



السنة الخامسة والعشرون  
صيف ٢٠١٨م / ١٤٣٩هـ



أتصدر عن  
منتدى الكلمة  
للدراسات  
والأبحاث

# الكلمة

مجلة فصلية تعنى بشؤون الفكر الإسلامي وقضايا العصر والتجديد الحضاري

## ◆ كتب:

في مواجهة  
الحدثة  
وتداعياتها

## ◆ ندوات:

مناهج البحث  
عند مفكري  
الإسلام المعاصر

◆ نهضة الإمام الحسين.. ومنهج التحليل الحضاري

◆ شيعة العراق والدولة العراقية

◆ تفكيك مقولات التطرف الديني.. الجهاد القتالي

◆ معالم الإنسان الانتماني في المشروع الأخلاقي لطفه

عبد الرحمن

◆ فهم الإسلام بين القراءة التقليدية والقراءة المقاصدية

◆ من قضايا النحو والدلالة عند الجويني

# الكلمة

مجلة فصلية تعنى بشؤون الفكر الإسلامي وقضايا العصر والتجديد الحضاري

تصدر عن منتدى الكلمة للدراسات والأبحاث

رئيس التحرير: زكي الميلاد

مدير التحرير: محمد محفوظ

## هيئة التحرير

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

## الهيئة الاستشارية

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

## الراحلون

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

## المراسلات

LEBANON – P.O. Box: 113 / 5789

Hamra – Beirut 2070 1103

KUWAIT – P.O. Box: 941 – Dasman 15460

http: //www. kalema.net

Email: kalema@kalema.net

لبنان - ص. ب. ٥٧٨٩ / ١١٣

الحمراء - بيروت ٢٠٧٠ ١١٠٣

الكويت - ص. ب. ٩٤١ - دسمان ١٥٤٦٠

موقع المجلة على الإنترنت

البريد الإلكتروني

## التنفيذ الطباعي

مؤسسة التاريخ للطباعة والنشر والتجارة

بيروت - لبنان - طريق المطار خلف جولدن بلازا

## التوزيع

مؤسسة الفلاح للنشر والتوزيع - لبنان

## الاشتراك السنوي

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

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



## قواعد النشر في المجلة

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

يشترط في المادة المرسلة الشروط التالية:

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

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



## الكلمة الأولى

■ نهضة الإمام الحسين.. ومنهج التحليل الحضاري / زكي الميلاد ..... ٥

## دراسات وأبحاث

- شيعة العراق والدولة العراقية / محمد محفوظ ..... ٢٢
- تفكيك مقولات التطرف الديني.. الجهاد القتالي / الدكتور محمد الناصري ..... ٣٩
- معالم الإنسان الائتماني في المشروع الأخلاقي لطفه عبد الرحمن / الدكتور قويدري الأخضر .... ٦٤
- من قضايا النحو والدلالة عند الجويني / الدكتور عادل فتحي رياض ..... ٩٢
- في التظنن.. بول ريكور منازعاً لفلاسفة الشبهة / الدكتور عبد الرزاق بلعقروز ..... ١١٦
- جاك لوغوف ومفهوم العصر الوسيط الطويل / الدكتور عبدالرحيم الحسناوي ..... ١٢٨

## رأى ونقاش

■ فهم الإسلام بين القراءة التقليدية والقراءة المقاصدية / د. محسن كديور - ترجمة د. توفيق السيف ..... ١٤١

## كتب قراءة ونقد

■ في مواجهة الحداثة وتداعياتها / محمد تهامي ذكير ..... ١٦٦

## نظرات

■ مناهج البحث عند مفكري الإسلام المعاصر / محمد تهامي ذكير ..... ١٧٣

## رسائل جامعية

- الرؤية الإسلامية لمشكلة الحضارة.. زكي الميلاد أنموذجاً / أحمد علال ورشيد بن السني .. ١٨٧
- إصدارات حديثة / إعداد: حسن آل حمادة ..... ١٩٤

ثمة حاجة ثقافية مستديمة لتفكيك كل مظاهر التطرّف والإرهاب في المنطقة العربية والإسلامية؛ لأنه دون العمل على تفكيك هذه الظاهرة الخطيرة، ستعاني كل هذه المنطقة وجوارها من متواليات التطرّف الديني.. ولا نبالغ حين القول: إنه دون إنهاء هذه الآفة الخطيرة من مجالنا الإسلامي، سيبقى هذا المجال بكل دوائره ومستوياته يعاني من الويلات من جرّاء هذا التطرّف والإرهاب.

لذلك ثمة حاجة مستديمة لتعزيز العمل الثقافي والديني، الذي يستهدف تطهير البيئة الإسلامية من كل جذور هذا التطرّف الديني الذي يدمّر كل مكاسب الساحة العربية والإسلامية.

ودراسات وأبحاث هذا العدد، لا تخرج عن هذه المهمة الثقافية المستديمة.. فجاءت كلمة السيد رئيس التحرير بعنوان: «نهضة الإمام الحسين ومنهج التحليل الحضاري». ودراسة السيد مدير التحرير جاءت بعنوان: «شيعة العراق والدولة العراقية». ويشاركنا في هذا العدد الدكتور توفيق السيف بعمل مترجم من خلال ترجمة دراسة الدكتور محسن كديور، وهي بعنوان: «فهم الإسلام بين القراءة التقليدية والقراءة المقاصدية».

إضافة إلى دراسات وأبحاث توزّعت على أبواب المجلة الثابتة. نأمل أن يكون هذا العدد إضافة نوعية في مشروع تعزيز الاعتدال ومحاربة التطرّف ومشروع الإصلاح في الأمة. والله الموفق..





# نهضة الإمام الحسين..

ومنهج التحليل الحضاري

زكي الميلاد

- ١ -

## قضية الحسين.. ومصائر الأمة

في أيّ سياق نضع قضية الإمام الحسين عليه السلام وحركته واستشهاده في كربلاء سنة ٦١ هجرية؟ هل تتصل هذه القضية بالسياق العام للأمة ومصائرهما التاريخية والحضارية؟ أم أنها تندرج في سياقات أخرى ظرفية أو مكانية، سياسية أو اجتماعية، نفسية أو عاطفية، أو غير ذلك من سياقات محدودة، ولا تأثير لها على مصائر الأمة التاريخية والحضارية؟

الملاحظ بصورة عامة أن هذه القضية الكبرى جرى التعامل معها بعيداً عن السياق العام المتصل بالأمة ومصائرهما، فهناك من تعامل معها باعتبارها قضية مأساوية حصلت وخلفت حزناً، وتركت ألماً، وأصابت وجعاً، وعُدّت من القضايا المأساوية التي مرّت على التاريخ الإسلامي وسُجّلت في أحداث النصف الثاني من القرن الأول الهجري في عصر الدولة الأموية.

وهناك من تعامل معها باعتبارها مجرد حادثة حصلت في وقتها، وبات الحديث عنها يجري كما يجري مع غيرها من الحوادث التاريخية الأخرى، وتعرف

تارة من جهة المكان فيقال لها: حادثة كربلاء، وتارة تعرف من جهة الزمان فتحسب على حوادث سنة ٦١ هجرية في عهد الحاكم الأموي يزيد بن معاوية، وتارة تعرف من جهة الأشخاص فيقال لها: حادثة مقتل الحسين وأهل بيته، أو مقتل الحسين وأصحابه.

وهناك من تعامل معها باعتبارها قضية سياسية تندرج في إطار النزاع السياسي بين المعارضة والسلطة في تاريخ المسلمين، المعارضة التي رفضت الاعتراف بشرعية السلطة، والسلطة التي جابهت المعارضة باستعمال القوة لفرض الأمر الواقع، فكانت الغلبة لصالح السلطة بعد معركة دامية غير متكافئة لا من ناحية العدد ولا من ناحية العتاد.

والمدحش أن هناك من أهمل هذه القضية وتغافل عنها كلياً، لدوافع وأسباب ليست واضحة في ظاهرها أو غير منكشفة نتيجة عدم البوح بها صراحة، ما فتح على أصحاب هذا الرأي باب التأويلات القرية منها والبعيدة، وذلك بسبب غرابة هذا الموقف الذي تعامل مع قضية هي بكل المقاييس التاريخية والإنسانية لا تحتل الإهمال ولا التغافل، لعظمتها وفداحتها من جهة، ولتأثيراتها وتداعياتها البعيدة والممتدة من جهة أخرى.

ومثل هذا الإهمال والتغافل المستغرب حصل حتى من بعض الكتّاب العرب المسلمين المعاصرين، ومن أولئك الذين كانت لهم كتابات عاجلت مسألة المنهج في دراسة التاريخ الإسلامي، نقداً لبعض المنهجيات المتبعة، خاصة منهجيات المستشرقين الموصوفة بالتحيز والتحاميل، ومنهجيات تلامذتهم العرب والمسلمين التابعين لهم، وبحثاً عن طريقة أخرى تكون -في نظر هؤلاء- سليمة وقوية في دراسة وتحليل التاريخ الإسلامي قضاياه وحوادثه.

وفي هذا النطاق يمكن الإشارة لِعَمَلَيْنِ يصلحان أن يكونا شاهداً تطبيقياً على مثل هذا الإهمال والتغافل المستغرب، هما: كتاب الباحث المصري محمد قطب (١٩١٩-٢٠١٤م) الموسوم بعنوان: (كيف نكتب التاريخ الإسلامي؟) الصادر سنة ١٩٩٩م، وكتاب الباحث العراقي الدكتور عماد الدين خليل، الموسوم بعنوان: (مدخل إلى التاريخ الإسلامي) الصادر سنة ٢٠٠٥م.

بالنسبة إلى الكتاب الأول، اعتبر قطب كتابه ينصبّ في أمر المنهج الذي على أساسه يُعاد كتابة التاريخ الإسلامي، متتبّعاً في هذا الشأن مراحل التاريخ الإسلامي وأطواره، منذ ظهور الإسلام وممتداً إلى ما بعد الدولة العثمانية، متوقفاً عند كل مرحلة تاريخية، مبرزاً فيها ملامحها الأساسية، ومحدداً -وفق طريقته- كيف ينبغي إعادة كتابتها من جديد، متخطياً عيوب المناهج المتبعة خاصة مناهج المستشرقين وتلامذتهم التابعين، ومتحلياً بالمنهج البديل

المقترح حسب وجهة نظره.

وأثناء قراءاته وفي مرحلة التدريس، لاحظ قطب أن التاريخ الإسلامي لا يُقدّم بمنهج صحيح سواء لطلاب العلم أو للقارئ العام، وأن معظم ما يُقرأ في الدراسات الحديثة هو ما قدّمه المستشرقون سواء بطريق مباشر من كتبهم، أم من طريق تلاميذهم من المؤرخين المسلمين، الذين يتلقّون كلام المستشرقين - حسب قوله - كأنه القول الفصل الذي لا يحتمل النقاش.

وغني عن البيان عند قطب أن المستشرقين كانوا أنشط ما يكونون في عملهم التخريبي في مجال التاريخ الإسلامي، لهذا أحس أنه لا بد من إعادة كتابة التاريخ الإسلامي على نسق آخر يغيّر ما يقدمه المستشرقون وتلاميذهم العرب والمسلمون.

وحين اقترب قطب من التاريخ الإسلامي، حدّد التساؤلات التي تشكّل منهجه في إعادة كتابة التاريخ الإسلامي، وهذه التساؤلات هي:

- على أي أساس نقول: إنه يجب إعادة كتابة التاريخ الإسلامي؟
- ما الهدف من إعادة الكتابة؟ وما العيب فيما هو مكتوب بالفعل؟
- ما نواحي التقصير التي نريد أن نستكملها، أو نواحي الانحراف التي نريد أن نتحاشاها حين نعيد كتابة التاريخ؟<sup>(١)</sup>.

أمام هذه التساؤلات رأى قطب أن هناك عدة ملاحظات في أكثر من اتجاه تجعله يلجّ على ضرورة إعادة كتابة التاريخ الإسلامي، منها ما يتّصل بالمصادر الإسلامية القديمة وما عليها من ملاحظات، ومنها ما يتّصل بالمراجع الحديثة وما فيها من عيوب، ومنها ما يتّصل بالمنهج بصيغة عامة وعيبيها الرئيس - في نظره - هو التركيز على التاريخ السياسي للمسلمين على حساب بقية مجالات الحياة الإسلامية الأخرى العقديّة والفكرية والحضارية والعلمية والاجتماعية، خاصة وأنه يرى أن التاريخ السياسي للمسلمين هو أسوأ ما في تاريخهم كله.

هذا عن الجانب المنهجي العام، ومن ثم تحوّل قطب إلى الجانب المنهجي الخاص المتعلّق بدراسة مراحل التاريخ الإسلامي وأطواره المتعاقبة، واضعاً ملاحظاته المنهجية، وتنبيهاته التربوية على كل مرحلة من تلك المراحل، وكيف ينبغي في نظره إعادة كتابتها من جديد.

وما أثار الدهشة أن قطباً تتبّع تلك المراحل وأكمل الحديث عنها، من دون أن يأتي

(١) محمد قطب، كيف نكتب التاريخ الإسلامي؟، القاهرة: دار الشروق، ١٩٩٢م، ص ١١.



على ذكر الحسين وقضيته وشهادته، أهملها وتغافل عنها حتى عندما اقترب من زمن الحادثة، وتطرق إلى عصرها وكأنها ليست من الحوادث المهمة التي يجدر التوقف عندها، أو ليست من الوقائع المؤثرة التي تتصل بإعادة كتابة التاريخ الإسلامي!

وحين توقف قطب عند فترة الحكم الأموي، رأى أن هناك ثلاثة انحرافات قد حصلت هي:

أولاً: تحول الحكم من الخلافة إلى الملك العضوض.

ثانياً: محاولة إسكات الناس بالقوة عن مراقبة أعمال الحاكم، وصرفهم بالعنف عن أداء واجبهم الإسلامي.

ثالثاً: البجحة في بيت المال.

هذه الانحرافات الثلاثة فصل قطب الحديث عنها، من دون أن يتطرق إلى قضية الحسين لا من قريب ولا من بعيد، مع أنه اقترب منها عند حديثه عن إسكات الناس بالقوة الذي عدّه الانحراف الثاني، مع ذلك تجنّب قطب هذه القضية إهمالاً وتغافلاً، ليس سهواً ولا جهلاً، وإنما بعلم ودراية.

ويزداد الأمر غرابة ودهشة في إهمال هذه القضية وتغافلها، حين يتحدث قطب عن المحاذير التي يجب مراعاتها عند إعادة كتابة هذه الفترة، نعني بها فترة الحكم الأموي؛ إذ يرى أن الانحرافات السياسية التي وقعت من بني أمية لم تكن درجتها خطيرة بالقياس إلى الأحداث التي وقعت في ذلك الحين، وكانت تبدو في نظر كثير من الناس مستساغة بالقياس إلى تلك الأحداث، أو على الأقل لها ما يبررها<sup>(٢)</sup>.

وحسب هذا الرأي، فإن قضية الحسين وقتله وأهله وأصحابه وهم من هم، لم تكن درجتها خطيرة!

وتمادياً في هذا الموقف واسترسالاً معه، يرى قطب أن الانحرافات التي أسسها بنو أمية، لم تكن -في وقتها- بادية الخطر؛ لأن حجمها كان ضئيلاً، وكانت الظروف تشكّل ستاراً تختفي وراءه المخالفات.

ويفهم من هذا الرأي كذلك، أن قضية الحسين وقتله وأهله وأصحابه لم تكن في وقتها بادية الخطر! أو أن الظروف آنذاك شكّلت ستاراً حجب ما وراءها!

(٢) محمد قطب، المصدر نفسه، ص ١٤٢.

وجماع القول، أننا نتفق مع قطب بأن التاريخ الإسلامي بحاجة إلى إعادة كتابة من جديد، لكن هل يحق إهمال قضية الحسين وثورته ونهضته والتغافل عنها في هذه إعادة! وهل يمكن كتابة التاريخ الإسلامي من دون ذكر الحسين وقضية العادلة! فالحسين بثورته ونهضته كتب تاريخاً جديداً للمسلمين، ولا قيمة لتاريخ لا ذكر فيه للحسين.

لقد برهن قطب -مرة أخرى- على أن التاريخ الإسلامي بحاجة إلى إعادة كتابة من جديد، والإعادة التي دعا إليها هي بحاجة إلى إعادة، ومن بعد كتابه ما زال السؤال مطروحاً: كيف نكتب التاريخ الإسلامي؟

وبالنسبة للكتاب الثاني، كتاب الدكتور عماد الدين خليل الموسوم بعنوان: (مدخل إلى التاريخ الإسلامي)، فقد أراد منه تقديم فصول تعالج التاريخ الإسلامي من خلال رؤية جديدة، متوخياً البحث عن منهج جديد لفهم التاريخ الإسلامي وإدراك مقوماته الأساسية، طارحاً هندسة جديدة لوقائعه تقوم على معالجة أربعة أركان أساسية في التاريخ الإسلامي، حددها في القضايا الآتية:

أولاً: الدولة والسلطة والقيادة.

ثانياً: الدعوة والانتشار والتعامل مع الآخر.

ثالثاً: التحديات والهجمات المضادة والعلاقات الدولية.

رابعاً: الحياة الاجتماعية.

لكن اللافت في هذه المحاولة التي توخّت الانطلاق من رؤية جديدة للتاريخ الإسلامي، أنها تجاهلت كلياً قضية الحسين وحرسته واستشهاده، ولم يتم التطرّق إليها بأية صورة كانت، لا عند الحديث عن فترة الأمويين التي خصّص لها المؤلف فقرة في الفصل الأول الذي ناقش موضوع الدولة والسلطة والقيادة، باعتبار أن الإمام الحسين عليه السلام استشهد خلال هذه الفترة.

ولا عند الحديث عن تيار التغيير الذي نال فقرة في الفصل الأول كذلك، أشار فيها الدكتور خليل إلى حركات المعارضة، ورأى أن جذورها تمتد إلى فترة مبكرة من تاريخ الإسلام، ولم تكن واقعة الفتنة -في نظره- إلا تعبيراً بشكل أو بآخر عن الجدل مع السلطة، وقد تبلورت عبر هذه الواقعة -وبخاصة في مراحلها الأخيرة- الملامح الأساسية المبكرة لحركات المعارضة الثورية الأولى في التاريخ الإسلامي<sup>(٣)</sup>.

هذه الحركات يقصد بها الدكتور خليل «الخوارج، وتتابع من بعدها الحركات:

(٣) عماد الدين خليل، مدخل إلى التاريخ الإسلامي، بيروت: المركز الثقافي العربي، ٢٠١٣م، ص ٩٧.

الشيعة بأجنحتها المختلفة، وحركة المختار، والحركة الزبيرية، وحركة يزيد بن المهلب، وحركة ابن الأشعث، والحركة العباسية، وحركة المرابطين والموحدين، والتنظيمات الصوفية والحرفية إلى آخره»<sup>(٤)</sup>.

وهذا يكون الدكتور خليل قد اقترب من حركة الحسين لكنه تجاهلها، ولم يأت على ذكرها ليس سهواً ولا نسياناً بالتأكيد وهو الضالع بالتاريخ الإسلامي تخصصاً وتأليفاً وتدريباً، وإنما لأسباب هو أعلم بها، شاء ألا يُفصح عنها، لكنه بهذه الطريقة فتح عليه باب التأويلات القريبة أو البعيدة؛ لأن حدثاً بحجم حركة الحسين وعظمتها وتعاضمها في التاريخ يستحيل على التجاهل، ولا يقبل التغافل بأية حال من الأحوال.

والمحصلة أن الدكتور خليل لا يرى مكاناً لحركة الإمام الحسين عليه السلام في مدخله إلى التاريخ الإسلامي، ولا لأهل البيت أئمةً وسيرةً الذين تجاهلهم كلياً، ولم يأت على ذكرهم لا جمعاً بالعنوان العام، ولا فرداً بالعنوان الخاص، سوى الحديث المقتضب عن الإمام علي عليه السلام باعتباره واحداً من خلفاء المسلمين.

وأساساً، هل يمكن قراءة التاريخ الإسلامي بعيداً عن حركة الحسين وثورته ونهضته التي رجّت لها الأرض رجاً؟! فكل قراءة للتاريخ الإسلامي تتجاهل حركة الحسين وتتغافل عنها لأي سبب كان، هي قراءة منقوصة، وقراءة غير صافية، وليسمح لنا الدكتور خليل بالقول: إنها قراءة صماء وعمياء.

وكما أكد قطب من قبل بكتابه (كيف نكتب التاريخ الإسلامي؟)، على بقاء السؤال نفسه، وأنه بدل أن يتخطاه جاء وثبته، وجعلنا نتساءل مرة أخرى: كيف نكتب التاريخ الإسلامي؟ كذلك الحال حصل مع الدكتور خليل الذي أكد لنا بعد كتابه، ضرورة البحث عن مدخل جديد للتاريخ الإسلامي.

نقول هذا الكلام لأننا نرى أن قضية الإمام الحسين عليه السلام وثيقة الصلة بالسياق العام للأمم ومصائرنا التاريخية والحضارية، ماضياً وحاضراً، فلا يصح تجاهلها ولا التغافل عنها، لا بالطريقة التي حصلت مع قطب في كتابه (كيف نكتب التاريخ الإسلامي؟)، ولا بالطريقة التي حصلت مع الدكتور خليل في كتابه (مدخل إلى التاريخ الإسلامي)، ولا مع غيرهما كذلك.

(٤) عماد الدين خليل، المصدر نفسه، ص ٩٧.

- ٢ -

### معركة صفين.. ودورة الحضارة الإسلامية

قدّم لنا المفكر الجزائري مالك بن نبي (١٣٢٢-١٣٩٣هـ / ١٩٠٥-١٩٧٣م) نموذجاً تطبيقياً فعّالاً يتّصل بما نروم الوصول إليه والبرهنة عليه، حين ربط معركة صفين بدورة الحضارة الإسلامية وتحولاتها، الحدث الذي امتزج نسقياً في تحليلاته الحضارية، وظل حاضراً لا يغيب عن خطابه الفكري، وبطريقة تلفت الانتباه إليه، واكتسب صفة العلامة الدالة ثقافياً، كاشفاً عن حضور التاريخ في منهجه الحضاري.

من بين أحداث التاريخ الإسلامي الكثيرة والكبيرة، الفعّالة والمؤثّرة، توقّف ابن نبي عند معركة صفين التي حصلت سنة ٣٧ هجرية في منطقة قرب الرقة على شاطئ الفرات من جانبه الغربي، وجرت -كما هو معروف- بين جيش الإمام علي عليه السلام خليفة المسلمين، وجيش معاوية بن أبي سفيان القادم من الشام، وعُدّت هذه المعركة من أكثر حوادث التاريخ الإسلامي حضوراً في كتابات ابن نبي، وشكّلت سمة يتفارق بها عن الكتاب الآخرين.

كشفت هذه الحادثة عن تأملات مستفيضة في كتابات ابن نبي، جعلته يقدّم قراءة متميّزة يكاد يتفرّد بها في دراسته لدورة الحضارة الإسلامية، فقد أخرج هذه الحادثة من إطارها الضيق والمحدود زمنياً ومكاناً، وأعطاهما بُعداً وأفقاً بعيداً وواسعاً، ناظرًا لها من خلال منهجه في التحليل الحضاري باعتبارها حادثة غيرت مجرى التاريخ الإسلامي ودورة الحضارة الإسلامية.

وعن علاقته بهذه الحادثة، ذكر ابن نبي أنه تنبّه إليها من طريق صديقه الجزائري محمد بن حمودة بن الساعي (١٣٢٠-١٤١٨هـ / ١٩٠٢-١٩٩٨م) الذي تصاحب معه في فرنسا، وكان من الأشخاص الذين تركوا أثراً خاصاً في نفسه، مادحاً ذكائه وثقافته، وعدّه أستاذاً في فلسفة الإسلام، قائلاً عنه: «هو الذي كشف لي موقعة صفين المشهورة، وأثار انتباهي لها، وقد منحتها فيما بعد معنى منهجياً في دورة الحضارة الإسلامية»<sup>(٥)</sup>.

ومع أن هذه الحادثة حضرت في العديد من مؤلفات ابن نبي، إلّا أن المرجع الأساسي لها يتحدّد في كتابين بارزين هما: كتاب (شروط النهضة) الصادر بالفرنسية في الجزائر سنة ١٩٤٨م وبالعربية في القاهرة سنة ١٩٥٧م، وكتاب (وجهة العالم الإسلامي) الصادر بالفرنسية في باريس سنة ١٩٥٤م وبالعربية في القاهرة سنة ١٩٥٩م.

(٥) مالك بن نبي، العفن، ترجمة: نور الدين خندودي، الجزائر: دار الأمة، ج ١، ٢٠٠٧م، ص ٩٨.

في كتاب (شروط النهضة) الذي قدّم فيه ابن نبي التحليل النظري لدورة الحضارة مستنداً لدورة الحضارية الإسلامية، وعند حديثه عن الدورة الخالدة، تطرّق ابن نبي لواقعة صفين، وجاء الحديث عنها من زاويتين، الزاوية الأولى تتّصل بدورة التاريخ بصورة عامة، والزاوية الثانية تتّصل بدورة الحضارة الإسلامية ومراحلها.

بشأن الزاوية الأولى، يرى ابن نبي أن للتاريخ دورة وتسلسلاً، فهو تارة يسجّل للأمة مآثر عظيمة ومفاخر كريمة، وتارة أخرى يلقي عليها دثارها ليُسلمها إلى نوم عميق، وأخذاً بهذه الملاحظة يتحتّم علينا - في نظر ابن نبي - أن ننظر إلى مكاننا من دورة التاريخ، وندرك أوضاعنا وما يعتورنا من عوامل الانحطاط وما ننطوي عليه من أسباب التقدّم، فإذا حدّدنا مكاننا من دورة التاريخ، سهل علينا أن نعرف عوامل النهضة أو السقوط في حياتنا.

يريد ابن نبي من هذا التمهيد أن يؤكّد ضرورة الكشف عن النقطة التي نبدأ منها تاريخنا، وكيف أننا نجهل هذه النقطة، ومن هنا تبدأ الكارثة، وحسب قوله: «لعل أعظم زيغنا وتنكبنا عن طريق التاريخ، أننا نجهل النقطة التي منها نبدأ تاريخنا، ولعل أكبر أخطاء القادة أنهم يُسقطون من حسابهم هذه الملاحظة الاجتماعية، ومن هنا تبدأ الكارثة، ويخرج قطارنا عن طريقة حيث يسير خبط عشواء، ولا عجب فإن كوارث التاريخ التي تحيد بالشعب عن طريقه ليست بشاذة»<sup>(٦)</sup>.

ومثل هذه الكارثة - في تصوّر ابن نبي - أصابت العالم الإسلامي، وتحدّدت عنده في واقعة صفين، شارحاً رأيه قائلاً: «ونحن نجد مثلها في الكارثة التي أصابت العالم الإسلامي في واقعة صفين، فأخرجته من جو المدينة الذي كان مشحوناً بهدي الروح وبواعث التقدّم، إلى جو دمشق حيث تجمّعت مظاهر الترف وفتور الإيمان»<sup>(٧)</sup>.

وبشأن الزاوية الثانية، وعند حديثه عن مراحل الحضارة الإسلامية، يرى ابن نبي أن المرحلة الأولى ابتدأت من غار حراء إلى صفين، ويعدها المرحلة الرئيسية التي تركّبت فيها عناصرها الجوهرية، وكانت دينية بحتة تسودها الروح، وظلّت روح المؤمن هي العامل النفسي الرئيسي فيها، من ليلة حراء ووصلت إلى القمة الروحية للحضارة الإسلامية مع واقعة صفين<sup>(٨)</sup>.

(٦) مالك بن نبي، شروط النهضة، ترجمة: عمر مسقاوي وعبدالصبور شاهين، دمشق: دار الفكر، ٢٠٠٠م، ص ٥٢.

(٧) مالك بن نبي، المصدر نفسه، ص ٥٣.

(٨) مالك بن نبي، المصدر نفسه، ص ٥٨.

ومن شدة وثوق ابن نبي بهذا الرأي، تساءل متعجباً: «لماذا لم ينتبه المؤرخون إلى هذه الواقعة التي حوّلت مجرى التاريخ الإسلامي؛ إذ أخرجت الحضارة الإسلامية إلى طور القيصرية الذي يسوده عامل العقل، وتزيّنه الأبهة والعظمة، في الوقت الذي بدأت تظهر فيه بوادر الفتور الدالة على أفول الروح»<sup>(٩)</sup>.

ومما لا شك فيه - في نظر ابن نبي - أن الحضارة الإسلامية قد خرجت من عمق النفوس كقوة دافعة، تتوسّع وتنتشر فوق الأرض، تتغلّب أولاً على جاذبيتها بما تبقى لديها من مخزون روحي، حتى إذا ما وهنت فيها قوى الروح وجدناها تخلد إلى الأرض شيئاً فشيئاً، مقررّاً - على ضوء ذلك - أن المدينيات الإنسانية حلقات متّصلة تتشابه أطوارها مع أطوار المدنية الإسلامية والمسيحية، إذ تبدأ الحلقة الأولى بظهور فكرة دينية، ثم يبدأ أفولها بتغلّب جاذبية الأرض عليها بعد أن تفقد الروح ثم العقل<sup>(١٠)</sup>.

أما كتاب (وجهة العالم الإسلامي) الذي قدّم فيه ابن نبي التحليل التاريخي لدورة الحضارة الإسلامية بالتركيز على مرحلة التراجع والتقهقر، فعند حديثه عن الظاهرة الدورية لانهايار المدينيات والحضارات، تطرّق ابن نبي لواقعة صفين وهو يتأمّل الأسباب البعيدة التي حتمّت تقهقر العالم الإسلامي وانحطاطه، وجاء الحديث عن هذه الواقعة من زاويتين، الزاوية الأولى تتّصل بضرورة إدراك نقطة الانكسار في منحني التطوّر التاريخي للحضارة الإسلامية، والزاوية الثانية تتّصل بتداعيات هذا الانكسار وآثاره.

بشأن الزاوية الأولى، يرى ابن نبي أن ما يهمننا في المقام الأول ضرورة تأمّل الأسباب البعيدة التي حتمّت تقهقر العالم الإسلامي وانحطاطه، وفي نظره أن أول انفصال حصل لهذا العالم في تاريخه كان في معركة صفين، ولماذا في معركة صفين؟ يجيب ابن نبي: إذ كانت حميّة الجاهلية تصطرع مع الروح القرآني، ومنذ ذلك الانفصال فقد العالم الإسلامي توازنه الأولي... وهي اللحظة التي مثلت نقطة الانكسار في منحني التطوّر التاريخي، وعدّها ابن نبي لحظة انقلاب القيم داخل حضارة معينة<sup>(١١)</sup>.

وبشأن الزاوية الثانية، يرى ابن نبي أن لحظة الانكسار التي حصلت بعد معركة صفين، كانت لها تداعيات وآثار على الصعيدين السياسي والقيمي خاصة، فعلى الصعيد السياسي رأى ابن نبي أن ما حدث في صفين أحلّ السلطة العصبية محلّ الحكومة الديمقراطية الخليفية، فخلق بذلك هوّة بين الدولة وبين الضمير الشعبي، محتويّاً في داخله جميع أنواع

(٩) مالك بن نبي، المصدر نفسه، ص ٥٨.

(١٠) مالك بن نبي، المصدر نفسه، ص ٥٩.

(١١) مالك بن نبي، وجهة العالم الإسلامي، ترجمة: عبدالصبور شاهين، دمشق: دار الفكر، ٢٠٠٢م، ص ٣٦.

التمزق، والمناقضات السياسية في قلب العالم الإسلامي<sup>(١٢)</sup>.

وعلى الصعيد القيمي، وعند حديثه عن التخلف بين الضمير والعلم، رأى ابن نبي أن هذا التخلف هو السبب المباشر في الانفصال الذي حدث في العالم الإسلامي في صفين، فنتج عنه انفصال بين أولئك الذين تمثلوا الفكر القرآني الجديد، وأولئك الذين استعبدتهم حمية الجاهلية وأفكارها الاجتماعية، وشرائط الحياة التي جاء القرآن ليمحوها محوًا من طبائع الناس<sup>(١٣)</sup>.

وبهذا يكون ابن نبي بمنهجه الحضاري قد أخرج حادثة صفين من إطارها الضيق والمحدود الذي يُعطى لها في كتب التاريخ قديمًا وحديثًا بوصفها حدثًا سياسيًا وعسكريًا، ووضعها ضمن إطار عام وواسع يتصل منهجيًا بدورة الحضارة الإسلامية وتحولاتها، ناظرًا لهذا الحدث باعتباره نقطة الانكسار في منحنى التطور التاريخي لدورة الحضارة الإسلامية، ويعني به لحظة أفول الروح، مقدمًا لنا نموذجًا تطبيقيًا لربط واقعة حصلت في العقد الرابع من تاريخ الإسلام، بما آلت إليه الأمة في مصائرنا التاريخية والحضارية.

- ٣ -

### من صفين إلى كربلاء.. ومنهج التحليل الحضاري

اعتنى مالك بن نبي بحادثة صفين وكتب عنها، وأدجمها في نسق تحليلاته الحضارية لدورة الحضارة الإسلامية؛ لأنه التفت لها، ووجد من أثار انتباهه إليها، لكنه لم يلتفت إلى حادثة كربلاء، ولم يجد من يثير انتباهه إليها، وهي الحادثة العظيمة التي لا يكاد يكون لها ذكر في مؤلفاته، فغابت عن تحليلاته الحضارية لدورة الحضارة الإسلامية، ولا يخلو هذا الأمر من تقصير يسجل عليه؛ لأن من يلتفت بهذه الدرجة كماً وكيفاً لحادثة صفين، يفترض منه الاقتراب لحادثة كربلاء والتنبه لها، وهذا ما لم يحدث عند ابن نبي.

وإذا كان لصفين هذا الأثر البارز في دورة الحضارة الإسلامية وتحولاتها، فلا بد أن يكون لكربلاء مثل هذا الأثر؛ نظرًا لما بينهما من علاقة تاريخية ثابتة تؤكد الاتصال من جهة، وترفع الانفصال من جهة أخرى.

وعند النظر في هذه العلاقة يمكن الكشف عن الأبعاد والحقائق الآتية:

أولاً: أن حادثة صفين بالمآلات التي انتهت إليها هي التي أنجبت حادثة كربلاء،

(١٢) مالك بن نبي، المصدر نفسه، ص ٣٦.

(١٣) مالك بن نبي، المصدر نفسه، ص ١٢٤.



ولو لم تحدث معركة صفين أو كانت خاتمتها غير الخاتمة التي آلت إليها لما حصلت معركة كربلاء، ولكانت الأحداث التي أعقبتها لها مجرى آخر غير المجرى الذي حدث.

العلاقة بين هاتين الحادثتين صفين وكربلاء، لم تكن بذلك الغموض أو الإبهام الذي يصعب تحيُّله أو التنبُّه له عند المؤرخين أو الباحثين في حقل التاريخ الإسلامي، وقد التفت لهذه العلاقة من المعاصرين الكاتب المصري خالد محمد خالد، وأشار إليها بصورتين، الصورة الأولى لها طابع التحليل، والصورة الثانية لها طابع السرد.

بشأن الصورة الأولى، يرى خالد أن كربلاء لم تكن «ملحمة ذات فصل واحد، بدأ وانتهى يوم العاشر من المحرم، بل كانت ذات فصول كثيرة، بدأت قبل كربلاء بسنوات طوال واستمرت بعد كربلاء دهرًا طويلاً. أجل، لقد بدأت ملحمة كربلاء ومأساتها، يوم تمت خدعة التحكيم، وحين وقع التمرد الرهيب، والفتنة في صفوف أتباع الإمام، ثم حين خلا الجو لراية الأمويين داخل الشام، وخارج الشام»<sup>(١٤)</sup>.

وبشأن الصورة الثانية، وتأكيدًا لكلامه نقل خالد محمد خالد الواقعة السردية التالية: «ولكأنها كان الإمام علي يرى ببصيرته الثاقبة كل ذلك المصير، فذات يوم أثناء مسيره مع جيشه إلى صفين بلغ به السير هذه الرقعة من الأرض، فتمهّل في سيره ثم وقف يتملّى مشهد الفضاء الرهيب، وسالت عبراته من مآقيه، واقترب منه أصحابه صامتين واجمين، لا يدرون ماذا أسال من مقتلتي الأسد الدموع!

ثم سألهم ويمناه ممتدة صوب تلك الأرض التي تعلّقت بها عيناه:

ما اسم هذا المكان؟

قالوا: كربلاء.

قال: هنا محط رحالهم ومهراق دمائهم»<sup>(١٥)</sup>.

وفي تعقيبه على هذه الواقعة قال خالد: «تري من كان يعني، ومن كان يعني؟ أكان يعني قرّة عينه الحسين ومن معه من إخوة له وأبناء؟ أكان يعني أولئك الأبطال الذين ستشهد هذه الأرض ذاتها استشهادهم الرهيب والمهيب بعد عشرين عامًا لا غير من هذه النبوءة الصادقة؟

ربما، وربما لم يكن إلهامه، ولم تكن بصيرته يومئذٍ معلقين بواحد بذاته من أهل بيته

(١٤) خالد محمد خالد، أبناء الرسول في كربلاء، القاهرة: دار المقطم، ٢٠٠٤م، ص ٣٢.

(١٥) خالد محمد خالد، المصدر نفسه، ص ٣٢.



المباركين. فهو على أية حال يدرك أن المعركة التي بدأها من أجل الحق لن تنتهي. ويدرك أنه لن يصبر أحد من بعده على لأوائها وضراوتها مثلما سيصبر أبناؤه الذين ورثوا البطولة كابرًا عن كابر! وحين يحتدم في البصائر النقية ولاؤها لحق مقدس، أو لمبدأ جليل، فإن هذا الاحتدام يتلقّى في لحظة إشراق روحي مددًا من الرؤية غير منظور، يكشف الغيب، ويجذب إلى دائرة الاستشراق أحداث الزمن البعيد. ولعل شيئًا كهذا، حدث ذلك اليوم، فرأى الإمام التقي النقي بلاء أبنائه وحفدته، رأى بلاءهم العظيم في سبيل القضية التي حمل لواءها، ورأى محط رحالهم، ومهراق دمائهم<sup>(١٦)</sup>.

وهذا يعني أن صورة صفين الحادثة والمعركة، الأثر والتداعيات، لا تكتمل من دون الوصول إلى حادثة كربلاء والربط التاريخي والروحي بينهما، كما أن صورة كربلاء الحادثة والمعركة، الأسباب والدواعي، لا تكتمل كذلك من دون العودة إلى حادثة صفين والربط بينهما تاريخيًا وروحياً، الأمر الذي يعني أن رؤية مالك بن نبي حول صفين لا تعدّ مكتملة لغياب حادثة كربلاء عنها.

ثانيًا: على أثر الانكسار الذي أصاب الأمة بعد معركة صفين، وأقول مرحلة الروح -حسب نظرية ابن نبي لدورة الحضارة الإسلامية- جاء الإمام الحسين عليه السلام ومثل أول مصلح في تاريخ الإسلام، أو الثائر الأول في الإسلام حسب عنوان كتاب الكاتب المصري محمد عبد الباقي سرور، حين حمل راية الإصلاح، مطلقاً نداءه الإصلاحية الشهير، معرّفًا عن نهضته الإصلاحية في الأمة قائلاً: «إني لم أخرج أشراً ولا بطراً ولا مفسداً ولا ظالماً، وإنما خرجت لطلب الإصلاح في أمة جدي، أريد أن أمر بالمعروف وأنهاى عن المنكر، فمن قبلني بقبول الحق فالله أولى بالحق، ومن ردّ عليّ هذا أصبر حتى يحكم الله بيني وبين القوم بالحق وهو خير الحاكمين»<sup>(١٧)</sup>.

والغريب في الأمر أن ابن نبي حين التفت لما بعد صفين، مع أنه ما كان بصدد مناقشة هذه القضية، إلا أنه رأى أن الطاغية المستبد قد ظهر من جديد في شخص الحاكم، لكن العبد لم يظهر بعد آنذاك في شخص المحكوم ما دام متمسكاً بالروح الإسلامي، كما يدل على ذلك -في نظر ابن نبي- تفاصيل كثيرة خاصة بتلك الفترة.

ومن بين هذه التفاصيل الدالة -في نظر ابن نبي- الحوار الموصوف عنده بالغريب الذي جرى بين أبي ذر الغفاري ومعاوية بن أبي سفيان «عندما كان هذا الأخير قائماً ببناء

(١٦) خالد محمد خالد، المصدر نفسه، ص ٣٣.

(١٧) محمد مهدي شمس الدين، ثورة الحسين ظروفها الاجتماعية وآثارها الإنسانية، ص ١٧٣.

قصر الخضراء بدمشق، فكان الصحابي المشهور يؤتّب الخليفة تأنيباً شديداً، فيقول له بهذه المناسبة: فإما أنك تبني هذا القصر بأموال المسلمين من دون حق لك فيها، وإما أن تبنيه من مالك وهو تذيير»<sup>(١٨)</sup>.

وقد عقّب ابن نبي على هذا المثال قائلاً: «فهذه الرقابة التي يفرضها الضمير الإسلامي على أعمال الحكم قد استمر أثرها في التاريخ الإسلامي، حتى بعد التقهقر الذي أشرنا إليه... على أنها الصدى لاحتجاج الضمير الإسلامي ضد الاستبداد»<sup>(١٩)</sup>.

إذا كان هذا المثال دال -في نظر ابن نبي- على بقاء الضمير الإسلامي واستمراريته بعد صفين وأقول مرحلة الروح، فإن هذا المثال لا شك ولا ريب لا يقارن بحركة الإمام الحسين التي مثّلت صميم الضمير الإسلامي في أعلى درجاته وأصفى صوره في وجه الظلم والاستبداد والانحراف، كما مثّلت لحظة تاريخية فارقة لانبثاق الروح في الأمة لوقف التقهقر والانحدار التاريخي والحضاري لدورة الحضارة الإسلامية.

عدم الالتفات لهذا الأمر، تسبّب في تغييب نهضة الإمام الحسين عن نسق التحليلات الحضارية لدورة الحضارة الإسلامية وتحولاتها، النهضة التي ما كان يفترض أن تغيّب أو تُغيب عن أنساق التحليلات الحضارية لواقع الأمة وتحولاتها التاريخية، لكونها مثّلت أول نهضة رفعت شعار الإصلاح في تاريخ الإسلام مع مطلع العقد السابع من التاريخ الهجري، والنهضة الأولى تتفرّد عادة بسيرة خاصة، وتتّجه إليها الأنظار باهتمام، وتكون في دائرة الضوء، ولا تغيّب عن الذاكرة التاريخية.

ويتأكد الاهتمام بهذه النهضة ويتفرّد، لكون أن زعيمها لم يكن شخصاً عادياً بكل المقاييس، ولا يقارن بأيّ أحد في عصره نسباً وشرفاً وفضلاً، يكفي أنه سبط رسول الله ﷺ وسيّد شباب أهل الجنة، إنه الحسين بن علي الإمام ابن الإمام وأبو الأئمة، سليل العترة الطاهرة، فالنهضة التي تُنسب إلى شخص مثل الإمام الحسين هي نهضة تتمايز عن باقي النهضات الأخرى وتتفاضل عليها، كما يتفاضل الحسين على غيره من البشر.

لكن الخطأ التاريخي الفادح الذي حصل من بعض قديماً وحديثاً، أنهم سلبوا صفة النهضة والإصلاح عن حركة الإمام الحسين، وتعاملوا معها بعناوين أخرى، مغلبين عنوان الخروج، قائلين عنها: خروج الحسين، ومؤرخين لها بهذه الصفة، فهي عند هؤلاء مجرد خروج سياسي كانت نهايته معركة تحوّلت إلى فاجعة ومأساة.

(١٨) مالك بن نبي، القضايا الكبرى، دمشق: دار الفكر، ١٩٩١م، ص ١٦٣.

(١٩) مالك بن نبي، المصدر نفسه، ص ١٦٣.

الشاهد أن الذين سلبوا صفة النهضة والإصلاح عن حركة الإمام الحسين، قد أخرجوا هذه الحركة العظيمة قاصدين أو غير قاصدين، عن نسق التحليلات الحضارية لدورة الحضارة الإسلامية، ولتحوّلات الأمة ومصائرنا التاريخية والحضارية، وهذا ما ينبغي أن يصحّح!

ثالثاً: بعد معركة صفين ونتيجة الانكسار الذي حصل تغيّر مجرى التحوّلات في الحضارة الإسلامية، ولعل من أفدح هذه التحوّلات وأغربها كذلك، أن أصبح رجلاً مثل يزيد بن معاوية خليفة على المسلمين، وفي قمة هرم الحضارة الإسلامية، الأمر والنهي في كل الشؤون العامة للمسلمين سياسياً ودينياً واقتصادياً وعسكرياً، وهكذا في باقي الشؤون الأخرى.

وتأكد فداحة هذا التحوّل وغرابته أنه حصل في وقت مبكر من تاريخ الحضارة الإسلامية، وتحديدًا سنة ٦٠ هجرية، فبعد أقل من نصف قرن على وفاة الرسول الأكرم ﷺ يتولّى إمارة المسلمين يزيد بن معاوية.

الرجل الذي لا يصلح -في نظر الشيخ محمد الغزالي (١٣٣٥-١٤١٦هـ/١٩١٧-١٩٩٦م)- أن يتولّى أمر مدرسة ابتدائية، وإذا به يصبح خليفة على المسلمين، ونص كلامه: «ويزيد بن معاوية شاب خليع، لا يصلح أن يلي أمر مدرسة ابتدائية، بله أن يقف على منبر الرسول ﷺ»<sup>(٢٠)</sup>.

كيف نتخيّل هذا التحوّل؟ وكيف نتعقّله في المقاييس والمعايير الحضارية؟

الأمة التي جاهد النبي الأكرم ﷺ أفضل الأنبياء وخاتم الرسل وأشرف الخلق، على تكوينها وبناء لبناتها، وكافح وكابد وصبر وتعب خلال ما يزيد على عقدين من الزمان، والتي قال عنها القرآن الكريم: ﴿كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ﴾<sup>(٢١)</sup>، هذه الأمة يكون مآلها أن يصبح يزيد بن معاوية خليفة عليها، وهو من هو! وقال عنه المؤرخون والمحدثون قديماً وحديثاً ما قلوا، وباتت سيرته معروفة للجميع.

لا شك أن هذا التحوّل في المقاييس والمعايير الحضارية يمثل انحداراً وانحطاطاً خطيراً ومزرياً، ويصوّر كيف تغيّر مجرى الحضارة الإسلامية، وكيف انحرفت كل هذا الانحراف على مستوى القمة، الانحراف الذي كان ظاهراً وبيّناً لا يخفى على أحد، ولا يكتنفه الغموض والإبهام، ومن الصعب التسرّع عليه، أو المحاججة فيه.

(٢٠) محمد الغزالي، الإسلام والاستبداد السياسي، دمشق: دار القلم، ٢٠٠٣م، ص ١٦٥.

(٢١) سورة آل عمران، آية: ١١٠.

مع ذلك فقد غابت هذه القضية عن نسق التحليلات الحضارية عند مالك بن نبي لدورة الحضارة الإسلامية ما بعد حادثة صفين، ولم تُعرف وجهة نظره بهذا الشأن، الغياب الذي يمكن تفسيره إما بعدم الالتفات، وإما لعدم وجود من يُنبئ هذا الأمر كما حصل معه في حادثة صفين.

في الدراسات الحضارية اقترب من هذه القضية الخبير الاقتصادي الباكستاني الدكتور محمد عمر شابرا، حين تساءل عن العوامل المسؤولة عن انحطاط المسلمين، لكنه ربط القضية بالجانب السياسي، وتحديدًا بمسألة الشرعية السياسية، متسائلًا: هل كانت بداية عدم الشرعية السياسية هي التي أطلقت الانحطاط؟

وأجاب الدكتور شابرا قائلًا: «يرى ابن خلدون وعدد من العلماء المسلمين التقليديين، قبله وبعده، أن التاريخ الإسلامي انحرف عندما انتهت الخلافة الراشدة بتولية معاوية في عام ٤١هـ / ٦٦١م، وتوريث الخلافة لابنه يزيد في عام ٦٠هـ / ٦٧٩م وتأسيس الدولة الأموية (٤١-١٣٢هـ / ٦٦٣-٧٥٠م)، هذا التطور زرع بذور اللاشرعية السياسية، وولد الملكية الوراثية ذات السلطة المطلقة، التي لا تخضع للمحاسبة الكافية، وفي ذلك خرق فادح للضرورة الأخلاقية للخلافة والشورى، أو النظام السياسي المثالي الذي دعا الإسلام المسلمين إلى التزامه... ونتيجة ذلك فقد سجّل التاريخ الإسلامي أن يزيد بن معاوية كان واحدًا ممن يكرههم الناس أشد الكراهية»<sup>(٢٢)</sup>.

لكننا نرى أن هذه القضية هي أفدح وأشمل من حصرها في الجانب السياسي، وتتصل في جوهرها وعمقها بالانحطاط الحضاري، وذلك عند إعمال وتطبيق المنظور الحضاري في مقاربة هذه القضية، لكنه المنظور الذي جرى الابتعاد عنه، أو عدم الالتفات له، مع أنه المنظور الأصوب في تفسير هذه القضية، وتكوين المعرفة بها.

رابعًا: في حادثة كربلاء التي جاءت بعد حادثة صفين، أطلق فيها الإمام الحسين عليه السلام باستشهاده أعظم روح هزّ وجدان الأمة، الروح الذي بقي متوهجًا و متموجًا بلا توقّف أو انقطاع من سنة ٦١ هجرية إلى اليوم، وسيظل بهذا الحال إلى الغد وما بعد الغد، عابرًا بين الأزمان والأيام والأجيال، في سابقة نادرًا ما تحصل في تاريخ الأمم والمجتمعات الإسلامية وغير الإسلامية.

هذه الحقيقة الناصعة جرى التعبير عنها عند المعاصرين بصور متعدّدة، فقد التفت لها

(٢٢) محمد عمر شابرا، الحضارة الإسلامية أسباب الانحطاط والحاجة إلى الإصلاح، ترجمة: محمد زهير السهموري، فرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ٢٠١٢م، ص ٩٣.

الأديب المصري عباس محمود العقاد (١٣٠٦-١٣٨٣هـ / ١٨٩٩-١٩٦٤م) وعبر عنها قائلاً: إن الحسين في كربلاء «مثل للناس في حلة من النور تخشع لها الأبصار، وباء بالفخر الذي لا فخر مثله في تواريخ بني الإنسان غير مستثنى منهم عربي ولا أعجمي وقديم ولا حديث، فليس في العالم أسرة أنجبت من الشهداء من أنجبتهم أسرة الحسين عدّة وقودة وذكره، وحسبه أنه وحده في تاريخ هذه الدنيا الشهيد ابن الشهيد أبو الشهداء في مئات السنين»<sup>(٢٣)</sup>.

وعبر عن هذه الحقيقة بصورة أخرى العالم الأزهري الشيخ محمد أبو زهرة (١٣١٥-١٣٩٤هـ / ١٨٩٨-١٩٧٤م) قائلاً: «لقد كان مقتل الحسين بعد ابتزاز الخلافة الإسلامية أمراً خطيراً نكأ قلوب المسلمين، وأصبح كل مؤمن يحس بأن قلبه قد جرح جرحاً بليغاً، بتلك الفعلة الفاجرة التي أخذت فيها ذرية رسول الله ﷺ سبايا أو كالسبايا... ولقد استمر مقتل الحسين إلى اليوم تاركاً ندوباً في قلب كل مؤمن»<sup>(٢٤)</sup>.

وهكذا تتعدّد صور التعبير عن هذا الروح وتتواتر عند المعاصرين، وهناك الكثير من النصوص الدالة على ذلك، وكان من أثر هذا الروح أن عجّل بنهاية الدولة الأموية التي انقلبت صورتها في التاريخ بعد استشهاد الإمام الحسين، وقد عبّر عن هذا الرأي أستاذ التاريخ الإسلامي الدكتور حسين مؤنس (١٣٢٩-١٤١٦هـ / ١٩١١-١٩٩٦م) قائلاً: «فلا شك في أن الدولة الأموية انتهت يوم استشهاد الحسين في سهل كربلاء في العاشر من المحرم سنة ٦١ هجرية»<sup>(٢٥)</sup>.

هذا الروح المتوهّج والمتعاضم على مدى الدهور والأيام، لو التفت له مالك بن نبي لوجد فيه كشفاً مهماً وثيراً في تحليلاته الحضارية لدورة الحضارة الإسلامية، ويكفي أن يعلم ابن نبي أن هذا الروح هو الذي أيقظ ضمير أعظم المصلحين في التاريخ الإسلامي، ومنهم في العصر الحديث السيد جمال الدين الأفغاني (١٢٥٤-١٣١٤هـ / ١٨٣٨-١٨٩٧م)، الذي عدّه ابن نبي باعث الحركة الإصلاحية ورائدها، وبطلها الأسطوري في العصر الحديث.

ويتأكد هذا المعنى، في تقريب المطابقة بين ما أشار إليه ابن نبي عن الدور الذي

(٢٣) عباس محمود العقاد، أبو الشهداء الحسين بن علي، تحقيق: محمد جاسم الساعدي، طهران: المجمع العالمي للتقريب بين المذاهب الإسلامية، ٢٠٠٨م، ص ٢٠٧.

(٢٤) محمد أبو زهرة، الإمام الصادق حياته وعصره آراؤه وفقهه، القاهرة: دار الفكر العربي، بدون تاريخ، ص ٨٩.

(٢٥) حسين مؤنس، الحضارة دراسة في أصول وعوامل قيامها وتطورها، الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ١٩٩٨م، ص ١٣٧.

أحدثه الأفغاني في الأمة، وبين ما أحدثه الإمام الحسين في الأمة، فعند حديثه عن الأفغاني قال ابن نبي: «ففي هداة الليل، وفي سبات الأمة الإسلامية العميق، انبعث صوت ينادي بفجر جديد، صوت ينادي: حي على الفلاح، فكان رجعه في كل مكان، إنه صوت جمال الدين الأفغاني موقظ هذه الأمة إلى نهضة جديدة، ويوم جديد. وهكذا كانت كلمة جمال الدين، فقد شقت كالمحراث في الجموع النائمة طريقها فأحيت مواتها، ثم ألفت وراءها بذوراً لفكرة بسيطة: فكرة النهوض، فسرعان ما آتت أكلها في الضمير الإسلامي ضعفين وأصبحت قوية فعالة، بل غيرت ما بأنفس الناس من تقاليد، وبعثتهم إلى أسلوب في الحياة جديد»<sup>(٢٦)</sup>.

هذا القول يطابق تماماً ما نهض به الإمام الحسين وما أحدثه من أثر في الأمة، وما الأفغاني إلا ثمرة من هذا الأثر الذي حفز المصلحين على الإقدام في طريق النهضة والإصلاح طلباً للحق، وتوقاً للعدالة، وعشقاً للحرية، ورفضاً للظلم، ونكراً للانحراف، وكما قال الشيخ عبدالله العلايلي (١٩١٤-١٩٩٦م) عن الحسين: «ففي روح كل مصلح بدوات من روحك، وفي ضمير كل مجاهد قبس من ضيائك»<sup>(٢٧)</sup>.

لهذه الحقائق وغيرها، يتأكد أن حركة الإمام الحسين ونهضته هي في صلب منهج التحليل الحضاري المعني بدراسة مصائر الأمة، والكاشف عن المآلات التي وصلت إليها.

(٢٦) مالك بن نبي، شروط النهضة، ص ٢٣.

(٢٧) عبدالله العلايلي، تاريخ الحسين نقد وتحليل، بيروت: دار الجديد، ١٩٩٤م، ص ٨.



# شيعة العراق والدولة العراقية

محمد محفوظ

ارتبط المذهب الشيعي - الإمامي ارتباطاً وثيقاً بالعراق. وهناك أحداث تأسيسية للشيعة جرت في العراق؛ ففي عام ٦٦١م اغتيل الإمام علي بن أبي طالب في أحد مساجد الكوفة، وقُتل الإمام الحسين بن علي الذي ثار ضد السلطة الأموية وخاض معركة وقعت في سهل كربلاء عام ٦٨٠م، وأمضى العديد من أئمة الشيعة الاثني عشر شطراً على الأقل من حياتهم في العراق، وفي العراق توجد العتبات الشيعية الأربع، وهي النجف وكربلاء والكاظمية وسامراء. ومنذ المراحل المبكرة للتاريخ الإسلامي كان التعليم الديني الشيعي يمارس في مراكز العراق (الكوفة - الحلة - بغداد - النجف وكربلاء) ... والقسم الأكبر من شيعة العراق هم عرب أقحاح، والفرس يشكلون حوالي ٥٪ من الشيعة في إحصاء ١٩١٩م والهنود أقل من ١٪.

«ولم يأخذ العلماء والطلاب الفرس بالوصول إلى العراق بأعداد غفيرة إلا ابتداء من القرن الثامن عشر. وكان الاحتلال الأفغاني لإصفهان في ١٧٢٢، ومحاولات نادر شاه لتشجيع التقارب السني - الشيعي ومصادرة الكثير من الأوقاف التي تدعم رجال الدين الشيعة في إيران، وقد شُرِّدت المئات من عوائل العلماء الذين هرب الكثير منهم إلى العراق خلال الفترة الممتدة من



١٧٢٢ إلى ١٧٦٣، وانتقل مركز الدراسات الشيعية من إيران إلى العراق، أولاً إلى كربلاء ثم إلى النجف، وانتشرت اللغة الفارسية حينذاك انتشاراً واسعاً في كربلاء والنجف وبغداد والبصرة، ولمدة ثلاث سنوات كانت البصرة تحت سيطرة الزند، وبعد أن قام كريم خان زند حاكم جنوب غرب إيران باحتلال المدينة في ١٧٧٦م، وطبق الصلاة على الطريقة الشيعية ومواعظ الجمعة الشيعية<sup>(١)</sup>.

وفي القرن التاسع عشر ظهرت الجالية الفارسية بوصفها أشد المكونات نفوذاً بين سكان مدن العتبات الدينية - الشيعية.

وبعد الاحتلال الصفوي للنجف في عام ١٥٠٨ أمر الشاه إسماعيل الأول بتنظيف قناة المدينة القديمة التي علاها الطمي، وأمر خليفته طهماسب -الذي زار النجف في حوالي عام ١٥٢٧- بشق قناة أخرى لنقل الماء من الحلة إلى النجف. ولاحظ الرحالة البرتغالي (تيكسيرا) -الذي زار النجف في عام ١٦٠٤- أن المدينة كانت خربة تقريباً منذ أن توفي في عام ١٥٧٦ الشاه طهماسب الذي قيل: إن المدينة كانت أثيرة عنده. والترعة التي شقها السلطان سليم الثاني (توفي في ١٥٧٤) طمرت وكانت بحاجة إلى تنظيف متواصل. وكان جميع سكان النجف يعتمدون في إمداداتهم من الماء على بعض الآبار داخل المدينة بالدرجة الرئيسية. وثمة محاولات تاريخية عديدة لشق قناة أو قنوات لإيصال الماء إلى النجف إلا أن جميع هذه المحاولات باءت بالفشل والإخفاق. ويبدو تاريخياً أن وضع الشيعة في العراق مرتبط بطريقة أو بأخرى بطبيعة العلاقة السياسية بين تركيا وإيران؛ فإذا تحسنت هذه العلاقة انعكس هذا إيجابياً على وضع الشيعة في العراق السياسي والاقتصادي، وإذا أصبحت العلاقة سيئة فإن وضع الشيعة في العراق يكون كذلك أيضاً. وكانت النجف حتى عام ١٩١٨ واقعة تحت نفوذ كتلتين عربيتين: الزغرت والشميرت، وقد تمكّن هؤلاء من طرد العثمانيين من النجف في إبريل ١٩١٥م، وأدار هؤلاء منذ طرد العثمانيين حتى مايو ١٩١٨م حين تحطمت سلطتهم على يد البريطانيين.

### □ الخريطة العشائرية لجنوب العراق

ليس هناك دليل يشير إلى أن الشيعة اقتربوا ذات يوم من تشكيل أكثرية السكان في العراق قبل القرن التاسع عشر، بل وحتى القرن العشرين. وعلى الرغم من أن التشيع حدث في العراق طيلة التاريخ الشيعي فإنه كان يقتصر بالدرجة الرئيسية على المدن التي لم يكن يقطنها إلا قسم صغير من السكان. ومن حين إلى آخر كانت بعض العشائر العربية

(١) إسحاق نقاش، شيعة العراق، ص ٢٦، انتشارات المكتبة الحيدرية، إيران.



تجنح إلى قبول المذهب الشيعي مثل بني سلامة والطائيين والسودان في الأهوار القريبة من خوزستان خلال سلالة المشعشع الشيعية العربية في القرن الخامس عشر إلى القرن السادس عشر.

وتعود المتغيّرات العشائرية والاجتماعية في جنوب العراق إلى السياسة العثمانية التي عملت على توطين العشائر. وكانت هذه التحوّلات المذكورة أعلاه هي نتيجة طبيعية إلى عملية التوطين؛ فالعشائر التي توطّنت هي التي خضعت للتحوّل المذهبي، وهي التي حوّلت جنوب العراق إلى المذهب الشيعي، أما العشائر التي لم تستوطن فبقيت على مذهبها؛ لأنّ العثمانيين كانوا يستهدفون التوطين والتوجّه نحو ممارسة الزراعة حتى يزدحم حجم العوائد المتحققة من الضرائب لإدامة انخراط الإمبراطورية بصورة متزايدة في الاقتصاد الرأسمالي العالمي. وبفعل هذه السياسة العثمانية المتبعة في العراق تمّ الحد من سلطة الشيوخ واسترداد الأرض، وأدى هذا إلى سلسلة من التمردات في عام ١٨٤٩ و ١٨٥٣ و ١٨٦٣ - ١٨٦٦ و ١٨٧٨ - ١٨٨٣ و ١٨٩٩ - ١٩٠٥.

واندلعت هذه التمردات بمشاركة بني لام والخزعل والزيد والدليم والظفير وعفك والبوحمّد. وأغلب هذه الأحداث كانت في منطقتي المنتفق والشامية. «وأدى الانتقال إلى الزراعة إلى تنويع الاقتصاد العشائري وتراتب المجتمع العشائري، وأسفرت حيازة ممتلكات زراعية عن تغيّر ميزان القوى السياسية بين العشائر المتوطنة والعشائر الرُّحْل، وأثر ذلك تأثيراً بالغاً على العلاقات الداخلية للعشائر التي توطّنت بتغيير دور الشيخ وتوسيع الشّقة بين القطاعات الغنية والقطاعات الفقيرة، وأخذ الشيخ على عاقته مسؤوليات جديدة بصفته جابي ضرائب أو حامي صكّ من صحوك الملكية.

وكان عليه أن يحافظ على النظام والأمن في منطقة عشيرته، وأن يمارس التحكيم في النزاعات بين رجال العشائر، وأن يمثل العشيرة أمام الحكومة، وأن ينظّم أعمال السخرة وغيرها من الاشغال العامة، وأن يشرف على توزيع الماء على الزّراع من أبناء العشيرة. وأصبحت فروع عشائرية صغيرة وأفراد من رجال العشائر، بدورهم، مرتبطين بالأرض، وأخذوا يدركون وظيفتها كموطن للعشيرة. ونشأت مصطلحات لغوية عشائرية للمنطقة التي انتقلت إليها العشائر مع قطعانها (الديرة)، وحياسة الأرض (الزّمة) بين العشائر التي توطّنت على امتداد الفرات الأوسط تعبيراً عن الإحساس باكتساب ملكية من الأرض»<sup>(٢)</sup>.

والاحتلال البريطاني للعراق لم يُنهِ مشاكل العراق وإنها فاقمها؛ لذلك نجد أن

(٢) إسحاق نقاش، شيعة العراق، مصدر سابق، ص ٢٨.

سنوات احتلال العراق هي كفاح الشعب العراقي المتواصل لطرد المحتل ونيل الاستقلال السياسي؛ فكانت ثورة ١٩٢٠م، وهي محاولة شعبية عامة لطرد المحتل البريطاني ونيل الاستقلال. وقد قاد هذه الثورة العلماء والفعاليات الوطنية والمجتهدين والحوزة العلمية إضافة إلى الشخصيات الوطنية التي يزخر بها الشعب العراقي. والأنظمة السياسية التي جاءت بعد ثورة العشرين لم تنه حالة الكفاح المتواصل من قبل قوى الشعب العراقي لنيل الاستقلال والتخلص النهائي من الاستعمار البريطاني.

وبعد صدام متواصل قاده فقهاء العراق تمكّن النظام السياسي آنذاك من نفي الرموز الدينية الكبرى الذين رعوا حراك الشعب العراقي للمطالبة بالحرية والاستقلال. وهؤلاء الرموز هم الشيخ مهدي الخالصي، والسيد أبو الحسن الأصفهاني، والشيخ محمد حسين النائيني، وغادر بعد هذا الإجراء الكثير من المجتهدين الأراضي العراقية ولجؤوا إلى إيران.

«وكان المجتهدون متلهّفين للعودة إلى النجف من أجل الحفاظ على مركز المدينة المرموق، وتفادي فقدان الاحترام بين أتباعهم في العراق. وكانت إقامتهم في قم قد أثارت بعض التوتّرات بينهم وبين رجل الدين الأكبر هناك، عبدالكريم الحائري، الذي كان يسعى حينذاك لتثبيت مركزه وفتح مدرسة خاصة به في هذه المدينة. ولم يعرب الحائري في العلن عن تأييده التام لموقف المجتهدين النجفيين، ولم يقد حركة جماهيرية دعمًا لهم، كما كانوا على الأرجح يتوقعون منه. وفي الوقت الذي لا توجد فيه مؤشرات على أن الحائري نفسه سعى إلى إضعاف موقف المجتهدين النجفيين فإن بعض العلماء الإيرانيين الآخرين حاولوا استخدام هذه الواقعة لتعزيز قوّتهم في مواجهة المجتهدين النجفيين، وكذلك لتقوية موقع قم كمركز أكاديمي شيعي حينذاك كانت تذهب إلى أن النجف ينبغي أن تكون مقرّ المجتهد الأكبر الذي يُنَاط به هذا المركز. وقد اعتبر النائيني والأصفهاني نفسيهما من المرشّحين الأقوياء لهذا المنصب. وفي شباط/ فبراير كتب الشيخ جواد الجواهري من النجف إلى النائيني يتوسّل به وبالمجتهدين الآخرين أن يعودوا وإلا فإنهم سيفقدون موقعهم في العراق، حيث أخذ مجتهدون آخرون يحتلّونه بوتيرة متسارعة. ويبدو أن فيروز آبادي الذي بقي في النجف، كان يعدّ العدة من أجل الاعتراف به مجتهدًا أكبر»<sup>(٣)</sup>.

وسُمح للمجتهدين بالعودة إلى العراق في ٢٢ نيسان/ أبريل ١٩٢٤م. وكان لإبعاد هؤلاء المجتهدين من العراق ورحيلهم إلى إيران آثار عميقة على المجتمع الشيعي العراقي، والعلاقة بين الدين والدولة في العراق، وموقع الإسلام الشيعي في العراق وإيران. وفي هذه الفترة بالذات بدأت بالبروز الاجتماعي والسياسي والأمني ظاهرة المجتهد الشيعي

(٣) إسحاق نقاش، شبيعة العراق، مصدر سابق، ص ١١٨.

العربي أو العراقي، والمجتهد الشيعي الإيراني أو الفارسي. وعبرت الحكومة العراقية آنذاك عن ضرورة تطهير المدن الشيعية من هيمنة النفوذ الفارسي. وفي كانون الأول/ ديسمبر ١٩٢٥م لوحظ نشوب صراع حاد داخل المؤسسة الدينية - الشيعية، شقّها إلى معسكرين: المعسكر الفارسي بقيادة الأصفهانى والنائينى، والمعسكر العربى بقيادة أحمد كاشف الغطاء. «وعاد الصراع العربى - الفارسي إلى الظهور في عام ١٩٣٢م مع مشاركة الحكومة بنشاط في النزاع ووقوفها إلى جانب المجتهدين العرب. وكان سبب العلة مرّة أخرى صالح الحلي. فلقد كان يُلقبى المواعظ في المناطق الشيعية وخاصة في العمارة موجّها تعليقات محسوبة لها أن تُغيظ الأصفهانى والنائينى. وجادل الحلي قائلاً: إن ثلث التركة العقارية للمتوفين الشيعة التي كانت تسلّم إلى كبار المجتهدين، ينبغي أن يدفع بدلاً من ذلك إلى الفقراء من خلال المؤسسات الدينية الخيرية في أحيائهم أو من خلاله هو. ودعم الحلي في حملته اثنان من كبار المجتهدين العرب هما محمد حسين كاشف الغطاء (توفي عام ١٩٥٤) ومحمد علي بحر العلوم (توفي عام ١٩٣٦). وكان كاشف الغطاء الذي برز بوصفه أشهر المجتهدين العرب في ظل الحكم الملكي، ينافس حينذاك لاحتلال مرتبة أعلى في المؤسسة الهرمية الدينية الشيعية، وكان خيار فيصّل لتمثيل العراق في مؤتمر القدس الإسلامي الذي عقد في كانون الأول/ ديسمبر ١٩٣١. ونصّب بحر العلوم عيناً من أعيان الحكم الملكي. وقيل: إنه كان يقوم بدور حلقة الوصل بين الحكومة في بغداد وبين العلماء والفئات الاجتماعية الأخرى في النجف»<sup>(٤)</sup>.

وبدأ النظام السياسي في العراق في هذه الفترة وما تلاها، في إقصاء وإبعاد تأثير المجتهدين في السياسة وإدارة الدولة. ومع رحيل المرجع الديني أبو الحسن الأصفهانى في عام ١٩٤٦م انتقلت القيادة الدينية من النجف إلى قم. وبروز السيد محمد حسين البروجردى كمرجع للتقليد في قم ساهم في عملية الانتقال بشكل كبير. «وأدّى تطوّر الوضع الاقتصادي لكبار شيوخ العشائر في العراق وازدياد ثقلهم السياسي إلى إضعاف هويتهم الطائفية. ففي الوقت الذي تراجع فيه موقعهم كجزء من النخبة الشيعية ظهر الشيوخ ومعهم نظراؤهم السنة كطبقة في العراق الحديث. وزادت دعوة الدولة إلى القومية العربية من الاختلافات الإثنية بين الشيوخ العرب والمجتهدين الذي كان أغلبهم من الفرس. وتجلّى نجاح الدولة في شقّ النخبة الشيعية وكسب شيوخ العشائر إلى جانبها في عدد من المناسبات التي أظهر فيها سلوك الشيوخ ازدياد التضارب بين مصالحهم ومصالح المجتهدين»<sup>(٥)</sup>. «وفي الوقت

(٤) إسحاق نقاش، شيعة العراق، مصدر سابق، ص ١٢١.

(٥) إسحاق نقاش، شيعة العراق، مصدر سابق، ص ١٢٥.

الذي تعزّز فيه الموقع السياسي والاقتصادي الاجتماعي للشيوخ الكبار في ظل الحكم الملكي العراقي فإنهم فقدوا الكثير مما تبقى من قوتهم العسكرية وقدرتهم على تعبئة قبائلهم ضد الحكومة في بغداد. وكان هذا أساساً نتيجة اتّساع الفوارق التي باعدت بين الشيوخ ورجال عشائريهم وكذلك السيطرة الفعّالة التي بسطتها الحكومة على المراكز العشائرية الحساسة، وخاصة السراكيل. وكما بيّنا في الفصل الأول فإن ظهور السراكيل بين عشائر العراق ارتبط ارتباطاً وثيقاً بعملية توطن القبائل والانتقال إلى الزراعة خلال القرن التاسع عشر. وفي زمن العثمانيين كان السراكيل في الأساس بمثابة مراقبي عمل، دورهم إبقاء الأرض مزروعة وجمع العوائد للملّك. وفي العهد الملكي أدّى تعزّز الموقع الاقتصادي والسياسي لشيوخ العشائر الكبار وازدياد مصالحهم الخاصة في بغداد إلى انفصال الشيوخ أكثر عن عشائريهم لأنهم لم يكونوا يمثلون لا المصالح الزراعية للفلاحين ولا مصالح السراكيل. وأصبح السراكيل الشيوخ الحقيقيين على الأرض. وفي أحيان كثيرة كان هؤلاء السراكيل المعيّنون والمدعومون من الحكومة، يمتلكون مضيّقاً خاصّاً بهم ويحيط بهم أتباع مسلحون. ولذا كانت بعض الثورات التي انفجرت في الجنوب الريفي إبان العشرينات والثلاثينات مظهرًا من مظاهر الصراع على السلطة بين عناصر مختلفة من مكوّنات القيادة العشائرية أكثر منها تأكيداً لاستقلال العشائر الشيعية»<sup>(٦)</sup>.

ومع ظهور وبروز العاصمة (بغداد) بوصفها مركز السلطة أخذت النجف وكربلاء تجدان صعوبة متزايدة في قيادة محور هوية الشيعة في الدولة الجديدة؛ «لذلك كانت البطالة متفشية في المدينتين على السواء، وقدرت نسبتها في النجف إلى حد ٥٠٪ في عام ١٩٣٨م»<sup>(٧)</sup>. ولاكتمال عناصر القوة والسلطة لدى الدولة في بغداد تم اضعاف وتراجع موقع النجف وكربلاء.

### □ الطبقات والإثنيات في المجتمع العراقي

ثمّة مقاربتان في فهم المجتمع العراقي، المقاربة الأولى تعمل على فهم الواقع العراقي من خلال تشكّل الطبقات الحديثة في المجتمع العراقي، وعلى ضوء التوزيع الطبقي الحديث يتعدّد المجتمع العراقي، ولا يمكن فهمه من كل النواحي إلا بفهم آلية تشكّل الطبقات الحديثة في الواقع العراقي.

(٦) إسحاق نقاش، شيعة العراق، مصدر سابق، ص ١٢٨.

(٧) إسحاق نقاش، شيعة العراق، مصدر سابق، ص ١٣٤.

والمقاربة الثانية ترى أننا لا يمكن فهم الواقع العراقي دون فهم الطوائف والقبائل التي يتشكل منها المجتمع العراقي. وفهم هذه المكونات ذات الطابع التاريخي هو السبيل لمعرفة كل جوانب ومناحي الحياة في الواقع العراقي.

«إن الطبقات في العراق كيانات غير مستقرة نسبياً، على الأقل منذ فترة ١٩١٤. وبالطبع فإن البنية الطبقيّة لا تتميز -من حيث المبدأ- بالثبات، غير أن الوضع في العراق اتسم بحركات دخول وخروج سريعين من وإلى الطبقات القائمة، أو حركات صعود وتدهور داخل هذه الطبقات عينها، وذلك نتيجة عدد من العوامل بينها: الغزو الإنكليزي، تغلغل رأس المال العالمي، تجزئة الإمبراطورية العثمانية، وفصل المقاطعات العربية في شمال العراق عن مناطقها التجارية الطبيعية في سوريا، البناء السريع لمؤسسات الدولة الملكية والكساد العالمي في عام ١٩٢٩، سياسات تسوية الأراضي في عام ١٩٣٢ و ١٩٣٨، الشح الشديد وانفلات التضخم الجامح خلال الحرب العالمية الثانية وسنوات ما بعد الحرب، الهجرة الجماعية لليهود في أواخر الأربعينات ومطلع الخمسينات، التدفق المفاجئ لأموال النفط بعد عام ١٩٥٢، ثورة ١٩٥٨، اندلاع الانقلابات والانقلابات المضادة العديدة في الستينات، تقويض السلطة الاجتماعية للملكية الخاصة الكبيرة، النمو الهائل للبيروقراطية (أجهزة الدولة) في حياة الناس، الارتفاع المذهل في إيرادات النفط في السبعينات، وما رافقها من تزايد في القدرة المالية للحكومة، واستقلالها الاقتصادي عن المجتمع وتزايد قدرتها على الحكم المطلق، والهجرات الكبرى إلى المدن خلال العقود الأربعة لرجال القبائل الفلاحين من الأرياف، تنامي سكان بغداد إلى ١٣ ضعفاً بين عامي ١٩٢١ و ١٩٧٨.

كما تعرّضت الطبقات إلى انقلابات فجائية في حظوظها أو في العلاقات المتبادلة فيما بينها. ومست هذه الحركات والتحوّلات مجموعات بأسرها، وليس مجرد أفراد أو أسر، ولعل نمو الجزء الشيعي من طبقة التجار، بعد هجرة التجار اليهود، واحد من الأمثلة ذات المغزى في هذا الصدد. بموازاة ذلك، كانت بعض العناصر الطبقيّة تتقدّم في جانب، وتندهور في جانب آخر، كما هو الحال مثلاً في ثراء العديد من الشيوخ القبليين المالكين للأرض في ظل العهد الملكي (١٩٢١ - ١٩٥٨) على حساب أبناء القبيلة البسطاء، ما أدّى إلى تقويض الروابط القبليّة، مما أضعف الموقع الاجتماعي التقليدي لهؤلاء الشيوخ. بتعبير آخر، إن هؤلاء الشيوخ كانوا يصعدون كطبقة اجتماعية، ويتفكّسون كجماعة تقليدية من جماعات الوجهة في آن واحد»<sup>(٨)</sup>.

(٨) تأليف جماعي، المجتمع العراقي.. حفريات سوسولوجية في الإثنيات والطوائف والطبقات، بغداد - بيروت: معهد الدراسات الاستراتيجية، الفرات للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى ٢٠٠٦، ص ١٠.

وعليه نستطيع القول: إن الطبقات الاقتصادية في المجتمع العراقي، تتحوّل وتتغيّر باستمرار، وذلك بفعل عوامل عديدة لعل من أبرزها تدخل السياسي أو تحكمه في طبيعة التطوّر الاقتصادي الذي يجري في المجتمع العراقي؛ لذلك فإن القراءة الاقتصادية - الطبقية، ليست قادرة بوحدها لمعرفة ميكانيزمات الحركة الاجتماعية واتجاهاتها السياسية. ولا خيار أمام أي باحث في الواقع العراقي إلا دراسة المكوّنات التاريخية والطائفية التي يتكوّن منها المجتمع العراقي، فإن هذه الأطر التاريخية تقرّبنا كباحثين على فهم طبيعة الحركة والاتجاه السياسي الذي تتحكّم فيه.

ولأن مفهوم الطبقة من حيث الجوهر «تشكيلة ذات أساس اقتصادي، رغم أن مفهوم الطبقة يُشير آخر المطاف إلى الموقع الاجتماعي لعناصر الأفراد والأسر المؤلّفة للطبقة في مختلف جوانب هذا التشكّل، هذا أولاً. ثانياً، إن مفهوم الطبقة يتطلّب أو يفترض - من وجهة النظر ذاتها - وجود فكرة اللامساواة، أو أن اللامساواة تتعلق أساساً بتفاوت الملكية بين طبقة معينة وواحدة أخرى في الأقل، أو طبقة واحدة أخرى سياسية، إن اقتصرنا على النظر إلى التشكيلات بمنظور الثنائية. وإذا توخينا المزيد من الوضوح، أقول: إننا نجد من الصعب ألاّ نتفق مع جيمس ماديسون وكارل ماركس وماكس فيبر على أن الملكية أو الإفقار إلى الملكية هما العنصران الجوهريان للوضع الطبقي، وإن هذا التضاد يضم بذور علاقات الاحتراب بين الطبقات، أن القبول بهذا التعريف لا يعني بالضرورة القبول بسلسلة المفاهيم الأخرى المختلفة التي يقرنها كل واحد من هؤلاء المفكرين الثلاثة بمفهوم الطبقة، كما لا يعني القبول بالفرضيات والمضامين الأخرى الملازمة للمفهوم عندهم إلا إذا كانت هذه الفرضيات والمضامين قابلة للتثبت تجريبياً في الحالة قيد الدرس»<sup>(٩)</sup>.

ولا جدال أن السياسي في العراق كان يتدخل عبر آليات عديدة في تراتبية الملاك ومغزاها السياسي.

وهذا يدفعنا إلى الاعتقاد أن الطبقة كظاهرة اجتماعية متعدّدة الأشكال ومتميزة في آن. لذلك نجد عبر العصور السياسية المتعاقبة على العراق الحديث فإن شيوخ القبائل بوصفها مالكة للأرض ومعبرة عن مصالح أبناء قبيلتها، كانت درجة قوة وصلابة هؤلاء متغيرة بسبب طبيعة الظروف السياسية. ففي حقبة كان هؤلاء يشكّلون قوة فاعلة في الدفاع عن مصالحها وللتعبير عن مآلاتها الاجتماعية، إلا أنها في ظروف سياسية متنوّعة لا تمتلك هذه القوة والفاعلية. والسبب في ذلك يعود إلى الطبيعة السياسية التي تتحكّم في الحالة الاجتماعية والاقتصادية والسياسية في العراق. وبفعل الاختلافات السياسية والأيدولوجية

(٩) تأليف جماعي، المجتمع العراقي، مصدر سابق، ص ١٢.



في العراق، وهي اختلافات متغيّرة باستمرار؛ فإن ملاك الأرض الكبار وملاك الأرض الصغار يقعون في مواقع متعارضة لبعضهم كما هو الحال خلال فترة ٥٨ - ١٩٥٩ م الثورية.

«ورغم أن البنى الاجتماعية لمختلف المدن والمناطق كانت تمتاز بخصائص مشتركة، فإنها كانت تختلف باختلاف الوظائف التاريخية، أو الأحوال الطبيعية لهذه المدن والمناطق عيناها. ومن البدهة القول: إن الطابع الاجتماعي لمدينة سوق قبلي، مثل مدينة سوق الشيوخ، يختلف اختلافاً بيناً عن الطابع الاجتماعي لمدينة من مدن العتبات الشيعية المقدسة، مثل النجف، مركز الزيارات الدينية، أو يختلف عن الطابع الاجتماعي لمدينة بغداد، التي بقيت ردحاً طويلاً من الزمن مركزاً أساسياً للحكم، ومركزاً تجارياً ذا أهمية عالمية»<sup>(١٠)</sup>.

وعلى ضوء هذه التحوّلات المتسارعة نستطيع القول: إن معرفة الطبقات الاجتماعية لا تُفضي إلى فهم عميق لطبيعة التطوّرات السياسية والاجتماعية.

وعليه فإننا نعتقد أن معرفة ودراسة المكوّنات الاجتماعية التقليدية (القبيلة - الطائفة - العشيرة) هي القاعدة التي توصلنا إلى فهم دقيق لميكانيزمات التحوّل والتغيّر السياسي والثقافي في المجتمع العراقي.

وإن تجاهل هذه المكوّنات تزيد من غبش الرؤية وحماية الوحدة الوطنية في العراق لا يأتي بتجاهل هذه المكوّنات أو التغافل عنها. بينما معرفة هذه المكوّنات هي التي تقرّبنا من فهم آليات التحوّل ومجالاته في أي حقبة من حقبة التحوّل في الواقع العراقي؛ لذلك فإن كل التجارب الحركية الأيديولوجية والسياسية، كانت تعبر في العمق عن القاع الاجتماعي العراقي، وإن هذه التجارب لا تقلل من أهمية معرفة هذه المكوّنات في الواقع العراقي، وإننا تؤكد مجدداً أن هذه التشكيلات الحداثية والأيديولوجية لم تعد قادرة على محو واستئصال المكوّنات العميقة في الواقع العراقي.

### □ التنوّع في المجتمع العراقي

المجتمع العراقي كأغلب المجتمعات الإنسانية ينقسم انقسامات عديدة إثنية، ودينية، ومذهبية، واجتماعية سواء طبقات اجتماعية أو جماعات مهنية علاوة على انقسام الحضري - الريفي؛ لذلك فإن القاع الاجتماعي للواقع العراقي يزخر بها المجتمع العراقي. «ويمكن القول بوجه عام: إن القبائل في منطقة غرب الفرات ومنطقة الفرات الأوسط، التي تتصل اتصالاً مباشراً بالصحراء، احتفظت، أو عادت إنشاء بعض تقاليدها بدرجة

(١٠) تأليف جماعي، المجتمع العراقي، مصدر سابق، ص ١٧.

أكبر من القبائل الواقعة إلى الشرق، والتي تمازجت مع السكان المستقرين. (هناك بالطبع استثناءات دوماً: مثل الاتحاد القبلي الكبير: بني لام).

ومن المثير أن نلاحظ كيف أن الرمزية التي يستخدمها صدام حسين تحاكي، بشكل كاريكاتيري، النموذج البدوي في غرب العراق (من حيث اللباس، والاحتفاظ بقطع من الجمال والذهب إلى الصحراء، وما شاكل) إلى درجة إشهار الاحتقار الكامل لفلاحي الشرق والجنوب العراقيين (الذين يطلق عليهم، تحقيراً، اسم المعدان). أما النتيجة الثانية المترتبة على انحدار عالم البداوة، على مستوى المورفولوجيا الاجتماعية الأساسية فهي التحويل السريع في العلاقات والبنى الاجتماعية السابقة، الجاري لتقويض التعارض بين المدينة والريف»<sup>(١١)</sup>.

و«إن المصطلحات العشيرة، الفخذ، البو، الفندة، الحمولة، البيت، تصف العلاقات الأساسية التي تؤلف التنظيم الاجتماعي القبلي في العراق، وسط سكان الحضر والريف على حدّ سواء. ويشير كل مصطلح إلى نظام خاص من العلاقات يتيح لكل فرد أن يدرج نفسه ويحتل موقعه في النظام الاجتماعي. كيف يمكن على هذا الأساس أن يفكر الدارس في مسألة الاستمرارية نسبة إلى التنظيم القبلي السابق؟ كيف نضع هذا التطور الارتقائي في علاقته مع تكامل/ تضاد سلطة الدولة وسلطة القبيلة؟ وبأي طرق مميزة يختلف التنظيم القبلي اليوم عن الأشكال السابقة لهذا التنظيم»<sup>(١٢)</sup>.

ويشيع استخدام اصطلاح الفخذ عن العراقيين لوصف الجماعات القرابية الأبوية الناجمة عن تطبيق مبدأ التحدر الخطي، حيث تمتد أواصر القرابة على طول أربعة إلى خمسة أجيال. وهكذا فإن الفخذ هو مجموعة رجال ونساء يعتبرون أنفسهم أولاد عم من خلال المنحدر الأبوي عن جد مشترك. أما في الواقع فإن هناك خلافاً حول هذا المصطلح: إن استخدام كلمة فخذ كان متعدداً بتعدد المناطق، مثلما لاحظ عباس العزاوي (عشائر العراق - المجلد الأول - ص ٥٢ - ٥٤)»<sup>(١٣)</sup>.

ومصطلح الحمولة تستخدم في الريف والحضر من دون أن تعكس بنية اجتماعية واحدة. «ولا يوجد اتفاق بين الأنثروبولوجيين حول معنى الحمولة. فمثلاً إن شكر مصطفى سليم في أطروحته عن الحبايش (ص ١٢٨ - ١٣٣) استخدم كلمة حمولة لوصف العشيرة ذاته المنحدر الأبوي. وتضم الحمولة - حسب قوله - عدة أفخاذ ويمكن الإشارة إليها ليس

(١١) تأليف جماعي، المجتمع العراقي، مصدر سابق، ص ١٦٥.

(١٢) تأليف جماعي، المجتمع العراقي، مصدر سابق، ص ١٧٠.

(١٣) تأليف جماعي، المجتمع العراقي، مصدر سابق، ص ١٧١.



فقط كوحدة منزلية، بل أيضاً كوحدة سياسية مؤلفة من عدة أفخاذ، بفعل أهميتها الاجتماعية والسياسية والعرقية. بالمقابل نجد أنه لا عباس الغزاوي ولا تامر حسن العامري حاولا تحليل معنى اصطلاح الحمولة في مؤلفيهما. ونجد أن الأنثروبولوجيين العاملين في قرى فلسطينية لاحظوا منذ أمد بعيد أن الحمولة، وإن تكن جماعة قرابية أبوية هامة، لا تؤلف مع ذلك، جماعة قرابية أبوية أي ذات منحدر خطي أبوي. وحسب قولهم فإن جماعات القرى التي تشترك في نفس أسماء النسب غالباً ما تعامل -بشكل خاطئ- على أنها حمولات بدوية ذات نسب خطي، وروابط نسب مباشرة. وهكذا فإن الحمولة جماعة تجد تعبيرها بلغة النسب الأبوي، وهي تتألف من وحدات انحدر أبوي مباشر متباينة العدد، تلهج بوجود جد مشترك متخيل أو حقيقي، يمكن للأنسب ان تتعقب أثره -الخط الأبوي- خمسة أو ستة أجيال<sup>(١٤)</sup>.

### □ مكون أصيل

ولا يمكن عند الحديث عن العراق التاريخ والمجتمع، تجاوز الوجود الشيعي في العراق، فهو أحد المكونات الرئيسية للعراق. وهؤلاء يحملون تاريخاً متميزاً على صعيد رفضهم للأنظمة الاستبدادية التي ساهمت في بقاء العراق متراجعا ومتخلفا. وهم بعد احتلال العراق وسقوط نظام صدام حسين أضحوا هم حكام العراق الجدد.

«ولعل المنعطف الأبرز لعملية التكامل الاجتماعي السياسي للسنة والشيعية يتمثل في الغزو الإنكليزي خلال ١٩١٤ - ١٩١٨، أو بالأحرى المقاومة التي أذكاهها هذا الغزو والتي بلغت ذروتها في الانتفاضة المسلحة عام ١٩٢٠م. فقد تنادى الشيعة والسنة لكي يعملوا وينسقوا معاً، وذلك لأول مرة منذ قرون. وشهدت بغداد احتفالات دينية شيعية - سنة مشتركة لا سابق لها في بغداد في كل الجوامع الشيعية والسنية على التوالي، ونظمت الموالد النبوية (حفل ديني في ذكرى مولد الرسول) كما نظمت التعازي الشيعية (في ذكرى استشهاد الإمام الحسين) على التعاقب في المسجد الواحد. وبهذه الصلة التي أنشئت بين السنة والشيعية، مهما كانت طفيفة، انطلقت صيرورة جديدة هي: النمو العسيري، الواهن حيناً، والمتقطع حيناً، للوحدة الوطنية العراقية»<sup>(١٥)</sup>.

ويرى بعض المؤرخين على أن الفضل في الفعل الواعي وراء هذا التعاون يرجع بالأساس إلى التاجر الشيعي البغدادي جعفر أبو التمن، وقد ركّز جهده لتحويل هذا

(١٤) تأليف جماعي، المجتمع العراقي، مصدر سابق، ص ١٧٣.

(١٥) تأليف جماعي، المجتمع العراقي، مصدر سابق، ص ١٩٩.

التعاون الظرفي إلى واقع سياسي دائم. وبفعل تأثير هذا الزعيم الوطني حول حزبه (الحزب الوطني) كل جهوده صوب:

١ - وحدة السنة والشبيعة، وتجاوز كل آثار وسياقات القطيعة في المجتمع العراقي.

٢ - العمل على تصفية النفوذ الإنكليزي وإنهاء الاحتلال البريطاني للعراق.

ويمكن القول: إنه خلال العشرينات والنصف الأول من الثلاثينات كان الحزب الوطني هو أبرز القوى السياسية العراقية، وأبرز هذه القوى في ترسيخ الوعي الوطني العراقي.

«ولقد كان الشيعة يشكّلون الأغلبية في البلاد كلها، لكنهم بحلول ثورة تموز ١٩٥٨ باتوا يشكّلون أغلبية في العاصمة بغداد أيضًا (وما يزالون إلى الآن يشكّلون الأغلبية فيها، إذا ما أقصينا الـ ٦٠٠ ألف عامل مصري ممن تدفّقوا على العاصمة وجوارها منذ عام ١٩٧٣). وجاء تكاثر الشيعة عددًا ليصبحوا الأغلبية في بغداد ثمرة الهجرة الهائلة للفلاحين من أبناء العشائر من الريف، بفعل عوامل عديدة بينها جاذبية الحياة في المدينة، وعظمة الفارق في دخل عامل المدينة ودخل فلاح الريف، والطابع القومي لنظام الشيوخ في لواء الكوت والعمارة الشيعيين، وجفاف النهرات المتفرعة عن دجلة نتيجة التطور العاصف لنظام السحب بالمضخات في مناطق الكوت وبغداد. إن الهجرات الكبرى للفلاحين، وما رافقها من تيارات تضخّمية (نشأت عن شحّ السلع خلال الحرب العالمية الثانية والطفرة النفطية في الخمسينات) أثرت تأثيرًا عميقًا على شغيلة المدن الفقراء، ودفعتهم إلى التأثر، سوية مع أعداد كبيرة من المهاجرين، بنفوذ الشيوعيين، الذين نمت صفوفهم أواخر الأربعينات وخلال الخمسينات، وتغلغلوا عميقًا في صفوف الشيعة إلى درجة أن خلاياهم تكاثرت حتى في مدينة النجف الأشرف، مما أثار خوف العلماء الشيعة، المحافظين. وأخذ الشيعة يلعبون من خلال موقعهم في الحزب الشيوعي، دورًا ملفتًا للنظر في تاريخ العراق»<sup>(١٦)</sup>.

«وكان ثقل الشيعة في حزب البعث كبيرًا أيضًا في الفترة من تأسيس فرع الحزب في العراق عام ١٩٥٢ حتى سقوط أول حكم للبعث في تشرين الثاني ١٩٦٣.

فمن مجموع ٥٢ عضوًا قياديًا في البعث خلال هذه الفترة، كان ٨,٥٣٪ منهم من الشيعة، بمن في تلك فؤاد الركابي الأمين العام للحزب من ١٩٥٢ حتى ١٩٥٩، وعلي صالح السعدي أمينه العام من ١٩٦٠ حتى ١٩٦٣. وبالمناسبة فإن السعدي من أصول فيلية، أي من الأكراد الشيعة.

(١٦) تأليف جماعي، المجتمع العراقي، مصدر سابق، ص ٢٠٣.

إن انتشار الأفكار والقيم العلمانية الشيوعية والبعثية وسط المثقفين الشيعة، وشرائح من شيعة المدن، أضعف، بالطبع، سطوة المعتقدات الشيعية القديمة عندهم، كما أضعف تمسكهم بالمعايير والممارسات التقليدية. وقد عززت ثورة ١٩٥٨ هذا الميل في البداية. كما رسخت عملية اندماج الشيعة في الجسم السياسي. فقد عملت أولاً على إدراج الفلاحين سكنة الأرياف وسكان المدن - شيعة وسنة - تحت مظلة قانونية واحدة. والمعروف أن جل سكنة الأرياف كانوا يخضعون قبل ١٩٥٨ إلى ضوابط قانون المنازعات العشائرية، التي وضعها الإنكليز عام ١٩١٨، وأصروا على تشريعها قانوناً رسمياً في العهد الملكي. وحين ألغت ثورة تموز قانون المنازعات العشائرية، فإنها أخضعت سكنة الأرياف السنة والشيعة لمفعول القانون الوطني العام. زد على هذا أن الثورة عززت آفاق وقيمة تلاحم الفلاحين الشيعة والسنة مع بقية المجتمع، وذلك بتحويل الكثير منهم إلى ملاكي أرض، وتقديم العون لهم على قتلته في ممارسة الزراعة، وتأمين التعليم، والكهرباء، والخدمات الصحية للقرى، وتقويض السلطة الاجتماعية لكبار الشيوخ»<sup>(١٧)</sup>.

وكان عام ١٩٦٣ م بالغ الأهمية لسببين؛ فهو العام الذي شهد تصفية الكادر القديم للحزب الشيوعي على يد البعثيين. وقد أدّى هذا إلى إضعاف الحزب الشيوعي بدرجة كبيرة، مما شكّل - بمعنى ما - إضعافاً للدور السياسي للشيعة. وهو العام أيضاً الذي فقد الشيعة نفوذهم في حزب البعث خلال فترة ١٩٦٣ - ١٩٧٥ م. وثمة أسباب عديدة للتدهور الكبير في مواقع الشيعة داخل قيادات حزب البعث؛ طرد العديد من الحزب بسبب تأييدهم القائد البعثي علي صلاح السعدي خلال تصادمه مع الجناح العسكري للحزب في تشرين الثاني ١٩٦٣ م. إضافة إلى الممارسات التمييزية التي تعرّض إليها الكادر الشيعي من قبل أجهزة الأمن. وقد عمدت هذه الأجهزة - بعد انقلاب عبد السلام عارف عام ١٩٦٣ - إلى ملاحقة الشيعة بقسوة أكبر قياساً إلى رفاقهم السنة. ومن خلال المتواليات الأمنية والسياسية والاجتماعية لهذا النهج الذي مارسه أجهزة الأمن - بغطاء سياسي متواصل - استمرّت سياسة إقصاء الشيعة من الحياة السياسية والوطنية في العراق إلى فترات زمنية متواصلة. ولم تنتهِ هذه السياسة إلا بسقوط النظام السياسي في العراق عام ٢٠٠٣ م.

وخلال هذه الفترة انتقل الجهد الأمني والسياسي إلى محاربة الوجودات الإسلامية الشيعية بعد الانتهاء من إنهاء الحضور الشيعي من الحزب الشيوعي وحزب البعث العربي الاشتراكي. وتحركت حكومة البعث - التي وصلت إلى السلطة عام ١٩٦٨ - بسرعة وشراسة لمواجهة تحرك الدعوة. واتباع قيادتها الأول، صدام حسين، تكتيكين. فمن جهة

(١٧) تأليف جماعي، المجتمع العراقي، مصدر سابق، ص ٢٠٤.

ضرب أتباع الدعوة بعنف، ومن جهة أخرى عرض على العلماء الشيعة المكافآت، وأنفق ملايين الدنانير على العتبات المقدسة، والجوامع، وغير ذلك من الشؤون الدينية. وقد نجح في إضعاف حزب الدعوة بشكل حاسم عشية اندلاع الحرب بين العراق وإيران. زد على هذا أن صدام حسين -الذي لا ينطلق من تفكير طائفي- بذل جهودًا محمومة لكسب الشيعة إلى حزب البعث وإدخالهم في صفوفه، وربطهم بنظام حكمه. الواقع أن هناك الآن عددًا كبيرًا من الشيعة في المراتب الدنيا والوسطى من تنظيمات الحزب. لكن حضورهم في المواقع الحاسمة ضعيف. فخلال الفترة - ١٩٧٧ لم يكن هناك شيعي واحد في مجلس قيادة الثورة، وهو الهيئة الأعلى لرسم السياسة.

أما خلال الفترة ١٩٧٧ - ١٩٧٩، لم يكن هناك سوى ثلاثة من الشيعة في هذا المجلس، المؤلف من ٢٢ عضوًا. وهناك الآن عضوان شيعيان من مجموع تسعة أعضاء. كما أن هناك أربعة قياديين شيعة في القيادة القطرية المؤلفة من ١٥ عضوًا. ولكن، خلافًا للبعثيين الشيعة في مرحلة ما قبل ١٩٦٣، لا يتمتع القياديون البعثيون الشيعة حاليًا بأية قاعدة سلطة خاصة بهم. فنفوذهم غير أساسي، وهو ينبع أصلًا من ارتباطهم بصدام حسين أو ولائهم له. ولكن هذا الحال يصح أيضًا على السنة من أعضاء مجلس قيادة الثورة والقيادة القطرية للحزب. بتعبير آخر، أن غياب أية مشاركة فعلية للشيعة في العملية السياسية هو عاقبة من عواقب سلطة صدام حسين المطلقة<sup>(١٨)</sup>.

وغالبية الشيعة العراقيين من العرب ويفتخرون بعروبيتهم. لذلك هم عبارة عن تكوينات اجتماعية عربية من قبائل وعشائر وانقساماتها الطبيعية. «واستمر استبعاد الشيعة عن وظائف السلطة، وعن الحكومة وعن السلك العسكري، مثلما كان الحال في الحقبة العثمانية، ولأن الهيمنة الاجتماعية للسنة على الشيعة لها أصلها في تراتبية المجتمع القبلي العربي، فقد وجدت هذه الهيمنة نفسها ممأسسة عبر نظام سياسي لم يقرّ علنًا بأنه نظام طائفي. وتماهي الشيعة مع الإسلام ومع الحركة الاستقلالية التي بثوا فيها القوة والحياة. وما إن هُزمت الحركة الدينية حتى أثارت الدولة - الأمة العديد من الأوهام حول تجاوزها للمسألة الطائفية. وأخلت الحركة الدينية المكان للحزب الشيوعي، وللأحزاب القومية العربية في صفوف الشيعة. وكان الحزب الشيوعي التجلّي الرئيسي لمقاومة الإكليروس (سلطة رجال الدين) ولتشتيت الأفكار العلمانية في الوسط الشيعي. غير أن دور الحزب الشيوعي كرأس حربة للحركة المناهضة للوحدة العربية الاندماجية الفورية كان يعكس رغبة الشيعة في الحفاظ على خصوصية العراق داخل الوطن العربي ذي الأغلبية السنية.

(١٨) تأليف جماعي، المجتمع العراقي، مصدر سابق، ص ٢٠٧.

وبانهيار الأوهام القومية، واندحار الآمال المعلقة على الجمهورية تكشف للعراقيين كما يبدو، واقع طائفية فجّرت -بسرعة- الحركات السياسية التي تخطّت واقع الحياة المشتركة. إن التحقق من وجود ملامح نظام طائفي قائم منذ أكثر من ثمانين عاماً، ويحتضر أمام أعيننا منذ أمد بعيد، إنما هو رؤية متاحة اليوم بالعودة في الزمن. والواقع أن التمييز الطائفي لم يكن متخفياً وراء نظام سياسي قام بمأسسه هذا التمييز فحسب، بل كان محظوراً عن أنظار أجيال بكاملها أيضاً، سواء من المستفيدين منه أو من ضحاياه<sup>(١٩)</sup>.

ويمكن أن نخترل مشاكل الشيعة العراقيين في النقاط التالية:

١ - القوى الدولية التي يسيطر قطبها على العراق والشعب العراقي. فمنذ الاحتلال البريطاني للعراق وهم لا يثقون بالزعامات الدينية للشيعة العراقيين، وكانوا يعتبرونها متطرّفة؛ لذلك فإن غالبية الشيعة العراقيين كانوا في سياق موقف معارض للدولة العراقية في أطوارها المتنوّعة. «وهذا يعني أن أقلية سنية لا تزيد عن ١٧٪ من السكان في وسط العراق، ظلّت تحكم على مدى التاريخ العراقي المعاصر، أغلبية شيعية تناهز ٦٠٪ وتتمركز في جنوب ووسط العراق، وأقلية كردية تؤلّف نحو ٢٠٪ في شمال العراق، كانت النخب السنية ترى أنها أحقّ بحكم العراق؛ معتبرة نفسها وريثة الإمبراطورية العثمانية. وقد ساندت الأغلبية السنية في العالم العربي هذا الوضع في العراق، مثلما ساندته الزعماء السنة. ولم تفعل القوى الغربية خلاف ذلك، فقد دعمت هذا الحكم حتى عام ١٩٩١م. وكانت الحكومة الأمريكية -مثلاً- تعتبر النظام البعث بمثابة ثقل موازي يصد إيران الشيعية. وسادت هذه النظرة حتى بعد حرب الخليج، حين امتنعت إدارة بوش الأب عن تقديم أي دعم لشيعة العراق المنتفضين، منقذةً بذلك صدام وحكمه. وشيعة العراق، شأن سنته، عرب في الأساس. اقتصرَت الشيعة حتى أواخر القرن الثامن عشر، على السكن في مدن العتبات المقدسة: النجف، كربلاء، الكاظم وسامراء، إضافة إلى بلدات ومستقرّات أخرى. وما إن حلّ القرن العشرون حتى أصبح الشيعة الأغلبية في البلاد، إثر اعتناق القبائل البدوية المذهب واستقرارها الزراعي. ولم يكن التحوّل السريع للقبائل إلى اعتناق المذهب الشيعي تاماً، بل تقاطع مع الاتحادات القبلية والقبائل. فأقسام من القبائل صارت شيعية، وبخاصة في جنوب العراق، وأقسام أخرى بقيت سنية، وبخاصة في شمال وغرب بغداد، غير أن القسمين الشيعي والسني بقيا متمسّكين بسميزات ثقافية واجتماعية مشتركة. وهذا يعني أن الجماعتين الطائفتين في العراق متشابهتان رغم الصراع على السلطة، وأن التوتر الذي يغذي

(١٩) تأليف جماعي، المجتمع العراقي، مصدر سابق، ص ٢١٨.

المشكلة الطائفية في العراق ليس إثنيًا ولا ثقافيًا بل سياسي في الأساس»<sup>(٢٠)</sup>.

٢- الاستبداد السياسي بشتى صوره الذي سيطر على العراق ومقدّراته خلال فترة زمنية طويلة. ولعل المفارقة التاريخية التي سادت في الواقع العراقي هو أن الأغلبية الشيعية تنزع إلى الوطنية العراقية في مقابلهم يتمسك حكام العراق من عام ١٩٢٠ إلى ٢٠٠٣ م من السنة العرب بالقومية العربية بوصفها أيديولوجيتهم الرئيسية. «ويرجع الصراع بين النخبة السنية الحاكمة وجمهور الشيعة حول الوطنية العراقية والقومية العراقية، إلى السنوات الأولى من العهد الملكي. وقد رفض شيعة العراق مسعى الحكومة لتطوير نموذج حدثي علماني عربي، واعتبروه بدعة جاء بها الشريفيون والضباط العثمانيون السابقون. وراحوا -عوضاً عن ذلك- يشددون على فكرة الهوية العراقية تعتمد على الطابع القبلي القوي للمجتمع العراقي، والدور التاريخي لقبائل العراق في الحفاظ على الروح الحقيقية للعروبة في البلاد. ودعا إلى بلورة فكرة وطنية تجمع عناصر الشرق والعرب بقيم العراق وتراثه. وحاول علي الشرقي صياغة مفهوم الوطنية العراقية مستلهمًا مساعي المصريين لاستخدام ماضيهم الفرعوني كأساس لأسطورة التأسيس. فارق الشرقي الحياة عام ١٩٦٤، وقد عاش هو والكثرة من مجايليه في فترة كانت الحكومة العراقية خلالها ما تزال متسامحة مع قدر من المعارضة والانشقاق الفكري. وعلى خلاف الشرقي الذي نشر أعماله ومؤلفاته في العراق، انتهى الكتاب الشيعة من الجيل اللاحق إلى المنفى ناشرين أعمالهم خارج البلاد»<sup>(٢١)</sup>.

وخلال الصراع السياسي والثقافي بين قوى الشيعة المتنوعة في العراق مع أنظمة الحكم التي سادت في العراق «بذل عدد من حكام العراق الجهد للتشكيك بالولاء الوطني عند الشيعة، مصوِّرين هذا المذهب على أنه بدعة هدامة نابعة من بغض الفرس للعرب، واسترجع بعض الكتاب ذكرى الحركة الشعبية التي ظهرت في القرن الثامن. ويمكن اقتفاء أثر أولى هذه المحاولات للتشكيك بعروبة الشيعة في السنوات المبكرة من العهد الملكي. وأخذ البعث يروج استخدام لفظة الشعبية للقفذ والتشهير بخصومه حتى قبل صعوده إلى السلطة. وابتداء من أواسط الأربعينات وحتى مطلع السبعينات غدت كلمة الشعبي سبّه تلصق بالشيوعيين العراقيين وجلّهم من الشيعة، كما أن الزعيم عبدالكريم قاسم الهدف الرأس للقفذ البعثي، صوّر على أنه دكتاتور انفصالي وشعوي»<sup>(٢٢)</sup>.

وعمد حزب البعث في العراق إبان الحرب مع إيران لصياغة المعركة في سياق الدفاع

(٢٠) تأليف جماعي، المجتمع العراقي، مصدر سابق، ص ٢٢١.

(٢١) تأليف جماعي، المجتمع العراقي، مصدر سابق، ص ٢٢١.

(٢٢) تأليف جماعي، المجتمع العراقي، مصدر سابق، ص ٢٢٤.

عن الأمة العربية في وجه الغزو الإيراني المجوسي. وشن حملةً للتشكيك بجماعات المعارضة الشيعية على أساس أنها مرتبطة بنظام إيران. وأطلق البعث اسم قادسية صدام على حربه مع إيران مستنداً ذكرى انتصار العرب التاريخي على الفرس في معركة القادسية التي جرت عام ٦٣٦ ميلادي في جنوب العراق، وأن صدام حسين هو الزعيم الذي اصطفاه التاريخ العربي المعاصر لمقاومة إيران وتوحيد الأمة العربية، وأن إيران بزعامة نظامها الجديد ليسوا إلا شعوبيين لا همّ لهم غير تدمير الحضارة العربية وإخضاعها لحكم الفرس لا العرب. ورسم البعث خطأً فاصلاً بين الشيعي الرديء والشيعي الحسن، وبات الإيرانيون الذين يحاربون العراق إشراراً غلاة. أما شيعة العراق ممن لم ينحازوا إلى الثورة الإسلامية ولا انضموا إلى المعارضة لحزب البعث، فهم أتباع الإمام علي بن أبي طالب الذين يحاربون الغلو.

### □ الخاتمة

على ضوء كل ما ذكر أعلاه، نتكّن من القول وباطمئنان تام، أن الشيعة في العراق، بالاشتراك مع غيرهم من مكونات الشعب العراقي، بحاجة إلى بذل جهود متواصلة، لتفكيك كل عناصر التخلف السياسي والمؤسسي، والإطلاق في مشروع بناء العراق بعيداً عن كل عمليات النصب والسرقة التي عانى منها العراق كثيراً. وكل خطوة إيجابية يُنجزها العراق على هذا الصعيد، بذات القدر يقترب أكثر من أهدافه وتطلّعاته العامة.

وإن الطموحات السياسية والحضارية التي يحملها الشعب العراقي، تتطلب نخبة سياسية أكثر وعياً وسعيًا متواصلًا لتحقيق أهدافه وتطلّعاته وبعيداً عن كل نزعات تكديس الثورة بدون وجه حق. وما يحتاجه العراق الجديد في اللحظة الراهنة هو بناء نخبة سياسية، مقتدرة، ومتجاوزة لكل نزعات الحزبية والفئوية لتأسيس العراق الجديد على كل المستويات.



# تفكيك مقولات التطرّف الديني.. الجهاد القتالي

الدكتور محمد الناصري\*

### □ مقدمة

لا شك أن أهم مشكلة تواجه العالم الإسلامي اليوم هي ظاهرة التطرّف الديني التي تستعين بأحكام الجهاد سلاحًا لمواجهة الأعداء مسلمين وغير مسلمين. يتحوّل الجهاد معها من مفهوم سام يتّسع لكل دالات الخير العام للأفراد والجماعات، إلى أداة ضغط ومادة مساومة تتحكّم بها الحركات المتطرّفة والجماعات الأصولية ضد خصومها المحليين والدوليين.

المشكلة أن الكثير من الباحثين يقاربون التطرّف الديني بمنظورات سياسية أو اقتصادية أو اجتماعية؛ ظانين أن الأسباب الحقيقية وراء انتشار أعمال العنف والتطرّف والإرهاب تعود لأشكال القهر والتسلّط السياسيين أو للركود والأزمة الاقتصادية أو للمشاكل الاجتماعية التي باتت المجتمعات الإسلامية مرتعًا لها، في غياب شبه تام للمقاربة المعرفية القاضية بمحاولة التعرّف على المنظومة المفاهيمية والتأويلية التي تنتج التطرّف والعنف وتقويمها في الفضاء الإسلامي.

---

\* أستاذ التعليم العالي، جامعة السلطان مولاي سليمان، المغرب. البريد الإلكتروني: mohammedennassiri@gmail.com



إن غياب مقاربة من هذا النوع مكّنت قوى التطرف الديني من إنشاء إيديولوجيا جهادية ذات طبيعة «خلاصية» تهدف إلى استعادة صفاء المجتمع المسلم أولاً والعالم تالياً من الشرك والكفر. وتتغيا هذه المقالة تفكيك مقولات الجهاد القتالي بنفس معرفي أملاً في تجاوز مشكلات خطاب التطرف الديني.

### □ أولاً: في العلاقة بين مفهومي «الجهاد» و«القتال»

الجهاد اسم شرعي، ورد ذكره في مواطن عديدة من القرآن الكريم، تعلّقت به الأوامر والنواهي، أمر به الله عز وجل نبيه من حين بعثه ﷺ، قال سبحانه: ﴿وَلَوْ شِئْنَا لَبَعَثْنَا فِي كُلِّ قَرْيَةٍ نَذِيرًا فَلَا تُطِيعُ الْكَافِرِينَ وَجَاهِدْهُمْ بِهِ جِهَادًا كَبِيرًا﴾<sup>(١)</sup>، وقوله تعالى: ﴿وَمَنْ جَاهَدْ فَإِنَّمَا يُجَاهِدُ لِنَفْسِهِ إِنَّ اللَّهَ لَغَنِيٌّ عَنِ الْعَالَمِينَ﴾<sup>(٢)</sup>، وقوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا﴾<sup>(٣)</sup> ﴿وَجَاهِدُوا فِي اللَّهِ حَقَّ جِهَادِهِ﴾<sup>(٤)</sup> ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَابْتَغُوا إِلَيْهِ الْوَسِيلَةَ وَجَاهِدُوا فِي سَبِيلِهِ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ﴾<sup>(٥)</sup> ﴿إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ آمَنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ ثُمَّ لَمْ يَرْتَابُوا وَجَاهَدُوا بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ أُولَئِكَ هُمُ الصَّادِقُونَ﴾<sup>(٦)</sup> ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا هَلْ أَدُلُّكُمْ عَلَى تِجَارَةٍ تُنْجِيكُمْ مِنْ عَذَابِ أَلِيمٍ تُوْمِنُونَ بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَتُجَاهِدُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ بِأَمْوَالِكُمْ وَأَنْفُسِكُمْ ذَلِكَُمْ خَيْرٌ لَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ﴾<sup>(٧)</sup>.

إن منطوق هذه الآيات؛ يشير إلى أن الجهاد المقصود فيها، جهاد النفس، وذلك بتقويمها، وكفها عن الانحراف. وهذا النوع من الجهاد يُعدُّ أعظم جهاد، وبه عرف النبي ﷺ المجاهد، فقال: «المجاهد من جاهد نفسه في طاعة الله»<sup>(٨)</sup>.

وقد جاءت عبارات السلف في الجهاد منسجمة وقوله ﷺ، فقال عبد الله بن

(١) سورة الفرقان، الآيتان ٥١-٥٢.

(٢) سورة العنكبوت، الآية ٦.

(٣) سورة العنكبوت، الآية ٦٩.

(٤) سورة الحج، الآية ٧٨.

(٥) سورة المائدة، الآية ٣٥.

(٦) سورة الحجرات، الآية ١٥.

(٧) سورة الصف، الآيتان ١٠-١١.

(٨) أخرجه الترمذي، كتاب فضائل الجهاد عن رسول الله ﷺ، باب ما جاء في فضل من مات مرابطاً، رقم الحديث ١٦٢١. وقال: حديث حسن صحيح. وفي حديث فضالة بن عبيد قال: قال رسول الله ﷺ في حجة الوداع: «ألا أخبركم بالمؤمن؟ من أمته الناس على أموالهم وأنفسهم، والمسلم من سلم الناس من لسانه ويده، والمجاهد من جاهد نفسه في طاعة الله والمهاجر من هجر الخطايا والذنوب».

المبارك الجهاد هو: «مجاهدة النفس والهوى»<sup>(٩)</sup>.

ويعتبر ابن القيم الجوزية هذا النوع من الجهاد -أي جهاد النفس- «مقدّمًا عن جهاد العدو في الخارج، وأصلاً له، فإن لم يجاهد نفسه أولاً، لتفعل ما أمرت به، وتترك ما نهيت عنه، ويحاربها في الله، لم يمكنه جهاد عدوه في الخارج. فكيف يمكنه جهاد عدوه والانتصاف منه، وعدوه الذي بين جنبيه قاهر له، مُتسلط عليه، لم يجاهده ولم يحاربه في الله، بل لا يمكنه الخروج إلى عدوه حتى يجاهد نفسه على الخروج»<sup>(١٠)</sup>.

وبهذا نرى أن كلمة «الجهاد» أوسع؛ تشمل عمل القلب بالنية والعزم، وعمل اللسان بالدعوة والبيان، وعمل العقل بالرأي والتدبير، فالجهاد مفهوم سام يقصد به استفراغ الوسع واستنفاد كل الإمكانيات المتاحة للتفاعل مع الإسلام فهما وتطبيقاً، نشرًا وتعليماً<sup>(١١)</sup>.

هنا نتساءل: ما علاقة مفهوم الجهاد بمصطلح القتال؟ أليس «قتال العدو» من الجهاد في سبيل الله؟

تجدر الإشارة إلى تكرّر ورود لفظ «القتال» في القرآن الكريم، في مواطن كثيرة، وأن آيات القرآن الكريم قد تناولته من زوايا مختلفة:

١- من جهة التأكيد عليه ووجوبه ووعد المقاتلين بالجزاء العظيم، ﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ حَرِّضِ الْمُؤْمِنِينَ عَلَى الْقِتَالِ﴾<sup>(١٢)</sup> ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِتَالُ﴾<sup>(١٣)</sup> ﴿وَمَا لَكُمْ أَلَّا تُقَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَلِلَّهِ مِيرَاثُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ لَا يَسْتَوِي مِنْكُمْ مَنْ أَنْفَقَ مِنْ قَبْلِ الْفَتْحِ وَقَاتِلْ أُولَئِكَ أَكْثَرُ دَرَجَةٍ مِنَ الَّذِينَ أَنْفَقُوا مِنْ بَعْدِ وَقَاتِلُوا وَكُلًّا وَعَدَ اللَّهُ الْحُسْنَى﴾<sup>(١٤)</sup> ﴿إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الَّذِينَ يُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِهِ صَفًّا كَأَنَّهُمْ بُنْيَانٌ مَرْصُوصٌ﴾<sup>(١٥)</sup>.

٢- من جهة التحذير من عاقبة رفضه وتوعد المقصرين والمتخاذلين عنه، ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا مَا لَكُمْ إِذَا قِيلَ لَكُمْ انْفِرُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ اثَّاقَلْتُمْ إِلَى الْأَرْضِ أَرَضِيتُمْ بِالْحَيَاةِ الدُّنْيَا

(٩) ابن القيم الجوزية، زاد المعاد في هدي خير العباد، القاهرة: مكتبة الصفا، طبعة ١٤٢٦هـ / ٢٠٠٤م، ج ٣، ص ٨.

(١٠) نفسه، ج ٣، ص ٦.

(١١) يوسف القرضاوي، فقه الجهاد دراسة مقارنة لأحكامه وفلسفته في ضوء القرآن والسنة، القاهرة: مكتبة وهبة، ط الأولى، ١٤٣١هـ / ٢٠١٠م، ج ١، ص ٦٨.

(١٢) سورة الأنفال، الآية ٦٥.

(١٣) سورة البقرة، الآية ٢١٦.

(١٤) سورة الحديد، الآية ١٠.

(١٥) سورة الصف، الآية ٤.

مِنَ الْآخِرَةِ فَمَا مَتَاعُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا فِي الْآخِرَةِ إِلَّا قَلِيلٌ (٣٨) إِلَّا تَنْفِرُوا يُعَذِّبْكُمْ عَذَابًا أَلِيمًا وَيَسْتَبْدِلْ قَوْمًا غَيْرَكُمْ وَلَا تَضُرُّوهُ شَيْئًا وَاللَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ ﴿١٦﴾ ﴿قُلْ إِنْ كَانَ آبَاؤُكُمْ وَأَبْنَاؤُكُمْ وَإِخْوَانُكُمْ وَأَزْوَاجُكُمْ وَعَشِيرَتُكُمْ وَأَمْوَالٌ اقْتَرَفْتُمُوهَا وَتِجَارَةٌ تَخْشَوْنَ كَسَادَهَا وَمَسَاكِينُ تَرْضَوْنَهَا أَحَبَّ إِلَيْكُمْ مِنَ اللَّهِ وَرَسُولِهِ وَجِهَادٍ فِي سَبِيلِهِ فَتَرَبَّصُوا حَتَّى يَأْتِيَ اللَّهُ بِأَمْرِهِ وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْفَاسِقِينَ﴾ (١٧).

٣- من جهة بيان أهدافه والغاية من وجوبه، ﴿أُذِنَ لِلَّذِينَ يُقَاتِلُونَ بِأَنَّهُمْ ظَلَمُوا وَإِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ نَصْرِهِمْ لَقَدِيرٌ﴾ (١٨) ﴿وَقَاتِلُوهُمْ حَتَّى لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ وَيَكُونَ الدِّينُ لِلَّهِ﴾ (١٩) ﴿وَلَوْ لَا دَفَعُ اللَّهُ النَّاسَ بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ لَفَسَدَتِ الْأَرْضُ﴾ (٢٠).

وبهذا فلقد شغل موضوع «القتال» حيزاً كبيراً من القرآن الكريم؛ إذ ذكرت كلمة «القتال» ومشتقاتها في القرآن حوالي سبع وستين مرة، مما يدل على أهميته في الخطاب القرآني. لكن رغم أهمية «القتال» في الإسلام إلا أنه لا يُعبر عن حقيقة مفهوم «الجهاد» الذي يشمل الجهاد بالقلب والدعوة والبيان، وما القتال إلا الشعبة الأخيرة من شعبه وليس هو كله. لكن مع الأسف فالشائع عند الفقهاء هو تفسير الجهاد بهذا المعنى، معنى قتال العدو<sup>(٢١)</sup>، إلى أن صار هذا التفسير الفقهي هو المتبادر إلى الأذهان، والشائع في استعمالات الناس، حتى دخل لفظ «جهاد» في المعاجم غير العربية مفسراً به.

«القتال هو الشعبة الأخيرة من شعب الجهاد، وهو القتال بالسيف، أي استخدام السلاح في مواجهة الأعداء»<sup>(٢٢)</sup>. «أعداء الأمة الذين يعتدون على دينها، وعلى أرضها، وعلى أهلها، ويلزم الأمة أن ترد عدوانهم، مدافعة عن حرمتها ومقدساتها»<sup>(٢٣)</sup>.

ومن تم فلا عبرة بالقتال شرعاً إلا إذا كان في سبيل الله، وهو قتال المؤمنين، كما أشار إلى ذلك القرآن: ﴿الَّذِينَ آمَنُوا يُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَالَّذِينَ كَفَرُوا يُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ الطَّاغُوتِ

(١٦) سورة التوبة، الآيتان ٣٨-٣٩.

(١٧) سورة التوبة، الآية ٢٤.

(١٨) سورة الحج، الآية ٩٣.

(١٩) سورة البقرة، الآية ١٩٣.

(٢٠) سورة البقرة، الآية ٢٥١.

(٢١) فقد خصص عند الفقهاء شرعاً بأنه: قتال الكفار. وقال بعض الفقهاء: بذل الجهد في قتال الكفار أو البغاة.

انظر: القرضاوي، فقه الجهاد، م.س، ج ١، ص ٦٧.

(٢٢) نفسه، ج ١، ص ٥٥.

(٢٣) نفسه، ج ١، ص ٢٤١.

فَقَاتِلُوا أَوْلِيَاءَ الشَّيْطَانِ إِنَّ كَيْدَ الشَّيْطَانِ كَانَ ضَعِيفًا ﴿٢٤﴾. وكما جاء في الحديث المتفق عليه: «من قاتل لتكون كلمة الله هي العليا، فهو في سبيل الله»<sup>(٢٥)</sup>. فهل كل قتال هو «في سبيل الله»؟.

### □ ثانيًا: طبيعة القتال في الإسلام

اتَّضح لنا مما سبق أن «القتال» ما هو سوى نوع من أنواع الجهاد في الإسلام، إلا أنه من الأنواع التي حظيت بالعناية قرآنًا وسنةً. الأمر الذي يدفعنا إلى التساؤل عن طبيعة «القتال» في القرآن الكريم، هل «القتال» ابتدائي هجومي؟ أم إنه «قتال» دفاعي احترازي؟.

لقد ناقش فقهاؤنا<sup>(٢٦)</sup>، هذه الإشكالية تحت عنوان: «جهاد الدفع» و«جهاد الطلب»، فكان جهاد الدفع عندهم: مقاومة العدو إذا دخل أرض الإسلام، واحتل منها مساحة ولو قليلة، أو اعتدى على أنفس المسلمين أو أموالهم وممتلكاتهم أو حرماهم، وإن لم يدخل أرضهم، ويحتلها بالفعل، أو اضطهد المسلمين من أجل عقيدتهم، وفتنتهم في دينهم، يريد أن يسلبهم حقهم في اختيار دينهم، وأن يكرههم على تركه بالأذى والعذاب، أو يكون قد تمكن من بعض المستضعفين من المسلمين من الرجال والنساء والولدان الذين لا يستطيعون حيلة ولا يهتدون سبيلًا، فسامهم سوء العذاب، وأمسوا يستغيثون ويدعون ربهم، ﴿رَبَّنَا أَخْرِجْنَا مِنْ هَذِهِ الْقَرْيَةِ الظَّالِمُ أَهْلُهَا وَاجْعَل لَّنَا مِنْ لَدُنْكَ وَلِيًّا وَاجْعَل لَّنَا مِنْ لَدُنْكَ نَصِيرًا﴾<sup>(٢٧)</sup>. فمقاومة مثل هذا العدو الظالم المتجبر، والوقوف في وجهه بالسلاح، ومقابلة القوة بالقوة، هو ما يسمى: جهاد الدفع.

أما جهاد الطلب فهو أن يكون العدو في عقر داره، ولكننا نحن الذين نطلبه، ونتعقبه..، أو نبادئه نحن قبل أن يبادئنا هو..، المهم أن هؤلاء الأعداء أو الكفار مقيمون في أرضهم، ولم يبدؤوا بعدوان ظاهر، ولكن نحن الذين نتعقبهم ونطلبهم، ولهذا سُمي هذا النوع من الجهاد، جهاد الطلب<sup>(٢٨)</sup> «(٢٩)».

(٢٤) سورة النساء، الآية ٧٦.

(٢٥) متفق عليه من حديث أبي موسى الأشعري، رواه البخاري في كتاب العلم، ومسلم في الإمارة.

(٢٦) انظر: القرضاوي، فقه الجهاد، م.س، ج ١، ص ٧٧ وما بعدها، إذ أورد القرضاوي العديد من أقوال وآراء أئمة الجمهور في الموضوع.

(٢٧) سورة النساء، الآية ٧٥.

(٢٨) انظر: يوسف القرضاوي، فقه الجهاد، م.س، ج ١، ص ٦٨-٦٩.

(٢٩) وقد استند القائلون بجهاد الطلب، ومن ثم شرعية القتال للناس كافة، من حاربنا، ومن سالمنا، بجملة أدلة من القرآن الكريم، ومن الحديث النبوي، ومن السيرة النبوية، ومن التاريخ، ومن أقوال الفقهاء. ونذكر هذه الأدلة إجمالاً:

\* قوله في سورة البقرة: ﴿وَقَاتِلُوهُمْ حَتَّى لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ وَيَكُونَ الدِّينُ لِلَّهِ﴾ الآية ١٩٣، وفي سورة الأنفال:

لقد اختلف الفقهاء اختلافاً كبيراً أي النوعين مقصود في الإسلام. وما يسعفنا في تحديد «القتال» المراد في الإسلام، تحديد مقاصد وأهداف «القتال»، من خلال النصوص القرآنية والنبوية المحكمة، فعلى ضوء هذه الأهداف المعلنة البينة، نعرف حقيقة هذا «القتال»، أهو «القتال الهجومي» أم «القتال الدفاعي»؟.

### من الأهداف التي ذكرت للقتال في القرآن الكريم

١- الدفاع عن المسلمين، وردّ الاعتداءات والظلم الذي يلحق بهم: ﴿وَقَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ الَّذِينَ يُقَاتِلُونَكُمْ وَلَا تَعْتَدُوا إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ﴾<sup>(٣٠)</sup> ﴿أَذِنَ لِلَّذِينَ يُقَاتِلُونَ بَأْتَهُمْ ظُلُمُوا وَإِنِ اللَّهُ عَلَىٰ نَصْرِهِمْ﴾<sup>(٣١)</sup>.

٢- نصرة المظلومين والمستضعفين: ﴿وَمَا لَكُمْ لَا تُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَالْمُسْتَضْعَفِينَ مِنَ الرِّجَالِ وَالنِّسَاءِ وَالْوِلْدَانِ الَّذِينَ يَقُولُونَ رَبَّنَا أَخْرِجْنَا مِنْ هَذِهِ الْقَرْيَةِ الظَّالِمُ أَهْلُهَا﴾<sup>(٣٢)</sup>.

---

﴿وَيَكُونِ الدِّينُ كُلُّهُ لِلَّهِ﴾ الآية ٣٩. ومعنى: ﴿لَا تَكُونُ فِتْنَةً﴾ في رأيهم: أي: لا يكون شرك. \* آية السيف التي نسخت نحو مائة وأربع عشرة آية أو أكثر من ذلك، وهي توجب قتال الكفار كافة، ﴿فَإِذَا انْسَلَخَ الْأَشْهُرُ الْحُرُمُ فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ وَخُذُوهُمْ وَاحْصُرُوهُمْ وَاقْعُدُوا لَهُمْ كُلَّ مَرْصِدٍ﴾ سورة التوبة، الآية ٥.

\* حديث: «بعثت بين يدي الساعة بالسيف» أخرجه أحمد في مسنده. وهو يوحي باستخدام القوة في مواجهة الجميع.

\* غزوات الرسول كانت مبادأة بالهجوم. كما في فتح مكة، وغزوة تبوك.

\* فتوح الخلفاء الراشدين والصحابة -وهم الذين يقتدى بهم في هتدي- كانت ابتداء وطلباً.

\* إجماع الفقهاء على أن الجهاد فرض كفاية على الأمة، ومعناه: وجوب الغزو لأرض الكفار كل سنة مرة على الأقل.

\* علة القتال هي الكفر فهو وحده علة تامة، وإن وجدت علل أو أسباب أخرى، مثل العدوان على الإسلام وأهله، فهي تقوي سبب الكفر.

\* فلسفة إخضاع السلطات الطاغية، والأنظمة الظالمة، لنظام الإسلام، وحكم الإسلام، حتى ترى الشعوب الإسلام بأعينها: عملاً وتطبيقاً وأخلاقاً، فتأثر به وتدخل فيه. انظر: يوسف القرضاوي، فقه الجهاد، م.س، ج ١، ص ٢٧٥.

هذا مجمل أدلة القائلين بالجهاد الهجومي، وقد أعفانا يوسف القرضاوي الرد عليها، في كتابه، فقه الجهاد؛ حيث ناقشها وفندها جميعها، بالمنطق العلمي الرصين، وبالأدلة الشرعية الناصعة، المعتمدة على صريح كتاب الله، وعلى صحيح سنة رسول الله. مؤكداً شرعية القول بجهاد الدفع وقوة استناده إلى مصادر الإسلام وأدلتها الأصيلة.

(٣٠) سورة البقرة، الآية ١٩٠.

(٣١) سورة الحج، الآية ٣٩.

(٣٢) سورة النساء، الآية ٧٥.

فجعل القتال في سبيل المستضعفين قريباً بالقتال في سبيل الله، إذ عطف عليه الواو بلا فصل. بل هو عند التأمل جزء من القتال في سبيل الله؛ لأن القتال يكون في سبيل الله إذا كانت الغاية: أن تكون كلمة الله هي العليا، وكلمة الله هي كلمة الحق الذي يواجه الباطل، والعدل الذي يقاوم الظلم، وإنقاذ المستضعفين إنما هو لإقامة عدل الله في الأرض.

٣- منع الفساد في الأرض: ﴿وَلَوْلَا دَفْعُ اللَّهِ النَّاسَ بَعْضَهُم بِبَعْضٍ لَفَسَدَتِ الْأَرْضُ﴾ (٣٣).

٤- الحرص على تطبيق بنود المعاهدات السلمية ومنع نقضها أو الإخلال بشرائطها أو تأليب الأعداء على المسلمين: ﴿وَإِنْ نَكَثُوا أَيْمَانَهُمْ مِنْ بَعْدِ عَهْدِهِمْ وَطَعَنُوا فِي دِينِكُمْ فَقَاتِلُوا أَئِمَّةَ الْكُفْرِ إِنَّهُمْ لَا أَيْمَانَ لَهُمْ لَعَلَّهُمْ يَنْتَهُونَ﴾ (٣٤).

لقد جاءت آيات القتال في القرآن الكريم في كثير من السور المكية والمدنية مبينة السبب الذي من أجله أذن في القتال وهو يرجع إما إلى دفع ظلم، أو قطع فتنة، أو حماية الدعوة الإسلامية، أو منع فساد في الأرض، أو الحرص على تطبيق بنود المعاهدات السلمية ومنع نقضها. فأين هذه الأهداف من القتال الهجومي؟.

إن اعتبار «الجهاد القتالي» مبادأة للناس بالقتال، وأسلوباً لفرض الإسلام بالقوة والإكراه غير صحيح البتة. القتال في الإسلام حماية للدعوة والدعاة عندما تفرض الظروف تحديات على المسلمين، ومعلوم من الدين بالضرورة أن الدعوة تتحقق بالحكمة والموعظة الحسنة، ولا تتحقق بشيء غيره. لا نجد في القرآن الكريم ما يؤيد اعتبار القتال ابتداءً، واعتباره وسيلة من وسائل قسر الناس على الإسلام، بل كل ما هناك - كما بينا - أن القتال خيار أخير لحماية الدعوة من كل التحديات التي تواجهها، فالقتال وسيلة للحماية وللدفاع وليس هدفاً بحد ذاته.

فمن الخطأ والحال هذه اعتبار «الجهاد القتالي» في الإسلام حرباً ابتدائية؛ ذلك أن المسلم لا يخوض حرباً إلى إذا باداه عدوه بالأذى والضرر، ﴿أَذِنَ لِلَّذِينَ يُقَاتِلُونَ بَأْتِهِمْ ظُلْمًا وَإِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ نَصْرِهِمْ لَقَدِيرٌ﴾ (٣٩) الَّذِينَ أَخْرَجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ بِغَيْرِ حَقٍّ إِلَّا أَنْ يَقُولُوا رَبُّنَا اللَّهُ ﴿٣٥﴾.

ويقول المفسرون في شرح هذه الآية: إنها أول آية نزلت لتشريع الحرب وتقنين شروطها، فالمسلمون في عهد الرسول ﷺ إنما خاضوا حروباً دفاعية عن حق مشروع،

(٣٣) سورة البقرة، الآية ٢٥١.

(٣٤) سورة التوبة، الآية ١٢.

(٣٥) سورة الحج، الآيتان ٣٩-٤٠.

ولمقاومة الأذى الذي أوقعه بهم المشركون بطردهم من ديارهم، والاستيلاء على ممتلكاتهم بمكة، وحرمانهم من مصادر عيشهم، ومحاولة قتل بعضهم، والتأمر على رسولهم بإعطاء الأمر باغتياله وتعذيب أنصاره ومعتنقي دينه.

وقد قال الله عز وجل في آية جامعة تشرع شروط الحرب وتلخصها في صد العدوان ﴿وَقَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ الَّذِينَ يُقَاتِلُونَكُمْ وَلَا تَعْتَدُوا إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ﴾<sup>(٣٦)</sup>. فالمعتدي على غيره عدو الله السلام<sup>(٣٧)</sup>. فالله سبحانه يأمر بالقتال في سبيله لرد العدوان ولا يسمح بمتابعة الهجوم بعد صد العدوان، ﴿وَلَا تَعْتَدُوا إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ﴾<sup>(٣٨)</sup>.

إن علة «القتال» في الإسلام هي الدفاع، فالدفاع عن ديار المسلمين ومعتقداتهم وأحوالهم ودمائهم وأعراضهم، هو الذي يبرر الجهاد القتالي، أما القول بتقسيم الجهاد إلى جهاد طلب «ابتدائي» و«جهاد دفع»، فإنه لا ينسجم والتصور القرآني لمجال علاقات المسلمين بغيرهم القائم على السلام والتعايش السلمي مع مختلف مكونات المجتمع الإنساني.

ونجد في سيرة الرسول ﷺ ما يؤيد القول ويدعمه، فالرسول ﷺ لم يبدأ أحداً من الكفار بقتال، ولو كان الله أمره بقتل كل كافر لكان يبتدئهم بالقتال.

والأدلة التاريخية تشهد أن غزوات الرسول ﷺ؛ كانت دفاعية. فغزوة بدر، وهي أولى المعارك، لم يبدأ الرسول ﷺ فيها بقتال، بل تعرض لقافلة قريش التجارية، وهي عمل لاسترداد حقوق مالية من أهل مكة، فقد استولى زعماء مكة على أموال المهاجرين وصادروها، وحين علم الرسول ﷺ بخروج قافلة مكة التجارية إلى الشام بقيادة أبي سفيان. خرج رسول الله ﷺ لاعتراض القافلة، والاستيلاء عليها، غير أن القافلة تمكنت من الإفلات. فجمعت قريش جيشها وقامت بالهجوم على المسلمين، وكانت المعركة عند ماء بدر قرب المدينة المنورة، في السنة الثانية للهجرة، في السابع عشر من رمضان المبارك، فنصر الله المسلمين وهزمت قريش شر هزيمة.

ومثلها معركة أحد، فقد كان مشركو مكة هم المهاجمين، وكان موقف رسول الله ﷺ دفاعياً؛ إذ جمع المشركون ثلاثة آلاف مقاتل واتجهوا من مكة إلى المدينة للقضاء على الرسول والدعوة والدولة هناك، فتصدى لهم المسلمون على مقربة من المدينة ف وقعت المعركة.

(٣٦) سورة البقرة، الآية ١٩٠.

(٣٧) عبد الهادي بوطالب، الإسلام والإرهاب ضمن كتاب، الديانات السبائية وموقفها من العنف، الرباط: منشورات الزمن، ع ٣٢، سنة ٢٠٠٢م، ص ١٠٢-١٠٣.

(٣٨) سورة البقرة، الآية ١٩٠.



وأما معارك الرسول ﷺ مع اليهود فلم يبدأ بقتال حتى نقضوا العهود والمواثيق، واعتدوا على حرمة إحدى النساء المسلمات وقتلوا أحد المسلمين عندما دافع عنها، ثم تحوّل إلى معركة محلية في سوق بني قينقاع، بين المسلمين واليهود، مما دعا رسول الله ﷺ إلى محاربتهم.

ومثلها معركة الأحزاب، فقد كانت معركة دفاعية؛ إذ هاجمت قريش وحلفاؤها المسلمين في المدينة المنورة.. وتؤكد الوثائق التاريخية أن غزوة رسول الله ﷺ ليهود بني النضير لم تقع إلا بعد نقضهم للعهد وتآمرهم على رسول الله ﷺ لقتله بإلقاء صخرة عليه من أعلى سطح منزل من منازلهم، كان رسول الله ﷺ جالساً بجواره، حين ذهب إلى قريتهم يطلب منهم المشاركة في أداء دية لقتيل حسب الاتفاق معهم، مما دعا إلى مقاتلتهم.

أما غزوة مؤتة فسببها أن ملكاً في بلاد الروم كان قد قتل المبعوث الذي بعثه رسول الله ﷺ إليه، سنة ثمانٍ من الهجرة ليدعوهم إلى الإسلام، وينقل إليهم رسالة رسول الله ﷺ، إلا أنهم كشفوا عن موقفهم الحربي والعدواني من الدعوة والدولة الإسلامية.. مما دعا رسول الله ﷺ إلى أن يغزوهم ليردّ عليهم عدوانهم ويشعرهم بقوة الدولة والدعوة كعملية دفاع وردع.

وأما غزوة هوازن وثقيف، فإن هاتين القبيلتين كانوا قد أعدوا العدة معاً للهجوم على المسلمين، فبدأ رسول الله ﷺ بالهجوم عليهم دفاعاً عن الإسلام والأمة والدعوة، ومثلها غزوة تبوك في السنة التاسعة من الهجرة لبلاد الروم؛ ذلك أن رسول الله ﷺ بلغته معلومات وأنباء عن تهيب الروم لغزو المدينة، والقضاء على الدعوة الإسلامية.. مما دعا رسول الله ﷺ إلى غزوهم كمبادرة دفاعية، وعمل وقائي، وقد انتهى الموقف بعد وصول جيش المسلمين إلى تبوك من أرض الشام بالصلح... (٣٩).

يتبيّن من خلال تتبعنا هذا، لغزوات النبي ﷺ، أن الأمر بالقتال أمر دفاعي، وأن السبب الذي كان يحرك رسول الله ﷺ في جميع غزواته، هو الدفاع؛ لذا فإن المسالم الذي لا يقاتل المسلمين ولا يبدأ بمقاتلتهم لا يقاتل، وليس مقصوداً بالقتال.

يقول ابن القيم في هذا الصدد: «كان ﷺ يقاتل من يحاربه ويقاتله، وأما من سالمه

(٣٩) انظر تفاصيل كل ذلك في:

- ابن هشام، السيرة النبوية، تحقيق: سيد بن رجب، مراجعة: مصطفى العدوي، القاهرة: مكتبة الصفا، ط الأولى، ١٤٢٣هـ/ ٢٠٠٣م.

- ابن القيم الجوزية، زاد المعاد في هدي خير العباد، م.س.



وهادنه، فلم يقاتله مادام مقيماً على هدنته، لم ينقض عهده، بل أمره الله تعالى أن يفي لهم بعهدهم ما استقاموا له، كما قال تعالى: ﴿فَمَا اسْتَقَامُوا لَكُمْ فَاسْتَقِيمُوا هُمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَّقِينَ﴾<sup>(٤٠)</sup>. ولما قدم المدينة صالح اليهود وأقرهم على دينهم، فلما حاربوه ونقضوا عهده وبدؤوه بالقتال قاتلهم، وكذلك لما هادن قريشاً عشر سنين لم يبدأهم بقتال حتى بدؤواهم بقتاله ونقضوا عهده، فعند ذلك غزاهم في ديارهم. وكانوا هم يغزونه قبل ذلك، كما قصده يوم أحد، ويوم الخندق، ويوم بدر أيضاً هم جاؤوا لقتاله، ولو انصرفوا عنه لم يقاتلهم<sup>(٤١)</sup>.

والمقصود - حسب ابن القيم - أن القتال في الإسلام إنما كان دفاعاً لصدد عدوان عن الدين أو كف أذى عن المؤمنين، وأن الإسلام يسالم من يسالمه، ولا يقاتل إلا من قاتله.

ومن قبله أكد الشيخ ابن تيمية هذا الرأي؛ بقوله: «إن القتال هو لمن يقاتلنا كما قال الله تعالى: ﴿وَقَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ الَّذِينَ يُقَاتِلُونَكُمْ وَلَا تَعْتَدُوا إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ﴾<sup>(٤٢)</sup>. مستنداً في ذلك بما جاء في السنن عنه عليه السلام: «أنه مر على امرأة مقتولة في بعض مغازيه قد وقف عليها الناس، فقال: ما كانت هذه لتقاتل، وقال لأحدهم: «الحق خالدا»، فقل له: «لا تقتلوا ذرية ولا عسيماً»<sup>(٤٣)</sup>.

ومن خلال كل ما سبق نستطيع القول: إن «الجهاد القتالي» في الإسلام لم يشرع ابتداءً، كما لم يشرع للانتقام والتسلط والعدوان، بل شرع للدفاع ومواجهة الظلم والطاغوت ونصرة الحق والمستضعفين؛ فهو بهذا حق مشروع للمسلمين لاسترداد حقوقهم وكرامتهم.

### □ ثالثاً: هل الكفر في ذاته سبب لمقاتلة أهله؟ هل القتال لعله الكفر يكون «في سبيل الله»؟

اختلف العلماء في سبب قتال الكفار: هل سببه مقاتلتهم للمسلمين وصددهم لهم عن الدين، ودفع شرهم وضرهم عن الموحدين؟ أو سببه مجرد كفرهم، سواء خيف ضرهم وشرهم أو لا؟.

ذهب فريق من العلماء إلى أن الكفر في ذاته سبب لمقاتلة أهله، واعتبروا الكفر مبيحاً لقتل الكافر، ومن ثم فأهل الشرك والكفر خيرون بين خيارين لا ثالث لهما: الإسلام أو

(٤٠) سورة التوبة، الآية ٧.

(٤١) ابن القيم الجوزية، هداية الحيارى من اليهود والنصارى، مكة المكرمة: مؤسسة مكة للطباعة، ط الأولى،

١٣٩٦ هـ، ج ١، ص ١٢.

(٤٢) سورة البقرة، الآية ١٩٠.

(٤٣) أخرجه مالك، كتاب الجهاد، باب النهي عن قتل النساء والوالدان، رقم الحديث ٩٦٥.

السيف (القتال)، وأما أهل الكتاب ومعهم المجوس، فإنهم يخبرون بين ثلاثة خيارات: الإسلام أو الجزية أو القتال.

بمعنى آخر - وحسب رأي أصحاب هذا الاتجاه - فإن المشركين في حال بلوغ دعوة الإسلام إليهم فامتنعوا عنها، تعيّن قتالهم حتى يكون ذلك إما سبباً في هلاكهم أو في دخولهم الإسلام<sup>(٤٤)</sup>. وعليه؛ فلا مجال للحديث عن موادة أو سلم أو أمان يقوم بين المسلمين وغير المسلمين، وأنه كما يكون متعيناً على المسلمين أن يدفعوا العدو عن بلادهم، فإن عليهم أيضاً أن يُداهموا في بلاده ما استطاعوا إلى ذلك سبيلاً، لا فرق في ذلك بين أن يكون العدو قد اكتسب وصف العداوة بارتكابه عدواناً مادياً على المسلمين أو بالتحضير والإعداد لشنّ هذا العدوان، وبين أن يكون قد اكتسب هذا الوصف بغير ذلك، ولو كان لمجرد رفضه الخضوع لدولة الإسلام، وبقاءه على غير دين الإسلام.

من أبرز من يمثل هذا الرأي من الفقهاء والمفسرين المتقدمين، الإمام الشافعي؛ إذ يذهب إلى أن الميبح للقتل هو الكفر، وأن لا سبيل أمام الكفار لحقن دمايهم وحماية أموالهم إلاّ بالإيمان بالله وبرسوله، واستثنى أهل الكتاب إذا حصل لهم عهد من المؤمنين.

يقول الإمام الشافعي: «حقن الله الدماء ومنع الأموال إلاّ بحقها، بالإيمان بالله وبرسوله، أو عهد من المؤمنين بالله ورسوله لأهل الكتاب، وأباح دماء البالغين من الرجال بالامتناع عن الإيمان، إذا لم يكن لهم عهد... والذي أراد الله عز وجل أن يقتلوا حتى يتوبوا ويقيموا الصلاة ويؤتوا الزكاة أهل الأوثان من العرب وغيرهم الذين لا كتاب لهم. فإن قال قائل: ما دل على ذلك، قيل له: قال الله عز وجل: ﴿قَاتِلُوا الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَلَا بِالْيَوْمِ الْآخِرِ وَلَا يُحَرِّمُونَ مَا حَرَّمَ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَلَا يَدِينُونَ دِينَ الْحَقِّ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حَتَّى يُعْطُوا الْجِزْيَةَ عَنْ يَدٍ وَهُمْ صَاغِرُونَ﴾<sup>(٤٥)</sup>. فمن لم يزل على الشرك مقيماً لم يحول عنه إلى الإسلام فالقتل على الرجال دون النساء منهم<sup>(٤٦)</sup>»<sup>(٤٧)</sup>.

(٤٤) انظر: عبد الوهاب خلاف، السياسة الشرعية في الشئون الدستورية والخارجية والمالية، جمعها وشرحها وقدم لها: محمد عارة، مجلة الأزهر، شهر ذي القعدة ١٤٣٢ هـ، ص ٨٦ وما بعدها.

(٤٥) سورة التوبة، الآية: ٢٩.

(٤٦) محمد بن إدريس الشافعي، الأم، تحقيق: محمد زهري النجار، بيروت: دار المعرفة، ط الثانية، ١٣٩٣ هـ/ ١٩٧٣ م، ج ٤، ص ١٦١ وما بعدها.

(٤٧) ومقتضى الدليل عندهم قتل كل كافر، سواء كان رجلاً أو امرأة وسواء كان قادراً على القتال أو عاجزاً عنه، وسواء سالماً أو حارباً. لكن شرط العقوبة بالقتل أن يكون بالغاً، فالصبيان لا يقتلون لذلك. أما النساء، فمقتضى الدليل قتلهم، لكن لم يقتلن لأنهن يصرن سبياً بنفس الاستيلاء عليهن، فلم يقتلن لكونهن مآلاً للمسلمين، كما لا تهدم المساكن إذا ملكت. وعلى هذا القول: يقتل الرهبان وغير الرهبان

وإلى الرأي نفسه يذهب بعض أصحاب الإمام أحمد؛ إذ يقول ابن قدامة الحنبلي: «ويقاتل من سواهم من الكفار حتى يُسلموا»<sup>(٤٨)</sup>. ويدعم هذا الرأي الإمام الشوكاني بقوله: «أما غزو الكفار ومناجزة أهل الكفر، وحملهم على الإسلام أو تسليم الجزية أو القتل، فهو معلوم من الضرورة الدينية ولأجله بعث الله رسله وأنزل كتبه. وما زال رسول الله ﷺ منذ بعثه الله سبحانه إلى أن قبضه إليه جاعلاً لهذا الأمر من أعظم مقاصده ومن أهم شؤونه، وأدلة الكتاب والسنة في هذا لا يتسع لها المقام ولا لبعضها»<sup>(٤٩)</sup>.

ويعتبر الجصاص مبادأة المشركين القتال من الأمور المجمع عليها غير المختلف فيها إذ يقول: «ولا نعلم أحد من الفقهاء يحظر قتال من اعتزل قتالنا من المشركين، إنما الخلاف في جواز ترك قتالهم لا في حظره»<sup>(٥٠)</sup>.

نجد هذا الرأي عند بعض المفسرين أيضاً، إذ يؤكد ابن جرير الطبري، تخيير المشركين بين الإسلام أو القتل، ففي تفسيره لقوله تعالى: ﴿فَإِذَا انسَلَخَ الْأَشْهُرُ الْحُرُمُ فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ وَخُذُوهُمْ وَأَخْصِرُواهُمْ وَاقْعُدُوا لَهُمْ كُلَّ مَرْصِدٍ إِن تَابُوا وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ فَخَلُّوا سَبِيلَهُمْ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾<sup>(٥١)</sup>. يقول الطبري: «فاقتلوهم حيث لقيتموهم من الأرض، في الحرم وغير الحرم في الأشهر الحرم وغير الأشهر الحرم»<sup>(٥٢)</sup>.

لوجود الكفر وذلك أن الله علق القتل لكونه مشركاً بقوله: ﴿فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ﴾ فيجب قتل كل مشرك، كما تحرم ذبيحته ومناكحته لمجرد الشرك. الشيخ ابن تيمية، قاعدة مختصرة في قتال الكفار ومهادنتهم وتحريم قتلهم لمجرد كفرهم، تحقيق: عبد العزيز بن عبد الله آل حمد، الرياض: مكتبة الملك فهد الوطنية، ط. الأولى، ١٤٢٥هـ / ٢٠٠٤م، ص ٨٨. وسياق كلام الشيخ رد هذه الدعوى وإبطالها.

(٤٨) عبد الله بن أحمد بن قدامة المقدسي، المغني في فقه الإمام أحمد بن حنبل الشيباني، تحقيق: محمود عبد الوهاب، م. س، ج ٩، ص ١٧٣.

(٤٩) محمد بن علي الشوكاني، السيل الجرار المتدفق على حقائق الأذهار، تحقيق: قاسم غالب أحمد ومحمود أمين النواوي، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٠٥هـ، ج ٤، ص ٥١٨-٥١٩.

(٥٠) أحمد الرازي الجصاص، أحكام القرآن، تحقيق: محمد الصادق قمحاوي، دار إحياء التراث العربي، طبعة ١٤٠٥هـ، ج ٣، ص ١٩١.

(٥١) سورة التوبة، الآية ٥.

(٥٢) وهو هنا يحكم بأن قوله تعالى: ﴿وَلَا تُقَاتِلُوهُمْ عِنْدَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ حَتَّى يَقَاتِلُوكُمْ فِيهِ﴾ منسوخة وليست محكمة. فيخالف من يقول بأنه لا يجوز قتال أحد في المسجد الحرام إلا بعد أن يقاتل. وبه قال مجاهد وطاوس وإليه ذهب أبو حنيفة وأصحابه، وهو ما رجّحه القرطبي مستدلاً بحديث ابن عباس حيث قال: قال رسول الله ﷺ يوم فتح مكة: «إن هذا البلد حرمه الله يوم خلق السماوات والأرض فهو حرام كلها بحرمة الله تعالى إلى يوم القيامة، وإن لم يحل القتال فيه لأحد قبلي، ولم يحل لي إلا ساعة من نهار فهو حرام حرمه الله إلى يوم القيامة»، أخرجه مسلم في كتاب الحج. انظر: القرطبي أحكام القرآن، القاهرة: دار الحديث، طبعة ١٤١٣هـ / ٢٠٠٢م، ج ١، ص ٧٢١-٧٢٢.

وعن قوله تعالى: ﴿وَأَقْعُدُوا لَهُمْ كُلَّ مَرْصِدٍ﴾ يقول الطبري: «واقعدوا لهم بالطلب لقتلهم أو أسرهم كل طريق ومرقب»<sup>(٥٣)</sup>. وأنه «لا يُحِلُّ سبيلهم - أي المشركين والكفار - إلا برجوعهم عما نهاهم عنه الله من الشرك بالله وجحود نبوة نبيه محمد ﷺ، إلى توحيد الله وإخلاص العبادة له وإقامة الصلاة وإيتاء الزكاة»<sup>(٥٤)</sup>، أي بعد إسلامهم.

والرأي نفسه نجده عند الحافظ ابن كثير، حيث يقول: «إنه إذا بلغت المشركين دعوة الإسلام فامتنعوا عنها، مع غلبة المسلمين وقدرتهم عليهم، تعين قتالهم حتى يكون ذلك سببا إما في هلاكهم أو في دخولهم الإسلام»<sup>(٥٥)</sup>.

وليس هناك اختلاف بين ما ذهب إليه الطبري وابن كثير وما ذهب إليه القرطبي بعدهما، فقوله تعالى: ﴿وَقَاتِلُوهُمْ﴾ معناه عند القرطبي أنه: «أمر بالقتال لكل مشرك في كل موضع، وهو أمر بقتال مطلق لا بشرط أن يبدأ الكفار، ويستدل القرطبي بقوله تعالى: ﴿وَقَاتِلُوهُمْ حَتَّى لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ وَيَكُونَ الدِّينُ لِلَّهِ﴾»<sup>(٥٦)</sup>، وقول رسول الله ﷺ: «أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله»<sup>(٥٧)</sup>. فدلّت الآية والحديث على أن سبب القتال هو الكفر، لأنه قال: ﴿وَقَاتِلُوهُمْ حَتَّى لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ﴾ أي كفر فجعل الغاية عدم الكفر»<sup>(٥٨)</sup>.

ويشير أصحاب هذا الاتجاه - فقهاء ومفسرين - إلى أنه إذا كان ظاهر قوله تعالى في سورة براءة: ﴿قَاتِلُوا الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَلَا بِالْيَوْمِ الْآخِرِ وَلَا يُحَرِّمُونَ مَا حَرَّمَ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَلَا يَدِينُونَ دِينَ الْحَقِّ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حَتَّى يُعْطُوا الْجِزْيَةَ عَنْ يَدٍ وَهُمْ صَاغِرُونَ﴾<sup>(٥٩)</sup>، يدل على أن مقاتلة أهل الكتاب ومعهم المجوس، عملاً بقوله ﷺ في شأن المجوس: «سنوا بهم سنة أهل الكتاب»<sup>(٦٠)</sup>. تكون على الإسلام أو دفع الجزية أو القتال؛ فإن الكفار والمشركين لا يكون لهم بصريح القرآن إلا الإسلام أو القتل»<sup>(٦١)</sup>.

(٥٣) ابن جرير الطبري، جامع البيان في تفسير القرآن، تحقيق: هاني الحاج وعماد زكي البارودي وخيري سعيد، القاهرة: المكتبة التوفيقية، طبعة ٢٠٠٤م، ج ١٠، ص ٨٣.

(٥٤) نفسه، ج ١٠، ص ٨٣.

(٥٥) ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، بيروت: دار المعرفة، ١٤٠٣هـ/١٩٨٣م، ج ٢، ص ٣٠٨-٣١٠-٣٣٧-٣٣١.

(٥٦) سورة البقرة، الآية ١٩٣.

(٥٧) أخرجه مسلم، كتاب الإيمان، باب الأمر بقتال الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله محمد رسول الله، رقم الحديث ١٢٤.

(٥٨) القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، م.س، ج ١، ص ٧٢٣.

(٥٩) سورة التوبة، الآية ٢٩.

(٦٠) أخرجه مالك، كتاب الزكاة، باب جزية أهل الكتاب والمجوس، برقم ٥٤٤.

(٦١) راجع القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، م.س، ج ٢، ص ٤٥٢.

وإنما أسس أصحاب الرأي رأيهم وقواعدهم على أساس أن غير المسلمين إذا دعوا إلى الإسلام، وأقيمت لهم دلائله الحقة، وأبليت معاذيرهم برفع الشبهات وإيضاح الآيات، كان إصرارهم على خلافهم وإعراضهم عن الإسلام وآياته، ورفضهم إجابة دعائه بمثابة إيدان المسلمين بالحرب، فيجب على المسلمين أن يسوقوهم إلى الحق قسراً ما داموا لم يذعنوا له بالحكمة والموعظة الحسنة»<sup>(٦٢)</sup>؛ «حتى إذا لم تُفلح وسائل القهر بعد أن لم تفلح سبل الحكمة لم يكن بد من قتلهم، وقطع دابر شرهم وقاية للمجتمع من ضلالهم، كالعضو المصاب إذا تعذر علاجه تكون مصلحة الجسم في بتره»<sup>(٦٣)</sup>.

إجمالاً فإن أصحاب هذا الاتجاه - وفي سعيهم التأكيد أن الأصل في علاقة المسلمين بغيرهم هو القتال لعله الكفر - يجمعون على أن هذا الأصل يتمتع بأوصاف الإطلاق والعموم والثبات، باستنادهم إلى مقولة النسخ، وأن آية السيف مستندهم في القول بهذا الأصل، قد نسخت آية ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ﴾ حتى صار قتال أهل الشرك بوصفهم هذا شرعاً عاماً لا يملكون حياله إلا الإسلام أو الهلاك»<sup>(٦٤)</sup>.

ويرى ابن العربي المالكي، أن آيات القرآن الكريم المتعلقة بالقتال، تُشير إلى نوع من التدرج في الأحكام وبيان ذلك: «أنه حين كان الرسول ﷺ بمكة، على ضراوة العدو وقلة النصير، لم يكن القتال مأموراً به ولا حتي مأذوناً فيه، وإنما هو الصفح والإعراض، إعمالاً لقوله تعالى: ﴿فَاعْفُوا وَاصْفَحُوا حَتَّى يَأْتِيَ اللَّهُ بِأَمْرِهِ﴾»<sup>(٦٥)</sup>. حتى إذا هاجر الرسول وقويت بالمدينة شوكتة أذن في القتال، متى كانت المبادأة من المشركين. مصداقاً لقوله تعالى: ﴿أُذِنَ لِلَّذِينَ يُقَاتِلُونَ بِأَنَّهُمْ ظَلَمُوا وَإِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ نَصْرِهِمْ لَقَدِيرٌ الَّذِينَ أُخْرِجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ بِغَيْرِ حَقٍّ إِلَّا أَنْ يَقُولُوا رَبُّنَا اللَّهُ﴾»<sup>(٦٦)</sup>.

فلما ازداد الإسلام قوة إلى قوة، فرض قتال من قاتل دون من لم يقاتل مصداقاً لقوله تعالى: ﴿وَأَقَاتِلُوهُمْ حَيْثُ ثَقِفْتُمُوهُمْ وَأَخْرِجُوهُمْ مِنْ حَيْثُ أَخْرَجَكُمُ﴾»<sup>(٦٧)</sup>. حتى إذا بلغ الغاية بعد بدر وأصر الناس مع ذلك على فسادهم. فرض القتال فرضاً عاماً كما جاء في قوله تعالى: ﴿وَقَاتِلُوا الْمُشْرِكِينَ كَافَّةً كَمَا يُقَاتِلُونَكُمْ كَافَّةً وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ مَعَ الْمُتَّقِينَ﴾»<sup>(٦٨)</sup>.

(٦٢) عبد الوهاب خلاف، السياسة الشرعية، في الشؤون الدستورية والخارجية والمالية، م.س، ص ٩٤.

(٦٣) نفسه، ص ٩٠.

(٦٤) راجع، ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، م.س، ج ٤، ص ١٧.

(٦٥) سورة البقرة، الآية ١٠٩.

(٦٦) سورة الحج، الآيتان، ٣٨-٣٩.

(٦٧) سورة البقرة، الآية ١٩٠.

(٦٨) سورة التوبة، الآية ٣٦.

وقوله تعالى: ﴿فَإِذَا أَنْسَلَخَ الْأَشْهُرَ الْحُرُمَ فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ وَخُذُوهُمْ وَاحْصُرُوهُمْ وَاقْعُدُوا لَهُمْ كُلَّ مَرْصِدٍ﴾<sup>(٦٩)</sup>»<sup>(٧٠)</sup>.

وبحسب ابن العربي؛ فإن التدرج في تشريع القتال والأمر به قد تمّ على أربع مراحل نسخ اللاحق منها السابق. واستقر الأمر على مبادأة الناس بالقتال من أجل الدخول في الإسلام حيث قال: «فكل خطوة من الخطوات الأربع نسخت التي قبلها حتى أصبح القتال يساق به الناس إلى الإيمان رغم أنوفهم»<sup>(٧١)</sup>.

فالقول بآية السيف يعطل العمل بآيات قرآنية هي من القواعد الكلية والمبادئ العامة في الدين الإسلامي، من ذلك قوله تعالى: ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ﴾<sup>(٧٢)</sup>، وقوله سبحانه: ﴿وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَأَمَنَّ مَنْ فِي الْأَرْضِ كُلَّهُمْ جَمِيعًا أَفَأَنْتَ تُكْرِهُ النَّاسَ حَتَّى يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ﴾<sup>(٧٣)</sup>، وقوله عز وجل: ﴿فَاصْفَحْ الصَّفْحَ الْجَمِيلَ﴾<sup>(٧٤)</sup>، وقوله سبحانه: ﴿وَلَا تَسْتَوِي الْحَسَنَةُ وَلَا السَّيِّئَةُ ادْفَعْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ فَإِذَا الَّذِي بَيْنَكَ وَبَيْنَهُ عَدَاوَةٌ كَأَنَّهُ وَلِيٌّ حَمِيمٌ﴾<sup>(٧٥)</sup>، وغيرها كثير...

حيث لم يترك أصحاب القول بالنسخ، وخاصة الموسعين فيه آية من الآيات القرآنية الداعية إلى الصفح والعفو والتسامح والصبر والمعاملة بالحسنى والدفع بالتي هي أحسن وغير ذلك، مما هو من أصول مكارم الأخلاق وأمّهات الفضائل إلا قالوا نسختها آية السيف.

قال ابن العربي: «كل ما في القرآن من الصفح عن الكفار، والتولي والإعراض والكف عنهم، فهو منسوخ بآية السيف، وهي: ﴿فَإِذَا أَنْسَلَخَ الْأَشْهُرَ الْحُرُمَ فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ وَخُذُوهُمْ وَاحْصُرُوهُمْ وَاقْعُدُوا لَهُمْ كُلَّ مَرْصِدٍ﴾<sup>(٧٦)</sup>. نسخت مائة وأربعاً وعشرين آية»<sup>(٧٧)</sup>.

(٦٩) سورة التوبة، الآية ٥.

(٧٠) ابن العربي، أحكام القرآن، تحقيق: علي محمد البجاوي، القاهرة: دار إحياء الكتب العربية، ط الأولى، ١٩٥٧م، ج ١، ص ١٠٢-١٠٩-١١٠.

(٧١) نفسه، ج ١، ص ١١٠.

(٧٢) سورة البقرة، الآية ٢٥٦.

(٧٣) سورة يونس، الآية ٩٩.

(٧٤) سورة الحجر، الآية ٨٥.

(٧٥) سورة فصلت، الآية ٣٤.

(٧٦) سورة التوبة، الآية ٥.

(٧٧) انظر: جلال الدين السيوطي، الإتقان في علوم القرآن، دار الكتاب العربي، طبعة ١٤٢٥هـ/ ٢٠٠٤م، ص ٥٢٧.



إن القول بآية السيف كان سببا في إفقار روح التسامح التي اتسم بها الخطاب القرآني، الأمر الذي يدفع الباحث -وتأكيدا منه أن القتال في الإسلام سببه مقاتلة الكفار للمسلمين، ومن ثم تفنيد ما ذهب إليه أصحاب الاتجاه الأول من أن الكفر في ذاته سبب لمقاتلة أهله- إلى دراسة آيات القتال الواردة في سورة التوبة<sup>(٧٨)</sup> بما فيها آية السيف، محاولين تتبع سياق ورودها<sup>(٧٩)</sup> واستنباط علة القتال فيها، وتحديد العلاقة بين الجهاد القتالي الداعية إليه، وسبب مقاتلة الكفار.

افتتح الله عز وجل سورة براءة بقوله سبحانه: ﴿بَرَاءَةٌ مِنَ اللَّهِ وَرَسُولِهِ إِلَى الَّذِينَ عَاهَدْتُمْ مِنَ الْمُشْرِكِينَ (١) فَسِيحُوا فِي الْأَرْضِ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَاعْلَمُوا أَنَّكُمْ غَيْرُ مُعْجِزِي اللَّهِ وَأَنَّ اللَّهَ مُخْزِي الْكَافِرِينَ (٢) وَأَذَانٌ مِنَ اللَّهِ وَرَسُولِهِ إِلَى النَّاسِ يَوْمَ الْحَجِّ الْأَكْبَرِ أَنَّ اللَّهَ بَرِيءٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ وَرَسُولُهُ فَإِنْ تُبْتُمْ فَهُوَ خَيْرٌ لَكُمْ وَإِنْ تَوَلَّيْتُمْ فَأَعْلَمُوا أَنَّكُمْ غَيْرُ مُعْجِزِي اللَّهِ وَبَشِّرِ الَّذِينَ كَفَرُوا بِعَذَابٍ أَلِيمٍ (٣) إِلَّا الَّذِينَ عَاهَدْتُمْ مِنَ الْمُشْرِكِينَ ثُمَّ لَمْ يَنْقُصُوكُمْ شَيْئًا وَلَمْ يُظَاهِرُوا عَلَيْكُمْ أَحَدًا فَأَتُوا إِلَيْهِمْ عَهْدَهُمْ إِلَى مُدَّتِهِمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَّقِينَ (٤) فَإِذَا أَنْسَلَخَ الْأَشْهُرَ الْحُرْمَ فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ وَخَذُواهُمْ وَأُخْصِرُوهُمْ وَأَقْعُدُوا لَهُمْ كُلَّ مَرْصِدٍ فَإِنْ تَابُوا وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ فَخَلُّوا سَبِيلَهُمْ إِنَّ اللَّهَ عَفُورٌ رَحِيمٌ (٥) وَإِنْ أَحَدٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ اسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ حَتَّى يَسْمَعَ كَلَامَ اللَّهِ ثُمَّ أَبْلِغْهُ مَأْمَنَهُ ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لَا يَعْلَمُونَ (٦) كَيْفَ يَكُونُ لِلْمُشْرِكِينَ عَهْدٌ عِنْدَ اللَّهِ وَعِنْدَ رَسُولِهِ إِلَّا الَّذِينَ عَاهَدْتُمْ عِنْدَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ فَمَا اسْتَقَامُوا لَكُمْ فَاسْتَقِيمُوا هُمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَّقِينَ (٧) كَيْفَ وَإِنْ يَظْهَرُوا عَلَيْكُمْ لَا يَرْقُبُوا فِيكُمْ إِلَّا وَلَا ذِمَّةً يُرْضُونَكُمْ بِأَفْوَاهِهِمْ وَتَأْبَى قُلُوبُهُمْ وَأَكْثَرُهُمْ فَاسِقُونَ (٨) اشْتَرَوْا بَيَاتِ اللَّهِ ثَمَنًا قَلِيلًا فَصَدَّوْا عَنْ سَبِيلِهِ إِنَّهُمْ سَاءَ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ (٩) لَا يَرْقُبُونَ فِي مُؤْمِنٍ إِلَّا وَلَا ذِمَّةً وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُعْتَدُونَ (١٠) فَإِنْ تَابُوا وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ فَإِخْوَانُكُمْ فِي الدِّينِ وَتُفْصِلُ الْآيَاتِ لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ (١١) وَإِنْ نَكَثُوا أَيْمَانَهُمْ مِنْ بَعْدِ عَهْدِهِمْ وَطَعَنُوا فِي دِينِكُمْ فَقَاتِلُوا أَتِمَّةَ الْكُفْرِ إِنَّهُمْ لَا أَيْمَانَ لَهُمْ لَعَلَّهُمْ يَنْتَهُونَ (١٢) أَلَا

(٧٨) اقتصرنا على دراسة آيات القتال الواردة في سورة التوبة دون غيرها، لأن سورة براءة هي آخر ما نزل من القرآن بخصوص آيات القتال. وعليه فإذا استطعنا تفنيد دعوى نسخها لآيات المهادنة والمواعدة والمسالمة، أعفنا ذلك من دراسة آيات القتال الواردة في سور قرآنية أخرى متقدمة عنها في النزول.

(٧٩) فالسياق يشكل مدخلا منهجيا رئيسيا للوصول إلى دراسة المعنى وتحديد واستخراج قدرات النص على استيعاب الوقائع... بل إن اعتبار السياق أضحى من أبرز وأهم محددات دلالة النص في المجالات التشريعية وغيرها، وقد ساعد اعتماد اعتبار السياق منهجا أصوليا وضابطا مرجعيا، على التخفيف من حدة التنافر الذي يحصل عادة بين اللفظ والمعنى. كما ساعد على تلاقي آفة تحميل النصوص ما لا قبل لها به. انظر: فاطمة بوسلامة، السياق عند الأصوليين: المصطلح والمفهوم، مجلة الإحياء، الرابطة المحمدية للعلماء، الرباط، ع. الخامس والعشرون، جمادى الثانية ١٤٢٨ هـ/ يوليو ٢٠٠٧ م، ص ٣٩.

تَقَاتِلُون قَوْمًا نَكُوثًا أَيْبَانَهُمْ وَهَمُّوْا بِإِخْرَاجِ الرَّسُولِ وَهُمْ بَدَءُوكُمْ أَوَّلَ مَرَّةٍ أَتَخْشَوْنَهُمْ فَاللَّهُ أَحَقُّ أَنْ تَخْشَوْهُ إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ (١٣) قَاتِلُوهُمْ يُعَذِّبُهُمُ اللَّهُ بِأَيْدِيكُمْ وَيُخْزِهِمْ وَيَنْصَرِّكُمْ عَلَيْهِمْ وَيَشْفِ صُدُورَ قَوْمٍ مُّؤْمِنِينَ (١٤) وَيُذْهِبَ غَيْظَ قُلُوبِهِمْ وَيَتُوبَ اللَّهُ عَلَى مَنْ يَشَاءُ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ ﴿٨٠﴾.

تتضمن هذه الآيات أهم ما نزل في شأن الجهاد القتالي، فضمنها ما سمي بآية السيف، ﴿فَإِذَا أُنْسِلَخَ الْأَشْهُرُ الْحُرُمُ فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ وَخُذُوهُمْ وَأَحْضُرُوهُمْ وَأَقْعُدُوا لَهُمْ كُلَّ مَرْصِدٍ﴾ (٨١) والتي ادعي أنها ناسخة لما عداها من آيات القتال حيث فهم منها أن العلة في قتال المشركين هي الكفر إذ جعلت انتهاء القتال بتوبتهم وإقامة الصلاة وإيتاء الزكاة.

إلا أن قراءة السياق تشير إلى أن الآية ليست كما فهمت: فالموضوع والسياق يدوران حول مشركي قريش الذين نقضوا صلح الحديبية الذي عقده الرسول ﷺ معهم مما أعاد حالة الحرب التي كانت قائمة قبل الصلح.

فالحديث في الآيات يدور حول فريق خاص من المشركين كان بينهم وبين رسول الله عهد فنكثوه وظاهروا على المؤمنين، وقد تضمنت الآيات عدة إشارات تؤكد ذلك، كما تؤكد أن آية السيف لا تتضمن علة الكفر في القتال وهي:

\* الاستثناء في قوله تعالى: ﴿إِلَّا الَّذِينَ عَاهَدْتُمْ مِنَ الْمُشْرِكِينَ ثُمَّ لَمْ يَنْقُصُوكُمْ شَيْئًا وَلَمْ يُظَاهِرُوا عَلَيْكُمْ أَحَدًا فَأَتِمُوا إِلَيْهِمْ عَهْدَهُمْ إِلَى مُدَّتِهِمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَّقِينَ﴾ (٨٢)، فقد استثنت الآية من المشركين طائفة لم يغلروا وبقوا على عهودهم.

\* الأمر بإجارة المشركين إذا طلبوا ذلك، ثم إبلاغهم أماكن أمنهم.. ولو كان الكفر هو سبب القتال لما كانت هذه الحماية والرعاية للمستأمنين.

\* أوردت الآيات استثناء آخر بعد الحديث عن حكم الناكثين في آية السيف وهو: ﴿إِلَّا الَّذِينَ عَاهَدْتُمْ عِنْدَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ فَمَا اسْتَقَامُوا لَكُمْ فَاسْتَقِيمُوا لَهُمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَّقِينَ﴾ (٨٣)، ففي هذه الآية تأكيد وأمر بالاستقامة على العهود ورفض نبذها مع من كان وفيها بها.

\* ذكرت الآيات العلة التي من أجلها استنكر القرآن أن يكون للمشركين عهد عند الله ورسوله: ﴿كَيْفَ وَإِنْ يَظْهَرُوا عَلَيْكُمْ لَا يَرْقُبُوا فِيكُمْ إِلَّا وَلَا ذِمَّةً يُرْضُونَكُمْ بِأَفْوَاهِهِمْ

(٨٠) سورة التوبة، الآيات ١ - ١٥.

(٨١) سورة التوبة، الآية ٥.

(٨٢) سورة التوبة، الآية ٤.

(٨٣) سورة التوبة، الآية ٧.



وَتَأْتِي قُلُوبُهُمْ وَأَكْثَرُهُمْ فَاسِقُونَ<sup>(٨٤)</sup>. ﴿أَشْتَرُوا بِآيَاتِ اللَّهِ ثَمَنًا قَلِيلًا فَصَدُّوا عَنْ سَبِيلِهِ إِنَّهُمْ سَاءَ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ<sup>(٨٥)</sup>. ﴿لَا يَرْجِعُونَ فِي مُؤْمِنٍ إِلَّا وَلَا ذِمَّةً وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُعْتَدُونَ<sup>(٨٦)</sup>. ﴿وَأِنْ نَكَثُوا أَيْمَانَهُمْ مِنْ بَعْدِ عَهْدِهِمْ وَطَعَنُوا فِي دِينِكُمْ فَقَاتِلُوا أَلِئِمَّةَ الْكُفْرِ إِنَّهُمْ لَا أَيْمَانَ لَهُمْ لَعَلَّهُمْ يَنْتَهُونَ<sup>(٨٧)</sup>. ﴿أَلَا تَقَاتِلُونَ قَوْمًا نَكَثُوا أَيْمَانَهُمْ وَهُمْ يُبَاخِرُ الرُّسُولَ وَهُمْ بَدَّءُواكُمْ أَوَّلَ مَرَّةٍ أَنْتُمْ تَخْشَوْنَ أَنْ تَخْشَوْهُ إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ<sup>(٨٨)</sup>. فلو كان الكفر هو العلة فما مكان هذه القرائن التي ذكرتها الآيات والتي تجعل القتال لأسباب غير الكفر.

يبقى من الإشكالات التي يمكن أن تكون موهمة قوله تعالى: ﴿فَإِنْ تَابُوا وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ فَإِخْوَانُكُمْ فِي الدِّينِ وَنُفُصِّلُ الْآيَاتِ لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ<sup>(٨٩)</sup>، فقد جعلت الآياتان التوبة وإقامة الصلاة وإيتاء الزكاة سبباً في تخلية سبيل المشركين والكف عنهم مما يوهم الإلجاء إلى الإسلام والإكراه عليه.

لكن بعد أن عرفنا القرائن التي أشارت إليها الآيات، نتبين أن هاتين الآيتين ليستا مورد تعليل، إنما تتحدثان عن حالة من حالات انتهاء الحرب، ومآل هؤلاء الناكثين الغادرين إذا تابوا ورجعوا عن الاعتداء فماذا يكون حالهم؟.

فقررت الآيات أن الله يغفر لهم ما قد سلف، ويصبحوا إخوة للمؤمنين بقطع النظر عن كل ما قدموه من إيداء واعتداء قبل إسلامهم، ولو كان القتال لأجل إسلام الكفار وتوبتهم لناقض ذلك ما ذكرته الآيات من إشارات إلى أسباب القتال. فالآيات واضحة الدلالة على أن الكفر ليس في القتال، إنما للقتال أسباب أخرى ترتبط بالاعتداء والظلم والخيانة ونكث العهد<sup>(٩٠)</sup>.

يأتي بعد ذلك من سورة التوبة أيضاً: ﴿قَاتِلُوا الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَلَا بِالْيَوْمِ الْآخِرِ وَلَا يُحَرِّمُونَ مَا حَرَّمَ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَلَا يَدِينُونَ دِينَ الْحَقِّ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حَتَّى يُعْطُوا

(٨٤) سورة التوبة، الآية ٨.

(٨٥) سورة التوبة، الآية ٩.

(٨٦) سورة التوبة، الآية ١٠.

(٨٧) سورة التوبة، الآية ١٢.

(٨٨) سورة التوبة، الآية ١٣.

(٨٩) سورة التوبة، الآية ١١.

(٩٠) انظر:

- محمد سعيد رمضان البوطي، الجهاد في الإسلام، كيف نفهمه؟ وكيف نمارسه؟ دمشق: دار الفكر، ط

الأولى، ١٩٩٣م، ص ٥٦-٩٨-١٠١.

- مصطفى زيد، النسخ في القرآن الكريم، دراسة تشريعية تاريخية نقدية، المنصورة: دار الوفاء، ط الثالثة،

١٤٠٨هـ/ ١٩٨٧م، ج ٢، ص ٦ وما بعدها.

الْجَزِيَّةَ عَنْ يَدٍ وَهُمْ صَاغِرُونَ ﴿٩١﴾.

هذه هي أول آية نزلت في قتال أهل الكتاب، وقد توافق نزولها مع اتجاه المسلمين إلى لقاء الروم في غزوة تبوك لرد عدوان القبائل العربية النصرانية على رسول الله ﷺ وقوافل المسلمين.

وقد حصرت الآية الذين يقاتلون بطائفة من أهل الكتاب، وذلك من خلال حرف التبعيض، ﴿مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ﴾ وبالتالي يغدو الأمر بالقتال مقصوراً على طائفة منهم اتّصفت بما ذكرته الآية من صفات، وليس من لوازم هذه الصفات انتفاء صفة أهل الكتاب عن أصحابها، كما أن هذه الصفات لا تشمل جميع أهل الكتاب، وكأن الآية تشير إلى أن من أهل الكتاب من بغى واعتدى ولم يخف الله واليوم الآخر واستحلّ الحرام ولم يقبل الحق، وقد أكدت ذلك الآيات التالية التي أوضحت سابقة العدوان والصد عن سبيل الله من قبل هؤلاء: ﴿يُرِيدُونَ أَنْ يُطْفِئُوا نُورَ اللَّهِ بِأَفْوَاهِهِمْ وَيَأْبَى اللَّهُ إِلَّا أَنْ يُتِمَّ نُورُهُ وَلَوْ كَرِهَ الْكَافِرُونَ﴾ (٩٢)، ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّ كَثِيرًا مِنَ الْأَحْبَارِ وَالرُّهْبَانِ لَيَأْكُلُونَ أَمْوَالَ النَّاسِ بِالْبَاطِلِ وَيَصُدُّونَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ﴾ (٩٣). وفي هذا إشارة إلى مواقف العدوان والبغي التي يقفها بعض أهل الكتاب، مما يعتبر سبباً للأمر بقتالهم في الآية ٢٩؛ لذلك جاءت الآيات التالية تستنفر المسلمين لغزوة تبوك وتندد بالمتعاض عنها، ﴿انْفِرُوا خِفَافًا وَثِقَالًا وَجَاهِدُوا بِأَمْوَالِكُمْ وَأَنْفُسِكُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ ذَلِكَ خَيْرٌ لَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ﴾ (٩٤).

هذا ولو كان الكفر هو السبب في القتال لجعلت الآية الإسلام هو الغاية التي ينتهي عندها القتال، لكن الآية جعلت الجزية هي الغاية.

نخلص من هذا إلى أنه لا تعارض بين الآية ومبدأ سلمية العلاقة مع الآخر المخالف دينياً ما لم يبدأ بالهجوم على المسلمين (٩٥).

(٩١) سورة التوبة، الآية ٢٩.

(٩٢) سورة التوبة، الآية ٣٢.

(٩٣) سورة التوبة، الآية ٣٤.

(٩٤) سورة التوبة، الآية ٤٢.

(٩٥) انظر:

- محمد سعيد رمضان البوطي، م.س، ص ص ٥٨-٦٠.

- مصطفى زيد، م.س. ج ٢، ص ٦ وما بعدها.

- عبد الرحمن حلي، حرية الاعتقاد في القرآن الكريم: دراسة في إشكاليات الردة والجهاد والجزية، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ط الأولى، ٢٠٠١م. وقد اعتمدنا على هذا الكتاب في هذه القضية بشكل كبير جداً.

آية أخرى من سورة التوبة: ﴿وَقَاتِلُوا الْمُشْرِكِينَ كَافَّةً كَمَا يُقَاتِلُونَكُمْ كَافَّةً وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ مَعَ الْمُتَّقِينَ﴾<sup>(٩٦)</sup>.

وردت هذه الآية في سياق تحريم القتال في الأشهر الحرم، وهي صريحة في أن القتال مشروع على سبيل المواجهة، ﴿كَمَا يُقَاتِلُونَكُمْ﴾، أي كما يجتمعون لحربكم إذا حاربوكم فاجتمعوا أنتم أيضًا إذا حاربتموهم وقاتلوهم بالمثل، فكلمة (كافة) لا تشمل غير المقاتلين، والآية شبيهة بآية سورة التوبة: ﴿فَإِذَا انسَلَخَ الْأَشْهُرُ الْحُرُمُ فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ وَخُذُوهُمْ وَاحْصُرُوهُمْ وَاقْعُدُوا لَهُمْ كُلَّ مَرْصِدٍ إِن تَابُوا وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ فَخَلُّوا سَبِيلَهُمْ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾<sup>(٩٧)</sup> <sup>(٩٨)</sup>.

وتزيد هنا بيان جزئية من القاعدة في القتال وهي أن القتال لمن قاتلنا، وكأنها تقول: «إن وصف من أمرناكم بقتلهم متحقق في هؤلاء المشركين لأنهم يقاتلونكم كافة فقاتلوهم بشمل صنيعهم»<sup>(٩٩)</sup>.

أخيرًا تأتي هذه الآية من سورة التوبة: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا قَاتِلُوا الَّذِينَ يَلُونَكُمْ مِنَ الْكُفَّارِ وَلْيَجِدُوا فِيكُمْ غِلْظَةً وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ مَعَ الْمُتَّقِينَ﴾<sup>(١٠٠)</sup>.

لا تتضمن هذه الآية بيان سبب القتال فهي آية مطلقة تقيد بالآيات الأخرى المقيدة، أما قوله: ﴿وَلْيَجِدُوا فِيكُمْ غِلْظَةً﴾، فهي في سياق الإرشاد إلى خطة حربية تطبق عند نشوء القتال المشروع، وذلك بأن يبدأ بقتال العدو الأقرب فالأقرب عند تعدد الأعداء، ولا يمكن أن يفهم من الآية أن القائد الحربي المسلم يخطط طريقة لغزو العالم فيبدأ بالأقرب فالأقرب؛ ذلك لأن المراد بكلمة الكفار ونظائرها إذا أطلقت في القتال هم المحاربون المعتدون<sup>(١٠١)</sup>.

من خلال تتبعنا لسياق ورود آيات القتال في سورة التوبة، بما فيها آية السيف، نتبين أنه لا توجد أي آية في القرآن تشير إلى أن القتال في الإسلام ابتدائي، وأنه شرع لحمل الناس على الإسلام بإخراجهم من الكفر. بل إن آيات القتال في القرآن -جميعها- تؤكد إنما شرع القتال لرفع الظلم وصد العدوان، والدفاع عن الأرض والنفس، وإنقاذ المستضعفين، ونشر السلم والسلام.

(٩٦) سورة التوبة، الآية ٣٦.

(٩٧) سورة التوبة، الآية ٥.

(٩٨) انظر، محمد سعيد رمضان، م.س، ص ٥٩-١٠١-١٠٢.

(٩٩) نفسه، ص ٩٥.

(١٠٠) سورة التوبة، الآية ١٢٣.

(١٠١) انظر: وهبة الزحيلي، آثار الحرب دراسة فقهية مقارنة، دمشق: دار الفكر، ط الرابعة، ١٤٣٠هـ/

٢٠٠٩م، ص ٢٢٥.

إن تتبّع دلالات آيات القتال الواردة في سورة التوبة بما فيها آية السيف، يبين أنه لا تعارض حاصل بينها وبين الآيات القرآنية الداعية إلى السلم والمواذعة والمهادنة والصفح والتسامح مع الآخر المخالف دينياً والاعتراف به وبحقه في الاختلاف. وإنما لآيات القتال مقاصد سامية لا علاقة بها بالقتال الابتدائي.

مما يدل دلالة صريحة وقاطعة أن آية السيف ليست عامة وإنما نزلت في خاص من المشركين «كان بين رسول الله ﷺ وبينهم عهد فنقضوه وظاهروا عليه أعداءه، وقد برئ الله ورسوله منهم، وأذنهم بالحرب إن لم يتوبوا عن كفرهم ويؤمنوا بالله رباً ومحمدًا نبياً ورسولاً، وهؤلاء المشركون أعداء الإسلام ونبيه ليسوا هم كل المشركين بدليل قوله جل ثناؤه قبل آية السيف: ﴿إِلَّا الَّذِينَ عَاهَدْتُمْ مِنَ الْمُشْرِكِينَ ثُمَّ لَمْ يَنْقُصُوكُمْ شَيْئًا وَلَمْ يُظَاهِرُوا عَلَيْكُمْ أَحَدًا فَأَتُوا إِلَيْهِمْ عَهْدُهُمْ إِلَىٰ مُدَّتِهِمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَّقِينَ﴾ (١٠٢) (١٠٣).

بعد هذا كله نستطيع القول بكل طمأنينة أن دعوى النسخ بآية السيف لا تستند إلى دليل واحد قطعي الدلالة، مما يجعلنا نقرّر بكل هدوء أن آيات القرآن الكريم وسنة رسول الله ﷺ؛ تؤكد أن الكفر في حد ذاته ليس سبباً لمقاتلة أهله.

يقول ابن تيمية: «فمن لم يمنع المسلمين من إقامة دين الله لم تكن مضرة كفره إلا على نفسه» (١٠٤). أي فلا يقاتل، فالكفر في ذاته ليس سبباً في قتل أهله... إذ لا يبيح مجرد المخالفة في الدين العداوة والبغضاء، ولا تمنع المخالفة مسالمة المخالفين والتعاون معهم، وبالأحرى تبرر الدخول في الحرب ضد المخالفين في الدين، ﴿لَا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُمْ مِنْ دِيَارِكُمْ أَنْ تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ إِنَّمَا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ قَاتَلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَأَخْرَجُوكُمْ مِنْ دِيَارِكُمْ وَظَاهَرُوا عَلَىٰ إِخْرَاجِكُمْ أَنْ تَوَلَّوْهُمْ وَمَنْ يَتَوَلَّهُمْ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ﴾ (١٠٥).

إن هاتين الآيتين تعتبران قاعدة في تعامل المسلمين مع غيرهم، فالإسلام يرغب في اعتماد السلم لتحقيق أهدافه وغاياته، ويفضل السلام على الحرب متى جنح إليه الأعداء، ﴿وَإِنْ جَنَحُوا لِلسَّلَامِ فَاجْنَحْ لَهَا وَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ إِنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ﴾ (١٠٦).

(١٠٢) سورة التوبة، الآية ٤.

(١٠٣) مصطفى زيد، م.س، ج ٢، ص ١٣.

(١٠٤) ابن تيمية، السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية، الجزائر: الشركة الجزائرية اللبنانية، ط الأولى،

١٤٢٧هـ/٢٠٠٦م، ص ١٠٣-١٠٤.

(١٠٥) سورة الممتحنة، الآيتان ٨-٩.

(١٠٦) سورة الأنفال، الآية ٦١.

وأن القتال لا يعدو أن يكون «حالة استثنائية»، لا يصار إليه إلا لأسباب يقتضيها، وكلها أسباب ودواع لا تنطوي على ما يفيد أو يجيز مقاتلة «غير المسلمين» لمجرد بقائهم على غير ديانة الإسلام<sup>(١٠٧)</sup>.

### □ رابعاً: أخلاقيات<sup>(١٠٨)</sup> القتال في الإسلام

إذا تعيّن القتال سبيلاً، وفرض على المسلمين بأحد أسبابه المشروعة، فهل أباح الإسلام للمسلمين نهج سياسة الأرض المحروقة؟ هل «القتال» في الإسلام حرب شاملة مطلقة لا تتقيد بمبادئ الإنسانية؟ بتعبير آخر ما هي خصوصيات «القتال» في الإسلام؟.

لقد وضع الإسلام دستوراً أخلاقياً للقتال فأوجب على المسلمين التحلي بالفضيلة والمبادئ الإنسانية في القتال، وبين الأخلاق التي على المسلمين مراعاتها قبل القتال وبعد انتهائه<sup>(١٠٩)</sup>، ووضع من الأحكام ما يؤدي إلى تجنب الإيذاء والإضرار، فكان القتال في الإسلام قاصراً على المقاتلين في الميدان، فلم يبح الإسلام قتال من لا يقاتل كالأطفال والشيوخ والنساء<sup>(١١٠)</sup>، والرهبان والعمال والفلاحين<sup>(١١١)</sup> كما نهى عن الإفساد بقتل الحيوان وقطع الأشجار والثمار وتخريب العمران<sup>(١١٢)</sup>.

(١٠٧) وهبة الزحيلي، آثار الحرب، م.س، ص ٢٣٠.

(١٠٨) هل للحرب أخلاق أو مرجعية قيمية؟ هل للحرب مضمون أخلاقي يجعل منها عمل خير وحق، وتارة أخرى إلى جعلها عمل جبار أو حرب عادلة وحرب ظالمة؟ إن الحرب في الإسلام: حرب أخلاقية مثل السياسة والاقتصاد والعلم والعمل فكلها لا تتفضل عن الأخلاق على خلاف النظرة السائدة في الحضارة الغربية، فالأخلاق فيها منفصلة تماماً عن الحرب انفصالها عن العلم والسياسة والاقتصاد.

(١٠٩) انظر: يوسف القرضاوي، فقه الجهاد، م.س، ج ٢، ص ٧٤٥.

(١١٠) عن عبد الله أن امرأة وجدت مقتولة في بعض مغازي النبي ﷺ، «فأنكر رسول الله ﷺ قتل النساء والصبيان» أخرجه البخاري ومسلم، وما يؤكّد التزام الصحابة بالنهي عن قتل النساء، حديث عبد الرحمن بن كعب أنه قال: «نهى رسول الله ﷺ الذين قتلوا ابن أبي الحقيق عن قتل النساء والولدان قال: فكان رجل منهم يقول برحت بنا امرأة ابن أبي الحقيق بالصباح فأرفع السيف عليها ثم أذكر نهي رسول الله ﷺ فأكف ولولا ذلك استرحنا منها». أخرجه مالك في الموطأ.

(١١١) وقد ألحق بالنساء والشيوخ والصبيان الرهبان، ومن ذلك ما جاء في وصية أبي بكر ليزيد بن أبي سفيان حين بعثه إلى الشام: «إنك ستجد قوما زعموا أنهم حبسوا أنفسهم لله فذرهم وما زعموا أنهم حبسوا أنفسهم له..» أخرجه مالك في الموطأ.

(١١٢) وقد أشارت السنة النبوية إلى ذلك في موضوع القتال في وصية الرسول ﷺ إلى جيش مؤتة، فأمرهم فيها أمرهم به ألا يقطعوا شجراً ولا يهدموا بناء. ويظهر ذلك أيضاً في وصية أبي بكر ﷺ، لقائد جيشه حين بعثه إلى الشام، حيث قال: «أوصيكم بتقوى الله عز وجل لا تعصوا، ولا تغلوا، ولا تجبنوا، ولا تهدموا بيعة، ولا تعقروا نخلاً، ولا تحرقوا زرعاً، ولا تحبسوا بهيمة، ولا تقطعوا شجرة مثمرة» موطأ مالك.

كما حرم الإسلام التعذيب، والإسراف في القتل<sup>(١١٣)</sup>، ونهى عن المثلة ودعا إلى احترام جثث قتلى المشركين<sup>(١١٤)</sup>. في مقابل ذلك أوجب الإسلام معاملة المهزوم بالعدل والمساواة، كما أوجب حسن معاملة الأسرى<sup>(١١٥)</sup>.

فالقتال في الإسلام ليس حرباً انتقامية، وإنما يستهدف الخير للجميع، وإحقاق الحق ونشر العدل وتوفير المناخ السليم -الذي هو مناخ السلم والسلام- لنشر دعوة الإسلام بالحكمة والموعظة الحسنة.

ونجد جماع ما أشرنا إليه من أخلاقيات للقتال في الإسلام، في وصايا رسول الله ﷺ لأمرأ جيشه قبل توجهه لأية معركة، فعن ابن عمر رضي الله عنهما، قال: «كان رسول الله ﷺ إذا بعث سرية بعث إلى أميرها فأجلسه إلى جنبه وأجلس أصحابه بين يديه، ثم قال: سيروا باسم الله وبالله وفي سبيل الله، قاتلوا من كفر بالله، ولا تمثلوا، ولا تغدروا، ولا تقتلوا وليدًا»<sup>(١١٦)</sup>.

وبهذا أخذ أصحابه، إذ نجد أبا بكر الصديق رضي الله عنه في وصيته لجيشه يقول: «لا تخونوا ولا تغلوا ولا تغدروا، ولا تمثلوا بعدوكم، ولا تقتلوا طفلاً ولا شيخاً، ولا تعقروا نخلاً، ولا تحرقوه، ولا تقلعوا شجرة مثمرة، وسوف تمرُّون بأقوام قد فرغوا أنفسهم في الصوامع فدعوهم وما فرغوا أنفسهم له»<sup>(١١٧)</sup>.

مما قدّمناه من أحكام الإسلام في القتال، يتبيّن أن الإسلام شرع من الأحكام في حال القتال ما يكفل تجنب الغدر والتعذيب والمثلة والإتلاف، وهو ما يدل على أنه إنما أراد هداية الناس وحسم شرهم لا إبادتهم وسحقهم.

(١١٣) ويدخل في النهي عن التعذيب عدم التعرض للجرحى والفارين من القتال. فلقد أمر الرسول ﷺ يوم فتح مكة مناديه أن ينادي في أصحابه: «ألا لا يجهز على جريح، ولا يتبعن مدبر، ولا يقتلن أسير، ومن أغلق بابه فهو آمن» أخرجه مسلم.

(١١٤) لقد كان من سننه ﷺ في مغازيه إذا مر بجيفة إنسان أمر بدفنه، لا يسأل عنه مؤمناً كان أم كافراً. فقد اعتنى الرسول ﷺ بجثث القتلى. فكان يأمر بدفن قتلى المشركين حتى يحافظ على الكرامة الإنسانية، ومن ذلك: «دفنه عليه الصلاة والسلام، قتلى بدر في بئر جافة يطلق عليها القلب». أخرجه البخاري.

(١١٥) إن أحكام الشرع الإسلامي في الأسرى تتنوع بين المن والفداء والمبادلة، وتتأسس هذه الأحكام على قوله تعالى: ﴿فَإِمَّا مَنًّا بَعْدَ وَإِمَّا فِدَاءً حَتَّى تَضَعَ الْحَرْبُ أَوْزَارَهَا﴾ سورة محمد، الآية ٤. كما أن الرحمة الإنسانية تطبع المعاملة التي ينبغي أن يحظى بها الأسير في الشرع الإسلامي. فقد ورد الحث على حسن معاملة الأسير وغيره من أهل الحاجة من الناس، قال تعالى: ﴿وَيُطْعَمُونَ الطَّعَامَ عَلَى حُبِّهِ مِسْكِينًا وَيَتِيمًا وَأَسِيرًا﴾ سورة الإنسان، الآية ٨.

(١١٦) أخرجه ابن ماجة، كتاب الجهاد، باب وصية الأحكام، رقم الحديث ٢٨٥٧.

(١١٧) أخرجه مالك، كتاب الجهاد، باب النهي عن قتل النساء والوالدان، رقم الحديث ٩٦٥.

إن تقييد القتال في الإسلام بهذه الضوابط الأخلاقية يجعله حرباً غير مطلقة وغير شاملة، عكس الحرب في العهد القديم التي تأتي على الأخضر واليابس؛ إذ نقرأ في الإصحاح ١٣ الفقرة ١٥-١٦ من سفر التثنية، «فَضْرَبًا تَضْرِبُ سَكَانَ تِلْكَ الْمَدِينَةِ بِحَدِّ السِّيفِ، وَتَحْرِقُهَا بِكُلِّ مَا فِيهَا مَعَ بَهَائِمِهَا بِحَدِّ السِّيفِ، تَجْمَعُ كُلُّ أُمَّتِهَا إِلَى وَسْطِ سَاحَتِهَا، وَتَحْرَقُ بِالنَّارِ الْمَدِينَةُ وَكُلُّ أُمَّتِهَا كَامِلَةٌ لِلرَّبِّ إِلْهَكَ، فَتَكُونُ تِلَا إِلَى الْأَبَدِ لَا تَبْنَى بَعْدَ»<sup>(١١٨)</sup>. إنها سياسة الأرض المحروقة التي نجد تجلياتها التطبيقية المعاصرة في حرب الكيان الصهيوني ضد الفلسطينيين.

بهذا يَتميّز القتال في القرآن عن الحرب في العهد القديم، بكونها حرباً دفاعية ليست مطلقة؛ وإنما هي مقيدة بحدود الضرورة التي تقدر بقدرها، ﴿وَإِنْ عَاقَبْتُمْ فَعَاقِبُوا بِمِثْلِ مَا عُوقِبْتُمْ بِهِ﴾<sup>(١١٩)</sup> بل يغلب القرآن خيار الصبر والاحتساب والعفو عند المقدرة ويأمر أتباعه بذلك في نكران تام للذات وتسامح ملائكي مع الآخر المعتدي ﴿وَلَكِنْ صَبْرُكُمْ هُوَ خَيْرٌ لِلصَّابِرِينَ﴾<sup>(١٢٠)</sup>.

كما تَتميّز عن الحرب العادلة<sup>(١٢١)</sup> كما سَمّاها الغرب في حربه ضد الإرهاب، بعد أحداث الحادي عشر من سبتمبر، أو لنقل حربه «من أجل الهيمنة على الثروة واستغلال الشعوب والدول، واعتماد نظام رأسمالي متوحش يزيد من ثروة الأغنياء وفقير الفقراء ويعتمد على القوة والحرب في الحرب على العدالة»<sup>(١٢٢)</sup> فكانت من نتائج الحرب العادلة: الموت والخراب والدمار والآلام والمعاناة والإبادة والفوضى وعدم الاستقرار في خرق

(١١٨) العهد القديم سفر التثنية، الإصحاح ١٣، الفقرة ١٥-١٦.

(١١٩) سورة النحل، الآية ١٢٦.

(١٢٠) سورة النحل، الآيتان ١٢٦-١٢٧.

(١٢١) الحرب العادلة مقولة باتت مستعملة في الفكر السياسي المعاصر من أجل تبرير الحرب ضد الإرهاب، وقد وظيفها مثقفون أمريكيون في مخاطبتهم للمسلمين بشأن الحرب على المتطرفين، عقب أحداث الحادي عشر من سبتمبر ٢٠٠١م. في رسالة بعنوان: من أجل ماذا نحارب؟ رسالة من أمريكا. وهي رسالة مفتوحة نشرها أكاديميون أمريكيون تتعلّق بالحرب على الإرهاب، ولماذا هي عادلة وضرورية. وقد وقّعها ستون مثقفاً أمريكياً كبيراً معظمهم من الأساتذة المعروفين وذوي النفوذ في الدراسات الأخلاقية والدين والسياسات العامة، في الجامعات الأمريكية ومراكز البحوث والتفكير بتاريخ ١٢ فبراير ٢٠٠٢م. وقد أثارت ردود أفعال كبيرة، بحيث رد على الرسالة: مثقفون سعوديون في رسالة بعنوان: على أي أساس نعيش؟ وبعض المثقفين العرب والألمان في ردود فردية. انظر: مجلة الاجتهاد، ع ٥٤، السنة ١٤ ربيع العام ٢٠٠٢م/١٤٢٣هـ.

(١٢٢) أنطوان ضو، الحرب العادلة، كتاب الإسلام والمسيحية، بحوث في نظام القيم المعاصر، دار الهادي، ط الأولى، ١٤٢٤هـ/٢٠٠٣م، ص ١٩٨.



سافر للشرعية الدولية وحقوق الإنسان.

ففشلت هذه الحرب فشلاً ذريعاً وأتت نتائجها ضداً على العدالة والسلام. ليمضي القرآن في طريقه مع الكرامة الإنسانية والأخلاق الفاضلة ويقف موقف الشرف الحازم من كل هذه الحروب التي يخوضها أصحابها «ضد الإنسانية جرياً وراء الربح المادي والاستعباد العنصري والتعصب الديني [لتكون] هي الحرب التي تخرج الناس من عبادة العباد إلى عبادة الله وحده، الحرب التي تحمل معها المساواة والعدالة والكرامة لكل كائن بشري على سطح هذه الأرض، وتحققها في عالم الواقع وعالم المثال... تحققها للأبيض والأسود... تحققها في صورة واحدة وبأداة واحدة وفي مستوى واحد للجميع... فهي إذن حرب إنسانية لا يقصد فيها إلى التنكيل والتقتيل والتدمير، وما يجوز أن تمس الأبرياء والضعفاء ولا أن تتجاوز غايتها الأولى من إزالة قوى الشر والظلم، أو إخضاعها لتأمين الإنسانية شرّها، وليست هناك من نية للإبادة أو التشفي أو الاستدلال»<sup>(١٢٣)</sup>.

من خلال كل ما سبق وبناء عليه، نستطيع القول: إن علة مشروعية القتال في الإسلام محصورة في «سبيل الله» وكلمة في «سبيل الله» تسع كل القيم السامية التي لا يتأتى معها ظلم أو جور أو تعسف أو غدر أو عدوان بغير حق أو تضييع لحرية الدين والاعتقاد، أو حرمان من الحق في الاختلاف.

(١٢٣) سيد قطب، السلام العالمي والإسلام، القاهرة: دار الشروق، ط الرابعة عشرة، ١٤٢٧هـ/ ٢٠٠٦م، ص ١٩٧.



# معالم الإنسان الالتماني

## في المشروع الأخلاقي لطف عبد الرحمن

الدكتور قويدري الأخضر\*

### □ أهمية الدراسة

تأتي هذه الدراسة كمحاولة لعرض المشروع الأخلاقي الذي وضع أسسه الدكتور طه عبد الرحمن من أجل بناء مسلم معاصر فعال ومحض من الآفات التي تولدت عن تقليد المسلمين للحدث الغربية في قيمها وثقافتها.

إن ما يلفت الانتباه في هذا المشروع أنه يتخذ من التجربة الروحية - التي عرفها تراثنا الإسلامي - مرجعية أساسية يقتبس منها الأفكار والتجارب، ويستهدي بها في الدعوة إلى منهج تركوي قد لا نجد له نظيراً في الفكر الإسلامي المعاصر، ذلك أن طه عبد الرحمن خاض التجربة الصوفية في جانبيها العلمي والسلوكي، واستخلص منها نتائج ذوقية حية، أكسبته إلى - جانب خبرته الفلسفية والمنطقية - قناعات بأن المخرج من الأزمات التي يعيشها الناس عامة، والمسلمون على وجه الخصوص، لا يكون إلا بالاعتماد بصناعة الإنسان الالتماني.

---

\* أستاذ الفلسفة، ورئيس اللجنة العلمية لقسم الفلسفة، جامعة عمار ثلجي، مدينة الأغواط، الجزائر، البريد الإلكتروني: lakhdarzaouia@yahoo.fr

## □ أهداف الدراسة

- سنحاول من خلال هذه الدراسة تحقيق الأهداف الآتية:
- ١- إبراز فداحة ما تعانيه الحضارة الغربية من إفلاس أخلاقي، من خلال شهادة أهلها.
  - ٢- توضيح المخاطر الأخلاقية التي لحقت بالمسلمين جراء تقليدهم للمجتمعات الغربية.
  - ٣- إبراز خصائص المشروع الأخلاقي الطاهوي.
  - ٤- تبين معالم الإنسان الانتماني ودوره في بناء الحضارة الإسلامية المرتقبة.

## □ المنهجية المتبعة

اعتمدنا في هذه الدراسة على منهج العرض التاريخي، وعلى التحليل والنقد.

## □ المصطلحات الرئيسية في الدراسة

تضمّنت هذه الدراسة مجموعة من المفاهيم والمصطلحات التي نحتها طه عبد الرحمن لتشييد مشروعه الأخلاقي وهي:

الاقتداء الحي، الاشتغال المباشر، الإيتوس، حضارة القول، حضارة اللوغوس، واقع الحداثة، روح الحداثة، الحداثة الإسلامية، الزمن الأخلاقي للإسلام، الإنسان الأبتري، الإنسان الكوثر، أخلاق السطح، أخلاق الميثاق، أخلاق شق الصدر، أخلاق القبلة، أخلاق الجذور، أخلاق القشور، أخلاق الموعظة، أخلاق الجدل، أخلاق الحكمة، الأخلاقية العميقة، التخلق العميق، العقل المجرد، العقل المسدد، العقل المؤيد، التدبير التعبدية الروحي، المقارب، القرباني، التخليق، اغتصاب النموذج، المتمنّج، التمنّج، التمنّج التعرّفي، التمنّج التبرّكي، المعية الإلهية، مبدأ التّظهير.

## □ مدخل

لقد شيدت الفلسفات التربوية الغربية على أساس القطيعة مع الدين، وذلك إثر الصراع المرير الذي حدث منذ عصر الأنوار في أوروبا، بين رجال الدين والتنويريين على اختلاف الحقول المعرفية التي يتسبون إليها. فكان أن أنتجت تلك الفلسفات -بمرور الزمن- نمطاً من البشر يشكون من الهزال الروحي، ويعانون من الشرود الأخلاقي،

ويتأوهون من القلق واليأس والتشظي واللاجدوى.

وبالرغم من أن المجتمعات الإسلامية تمتلك من القيم ما يجعلها بمنأى عن تلك الأمراض، إلا أنها فقدت -هي أيضًا- أجهزة المناعة، وذلك بسبب سطوة العنف الثقافي الذي مارسه عليها الحداثة الغربية، من جهة، وبسبب ولعها الجنوني بتقليد القيم الغربية الوافدة، من جهة ثانية.

وعليه فإنه من الخطأ الفادح أن نكتفي بالحديث عن الإفلاس الأخلاقي الذي يعاني منه الإنسان الغربي، ونغفل عنه في حديثنا عن حالة المسلم المعاصر، وكأن هذا الأخير يعيش حالة من الرقي الأخلاقي والصحة الروحية.

دليل ذلك أن المتتبع لراهن مجتمعاتنا الإسلامية يلاحظ بكل وضوح أن هناك حالة من الانفصام الشديد يعيشها أغلب المسلمين، بين ما يؤمنون به من قيم إسلامية، وبين ما يصدر منهم من معاملات، أي إنهم يعانون بدورهم من أزمة أخلاقية وإن لم تبلغ بعد حد الخطر الذي بلغته في المجتمعات الغربية.

إن هذا الوضع الصادم دفع ببعض المفكرين الإسلاميين المعاصرين إلى بناء مشاريع أخلاقية تربوية إسهاماً منهم في درء ما يهدد المسلم المعاصر من مخاطر أخلاقية، وأزمات نفسية واجتماعية، قد تقوده إلى التيه والضياع كما قادت الإنسان الغربي قبله.

ومن أبرز هؤلاء نذكر الدكتور طه عبد الرحمن الذي اشتغل منذ أكثر من عقدين من الزمن على مشروع حضاري متعدد الجوانب قوامه سؤال الأخلاق، حيث توصل بعد بحث وتأمل، إلى أن الأزمات الكارثية التي تعيشها الإنسانية، إنما هي في الأصل أزمة أخلاق لا غير. وعليه فإن الثورة التي يتعين القيام بها ابتداءً إنما هي ثورة أخلاقية، تعيد الإنسان إلى وضعه الفطري، وتوقفه على أصله الروحي.

وفي هذا السياق وضع مشروعاً أخلاقياً، استلهمه من التجارب التزكوية الإسلامية، ومن قراءاته الفاحصة للواقع الأخلاقي العالمي، تغيماً من خلاله بناء إنسان ائتماني يكون مستند الأمة، ومحط آمالها في البناء الحضاري المنشود.

وتأسيساً على ما سبق تأتي هذه المطالعة لتجيب عن التساؤلات الآتية:

ما هي مظاهر الإفلاس الأخلاقي في الحداثة الغربية؟

وإلى حد تلطت المجتمعات الإسلامية المعاصرة بجحيمه؟

ثم ما سمات المشروع الأخلاقي الذي يقدمه طه عبد الرحمن كعلاج للأزمة الأخلاقية

## العالمية والمحلية؟

وما هي معالم الإنسان الائتماني المنبثق من هذا المشروع و الذي سيتولى مهمة التجديد الأخلاقي، واستئناف العمل الحضاري؟

## □ أولاً: مظاهر الإفلاس الأخلاقي في الحداثة الغربية

حينما يتحدث الدكتور طه عبد الرحمن<sup>(١)</sup> عن الغرب لا يعني به مكاناً جغرافياً محدداً بأوروبا وأمريكا، ولا يقصد به سمات شكلية ولونية وعرقية، ولكنه الغرب في نظره نموذج خلقي وذهنى وسلوكي صنعتها الحضارة الغربية، وغزا الناس جراء تأثيرهم بها.

وعليه فإن الإنسان قد يكون مسلماً أو بوذياً أو إفريقيّاً أو آسيوياً أو ما إلى ذلك من الانتماءات الدينية والعرقية والجغرافية، ولكنه مع هذا يكون غربياً بفكره وسلوكه<sup>(٢)</sup>.

فالغرب -إذن- مفهوم مرتحل عبر شبكات الاتصال المختلفة، ووسائل الإعلام المتعددة، يتسلل إلى العقول حيثما كانت، ليحيلها إلى نماذج مستنسخة من الأصل، الذي هو المجتمع الغربي، بكل ما يحمل ذلك الأصل من مواصفات التيه والتخبط والضلال.

ولقد تظن الفكر الفرنسي روني غينون (René Guénon ١٩٥٤ - ١٨٨٦) إلى هذا الأمر، فصّرّح منذ سنة ١٩٢٧ وهو تاريخ صدور كتابه: «أزمة العالم المعاصر» بأن الحضارة الغربية، حضارة مادية متصلة، بُنيت أساساً على تغييب المبادئ الأخلاقية والروحية، وأن طبيعتها المادية كانت من قبل متمركزة في حدودها فقط، لكنها الآن تسعى جاهدة بكل ما أوتيت من دهاء ومكر، إلى تصدير هذه المخاطر المادية إلى الشعوب الأخرى وبكل الأشكال الممكنة<sup>(٣)</sup>.

والسؤال الذي يشخص أماننا هو: ما هي مظاهر هذا التيه الأخلاقي التي تلطّى به الإنسان الغربي والذي طال شرره المجتمعات البشرية عامة بما فيها المجتمعات الإسلامية؟

## من مظاهر هذا التيه الأخلاقي

١ - جحيم التفكك الأسري: كان الفتيل الأول لهذا الجحيم، هو تلك الدعوات التي

(١) طه عبد الرحمن فيلسوف مغربي، متخصص في المنطق وفلسفة اللغة والأخلاق، يعد من أبرز الفلاسفة والمفكرين في مجال التداول الإسلامي العربي منذ بداية السبعينات من القرن العشرين، تتميز ممارسته الفلسفية بالجمع بين التحليل المنطقي والتجربة الصوفية.

(٢) طه عبد الرحمن، دين الحياء من الفقه الائتماني إلى الفقه الائتماني، بيروت: المؤسسة العربية للفكر والإبداع، ط ١، ٢٠١٧، ج ١، ص ١٣ وما بعدها.

(3) René guenon-la crise du monde moderne. Alger: Ed bouchene، 1990-p p 69; 117;120.

ارتفعت في الغرب منادية بتحرير النساء من خرافة الأسرة وخرافة الأمومة، وتشجيعهن على ترك أزواجهن، لأن الزواج -كما يزعمون- مجرد قيد أوجده الرجل للسيطرة على النساء<sup>(٤)</sup>.

لكن ما حدث واقعياً هو العكس تماماً، فلا المرأة تحررت، ولا هي حققت ذاتها، وإنما كل ما تم تحقيقه هو فصلها كأم عن أبنائها وزوجها، وتحويل الأسرة التقليدية إلى كيان غريب أي إلى «لا أسرة»، وتغيير شخصية المرأة من كائن إنساني محترم إلى حيوان جميل<sup>(٥)</sup>، وسلعة رخيصة تباع وتشترى مع أسهم الشركات، وترتفع قيمتها وتنخفض بحسب أسعار السوق.

وعندما تفككت الأسرة الغربية تحوّل الجنس -الذي كان من المفترض أن يُمارس في أطره المشروعة اجتماعياً- إلى ممارسات شاذة مناقضة للفطرة الإنسانية، وأصبحت المثلية الجنسية ضمن المؤلف الاجتماعي، وظهرت أنماط غريبة من الزواج كذلك التي تحدث بين المثليين حين يتزوجون فيما بينهم ويتبنون أطفالاً، كبديل عن الأسرة التقليدية.

وإذا كان هذا الوضع الاجتماعي من البشاعة بمكان، فإن الأبشع منه هو تبريره والتشريع له قانونياً، بل وإحاطته بشيء من القداسة، كما حدث في أمريكا حين تمّ بناء كنائس يديرها وعّاظ شاذون جنسياً<sup>(٦)</sup>.

وفي ضوء هذا المناخ المؤبوء، أضحى من العسير على الإنسان الغربي أن يرمم منظومته القيمية، خاصة وأنه دخل مرحلة تاريخية خطيرة أطلق عليها مرحلة ما بعد الحداثة، والتي اتسمت بالاستخفاف بالمرجعيات الروحية والدينية وفتح المجال لكل فرد بأن يكون مرجعية نفسه، فتميعت الحياة، ودخل الناس في نفق مظلم نتن، لا تُعرف له نهاية، وأصبحت دعوات بعض عقلاء الغرب للعودة إلى الأخلاق، مجرد صيحة في واد، أو نفخة في رماد.

٢- تشيؤ الإنسان الغربي: ربما يعتقد البعض أن التقدم التكنولوجي الذي بلغه الإنسان الغربي، مؤشر كافٍ على سعادة يحياها، أو طمأنينة يعيشها، ولكن الواقع يثبت أن ذلك التقدم شيئاً أي جعله مجرد شيء، وزجّ به في أتون التعاسة، وصيرّه إلى وحدة إنتاجية

(٤) علي عزت بيجوفيتش، الإسلام بين الشرق والغرب، ميونيخ: مؤسسة بافاريا للنشر والأعلام والخدمات، ١٩٩٤، ص ٢٥٨.

(٥) المرجع نفسه، ص ٢٦٤.

(٦) عبد الوهاب المسيري، الفردوس الأرضي، القاهرة: دار تنوير للنشر والطباعة، ط ١، ٢٠١٤، ص ١٤٠.

ورقم مرصوف بجوار جملة من الأرقام، يعيش توحدًا قاتلاً واغتراباً فضيعةً، لا يفكر إلا في الاستهلاك، ولا يهتم إلا بمتع وهمية ضمن فردوس أرضي منحط، فضاؤه الجسد، وحدوده الشهوات<sup>(٧)</sup>.

ولقد أصبح جلياً أن العقل الذي بشرت به الحداثة الغربية فقد عقلانيته وضيّع رشاده، مما أحدث ردود فعل هجومية على تلك العقلانية الموهومة، تجلت في إعلان موت الإنسان<sup>(٨)</sup>، وهي المهمة التي تبنتها فلسفة ما بعد الحداثة، كإنذار بانتهاء مقولة الحداثة.

ويمكننا في هذا الصدد أن نستحضر بعض المفكرين أمثال ألان تورين Alain Touraine (١٩٢٥ - ..... ) وهربرت ماركيز Herbert Marcuse (١٨٩٨ - ١٩٧٩) اللذين عبّرا عن تلك الوفاة بأصدق تعبير.

فألان تورين يرجع إخفاق الحداثة إلى اختفاء الغايات التي دمرتها الوسائل التكنولوجية<sup>(٩)</sup>.

أما هربرت ماركيز فقد ذهب إلى أن التقنية لم تعد مجرد تطبيق عملي للعلم، وإنما صارت موقفاً أيديولوجياً يكرس منطق السيطرة، ويبرهن على أنه يستحيل أن يكون الإنسان سيد نفسه<sup>(١٠)</sup>. ذلك أن المجتمع الحداثي شيد حضارة رفعت من مستوى الرفاه، وحوّلت الكماليات إلى ضروريات، إلى حدّ أن أصبح الناس لا يجدون جوهر روحهم إلا في بضائعهم، وسياراتهم، وأجهزتهم التلفزيونية، وبيوتهم الأنيقة، وأدوات طبخهم الحديثة<sup>(١١)</sup>.

هكذا استحال الإنسان الغربي - جراء فراغه الروحي - إلى كائن نهم دائم البحث عن الاستهلاك. وعندما لا يُشبع نهمه - ولن يشبعه على الإطلاق - سيشعر بمزيد من التشوّط والتمزّق والضياغ، فينغمس في مستنقع الجنس ووحل المخدرات ليهرب من ذاته ومن العالم بأكمله<sup>(١٢)</sup>.

(٧) المرجع نفسه، ص ١٣١.

(٨) ميشال فوكو، حفریات المعرفة، ترجمة: سالم يفوت، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ١٩٨٦، ص ١٧٥.

(٩) ألن تورين، نقد الحداثة، ترجمة: أنور غيث، القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، ١٩٩٧، ص ١٤٥.

(١٠) هربرت ماركيز، الإنسان ذو البعد الواحد، ترجمة: جورج طرابيشي، بيروت: منشورات دار الآداب، ط ٣، ١٩٧٧، ص ١٧١ - ١٧٢.

(11) J. Habermas. la technique et la science comme idéologie, trad. Franc. J. R, Paris: Ladmiral, 1973.

(١٢) عبد الوهاب المسيري، الفردوس الأرضي، مرجع سابق، ص ١٣٢.

٣- انتهاك قداسة الطبيعة: لقد تصور العقل الحدائي أن الطبيعة قوة ميكانيكية جبارة، معادية للإنسان فجاءت تطبيقات هذا المفهوم وانعكاساته جدّ مؤثرة على البيئة، حيث بادر مند فجر الثورة الصناعية في القرن ١٨ الميلادي إلى الاستغلال اللاعقلاني لثروات الطبيعة ما أدى إلى تشويه صورتها وانتهاك قداستها<sup>(١٣)</sup>.

وقد شعر حكماء الغرب بهذا الخطر فجاءت الفلسفة البيئية لتضع مراسيم أخلاقيات جديدة لا تنحصر آفاقها في الدفاع عن حق الإنسان في العيش، فحسب، بل تتجاوز ذلك إلى إدماج باقي الكائنات الأخرى، والتشديد على منحها حقوقاً واعتبارات أخلاقية<sup>(١٤)</sup>.

وفي هذا الإطار يمكننا الإشارة إلى الأخلاقيات الإيكولوجية العميقة التي دعا إليها الفيلسوف الألماني هانس يونس Hans Jonas (١٩٠٣ - ١٩٩٣) في كتابه «مبدأ المسؤولية» والتي من شأنها أن تساهم في التراجع عن مركزية الإنسان، والتأسيس لقانونٍ طبيعيٍّ تحتل فيه الطبيعة مكان الصدارة، ويتمُّ من خلاله استصدار قانون أخلاقي يذيب كل الذوات ويدمجها في إطار بيئي واحد يعترف بحقوق كل العناصر الإيكولوجية على قدم المساواة<sup>(١٥)</sup>.

وقد صاغ هانس يونس لذلك قانوناً أخلاقياً مفاده: «لِتأتِ فعلُك على الوجه الذي يجعل آثاره تصون الحياة الإنسانية الحقة على وجه الأرض». لكن عيب هانس يونس أنه ربط هذه المسؤولية بمستقبل دنيوي لا بمستقبل أخروي<sup>(١٦)</sup>.

٥- الشرود العلمي: لقد تأسست الحضارة الغربية الحديثة على تمجيد العلوم المادية، والاستفادة من جميع الطاقات الكونية، لخدمة الجسد فحسب، ومنحه وافر الرفاهية والمتعة واللذة، فكان أن أثمرت للإنسان المعاصر مجموعة ضخمة من المبتكرات والمخترعات، ولكنها سحقت جوانب مهمة من حياته الروحية والخلقية والسلوكية، لاستهانتها بمنظومة القيم المتصلة بمنشئه وجوهر وجوده.

ومن أمثلة ذلك الإجهاض، والإنجاب ضمن ما يسمى بالهندسة الوراثية، التي أفرزت إشكاليات أخلاقية ودينية مرعبة، دخلت مجال القانون وأروقة البرلمانات ومكاتب السياسيين، حيث وجدوا أنفسهم أمام معضلة أخلاقية حادة ترتبط بمفاهيم عديدة مثل

(13) G.Canguilhem, la connaissance de la vie, Paris: J.Vrin, 1992, P111.

(١٤) مايكل زيمرمان، الفلسفة البيئية من حقوق الحيوان إلى الإيكولوجيا الجذرية، ترجمة: معين شفيق رومية، الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ط ١، ٢٠٠٦. ضمن سلسلة «عالم المعرفة»، العدد (٣٣٢) الجزء الأول.

(15) Jacqueline Russ, La pensée éthique contemporaine, que sais-je? Puf, 1995, P 190-121

(١٦) طه عبد الرحمن، سؤال الأخلاق، مرجع سابق، ص ١٢٤ بتصرف.

الضمير، والمسؤولية، والوجود الإنساني، وقدسية الحياة، وكرامة الإنسان<sup>(١٧)</sup>.

وهناك أمر آخر لا بد من الإشارة إليه، وهو تحالف العلم مع الرأسمال، حيث نُقلت العديد من مراكز البحث من الجامعات إلى مختبرات خاصة بالشركات، وما تبقى منها فهو أمام خيارين، إما أن يدخل معها في شراكة، وإما أن ينسحب تحت سطوة المنافسة وقلة الموارد المالية.

وهكذا تمّ التخلي عن أخلاقية البحث العلمي، فأصبحت العديد من التجارب تُجرى في مختبرات سرية، وأصبح العالم راضخ لقيود يحددها رأس المال. فالشركة هي التي تحدد المجال الذي على العالم أن يشتغل فيه، وهو مُجبر على تحصيل نتائج ترضي رب المال. وبهذا أصبح التنافس بين الشركات قوياً، وأصبح الصراع بين الجامعات العلمية يعتمد مختلف طرق التغليف، خوفاً على سمعتها، وحفاظاً على متوجها<sup>(١٨)</sup>.

٦- الضلال الديني: لقد أسس العقل الغربي منظوماته المعرفية ونظرياته العلمية على القطيعة مع الدين رافضاً فكرة الإله، بسبب صراعه المريع مع الكنيسة وخطابتها المظلمة. وفي ضوء هذا المناخ الإلحادي، المستهتر بالدين، ماتت الشخصية الغيبية التقليدية ذات الولاء لمطلق أخلاقيّ ثابت، وحلّت محلها الشخصية المتحررة من أية قيم أو غائية<sup>(١٩)</sup>، والتي عبر عنها الفيلسوف الألماني فريدريك نيتشه Friedrich Nietzsche (١٨٤٤ - ١٩٠٠) بأقبح تعبير حينما أعلن موت الإله.

لقد أصبح لاهوت موت الإله<sup>(٢٠)</sup>، هو العقيدة الجديدة التي صار الإنسان الغربي يدين بها، ويرتّل آياتها في معبد الإله ديونيسوس، إله الخمر والمتع والمذات، ليتحول إلى كائن مارق متعالٍ نحو الأسفل<sup>(٢١)</sup>، يخلع أحواله الظلمانية على كل ما يحيط به، وينفخ في الأشياء فحيح مشاعره المدنّسة، وينزع القداسة من كل شيء Désacralisation، حتى من

(١٧) ناهدة البقصي، الهندسة الوراثية والأخلاق، الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، عالم المعرفة، يوليو ١٩٩٣، عدد ١٧٤، ص ٥٦، ٩٩.

(١٨) سعيد اللاوندي، مافيا صناعة الدواء في العالم، الأهرام، السبت، ٢٧ ديسمبر ٢٠٠٣، السنة ١٢٧، العدد ٤٢٧٥٤.

(١٩) عبد الوهاب المسيري، الفلسفة المادية وتفكيك الإنسان، بيروت: دار الفكر المعاصر، ط ٤، ٢٠١٠، ص ٣٦، ٢٠٧.

(٢٠) طه عبد الرحمن، بؤس الدهرانية، بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ط ١، ٢٠١٤، ص ٨٥ بتصرف.

(٢١) طه عبد الرحمن، شرود ما بعد الدهرانية، بيروت: المؤسسة العربية للفكر والإبداع، ط ١، ٢٠١٦، الصفحات ٤٥، ٤٩، ٥٠.



النص الديني، وكل ما يتعلق به.

٧- **النفاق السياسي**: لقد كان الغرب يقدم نفسه منذ عصر نهضته -وما يزال- على أنه الشعب المتفوق على الآخرين، وأن له الحق الكامل في توجيه الشعوب الأخرى إلى التحضر بحسب ما يشاء. فلا غرابة إذن أن نجده -حتى على مستوى مفكره الكبار- يبرر دعوى المركزية بمجموعة من النظريات في مجال الفكر والأخلاق والحضارة، معتقداً أن الغاية من الوجود في هذا الكون إنما هي استعباد البشر واستعمالهم كوسائل وأدوات، تحقيقاً لمصلحة الإنسان الأبيض لا غير.

ولذلك جاءت عمليات الغزو الاستعماري كتعبير عن تلك الحوسلة<sup>(٢٢)</sup> للطبيعة وللمادة البشرية<sup>(٢٣)</sup> أي لبقية شعوب العالم<sup>(٢٤)</sup>.

وبموجب هذا ظهرت مصانع الأفكار والتي تُسخر لإنتاج التبريرات الأخلاقية والفلسفية للعديد من المواقف السياسية التي تتخذها بلدانها، سواء على مستوى السياسة أو العلم، مثل الحديث عن أخلاق الحرب، والمسؤولية الأخلاقية للقوى الكبرى في نشر الحرية وتحقيق العدالة، وغير ذلك من المواقف الخادعة والمعللة بالرغبة في إسعاد الإنسان<sup>(٢٥)</sup>.

وإن أكبر دولة في الغرب تمثل هذا الوضع المخزي، هي الولايات المتحدة التي يعتبرها روجي غارودي Roger Garaudy (١٩١٣-٢٠١٢) طليعة الانحطاط<sup>(٢٦)</sup> والدولة الأكثر إرهاباً في العالم، والأشد انتهاكاً لحقوق الإنسان على امتداد التاريخ كله<sup>(٢٧)</sup>.

والنتيجة التي نصل إليها من هذا العرض، أن الإفلاس الأخلاقي الذي لحق بالمجتمعات الغربية -رغم ما هي عليه من تقدم مادي- دفع بالكثير من المفكرين الغربيين إلى التحذير من شر مستطير سيلحق بها وبالإنسانية جمعاء إن لم يُستدرك الأمر.

(٢٢) الحوسلة: مصطلح نحتته عبد الوهاب المسيري مركب من كلمتين: تحويل + وسيلة، أي تحويل كل شيء إلى وسيلة.

(٢٣) يستعمل المسيري المادّة البشرية: كتعبير يوحي بأن الغرب في جانبه المتسلط ينظر للآخرين على أنهم مادة، يتعامل معهم كما يتعامل مع الطبيعة لتحقيق مصالحه.

(٢٤) انظر: عبد الوهاب المسيري، الفلسفة المادية وتفكيك الإنسان، مرجع سابق، الصفحات ١٨٠، ١٨١، ١٨٥.

(٢٥) [http://bohothe.blogspot.com/2010/03/blog-post\\_30.html](http://bohothe.blogspot.com/2010/03/blog-post_30.html) انظر: حسان الباهي، العلم بين الأخلاق والسياسة.

(٢٦) روجيه غارودي، الولايات المتحدة طليعة الانحطاط، مرجع سابق، ص ١١٨.

(27) Roger Garaudy, Les Fossoyeurs, Edition de L Archipel, Paris: N d édition 19, 1992, p72

فهذا فيلسوف الحضارة الألماني ألبرت شفيتر (Albert Schweitzer 1875-1965) ظل يؤكد دومًا على أن الغرب يعيش في ظل انهيار الحضارة، وبالرغم من أنه احتفظ بقوته في معظم مرافق الحياة، إلا أنه روحياً مصاب بالهزال<sup>(٢٨)</sup>.

وكذلك فعل المفكر الفرنسي روجي غارودي حين أكد على أن الحضارة الغربية أنتجت ثقافة فرعونية ضيقت البعد الإنساني للبشر، وستؤدي إلى انتحار الكون بأكمله<sup>(٢٩)</sup>.

ولم يكن الطبيب الفرنسي ألكسيس كاريل (Alexis Carrel 1873-1944) بعيد عن هذا الطرح، عندما ذهب إلى أن الحضارة الغربية سحقته كل المعاني الإنسانية، وأن الإنسان فيها يعيش في جو من التعاسة والشقاء، لأنه ينحط أخلاقياً وعقلياً<sup>(٣٠)</sup>.

إن هؤلاء المفكرين من العقلاء الغربيين قد توصلوا بعد تأمل حفيف، إلى أن الغرب وصل إلى حالة اغتراب رهيبه بعد أن اتجه وجهة مادية بحثه، وصاغ عالم أفكاره على أساس ذلك. لا بل إنه يسعى عن قصد إلى نقل المجتمعات الأخرى خاصة الإسلامية منها، إلى حالة اغتراب مماثلة أو أشد تعقيداً.

وهو يسخر لتحقيق تلك المهمة الفظيعة، منظومة عديدة من مثقفيه وأدبائه وفنانيه ومفكريه ووسائله الإعلامية المختلفة، بالإضافة إلى أبواقه من بني جلدتنا من الذين يسميهم طه عبد الرحمن «مفكرة الحداثة»، والذين نتيجة لشعورهم بعقدة النقص «لا يجدون شناعة ولا حرجاً في محاكاة المفكرين الغربيين فيما استحدثوه من أنماط تفكيرهم، ولا يتورعون في تسخير أعلامهم وأفهامهم للدعوة إلى صواب ذلك التقليد ووجوبه، وبث روحه في نفوس مواطنيهم، ظالمين لتاريخهم وتراثهم»<sup>(٣١)</sup>.

وانطلاقاً من هذا، فإن المهمة الحضارية التي ندب طه عبد الرحمن نفسه لها كمفكر إسلامي، تهدف إلى تحقيق غايتين اثنتين هما:

- ١- كشف مخادع الحداثة الغربية وتبيين آفاتها الأخلاقية.
- ٢- تقديم مشروع أخلاقي إسلامي من شأنه صياغة إنسان ائتماني محصن من تلك الآفات.

(٢٨) اشفيتر ألبرت، فلسفة الحضارة، ترجمة: عبد الرحمن بدوي، بيروت: دار الأندلس، ط ٣، ١٩٨٣، ص ١١.

(٢٩) من تعليق غارودي على مؤتمر السكان الذي عقد بالقاهرة أيام ٥-١٣ سبتمبر سنة ١٩٩٤. انظر: يوسف القرضاوي، الإسلام حضارة الغد، القاهرة: مكتبة وهبة، ط ١، ١٩٩٥م، ص ١٠٦، ١١١.

(٣٠) كاريل ألكسيس، الإنسان ذلك المجهول، تعريب: شفيق أسعد فريد، بيروت: مكتبة المعارف، ١٩٩٨، ص ٣٥٥.

(٣١) انظر: طه عبد الرحمن، يؤس الدهرانية، مرجع سابق، ص ١٣١ وما بعدها. مرجع سابق.

### □ ثانيًا: النقد الأخلاقي للحدثة الغربية

تركز مؤلفات طه عبد الرحمن الأخيرة على أهمية التجربة الأخلاقية في التصدي للنزعات المادية الجاهلة، ويعتبر كتابه «العمل الديني وتجديد العقل» و«سؤال الأخلاق» من أهم المفاتيح لقراءة مشروعه الفكري، وليست مؤلفاته اللاحقة إلا شروحًا وتوسيعًا لمجمل أطروحاته في هذين الكتابين.

فهو يصف الحضارة الغربية بأنها فنتت الناس بفتنتين هما: فتنة العقلانية، وفتنة التقنية، مستندة في ذلك إلى أصليين أساسيين هما: لا أخلاق في العلم، ولا غيب في العقل<sup>(٣٢)</sup>.

وعندما تجرد العلم من الأخلاق، نشأت أزمة الصدق فيها، ولما بُتر العقل عن كل ما هو غيبي تولدت أزمة القصد بها، وهاتان الأزمتان كافيتان وحدهما لجعلها حضارة متأزمة، على الرغم مما يبدو من تقدمها<sup>(٣٣)</sup>.

ومظاهر هذا التأزم - كما مرّ بنا - تتجلى في هوس الإنسان الغربي بالجانب الاقتصادي وولعه بالمنفعة المادية وجعلها مقياسًا وحيدًا لكل تنمية وتطور، فطغى بذلك صوت التقنية والتجريب على كل صوت، وغلبت الآلية والتراكمية والإعلانية على عمليات الاتصال التي جاءت بها العولمة، وغابت الحكمة والمقصد عن كل نشاط علمي أو عملي<sup>(٣٤)</sup>.

فلا ترى إلا استخفافًا بالأيتوس (الأخلاق)، ولا تشاهد إلا افتتانًا باللوغوس (العقل)، وآية ذلك فيضان هذه السيول القولية التي ينشرها الإنسان الغربي ليغطي بها هول ما يمتدح، ويخفي بها فداحة ما يصنع، فكانت تلك الحضارة، حضارة قول<sup>(٣٥)</sup>. حيث إن جانبها العقلي قطع الإنسان عن أسباب الترقى في مراتب الأخلاق، كما أن شقها المعرفي فصله عن المعاني الروحية، أما وجهها القولي فقد ضيق نطاقه وجمّد حركته، في حين عمل مظهرها التقني على أسره واستبعاده، فكانت بحق، حضارة ناقصة عقلاً، وظالمة قولاً، ومتأزمة معرفة، ومتسلطة تقنية<sup>(٣٦)</sup>، أصابت الناس بأفات قاتلة من «التضييق» و«التجميد» و«التنقيص»<sup>(٣٧)</sup>.

(٣٢) طه عبد الرحمن، سؤال الأخلاق، مرجع سابق، ص ٩١، ٩٢.

(٣٣) المرجع نفسه، ص ١١٣.

(٣٤) المرجع نفسه، ص ٢٦.

(٣٥) المرجع نفسه، ص ٧٧، ٨٩.

(٣٦) طه عبد الرحمن، روح الحداثة، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ط ٢، ٢٠٠٩، ص ٩٠. وكذا سؤال الأخلاق، ص ١٤٥.

(٣٧) طه عبد الرحمن، سؤال الأخلاق، مرجع سابق ص ٨٠.

فالتضييق فيها مردّه إلى أنها حاصرت العقل وقيدت المعرفة، بأن فصلتهما عن الأخلاق فلم يعد لهما متسع من التحرك إلّا في حدود العالم المادي.

وأما التجميد فقد دخل عليها من كونها اكتفت بالقول القانوني الوضعي، وأماتت القول الأخلاقي النابع من الدين، إلى حد أنه لم يعد قادرًا على التأثير في الناس ولا تحريك العلاقات بينهم.

وفيما يتعلق بالتنقيص فسببه أنها جردت الحياة من الأخلاق واستبدلتها بالقول السياسي، إلى حد أن صار كل من يتحدث عن الأخلاق يُتهم باللامعقول وبالضعف والسذاجة في مقابل من يتحدث عن السياسة<sup>(٣٨)</sup>.

وليس من شك أن منشأ كل هذه الأزمات التي برزت في التطبيق الغربي للحدثة، هو الفقر الروحي الذي طبعها، فضيّق أفقها، وأفقد الإنسان فيها الإحساس بالمعنى وبالأمان والاطمئنان، ووُلد لديه الشعور بالخوف واللاجدوى.

ذلك هو حال الحدثة في الغرب. أما حالها في مجتمعاتنا الإسلامية فإنّها -مع الأسف- ليست إلّا استنساخًا من الأصل، فهي حدثة مقلّدة لا إبداع فيها، حيث انطلى على كثير من مثقفينا وعي باطل مفاده أن التطبيق الغربي للحدثة هو التطبيق الأمثل والأوحد والحتمي الذي لا فكاك منه. وهذا شطط ما بعده شطط؛ لأن هناك فرق بين واقع الحدثة، وروح الحدثة.

فالحدثة كروح ليست من صنع المجتمع الغربي، وإنّما هي من صنع المجتمع الإنساني في مختلف أطواره، ولا يستنفدها تطبيق واحد، وهي قابلة للتحقق في مجتمعات أخرى غير المجتمع الغربي الحاضر ووفق سياقات وظروف خاصة.

بعبارة أكثر وضوحًا: إن الحدثة الغربية كما هي عليه الآن، ما هي إلّا واحدة من التطبيقات الممكنة لروح الحدثة. ولا يدل تراكم المعارف، ولا حتى تأخر التطبيق، بالضرورة، على الأفضلية ومزيد التحقق بروح الحدثة. والدليل على ذلك أن التطبيق الغربي لها، وبالرغم من أنه جاء متأخرًا على كل التطبيقات السابقة، إلّا أنه تضمن كثيرًا من المفاسد والآفات، مثل ظهور الإشعاع النووي، وانتشار أسلحة الدمار الشامل، وتلوث البيئة، والاحتباس الحراري، والأزمات الأخلاقية المختلفة التي ذكرناها سابقًا.

إن هذه الآفات جاءت مضادة لما وضعه أصحاب الحدثة أنفسهم من أهداف

(٣٨) المرجع نفسه، ص ص ٧٨، ٧٩ بتصرف.

وتوقعات تتعلق بنشر القيم النبيلة وتحرير الإنسان وإسعاده، مما يُثبت، بما لا يدع مجالاً للريب، أن الاعوجاج الخلقي الذي أصاب أهل الغرب بما كسبت يد حداثتهم، بلغ تأثيره في النفوس حدّاً لا تنفع في تقويمه أخلاق السطح التي وضعها فلاسفتهم الأخلاقيون<sup>(٣٩)</sup>.

إن تلك الترميمات والتعديلات السطحية التي ما يفتنون يدخلونها على هذا الجانب أو ذاك من معاييب حضارتهم، لم تعد تملك من القوة ما تقدر به على درء ما لحقهم من سوءات أخلاقية، «ولا أدل على ذلك من أنهم لا يكادون يفرغون من إجراء هذه الإصلاحات أو تلك حتى تظهر لهم من تحتها إفسادات أتوها من حيث لا يشعرون، فيقومون إلى إصلاحها، فيجدون مرة أخرى من الإفساد ما وجدوا من قبل، وهكذا من غير انقطاع»<sup>(٤٠)</sup>.

إذن سيظل الغرب في انحدار وانتكاس أخلاقي لأنه ضد الفطرة<sup>(٤١)</sup>، ولأنه أسس خطاباته كلها على المطلب، فراح ينتج منذ عصر الأنوار، إنساناً أبتّر مبتلى بالقلق الوجودي، واقفاً بفكره على الظواهر، مجبوراً بعلمه عن أسرار الملك والملكوت، محروم من النفوذ ببصيرته إلى ما وراء المادة<sup>(٤٢)</sup>.

وليست حالة المسلم المعاصر -مع الأسف- ببعيدة عن تلك الأحوال الدنيئة التي انحط إليها الإنسان الغربي، لأنه نشأ (أي المسلم) في بيئات اقتفت أثر الغرب في نظمه التربوية والمعرفية، شبراً بشبر وذراعاً بذراع، إلى حد أنها دخلت وراءه جحر الضب المشار إليه في الحديث النبوي الشريف<sup>(٤٣)</sup> فصارت تناهض الدين، وتربي أجيالاً بأكملها وفق مناهج مفصولة عنه، معادية لمبادئه، فغابت المفاهيم الأخلاقية المستندة للنصوص الدينية، في المناهج التربوية، وتاه الإنسان في شخص المسلم، وجودياً وشهودياً على حد سواء، حتى صرنا أمام إنسان أبتّر تماماً كالذي أنتجته الحداثة الغربية<sup>(٤٤)</sup>.

(٣٩) المرجع نفسه، ص ٢٦.

(٤٠) المرجع نفسه، ص ١٤٥.

(٤١) طه عبد الرحمن، دين الحياء من الفقه الائتماري إلى الفقه الائتماني، مرجع سابق، ج ١، ص ١٤.

(٤٢) طه عبد الرحمن، من الإنسان الأبتّر إلى الإنسان الكوثر، جمع وتقديم: رضوان مرحوم، بيروت المؤسسة العربية للفكر والإبداع، ط ١، ٢٠١٦، ص ٤٨-٤٩.

(٤٣) «حدثنا سعيد بن أبي مريم حدثنا أبو غسان قال: حدثني زيد بن أسلم عن عطاء بن يسار عن أبي سعيد رضي الله عنه أن النبي ﷺ قال: لتبتعن سنن من قبلكم شبراً بشبر وذراعاً بذراع حتى لو سلكوا جحر ضب لسلكتموه. قلنا: يا رسول الله، اليهود والنصارى؟ قال: فمن؟» انظر: العسقلاني أحمد بن علي بن حجر، فتح الباري شرح صحيح البخاري. دار الريان للتراث: ١٤٠٧ هـ / ١٩٨٦ م عدد الأجزاء: ثلاثة عشر جزء، كتاب الأنبياء، حديث رقم ٣٢٦٩.

(٤٤) طه عبد الرحمن، من الإنسان الأبتّر إلى الإنسان الكوثر، مرجع سابق، الصفحات ٣٥، ٣٦، ٣٨، ٣٩، ٤٤، ٤٥ بتصرف.

ولذا يتعيّن علينا -إن أردنا تجنب مخاطر التطبيق الغربي للحدّاثه- أن نساارع في ابتكار حدّاثه إسلامية خاصة بنا؛ لأنّ الحدّاثه لا تنقل من الخارج، وإنّما هي إبداع مبتكر من الداخل. وكل من يدعو من مفكرينا باسم الحدّاثه «إلى القطيعة مع التراث، والأخذ بالمعرفة الحديثه كما جاء بها الغرب، فإنّ دعوته لا تعدو كونها تستبدل مكان الانشغال بالتراث الأصلي، الانشغال بتراث أجنبي»<sup>(٤٥)</sup> وهي دعوة ارتدادية لا خير فيها.

إنّ تجديد التراث -خاصة التربوي منه والذي هو موضع دراستنا- لا يعني الاستنساخ وإنّما يعني الاجتهاد والإبداع انطلاقاً من الجذور الثقافية للمسلمين، دون الانغلاق عليها.

وما يحفزنا على هذا الإبداع الأخلاقي هو أننا نعيش في مرحلة الزمن الأخلاقي للإسلام، وهو زمن غنيّ بأبعاده الأخلاقية على مستوى الفعل، وسام بمطالبه الروحية على مستوى العقائد والتصورات، وثري بمعانيه الإحسانية على مستوى المقاصد والنيّات، وهذا عين ما افتقدته -وتفتقده- حدّاثه الغرب<sup>(٤٦)</sup>.

كما أن ما يسوّغ لنا التعجيل بإنشاء خطاب أخلاقي بديل، هو هذا الضرر الأخلاقي الذي لحقنا من حضارة اللوغوس، بالإضافة إلى التحول الأخلاقي المنتظر من الأخلاق العالمية، ثم حاجة المسلمين لإثبات وجودهم وقول كلمتهم في الحضارة العالمية المنتظرة انطلاقاً مما يملكونه من رصيد أخلاقي<sup>(٤٧)</sup>.

### □ ثالثاً: الأسس الروحية للمشروع الأخلاقي الطاهوي

إنّ تخلص الإنسان المسلم من دُخْن الحضارة الحديثه، لا يكون إلّا بتجديده من خلال نظرية تربوية إسلامية بديلة تتجاوز الخطاب التربوي الحدّاثي المتداول بيننا، وذلك بفحصه والكشف عن معاطبه، وتطهيره مما علق به من تصورات مناقضة للتصور الإسلامي<sup>(٤٨)</sup>.

ولن يتأتّى ذلك التجديد المرتقب إلّا إذا كان نابغاً من عمق تراثنا التربوي الإسلامي، بحيث نستفيد من أفضل ما عرفه أسلافنا من ممارسات تربوية وأنجعها، ونضيف إليه

(٤٥) طه عبد الرحمن، حوارات حول المستقبل، بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ط ١، ٢٠١١، ص ١٢.

(٤٦) طه عبد الرحمن، روح الحدّاثه، مرجع سابق، ص ٣٥ وما بعدها.

(٤٧) طه عبد الرحمن، سؤال الأخلاق، مرجع سابق، ص ١٤٦.

(٤٨) المرجع نفسه، الصفحات، ٤٨، ٤٩، ٦١، ٦٢.

اجتهاداتنا الخاصة بما يتلاءم مع حاجتنا المعاصرة<sup>(٤٩)</sup>.

ويمكننا عرض معالم ذلك التجديد التربوي في النقاط الآتية:

١ - التأصيل الإيماني: ينبغي أن تشتغل النظرية التربوية الإسلامية بالتأصيل الإيماني للخطاب التربوي، حتى تستأنف الأمة عطاءها الحضاري<sup>(٥٠)</sup>.

٢ - إحياء روح المسلم: يقتضي التجديد التربوي إحياء روح المسلم وإنسانيته بكليتها حتى يتحقق فيه الإنسان الائتماني أو الإنسان الكوثر الذي يمتاز بالإيمان الدفاق، والعمل التوافق نحو الكمال<sup>(٥١)</sup>.

٣ - توسيع عقل المسلم: وذلك بإخراجه من مبدأ التظهير<sup>(٥٢)</sup> الذي ورثه عن الحداثة الغربية، إلى مبدأ أرقى منه وهو مبدأ ازدواج قوى الإدراك<sup>(٥٣)</sup> والذي من خلاله يستعيد صلته بالقلب، فتتسع مداركه للنظر إلى الظواهر، ليس بصفتها أشياء تخضع لمقاييس ما، ولكن بصفتها آيات مرتبطة بالكون وخالقه، وتتضمن في طياتها معان سامية وأفاق ملكوتية لا قبل للعقل المضيق بها<sup>(٥٤)</sup>.

ويمكننا لتحقيق هذه المطالب أن نستند إلى ثلاث حوادث روحية كبرى في تاريخنا الإسلامي وهي:

١ - حادثة الميثاق: قال الله تعالى: ﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَى أَنْفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَى شَهِدْنَا أَنْ تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ أَوْ تَقُولُوا إِنَّمَا أَشْرَكَ آبَاؤُنَا مِنْ قَبْلُ وَكُنَّا ذُرِّيَّةً مِّنْ بَعْدِهِمْ أَفَتُهْلِكُنَا بِمَا فَعَلَ الْمُبْطِلُونَ﴾<sup>(٥٥)</sup>.

فآية الميثاق هذه تعتبر من أقوى الآيات دلالة على أن البشر شهدوا الله بالربوبية، وأقروا له بالعبودية، قبل نزولهم إلى هذا العالم، لكنهم لما انفصلوا عن الدين، وغفلوا عن

(٤٩) المرجع نفسه، ص ٣٥، ٦٧.

(٥٠) طه عبد الرحمن، من الإنسان الأبتري إلى الإنسان الكوثر، مرجع سابق، ص ٣٣، ٣٤.

(٥١) المرجع نفسه، الصفحات، ٤٢، ٤٤، ٤٥، ٤٦، ٤٧.

(٥٢) مبدأ التظهير: مفاده أن ما يظهر للحواس موجود وما لا يظهر لها معدوم. انظر: المرجع السابق ص ٥٤.

(٥٣) مبدأ ازدواج قوى الإدراك: مقتضاه أن القوى الإدراكية تمتلك قوتين إحداها خارجية تدرك بها ظاهر الأشياء الخارجية، والثانية داخلية تدرك بواطن الأشياء وأسرارها. انظر: طه عبد الرحمن، من الإنسان

الأبتري إلى الإنسان الكوثر، مرجع سابق، الصفحات ص ٥٢، ٥٤، ٥٥.

(٥٤) المرجع نفسه.

(٥٥) سورة الأعراف، الآية ١٧٢ - ١٧٣.



الله، نسوا الميثاق أو تناسوه، ونسبوا الأمر كله إلى أنفسهم.

بل إن العقل الغربي تمادى في غيّه حتى أغفل هذه الحادثة -التي لا يبعد أن تكون موجودة في ثقافته الدينية- واختلق نظرية هي أقرب إلى الوهم منها إلى الحقيقة، ألا وهي نظرية الميثاق الاجتماعي (العقد الاجتماعي) التي لا تحيل على أية لحظة حقيقية من تاريخ الإنسانية.

فإذا كان الفكر الاجتماعي الحداثي المتداول قد أُسس على هذه النظرية (العقد الاجتماعي) على ما فيها من وهم وخيال، فلماذا لا تكون آية الميثاق القرآنية هي التي يحق أن نؤسس عليها الفكر الاجتماعي المنتظر؟

إن ما تمتاز به حادثة الميثاق، أنها حادثة تاريخية حقيقية، أخبرنا بها الله عز وجل في نص قرآني لم يثبت عليه التحريف إطلاقاً، بينما نظرية العقد الاجتماعي لم تكن سوى افتراض فلسفي، لا يدري أحد لا زمانه ولا مكانه.

ثم إن الأخلاق المستندة إلى حادثة الميثاق، ستكون أخلاقاً موحّدة للبشر كلهم على عبودية الله الواحد، مما يجعلها أنسب أخلاق كونية لعالم منتظر<sup>(٥٦)</sup>.

٢- حادثة شق الصدر: إن ما يستفاد من هذه الحادثة، أن كل قلب بشري يحمل في جوفه -بالخلقة- علقه سوء، ولا بد له من عملية جراحية معنوية في غاية الدقة والمهارة لكي يتطهر ويتزكى.

ولا يستطيع صاحب القلب الحامل لهذه العلقه القيام بهذه العملية اللطيفة بمفرده، لأنه أصلاً لا يشعر بوجودها في باطنه وحتى لو شعر بوجودها فإنه لا يملك الوسائل الروحية لاستخراجها، وإنما الذي يقدر على ذلك هو المربي العارف الخبير بأمراض القلوب، المتمكن من شق الصدور وغسل ما بها من علقات.

لأجل هذا كانت أخلاق شق الصدر، أخلاق تجديد، وتغيير باطني. والإنسان الذي شُق صدره، وغُسل قلبه بهاء طاهر مطهر بعد ما استخرجت منه الأدران والعلقات، هو الإنسان الائتماني، بعكس من رفض أن يُسلم نفسه لمثل هذه الجراحة، مكتفياً بما لديه من معارف سطحية، وأخلاق ظاهرة فرعية. فالأول أخلاقه أخلاق جذور، وهذا أخلاقه أخلاق قشور، وشتان ما بين ذا وذاك<sup>(٥٧)</sup>.

(٥٦) طه عبد الرحمن، سؤال الأخلاق، مرجع سابق ص ١٥٩.

(٥٧) المرجع نفسه، ص ص ١٦١، ١٦٢، ١٦٣.

٣- حادثة تحويل القبلة: تتضمن حادثة تحويل القبلة في التاريخ الإسلامي دلالات روحية عميقة، أهمّها أنها أكسبت المسلمين أخلاق الوحدة والتجمع على وجهة واحدة، رغم ما بينهم من اختلافات. وهم مطالبين اليوم بالعودة إلى تلك الأخلاق والالتزام بها، إنفاذا لأنفسهم، كما أنهم مطالبون بدعوة غيرهم إليها، بصفقتها وجهة ربانية حقة، في زمن تصدّعت فيه المرجعيات، وتاهت فيه الوجهات<sup>(٥٨)</sup>.

### □ رابعاً: نموذج الإنسان الائتماني في المشروع الأخلاقي الطاهوي

ينطلق طه عبد الرحمن من مسلّمة مهمة تُعتبر الحجر الأساس في مشروعه الأخلاقي، وهي أنه لم يعد في الإمكان اليوم «ولادة إنسان جديد من هذا الإنسان القديم الذي أنتجته هذه الحضارة الغربية، إلّا بتحول خلقي أشبه بالتحوّل الخلقي الذي تباشره التجربة الدينية في مرتبة التأييد»<sup>(٥٩)</sup> أو ما سماها بالائتمانية<sup>(٦٠)</sup>.

إن ما تمتاز به هذه التجربة عن غيرها، أنها تُخرج صاحبها من طلب حظوظ السيادة على الكون إلى أداء حقوق العبودية لسيد الكون عزّ وجل، من خلال التحقق والتخلق بالصفات الحسنى، والاقتداء الحي بأخلاق الأنموذج الإنسانيّ الأكمل سيدنا محمد ﷺ<sup>(٦١)</sup>.

ومع أن هذا المنهج التربوي، نخبوي، طويل المدة، عسير المسلك، إلّا أن نتائجه أكثر ضماناً من غيره، لكونه يراهن على إنتاج الإنسان الكوثر<sup>(٦٢)</sup> الكثير خيره، الطاهر قلبه، المترفع عن ظاهر الإثم وباطنه، المتشوّف إلى تحقيق الكمالات في ذاته وفي محيطه.

إن هذا النوع من الناس لا يمكنه أن ينشأ إلّا في رحاب أهل العقل المؤيد ممن تركوا وفرغوا من تهذيب أنفسهم، فأصبحوا مؤهلين بدورهم لتربية غيرهم، وإصلاح مجتمعاتهم، لا بتعبئة النفوس واستنفار الجموع وقلب الأوضاع والمؤسسات، طمعاً في الحصول على نتائج عاجلة، وإنما بتحقيق الأنموذج الصادق في ذواتهم بدءاً، حتى يظهر من سنيّ أفعالهم وزكيّ أحوالهم ما يدعو غيرهم للاقتداء بهم في تغيير أنفسهم، والوصول إلى ما وصلوا هم إليه<sup>(٦٣)</sup>.

(٥٨) المرجع نفسه، ص ١٦٧.

(٥٩) المرجع نفسه، ص ٨٠.

(٦٠) انظر: طه عبد الرحمن، روح الدين، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ط ١، ٢٠١٢، ص ٥٠٣ وما بعدها.

(٦١) طه عبد الرحمن، من الإنسان الأبر إلى الإنسان الكوثر، مرجع سابق، ص ١٥.

(٦٢) المرجع نفسه، ص ٤٤، ٤٥.

(٦٣) طه عبد الرحمن، روح الدين، مرجع سابق، ص ٥٠٣ بتصرف.

ولعل أفدح عيب اعترى مختلف المناهج التربوية في المجتمعات الإسلامية أنها لم تُولَ اهتماماً يُذكر بهذا المنهج التزكوي، بل اكتفت بتعليم أخلاق السطح في مظاهرها العقلية والدينية، فخرّجت أجيالاً تشكو من فقر روحي وتعاني انحرافات نفسية واجتماعية لا حصر لها كحب الجاه، والتسلط، وحب التسيّد، والطمع، والأنانية، والرياء وغيرها من الأمراض، بالإضافة إلى التشوهات العقيدية التي وسمتها بسبب تقليد المنظومة المعرفية الغربية.

ولذلك نجد أنفسنا اليوم في حاجة ماسة إلى تصفية قلوبنا من تلك الأمراض، وتطهير مداركنا من تلك التشوهات المعرفية المترسبة فينا، واستئناف الصلة ما بيننا وبين أخلاقنا الإسلامية العميقة، وذلك بالتدريبات المنظمة والمكثفة على القيام بالأعمال الشرعية على خير وجه، والمواظبة عليها والزيادة فيها بالقدر الذي يكفل لنا الخروج من الطبقات النفسية والمعرفية المتراكمة؛ إذ على قدر كثافة تلك الطبقات وغلظتها تكون الأعمال الشرعية الضرورية لإزالتها<sup>(٦٤)</sup>.

لكن يجب التنبيه إلى أن تحقيق هذا المبتغى، مهمة ثقيلة لا يستطيعها الفرد لوحده، بل عليه أن يستعين بمن نهجوا قبله هذا المنهج، وذاقوا نتائجها، وهم أهل العقل المؤيد. هذا الأمر يحيلنا إلى الحديث عن مراتب العقلانية ومستويات أهلها في التعامل مع روح الدين، وهي كالاتي<sup>(٦٥)</sup>:

### ١ - مرتبة أهل العقل المجرد

وهم أهل الفكر الوضعي، ممن تجردوا عن الممارسة الدينية، أخلاقهم أخلاق جدل، وعقلانيتهم أدنى العقلانيات، وهؤلاء غير مؤتمنين في تحقيق المشروع الأخلاقي المنشود، لكثرة ما يعترضهم من الشبهات ومجافة الدين.

### ٢ - مرتبة أهل العقل المسدد

وهم أرفع شأنًا من سابقهم لاتصالهم بالدين والتماسهم السداد المعرفي منه، أخلاقهم أخلاق موعظة، لكنهم -على اختلاف فئاتهم- لا يشترطون العمل التزكوي في

(٦٤) طه عبد الرحمن، سؤال الأخلاق، مرجع سابق، ص ١١٠ بتصرف.

(٦٥) انظر: طه عبد الرحمن، بؤس الدهرانية، مرجع سابق، ص ١٣. وكذا سؤال الأخلاق، ص ٦٩ وما بعدها. وكذا العمل الديني وتجديد العقل، الدار البيضاء، المغرب: المركز الثقافي العربي، ط ٢، ١٩٩٧، ص ٤٠ وما بعدها. وكذا روح الدين، مرجع سابق، ص ٤٤٨.

إقامة أحكام الدين، لذلك ظل تدبيرهم التعبدى تدبيراً نفسياً لا تدبيراً روحياً. وما لم يرق الفاعل الدينى إلى التدبير التعبدى الروحى فإنه لا يأمن من السقوط فى حب الجاه والنشوف إلى السلطة، خدمة لذاته ولمصلحه. وبالتالي فإن هؤلاء لا يقدرّون -هم أيضاً- على إنتاج الإنسان الائتماني المرتجى؛ لانشغالهم بظاهر الأخلاق، وإهمالهم لمطالب التزكية الروحية.

### ٣- مرتبة أهل العقل المؤيد

وهم أهل التجربة الأخلاقية العميقة، أخلاقهم أخلاق الحكمة، ومنهجهم التربوي منهج التزكية؛ لذا كانت عقلايتهم أعلى العقلانيات وأسماها، حيث تجاوزوا مرتبة العقل المجرد صارفين مفسده، وارتقوا فوق مرتبة العقل المسدد مجتنبين عوائقه وعيوبه، وهؤلاء هم المعنيون بصناعة الإنسان الائتماني المرتقب.

فلنعرض صفحا عن أهل العقل المجرد وأهل العقل المسدد، ونركّز حديثنا على أهل العقل المؤيد الذين يمتاز منهجهم التربوي بخصائص روحية نعرضها فى النقاط الآتية<sup>(٦٦)</sup>:

- ١- إنه منهج تربوي نابع من عمق الدين لا من خارجه.
- ٢- إنه منهج مقيد بالتاريخ التربوي الإسلامى، وينهل من أفضل وأكمل ما ظهر فيه من الممارسات التربوية.
- ٣- إنه منهج تطبيقي واقعي وليست مجرد تأمل نظري.
- ٤- إنه منهج مآصول من التراث غير منقول عن الغير.
- ٥- إنه منهج عمقى لا سطحي.
- ٦- إنه منهج كلي لا جزئي.
- ٧- إنه منهج تحويلي لا تغييرى.
- ٨- إنه منهج تثويري لا تطويري.
- ٩- إنه منهج تدريجي لا طفرى.

والسؤال الذى يشخص أماننا هو: من سيتولى الإشراف على تطبيق هذا المنهج التربوي الروحى؟

إن من سيتولى تلك المسؤولية التربوية فى بعدها التزكوي، والسهر على صناعة الإنسان الائتماني، ليسوا أولئك المفكرين المتجردين من الدين، الجامدين على ظواهر الأشياء، لا ولا حتى أولئك العلماء الواقفين على ظاهر الشريعة المحصورين فى أخلاق السطح، بل هم

(٦٦) انظر: طه عبد الرحمن، من الإنسان الأبتى إلى الإنسان الكوثر، مرجع سابق، ص ٢٥ وما بعدها. وكذا روح الدين، مرجع سابق، الصفحة ٢٦٦ وما بعدها.

أهل العقل المؤيد، الذين اتصلت عقولهم بالشرع، وسُدَّتْ غاياتهم بمقاصده، المتلففون للخطاب القرآني في عمق معانيه، المتجاوزون لرسومه، المشتغلون بالله، الموصولة أقوالهم بأفعالهم، المرتبطة أعمالهم بالله، المستمدون معارفهم من حقائق الملكوت<sup>(٦٧)</sup>.

ذلك أن المسافة التي تفصلنا عن منابعنا الأخلاقية الإسلامية طويلة جداً، ولا يكفي في التحقق بها، مجرد قراءة ما لدينا من نصوص دينية، لأن تلك النصوص -على علو قدرها- لن تنقل إلينا ما تكتنزه من أحوال أخلاقية نقلاً حياً مباشراً، وإنما الذي يحقق لنا هذا المطلب هو القدوة أو النموذج، الذي ييثر الحياة في تلك النصوص ويجعلها تتكلم بأفصح لغة من خلال أفعاله السديدة وأحواله الرشيدة، ولذا فإن حاجتنا إلى النموذج الحي تزداد في هذا العصر بقدر ازدياد تباعد الزمن بيننا وبين منابعنا الدينية الأولى<sup>(٦٨)</sup>.

وهذا الأمر يقودنا إلى الحديث بتفصيل عن النموذج القدوة، فما هي ميزاته يا ترى؟

١- المراقبة الحية للنموذج<sup>(٦٩)</sup>: ومفادها أن هذا المربي يُشترط فيه أن يكون قد تلقى تربيته على يد نموذج قدوة وصحبه وراقبه مراقبة حية بدون انقطاع، وهذا الأخير بدوره يكون قد سلك في تلقي تربيته المسلك نفسه، وهكذا صُعوداً حتى يتصل بسند التربية بالنموذج الأعظم والإنسان الأكمل سيدنا محمد ﷺ.

٢- الاشتغال المباشر: وذلك بأن يخرج هذا المربي من النظر المجرد، ويدخل في العمل الحي المباشر، فلا يقف على ظاهر النصوص الشرعية، ولا يكتفي بما يثمره الفعل الخلقي في الحال، وإنما يتغياً الأبعاد الباطنية للنصوص محاولاً التلبس بها والتحقق منها ولو طال به الزمن في ذلك<sup>(٧٠)</sup>.

٣- الجمع بين المقال والحال: ولا يتأتى له هذا المطلب إلا إذا صار العمل الشرعي وصفاً راسخاً فيه، متخللاً كل حركاته قولاً وعملاً وحالاً وإشارةً، وبالتالي يكون قريباً من الأصول الدينية، قرب عمل وحال، لا قرب نظر ومقال<sup>(٧١)</sup>.

٤- الفهم والاجتهاد: أن يكون مدرّكاً للدلالة العملية للنصوص، متحققاً بها تحقق

(٦٧) انظر: طه عبد الرحمن، بؤس الدهرانية النقد الائتماني، لفصل الأخلاق عن الدين، مرجع سابق، ص ١٣، وكذا: من الإنسان الأبتري إلى الإنسان الكوثر، مرجع سابق، الصفحات ١٦، ٥٤، ٥٥.

(٦٨) طه عبد الرحمن، العمل الديني وتجديد العقل، مرجع سابق، ص ١٩٦.

(٦٩) النموذج: هو الشخص الذي يتوجه إليه من يرغب في التخلق والتطهير. انظر: طه عبد الرحمن، العمل الديني وتجديد العقل، مرجع سابق، ص ١٩٣.

(٧٠) طه عبد الرحمن، سؤال الأخلاق، مرجع سابق، ص ٨٠ بتصرف.

(٧١) ص ص ١٠٠، ١٠٢.

عمل وحال لا تحقق نظر ومقال، فاهمّا إيّاها فهماً بالحضرة لا فهماً بالفكرة، فتتجدد مداركه العقلية والوجدانية، وتقوم بها أسباب الإنتاج والإبداع، ويكون إنتاجه نابع من داخل الظرف الذي يحتضنه أو من داخل النص الذي يتأمله، أو من داخلهما معاً<sup>(٧٢)</sup>.

٥- الجمع بين العبارة والإشارة: بحيث تكون له القدرة على أن يستعمل في تربيته لتلاميذه، لغة العبارة، إلى جانب لغة الإشارة كلما احتاج إلى ذلك، نظراً للطابع الروحاني الذي يكتنف هذا النوع من التربية<sup>(٧٣)</sup>.

٦- المحبوبة: فيكون مقبولاً لدى الناس محبوباً عندهم، لما يرون فيه من سمو الخصال وجميل الأفعال، وطيب الأقوال؛ لأن الأخلاق الحسنة محبوبة عند الناس حتى ولو لم يتحلوا هم بها، فإذا رأوها ظاهرة على شخص ما، أحبوه ووقروه لأجلها<sup>(٧٤)</sup>.

بعدما عرفنا خصائص المربي القدوة، لا بد لنا التنبيه إلى خطورة التصدي للتربية والإصلاح دون مؤهلات كافية لذلك، وهذا ما أطلق عليه عبد الرحمن مصطلح «اغتناب النموذج»، وهو أنواع نعرضها فيما يأتي:

١- اغتناب المقارب (صاحب العقل المجرد): المقارب هو المتجرد من العمل الشرعي اعتقاداً وسلوكاً، يتصدر للتربية أو الإصلاح، فيكون ضرره أكثر من نفعه، ويكون «اقتحامه مجال الإصلاح ليس إلّا خوفاً في تصرفات تغييرية لا يمكن أن يأتي منها التخليق»<sup>(٧٥)</sup>.

٢- اغتناب القرباني (صاحب العقل المسدد): القرباني نمط من المصلحين يؤمن بضرورة العلم الشرعي مع استغنائه عن الأعمال التزكوية، فهذا قد تؤمن مبادئه، ولكن لا تسلم عواقبه، ذلك أن وقوفه مع الصفة الظاهرية للعمل الشرعي يورثه الاغترار وينتهي به إلى القسوة والتعنيف والانغلاق<sup>(٧٦)</sup>.

٣- اغتناب المتمنّج: المتمنّج شخص مارس العمل التزكوي، وانتسب إلى الدوائر الصوفية، لكنه تعجل في الخروج إلى الإصلاح والتخليق قبل أن يحصل له الاستعداد لذلك، حباً في الدنيا وطمعاً في الشهرة أو الرياسة أو ما إلى ذلك من الحظوظ النفسانية.

(٧٢) انظر: المرجع نفسه، ص ١٠٢، ١٠٣. وكذا العمل الديني وتجديد العقل، ص ١٩٤، ١٩٥.

(٧٣) طه عبد الرحمن، سؤال الأخلاق، مرجع سابق، ص ٩٩.

(٧٤) طه عبد الرحمن، العمل الديني وتجديد العقل، مرجع سابق، ص ١٩٥. وكذا سؤال الأخلاق، ص ١٠٣.

(٧٥) طه عبد الرحمن، العمل الديني وتجديد العقل، مرجع سابق، ص ٢١٠.

(٧٦) المرجع نفسه، ص ٢١٢، ٢١٤ بتصرف.

فيلحق بأتباعه من الآفات ما لا يقل خطورة عن تلك التي يحدثها المغتصبون من المقاربيين والقربانيين.

إن الحديث عن هذا النوع من المربين المزييفين يقودنا إلى تقسيم طالبي التربية الروحية إلى قسمين:

١- أهل التمنذج التعرفي: وهم الذين انتهجوا طريق التربية الروحية قاصدين التخلق، والتعبد، والتعرف إلى الله ملتزمين بأبجديات العمل التزكوي، وشروط السلوك الروحي، من خلال صحبتهم الصادقة للنموذج الحي المتصل سنده برسول الله ﷺ<sup>(٧٧)</sup>، وهؤلاء هم الذين سيكونون نماذج يُعول عليهم في تربية غيرهم.

٢- أهل التمنذج التبركي: وهم على قسمين، منهم انتسبوا إلى نموذج حي ولكن لم يلتزموا بشروط التربية الروحية معه، لقصور همتهم عن طلب المعالي واكتفائهم بمجرد التبرك. ومنهم من انتسبوا إلى نموذج انتقل إلى الدار الآخرة، فأحبوه حبهم لأهل التزكية، ولكن لم يحققوا شروط الصحبة الحية المباشرة، فظلت توجيهات ذلك النموذج تنتقل إليهم بطريق المقال وليس بطريق الحال، فكانت الاستفادة منه استفادة نظرية لا عملية لتعذر التوجه والمراقبة<sup>(٧٨)</sup>. وهذا لا يفيدهم في شيء لأن طالب التربية الروحية، يتعين عليه ألا يعتمد في تخلقه على نفسه، ولا على شخص ميت أو غائب، بل عليه أن يتقيد بمتخلّق حي، وعلى شرط الحضور معه ومراقبته مراقبة مباشرة.

وقد يقع كلا الصنفين في انحرافات لا تؤمن مبادئها ولا تُسلم عواقبها، فتشعب بهم الدعاوي وتكثر بينهم البدع ويندس بينهم أديعاء ومغرضون يلبسون على قاصدي التخليق في عقائدهم وأعمالهم<sup>(٧٩)</sup>.

وبناء على ما سبق نصل إلى أن التربية الروحية، ليست علوماً تدرس، ولا أقوالاً تُسمع، وإنما هي سريان أحوال من نموذج حي متخلق، إلى متمنذج راغب في التخلق. ومن لم تسر فيه أحوال العارفين المتأدبين بالآداب العلية، لا يمكنه أن يتحلّى بها، ولا يمكنه أن ينقلها إلى غيره.

وحتى لو تربى هذا المتمنذج على يد قدوات عارفين وأخذ منهم العلوم والأحوال الزكية، فإنه لا يجوز له أن يتصدر للدعوة والإرشاد إلا إذا أُذن له في ذلك من جهة موثوقة

(٧٧) المرجع نفسه، ص ٢١٥.

(٧٨) المرجع نفسه، ص ٢١٦.

(٧٩) المرجع نفسه، ص ص ٢١٧، ٢١٨.



مأمونة، تشهد له بأنه فرغ من تهذيب نفسه، وبأنه مؤهل لتهذيب غيره، أما «من خرج للخلق قبل حقيقة تدعوه إلى ذلك فهو مفتون»<sup>(٨٠)</sup>.

والفتنة التي تصيب هذا النوع من المدّعين، تتمثل في تعلق قلوبهم بالناس، وتشوّفهم الجنوني للشهرة والجاه، والعجيب أن هذه الفتنة التي أصيبوا بها، لا تبقى محصورة فيهم، بل إنها ستتشر شيئاً فشيئاً في أتباعهم، ثم تسري في المجتمع بأكمله، فيكثر الخداع الديني، ويعم النفاق، ويصبح الدين موضع اتهام، فتموت ثقة الناس فيه وفي المتدينين، وكل ذلك بسبب ظهور هذا الصنف من الدعاة المزيفين المغتصبين للتمنّج.

بعد أن تعرضنا لسمات الإنسان الائتماني في المشروع الأخلاقي الطاهوي، تأسيساً نظرياً، وتطبيقاً عملياً، نتساءل الآن: ما دور هذا الإنسان في بناء الحضارة الإسلامية المرتقبة؟

### □ خامساً: المهمة الحضارية للإنسان الائتماني

يعتقد طه عبد الرحمن جازماً - كما مرّ بنا - أن حضارة اللوغوس (وهي حضارة الغرب) قد أفلست أخلاقياً، وعمّت آفات الكون بأجمعه، ولم يعد للبشرية من مخرج إلاّ بناء حضارة جديدة يكون فيها السلطان للأيتوس (الأخلاق) بحيث تتحدد فيها حقيقة الإنسان - لا بعقله أو بقوله - وإنما بخلقه وبفعله<sup>(٨١)</sup>.

ولا يوجد أي دين مرشح اليوم للقيام بهذا الدور، وإمداد البشرية بمدد أخلاقي نقي كالدين الإسلامي، لأنه الدين الخاتم، والرسالة الجامعة، والمرجع الأقوم لكل العقول، أمنت بذلك أم أنكرت. وفي هذا الصدد يتوقع طه عبد الرحمن أن العالم سيشهد في المستقبل القريب حدثين كبيرين وهامين:

أحدهما: انهيار النظريات الأخلاقية وإفلاس الأنساق المعيارية التي توجه الحضارة الغربية، فيتسبب ذلك في فراغ أخلاقي رهيب.

وثانيهما: ازدياد هروب الناس إلى الحياة الفردية الخاصة، فتنشأ عن ذلك الحاجة إلى أخلاق الباطن (الأخلاق الروحية).

وفي ظل هذين الحدثين يتعين على المسلمين أن يتحملوا مسؤوليتهم التاريخية بتقديم البديل الأخلاقي الإسلامي الحقيقي وإنقاذ البشرية، بصفتهم شهداء على الناس كما ورد

(٨٠) العلاوي أحمد بن مصطفى، المواد الغيثة الناشئة عن الحكم الغوثية، مستغانم: المطبعة العلاوية، ط ٢، ١٩٨٩، ج ١، ص ١٠٧.

(٨١) طه عبد الرحمن، سؤال الأخلاق، مرجع سابق، ص ١٤٦.

ذلك في القرآن الكريم حيث قال الله تعالى: ﴿كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ﴾<sup>(٨٢)</sup>.

ولن يكون البديل الأخلاقي الأنجع، سوى الأخلاق المؤيدة التي تعتبر بحق أقدر الأخلاق على تقويم حضارة القول، وتخليص الإنسان من سوءاتها<sup>(٨٣)</sup>. أو بعبارة أخرى: إن أخلاق التزكية هي المرشحة لأن تكون منهجاً لتجديد القلب الإنساني، وسبباً في ميلاد عقل جديد<sup>(٨٤)</sup>.

لكن أليس من الجدير بنا -نحن المسلمين- أن نتمثل هذه الأخلاق في حياتنا ونتخذها سبباً لحدائثنا المرتقبة أولاً، قبل أن نقدمها كبديل أخلاقي للآخرين؟

سؤال وجيه يُحيلنا على إجابة مريرة، وهي أن الحركات النهضة في العالم العربي والإسلامي - على اختلاف مشاربها - لم تُعر إلى حد الآن اهتماماً كبيراً لهذا الجانب الروحي من الممارسة الإسلامية، بل راحت تتسابق نحو المجالات السياسية والاقتصادية مستعجلة تدرك التقدم الحضاري، معتقدة أن النهضة لا تتحقق إلا بمحاكاة الحداثة الغربية وأن «مآل التجديد الإسلامي رهين بإنشاء المؤسسات الصناعية والمراكز التقنية ووضع البرامج التحديثية وتجنيد الطاقات المادية»<sup>(٨٥)</sup>.

غير أن هذا الطرح خاطئ من أساسه حسب رأي طه عبد الرحمن، وذلك للأسباب الآتية:

١ - إن انتهاجه سيؤدي بنا إلى مزيد من التبعية للغرب، فضلاً عن تعطيل الموروث الثقافي الإسلامي.

٢ - سيصحّ هذا الطرح لو كان الغرض من التجديد أن نجعل المجتمع المسلم نسخة مطابقة للمجتمع الغربي، وليس هذا هو القصد من التحديث.

٣ - إن مسالك الغرب في التحديث بُنيت أصلاً على أسس عقديّة تعارض الحقيقة الشرعية الإسلامية، ومتى أخذ بها المسلم أنشأت في قلبه - شاء أم أبى - توجهات تنزع عنه لباس الإيمان والتقوى، وأورثته - عاجلاً أو آجلاً - سلوكات تنسيه التعامل مع الله<sup>(٨٦)</sup>.

٤ - ثم إن انتهاج المجتمعات الإسلامية منهج التحديث على النمط الغربي سيحصرها

(٨٢) سورة آل عمران، الآية ١١٠.

(٨٣) المرجع نفسه، ص ص ٨٦، ٩٠.

(٨٤) المرجع نفسه، ص ١٦٤.

(٨٥) المرجع نفسه، ص ١٨٨.

(٨٦) المرجع نفسه، ص ١٩٦.

داخل الأفق الذي ترسمه لها النماذج الغربية، فتقع في الانسلاخ عن هويتها<sup>(٨٧)</sup>.

٥- وأخيراً فإن الغرب لن يترك المجتمعات الإسلامية لتلتحق بركبه، بل سيسعى إلى تعطيلها، حتى تظل تابعة له خاضعة لأوامره<sup>(٨٨)</sup>.

فإذا ثبت لدينا مما سبق، أن التحديث الغربي مقطوع عن الغيب، مبتور عن الأخلاق، وإذا تبين لنا أيضاً أن تقليده لن يجزنا إلا إلى التراجع والانسلاخ، تعين علينا أن نفكر -إذن- في نمط مغاير من التحديث لا يلحقنا منه الأذى، ولا يصيبنا منه عطب، وذلك لا يكون إلا باستعادة الصلتين المفقودتين معاً في الحداثة الغربية، وهما الصلة بين العقل والغيب، والصلة بين العلم والعمل، وذلك لا يكون إلا بشرطين: أحدهما تحقيق التخلق العميق، والثاني ترسيخ المعية الإلهية.

إن الحركات النهضوية العلمانية والإلحادية في العالم الإسلامي، ليست مؤهلة إطلاقاً لتحقيق هذين الشرطين؛ لأنها لا تؤمن أصلاً بضرورة الدين الإسلامي في الحياة حتى في خطوطه العريضة، فضلاً عن أن تهتم بتحقيق تلك المطالب الروحية الدقيقة منه، والتي لا ترى فيها سوى الانسحابية والرجعية والتخريف<sup>(٨٩)</sup>.

أما الحركات النهضوية الإسلامية، وهي التي من كان من المفترض أن تتولى تجسيد هذه المطالب، فقد وقعت في التسييس ولم تتمكن - رغم جهودها المعتمدة - من تربية رجال نماذج وقداوات ائتمانيين. ولذا فإنها مطالبة - إن أرادت أن تساهم في بناء حداثة إسلامية راسخة - أن تراجع منهجها الإصلاحية، وتتجنب الإفراط في التشييد الديني والإدمان على العمل السياسي.

ولن يتأتى لها ذلك إلا إذا تبنت المشروع التزكوي الذي ينتج الإنسان النخبوي الائتماني المتحقق بالوحدة الأصلية بين التعبد والتدبير<sup>(٩٠)</sup> الجامع بين التخلق الخارجي والتخلق الداخلي، المتعبد لله في كل شيء وفي كل وقت وفي كل أين<sup>(٩١)</sup>.

فلا حداثة إسلامية إذن إلا بتربية الإنسان الائتماني، ولا منهج يصلح لتربيته إلا المنهج الأخلاقي التزكوي.

(٨٧) المرجع نفسه، ص ١٩٥.

(٨٨) المرجع نفسه، ص ١٩٦.

(٨٩) انظر: قويدري الأخضر، العرفان بين الاستقالة والاستنارة، مجلة الكلمة، بيروت: منتدى الكلمة للدراسات والأبحاث، العدد ٨٩، (٢٠١٥م)، ص ١٠٢ إلى ١٣٠.

(٩٠) التعبد والتدبير: هما الدين والسياسة على الترتيب.

(٩١) انظر: طه عبد الرحمن، روح الدين، مرجع سابق، الصفحات ٤٧٦، ٥٠١، ٥٠٩.

## □ الخاتمة

ختامًا، نصل إلى أن الحداثة الغربية بلغت حالة من التآزم لم يعد يجدي في درء مفاسدها إلا الحل الأخلاقي، هذا الحل الذي تعالت أصوات الحكماء في العالم للرجوع إليه، في إطار ما يسمى بالأخلاق العالمية.

وعبثًا يحاولون؛ لأن تلك الأخلاق قد تكون بمثابة ترميمات وترقيعات آنية، ولكنها لن تجدي نفعًا ما لم تؤسس على الدين العالمي الخاتم الذي هو الإسلام، لأن الزمن الأخلاقي زمنه بلا منازع، ويستحيل أن يجعله الله دينًا عالميًا خاتمًا صالحًا لكل الأزمنة، ولا يضمّنه من القيم ما ينفع البشرية ويخلصها من مصائبها، ومن هنا يبرز دور المسلمين في القيام بدورهم الشهادي على الناس، وتقديم البديل الأخلاقي لهم.

وحينما نتحدث عن أصحاب هذا الدور الريادي من المسلمين، لا نعني مقلدة الحداثة الغربية، المنبهرين بها، المتكرين لدينهم، ولا حتى أولئك الذي وقفوا على ساحل الدين ولم يعرفوا منه إلا ظواهره ورسومه، بل إن المعنيين بهذه المهمة الحضارية هم أهل العقل المؤيد، الذين خاضوا التجربة الروحية بكل مقاماتها، وتلقوا تربيتهم من الأصفياء العارفين المتصلين اتصالًا حيًا بالنموذج الحضاري الأكمل سيدنا محمد ﷺ، فاستطاعوا بمنهجهم الروحي ذاك أن ينشئوا الإنسان الريادي الاتماني الكوثري.

وقد ظهر لنا أن المنهج التزكوي منهج نخبوي بطبيعته، نظرًا لأنه يشتغل على أخلاق العمق والتي تشترط نمطًا متميزًا من المربين، وهم أهل التمنذج التعرفي الحي المتصل، وتشترط نمطًا خاصًا من المتعلمين وهم الاتمانيون، كما تتطلب فضاءات لطيفة طاهرة نقية، لا تحتل النفاق وسوء الأخلاق، والتدليس والتسييس، والحطوط النفسانية، والأحوال الظلمانية التي ينزل إليها بعض المصلحين والمدّعين من المربين المزيفين، والذين لا يجرون على الفرد والمجتمع سوى وبال الفتن والانتكاس.

وربما يعتقد البعض أن المنهج الروحي يصلح للخلوة والتعبد فحسب، ولا يصلح لممارسة العمل النهضوي التحديثي. وهذا اعتقاد فاسد، ما فتى الأستاذ طه عبد الرحمن يدحضه، مبرهنًا في كل مؤلفاته على أنه المنهج الأرقى والأفضل والأنجع، لا لتخليص المسلمين مما هم فيه من تخلف وأزمات -فحسب- بل وأيضًا لتخليص غيرهم مما لحقهم من آفات بسبب الحداثة المادية.

وما ذلك إلا لأن هذا المنهج منهج رباني محمدي يأخذ بيد الإنسان فيزكي قلبه، ويوسع علقه، ويرده إلى فطرته التي إن حققها كان بحق خليفة الله الأمين المؤمن على نفسه وعلى غيره.

لكن ألم يبالغ طه عبد الرحمن في قصره التحديث الإسلامي على وجود الإنسان الائتماني دون غيره؟ أوليس من الخطأ أن نجعل الأخلاق الصوفية كافية وحدها لتحقيق هذا المقصد النهضوي في العالم العربي والإسلامي؟

في اعتقادنا أن هناك شيء من المبالغة في هذا الطرح، لأن منهج الأخلاق الصوفية -على علوّ شأنه- لا يمكنه أن يحقق هذا الهدف بمفرده، لسبب وجيه وواضح، وهو أنه منهج خاص، لا يطيقه كل الناس ولا يقدرّون على شروطه.

ولم يثبت في التاريخ الإسلامي -منذ ظهور التصوف حتى هذه اللحظة- أن المسلمين، حتى في أوج ازدهارهم انتسبوا كلهم إلى التصوف أو خضعوا لمنهجه الروحي الصارم، إنما الذي حدث بالفعل هو أنه كانت توجد دائماً فئة قليلة من خواص المسلمين تشوف إلى التروحن والاتصال بالعالم الأسنى، فتسلّك -للارتقاء إليه- زكيّ الأخلاق، وخالص العبادات، وتلزم نفسها بأنواع من الرياضات والمجاهدات، مما لا يتحمّله كل الناس، فكانت تحدث بوجودها، توازنات في المجتمع الإسلامي، وتشكّل بحضورها مرجعيات أخلاقية وروحية يعود إليها الناس حينما تخنقهم المادة، وتختطفهم الدنيا، وتأسرهم الشهوات.

فإذا تبين لنا أن هذا المنهج الأخلاقي خاص ومحدود، فإن تعميم ما بطبيعته خاص، وتوسيع ما بحقيقته محدود، واشتراطه كعامل أساسي في الحداثة الإسلامية المنتظرة، يعتبر -بحسب رأينا- من المبالغات التي تعتور المشروع الأخلاقي الطاهوي، لا لأننا نرفض التجربة الأخلاقية الصوفية -كلّاً- بل لأننا نريد أن ننظر إليها كما هي في حقيقتها، فلا نكلفها غير ما يخالف حقيقتها، ولا نكلف الناس بها لا يستطيعونه منها.

نعم إن وجود الإنسان الائتماني الذي يراهن عليه المشروع الأخلاقي الطاهوي، ضروري، لكن وجوده سيكون دائماً عزيزاً ومحدوداً، وليس ذلك عيباً؛ لأن هذا النوع البشري جوهرة نفيسة، ولن تكون الجواهر النفيسة إلا عزيزة ونادرة.

وعليه فإن التجديد الحضاري المنشود لا يمكن أن يقوم على جهود هذا الإنسان وحده، بل أيضاً على جهود غيره من الفاعلين الاجتماعيين من ذوي التوجهات الإسلامية الأوفياء لهويتهم، المخلصين لقضايا أمتهم.

أي إن العملية الحضارية ستكون تكاملية يقوم فيها كل نفر من المجتمع الإسلامي بدورهم الحضاري المنوط بهم، والملائم لاختصاصاتهم، ويكون فيها للإنسان الائتماني مسؤولية رئيسية تتمثل في إمداد غيره بما يعوزهم من قيم أخلاقية عميقة، تكون لهم بمثابة طاقة يتزودون بها كلما تعثرت بهم الخطى، وانحرف بهم المسار.

وأخيراً لا بد من التنويه بالاستراتيجية المتميزة التي سلكها الأستاذ طه عبد الرحمن في نحتة لمفاهيمه التربوية وإبداعه لمصطلحاته الأخلاقية، حيث نجده يأتي إلى المفهوم الصوفي التراثي فيعطيه مسميات جديدة، ويكسبه دلالات معاصرة، ليصبح المفهوم التراثي مفهوماً جديداً حياً منسجماً وعقلانية المثقف المعاصر، وما ذلك إلا أنه يحاول رسم طريق الاستقلال الفكري والتحرر من سلطة المفاهيم سواء التراثية منها أو الوافدة.

ولذا فلا غرو في أن يكون القارئ قد وجد في متن هذه الدراسة عديداً من المفاهيم والمصطلحات الجديدة التي لا عهد له بها، والتي نعتقد أنها -على ما تكتسيه من غرابة وغموض- جديرة بأن تفتح له آفاقاً معرفية رحبة، وتدفعه إلى الإبداع، وتشجعه على فقه التجربة الروحية في أبعادها النظرية والعملية.

# من قضايا النحو والدلالة عند الجويني

الدكتور عادل فتحي رياض\*

### □ مقدمة

لا تزال القضايا المشتركة بين علمي أصول الفقه والنحو مَعِينًا لا ينضب للدراسات المطولة أو البحوث المختصرة؛ لما للعربية من منزلة عُلِّيا في علوم الشريعة، وبخاصة علم الأصول؛ ولتوقف الاجتهاد في الفقه على التضلع بعلومها، ومعرفة سَنن العرب في كلامها، وتوقف استنباط الأحكام على فهم قواعدها نحوا وصرفا ودلالة.

وإن الناظر في مصنفات علم الأصول ليجد مسائل العربية مبثوثة في أبواب عدة، كبحث أصل اللغات ونشأتها، وهل هي توقيفية أو اصطلاحية؟ ومباحث دلالات الألفاظ، والحقيقة والمجاز، ومباحث النص والظاهر، والمجمل والمبين، ومسائل أدوات المعاني، والدلالة على العموم والخصوص، والإطلاق والتقييد، وما اندرج تحت ذلك كله من توجيه نصوص الشرع الشريف والاستشهاد بها.

---

\* باحث من الجزائر، الأستاذ المساعد بقسم اللغة العربية، كلية الآداب والعلوم، جامعة قطر.



يقول الجويني: «ولن يستكمل المرء خلال الاستقلال بالنظر في الشرع ما لم يكن رِيًّا من النحو واللغة... واعتنوا (أي: الأصوليون) في فهم بما أغفله أئمة العربية واشتد اعتناؤهم بذكر ما اجتمع فيه إغفال أئمة اللسان وظهور مقصد الشرع»<sup>(١)</sup>.

ومن مصنفات الأصوليين كتبٌ هي أركان هذا العلم وعيونه، يستسقي منها من بعدهم ويبنّي ويُفَرِّع ويشرح، ومن أهمها: الرسالة للشافعي (ت ٢٠٤هـ)، والفصول للجصاص (ت ٣٧٠هـ)، والمعتمد لأبي الحسين البصري (ت ٤٣٦هـ) والتقريب والإرشاد للباقلاني (ت ٤٠٣هـ)...

ثم جاء إمام الحرمين الجويني (ت ٤٧٨هـ) بكتايبه «البرهان» و«التلخيص» فأحدث نقلة في بحث مسائل الأصول ونقدها، يقول التاج السبكي عن كتاب البرهان: «اعلم أن هذا الكتاب وضعه الإمام في أصول الفقه على أسلوب غريب لم يقتد فيه بأحد، وأنا أسميه لغز الأمة لما فيه مصاعب الأمور، وأنه لا يخلي مسألة عن إشكال، ولا يخرج إلا عن اختيار يخترعه لنفسه وتحقيقات يستبد بها، وهذا الكتاب من مفتخرات الشافعية»<sup>(٢)</sup>.

وقال السبكي عن كتاب التلخيص: «إني على كثرة مطالعتي في الكتب الأصولية للمتقدمين والمتأخرين، وتنقيي عنها على ثقة بأنّي لم أر كتاباً أجَلَّ من هذا التلخيص، لا لمقدم ولا لمؤخر، ومن طالعه مع نظره إلى ما عداه من المصنفات علم قدر هذا الكتاب»<sup>(٣)</sup>.

ومن هذين النصين السابقين يتجلى سبب اختياري لإمام الحرمين لدراسة أهم مباحث النحو والدلالة في مصنفاته الأصولية وبخاصة كتابه البرهان:

أ- فهو مجتهد صاحب ابتكار واختيار.

ب- ومن متقدمي المصنفين، فليس بالمؤخر الذي يكثر النقل والعزو ويسرد في المسألة الواحدة الأسماء سرداً.

ج- وعلو منزلة كتبه في الفقه وأصوله؛ وتأثر من بعده به والإكثار من النقل عنه.

(١) الجويني، البرهان، ١/ ١٦٩، ويقول السبكي في الإبهاج ١/ ٧: «إن الأصوليين دققوا في فهم أشياء من كلام العرب لم يصل إليها النحاة ولا اللغويون فإن كلام العرب متسع جداً والنظر فيه متشعب». وانظر الزركشي، البحر المحيط ١/ ٢٣.

(٢) التاج السبكي، ٥/ ١٩٢، طبقات الشافعية الكبرى، ويقول عن كتاب البرهان في موضع آخر ٦/ ٢٤٣: «وهو لغز الأمة الذي لا يحوم نحو حماء ولا يدندن حول مغراه إلا غواص على المعاني ثاقب الدهن مبرز في العلم».

(٣) الإبهاج شرح المنهاج، ٢/ ١٠٩.

وهذا تعريف موجز بالإمام الجويني<sup>(٤)</sup> هو: عبد الملك بن عبد الله بن يوسف الجويني النيسابوري، أبو المعالي إمام الحرمين، ولد في الثامن عشر من محرم سنة ٤١٩ هـ على الأرجح. قال عنه الخطيب البغدادي: «لم ترَ العيون مثله فضلاً، ولم تسمع الآذان كسيرته نقلاً، بلغ درجة الاجتهاد، وأجمع على فضله أعيان العباد...»<sup>(٥)</sup>.

وقال عنه الذهبي: «وكان من أذكى العالم، وأحد أوعية العلم... وكان له نحو من أربعمئة تلميذ»<sup>(٦)</sup>. وقال التاج السبكي: «هو الإمام شيخ الإسلام البحر الحبر المدقق، المحقق النظار الأصولي المتكلم، البالغ الفصيح الأديب العلم الفرد زينة المحققين إمام الأئمة على الإطلاق عجباً وعرباً...»<sup>(٧)</sup>.

تلقي العلم عن والده إمام الشافعية في عصره أبي محمد الجويني (ت ٤٣٨ هـ)، وأبي القاسم عبد الجبار بن علي الإسفراييني (ت ٤٥٢ هـ)، ومحمد بن علي الخبازي (ت ٤٤٩ هـ)، وفضل الله بن أحمد الميهني (ت ٤٤٠ هـ)، والقاضي حسين المروروذي (ت ٤٦٢ هـ) وغيرهم من أهل العلم.

وكانت له اليد الطولى في الفقه والأصول وعلم الكلام والجدل، وأشهر مؤلفاته: نهاية المطلب في دراية المذهب، والبرهان في أصول الفقه، والتلخيص في أصول الفقه، والإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد، والشامل في أصول الدين، وغيث الأمم في التياث الظلم، والورقات، وكلها مطبوعة.

ومن تلاميذه: الإمام أبو حامد الغزالي (ت ٥٠٥ هـ)، أبو الحسن عبد الغافر بن إسماعيل الفارسي (ت ٥٢٩ هـ)، عبد الكريم بن محمد الدامغاني (ت ٥٤٥ هـ)، أبو الحسن علي بن محمد إلكياهراسي (ت ٥٠٤ هـ)، أبو المظفر محمد بن أحمد الأبيوردي (ت ٥٠٧ هـ) وغيرهم من العلماء. وتوفي إمام الحرمين الجويني في الخامس والعشرين من ربيع الآخر سنة ٤٧٨ هـ، رحمه الله رحمة واسعة.

ولا تسع ورقات هذا البحث المختصر باستقصاء الجهود النحوية والدلالية والتأويلية لإمام الحرمين، وإنما اصطفت نماذج من اختياراته؛ لتدل على نظائرها؛ لذا كان الهدف

(٤) ومن مصادر الترجمة المطولة: الخطيب، تاريخ بغداد، ١٦ / ٤٣، الذهبي، سير أعلام النبلاء، ١٨ / ٤٦٨، والعبر في خبر من غبر، ٢ / ٣٣٩، الصفدي، الوافي بالوفيات، ١٩ / ١١٦، السبكي، طبقات الشافعية الكبرى، ٥ / ١٦٥.. وأفرد لترجمته د. محمد الزحيلي كتاباً عنوانه: الإمام الجويني، إمام الحرمين، ط. دار القلم بدمشق سنة ١٩٨٦ م.

(٥) تاريخ بغداد، ١٦ / ٤٣.

(٦) العبر في خبر من غبر، ٢ / ٣٣٩.

(٧) طبقات الشافعية الكبرى، ٥ / ١٦٥.

الرئيس: عرض نماذج للمسائل النحوية التي كان لإمام الحرمين اختيار فيها أو ترجيح أو حجاج، أو ما ظهر فيها فكره النحوي عند إعراب الشواهد التي يذكرها. وبذلك أكون قد أبرزت مظهرًا من مظاهر التكامل بين علمي الأصول والنحو.

ولعل أهم الأسئلة التي يجيب عنها هذا البحث: هل كان للأصوليين نحو خاص؟ وهل استقلوا باستنباط بعض أحكام العربية؟ أكان الجويني مجتهدًا في العربية كحاله في الأصول والفقه؟ إلى أي حد تابع الجويني النحاة تقليدًا أو اختيارًا؟ كيف أثرت العقلية الأصولية في دراسة مسائل العربية عندهم؟

ولم أقف على دراسة موسعة عن موضوع البحث، بل وجدت ورقات للدكتور فيصل الحفيان يشير فيها إلى شيء من مشتركات هذين العلمين عند الجويني في ورقته البحثية: «نحو الجويني.. نحو الفقه وفقه النحو»، وقد نُشرت في كتاب ندوة الذكرى الألفية لإمام الحرمين الجويني<sup>(٨)</sup>. وهي إشارات موجزة إلى اهتمام الجويني بمباحث العربية دون تعرض لبحث ذلك وتفصيله في حدود خمس صفحات، والورقة البحثية كلها لا تتجاوز الصفحات العشر، وللدكتور فيصل فضل السبق والتنبيه فجزاه الله خيرًا.

وقد قسّمت البحث بعد هذه المقدمة إلى قسمين وخاتمة؛

القسم الأول: دلالات الحروف والتأويل. والقسم الثاني: العموم ومخصصاته، ثم تأتي الخاتمة مبرزة نتائج البحث وتوصياته.

## □ القسم الأول: دلالات الحروف والتأويل

إن الأصل في المسائل النحوية الواردة في كتب الأصول قيامها على تحديد الدلالات وأثر هذه الدلالة في استنباط الحكم، دون السعي إلى تقعيد نحوي جديد أو الركون إلى محض الإعراب، فالغالب على نحو الأصوليين أنه «نحو دلالة» لا نحو تقعيد واستشهاد.

وإذا كان الأمر كذلك فإن مباحث حروف المعاني مما يجمع بين دقيق الفقه وبديع النحو. ولمّا كان الاستنباط هو عمل الأصولي على الحقيقة وثمره نظره؛ كان التأويل هو وظيفته، تفسيرًا أو إعرابًا، فالكلام الظاهر عنده ظنٌّ راجح محتمل، وهذا ما حدا بي لأن أخص القسم الأول بدلالات الحروف والتأويل، ولن أعرض لاختياراته جميعها بالبحث؛ فإن ذلك ينوء به كتاب مستقل.

(٨) طبع الكتاب في كلية الشريعة بجامعة قطر، بعناية د. عبد العظيم الديب، وعقدت الندوة في ١٩ - ٢١ من ذي الحجة ١٤١٩ هـ. ٦ - ٨ إبريل ١٩٩٩ م.

## أولاً: دلالات الحروف<sup>(٩)</sup>

من أهم اختيارات إمام الحرمين المجملة في هذا الباب ولن تكون محلاً للدراسة والتفصيل:

- حده (الحرف) بأنه «اللفظ المتصل بالأسماء والأفعال وجل المقال؛ لتعتبر معانيها وفوائدها»<sup>(١٠)</sup>.

- الباء لا تدل على التبعية، وتخطئة من ذهب إلى هذا من فقهاء الشافعية<sup>(١١)</sup>.

- كلمة (هلاً) مركبة من (هل) و (لا)<sup>(١٢)</sup>. (من) تدخل على الزمان والمكان<sup>(١٣)</sup>.

- مجيء (الواو) بمعنى (أو)<sup>(١٤)</sup>.

- (أن) لا تخلص المضارع للاستقبال، ومخالفة إجماع النحاة<sup>(١٥)</sup>.

- دلالة (لا) على التأكيد شرطاً لزيادتها في الكلام<sup>(١٦)</sup>.

وسوف أخص بالدراسة الحروف الآتية:

(٩) انظر تفصيل حد الحرف في: المرادي، الجنى الداني ٢٠، وفيه: «قد حد بحدود كثيرة. ومن أحسنها قول بعضهم: (الحرف كلمة تدل على معنى، في غيرها، فقط) فقوله: كلمة جنس يشمل الاسم والفعل والحرف. وعلم من تصدير الحد به أن ما ليس بكلمة فليس بحرف: كهمزتي النقل والوصل، وياء التصغير. فهذه من حروف الهجاء، لا من حروف المعاني... إلخ».

(١٠) التلخيص، ١ / ٢٢٢، وأنها تنقسم أربعة أقسام باعتبار اللفظ والمعنى والإعراب: «أحدها: ما لا يغير اللفظ والإعراب ويغير المعنى، كقولك: زيد منطلق. ثم تقول: هل زيد منطلق؟ فالإعراب على ما كان، وقد تغير المعنى من التحقيق إلى الاستفهام.

والثاني: ما يغير اللفظ والإعراب، ولا يغير المعنى تقول: زيد في الدار. ثم تقول: إن زيداً في الدار، فقد تغير الإعراب والمعنى بحاله.

والثالث: ما يغير اللفظ والمعنى، تقول: زيد خارج، ثم تقول لعل زيدا خارج، فالإعراب قد تغير، وتغير المعنى من التحقيق إلى الترجي.

والرابع: ما لا يغير اللفظ ولا المعنى، وهي الزوائد، قال سبحانه: ﴿فَبِمَا رَحْمَةٍ مِنَ اللَّهِ لِنْتَ لَهُمْ﴾ (آل عمران ١٥٩) معناه: فبرحمة من الله. البرهان ١ / ١٧٩.

(١١) البرهان، ١ / ١٨٠.

(١٢) البرهان، ١ / ١٨٩.

(١٣) البرهان، ١ / ١٩٢.

(١٤) التلخيص، ١ / ٢٢٧، ٢٢٨.

(١٥) نقله عنه الزركشي في البحر المحيط، ٢ / ٢٧٤، ٢٧٥.

(١٦) البرهان، ١ / ١٨٩، وانظر: البحر المحيط للزركشي، ٢ / ٢٩٨.

حرف (الواو): وهي من الحروف التي كثرت أنواعها تبعاً لدلالاتها أو تناوبها مع غيرها، فبلغ عدد أقسامها خمسة عشر قسمًا<sup>(١٧)</sup>، وقد تابع الجويني الجمهور في أن أصل دلالة الواو: العطف والاشتراك، أي مطلق الجمع، فلا ترتيب في أصل معناها ولا معية أي: مقارنة. وجعل القول بالترتيب مما اشتهر من مذهب الشافعي، وأن مذهب أصحاب أبي حنيفة القول بدلالاتها على الجمع.

قال الجويني: «خاض الفقهاء في الواو العاطفة، وأنها هل تقتضي ترتيباً أو جمعاً؟ فاشتهر من مذهب الشافعي رَحْمَةُ اللَّهِ عَلَيْهِ المصير إلى أنها للترتيب. وذهب أصحاب أبي حنيفة رَحْمَةُ اللَّهِ عَلَيْهِ إلى أنها للجمع. وقد زل الفريقان...»<sup>(١٨)</sup> ونقل ابن هشام والمرادي كلام إمام الحرمين<sup>(١٩)</sup>.

وقد بيّن وجه الزلل في القول بالترتيب بأنه معلوم بالاضطرار من لسان العرب أن قولنا: رأيت زيداً وعمراً؛ لا يقتضي تقدم رؤية أحدهما على الآخر. وأن العرب قد استعملت الواو في باب التفاعل، فنقول: تقاتل زيد وعمرو، ولا تقول: تقاتل زيد ثم عمرو. وأن من زعم من الفقهاء أنه يقتضي الترتيب فهو حيد عن حقيقة معناه<sup>(٢٠)</sup>.

أما القول بدلالة الواو على الجمع - حسب لفظه<sup>(٢١)</sup> - فوصمه بأنه «متحكّم» فإننا على قطع نعلم أن من قال: رأيت زيداً وعمراً لم يقتض ذلك أنه رآهما معاً.

والحق أن الواو عند الشافعي نفسه لا تفيد الترتيب وضعاً، بل استعمالاً شرعياً، وأن الترتيب لم يفهم من الواو نفسها بل من دليل آخر<sup>(٢٢)</sup>. وفي مذهبه فروع وقع فيها الخلاف بناء على القول بالترتيب<sup>(٢٣)</sup>.

ونُسب القول بالترتيب أيضاً للكوفيين، وشكك غير واحد من النحاة في هذه النسبة،

(١٧) ابن هشام، مغني اللبيب، ص ٤٦٣.

(١٨) الجويني، البرهان في أصول الفقه، ١ / ١٨١.

(١٩) المرادي، الجنى الداني، ص ١٦٠، ابن هشام، مغني اللبيب، ص ٤٦٤.

(٢٠) المرجع السابق، ١ / ١٨٢، وانظر: الجويني، التلخيص، ١ / ٢٢٧، الإسنوي، التمهيد، ٢٠٨، المرادي،

الجنى الداني، ١ / ١٦٠، السيوطي، الفصول المفيدة في الواو الزائدة، ص ٧٠، وقال الجويني في نهاية المطلب، ٨ / ٣٦٤: «وهي أن الواو إذا لم يقتزن بها، أو لم يستأخر عنها ما يقتضي ترتيباً محمولة على الجمع».

(٢١) ويبدو أن استعمال إمام الحرمين لمصطلح (الجمع) قد اضطرب، فإذا قصد به المعية أنكر على قائله، وإذا قصد به مطلق الاشتراك في الحكم أجازته؛ ثم قال في التلخيص ١ / ٢٢٦، ٢٢٧: «وأما الواو فإنه موضوع

للجمع والنسق وتحقيق الاشتراك بين المذكورين نحو قولك ضربت زيداً وعمراً».

(٢٢) انظر: الزركشي، البحر المحيط، ٢ / ٢٥٥، ٢٥٦. وذكر أن نسبة القول بالترتيب إلى الشافعي غلط.

تشنيف المسامع، ١ / ٥٧١.

(٢٣) انظر: النووي، روضة الطالبين، ٨ / ١٧٦، الإسنوي، التمهيد، ٢٠٨.

بل هو قول بعضهم.

قال ابن مالك في الكافية الشافية:

فاعطف بواو لاحقاً أو سابقاً في الحكم أو مصاحباً موافقاً  
وبعض أهل الكوفة الترتيباً عزاً لها ولم يكن مصيباً<sup>(٢٤)</sup>

وأما نسبة القول بالجمع -بمعنى المعية والمقارنة- إلى الحنفية فغير صحيحة، فإن الجمع عندهم هو مطلق الاشتراك في الحكم، مثل الجمهور، لا المعية كما ظنه إمام الحرمين. قال البزدوي الحنفي: «وهي عندنا لمطلق العطف من غير تعرض لمقارنة ولا ترتيب وعلى هذا عامة أهل اللغة وأئمة الفتوى»<sup>(٢٥)</sup>.

وقد تعقب ابن السمعاني (ت ٤٨٩هـ) ما توهمه الجويني، فقال معرّضاً به: «وقد رأيت بعض أصحابنا ادعى على أصحاب أبي حنيفة أنهم يدعون أن الواو للجمع على سبيل الإقران، وأخذ يرد عليه، كما يرد على من زعم أنها للترتيب والتوالي من أصحابنا. وليس ما ادعاه مذهب أحد من أصحاب أبي حنيفة وإنما يدعون أن الواو للجمع من غير تعرض لإقران أو ترتيب فلا معنى للرد»<sup>(٢٦)</sup>.

حرف (الفاء): ذكر للفاء أوجه رئيسة<sup>(٢٧)</sup> وهي: العاطفة، ورابطة الجواب (الجوابية)، والزائدة. ويندرج تحت العاطفة دلالتها على الترتيب، والتعقيب، والسببية نحو: ﴿فَوَكَزَهُ مُوسَى فَقَضَى عَلَيْهِ﴾<sup>(٢٨)</sup>.

أما إمام الحرمين فجرى على عادته في إدراج الجزئي في كلياته ما أمكن؛ فلم يذكر مجيئها زائدة ولا سببية، وسمى مقتضى رابطة الجواب بالتسبيب، وكأنه حصر معانيها في العطف ورابطة الجواب كما فهم ذلك الأبياري شارح البرهان<sup>(٢٩)</sup>.

قال الجويني: «فأما الفاء فإن مقتضاها التعقيب والتسبيب والترتيب؛ ولذلك تستعمل جزاء تقول: إن تأتني فأنا أكرمك. وإذا جرى جزاء فهو الذي عيناه بالتسبيب، ثم

(٢٤) انظر: ابن مالك، شرح الكافية الشافية ٣/ ١٢٠٣، ١٢٠٦ وقال: وأئمة الكوفيين برآء من هذا القول، لكنه مقول.

(٢٥) البزدوي، أصول الفقه ٢/ ١٠٩ (مع كشف الأسرار للعلاء البخاري)، وللمزيد عن المسألة ينظر: ارتشاف الضرب ٢/ ٦٣٣، همع الهوامع ٢/ ١٢٩.

(٢٦) ابن السمعاني، قواطع الأدلة ١/ ٣٧، ٣٨.

(٢٧) المرادي، الجنى الداني، ٦١-٦٣، ابن هشام، المغني ٢١٣-٢١٩.

(٢٨) سورة القصص: ١٥.

(٢٩) انظر الأبياري، التحقيق والبيان في شرح البرهان ١/ ٥٤٩.

من ضرورة التسيبِ الترتيبُ والتعقيبُ»<sup>(٣٠)</sup>.

وجعله التعقيب من ضرورة التسيب في نظر؛ بل الخلاف واقع في المذهب وحكاة الإسنوي<sup>(٣١)</sup>؛ وفرعوا عليه وجوب استتابة المرتد؛ فلو جعلنا الفاء فيما روي عن النبي ﷺ: «من بدل دينه فاقتلوه» للتعقيب؛ فلا تجب استتابة، وإلا فيجب.

وخالف الجويني الجمهورَ واختار مذهب أبي عمر الجرمي (ت ٢٢٥هـ) في أن الفاء لا تقتضي ترتيباً في البقاع ولا الأمطار، فهي حينئذٍ كالواو؛ وترد موردها للعطف والتشريك، كقول امرئ القيس:

قفا نبك من ذكر حبيب ومنزل      للسلقطول      اللوى فحومل<sup>(٣٢)</sup>  
حرف (أو): قال ابن مالك:

خير أبخ قسم بـ(أو) وأبهم      واشكك وإضرب بها أيضاً<sup>(٣٣)</sup>  
ذهب الكوفيون والأخفش والجرمي<sup>(٣٤)</sup> إلى جواز محيٍ (أو) بمعنى الواو، واختاره ابن مالك إذا أمن اللبس وقال:

وربما عاقبت الواو إذا لم يلف ذو النطق للبس منقذاً<sup>(٣٥)</sup>  
وردّ الجويني هذا المذهب، ورآه زللاً وقريباً من الظاهرية، وبعيداً عن التحقيق، فقال: «وذهب بعض الحشوية<sup>(٣٦)</sup> من نحوية الكوفة إلى أن (أو) قد ترد بمعنى الواو العاطفة، واستشهدوا بقوله سبحانه وتعالى: ﴿وَأَرْسَلْنَاهُ إِلَى مِثَّةٍ آلْفٍ أَوْ يَزِيدُونَ﴾<sup>(٣٧)</sup>، وقوله: ﴿عُذْرًا أَوْ نَذْرًا﴾<sup>(٣٨)</sup>، وقوله: ﴿وَلَا تُطْعَمُنْهُمْ مِنْهُمْ آتِهَا أَوْ كُفُّورًا﴾<sup>(٣٩)</sup>. وهذا زلل عظيم

(٣٠) البرهان ١ / ١٨٤، وذكر ابن هشام قولاً بأن السببية لا تستلزم التعقيب. المغني ٢١٤

(٣١) الكوكب الدرّي ٣٣٩

(٣٢) انظر: البرهان ١ / ١٨٤، والبيت مطلع معلقة امرئ القيس ص ١٤ بشرح التبريزي.

(٣٣) ألفية ابن مالك بشرح الأشموني ٣ / ١٠٥

(٣٤) انظر: الأنباري، الإنصاف ٤٧٨، أبو حيان، ارتشاف الضرب ٢ / ٦٤١، المرادي، الجنى الداني ٢٣٠،

ابن هشام، مغني اللبيب ٨٨

(٣٥) ألفية ابن مالك بشرح الأشموني ٣ / ١٠٧

(٣٦) محل استعمال كلمة الحشوية مباحث علم الكلم، وهو من فنون الجويني المبرز فيها، ويقصد بها هنا من يقف عند ظواهر النصوص. قال الكفوي في الكليات ص ٧٦٦: «وأصل ضلالة الحشوية التمسك في

أصول العقائد بمجرد ظواهر الكتاب والسنة من غير بصيرة في العقل...»

(٣٧) سورة الصافات: ١٤٧.

(٣٨) سورة المرسلات: ٦.

(٣٩) سورة الإنسان: ٢٤.



عند المحققين، فلا تكون (أو) بمعنى الواو قط»<sup>(٤٠)</sup>.

وشرع في الرد على ما ظاهره ذلك كقوله تعالى: ﴿وَأَرْسَلْنَاهُ إِلَى مِثَّةِ آلِفٍ أَوْ يَزِيدُونَ﴾؛ فجعل تقديره: وأرسلناه إلى عصابة لو رأيتموهم لقلتم: مائة ألف أو يزيدون. فالكلام بذلك محمول على تنزيل الخطاب على قدر فهم المخاطب، ونقل الجويني هذا التوجيه عن الزجاج والفراء. وذكر أن مثله قوله تعالى: ﴿وَهُوَ أَهْوَنُ عَلَيْهِ﴾<sup>(٤١)</sup> فالمعنى: الإعادة أهون من الابتداء الذي أقرتم به فلم أنكرتم الإعادة؟!<sup>(٤٢)</sup>.

ونقل إمام الحرمين هذا التوجيه عن الفراء والزجاج غير صحيح، فإنهما قد نصّا في كتابيهما أن (أو) في هذه الآية بمعنى (بل). نعم، قد حكاها الزجاج، ولكن ليس اختياره، فقد قال: «قال غير واحد معناه: بل يزيدون، قال ذلك الفراء وأبو عبيدة، وقال غيرهما معناه: أو يزيدون في تقديركم أتم، إذا رآهم الرائي قال: هؤلاء مائة ألف أو يزيدون على المائة»<sup>(٤٣)</sup>.

أما الاستدلال بقوله تعالى: ﴿عُذْرًا أَوْ نُذْرًا﴾ فرأى الجويني أن (أو) تحتل الدلالة على التخيير، كقول القائل: جالس الحسن أو ابن سيرين.. وأرى أن الفرق ظاهر بين الآية والقول، فالقول مبدوء بالطلب الذي تسبب في دلالة (أو) على التخيير أو الإباحة. أما الآية فإن المشهور عند المفسرين أن (أو) بمعنى الواو، أي: عذراً ونذراً، كما نقل عن قتادة: «عذراً لله على خلقه، ونذراً للمؤمنين ينتفعون به، ويأخذون به»<sup>(٤٤)</sup>.

حرف (من): إن (من) أصل معناه الابتداء<sup>(٤٥)</sup>، وإن (عن) أصل معناها المجاوزة، وقد تقع إحداها مع الأخرى في ظاهر النصوص، وكثير منها مؤول<sup>(٤٦)</sup>، كقوله تعالى: ﴿وَهُوَ الَّذِي يَقْبَلُ التَّوْبَةَ عَنْ عِبَادِهِ﴾<sup>(٤٧)</sup> أي: من عباده. وقوله تعالى: ﴿يَا وَيْلَنَا قَدْ كُنَّا فِي

(٤٠) البرهان ١ / ١٨٧.

(٤١) سورة الروم: ٢٧.

(٤٢) البرهان ١ / ١٨٨، ١٨٧.

(٤٣) الزجاج، معاني القرآن وإعرابه، ٤ / ٣١٤. وانظر الفراء، معاني القرآن ١ / ٧٢، قال البيهقي في تفسيره ٤ / ٤٨: «قال ابن عباس: معناه «ويزيدون» أو بمعنى الواو كقوله: عذراً أو نذراً».. وقال أيضاً: «والأكثرون على أن معناه ويزيدون».

(٤٤) انظر: تفسير جامع البيان للطبري ٢٤ / ١٢٨، وانظر: الوجيز للواحدي ١ / ١١٦١، معالم التنزيل للبيهقي ٤ / ٤٨.

(٤٥) ولم يثبت كثير من النحويين لها إلا هذا المعنى، أما غيره من المعاني فعلى سبيل التضمين. انظر المرادي، الجنى الداني ٣١٥.

(٤٦) انظر: ابن هشام، مغني اللبيب ١٩٨ - ٤٢٣.

(٤٧) سورة الشورى: ٢٥.

عَفْلَةً مِنْ هَذَا ﴿٤٨﴾ أي: عن هذا.

إلا أن إمام الحرمين ذكر ما لـ (من) من خصائص ليست لـ (عن) بحيث لا يصح أن تحل (عن) محلها، فبين تدل على الانفصال والتبويض ولا تكون إلا حرفاً، بخلاف (عن) فإنها تقع اسماً وتجر بـ (من)، ولا تقع (عن) موقعها بعد اسم التفضيل، قال: «وعن بمعنى من إلا في خصائص ثلاثة، منها: أن من للانفصال والتبويض، وعن لا تقتضي الفصل. تقول: أخذت من مال زيد، لأنك فصلته عنه. وأخذت عن علمه، ولهذا اختصت الأسانيد بالنعنة. ومن لا تكون إلا حرفاً، وعن قد تكون اسماً تدخل من عليه تقول: أخذت من عن الفرس جُلّه» (٤٩).

وفي النص السابق أثبت الجويني لـ (من) معنى الانفصال بالأصالة، ولم يجعله معنى تابعاً مفهوماً من الابتداء أو التبويض، ولم أجد من نص على هذا المعنى لـ (من) بالأصالة غيره، إلا أن المرادي جعله مفهوماً من معانيها الأخرى تابعاً لها (٥٠).

وما دلالة (من) مع اسم التفضيل في قولنا: «زيد أفضل من عمرو»؟

ذهب ابن مالك إلى أن معناها المجاوزة، أي: جاوز زيدٌ عمراً في الفضل. ورأى أن هذا التأويل أولى من اختيار سيبويه: أنها للابتداء مع ملاحظة التبويض (٥١).

وبيان مذهب سيبويه أن قولك: «هو أفضل من زيد، إنما أراد أن يفضل على بعض ولا يعم. وجعل زيداً الموضع الذي ارتفع منه، أو سفل منه في قولك: شرٌّ من زيد، وكذلك إذا قال: أخزى الله الكاذب مني ومنك» (٥٢). وتابع الجويني سيبويه في دلالتها هنا على الابتداء من غير تعرض للتبويض، فقولنا: «زيد أفضل من عمرو» معناه أن زيداً ساوياً عمراً في الفضل، «وابتداء زيد زيادة عليه في الفضل. كما تقول: سرت من البصرة إلى بغداد. ولهذا لا تستعمل عن في الباب» (٥٣).

(٤٨) سورة الزمر: ٢٢.

(٤٩) البرهان ١ / ١٩١، ١٩٣.

(٥٠) قال المرادي: «ألا ترى أن التبويض من أشهر معانيها، وهو راجع إلى ابتداء الغاية. فإنك إذا قلت: أكلت من الرغيف، إنما أوقعت الأكل على أول أجزائه، فانفصل، فمآل الكلام إلى ابتداء الغاية» ٣١٥، ٣١٦.

(٥١) ابن مالك، شرح التسهيل ٣ / ١٣٥، وتعقبه ابن هشام بقوله: وقد يقال: لو كانت للمجاوزة لصح في موضعها (عن). المغني ٤٢٣.

(٥٢) الكتاب ٤ / ٢٢٥، وانظر المبرد، المقتضب ١ / ٤٤ ولم يذكر المبرد معنى التبويض في هذا المثال واقتصر على ابتداء الغاية.

(٥٣) البرهان ١ / ١٩٣.

تحديد الغاية بمن مع إلى: (إلى) حرف لانتهاء الغاية. وفي دخول ما بعده فيها قبله أقوال، أهمها<sup>(٥٤)</sup>:

الأول: لا يدخل مطلقاً، وهو مذهب الجمهور.

الثاني: يدخل مطلقاً.

الثالث: يدخل إذا كان من جنس ما قبلها، كبعثك التمر إلى هذه النخلة.

الرابع: إذا كان مفصلاً بحس معلوم فإنه لا يدخل نحو: ﴿ثُمَّ أَتَمُّوا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ﴾، وإلا دخل.

الخامس: قال الجويني: «قال سيبويه: إن اقترن بمن اقتضى تحديداً ولم يدخل الحد في المحدود فتقول بعثك من هذه الشجرة إلى تلك الشجرة فلا يدخلان في البيع. وإذا لم تقترن بمن فيجوز أن يكون تحديداً..»<sup>(٥٥)</sup>.

وقلد ابن السمعاني والإسنوي الجويني في عزو ذلك إلى سيبويه<sup>(٥٦)</sup>. وهو غير صحيح، وقد أنكره أبو الحسن بن خروف، وقال: «لم يذكر سيبويه في كتابه من هذا ولا حرفاً، ولا هو مذهبه»<sup>(٥٧)</sup>.

ونص سيبويه في باب عدة الكلم: «وأما (إلى) فتمتعي الابتداء تقول: من مكان كذا إلى كذا، وكذلك (حتى)»<sup>(٥٨)</sup> وليس فيه ما ذكره الجويني آنفاً.

ثانياً: تأويل النصوص<sup>(٥٩)</sup>

إن استنباط الحكم هو ثمرة النظر الصحيح الناشئ عن ملكة متمكنة للأصولي. وليس كل نص يتيسر استنباط أحكامه؛ لما في دلالة على الحكم من تفاوت، فمن النصوص قطعي الدلالة، ومنها الظني، والظني قد يكون ظاهراً، وقد يكون مؤولاً.

ولولا قواعد الاستنباط وما بنيت عليه من قواعد اللغة؛ لأطلق الناظر عقله في

(٥٤) انظر: الإسنوي، التمهيد ٢٢١، ٢٢٢، الكوكب الدرري له ٣٢٠، المرادي، الجنى الداني ٣٨٥، ابن هشام، مغني اللبيب ١٠٤، الزركشي، البحر المحيط ٢ / ٣١٢.

(٥٥) الجويني، البرهان ١٩٢.

(٥٦) ابن السمعاني، قواطع الأدلة ١ / ٤٢، ٤٣، الإسنوي، التمهيد ٢٢١، ٢٢٢، الكوكب الدرري له ٣٢٠.

(٥٧) الزركشي، البحر المحيط ٣ / ٢٢٠، ٢٢١.

(٥٨) الكتاب ٤ / ٢٣١.

(٥٩) يقصد بالتأويل هنا: تفسير الكلام، أو: صرفه عن معناه الظاهر الراجح.

غيابات الألفاظ، ولا مستند له من الشرع أو اللغة، فكانت عاقبته نظره القاصر اتباع الهوى والتقول على الشارع ما لم ينزل به سلطاناً. وشرط التأويل الصحيح: «موافقته لوضع اللغة، أو عرف الاستعمال، أو عادة صاحب الشرع. وكل تأويل خرج عن هذه الثلاثة فباطل»<sup>(٦٠)</sup>.

وقد عقد الجويني في البرهان باباً للتأويلات، وكرر في مسأله ضابطاً لغوياً واجب الاستصحاب؛ حتى لا يفتح على مصراعيه، فيحرف الكلم عن مواضعه، وهو أنه «لا يقبل التأويل الذي يحمل كلام الشارع على الركيك من الكلام»<sup>(٦١)</sup>، و«أن من حمل كلام الشارع على وجه ركيك من غير ضرورة محققه، ولا قافية مضيقه، جره ذلك إلى نسبة الشارع إلى الجهل باختيار فصيح الكلام، أو إلى ارتياد الركيك من غير غرض، وكلا الوجهين باطل»<sup>(٦٢)</sup>.

ومن نصوص الشرع التي تعرض لها إمام الحرمين بالتوجيه والتأويل قوله تعالى: ﴿فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ﴾<sup>(٦٣)</sup> بجر كلمة (وأرجلكم) وهي قراءة ابن كثير وأبي عمرو وحزمة<sup>(٦٤)</sup>. فقد رفض الجويني حمل هذه القراءة على الجر بالجوار؛ لما فيه من «الخروج عن نظم الإعراب بالكلية، وإيثار ترك الأصول لإتباع لفظة لفظة في الحركة، وهذا ارتياد الأردأ من غير ضرورة»<sup>(٦٥)</sup>.

بل هو من ضرورات الشعر عنده، كقول امرئ القيس:

كَأَنَّ ثَبِيرًا فِي عِرَانِينَ وَبِلِهِ كَبِيرٌ أَنَاسٍ فِي بَجَادٍ مَزْمَلٍ<sup>(٦٦)</sup>  
والوجه (مزمل) لوقوعه نعتاً لـ (كبير).

وحمل الآية على الجر بالجوار هو قول أبي عبيدة والأخفش، ورفضه كثير من المعربين،

(٦٠) الزركشي، البحر المحيط، ٥ / ٤٤، وقال ابن السمعاني: «وإنما يقبل التأويل إذا سوغه الفصحاء وأهل اللسان». قواطع الأدلة ١ / ٤١١.

(٦١) البرهان ١ / ٥٤٥.

(٦٢) المرجع السابق ١ / ٥٤٩، وقال ١ / ٥٤٥، ٥٤٦: «مما رده المحققون من طرق التأويل ما يتضمن حمل كلام الشارع من جهة ركيكة تنأى عن اللغة الفصحى فقد لا يتساهل فيه إلّا في مضايق القوافي وأوزان الشعر، فإذا حمل حامل آية من كتاب الله أو لفظاً من ألفاظ رسول الله ﷺ على أمثال هذه المحامل وأزال الظاهر الممكن إجراؤه لمذهب اعتقده؛ فهذا لا يقبل». وقال ١ / ٥٥٠: «ولسنا نلتزم الآن تتبع كل مشكلة في القرآن، وإنما غرضنا أن نبين أن الاحتكام بتأويل يتضمن صرف الكلام إلى وجه ركيك في محل الظن غير سائغ من غير غرض».

(٦٣) سورة المائدة: ٦.

(٦٤) انظر: ابن الجزري، النشر في القراءات العشر ٢ / ٢٥٤.

(٦٥) البرهان ١ / ٥٤٥.

(٦٦) معلقة امرئ القيس، بشرح التبريزي ص ٨٢.

وقالوا: لا يكون في كتاب الله، ولا يجوز أن يحمل عليه القرآن، وهو غلط عظيم<sup>(٦٧)</sup>.

ورأى إمام الحرمين أن العرب تستعمل المسح بمعنى الغسل ففي كل منهما إمساس العضو بالماء، وقال: «إذا جرى في الكلام عطفٌ مقتضاه التشريك، وتقارب المعنيين؛ لم يبعد إتباع اللفظ اللفظ وهو كقول قائلهم<sup>(٦٨)</sup>»:

ولقد رأيتك في الوغى متقلداً سيفاً ورمحاً  
والرمح يعتقل ويتأبط ولا يتقلد، ولكن التقلد والاعتقال حملان قريبان وهو مسكوت عنه في المعطوف، فسهل احتمالاه. ومنه قول الآخر<sup>(٦٩)</sup>:

فعلا فروغ الأيتهمان وأطفلت بالجلهتين ظباؤها ونعامها<sup>(٧٠)</sup>  
أي: وأطفلت ظباؤها وباضت نعامها؛ لأن النعام تبيض ولا تلد الأطفال.

وما اختاره الجويني هو قول جمهور المعربين والمفسرين، ونقلوا عن أبي زيد الأنصاري -شيخ سيوييه- أن من معاني المسح عند العرب: خفيف الغسل، كما نقله ابن الأنباري عنه. وقد بينت السنة أن المراد بالمسح هنا هو الغسل، كما يقول الأزهري<sup>(٧١)</sup>.

إلا أنه يجب التنبيه إلى أن الجر على الجوار صحيح جائز عند الجمهور في باب النعت والتوكيد. بخلاف باب العطف؛ لأن حرف العطف فاصل يمنع الجوار، فالحمل عليه هنا من ركيك الكلام، والقرآن منزّه عنه<sup>(٧٢)</sup>.

وما أبطله إمام الحرمين من التأويلات ما ذهب إليه الحنفية من جواز إطعام

(٦٧) انظر: الزجاج، معاني القرآن ٢/ ١٥٣، مكي بن أبي طالب، مشكل إعراب القرآن ١/ ٢٢٠، النحاس، إعراب القرآن، ١/ ٢٥٩.

(٦٨) البيت لعبد الله بن الزبيري، ورواية البيت «يا ليت زوجك قد غدا...» المبرد، الكامل ١/ ٢٩١. أو «يا ليت بعلك...» المرزوقي، شرح الحماسة ١/ ٨٠٥، أمالي ابن الشجري ٣/ ٨٢.

(٦٩) من معلقة لبديع بن ربيعة، بشرح التبريزي، ١٨٧.

(٧٠) البرهان ١/ ٥٤٧، ثم نقل الجويني في آخر بحثه نصاً زعم أنه من كلام سيوييه، ولم أجده في كتابه، ولم يشر أحد إليه، قال في البرهان ١/ ٥٤٩: «قال سيوييه: وهذا الذي ذكرناه وجه لا يخرج الكلام عن أساليب البلاغة والجزالة وتبسط المتكلم واستنقاره وعدم انصرافه عن استرساله في التفاصيل أحسن وأبلغ من خرم اتساق الكلام لدقائق في المعاني لا تحتفل بها العرب».

(٧١) انظر: الأزهري، معاني القراءات ١/ ٣٢٦، الزمخشري، الكشاف ١/ ٦١١، البغوي، معالم التنزيل ٢/ ٢٣ ابن الأنباري، الإنصاف ٢/ ٤٩٨، ابن عطية، المحرر الوجيز ٢/ ١٦٣، القرطبي، الجامع لأحكام القرآن ٦/ ٩٢، أبو حيان، البحر المحيط ٤/ ١٩٢.

(٧٢) انظر: السيوطي، همع الهوامع ٢/ ٥٣٦.

مسكين واحد ستين يوماً في الكفارة، في قوله تعالى: ﴿فَإِطْعَامُ سِتِّينَ مِسْكِينًا﴾<sup>(٧٣)</sup>؛ فالمعنى عندهم<sup>(٧٤)</sup>: إطعام طعام ستين مسكيناً. فقدروا مضافاً. «فأسقط العدد رأساً وقد وقع له البيان نصاً»<sup>(٧٥)</sup> وجعلوا «المعدوم مذكوراً والمذكور عدماً، مع إمكان قصده»<sup>(٧٦)</sup>.

واعتمد الجويني على اللغة في نقضه التأويل السابق؛ إذ إن الإطعام من أتعّم، وهو متعدّ إلى مفعولين لا ينتظم منهما المبتدأ والخبر، وهو باب يجوز فيه الاقتصار على المفعول الأول دون ذكر المفعول الثاني؛ لدلالة الفعل عليه. وقد وافق هذا التقدير نص الآية على العدد ستين. وبالموافقة على تأويل الحنفية نكون قد استنبطنا من النص معنى يكرّ عليه بالبطلان؛ لذا صدر الجويني كلامه بجملة «ومن فاسد تصرفات أصحاب أبي حنيفة»<sup>(٧٧)</sup>.

ثم شرع في بيان أنواع تعدّي الفعل إلى مفعولين؛ فمنها ما ينتظم منهما المبتدأ والخبر ومنها مثل ما تقدم؛ ثم قال: «إذا ثبت ما نبهنا عليه من هذه القاعدة رجع بنا الكلام بعد هذا إلى قوله تعالى: ﴿فَإِطْعَامُ سِتِّينَ مِسْكِينًا﴾ والمساكين مُعْطَوْنَ، والطعام في هذا التقدير المفعول الثاني، فقد جرى الكلام على إظهار أحد المفعولين وترك الثاني لما في الكلام من الدليل عليه، وقد أوضحنا أن ذلك سائغ غير ممتنع، وإذا ظهر أحد المفعولين أشعر ظهوره بقصد المتكلم إلى تصديق الاعتناء به، والاكتفاء في الثاني بما في الكلام من الدلالة عليه، وطعام المسكين مشعر بقدر سداذه وكفايته، فلم يجز للقدر المذكور ذكر ووقع الاعتناء بذكر عدد الآخذين.

هذا بيان الكلام فَمَنْ عَدِيْرُنَا مَنْ يَقْدَرُ حذف المظهر المعبر وإظهار المفعول المسكوت عنه!! وهذا عكس الحق، ونقيض الصدق، وتغيير قصد الكلام بوجه لا يسيغه ذو عقل»<sup>(٧٨)</sup>.

### □ القسم الثاني: العموم ومخصصاته

إن مباحث العام والخاص تتجلى فيه آثار الفكر الأصولي واستقلاله بتفصيلات

(٧٣) سورة المجادلة: ٤.

(٧٤) انظر: المرغيناني، الهداية في شرح البداية ٢ / ٢٦٩.

(٧٥) ابن العربي، المحصول في أصول الفقه ٩٣.

(٧٦) الأصفهاني، بيان المختصر ٢ / ٤١٩.

(٧٧) البرهان للجويني ١ / ٥٥٥.

(٧٨) البرهان ١ / ٥٥٧، ونقل غير واحد من الأصوليين فحوى اعتراض إمام الحرمين المتقدم وجعلوا تأويل الحنفية للآية مثلاً على التأويل البعيد المرفوض، فانظر: ابن السمعاني، قواطع الأدلة ١ / ٤١٣، الغزالي، المنحول ٢٩٧، الأمدي، الإحكام ٣ / ٥٧، الزركشي، البحر المحيط ٥ / ٥٠، ابن أمير حاج، التقرير والتحبير ١ / ١٥٣، المرداوي، التحبير شرح التحرير ٦ / ٢٨٥٣، المحلي، شرح جمع الجوامع ٢ / ٨٩ بحاشية العطار.

أشار إلى مجملها النحاة، بالإضافة إلى مباحث المطلق والمقيد وما تقدم من دلالات حروف المعاني. وتتكامل بحوث الأصوليين هنا مع النحاة في أساليب الاستثناء والشرط والتنكير والجموع... إلخ.

والعموم هو المصدر، والعام هو «اللفظ المستغرق لأفراده بلا حصر»، ويفهم من هذا الحد أن العموم من عوارض الألفاظ لا المعاني والأفعال، وأنه يفيد الشمول والاستغراق لما يصلح له، ولا يندرج تحته الأعداد لأنها محصورة، فالعشرة مثلاً لفظ مستغرق للأعداد من ١ إلى ١٠ ولكنه محصور<sup>(٧٩)</sup>.

ومحاور النظر الأصولي في مبحث العموم والخصوص كثيرة؛ وثمرتها هي الإجابة عن هذه الأسئلة: هل يدل اللفظ على العموم؟ أو أنه لا يدل ولكن اقترن بعمم دلالة؟ وهذا العام هل هو مخصوص؟ أو هو عام أريد به الخصوص، فلم يستعمل في دلالة الوضعية؟ وإذا أمكن تخصيص اللفظ فما أنواع مخصصاته؟ وهل يخصص العام باللفظ فقط أو يعد السياق والقرينة الحالية من المخصصات؟ وإذا ورد الحكم في اللفظ العام في حالة مخصوصة فهل يتعدى إلى غيرها... إلخ هذه جميعها من مباحث العام الرئيسة التي لا يكاد يحلو منها مصنف أصولي<sup>(٨٠)</sup>.

وقد اخترت من مسائل هذا الباب نماذج للعرض والدراسة؛ مكتفياً بها لتدل على ما سواها من القواعد التي قررها الجويني كقوله: «كل اسم وقع شرطاً عمّ مقتضاه»<sup>(٨١)</sup>. أو المسائل التي اختار فيها ما يخالف غيره كعدم دلالة المصدر على العدد، وأنه ليس موضوعاً للعموم واستغراق الجنس ولا يصلح لذلك<sup>(٨٢)</sup>.

فمن مباحث هذا الفصل: النكرة في سياق النفي، فهي دالة على العموم عند جمهور الأصوليين، وهل تكون نصاً في العموم لا تحتل غيره؟ أو أنها ظاهرة في العموم محتملة لغيره؟ ذهب المبرد من النحويين والقرافي من الأصوليين إلى أن النكرة لا تعم إلا إذا اقترنت بـ(من)<sup>(٨٣)</sup>.

وهو مخالف لما ذهب إليه سيبويه والجمهور؛ فإن الصحيح عندهم أن النكرة في سياق

(٧٩) انظر: الزركشي، البحر المحيط ٤ / ٥ وما بعدها.

(٨٠) انظر: الجويني، البرهان ١ / ٣٧٣ وما بعدها، وحاشية العطار على شرح المحلى لجمع الجوامع ١ / ٥٠٥.

(٨١) الجويني، البرهان ١ / ٣٢٣.

(٨٢) المرجع السابق ١ / ٣٣٠ - ٣٣٣.

(٨٣) المبرد، المقتضب ١ / ٤٥، القرافي، شرح تنقيح الفصول ص ١٨٢.



النفي تدل على العموم دلالة ظاهرة؛ ولكن إذا اقترنت بـ(من) فهي نص في العموم، أي إن (من) أكدت العموم الحاصل قبل دخولها وأفادت الاستغراق.

فإذا قلت: ما رأيت رجلاً، احتمال أن تكون رأيت رجلين أو رجلاً، فإذا قلت: ما رأيت من رجلٍ. فإن النفي استغرق جنس الرجال<sup>(٨٤)</sup>.

وتابع الجويني سيبويه، فالحرف (من) وإن كان زائداً في اللفظ إلا أنه أكد العموم السابق قبل وروده واستغرق جنس تلك النكرة، «فليس التنكير مع النفي نصاً في اقتضاء العموم غير قابل للتأويل، ووجه تطرق الاحتمال إليه الذي نبهنا عليه. فإذا قال القائل: ما جاءني من رجل لم يتجه فيه غير التعميم، فإن من وإن جرت زائدة فهي مؤكدة للتعميم قاطعة للاحتمال الذي نبهت عليه»<sup>(٨٥)</sup>.

إلا أن إمام الحرمين نسب ألفاظاً إلى سيبويه لم يقلها، ولم أجدها في كتابه على النحو الذي ذكره، فإنه قال جازماً: «قال سيبويه رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ: (إذا قلت: ما جاءني رجل) فاللفظ عام ولكن يحتمل أن يؤول. فيقال: ما جاءني رجل بل رجلاً، أو رجال. فإذا قلت: ما جاءني من رجل اقتضى نفي جنس الرجال على العموم من غير تأويل»<sup>(٨٦)</sup>.

وهذا تسامح منه في العبارة، وفيه نقل بالمعنى؛ فلم أجد في كتاب سيبويه هذا النص، بل الذي وجدته: «معنى (ما أتاني أحد) و(ما أتاني من أحد) واحد، ولكن (من) دخلت هنا توكيداً، كما تدخل الباء في قولك: كفى بالشيب والإسلام، وفيما أنت بفاعلٍ، ولست بفاعلٍ»<sup>(٨٧)</sup>.

### دلالة جمع السلامة على العموم

نص سيبويه في كتابه على أن جمع السلامة المختوم بالألف والتاء «بناء أقل العدد»<sup>(٨٨)</sup>، وعلى هذا اتفاق النحاة. والإشكال أن الأصوليين اتفقوا على دلالة على العموم، فكيف

(٨٤) سيبويه، الكتاب ٢ / ٣١٦، ابن يعيش، شرح المفصل ٨ / ١٣، ابن مالك، شرح التسهيل ٣ / ١٣٧، الرضي، شرح الكافية ٢ / ٣٢٣، المرادي، الجنى الداني ٣١٦، ٣١٧، ابن هشام، مغني اللبيب ٤٢٥.

(٨٥) البرهان ١ / ٣٣٨، ٣٣٩.

(٨٦) البرهان ١ / ١٩١.

(٨٧) «الكتاب ٢ / ٣١٦.

(٨٨) الكتاب ٣ / ٤٩١. ونظم بعضهم صيغ جموع القلة في قوله:

بأفْعَلٍ وبأفْعَالٍ وَأفْعَلَةٍ وَفِعْلَةٍ يُعْرِفُ الأدنى من العددِ

وسالمُ الجمعُ أيضًا داخلٌ معها في ذلك الحكم فاحفظها ولا تزد

نحو: أفلس وأهمال وأرغفة وصبية ومسلمين ومسلمات» انظر: الإسنوي، الكوكب الدرّي ٢٨٧،

السبكي، الإبهاج ٢ / ٨٧.

يستقيم الجمع بين دلالتی القلة والعموم؟

أدرك الجويني هذا الإشكال، ووقوع التعارض بين الإجماعين؛ ورأى أن الإذعان لاتفاق الأصوليين على عموم هذا الجمع يصادم أئمة النحو، و«مصادمة الأئمة في الصناعة والخروج عن رأيهم لا سبيل إليه، والرجوع في قضايا العربية إليهم والاستشهاد في مشكلات الكتاب والسنة بأقوالهم.

والأصوليون القائلون بالعموم مطبقون على حمل جمع السلامة إذا تجرد عن القرائن المخصصة على الاستغراق، وصاترون إلى تنزيه منزلة جمع الكثرة من أبنية التكسير، فأهم مقصود المسألة محاولة الجمع بين مسالك الأئمة»<sup>(٨٩)</sup>.

فكيف حل إمام الحرمين هذا الإشكال؟ مع إقراره بأن «جمع القلة لم يوضع للاستغراق قطعاً، وإجماع أهل اللسان على ذلك كافٍ مغني عن تكلف إيضاح»<sup>(٩٠)</sup>.

إذا كان نص سيبويه في المختوم بالألف والتاء فإن إمام الحرمين تكلم عن جمع السلامة مطلقاً؛ المذكر والمؤنث، وبدأ بمدخل يمثل فيه الانتقال من التعريف إلى التنكير، فاتخذ العلم مثلاً على عدم دلالة على العموم مفرداً، واحتماله له جمعاً، فقولنا: (زيد) معرفة لما فيه من قصد المسمى، فإذا ثنينا أو جمعنا فقلنا: (زيدان) أو (زيود) فإنه وإن كان تحول من التعريف إلى التنكير لا يدل على الاستغراق؛ فكلمة (رجالاً) في قول الله تعالى: ﴿مَا لَنَا لَا نَرَى رَجُلًا كُنَّا نَعُدُّهُمْ مِنَ الْأَشْرَارِ﴾ (ص: ٦٢) جمع لا يدل على الاستغراق والعموم.

أما حل هذا الإشكال؛ فإن الجويني يرى أن مقصود سيبويه دلالة الجمع على القلة حال تنكيره، فإذا اقترن بـ(أل) دل على العموم، لا من حيث صيغة جمع، بل من اقترانه بـ(أل)، «وقد ينتظم من ذلك أن كل جمع في عالم الله فإنه لا يقتضي الاستغراق بوضعه وإنما يتم اقتضاء الاستغراق بالألف واللام المعرفين، فليتأمل الناظر هذا السبر وليعلم أن الجمع من غير تقدير تعريف لأقل الجمع»<sup>(٩١)</sup>.

### عموم (من) الشرطية للمذكر والمؤنث

جزم إمام الحرمين بدلالة (من) الشرطية على العموم؛ وهذا يقتضي تناولها المذكر والمؤنث، وهو الصحيح بدليل قوله تعالى: ﴿وَمَنْ يَعْمَلْ مِنَ الصَّالِحَاتِ مِنْ ذَكَرٍ أَوْ

(٨٩) البرهان ١ / .

(٩٠) البرهان ١ / ٣٢٧.

(٩١) البرهان ١ / ٣٣٧، وانظر: الإسنوي، الكوكب الدرّي ٢٨٧، ابن السبكي، الإبهاج ٨٧ / ٢، ورفع الحاجب ٨٥ / ٣.

أُنْتَى<sup>(٩٢)</sup>، فلو لا اشتماله عليه لم يحسن التقسيم بعد ذلك.

واشتد نكير الجويني على بعض الحنفية، وسأهم: «شرذمة من أصحاب أبي حنيفة»<sup>(٩٣)</sup>؛ لأنهم - حسب قوله - يرون أن (مَنْ) الشرطية لا تشمل الإناث، وأنهم بنوا على ذلك عدم قتل المرأة المرتدة<sup>(٩٤)</sup>، وأنها لا تدخل في قوله ﷺ: «مَنْ بدل دينه فاقتلوه»<sup>(٩٥)</sup>، وسألخص ما أورده من اعتراضات، ثم أتلو كلامه بالتعقيب.

ظن الجويني أن الحنفية قد غرهم تصرف بعض العرب في (مَنْ) فقالوا: مَنَّةٌ للمؤنث، ومَنَانٌ للمثنى، ومَنونٌ لجمع المذكر، ومَنَاتٍ لجمع المؤنث. قال الشاعر<sup>(٩٦)</sup>:

أتوا ناري فقلتُ مَنُونٌ أنتم فقالوا الجنُّ قلتُ عِمُوا ظلاما

ثم هاجم من استدل بذلك ووصم بأنه قول «الأغبياء الذين لم يعقلوا من حقائق اللسان والأصول شيئاً»<sup>(٩٧)</sup>.

وأن هذا من شواذ اللغة وليس من ظاهر كلام العرب، وإنما ذكره سيبويه في باب الحكاية، محاكاة للخطاب، فلو قال قائل: جاء الرجال. قلت: منان؟... إلخ حتى وإن كان مذكوراً في الحكاية فليس من اللغة الغالبة. وأن شمول (من) للمذكر والمؤنث مستمر في ألفاظ الشريعة وكلام الناس وأوضاعهم اللغوية، فلو قال قائل: مَنْ دخل الدار من عبيدي فهو حر؛ شمل ذلك الذكور والإناث<sup>(٩٨)</sup>.

وأقول معقّباً على كلام إمام الحرمين: لم يَبْنِ الحنفيةُ مذهبهم على هذه المسألة اللغوية، بل اعتمدوا على قول ابن عباس وغيره من الصحابة، وابن عباس هو راوي حديث «من بدل دينه فاقتلوه»، فعلى أصول الحنفية فإن فعل الراوي قد خصص عموم الحديث، وليس لأن (من) الشرطية لا تشمل الإناث<sup>(٩٩)</sup>، أضف إلى ذلك أن مذهب الحنفية أنها تعم الجميع،

(٩٢) سورة النساء: ١٢٤.

(٩٣) البرهان ١ / ٣٦٠.

(٩٤) والمسألة خلافية بين أهل العلم. انظر: ابن حجر، فتح الباري ١٢ / ٢٦٨.

(٩٥) صحيح البخاري، باب حكم المرتد والمرتدة، حديث رقم ٦٩٢٢.

(٩٦) من الوافر، منسوب إلى شمير بن الحارث الضبي. انظر: البغدادى، خزنة الأدب ٦ / ١٧٠.

(٩٧) البرهان ١ / ٣٦٠.

(٩٨) البرهان ١ / ٣٦١، ٣٦٢.

(٩٩) قال الكاساني: «وأما المرأة فلا يباح دمها إذا ارتدت، ولا تقتل عندنا، ولكنها تجبر على الإسلام، وإجبارها على الإسلام أن تحبس وتخرج في كل يوم فتستتاب ويعرض عليها الإسلام، فإن أسلمت وإلا حبست ثانياً، هكذا إلى أن تسلم أو تموت». بدائع الصنائع ٧ / ١٣٥، وانظر: المرغيناني، الهداية شرح البداية ٢ / ٤٠٦، البلدحي الموصلي، الاختيار لتعليل المختار ٤ / ١٤٩.

كقول الجمهور<sup>(١٠٠)</sup>.

الأمر الثاني: أن مسألتنا في (مَنْ) الشرطية، وما حكمَ عليه الجويني بالشذوذ في (مَنْ) الاستفهامية. إلّا إذا أشرّكهما في الحكم، وهو احتمال بعيد لنصه في أول المسألة على الشرطية.

الأمر الثالث: حكمه على لغة بعض العرب بالشذوذ؛ غير صحيح، وقد خلط إمام الحرمين بين موضعين، الأول: إذا ابتدأنا: منون أنتم؟ منان أنتما؟... والموضع الآخر: إذا حاكينا في السؤال: حضر الرجال. فنسأل: منون؟ فالموضع الأول هو الشاذ ووصفه سيويه بالبعد، والآخر فصيح لم يحكم بشذوذه<sup>(١٠١)</sup>.

بل إن إمام الحرمين نفسه ختم بحثه بأن مذهب الحنفية قد يسوغ وأنه خلاف الأوضح، فقال: «والقول الجامع في هذا أن ما ذكروه - وإن ساغ - فالأوضح غيره، فليس شرطاً معتبراً في تمييز الذكور والإناث، بل هو مما نطق به الناطقون والقانون المتفق عليه ما ذكرناه»<sup>(١٠٢)</sup>.

أما مخصصات العموم فإن الاستثناء هو أصل هذا الباب، هو معيار العموم، فلا يُستثنى إلّا من لفظ عام، وهو من القرائن اللفظية لتخصيص العام<sup>(١٠٣)</sup>، وتحت مسائل منها:

### ١ - الاستثناء الوارد بعد الجمل المتعاطفة

أطال إمام الحرمين في هذه المسألة، وخلاصة ما ذهب إليه: أنه إذا ورد في الكلام جمل متعاطفة ثم ختمت باستثناء فإن العلماء اختلفوا: أيعود الاستثناء على الجمل المتقدمة كلها؟ أم يختص بالجملة الأخيرة؟ فمذهب الشافعي: عوده على الجمل المتقدمة جميعها ما أمكن حيث يكون مساق الكلام واحداً. ومذهب أبي حنيفة: اختصاص الاستثناء بالجملة الأخيرة<sup>(١٠٤)</sup>.

ومن فروع هذا الاختلاف: قوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً وَلَا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَدًا وَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا﴾<sup>(١٠٥)</sup>، فذهب الشافعي إلى عود الاستثناء إلى جميع ما تقدم ومنه قوله: ﴿وَلَا تَقْبَلُوا لَهُمْ

(١٠٠) العلاء البخاري الحنفي، كشف الأسرار ٣ / ٥٨، وقال: «كلمة مَنْ تتناول الذكر والأنثى، والصغير والكبير، لكن المراد منه محتمله وهو الخصوص؛ إذ الأنثى والصغير ليسا بمرادين منه». وانظر: الزركشي، البحر المحيط ٤ / ٢٤١.

(١٠١) انظر: سيبويه، الكتاب ٢ / ٤١٠، ٤١١.

(١٠٢) البرهان ١ / ٣٦٢.

(١٠٣) الجويني، البرهان ١ / ٣٨٠.

(١٠٤) أمير بادشاه، تيسير التحرير ١ / ٣٠٦.

(١٠٥) سورة النور: ٤.

شَهَادَةً أَبَدًا ﴿فَتَقْبَلْ شَهَادَةَ التَّائِبِ مِنَ الْقَذْفِ.

وأبى ذلك أبو حنيفة، وخص الاستثناء بالجملة الأخيرة، فيرفع عن التائب اسم الفسق في قوله: ﴿هُمُ الْفَاسِقُونَ﴾، ولا تُقبل شهادته.

ورفض الجويني المنقول عن بعض أصحاب الشافعي من أن الواو نسقت ما تدخل عليه فتكون مشرّكة ومصيرة جميع ما عطف كالجمله الواحدة، كرأيت زيداً وعمراً، فهذا اقتضى الاشتراك في الرؤية واسترسال الاستثناء.

قال الجويني معترضاً: «وهذا عندي خليٌّ عن التحصيل، مشعرٌ بجهل مورده بالعربية، والتشريك الذي ادعى هؤلاء إنما يجري في الأفراد التي لا تستقل بأنفسها، وليست جملاً معقودة بانفرادها كقول القائل: رأيت زيداً وعمراً. فأما إذا اشتمل الكلام على جمل، وكل جملة لو قدر السكوت عليها لاستقلت بالإفادة؛ فكيف يتخيل اقتضاء الواو التشريك فيها ولكل جملة معناها الخاص بها؟!»<sup>(١٠٦)</sup>.

ثم ذكر أن بعض أصحاب الشافعي أراد أن يحتج بصحة مذهبه بتناقض أصحاب أبي حنيفة لأنهم يقولون: إذا قال الرجل: «نسوتي طالق، وعبيدي أحرار، ودوري مُحْبَسَة، إن شاء الله» فإن هذا الاستثناء<sup>(١٠٧)</sup> يعود على جميع ما تقدم.

وبعد أن نقل الجويني هذا الكلام ضرب أحسن المثل في التجرد لتحقيق البحث، وأنهم لو فرضنا أنهم قالوا بذلك وسلموا به، فليس تتبع تناقضات الخصم مما يقطع بصحة المذهب، فقال: «وما أراهم يسلمون ذلك إن عقلوا، وإن سلموا فمَطَالِبُ القطع لا يغني فيها التعلُّق بمناقضات الخصم وهفواته، فليبعد طالب التحقيق عن مثل هذا»<sup>(١٠٨)</sup>.

والراجح عند إمام الحرمين أنه إذا اختلفت المعاني وتباينت جهاتها وارتبط كل معنى بجملة ثم استعقت الجملة الأخيرة مثوية فالرأي الحق الحكم باختصاصه بالجملة الأخيرة... فكل جملة متعلقة بمعناها لا تعلق لها بما بعدها، والواو ليست لتغيير المعنى وإنما هي لاسترسال الكلام وحسن نظمه والجملة الأخيرة تفصل الاستثناء عن الجملة المتقدمة<sup>(١٠٩)</sup>.

(١٠٦) البرهان ١/ ٣٩١، ٣٩٠. وانظر: التحصيل ١/ ٣٨٠.

(١٠٧) أي: الشرط الذي معناه: إلّا أن يشاء الله.

(١٠٨) البرهان ١/ ٣٩١، ٣٩٢.

(١٠٩) انظر: البرهان ١/ ٣٩٢، قال الإسنوي في الكوكب الدري ٣٨١ «إذا تقرر هذا فمن فروع المسألة ما ذكره الماوردي في الحاوي والرويان في البحر لو قال: عليّ ألف درهم ومائة دينار إلّا خمسين فإن أراد بالخمسين جنساً غير الدراهم والدنانير فيقبل وكذلك إن أراد عوده إلى الجنسين معاً أو إلى أحدهما وإن

وأرى أن اختياره لم يخرج عن مذهب الشافعي؛ ومحل النزاع إذا كان الكلام في سياق واحد وجمل متتابعة على غرض واحد.

## ٢- جواز استثناء الكثير: له علي عشرة إلا تسعة

اتفق النحاة والأصوليون على أنه لا يجوز الاستثناء المستغرق للمستثنى منه، فلا نقول: له علي عشرة إلا عشرة. واختلفوا في استثناء الأكثر، فذهب الحنابلة والباقلاني<sup>(١١٠)</sup> وابن درستويه<sup>(١١١)</sup> إلى أنه لا يجوز استثناء النصف فما زاد - على تفصيل - فلا يقال: له علي عشرة إلا خمسة أو ستة أو تسعة، وتلزمه العشرة لعدم صحة استثناءه.

والكوفيون وأكثر الفقهاء على جوازه، فلو قال: له علي عشرة إلا تسعة. فإن عليه درهماً واحداً<sup>(١١٢)</sup>. قال ابن مالك: «وهو الصحيح»<sup>(١١٣)</sup>، وهو اختيار إمام الحرمين، فقال: «إذا استغرق الاستثناء الجميع كان باطلاً لغواً، واستقر الكلام المتقدم عليه في جميع مقتضاه،

مات قبل البيان عاد إليهما عندنا خلافاً لأبي حنيفة لنا أنه يحتمل ذلك والأصل براءة الذمة فإن عاد إليهما فهل يعود إلى كل منهما جميع الاستثناء فيسقط خمسون ديناراً وخمسون درهماً أو يعود إليهما نصفين فيسقط خمسة وعشرون من كل جنس فيه؟ وجهان».

(١١٠) قال إمام الحرمين في التلخيص ٢ / ٧٥، ٧٦: «قال القاضي رحمته: وكنا على تجويز ذلك دهرًا، والذي صح عندنا أنما منع ذلك وذلك أن العرب كما استبعدت الاستثناء المنفصل عن الكلام في زمن متناول، وفصل متخلل، فكذلك استبعدوا واستقبحو أن يقول القائل: لفلان علي ألف درهم إلا تسعمائة وتسعة وتسعين ونصف درهم. فيعدون ذلك من مستهجن الكلام، ولا ينطق به إلا هازل، وهذا ما لا سبيل إلى جحده، فبالطريق الذي أنكروا انفصال الاستثناء أنكروا ذلك».

(١١١) شرح التسهيل ٢ / ٢٩٣ قال ابن مالك: «واشترط بعض البصريين نقصان المخرج بالاستثناء عن الباقي، واشترط أكثرهم عدم الزيادة على الباقي فلا يجوز على القولين: عندي عشرة إلا ستة، ولا على الأول عندي عشرة إلا خمسة وهو على القول الثاني جائز، وكلاهما جائز عند الكوفيين، وهو الصحيح». وجعل السيوطي في المجمع ٢ / ٢٦٧ المنع هو قول الأكثرين، فقال: «فأكثر النحويين أنه لا يجوز كون المستثنى قدر المستثنى منه أو أكثر، بل يكون أقل من النصف، وهو مذهب البصريين، واختاره ابن عصفور والأبدي، وأكثر الكوفيين أجازوا ذلك، وهو مذهب أبي عبيدة والسيرافي، واختاره ابن خروف والشلوبين وابن مالك». وكذلك ابن الأثير في البديع ١ / ٢٣٦، ٢٣٧ قال: «أكثر النحاة لا يميزون الاستثناء بأكثر من النصف، وبعضهم يميزه».

(١١٢) انظر: تفصيل المسألة في الشيرازي، التبصرة ١٦٨، الغزالي، المستصفى ١ / ٢٥٩، الرازي، المحصول ٣ / ٣٧، الأمدي، الإحكام ٢ / ٢٩٧، شرح تنقيح الفصول ٢٤٥، الأصفهاني، بيان المختصر ٢ / ٢٧٢، السبكي، الإبهاج ٢ / ١٤٨، الزركشي، البحر المحيط ٤ / ٣٨٧، ابن الهمام، شرح فتح القدير ٤ / ١٤٢، وقال الشوكاني: «والحق أنه لا وجه للمنع، لا من جهة اللغة، ولا من جهة الشرع، ولا من جهة العقل». إرشاد الفحول ١ / ٣٦٨.

(١١٣) شرح التسهيل ٢ / ٢٩٣، وانظر: الرضي، شرح الكافية ٢ / ١١٤.

كما يستقر كلام لا يستعقبه استثناء، وإن أبقى الاستثناء شيئاً - وإن قل - نفذ وبقي ما أبقاه الاستثناء».

يعني أننا لو قيل: له عليّ عشرة إلّا عشرة؛ فإنه يلزمه العشرة كاملة، كلاً استثناء. قال: «وذكر القاضي أن شرط صحة الاستثناء أن يكون مضمونه أقل من نصف المستثنى عنه، ولم يتمسك إلّا باستبعاد لا يليق بمنصبه التعلق بمثله، فقال: إذا قال القائل: لفلان عندي عشرة إلّا تسعة وخمسة أسداس وخمسة حبات؛ عدّ ذلك من الهزء وعد صاحبه ملغزاً، فالاستثناء لاستدراك قليل بالإضافة إلى المذكور أولاً».

ثم شرع في الرد عليه؛ بأن كلامه عري عن الدليل، وموصوف بالتهويل على المخالف من غير تقديم بينة، وأن من قال الكلام السابق لم يخطئ، نعم الأحسن له الاختصار، ولا إنكار على صحة ذلك لغة<sup>(١١٤)</sup>.

### ٣- حمل (إلّا) على (غير) والعكس

المقرّر في علم العربية أن جملة الاستثناء إذا كانت موجبة تامة وجب نصب ما بعد (إلّا) على الاستثناء. وأن (غير) تأخذ إعراب ما بعد (إلّا)، فنقول: جاء القوم إلّا زيداً، وجاء القوم غير زيدٍ.

واختار الجويني وجهاً آخر جائزاً، وهو النعت بـ(إلّا) في قولنا: جاء القوم إلّا زيدٌ، وقال: «وهو فصيح منطوق به»، وحمل عليه قوله تعالى: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلَهُ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾<sup>(١١٥)</sup>، وقول الشاعر<sup>(١١٦)</sup>:

وكلُّ أخ مفارقُه أخوه لعمرُ أبيك إلّا الفرقدان  
وهو في ذلك متابع لسيبويه، فقد بوب في كتابه: «باب ما يكون فيه إلّا وما بعده وصفاً بمنزلة مثل وغير»<sup>(١١٧)</sup>.

وعلل الجويني صحة ذلك بقياس النظير، فكما أخذت (غير) -وأصلها النعت- إعراب ما بعد (إلّا) -وأصلها الاستثناء- فإنه ما بعد (إلّا) يجوز أن يأخذ إعراب (غير) فكلاهما أصل في بابه، فجاز أن يتعاقبا في المعنى والإعراب، قال: «وإنما يسوغ ذلك لأمر

(١١٤) البرهان ١/ ٣٩٦، وانظر: الاستغناء ٥٣٦ - ٥٤٦.

(١١٥) سورة الأنبياء: ٢٢.

(١١٦) من الوافر، لعمر بن معدى كرب، انظر: سيبويه، الكتاب ٢/ ٣٣٤، واستشهد به الكوفيون على مجيء إلّا بمعنى الواو. انظر: ابن الأنباري، الإنصاف، ١/ ٢١٦.

(١١٧) ٢/ ٣٣١.



نحن ننبه عليه فنقول: من قولهم في اللغة الفصيحة: جاء القوم غير زيد. فينصبون غير على الاستثناء، ويأخذون نصب (غير) مما ينتصب بـ(إلا) في قولهم: جاء القوم إلا زيداً. فـ(غير) يدخل على ما يعمل فيه (إلا)، ويجوز أن يقال: جاء القوم غير زيد. أجروا (غير) نعتاً للقوم، والتقدير جاء القوم المغايرون لزيد، ثم لما أدخلوا (غير) على حكم (إلا) أدخلوا ما بعد (إلا) في لغة على (غير) في مذهب الصفة، فقالوا: جاء القوم إلا زيد<sup>(١١٨)</sup>.

فأصل معاني (إلا) الاستثناء، وقد يوصف بها وما بعدها، وهي غير متمكنة في الوصفية، وليس كل موضع تصلح فيه (غير) تصلح فيه (إلا). وكذلك (غير) الأصل فيها النعت، وقد يستثنى بها، وليس كل موضع تصلح فيه (إلا) تصلح فيه (غير)<sup>(١١٩)</sup>. فجعل الجويني المسألة من باب حمل معنى النظيرين كل على الآخر فيما هو أصل فيه.

والفرق بين الاستثناء والنعت في «جاء القوم إلا زيداً» أن الاستثناء ينفي عن زيد المجيء. أما «جاء القوم غير زيد» فالمعنى: القوم الذين هم غير زيد، أي: هذه صفتهم، مع السكوت عن مجيء زيد أو نفيه<sup>(١٢٠)</sup>.

### □ خاتمة

بعد هذه الدراسة الموجزة لبعض قضايا النحو والدلالة عند إمام الحرمين الجويني؛ فإنه يمكن عرض أبرز النتائج التي توصل إليها البحث في النقاط التالية:

أولاً: برزت شخصية الجويني الاجتهادية في الفقه والأصول في القضايا النحوية؛ من حيث التعليل وبيان الحكمة، وأثر الدلالة النحوية على مسائل الفقه والأصول.

ثانياً: كان الجويني وقافاً عند اتفاق أهل العربية، ويسميهم أهل اللسان في أكثر من موضع، ولم يمنعه ذلك من الاختيار من أقوالهم والرد على المخالفين.

ثالثاً: ظهر جلياً تعظيم الجويني لسيبويه، ولكنه أخطأ في النقل عنه في بعض المسائل، وقد ذكرت بعضها في ثنايا البحث، وقد أشار الزركشي إلى أن أبا الحسن بن خروف صنف رسالة في أخطاء نقل الجويني عن سيبويه<sup>(١٢١)</sup>.

رابعاً: الفكر النحوي في كتابه البرهان أظهر منه في كتابه التلخيص، ولعل سبب

(١١٨) البرهان ١ / ٣٨١، ٣٨٢.

(١١٩) القرافي، الاستغناء في أحكام الاستثناء ٣٣١ - ٣٣٤، ابن هشام، مغني اللبيب ٩٨، ٢١٠.

(١٢٠) انظر: القرافي، الاستغناء ١٣٩.

(١٢١) البحر المحيط ٤ / ١٥٤.

ذلك أن البرهان كتابه المستقل، بخلاف (التلخيص) الملخص من كتاب التقريب والإرشاد للقاضي الباقلاني.

خامساً: نقل كثير من الأصوليين بعده آراءه اللغوية، كالإسنوي والتاج السبكي، والزركشي. بل نقل عنه من النحويين: ابن الحاجب والمرادي وابن هشام والصفدي... وغيرهم.

سادساً: لم يقتصر نظر الجويني النحوي على باب واحد في الأصول، بل إنه حرص على بيان اختياره في كل مسألة مشتركة بين العلمين.

سابعاً: إن أهم ما يوصي به البحث: أن يُسند إلى أحد طلاب الدراسات العليا تتبع المسائل النحوية واللغوية في كتاب الجويني الفقهي الكبير (نهاية المطلب في دراية المذهب)<sup>(١٢٢)</sup>؛ فيصنفها ويدرسها ويقارن بين نظيره وتطبيقه اللغوي.

ويوصي أيضاً بالبحوث المقارنة بين أئمة الأصول مختلفي المذاهب الفقهية، ورصد الاجتهاد النحوي عندهم، من حيث المنهج والاستدلال وأثر ذلك في مذاهبهم.

(١٢٢) ويقع في تسعة عشر جزءاً بالإضافة إلى جزء الفهارس.

### في التظنُّن..<sup>(١)</sup>

بول ريكور منازعًا لفلاسفة الشبهة

الدكتور عبد الرزاق بلعقروز\*

#### □ فاتحة الإشكال

لم يكن الوعي الفلسفي المعاصر يصحو ويفكر في إمكان شقّ دروب أخرى من التفكير في حقبة هيمنة إرادة التظنُّن، التي أمسكت بروح الفكر وأضحت بمفردة ميشال فوكو نظامًا معرفيًا وبنية لا شعورية ترسم خطوط الفكر ونواتج التفلسف.

إذ هيمنت التظنُّنية ليس على الخطاب الفلسفي فقط، وإنما امتدّت لكي تتمظهر في عناصر الثقافة برمتها: في الفن وفي الأخلاق وفي السياسة وراهنًا في الصحافة، هذا الامتداد يجد مبرّره في جذرية النقد وإقامته في المناطق الخضراء للفكر الفلسفي، والمقصود بالمنطقة الخضراء: قيم الفكر الفلسفي وأدواته الرّاسخة كالقول بإمكانية بلوغ الحقيقة، وقدرة العقل على استكناه جوهر

\* أستاذ فلسفة القيم بجامعة سطيف ٢ - الجزائر. البريد الإلكتروني:

abderrezak19@yahoo.fr

(١) هناك من يستخدم كلمة التّشكك أو الارتياب إلا أنّنا أثّرنا استخدام كلمة التظنُّن لجريانها على عادات اللغة العربية في التعبير والتبليغ.

الحقيقية القُصوى، وقيمة المعرفة، وسمو نظام القيم الأخلاقي.

إن الخيط الناظم الذي يحكم ويوجه قلق التظنن أو ممارسة الشبهة هو الأحكام المسبقة لعصرهم، هذه الأحكام هي التي وجهت تفكيرهم وفرضت نمط الحقيقة التي بها يواجهون.

من هنا فإن لحمة الأسئلة التي نفكر من خلالها هي: كيف قرأ ريكور فلسفة التظنن أو الشبهة؟ ما هي دلالات فلسفة الشبهة؟ هل ثمة فواصل ومسافات ممكنة وفعالية بين الارتياح كأفق في التفكير وبين الاعتقاد كنسق يوصف بالانغلاق؟ ما هي حقيقة الصلة التي عقدها ريكور مع نيته باعتباره الأب المفصلي للتظنن؟ ما هي الدروب التي يسلكها ريكور في استشكال الحقيقة والمعرفة والارتياح؟

### □ أولاً: فلسفة التظنن وتهديم الوعي

ثمة لفظة منهجية مهمة من الأجدى الإشارة لها، هي أن فلسفة التظنن أو الارتياح أو أية فلسفة تسلك مسلكها لا تستأهل هذه التسمية إلا بعد أن تلامس «المنطقة الخضراء في الفكر الفلسفي»، وهي منطقة تتحصن داخلها ثوابت الفكر الفلسفي وأسس منهجية التي بها يجري الفهم والتأويل.

ومقصداً من هذه اللفظة هو الإبانة كيف أن التظنن لا يتسمّى بهذا الاسم، إلا بعد أن يقوم بنقد هذه اليقينيّات المؤسسة لإرادة الفعل الفلسفي، والتشريع لأفق النسيان والحدود وشطب أية إحالة نحو الحقيقة كقيمة ومعيار.

وبالنسبة إلى ريكور، فإنّ فلاسفة الشبهة والتظنن الذي نازعهم هم توالياً: (نيتشه، فرويد، ماركس)، فهؤلاء الثلاثة هم فلاسفة الشبهة أو التظنن، وريكور يقابل بين نمط التأويل لدى هؤلاء الذي يسمي تفكيرهم بمدرسة الشبهة وبين الأفق الذي ينخرط فيه هو: أي التأويل باعتباره جنّي للمعنى وإحياء، إنهم فضلاً عن معارضتهم لفينومينولوجيا المقدس، يُبصر فيهم ريكور صيغة سلبية أي «النظر إلى الحقيقة باعتبارها كذباً»<sup>(٢)</sup>.

والقول بأن أصل الحقيقة هو الكذب والوهم، يستتبع منهما القول أيضاً بزيغ الوعي وإنكار التطابق بين هذا الوعي وموضوعه، إنهم يمضون إلى القلب نفسه من الحصن الديكارتّي، أي لحظة الشك في الوعي الديكارتّي.

(٢) بول ريكور، في التفسير محاولة في فرويد، ترجمة: وجيه اسعد، دمشق: أطلس للنشر والتوزيع، ٢٠٠٣، ص ٣٧.

«فإذا كان ديكارت قد انتصر بالشك على الشيء عن طريق بديهية الوعي، أما هم، فقد انتصروا بالشك على الوعي عن طريق تفسير المعنى. ويعد الفهم انطلاقاً منهم، تأويلية لم يعد البحث عن المعنى، من الآن فصاعداً، تهجية لوعي المعنى، بل إنه صار في تفكيك التعابير»<sup>(٣)</sup>.

ويمكن لنا أن نخصّص بالإشارة هنا إلى نمط التأويل الذي أرساه نيتشه بشكل خاص، نتلوه بعد ذلك بمستبغات هذا التأويل الجذري والعنيف للحقيقة، لنرسم بعدها التصور الذي رأى ريكور أنه جدير بالفكر وخليق الاهتمام به.

## □ ثانياً: فلسفة التّظن وتدمير الحقيقة: في متاهات نيتشه

### أ- تدمير الحقيقة

إنّ التصور الذي جرى ترسيخه في الذاكرة والفكر والممارسة، وضمن حقول المعرفة الغربية منذ بارمينيدس وأفلاطون هو تأسيس عهد الحقيقة المطلقة والثابتة والكلية في الفلسفة كما في الميتافيزيقا وحتى في فروع المعرفة العلمية.

«إلا أن نيتشه يعتبر هذا التصور وهمًا وخطأً وكذباً مرتبطاً بحاجة الإنسان إلى البقاء كنوع حيواني، فليست الحقيقة الثابتة إلا وسيلة بين أيدي الإنسان وليست غاية تعرف لذاتها... وليست الحقيقة العلمية في نظر نيتشه أكثر قيمة ولا أكثر موضوعية ولا أكثر تطابقاً مع الواقع من الحقيقة الفلسفية. فإن نقد نيتشه موجه إلى الحقيقة العلمية والحقيقة الفلسفية والميتافيزيقية معاً؛ لأن العلم في نظر نيتشه يواصل العمل الذي قامت به الميتافيزيقا ويخضع إلى نفس المبادئ المثالية»<sup>(٤)</sup>.

إن القول بأن الأشياء لديها طبيعة في ذاتها تمثل تسليمي أو دوغمائي؛ لأن نيتشه يصل وصلًا شديدًا بين الظواهر التي نريد معرفتها، وبين ما تعنيه نحن لنا، وهذا تحديدًا ما يصطلح على تسميته بالمعرفة، والفلاسفة الذين اعتقدوا بوجود الحقيقة المطلقة، وإمكانية إدراكها وإسكانها في العوالم المفارقة معبّؤون ضد المظاهر «ولديهم رأي مسبق تجاه المظاهر، التغير، الألم، الموت، الجسد، الحواس، اللامعقول، إنهم يعتقدون في المعرفة المطلقة، المعرفة من أجل المعرفة، الوحدة بين الفضيلة والسعادة، في إمكانية معرفة الأفعال الإنسانية

(٣) ريكور، صراع التأويلات، ترجمة: منذر عياشي، بيروت: دار الكتاب الجديد المتحدة، ٢٠٠٥، ص ١٩٢.

(٤) رجا العتيري، الحقيقة عند اليونانيين القدماء وعند نيتشه، مجلة الجمعية التونسية للدراسات الفلسفية، ص ٣٩.

وغاياتها...»<sup>(5)</sup>.

وهذه المواصفات التي لا يستسيغها ذوق الفيلسوف الميتافيزيقي كالآلم والموت والجسد من منظور نيتشه، إنما تجد منبتها الأصلي في كراهية هذا الفيلسوف للصيرورة وحقده عليها، فضلاً عن إيمانه بتضاد القيم<sup>(6)</sup>.

إن المعرفة في المعجم النيتشوي ليست كما توهم فلاسفة الثبات مجردة وبريئة، فضلاً عن أنها لا تعني بالضرورة ما هو ضد الأخطاء؛ فهي على التحقيق «تأويل؛ استثمار لمعنى، فهي في أغلب الحالات لا تشرح؛ إنما تأويل جديد لتأويل قديم أضحي غير صالح ولا منتفع به»<sup>(7)</sup>.

إن المنطلق الأساسي الذي تشتق منه فلسفة نيتشه مفاهيمها؛ هو أن القيم بما فيها الحقيقة كقيمة، هي في الأصل تأويلات أدخلها الإنسان على الأشياء، هذا ما يقتضي الإقرار بأن الدلالات جميعها نسبية تختلف باختلاف المنظور المؤول لنص العالم، إنها دلالات تحايتها إرادة القوة، أو هي أثر لها.

وإن الأدهش في تاريخ الفلسفة رؤية ونسقاً، هو ظاهرة النسيان لمشكلة الحقيقة بما هي مفعول لإرادة القوة، هذا النسيان لمشكلة الحقيقة وتحديد مهمة وماهية الفلسفة بالاعتماد أساساً على معرفة الحقيقة رسخ فكرة جوهرانية الحقيقة؛ فتمثلتها نظم المعرفة الفلسفية في صيغ مختلفة: فهي مثل أفلاطون الخالدة، أو إدراكها في شكل معيار تطابق فيه الأذهان مع الأعيان بخاصة مع توما الإكويني، أو أنها يقين ذاتي ينتجه الكوجيطو (ديكارت) أو مع الإغلاق الفلسفي لهيجل الذي تمثلها في المطابقة بين (العقلاني والواقعي).

فكانت النتيجة المحتومة لذلك النسيان، أن طمست تماماً كل مساءلة فلسفية إرتيابية أو نقدية بخصوص قيمة الحقيقة ومعنى إرادة المعرفة الباحثة عنها، فجعل الفلسفة إذن لا تتفكر بمحمل تاريخها، مع اللحظة الهيجلية بالأخص، إلا كحركة جدلية موسوعية هي نازعة قسراً، من أفلاطون إلى هيجل نفسه، نحو غاية عليّة وشمولية تتمثل في التجلي العيني للحقيقة المطلقة، والتحقق الفعلي لجوهرها في أفق العلم المطلق وفي صلب التاريخ الكوني. ومهما يكن من أمر، فإن الحقيقة قد أمست بنظر الفيلسوف الميتافيزيقي السلطة العليا،

(5) Nietzsche, La volonté de puissance tom 1, Trad.G. Bianquis, N R F Galimard, 1948 P45.

(6) Nietzsche, Le crépuscule des idoles, La «Raison» Dans La philosophie- trad Henri Alber Mergvre de France Paris § 1p 125.

(7) Ibid, §197 P 99.

والقيمة الفضلى والوثن المعبود والإله المقدس الذي لا يطاله الشك أو النقد إطلاقاً<sup>(٨)</sup>.

والفلسفة التي شرّعت لنفسها مهمة البحث عن الحقيقة بتجديد كافة الأنظمة المعرفية والملكات التفكيرية، واقعة لا محالة في مشكلة نسيان هذا البدء، والانسحاق خلف هذه الإرادة ومراكمة الآراء حولها، فهي التي حكمت مجموع تصوّرات الفلاسفة وحرّكت جل مناهجهم ووجّهت كامل تاريخهم.

الفلسفة لم تنتبه إلى المفاعيل الخفية والعكسية التي كانت تعمل في الخفاء، وتخرق في صمت تام مجمل تاريخها، وتستبعد مشكلة الحقيقة كعنصر مطرود ولا مفكر فيه ومُتناسى القول في كنهه، إنه على ما يبدو موعداً للأسئلة وعلامات الاستفهام، لأن إرادة الحقيقة التي تكلم عليها الفلاسفة بإجلال حتى لدى فلاسفة العصر الحديث، يتمّ التوقف معها لدى نيتشه للسؤال عن منبت هذه الإرادة وما هي الشروط الحيوية والنفسية التي جعلتها ممكنة؟ وهذا السؤال نفسه ليس سوى صراط نحو سؤال آخر أكثر عمقاً؛ إنه استشكال قيمة هذه الإرادة والارتياب منها والتبرّم من أمرها؟

من هنا وجب التمييز بين حقتين مهمّتين في قراءتنا لظاهرة الحقيقة: حقبة معرفة الحقيقة التي تنتسب إجمالاً إلى حقبة الميتافيزيقا التي تتأسّس مع أفلاطون لتشرف على نهايتها مع هيجل، بينما تنتمي مشكلة الحقيقة إلى التفكير الآخر الذي هو تفكير يسعى إلى القطع مع نمط التمثيل الميتافيزيقي للحقيقة، فيراهن أساساً على قلب الفلسفة رجاء فتح أفق جديد أو إحداث قطيعة مع نمط الخطاب الميتافيزيقي للحقيقة، توسّلاً بالمنهج الجينيالوجي الذي يحيل الأفكار والقيم إلى شروطها الحيوية ورهاناتها المصلحية المنتجة لها.

وبناء على هذا، فإننا نشعر في رصد الحقبة الأولى أي حقبة معرفة الحقيقة؛ وذلك بدءاً بالتأسيس الأفلاطوني وانتهاء بالإغلاق الفلسفي مع هيجل، أو من البحث عن الحقيقة إلى مساءلة إرادة الحقيقة بمنهج نفسي يحلّل المعرفة ويكشف طبيعة القوى التي تملكها وتعبّر عن نفسها فيها.

## ب- المعرفة بما هي تأويل

إنّ العالم استحال لدى نيتشه نصّاً متعدّد المنظورات، ومعدوم فيه الثبات الذي يضاد الصيرورة، وكيف أن القول بالصيرورة الوجودية يؤدّي إلى الإفضاء إلى تأويل لا متناهية

(٨) يوسف بن أحمد، منظورية الحقيقة عند نيتشه، الفكر العربي المعاصر، بيروت: مركز الإنماء القومي، العدد ١٠٣-١٠٢، ١٩٩٨، ص ٤٩.



لا يحكمها نظام أو منطق ولا تتجه سيرورتها إلى غائية معينة، وانكشفت المعرفة باعتبارها منظوراً مخصوصاً أو شبكة من العلاقات والعلامات ينظم بها المؤول العالم، وينتقي منه ما يُبصر فيه محققاً لحاجاته الحيوية المتواجدة في بيئة صراعية معقدة وفي شروط وجودية مخصوصة.

وإذا كان الأمر هكذا؛ فإن المراهنة الحية هي إخراج المعرفة لنص العالم من سوابقها المعرفية، ومن نسق العناصر التقليدية لنظرية المعرفة كالذات والموضوع والمقول والمحسوس، وإسكانها تجربة التأويل والتقييم، حيث تبدى باعتبارها أثراً لإرادة القوة أو علامة عليها.

وقبل استشكال قضية المعرفة بما هي تأويل؛ فإن مقام التحليل يستوجب التنبيه إلى أن مفردة التأويل تجر وراءها تاريخاً، وأن دلالتها في المعجم النيتشوي مخصوصة؛ لأن التأويل بالمعنى الذي طوره نيتشه يختلف عن مناهج التأويل التقليدية بخاصة في المجال الديني، أن تتخذ -أي هذه المناهج- من اللغة منطلقها الخاص، وتشاركاً مع عائلة من المفاهيم الأخرى التي تتساق معاً في المهمة، فيشكل «الفهم والتأويل Interp والترجمة والتوضيح Expli شروط كل ممارسة للغة، وذلك مهما كان ثمة تقنيات خصوصية يمكن تنميتها. وليست اللغة، في نهاية المطاف مما يمكن رصده، فنحن نشارك فيها ونتقاسمها وهي تكوننا. ثم إنها تتيح لنا أن نتفاهم وحتى حول خصوماتنا؛ تلك هي وظيفتها الأولى، بيد أنه ينبغي التمييز بين التأويلية العفوية باللغة العادية والتأويلية العاملة التي تعيد بناء اللغة، وتنقي أساليبها حتى تجعل منها فناً، وهذه التأويلية العاملة تاريخ ولها أشكال متنوعة»<sup>(٩)</sup>.

وهذه التأويلية العاملة -كما سبق الذكر- مفرداتها (التعبير والشرح والترجمة) ذات قرابة معنوية؛ تشير إلى استخدام تقنيات لغوية ومنطقية ورمزية وبلاغية من أجل البحث عن معنى متوارٍ خلف النصوص أو كشف حقيقة ما، ويجري تطبيق هذه الإجراءات على النصوص قصد تحليلها وتفسيرها وإبراز القيم التي تختزنها والمعايير التي تحيل عليها.

ولم يعرف التأويل تحولاً رمزياً عن دلالاته الأصلية هذه إلا مع سبينوزا في كتابه رسالة في اللاهوت والسياسة، فبعد أن كانت هناك هيمنة لرجال الدين عن طريق المراتبية الهرمية، واحتكار المعيار التأويلي في تفسير الكتاب المقدس، وجّهت اللحظة السبينوزية الشك والارتباب إلى أنماط التأويل الديني ودعت إلى أعمال العقل والثقة في أحكامه وقوانينه، وهذا ما عناه سبينوزا في قوله: «إنني لا أستطيع أن أكنم دهشتي البالغة عندما أجد أحداً

(٩) روبنر روكاتز، تحولات التأويلية، بيروت: مجلة العرب والفكر العالمي، العدد ٩، شتاء ١٩٩٠، ص ٤٧.

يريد إخضاع العقل، هذه الهبة العليا، وهذا النور الإلهي، لحرفٍ مائت استطاع الفساد الإنساني تحريفه، وعندما أجد أحدًا يعتقد أنه لا يرتكب جرماً حين يخطّ من شأن العقل، وهو الوثيقة التي تشهد بحق على كلام الله، ويتهمه بالفساد والعمى والسقوط، على حين يجعل من الحرف المائت، وصورة كلام الله صنماً معبوداً، ومن ثمة يعتقد أن أشنع الجرائم هو وصف هذا الحرف بالصفات السابقة»<sup>(١٠)</sup>.

ونيتشه بالرغم من هجومه على سبينوزا في إشكالات أخرى، إلا أنه يبدو أنه استفاد من درس التأويل لديه.

إن التأويل لدى نيتشه لا يهدف إلى البحث عن الحقيقة الأصلية المتوارية خلف النصّ من أجل إنارتها، وإنما تصبح القراءة كشفًا لما لا يود النص البوح به، والإمسك عمّا يقوله النص والخروج عن مدلولاته وإحالاته بالبحث عمّا يسكت عنه ولا يقوله وكشف الأعباء في إخفاء ذاته وسلطته، فكل تأويل يخلق حقيقة المعنى الذي ينسبها إلى نص العالم، وتكون الفعاليات الإنسانية المتنوعة وأنماط الحياة تأويلًا له «أي لنص العالم».

وهكذا فإن التأويل لا يُفضي إلا إلى تأويل أخرى، وينتج نصوصًا أخرى ليس من مهمتها الوفاء للنص الأصلي، وإنما خلق نصوص أخرى تقتضي بدورها تأويلًا.

إن نيتشه يدعو الأفكار والممارسات وأنماط الحياة يدعوها تأويلًا، وهذا بسبب الإمكانية المتواصلة لهذه العملية، أي العملية التأويلية، وبسبب أن أية رؤية للعالم تستبطن تأويلًا للحياة بواسطة الحياة نفسها، فهي تفترض وتُفصح عن مصالح وقيم معيّنة أو تقويات من منظور مخصوص، ولما يُسمّى نيتشه هذه الأنماط الوجودية تأويلات فلكي يثير الانتباه إلى أنها ليست متجردة عن ذاتيتها وأنها ليست موضوعية، والمعرفة العلمية الموصوفة بالموضوعية لا تُستثنى من هذه القراءة، لأن نيتشه يدعو العلم تأويلًا «ولا يعتبره معرفة موضوعية بالواقع»<sup>(١١)</sup>.

وهو على العكس، أي العلم لا يفسّر وإنما يؤول، «ويمجد هذا النمط من التأويل مبرراته في أن هناك أصنافًا من الناس مختلفة، لا يمكنهم أن يعيشوا بأفكار وقيم واحدة تصوغ أنماط الحياة في قالب واحد، فالوجود من التكثر والتنوع والاختلاف والتناقض بها يتعذر حصول هذه الصياغة المتجذرة في غريزة الرهبة من الصيرورة.

هكذا إذن يتبدّى لنا التأويل لدى نيتشه في مستوى البرنامج الفكري أنه فن التفكير

(١٠) سبينوزا، رسالة في اللاهوت والسياسة، بيروت: دار الفارابي، دار التنوير، ٢٠٠٥، ص ٣٥٧.

(11) Gianni Vattimo, Introduction à Nietzsche, Op Cit p 42.

خارج الأطر الميتافيزيقية الموروثة، بخاصة في تظاهراتها الدينية والأخلاقية التي حوّلت التأويل إلى «فن القراءة المريضة»<sup>(12)</sup>، وإمعاناً منه في الاستناد إلى آلية الدمج بين الفيلولوجيا والتأويل من أجل تحقيق مقاصد القراءة الجينالوجية يرى نيتشه «أن الطريقة التي يؤوّل بها اللاهوتي... هي دائماً طريقة تحكّمية، بحيث تجعل الفيلولوجي فاقد الصبر مجنوناً»<sup>(13)</sup>.

ومنظورية الحقيقة تبعاً لهذا؛ تتأسّس على التأويل، فهو الضمانة المركزية الذي يمنح لها مشروعيتها، وتدفع غرائزها من أجل معرفة العالم وإعادة تأويله للحفاظ على الحياة وانطلاق قوتها، يقول نيتشه: «إذا كان هناك من معنى لكلمة معرفة، فإن العالم قابل للمعرفة، لكنه قابل للتأويل بطرق متنوّعة، وليس له معنى واحد جاهز فيه، إنما له معانٍ غير متناهية، هذا ما ندعوه بالمنظورية perspectivisme»<sup>(14)</sup>.

وإمعاناً منه في التوهين من إرادة المعرفة بإرجاعها إلى أصولها الحيوية وصيغتها التأويلية للعالم المندرجة في إطار الصيرورة، يقول نيتشه وبملء السخرية «ما المعرفة في التحليل الأخير؟ إنها تأويل؛ استثماراً للمعنى، فهي في أغلب الحالات لا تفسر؛ إنّها تأويل جديد لتأويل قديم أضحى غير صالح ولا منتفع به، ولم يعد سوى مجرد علامة، لا توجد هناك حالة واقعية، كل شيء في سيلان، يستحيل المسك به، والأكثر دواماً هي آراؤنا»<sup>(15)</sup>.

وكان الصيرورة هي الثابت الوحيد في وسط عالم لا يعتد بالنظريات الكبرى والتأويلات الشاملة، وهذه خطوة حاسمة خلع فيها النسبية والسيولة المعرفية على الحقيقة الموضوعية والذات المدركة، وبهذا فإن ما بالمعرفة أو بالحقيقة وما يختزن داخلها هو منظور وحسب، لا يتماثل مع الواقع أو يقترب منه، وإنما هو علامة أو أثر على إرادة القوة التي تنجح في فرضه، والنجاح في فرضه يعني أنه حقيقي.

فالمعرفة وفقاً للتأويل النيتشوي لا تسكنها الماهيات والجواهر ولا تحركها المبادئ والغايات، فضلاً عن الأشياء لا معاني لها في ذاتها؛ فالمعاني والدلالات تفرضها إرادة القوة بما هي منظور مخصوص وأثر لرغبات الكائن الإنساني.

وبهذا تنهدم المفاهيم القبلية والأطر السابقة على التجربة التي تقوم فيها الذات العارفة بتنظيم معطيات الواقع الحسي كيما ترتقي إلى مرتبة المعرفة، فالذات العارفة بما هي

(12) Nietzsche, Aurore Op Cit § 84 p 95.

(13) Nietzsche, L'antéchrist, Op.Cit §52 p323.

(14) Nietzsche, La volonté de puissance tom 1, Trad.G. Bianquis, Op Cit §133 p 239.

(15) Ibid §197 p99.

سلطة نظرية مركزية إن هي إلا لحظة من لحظات الصيرورة، ونقطة في مسار تأويلي توهم الفيلسوف سلطتها النظرية وقدرتها على توحيد المتنوع أو على التفكير بنحو قبلي، وأمام هذا كله «أن لا وجود لوقائع، إنما كافة ما يوجد تأويلات فحسب... والذات ليست شيئاً معطى أبداً، إنما هي مفهوم مضاف ومفترض Surajoutée, Supposée، هل ينبغي علينا أن نفترض المؤول وراء التأويل؟ إذن هذا شعر وافترض»<sup>(١٦)</sup>.

وتحدّد الصلة بين المنظورية والتأويل بناء على ما جاء في الكلام المذكور، بالصلة الحميمة والمتبادلة، لأنه «إذا كانت المنظورية تحيلنا بصورتها الفضائية إلى المواطن المتعددة التي يتمركز بها الأفراد في العالم، فإن التأويل بصورته المعرفية يحيلنا إلى المعاني المختلفة التي ينتجها أولئك الأفراد من منظورات مختلفة طبق قراءتهم المتنوعة لنص العالم، تعددية التأويل تستجيب لتعددية المنظور... النص هو أفق منفتح يحتضن كل التأويلات الممكنة، وتشقه صراعات عنيفة بين الإرادات المختلفة التي تريد كل واحدة منه أن تفرض تأويلها الذاتي بدعوى أنه هو الذي من منظورها الخاص، يكون الحقيقة الوحيدة لنص العالم»<sup>(١٧)</sup>.

ولما كان التأويل هو منبع المعاني والقيم والدلالات؛ فإن وظائفه يمكن إحصاؤها في المحدّدات المتوالية:

أولاً: تنظيم فوضى العالم وإعادة تشكيلها بعد هيمنة المنظورات الميتافيزيقية على التفكير وتثليج رحابة الحياة والوجود في مفاهيم نظرية أصولها منحطة ومنابعها حقد على الصيرورة وتوهم بتضاد القيم، ولما كانت غريزة المعرفة تجد أصلها في نهامة الكائن للتملّك والغزو، فإنها برجة وتخطيط وتنظيم وتوزيع منتقى ومرغوب فيه؛ تنفذه إرادة قوة بواسطة المقولات والمفاهيم بما هي وسائل لإعداد العالم أو فرض قدر من الفوضى والشكل من أجل العيش فيه والمحافظة على الذات وانطلاق إرادة القوة، وهنا تتداخل المعرفة بالمصلحة تداخلاً حميمياً أو يندمج الفكر بالحياة؛ أما «المعرفة من أجل المعرفة فهي آخر فخ تنصّبهُ الأخلاق، وفيه يقع المرء في أحابيلها من جديد»<sup>(١٨)</sup>.

ثانياً: بعث الحياة في المنظورات التي تتصارع في مهمة تأويل العالم السائل؛ حيث تنطلق كل إرادة قوة مخصوصة من مركز تأويلي مخصوص من أجل هيمنة تأويلها على التأويلات الأخرى، أو من أجل خلق العالم على صورتها، «وهذا يعني أن للطبيعة بذاتها تاريخاً، وتاريخ شيء ما هو، عموماً، تعاقب القوى التي تستولي عليه، وتعايش القوى التي

(16) Ibid, §133 p 239.

(١٧) يوسف بن أحمد، منظورية الحقيقة عند نيتشه، مرجع سابق، ص ٦١.

(18) Nietzsche, Par-delà le bien et le mal, Op,Cit § 64 p 151.

تصارع من أجل الاستيلاء عليه، والموضوع ذاته والظاهرة ذاتها، يتبدل معناهما وفقاً للقوة التي تستحوذ عليهما، والتاريخ هو تغير المعاني، أي تعاقب ظاهرات إخضاع عنيفة إلى هذا الحد أو ذاك... والمعنى إذن مفهوم معقد، فهناك دائماً تعدد في المعاني، كوكبة أو مركب من التعاقبات... كل إخضاع، كل سيطرة، إنما تعادل تفسيراً أو تأويلاً جديداً<sup>(١٩)</sup>، وتعكس حقيقة مختلفة تحيا في بيئة متناحرة، وهذا لأن «منهج الحقيقية لم يبتكر لبواعث الحقيقة، لكن من أجل دوافع القوة والهيمنة»<sup>(٢٠)</sup>.

ثالثاً: خلق المعنى وإبداع إمكانات جديدة للحياة، وخلق المعنى بما هو النشاط الجوهري للحياة في حركة تدفقها وسيلانها الأبدي، لا تتحدد وجهته نحو معراج المعاني والمثل العقلية، أو كارتداد نحو الذات من أجل اكتشاف ملكات جديدة، لأنه لا وجود لنص يكون منطلقاً للتأويل. إن إرادة القوة هي خالقة المعاني والقيم بصورة حرة وعفوية وليست مكتشفة لها. من هنا تتبدى لنا الصلة الحميمة بين التأويل والمنظورية وإرادة القوة، بما يجعل من مواصفات المعرفة والحقيقة الاعتقاد والقيمة والمنفعة.

### □ ثالثاً: من ضيق الارتبابية إلى سعة الطموح الأنطولوجي

قبل الكلام في الدروب التي رسمها بول ريكور للانعطاف نحو الإيمان والحقيقة واستعادتها بعد هيمنة ثقافة الجحود والنسيان، يشير ريكور إلى لفظة منهجية مهمة في تأوله لفلاسفة الشبهة في مساءلتها للوعي، إذ يستحضر المفهوم الهيدجري للهدم، الذي لا يرى بأن مجرد موقف سلبي، وإنما هو موقف حيوي وإيجابي، ذلك أن التهديم هو مرحلة جديدة في كل بناء.

وهذا ما نلمسه في رؤية فكرة تهديم الوعي لدى فلاسفة الارتباب؛ إذ إن هجومهم على الوعي لم يكن هجوماً لاغياً، وإنما إرادة توسعة دائرة الوعي؛ «وهؤلاء الثلاثة هم بعيدون عن أن يشنعوا بالوعي؛ إذ يتطلعون إلى توسيعه، فما يريد ما ركس، هو تحرير التطبيق العملي praxis، عن طريق معرفة الضرورة، ولكن هذا التحرير لا ينفصل عن امتلاك الوعي، الذي يرد بانتصار على خداع الوعي الزائف، وما يريد ما يريته هو زيادة قدرة الإنسان، وإنشاء قوته، ولكن ما يريد ما يقوله إرادة القوة يجب أن يغطيه تأمل بأرقام الإنسان الأعلى... وأما ما يريد ما يريده، فهو أن المحلل، إذ يتبنى المعنى الذي كان غريباً عنه، فإنه يوسع حقل وعيه، ويحيا بصورة أفضل، وإنه ليكون أخيراً أكثر حرية، وإذا أمكن أكثر سعادة»<sup>(٢١)</sup>.

(١٩) جيل دولوز، نيتشه والفلسفة، مرجع سابق، ص ٨.

(20) Nietzsche, La volonté de puissance, Op Cit § 190 p 96.

(٢١) ريكور، صراع التأويلات، مرجع سابق، ص ١٩٤.

ومقابل هذا الانتهاء إلى العدمية وفقدان الأساس، والنسيان والحدود، واختزال سعي البشرية من أجل الحقيقة إلى إرادات قوى ترغب في تنمية مشاعر القوة، لم لا تكون هذه الأنساق، جهوداً من أجل التواصل كبنية للمعرفة الإنسانية، لأن هذه الأنساق لا تستلزم دائماً تصريف القول فيها إلى النسبية المعرفية والعملية التي لا تنوي بلوغ الحقيقة، وإنما تصريفه إلى رفع التعارض بين تاريخ الفلسفة، وفكرة الحقيقة، أو إنهاء التعارض بين الاجتهاد الفلسفي الشخصي والحقيقة باعتبارها الأفق، أو المعنى النهائي المجرد اللازمي واللاشخصي.

من هنا يُصَبِّحُ التَّواصل كبنية للمعرفة سواء بدلالاته التاريخية والراهنة أم بدلالاته الثقافية اليوم، بنية أساسية للمعرفة تحريجاً ونقدًا، وهذا استهداء بنور البحث عن الحقيقة كافتتاح متراكم عبر الفلسفات ومن خلالها، وبالرغم من سماكة أغلفة الحقيقة وليل مسالكها وعتمتها؛ إلا أنها ليست مخفية تمامًا، فأماراتها وعلاماتها دالة عليها.

جلي إذن؛ أن الاعتقاد بفكرة الحقيقة والموقع النسبي للاجتهاد الفلسفي الإنساني منها، يفتح أملاً ورجاء «لا نبلغه في هذه الحياة أصلاً... لأن وظيفة الأمل الأنطولوجي في الحقيقة هو الحفاظ على انفتاح الحوار بين الفلسفات، وإقامة ضرب من التوازن القصدي في أكثر الحوارات فجوة. إن الحقيقة بهذا المعنى، أي بما هي رجاء أنطولوجي، هي المجال الحيوي لكل عملية تواصل، كما أنَّها الشعاع الذي يُنير حواراتنا بنور الوجود... بهذا المعنى، فإن الحقيقة هي ما يعطينا القوة والشجاعة على صنع تاريخ للفلسفة، دون فلسفة للتاريخ. إن الحقيقة بما هي وجود واحد ثابت، غير قابلة للإدراك، غير أننا نبلغ ما ينكشف لنا منها، ومع ذلك فإنها كطموح أنطولوجي ذات وظيفة هامة في تأسيس التواصل كبنية للمعرفة الحققة، وفي خلق مناخ حوار مفتوح باستمرار بين الفلسفات»<sup>(22)</sup>.

وهكذا، لا يمكن التضحية بمشروع معرفة الحقيقة كأفق وانفتاح، من أجل وقائع أو ثقافات جرى فيها توظيف المعرفة والحقيقة توظيفاً مُنفصلاً عن مقاصدها الأصلية، ثم نقوم بسحب هذه الوقائع على الحقيقة كقيمة تحتهد النظم الفلسفية من أجل إتيان أفكارها وفق مُقتضياتها، «ومن هنا، فإنه ما لم يبدأ المرء بافتراض مضاد للشكوكية، أي بافتراض إمكانية التوصل إلى الحقيقة رغم تلك الملاحظات، فإن العدمية تصير أمراً حتمياً le nihiliste deviet inévitable nihilism becomes inevitable»<sup>(23)</sup>.

(22) Voir: Paul Ricœur, Histoire et Vérité, Ed. du Seuil 1964 P 46-60.

(23) Isma il raji alfaruqi, Tawhid, its Imlication for thought and life, Op.Cit p.

إن ريكور يؤسس هنا إلى مفهوم بين ذاتي للحقيقية، يعمل كل فيلسوف بمقتضاه على شرح وتطوير رؤيته إلى العالم عن طريق السجال والصراع مع غيره، إنه التفلسف المشترك بين الفلاسفة.

وفلسفات الماضي هنا، لا تتوقف عن استعادة شحنتها الحضارية الماضية، أي استعادة المعنى المبتوث فيها، بما يجعل التواصل معها تأويلًا ينقذها من شرط الموت والنسيان، أي أن: المايين ذاتية، هي التي تؤسس التبادل بين التاريخ وبين البحث المعاصر عن الحقيقة.



# جاك لوغوف ومفهوم العصر الوسيط الطويل

الدكتور عبدالرحيم الحسناوي\*

«لا وجود لتاريخ جامد، وليس التاريخ أيضًا التغير  
الصرف، بل هو دراسة التغيرات اللافتة. التحقيق هو الأداة  
الأساس لفهم التغيرات اللافتة».

Leff Gordon, History and Social Theory,  
London; Merlin 1969, p. 130.

«التحقيق، شأنه شأن التاريخ بالذات، هو عملية  
تجريبية يصنعها المؤرخ».

«إن الزمن جزء من التاريخ، والمؤرخ مطالب بالتحكم  
في الزمن، في الوقت الذي يكون فيه خاضعا لسلطانه. وبما أن  
الزمن يتغير، يغدو التحقيق بالنسبة للمؤرخ أداة ضرورية».

Jacques Le Goff, Faut-il vraiment découper  
l'histoire en tranches ? Paris, Seuil, 2014

نحاول في هذه المطالعة البحثية تسليط الضوء على أحد أقطاب الفكر

---

\* كاتب وباحث، جامعة محمد الخامس الرباط / المغرب، البريد الإلكتروني:

lhasnaoui@hotmail.com

التاريخي في الغرب، ويتعلق الأمر هنا تحديداً بالمؤرخ الفرنسي الشهير جاك لوغوف (Jacques Le Goff) (١٩٢٤ - ٢٠١٤) الذي تخصص في دراسة العصور الوسطى حيث كانت له إسهامات تاريخية بارزة في هذا المجال، كما عكست رؤيته التاريخية منظوراً جديداً لفكرة التحقيب ولا سيما إشكالية العصر الوسيط.

### □ أولاً: العصر الوسيط: إشكالية التحقيب

يمتد العصر الوسيط على فترة زمنية تبلغ ١٠٠٠ سنة تقريباً، من ٤٧٦م إلى سقوط القسطنطينية ١٤٥٣م بالنسبة إلى البعض، أو إلى سنة ١٤٩٢م تاريخ سقوط غرناطة. وينقسم العصر الوسيط بدوره إلى العصر الوسيط المتقدم الذي يبدأ مع بداية العصر الوسيط وينتهي بنشأة الإمبراطورية الكارولنجية<sup>(١)</sup> في سنة ٨٠٠. ومن هذا التاريخ يبدأ العصر الوسيط الذي ينتهي مع بداية القرن ١٣م، ثم العصر الوسيط المتأخر الذي ينتهي بنهاية العصور الوسطى.

لقد أثارَت مسألة تحديد مفهوم العصر الوسيط نقاشاً كبيراً داخل أوساط المؤرخين الغربيين، ومعلوم أن المفهوم كان قد ابتكره مؤرخو القرن السابع عشر للدلالة على الحقبة التاريخية الممتدة من نهاية العالم القديم وانحيار الإمبراطورية الرومانية في القرن الخامس الميلادي إلى بداية العصر الحديث مع تطورات القرن السادس عشر الميلادي، ولا سيما مع النهضة الأوروبية وحركة الإصلاح الديني (البروتستانتية).

وإن كان من المعروف أن مصطلح النهضة لم يشع في الاستعمال إلا سنة ١٨٥٥ من خلال الكتابات التاريخية للمؤرخ الفرنسي جيل ميشلي (Jules Michlet) الذي اعتبر أيضاً بأن العصر الوسيط هو بداية نشأة المجتمع المعاصر. بل إن المفهوم الإيطالي للمصطلح كان يعني إنعاش الثقافة الكلاسيكية، أي ثقافة اليونان والرومان التي احتقرت وأهملت من قبل العصور الوسطى المسيحية بحجة أنها وثنية.

اعترف يوهان هويزينغا (Johan Huizinga) (١٨٧٢ - ١٩٤٥)<sup>(٢)</sup> بوجود عصر النهضة لكنه تساءل عما إذا كان التغيير إيجابياً أم لا، وذلك في كتابه (خريف العصور الوسطى)، L'Automne du Moyen Âge، إذ قال: أن عصر النهضة كان في فترة انحدار

(١) الكارولنجيون سلالة ملوك ملوك فرنجة حكمت أوروبا من عام ٧٥٠م حتى القرن العاشر، سميت السلالة بالكارولنجيين نسبة إلى شارل مارتل، وتعزز هذا الاسم بسيرة شارلمان مؤسس الإمبراطورية الكارولنجية.

(2) Johan Huizinga, L'Automne du Moyen Âge, Paris, Payot, 2002.

من العصور الوسطى العليا، ويرى بعض المؤرخون أن كلمة (Renaissance) هي كلمة محملة بمدلولات غير صحيحة بالضرورة، فهي تتضمن وبشكل قطعي ولادة جديدة من ما يفترض بأنه عصور مظلمة أكثر بدائية (القرون الوسطى).

العديد من المؤرخين يفضلون الآن استخدام مصطلح الحداثة المبكرة لهذه الفترة، وهي تسمية أكثر حيادًا حيث تسلط الضوء على هذه الفترة كفترة انتقالية بين العصور الوسطى والعصر الحديث.

ومن جهة أخرى يمكن النظر إلى النهضة كمرحلة، وربما كعصر، كما يرى بعض المؤرخين، وإن كان من الصعب تحديد بداية هذا العصر ونهايته، ما دامت النهضة تجد جذورها في نهاية العصر الوسيط وامتدادها في الأزمنة اللاحقة من تاريخ أوروبا (ميشلي)، وذلك بحكم التداخل الموجود بين نهاية العصر الوسيط وبداية العصر الحديث، على مستوى البنيات والعقليات، وهذا ما جعل أيضًا جون دوليمو (Jean Delumeau)<sup>(3)</sup> يتعامل مع النهضة كمرحلة زمنية طويلة تمتد من نهاية القرن الثالث عشر إلى مطلع القرن السابع عشر.

كانت الدراسات الأولى تنعت العصر الوسيط بكونه عصر ظلمات (L'âge des ténèbres) سادت فيه كثرة الحروب (حرب المائة سنة بين الإنجليز والفرنسيين ١٣٣٧-١٤٥٣) كما سادت فيه الأوبئة (طاعون ١٣٥٨) والمجاعات، والانكماش الاقتصادي، واحتكار الكنيسة لعالم الثقافة والفكر. وهكذا توزعت الذاكرة الأوروبية إلى ذاكرة كنائسية طغت على جوانب مهمة من الحياة، وذاكرة علمانية مهمشة<sup>(4)</sup>.

لقد كان الإنسيون (L'humanisme)<sup>(5)</sup> وخاصة مع بيترايك (Pétrarque) من أوائل الذين روجوا لتلك التسمية حيث نظروا إلى الحقبة السابقة لعصرهم على أنها حقبة بربرية ومرحلة حرب وتبشير، حيث كان على أوروبا مواجهة موجات متتالية من الغزوات الأجنبية، بدءا بغزوات قبائل الهون (Huns)، مرورًا بهجمات العرب المسلمين من الجنوب، والهنغاريين من الشرق، وانتهاء بتوسعات النورماندين من الشمال.

كما تميزت هذه الحقبة أيضا وخاصة من الناحية الثقافية، بسيطرة الكنيسة والثقافة

(3) Jean Delumeau, La Civilisation de la Renaissance, Paris, Arthaud, 1967.

(4) Jacques Le Goff, Histoire et mémoire, Paris, Gallimard, 1988.

(5) يعني هذا المصطلح الحركة الفكرية التي ظهرت في أوروبا منذ القرن السادس عشر. والتي وضعت قيمة الإنسان فوق كل القيم. وتزامنت مع عصر النهضة التي نظرها في إيطاليا بداية من القرن الرابع عشر كل من بيترايك وبوكاس Pétrarque et Boccace ثم تطورت في القرنين الخامس والسادس عشر. انظر:

Encyclopédie Universalise, TXI Paris, 1996, p. 727 - 73.

الدينية على المجتمع، ناهيك عن وجود اقتصاد فلاحى (الفيودالية) مغلق وركود في وسائل الإنتاج، وجهود التبادل التجاري والتقدي، وضعف التمدن، واستمرار أشكال العبودية.

ونجد امتداداً لهذه النظرة السلبية للعصر الوسيط لدى مفكري عصر الأنوار وخاصة في فرنسا خلال القرن الثامن عشر، وتفسر هذه النظرة بالتوجه الأيديولوجي الذي تجلّى في كون العديد من مؤرخي الثورة الفرنسية كانوا قد حاولوا إظهار عصور ما قبل الثورة كعصور انحطاط، وربطوا التقدم بصعود البرجوازية التي كانت تناضل ضد الإقطاع والكنيسة، ووجدت في الثورة فرصة لنعت عصر ما قبل الثورة بعصر الظلام والانحطاط<sup>(٦)</sup>.

لكن مع تطوّر البحث التاريخي الاحترافي داخل الجامعة، القائم على أساس التنقيب الأرشيفي والانفتاح على تساؤلات العلوم الاجتماعية، أصبح العصر الوسيط ينظر إليه كحقة تاريخية متغيرة وممهدة للتطورات اللاحقة التي ستعرفها أوروبا، وهكذا تم إعادة التفكير في العصر الوسيط من حيث كونه مرحلة هائلة من التغير التاريخي المستمر.

### □ ثانياً: أهمية العصر الوسيط لدى لوغوف

يعتبر جاك لوغوف من المؤرخين المحدثين الكبار الذين منحوا للعصر الوسيط أهمية معرفية بالغة داخل النسق الإسطوغرافي، بل إنه عرف عالمياً كأكبر متخصص في تاريخ العصر الوسيط (لقب بابا العصر الوسيط)، فقد شغف به منذ طفولته حينما كان يطالع بنهم روايات الشاعر والروائي والمؤرخ وكاتب السيرة الاسكتلندي والتر سكوت (Walter Scott) (١٧٧١ - ١٨٣٢)، ومؤلفات المؤرخ الفرنسي ميشلي.

ويبرر لوغوف اهتمامه المنقطع النظير بالعصر الوسيط كفضاء رئيسي لأبحاثه بدافع مهني كما يقول؛ لأن ذلك العصر فيه من المصادر والمراجع بالقدر الذي يلبي حاجات البحث، خلافاً للعصر القديم الذي يحتاج فيه المؤرخ إلى استنتاج ما جرى انطلاقاً من حجر أو عظم على طريقة علماء الآثار أو الحفريات، أو العصر الحاضر الذي يغرقنا بمعلومات ووثائق تفيض عن الحاجة.

وفي هذا السياق يقول لوغوف: «يصنع التاريخ بالوثائق وبالآراء، بالمصادر وبالأفكار، وكان يظهر لي - وكنت مخطئاً في ذلك، أو على الأقل كنت مبالغاً - أن مؤرخ العصر القديم كان ملزماً باختيار غير مشجع؛ إما بالاكْتفاء بالإرث الضعيف لماضي غير مؤهل للخلود،

(٦) محمد حبيدة، تاريخ أوروبا من الفيودالية إلى الأنوار، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط، ٢٠١٠، ص ١٨.

وبالتالي الاستسلام لمحاسن التضلع. وإما التعاطي لمفاتيح التركيب العشوائي. كما أن تاريخ الحقب القريبة كان يقلقني للأسباب العكسية، فالمؤرخ إما مرهق تحت ثقل الوثائق التي ترغمه على نهج تاريخي إحصائي وكمي. وهو أيضًا تاريخ مختزل، ذلك أنه إذا كان من الضروري التعاطي للحساب، وهو شيء ممكن في الوثائق التاريخية، فإنه من اللازم صنع التاريخ من الأشياء غير الخاضعة للأرقام، والتي غالبًا ما تكون هي الأساس، وإما مرغم على التخلي عن النظرة الشمولية. نوجد هنا إذن أمام تاريخ جزئي، ونوجد هناك أمام تاريخ كله ثغرات، وبين الاثنين يوجد العصر الوسيط<sup>(٧)</sup>.

عرّف لوغوف بمنهجه العلمي الصارم الذي يتعامل مع التاريخ في شموليته، لا يكتفي بسرد الأحداث والمعارك والتواريخ والمعاهدات، بل يتعدها إلى رصد مختلف مظاهر الحياة في زمن ما، كأنماط التفكير وأنماط العيش والعادات والتقاليد والفن المعماري.

حاول جاك لوغوف في معظم إنتاجاته العلمية التي انصب اهتمامها بالأساس على العصر الوسيط الوصول إلى مركّزات عميقة للحضارة الوسيطة. ففي إعادته لاكتشاف هذا العصر، الذي جعل هو منه، منذ أوساط ستينات القرن العشرين، مجال أبحاثه الأساس، لطالما عني لوغوف بتكوين نظرة شاملة لذلك العصر، بالرجوع إلى مصادر شتى، وبتحيز العناصر المادية والحسية، كما ينقلها لنا أدب العصر، أدب رفعه هو إلى مصاف مرجع لا غنى عنه بعدما كان مهملاً من لدن المؤرخين السابقين لصالح الوثيقة والأرشيف. إن الدعوة هنا إلى استثمار أو إدماج النص الأدبي أو الأثر الفني يجب أن يتم من دون التغافل، لا عن خصوصية مثل هذه الوثائق، ولا عن الأهداف الإنسانية من وراء إنتاجها.

بدأت علاقة لوغوف بالعصر الوسيط سنة ١٩٥٧ بكتاب أول عنوانه: Les intellectuels au Moyen Age (مثقفو العصر الوسيط)<sup>(٨)</sup>، الذي أثار إعجاب أستاذه موريس لومبار (Maurice Lombard) المتخصص في الإسلام القروسطي، كما ثمنه أيضًا فرناند بروديل (Fernand Braudel) ففتح له باب الجامعة. أما المؤلف الثاني فهو أطروحته التي عالجت التاريخ الاجتماعي والاقتصادي لأوروبا خلال القرون الوسطى من خلال كتاب «التجار والمصرفيين»<sup>(٩)</sup>.

وسع جاك لوغوف اهتماماته بصورة غير مسبقة لتشمل المخيال القروسطي في شتى تجلياته، فاشتهر بأعمال مجددة من أهمها: La civilisation de l'Occident

(7) Jacques Le Goff, Pour un autre Moyen Âge, Paris, Gallimard, 1977, ( introduction).

(8) Jacques Le Goff, Les intellectuels au Moyen Age, Paris, Seuil, 1957.

(9) Jacques le Goff, Marchands et banquiers au Moyen Age, Paris, Seuil, 1957. p. 39 - 40.

médiéval (حضارة الغرب القروسوطية)<sup>(١٠)</sup> وكتاب La Naissance du purgatoire (ولادة فكرة المطهر)<sup>(١١)</sup>، ومؤلف Dictionnaire raisonné de l'Occident médiéval (القاموس المشروح للغرب القروسوطي) بالتعاون مع جان كلود شميت (Jean-Claude Schmitt)<sup>(١٢)</sup>، وكتاب Héros & merveilles du Moyen Âge (أبطال العصر الوسيط وعجائبه)<sup>(١٣)</sup>.

إن هذا المؤرخ الفذ المتخصص في العصر الوسيط، قد ركز اهتمامه على تحديد ما ليس متخيلاً أكثر من تحديده لما هو متخيل. ومن هنا، ورغم عدم إمكانية الفصل، فإنه يجب أن لا نخلط المتخيل بتمثلات الحقيقة الخارجية، ولا بالرمزية ولا بالأيدولوجيا<sup>(١٤)</sup>.

إن هذا التحديد يبدو لنا صارماً، ففي البداية، إنه لا وجود لتمثل مطابق تماماً للشيء المتمثل، فكل صورة مهما بدت مطابقة للواقع تفترض تدخلاً طفيفاً للمتخيل. ومن جهة أخرى، يبدو لنا عالم الرموز متميلاً إلى المتخيل، بل هو الذي يعطيه تعبيراته الأكثر عمقاً والأكثر معنى. وفي الأخير، فإن الأيدولوجيات يمكن تأويلها، بكل شرعية، باعتبارها مجاميع أساطير معلنة.

إن لوغوف يقترح تصنيفاً مهماً وممكناً بين أصناف العجيب والمعجز والسحري في العصر الوسيط. وهو يعالج الأوجه المختلفة للفضاء والزمن والأحلام والعالم الآخر... إن كل هذه الأوجه تنتمي إلى المتخيل. وقد أعلن لوغوف -دون أدنى تنازل- أن أيدولوجيا النماذج الأصلية مشتبه فيها موضحاً أن عوالم المتخيل مبنية على العلم، أما النماذج الأصلية فهي هذيان مؤسطر<sup>(١٥)</sup>.

(10) Jacques Le Goff, La civilisation de l'Occident médiéval, Paris, Arthaud, 1964.

(١١) «المطهر» (Purgatoire)، إحدى العقائد المسيحية الغربية ظهرت بين فترة ١١٥٠م - ١٢٥٠م، وهي فضاء أخروي بيني، فيه يتعرض بعض الأموات إلى اختبارات تطهيرية تخول لهم الدخول إلى الجنة. لقد اعتقدت جل الشعوب بالجزء الأخروي، غير أن تجليات هذا الجزء تختلف من ثقافة إلى أخرى ومن عصر إلى آخر. فرسمت الأديان التوحيدية على وجه الخصوص صورة لجهنم تجمع فيها بين المصير القاتم للكافر وصورة التعذيب، إلا أن تغير البنى الاجتماعية والثقافية في الغرب المسيحي قد غيرت من صورة الجزء الأخروي. فحضر في العصر الوسيط مفهوم «المطهر» والذي يتمثل في كونه فضاء بينياً بين الجنة والنار، فهو فضاء تطهيري يتخلص فيه بعض الآثمين من خطاياهم ويخول لهم هذا الاختبار التطهيري التمتع بنعيم الجنة. انظر: Jacques Le Goff, La Naissance du purgatoire, Paris, Gallimard, 1981.

(12) Jacques Le Goff, Dictionnaire raisonné de l'Occident médiéval. Paris, Fayard, 1999.

(13) Jacques Le Goff, Héros & merveilles du Moyen Âge, Paris, Seuil, 2005.

(14) Jacques Le Goff, L'imaginaire médiéval, Paris, Gallimard, 1985, p. 11 - 1.

(15) Ibid., p. 5.

إن نشأة غرفة انتظار الدخول إلى اللجنة قد حددت تاريخياً (تكلّست نهائياً ما بين القرنين XII و XIII) وربطت بتطورات معقدة، منها ما هو اجتماعي وسياسي، ومنها ما هو عقلي (تقهقر السلطة الزمنية للكنيسة التي سعت إلى استرجاع ما فقدته من تأثير في فضاء وزمان ما بعد الموت بإعطاء قيمة لمفهوم المسؤولية الفردية، إلخ...).

إنّ الحماة جهنم -اليوم- من الفضاء المسيحي الغربي يمكن أن يقارب بمنهجية مماثلة. فبني الفضاء الأخرى بتغير بتغير بني عالمنا (نلاحظ أنه، في كل مرة يتركز فيها تأويل المتخيل على مناويل تاريخية محددة، فإنه يضعها في علاقة ارتباط دالة بالبنى الاجتماعية والأوضاع المادية، وهذا أمر محمود في فكر مدرسة الحوليات (Les annales)<sup>(١٦)</sup> وفي منهج لوغوف على الخصوص). لقد بين لوغوف في معظم انتجاته الوسيطة أنه يجب البحث عن معنى المجتمع من خلال منظومة تماثلاته، ومن خلال المكانة التي تحتلها هذه التماثلات داخل البنى الاجتماعية وفي الواقع<sup>(١٧)</sup>.

ومن مصادر الجذب في فكر لوغوف كشفه عن بقايا العصر الوسيط في آليات التفكير المعاصر، أي مساهمة الفكر القرووسطي وأنماط العيش القرووسطية في تكوين أوروبا الحديثة، بما يرفع عن هذا العصر صورة فترة مظلمة شبه بدائية بقيت لصيقة به قبل صدور أعماله. فهو يعتبر أن الحياة الدينية لأهل العصر الوسيط التي أقامت للكائن فضاءاً جوائياً أو حميماً يحيل على علاقته بالله، هو الذي يقف وراء ولادة الذات أو ولادة الفاعل بالمعنى الحديث للكلمة، أي امتلاك ما يدعوه المؤرخ «أذنًا داخلية» و«عينًا داخلية» تجمعان الكائن بفضاءه الحميم، من حيث تربطه أذناه الخارجيتان وعينه البرانيتان بالعالم أو بالغير.

ولولا أهمية العصر الوسيط لما شهد هذه الانبعاثات المتتالية التي يؤكد لوغوف في

(١٦) نشأت مدرسة الحوليات في إطار ثورة على التاريخ الوضعاني (Histoire positiviste) الذي كان سمة القرن التاسع عشر. لقد أراد رواد هذه المدرسة (الحوليات) أن يكون التاريخ إبداعاً على مستوى المناهج والأفكار والمواضيع، وإبداعاً أيضاً في مستوى الأسلوب. وهو الأمر الذي فرض على المؤرخين اعتماد أنواع جديدة من المصادر وتسليط الضوء عليها من زوايا جديدة ترتبط بنوعية التساؤلات المطروحة ونوعية القضايا المتناولة، إذ لم يعد تاريخ الأمة الذي يمثل تاريخ الجنرالات والشخصيات الذائعة الصيت هو الذي يهم المؤرخين، بل أقحم التاريخ كل المغيبين والهامشين من خلال دراسة المتروك من المصادر والمغيب من الفئات الاجتماعية: تاريخ المجانين، وتاريخ الرعاة والشرايح الاجتماعية الغائبة في أكثر الحالات من النصوص المصدرة، كالحوليات والسير والتراجم، حتى أنها أصبحت من أولوياته. للمزيد من التفاصيل انظر:

Guy Bourdieu et Hervé Martin, Les écoles historique Paris, Seuil, 1983.

(١٧) إفلين باتلاجن، تاريخ المتخيل، ضمن كتاب: جاك لوغوف، إشراف: التاريخ الجديد، ترجمة وتقديم: الطاهر المنصوري، مراجعة: عبد الحميد هنية، بيروت: المنظمة العربية للترجمة، ٢٠٠٧، ص: ٤٨٩.



بعض المحاورات المجراة معه على إذاعة فرانس أنتير (France Inter) إثنين التاريخ (Les Lundis de l'histoire) منها العناية التي أبدتها الرومنسيون (Romantique) في القرن ١٨م<sup>(١٨)</sup> وبعده بالأساطير والتمثيلات والشخصيات القرووسطية، وانبعث الكثير من هذه العناصر في السينما الحديثة<sup>(١٩)</sup>.

غداة صدور كتابه «أبطال العصر الوسيط وعجائبه» (٢٠٠٥) صرّح لوغوف بالقول: إن اعتبار الأجيال السابقة من المؤرخين العصر الوسيط ظلامياً و«بربرياً» لم تصمد أمام أعماله وأعمال مجاليه الكبار وعلى رأسهم مارك بلوك (Marc Bloch) وفرناند بروديل التي كشفت فيه عن فكر حي يتجلى أكثر ما يتجلى في منتجات المخيال الاجتماعي والفني التي نذر هو أغلب أعماله للبحث فيها ومساءلتها.

وهنا يعيب المفكر لوغوف على التاريخ التقليدي كونه لم يأخذ بعين الاعتبار لا تاريخ الأدب ولا تاريخ الفن ولا تاريخ القضاء، والحال كيف يمكن دراسة حقبة أو حضارة معينة دون الرجوع إلى هذه التواريخ الثلاثة؟ ذلك أن رجال مجتمع ما ونساء يحيون ويفكرون من خلال الصورة والمخيلة بالقدر نفسه الذي يحيون فيه ويفكرون من خلال تماسهم مع الواقع والعقل.

وفي السياق ذاته يرى جاك لوغوف أنه لفهم حقبة تاريخية ما، ينبغي الرجوع إلى الشاكلة التي كان بها أهلها يفكرون ويحلمون ويحسون ويشعرون. ومن هنا يعتبر بأن المخيال يهيكل الأساطير وأنه يمكن تعريفه بأنه نسق أحلام مجتمع وحضارة، أحلام تحول الواقع إلى تطلعات مشبوبة للفكر الإنساني. يكفي أن ننظر إلى المعمار والنحت والرسم لنقف فيها على طلب أو انتظار صادر عن جمهور العصر المعني. والحال أن هذا الطلب كان صادراً عن مخيالهم لا عن ضرورة اقتصادية أو اجتماعية أخرى<sup>(٢٠)</sup>.

قدّم جاك لوغوف، مساهمات نوعية تركت بصماتها على طريقة كتابة التاريخ، كما

(١٨) الرومانسية: اتجاه في الفنون الجميلة والأدب، يركّز على العاطفة أكثر من العقل، وعلى الخيال والبدئية أكثر من المنطق. ويميل الرومانسيون إلى حرية التعبير عن المشاعر، والتصرّف الحر التلقائي، أكثر من التحفظ والترتيب. وتختلف الرومانسية عن مذهب آخر يسمى الكلاسيكية.

(19) Jacques Le Goff, (dir.), Le Moyen Âge aujourd'hui: trois regards contemporains sur le Moyen âge: histoire, théologie, cinéma: actes de la rencontre de Cerisy-la-Salle, juillet 1991. Paris, le Léopard d'or, 1998.

(20) Bezard Ingrid. «Jacques Le Goff, L'imaginaire médiéval» in Médiévales, N°10, 1986. pp. 139143-. En ligne: [http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/medi\\_07512708\\_1986\\_num\\_5\\_10\\_10302014](http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/medi_07512708_1986_num_5_10_10302014) - 06 28

اهتم في دراسة تاريخ المجتمعات وتاريخ الذهنيات خلال العصر الوسيط. ومن الأفكار الأساسية التي ركز عليها، رفضه الحازم مقولة القطيعة في التاريخ الإنساني خلال مساره الطويل. ذلك أن التاريخ مجبول عبر حركات عميقة ومستمرة ولا يعرف أبداً قطيعة مفاجئة.

كما كتب وأكد ولم يتردد في تأكيد رؤيته أن عصر النهضة الأوروبية، كان نتاج سلسلة من محاولات النهضة التي عرفتھا العصور الوسطى، وصولاً إلى النهضة البارزة أو الفاعلة التي عرفتھا أوروبا في النهاية (القرن ١٦م). كما أنه بقي يرى التاريخ بمثابة ذاكرة ليست موضوعية بالضرورة. وأيضاً، أبدى لوغوف موهبة كبيرة في مجال المساهمة بتبسيط النظريات العلمية المعقدة.

### □ ثالثاً: العصر الوسيط: محددات كرونولوجية

أولى جاك لوغوف الكثير من الاهتمام لدراسة الفترة التي أمضى قرابة ستة عقود من حياته في دراستها والتمحيص في خباياها وآليات عملها، أي العصور الوسطى. ويشير في هذا السياق، إلى الصورة السوداء والعصر البربري، التي سادت عنها في كتابات المؤرخين والمفكرين، من القرن الحادي عشر حتى القرن الثامن عشر. وينقل المؤلف عن فولتير قوله: إن العصر الوسيط أساء للعقل وللدراسات الجيدة بمقدار ما لم يفعله البرابرة من الهون والفانдал (Vandals).

حسب جاك لوغوف، فإنه ابتداءً من القرن الحادي عشر لا يمكن إطلاقاً الحديث عن عصر الظلمات لنعت العصر الوسيط، الذي يرى فيه الزمن طفولته، أي الانطلاقة الحقيقية لأوروبا، مهما كانت أهمية الموروثات اليهودية والمسيحية والإغريقية والرومانية والجرمانية والتقليدية التي احتضنها المجتمع الوسيطي<sup>(21)</sup>.

كما يمثل القرن الثاني عشر في نظره انطلاقة كبرى للعصور الوسطى حيث اختفت العبودية ليحل محلها النظام الفئودالي، وتضاعف عدد السكان، كما استصلحت العديد من الأراضي الزراعية التي استفادت من تطور التقنيات. وبالتالي فقد أدى ذلك إلى وفرة الإنتاج.

من ناحية أخرى هناك النهضة الحضرية (المدن) والتجارية هي التي أدخلت على البنيات الفئودالية عنصراً جديداً: الطبقة الوسطى الحرة (صناع، تجار)، التي انبثقت منها

(21) Jacques Le Goff, La civilisation de l'Occident médiéval. Paris, Arthaud, 1984 p.11. Et du même auteur voir aussi: L'Europe est-elle née au Moyen Âge ? Paris, Seuil, 2003.

الطبقة البرجوازية إلى جانب مجموعة من القيم المرتبطة بالعمل، بالسلم وبنوع من المساواة. ومن مظاهر نهضة المدن في القرنين الثاني عشر والثالث عشر ظهور حركة ثقافية وفكرية تجسدت في مرحلة أولى في تعدد المدارس، وفي مرحلة موالية في ظهور جامعات بكبريات الحواضر الأوروبية، والتي خلقت رواجاً فكرياً ساهم في إعمال العقل في ميادين متعددة من الحياة العامة.

وتنامي طبقة التجار، لكن هل يجوز نعت تاجر القرن الثالث عشر تاجرًا رأسماليًا، وفق التساؤل الذي طرحه لوغوف في كتابه: *Marchands et banquiers au Moyen Age* (تجار ومصرفيو العصر الوسيط). في الواقع يتعلق الأمر بتاجر شبه رأسمالي، لأنه بالاستناد إلى التعريف الماركسي للرأسمالية، لا يمكن اعتبار العصر الوسيط عصرًا رأسماليًا. لكن نشاط التجار تم داخل النظام الفئودالي، إذ عملوا على تفكيكه وتدمير بنياته<sup>(22)</sup> وهذه كلها مظاهر أساسية في التاريخ الاقتصادي لأوروبا، لأنها مهّدت بشكل ملموس للتحويلات الرأسمالية اللاحقة.

ويرى لوغوف في عصر النهضة الأوروبي امتدادًا للعصور الوسطى التي سبقتها. كما لا يتردد في التساؤل عمّا إذا كان عصر النهضة الأوروبي عصر الاكتشافات والنزعات الإنسانية والعقلانية؟ ويلفت إلى أن هناك خطأ شائعًا، يقول أصحابه: إنه مع اكتشاف العالم الجديد (أمريكا) من قبل كريستوف كولومبوس سنة ١٤٩٢، تغير العالم تمامًا. ويبين أن هذا رأي خاطئ، فالعالم لم يتغير تمامًا آنذاك، وكولومبوس نفسه إنسان من العصر الوسيط.

يبرر مؤرخ العصر الوسيط تساؤله: إن عصر النهضة لا يمثل حسب رأيه فترة تاريخية خاصة، ذلك أنه كان بمثابة النهضة الأخيرة في عصر وسيط طويل. بل ويذهب لوغوف أبعد من ذلك عندما يضيف بأن العصر الوسيط لم ينته حقيقة، سوى في عام ١٧٥٠، عندما انتصرت مفاهيم التقدم، وبدأت عملية تحول الصناعات الحرفية نحو استخدام الآلات وسادت في النقاشات المسائل ذات الطابع العلمي والفلسفي.

تقوم هذه النظرة على أساس الاستمرارية وليس القطيعة، وكما يرى جاك لوغوف الذي يقول عن الغرب الوسيط قام على أنقاض العالم الروماني، وكأنه انساب على منحدر منذ أواخر الإمبراطورية الرومانية<sup>(23)</sup>، يحيل هذا القول على ضرورة التعامل مع أوضاع التفكك السياسي التي حصلت منذ أواخر الإمبراطورية الرومانية لفهم بداية العصر الوسيط.

(22) Jacques le Goff, *Marchands et banquiers au Moyen Age*, op.cit., p.39 - 40.

(23) Jacques Le Goff, *La civilisation de l'Occident médiéval*, op.cit., p. 19, 54.

يطرح جاك لوغوف عددًا من الأسئلة تهم فكرة التحقيب، ويبدو السؤال الرئيس الذي اختاره المؤرخ الفرنسي الكبير، لفترة العصور الوسطى التي كرس لها عشرات الآمال ومئات الدراسات، كعنوان لكتابه الأخير، الصادر قبل وفاته بأيام قليلة، منهجيًا بامتياز، إذ يقول السؤال - العنوان: هل ينبغي حقًا تقطيع التاريخ إلى مراحل؟<sup>(24)</sup>

ما يقصده جاك لوغوف هنا، هو تساؤل حول التقسيم التقليدي المدرسي للتاريخ الإنساني، إلى عدة حقب متتالية ومدى صحة تقسيم التاريخ الإنساني السائد، إلى مجموعة من الحقب المتميزة. والحال هنا أن المؤرخ جاك لوغوف يشكك صراحة في صلاحية مثل هذا التقسيم، ويقدم بالمقابل، مجموعة من الأفكار والمفاهيم حول حقتين تغطيان التاريخ الإنساني كله: الماضي والحاضر. ومن خلالهما يتعرض بالتحليل، لما يسميه المصادر الأساسية للتاريخ نفسه.

صاغ المؤرخ الفرنسي جاك لوغوف بذلك مفهوم «العصر الوسيط الطويل» الذي يمتد من القرن الثاني أو الثالث إلى القرن الثامن عشر، واعتبر لوغوف أن جوهر العصر المذكور لا يتمثل في النظام الفئوي بقدر ما يتمثل في بنيات المجتمع ما قبل الصناعي.

يؤكد لوغوف أيضًا على ضرورة إعادة النظر في تحقيب التاريخ ومعالجة التاريخ الوسيط من منظور البنيات الثقافية، أي العقلية والسلوكيات التي لم يحصل فيها تغير كبير خلال مرحلة النهضة في القرن السادس عشر. بمعنى أن التحولات الحداثية التي حصلت في هذا القرن كان أثرها محدودًا في أوساط البورجوازية، ولم تشمل باقي الفئات الاجتماعية إلا ابتداءً من القرن الثامن عشر مع الثورة الصناعية التي قلبت المجتمع الأوروبي رأسًا على عقب على مستوى البنيات المادية والثقافية على السواء، وأدخلته في العصر الحديث.

إن الانتقال من حقبة لأخرى - وفق المنظور الذي أبداه لوغوف - يكون عبر منعطفات (Tournants)، وهي بمثابة الحدود الزمنية التي تفصل بين الحقب، ولكن المفهوم هنا لا يشير إلى القطيعة (Rupture) بين الحقب فحسب، بل يدل أيضًا على وجود استمرارية (Continuité)<sup>(25)</sup> فالمنعطف لا يعبر عن التحول فقط بل عن الاستمرارية أيضًا في ظل سيرورة تاريخية تفيد التراكم.

(24) Jacques Le Goff, Faut-il vraiment découper l'histoire en tranches ? Paris, Seuil, 2014

(25) Robert Bonnaud, Le Système de l'histoire, Paris, Fayard, 1989. et du même auteur voir aussi: Les tournants du XXe siècle: progrès et régressions, Paris, L'Harmattan, 1992. p.9 - 11.

ويشير المنعطف بشكل أساسي إلى وجود تحولات لا تشمل فقط مجالا واحداً، بل مجموعة من المجالات والقطاعات بشكل متزامن ومتواز. وقد يكون المنعطف عبارة عن تاريخ محدد في سنة مثلاً، أو عبارة عن مدار زمني من سنوات عدة تتمركز حول سنة مركزية. إن صورة المنعطف أكثر من القطيعة، تمكن من إدراك الواقع وتحفظ باستمرارية، يتضمنها كل انقطاع.

ويقترن المنعطف أيضاً بمفهوم التحول ووثيرته وهو مفهوم يمكن من فهم جيد للتطور المجتمعي، ونظرة واضحة عن الحاضر واستباق التطورات المستقبلية (التجربة وأفق الانتظار لفرانسوا هارطوغ (François Hartog) <sup>(٢٦)</sup>.

وبخصوص وتائر التحول يمكن رصد الأشكال التالية: من حيث الإيقاع: سريع/ بطيء، والطريقة: دورة/ أزمة، والنضج: انتقال/ طفرة، ودرجة الانتظام: إيجابي/ سلبي، ومن حيث الاتجاه: خطي/ دوري، والعمق: ظرفية/ بنية، ومن حيث المآل: تقدم/ تراجع. يظل التحقيب إذن مجرد اصطلاح الغرض منه هو تحديد مرحلة زمنية ليس إلا، وهي من إنتاج المؤرخ. إن الحقبة باعتبارها نظمية يفترض فيها حسب عبدالله العروي قانوناً ذاتياً يجب الكشف عنه <sup>(٢٧)</sup>. فهي مفهوم افتراضي يتجدد بتجدد الإشكاليات التاريخية والأدوات المفاهيمية الموظفة في تحليل ودراسة تاريخ المجتمعات البشرية بهدف فهم التجربة الإنسانية. وإجمالاً نعني بالحقبة الخصائص والمميزات التالية:

- ١- إنها فترة زمنية ذات مميزات وسمات خاصة؛
- ٢- هي أيضاً بمثابة قانون يمكن الكشف عنه؛
- ٣- تبدو منحصرة بين تاريخين أو زمنين؛
- ٤- مفهوم افتراضي يتجدد بتجدد الإشكاليات التاريخية والأدوات المفاهيمية؛
- ٥- مرتبطة بنوع من التقويم تصور ذهني/ إنتاج المؤرخ؛
- ٦- مرتبطة بنوع من الفعالية البشرية.

هكذا إذن دعا لوجوف إلى إعادة النظر في مقولة الزمن، المادة الأساسية للتاريخ. هنا أيضاً يجب البحث عن كان يتحكم في الزمن وفي قياسه، وفي استعماله. يجب تحطيم فكرة الزمن الواحد المتجانس والخطي، يجب استنباط مفاهيم عملية لأزمنة متعددة لمجتمع

(26) François Hartog, Régimes d'historicité. Présentisme et expériences du temps, Paris, Seuil, 2003.

(٢٧) عبدالله العروي، مجمل تاريخ المغرب، الدار البيضاء - بيروت: المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٠، ص ٢٤.

تاريخي، على شاكلة الأزمنة الاجتماعية المتعددة التي حددها موريس هلفاكس (Maurice Halbwachs).

يجب إنشاء تسلسل زمني علمي جديد يحدد تاريخ الظواهر بحسب مدة فاعليتها، وليس بزمان حدوثها. وهذا يصح للظواهر المادية والروحانية في الوقت ذاته. فكما يوجد تأريخ زمني لمصادر الطاقة كالبخار والكهرباء... إلخ يوجد أيضًا تأريخ للمخيل والمعتقدات (مثلًا ظاهرة الاعتقاد في التطهر من الذنوب في الدنيا قبل الآخرة في المجتمعات المسيحية التي بدأت منذ القرن الثاني عشر).

وفي نهاية هذه المطالعة البحثية، من الضروري الإشارة أو التنبيه إلى إن ما يميز لوغوف عن غيره من المؤرخين، هو إلمامه بمختلف معارف وفنون عصره، يحدثك عن التيارات الفلسفية والأدبية وعن الحركات الفنية والمذاهب الدينية، وعن أصل الأجناس والنشوء والارتقاء، حديثه عن وقائع التاريخ وأبطاله، فعمله الأكاديمي كان دائمًا مشفوعًا بتأمل عميق في وظيفة المؤرخ ومصادقيته ونزاهته، رغم إقراره بأنه يصعب جدًا أن يكون المؤرخون موضوعيين؛ لأن التاريخ، في رأيه، يثير الأهواء، ومن الصعب كذلك أن نغض الطرف عن مجريات الواقع الراهن.



## فهم الإسلام

بين القراءة التقليدية والقراءة المقاصدية

الدكتور محسن كديور\*

ترجمة الدكتور توفيق السيف\*\*

### □ ملخص

تستهدف هذه المقالة المساهمة في تطوير نظرية تعالج العلاقة بين الإسلام والحدثة، مع التركيز على جانب محدّد هو فقه المعاملات. ينطلق الكاتب من فرضية خلاصتها أن الزمان والمكان عنصر جوهري في تشكيل مفهوم المصلحة، وأن اختلاف الزمان والمكان يؤدّي بالضرورة إلى تغيير هذا المفهوم، حتى مع بقاء الاسم والعنوان. وبالنظر إلى أن الأحكام الشرعية تدور مع المصالح، وأن تحقيق المصلحة ودفع المفسدة يمثل حكمة غالب الأحكام وغايتها، فقد استعرض الكاتب أبرز المعالجات الخاصة بالثبات والتغيير في الحكم الشرعي.

استعرض المقال مفهوم الثبات والتغيير عند ثلاثة من أبرز الفقهاء، هم العلامة محمد حسين الطباطبائي، العلامة الميرزا النائيني والشهيد محمد باقر الصدر. ثم استعرض المفهوم المقابل، أي فقه الحكومة الذي تطوّر على يد آية

\* كاتب وباحث من إيران.

\*\* كاتب وباحث من السعودية.



الله الخميني. وقدّم أخيراً اقتراحه الخاص، أي الإسلام المقاصدي، حيث ربط مفهوم الثبات والتغيير بمعياري العدالة والعقلانية.

يندرج البحث في إطار الاجتهاد في الأصول، حيث يعطي للعقل مكانة موازية للنص. ويهاهي بين العقل كمصدر للتشريع وبين عرف العقلاء، كما يعتبر الزمان جزءاً من حقيقة عرف العقلاء.

تبدو بعض الآراء التي قدّمتها المقالة غير معتادة في دراسات الفقه وأصوله، لكنها جميعاً مؤسّسة على أرضية دينية متينة، وهي جميعاً تستهدف دعوة الباحثين إلى التأمل في المجالات والمسارات والخيارات التي يتيحها الإسلام الحنيف للتفكير فيه وفي علاقته بعالم الإنسان.

### □ تمهيد

بالنظر لمكانة الدين في المجتمع، وتأثير الإسلام في الثقافة الإيرانية طوال تاريخها، فإن إصلاح الفكر الديني يشكّل ركناً هاماً من أركان الحركة الإصلاحية في إيران المعاصرة. إن جهود الإصلاح قد لا تكون مثمرة من دون إصلاح الفكر الديني. لقد تعرّث الحراك الإصلاحية بصورة متكرّرة. ولا شك أن بعض تلك العثرات كان ثمره لتأثير الثقافة التقليدية المعيقة للتقدّم، أو المتشككة في معناه وتمظهراته. ولهذا فنحن بحاجة إلى فهم نقاط الاشتباك بين الحراك الإصلاحية وبين الثقافة الدينية التقليدية، كي نستوعب العقبات التي تواجه مسيرة الإصلاح.

من نافل القول أن التفكير الديني لا يتحرك في فراغ. فهو يتفاعل بحيوية مع بقية الجوانب في حياة المجتمع، ويتأثر بها كما يؤثر فيها. ومن هنا فإن بقاء الفكر الديني خاملاً وتقليدياً، سينشر الخمول والجمود في بقية جوانب الحياة الاجتماعية. وعلى العكس، فإن نهوض الثقافة الدينية وتطورها، سينعكس على مختلف مسارات الحياة. بصورة إجمالية فإن أي تحرك إيجابي أو إصلاحي في جانب من جوانب الحياة الاجتماعية سيؤثر بالضرورة في الجوانب الأخرى.

لقد عرضت تفسيرات كثيرة لتعرّث الحراك الإصلاحية في بلادنا. ولا شك أن بعض هذه التفسيرات صالحة وصحيحة. لكنني أريد الإشارة إلى واحد منها على وجه الخصوص، وهو أن القيم والمعايير التي تشكّل أرضية وضابطاً لمسار الإصلاح، ليست راسخة الجذور في ثقافتنا العامة. لا بد للقيم والمعايير الإصلاحية أن تنفذ إلى أعماق النسيج الثقافي، كي يتحوّل الإصلاح إلى سلوك اعتيادي مقبول من الجميع، لأي يصبح جزءاً من العرف العام السائد.

الإصلاح ليس خيارًا نأخذ به أو نلقيه جانبًا. فهو ضرورة لتجديد الحياة والقيم ومواكبة التحوّلات الكبرى في حياة البشرية. لكن نجاح الإصلاح رهن باستعدادنا الداخلي، للتخلّي عمّا لم يعد مفيدًا أو صالحًا، مهما كان محبوبًا أو مألوفًا لنفوسنا. ما لم تتحوّل القيم المؤسسة للفكرة الإصلاحية إلى عرف وتقليد ثقافي عام، فلن يتغيّر الكثير في حياتنا، وستبقى عجلة الحياة تدور وتدور حول نفس المحور الذي عرفته طيلة القرون الماضية، بنفس الطريقة، من دون توقف.

لحسن الحظ فإن الواقع ليس شديد السوء، وثمة مكان للتفاؤل. يخبرنا التاريخ أن الفكر الديني في إيران، قد شهد تحوّلات واسعة وأساسية، سيما خلال المئة عام الأخيرة. لو أردنا وضع مؤشر عام يصف المسار الإجمالي لهذا التحوّل، فسوف نقول: إنه -في المضمون- تحوّل من الفهم التاريخي/ التقليدي للدين إلى الفهم المقاصدي المتّصل بغايات التديّن وأغراضه الكبرى.

### □ مفهوم الإسلام التقليدي

المقصود بالإسلام التقليدي/ التاريخي، هو نمط التديّن الذي تشكّل بناء على ثقافة عصور الإسلام الأولى، وما ساد فيها من ضرورات سياسية أو اقتصادية وقيمية.

نعلم طبعًا أن التديّن العام ليس تطبيقًا صافيًا لخطاب الشارع. بل هو -في المقام الأول- صورة عن فهم الناس لهذا الخطاب. ونعلم أن فهم الخطاب يتأثر -بالضرورة- بالمستوى الثقافي السائد وبالضرورات الحياتية، فضلًا عن شبكة الأعراف والتقاليد. وجميع هذه العوامل تتدخل في تحديد مستوى وطريقة استيعاب أيّ خطاب جديد. هذه العملية التي تجري -بصورة عفوية في الغالب- تنتج نمط تديّن تحتلّط فيه قيم الوحي الأصيلة، بالعديد من المؤثرات القادمة من الحياة الاجتماعية والثقافة السائدة، أي من خارج إطار الدين. لكنها مع مرور الوقت، وبسبب ألفة الناس لها، تتحوّل إلى صورة كاملة عمّا نعتبره دينًا. بعبارة أخرى: فإن الدين الذي يمارسه أي مجتمع، ليس تطبيقًا لنص الوحي كما كان لحظة نزوله، بل هو النتاج العملي لفهم العرف. لأنه يتضمّن بالضرورة العديد من العناصر التي تعكس حقائق الطرف الاجتماعي القائم يومئذٍ، والتي يؤثر كل منها في فهم الناس للنص.

ليس هذا بالأمر الغريب أو المثير للدهشة. فالمجتمعات تُغيّر قناعاتها وتقاليدها وأنماط معيشتها بصورة مستمرة. كلما تغيّرت حاجاتها، وكلما تغيّرت ظروفها، ابتكرت أعرافًا وتقاليد ومبررات ثقافية وقيمية، كي تستوعب الأنظمة الثقافية المستحدثة، وتدمجها

في منظومتها القيمية والسلوكية.

الذي حصل في التجربة التاريخية الإسلامية، أن الأعراف والتقاليد وبقية العناصر الثقافية المرتبطة بالظرف الزمني والمكاني لعصر النص، وكذلك الشروط الخاصة بالمرحلة التأسيسية للجماعة المسلمة، تحوّلت إلى جزء من الدين، ولبست رداء القداسة التي يختص بها الدين. حتى أن الذين يتحدثون عن «الدين الأصيل» لا يجدون مثلاً يستشهدون به، سوى القصص التي نقلها التاريخ عن ذلك العصر. وحين يذكرون نماذج عن شخصيات الإسلام، فإنهم لا يرون أحداً سوى الذين عاشوا يومذاك.

بكلمة أخرى، فإن محتويات عصر الوحي قد تحوّلت - في أذهان المسلمين - إلى نوع من المثال الذي يتطلّع إليه كل مسلم. فكلما ابتعدنا عنه زمنياً، ابتعدنا عن المثال والصورة النموذجية للدين. وترتب على هذا اعتقاد فحواه أن إحياء الدين وتجديده يعني، على وجه التحديد، إحياء الأعراف والتقاليد ونمط العيش الذي كان سائداً في عصر الوحي.

### □ مفهوم الإسلام المقاصدي

في المقابل فإن القراءة المقاصدية تدور حول غايات الدين وأغراضه، التي لا تنحصر في ظرف اجتماعي خاص، ولا تستمد قيمتها أو ديمومتها من حقبة تاريخية بعينها. هذا لا يعني إغفال علاقة الوحي بالظرف الذي نزل فيه ومتطلباته. بل يعني على وجه الدقة، النظر إلى هذا الظرف باعتباره ظرفاً، وليس قيّداً على الرسالة ولا جزءاً من جوهرها، ولا غاية نهائية للخطاب الإلهي.

التركيز على غايات الدين ومقاصده، يعني ربط تطبيقات القيم والتعاليم الدينية، بل والتدين في العموم، بروح الرسالة والأغراض التي أرادت تحقيقها في حياة أتباعها، ولا سيما تقوى الله في السر والعلن. أما الظواهر والشكليات ونظم العيش، فهي غير مستهدفة بذاتها، وليست موضوعاً لاهتمام الدين. فهي تعبر في المقام الأول عن حاجات للناس في ظرف زمني أو مكاني خاص، سواء كان هذا الظرف هو زمن الوحي أو الأزمان التالية له. ولأنها كذلك فهي تتغير بين زمن وآخر، أو بين مكان وآخر، بحسب حاجات الناس وتحولات حياتهم.

رسالة الله مثل الغيث، يهطل على الأرض في حقبة محدّدة، زللاً صافياً، ثم يجري في أرجائها، فيحمل من كل بقعة يمر بها شيئاً من لونها ورائحتها وطعمها، ويدخل فيه شيء من أعرافها وتقاليدها. وحين يمر الزمن، تجد في كل مجتمع نسخة من الإسلام، تتوافق مع

بقية النسخ في العمومات، وتتمايز في التفاصيل. ونفهم بالبديهية أن هذا التمايز ثمرة لاختلاف المجتمعات في الأفهام والحاجات والسلائق.

العمل الذي ينبغي لعلماء ومفكري الإسلام القيام به، هو تفكيك ذلك الاختلاط بين الرسالة وتقاليد المجتمعات. أي فرز الجزء الذي يعكس روح الرسالة وغايتها، من ذلك الذي يعكس حاجات بشرية خاصة بظرف معين. ومن بينها المقتضيات الخاصة بعصر الوحي. ومن ثم العبور من المسائل والقضايا المرتبطة بالزمان، إلى النص الثابت والعابر للزمان. وبتعبير آخر: فإن دور العلماء والمفكرين لا ينبغي أن يختصر في تكرار المسائل والأحكام التي انتهت زمنها، وتلاشت المصلحة المقصودة من تشريعها، فلم يبقَ منها غير الاسم والشكل الخارجي، من دون فاعلية تذكر في تحقيق الأهداف والغايات الرفيعة للدين. ينبغي للعلماء والمفكرين التوقف عن تدوير الأفكار في حلقة مفرغة، والتركيز -بدل ذلك- على الرسالة الداخلية لتعاليم الدين، أي جوهرها، والغايات التي تبتغي الوصول إليها في هذا العصر.

#### □ صدمة الحداثة

ما نشهده اليوم من اهتمام بتجديد المعرفة الدينية، يؤكّد أن مجتمعنا -في العموم- يشعر بالحاجة إلى مراجعة ما ألفه وما ورثه من ثقافة دينية. وهو يشعر بأن ما ينفعه هو هذه القراءة الجديدة، أي الإسلام المقاصدي، الذي تحرّر من قيود التاريخ واتّجه إلى الحاضر والمستقبل، ساعياً للربط بين قيم الدين وحاجات العصر. وليس ثمة شك أن نضج هذا المسار وتكامله ونموه، سيأتي بنفع كبير للدين وللمجتمع المؤمنين.

لكن يجب الانتباه إلى حقيقة أن هذا المسار سيؤدّي -ظاهرياً على الأقل- إلى تقليص المجال الديني. بمعنى أنه سيخرج الكثير من القضايا والمسائل من دائرة الدين إلى دائرة العلم، حيث يجري تكييفها بناء على معطيات العقل المعاصر، وليس أحكام الفقه أو مصادره. أقول: إن هذا سيجعل الدين أضيق نطاقاً. لكنه سيكون -في الوقت نفسه- أكثر عمقاً وأقرب إلى جوهر المسألة الدينية ونطاقات اشتغال الدين. وسيجد إنسان اليوم الحائر ضالته في التأمل في الدين.

كلما انخرط الدين في قضايا ومشكلات المجتمع والمعرفة، كلما تعرّفنا أكثر فأكثر على واقعه، كفاءته والمتوقّع منه، بشكل أكثر دقة وتحديداً.

انفتاح المسلمين على تيار الحداثة، هو الذي أثار معظم الأسئلة المتعلقة بدور الدين

ومكانته في العصر الحديث. بالنسبة لإيران، يمكن تحديد نقطة البداية بالحركة الدستورية (١٩٠٥)<sup>(١)</sup>. قبل هذا الحدث، كانت العقائد والأخلاق والشرعية جزءاً من العرف السائد. ولم يكن ثمة جدلٍ جدّي، يشكّل تحدياً لأيّ من مكونات هذا العرف الدينية أو غير الدينية. مع دخول العالم عصر الحداثة، وتعرف المسلمين تدريجياً على معايير العصر الجديد وقضاياه، برزت العلاقة بين الدين والحداثة كواحدة من أهم المسائل التي واجهت الإنسان المسلم في عصره الجديد.

ولعل نقطة الاشتباك الأولى هي اكتشاف التعارض بين بعض المقولات الدينية، ومقولات أو منجزات المدنية الحديثة. ومع مرور الزمن، ظهرت أبعاد أخرى للتفارق بين الجانبين، ولا سيما في مجال الشريعة أي الفقه وأحكام الإسلام العملية، أكثر مما ظهر في مجال الإيمان والعقيدة والأخلاق والسلوك. أصبح المشكل أكثر جدية حين اتّسع نفوذ منتجات المدنية الجديدة ومنجزاتها، وتحول إلى عرف عام للعصر، أو بحسب المصطلح الفني، تحول إلى سيرة العقلاء في هذا العصر. فقد أدّى هذا التطوّر إلى تعارض مباشر بين بعض المقولات الدينية وبين عرف العصر الجديد أو سيرة العقلاء.

كان رد الفعل الأولي من جانب المتدينين، هو تخطئة الدعاوى والمعايير الجديدة. بل إن بعضهم صوّر الحداثة كمحاولة منظّمة أو مؤامرة شيطانية غرضها هدم أساس الديانة. وقرّروا -تبعاً لهذا الفهم- أن الواجب الديني يومئذ يقتضي إغلاق أبواب البلاد أمام تيار الحداثة.

في مقابل هذا الإفراط، اتخذ فريق آخر جانب التفريط. فقرّر أن طريق السعادة يكمن في التسليم المطلق للحداثة، وتهيئش الدين إلى أضيق زوايا الحياة. وما حدث فعلاً أن هذا الفريق توقف عند تغيير المظاهر، ولم يقبض على جوهر التقدّم. ثمة فريق ثالث يضمّ المتدينين ذوي البصيرة، رأى أن التخلّي عن الدين والتقاليد لن يأتي بخير. كما أن الفرار من مواجهة تحديّ الحداثة عبث مستحيل. إن تجربة المواجهة الأولى تكشف أن صخرة لا يمكن أن توقف السيل، وأن علينا -بدل الممانعة السلبية- التفكير في وسيلة أخرى. خيار الفريق الثالث هو إيجاد مصالحة من نوع ما، بين الدين والحداثة، أي الحفاظ على الإيمان، دون التنكّر لتجربة الإنسان في العصر الحديث.

(١) حول الحركة الدستورية، انظر: أروند إبراهيميان، تاريخ إيران السياسي، ترجمة مجدي صبحي، الكويت: عالم المعرفة، ٢٠١٤، الفصل ٢، ص ٥٧.

انظر أيضاً: حسن كريم الجاف، موسوعة تاريخ إيران السياسي، بيروت: الدار العربية للموسوعات، ٢٠٠٨، ٣/ ٣٠٣.

- لكن كيف يمكن للمسلم أن يعيش في العالم الحديث، وأن يحافظ في الوقت نفسه على تقاليده؟.

قُدِّمت أجوبة مختلفة عن هذا السؤال المهم، تخبرنا عن مساع حثيثة بذلها علماء الدين، لحلّ الإشكاليات والتنازعات المحتملة بين تعاليم الإسلام ومقتضيات العصر الجديد. ومثلما يحدث في كل جدل، كانت بعض الأجوبة متقنة ومتينة، وبعضها الآخر دون المستوى المطلوب من حيث العمق. لكن -على أي حال- فإن مجموعها يشير إلى اهتمام علماء الدين بهذا الأمر.

لأسباب علمية وفنية بحثية، سوف نقصر هنا على استعراض أجوبة علماء الدين والمفكرين الإسلاميين الشيعة. وكما سيأتي فإن معظم التعارضات التي رصدها هؤلاء، محصورة في دائرة التشريع والقانون، أما في دائرة الاعتقاد والإيمان والأخلاق والسلوكيات، فليس هناك سوى القليل من التعارضات الجدّية بين الدين والحداثة. ومن هنا فإن معظم المعالجات المقترحة تركّزت على الدائرة الأولى.

جدير بالذكر أن المناقشات المتعلقة بهذا الموضوع، تتجاوز دائرة التشريع إلى فلسفة الدين وفلسفة التشريع والقانون. وهي جميعاً جديرة بالنقاش. لكننا سنخصّص مناقشتنا الحاضرة للمقاربات المنهجية الخاصة بالتشريع، دون فلسفته أو فلسفة الدين. وبهذا التخصيص تندرج المناقشة في الإطار العام لعلم أصول الفقه.

يمكن تقسيم هذه المعالجات إلى ثلاثة مسارات منهجية أو نماذج، هي نموذج الثابت والمتغيّر، ونموذج الفقه الحكومي أو فقه المصلحة، وأخيراً نموذج الإسلام المقاصدي/إلغائي.

### المقاربة الأولى: نموذج الثابت والمتغير

نموذج الثابت والمتغيّر هو أشهر النماذج وأكثرها رواجاً خلال القرن الأخير. وفقاً للقائلين بهذا النموذج، فإن أحكام الشريعة الإسلامية تنقسم إلى نوعين: أحكام ثابتة وأخرى متغيرة. الأحكام الثابتة هي متن الشريعة، ولذا فهي عابرة للزمان والمكان. أما الأحكام المتغيرة فهي مؤقتة، ظرفية وتابعة للمصالح الموضوعية، وقابلة للزوال. الثوابت هي تلك التي أوحى الله بها إلى نبيه. أما المتغيرات فهي تلك الأحكام التي يضعها البشر في ظل الثوابت. ومع أنها واجبة الاحترام في المجتمع المسلم، إلّا أنها لا تعتبر جزءاً من متن الدين. أما من يضع هذه الأحكام ويقنّنها، فإن للعلماء فيه قولين:

## التقرير الأول: أن الحاكم هو مشرّع الأحكام المتغيرة

من القائلين بهذا الرأي المرحوم محمد حسين الطباطبائي صاحب تفسير الميزان<sup>(٢)</sup> وأتباعه. وهم يعتقدون أن وضع الأحكام التي تصنّف ضمن المتغيّرات، بيد من يتولّى السلطة السياسية في المجتمع المسلم. وبناء على نظرية ولاية الفقيه، فإن المتغيّرات هي ذاتها الأحكام الولائية أو الحكومية، التي غرضها إنجاز مصالح المسلمين<sup>(٣)</sup>. وفقاً للطباطبائي، فإن أحكام الشريعة قسماً<sup>(٤)</sup>:

\* أحكام وقوانين ثابتة تحافظ على المنافع الحياتية للإنسان، من زاوية كونه إنساناً يعيش حياة اجتماعية، بغض النظر عن المكان والزمان والعوامل الطارئة (المتغيرة) الأخرى. مثل العقائد والنظم التي تعكس عبودية الإنسان لخالقه، والقواعد العامة النازمة لحياة الإنسان، من قضايا الغذاء والسكن والزواج، وما هو ضروري لصيانة أصل الحياة الاجتماعية. فكل هذه أمور ثابتة يحتاجها الإنسان دائماً، ولا يمكن تصوّر زوالها.

\* أحكام وقوانين ذات طابع مؤقت أو محلي. وهي تختلف بحسب أنماط الحياة المختلفة. ومثل هذه الأحكام قابل للتغيير تبعاً للتطور التدريجي للحضارة والمدنية، وما يستتبعه من تغيير في تركيب المجتمع وتلاشي الأساليب القديمة في المعيشة وظهور بدائل جديدة عنها.

تقوم الأحكام الثابتة على أساس ما جبل عليه الإنسان وجودياً، وما تقضي به خصوصيته في الخلق. وهذه تسمّى الدين والشريعة الإسلامية، التي تقود الإنسان لو تحرّك في إطار هداها نحو السعادة الإنسانية ﴿فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَةَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ﴾<sup>(٥)</sup>.

أما النوع الثاني، أي الأحكام القابلة للتغيير، فترتبط بالمصالح العامة، التي قد تختلف بين زمان وآخر وبين مكان وآخر. وضع هذه الأحكام جزء من سلطات صاحب الولاية

(٢) الطباطبائي مفسر وأستاذ فلسفة معروف في الوسط الديني الشيعي. توفي ١٩٨١. لمعلومات عن حياته،

انظر ويكي شيعه (٢٥ يونيو ٢٠١٨) <https://goo.gl/29mSHD>

(٣) لتفاصيل حول الحكم الولائي وتمييزه عن أنواع الحكم الأخرى، انظر: علي إلهي الخراساني، حجية حكم الحاكم عند اليقين بمخالفته للواقع، مجلة نصوص معاصرة (١٩ أبريل ٢٠١٥) <https://goo.gl/md1BEi>

(٤) محمد حسين الطباطبائي، مقالات تأسيسية في الفكر الإسلامي، تعريب خالد توفيق، مؤسسة أم القرى للتحقيق والنشر، ١٤١٥ هـ، ص ١٠٥.

<https://ia800908.us.archive.org/17/items/42389743279833/mqalat-tasesiah.pdf>

(٥) سورة الروم، الآية ٣٠.



العامة، حيث تشخّص موضوعاتها وحدودها بما يحقق المصالح العامة في كل ظرف، وفي إطار الثوابت الدينية. هذا النوع من الأحكام لا يعدّ -بحسب الاصطلاح الديني الخاص- جزءاً من الشريعة السماوية، ولا يطلق عليه اسم الدين، وإن كان واجب الطاعة، لصدوره عن ولي الأمر ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ﴾<sup>(٦)</sup>». <sup>(٧)</sup>.

مثل هذه الأحكام والقوانين المتغيرة تنتهي إلى أصل في الإسلام، هو «صلاحيات ولي الأمر». وهذا الأصل هو الذي يعالج الحاجات المتغيرة للناس في كل عصر وزمان، ويستجيب للتبدلات في كل منطقة ومكان ومجتمع، من دون أن تنال الأحكام الثابتة في الدين يد النسخ أو التبديل<sup>(٨)</sup>.

ولي أمر المسلمين الذي وصل إلى منصبه وفقاً للقواعد المقررة في الشريعة، هو النقطة التي يتلخص فيها رأي المجتمع المسلم، وتكتفّ فيها مشاعره وإرادته العامة. وهو يملك الولاية العامة في المنطقة التي يحكمها، بكل ما تنطوي عليه من صلاحيات عمل وتصرف. إن يد الحاكم (ولي الأمر) مبسوطة دون قيد في وضع وتنفيذ ما يراه مناسباً من الضوابط والقوانين الجديدة، التي تساعد على تقدّم الحياة الاجتماعية، وتحقيق مصلحة الإسلام والمسلمين.

ما ينبغي التأكيد عليه مجدداً أن الأحكام الجديدة -التي أسمىها المتغيرات- واجبة التنفيذ. إلا أنها -في الوقت ذاته- لا تعدّ جزءاً من الشريعة، ولا تدخل في نطاق الحكم الإلهي. هذه النظم وجدت لتحقيق مصلحة، فبمجرد أن تنتفي المصلحة يرتفع الحكم. حينها يتعيّن على ولي الأمر أن يرفع الحكم المتنفي ويعلن ذلك للناس، ثم يستبدله بحكم آخر يتسق مع المصالح المستجدة<sup>(٩)</sup>.

يمكن إيجاز تقرير العلامة الطباطبائي عن نموذج الثابت والمتغير، في النقاط التالية:

١ - أحكام وقوانين وتعاليم الإسلام تنقسم إلى قسمين: ثوابت ومتغيّرات.

٢ - سمات الأحكام في القسم الأول أنها:

أ- حافظة للمصالح الحيوية للجنس الإنساني.

ب- ثابتة لا تقبل التغير والنسخ.

(٦) سورة النساء، الآية ٥٩.

(٧) مقالات تأسيسية، نفس السابق.

(٨) مقالات تأسيسية، ص ١١٢.

(٩) مقالات تأسيسية، ص ١١٤.

- ت- وضعت من قبل الشارع، أي الخالق سبحانه أو الرسول.
- ث- المقصود بالدين والشريعة الإسلامية هو أحكام هذه القسم حصراً.
- ٣- سمات الأحكام في القسم الثاني أنها:
- أ- حافظة للمصالح المختلفة الزمانية والمكانية والمؤقتة للبشر.
- ب- متغيرة، قابلة للزوال والنسخ.
- ت- توضع من قبل والي المسلمين في إطار الثوابت الدينية. وهي توضع وتلغى بحسب تشخيصه للمصالح الزمنية.
- ث- مع أنها واجبة الطاعة إلا أنها لا تعتبر من الشريعة أو الأحكام الإلهية.
- هذا التقرير عن نموذج الثوابت والمتغيرات يستدعي بعض الأسئلة الضرورية، منها:
- ١- هل جميع الأحكام الشرعية الموجودة في الكتاب والسنة، تصنّف بين الأحكام الثابتة؟
- ٢- إذا كان بين الأحكام الصادرة عن النبي أو الأئمة أحكام متغيرة، فما هو معيار التمييز بين الأحكام الثابتة والمتغيرة؟.
- ٣- إذا كان وصف الشريعة الإسلامية قصراً على الأحكام الثابتة، وأن الأحكام المتغيرة ليست كذلك، رغم أنها واجبة الطاعة، فما هو التكييف النظري لنسبتها إلى الإسلام، واعتبارها أحكاماً ومقررات إسلامية؟.
- ٤- ما هو منهج ومعيار وإطار الأحكام المتغيرة؟ وما هو المعيار الذي يستند إليه والي المسلمين في وضع تلك الأحكام؟.

### التقرير الثاني: أن وضع الأحكام المتغيرة مسؤولية نواب الشعب

يتفق النائبني والصدر في جانب من هذا التقرير، وهو القول بدور نواب الشعب في التشريع. لكنهما يتمايزان في جوانب أخرى. يقول الميرزا النائيني في تنبيه الأمة وتنزيه الملة:

مجموعة الوظائف المرتبطة بالنظام وحفظ الدولة، وسياسة الأمة، سواء كانت دساتير أولية، وهي التي تتكفل ببيان أصل القانون العام، أو كانت ثانوية تتضمن الجزاء على مخالفة القوانين الأولية، لا تخرج عن أحد قسمين بالضرورة: إما إنها منصوصة في الكتاب أو السنة، بحيث تكون الوظيفة العملية لأرباب التشريع معينة، وحكمها في الشريعة المطهرة مضبوطاً، أو أنها غير منصوصة، فالوظيفة العملية المترتبة عليها غير معينة، لعدم اندراجها تحت ضابط خاص، فهي حينئذٍ موكولة إلى رأي وترجيح الولي النوعي.

ومن الواضح أن الوظيفة المترتبة على القسم الأول (القوانين المنصوصة الأحكام) لا تقبل التغيير باختلاف الأعصار والأمصار، ولا يمكن تصور شيء فيها غير التعبد بما ورد عليه النص إلى قيام الساعة.

أما الوظيفة المترتبة على القسم الثاني، فهي تابعة للمصالح. فكل ما أدى إلى مصلحة صحّ، والعكس بالعكس. ولهذا أيضًا فهي تتأثر بمقتضيات الزمان والمكان، فقد تختلف الوظيفة الشرعية أو تتغير، من مكان إلى آخر، ومن زمان إلى آخر.

وكما أن هذه الأمور موكولة إلى رأي وترجيحات الوكلاء المنصوبين من قبل الإمام المعصوم في سائر الأقطار، عند حضوره وكونه مبسوط اليد، فكذلك الأمر في عصر الغيبة، فهي موكولة أيضًا إلى نظر وترجيحات نوابه العامين، أو المأذونين من قبل من له ولاية الإذن.

وبعد ما اتضح هذا المعنى، فإن الفروع السياسية المترتبة على هذا الأصل، هي كما يلي:

**الأول:** القوانين التي ينبغي الاهتمام بدقة انطباقها على الشرعيات، مقصورة على القسم الأول، أي تلك القوانين القائمة على أساس أحكام منصوصة. أما في القسم الثاني فهذا المطلب لا موضوع له أصلاً ولا محل.

**الثاني:** الشورى، التي هي أساس الدولة الإسلامية، بنص الكتاب والسنة، موضوعها القسم الثاني. أما القسم الأول فهو خارج عن هذا العنوان تمامًا، ولا محل للمشورة فيه أبدًا.

**الثالث:** كما أن آراء وترجيحات الولاة والعمال، المنصوبين من قبل المعصوم في زمن حضوره وبسط يده، ملزمة في القسم الثاني (الوظائف التي لم تنص الشريعة على أحكامها)، كذلك فإنه في عصر الغيبة، تكون ترجيحات النواب العامين أو المأذونين من قبلهم، ملزمة في هذا القسم، بمقتضى النيابة القطعية الثابتة.

**الرابع:** نظرًا لكون معظم السياسات العامة، مندرجة تحت القسم الثاني (الوظائف التي لم ترد فيها أحكام منصوصة) فهي تابعة لعنوان ولاية ولي الأمر ونوابه الخاصين أو العامين أو ترجيحاتهم، وأن أصل تشريع الشورى في الشريعة، إنما هو بهذا المنظور.

ونظرًا لأن قيام أعضاء المجلس بوظيفتهم في حفظ النظام، والمنع عن تعدي المعتصمين، متوقف على تدوين متعلقات الوظيفة في صورة قانون. كما أن نفاذ مقرراتهم متوقف على صدورهما من مجلس الشورى كما سبق بيانه. وهذا بدوره يعتمد على كفاءة وخبرة ممثلي الأمة، مع إمضاء وأذن من له الإذن والإمضاء، كما شرحنا سابقًا. فإذا تم هذا

فإن جميع جهات الصحة والمشروعية مجتمعة في هذا العمل، وجميع الشبهات والإشكالات مندفة. وكون هذه الهيئة المنتخبة من الأمة، مرجعاً في التقنين، وأنها القوة العلمية، منحصر في هذا المعنى.

الخامس: لا يندرج القسم الثاني من السياسات العامة تحت ضابط معين. وإنما يختلف باختلاف المصالح والمقتضيات. وهو من هذه الجهة غير منصوص في الشريعة. بل موكول إلى مشورة وترجيح من له ولاية النظر. وعلى ذلك فالقوانين المرتبطة بهذا القسم، نظراً لاختلاف المصالح باختلاف الزمان، ستكون مختلفة لا محالة، وفي معرض النسخ والتغيير دائماً، دون القسم الأول الذي هو مبني على الدوام والتأييد. ومن هنا يظهر أن القانون الذي ينظم التغيير والنسخ مربوط بذلك القسم فقط<sup>(١٠)</sup>.

تقرير العلامة النائيني عن نموذج الثوابت والمتغيرات، يمكن تلخيصه في النقاط الآتية:

١- الأحكام السياسية، بل كافة الأحكام الاجتماعية قسمان: أحكام منصوصة شرعية، وأحكام غير منصوصة.

٢- الأحكام المنصوصة الشرعية: (أ) ثابتة، (ب) غير قابلة للتغيير، (ت) غير قابلة للنسخ، (ث) يستنبطها الفقهاء، (ج) وأن أكثر الأحكام السياسية ليست من هذا القسم.

٣- القسم الثاني من الأحكام (المتغيرات): (أ) غير منصوصة، أي إنه لا يوجد في نص الشريعة ضابط ومعياري خاص لها، (ب) تابعة للمصالح ومقتضيات الزمان والمكان، (ت) متغيرة وقابلة للزوال والنسخ، (ث) وأن وضعها في يد والي المسلمين، (ج) توضع بناء على مشورة أهل النظر، (ح) يمكن لوالي المسلمين أن يفوض وضع هذه الأحكام إلى ممثلي الشعب، (خ) لا تطبق على الشرعيات (د) أكثر الأحكام السياسية في هذا القسم، (ذ) هذه الأحكام واجبة الطاعة شرعاً.

يمتاز تقرير النائيني عن تقرير الطباطبائي السابق الذكر بالنقاط التالية:

١- ارتباط الثابت والمتغير بالمنصوص وغير المنصوص.

٢- لزوم المشورة مع أهل النظر عند وضع الأحكام غير المنصوصة.

٣- لا تحتاج الأحكام غير المنصوصة للتطبيق على الشرعيات.

(١٠) محمد حسين النائيني: تنبيه الأمة وتنزيه الملة، تحرير توفيق السيف، (ن.أ. ٢٠١٤) ص ١٣٢.

- ٤- إمكانية تفويض وضع الأحكام غير المنصوصة إلى ممثلي الشعب.  
٥- أكثر الأحكام السياسية بل حتى الاجتماعية تدرج في هذا القسم.

### الأسئلة التي يثيرها تقرير النائبني عن نموذج الثابت والمتغير

أ- هل يمكن اعتبار جميع الأحكام المنصوصة ثابتة، وغير قابلة للتغيير؟. أليس من الممكن أن بعض الأحكام المتغيرة، التي وضعها الرسول أو الأئمة، لا زالت باقية بين الأحكام المنصوصة؟.

ب- إذا كانت أحكام القسم الثاني (المتغيرات) ليس لها معيار وضابط خاص في نص الشريعة، وأن التطبيق على الشرعيات فيها بلا موضوع ولا محل، وأن وضع هذه الأحكام يحتاج إلى المشورة، وأن بالإمكان تفويض وضعها إلى غير الفقهاء (ممثلي الشعب)، فما الحاجة والحال هذه إلى أن يكون والي المسلمين فقيهاً؟.

ت- إلزامية وضع هذه الأحكام من جانب والي المسلمين، وكونها واجبة التنفيذ، ليس ذاته الإلزام العقلي برعاية النظام الاجتماعي العام؟.

ث- إذا كانت معظم السياسات النوعية، بل الأكثرية الغالبة من الأحكام الاجتماعية، أحكاماً غير منصوصة، فكيف وبأي معنى يمن القول بسياسة دينية أو حكومة دينية، وما إلى ذلك؟.

### التقرير الثالث: منطقة الفراغ

مثل النائبني، أرجع السيد محمد باقر الصدر<sup>(١١)</sup> وضع الأحكام في الأمور المتغيرة إلى نواب الشعب. نعرف أن الشارع أصدر أحكاماً تتعلق ببعض أفعال البشر، وسكت عن الأفعال الأخرى. وقد صنف الفقهاء هذا القسم من الأفعال تحت عنوان المباحات. وأطلق عليها الصدر اسم «منطقة الفراغ التشريعي»<sup>(١٢)</sup> بمعنى أنها تخلو من حكم شرعي ملزم. إن سكوت الشارع عن أحكام هذه المنطقة لا يعني أنها لا تحتاج إلى حكم أصلاً، بل يعني أنها متروكة للمسلمين أنفسهم كي يختاروا الأحكام التي يجدونها مناسبة لحاجاتهم.

(١١) محمد باقر الصدر فقيه ومفكر معروف، اعتقل في أبريل ١٩٨١ وقتل مع شقيقته آمنة. لبعض التفاصيل عن حياته، انظر: «السيرة الذاتية للإمام الشهيد السيد محمد باقر الصدر»، مؤسسة الصدرين للدراسات،

(اطلعت عليه في ٢٧ يوليو ٢٠١٨) <http://www.alsadrain.com/sader1>

(١٢) لنقاش مفصل حول الفكرة، انظر: ذبيح الله نعيماني: نظرية «منطقة الفراغ» بوابة التشريع لقوانين الدولة، نصوص معاصرة (١٥ أكتوبر ٢٠١٧) <https://goo.gl/Dnbyxt>

وفقاً للصدر، فإن الأحكام في منطقة الفراغ يضعها نواب الشعب في السلطة التشريعية، بناء على تشخيصهم للمصالح العامة. ويعتقد الصدر أنه في الأحكام المختلف فيها، يعني أكثر الأحكام الفقهية، يختار مجلس أهل الحل والعقد من آراء الفقهاء ما يراه أكثر تناسباً مع مصلحة النظام. يقول في هذا الصدد<sup>(١٣)</sup>:

الشرعية الإسلامية هي مصدر التشريع، وذلك على النحو التالي:

أولاً: أحكام الشريعة الثابتة بوضوح فقهي مطلق، تعتبر - بقدر صلتها بالحياة الاجتماعية - جزءاً ثابتاً في الدستور، سواء نص عليه صريحاً في وثيقة الدستور أو لا.

ثانياً: إن أي موقف للشرعية يحتوي على أكثر من اجتهاد، يعتبر نطاق البدائل المتعددة من الاجتهاد المشروع دستورياً. ويظل اختيار البديل المعين من هذه البدائل موكولاً إلى السلطة التشريعية، التي تمارسها الأمة على ضوء المصلحة العامة.

ثالثاً: في حالات عدم وجود موقف حاسم للشرعية من تحريم أو إيجاب، يكون للسلطة التشريعية التي تمثل الأمة أن تسن من القوانين ما تراه صالحاً. على ألا يتعارض مع الدستور. وتسمى مجالات هذه القوانين بمنطقة الفراغ، أي ما تركت الشريعة للمكلف اختيار اتخاذ الموقف فيها.

تقرير الصدر عن نموذج الثابت والمتغير، يمكن تلخيصه في النقاط التالية:

١ - تنقسم القوانين الإسلامية إلى ثلاثة أقسام، أولها الأحكام الشرعية المتفق عليها. وثانيها الأحكام الشرعية التي فيها اختلاف بين الفقهاء. وثالثها أحكام منطقة الفراغ، أي المنطقة التي لم يقرر فيها الشارع حكماً بالوجوب أو التحريم.

٢ - الأحكام الشرعية المتفق عليها، تعتبر من الأحكام الثابتة التي لا تزول (إطار الضروريات الفقهية).

٣ - في الأحكام الشرعية التي تنطوي على خلاف بين الفقهاء، يختار نواب الشعب الرأي الأكثر انسجاماً مع المصلحة العامة. في هذا الإطار لا يجب الالتزام برأي فقيه بعينه، ولو كان مرجعاً صالحاً أو كان ولي الأمر. ويفترض أن هذه الأحكام من الثوابت أيضاً.

٤ - في منطقة الفراغ أو دائرة المباحات، فوض الشارع التقنين إلى المكلفين. نواب

(١٣) محمد باقر الصدر، لمحة فقهية تمهيدية عن مشروع دستور الجمهورية الإسلامية في إيران، ضمن كتاب «الإسلام يقود الحياة»، قم: انتشارات دار الصدر، ط ٤، ١٤٢٩ هـ، ص ١٩.

الشعب هم المكلفون بوضع الأحكام الملزمة في هذه الدائرة، على أساس المصلحة العامة، ومع رعاية نصوص الدستور. ومن الواضح أن أحكام هذه الدائرة من المتغيرات.

### ميزات تقرير الصدر على تقرير النائب

- ١ - تفكيك الأحكام المنصوصة إلى أحكام متفق عليها وأحكام مختلف عليها.
- ٢ - قبول اختيار نواب الشعب للحكم الأكثر انسجامًا مع المصلحة العامة، من بين الأحكام الثابت المنصوصة التي فيها خلاف بين الفقهاء.
- ٣ - تفويض وضع الأحكام في منطقة الفراغ إلى نواب الشعب.
- ٤ - الاكتفاء بالإشراف القانوني للمرجعية الصالحة على وضع الأحكام في منطقة الفراغ، من أجل التذكير بما قد يقع من مخالفة للشرع.

### الأسئلة التي يثيرها تقرير الصدر عن نموذج الثابت والمتغير

- ١ - هل يمكن اعتبار كافة الأحكام، الإجماعية منها والخلافية، أحكامًا شرعية ثابتة وغير قابلة للتغيير.. أليس من الممكن أن بعض هذه الأحكام المنصوصة، هي بقايا من أحكام متغيرة صدرت عن الرسول أو الأئمة؟.
- ٢ - منطقة الفراغ هي الدائرة التي لم يرد فيها حكم بالوجوب أو التحريم من الشارع. فما هو مبرر إشراف الفقهاء على الأحكام التي يضعها نواب الشعب. ليس من الممكن أن نقول مثل ما قال النائب من أن التطبيق على الشرعيات في هذه الدائرة بلا محل أو موضوع؟.
- ٣ - تشخيص المصالح العامة في منطقة الفراغ، والأحكام المنصوصة التي تختلف فيها الفقهاء، هل يخضع لضوابط ومعايير شرعية محددة؟.

### تقدير إجمالي

رغم ما ذكرناه من ملاحظات، ليس ثمة شك أن نموذج الثوابت والمتغيرات، قد تطور بشكل ملفت من خلال التقارير الثلاثة المذكورة. مع العلم بأن كلا من هذه التقارير لا يخلو من نواقص، منها:

- ١ - لا يتضمن التقرير الأول معيارًا يميز الأحكام المتغيرة عن نظيرتها الثابتة. في التقرير الثاني والثالث لا يتضح لماذا اعتبرت كافة الأحكام الشرعية المنصوصة بين الثوابت. إذا صح هذا فكيف نصنف الأحكام المؤقتة والمتغيرة التي صدرت عن النبي والأئمة.



٢- مشكلة عدم التوافق بين الأحكام الشرعية والحداثة، توجد أيضًا في تلك الشريعة من الأحكام الثابتة والمنصوصة. هذا المشكل بقي دون حل في نموذج الثوابت والمتغيرات.

٣- إذا كان الدين والشريعة محصورًا في الأحكام الثابتة والمنصوصة، فإنه لا يمكن إلقاء صفة الحكم الديني أو الشرعي على الأحكام المتغيرة أو غير المنصوصة، أو الأحكام التي تشرع ضمن منطقة الفراغ. سيما وأنه لا يتوفر معيار شرعي لتشخيص المصلحة العامة.

٤- أخذًا بعين الاعتبار أن الأحكام المتغيرة أو غير المنصوصة، لا يتوفر لها في النص الشرعي معيار محدد أو ضابط خاص، وأن تطبيق الشرعيات عليها لا موضوع له ولا محل، وأن وضع هذه الأحكام يحتاج إلى مشورة أهل النظر، فإن إيكال وضعها إلى ولي المسلمين أو الولي الفقيه لا دليل عليه. كما أن تفويض الإشراف عليها إلى الفقهاء لضمان عدم مخالفتها للشرع، لا وجه له أيضًا.

أخذًا بعين الاعتبار هذه المشكلات، فإنه يمكن القول: إن نموذج الثوابت والمتغيرات غير عملي، الأمر الذي يجعل من الضروري طرح نموذج بديل.

### المقاربة الثانية : فقه الحكومة أو فقه المصلحة

ينسب تطوير نموذج فقه الحكومة أو فقه المصلحة، إلى آية الله الخميني مؤسس الجمهورية الإسلامية. وهو ثمرة للمواجهة العملية بين الدين والإدارة العامة. وبعبارة أدق: المواجهة بين الدين ومشكلات المجتمع في العصر الحديث. سيما بعد إخفاق المقاربة الأولى (نموذج الثوابت والمتغيرات).

في أول الأمر كان الخميني -مثل العديد من الفقهاء الآخرين- يميل إلى هذه المقاربة. فركز على الأحكام المتغيرة وصلاحيات الحاكم والأحكام الحكومية. وكان يسعى لتعميق هذه الدائرة، أملًا في التوصل إلى تكييف مناسب للعلاقة بين هذه الأحكام والمصلحة العامة. لكن بعد برهة، وجد أن الفقه الرائج والاجتهاد المتعارف في مجامع العلم الشرعي، عاجز عن حل مشكلات هذا العصر، وأن الالتزام بتطبيقاته سيأخذ المجتمع إلى طريق مسدود وينتهي إلى إعاقة تطور المجتمع.

ومن هذا المنطلق، التفت إلى مفهوم جديد لتأثير الزمان والمكان، ليس فقط في استنباط الأحكام المتغيرة (بحسب تقسيم المقاربة الأولى) بل جميع الأحكام، بما فيها الأحكام الثابتة. يركز هذا المفهوم على مكانة الفقه كمصدر تشريع لدولة قائمة، وليس فقط موضوعًا للبحث النظري، كما كان الحال قبل قيام الجمهورية الإسلامية. إن قيام

الدولة يجعل القانون محوراً في حياة البلاد وموجهاً لمسيرتها. ومن هنا فإن طبيعة النظام والحركة الاجتماعية، ومجموع العناصر التي تتداخل وتشارك في تكوين الحياة العامة، باتت جزءاً من ظرف الاجتهاد وتطبيق الأحكام. منذ قيام الدولة، لم يعد الاستغراق النظري غرضاً مناسباً للنقاشات الفقهية، كما كان الحال قبل ذلك. الغرض الرئيس هو المساهمة في تطوير القانون والسياسات العامة، بوضع النظريات القابلة للتطبيق في الواقع القائم، عسى أن تجد طريقها للتطبيق على يد الدولة التي تملك أدوات التنفيذ.

وبالنظر لهذه النقطة على وجه الخصوص، تضمنت مقارنة الخميني مراجعة لما صنف كأحكام ثابتة في المقاربة الأولى. ويمكن بناء على هذا القول: إن مساهمة الخميني قد تجاوزت فعلياً نموذج الثوابت والمتغيرات، إلى وضع نموذج جديد مختلف كلياً في أساساته ومبرراته.

هذا المفهوم الجديد لتأثير الزمان والمكان في الاستنباط يسمح بدجة أكبر من التواءم بين الشريعة، بل الدين، وبين الحداثة، أو على الأقل يقلل كثيراً من وجوه التعارض بين الاثنين. وننقل فيما يلي بعض العبارات التي تشكل مفتاحاً لفهم رؤية الخميني في هذا الصدد.

لعل أكثر آراء الخميني فريدة هي قوله بالتمايز بين الأحكام الشرعية وبين الإسلام، وتأكيده على أن الإسلام هو الحكومة أو الحاكمة، بكل ما يتعلق بها ويلزمها من قوانين وأحكام. ولعله الوحيد في الطبقة العليا من الفقهاء المعاصرين، الذي يقول دون تحفظ: إن الأحكام الشرعية ليست مطلوبة بالذات، بل هي طرق ووسائل لبسط العدالة وإقامة الحكم وحاكمية الدين «الإسلام هو الحكومة [الحاكمية] بشؤونها، والأحكام قوانين الإسلام، وهي شأن من شؤونها.... الأحكام مطلوبات بالعرض، وأمور آلية لإجرائها وبسط العدالة»<sup>(١٤)</sup>.

معنى هذا التقرير أن الأحكام الشرعية طريقية وليست موضوعية. المطلوب بالذات هو بسط العدالة بواسطة الحكومة الإسلامية. أما المطلوب بالعرض، مع صيانة الغايات والأهداف، فهو قابل للاستبدال والتغيير.

«حصر صلاحيات الحكومة في إطار الأحكام الشرعية الفرعية، يجعلها [الحاكمية] عديمة المعنى والمضمون، ويجعل مكانة هذه الأحكام موازية للولاية المطلقة المفوضة لنبي الإسلام ﷺ.... [الصحيح أن] الحاكمية فرع من الولاية المطلقة لرسول الله ﷺ

(١٤) روح الله الخميني، كتاب البيع، ن. إ. (كتابخانه مدرسه فقاها) ج ٢ ص ٤٧٢.

وهي إحدى الأحكام الأولية للإسلام، ومقدمة على كافة الأحكام الفرعية، حتى الصلاة والصوم والحج. صلاحيات الحاكم الشرعي تتضمن حتى هدم المسجد أو المنزل الواقع في الطريق، مقابل تعويض صاحبه. بوسع الحاكم تعطيل المساجد عند الضرورة، وهدم المسجد الذي ينطوي على ضرار، إن لم يمكن رفع الضرار دون هدمه. للحكومة صلاحية إلغاء العقود الشرعية التي أبرمتها مع الشعب، من طرف واحد، فيما لو ظهر أن تلك العقود تتعارض مع مصالح البلد والإسلام. ولها الحق في تعطيل أي أمر، عبادي أو غير عبادي، طالما كان استمراره مخالفاً لصلاح بلاد المسلمين. تستطيع الحكومة تعطيل الحج، الذي هو من الفرائض الإلهية المهمة، بشكل مؤقت، حين يكون مخالفاً لصلاح البلد المسلم... أما ما يقال ويشاع من أن هذه الصلاحيات الواسعة للحكومة، ستفسد [أحكام الشريعة الأولية مثل] المزارعة والمضاربة وأمثالها، أقول: فرضاً وجدلاً حصل ذلك، فهذا من صلاحيات الحكومة. وهناك أمور أبعد من ذلك لكنني لا أود مزاحمتكم<sup>(١٥)</sup>.

«الزمان والمكان عنصران عاملان أساسيان في الاجتهاد. تجد مسألة كان لها في الماضي حكم، يمكن أن يكون لها اليوم حكم مختلف في ظل نظام جديد، تحكم سياساته واجتماعه واقتصاده علاقات مختلفة. بمعنى أن صورة المسألة في الماضي والحاضر قد تبدو متماثلة، لكن المعرفة الدقيقة للعلاقات الاقتصادية والاجتماعية والسياسية التي تحيط بالموضوع، تكشف أننا في الواقع بصدد موضوع جديد، يتطلب بالضرورة حكماً جديداً. يجب أن يكون المجتهد محيطاً بمسائل زمانه»<sup>(١٦)</sup>.

دور الزمان والمكان في الاجتهاد، ونوعية القرارات التي نتخذها بناء عليها، قضية مهمة للغاية في عالمنا المعاصر الصاخب. ذلك أن قيام الحكومة الدينية يعيد تحديد الفلسفة العملية للتعامل مع الشرك والكفر والمعضلات الداخلية والخارجية. إذا واصلنا مناقشة هذه المسائل من خلال البحوث ذاتها، التي اعتادها طلاب الحوزات في إطار النظريات [السابقة لقيام الحكومة] فلن نصل إلى أي حل، بل ربما تقودنا إلى طريق مسدود يؤدي في الظاهر إلى نقض الدستور<sup>(١٧)</sup>.

(١٥) روح الله الخميني، رسالة إلى السيد علي خامنئي بتاريخ ١٦ دي ١٣٦٦ هـ. ش (١٥-٥-١٤٠٨) صحيفة امام ٤٥١/٢٠.

[www.imam-khomeini.ir/fa/c207\\_51482/?ppage=451&utm\\_source=tg](http://www.imam-khomeini.ir/fa/c207_51482/?ppage=451&utm_source=tg)

(١٦) الخميني: منشور روحانيت ٣-١٢-١٣٦٧ هـ. ش (١٥-٧-١٤٠٩ هـ) صحيفة امام ٢١/٢٧٣.  
[http://www.imam-khomeini.ir/fa/C207\\_44699](http://www.imam-khomeini.ir/fa/C207_44699)

الفقرة ذاتها في ص ٢٨٩

(١٧) رسالة إلى أعضاء مجمع تشخيص النظام ٨ دي ١٣٦٧ (١٩-٥-١٤٠٩) صحيفة امام ٢١/٢١٧

أرى من اللازم عليّ أن أبدي أسفي لاستنباط جنابكم من الأخبار والأحكام. بناء على فهم جنابكم هذا للأخبار والروايات، فإن الحضارة الحديثة يجب أن تزول بشكل كلي، وأن على البشر أن يعيشوا إلى الأبد في الأكواخ أو الصحارى<sup>(١٨)</sup>.

المجتهد الواقعي يفهم الحاكمية كفلسفة عملية لكافة جوانب حياة البشر. الحاكمية تجسيد للجانب العملي للفقه في تعامله مع كافة المعضلات الاجتماعية، السياسية والعسكرية والثقافية. الفقه نظرية كاملة واقعية لإدارة الإنسان من المهد إلى اللحد<sup>(١٩)</sup>.

يمكن تلخيص المقاربة السابقة في النقاط التالية:

١- الفقه الرائج والاجتهاد المتعارف، عاجز عن مواجهة مشكلات العصر. الواضح أن هذا العجز متعلق باستنباط ما وصف في المقاربة الأولى (الثوابت والمتغيرات) بالأحكام الثابتة.

٢- الاهتمام بمقتضيات الزمان والمكان في كافة الأحكام الشرعية، ضرورة للاجتهاد الفعال.

٣- الفقه هو النظرية الواقعية والكاملة لإدارة الإنسان والمجتمع من المهد إلى اللحد. ومنه يتوقع حل كافة المشكلات السياسية، الاقتصادية، الثقافية، الاجتماعية، والعسكرية للمجتمع الإسلامي، بل لكل المجتمعات البشرية.

٤- (الحاكمية) والحكومة الإسلامية هي الفلسفة العملية لحياة البشر كلها. صيانة الحكومة أو جب الواجبات. وهي من الأحكام الأولية للإسلام، ومقدمة على كافة الأحكام الفرعية حتى الصلاة والصوم والحج.

٥- الولاية المطلقة تمنح الفقيه صلاحيات واسعة لضمان مصالح الشعب وإقامة العدل. الولي الفقيه يملك صلاحية إلغاء كافة الأحكام الشرعية، التي لا تلائم مقتضيات الزمان والمكان، أو تتعارض مع مصلحة النظام، طالما بقيت على هذا الوصف. كما يملك صلاحية وضع الأحكام البديلة التي تضمن مصلحة النظام.

٦- الأحكام الشرعية مطلوبة بالعرض وليس لها موضوعية. المطلوب بالذات هو إقامة الحكم الإسلامي من أجل إقامة وبسط العدل.

[http://www.imam-khomeini.ir/fa/C207\\_44658/](http://www.imam-khomeini.ir/fa/C207_44658/)

(١٨) الخميني: رد على رسالة آيت الله قديري - ٢-٧-١٣٦٧ صحيفة امام ٢١/١٤٩

[http://www.imam-khomeini.ir/fa/C207\\_44610/](http://www.imam-khomeini.ir/fa/C207_44610/)

(١٩) الخميني: منشور روحانيت. المصدر السابق.

## تقييم نموذج فقه الحكومة

يمكن إجمال نقاط قوة هذا النموذج، مقارنة بنموذج الثوابت والمتغيرات في النقاط التالية:

١- نظراً لأن النموذج الأول (الثوابت والمتغيرات) لم يقدم حلاً للتعارض بين الأحكام الشرعية والحدثة في جانب الأحكام الثابتة والمنصوصة، فإن هذا النموذج قدم حلاً وافياً لهذا المشكل، منطلقاً من ولاية الفقيه المطلقة، وملاحظة مقتضيات الزمان والمكان في استنباط جميع الأحكام.

٢- معرفة الفقيه بأنه مفوض بوضع أي حكم ضروري لضمان مصلحة الشعب والنظام الإسلامي، وكذا تعطيل أي حكم يتنافى مع هذه المقتضيات، يعطي هذا النموذج قدرة استثنائية لتمكين الشريعة من مواكبة متطلبات العصر. مع نقطتي القوة هاتين، يواجه هذا النموذج مشكلات ويجوي بعض الغموض، مثل:

١- لا يوفر هذا النموذج معياراً أو ضابطاً موضوعياً/ غير شخصي، لتشخيص مقتضيات الزمان والمكان. ومع ملاحظة أن تشخيص الشروط الزمانية والمكانية في يد ولي الفقيه شخصياً، وأن جميع الأحكام الشرعية خاضعة لفهمه واستنباطه وفق الشروط المذكورة، فما الذي يضمن أن تغيير فهمه أو تغيير شخصه، لا يقود إلى تغيير معظم أو حتى كافة الأحكام؟ وكيف يمكن أن نقبل بربط الدين أو الشريعة على هذا النحو بفهم شخص واحد؟.

٢- يفترض أن ناتج هذه المقاربة هو أحكام دينية أو سياسات دينية. فكيف حملت هذا الوصف؟ رعاية مقتضيات الزمان والمكان أو مصالح النظام أو مصالح الشعب، كلها أمور عقلائية، ولا يلزم أن تكون موجودة في النص الديني، وقد لا تتغير مع تغيير الدين أو المذهب. مجرد تفويض الفقيه بتشخيص المصالح أو تحديد مقتضيات الزمان والمكان، ليس ضماناً لكون استنباطاته دينية.

إذا استند الفقيه في هذين الأمرين (تشخيص المصلحة وتحديد مقتضيات الزمان والمكان) إلى غير الدين، مثل الأبحاث العلمية أو رأي الخبراء، وهذا هو ما يحصل واقعاً، فكيف يصبح «خارج الدين» معياراً للفهم والاستنباط الديني. بل من حيث الأساس، هل سيبقى شيء من الدين إذا استمر هذا المنهج. أم أن كافة الأحكام الشرعية ستذوب في محلول المصلحة ومقتضيات الزمان والمكان؟

٣- نظرًا لتركيز هذه المقاربة على الحكم والقوة السياسية، والسلطة والولاية المطلقة للحاكم الديني على الفقه، فإن الأحكام الشرعية ستكون بصورة ما تابعة لمصالح الحكم، وذيلًا للسلطة السياسية ومنغمسة في اليوميات. ثمرة هذه المقاربة قد تكون في نهاية المطاف «دينًا حكوميًا». الدين الحكومي وباء خطير، يدمر الإيمان والمعنوية والوجدان الديني.

٤- وفقًا لما يطرحه هذا النموذج، فإن ما نتوقع الحصول عليه من الدين، ولا سيما الفقه، هو ذاته ما نتوقع الحصول عليه من مجموعة العلوم الإنسانية. وهذا يثير الإشكالات الآتية:

أ- أنه ممتنع لأنه أوسع كثيرًا من مجال عمل العلوم الإنسانية، حيث يشمل كافة القضايا الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والثقافية والعسكرية لكافة المجتمعات الإنسانية.

ب- هذا النوع من التوقعات، أي تنظيم الدنيا وتدبير المجتمع، غير مقبول من الدين، وإثباته بحاجة إلى دليل، والدليل غير قائم.

ت- إذا كان تشخيص المصلحة العامة وتحديد مقتضيات الزمان والمكان، أمور عقلائية، أي غير دينية، وهي إلى حد ما متعلقة بالموضوعات وليس الأحكام، فما الدليل على أن هذه الأمور يجب أن تفوض إلى الفقيه؟.

### المقاربة الثالثة : الإسلام المقاصدي

المشكلات المنظورة في المقاربتين السالفتين، دعت إلى طرح نموذج بديل، يمكننا أن نسميه «الإسلام المقاصدي». يحاول هذا المنهج الجمع بين نقاط قوة المقاربتين الأولى والثانية، والتخفف من الإشكالات الواردة عليهما. يلحظ هذا المنهج عددًا من النقاط. أولها المحافظة على مكانة الدين ودوره في الحياة، وعدم تهميش بعده الروحي. ثانيًا: مجال اشتغال الدين في هذه المقاربة أضيق من المقاربتين السابقتين، لكن نفوذه أقوى وأعمق. ثالثًا: هذه المقاربة تجعل الدين أكثر قدرة على مواجهة الأسئلة الجديدة التي تطرح عليه، والتعامل مع ما يتوقعه إنسان العصر الجديد من الدين. كما أنها تستبعد من إطار الدين، الكثير من الأمور التي ما عادت ملائمة لهذا العصر.

الإسلام خاتم الأديان. وهو دين لكافة الأزمان والأمكنة. مما يقتضي أن يعتمد على القيم والأعراف والأحكام الحكيمة، العادلة والعقلانية. التعاليم الخاصة بالإيمان والعقيدة، القيم الأخلاقية وأحكام الفقه العبادية، وكذا بعض القواعد في فقه المعاملات، تشكل الجزء الأصلي من الدين. وهي عابرة للزمان والمكان ودائمة.

أما في فقه المعاملات، أي الأحكام غير العبادية، فإن مؤثرات الزمان والمكان تتدخل بصورة أساسية في تشكيل موضوعها. كافة الأحكام الجزائية والعقوبات، الأحكام المدنية، الشؤون الدولية، الحقوق الأساسية، التي لبعضها جذور في الكتاب والسنة، وهي جميعاً مما يصنف تحت عنوان المعاملات، هذه الأحكام كانت في زمن صدورها حكيمة وعادلة وعقلانية، وإلا لم تصدر من قبل الشارع الحكيم. لم يكن أي من الأحكام المدرجة تحت عنوان المعاملات، ظالماً أو خشناً أو غير عقلائي، في عرف العقلاء في ذلك الزمان.

الأحكام التي تشملها دائرة المعاملات لا يمكن اعتبارها جميعاً توقيفية أو تعبدية. فغالبيتها وضع لتحقيق مصلحة عقلانية، قابلة للإدراك والتشخيص من جانب عامة الناس، أو أهل العلم والتخصص فيهم. ونعلم أن الشارع لم ينشئ المعاملات التي تتعلق بها تلك الأحكام، فقد كانت قائمة تنظمها أعراف المجتمع المحلي. فقام الشارع بإمضائها بذاتها أو مع بعض التعديلات. ولذا يمكن القول: إن أحكام الإسلام في هذا المجال، كانت أقرب إلى الحاشية على الأعراف التي كانت سائدة وقت نزول النص. بديهي أن أعراف ذلك الزمان ليست تعبدية ولا مقدسة، وإلا لم يستخدمها العقلاء. لقد شرعت هذه الأحكام من أجل تحقيق العدالة، وضمان المصالح الدنيوية للمجتمعات الإنسانية.

من ناحية ثانية لا يمكن إنكار حقيقة أن قضايا البشر، سيما في الدائرة الاجتماعية، وكذا أعراف المجتمعات الإنسانية، قد مرت بتحويلات عميقة. كثير من المسائل التي كانت في القرون السالفة تعتبر عادلة وجزءاً من النظام الأخلاقي للمجتمع، تعتبر اليوم ظالمة ومخالفة لسيرة العقلاء. مسائل القانون الدولي قبل مباحث القانون العام، ومباحث القانون العام قبل الحقوق الجزائية والعقوبات، وهذه المسائل قبل مباحث الحقوق المدنية، تعرضت لتحويلات وتغييرات عميقة جداً. أما الفقه العبادي فالواضح أنه لم يتعرض لذلك القدر من التحويلات التي نالت بقية دوائر الفقه.

نظراً لأن العدالة معيار الدين، وليس الدين معيار العدالة. ونظراً لأن العقلانية هي معيار دائرة الاجتماعيات وفقه المعاملات، يمكن الاستنتاج أن الأحكام الفقهية ستبقى محل اعتبار وامتعة بالحجية، طالما بقيت ملبية لمقتضيات العدالة، ولم تتعارض مع سيرة العقلاء. فمن البديهي ألا يقبل مذهب العدلية بوجود أحكام متعارضة مع سيرة العقلاء ومنافية لمعايير العدالة، فهل يمكن القول ببقاء اعتبارها وحجيتها مع وضوح هذا التعارض؟.

التعارض اليقيني لأي حكم مع سيرة العقلاء، أو تنافيه مع معايير العدالة، أو ثبوت أن المفاسد المترتبة عليه أكثر من المصالح، هو الدليل الذي يكشف لنا أن هذا الحكم مؤقت



وغير دائم. يعني أن مثل هذه الأحكام كانت متناسبة مع مقتضيات عصر النص، وليست تشريعات دائمة أو ثابتة.

لقد وضع الشارع هذه الأحكام، لأنه رآها ضرورية لتلبية احتياجات البشر وضمان مصالحهم، في زمن النص والأزمة المشابهة له. لو لم يضع الشارع تلك الأحكام مع الحاجة الماسة لأهل ذلك العصر إليها، لقليل: إنه مقصر في أداء حق الرسالة إلى المخاطبين بها ومن شابههم من سائر الناس. لكن -من جهة ثانية- لو قرر هؤلاء الناس أن الأحكام التي نزلت مقيدة بحاجات وظروف زمانهم ومكانهم، قابلة للتمديد، بحيث تسمي ثابتة ودائمة في كل عصر ومكان، فهذا يعني أنهم لم يستوعبوا هدف البعثة وروح الإسلام.

الإسلام المقاصدي يعني التوجه الجدي لأهداف الإسلام ومعناه وغاياته المتعالية. ومنها عدم تقديم الأحكام والأطر العملية على الأهداف والغايات. في الإسلام المقاصدي نعتبر الأحكام مطلوبة بالعرض، وأن الغايات مطلوبة بالذات، الأحكام وسيلة للوصول إلى الغايات.

الأحكام الشرعية وسيلة لبلوغ الغايات العليا للدين. وكل وسيلة تبقى معتبرة، حتى توصل إلى غايتها. فإذا أحرزنا -يقيناً لا ظناً أو احتمالاً- أن طريقاً ما لم يعد موصلاً إلى غايته، إي أنه فقد صفته كطريق، فعندها سيسقط اعتباره، وسنبحث عن طريق جديد يوصلنا إلى الغاية العليا التي هي مقصد الدين.

لا بد من التأكيد على أننا لا نرمي من وراء الشرح السابق، إلى أن كافة أحكام الفقه غير العبادي قد فقدت اعتبارها بالفعل. غاية ما نقصده أن هذا أحد الاحتمالات الجدية. فالأخذ بعين الاعتبار مقتضيات الزمان والمكان، بناء على ضوابط مذهب العدلية وتعاليم الكتاب والسنة، لا معنى له غير هذا.

وبناء عليه فإن ملاك اعتبار الحكم وحجيته واستمراره، هو عبور الحكم من بوابة اختبارين مهمين: أولهما أن لا يكون مخالفاً للعدالة. والثاني ألا يكون متناقضاً مع سيرة العقلاء. من الواضح أن كلا الضابطين يرجع في مآله إلى ملاك واحد، هو عرف العقلاء الذي يتقرر معيار العدالة بالرجوع إليه. لكن أهمية العدالة تدعو إلى تمييزها عن سائر الضوابط والمعايير العقلانية.

إما الأحكام التي لم تنجح في الاختبار السابق الذكر، فهي تعتبر أحكاماً متغيرة ومشروطة بشروطها الخاصة. إذا انكشف انتفاء المصلحة المنظورة منها، أو أحرزنا تنافياً مع سيرة العقلاء أو العدالة، فقد علمنا أن زمان صلاحية هذه الأحكام قد انتهى.

بديهي أن استبعاد الحكم المنتهي الصلاحية، يستدعي وضع حكم بديل للتعامل مع موضوع الحكم القديم. فمن الذي يضع هذا الحكم وما هي قيمته الدينية؟

الجواب: أن وضع الحكم الجديد ليس في عهدة الفقيه ولا الولي الفقيه؛ لأن التشريع حق خاص لله والرسول ﷺ. بل يمكن القول: إنه من حيث المبدأ لا نملك دليلاً على أن هناك في الواقع حكماً غير الحكم المنسوخ، ينبغي البحث عنه. إن البديل الطبيعي للأحكام المنسوخة، هو القوانين العقلانية التي توضع بالرجوع إلى العقل الجمعي للشعب. وهذه لا تعتبر ديناً ولا تنسب إلى الدين.

بناء على هذا، فإنه ليس لدينا أحكام دينية متغيرة جديدة، وأن التشريع الديني يبقى في يد الشارع. ليس من الصحيح أن توضع الأحكام وفق معايير العقل والعرف، ثم تنسب إلى الدين. يضاف إلى هذا أن حصر الأحكام الدينية في الثوابت العادلة والعقلانية الموجودة في الكتاب والسنة، يقينا خطر السقوط في مأزق العقل الظني وما يترتب عليه.

تبني هذا المنهج سيؤدي بالطبع إلى تقليص نطاق عمل الفقه. ومع الوقت سيظهر لنا أن بعض الأحكام الشرعية ليست من الثوابت، فتنتقل إلى دائرة المتغيرات، التي تفقد صلاحيتها مع مرور الزمن. لكن مع الاهتمام بالأبعاد الواقعية للدين، سيجد المتدينون فرصة أوسع لتعميق الإيمان وارتقاء المعرفة الدينية.

قبول الإسلام المعنوي المقاصدي، سينهي احتمالات التعارض بين التعاليم الواقعية للإسلام، وبين العدالة وسيرة العقلاء والحدثة. وبناء عليه ستكون الأحكام الشرعية وسيلة لبسط العدالة، تحقق المعايير العقلانية وإنجاز المصالح العامة. إذا قبلنا أن الأحكام الفقهية ليس لها صفة الموضوعية، وليست مطلوبة لذاتها، فكل حكم شرعي سيبقى قائماً، طالما بقي وسيلة فعالة لصون غايات الدين وأغراضه أو للوصول إليها. فإذا تبين لنا بعد التحقيق أنه لم يعد وسيلة فعالة للغاية المنظورة، فسيخرج من دائرة الأحكام الشرعية، كي يودع في أرشيف الأحكام المتغيرة.

تشخيص التوافق أو التعارض بين الحكم الشرعي من جهة، وبين ضوابط العدالة وسيرة العقلاء من جهة أخرى، يرجع إلى عرف الخبراء في أمور الدين وعلماء الدين، سواء كانوا من المشتغلين بالبحث الفقهي أو سواه. هذه المهمة الجلية تستلزم تمتع هؤلاء الأشخاص بالإدراك العميق للدين والنصوص الدينية، إضافة إلى المعرفة العلمية بمقتضيات العصر، وسيرة العقلاء ومعايير العدالة. إن عرف العلماء والمتخصصين في مختلف مجالات العلوم الإنسانية، وتشخيص الغالب بينهم، هو الطريق الأمثل لتحديد ما

يطابق سيرة العقلاء، ومعرفة مقتضيات الزمان والمكان.

يمكن تلخيص نموذج الإسلام المعنوي المقاصدي في النقاط التالية:

١ - ملاك اعتبار الأحكام الشرعية في أي زمان، هو كونها عادلة وموافقة لسيرة العقلاء.

٣ - الأحكام الشرعية كانت في عصر النص عادلة، عقلائية وطبيعية. هذه الضوابط شرط حدوث وشرط بقاء لدينية الحكم. وأي حكم لا يجوز تلك الضوابط في هذا الزمان، يعني أنه لا ينتمي لدائرة الأحكام الثابتة، وسيخرج من الدائرة الفعلية للدين.

٤ - الشارع هو الله والرسول فقط. غير المعصوم لا يمكن أن يتولى مهمة التشريع. الأحكام التي تخرج من دائرة التشريع بسبب افتقادها إلى ضوابط العدالة والعقلانية، لا يحل محلها حكم بديل، بل يجري تكييف موضوعاتها في إطار القوانين العقلانية، من دون نسبتها تكلفاً إلى الدين.

٥ - في هذا النموذج تنقلص دائرة الفقه والشرعية بالتدرج. لكن دائرة الدين تزداد عمقاً. أي حكم فقد فاعليته كطريق لتحقيق الغايات الدينية، سوف يسقط. الطريق الديني هو الطريق الذي حدده الله ورسوله.

لا بد من القول ونحن نختتم هذه المقالة: إن الوصول إلى غايات الدين ليس قصراً على هذا الطريق. ومن الناحية الفنية فإن مبدأ العدالة وسيرة العقلاء، ربما لا تعتبران معياراً دقيقاً ومنضبطاً. لكن من جهة ثانية فإن الحدود التي تقيد هذين المعيارين، هي ذاتها حدود الفكر والمعرفة الإنسانية. ليس لدينا -نحن البشر- طريق غير هذا الطريق، إن أردنا استيعاب الوحي.

لا يمكن القول: إن نموذج الإسلام المقاصدي خال من كل إشكال. لكن بحسب المقارنة مع النموذجين السابقين، فإنه يحمل قدرًا أقل من الإشكالات، وهو يقدم بديلاً أكثر قابلية لاستيعاب الحاجات الدينية للإنسان المعاصر، وأكثر قابلية للصمود في وجه التحديات التي تجابه الدين والمؤمنين.



## في مواجهة الحداثة وتداعياتها

محمد تهامي ذكرير

الكتاب: معرفة الحداثة والاستغراب.. حقائق متضادة  
تأليف: حسين كتشويان نيان.  
تعريب: مسعود فكري ومحمد فراس حلباوي.  
الناشر: مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي.  
سنة النشر: ط ١ - ٢٠١٦ م.  
الصفحات: ٢٤٠ صفحة من القطع الوسط.

□ بين يدي الحداثة..

كثيرةٌ هي الكتب والدراسات التي كُتبت وأُنجزت إلى حدِّ الآن، وكان موضوعها «الحداثة الغربية»، كواقع معيش، أو تحدّي حضاري، أو نموذج مثال للاقتداء والاقتراس والاندماج، أو كخصم لدود يجب منازلته والتملص منه ورفضه جملةً وتفصيلاً، وهذه المواقف جرى الإفصاح عنها بأشكال موضوعية ومنهجية متعددة الخلفيات والأهداف.

ومع ما حقّقه هذه الكتابات من تراكم كمّي ونوعي في بعض الأحيان، إلّا أنّ عدداً قليلاً من الكتاب المعاصرين، من المناهضين للحداثة الغربية أو المدافعين

عنها، من تجرباً لإعلان أنّ الوقت قد حان لإعادة النظر في هذا التراث المواقفي، بُغية نقده وتحليله، لبلورة موقف جديد، يتناسب مع ما آلت إليه الحداثة الغربية، وقد بدأت العقلانية ومناهجها التجريبية والبرهانية تترنح أمام تعدّد العقلانيات، وهيمنة نزعة اللايقين والتشكيك والنسبية، ودخول العلوم الحداثيّة في دوامة الاختصاص التجزيئي، الذي أفقد فلسفة العلم، القدرة على بلورة رؤية كونية للإنسان والطبيعة من حوله، الأمر الذي انعكس سلبيًا على الاجتماع الغربي، حيث ارتفعت الأصوات من داخله مُبشرة بما بعد الحداثة، حيث سيتهيئ التاريخ على خيالات مُتعدّدة الأبعاد، فالأسئلة التي طرحتها الحداثة الغربية في بدايتها ووعدت بالإجابة عنها، ظلّت معلقة، بعدما فرّخت الكثير من الأسئلة الإشكالية الأخرى بدورها، والرؤية المستقبلية التي كانت تتذرّع بالمرحلة الزمنية لتُحقّق الوعود والآمال، أضحت فارغة من مضمونها، وقد بدا العلم في الغرب يجترّ نفسه، وهو يدخل في متاهة اللايقين، وانفتاح القراءة للذات وللطبيعة على التعددية المنهجية المُبرّرة لتنوّع الفهم والتحليل والاستنتاج؟!!

في المقابل، كانت الأوساط الفكرية خارج الغرب، سواء التي استقبلت الحداثة بالترحيب والتبجيل، أو التي اتّخذت موقف العداء والرفض، تتخبط في الآثار الكارثية لهيمنة الحداثة الغربية، فالحصار كان كارثيًا، فقد انتهى المطاف مع عولمة لأشكال جديدة ومتنوّعة من الهيمنة الاستعمارية، والتبعية المُعمّقة للتخلف، ما أفقد غير الغرب والعالم الإسلامي على وجه الخصوص، البوصلة الحضارية، حيث البكاء على أطلال الماضي، والارتقاء المتهوّر في أحضان الحداثة، كلاهما لم يُجدِ نفعًا في الخروج من ورطة التخلف الحضاري.

إلّا أنّ الملاحظ هو وجود حالة من التملّص، تظاهرات في بعض الدعوات لإنجاز دراسات جديدة للتعرف على الغرب، من خارج حديث الغرب عن نفسه، كما هو مبثوث في مناهجنا الدراسية والثقافة المُعوّلة، دراسات تُعيد تشكيل الرؤية تجاه الحداثة الغربية، بما يُعيد الثقة بالذات والهوية، كمقدمة لإنتاج حداثّة بمنطلقات وخلفيات حضارية خاصة.

من هنا يمكن الحديث عن أهمية هذا الكتاب «معرفة الحداثة والاستغراب: حقائق متضادة» الصادر عن مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي في بيروت، كمحاولة لتناول موضوع الحداثة من زاوية مختلفة، لا تكتفي برصد ما قيل عن الحداثة، أو تتبّع مراحل تطوّر المواقف منها، ونقدها وتحليلها، وإنّما بالإضافة إلى ذلك، التركيز على الشروط والمستلزمات لقيام دراسات غربية، يُمكن أن تكون مقدّمة صحيحة لقيام «علم الاستغراب» على غرار علم الاستشراق، مع اختلاف الأهداف، فليس الهدف من الاستغراب تشويه صورة الغرب أو الهيمنة عليه، وإنّما الهدف منه التعرف العلمي الدقيق على الغرب، لاتخاذ الموقف الصحيح منه ومن حداثته، ومحاولة الانعتاق من هيمنته وآثارها السلبية.

## □ الحداثة الغربية وانتصار العقل في التاريخ

للضرورة المنهجية، ما كان للباحث أن يقدم وجهة نظره عن الموقف العلمي من الحداثة الغربية، إلا بالحديث في البداية عن هذه الحداثة، للتعريف بطبيعتها ومنشئها ومراحلها التاريخية، لكن الجديد في هذا التعريف، هو التركيز على التغيرات الحاصلة في الدراسات التاريخية المرتبطة بالحداثة وعلم الحداثة، وخصوصاً في الأوساط الفكرية الغربية، حيث تُنتج الحداثة نفسها، وكذلك رصد بعض المواقف من خارج الغرب، والتي رغم تذبذبها وتناقضها، إلا أنها هي الأخرى عرفت قفزات مهمة، سيتم الركون لبعضها في أطروحة الباحث وموقفه من الحداثة.

ففي نظره، فإن علم الحداثة قد طوى ثلاثة مراحل تاريخية هي: المرحلة الجنينية الأولية، وقد ظهرت في إطار النظريات التاريخية العامة وفلسفات التاريخ بالتحديد، وهذه المرحلة بدأت من تاريخ ما قبل تأسيس علم الاجتماع، وانتهت تدريجياً مع تشكّله في أواسط القرن ١٩ (ص ١٩). المرحلة الثانية مرتبطة بتأسيس علم الاجتماع، وفيها ظهرت مجموعة من النظريات الاجتماعية ثم التركيز فيها على المجتمع والتاريخ والمؤسسات الحداثوية. أما المرحلة الثالثة والأخيرة، فإن ما يُميّزها هو انفصال علم الحداثة عن كيان العلوم الاجتماعية، وبمساعدة تخصصات كثيرة ساهمت في تطوّر الدراسات والبحوث في هذا المجال، ما جعله مُهيئاً ليغدو فرعاً بل حتى «علماً مستقلاً».

وبالتالي، اتّضحت صورة الحداثة باعتبارها حصيلة الأفكار والتنظيرات التي انبعثت من خلال الإنتاج الفكري للحداثويين، ونتائج معرفة بالذات الحداثوية والغرب الحداثوي بالنسبة إلى الطبيعة والتاريخ والعوامل والأسباب المؤثرة فيها.. (ص ٢٠). في المقابل، فقد شكّلت الحداثة موضوعاً مهماً بالنسبة للشعوب غير الغربية والتي عانت من هيمنة مظاهر الحداثة عليها، وقد اتخذ «علم الحداثة» في هذه الجغرافية الثقافية غير الغربية -حسب المؤلف- أشكالاً عدّة وطوى بدوره ثلاثة مراحل:

المرحلة الأولى من علم الحداثة بدأت مع المواجهات الحضارية الأولى بين الغرب والحضارات الشرقية، إبان الهجمة الاستعمارية، وما نجم عنها من مشاريع التحديث والتجديد أو الاستنساخ للحالة الغربية والاقتباس منها في أكثر من مجال، وبالتالي -كما يقول المؤلف- فإن المرحلة الأولى من علم الحداثة غير الغربي طُبِعَ بأحد أمرين؛ فهي إما كانت تهدف إلى التغرّب أو الانضمام إلى نادي الحداثة (ص ٢٣). المرحلة الثانية لعلم الحداثة الشرقي، تميّزت ببداية تشكّل نوع من النزعة السلبية تجاه الحداثة، وانتشار هذه النزعة تدريجياً في مواجهة الغرب الحداثوي، مع الالتفات إلى المشكلة التي تُعاني منها الذات الشرقية، والتي تكمن في استقطاب الحداثة على الرغم من خصائص الغرب المتغايرة مع الإسلام وحضارته.. (ص ٢٤).

أما ما يميّز المرحلة الثالثة من علم الحداثة الشرقي، فهو التخليّ عن التسليم الكامل للحداثة وضرورة اعتناقها، كما تمتاز - في نظر المؤلف - الاتجاهات النقدية والاقباس الانتقائي مع غلبة البُعد النقدي وسيطرته على وجه العموم (ص ٢٥). وهنا لا بدّ من الإشارة إلى أنّ المقارنة بين هذه المراحل تكشف عن ظهور حالة من علم الحداثة يمكن أن نطلق عليها اسم «الدراسات الغربية» أو ظهور علم الحداثة في صورة الدراسات الغربية كما يقول المؤلف (ص ٢٦). لكن هذا التوصيف المرحلي لتطور الموقف من الحداثة، طرح سؤالاً صعباً لا توجد له إجابة شافية إلى حدّ الآن كما يرى المؤلف، ويتعلّق الأمر بالتحديد الدقيق بين السؤال عن الحداثة كما فهمها الغرب، وقدمها لنا من خلال العلوم والنظريات التي ندرسها في مناهجنا الدراسية، والسؤال عن الدراسات الغربية؛ لأنّ عدم التمايز بين السؤالين يجعلنا نجد صعوبة في التفكير بالمنهجية والمستلزمات المعرفية الخاصة بـ «الدراسات الغربية»، لأنّ الإجابة إما أن تكون قد قدّمت سابقاً من طرف الغربيين أنفسهم، وإما يلزم تأسيس إطار جديد من داخل هذه العلوم، وهنا قد تتحوّل «الدراسات الغربية إلى قضية لفظية اصطلاحية فقط..» (ص ٢٧).

ولحلّ هذه الإشكالية وإيضاح أبعادها المتنوعة، ومن بينها العوامل المؤثرة في ظهور «علم الاستغراب»، وكذلك لعرض إطار عام لنسق صحيح من الأسئلة التي توجّه البحث عن الدراسات الغربية، أو تستفسر عن الغرب كما هو، فقد تحدّث المؤلف بالتفصيل عن علم الاستغراب، كيف تطوّر التعاطي مع الحداثة، من اعتبارها بمثابة التاريخ البشري العام، إلى حداثتها بما هي تاريخ غربي خاص، وكيف تمّ قبول الحداثة باعتبارها انتصاراً للعقل في التاريخ، وصولاً إلى ظهور علم الاجتماع أو الأسلوب العلمي للتعرف على الذات وعرض الحداثة على الآخرين.

وأخيراً ظهور علم الحداثة المابعد حداثي، أو الحداثة القلقة والمطلقة، وفي هذه المرحلة يمكن القول - حسب المؤلف - أنّ علم الحداثة الغربي قد نال قسطاً من التغيير من الناحية الصورية أو الشكلية لفهم الحداثة. وإذا كانت رجاحة الحداثة وقيمها باعتبارها نهاية للتاريخ، تدرك في معنى غير زمني لها وبمعناها الفوكويامي، - أي إنها تشكّل الغاية الكمالية للوجود والحياة الإنسانية والوصول إلى إجماع على قيمها النهائية - فإنّ علم الحداثة في مرحلة ما بعد الحداثة ينظر إلى الحداثة أيضاً باعتبارها نهاية للتاريخ البشري.. (ص ٩١).

أما بخصوص تطوّر علم الحداثة في الشرق، فأهم ما ميّزه هو تطوّر الوعي بهذه الحداثة، من أزمة الهيمنة ومحاولات الاستنساخ والتبعية، إلى المواجهة والنقد وصولاً إلى ما يسميه المؤلف، عملية الانعتاق من الوعي الحداثي، وهنا لا بدّ من الإشارة إلى الموقف السلبي لبعض المرجعيات الدينية التي وقفت موقفاً سلبياً تشوبه الحيرة والتذبذب تجاه الحداثة، وعدم القدرة على تشكيل سؤال عقلائي عن الغرب وماهية الحداثة، أو محاولة فهم



الحدّاثَة بشكّل صحّيح، ما انعكس سلبيّاً على فئة عريضة من المتنوّرين والطبقات المثقّفة في المجتمعات الإسلاميّة، حيث تمّ قبول التاريخ الحدّاثي باعتباره تاريخاً لمسار العلم والعقل البشري الطبيعي، والخضوع المطلق للمنظّرين الغربيين ونظرياتهم، وبالتالي، السقوط في فخّ الغرب وحدّاثته.. في الوقت الذي كنّا فيه بحاجة إلى مواقف مختلفة عنهم، «والوعي بضرورة اختلاف منهجياتنا عن المناهج المعتمدة لدى الغربيين..».

هذه الأخطاء وغيرها كانت مقدّمة لتعميم الحدّاثَة على التاريخ والوجود، ما أدّى إلى استحالة علم الاستغراب، وبالتالي السقوط في إشكالية كبرى، وهي أن فهم الحدّاثَة يقتضي أن يُصبح الشرقي غريباً!! «وبهذا المعنى تكون كل معرفة عن الغرب، بمعنى خطوة أكبر في طريق إزالة إمكانية القيام بالدراسات الغربية؛ لأن هذه المعرفة وتحققها عمليّاً في الحياة تتسبب في زوال بقايا الهوية الغربيّة، مع تحوّل الفرد والمجتمع إلى فرد أو مجتمع حدّاثي بشكّل كامل، وسوف يُفقد الفرد أو المجتمع غير الغربي مقدّراته على مواجهة الغرب بشكّل حي وفاعل» (ص ١٢٥).. وسينظر إلى نفسه باعتباره صاحب هوية ميتة وقد أصيبت بالانحطاط والموت، وقد أصبحت مانعاً للوصول إلى الحدّاثَة أو مواكبة التاريخ.. وهنا - كما يقول المؤلّف - «لا تُبقي الرواية الحدّاثية للشرقي بدلاً عن القيام بالدراسات الغربية سوى إمكانية الاستشراق الذي يعني مواجهة الميت لهويته، وأن ينظر إلى ذاته من الخارج بعد اتّخاذ موقف حدّاثي، وأن يخرب هويته ليحظى بإمكانية العيش والعودة إلى التاريخ..» (ص ١٢٧).

وإذا كان علم الحدّاثَة الاجتماعي - كما ظهر في بعض الأعمال ذات الطابع التاريخي التي أنجزها عدد من المفكرين الشيوعيين والإسلاميين، مثل آل أحمد وشريعتي - قد شكّل بدوره مانعاً مستمراً في وجه قيام الدراسات الغربية، فإنّ المرحلة ما بعد الحدّاثية قد أظهرت إمكانية القيام بها، وذلك بعد انهيار العقل الغربي وتمزّق البيئة الاجتماعيّة في داخله، وفقدان الركائز والأسس البرهانية والاستدلالية للحدّاثَة الكلاسيكية، ما جعل العقلائية والعلم الحدّاثي يفتقد أيّ نوع من المركزيّة والاعتبار، المتمايز بالنسبة إلى جميع العقلانيات والعلوم.. (ص ١٣٧).

وهذا ما ظهر بشكّل واضح مع التيارات المضادّة للتغريب والحدّاثَة معاً، والتي جعلت حاملي الفكر الحدّاثي من غير الغربيين يعيشون في ضغط مضاعف ومستمر، ومن خلال هذا التحوّل يرى المؤلّف أنه أصبح هناك إمكانية لتأسيس «الدراسات الغربية» بمعناها الدقيق المتمايز عن علم الحدّاثَة.. (ص ١٣٨).

بعد عرض هذه الإشكاليات ومناقشة وتحليل ما يترتّب عن تطوّر الفهم والموقف تجاه الحدّاثَة الغربيّة، وما آل إليه الأمر من إمكانية التأسيس للدراسات الغربية خارج مجال

التفكير الغربي، قدّم المؤلّف نظرتَه لإمكانية ظهور علم الاستغراب والخصائص والشروط اللازمة لهذا التأسيس.

### □ الاستغراب: الشروط، الإمكانية والخصائص

قبل الحديث عن إمكانية ظهور علم الاستغراب، والشروط الضرورية لتأسيس هكذا علم في الشرق والعالم الإسلامي على وجه الخصوص، حاول المؤلّف التذكير بما أشار إليه سابقاً، وذلك لأهميته في التأسيس أو كونه عائقاً أمام ذلك، لكن من خلال التركيز على أوجه وأبعاد مهمّة لها علاقة مباشرة بقيام هذا العلم وبنجاح الدراسات الغربية، حيث أشار إلى أن الدراسات الحداثيّة غير الغربيّة قد ركّزت على التوجّه إلى العقلانية والعلم باعتبارهما عنصريّن جوهرين للحداثة، بل إن كبار دعاة النهضة الإسلامية مثل جمال الدين الأسدآبادي، كانوا يرون أن النجاح الغربي قد اقترن بهذين العنصرين الموجودين في التعاليم الدينية وإرشاداتها أساساً، وبالتالي، إذا أضفنا لهما العنصر الأخلاقي، فإن الإسلام يمكن أن يقدم شكلاً أفضل وأكمل مما تعرضه الحداثة الغربية، وهذه الرؤية - حسب المؤلّف - تستند إلى منهجية لا تُدرك التمايز الماهوي بين نظرتي الحداثة الغربية والإسلام للعقلانية والعلم.

كما أنّ غلبة الرؤية التي ترى في الحداثة صورة للحياة وتاريخاً ضرورياً لا يحصى منه للوجود البشري، أدّت إلى تحريف الفهم الذاتي للمجتمع، وفهم خاطئ عن بعض أبرز النقاط لظهور الوجود التاريخي الخاص للمجتمع.. (ص ١٦٤).

وبما أن الشرق واقعياً يعيش على وقع هيمنة شكل من أشكال الاستغراب، بحيث ندرس في مناهجنا التعليمية النظريات الغربية باعتبارها حقائق حيّة ودينامية، فإن هذا الوضع لا يسمح بإنجاز دراسات علمية في علم الاستغراب، وهناك أسباب أخرى تحول دون قيام هذا العلم - في نظر المؤلّف - ترتبط أساساً بغياب الأرضية المؤسسية والموقع الاجتماعي، وكذلك «فقدان اللوازم المعرفية للدراسات الغربية..» (ص ١٦٦). والفرضيات الأساسية والمهمّة التي تشكّل الخلفية الذهنية للباحث، وتمكّنه بالتالي من طرح الأسئلة عن الاستغراب وتشكيل إطار بحثي متطوّر بالإضافة طبعاً إلى توفر الشروط المؤسسية والارتباط بها، ومن بين هذه الأسئلة «ما الفرق بين الاستغراب ومعرفة الغرب، بعيداً عمّا علمناه ودرسناه عن الغرب والعلوم الحداثيّة؟ وهذا السؤال - في نظر المؤلّف - هو «رمز علم الاستغراب ومفتاحه» (ص ١٧٠).

وإذا كانت العلوم تمتاز عن بعضها بحسب الموضوعات أو المسائل والغايات فإن المعيار المعتمد في التمايز بين العلوم في نظريات العلم الحداثي هو المنهج، وبالتالي، فبناء

على الموضوعية بين الاستغراب وبين التعرّف على الغرب ينبغي بيان وجه التمايز الذي يُبرّر إنشاء علم جديد «الاستغراب»، وكذلك الإجابة عن سؤال «ما هي الاعتبارات المنهجية التي تسمح بإنتاج هذا العلم الجديد، وبذلك نميّز كذلك بين الاستغراب والدراسات الغربية، ونكون أمام منظور للاستغراب من موقع خارج الحداثة ودراساتها الكلاسيكية.

وأخيراً، فإن التأسيس لهذا العلم باستقلال عن دراستنا ومعرفتنا المسبقة بالنظريات الحداثيّة الغربيّة، يُثير بدوره الكثير من الأسئلة المهمة عن واقع معرفتنا بذواتنا وهويتنا وتاريخنا، وقيمنا الدينية؛ لأن هذه المعرفة بالذات، بأبعادها المتنوّعة ستوجّه أسئلتنا وموقفنا من الغرب وحداثته وعلومه ونظرياته، وبالتالي ستحدّد طبيعة العلاقة بين الشرق والغرب، كذلك هناك قضية مهمّة يثيرها هذا الاشتغال بالاستغراب، وتتعلّق بغياب تشكّل مؤسسات العلم والمجالات المؤلّدة للدراسات والنظريات في أغلب الدول والمجتمعات الإسلامية، ومع غيابها فقد فقدنا نشاط البحث العلمي الذي هو شرط أساسي وضروري لتشكيل مؤسسة العلم، وهذا بدوره له تأثير سلبي على الوعي بالذات.

والنتيجة أو الخلاصة التي يتوصّل إليها المؤلّف بعد استعراضه للمراحل التي قطعتها الحداثة الغربية، وكذلك تطوّر المواقف تجاهها من طرف الشرق، هذه الخلاصة التي نشاطه التأكيد على أهميتها، هي أن نجاح التأسيس لعلم الاستغراب مرهون ومرتبطة أساساً بالاهتمام والإحاطة والمعرفة الدقيقة بالهوية الحضارية والدينية للأمة الإسلامية وخصوصياتها الاجتماعية والثقافية والوطنية، وخصوصاً الدراسات الحضارية والتاريخية التحليلية الدقيقة والعميقة والشاملة والموضوعية. ويمكن الإشارة هنا إلى أن الغرب نفسه بدأ حداثته بإعادة التعرف على تراثه العميق، أي التراث اليوناني، ونقد مراحل تطوّره التاريخية بقسوة، وكذلك موقفه التشريحي الناقد للأيديولوجيات السياسية والدينية التي سادت في عصور انحطاطه.

أما إذا افتقدنا الوعي الموضوعي بذاتنا وبمنظوماتنا القيمية والتشريعية والأخلاقية، وغابت عنّا الدراسة العلمية لحضارتنا ومراحل تطوّرنا وإدراكنا لموقعنا الحقيقي في التاريخ والسيرورة البشرية، فلن يكون بمقدورنا أن ندرس الآخر ونفهمه ونتخذ الموقف المطلوب منه، أو نحدّد موقفنا بدقة من الغرب وحداثته، استعداداً للتخلّص من هيمنتها وتأثيراتها السلبية علينا، وبالتالي -كما يقول المؤلّف- سوف نُجبر على الاستمرار والمُضي في السبيل الذي سلكناه إلى حدّ الآن، أي التبعية للمعرفة الذاتية الحداثوية.. (ص ٢٣٢).



# مناهج البحث عند مفكري الإسلام المعاصر

بيروت: ٢٨ أغسطس - ٦ سبتمبر ٢٠١٨م

محمد تهامي دكير

خلال القرن الماضي، وكرد فعل على التحديات التي واجهتها الأمة الإسلامية، من استعمار غربي مباشر، وما تلاه من غزو فكري وثقافي، بالإضافة إلى واقع التخلف الحضاري الذي كشف عنه هذا الاصطدام بالغرب وحضارته، انطلقت الكثير من الدعوات والحركات والمشاريع الفكرية، لمواجهة الاستعمار الغربي بشقيه العسكري والفكري، فظهرت العديد من المشاريع النهضة والتجديدية، حاول أصحابها تشخيص أسباب الأزمات التي تعاني منها الأمة، وكيفيه الخروج منها ومعالجتها، في محاولة لوصل ما انقطع من فاعلية حضارية، تُمكن الأمة من نفوذ غبار التخلف عنها، والالتحاق بالركب الحضاري من جديد، بالإضافة إلى الدفاع عن سيادتها الجغرافية والسياسية وخصوصيتها الدينية والفكرية أو الحضارية بشكل عام.

وقد تميّزت هذه المشاريع النهضة والتجديدية، بالتنوع والتعدد، حسب اختلاف المنطلقات الفلسفية والدينية والأيدولوجية لمنظريها وأصحابها، بين الدعوة إلى الالتحاق بالحضارة الغربية، قلبًا وقالبًا والقطع مع الماضي (دينًا وثقافةً ولغةً... إلخ)، وبين دعاوى للتجديد والإصلاح والترميم ومعالجة مواطن الخلل، وفتح باب الاجتهاد على مصراعيه، لاستنطاق وفهم النصوص المقدسة على ضوء المعطيات العلمية الحديثة والمناهج المكتشفة... إلخ.

وبينهما من دعا إلى استحضار الماضي وأمجاده والعودة إلى السلف الصالح، والركون إلى ما أنتجه الآباء والتفوق عليه والقطيعة مع الغرب وحضارته.. ومن خلال هذه المشاريع قُدمت مجموعة من القراءات الجديدة للإسلام والتراث الفكري العربي والإسلامي بشكل عام، قراءات كانت محل نقاش وأخذ ورد، بين مثقفي العالمين العربي والإسلامي، نقاش أثرى الفكر الإسلامي وأغناه، وحرك العقل الإسلامي باتجاه اجترح الحلول للمعضلات والإشكاليات التي تتخبط فيها الأمة الإسلامية وشعوبها اليوم.

في هذه الندوة التي نظّمها معهد المعارف الحكمية للدراسات الدينية والفلسفية في بيروت، والتي اتخذت طابع حلقات بحثية متخصصة، تحت عنوان: «مناهج البحث عند مفكري الإسلام المعاصر»، بين ٢٩ / ٨ و ٦ / ٩ / ٢٠١٨م، وشارك فيها نخبة من الباحثين والأكاديميين من لبنان، حاولت الدراسات والبحوث المقدمة تسليط الضوء على عدد من المنهجيات في قراءة الإسلام المعاصر، من خلال قراءة لعدد من المشاريع التجديدية الشهيرة، وما انتهى إليه أصحابها، وكيف يُمكن الاستفادة من هذا التعدّد المنهجي والمواقفي من قراءة الإسلام وتراثه الفكري، لبلورة مشروع نهضوي قادر على إخراج الأمة من حالة التخلف والانحطاط الحضاري، وإعادة نبض الحياة في أوصالها، بُغية الانطلاق من جديد للحاق بركب الحضارة والتقدم.

فيما يلي قراءة مُقتضبة في عدد من هذه الأوراق والبحوث المقدمة..

### □ فعاليات اليوم الأول

بعد الجلسة الافتتاحية التي تحدّث فيها مدير المعهد المنظم للندوة، ساحة الشيخ شفيق جرادي، عن أهمية هذه الندوة، ودورها في إعادة النظر في مناهج البحث عند مفكري الإسلام المعاصر، ورصد الآثار العلمية والواقعية لتطبيق هذه المناهج وعلاقتها بتغيير الواقع؛ انطلقت أعمال الندوة بعرض ثلاثة بحوث في اليوم الأول من الأسبوع الأول.

**البحث الأول** قدّمه د. أحمد الماجد (أستاذ الفلسفة بمعهد المعارف الحكمية)، عن: «منهجية السيد جمال الدين الأفغاني ومدرسته في قراءة الإسلام»، في هذه الدراسة سلّط الباحث الضوء على مشروع المصلح الأفغاني من خلال ثلاثة عناوين رئيسة، أولاً: مسوّغات المشروع الإصلاحية، وقد حدّدها في: أسباب داخلية مثل: فقدان الرؤية الكونية الناعمة، انحطاط المسلمين، وتراجع دورهم الحضاري، ودور السلطات السياسية في هذا الانحطاط، والآثار المترتبة على ضعف الوحدة، وإهمال اللغة العربية (لغة الإسلام)، بالإضافة إلى إقفال باب الاجتهاد، وتقديس تقليد القدامى، وسيطرة العقيدة الجبرية، وانتشار الطرق الصوفية، الداعية إلى الخمول والكسل، وكذلك انقسام الأمة الإسلامية،

إلى مذاهب و فرق متناحرة وانتشار الاستبداد السياسي والقمع بين الحكام المسلمين، وازدياد دور الأغراب وسيطرتهم على مقاليد الحكم... إلخ.

وأسباب خارجية ساهمت في إضعاف الأمة وتحجيم دورها الحضاري، وتمثلت في عرقلة القوى الاستعمارية الغربية جهود تحقيق التنمية والتطور في المجتمعات الشرقية، للإبقاء على حالة الهيمنة، بالإضافة الى سياسة التغريب للنخب والاستتباع الحضاري.

ثانياً: فلسفة المشروع الإصلاحية عند الأفغاني: أبعاده ودلالته، وقد أكد الباحث أنّ الأفغاني قد أسس مشروعه على فلسفة أو رؤية كونية انطلقت من مركزية الدين في بناء الاجتماع الإنساني، حيث زوّد الإسلام العرب بالعقائد الحقّة والخصال الحميدة، جعلت منهم أمة تسود العالم. بينما الحضارة الغربية التي نشأت نتيجة التحوّل في الرؤية الكونية، هي ذات بُعد مادي لا تتلاءم مع بنية الدين الإسلامي، وقد أدّت إلى فضّ العلاقة بين الإنسان وخالقه، فدمّرت، والإنسان بحسب وجهة النظر الإسلامية خليفة الله على الأرض، وهو الأصل والهدف، والدين هو أصل الاجتماع الإنساني بما يحتويه من معتقدات وفضائل، من بينها الاعتقاد أنّ الإنسان ما ورد هذا العالم إلا ليتزوّد منه كما لا يعرج به إلى عالم أرفع، وبالتالي الأصول الأساسية عند الأفغاني تُبنى على أسس ثلاثة: الدين على قاعدة التوحيد وفيه ينزع الأفغاني نزعة عرفانية، الإنسان بجوهره العقلي النوراني وهيكله الهولواني الظلماني وفيه يشير إلى أهميّة التربية وضرورة العناية بالفرد كخلية أولى للمجتمع، والواقع بما يعني البيئة الخاصة في صناعة الإنسان.

أما أدوات المعرفة عند الأفغاني، التي من خلالها يؤسّس للقاعدة لمنهج الذي سيقراً على أساسه الإنسان، ويقيم من خلاله النهضة في المجتمعات الإسلامية، فهي:

أ- الوحي: (أي القرآن).

ب- العقل.

ج- الوجدان أو الحدس، وهو أصل مهم للوصول إلى المعرفة الحقيقية، فكلّ إنسان له قابلية استعداد لتلقّي الفيض.

د- اللغة، وقد أعطى الأفغاني اللغة بُعداً تأسيسياً، لأنّ هناك تماثلاً بين الكون والإنسان واللغة، ويقصد باللغة، اللغة العربية خاصة. وفي مشروع الأفغاني نجد التركيز على الفهم الكلي للأشياء، لأن في نظره هناك علاقة جدلية بين النص والواقع.

الدراسة الثانية كانت بعنوان: «منهجية الدكتور إسماعيل الفاروقي في قراءة الإسلام» للأستاذ عبد الله جرادي (باحث بمعهد المعارف الحكمية). بالنسبة للباحث جرادي فإنّ منهجية القراءة التي قدّمها الفاروقي تنطلق من رؤية كونية تركز على الأسس التالية:

الخلق: وهو عنده مفهوم حي متجدد، لأنه مرتبط بالله. التدبير: يحضر فيه مفهوم القيومية. المصير: نهاية كل الوجود عند الله، فهو الغاية المقصودة من الفعل البشري.

وهذه المرتكزات الثلاث تعبر عن الفاروقي عن البعد العقدي الذي يقوم بدوره على ركائز ثلاث:

أ - الثنائية: ثنائية الوجود (الخالق والمخلوق).

ب - الإدراكية: العقل هو الذي يدرك الكون والوحي، والكون هو القابل للإدراك، والوحي هو كلام الله المنزل.

ج - الغائية: خلق الكائنات لغاية.

أما مصادر المعرفة عند الفاروقي فمحددة في: الله الخالق، وهو مصدر كل حقيقة، الوحي، العقل: وهو وسيلة الإنسان للإدراك، وطلب الأسباب وحمل المسؤولية.

وإذا كان التراث هو الجهد الذي بذله القدامى لفهم النص في علاقته بالواقع، فإن السبيل لأسلمة المعرفة - حسب الفاروقي - يتطلب اتباع مجموعة من الخطوات أهمها:

- التمكن من التراث في المختارات.

- التمكن من التراث في التحليل.

- تقويم نقدي للتراث الإسلامي.

والغاية من هذه الخطوات التمكن من التراث عبر قراءته ودراسته وفهمه وتحليله. وقد انتقد الفاروقي بشدة دعوات حصر القراءة الإسلامية على المصادر التاريخية وإغلاق باب الاجتهاد، وتحريم القراءة العلمية الحرة، والدعوة فقط للتقليد، بحجة المحافظة على الدين أو وحدة الأمة. كما انتقد نظام التعليم الغربي المعمول به في المجتمع الإسلامي.

أما بالنسبة لمنهجية قراءة التراث وكيفية التعامل معه، بُغية الوصول إلى «إسلامية المعرفة» فإن الفاروقي يركز على فتح باب الاجتهاد على مصراعية، وتفعيل النظر الاجتهادي ليشمل جميع العلوم الحديثة. وهذا يقتضي تجاوز المناهج وطرق الاجتهاد القديمة التي لا يمكنها حل مشكلات العصر الحديث المختلفة عن السابق، وقد قدّم طرحاً بديلاً يتم فيه - عبر عملية توليفية - الجمع بين أدوات العقل والإيمان، بمعنى آخر المنهجية التي توصلت إليها العلوم العقلية والمنهجية المعتمدة في العلوم الإسلامية، فيتكاملان مع بعضهما في عملية الاجتهاد.

ومن خلال هذا الموقف من الاجتهاد وضرورته فإن الأدوات المعرفية اللازمة في هذه السبيل لا بد أن تقوم على:



- ١- رفض مبدأ الإجماع لمجتبهي السلف في الأمور الشرعية.
- ٢- تحديد التعليم وإصلاح أخطائه عبر تشكيل نظام تعليم يلغي الثنائية الموجودة، ويقوم على الدمج بين النظامين، عبر عملية تكاملية تتموضع في نظام واحد يترافق معه نظام القيم الإسلامي.

وفي الإطار المنهجي نجد الفاروقي يشي على المنهج الظاهراتي، وأهمية توظيف تقنياته بعيداً عن تقليد أو محاكاة للأنساق الظاهراتية المتداولة في الغرب. وحسب الباحث جراي فإن الفاروقي أولى مشروع أسلمة المعرفة عناية خاصة، كما تحدّث بالتفصيل عن المعايير الخاصة لهذا المشروع، ومسوغاته، فالأسلمة -بالنسبة له- جانب أساسي في بناء الأمة الإسلامية فكراً وتصوّراً، لأنها تُسهم في تكوين عقلية علمية منهجية، وتقديم معارف وأهداف واستنتاجات جديدة، تُساهم في الخروج أولاً من الآثار السلبية والكارثية التي تسبّب بها نظام التعليم المنقول عن الغرب ونظرياته العلمية، وكذلك تجاوز واقع التخلف والجمود الذي تعاني منه الدراسات الفقهية والدينية في العالم الإسلامي.

والخلاصة التي يتوصّل إليها الباحث جراي، هي أن مشروع الفاروقي ينطلق ويرتكز على أساس التوحيد الذي يتحوّل برأيه إلى ناظم منهجي للتفكير والتحليل والاستنتاج، فهو جوهر الإسلام، والحضارة والدين، وهو مبدأ التاريخ والمعرفة والغيب والأخلاق والنظام الاجتماعي، والأمة والأسرة والسياسة والاقتصاد والنظام العالمي.

وبعد استراحة قصيرة، قدّم الدكتور محمد مرتضى (أستاذ الفلسفة بالجامعة اللبنانية)، بحثاً بعنوان: «محمد إقبال الفيلسوف الداعي والصوفي العامل»، في البداية أشار الباحث مرتضى إلى الدوافع التي جعلت المفكر والشاعر محمد إقبال يتصدّى لمحاربة الفكر المادي الإلحادي الذي أخذ بالتغلغل في الهند. من خلال هذا التصدي ستبلور رؤيته الفلسفية الخاصة بالحياة والوجود والإنسان والتاريخ، وبالتالي وضع فلسفة تتميز بالنسقية والتكامل بين وحداتها وعناصرها. وهذا ما ظهر جلياً من خلال أهم مؤلفاته: «تجديد الفكر الديني في الإسلام». ومن خلال استعراض أهم ما ورد في فصوله ستة: «المعرفة والرياضة الدينية»، «البرهان الفلسفي على ظهور التجربة الدينية»، «الألوهية ومعنى الصلاة»، «روح الثقافة الإسلامية»، «مبدأ الحركة في بناء الإسلام»، «هل الدين أمر ممكن؟». تظهر بوضوح ملامح منهج إقبال في فهم وقراءة الدين وأهدافه وعلاقة الإنسان بالوجود والعقائد الدينية، وكيفية التفاعل الإيجابي مع هذه العقائد، وكذلك كيفية إحيائها في النفوس والواقع المعاصر.. وحسب الباحث فإن منهج محمد إقبال الفيلسوف والشاعر والمتصوّف ينطلق أساساً من ضرورة إصلاح الدين نفسه أو إعادة قراءة نصوصه عبر منهجية تقوم على دعائم ثلاث هي:

١- نقد الوضع العام للإنسانية وللعالَم الإسلامي، ونقد الوضع الفكري القديم والحديث لإحداث التغيير والوصول إلى التجديد.

٢- اقتباس مدروس من التراث الفكري الإنساني والإسلامي، بالإضافة إلى الفكر الغربي الحديث والحضارة الأوروبية المعاصرة.

٣- وإعادة البناء على ضوء النقد والاقتباس، وفق استراتيجية تسعى لضبط الهدف وتحديد المبادئ والوسائل الكفيلة بتقديم خطة التجديد.

ومن أهم ملامح منهج إقبال وخصوصيته، هذا المزج بين الفلسفة والتصوف والنقد العميق للمناهج التجريبية في الحضارة الغربية، وفي الوقت نفسه، الدفاع المستميت عن الدين وربط التجديد الحضاري في فكره بالدين. فالحضارة توازي الدين وهي ثمرته، والإسلام حضارة، قوتها وخلودها أو ضعفها وأفولها مستمدان من وجود أو عدم قوة وخلود هذا الدين. ومن هنا كان تركيزه على الوحدة الإسلامية لمواجهة الاستعمار، والتركيز على إصلاح الفكر وليس الدين في ذاته، بالإضافة إلى الاهتمام بإعادة بناء الذات الإنسانية، لأن التغيير يبدأ من داخل النفس الإنسانية.

وبالتالي، فخلاصة مشروعه -حسب الباحث- هي أن تشكيل معرفة دينية متناسبة مع العصر يتطلب إعادة بناء فلسفة دينية تحدد مكانة الإنسان في العالم، ونمط العلاقة بينه وبين الله، وحقيقة الدين وحدوده، ومجالاته، وطبيعة الظاهرة الدينية... أمّا ما يعيب منهج إقبال -حسب الباحث مرتضى- فهو الغموض التي تميّزت به أفكاره عندما لم يفصل منهجياً بين النقد والبناء، وكذلك موقفه الإيجابي من بعض الحركات الإصلاحية السلفية، مع كونها ترفض التصوف والفلسفة، وتتمسك بظواهر النصوص.

## □ فعاليات اليوم الثاني

«منهجية السيد محمد حسين الطباطبائي في قراءة الإسلام» عنوان الورقة التي قدّمها الشيخ سمير خير الدين (باحث في معهد المعارف الحكمية)، يرى الباحث أن منهج العلامة الطباطبائي يقوم على فهم الإسلام، وهذا الفهم له مداخل مفتاحية تشكّل طريقاً لفهم المباني والقواعد المنهجية لديه، داخل منظومته وفي سياقها. وفي كل حقل من الحقول العلمية التي تناولها كان يعالجها من خلال مداخل مفتاحية مركزية وتأسيسية، وهذا يؤكد أهمية قراءة كتابات العلامة الطباطبائي وفكره، من خلال السياق الفكري لديه.

ويضيف الباحث: إن الرؤية العامة للعلامة الطباطبائي، تنبني على ثلاثية طولية: الله

عز وجل كمحور للوجود، والإنسان كمحور المعرفة والعقيدة، والثالث الوجود كميدان ومهد لتكامل الإنسان والمعرفة. وبالتالي، فالتعرّف على منهجه في قراءة الإسلام يقوم على فهم والانطلاق من هذه الأسس الثلاثة. وبعد الحديث عن أقسام الدين لدى العلامة الطباطبائي، أشار الباحث إلى أن العلامة لا يعتبر الدين محصوراً فقط في الإسلام، لكنّ الدين الحقّ هو طريق السعادة، وأنّ الدين الإسلامي لم يقتصر على المسائل العبادية والدعاء، بل يمتدّ ليضع جميع شؤون الإنسان الفردية والاجتماعية في إطار قوانين شاملة وتعاليم خاصة.

ومن خلال هذا المنهج في فهم الإسلام، فإنّ الملاحظ هو حضور النص القرآني بشكل محوريّ في بناء رؤيته العامة، كما تُسجل حضور العقل كجزء من منهجيّته في الاستدلال العقليّ البرهاني، فهو يستند إلى مجموعة من المبادئ المنطقية التي تشكّل منطلقاً لمباني معرفية وفلسفية، لذلك قيل: إنّ العلامة الطباطبائي صدرائي في فلسفته، أرسطيّ في استدلالاته.

كما دعا الطباطبائي إلى تعلّم العلوم الطبيعية والرياضية والفلسفية والأدبية، وسائر العلوم التي يُمكن أن يصل إليها الفكر الإنساني، وحثّ على تعلّمها لنفع الإنسانية وإسعاد القوافل البشرية. ومن خصائص منهجه كذلك، تأكيداً على أن كلّ علم ينبغي أن يُدرس ويُبحث بمنهجه الخاصّ.

وبالتالي، يمكن تلخيص منهج العلامة الطباطبائي في قراءة النصوص على الشكل التالي:

- ١- التفكير طريق لتوليد المعرفة وطريق لتكثيرها.
- ٢- الوحي مصدر مستقلّ من مصادر المعرفة، وهو مصون لا يتسرّب إليه الخطأ.
- ٣- محورية اللغة لفهم النص، والمدخل إلى فهم اللغة هو فهم نمط العلاقة بين الألفاظ ومعانيها والمعارف في ذلك.
- ٤- تطوّر الحياة يستلزم التغيّر في الوسائل، لاستحالة استيعاب الألفاظ المحدودة للحقائق العالية.
- ٥- تفسير القرآن بالقرآن، أو التفسير الموضوعي للآيات.
- ٦- التأويل مفتاح محوري في الفهم.

«آفاق التعدّد المنهجي في منظومة العقل الوحياني عند العلامة عبد الله الجواديّ الأملي»، هو عنوان الدراسة التي قدّمها الدكتور كمال لزيق (أستاذ الفلسفة بجامعة المعارف اللبنانية)، في البداية أشار الباحث إلى أن ما يُميّز الإنتاج الفكري عند العلامة الأملي هو ارتباط العقل الوحياني عنده بمنظومته التفكيرية في علم المعرفة، القائمة على التعدّد والغنى المعرفيّين مقابل الاختزال المنهجي للعقل التجريبي، الأمر الذي قد يمنح نظرية العقل

الوحياني عنده قدرة على إبداع الحلول للمشكلات المعرفية المُستجدة.

أما نظرية المعرفة عنده فمرتبطة بمقامين أو مرتبتين، هما: مقام الثبوت، وهو المقام الناظر إلى ثبوت المعرفة وتحققها في ذات العارف الحاضرة لديه بالعلم الحضورى. ومقام الإثبات، وهو المقام الناظر إلى إثبات المعرفة بالوسائل المفهومية، سواء في نفس العارف أو إفهام الآخرين بها، وهي المعرفة المتأخرة عن مقام الثبوت.

وإذا كان أصحاب المنهج التجريبي قد أخضعوا النفس الإنسانية العالمة للتفكيك والتجزئة في المعرفة المكتسبة، كما أخضعوها لثنائيات المتعالي والديوي (الحسي)، حيث حصروا كل العلوم مهما كانت موضوعاتها في السلسلة الأفقية العرضية اتكاءً على منظومة الوجود المنحصرة في عالم المادة والحس، فإن العقل الوحياني، حيث الوجود غير منحصر في عالم الحس والتجربة، بل يتعداه طوليًا إلى عوالم أخرى، يُعطي العقل الإنساني القدرة على السباحة في هذه العوالم بحسب القدرة والقبالية الإنسائيتين.

وحسب الباحث، فإنّ العقل الوحياني عند العلامة الأملي موجه بالآيات التشريعية الحاكية عن الآيات التكوينية المترتبة في العوالم كافة، وعليه، يكون العقل الوحياني مشرفاً على العوالم كافة، ومهيمنًا عليها، مُستعينًا بآيات التشريع على آيات التكوين. وبالتالي يصبح العقل الوحياني سلطة علمية وجودية على المعارف كافة.

بناءً على ما تقدّم، تكون المعرفة الحسية التجريبية أحد تجليات المعرفة العقلية الوحيانية الكلية الحاكمة على الوجود بجميع مراتبه؛ ومن هنا تبرز أهمية التعدّد المنهجي عند العقل الوحياني، وهو تعدّد طوليّ حيث لا تفكيك ولا تجزئة في المعرفة الحاصلة عند الإنسان. هذا التفكيك الذي وقع فيه أصحاب المنهج التجريبي، جعلهم غير قادرين على استيعاب هذا التعدّد، كون معرفتهم كلّها معرفة أفقية عرضية تنتمي إلى عالم واحدٍ حصريًا، كما جعلهم غير ناظرين إلى العوالم الأخرى، وبالتالي غير قادرين على محاكاة هذه العوالم المختلفة والإخبار عنها. وهم بذلك لا ينكرون المعرفة النصّية أو الوحيانية فحسب، بل ينكرون، أيضًا، المعرفة التجريدية.

وعليه -حسب الباحث- فإنّ العالم في منظومة العقل الوحياني يتسع باتّساع مراتبه، وتتسع معه رقعة المعارف الإنسانية، وإن كان في الوقت عينه لا يُلغي أهمية المعارف الحسية واتكائها على التجربة المخبرية التي هي بالحقيقة تنزّل لحقائق أعلى في مراتب الوجود العليا.

وبعد الاستراحة قدّم الدكتور حسن رضا (أستاذ الفلسفة بالجامعة اللبنانية) بحثًا بعنوان: «منهجية مالك بن نبي في قراءة الإسلام».

### □ فعاليات اليوم الثالث

«المنهج الفكري للسيد محمد حسين فضل الله» هو عنوان الدراسة التي قدّمها السيد جعفر فضل الله (باحث إسلامي - لبناني)، في البداية حدّد الباحث ملامح المنهج الفكري الأداتي للمرجع السيد فضل في فهم الإسلام، وهي ثلاثة ملامح أساسية:

١- النصّ.

٢- العقلانية.

٣- الواقع.

بالنسبة للنصّ، المقصود به القرآن والسنة، وليس المنتج التفسيري التاريخي لهما. وهذه القراءة تعتمد اللغة العربية بتجليها الاجتماعي، لا القاموسي المجرد. مع التمييز بين فهم اللغة وعيشها وبين القواعد اللغوية الاجتهادية التي أنتجت المدارس اللغوية لاحقاً على النصّ. أما العقلانية، فالمقصود بها البحث في داخل النصّ عمّا يبرّره عقلياً. وبالنسبة للواقع فهو حيث يتمظهر النصّ في حركة الخارجية الفردية والاجتماعية، مع مراعاة أسئلة الواقع وحيثياته وتطوراتهِ ومستجداته.

وبالتالي، «السيد فضل الله لا يؤسس لمدرسة مغايرة تماماً، بحيث يأتي بمدار أو نظام معرفي أو ما يسمى «البراداييم» مغاير لما عليه المدار أو النظام أو البراداييم السائد، وإنما ما قام به تجديده ضمن البراداييم القديم في التركيب والأولويات، وهذا ما أدّى الى نتائج فكرية وفقهية مغايرة - في بعض الأحيان - لما توصل إليه البراداييم القديم...»، وهنا تبرز ملامح المنهج الاجتهادي لديه والمتعلّقة بالتعديل الجوهري الذي قام به في أمرين أساسيين: المرجعية المعيارية، وتفعيل الواقع. حيث نجد القرآن هو المرجعية المعيارية الحاكمة على السنة. مع تجديد قراءته في ظلّ المعطيات الفكرية الجديدة التي تطرح أكثر من علامة استفهام، دون إهمال المعطى التاريخي واحترام القواعد الأساسية للغة وفهمها الظاهري، بعيداً عن التأويلات الغارقة في الذوق الخاص أو الشطحات الفكرية.

وبالتالي ينخرط الاجتهاد المعاصر في عملية تفعيل العلاقة الجدلية بين النصّ والواقع، سواء كان هذا الواقع تاريخياً أو معاصراً، مع خصوصية لمعيارية النصّ القرآني على ما سواه من النصوص الإسلامية... أي الانطلاق من الواقع نحو النصّ، ليلعب النصّ بعد ذلك دور الموجه لحركة الإنسان في هذا الواقع. ثم عرض مجموعة من الاجتهادات كثمرة لهذا المنهج، وما أثارته من نقاش وجدال حولها، باعتبارها قراءات جديدة ومتجدّدة، وأكثر انسجاماً مع الواقع المعاصر.

والخلاصة، فالتجديد الذي دعا إليه السيد فضل الله وقام به ومارسه في اجتهاداته، لم يتنكر للأسس الاجتهادية القديمة، وإنما انطلق من داخلها لينتج قراءات متجددة ومنسجمة أكثر مع الواقع ومتصالحة معه، دون التنكر للمنهجيات القديمة أو قطع الصلة بها نهائياً. إنها حركة من الداخل باتجاه الواقع، الذي يطرح السؤال، والنص الذي يجيب منفتحاً على الوقائع ومحترماً الأسس والقواعد الاجتهادية المعتمدة.

وقد أثارت هذه الآراء في مشروع السيد فضل الله مناقشات وتساؤلات الحضور، حيث دار حولها النقاش أثناء هذه الجلسة.

كما قدّم الباحث مصطفى ملص (من لبنان) بحثاً بعنوان: «منهجية سيد قطب في قراءة الإسلام: منهجية الإسلام السياسي»، في البداية أشار الباحث الى التطور الذي حدث في فكر سيد قطب، وكيف تحوّل من الأدب والتأثر بالفكر الاشتراكي، الى الاهتمام بالفكر الإسلامي بشكل عام والجانب السياسي بشكل خاص، ما جعله من أهم الشخصيات المؤثرة ولا تزال في الحركات الإسلامية المعاصرة. عندما استطاع أن يقدم عبر كتاباته الفكرية وتفسيره الكبير وكتابه المشهور معالم في الطريق، رؤية جديدة لفهم الدين وعلاقته بالواقع والحكم، حيث نادى بفكرة الحاكمية، كوجه من أوجه التوحيد في مجال التشريع والسلطة، وكذلك تركيزه على العدالة الاجتماعية، لينتهي إلى تبني الكثير من المفاهيم التي أثرت في نظرة الشباب للدين ووظيفته ودوره وكيفية إقامة المجتمع الديني الإسلامي، مثل مفهوم الجاهلية المعاصرة.

أما منهجه في هذه القراءة الجديدة - حسب الباحث ملص - فهو منهج يستند إلى الغاية، أي إنه يضع القراءة والتفسير في خدمة الغاية المنشودة التي تمثل خلفية موجودة في الذهن؛ حيث يتمّ توظيف النص الديني لخدمة هذه الغاية باعتبارها المقصودة في خطاب الدين وشريعته.

وبعد النقاش كانت هناك استراحة بعدها قدّم الدكتور سمير زيدان (أستاذ جامعي وباحث تربوي - لبنان) ورقة بعنوان: «قراءة جديدة في منهجية البحث عند الشيخ محمد رشيد رضا» (الأسلوب الحوارية، الاستنبات الثقافي، التأسيس المقاصدي)، في البداية أشار الباحث إلى أن البحث عن منهجية البحث عند الشيخ رشيد رضا ستكون من خلال سلسلة المنار التي أسسها في مصر سنة ١٨٩٨م / ١٣١٥هـ، واستمر ظهورها على شكل مجلة شهرية حتى وفاته سنة ١٩٣٥م، بين في فاتحة المجلد العشرين، منهجه في التجديد وحدّد منطلقاته ومقاصده، حيث أكد أن المنار داعية إلى «عقيدة السلف»، وإلى السير على منهج «السلف الصالحين» مع الاستقلالية في فهم الدين والمرونة والتحديث، وليس المقصود منه التقليد

أو الكشف عن المفاهيم والمطالب القديمة، لذا فهي تحمل في آن معاً تجديدًا دينيًا مستندًا إلى فهم جديد لهداية القرآن، ودعوة مدنية اجتماعية تتطلب التغيير والارتقاء.

وحسب الباحث، فالمنهج المناري، وخلافًا للنظرة التقليدية، يبيّن أن الأسباب والسبب الكونية لم تُوجد لتحجب دور وفاعلية الإنسان العاقل في صناعة التاريخ والحضارة. بل من شروط الإنتاج المبدع أن يجمع بين استقلالية الذات والهوية وبين الانفتاح على الواقع والآخر المخالف معًا. والذات الإسلامية التي عبّر عنها الشيخ رضا في نتاجه المناري تعيش ضمن حركة من التواصل الفكري: فمن جهة أولى، نجد المواجهة الدائمة بين ثنائية الماضي والحاضر. ومن جهة ثانية نجد التفاعل المستمر بين الحدود والمقومات الإسلامية وبين ما تفرزه الثقافة العالمية. ومن خلال هذا المنهج بنى موقفه من الحضارة الغربية الحديثة.

كما شكّل المنطلق المقاصدي لدى الشيخ رضا أولى خطوات التجديد التي سلكها الوعي المناري في تعيينه لمقاصده التحديثية. أما منهجية الاستنبات الثقافي التي اعتمدها الشيخ رضا - حسب الباحث - فقد استهدفت الحفاظ على مقومات الدين والمجتمع والثقافة ومواكبة ركب التقدم والتطور في آن معًا. ومن خلال هذه المنهجية المتبصرة والرشيّدة، انطلق الشيخ رضا بالعمل الدؤوب من أجل التغيير النافع، والمقيّد بعدم المساس بثوابت المجتمعات الإسلامية وخصوصيّاتها. فالاستنبات الثقافي والنقل عن الغربيين في مجالات الصحافة والمدارس والأحزاب وتأسيس الجمعيات صبّت كلّها ضمن نزعة منارية إجرائية ونفعيّة قضت دائمًا بالأخذ بوسائل الأوروبيين وأدواتهم من دون التفريط بمقومات الأمة.

#### □ فعاليات اليوم الرابع

في هذا اليوم الأول من الأسبوع الثاني من أعمال هذه الندوة والحلقة البحثية التخصصية، قدّم الدكتور علي فضل الله (أستاذ العلوم السياسية بالجامعة الأمريكية - لبنان) دراسة بعنوان: «خصائص المدرسة الفكرية عند السيد محمد باقر الصدر»، في البداية أشار الباحث إلى الجهود الكبيرة للسيد الصدر في مجال تأصيل العلوم الإسلامية، ومنهجيته الجديدة في الكشف عن المذهب الاقتصادي الإسلامي، وكيفية المواءمة بين حاكمية الفقيه وخلافة الإنسان على الأرض، وكذلك جهوده التجديدية في الاجتماع، الفقه، التاريخ، التفسير، علم الكلام والمنطق وغيره... إلخ. بحيث نستطيع الحديث عن مشروع تجديدي من داخل المنظومة الاجتهادية التقليدية، يواكب ويستفيد من المنهجيات المعاصرة ويتقدها ويتجاوزها في أحيان أخرى، ما يعطي لمشروعه صفة الأصالة والمعاصرة.

وقد تميّز مشروعه التجديدي - حسب الباحث - بمجموعة من الخصائص أهمها:



- ١- التأصيل النظري.
  - ٢- بث روح الإبداع والتجديد: في العلوم والأفكار الإسلامية دون تجاوز الماضي.
  - ٣- الاستيعاب والتعمق.
  - ٤- المنهجية والتنسيق والترتيب في مباحثه الفقهية والأصولية.
  - ٥- الجمع والمواءمة بين المنهج المنطقي البرهاني والنزعة الوجدانية.
  - ٦- الذوق الفني والحس العرفي الأدبي، ثم الطابع الإصلاحية وتثبيت الهوية الإسلامية المعاصرة عبر تقديم المعارف بحلة جديدة على صعيد المنهج والآليات أو على صعيد التجديد في الأدلة وطبيعة البراهين أو على صعيد اللغة والأسلوب...
- أما معالم المنهجية العلمية عند الصدر، وكما ظهرت في كتاباته وإبداعاته التجديدية فقد تحدّث الباحث عن مجموعة من هذه الأدوات المنهجية، متمثلة في:
- أولاً: المنهج العقلي الأرسطي في المنطق بقياساته وأدلّته، وهذا ما ظهر واضحاً في كتابه «فلسفتنا».
- وثانياً: المنهج الاستقرائي العلمي الذي سمّاه المنهج الذاتي لنظرية المعرفة، واعتبره اتجاهاً جديداً.
- كما تحدّث الباحث بالتفصيل عن التوظيف العلمي للمنهج الاستقرائي عند السيد الصدر وآثاره في مشروعه التجديدي، وكيف عمل على تطبيقه في مختلف العلوم.
- ثالثاً: المنهج التاريخي، الذي أنتج علم التاريخ الأصولي الشيعي، وتوظيفه في الاستدلالات العقائدية فيما يتصل بنبوة النبي محمد ﷺ، وموضوع الخلافة والإمامة، وكذلك في المجال الفقهي.
- رابعاً: المنهج النقدي، لتأصيل الفكر الإسلامي ونقد الأسس والمرتكزات المبنائية والمعرفية للفلسفات الغربية.

«منهج شريعتي في تناول المسألة الدينية» هو عنوان البحث الذي قدّمه الباحث حسن بدران (أستاذ بمعهد المعارف الحكيمة). يُعتبر الدكتور علي شريعتي من بين المفكرين الإسلاميين المعاصرين الذين اهتموا بالتأسيس لعلم الاجتماع الديني في الساحة الفكرية الإسلامية، كما كانت له مواقف نقدية عميقة للتراث والواقع الإسلامي ومن خلال كتاباته المتنوّعة ظهرت الملامح العامة في المنهج الاجتماعي لديه، فالدين عنده حركة ورسالة وأيديولوجيا، وهو يتناول مفهومه في الوضع الاجتماعي، لا الوجودي. كما يقترن علم

الاجتماع لديه بفلسفة التغيير كمدخل إلى الأيديولوجيا، بالإضافة إلى تمييزه بين الثورة والإصلاح واقتراحه - كما يرى الباحث - معالجة التراث بـ «الإصلاح الثوري»... إلخ.

ومن خلال منهجه النقدي في قراءة تاريخ الدين نجد أنه يميز بين مرحلتين تاريخيتين: الدين التقليدي كتراث، والدين الأيديولوجي كعقيدة، معتبراً أن الأصل هو التوحيد أما الشرك فوليد النظام الطبقي والانحراف، رافضاً المذهبية، مؤكداً على وجود إسلامين: منحرف جامد مغلق وإسلام حقيقي منفتح متطور. وبالتالي فلنكتفي بالمجتمع سلم التطور يجب امتلاك دين راق بالإضافة إلى الوعي. كذلك تحدث شريعي - حسب الباحث - عن ديناميكية الدين والتي تتجلى في:

١ - رمزية لغة الدين: كالإعجاز القرآني.

٢ - حقائق ثابتة وفهم متغير للتكامل مع مسيرة التطور الثقافي والفكري.

٣ - مواكبة الدين لحركة الزمن للحفاظ على تجددّه ومواكبة عصره.

٤ - الحدّثة الفكرية الدينية لإحيائه وتلاؤمه مع الظروف.

والخلاصة، فإنّ وضع عجلة الدين على سكة التاريخ، يتوقف على أمرين: الفهم العميق للدين الذي يفتح باب الاجتهاد الفكري والعلمي، والجهد الإصلاحي التنويري لإبعاد العناصر الدخيلة.

كذلك تحدّث الباحث عن منهج علم الاجتماع الديني من منظور شريعتي، فأكد أنه يؤمن بأسبقيّة التفسير على التغيير، والمنهج عنده معني بالشرط الحضاري، مع التأكيد على أن شرط الابتكار يوفر عنصر الأصالة. هذه الآراء والمواقف المنهجية، هي التي جعلت الدكتور شريعتي في مصاف الداعين إلى تأسيس علم اجتماع ديني على أساس الإسلام، والمشاركين في هذا التأسيس، من أجل مقارنة الدين لقضايا الاجتماع من الناحية القانونية والعملية، والعمل على كشف القوانين واستنباطها نتيجة الفهم المعمق والتحليل الدقيق للوصول في نهاية المطاف إلى نظرة جديدة للدين، تؤدّي إلى إيقاظ الأمة وتقديم معرفة تخصّصية بالإسلام وتراثه وتاريخه.

بعد المناقشة والاستراحة، قدّم الباحث هادي قبيسي (من لبنان) ورقة بعنوان: «الفلسفة السكونية عند المفكر السوداني أبو القاسم حاج حمد»، وفيها تناول بالنقد والتحليل ما ورد في كتاب: (العالمية الإسلامية الثانية) للكاتب والمفكر السوداني أبو القاسم الحاج حمد، هذا الكتاب الذي عرض فيه حاج حمد تصوراً لإخراج الأمة الإسلامية من مأزقها الحضاري، كما حاول فيه تفكيك التناقض بين الواقع الظاهر والغيب الحاضر، ضمن رؤية

تاريخية اجتماعية وسياسية في إطار فلسفي، كل من خلال مجموعة من العناوين:

أولاً: الاستناد إلى النص في فهم الواقع، حيث اختار حاج حمد بعض النصوص القرآنية التي يظهر فيها الواقع الإنساني وقد تشابك فيه الغيب والشهادة، ليرسم تموضع الإسلام بين عالمي العلمانية الدينية السكونية وبين الوضعية الغربية المادية، كمقدمة لاستيعاب الحضارة الإسلامية الحضارة الغربية وتجاوزها. أما منهجه في هذه المقاربة فيقوم على فهم ومعرفة الواقع بالقرآن، من خلال كشف المنهجية المعرفية للواقع والقرآن.

ثانياً: غائية الحضارة ووظيفية الغيب، حيث نجد المفكر حاج حمد يحاول التأكيد أن بإمكان الإسلام الاتجاه إلى العالمية عبر احتواء واستيعاب الحضارات الأخرى، دون اللجوء إلى الصراع والصدام، وهذا حسب الباحث ينافي المنطق القرآني الذي يتحدث عن التدافع والجهاد لتحقيق الخلاص البشري.

ثالثاً: الموقف من الغرب والانفصال عن الواقع، حيث يرى أن الصراع بين الفكر الوضعي والديني، سينتهي بانتصار عربي - إسلامي على الوضعية المادية، لكن المشكلة الآن في الواقع العربي المتخلف. أما موقف من الصراع العربي الإسرائيلي، فإن الباحث يرى أنه جمع بين غايتين مركبتين لفلسفته، الأولى سالبة وهي الخروج من حالة القوة الذاتية والمطلق الذاتي كما يسميه، والغاية الأخرى ناتجة وموجبة وهي السلام، لكن المشكلة هي أن الواقع الفعلي لا يمكن أن يصل إلى السلام دون الصراع، وهذا خلل في إدراك الواقع والحلول ومسارات التغيير.

إنّ نظرية حاج حمد تقوم على أساس أن الإيثار بالغيب وعدم الانعزال في الذاتية، مضافاً للانسجام مع حركة التاريخ، سيؤدي إلى قيام الحضارة العالمية. لكن أين الفعل الجهادي؟ يقول الباحث: وكذلك كيف يمكن أن تشاد الحضارة قبل رفع الظلم والتحرر من الاستعمار؟ وهل يمكن تجاوز المستحمر باستيعاب ثقافته، إنها أسئلة نقدية مهمة طرحها الباحث على الأفكار التي قدمها المفكر السوداني حاج حمد؟ وتحتاج إلى إجابة وتحليل المنطلقات الفكرية التي اعتمدها، كذلك لا حظ الباحث غياب الاستناد أو الاستشهاد بالتجارب التحررية العربية والإسلامية الناجحة وخصوصاً في مواجهة المشروع الصهيوني، وكذلك غياب النقد الصحيح لواقع الاستبداد السياسي، كل هذه الثغرات في نظر الباحث تحول دون تحقق المشروع الذي تحدث عنه، أي الاندماج السلمي في المنظومة الكونية.



## الرؤية الإسلامية لمشكلة الحضارة..

زكي الميلاد أنموذجاً

إعداد: أحمد علال ورشيد بن السني\*

- رسالة ماستر في الفلسفة

- جامعة محمد بوضياف، كلية

العلوم الإنسانية والاجتماعية

قسم الفلسفة، مدينة المسيلة

- إشراف: الأستاذ علي ارفيس

- تاريخ المناقشة: ١٠ شوال

١٤٣٩هـ / ٢٤ يونيو ٢٠١٨م

في ظل التغيرات التي شهدتها العالم خصوصاً بعد مرحلة الحرب الباردة، وما حصل بعدها من تحولات سياسية واقتصادية وتقنية وغيرها من مجالات أخرى، برزت نظريات وأطروحات متعدّدة ومختلفة، في محاولة منها بأن تضع الصورة المثلى التي ينبغي أن تكون عليها العلاقة بين الحضارات.

ولعل من أبرز هذه الأطروحات التي أثارت جدلاً واسعاً، تلك الدعوة

\* باحثان من الجزائر.

التي نادى بها الأمريكي صامويل هنتنغتون، والتي أسماها «صدام الحضارات»، فهي دعوة ترمي في جوهرها إلى أن يسود العالم حضارة واحدة مهيمنة في التاريخ الحضاري للإنسانية، كونها تكرر التبعية الحضارية بسعيها إلى صهر الحضارات الإنسانية المختلفة في قالب الحضارة الغربية.

لم يقف الأمر عند هذه الدعوة التصادمية فقط، فقد برزت دعوة أخرى ناقدة لها، وهي دعوة غربية في مرحلة، وإسلامية في مرحلة أخرى، تدعو إلى الحوار بين الحضارات كنهج بديل عن التصادم، والتي أراد منها صاحبها المفكر الفرنسي روجيه غارودي تجسيد مشروع كوني يعيد الأمل للإنسانية، إلا أن هذه المقولة على جماليتها لم تتخلص -على ما يبدو- من تلك الخصوصية الغربية.

وفي خضم هذه الدعوات حاول المفكر السعودي زكي الميلاد التصدي لهذا الحقل الحضاري، في محاولة منه لإبراز ما فيها من ثغرات وما انطوت عليه من مغالطات، ليقدم مساهمة فكرية تجلّت في جملة دراسات، تكلّلت بطرح جديد جاء معبراً عن رؤية إسلامية جديدة لمستقبل العلاقة بين الحضارات، تحدّد في أطروحة أسماها «تعارف الحضارات».

حاول الأستاذ الميلاد من وراء هذه الأطروحة، إيجاد مخرج تتجسد فيه قيم التقارب والتسامح، وتجاوز عقيدة الصدام والصراع، وتكريس احترام الخصوصيات الحضارية، انطلاقاً من روح الحضارة الإسلامية، ومن هنا جاءت نظرية تعارف الحضارات المستنبطة من القرآن الكريم في قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ﴾ (الحجرات: ١٣).

لقد انفرد زكي الميلاد بطرح إسلامي جدير بالدراسة والتحليل والاهتمام، وهو ما نحاول القيام به في بحثنا هذا الموسوم بعنوان: «الرؤية الإسلامية لمشكلة الحضارة.. زكي الميلاد أنموذجاً»، وغرضنا من هذه الدراسة توضيح نظرية زكي الميلاد الحضارية انطلاقاً من الإشكالية التالية: هل تمتلك مقولة تعارف الحضارات الخصائص والمؤهلات التي تؤهلها بأن تكون بديلاً فعلياً عن مقولتي الصدام والحوار؟

وتتفرع إشكاليتنا إلى أسئلة أخرى منها: ما هي الخلفية التي قامت عليها نظرية تعارف الحضارات؟ وما هي التحديات والصعوبات التي تعترض تحقيقها في الواقع الفعلي؟ وإذا كان الصراع هو منطق الأقوياء وأحد أهم دعائم المنظومة الغربية فهل يتاح لهذه النظرية أن تُحقّق ما تهدف إليه؟

وللإجابة عن هذه الإشكالية بهذه التفريعات، ارتأينا تقسيم بحثنا وفق خطة منهجية

محدّدة، تكوّنّت في أطرها العامة من مقدمة وثلاثة فصول وخاتمة.

في المقدمة وضعنا مدخلاً لدراسة مشكلة الحضارة التي باتت تشغل الفكر الفلسفي المعاصر بشكل كبير، وتطرّقنا إلى إشكالية هذا البحث، ثم بحثنا أسباب ودواعي اختيار الموضوع، وأشرنا إلى الدراسات التي سبقتنا في دراسة نظرية تعارف الحضارات، والمُحنا إلى أهم الصعوبات التي واجهتنا في إنجاز البحث.

**الفصل الأول** حمل عنوان: «مدخل لمشكلة الحضارة»، تناولنا فيه ثلاثة مباحث هي: المبحث الأول جاء بعنوان: «مفهوم الحضارة» عرفنا فيه الحضارة من الجانب اللغوي والاصطلاحي، وجاء المبحث الثاني بعنوان: «مشكلة الحضارة في الفكر العربي»، والمبحث الثالث جاء بعنوان: «مشكلة الحضارة في الفكر الغربي» وذلك من خلال تقديم نماذج تناولت الفكر الحضاري في الفكرين العربي والغربي.

**أما الفصل الثاني** فقد حمل عنوان: «الرؤية المستقبلية للعلاقة بين الحضارات من مبدأ الصدام والحوار إلى مبدأ التعارف»، ويندرج ضمنه ثلاثة مباحث هي: المبحث الأول جاء بعنوان: «هتنتغتون وصدام الحضارات»، وجاء المبحث الثاني بعنوان: «حوار الحضارات.. الفكرة والمشروع»، عرضنا فيهما الأفكار المتعلقة بالمقولتين، وصولاً إلى المبحث الثالث والذي جاء بعنوان: «تعارف الحضارات كبديل»، تناولنا فيه نقد الميلاد لمقولتي صدام الحضارات وحوار الحضارات، وما طرحه من مقولة جديدة في مقابلتهما وهي تعارف الحضارات.

**أما الفصل الثالث** فكان فصلاً خاصاً بنظرية تعارف الحضارات عند المفكر زكي الميلاد، وضمّ هذا الفصل ثلاثة مباحث هي: المبحث الأول جاء بعنوان: «مفهوم تعارف الحضارات ومقوماته»، تطرق لتعريف فكرة تعارف الحضارات والأسس التي قامت عليها هذه النظرية وخلفياتها الدينية. وجاء المبحث الثاني بعنوان: «شمولية الرؤية في نظرية التعارف وأبعادها الإنسانية»، تطرق إلى المرامي الإنسانية والحضارية في نظرية تعارف الحضارات. أما المبحث الثالث فجاء بعنوان: «تعارف الحضارات.. رؤية وواقع»، تطرق إلى واقع هذه النظرية وعلاقتها بالأنساق المعرفية الأخرى المشابه لها كنظرية التواصل عند المفكر الألماني يورغن هابرماس، مع الإشارة لأهم التحديات والصعوبات التي تواجه تحقيق نظرية تعارف الحضارات في الواقع الفعلي.

أما الخاتمة فتم فيها عرض لأهم النتائج التي توصلت إليها الدراسة، وذلك في سياق الإجابة عن الإشكالية الرئيسة المعالجة في هذا البحث.

### □ منهج البحث

تحدد منهج البحث المعتمد تبعاً لطبيعة الموضوع المعالج، ومن هذا المنطلق فقد اعتمدنا إجمالاً على المنهج التحليلي لتوضيح الخلفيات الفكرية التي ساهمت في بروز نظرية تعارف الحضارات، وذلك من خلال تحليل جملة من المفاهيم بغية معرفة ما هو مركب لتتضح أجزاء هذا المركب وعناصره الأساسية حتى يتاح لنا معرفة جميع أبعاده، ولمعرفة شبكة المفاهيم الرئيسة في مشروع زكي الميلاد.

وبالإضافة إلى ذلك اعتمدنا المنهج التاريخي من خلال تقصي نشأة فكري الصدام بين الحضارات الحوار بين الحضارات، واستعملنا كذلك المنهج المقارن لإيضاح التمايز بين النظرية التواصلية عند هابرماس، ونظرية التعارف عند زكي الميلاد.

### □ أهمية الموضوع

إن موضوع العلاقة بين الحضارات من القضايا الحساسة والمعقدة، التي يتداخل فيها الجانب العقائدي مع الجانب حضاري، ويعدّ من القضايا الراهنة التي ما تزال تثير نقاشات واسعة في الأوساط الفكرية والدينية على الصعيدين الغربي والعربي، والتي لم يتم الفصل فيها بشكل نهائي.

كما أن فكرة تعارف الحضارات تعدّ بحثاً مهماً، فهي تمثل رؤية جديدة للموضوعات السائدة في العصر الحديث، كونها تدور حول الحضارة بنية وشكلاً ومستقبلاً، وقد لاقت اهتمام المفكرين والباحثين نقدًا وتحليلاً، بالإضافة لكونها تعبّر عن رؤية إسلامية منهجية ومضموناً باعتبارها المستنبطة من القرآن الكريم.

### □ أهداف الدراسة

على ضوء ما طرح من أفكار وتحليل فقد تبلورت أهداف الدراسة وتحدت في الآتي:

١- إضافة هذه الدراسة إلى مجال البحوث الأكاديمية، كي تسهم في إثراء جانب من الجوانب القيمة المتعلقة بالفلسفة عمومًا وبمجال فلسفة الحضارة خصوصًا.

٢- تحقيق قراءة علمية حول مسيرة زكي الميلاد الفكرية، والعمل على تنظيم أفكاره المتعلقة بمجال المسألة الحضارية حتى يتبين وجه تميزها عن غيرها.

٣- الكشف عن مدى مراعاة الطرح الإسلامي للخصوصيات الثقافية لدى



الحضارات الأخرى، في إطار الدعوة للتعارف الحضاري ذي الخلفية الدينية المستنبطة من القرآن الكريم، لتحقيق مستقبل ذي وجه إنساني عالمي، عبر نشر الوعي بقيم التعارف لترميم التصدع الذي أصاب العلاقات الحضارية.

٤- التأكيد على إمكانية تحقيق التعايش السلمي دون نزاع في ظل التنوع والتعدد الثقافي لتعميم تبادل المنافع والإبداعات، لأن الإبداع ليس حكراً على أمة دون أخرى، ولأن الحضارة هي ثمرة نتاج بشري مشترك.

### □ أسباب اختيار الموضوع

عن اختيار الموضوع هناك دواع وأسباب بعضها ذاتية وبعضها موضوعية، من الأسباب الذاتية:

- ١- الرغبة في استكشاف الفكر العربي.
  - ٢- الرغبة في تجاوز البحوث الكلاسيكية إن صح التعبير نحو التجديد.
- ومن الأسباب الموضوعية:

١- الرغبة في تجاوز ثنائية الصدام والحوار، والحد من تراكم السجال الفكري حولهما، للانتقال إلى رؤية ثالثة مغايرة تجنباً لسلبات الصدام، وتعزيزاً للإيجابيات الحوار، عبر قيم التعارف الذي يعدّ موضوعاً قائماً على النظرة الإسلامية، وباعتباره مستمداً من القرآن الكريم، وبما أن القرآن الكريم يتسم بشمولية الرؤية فهو لا يميز فئة دون الأخرى، إذ يمتاز بطابع الإنسانية التي لم تحققها النظريات السابقة.

٢- فضلاً عن ذلك ما تزخر به أقطارنا العربية من نماذج فكرية فذة جديرة بالدراسة أمثال المفكر زكي الميلاد.

### □ المصادر والمراجع

أما عن المصادر والمراجع التي اعتمدناها في هذا البحث، فقد تم توظيف أغلب مؤلفات زكي الميلاد وفي مقدمتها: كتاب «تعارف الحضارات»، وكتاب «المسألة الحضارية...»، بالإضافة إلى بعض المراجع الأخرى التي تخدم الموضوع، أهمها كتاب: «التغيير الحضاري وتنمية المجتمع» لمؤلفه محي الدين صابر، وكتاب «حوارات من أجل المستقبل» لمؤلفه الدكتور طه عبد الرحمن.

### □ الدراسات السابقة

من أهم الدراسات السابقة التي تعرفنا عليها حول الموضوع، منها الدراستان الآتيتان:

**الدراسة الأولى:** رسالة ماجستير في فلسفة الحضارة بعنوان: «إشكالية مستقبل العلاقة بين الحضارات.. زكي الميلاد نموذجاً» من إعداد الباحثة شبلي هجيرة، إشراف: الدكتور عمراني عبد المجيد، جامعة الحاج لخضر، كلية العلوم الإنسانية شعبة الفلسفة، عاجلت هذه الدراسة إشكالية العلاقة بين الحضارات القضية التي اختلفت المواقف على وضع تصور واقعي يرصد طبيعة هذه العلاقة في أعقاب جملة التغيرات التي شهدها العالم برمته في نهاية القرن العشرين، نوقشت الدراسة بتاريخ ١٩ يونيو ٢٠١٣م.

**الدراسة الثانية:** رسالة ماستر في فلسفة الحضارة بعنوان: «البعد الإنساني لفكرة تعارف الحضارات عند المفكر زكي الميلاد»، من إعداد الطالبتين: سمية غريب وحنان بن صغير، إشراف: الدكتور قويدري الأخضر، جامعة عمار ثلجي بالأغواط، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، شعبة الفلسفة تخصص فلسفة الحضارة، نوقشت بتاريخ ٣ يونيو ٢٠١٥م، فقد بينت الدراسة أن لفكرة تعارف الحضارات بُعداً إنسانياً يهدف إلى حماية حقوق الشعوب واحترامها وحفظ كرامتها.

ونحن بدورنا نحاول من وراء هذه الدراسة تكملة الجهود العلمية السابقة، لفتح آفاق مجال البحث حول نظرية التعارف للاستفادة منها. ونطمح لإيضاح القيمة الفكرية والحضارية لهذه النظرية في ظل تضافر مختلف النخب الفكرية لوضع الآليات التي يفتقر إليها التعارف حتى يتسنى لنا تفعيله والانتقال به من حيز التنظير الفكري إلى حيز التطبيق العملي.

### □ صعوبات الدراسة

لا شك أن محاولة البحث في مثل هذا الموضوع لا تخلو من الصعوبات، لا سيما وأن الموضوع يندرج ضمن القضايا الجديدة والمتجددة باستمرار، والذي بات يطرح نفسه بقوة، وكذلك بحكم حداثة النموذج الفكري الذي يمثله زكي الميلاد.

ويمكن حصر هذه الصعوبات بشكل أساسي في غياب الدراسات السابقة والكتب المتخصصة حول زكي الميلاد ونظرية التعارف بين الحضارات، باستثناء بعض البحوث والمقالات المنشورة على الإنترنت، والتي تكرر المضامين تقريباً نفسها.

ولكن لم يمنعنا هذا من الاتصال عبر البريد الإلكتروني مع المفكر زكي الميلاد والتواصل معه، فلم يخل علينا بإرسال كتبه القيمة التي ساعدتنا في إنجاز هذا البحث، وتحديد الموضوع بدقة أكثر، وقدم لنا الدعم المتواصل في سبيل إنجاز البحث.

إلى أن قدمنا المذكرة على الشكل التي هي عليه، ولا ندعي من وراء ذلك أننا قد أحطنا إحاطة شاملة بنظرية تعارف الحضارات، لكننا حاولنا قدر الإمكان من الاجتهاد في تقديم بحث يساهم في تسليط الضوء على جانب من جوانب الفكر الفلسفي عمومًا، والمتعلق منه بفلسفة الحضارة الإسلامية خصوصًا.



إعداد: حسن آل حمادة

### تجليات العقلانية.. الدين والأخلاق والتربية

الكاتب: عامر عبد زيد الوائلي.

الناشر: ابن النديم للنشر والتوزيع - الجزائر، دار الروافد الثقافية - ناشرون - بيروت.  
الصفحات: ٢٦٧ من القطع الكبير.

سنة النشر: ط ١ - ٢٠١٦ م.

إنّ الرهان الفلسفي بحاجة إلى فضاء تتوفّر فيه حرية التعبير بمثل هذا الواقع من أجل قيام فكر فلسفيّ قابل للحياة ويمتلك قدرة على أن يرتبط بالراهن الفكريّ والاجتماعيّ الذي يمثل فضاءً للتفكير والنقد، بمعنى أن غياب الاجتماع السياسيّ والدينيّ ويعاني من صدى سياسي مبني على أسس طائفية أصبحت تُقدس المقولات الدينية وتتخذها أساساً مما يعني غياب القدرة على المراجعة والنقد؛ لهذا تجد في هكذا فضاء انشداداً قوياً إلى الهوية من أجل تماسك الجماعة. في حين الفضاء الفلسفي يقوم على التعددية الثقافية والدينية وحرية الحوار، بالإضافة إلى وجود مؤسسات حقيقة تحقق إمكانية التواصل الحر وأفق رحب يمنح المثقفين والباحثين في الشأن الفكري حرية في النقد وتقديم بدائل، دون أن تكون

الحجاب في سبعينات القرن العشرين خوفاً من أهلهن وأشقائهن، أو احتراماً لهن. وسرعان ما اتسعت هذه الحركة واكتسبت قوة دفع، وأشعلت شرارة جدل خلافي في الثقافة الإسلامية، كما أثارت ردود فعل لمن هم خارجها، تراوحت ما بين الحيرة والغضب. وارتفع صوت معلّقي ومعلّقات النسوة الغربية على وجه الخصوص بشجب الحجاب، الذي فسّروه وفسرته ارتجالاً على أنه مظهر ملموس للقهر الأبوي للنساء.

لكن معظم المراقبين والمراقبات الغربيين والغربيات فشلوا في إدراك أن الكثير من النساء العربيات أخذن بالتحجّب تأكيداً للهوية الثقافية، وتصريحاً ببيان نسوي عاصف، علماً بأن الحجاب له تاريخ طويل ومرّكب. والحجاب لا يقتصر أمره على إزالة التهميش عن النساء في المجتمع، بل هو يمثل أيضاً تعبيراً عن التحرّر من إرث الاستعمار الكولونيالي. فالتحجّب المعاصر باختصار كثيراً ما يدور حول المقاومة.

وهذا الكتاب المثير للجدل يعتمد على عمل ميداني أصلي واسع النطاق، وعلى مصادر من الكتابات الأنثروبولوجية، والتاريخية، علاوة على مصادر إسلامية أصلية، وذلك ليتحدّى الافتراض التبسيطي القائل: إن الحجاب يعني -في معظم الأحوال- الاحتشام، وعزل النساء، والشرف والعار.

تم تقسيم الكتاب ضمن ثلاثة أجزاء، وهي:

الجزء الأول: أبعاد التحجب.  
الجزء الثاني: الملابس، واللباس، والحجاب.

الجزء الثالث: الحجاب والمقاومة.

هناك نتائج قد تؤدي بوجودهم، كالصدع الإثني الذي ولد غياب أفق للتعايش.

نحن -بتعبير المؤلف- في حاجة إلى ثقافة تعددية تقوم على استراتيجيات ثقافية واجتماعية وسياسية قوامها حرية الاختلاف، ورفض الاحتلال بكل أشكاله، والإيمان بالانتخاب بوصفه الخيار الأفضل وخير معبر عن حرية الفرد ودوره في اختيار السلطة التي يريدها، بعيداً عن منطق الرعية وخطاب التكليف، قريباً من منطق المواطنة والمشاركة السياسية المنبثقة عن صيرورة الخطاب السياسي والثقافي.

فالتسامح هو كينونة الإنسان يتجلّى في ترك الحرية لكل أحد من أجل التعبير عن آرائه حتى وإن لم نشاطره الرأي فيها، فهو موقف فعّال مدعوم بالاعتراف بالحقوق العالمية للإنسان وحرّيات الآخرين الأساسية.

جدير بالذكر أن محتويات الكتاب جاءت في ثلاثة أقسام -وعدة فصول- هي:

القسم الأول: مقاربات في فلسفة الدين.  
القسم الثاني: مقاربات في التربية والأخلاق.  
القسم الثالث: حوارات فكرية.

## الحجاب

### بين الحشمة والخصوصية والمقاومة

الكاتب: فدوى الجندي.

ترجمة: سهام عبدالسلام.

الناشر: المركز القومي للترجمة - القاهرة.

الصفحات: ٤٣٧ من القطع الكبير.

سنة النشر: ط ١ - ٢٠١٦م.

كثيراً ما ارتدت نساء عربيات تقدّميات

## هاجس الإبداع في التراث.. دراسة في مقدمات الكتاب الإسلامي

الكاتب: عباس أحمد أرحيلة.

الناشر: المؤسسة العربية للفكر والإبداع - بيروت.

الصفحات: ٤٥٤ من القطع الكبير.

سنة النشر: ط ١ - ٢٠١٧ م.

هذا الكتاب هو عبارة عن دراسة لـ «مقدمة الكتاب في التراث الإسلامي»، من بداية التأليف في تاريخ الإسلام إلى بداية النهضة العربية الحديثة، ومحاولة لتحديد مفهومها وإبراز مكوّناتها، مع التركيز على جزئية واحدة من هذه المكوّنات؛ وهي التي تتعلّق بحديث المؤلّف عن طبيعة ما قدّمه إلى قُرّائه؛ أهو جديد لم يسبق إليه، أم هو ممّا تعارف عليه أهل التأليف قبله؟ وحديث المؤلّف عن مدى جدّة ما يُقدّمه؛ هو ما أراه جوهرياً في كل مقدّمة علمية؛ أكان ذلك في القديم أم في الحديث؛ وهو المشار إليه بـ «هاجس الإبداع» في عنوان هذا الكتاب.

وغاية المؤلّف في هذا الكتاب كما يقول: هو الكشف عمّا تمايز به خطاب المقدمات في كتب التراث الإسلامي، وما يطرحه ذلك الخطاب من قضايا، وما تعرب عنه تلك المقدمات من تصورات منهجية تخصّ التأليف في حضارة الإسلام، وتبيّن منحنيات الإبداع فيه؛ وذلك بالتركيز على هاجس الإبداع في مقاصد المؤلّفين. وفي هذا الكتاب أيضاً، يلفت نظر قارئه إلى ما في مقدمة الكتاب عن تراث الإسلام، من إحساس صاحبه بقيمة التأليف الذي أتى به،

من حيث جدّته وما حقّق فيه من سبق في مجاله المعرفي الخاص.

يُذكر أن فصول الكتاب توزّعت في خمسة فصول هي:

الفصل الأول: مقدمة الكتاب في الثقافة الإسلامية.

الفصل الثاني: مكوّنات المقدمة؛ خطاب موضوعي بين ثوابت ومتغيّرات.

الفصل الثالث: مكوّنات المقدمة: امتزاج الموضوعي بالذاتي وإشراك القارئ.

الفصل الرابع: هاجس الإبداع في المقدمة من انطلاقة حركة التأليف إلى نهاية القرن الهجري السابع.

الفصل الخامس: المقدمة وهاجس الإبداع من القرن الهجري الثامن إلى مطالع النهضة العربية.

## ركائز الحكمة.. حلقات تربوية بشواهد قرآنية

الكاتب: حلمي العلق.

الناشر: دار المرتضى - بيروت، أطيايف للنشر والتوزيع - القطيف.

الصفحات: ١٢٩ من القطع الوسط.

سنة النشر: ط ١ - ٢٠١٧ م.

يدور هذا الكتاب في أربعة فصول: ركائز الحكمة، مكوّنات الإنسان، تهذيب النفس وأخيراً الأمان. يبدأ الحديث عن البحث في أسباب حركة الإنسان، وما يحوّل تلك الأسباب إلى أهداف، ومنها يتفرّع الحديث عن ركائز الحكمة ويتشعّب بنزير يسير في تفصيل عناوينها،

العقائدي ونسبها الشعور ومنظومتها القيمية ومنظورها الأنطولوجي؛ فيكون تجسيرا للهوة بين الواقع الراهن والواقع المأمول.. بين الماضي والمستقبل.. بين الأصالة والمعاصرة.. يتدفق في ثقافتنا نهرا صانعا توطين العلم وخصوبته ونهاءه، مستغلا طاقة الأبعاد العقائدية المتولدة في النفوس والحياسة في الصدور استغلالا رشيدا... من أجل منح النشاط العلمي والمعرفي في حضارتنا وقودا يزيده حمية وحاسا يدفعه إلى توهج وتألق.

وبحسب الخولي، يقوم الأصوليون في ثقافتنا بدور مشابه في التأصيل لمنهجية علم ومنهجية حضارة معا. إنه تأصيل لا يأتي أبدا عن طريق نقل أو ترديد أو استيراد الدرس البيكوني ليظل العلم غريبا مغربا. لا توطين للحركة العلمية ولا تأصيل لها في ثقافتنا إلا إذا كان لدينا أصول للمنهجية العلمية كامنة في خصوصيتنا الثقافية، لنقوم بتطويرها في طريقنا لاستيعاب الآليات المنهجية المعاصرة، في إطار نموذج علمي إرشادي إسلامي متجه صوب المستقبل.

### المفكرون العرب مشاريع وتطلعات سؤال الفلسفة والدين والسياسة في العالم العربي

إشراف وتحرير: علي عبود المحمداوي.  
الناشر: الرافدين للطباعة والنشر والتوزيع - بيروت.  
الصفحات: ٩٨٢ من القطع الكبير.  
سنة النشر: ط ١ - ٢٠١٧ م.  
في تقديمه للكتاب يقول الأستاذ

الأمر الذي يجعل من فهم حقيقة الإنسان ومكوناته ضرورة لاستكمال تلك الركائز.

ومن فهم مكونات الإنسان كان لزاما أن يسعى السالك في تحصيل الحكمة إلى الالتفات إلى ضرورة تربية النفس وتهذيبها، فمن دونها لا يمكن تحصيل الحقائق التي هي ركيزة أساسية من ركائز الحكمة.

ينتهي بنا المطاف إلى الحديث عن الأمان كونه أحد مسببات حركة الإنسان، وأحد العناوين الرئيسة التي يسعى لتحقيقها في حياته، ومن الأمان نعرف الإيمان لنستكمل دائرة معارف الحكمة وليحط بنا الركاب في نهاية مسعانا إلى الإله؛ لأنه أفضل وسيلة لتحقيق الهدف.

### نحو منهجية علمية إسلامية.. توطين العلم في ثقافتنا

الكاتب: يُمنى طريف الخولي.  
الناشر: المؤسسة العربية للفكر والإبداع - بيروت.  
الصفحات: ٢٦٣ من القطع الكبير.  
سنة النشر: ط ١ - ٢٠١٧ م.

يروم هذا الكتاب الذي جاء في أربعة فصول وخاتمة، اقتحام العقدة المنهجية، بتنضيد آليات المنهج العلمي من أجل تفعيلها في إطار ما يعرف - في أدبيات فلسفة العلوم - بالنموذج القياسي الإرشادي أو البراديم. وهو هنا نموذج إسلامي، ليدو كفيلا بتوطين الظاهرة العلمية في بيئتنا ومُليّا لاحتياجاتها، عاكسا لحضارتنا بنموذجها المعرفي ورؤيتها للعالم، بمخزونها



## معالم المجتمع المدني في الفكر الإسلامي

الكاتب: السيد مرتضى الحسيني الشيرازي.

المقرر: هيثم الحلي.

الناشر: مؤسسة الثقي الثقافية - النجف  
الأشرف.

الصفحات: ٣٤٤ من القطع الكبير.

سنة النشر: ط ٢ - ٢٠١٨ م.

يشتمل الكتاب على عشرين فصلاً مع الخاتمة، وهو في الأصل مجموعة من المحاضرات التي ألقاها السيد مرتضى الحسيني الشيرازي بشكل حلقات متسلسلة في بعض القنوات الفضائية، وقام بتقريرها وصياغتها الدكتور هيثم الحلي.

والمباحث المتضمنة في هذا الكتاب تقدّم إضاءات عن الرؤية الإسلامية والإنسانية حول مؤسسات المجتمع المدني، وفي إطار معرفي ينبع من نظرة الإسلام إلى المجتمع، وموقفه من المدارس المجتمعية المتنوعة، سواء تلك التي تنظر للمجتمع على أنه عبارة عن الأفراد والآحاد، وفق رؤيتها الخاصة في (محورية الفرد)، أم التي تنظر إليه وفق الصفة الجماعية، وما بينهما من المدارس التي قد تتوسط الرؤيتين.

ويشمل نطاق البحث الجوانب الوظيفية للمجموعات المجتمعية الأربع، وهي الفرد، والجماعة، والمجموع، والدولة، بضمنها المهام الكمية والنوعية والاتجاهية، وكما سيكون الاتجاه الوظيفي المنطلق من الجماعات المؤسسية، بصيغتها الفردية والجماعية، والتي تشكّل منظومة

الدكتور علي عبدالمهدي المهرج: إن واحدة من أهم مشاكل الفكر العربي أنه يعاني من ضغط الأيديولوجيا، أيديولوجيا السلطة من جهة والأيديولوجيا الدينية من جهة أخرى، وأيديولوجيا الطبقات المعارضة بكل مظهراتها وتنوّعاتها، وهناك أيديولوجيا المفكرين العرب التي ربما تعبّر بتنوّعها هي أيضاً عن تنوّعات أيديولوجيا المجتمع العربي بكل فئاته وطبقاته وإن كانت هذه الأيديولوجيا تستخدم مفاهيم الفلسفة التي عادة ما تكون مستنسخة على غرار نموذج سبق من ماضي الفكر (التراث) أو حاضره (الغرب).

ويضيف المهرج قائلاً: نعتقد أن أسئلة الفكر العربي الحديث والمعاصر إنما جاءت للإجابة عن سؤال أيديولوجي محض هو «لماذا تقدّم الغرب وتأخر العرب»؟ وكأننا جعلنا من الآخر علة التخلف، أو كأن نهضتنا وتقدّمنا مرتبط بتأخر الغرب، والعكس صحيح، أن تقدّم الغرب مرتبط بتأخرنا، وفي كل هذا وذاك وإن تسلّح مفكرون العرب النهضويون بعدة وسلاح مستعارين من الفلسفة، إلّا أننا نعتقد أن طرح سؤال النهضة والجواب عليه لم يستطع التخلّص من هيمنة الأيديولوجيا.

علماً أن السعي إلى تحقيق هذه النهضة لا يتم إلّا بالتشكيك بمعارفنا السابقة، ذلك المنهج الذي اختطه ديكرت ليس لرفض السابقة، وإنما لفحص مدى قدرتها على البقاء، والتحقق من صلاحيتها في ضوء تحولات العصر.

لون ولا رائحة. والمجتمع الذي تغيب فيه لغة الحب مجتمع يعلن نبأ وفاته قبل أن يحين أجله. لكل ذلك كان الكتاب ينتقل من حب لآخر: حب الله، حب النفس، حب الوالدين، حب الآخر، الحب بين الزوجين، حب الأبناء والبنات، لغات الحب بمختلف تنوعاتها، للصغار وللمراهقين والكبار، والأموات، جرعات الحب للمرضى، قياس الحب،... الخ. الكتاب توزعت صفحاته بشكل مقالات، تجاوزت المئة لتناقش موضوع الحب، ولإدخال مفردة الحب في كل خلية من خلايانا، وكل شأن من شؤوننا. باختصار هو تأكيد وتفعيل للمقولة السامية: «وהל الدين إلّا الحب»؟

## فلسفة الأخلاق في الفكر

الشيوعي..

مسكويه أنموذجاً

الكاتب: حسن جمال البلوشي.

الناشر: الرافدين - بيروت.

الصفحات: ٢٦٦ من القطع الوسط.

سنة النشر: ط ١ - ٢٠١٨ م.

يدور هذا الكتاب في إحدى مدن الأخلاق الكبرى في الحضارة الإسلامية؛ مدينة الفكر الشيوعي. وفي إحدى ضواحيها المثيرة للانتباه كان يقبع هناك أحد أهم فلاسفة الأخلاق المسلمين؛ يتأمل الإنسان في أحص إنسانيته، في تلك الروح التي بين جنبيه، ذاك السر الذي انحدر من الملكوت وعجن بطينة الدنيا. تُرى لماذا يتسابق في الخيرات؟ ولماذا يركب الأهوال بحثاً عن الإيثار؟

المجتمع المدني، وكذا مسؤوليتها ومهامها، هو النطاق البنائي الهيكلي للبحث، حيث إن مخرجات هذا الاتجاه هي المعبرة عن موضوع البحث وأهدافه، وتحقيق الغاية البحثية فيه. إن الجماعة في صيغتها المفردة والجمعية، تشكّل البناء الأساس لمؤسسات المجتمع المدني، التي يرى المؤلف تسميته بالإياني أو الإنساني، ويسلك الباحث منهج الاستضاءة بالنص القرآني المقدس، في وحدة آية: ﴿وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ﴾ التي تمثل الأساس الحقوقي لمؤسسات المجتمع المدني، ويستكمل منهجه النقلي التحليلي، في استقصاء الروايات المعبرة في السنة الشريفة.

## في الحب بالحب

الكاتب: بدر شبيب الشبيب.

الناشر: بسطة حسن - القطيف.

الصفحات: ٤٠٤ من القطع الكبير.

سنة النشر: ط ١ - ٢٠١٨ م.

الطريق إلى الله تعالى يبدأ - في نظر أهل العرفان - بالحب، سواء كان عن طريق المجذوب السالك، وهو الذي يسمّى عندهم بالطريق المحبوبي، أو طريق السالك المجذوب، أي الطريق المحبّي كما يسمّونه. وعلاقة الإنسان بالإنسان لا تبلغ ذروة قوس الصعود إلّا إذا سمت بالحب الخالص الخالي من شوائب المصالح العابرة لتبقى خالدة حتى في العالم الآخر، والأسرة، أي أسرة، تحتاج أول ما تحتاج عند تأسيسها للحب، وكذلك لبقائها ونائها، فبدونه تتفكك الأواصر ويتشتت الشمل، وتغدو الحياة لا طعم لها ولا

العمومي - السياسي، مشاركةً ومنتجةً؟ وهل يمكنها أن تنتج خطاباً متميزاً بنخبوته وذكوريته سابقاً كالقول الفلسفي، ومن ثم الإفادة من في السياسة؟ وكيف ذلك؟ مفترضين ذلك الإمكان، وتلك القدرة، وأن كليهما كانا موضوعاً لقمع أبويّ وذكوريّ يجدر بنا أن نعمل على كشفه، وفوضه لتبيان خطورته، والعمل على إزالته واستهجانه وازدراؤه. وكيف يمكن للمرأة أن تنتج خطاباً نسوياً تكسر به حواجز الصمت وتدافع عن إمكانات النساء الإيجابية وضمان حقوقهنّ داخل المجال السياسي؟

إن الحقيقة التي تجنبّتها السلطة الذكورية - حسب المؤلّفة - برغم كل دلائلها وهي الندية الجنسية والنوعية بين الرجل والمرأة، هي التي جعلت دراستها تسعى إلى ديمومة زخم نضالها لترسيخها من جهة، ولتنميتها من جهة أخرى. لذا عملت باتجاه الخطاب النسويّ تارة، والبرهنة بوساطة المرأة الفيلسوفة تارة أخرى، لإثبات إمكان التفوّق النسويّ والمزامنة للرجل - الذكر، في كل امتيازاته التي لا تصوّرها خارجاً عن الممكن البشري.

ولا تقتصر حلول المشكلة المطروحة، في احتقار المرأة وتصوّرات تجريمها وتحريم الفكر عليها بعد إنكار حقها الوجودي في التأثير، على ما يمكن التنظير له أو ما أنجز كتجريد يوسم بالمثاليّة، والخيالية في بعض الأحيان، بل وفي تجسيدات واقعيّة، يكسب التنظير مسوغاته، اعتماداً على السرد المؤرشف أو المخبأ في التاريخ بحق المرأة المفكّرة والموجودة - المؤثّرة، ما قد يُسهم في خلق رؤية موضوعيّة جماعيّة إلى حدٍّ ما بوحدة الفكر والعمل أو الوعي والوجود.

ولماذا أيضًا يقتل أخاه الإنسان؟ وما الذي يدعوه إلى خوض اللد وسفك المهج سعيًا إلى الكبرياء؟ يقف مسكويه منظرًا متفلسفًا حول حال الإنسان، باحثًا عن الأسباب والعلل، وساعيًا لبناء الغايات والنظم. وهو بذلك لا يعبر عن قلق فردي أو مسعى شخصي بل عن امتداد حضاري كان فيه سؤال الأخلاق هو السؤال، والإجابات عنه كانت هي المعنى.

السطور السالفة كانت فاتحة حديث المؤلّف البلوشي لكتابه الذي قسّمه في خمسة فصول تلت المدخل العام للدراسة، وجاءت على النحو التالي:

الفصل الأول: التراث الأخلاقي في الفكر الشيعي.. مقارنة أولية.

الفصل الثاني: التعرّف على مسكويه.

الفصل الثالث: أصول التفكير الأخلاقي عند مسكويه.

الفصل الرابع: مجالات تطبيقية للأصول الأخلاقية.. دراسة تحليلية.

الفصل الخامس: آليات الممارسة الأخلاقية وأدواتها عند مسكويه.

## الاختلاف الجنسي والسلطة..

### دراسات في الفلسفة النسوية السياسية

الكاتب: سهاد حميد ذياب.

الناشر: دار قناديل للنشر والتوزيع - بغداد.

الصفحات: ١٦٨ من القطع الوسط.

سنة النشر: ط ١ - ٢٠١٨ م.

تنطلق فكرة الكتاب الذي جاء في خمسة فصول ومباحث من إشكالية أساس هي: هل يمكن للمرأة أن تحضر على مستوى الخطاب

# 100

25th year  
Summer 2018 Ad/ 1439 Hg



Published by:  
Al-Kalema  
Forum for  
Studies &  
Researches

# AL-KALEMAH

A Quarterly Magazine Specializes in Islamic Thoughts, Current Issues and civilization Revival

## سعر العدد

«سوريا ٦٠ ل.س	«لبنان ٣٠٠٠ ل.ل
«مصر ٧ جنيهات	«الأردن دينار ونصف
«السعودية ١٥ ريالاً	«الكويت دينار ونصف
«الإمارات العربية ١٥ درهماً	«البحرين دينار ونصف
«قطر ١٥ ريالاً	«عمان ريال ونصف
«اليمن ١٧٥ ريالاً	«العراق دينار ونصف
«ليبيا دينار ونصف	«السودان ٧٥ ديناراً
«المغرب ٢٢ درهماً	«تونس دينار ونصف
«بريطانيا ٢,٥٠ جنيه	«موريتانيا ١٥٠ أوقية
«ألمانيا ١٠ ماركات	«فرنسا ٣٠ فرنكاً
«هولندا ١٠ فلورن	«سويسرا ١٠ فرنكات
«أمريكا ٥ دولارات	«إيطاليا ٥٠٠٠ ليرة
	«كندا ٥ دولارات
	«استراليا ٦ دولارات

«الدول الأفريقية ٤ دولارات.  
«الدول الأوروبية والأمريكية الأخرى ٥ دولارات.

موقعنا على الإنترنت: [www.kalema.net](http://www.kalema.net)