



أتصدر عن  
منتدى الكلمة  
للدراسات  
والأبحاث

# الكلمة

مجلة فصلية تعنى بشؤون الفكر الإسلامي وقضايا العصر والتجديد الحضاري

## ◆ كتب:

العلم والبحث  
العلمي وسلطة  
الأيديولوجيا

## ◆ ندوات:

الأخلاق والفلسفة

◆ « الكلمة » بعد ربع قرن.. فضاء للثقافة وخطاب للتواصل

◆ السيرة النبوية ومساحة التشريع والاقتداء

◆ الدرس المقاصدي وجدلية الحداثة.. ابن عاشور

أنموذجاً

◆ فكرة تعارف الحضارات في مناهج التعليم العربي

العام والعالي

◆ التنوع الإنساني وسبيل العيش الواحد

◆ اللغة العربية كمأوى للوجود وحامل للقيم

الحضارية.. التحديات والآفاق

# الكلمة

مجلة فصلية تعنى بشؤون الفكر الإسلامي وقضايا العصر والتجديد الحضاري

تصدر عن منتدى الكلمة للدراسات والأبحاث

رئيس التحرير: زكي الميلاد

مدير التحرير: محمد محفوظ

## هيئة التحرير

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

## الهيئة الاستشارية

ش. حسن الصفار  
د. رضوان السيد  
د. طه عبدالرحمن

## الراحلون

د. محمد فتحي عثمان  
(١٣٤٩-١٤٣١هـ / ١٩٢٨-٢٠١٠م)  
د. عبدالهادي الفضلي  
(١٣٥٤-١٤٣٤هـ / ١٩٣٥-٢٠١٣م)  
د. طه جابر العلواني  
(١٣٥٤-١٤٣٧هـ / ١٩٣٥-٢٠١٦م)  
أ. حسن باقر العوامي  
(١٣٤٥-١٤٤٠هـ / ١٩٢٦-٢٠١٩م)  
ش. محمد علي التسخيري  
(١٣٦٤-١٤٤١هـ / ١٩٤٤-٢٠٢٠م)  
د. عبدالحميد أبو سليمان  
(١٣٥٥-١٤٤٣هـ / ١٩٣٦-٢٠٢١م)

## المراسلات

http://www.kalema.net

Email: kalema@kalema.net

موقع المجلة على الإنترنت

البريد الإلكتروني

## التنفيذ الطباعي

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

هاتف: 01 - 455559 - فاكس: 01 - 850717  
البريد الإلكتروني: darturath2012@hotmail.com

## التوزيع

مؤسسة الفلاح للنشر والتوزيع - لبنان

ص.ب 6590 / 113 - بيروت 2140 1103  
هاتف وفاكس: 856677 - 1 - 961

## الاشتراك السنوي

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

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



## قواعد النشر في المجلة

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

يشترط في المادة المرسلة الشروط التالية:

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

نلفت أنظار السادة الكتّاب والباحثين إلى أفضلية إرسال إسهاماتهم على بريد مجلة الكلمة الإلكتروني، وهو [kalema@kalema.net](mailto:kalema@kalema.net)



## الكلمة الأولى

■ «الكلمة» بعد ربع قرن.. فضاء للثقافة وخطاب للتواصل / مراد غريبي ..... ٤

## دراسات وأبحاث

■ السيرة النبوية ومساحة التشريع والاقتداء / الشيخ حسن موسى الصفار ..... ٩

■ الدرس المقاصدي وجدلية الحداثة.. ابن عاشور أنموذجًا / الدكتور محمد شهيد ..... ٤١

■ فكرة تعارف الحضارات في مناهج التعليم العربي العام والعالى / زكي الميلاد ..... ٦٩

■ التنوع الإنساني وسبيل العيش الواحد / محمد محفوظ ..... ٨٥

■ اللغة العربية كماوى للوجود وحامل للقيم الحضارية.. التحديات والآفاق / إدريس هاني .. ١١٦

■ حضور التصوف الإسلامى فى الثقافة الغربية المعاصرة.. الطريقة الحبيبية الشاذلية أنموذجًا /  
الدكتور قويدري الأخضر ..... ١٤٣

## رأى ونقاش

■ قاعدة الوحدة فى عين الكثرة فى الحكمة المتعالية.. مناقشة مع إدريس هاني / محمد رضا  
اللوأتى ..... ١٥٨

## كتب - مراجعة ونقد

■ العلم والبحث العلمى وسلطة الأيديولوجيا / الدكتور محمد تهامى دكير ..... ١٧٤

## ندوات

■ مؤتمر: الأخلاق والفلسفة / الدكتور محمد تهامى دكير ..... ١٨٢

■ إصدارات حديثة / إعداد: حسن آل حمادة ..... ١٩٣



### «الكلمة» بعد ربع قرن..

فضاء للثقافة وخطاب للتواصل

مراد غريبي\*

□ في البدء.. «الكلمة بالنسبة إلى العاقل دواء»<sup>(١)</sup>

مثّلت مجلة «الكلمة»، فضاءً ثقافياً ومعرفياً عربياً إسلامياً، عقلانياً وتنويرياً، بكل ما تعنيه هذه المفاهيم من دلالات. وما ميّزها عن الكثير من المجلات المشتغلة بالفكر والمعرفة عربياً وإسلامياً، هو فهم إدارة تحريرها العالي والعميق لجوهر الخطاب والواقع العربيين الإسلاميين في مخرجاتهما وتفاعلاتهما. وقد أنجزت «الكلمة» في فترة وجيزة قراءات محيدة ومجرّدة من أي موقف طائفيّ أو مذهبيّ، ومن أية مصالح أنانيّة ضيقة تحركها منافع ذاتيّة أو سلطويّة، لها علاقة بإشكالات ومشكلات الواقع العربي والإسلامي.

كما استطاعت «الكلمة» فتح نافذة مهمّة في عالم المثاقفة قراءةً ونقدًا ومقاربة، وشيّدت جسور التواصل والتعاون والحوار بين عقول المشرق والمغرب العربيين، وكانت رائدة في هندسة اللقاء والتقارب والتسامح بين تنوّعات الأمة، مرتكزة على فهم سليم للإسلام ثقافة وحضارة وتاريخاً ومستقبلاً.

(١) مثل هندي.

\* كاتب وباحث من الجزائر، نشر بعضاً من كتاباته في مجلة الكلمة.

ولا يمكننا في هذه الشهادة الموجزة الوقوف على حيثيات ما يزيد على ربع قرن من الزمان، وما تحلّلها من عمل دؤوب، ومن الحوار والبحث والدراسة، وملاحقة الأفكار، وتفكيك الظواهر، وتحليل المناهج، في بضع سطور، فقد جاءت هذه المسيرة حافلة بالمنجزات الفكرية والمعرفية والعلمية، وكانت -أيضاً- حبلً بالتحديات، وهذا الكلام أقوله عن معرفة بحكم علاقتي الشخصية والثقافية بأغلب أفراد إدارة «الكلمة» وبعض مستشاريها.

كل هذا وغيره من فلسفة التعاون الثقافي الإبداعي الذي يلحظه القارئ في أرشيف أعداد «الكلمة» منذ الأعداد الأولى إلى حدّ الساعة، حيث أدرك فريق المجلة في زمن قياسي جوهر المنهج التجديدي والإصلاحي عبر معادلات علمية قي مقارنة الإصلاح الثقافي، ما جعل المجلة تقترب من تحقيق أهدافها بسرعة، ومن منطلق إنسانيٍّ محض، وهذا ما أضفى على صورتها من طنجة الى مسقط، ميزة خاصة من الإبداع والتنوع والحرية والتطور.

### □ سيرة «الكلمة» ومنهجها

أصبحت مجلة «الكلمة» تُمثّل مرجعاً معرفياً ومنهجياً في ساحة الفكر العربي الإسلامي، فقد شكّلت خلال السنوات العشر الأخيرة فضاءً بحثياً فكرياً جديداً في حقل الدراسات الفكرية العربية الإسلامية، حاول من خلالها الباحثون العرب من طنجة إلى مسقط معالجة إشكاليات ومشكلات متعدّدة ترتبط بالفكر والثقافة والواقع العربي والإسلامي، ومتابعة التطوّرات المفاهيمية، والمستجدات المعرفية وآفاقها في حقول الثقافة والاجتماع والدين والتاريخ والحضارة والفلسفة وغيرها من مشاغل معرفية وواقعية.

هذا الفعل جعل من «الكلمة» أن أصبحت أشبه ما يكون بأيقونة بانورامية ثقافية بكل ما تعنيه المعرفة العربية الإسلامية المعاصرة، وذلك من خلال الدراسات والمقالات والمتابعات والحوارات، واستطلاعات طبيعة التيارات الفكرية المعاصرة، وملاحقة أبرز التحوّلات الفكرية والثقافية في الزمن المعاصر.

لقد لامست «الكلمة» عبر أعدادها التي تحطّت المئة، معظم القضايا الفكرية والثقافية والمعرفية، من خلال أدوات ومنهجيات متعدّدة، تراوحت بين طور الاكتشاف والتفكيك، أو الانفتاح والمقاربة، أو التحليل والتنظير، أو النقد والتمحيص، أو التهذيب والتأصيل، أو الإصلاح والتجديد. تلك الأعداد التي نهل منها الأساتذة الجامعيون قبل الطلبة، وعلماء دين

قبل الخطباء، سعيًا منهم في فهم التيارات الفكرية المعاصرة، ومتابعة أبرز قضايا العصر وتحولاته. لذا فإن من أهم ما تميّزت به مجلة «الكلمة» يمكن تحديدها وإيجازها في النقاط الآتية:

١- ارتبط منهجها بنظرتها للمفاهيم بكونها ذات حراك وتحول وتطور، جعلها تتجنب آفات الجمود والسكون والتكلس.

٢- تشييد جسور ثقافية بين العرب والفكر المعرفي المعاصر، أملاً في إنجاز ما ينبغي أن تكون عليه علاقة العرب بالعصر.

٣- تجديد الفهم والوعي لمصادر الفكر العربي والإسلامي متمثلة في القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة، وتجديد النظر إلى مشاريع الفكر عرصاً وتحليلاً ونقداً، عبر تفعيل دور العقل الاستراتيجي في صياغة الحكمة العربية الإسلامية المعاصرة بألوان المعرفة والحضارة الإنسانية.

٤- إبراز جهود التنظير والتأصيل والإصلاح والتجديد التي نهض بها كبار مفكري العالم العربي والإسلامي، التي بلورت منهجية العقلانية في الفكر العربي الإسلامي.

٥- تقصي وتفكيك مسببات التراجع والتخلف والنكوص في الفكر العربي الإسلامي، الوضعيات التي تجلّت آثارها على مختلف الصعد. وصولاً لخلق وعي بضرورة الإصلاح والتنوير متواصلًا مع التطورات الجارية في الساحة المعرفية المعاصرة.

### □ مسوغات منهج المجلة

من هنا فقد شكّلت «الكلمة» بوابة ثقافية رائدة في إحياء وتجديد وإصلاح حكمة العرب والمسلمين، وتفعيل إسهامهم الثقافي الحضاري في كل الأصعدة، وقد أسهمت بكل جدارة في إبراز عناصر ومناهج النظام المعرفي الإسلامي، في سبيل استشراف مستقبل أفضل، ظهر ذلك متجليًا في الملامح الآتية:

١- مواكبة الثورة المعرفية في العالم من خلال التقويم المستمر والتطوير الدائم، ممّا أسهم في استقطاب «الكلمة» لنخب فكرية وأكاديمية في مشرق العالم العربي ومغربه ومن العرب المهاجرين.

٢- إن ثورة الاتصالات والتدفق المعرفي والثقافي حفّز «الكلمة» إلى تكثيف نشر الدراسات التطبيقية في العلوم الإنسانية والاجتماعية مع متابعة جديد الإصدارات، ومحاورة أهل الاختصاص.

٣- مع بروز ثغرات في المشهد الثقافي العربي والإسلامي من قبيل فوضى المناهج والمفاهيم وتغليب التنظير ولا واقعية الخطاب، نبّه «الكلمة» إلى ضرورة التركيز على مثل هذه القضايا والإشكالات.

٤- العناية والاهتمام بملف تجديد الخطاب الديني، والعمل دائماً على ملاحقة تطوّرات الواقع بمناهج معرفية.

### □ السمات والخصائص

من خلال متابعتنا وإسهامنا في بعض أعداد مجلة «الكلمة»، يمكن القول: إنها امتازت كدورية فكرية ثقافية بمجموعة سمات وخصائص، من أهمها:

أولاً: اهتمّت «الكلمة» بمباحث الفكر الإسلامي، واشتغلت بدراسة قضايا الفكر الإسلامي المعاصر، وفقاً للمنظورات الفلسفية المعاصرة، والفهم التجديدي التنويري، بما يخدم قضايا الأمة والإنسان بشكل عام.

ثانياً: أسهمت «الكلمة» في تجاوز مناهج قديمة لم تعد قادرة على حلّ قضايا الواقع، لاسيما وأن هناك مناهج بحث علمية كثيرة قد ظهرت في ساحة المعرفة، مثل مناهج اللسانيات، ومناهج دراسة التاريخ. وظلّت «الكلمة» تؤكد على أهمية تجديد مناهج البحث والتقصّي داخل الخطاب الديني عن كل ما هو إنسانيّ وقيميّ وأخلاقيّ وحضاريّ.

ثالثاً: أولت «الكلمة» أهمية إلى العقل في دراسة المواضيع التراثية الإسلامية، متجاوزة بذلك معوّقات الأسطورة والنكوصية، ومتّسمة بموقف عقلانيّ تنويري جامع في مناقشة مسائل الخلاف وقضايا التاريخ، ورسمت رؤية وحدوية استراتيجية عادلة وحضارية بامتياز.

رابعاً: أبرزت «الكلمة» قيم الانفتاح والحوار والتواصل والتسامح على أساس العقلانية التواصلية والأخلاق العملية، وكانت هذه القيم من أبرز معدات مجلة «الكلمة» خلال ما يزيد على ربع قرن. وقد عمّقت هذه القيم حتى جعلتها من الخطوط العريضة في مسيرتها الحضارية على طريق بعث نهضة ثقافية جديدة متجدّدة تنهض بالإنسان العربي والإسلامي.

خامساً: تفرّدت «الكلمة» في إدارة الملفات، ملتزمة بسياسات التنوّع الثقافي، والتواصل المعرفي، وتفعيل التعارف الإنساني بين المشرق والمغرب.



## □ توصيات وكلمة ختام

مما سبق يمكن التوصل إلى بعض الأفكار أو الخلاصات العامة، نعرض لها في صيغة توصيات، منها:

١- ضرورة الاهتمام من جديد بملف العدد وعدم الاكتفاء بمقالات متفرقة، مما يُسهّل على إدارة التحرير عملية التمحيص والتقويم بشكل دقيق، ويهندس لدى القارئ رؤية ثقافية متكاملة، ويكون لدى الباحثين مرجعية معرفية رصينة.

٢- تفعيل الحوارات خصوصاً مع الشخصيات الأكاديمية والعلمائية الدينية والمفكرين البارزين في العالمين العربي والإسلامي بالتوازي مع ملف العدد.

٣- إنشاء تطبيق أو منصة رقمية خاصة بمنتدى الكلمة، لإطلاق ورشات عمل مرافقة للأعداد.

ختاماً نقول: إن هناك كلاماً كثيراً بحق مجلة «الكلمة»، ولكن بالمختصر وبحسب معرفتي بوزنها الثقافي، ستظل نبراساً لكل رُؤاد المعرفة والفكر والثقافة في عالمنا العربي والإسلامي، أولئك الأحرار في وعيهم للحياة، وفي تطلّعهم الإنساني الفسيح، مع اعتقادي بأن هناك من سيوح بما لم تجد به أناملي في الأعداد المقبلة.

وخير كلمة ختام هي الشكر والتقدير والود لكل أسرة تحرير «الكلمة»، ولكل الأحبة من أهل الفكر والعلم والمعرفة والثقافة من الأوفياء لأيقونة المعرفة والثقافة العربية والإسلامية. ستظل «الكلمة» مجلة الإنسان في عالم العرب وأمة الإسلام.



### السيرة النبوية

ومساحة التشريع والافتداء

الشيخ حسن موسى الصفار

#### □ مدخل: السيرة النبوية مصدر هداية وإلهام

يُؤدّي الأنبياء وظيفتهم في هداية الناس إلى عبادة الله تعالى، وإلى الالتزام بمكارم الأخلاق عبر طريقين:

الأول: مخاطبة الناس، وتوجيه الدعوة والإرشاد إليهم، بأفضل لغة وأوضح بيان، لاستثارة عقولهم، وإيقاظ وجدانهم، وإحياء نزعة الخير والصلاح في نفوسهم. وقد منح الله تعالى أنبياءه أفضل قدرات التخاطب والتأثير والإقناع، فكلّ نبي كان يخاطب قومه باللغة التي يستخدمونها، والأسلوب الذي يفهمونه. قال تعالى: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَّسُولٍ إِلَّا بِلِسَانٍ قَوْمِهِ لِيُبَيِّنَ لَهُمْ فَيُضِلُّ اللَّهُ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي مَنْ يَشَاءُ وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ﴾<sup>(١)</sup>.

وكان خطاب الأنبياء لأقوامهم في غاية الجلاء والوضوح، وهو ما يطلق عليه القرآن الكريم وصف ﴿الْبَلَاغُ الْمُبِينُ﴾، حيث تكرر وصف خطاب

(١) سورة إبراهيم، الآية ٤.

الأنبياء بهذه الصفة في قول تعالى: ﴿فَهَلْ عَلَى الرُّسُلِ إِلَّا الْبَلَاغُ الْمُبِينُ﴾<sup>(٢)</sup>، وقوله تعالى: ﴿فَإِنَّمَا عَلَى رُسُولِنَا الْبَلَاغُ الْمُبِينُ﴾<sup>(٣)</sup>.

كما أن الأنبياء كانوا يراعون مستوى الفهم العام عند الناس الذين يخاطبونهم، حيث ورد عن النبي محمد ﷺ قوله: «إِنَّا مَعَاشِرَ الْأَنْبِيَاءِ أُمِرْنَا أَنْ نُكَلِّمَ النَّاسَ عَلَى قَدْرِ عُقُولِهِمْ»<sup>(٤)</sup>.

الثاني: تقديم النموذج العملي والتطبيقي للالتزام بالمبادئ والقيم، عبر سيرة الأنبياء وسلوكهم، حيث يكون النبي بمثابة حياة متحركة لرسالته بين الناس، فهو يدعوهم إلى ما يلتزم به ويطبّقه، وذلك ما يُثبت مصداقيته، فإنّ الناس لا يثقون فيمن يخالف فعله قوله. كما أنّ معاشية الناس لمن يلتزم بالمبادئ والقيم، تجعلهم أقرب للاقتناع بإمكانية التطبيق والالتزام بتلك القيم، فهي ليست دعوة مثالية غير قابلة للتطبيق. لذلك أراد الله تعالى أن يكون أنبياءه قدوات يتطلع الناس إلى الاقتداء والتأسي بهم، في ممارسة الحياة وإدارتها، وفقاً للمبادئ ومكارم الأخلاق.

وكما أمر الله تعالى بإطاعة الرسول في أوامره ونواهيه، قال تعالى: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَّسُولٍ إِلَّا لِيُطَاعَ بِإِذْنِ اللَّهِ﴾<sup>(٥)</sup>، كذلك فإنه تعالى قد وجه الناس للتأسي والاقتداء برسول الله ﷺ، قال تعالى: ﴿لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ﴾<sup>(٦)</sup>.

لذلك اعتبر الفقهاء أنّ سيرة النبي ﷺ وأفعاله حجة في معرفة معالم الدين وأحكامه كأقواله، فكما نستنبط الحكم الشرعي من قول رسول الله ﷺ كذلك نستنبطه من فعله وعمله، ضمن ضوابط الاستنباط المقررة.

وإلى جانب قوله وفعله، فإنّ تقريره أيضاً حجة، فالأعمال التي يقوم بها الآخرون بمحضر رسول الله ﷺ، فيمضيها ولا يعترض عليها، يمكننا استنباط الحكم الشرعي من إ مضائه وإقراره لها.

من هنا تبدو أهمية السيرة النبوية الشريفة، فهي مصدر هداية لمعرفة معالم الدين وأحكامه، وهي منبع إلهام للالتزام بمكارم الأخلاق، وتجسيد القيم الإنسانية الفاضلة.

(٢) سورة النحل، الآية ٣٥.

(٣) سورة التغابن، الآية ١٢.

(٤) محمد بن يعقوب الكليني، الكافي، ج ١، ص ٢٣.

(٥) سورة النساء، الآية ٦٤.

(٦) سورة الأحزاب، الآية ٢١.

وحين يدعونا الله للتأسي بالنبى ﷺ والاقتداء به فهذا يعني ضمنا الدعوة للاطلاع على حياة رسول الله ﷺ وقراءة سيرته.

إنّ قراءة السيرة النبوية تزيدنا معرفة برسول الله ﷺ وبعظمة شخصيته، وترسخ محبته وعشقه في قلوبنا ونفوسنا، كما أنّها تحفّزنا للاقتداء به، والتأسي بمكارم أخلاقه. لقد أسرت أخلاق رسول الله ﷺ حتى المناوئين له، فقادتهم إلى الإيثار به، والانضواء تحت رايته.

وعلى مرّ العصور، كانت سيرته تستقطب الباحثين المنصفين، حيث يعتنقون الإسلام من خلال الاطلاع على السيرة النبوية. وقد اهتم أهل البيت وصحابة النبي ﷺ بحفظ سيرة رسول الله ﷺ ونقلها لأجيال الأمة.

### □ الفرادة والتميز في السيرة النبوية

يمكن القول: إنه لم تحظ شخصية في التاريخ الإنساني بمثل ما حظيت به شخصية النبي محمد ﷺ، من اهتمام بتاريخ حياته وتوثيق سيرته. ومما انفردت به السيرة النبوية الشريفة عن تاريخ كلّ الشخصيات الأخرى، احتواؤها على أدقّ التفاصيل في حياة رسول الله ﷺ، الشخصية والاجتماعية، وكأنموذج لهذا الاستيعاب المدهش، نشير إلى أحد كتب السيرة النبوية، وهو كتاب (سبل الهدى والرشاد في سيرة خير العباد) لمصنفه الإمام محمد بن يوسف الصالحى الشامي المتوفى سنة ٩٤٢هـ، الذي استخلصه من أكثر من ثلاث مئة كتاب، حسبما ذكر في مقدمته، وقسمه إلى نحو ألف باب، وقد طبع مؤخراً في اثني عشر مجلداً، يزيد مجموع صفحاتها على ٦٠٠٠ صفحة.

وحين نقرأ عناوين أبواب هذا الكتاب نجد مثلاً: ثلاثة وعشرين باباً، استغرقت ١٢٠ صفحة تقريباً مخصّصة لصفات جسم النبي ﷺ عضواً عضواً، كראسه وشعره، وجبينه، وحاجبيه، وعينه، وسمعه، وأنفه، وخديه، وفمه، وأسنانه، ولحيته، وعنقه، وظهره، وصدره، وبطنه، ويديه، وإبطيه، وساقيه، وفخذه... كما أفرد لصفاته المعنوية ٢٤ باباً زادت صفحاتها على ١٢٠ صفحة، كالحديث عن حلمه وعفوه، وحيائه، ومداراته وصبره، وبره وشفقته ورحمته، وتواضعه، وشجاعته، وكرمه وجوده، وزهده وورعه، وهيبته ووقاره، ومزاحه ومداعبته، وضحكه وتبسمه...

وخصّص خمسة أبواب لطريقة النبي ﷺ في كلامه، وتحريك يده حين يتكلّم، أو يتعجّب، ونكته في الأرض بعود، وتشبيكه أصابعه وتسيّحه، وتحريكه رأسه، وعضّه

لشفته، وضربه يده على فخذه عند التعجب. كما خصَّص أبواباً لطريقة جلوسه وأتكانه ومشيه، وأبواباً في ذكر مأكولاته ومشروباته، وطريقته في الأكل والشرب، وأبواباً حول نومه ويقظته، وأبواباً في سيرته ﷺ في لباسه وذكر ملبوساته، وأبواباً حول بيته، وما فيه من أثاث وتجهيزات، وأبواباً حول دوابه التي يمتطيها، والأنعام التي كان يقتنيها، إلى أبواب أخرى متعددة فيما يتَّصل بحياته الشخصية.

أما عن حياته الاجتماعية، ففي الكتاب عشرات الأبواب عن شؤون العائلة، في ذكر زوجاته وأبنائه وبناته، وعن نسبه وأسرته وأقربائه، وعشرات الأبواب حول أصحابه.

والمساحة الأوسع في الكتاب، تشغلها مئات الأبواب عن سيرته في الدعوة، وتبليغ الرسالة، ومواجهة مكائد الأعداء والمناوئين، وإدارة المعارك والغزوات، ورسائله إلى الملوك، واستقباله الوفود، وقيادة الأمة، وإدارة المجتمع، في مختلف الجوانب السياسية والاقتصادية والقضائية.

هذا كتاب واحد من مئات - إن لم يكن آلاف - الكتب التي صُنِّفت في السيرة النبوية، منذ بدأ التدوين في النصف الأول من القرن الثاني الهجري، على يد محمد بن إسحاق المطلبلي (مدني توفي ١٥٠هـ - ٧٦٨م)، ثم استمرت مسيرة الكتابة والتدوين في السيرة النبوية دون انقطاع، بحيث لا يكاد يخلو عصر أو جيل في تاريخ الأمة من ظهور مدونات في السيرة النبوية، إلى عصرنا الحاضر، حيث يذكر الباحثون: أن ما صُنِّف في هذا العصر في سيرة النبي محمد ﷺ يفوق عددًا ما وضعه القدامى خلال قرون.

### □ تحديات في قراءة السيرة النبوية

لا تفسير لهذا الإقبال الشديد من قبل أبناء الأمة على السيرة النبوية، إلا نفوذ محبة رسول الله ﷺ في نفوسهم، فالإيمان والحب العميق لرسول الله ﷺ، هو ما يبعث في نفس المسلم الشوق واللهفة للاطلاع على أخبار حياة رسول الله ﷺ، والتعرُّف على ملامح شخصيته، وما يرتبط بآثاره وسيرته. وهو أمر وجداني فطري، حيث ينجذب الإنسان إلى ذكر من يحبه ويُعظمه، ويحرص على الاحتفاظ بذكرياته وصوره وآثاره.

وإضافة إلى هذا البعد الوجداني العاطفي، هناك البعد التشريعي، فسيرة الرسول ﷺ وسنته مصدر من مصادر التشريع الإسلامي، وهناك البعد التربوي والأخلاقي؛ لأنَّ قراءة سيرته تحفِّز لاتباعه والافتداء به.

وتقوم بعض الجهات المناوئة للإسلام بالتشويش على هذه الظاهرة، بإثارة

التشكيكات والتساؤلات حول مدى صحّة ما ينقل من السيرة النبوية، ومستوى الثقة بمصادرها التاريخية، لكي تصرف أبناء الأمة عن الاهتمام بالسيرة النبوية؛ لأنها -حسب قولهم- تحتوي على أساطير واختلاقات، وتتضارب رواياتها وأقوال مؤرخيها في كثير من أحداثها ووقائعها. وكان للأهواء السياسية والمذهبية دور في صناعة وتحريف أخبارها. وقد طرح بعض المستشرقين هذه التشكيكات، وتفاعل معها وتبنّاها بعض من فقد الثقة بدينه وحضارته من المسلمين.

إنّ معالم شخصية رسول الله ﷺ والخطوط الرئيسة في سيرته قد حفظها القرآن الكريم ﴿وَإِنَّهُ لَكِتَابٌ عَزِيزٌ \* لَا يَأْتِيهِ الْبَاطِلُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِ تَنْزِيلٌ مِّنْ حَكِيمٍ حَمِيدٍ﴾<sup>(٧)</sup>. لكنّ ما تناوله القرآن الكريم من السيرة النبوية، جاء في سياق منهجيته المميزة في عرض القضايا والوقائع التاريخية، بالتركيز على موقع العبرة والدرس، وتبيين الحكم والموقف، بما يُحقّق الهدف القرآني الأساس، وهو الهداية والتنوير.

أما ما نقله الرواة والمؤرخون من السيرة النبوية، فكأنيّ حدث تاريخي يتعرّض نقله للآفات المختلفة، كما قال الشريف الرضي:

وَهُمْ نَقَلُوا عَنِّي الَّذِي لَمْ أَفْهَ بِهِ وَمَا أَفْهَ الْأَخْبَارِ إِلَّا رُؤَاتِهَا

ونحن نجد كيف أنّ الأحداث المعاصرة، مع توفّر وسائل التوثيق والإثبات، من تغطية إعلامية، وبث مباشر، وتقنيات دقيقة، إلا أنّها أيضاً تتعرّض للاختلاف والاختلاق والتحوير والتزوير.

لكنّ عقلاء البشر في كلّ المجتمعات، لا يصرفون النظر عن الأخبار والروايات التاريخية، ولا يسقطونها من الاعتبار، لوجود هذه الآفات والاحتمالات، بل يضعون معايير ومقاييس لفحص الروايات، ويقبلون منها ما يتمتع بدرجة من الثقة والاعتبار. ولأنّ هذا التراث النبوي تم ضبطه وتنقله ونشره بجهد بشري، فمن الطبيعي أن تلحقه بعض الآفات، وأن تظهر فيه بعض الثغرات، ونقاط الضعف والخلل. خاصة وأنّ مرحلة التدوين للحديث والسيرة النبوية، جاءت متأخرة زماناً عن عهد رسول الله ﷺ، مما يعرّض النقل الشفهي والسماعي لآفة النسيان، واحتمالات الخطأ والاشتباه. إضافة إلى وجود دواع سياسية ومصالحية للوضع والتزوير والتحريف، فيما ينقل من حديث رسول الله ﷺ ووقائع سيرته وحياته.

لكنّ علماء الأمة بذلوا جهوداً مضمّنة لوضع معايير ومقاييس، وتنظيم قواعد

(٧) سورة فصلت، الآيات ٤١-٤٢.

وضوابط، لفحص هذا التراث الضخم، الذي يضمّ مئات الآلاف من الأحاديث والروايات، والنصوص التاريخية المنقولة. وفرز ما يتمتّع بمستوى الاعتبار والصحة، عمّا يتّضح زيفه، أو يشك في اعتباره وصحته.

وما تزال هذه الجهود العلمية متواصلة مستمرة، في بحث وتحقيق التراث النبوي، ضمن مدارس المذاهب الإسلامية المختلفة في اجتهاداتها وتوجهاتها، والتي تتفق على مرجعية السنة النبوية إلى جانب القرآن الكريم.

بقي أن نشير إلى أنّ بعض الباحثين من المسلمين في السنة والسيرة النبوية، يحصر مجال نقده للمرويات في تراث المذاهب الإسلامية الأخرى من غير مذهبه، ويغض الطرف عمّا يستحق النقد في تراثه المذهبي، وهنا يكون النقد والتمحيص في سياق الإدانة والاتهامات المتبادلة في الصراع المذهبي، أكثر من كونه لغرض إجلاء الحقائق، وخدمة المعرفة الدينية، فتراث كلّ المذاهب الإسلامية يعاني من حالات التحريف والوضع والاختلاق، وحرّي كلّ باحث مُحقق أن يبدأ بتنقية تراث مذهبه، لكنّ عواطف الجمهور المذهبي تشكّل عائقاً ضاعطاً على الباحثين، لا يتجاوزه إلا القلّة من المخلصين الشجعان. وحينها ينقد الباحث تراث المذهب الآخر يصبح بطلاً في نظر جمهور مذهبه، فهو ينافح عن العقيدة، ويفضح الباطل، أما إذا انتقد تراث مذهبه، فقد يروّنه ضالاً منحرفاً وقع تحت تأثير الآخرين وإغراءاتهم.

ويمكن القول بثقة: إنّ بين أيدينا معلومات وافرة عن حياة رسول الله ﷺ، يمكن الاطمئنان إليها، لوجود قرائن وشواهد على اعتبارها وصدقها، ولأنّها تتوافق مع الملامح والخطوط العامة التي ذكرها القرآن الكريم حول النبي ﷺ.

يقول أحد العلماء الباحثين، ممن صرف وقتاً وجهداً كبيراً في تنقيح السيرة النبوية، وهو المحقق السيد جعفر مرتضى العاملي (١٩٤٥ - ٢٠١٩م)، حيث أُلّف موسوعة تتكوّن من (٣٥) مجلداً بعنوان (الصحيح من سيرة النبي الأعظم) وخصّص المجلد الأول منها لبحث توجّهات وأغراض التحريف والاختلاق في مرويات السيرة النبوية، إلا أنه توجّ ذلك البحث بقوله: نقول ما تقدّم بالرغم من أننا قد قلنا آنفاً: إنّنا على قناعة من أنّ تاريخ الإسلام المدوّن - على ما فيه من هنأت ونقص - أغنى تاريخ مكتوب لأيّة أمة من الأمم، وهو يمتاز عن كلّ ما عداه بدقّته وشموله، حتى إنك لتجده كثيراً ما يسجّل لك الحركات، واللفتات، واللمحات، فضلاً عن الكلمات والمواقف والحوادث، بدقّة متناهية واستيعاب لا نظير له.

أضف إلى ذلك: أنه يملك من الآيات القرآنية، ثم من النصوص الصحيحة والصريحة الشيء الكثير، مما لا تجده في أي تاريخ آخر على الإطلاق. هذا إن لم نقل: إن هذا الأمر من مختصات تاريخ الإسلام، إذا تأكدنا أنه ليس بإمكان أي تاريخ أن يثبت من مقولاته إلا النزر اليسير، ولا سيما في جزئيات الأمور، وفي التفاصيل والخصوصيات.

وميزة أخرى يمتاز بها تاريخ الإسلام، وهي أنه يمتلك قواعد ومنطلقات تستطيع أن تُوفّر للباحث السبل المأمونة، التي يستطيع من خلال سلوكها أن يصل إلى الحقائق التي يريدها، دقّت، أو جلّت<sup>(٨)</sup>.

والمطلوب من المسلم إن كان يمتلك أدوات البحث والتحقيق، وأراد أن يتأكد من مرويات السيرة النبوية، أن يبذل جهده للوصول إلى الحدّ الممكن مما يطمئن إليه ويثق به، على ضوء ما أثبتته القرآن الكريم من ملامح شخصية رسول الله ﷺ، ومعالم سيرته، وعلى ضوء معايير النقل التاريخي التي يعتمدها العقلاء.

أما المسلم العادي فيأمكنه الاطمئنان إلى ما كتبه العلماء الذين يثق بخبرتهم وكفاءتهم، حيث قاموا بالبحث والتحقيق، واستفادوا من تراكم التجارب في كتابة السيرة النبوية.

### □ مساحة التشريع والاقتداء

الإيمان بنبوة النبي، والاعتقاد برسالته، يلزم الإنسان بطاعة النبي واتباعه، فهو مرسل من قبل الله تعالى، وما يأمر به وينهى عنه، فهو تبليغ لأمر الله ونهيه، فتكون طاعته طاعة لله. قال تعالى: ﴿مَنْ يُطِيعِ الرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ اللَّهَ﴾<sup>(٩)</sup>.

ولأن الرسول هو النموذج التطبيقي للرسالة في سلوكه وعمله، فإنّ اتباعه والاقتداء به يُمثّل الاستجابة لرسالة الله. لذلك جاءت آيات القرآن الكريم تحث على اتباعه، والاقتداء والتأسي به، كقوله تعالى: ﴿لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ﴾<sup>(١٠)</sup>، وقوله تعالى: ﴿قُلْ إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ وَيَغْفِرْ لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾<sup>(١١)</sup>، وقوله تعالى: ﴿فَآمِنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ النَّبِيِّ الْأُمِّيِّ الَّذِي يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَكَلِمَاتِهِ وَاتَّبِعُوهُ لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ﴾<sup>(١٢)</sup>.

(٨) السيد جعفر مرتضى العاملي، الصحيح من سيرة النبي الأعظم، المقدمة، ج ١، ص ١٢-١٣.

(٩) سورة النساء، الآية ٨٠.

(١٠) سورة الأحزاب، الآية ٢١.

(١١) سورة آل عمران، الآية ٣١.

(١٢) سورة الأعراف، الآية ١٥٨.



والسؤال هنا عن مساحة الاتباع والافتداء برسول الله ﷺ في أفعاله، هل تشمل كل ما فعله الرسول في سيرته وسلوكه، أم أنّ هناك مساحةً من السيرة النبوية خارجة عن تكليف الافتداء والاتباع، ولا تمثل تشريعاً دينياً للأمة؟

وحين يعرف العلماء السنة النبوية التي هي مصدر للتشريع، وحجة في التكليف، بأنّها: (قول النبي وفعله وتقريره) فهل يقصدون بذلك العموم لكل أفعاله وممارساته وتقريراته؟ أم أنّ هناك من أفعال الرسول ما ليس من السنة التشريعية؟

### □ تصنيف الفعل النبوي

بعد البحث العلمي، والدراسة للسيرة النبوية، وجد العلماء المحققون أنّ أفعال رسول الله ﷺ وممارساته ليست صنفاً واحداً، بل يمكن تقسيمها إلى عدّة أصناف، قد يختلف ما يستنبط من بعضها عمّا يستنبط من البعض الآخر، وقد يكون الافتداء به ﷺ مطلوباً في بعض أقسامها دون أقسام أخرى.

أحد العلماء، وهو ابن حبان (توفي ٣٥٤هـ)، بالغ في تقسيمه لأفعال النبي ﷺ في صحيحه، حتى عدّها خمسين نوعاً. قال في صحيحه: «وأما أفعال النبي ﷺ، فإنّي تأملت تفصيل أنواعها، وتدبّرت تقسيم أحوالها، لئلا يتعذّر على الفقهاء حفظها، ولا يصعب على الحفاظ وعيها: فرأيتها تدور على خمسين نوعاً»<sup>(١٣)</sup>.

أما الشيخ محمد الطاهر بن عاشور التونسي (توفي ١٩٧٣م)، فقد أنهى أحوال النبي في سيرته وسنته إلى اثني عشر حالاً. قال في مقاصد الشريعة: «وقد عرض لي الآن أن أعد من أحوال رسول الله ﷺ التي يصدر عنها قول منه أو فعل اثني عشر حالاً»<sup>(١٤)</sup>.

وفي الأبحاث الأصولية الفقهية، أشار عدد من العلماء إلى ستة أبعاد وحالات للشخصية النبوية، فيما يصدر عنها من أقوال وأفعال. وقد أصدر أخيراً أحد الأعلام في لبنان هو الشيخ حسين الخشن دراسة أصولية حول هذا الموضوع بعنوان (أبعاد الشخصية النبوية) تقع في حوالي خمس مئة صفحة<sup>(١٥)</sup>.

(١٣) صحيح ابن حبان، ج ١، ص ١٠٣.

(١٤) محمد الطاهر بن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، ص ٤٧.

(١٥) أبعاد الشخصية النبوية دراسة أصولية في تصرفات الرسول ﷺ التشريعية والتدبيرية والخبروية البشرية، دار الانتشار العربي، بيروت، الطبعة الأولى، ٢٠٢٠م.

## □ الأحكام الخاصة بالنبی

مما اتَّفَق عليه علماء المسلمين بمختلف مذاهبهم، أنَّ هناك تشريعات وأفعالا هي من مختصات رسول الله ﷺ، لا يشترك معه في حكمها بقية المسلمين، كالزواج من أكثر من أربع نساء، ووجوب السواك عليه، ووجوب صلاة الليل عليه قبل أن يُنسخ هذا الوجوب، وحرمة نكاح زوجاته من بعده، وحرمة الصدقة الواجبة والمندوبة عليه، وحرمة نكاح الكتايات، وحرمة قول الشعر وتعليمه، وأبيح له الغنائم والفبيء، وأن يصطفي من الغنيمة. وقد صنَّفوا كتباً مختصة برصد خصائص النبي ﷺ في مجال التكليف الشرعي.

## □ السيرة البشرية للنبي

كما بحث العلماء الأفعال الصادرة عن النبي ﷺ في حياته البشرية العادية، من حيث كونه بشراً له احتياجاته الجسمية، ورغباته وميوله وأحاسيسه النفسية، فهل أن ما يصدر عنه ﷺ من حالات وممارسات في هذا البعد البشري، يكون من سنة التشريع وموارد الاقتداء والاتباع؟

مثلاً: حينما تخالَج نفسه الشريفة مشاعر وأحاسيس معينة تجاه بعض الأمور، فيتأذى منها أو يفرح بها، فهل يعني ذلك لنا شيئاً على صعيد التكليف والاتباع؟ أم أنها شيء من طبيعة بشرية النبي فقط؟

إنَّ القرآن الكريم يذكر لنا مثل هذه الحالات، كقوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ نَعْلَمُ أَنَّكَ يَضِيقُ صَدْرُكَ بِمَا يَقُولُونَ﴾<sup>(١٦)</sup>، وقوله تعالى: ﴿قَدْ نَعْلَمُ إِنَّهُ لَيَحْزُنُكَ الَّذِي يَقُولُونَ فَإِنَّهُمْ لَا يُكَذِّبُونَكَ وَلَكِنَّ الظَّالِمِينَ بآيَاتِ اللَّهِ يَحْجِدُونَ﴾<sup>(١٧)</sup>.

وكذلك فيما يرتبط بأفعاله في حياته الشخصية البشرية كأمر أكله، وشربه، ونومه، ويقظته، وحركات بدنه، وقد نقل في مرويات السيرة منها شيء كثير، فهل يُستنبط منها أحكام شرعية، وهل علينا أن نرغب فيما رغب النبي ﷺ في أكله، ونتجنَّب ما لا يرغب فيه من الطعام مثلاً؟ أم أن ذلك يبقى في إطار الرغبة الشخصية البشرية للنبي ﷺ؟

وهنا لا بُدَّ من التأكيد على أمرين يرتبطان بهذا الموضوع:

الأمر الأول: أن من المسلم به أن النبي ﷺ بحكم عصمته وكماله الأخلاقي، لا

(١٦) سورة الحجر، الآية ٩٧.

(١٧) سورة الأنعام، الآية ٣٣.

يفعل حراماً ولا يترك واجباً، ممّا يعني أنّ ما يفعله الرسول ﷺ لا تُحتمل الحرمة في شيء منه، وأنّ ما يتركه لا يُحتمل وجوب شيء منه، لكن البحث هل أنّ كلّ ما يفعله ضمن طبيعته البشرية لا بُدّ أن يكون واجباً أو مستحباً، وما يتركه فهو حرام أو مكروه، وأنّ علينا اتباعه والافتداء به في ذلك على نحو الوجوب أو الاستحباب؟ أم أنّ ذلك يندرج في دائرة الإباحة العامة ومترك لا اختلاف الرغبات والميول الشخصية؟

الأمر الثاني: أنّ الحديث هو عن الفعل الصامت في البعد البشري، أما ما يصحبه أمر أو نهي عن النبي ﷺ، فذلك داخل في إطار التشريع وأداء مهمته التبليغية، سواءً في مجال العبادات والشؤون العامة، أو مجال الشؤون الحياتية الطبيعية.

أمام هذه القضية هناك اتجاهان في النظر إلى الحالات البشرية للنبي ﷺ:

**الاتجاه الأول:** يرى أنّها ضمن دائرة التشريع، فيستحب الافتداء بالنبي ﷺ في كلّ هذه الحالات. وقد ذكر عن أنس بن سيرين قوله: كنتُ مع ابنِ عمرَ بعرفاتٍ، فلما كان حينَ راحَ رُحْتُ معه، حتّى أتى الإمامَ فضلّ معهُ الأولى والعصر، ثمّ وقفَ وأنا وأصحابُ لي حتّى أفاضَ الإمامُ، فأفضنا معه حتّى انتهَى إلى المضيقِ دونَ المأزِمينَ فأناخَ، وأنخنا ونحنُ نحسبُ أنّه يريدُ أن يصليّ، فقالَ غلامُهُ الَّذي يمسكُ راحلتهُ: إنّهُ ليسَ يريدُ الصّلاةَ، ولكِنَّهُ ذَكَرَ أنّ النَّبيَّ ﷺ لما انتهَى إلى هذا المكانِ قضى حاجتهُ، فهو يحبُّ أن يقضي حاجتهُ<sup>(١٨)</sup>.

ومحلّ الشاهد هنا: أنّ ابن عمر كان يتعبّد بالتأسي بالنبي ﷺ حتّى في قضاء حاجته بالتخلّي، في المكان الذي قضى فيه النبي ﷺ حاجته ذات مرة، ومن المعلوم أنّ تلك ضمن الطبيعة البشرية للنبي ﷺ، أنّه احتاج لقضاء الحاجة في تلك الساعة، فقضاها في ذلك المكان.

**الاتجاه الثاني:** يرى أنّ الأفعال الجلبية من النبي ﷺ، لا يستفاد منها أكثر من العلم بالإباحة، ولا يستفاد منها تشريع فوق ذلك، وليست مورداً يطلب فيه الاتّباع والافتداء بالنبي ﷺ.

لذلك فإنّهم في تعريفهم للسنة التي تكون حجة ومصدراً للتشريع، يضيفون قيد (غير العاديات) أي ألا يكون الفعل من الأفعال العادية، التي تصدر عن النبي ﷺ على سبيل العادة الطبيعية فإنّها خارجة عن السنة.

وفي هذا الصدد يقول الشهيد الثاني في تمهيد القواعد: «فعل النبي ﷺ حجة، كما أنّ قوله حجة، إذا لم يكن من الأفعال الطبيعية، كالقيام والقعود والأكل والنوم

(١٨) مجمع الزوائد ومنبع الفوائد، كتاب العلم، باب اتباعه في كل شيء، ص ١٧٥.

والحركة والسكون»<sup>(١٩)</sup>. وقال الميرزا القمي: «السنة قول المعصوم أو فعله أو تقريره غير العاديات»<sup>(٢٠)</sup>.

ونظم ذلك أحد العلماء شعراً قائلًا:

وفعله المركز في الجبلّة كالأكل والشرب فليس ملّة<sup>(٢١)</sup>

ونجد انعكاسًا للاختلاف بين هذين الاتجاهين مثلاً، في التعامل مع الروايات الواردة في كتب السيرة والسنن، عن رغبة الرسول ﷺ في تناول بعض الأطعمة، أو عزوفه عن أطعمة أخرى، فإنّ من يرى شمول الاقتداء بسنن النبي ﷺ حتى في أفعاله الجبلية البشرية، يحكم باستحباب اتّباعه في هذه الأمور، فما يرغب ﷺ في أكله يكون أكله مستحباً، وما يعزف عنه ويعافه يكون مكروهاً. بينما يرى أصحاب الاتجاه الآخر، أنّ ذلك يحكي عن رغبة النبي ﷺ ضمن طبيعته البشرية، وليس تشريعاً، فلا يترتب عليه حكم بالاستحباب ولا بالكراهة، إلّا بقريضة تدلّ على ذلك.

ومّا يرجّح هذا الاتجاه، أنّ النبي ﷺ كان يُوضّح لأصحابه أنّ عزوفه عن بعض الأطعمة، هو اختيار شخصي له، وأنّهم غير ملزمين به، ولم يكن يُبغض ذلك الطعام الذي يعافه لهم.

وقد ورد عن أنس بن مالك قوله: «مَا ذَمَّ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ طَعَامًا قَطُّ، كَانَ إِذَا أَعْجَبَهُ أَكَلَهُ، وَإِذَا كَرِهَهُ تَرَكَهُ، وَكَانَ ﷺ إِذَا عَافَ شَيْئًا فَإِنَّهُ لَا يُحَرِّمُهُ عَلَى غَيْرِهِ، وَلَا يُبَغِّضُهُ إِلَيْهِ»<sup>(٢٢)</sup>.

وورد في صحيح البخاري: «مَا عَابَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ طَعَامًا قَطُّ، إِنْ أَشْتَهَاهُ أَكَلَهُ، وَإِنْ كَرِهَهُ تَرَكَهُ»<sup>(٢٣)</sup>.

و«أَتَى رَسُولُ اللَّهِ ﷺ بِقَصْعَةٍ فِيهَا ثُومٌ. فَوَجَدَ رِيحَ الثُّومِ فَكَفَّ يَدَهُ، فَكَفَّ مُعَاذُ يَدَهُ، فَكَفَّ الْقَوْمُ أَيْدِيَهُمْ، فَقَالَ لَهُمْ: مَا لَكُمْ؟ فَقَالُوا: كَفَفْتَ يَدَكَ فَكَفَفْنَا أَيْدِينَا. فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: كُلُوا بِسْمِ اللَّهِ فَإِنِّي أَنَاجِي مَنْ لَا تُنَاجُونَ»<sup>(٢٤)</sup>. أي إنه يناجي الله تعالى، ويجب أن يكون فمه خالياً من أية رائحة كريهة خلال المناجاة.

(١٩) الشيخ زين الدين الجبعي العاملي، تمهيد القواعد، ص ٢٣٦.

(٢٠) الميرزا القمي، القوانين المحكمة في الأصول، ج ٣، ص ٣٣٨.

(٢١) عبد الله إبراهيم العلوي الشنقيطي، نظم مراقي السعود لمبتغي الرقي والصعود، البيت رقم ٤٩٧، ص ٤٦٤.

(٢٢) الطبرسي، مكارم الأخلاق، ص ٢٩.

(٢٣) صحيح البخاري، حديث ٣٥٦٣.

(٢٤) ابن سعد، الطبقات الكبرى، ج ١، ص ٣٩٥.

وعن أبي أيوب الأنصاري قال: كُنَّا نَصْنَعُ لَهُ -لِلنَّبِيِّ ﷺ- الْعِشَاءَ، ثُمَّ نَبْعَثُ بِهِ إِلَيْهِ، فَإِذَا رَدَّ عَلَيْنَا فَضْلُهُ تَيَمَّمْتُ أَنَا وَأُمُّ أَيُّوبَ مَوْضِعَ يَدِهِ، فَأَكَلْنَا مِنْهُ نَبْتَغِي بِذَلِكَ الْبَرَكَةَ، حَتَّى بَعَثْنَا إِلَيْهِ لَيْلَةً بَعْشَائِهِ، وَقَدْ جَعَلْنَا لَهُ بَصَلًا أَوْ ثُومًا، فَرَدَّهُ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ، وَلَمْ أَرِ لَيْدِهِ فِيهِ أَثَرًا. قَالَ: فَجِئْتُهُ فَزَعًا، فَقُلْتُ: يَا رَسُولَ اللَّهِ، بِأَبِي أَنْتَ وَأُمِّي، رَدَدْتَ عِشَاءَكَ، وَلَمْ أَرِ فِيهِ مَوْضِعَ يَدِكَ، وَكُنْتُ إِذَا رَدَدْتُهُ عَلَيْنَا، تَيَمَّمْتُ أَنَا وَأُمُّ أَيُّوبَ مَوْضِعَ يَدِكَ، نَبْتَغِي بِذَلِكَ الْبَرَكَةَ، قَالَ: «إِنِّي وَجَدْتُ فِيهِ رِيحَ هَذِهِ الشَّجَرَةِ، وَأَنَا رَجُلٌ أَنَا جِي، فَأَمَّا أَنْتُمْ فَكُلُّوهُ». قَالَ: فَأَكَلْنَاهُ، وَلَمْ نَصْنَعْ لَهُ تِلْكَ الشَّجَرَةَ بَعْدُ<sup>(٢٥)</sup>.

وعن الإمام الصادق عليه السلام: «أَتَى -رسول الله- بِخَيْصٍ<sup>(٢٦)</sup> فَأَبَى أَنْ يَأْكُلَهُ، قَالُوا: مُحَرَّمُهُ؟ قَالَ: لَا، وَلَكِنِّي أَخْشَى أَنْ تَتَوَقَّ إِلَيْهِ نَفْسِي»<sup>(٢٧)</sup>.

فإذا كان رسول الله ﷺ لم يلزم أصحابه المعاصرين له، بأسلوب عيشه المنبثق من طبيعته البشرية، فإن إضفاء حكم الاستحباب والكرهية على كثير من الممارسات والتصرُّفات، بناءً على ما روي في السيرة النبوية، يحتاج إلى تأمل وتدقيق، خصوصاً مع عدم تحقيق تلك المرويات، بناءً على التسامح في أدلة السنن.

وفي أنموذج آخر، نجد أن بعض الفقهاء -كما نقل الشيخ الأنصاري- اشترط العربية في العقود كعقد البيع، للتأسي بالنبي ﷺ، وقد عارض ذلك فقهاء آخرون، ومنهم السيد الخوئي حيث قال: «لا دليل على وجوب التأسي بالنبي ﷺ بل ولا على استحبابه في غير الأحكام، وإلا فلازم ذلك أن يقال بحرمة التكلم بغير العربي في المحاورات العرفية عند التمكّن من العربي، لأن النبي ﷺ كان يتكلم في جميع محاوراته بالعربية، وهذا مما لا يمكن الالتزام به، لأنه ﷺ إنما كان يتكلم بالعربي لكونه عربياً لا من جهة وجوبه ولزومه»<sup>(٢٨)</sup>.

### □ قراءة البعد البشري في حياة النبي

وهنا قد يتساءل البعض: عن فائدة نقل هذه التفاصيل عن حياة رسول الله ﷺ الشخصية في بعدها البشري، وقيمة احتواء كتب السيرة والحديث عليها؟

ونجيب عن ذلك بأن الاطلاع على تفاصيل حياته ﷺ حتى في البعد الشخصي

(٢٥) ابن هشام، السيرة النبوية، ج ١، ص ٤٩٩.

(٢٦) طعام معمول من التمر والسمن.

(٢٧) الحر العاملي، وسائل الشيعة، ج ٢٤، ص ٣٨٧.

(٢٨) السيد الخوئي، مصباح الفقاهة، ج ١، ص ١٩٦.

البشري أمر محبذ ومطلوب، لتتجلى لنا صورة رسول الله ﷺ بأعلى درجة ممكنة. ويجب أن نقدّر جهود المحدثين، والمؤرخين، الذين حفظوا لنا هذا التراث النبوي، واهتموا بتدوين هذه التفاصيل الدقيقة عن جميع جوانب حياة رسول الله ﷺ.

وعلى الباحثين أن يذلوا جهدهم في دراسة هذه الروايات، لغربلتها من الموضوعات، ومما لا يليق بشأنه ﷺ، وسمو أخلاقه. وأن يُعملوا القواعد والضوابط العلمية، لمعرفة الراجح منها عند الاختلاف والتعارض.

ويمكننا أن نستخلص من هذه الروايات، القيم، والمبادئ، والملامح العامة لشخصية رسول الله ﷺ، وتنظيمه لأموال حياته بعقلانية واعتدال، والتزامه ببساطة العيش، والزهد، والتواضع، والنظافة، والأناقة، وأعلى درجات مكارم الأخلاق، فليس في سلوكه وممارساته ما يחדش في كماله، أو يُسبب نفورًا واستهجانًا.

### □ السيرة النبوية والظرف الزمكاني

خطاب التأسّي برسول الله ﷺ والاقتداء به، في قوله تعالى: ﴿لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ﴾<sup>(٢٩)</sup>، موجّه للمسلمين في جميع العصور، ولا يختص بالمعاصرين لرسول الله ﷺ، فهو قدوة وأسوة لجميع الأجيال.

لكن صورة الاقتداء بالرسول ﷺ أوضح وأيسر بالنسبة لمن عاشوا في عهده، وتشرفوا بمعاشرته، وحظوا بمشاهدة حياته وسيرته، فقد كانوا يسمعون حديثه الواضح البيان، ويرون حركاته وسكناته، وكانت حياته صفحة مكشوفة أمامهم، بما فيها حالاته داخل أسرته، حيث تحدث القرآن عن بعض مشاهداتها وقضاياها كما في قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ لِمَ تُحَرِّمُ مَا أَحَلَّ اللَّهُ لَكَ تَبْتَغِي مَرْضَاتَ أَزْوَاجِكَ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾<sup>(٣٠)</sup>.

وقوله تعالى: ﴿وَإِذْ أَسْرَ النَّبِيُّ إِلَى بَعْضِ أَزْوَاجِهِ حَدِيثًا فَلَمَّا نَبَأَتْ بِهِ وَأَظْهَرَهُ اللَّهُ عَلَيْهِ عَرَفَ بَعْضُهُ وَأَعْرَضَ عَنْ بَعْضٍ فَلَمَّا نَبَأَهَا بِهِ قَالَتْ مَنْ أَنْبَاكَ هَذَا قَالَ نَبَأَنِي الْعَلِيمُ الْحَبِيرُ﴾<sup>(٣١)</sup>.

وقوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ قُلْ لِّأَزْوَاجِكَ إِن كُنتُنَّ تُرِدْنَ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا وَزِينَتَهَا فَتَعَالَيْنَ أُمَتِّعْكُنَّ وَأَسَرَّحْكُنَّ سَرَاحًا جَمِيلًا \* وَإِن كُنتُنَّ تُرِدْنَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَالْآخِرَةَ فَإِنَّ اللَّهَ

(٢٩) سورة الأحزاب، الآية ٢١.

(٣٠) سورة التحريم، الآية ١.

(٣١) سورة التحريم، الآية ٣.

أَعَدَّ لِلْمُحْسِنَاتِ مِنْكُنَّ أَجْرًا عَظِيمًا ﴿٣٢﴾.

فلم تكن بين الرسول وأصحابه حواجز، ولا كان يتعالى عليهم، أو يتمايز عنهم، في شيء من شؤون حياته. ورد عن زيد بن ثابت: كُنَّا إِذَا جَلَسْنَا إِلَيْهِ ﷺ إِنْ أَخَذَنَا فِي حَدِيثٍ فِي ذِكْرِ الْآخِرَةِ أَخَذَ مَعَنَا، وَإِنْ أَخَذَنَا فِي ذِكْرِ الدُّنْيَا أَخَذَ مَعَنَا، وَإِنْ أَخَذَنَا فِي ذِكْرِ الطَّعَامِ وَالشَّرَابِ أَخَذَ مَعَنَا، فَكُلُّ هَذَا أَحَدُكُمْ عَنْ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ (٣٣).

وورد عَنْ عِكْرَمَةَ، قَالَ: قَالَ الْعَبَّاسُ: لَا عَلَمَنَّا مَا بَقَاءَ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ فِينَا؟ فَقَالَ: يَا رَسُولَ اللَّهِ، إِنِّي أَرَاهُمْ قَدْ آذَوْكَ وَأَذَاكَ غِبَارُهُمْ، فَلَوْ اخْتَذَتْ عَرِيشًا تَكَلَّمُهُمْ مِنْهُ؟ فَقَالَ ﷺ: «لَا أَزَالُ بَيْنَ أَظْهَرِهِمْ يَطُئُونَ عَقْبِي، وَيُنَازِعُونِي رِدَائِي» (٣٤).

وعن الحسن أنه قال: «أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ كَانَ لَا يُغْلَقُ دُونُهُ الْأَبْوَابُ، وَلَا يَقُومُ دُونُهُ الْحُجَبَةُ» (٣٥).

وإلى جانب اطلاعهم على حياته وسيرته، فإنهم يعيشون معه نفس البيئة والظروف، فليس لهم عذر في التخلف عن أتباعه والافتداء به.

### □ حجاب الزمن وتطورات الحياة

أما الأجيال اللاحقة كجيلنا الحاضر، فإنها تواجه تحديين رئيسيين، في موضوع امتثال أمر الاتباع لرسول الله ﷺ، والاهتداء بسيرته، والافتداء بشخصيته العظيمة.

**التحدي الأول:** هو اختراق حجب التاريخ والزمن، للوصول لأجلى صورة لسيرة رسول الله ﷺ، ومعرفة سننه وطريقة حياته، فهناك ركام من الأحاديث المختلفة، والروايات المتلصقة، وهناك شيء كثير من الوضع والاختلاق، والتحريف والتزوير، في المرويات الحديثية والتاريخية. فكيف يطمئن الإنسان المسلم إلى صحة هذه الصورة أو تلك، من حياة رسول الله ﷺ، حتى يقوم بمحاكاتها في سلوكه وحياته؟

**التحدي الثاني:** وهو الأهم والأخطر، يتمثل في التغيرات الهائلة في ظروف الحياة بمختلف جوانبها، فنحن نعيش في عصر مختلف، وعالم مختلف، عما كانت عليه الحياة في عهد رسول الله ﷺ. فهناك فارق معرفي ثقافي كبير، حيث قطع الإنسان شوطاً بعيداً

(٣٢) سورة الأحزاب، الآية ٢٨-٢٩.

(٣٣) الطبرسي، مكارم الأخلاق، ص ٢١.

(٣٤) سنن الدارمي، ج ١، ص ٣٩، ح ٧٥.

(٣٥) السنن الكبرى للبيهقي، ج ١٠، ح ٢٠٢٥٧.



قياساً إلى إنسان العهد النبوي، في معرفة نظام الكون، وسنن الطبيعة، وتسخير ذلك لتطوير الحياة، فمستوى المعرفة، وحجم المعلومات المتوفرة أمام إنسان اليوم، لا يمكن أن يقاس بها مستوى الإنسان العلمي والمعرفي قبل خمسة عشر قرناً.

كما أن الواقع الاقتصادي الذي يعيشه المجتمع الإسلامي الحاضر، هو جزء من واقع عالمي يصعب الانفصال عنه، وهو مختلف عن اقتصاد عصر البداوة والمجتمعات الزراعية، بل وتخطى العصر الصناعي، حيث نعيش عصر العولمة والرقمية.

ومن الطبيعي أن تنعكس آثار هذا التقدم العلمي، والتطور الاقتصادي، على طبيعة تفكير الإنسان المعاصر، وعلى شبكة العلاقات الاجتماعية بين بني البشر، بدءاً من حال العلاقة العائلية الأسرية، إلى العلاقة مع المحيط الاجتماعي، إلى العلاقة السياسية بين الحكومات والشعوب، وبين الأمم والدول.

وهنا يكمن التحدي، فكيف يمكننا الاستفادة من نموذج الحياة في العهد النبوي؟ وهل يمكن استنساخ التجربة النبوية، لتحقيق الاتِّباع والاقتداء برسول الله ﷺ في هذا العصر، مع الفوارق الهائلة في طبيعة ظروف الحياة؟ في الإجابة عن هذا السؤال الخطير نجد في ساحة الأمة ثلاثة اتجاهات:

### تاريخية الشريعة

الاتجاه الأول: يتبنّى نظرة تاريخية التجربة النبوية، والشريعة الإسلامية، ويرى أن علينا أن نأخذ بالقيم الأساس في الدين، كالعدالة والمساواة والكرامة وحقوق الإنسان، ومكارم الأخلاق الإنسانية، أما التشريعات والأحكام فهي تطبيقات لهذه القيم الأساس، والموروث منها في الفقه الإسلامي معظمها كان صالحاً ومناسباً للعصور السابقة، أما الآن فعلياً تجاوز الأحكام التي لا تناسب الزمن الجديد أو تعديلها. والمقياس عندهم ما يستحسنه العقل المعاصر، ويرى ملائمة للظروف الحاضرة.

وما يقوله هذا الاتجاه لا يمكن القبول به على إطلاقه؛ لأنه يعطل النص الديني التشريعي، ويضع الاستحسان العقلي البشري مكانه، ولأنه يعرض أكثر القيم والمفاهيم والمقولات الدينية للإفراغ الداخلي، ويُبَعِّدها عن التأثير في الحياة.

### النموذج السلفي

الاتجاه الثاني: على الطرف النقيض من الاتجاه الأول، حيث يرى التمسك بحرفية كل



النصوص الدينية، واستنساخ السيرة النبوية، وسيرة السلف بحذافيرها، حتى في التطبيقات والأساليب والوسائل، ويدعو إلى تجاهل كل هذه التغيّرات والتطوّرات الهائلة، والسعي للعودة بالحياة بأقصى حدّ ممكن إلى العصر النبوي وعصر السلف.

والنموذج الأبرز لهذا الاتجاه هي الحركات السلفية المتشدّدة، حيث طبّقت فكرتها في المناطق التي هيمنت عليها في وقت من الأوقات، كما في أفغانستان، وبعض مناطق سوريا والعراق، و(بوكو حرام) في نيجيريا ومناطق أخرى من أفريقيا. حيث يارسون القتل والذبح والسبي، ويفصلون بين الرجال والنساء، ويمنعون تعليم المرأة، ويغلقون المدارس والجامعات والبنوك، ودور السينما ومحطات التلفزيون، كل ذلك ضمن ما يروونه تطبيقاً لنهج النبوة، والتأسي بالسلف الصالح.

والبعض، وإن لم يكن سلفياً ومتشدّداً إلى هذه الدرجة، لكنّه يحمل بذور هذه العقلية التي ترفض أخذ متغيّرات الحياة بعين الاعتبار في البعد الديني، وتمانع أيّ تطوير على مستوى الاستنباط الفقهي، وهذا يعني العودة بالحياة إلى الوراء، كما يقول الإمام الخميني في رسالته لأحد فضلاء الحوزة العلمية الذي اعترض على فتوى جواز لعب الشطرنج بدون قمار، وجواز بيع وشراء الآلات الموسيقية ذات الاستخدامات المتعدّدة، فكتب له الإمام: «في ضوء هذا النحو من استنباط ساحتكم يجب التخلّي عن المدنية الحديثة بالكامل، والعيش في الأكواخ أو الصحراء»<sup>(٣٦)</sup>.

ولا يقتصر هذا النهج من التفكير السلفي على هذه الجماعات من المسلمين، فبعض الجماعات الدينية المسيحية تعيش حالة رفض لتطوّرات الحياة، مع أنّها تعيش في أمريكا مركز التطوّر والتقدّم، ومنها طائفة (الأمش Amish) الذين يزيد تعدادهم على ٢٥٠ ألفاً في ٢٨ ولاية أمريكية، إضافة إلى كندا، فأبنائوها في مظهرهم كأبائهم أتوا من قرن مضى، لهم لباس بسيط متشابه يميّزهم، ويرفضون استخدام السيارات، ويستخدمون العربات التي تجرّها الخيول، ويستعملون طواحين الهواء ذات النمط القديم. ويحرّمون الهواتف النقالة، كما يحرمون التصوير، ولا يلتقطون صوراً لأنفسهم؛ لأنّها من دواعي الوثنية، وتؤدي إلى تباهي الإنسان بنفسه، ويعمل معظمهم في الزراعة والمهن الحرفية، حيث تعمل العائلة جميعاً، ولا يسمح بالزواج إلّا من داخل الطائفة، والرجال المتزوجون يحفون الشوارب ويطلقون اللحى. والنساء يلبسن فساتين طويلة، ويغطّين رؤوسهنّ بمنديل، ويحرّمون الموسيقى، ويدرسون أبناءهم في مدارسهم الخاصة ذات الغرفة الواحدة، ويعلمونهم الأمور العلمية، ولا يلتحقون بالمدارس الحكومية ولا الجامعات، ولا يقبلون أموالاً ولا

(٣٦) صحيفة الإمام، رسالة الإمام الخميني إلى الشيخ القديري، ج ٢١، ص ١٣٧.

وظائف من الحكومة، ولا يشاركون في الانتخابات، ويحرمون استخدام الكهرباء، ويكتفون بفوانيس الغاز<sup>(٣٧)</sup>.

## استيعاب التطورات

الاتجاه الثالث: يدعو إلى تطوير عملية الاجتهاد في الفكر والفقه الإسلامي، لاستيعاب تطورات الحياة، وإنتاج التشريعات المناسبة لاختلاف الزمان والمكان. فنحن نعتقد أن الإسلام صالح لكل العصور، بإعمال آلية الاجتهاد في فهم نصوصه وتشريعاته، وإنما فتح باب الاجتهاد لهذا الغرض، لذلك يجب حصول حركة الاجتهاد في كل مجتمع وجيل إسلامي، بأن يتوجه بعض أبناء المجتمع للتعلم في الدين، وامتلاك القدرة الاجتهادية، فذلك واجب كفاي. قال تعالى: ﴿فَلَوْلَا نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَائِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ﴾<sup>(٣٨)</sup>.

والتطوير المطلوب ليس مجرد استنباط أحكام لبعض مستحدثات المسائل ومستجداتها، بل تطوير أصول الاجتهاد وقواعد الاستنباط، وليس الجمود في حدود الضوابط والقواعد المتداولة في البحث الأصولي السائد.

وهذا ما دعا إليه عدد من فقهاء العصر، كالشهيد السيد محمد باقر الصدر، الذي تحدّث عن عدّة أفكار تتعلق بتطوير الممارسة الاجتهادية لدى الفقيه المعاصر، كتأكيد على نظرية الفهم الاجتماعي للنص التشريعي، والتمييز بين المدلول المعرفي والاجتماعي للنص وبين الجانب اللفظي من الدلالة، بوصفهما جانبين متمايزين لكل منهما ملاكه وحدوده، بدلاً من دمجها تحت عنوان واحد هو الظهور<sup>(٣٩)</sup>.

وكطرحه لأهمية استحضار مجال الحياة العامة في عملية الاستنباط الفقهي، في مقابل حالة انكماش الفقه من الناحية الموضوعية، لتركيز الممارسة الاجتهادية السائدة على الجوانب الفقهية الأكثر اتصالاً بالمجال التطبيقي الفردي، وإهمال المجال التطبيقي الاجتماعي<sup>(٤٠)</sup>.

وهناك قضية مهمّة أكّد السيد الصدر على ضرورة دراستها في النصوص الشرعية، لاستكشاف مرحلة الحكم الشرعي أو استمراريته، وذلك بالتفريق بين بعدين في شخصية

(بتصرف) <https://www.alhurra.com/a/amish-lifestyle-america-religion/221300.html> (37)

(٣٨) سورة التوبة، الآية ١٢٢.

(٣٩) السيد محمد باقر الصدر، اخترنا لك، الطبعة الأولى، ١٣٩٥ هـ، بيروت: دار الزهراء، ص ٩٠.

(٤٠) السيد محمد باقر الصدر، دائرة المعارف الإسلامية الشيعية، الاتجاهات المستقبلية لحركة الاجتهاد عند الشيعة، ج ٣، ص ٣٤.

النبي أو الإمام: بعد التبليغ، وهنا يكون النص حكماً شرعياً دائماً، وبعد المنصب القيادي، فيكون النص تشريعاً تدبيرياً، ضمن ظروفه ومرحلته<sup>(٤١)</sup>.

وضمن سياق هذه الدعوات لتطوير أصول الاجتهاد والاستنباط، دعا الإمام الخميني إلى أخذ عنصر الزمان والمكان في الممارسة الاجتهادية، يقول ما نصه: «إنّ الزمان والمكان عنصران رئيسيان في الاجتهاد، فمن الممكن أن تجد مسألة كان لها في السابق حكم، وإنّ نفس المسألة تجد لها حكماً جديداً في ظلّ العلاقات المتغيرة والحاكمة على السياسة والاجتماع والاقتصاد في نظام ما. أي إنه ومن خلال المعرفة الدقيقة للعلاقات الاقتصادية والاجتماعية والسياسية المحيطة بالموضوع الأول الذي يبدو أنه لا يختلف عن السابق، ولكنه في الحقيقة أصبح موضوعاً آخر يتطلّب حكماً جديداً بالضرورة. ولهذا ينبغي للمجتهد أن يكون محيطاً بقضايا عصره»<sup>(٤٢)</sup>.

أما الشيخ محمد مهدي شمس الدين فقد دعا إلى مناقشة قاعدة الاشتراك والعموم الزماني للأحكام في غير العبادات، ويرى أنّ على الفقهاء - في عملية الاجتهاد والاستنباط - ألا ينظروا إلى النصّ على أنه تشريعٌ مطلق على كلّ حال، عليهم أن يفسحوا مجالاً للنظر في كونه تشريعاً «نسبياً» لحالٍ دون حال، وظرفٍ دون آخر، وأن يبذلوا جهودهم في اكتشاف حقيقة الحال من هذه الجهة، وألا يكتفوا بكون النصّ وصل إلينا مطلقاً وبمجرداً عن الخصوصيات في الحكم، بإطلاقه في الزمان والمكان والأحوال والأقوام، وشريعة للأمة كلّها في جميع أزمانها وأحوالها وظروفها وتقلباتها، فيجمدوا عليه كذلك في مقام الاستنباط.

ويضيف شمس الدين: إنّ ممّا ينبغي أن يُعزّز هذه النظرة «المتحرّكة» إلى النصوص التشريعية ما نصّ عليه كثيرٌ من أعظم الفقهاء من أنّ «التعبّد الشرعيّ» المقتضي للجمود على النصّ معلومٌ في باب العبادات فقط؛ وأما في أبواب المعاملات بالمعنى الأعمّ فإنّ «التعبّد الشرعيّ» غير معلوم الثبوت فيها، بل معلوم عدم الثبوت في جميعها<sup>(٤٣)</sup>.

ومن تلك الدعوات الجادة لتطوير الممارسة الفقهية الاجتهادية، دعوة المرجع الشيخ يوسف الصانعي إلى أعمال حاكمة مبدأ العدل على التشريعات الدينية، يقول: «أحد الأصول العامة للديانة الإسلامية والشريعة الغراء هو مبدأ العدالة، فالعدالة الإلهية هي عمود خيمة التكوين والتشريع، فكلاهما يقوم على أساس العدل، وقد تحدث المولى سببحانه

(٤١) المصدر السابق.

(٤٢) صحيفة الإمام، ج ٢١، ص ٢٦٢.

(٤٣) الشيخ محمد مهدي شمس الدين، مجال الاجتهاد ومناطق الفراغ التشريعي، مجلّة المنهاج، العدد ٣، ص ٧ - ٣٠، السنة الأولى، ١٩٩٦، بيروت: مركز الدراسات الإسلامية.

مرات عدة في كتابه عن هذا الأمر، فقال: ﴿وَمَتَّ كَلِمَتُ رَبِّكَ صِدْقًا وَعَدْلًا﴾، وقال: ﴿وَمَا رَبُّكَ بِظَلَّامٍ لِلْعَبِيدِ﴾، كما أنَّ العقل يحكم بقبح صدور الظلم من الساحة الإلهية، ويراه محالاً<sup>(٤٤)</sup>.

ويرى الشيخ الصانعي أنَّ «تحديد العدالة وعدم الظلم في غير التعبديات يرجع إلى العقلاء وضمن مسؤولياتهم»<sup>(٤٥)</sup>، و«بناءً عليه فإذا عثر الفقيه على حكم مخالف لحكم العقل فلا يمكنه الإفتاء وفقه حتى لو دلت عليه الروايات الصحيحة»<sup>(٤٦)</sup>، و«نقول: إنَّ هذه الروايات مخالفة للقواعد القرآنية والعقلية العامة فلا بُدَّ من وضعها جانباً»<sup>(٤٧)</sup>.

إنَّ البعض من الناس يطرح تساؤلاً حول إمكانية التغير والتطوير في الفقه الإسلامي، انطلاقاً من الحديث الوارد عَنْ زُرَّارَةَ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ عَنْ الْحَلَالِ وَالْحَرَامِ، فَقَالَ: «حَلَالٌ مُحَمَّدٌ حَلَالٌ أَبَدًا إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ، وَحَرَامُهُ حَرَامٌ أَبَدًا إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ، لَا يَكُونُ غَيْرُهُ وَلَا يَحِيءُ غَيْرُهُ»<sup>(٤٨)</sup>.

والتعبير بالحلال والحرام يبدو أنه كناية عن مطلق الأحكام الشرعية. لكن هذا الحديث إنَّما يؤكد على مرجعية شريعة محمد ﷺ إلى يوم القيامة، وأنه ليس هناك شريعة ناسخة لها، ولا يدلُّ على أبدية الأحكام حكماً حكماً، ويؤيد ذلك صيغة للحديث جاءت في سياق نسخ الشرائع اللاحقة للسابقة.

وهي أقوى روايات هذا الحديث سنداً، وقد أوردها البرقي في كتاب المحاسن: «عَنْ سَمَاعَةَ بْنِ مِهْرَانَ قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَوْلُ اللَّهِ ﴿فَاصْبِرْ كَمَا صَبَرَ أَوَّلُو الْعِزْمِ مِنَ الرُّسُلِ﴾، فَقَالَ: نُوحٌ وَإِبْرَاهِيمُ وَمُوسَى وَعِيسَى وَمُحَمَّدٌ (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ) وَعَلَى جَمِيعِ أَنْبِيَائِهِ وَرُسُلِهِ، قُلْتُ: كَيْفَ صَارُوا أُولِي الْعِزْمِ؟ قَالَ: لِأَنَّ نُوحًا بَعَثَ بَكْتَابٍ وَشَرِيعَةٍ فَكُلٌّ مَنْ جَاءَ بَعْدَ نُوحٍ عَلَيْهِ السَّلَامُ أَخَذَ بِكِتَابِهِ وَشَرِيعَتِهِ وَمِنْهَاجِهِ، حَتَّى جَاءَ إِبْرَاهِيمُ عَلَيْهِ السَّلَامُ بِالصُّحُفِ وَبِعَزِيمَةِ تَرْكِ كِتَابِ نُوحٍ لَا كُفْرًا بِهِ، وَكُلُّ نَبِيٍّ جَاءَ بَعْدَ إِبْرَاهِيمَ جَاءَ بِشَرِيعَةٍ إِبْرَاهِيمَ وَمِنْهَاجِهِ وَبِالصُّحُفِ، حَتَّى جَاءَ مُوسَى عَلَيْهِ السَّلَامُ بِالتَّوْرَةِ وَشَرِيعَتِهِ وَمِنْهَاجِهِ وَبِعَزِيمَةِ تَرْكِ الصُّحُفِ، فَكُلُّ نَبِيٍّ جَاءَ بَعْدَ مُوسَى أَخَذَ بِالتَّوْرَةِ وَشَرِيعَتِهِ وَمِنْهَاجِهِ حَتَّى جَاءَ الْمَسِيحُ عَلَيْهِ السَّلَامُ بِالْإِنْجِيلِ وَبِعَزِيمَةِ تَرْكِ شَرِيعَةِ مُوسَى وَمِنْهَاجِهِ حَتَّى جَاءَ مُحَمَّدٌ ﷺ فَجَاءَ

(٤٤) الشيخ يوسف الصانعي، مقاربات في التجديد الفقهي، ترجمة وإعداد وتقديم: حيدر حب الله، ص ٢٢٥.

(٤٥) المصدر السابق، ص ١٤٧.

(٤٦) نفسه، ص ١٥٠.

(٤٧) نفسه، ص ٢٢٦.

(٤٨) الكافي، ج ١، ص ٥٨.

بِالْقُرْآنِ وَشَرِيعَتِهِ وَمِنْهَا جِهٌ، فَحَلَالُهُ حَلَالٌ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ وَحَرَامُهُ حَرَامٌ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ»<sup>(٤٩)</sup>.

وواضح أن السياق في الرواية يؤيد المعنى المذكور بنفي نسخ شريعة محمد ﷺ بشريعة أخرى، ولا يعني عدم تعيّر شيء من أحكام الشريعة، فمن المعلوم حصول نسخ لبعض الأحكام في القرآن الكريم والسنة النبوية، ومن قبل أئمة أهل البيت (عليهم السلام)، كما أن الفقه الإسلامي شهد تغيّرات لعدد من الأحكام، انطلاقاً من قواعد الاستنباط التي يعتمدها الفقهاء.

وأشار إلى هذا المعنى في الحديث المرجع السيد محمد سعيد الحكيم في كتابه (المحكم في أصول الفقه)، قال ما نصّه: «لكن لا يبعد حمله - بقرينة المفروغية عن وقوع النسخ، وإبائه لسانه عن التخصيص - على إرادة عدم نسخ أحكام هذه الشريعة بشريعة أخرى، فهو لبيان استمرار الشريعة؛ لأنها خاتمة الشرائع، وصاحبها ﷺ خاتم الأنبياء، فلا ينافي نسخ أحكامها بها»<sup>(٥٠)</sup>.

إنّ تغيّر ظروف الزمان والمكان تفرض دراسة ما ورد في السيرة النبوية، لنرى على ضوء الضوابط النابعة من داخل الدين، ما هو إجراء أو تشريع مؤقت لتلك الظروف، وما هو ثابت ومستمر لكل الظروف والأزمان.

### □ تشريعات متغيّرة في العهد النبوي

نشأ المجتمع الإسلامي على يد رسول الله ﷺ، فهو الذي أسّسه وربّاه ورعاه، ولأنّ ظروف النشأة مرّت بأوضاع ومراحل مختلفة، من العهد المكي والعهد المدني، ومن حالة الضعف والقلة، إلى دخول الناس في دين الله أفواجا، ومن مراحل التأسيس والاستيعاب، إلى مرحلة التمكّن والتفاعل مع المفاهيم والمبادئ الدينية. كان هذا التغيّر في ظروف المجتمع الناشئ، سبباً لتغيّر بعض الأحكام والتشريعات، ففي القرآن الكريم نزلت آيات تنسخ أحكام آيات سابقة، يقول تعالى: ﴿مَا نَنْسَخْ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِنْهَا أَوْ مِثْلَهَا أَلَمْ تَعْلَمْ أَنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾<sup>(٥١)</sup>.

كما أن رسول الله ﷺ قرّر أحكاماً وتشريعات ثم استبدلها بعد وقت بأحكام وتشريعات أخرى، ويمكننا أن نشير إلى بعض النماذج من خلال ما ورد في السنة والسيرة النبوية.

(٤٩) المحاسن، ج ١، ص ٢٦٩

(٥٠) السيد محمد سعيد الحكيم، المحكم في أصول الفقه، ج ٥، ص ٢٩٤.

(٥١) سورة البقرة، آية ١٠٦.

## سرية الدعوة ثم الإجهار بها

بدأت الدعوة الإسلامية بمكة سرية، وكان النبي ﷺ يدعو من يثق بقبوله للدعوة وهو مستخفٍ في دار الأرقم بن أبي الأرقم، وأحياناً كان من يدخل الإسلام يعرف الآخرين ممن أسلموا قبله، واستمرت هذه الحال لمدة ثلاث أو أربع سنين، ثم أمره الله بالإجهار بالدعوة حين نزل قوله تعالى: ﴿فَاصْدَعْ بِمَا تُؤْمَرُ وَأَعْرِضْ عَنِ الْمُشْرِكِينَ﴾<sup>(٥٢)</sup>، فصعد النبي ﷺ على جبل الصفا وأعلن دعوته.

## بين الصبر والمواجهة

نال المسلمون من المشركين أذى كبير، وتعرض بعض المسلمين للتعذيب والتنكيل، واضطر بعضهم للهجرة من وطنه مكة للحبشة، وكان الحماس والاندفاع يملأ نفوسهم، ويتوقون لمواجهة المشركين دفاعاً عن أنفسهم، لكن رسول الله ﷺ كان يقول لهم: «اصْبِرُوا فَإِنِّي لَمْ أَوْمَرْ بِالْقِتَالِ»<sup>(٥٣)</sup>.

وبعد أن هاجر إلى المدينة المنورة وتمكّن فيها، وكان المشركون مستمرين في إيذاء المسلمين بمكة، ومصادرة أموالهم، نزل قوله تعالى: ﴿أُذِنَ لِلَّذِينَ يُقَاتِلُونَ بِأَنَّهُمْ ظَلِمُوا وَإِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ نَصْرِهِمْ لَقَدِيرٌ \* الَّذِينَ أُخْرِجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ بِغَيْرِ حَقٍّ إِلَّا أَنْ يَقُولُوا رَبُّنَا اللَّهُ﴾<sup>(٥٤)</sup>، وهي أول آية نزلت بالجهاد على المشهور بين المفسرين.

## نسبة التكافؤ العددي في الجهاد

في بداية المواجهة القتالية بين المسلمين ومحاربيهم الكافرين، كان عدد المسلمين محدوداً، في مقابل الكثرة العددية للكفار، فجاء التشريع ليضع معادلة تُحدّد للمسلمين نسبة المكافأة العددية بينهم وبين العدو، بحيث لا يجب عليهم القتال إذا كان عددهم أقل من تلك النسبة، وهي نسبة الواحد إلى عشرة، اعتماداً على قوة الإيمان والعزيمة، وروح التضحية العالية، يقول تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ حَرِّضِ الْمُؤْمِنِينَ عَلَى الْقِتَالِ إِنْ يَكُنْ مِنْكُمْ عَشْرُونَ صَابِرُونَ يَغْلِبُوا مِائَتَيْنِ وَإِنْ يَكُنْ مِنْكُمْ مِئَةٌ يَغْلِبُوا أَلْفًا مِنَ الَّذِينَ كَفَرُوا بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لَا يَفْقَهُونَ﴾<sup>(٥٥)</sup>.

(٥٢) سورة الحجر، آية ٩٤.

(٥٣) الواحدي، أسباب نزول القرآن، ص ٣٠٩.

(٥٤) سورة الحج، آية ٣٩-٤٠.

(٥٥) سورة الأنفال، آية ٦٥.

ومع تعدّد المعارك، وما تحمّله المجاهدون من أعباء الحروب، اقتضى الأمر صدور تشريع جديد لتعديل نسبة المكافأة في العدد، وخاصة مع زيادة عدد المسلمين، فنزلت آية جديدة بتشريع جديد، كانت فيه نسبة القتال هي واحد في مقابل اثنين، يقول تعالى: ﴿الآن خَفَّفَ اللَّهُ عَنْكُمْ وَعَلِمَ أَنَّ فِيكُمْ ضَعْفًا فَإِنْ يَكُنْ مِنْكُمْ مِثَّةٌ صَابِرَةٌ يَغْلِبُوا مِثَّتَيْنِ وَإِنْ يَكُنْ مِنْكُمْ أَلْفٌ يَغْلِبُوا أَلْفَيْنِ بِإِذْنِ اللَّهِ وَاللَّهُ مَعَ الصَّابِرِينَ﴾<sup>(٥٦)</sup>.

قال ابن عاشور: هذه الآية نزلت بعد الآية التي قبلها بمدّة، قال الزّحّشريّ في الكشف: «وذلك بعد مدّة طويلة»<sup>(٥٧)</sup>.

### تغيير القبلة

حيث كان المسلمون في مكة لثلاثة عشر عامًا من البعثة إلى الهجرة، يستقبلون بيت المقدس في صلاتهم، واستمر ذلك بعد الهجرة إلى المدينة المنورة سبعة عشر شهرًا، كما رجّح بعض المحقّقين<sup>(٥٨)</sup> وقيل أقل من ذلك. ثم جاء الأمر الإلهي باستقبال المسجد الحرام في الصلاة. قال تعالى: ﴿قَدْ نَرَى تَقَلُّبَ وَجْهِكَ فِي السَّمَاءِ فَلَنُوَلِّيَنَّكَ قِبْلَةً تَرْضَاهَا فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ وَحَيْثُ مَا كُنْتُمْ فَوَلُّوا وُجُوهَكُمْ شَطْرَهُ﴾<sup>(٥٩)</sup>.

### إرث الزوجة من زوجها نفقة عام

ماذا تستحق المرأة من مال زوجها بعد وفاته؟ وهل عليها فترة عدّة وحداد؟

كان التشريع الإسلامي قد أقرّ ما كان متعارفًا عند العرب قبل الإسلام، أنّ الرجل إذا مات لم يكن لامرأته من ميراثه شيء إلاّ النفقة حولًا كاملاً، شريطة أن تعتدّ في بيت الزوج المتوفّى، فإن خرجت قبل الحول سقطت نفقتها. وهذا ما قرّره الآية الكريمة: ﴿وَالَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنْكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَاجًا وَصِيَّةً لَأَزْوَاجِهِمْ مَتَاعًا إِلَى الْحَوْلِ غَيْرَ إِخْرَاجٍ فَإِنْ خَرَجْنَ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِي مَا فَعَلْنَ فِي أَنْفُسِهِنَّ مِنْ مَعْرُوفٍ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾<sup>(٦٠)</sup>.

واتفق المفسّرون والفقهاء قولًا واحدًا على نسخ هذه الآية بآيتين:

الأولى: التي حدّدت عدّة الوفاة بأربعة أشهر وعشرة أيام، وهي قوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ

(٥٦) سورة الأنفال، الآية ٦٦.

(٥٧) الشيخ محمد الطاهر ابن عاشور، تفسير التحرير والتنوير، ج ٩، ص ١٥٦.

(٥٨) الشيخ جعفر السبحاني، سيد المرسلين، ج ٢، ص ٤٧.

(٥٩) سورة البقرة، آية ١٤٤.

(٦٠) سورة البقرة، الآية ٢٤٠.



يَتَوَقَّوْنَ مِنْكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَاجًا يَرُبْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا ﴿٦١﴾.

والثانية: التي جعلت للزوجة نصيباً من تركه زوجها، وهي قوله تعالى: ﴿وَلَهُنَّ الرُّبُعُ مِمَّا تَرَكْتُمْ إِنْ لَمْ يَكُنْ لَكُمْ وَلَدٌ فَإِنْ كَانَ لَكُمْ وَلَدٌ فَلَهُنَّ الثُّمُنُ مِمَّا تَرَكْتُمْ﴾ (٦٢). وعليه فإن المرأة تنفق على نفسها من نصيبها (٦٣).

### حبس لحوم الهدي

نهى النبي ﷺ المسلمين أن يحبسوا لحوم الأضاحي فوق ثلاثة أيام، وفي السنة الثانية ألغى هذا الأمر لزوال مبرره وهو الضائقة عند الناس لقلة اللحوم. عَنْ بُيُشَّةَ - رَجُلٍ مِنْ هَذِيلَ -، عَنِ النَّبِيِّ قَالَ: «إِنِّي كُنْتُ نَهَيْتُكُمْ عَنْ حُومِ الْأَضَاحِيِّ فَوْقَ ثَلَاثِ كَيْمَا تَسْعَكُمْ، فَقَدْ جَاءَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ بِالْخَيْرِ، فَكُلُوا، وَتَصَدَّقُوا، وَادْخَرُوا» (٦٤).

### القرآن في التمر

عنه ﷺ: «كُنْتُ نَهَيْتُكُمْ عَنِ الْقُرْآنِ فِي التَّمْرِ وَأَنَّ اللَّهَ وَسَّعَ عَلَيْكُمْ فَأَقْرُبُوا» (٦٥) حيث عنون البخاري في صحيحه باباً بعنوان القرآن في التمر، وهو ضمّ تمر إلى تمره لمن أكل مع جماعة، فقد نهى النبي ﷺ عن ذلك وقت الضيق الاقتصادي عند المسلمين، فلما وسَّع الله عليهم رفع النبي ﷺ عنهم ذلك النهي.

### أكل لحوم الحمر الأهلية

وهي محللة بالأصل، لكن النبي ﷺ نهى عن أكلها يوم خيبر، كما ورد عن الإمام الباقر عليه السلام: «نَهَى رَسُولُ اللَّهِ ﷺ عَنْهَا، وَعَنْ أَكْلِهَا يَوْمَ خَيْبَرَ، وَإِنَّمَا نَهَى عَنْ أَكْلِهَا فِي ذَلِكَ الْوَقْتِ؛ لِأَنَّهَا كَانَتْ حَمُولَةً النَّاسِ، وَإِنَّمَا الْحَرَامُ مَا حَرَّمَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ فِي الْقُرْآنِ» (٦٦).

كانت الحمير تستخدم وسيلة حمل ونقل، وكان عددها حدوداً، في ظرف زمني، فنهى النبي ﷺ عن استهلاكها بذبحها وأكل لحومها، فلما تجاوز الناس ذلك الظرف، رفع النبي ﷺ قرار النهي عن أكلها.

(٦١) سورة البقرة، الآية ٢٣٤.

(٦٢) سورة النساء، الآية ١٢.

(٦٣) الشيخ محمد جواد مغنية، تفسير الكاشف، ج ١، ص ٣٧٠.

(٦٤) الشيخ الألباني، صحيح الجامع الصغير وزيادته، ح ٢٤٧٦.

(٦٥) ابن حجر العسقلاني، فتح الباري، ج ٩، ص ٧٠٨.

(٦٦) الشيخ الكليني، الكافي، ج ٦، ص ٢٤٥.



## الهرولة في الطواف

سُئِلَ ابْنُ عَبَّاسٍ فَقِيلَ لَهُ: إِنَّ قَوْمًا يَزُورُونَ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ أَمَرَ بِالرَّمْلِ - أي سرعة المشي كالهرولة - حَوْلَ الْكَعْبَةِ، فَقَالَ: كَذَبُوا وَصَدَقُوا، فَقُلْتُ: وَكَيْفَ ذَاكَ؟ فَقَالَ: إِنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ دَخَلَ مَكَّةَ فِي عُمْرَةِ الْقَضَاءِ، وَأَهْلُهَا مُشْرِكُونَ، وَبَلَغَهُمْ أَنَّ أَصْحَابَ مُحَمَّدٍ مَجْهُودُونَ فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: رَحِمَ اللَّهُ أَمْرًا أَرَاهُمْ مِنْ نَفْسِهِ جَلَدًا، فَأَمَرَهُمْ فَحَسَرُوا عَنْ أَعْضَادِهِمْ، وَرَمَلُوا بِالْبَيْتِ ثَلَاثَةَ أَشْوَاطٍ، وَرَسُولُ اللَّهِ ﷺ عَلَى نَاقَتِهِ، وَعَبْدُ اللَّهِ بْنُ رَوَاحَةَ أَخَذَ بِزِمَامِهَا، وَالْمُشْرِكُونَ بِحِيَالِ الْمِيزَابِ يَنْظُرُونَ إِلَيْهِمْ، ثُمَّ حَجَّ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ بَعْدَ ذَلِكَ فَلَمْ يَزْمَلْ، وَلَمْ يَأْمُرْهُمْ بِذَلِكَ، فَصَدَقُوا فِي ذَلِكَ، وَكَذَبُوا فِي هَذَا (٦٧).

## □ الأحكام النبوية بين التشريع والتدبير

من ثوابت الدين وأصوله طاعة النبي ﷺ فيما يأمر به وينهى عنه، فلا تجوز مخالفة أي حكم يصدر منه؛ لأنَّ معصيته معصية لله تعالى، وكما حذّر القرآن من معصية الله، فإنه حذّر من معصية الرسول في نفس السياق وبنفس الرتبة. يقول تعالى: ﴿وَمَنْ يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَقَدْ ضَلَّ ضَلَالًا مُبِينًا﴾ (٦٨).

وقد وجّه رسول الله ﷺ أوامره وأصدر أحكاماً للمسلمين في حياته، وكانت جميعها واجبة الطاعة والتنفيذ عليهم، لكنّ هناك نقاشاً بالنسبة لنا كأجيال لاحقة، حول طبيعة الأحكام التي بلغتنا عن رسول الله ﷺ، والتي نقلتها السنة والسيرة النبوية، هل أنها تنتمي إلى طبيعة واحدة، ونوع واحد، فتكون جميعها في نفس المستوى من الحجّة والإلزام؟ أم تتنوّع في طبيعتها فتختلف وظيفتنا تجاهها؟

## بُعدان في الشخصية النبوية

حين نتأمّل الدور الرسالي الذي قام به النبي ﷺ في حياة الأمة، وأصدر الأحكام في إطاره، فسنجدّه متحقّقاً في بعدين:

**البعد الأول:** دور تبليغ الوحي والرسالة، حيث بيّن للناس مفاهيم الدين وأحكام الشرع الإلهي، لهدايتهم إلى طريق السعادة والكمال، بعبادة الله تعالى وحده، وتنظيم حياتهم وفق شرعه وهداه. وهنا يكون خطاب رسول الله ﷺ وأحكامه متّجهة وملزمة لكلّ أبناء

(٦٧) وسائل الشيعة، ج ١٣، ص ٣٥٢.

(٦٨) سورة الأحزاب، الآية ٣٦.

البشر، في كل مكان وزمان. قال تعالى: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا كَافَّةً لِّلنَّاسِ بَشِيرًا وَنَذِيرًا﴾ (٦٩)، وقال تعالى: ﴿وَأَوْحِي إِلَيَّ هَٰذَا الْقُرْآنُ لِأُنذِرَكُمْ بِهِ وَمَنْ بَلَغَ﴾ (٧٠).

فكل من بلغته رسالة الإسلام وشريعته فهي حجة عليه وملزمة له.

**البعد الثاني:** دور القيادة والإدارة للمجتمع المعاصر لرسول الله ﷺ، والمحيط به، فالذين آمنوا برسول الله ﷺ خضعوا لقيادته، وكان هو الرئيس والزعيم لهم، وفي المدينة المنورة أصبح للمسلمين كيان اجتماعي، ودولة قائمة، وكان رسول الله ﷺ هو القائد الأعلى للأمة. وموقع القيادة يستلزم وضع الخطط، وإصدار التنظيمات، وتشريع الأحكام التي تتطلبها إدارة حياة ذلك المجتمع، في شؤونه العسكرية والأمنية والاقتصادية والاجتماعية.

ومن الطبيعي أن تكون تلك الأحكام والتشريعات التنظيمية والإدارية، تأخذ بعين الاعتبار الواقع الذي يعيشه المجتمع آنذاك، من حيث الظروف والتحديات والإمكانات. فهل تكون تلك الأحكام سارية المفعول ولازمة لكل المجتمعات المسلمة، على مختلف الأزمنة والعصور، ومع اختلاف الأوضاع والظروف؟

### تصنيف الأحكام النبوية

إن كثيراً من الفقهاء لم يهتموا بمسألة الفرز والتمييز بين أبعاد شخصية رسول الله ﷺ، بين دوره كرسول مبلّغ، ودوره كقائد مدبّر، ومدير لشؤون المجتمع الذي يقوده، وبناءً على ذلك لم يصنّفوا الأحكام النبوية، ورأوا أنّ كلّ حكم صدر من رسول الله ﷺ فهو تشريع ديني دائم، وملزم للمسلمين في مختلف الظروف والأوضاع، إلّا إذا قام دليل واضح على خلاف ذلك. أي إنها تشمل الناس في كل أزمتهم، ومختلف أحوالهم، وينطلقون في ذلك من قاعدة الاشتراك في الأحكام بين الناس، على نحو العموم الأزمني والأحوالي، ومن قاعدة الاستصحاب، فنستصحب بقاء الحكم الذي ثبت صدوره حتى يثبت لنا نسخه وتغييره، بالإضافة إلى أدلة أخرى يستندون إليها.

وكان لهذا الاتجاه السائد بعض الآثار السلبية على الفقه الإسلامي، ومنها:

١ - تعزيز حالة الانكماش الفقهي، وضعف التفاعل مع متغيّرات الحياة، وتطورات الواقع الاجتماعي، حيث تتعزّز عند الفقيه نظرة الثبات والسكون في الأحكام الشرعية.

(٦٩) سورة سبأ، الآية ٢٨.

(٧٠) سورة الأنعام، الآية ١٩.

٢- إلزام الناس بأحكام وردت في النصوص الدينية، كان يمكن ألا يُلزموا بها، بناءً على نظرية التمييز بين الأحكام التشريعية والتديرية.

٣- حالات الالتباس في التعامل مع نصوص متعارضة، في بعض المسائل، فتردّ بعض تلك النصوص، أو يُجتهد في الجمع والتوفيق بينها في مجال التعارض. بينما يمكن معالجة التعارض بالالتفات إلى عنصر التديرية في النص المعارض.

وفي هذا الشأن يقول المرجع السيد علي السيستاني ضمن بحثه عن (تعارض الأدلة واختلاف الحديث): «لم يتمكّن البعض من تمييز الحكم الولائي، أي ما صدر من الرسول ﷺ من باب الولاية، وما صدر منه على نحو التشريع العام»<sup>(٧١)</sup>، «من المحتمل أن يكون الحكم الذي بيّنه الإمام السابق أو الحكم المتقدم من الإمام الواحد، حكمًا ولائيًا يدور مدار المصالح والمفاسد المتغيّرة، فإذا تبدّلت الظروف ينتهي أمدّه فيجعل حكمًا آخر، أو يرجع إلى الحكم الذي سبق تلك الظروف»<sup>(٧٢)</sup>.

وهناك أعلام من الفقهاء التفتوا إلى ضرورة تصنيف الأحكام النبوية، وميّزوا بين الحكم التشريعي والحكم التديرية، ومنهم العزّ بن عبد السلام (ت: ٦٦٠هـ) وأحمد بن إدريس القرافي (ت: ٦٨٤هـ) والشهيد الأول محمد بن مكي الجزيني (ت: ٧٨٦هـ) صاحب اللعة الدمشقية في كتابه «القواعد والفوائد»، والميرزا القمي (ت: ١٢٣١هـ) في كتابه «القوانين المحكّمة في الأصول المتقنة»، وغيرهم، وبعض الفقهاء عنونوا الحكم التديرية بالحكم السلطاني، أو التصرّف بالإمامة، أو الحكم الولائي، أو الحكم الولائي، وما أشبه من العناوين.

وكان لإضاعة الشهيد السيد محمد باقر الصدر على هذا الموضوع، دور مهم في حضوره في ساحة البحث الفقهي المعاصر، حيث انتقد الغفلة عن هذا الموضوع في الوسط الفقهي، وركّز على ضرورة الاهتمام به. قال في كتابه اقتصادنا: «جاء في الرواية: أن النبي قضى بين أهل المدينة في النخل: لا يمنع نفع بئر. وقضى بين أهل البادية: أنه لا يمنع فضل ماء، ولا يباع فضل كلاً. وهذا النهي من النبي عن منع فضل الماء والكلاء، يمكن أن يكون تعبيراً عن حكم شرعي عام، ثابت في كل زمان ومكان، كالنهي عن الميسر والخمر. كما يمكن -أيضاً- أن يعبر عن إجراء معيّن، اتخذته النبي بوصفه ولي الأمر المسؤول عن رعاية مصالح المسلمين، في حدود ولايته وصلاحياته، فلا يكون حكمًا شرعيًا عامًا، بل يرتبط

(٧١) السيد علي السيستاني، تعارض الأدلة واختلاف الحديث، ص ٦٢٥.

(٧٢) المصدر السابق، ص ٥٢٣.

بظروفه ومصالحه التي يقدّرها ولي الأمر. وموضوعية البحث في هذا النص النبوي، تفرض على الباحث استيعاب كلا هذين التقديرين، وتعيين أحدهما، على ضوء صيغة النص، وما يناظره من نصوص. وأما أولئك الذي يتخذون موقفاً نفسياً تجاه النص بصورة مسبقة، فهم يفترضون منذ البدء، أن يجدوا في كلّ نصّ حكماً شرعياً عاماً، وينظرون دائماً إلى النبي من خلال النصوص بوصفه أداة لتبليغ الأحكام العامة، ويهملون دوره الإيجابي بوصفه ولي الأمر. فيفسّرون النص الآنف الذكر، على أساس أنه حكم شرعي عام. وهذا الموقف الخاص في تفسير النص، لم ينبع من النص نفسه، وإنما نتج من اعتياد ذهني على صورة خاصة عن النبي، وطريقة تفكير معيّنة فيه، درج عليها الممارس، واعتاد خلالها أن ينظر إليه دائماً، باعتباره مبلغاً، وانطلمست أمام عينيه شخصيته الأخرى، بوصفه حاكماً، وانطلمست بالتالي ما تعبّر به هذه الشخصية عن نفسها في النصوص المختلفة»<sup>(٧٣)</sup>.

وقال العلامة الطباطبائي صاحب تفسير الميزان: «إنّ الأحكام التي تصدر عن منصب الولاية والحكومة الشرعية، قابلة للتغيّر والتحوّل، حسب مقتضيات الظروف والأجواء الاجتماعية، ولذلك فلا تحسب من أحكام الشريعة»<sup>(٧٤)</sup>.

ولا يختص هذا الأمر بالأحكام النبوية، بل يشمل النصوص الصادرة عن أئمة أهل البيت عليهم السلام، التي تتضمن أحكاماً وتشريعات، فبعضها أحكام شرعية دائمة، بينها الأئمة للناس بحكم إمامتهم الدينية، وبعضها أحكام يصدرها الأئمة، ترتبط بإدارة شؤون أتباعهم، وحماية وجودهم ومصالحهم، فهي أحكام تديرية ليست لها صفة الحكم الشرعي الدائم.

يقول السيد محمد رضا السيستاني: «ينبغي بيان أمر، وهو أنّ الأحكام الشرعية التي ترد في النصوص المروية عن أئمة أهل البيت عليهم السلام على قسمين: أحكام شرعية دائمية، تكفل الأئمة عليهم السلام ببيانها بحكم مسؤوليتهم في تبليغ الأحكام، وأحكام شرعية أصدروها إعمالاً لولايتهم على الأئمة، حسب مقتضيات المصلحة الوقتية. وهناك موارد عديدة، قد يتصوّر في بادئ النظر أنّ الحكم الذي ورد فيها على لسان الإمام عليه السلام، هو حكم شرعي دائم، ولكن يظهر -بملاحظة القرائن والشواهد- أنّ الأمر ليس كذلك، بل هو حكم صدر على أساس إعمال الإمام عليه السلام لولايته الشرعية»<sup>(٧٥)</sup>.

(٧٣) السيد محمد باقر الصدر، اقتصادنا، ص ٣٩١ - ٣٩٢.

(٧٤) السيد محمد حسين الطباطبائي، نظرية السياسة والحكم في الإسلام، ص ٦١.

(٧٥) السيد محمد رضا السيستاني، بحوث في شرح مناسك الحج، ج ٢، ص ١٤١.

## نماذج من الأحكام التديرية

يمكن الإشارة إلى عدد من الأمثلة الدالة على موارد الأحكام التديرية، منها:

١ - ما روي عن رسول الله ﷺ أنه قال: «من أحيأ أرضاً مواتاً فهي له»، وبمضمونها روايات أخرى، وقد استفاد المشهور منها أن جواز إحياء الأرض الموات، وصيرورتها ملكاً للمحيي، هو الحكم الشرعي الدائمي لها. لكن الاستفادة من أدلة أخرى أنها للإمام، وأن حكم رسول الله ﷺ مبني على أعمال ولايته على الأنفال، لا حكماً شرعياً دائماً، وعلى ذلك، فإذا ولي الأمر في عصر آخر المصلحة في عدم الترخيص العام في إحياء الأراضي الموات وتملكها كان له ذلك<sup>(٧٦)</sup>.

٢ - ما ورد عن أبي عبد الله (جعفر الصادق) عليه السلام قال: «قَالَ قَضَى رَسُولُ اللَّهِ ﷺ بَيْنَ أَهْلِ الْمَدِينَةِ فِي مَسَارِبِ النَّخْلِ، أَنَّهُ لَا يُمْنَعُ نَفْعُ الشَّيْءِ، وَقَضَى ﷺ بَيْنَ أَهْلِ الْبَادِيَةِ أَنَّهُ لَا يُمْنَعُ فَضْلُ مَاءٍ لِيُمْنَعَ بِهِ فَضْلُ كَلٍّ، وَقَالَ لَا ضَرَرَ وَلَا ضِرَارَ»<sup>(٧٧)</sup>.

وقد حمل الفقهاء المنع من فضل الماء على الكراهة؛ لأن الناس مسلطون على أموالهم، لكن السيد محمد باقر الصدر رأى أن هذا النهي نهي تحريم صدر عن النبي بصفته ولي الأمر؛ لأن مجتمع المدينة كان بحاجة شديدة لإنهاء الثروة الزراعية والحيوانية، فهو نهي تديرية<sup>(٧٨)</sup>.

٣ - ما أورده الشريف الرضي عن أمير المؤمنين علي عليه السلام في نهج البلاغة، أنه: سئل عليه السلام عن قول النبي ﷺ: «غَيَّرُوا الشَّيْبَ، وَلَا تَشَبَّهُوا بِالْيَهُودِ». فَقَالَ عليه السلام: «إِنَّمَا قَالَ ﷺ ذَلِكَ وَالْدِّينُ قُلٌّ، فَأَمَّا الْآنَ وَقَدْ اتَّسَعَ نَطَاقُهُ، وَضَرَبَ بِجَرَانِهِ، فَأَمُرُّ وَمَا اخْتَارَ»<sup>(٧٩)</sup>.

٤ - أشار الشيخ الصدوق في كتاب (اعتقادات الإمامية) إلى أن الروايات والأخبار الواردة عن النبي ﷺ والأئمة عليه السلام، مما تتعلق بالصحة والطب، لا يمكن التعامل معها كنصوص قابلة للتطبيق في كل زمان ومكان، قال ما نصّه: اعتقدنا في الأخبار الواردة في الطب أنها على وجوه: منها: «ما قيل على هواء مكة والمدينة، فلا يجوز استعماله في سائر الأهوية. ومنها: ما أخبر به العالم عليه السلام على ما عرف من طبع السائل ولم يتعدّ موضعه، إذ

(٧٦) المصدر السابق، ص ١٤٢.

(٧٧) الشيخ الكليني، الكافي، ج ٥، ص ٢٩٤.

(٧٨) السيد محمد باقر الصدر، اقتصادنا، ص ٦٨٥.

(٧٩) نهج البلاغة، حكمة: ١٧.

كان أعرف بطبعه منه»<sup>(٨٠)</sup>.

وقد علّق الشيخ المفيد على هذه الروايات في تصحيح اعتقادات الإمامية قائلاً: «وقد ينجع في بعض أهل البلاد من الدواء من مرض يعرض لهم ما يهلك من استعمله لذلك المرض من غير أهل تلك البلاد، ويصلح لقوم ذوي عادة ما لا يصلح لمن خالفهم في العادة»<sup>(٨١)</sup>.

٥- ما ورد في بعض الروايات: أنّ عليّاً كان يقول في الرجل يموت ويترك مالا، وليس له أحد، أنّ المال يعطى لأهل بلده. وقد فهم جمع من الفقهاء أنّ أهل البلد آخر طبقات الإرث، ولكن بملاحظة النصوص الكثيرة الدالة على أنّ إرث من لا وارث له يعدّ من الأنفال، وأنه لإمام المسلمين، يُعرف أنّ أمير المؤمنين عليه السلام إنما كان يُعمل ولايته في المورد، فيأمر بدفع المال إلى أهل بلد الميت، لا أنه كان حكماً شرعياً دائماً<sup>(٨٢)</sup>.

٦- ما ورد في روايات عن الإمام جعفر الصادق عليه السلام، عن وجوب الخمس في المعادن المستخرجة، وقد استند إليها المشهور في الفتوى بجواز استخراج المعادن لكل أحد، وكون أربعة أخماس ذلك للمستخرج، على أن يدفع الخمس بعد مؤونة الإخراج.

ولكن يظهر من روايات أخرى: أنّ الأئمة الذين تعود إليهم الولاية على الأنفال، ارتأوا منح الإذن العام باستخراج المعادن آنذاك، ودفع خمس المقدار المستخرج منها، وتملك الباقي. وعلى ذلك فلو وجد ولي الأمر في زمان آخر عدم المصلحة في ذلك، مثلاً بالنسبة إلى بعض المعادن الرئيسة كالنفط، كان له إلغاء ذلك الإذن المذكور<sup>(٨٣)</sup>.

٧- ما ورد في العديد من الروايات من المنع من إعطاء الزكاة لغير أتباع أهل البيت عليه السلام، فإنه بملاحظة رواية أخرى، يظهر أنّ المنع ليس من جهة اعتبار الإيذان في مستحق الزكاة، بل من جهة وجود مصلحة ظرفية في ذلك<sup>(٨٤)</sup>.

٨- ويبدو أنّ المرجع السيد علي السيستاني يميل إلى أنّ الروايات الواردة حول أفضلية زيارة الإمام الحسين عليه السلام على الحج المستحب، جاءت في سياق الأحكام التدبيرية، لمواجهة ظروف التعتيم والصدّ عن زيارة الإمام الحسين عليه السلام. حيث قال في الإجابة عن

(٨٠) الشيخ الصدوق، اعتقادات الإمامية، ص ١١٥.

(٨١) الشيخ المفيد، تصحيح اعتقادات الإمامية، ص ١٤٤.

(٨٢) بحوث في مناسك الحج، تقرير أبحاث السيد محمد رضا السيستاني، ج ٢، ص ١٤١.

(٨٣) المصدر نفسه، ص ١٤٣.

(٨٤) المصدر نفسه، ص ١٤٤.

سؤال بهذا الشأن ما نصّه: «هناك روايات كثيرة تدلّ على أفضلية زيارة الإمام الحسين عليه السلام ولعلّ الأمر يختلف باختلاف الظروف والأحوال»<sup>(٨٥)</sup>.

وذهب الشيخ مرتضى المطهري إلى هذا الرأي في توجيه الروايات الدالة على وجوب زيارة الإمام الحسين عليه السلام<sup>(٨٦)</sup>.

### وقفات وملاحظات

إذا كان الالتفات إلى ضرورة الفرز والتمييز بين أنواع الأحكام النبوية، قد تنبّه له بعض أعلام الأمة قديماً وحديثاً، إلّا أنّ هناك عدة وقفات:

أولاً: أنّ هذا الموضوع لم يأخذ حقه على مستوى البحث العلمي، من حيث التأصيل والتقعيد، ووضع الضوابط والقواعد للفرز بين الأحكام النبوية، ومعرفة ما هو حكم شرعي دائم، وما هو حكم تدبري مؤقت، وعند الشك في نوعية الحكم فما الأصل الذي يُرجع إليه؟ إنّ أمثال هذه الأسئلة والتفاصيل يفترض أن تبحث ضمن أصول الفقه.

وقد اهتم بمناقشتها الشيخ حيدر حبّ الله في فصول كتابه (الاجتهاد المقاصدي والمناطبي)، كما أفرد لها الشيخ حسين الخشن كتاباً مستقلاً بعنوان (أبعاد الشخصية النبوية: دراسة أصولية في تصرّفات الرسول ﷺ التشريعية والتدبيرية والخبرية والبشرية). نرجو أن تكون حافزاً لمزيد من البحوث والدراسات حول الموضوع.

ثانياً: من تحدّثوا عن ظاهرة الأحكام التدبيرية، لم يذكروا إلّا موارد وشواهد محدودة، وكأنّ مساحة الأحكام التدبيرية ضيقة ومحدودة في نصوص السنة النبوية، وروايات أئمة أهل البيت عليه السلام، التي تُغطّي ما يزيد على قرنين ونصف من الزمن، ويبدو أنّ ذلك مخالف لطبيعة الحياة الاجتماعية المتغيرة، وطبيعة الحضور القيادي للنبي ﷺ والأئمة عليه السلام في حياة الأمة، والتي تقتضي المواكبة بالأحكام التدبيرية المناسبة.

وقد ذكر السيد جعفر مرتضى العاملي في كتابه (السوق في ظلّ الدولة الإسلامية)، ٣٠ مورداً تدبيرياً حسب رأيه في الأحاديث والروايات عن النبي ﷺ والأئمة عليه السلام، قائلاً: «يمكن إيراد الكثير من الشواهد لهذا النوع من الأوامر والنواهي التدبيرية، أو التي صدرت منه ﷺ، أو من خلفائه الأئمة المعصومين عليه السلام، من حيث كونه ولياً وحاكماً، لا

(٨٥) السيد علي السيستاني، مناسك الحج وملحقاتها، الحج المندوب، ص ٦٢، سؤال رقم ٥.

(٨٦) الشيخ حيدر حبّ الله، حجية السنة في الفكر الإسلامي، ص ٦٨٠. نقلاً عن: المجموعة الكاملة لمؤلفات مرتضى المطهري، ج ٢١، ص ٢٩٦.



من حيث كونه نبياً، أو مُبلِّغاً للأحكام الثابتة، أو مُعلِّماً ومرشداً لها»<sup>(٨٧)</sup>.

لذلك يرى الشيخ محمد مهدي شمس الدين أنّ مساحة الأحكام التديرية في نصوص السنة أكبر ممّا يبدو في الفقه المتداول، وحسب قوله: «لا بُدّ من إعادة النظر فيما يعتبره معظم الفقهاء الأصوليين من السنة حكماً شرعياً إلهياً، بينما كثير منها، أعني نصوص السنة، لا تتضمّن أحكاماً شرعية إلهية، بل تتضمّن ما أسميه تديرات، وهي أحكام تنظيمية إدارية. وقد درج الفقهاء على اعتبار هذه أحكاماً شرعية، وهي ليست كذلك، ولها أمثلة كثيرة جداً في الشريعة، والاستنباط الفقهي، وهذه نظرة شائعة عند جميع فقهاء المذاهب. إنّ المنهج الأصولي هو الذي أدّى إلى تكوين هذه النظرة، فإنّ المنهج يقضي بأن كلّ ما يعتبر سنة هو وارد لبيان الحكم الشرعي الإلهي. ولعلّ منشأ هذا الخلل، في المنهج، هو قضية مسلمة عند الأصوليين والفقهاء، وهي وظيفة النبي ﷺ في أن يُبيّن الأحكام الشرعية، وغفلوا عن أن من جملة مناصب النبي أنه كان حاكم دولة، كان قائد مجتمع، إنه رب أسرة، إنه عضو في مجتمع، وإنه إنسان يتفاعل مع محيطه وحياته، ومع معاشريه من الناس، ومن هذه المنطلقات كلها، وفي هذه الأطر كلها، كان الرسول يقول ويفعل ويُقرّر، فاعتبار أن قول الرسول وفعله وتقريره سنة صحيح، ولكن تصنيف هذا القول، وهذا الفعل، وهذا التقرير، بحسب جوانب الحياة التي كان الرسول الأكرم سلام الله عليه يتفاعل معها، فهذا ما يبدو أنهم غفلوا عنه»<sup>(٨٨)</sup>.

وحين يتبلور بحث موضوع الأحكام التديرية في الوسط العلمي، فستكشف موارد ومصاديق أكثر لتطبيقاتها في النصوص الدينية الواردة عن النبي ﷺ وعن الأئمة عليهم السلام، وأنّ بعض ما يُعتقد أنه حكم شرعي دائم، هو في الحقيقة حكم تديرية مرحلي.

ثالثاً: إنّ مهمّة إصدار الأحكام التديرية التي كان يقوم بها النبي ﷺ وأئمة أهل البيت عليهم السلام، تقع في العصور اللاحقة على عاتق الفقهاء، فوظيفتهم لا تنحصر في استنباط الأحكام الشرعية الثابتة الدائمة، بل تتجلّى أكثر في مواكبة تطوّرات الحياة، وحاجات المجتمعات الإسلامية المعاصرة، بإصدار الأحكام التديرية، التي قد تقتضي التوسعة أو التضييق في بعض الأحكام الشرعية، أو تجميد تطبيق بعضها، أو استنباط خيارات بديلة، على ضوء قيم الدين وثوابته، وضمن مقاصد الشريعة، لحفظ مصالح هذه المجتمعات، وتحقيق سعادتها وتقدمها بين الأمم.

(٨٧) السيد جعفر مرتضى العاملي، السوق في ظل الدولة الإسلامية، ص ٧٣.

(٨٨) الشيخ محمد مهدي شمس الدين، الاجتهاد في الفقه الإسلامي، بيروت: المؤسسة الدولية للدراسات والنشر، ط ١، ١٩٩٩م، ص ٨٧.



لكنّ الملاحظ أنّ هناك تحفّظاً وتردّداً في القيام بهذا الدور، إلّا ضمن مساحة محدودة جدّاً، وانشغال معظم الفقهاء بإعادة إنتاج ذات المسائل الشرعية الموروثة من العصور الماضية.

مع أنّ الرواية التي تأمر بالرجوع إلى الفقهاء تقول: «وَأَمَّا الْحَوَادِثُ الْوَاقِعَةُ، فَارْجِعُوا فِيهَا إِلَى رُؤَاةِ حَدِيثِنَا، فَإِنَّهُمْ حُجَّتِي عَلَيْكُمْ، وَأَنَا حُجَّةُ اللَّهِ»<sup>(٨٩)</sup>، وعنوان الحوادث الواقعة ينطبق بشكل جلي على مستحدثات القضايا، وتطوّرات الحياة.

إنّ المأمول من الجيل الجديد من الفقهاء الأفاضل، أن يُطوّروا منهجية البحوث الأصولية والفقهية الاجتهادية، وألاّ يقيّدوا أنفسهم بالترتيب المتوارث لموضوعات البحث العلمي، وفقاً لمتون بعض الكتب الأصولية والفقهية المؤلفة قبل زمن طويل، وقد يتطلّب ذلك منهم مواجهة بعض الأعراف السائدة في الحوزات العلمية، وضغط بعض مراكز القوى فيها.

(٨٩) الحر العاملي، وسائل الشيعة، مؤسسة آل البيت لإحياء التراث، ج ٢٧، ص ١٤٠، حديث ٣٣٤٢٤.

# الدرس المقاصدي وجدلية الحداثة..

ابن عاشور أنموذجاً

الدكتور محمد شهيد\*

### □ مقدمة

تُشكّل بعض المفاهيم والمصطلحات إغراءً لا يقاوم في الساحة الفكرية في عالمنا العربي والإسلامي. وكثير من هذه المفاهيم تُفصل عن سياقاتها التي ظهرت فيها، ويجري استنباطها في ثقافات أخرى لا تمتُّ لها بصلة، فتبدو في نهاية المطاف غريبة وشاذة عند المدرّكين لأبعادها، بينما هي عادية وغير مختلفة عند من يُوظّف المفاهيم دون افتحاصها ومساءلتها.

ومن ثمّ فمفاهيم من قبيل النهضة والإصلاح والاجتهاد والتجديد والتحديث والتنوير تُسخر في عالمنا دون تمحيص، أو في كثير من الحالات دون مراجعتها أو توضيح المقصود منها. فالتنوير أو النهضة -مثلاً- خضعا في الغرب لسيرورة تاريخية وفلسفية فتمّ بناؤها بناءً فلسفياً بحمولة حضارية تمتد في عمق الحضارة الغربية وفلسفتها. ومن ثمّ فمدلولها ومعناها مشبع بإرث فكري ذي معانٍ ودلالات مختلفة عن المراد به في ثقافتنا وحضارتنا. هذا دون

---

\* أستاذ المقاصد، كلية الآداب، جامعة محمد الأول، وجدة، المغرب، البريد الإلكتروني: med.chahid@gmail.com

التطرق إلى «السلفية» الغربية والإغراق في الماضوية عند الحضارة الغربية التي ترجع إلى اليونان وفلسفة الأساطير، وهو ما يختلف جذرياً عن الحضارة الإسلامية التي تغترف من الوحي ومن التوحيد وتكفر بالأساطير والخرافات.

من هنا يمكن التعامل مع هذه المفاهيم، ومن هنا أيضاً، يمكن فهم البون الشاسع بين معناها الحقيقي ومرادها في التداولات العربية والإسلامية المعاصرة. وإذا كانت القاعدة تقول سابقاً: «لا مشاحّة في الاصطلاح»، فإنه أصبح الآن من المهم القول: «المشاحّة أصلاً في الاصطلاح»؛ وذلك لما للمفهوم أو المصطلح في عصرنا من دلالة ومن عمق وإرث يُثقل كاهله، ومن ثمَّ يُؤثّر في مدلوله ومرماه.

وغير خفي التنبيه هنا أننا لسنا بصدد التفاخر أو إظهار العلو والرفعة السلبية عن الحضارة الغربية، بل نؤكد ونجزم بأن تمسكنا بخصوصياتنا وحضارتنا يجعلنا مميّزين عن غيرنا. وهذا ما يفتح المجال للتعاون مع الآخر، والاختلاف والتنوّع مع الآخر هو مفتاح التعاون والتعايش والأمن والسلم. فلا معنى للمشارك الإنساني أو التعاون مع المخالف إذا كنّا جميعاً نسخة واحدة طبق الأصل.

ومن أهم هذه المفاهيم المقصودة مفهوم الحادثة، حيث تُقارب الحادثة في عالمنا لغويّاً فقط، في غفلة من كونها تُرجمت من سياق مختلف كليّاً عن حضارتنا، وقد يكون لحقها ربما خطأ في الترجمة، فغالباً ما يُقصد بها المعاصرة. وقد تطوّر الأمر في بعض الكتابات وبخاصة الإسلامية فُتستعمل الحادثة بمعنى العلمانية في أحسن الأحوال؛ حيث يُنعت العلمانيون ويُوصفون بأنهم حداثيون. وقد يكون هذا بسبب عدم إدراك معنى الحادثة وتبّعها في مصادرها الفلسفية الغربية غالباً.

إن مفهوم الحادثة -كغيره من المفاهيم- يتعرّض لتهميش واستصغار، فيؤثّر في عالمنا دون أن ندرك ونعي التحول الخطير الذي يعرفه المجتمع العربي والإسلامي والعالم كله جرّاء فلسفة الحادثة. ونحن لسنا بصدد تحرير المصطلح وتحديد معناه، فهذا الأمر من اختصاص حقل المعرفة الفلسفية. ولكن يهمننا أكثر التأكيد على خطورة التعامل «البارد» و«الجاف» مع هذه المفاهيم، وعدم تحديدها، والتعامل معها بالحساسية المفرطة. فكل حضارة وكل فلسفة تملك أدواتها الخاصة، وتملك آلياتها التي تنظر بها وتحلّل بها الواقع. والحادثة رؤية فلسفية غربية لها تصوّرها الخاص للخالق وللكون والحياة ولنمط العيش، بشكل يختلف كليّاً عن التصوّر الذي جاءت به الشريعة الإسلامية.

يصاحب الحادثة ارتباكاً كبيراً في تعريفها ومن ثمَّ في توظيفها، فقد «عرّفها بعضهم

بكونها حقبة تاريخية متواصلة ابتدأت في أقطار الغرب، ثم انتقلت آثارها إلى العالم بأسره، مع اختلافهم في تحديد مدة هذه الحقبة؛ فمنهم من قال إنها تمتد على مدى خمسة قرون كاملة، بدءاً من القرن السادس عشر بفضل حركة النهضة وحركة الإصلاح الديني، ثم حركة الأنوار والثورة الفرنسية، تليهما الثورة الصناعية، والثورة التقنية، ثم الثورة المعلوماتية؛ ومنهم من جعل هذه الحقبة التاريخية أدنى من ذلك، حتى نزل بها إلى قرنين فقط<sup>(١)</sup>، مما يستدعي دقة معرفية وخصوصية ثقافية أيضاً للوقوف عند معناها ومدلولها قبل توظيفها أو ربما تبنيها.

من جهة أخرى عرف العالم العربي والإسلامي فترة عصيبة توجت بالاستعمار وما لحقه من تدمير للبنى الفكرية والاعتقادية ناهيك عن الاقتصادية والاجتماعية. أمام هذا الدمار والتدمير الناجم عن طبيعة الاستعمار الغربي المتشعب بالحداثة وما يترتب عنها من عنف وسيطرة واستعباد وتدمير للإنسان، وجد العرب والمسلمون أنفسهم في أسر هذه الفلسفة. فكان لا بد من التحرر من اعتاقها والخروج من سراديبها.

والخروج من الاستعباد والاستعمار عندنا لا يكون إلا بالدين والشرعية وآلياتها. ومعنى هذا الميل إلى النص والاستدلال، وتوظيف آليات قراءة النص لطرح الحلول الكفيلة بالخروج من الأزمة. وهو الدور الذي يقوم به العلماء والمتخصصون على أحسن وجه.

هذا الدور تصدّى له جملة من العلماء والمتخصصين في مرحلة دقيقة للغاية، ونشأ عن هذا اختلاف في وجهات النظر. يهتّمنا في هذه الدراسة وجهتان لهما خصوصية دون غيرهما. وجهة ترى أن النهوض والإصلاح يستدعي المفاصلة والتميّز عن الغرب، وأخرى ترى أن الحكمة ضالة المؤمن أتى وجدها هو أحق بها وهي مبتغاه. والأکید أن وجهتي النظر هاتين لهما مستنداتها ودعائهما.

والشيخ محمد الطاهر بن عاشور من العلماء الذين كسبوا ثقة الأمة، وتلقّى العلماء والمتخصصون مصنفاته الغزيرة والمتميّزة بشغف كبير، خصوصاً في مرحلة الركود وقلة الكتابات العميقة. وزاد من أهمية ابن عاشور تصنيفه في مقاصد الشريعة في وقت عزّ التصنيف فيها في هذا الفن أو هذا التخصص. وليس ذلك فحسب، بل توظيفات ابن عاشور للمقاصد وتسخيرها لها بخاصة في موسوعته التفسيرية الموسومة بـ«تحرير المعنى السديد وتنوير العقل الجديد من تفسير الكتاب المجيد» مما أعطى لهذا العلم الفذ امتيازاً

(١) طه عبد الرحمن، روح الحداثة المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية، بيروت - الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ط ٤، ٢٠١٦، ص ٢٣.

خصوصاً في الأوساط العلمية.

بالإضافة إلى ذلك اهتم ابن عاشور بمجال الإصلاح الذي يمسّ التعليم والمجال الاجتماعي في مصنفات مهمّة، منها: «أليس الصبح بقریب» و«أصول النظام الاجتماعي في الإسلام». ومن ثمّ فنحن أمام شخصية علمية متخصصة تمارس الإصلاح وتغيير المجتمع انطلاقاً من الشريعة الإسلامية ومن التراث الإسلامي عموماً.

كما لا ينبغي أن ننسى أن ابن عاشور من تلاميذ المدرسة الإصلاحية المعروفة -أيضاً- بمدرسة المنار، وهي مدرسة من أهم أعلامها محمد عبده ورشيد رضا، وهي التي تبنت رؤية وُصفت بأنها تجديدية، ترى في تنقيح التراث وتجديده سبيلاً للنهوض. ومن أهم ما ترى أن المصلحة هي مرام الشريعة، ومن ثمّ ينبغي السعي وراءها. وهذا كله إذا كان يتوازن كما يرى العلماء، وعلى أساس قواعد أصول الفقه الإسلامي. لكن إن كان في الأمر مبالغة أو ميل إلى استعمال المقاصد أكثر من اللازم، أو التركيز على المصلحة في غياب للضوابط التي حدّدها الأصوليون آنذاك يكون الخلل.

وابن عاشور أطلق دعوى في مصنفه «مقاصد الشريعة الإسلامية» تلقّاها الباحثون والدارسون بالإعجاب دون التمييز والمراجعة. وتحاول هذه الدراسة الوقوف على بعض ما ترتّب على دعوى ابن عاشور والنظر في خلفيتها وما خلّفته من تأثير في الدرس المقاصدي واستدلّاته، واستشكال علاقة ذلك بفلسفة الحداثة. خصوصاً وأن الدرس المقاصدي سيكون مدخلاً مهماً لتوظيف مقولات وأفكار ليست من صميم الثقافة الإسلامية وحضارة الأمة. وكل هذا من خلال التفاعل مع بعض الأسئلة من قبيل:

هل القول بظنية أصول الفقه قول نهائي ومحسوم في منظومة أصول الفقه الإسلامي؟ وهل القول بظنية الأصول يستدعي ضرورة التخلّي عن الأصول والبحث عن بديل آخر؟ ألا يكون القول بتأسيس علم المقاصد ترك لأصول الفقه الإسلامي؟ ثمّ ألا يكون القول بتأسيس علم المقاصد تأسيس لاستدلال جديد يتوخّى التفسير المصلحي للنصوص؟ ألا يكون -أيضاً- هذا تأسيس لفقه الضرورة الذي هو في الأصل استثناء في منظومة الفقه الإسلامي ليتحوّل إلى أصل؟ بمعنى تأسيس المقاصد ألا يكون مدخلاً لتأسيس فقه الضرورة الذي ظل دائماً استثناء وليس أصلاً في الفقه الإسلامي؟

وبعد هذا، ألا يكون لتأثيرات الحداثة دخل في هذه الدعوى؟ أو على الأقل ألم تكن هذه الدعوى طوق نجاة للحداثة للتسلل إلى أصول الفقه وطمس استدلالاتها للوصول إلى مرامٍ تخدم هذه الفلسفة الغربية والشاذة عن تراثنا؟

### □ في مدلول الحداثة وممرها

يعرف مفهوم الحداثة في عالمنا العربي والإسلامي التباساً كبيراً، ويلفُّه غموض عميق. وذلك ناتج من حيث إنه لم يُفحص فحصاً دقيقاً عند المختصين. وحين انتقل إلى التداويات الإسلامية في العلوم الشرعية، أقصد انتقل بلبسه وغموضه وبقي على حاله؛ لذلك لا بد من الوقوف عند هذا المفهوم ولو بشكل طفيف يمكننا من إجلاء هذا الغموض، ولو بشكل طفيف وتقريب معناه لمعرفة أبعاده ومرامي.

بداية لا بد من التأكيد على أننا بصدد الحديث عن مفهوم الحداثة فلسفياً، بمعنى تناول الحداثة هنا يخضع لمقاربة فلسفية واستحضار السياق العام الذي يعرفه. ومن هنا يلزم التمييز بين الاستعمال للمفهوم في الأوساط العربية والإسلامية والأوساط الغربية. فالبون شاسع، وينشأ عنه خلط بين الحداثة وغيرها من المفاهيم كالعلمانية والتجديد.

والحداثة في تعريفها غموض أيضاً حتى في المصادر الأصلية للفلسفة، ربما لاختلاف المجالات التي توظف فيها أو لاختلاف الزوايا التي ينظر منها لهذا المفهوم. ولكن الذي يمكن التلميح إليه، أو الإشارة على الأقل في هذا المجال، قد يفيدنا في وضع اليد على بعض المفاتيح التي لها علاقة بالموضوع الذي نحن بصدده والمتعلق بالدرس المقاصدي. وهكذا المعرفة السياق الذي ظهرت وتطوّرت فيه الحداثة، فقد «كرّس كل من عصر النهضة والأنوار فكرة العقل المتحرّر من ربة تحالفه مع الإيمان الكنسي، ثم المتسلّح بالأفكار الجديدة المناهضة لتقاليد القرون الوسطى على اختلافها، كمحرّك للتاريخ وكدافع له في الاتجاه الصاعد. من هنا جاءت فكرة الحداثة وانتصر معها الاعتقاد بأن القديم والماضي مرادفان للجهل والظلامية والضلال في حين أصبح الحاضر، والمستقبل خصوصاً، مجالاً للأفكار المتحرّرة ولتحقيق عظمة الإنسان وتوسيع هيمنته على العالم. والحق أن الاكتشافات والثورة العلمية ثم الثورة الصناعية والتقنية لم تكن إلّا لتزيد العقل الغربي ثقة بنفسه، وجرأة على الإفصاح عن مشروعه الهادف إلى نقل الفردوس المفقود من السماء إلى الأرض»<sup>(٢)</sup>، وهكذا فقد صار العلم أيديولوجيا أو عقيدة، «جاهزة للدخول في خدمة حروب الإبادة الاستعمارية وصراع القوميات والطبقات -أغنياء وفقراء- والأجناس -رجال ونساء- والأجيال -كبار وصغار-»<sup>(٣)</sup>.

(٢) ألين تورين، نقد الحداثة، ترجمة: عقيل الشيخ حسين، نشر على حلقات بمجلة المنطلق، بيروت، العدد ١٠٨ - ١٠٩، صيف وخريف ١٩٩٤ / ١٤١٥، ص ١٤٤.

(٣) ألين تورين، نقد الحداثة، ص ١٤٥.

إن سيطرة العلم وتسلُّطه تجاوز كل الحدود في الغرب حتى أنه نُصِّب «إلهًا» جديدًا في هذا الكون في محاولة لاستبدال الخالق سبحانه. ونتج عن هذا التآليه وهذه السيطرة نتائج كبيرة وخطيرة قلَّما يلتفت إليها الباحثون الذين لم يدركوا المفهوم وجذوره. وكان من أهم ما نتج عن هذا المفهوم مفهوم الدولة الحديثة، ونتج عنه -أيضًا- التنصُّل من الأخلاق، وفتح المجال للانتهازية والمصلحية الضيقة، ونتج عنه العنف والقوة والتدمير والاستعمار والسيادة، كما نتج عنه أيضًا -وهو الأهم والأخطر- التنكُّر للقديم، والانفصال عن التراث، والقطع مع السماء والوحي والكتب السماوية والأنبياء.

ومن هنا فوصف الغرب بالسُّلم والتسامح هو مجرد حلم رَوَّج له كثير من المنخدعين بالحدثاء. لذلك «باختصار، إن الغياب العام للعنف بوصفه سمة من سمات الحضارة الحديثة هو مجرد وهم وسراب. إنه، على نحو أدق، جزء متمم لدفاعها عن نفسها وتمجيد ذاتها. إنه، باختصار، جزء متمم لأسطورتها التي تكتسب منها شرعيتها. وليس صحيح مطلقًا أن حضارتنا الغربية تنبذ العنف بسبب طبيعته غير الأخلاقية المهيمنة الوحشية»<sup>(٤)</sup>.

كما أن محاولات رد المشروع العلياء للشرعية أو لله ﷻ يعتبر منافيًا للحدثاء وقيمها. لذا فإن «الدولة هي الفاعل الأعلى في تشريع العنف، ذلك أنه حتى لو افترضنا أن بعض العقوبات المشروعة إلهيًّا يجب تطبيقها أو تبنيها، فإنها تُبنى كخيار للدولة هنا هي إرادتها. فالدولة هنا هي التي تقرُّ الإرادة الإلهية وليس العكس، وبعبارة أكثر صراحة، فهي تقف باعتبارها رب الأرباب»<sup>(٥)</sup>.

وحركات النهوض التي حاولت إقامة حكم منبثق من الإسلام، ربما تجاهلت الحدثاء، حين حاولت أن يكون هذا الحكم على شاكلة الدولة الحديثة. والدولة الحديثة بمفهومها الغربي الفلسفي تمتلك خصائص تميِّزها عن غيرها في حضارات أخرى ومنها الإسلامية. هذه الخصائص هي: «١. تكوين الدولة كتجربة تاريخية محدَّدة ومحلية إلى حد بعيد، ٢. سيادة الدولة والميتافيزيقيا التي أنتجتها، ٣. احتكار الدولة التشريع وما يتعلَّق بذلك من الاحتكار ما يُسمَّى العنف المشروع، ٤. جهاز الدولة البيروقراطي، ٥. تدخل الدولة الثقافي الهيمني في النظام الاجتماعي، بما في ذلك إنتاجها الذات الوطنية»<sup>(٦)</sup>.

(٤) زيغمونت باومان، الحدثاء والهولوكست، ترجمة: حجاج أبو جبر ودينا رمضان، تقديم: عزمي بشارة، قطر: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، ط١، سبتمبر ٢٠١٩، ص ١٩٦.

(٥) وائل حلاق، الدولة المستحيلة الإسلام والسياسة ومأزق الحدثاء الأخلاقي، ترجمة ومراجعة: عمرو عثمان، قطر: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، ط٣، أكتوبر ٢٠١٥، ص ٧٤.

(٦) وائل حلاق، الدولة المستحيلة، الإسلام والسياسة ومأزق الحدثاء الأخلاقي، ص ٦٣.

إن الشريعة والإسلام بشكل عام يخالف تمام الاختلاف مع الحداثة، وكل محاولة للتلفيق بينهما يحتاج صاحب هذا الادّعاء إلى تقليب النظر في الأسس والمصادر لكل جانب منهما. بل «إن المقارنة بين الشريعة والتنوير لا تفني بالطبع بكل الأغراض، لكن الشريعة، بوصفها نطاقاً مركزياً للأخلاقي، لا تمثل فقط ندّاً للتنوير وللنطاق الأخلاقي الناتج عنه، بل تملك -أيضاً- إمكان أن تكون ينبوعاً أخلاقياً هادياً إلى أبعد الحدود»<sup>(٧)</sup>.

فالحداثة فلسفة ورؤية في نهاية المطاف ترى نفسها تنافس الشرائع والأديان وتحاربهما، وتتصلّ من القيم والأخلاق التي هي جوهر الشريعة ولّبها. كما أنها تمقت التاريخ والتراث، وتسعى إلى القطع معهما، في الوقت الذي ترى الشريعة أن تاريخ السلف الأول وتراث الأمة كله يمثل ثراءً عظيمًا لا يستغنى عنه في تكوين صورة دقيقة للتشريع وللغة وللأصول.

### □ علم مقاصد الشريعة وأثر الحداثة

أسس الشاطبي بناءه المعرفي في كتابه «الموافقات» على مقدمات يراها مهمّة للغاية في فهم واستيعاب بنيان هذا الكتاب. وافتتح هذه المقدمات بإحداها يمكن اعتبارها عمدة وأساس بناء صرحه الأصولي المتميز. وقد جاء في هذه المقدمة الأولى: «إن أصول الفقه في الدين قطعية لا ظنية»<sup>(٨)</sup>.

وكتابات الشاطبي ليست حشواً في الحقل المعرفي الإسلامي، أو رقماً زائداً في التراث الإسلامي والثقافة الإسلامية عموماً وفي أصول الفقه، ومنه المقاصد، خصوصاً، فهو الذي له ما بعده. وكتاب «الموافقات» إلى الآن يحتاج إلى قراءة علمية تراعي سياقه وتستفيع بنظراته الثاقبة، ولم يستطع العقل الإسلامي منذ قرون، إلى الآن، أن يؤلّف مثله أو يتجاوزه بحيث يُنسي الأمة بما هو أفضل منه.

وعلى كل حال، فعلى الرغم من أن الشاطبي عرف أكثر بأنه مقاصدي، إلّا أن كتاب «الموافقات» هو كتاب في الأصول أكثر مما هو كتاب في المقاصد. أو بتعبير آخر فإن الشاطبي رغم تصنيفه لجزء المقاصد، فإن هذا العمل جاء ضمن أصول الفقه. فالشاطبي أصولي قبل أن يكون مقاصدياً. وهذا واضح من حيث إدراجه لجزء خصّصه للمقاصد ضمن كتاب في أصول الفقه، الموافقات، كما هي عادة العلماء سابقاً.

(٧) وائل حلاق، الدولة المستحيلة الإسلام والسياسة ومأزق الحداثة الأخلاقي، ص ٤٨.

(٨) إبراهيم بن موسى بن محمد اللخمي الشاطبي، الموافقات، تحقيق: أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان، الناشر: دار ابن عفان، ط ١، ١٩٩٧م، ج ١، ص ١٧.



يترتب على هذا التسليم بأن أصول الفقه هي الأساس في قراءة النص الشرعي وتفسيره، وعليها مداره. بينما مقاصد الشريعة هي مبحث من مباحث أصول الفقه يلجأ إليها الأصولي حين يستلزم الأمر ذلك. وبخاصة بعد التماس تفسير النص في أصول الفقه فلا يستجيب له، ثم بعد ذلك قد يلجأ إلى مقاصد الشريعة إذا صحَّ هذا الترتيب. ومفاد هذا أن التخلّي عن أصول الفقه يعتبر خروجاً عن منهج أبداعه وطوّره العلماء والمتخصصون لفترات متلاحقة. وهذا يعني الانفتاح على مجهول لا تُعرف عواقبه، ثم الاستمسك به بعد التخلّي الكلي عن الأصل والمكتسب الذي صنعتته الحضارة الإسلامية عبر تاريخها.

وعلى خلاف هذا جاء ابن عاشور ليبيّن مشروعه في كتابه «مقاصد الشريعة الإسلامية» على مقولة جوهرية بالنسبة إليه، إذ يرى أن علماء الأصول تتباهم حيرة كبيرة، وأن «سبب اختلاف الأصوليين في تقييد الأدلة بالقواطع هو: الحيرة بين ما ألفوه من أدلة الأحكام، وبين ما راموا أن يصلوا إليه من جعل أصول الفقه قطعية كأصول الدين السمعية. فهم قد أقدموا على جعلها قطعية، فلما دوّنوها وجمعوها ألفوا القطعي فيها نادراً ندره كادت تذهب باعتبارها في عداد مسائل علم الأصول. كيف وفي معظم أصول الفقه اختلاف بين علمائه؟!»<sup>(٩)</sup>.

وزيد ابن عاشور الأمر توضيحاً فيقول: إن «أصول الفقه يجب أن تكون قطعية، أي: من حق العلماء ألا يدوّنوا في أصول الفقه إلا ما هو قطعي، إما بالضرورة أو بالنظر القوي. وهذه المسألة لم تزل معترك الأنظار»<sup>(١٠)</sup>. غير أن هدف ابن عاشور وتوجُّهه سيبيّنه أكثر حين يقول: «فنحن إذا أردنا أن ندوّن أصولاً قطعية للتفقه في الدين حقّ علينا أن نعلم إلى مسائل أصول الفقه المتعارفة، وأن نُعيد ذوبها في بؤقّة التدوين، ونُعيرها بمعيّار النظر والنقد، فننفي عنها الأجزاء الغريبة التي غلثت بها، ونضع فيها أشرف معادن مدارك الفقه والنظر، ثم نعيد صوغ ذلك العلم ونسمّيه «علم مقاصد الشريعة»، ونترك علم أصول الفقه على حاله نستمد منه طرق تركيب الأدلة الفقهية، ونعلم إلى ما هو من مسائل أصول الفقه غير مُنزّو تحت سرادق مقصدنا هذا من تدوين مقاصد الشريعة، فنجعل منه مبادئ لهذا العلم الجليل: علم مقاصد الشريعة»<sup>(١١)</sup>.

ولكي يقطع اليقين بالشك يقول ابن عاشور متمماً رأيه: «وقد يظنُّ ظانٌّ أن في

(٩) محمد الطاهر بن محمد بن محمد الطاهر بن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، تحقيق: محمد الحبيب ابن الخوجة، قطر: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، ٢٠٠٤م، ج ٣، ص ٢٢.

(١٠) ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، ج ٣، ص ٢٢.

(١١) ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، ج ٣، ص ٢٢.

مسائل علم أصول الفقه غنيةً لِمُتَطَلِّبِ هذا الغرض، بيد أنه إذا تَمَكَّن من علم الأصول، رأى رأيَ اليقين أن معظم مسائله مُخْتَلَفٌ فيها بين النُّظَار، مستمرٌّ بينهم الخلاف في الفروع تبعاً للاختلاف في تلك الأصول»<sup>(١٢)</sup>.

إن دعوى ابن عاشور واضحة جداً، فهو ينفي قطعية أصول الفقه ليني عليها الدعوة إلى تأسيس علم جديد هو «علم مقاصد الشريعة». لكن الغريب هو الجرأة والقوة «سليماً»، أقصد التي دافع بها عن هذه الدعوى. فعدم قطعية أصول الفقه ومن ثَمَّ ظنيته ليس أمراً جديداً في التراث الأصولي الإسلامي. غير أن التقليل، بل التحقير، من شأن مخالفه كانت واضحة للعيان عنده في هذه المقدمة المثيرة.

فقد قال ابن عاشور في شأن الجويني: «وقد وقع لإمام الحرمين رحمته الله في أول كتاب البرهان اعتذار عن إدخال ما ليس بقطعي في مسائل الأصول.. وهو اعتذار واهٍ»<sup>(١٣)</sup>، وعن ابن الأبياري في شرحه للبرهان في مسألة قطعية أصول الفقه، قال ابن عاشور: «وهذا جواب باطل» وفي شأن الشاطبي قال: «وقد حاول أبو إسحاق الشاطبي في المقدمة الأولى من كتاب الموافقات الاستدلال على كون أصول الفقه قطعية، فلم يأتِ بباطل»<sup>(١٤)</sup>، وكذلك قوله: «ولكنه تطوَّح في مسأله إلى تطويلات وخلط، وغفل عن مهمات من المقاصد، بحيث لم يحصل منه الغرض المقصود»<sup>(١٥)</sup>.

إن هذه الجرأة، وربما التسفيه، الذي قابل به ابن عاشور مخالفه من السابقين وهم من هم؛ قد كان لها أثر كبير في نفوس المهتمين والباحثين في هذه المرحلة. إننا لا نملك منع ابن عاشور حقّه في الرَّد بالشكل الذي يحلو له ويراه مناسباً. فهو أهل للدفاع عن رأيه ومواجهة من لا يتفق معه. لكن السياق الذي جاءت فيه هذه الدعوى كان سياقاً متفرداً ربما في تاريخ الأمة الإسلامية، إنه سياق الانهزام أمام الغرب ومن ثَمَّ الاستعمار وما تركه من تخلف وتراجع فكري في العقل المسلم. بالإضافة إلى ذلك دعاوى التجديد التي بدأت تظهر في مجالات المعرفة الإسلامية ومنها حقل أصول الفقه.

وإذا أضفنا إلى هذا سياق الحركة الإصلاحية التي نرى أن ابن عاشور أقرب إليها يصبح الأمر أكثر تعقيداً، فابن عاشور من الذين التقوا بمحمد عبده وساروا على نهجه ومشروعه القاضي بما سمي «الإصلاح» أو «تنوير الإسلام». وهذه المدرسة التي تعرف

(١٢) ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، ج ٣، ص ٦.

(١٣) ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، ج ٣، ص ١٧-١٨.

(١٤) ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، ج ٣، ص ٢١.

(١٥) ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، ج ٣، ص ٢٨.

-أيضاً- بمدرسة المنار كان لها دور كبير في إحياء الدرس المقاصدي. ففي الوقت الذي خفَّ وتراجع الاهتمام بالمقاصد تصنيفاً وتسخييراً، ظهرت بعض الأصوات المتميزة التي تدعو إلى الأخذ بها وتوظيفها توظيفاً يستلزمه العصر والواقع الذي تعيشه الأمة.

وعلى رأس الداعين إلى إعادة الاعتبار للدرس المقاصدي مدرسة المنار، «فإن الشيخ محمد عبده هو أستاذها الكبير الملهم لتفسيرها القرآني، والذي كان له الفضل الأخص في أن يجذب إلى «الموافقات» اهتمام الفقهاء أواخر القرن العشرين. ومن المؤكد أنهم لم يكونوا يعرفون شيئاً عن وجود هذا الكتاب.. وللشيخ رشيد رضا -وهو أهم تلاميذ الشيخ محمد عبده والذي اضطلع بتحرير هذا التفسير- بعض الملاحظات البالغة الإفادة عن المقاصد، ويبدو أنها من محض اجتهاده..»<sup>(١٦)</sup>.

الأمر الذي تطلَّب محاولة البحث عن حلول في أسرع وقت أمام سطوة الاستعمار وتغوُّل الغرب على العالم الإسلامي. وهذا كله مع استحضار الانبهار بالغرب، وأنه قد يكون في حضارته مخرج مما تعانيه الأمة المسلمة. وهذا اختيار اختاره رُوَّاد النهضة في مقابل اختيار آخر كان يرى أنه لا مناص من المفاصلة والتميز عن الغرب المستعمر ومحاولة اكتشاف وإبتكار حلول من داخل الشريعة الإسلامية والتراث الإسلامي لتفادي النكوص والتخلف.

فالحركة الإصلاحية تهدف في نهاية الأمر إلى الاقتباس من الغرب وإمكانية استغلال ما فيه من مصالح وحسنات ليوظف كل ذلك في نهوض الأمة. وهذا الأمر لا يُسلَّم به توجُّه آخر في الأمة الإسلامية الذي يرى أن سياق الحضارة الغربية مخالف تماماً لسياق الأمة الإسلامية، ومن ثمَّ فكل محاولات التوفيق بين الحضارتين لإبداع حركة نهوض هو وهم وسراب لا غير.

إذا اتَّفَقنا على هذه الفكرة، سينجلي أماننا كثير من القضايا؛ ذلك أن الانتماء إلى الحركة الإصلاحية، وهو القول بإمكانية الاستفادة من الغرب، سيكون لزاماً على العلماء الممتثلين إلى هذا التيار توظيف العلوم الشرعية وإمكاناتهم العلمية من تصنيف وتدریس وخطابة في هذا الاتجاه، ومن ثمَّ استشار العلوم الشرعية وتسخيرها للتوفيق بين حضارتين متمايزتين هما حضارة الإسلام وحضارة الغرب.

(١٦) عبد المجيد تركي، مناظرات في أصول الشريعة الإسلامية بين ابن حزم والباجي، ترجمة وتحقيق وتعليق: عبد الصبور شاهين، مراجعة: محمد عبد الحليم محمود، بيروت: دار الغرب الإسلامي، ط ١، ١٩٨٦، ص ٥١٣.

ومعنى هذا محاولة التقليل من هامش الاختلاف الجوهرى الكامن بين الحضارتين. فى الوقت الذى يوجد تيار عريض داخل الحضارة الإسلامية الذى يرى أن الحضارتين مختلفتان جوهرياً، وإن كان بإمكانهما التلاقى حول بعض القضايا، لكن القول بتقليل أو إزالة هذا الهامش يبدو صعب المنال.

والحركة الإصلاحية التى ينتمى إليها محمد الطاهر بن عاشور قد تكون من الصنف القائل بالاستفادة القصوى أو بالاستفادة بدون تحفظ كبير من الغرب، وعلى رأس هذه الاستفادة قضية الدولة والأنظمة الحديثة. وهذا القول يجد فى طريقه بعض المعوقات الأساسية التى من بينها صلابة نسق الشريعة وانسجامه الداخلى. وقد يكون من أهم ما يستدعيه القول عند الإصلاحيين محاولة البحث عن فجوة أو بالأحرى مبرر يمكن الدخول من خلاله إلى مبتغاهم.

لا ينبغي أن يفهم من هذا النيل من المدرسة الإصلاحية، أو اتهامها بالمس بجوهر الشريعة وأدواتها، فهذا غير مقصود لا من قريب أو بعيد عندنا بالتأكيد. لكن تفسير الحالة التى أدت بالإصلاحيين إلى تبني خياراتهم وتبريرها والدفاع عنها شرعياً هو ما نقوم به فى هذه المحاولة.

وعلى كل حال فإن المدرسة الإصلاحية، ومن بين علمائها محمد الطاهر بن عاشور، عملت على التقريب بين الإسلام والغرب، فى محاولة للبحث عن مخرج للأزمة التى حلت بالمسلمين. والخروج من الأزمة يتطلب الاعتماد على الشريعة وعلى مرتكزات من التراث الفقهي يُستند إليه. وهذا الأمر له ارتباط بالاستدلال وبالخصوص الاستدلال الأصولي. وقد يكون هو ما دفع بأنصار هذه المدرسة بالقول بظنية الأصول، أو على الأقل وجدوا فى ظنية الأصول مستنداً دفعهم للبحث عن قطعي آخر يلزم الاستدلال به تجنب مشاكل الاختلاف والتضارب فى الآراء كما قال ابن عاشور. ولن يكون هذا بالنسبة له سوى الدعوة إلى تأسيس استدلال قطعي يراه هو «علم مقاصد الشريعة».

وقد صرح ابن عاشور بذلك حين قال: «فنحن إذا أردنا أن نُدوّن أصولاً قطعية للتفقه فى الدين حقّ علينا أن نعمل إلى مسائل أصول الفقه المتعارفة، وأن نعيد دَؤُوبها فى بُوتقة التدوين، ونُعيّرها بمعيار النظر والنقد، فننفي عنها الأجزاء الغريبة التى غلثت بها، ونضع فيها أشرف معادن مدارك الفقه والنظر، ثم نعيد صوغ ذلك العلم ونسميه علم مقاصد الشريعة»<sup>(١٧)</sup>.

(١٧) ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، ج ٣، ص ٢٢.

## □ علم مقاصد الشريعة والدولة الحديثة

لقد كانت هذه الدعوة الجريئة التي همت أصول الفقه واتهمها بالظنية، سبباً واضحاً عند الكثيرين، خصوصاً من أبناء هذه المدرسة الإصلاحية التي اهتمت بالبحث عن مخرج للأمة تراه يمرُّ عبر تأسيس الدولة. وقد كان من أهم مظاهر الاهتمام المتزايد بالدولة، البحث في إشكالات المجتمع والمؤسسات التي اهتمت بها الدولة الحديثة، ومن بينها قضية حقوق الإنسان على النمط الغربي. وقد نالت هذه القضية نصيباً مهماً من التفاعل من قبل الحركة الإسلامية أو الإسلام السياسي، كما يصطاح عليه البعض، تحت ذرائع عدّة، كالاهتمام بأوضاع المسلمين وتحسين الظروف وحقوق الإنسان في عالمنا.

غير أن همّ الدولة الحديثة حاضر بشكل كبير، ومن ثمّ فحضور هاجس التقريب والاستفادة من الغرب يبقى محرّكاً أساساً في هذه النازلة. ونرى تأكيداً من رضوان السيد على ذلك بقوله: «أما الإسلاميون فاستخدموا حديث الفقهاء عن مقاصد الشريعة، للوصول لبناء منظومة إسلامية لحقوق الإنسان، متميزة عن المنظومات الغربية، وعن الإعلان العالمي لحقوق الإنسان... إن الملاحظ أن الإسلاميين ما استخدموا هذا الاجتهاد الفقهي بهذا الشكل إلّا في السنوات الأخيرة... والفقهاء لم يسمّوا تلك المبادئ الخمس حقوقاً بل سموها مقاصد، وإنما سمّاها الإسلاميون حقوقاً عندما استخدموها في هذا السياق»<sup>(١٨)</sup>.

ورغم محاولة التمايز مع الغرب فإن الفكرة الجوهرية الإصلاحية المتقفية لأثر الغرب تبدو هاجساً قوياً عند هذه المدرسة. وحضور مقاصد الشريعة في الاستدلال على نوازل العصر تبدو حاضرة، هي أيضاً، بقوة كبيرة. لذا نجد أنفسنا أمام أسئلة تفرض نفسها علينا من قبيل: هل اقتفاء أثر الغرب والسير على رؤيته الإصلاحية معارض لمقتضيات الشرع والدرس الأصولي في مثل هذه القضايا؟ هل التحرُّر من الغرب والتغريب يبدأ من السير على مثل هذا الطريق؟ هل مقاصد الشريعة مسوغ وحيد للاستدلال في مثل هذه النوازل؟ أو بالأحرى هل هي الاستدلال بداية؟ هل حظيت هذه التجربة للتمحيص الأصولي اللازم للأخذ بها واعتمادها استدلالاً؟

ينبغي أن نستحضر أمراً مهماً هنا، وهو أن ابن عاشور يبدو منزعاً إلى حدّ كبير من الاختلاف، ويسعى إلى وضع علم بديل لأصول الفقه يكون قطعياً ومضيقاً للخلاف. والحقيقة أن الانزعاج من الاختلاف نراه في حدّ ذاته أمراً مُقلقاً؛ ذلك أن الاختلاف والتعدّد

(١٨) رضوان السيد، الفكر الإسلامي المعاصر وحقوق الإنسان، مجلة الإنسان المعاصر، بيروت، العدد ٢، صيف ١٤١٦ / ١٩٩٥، ص ٣٥-٦٣.

والتنوع كامن في التراث الإسلامي، وقد يكون من مرامي الشريعة الغراء.

بل لم يُشكّل الاختلاف في التراث الإسلامي طارئاً ينبغي القضاء عليه. وقد لا يُخطئ الباحث المبتدئ عند أول اطلاع له في كتب الفقه أو الأصول أو التفسير أو علم الكلام أو غيرها من العلوم، ليكتشف الاختلاف والتنوع الكبير الذي يحفل به التراث الإسلامي. ومن ثمّ فكل محاولة لحصر الخلاف والتضييق عليه نراها ربما ضد مرمى الشريعة التي يبدو أنها متشوّفة لهذا الاختلاف والتنوع والتعدد.

والاختلافات الموجودة في التراث الإسلامي لا تقتصر على اختلافات بين المذاهب، بل داخل المذهب الواحد توجد اختلافات كثيرة وتنوعات عديدة وكثيرة، مما يجعل أمر القضاء عليها أو التقليل منها أمراً يكاد يكون مستحيلاً. هكذا يكون في البداية الخوف الذي تمثله ابن عاشور ورام القضاء عليه، أمر الاختلاف، قد لا يكون سبباً كافياً لتأسيس علم مقاصد الشريعة ابتداءً.

وقد يكون -أيضاً- من أهم ما أثارته دعوى ابن عاشور هذه، القول باستقلال المقاصد عن الأصول، والحقيقة أن هذا الأمر تلقّفه كثير من الطلبة والباحثين في الميدان لينزلق بهم البحث العلمي دون إدراك فلسفة أصول الفقه، وعدم الاطلاع على فلسفة أصول الفقه أو ما يصطلح عليه بإستملوجيا الأصول يربك حسابات الباحث إذ لا يعرف البداية كما لا يدرك النهاية.

فعلى أقل تقدير فإن انفصال مقاصد الشريعة عن أصول الفقه أو استقلالها، يفتح الباب على المجهول بالقول بالتفسير المصلحي للنصوص. وهو ما تناوله بالتحليل عدد من العلماء قديماً وحديثاً، بل هناك رأي يبدو أكثر رجاحة وهو القائل بأن «المقاصد هي أصول الفقه بعينها»<sup>(١٩)</sup>.

لكن الذي يهّمنا أكثر هو التأكيد على أمور نراها مهمّة للباحث في مجال الشرعيات عموماً، وفي مجال أصول الفقه ومنه مقاصد الشريعة الإسلامية خصوصاً.

إن دعوى ابن عاشور هذه سيكون لها أكثر من غيرها أثر السحر في النزوع إلى البحث في مقاصد الشريعة. وهذا الأمر إن كان مهمّاً من جانب، فهو من جانب آخر مخالف لأعراف البحث في التراث الأصولي والتراث العلمي في تاريخ الأمة الإسلامية. ونحن لا نتفق معه فقط لأنه يخالف تاريخ البحث والتصنيف في تاريخنا، وإنما لأنه لا ينسجم مع منظومة محكمة

(١٩) عبد الله بن بيه، علاقة مقاصد الشريعة بأصول الفقه، مؤسسة الفرقان للتراث الإسلامي، لندن: ومركز دراسات مقاصد الشريعة الإسلامية، ٢٠٠٦، ص ١٣١.

أسسها العلماء عبر تاريخ طويل لأصول الفقه.

ومن ثمَّ فقد ظلت مقاصد الشريعة استثناءً كبيراً داخل منظومة أصول الفقه الإسلامي. بكلمة فالتصنيف الأساس، في هذا المضمار، عند الأمة ظل في أصول الفقه، بينما مقاصد الشريعة كانت مبحثاً ضمن باب القياس أو باب العلة مثلاً. وهكذا فالإسراف في البحث المقاصدي بهذا الشكل الذي عرفته الساحة الإسلامية فقد توازنًا مهمًا، دفع بالباحثين إلى التخبُّط والتكرار وافتقار العمق المعرفي الذي عُرف به أصول الفقه الإسلامي.

إنَّ ظنيَّة أصول الفقه وقطعيتها ليس قضية طارئة على البحث في الدرس الأصولي، فقد سبق تناولها على فترات سابقة من قبل العلماء المنظرين في أصول الفقه كالجويني والباقلاني والقرافي والشاطبي، وكان نصيبها الاختلاف والتنوع. وليس من الصواب الحسم فيها بهذا الشكل المتسرَّع ليؤسَّس عليها ما سُمِّي بـ«علم مقاصد الشريعة».

وهذا الحسم أو القطع هو الذي كان وراء هذه الجراءة من قبل المتحمسين والمتربصين كذلك بالثقافة والعلم في حضارتنا. لذلك كان يمكن أن يتناول ابن عاشور ربما المسألة كما تبدو له دون تسفيه لمن خالفه، أو دون حسم وقطع كذلك مع القضية. هكذا ستبقى المسألة للبحث وتقليب النظر. وربما لن تكون سبباً وراء هذا اللهث وهذا السعي الذي استثنى أصول الفقه، وأبقى على مقاصد الشريعة متفرَّدة ومستقلَّة، عند كثيرين بالاستدلال.

### □ فقه الضرورة وتأثير الحداثة

من جانب آخر، كان لهذه الدعوى التي أطلقها الطاهر بن عاشور في مقدمة كتابه «مقاصد الشريعة الإسلامية»، والتي تتعلَّق بظنيَّة أصول الفقه، ثم النفير من أجل تأسيس علم مقاصد الشريعة، انتشار فقه الضرورة. وفقه الضرورة هو فقه يهتم أساساً بالرُّخص، وبالبحث عن الأسهل في الفقه الإسلامي، وعدم التمسُّك بالأصل فيه. ومعلوم أن الأصل في الفقه الإسلامي هو التمسُّك بالعزائم، بينما البحث عن الأعذار وفقه الضرورة يندرج تحت ما يُسمَّىه الأصوليون بالرُّخص.

كما أن فقه الضرورة وفقه الرُّخص يفتح الباب لفقه الحيل والتحيُّل، وهو ما يفسح المجال للمكلف للتَّنصُّل من التكالييف والتخلي عن الشريعة. فقد «كثر الاحتجاج بالضرورة في مكانها الطبيعي وفي غير مكانها لا سيما في عصرنا الحاضر بقصد إباحة المحظور، وترك الواجب تحت ستار مبدأ التخفيف والتيسير على الناس الذي قامت عليه شريعة الإسلام، دون التقيُّد بضوابط الضرورة أو للجهل بأحكامها وبالحالات التي يصحُّ التمسُّك بها عند



وجود مقتضياتها»<sup>(٢٠)</sup>.

وقد كان من أهمِّ الدوافع التي ساهمت في تصدّي الشاطبي لتصنيف الموافقات، انتشار فقه الحيل وفقه الضرورة، حيث ترتّب عنهما في كثير من الأحيان الانسحاب أمام التكاليف الشرعية. وهذا لا يعني بالمقابل التشدّد والتمسك بأشد وأصعب التكاليف. ذلك أنه «لم يقصد الشارع أن يفرض المشقّة على عباده، غير أن ذلك لا يعني أنه يسمح بأن يتصرّفوا كما يحلو لهم، وأن يختاروا اعتباطياً ما يرونه يسيراً وملائماً. ووجد الشاطبي كذلك أنه من الضروري أن ينتقد، على جبهة أخرى، ممارسات بعض الفقهاء الأندلسيين الذين عدّهم مُتساهلين في تحديد الشريعة وتطبيقها»<sup>(٢١)</sup>.

ولا بد من التنبيه على أن الضرورة وفقهها مرتبط كثيراً بمجال سكوت النص، حيث ينشط التفقه فيها حين لا يوجد نص شرعي واضح وصريح. «وعلى الرغم من أن الضرورة يسوّغ بها عدد من الانحرافات عن المتطلبات الصارمة للشريعة، تظل محصورة -مثل العرف- بالجوانب التي لا تتطرّق إليها النصوص الشرعية الصريحة»<sup>(٢٢)</sup>.

وقد قطع ابن القيم الخلاف وغيره من الفقهاء، حين تناول الحيل الشرعية فقال في حكمها بدون لفٍّ أو دوران قولاً صريحاً: «فإنه غير مأذون فيه، لكونه مفسدة أخروية بإطلاق، والمصالح والمفاسد الأخروية مقدّمة في الاعتبار على المصالح والمفاسد الدنيوية باتّفاق، إذ لا يصح اعتبار مصلحة دنيوية تخل بمصالح الآخرة، فمعلوم أن ما يخل بمصالح الآخرة غير موافق لمقصود الشارع؛ فكان باطلاً، ومن هنا جاء في ذمّ النفاق وأهله ما جاء، وهكذا سائر ما يجري مجراه»<sup>(٢٣)</sup>.

إن الحديث عن فقه الضرورة والإكثار منه في هذه المرحلة هو حديث لا يتناسق مع الفقه الإسلامي المهتم أصلاً بالعزائم. وكل حديث عن الرّخص ومنه فقه الضرورة هو استثناء، قد يكون ضرورياً في حالات استثنائية وقليلة جداً.

ومقاصد الشريعة التي عرفت تطوّراً نظيرياً هائلاً مع الشاطبي جاءت أصلاً لسدّ

(٢٠) وهبة الزحيلي، نظرية الضرورة الشرعية، مقارنة مع القانون الوضعي، بيروت: مؤسسة الرسالة، ط ٤، ١٩٨٥، ص ٨.

(٢١) وائل حلاق، تاريخ النظريات الفقهية في الإسلام، مقدمة في أصول الفقه السني، ص ٢٣٤.

(٢٢) وائل حلاق، السلطة المذهبية التقليد والتجديد في الفقه الإسلامي، ترجمة: عباس عباس، مراجعة: فهد بن عبد الرحمن الحمودي، بيروت: دار المدار الإسلامي، ط ٢، مارس ٢٠١٨، ص ٣٠٧-٣٠٨.

(٢٣) محمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد شمس الدين ابن قيم الجوزية، إعلام الموقعين عن رب العالمين، تحقيق: محمد عبد السلام إبراهيم، بيروت: دار الكتب العلمية، ط ١، ١٩٩١م، ج ٣، ص ١٢٤.



هذا الباب الذي أكثر منه الفقهاء في الأندلس. وهذا من ثمّ مخالف لما نراه الآن في الوقت المعاصر. لذلك نرى أن دعوة ابن عاشور هذه فتحت باباً في البحث غير متوازن، لا بد من البحث عن طرق إغلاقه بتوازن ورفق.

هذا البحث الذي نسمه بكونه غير متوازن، حيث يطغى فيه الضرورة فيه، قد يكون من متطلّبات الحداثة التي تخلق نوعاً من اللايقين، والتخلص من الثوابت للسعي نحو الجديد كيفما كان مآله وهدفه. فبفعل فلسفة الحداثة وتبعاتها حدث «تحوّل عظيم، صار المجتمع يُعظّم أيّما تعظيم المرونة في قلب الأشياء رأساً على عقب، والتخلص منها، والتخلي عنها، فضلاً عن الروابط الإنسانية التي يسهل حلّها والفكك منها، والواجبات التي يسهل الرجوع عنها، وقواعد اللعب التي لا تدوم أطول من زمن اللعبة التي نلعبها الآن، وأحياناً لا تدوم القواعد وتنتهي قبل أن تنتهي من اللعبة، فقد ألقى بنا جميعاً في سياق نلهث فيه وراء كل جديد»<sup>(٢٤)</sup>.

لا شك أن ضغط الحداثة التي ينظر إليها على أنها توجه نحو التقدم والنهوض عند كثير من الباحثين وحتى العلماء، كان لها دور كبير في توجيه البحث الشرعي ومنه البحث الأصولي وخاصة المقاصدي، إلى فقه الضرورة والتخلي دون اكتراث ربما عن البحث في العزائم التي كانت تشكّل دائماً جوهر البحث الفقهي وفي تكاليف الإنسان من أجل الإعمار والبناء.

هكذا سيكون للحداثة تأثير كبير، لا ندري من قريب أو بعيد، على تفكير ابن عاشور، ومن ثمّ على دعواه التي أثّرت كثيراً على عقل الباحثين في العلوم الشرعية خصوصاً الفقه والأصول ثم المقاصد.

### □ التفسير المصلحي وأثر الحداثة

من جانب آخر شكل الاستدلال بمقاصد الشريعة منفصلة ومستقلّة عن أصول الفقه، فرصة ذهبية لمن يصطلح عليهم بالحداثيين لتقديم تأويلات وسرديات للنص الديني يوافق توجّههم وطموحهم للوصول إلى تفسير حدائثي ربما للشريعة وللغة الإسلامية خصوصاً؛ ذلك أن الشريعة تنشأ أهدافاً أخلاقية من جوهر الوحي الرباني. ومعلوم أن الشريعة الإسلامية تمتاز بانسجام داخلي معجز، وكل محاولة للتغيير أو التأويل على غير هذا

(٢٤) زيجمونت باومان، الحداثة السائلة، ترجمة: حجاج أبو جبر، تقديم: هبة رؤوف عزت، بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ط ١، ٢٠١٦م، ص ٣١.

الانسجام تأتي على بنیان الشريعة بالهدم والانخرام. وهذا هو السبب الأساس الذي ما فتئ العلماء والأصوليون خصوصاً يؤكّدون على ضرورة ولزومية التمسك بأصول الفقه.

وقد يكون من المربك عند كثير من الباحثين في الدرس المقاصدي الاطلاع على أهم الأسباب التي دفعت بمتأخري منظري<sup>(٢٥)</sup> المقاصد، التركيز المبالغ فيه على المصالح. وعند الحفر في الموضوع يظهر أن من أهم الباعثين للقول بالمصلحة أكثر من غيرهم هم دعاة المدرسة الإصلاحية التي كان من أكبر دعائها الشيخ محمد عبده (ت: ١٩٠٥)؛ وذلك للإكراهات التي واجهت دعوته التجديدية خصوصاً بعد صدمة الغرب، وبعد التحولات التي عرفها العالم العربي والإسلامي الذي غرق في الجهل والتخلف.

وفي نظر محمد عبده فإن الخروج من هذه الأزمة العميقة يتطلب رؤية تجدد الدين وتُعطيه صورة جديدة تنفض عنه غبار التخلف والركود. والتخلف والركود لا تحدّد معالمه إلا المركزية الغربية المتسلّطة والغالبة. ومن ثمّ فالنهوض والتقدّم هو ما تحدّده -أيضاً- المركزية الغربية. من هنا بدأ الانبهار والسقوط في برائن الحداثة والدولة الحديثة.

وعلى كل حال فقد «زرعت بذور المصلحية الدينية في مؤلّفات محمد عبده، وترك لتلميذه، رشيد رضا (ت: ١٩٣٥) إعطاء هذه الفكرة شكلاً ومضموناً، علماً بأنها تتمتع بقوة ممكنة... ومفهوم المصلحة -هو- حجر الزاوية في الفرضية المصلحية، علماً بأنه يثير الجدل ما بين المجتهدين التقليديين. وكان على رضا أن يؤدّي مهمّة مذهلة؛ لأنه لم يضطر إلى إعادة صياغة المفهوم لكي يصبح مقبولاً لدى المتشدّدين فحسب، بل اضطر إلى تخليصه من قيود الخطاب النظري في القرون الوسطى، الذي يشكّل المفهوم جزءاً أساسياً منه»<sup>(٢٦)</sup>.

لقد وجدت المدرسة الإصلاحية نفسها أمام تحدّ كبير يتمثّل في الضوابط المنهجية الصارمة التي وضعها وطوّرها الأصوليون عبر فترات من تاريخ الأمة الإسلامية. لذلك تطلّبت الخطوة الأولى في هذه العملية من رضا أن يُشدّد على ما وصفه بأنه الإسلام الخالص، الموجود بكل بساطة في القرآن وسنة النبي ﷺ والإجماع على العقيدة الذي توصّل إليه الصحابة. فكان ينبغي تنحية أصول الفقه التي صاغها المجتهدون، سواء أكانت عملية أم كانت نظرية. فقال: إن الفرد المسلم العادي عاجز أمام النظريات الرائعة والمعقدة التي وضعها هؤلاء الفقهاء؛ لأن دقّتهم الفائقة أنتجت شريعة متخصصة جداً يصعب فهمها،

(٢٥) لا بد من التمييز بين المنظّرين في مقاصد الشريعة وبين المسخّرين لها، والبون شاسع رغم أن كثيراً من الباحثين لم ينتبهوا لهذا الأمر. راجع: محمد شهيد، راهنية التنظير المقاصدي وآفاقه الاجتهادية، تقديم: سليم العوا، القاهرة: دار الكلمة للنشر والتوزيع، ٢٠٢١، ص ٢٩.

(٢٦) وائل حلاق، تاريخ النظريات الفقهية في الإسلام مقدمة في أصول الفقه السني، ص ٢٧٤.

وهذا يجعل الانضمام إليها مهمة صعبة»<sup>(٢٧)</sup>.

وللأسف الشديد فقد انتشر بين أوساط الطلاب والباحثين في الجامعات أن الشريعة والأصول هما من المناهج المعقّدة والصعبة، ولا بد من تحريرهما وإعادة صياغتهما من جديد. وقد يكون من وراء ذلك ما كانت تدعو إليه المدرسة الإصلاحية.

وتنحية أصول الفقه جانباً قد يكون من وراء تبنيها فكرة ابن عاشور في مصنفه «مقاصد الشريعة الإسلامية»، الذي قال فيه بأن أصول الفقه ظنية ولا بد من البحث عن بديل قطعي، وهذا القطعي لن يكون سوى «علم مقاصد الشريعة» كما قال.

ومعلوم أن ابن عاشور أحد تلامذة المدرسة الإصلاحية، وتبنّى أفكارها على غرار ما فعل كثير من الفقهاء والعلماء في الساحة العربية والإسلامية في ذلك الوقت. فكانت موضوعة المرحلة بل ربما شرط النجاح والتحرّر في هذه المرحلة. لذلك لم يتردّد العلماء والمصلحون المتأثرون بالمدرسة الإصلاحية بالبحث عن مستند من الشرع وبخاصة أصول الفقه يركزون عليه في مشاريعهم، فوجدوا في الاختلاف في القول بظنية الأصول وعدم قطعيتها دعماً عظيماً لما ينشدون.

وازداد الأمر تعقيداً عند اللجوء إلى بعض مكونات أصول الفقه وإعادة بنائها بناءً يناسب مشروع الإصلاحيين، حيث «استقر عبء إعادة كتابة القياس على ما كان مفهوماً هامشياً في أصول الفقه التقليدية وهو الاستصلاح. ومن خلال هذا المفهوم الذي أعيد تحديده، سوّغ نظام فقهي جديد قوامه التخير والتلفيق مثلاً. وأصبحت مفاهيم الحاجة والعوز المسوّغة بالمصلحة أهم، وسمح لها بأن تحل محل أوامر النصوص الدينية. ورأى عدد من الإصلاحيين المهتمين أن نتائج الاستصلاح يمكن الاعتراض عليها، وأن مفهوم المصلحة اعتباطي ولا يتّسم بالصرامة العلمية والمنهجية التي يجب المحافظة عليها من أجل إعداد منهاج حديث وناجح»<sup>(٢٨)</sup>.

هكذا سيكون للمصلحة الدور الكبير في بناء منظومة فقهية جديدة، وأصبح فقه الضرورة هو الأصل بعد أن كان يشكّل في التراث الإسلامي وفي منظومة أصول الفقه التقليدية الاستثناء فقط.

استند هؤلاء إلى أقوال العلماء والمتخصّصين في الثقافة الإسلامية ليؤكدوا أقوالهم وما

(٢٧) وائل حلاق، تاريخ النظريات الفقهية في الإسلام مقدمة في أصول الفقه السني، ص ٢٧٤-٢٧٥.

(٢٨) وائل حلاق، تاريخ النظريات الفقهية في الإسلام مقدمة في أصول الفقه السني، ترجمة: أحمد موصلي، مرجعة: فهد بن عبد الرحمن الحمودي، بيروت: دار الدار الإسلامي، ط ٢، ٢٠١٨، ص ٣٢٩.

يَدْعُونَهُ، ولربما من أهم ما اعتمدوه ما جاء عند ابن القيم حين عقد فصلاً سماه: «الشريعة مبنية على مصالح العباد»، فقال: «هذا فصل عظيم النفع جداً وقع بسبب الجهل به غلط عظيم على الشريعة، أوجب من الحرج والمشقة وتكليف ما لا سبيل إليه، ما يعلم أن الشريعة الباهرة التي في أعلى رتب المصالح لا تأتي به؛ فإن الشريعة مبناها وأساسها على الحكم ومصالح العباد في المعاش والمعاد، وهي عدل كلها، ورحمة كلها، ومصالح كلها، وحكمة كلها؛ فكل مسألة خرجت عن العدل إلى الجور، وعن الرحمة إلى ضدها، وعن المصلحة إلى المفسدة، وعن الحكمة إلى العبث؛ فليست من الشريعة وإن أدخلت فيها بالتأويل؛ فالشريعة عدل الله بين عباده، ورحمته بين خلقه، وظله في أرضه، وحكمته الدالة عليه وعلى صدق رسوله ﷺ أتم دلالة وأصدقها، وهي نوره الذي به أبصر المبصرون، وهُدهد الذي به اهتدى المهتدون، وشفأؤه التام الذي به دواء كل عليل، وطريقه المستقيم الذي من استقام عليه فقد استقام على سواء السبيل»<sup>(٢٩)</sup>.

وربما أيضاً على نص من علّال الفاسي ذكره قائلاً: «والشريعة أحكام تنطوي على مقاصد، ومقاصد تنطوي على أحكام»<sup>(٣٠)</sup>.

وغني عن البيان أن قول ابن القيم أو علّال الفاسي وما تذهب إليه منظومة أصول الفقه المنسجم مع الشريعة الإسلامية هو اعتماد المصلحة الشرعية التي تراعي مصالح الناس، وتأخذ بها دون اعتمادها لوحدها متحررة عن أصول الفقه ومهملة لمقاصد الشارع. «إذ ليست قصد من قال بالمقاصد الشرعية هي الانحلال من ربة التقيد بالأحكام الشرعية متى بانت مصلحة من مصالحه الدنيوية، واللهو وراء حظوظه النفسية، وإنما قصده -على الوجه البين- أن للمصالح الإنسانية اعتبار في أحكام الشارع الحكيم، وله إليها قصد فيما يأمر به، وينهى عنه، وهذا أمر لائح يُدرك بأدنى التفاتة تأملية»<sup>(٣١)</sup>.

وهذا أمر واضح وجلي للمشتغل بمقاصد الشريعة وأصول الفقه الإسلامي، وربما لا يحتاج المرء إلى كثير عناء ليثبته من داخل الأصول ومن داخل الشريعة. فالمصلحة التي هي أساساً روح المقاصد وتدور حولها لا يتصور انفصالها عن مقاصد الشريعة وكذلك عن أصول الفقه. وهذا الانفصال أو الاستقلال يُحدث ارتباكاً كبيراً للعقل الإسلامي المنسجم مع أصول الفقه. لذلك يقرّر الشيخ البوطي: «أن المصلحة بحد ذاتها ليست دليلاً مستقلاً من

(٢٩) ابن قيم الجوزية، إعلام الموقعين عن رب العالمين، ج ٣، ص ١٢.

(٣٠) علّال الفاسي، مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها، الدار البيضاء: مطبعة النجاح، ط ٤، ١٩٩١ م،

ص ٤٧

(٣١) أبو الطيب مولود السريري، تجديد علم أصول الفقه، بيروت: دار الكتب العلمية، ط ٢، ٢٠١٦ م،

ص ١٥٤.

الأدلة الشرعية شأنها كالكتاب والسنة والإجماع والقياس، حتى يصح بناء الأحكام الجزئية عليها وحدها كما يتصورها أيُّ باحث. وإنما هي معنى كلي استخلص من مجموع جزئيات الأحكام المأخوذة من أدلتها الشرعية؛ أي إننا رأينا من تتبّع الأحكام الجزئية المختلفة قدرًا كليًا مشتركًا بينها، هو القصد إلى مراعاة مصالح العباد في دنياهم وآخرتهم»<sup>(٣٢)</sup>.

وعليه فكل مقصد لم يستند على أساس شرعي، فمآله الإلغاء وعدم الاعتبار من قبل الشريعة الحكيمة. فلذلك يشدّد الأصوليون والعلماء عامة في ضرورة التخصّص بل إتقان التخصّص؛ ذلك أن كثيرًا من المتطفّلين لا يعرفون التفريق بين الفقه وأصول الفقه، ولا يعرفون معنى الاجتهاد ولا ضوابطه، ومع ذلك يتناولون على النص الشرعي بدون استحياء، وبدون أدوات علمية وأخلاقية محولين تفسيره وتأويله.

والتأكيد على احترام التخصّص الشرعي ليس معناه الحجر على العقول، والدعوة إلى الجمود والتحرُّر، كما يريد أن يُوهّما كثير من الساعين إلى كسر هذا الاحترام. بل «إن تفسير الدين، فضلًا عن الاجتهاد فيه، يحتاج إلى علم ومعرفة وخبرة. وإنما يحق للشخص أن يمارس ذلك، وأن يتماهى فيه قليلًا أو كثيرًا، بقدر ما له من العلم والمعرفة والخبرة، وهذه مسألة لا غبار عليها، ليس بخصوص الدين وحده، ولكن في كل علم، وفي كل فن وفي كل اختصاص، وفي كل صناعة أو حرفة.. فهلا عُدَّ الدين -على الأقل- مجالًا علميًا كسائر المجالات العلمية الأخرى، يحتاج المتكلّم فيه إلى مستوى علمي معيّن، وإلى شروط علمية متعارف عليها، حتى يُسمع له ويُقبل منه أن يقول ويُفسّر ويُؤوّل ويجهّد؟»<sup>(٣٣)</sup>.

إذ إن من هؤلاء وبدعوى أن الشريعة لا تخالف العقل، وأن باب الاجتهاد مفتوح، وبدعوى «أنتم أعلم بشؤون دنياكم»<sup>(٣٤)</sup>، من يسمح لنفسه بالاجتهاد وتفسير النص الشرعي. وطبقًا لهذا الفهم ف«الروح تتطلّب خطوات وخطوات في كل ما يتعلق بالفقه والتشريع، لكن للأسف نحن تصورنا أن ما تم قد تم وانغلق الباب، ومن ثمّ لا يوجد أي مجال آخر للاجتهاد. لكن في رأيي إذا كان الإسلام من اللاشيء يعطي النصف أعطي الكل، وبالتالي بالنسبة إلى قانون الأحوال الشخصية أساوي في الميراث بين الرجل والمرأة وأجعل

(٣٢) محمد سعيد رمضان البوطي، ضوابط المصلحة في الشريعة الإسلامية، مؤسسة الرسالة، (د.ت)، ص ١١٥.

(٣٣) أحمد الريسوني، الاجتهاد النص، الواقع، المصلحة، بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ط ٢، ٢٠١٣م، ص ١٥-١٦.

(٣٤) أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب الفضائل، باب وجوب امتثال ما قاله شرعًا، دون ما ذكره ﷺ من معاش الدنيا، على سبيل الرأي.

شهادتها مساوية لشهادة الرجل، وأعلن أنه -باستثناء حالات قليلة جداً- أن للرجل الواحد امرأة واحدة، يعني معالجة كل الأشياء التي تُعاب علينا ونحن ندافع عنها. العالم قد تغيّر ووضع المرأة تغيّر والدنيا قد تغيّرت. وروح الإسلام تسمح لنا بهذا الاجتهاد.. إذ الفقه الإسلامي ليس شيئاً جامداً، يتغيّر ويتطوّر بتوالي العصور وتوالي الأزمان، إنما العيب فينا، أننا تنازلنا عن دورنا في الاجتهاد وليس العيب فيه أنه جامد»<sup>(٣٥)</sup>.

نُحِيلُنا هذا النص على قضية مهمّة جداً كانت لدعوى ابن عاشور، المتمثلة في ظنية الأصول ثم تأسيس علم المقاصد، الدور الكبير ربما في إثارتها بقوة. بتعلق الأمر بالاستدلال بالمقاصد مستقلة عن أصول الفقه، ومما ترتّب عليها بخاصة في هذه الحالة الماثلة أمامنا ما يُعرف بالتفسير المصلحي للنص الشرعي.

والتفسير المصلحي للنص غالباً ما يلجأ إليه من يُسمّون بالحدّاثيين؛ وذلك لأن النص الشرعي يستعصي عليهم فلا يطاوعهم في أهوائهم، ومن ثمّ يجدون في القول بالمقاصد باباً للوصول إلى المصلحة المزعومة.

والمهتم بالنص الشرعي وبالمصلحة يُدرك تمام الإدراك أن المصلحة المقصودة هي المصلحة التي لا تخرج عن مقصد الشارع. أو بعبارة أخرى: فالمصلحة التي تروم الشريعة الوصول إليها هي المصلحة التي لا تخضع لأهواء المكلفين. بكلمة المقصود: بالمصلحة هنا المصلحة التي لا تخرج عن ضوابط أصول الفقه، أو المصلحة التي لا تخضع للخلفية الفكرية أو النفسية أو الاجتماعية للباحث. وهي التي لا تشغل عليها الأيديولوجيا ولا دخل لها في تحديداتها. ورحم الله الغزالي إذ يقول: «فكل مصلحة لا ترجع إلى حفظ مقصود شرعي فهم من الكتاب والسنة والإجماع، وكانت من المصالح الغريبة التي لا تلائم تصرّفات الشرع فهي باطلة مُطَرِّحَةٌ»<sup>(٣٦)</sup>.

والشاطبي بعده إذ يؤكد -أيضاً- قائلاً: «فإن المراد بالمصلحة عندنا ما فهم رعايته في حق الخلق من جلب المصالح ودرء المفاسد على وجه لا يستقل العقل بدركه على حال، فإذا لم يشهد الشرع باعتبار ذلك المعنى، بل برده كان مردوداً باتّفاق المسلمين»<sup>(٣٧)</sup>.

(٣٥) حسن حنفي، في علاقة السلطة والأمة المبدأ والآلية، حوار أجرته معه مجلة المنطلق، ع ١١٠، صيف ١٩٩٥ ص ٦٠.

(٣٦) أبو حامد محمد بن محمد الغزالي، المستصفى، تحقيق: محمد عبد السلام عبد الشافي، دار الكتب العلمية، ط ١، ١٩٩٣، ص ١٧٩.

(٣٧) إبراهيم بن موسى بن محمد اللخمي بالشاطبي، الاعتصام، تحقيق: هشام بن إسماعيل الصيني، السعودية: دار ابن الجوزي للنشر والتوزيع، ط ١، ٢٠٠٨م، ج ٣ ص ٨.

## □ دعوى ابن عاشور وتجديد أصول الفقه

خالف الطاهر بن عاشور عددًا كبيرًا من العلماء فيما ذهب إليه في هذه المسألة، أعني ترك الأصول مقابل التمسك بعلم المقاصد. وحتى علّال الفاسي قرينه خالفه ولم يذهب مذهبه، ومن أوجه الاختلاف بينه «وبين ابن عاشور أن هذا الأخير يعتبر أن مقاصد الشريعة.. تُغني عن أصول الفقه، بينما يعتبر الفاسي تلك المقاصد عنصرًا أساسيًا ولكنه على أية حال مكمل لأصول الفقه»<sup>(٣٨)</sup>.

هاهنا أماننا إشكال اعتبره الكثير اكتشافًا عظيمًا لابن عاشور، بينما هو إعادة طرح مشكل قديم بثوب جديد. وهذه كارثة عظيمة تؤكد أمرًا في غاية الخطورة، يتمثل في قلة الاطلاع على التراث وعدم الاعتكاف على العلم والمعرفة في أوساط الطلبة والباحثين. والحقيقة التي لا مرأى فيها. وبكلمة أوضح: فإن الجهل وقلة المطالعة يُغرِقنا في إعادة طرح إشكالات قديمة، ونتوهم أنها فُتح عظيم على من جاء بها، بينما هي في حقيقة الأمر تُعيدنا إلى الوراء والبقاء في الدور وعدم التصدي للإشكالات الحقيقية التي يسائلها البحث العلمي الرصين.

ومعلوم أن كثيرًا من مراهقي البحث العلمي في الثقافة الإسلامية يُغرق الأمة وشبابها في عدد هائل من الشبهات تكفل العلماء والمختصون سابقًا بالرد عليها في حينها، لكنه يكتفي فقط بسر الشبهات دون الإتيان بالردود عليها، وذلك بقصد أو عن قلة اطلاع منه، أو ربما عدم إكمال بحثه ليطلع على الردود التي جاءت عليها.

وغني عن البيان أن أصول الفقه هي إنتاج عقلي بشري خاص بالمسلمين، بل يُعتبر أرفع منهج لفهم النص الشرعي وصل إليه العقل المسلم. كما أنه لا ينبغي أن يتوقف النظر إلى أصول الفقه باعتباره منهجًا لقراءة النص واستنباط الأحكام الشرعية فقط، بل يمكن اعتباره منهجًا للنظر في الواقع وتحليله أيضًا، وذلك بتوظيفه في قراءة وتفسير الظواهر الاجتماعية التي يعرفها واقع الإنسان.

وهذا المنتج الذي شهد تطورات مهمة عبر فترات من تاريخ الأمة، يُشكك في قدرته على مسايرة التحوّلات، وقراءة التطوّرات التي يعرفها عالم الإنسان، ومن ثمَّ ضرورة إخضاعه للتجديد. وهنا تفرض جملة أسئلة نفسها علينا، من قبيل: هل فشلت أصول الفقه حقيقة في قراءة النص وملاءمته للواقع؟ أم الفشل يلحق ابتداءً بالمتصدي لتوظيف أصول

(٣٨) نور الدين بوثوري، مقاصد الشريعة التشريع الإسلامي المعاصر بين طموح المجتهد وقصور الاجتهاد، بيروت: دار الطليعة، ط ١، ٢٠٠٠م، ص ٢٧.



الفقه، أي الإنسان المتزعم للمسألة؟ أم النص لم يوظّف أصلاً في موقعه وفي مقامه كما يلزم الأمر؟ وأكثر من ذلك هل العجز والفشل المزعوم هو في الفقه وليس في أصول الفقه؟

لأن قضية أصول الفقه الإسلامي وتجديده تمسُّ جهات عدّة، تبدأ بالنص الشرعي ثم الأصولي (الإنسان) ثم أصول الفقه. ومن ثمّ وجب البحث في هذا الثلاثي قبل كل شيء.

وبما أن مسألة أصول الفقه والبحث فيه تلزم المسلم، حتى يكون للبحث انسجاماً وتناسقاً داخلياً حيث يصعب على غير المسلم البحث في أصول الفقه إن لم يكن مستحيلاً، وذلك لما يتطلبه من مسلّمات كمسلّمة ثبوتية القرآن والتسليم بنبوة النبي محمد ﷺ، فإن النص الشرعي يتميّز بالخلود والصلاحية لكل عصر.

بعد ذلك يبقى أمامنا الآليات الموظّفة في قراءة النص (أصول الفقه) والعالم الأصولي، وهنا نسارع إلى القول: لم لم يَتَّهَم الأصولي قبل كل شيء؟ لماذا كان المَتَّهَم الأول هو أصول الفقه؟

وإذا اتَّفَقْنَا جدلاً على أن أصول الفقه تعرف نقصاً وقصوراً لزم تجاوزها، فإن السؤال الآن هو: ما المقصود بالتجديد؟

١- قد يكون التجديد في الأصول بمعنى التأسيس والتطوير، بالزيادة والشرح والتفصيل لبعض المباحث والأبواب، لتصبح أكثر وضوحاً في العقول، حتى يكتمل البنيان الذي يسعى الأصوليون إلى تحقيقه، وذلك كما صنع الشافعي ومن جاء بعده.

٢- وقد يقصد بالتجديد إعادة الترتيب وإعادة بناء أصول الفقه الإسلامي ترتيباً جديداً، وكذلك تشذيبه وتنقيته مما علق به من النقاشات التي تبدو الآن عقيمة، والتي لها علاقة في بعض الأحيان بالمنطق مثلاً، وربما ببعض القضايا العقدية والكلامية<sup>(٣٩)</sup> التي لا تتناسب مع الواقع وبعيدة عن الواقع الحالي. وكذلك صياغة الأصول وفق رؤية أخرى قد تكون مقاصد الشريعة الإسلامية والقواعد الكلية والمصالح الشرعية. وهذا مثل التجديد الذي جاء به الشاطبي في «الموافقات».

٣- وقد يكون التجديد -أيضاً- بمعنى التوفيق بين الآراء المتضاربة التي عرفت عن الأصوليين السابقين ومحاولة التوفيق بينها، خصوصاً وأن هذه الاختلافات متعدّدة وكثيرة. وهذا مثل الذي قام به الشوكاني في «إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من الأصول».

(٣٩) وإن كنا نرى أهمية الدرس الكلامي في الدرس الأصولي.



٤- كما قد يكون التجديد بمعنى إعادة البناء بطريقة عصرية موافقة للواقع وتستجيب للتطلُّعات، وهي مثل دعوة حسن الترابي، وربما قد يكون سبقها دعوة رفاة الطهطاوي في «القول السديد في التجديد والتقليد»<sup>(٤٠)</sup>.

ومن ثَمَّ فالمقصود بالتجديد غير واضح، وإن كانت التهمة موجودة ومحددة في فشل قراءة النص وتفسيره. ومع ذلك فإن «التجديد مصطلح يكثر في الكتابات تناوله وعلى الألسنة تداوله؛ ولكنه غير محدّد المعالم ولا محدود العوالم، فهو من تلك المصطلحات المعروفة جدا إلى درجة أنه لا يمكن أن يعرف..»<sup>(٤١)</sup>.

ومن المهم الإشارة إلى قضية جوهرية في مسألة التجديد في أصول الفقه، يعترها كثير من اللغظ والغموض عند الباحثين والمهتمين بالدرس الأصولي، ذلك أن «أحد أعقد الأسئلة العارضة في إشكالية التجديد الأصولي، وهو مناهج التجديد ومحلّه، فوقع لبس خطير بين الدعوة للتجديد في علم أصول الفقه والدعوة إلى تجديد أصول الفقه، وبين الجانبين من الفروق ما بين السماء والأرض؛ لأن النظر في علم أصول الفقه نظر في الأفهام العقلية الإنسانية المترتبة عن استثمار أصول الفقه، والنظر في أصول الفقه نظر في الأصول المصدرية ومراجعة لها، وهذا أمر في غاية الخطورة تأباه العقول السليمة المسلمة بالنقل»<sup>(٤٢)</sup>.

فالخلط بين علم أصول الفقه وأصول الفقه هو الذي أحدث ضرراً كبيراً في البحث الأصولي في هذه القضية. وقد لا يكون غريباً عند التمييز بين هذين الحقلين (علم أصول الفقه من جهة وأصول الفقه من جهة أخرى) فهم الإشكال الذي أحياء الطاهر بن عاشور المتعلّق بظنية الأصول، والذي يترجّح أن الشاطبي قصد أصول الفقه بينما ابن عاشور قصد شيئاً آخر هو علم أصول الفقه.

ثم قضية أخرى قد لا تقل أهمية على القضية السابقة، ذلك أنه قد لا يكون «إعادة النظر في علم الأدلة والأصول هو السبيل إلى تحقيق التجديد الأصولي المنشود، إنما ينبغي البحث في طرق توظيف هذه الأصول بالحال المناسب والمجدي، والواقع يؤكد ثراء وإبداع الأصول أو المسالك الاجتهادية ومرونتها، ولا سيما على مستوى أعمال المصالح المرسلة،

(٤٠) محمد شهيد، راهنية التنظير المقاصدي وآفاقه الاجتهادية، مصدر سابق، ص ٢٦٤-٢٦٥.

(٤١) عبد الله بن بيه، إثارات تجديدية في حقول الأصول، الرياض: دار وجوه للنشر والتوزيع، ط ١، ٢٠١٣، ص ١٢.

(٤٢) الحسان شهيد، نظرية التجديد الأصولي: من الإشكال إلى التحرير، الرياض: مركز نماء، ط ١، ٢٠١٢، ص ٢٤-٢٥.

واعتبار الأعراف، والنظر إلى مآلات التصرفات»<sup>(٤٣)</sup>.

ذلك لأن مآسي المجتمع والإنسان في هذا الوقت ازدادت تعقيداً، وهي في الوقت نفسه تتسم بالشمول، وبذلك فليس من الضروري اعتماد هذه الوسيلة -التجديد الأصولي- للخروج من الأزمة التي يعرفها الإنسان المعاصر؛ إذ الحل ربما يكون في جوانب أخرى غير المنهج الأصولي لا بد من استقصائها والبحث فيها بعمق وجدية أكثر.

ورغم الاختلاف الحاصل في التجديد الأصولي بين تيارين كبيرين: تيار ينشد تجديدًا صحيحًا من داخل المنظومة الأصولية بغاية الوصول إلى أصول فقه قادرة على مواكبة التطورات والتحوّلات التي تظهر بين الفينة والأخرى في الساحة، وبين تيار آخر يرى فيما يعتقده ثقباً أو خللاً في أصول الفقه وضرورة إصلاحه ربما بسوء نية، فإن «الاجتهاد الساقط المفروض هو العمل على نقض أصول الفقه وقواعده التي أجمعت الأمة على أنها أصول وقواعد ثابتة، إذ هي من قواعد الإسلام ومنابعه التي إذا نقضت نقض الإسلام من قواعده وأزيلت حقيقته»<sup>(٤٤)</sup>.

وإذا كنا نرى ونعتقد أن أصول الفقه تمثل منظومة متناسقة داخل العلوم الإسلامية والتراث الإسلامي، وأن أصول الفقه تمثل أرقى ما وصله العقل العربي المسلم، فإننا لا نتمسك ونتطرق في القول بعصمتها؛ ذلك أننا نرى أن ما هو بشري واجتهاد عقلي هو قابل للمراجعة والنقد والنخل أيضاً.

ومع ذلك إذا كان التجديد حتمياً تتطلبه المرحلة بعد التحري والتدقيق من قبل المتخصصين من أهل الصنعة والكفاءة، فإن هذا التجديد لا بد أن يضمن خلود الشريعة المنصوص عليه في الثقافة الإسلامية بلا ريب. وهنا «يمكن تعريف التجديد بأنه تحريك المفاهيم التي تشكل المنظومة الأصولية، وتمثل الصورة المحددة لها لإبداع مفهوم جديد أو إدراج مضمون حديث في مفهوم قديم في قراءة جديدة للأصول؛ قواعد ومقاصد وعلاقات بالجزئيات الفقهية على ضوء مستجدات العصر. فهو ربط واصب بين الكلي والجزئي في ضوء ضرورات الواقع وحاجياته»<sup>(٤٥)</sup>.

من جانب آخر تصاعدت أصوات متعددة تنادي بالتجديد في أصول الفقه

(٤٣) الحسان شهيد، الخطاب النقدي الأصولي من تطبيقات الشاطبي إلى التجديد المعاصر، فرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط ١، ٢٠١٢م، ص ٣٤٠.

(٤٤) أبو الطيب مولود السري، استثمار النص الشرعي على مدى التاريخ الإسلامي، بيروت: دار الكتب العلمية، ط ٢٠٠٩م، ص ٤٢١.

(٤٥) عبد الله بن بيه، إثارات تجديدية في حقول الأصول، ص ١٥-١٦.

الإسلامي، وقد كان حسن الترابي من الأصوات التي اشتهرت بصيخته المعروفة في هذا المضمار، حيث دعا إلى تجديد أصول الفقه ومراجعتها باعتبار الزمان والظروف التي ظهرت فيها أصبحت متجاوزة، وقد ظهرت مستجدات عدة تتطلب قراءة تجديدية للأصول. فالفقه الذي بين أيدينا لا يستجيب للواقع الذي نعيشه؛ «ذلك أن قطاعات واسعة من الحياة قد نشأت من جرّاء التطوّر المادي، وهي تطرح قضايا جديدة تمامًا في طبيعتها، لم يتطرّق إليها الفقه التقليدي، ولأنّ علاقات الحياة الاجتماعية أوضاعها تبدّلت تمامًا، ولم تعد بعض صور الأحكام التي كانت تمثّل الحق في معيار الدين منذ ألف عام تُحقّق مقتضى الدين اليوم ولا توافي المقاصد التي يتوخّاها؛ لأنّ الإمكانيات قد تبدّلت، وأسباب الحياة قد تطوّرت، والنتائج التي تترتّب عن إمضاء حكم معيّن بصورته السالفة قد انقلبت انقلابًا تامًّا.»<sup>(٤٦)</sup>.

وفي الختام إذا كان لا بد من ملاحظة يمكن تسجيلها فإنه يمكن «للمتابع لهذه المهمة -التجديد الأصولي- أن يُسجّل بسهولة أن الدعوة إلى التجديد في أصول الفقه الإسلامي، سواء كان القائلين بها والداعين لها أو من الرافضين لها والمحاربين لها أيضًا، هو في نهاية المطاف الإلحاح بشدّة إلى توظيف مقاصد الشريعة الإسلامية. فمآل تجديد أصول الفقه، في نظرنا، هو في الحقيقة القول بالمقاصد وتوظيفها»<sup>(٤٧)</sup>.

## □ خاتمة

من المهم إعادة التأكيد على مكانة محمد الطاهر بن عاشور العلمية بين علماء الأمة الإسلامية حتى لا يُساء فهم ما توصّلنا إليه من نتائج. ومن المهم التوضيح أن ابن عاشور عاش في ظروف صعبة مرّت بها الأمة الإسلامية تتمثل في الاستعمار الذي هو في نهاية المطاف صنيع الحداثة. والحداثة نراها رؤية فلسفية غربية لا أخلاقية، أهدافها ومراميها مخالفة تمامًا للتصوّر الإسلامي كليًّا.

وإذا كانت الحداثة على الشكل الذي وصفنا فإننا نرى أن ابن عاشور وفي مرحلة تاريخية متقدّمة مع زملائه في مدرسة الإصلاح، ربما، قد وقعوا في شرك الحداثة فصاروا يبحثون في أصول الفقه عمّا يستندون إليه ليشبّثوا صواب رأيهم. وهكذا فقد كان ما جاء به ابن عاشور في مقدمة كتابه «مقاصد الشريعة الإسلامية» مثيرًا للغاية. فمن جهة ما جاء به ليس جديدًا حين قال بظنيّة أصول الفقه فقد سبق إليها غير واحد من العلماء وردّوا على

(٤٦) حسن الترابي، تجديد أصول الفقه الإسلامي، ضمن كتاب: تجديد الفكر الإسلامي، دار القرافي، ط ١، ١٩٩٣، ص ٣٤-٣٥.

(٤٧) محمد شهيد، راهنية التنظير المقاصدي وآفاقه الاجتهادية، ص ٢٦٨.

ذلك في مصادر أصول الفقه، وهو على الأقل غير محسوم.

ومن جهة أخرى كان لذلك أثر كبير على الدرس المقاصدي بخاصة وسط الباحثين الشباب في الأوساط الأكاديمية. فالقول بظنية الأصول قد يفهم منه التشكيك أصلاً في أصول الفقه. ونحن نعرف أن الحداثة تمثت القديم وتكره التراث، وكل هُمّها هو التخلي عن القديم والقطع معه واللهث بدون توقف نحو الجديد.

ثم إن المدرسة الإصلاحية التي ينتمي إليها ابن عاشور متيمة بالبحث عما يُبرّر اختياراتها، وقد وجدت في الأصول القطعية ما يُعكّر صفو اختياراتها. ومن ثمّ فالقول بظنية الأصول هو فتح للباب أمام تخصص جديد هو ما سمّاه «علم مقاصد الشريعة».

و«علم مقاصد الشريعة» ووسمه بالقطعي في مقابل وسم أصول الفقه بالظني هو فتح لباب جديد، وربما غريب عن الدرس الأصولي. وهذا الباب الذي فتحته دعوى ابن عاشور ترتبت عنه آراء توسّع فيها أصحابها خارج نسق الشريعة المتّسم بالانسجام الدقيق من الشارع الحكيم. على رأس ما ترتّب عن ذلك القول بالتجديد في أصول الفقه. وهو قول لا نرى فيه أيّ خروج عن الاختلاف والتعدد بشرط أن يقوم به أهل التخصص المدققين.

أما أن يفتح الباب على مصراعيه أمام الطلبة المبتدئين فهذا نوع من العبث. وكذلك في حدود ما أطلعنا عليه فإن هذا التجديد لم يتجاوز الادّعاء والصّراخ حيث لا نتائج مهمة توصّل إليها أصحابها. ومن هنا خشية الوقوع ضحية الحداثة التي تريد أن تهرب من القديم وتلهث وراء الجديد كيفما كان.

ثم إن القول بتأسيس «علم المقاصد» فتح الباب أمام القول بانفصاله عن أصول الفقه. ومعلوم أن مقاصد الشريعة ظهرت ونمت وترعرعت في حضن أصول الفقه. وكل محاولة لفصلها عن حضنها هي عمل مخالف لقواعد البحث العلمي الذي يرى في التكامل المعرفي وتداخله قوة في تماسك علوم الوحي.

وقد يكون تأسيس هذا العلم وانفصاله أو استقلاله عن الأصول رؤية تفكيكية مُتَشَبِّعة بروح الحداثة وفلسفتها. كما أن القول بهذا الاستقلال هو قول بالتوسّع في التفسير المصلحي للنصوص. وهو ما يُحيلنا على البحث عن المصلحة الضيقة المتحرّرة من القيم والأخلاق وهو قول فيه نفس حدائي بامتياز.

ثم لا ينبغي أن ننسى أن التوسع في البحث المقاصدي شكّل استثناءً في تاريخنا وثقافتنا. وهذا التوسّع نتج عنه توسّع في فقه الضرورة المخالف لرؤية أصول الفقه والفقه الإسلامي الذي يرى في الضرورة استثناءً فقط، كما يرى فيها مدخلاً لفتح باب الحيل الشرعية، ومن

ثم التنصّل من التكاليف الشرعية. وهو أيضًا قول متأثر بشكل كبير بالتفكير الحدائي الذي ينشد التنصّل من كل الضوابط والتحرّر منها، ليبقى للإنسان وحده وعقله القول الفصل في كل ما يلامسه في الواقع.

وهو كذلك قول بالبحث عن حلول تُخرج الأمة من سلطة الاستعمار ونتائجه، لكن عبر تأسيس دولة حديثة بقيم -في نهاية المطاف- تخالف قيم الشريعة ومراميها. وتيارات النهوض في عالمنا العربي والإسلامي لم تسأل الدولة الحديثة لكنها سارعت بتبنيها والإيمان بخياراتها بخاصة ما يتعلق بحقوق الإنسان والحريات.

### فكرة تعارف الحضارات

في مناهج التعليم العربي العام والعالى

زكى الميلاد

- ١ -

#### بيان وتوصيف

كسبت فكرة تعارف الحضارات حضوراً في مناهج تعليمية ومقررات دراسية وتدريبية لدى بعض البلدان العربية مشرقية ومغربية، تنوعت هذه المناهج والمقررات من ناحية المستوى شاملة التعليم العام وتحديدًا المرحلة الثانوية، والتعليم العالى شاملاً مراحل الليسانس والماستر والدكتوراه، إلى جانب المستوى التدريبي، وتراوحت هذه المناهج والمقررات من ناحية الحقل المعرفي متعددة بين التاريخ والفلسفة والحضارة.

بياناً لهذا الأمر وتوثيقاً سوف أعرض له متبّعاً التدرّج التعليمي ابتداء من التعليم العام ثم التعليم العالى بمراحله المتعاقبة، وانتهاءً بالتعليم التدريبي. متطرقاً بعد هذا التوصيف والتوثيق مقدّمًا بعض النتائج والمستخلصات. علماً أنني قد بذلت جهداً كبيراً بقي مستمراً في تقصي هذا الأمر، وما وصلت إليه مثل مادة لها وزنها الكمي والكيفي، وجدت أنها تستحق العناية بها، والالتفات إليها، وإفراد الحديث عنها بياناً وتحليلاً.

## أولاً: تعارف الحضارات في التعليم العام الثانوي

أدرجت فكرة تعارف الحضارات في كتاب (التاريخ) المقرّر الدراسي للصف الحادي عشر ضمن المرحلة الثانوية من التعليم العام في دولة الإمارات العربية المتحدة، حدث ذلك ابتداء من سنة ١٤٣٠هـ / ٢٠٠٩م. وقد جاءت هذه الخطوة في سياق تقديم كتاب (التاريخ) بحلة جديدة مندرجة في إطار خطط وزارة التربية والتعليم هناك لتطوير مناهج التعليم وتحديثها بما يواكب التطوّرات والمستجدات التربوية في عالم اليوم، بما يتيح للمتعلم التعرف إلى واقعه المعاصر وطروحاته بمنظور شمولي متكامل ومتّزن للقضايا والمشكلات المعاصرة.

هذا الكتاب تكوّن من جزأين، الجزء الأول تكوّن من وحدتين موسّعتين هما: التواصل الحضاري بين الحضارات الإنسانية، وقضايا عالمية معاصرة. وتكوّنت الوحدة الأولى من درسين، الدرس الأول حمل عنوان: (العلاقات المتبادلة بين الحضارات الإنسانية)، والدرس الثاني حمل عنوان: (أسس العلاقات بين الحضارات الإنسانية).

حدّد الكتاب الناتج التعليمي المتوقّع بعد دراسة الوحدة الأولى، بأن يفهم المتعلّم العلاقة بين الحضارات الإنسانية عبر العصور التاريخية بمجالاتها المختلفة، كما حدّد الكتاب مؤشرات الأداء مبيناً خمسة مؤشرات هي:

- ١ - يلخص المتعلّم أهم نتائج التفاعل الحضاري بين الحضارات الإنسانية.
- ٢ - يستخدم المتعلّم مهارات التفكير العليا ومنها: العصف الذهني والتطبيق في دراسته للعلاقات المتبادلة بين الحضارات الإنسانية.
- ٣ - يطبق المتعلّم مهارات التفكير الناقد لينظم ويستخدم المعلومات المكتسبة من مصادر تاريخية متنوعة بما فيها الشبكة المعلوماتية.
- ٤ - يتواصل المتعلّم شفهيّاً وكتابيّاً وبصريّاً مع الآخرين.
- ٥ - يُعبّر المتعلّم عن اعتزازه بدولته ودورها في التواصل الحضاري مع الحضارات الأخرى<sup>(١)</sup>.

كما حدّد الكتاب كذلك مهارات هذه الوحدة، تمثّلت في مجموعة عناصر هي: التفكير الناقد، التواصل مع الآخرين، قراءة النص التاريخي، جمع المعلومات من المراجع والشبكة

(١) وزارة التربية والتعليم بدولة الإمارات العربية المتحدة، كتاب التاريخ، الصف الحادي عشر، ج ١، ١٤٣٠هـ / ٢٠٠٩م، ص ٩.

المعلوماتية، التشابه والاختلاف، العصف الذهني، التوسُّع، التوقُّع، التطبيق، التحليل، الربط. أما قيم الوحدة فتمثَّلت في: التعايش السلمي، الحوار، الاحترام، العمل المنتج، التعارف، العدل، المساواة، الشورى، الانتماء.

وبالنسبة لفكرة التعارف فقد حضرت في الدرس الثاني الموسوم بعنوان: (أسس العلاقات بين الحضارات الإنسانية)، وجاء الحديث عن هذه الفكرة ضمن فقرة بعنوان: (نظريات التفاعل الحضاري)، تطرَّقت إلى أربع نظريات تحدَّدت بهذا النص:

أولاً: نظرية صراع الحضارات من وجهة نظر صمويل هنتنغتون.

ثانياً: نظرية حوار الحضارات من وجهة نظر روجيه غارودي.

ثالثاً: نظرية نهاية التاريخ من وجهة نظر فرانسيس فوكوياما.

رابعاً: نظرية تعارف الحضارات من وجهة نظر زكي الميلاد.

قدَّم الكتاب شرحاً موجزاً عن هذه النظريات الأربع، وقد استند في شرح فكرة التعارف إلى كتاب: (تعارف الحضارات)، مقسِّماً هذا الشرح إلى نقطتين، متحدِّداً بهذا النص: يقول زكي الميلاد «في كتابه (تعارف الحضارات):

١- إن تعارف الحضارات نظرية مستنبطة من القرآن الكريم، قال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ﴾<sup>(٢)</sup>. إن الحديث في هذه الآية عن شعوب وقبائل وليس عن أفراد، بمعنى أن الحديث عن أمم ومجتمعات؛ لذلك جاز لنا تطبيق هذا المفهوم على مستوى الحضارات.

٢- إن هذه النظرية جاءت لإنشاء شكل العلاقات المفترضة بين الناس كافة، مهما تعدَّدت وتنوّعت أعراقهم وسلاسلهم ولغاتهم وألستهم ودياناتهم ومذاهبهم وتاريخهم وجغرافياتهم؛ لذلك يعتبر التعارف هو الذي يُؤسِّس لأشكال الحوار ومستوياته ودرجاته. لذا يعتبر التعارف أسبق من الحوار؛ لأنه هو القاعدة التي تُؤسِّس أوضاعها، ومثال ذلك: تجربة التحوُّل التي حصلت للمغول الذين بدؤوا بغزو، كان من نتائجه تدمير الحضارة الإسلامية، ولكنهم وبعد زمن من السيطرة والتواجد بين المسلمين انتهوا إلى اعتناق الدين الإسلامي، وساهموا في بناء الحضارة الإسلامية»<sup>(٣)</sup>.

(٢) سورة الحجرات، الآية: ١٣.

(٣) وزارة التربية والتعليم بدولة الإمارات العربية المتحدة، كتاب التاريخ، ج ١، مصدر سابق، ص ٣٢.



بعد هذا الشرح قدّم الكتاب زاوية بعنوان «نشاط» استهدف منها مهارة التشابه والاختلاف، تحدّد هذا النشاط في الإجابة عن السؤال الآتي: استخراج أوجه التشابه والاختلاف بين كل من نظرية «صمويل هنتنغتون وروجيه غارودي»، و«فرانسيس فوكوياما وزكي الميلاد» حول التفاعل الحضاري؟

وفي نهاية الوحدة قدّم الكتاب تقويماً عاماً تكوّن من خمسة أسئلة، السؤال الأول تعلّق بالنظريات الأربع، وتحدّد بهذا النص: قارن بين نظريات التفاعل الحضاري من حيث: أوجه المقارنة: صمويل هنتنغتون - روجيه غارودي - فرانسيس فوكوياما - زكي الميلاد، اسم النظرية؟ أشهر المؤلفات؟ أهم ما يميّز كل نظرية؟

وأخر ما ختمت به هذه الوحدة، فقرة بعنوان: (مشروع الوحدة)، يراد به تكليف طلبة الفصل بإعداد ندوة تاريخية، وقد شرح الكتاب هذه الفقرة بالنص الآتي: «بالتعاون مع زملائك في الفصل قم بالمشاركة في إعداد ندوة تدور حول أسس العلاقات الإنسانية بين الحضارات (التعايش السلمي - الحوار - التعارف - العولمة)، واعرّض أهميتها في تحقيق السلام العالمي بين الحضارات الإنسانية في جميع المجالات»<sup>(٤)</sup>.

### ثانياً: تعارف الحضارات في مرحلة الليسانس

أعدّت الدكتورة الجزائرية هجيرة شيلي -أستاذ محاضر- مقرّراً دراسياً بعنوان: (فلسفة الحضارة)، موجّهًا لطلبة السنة الثانية مرحلة ليسانس فلسفة، ومسجلاً في قسم الفلسفة بكلية العلوم الإنسانية والاجتماعية جامعة محمد لين دباغين - سطيف الثانية، في ولاية سطيف شرق الجزائر، وقامت بتدريسه لمدة سنتين متتاليتين امتدّت بين (٢٠١٦ - ٢٠١٨م).

هذا المقرّر الدراسي تكوّن من مقدّمة وخاتمة، ومن أربع عشرة محاضرة، يقع في (١٣٤) صفحة من القياس الكبير، حملت المحاضرة الثالثة عشرة عنوان: (نظرية تعارف الحضارات)، وهي تقع في ست عشرة صفحة امتدّت بين (١٠٢ - ١١٧)، وتكوّنت هذه المحاضرة من ثلاثة محاور أساسية تحدّدت بهذه العناوين:

أولاً: بواكير فكرة تعارف الحضارات عند زكي الميلاد.

ثانياً: المنطلقات المنهجية لصياغة مفهوم تعارف الحضارات.

ثالثاً: مرتكزات نظرية تعارف الحضارات.

(٤) وزارة التربية والتعليم بدولة الإمارات العربية المتحدة، المصدر نفسه، ص ٥٤.

في المحور الأول تطرّقت الباحثة إلى أمرين هما: دلالات التعارف لغةً واصطلاحاً، وبواعث وأهداف تعارف الحضارات. وفي المحور الثاني رأت الباحثة أن تأسيس مفهوم تعارف الحضارات ارتكز على ثلاثة عناصر هي: الفحص والنقد، الأصل والمثال، القياس والاختبار. وفي المحور الثالث درست الباحثة مرتكزات نظرية تعارف الحضارات مستندة إلى طريقتين: تحليلية وتركيبية.

وختمت الباحثة المحاضرة بخلاصة قرّرتها قائلة: «بناء على ذلك فإن نظرية تعارف الحضارات تعدّ من أنضج النظريات التي تسعى إلى رسم صورة أفضل لمستقبل العلاقة بين الحضارات في زمن العولمة، من حيث إنها قدّمت لنا إطاراً واضحاً عن شكل العلاقة المفترض بين الحضارات من جهة، ومن جهة أخرى طبيعة الأصل الذي اعتمدت عليه في ذلك. يمكن أن نُلخّص نظرية زكي الميلاد في النقاط التالية:

**الأول:** نقدي، تبلور في النقد المنهجي والبناء الذي وجّهه الميلاد لجملة المقولات الرائجة والمتمثلة في صدام الحضارات وحوار الحضارات اللذين ينتميان إلى المجال الغربي ويتحدّدان به، بالإضافة إلى ظاهرة العولمة التي استحوذت على أوسع اهتمام عالمي، وهنا أراد الميلاد أن يبرز الرؤية الإسلامية للعولمة من خلال عالمية الإسلام.

**الثاني:** تأسيسي، تجسّد في دراسة ما أسماه الميلاد بآية التعارف، مستنبطاً منها العناصر التجزيئية والتركيبية المقوِّمة لنظرية التعارف، والتي من أهدافها التخلّص من رواسب الصدام والوصول بنا إلى حوار الحضارات. وبهذا تحدّد مفهوم التعارف في التواصل الكوني والانفتاح العالمي على مستوى الأمم والحضارات، وربط هذا المفهوم بوحدة الأصل الإنساني، وبقاعدة تنوّعه، وأكرمية التقوى.

**الثالث:** في الأخير عمد زكي الميلاد إلى التحقق من قيمة فكرة التعارف، فلجأ إلى قياس واختبار الفكرة في المجال التداولي بعد الإعلان عنها، فكانت نتيجة الاختبار: أن حظيت الفكرة باهتمام واسع لدى النخب العلمية<sup>(٥)</sup>.

### ثالثاً: تعارف الحضارات في مرحلة الماستر

تم إدراج فكرة تعارف الحضارات في جامعات الجزائر على مستوى الماستر في تخصصين من تخصصات العلوم الإنسانية والاجتماعية، هما: فلسفة عربية وإسلامية، وفلسفة تطبيقية. في التخصص الأول أدرجت فكرة التعارف في مادة (فلسفة التاريخ

(٥) هجيرة شبلي، فلسفة الحضارة، مقرر دراسي مخطوط، قسم الفلسفة، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، جامعة محمد لين دباغين، سطيف الثانية، السنة الجامعية ٢٠١٨ - ٢٠١٩م، ص ١١٧.

والحضارة)، موجهة لطلبة الماستر في السنة الثانية، وتُقدّم بوصفها وحدة أساسية يتوجّب على الطالب النجاح فيها، ولها من الرصيد خمس نقاط، ورتبتها في المعامل الدرجة الثانية. في نطاق هذه المادة، سوف نعرض لنموذجين تمكّنت من تحصيل المادة الكاملة المخصصة للحديث عن تعارف الحضارات، هذان النموذجان هما:

**النموذج الأول:** ينتسب مكاناً إلى ولاية الشلف غرب الجزائر، متّصلاً بجامعة حسيبة بن بو علي، متمثلاً في ملخّص عرضته الجامعة في صفحتها الإلكترونية، متحدّداً بهذا النص: «تتمحور المفردات المعرفية لهذا المقياس حول قضايا فلسفة التاريخ والحضارة وجدل العلاقة بينهما من خلال بعض الشخصيات الفكرية البارزة. والمعارف المسبقة المطلوبة لتغطية محتوى هذه القضايا هي: فلسفة إسلامية، فلسفة غربية حديثة ومعاصرة، فكر عربي حديث ومعاصر.

وتتوزّع محتويات المادة المعرفية للمقياس على النحو التالي:

- ١ - مفهوم فلسفة التاريخ والحضارة.
- ٢ - تطوّر فلسفة التاريخ والحضارة (أوغستين، ابن خلدون، فيكو، هيجل).
- ٣ - فكرة تعاقب الحضارات عند ابن خلدون.
- ٤ - فلسفة الحضارة عند مونتيسكيو.
- ٥ - أرنولد توينبي والحضارة.
- ٦ - سقوط الحضارة عند شبنجلر.
- ٧ - ثلاثية البناء الحضاري عند مالك بن نبي.
- ٨ - حوار الحضارات عند روجيه غارودي.
- ٩ - فكرة صراع الحضارات عند هنتينغتون.
- ١٠ - تعارف الحضارات عند زكي الميلاد.

وهذا النص بتمامه موجود كذلك في مقرّر الماستر بجامعة عمار ثليجي بولاية الأغواط جنوب الجزائر، مؤرّخاً للسنة الجامعية (٢٠١٧ - ٢٠١٨م)، متحدّداً في صفحة (٥٠).

الدكتور عبدالقادر بلعالم هو أستاذ المادة في جامعة الشلف، وقد أعد نصّاً مكتوباً مدوّناً في صفحة الجامعة الإلكترونية بعنوان: (المحاضرة العاشر: تعارف الحضارات عند زكي الميلاد)، أبرزت هذه المحاضرة في المقدّمة تعارف الحضارات بوصفها أطروحة جاءت في سياق تسابق النماذج لتقويم التحوّلات العالمية واستشراف المستقبل، مستعينة بالموروث الديني وإحيائه، سعياً لحلّ أزمتنا ومشاكلنا، وأمثلاً بأن تكون لدينا القدرة على النهوض

بواقفنا. وقد توقّف المحاضر عند الأصل القرآني الذي استندت إليه أطروحة التعارف، مبيّناً ومفصّلاً الحديث عن تلك الحقائق الكلية ذات الأبعاد الإنسانية العامة المستخلصة من آية التعارف في سورة الحجرات.

ثم توقّف المحاضر عند فقرة حدّدها بعنوان: (تعارف الحضارات والبناء المعرفي)، أشار فيها إلى ما كنت قد طرحته بشأن التجاور بين مفهوم التعارف ومفهوم التواصل عند المفكر الألماني يورغن هابرماس، منتقلاً بعد ذلك إلى الحديث عمّا يعترض أطروحة التعارف من صعوبات معرفية في المجال العربي خصوصاً.

وختم المحاضر محاضره منتهياً إلى خلاصة نقلها عني، قرّرها قائلاً: «وأخيراً فإن مقولة «تعارف الحضارات»، لا تعني مجرد الاعتراف بتعدد الحضارات وتنوّعها، وإنما تركز على ضرورة تقدّم الحضارات في العالم، وتأسيس الشراكة الحضارية فيما بينها، وتبادل المعرفة والخبرة، فالعالم ليس بحاجة إلى حضارة واحدة، وإنما إلى استنهاض الحضارات كافة. لهذا فإن مفهوم «تعارف الحضارات» أكثر ضبطاً وصواباً من مفهوم حوار الحضارات، وأوضح تعبيراً عن الرؤية الإسلامية في هذا الشأن، وأن التعارف هو الذي يؤسّس للحوار وينهض به، وما تحتاج إليه الحضارات في عالم اليوم هو التعارف الذي يرفع الجهل بصورة كافة، الجهل المسبّب للصدام بين الحضارات، في المقابل أن التعارف هو الذي حافظ على تعاقب الحضارات في التاريخ الإنساني».

وفي نهاية النص أشار المحاضر إلى مراجع المحاضرة، وحدّدها في ثمانية أعمال مؤلفات ومقالات، منها اثنان من أعمالي هما: كتاب: (المسألة الحضارية.. كيف نبكر مستقبلنا في عالم متغيّر؟) الصادر سنة ١٩٩٩م، ومقالة: (تعارف الحضارات.. الفكرة والخبرة والتأسيس) المنشورة سنة ٢٠١٣م في مجلة (الحوار الثقافي) الصادرة عن كلية العلوم الاجتماعية بجامعة عبد الحميد بن باديس في ولاية مستغانم غرب الجزائر.

**النموذج الثاني:** ينتسب مكاناً إلى ولاية عنابة شمال شرق الجزائر، متّصلاً بجامعة باجي مختار، متمثلاً في مادة علمية أعدتها الدكتورة حنان بوزينة، تكوّنت هذه المادة من ثلاثة محاور أساسية تحدّدت بهذه العناوين:

**المحور الأول:** التفسير اللاهوتي للتاريخ (اليهودية - المسيحية - الإسلام)، يتضمّن هذا المحور مجموع التفسيرات الدينية للتاريخ.

**المحور الثاني:** نظريات تفسير التاريخ: يتضمّن هذا المحور نظريات تفسير التاريخ من نظرية الفعل الإنساني، إلى نظرية التعاقب الدوري، بالإضافة إلى التفسير البيولوجي

للتاريخ، وأخيرًا نظرية التحدي والاستجابة في تفسير التاريخ.

**المحور الثالث:** قضايا فلسفة الحضارة: في هذا المحور جرى تناول أهم المسائل الحضارية من مشكلات وحلول، متوقفين عند أهم النظريات التي تناولت الحضارة بجميع أبعادها. وقد تمثلت هذه النظريات في: حوار الحضارات لروحيه غارودي، صراع الحضارات لصمويل هنتنغتون، بالإضافة إلى الإسلام ومشروع تعارف الحضارات لزكي الميلاد.

كما تضمّنت هذه المادة العلمية بيانًا تفصيليًا حول تعارف الحضارات ورد في المحاضرة السادسة الموسومة بعنوان: (الحضارات بين تحديات الحوار والصدام والتعارف)، وتكوّنت من ثلاثة أجزاء جاءت بهذا النحو:

الجزء الأول: حوار الحضارات عند روجيه غارودي.

الجزء الثاني: صدام الحضارات عند صمويل هنتنغتون.

الجزء الثالث: تعارف الحضارات عند زكي الميلاد.

تطرّق هذا الجزء الثالث في المقدمة مبينًا الفضاء المعرفي العربي والإسلامي الذي تنتمي إليه فكرة التعارف، متحددة بمجال العلاقات بين الحضارات، ساعية لبناء هذه العلاقات على أساس المعرفة المتبادلة من خلال بناء جسور التعارف لإزالة كافة صور الجهل، والتخلص من كل رواسب القطيعة ومسببات الصدام.

ثم انتقلت المحاضرة متحدثة عن الأصل القرآني الذي ارتكزت عليه فكرة التعارف، متمثلة في آية التعارف، مبينة الجوانب الكلية والأبعاد الإنسانية العامة المضمّنة في هذه الآية والمستنبطة منها. بعد ذلك تطرّقت المحاضرة إلى أسس فكرة التعارف متحددة في أسس دينية وثقافية وسياسية واقتصادية.

وفي الخاتمة انتهت المحاضرة إلى خلاصة عامة قرّرتها بهذا النص: «ختامًا يمكننا القول: إن مقولة تعارف الحضارات قد نجحت على المستوى المعرفي والمفاهيمي، ودُرست وما تزال تُدرس من قبل الكثير من المفكرين والباحثين العرب، وهذا ما يزيدها غنى وتألقًا. أما على المستوى العملي فإن مسألة التعارف كمقولة ما زالت تحتاج إلى آليات واقعية، وخطوات عملية واضحة، للوصول إلى تحقيق الأهداف المنوطة بها، وبالطبع هذا لا ينقص من قدرها. وعلى الرغم من أهمية نظرية تعارف الحضارات على مستوى الفكر والتنظير، لكن الواقع يثبت أنه من الصعوبة بمكان أن تنزل هذه النظرية إلى مستوى الواقع الفعلي والعملي. وذلك بسبب الاختلاف في آليات الخطاب العربي الإسلامي من جهة، والخطاب الغربي

من جهة أخرى. وهذا الخلاف ناتج عن الاختلاف في الرؤى والمفاهيم والمنطلقات الفكرية والأيدولوجية، والنظرة السلبية لكل طرف عن الآخر. وهذه الخلافات متجذرة ومتأصلة في البناء التراكمي داخل المنظومتين الفكريتين، بشكل يجعل مسألة الحوار أو التعايش أو حتى التعارف مسألة من الصعوبة بمكان نقلها من حيز الوجود بالقوة «بالإمكان» إلى حيز الوجود بالفعل «في الواقع الحياتي المعاش». بناء على ذلك يبقى التساؤل قائماً حول: شكل العلاقة بين الحضارات وعن آليات هذه العلاقة ومستقبلها؟ تبقى الأسئلة مطروحة، ويمكن أن تتمخض عنها أسئلة أخرى، وتبقى -أيضاً- الإجابات مفتوحة وقابلة للتطور».

### التخصص الثاني: فلسفة تطبيقية

اعتمدت وزارة التعليم العالي في الجزائر ابتداء من سنة ٢٠١٨م تقريباً برنامجاً موحّداً لمرحلة الماستر تخصص فلسفة تطبيقية، وجرى تعميم هذا البرنامج والعمل به في جميع الجامعات الجزائرية بكليات العلوم الإنسانية والاجتماعية. في هذا التخصص أدرجت فكرة التعارف ضمن مادة بعنوان: (منهجيات الحوار وأخلاقيات التواصل)، موجّهة لطلبة الماستر في السنة الثانية، وتُقدّم بوصفها وحدة منهجية، لها من الرصيد ثلاث نقاط، ورتبتها في المعامل الدرجة الثانية، وطريقة تقييمها تتم عبر التقييم المتواصل بالإضافة إلى الامتحان.

وقد وضع البرنامج أهدافاً لتعليم هذه المادة، حدّدها بهذا النحو:

- «ترسيخ قواعد التفكير النقدي وشروط الحوار العقلاني.
- ترسيخ قيمة تعددية الحقيقة وإتقان فلسفة الاختلاف والاعتراف.
- جعل العديد من المفاهيم كالاختلاف والتسامح والاعتراف تأخذ مكانها وبعدها الحقيقي ضمن التفاعلات الحوارية.
- الارتقاء بالطالب إلى مستوى الحوار الجاد بامتلاك الحجج المنطقية والآليات المنهجية التي تمكّنه من حل مشاكله بالطرق السلمية»<sup>(٦)</sup>.
- هذه المادة تكوّنت من ثلاثة محاور أساسية تحدّدت بهذا النص: «المحور الأول: الحوار: مفهومه، وسائله، غايته.

**المحور الثاني: منطق العلاقة بين الحضارات:** نظرية الصدام، نظرية التواصل، نظرية التعارف، نظرية التدافع.

(٦) انظر: البرنامج المفصل لكل مادة في مرحلة الماستر تخصص فلسفة تطبيقية، جامعة باجي مختار، كلية الآداب والعلوم الإنسانية والاجتماعية، قسم الفلسفة، ص ٣١.

**المحور الثالث:** أطروحة تعارف الحضارات: الوحدة البشرية، النزعة الإنسانية المفتوحة، الكرامة الإنسانية<sup>(٧)</sup>.

وفي امتحانات هذه المادة حضرت فكرة التعارف، وفي هذا النطاق يمكن الإشارة إلى نموذجين:

**النموذج الأول:** ورد في جامعة الجزائر الثانية، وتحدّد السؤال بطريقة اختر موضوعاً واحداً، عارضاً موضوعين، الموضوع الثاني تعلّق بفكرة التعارف متحدّداً بهذا النص: «الموضوع الثاني: يقول زكي الميلاد: «التعارف هو أرقى المفاهيم، وأكثرها قيمة وفعالية، ومن أشد وأهم ما تحتاج إليه الأمم والحضارات، وهو دعوة لأن تكتشف وتعرّف كل أمة وكل حضارة على الأمم والحضارات الأخرى، بلا سيطرة أو هيمنة أو إقصاء أو تدمير. والتعارف هو الذي يحقق وجود الآخر ولا يلغيه، ويُؤسّس العلاقة والشراكة والتواصل معه لا أن يقطعها أو يمنعها أو يقاومها».

ما هي أسس نظرية التعارف عند زكي الميلاد؟ وما هي أهم الانتقادات التي واجهتها؟».

**النموذج الثاني:** ورد في جامعة قلمة، وتحدّد السؤال بطريقة أجب عن الأسئلة، وتعلّق السؤال الثاني بفكرة التعارف متحدّداً بهذا النص: «استند الكثير من مفكري العرب إلى القرآن الكريم في بناء نظريات حضارية، ومن بينهم زكي الميلاد الذي نسج تصوّراً حضارياً أسماه نظرية التعارف الحضاري، وعليه: بيّن الأسس الكبرى لهذه النظرية؟ حدّد الخطوط الكبرى لهذه النظرية؟».

وضمن هذا النطاق كذلك فقد أخبرني الدكتور قويدري الأخضر في رسالة إلكترونية مؤرّخة بتاريخ ٢٩ يونيو ٢٠٢٢م، أنه قام بتدريس نظرية تعارف الحضارات بدءاً من سنة ٢٠١١م، عندما فتح مشروع فلسفة الحضارة بجامعة عمار ثليجي في ولاية الأغواط الجزائرية، وتم التطرّق لهذه النظرية في المحور الثالث الرئيسي الموسوم بعنوان: (البناء الحضاري في العالم العربي)، وذلك بالاستناد إلى كتاب: (المسألة الحضارية.. كيف نبتر مستقبلنا في عالم متغيّر؟)، كما تم خلال الأعمال التطبيقية الموجهة إنجاز بحوث مختصرة قام بها الطلبة حول هذه النظرية من أجل التعمّق في فهمها.

(٧) البرنامج المفصّل لكل مادة في مرحلة الماستر تخصص فلسفة تطبيقية، المصدر نفسه، ص ٣٢.



### رابعاً: تعارف الحضارات في مرحلة الدكتوراه

أدرجت جامعة الشارقة في دولة الإمارات العربية فكرة التعارف في مرحلة الدكتوراه بقسم التاريخ والحضارة الإسلامية في كلية الآداب والعلوم الإنسانية والاجتماعية. وقد حضرت هذه الفكرة في المساق الموسوم بعنوان: (دراسة في تاريخ الحضارات)، وتحدّد هذا المساق بهذا الوصف: «يحدّد المساق مفهوم الحضارة، وتصنيف الحضارات والإشكالات المثارة حولها، كما يتناول نظريات العلاقة بين الحضارات في عصر العولمة، ويعرض بعض النظريات المهمة حول نشوء الحضارات وأفولها ويقارن بينها، ويتطرّق إلى التفاسير المختلفة لذلك، ومن هذه النظريات: نظرية الصدام «فرانسيس فوكوياما ونظريته نهاية التاريخ، صمويل فلبس هنتنغتون ونظرية صراع الحضارات»، ونظريات الحوار: «الحوار بين الأديان أنموذجاً»، ونظرية التعارف عند علماء المسلمين: ابن خلدون (ت ١٤٠٥م)، البيروني (ت ١٠٤٨م)، الإدريسي (ت ١١٦٦م).

ثم يعرج على إبراز العلاقات بين الحضارات المختلفة عبر التاريخ، مع التركيز على طبيعة العلاقة في العصر الراهن. مع التركيز على تجربة الحضارة العربية الإسلامية في الحوار مع الحضارتين اليونانية، الفارسية، والهندية، ونظريات في قيام الحضارات وسقوطها عند المسلمين وعند الغربيين دراسة مقارنة: ابن حزم (ت ١٠٦٤م)، ابن خلدون (ت ١٤٠٥م)، أبو بكرال طرطوشي (ت ١١٢٧م)، ابن الأزرق (ت ١٤٩١م).

### خامساً: تعارف الحضارات في مرحلة التعليم التدريبي

أعدّت أكاديمية الحوار للتدريب التابعة لمركز الملك عبدالعزيز للحوار الوطني في العاصمة السعودية الرياض، مادة علمية للتعليم والتدريب بعنوان: (الحوار الحضاري)، استهدفت منها نشر ثقافة الحوار الحضاري، وإكساباً لمهاراته، ورفعاً لمستوى وعي المجتمعات بالمصير الإنساني المشترك بين الحضارات.

هذا البرنامج الذي يستهدف جميع شرائح المجتمع، تكوّن من خمس وحدات تعليمية وتدريبية، وقد حضرت فكرة التعارف في الوحدة الثانية الموسومة بعنوان: (نظرية الحوار الحضاري)، التي احتوت على أربعة محاور تحدّدت بهذه العناوين: السياق التاريخي لحوار الحضارات، منطلقات الحوار الحضاري، بيئات الحوار الحضاري ومجالاته، معوّقات الحوار الحضاري. في هذا المحور الأخير اتّجه الحديث متحدّداً بعنوان: (معوّقات تعارف الحضارات)، متطرّقاً إلى أربعة معوّقات هي: العائق العقائدي، تضخيم الذات الحضارية،

نظريات الصراع والصدام، هيمنة المفهوم السياسي<sup>(٨)</sup>.

كما حضرت فكرة التعارف، وجرى الحديث عنها، والتأكيد عليها، في المحاور والوحدات الأخرى، فعند الحديث عن السياق التاريخي لحوار الحضارات، ورد نص بالغ الدلالة، مبيّنًا ما سجّله الكتابات التاريخية في التأكيد على تعارف الحضارات، وبحسب النص «لقد كان التعارف الثقافي والعلمي من أبرز ما سجّله المؤلفات التاريخية التي تؤكد أن الحضارات العالمية ما هي إلا سلسلة من التعارف المتّردّ بينها وبين الحضارات الأخرى، فالثقافة الإغريقية أصلها في الفلسفة الإغريقية التي ولدت في آسيا الوسطى، كما تأثرت الفلاسفة والمؤرخون اليونان بمصر وأعجبوا بها إعجاباً عظيماً التي كانت تمثل نموذجاً لدى أفلاطون. كما اهتمت الحضارة الإسلامية بالآخر، فاعتنى خلفاء المسلمين بالمراث العلمي للأمم الأخرى، فظهرت حركة ترجمة العلوم والمعارف، ومنها: المؤلفات اليونانية في مجالي الفلسفة والعلم التجريبي، والمؤلفات الهندية والفارسية وغيرها، ممّا كان له دور في التعريف بهذه الأمم لأبناء الحضارة الإسلامية، وتقاربهم معها حتى عدّت البلاد الإسلامية أرضاً خصبة لتقابل أبناء الأمم الأخرى»<sup>(٩)</sup>.

#### سادساً: تعارف الحضارات في مشاريع بحثية جامعية

أعدّت وحدة الدراسات والبحوث بكلية الشريعة والدراسات الإسلامية في جامعة قطر سنة ٢٠٢٢م محتوى المشاريع البحثية المعتمدة لديها، وقامت بنشرها في صفحتها الإلكترونية، مضمّنة فكرة التعارف في قائمة محاور هذه المشاريع، متعيّنة في المحور الثالث: (قضايا في الواقع المعاصر)، ومتحدّدة بعنوان: (التعارف الحضاري بأبعاد جديدة).

وقد عرّفت الكلية هذه المشاريع بهذا النحو: «يقصد بالمشاريع البحثية مجموعة كبرى من المحاور والقضايا والمفردات البحثية التي يُنظّمها إطار معرفي ومنهجي وسياقي واحد، تقبل الإنجاز الموزّع على مجموعة من الباحثين من أساتذة الكلية، ومن طلبة الدراسات العليا والكتّاب في المجلات والمشاركين في الندوات والورشات والجوائز وغيرها».

ولهذا الغرض - وبحسب النص - فقد عقدت وحدة البحوث والدراسات في كلية الشريعة ورشة لمدة ثلاثة أيام، شارك فيها خبراء دوليون من رموز العلوم الشرعية والفكر، أتبع بقاءات عن بُعد ومشاورات كثيرة، تم التوصل من خلالها إلى عدد من هذه المشاريع، توزّعت مفصّلة في ثلاثة محاور هي: قضايا في المنهج الشرعي تأصيلاً وتنزيلاً،

(٨) أكاديمية الحوار للتدريب، الحوار الحضاري - المادة العلمية، الرياض، ٢٠١٩م، ص ٦٧.

(٩) أكاديمية الحوار للتدريب، المصدر نفسه، ص ٥٦.

قضايا في المنهج الفكري الإسلامي، قضايا في الواقع المعاصر. وضمن هذا المحور الثالث تعيّنت فكرة التعارف، موسومة بعنوان: «التعارف الحضاري بأبعاد جديدة».

- ٢ -

### نتائج ومستلخصات

استناداً إلى هذا التوثيق الميّن لمدى حضور فكرة تعارف الحضارات في مناهج التعليم العام والعالي، وبعد الفحص والنظر يمكن تسجيل النتائج والملاحظات الآتية:

أولاً: كشف هذا التوثيق كمّاً وكيفاً عن مسار مهم من مسارات تطوّر فكرة تعارف الحضارات، مكتسباً أهمية كبيرة كونه يتّصل بنظام التعليم الذي يتجلّى فيه ما يُعرف في الدراسات الاجتماعية والحضارية بروح الأمة، وترى فيه الأمم والمجتمعات ذاتيتها وشخصيتها، به تحافظ على وحدتها، ومن خلاله ترسخ استقلالها، وبواسطته تبني أجيالها وتحمي هويتها، فهو مصدر تعليم الأمة وتهذيبها وثقيفها، ومن ثمّ فهو منبع قوّتها ومقياس تقدّمها، ومؤشّر دال على مستقبلها.

وما يؤكّد أهمية هذا الأمر، وقيمة هذا المسار، أن فكرة التعارف حضرت في مناهج التعليم بمراحلها المختلفة شاملاً العام والعالي والتدريبي، والمستوى العالي شاملاً اللسانس والماسر والدكتوراه، ومرحلة الماسر متفرّعة إلى تخصّصين هما: فلسفة عربية وإسلامية، وفلسفة تطبيقية. بما يعني أن الحاجة لهذه الفكرة قد لوحظت وتأكدت في مختلف هذه المستويات التعليمية.

لا شك أن هذا المسار جاء معبراً عن جدية فكرة التعارف وتحلّقها من جهة، ومدعماً لهذه الفكرة ومعزّزاً من جهة أخرى. فجدية هذه الفكرة وتحلّقها هي التي حفّزت على هذا النوع من الاهتمام تقبلاً ونفهمًا واعتماداً، والسماح لها بأن تكون جزءاً من منظومة الأفكار التعليمية والتدريسية. ولو لم تكن هذه الفكرة بهذه الجدية وبهذا التخلّق لما حدث قطعاً هذا المستوى من العناية بها، ولما سجّلت هذا المستوى من الحضور في مناهج التعليم بمراحلها المختلفة.

من جانب آخر، أسهم هذا المسار وبقوة في تدعيم فكرة التعارف وتعزيزها، فليس هناك ما هو أقوى وأفضل من المناهج التعليمية في تدعيم الأفكار وتعزيزها، وذلك لما يتاح للأفكار في التعليم من أبعاد توجيهية وتربوية وثقافية وتدريبية، وهي الأبعاد المؤثّرة التي قد تفتقدها الأفكار خارج البيئة التعليمية.

كما أن هذا المسار أسهم -أيضاً- في جعل فكرة التعارف حاضرة في المجال التداولي التعليمي، يتحدث عنها الطلاب في مراحلهم التعليمية المختلفة، ويتناقشون حولها، متبادلين وجهات النظر، وملفتين إليها، ومتبصرين بها، ومتفاعلين معها بصور مختلفة.

وهذا ما وجدته بنفسني عند بداية التعرّف إلى كتاب التاريخ في دولة الإمارات العربية، فقد لاحظت من خلال محرّكات البحث الإلكترونية أن بعض الطلبة هناك يتساءلون عن اسمي وعن تعارف الحضارات في متدّى تعليمي إلكتروني خاص بهم، ولم يكن لديّ آنذاك معرفة بإدراج الفكرة في المقرّر الدراسي، فتواصلت عبر البريد الإلكتروني مع الصديق الدكتور سعيد حارب مستوضحاً هذا الأمر، ولماذا هؤلاء الطلبة تحديداً هم الذين يتساءلون، وبعد أيام قليلة تسلّمت بواسطة البريد السريع طرّاً محتوياً على نسختين من كتاب (التاريخ) الصف الحادي عشر مكوّن من جزأين، متضمّناً الإشارة إلى فكرة التعارف، ضمن فقرة بعنوان: (تعارف الحضارات من وجهة نظر زكي الميلاد).

وما انتهني إليه في هذه الملاحظة، أن دراسة فكرة التعارف وتكوين المعرفة بها والتعامل معها، لا يمكن أن تكون بعيدة عن هذا المسار الحيوي، أو من دون الالتفات إليه، أو التوقّف عنده، لكونه مساراً مهماً وحيوياً في تطوّر فكرة التعارف وتقديمها.

ثانياً: جاءت فكرة التعارف وسدّت فراغاً مهماً في المجال العربي، وعلى مستوى التصوّر الإسلامي، متّصلاً بنطاق دراسة الحضارات وأنباط العلاقات بينها. فقد عُدّت هذه الفكرة منتسبة إلى المجال العربي، ومنتمة إلى فضاء التصوّر الإسلامي، مكوّنة نظرية حضارية جادّة، أصبحت تجاور النظريات الأخرى، وتُقارن معها في هذا الشأن الحضاري العام.

قبل انبثاق فكرة التعارف كانت النظريات الغربية هي السائدة والمهيمنة والمتفردة تقريباً بالحديث عن صور العلاقات بين الحضارات وأنباطها، متحدّدة بصورة رئيسة في ثلاث نظريات كبرى هي: نظرية حوار الحضارات منتسبة إلى المفكر الفرنسي روجيه غارودي (١٩١٣ - ٢٠١٢م)، ونظرية صدام الحضارات منتسبة إلى المفكر الأمريكي صمويل هنتغتون (١٩٢٧ - ٢٠٠٨م)، ونظرية نهاية التاريخ منتسبة إلى المفكر الياباني الأصل فرانسيس فوكوياما.

دراسة هذه النظريات الغربية والاكتفاء بها، لم يكن مشجّعاً دائماً لا أقل بالنسبة لشريحة أكاديمية، لأن الدراسة عندئذٍ ستكون منحصرة بنطاق الأفق الفكري الغربي بعيداً عن حضور الأفق الفكري العربي والإسلامي، بناء على خلفية -قد تكون منظورة

لدى بعض- ترى ما قيمة الدراسة إذا كانت منحصرة بالنظريات الغربية التي تُعزّز هيمنة الأفق الفكري الغربي، وتُظهر الفكر العربي والإسلامي بمظهر الضعف، أو تضعه في دائرة الموقف الحرج، حين لا تكون هناك فكرة أو أطروحة أو نظرية لها صفة الانتساب إلى أفق الفكر العربي والإسلامي.

وبعد انبثاق فكرة التعارف والتثبّت من جدّيتها وتخلّقها، وتماسك أصلها القرآني، وتعبيرها الواضح عن تصوّر الإسلام، تبدّلت صورة الموقف، وتغيّرت طبيعة الرؤية تجاه هذا الشأن الحضاري الإنساني العام، وأصبح من الممكن الاقتراب من هذا الشأن، ودراسة نظريات العلاقة بين الحضارات من دون حرج، وبعيداً عن الإحساس بالضعف أو الشعور بالنقص أو الفراغ، مع وجود فكرة أو أطروحة أو نظرية تنتسب شخصاً وتصوراً إلى الأفق الفكري العربي والإسلامي.

نلمس مثل هذا الموقف والتعبير عنه في الرؤية العامة التي شرحتها مقدّمة كتاب (التاريخ) للصف الحادي عشر في دولة الإمارات العربية، متقدمة النظرة الأحادية الضيقة للأمور، مبينة أن تاريخ العالم ومعطياته المعاصرة يشكّل المحور الرئيس لكتاب التاريخ الذي يدور حول العلاقات بين الحضارات الإنسانية وقضايا المعاصرة إما على المستوى العربي والإسلامي أو العالمي، معتبرة أن الإنسان المسلّح بقيم وتعاليم الإسلام هي الدعامة الأساسية لاستخلافه من الله على الأرض.

ونلمس مثل هذا الموقف -أيضاً- في مقياس فلسفة الحضارة السالف الذكر، الذي أعدته الدكتورة هجيرة شبلي لمرحلة اليسانس، فعند الحديث عن نظرية تعارف الحضارات افتتحته متسائلة متّجهة بخطابها إلى المجال الإسلامي قائلة: ما موقف العالم الإسلامي من قضية حوار الحضارات، وما استراتيجيته في مجابهة تحديات هذه القضية؟ وهل توجد إمكانية لتحقيق التعارف الحضاري لتجاوز منطق الصدام؟

ثالثاً: ظهر من التوثيق السالف الذكر أن دولة الإمارات العربية عدّت من أكثر بلدان المشرق العربي التفاتاً إلى فكرة التعارف على مستوى التعليم، وعدّت الجزائر من أكثر بلدان المغرب العربي التفاتاً كذلك لهذه الفكرة على مستوى التعليم.

وتأكيداً لذلك فقد حضرت فكرة التعارف في مرحلتين من مراحل التعليم في دولة الإمارات، هما: التعليم العام والتعليم العالي، وفي التعليم العالي وردت هذه الفكرة في أعلى مراحلها وهي مرحلة الدكتوراه. في خطوة دالة على شدّة الالتفات لهذه الفكرة وقوّة التبصّر بها، كما لو أنها جاءت وسدّت فراغاً في موضوعها، وأكملت نقصاً، ولبّت حاجة، وفتحت

أفقًا، وكشفت بُعدًا، وقَدّمت خدمة.

ومن المرجّح لدي أن التعرّف إلى هذه الفكرة بدأ في جامعة الشارقة، وتحديدًا في قسم التاريخ والحضارة الإسلامية بكلية الآداب والعلوم الإنسانية والاجتماعية. ويُعدّ هذا القسم -بحسب تعريف الجامعة المدوّن في صفحتها الإلكترونية- من الأقسام الرائدة في دولة الإمارات العربية، وقد تأسّس مع تأسيس الجامعة سنة ١٩٩٧م، وكان القسم الوحيد في دولة الإمارات الذي يمنح درجة الماجستير في التاريخ إلى جانب درجة البكالوريوس، ويُدرّس باللغة العربية، كما أنه من أوائل الأقسام في الجامعة التي حصلت على الاعتماد الأكاديمي من وزارة التعليم العالي سنة ٢٠٠٢ - ٢٠٠٣م.

هذا الترحيح منشؤه يرجع إلى أمرين:

الأمر الأول: أن مساق الحضارة الإسلامية في جامعة الشارقة المدوّن في عام ٢٠٠٣م، والذي يحمل رقم: (٠٢٠٣١٠٠)، ومُدّرّسه الدكتور محمد يوسف صديق، كان من مراجعه مقالة (تعارف الحضارات) وهي أول مقالة عرّفت بهذه الفكرة نشرتها في صيف ١٩٩٧م. وقد تکرّرت الإشارة المرجعية لهذه المقالة أربع مرات تعلّقت بخمس مفردات من مفردات المساق هي: مميزات الحضارة الإسلامية وخصائصها ومقوّماتها، انتشار الحضارة الإسلامية، عالمية الحضارة الإسلامية، مقارنة الحضارة الإسلامية بالحضارات الأخرى، الحضارة الإسلامية المعاصرة والغرب.

الأمر الثاني: أن رئيس اللجنة والمراجع العلمي التي وضعت تصميم كتاب «التاريخ» للصف الحادي عشر في نسخته المحدثّة والمطوّرة والمضمّنة نظرية تعارف الحضارات، كان من جامعة الشارقة شغل فيها منصب رئيس قسم التاريخ والحضارة الإسلامية.

أما الجزائر التي أدرجت فكرة التعارف في تخصصين على مستوى الماستر هما: فلسفة عربية وإسلامية، وفلسفة تطبيقية، وانتعشت في جامعاتها هذه الفكرة، مسجّلة حضورًا متناميًا في المجال الأكاديمي، حدث ذلك نتيجة انفتاح الجامعات الجزائرية على الأفكار الجديدة، إلى جانب ما يتّسم به الأكاديميون الجزائريون من حسّ التواصل المعرفي، بالإضافة إلى الالتفات المبكّر لفكرة التعارف عند الأكاديميين الجزائريين الذين كان لهم إسهاماتهم المميّزة في دعم هذه الفكرة وتدعيمها.

# التنوع الإنساني وسبيل العيش الواحد

محمد محفوظ

### □ إدارة التنوع الإنساني

ثمّة حقيقة إنسانية ثابتة وراسخة في الوجود الإنساني، وهي أنهم متنوعون ومتعدّدون، ولا يمكن أن يكون الإنسان نسخة كاملة من الإنسان الآخر، فالباري ﷻ خلق الإنسان وأوجد فيه هذه الجبلة الإنسانية، وأي سعي لتجاوز هذه الجبلة الإنسانية أو مخاصمتها، فإنه (أي السعي) لا ينتج إلا المزيد من الاستبداد وكل متوالياته الكارثية.

ولكن هذا التعدّد والتنوع الإنساني في القناعات والميولات والأهواء والأولويات، ليس مدعاة للفوضى أو الانعزال والانكفاء عن الجماعات الإنسانية. فالناموس الرباني أودع في كل إنسان قابلية الاختلاف وحقائق التنوع على المستوى العقلي والنفسي، هو ذاته الذي دعانا جميعاً إلى بناء حياة إنسانية مشتركة قائمة على هذه الحقائق، وصياغة أنظمة اجتماعية وأخلاقية لا تمارس العسف بحق مقتضيات الجبلة الإنسانية.

فنحن جميعاً كبشر مختلفون ومتنوعون، ولكن هذا الاختلاف والتنوع لا يُبرّر لنا أن نعيش وحدنا، أو ننزل عن محيطنا الاجتماعي، أو نهرب إلى الكهوف



رافضين المساهمة في بناء حياة إنسانية واجتماعية على أسس متينة ومنسجمة ونواميس الخالق عز وجل في الوجود الإنساني.

فالمطلوب في هذا السياق هو إدراك أننا كبشر متنوعون، والله سبحانه وتعالى خلقنا على هذه الجبلية، ولكن في الوقت ذاته جاءت التوجيهات الربانية لتدعونا إلى التعارف والانفتاح والتواصل مع الإنسان الآخر، إذ يقول تبارك وتعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ﴾<sup>(١)</sup>.

فالآية القرآنية الكريمة تُرسي وتؤصل لمبدأ الكرامة الإنسانية الذاتية، وإن الفضل بين البشر ليس وليد شكل الإنسان أو لونه أو قومه، وإنما هو وليد كسبه الذاتي الذي تُشير إليه الآية القرآنية بأن ﴿أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ﴾، فالتقوى ليست إرثاً يحصل عليه الإنسان، كما أنها ليست صنواً لقوم معين أو جماعة بشرية محددة، وإنما هي قيمة أخلاقية وسلوكية يحصل عليها أي إنسان بصرف النظر عن قومه وبيئته، هذا إذا هذب نفسه، وسيطر على شهواته وأهوائه. فالبشر يتفاضلون بعضهم مع بعض من جراء كسبهم الذاتي وليس لشيء آخر.

فالتنوع الإنساني حقيقة راسخة في الوجود الإنساني، وجميع البشر تجاه هذه الحقيقة سواء. بمعنى لا يوجد عرق أفضل من عرق آخر، ولا يوجد شعب أفضل ذاتياً من شعب آخر، فالجميع متساوون، ووسيلة التفاضل الوحيدة بين البشر هي وسيلة كسبية ومرهونة بقدرة كل فرد أو مجتمع على بناء واقعه على أسس صلبة تُمكنه من التقدم وحيازة الصفوف الأولى في السباق البشري.

وحتى لا يتحوّل التنوع الإنساني إلى سبب للفوضى أو الصراع المدمر بين المجتمعات هناك قيمتان مركزتان تضبطان حقيقة التنوع وتديرانها على أسس صحيحة، وهاتان القيمتان هما:

١- العدل: إن التنوع الإنساني بكل مستوياته، يتحوّل إلى مصدر للجمال والثراء المعرفي والأخلاقي حينما يدار وفق قيمة العدل، فالاختلافات الإنسانية لا تُسرّع لأي أحد للافتئات على أخيه الإنسان.

وإنما الاختلاف ينبغي أن يُدار ويضبط بقيمة العدالة ومقتضياتها الأخلاقية والسلوكية؛ لذلك يقول تبارك وتعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ لِلَّهِ شُهَدَاءَ بِالْقِسْطِ وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَا نُ قَوْمٍ عَلَى أَلَّا تَعْدِلُوا اعْدِلُوا هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَى وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ خَبِيرٌ بِمَا

تَعْمَلُونَ ﴿٢﴾.

وجاء في تفسير هذه الآية أن العدل شعار الإسلام في الحياة. وينطلق القرآن في التأكيد عليه في بناء شخصية الإنسان المسلم بمختلف الأساليب، من أجل إلغاء كل النوازع والأفكار والمشاعر المنحرفة من تكوينه الذاتي، لئلا تحول بينه وبين الانسجام مع حركة الخط المستقيم في الحياة.

فتعالوا جميعاً من مختلف مواقعنا الفكرية والاجتماعية ألا يُخرجنا تباين قناعاتنا واختلاف مواقفنا في أي أمر أو موضوع عن العدالة ومقتضياتها؛ لأننا جميعاً مأمورون بالالتزام بالعدالة، وألا تكون اختلافاتنا المبرر الأخلاقي لعدم الالتزام بالأمر الرباني، فالله سبحانه وتعالى خلقنا مختلفين، وأمرنا بالعدالة في القول والفعل.

واعتقد أن الكثير من المشكلات القائمة بين المختلفين سواء كانوا أفراداً أو جماعات هو من جرّاء عدم الالتزام بمقتضيات العدالة، فالاختلاف مهما كان حجمه لا يُشرّع للظلم، ونحن جميعاً مطالبون بالالتزام بالعدالة.

٢- التعارف: لكوننا على المستوى الإنساني نعيش التنوع والتعدد بكل أشكاله فإن المطلوب دائماً ليس خلق الحواجز بيننا، وإنما فتح آفاق التعارف وإطلاق مشروعات للتواصل لكسر حاجز الجهل المتبادل، وتطوير مستوى الفهم والتفاهم بين الأفراد والجماعات. فالتنوع الديني أو المذهبي أو القومي أو الإثني لا يُشرّع لأحد الانغلاق والانزواء وبناء مجتمعات خاصة مغلقة، وإنما هي مدعاة لنا جميعاً للانفتاح والتواصل وتعزيز قيم التعارف.

ولا بد أن ندرك -في هذا السياق- أن التعارف ليس هدفه إنهاء الاختلافات والتباينات، وإنما إدارتها على أسس مشتركة تضمن للجميع حقوقهم المادية والمعنوية. لهذا ومن منطلق قيمة العدالة والتعارف فإننا نرفض كل أشكال التحريض بين المختلفين وندعو الجميع من موقع المحبة إلى الالتزام بمقتضيات العدالة والتعارف. والتحريض بكل أشكاله ضد العدالة والتعارف، وهو يؤسس لمناخات نفسية واجتماعية تُدمّر المشتركات، وتطلق غرائز التدمير والحروب، وتفكك أسس النسيج الاجتماعي.

لهذا كله فإننا في الوقت الذي نقر فيه بحقيقة التعدد والتنوع الإنساني، وندرك أن هذا التنوع سيقودنا لقناعات ومواقف مختلفة في شؤون الحياة المختلفة، ولكن هذا الاختلاف في القناعات والمواقف ينبغي أن يحكم بقيمتي العدالة والتعارف، حتى نتمكن جميعاً من صيانة استقرار مجتمعاتنا، والحفاظ على أسس العيش المشترك أو الواحد.

## □ الحوار وإدارة التنوع

ثمة معطيات وحقائق عديدة في الاجتماع الثقافي والسياسي العربي، تجعلنا نعتقد أن الساحة العربية بكل دولها وشعوبها ومكوّناتها الدينية والقومية والإثنية، لا زالت بحاجة ماسّة وملحّة إلى الحوار بعضها مع بعض. فالاجتماع العربي كغيره من المجتمعات الإنسانية، يحتضن العديد من المكوّنات والتعبيرات والأطراف، وإن استمرار الجفاء والتباعد بين هذه المكوّنات يضر بالاجتماع العربي في أمنه واستقراره والحفاظ على مكاسبه المختلفة. لهذا فإننا نعتقد أن المنطقة العربية -بكل مكوّناتها وأطرافها- بحاجة -وفق خصوصياتها الوطنية والاجتماعية- أن تطلق مشروعاً متكاملًا للحوار بين مختلف أطرافها؛ لأن استمرار الجفاء والتباعد، أو غياب التفاهم العميق بين جميع الأطراف، يُنذر بمشكلات بنوية وهيكلية خطيرة على مستوى الاستقرار السياسي والأمن الاجتماعي.

فالمطقة كلها حبلى بالكثير من التحوّلات والتحوّلات المتسارعة، واستمرار سوء التفاهم أو التباعد النفسي والاجتماعي والعملي بين مختلف أطراف المجتمع، يُهيئ الأرضية والمناخ للكثير من الأزمات والمشاكل. وإن الأطلس الأنثربولوجي للمجتمعات العربية يقتضي الإسراع في مشروع الحوار وخلق التفاهات العميقة بين مختلف الأطراف والمكوّنات. والذي يدفعنا إلى الإلحاح على ضرورة الإسراع لإطلاق حوارات وطنية - عربية - إسلامية عميقة بين مختلف العناوين والأطراف أن الدولة العربية الحديثة ولا اعتبارات أيديولوجية وسياسية عديدة، لم تتمكّن من إدارة تنوعها وتعدّديتها على نحو إيجابي وصحيح، ممّا فاقم من سوء التفاهم بين هذه الأطراف، فدخل الجميع -بوعي وبدون وعي- في أتون الصراعات والنزاعات والانقسامات الاجتماعية على أسس واعتبارات ما قبل المواطنة والدولة الحديثة. وحين ندعو إلى الحوار ونحث عليه وعلى الإسراع في الانخراط فيه من قبل كل الأطراف، كوسيلة حضارية وإنسانية لتنظيم الاختلافات وإدارة التباينات، فإننا ندرك أن الحوار ليس حلاً سحرياً لكل المشاكل، بل هو الوسيلة المتاحة، التي تُمكن الجميع من ضبط نزعات الاستئصال وحروب الإلغاء، كما أنها هي المنسجمة وثوابت الأمة والوطن والمجتمع. فالحوار لا يستهدف زحزحة القناعات الأيديولوجية أو الفكرية، وإنما إعادة قراءتها على ضوء المصلحة وتجارب المجتمعات الإنسانية المتعدّدة.

فلا أحد -مهما أوتي من قدرة وسلطة- يستطيع أن يُلغي الآخر أو يستأصل وجوده أو ينهيه من الواقع؛ لأن جميع هذه الحقائق مركوزة في المجتمع ومتجذّرة في الوجدان والتاريخ والثقافة. لهذا فإن خيار الاستئصال والزحزحة لا يجدي نفعاً، وكل التجارب -مهما كانت في عنفها ودمويتها- لم تستطع أن تُجبر مجتمعاتاً أو طائفة من الناس على تغيير ثوابتها أو نقل

موقعها الأيديولوجي إلى موقع آخر. فالتحول نحو دين جديد أو مذهب جديد أو منظومة فكرية جديدة لا يتم بالقهر والقوة واستخدام العنف، وإن كل هذه الوسائل توصل إلى نتائج عكسية على الصعيد الواقعي. فالعنف يُعزز القناعات، والقهر يزيد من تصلب الإنسان، والقوة تفقد وظيفتها أمام إنسان مؤمن بفكرته متشبث بخياره.

لهذا فإن مسلك العنف مهما كانت الإغراءات أو المبررات التي تدفع إليه، فإنه لن يتمكن من إدارة التنوع على نحو صحيح وإيجابي. وكل التجارب تثبت ذلك، ولم يُسجل لنا التاريخ أن فئة من الناس استطاعت عبر العنف أن تُدير تنوع مجتمعهما على نحو يرضي الجميع ويُحقق الاستقرار العميق في المجتمع. والتجارب القديمة والراهنة تُثبت -بشكل لا لبس فيه- أن العنف بكل قسوته وسطوته يساهم في تنمية الفروقات والتباينات والأحقاد، وأن القهر يُجذرها ويُعمّقها في التربة الاجتماعية.

فالتنوع الاجتماعي بكل عناوينه لا يُدار بالقهر والعنف والقسوة، بل يدار بالتفاهم والمدارة وتدوير الزوايا والحوار العميق والمفتوح على كل الحلول والمعالجات بعيداً عن نزعات الغلبة والسجلات التي تبقي الجميع في المربع الأول.

فالحوار بكل ديناميته وفعاليته هو الوسيلة المتاحة لإدارة التنوع في المجتمعات العربية على أسس خلق الرضا والتفاهم العميق بين مختلف الأطراف والمكونات.

وحتى لا يكون نهج الحوار وكأنه ملهأة أو محاولة لكسب الوقت، وتقطيع الظروف الملحة واستيعاب الاندفاعات المجتمعية في أطر وأقنية لا تستهدف الإصلاح أو المعالجة من المهم التأكيد على النقاط التالية:

١- المعرفة قبل الرأي، لعل من أهم الظواهر المرضية، والتي تساهم في تجويف الحوار من الداخل، أو تحويله إلى لعبة للسجال والصراخ والعيول الذي لا يفضي إلى أي شيء إيجابي.. أننا حينما نتحاور بعضنا مع بعض -تحت أي عنوان كان- ننطلق من الرأي الذي نمتلكه عن الطرف الآخر، دون أن نسمح لأنفسنا أن نفهمه ونعرفه بشكل صحيح ودقيق.

فالحوارات المثمرة لا تتأسس من الآراء المسبقة التي يحملها بعضنا عن بعض، وفي كثير من الأحيان فإن هذه الآراء تشكّلت في حقب زمنية أو ظروف اجتماعية ملتبسة، مما يجعل آراءنا تجاه بعضنا البعض، ليست دقيقة أو مطابقة إلى واقع الإنسان الحالي.

لهذا فإن الحوارات المطلوبة والمجدية هي التي تنطلق من قاعدة المعرفة قبل الرأي. فكلنا يحمل رأياً عن الطرف الآخر، ولكننا لم نفحص هذا الرأي ومدى صوابيته ودقته على قاعدة المعرفة العميقة بالآخر. فالآخر الديني أو المذهبي ليس هو الآراء الشاذة التي تنقلها

كتب المساجلات الدينية والمذهبية، لهذا فإننا ندعو الجميع ومن مختلف المواقع، إلى ضرورة أن يعرف بعضنا بعضاً، بعيداً عن الآراء التي تشكّلت في زمن الفتن والحروب الطائفية والمذهبية.

والحوار بكل أطره وآفاقه لا يستهدف تسجيل النقاط تجاه بعضنا البعض، فنخرج من كل جولة حوارية دون أن نُعطي لبعضنا البعض حق المعرفة الدقيقة والتفصيلية. من هنا فإننا نرى أن الحوارات المثمرة هي التي تنطلق من معرفة دقيقة وواقعية بالآخر، حتى ولو كانت هذه المعرفة مفارقة لرأينا الذي تشكّل في لحظة ملتبسة أو غير مطابقة لوقائع الأمور. فالحوار لا يستهدف نفى فكرة أو واقع التعدّد والتنوّع، بل يستهدف خلق المناخ والأطر والأساليب المناسبة، لإدارته على نحو يثري المجتمع والوطن، ويقطع الطريق على كل من يتصيّد لزعر الفتنة وتعميمها في واقعنا العربي والإسلامي.

٢- إن الاندفاع المتسارع في أكثر من بلد عربي وإسلامي نحو الفتن المذهبية والطائفية، يجعلنا نعتقد وبعمق أن المجتمعات العربية أحوج ما تكون اليوم إلى كتلة وطنية - اجتماعية تُعلي من قيمة المواطنة، وتعمل عبر تعدّداتها وتنوّعها إلى مواجهة هذه الفتن، بالإسراع في خلق الحقائق الوحيدة المستندة إلى احترام التعدّدية لوقف حالة الانحدار والتسارع نحو الانقسامات الاجتماعية على أسس طائفية ومذهبية. فالحروب الطائفية لا رابح منها إلّا أعداء الأمة. لهذا ومن منطلق الحرص على الوحدة الوطنية في كل المجتمعات العربية والسلم الأهلي، ندعو إلى مراكمة الجهود وزيادة وتيرة التعاون والتضامن بين مختلف الأطراف التي تؤمن بالوحدة، وندعو إلى بناء مواطنة متساوية تحترم الخصوصيات الثقافية والمذهبية دون الانحباس فيها.

وعليه فإن الحوارات المثمرة هي التي تتّجه إلى الإجابة عن أسئلة الراهن ومازق الواقع، دون الاستغراق في النقاشات التاريخية أو العقديّة.

فالمطلوب أن نعيش الحاضر على أسس صحيحة، وهذا يتطلّب الحوار والنقاش حول الحاضر وسبل بناء علاقات إيجابية بين مختلف الأطراف.

فالحوار الذي لا يزيدك معرفة حقيقية بالآخر، هو سجال ومماحكة، تزيد من الالتباسات والهواجس بين المختلفين.

والحوار الذي لا يفضي إلى اكتشاف الجوامع المشتركة والمساحات الواحدة، هو نقاش يزيد من تعصّب الإنسان لرأيه وقناعاته، دون أن يسمح لعقله بفحصهما ومساثلتهما.

والحوار الذي لا يجمع المختلف والمتعدّد في سياق وحدوي ومتّحد اجتماعي هو

حوار طرشان؛ لأنه يدور في حلقة مفرغة، وبداياته كنهاياته على مستوى النفس والشعور والقناعات والمواقف. فتعالوا جميعاً ندخل إلى حواراتنا ونقاشاتنا ومجادلاتنا، بروح المسجد الذي يحتضن المختلفين ويجمع المتباعدين ويُجَلِّل الجميع بروحية الائتلاف والوحدة.

### □ في إدارة التنوع الثقافي

ربما يتّضح في مقبل الأيام أن جذور ما تعيشه العديد من بلدان العالم العربي من تطرّف وفوضى وأشكال عديدة من الاحتراب الأهلي بيافطات دينية ومذهبية وقومية وعرقية، تعود إلى لحظة الاستقلال من الهيمنة الأجنبية. لأن الكثير من الدول العربية بعد لحظة الاستقلال تشكّلت بنزعة عصبوية ضيقة، احتضنت بعض التعبيرات وأعطتها ما تستحق وما لا تستحق، ومارست النبذ والتهميش والاستئصال لمكونات أخرى، ومنعت عنها حقوقها وما تستحقه انطلاقاً من إنسانيتها وآدميتها ولكونها شريك أصيل في الوطن والمواطنة.

واستمرت الكثير من دول العالم العربي تعيش وفق هذه المفارقة، بحيث لا يعرف غالبية المواطنين من الدولة إلاّ أجهزتها الأمنية والإجرائية، وفئة قليلة تحكم باسم حزب تقدّمي أو مشروع سياسي يستهدف - كما تدّعي أدبياته - إخراج أبناء المجتمع والوطن من الظلام والظلامية والتخلّف المقيم في كل أروقة المجتمع. ومارست في سبيل تحقيق أهدافها كل ألوان الظلم والحيف بحق أبناء شعبها. ولكن ولا اعتبارات بنيوية متعلّقة من لحظة تشكيل الدولة الحديثة في العالم العربي، كانت النتائج كارثية وعلى النقيض تماماً من الشعارات واليافطات المرفوعة.

فشعار الوحدة المرفوع تحوّل - على المستوى العملي - إلى استمرار مشروع التشظّي الاجتماعي العمودي والأفقي، وبقي الجميع محبوسين في دوائر انتماهم الضيقة التي أقل ما يقال عنها انتمايات ما دون المواطنة وبناء الدولة الحديثة. وباسم الاشتراكية في بناء الاقتصاد تم التدمير المنهجي والمنظّم لكل الصناعات الوطنية التقليدية والحرفية، وأصبحت أسواق هذه البلدان مفتوحة على مصراعيها لكل المنتجات الأجنبية. فأوضحت المعادلة التالية: صعوبات جمّة تحول دون استمرار أصحاب الصنع اليدوية والحرفية من العمل لأسباب متعلّقة بالجدوى وسياسات الحماية، وتسهيلات مالية وجمركية لاستيراد كل شيء، فكانت النتيجة انهيار متسارع للصناعات الوطنية، وغزو متعاضم للبضائع والصناعات الأجنبية.

وعلى المستوى الاجتماعي والسياسي - حيث شعار الحرية - تفاقمت من جرّاء هذه

السياسات القسرية التناقضات الأفقية والعمودية، وأوضحت خلافات الناس الجوهرية - التقليدية تُدار بيافطات حديثة. فلم تتمكّن هذه الدولة من بناء مشروع وطني ينقل أبناء الوطن على مستوى علائقهم الداخلية وطريقة نظرهم بعضهم إلى بعض، من الحالة التقليدية الموغلة في التباينات والصراعات ذات البعد التاريخي إلى حالة حديثة قائمة على العقد الاجتماعي ومنظومة دستورية - قانونية تُحدّد الواجبات والحقوق انطلاقاً من قيمة المواطنة بعيداً عن دوائر الانتماء التقليدية. وهكذا نستطيع القول: إن ما يجري اليوم في العديد من دول العالم العربي هو نتاج طبيعي لبنية الدولة العربية الحديثة وطبيعة الخيارات السياسية السائدة منذ لحظة الاستقلال الوطني إلى الآن. فكانت النتيجة وجود تحت سقف وطني واحد، مجتمعات متخاصمة بعضها مع بعض، وكل طرف يتحجّن الفرصة للانقضاض على الطرف الآخر، مع غياب شبه تام لقانون قادر على ضبط هذه النزعات. وحينما خفّ منسوب الخوف لدى الناس، أو سقطت هيبة الدولة في نفوسهم، كان حاصل ذلك الفوضى والانفلاش الداخلي على أكثر من صعيد.

فأضحى المجتمع الواحد مجتمعات، والانتماء الوطني انتماءات تاريخية وتقليدية متصارعة ومتحاربة، والذاكرة التاريخية الواحدة مجموعة ذاكرات تاريخية كلها ملغومة وتحمل في طياتها قنابل موقوتة بحق الآخر الذي كان قبل أيام شريكاً وطنياً.

وتُعلّمنا هذه التجربة المريعة، والتي نشهد نتائجها الكارثية في العديد من الدول العربية أنه حينما يغيب الوطن الواحد الجامع والحاضن للجميع، فإن النتيجة المباشرة لذلك هو دخول الجميع في حروب باردة وساخنة ضد الجميع تحت يافطات ومبررات لا تنتمي إلى العصر ومكاسب الحضارة الحديثة. وحينما تنهار أسس العيش المشترك ولو في حدودها الدنيا، فإن النتيجة الفعلية لذلك الاستمرار في الانهيار الاجتماعي والأمني بشكل متسارع وبعيداً عن القدرة على الضبط والإدارة.

وحينما لا تتمكّن الدولة من رعاية شعبها وحمايته فإن النتيجة المباشرة لذلك أن أبناء الوطن سيكونون فضاءً للثأر والانتقام والخصومات المفتوحة على كل الاحتمالات.

وكل هذا يُوصلنا إلى النتيجة التالية: أن غالبية الدول العربية الحديثة وبالذات التي حكمت بيافطات ثورية وتقدمية، فشلت في إدارة تنوعها الديني والمذهبي والإثني بشكل صحيح. وإن ما نشهده من حروب وكانتونات مغلقة هو نتاج هذا الفشل والإخفاق.

وإن المطلوب الاستفادة من هذه التجربة، لبناء مقاربة جديدة تقطع مع تلك الممارسات التي أفضت إلى تلك النتائج الخاطئة والخطيرة.



وفي سياق تظهير أهم الدروس والعبر لخلق رؤية جديدة لإدارة التنوع نذكر النقاط التالية:

١- إن إدارة التنوع الثقافي في كل الأوطان والمجتمعات هو أسلم الخيارات وأسهلها، والذي يُجَنَّب الأوطان مآزق وأزمات كبرى. فمن يبحث عن استقرار سياسي واجتماعي عميق - في ظل مجتمعات متعددة ومتنوعة - لا سبيل لديه إلا تطوير نظام الإدارة والاستيعاب لحقائق التنوع الموجودة في المجتمع.

٢- تطوير درجة الوعي الأخلاقي والالتزام بالمناقبات الأخلاقية في المجتمع؛ لأنه لا يمكن إدارة التنوع إدارة حكيمة في ظل أخلاق متدهورة أو بعيدة عن مسارها الصحيح. لذلك حيثما وجدت أخلاق عملية فاضلة سيحظى الجميع وهم مختلفون باحترام متبادل، أما إذا ساءت الأخلاق وتدهور السلوك الأخلاقي العملي فإن جميع الاختلافات ستتحول إلى مصدر إلى التوتر الدائم في المجتمع.

٣- ضرورة أن تتعالى المؤسسات الوطنية عن الانقسامات الاجتماعية، بحيث لا تكون طرفاً سلبياً تُغذّي الاختلافات وتحمي بعض أطرافه. والمقصود بالتعالي هنا هو أن تُؤدّي هذه المؤسسات وظيفتها الوطنية للجميع على قاعدة المواطنة الجامعة، وألا تكون انتهاكات المواطنين لها مدخلية في إعطائه أكثر مما يستحق أو منعه مما يستحق.

فلا يمكن إدارة التنوع الثقافي والاجتماعي في ظل مؤسسات وطنية خاضعة لمقتضيات ومتواليات الانقسام الاجتماعي؛ لأن هذه المؤسسات - ولكونها طرفاً في هذه الانقسامات - ستغذي التباينات بين المواطنين من موقع القدرة والسلطة. أما إذا مارست هذه المؤسسات تعاليها على انقسامات مجتمعتها، فإنها ستحظى باحترام وتقدير الجميع، وستُعبّر بصدق عن وعي وطني عميق وجامع يحول دون تفاقم الاختلافات والتباينات بين أبناء المجتمع والوطن الواحد.

٤- ضرورة العمل على بناء مشروع وطني ثقافي واجتماعي متكامل، بحيث تكون مبادئ وقيم وأولويات هذا المشروع هي التي تُغذي جميع أبناء الوطن، بعيداً عن التصنيفات والانتماءات الفرعية.

ولعلنا لو تأملنا في التجارب التي أخفقت في إدارة تنوعها، سنكتشف أن أحد الأسباب المهمة لذلك هو غياب مشروع وطني جامع، يعمل على دمج كل التعبيرات في إطار رؤية مُثله وتُعبّر عن ذاته الفردية والجمعية.

أما إذا غابت هذه الرؤية فإن الشيء الطبيعي لذلك هو تمسك كل جماعة فرعية

بانتمائها الخاص، ممَّا يُفْضي إلى الإخفاق في إدارة التنوُّع الثقافي على نحو إيجابي وحضاري. وجماع القول: إن الأمن العميق في مجتمعاتنا العربية اليوم يتطلَّب العمل الجاد في بناء رؤية وطنية متكاملة لإدارة التنوُّع بعيداً عن نزعات الاختزال وعبء التاريخ والراهن.

### □ في معنى التعايش

تسود العالم المعاصر أسئلة ملحةٌ حول الراهن بحقوله المختلفة، والمستقبل بأفائه العديدة؛ إذ إننا نجد أن جميع الأمم والشعوب تسعى جاهدة بكل ما أوتيت من قوة وإمكانات لتؤكد نفسها وإرادتها في هذا العالم المتشابك والمليء بالطموحات والتطلعات والإرادات المتباينة؛ لذلك فإن من أهم الأعمال، التي نتمكن من خلالها من بناء راهنا بما ينسجم وطموحاتنا، هو العمل على تطوير مستوى الوفاق الداخلي والعيش المشترك بين مكونات الوطن والمجتمع؛ وذلك لأنه خيارنا المتاح والممكن لتوطيد أركان الوحدة الوطنية وتعزيز موجبات التلاحم الداخلي. وهذا من الشروط الأساسية لتظهير الإمكانيات الذاتية وبناء القوة الوطنية. فالوحدة هي حجر الأساس في مشروع البناء والتقدم، وحدة وطنية لا تعسّف فيها ولا إسفاف، وحدة القضية الوطنية، والوطن الواحد، وحدة المصير المشترك، وحدة البناء والتطوير، وحدة الإنسان من أقصى الوطن إلى أقصاه. بهذه المعالم والمعطيات نبني الذات الوطنية، ونعمّق أسباب اللّواء الاجتماعي والوطني، ونؤسّس لحقبة وطنية جديدة؛ وذلك لأن الوطن ينهض بنهوض قيم التقدم والسّلم المجتمعي والشرابة الوطنية، ويسقط ببروز قيم التخلّف والتعصّب والانغلاق على الذات.

وإن قيم الشراكة الوطنية هي التي تُوفّر الظروف الذاتية والموضوعية لإنهاء الانغلاق الداخلي، وتُحبط مؤامرات الخارج التي تسعى نحو التفتيت والتقسيم. وإن الوطنية الحقّة تبدأ بالقبول النفسي والعقلي بالآخر المغاير على قاعدة الوطن الواحد والمصير المشترك. وهذا القبول بدوره يبلور صيغ التفاعل والتضامن والمشاركة مع الآخر اجتماعياً وسياسياً وثقافياً ووطنياً؛ لذلك فإن السديم البشري يتحوّل إلى مجتمع، أمة، حينما تتحقّق مواطنة أبنائها في كل الأبعاد والجوانب. وبدون ذلك ليست ثمّة وطنية وإن تاجر البعض باسمها، وإنما جزر اجتماعية مغلقة، متحاجة، وتشظّيات ثقافية، فكرية، تُسوِّغ هذا التحايز والتنافر.

من هنا فإن تطوّر الأوطان مرهون بمدى القدرة النظرية والعملية على بلورة رؤية أو نظرية وطنية، تستوعب كل الخصوصيات، وتدفع بإرادتها تجاه البناء الوطني الشامل. فالوطن -في المحصلة النهائية- هو إرادة جميع الخصوصيات في العيش المشترك. وفي هذا

المعنى يبدو الوطن وعاءً فريداً وضرورياً؛ لأنه وطن التعايش والتعدد، واستيعاب التنوع وإعادة إنتاجه وحدة وطنية متينة.

ولنتذكر دائماً: أن التنوع إذا أحسن إدارته والتعامل معه تحول إلى ثروة فعلية، تزيد من آفاق المجتمع وروافده الإنسانية.

ووفق هذه الرؤية ينبغي أن نتعامل مع كل تنوع أو تعدد متوفر في الفضاء الوطني. ووحدتنا وتلاحمنا الداخلي بحاجة بشكل دائم إلى هذه الرؤية التي تُثري مضامين الحوار والوحدة على الصعيدين الوطني والإنساني.

إذ إننا نعتقد أن الوحدة التي تُبنى على قاعدة الحرية والمشاركة والمسؤولية المتبادلة، هي الوحدة الصلبة والقادرة على إفشال كل مخططات التفتيت والتجزئة، كما أنها هي التي تُؤهل المجتمع للانخراط في مشروع بناء قوته وعزته على أسس حضارية وإنسانية متينة.

والتعايش الذي نقصده لا يعني الذوبان أو الإنهاء القسري للاختلافات والتباينات أو تجميدها، وإنما يعني -وببساطة شديدة- الاعتراف بحق الاختلاف وواجب المساواة.

فالاختلافات بين البشر حالة طبيعية وجبلة إنسانية، وينبغي ألا تقود هذه الاختلافات إلى انتهاك الحقوق أو التعدي على حقوق الآخرين المادية والمعنوية، وإنما ينبغي أن تضبط بواجب المساواة، بحيث لا تكون الاختلافات والتباينات تشريعاً للانتقاص أو الانتهاك أو الظلم والعدوان، وإنما إلى المساواة في الحقوق والواجبات. فالتعايش هو الموازنة الفعّلة والضرورية والدائمة لحق الاختلاف وواجب المساواة. إن هذه المعادلة التي توازن بين الاختلاف والمساواة هي حقيقة التعايش في المجتمعات الإنسانية.

فلمجتمعات الإنسانية بطبيعتها تعايش حالة التنوع والتعددية، وفك الارتباط بين مفهوم الاختلاف ومفهوم المساواة، هو الذي يقود ويُؤسس إلى علاقة سلبية بين مختلف المكونات والتعبيرات. لهذا فإن المشكلة الجوهرية ليست وليدة الاختلاف والتمايز بين الناس، بل هي وليدة خلق الفجوة والمسافة بين الاختلاف والمساواة؛ لهذا فإن كل جهد يبذل في سبيل تجسير الفجوة بين الاختلاف والمساواة هو جهد تعايشي، ويخدم قضية التعايش بين أبناء الوطن الواحد.

لهذا كله ومن أجل تعزيز خيار التعايش في مجتمعنا ووطننا، نودُّ التأكيد على النقاط التالية:

١ - تعرية كل التصرفات والممارسات التي تعمق الفجوة بين الاختلاف والمساواة.

فالاختلاف بكل مستوياته ليس مُبرِّراً لعدم المساواة في الحقوق والواجبات. وكل ممارسة تستهدف خلق الفجوة والمسافة بين الاختلاف والمساواة، هي ممارسة على النقيض من مشروع التعايش؛ لذلك ينبغي تعريتها وفضحها ورفع الغطاء الديني والاجتماعي عنها.

٢- العمل على تنقية البيئة الاجتماعية والوطنية من أمراض القطيعة والفئوية الضيقة وحالات الانغلاق والانكفاء والانطواء.

فلا يمكن أن نُنجز مفهوم التعايش في مجتمعنا في ظل سيادة نزعة التعصب والقطيعة والانكفاء المتبادل. فالعزلة الشعورية والعملية لا تقود إلى تعايش، بل إلى تحاجز بين أبناء المجتمع الواحد لاعتبارات فكرية أو سياسية أو اجتماعية، يستهدف ويقتضي العمل على إنهاء الحواجز النفسية والثقافية بين المواطنين، وتفكيك مُبررات الانطواء والانكفاء.

والتعايش يقتضي -أيضاً- تنشيط حالات الانفتاح والتواصل، وخلق الثقافة الداعمة والمُعززة لهذا الخيار والتوجُّه. فلا تعايش بدون انفتاح وتواصل، فهما بوابة التعايش الأساسية.

٣- حينما نتحدَّث عن (التعايش بين أبناء الوطن الواحد) فإننا نتحدَّث عن السياسات التعليمية والتربوية والاجتماعية والاقتصادية والثقافية، التي ينبغي أن تُساهم في تعزيز خيار التعايش، وتُنهي كل المفردات والقضايا المضادة لمشروع التعايش على مستوى المناهج أو الأداء والممارسة.

وهذا بطبيعة الحال يقودنا إلى مشروعات الدمج بين المكونات الوطنية المتعددة؛ لأنه وببساطة شديدة المجتمع السعودي متعدّد ومتنوّع، ولا يمكن بناء هوية وطنية مشتركة إلا على قاعدة الاعتراف بحقيقة التنوّع في المجتمع السعودي، والعمل على بناء مشروع متكامل للاندماج الوطني.

أي إننا في الوقت الذي نعترف فيه بحقيقة التعددية، في الوقت ذاته، لا ندعو إلى التحاجز بين هذه التعدديات أو الانحباس المتبادل، وإنما ندعو إلى بناء مشروع وطني للاندماج يستوعب جميع التعدديات، ويُعلي من شأن الانتماء الوطني المشترك لجميع المواطنين.

### □ إرادة العيش المشترك

على المستوى الاجتماعي والإنساني تبرز حقيقة التنوّع والاختلاف في الآراء والميولات والأهواء بين الناس جميعاً. فما نُحِبُّه أنت قد يكرهه الطرف الآخر، وما تراه ضرورياً قد

يكون لدى الآخر غير ضروري، وهكذا دواليك. فالتنوع حقيقة قائمة وراسخة في كل المجتمعات، ولا يمكن لأي طرف -مهما أوتي من سطوة أو قوة- أن يُنهي هذه الحقيقة. فهذه الحقيقة تأبى الاندثار والتلاشي لكونها جزءاً من الناموس الرباني، فالباري وَعَلَّمَ خلقنا مختلفين، وجعل من هذا الاختلاف آية من آيات الوجود الإنساني، ودعانا جميعاً وعلى قاعدة الاختلاف ذاتها إلى التعارف.

فالاختلاف -وفق الرؤية الربانية- ليس مدعاة للتحاجز أو لشنّ العدوان والانخراط في حروب معنوية أو مادية ضد من يختلف معنا، بل هذا الاختلاف بكل مخزونه هو مدعاة للتعارف. فالعلاقة بين الاختلاف والتعارف علاقة صميمية. بمعنى إننا جميعاً ندرك اختلافنا بعضنا مع بعض، ولكن هذا الإدراك ينبغي ألا يقودنا إلى التجاهل المتبادل أو العداء المتبادل، وإنما إلى التعارف والانفتاح الكامل على المختلف معنا من أجل استكشافه وتوسيع المساحات المشتركة بينه.

وفي سياق طبيعة العلاقة بين الاختلاف والتعارف تأتي -أيضاً- قيمة التعايش، والتي هي ضد السكون أو التحاجز النفسي والاجتماعي بين المختلفين.

فالإقرار بالاختلاف هو حجر الزاوية في مشروع التعارف، ولا يمكن أن ينجز التعارف بين المختلفين آحاداً أو جماعات بدون قيمة التعايش. فالتعايش هو الصيغة الاجتماعية والعملية لإدامة التعارف ولضبط الاختلافات بين المجموعات البشرية.

والتعايش هنا ليس قيمة سلبية أو محايدة، وإنما هو رؤية عميقة وممارسة سلوكية من الجميع تتجه صوب أننا جميعاً -مهما اختلفنا- بحاجة إلى أن نتعايش.

فالأوطان لا تُبنى ولا تستقر إلا بقيمة التعايش بين جميع الأفرقاء والأطياف.

وأي طرف يشعر أنه في غنى عن قيمة التعايش، فهو يبذر البذرة الأولى في مشروع تخريب الاستقرار الاجتماعي والسياسي في الوطن والمجتمع الواحد.

وما نودُّ أن نُشير في هذا السياق: هو أن الجميع يتحدث عن التعايش وضرورته وحاجة المجتمع المتنوع إليه، إلا أن المشكلة هي غياب إرادة العيش الواحد بين المختلفين والمتعددين. بمعنى ليس مطلوباً الحديث عن التعايش وممارسة السلوك المضاد للتعايش، وإنما المطلوب دائماً أن يُعبّر الجميع عملاً عن إرادة العيش المشترك أو الواحد.

ولعلنا هنا لا نبالغ حين القول: إن الأزمة الحقيقية التي تعاني منها الكثير من المجتمعات المتنوعة هي في غياب أو ضعف إرادة العيش المشترك. فالجميع يتحدث عن

التعايش ويُحبّه إلى سامعيه، ولكن القليل من لديه الاستعداد النفسي والاجتماعي لإرادة العيش المشترك. والتعايش كحقيقة مجتمعية لا تُبنى بالدعوة المجردة إليها، وإنما بتوفير الاستعداد التام لإرادة العيش بين الأفرقاء جميعاً في سياق متحد وطني يتجاوز كل المنغصات والموانع. فإذا لم يسعَ الجميع صوب توفير إرادة العيش المشترك لن ينجز مشروع التعايش السلمي بين جميع المكونات.

فالتعدّد الأفقي والعمودي في المجتمعات الإنسانية لا يُصان إلا بتعزيز إرادة العيش المشترك. فيخرج الجميع من حالة الخوف أو الرهاب من الآخر، بحيث يشعر الجميع أن في العيش المشترك كل الخير والأرباح والبركات للمجموع الاجتماعي، وليس لفئة خاصة أو شريحة اجتماعية محددة.

فإرادة العيش هي سعي متواصل لتنمية المشتركات والمساحات الواحدة، وتغيب قابليات الخصومة بين المختلفين وإثراء متواصل للمساحة الاجتماعية بثقافة التعاون والتعاقد على قاعدة الوطن الواحد، مهما كانت الظروف والأحوال، وصولاً لإنضاج بيئة وطنية - اجتماعية تُعلي من إنسانية الإنسان، وتتعامل مع الجميع بإيجابية تامة مهما كانت المنابت والأصول.

وجميع هذه العناصر لن تأتي بالموعظة المجردة، وإنما بابتكار صيغة نظام أو قانون يحمي حياة العيش المشترك، ويدافع عن كل متطلباتها، ويمنع - وفق سلطة القانون - كل أشكال التعدي على مقتضيات العيش المشترك.

بمعنى أن مطلب العيش الواحد أو المشترك في الإطار الوطني الواحد بحاجة إلى قانون وحماية هذا المنجز التعايشي.

فالتعايش ليس رغبة أخلاقية مجردة، وإنما هو واقع اجتماعي - وطني لا بد من حمايته من كل خصومه. والحماية هنا تتطلب منظومة قانونية متكاملة تُجرّم كل من يسيء إلى العيش المشترك، وتستخدم وسائل التثقيف العام للترويج والدعوة إلى العيش الواحد لكل المختلفين والمتنوعين في الدائرة الوطنية الواحدة.

وفي سياق العمل على تعزيز إرادة العيش المشترك في مجتمعاتنا نوذّر التأكيد على الأفكار التالية:

١ - ضرورة بناء وصياغة ميثاق وطني متكامل، يركز على قيمة العيش المشترك، وإن الوطن بكل آفاقه وخيراته، هو لجميع المواطنين وإن الجهات العليا في الدولة والوطن يدعون إلى وحدة الصف الوطني، ويحاربون كل أشكال التباغض والتباعد بين أبناء الوطن

الواحد. وإن قوة الوطن في وحدة المواطنين، وإن الوحدة الحقيقية للمواطنين جميعاً لا تُبنى إلا بإرادة العيش الواحد مهما تعددت أو تباعدت مناطقنا ومدننا وقرانا. و«من المسلم به أن إرادة العيش المشترك هي اللبنة الأساس في قيام الأوطان واستمرارها.

فالأوطان ليست حقيقة أزلية، قائمة في ذاتها، وليست في حاجة إلى براهين واجتهادات؛ لأنها ببساطة فعل إرادة للجماعات تعاقدت فيما بينها على مشروع مستقبلي في وطن وفي دولة تجسد سياسيا هذا الوطن»<sup>(٣)</sup>.

فجميع الأوطان والمجتمعات التي تعيش التنوع هي بحاجة إلى نظام أو ميثاق وطني، يحمي وحدته الداخلية من خلال حماية تنوعه الأفقي والعمودي.

وبهذه الطريقة نُخرج مفهوم العيش المشترك من سجن التفسيرات المتضاربة التي قد تعيق إنجاز هذا المفهوم في الواقع الوطني والاجتماعي.

٢- ثمة حاجة معرفية واجتماعية ووطنية اليوم لتظهير الصيغ العملية المقترحة والمناسبة لإنجاز مفهوم العيش المشترك في ظل واقع التعدد والتنوع الذي يعيشه مجتمعنا؛ لأن طرح قيمة التعايش بشكل مجرد لا يُعفيينا جميعاً من ضرورة البحث عن آلية أو صيغة إنجاز هذه القيمة في الواقع الخارجي.

وما أتصوره في هذا السياق هو الآتي:

**المستوى الأول** ضرورة تظهير مجال وطني واحد لا يُفرّق بين المواطنين لاعتباراتهم الدينية أو المذهبية أو القبلية، ويتعامل مع الجميع على قاعدة المواطنة المتساوية بصرف النظر عن الانتماءات التاريخية للمواطنين. وهذا بطبيعة الحال يتطلب مشروعاً للاندماج الوطني يتوسّل بالتعليم والإعلام والثقافة والممارسة السياسية والإدارية لتعزيز وإنجاز هذا المشروع.

**المستوى الثاني** طمأنة واحترام عناوين الانتماء المتوفرة في الإطار الوطني، بحيث لا يشعر أي طرف أن ذاته الدينية أو المذهبية أو القبلية مهددة بالاندثار أو السحق. أحسب أن هذه التوليفة هي سبيل إنجاز مشروع العيش المشترك أو الواحد في ظل حالة التعدد والتنوع الذي يزخر به مجتمعنا.

وبهذه الآلية نُنهي التحاجز بين المواطنين وبناء واقع وطني يستوعب الجميع ويتعامل معهم على قاعدة وطنية واحدة. وبهذا تتشكّل ثقافة وطنية نابذة للعصبيات وداعمة

(٣) راجع كتاب مقاربات في الدولة المدنية، ص ١٥١ - ١٥٢.



للاندماج الوطني.

فالترفع على العصبية والمخاوف والهواجس بحاجة إلى عمل متواصل، تشترك فيه أجهزة الدولة الرسمية ومؤسسات المجتمع المدني.

فإلغاء التمييز العنصري مثلاً في جنوب أفريقيا تطلّب جهداً متكاملًا بين المجتمع ومؤسساته والدولة وأجهزتها، وكان للجان المصالحة الدور الأساسي في منع نزعات الانتقام، وفتح أفق الانتقال من واقع عنصري إلى واقع مدني جديد لا يُفرّق بين المواطنين على أساس عرقي أو لوني.

٣- وحدة المجتمعات المتنوعة وغير المتنوعة ليس معطى طبيعياً، بل تُبنى هذه الوحدة مع الزمن، ومن خلال التجارب والمبادرات والممارسات السياسية والاجتماعية والاتفاقيات المكتوبة وغير المكتوبة، ومن خلال التضحيات التي يُقدّمها أبناء الشعب لإنجاز وحدته وصيانة تلاحمه الداخلي.

من خلال كل هذه العناصر -مع عنصر الوعي والإرادة- تتشكّل وحدة المجتمعات. لذلك من الضروري الالتفات إلى أن هذه الوحدة بحاجة باستمرار إلى عطاء معنوي ومادي، حتى تتعزّز في الفضاء الاجتماعي والثقافي.

وعلى ضوء هذه الحقيقة نتمكّن من القول: إن إرادة العيش المشترك هي اليوم بوابة صيانة وتعزيز وحدة الأوطان. وإن أيّ تراجع أو تراخٍ في إرادة العيش المشترك ينعكس سلباً على وحدة الأوطان والمجتمعات.

من هنا فإن الوحدة الوطنية تتطلّب اليوم العمل على تظهير إرادة العيش المشترك لدى جميع المكونات والتعبيرات.

### □ رؤية في العيش المشترك

ثمّة سؤال مركزي تُثيره الأحداث والتطوّرات في أكثر من بلد عربي وإسلامي، وهو كيف نعيش معاً ونحن مختلفون؟ وذلك لأن الاختلاف في آية دائرة من دوائر الحياة والفكر من الحقائق الثابتة والشاخصة في حياة الإنسان بصرف النظر عن بيئته أو تكوينه المعرفي والعقدي. ولكن في الوقت ذاته لا يمكن للإنسان أن يعيش وحده، وإنما هو مجبول على أن يعيش حياة اجتماعية وإنسانية مع آخرين قد يختلفون معه كلياً أو جزئياً. وكل المحاولات التي بذلها الإنسان الفرد أو الجماعة لتعميم قناعاته ومواقفه، واستخدام القهر والغلبة لسيادة

أفكاره ومعتقداته، لم تُفضِ إلّا المزيد من الاختلاف والاحتقان.

لذلك فإننا بحاجة أن نبحث عن إجابة أو صيغ حضارية للتعامل بين حقيقة الاختلاف الإنساني وضرورات العيش المشترك. فلا يمكن أن ندحر الاختلافات أو نطمسها بين البشر، كما أنه لا يمكن أن ينعزل الإنسان وينكفى عن غيره بدعوى الاختلاف والتباين في وجهات النظر.

ولعلنا لا نبالغ حين القول: إن طبيعة الإجابة عن هذا السؤال هي التي ستحدّد بشكل أو بآخر طبيعة المستقبل السياسي والاجتماعي للعديد من الدول والبلدان العربية والإسلامية. وإن مظاهر العنف والفوضى التي تشهدها بعض البلدان هي ليست من جرّاء وتداعيات حقيقة التنوّع والتعددية الموجودة في هذه البلدان، وإنما هي لغياب صيغة حضارية تجمع بين حقيقة الاختلاف الذي لا يمكن نبذه وإنهاؤه من الوجود الإنساني وبين ضرورات العيش المشترك. لهذا فإن الوصول إلى صيغة سياسية وثقافية ومجتمعية لهذا الأمر هو الذي سيحدّد شكل المستقبل السياسي للعالم العربي. فكيف يمكن بناء رؤية وطنية في كل بلداننا وأوطاننا العربية لا تُغفل حقيقة التعدّد والتنوّع والاختلاف، ولا تتجاوز متطلّبات الوحدة والعيش المشترك؟

وإن التغافل عن هذه الحقيقة، أو عدم احترام متطلّباتها، هو الذي ساهم بشكل أو بآخر بحالات الفوضى والعنف التي سادت في بعض البلدان العربية والإسلامية. فلا يمكن قهر الناس على رأي وطريقة واحدة، وإن آية محاولة في هذا الإطار لم تنتج إلّا المزيد من التشبّث بالخصوصيات الذاتية. فلا يمكن تعميم الخصوصيات الذاتية بالقهر والقسر، وإنما بالتوافق والحوار والانفتاح وخلق المساحات المشتركة بين جميع الخصوصيات والمكوّنات. فالمجتمعات لا تُدار بالقسر، والاستقرار لا يتأتّى بالقهر، والأمن بكل مستوياته ودوائره لا ينجز إلّا بالتوافق واحترام الخصوصيات وتوطيد أركان العيش المشترك. ومن يبحث عن الأمن والاستقرار بعيداً عن مقتضيات السّلم الأهلي وخلق التفاهات والتوافقات الضرورية بين مختلف الخصوصيات والمكوّنات، فإنه لن يُحصّل إلّا المزيد من تشبّث الناس بخصوصياتهم الذاتية. ولا يمكن -لاعتبارات ذاتية وموضوعية- أن تنجح تلك المحاولات والممارسات التي تستهدف تعميم خصوصية واحدة بوسائل قهرية على بقية الخصوصيات.

فالأوطان فضاء مشترك لكل الخصوصيات والمكوّنات، ولا تُبنى هذه الأوطان إلّا بإعادة صياغة طبيعة العلاقة بين هذه المكوّنات والتعبيرات، بحيث تخرج من سياق

الاستعداد والتحريض على الكراهية والمفاصلة الشعورية والعملية، إلى حقائق التفاهم والتقارب والاحترام المتبادل.

ومهما كانت قناعة الإنسان بصوابية أفكاره ومعتقداته، فإن هذا لا يُبرّر له ولا يُشرّع له أن يمارس الفرض والقهر وأدوات السلطة لتعميم أفكاره وقناعاته. فلكل إنسان الحق في الاعتزاز بأفكاره والتشبّث بقناعاته والاعتزاز بعقائده، ولكنه ليس له الحق في قهر الناس عليها، وممارسة أساليب قسرية لتبنيها.

ولعلنا لا نبالغ حينما نقول: إن الكثير من المشاكل السياسية والثقافية والأيدولوجية، التي تعاني منها بعض البلدان العربية والإسلامية، هي من جرّاء هذه الرؤية والممارسة، حيث التعصّب الأعمى والمقيت بالذات وأفكاره، ممّا يقود إلى التوسّل بوسائل القهر والظلم لتعميم هذه الأفكار والقناعات على بقية المواطنين. فالأحزاب الأيدولوجية التي حكمت في بعض البلدان العربية، وعملت بوسائل سلطوية وقهرية لتعميم أيدولوجية الحزب؛ هي بهذه الطريقة لم تعالج مشاكل المجتمع والوطن الذي تنتمي إليه، وإنما فاقمتها وبنّت حواجز إسمنتية بين مختلف مكوّنات شعبها.

ونظرة واحدة إلى الدول العربية، التي حُكمت من قبل أحزاب أيدولوجية، يجعلنا نكتشف هذه الحقيقة، ونكتشف أن قهر الناس على فكرة ما، وأيدولوجية ما، لا ينتج إلّا الحقائق المضادّة لتلك الفكرة والأيدولوجية. كما أن التشكيلات الأيدولوجية والسياسية التي لا تمتلك سلطة سياسية، وتمارس في مجتمعاتها ووطنها هذه الممارسات وتتوسّل بوسائل وأساليب إقصائية، تنم عن تعصّب أعمى للذات وأفكارها؛ فهي لا تنتج الأمن والاستقرار، وإنما على العكس من ذلك تمامًا.

فلكل إنسان على وجه هذه البسيطة الحق في أن يحمل فكرة أو يقتنع برؤية ومشروع، ولكن ليس له الحق في قهر الناس على هذه الفكرة أو الرؤية أو المشروع؛ لذلك نجد أن الباري ﷻ والذي اصطفى أنبياءه ورسله، وحملهم مسؤولية النبوة وهداية البشر إلى الطريق المستقيم، لم يُعْطهم سلطة القهر والسيطرة على الناس، وإنما حدّد مهمّتهم ووظيفتهم بالتذكير والتبليغ. قال تعالى: ﴿فَذَكِّرْ إِنَّمَا أَنْتَ مُذَكِّرٌ \* لَسْتَ عَلَيْهِمْ بِمُصَيِّرٍ﴾<sup>(٤)</sup>.

فالمهمّة - كما يقول بعض المفسرين - أن تطرح الكلمة التي تهزّ سمع الناس، لتنفذ إلى عقولهم، لتفتح في داخلها نافذة للتفكير في حساب كل تلك الاحتمالات ليعيشوا قلق المعرفة في مسؤولية المصير، وأن تحرّك الأسلوب الذي يتفاعل مع فطرتهم ومشاعرهم وتطلّعاتهم،

لثَّير اهتماماتهم حول الفكرة التي تُقدِّمها، والخطر الذي يتهدِّدهم، في الأجواء التي يجوبونها ويرغبونها ويقبلون على الاندماج فيها. كما أن الإنسان مهما علت رتبته العلمية والاجتماعية، فإنه لا يملك في طريق تكوين قناعات الناس أو إقامة الحجة عليهم إلاَّ الجهد والكلمة، فإذا بذلها الإنسان فقد قضى ما عليه، ولم يسلط الباري ﷻ أحد على قلوب الناس، ولم يجعل مشاعرهم خاضعة لقدرة أحد الذاتية.

ولم يُمكن الخالق ﷻ لأحد الأمر في تغيير ذهنيات الناس وقناعاتهم بطريقة قسرية - قهرية. فدور الأنبياء والرسل - وهم أصفاء الله ﷻ - هو الإبلاغ والدعوة إلى الله بالكلمة الواعية المذكِّرة، ليأخذ البشر بعد ذلك حرَّيتهم في الإيمان والكفر ليكون حسابهم على الله. فالله سبحانه وتعالى لم يشرع لأحد أن تكون لديه سلطة على قناعات الناس وأفكارهم. ومسؤولية صاحب الفكر والرؤية أن يعرض فكرته على الناس، ويتوسَّل بوسائل الدعوة والتبليغ، ولكن ليس لأحد السلطة على قهر الناس وفرض الآراء قسراً عليهم.

فالاختلاف الديني والمذهبي، والفكري والسياسي، لا يشرع لأحد انتهاك حقوق الطرف الآخر بدعوى الاختلاف والتباين في العقيدة أو المذهب أو الفكر أو السياسة. فالاختلافات بكل مستوياتها لا تشرع الظلم والعدوان وانتهاك الحقوق، بل على العكس من ذلك تماماً؛ إذ إن المختلف في الرؤية الإسلامية له حقوق كاملة، وعلى الطرف الآخر أن يصونها ويحترمها. وهذه المسألة هي حجر الزاوية في مشروع خلق السَّلم الأهلي والعيش المشترك في مجتمع متعدّد ومتنوّع.

وهذا بطبيعة الحال يقودنا إلى التأكيد على النقاط التالية:

١ - إن التعصُّب الأعمى لأفكار الذات وقناعاتها يضر بمستوى انتشار وقبول الآخرين لهذه الأفكار. فالتعصُّب بكل مستوياته يضر بالأفكار والمعرفة، ويُفَرِّ الناس منها، ويجول دون توسيع المقتنعين بها.

كما أن هذا الداء النفسي والعقلي والسلوكي الخطير يحول دون الاستقرار والأمن الاجتماعي. وهناك بون شاسع ينبغي الالتفات إليه، بين ضرورات ومتطلبات الدفاع والتبشير بالأفكار والقناعات التي يحملها الإنسان، وبين التعصُّب الأعمى. فالدفاع عن الأفكار لا يقتضي العدوان على الآخرين، بينما التعصُّب شكل من أشكال العدوان. ودعوة الآخرين إلى تبني قناعات ومواقف الذات لا تتطلَّب وصم الآخر بأشنع الصفات واتِّهامه بأسوأ الممارسات، بينما التعصُّب الأعمى يُشرِّع ذلك ويقود صاحبه إلى ممارسات إقصائية وعنفية لا تنسجم ومقتضيات الدعوة بالتي هي أحسن، ولا تتناغم مع حاجات الاستقرار

والأمن الاجتماعي.

لذلك فإن إزالة الآثار السلبية للاختلافات تحتاج إلى الوقوف بحزم ضد ظاهرة التعصّب الأعمى؛ لأن هذه الظاهرة بمثابة الوعاء الحقيقي للكثير من الآثار السلبية التي تمنع العيش المشترك بين المختلفين. من هنا فإن الوصول إلى حقيقة العيش المشترك والسّلم الاجتماعي يتطلّب محاربة ظاهرة التعصّب الأعمى وكل النزعات الإقصائية التي لا ترى إلّا ذاتها الضيقة.

٢- في إطار السعي والعمل المتواصل، لبناء حقائق العيش المشترك في الواقع الثقافي والاجتماعي والسياسي، من الضروري الفصل بين احتكار القوة واحتكار الحقيقة. فليس كل من يمتلك القوة بالضرورة يمتلك الحق، كما أنه ليس بالضرورة أن من يمتلك الحق يمتلك القوة التي تدافع عن هذا الحق.

والحقائق المطلقة لا يمكن أن يقبض عليها إنسان؛ لذلك فإن كل محاولات ادّعاء امتلاك الحقيقة هي محاولات لا تستهدف على الصعيد العملي إلّا تبرير وتسويق عمليات النبذ والتهميش والتمييز تجاه الآخرين المختلفين معه. ومن الخطايا المميتة على هذا الصعيد المماهة بين القوة والحقيقة، وأن كل من يمتلك القوة قادر فعلاً على امتلاك الحقيقة.

وهذا هو الذي يهيئ الأرضية الاجتماعية لكل المقولات والممارسات التي تهدم وتمنع بناء أركان وقواعد العيش المشترك في المجتمع المتعدّد. فالحقيقة ينبغي أن تكون غاية الجميع، ولا يمكن أن يقبض عليها أحد بوسائل العنف والتعصّب والغلو والنفي. فالخدمة الحقيقية التي يمكن أن يُقدّمها أيّ إنسان لفكره وقناعاته، هي حينما يبتعد عن كل نزعات التعصّب والغلو؛ لأن هذه النزعات تحول دون المعرفة العميقة والحقيقية لمضامين تلك الأفكار، كما أنها (أي نزعات التعصّب والغلو) تمنع إقبال الناس تجاه تلك الأفكار والقناعات.

فالتعصّب يميّت صاحبه، دون أن يحيا الفكر والمبدأ؛ لأن هذه النزعة المقيتة تطمس كل نوازع الخير وموجبات العدالة من نفس وكيان المتعصّب سواء كان المتعصّب فرداً أو جماعة.

٣- إن العيش المشترك يقتضي من كل المكوّنات والتعبيرات العمل على إعادة صياغة علاقتها بأفكارها وقناعاتها العامة. فالعيش المشترك لا يعني أن تنحس كل فئة في إطارها الفكري الضيق، بل يعني الانفتاح والتواصل المستديم مع بقية المكوّنات، وذلك من أجل نسج العلاقات الإيجابية، وتجاوز كل الأوهام والهواجس تجاه بعضنا البعض. وهذا بطبيعة الحال يتطلّب إعادة صياغة العلاقة مع الأفكار والقناعات الخاصة بكل مكوّن وفئة، بحيث

تصبح العلاقة حيوية ومرنة وفعّالة.

والأمم والمجتمعات الإنسانية التي استطاعت أن تُطوّر في واقعها نهج العيش المشترك، هي التي تمكّنت من إعادة بناء علاقتها مع أفكارها، بحيث لا تكون العلاقة جامدة ومتخسّبة، وإنما علاقة تفاعلية بكل ما للكلمة التفاعل من معنى ومضامين عميقة.

وجمع القول: إن العيش المشترك -في أيّة تجربة إنسانية- ليس وصفة جاهزة، وإنما هو رؤية واضحة وإرادة صلبة وعمل مستديم باتجاه خلق الحقائق وتعزيز متطلّبات التلاقي والتفاهم بين مختلف الفئات والشرائح والمكوّنات.

### □ التعايش من منظور مختلف

ثمّة محاولات معرفية وأخلاقية لتأصيل مفهوم التعايش السلمي بين تعبيرات المجتمع الواحد من زاوية أخلاقية محضة. وكأنّ التعايش -كحقيقة وسلوك والتزام- هو فضيلة أخلاقية، ومطلوبة من جميع الأفراد، بوصفها انعكاس لمستوى التزام الإنسان بفضائل الأخلاق ومحاسنه.

لذلك فإن هذه المحاولات لا تحفر عميقاً في معنى التعايش السلمي وضرورته المعرفية والسياسية والمؤسسية في المجتمعات المتنوّعة، سواء كان هذا التنوّع دينياً أو مذهبياً، أو فكرياً وسياسياً. وبفعل هذه القراءة يتم التعامل مع مقولة التعايش السلمي وكأنّها تساوي تحلي الإنسان بمكارم الخلاق سواء في داخل أسرته أو محيطه الاجتماعي والأخلاقي فقط.

ومن المؤكّد في هذا السياق أن لهذا المفهوم جنبه أخلاقية، ولكن اختصار هذا المفهوم بالبعد الأخلاقي يضيع الكثير من المضامين المعرفية والمؤسسية لهذا المفهوم.

ونحن نحاول في هذا المقال أن نُوضّح بعض الجوانب المتعلقة بمفهوم التعايش السلمي بوصفه من المفاهيم التي تتعدّى المجال الأخلاقي، ويكون جزءاً من المنظومة المعرفية والمؤسسية لأيّة تجربة إنسانية تنشُد الاستقرار على أسس صلبة وعميقة.

وسنوضح هذه الجوانب من خلال النقاط التالية:

١ - إن مفهوم التعايش السلمي يتعدّى في مضمونه وجوهره البعد السلبي، والذي يساوي أن يبقى الإنسان فرداً أو مجموعة على حالة في مقابل مجموعة أخرى -أيضاً- تبقى على حالها.

فالتعايش السلمي بين مجموع الأطراف والأطراف محاولة مشتركة وجهد جماعي تقوم به جميع أطراف المجتمع باتجاه صناعة الراهن على منوال حقيقة التعدد والتنوع المنضبطة بقيمة التعايش.

فالتعايش ليس تساكناً سلبياً بين أطراف ومكونات مختلفة، بل هو مساحة اجتماعية ومعرفية واجتماعية مشتركة، تتجه صوب تنمية حقائق بناء الراهن بعيداً عن نزعات الاستحواذ أو الاستفراد، أو محاولة جعل المجال العام خاصاً بمكون من المكونات.

وبالتالي فإن التعايش السلمي بين الأطراف لا يُبنى بالتغني بالمثل الأخلاقية أو المواعظ الإنسانية فحسب، وإنما بسعي مستديم من قبل الجميع على بناء الحاضر على قاعدة احترام التعدد، والذي يترجمه في المجال العام العيش المشترك والمتساوي بين جميع الأطراف. وكلنا يعلم أن بناء راهن المجتمعات المتعددة والمتنوعة يتطلب إرادة سياسية وإنسانية، تتجه دوماً باتجاه صيانة الحق ومنع كل محاولة للافتئات على المجال العام من قبل رؤية أحادية واحدة.

فالتعايش شعار ومشروع في آن واحد، رؤية وبرنامج مشترك لبناء الحقائق الجمعية، كما أن التعايش خروج معرفي واجتماعي من نزعات النرجسية أو الشعور بالامتلاء والاستغناء عن الآخرين.

من يتطلع إلى بناء الراهن على قاعدة التعايش المشترك بين جميع المكونات يتطلب منه هذا التطلع الالتزام العميق بالجدور المعرفية والثقافية والسياسية لمفهوم التعايش السلمي بين أطراف متعددة ومتنوعة.

وعلى مستوى الممارسة هذا يعني أنه ليس من شروط التعايش أن يغادر أحد الأطراف قناعاته الفكرية والمعرفية لصالح قناعة الطرف الآخر، بل من شروطه أن يذهب الجميع إلى المساحة المشتركة، ويوظف قناعاته وخصوصياته الثقافية للمساهمة بإيجابية في إثراء المساحة والمجال المشترك.

٢- إن التعايش السلمي لا يمكن أن يُنجز في أية بيئة اجتماعية بدون سلطة القانون؛ لأن التعايش لا يساوي اللا التزام الوطني أو الاجتماعي، كما أنه لا يساوي أن يعمل الإنسان في دائرته الخاصة ما يحلو له. إن التعايش بين تعبيرات الوطن والمجتمع الواحد لا يمكن أن يتحقق بعيداً عن منظومة قانونية متكاملة قادرة على إدارة حقائق التعايش على نحو إيجابي. فالرهان الحقيقي في مفهوم التعايش ليس على الانضباط الأخلاقي الذاتي (مع أهميته) وإنما على وجود قانون يطبق على الجميع بعدالة يحول دون الافتئات أو تجاوز مقتضيات



ومتطلّبات التعايش بين مجموعات بشرية مختلفة. ولو تأملنا عميقاً في التجارب التعايشية الناجحة في كل البيئات الإنسانية لوجدنا أن سلطة القانون هو أحد العوامل الأساسية التي ساهمت بفعالية في إنجاز مفهوم التعايش في واقع المجتمعات المتنوعة.

لذلك نستطيع القول: إن من يبحث عن قيمة التعايش في فضائه الاجتماعي، عليه أن يسعى لوجود سلطة للقانون الذي يسري ويطبق على الجميع. ودون ذلك تبقى مقولات التعايش وكأنها دعوة أخلاقية ووعظية مجردة غير قابلة للتنفيذ، وإنما دورها الوحيد هو دغدغة مشاعر ووجدان الناس فقط.

بينما التعايش كما أوضحنا أعلاه، ليس دعوة وعظية مجردة، وإنما هو عمل لإدارة إرادات الناس المختلفين، بحيث لا تتحوّل هذه الإرادات إلى رافد لتضعيف المجتمع أو إخراجهم من وحدته الداخلية.

وهذا لا يتم إلا بالالتزام بالقانون وتطبيقه على الجميع، حتى يُبنى التعايش على قاعدة وحدة المجتمع وتلاحمه الداخلي.

لذلك ثمة ضرورة للدولة حتى يتحقّق العيش المشترك بين جميع الأطياف. فلا تعايش حقيقي في العصر الراهن بدون دولة، لكونها هي المؤسسة الأم التي تقوم بتنظيم العلاقة، وبسط سلطة القانون وصياغة مشروع وطني جامع لكل الأطراف والمكوّنات.

٣- تطوير نظام الاعتراف والتعارف بين المختلفين، بوصفه أحد المداخل الأساسية لإنجاز مفهوم التعايش في الفضاء الاجتماعي؛ لأن التعايش الحقيقي لا يمكن أن يتم بين فرقاء يجهل بعضهم بعضاً. فلا تعايش بلا تعارف، ولا تعارف مستديم بدون اعتراف بالوجود ومتعلّقاته؛ لذلك ثمة ضرورة لإطلاق برنامج ومبادرات تستهدف أن يتعرّف أبناء الوطن بعضهم على بعض، وذلك لتفكيك الرؤى النمطية التي تحبس الإنسان والمجموعات البشرية في قوالب جامدة، تزيد من فرص سوء الظن بين المختلفين. بينما التعارف المباشر يُبَدّد الكثير من الصور النمطية، ويوفّر فرصة التلاقي والانسجام النفسي، والذي بدوره يُعزّز إمكانية التعارف العميق بين المختلفين. التعارف الذي يدفع الجميع للانفتاح على الجميع بدون هواجس مسبقة سواء كانت ذات بعد تاريخي أو ذات بعد معاصر. وهكذا تتراكم قواعد التعايش في النفوس والعقول، وينفتح مجال التعاون على قاعدة المصير المشترك.

وجماع القول: إن التعايش بين المختلفين في الإطار الوطني مرحلة تبلغها الأوطان التي تحتضن حقائق التنوع بالكسب الإنساني الذي يتّجه دوماً صوب تذليل العقبات،

وتدوير الزوايا، وصولاً إلى تطوير المساحات المشتركة بين المختلفين. بهذه الخطوات تتحوّل مقولة التعايش من مسألة أخلاقية إلى حيثية وحقيقة وجودية، اجتماعية، على أرض وطن له كينونته الثقافية وخصوصياته المجتمعية.

### □ الطريق إلى التعايش

حين الحديث عن التعايش بين مكوّنات وتعبيرات المجتمع والوطن الواحد، فإننا حقيقة نتحدّث عن قيمتين أساسيتين، وهما قيمة الاختلاف وقيمة المساواة.

فينبغي أن نعترف بحقنا جميعاً بالاختلاف، وهذا الاعتراف ينبغي ألاّ يقود إلى التحاجز وبناء الكانٹونات الاجتماعية المنعزلة عن بعضها، كما أنه ينبغي ألاّ يقود إلى التعدي على الحقوق.

فالتعايش هو حصيلة بناء علاقة إيجابية بين حق الاختلاف وضرورة المساواة، وأي خلل في هذه المعادلة يضر بحقيقة التعايش في أيّ مجتمع ووطن.

ومفهوم التعايش بطبيعته ومضمونه لا يلغي التنافس أو الخلافات بين المكوّنات والتعبيرات والأطراف، وإنما يُحدّد وسائلها، ويضبط متوالياتها. فالتعايش لا يساوي السكون والرتابة، وإنما يُثبّت الوسائل الإيجابية والسلمية لعملية التنافس والاختلاف، ويرفض الوسائل العنيفة بكل مستوياتها لفصّ النزاعات أو إدارة الاختلافات والتباينات.

كما أن مفهوم التعايش لا يُرذّل الاختلافات والتباينات بكل مستوياتها، وإنما يعتبرها حالة طبيعية وجزءاً أساسياً من الوجود الإنساني، ولكنه يرفض أن تتحوّل عناوين الاختلاف والتباين لوسيلة لامتهان كرامة المختلف أو التعدي على حقوقه الخاصة والعامة. فالتعايش كمفهوم وممارسة لا يُشرّع -بأيّ نحو من الأنحاء- لأيّ طرف -مهما كان الاختلاف والتباين- التعدي على الحقوق أو تجاوز الأصول والثوابت في التعامل مع المختلف وفق ضوابط العدالة والمناقبة الأخلاقية؛ لذلك يقول تبارك وتعالى في محكم كتابه: ﴿وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَاٰنُ قَوْمٍ عَلَىٰ أَلَّا تَعْدِلُوا اعْدِلُوا هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَىٰ﴾<sup>(٥)</sup>.

لذلك فإن خلق معادلة متوازنة وحيوية بين مفهوم الاختلاف والمساواة، هو جذر التعايش وجوهره النوعي، فالاختلاف لا يقود إلى الظلم والافتئات، بل يؤكد قيم العدالة والمساواة.

(٥) سورة المائدة، الآية ٨.

إذا تحققت هذه المعادلة تحقّق مفهوم التعايش في الفضاء الاجتماعي والوطني، وبدون هذه القيم والحقائق لا ينجز مفهوم التعايش في أيّ مجتمع وفضاء إنساني.

ووفق هذه الرؤية فإن التعايش لا يساوي أن يتنازل أحد عن ثوابته ومقدّساته، وإنما يساوي الالتزام بكل مقتضيات الاحترام والعدالة لقناعات الطرف الآخر، بصرف النظر عن موقفك الحقيقي أو العقدي منها.

وهذه ليست حفلة تكاذب أو نفاق، كما يحلو للبعض أن يطلق عليها، بل هي جهد إنساني متواصل لتدوير الزوايا ومنع تأثير العوامل السلبية، التي توتر العلاقات بين المختلفين أو تعيدها إلى المربع الأول.

فالتعايش لا يقتضي الانشقاق أو التفكّل من الثوابت أو الأصول لدى الأطراف، وإنما يقتضي الإصرار على خيار التفاهم وتوسيع المشترك وإدارة نقاط التباين وموضوعات الاختلاف بعقلية حضارية، توفر للجميع حق التعبير عن قناعاتها ووجهة نظرها، بعيداً عن الإساءة إلى الطرف أو الأطراف الأخرى.

وعليه فإننا نعتقد وبعمق أن خيار التعايش بين مختلف الأطياف والمكوّنات، التي يتشكّل منها المجتمع والوطن الواحد، هو من الضرورات الدينية والأخلاقية والوطنية؛ لأنه السبيل لضمان حقوق الجميع بدون تعدّد وافتئات، كما أنه الإمكانية الوحيدة وفق كل الظروف والمعطيات لصيانة الأمن الاجتماعي والاستقرار السياسي والوطني. ومن يبحث عن الحقائق الأخيرة بعيداً عن مفهوم التعايش ومقتضياته، فإنه يساهم في تأسيس بذور الكثير من الأزمات والكوارث الاجتماعية والسياسية. فالمجتمعات المتعددة والتي تحتضن تنوّعات عمودية وأفقية إذا صحّ التعبير، بحاجة إلى جهد لإدارة هذه التنوّعات بعيداً عن إحن الماضي أو هواجس الخصوم.

فالاستقرار العميق في كل الأوطان والمجتمعات هو وليد شرعي لحقائق التعايش ومتطلّباته حينما تسود المجتمع بكل فئاته وشرائحه وأطيافه.

وعليه فإن صناع الوعي والمعرفة والكلمة في مجتمعنا يتحمّلون مسؤولية عظيمة في هذا الصدد. فهم معنيون راهناً ومستقبلاً بصناعة المعرفة التي تؤكّد خيار التعايش، وتعمّق أواصر التفاهم بين مختلف الأطياف. وهذا لا يتأتّى إلاّ باشتراكهم الفعّال في محاربة كل الأفكار التي تزرع الشقاق والأحقاد بين أبناء المجتمع والوطن الواحد.

لهذا فإن خطابات التحريض والتشدد والغلو ضد المختلف في الدائرة الوطنية والاجتماعية، لا تبني تعايشاً، ولا تحافظ على الاستقرار السياسي والاجتماعي؛ لأنها وبساطة

شديدة تؤدّي إلى خلق الحواجز النفسية والاجتماعية ضد المختلف، كما تساهم في إذكاء أوار التوتر والصدام. لهذا فإن الحديث عن التعايش، أو بالأحرى تبني هذا المفهوم وهذه المقولة، يقتضي الوقوف بحزم ضد كل مقولات التعصّب والغلو والتشدد ضد المختلف؛ لأن الآثار الخاصة والعامة المترتبة على نزعة التعصّب والغلو كلها آثار مناقضة ومهددة إلى أسس وحقائق التعايش في الفضاء الاجتماعي.

لهذا فإن الصمت إزاء نهج التعصّب والمقولات التحريضية يُعدّ مساهمة مباشرة وغير مباشرة في إفشال نهج التعايش في المجتمع والوطن.

وعليه فإننا نعتقد وبعمق أن التعايش هو وليد منظومة مفاهيمية واجتماعية وثقافية متكاملة. وإن من يتبنّى نهج التعايش عليه أن يضيع منظومة فكرية واجتماعية متكاملة، حتى يكون سلوكه وكل مواقفه منسجمة ومقتضيات التعايش، وحتى يتمكن من موقع الأنموذج والقدوة للتبشير بهذا الخيار، ودعوة أبناء المجتمع إلى تبني هذا النهج كنهج يحفظ حقوق الجميع، ويصون استقرارهم، ويحافظ على مكتسباتهم. ومن الضروري أن ندرك جميعاً أن نقص أو ضмор حقائق التعايش في أيّ مجتمع وتجربة وطنية يساهم في تقويض مشروعات التنمية البشرية، ويزيد من الفجوات العمودية والأفقية بين مختلف التكوينات الاجتماعية، ممّا يجعل الأرضية الوطنية مهيئة للكثير من الانقسامات والتشظيات.

وبمقدار ما نتمسك بقيمة المواطنة كوعاء حاضن لنا جميعاً بالقدر ذاته نُعيد صياغة علاقتنا بانتناءنا الخاصة. فالمواطنة بكل حمولتها القانونية والحقوقية هي القادرة على استيعاب كل التنوّعات والتعدّدات، وهي التي تحول دون انحباس أحد في انتناء الخاص. وهذا يتطلب منا جميعاً مواطنين ومؤسسات رسمية وأهلية، العمل على صياغة مشروع وطني يستهدف تعزيز قيمة المواطنة. وإن تعزيز هذه القيمة في فضاءنا الاجتماعي والوطني يقتضي العمل على تفكيك كل الحوامل والحواضن الثقافية لظواهر التعصّب والغلو والتشدد بكل مستوياتها؛ لهذا فإننا مع كل مبادرة تُعزّز قيمة التفاهم بين الأشخاص والأطياف، ومع كل خطوة تُساهم في تدوير الزوايا الحادة بين مختلف الفرقاء.

### □ العيش الواحد

في الحياة الإنسانية تمتلئ بالهويات ودوائر الانتماء لدى الفرد أو الجماعات البشرية، إذ لدى كل دائرة إنسانية ثمّة انتماءات متعدّدة ومتكاملة في آن. ومأزق هذه الجماعات البشرية، يبدأ بالبروز حينما تتشكّل بينهم ثقافة تقطع بين هذه الانتماءات، وتعمل على طرد بعض

دوائر الانتماء لصالح دائرة واحدة.

حينذاك تتحوّل الهوية المركّبة التي يعيشها الإنسان من مصدر للتعدّد المعرفي، والشراء الإنساني والاجتماعي، إلى فضاء للتحارب والتباغض وغرس الإحن والأحقاد بين أفراد هذه المجموعة البشرية. فالإنسان مهما كان بسيطاً أو يعيش في بيئات طرية وفقيرة معرفياً وإنسانياً، هو يتغذى معرفياً وسلوكياً واجتماعياً، من مجموعة روافد وقنوات، ولكل رافد دوره في إشباع حاجة من حاجات الانتماء، سواء كانت هذه الحاجة مادية - اجتماعية، أو معنوية - معرفية. فثمة روافد عديدة تُثري هوية هذا الإنسان وتمدّه بكل أسباب التكيف الاجتماعي والإنساني، وكل محاولة لبر هذه الروافد أو تحفيفها فإنها تزيد من مآزق الإنسان، وتدخله في أتون التجاذبات والاستقطابات، التي تزيد من محنه وهوميه.

فالإنسان لا يمكن أن يستغني عن دائرة انتمائه الاجتماعي، أي إلى أسرة وعائلة بصرف النظر عن حجم هذه الأسرة والعائلة وامتداداتها الاجتماعية، كما أن هذا الانتماء الأسري - العائلي ليس بديلاً عن الانتماء الاجتماعي إلى مجتمع ومنطقة وأمة. وهذا الانتماء بدوره ليس نقيضاً لانتمائه الديني والثقافي والوطني. وهكذا بقية دوائر الانتماء، فهي دوائر متكاملة، ولا تناقض بينهما، ولا يمكن للإنسان السوي أن يعيش بدون دوائر الانتماء المتكاملة.

وبالتالي فإن هويته الإنسانية ليست هوية بسيطة أو مستندة إلى رافد واحد من روافد الانتماء، وإنما هي هوية مركّبة وغنية، وتستند إلى كل روافد الانتماء.

وإن العديد من الصراعات الثقافية بين الناس تعود في أحد جذورها إلى محاولة إلغاء بعض دوائر الانتماء أو منع تأثيرها، فيمتنع الإنسان من الخضوع لهذه الرغبة والإرادة القسرية، فتنتج مفاصلة وممانعة، قد تُفضي في النتيجة النهائية إلى استخدام العنف العاري لإنجاز وتحقيق هذه الرغبة. ولعل من أبرز الأمثلة على ذلك حينما تتصادم الهويات المذهبية في الدائرة الدينية الواحدة، فيتم التغاضي عن كل المشتركات والجوامع الواحدة لصالح نزعات الاستئصال والاستحواذ على سلطة الرمزية الدينية.

ولا ريب أن هذه النزعة هي التي تُؤسّس لمناخات الحروب والصراعات الدامية في المجتمعات المختلطة دينياً ومذهبياً وقومياً؛ لأنها نزعة عنيفة - قسرية، تريد أن توحد الناس بأساليب وبطريقة تزيدهم تفرقةً وابتعاداً بعضهم عن بعض. ولقد أجاد المفكر (أمارتيا سين) في كتابه الموسوم بـ(الهوية والعنف.. وهم القدر) في تظهير هذه الحقيقة، وإبراز العلاقة العميقة التي تربط بين محاولات بتر الهويات المركّبة للمجموعات البشرية، ودور هذه المحاولات في تأسيس وتفجير نزعات العنف والحروب الساخنة والباردة.

ويُعبر بوضوح عن هذه الحقيقة (جيمس دي. وولفينسون) الرئيس الأسبق للبنك الدولي، حينما قال: «يُقدّم لنا أمارتيا سين - بما يتحلّى به من خصائص التألق والحساسية - تبصّر الفهم السلوك الإنساني، فهو يُشير إلى ضيق مفاهيم الهوية التي تضع حدودًا على الأفراد، وهي التي تؤدّي في الأغلب الأعم إلى الصراعات الطائفية والأشكال الأخرى من الصراع. إن دعوته للاعتراف بتعدد الهوية الإنسانية تُمثّل خطوة قوية أولى نحو عالم أكثر سلامًا وإنصافًا».

فحينما تتعدّد الهويات هذا لا يعني أن يتحارب ويتخاصم أهل هذه الهويات؛ لأن بعض ما لدى الآخر من معارف وأعراف وتقاليد هي من الذات، وبعض ما لدى الذات -أيضًا- هو من الآخر. فبالتالي فإننا نعيش على المستوى الواقعي في ظل هويات مركّبة ومتداخلة. وإن هذا التداخل في الهويات الإنسانية ينبغي أن يقود إلى السلام الإنساني والتآلف بين البشر، وليس إلى ممارسة العنف والانخراط في حروب تحت يافطة صفاء الهوية الذاتية. والعالم الإنساني اليوم لا يسمح لأيّ طرف من الأطراف أن يعيش بمعزل عن بقية البشر، وإنما هو جزء منهم، يُؤثرون فيه، ويؤثر هو بدوره فيهم، ولا خيار أمامنا اليوم إلاّ العيش الواحد؛ لأنه لم تعد المكونات الدينية أو المذهبية أو القومية، التي تعيش في ظل دولة وطنية واحدة، بمعزل عن تأثيراتهم المتبادلة، وأضحى الجميع في سياق مصير واحد وعيش اجتماعي وسياسي واقتصادي وثقافي واحد.

بمعنى أن الواقع الإنساني -على المستوى المعرفي- تجاوز مفهوم العيش المشترك، لصالح مفهوم العيش الواحد؛ لأن ما يجري في كل حقل من حقول الحياة يؤثر في الجميع، ولا يمكن لأيّ مكوّن أن يبحث عن خلاصه الخاص. فالخلاص لا يمكن أن يتم إلاّ على نحو جماعي، وتعدّد دوائر الانتماء لديهم لا يعني -بأية حالة من الأحوال- أنهم يعيشون بمعزل عن بعضهم البعض.

فتعالوا جميعًا من مختلف مواقعنا الدينية والمذهبية والقومية، نبني ونحمي في آن عيشنا الواحد، بالمزيد من كسر حاجز الجهل المتبادل، وتشبيك المصالح وصيانة مقتضيات الهوية المركبة.

### □ التعايش السلمي في التجربة النبوية

ثمّة ضرورات معرفية واجتماعية عديدة تتعلّق ببذل الجهد العلمي والمعرفي في عملية تأصيل القيم والمفاهيم، التي تساهم في إدارة حالة التنوّع والتعدّد في المجتمعات الإنسانية؛ لأنه لا يمكن دفع المجموعات البشرية المتنافسة أو المتصارعة نحو خيار آخر

مختلف إلا بإقناعهم ثقافياً ومعرفياً بالخيار المختلف، بحيث لا تشعر المجموعات البشرية أن خضوعها أو التزامها بهذا الخيار الجديد يُشكّل عبئاً اجتماعياً ونفسياً عليها. لذلك تنبع الحاجة باستمرار لتأصيل المفاهيم التي تتعلّق بطبيعة العلاقة بين المجموعات البشرية التي تعيش في إطار وطني واحد.

ولعل من أهم هذه المفاهيم، التي تحتاج إلى تأصيل وتظهر معالمها في التجربة الإسلامية التاريخية الخالدة، هو مفهوم التعايش السلمي.

حيث ينطلق أو يتأسس هذا المفهوم من عدّة مقدّمات نظرية أساسية، يمكن بيانها من خلال النقاط التالية:

١- أن جميع المجتمعات الإنسانية تعيش حالة التعدّد والتنوّع الأفقي والعمودي. وإن حالة التنوّع تخلق حالة من التنافس في أحسن الحالات أو حالة من الصراع المفتوح بين هذه المجموعات البشرية. ولا ريب أن خضوع حالة التنوّع إلى مقتضيات الصراع يعني المزيد من الفوضى وعدم قدرة أيّ مجتمع على صيانة وحدته واستقراره الداخلي.

ولكن مفهوم التعايش يسمح لكل المجموعات البشرية أن تتنافس مع بعضها إلاّ أنها جميعاً محكومة بصيانة وحدتها الوطنية والاجتماعية من خلال منظومة قيم التعايش السلمي.

٢- أن التعايش بين الأطراف والأطراف ليس حالة سلبية، وإنما هو نزعة وحالة إيجابية، تعمل على تظهير المساحات المشتركة والعمل على تفعيلها في الفضاءين الاجتماعي والثقافي.

فالتعايش لا يساوي التساكن، وإنما الانفتاح والتفاعل في صناعة المستقبل والمصير المشترك.

٣- إن قيمة التعايش قيمة مضادة لحسم التنافسات أو التباينات بين المجموعات البشرية بوسائل قسرية وعنفية. وعليه فإن قيمة التعايش تساهم في إبراز البعد المدني من الصراعات والتنافسات الاجتماعية والسياسية. فمن حق الجميع أن يختلف مع الجميع، ولكن هذا الاختلاف يُدار بوسائل سلمية - حضارية. وأيّة محاولة لحسم الاختلافات والتباينات بوسائل عنفية هي حالة مضادّة لقيمة التعايش السلمي في المجتمع والوطن الواحد.

انطلاقاً من هذه المقدّمات النظرية يمكننا أن نقرب من التجربة النبوية فيما يتعلّق وتعزيز قيمة التعايش السلمي في ظل مجتمع جديد، وجاء أفراد من بيئات متعدّدة ويحملون



قيماً اجتماعية وأعرافاً، ليست بالضرورة متناغمة بعضها مع بعض.

فالتجربة النبوية تُعلِّمنا أن قيمة التعايش السلمي لا تُبنى إلا باحترام المختلف والمتنوع مع وصياغة نظام سياسي واجتماعي قادر على استيعاب الجميع بدون نزعات الغلبة والمغالبة.

وحركة الأنبياء ورسالاتهم السبّاطية هي مصداق خارجي لتلك القيم والأفكار الحية، التي جاءت لنقل الناس من الظلمات إلى النور، ومواجهة كل تلك الأفكار والتوجُّهات، التي تُلغي دور الإنسان في الحياة، وتُمتد دور ووظيفته في الحياة.

فالتجربة النبوية بكل مراحلها وأطوارها هي تعمل في آنٍ واحدٍ من أجل:

١- استنبات وغرس قيم الخير والصلاح في نفوس الناس وعقولهم وفي الفضاء الاجتماعي، بحيث تكون حركة الإنسان فرداً وجماعةً متَّسقةً ومعنى الخير والصلاح والعبادة بالمعنى العام، قال تعالى: ﴿قُلْ إِنَّ صَلَاتِي وَنُسُكِي وَمَحْيَايَ وَمَمَاتِي لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾<sup>(٦)</sup>.

٢- طرد ومقاومة كل الأفكار التي تجمد الإنسان وتجعله أسير التقاليد البالية أو ترفعه إلى ممارسة العنف والقتل. فالأنبياء جميعاً جاؤوا من أجل تهذيب النفس والعقل، وإخراج الإنسان من ربة الأفكار الميتة والأفكار القتالة.

وحينما يتحرَّر الإنسان من هذه الأفكار، ويُجسِّد كل مستلزمات الأفكار الحية، فإنه يتحول إلى طاقة إيجابية خلاقية، تتَّجه باستمرار صوب البناء والعمران.

٣- صياغة نظام حياة ومصالح ترعى خصوصيات الأفراد والجماعات الفرعية، دون أن يتغافل عن مقتضيات الجماعة ونظام مصالحها.

ولعل نظام العيش الواحد أو المشترك هو الأقدر في ظل التنوع والتعدد الذي تعيشه المجتمعات الإنسانية لضمان مصالح الجميع بدون افتئات أيِّ طرف على الآخر.

وهذا النظام لا يساوي المساكنة السلمية بين المختلفين والمتنوعين، وإنما يعني العمل الجمعي باتجاه بناء نظام مصالح يضمن حقوق الجميع بدون إلغاء أو محاربة لعناوينهم الخاصة.

فالتنوع الاجتماعي ليس عيباً يجب إخفاؤه، وإنما هو جزء من الناموس والطبيعة

(٦) سورة الأنعام، الآية ١٦٢.

البشرية، وأيُّ جهد فردي أو جماعي لإلغاء أو محاربة هذا الحقيقة - الناموس، فإن مآل كل هذه الجهود الفشل والإخفاق؛ لأن حقائق المجتمع بطبعها حقائق عنيدة وضاربة بجذورها في عمق التاريخ والاجتماع، ومحاولات الاستئصال والإلغاء، تزيد هذه الحقائق رسوخاً في الوجود الاجتماعي.

والكثير من الحروب الدينية والمذهبية والقومية في العديد من الدول والبلدان، يعود إلى طبيعة الخيارات السياسية المستخدمة التي تلجأ إلى القوة والقهر لدحر هذه الحقائق المجتمعية لصالح حقيقة واحدة، أو نسق أيديولوجي واحد. وأصحاب هذه الحقائق مهما كانت الضغوطات التي تواجههم، فإنهم سيتشبثون بخصوصياتهم وعناوينهم وحقائقهم الذاتية. فالعجز عن إقامة نظام سياسي واجتماعي وثقافي يستوعب جميع هذه الحقائق والخصوصيات، هو أحد الأسباب العميقة التي تنتج ظاهرة الحروب الدينية والمذهبية والقومية.

ولا مناص إذا أرادت مجتمعاتنا الخروج من نفق الحروب والتوترات والأزمات الطائفية والمذهبية، إلا الاعتراف بهذه الحقائق، وبناء نظام مصالح مشترك، يستوعب هذه الحقائق ويحميها من كل المخاطر والتعديات.

والتجربة النبوية في المدينة المنورة تُعلمنا هذه الحقيقة. فالرسول الأكرم ﷺ لم يلغ حقائق المجتمع، ولم يعمل من أجل دحر خصوصيات فئات ومكونات المجتمع، وإنما عمل على بناء نظام سياسي وإداري وقانوني متكامل يضمن خصوصيات الجميع، ويزيل كل عناصر الجفاء والتوتر بينها، ويعمل على بناء متّحد اجتماعي مستند إلى احترام التنوع في سبيل بناء وحدة صلبة. ومدونة المدينة المسماة بـ(صحيفة المدينة) هي الوثيقة النبوية التي تؤكد هذا الخيار وتُشرّعه. وتعتبر أن الوحدات الاجتماعية لا تُبنى بمخالفة ومعاودة حقائق التنوع، بل باحترامها وتقديرها وحمايتها قانونياً وسياسياً.

# اللغة العربية كماوى للوجود وحامل للقيم الحضارية.. التحديات والآفاق\*

إدريس هاني

### □ توطئة

الحديث في/ عن اللغة العربية، يضعنا مباشرة أمام تعقيد تفرضه المقاربة الأنطو-لسانية بكل ما يحيط بها من تحديات تعترض الذات العربية، أي الناطقة بهذا المضمون الثقافي الذي تحتوي عليه خبرة اللسان، باعتباره أساسًا لكل النشاط الذهني والتواصلي الاجتماعي. فاللغة العربية لا تواجه تحديات اللغات التي تعاني من عوامل التعرية والانقراض، بل هي تكافح كلغة لحامل تاريخي واجتماعي حضاري؛ لأنّ اللغة العربية بطبيعتها تحمل مبرر بقائها كواحدة من إنجازات الناطقية الإنسانية، والتي تنطوي على أعرق أشكال فنون القول.

وهكذا يمكننا أن نعالج وضعية اللغة العربية في المستوى الأنطولوجي بوصفها مجالاً لإعادة اكتشاف الوجود بالمعنى الهيدغيري، وأيضاً في المستوى

---

\* ورقة مقدّمة للمؤتمر الإقليمي حول: «اللغة العربية ركن أساسي لحوار الحضارات»، تنظيم المركز الدولي لعلوم الإنسان اليونسكو - بيلوس، بالشراكة مع مؤسسة هانس سايدل وبالتعاون مع الجامعة اللبنانية الأمريكية، عقد في بيلوس - لبنان، في ٧ تشرين الأول - أكتوبر ٢٠٢٢م.

الحضاري من خلال التحدّيات التي تعترضها في مجال التّلقّي والترجمة والتّعلّمات، وعموم ما يتعلّق بمعضلة النّظام التربوي المعنيّ الأوّل بناء على الإرادة السياسية، بتحقيق أفضل مستويات التّلقين والتّلقّي والإبداع باللغة العربية ولأجلها.

## □ القسم الأوّل: في البعد الأنطولوجي للسان العربي

### سؤال الثبوت والإثبات

يهدف هذا القسم إلى لفت الأنظار إلى صلة اللغة بالوجود، وهذا يضعنا في قلب المشكلة الفلسفية والرّهان الميتافيزقي. فالكائن هيدغريّاً هو واقع في صقع النسيان، وعلى هذا النسيان قامت ميتافيزقاه. هل يا ترى سنعتبر نسيان الوجود لازمة لنسيان اللغة بما هي مظهر لهذا الوجود المنسي؟ إلى أيّ حدّ يمكن للغة أن تقوم بدور هذا الانكشاف: انكشاف الوجود للموجود؟ هنا وبين الموجود والوجود أسكن هيدغر اللغة، بقدر ما أسكن الوجود فيها. وسيهمني فيما بعد أن أخصّص القول في اللغة العربية، وكيف أنّها قادرة مقتدرة أن تحقّق هذا الانكشاف الذي تجاهله هيدغر على الرغم من معرفته بقدر التجربة العربية في الفلسفة الوسيطة من خلال أطروحته عن دان سكوت.

في البدء: هل اللغة تمنحنا الشعور الحقيقي بمعنى الوجود؟

لن نأبه باللغة ونحن نمارس أقصى حدس الوجود. وهويتنا اللغوية هي رصيدنا وقدرنا الممكن من الوجود. الحذر من اللغة كان أساسياً في طريق تحقيق أصالة الوجود، حيث نستطيع أن نعاقر هذا الاستقصاء في التأمّل والصمت، إلّا أن نكون قد اعتبرنا الصمت لغة، فالصمت حين يُمارس بوعي وفي سياق بشري فهو لغة. نصمت لكيلا نتحدّث أو لكي نتحدّث بطريقة أخرى، نصمت لكي نكمل شطراً من الكلام، تأكيداً للحقيقة أحياناً ما أكثر من حجبها، فاللغة ليست تكلّماً خالصاً، بل هي تكامل بين الكلام والصمت.

لكن هيدغر سيكتشف معضلة اللغة، وبدل إهمالها، سيستقصي نشأتها. ولكنه لم يفعل ذلك لدوافع لغوية محضة، بل كان الغرض أنطولوجياً؛ لأنّ الكينونة لا تظهر إلّا من خلال خبرة الكائن، وهذا الأخير يُعبّر عن الوجود بكلّ توتّراته عبر اللغة، حيث يُحوّل العالم إلى تعابير ورموز، من هنا إعادة اكتشاف الكائن من داخل اللغة، نحو الوجود وإيتيمولوجياه<sup>(1)</sup>.

(1) Martin heidegger; introduction a lametaphysique; p63-101, editions gallimard, 1967.

كانت اللغة قد بدأت تشهد حينئذٍ ثورة حقيقية، لكن هيدغر وهو يسعى لإعادة بناء أنطولوجيا جديدة كان يبحث استقصاءً وتفكيراً أيضاً للغة، باعتبارها الأداة التي يمارس فيها وبها ومن خلالها الفهم بما فيه فهم الوجود. فاللغة هنا لا تميّز الإنسان كحيوان عاقل، بل اللغة منزل الوجود الذي وحده الإنسان يعيه ويقلق تجاهه. اللغة التي يباشر فيها الإنسان مشوار علاقته الوجودية ومن خلاله يتم التعبير عما ينبثق وما ينحجب، وهنا تلعب المواضعة ضرباً مهماً في نشأة هذه الخبرة. لكن هيدغر لا يمنح اللغة - بالمعنى التقليدي كما الميتافيزقا - أهمية لإدراك جوهر الوجود، فمحاولة إعادة بناء لغة الوجود وميتافيزقاه الجديدة تتطلب تقويض المآلات التي لم تف بالأسس أو تلك التي جعلت معنى الوجود نفسه ينتهي إلى الالتباس.

استعان الشيخ الرئيس قبل ملا صدرا باللغة وفق موازين إيساغوجي، حارس معبد أرسطو في الناطقية. أليس حين ننطق نظهر لغة الصمت؟ أليس جمالية اللغة - وجمالية اللغة العربية مثلاً - تعكس جمال هذا الصمت، الذي هو أصل الكلام؟ تفادى ملا صدرا اللغة في تأسيس ثورته الأنطولوجية، وأخذ ابن سينا على مضيه في هذا الهجّاس الذي قد يُخفي خصوبة الوجود، لكن من حسن حظ هيدغر أنّ ملهمه هو نيتشه الذي حوّل الفيلولوجيا إلى شاهد مُلحّ على الثورة الميتافيزقية، على سلطة اللغة بفقهها الجينيولوجي والاشتقائي التأويلي، بمراوغاتها التي تدرك بالتأمل، والسفر الأقدم في العصور: «أنا تلميذ العصور الأقدم، خاصة اليونان القديمة»<sup>(٢)</sup>.

اضطر ملا صدرا أن يُقوّض الأنطولوجية الأرسطية، ويضع أسس الحكمة المتعالية، بينما سعى هيدغر إلى تقويض الميتافيزقا لوضع أسس أنطولوجيا متعالية، فالتقيا في منعطفات كثيرة وافترقا في سياقات متعدّدة. ويبدو مبدئياً أنّ كليهما متفقان على استحالة تعريف الوجود، غير أنّنا في التفاصيل سنميز بين مآلين:

١ - المآل الصدرائي: استحالة تعريف الوجود يُعزّز من بدايته وحضوره وأصالته<sup>(٣)</sup>.

٢ - المآل الهيدغيري: استحالة التعريف، يُعزّز من غموض كلمة الوجود<sup>(٤)</sup>.

(٢) عبد الكريم عنایت، نيتشه والإغريق إشكالية أصل الفلسفة، بيروت: الدار العربية للعلوم ناشرون، ط ١، ٢٠٢٠م، ص ٩٣.

(٣) انظر: إدريس هاني، ما بعد الرشدية.. ملا صدرا رائد الحكمة المتعالية، بيروت: الغدير للدراسات والنشر، ط ١، ٢٠٠٠م.

(٤) إدريس هاني، في تأويل ديكارت.. عن معنى التفكير غربياً وعربياً، بيروت، مجلة الاستغراب، العدد ٢٤، أكتوبر ٢٠٢١م.

حتى الآن لم ننع على محاولات استدراكية أو تكميلية للبحث الهيدغري في اللغة العربية، عن فعل ومصدر الكينونة، فحتى الآن كان هيدغر مهتمًا بامتداد هذا التشابه اللغوي في اللغة الهند-أوربية والإغريقية - اللاتينية قفزًا إلى اللغة الجرمانية، لكن ماذا عن فعل الكينونة عربيًا؟ هل مثلًا في مقاطع تطوّر التصريف اللغوي لفعل الوجود ستحدث عن شيء كان ولم يعد؟ ألا يحتمل فعل الكينونة الديمومة في العربية؟

ونستطيع في السياق أن ندرك إن كان المعنى انقطاعيًا أم يفيد الديمومة، فإذا استطعنا إدراك أو إعادة إدراك ديمومة الوجود، فإن «كان» تأخذ في العربية معنى الديمومة لا الانقطاع أو الحدوث والانقطاع في الماضي، فعن أي «كان» نتحدث، وفي العربية تُميز بين الناقصة والتامة، وهو ما جعله الحكيم مدركًا لمعنى الوجود، بمعنى «كان» التامة أو الناقصة، أي ما يفترض الانبثاق من ذاته وما يفرض الانبثاق بغيره، وكلها من تفرعات الحكمة المتعالية التي أدركت أمرًا سيشكل مفترق الطرق بين الصدرائية والهيدغرية في التفاصيل والمالات؟ ففي مدارك هيدغر تشكلت خلفية تقويض الميتافيزقا وإعادة اكتشاف اللغة وسبر الوعي بناء على الفينومينولوجيا، وهذه سيجعلها هيدغر مطية للإطاحة بالميتافيزقا.

لا زالت الهيدغرية تُشكل تحديًا فلسفيًا ولسانيًا، وكأنتها اجتاحت لغتها الصناعية الخاصة التي لم يقتدر على استيعاب سرّها المكنون، لا الجرمان سواء نخبة الفكر أو عامة متداولي اللسان، أو اللغات الأخرى، بل بات مستحيلًا الحديث عن هيدغرية بلسان عربي واستحالة ترجمة هيدغر عربيًا.

لكن العربية احتوت الأنطولوجيا الصدرائية بمهارة لسانية لم يشعر إزاءها صدر المتألهين بأية نقيصة في التعبير والانكشاف، ولا في عرشيته وإشراقاته. لعل هنري كوربان قد وجد في الهيدغرية تمرينًا - كما ذكر مرّة - للخوض في فلسفة الإشراف والحكمة المتعالية، وسيكون قدره الفلسفي أكثر حتى من كونه فيلولوجيًا، أن يبدأ بدراسة العربية إلى جانب السنسكريتية. إصرار فيلسوف على الاهتمام بالعربية جاء لتلبية تشوّف قديم: العلاقة بين الفلسفة والتّصوف<sup>(5)</sup>.

اكتشف هنري كوربان الخيط الرفيع الرابط بين هيدغر وجذوره الشرّقية عبر الكتاب الحاضر/ الغائب الذي مثل الأطروحة الأولى لهيدغر عن دانز سكوت، فهذا الانكشاف الذي سيمثل المنعطف في «الوجود والزمن»، سيجد له كوربان نظيرًا أصيلًا وسابقًا في اللغة العربية، أي كلمة «ظاهر» و«باطن» وظهور ومظاهرة.

(5) k herne: henrycorbin; p:39-40; dirige par christian jambet, editions de lherne, 1981.

سنتساءل نحن أيضًا عن طبيعة تجاهل المنعطف الأنطولوجي المصاغ والمتأمل عربيًا قبل الدازاين الهيدغيري بقرون. ولو طبقنا الطريقة الهيدغيرية في إعادة اكتشاف الوجود في هذه الأركيولوجية النحوية، لكان أوفر حظًا أن نستعيدها من خلال النص الفلسفي العربي، ومحصول التفاعل الفلسفي العربي مع تاريخ الفلسفة والأفكار، ولكننا اختصرنا الزمن وأدركنا بأن خفاء معنى الوجود هو نفسه دليل على أصالته، فالخفاء هنا لشدة حضوره، وكل محاولة لتعريفه بما هو دونه يتداني به حتى لا يكون سوى ضربًا من التقريب للمعنى، المعنى الذي لا يستقيم حتى نُحرّر الوجود من كلّ واسطة في الإثبات أو الثبوت.

يُعزّز ذلك وجود ذلك الجسر الذي سيُنْبّه إليه هنري كوربان، ذلك المعجم الغريب لهيدغر يمكن تتبع أصوله عند دان سكوت، موضوع أطروحة هيدغر الأولى، والذي سنكتشف من خلال إيتين جيلسون -أستاذ هنري كوربان- بأن ابن سينا هو منطلق لتفكير دان سكوت، حيث وبفضل مدرسة طليطلة أصبح لدينا معجم فلسفي مشترك عربي - لاتيني (arabo-latin)<sup>(٦)</sup>.

سيحضر شريط كامل من الأفكار سيكون لها دور كبير، لم تنفجر بالطريقة نفسها عند أصحابها، لكنها حين اجتمعت عند هيدغر وخضعت لتنسيقه الأخير، فجّرت الفلسفة المعاصرة: الوعي الخالص الذي سينطلق من كانط حتى فينومينولوجيا هوسرل، والجدل الهيجلي حيث الصراع الذي يساهم في انبلاج الوجود وانحفاظه أيضًا.

يفكر هيدغر بصوت عالٍ ويتقاسم هذا التطور في سبر المفهوم مع الآخرين، ينزاح أحيانًا، يستعيد بحيوية سؤال ليبنتز حول العلة من وجود الأشياء بدل عدمها، يعيد طرحه بإلحاح ويجعل منه مقدمة هذا التفكيك الذي ينتهي إلى المشهد اللغوي، فيما أن الأصل في الميتافيزقا الحقيقية هو سؤال الوجود فقد تأكّدت أصالته، غير أن الأصالة بالمنظور الفينومينولوجي ستصبح أصالة الكائن، الدازاين (Dasein) التي سيترجمها الإنجليز بـ(being there)، والفرنسيون بـ(être-là) وقدّهم العرب وقالوا (الوجود - هناك).

وربما هناك من ارتضى «الزمانية» كعبد الرحمن بدوي، ومنهم من اهتدى لما هو أفضل كموسى وهبة: (الهودية)، والحقيقة أننا سنشقى كثيرًا في الترجمة لأن الأصل في اللغة الطبيعية أو الصناعية في رأيي هو التواضع والاتفاق، وليس بالضرورة أن اللغة تمنح المعنى كما وجب أن نحسّه، فكان بالإمكان أن نترجم دازاين عربيًا بالكائن، فقط، فالكائن يحتمل الكينونة هناك، فهو في نهاية المطاف يوجد هناك، وكان بالإمكان أن نترجمها بأي شكل اتفق،



لأنّ للمفهوم صيرورة، وعلينا أن نقف عند محطات في معنى المفهوم، ففي اللغة نفسها سنواجه ذلك الضرب من نسيان الأصل.

اللغة إذن هيدغيرياً هي طريقة انكشاف الوجود، وهكذا اندكت المسافة بين الفكر والشعر من خلال تحليل مضمون هولدرلن الشعري، اللغة انفتاح على الحياة، التفكير باللغة الذي يؤمن الاختراق، تفكير الأشياء مباشرة عبر سبرها واختراقها، اللغة تجاوزت كونها مجرد وسيلة.

سنجد أن عالم العربي هو لغته؛ ووجب هنا رفع التشويش الأيديولوجي عن القول: العرب ظاهرة صوتية. ففي أزمنة الانحطاط تصبح الثروة تشويشاً على الوجود، وعلى الوظيفة الأنطولوجية للغة. هذا مشكل أنطولوجي وليس لغوياً. فالعرب سكنوا لغتهم وفكروها وفكروا من خلالها ومارسوها في شرطها الأنطولوجي الحي.

ولئن كانت اللغة كما ذهب ليفيناس هي انفتاح أخلاقي على الآخر، فالعربية أبدعت من الصيغ والتراكيب البلاغية ما جعلت هذا الانفتاح شرط قيامها ومظهر سجعها وبديعها. هي لغة مجدت في الإحسان وإقراء الضيف حدّ الجنون، فالآخر متى دخل عالم العربي وتهجى لغته بات عربياً؛ لأنّ العربية ثقافة ورؤية وأنوسة وأخوة، فلو تعلّم العالم «العربية» كان هذا كافياً في الثقافة العربية أن يصبح العالم كله عربياً. فشرط الانتماء هو التكلّم، لا العرق ولا السّلالة.

احتوت اللغة العربية لغة الوحي والشيوزوفيا، فنحن إزاء تجربة تعكس ما وصفه كريستيان جومبيه أنطولوجيا متأصلة. على أن هذه الأنطو-ثيولوجيا تدمج بين الوجود والحقيقة<sup>(٧)</sup>.

إنّ مضيّ هيدغر في هذا التّشريح اللغوي سينتهي بمخرجات تجعل الوجود كعبارة لا تحمل أي مضمون؛ وذلك لأنها نحوياً وصرفياً تنتهي إلى محق المعنى التأسيسي والخلط بين مجموعة من المعاني لا يمكن أن تفيد بمفردها المعنى التام للوجود. إنّ الاستعمال اللغوي وتصريف فعل الوجود إلى صيغ متعدّدة واشتقاقات مختلفة، سيكرّس هذا الذي يمكن أن نسميه بالنسيان اللغوي، فالمعاني الأولى التي انتهى إليها هيدغر في هذا التحليل النحوي والإيتيمولوجي، لم تعد اللغة في تصريفاتها وعناياتها الجديدة تُعنى بها. وحيث باتت كلمة وجود رهينة لهذا الانحراف النحوي والإيتيمولوجي إن صحّ الوصف، حيث تجاهل المعنى

(٧) كريستيان جامبيه، فعل الوجود.. فلسفة الوحي عند ملا صدرا، ترجمة: نخبة من الباحثين، بيروت: مؤمنون بلا حدود، ٢٠٢٢م، ص ١٨.

الحقيقي ونسيانه نحوياً، ممّا يجعل الشعور بمعنى ممكناً، وكذلك إيتيمولوجياً، حيث انتهت إلى الخلط بين معاني مختلفة كالعيش والانبثاق والبقاء، وهذا في نظر هيدغر كافٍ للحكم على كلمة وجود بأنها لا تعدو أن تكون كلمة خاوية من أي مضمون، بل واعتبرها كلمة غامضة، المعنى الغامض الذي نواجهه كلما كنّا إزاء كلمة وجود.

أما كان لهيدغر أن يعفي نفسه والوجود من كل هذا الاستقصاء اللغوي؟ ألم يكن حريّاً أن نعتبر حدس الوجود سابقاً لكل شكل من أشكال المواضعة ومنه وجب البدء، وبه يتحقّق الإنصاف والعدالة اللغوية؟ وكذلك فعل ملا صدرا حين بدأ من الوجود ولم يحاول أن يبحث عن معنى الوجود إلّا في هذا الحضور القويّ الذي لا يمكن أن ننسب إليه الغموض فقط، لأنّ صيرورة التصريف الإيتيمولوجي لكلمة وجود آلت إلى تعزيز ذلك النسيان والالتباس.

وهكذا نعفي اللغة العربية من تبعة الترجمة ونمنحها فرصة أن تقيم وجوداً أكثر انطلافاً من مأواها الخاص، كما بدأت الحكمة المتعالية وصادرتها الهيدغيرية بتعزيز تفوّق اللغة الجرمانية عوداً إلى الأصول الإغريقية.

الوجود حضور محسّ بديهي لا يمكن أن يتّصف بالغموض، ولا يحتاج إلى مُعرّف غير الالتفات إلى هذا الحضور الذي يغمر الأشياء، كل شيء يوجد بالوجود، فلا يمكن أن يعرف الوجود بما هو في حاجة إليه، ومن هنا بداهته، ومن هنا البحث في البداهة شقاء، وينتهي حتماً للغموض والمفارقة، ولا يوجد شيء قادر على تحقيق مهمّة تعريف الوجود وإلّا وسيشقى ويشقينا، أليس هيدغر في نهاية المطاف وقع في محذور ملا صدرا؟ أليس ما آل إليه البحث اللغوي لمعنى الوجود هدر للوقت والطاقة حين ندرك أصل اللغة ووظيفتها وغايتها؟

صحيح أنّ هيدغر هو في نهاية المطاف ابن هذا السياق، والتاريخ الذي قوّضه، ابن الوعي الكانطي والكانطية الجديدة، ابن الروح المطلق وجدل العقل الهغلي، ابن «العدمية» النيتشية، ابن فينومينولوجيا هسرل، لكن كل هذا لا يُمكن من تحسّس المفارقة، ألسنا سنقع في مفارقات وجود اللغة نفسها وأتمّ مرتبة هي الأخرى لهذا المعنى الذي وجب أن نحدسه خارج اللغة وإلّا سيتسلسل الأمر؟ فالوجود يعرف نفسه بلا واسطة وبنفس الأمر، صحيح أنّ هذا ينطلق (من) وينتهي (إلى) أصالة الوجود لا الوجود، وعليه سنعيش مظاهر الوجود على أنّها هي الشيء الأصيل، نحن أمام فينومينولوجيا الوجود وتجليه في إحدى حدوده، ولكنها تضع الوعي في قلب النشاط اللغوي، وترتهن لنشأة اللغة وصيرورتها، وتمضي بعيداً

عن حدس المعنى الثاوي خلف كل هذا التشكيل الذي تُمثله مراتب الكينونة والمتجلى في هذا النشاط الماهوي.

لن أكون استعجالياً إن قلت: إنني ألمس خلطاً كبيراً بين الوجود والماهية: حقيقة كل منهما، ووظيفة كل منهما، وأصالة كل منهما، ولن أكون استعجالياً لكي أقرر بأن هيدغر في نهاية المطاف منح الوجود أولوية في السؤال، لكنه نحا نحواً آخر يُعزز أصالة الماهية من خلال الدازين ونشاطه، أو لنكون أدق: أصالة الوجود، الوجود أصيل لكنه تلاشى لصالح أصالة الوجود، وجب الوقوف بشكل حذر عند هذا الدازين، لأنه لا زال يعيش انبثاقه المتجدد داخل الفضاء الهيدغري الذي يشتغل في سياق تشويش لغوي وميتافيزيقي لطالما أشار إليه.

إنّ الهيدغرية محاولة، وحيرة، وأنطولوجيا لم تنجز، ومقاربتها بأدوات الحسم الميتافيزيقي جناية، ولكن في هذا التضارب الذي ينتجه فعل التقويض لتاريخ الميتافيزقا، سيكون من الطبيعي مواجهة شظايا وبقايا آثار معركة لم تنتهِ بعد، وكل هذا الالتباس والغموض هو ليس بسبب الوجود حين نحسّه كحضور، بل بسبب شقاء الفحص النحوي والإيتيمولوجي في معنى الوجود، ذلك المعنى المُحس قبل اللغة التي تبدو هي الأخرى في كل نشاطها النحوي والصرفي تبحث عن المعنى الكامل لوجودها ووجود الأشياء من حولها.

### □ العربية مأوى للوجود الثّر

إن أدركنا صُلب الإشكالية الأنطولوجية هيدغرياً، آن الأوان للفت الانتباه إلى أنّ اللغة العربية لم تكن أجنبية عن هذه التأمّلات؛ بل، فلقد كانت لغة الأنطولوجيا منذ الفارابي وابن سينا وصولاً إلى ابن عربي وصدر المتألهين، حيث بات تقليدًا التفكير عربياً في العصرين الصفوي والقاجاري<sup>(٨)</sup>.

وكانت العربية أكثر غنى، وزادها الترادف مرونة واحتواء لتراتبية الوجود. إنها لغة تناسب على نحو بلاغة الوجود نفسه. لم نخض في خبرتنا الأنطولوجية خوض هيدغر في شعر هولدرلن، فلقد كان أمراً ملحاً أن نكتشف هذه الأنطولوجيا في روح الشعر العربي، الذي يعتبر ديوان الوجود بالدرجة نفسها الذي اعتبره القدامى ديوان العرب.

(٨) يؤكد على ذلك كريستيان جامبيه، وعن كيف أصبحت اللغة العربية منذ العهد الصفوي لغة رجال الدين المنافسة للغة الفارسية: لغة الثقافة والشعر والأدب، انظر: المصدر نفسه، ص ٣٣.

لعل هناك تشويشا مارسه الإيساغوجي على اللغة العربية، التي حافظت على قوامها البلاغي الممشوق، في عبقرية الشّفهي، قبل تعقيدها الذي أظهر نظامها العتيد. كان نظامها وقواعدها المضمرة تضاريس نحتتها عوامل التداول العبقرى لمجتمع مدين للغة في أكثر من التواصل، حيث حوّلها عبر الشعر الدافق إلى خزان ذاكرة وقيم وتاريخ وأعراف.

لم تكن اللغة العربية مكتوبة في معظمها بل منطوقة، وهي لهذا كانت تتوسّل بالمحسنات البلاغية وبالشعر الذي وصفه هيغل بأعظم فنون القول، فالعربي نطق بأفضل الفنون. ولأنها لغة منطوقة فهي راسخة غير قابلة للمحو، وكان لجمالية اللسان وظيفية مقاومة التّسيان. ففي اللغة العربية تجلّى الوجود جميلاً وجليلاً أكثر ممّا حدث في سائر اللّغات. فلئن كانت اللغة عموماً هي مأوى الوجود، فاللغة العربية هي مشتلّه.

تخلو العربية من فعل الكينونة، وتكاد اللغة العربية بخلاف سواها تتفادي تكرار فعل الكينونة، ممّا يؤكّد أن اللغة العربية أدركت قبل ملا صدرا وهایدغر بداهة الوجود وأصالته. وما كان أصيلاً فلا حاجة لتكرار ذكره. وأمّا الضمائر فهي ثابوية في الأفعال غير مستقلّة عنها، ما يجعل الفعل نفسه دالاً على الوجود والماهية. هل هو نسيان الوجود؟ كلا، بل هو حضور مكثّف للوجود في ثنايا لغة مارست اقتصادها في ما هو أكثر حضوراً وتعالياً على اللّسان: الوجود!

تأكّد في الحكمة المتعالية أن الوجود مساوق للمعرفة، وهذه الأخيرة تتقوّم بالفهم. وخاصة اللغة العربية عند الكتابة هي الفهم، والسياق ليس أساسياً في معنى المعنى حسب الجورجاني، بل في المعنى المتّاج في المنطوق نفسه قبل المفهوم، حيث يتقوّم معنى الجملة والعبارة بفهم السياق، ومن دونه لا يتحقّق المعنى. يجب إدراك المعنى والوجود قبل القراءة نفسها.

يقول قاسم أمين: «في اللغات الأخرى يقرأ الإنسان ليفهم. أما في اللغة العربية فإنه يفهم ليقراً: فإذا أراد أن يقرأ الكلمة المركبة من هذه الأحرف الثلاثة (ع ل م) يمكنه أن يقرأها عَلمَ أو عِلْمَ أو عُلِّمَ أو عَلِّمَ أو عَلِمَ. ولا يستطيع أن يختار واحدة من هذه الطرق إلّا بعد أن يفهم معنى الجملة، فهي التي تعيّن النطق الصحيح؛ لذلك كانت القراءة عندنا من أصعب الفنون».

وهكذا، في الوقت الذي اعتقد قاسم أمين ومعاصروه بأنّه كان يزدري بالعربية، لتبرير الدعوة للتخلص من قواعد الإعراب حسب ما كتبه سلامة موسى في مجلة الهلال المصرية، بأنّ التّأفّف من اللغة الفصحى التي تكتب بها يرجع إلى ما قاله قاسم أمين في كلمته

الشهيرة بأنّ الأوروبي يقرأ لكي يفهم أما نحن فنقرأ كي نقرأ<sup>(٩)</sup>. فالعربية والنطق بها هو تمرين عقلي بامتياز.

### □ القسم الثاني: في البعد الحضاري للغة العربية

هذا القسم يكشف عن مصير الهوية الحضارية للسان والتحديات التي تحيط باللغة العربية، ليس نسفاً لوجودها بل نسفاً لوجودنا؛ يصبح التحرش بالعربية تهديداً لما تمثله بوصفها مأوى وجود أمة ورهان حضاريين، في سياق مأزق الإرادات السياسية، التي تسعى لإسقاط التردّي ومفاعيل الهزيمة السياسية على اللسان.

تحتل اللغة العربية في ترتيب اللغات عالمياً من حيث الانتشار، مرتبة متقدمة بعد الصينية والإنجليزية من أصل ٦٩٠٩ لغة في العالم، وذلك من حيث إنّ العربية هي اللغة الأولى لـ ٥٧ دولة، ويبلغ عدد الناطقين بها ٢٩٥ مليون شخص. وإذا أضفنا إلى ذلك عدد من يتكلم العربية -بناء على أن من تكلم العربية فهو عربي- فإنّ العدد سيرتفع أكثر. إنّ لغة حافظت على قوتها وانتشارها بعد كل هذه النكبات، فهي لغة ليست عالمية فحسب، بل هي لغة حوار الحضارات بالفعل.

إنّ العربية وباحتلال مرتبة متقدمة، في شروط أمة على طريق الإنعتاق، يؤكد أن اللسان العربي متقدّم على كل القطاعات التي تشكّل معايير للنمو أو التخلف. لغتنا العربية متقدّمة علينا، وهذا يكفي أنها جديرة بأن تكون منطلقاً لاستئناف حضاري حقيقي. لا زالت اللغة العربية تقدّم تصويراً خلاّباً للأشياء لا تضاهيها لغة أخرى في التصوير الفني. بل لا زالت الترجمة تؤكد أن العربية تساعدنا في التواصل مع الفكر العالمي. كل ذلك بفضل اللسان، ولكن!

### □ في الأيام العالمية للغة العربية

في كل يوم عالمي للغة العربية، كنا نتساءل: هل سنعلن الحداد على اللسان العربي؟ ليس هناك أطول من السنة بعض العرب، ولكنها السنة طويلة لاحنة، خارقة لمقتضى لسان العرب وقواعد الإنحاء. عربية لا سليقة فيها ولا نظم، وهذا من ناحية أخرى هو واقع انحطاط الألسن في كل العالم، تراجع في البلاغة، وغلبة الصورة. تلك هي حقيقة أحوالنا العربية، لكن لسان العرب هو بالفعل طويل وممتدّ في الجودة والإبلاغ، لغة من أجل اللغات

(٩) محمد محمد حسين، الاتجاهات الوطنية في الأدب المعاصر، دار الحماشي، ط ٢، ١٩٦٨، ج ٢، ص ٣٥٣.

وأكثرها رونقاً على ما يعترها من عوائق سواء في الإملاء عند الاكتتاب أو في التداول الذي به تزهر اللغات وتزدهر.

وهذا لا مشاحة فيه، لأنه بلوى عموم اللغات المكتوبة، حيث الصمت أصل الكلام، والشفهي أصل الكتابة. وهي لغة كل العلوم دقيقة أم اجتماعية، لا قصور فيها البتة، فاختر ما تريد أزفه إليك فوراً في طبق من طباق. وأهم ما فيها، موازينها النحوية والصرفية والبلاغية. أعظم اللغات هي تلك التي تمنحك الأصول وتترك لك الفروع. في لغات أخرى يصعب عليك تعلم فصيحها بالسماع. ويكون التكلّم بها تقليداً لا إبداعاً.

يلعب السياق دوراً استراتيجياً في لسان العرب، وإن كان ذلك ديدن سائر اللغات، غير أنّه في العربية فائق الحساسية، به يتقوم الإعراب. وليس الإعراب إلا إظهار ما خفي من السياقات والقرائن المنفصلة، التي بها يتم تعليل ما أجمل من جمل، وهو لبّ هذا الجمال النظمي، وسرّ الجمل وما حمل. وإن كان الشعر هو ديوان العرب، فاقمس دلوك في معلقاتهم، ستجده شعراً مشرعاً بلا شطآن، فانظر في الألسن إن كان للطويل من بحوره نظير، ليس دون البحور في الوقع العربي مثيل، بل في سائر الألسن فاطرب لـ: فعول مفاعيل فعولن.

الماضي هنا ماضي، أكان بعد هنيهة أم غابر فأغبر، والفروق في القيود التي تزيد اللفظ رونقاً ووقعاً بديعاً: ماضٍ قريب وماضٍ سحيق. الاختزال والنسق ودينامية السياق، لا أجدها في الصرف الفرنسي، وهو لعمرى أثقل في الموازين وأفحش في الإطناب من نظائره اللاتينية، هناك تيه بين أنواع تترى من الماضي كل يلغو لغواه. قال لي زميل كسول ونحن في منازل السكولائية الأولى: أتحدّكم تعرفون تصريف فعل (naître) في الماضي البسيط (passe simple)، فأجبت فوراً: (je nis)، كان الكسول يضحك لأنه كانت لديه معلومة، ثم يقول معلنا انتصاراً مزيجاً: (je naquis).

سأدرك فيما بعد أنني كنت على حقّ، لأنني حاولت أن أجيب بناء على الوزن والتفعيلة والقواعد، فما ذنبي إن اختلّ في هذه النّازلة الصرفية النّظام؟ اهتديت بفطرتي إلى مساءلة النظام اللغوي الفرنسي: من أين جاءت الـ(q)، ففي العربية لدينا الأصلين الواوي واليائي وعليهما يقوم التفريع والصرف، لكن ماذا عن هذا التصريف؟ سألت يومها بعض الفرنسيين الذين كنت أصادفهم، فكانوا يجهلون هذا الوجه من التصريف.

يكفي في الصرف العربي أن تدرك التفعيلة والوزن، ولا يحتاج أن تدون كل الأفعال في مقررٍ صر في مثل ١٢٠٠٠ فعل (الفرنسي). كنت لا شعورياً قد قست على فعل (mettre)، فقلت: (je nis) على وزن (je mis)، فإن قيل ليس (naître) كـ (mettre) في الاكتتاب، قلت

ولم التمييز طالما النطق واحد، لم لا نكتبها (nette)؟ كان ذلك استشكالي الطفولي على لغة مولير ذات التاريخ الكتابي والصرفي الملتبس. إن واضع الموازين في هذه اللغة كان فاقداً للمرونة والحدس اللغوي. من خلال هذه المقارنة، وكثير من نظائرها، ندرك عبقرية اللغة العربية ومرونتها.

لا يكاد ينطق عربي اليوم بالعربية حتى يقع في سبعين خطيئة لغوية صرفية أو نحوية، وإن كتبها فهو يقع بين الجملة والأخرى في خطايا إملائية تشيب منها الغربان. ما هذا؟ وأعتقد أنّ العرب أخطؤوا الطريق الأفضل لتعلم لسانهم، إنهم أهملوا السماع، وتلك معرّتهم البيداغوجية. لقد أدركت تلك المعضلة حينما رأيت من أهل العجم من يتقنون علوم اللغة العربية، لكنهم لا يستطيعون، ليس فقط نطقها وفق مخارج الحروف المقررة تجويداً فحسب، بل لا يستطيعون ابتكار الألفاظ والصيغ في تخاطبهم.

درست هذه اللغة وأحطت إلى حدّ ما بنحوها وصرفها وبلاغتها، بدءاً من قطر الندى ومروراً بالألفية حتى مغني اللبيب، وكلّ هذا لا يعنيني، لأنّ اللغة العربية إبداع وسماع وتخاطب وممارسة، هي استبحار في المبرد والبيان والتبيين والإمتاع والمؤانسة وهُيام في المعلّقات، وكل النصوص الكبرى التي لها وقع رضيّ كالندى وبَلّ الصدى. لا يُتقن العربية إلّا من عرف ثمّ نسي قواعدها، كجهل الرياضي بالحساب.

في درس لمغني اللبيب احتدم النقاش، وقال الأستاذ: لماذا الجدل، دعنا نعرف أولاً القاعدة، لكن طالباً -وكان من أهل اللحن- قال: وأنا عربي، قبل تععيد القواعد. سألني يومها زميل غير عربي عن أمثل طريقة لإتقان العربية، وكان ممّن أدرك علوم اللغة العربية، فجمعت له بعض الكتب، منها دواوين شعرية، فقلت له: دع عنك القواعد السكولاستيكية، وخُص في هذه النصوص خوفاً جميلاً. بعد فترة وجيزة انحلت عقدة اللسان وبات متقناً للغة أفضل من كثير من العرب. وإنّني أعرف من العجم من اهتدى إلى هذا الأسلوب، فكان في العربية أكثر إبداعاً للجمال البلاغية من كثير من العرب. كان ذلك هو حدسي اللغوي، فحين تحبّ لغة تتخّن فيها حدّ الولع وتستوحش اللحن فيها حدّ الهلع.

وكنت أعتقد أنّني في ذلك بدعاً، حتى وجدت المرحوم الشاعر الدكتور مصطفى جمال الدين، في لقاء معه قبل سنوات، يثير الإشكال نفسه بالنسبة لعدد من الهنود الذين كانوا يتوافدون على العراق لدراسة العربية لسنوات عبثاً، دون إتقانها، لأنهم يغرقون في دراسة نحوها وصرفها، فكان رأيه أن العربية تدرك بالسماع والممارسة مخطّئاً الطريقة التقليدية في تلقين اللغة.



## □ احتجاج على التردّي اللغوي

لماذا ترتبك اللغة العربية بين فكّ العربي؟ هل اللغة العربية باتت عبئاً ثقيلاً على لسان العرب؟ ما أبشع الأخطاء والخطايا اللغوية. المشكلة ليست في المعجم اللفظي ولا في مخارج الحروف وتجويدها فحسب، حيث بتنا نستمتع بلكنة العجم أكثر من العرب، من أنساهم لغتهم يا ترى؟

إنهم لم يقبضوا على روح لغتهم ولا ميزانها ولا موسيقاها. في تتبّعي لبعض أشكال موسيقى الكلام، وجدت أنّ لكنة الخليج تتبع موسيقى كلام الشرق الأقصى، وفي الهلال الخصيب، هناك سلاليم موسيقية أخرى، ولا أحدثك عن شمال أفريقيا، حيث موسيقى الكلام هي مزيج من سلاليم موسيقية: بدوية + بربرية + إفريقية، وفي بعض المناطق يتغيّر النمط على إيقاع موريسكي وآخر على نوطات شامية باهتة في لكنة الشمال.

مُدود وقلقلات وإدغامات وإمالات في غير محلّها. المشكلة أنّ هناك إصراراً على الفوضى. نحن مع تطوّر اللغة ألفاظاً وبلاغةً، وهو ما يمنحها دينامية خلّاقة جديدة، ولكننا ضدّ «حرفشة» العربية. هل يا ترى سنعود إلى الطرفة المنسوبة لابن سيويّه التي تنطبق على الأخطاء الشائعة، أي تلك الأخطاء التي تستهدف هيكل وميزان وروح اللغة؟ يروى أنّ خادماً لابن سيويّه أتاه وهو يلهث فأخبره بأنّ الحبل تلفلف في رقبة الحمار، فقال له سيويّه: بل قل: لفّ الحبل حول رقبة الحمار، فقال الخادم: يا سيدي أدرك الحمار قبل أن يموت، قال له سيويّه وهو الفارسي: يا غبي، لموت الحمار أهون من موت اللغة العربية. أحسن من علّق بالقول: وها قد بقي الحمار حيّاً وماتت اللغة العربية.

عكف النحاة واللغويون ولا زالوا على ضبط اللسان وتنقيته من الدّخيل على سبيل التداول الخاطي المزمّن؛ لأنّ الدّخيل إن انتظم بموازين اللغة فهو مطلوب وبه تتطوّر وتنمو، لكن هناك من يلحن ويرى في اللحن عين الصواب. كتب سيويّه الكتاب، وحين فسد الزمان -بتعبير شيشرون- تمردّ الأبناء على الآباء وأصبحوا يؤلّفون الكتب. وهذه الكتب تنتهك كتاب سيويّه من الدّقة إلى الدّقة، فما أغنى عنهم تأليف الكتب. هذه اللغة العربية التي نارسها اليوم قهراً، هي أغرب اللغات عن اللغة العربية.

## □ بعد تلكؤ التعريب، هل للعربية عيد؟

في اليوم العالمي للغة العربية، لا بدّ من القول بأنّ هذا اليوم لم يعد عيداً، بل يستحقّ أن يتحوّل إلى يوم مندبة على مصيبة هذا الهدر اللغوي الذي بتنا نلمسه في كل مكان، حتى

أصبح الأصل في التعبير بهذه اللغة هو الخطأ، كما استفحل الاستخفاف بتحصيل فنونها. قلنا: إذا كان بعض الأعراب لا يُجيدون الإعراب عن أفكار تصلح أن تكون أفكاراً، فعلى الأقل كان أولى أن يُخفوا عوارها في أساليب تمتع المتلقي.

لكن الظاهر أنّ سلطة النفاق بلغت حتى حرم اللغة، حيث هناك من يستعمل مفردات لم يعرفها لا لسان ابن منظور ولا قاموس الفيروز أبادي. صحيح أنّ كثيراً من المستهترين بالفكر فضلاً عن اللغة يُقدّمون مادّة فاسدة فكرياً ولغوياً، لا هي مدروسة بعقل استفترغ فيه جهد النظر، ولا هي محبوكة ببلاغة يتحقّق معها قدر من الإمتاع، بل اختلط في دنيا العرب الجيد والفساد، وانكسر المعيار وخرب الذوق. فكما ينطق الأهل بالحكمة الفارغة ينطق -أيضاً- بأسوأ اللغة. وكل شيء مبرّر في نهاية المطاف ضدّ الجودة في القيم والفكر واللغة.

يُعيدنا هذا اليوم إلى التعريب الذي بات قضية ملحة لا سيما في منظومة التكوين التي لا زالت كما في بلداننا موصولة باللغة الفرنسية. تحبّطات في ازدواجية اللغة يولد معها عقل منشطر على نفسه يؤسّس للانفصام الثقافي. لا ندري حتى الآن، ما سبب هذا العزوف عن التعريب المطلق والتردّد إلى حدّ اقتراح البعض اللهجة بدل الفصحى في التعليم.

ينسى هؤلاء أنّ أجيالاً بكاملها وبسبب ازدواجية اللغة، أصبحت بكماوات عاجزة عن التواصل إلّا مع فرنسا، بينما لو حلّت الدارجة التي لا يفهمها أحد سوى نحن، فستكون الكارثة أكبر، علماً أنّ هذا الرّهط يجهل جهلاً تامّاً حقيقة السنية وثقافية، ألا وهي أنّ الدارجة تطوّرت على أصول الشفهية ومنطقها، ولها تأثير وتأثر بنظام معرفي لا يمتّ إلى الثقافة العالمية بشيء. بل إنّ هؤلاء يرون في التعليم الابتدائي بهذه الدارجة مسألة مؤقتة، بينما لا شيء مؤقت في اللغة؛ ذلك لأنّ أعطاب الدارجة ستظل متجذّرة في التكوين النفسي والعقلي، ذلك لأنّ الطالب سوف يتعلّم الفصحى فيما بعد كترجمة للدارجة، وهذا مأزق لغوي كبير.

ثمّة عدوان ضدّ هذه اللغة التي ألّفت بها كل العلوم يوم كان العربي لا يشعر بالدونية تجاه الآخر. وحتى الآن، لا أجد في اللغة العربية أيّ عجز عن مواكبة المصطلح العلمي. فهي لغة من العمق والدقّة والتفصيل والقدرة على توليد المفردات والتشقيق، ما تعجز عنه سائر اللغات. لكم يشعر المرء بفقر اللغات، حينما يدرك أسرار العربية. ولكن النكبة الثقافية حفّزت البعض على إقصاء العربية باسم اللغة الفرنسية ويريدونها بديلاً عن العربية: لغة ابن سينا وابن رشد والرازي والبيطار وابن النفيس...

إنّ تطاول البعض على لغة ذات جذور ممتدة في أصول اللغات والمخيال اللغوي

وتاريخ الألفاظ، هو مهزلة تساهم فيها مهازل الفكر والسياسات. فاللغة العربية كائن متطور؛ متطور في كل شيء، ليس الإنشاء هو خاصيتها إلا لأن أهلها تخلّفوا عن ركب التقدم الفكري والفلسفي. لذا فإنّ هناك من يقتل العربية من داخلها، أولئك الذين حولوها إلى ظاهرة صوتية لا تحمل مضموناً فكرياً عميقاً.

بين فرنكفونية تُشعرنا بالحقارة وعربية لا زالت تسكن الكهوف وقفشات لهجية تجعلنا بكماوات لا يفهمنا أحد، تعيش العربية تحدّي المستقبل، ويراد بذلك وضعنا في جزيرة معزولة. اللهجة ما كانت يوماً وسيلة سوى للفكر اليومي، بل المطلوب من اللهجات أن تعود إلى صوابها وتكفّ عن جنونها وهدرها، وأن تحاول التسامي بنفسها إلى لهجات معرّبة قدر الوسع تخرج أهلها من مخارج الحروف المستوحشة؛ لأنّ اللغة الفصحى هي سموّ بالذوق والعقل، بينما اللهجة إسفاف يقضم الأذواق إلا بقدر ما تطور نفسها لتكون أكثر دقّة ونعومة، وتكتشف موسيقاها حتى لا تصبح اللغة نفسها ضدّ العقل، وحتى لا تكون اللغة نفسها وسيلة ضدّ التواصل.

بعض اللهجات تحمل براميل بارود لتفجير التواصل، لهجات تحتزن العنف في ثنايا ألفاظها، لهجات مقرّزة أو خشنة أو بدائية التركيب، هذا بينما اللغة العربية وحدها تحمل موسيقاها في ألفاظها، يُدرك ذلك بالسماع حتى من قبل من لا عهد له بهذه اللغة. اللهجة ليست معياراً، بل هي تعبير عن نكسة اللغة وعجزها عن مواكبة التطور السريع. ومع ذلك فإنّ اللهجة لا تملك التعبير عن مساحات كثيرة من المعاني يظهر فيها الكائن اللهجي في حالة ذهول وصمت عن أشياء كثيرة. إنها لا تصلح أن تكون مأوى الوجود.

وفي الإبداع العربي نفسه تجد هذا الاستخفاف باللغة وكأنهم يسعون إلى تأسيس أدب من دون لغة، وشعر من دون بلاغة، وروايات تخلو من الخيال والبلاغة معاً. يستسهلون الإبداع استسهالهم الأحكام، لكن اللغة العربية تقاوم، تقاوم المحتل الثقافي والمناقق الثقافي وعابري سبيل الثقافات، تقاوم لأنّ اللغة ليست ألفاظاً فحسب، بل هي عقل وفكر وثقافة وتاريخ وحضارة أيضاً.

### □ مآلات العربية في أقبية الإعلام

في وسائطنا الجديدة، أصبحت العربية تشكو يُتَمّ حاداً، فلقد تخطّط لسان السياسة وتقلّص لسان العرب. وكنت أرى منذ زمان أنّ التشوّه اللغوي والنحوي مُفَقِدٌ للعدالة. لأنني أرى من الأولى ألا ينطق العجمي الذي ليس له من محصول اللسان سوى بعض

القواعد، فاللغة العربية حتى وإن أتقنتها نحوًا، فكما لها في تجويدها وبلاغتها ومخارج ألفاظها وتموسقها الداخلي، أما العربي الذي يلحن في الأسلوب ويرطن في المعنى، فهو فاقد للعدالة ولا تؤخذ منه الحقيقة والشهادة.

في الوسائط نواجه سيلاً من التسامح المفرط في اللغة، فأما المذيعون فهم في وضع خطير، أنصحهم أن يقوموا حرفتهم بدورة في التجويد، ليعرفوا أين يُدغمون وأين يقلبون وأين يقلقلون، إنهم يُشبهون بائعي مبيد البرغوث في الأسواق الشعبية، مستأجري الحنك في المزادات العلنية، أهم مذيعون أم مستصرخون؟

إنّ التلوّث الصوتي الناجم عن هذا الاستهتار بالعربية، هو جزء أيضاً من هزائم العرب. والمقارن التي تنجم في الخطاب ضدّ اللغة، أفسدت الذائقة العربية. أيها السُّفهاء من العرب: وقروا اللغة العربية. وبالفعل، أذكر همسة من همسات الراحل جورج جورداق، لما قال لي مرّة: إنّ معظم هؤلاء الذين نراهم في مجلس النواب يجب أن يُقادوا إلى المحكمة بسبب لحنهم في اللغة.

وبقدر هذا الانحطاط الذوقي والبلاغي واللساني، هناك خطر آخر يُداهم اللغة العربية، ذلك المعجم البالي الذي تستحضره الأصوليات الأقدميات، في معزل عن تجديد اللغة وإخصابها، فاللغة هي أصول وقواعد تستطيع أن تدمج وتستقطب وتفرّع ما لا حدود له من الألفاظ والعبارات. الناطقية ليست تنزيلاً لمحفوظ العبارات، بل هي إبداع يجعل الواهمة قادرة على ابتكار التراكيب اللانهاية.

اللغة كالوجود مشكّكة على مراتب في النّموّ، تداولية، تعيُنِيّة. فالجمود قاتل للغة، وإن شئت أن تكون اللغة العربية هي مأوى الوجود العربي، بالمعنى الهيدغري للعبارة، فإن المسؤولية باتت أعظم وأخطر، ذلك لأنّ اللغة التي نتداولها اليوم تعكس انحطاطاً في اللسان والوجود. تتطوّر اللغة بقوة التداول، بحملها للعلوم والآداب. ففي الأيام العالمية للغة العربية، ما فتئنا نُردّد للكثير من العرب: قطع الله ألسنة تلحن غير لحن الفحوى والتفهيم، قال الشاعر:

«فزت بقدحي معرب لم يلحن»

عندما يستقيم لسان العرب، تستقيم أحوالهم، فيلحنون لحن فطنة لا لحن زيغ وخطيئة. وما رطانتهم اللغوية إلا من رطانتهم السياسية وتخلّفهم الحضاري، فإن تطوّروا تطوّر قيلهم وقالمهم، وإن تخلّفوا لن ينفعهم شرودهم الألسني، فمتى يا ترى نفهم عليهم من لحن القول؟

### □ في مواجهة التردّي اللغوي: صمود العربية

لم تصمد اللغة العربية فحسب كلغة تواصل سوسيو - لساني في شرط عربي موسوم بالاضمحلال فحسب، بل صمدت -أيضاً- كلغة إبداع وجمال وعلم. وكانت الآداب العربية بارزة مبرزة حتى بما مضى من مظاهر الإبداع العربي. اسأل طه حسين لما وصف محاوره المشمئز من الشعر العربي القديم كما لو أن له مع هذا الشعر ثأراً، حيث بعد أن أطال امتعاضه من الأدب العربي القديم، أجابه طه حسين: «إنما أمر الأدب القديم عندي أشبه بحديقة طال عليها الزمن، وأُهملت إهمالاً متصلاً، ولم تنقطع عنها مع ذلك مادة الحياة، فمضت أشجارها وشجيراتنا تنمو في غير انتظام، هذا النمو المهمل المضطرب، حتى اختلط أمرها اختلاطاً شديداً، وحتى أصبح من العسير عليك وعلى أمثالك أن تجدوا فيها سبيلاً إلى ما تحبون من النزهة والراحة إلى جمال الزهر والشجر، فأنتم قد ألّفتُم الحقائق التي يتعهدها البستاني إذا أصبح، ويتعهدها إذا أمسى، ويُنسّقها لكم تنسيقاً، ويُهمّد لكم فيها تمهيداً، أنتم تريدون الراحة دون أن تتكلّفوا في سبيلها التعب، وتلتمسون اللذة دون أن تحتملوا في سبيلها الألم... أنتم تريدون أن تُهيأ لكم لذّة ألّفت تهيئة، وأن يُوضع لكم الطعام في أفواهكم والعلم في قلوبكم، وأنا أعرف قوماً يؤثرون هذه الحقائق الحرّة، التي طال عليها الزمن وألحّ عليها الإهمال، على حقائقكم هذه المنسّقة المنظّمة التي أعدت لكم إعداداً... وأعرف قوماً لا يظفرون بهذه الحقائق المهمة فيبتكرونها لأنفسهم ابتكاراً، ويتكلفون إهمال حداثتهم... أعرف هؤلاء الناس وأحب أن أكون منهم... فإني أجد في هذا الشعر وفي هذه الكتب متاعاً لا أجده في هذا الأدب الحديث الذي تُؤثره وتتهالك عليه...»<sup>(١٠)</sup>.

وكانت البداية عظيمة في سياق النهضة العربية، حيث أولى رواد النهضة للعربية ما لم يُولها أحد من بعد. فكانت العربية ناهضة بفنّ القول، متفاعلة مع النصوص العالمية الكبرى. وقد منح آل البستاني في نقل عيون الآداب، كما فعل سليمان البستاني ناقلاً إلى العربية إحدى أعظم الملاحم في تاريخ الأدب وهي الإلياذة للشاعر اليوناني هومروس. واستمرّ هذا التفاعل حتى طه حسين واليازمي والعقاد وما شابه ذلك. كانت العربية لغة تفاعل مع النصوص العالمين، كما استطاعت إعادة اكتشاف الموروث الأدبي العربي، الذي كان في معظمه لا زال قادراً أن يُخاطب المزاج والضمير والعقل المعاصر.

يتعيّن على العرب قبل غيرهم أن يُوقفوا نزيف الرّطانة التي باتت بديلاً عن البلاغة في هذا القصف اليومي لما يسمّى الإنتاج والإبداع، لا يخلّو منه فنّ من الفنون أو جنس

(١٠) طه حسين، حديث الأربعاء (١)، القاهرة: دار المعارف، ١٩٧٦م، ط ١٢، ص ١٥-١٦.

من الآداب. لقد تراجعت الذائقة اللغوية وعانق الإبداع والتصوير الأدبي بلاغة التفاهة. لئن سألتني أي معنى لبلاغة التفاهة فسأقول بلا مواربة: إن التفاهة بلاغتها، وإن من بيانها لسحراً يُوقع العقل في شلل تام، تفرض التفاهة على اللغة اختزالاً تحت مبررات التطور والتلهيج والتسامح في استدوال الدّخيل طبيعياً وصناعياً، تصل التفاهة إلى المتلقي فتتمكّن من لسانه وضميره.

صمدت اللغة العربية أكثر من صمود الجيش العرمرم، قاومت الاستعمار واحتضنت مفاتيح تحرير اللسان وبالتالي الضمير، كانت محور الهوية وخطاً أحمر للأمن القومي والأمل المتبقي. لم يرحم المستعمر لغتنا، بل أقصاها وأهملها واكتفى بلغته كلغة بديلة للأصلي (indigène).

وستبقى اللغة العربية متميّزة بنزوعها السوبرا - تداولي، فهي ظلت لغة الثقافة والحضارة حيث تسامت تعبيرياً عن لغة اليومي كما هي سائر اللغات الحية، بينما ظلت لغة الفكر والفلسفة والآداب والعلم. فهي في موازينها ونحوها المرن قادرة على احتواء المصطلح أياً كان، لقدرتها التوليدية غير المحدودة والتي لا يعجزها شيء.

لا زلت -أيضاً- أعتبر أنّ اللسانيات لم تقل شيئاً ناشراً عما تقرر لدى اللغويين العرب، وأقصد كل من اهتم منهم باللسان العربي تقعيدياً وإنحاء حتى لو كان فارسياً كابن سيويه والزنجشري والجرجاني وهلم جراً. فالنقاش الواسع الذي شمل قضاياها كجدل الاصطلاح أو التوقيف أو البعد الاجتماعي للغة أو عقلانياتها، تعرّف عليه اللغويون العرب قبل الثورات اللغوية واللسانية الحديثة منذ دي سوسور حتى تشومسكي. فلقد خاضوا في كل ما خاض فيه الحدّاء.

ويكفي القول الراجح في كون اللغة اصطلاحاً ومواضعةً كما ذهب سائرهم كابن جني في شهادته في الخصائص عن الموقف الأغلب للغويين العرب حول توفيقية اللغة ودفع الاستدلال بتوقيفيتها بكونها تمكين يؤهل الإنسان للمواضعة، وهو ما سنجدّه عند دي سوسور. بل حتى في ربط اللغة بالملكة واختصاص ماهية الإنسان ككائن عاقل من حيث تفرّده بالقدرة اللغوية على إبداع الجمل كما سنجد لها أثراً عند تشومسكي في نظريته التوليدية التحولية.

من الملفت للنظر أن يكون تشومسكي قد تأثر في نحوه الكوني من اللغويين العرب أيضاً لا سيما من صاحب الكتاب ابن سيويه. وهذا ما صرّحت به الدكتورة معصومة عبدالصاحب التي راسلت تشومسكي متسائلة حول ما إن كان هناك مشترك بين اللغة

العربية والنحو التوليدي الأمريكي، فكان جواب تشومسكي بأنه بالفعل أطلع على سيويه في مقرّر دراسي متقدّم في اللغة العربية بالمدرسة العليا بجامعة بنسلفانيا بمعىة المستشرق الأمريكي الشهير الدكتور فرانز روزنتال الذي انتقل إلى جامعة ييل.

وكان أوّل من نبّهني لهذه القضية اللغوي القدير الدكتور محمد الأوراعي ذات عام، وكان قد حاضر في بواكير التأسيس لمنتدى الحكمة للمفكرين والباحثين بعد فترة وجيزة من الافتتاح، في إطار التجديد اللغوي واللساني، وكان من نُقاد اللسانيات الكلية ونظرية طبعية التلقي والنحو الكلي فاتقًا القول في اللسانيات النسبية التي تمنح لكل لغة خصائصها، وهذا يستثني خصائص اللغة العربية من كليات تشومسكي الإسقاطية، مؤكّدًا على أنّ تشومسكي عجز عن الاستدلال على نظريته حيث استعمل في الأخير أسلوبًا خطايا غير مقنع.

الشاهد هنا أنه روى لي لقاءه بأحد الباحثين اللبنانيين الذين كانوا على صلة وثيقة بتشومسكي، وكان عابرًا فقط متوجّهًا إلى الولايات المتحدة الأمريكية، قبل أن يفاجأ بأنّه يحمل معه كتاب الكتاب لسيويه، حيث طلبه تشومسكي بينما سيتولى ترجمة وشرح ما يحتاجه تشومسكي في بناء آرائه الأخيرة.

الرواية تُعزّز جواب تشومسكي على رسالة الباحثة سالفة الذكر، وقد تكون -أيضًا- شكلاً طبعياً من التفاعل مع التراث الإنساني، لكن ما ليس طبعياً هنا: كيف تغيب النصوص التأسيسية العربية، وكيف يتم الاستفادة من أعلامها ونحاتها دون اكتساب الشجاعة للإحالة عليها؟ إنها حكاية سنشاهد لها نظائر في حقوق شتى من المعرفة.

### □ إنها لغة العلم أيضًا

وعودًا إلى اللغة العربية، نذكر بأنّها لغة حيّة، ليس فقط على مستوى الشعر، بل هي لغة تمتلك إمكانات هائلة في الاصطلاح العلمي، بكل مقتضياته من الاختصار والتداولية. لا شكّ أنه في كل عصر تغلب لغة من حيث هي لغة إنتاج العلم، غير أنّ هذا لا يعني أنّ سائر اللغات عصيّة على العلوم. فلئن كان الناطقون عنها متخلفون في مجال العلم أو مضطّرون للانخراط فيه بواسطة لغة أخرى، فهذا لا يعني أنّ اللغات الأخرى ستكون عاجزة، لا سيما إذا أخذنا في الحسبان أنّها لغة عاقرت العلوم وفق التفكير العلمي وبشرت الاصطلاح والعالمية في زمانها. فلقد كانت العربية لغة العلم تاريخيًا.

وكان حظّ العربية من ذلك كبيرًا، أي في كونها استطاعت في الفترة الوسيطة أن تصبح لغة معرفة، وممارسة معرفية شاملة، وهو ما يمكن أن يُطلعنّا عليها فرانز روزنتال



الذي انكبَّ على طريقة المسلمين في البحث العلمي باعتباره مستشرقاً ومستعرباً، لتأمل اهتمام فلاسفة ومستعربين كثر، ليس آخرهم بول كرواس بخصوص رسائل جابر بن حيان حول الكيمياء وأعمال أخرى. ففي مسار اللغة العربية وتاريخها معافرات لكل الفنون والعلوم، وها هي لا زالت تُمثل لغة الآداب والثقافة والعلم متنزَّهة عن التعبيرات اليومية متسامية عن التلهيج.

### □ لغة جميلة لن تموت

تحمل اللغة العربية جماليتها معها حتى أنَّ غير الناطق بها يستطيع أن يُميِّزها فونيتيكياً، وهذا هو أصل اللغة وتعريفها عند رُوَّادها الأوائل من أمثال ابن جني ونظرائه، باعتبارها أصوات تُعبِّر عن أغراض، وسندرك أنها أغراض تفترض الاجتماع، ومن هنا كانت اللغة بما هي خاصية للعقل الإنساني وذات أغراض اجتماعية وأصوات، فهي بلغت كما لا تنها بياناً وبديعاً بتموسق لفظي عميق وثقافة اجتماعية تعكس قوة العقل المبدع وروعة الملكة وقوة الإمتاع والمؤانسة، بل حتى في التشكيل تتألق حروفها وتسافر في الخيال.

ليس قتلة اللغة هم فقط المتآمرون على مجدها الحضاري بإقصائها بسياسات الفركنة والتلهيج، بل قتلها -أيضاً- من يتساهل في ممارستها وجعلها مطية لإنشاء خاوي على عروش، واستنزاف ألفاظها في اللامعنى، أولئك حقاً قتلاها من أبنائها ممن خالفوا تدبير اللسان باعتباره تعبيراً لا يتجاوز المعنى ولا يشطّ بعيداً عن المغزى، فاللغة كما عرفها رُوَّادها العرب هي للتعبير عن أغراض وليست أصواتاً وألفاظاً بلا مراد جدِّي أو مع تحقق المراد الجدِّي المعتبر في القول اللغوي فهو ليس مراداً مقنعاً للفاهمة بله الذائقة. ومع ذلك تستطيع اللغة العربية إن هي استقامت في الفنون التعبيرية لأهلها، أن تعكس المجد العربي الضائع ومنه تستطيع الأمة الانبعاث، حيث اللغة تلخص الثقافة كلها والاستعدادات كلها. وللشاعر خليل مطران كلمات تصف الوضع:

سَمِعْتُ بِأَذْنِ قَلْبِي صَوْتًا	لَهُ رَقْرَاقٌ دَمَعٌ مُسْتَهْلٌ
تَقُولُ لِأَهْلِهَا الْفُصْحَى: أَعْدَلُ	بِرَبِّكُمْ اغْتَرَابِي بَيْنَ أَهْلِي؟
أَلَسْتُ أَنَا الَّتِي بَدَمِي وَرُوحِي	غَدَتْ مِنْهُمْ وَأَنْمَتَ كُلُّ طِفْلِ؟
أَنَا الْعَرَبِيَّةُ الْمَشْهُودُ فَضْلِي	أَأَعْدُوا الْيَوْمَ، وَالْمَعْمُورُ فَضْلِي؟
إِذَا مَا الْقَوْمُ بِاللُّغَةِ اسْتَخَفُوا	فَضَاعَتْ، مَا مَصِيرُ الْقَوْمِ؟ قُلْ لِي
وَمَا دَعْوَى اتِّحَادٍ فِي بِلَادٍ	وَمَا دَعْوَى ذِمَارِ مُسْتَقْبَلٍ؟
فَسَادَ الْقَوْلُ فِيهِ دَلِيلٌ عَجَزٍ	فَهَلْ مَعَهُ يَكُونُ صَلَاحٌ فِعْلٍ؟

بَنِيَاتِ الْحِمَى أَتَنْنَ نَسْلِي  
وَيَا فِتْيَانَهُ إِنِّ أَخْطَأْتَنِي  
يُحَارِبُنِي الْأُولَى جَحَدُوا جَمِيلِي  
وَفِي الْقُرْآنِ إِعْجَازُ تَجَلَّتْ  
وَلِلْعُلَمَاءِ وَالْأُدَبَاءِ فِيمَا  
إِذَا مَا كَانَ فِي كَلِمِي صِعَابٌ  
وَهَلْ لُغَةٌ قَدِيمًا أَوْ حَدِيثًا

فَإِنْ تَنْكَرْتَنِي أَتَكُنَّ نَسْلِي؟  
مَبْرُتُكُمْ، فَإِنَّ الشُّكْلَ تُكْلِي  
وَلَمْ تَرُدِّعَهُمْ حُرْمَاتُ أَصْلِي  
حَلَايَ بَنُورِهِ أَسْنَى تَجَلَّ  
نَأَتْ غَايَاتُهُ مَهَّدَتْ سُنْلِي  
فَلَا تَأْخُذْ كَثِيرِي بِالْأَقْلِ  
تُعَدُّ بِوَفْرَةِ الْحَسَنَاتِ مِثْلِي؟

\*\*\*\*\*

فِيَا أُمَّ اللُّغَاتِ عَدَاكِ مِنَّا  
لَكَ الْعَوْدُ الْحَمِيدُ فَأَنْتِ شَمْسُ  
دَعَوْتِ فَهَبْ مِنْ شَتَّى النِّوَاحِي  
بِرَأْيِ فِيكَ يَكْفُلُ أَنْ تُرَدِّي  
يُنَوِّرُ شِعْرَهُمْ فِي كُلِّ وَادٍ  
و«طَه» فِي طَلِيعَةٍ مَنْ أَجَابُوا  
بِمَوْفُورِيَّةٍ: مِنْ أَدَبٍ وَفَنٍ  
وَيَبْعَثُ فِي شَبَابِ الْعَصْرِ رُوحًا  
إِذَا مَا جَاوَلَ الْفُرْسَانَ جَلَّى  
فَكَيْفَ بِهِ إِذَا مَا شَنَّ حَرْبًا

عُقُوقُ مَسَاءَةٍ وَعُقُوقُ جَهْلٍ  
وَلَمْ يَحْجُبْ شُعَاعَكَ غَيْرُ ظِلِّ  
مِيَامِينٍ أَوْ لَوْ حَزَمَ وَبُئِلَ  
مُكْرَمَةً إِلَى أَسْمَى مُحَلِّ  
وَيَزْهَرُ نَثْرُهُمْ فِي كُلِّ حَقْلٍ  
يَهَيِّئُ نَهْضَةً فِي الْمُسْتَهْلِ  
وَيُجَيِّبُ الْحَرْثَ فِي حَزْنٍ وَسَهْلٍ  
هُوَ الرُّوحُ الَّذِي يَبْنِي وَيُعْلِي  
وَحَلَفَ شُقَّةً دُونَ الْمُصْلِي  
عَلَى بَدْعِ الضُّلُولِ أَوْ الْمُضِلِّ؟

### □ فرنسه المواد العلمية وخواء الأحزاب العربوفونية

في دراسة سابقة حول التنهيز التربوي مدرجة في كتابي: (ما وراء المفاهيم)<sup>(١١)</sup>، اعتبرت أن التربية من جانب هي جوهر العملية النهضوية وهي أم سائر القطاعات، وأيضاً اعتبرت المشكلة التربوية لا يمكن أن تنحل إلا في إطار مشروع نهضوي. هذا المشروع اليوم لا تملكه الحكومة ولا الأحزاب لأنها سقطت في سياسة ترقيعية قطاعية، فكل قطاع يمتح من نموذج لقيط، بمعنى تشتت النماذج واعتماد سياسة التقليد والنقل خارج بناء نسق نهضوي يلامس كافة القطاعات باعتبارها تجليات لتحقيق مشروع نهضوي وليست القطاعات هي التي ستنشئ النسق النهضوي. بإمكان أي مجتمع أن يحظى بتطور قطاعات ما، ولكن هذا لا يعني أننا على الطريق القويم لتنمية حقيقية، سنكون أمام ما أسميه بنمط

(١١) إدريس هاني، ما وراء المفاهيم... من شواغل الفكر العربي المعاصر، بيروت: مؤسسة الانتشار العربي،

الرمال المتحرّكة حيث ما أن تغرق رجل تتبعها الأخرى.

ليس التعليم ورشاً بل جوهر العملية النهضوية، وفي طريق النهوض به نحتاج إلى فتح أوراش في كل قطاع، والسهر على تنميته لا تكون له مردودية إذا لم يوضع في سياق نهضة شاملة. تم قبل فترة في المغرب الحديث عن مشروع القانون الإطار الذي أعاد التعليم إلى حضن الفرنسية. وهناك آخرون اعتبروه تجاوزاً للهوية وسقوطاً في السياسة الفرنكوفونية، وهي ما تبقى من آثار الاستعمار. هناك من يرى ذلك مكسباً، وهناك من يراه نكسة، وهناك من يراه خروجاً عن المطلوب، حيث إن كان لا بد من اختيار لغة أجنبية للتعليم، فلتكن هي الإنجليزية.

كل هذا نقاش عام ولكنه نقاش غير مثمر، لأن آليات الاختيار والتوافق والإجماع غير متوفرة، نتيجة غياب ثقافة المشروع النهضوي، وهيمنة السياسات الترقية القطاعية، وضعف الأحزاب التي تنادي بالعربية، ولكنها في الوقت نفسه لا تُقدّم مشروعاً متكاملًا عن دور اللغة في تعزيز الهوية الحضارية، وأيضاً تمكين اللغة من التطور عبر استعمالها في العلم. فحتى الذين يدعون إلى العربية تبين أنهم يرسلون أبناءهم إلى التعليم الخاص لا العمومي، والتعليم في المدارس الفرنسية لا العربية، وهو ما يُعزّز الإحساس بعدم جدية الخطاب وشيوع الازدواجية.

هناك التباس وعدم وضوح في المنظومة التربوية في عدد من البلاد التي تترنح بين تعدد اللغات، بل هناك فصام وازدواجية في الموقف والتصوّر، لا سيما حيال المسألة اللغوية التي لا زالت تشغل النظام التربوي المغربي. هناك انقسام حاد بين العربفونية والفرنكفونية والأمازيغية التي يسعى بعض الفاعلين إلى ربطها بالفرنكفونية لتقويض ما يبدو مواقع قوة للعربية.

ومنذ عشرات السنين، بل منذ الاستقلال، والحركة الوطنية تحمل هذه الازدواجية حيث تکرّست ازدواجية الخطاب أو الفصام بين الخطاب والواقع، إذ تکرّس صراع طبقي سرعان ما تفجّر اليوم. فقد كان رجالات الحركة الوطنية يطالبون الشعب بالعربية ويقتبسون من الخطاب العروبي آراءهم لكنهم يوجهون أبناءهم للتعليم باللغة الأجنبية. استيقظ المجتمع على شكيز وفيرنيا تعليمية، بل على خدعة كُرّست وضعية طبقية بين نظامين تعليميين.

اليوم وبعد تجربة فاشلة في التعريب، فاشلة لأسباب لا تتعلّق باللغة، نعود إلى المربع الأول، ولكن بعد أن تمّ تمرير مشروع القانون في البرلمان وفي ظل حكومة كان يقودها

حزب يدافع على العربية.

لا إشكال في اللغة العربية من حيث المبدأ ووفق المنظور العلمي نفسه لكفاءة آية لغة على احتواء المفهوم العلمي، ولكن العربية يجب أن نمنحها فرصة لكي تنمو وتتطور، فلو جعلناها مجرد مادة وحشناها في الآداب، فسنكون بالفعل قد قتلناها. كل لغة أبعدناها عن العلم ستموت، والحل ليس بإبعادها عن المواد العلمية، بل في تبنيها كلغة لكل العلوم والفنون، والتمييز بين ضرورة تحصيل اللغات وبين ما هو مطلوب لتحقيق نهضة أمة ولغة. لكن هذا يتطلب إرادة وإحساس بالنهضة، وإحساساً بأننا أمة لها لغة وليس أمة في مهب ريح اللغات، وأيضاً بالقضاء على الفصام الخطير بين الخطاب والواقع.

مرّ إذن القانون الإطار تحت أنظار أحزاب سياسية عريقة في حمل شعار التعريب، بل إن الحزب ذي المرجعية الإسلامية قد ساهم كرئيس الحكومة وكبرلمانيين في تكريس الفرونكوفونية، ثم اكتفوا بأن يلعن بعضهم بعضاً ويُجبن بعضهم بعضاً<sup>(١٢)</sup>.

لا نريد تكرار ما بات واضحاً في مشاريع نهضة الأمم، كان الألمان قد بدؤوا يُفكِّرون في نحت هويتهم الخاصة حتى أنهم كسروا الاحتكار اللاتيني واليوناني للمصطلح، وكانت بعض ألفاظهم أحياناً قاصرة في الاشتقاق أو الاستعمال ولكنهم صمّموا على أن يستعملوا لغتهم لأن اللغة لا تتأخر إلا حين تبتعد عن العلوم وعن تدريس تلك العلوم.

لقد حكمنا على العربية أن تكون خلف هذا التحديّ وحولناها إلى لغة فولكلور وآداب، هذا مع أن فرنسة التعليم، ليست مطلباً علمياً، لأن اللغة الإنجليزية هي الأقوى في تراتبية اللغات الأجنبية، غير أن المسألة هنا لها خصوصية، ليس خصوصية لغتنا بل خصوصية تبعيتنا لفرنسا، هي سياسة فرنكوفونية لها أبعادها السياسية والتجارية والاجتماعية - الطبقية وليست مسألة إصلاح. لا زلنا لا نُميز بين تنمية لغتنا والانفتاح على اللغات، فيكون الانفتاح على حساب إضعاف العربية وإبعادها عن النمو داخل العملية التربوية ومنحها إمكانيات تداولية في إطار العلوم. أتدري ماذا يعني ألا يتعاطى الإنسان العلوم بلغته القومية؟

أمام التعليم أكثر من ورش لم يعد مهماً طالما انتصرت الفرنسية مرة أخرى، وطالما تبين

(١٢) وافقت لجنة التعليم والثقافة والاتصال بمجلس النواب يوم الثلاثاء ١٦ يوليو ٢٠١٩، بالمصادقة بأغلبية أعضائها على المادة الثانية من مشروع القانون الإطار رقم ١٧/٥١ المتعلق بمنظومة التربية والتكوين والبحث العلمي الذي يتضمن فرنسة التعليم، حيث صوّت على المادة الثانية من مشروع القانون الإطار ١٢ عضواً باللجنة، فيما عارضها نائبان عن فريق العدالة والتنمية، وامتنع ١٦ عضواً من بقية أعضاء فريق العدالة والتنمية إلى جانب الفريق الاستقلالي عن التصويت، وكانت النتيجة هي تمرير المادة المذكورة.

أن الأحزاب غير قادرة عن حماية العربية حتى لو كانت أغلبية، وحتى لو كانت عربوفونية الثقافة وإسلامية المرجعية، فكل هؤلاء يسابقون الفرنكفونيين في اقتحام التعليم الخصوصي والفرنكفوني. هل سنقول لهم: إننا نتجه إلى بلقنة لغوية واهتزاز هوياتي، قد تكون له آثار خطيرة على الاستقرار الثقافي والاجتماعي وحتى السياسي؟

لا شك أن المشكلة لم تكن لغوية محض، بل هي مشكلة نسق كامل اسمه التربية والتكوين، ودائمًا ستدفع اللغة العربية ثمن كل هذا الفشل، وكأنَّ فَرَسَةَ هذه العلوم ستساهم في حلِّ معضلة التعليم التي باتت متفاقمة، وازدادت تمشكلاً في ظلِّ حكومة أهدرت الكثير في هذا القطاع من دون مردودية. ومرة أخرى، إنَّ هذا القطاع لا يمكن حلَّ معضلته بالترقيع ولا بإخضاعه للسياسات والتجاذبات، فهو قضية نكون أو لا نكون، قضية نهضة شاملة وتنمية مستدامة وهوية وعقل جمعي وتاريخ وجغرافيا سياسية، فماذا نختار؟

خبروني عن الشيء الذي لا نستطيع مواكبته إلا بالفرنسية أعطيكم الآن فوراً معادله بلغة الضادَّ أسرع من اللغة الفرنسية نفسها. تخضع المقاربة اللغوية حتى اليوم إلى مسلسل من المغالطات.

### □ مصير العربية بين تسييس اللغة ولغونة السياسة

قد تكون تلك هي مشكلة سائر اللغات، ولكنها في اللغة العربية أكثر، أعني اللغة حينما تصبح من الناحية التداولية طرفاً في تشكيل العقل المفارق. في لحظة التأسيس الأكبر لمنظومة الإنحاء والبلاغة العربية، كان لا شك هناك ما يوحى باختلالات في التأصيل كما هو الأمر بالنسبة للتاريخ. فاللغة انتظمت وفق ترجيحات كان لها وصل مشهود مع الإرادة السياسية أيضاً، فانتظام اللسان وإنحاؤه مع سيبويه وابن جنِّي وصولاً إلى ابن هشام، كان في ظلِّ مجد حضاري عربي مشهود، ولكن في ظلِّ تغالب كان له في اللغة أثر على مستوى التراجيح.

وهذا حديث يطول في مسارات تشكُّل الخطاب اللغوي العربي، إنَّما ازداد تأثير السياسة على اللغة فجاوز هذا التأثير الألفاظ إلى المفاهيم، وهكذا ساهمت الميديا في تكريس خطاب لغوي يحيل إلى عالم سياسي يفتقر إلى الابتكار؛ لغة صراعية، استسلامية، اختزالية، التباسية، تستهين بمنطق اللغة وتمسك بناصية ما كرَّسه التداول، ليس بقوة التخاطب وجمالية المجاز التداولي، بل بقوة الميديا التي يتحكَّم بها عقل سياسي فاقد للمبدئية والرشد.

تتطوّر اللغة بقدر ترقّيها الحضاري، وتنحطّ بقدر أفول ذلك المجد، لأنّها تؤثر وتتأثر بوضعية حاملها الجمعي وتدور معه في السمو والانحطاط وجوداً وعدمًا.

تنظيف اللغة من آثار السياسة ومقتضياتها أمر بالغ الصعوبة، لكن وحدها الثقافة وتثقيف السياسة جديران بخلق التوازن المطلوب. وبما أنّ خلف الميديا والوسائط المتحركة في المنطق التداولي للغة توجد إرادات انتهائية (وليس براغماتية)، فلا غرابة أن لغتنا تحوّلت إلى لغة هشة كما باتت وسيلة تواصلية تفرض النفاق.

هنا تنهض العلاقة بين اللغة والقيم، وتصبح اللغة بقوة التداول المفروض وسيلة تربوية خطيرة تؤسس لذات يخترقها النفاق من لغتها الموبوءة. إنّنا ندرك أن التواصل حاصل على أي حال في أي مستوى من مستويات استعمال اللغة، لكن ما لا يظهر عادة هو طبيعة الوظيفة. ومن هنا فالعربية حتى لا تكون ضحية هذا الغزو من أنماط المحتويات والأساليب الخطابية، وجب تمكينها أو بالأحرى تذكيرها بما هي حقيقة به في بلاغتها، أي القبض على الوظيفة.

إننا نحاول أن نحلّ مشاكل السياسة باللغة بينما نجهل أنّ اللغة هي ضحية السياسة أيضًا. إنّنا نحكي لغة تحدّد نحوها وتقنية حجاجها على أصول السياسة، ولكن العلم اعتزل عن السياسة، لا بل اعتزل العلم العلم أيضًا، وبتنا نتحدّث محفوظات العلم لا العلم، أشباه علوم وليس العلوم.

#### □ بمثابة خاتمة: أمازيغيون في خدمة اللغة العربية

أحببت، تصعيداً للأمل، أن أنهي بهذه الطّرفة، إسناداً لمصير العربية التي نهض بها سائر مكوّنات الوطن العربي. لقد كان ذلك قبل ورود ابن هشام الأنصاري صاحب قطر الندى وبل الصدى، وكتاب مغني اللبيب عن كتب الأعاريب، أعني صاحب المقدمة المعروفة بمتن الآجرومية الذي لا غنى عنه في تعلّم النحو العربي: أبا عبد الله محمد بن عبد الله بن داود الصنهاجي (ولد ٦٧٢هـ / ١٢٧٣ - توفي ٧٢٣هـ / ١٣٢٣). أمازيغي صنهاجي برع في اللغة والقراءة فضلاً عن فنون أخرى. كتب متنه ذلك وهو في الحج مستقبلاً الحرم. ذاع صيته في البلدان، ودّرس في القبائل بالجزائر حتى أنه في تلك البلدة، لا زال كلّ من أصبح مقرّناً سمي قروم، حيث سميت القرية باسمه. درّس النحو والقراءة بجامع الأندلس بفاس. أمّا مذهبه بحسب السيوطي، فكان ميّالاً إلى الكوفيين مع أنّ منهج المغاربة في ذلك هو الاختيار بين الكوفة والبصرة دون تعصّب. وهو كتاب متين من حيث

سهولة القراءة والضبط، يقدّم في العادة قبل بلوغ ألفية بن مالك. ولا يُستغنى عنه في سائر المعاهد والجامعات والحوارات مشرقاً ومغرباً، وله هنا كرسي يعرف بكرسي ابن أجروم. وأجروم بتشديد الراء ومدّ الألف بالأمازيغي تعني الفقير، الفقير بالمعنى الصوفي، فالمغاربة يسمونهم الفقرا (= لأنهم يعيشون حياة الزهد والانقطاع)، فهي تقال مدحاً لا ذمّاً.

وينطق المشاركة اسم ابن أجروم بالجيم، بينما وجب قراءتها معجمة (مثل الكيلاني، وكورباتشوف). ولهذا النطق نكتة في المقام، فلقد نقل الأوربيون ومنهم من كان يتابع تعليمه في جامعة القرويين بفاس، وهي أقدم جامعة في العالم أسستها السيدة فاطمة الفهرية، وكانوا قد نقلوا متن الأجرومية واعتنوا بها. وكانوا يعتبرون قواعد اللغة والكلام بالأغروميات (= وجب عدم قراءتها بالغين لأنّ أغروم بالغين تعني في الأمازيغي الخبز). فأكروم وأكروميات ترجمت بكرامير (grammar) و (grammaire).

وهنا وجب التوقّف قليلاً، لأنّ مؤرّخي علم النحو واللغويات الأوربيين يعيدون نشأة هذا العلم إلى اليونان، وإلى كراماتيكا وما شابه ذلك من وجوه المقارنات، ولكنّ أوروبا في نهاية العصر الوسيط لم تعرف النحو إلّا من العرب. والعرب تسمّيه نحواً، وهي عبارة عربية نحتها الناحت الأوّل أبي الأسود الدؤلي الذي تعلّم هذا الفنّ من الإمام علي بن أبي طالب حين قال: «فاستأذنته أن أصنع نحو ما صنع، فسَمّيت ذلك نحواً»<sup>(١٣)</sup>.

ولكن حين ذاع صيت ابن أجروم في المغرب الإسلامي، فضلاً عن مشرقه، أخذ هذا العلم في أوروبا نحو الأجروميات. فلقد تمّ طبع وترجمة متن الأجرومية في وقت مبكّر، ففي ١٥٩٢ طبع بروما، ثم طبع بروما مرة أخرى عام ١٦٣١م وأضيف له شرح الأب أوبيشيني باللاتيني، طبع وترجمه أيضاً عام ١٨٣٢ بكامريدج بالإنجليزي القس بيرون، وفي عام ١٨٨٢ طبع وشرح بالمجرية من قبل المستشرق المجري كانيوريسكي، كما طبع في الجامعة الأمريكية ببيروت عام ١٨٤١، بالإضافة إلى طبعات وشروح أخرى بمختلف اللغات الأوربية.

هذا ما قدمه العالم الأمازيغي ابن أجروم من أصول صنهاجية للنحو العربي. ومن لم يقرأ متن الأجرومية، لم يعصم لسانه من اللّحن، بل لن يمتلك مطالب اللغة في المستويات العالية نظراً لسهولة البيداغوجية. ولذا قلّم وجدّت من يلحن من أبناء القرويين، بل هم في اللغة سادة في الإتقان والممارسة. وحدث مرّة أن مررنا من مولاي إدريس بفاس، وكانت هناك حلقة لعالم من القرويين مغمور، كانت في اللغة، جلست قليلاً وإذا بي أدرك أنه يُقدّم

(١٣) ابن النديم، الفهرست، تحقيق: محمد أحمد أحمد، القاهرة: المكتبة التوفيقية، بلا تاريخ، ص ٦٣.



شرحاً على كتاب قطر الندى لابن هشام، وقلت لصديقي وكان شيخاً من العراق: تقدّم، واستمتع كثيراً بالشرح، فقلت له: هل لاحظت شيئاً؟ إن الشيخ يُقدّم شرحاً على كتاب لا يحملُه بيده، بل يستحضر قول الماتن عن ظهر قلب، مع أن قطر الندى ليس أرجوزة، فما بالك بالألفية؟!

كنت أجد صعوبة لأذكر الكثير من زملائي أيام الشباب بأنني إذ أدرس شروحا على متن الأجرومية أو الألفية، إنها هي من باب بضاعتكم ردّت إليكم، وبأنّ ما يعرف بعلوم الآلة وافر لدينا لا يقصد في المهاجر لذاته، وبأنّ البعض كان كثيراً ما ينسى أنّنا من بلد ابن مالك وابن آجروم وابن طفيل وابن رشد وابن خلدون وابن عربي وابن مشيش والشريف الإدريسي وابن بطوطة والقاضي عياض وهلمّ جرّاً.

للجغرافيا استحقاق، واليوم في زمن الانحطاط وانبعاث العنصريات وقيام الأسئلة الهوياتية المغشوشة وصدام الحضارات، أصبحنا أمام نزعات تمحق تاريخاً من الابتكار الخلاق. كان الأمازيغ يؤصّلون لغة كُنّا قد بدأنا نلحن فيها نحن العرب. أنقدوا الثقافة العربية وعلومها ونقلوها إلى الآفاق، لأنّهم آمنوا بقيمة اللغة العربية بوصفها لغة العلم والحضارة واللاهوت. إنّ التّنكّر للعربية هو تنكّر لجيل الرواد أولاً، وقبل كلّ شيء هو تنكّر لابن آجروم الصنهاجي الأمازيغي كبير معلمي النحو العربي.

إنّ رسوخ الأجرومية والألفية في المغرب هو عنوان رسوخ العربية وتمكّنها من باها الرئيسي، ومن هنا وجب معرفة سرّ فشل الجنرال ليوطي ومشروع الظهير البربري<sup>(١٤)</sup>، وفشل كلّ المشاريع المناهضة للعربية على قاعدة العداء للعرب والثقافة العربية، التي عشقها ابن آجروم منذ القرن الثالث عشر والرابع عشر الميلاديين.

(١٤) ما يسمّى بالظهير البربري (١٦ مايو ١٩٣٠)، القاضي بتمكين القبائل البربرية من الاحتكام إلى تقاليدها وتشريعاتها الخاصة في القضاء، ونشر بالجريدة الرسمية في عدد ٩١٩ بتاريخ ٦ يونيو ١٩٣٠، وهو ظهير فرضته الحماية الفرنسية وعززت به ظهير ١٩١٤، والذي تصدّت له الحركة الوطنية بنضالات ما يعرف باللطيف، ضد سياسة التمييز بين العرب والبربر، من داخل المساجد: يا لطيف، يا لطيف، الطف بنا فيما جرت به المقادير، واجمع بيننا وبين إخواننا البرابر.

# حضور التصوف الإسلامي في الثقافة الغربية المعاصرة..

الطريقة الحبيبية الشاذلية أنموذجاً

الدكتور قويدري الأخضر\*

### □ مدخل

تُعتبر الطريقة الحبيبية التي أسَّسها الشيخ محمد بن الحبيب الأمغاري الإدريسي الحسني (١٨٧٢ - ١٩٧١ م) ﷺ من أبرز الطرق الصوفية المعاصرة التي استقطبت كثيراً من النخب المثقفة، سواء العربية منها أو الغربية. فضلاً عن انتشارها الواسع في المغرب العربي، فإن تأثيرها قد امتدّ -أيضاً- إلى البلاد الغربية، حيث انتسب إليها ثلّة من المثقفين الغربيين، ممن أصبحوا -فيما بعد- دعاة للإسلام، في صبغته الصوفية، المتسامحة، المفتحة والمنسجمة مع روح العصر.

من هنا تأتي هذه الدراسة لتُعرّف بهذه الطريقة الصوفية، وتجيّب عن التساؤلين الآتين:

ما الدوافع التي كانت وراء انتساب بعض المثقفين الغربيين إلى التصوف

---

\* أستاذ محاضر بقسم الفلسفة، كلية العلوم الاجتماعية، جامعة عمار ثليجي، الأغواط، الجزائر، البريد الإلكتروني: lakhdarzaouia@yahoo.fr

عامة، وإلى الطريقة الحبيبية على وجه الخصوص؟  
وإلى أي مدى أثرت تعاليم الطريقة الحبيبية في الثقافة الغربية المعاصرة؟

### □ أولاً: انتشار التصوف الإسلامي في الغرب

تذهب المفكرة الألمانية آن ماري شيميل (Annemarie Schimmel) (١٩٢٣ - ٢٠٠٣م) إلى أن الاتصال الأوروبي الأول مع الأفكار الصوفية يرجع إلى العصور الوسطى؛ ويعود إلى أعمال الزاهد الإسباني ريمندو لوليو (Raimondo Lulio) (ت: ١٣١٦م) الذي تأثر بأعمال الشيخ محيي الدين بن عربي<sup>(١)</sup>.

هذا من دون أن ننسى ما كان لعملية الترجمة من أثر في تعرف الغربيين إلى التصوف الإسلامي، إذ «قام المثقف فابريكوس من جامعة روستوك سنة ١٦٣٨م بترجمة إحدى قصائد الصوفي المصري عمر ابن الفارض (ت: ١٢٣٥م) لأول مرة في الأدبيات الغربية»<sup>(٢)</sup>.

ومن بين الذين ساهموا في نشر الفكر الصوفي في أوروبا نذكر -أيضاً- الشاعر الألماني جوته (Goethe) (١٧٤٩ - ١٨٣٢م) وهو أحد الشعراء الرومانسيين الذين تأثروا بأشعار الصوفي الإيراني الخواجه حافظ الشيرازي (١٣١٥ - ١٣٩٠م) وترجمها إلى الثقافة الغربية<sup>(٣)</sup>.

ويذهب المفكر الفرنسي إيريك جيوفروا (Eric Geoffroy)<sup>(٤)</sup> إلى أن الاتصالات الروحية بين الأوروبيين والتصوف الإسلامي، تعود إلى بداية القرن ١٩م، مع أعضاء فرقة (الوردة الصليب) (Rose-croix). كما يشير جوفروا إلى تأثر الشاعر الفرنسي جيراردي نرفال (Gérard de Nerval) (ت: ١٨٤٣م) بال دراويش والمتصوفين أثناء إقامته في القاهرة وإسطنبول، حيث نقل قيم التصوف إلى أوروبا، وأثر في كثير من أقرانه من المثقفين الفرنسيين في منتصف القرن التاسع عشر.

هذا ولا ننسى تأثير الأمير عبدالقادر الجزائري (ت: ١٨٨٣م) الذي كان لوجوده في فرنسا لمدة خمس سنوات (١٨٤٧ - ١٨٥٢م) أثر عميق في الأوساط الثقافية والعلمية

(1) Schimmel, A. Mystical Dimensions of Islam, Chapel Hill: Univ. of North Carolina. (1975) P 07.

(2) Ibid.p08.

(٣) حفيظ هروس، في التصوف الإسلامي الغربي، موقع طواسين، <http://tawaseen.com/?p=1585>  
(٤) فرنسي الجنسية اعتنق الإسلام وعمره ٢٧ سنة بعد رحلة بحث في الديانات في الكاثوليكية والبوذية. سلك طريق التصوف بعدها وأصبح مختصاً فيه من الناحية الفكرية، ويدرس بجامعة ستراسبورغ بفرنسا بمعهد الدراسات العربية والإسلامية. له تدخلات في ملتقيات بعواصم عالمية (أوروبا والعالم العربي والولايات المتحدة وأندونيسيا).

هناك، حيث أثار إعجاب رجال الدين المسيحيين وخصوصاً الراهبات الكاثوليكيات اللواتي أعجبين بأفكاره الصوفية.

كما يجب أن نُنَوِّه في هذا الصدد بجهود بعض الفنانين الأوروبيين الذين اشتهروا بإنتاجهم الفني المتأثر بالتيار الروحي، وذلك من خلال رسوماتهم ولوحاتهم التي لاقت نجاحاً كبيراً ورواجاً غير مسبوق، ومن أشهرهم الرسام الفرنسي المسلم إتيان دنييه (Etienne Denny) (١٨٦١ - ١٩٢٩ م)<sup>(٥)</sup>. والرسام السويدي المسلم إيفان أجيلي (Ivan Agueli) وعرف لاحقاً باسم عبدالهادي أجيلي (١٨٦٩ - ١٩١٧ م) الذي أسس في عام ١٩١١ م الجمعية الأكبرية، كجمعية صوفية سرية في باريس، والتي كان من بين أول أعضائها المفكر الفرنسي رينيه غينون، وكان الغرض من تأسيسها نشر تعاليم الشيخ محيي الدين بن عربي بين الطبقات العلمية والفكرية في الغرب<sup>(٦)</sup>.

لكن التأثير الأكبر في انتشار التصوف في أوروبا كان من طرف الفيلسوف الفرنسي المسلم رينيه غينون (René Guénon) (١٨٨٦ - ١٩٥١ م) المعروف باسم الشيخ عبد الواحد يحيى، والذي انتسب إلى الطريقة الصوفية الشاذلية عام ١٩١٢ م. وقد ذكره الشيخ عبدالحليم محمود (١٩١٠ - ١٩٧٨ م) متحدثاً عنه قائلاً: «أما الذي كان إسلامه ثورة كبيرة، هزّت ضمائر الكثيرين من ذوي البصائر الطاهرة؛ فاقتدوا به، واعتنقوا الإسلام، وكونوا جماعات مؤمنة مخلصّة، تعبّد الله على يقين في معاقل الكاثوليكية في فرنسا، وفي سويسرا، فهو العالم الفيلسوف والحكيم الصوفي رينيه غينون الذي يدوّي اسمه في أوروبا قاطبة وفي أمريكا»<sup>(٧)</sup>.

لقد خلف رينيه غينون -عبد الواحد يحيى- أثراً كبيراً في الأوساط الأوروبية، بالرغم من أنه هجر المدينة الأوروبية، واستقر في القاهرة منذ عام ١٩٣٠ م، حيث عاش فيها زاهداً حتى وفاته بها عام ١٩٥١ م.

ومن بين تلاميذه الذين واصلوا مسيرته الروحانية، نذكر على سبيل المثال: تلميذه الأشهر الصوفي الفرنسي علي شود كيفيتش (hodkiewicz) (١٩٢٩ - ٢٠٢٠ م)، الذي أثارى المكتبة الصوفية بدراساته العميقة حول الشيخ محيي الدين بن عربي، ترجمة ودراسة. ومنهم -أيضاً- الفنان فريتجوف شوان (Frithjof Shuon) (ت: ١٩٩٨ م) والذي كان

(٥) علي مرزوق، الحاج ناصر الدين دينيه حضور عالمي وإنساني، موقع الفيصل:

<https://www.alfaisalmag.com/?p=317>

(٦) إيفان أجيلي، في بحور الفن والفلسفة والإيمان، موقع:

[https://www.mugtamapost.com/2020/10/blog-post\\_11.htm](https://www.mugtamapost.com/2020/10/blog-post_11.htm)

(٧) عبد الحليم محمود، قضية التصوف، القاهرة: دار المعارف، ١٩٩٩ م، ص ٣٠٠.

كاتبًا وشاعرًا مرموقًا ساهم في نشر الفكر الصوفي بين المثقفين السويسريين وترك عِدَّة مؤلفات في التصوف.

ومن أتباع غينون، نذكر كذلك المفكر ميشال فالسان (Michel Valsin) (ت: ١٩٧٤) الذي ساهم في ترجمة ونشر أفكار ابن عربي في سلسلة أدبية فرنسية في باريس أطلق عليها (الطبعات القديمة) (Editions traditionnelles)، بالإضافة إلى ترجماته القيّمة لكثير من النصوص الأساسية من التراث الصوفي<sup>(٨)</sup>.

كما لا يفوتنا أن نذكر، سريعًا، أسماء مفكرين آخرين من مريدي غينون، من أمثال تيتوس بوركهاردت (ت: ١٩٨٤م)، ومارتن لينغز (ت: ٢٠٠٥)، وسيد حسين نصر المفكر الإيراني الأصل والأمريكي الجنسية، والذي اختير من قبل فلاسفة الغرب ليصدر عنه كتاب من ألف صفحة ضمن سلسلة لا تختار إلا أعظم فلاسفة التاريخ المعاصر<sup>(٩)</sup>.

ولا بد ونحن نتحدث عن النخب الغربية الصوفية أن نشير إلى المفكرة الألمانية الصوفية آنا ماري شيمل (Annemarie Schimmel) (١٩٢٢ - ٢٠٠٣م) تلك المثقفة العاشقة للنبي ﷺ، والتي استطاعت من خلال كتبها أن تكشف عن القيم الصوفية الجميلة الكامنة في الإسلام<sup>(١٠)</sup>.

كما يتعيّن علينا التنويه بجهود بعض المستشرقين الذين سلكوا طريق البحث في التصوف الإسلامي، وكانت كتاباتهم ذات تأثير كبير على طلاب العلم والمثقفين في الغرب، من أمثال: رينولد نيكلسون (Reynold Nicholson) (١٨٦٨ - ١٩٤٥م)<sup>(١١)</sup>، ولويس ماسينيون (Louis Massignon) (١٨٨٣ - ١٩٦٢م) وهنري كوربان (Henri Corbin) (١٩٠٣ - ١٩٧٨م)، ولويس جارديه (Louis Gardet) (١٩٠٥ - ١٩٨٦م)<sup>(١٢)</sup>.

(٨) انظر: عزيز الكبيطي إدريسي، ظاهرة التصوف الإسلامي في الغرب الحديث، مجلة حوليات التراث، جامعة مستغانم، العدد العاشر، ٢٠١٠م.

(٩) حسين نصر، موقع المعرفة، <https://www.marefa.org>

(١٠) كانت عندما تذكر حديثا للنبي ﷺ تقول: «قال حبيبي وقرة عيني رسول الله ﷺ ثم تذكر الحديث النبوي الشريف، متنا وسندا». ومن وصاياها أن تقرأ الفاتحة على قبرها حين دفنها. انظر: آنا ماري شميل، نموذج مشرق للاستشراق، ترجمة: ثابت عيد، تقديم: محمد عمارة، القاهرة: دار الرشاد، طبعة أولى، ١٩٩٨م، ص ٤٥.

(١١) خالد محمد عبده، المستشرقون والتصوف الإسلامي، القاهرة: المحروسة للنشر والخدمات الصحفية والمعلومات، ٢٠١٦م، ص ٥٣.

(١٢) نجيب العقيقي، المستشرقون، القاهرة: دار المعارف، ط ٥، ص ٥٢٥ وما بعدها.

(١٣) فوزية العشراوي، تأثير التصوف في المجتمعات الأوروبية. <http://tawaseen.com/?p=3133>

هذا عن العوامل الفكرية التي أدت إلى انتشار التصوف في الغرب، أما فيما يتعلق بالدوافع التي جعلت بعض الغربيين يعتنقون الإسلام ويتجهون نحو التصوف متّخذين إياه مسلكاً روحياً في حياتهم، فإنها تعود -في اعتقادنا- إلى رغبتهم الملحة في العثور على الحقيقة، وبحثهم المتواصل عن حاضن روحي يوفر لهم أجواءً من الوعي الروحي والسكينة الإيمانية، وينتشلهم ممّا يُقاسونه من أزمت فكرية ونفسية واجتماعية.

وهذا بالفعل ما كان يقوم به بعض أفراد الجالية الإسلامية المنتسبين للطرق الصوفية، حينما كانوا يستضيفون أصدقاءهم من الغربيين لحضور مجالس الذكر، والاستمتاع بنغمات السماع الصوفي، فساهموا بذلك في عولمة التصوف، وتقديمه للآخرين من الغربيين بأسلوب محفوف بالمحبة والتسامح والرحمة والانفتاح<sup>(١٤)</sup>.

كما لا بد من التنبيه إلى أن هناك أسباباً سياسية ساهمت بدورها في انتشار التصوف في الغرب، تتمثل في تشجيع أصحاب القرار الغربيين لهذا التيار الروحاني نظراً لما يتضمنه من قيم المحبة والتسامح والقبول بالآخر، وهي القيم ذاتها التي تؤهله لأن يكون بديلاً عن التيارات الإسلامية المتطرّفة التي شوّهت الوجه المشرق للإسلام<sup>(١٥)</sup>.

### □ ثانياً: إطلالة على سيرة الشيخ محمد بن الحبيب

هُوَ الْعَلَامَةُ الشَّيْخُ مُحَمَّدُ بْنُ الْحَبِيبِ بْنِ الصَّدِّيقِ الْأَمْعَارِيِّ الْإِذْرِيّ الْحَسَنِيِّ، الْفَاسِيّ مَوْلِدًا وَمَنْشَأً، الْمَكْنَسِيّ مَسْكَنًا وَمَرْقَدًا، الشَّاذِلِيّ طَرِيقَةً، الْمَالِكِيّ مَذْهَبًا. يَنْحَدِرُ مِنْ سُلَالَةِ الْوَلِيِّ الصَّالِحِ عَلِيِّ الشَّرِيفِ الْإِذْرِيّ، دَفِنَ مِنْطَقَةَ الرَّيْصَانِي جَنُوبَ الْمَغْرِبِ. وُلِدَ بِفَاسَ سَنَةَ ١٢٩٠ هـ/ ١٨٧١ م، وَنَشَأَ عَلَى أَخْلَاقٍ سَنِيَّةٍ وَشِيمٍ عَلِيَّةٍ. حَفِظَ الْقُرْآنَ الْكَرِيمَ فِي مُدَّةٍ وَجِيزَةٍ، ثُمَّ التَّحَقَّقَ بِجَامِعِ الْقُرَوَيَّيْنِ حَوَالِي سَنَةِ ١٨٨٣ م. وَلَمَّا أُنْهِى دِرَاسَتُهُ بِالْقُرَوَيَّيْنِ حَوَالِي سَنَةِ ١٣١٢ هـ/ ١٨٩١ م أَجَازَهُ كُلُّ مَشَاجِيحِهِ فِي سَائِرِ مَا أَخَذَهُ عَنْهُمْ مِنَ الْعُلُومِ وَالْفُنُونِ، وَأَذِنُوا لَهُ فِي التَّدْرِيسِ فِي جَامِعِ الْقُرَوَيَّيْنِ، فَكَانَ لَهُ كُرْسِيٌّ مَعْرُوفٌ. وَكَانَتْ دُرُوسُهُ تَتَوَزَّعُ بَيْنَ الْفِقْهِ وَالتَّفْسِيرِ. وَمَنْ كَانَ يَحْضُرُ دُرُوسَهُ آنَ ذَاكَ الزَّعِيمُ الْمَغْرِبِيُّ عَلَّالُ الْفَاسِيّ وَغَيْرُهُ مَنْ كَانَ لَهُمْ أَثَرٌ فِي الْحَرَكَةِ الدِّينِيَّةِ وَالْفِكْرِيَّةِ فِي الْمَغْرِبِ.

شارك في حروب المقاومة ضد الاستعمار الفرنسي في نواحي الأطلس رفقة رجال

(١٤) شياء حفطي، الصوفية في أوروبا خارطة المستقبل في مواجهة اليمين المتطرف، الأربعاء ٢٥ ديسمبر

٢٠١٩، موقع: <https://www.almarjie-paris.com>

(١٥) عمرو رشدي، ١٠٠ مقر جديد للطرق الصوفية في قلب أوروبا، الأحد ١١ فبراير ٢٠١٨.

<http://aman.dostor.org>

عُظَمَاءُ أَمْثَالِ الشَّيْخَيْنِ عَلَيَّ مُهَاوِشٍ وَهُوَ مِنْ أَتْبَاعِ الطَّرِيقَةِ الدَّرَقَاوِيَّةِ، وَمَاءِ الْعَيْنَيْنِ. وَمِنْذَ سَنَةِ ١٩١١م بَرَزَ كَشَيْخٌ مُرَبِّ. وَقَدْ أوردَ مَا حَدَّثَ لَهُ مِنْ قَبُولِ فِي أَوْسَاطِ النَّاسِ فَقَالَ: «فَوَاللَّهِ ثُمَّ وَاللَّهِ مَا مَرَرْنَا عَلَى مَدِينَةٍ وَلَا قَرْيَةٍ وَلَا بَادِيَةٍ إِلَّا وَشَهِدَ أَهْلُهَا بِوُضُوحِ الْمَدَدِ إِلَيْهِمْ وَسَرِيانِ الْحَيَاةِ فِي قُلُوبِهِمْ، وَذَلِكَ سِرُّ الْإِذْنِ؛ وَمَا جَلَسَ مَعَنَا، وَالْحَمْدُ لِلَّهِ، فَقَبِيرٌ - أَيُّ مَرِيدٍ - إِلَّا وَازْدَادَ عِلْمًا لَمْ يَكُنْ عَنْدهُ، وَحَصَلَ مِنْهُ خُضُوعٌ وَانْكِسَارٌ؛ وَلَا جَلَسَ مَعَنَا مُرِيدُ الطَّرِيقَةِ، إِلَّا وَقَوِيَتْ قَرِيحَتُهُ وَعَلَتْ هِمَّتُهُ لَطَلَبِ مَعْرِفَةِ اللَّهِ؛ وَلَا شَيْخٌ مِنْ مَشَايِخِ الْعَصْرِ إِلَّا وَازْدَادَ ذَوْقًا إِلَى ذَوْقِهِ، وَاسْتَفَادَ مِنْ شَيْئًا لَمْ يَكُنْ عَنْدهُ. وَذَلِكَ كُلُّهُ مِنْ سِرِّ الْإِذْنِ وَبَرَكَتِهِ».

هَذَا وَقَدْ كَانَتْ زَاوِيَتُهُ بِقَصْبَةِ النُّوَارِ بِفَاسٍ، مَرْكَزًا تَشَرَّبَتْ إِلَيْهِ قُلُوبُ الْمُتَعَطِّشِينَ إِلَى الْعُلُومِ وَالْمُتَشَوِّقِينَ إِلَى التَّرْبِيَةِ وَالسُّلُوكِ. وَكَانَ يُشْرِفُ بِنَفْسِهِ عَلَى تَدْرِيسِ عُلُومِ الدِّينِ وَعُلُومِ اللُّغَةِ، بِالْإِضَافَةِ إِلَى تَرْبِيَةِ الْمُرِيدِينَ الرَّاعِبِينَ فِي مَقَامِ الْإِحْسَانِ. وَكَانَ أَيْضًا يُلْقِي دُرُوسًا عَامَّةً فِي الْفِقْهِ وَالتَّفْسِيرِ بِجَامِعِ الْقُرَوِيِّينَ.

وَكَثُرَ تَلَامِذُهُ وَازْدَادَ مُحِبُّوهُ لِمَا رَأَوْا عَلَى يَدَيْهِ مِنَ الْبَرَكَاتِ. حَيْثُ انْتَشَرَتْ فِي حَيَاتِهِ، وَبَعْدَ وَفَاتِهِ زَوَايَاهُ فِي الْمَغْرِبِ الْأَقْصَى وَالْجَزَائِرِ وَمُخْتَلَفِ أَصْقَاعِ الْعَالَمِ، وَنَشَأَتْ بِفَضْلِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ عَلَى يَدِ تَلَامِذَتِهِ الْإِنْجِلِيزِ عِدَّةُ زَوَايَا فِي جَنُوبِ إفْرِيقِيَا، وَالْوِلَايَاتِ الْمُتَّحِدَةِ؛ وَالْمَكْسِيكِ وَبَعْضِ الدُّوَلِ الْأُورُوبِيَّةِ كَالسَّبَانِيَا وَبِرِيطَانِيَا.

تُوِّفِيَ أَثْنَاءَ سَفَرِهِ لِلْحَجِّ، فِي مَدِينَةِ الْبُلَيْدَةِ الْجَزَائِرِيَّةِ إِثْرَ وَعَكَّةٍ صَحِيَّةٍ أَلَمَتْ بِهِ، وَذَلِكَ يَوْمَ الْاِثْنَيْنِ الثَّلَاثِ وَالْعِشْرِينَ مِنْ شَهْرِ ذِي الْقَعْدَةِ عَامَ ١٣٩١هـ، الْمُوَافِقِ ١١ يَنَايِرَ ١٩٧٢م عَنْ عُمُرٍ نَبِيفٍ عَلَى الْمِائَةِ. وَدُفِنَ بِأَدَى الْأَمْرِ فِي زَاوِيَتِهِ بِالْبُلَيْدَةِ، ثُمَّ نُقِلَ بَعْدَ عِشْرِينَ يَوْمًا إِلَى زَاوِيَتِهِ بِمَكْنَسٍ بِطَلَبٍ مِنْ أَهْلِهِ وَمُرِيدِيهِ.

وَلَمْ يَصِلْ إِلَيْنَا مِنْ أَثَارِهِ إِلَى حَدِّ الْآنِ سِوَى بَعْضِ الرِّسَائِلِ الَّتِي أَرْسَلَهَا إِلَى تَلَامِذَتِهِ، وَبَعْضِ الدُّرُوسِ الْمُسَجَّلَةِ بِصَوْتِهِ فِي التَّفْسِيرِ، وَدِيَوَانِ شِعْرِ مُشْتَمِلٍ عَلَى مُتَنَخَبَاتٍ مِنْ أَشْعَارِهِ وَبَعْضِ أَوْرَادِهِ طُبِعَ عِدَّةُ مَرَّاتٍ بِالْجَزَائِرِ وَالْمَغْرِبِ وَقَدْ سَمَّاهُ (بُغْيَةُ الْمُرِيدِينَ السَّائِرِينَ وَتُحْفَةُ السَّالِكِينَ الْعَارِفِينَ) جَمَعَ فِيهِ خُلَاصَةً مَا وَصَلَ إِلَيْهِ عِلْمُ التَّصَوُّفِ فِي عَصْرِهِ.

وَيُعْتَبَرُ هَذَا الدِّيَوَانُ دُسْتُورَ سَيْرٍ وَسُلُوكٍ، مُوجِّهًا لِكُلِّ مُرِيدٍ بَاحِثٍ عَنْ تَحْقِيقِ مَقَامَاتِ الْإِسْلَامِ وَالْإِيمَانِ وَالْإِحْسَانِ. وَقَدْ تُرْجِمَ إِلَى الْإِنْجِلِيزِيَّةِ مِنْ طَرَفِ تَلَامِذَتِهِ الْإِنْجِلِيزِ<sup>(١٦)</sup>.

(١٦) انظر: مقدمة ديوان بغية المريدین السائرين وتحفة السالکین العارفين، للشيخ محمد بن الحبيب، تحقيق: قويدري الأخضر، والبشير بديار، الأغواط - الجزائر: مطبعة بن سالم، سنة ٢٠١٢م.



### □ ثالثاً: المفكر إيان دالاس وإسهاماته في نشر الطريقة في الغرب

من المعلوم أن انتشار الطريقة الحبيبية كان بادئ الأمر في المغرب والجزائر، ولكن إشعاعها امتدّ، بعد ذلك، إلى البلدان الغربية على يد المريدين الإنجليز للشيخ محمد بن الحبيب، ومن أحصّهم المفكر والأديب إيان دالاس (Ian Dallas)، الذي ولد في عام ١٩٣٠م في اسكتلندا من أسرة أرستقراطية، وزاول تعليمه في التاريخ بأكاديمية أير والأكاديمية الملكية للفنون المسرحية «مدرسة الدراما R.A.D.A» وكذلك جامعة لندن. وبعد تخرجه من مدرسة الدراما R.A.D.A، كتب مسرحيته الأولى (قناع الصيف) التي عُرضت على مسرح غلاسكو (Glasgow) باسكوتلندا، ثم كتب مسرحيات أخرى. وعمل مُعدّاً للبرامج في البث الإذاعي لمحطة (بي بي سي). وكان في وقت من الأوقات رئيساً لتحرير جريدة (The international times).

وأدّت نجاحاته إلى عرض تلفزيوني عن سلسلة (بي بي سي) مع بيتر كوشينغ وماري موريس، ووقع عقداً مع تلفزيون (بي بي سي دراما) وقدم سلسلة ثقافية من عدة أجزاء.

ولم يكتفِ بهذا، بل قرّر أن يخوض تجربة التمثيل، فدخل هذا المجال، وسافر إلى دول عدّة، وكانت إيطاليا على رأسها، حيث شارك هناك مع المخرج الإيطالي الأشهر فريديريكو (١٩٢٠ - ١٩٩٣م) في بعض أفلامه، ومنها فيلم (٨ ونصف)<sup>(١٧)</sup>.

وحينما أُرِفَتْ ساعة الهداية، ساقه سائق السعادة إلى المغرب، فاعتنق الإسلام في عام ١٩٦٧م بمسجد القرويين بفاس، ثم التقى بالشيخ محمد بن الحبيب، فانتمى إلى طريقتة الحبيبية. وقد توسّم فيه هذا الشيخ الفاضل سمات الصلاح والفلاح، فأذن له في نشر الإسلام في بلاد الغرب، والدعوة إلى التصوف.

سافر المفكر عبد القادر الصوفي «وهو الاسم الذي أطلقه عليه شيخه» سنة ١٩٧٣م إلى الولايات المتحدة الأمريكية، وفتح أول زاوية له هناك في ولاية بيركلي بكاليفورنيا، ومن ذلك المكان انتشرت زواياه وكثر أتباعه. واستطاع -بتوفيق من الله- أن يؤثّر في كثير من النخب الفكرية والفنية في أمريكا، والذين من خلالها انتشرت مراكز الطريقة الحبيبية في بعض مناطق الولايات المتحدة الأمريكية نذكر منها: تيكساس، جورجيا، واشنطن، وراث كارولينا، أطلنطا، نيويورك، فيلادلفيا، كاليفورنيا، نيومكسيكو. ثم توسّع انتشار الأتباع في جلّ أرجاء العالم مثل: إنجلترا، إسبانيا، ماليزيا، ألمانيا، نيجيريا، أستراليا، سويسرا، جنوب

(١٧) ينظر: الكبيطي إدريسي، التصوف الإسلامي في الولايات المتحدة الأمريكية مظاهر حضور التصوف المغربي وتأثيراته، بيروت: دار الكتب العلمية، الجزء ١.

إفريقيا، والدانمارك<sup>(١٨)</sup>.

وبحكم المراكز العلمية الراقية لهؤلاء الأتباع فإنهم تمكنوا من التوغل في الأوساط الثقافية والاجتماعية والعلمية، واستطاعوا المشاركة في العديد من المؤسسات الإسلامية الغربية مثل: هيئة علماء اتحاد مسلمي أوروبا، واتحاد المحامين المسلمين الأوروبيين وغيرهما من المؤسسات الإسلامية الفاعلة في الغرب<sup>(١٩)</sup>.

وبقي المفكر عبدالقادر الصوفي -منذ ذلك الحين حتى وافته المنية سنة ٢٠٢١م- قائماً على نشر الإسلام في جميع أنحاء العالم، حيث اهتمدى على يديه كثير من المثقفين والباحثين من كافة أنحاء العالم. وتعتبر مؤسسته الروحية (الزاوية) في كيب تاون، بجنوب إفريقيا، مقصداً للباحثين عن الإسلام في ثوبه الروحاني. هناك حيث تُعقد مجالس واجتماعات منتظمة، في الذكر وتدرّس التصوف والعلوم الإسلامية<sup>(٢٠)</sup>، وذلك ضمن المنهج التربوي المرتبط تماماً بمنهج شيخه محمد بن الحبيب، والمؤطر بالثلاثية المعروفة وهي: الفقه المالكي، والعقيدة الأشعرية، والتصوّف السني.

ومما تجدر الإشارة إليه أن الشيخ عبدالقادر كان غزير التأليف، إذ إنه ألف أكثر من ٢٠ كتاباً والعديد من المقالات باللغة الإنجليزية. ومن أشهر مؤلفاته نذكر<sup>(٢١)</sup>: كتاب «الغرباء» ١٩٧٢م، و«طريق محمد» ١٩٧٥م، و«رسالة إلى مسلم إفريقيا» ١٩٨١م، و«قضية انقلاب البنك في العصر الحديث منذ نشأته في الثورة الفرنسية» ٢٠٠٠م، و«تفسير سورة الواقعة» ٢٠٠٤م، و«كتاب الحب» ٢٠٠٧م، و«ثلاث مسرحيات» ٢٠١٠م، و«عشر حفلات سمفونية لجوركا كونينغ» ٢٠١٠م.

هذا عن مؤلفاته، أما عن إنجازاته في الدعوة إلى الإسلام فهي كثيرة نذكر منها بناؤه لثلاثة مساجد هي:

١ - بناء مسجد الإحسان، في نورويتش بإنجلترا.

٢ - بناء الجامع الكبير في غرناطة جنوب إسبانيا، بعد غياب المسلمين عن الأندلس

(18) Fatima harrak : Le Soufisme face A la Mondialisation ; Cas Des Confréries D'origine Africaine Aux USA ; Dans : Confréries Soufis d'Afrique ; Nouveaux rôles, nouveaux enjeux ; 2004; Actes du Colloque International Organisé par L' institut des Etudes Africaines ; Rabat ; 2-4 Octobre ; 2001 ; p191.

(١٩) الكبّيطي عزيز، التصوف الإسلامي في الولايات المتحدة الأمريكية، بيروت: دار الكتب العلمية، ط ١، ٢٠٠٣م، ج ١ و ٢، ص ٢٤٨.

(٢٠) المرجع نفسه، ص ٢٣٤، ٢٣٥.

(٢١) ينظر: الموقع الرسمي للشيخ عبد القادر الصوفي: <https://shaykhabdalqadir.com>

مدة خمسة قرون<sup>(٢٢)</sup>.

### ٣- بناء مسجد الجمعة في كيب تاون بجنوب إفريقيا.

هذا بالإضافة إلى تأسيسه لكلية دالاس في كيب تاون بجنوب إفريقيا في عام ٢٠٠٤م. وهذه الكلية تعتبر مركزًا كبيرًا للتعليم الإسلامي، يستقطب الكثير من الغربيين والآسيويين. ودون أن ننسى تأسيسه للحركة العالمية للمرابطين سنة ١٩٨٠م، وهي حركة تهدف إلى العمل على إحياء الإسلام في مجمله، والاعتماد على إلزامية الزكاة.

وممن اهتموا على يد الشيخ عبد القادر الصوفي، وعلى يد تلاميذه، كثير من النخب العلمية والفكرية من الغربيين والآسيويين والأفارقة، نذكر منهم على سبيل المثال لا الحصر:

١- الأديب عبد الحق بيولي (Bewley) اعتنق الإسلام في عام ١٩٦٨م، وقضى عدة سنوات في المغرب لدراسة الدين الإسلامي، وعمل مع الشيخ عبد القادر الصوفي في مجال الدعوة الإسلامية، حيث تجوّل في عدة مناطق من العالم منها: نيجيريا والولايات المتحدة وتشيكوسلوفاكيا وألمانيا وإسبانيا ومنطقة البحر الكاريبي والمملكة المتحدة.

ويعتبر عبد الحق بيولي مؤلفًا متميزًا، تعاون مع زوجته، المترجمة الشهيرة عائشة بولي، لأكثر من ٤٠ عامًا في ترجمة الكتب الإسلامية من اللغة العربية إلى الإنجليزية، ونشر الإسلام في الغرب<sup>(٢٣)</sup>.

٢- عائشة بيولي (Aisha Bewley) من مواليد سنة ١٩٤٨م في الولايات المتحدة، كانت بداياتها مع الفلسفة، حيث تأثرت بأفكار نيتشه وشوبنهاور وكانط وهيغل، ثم انتقلت إلى البوذية فأبحرت فيها لسنوات طويلة، لتهتدي أخيرًا في سنة ١٩٦٨م إلى الإسلام على يد الشيخ محمد بن الحبيب. تبخرت في دراسة التصوف فدرست كتب الشيخ ابن عربي، على يد الشيخ فضول الهواري الفاسي (وهو من خواص تلامذة الشيخ محمد الحبيب) في مدينة فاس<sup>(٢٤)</sup>. وهي حاصلة على الليسانس في اللغة الفرنسية، والماجستير في لغات الشرق الأدنى من جامعة كاليفورنيا. وتلقب بالترجمة نظرًا لكثرة ترجماتها للمصادر الإسلامية من اللغة العربية إلى اللغة الإنجليزية، ومن بين تلك المصادر التي ترجمتها نذكر الآتي<sup>(٢٥)</sup>:

(٢٢) ملك مصطفى، مسجد غرناطة بعد ٥٠٠ عام من الصمت من ينفض الغبار عن الثقافة الإسلامية في إسبانيا، جريدة الزمان، العدد ١٥١٦، تاريخ، ٢٠ / ٠٧ / ٢٠٠٣م.

(٢٣) ينظر: [http://www.shaykhabdalhaqqbewley.com/?page\\_id=2](http://www.shaykhabdalhaqqbewley.com/?page_id=2)

(٢٤) ينظر: منى محمود، عائشة بيولي خادمة الإسلام. الموقع: <https://www.vetogate.com>

(٢٥) ينظر: <http://www.shaykhabdalhaqqbewley.com>

- ترجمة جديدة للقرآن الكريم بالاشتراك مع زوجها عبد الحق بويلي.
- تفسير ابن جزئي الكلي - كتاب التسهيل لعلوم التنزيل -.
- بستان العارفين، للإمام النووي.
- رسالة ابن أبي زيد القيرواني بالاشتراك مع المفكر ياسين دوتون.
- شطرنج العارفين، للشيخ محمد الهاشمي التلمساني.
- الفتوحات المكية لابن عربي، المجلد ١ وجزء ٢ من الطبعة ٤ مجلدات.
- دلائل الخيرات، للشيخ سليمان الجزولي.
- الحكم العطائية، للشيخ ابن عطاء الله السكندري.
- تاج العروس في تهذيب النفوس، للشيخ ابن عطاء الله السكندري.
- التنوير في إسقاط التدبير، للشيخ ابن عطاء الله السكندري.
- رياض الصالحين، للإمام النووي.

ولأن الحديث عن النخب الغربية من أتباع الشيخ محمد بن الحبيب سيطول ولا يمكن لهذه الدراسة الموجزة أن تفي به، فإننا نكتفي بالإشارة إلى بعضهم على أمل أن نُخصّص لهم مقالات لاحقة نتحدّث عنهم وعن إنجازاتهم الفكرية.

ومن هؤلاء نشير إلى: أنس كوبرن، وعبد الغني ميلارا، وعبد الله لونغو، وعبد الصمد نانا، وحزمة يوسف، والمفكر الاقتصادي عمر إبراهيم فاديلو، والشاعر الأمريكي المشهور دانيال «عبد الحي مور»، والمفكر ياسين دوتون، وإدريس ميرز، وعبد الحبيب كيستنير، وعبد الصمد كلارك<sup>(٢٦)</sup>. وهؤلاء وغيرهم ممن لم نذكر، هم من الشخصيات الثقافية الفاعلة في الثقافة الغربية كل بحسب تخصصه ومجال بحثه.

#### □ رابعاً: تأثير الشيخ محمد بن الحبيب على الشاعر الأمريكي دانيال مور

وُلِدَ الشاعر والكاتب الأمريكي دانيال مور في عام ١٩٤٠م، بمدينة أوكلاه في ولاية كاليفورنيا الأمريكية. ويُعدُّ من أبرز شعراء الستينيات بأمريكا. في عام ١٩٧٠م، زار دانيال مور المغرب، والتقى بالشيخ محمد بن الحبيب رحمته الله ودارت بينهما حوارات مطوّلة عن الإسلام، وفي نهاية المطاف استجاب لدعوة الهداية. وعاد إلى الولايات المتحدة إنساناً آخر، تاركاً ماضيه، بكل ما فيه، عازماً على أن يعيش حياة جديدة، وباسم جديد، فأطلق على نفسه اسم عبد الحي.

(26) <http://www.aslama.com/forums/showthread.php/35772-Abdalqadir-As-soufi>.

ولندعهُ يُحدّثنا بنفسه عن تلك اللحظات المشرقة التي جمعت به بأستاذه الروحي الشيخ محمد الحبيب، فيقول: «كنت من أتباع بوذية الزن... وكنتُ أعيش في بلدي روتينا حادًا، حيث أقوم صباحًا، أدخن، وأجلس متأملًا نصف ساعة على الطريقة البوذية... ثم أقرأ أبياتًا من ديوان المثنوي لجلال الدين الرومي... التقيتُ في المغرب الرجل الذي سيكون لي دليلًا ومعلمًا، إنه الشيخ سيدي محمد بن الحبيب رحمته الله. في البداية كان اللقاء عاديًا... وكان هذا الرجل بسيطًا ولكنه كان رائعًا... وسرعان ما أصبحت اللقاءات غير عادية، ممّا أحدث ثورةً في حياتي... خلال الأيام الثلاثة التالية لاجتماعنا -وكان معي اثنين من الأمريكيين- استمعتُ أحاديث من المريدين عن الإسلام، وعن كمال النبي محمد صلى الله عليه وسلم وعن متصوفة المغرب، وعن هذا الشيخ الذي بلغ من العمر ١٠٠ سنة... حيث كان يجلس مع تلاميذه تحت شجرة تين كبيرة في حديثه، يذكرون الله... إنك إذا واجهت هذا المرشد تصدمك هيئته السامية، وتشعر أنه يعيش ما يقول... وأخيرًا جاءت اللحظة الحاسمة عندما لقيني ذات صباح، بعد ثلاثة أيام مليئة بالمشاعر الطيبة التي لم أعهد لها من قبل. قال لي: ما رأيك، هل تريد أن تصبح مسلمًا؟

قلت: إن هذه العبارات من أحسن ما سمعتُ حتى الآن، بعد كل الذي عشته في بوذية الزن، وكل ما تعلمته من اليوغا، ومن البوذية التبتية، ومن المعلمين الهندوس، ولكن أعتقد أنني أودُ السفر قليلًا، أنظر إلى العالم، أنقل إلى أفغانستان... وربما اجتمع بأستاذي البوذي في قريته الجبلية.

قال لي: عليك أن تقرّر، إما نعم أو لا، إذا كانت الإجابة بنعم، سنبداً معاً مغامرة كبيرة، وإذا كان لا، فلا تلو من أحدًا. أما أنا فلقد أدّيتُ واجبي، أقول لك فقط وداعًا ثم أسير في طريقي، ولكن عليك أن تُقرّر الآن. سأذهب إلى الطابق السفلي لأطالع، سأنتظرك.. خذ وقتك.

عندما غادر الغرفة رأيت أنه لا يوجد لدي أي خيار آخر... كان كياني كله مستجيبًا لندائه... لقد ولّت كل السنوات الماضية التي عشتها، وأصبحتُ وجهًا لوجه مع صفاء العبادة... لقد اخترت الإسلام... وكان ذلك يوم ميلادي» (٢٧).

شعر عبد الحي بالحياة تسري فيه بعد أن كان ميتًا، فقال متحدّثًا بنعمة الله عليه: «كان إسلامي هو أكبر نقطة تحوّل في حياتي، ونعمة عظيمة من الله بها عليّ. أشكر الله أنني دخلت الإسلام كصوفي. لقد بدأت على الفور بتلاوة ورّد الطريقة، وفي نفس الوقت كنت أتعلّم

قراءة القرآن وتلاوته وانغمس في الإسلام»<sup>(٢٨)</sup>.

ويصف عبد الحي مور شيخه محمد بن الحبيب بمحبة فائقة فيقول عنه: «على الرغم من كل زياراتي للمعلمين والرجال المقدسين والمعلمين في الستينيات في أمريكا، فإن الجلوس للحظة مع هذا الولي الكبير، أحيا قلبي وفتح قبولي للإسلام وللطريق الصوفي»<sup>(٢٩)</sup>.

في عام ١٩٩٠م انتقل مع أسرته إلى مدينة فيلادلفيا في ولاية بنسلفانيا، حيث تنشط الجماعات الأدبية والدينية<sup>(٣٠)</sup>. وصار شعره بعد إسلامه يتوهج بروحانية راقية أثرت الشعر الأمريكي المعاصر، وصبغته بصبغة فكرية غير معهودة.

وبالرغم من عزوف الناشرين الأميركيين عن طبع مجموعاته الشعرية الجديدة -بسبب إسلامه- إلا أن حضوره القوي والتميز، ما يزال ظاهرة مثيرة في الشعر الأمريكي المعاصر؛ إلى حد أن هناك من يعتبره عمر خيام العصر الراهن، بينما يعتبره آخرون إقبال أميركا<sup>(٣١)</sup>.

ومما يثير الغرابة أن من بين كل قصائد الشيخ محمد بن الحبيب الكثيرة، توجد قصيدة تقع في ١٨ بيتاً، هي التي أخذت بلبابه، وتسَلَّتْ بمعانيها إلى عقله، وأسرت مشاعره، إنها قصيدة «التفكر» التي مطلعها - من الطويل:

تفكر جميل الصنع في البر والبحر      وحل في صفات الله في السر والجهر  
وفي النفس والآفاق أعظم شاهد على      كمالات الله من غير ما حضر<sup>(٣٢)</sup>

يقول مور واصفاً ما أحدثته هذه القصيدة فيه من تأثير فلسفي وجمالي: «هذه القصيدة المدهشة لشيخنا، يمكنها أن تشكل وثيقة وقاعدة رسمية لكتابة الشعر، اليوم وإلى الأبد، كما يمكن أن تنبثق عنها مجموعة من القصائد العظيمة. لقد جعلت من هذه القصيدة نظرية جمالية وفنية لأعمالي كلها على مدى السنين»<sup>(٣٣)</sup>.

لقد توجّه دانيال مور -بعد تصوفه- وجهة روحية، ظهرت جلّية في أعماله الشعرية والتي من أشهرها «سونيتات رمضان» -السونيتية: هي القصيدة الصغيرة- التي شرع في

(٢٨) دانيال عبد الحي مور، كلمات عن حياتي والشعر، <https://www.ecstaticxchange.com>

(٢٩) المرجع نفسه.

(٣٠) انظر: أبو زيد الإدريسي، حياة دانيال مور. <https://www.youtube.com>

(٣١) الشاعر الأمريكي المسلم دانيال مور، مركز القلم للأبحاث والدراسات. موقع:

<https://elqalamcenter.com/>

(٣٢) ينظر: ديوان الشيخ محمد بن الحبيب، بغية المريدین السائرين، مرجع سابق، قصيدة التفكر.

(٣٣) عزيز الكبيطي، الأثر الصوفي في الشعر الأنجلو أمريكي، دانيال مور نموذجاً، <http://tawaseen.com>

كتابتها في أول ليالي رمضان من سنة ١٩٨٦م؛ ليكتشف صباح يوم عيد الفطر أنه أنجز مجموعة كاملة من ٦٢ قصيدة، كانت، كما يقول: «فضاءً روحياً لتجربته الرمضانية، وتصويراً شعرياً لعالم الصيام»<sup>(٣٤)</sup>.

وهذه بعض الأبيات من قصيدته حول القرآن الكريم يقول فيها:

عندما أرتل القرآن جهراً، في صلاة الصبح

أدرك أن هذا الخلق لم يُخلق إلا للقراءة القرآن

أسمع رجعه في القلب مندفعاً كجوف النبع

أسمع رجعه في أحلك الأعماق من جسدي

وتحضرني ملامح هذه الألمان

فأعرف كيف صاغ الله

حول نشيدها، الإنسان

كمثل جيلة خلقت من الإحسان»<sup>(٣٥)</sup>.

لقد أصبحت موضوعات شعره، بعد تصوفه، كما يُصرّح، تدور كلها حول: «الله والنبي - عليه الصلاة والسلام - والسنة النبوية، وحول شيخي، وحول الأولياء كلهم. هذه هي المحاور الثابتة من عجالات دوران قصائدي... ولكن يوجد فيها بوضوح صور الطبيعة، والحيوانات، وبخاصة الحشرات، كما كنت دائماً مأخوذاً جداً بالآية ٢٦ من سورة البقرة: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَسْتَحْيِي أَنْ يَضْرِبَ مَثَلًا مَّا بَعُوضَةً فَمَا فَوْقَهَا﴾»<sup>(٣٦)</sup>.

ومن فرط محبة دانيال مور للنبي ﷺ أنه اغتنم فرصة تواجده في العمرة سنة ١٩٩٦م فوقف عند قبر النبي ﷺ وشرع في كتابة بعض قصائده حول الرسول الأعظم عليه وعلى آله وأصحابه أفضل الصلاة وأزكى التسليم. يقول عن هذه الحادثة: «وأنا في العمرة تذكرت أن العلماء والشعراء كانوا يكتبون حتى في الحرم الشريف في مكة، فأخذت معي دفترًا وفعلت الشيء نفسه. وفعلت ذلك -أيضاً- أمام قبر الرسول في المدينة المنورة ﷺ وديواني الذي يحمل عنوان: (saparow on the propret tombs) (عصفور على قبر النبي) يعود إلى تلك

(٣٤) المرجع نفسه.

(٣٥) نظر: قصة إسلامه، صحيفة الحدث الكويتية، العدد ٩٩٤١، موقع:

<http://www.alhathnet.net/9941>

(36) <https://www.ecstaticxchange.com/2015/04/11/q-news-interview-a-sweet-interrogation>.



اللحظة... لحظة وقوفي أمام قبره عليه الصلاة والسلام»<sup>(37)</sup>.

لقد انفتحت آفاق الوجود أمام الشاعر عبد الحي مور بعد تصوّفه، فصار خطابه عالمياً يتضمّن لغة روحية، تتوجّه بمعانيها لا إلى المسلمين فحسب، بل إلى كل البشرية؛ لأنه ذاق أن الزمن الذي نعيشه هو زمن الإسلام، وأنه من واجب كل مثقف مسلم أن يوصل الإسلام إلى الجميع في صورته السمحة الجميلة التي يحبها الله. يقول متحدثاً عن مشروعه الفكري: «ما أريد أن أفعله - إن شاء الله - للإسلام وللتصوف، هو أن أكون صوتاً، لا يتحدث فقط إلى المسلمين فقط؛ لأن هذه اللحظة من تاريخنا هي زمان النبي محمد ﷺ حيث الإسلام دين الله، ولذا علينا نحن المسلمين على وجه الخصوص أن نتذكّر أن النبي جاء من أجل كل إنسان، وسيظل كذلك حتى نهاية الزمان»<sup>(38)</sup>.

وقبل أن نضع نقطة الختام، يحسن بنا التنبيه إلى أن المتابع لنشاطات هذا الشاعر والقارئ لمؤلفاته، سيلاحظ مدى محبته لشيخه محمد بن الحبيب رحمته الله، وآية ذلك أنه لم يخرج فيما كتبه، عن المضامين الروحية التي يحتويها ديوان شيخه الموسوم بعنوان: (بغية المريدين السائرين وتحفة السالكين العارفين)، بل إنه أقدم على ترجمة بعض من القصائد إلى اللغة الإنجليزية، وأنشدها في المحافل وفق ألحانها المغاربية الأصلية، فمزج بين اللغة الإنجليزية والحن المغاربي في صورة فنية بديعة تستحق التقدير<sup>(39)</sup>.

ومن إبداعاته -أيضاً- أنه تمكّن من نسج بعض أشعاره باللغة الإنجليزية وفق العروض العربي، فيكون بذلك قد طوّع الشعر الإنجليزي للعروض العربي، وهذا أمر ملفتٌ يتطلّب من الدارسين للأدب الإنجليزي الاهتمام به البحث فيه.

## □ الخاتمة

في ختام هذه الدراسة لا يسعنا إلا التذكير بأن التصوّف الإسلامي هاجر إلى البلدان الغربية، واحتضنته كثير من النخب المثقفة هناك، بمحبة وشوق، لما وجدت فيها من إجابات عن كثير من الأسئلة التي تُورّقها، لا بل إنها عملت على إثرائه وتكييفه بحسب ما تقتضيه ظروفها الاجتماعية المرتبطة بالحدّاث الغربية، دون أن تُخرجه عن جوهره الإسلامي، شريعةً وحقيقةً.

(37) Ibid.

(38) Ibid.

(39) English Qasida by Abdal-Hayy Moore. <https://www.facebook.com/Daniel>.

وإذا كانت الطرق الصوفية، ما زالت تُحارب حتى يوم الناس هذا، في أوطانها الأصلية، بشراسة، وتُتهم ظلماً وعدواناً، من طرف مناوئها، بالسلبية تارة، وبالبدعة والشرك تارة أخرى، فإنها تحضر، وبقوة، في الدوائر الفكرية الغربية، ليس كموضوع للبحث فحسب، ولكن كموجه أيديولوجي فاعل ومؤثر في حياة كثير من المفكرين والأدباء والعلماء الغربيين ممن لهم وزنهم في الثقافة الغربية.

وكأنها تقول لمبغضيها، بلسان الحال: أيها المحجوبون عن النور، لم تعرفوا قدري وأنكرتم فضلي، فهجرتكم، وسافرت إلى وراء البحار، حيث يقبع أناس مشتاقون إلى معرفة سر هذا الوجود، فكشفت لهم النقاب، وأزلت عنهم الحجاب، وفتحت لهم الأبواب، ففازوا وسعدوا، وصاروا أئمة يهدون إلى الحق وبه يعدلون.

ولعل القارئ الكريم قد اكتشف مدى حضور الطريقة الحبيبية الدرقاوية الشاذلية في الحياة الفكرية الغربية، من خلال أتباعها الغربيين الذين لم تُسعفنا هذه الورقة البحثية الموجزة سوى في الحديث عن بعضهم، راجين أن تكون لنا مناسبات أخرى للحديث عن مفكرين آخرين ممن لهم حضورهم المميز في الثقافة الغربية.



## قاعدة الوحدة في عين الكثرة في الحكمة المتعالية..

مناقشة مع إدريس هاني

محمد رضا اللواتي\*

### □ تمهيد

إذا كانت الأقدار قد قيّضت لصدر الدين الشيرازي أن «يواصل النظر الفلسفي إلى أبعد حدوده»<sup>(١)</sup> بحسب إدريس هاني، فهي الأقدار ذاتها قد قيّضت لهاني أن يواصل تتبّع المشهد النقدي الفلسفي -أيضاً- إلى أبعد حدوده. فإذا كان الملا صدرا هو «نهاية قصوى ومبدعة في تاريخنا الفكري»<sup>(٢)</sup>، فإن بلوغ حكمته المتعالية وفهمها ثم صَبَّها في نتاج معرفي عريئاً، بلوغ لحافة النهاية القصوى، هذه التي بلغها إدريس هاني مع ثلّة من الكتّاب العرب، ممّن تمكّنوا من الاتحاد بأفق الحكمة المتعالية، ومن ثمّ إعادة التعريف بها للمثقف العربي الذي يبدو أنه لا يزال في حاجة إلى من يقوم بتعريف الحكمة المتعالية له، وإلاّ فإن محققاً بحجم عثمان أمين، قد خفيت عليه «الحكمة المتعالية» إذ

\* باحث في الحكمة المتعالية من سلطنة عمان.

(١) إدريس هاني، ما بعد الرشدية ملا صدرا رائد الحكمة المتعالية، بيروت: مركز الغدير للدراسات الإسلامية، ٢٠٠٠م، ص ١٢.

(٢) إدريس هاني، المصدر السابق، ص ١٣.

لم يذكرها في نصوصه الفلسفية، والتي أهداها للدكتور إبراهيم مدكور. فلقد اقترح عليه عثمان أمين أن يتم إطلاق مسمى «الحكمة المتعالية» على مجموعة من النصوص غاية في الفخامة، وهي «رسالة معرفة الوجود» و«رسالة جامع الأسرار»، و«مقدمات على شرح فصوص الحكم» لحيدر الآملي، والمقدمات ذاتها لداود القيصري، و«المقدمات على شرح التائية الكبرى» لعبدالرزاق القاشاني<sup>(٣)</sup>.

يشير هاني إلى ذلك وهو يقول: إن «القفزات الكبرى التي حققها الملا صدرا مرّت بهدوء تام، كانت بمثابة طيف لم ينتبه إليه معاصروه خارج بلاد فارس، ولا الذين جاؤوا من بعده»<sup>(٤)</sup>.

لعل السبب الأكبر والذي يقف خلف الوقوف عند ابن رشد وعدم تجاوزه، هو الظن الذي سرى لدى العديد بأن «الرشدية» تمثل خاتمة مطاف الفلسفة الإسلامية<sup>(٥)</sup>، والتي أرقدها ضربات الغزالي على فراش الاحتضار، فهذا هنري كوربان يصف ذلك ثم يقوم بتفنيد، بقوله: «من الخطأ أيضًا الزعم بأن الفلسفة لم تقم لها قائمة بعد الضربة التي وجهها لها الغزالي، فقد بقيت الفلسفة مزدهرة في الشرق»<sup>(٦)</sup>.

هذه الدعوى يتفق معها هاني إذ يقول: «لكنه - ابن رشد - لم يمثل خاتمة حقيقية كما يحلو لبعضهم قوله»<sup>(٧)</sup>، ولهذا السبب، كما يحدّده بنفسه، خاض هاني عُباب هذه الحكمة لكي يستوعبها أولاً بالأدوات التي يجيد بها التنقيب عن العمق الفلسفي في الأفكار، وثانيًا لتعريف المثقف العربي بها، يقول: «إن الغاية من هذا الكتاب الذي نسعى جاهدين لإنجازه، أن نوفر للقارئ صورة شاملة قدر الإمكان، عن الفلسفة المتعالية كما أقام أركانها صدر المتألهين الشيرازي، ووضعها بالتالي في لحظتها التاريخية، لإدراك أهميتها، كنهاية قصوى ومبدعة في تاريخنا الفكري والثقافي. فالباعث الأول هو التعريف بهذه التجربة، تعريفًا عربيًا. وأنا أعتقد أن ما كُتب عن هذا الفيلسوف العملاق لا يشفي الغليل»<sup>(٨)</sup>.

ويبدو لي جليًا للغاية، أن هاني ما كان ليشغله صرف كل ذلك الجهد في تعقب منجزات الحكمة المتعالية، وتحمل معاناة فهم لغة صدر المتألهين، والتي وصفها آل ياسين

(٣) عثمان أمين، نصوص فلسفية، ص ٢٠٥-٢١٤.

(٤) إدريس هاني، ما بعد الرشدية، ص ٢٧٤.

(٥) المصدر السابق، ص ١١.

(٦) هنري كوربان، تاريخ الفلسفة الإسلامية، ص ٢٧٢.

(٧) إدريس هاني، ما بعد الرشدية، ص ١١.

(٨) المصدر السابق، ص ١٣.

قائلاً: «وتعشّفه اللغوي»<sup>(٩)</sup>، وأسلوبه في عرض ابتكاراته الفلسفية، وهو أسلوب يُتعب الباحث، جدّاً، لاكتشاف مرامي الملا صدرا.

وفي هذا الصدد كتب مرتضى المطهري -وهو أحد الشُّراح الأفاضل للحكمة المتعالية- يقول: «كلام صاحب الأسفار مبعثر، فمثلاً، نجده تارة يورد دليلاً في محل معيّن، ثم ينقضه في محل آخر. وأخرى يورد قولاً على مباني غيره، ويؤخّر رأيه إلى محل آخر دون الإشارة إلى ذلك، ونظراً لسعة حجم الكتاب، وتباعد تلك الأقوال، يتوهّم البعض وقوع ملا صدرا في التناقض، أو يتوهّم أنه غير رأيه لأنه ذكره أولاً مثلاً، ولم يتمكّن حتى الذين درسوا الأسفار لمُدّة طويلة من جمع هذه الشتات المتناثرة من الآراء»<sup>(١٠)</sup>.

أضف إلى هذا، مجازة الشيرازي لثقافة عصره، رعاية للتعليم والتعلّم، ما جعله يمضي طويلاً مع الأفكار الفلسفية السائدة، وتأخّره في إبطائها والكشف عن رأيه في المسائل. مبيناً ذلك قائلاً: «ونحن أيضاً سالكو هذا المنهج في أكثر مقاصدنا الخاصة، حيث سلكننا أولاً مسلك القوم في أوائل الأبحاث وأواسطها، ثم نفرق عنهم في الغايات، لئلاّ تنبو الطباع عمّا نحن بصده في أول الأمر، بل يحصل لها الاستئناس به، ويقع في أسماعهم كلامنا موقع القبول، إشفافاً بهم»<sup>(١١)</sup>.

إلاّ أن هذا المسلك الذي ارتضى الشيرازي أن يسلكه، لم يسلكه بمنهجية دقيقة، يشرح الفيلسوف المعاصر المصباح ذلك فيقول: «لم ينفذ يده -الشيرازي- عن أسلوب السابقين في كثير من المباحث، لا سيما في طرح المسائل الفلسفية المتأخّرة، فإنه أتبع أسلوب الماضين، وفي أغلب الأحيان فإنه لا يُبدي نظرتة المبنية على أصالة الوجود، إلاّ في مقام الاستنتاج وإعلان الرأي الأخير»<sup>(١٢)</sup>.

لقد كان عرضه لأقوال الآخرين، بالنحو الذي يبدو، وكأنه يتبنّاها، مما شاة للبحث<sup>(١٣)</sup>. بل وحدث له كثيراً، بحسب المطهري، أن فاته ذكر النتيجة من أبحاثه، ومن المواقع التي فاته الاستنتاج، أبحاثه حول الإمكان الماهوي، وأنه لا معنى له بحسب أصالة الوجود<sup>(١٤)</sup>.

وإذا أضفنا إلى هذا أيضاً، عكوف الشيرازي على تأليف الحكمة المتعالية، كان قد رافقه

(٩) جعفر آل ياسين، الفيلسوف الشيرازي، ص ١٧١.

(١٠) مرتضى المطهري، بحوث موسعة في شرح المنظومة، ج ١، ص ١٥٧.

(١١) محمد بن إبراهيم الشيرازي، الحكمة المتعالية، ج ١، من مقدمة محمد رضا المظفر.

(١٢) محمد تقي المصباح، المنهج الجديد في تعليم الفلسفة، ج ٢، ص ٢٢.

(١٣) مرتضى المطهري، بحوث موسعة في شرح المنظومة، ج ١، ص ٣١١.

(١٤) المصدر السابق، ج ٣، ص ١٨٢.

تأليفه لكتب أخرى، ما أدى إلى وقوع الخلط «والتداخل بين المؤلفات»<sup>(١٥)</sup>، وعدم ذكره -دائمًا- لأصحاب الأقوال التي نقلها في موسوعته، وبتعبير الأملي «بل يستعمل في أماكن كثيرة نفس ألفاظهم وتعابيرهم، لكنه ينقل تارة أقوالهم ذاكراً أسماؤهم، وتارة أخرى، لا يذكرها»<sup>(١٦)</sup>.

هذا، ومحاولاته المستميتة لأجل التوفيق بين أقوال كبار الفلاسفة والعرفاء، تارة فيما بينهم، وأخرى بين آرائه وبين آرائهم، إذ كان يرى أن العظماء لا يحصل الاختلاف في آرائهم، «فنحن الذين لا نفهم كلامهم، بينما هم متفقون»<sup>(١٧)</sup>.

سبب ذلك إرباكًا للباحث، فلا يعلم، على وجه الدقة، موقع افتراقه عن غيره في الرأي الفلسفي، ما كان ليُجعل من هاني أن يصّر كل ذلك الإصرار على الغوص في بحر الحكمة المتعالية، والاستمرار في السباحة بين أمواجها العاتية، إن لم يكن قد وقعت عيناه على ما جعل كل تلك المشقة هيّنة في سبيل اكتشافه.

لذا نراه يُصرّح بما يؤيد وجهة نظرنا في أن الرجل قد أبصرت عيناه في خضم الأمواج تلك ما يُبرّر تحمل المشقة في سبيل إبرازه، يقول عن هذه الحكمة المتعالية بأنها: «وثبة معرفية كبرى لفلسفة وجودية حلت بها أحجية الوجود حلًا لم يتمكّن من كان قبله أن يحلّها بمن فيهم هيدغر في روائعه الزمانية، وسارتر، اللذان، لم يُقدّما شيئًا جديدًا في مضمار الوجود، بخلاف الشيرازي»<sup>(١٨)</sup>.

وكان هاني قد صرّح قبل ذلك قائلًا: «ليس من الإنصاف اعتبار الحكمة المتعالية استرجاعًا سينيويًا أو إشرافيًا، تلفيقًا أو اقتباسًا، بل فلسفة تمتاز بثورتها في أعلى ذهنية ناقدة في تاريخ الفلسفة العربية والإسلامية، وهو وصف في غاية الموضوعية، لأننا أمام فيلسوف يمكن وصفه بأعلى من مصاف المغيّرين لمجرى تاريخ الأفكار -خاصة الفلسفية- أمثال أرسطو وديكارت وكونت»<sup>(١٩)</sup>.

ولعل هاني بعدم قبوله لأن تكون الحكمة المتعالية استرجاعًا إشرافيًا، يشير إلى ما قاله كوربان عن الشيرازي بأنه «واحد من أكبر ممثلي الإشرافية، قد فاق ابن سينا والسهروردي في مجالات اختلافهما، بل ذهب إلى أبعد من ذلك، حيث قدّم وأعطى تفسيرًا شخصيًا

(١٥) علي أسعد حلباوي، أصالة الوجود عند صدر الدين الشيرازي، ص ٥١٠.

(١٦) عبدالله جواد أملي، حكمة صدر المتألهين المتعالية، ص ٥٢.

(١٧) علي أسعد حلباوي، أصالة الوجود عند صدر الدين الشيرازي، ص ٥١٤.

(١٨) إدريس هاني، مفهوم الوجود المتعالي تأسيس عريق لرؤية مبتكرة، ضمن: مساءلة الوجود على ضوء الواقعية الصدرائية، ص ١٨٠، بيروت: دار المعارف الحكيمة، ط ١، ٢٠١٥.

(١٩) إدريس هاني، ما بعد الرشدية، ص ٥٢.

وخاصًا عن الحكمة الإشراقية»<sup>(٢٠)</sup>.

تروم هذه المحاولة تقديم قراءة هاني للوحدة والكثرة كما أسسها صدر المتألهين في حكمته المتعالية، ومدى قدرة هذه القراءة من نقل هذا الأساس الصلب من الأسس التي تستند عليها الحكمة المتعالية، إلى القارئ العربي بوضوح ودون التباس، مستندة إلى تأليفين له وهما: «محنة التراث الآخر» المطبوع في عام ١٩٩٨ م، و«ما بعد الرشدية» المطبوع في عام ٢٠٠٠ م.

والغرض الأساس من هذه القراءة هو فحص ثراء المضمون الذي قدّمته القراءة محل التعريف، ووضعته بين يدي القارئ العربي، مستندة -هذه القراءة- في إجراء هذا الفحص إلى بيانات صاحب النظرية نفسه كما سجّلها في حكمته المتعالية.

### □ أصالة الوجود

عندما تتم قراءة أحد «عظام الرجال المجهولين في الفكر البشري» على حدّ قول المستشرق ماكس هورتن<sup>(٢١)</sup>، فمن المتوقع أن تلك المجهولية ستضع بصمتها على أفكار صاحبها كذلك حتى بعد الاطلاع عليها.

نجد أن إدريس هاني قد تحذّر جدًّا من ذلك، لذا صرّح يقول: «المشروع الصدراي هو ذو طبيعة بنائية لا تكشف عن فعاليتها إلّا بعد الاستيعاب التام والإحاطة الكاملة بآرائه»<sup>(٢٢)</sup>.

إننا نلاحظ إحاطة جيدة من جانب هاني لآراء صدر المتألهين، يكشف ذلك انتباهه بأن تمام فلسفة الحكمة المتعالية مبنية على أساس «أصالة الوجود»، بحيث إن أدنى تساهل مع فهم «أصالة الوجود» سيؤدي بالمرء إلى الوقوع في أمواج الأفكار التي ستبدو له منقطعة الاتصال بعضها مع بعض، طالما أن الخيط الذي حيكت فيه جميع الأفكار وهو خيط «أصالة الوجود» لم يتم إدراكه بشكل دقيق.

تُظهر قراءة هاني للحكمة المتعالية انتباهه التام لموقعية هذه القاعدة -أصالة الوجود- في تمام منظومة الحكمة المتعالية، إذ يقول: «أصالة الوجود سوف تُمثّل بالتالي أرضية جديدة لإعادة النظر في عدد القضايا الفلسفية المتفرّعة عن إشكالية الوجود، وهي عند ملا صدرا، حبك نسق أنطولوجي ينتهي إلى تقرير وحدة الوجود في إطار آخر يختلف عن مذاهب

(٢٠) هنري كوربان، تاريخ الفلسفة الإسلامية، ج ٢، ص ١٥٧.

(٢١) هادي العلوي، الحركة الجوهرية عند الشيرازي، ص ٣٣.

(٢٢) إدريس هاني، ما بعد الرشدية، ص ٢٩٤.



الحلول والاتحاد، كما يختلف عن مذاهب الوحدة المادية»<sup>(٢٣)</sup>.

ويُظهر هاني انتباهه لموقعية هذا الأصل تجاه بقية قواعد الحكمة المتعالية وليس فحسب مبحث وحدة الوجود، لذا نراه يُصرِّح أن هذا الأصل يقف -أيضاً- خلف النتائج التي توصل إليها صدر المتألهين في مجال الحركة الجوهرية، إذ يقول: «الحركة الجوهرية ثمرة رئيسية لأصالة الوجود»<sup>(٢٤)</sup>، وعندما يتناول مبحث الوحدة والكثرة -موضوع هذه القراءة- يقول: «الوحدة -عند الملا صدرا- نتيجة حتمية للقول بأصالة الوجود»<sup>(٢٥)</sup>.

يوافق هاني في انتباهه لقاعدة أصالة الوجود وكونها تلعب الدور المركزي في تمام منظومة الحكمة المتعالية مجموعة من الباحثين، منهم مرتضى المطهري الذي يؤكد في دراسته للحكمة المتعالية بأن «برهان الصديقيين» الذي أقامه صدر المتألهين مبني على «الأصل الأساسي والعميق في الفلسفة، أي أصالة الوجود»<sup>(٢٦)</sup>، ومنهم المحقق الديناني الذي يقول: «وتعد قضية الاشتراك المعنوي للوجود والتشكيك من بين الآثار والنتائج الناجمة عن القول بأصالة الوجود»<sup>(٢٧)</sup>.

### □ الواقعية

عندما يكون الوجود أصيلاً، فمعنى ذلك أنه شديد الواقعية، فإذا كنا نريد تشييد رؤية حول وحدة الوجود، فالواقعية ستكون هي المائلة أمام أعيننا، ومن ثمَّ فإن كل محاولات جعل غير الله تعالى سراًباً أو وهماً وفاقدًا لظاهرة الوجود والواقعية ستكون محاولات مرفوضة جملةً وتفصيلاً لدى صدر المتألهين. الأمر الذي نجده لم يفت على هاني في قراءته للوحدة وعلاقتها بالكثرة وفق الحكمة المتعالية، فهي هو يُصرِّح قائلاً: بأنه «عند صدرا الوجودات المتحققة في الخارج حقيقية لأنها مشخصة»<sup>(٢٨)</sup>.

لا تقبل «أصالة الوجود» إلزام غير الله تعالى صفة العدم، وفي هذا الصدد يقرأ هاني الفلسفات التي لا ترى الوجود ظاهرة أصيلة يمتلئ بها الوجود المتعالي فلا يطرأ عليه العدم بحال، ليجدها قلقة مذعورة؛ لأن العدم -وفقهم- ساكن في الوجود وطارده،

(٢٣) إدريس هاني، محنة التراث الآخر، ص ٢٨٧.

(٢٤) إدريس هاني، ما بعد الرشدية، ص ٤٧.

(٢٥) المصدر السابق، ص ٢٢٦.

(٢٦) محمد حسين الطباطبائي، أصول الفلسفة والمذهب الواقعي، تعليق مرتضى المطهري، تعريب: عمار أبو رغيف، ج ٢، ص ٦٦٢.

(٢٧) غلام حسين إبراهيم الديناني، حركة الفكر الفلسفي في العالم الإسلامي، ج ٢، ص ٣٧٩.

(٢٨) إدريس هاني، ما بعد الرشدية، ص ٢٣٧.

وُيُرجعها هاني إلى «نزعة إسبينوزية قديمة انتقلت إلى هيغل وسارتر، فيها ذهول كثير عن تقنيات التعقل، وفيها خلط كبير وعجز قاتل وكفر كثير، وهزالها يظهر في مواجهة المعالجة الوجودانية الملحمية لرائد الفلسفة المتعالية»<sup>(٢٩)</sup>.

وقبل أن يقدم قراءته عن علاقة الوحدة بالكثرة في عُرف الحكمة المتعالية، يستمر هاني قارئاً لنا سريان القلق من الوجود - المسكون بالعدم - لدى هيدغر، فيقول بأن هذا الأخير قد تصوّر أن الوجود إلقاء جبري في العالم - رغم ضرورته - والموت فناء ساكن في ثنايا الوجود، وعليه ليس الإنسان حُرّاً ولا سيّداً للعالم فهو لا يغدو أن يكون إلّا مشروعاً لمستقبل يتحطّم عند جدار الموت، وليس أمام الإنسان إلّا إدراك لهذه الحقيقة، فتلك هي مسؤوليته الوحيدة، ليستدل هاني بهذه القراءة على سريان القلق المعرفي قبل الأنطولوجي في فلسفة الوجود لدى هيدغر<sup>(٣٠)</sup>.

### □ دلائل أصالة الوجود

قدّم هاني البرهان الذي يستند على خيرية الوجود ليجعله أول الدلائل على أصالة الوجود. ولعله وجده أسهل من بقيتها أو ربما أشدّها دقّة. فنحن في حياتنا اليومية نلاحظه، أن توفرنا على النعم والخيرات ووجودها بين أيدينا وحوّلها أفضل من فقداننا إياها وزوالها عنا ومن حولنا، وبين «تواجدها» و«زوالها» فرق هائل، فالتواجد من الوجود، والزوال من العدم. ومن الواضح أن الخيرية تكمن في وجودها وليس في عدمها، فظاهرة الوجود تغدو بهذا التوضيح قضية واقعية حقيقية، وبتعبير هاني: «والخير بما أنه أمر حقيقي يدل على أصالة الوجود إذ لا يمكننا القول باعتبارية الخير. وبما أن الخير مساوٍ للوجود فالوجود أمر متحقق بينما الشرور إعدام. فهذا مراد قوله: لأنه منبع كل شرف»<sup>(٣١)</sup>.

يشير هاني بقوله: «فهذا مراد قوله» قول شارح الحكمة المتعالية الحكيم السبزواري الذي كتب منظومة فلسفية ملأها بشتى المطالب الفلسفية.

توافق تقديم هاني لهذا البرهان مع تقديم الطباطبائي له، إذ كتب يقول شارحاً إياه: «من الواضح أن كل شيء، أي كل أمر واقعي، إنما يتوفر على الواقعية تحت ظل الواقع. وإذا فرضنا أن واقع الوجود يُسلب عنه الوجود فيكون عدماً، فهذا الفرض لا يتعدّى الوهم الفارغ، ومن هنا نستنتج أن أصل الأصيل في كل شيء هو وجوده، والماهية أثر ذهني، أي إن واقع الوجود

(٢٩) المصدر السابق، ص ٢٣٩.

(٣٠) المصدر السابق، ص ٢٤٣.

(٣١) المصدر السابق، ص ١٤٦.

بذاته أمر واقعي، وعين الواقعية. وجميع الماهيات تكون واقعية به، وبدونه أي (بذاتها) أمرًا ذهنيًا واعتباريًا، بل الماهيات صور توجد لها الواقعيات الخارجية في ذهننا وإدراكنا»<sup>(٣٢)</sup>.

فإذا كان الوجود أصيلاً، لا يقبل العدم بالمرة، فسوف يصبح توأمًا للوحدة، ومن جهة أخرى إذا كانت الواقعية صفة حقيقية للأشياء، فسوف تسري في الرؤية الصدرائية لوحدة الوجود الجديدة التي يُراد تأسيسها جزئاً، وها هو هاني يؤكد ذلك فيقول: «الخاصية الرئيسة للوجود - كما عرضها الملا صدرا - هي التأكيد على موضوعية الوجود العياني، وكونه يصفها بالوجود ليس من باب المجاز، من هنا فالملا صدرا لن يقول بوحدة الوجود من حيث نفي حقيقة الوجود، ولا يُرجع الوحدة إلى واجب الوجود الأول من حيث لا وجود إلا وجوده، والباقي اعتبارات وهمية كما ذهب ابن عربي، وليس بجعله الوحدة في الوجود الطبيعي ونفي ما يفارقها كما سيقّر بعد ذلك إسينوزا»<sup>(٣٣)</sup>.

### □ وحدة الوجود

إذن هاني يقرأ ابن عربي بصفته ناكراً للغير، يقول: «ابن عربي أنكر أن يكون لغير الإله تحقّقاً فهو لا يزال موجوداً وأنت لا تزال معدوماً، وغير الإله مظهر لا أنه يقبل الوجود بحيث يكون عينها، فهو موجود مجازاً وليس موجود حقيقة، لأن الوجود لا يكون عينه»<sup>(٣٤)</sup>، ويقول: «الممكنات ليست عدماً في صقع الاعتبار عند ابن عربي، بل هي عدم في صقع الحقيقة الخارجية عنده»<sup>(٣٥)</sup>.

يتفق مع هذه القراءة لابن عربي جماعة من شراح الحكمة المتعالية، منهم الحائري الذي كتب يقول: «فهناك وحدة وجود يقول بها محي الدين بن عربي، وهي ليست قابلة لأيّ لون من ألوان الكثرة، لا في الوجود ولا في الموجود، وإنما هو يقول بوحدة الوجود والموجود، ويعد حقيقة الوجود. والفرق بين الوجود والموجود هو الفرق بين المبدأ والمشتق، مثل العلم والعالم والعلم والمعلوم. وهذه الأشياء المتكثرة الموجودة من قبيل الفلك والملك والسماء والأرض، يعدها في الحقيقة اعتباريات ومجازات وتشبيهات، ويؤكد ذوق التأله على أن الموجودات المتكثرة هي في الواقع نسب مجازية للوجود والموجود الحقيقي فحسب، وإلا فإن الوجود والوجود الحقيقي واحد فقط. كما لو وصفنا شخصاً بأنه تمار فذلك لا يعني أن

(٣٢) محمد حسين الطباطبائي، أصول الفلسفة والمذهب الواقعي، ج ٢، ص ٥٥.

(٣٣) إدريس هاني، ما بعد الرشدية، ص ٣٠٠.

(٣٤) المصدر السابق، ص ٢٢٨.

(٣٥) المصدر السابق، ص ٢٣٢.

وجوده أصبح تَمَرًا، وإنما يعني أن له لونًا من الانتساب إلى التمر ولو ببيعه، وإلا فحقيقته أنه إنسان وليس تَمَرًا، فكما أن التَمَر تكون نسبته إلى التمر مجازية، فهكذا الموجود (سوى الله) تصبح نسبته إلى حقيقة الوجود مجازية لا حقيقية. ومثل هذا المثل الثاني في عين الأحوال، فعين الأحوال ترى الثاني وهو خيالي لا واقع له، وهكذا نحن نرى هذه الكثرات الموجودة في النوم والخيال. وهذا هو معنى وحدة الوجود العرفانية عند محي الدين بن عربي<sup>(٣٦)</sup>.

ويؤكد المعنى نفسه الدكتور عمر فروخ إذ يقول: «يرى ابن عربي أن الوجود في جوهره واحد، وأن وجود الأشياء جميعها هو الله، ليس ثمة شيء غيره»<sup>(٣٧)</sup>.

### □ كثرة الوجود

وبمقابل الوحدة السالفة الذكر، هنالك رؤية ترى العالم مجمعًا هائلًا للكثرة التي يجمع شتاتها شيء، وهاني يرى أن إسبينوزا قد جرفه هذا التيار عندما قرّر أن الذات المتعالية قد اندمجت مع الطبيعة، ويشير -هاني- إلى أن هذا القول يناغم الفكر اليهودي المادي<sup>(٣٨)</sup>.

وما ينبغي التأكيد عليه هنا، هو أن اندماج الحقيقة المتعالية بالطبيعة ليس هو المذهب الوحيد الذي تلازمه الكثرة، وإنما هنالك اتجاهات أخرى أقرّت بوقوع الكثرة في العالم، رغم أنها لم تقل بوحدة الذات المتعالية مع الطبيعة، ويمكن إيجاز رؤيتهم تلك في أن العالم، ما هو إلا عبارة عن مجمع هائل لعدد غير متصور من الأشياء، كل واحدة من تلك الأشياء، تباين الأخرى. فالموجودات كثيرة، وتالي ذلك، أن يكون الوجود كثيرًا أيضًا، إذ لا يعقل أن يكون الوجود حقيقة واحدة، بينما تكون الموجودات كثيرة جدًا. إذن، أشياء العالم ليست تربطها أية روابط عميقة بحيث تجعلها جميعًا وحدة واحدة. إذن كل شيء في هذا العالم غير الآخر، بالغيرية التامة<sup>(٣٩)</sup>.

هذا التصور، البعض ينسبه، ومنهم الحكيم السبزواري، أقدم المعلقين على الحكمة المتعالية، وصاحب المنظومة الفلسفية الشهيرة، إلى الفلاسفة المشائين أمثال: الحكيم الفارابي، والشيخ الرئيس، والطوسي نصير الدين.

أما مرتضى المطهري فمن جانبه يرى أن هذه الدعوى قد تم استنباطها من أقوال

(٣٦) مهدي الحائري، هرم الوجود، ص ١١٥.

(٣٧) عمر فروخ، التصوف في الإسلام، ص ١٧٣.

(٣٨) إدريس هاني، ما بعد الرشدية، ص ٢٢٩.

(٣٩) علي شيرواني، دروس فلسفية في شرح بداية الحكمة، للعلامة الطباطبائي، ص ٨٢.

فلاسفة المشاء، إلا أنه يستصعب إثبات نسبة هذه النظرية لهم بهذه الكيفية<sup>(٤٠)</sup>.

مهما كان من الأمر، وحيث أن صدر المتألهين قد اعترف بواقعية العالم من جهة، وعدّ الوجود صرفاً لا يسكنه العدم، فكيف وبأية نحو أسس العلاقة بين الوحدة والكثرة، وقد شهد له إدريس هاني بأنه أسس في حكمته المتعالية «أرقى نموذج للوحدة راحا أصالة الوجود ومنتهاها وحدته»<sup>(٤١)؟</sup>

### □ الوحدة في عين الكثرة

ثمة طرح ثالث جامع بين التصورين نسميه «الوحدة في عين الكثرة»، وبتعبير هاني: «عقد الملا صدرا المصالحة مع أنصار الوحدة وأنصار الكثرة في ضوء تخريج رؤيوي خلّاق»<sup>(٤٢)</sup>. ويتّسق تعبير هاني المار مع تعبير مرتضى المطهري عندما قال: «لقد ألف صدر المتألهين بين المسلك العقلي للفلسفة، والمسلك القلبي للعرفان، وهذا ابتكار بحد ذاته»<sup>(٤٣)</sup>.

هذا التخريج عبارة عن وضع القولين جنباً إلى جنب، وبنحو يزول التغاير عنهما تماماً، فالوجود واحد، يتمتع بوحدة حقيقية، إلا أنه وفي الوقت ذاته، فله درجات كثيرة ومراتب عديدة، إلا أن هذه المراتب تقع على نسق طولي فيما بينها، أي إن كل مرتبة لها تعلق بمرتبة أرفع منها، إلى أن تنتهي المراتب إلى الرتبة الغنية التي هي فوق ما لا يتناهى بها لا يتناهى مدة وعدة وشدة.

فالكائنات التي تمتاز بعضها عن بعض، في الواقع، فإنها تمتاز فيما بينها بما تشترك فيه كذلك، أي «الوجود» نفسه، ليغدو ما به الاشتراك، أي الوجود، عين ما به الامتياز. يُطلق على الوحدة في عين الكثرة مصطلح «التشكيك» منطقياً. يقول هاني بأن الوحدة عند الملا صدرا «تشكيكية وأن ما به الاشتراك هو عين ما به الامتياز»<sup>(٤٤)</sup>.

ويوافقه الديناني عندما يقول: «الاختلاف والكثرة نابعان من بطن الوحدة، وليس هناك من منشأ آخر للكثرة سوى الوحدة»<sup>(٤٥)</sup>. هذه الرؤية مبتكرها الشيرازي<sup>(٤٦)</sup>، فلقد

(٤٠) مرتضى المطهري، بحوث موسعة في شرح المنظومة، ج ١، ص ١٧٦.

(٤١) إدريس هاني، ما بعد الرشدية، ص ٢٢٦.

(٤٢) المصدر السابق، ص ٢٢٦.

(٤٣) مرتضى المطهري، محاضرات في الفلسفة الإسلامية، ص ٩٦.

(٤٤) إدريس هاني، ما بعد الرشدية، ص ٢٣٥.

(٤٥) غلام حسين الإبراهيمي الديناني، القواعد الفلسفية العامة في الفلسفة الإسلامية، ج ١، ص ٧٦.

(٤٦) علي أسعد حلباوي، أصالة الوجود عند صدر الدين الشيرازي، ص ٤١٤.

استحدثتها على مبنى أصالة الوجود<sup>(٤٧)</sup>، وتبناها الحكمة المتعالية، لتكون المدرسة الفيلو-  
عرفانية الوحيدة التي أعلنت عن هذه الأطروحة، وبرهنت عليها فلسفياً ودفعت ما أثير في  
مواجهتها من إشكالات وانتقادات.

هذه الرؤية، رغم اعترافها بالكثرة، إلا أن الوحدة تظل صامدة فيها، بل وتزداد تألقاً  
وإشراقاً كلما تعاظمت الكثرة، فنحن نعدّها لوناً من الرؤى التي تنضوي تحت رؤى وحدة  
الوجود<sup>(٤٨)</sup>.

لم يتعرّض هاني بشيء من التفصيل إلى البراهين التي ساقتها الحكمة المتعالية المثبتة لهذه  
الوحدة المتسقة مع الكثرة والمعترفة بها، لذا فسوف نورد برهانين فحسب على النحو التالي:

**البرهان الأول:** أن كثرة الماهيات دليل على أن منشأ الانزعاض مُتَكَثِّرٌ، وإلّا لغدا  
الإدراك البشري وهماً، وبطلت معه المعرفة. وتوضيحه: أننا ندرك في أذهاننا الألوف من  
الواقعيّات المتباينة التي تملأ متن هذا العالم، وقد سبق وأن برهنت دلائل أصالة الوجود على  
أن الواقع الخارجي متحقّق، وأن الواقعية، والتي هي أول مسألة فلسفية حقيقية، لا مجال  
لإنكارها، لأنّ إنكارها تتحقّق السفسطة<sup>(٤٩)</sup>. والسؤال هنا هو: من أين أدرك الذهن كل  
هذه الواقعيّات المختلفة؟ والإجابة لا تستطيع أن تخرج من إحدى الاحتمالات التالية:

**الاحتمال الأول:** إن الذهن قد توهم أن الكثرة متحقّقة، وإلّا ففي الخارج ليس غير  
الوحدة التي تأبى على الكثرة بالمرّة. ونتيجة هذا الاحتمال بطلان العلم، وسقوط نظرية  
المعرفة البشرية، وابتلاع السفسطة عقل الإنسان. على أن الإنسان بطبيعته يرفض أن تكون  
إدراكاته لا واقع لها، ويدافع بشدّة عن كونه يدرك، وأن العلم حقيقة لا يمكن إنكارها. وقد  
برهنت الدراسات الفلسفية بما لا مزيد عليه أن ما من إنكار للواقع الخارجي، أو شك في  
وجوده، إلّا ويحتوي على إيمان ولو بواقعية واحدة على أقلّ التقديرات، حتى وإن كانت على  
شاكلة إنكار الواقع أو الشك فيه.

**الاحتمال الثاني:** إن الذهن قد أدرك الكثرة من الوقائع العينية المتكثّرة، ومن  
الوجودات المتنوّعة. هذا الاحتمال فقط الذي يمنح لنظرية المعرفة قوامها. كتب المطهري  
يقول: «الوجود الذي هو الأمر العيني الوحيد والأصيل حقيقة واحدة ذو مراتب مختلفة.  
وماهيات المختلفة والمتكثّرة التي تظهر لدى الذهن ليست وهماً وجزافاً، بل تُنتزع من

(٤٧) حسن يحيى بدران، البنية الفلسفية للمعرفة عند ملا صدرا، ص ٩٧.

(٤٨) مرتضى المطهري، محاضرات في الفلسفة الإسلامية، ص ١٠٤.

(٤٩) مرتضى المطهري، شرح المنظومة، ص ٣٨١.

مراتب الوجود ودرجات الوجود»<sup>(٥٠)</sup>.

ولنصب هذه النتيجة البرهانية على هيئة القياس الاستثنائي التالي: إن في أذهاننا صور هائلة لموجودات متنوّعة ومختلفة عديدة للغاية، وإدراك الكثرة من أمر واحد محضاً والذي لا يقبل الكثرة بوجه، ممتنع. ولكن الكثرة متحقّقة في أفق الإدراك، إذن، منشأ هذه الإدراكات متحقّقة في متن الواقع، فالوجودات كثيرة. ما أسهله وأدقه في الوقت ذاته، من بُرهان.

هذا البرهان قد فنّد دعوى وحدة الوجود، سواء تلك التي ترفض أي لون من الكثرة، رفضاً مباشراً، أم تلك التي ترفضها بتقديم تفسير للعالم ترجعه به إلى حافة العدم، باستثناء الرؤية التي ترجعه إلى حافة العدم إن تصورناه مستقلاً فحسب. ذلك لأن المظاهر المقطوعة الصلة بالوجود قد أرجعته إلى العدم فعلاً. ولو فرضنا جدلاً بأنه يبقّيها في رتبة تُشبه رتبة «الحال» التي تخيّل بعض المتكلمين وقوعها، بين الوجود وبين العدم<sup>(٥١)</sup>، فإن ذلك يمنع منعاً باتاً نشوء أية ماهيات عنه، لأن مرتع المظاهر بعد قطع صفة الوجود عنها، سيغدو العدم، أو أمر في حكمه -بالطبع تخيلاً- والعدم وما هو في حكمه، لن يكون له أثر، وإلاّ عاد وجوداً.

البرهان الثاني: إننا نرى في الخارج كائنات، تختلف في مقدار وحجم الوجود الذي تتمتع به، فمنها التي يرتفع حجم الوجود فيها، ومنها ما ينحدر فيها، وبشكل لافت، هذا إذا قورنت بعضها ببعض. وكان فلاسفة عصر الشيرازي قد رفضوا تفسيرين لهذا الاختلاف من مجموع ثلاثة أفرزوها للتحقيق، وقبلوا بواحد منها. لقد كانوا قد رفضوا أن يكون الاختلاف ناشئاً من سبب خارج عن تلك الكائنات، كما ورفضوا أن يكون السبب يكمن في جانب من منها، وقبلوا أن يكون السبب في ذلك الاختلاف، أن يكون كامناً في تمام كيانات الكائنات.

ولكن الشيرازي رفض الأوجه الثلاثة جميعاً، في أن تكون تصلح لأجل تفسير نشوء الاختلاف، ذلك لأنه عثر على نوع رابع من أوجه التمايز بين الأشياء، وذلك النوع الرابع، ميزته أنه لا يضاد قاعدة أصالة الوجود، بل يتّسق معها أشدّ اتّساق. إنه التمايز بالشدة والضعف، وهو النوع الوحيد من أنواع التمايز الذي لا يسبب في تمزق أوصال الوحدة في الوجودات، بل يرجعها إلى حقيقة واحدة.

فالشدة والضعف مصبّهما أمر واحد لا تعدّد فيه، وإلاّ استحال وصف بعض الموجودات بالشدة الوجودية وبعضها الآخر بالضعف الوجودي. هذان وصفان مصبّهما واحد، فالمتسابقان عندما يجريان، لا بد أن يجريان في مضمار واحد، وإلاّ فلو جرى أحدهما

(٥٠) محمد حسين الطباطبائي، أصول الفلسفة والمذهب الواقعي، ج ٢، ص ٦٧.

(٥١) مرتضى المطهري، بحوث موسعة في شرح المنظومة، ج ٢، ص ١٢١.



في مضمار غير المضمار الذي جرى فيه الثاني، لما صحَّ أن نصف أحدهما بالمتأخر والآخر بالمتقدم.

التقدم والتأخر يقعان على حقيقة واحدة، كما وأن الشدة والضعف موردهما أمر واحد، إذ يجب أن تكون الشدة في الأمر ذاته الذي فيه الضعف حتى يصح وصف أحدهم بالضعف والآخر بالشدة. كتب المطهري يقول: «الشدة والضعف إنما تصدق في مورد درجات الحقيقة الواحدة ولا تصدق فيما سوى ذلك»<sup>(٥٢)</sup>.

ولنصب هذا البرهان في هيئة القياس الاستثنائي التالي: إننا نشاهد شدة الوجود وضعفه عياناً، مما لا سبيل إلى إنكاره والتردد في وقوعه، والشدة والضعف مجراهما حقيقة واحدة، وإلا لما كان الحكمان صادقين، ولكن الشدة والضعف صادقان، إذن مصبهما واحد، فهما درجتان من درجات الوجود الواحد. ومرة أخرى، ما أسهله وأوضحه من برهان.

هذا البرهان، قد فند، مجدداً، وحدة الوجود الناكرة للكثرة، سواء تلك التي تنكر الكثرة مباشرة، أو تلك التي تُفسره تفسيراً يجعله منكمشاً في المظاهر أو الشؤون، بعد أن يزيل روابط تلك المظاهر أو الشؤون، بالوجود؛ لأن المظاهر إن فقدت روابطها بالوجود باتت عدماً، ولا خبر لدى أحد عن العدم. وفند البرهان المار كذلك، القول بأن الوجودات متباينة بتمام الذات ولا تربطها وشائج قُربى بالمرّة. يقوم هذا البرهان بتفنيد الرؤيتين المارتي الذكر، ويكشف لنا أنهما على درجة واحدة من القصور والتخلف.

كتب حلباوي يقول: «متن الخارج هو حقيقة واحدة ولكنها مشككة لها مراتب متعدّدة، وكل مرتبة ليست متباينة لنفس الحقيقة، إنما هي عين الحقيقة وليست شيئاً آخر؛ لأن القول بالمراتب لا ينجم مع التباين، بل إن القول بها لا يصح إلا مع الوحدة السنخية، فإذا ما قلنا بالتباين فإن هذا يعني نفي المراتب، لأنه لا يصح أن يكون شيئان متباينين وبنفس الوقت يُعبّران عن مرتبتين لحقيقة واحدة»<sup>(٥٣)</sup>.

يُعلّق هاني على هذه الأطروحة الفريدة بقوله: «إذاً، لا بد من الإقرار بأهمية هذا التحليل الذي انتهى إليه صدر المتألهين، والذي يعتبر نتيجة للقول بأصالة الوجود، إن الوجودات العيانية تشترك في هذا الوجود البسيط، وإن الظل يسري فيها بصورة تشككية متفاوتة من حيث الشدة والضعف. وهذا التشكك هو ما يُميّزها عن بعضها فما به الامتياز، إذاً، يعود في نهاية المطاف إلى ما به الاشتراك؛ لأن الشدة والضعف ليسا حكاية عن تكثر

(٥٢) محمد حسين الطباطبائي، أصول الفلسفة والمذهب الواقعي، ج ٢، ص ٦٧.

(٥٣) علي أسعد حلباوي، أصالة الوجود عند صدر الدين الشيرازي، ص ٤١٩.

خارج حقيقة هذا الاشتراك، فهما لا يخرجان عن حقيقة الوجود نفسه»<sup>(٥٤)</sup>.

إلا أن جماعة من الباحثين لم يستطيعوا استيعاب هذا المنهج الذي يرد الكثرة إلى الوحدة، واعتبروه فاقداً للتوفيق والنجاح، فكتب يزدان بنه يقول: بأن «ردّ الكثرة إلى الوحدة، هي أهم الصعوبات التي تواجه الشيرازي»<sup>(٥٥)</sup>، ووافقه عبوديت عندما كتب يقول: «وحتى نظرية التشكيك في الوجود عند صدر المتألهين -توجب- الاعتقاد بكثرة الواقعية، أي إن نظام هذه النظم الفلسفية لا يمكنه إثبات وحدة الواقعية بالنحو الذي يؤكد عليه العرفاء»<sup>(٥٦)</sup>، ويضيف قائلاً: «الفلاسفة الذين يلتزمون بأصالة الوجود والقائلين بالتشكيك في الوجود، فلا بد لهم من الالتزام بالكثرة... ونتيجة ذلك -نتيجة القول بالتشكيك- أن يكون لدينا في الخارج أشياء وموجودات متكثرة، وليس الموجود شيئاً واحداً وموجوداً واحداً»<sup>(٥٧)</sup>.

إننا نعتقد بأن هذا العجز في فهم تداخل الكثرة في الوحدة ورجوعها إليها دون أن يفقد الوجود وحدته، راجع إلى عدم إجلاء النظر بالدرجة الكافية في قاعدة أصالة الوجود تحديداً، وكما يقول هاني: «فحيثما ذهلنا عن هاتين الحقيقتين -يقصد أصالة الوجود واعتبارات الحملية- فإننا لن نحرز تقدماً في إدراك جوهر الفلسفة المتعالية»<sup>(٥٨)</sup>؛ لأن التشكيك في الوجود ثمرة أصالة الوجود، فعندما ندقق في صلة التشكيك بأصالة الوجود تنتهي إلى أنه «لما كان التشكيك ملك الوجود المطلق فلا بد وأن تنتهي كل حقيقة تشكيكية بالوجود»<sup>(٥٩)</sup>.

المذهل في الأمر أن هاني وكأنه ملتفت جداً لهذا اللون من الصعوبات في قبول ردّ الكثرة إلى الوحدة وبقاء الوحدة على حالها، فهو حينما أنهى استعراض المراتب التشكيكية للوجود، انتقل مباشرة إلى استعراض الأحكام السلبية للوجود، من قبيل أن الوجود ليس له ضد أو مثيل؛ ذلك لأن ضد الوجود أو نقيضه أو مثيله ماذا سيكون وغير الوجود عدم والعدم باطل الذات؟ كتب هاني يقول: «إن الوجود صرف في نفسه فلا يتكرر. إن هذا الحكم يجري على الوجود بما هو موجود، وليس باعتبار تخصّصه بالمعاني. ففي هذه الحالة يمكن حصول المثل وال ضد، ليس من جهة حقيقة الوجود، بل باعتبار التعينات»<sup>(٦٠)</sup>.

(٥٤) إدريس هاني، محنة التراث الآخر، ص ٢٨٧.

(٥٥) يد الله بنه، العرفان النظري مبادئه وأصوله، ص ١١٧.

(٥٦) عبد الرسول عبوديت، النظام الفلسفي لمدرسة الحكمة المتعالية، ج ١، ص ٣٤٤.

(٥٧) المصدر السابق، ج ١، ص ٣٤٣.

(٥٨) إدريس هاني، ما بعد الرشدية، ص ٢٦.

(٥٩) غلام حسين إبراهيم الديني، حركة الفكر الفلسفي في العالم الإسلامي، مصدر سابق، ج ٢، ص ٢٨٢.

(٦٠) إدريس هاني، ما بعد الرشدية، ص ١٥١.

إذن رغم اعتراف صدر المتألهين بوجود الكثرة في العالم، إلا أن وصفه إياها بالوجودات، وإثباته لأصالته وصرافته يُرجع هذه الكثرة إلى الوحدة، فلا يخرج الوجود من وحدته إلى الكثرة لعدم وجود غير الوجود وبطلانه، فلا معنى للقول بأن القول بالكثرة خلاف الوحدة.

ولنخرج بحصيلة نهائية لهذه القراءة تتمثل في كلام هاني التالي: «إن مذهب ملا صدرا بهذا الخصوص جدلي يصعب نسبته إلى القائلين بالوحدة كما لا يجوز نسبته إلى القائلين بالكثرة. فهو بينهما يجترح رؤية جديدة، جعلت مخالفته على درجة واحدة من القصور، في حين ظلت نظريته تمثل الحقيقة الجامعة للطرفين. وعليه: لا نستطيع تصنيف ملا صدرا ضمن المذاهب المادية، ذات المنزع الدهري، الكافرة بالمثل، كما لا نملك نسبته إلى المدرسة الأفلاطونية الخالصة. هكذا يمكننا عزو ما نسب إليه، من قبل عدد من دارسي نظريته، إلى نوع من الغلو والتكلف. فهناك من حاول أن يؤسس من خلال ملا صدرا نظرية مادية خالصة. وهناك من اعتبره مثل كوربان، فيلسوفاً إشراقياً. والحقيقة أنه اتّبع طريقاً منفحاً على قدر تعادلي بين النظر البرهاني والمشهد الذوقي، بين المثل الإشراقي، وأصالة الوجود. أي إنه ظل موضوعياً حتى في مجال الكشف الذوقي والإلهام العرفاني.. وإشراقياً حتى في مجال النظر البحثي. فإذا جاز أن ننسب نظرية ملا صدرا في الوجود إلى جهة ما، فإننا إلى جوهر التصور الإسلامي، الذي يثبت موضوعية العالم، ويقر بحقيقة الوجود مع التأكيد على عالم المثل غير الخاضع لقانون الطبيعة، وهو عالم الروح... كان متحرّجاً من نظرية وحدة الوجود بالمعنى الذي راج قبله، مخالفاً بذلك جميع أسلافه كابن عربي، ومعرضاً عن الفارابي وابن سينا. بل إن فكرة الجعل البسيط التي برهن بها على هذه الوحدة لم يقل بها ابن سينا قبله. وهذا ما يؤكد على استقلال فلسفته وبراعة نهجه النقدي»<sup>(٦١)</sup>.

### □ الخاتمة

يعتقد هاني بأن الحكمة المتعالية تتضمن «أرقى نموذج لفلسفة الوحدة»<sup>(٦٢)</sup>، ذلك لأن العرفاء الذين ينتمون إلى مدرسة ابن عربي يرون الكثرة في هذا العالم حاجبة عن رؤية الوحدة، وبالمقابل فرؤية الوحدة تصرف النظر عن رؤية الكثرة، «لكن أكمل المعارف ما جمع عند ملا صدرا بين رؤية الحق ورؤية الخلق، بين رؤية الوحدة ورؤية الكثرة، وهذا ما نحا إليه ملا صدرا بتقريره الوحدة في عين الكثرة والكثرة في عين الوحدة»<sup>(٦٣)</sup>.

(٦١) إدريس هاني، محنة التراث الآخر، ص ٢٨٧.

(٦٢) إدريس هاني، ما بعد الرشدية، ص ٢٢٦.

(٦٣) المصدر السابق، ص ٢٣٢.

إن الأسفار الأربعة التي حبكها صدر المتألهين للسالك إلى الله، لا تدع مجالاً للتردد بأن الموقف الذي يتبنّاه حكيم شيراز هو موقف اليقظة والانتباه إلى الكثرة، والتعامل معها بصفته أكمل من موقف الفناء وعدم الالتفات إلى الكثرة ورفض التعامل معها.

ففي السفر الأول، يخرج السالك إلى الله من التشّت والكثرات إلى اكتشاف الوحدة، فيستقر في البعد الحدودي الجامع لشتات العالم. إلا أنه سرعان ما يخرج من هذه الوحدة إلى الكثرة ويصحو من المحو الذي وقع له، ولو لم يصحو لأضحى حاله حال أولئك الذين لا يريدون رؤية الكثرة الوجودية ولا يريدون الاعتراف بها.

ينهض السالك من غفوته وبقائه في الوحدة باحثاً عنها في الكثرة، ثم يعود إليها مجدداً ليخرج منها آخر المطاف فتكون محطته الكمالية الأخيرة هي بين الكثرات، «المتأمل في مجمل الأسفار الأخرى يثبت أن هذا الفناء الذي قد يجعل الاعتقاد بالكثرة أمراً متعسراً، يعقبه صحو آخر أو فناء الفناء حيث يعود السالك من مقام مشاهدة الوحدة إلى مقام مشاهدة الكثرة»<sup>(٦٤)</sup>.

إنها فلسفة تدعو صاحبها إلى الحياة وسط الكثرة وعدم إغفال أمرها، وتدعوه إلى التعامل اليومي مع الأفعال الإلهية والعيش ضمنها، ولكنون نسيان الوحدة أو صرف النظر عنها، فأخر المطاف وأكمل المنازل هو منزل الاستقرار في الكثرة التي لا تحجبك عن الوحدة البتة.

هذه هي الحكمة المتعالية، وقد تم لرائدها صرف جهد عقلي هائل لبنائها، فلمشاهدات الذوقية لا غنى لها عن البرهان العقلي، وهذا الأخير لا بد له من مشاهدات حضورية، وهما معاً في ميسس الحاجة إلى إرشاد الوحي، لتغدو هذه الفلسفة بوتقة تصهر القرآن والبرهان والعرفان في شيء واحد.

إننا لا زلنا في حاجة إلى بذل مزيد من الجهد في تشييد أكثر من دارسة عن الحكمة المتعالية لتعريف الباحثين في العالم العربي بها، تتناول قواعدها بتفصيل دقيق، في زمن يكاد يخلو من فلسفة واقعية بمستوى الحكمة المتعالية التي ما برحت تنادي بأن الواقعية والموجود بصفته واقعاً وموجوداً هو، وليس غيره، موضوعها ومنطلق تأملاتها، وبتعبير مرتضى المطهري: «الإقرار بواقعية الموجود هي الخطوة الأولى لمسيرة صدر المتألهين»<sup>(٦٥)</sup>.

(٦٤) المصدر السابق، ص ٣٠٣.

(٦٥) مرتضى المطهري، شرح المنظومة، ص ٣٨١.



## العلم والبحث العلمي وسلطة الأيديولوجيا

الدكتور محمد تهامي دكير

الكتاب: العلم والعولمة.. قراءة في الأزمة من منظور اقتصادي ومعرفي.

الكاتب: الدكتور عبد الحليم فضل الله.

الناشر: مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي - بيروت.

سنة النشر: الطبعة الأولى - ٢٠٢٢م.

الصفحات: ٣٤٦ صفحة من الحجم الوسط.

«إنَّ انكسار شوكة الحتميات في الاقتصاد والاجتماع وعلم النفس والفلسفة والسياسة، وتمدُّد نسبية الحقيقة إلى حقول علمية دقيقة كالبيولوجيا والفيزياء، يؤكِّدان ضرورة توسيع نطاق المراجعات، ليشمل مقولات استقرت في الأذهان وصارت في مصافِّ المُسلِّمات» (ص ١٧).

### □ مدخل

يُقال: إن الكتاب يُقرأ من عنوانه، وهذه المقولة تنطبق على هذا الكتاب الذي بين أيدينا بشكل دقيق، فهو قراءة عميقة وشاملة ونقدية لمسيرة العلم في

الغرب، وعلاقة البحث العلمي ومجتمع العلماء بالعولمة وقوى السوق والسلطة السياسية، قراءة كشفت عن مظاهر هذه الأزمة، التي بدأ العلم في الغرب يتخبط فيها، وظهرت تجلياتها في مختلف الأبعاد، وقد أصبح البحث العلمي على وجه الخصوص أسيرًا لدى العولمة وقوى السوق ومن يتحكم فيها ويديرها.

في الحقيقة، آية قراءة مهما حاولت الإحاطة بما جاء في هذا الكتاب، فلن تكون بمقدورها تسليط الضوء على كل ما جاء فيه أو تناوله أو تناقشه؛ وذلك لعمق المعالجة، وكثافة المعلومات وتشعبها وتداخلها، وتعدد الإشكاليات التي تناولها، وأهمية المعطيات العلمية الواردة والمثبتة في فصوله، سواء ما يتعلق منها بتاريخ العلم، أو البحث العلمي في الغرب، أو التأريخ لهذه الانعطافة الخطيرة، أو الأزمات التي بدأ البحث العلمي يعانيها منها، عندما وجد نفسه أسيرًا لاقتصاد السوق، وتتحكم فيه وتوجهه بل تستغل الرأسمالية المتوحشة، ليصبح واحدًا من ترسانتها وأدواتها للسيطرة على العالم، ونهب ثروات الشعوب واستعباد الأمم وإخضاعها.

لذلك، سنكتفي بتسليط الضوء على أهم ما ورد في هذا الكتاب، وما يكشفه من مظاهر هذه الأزمة، وبعض الإشكاليات المهمة التي عالجها، وما هي رؤية الكاتب لإخراج العلم والبحث العلمي من هذا النفق الذي أدخلته فيه العولمة ومؤسساتها الاقتصادية والسياسية... إلخ.

### □ العلم والبحث العلمي في خدمة الأيديولوجيا

في فصوله الخمسة، يحاول هذا الكتاب تشخيص الأزمة التي يتخبط فيها العلم بمنهجية علمية، تبدأ من تسليط الضوء في الفصل الأول على أزمة العلم والولادة العسيرة للنظريات الجديدة، ومعالم سطوة النماذج الإرشادية الكلاسيكية، وخصوصًا علم الاقتصاد، وكيف تفجر الصراع داخل البيئات العلمية، وهل تضارب المشروعات العلمية فيما بينها هو بسبب المناهج أو نتيجة التباين الموجود في الثقافات؟ كما تناول الكاتب إشكالية تضخيم المؤسسات وتبعيتها للتكنولوجيا، وما نجم عن ذلك من وقوع فجوة عميقة تتعلق بالتكيف الاجتماعي مع الابتكارات التقنية.

لينتقل بعدها في الفصل الثاني، للحديث عن سياقات جديدة للعلم والبحث العلمي، في محاولة لمناقشة هذه الإشكالية وتقديم الحلول من منظور الفلسفة السياسية، وكيفية بناء التوافق في مجتمعات منقسمة، وهل يمكن أن يكون هناك أدوار متكاملة للعلوم، ومعالجة

معضلة تمويل الأبحاث وإصلاح السياسات؟

في الفصل الثالث، وهو من أهم الفصول في هذا الكتاب، خصّصه الكاتب لمعالجة الإشكالية التي تتخبط فيها العلوم الإنسانية، وتتعلّق بتوجُّهها وثمارها، فهل تصبُّ في خدمة السُّلطة أو المعرفة والبحث العلمي؟ وقد تحدّث الكاتب -من خلال المناهج والتجارب الموجودة- عن الاقتصاد في صيغته النيوليبرالية: وكيف تورّط أصحابه في عملية الهدم دون إعادة البناء، والأزمة التي حدثت بين العلم والأيدولوجيا. وكيف انحرف التحليل الاقتصادي، حيث شاهد مآسي في تطبيق النظريات، وما تعرّض له من إخفاقات وخلل منهجي وأزمات مالية كنتيجة لهذا الخلل.. ليصل إلى التأكيد على أن المعرفة في الغرب قد انتقلت من مرحلة السيطرة إلى مرحلة الهيمنة عليها، وأن مجتمع البحث العلمي قد أصبح يعاني من قهر سلطوي لا نظير له في التاريخ.

من الإشكاليات التي تناولها الكاتب في هذا الكتاب، وخصّص لها الفصل الرابع، إشكالية العلم والدين في بيئة متحوّلة، حيث قام بتقديم قراءة جديدة للعلاقة بين العلم والدين والسياسة، كما سلّط الضوء على المراجعات الغربية للاهوت السياسي والسُّلطة، ثم تحدّث عن تجربة الإسلام والسياسة والمعرفة، والانتقال الذي وقع في بعض التجارب اليوم.. من التقليد إلى الثورة، والتقارب المنهجي بين الدين وعلوم الإنسان، وكيف تمّ جعل الدين معرفة عامة من خلال تجديد علم الكلام، والتأويل والتفسير والقراءة الجديدة. وإعطاء الاعتبار لمفاهيم وقيم العدل والأخلاق والتنمية.

وفي الأخير (الفصل الخامس)، سلّط الكاتب الضوء على الطبيعة الثقافية للعمولة الاقتصادية وتحولات مجتمع الاستهلاك واتجاهاته، حيث تناول بالتحليل والنقد العميق، لما أسماه بالولاية الجديدة لمجتمع الاستهلاك في ظل العمولة، وما هي الطبيعة الثقافية للعمولة وإشكالياتها، وانعكاساتها على البنى الاجتماعية والقيم السياسية، وهل يمكن للاستهلاك في مدار الرأسمالية أن يتحوّل من المعرفة العامّة إلى المعرفة المشتركة؟

هذا -بشكل عام ومقتضب- أهم القضايا والإشكاليات والمحاور كما وردت في هذا الكتاب، وقد تناولها وعالجها الكاتب -كما قلنا سابقاً- بمنهجية علمية، مسندة بالمعطيات العلمية الكثيفة، سواء من حيث التاريخ أو معالجة الواقع أو استشراف المستقبل. أما أهم ما توصّل إليه الكاتب فيمكن الحديث عنه باقتضاب على النحو الآتي:

أولاً: هناك أزمة خطيرة وعميقة أصبحت العلوم تتخبط فيها، وقد كشفت عنها جائحة كورونا مؤخراً، حيث ظهرت الاختلالات والعقبات والعراقيل التي تحول



دون تحقيق الإنجازات العلمية المطلوبة، وتعطل قوى هذه العلوم ووظائفها الحضارية. كما كشفت عن اضطراب التوازن بين العلوم الثلاثة: الطبيعية والإنسانية والاجتماعية/الاقتصادية، بالإضافة إلى وجود خلل -أيضاً- بين العلوم النظرية التطبيقية، ناهيك عن فشل العلوم الإنسانية والاجتماعية في المساعدة على تحقيق التكيف الاجتماعي مع التطور التكنولوجي المتسارع.

هذا من جهة، من جهة أخرى، كشفت هذه الجائحة عن عمق أزمة التبعية التي تعاني منها مشاريع البحث العلمي، وقد أصبحت أسيرة لشركات التمويل والبيروقراطية الحكومية، ومن ثم فقد بات -حسب الكاتب- البحث العلمي في خدمة أجندات الصراعات السياسية المسلحة ومشاريع الحروب والهيمنة.

ثانياً: أشار الكاتب إلى وجود عقبات مهمّة تقف في وجه ما أسماه «النمو التكاملي للعلوم»، وهذه العقبة هي: «قوة المجاميع العلمية ورسوخ النماذج الإرشادية ومرجعياتها وانغلاقها على نفسها، ما يصعب مرور النظريات الجديدة» (ص ٣١٨).

ثالثاً: من العقبات -أيضاً- التي كشف عنها الباحث، سوسيولوجيا العلم أو الاقتصاد السياسي لتمويل الأبحاث، حيث تظهر الانقسامات غير المبررة في مجتمع البحث العلمي والمنافسة غير النزينة بين الباحثين.

### □ العلوم الإنسانية في خدمة السلطة والسوق

أما بخصوص أزمة العلوم الإنسانية، ففي نظر الباحث، فإن علوم الإنسان تمّ توظيفها أيديولوجياً وسلطوياً، حيث سُخرت المدارس الفكرية الغربية «لمصلحة تفسيرات أحادية الجانب»، وأشكال معيّنة من السلطات الاجتماعية والسياسية والثقافية. ومع اعتراف الكاتب في أكثر من موقع من كتابه بما حقّقه العلوم الإنسانية من تطوّر وتقدّم ساعد البشرية على إدراك وفهم ذاتها والعالم، وكذلك ما حقّقه من تراكم معرفي لا يمكن تجاهله أو التقليل من أهميته، وكذلك مساهمتها الإيجابية في التاريخ السياسي العالمي، حيث كان للمعرفة التي قدّمتها دورٌ مهمٌّ في الثورات السياسية التي عرفتها أوروبا، وكذلك مساهمة بعض النظريات الاقتصادية في توجيه الأنظمة السياسية نحو تبني بعض الصفات الاقتصادية والتنموية، لكن العلوم الإنسانية في آخر المطاف وجدت نفسها تتخبّط في مدارات منفصلة ومنغلقة.

والسبب -في نظر الكاتب- هو استغلال السلطة لها، وخضوعها لرغبات وأهواء مصالح الدول والطبقات المهيمنة سياسياً وعسكرياً واقتصادياً.. ومن الأمثلة على هذا

الاستغلال السلبي لهذه العلوم إعطاء الأولوية والاهتمام لفروع علمية على حساب مجالات أخرى أشد أهمية. وإضفاء مشروعية علمية على نظريات فكرية وعلمية، ومحاولة تلميعها والترويج لها في مقابل إهمال غيرها.

كما يشير الكاتب إلى مسألة خطيرة في هذا المجال، وهي استخدام الغرب للعلوم الإنسانية لفهم المجتمعات التي أراد استعمارها أو التي استطاع استعمارها ويريد ترسيخ هيمنته عليها، والتي كانت مستهدفة لتفكيكها وإعادة إنتاجها (ص ٣٢٠).

باختصار، لقد تفوّقت مصالح الدول والطبقات المسيطرة على المناهج العلمية ووجهتها لخدمة مصالحها، ولدعم السيطرة والهيمنة وخدمة سوق الإنتاج والاستهلاك. ومن ثم فقد أبحرت سفن العلوم الإنسانية بعيداً عن شواطئ العدالة والسعادة وخدمة الإنسان والمساهمة في حل معضلاته، كما فقدت استقلالها وحيادها المعرفي والمنهجي. ولم تتمكن من التصدي للفاشيات والدكتاتوريات التي أدخلت البشرية في حروب مدمرة، أو التخفيف من الفقر والجوع والصراع الطبقات.. بل لقد استُخدمت واستغلت لتبرير الهيمنة الأيديولوجية على عدد من المجتمعات والشعوب، حيث تمّ استدعاء العنف والإكراه لتفكيك بنى اجتماعية راسخة، وأعيد إنتاجها بما يتوافق مع أهداف وأبعاد ومشاريع سياسية استعمارية.

وعليه، فقد عجزت العلوم الإنسانية عن كبح جماح التكنولوجيا، كما أخفقت في الحؤول بينها وبين التحكم في الحياة، ولذلك صارت جزءاً من تفاعل: «الآلة والسوق والسلطة». وكان من نتائج هذه الأزمة ما نشاهده اليوم من «تزييف المعنى أو تغيبه، من خلال جعل عالم الأشياء أساساً لكل ما نصبو إليه، ومصدراً لكل قيمة في الحياة» (ص ٣٢٦). وبالتالي، فحضور السوق بات مقررّاً في رسم مصائر البشر.

وكما أشرنا قبل قليل، تحدّث الكاتب عن الدين وأشار إلى ما أسماه بـ«الروحانية السياسية» وعلاقتها بالإسلام، ودورها في نجاح وانتصار الثورة الإسلامية، وقد جسّد هذا الانتصار محاولة جريئة للتحرّر من قيم الحضارة الغربية، وإعادة الاعتبار للقيم الخاصة والتصورات العقائدية للإنسان والعالم.. مُنوّهاً بقدرة الدين على الصمود التاريخي والمعرفي وسط هذه المعمة، بين العلوم الإنسانية والعولمة. حيث تبيّن وجود تقاطعات منهجية بين الدين وهذه العلوم.

وفي نظر الباحث فقد عانى الدين من النزعة الجماعية، وفشل أتباع الأديان في تطوير معرفة تحافظ على المعاني الجوهرية للقيم والمعتقدات السامية والنبيلة، ما جعل الدين

يتحوّل إلى ظاهرة جماعية، طغت فيها أحياناً الأبعاد المادية والدنيوية على أبعاده الروحية والأخروية.

ومع ما بُذِل من جهود لعزل الدين عن المجتمع، فقد استطاع الدين - حسب الكاتب - أن يصمد أمام «أعاصير التاريخ»، وأن يؤكّد حضوره وقدرة منظوماته القيمية والتشريعية في إثبات تفوّقها وصلاحتها والحاجة إليها واستحالة الاستغناء عنها.. بالإضافة إلى تفاعل علومه ومناهجه ومعارفه مع المعارف الوضعية، وقدرتها على الإجابة عن أسئلة مهمّة تخصّ الإنسان. كما استطاع الدين - في التجربة الإسلامية المعاصرة - أن يُحفّز الكثير من الثورات التي كانت لها آثار إيجابية في التاريخ.

### □ العولمة وأولويات البحث العلمي

في أكثر من موضع أشار الكاتب إلى دور العولمة في إيقاظ الأسئلة وطرح الإشكاليات، حيث كشف الوضع الحالي عن جدلية ومفارقة مثيرة خيّم على الحياة البشرية. فتطوّر العلوم فتح آفاقاً جديدة ومتنوّعة أثّرت في الإنسان وفي نمط عيشه، بل غيرت رؤيته لنفسه وللطبيعة والوجود من حوله، وهذه العوامل أثّرت هي الأخرى في تطوّر هذه العلوم وتوجيهها وتحديد أفقها.

وهذا ما يظهر جلياً عندما نتحدّث عن استقلالية العلماء والباحثين ومؤسسات البحث العلمي، حيث نجد العامل الاقتصادي أو السوق، يحاول التحكّم في مخرجات البحث العلم، ليحوّلها إلى سلعة خاضعة لقانون العرض والطلب وقانون الاستهلاك والربح، كغيرها من السلع الأخرى.

وهذه المحاولات للتحكّم في العلم ونموّه وتطوّره، ليكون في خدمة الأيديولوجيا السياسية أو الربح الاقتصادي - حسب الكاتب - لن تظهر مع العولمة المعاصرة، وإنما عبر التاريخ كان هناك حديث عن تأثير العوامل الاجتماعية والاقتصادية والسياسية في تقدّم العلوم أو تأخرها، ونشاطها وحيويتها المنتجة، وقد ظهر ذلك في الصراعات التي كانت عادة ما تنشأ تحت عناوين مخاتلة مثل: الصراع بين النظريات أو تضارب المصالح بين الاتجاهات التقليدية والحديثة.

وتجربنا هذه التساؤلات إلى طرح سؤال مهم وفي صميم ما تناولته فصول هذا الكتاب، ويتعلّق الأمر بقضية وضع أولويات البحث العلمي وتحديد اتجاهاته، فمن المسؤول عن رسم وتحديد هذه الأولويات؟ أو ما هي القوة الدافعة لقاطرة العلم والمحركة لها، هل

مجتمع البحث العلمي، أم حاجة السوق ورغباته الاستهلاكية، أو الدولة وما وراءها من مؤسسات ومصالح وأيديولوجيات؟

واليوم يُطرح سؤال آخر لا يقل أهمية عن هذه الأسئلة: كيف أثر سلباً تراجع الدولة أمام هيمنة السوق على برامج البحث عن الرؤية الشاملة لمستقبل المجتمع؟ وتزداد المسألة تعقيداً عندما نتجّه صوب العلوم الاجتماعية والإنسانية، حيث تطرح أسئلة على قدر كبير من الأهمية، وتتعلّق بالوظيفة والمناهج والمجال المؤسساتي، وموقع المجتمع ومصالحه في خضم كل ذلك، والأزمات التي يتخبّط فيها، ومدى أو حدود التبعية والسيطرة والتحكّم في أولويات البحث العلمي؟؟

وأخيراً..

بعد غوصه عميقاً في معالجة الإشكاليات التي يتخبّط فيها العلم، في ظل العولة واقتصاد السوق، يعود الكاتب إلى الشاطئ، ليدعو إلى ضرورة إيجاد ثورة علمية، تقوم على «الوصل مع ما تحقّق من كشوفات وإنجازات في تلك المعارف، وعلى القطيعة من ناحية ثانية مع النظريات والتحليلات التي أبطأت صعودها وأثرت سلباً في استقامتها..».

وقد حدّد الكاتب مجموعة من الأوهام يجب التخلص منها، هي:

- ١- وهم الحتمية التاريخية.
- ٢- وهم العقلانية والرشد المطلقين عند البشر والذين يفضيان إلى الفردانية.
- ٣- وهم انفصال السلطة عن المجتمع.
- ٤- وهم التقدم الإنساني المطرد.
- ٥- وهم الهويات المختزلة في بُعد واحد، ما يجعلها أساساً للصراع وللمقاربات التحريفية عن الإنسان والمجتمع والدولة.
- ٦- وهم الحتمية التكنولوجية التي تصنع التاريخ.

ومن ثم فالمطلوب هو «تمكين العلوم من ترسيخ دورها التفسيري والتأويلي، وأن تتموضع علوم الإنسان داخل مثلث أضلاعه: القيم والتجربة والفلسفة، مثلث تتفاعل في داخله الإرادة الإنسانية والمعرفة العلمية، ويتجلّى فيه منطق السنن الإلهية الماثورة في أنحاء الوجود، وهذا من شأنه أن يُؤدّي إلى نهضة معرفية موازية، أو حتى مقابلة للثورات التكنولوجية، تعيد العلوم النظرية إلى المنصة الرئيسة للمجتمعات. هناك بصيص ضوء في نهاية النفق».

إنّ فصول هذا الكتاب، وما احتوته من مقاربات ومعالجات عميقة للإشكاليات

التي تتخبط فيها العلوم الإنسانية والبحث العلمي بشكل عام، قد رسمت معالم سلبية ليس للواقع فقط بل للمستقبل أيضًا؛ لأن دوامة ثلاثية: السوق والسلطة والتكنولوجيا، جعلت مصير الإنسان في خطر، لكن الكاتب لا يقف مستسلمًا أمام هذه المعطيات الغارقة في التشاؤم، بل استطاع بمعول نقده أن يحدث شروخًا وثقوبًا يتسلل منها نور التفاؤل، وإمكانية الخروج من هذا النفق عبر الكثير من المقترحات التي نجدها في طيات الفصول وخواتيمها.

ففي نظره «بوسع المعرفة الإنسانية وعلومها، تقديم الكثير للبشرية إذا تمسكت بشعلة الحضارة المتنقلة بين الأيدي عبر التاريخ، وصرفت جهدًا أكبر على إعادة تشكيل عالم الأشياء على صورة الإنسان، بدل من أن تفعل العكس، وأهم شيء أن تتضافر جهود العلوم كافة، ومن بينها العلوم الدينية وتتكامل المناهج، لإعطاء الأولوية للبحث عن اليقين والحقيقة، بدل الفوضى في نسبية لا قرار لها».



## مؤتمر: الأخلاق والفلسفة

أبوظبي، عقد بين ١٧ - ١٨ نوفمبر ٢٠٢٢م

الدكتور محمد تهامي دكير

«لقد نال سؤال الأخلاق مكانة كبيرة في تاريخ الفلسفة منذ بواكيرها الأولى؛ لأنّ موضوعه هو الإنسان، كيف يعيش حياة فاضلة، وكيف يتعايش مع الآخرين في سِلم.. إنه مجال لا ينفك يشغل الفلاسفة في كل عصر، وإن كان محلّ سؤاله يختلف من عصر إلى آخر..».

الشيخ عبدالله بن بيه

### □ مدخل

تزامناً مع اليوم العالمي للفلسفة، ومن أجل التعرّف على مكانة الأخلاق في الفكر الفلسفي القديم والمعاصر، وما أنجزته الفلسفة في مجالات القيم والأخلاق، ودورها في مقاربة المشكلات العالمية، وإثراء قيم التسامح والتعايش، وإنعاش الفكر النقدي، وللكشف كذلك عن مستقبل القيم الدينية والإنسانية في ظل التطوّر التقني الهائل والمتسارع، وكيفية الاستفادة

من الفلسفة الإسلامية في الوقت الراهن، ومدى الإسهامات الجديدة في فلسفة الدين، بالإضافة إلى إثراء البحث العلمي والفلسفي في مجال العلوم الاجتماعية. ضمن هذا السياق نظّم مركز الدراسات الفلسفية في جامعة الشيخ محمد بن زايد للعلوم الإنسانية في أبوظبي، بالإمارات العربية المتحدة، مؤتمرًا دوليًا تحت عنوان: «الأخلاق والفلسفة»، وذلك بين ١٧-١٨ نوفمبر ٢٠٢٢ م.

شارك في فعاليات المؤتمر ١٥٠ شخصية فكرية وعلمية من الأكاديميين والأساتذة والمهتمين بقضايا الفلسفة والفكر الفلسفي، من العالم العربي وأوروبا والولايات المتحدة الأمريكية. حيث قُدّم خلال يومين قرابة ٣٨ بحثًا علميًا. فيما يلي متابعة لفعاليات هذا المؤتمر، وقراءة في مجمل الأوراق والبحوث المقدّمة فيه.

### □ الجلسة الافتتاحية

انطلقت أعمال هذا المؤتمر بجلسة افتتاحية، تحدّث فيها في البداية الشيخ عبدالله بن بيه رئيس مجلس الإمارات للإفتاء الشرعي ورئيس المجلس العلمي الأعلى لجامعة محمد بن زايد للعلوم الإنسانية)، الذي أشار في البداية إلى المنهج الذي تعتمده الجامعة والذي يُركّز على المواءمة الحضارية والوساطات والجسور الممدودة بين الحقول المعرفية والممرات الواصلة بين الفضاءات الثقافية، فهو منهج التحالف بين القيم، والتكامل بين الكليات.. كما أكّد على ضرورة نبذ المنظور الفصلي القطائعي الذي يُركّز على الخصوصيات، ويُهمّش ويُلغي أوجه الاتصال ودوائر المشترك، ويُقيم تقابلات سجالية وصراعًا بين المركزيات؛ لأن مآله المحتوم تفكيك الوئام وهلاك الأنام. داعيًا إلى القطع المنهجي مع هذا المنظور الإقصائي؛ لأنه منظور انفعالي قلق لا يمكن أن يُؤسّس لرؤية حضارية.

ثم تحدّث الشيخ بن بيه، عن الوساطة بين الفلسفة والدين، وكيف ساد التوتر والخلاف بينهما في بعض مراحل التاريخ، لكن ذلك لا يمنع من الحوار والوصل بينهما، كما وقع على يد ابن رشد، الذي انطلق من مجال وحدة الموضوع بين الدين والحكمة. لذلك نطمح -كما يقول الشيخ بن بيه- إلى «فلسفة تساندية لا تعارضية، فلسفة ثلاثية الأركان، يتناغم فيها الحسّ، فيأخذ نصيبه، والعقل فيوضع في نصابه، والوحي فيكون مهيمناً ومرشدًا للحسّ والعقل...».

أما بالنسبة للغاية الكبرى من التعليم الفلسفي في العالم العربي، فقد أكّد الشيخ بن بيه على أهمية «إعادة المنطق إلى حياة الناس، وأن نُعيد برجة العقول للتفكير الإيجابي، ومركزة



العقل في الخطاب الديني، من خلال مفاهيم المصلحة والحكمة والعدل والرحمة..».

وبخصوص سؤال الأخلاق في الفلسفة، فقد أشار الشيخ بن بيه إلى المكانة الكبيرة التي احتلها هذا السؤال في تاريخ الفلسفة؛ لأن موضوعه كان ولا يزال هو الإنسان، كيف يمكنه أن يعيش حياة فاضلة، ويتعايش مع الآخرين. مؤكِّداً على أهمية الأخلاق في توفير الأمن النفسي للأفراد والأمن في العلاقات الاجتماعية والمعاملات، وفي احترام النظام العام. وفي الأخير، دعا الشيخ بن بيه إلى ضرورة إعادة الاعتبار للفضيلة كقيمة فلسفية، وتحقيق التوازن بين جملة من التجاذبات بين الكليات، وتجسير العلاقة بين عالمي الأفكار والأشخاص. وبدلاً من واقع: قيم تُهاجم وقيم تُقاوم، يكون التعاون والتعاقد والتآزر والتعارف هو عنوان المرحلة.

بعده تحدّث الدكتور حمدان مسلم المزروعي (رئيس مجلس أمناء جامعة محمد بن زايد للعلوم الإنسانية)، فرحّب بالحضور، وأشاد باحتفاء أبو ظبي باليوم العالمي للفلسفة، ثم أشار إلى المحطات التي مرّت بها الفلسفة عبر التاريخ، والمكانة التي حظيت بها في الحضارة الإسلامية؛ لأن الإسلام أمر بالتفكّر وإعمال العقل، فأول كلمة نزل بها الوحي كانت «اقرأ»، كما أمر القرآن بالتدبّر في آيات الكون، والتفكّر فيها، وهذا ما يقوم به الفيلسوف، لذلك فعندما امتزجت الفلسفة بالعلم في الحضارة الإسلامية، قدّم علماء الإسلام نماذج مهمّة في الوصل بين معارف الوحي والعلوم الإنسانية، وبذلك فقد حقّقوا -حسب د. المزروعي- التكامل بين الفلسفة والشريعة والمصالحة بين النص والعقل وبين العلم والدين.

أما بخصوص الأخلاق، فقد أشار الدكتور المزروعي إلى مكانة الأخلاق في الإسلام، وأن رسول الإسلام الذي هو القدوة والأسوة، بعثه الله ﷺ ليتمّم مكارم الأخلاق، ولذلك وصفه القرآن بأنه على خلق عظيم، وأن القرآن عندما دعا إلى الفضائل الكبرى فتح باب البحث في فلسفة أخلاقية تقوم على دوائر السّلم والتعايش والحكمة والشجاعة والعلم، وهي أصول الأخلاق ذاتها في الشريعة والفلسفة معاً. وهذا التكامل بين الشريعة والحكمة هو الذي دفع علماء المسلمين إلى التأليف في علم الأخلاق وإبداع فلسفة أخلاقية.

وقد أكّد الدكتور المزروعي على الحاجة إلى فلسفة أخلاقية في هذا العصر الذي كثرت فيه الانحرافات الأخلاقية والصراعات والحروب، وأن الفكر الفلسفي الأخلاقي يحتوي الكثير من المعاني والأفكار النبيلة. متأمّلاً في الأخير أن يخرج المؤتمر بتوصيات مهمّة تساعد على فهم الإنسان، وتحقيق التواصل بين البشر عن طريق التسامح والتعايش والتراحم وأخلاق المواطنة الصالحة.

ثم تناول الكلمة البروفيسور تشارلز بتروورث (أستاذ بجامعة ميرلاند الأمريكية)، الذي تحدّث عن واجب الفيلسوف تجاه الجمهور، وطبيعة الخطاب الخاص بينهما، فأشار إلى أنه إذا كانت الغاية لدى الإنسان هي تحقيق السعادة في الدارين، فلا بدّ من التعرّف على معنى السعادة والتميز بينها وبين اللذة والشهوة. وفي نظره إذا كان ما يُميّز الإنسان هو النطق، فإن كماله يجب أن يكون كذلك في نطقه، بحيث يكون ناطقاً في أفعاله وأعماله. وهذا يتطلّب في نظره سلوك ما يُحقّق ذلك، أي التحلّي بالأعمال الجميلة وهي الأخلاق أو الفضائل العملية والعقلية. والمذهب الذي يجب سلوكه في نظره، هو المنطق والمذهب المنطقي الذي عرفه أرسطو وتلامذته ومن جاء بعده من فلاسفة المسلمين مثل الفارابي وأبي زكريا الرازي.

كما تساءل البروفيسور تشارلز عن آية فضيلة أو هيئة خلقية هي الأهم؟ هل هي العدالة الاجتماعية أو الشجاعة الشخصية؟ أو اقتناء العلم الكلي؟ أو شيء آخر غير ذلك كله؟ متطرّقاً إلى المنطق الأرسطي، ومراتب الجدل وكيفية التمييز بين العلم والمعرفة وتحصيل اليقين، داعياً إلى ضرورة أن نتعلّم ما نقدر على تعلمه، وأن نبداً -كما يقول الفارابي- من مبادئ التعليم والوجود، وأن نسلّك طريق أرسطو وسقراط وأفلاطون في ذلك. كي نصل إلى ما في طاقتنا أن نصل إليه. أما بخصوص الجمهور، فلا بدّ من مخاطبتهم بالأسلوب العلمي الذي يفهمونه، وهو الخطابة والشعر، واستخدام الآراء المشهورة والمقبولة والجارية في معاملاتهم الاعتيادية.

ثم تناول الكلمة بعده الدكتور عبدالله المطيري (رئيس مجلس إدارة جمعية الفلسفة - السعودية)، الذي أشار إلى أهمية افتتاح مركز الدراسات الفلسفية في جامعة الشيخ محمد بن زايد للعلوم الإنسانية، والذي من ثماره الطيبة هذا المؤتمر، كما أشار إلى أهمية اختيار موضوع الأخلاق، في الوقت الذي رفعت فيه اليونسكو شعار (إنسان المستقبل) ليكون شعاراً لليوم العالمي للفلسفة لهذه السنة. وبعد الحديث عن مفهوم الأخلاق وعلاقتها بالمستقبل أكّد الدكتور المطيري أن من أهداف المؤتمر، العناية بإنسان المستقبل وتهذيباً لهذه العناية خدمة للأجيال القادمة. كما أشار إلى العناية الخاصة التي توليها بعض الدول والمجتمعات العربية بالفلسفة، كما هو الحال في دولة الإمارات وعدد من دول الخليج، التي ستشهد فعاليات فلسفية مهمّة، وهذا ما يكشف عن حالة من الانفتاح والتسامح وقبول التنوّع الفكري الإنساني، وحيوية تعمّق ثقافة العيش المشترك. وفي الأخير اعتبر د. المطيري هذا المؤتمر فرصة لتقوية وتوثيق أواصر المجتمع الفلسفي.

أما الكلمة الأخيرة في هذه الجلسة فألقاها الدكتور محمد الشحي (مدير عام مؤسسة

الزبير - سلطنة عمان)، وقد تحدّث في البداية عن أهمية انعقاد هذه المؤتمر إلى جانب مؤتمرات أخرى عُقدت أو ستُعقد في دول الخليج، ما يدل على الاهتمام العام بالفلسفة في الأوساط الفكرية المعاصرة، والسعي لمناقشة عدد من المفاهيم المغلوطة والمتعلقة بإشكالية التعارض بين الفلسفة والمنظومات المعرفية والأخلاقية المتعدّد، كما سيُشكل المؤتمر هذا فرصة للاطلاع على مستجدات الخطاب الفلسفي في العالم وفي العالم العربي. مؤكّداً على أن أحد أهم شروط الاستئناف المعرفي تكمن في استدرج المعارف المستقرّة نحو منطقة التقصّي، والبحث والمتابعة النقدية.

أما بخصوص الأخلاق فقد أكّد الدكتور الشحي ما ذهب إليه ابن رشد - في معرض دفاعه عن الفلاسفة - من أن العدالة والإنصاف المعرفي في النقاش والتخريج الفلسفي، يعتبر موقفاً أخلاقياً قبل أن يكون مجرد تحاكم لتقنيات برهانية أو حجاجية فلسفية، وأن العدالة والأمانة العلمية أو الفضيلة العلمية والخُلُقِيّة هي جوهر ومقوّمات النظر والإنتاج المعرفي والفلسفي.

وفي الأخير، أكّد الباحث الشحي أن مباحث فلسفة الأخلاق قد أصبحت أكثر إلحاحاً وأهمية، خصوصاً أمام ما نشهده من بروز أكثر لفاعل الإستمولوجيا الجماعية، وما ينطوي عليه من إشكالات فلسفية وأخلاقية.

### □ أعمال اليوم الأول: الجلسة الأولى

بعد هذه الجلسة الافتتاحية، بدأت جلسات المؤتمر بمحاضرة افتتاحية ترأسها ستيرلنغ دنمارك (أستاذ مشارك بجامعة محمد بن زايد للعلوم الإنسانية)، وقد ألقى فيها الدكتور إبراهيم بورشاشن (مدير مركز الدراسات الفلسفية) محاضرة تحت عنوان: «حول فلسفة الخطأ: ابن طفيل نموذجاً»، أشار فيها في البداية إلى أنها عبارة عن تأملات في فلسفة الخطأ، وأن أسباب اختياره لهذا الموضوع، تكمن في ثلاثة أسباب، أولها التواجد في بلد يرفع لواء التسامح، ولا تسامح إذا لم نُدرِك هشاشتنا، ونغفر لأنفسنا وللآخرين، ثانياً: أن جامعة محمد بن زايد للعلوم الإنسانية قد قرّرت أن تدخل الفلسفة من باب الفلسفة والأخلاق، ومفهوم الخطأ كما هو معلوم يتقاطع فيه - كما يقول الباحث - المستوى الفلسفي والإستمولوجي والإكسيولوجي بصفة عامة، ثالثاً: وجود نصوص طريفة في قصة حي بن يقظان لابن طفيل تتناول هذه المسألة الفلسفية على سبيل التنبيه والحكي، كما تحكي جدلية الخطأ والصواب.

بالإضافة إلى ما يثيره هذا الموضوع من إشكاليات تتعلّق بطبيعة الإنسان، فهل هي منحرفة تسكنها عقدة الذنب؟ أم أن الإنسان يملك الاستعداد للخطأ دون عقدة الذنب؟

وقد أكد الباحث على أن الخطأ والصواب يتقابلان على طريق التضاد، فهما ضدان لأنهما يقومان في شخص الإنسان، والصواب والخطأ ينتميان إلى جنس واحد هو الخير والشر.

وقد تتبّع الباحث موقف الفلاسفة من الخطأ والصواب، فبالنسبة لابن طفيل فإن الخطأ باعتباره إقامة في عالم الحسّ هو شرط الحكمة العملية.. كما كشف الفكر النظري عن أهمية الخطأ في المعرفة العلمية، فتاريخ العلم هو تاريخ أخطاء العلم. وأخيراً أكد الباحث أن ما يُعزّينا نحن البشر أننا بالخطأ نتسّم قمم الحكمة النظرية والعملية على السواء.

وبعد استراحة انطلقت أعمال (الجلسة الأولى) والتي ترأسها الدكتور فريدريك معتوق (عالم اجتماع وباحث أكاديمي من لبنان)، وقد قدّمت فيها عدة مداخلات، ركّزت جميعها على التساؤل والمناقشة المقتضية لـ: الإشكاليات التي تتناولها الاتجاهات الجديدة في فلسفة الدين في العالم العربي والعالم الغربي، وخصوصاً موقع القيم الأخلاقية في إطار تجارب عودة الدين على المستوى العالمي، وطبيعة العلاقة بين الفلسفة والأخلاق، وهل هناك فرق بين الأخلاق الفلسفية والأخلاق الدينية؟ وما موقف فلاسفة اليونان والمسلمين على حدّ سواء من الأخلاق والقيم؟ وما المقصود بالفضيلة وعلاقتها بالسعادة أو الحياة الجيدة؟

بالإضافة إلى مناقشة إشكالية الهوية الأخلاقية كما يعرضها التراث الإسلامي، وواقع البحث الأخلاقي في العالم العربي، وهل هناك علاقة بين الأخلاق والقانون؟ وهل توجد أزمة أخلاقية اليوم، وما طبيعة هذه الأزمة؟ وكيف يمكن النظر إلى الأخلاق من زاوية معرفية؟ وقد جاءت عناوين المداخلات كالآتي:

- «الاتجاهات الجديدة في فلسفة الدين وإمكانيات الإسهام والإفادة»، للدكتور رضوان السيد (عميد كلية الدراسات العليا والبحث العلمي بجامعة محمد بن زايد للعلوم الإنسانية).

- «الإسهام المعاصر للفلسفة الأخلاقية في الإسلام»، قدّمها البروفسور تشارلز بترورث (أستاذ الفلسفة والدراسات الإسلامية بجامعة ميرلاند الأمريكية).

- «الأخلاق في الفلسفة الأرسطية»، قدّمتها الدكتورة هدى الخولي (أستاذة الفلسفة الإغريقية بكلية الفنون بجامعة القاهرة).

- «فلسفة الأخلاق بين النزعة الفردانية وهيمنة ناموس الجماعة»، قدّمها الدكتور محمد النكرومي (أستاذ الأخلاق والعلوم الإسلامية).

- «قضايا الأخلاق والفلسفة العملية من منظور الفلسفة التحليلية»، قدّمها الدكتور

- عز العرب لحكيم بناني (أستاذ التعليم العالي بجامعة سيدي محمد بن عبد الله بالمغرب).
- «الفلسفة والعلم: تفاعل وتفاعل»، قدّمتها الدكتورة بناصر البعزاتي (أستاذ فلسفة العلوم بجامعة محمد الخامس في الرباط).
- «السعادة عند الفارابي»، قدّمتها الدكتورة يسرا غراني (جامعة جان مولان ليون - فرنسا).

### □ الجلسة الثانية

ترأس الجلسة الثانية الدكتور ستيرلنغ دنمارك (أستاذ مشارك بجامعة محمد بن زايد للعلوم الإنسانية)، وقد أُلقيت فيها مجموعة من المداخلات، تناولت عدة مواضيع، وطرحت الكثير من الأسئلة والإشكاليات التي تُواجه المدرس الفلسفة الكلاسيكية، وعلاقة الترجمة للنصوص الفلسفية بالإبداع والتجديد، والعلاقة بين الشريعة والفلسفة في التاريخ الإسلامي، وإشكالية الفصل والوصل في إطار منظومتي القيم والتشريع، وطبيعة النظريات الأخلاقية الكبرى وعلاقتها بالذات، وكيفية إيجاد معيار خاص في العلاقة مع الآخر، بالإضافة إلى تسليط الضوء على الفرق بين الذكاءين البشري والاصطناعي، ومخاطر الذكاء الاصطناعي في ظل التطور التقني الهائل الذي تعرفه الحضارة المعاصرة، وهل يمكن الوثوق في وعود الفلسفة وقدرتها على بلورة مشروع للإنسان بعد الإخفاقات التي مُنيت بها الفلسفة بعد عصر الأنوار الأوروبي؟ وأخيراً، التساؤل: عن المنهج العرفاني، ومن أين تستقي التجربة الصوفية بعدها الجمالي؟ كل هذه الأسئلة والإشكاليات كانت موضوع الكلمات والمداخلات التي أُلقيت على النحو التالي:

- «التجديد في تدريس الفلسفة الكلاسيكية وعلاقتها بالحضارة الإسلامية»، قدّمتها الدكتورة محمد النشار (أستاذ الفلسفة بكلية الآداب بجامعة القاهرة ورئيس الجمعية الفلسفية المصرية).

- «القيم والتشريع بين الفصل والوصل: مقارنة لفلسفة الحق في السياق الإسلامي»، قدّمتها الدكتورة جمال الدين عبد الجليل (أستاذ التعليم العالي بجامعة فينا في النمسا).

- «آخريّة الضيافة: دراسة فينومينولوجيا لعلاقة الذات بالآخر»، قدّمتها الدكتورة عبدالله المطيري (أستاذ بجامعة الملك سعود، ورئيس مجلس إدارة جمعية الفلسفة في السعودية).

- «الذكاء الاصطناعي ومستقبل القيم الإنسانية»، قدّمتها الدكتورة محمد حسن حماد

(أستاذ بكلية الفلسفة بجامعة بنها - مصر).

- «الفلسفة والأخلاق في مُعترك الشر: حنة آراندت والمشكلة الأخلاقية»، قدّمها الدكتور نبيل فازينو (أستاذ وباحث متخصص في مجال الفلسفة السياسية والدراسات الاستشرافية بجامعة الملك الحسن الثاني في المغرب).
- «المكون الجمالي للأخلاق العرفانية»، قدّمها الدكتور أحمد كازي (أستاذ التعليم العالي بجامعة أبو شعيب الدكالي).

### □ الجلسة الثالثة

- وترأسها الدكتور سعيد علي عبيد (أستاذ الفلسفة المشارك بجامعة محمد بن زايد للعلوم الإنسانية)، وقد تناولت الكلمات التي أُلقيت فيها مجموعة من المحاور والإشكالات المتعلقة بموضوع المؤتمر، وخصوصاً دور الفلسفة في تعميق قيم التسامح على المستوى الاجتماعي، وعلاقة القراءات القرآنية بالأبعاد الربانية والنبوية والتكليفية، والمدى الذي يمكن أن يصله الذكاء الصناعي، وقد جاءت المداخلات على النحو الآتي:
- «الفلسفة والتسامح»، قدّمها الدكتور عبد الله سيد ولدباه (أستاذ بقسم الفلسفة والعلوم الاجتماعية بجامعة نواكشوط - موريتانيا).
- «البعد الأخلاقي في القراءات القرآنية»، قدّمها الدكتور محمد صالحين (الأستاذ بجامعة المنيا - مصر).
- «خلق الرجل الآلي: آفاق أخلاقيات الذكاء الاصطناعي»، قدّمها الدكتور سعيد بنتاجر (أستاذ بكلية الآداب والعلوم الإنسانية بجامعة الحسن الثاني في المغرب).

### □ أعمال اليوم الثاني

في اليوم الثاني نظّمت ثلاث جلسات، الجلسة الأولى ترأسها الدكتور محمد الشحي (مدير عام مؤسسة الزبير - سلطنة عمان) وقد قدّم فيها عدد من المداخلات تناولت محاور مهمة مرتبطة أيضاً بموضوع العلاقة بين الأخلاق والفلسفة، مثل مدى أهمية الشروحات الإسلامية (الرشدية) للفلسفة الأخلاقية اليونانية، وطبيعة الأخلاق العرفانية في الفلسفة الإسلامية، وكيفية نسج العلاقة بين الفن والجماليات والأخلاق، وكذلك كيف انتقلت المعالجة الفلسفية للأخلاق في الفلسفة البريطانية من التركيز على الفضيلة إلى التركيز على الطبيعة البشرية، وما سبب غياب الوجه الغائي أو المادي في مقابل الوجه الصوري المعروف

في الفلسفة الكانطية؟ وقد جاءت المداخلات على النحو الآتي:

- «الفضيلة بين أرسطو وابن رشد»، قدّمتها الدكتورة مريم السيد (أستاذة بجامعة السوربون في فرنسا).
- «أخلاق العارف عند ابن سينا»، قدّمتها الدكتورة سعاد جويني (باحثة في تاريخ الفلسفة القديمة والعربية الوسيطة من تونس).
- «البُعد الجمالي للأخلاق»، قدّمتها الدكتور عبد العلي معزوز (أستاذ بجامعة الحسن الثاني - المغرب).
- «بين الجملة الأخلاقية والجملة المعرفية عند ليوتار»، قدّمتها الدكتور السعيد لبيب (أستاذ الفلسفة في جامعة شعيب الدكالي بالجديدة).
- «الطبيعة البشرية وسؤال الأخلاق في التنوير البريطاني»، قدّمتها الدكتور أحمد القسيلي (أستاذ بجامعة المولى إسماعيل بمكناس - المغرب).
- «الوجه الغائي لأخلاقيات الواجب الكانطية»، قدّمتها الدكتور محمد منادي الإدريسي (أستاذ التعليم العالي بكلية الآداب والعلوم الإنسانية في فاس - المغرب).

#### □ الجلسة الثانية

- ترأس هذه الجلسة الأستاذ عز العرب لحكيم بناني (أستاذ التعليم العالي بجامعة سيدي محمد بن عبد الله بفاس)، وقد قدّمت فيها عدد من المداخلات الآتية:
- «الأبعاد الفلسفية للأخلاقيات التطبيقية»، قدّمتها الدكتور بهاء درويش (أستاذ بجامعة المنيا في مصر).
- «سؤال الأخلاق والذكاء الاصطناعي»، قدّمتها الدكتور حسن الشريف (أستاذ الفلسفة المساعد بجامعة طيبة - السعودية).
- «الأخلاق وعلم العادات الأخلاقية»، قدّمتها الدكتور الشريف بن دوبه (أستاذ الفلسفة بجامعة الجزائر).
- «الأخلاق عند برجسون»، قدّمتها الدكتورة عائدة فرحات (أستاذة الحضارة الإسلامية بجامعة السوربون في باريس).
- «البُعد الأخلاقي لمفهومَي الدوكسا وبادئ الرأي عند ابن رشد»، قدّمتها الدكتورة



كارين تيليفيرو (أستاذة مشاركة بجامعة ولاية أريزونا الأمريكية).

- «كتاب الأخلاق لاسبينوزا: قراءة تحليلية نقدية»، قدّمها الدكتور غيضان السيد علي عبدالمجيد (أستاذ الفلسفة الحديثة والمعاصرة المشارك بكلية الآداب جامعة بني سويف في مصر).

### □ الجلسة الأخيرة

ترأس هذه الجلسة الدكتور بناصر البعزاتي (أستاذ فلسفة العلوم بجامعة محمد الخامس في الرباط - المغرب)، وقد قدّمت فيها عدد من المداخلات الآتية:

- «المشترك الإنساني وترجمة المفاهيم»، قدّمها الدكتور محمد محجوب بن بيه (أستاذ أصول الفقه والمفاهيم بمركز الموطأ).

- «مشكلة الوعي لدى الحيوان: دراسة في أخلاقيات البيئة»، قدّمها الدكتور سعيد علي عبيد (أستاذ الفلسفة المشارك في جامعة محمد بن زايد للعلوم الإنسانية).

- «حاضر الفلسفة ومستقبلها في العالم العربي»، قدّمها الدكتور فهد سليمان الشقيران (باحث سعودي ومستشار وعضو هيئة التحرير بمركز المسبار للدراسات والبحوث).

- «التأسيس الفينومينولوجي لموضوعية الحكم الأخلاقي»، قدّمها الدكتور شايح الوقيان (عضو جمعية الفلسفة بالمملكة العربية السعودية).

- «فلسفة الفينومينولوجيا عند كانط وهيغل وهايدجر وهوسرل وتطبيقها على أبي العلاء المعري»، قدّمها الدكتور صالح سالم (عضو هيئة التدريس بجامعة الأمير سطام بن عبدالعزيز).

- «التجديد في تدريس الفلسفة الإسلامية»، قدّمها الدكتور عبدالراضي محمد رضوان (عميد كلية دار العلوم بجامعة القاهرة).

### □ التوصيات

وقد اختتم المؤتمر فعالياته بمجموعة من التوصيات، من أهمها:

- ١- الدعوة إلى إدخال مادة الفلسفة والأخلاق ضمن المناهج الدراسية.
- ٢- تخصيص برامج أكاديمية عن الفلسفة والأخلاق، وإقرارها في مناهج كليات العلوم الإنسانية.

- ٣- تقديم منح بحثية تشجيعية تتناول موضوع الفلسفة والأخلاق.
- ٤- تنظيم ندوات علمية ومحاضرات متخصصة بالتعاون مع الجامعات المتخصصة في العلوم الإنسانية.
- ٥- التوصية بأن يكون المؤتمر القادم عن: «الفلسفة وسيلة للنهوض الاجتماعي والعلمي».
- ٦- إنشاء مرصد لدراسة الأخلاق والمشكلات الأخلاقية المعاصرة في إطار مركز الدراسات الفلسفية بجامعة محمد بن زايد للعلوم الإنسانية.



### إعداد: حسن آل حمادة\*

على لياقة القراءة.  
وينقسم الكتاب إلى خمسة أقسام،  
حيث يتناول الأول مقالات تمهيدية عن  
القراءة وإيجابياتها، وعلاقة القُراء بعالم  
الكتب، والطقوس التي يمارسها بعض  
كبار القُراء في العالم، والصعوبات التي  
قد تُواجه أيَّ شخص يحاول أن يلج هذا  
العالم.

أما القسم الثاني فكان تحت  
عنوان: (تحفيز ولياقة)، ويناقش أفكارًا  
وخطوات عملية لتحقيق ما يُسمَّى لياقة  
القراءة، والتي يُشبَّهها الكاتب باللياقة  
البدنية المعروفة في عالم الرياضة.  
ويتحدَّث القسم الثالث عن

### لياقة القراءة مائة مقال ومقال حول القراءة (الجزء الأول)

الكاتب: يوسف أحمد الحسن.  
الناشر: دار ريادة للنشر والتوزيع - جدة.  
الصفحات: ٣٨٨ من القطع الكبير.  
سنة النشر: ط ١ - ٢٠٢٢ م.

يتحدَّث الكتاب عن أهمية القراءة  
حيث يقوم بتحريض كل من أصابه فتور  
عن القراءة على العودة إليها عبر سلسلة  
أفكار تتضمَّن قصصًا عن رُوَّاد في مجال  
القراءة، مع أفضل الخطوات للحصول

النفوس، وأنزل الآلاف إلى الشوارع مُتددين بالتلفزيون وأصحابه الذين سمحوا ببث فيلم مهين إلى المقدّسات والثواب الإسلامية.

ويبدو من هذه القضية وغيرها من القضايا المشابهة، أن هذه المسألة تعود إلى طبيعة العلاقة المتصورة بين المقدّس والحرية.

وإن هذه الحدود والضوابط ليست تقييداً لقيمة الحرية، وإنما في هذا الموضوع أو القضية الأولوية لقيمة أخرى مختلفة عن قيمة الحرية. وهكذا تتباين وجهات النظر، وستبقى العلاقة بين المقدّس والحرية علاقة شائكة وقلقة، وتتطلب المزيد من إعمال العقل والفكر لبناء تصوّر متكامل لطبيعة العلاقة بين المقدّس والحرية.

وعليه فإن فك الارتباط بين ممارسة الحرية والتصرّف بإساءة إلى ثواب الآخرين ومقدّساتهم تتجلى العلاقة على نحو إيجابي بين المقدّس والحرية. بمعنى أن المقدّس لا يُقيّد حرية الإنسان؛ لأن هذه الحرية من لوازم إنسانية الإنسان، ولكنه (أي المقدّس) يرفض الإساءة المعنوية والمادية لأيّ إنسان آخر أو منظومة عقديّة أخرى.

لهذا فإننا نعتقد أن الإساءات المعنوية والمادية تبعد العلاقة على المستوى الإنساني بين الحرية والمقدّس، كما أن التعصّب والتطرّف وانتهاك الكرامات والحرمات، يُعمّق الفجوة بين المقدّس والحرية.

هذه بعض الإشارات التي يذكرها الباحث محفوظ في مقدّمته للكتاب الذي جاء في ثلاثة فصول على النحو التالي:

الفصل الأول: القرآن الكريم كتاب

عدد من الشخصيات البارزة على الصعيدين المحلي والعربي والعالمي، والتي عُرفت بتعلّقها بالقراءة. بينما استعرض الكاتب في القسم الرابع عدداً من الكتب التي تتحدّث عن القراءة. أما القسم الخامس والأخير فقد خُصّص للحديث عن محور القراءة للأطفال. وقد ختم الكتاب بالمقال رقم (١٠١) للكاتبة إيمان الحسن التي تحدّثت عن علاقتها بعالم الكتب منذ صغرها.

ويُلاحظ في الكتاب حرص المؤلف على أن تكون مادّته مقسّمة على شكل مقالات قصيرة من النوع السهل الممتنع حتى تكون في متناول الجميع ومن أجل تشجيع البعيدين عن القراءة على العودة إليها.

## نحو الحرية

الكاتب: محمد محفوظ.

الناشر: الانتشار العربي - الشارقة.

الصفحات: ٣٣٧ من القطع الكبير.

سنة النشر: ط ١ - ٢٠٢٢ م.

بين الفينة والأخرى تُثار - في فضائنا العربي والإسلامي - مجموعة من القضايا والممارسات، التي تستفز الناس وتُقسّمهم إلى قسمين: الأول مع هذه القضايا باسم الحرية، والقسم الآخر ضد هذه القضية باسم الدفاع والدّود عن المقدّس والثواب.. ولعل آخر هذه القضايا المثارة، والتي أخذت أبعاداً اجتماعية وسياسية وحقوقية عديدة في تونس هو بث أحد التلفزيونات الخاصة فيلم كرتوني باسم (برسي بوليس) يتعرّض إلى الذات الإلهية، ممّا أجاج

التوحيد والحرية.

الفصل الثاني: الاعتراف بالتنوع سبيل

الحرية.

الفصل الثالث: الحرية طريق التقدم.

## الإسلام وحقوق الإنسان..

### البحث عن إجماع الفرقاء

الكاتب: حسين هوشمند.

ترجمة: سارة عبد الحميد.

الناشر: مركز نهوض للدراسات والبحوث،

الكويت - بيروت.

الصفحات: ١٧٥ من القطع الكبير.

سنة النشر: ط ١ - ٢٠٢٢ م.

يُقدِّم هذا الكتاب محاولة لبلورة رؤية

متوازنة حول فلسفة حقوق الإنسان، اعتماداً

على ما قدَّمه الفيلسوف السياسي جون رولز

في كتابه «قانون الشعب». والتحدِّي الفلسفي

الذي يُواجهه أيُّ رؤية فلسفية للعدالة وحقوق

الإنسان، هو التعدُّدية الأخلاقية والدينية

الحاضرة في العالم أجمع، وهو ما سعى الكتاب

لتجاوزه داخل أطروحة جون رولز، ومن ثمَّ

محاولة اختبارها على التصدُّر العقدي الإسلامي.

كما يسائل هذا الكتاب جملةً من أفكار بعض

المفكرين الإسلاميين المعاصرين، في محاولة منه

للكشف عن مدى قدرة أفكارهم على الاستجابة

لتحدِّيات فكرة العدالة وحقوق الإنسان

المعاصرة.

ويرتكز المؤلِّف على فكرة مهمَّة - كما يُشير

مركز نهوض في تقديمه - لكنها قد تُواجه تعثُّراً

في التطبيق، وهي فكرة «تعدُّد المعقول»، وتعني

- إجمالاً - وجود عدَّة رؤى ومنظورات دينية

وأخلاقية وليبرالية يمكنها أن تتجانس بقبول كلِّ

منها بمعقولة الأخرى بشروطها وسياقاتها، ومن

ثمَّ إمكان تعايشها وفق صيغٍ واعتبارات سياسية

واجتماعية ما.

ويقول هوشمند ضمن مقدمته: لا أريد

من هذه الأطروحة تتبُّع المساعي الفكرية المنتشرة

التي تدعم مقولة: إن النصوص الدينية هي

ما يُشكِّل خطابنا الأخلاقي الراهن ومفهومنا

عن العدالة وفكرتنا عن حقوق الإنسان، ولا

أُعنى كذلك بالحجج المختلفة عن عدم إمكانية

الاستغناء عن الدين في التسويغ لحقوق الإنسان،

بل أريد تفسير فكرة جذابة وإثباتها، تقضي

بإمكان تأييد العقائد الشاملة والمعقولة المختلفة

لتصدُّر مستقل عن حقوق الإنسان.

يذكر أن مادة هذا الكتاب هي في الأصل

أطروحة لنيل الدكتوراه في الفلسفة، ناقشها

المؤلِّف في قسم الدين بجامعة كونكورديا بكندا،

وقد توزَّعت صفحات الكتاب في أربعة فصول

وخاتمة وتذييل على النحو التالي:

الفصل الأول: حقوق الإنسان ونظرية

جون رولز عن النظام العالمي.

الفصل الثاني: التصدُّر السياسي عن

حقوق الإنسان.

الفصل الثالث: منطق حقوق إنسان

أصلية.

الفصل الرابع: حقوق الإنسان والعقيدة

الإسلامية.

تذييل: تصوُّر آية الله منتظري عن الدولة

الإسلامية والتزامها بحقوق الإنسان.

## العلاقات الدولية في الإسلام

الكاتب: محمد حميد الله.

ترجمة: محمد سراج - وفيه حمودة.

الناشر: مركز نهوض للدراسات والبحوث، الكويت - بيروت.

الصفحات: ٤١٥ من القطع الكبير.

سنة النشر: ط ١ - ٢٠٢٢ م.

ما الذي تُقدِّمه القراءة المعمَّقة لآيات القرآن الحكيم، وفصول سيرة رسول الإسلام ﷺ، وأبواب الجهاد والسير وغيرها من مباحث الفقه في صياغة نظرية إسلامية في العلاقات الدولية؟ وما هي الأحكام التي تُقرَّر شروط الحرب المشروعة وضوابطها، وتحكم ميزان العلاقة مع الدول الأخرى في السلم والحرب والحياد، وفي المواثيق والعلاقات التجارية، وتنظّم أحكام أهل الذمة والمحاربين والأقليات المسلمة في غير دار الإسلام؟

بالإضافة إلى الإجابة عن هذه الأسئلة الكبرى، سيجد قارئ هذا الكتاب بياناً شافياً وإيجازاً مُغنياً للعديد من المسائل الشائكة التي تضبط علاقات المسلمين بغيرهم داخل الدولة الإسلامية وخارجها، كما سيعثر في بعض أبوابه على فوائد وفرائد متفرقة من قبيل تطوُّر الزيِّ العسكري ودور النساء في المعارك وغير ذلك من الأبواب المثيرة للاهتمام، التي تحتاج إلى باحث مُنقَّب في أبواب التراث ومخطوطاته ليبرزها ويؤبِّها، وهي المهمة التي اضطلع بها مؤلّف هذا الكتاب طوال اثني عشر عاماً هي مدّة عكوفه عليه ومراجعته له.

يذكر أن المؤلّف - كما يشير مركز نهوض - هو أحد رُوّاد تحقيق الحديث والسيرة والفقه السياسي الإسلامي، وأحد ألمع المؤلّفين والمفكرين المسلمين وأغزرهم تأليفاً، ولا تزال دراسته القيّمة التي حصل بها على درجة الدكتوراه الثانية من جامعة السوربون «مجموعة الوثائق السياسية للعهد النبوي والخلافة الراشدة» شاهدةً على سعة اطلاعه وعظيم خدمته لعلوم السيرة النبوية وتراث الفقه السياسي.

## هرمونات الصحة النفسية

الكاتب: زهراء ملّا علي خليفة.

الناشر: دار حوراء الثقافية - بيروت.

الصفحات: ٢٠٩ من القطع الوسط.

سنة النشر: ط ١ - ٢٠٢٢ م.

تمرّ بالإنسان في هذه الحياة مطبّات نفسية وجسدية تُؤثّر في عطاءه واستمراره في الحياة، فقد تضعج بوصلته! حينها لمن يلجأ؟ هل يلجأ إلى الطب البشري؟ أم يلجأ إلى الطب النفسي؟

إنّ هذا مستحسن، بأن يأخذ بالأسباب ويلجأ إلى العلم للتخلّص من العقبات التي يمرّ بها، سواءً أكانت الجسدية أو النفسية.

ولكن، وفي الوقت ذاته، يوجد برنامج للصحة النفسية، يساعد على رفع المناعة الجسدية ويقوّي الصحة النفسية، كما يرفع لديه القدرة على تحمّل الصّعب، وذلك بالتقرُّب إلى الخالق عزّ وجلّ، الذي دعا الإنسان إلى التقرُّب إليه، والمؤمن يتجنّب إلى ربّه وخالقه سبحانه، بالتحدّث إليه، وطلب المزيد من

رضاه ورحمته.

إن من أجمل العلاقة مع الرَّب هو الاستئناس بالدعاء والمناجاة إذا استوحش من الدنيا، ويتلذذ بالقرب منه تعالى، والدعاء ما هو إلا مناجاة وتواصل مع الله، نزول به المهموم والكروب، وتطمئن النفس باللجوء إلى مَنْ بيده مقاليد الأمور؛ لأنَّ الإنسان كلما ازداد معرفة بالله وعلمًا، ازداد إيمانًا وطمأنينةً.

هكذا تكتب الباحثة زهراء خليفة في مقدمة كتابه الذي أرادت من خلاله تقديم علاجًا نفسيًا وصحيًا للإنسان عبر تقربه إلى الله سبحانه وتعالى مستعينًا في ذلك على الدعاء والمناجاة والابتهاال إلى الله، وقد تضمَّن كتابها جملة مختارة من أدعية أهل البيت (عليه السلام) التي تُمثِّل -بتعبيرها- أروع المضامين وأرقى المعاني وأجلها في مجال العقيدة والسلوك والوجدان.

### مسالك التقدم..

#### مداخل في الأسس والسياسات

الكاتب: عبد الإله بلقزيز.

الناشر: مركز دراسات الوحدة العربية - بيروت.  
الصفحات: ١٩١ من القطع الكبير.  
سنة النشر: ط ١ - ٢٠٢٢ م.

يمكن لتقدُّم المعرفة والفكر والثقافة أن يُبصر النور من طريق جهود أفرادٍ مبدعين شغوفين بالتحصيل العلمي والثقافي؛ ويمكن هؤلاء أن يُطلقوا حركةً واسعةً من التيارات والمدارس ويُنتجوا نهضةً ثقافيةً كبيرةً، كما حصل في أوروبا بين القرنين السادس عشر والثامن عشر

«فَقَادَ -استطرادًا- إلى الإصلاح الديني والثورة العلمية والصناعية والثورات الديمقراطية...». غير أنَّ تقدُّم المعرفة والفكر، اليوم، لم يعد حصيلة مجهود أفراد مرموقين، بل بات شأنًا يُصنع من طريق مؤسَّسي؛ من طريق النهوض بالمؤسسات المُنتجة للمعرفة والعلم والثقافة. وعليه، بات مقياسُ التقدُّم في المجال هذا هو درجة النمو والتقدُّم الذي تُحرزه قطاعات ثلاثة: قطاع البحث العلمي، النظام التعليمي؛ ثم نظام الاكتساب اللغوي. والقطاعات هذه لم تعد مجرد ميادين لتجسُّد عمليَّة التقدُّم فيها، بل باتت من وسائل إنتاج التقدُّم التي لا غنى عنها.

وليس من سبيل إلى ابتناء قطاع علمي حقيقيٍّ إلا من طريق تحديث المنظومة التعليميَّة وإعادة تأهيلها حتَّى تكون قادرةً على أداء دور مَصْنَع المعرفة في المجتمع، ومصدر التثقيف والتَّنوير وصقل الوعي. الاستثمار في النظام التعليمي، اليوم، استثمارٌ في المستقبل؛ في التَّمنية والنهضة والتقدُّم و، بالتالي، توفير لقاعدة الارتكاز لتنمية البحث العلمي. وكما لا تملك الأسر الفقيرة من وسيلةٍ للتَّرفي الاجتماعيِّ سوى تعليم أبنائها، كذلك ليس للدول الفقيرة من طريق إلى التقدُّم إلا بنشر التعليم بين مواطنيها وتطوير المنظومة التعليميَّة وتأهيلها لكي تُنتج الموارد البشريَّة المؤهَّلة لخوض غمار البناء التَّنمويِّ والنهضويِّ الذي تتغيَّر به أوضاع المجتمع إلى الأحسن. وما من مجتمع من مجتمعات العصر الحديث أصاب كبير نُجَح في تحقيق إقلاعه النهضويِّ إلا من هذا الطَّريق اللاحق، ومن بَوَّابة التَّعليم الحديث والمنتج.

وفق هذا التَّصوُّر يُجَلَّل بلقزيز عوامل



المحفّزات التي لن تتبلور في مخزونهم المعرفي على الإطلاق. ممّا يعني أن مقدرتهم الجوهرية على استخلاص المقارنات والاستدلالات عند القراءة ستكون أقلّ تطوراً. تأخذ أدمغة الشباب في التطوّر دون وجود أيّ داع للقلق المحيط بهم على خلاف معظمنا، وعلى الرغم من ذلك فإنّ كثيرًا من شبابنا لا يقرأ سوى المطلوب منه، وفي كثير من الأوقات لا يقرؤون البتة!

### فلسفة التكوين وفكرة الثقافة.. الثقافة ونظرية البيلدونج

الكاتب: محمد شوقي الزين.  
الناشر: دار الروافد الثقافية - بيروت.  
الصفحات: ٤٠٦ من القطع الكبير.  
سنة النشر: ط ١ - ٢٠٢٢ م.  
الكتاب ينكب على فكرة الثقافة والغور داخل استعمالاتها، لجسّ نبض هموها الفلسفية والوجودية. تراهن فكرة البيلدونج على موقف الإنسان في العالم، لتكون هذه الفكرة علّة مباشرة لمباحث الثقافة في طيّات هذا العمل.  
الكتاب حيوي وشغوف بأشكال الحياة والكينونات وممارسات الثقافة، مهمّة بما قدّمته الثقافة الألمانية (مع هردر وشيلر وكاسيرر وهو مبولت وهيغل ونيتشه...). والكتاب في بابه أصيل؛ إذ ينفرد المجلّد الأول من مشروع «نقد العقل الثقافي» عن بقية المصنفات في فلسفة الثقافة للحفر بعمق في مفردة البيلدونج الألمانية، حيث الكائن في تطوّر طبيعي وروحي. تفصّل فكرة البيلدونج كمبدأ مكوّن بين المعرفة والسلوك، فهي تتجاوز الأنساق المعرفية

إحباط المشروع الفكري النهضوي والمشاريع التحديثية العربية في تحقيق تقدّم فعلي في البلاد العربية على مختلف الصعد السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية.

### أيها القارئ: عد إلى وطنك.. الدماغ القارئ في عالم رقمي

الكاتب: ماريان وولف.  
ترجمة: شوق العنزي.  
الناشر: دار أدب للنشر والتوزيع - الرياض.  
الصفحات: ٣٩١ من القطع الوسط.  
سنة النشر: ط ١ - ٢٠٢١ م.  
إن جودة قراءتنا ليست مؤشراً على جودة تفكيرنا فحسب، بل المسلك الأشهر نحو تطوير دروب جديدة تماماً، تتعلّق بالتطوّر العقلي لجنسنا البشري. ثمة الكثير على المحك فيما يخص تطوير عقلنة القراءة، وفي التغييرات المتسارعة التي تميّز الآن إصداراته الحالية والمتقدّمة. ليس عليك سوى تفحص ذاتك، ولعلّك لاحظت سلفاً كيف تتغيّر جودة انتباهك كلّما قرأت شيئاً ما على الشاشات والأجهزة الرقمية، أو لعلك شعرت بوخزة تأنيب ضمير مفاجأة، وذلك لإحساسك أن هناك شيئاً خفياً ينقصك، كلما حاولت الانغماس في كتابك المفضل، مثل طرف شبحي، تتذكّر القارئ الذي كُتبت، لكن لا يمكنك استدعاء (الشبح المتيقّظ) ذاك مع شعور البهجة ذاته الذي شعرت به عندما سافرت ذات مرة من مكان ما خارج الذات إلى فضائك الداخلي.  
إن الأمر يزداد صعوبة مع الأطفال، إذ يسهل تشتيت انتباههم على نحو مستمر، وتغمرهم

واحد منهم، أجلس في محطة الانتظار من دون أن أنتظر أي شيء.

نحن لانعبرُ الحياة، بل إن الحياة هي التي تعبرُنا، فالحياة ليست ممراً أو معبراً، بل طاقة كونية كامنة في كل الأشياء، تمتلك إرادتها التي تعلو على كل الإرادات، لكن تجلياتها تختلف من شيء لآخر، من نوع لآخر، ومن شخص لآخر... كيف إذاً يستطيع المرء أن يجعل العبور جيداً؟

قد يظن المرء أن عيش الحياة يكمن في أن يجتهد للحصول على مركز يمنحه القوة والسيطرة، أو على المال الذي يمكن أن يُوفّر له شروط حياة مادية مريحة، أو غير ذلك... وهذا يكفيه عن التأمل والبحث عن معنى للحياة.

لكن كيف يستغني المرء عن المعنى حين يقع فريسة المرض والألم، أو الملل والضجر، أو عند فقدان الأحبة أو انقضاء الشباب أو مواجهة الموت... وما أثقل هذا؟

## كيف ينتشر السلوك؟ علم العودة المعقدة

الكاتب: ديمون سنتولا.  
ترجمة: عاطف سيد عثمان.  
الناشر: المجلس الوطني للثقافة والفنون - الكويت.  
الصفحات: ٤٠٧ من القطع الوسط.  
سنة النشر: ط ١ - ٢٠٢٢ م.

غالباً ما تعاني الحركات الاجتماعية الجديدة والتقنيات المستحدثة ومبادرات تحسين الصحة العامة إلى أن تحقق نجاحاً أولياً وانتشاراً

وشبكاتها التجميعية إلى سُبل «نحت الذات» وتشكيلها وتهذيبها.

الكتاب عبارة عن «سريان تكتيكي» يسافر إلى أقاليم الشكل والصورة، مفجراً سيلاً من الإشكالات المتصلة بعلاقة الصورة بالديني والمقدس والتباساتها الفلسفية في الثقافتين المسيحية والإسلامية، كما يتتبع بمهارة وإتقان أشكال تظهر الثقافة وتجليات التربية الجمالية للإنسان، وينغمس في الطبع البشري الذي يتحوّل ويتغيّر ويتأهّب ويتهدّب وينزاح نحو المناطق الخلّاقة، فالتحوّل هو مصير الذوات، وما «البيلدونغ» إلا فكرة تُبنى بذكاء عن التحوّلات الصامتة والصاخبة - في آن معاً - لما يمسّ صميم ذواتنا.

## لماذا نعيش؟

الكاتب: سعيد ناشيد.  
الناشر: دار التنوير للطباعة والنشر - بيروت.  
الصفحات: ٢٢٤ من القطع الوسط.  
سنة النشر: ط ١ - ٢٠٢٢ م.  
بعد مرحلة من التعرّض للاتهامات والأذى بسبب آرائه وكتاباته، بلغ الأذى حدّ طرده من عمله في أصعب الظروف. ومع أنه استعاد وظيفته بعد أن تحوّل طرده إلى قضية رأي عام... كان لا بدّ لتلك المرحلة الصعبة عليه وعلى عائلته أن تجعله يتأمّل فلسفة العيش، فوقف ناشيد أمام السؤال: لماذا نعيش؟

وكان هذا الكتاب الذي يهديه إلى «الخاسرين الذين أضأوا الوقت في التأمل، فتأخروا في الطريق، ثم فاتهم القطار...». «أنا

تُسرع وتيرة تفشي الأوبئة تُعرق انتشار العدوى المعقدة (كمبادرة مؤسسة ما لتقليل أثرها الكربوني في البيئة).

يرتاد سنتولا مجالاً جديداً باستخدام الأساليب المستندة إلى الإنترنت لفهم كيف تُغيّر الشبكات الاجتماعية السلوك، ويبيّن الطرق التي يمكن من خلالها تطبيق هذه الأفكار لتحقيق تغيير مؤسسي وتطور ثقافي ونشر مبتكرات تقنية ومدّ الجسور بين التخصصات المعرفية المختلفة. وتُقدّم النتائج التي توصل إليها دروساً مهمة وملهمة للعاملين في مجالات الصحة العامة ورجال الأعمال والناشطين في حملات التغيير الذين يتطلعون إلى تسخير الشبكات لأجل مصلحة المجتمع.

بين الناس، وكثيراً ما تفشل، وذلك في الوقت الذي يتفشى فيه عديد من الأمراض بسرعة، كما تنتشر مقاطع فيديو الأطفال والقطط في فيسبوك وتويتر وتُحقّق ملايين المشاهدات في بضع ساعات. فهل يمكن استخدام الدروس المستفادة من الانتشار الفيروسي للأمراض لتحسين انتشار السلوكيات والمبتكرات النافعة؟ في كتابه الأول «كيف ينتشر السلوك؟» يُقدّم ديمون سنتولا بحثاً أصيلاً يدرس فيه كيف تحدث التغييرات في السلوك المجتمعي - في الصحة والتكنولوجيا والتغيير المؤسسي - وسبل استغلال الشبكات الاجتماعية لتوجيه انتشار المبتكرات والسلوكيات النافعة. وتُظهر النتائج المذهلة التي توصل إليها أن الظروف نفسها التي

# 117

29th year  
Fall 2022 Ad/ 1444 Hg



Published by:  
Al-Kalema  
Forum for  
Studies &  
Researches

# AL-KALEMAH

A Quarterly Magazine Specializes in Islamis Thoughts, Current Issues and civilization Rebial

## سعر العدد

«سوريا ٦٠ ل.س	«لبنان ٣٠٠٠ ل.ل
«مصر ٧ جنيهات	«الأردن دينار ونصف
«السعودية ١٥ ريالاً	«الكويت دينار ونصف
«الإمارات العربية ١٥ درهماً	«البحرين دينار ونصف
«قطر ١٥ ريالاً	«عمان ريال ونصف
«اليمن ١٧٥ ريالاً	«العراق دينار ونصف
«ليبيا دينار ونصف	«السودان ٧٥ ديناراً
«المغرب ٢٢ درهماً	«تونس دينار ونصف
«بريطانيا ٢,٥٠ جنيه	«موريتانيا ١٥٠ أوقية
«ألمانيا ١٠ ماركات	«فرنسا ٣٠ فرنكاً
«هولندا ١٠ فلورن	«سويسرا ١٠ فرنكات
«أمريكا ٥ دولارات	«إيطاليا ٥٠٠ ليرة
	«كندا ٥ دولارات
	«استراليا ٦ دولارات

«الدول الأفريقية ٤ دولارات.  
«الدول الأوروبية والأمريكية الأخرى ٥ دولارات.

موقعنا على الإنترنت: [www.kalema.net](http://www.kalema.net)