الحسبية، ولذلك دعا الحكومة الإسلامية إلى مراعاة تلك القضايا عند وضع القوانين.

أما الباحث غلام رضا رسولي زاده (أستاذ جامعي والمدير العام للمعاونية التنفيذية لمجلس الشورى الإسلامي) فقد تحدّث عن «التأثير بين الفقه والأخلاق»، حيث تحدّث في البداية عن أهمية الدين والأخلاق باعتبارهما الجناحين اللذين يصل بهما الإنسان إلى نيل الكمال. ثم شرع في دراسة دور الفقه في عملية تشكيل الأخلاق والتأثير المتبادل بين الأخلاق والفقه، كما عرّف الدين والفقه والأخلاق والعلاقة بينهما، ومنهج وغاية الفقه والأخلاق، والمقارنة بين القضايا الفقهية والأخلاقية من ناحية الماهية والإخبار والإنشاء، ومنشأ الإلزام أو عدم الإلزام. وفي الأخير قدّم الباحث نظرة عن الأمور المتشابهة والمختلفة فيها بين الفقه والأخلاق، مع ذكر نماذج من الأمثلة في القانون وما توصل إليه من نتائج.

تحدّث في هذا المحور كذلك الدكتور فراس عبد المنعم عبد الله (عميد كلية القانون بالجامعة المستنصرية في العراق) عن «النص القانوني بين الشرعية والمشروعية: دراسة في العلاقة بين أدوات الضبط الاجتماعي (الأخلاق نموذجاً)»، وقد تناول في بحثه ومن خلال مقارنة سوسيولوجية - قانونية، إشكالية فاعلية النص القانوني من خلال دراسة مصادر هذا النص المتمثلة بأدوات الضبط الاجتماعي الأخرى عموماً والأخلاق على وجه الخصوص. كما اهتم بدراسة العوامل المؤثرة في درجة التقارب بين القانون والأخلاق، والمدى الذي يمكن أن يتّسم القانون فيه بالطابع الأخلاقي، وآليات تحقيق هذا التقارب وزيادته في مجالات التشريع والقضاء والفقه.

أما الدكتور الشيخ خالد الغفوري فقد تحدّث عن «آفاق التعاطي بين الفقه والأخلاق والقانون»، في بحثه تساءل الكاتب: هل توجد نقاط اشتراك أو تفاوت بين الفقه، الأخلاق

والقانون. وما هي هذه النقاط؟ وما هو أثر تحديد ذلك على التعامل والتعاطي بين هذه المقولات؟ ومن خلال الأجوبة استعرض الباحث أهم الأهداف والفوائد مثل:

- تأكيد المسؤولية الأخلاقية للمقنن، وإخراجها من الحالة الوعظية إلى مرحلة التجسيد.

- محاولة دفع المقولات الأخلاقية باتجاه المساحات الاجتماعية الواسعة والسلوك الاجتماعي العام وعدم تقوقعها في الدائرة الفردية الضيقة.

- السعي لكشف جانب من معالم تفوق الفقه على الصعيد استثمار القضايا الخلقية.

أما أهم ما توصل إليه الباحث فهو تأكيده على إمكانية إعطاء دور مؤثر للأخلاق في عملية التقنين، وضرورة إفادة المقنن من التجربة الفقهية في عملية المزاوجة بين الأحكام والفقه، مع التحذير من خطورة الفصل وعدم التعاطي بين الأخلاق والقانون.

من الدراسات التي شاركت في هذا المحور كذلك دراسة للدكتور محمد كمال الدين إمام (أستاذ الشريعة الإسلامية في كلية الحقوق بجامعة الاسكندرية) تحت عنوان: «الأخلاق والقانون: المفاهيم الأساسية»، وفيها تحدث عن محورين: المفاهيم والأسئلة، حيث تحدث في محور المفاهيم عن الأخلاق والقانون من زاويتين: القانون والأخلاق بصفة عامة، والقانون الإسلامي والأخلاق.

بالنسبة للعلاقة بين القانون والأخلاق يأتي التساؤل: ما هو المعيار الذي نفرّق به بين القانون والأخلاق؟ في نظر الباحث أهم ضابط في التفرقة بين القانون والأخلاق هو أن القاعدة القانونية دائماً لها جزء مادي، أي توفرها على عنصر الإلزام، بينما لا نجد جزءاً على خرق القاعدة الأخلاقية، سوى استنكار المجتمع أو تأنيب الضمير.

مثل هذا المعيار في نظر أساتذة القانون لا يكفي وحده، بل هناك ما يمكن أن نسميه النظرة الوظيفية للنظام القانوني الأخلاقي الذي يحمي القواعد المثالية للمجتمع التي يرتبط بها كمال المجتمع الإنساني، بينما تهتم القاعدة القانونية في الدرجة الأولى بغاية واقعية، وبالتالي فالنظام الأخلاقي جزء من القوى الخالقة للقانون، لكن دائرة القانون دائماً أضيق من دائرة الأخلاق، ودائرة الأخلاق أوسع من دائرة القانون.

وفي الأخير أكد الباحث أنه إذا كان من الممكن في القانون الوضعي الفصل بين دائرتي القانون والأخلاق، فإنه في المجال الإسلامي لا يمكن إطلاقاً جعل الأخلاق بغير قانون، وجعل القانون بغير أخلاق. وعليه فعملية تحييد النص القانوني بحيث يكون نصاً مجرداً

بعيداً عن مصدره الأخلاقي وبعيداً عن غايته الأخلاقية، أمر لا يعرفه النظام التشريعي الإسلامي.

كذلك تحدّث في هذا المحور كل من د. محمد طي (أستاذ القانون بالجامعة اللبنانية) عن: «الأخلاق والقانون: اتفاق واختلاف»، ود. محسن جوادي (رئيس قسم فلسفة الأخلاق في جامعة قم بإيران) عن «مبادئ الخير وأدلتها الأخلاقية والقانونية».

□ المحور الثاني: تقنين الأخلاق

في هذا المحور قدّمت مجموعة من الدراسات والبحوث، من بينها دراسة الدكتور سيد أحمد حبيب نجاد (أستاذ مساعد في كلية الفارابي القانونية بجامعة طهران) عن «الوجدان الاجتماعي: القوة التي تصنع القانون الأخلاقي»، وفيها تحدّث الباحث في البداية عن أهمية النظام العام في عملية صياغة القانون، وعلاقته بالأخلاق الحسنة.. مؤكداً الحاجة إلى مفهوم جديد يمكن أن يكون جامعاً للمصاديق المشتركة بين النظام العام والأخلاق الحسنة، وفي الوقت نفسه لديه القدرة على التعرف إلى مصاديق النظام العام التي لا تدخل في نطاق الأخلاق.

وقد خلّص الباحث إلى أنه ومن خلال فهم وتعريف النظام العام باعتباره ظاهرة ذاتية وليس منظمة من الخارج، فإنه يمكن اعتبار الوجدان الاجتماعي بمثابة المرجع لمعرفة النظام العام، والدولة هي المرجع له في مجال التطبيق.

الدكتور ناصر قربان نيا (رئيس كلية الحقوق بجامعة المفيد - إيران) تحدّث عن «أسس وحدود ومجالات أصالة تقنين الأخلاق»، في البداية أكد الباحث أن النسبة المنطقية بين الأخلاق والحقوق هي نسبة الخصوص والعموم من وجهه، ولكن من حيث الهدف والضمانات الإجرائية يختلف أحدهما عن الآخر؛ لذلك فاعتماد القواعد الأخلاقية إلى جانب القواعد القانونية واعتبارها ضرورة اجتماعية ليس محلاً للنزاع.

أما بخصوص مجال تأثير الأخلاق في القانون فقد استعرض الباحث آراء عدد من علماء القانون والاجتماع مثل هانس كولسون النمساوي الذي يرفض الطعن في القواعد القانونية، بدليل أن مفادها لا ينسجم بشكل من الأشكال مع قاعدة أخلاقية قبلية مفروضة. لكن جورج ريبير الفرنسي فإنه يرى أن الأخلاق حاکمة على القانون وتعد المعيار والميزان لتقويمه، بل تُحيط بالقانون من كل جانب، وأنها ستنفذ في القانون عندما تنتصر القوى الداعمة للأخلاق.

وفي الأخير أكد الباحث أن تنمية وتطوير ونفوذ القانون في مختلف الجوانب مرهون بالأصول الأخلاقية، وأن قسمًا من هذه الأصول الأخلاقية الموضوعية والأساسية تُعد من الأصول الأساسية والمحورية التي تعتبر ضرورية لكل نظام اجتماعي. أما إذا لم يستند وضع القانون في جميع المجالات إلى أسس القيم الأخلاقية، فسنكون أمام آثار سلبية لا محالة خصوصًا في مجال البحث العلمي وبعض تطبيقاته في مجال الطب مثلاً.

الدكتور محمد المنذر الشوك (أستاذ قانون جنائي وممثل مجمع الفقه الإسلامي الدولي بجدة للمشاركة في المؤتمر) قدم ورقة بعنوان: «تقنين الأخلاق، مفهومه ومجالاته» في البداية أكد الباحث أن الأخلاق تتفق مع القواعد القانونية، لأن كليهما يمثل قواعد سلوك اجتماعية، كما تتضح العلاقة التفاعلية بين القانون والأخلاق في كون الأخلاق تشكل مصدرًا المثل الفردية والجماعية التي يستهدفها القانون، وبالتالي -يقول الباحث- فإن بعض المبادئ القانونية تعدّ في جوهرها قواعد أخلاقية اقترنت بالصبغة القانونية. أما الفرق بينهما فيكمن في مدى التزام الفرد بالامتثال للقاعدة سواء الأخلاقية أو القانونية.

أما بخصوص تقنين الأخلاق فقد أشار الباحث إلى إشكالية تقنين الشريعة لدى الفقهاء، مؤكداً أن الفقه الإسلامي يسير مع قانون الأخلاق في طريق واحدة لا يفترقان، وهذا ما يجعل أثر الأخلاق واضحاً في التشريع الإسلامي، مع وجود علاقة تفاعلية متينة بين القاعدة الأخلاقية والقاعدة القانونية من خلال التشريعات الثلاث التالية: نظام الفضالة، والوعد بجائزة، ونظرية الإثراء بلا سبب، كما استندت نظرية الإلزام إلى مجموعة من القيم الأخلاقية، ونظرية التعسف في استعمال الحق، وكذلك مبدأ عدم جواز الاتفاق على ما يخالف الآداب والنظام العام.

وفي الأخير أكد الباحث أن الأخلاق تُضفي على القانون صفة الشرعية فيما يضيفي القانون أو التقنين على الأخلاق الصبغة الإلزامية، وبالتالي فتقنين الأخلاق يُعطي المواطن الثقة بأخلاقية القانون، وهو ما سوف يخلق لديه التزاماً شخصياً باحترام القانون بقطع النظر عن الجانب الإلزامي فيه.

«ازدراء الأديان والإساءة إلى المقدسات الدينية: التجريم وإمكانية المقاضاة في القانون الدولي والفقه الإسلامي» عنوان الدراسة التي قدّمها الأستاذ محمد تهايمي دكير (مدير تحرير مجلة الفقه المقارن - لبنان)، وفيها حاول الباحث تقديم رؤية قانونية وفقهية من خلالها، أولاً: كشف عن إمكانية تجريم فعل ازدراء الدين الإسلامي أو الإساءة إلى رموزه المقدسة، وثانياً: مقاضاة المسيء عبر المحاكم الدولية والمحلية، كل ذلك من خلال

نصوص القانون الدولي والمواثيق الحقوقية الأهمية، وكذلك من خلال القوانين الجزائية والعقابية الغربية والعربية.

وقد استعرض الباحث عددًا من مظاهر الإساءة والتشهير والازدراء التي تعرّض لها الإسلام ونبيه ﷺ خلال العقدين السابقين، ثم استعرض مجموعة من النصوص القانونية التي تجرّم فعل الازدراء في القوانين الجزائية الأوروبية والعربية، وكذلك استعرض المواد التي تنصّ على احترام الحقوق الدينية في المواثيق الحقوقية الدولية. وبعد الحديث عن الأسباب التي تعطلّ العمل بهذه النصوص والمواد القانونية، تحدّث مفصلاً عن إمكانية تجريم فعل الازدراء ومقاضاة المسيئين أمام المحاكم الأوروبية.

وفي الأخير تحدّث عن موقف الفقه الإسلامي من هذه الجريمة، وكيف احترام الإسلام جميع الأديان وحقوق المعتنقين لها.

الدكتور حسنعلي علي أكبريان (أستاذ بمعهد العلوم والثقافة الإسلامية في إيران) تحدث عن: «موقع الأخلاق في صياغة القانون من خلال الرؤية الفقهية» من خلال البحث في: شمول مسؤولية الحكومة الإسلامية بالنسبة لمجال الأخلاق، ودور الأخلاق في صياغة القانون في القاعدة الأخلاقية، وفي صياغة القانون عندما لا يوجد للإسلام حكم بخصوص قضية معينة، ودور الأخلاق عندما لا يوجد قانون، وتفسير القانون وصياغته، مؤكداً أن اعتبار الأحكام الإلزامية في الفقه مصدرًا لصياغة القانون يُعد من الأمور المسلمة، كما أن الكثير من القواعد الأخلاقية موجودة بشكل أحكام شرعية إلزامية في الفقه، كما أن هناك أمثلة تضرب في المجالات المشتركة بين الأخلاق والقانون في مباحث فلسفة القانون هي من المسائل المشتركة بين الأخلاق والفقه.

من دراسات هذا المحور ورقة الدكتور أحمد مبلغي (رئيس مركز الدراسات الإسلامية التابع لمجلس الشورى الإيراني) تحت عنوان: «تقنين الأخلاق في الظروف المعاصرة وضرورة دراسة التأصيل الفقهي لها»، وقد تحدّث فيها عن محورين: ضرورة تقنين الأخلاق في الظروف المتغيرة والتحوّلات التي تعرفها المجتمعات، بحيث خرجت الأخلاق عن الطابع الفردي وبدأت تأخذ الطابع المؤسسي، وضرورة دراسة مشروعية تقنين الأخلاق من خلال التأكيد على نقاط أربع: ضرورة القانون للمجتمع، حاجة المجتمع للمبادئ الأخلاقية في ظل ما تعرفه من تطوّرات وتغيّرات، لا يمكن للأخلاق أن تؤمّن احتياجات المجتمع المعقدة إلّا في إطار القانون، وأخيرًا، فوفقًا لارتكاز القانون على الفقه، فإن إضفاء الصبغة القانونية على الأخلاق يجب أن تلاحظ من الجانب الفقهي

لإمكانية تأصيلها فقهياً ومعرفة مشروعيتها.

ومن الدراسات والبحوث المقررة في هذا المحور، «خصائص الفقه الإسلامي من حيث الأخلاقية» للدكتور حسين قيابنار (رئيس المجلس الأعلى لرئاسة الشؤون الدينية التركية)، و«كيفية وسبب تقنين الأخلاق» للدكتور محمود حكمت نيا (مدير قسم الدراسات والتعليم بمعهد الثقافة والفكر الإسلامي في إيران)، و«القانون صحيح المعقول الذي لا يخالف صريح المنقول: نظرة فقهية حقوقية في مسائل الأحوال الشخصية» للدكتور أحمد بابكر خليل عيسى (أستاذ بكلية الشريعة والقانون بجامعة أم درمان في السودان)، و«دور الأخلاق في عملية الاستنباط» للدكتور وحدي شبيري (أستاذ بجامعة قم في إيران)، و«تمهيد إلى المقارنة بين دور الفقه والأخلاق في التقنين» للدكتور سيف الله صرامي (أستاذ بمعهد العلوم والثقافة الإسلامي في إيران)، و«النقص في القانون: دور الفقه والأخلاق في سد هذا النقص» للدكتور أحمد عوض هندي (أستاذ بكلية الحقوق جامعة الإسكندرية)، و«دور القواعد الأخلاقية في عالم القانون» للدكتور هادي نعيم المالكي (رئيس قسم القانون الدولي بكلية القانون جامعة بغداد).

□ المحور الثالث: أخلاق القانون، ماهيتها ومصاديقها

وقد قُدمت في هذا المحور مجموعة من الأوراق، منها ورقة الدكتور حسين مهربور بعنوان: «مرونة القانون في مرحلة التصويب والتنفيذ»، في البداية أكد الباحث أن منشأ القانون أو المصادر التي يستقي منها المقنن يُمكن أن تكون تقاليد المجتمع والأعراف والضوابط والأخلاق، وطبقاً للأصول فإن القانون -كما يقول الباحث:- عندما يطوي مرحلة التصويب والموافقة، فإن دائرة شموله تكون عامة وواسعة ويعتبر ملزماً للجميع، ولكي يتم تنفيذ القانون بشكل صحيح وتكون له نتائج مفيدة يجب أن يؤمن عامة الناس به بالشكل الذي يؤدي إلى الالتزام به كما نرى ذلك في الأخلاق والضوابط الدينية، فإنها تحظى بالاعتبار والاحترام، حيث نجد في كثير من الموارد أن الناس تلتزم بها حتى مع عدم وجود الضمانات الإجرائية لها. وإذا كان لا بد للمقنن ومنفذ القانون أن تكون لديه الدقة والمهارة الكافية في وضع القانون واستحصال الموافقة عليه، لكن في الوقت نفسه توجد هناك موارد يجب أن يكون معها القانون مرناً بشكل مدروس على غرار ما تتمتع به الشريعة من مرونة في تنفيذ بعض الأحكام في بعض الموارد والاستثناءات.

من أوراق هذا المحور كذلك، ورقة للدكتور أحمد بهشتي بعنوان: «الأخلاق واحترام القانون»، وقد أكد فيها أهمية تطبيق القانون بشكل صحيح؛ لأن ذلك سيؤدي لتحقيق

العدالة الاجتماعية، أما العدالة الأخلاقية فإنها تتحقق من خلال التوازن في القوى الشهوية والغضبية والعقلية، فإذا تحققت العدالة الأخلاقية فإن العدالة الاجتماعية تتحقق بشكل عميق وجذري، إلا أن العدالة الاجتماعية - في نظر الباحث - ليست بالضرورة مستلزمة ومصحوبة بالعدالة الأخلاقية.

الدكتور حميد محمدي (الأستاذ في كلية القانون بجامعة آزاد الإسلامية) قدّم ورقة بعنوان: «الفرار والتخلص من القانون في عملية تقنين الفقه والأخلاق: بحث تطبيقي»، في البداية أشار الباحث إلى الآثار السلبية للفرار والتخلص من الالتزام بالقانون، حيث تعمّ الفوضى وعدم الانسجام بين المواطن والنظام، ما يؤثر في المجتمع ويؤدي إلى هشاشته. بعدها شرع الباحث في تسليط الضوء على علل الفرار والتخلص من القانون ومواردها، مع بيان سبل التقنين والتنظيم في المجتمع الإيراني لما للتقنين والفرار من القانون من تأثير في العلاقات الفردية والاجتماعية والاقتصادية والسياسية. ومن مظاهر الفرار من القانون الأساليب المتعددة للتحايل على القانون من خلال الحيل الشرعية أو الخداع أو الاستفادة من الامتيازات الاجتماعية... إلخ، وبالتالي فهناك عدد من المخالفات يفلت أصحابها من العقوبة والعدالة.

□ التوصيات

بعد انتهاء فعاليات المؤتمر وما تخلّلها من نقاشات للمواضيع والآراء المعروضة في مجمل الأوراق والبحوث، صدر عن المؤتمر التوصيات التالية:

١- التأكيد على ضرورة الانطلاق من رؤية واضحة في العلاقة بين الأخلاق والفقه والقانون، لأجل تطوير ممارسة التقنين الأخلاقي والتقدم بها إلى الأمام، لرفع الإشكاليات والعقبات التي تقف في وجه هذه العلاقة.

٢- التشديد على بلورة الأدبيات العلمية في مجال تقنين الأخلاق وطرحها بصياغة عالمية ليتسنى للأظمة العالمية الارتواء من هذا المنهل المعطاء، ولرفد حركة العودة إلى الأخلاق التي ظهرت بواورها في العالم الإسلامي والغربي.

٣- السعي لإيجاد حركة علمية مؤسسية واسعة النطاق، وتوفير الأرضية لإعداد ودعم المشاريع في مجال الأخلاق الحقوقية والقانون الأخلاقي.

٤- دعوة المؤسسات والهيئات الفقهية لدعم عملية تقنين الأخلاق بخلق المناخ المناسب ورسم المنهجية الواضحة لها.

٥- اعتبار التقنين الأخلاقي خطوة مهمة في الوحدة الإسلامية، ودرء الفتنة الطائفية وانحسار الحركات التطرفية والتكفيرية، وذلك لاشتراك جميع المذاهب الإسلامية في التعاليم الأخلاقية.

٦- التأكيد على طرح التعاليم الأخلاقية الإسلامية بأنها رسالة الإسلام لإصلاح المجتمعات في العصر الحاضر، وهي السبيل الوحيد لحل مختلف الأزمات العالمية، والضامن الحقيقي لتطبيق القانون، وذلك لما في الرقابة الأخلاقية من ذاتية وأصالة.

٧- التأكيد على رصد تجارب ومساعي تقنين الأخلاق، من قوانين ودراسات في شتى الدول وتسليط الضوء عليها.

٨- التأكيد على أن الأبحاث الأخلاقية من شأنها رفع ثغرات القانون في مرحلة التشريع والصياغة والتنفيذ.

٩- اعتبار الأخلاق بأنها تلعب دورًا تكميليًا لدور القانون في تحقيق العدالة، فهي النموذج الأسمى للعدالة.

١٠- انطلاقًا من ضرورة الوصول إلى الأهداف الأخلاقية في عملية التقنين يجب إضافة عناصر أخلاقية، كحسن النية والإنصاف إلى القانون، وإضفاء صفة المرونة المناسبة له.



إعداد: محمد دكير

التعليم والتعلم الفعال نحو بيداغوجية مُفتحة على الاكتشافات العلمية الحديثة حول الدماغ

الكاتب: د. أحمد أوزي.

الناشر: منشورات مجلة علوم التربية - الرباط.

الصفحات: ٢٣٠ من القطع الكبير.

سنة النشر: ط١ - ٢٠١٥م.

لقد ساعدت الاكتشافات العلمية الحديثة، التي تمت في علم النفس المعرفي وفي ميدان علوم الأعصاب، وخاصة التي ركزت أبحاثها على دماغ الإنسان، على فهم أفضل لحاجات الأطفال وأسلوب تعلّمهم. هذا ما يؤكّده مؤلف هذا الكتاب الذي ينطلق من هذه الحقائق العلمية ليؤكد أن هذه المعرفة مكّنت من معرفة أن مختلف التجارب التي يمرّ بها الأطفال والمراهقون لها تأثير كبير في بُنية دماغهم، ما ساعد على ظهور العديد من البيداغوجيات التي عملت على تطوير الممارسات التعليمية.

من هنا ينطلق المؤلف للدعوة إلى الاهتمام بدراسة التعلّم لمعرفة مبادئه وقوانينه، ومختلف العوامل التي تساعد على التعلّم الجيد والفعال، كذلك معرفة العوامل التي

والتفاعل الإيجابي، من خلال البحث في القرآن والكشف عن رؤيته للتنوع في الوجود والاختلاف والتعدد التي يتّصف بها الواقع الإنساني كفرد أو مجتمع، ليؤكد حقيقة أن الحوار على طول التاريخ شكّل الخط العمل لدعوات الرسل والأنبياء في مواجهة استكبار وعنف الطغاة.

ليصل إلى أن الحوار بين الأديان هو الأصل في العلاقة بين أتباع الديانات على اختلاف رؤاهم وتباعدها، وهذا الحوار هو الذي يؤسس لعلاقة حضارية بين المسلمين وأهل الكتاب اليوم.

يتكوّن الكتاب من خمسة فصول ومجموعة من المباحث، في الفصل الأول تحدّث المؤلف عن الحوار الحضاري وموقف الإسلام، حيث تناول مفهوم الحوار وأصالته وتأصيله من خلال القرآن والسنة، ثم تحدّث في الفصل عن العلاقة بين الإسلام وأهل الكتاب، فعرف المقصود بأهل الكتاب، ومعنى الذمة، ثم استعرض نظرة القرآن والمذاهب الإسلامية لأهل الكتاب.

في الفصلين الثالث والرابع تحدّث عن الأبعاد الاجتماعية والثقافية للعلاقة مع أهل الكتاب، مثل الزواج والتعامل العام، والتفاعل الثقافي بين المسلمين وأهل الكتاب، كما تحدّث عن الأبعاد الاقتصادية للعلاقة مع أهل الكتاب، من حيث الموقف الفقهي للتبادلات المالية والتجارية.

وأخيرًا خصّص الفصل الخامس للحديث عن العلاقات السياسية والعسكرية بين المسلمين وأهل الكتاب، وأهمية التبادل السياسي والتعايش السلمي.

تعوقه أو تؤدي إلى اضطرابه. والاستفادة من نتائج الأبحاث العلمية وخصوصًا ما يتعلق بدماغ الأطفال والمراهقين.

يتكوّن الكتاب من ثمانية فصول، الفصلين الأول والثاني، خصصهما للحديث عن: مفهوم التعلم وخصائصه وأناطه، ورواد البحث السيكولوجي في عملية التعلّم، أما الفصلان الثالث والرابع فقد استعرض فيهما نظريات سيكولوجية في تفسير التعلّم، والمناهج البداغوجية وتقنيات التعلّم.

الفصلان الخامس والسادس تحدّث فيهما عن سيكولوجية التعلّم والوسائط المتعدّدة، والتعليم في ظل التكنولوجيا الجديدة، ودماغ الطفل والمراهق: كيف يفكر الطفل ويتعلّم.

أما الفصلان الأخيران السابع والثامن، فقد خصصهما للحديث بالتفصيل عن مقاربات تعليمية - تعلّمية حديثة، وأشكال صعوبات التعلّم واضطراباته، حيث تحدّث عن سُبل التشخيص والعلاج، والإيقاعات البيولوجية والنفسية وبطء التعلم.

الحوار الحضاري في ضوء القرآن والحديث العلاقة مع أهل الكتاب أنموذجًا

الكاتب: فائد كاظم نون.

الناشر: دار روافد - بيروت.

الصفحات: ٢٢٤ من القطع الكبير.

سنة النشر: ط ١ - ٢٠١٥ م.

ينطلق هذا الكتاب من مجموعة من الحقائق التي تعتبر سننًا في الخلق والكون، وتؤسس للانسجام الاجتماعي والتواصل

عن: ما بعد الحداثة أو العولمة والتربية، وفيه تناول بالنقاش مواضيع مثل: النظام الفلسفي الحديث، والتجديد في ظل مستقبل الفكر الفلسفي العربي، والثقافة بين التجذر والعولمة، والفلسفة ورهان التنمية البشرية.

النظم الإسلامية

الكاتب: محمد حسن دخيل.

الناشر: دار رافد - بيروت.

الصفحات: ٨٠٠ من القطع الكبير.

سنة النشر: ط ١ - ٢٠١٥م.

يسعى هذا الكتاب ومن خلال فصوله التسعة والعشرين أن يسلط الضوء على الجوانب الحضارية في النظم الإسلامية، لإظهار معالمها وخصائصها ومميزاتها، ولبيان ما جاء به الإسلام وشريعته من قوانين وأنظمة وتشريعات وحوافز، كانت كفيلة بصناعة حضارة متميزة عرفها التاريخ وكانت لها مساهمتها في مسيرة تطوّر البشرية.

في الفصلين الأول والثاني، تحدّث عن الإسلام كدين: مبادئه، قوّته وخصائصه، ونظمه التشريعية. والسيادة والسلطة في التوجّه الإسلامي.

أما الفصلان الثالث والرابع فقد خصّصهما للحديث عن الشورى في الفكر السياسي الإسلامي، والخلافة والإمامة والبيعة والسلطات الدستورية في النظام الإسلامي. الفصلان الخامس والسادس، تحدّث فيهما عن دور الأمة في الحياة السياسية في الإسلام، والدولة في الفكر السياسي الإسلامي.

فلسفة التربية

الكاتب: عبد الكريم غريب.

الناشر: منشورات عالم التربية - الدار البيضاء.

الصفحات: ٢٣٩ من القطع الكبير.

سنة النشر: ط ١ - ٢٠١٣م.

المجتمع الذي لا يمتلك فلسفة يستقي منها التربية الملائمة له، فإنه سيظل يتخبّط عشوائياً، شأنه في ذلك شأن التائه في بحر أو صحراء ممتدة الأطراف، لا يعرف التوجّه والقبلة التي يسلكها لضمان نجاته.

من هنا ينطلق الكاتب ليسأل عن المجتمعات العربية والعالم - ثالثة، هل تمتلك فلسفة؟ فلسفة تنبني عليها المقاصد والغايات التربوية، وتُمكن من وضع استراتيجية ناجعة لتحقيق هذه الغايات.

في محاولة للكشف عن هذه الفلسفة كي تشكّل مرجعية لكل تصوّرات والممارسات التربوية.

تناول المؤلف في الفصل الأول موضوع الفلسفة والتربية، حيث عرّف كل منهما وتاريخهما ووظيفتهما، وعلاقة التربية بالحرية والأخلاق والقيم الجمالية، ووظيفة كل من مؤسسة الأسرة، والمدرسة والجامعة. كما تحدّث في هذا الفصل عن علاقة الفلسفة بفلسفة التربية.

الفصل الثاني وتحت عنوان: التيارات الفلسفية وتأثيرها على التربية، تحدّث عن اختلاف الأهداف التربوية باختلاف الفلسفات، وأهم التيارات الفلسفية المؤثرة في التربية.

أما الفصل الثالث فقد خصّصه للحديث

الظن) في مباحث أصول الفقه ولدى علماء الأصول، فالظن حسب نصوص القرآن والسنة لا يُغني عن الحق شيئاً، بل دعا الشارع إلى اجتناب الكثير من الظنون مؤكداً أن بعض الظن إثم.

من هنا اعتُبرت الطرق الظنية فاقدة للقيمة العلمية - المنهجية، في عملية الاستدلال.. هذه الأسئلة والإشكالية المحيطة بها، هي التي جعلت الفقهاء يُولون مباحث حُجّية الظن عناية خاصة في باب التأصيل لحُجّيته في الاستنباط، ومدى قدرته على كشف الأحكام الشرعية الواقعية عند العمل والتطبيق.

هذا الكتاب هو محاولة لمناقشة حُجّية الظن، من خلال دراسة المباني الأصولية لتشريع الإمارات على ضوء أبحاث العلامة السيد علي حجازي.

يتكوّن الكتاب من مقدمة وثمانية فصول، في البداية قدّم الباحث خلاصة لأطروحة حق الامتثال، كما تحدّث عن حُجّية العلم.

الفصل الأول تحدّث فيه الباحث عن: درجات الكاشفية وأقسامها: العلم، الاطمئنان، الظن، الشك، الاحتمال.. فيما خصّص الفصل الثاني لمناقشة حُجّية الظن بين الإمكان والامتناع، ومعاني إمكان التعبد بالظن.

الفصلان الثالث والرابع خصّصهما للحديث عن: إشكالية ومحاذير تشريع الأمانة، ومباني صياغة كيفية تشريع الأمانة، والجمع بين الحُكْمين الواقعي والظاهري.

أما الفصلان الخامس والسادس فقد تناول فيهما: مباني صياغة كيفية تشريع الأمانة، والجمع بين الحُكْمين الواقعي والظاهري: معالجة المحذور الخطابي، ومعالجة الإشكالية في

الفصلان السابع والثامن، تحدّث فيهما عن العلاقات الدولية والدبلوماسية والقنصلية في المفهوم الإسلامي، ورئيس الدولة والنظام الإسلامي: معايير اختياره، مدة حكمه، أسباب عزله، وعوامل الخروج عن طاعته.

أما ما تبقى من فصول فقد تحدّث فيها بالتفصيل عن: الوزارة في الإسلام، والتعددية السياسية والحزبية في المفهوم الإسلامي، والمعارضة السياسية في الفكر الإسلامي، والدواوين في الدولة والنظام الإداري والرقابي في الإسلام، والتشريع الجنائي والنظام القضائي، وغير المسلمين في الدولة الإسلامية، ونظام حقوق المرأة.. وصولاً إلى النظام الاقتصادي، والاجتماعي، والنظم الحربية، والإعلامية والتعليمية والصحية والوقف... إلخ

حُجّية الظن

دراسة في المباني الأصولية لتشريع الإمارات

الكاتب: سامر توفيق عجمي.

الناشر: دار الولاء للطباعة والنشر - بيروت.

الصفحات: ٣٥٧ من القطع الكبير.

سنة النشر: ط ١ - ٢٠١٥ م.

في مجال استنباط الأحكام الشرعية من مصادرها المُعتبرة، يُواجه الفقيه المجتهد أو من لديه القدرة على الاستنباط سؤالاً مهماً عن المناهج التي يصح الاستناد إليها في عملية الاستنباط، وعن مشروعية أدوات الاجتهاد أولاً وقدرتها على كشف الحكم الشرعي المدون في لوح الواقع الشرعي ثانياً.

من هنا برزت أهمية البحث عن (حُجّية

وإسهاماته العلمية ونشاطاته الفكرية والسياسية والاجتماعية.

أما الفصل الثاني فقد تحدّث فيه عن روافد البناء الفكري للشيخ شمس الدين وآثاره الفكرية، وخصوصاً آثاره في التاريخ وثورة الإمام الحسين عليه السلام. وأخيراً خصص الفصل الثالث للحديث عن منهج الكتابة التاريخية عند الشيخ محمد مهدي شمس الدين، من خلال تسليط الضوء على وعي التاريخ وأهميته ووظيفته، والثورة الحسينية في آثاره.

العلم والعقل ومرادفاتهما في القرآن الكريم

الكاتب: وضاح علي حسين اليوسف.
الناشر: مركز آفاق للدراسات والبحوث - سيهات.

الصفحات: ٣١٢ من القطع الكبير.
سنة النشر: ط ١ - ٢٠١٥ م.

يتناول هذا الكتاب موضوع العلم والعقل في القرآن الكريم، وقد أخبر الله سبحانه وتعالى بأنه تبيان لكل شيء، ولا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه، وأمر الناس باتباع القرآن والتدبر فيه لاستخراج العلوم الدينية والدنيوية، وحيث إن القرآن تطرّق لمعظم العلوم بشكل إجمالي وبعضها بشكل تفصيلي فقد أرجع الله الناس إلى رسوله وأولي العلم المعصومين، لتبيان التفاصيل والمنهج الصحيح في تفسير كلام الله، واستخراج ما يحتاجونه من أمور الدين والدنيا، وأمر الله في كتابه العزيز بإعمال العقل الفطري والبدهي كأدوات مساندة في سبيل معرفة الله

مورد الأصول العملية.

وأخيراً تحدّث الباحث في الفصلين السابع والثامن عن: تأسيس الأصل عند الشك في الحجّة، وكيفية تنجيز الأمانة.

الشيخ محمد مهدي شمس الدين وآراؤه الفكرية في الإمام الحسين عليه السلام: دراسة في الرؤية والمنهج

الكاتب: د. هادي عبد النبي محمد التميمي.
الناشر: دار المحجة البيضاء - بيروت.
الصفحات: ١٧٠ من القطع الكبير.
سنة النشر: ط ١ - ٢٠١٥ م.

هذا الكتاب هو محاولة لتسليط الضوء على منهج الشيخ محمد مهدي شمس الدين في تناول النهضة الحسينية، وأسلوبه الجديد وطريقة تناوله لهذه النهضة وتحليل أسبابها ونتائجها وتداعياتها عبر التاريخ. وكان الشيخ شمس الدين قد كتب عن: (ثورة الحسين ظروفها الاجتماعية وآثارها السياسية)، ومن خلال هذا الكتاب كان من السبّاقين في تقديم تحليل جديد لهذه النهضة والثورة، غير مسبوق، وقد جاء ذلك في إطار محاولاته التجديدية في النظر إلى التاريخ الإسلامي وبعض أهم محطاته.

وإعادة كتابته انطلاقاً من المعطيات الجديدة في التحليل المنهجي، وكذلك محاولة الاستفادة من هذه المحطات والوقائع التاريخية لتوجيه أو ترشيد المستقبل.

يتكوّن الكتاب من ثلاثة فصول..
الفصل الأول خصّصه الباحث للحديث عن سيرة الشيخ شمس الدين: بيئته ونشأته

والوصول إلى المنهج الصحيح العاصم من الضلال.

وبذلك يكتسب الموضوع أهمية كبرى في الغوص في بحر كلام الله واستخراج ما أمكن من الجواهر المتمثلة في الطريق السليم للحياة المبني على اتّباع العلم، والحث على التدبُّر في القرآن وإعمال العقل في أمور الدنيا والدين، ليتصاعد الإنسان في مراتب الكمال ويصل إلى الهدف من خلقه وهو معرفة الله وعبادته.

المؤلف قسّم كتابه في أربعة أبواب، جاءت على النحو التالي:

الباب الأول: العلم ومرادفاته في القرآن الكريم.

الباب الثاني: العقل ومرادفاته في القرآن الكريم.

الباب الثالث: الحكمة في القرآن الكريم.

الباب الرابع: الفلسفة في القرآن الكريم.

الإرهاب

تعريفه، وآليات مكافحته

الكاتب: عبد المجيد مبلغي وآخرون.

الناشر: مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي - بيروت.

الصفحات: ٢٥٦ من القطع الوسط.

سنة النشر: ط ١ - ٢٠١٥ م.

يعتبر الإرهاب من أهم الظواهر التي تستحوذ على اهتمام العالم اليوم، اهتمام الأوساط السياسية والإعلامية والدينية إلى جانب الأوساط الاجتماعية والفكرية والثقافية، وذلك للتداعيات الخطيرة التي أحدثها الإرهاب

وجرائمه على جميع المستويات.

وما يجعل هذه الظاهرة أكثر تعقيداً الاختلاف في تعريفها، والتراشق السياسي والإعلامي حول جذوره وأسباب ظهوره ومن يُموله ويشرف عليه ومن يستفيد منه، وكيفية مواجهته وتخفيف منابعه.

بالإضافة إلى معضلة ارتباط هذا الإرهاب بتأويلات دينية متشددة، وأطماع سياسية محلية وإقليمية، ومشاريع استعمارية مشبوهة.

من هنا تسعى دراسات هذا الكتاب لتقديم تصوّر أو تعريف علمي واضح، في محاولة لمقاربة موضوع الإرهاب بما يترتب عليه من أحكام شرعية وقانونية، أي تحديد مفهوم الإرهاب بوصفه موضوعاً للأحكام الشرعية الفقهية والقانونية، بالإضافة إلى الكشف عن تعدّد المقاربات التفسيرية لهذه الظاهرة القديمة الحديثة داخل الأوساط العربية والإسلامية.

لا يتكوّن الكتاب من أبواب أو فصول، وإنما من مجموعة من الدراسات لعدد من الكتاب والمؤلفين..

الباحث عبد المجيد مبلغي تحدّث عن: مدخل إلى دراسة الإرهاب، المقاربات، التعريفات، الموضوع، وفيه تناول سيكولوجية الإرهاب، الإرهاب والسياسة، الإرهاب تحت مجهر البحث القانوني.

أما الباحث حسن البشير فقد تحدّث عن: اتّجاهات الخطاب الغربي والخطاب الإعلامي حول مفهوم الإرهاب، ودوافعه، وقد تناول في دراسته إشكالية التعريف، وهيمنة الخطاب الغربي حول الإرهاب، والخطاب الإسلامي حول الإرهاب.

الكاتبة عن أهمية البحث في فكر هذا الصوفي غير المعروف كثيرًا. أما في المدخل فخصصته الباحثة لاستعراض سيرته وحياته العلمية وأهم مؤلفاته والمسار السياسي والاجتماعي والثقافي لعصره. الباب الأول تناولت فيه الباحثة الآراء الكلامية للشبستري، مثل رأيه في معرفة واجب الوجود من حيث ذاته وصفاته وأسائه، وظهوره تعالى على مستوى الذات والصفات والأفعال. أما الباب الثاني فقد تناولت فيه الأفكار الفلسفية والعرفانية للشيخ الشبستري، وقد تحدثت في فصوله عن المعرفة والتميز بين العارف والفيلسوف بحسب آراء الشبستري، والسير والسلوك عنده، وكذلك فكرة الإنسان الكامل.

الباب الثالث تحدثت فيه عن الفكر الصوفي للشيخ الشبستري حيث تناولت بالتحليل فكرة وحدة الأديان، ومعرفة العارف، ودلالات استخدام بعض الاستعارات الصوفية من قبل الشبستري.

القرآن في مسار تطوره في تحليل البنية اللفظية والموضوعية

الكاتب: مهدي بازركان.
الناشر: مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي - بيروت.
الصفحات: ٤٩٠ من القطع الوسط.
سنة النشر: ط ١ - ٢٠١٥ م.

هذا الكتاب هو محاولة لبحث التطور الذي خضع له نزول القرآن الكريم على مستوى الألفاظ وبنية الجملة القرآنية، وكذلك

«الآليات القانونية لمكافحة الإرهاب في الشريعة الإسلامية والقانون الإنساني»، عنوان دراسة الباحث عبد العلي المحمدي، وفيها تحدث عن الحرب على الإرهاب في الساحة الداخلية والعالمية. أما الباحث توكل حبيب زادة، فتحدث عن «القانون الدولي الإنساني ومكافحة الإرهاب» وفيها تناول موضوع القوانين القابلة للتطبيق في الحرب على الإرهاب، والقانون الإنساني والهجوم العسكري الأمريكي على أفغانستان والدول الأخرى بذريعة الحرب على الإرهاب.

الفكر الفلسفي والعرفاني عند الشيخ محمود الشبستري

الكاتبة: د. معصومة روح الله.
الناشر: دار روافد للطباعة والنشر - بيروت.
الصفحات: ٣٩٩ من القطع الكبير.
سنة النشر: ط ١ - ٢٠١٥ م.
يهدف هذا الكتاب إلى التعرّف إلى المبادئ الفكرية للشيخ محمود الشبستري الشاعر والعارف الإيراني الذي ولد في أواخر القرن السابع الهجري/ القرن الثالث عشر الميلادي، في مجال الفلسفة الإسلامية، وتطوّر الإنتاج الصوفي والعرفاني الإيراني في عصره، ومدى تأثيره في الفلاسفة والعرفاء في القرنين ٧ و ٨ للهجرة، وذلك بالاستعانة بالشروحات الشيعية والسنية المختلفة، وكذلك بشروحات المتكلمين والمتصوفة.

يتكوّن الكتاب من مقدمة ومدخل وثلاثة أبواب وعدة فصول.. في المقدمة تحدثت

للقرآن الكريم، تحدّث الباحث عن التسلسل التاريخي أو الفهرست الزمني للسور، والترتيب التاريخي للسور بناء على متوسط طول الآيات، والشواخص الأربعة للسور ومتوسط الطول المصحح أو طول المبنى، التسلسل الزمني لنزول السور وتقسيم مجموعات الآيات.

القسم الثاني تحدّث فيه عن مسار التطوّر الموضوعي للقرآن، حيث تناول مُنحنيات مسار التطوّر الموضوعي للقرآن، ومُنحنيات التطوّر الموضوعي في مجموع الآيات الفرعية.

أما القسم الثالث فقد خصّصه للحديث عن مسار التطوّر المحتوئي للقرآن الكريم، وفيه استعرض نماذج معروفة عن الأحكام التدريجية في القرآن الكريم، ونماذج أخرى من الأحكام الفقهية والتربوية، ونماذج من موضوعات قرآنية.

على مستوى الموضوعات المتنوعة التي اهتم بها القرآن تارة، وأهمّ لها تارة أخرى، بحسب ظروف المجتمع النبوي وحاجاته.

وكذلك محاولة لتطبيق الاهتمام الموضوعي على عدد من الموضوعات القرآنية التي يرى الباحث أنها أهم من غيرها، أو أن القرآن الكريم أولها اهتمامه في عدد من آياته وسوره.

أما الآثار التي تترتّب على اكتشاف نظام النزول القرآني فهي كثيرة، أبرزها أنه يسمح بتقديم بعض المعايير لتحديد نزول السور بل الآيات ولو على نحو التقريب القريب من الدقة، بالحد الأدنى كما يدّعي المؤلف.

يتكوّن الكتاب من ثلاثة أقسام ومجموعة من الفصول، ومقدمة. في القسم الأول وتحت عنوان: مسار التطوّر اللفظي

□ العدد الجديد من مجلة (إسلامية المعرفة) □

الإسلامية المعرفة

مجلة الفكر الإسلام المعاصر

مجلة علمية عالمية فصلية محكمة يصدرها المعهد العالمي للفكر الإسلامي

كلمة التحرير

هيئة التحرير

• نحو إعلام حضاري

بحوث ودراسات

عبد الرحمن عزي

• الحتمية القيمية والإعلام المعاصر

علي سلطاني العاتري

• الإعلام الإسلامي: إشكالية المصطلح

هيفاء فياض فوارس

• الوظيفة التربوية للإعلام الإسلامي، وواقعها المعاصر: رؤية

تحليلية نقدية

محمد بابكر العوض

• الاتصال والتواصل في منظومة مجتمع المعرفة: نحو رؤية إسلامية

للتواصل الإنساني

عبد الرزاق بلعقروز

• الحداثة الفالقة ومظاهر انفصال الإعلام المعاصر عن القيمة

السعيد سليمان عواشيرة

• الخصوصيات الثقافية في ظل إعلام العولمة بين ثقافة الأصالة

وثقافة الحداثة

رأي ودوار

عبد الحميد أبو سليمان

• استفتاء علماء الأمة بشأن مواقيت الصلاة وصوم رمضان