



أتصدر عن
منتدى الكلمة
للدراسات
والأبحاث

الكلمة

مجلة فصلية تعنى بشؤون الفكر الإسلامي وقضايا العصر والتجدد الحضاري

◆ كتب:

من أجل براديفم
تواصل تكاملي
في العلاقة
الأنطولوجية
والأخلاقية بين
الأنا والآخر

◆ ندوات:

مستقبل التعليم
الرقمي في الوطن
العربي

◆ الكلمة بعد ربع قرن.. هل من سؤال علمي آخر؟

◆ الرؤية الإسلامية في العلاقة مع الآخر

◆ الفنون والجماليات والطبيعة المدنية في الإسلام

◆ الحب في التجربة الدينية.. الحب بين الذات

والآخر

◆ الحجج المطلوبة للتوقيت المستمر في التعليم

العمومي: المغرب مثالا

◆ قلب تراتبية الفلسفة: نحو إعادة بناء الفلسفة في

الحكمة

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الكلمة

مجلة فصلية تعنى بشؤون الفكر الإسلامي وقضايا العصر والتجديد الحضاري

تصدر عن منتدى الكلمة للدراسات والأبحاث

رئيس التحرير: زكي الميلاد

مدير التحرير: محمد محفوظ

هيئة التحرير

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

الهيئة الاستشارية

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

الراحلون

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

المراسلات

http://www.kalema.net

Email: kalema@kalema.net

موقع المجلة على الإنترنت

البريد الإلكتروني

التنفيذ الطباعي

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

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

التوزيع

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

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.
- ❑ تعذر المجلة عن نشر المواد التي فيها مساس بالقيم الإسلامية أو إثارة النعرات الطائفية أو العصبية أو الضوئية وكل ما يمس الوحدة والتضامن الإسلامي.
- ❑ ما تنشره المجلة يُعبّر عن وجهة نظر صاحبه ولا يُعبّر بالضرورة عن وجهة نظر المجلة.
- ❑ تستقبل المجلة المواد في مختلف أبوابها، الدراسات ومراجعات الكتب وتغطية الندوات ومناقشات الأفكار المنشورة.

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

الكلمة الأولى

الكلمة بعد ربع قرن.. هل من سؤال علمي آخر؟/ الدكتور فيصل العوامي ٤

دراسات وأبحاث

الرؤية الإسلامية في العلاقة مع الآخر / محمد محفوظ ٨

الفنون والجماليات والطبيعة المدنية في الإسلام/ زكي الميلاد ٥٣

الحب في التجربة الدينية.. الحب بين الذات والآخر/ الدكتور شريف الدين بن دويه ... ٧١

الحجج المطلوبة للتوقيت المستمر في التعليم العمومي: المغرب مثلاً/ إدريس هاني ... ٩١

قلب تراتبية الفلسفة: نحو إعادة بناء الفلسفة في الحكمة في مشروع عبدالرزاق بلعقروز

القيمي/ خديجة ناصري ١١٣

رأى ونقاش

تأويل السلطة وسلطة التأويل مقارنة سياسية في فكر إدريس هاني/ الدكتور محمد هشام

البطاط ١٣٥

كتب - مراجعة ونقد

من أجل براديجم تواصلية تكاملية في العلاقة الأنطولوجية والأخلاقية بين الأنا والآخر /

إعداد: بوبكر أيت الغازي وخديجة الصنهاجي ١٥٤

ندوات

مؤتمر: مستقبل التعليم الرقمي في الوطن العربي/ محمد تهامي دكير ١٨٦

إصدارات حديثة/ إعداد: حسن آل حمادة ١٩٣



الكلمة بعد ربع قرن..

هل من سؤال علمي آخر؟

الدكتور فيصل العوامي*

□ صناعة الرؤية

في الثلاثين سنة المنصرمة وحتى يومنا هذا، انشغل المحيط الإسلامي والدولي بالكثير من الإثارات والتجاذبات العقدية والسياسية، وانساق أمامها كثيرون، حتى استنزفت الكثير من العقول، وتشوّهت بسببها محاولات إصلاحية كان لها موقع من الريادة زمنًا طويلاً.

كانت (الكلمة) كمجلة فكرية تعيش في قلب الحدث، إلا أنها لم تنفعل سلبيًا بكل ذلك، وبقيت محافظة على سكينتها وتمسّكة بمشروعها، والسبب في ذلك يرجع إلى وضوح الرؤية. وما زالت منذ ذلك الوقت ملتزمة بالإجابة عن سؤالين: ما الأسباب الجذرية الكامنة وراء الجمود العلمي والفكري على المستوى الإسلامي؟ وما السبيل لإحداث نقلة نوعية جادة كفيلة بتحديث العقل وتنمية الأداء العلمي؟

* كاتب وباحث من السعودية، مهتم بالدراسات القرآنية، له العديد من المؤلفات الجادة، نشر بعضًا من بحوثه في مجلة الكلمة، البريد الإلكتروني: f_alawami@hotmail.com

ولا يمكن تقديم أجوبة شافية عن هذين السؤالين إلا بأن تكون (الكلمة) نافذة تطل من خلالها جميع العقول والتجارب العلمية، لتجزؤ الأفكار والملاحظات، فهي لا تكتمل عند جهة واحدة ولا أفق واحد، بل تتشظى، ويصيب من حقيقتها كل حسب بيئته ومثابرتة والعلمية. وقد وقفت (الكلمة) موقفًا متوازنًا فأطلت من خلالها أبعاد كثيرة، يمكن لكل متبّع مشاهدتها من خلال أعداد المجلة الصادرة حتى اليوم، والممتدة لأكثر من ربع قرن من الزمان.

ولنا أن نتساءل إذًا: ما الرؤية التي تعتبر منطلقًا لمثل هذا المشروع الفكري، والتي يمكن لنا أن نستنبطها من مطالعة نوعية البحوث والدراسات المنشورة على صفحات المجلة طوال عهود صدورها؟ ثم نتساءل عن سؤال اليوم: ما هو سؤالنا العلمي والحضاري المعاصر الذي أوصلتنا له (الكلمة)؟

في التجربة الحضارية الإسلامية بما تنطوي عليه من تراث نظري ومنهج عملي وممارسة واقعية، بذور حيّة قابلة للزراعة والحصاد في عصورنا الحديثة، وفي العقل المعاصر نور قادر على استخراج كنوز تلك التجربة، وتوليد علوم ومناهج جديدة، وبخلق حركة تفاعلية بين هذه الثنائية يمكن بناء واقع حضاري جديد ينسجم مع الواقع الإنساني المتجدد. فالانسجام المتطلع إليه لا يتوقف على افتراض قطيعة معرفية أو حضارية مع التجربة المذكورة.

وبمتابعة موجزة للأطروحات التي تخللها الفكر الإسلامي الحديث بشتى أطرافه، نجد أنه يلتقي في المنطلقات عند التأسيس لنمط من التعامل بين ثلاثي: (التراث وهو ما نصفه هنا بالتجربة الحضارية الإسلامية، والعقل، والواقع)، وإنما تختلف التيارات الفكرية في الوسط الإسلامي والعربي بناء على التعدد في تأسيس ذلك النمط.

والحركة التفاعلية المشار إليها هي نمط يحكي طبيعة التفاعل والتداخل بين هذا الثلاثي. ماذا يعني ذلك؟

يتضح ذلك من خلال تشخيص دور كل عنصر من هذا الثلاثي:

أولاً: التراث: يقدم قراءة وصورة للحقيقة، وفيه ما يجعل للواقع نظماً قانونية سواء كانت دينية أو حياتية، ويسير مع العقل السليم في خط واحد، ويرشد إليه.

ثانياً: العقل: يفهم التراث ويشخص الواقع، ويهتدي بالأول في انطلاقاته الواسعة في بحر الواقع.

ثالثاً: الواقع: يُدار ويُصلح بنتيجة التفاعل بين التراث والعقل.

وهكذا تتفاعل العناصر الثلاثة في توليد القوانين وتطبيقها في سبيل بناء حضارات ومجتمعات في كل زمان ومكان.

□ مراتب الحقيقة

بين ثنايا هذه الرؤية تأتي الكثير من الأطروحات والنظريات، ورأينا كيف أن (الكلمة) بذلت جهداً مشهوداً في استقصائها وعرضها بأمانة تامة، لتضعها أمام الباحثين، ولتحدث من خلالها حراكاً فكرياً يُولّد أسئلة جادّة، ويُسهّم في إثراء البحث العلمي؛ لأنّ كلاً منها يكشف عن نسبة من الواقع ولا يُحيط به كاملاً.

والتحليل العلمي لهذا الأمر يتحدّد في أن الواقع الموضوعي لكل فكرة أو نظرية، سواء في عالم التكوين أو التشريع أو غيرهما، لها وجود حقيقي قابل لأن يُوصَل إليه ولو في الجملة، وإلاّ لكانت الخطابات الموجهة للإنسان بخصوصه عبثية. ولكن السؤال: هل يمكن الوصول إلى ذلك بشكل فردي؟

كل المناهج المعرفية، من نظرية المعرفة إلى علم المنطق وغيرهما، تعمل على صناعة قواعد لتقليل درجات الخطأ عند البحث عن الحقيقة، ومع ذلك فإن ما نصل إليه حتى بالاعتماد على هذه المناهج لا يمكن أن نصفه بمتن الحقيقة، خصوصاً إذا كان الأمر يجري بشكل فردي.

وذلك أن الواقع والحقيقة لهما مراتب، ويصعب الإحاطة بجميع المراتب من قبل فرد واحد، ولذا لا يستطيع أحد الادّعاء بأن ما وقف عليه هو كامل الحقيقة، لأنه إنما وصل إلى مرتبة من مراتبها، فما وصل إليه قد يكون صحيحاً وحقيقة لكن بشرط تلك المرتبة لا مطلقاً، وهكذا الأمر بالنسبة إلى غيره.

وهذا ما يعني أن الحقيقة في أغلب الأحيان لها صفة تراكمية، ولا يمكن الوقوف عليها إلاّ من خلال عقول وتجارب تراكمية وبشكل غير منقطع، فالزمان الواحد يكشف لنا بعض المراتب، والأزمنة اللاحقة تكشف مراتب أخرى، وهكذا، ولذلك لا يمكن الاستغناء عن أي عقل ولا آية تجربة، بل يلزم الانفتاح عليها جميعاً كي تأخذ الحقيقة صورتها الأكثر جلاءً.

□ سؤالنا العلمي

وإذ تتكئ نحن اليوم على أكتاف مثل هذا الإنجاز متمثلاً في مجلة (الكلمة) نُطلّ من

خلاله على المستقبل، يلوح أمامنا سؤال علمي وحضاري: هل يمكن تفعيل تلك الثنائية المشار إليها لتوليد علوم ومعارف جديدة تُسهم في تطوير النتاج الإنساني، سواء في مجال العلوم الطبيعية التجريبية أو الإنسانية أو العقلية؟ ولو افترضنا جواباً إيجابياً، فما هي المفاهيم والمناهج والأدوات الكفيلة بإحداث هذه النقلة النوعية؟

ويمكن تحرير السؤال بوجه آخر: من أين تبدأ القفزات المسؤولة عن تطوير العلوم وتجديد الحياة الإنسانية؟ وما هي الآلية المستعملة في إنجاح تلك القفزات؟

أثبتت التجارب العلمية والعملية القديمة والحديثة أن الأسئلة الجادة تكون دائماً خطوة أولى في مسيرة التطور العلمي والإنساني، لكن هذه الخطوة وما بعدها لا تُؤتي أكلها وتُثبت جدوايتها ما لم تتجدد الصور العامة للمفاهيم والمناهج العلمية.

فالمفاهيم هي الصورة التي نقرأ بواسطتها العلم والحياة، والمناهج هي الآلية المتحكّمة في حركة العقل في عملية توليد الأفكار.

فمثلاً المفهوم المقعد للعقل في أرسيفنا الفكري هو الذي يُعطينا المساحة التي نتحرّك فيها للاستفادة من الطاقة العقلية، وكلما تغيّر المفهوم تغيّرت المساحة سعةً وضيّقاً، فالمفهوم يتحرّك في المساحة، بينما المنهج يتحرّك في الطريقة التي نعمل بها داخل تلك المساحة. فما لم يتغيّر المفهوم لن تتغيّر المساحة، وما لم يتغيّر المنهج لن تتغيّر طريقة الأداء العلمي والعملية.

وحتى نساهم في توليد قفزات علمية نوعية على المستوى الإنساني، نحتاج دوماً للانتقال من افتعال الأسئلة الجادة إلى تطوير المفاهيم والمناهج العلمية.

ولا يمكن التقدّم خطوة في هذا السياق إلا من خلال تراكم تجارب ومحاولات كثيرة، يتجاذب بعضها مع البعض الآخر، ويدفع كل منها الآخر ليخطو نحو الأمام. ومجلة (الكلمة) حريّة بأن تكون رائدة في هذا الحقل المعرفي الهام.



الرؤية الإسلامية في العلاقة مع الآخر

محمد محفوظ

الإنسان في الرؤية الإسلامية

وفق الرؤية الإسلامية التوحيدية، فإن ماهية الإنسان وطبيعته، قد تحدّدتا في العلم الإلهي قبل الوجود الإنساني - العيني؛ إذ يقول تبارك وتعالى: ﴿بَدِيعُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ أَنِّي يَكُونُ لَهُ وَلَدٌ وَلَمْ تَكُنْ لَهُ صَاحِبَةً وَخَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾^(١).

فالتبيعة الواقعية للإنسان محدّدة قبل الوجود العيني للأفراد؛ إذ يقول تبارك وتعالى: ﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَىٰ شَهِدْنَا أَن تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ﴾^(٢).

فهذه الآية القرآنية الكريمة تُوضّح وتُخبر عن وجود للإنسان سابق على وجوده العيني، وتم فيه أخذ العهد بالإيمان لبني الإنسان جميعًا.

(١) سورة الأنعام، الآية ١٠١.

(٢) سورة الأعراف، الآية ١٧٢.

ووفق الآيات القرآنية الكريمة فإن الماهية الإنسانية تتقوم بعنصر أساسي هو عنصر شهادة الربوبية واعتراف الإنسان المطلق بألوهية الخالق ووحدانيته، كما توضح الآية القرآنية الكريمة السالفة الذكر. فالإيمان بوحداية الخالق وألوهيته هي فطرة الله التي فطر الناس عليها، ولكن هذه الحقيقة الفطرية الراسخة في الوجود الإنساني، لا تتحقق بالنسبة إلى آحاد الإنسان إلا بالاختيار والجهد الإرادي الحر. وحينما يذهب الإنسان بعيداً في اختياره فإن هذا الإنسان يضحى ﴿كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ سَبِيلًا﴾^(٣).

ويقول عز من قائل: ﴿لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ * ثُمَّ رَدَدْنَاهُ أَسْفَلَ سَافِلِينَ﴾^(٤).

فالإنسان - كما يُقرّر الراغب الأصبهاني - يحصل له من الإنسانية بقدر ما يحصل له من العبادة التي لأجلها خلق، فمن قام بالعبادة حق القيام فقد استكمل الإنسانية، ومن رفضها فقد انسلخ من الإنسانية.

«فالإنسان في التصور الإسلامي لا يبدع ماهيته كما تعتقد الفلسفة الوجودية، وإنما هو يُحقّقها من خلال جهده الإرادي بإخراجها من طور القوة والكمون إلى طور الفعل والظهور» على حد تعبير الدكتور لؤي صافي.

والإنسان حين يعتقد ويؤمن بالحكمة الإلهية لوجوده ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾^(٥)، فإنه سيعمل ويكدح ويسعى لأجل تحقيق غاية هذا الوجود التي من خلالها يرتقي لتحقيق ماهيته الإنسانية. فإنسانية الإنسان لا تتحقق صدفة، وإنما هي بحاجة إلى تربية وتهذيب، وعمل وكفاح، واتصال دائم بالحقيقة المطلقة وهو البارئ عز وجل. وبمقدار التصاق الإنسان بخالقه، عبر عبادته العبادة الحقة، والالتزام بتشريعاته ونظمه المختلفة في مختلف جوانب الحياة، بالقدر ذاته يقبض الإنسان على إنسانيته، ويتخلص من كل رواسب ونزعات الشر، والابتعاد عن الطريق المستقيم. والإرادة الإنسانية هي حجر الزاوية في مشروع تحقيق إنسانية الإنسان. أي إن الرغبة المجردة لا تُحقق ما يصبو إليه الإنسان، وإنما هو دائماً بحاجة إلى إرادة وعزم وتصميم لمحاصرة وضبط أهوائه وشهوته، والتدرج في مدارج الكمال الإنساني. وبمقدار ما يتخلى الإنسان عن نزعاته ونزواته الشريرة، يرتقي في مدارج الكمال، ويقترّب من الصورة التي أرادها الله سبحانه وتعالى للإنسان.

(٣) سورة الفرقان، الآية ٤٤.

(٤) سورة التين، الآية ٤ - ٥.

(٥) سورة الذاريات، الآية ٥٦.

لذلك نجد الآيات القرآنية الكريمة تمتدح الإنسان الذي لا يخضع إلى شياطين الإنس والجن.

قال تعالى: ﴿وَلَقَدْ صَدَّقَ عَلَيْهِمْ إِبْلِيسُ ظَنَّهُ فَاتَّبَعُوهُ إِلَّا فَرِيقًا مِنَ الْمُؤْمِنِينَ * وَمَا كَانَ لَهُ عَلَيْهِمْ مِنْ سُلْطَانٍ إِلَّا لِنَعْلَمَ مَنْ يَأْتِيهِمْ بِالْآخِرَةِ مِمَّنْ هُوَ مِنْهَا فِي شَكٍّ وَرَبُّكَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ حَفِيظٌ﴾^(٦).

وقال تعالى: ﴿وَكَذَلِكَ جَعَلْنَا لِكُلِّ نَبِيٍّ عَدُوًّا شَيَاطِينَ الْإِنْسِ وَالْجِنِّ يُوحِي بَعْضُهُمْ إِلَى بَعْضٍ زُخْرُفَ الْقَوْلِ غُرُورًا وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ مَا فَعَلُوهُ فَذَرْهُمْ وَمَا يَفْتَرُونَ﴾^(٧).

فالرؤية الإسلامية وضعت الإنسان في أشرف المراتب. فالباري ﷻ وضع فيه أشرف المخلوقات وهو (العقل)، واختاره لخلافته في الأرض؛ إذ يقول عز من قائل: ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ قَالَ إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾^(٨).

فالوضع القيمي للإنسان يتميز بشكل نوعي عن بقية المخلوقات، كما أن الباري عز وجل منحه تكريمًا لا يضاهيه أي تكريم؛ إذ سجل في محكم التنزيل: ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا﴾^(٩).

فالإسلام لا يعتبر الإنسان بوجوده، موجودًا عاصيًا ومدنبا، بل ينظر إليه بوصفه موجودًا فطريًا مهما احتجبت وتلوّثت تلك الفطرة فيه نتيجة الغفلة والنسيان والذنوب.

وهذا هو مقتضى قول الباري ﷻ: ﴿لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ﴾^(١٠)، والأديان والرسالات والتشريعات السماوية جاءت لتظهير هذه الحقيقة المغروسة والموجودة في جوهر الوجود الإنساني.

«من هنا، دعانا الإسلام -وقبل كل شيء- إلى استحضار تلك المعرفة المغروسة في أعماق نفوسنا، وبسبب أهمية تلك المعرفة في رسم السعادة الإنسانية فإن الإسلام خاطب الإنسان بوصفه صاحب عقل لا صاحب إرادة فقط، فإذا كان التمرد على الله وهو الذنب الأكبر عن المسيحية ناشئًا من الإرادة، فإن الغفلة تشكّل الذنب الأكبر في الإسلام، والتي

(٦) سورة سبأ، الآية ٢٠ - ٢١.

(٧) سورة الأنعام، الآية ١١٢.

(٨) سورة البقرة، الآية ٣٠.

(٩) سورة الإسراء، الآية ٧٠.

(١٠) سورة التين، الآية ٤.

تكون نتيجتها عدم قدرة العقل على تشخيص الطريق الذي رسمه الله للناس، ولأجل ذلك، فإن الشرك من أعظم الذنوب التي لا تغتفر، وهو بعبارة أخرى يساوي إنكار التوحيد^(١١).

فالرؤية الإسلامية للإنسان قائمة وبشكل جوهري على أن الإنسان بعقله وإرادته وقلبه وبكيانه كله، لا بد أن يكون عبداً حقيقياً ومخلصاً لله سبحانه وتعالى، يأتمر بأوامره، وينتهي عن نواهيه والتسليم المطلق للواحد الأحد.

وإن هذا التسليم ليس ضرباً من ضروب الجبر، بل نتيجة طبيعية للإيمان والرضا بما قدر الله سبحانه وقضى.

والإنسان حين يكون متصلاً بالله تعالى، وملتمزاً بشريعته، فهو يتحرر من كل الضغوطات الداخلية والخارجية، ويصبح رأساله الحقيقي هو كرامته الإنسانية. فالحاجة مهما كانت لا تقوده إلى الذل وامتهان الكرامة.

فالكرامة الإنسانية، والشعور العميق بها، هما وليدا العبودية لله وعدم الخضوع لأي حاجة قد تذلل الإنسان، وتخرجه عن مقتضيات الكرامة والعزة.

□ في معنى الآخر

إن الاعتراف بشرعية الاختلاف بين البشر هو أحد روافد تشريع العلاقة مع الآخر على قاعدة التواصل والحوار والتعارف والتعاون.

يطرح موضوع الآخر - في المشهد السياسي والثقافي والحضاري المعاصر - كثيراً من الأسئلة والاستفسارات والقضايا المتداخلة. ويبدو أن طبيعة التطورات والتحويلات والأحداث التي تجري اليوم في العديد من الدول حافز مهم لتداول مسألة الآخر وطبيعة العلاقة المرسومة للتعامل معه. ويختلف هذا الآخر من موقع لآخر، ومن دائرة لأخرى. بمعنى أن الموقع الذي يحدده الإنسان لنفسه (الفرد أو الجماعة)، هو بدوره الذي يحدد الآخر القريب والبعيد. فباختلاف المواقع والعناوين يختلف الآخر. فالآخر بالنسبة إلى الذات الدينية هو ذلك الإنسان الذي ينتمي إلى دين آخر، أما الآخر بالنسبة إلى الذات القومية أو العرقية فهو الذي ينتمي إلى قومية أو عرقية أخرى.

لذلك نستطيع القول: إن في الوجود الإنساني آخر دينياً ومذهبياً وقومياً وعرقياً وإثنياً وجغرافياً واجتماعياً وثقافياً وسياسياً. فتتعدد وتتوغل دوائر الآخر ومستوياتها بتعدد دوائر

(١١) راجع: حسين نصر، قلب الإسلام.. قيم خالدة من أجل الإنسانية، تعريب: داخل الحمداني، ص ١٤.

الأنا والذات ومستوياتها وتنوعها.

بحيث يصح القول: حدّد ذاتك يتحدّد آخرك. فالعلاقة جدّ عميقة وحميمية بين الذات والآخر، بحيث لا يمكن تحديد الآخر إلاّ بتحديد الذات، ولا تجلّ للذات إلاّ بوجود آخر مختلف ومغاير.

وبعيداً عن الجذور اللغوية لمفردة (الآخر)، نرى أن الأفكار والقيم الأساسية التي تحدد معنى ومضمون الآخر هي الأفكار والقيم التالية:

١- الهوية المركّبة

لا يوجد على الصعيد الإنساني هوية بسيطة أو خالصة، وإنما جميع الهويات الإنسانية مركّبة ومتداخلة. بمعنى أن هوية الإنسان أو المجتمع المعاصر اليوم، هي هوية مركّبة. أي تداخلت عوامل وروافد عديدة في صنعها وبلورتها وتجليتها. بحيث إن الذات الثقافية والفكرية لدى كل إنسان، هي وليدة روافد ثقافية متنوعة. حتى نستطيع القول: إن بعض الآخر هو فينا، كما أن بعض ذاتنا هو موجود ومتوافر في الآخر. ولا يمكن إزاء هذه الحقيقة إلاّ القبول بضرورة الانفتاح والتواصل مع الآخر. فالهويات المركّبة ليست نتاج العزلة والانكفاء، بل هي وليدة التواصل والتفاعل الثقافي والحضاري والإنساني.

ولا يمكن أن نفهم الهوية خارج العلاقة بالوجود الإنساني وتجلياته التواصلية المتعددة. وعليه فإن حقيقة الهويات المركّبة التي يعيشها ويحياها الإنسان المعاصر، هي التي تحدد إلى حد بعيد معنى الآخر. وإن هذا الآخر بكل مستوياته ودوائره ليس بعيداً عن الذات وتجلياتها الاجتماعية والثقافية والحضارية، وإن ازدياد وتيرة التطور والتواصل العلمي والمعلوماتي بين البشر، سيزيد من وتيرة التداخل والتفاعل، مما يقرب المسافات بين الأنا والآخر. فالهويّات المركّبة هي وليدة التعدد الثقافي والاجتماعي والحضاري والإنساني، بحيث تشترك جميع هذه الروافد في إغناء الهوية الإنسانية.

٢- الاعتراف بالاختلاف

من الطبيعي القول: إن الاختلاف بين البشر من نوايس الحياة الإنسانية وطبائع الأمور، بحيث إن الباري ﷻ خلقنا مختلفين في ألواننا وألستنا وأقوامنا وأذواقنا وميولاتنا وما شابه ذلك، لكن هذا الاختلاف - وفق الرؤية القرآنية - ليس سبباً ومبرراً للقطيعة والاحتراب والتباعد، بل هو بوابة التواصل والتعارف والوحدة. من هنا فإن الآخر في أحد محطّاته ومستوياته، هو الإفراز الطبيعي لمفهوم الاختلاف. فما دام الاختلاف سنة فإن التعدد والتنوع هو المأل الطبيعي لذلك.

وإن المطلوب منا جميعاً الاعتراف بالاختلاف، الذي يقتضي الأمور التالية:

- عدم ترذيل الاختلاف، والتعامل مع حقائقه ولوازمه، وفق عقلية حضارية - تواصلية، لا تنبذ ولا تهمش، وإنما تتحاور وتتواصل وتتفاعل على الصعد كافة.

- إن الحقيقة في الوجود الإنساني لا يمكن القبض عليها بمفردنا، وإنما نحن بحاجة إلى التواصل والتحاور لإبراز جوانب الحقيقة كلها. فنسبية المعرفة والحقيقة ينبغي أن تدفعنا إلى المزيد من التواصل مع الثقافات والوجودات الإنسانية.

- إن الاختلافات بين البشر، وحتى لا تخرج عن نطاقها المشروع والطبيعي، هي بحاجة إلى سياق قانوني وأخلاقي، يحمي هذه الحقيقة ويضبطها في آن. يحميها من نزعات التطرف والغلو والعدوان والمغامرة، ويضبطها بقيم الائتلاف والوحدة، حتى لا تتحول إلى عامل للتشتيت والتشطي. وهذا السياق القانوني والأخلاقي يتجسد في قيم التسامح وحقوق الإنسان. فلا يمكن أن يدار الاختلاف في الدائرة الوطنية والاجتماعية على نحو إيجابي وحضاري إلاً بالالتزام بمرجعية حقوق الإنسان. فهي الضابطة التي لا تحوّل الاختلافات إلى عناوين للتشطي والحروب المفتوحة.

وهكذا لا تتحوّل الاختلافات إلى مبرر للاعتداء على الآخرين؛ لأنها مضبوطة بتلك القيم والإجراءات التي تحترم الإنسان وتصون حقوقه.

- إن الاختلافات في الدائرة الوطنية والاجتماعية، بكل مستوياتها، لا تعني الانشقاق والخروج عن مقتضيات الجماعة؛ وذلك لأنها جِبَلَةٌ إنسانية وناموس اجتماعي، ولا يمكن أن نطلب في الإطار الإنساني - أن تتطابق وجهات نظرنا وقراءتنا للأمر والأحداث مع الجميع. وواجبنا ليس ترذيل التنوع والاختلاف، وإنما العمل على صياغة الأطر والمؤسسات المناسبة لإدارته بما ينسجم وحدوده الطبيعية، ودوره في إثراء المعرفة، وتوسيع خيارات النهوض والتقدم في المجتمع.

وجماع القول: إن الاعتراف بشرعية الاختلاف بين البشر، هو أحد روافد تشريع العلاقة مع الآخر على قاعدة التواصل والحوار والتعارف والتعاون.

٣- استبعاد التعامل مع الاختلافات بعقلية الأقلية والأكثرية

لعل من الأخطاء الضارة بمشروع الوحدة الوطنية وقضايا السلم الاجتماعي، التعامل مع مسائل التنوع والاختلاف المذهبي أو القومي أو الإثني، بعقلية الأقلية والأكثرية؛ وذلك لأن مفردة (الأقلية) تحتزن مداليل سيئة، وتستدعي حلولاً ليست بالضرورة منسجمة ومستلزمات الوحدة الوطنية والاجتماعية.

ونرى أنه من الضروري التعامل مع هذه المسألة المهمة والشائكة وفق مبدأ التعدد ومقتضيات التنوع الثقافي والاجتماعي؛ وذلك لأن مصطلح الأقلية والأكثرية هو من المفردات والتعبيرات المتداولة في مجال الانتخابات السياسية، فهي أقرب إلى المفردات السياسية منها إلى الحقائق الثقافية والاجتماعية.

بينما مبدأ التعددية يطلق على الواقع الاجتماعي والثقافي المتنوع. وعليه لا يمكن لمجتمع متعدد أو متنوع أن يعيش الانسجام والاستقرار بدون معرفة متبادلة بين جميع الأطراف والمكونات. فمعرفة الآخر شرط من شروط التلاقي والتفاهم والتعايش.

ولا يمكن أن يتحقق السلم الاجتماعي بدون معرفة عميقة متبادلة. فمعرفة الآخر الذي يعيش بيننا ضرورة وطنية واجتماعية؛ وذلك لأنه لا وحدة وطنية حقيقية بدون معرفة متبادلة، كما أنه لا استقرار وسلاماً اجتماعياً بدون وجود معرفة شاملة بين مختلف التعبيرات والأطياف الاجتماعية.

ولعلنا لا نبالغ حين القول: إن كثيراً من مظاهر الجفاء وسوء الظن بين تعبيرات المجتمع وأطياف الوطن، هي من جراء غياب المعلومات الدقيقة والموضوعية بضعنا عن بعض. فالمعرفة بالخصوصيات واحترام الممارسات المترتبة على ذلك، هي من شروط التعايش الاجتماعي. ولا يمكن أن يتحقق التعايش الاجتماعي بين فئات تجهل بعضها بعضاً، أو تحمل بعضها عن بعض معلومات وتصورات مغلوطة أو مشوهة أو ليست دقيقة. فالمعرفة بكل آفاقها هي من ضرورات التعايش والسلم الأهلي والاجتماعي. فالإنسان عدو ما يجهل، ولا يمكن أن تُرسى دعائم الوثام والاتئلاف بين جميع شرائح المجتمع وفئاته بدون معرفة عميقة متبادلة بينهما. فالمعرفة هي التي تؤسس لاحترام متبادل للمشاعر والطقوس والممارسات والمناسبات؛ لذلك فإننا ندعو جميع الأطراف والتعبيرات أن تعمل على تعريف نفسها للآخرين بصورة حقيقية وبعيداً عن الزيف والتضليل.

إن الدولة -بمؤسساتها التعليمية والإعلامية والثقافية- معنية بشكل أساس بمشروع تعريف المجتمع بعضه ببعض على نحو حقيقي وموضوعي.

وإبراز الخصوصيات الثقافية لكل طرف لا يضر بحقيقة الوحدة الوطنية، بل يثريها ويمدّها بعوامل القوة والعزة. و«الوحدة ممكنة وثرية من خلال التنوع باحترام الخصوصيات الثقافية، فلا يوجد تنوع أكثر من ذلك الموجود في مجتمع الولايات المتحدة الأمريكية، وربما كان ذلك أن سرّ قوتها كمجتمع، حتى صارت الدولة العظمى في العالم. إن هذا الثراء في التنوع الثقافي والحضاري هو الذي جعل منها بوتقة انصهار لمجمل الحضارة

الإنسانية تاريخياً وجغرافياً، ويقوم نظامها كمجتمع على احترام الخصوصيات الثقافية لكل السلالات: أبيض - أسود - أصفر - ولكل الأديان الإبراهيمية: مسيحي - مسلم - يهودي، بل ولكل مذهب داخل كل دين، ولكل انتماء وطني أو ديني، فهناك على سبيل المثال رابطة العرب الأمريكية، وهناك أقباط المهجر الممارسين لحقهم في استخدام الآليات والقنوات الديمقراطية لطرح مشاكلهم المحلية، وربما كان اليهود كأقلية دينية أول من هاجر من أوروبا هرباً من الفاشية في مرحلة الثلاثينات، واستفادوا مما هو متاح من آليات تكوين الجمعيات الأهلية، وكونوا أقوى لوبي في أمريكا ساهم في إنشاء دولة إسرائيل^(١٢).
فالخصوصيات الثقافية إذا أحسنت إدارتها والتعامل معها، تتحول إلى عامل منعة وقوة للمجتمع، لأنها تضيف إليه الكثير من عناصر الحيوية والفعالية.

٤ - الفهم قبل التفاهم:

إذ إننا مطالبون ومن مختلف مواقفنا، أن نفهم بشكل طبيعي الخصوصيات الثقافية والاجتماعية لبعضنا بعضاً. وذلك من أجل توطيد جسر التآلف والتعايش، وإفصال كل المخططات والخطوات التي تستهدف تصديع الجبهة الداخلية للمجتمع والوطن. والجدير بالذكر أن كل القيم الخيرة والحسنة التي ينبغي أن تتحكم في علاقة المختلفين والمغايرين بعضهم مع بعض، بحاجة إلى مقدمة ضرورية، وهذه المقدمة هي الفهم العميق المتبادل.

فلا مودة إلا بفهم متبادل، يزيل رواسب العلاقة وشوائبها، ولا تواصل بدون فهم يعبد طريقه ويزيل عقباته، ولا حوار فعلاً ولا انفتاح دائماً، إلا بفهم متبادل، يؤسس القواعد النفسية والثقافية لنجاح الحوار وديمومته، ويوفر الشروط الاجتماعية للانفتاح والتلاقي مع الآخرين.

□ الفكر الآخر

من الطبيعي القول: إن كل إنسان يحمل فكراً وثقافة، فهو سيعتزُّ بها، ويدافع عنها، بصرف النظر عن قناعة الآخرين بهذا الفكر أو هذه الثقافة.. فالإنسان بطبعه نزاع إلى الاعتراز بفكره وثقافته، والتقاليد والأعراف المترتبة عليهما.

وهذا الاعتراز هو الذي يقوده للعمل على تعميم هذا الفكر، وتوسيع دائرة المؤمنين بالثقافة التي يحملها.

(١٢) الدكتور حيدر إبراهيم علي - الدكتور ميلاد حنا، أزمة الأقليات في الوطن العربي، دمشق: دار الفكر ٢٠٠٢م، ص ٢٨١ - ٢٨٢.

فالفكر القوي يصل إلى كل الساحات من خلال غناه وثرائه، لا من خلال وسائل المنع والقمع والحظر.. والفكر الضعيف هو وحده الذي يحتاج إلى القمع والقوة لفرض قناعاته على الآخرين

والبشر جميعاً يشتركون في هذه الحقيقة.. فالإنسان بصرف النظر عن دينه أو معتقده أو بيئته الثقافية والحضارية يعتز بأفكاره ويدافع عنها ويوضح بركاتهما، ويسوق حسناتها. وفي سياق اعتزاز الإنسان بفكره يعمل عبر وسائل عديدة إلى تعميمه، ودعوة الآخرين إلى تبني الأفكار ذاتها.

وهذه الطبيعة ليست محصورة في إنسان دون آخر، أو بيئة ثقافية دون أخرى، فالإنسان بطبعه يريد ويتمنى ويتطلع لأن يحمل كل الناس الأفكار التي يحملها، ويتبنى كل البشر الثقافة التي يتبناها.. وعلى الصعيد الواقعي والإنساني تتزاحم هذه الإرادات، وتتناقض هذه الدعوات.. فكل إنسان وأمة يعمل على تعميم ثقافته ونمطه الحضاري، مما يولد الصدام والمواجهة، وإن تعددت أساليب الصدام والمواجهة، تبعاً لطبيعة الثقافة وبيئتها الاجتماعية والحضارية وأولوياتها.

وبفعل هذا الصدام سيعمل بعض الأطراف للاستفادة من القوة لفرض رأيه أو تعزيز منطقته وثقافته، وبالقوة ذاتها يمنع الطرف الآخر من بيان وتوضيح رأيه وثقافته.

وهذه الممارسة الإقصائية تأخذ أشكالاً عديدة ومسوغات متنوعة.. فتارة يتم الحديث عن أنه لا ديمقراطية لأعداء الديمقراطية.. فباسم الديمقراطية نقصي الآخرين، ونقمع أفكارهم، ونمنعهم من ممارسة حقوقهم العامة، لكونهم في نظرنا من أعداء وخصوم الديمقراطية.

وتارة باسم مجابهة الباطل والضلال تتم عمليات الحرب الفكرية ومشروعات الإقصاء والتهميش.. فنحن نحارب الفكر الفلاني لكونه -في نظرنا- من الباطل الذي يجب محاربه.. وهكذا يتم قمع فكر الآخر تحت عناوين ويافطات لا تمتُّ بصلة إلى المعرفة والثقافة والفكر.

فلا يمكن الدفاع عن الحق بالباطل، ومن يلجأ للدفاع عن حقه وفكره بأساليب ووسائل باطلة فهو يشوّه فكره، ويحرمه من حيويته وفعاليته.

فالجدال بغير التي هي أحسن لا يفضي إلّا إلى المزيد من الجحود والبعد عن الفكر الذي تدافع عنه بوسائل لا تنسجم وطبيعة الفكر الذي تحمل. فالإنسان الذي لا يمتلك الثقافة

والعلم الواسع فإنه يدافع عن قناعاته بطريقة تضر بها حاضرًا ومستقبلًا. فالأفكار لا تُقمع، والقناعات لا تُصَادَر، مهما كانت قناعتنا بها، ومن يجمع فكر الآخرين -لأي اعتبار كان- فإنه يحوِّله إلى فكر مظلوم ومضطهد، سيتعاطف معه الناس وسيدافعون عنه بوسائلهم المتاحة.

لهذا فإننا نعتقد أننا نعطي للفكرة الخطأ قوتها حينما نمنعها من حريتها، ونمارس بحقها عمليات القمع والحظر والمنع.

فالأفكار لا تمنع وتقمع، وإنما تناقش بالأساليب العلمية والموضوعية، ويتم الحوار معها بعيدًا عن نزعة الإلغاء والمنع.

وكما يقول أحد العلماء: «أعطِ الحرية للباطل تُحجِّمه، وأعطِ الحرية للضلال تحاصره؛ لأن الباطل عندما يتحرك في ساحة من الساحات، فإن هناك أكثر من فكر يواجهه، ويمنعه من أن يفرض نفسه على المشاعر الحميمة للناس، فيكون مجرد فكر، قد يقبله الآخرون وقد لا يقبلونه، ولكن إذا اضطهدته، ومنعت الناس أن يقرؤوه، ولا حقت الذين يلتزمونه بشكل أو بآخر، فإن معنى ذلك أن الباطل سوف يأخذ معنى الشهادة، وسيكون «الفكر الشهيد» الذي لا يحمل أية قداسة للشهادة؛ لأن الناس يتعاطفون مع المضطهدين سواء مع الفكر المضطهد، أو مع الحب المضطهد، أو مع العاطفة المضطهدة.

إنني أتصور أن الإنسان الذي يملك قوة الانتفاء لفكره، هو إنسان لا يخاف من الفكر الآخر؛ لأن الذين يخافون من الفكر الآخر هم الذين لا يثقون بأفكارهم، وهم الذين لا يستطيعون أن يدافعوا عنها؛ لذلك، لينطلق كل إنسان ليدافع عن فكره في مواجهة الفكر الآخر، ولن تكون النتيجة سلبية لصاحب الفكر في هذا المجال.

ودائمًا الفكر الضعيف هو الذي يحتاج إلى ممارسة الظلم والعسف تجاه الفكر المقابل. أما الفكر القوي فهو لا يخاف من الحرية والحوار، ونصاعته ومانته لا تبرز إلا في ظل الحرية التي تتناقش فيها الأفكار بحرية، وتتجاوز فيها الثقافات بدون تعسف وافتئات.

فالفكر القوي يصل إلى كل الساحات من خلال غناه وثرائه، لا من خلال وسائل المنع والقمع والحظر، والفكر الضعيف هو وحده الذي يحتاج إلى القمع والقوة لفرض قناعاته على الآخرين؛ لهذا كله فإننا نرى أن التعامل مع الفكر الآخر ينبغي أن ينطلق من أساس الحرية، وحقه في التعبير عن نفسه وقناعاته في ظل القانون، وأن عمليات المنع والحظر هي مضادة للحرية الفكرية وطبيعة الاشتغال الثقافي والعقلي.

فللفكر الآخر حقه الطبيعي في التعريف بنفسه، وبيان متبنياته، وللآخرين حق النقد والمناقشة والتقييم والتفكيك».

فالقيم الحاكمة بين الأفكار وأهلها هي قيم الحرية والاحترام والتقدير والتمحيص، أما المنع والقمع والحظر فإنها ممارسات تमित الحياة الفكرية والثقافية، وتؤدي إلى غرس بذور أمراض خطيرة ومزمنة في حياتنا الثقافية والاجتماعية والسياسية.

ومن الضروري في هذا الإطار أن نتجاوز حالة الرهاب التي قد تصيبنا أو تصيب بعض مكوناتنا من الفكر الآخر ووسائله الثقافية المختلفة. فالرهاب من الفكر الآخر لا ينتج إلا منطق المنع والإقصاء وإطلاق الحروب على الفكر الآخر، أما الحرية والانفتاح والتواصل مع الفكر الآخر فهي تثرى الساحة، وتهذب الأفكار وتطورها، وتحول دون عسكرة الحياة الثقافية والعلمية.

فالفكر الآخر لا يُخاف منه، وإنما ينبغي الحوار معه، والانفتاح على قضاياها، والتواصل مع مبانيه ومرتكزاته، حتى نتمكن من استيعابه، والحوار دون تطرفه واندفاعه نحو الدهاليز المظلمة، التي تحولّه من فكر إلى حقائق بشرية، تمارس التشدد والتطرف على قاعدة أن أفكارها لم يسمح لها بالوجود بالوسائل السلمية والحضارية.

فلكيلا ينزلق المجتمع صوب التطرف، نحن أحوج ما نكون إلى قيمة الانفتاح والحوار مع الفكر الآخر بعيداً عن الرهاب ونزعات الإقصاء والنبذ.

□ العلاقة مع الآخر

كثيرة هي الأسباب والعوامل التي تؤدي إلى الصدام والعنف والصراع في التاريخ الإنساني؛ إذ إن المشهد الإنساني بكل حقه ومراحله عاش حالة من الصدام بين أممه وشعوبه أو في داخل هذه الأمم والشعوب. ولقد لخص أحد المفكرين الوجود الإنساني بقوله: إنه بالإمكان -ومن خلال الاستقراء الموضوعي لهذا الواقع المتأصل- انتزاع المعادلة الصعبة والموغلة في الحقيقة في آن، وهي أن الوجود يعادل دائماً نفي الآخر أيّاً كان هذا الآخر بشراً أو حجراً أو حياة. ولعل السبب الحقيقي الذي يقود إلى سيادة هذه المعادلة البشرية عبر التاريخ يعود إلى طبيعة المصالح وتناقضاتها التي تراها المجموعات البشرية حافزاً لتدمير الآخر وإلغاء خصوصيته وإلغائه من الوجود. ويتغذى هذا السبب باستمرار من منظومة فكرية تغرس الاعتقاد لدى المؤمنين بها بأنها تحتكر الحقيقة الوجودية وحدها وتتنكر على الآخرين ما عندهم من فكر ومصالح وقناعات.

لذلك نجد أن التاريخ الإنساني مليء بمشهد الحروب والنزاعات والصدامات المفتوحة على كل الاحتمالات، والتي تتغذى من خلال ذهنية العدوان وثقافة إلغاء الآخر

كوسيلة لضمان مصالح الذات. بمعنى أن الإنسان الفرد والمجتمع ومن خلال تلك الذهنية والثقافية، يرى أن السبيل الوحيد لضمان مصالح الذات والحفاظ على مكتسبات الأنا، هو النبذ والإقصاء والإلغاء. فذهنية العدوان تؤسس إلى خيار اجتماعي - ثقافي، لا يرى وسيلة للحفاظ على مصالح الذات إلا للإلغاء الآخرين وسفك دمائهم.

ولكن ومن خلال هذه السبيل، فإن التاريخ الإنساني يعلمنا أن إلغاء الآخر ونبذه، لا يحافظ على مصالح الذات ومكتسباتها، وإنما يدخل الجميع في دورة متواصلة من العنف لا تنتهي أو تتوقف إلا بتدمير الذات والآخر. وعليه نستطيع القول - ومن خلال تجارب الإنسان في هذا الوجود-: إن إلغاء الآخر لا يحافظ على مصالح الذات، وإن ممارسة العنف والقوة العارية تجاه المختلفين والمغايرين لا تنهي الاختلاف والمغايرة، وإنما تمدها بكل أسباب وشروط التمسك بالذات وقناعاتها وخصوصياتها. لهذا كله نشعر بأهمية أن تؤسس ونبلور رؤية حضارية في طبيعة التعامل مع الآخر، حتى لا ننكر أخطاء التاريخ، أو تؤسس لواقع حروب وصدامات مدمرة لواقعنا الاجتماعي والإنساني.

ولعلنا لا نجانب الصواب حين القول: إن الآية القرآنية التي تقول: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ﴾^(١٣) هي التي تبلور نمط العلاقة الحضارية مع الآخر.

فالآية تقرّر في بداية الأمر، أن الاختلاف شأن طبيعي وجبلة إنسانية وناموس كوني، وهو موجود وراسخ في حياة الإنسان وفي عصوره المديدة. وبالتالي فإن هذه الآية الكريمة لا تطلق حكماً قيمياً وسلبياً على هذا الاختلاف اللصيق بحياة الإنسان والأمم الشعوب، وإنما تعتبره حافزاً رئيسياً لأن ينطلق الناس منه لبناء علاقاتهم وتواصلهم على قاعدة التعارف.. وقد قال الشيخ (محمد الطاهر بن عاشور) في تفسيره (التحرير والتنوير): وجملة ﴿إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ﴾ مستأنفة استئنافاً ابتدائياً وإنما أُخِرت في النظم عن جملة ﴿إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا﴾، لتكون تلك الجملة السابقة كالتوطئة لهذه، وتنزل منها منزلة المقدمة؛ لأنهم لما تساوا في أصل الخلقة من أب واحد وأم واحدة كان الشأن ألا يفضل بعضهم بعضاً إلا بالكمال النفساني، وهو الكمال الذي يرضاه الله لهم، والذي جعل التقوى وسيلته؛ ولذلك ناط التفاضل في الكرم ب(عند الله) إذ لا اعتداد بكرم لا يعبأ الله به.

ومقولة التعارف هنا تؤسس للحقائق والمنهجيات التالية:

١- الاعتراف بالآخر، حيث إنه لا يمكن أن تنطلق في مشروع التعارف مع الآخرين بدون الاعتراف بوجودهم وآرائهم وأفكارهم. فالتعارف يقتضي الاعتراف أن في الوجود أو المجتمع أو الوطن آخرين.

وهذا الاعتراف هو الذي يقود إلى مشروع التعارف على أسس واضحة ومثمرة.

٢- توفر الاستعداد النفسي والاجتماعي والأخلاقي لبناء علاقة تعارف متواصلة مع الآخرين. فالنص القرآني الذي يحث إلى نسج معارف وعلاقات بين القبائل والشعوب يوفر لنا إمكانية القول: إن التعارف مع الآخرين هو مشروع مفتوح على كل المبادرات والخطوات الإنسانية النبيلة، والتي تتغذى باستمرار مع وجود استعداد نفسي وأخلاقي واجتماعي عند جميع الأطراف لبناء علاقة تواصل مستديمة تفسح المجال لبناء علاقة سوية وسليمة بين جميع الأطراف والمكونات.

والتفاضل الذي تؤسس له الآية الكريمة يتجسد فقط في القيمة التي يحملها كل نوع أو طرف إنساني.

فالأفضلية عند الباري ﷻ هي للاتقى ﴿إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ﴾، وهذه الأفضلية ليست ذاتية وإنما كسبية. بمعنى أن عمل الإنسان وجهده وسعيه وكسبه في الحياة هو الذي يحدد معيار الأفضلية.

والتعارف هنا ليس محصوراً بين الأتقياء، وإنما هو مع كل الشعوب والقبائل. والآية تضع التعارف بكل شروطه ومستلزماته، هو الصيغة الأفعال لتلاقي المجموعات الإنسانية.

٣- إن التعارف -في مضمونه وآفاقه- ينطوي على دعوة عميقة وجوهرية لمعرفة الآخر من خلال استكشافه ولوج منظوماته وقراءته كما هو، بعيداً عن الذاتية التي تسقط على هذا الآخر عصبيتها الاجتماعية والفكرية. وهذا يقتضي الحوار المتواصل والمستديم بين جميع الأطراف والمكونات، حتى يتسنى للجميع المعرفة المتبادلة واكتشاف الآخر بعيداً عن المسبقات والقناعات الجاهزة. فالحوار هو الإطار الأمثل لتتلاقى فيه الأفكار والقناعات وتتقابل وتتواجه، إنما تحت سقف المحبة الذي لا يجعل من تغييرها وافتراقها سبباً في تأسيس تنازعات، بعدد تنوعها. فالحوار الواعي والصادق يؤسس للاحترام الإنساني بمعزل عن الفكر والقناعات الذاتية. وإن الفهم الإنساني للآخر القائم على الحوار والتواصل هو الذي يحول دون الصدام والتضارب. وإن وعينا (على حدّ تعبير أحد المفكرين) لقيمة الآخر ولمغايرته، لا يجب أن تكون أبداً دافعاً لنبذه واستبعاده أو احتقاره ومعاداته؛ لأنّ التغاير والتمايز هو سنة الله في الخلق. والتعارف يجب أن يكون الركيزة الأساسية في التعاطي

الإنساني المختلف، وهو الرابط فيما بينهم من ضمن منظومة الوشائج الإنسانية، المرتكزة على مبدأ التعايش على قاعدة احترام أفضل تكوين الخليقة الإلهية أي الإنسان. فالتعارف يوفر علينا جميعاً الكثير من النزاعات والصدمات التي لا طائل منها. وبدل أن تُصارع من تجهل، تعارف معه؛ لأنك ستجد عنده الكثير من مواطن اللقاء التي تحيل التنوع إلى غنى، والتغاير إلى حوافز إضافية لاستكشاف سبل التواصل الجديدة.

والتعارف المتواصل بين مختلف التعبيرات والمكونات، هو الذي يؤكد خيار الاحترام المتبادل، ويجدّر ويعمّق حالة الشفافية في العلاقة بين مكونات المجتمع والأمة. فالعلاقة مع الآخر لا تتشكل من جراء نبذه وتهميشه، وإنما من جراء التعامل الحضاري معه على قاعدة التعارف والتواصل والحوار.

لذلك فإن العلاقة مع الآخر المختلف والمغاير في المنظور الإسلامي، هي علاقة التعارف والاعتراف والاحترام والحوار.

وإن التوجيهات الإسلامية تحثنا على احترام الآخرين في إنسانيتهم وأفكارهم وخياراتهم. وإن التباين في وجهات النظر والأفكار ينبغي ألا يقود إلى الاقتتال والنبذ المتبادل، وإنما إلى التعارف والحوار والاحترام. فقد جاء في الحديث الشريف: «المسلم أخو المسلم، لا يخذله ولا يحقره. بحسب امرئ من الشر أن يحقر أخاه المسلم».. وحث النص القرآني على نبذ سوء الظن والتناول والسخرية واللمز والنبذ والغيبة؛ إذ قال عز من قائل: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا يَسْخَرْ قَوْمٌ مِنْ قَوْمٍ عَسَىٰ أَنْ يَكُونُوا خَيْرًا مِنْهُمْ وَلَا نِسَاءٌ مِنْ نِسَاءٍ عَسَىٰ أَنْ يَكُنَّ خَيْرًا مِنْهُنَّ وَلَا تَلْبُزُوا أَنفُسَكُمْ وَلَا تَنَابَزُوا بِالْأَلْقَابِ بِئْسَ الإِسْمُ الفُسُوقُ بَعْدَ الإِيمَانِ وَمَنْ لَمْ يَتُبْ فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ﴾ (١٤).

وإن المجال الإسلامي اليوم أحوج ما يكون إلى سيادة ثقافة التعارف والحوار بين كل تعبيراته ومكوناته؛ وذلك لأن أمن الأوطان واستقرار المجتمعات اليوم مرهون - إلى حد بعيد - على قدرة هذه المجتمعات على إزالة عناصر التوتر الداخلية، وتنظيم العلاقات الداخلية بين مختلف المكونات، وسيادة ثقافة التسامح والحوار. بدون ذلك سيبقى المجال الإسلامي بأسره عرضة للكثير من الأزمات والتوترات.

وعليه فإن العلاقة الإيجابية والحضارية مع الآخر المختلف في الدائرة الفكرية أو الوطنية أو السياسية، هي أحد مداخل الاستقرار الاجتماعي والسياسي في المجالين الوطني والقومي. فالتحديات الكبرى التي تواجهنا جميعاً، بحاجة إلى فكر جديد يحترم الآخر ويؤسس

الظروف والمناخات المناسبة للتعارف والتواصل بين مختلف التعبيرات والمكونات. فالآخر ليس شيطاناً، والذات ليست منزّهة من الأخطاء والثغرات؛ لذلك فإن المطلوب هو تطوير علاقتنا بالآخر المختلف؛ وذلك لأنه مرآة ذواتنا. حيث إننا لا يمكن أن نستكشف جوهر ذواتنا إلا من خلال معرفة الآخر، فهو بوابة اكتشاف جوهر ذاتنا. فالآخر وفق هذا المنظور هو ضرورة مجتمعية ومستقبلية لذواتنا. وإن المطلوب هو الانعتاق من نرجسيتنا، والتحرر من هواجسنا ومخاوفنا، وننطلق في مشروع علاقة إيجابية وحضارية مع الآخر المختلف سواء في الدائرة الوطنية أو القومية أو الإنسانية.

فلتتسع صدورنا للآخر، وفكرنا للمغاير، وثقافتنا للمختلف، وذلك من أجل بناء علاقة سليمة وسوية بين الذات والآخر على قاعدة العدالة والمساواة والاحترام المتبادل. وإن الوفاء للقيم الإسلامية والإنسانية -بصرف النظر عن مزاجنا وأهوائنا وعاداتنا- يقتضي صياغة علاقتنا مع المختلف على قاعدة العدالة والحوار والتواصل؛ إذ قال تعالى: ﴿وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَاٰنُ قَوْمٍ عَلَىٰ أَلَّا تَعْدِلُوا اعْدِلُوا هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَىٰ وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ خَبِيرٌۢ بِمَا تَعْمَلُونَ﴾^(١٥).

فالعلاقة مع الآخر ينبغي أن تنطلق من مفهوم العدل وتستهدفه في آن واحد. فمقتضيات العدل هي التي تدفعنا إلى صياغة علاقة إيجابية وحسنة وحضارية مع الآخرين. كما أن هذه العلاقة تتحرك في مفرداتها وأفاقها باتجاه تجسيد قيم العدل في الواقع الاجتماعي والإنساني. ولا بد أن ندرك أن المفهوم الذي أرسى دعائمه الدين الإسلامي ليس خاصاً بفتة أو شريحة دون أخرى، وإنما هو للإنسان بصرف النظر عن أفكاره وآرائه. لذلك من الضروري ألا نحمل في نفوسنا أو عقولنا عقدة من الآخرين أو تجاههم، ونعمل على أن تكون علاقتنا مع الآخرين وفق مقتضيات ومتطلبات القيم الإسلامية الخالدة، وبعيداً عن الإحن والانحلال والتراكمات التاريخية السيئة. فالإسلام -بكل تشريعاته ونظمه- دعوة لكي يعيش الإنسان إنسانيته مع نفسه ومع الآخرين.

والعلاقة مع الآخر المختلف ينبغي أن تكون تعبيراً أميناً عن عدل الإسلام وإنسانيته.

□ العبور نحو الآخر

تحقيق المعاني الجهورية لمفهوم المواطنة في فضاءنا السياسي والثقافي والاجتماعي ليس أمراً سهلاً ويسيراً، بل يتطلب جهوداً نوعية على مختلف المستويات ومن جميع الشرائح

والفئات في المجتمع والوطن.

ربما يتساءل كثيرون - من مختلف المواقع - عن جدوى الحوار وضرورته بين المذاهب الإسلامية في المملكة العربية السعودية، في هذا الوقت بالذات الذي تتزايد فيه صور الشحن الطائفي والاصطفافات المذهبية في المنطقة كلها. ولعل بعض هذه التساؤلات تنطلق من خلفية ضغط الواقع الطائفي في الأمة عليهم. فهو لاء لا يعارضون مبدأ الحوار، ولا يستنكفون من حيثاته ومتطلباته، ولكنهم يرون بأمر أعينهم الكثير من الصور الواقعية السيئة، التي تضغط على تفكيرهم وحياتهم، بحيث لا يرون في هذا الحوار رافعة حقيقية وخطوة نوعية في سبيل الخروج من نفق المكابذات الطائفية.

وعلى كل حال نحن نقول: مهما كان الواقع سيئاً على هذا الصعيد فإننا جميعاً بحاجة إلى أن نتحاور بعضنا مع بعض. ليس حواراً طرشان، وإنما حواراً حراً وموضوعياً ولا يستهدف الانتقال المذهبي من موقع لآخر، وإنما يستهدف تنمية الجوامع المشتركة، وخلق المعرفة العميقة بعضنا ببعض، وصياغة وثيقة للتفاهم والتلاقي على قاعدة المواطنة المتساوية في الحقوق والواجبات. وليس بمستغرب أن يخرج من رحم هذا الواقع المرير الذي نعيشه على أكثر من صعيد، وليد وطني طموح ورائع من قبيل حوار المذاهب الإسلامية في المملكة. هذا الوليد الذي يتطلع أن يكون الحوار هو بداية وخطوة أولى في مشروع الوحدة والتلاقي والتفاهم. ومهما كان الواقع العربي والإسلامي سيئاً ومشحوناً بالأقويل والممارسات الطائفية، فإننا بحاجة إلى مشعل نور، يتجمع حوله كل الوجدانيين المؤمنين بأهمية التلاقي والتفاهم، ونبد كل أشكال المباحكات والسجالات الطائفية.

والحوار الذي نتطلع إليه في داخل وطننا وفي عموم الأمة، هو الذي يتجاوز نمط السجالات المذهبية والتراشق بالاتهام والالاتهام المضاد، إلى خلق مساحات وآليات للتعايش والتبادل على نحو إيجابي وبناء.

ومن الضروري أن ندرك جميعاً، ومن مختلف مواقعنا المذهبية والفكرية والاجتماعية، أن الركام التاريخي لا يمكن ضبطه وتنقيته من الشوائب والتأثيرات السلبية، إلا بالمزيد من الوعي والعمل المستديم لتفكيك العقليات والثقافات التي تغذي الشحن الطائفي المقيت بين المسلمين. وإن وجود ظواهر وممارسات طائفية معاصرة ينبغي ألا يدفعنا إلى الاصطفافات الطائفية، وإنما ينبغي أن يدفع للعمل من أجل خلق الحقائق الوجدانية، التي تعطل مفعول تلك الممارسات الطائفية البغيضة، فالممارسات الطائفية مهما كان مطلقها والقائم عليها وبها، هي مدانة ومستنكرة، وينبغي الوقوف في وجهها بحزم.

ونحن هنا لا نمتلك علاجاً سحرياً للمشكلة الطائفية في الأمة، وإن ما نودُّ أن نؤكد عليه هو النقاط التالية:

١- إن إنهاء مظاهر وحالات التمييز الطائفي وبث الكراهية والبغضاء بين أتباع المذاهب الإسلامية في الواقع المعاصر يتطلب العمل على تجديد رؤيتنا وفهمنا إلى المقولات التي كتبها علماء كبار من مختلف الطوائف في ظل ظروف وأوضاع خاصة، والتي فهم منها بشكل أو بآخر تسويغ هذه الممارسات الشائنة؛ وذلك لأنه من دون تسليط الضوء على هذه المقولات، وتفكيك الأفهام السوداء المتعلقة بها، فإن هذه الممارسات ستستمر بالبروز.

ف«تبدو الحاجة ماسّة إلى تسليط الضوء على النصوص / المراجع التي يتمرس وراءها كل فريق، في شن حربه الرمزية (أو الفعلية) ضد الآخر، عبر إطلاق تهم التكفير أو التبديع والتحريف. وهكذا، يدان الآخر أو يضطهد، لمجرد الاسم الذي يحمله، سني أو شيعي أو مسلم أو مسيحي أو يهودي، إلخ.. وذلك من دون التعرف إلى سيرته وعمله، بل هو يدان في بعض النصوص ولو كان من أهل العمل الصالح. نحن هنا إزاء نصوص هي أثر من آثار حروبنا الرمزية في بربريتها الدينية أو المذهبية، لا شبه لها سوى ما تحلّفه الحروب الوحشية من الآثار الهمجية في أجساد البشر أو في معالم الحضارة وال عمران. هذه النصوص الفضائح هي أخطر من أسلحة الدمار الشامل؛ إذ هي التي تقيم سدوداً منيعة من الحقد والبغض بين أتباع الطوائف، بقدر ما تسهم في صنع ذاكرتهم العدائية المتوترة. هنا مكمّن الداء الذي ينبغي إخضاعه لمبضع التشريح والتحليل لاستئصال الجرثومة التي عَشَّشت طويلاً في النفوس، لكي تحرّب العقول وتحوّل الهويات إلى محميات عنصرية بأسماؤها ورموزها وطقوسها وأحكامها وفتاواها.

ولذا، فإن محاولات التقريب والحوار محكوم عليها بالفشل ما دامت مفردات الشرك والكفر أو البدعة والضلالة تشكّل صلب العقيدة، والعدسة التي من خلالها يرى الواحد إلى غيره، لكي يدينه وينزه نفسه»^(١٦).

لهذا وفي هذا السياق، نحن بحاجة إلى الحفر المعرفي والتاريخي في كل المقولات التي تغذي بشكل مباشر أو غير مباشر حالة العداء والكراهية بين أتباع المذاهب الإسلامية. وإن شمس الحرية والعدالة لن تشرق في مجتمعاتنا إلا بصياغة العلاقة بين مختلف مكونات المجتمع الواحد، بحيث تقوم العلاقة على أسس الاعتراف المتبادل والتعاون والاحترام

(١٦) راجع: علي حرب، الإنسان الأدنى.. أمراض الدين وأعطال الحداثة، المؤسسة العربية للدراسات
٢٠٠٥، ص ١٠٦.

العميق بعضنا لبعض.

و«المجدي الآن نقد الذات على النحو الذي يؤدي إلى أن يتحوّل الواحد عمّا هو عليه، بكسر نرجسيته والزحزة عن مركزيته الطاردة لما عدها. هذا هو المتاح، معرفياً وعملياً، إذا شئنا ألاّ تظل مسألة التقريب أو الحوار تعالج معالجات عقيمة وغير مجدية. فالحوار بين السنة والشيعه، أو بين الإسلام والمسيحية، وكما تشهد التجربة اللبنانية، يحتاج إلى إعادة تأهيل، وبناء، في كل ما يتعلق بسياسة الحقيقة والهوية، وطريقة إدارة الشريعة والعقيدة، بحيث يكفّ الواحد عن الاعتقاد بأنه مالك الحقيقة ومحتكر الشرعية، أو بأنه ممثل الاستقامة.

ونجاحنا على صعيد الحوار المذهبي مرهون بقدرتنا جميعاً على إخراج أنفسنا والمجتمع من المباحكات والسجلات المذهبية، والعمل على توسيع مساحات التعايش والتواصل والشراكة في مختلف شؤون الوطن والمجتمع. فهذه المساحات ومتوالياتها وتأثيراتها وفضاءاتها العامة، هي التي تُدلل الكثير من العقبات، وتُسهّل شروط التقريب والتفاهم، وتُزيل من الطريق كل ما يحول دون التلاقي والتعاون.

ولا بد أن يتذكّر الجميع أن بثّ الكراهية تجاه المختلف والمغاير لا يزيد الذات قوة، بل يعريها من العديد من القيم والمضامين الإنسانية. كما أن الخوف من الآخر والنفور منه لا يحصّن الذات ولا يبقّيها بعيداً عن المخاطر والتحديات. بل التواصل والانفتاح وتوسيع المساحات المشتركة بين مختلف التعبيرات والمكونات هو السبيل الذي يضمن حقوق الذات وحقوق الآخرين، ويجنب الجميع مخاطر الفتنة والاحتراب الداخلي».

٢- ضرورة فك الارتباط بين الاختلافات المذهبية - بكل مستوياتها ودوائرها - وحقوق الإنسان وضرورة صيانتها ومنع التعدي عليها. فالاختلافات مهما كان حجمها وشكلها وعمقها لا تبرر لأيّ أحد أن يتعدى على حقوق الآخرين، ويمارس بحقهم صنوف التهميش والتمييز. فحقوق الإنسان ينبغي أن تكون مصانة من قبلنا جميعاً، بصرف النظر على مدى قناعتنا أو قبولنا للأفكار أو العقائد التي يتبناها الطرف الآخر. لنا حق الحوار والمعرفة والنصيحة، ولكن علينا واجب الاحترام وصيانة الحقوق والكرامات.

ولعلنا لا نبالغ حين نقول: إن الكثير من المشاكل التي تجري بين المسلمين لأسباب مذهبية هي بفعل الدمج التعسفي بين واقع الاختلاف وترجمته إلى سلوك إقصائي - عدواني ضد الآخر المختلف. بينما المبدأ القرآني يؤكد ضرورة احترام الإنسان بصرف النظر عن عقيدته ومذهبه، إذا لم يمارس عدواناً عليك. يقول تبارك وتعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ يَأْتِيهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ لِلَّهِ شُهَدَاءَ بِالْقِسْطِ وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَا نُ قَوْمٍ عَلَىٰ أَلَّا تَعْدِلُوا اعْدِلُوا هُوَ

أَقْرَبُ لِلتَّقْوَى وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ خَبِيرٌ بِمَا تَعْمَلُونَ ﴿١٧﴾.

فالمطلوب قرآنياً هو أن نلغي من ذواتنا كل النزاع والأفكار والمشاعر المنحرفة تجاه الآخر الذي يختلف معنا دون ممارسة العدوان علينا. فالإيهان يمثل الضمانة الحقيقية التي يقدمها لكل الناس الذين يعيشون في داخله ممن يلتقون معه في العقيدة أو يختلفون معه فيها، فلا مجال - مع الإسلام - للظلم حتى للأعداء؛ لأن قضية العداوة تخضع لأوضاع ومواقف معينة تفرض نوعاً من السلوك السلبي الذي لا يمكن أن يتعد عن الموازين والقوانين الشرعية التي تعتبر أن للعداوة مساحة لا يمكن أن يتعدها الإنسان المؤمن، وهي مساحة الحقوق التي اكتسبها هذا العدو أو ذلك، من خلال المواثيق والمعاهدات، أو من خلال الأحكام الشرعية التي أنزلها الله مما يحترم فيه بعض جوانبه الإنسانية^(١٧).

ولكي نفك الارتباط بين شرعية الاختلاف في الدائرة الإنسانية وصيانة حقوق الإنسان، فالاختلاف لا يشرع إلى الامتهان، كما أن التمايز في الدين أو المذهب أو القومية ليس سبباً لممارسة الظلم والعدوان عليه.

أقول: من أجل ضمان حقوق الإنسان في دائرة الاختلاف والتمايز من الضروري ممارسة النقد الواعي لذواتنا؛ لأننا جميعاً مسؤولون عن الكثير من الأقوال والممارسات التي تعكس بشكل أو آخر قبولنا ولو الضمني بممارسة التمييز أو الإقصاء بحق الإنسان الذي يختلف معنا، وتتمايز رؤيته عن رؤيتنا وأفكاره عن أفكارنا. بينما مقتضى العدالة يتطلب خلق مسافة نوعية بين اختلافاتنا - بكل مستوياتها وفضاءاتها - وضرورات صيانة حقوق وكرامة الإنسان.

فكل الأطراف بحاجة إلى أن تفحص نفسها، وتطهّرها من كل الأدران والرواسب التي تحملها في الرؤية والموقف من الآخر.

فعلى المستوى الواقعي والجوهري، الجميع يحمل رؤية اصطفايية حول ذاته، وتحقيرية بمستوى من المستويات تجاه الآخر الذي يختلف معه في دائرة من دوائر الانتماء أو الفكر.

ولا خيار أمامنا إذا أردنا السلم الأهلي والعيش المشترك إلا نقد ذواتنا، وفحص أفكارنا، وتشكيل مجالات وفضاءات للتواصل المستديم مع الآخر. «ولذا فنحن لا نتحاور مع الآخر لكي نعرف من المخطئ ومن المصيب، أو من الضال ومن المهتدي، ولا نتحاور معه وفقاً لمبدأ التسامح لكي نتنازل له عمّا نعتقده صواباً عندنا، أو خطأ عنده، بل نتحاور لكي نكسر الحواجز ونتعدى الخطوط الحمراء، وعلى نحو يتيح لكل واحد أن يتحوّل عمّا هو

(١٧) سورة المائدة، الآية ٨.

(١٨) راجع: تفسير من وحي القرآن، المجلد الثالث، ص ٥٩.

عليه، لكي يسهم في تحويل الآخر^(١٩).

ولكي تضبط الاختلافات المذهبية في الدائرة الاجتماعية ينبغي أن تدار بمنطق وعقلية التواصل والاعتراف المتبادل والشراكة، لا بعقلية الاستئثار والاصطفاء والقطيعة.

٣- تبقى المواطنة بحقوقها وواجباتها وفضاءاتها العميقة هي الوعاء الذي ينبغي أن نعمل جميعاً لتقويته وتعزيزه. فالانتماءات المذهبية أو القبلية ليست بديلاً عن حُضن ووعاء المواطنة؛ لذلك فإن الحوار والتفاعل المذهبي في مختلف الدوائر من الضروري أن يتَّجه بكل قضاياها وعناوينه لتعميق خيار المواطنة والانتماء الوطني.

إننا ندعو إلى أن يحترم كل إنسان خصوصياته الثقافية والمذهبية، ولكن ليس من أجل العزلة والانكفاء والانحسار في هذا الإطار، وإنما من أجل أن تتوافر كل الظروف والشروط التي تسمح لكل الخصوصيات لكي تمارس دورها في إغناء مفهوم المواطنة وتعزيز وحدة الوطن وعزته.

فالتعددية لا تعني بأيّ حال من الأحوال تشريع الفوضى أو غياب الجوامع المشتركة بين التعدديات والتنوعات الموجودة في الإطار الواحد. لهذا فإننا في الوقت الذي ندعو كل الخصوصيات أن تشعر بذاتها، وتمارس شعائرها، في الوقت ذاته نُحدِّر من العزلة وخلق الكانتونات الخاصة والضيقة في الوطن الواحد. فنحن مع الحرية التي ينبغي أن تمنح للانتماءات المذهبية، ولكن في الوقت ذاته مع تفعيل دور المواطنة وتنمية حقائقها ومتطلباتها في الفضاء الاجتماعي والثقافي.

فالمواطنة بما تعني من حقوق وواجبات، والتزام ومسؤوليات، ومضامين دستورية وسياسية، هي الوعاء الذي يجب أن تتفاعل فيه كل الخصوصيات والانتماءات. والأوطان دائماً لا تبنى بتنمية الأحقاد والممارسات الطائفية البغيضة، بل بالوئام والتلاقي وتجاوز كل ما يعكر صفة العلاقة السليمة بين مختلف المكونات والتعبيرات.

إن تحقيق المعاني الجوهرية لمفهوم المواطنة في فضاءنا السياسي والثقافي والاجتماعي ليس أمراً سهلاً ويسيراً، بل يتطلب جهوداً نوعية على مختلف المستويات ومن جميع الشرائح والفئات في المجتمع والوطن.

٤- إن العلاقة الإيجابية مع الآخر المذهبي هي بحاجة بشكل دائم إلى ثقافة تسند هذا الخيار وتُعزِّزه، وتوضِّح لمختلف شرائح المجتمع أهمية هذا الخيار ودوره الحقيقي في

(١٩) راجع: علي حرب، مصدر سابق، ص ٢٤٣.

تكريس الاستقرار السياسي والاجتماعي، ومقاومة كل المخاطر التي تستهدف استقرارنا ووحدتنا. فالعلاقات الإيجابية بين أهل المذاهب الإسلامية ليست وصفة جاهزة، ولا تنجز على الصعيد الواقعي بمقولة هنا أو خطاب هناك فحسب، بل هي تتطلب ثقافة ورؤية عميقة واستراتيجية واضحة المعالم، تتجاوز من خلالها كل إكراهات الواقع، وتحول دون أن نتأثر بأحداث التاريخ والواقع المعاصر واضطراباتهما.

لهذا كله ومن أجل العبور نحو الآخر، وتوسيع دائرة التواصل، وتعميق خيار التقارب والتفاهم بين مختلف المكونات والتعبيرات، نحن أحوج ما نكون إلى أنشطة توعوية وثقافية متواصلة، مؤسسية وفردية، رسمية وأهلية، تستهدف إغناء مشروع التفاهم والحوارات الإيجابية بين أطراف المجتمع، وتدفع شرائح المجتمع المتعددة نحو المساهمة في تعزيز خيار الانفتاح والتواصل، وتزيل من العقول والنفوس، الكثير من الهواجس والمخاوف التي تحول دون التفاعل الإيجابي مع مشروع التأخي والوحدة بين أهل المذاهب الإسلامية كافة.

وخلاصة الأمر: أن الظروف الحساسة والتحديات الخطيرة التي تواجهنا جميعاً من روافد عديدة، تقتضي منا العمل على تحصيل وضعنا الداخلي، بالمزيد من التلاقي والتلاحم وإفشال كل مخططات الفتنة والتشطي التي تستهدفنا وتضرنا جميعاً. ولا ريب أن العبور نحو الآخر الداخلي، وتوطيد العلاقة معه، وإزالة كل رواسب الاحتقان وفتح المجال من قبل كل الأطراف للحوار والتلاقي على أسس ومبادئ تنسجم وثوابتنا جميعاً، وتجيّب عن كل التحديات التي تواجهنا وتبلور الرؤية نحو المقصد والمستقبل الذي نشده جميعاً ونتطلع إليه.

وتبقى الوحدة الوطنية هي خيارنا الدائم والثابت، والذي من الأهمية أن نعمل على ترسيخ أسسه وتجاوز كل ما يشوّهه وتعزيز كل فرصه ومجالاته. وكل هذا بحاجة إلى تفاعل خلاق من قبل الجميع، وإلى مبادرات ثقافية واجتماعية، تعزز هذا النهج وتعمق متطلباته في كل المجالات.

ودينامية الحوار والوحدة والتواصل هي دينامية الإصرار على تجاوز كل محن الواقع وصعوباته ونماذجه المنحدرة من الصراعات والتوترات والنزاعات، وذلك من أجل بناء رؤية ووقائع للعيش المشترك والتفاعل الخلاق بين مختلف المكونات.

فنحن مع الحوارات المذهبية والتواصل المعرفي والإنساني، مهما كانت ضغوطات الواقع وإكراهاته. ووجود وقائع وممارسات طائفية في فضائنا وواقعنا الراهن يحمّلنا مسؤولية إضافية على هذا الصعيد. فليس المطلوب هو المزيد من الاصطفافات الطائفية وبث الفتنة المذهبية في الوطن والمجتمع، وإنما فتح مكنات ومجالات للحوار والتواصل

وتمتين أواصر الوحدة والتعارف بين شركاء الوطن والمصير.

وما يجري في الساحة العراقية من أحداث طائفية مقيتة ومدانة من الضروري ألاَّ تجرنا إلى التمرس المذهبي، والعزلة الاجتماعية بعضنا عن بعض، وإنما لا بد أن تزيد من وعينا وإدراكنا إلى ضرورة الإسراع في خلق مبادرات ومشروعات وطنية، تحصن مجتمعنا من مخاطر الفتنة والانقسام، وتعزز من خيار التفاهم والتلاقي والوحدة بين مختلف شرائح مجتمعنا ومكونات وطننا. وتعالوا جميعاً نشعل شمعة الحوار والتسامح والاعتراف بالآخر أخاً وشريكاً؛ بدل أن نلعن ظلام الفتنة الطائفية وبث الكراهية والحقد بين الناس. فالناس صنفان: إما أخ لك في الدين، أو نظير لك في الخلق.

□ مبادئ في الرؤية الإسلامية للآخر

إننا لا نستطيع أن نعيش وحدنا، وبدون الحوار والانفتاح والتواصل ستبقى الحواجز قائمة، والجفاء متواصلًا، وسوء الظن هو السائد.

من البدهي القول: إن الدين الإسلامي يملك تصورًا ورؤية شاملة عن الوجود كله. عن الإنسان والطبيعة، وعن دخائل النفس ووقائع الحياة. وعليه فإن الإسلام صاغ وعيًا جديدًا لأبنائه تجاه ذواتهم وتجاه علاقتهم بالآخر والطبيعة. والوعي الجديد الذي صاغه الإسلام لطبيعة العلاقة بين الذات والآخر، هو الذي ساهم إلى حد بعيد في دخول كثير من الناس في صدر الإسلام الدين الجديد، وهو الذي نظم العلاقة الداخلية بين المسلمين بمختلف مكوناتهم ومشاربهم.

من هنا فإننا لا نستطيع على المستويين القيمي والتاريخي (الواقعي) فهم الذات وسبر أغوارها إلا بفهم الآخر؛ وذلك لأنه مرآة الذات، ولا وجود للذات إلا بوجود الآخر، ولا علاقة سوية مع الذات إلا بصياغة علاقة سوية وإيجابية مع الآخر.

والرسول الأكرم ﷺ لم يكن خاصًا لفئة أو شريحة أو منطقة، بل هو للناس جميعًا بكل تنوعاتهم وألوانهم ومناطقهم. يقول الله تبارك وتعالى: ﴿قُلْ يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنِّي رَسُولُ اللَّهِ إِلَيْكُمْ جَمِيعًا الَّذِي لَهُ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ يُحْيِي وَيُمِيتُ فَأَمَّا مَنْ قَالَ بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ النَّبِيِّ الْأُمِّيِّ الَّذِي يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَكَلِمَاتِهِ وَاتَّبَعُوهُ لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ﴾^(٢٠). وهو بحسب الخطاب القرآني مرسل إلى الناس كافة ﴿بَشِيرًا وَنَذِيرًا﴾^(٢١).

(٢٠) سورة الأعراف، الآية ١٥٨.

(٢١) سورة سبأ، الآية ٢٨.

و«يحتوي هذا التصور الشمولي إدراكًا قويًا للاختلاف، بين الكائنات والأجناس، واللغات والعقائد، فهناك اختلاف بين الذكر والأنثى، بين الألوان واللغات، وبين الكافرين والمؤمنين، لكن قاعدة التفاعل والتداوت هي الحجر الأساس في الاجتماع البشري، وهي التي تحدد هذا التصور والتداوت، في التصور القرآني تعارف وترابط تسندهما معايير وضوابط أخلاقية تأتي التقوى في طليعتها»^(٢٢).

فالرؤية الإسلامية للآخر تتحدد على أساس وحدة الانتماء الإنساني بكل ما يحمل هذا الانتماء من مشتركات وجوامع، وعلى قاعدة الاختلاف والتمايز في اللون أو اللسان أو الدين أو المجتمع. ولكن هذا التمايز ووفق الرؤية الإسلامية لا يقود إلى الجفاء والتباعد والنزاع، بل إلى التواصل والتعارف، ونبذ كل ما يضر بذلك على الصعد كافة.

فالانتماء الإنساني الواحد لا يعني أننا نسخة طبق الأصل من الآخر، وإنما هناك تمايزات ذاتية ومكتسبة، ولكن هذه التمايزات لا تشرّع للقطيعة والنزاع والصراع، بل تدعو إلى التعارف. يقول تبارك وتعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ﴾^(٢٣).

«والتعارف يحصل طبقة بعد طبقة مُتدرِّجًا إلى الأعلى، فالعائلة الواحدة متعارفون، والعشيرة متعارفون من عائلات إذ لا يخلون عن انتساب ومصاهرة، وهكذا تتعارف العشائر مع البطون والبطون مع العماثر، والعماثر مع القبائل، والقبائل مع الشعوب؛ لأن كل درجة تأتلف من مجموع الدرجات التي دونها، فكان هذا التقسيم الذي ألهمهم الله إياه نظامًا محكمًا لربط أو اصرهم دون مشقة ولا تعذر، فإن تسهيل حصول العمل بين عدد واسع الانتشار يكون بتجزئة تحصيله بين العدد القليل، ثم يبيث عمله بين طوائف من ذلك العدد القليل، ثم بينه وبين جماعات أكثر.

وهكذا حتى يعم أمة أو يعم الناس كلهم، وما انتشرت الحضارات المماثلة بين البشر إلا بهذا الناموس الحكيم»^(٢٤).

والتنوع الموجود في الفضاء الإنساني يضفي على الحياة الإنسانية لو أحسنًا إدارته روعةً وجمالًا. «فالناس اختلفوا ليمارس كل دوره بحرية ولتتنامى تجربة البشرية عبر

(٢٢) محمد نور الدين أفايه، دراسة الإسلام والعالم، مرتكزات التصور الإسلامي للآخر، ندوة الإسلام وحوار الحضارات، الرياض ١٧ - ٢٠ / مارس ٢٠٠٢ م.

(٢٣) سورة الحجرات، الآية ١٣.

(٢٤) الشيخ محمد الطاهر بن عاشور، تفسير التحرير والتنوير، المجلد الثاني عشر، ص ٢٥٩.

تنوعها، ولكي يغني كل فريق تجارب غيرهم بما اكتشفه من تجارب. وبالتالي ليتعارفوا. بلى إن ذات الحكمة التي شرعت الأسرة من أجلها قائمة في بناء الوحدات الاجتماعية الأخرى كالعشيرة والقبيلة والشعب.

وهذه البصيرة تهدينا:

أولاً: إلى مشروعية هذه التقسيمات الطبيعية وأنها -في الأساس- نافعة، وعلينا أن نعيدها إلى طهرها، بعيداً عن كل ألوان العصبية والتعالي لنحني ثمارها الطيبة. وهذا ما يدعو إليه الإسلام كما جاء في النصوص الدينية من ضرورة صلة الرحم والتواصل مع العشيرة. جاء في الحديث الشريف عن رسول الله ﷺ أنه قال: «لا يدخل الجنة قاطع رحم». وقال: «لما أسري بي إلى السماء رأيت رحماً متعلقة بالعرش تشكو رحماً إلى ربها، فقلت لها: كم بينك وبينها من أب؟ فقال: نلتقي في أربعين أباً».

وجاء في رواية مأثورة أنه خطب في الناس فحمد الله وأثنى عليه ثم قال: «لا يستغني الرجل وإن كان ذا مال وولد عن عشيرته، وعن مداراتهم وكرامتهم، ودفاعهم عنه بأيديهم وألستهم. هم أعظم الناس حياطة له من ورائه، وألمهم لشعته، وأعظمهم عليه حنوًّا إن أصابته مصيبة، أو نزل به يوماً بعض مكاره الأمور. ومن يقبض يده عن عشيرته فإنما يقبض عنهم يداً واحدة، وتقبض عنه منهم أيدي كثيرة. ومن محض عشيرته صدق المودة، وبسط عليهم يده بالمعروف إذا وجده ابتغاء وجه الله، أخلف الله له ما أنفق في دنياه، وضاعف له الأجر في آخرته».

ثانياً: إن التعارف بين الناس واحد من أهم مقاصد الشريعة الغراء، لماذا؟ لولا معرفة الناس لما اكتملت حكمة الابتلاء في الخلق، أوتدري لماذا؟ لأن الابتلاء لا يتم إلا بالحرية والمسؤولية، فلو اختلط الناس ببعضهم كيف يميّز الصالح فيثاب عن المجرم فيعاقب؟ أم كيف تتراكم مكاسب المحسنين وتحصّن من أن يسرفها الكسالى والمجرمون؟ كلا. لا بد أن يميّز الناس بعضهم عن بعض تمييزاً كافياً ليأخذ كل ذي حق حقه، فيشجعه ذلك على المزيد من العطاء، ويأخذ التنافس دوره في دفع عجلة الحياة قدماً إلى الأمام.

ثالثاً: إن حكمة الاختلاف هي التكامل -بعد التنافس على الخيرات- وليس الصراع والتطاحن، وقد قال ربنا سبحانه: ﴿وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَى﴾، ومن دون التعارف كيف يتم التعاون. إن على الناس أن يكتشفوا إمكانات بعضهم بعضاً ليتبادلوا الخيرات، أما إذا تقوّعت كل طائفة في حدودها الجغرافية أو الاجتماعية ولم يتعارفوا فكيف يمكن التعاون بينهم.

ولعل هذه البصيرة تهدينا إلى أهمية التعارف بين الشعوب في عصرنا الراهن»^(٢٥).

وعليه فإن العلاقة مع الآخر تتحدد وفق الرؤية الإسلامية من خلال القواعد التالية:

- ١- الانتماء الإنساني الواحد.
- ٢- الاختلافات والتميزات البشرية على صعيد الدين أو اللسان أو القوم أو المجتمع.
- ٣- التواصل والتعارف.

فهذه القواعد بكل مضمونها القيمي والأخلاقي والاجتماعي، هي التي تحدد طبيعة العلاقة وشكلها بين الذات والآخر.

وأية علاقة بين الأنا والآخر بعيدة عن هذه القواعد والمضامين، فإنها لا تنسجم ورؤية الإسلام الإنسانية والحضارية.

والنص القرآني فيه كثير من الآيات التي تحثُّ على صياغة العلاقة مع المختلف والمغاير على قاعدة تنمية المشتركات والاحترام الإنساني المتبادل ونبذ الإكراه بكل أشكاله.

إذ يقول عزَّ من قائل: ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ فَمَنْ يَكْفُرْ بِالطَّاغُوتِ وَيُؤْمِن بِاللَّهِ فَقَدِ اسْتَمْسَكَ بِالْعُرْوَةِ الْوُثْقَىٰ لَا انْفِصَامَ لَهَا وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ﴾^(٢٦).

والحوار بين الناس ينبغي أن يكون بالتي هي أحسن والالتزام بكل مقتضيات العدالة؛ وذلك لأن الباري عزَّ وجلَّ يأمر بالعدل والإحسان. قال تعالى: ﴿ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِهِمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ بِمَنْ ضَلَّ عَنْ سَبِيلِهِ وَهُوَ أَعْلَمُ بِالْمُهْتَدِينَ﴾^(٢٧).

وقال الله تعالى: ﴿وَلَا تَسْتَوِي الْحَسَنَةُ وَلَا السَّيِّئَةُ ادْفَعْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ فَإِذَا الَّذِي بَيْنَكَ وَبَيْنَهُ عَدَاوَةٌ كَأَنَّهُ وَلِيٌّ حَمِيمٌ﴾^(٢٨).

وهناك -أيضاً- كثير من الأحاديث الشريفة، التي تؤكد على ضرورة مساواة الآخر بالذات، والالتزام بمقتضيات العدالة في العلاقة مع الآخر المختلف والمغاير. فقد جاء في الحديث الشريف: «ما كرهته لنفسك فاكروه لغيرك، وما أحببته لنفسك فأحبه لأخيك، لتكون عادلاً في حكمك، مقسطاً في عدلك، محبباً في السماء، مودوداً في صدور أهل الأرض».

(٢٥) السيد محمد تقى المدرسي، تفسير من هدى القرآن، المجلد الثالث عشر، ص ٤٣٥.

(٢٦) سورة البقرة، الآية ٢٥٦.

(٢٧) سورة النحل، الآية ١٢٥.

(٢٨) سورة فصلت، الآية ٣٤.

يقول الرسول الأكرم ﷺ: «أمرني ربي بمداراة الناس كما أمرني بأداء الفرائض». وجاء في الحديث أيضًا: «الاستصلاح للأعداء بحسن المقال وجميل الأفعال أهون من ملاقاتهم ومغالبتهم بمضيض القتال».

فالتنوعات الاجتماعية لا تدار إلا بالمحبة والتسامح والتفاهم والتلاقي. وأية محاولة لإدارة التنوعات الإنسانية بعيدًا عن هذه القيم والمفاهيم فإن المحصلة هي المزيد من النزاعات والتوترات والحروب.

وعليه فإن الانفتاح على الآخر، والتواصل مع قضاياها وهمومها، من صميم فهمنا وإدراكنا واستيعابنا لقيم الإسلام.

حيث إننا لا نستطيع أن نعيش وحدنا، وبدون الحوار والانفتاح والتواصل ستبقى الحواجز قائمة، والجفاء متواصلًا، وسوء الظن هو السائد.

لذلك فإن مهمتنا الأساس هي تنقية نفوسنا وفضائنا من كل الرواسب والشوائب التي تحول دون التواصل والتعارف بين مكونات المجتمع الواحد.

□ التجدد الذاتي ونظريات الآخر

بدون الدخول في مضاربات إيديولوجية وفكرية مختلفة نقول: إن الممارسة النظرية التي يقوم بها الباحثون والمفكرون العرب والمسلمون، من الضروري أن تنطلق من أرضية صلبة وليست معادية إلى تاريخنا وخصائصنا الحضارية، حتى تؤدي هذه الممارسة النظرية، دورها في التجديد الحضاري لعالم العرب والمسلمين.

وبطبيعة الحال فإن بلورة منهجية، ذات معالم واضحة وعناصر علمية، للممارسة النظرية المستقلة، عملية شاقة، وتحتاج إلى تضافر جميع الجهود الفردية والمؤسسية في هذا السبيل.

وهذا في كل الأحوال لا يعني الانحباس في المفاهيم الذاتية، وصرف النظر عن إنجازات الآخرين ونظرياتهم المكتشفة.

وإنما هذه الإنجازات النظرية بحاجة إلى فحص ودراسة عميقة في محتوياتها وعناصرها النظرية والفلسفية، لعزل ما هو خاص ومحلي في هذا الإنجاز عما هو إنساني وعالمي.

وعن طريق كشف العلاقة بين المنجز النظري وجذورها الفلسفية والعقدية، يتم التفاعل والاستفادة من مكتشفات الآخرين النظرية والعلمية ومثل هذه المفاهيم أو

المكونات إذا استخدمناها باعتبارها علمية (أي عند مستوى عالٍ من التجريد) ستتخذ مضامين خاصة بنا وفق شروط نسقنا النظري المستقل المتأثر بأسئلة واقعنا الاجتماعي الموضوعي، وهذا طبيعي فاستخدامها عندنا، أي في مستوى مجتمع - أمة معين هو استخدام لهذه المفاهيم عند مستوى أقل من التجريد، ولذا فإن مضمونها ووزنها النسبي وعلاقتها المتبادلة في نسقها النظري تختلف كثيرًا أو قليلاً عن وضعها في النسق النظري الغربي^(٢٩).

وهذه العملية التي نطالب بها ونراها ضرورية لعملية التجدد الذاتي، وعلاقة هذه المسألة بنظريات الآخرين واكتشافاتهم العلمية.

هي العملية ذاتها التي استخدمها الغرب إبان انطلاقته التنويرية والصناعية؛ إذ إنه أنشأ (مستفيداً من إنجازات الحضارات الأخرى) نظريات تلائمه، وتجيّب عن أسئلة واقعه.

وبالتالي فإننا نمارس في إطار مشروع التجدد الذاتي، تطويع المكتشف النظري والعلمي الغربي وفق شروط عمل هذا المنجز في إطار النسق النظري الذاتي، وتبقى مجموعة الأنساق النظرية الإنسانية محل الاستفادة من أجل تعميم نسق نظري مستقل.

والمقصود بمفهوم التجدد الذاتي:

١- أن القيم الذاتية تتضمن كل مبادئ التجدد والتطوير عادل حسين، وبالتالي فإننا لسنا بحاجة إلى استعارة قيم التطوير من الأمم الأخرى، وإنما نحن بحاجة إلى إزالة ركام التخلف عن عقولنا وأفهامنا، حتى تمارس هذه القيم الذاتية دورها في حفز الهمم، وبعث المقاصد تجاه التجديد والتطوير، وهذه القيم لا تغفل عمًا حولها، ولكنها تتفاعل وتمثل حسب منطقتها الداخلي.

٢- أن التجارب الحضارية الإنسانية تؤكد لنا وبلا مواربة أن منجزها الحضاري لم يتحقق إلا وفق انبثاق وانبعث من داخل الأمة ومن التطور الطبيعي لمجتمعها.

وإن روح الأمة إذا لم تحمد، هي التي تمتلك القدرة اللازمة لعملية الخلق الحضاري، وهذه الروح والقيم التي تشكلها والمحيط الذي يتمحور حولها، هو ما نطلق عليه بالتجديد الذاتي.

ولا شك أن هذه المهمة شاقة، وتحتاج إلى كل الجهود، لكي يتكرس منطلق مشروع بناء الأمة في إطار المحددات الموضوعية، وهذا بحاجة إلى توافر محيط ثقافي - اجتماعي مؤاتٍ للتجديد الذاتي، عبر ممارسة الحوار وتنشيط التفكير والإبداع؛ وذلك لأن كل شيء

(٢٩) عادل حسين، نحو فكر عربي، ص ٣٢.

قابل للاستيراد والاستنبات والتكيف إلا روح الأمة ومشروعها الحضاري، فما لم تستشعر الأمة الحاجة التاريخية إلى هذا المشروع فإنها لن تحققه؛ لأنه عملية تاريخية غير قابلة للإعارة والاستيراد.

إنه «قد يكون العمل دون نظرية عامة أكثر ضماناً من العمل بنظرية متحيزة وخاطئة»، كما يقول مبردال، وذلك لأن العمل وفق نسق نظري متحيز لا يؤدي إلا إلى المزيد من الابتعاد عن مفهوم التجدد الذاتي، بل يزيد من تبعية الذات وتواكلها على المنجز النظري الأجنبي.

وإن مسيرة الممارسة النظرية المستقلة لا يمكنها أن تتكامل عناصرها وتتجاوز صعابها بدون المحيط الاجتماعي الفعّال، الذي لا يتوقف عن الحركة والمساءلة والفعالية في سبيل إبراز المكنون الاجتماعي، وبلورة السياق النظري المستقل.

فلولا حركية المجتمع وفاعليته وإشكالياته النظرية المتتابعة، لما بنى المجتمع الإنساني أي نسق نظري متكامل، يجيب عن أسئلة الواقع، ويلبّس مقصد الإنسان فرداً وجماعة.

وليس مقصوداً بالتجديد الذاتي الشروع في الانعزال عن المنجزات العلمية والنظرية الغربية، وإنما المقصود هو التحرك نحو التعامل مع هذه المنجزات والأنساق الفكرية والنظرية، في إطار ثبات نفسي قادم من خلال وضوح الرؤية النظرية الذاتية، وتوجيه إمكاناتنا نحو تشكيل بنيتنا الاجتماعية والحضارية على النحو الذي يتفق وتلك الرؤية ومصالحها.

ويبدو أن إنجاز هذه المسألة يتطلب التفاعل الخلاق بين مختلف العلوم والعلماء والتخصصات للوصول إلى تصور متكامل وممكن ومتسق قولاً وفعلاً؛ لأن التجدد الذاتي عملية مستديمة، تطال الفكر النظري ومفاهيمه، بحيث تنسجم ومنطق المكونات الأصلية لأمتنا، وتتطور وتتفاعل في واقعها المعاصر الحي، لاستيعاب أثر التغيرات الموضوعية في المحيط الاجتماعي داخل النسق النظري.

وبهذا فإن التجدد الذاتي كمفهوم يستوعب تجربة التاريخ بأحداثها وقيمتها وقواعدها العامة، كما يستوعب تطورات الراهن، في سبيل تأسيس قواعد للسلوك الإنسانية على المستويات كافة، وبهذا يقف مفهوم التجدد الذاتي موقفاً مضاداً لمفاهيم التقليد والاستيراد والاستنساخ الحرفي لتجارب الآخرين ونماذجهم الكاملة، سواء على مستوى التاريخ أو الراهن، ويتم الحشد التام لكل الكفاءات والإمكانات والآفاق في إطار من الانبعاث الداخلي، الذي يتجه إلى بناء مجمل الحياة الاجتماعية، على قاعدة القيم الأصلية والتجديد

الذاتي، ووفق هذا المنظور. ويتسم بتجديد حياة كل الأطر التقليدية في الكيان المجتمعي، بحيث تدخل هذه الأطر في الحياة الجديدة للمجتمع، على قاعدة التعاون والشراكة مع مختلف القوى من أجل تطوير المجتمع وإنهاضه من الداخل، وبهذه العملية يتأكد منطق الاستمرار والديمومة في حركة الأمة تجاه البناء والتطور، بمعنى ألا تكون توجهات الأمة في هذا الاتجاه موسمية أو خاضعة لتحديات خارجية، وإنما هي جزء من مسيرتها الطبيعية وحركتها اليومية، وعبر هذه الصيغة يحافظ المجتمع على استقراره دون أن يفقد حيويته أو يصاب بالرتابة والبيروقراطية، وغياب محفزات النمو والتطوير.

فهو (المجتمع) على قاعدة الاستقرار يبحث عن التطور ويعمل إليه، ويمتص نقاط القوة في التجارب الإنسانية المعاصرة. وعلى هذا يصبح مشروع التجدد الذاتي مشروعاً يستنفر إمكانات الأمة تجاه البناء والعمران، بدل أن تكون معطلة أو متجهة نحو الهدم المجرّد.

فالتجديد الفكري والثقافي من القضايا الجوهرية والملحة، والتي تساهم في علاج الكثير من المشاكل التي يعانيها مجالنا العربي والإسلامي؛ وذلك لأن العديد من المشاكل هي جراء توقف حركة الإبداع والتجديد الفكري والثقافي، مما أصاب حياتنا كلها باليباس والجمود والترهل الفكري.

لذلك فإن الحاجة اليوم ملحة لعملية التجديد والتطوير والتغيير. وإن أيّ تردد على هذا الصعيد سيكلّفنا الكثير على الصعيد كافة. والتجديد الفكري والثقافي الذي نتطلع إليه ونطالب به، لا يعني العمل على الاستنساخ الحرفي لتجارب الآخرين في عملية التجديد والتطوير، وإنما هو تجدد ذاتي وينطلق بدينامية ذاتية دون أن ينحسب في صومعة الأنا، بل يفتح ويتواصل ويتفاعل مع كل التجارب الإنسانية على هذا الصعيد. فنظريات الآخر لا تلغي حاجتنا إلى إبداع رؤية فكرية أصيلة، تحضرنا للتطوير، وتبلور لنا برامج العمل، وتشحذ همم كل الطاقات صوب البناء والعمران.

فالتجديد الفكري والثقافي الذي نخرجنا من حالة الرتابة والجمود، ليس مقالة تكتب، أو خطبة تقال، بل هو جهد فكري وثقافي ومنهجي متواصل يؤسس لرؤية جديدة، ويحيب على تحديات المرحلة، ويخرج الجميع من نفق اللأبالية والاستقالة من تحمل المسؤولية.

لذلك فإن التجديد ليس مسؤولية شريحة اجتماعية واحدة، بل هو مسؤولية جميع الفئات والشرائح، وكل فئة من موقعها الاجتماعي والوظيفي تستطيع أن تمارس دورها ووظيفتها في هذا المضمار. فالتجديد المعرفي والمنهجي الذي يتجه إلى صقل طاقات الإنسان،

وتنمية مواهبه، وإنصاح مداركه، ويحمّله مسؤولية واقعه، هو الذي يُؤهل الإنسان للتفاعل مع مسيرة التطوير الحضاري في المجال العربي والإسلامي، ويعمل على ترشيد حركته وتعميق تجربته. وبهذا يتحوّل هذا الإنسان، الذي هو الثمرة العملية لمشروع التجديد الثقافي والفكري، إلى طاقة خلاقية، مهمتها صناعة الخير العام باستمرار. وبهذا يتبلور الهدف الأسمى لمشروع التجديد في الدوائر الثقافية والاجتماعية، وهو صناعة وبناء ذلك الإنسان الصالح، الذي يتحمّل مسؤولياته الاجتماعية والوطنية على أكمل وجه. ومن هنا فإن الساحة العربية والإسلامية اليوم، بحاجة إلى مشروع ثقافي تجديدي، يحمل استراتيجية عليا تنبع من ذاتنا الحضارية، وتتناغم مع متطلبات العصر وضروراته، وتحث تغييراً بنوياً في الواقع الثقافي العربي والإسلامي، بما يخدم المستقبل الثقافي وثقافة المستقبل.

□ ثقافة الكراهية والموقف من الآخر

لعل من الظواهر الإنسانية الثابتة، والتي تتطلب قراءة عميقة لمعرفة العوامل والأسباب المفضية إليها، والطرق المناسبة لتجاوز التأثيرات السلبية والمدمرة لهذه الظاهرة، أو التقليل من حدوثها وبروزها في الفضاء الإنساني. هي ظاهرة الكراهية والعداء والعداوة بين بني الإنسان. حيث تشترك عوامل عدة، موضوعية وذاتية، داخلية وخارجية، في بروز حالة العداء والعداوة بين الإنسان وأخيه الإنسان. وفي إطار سعينا الخيبي في إرساء ثقافة الحوار والتسامح وحقوق الإنسان في فضائنا الاجتماعي. من الأهمية بمكان، تفكيك هذه الظاهرة، ومعرفة العوامل المباشرة لحدوثها، وما هي الكيفية أو الآليات المناسبة للتقليل منها في فضائنا الاجتماعي والوطني. فهل من الطبيعي أن يقود الاختلاف الأيديولوجي أو السياسي إلى العداوة والكراهية؟ أم أن هناك عوامل وأسباباً أخرى، تتدخل في هذا الأمر، فتحوّل الاختلافات بكل مستوياتها إلى مصدر من مصادر العداوة والكراهية؟ إننا بحاجة ماسة اليوم إلى قراءة هذا الواقع، وإزالة كل موجبات الكراهية والعداوة من فضائنا الاجتماعي.

وذلك لأنه حينما يسود العداء الواقع الاجتماعي، فإن الأخطار الحقيقية تتلاحق علينا. ولا يمكن بأي حال من الأحوال أن تستقر أحوالنا وأوضاعنا، ونحن نحتضن ثقافة تدفعنا إلى ممارسة الكراهية ضد الآخر المختلف عنا والمغاير لتصوراتنا وقناعاتنا؛ وذلك لأن هذه الثقافة بتأثيراتها وانعكاساتها قادرة على شحن النفوس بشكل سلبي ضد الآخر المختلف والمغاير.

والسلوك العدواني هو في جوهره حالة نفسية سلبية ضد الآخر بحيث تنفيه وترفضه في وجوده ونفسه أو في موقعه ومنصبه أو في مصالحه وعلاقاته، وتتحرك نحوه بطريقة

عدوانية - تدميرية. والعلاقة جدُّ قربية بين الثقافة التي تؤسس لمقاومات الإكراه والإلغاء والنفي، والسلوك العدواني تجاه الآخر. فالثقافة التي لا ترى إلا ذاتها وتلغي ما عداها هي المقدمة النظرية لذلك السلوك العدواني الذي لا يرى إلا قناعاته ومصالحه، ويعمل على تدمير الآخر بمستويات متعددة.

فالعلاقة بين الثقافة التي تبثُّ الكراهية بين بني الإنسان لدواعي أيديولوجية أو سياسية، وبين السلوك العدواني بكل مستوياته والذي يستهدف تدمير الآخر وإلغائه، هي علاقة السبب بالنتيجة. فلا يمكن أن تنتج ثقافة الكراهية والبغضاء والإلغاء واقع المحبة والألفة والتسامح، بل تنتج واقعاً من سنخها ومن طبيعة ماهيتها وجوهرها، وهو العدوان بكل صورته ومستوياته.

فالسلوك العدواني هو عبارة عن فكرة في العقل، وغريزة في النفس، وممارسة تدميرية والغائية في الواقع والموقف. لذلك نجد أن المجال الإسلامي المعاصر يعيش هذه المحنة في صور ومستويات متعددة، فالأفكار والأيدولوجيات التي تلغي الآخر المختلف والمغاير، ولا تعترف بحقوقه، أوصلتنا في المحصلة النهائية إلى انتشار ظاهرة العنف والتطرف والإرهاب، والتي تعمل على معالجة خلافاتها مع الآخرين عن طريق استخدام القوة العارية، فتحسم اختلافاتها عن طريق ممارسة القهر والعنف.

والمشروعات السياسية التي سادت في مجالنا الإسلامي بصرف النظر عن أيديولوجيتها وشعاراتها، والتي كانت تحمل مضموناً سيئاً من الآخر. قادتنا هذه المشروعات وأوصلتنا إلى أنها تحوّلت إلى مصدر من مصادر العدوان والعنف في الواقع الاجتماعي والسياسي. فالمشروعات الأيديولوجية والسياسية، التي لا تحمل موقفاً حضارياً وتعددياً من الآخر المختلف والمغاير، فإنها ساهمت بشكل أو بآخر في نشوء ظاهرة العدوان والعنف والتطرف، فالذي يرفض الآخر على مستوى الشعور والفكر، هو الذي يؤسس للحرب وممارسة العنف تجاهه في الواقع الخارجي.

لذلك فإن المدخل الحقيقي لعلاج ظاهرة العنف والعدوان في الفضاء الاجتماعي، هو إعادة تأسيس العلاقة والموقف من الآخر المختلف والمغاير. فالأنا لا تقبض على كل الحقيقة، والآخر ليس شرّاً وابطالاً بالمطلق.. إن تأصيل هذه الحقيقة هو ما يزيل من نفوسنا وعقولنا كل المسوغات النظرية والنفسية لمعاداة الآخر باعتباره مخالفاً لنا في الأيديولوجية أو الموقف الثقافي أو السياسي.

فالآخر هو مرآة ذواتنا، وإذا أردنا أن نتعرف على خبايا وخفايا ذواتنا، فعلينا أن

نتواصل مع الآخر فهو مرآتنا الذي نكتشف من خلالها صوابية أفكارنا أو خطئها، سلامة تصوراتنا أو سقمها.

لهذا كله فإن إعادة تأسيس العلاقة بين الذات والآخر على أسس القبول بالتعددية والاعتراف بحق الاختلاف ونسبية الحقيقة، هو الذي يزيل من ذواتنا وفضائنا الاجتماعي الكثير من موجبات العدوان على الآخرين.

فالاختلاف الأيديولوجي أو السياسي أو الثقافي ليس مدعاة لانتهاك حقوق الآخرين، بل على العكس من ذلك تمامًا، حيث إن الاختلاف بكل مستوياته ينبغي أن يقود إلى التواصل والتعارف ومعرفة الآخرين على مختلف المستويات.. إذ يقول تبارك وتعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ﴾^(٣٠). فالغاء الخصوصيات لا يمثل نهجًا واقعيًا في التعاطي مع الواقع؛ لأن الإلغاء من أي طرف كان لا يغيّر شيئًا من المسألة في طبيعتها الذاتية، أو من تأثيراتها الموضوعية، باعتبار أنها تمثل بعدًا في عمق الذات، لا مجرد حالة طارئة على الهامش، مما يجعل من مسألة الإلغاء مشكلة غير قابلة للحل.. والرؤية القرآنية تؤكد على ضرورة أن تحرك الخصوصية في دائرتها الداخلية في الجانب الإيجابي الذي يدفع الإنسان للتفاعل عاطفيًا وعمليًا مع الذين يشاركونه هذه الخصوصية في القضايا المشتركة.. ويبقى التعارف غاية إنسانية من أجل إغناء التجربة الحية المنفتحة على المعرفة المتنوعة والتجربة المختلفة للوصول إلى النتائج الإيجابية في مستوى التكامل الإنساني.

ويقول عزّ من قائل: ﴿وَمَنْ أَحْسَنُ قَوْلًا مِمَّنْ دَعَا إِلَى اللَّهِ وَعَمِلَ صَالِحًا وَقَالَ إِنَّنِي مِنَ الْمُسْلِمِينَ * وَلَا تَسْتَوِي الْحَسَنَةُ وَلَا السَّيِّئَةُ ادْفَعْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ فَإِذَا الَّذِي بَيْنَكَ وَبَيْنَهُ عَدَاوَةٌ كَأَنَّهُ وَلِيٌّ حَمِيمٌ﴾^(٣١).

فحينما يختلف الناس في مواقع الفكر أو في مواقع الحياة الخاصة والعامة، فتثور المشاعر، وتتعمد المواقف، حتى تتحوّل إلى خطر كبير على العلاقات الإنسانية في المجتمع، عندما يتّجه الموقف إلى الصدام الذي يهدّد الجميع، ويقطع التواصل في أفراده.. فهناك أسلوب السيئة الذي يعمل على إثارة الانفعال الذي يتحرك بالحقّد والعداوة والبغضاء ويدفع بالموقف إلى القطيعة والصراع، وذلك بالكلمة الحادة والنايية، والموقف الغاصب، واليد المعتدية.

(٣٠) سورة الحجرات، الآية ١٣.

(٣١) سورة فصلت، الآية ٣٣ - ٣٤.

وهناك أسلوب الحسنة الذي يعمل على تحريك الموقف والرؤية على أساس الدراسة العقلانية - الموضوعية لكل المفردات المتناثرة في ساحة الأفكار والمواقف والمواقف، ومحاولة اكتشاف العناصر والمفردات الداخلية والخارجية التي تضيق الهوة بين هذا الموقف أو ذلك، أو تردمها، وتجمع العقول والقلوب على قاعدة فكرية وحياتية واحدة، وذلك بالكلمة الطيبة والنظرة الحانية والموقف الموضوعي واليد المصافحة والالتفاف على كل المشاعر السلبية بالمشاعر الإيجابية التي يحتزنها الفكر والواقع.

﴿ادْفَعْ بِأَتِي هِيَ أَحْسَنُ﴾ ليتحوّل العدو إلى صديق، والبعيد إلى قريب، والخصم إلى رفيق؛ وذلك لأن الإيثار يفرض على الإنسان أن يختار الأحسن في حركة العلاقات، كما يريد منه اختيار الأحسن في حركة الحياة.

ولعل هذا الهدف يحتاج إلى الكثير من الجهد النفسي والفكري والعملي، الذي يتجاوز الكثير من الضغوط الداخلية والخارجية التي تريده أو تقوده إلى الاستسلام إزاء المشاعر الانفعالية والعدوانية. لذلك يقول تعالى: ﴿وَمَا يُلْقَاهَا إِلَّا الَّذِينَ صَبَرُوا﴾ على مشاعر الحرمان التي يفرضها الانفتاح على الآخرين، في مجاهدة النفس ضد رغباتها الذاتية الضيقة، وضد نزواتها العشوائية، وعلى بعض الأوضاع الصعبة التي قد تحصل للإنسان من خلال ذلك، وعلى الوقت الطويل الذي يحتاجه الفكر الموضوعي - المتزن للوصول إلى الحلول العملية التي تتناسب مع طبيعة المشاكل الموجودة في الساحة.. ﴿وَمَا يُلْقَاهَا إِلَّا ذُو حَظٍّ عَظِيمٍ﴾ من الإيثار والوعي والإنسانية النابضة بكل معاني الخير والإحسان.

إن وأد ثقافة الكراهية من مجتمعنا وفضائنا الوطني، بحاجة إلى إعادة الاعتبار إلى الآخر وجوداً ورأياً ومشاعر، حتى يتسنى للجميع صياغة العلاقة بين الذات والآخر، بين مكونات المجتمع وتعبيرات الوطن المتعددة على أسس الاعتراف بحق الآخر في التعبير عن وجوده وأفكاره بعيداً عن ضغوط الإكراه وموجبات النفي والإلغاء.

فالاختلاف مهما كان حجمه لا يُشرّع للحقد والبغضاء وممارسة العدوان الرمزي والمادي، بل يؤسس لضرورة الوعي والمعرفة بالآخر. وعياً يزيل من نفوسنا الأدران والأحقاد والهواجس التي تُسوِّغ لنا بشكل أو بآخر معاداة المختلفين معنا.

ومعرفة تضيء كل محطات العلاقة بمستوياتها المتعددة، وتحول دون إطلاق الاتهامات الجوفاء والشعارات الصفراء.. إننا اليوم وفي ظل الأوضاع الحرجة التي نعيشها على أكثر من صعيد، أحوج ما نكون إلى تلك الثقافة التي تدفعنا إلى تجسير الفجوة مع المختلفين معنا، وتحثنا على التعارف والتواصل والتفاهم والحوار المستديم، وتلزمنا باحترام الإنسان

وحقوقه، وإلى تلك المبادرات الاجتماعية والسياسية التي تستهدف إزالة كل ما من شأنه أن يشين إلى بعضنا بعضاً، ويعمّق أواصر التلاقي والمحبة، ويجدّر خيار التعايش والسّلم الأهلي.

فلتتكاتف كل الجهود والطاقات والإمكانات من أجل الخروج من شرنقة التعصّب الأعمى إلى رحاب التواصل والحوار، ومن ضيق التطرّف والغلو إلى سعة الرفق والتيسير، ومن دائرة الجمود المميّنة إلى فضاء التجديد والاجتهاد والكدح المتواصل من أجل الحق والحقيقة.

إن الظروف الحساسة التي نعيشها تتطلب منا جميعاً الانعتاق من أسر الجمود والتعصّب والأنانية القاتلة، وذلك حتى نتمكّن من مجابهة هذه الظروف والتحديات التي تستهدفنا جميعاً.

فلنأخذ جميعاً بأسباب العدالة في تعاملنا مع الآخرين، في نطاق الرؤية التي تقول: عامل الناس بما تحب أن يعاملوك به.

□ في معنى الاعتراف بالآخر

عند الحديث عن التنوع والتعددية في الحياة الاجتماعية والإنسانية، دائماً ما يتم تداول مصطلح ومفهوم ضرورة الاعتراف بالآخر.. ويتم تكرار هذه المقولة في كل لقاء اجتماعي أو فكري، يتم فيه تداول طبيعة العلاقة بين المختلفين والمغايرين دينياً أو قَبلياً أو عرقياً أو مناطقياً أو ما أشبه ذلك.

فماذا نقصد بمقولة (الاعتراف بالآخر)، وما هي محدّدات هذه المقولة؟

هذا ما سنحاول أن نتعرف عليه خلال هذا المقال.

لكل ذات إنسانية آخر، ومن خلال تحديد معنى الذات، تتحدّد -بطبيعة الحال- نوعية الآخر.. فإذا كان الحديث بعنوان ديني فإن الآخر هو كل من ينتمي إلى دين آخر، وإذا كان الحديث بعنوان مذهبي في الدائرة الإسلامية، فإن الآخر هو كل من ينتمي إلى مذهب إسلامي آخر.. وهذا ينطبق على مقولات القومية والعرقية والمناطقية والجنوسة وما أشبه ذلك.. فالآخر يتحدّد من خلال تحديد معنى الذات.. والاعتراف به في صورته الأولية يعني الاعتراف بوجوده وكيونته الإنسانية وبحقوقه الآدمية بصرف النظر عن مدى قبولنا أو اقتناعنا بأفكاره أو قناعاته العميقة والشكلية.

فلا يمكن لأيِّ إنسان أن يدَّعي الاعتراف بالآخر على المستوى الديني أو المذهبي أو القومي، وهو يهدِّده في وجوده وكيونته الإنسانية.. فالذي يعترف بالآخر يحترم وجوده، وكل متطلبات حياته الإنسانية.

الاعتراف بالآخر الديني والمذهبي ينبغي أن يقود إلى التعايش، الذي يضمن حقوق الجميع بدون تعدُّ وافتئات من قبل أيِّ طرف على الأطراف الأخرى.. وحينما نفشل نحن العرب في حماية تنوعنا الديني والمذهبي فإن عدونا الصهيوني هو المستفيد الأول من عملية الفشل.. وهو المناخ المؤاتي على المستويين الاجتماعي والسياسي للمزيد من تفسُّخ واهتراء الواقع العربي.

لهذا فإن مفهوم الاعتراف بالآخر يناقض بشكل تام، استخدام وسائل القسر والقهر لإقناع الآخر أو دفعه إلى تغيير قناعاته.. فأنت ينبغي أن تعترف به كما هو، بعيداً عن المسبِّقات الأيديولوجية أو القومية أو ما شاكل ذلك. وحينما نندفع إلى التوسُّل بوسائل قهرية للتغيير أو تبديل قناعات الآخر المختلف، فهذا ينمُّ عن عدم التزام عميق بمفهوم الاعتراف بالآخر.. فلا يمكن أن ينسجم هذا المفهوم مع نزعات القهر والرفض والدفع بوسائل مادية لتغيير المواقع الأيديولوجية والفكرية وتبديلها.. فالاعتراف بالآخر في صورته الأولوية يعني احترام حياته الإنسانية وكيونته الذاتية ومتطلباتها، بعيداً عن أفكارها الخاصة تجاهه. ويحاول البعض في سياق الحديث عن مقولة الاعتراف بالآخر، أن يحدد بعض الشروط لكي يقبل الآخر.. وحين التدقيق فيها نجدتها تقتضي أن يتخلَّى الآخر عمَّا هو عليه كشرط لقبوله.

وهذه من المفارقات العميقة، والتي تكشف عن رفض الكثير من الناس لهذا المفهوم. فليس مطلوباً من أحد أن يتخلَّى عن قناعاته من أجل أن يقبله الطرف الآخر. للجميع حق رفض قناعات الآخر، والتعبير بوسائل سلمية عن هذا الرفض، ولكن ليس من حق أحد توهين أو تشويه قناعات وأفكار الآخر، كما أنه ليس من حق أحد أن يطلب من الآخر تغيير قناعاته كشرط لقبوله. فالاعتراف بالآخر لا يلغي حق أحد في امتلاك وجهة نظر نقدية عن أفكار وقناعات الطرف الآخر، ولكن في الوقت ذاته فإن مقتضى مفهوم الاعتراف بالآخر القبول به كما يريد هو وليس كما تريد أنت.

فحينما نخلق مسافة عقلية بين قناعات الإنسان وضرورات التعايش مع الآخرين بصرف النظر عن قناعاتهم وأفكارهم، حينذاك يمكننا جميعاً إنجاز مفهوم الاعتراف بالآخر في فضاءنا الاجتماعي والثقافي، ودون ذلك سنبقى نلوك هذه المفاهيم في ألسنتنا، ولكن

واقعنا ومسيرتنا الاجتماعية والثقافية مناقضان لمضمون هذه المفاهيم. والذي يفاقم من الأزمات والتوترات بين المختلفين على هذا الصعيد، حينما يقوم أحد الأطراف باستخدام وسائل التفجير والقتل بحق الآخرين بسبب اختلافهم الديني أو المذهبي لا غير. فما جرى من تفجير إرهابي آثم أمام كنيسة القديسين للأقباط في مدينة الإسكندرية بمصر بعد دقائق من دخول العام الجديد يؤكد هذه الحقيقة، وما يجري في العراق يومياً بحق الأبرياء من قتل وتفجير يؤكد هذه الحقيقة أيضاً، حيث تقوم فئة إرهابية خالية من الأخلاق والضمير بقتل الأبرياء وزرع العبوات الناسفة التي تستهدف الجموع البشرية المحتشدة لقتل أكثر عدد ممكن، لا يخرج عن هذا السياق. فالاختلاف العقدي والديني بين المسلمين والمسيحيين لا يُشرِّع لأحد قتل الآمنين من المسيحيين، وإبقاء سيف القتل على رقاب شركائنا في العروبة للاختلاف في شأن هنا أو هناك، يعدُّ جريمة كبرى نكراء، ينبغي أن تدان من الجميع، ورفع الغطاء عن كل الحوامل الثقافية والدينية، التي تبرر عمليات القتل والتفجير.

كما أن عمليات القتل والتفجير المتبادلة، والتي تتم بعناوين مذهبية، ينبغي أن تدان ويرفع الغطاء الديني والسياسي عن مرتكبيها.

فالتعددية الدينية والمذهبية في العالم العربي هي الضحية الكبرى لعملية القتل التي تجري اليوم لاعتبارات دينية أو مذهبية؛ لأن هناك جماعات تكفيرية وإرهابية تريد وتعمل من أجل إفراغ وإنهاء ظاهرة التنوع الديني والمذهبي من الواقع العربي، وتستخدم في سبيل ذلك كل الوسائل والممارسات الإرهابية التي لا تنسجم مع أي دين سماوي أو أخلاق إنسانية.

فالاعتراف بالآخر الديني والمذهبي ينبغي أن يقود إلى التعايش، الذي يضمن حقوق الجميع بدون تعدُّ وافتتات من قبل أي طرف على الأطراف الأخرى. وحينما نفشل نحن العرب في حماية تنوعنا الديني والمذهبي فإن عدونا الصهيوني هو المستفيد الأول من عملية الفشل، وهو المناخ المؤاتي على المستويين الاجتماعي والسياسي للمزيد من تفسُّخ واهتراء الواقع العربي؛ لهذا فإن وجود مبادرات مؤسسية وطنية وقومية لحماية حقيقة التنوع الديني والمذهبي والقومي في العالم العربي، هو أحد المداخل الأساسية لصيانة الأمن القومي العربي، وتعزيز قوته، وسد الثغرات التي قد ينفذ منها خصوم الأمة لأغراضهم ومصالحهم الخاصة.

فالوحدات الوطنية في كل دول العالم العربي لا تُحمى بالخطابات الرئانة والمواظب الأخلاقية المجردة، وإنما بالوقائع الميدانية والمبادرات المؤسسية، التي تستوعب جميع أطراف

الوطن وتحمي تنوعه بقانون وإجراءات دستورية، تحول دون بقاء الفجوات والهواجس المتبادلة بين مكونات التعدد والتنوع سواء على المستوى الوطني أو المستوى القومي. فالقوى التي تربص بالعالم العربي عديدة ومتنوعة، ولا سبيل لنا جميعاً لإفشال مؤامراتها وتربصها إلاً بالمزيد من الخطوات العملية التي تستهدف استيعاب حقيقة التنوع الموجودة في العالم العربي، وحمايتها قانونياً وسياسياً.

فالمسيحيون والسنة والشيعة وغيرهم، هم حقائق ثقافية تاريخية واجتماعية، لا يمكن استئصالهم. وإن ممارسة الإرهاب والقتل بحق بعضهم -لأي سبب من الأسباب- لن ينهي هذه الحقائق، وإنما سيزيدها صلابة ومتانة وقوة.

ولا خيار أمام الجميع إلاً الاعتراف بهذا الوجود المتعدد والمتنوع في العالم العربي.. التعدد الذي إذا أحسن إدارته والتعامل معه سيزيدنا قوة وثراءً على مختلف الصعد والمستويات. وإن وجود توترات وأزمات في طبيعة العلاقة بين هذه المكونات لا يعني أن المشكلة هي في طبيعة التعدد والتنوع، وإنما في طبيعة الخيارات السياسية والاجتماعية والثقافية، التي أوجدت تصنيفات حادة بين أهل الوطن الواحد تحت عناوين ويافطات دينية أو مذهبية أو قومية أو عرقية.

إن السبب الجوهرى الذي أدّى إلى بروز توترات بين تعبيرات الوطن والمجتمع الواحد هو في الخيارات المستخدمة مع هذه الحقائق والعناوين العميقة في الجسم العربي.

فخيارات القتل والإرهاب والاستئصال تفضي إلى توترات أفقية وعمودية بين مجموع المكونات، أما خيارات الحوار والحرية والتسامح والمساواة وصيانة حقوق الإنسان واحترام خصوصيات جميع الأطراف فإنها تفضي إلى نسج علاقات إيجابية بين جميع الأطراف والمكونات، وبناء استقرار سياسي واجتماعي عميق، لا تهدمه عواصف السياسة ومتغيرات الراهن، بل تزيده صلابة ووقوفاً في وجه كل المؤامرات التي تستهدف تفتيت العالم العربي وضرب وحداته الوطنية.

والاعتراف بحقيقة التعدد والتنوع في الفضاء الاجتماعي والثقافي، وتوفير مقتضيات ومتطلبات حمايتها، هو الخطوة الأولى في مشروع إنهاء التوترات الاجتماعية وصيانة الأوضاع العربية من الداخل، لكي تتمكن جميعاً من إفشال مؤامرات ومخططات من يربص بنا الشر في السر والعلن.

ومطلب التجانس الوطني بين جميع الأطراف لا يتحقق بالعنف وعمليات الاستئصال، وإنما من خلال ثقافة تحترم التعدد وتدافع عن مقتضياته، وخيارات سياسية

تقوم بعملية الاستيعاب والدمج.. انطلاقاً من مفهوم المواطنة، بعيداً عن النزعات الضيقة التي تحول دون بناء فضاء وطني مشترك وجامع.

□ رؤية في العلاقة مع الآخر

أن إلغاء الآخر أو العمل على نبذه أو الانتقاص من حقوقه الأساسية لا يفضي إلى الوحدة والاستقرار، وإنما على العكس من ذلك تماماً، حيث إن غياب العلاقة الإيجابية والسوية بين مختلف مكونات وتعبيرات المجتمع يؤدي إلى زعزعة الاستقرار، وزيادة وتيرة التوتر، وارتفاع منسوب الاحتقان.

عديدة هي المشاكل والأزمات، التي يعاني منها الواقع الإسلامي المعاصر، إلا أن من أهم هذه المشاكل وأخطرها، والتي تُلقى بظلمها الثقيل على مجمل حركة المسلمين المعاصرة، وفي تقديرنا إنها ستحدد طبيعة المستقبل السياسي والحضاري الذي ينتظر المجال الإسلامي، هي مشكلة العنف وممارسة القهر والإكراه والقتل والإرهاب باسم الدين الإسلامي.

حيث كثرت في الآونة الأخيرة، ولا اعتبارات عديدة، تلك الأعمال والجرائم وسفك الدماء الذي يراق باسم الجهاد في سبيل الله والدفاع عن الإسلام ومقدساته. فأضحى العنف من عنف القول، الذي يحث على الكراهية والقهر والقتل، إلى عنف الفعل والممارسة، حيث الاغتيالات والجرائم الجماعية والتفجيرات وإراقة الدماء البريئة من المشاهد المألوفة في العديد من بلداننا الإسلامية. وهذا بطبيعة الحال، ينذر بكوارث وخيمة على الصعد الثقافية والاجتماعية والاقتصادية والسياسية والحضارية. لذلك تتأكد الحاجة اليوم إلى الأمور التالية:

١- رفع الغطاء الديني والشرعي عن تلك الأعمال الإرهابية والإجرامية التي تُمارس باسم الدين، والدين بكل قيمه ومبادئه وتشريعاته بريء منها.

فالإسلام دين الرأفة والمحبة والرحمة وصيانة حقوق الإنسان، فلا يعقل أن تمارس كل هذه الفظائع باسم الدين الذي يقُدس الحق والعدل والحرية.

لذلك من الأهمية بمكان اليوم، العمل على تعرية كل هذه الأعمال العنيفة التي تمارس باسم الإسلام، وفضحها ورفع الغطاء الديني عنها.

٢- الوقوف بحزم ضد ظاهرة التكفير والغلو في الدين. إذ إننا لا نبالغ حين القول: إن من أهم أسباب معاناتنا الراهنة هو من جراء شيوع ظاهرة التكفير والغلو في الدين. وذلك لأن هذه بمتوالياتها العديدة هي البيئة الخصبية لبروز ظاهرة العنف الديني وبث

الحقد والكراهية بين المسلمين. فإطلاق حكم التكفير على أي شخص أو فئة يقود إلى إهدار دمائها، واستحلال أموالها، وشحن النفوس ضدها وجوداً وحقوقاً.

فلا يمكن اليوم أن ننهي ظاهرة العنف وبث الكراهية من مجتمعاتنا الإسلامية، بدون تفكيك ظاهرة الغلو والتكفير؛ وذلك لأن الغلو في الدين يقود إلى التكفير، وهذا بدوره يؤدي إلى ممارسة الكراهية والقتل باسم الدين.

لذلك نجد أن النصوص الإسلامية، تؤكد على ضرورة نبذ الغلو في الدين؛ لأن هذه الآفة الخطيرة تجعل الإنسان المسلم يعيش التناقض في حياته كلها. وينقل التاريخ أن رجلاً اعترض على الرسول الأكرم ﷺ، عند توزيعه للغنائم قائلاً: «اعدل يا محمد، فإنك لم تعدل. فقال رسول الله ﷺ: ويحك، إذا لم يكن العدل عندي فعند من يكون؟ فقال عمر بن الخطاب: ألا تقتله؟ فقال: لا، دعوه فإنه سيكون له شيعة يتعمقون في الدين حتى يخرجوا منه كما يخرج السهم من الرمية»^(٣٢).

وجاء في الحديث الشريف: «ومن قذف مؤمناً بكفر فهو كقاتله»^(٣٣)؛ وذلك لأن التكفير يُفضي إلى إسقاط حرمة ذلك الإنسان. فهو -أي التكفير- المقدمة النظرية لفعل القتل. من هنا لا وقف لظاهرة القتل والإرهاب والعنف إلا بتفكيك ظاهرة التكفير والغلو الديني. فكل الإجراءات التي تستهدف محاربة الإرهاب والقضاء على ظاهرة العنف لا تجدي نفعاً إذا لم تفكك ظاهرة التعصب والتكفير والغلو الديني؛ وذلك لأن هذه الظاهرة ساهمت ولا زالت في إنتاج أفواج المتطرفين والإرهابيين. من هنا فإن الخطوة الأولى في مشروع مجابهة العنف والإرهاب هي نقد وتفكيك ظاهرة التكفير والتعصب الديني والسياسي.

٣- إننا ومن أجل وأد ظاهرة العنف، واجتثاث جذور الإرهاب، وإنهاء ثقافة الحقد والكراهية، بحاجة إلى بناء حياة اجتماعية وثقافية وسياسية جديدة، قوامها قيم الحوار والتسامح وحقوق الإنسان؛ لأنه بدون هذه القيم والمبادئ، التي تحترم الإنسان بصرف النظر عن دينه أو مذهبه أو قومه، سيبقى واقعنا يعاني من مظاهر وممارسات العنف والإرهاب. إن الرد الاستراتيجي على الثقافة التي تبث الحقد والكراهية، هو بناء ثقافة المحبة والتسامح.

ولقد أبانت الكثير من التجارب أن إنهاء ظاهرة العنف الديني بحاجة إلى تضافر كل الجهود والعوامل، من أجل بناء واقع سياسي واجتماعي وثقافي جديد، ينبذ العنف بكل

(٣٢) رواه البخاري (٣٤١٤) ومسلم (١٠٦٤ - ١٤٨).

(٣٣) رواه الترمذي (٢٦٣٦).

مستوياته، ويحترم الإنسان بكل خصوصياته، ويتواصل مع العصر والحضارة بكل مكاسبها ومنجزاتها. وهذه الكلمات هي صرخة واعية ضد العنف ومحاولات بث الكراهية بين أبناء المجتمع والوطن الواحد، ودعوة لبناء علاقة إيجابية وحضارية بين مختلف التعبيرات العقدية والمذهبية والسياسية الموجودة في المجتمع والوطن على قاعدة المساواة والمواطنة والعدالة.

فلتتكاتف كل الجهود لتطهير فضاءنا الفكري والسياسي والاجتماعي من كل العناصر الثقافية والسلوكية التي تبث الكراهية وتخرّص على الحقد والعنف؛ لأن هذه هي بوابة الاستقرار وسبيل الأمن الوطني والاجتماعي. فالآخر في الرؤية الإسلامية ليس مشروعاً للذبح والقتل والتدمير، بل هو موضوع للتواصل والحوار والمحبة والرحمة وتنمية الجوامع المشتركة. لهذا نجد أن النصوص القرآنية، تؤكد على مفاهيم الأخوة والألفة والرحمة والدفع بالتي هي أحسن، إذ يقول تبارك وتعالى: ﴿ادْفَعْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ فَإِذَا الَّذِي بَيْنَكَ وَبَيْنَهُ عَدَاوَةٌ كَأَنَّهُ وَلِيٌّ حَمِيمٌ﴾^(٣٤).

و«إن معاشرَةَ الآخر بالحسنى أمر طبيعي، وليس فيها أي محذور شرعي، ولم ترد آية أو سنة صحيحة تصمّم حياة المسلم على أساس القطيعة مع الآخر، وهناك جمع من الأنبياء الكرام، عقد القرآن الكريم بينهم وبين شعوبهم علاقة الأخوة الكريمة من خلال الخطاب النبوي الموجّه، وذلك رغم انعدام الموالات، ورغم الاختلاف الصارخ بالعقيدة والسلوك.

إن موالات الكافر المرفوضة تتمثّل في تقبّل فكره، والانسياق مع هذا الكفر تحت ضاغظ غير موضوعي يدخل في نطاق الولاء المنهي عنه، كذلك الركون إلى الآخر، ومدّه بالقوة والأسرار فيما هو يحارب المؤمنين ويعمل على تصديق المجتمع المسلم، هذه موالات مرفوضة، ولكن الموالات بمعنى المعاشرَة الجميلة، بمعنى المشاركة بالوطن والمصير، فهي مما أجازهُ الشرع، ولم يَنْه عنه كتاب الله»^(٣٥).

فالاختلاف في العقائد أو الأفكار أو السياسات ينبغي ألا يصنع الحواجز التي تحول دون التواصل والحوار والاحترام المتبادل.

إذ إن هذه المفاهيم والقيم هي التي توسّع من دائرة التوافق، وهي التي تضبط حقائق الاختلاف، وهي التي تُرسي معالم التعددية الصالحة، التي تثير الواقع والمجتمع في آن.

فالآخر ليس شرّاً مطلقاً، بل هو أحد مكونات المجتمع والوطن، ودفع الأمور باتجاه شيطنة الآخر لا يفضي إلا إلى المزيد من التشطي والتوتر. فالمطلوب ومن أجل صياغة علاقة

(٣٤) سورة فصلت، الآية ٣٤.

(٣٥) غالب الشابندر، الآخر في القرآن، ص ١٣٤.

حسنة وإيجابية بين الذات والآخر، هو أن نمارس كذوات إنصاف حقيقي للآخر على الصعد كافة، كما نشجع الآخر وعبر وسائل ومبادرات مختلفة، لكي يعرّف نفسه بعيداً عن الأفكار المسبقة وحروب الشائعات والتشويه والأوراق الصفراء. ففسح المجال للآخر الديني أو المذهبي أو السياسي للتعريف بنفسه سيساهم في ردم الكثير من الفجوات التي تحول دون التواصل وبناء علاقة سوية بين جميع المكونات والتعبيرات. كما أن الالتزام بمقتضيات الإنصاف سيوقف الكثير من الترهات التي تسيء إلى الجميع وتدخلهم في أتون الصراعات والنزاعات التي تهدد الأمن والاستقرار بكل مستوياته وحقائقه.

فالمغايرة في الأفكار والقناعات والمواقف لا تُشرّع للنبد والإقصاء والحرب، بل إلى ضرورة الإنصات المتبادل والحوار المستديم والتواصل الذي ينيّى المشتركات ويضبط نزاعات الصراع.

ولا بد أن يدرك الجميع، ومن خلال تجارب الأمم والشعوب، أن إلغاء الآخر أو العمل على نبذه أو الانتقاص من حقوقه الأساسية لا يفضي إلى الوحدة والاستقرار، وإنما على العكس من ذلك تماماً، حيث إن غياب العلاقة الإيجابية والسوية بين مختلف مكونات وتعبيرات المجتمع يؤدي إلى زعزعة الاستقرار، وزيادة وتيرة التوتر، وارتفاع منسوب الاحتقان. فلا وحدة حقيقية مع دحر الخصوصيات ومحاولة إفناء التنوعات بوسائل قسرية، كما أنه لا استقرار مستديم مع ثقافة الكراهية ومبادئ النبد والإقصاء والتهميش.

فالوحدة بكل مستوياتها تحتاج إلى مشاركة جميع الأطراف والمكونات في بناء لبناتها الأساسية وحقائقها العميقة، كما أن الاستقرار الاجتماعي والسياسي يتطلب رؤية سياسية وثقافية واجتماعية جديدة، لا تمارس النبد والإلغاء تجاه المختلفين والمغايرين، وتشيد وقائع التواصل والمحبة والاحترام بين مختلف المكونات والتعبيرات.

ولا وجود على الصعيد الإنساني لمجتمع خالص أو مصفّى أو صرف. كل المجتمعات الإنسانية تحتضن تنوعات وتعبيرات متعددة، وكل محاولات القهر والصحراء بالفشل، وأسست لمعارك خاسرة للجميع. ولا خيار أمامنا إلاّ بناء علاقات إيجابية وحضارية بين مختلف مكوناتنا وتعبيراتنا وأطيافنا؛ لأن هذه العلاقة هي التي تصون حقوق الجميع، وهي التي تعمق خيار الألفة والوحدة بين الجميع، وهي التي تحول دون تسرّب أعدائنا لتأجيج الاختلافات والنزاعات.

فهذه العلاقة بتأثيراتها ومفاعيلها الإيجابية المختلفة هي التي تقوي جبهتنا الداخلية، وهي التي تمنحنا القدرة والقوة لمواجهة التحديات والمخططات الخارجية. فقوتنا في وحدتنا

على قاعدة احترام تنوعنا، وقدرتنا على صيانة حقوق بعضنا بعضًا.

وخلاصة القول: إننا بحاجة إلى رؤية جديدة في العلاقة مع الآخر في الدائرة الوطنية والإسلامية، لا تلغيه ولا تهمشه، ولا تنتقص من حقوقه، بل تحترمه وتشارك معه في صياغة علاقة إيجابية وحضارية، قوامها التواصل على قاعدة المحبة، والنقد البناء والموضوعي على قاعدة الوحدة والشراكة والعدل والإنصاف.

٤- ألا تعترف الثقافات والأفكار بالحدود والسياس التي يصنعها البشر لمنع تسرب الأفكار من مجتمع لآخر، ومن فضاء معرفي إلى فضاء معرفي مغاير. لهذا فإنه مهما اجتهد البشر في استحداث وسائل وتقنيات تمنع الأفكار الموجودة لدى مجتمع أو أمة ما من التسرب والوصول إلى الأمة الأخرى، فإنهم لن يتمكنوا من تحقيق ذلك؛ لأن الأفكار تأبى الحبس والتفوق في حدود جغرافية اجتماعية معينة.

من هنا فإن تلاقح الأفكار وتفاعل الثقافات من السمات الأساسية لعالم الأفكار والثقافات، بصرف النظر عن مصادرها ومنابعها العقدية والحضارية؛ لذلك فإنه من الضروري التفكير الجاد في توفر منهجية معينة لتنظيم علاقة الثقافات بعضها مع بعض، حتى يكون تفاعل الثقافات والأفكار مع بعضها تفاعلاً بنّاءً وتطويراً، لا مباحكة وسجلاً عميقاً يقتل منابع الإبداع، ومكانم التطوير في الثقافات الإنسانية.

ولعل من الأبعاد الهامة في هذه المنهجية التي تربط الثقافات الإنسانية مع بعضها، وتوفّر لها أسباب التفاعل والمثاقفة، هو نمط ومنهجية الاقتباس بين الثقافات الإنسانية.

وبادئ ذي بدء نقول: إن من الأمور الطبيعية أن الثقافة الغالبة والسائدة، والتي تقدم إجابات عن أسئلة وإشكاليات معاصرة، وتستجيب استجابات إيجابية وفعالية لتحديات الراهن، تدفع أصحاب الثقافات الأخرى إلى الاقتباس منها والاستفادة من إبداعاتها ومنجزاتها المعرفية والفكرية.

وهي تؤسس بهذه العملية علاقةً أو نمطاً محدداً في علاقة الثقافة الذاتية والآخر الثقافي.

والاقتباس كعملية ثقافية، تعني الاستفادة من المنجز الثقافي الذي حدث وتطور في فضاء ثقافي مغاير، والعمل على إدخاله وهضمه من قبل أجهزة ومؤسسات الثقافة الذاتية.

وعبر التاريخ الثقافي للشعوب كانت الشعوب المتأخرة حضارياً تقتبس وتتلقى من ثقافة الشعوب المتقدمة حضارياً.

والاقتباس هنا يأخذ معنيين:

المعنى الأول: اقتباس تقنية حديثة ومنجز حضاري من الثقافات الأخرى.

والمعنى الثاني: اقتباس مفاهيم وأنظمة معرفية من الثقافات الأخرى، والمشارك
الإنساني يشكل القاعدة المهمة والفعّالة لتفاعل الثقافات مع بعضها، واقتباس المفيد منها،
والعمل على هضمه وتكييفه وتبيئته.

والاقتباس الثقافي لا يكون فعّالاً وذا جدوى إذا لم يكن هناك مشروع نهوض ثقافي
- اجتماعي؛ لأن الركود الاجتماعي والجمود الثقافي يحولان الاقتباس إلى معول هدم للبنى
الثقافية الذاتية.

بينما وجود حالة نهضوية يجعل كل بنى الذات الثقافية متحرّكة ويقظة، إلى كل عوامل
الهدم والتخريب التي تحملها الثقافات المغايرة.

إلّا أنه من الأهمية بمكان ألاّ تتم هذه العملية بشكل فوضوي أو بدون ضوابط
منهجية واضحة؛ لأن ذلك يؤدي إلى فوضى مفهومية ومصطلحية، الاستمرار فيها لا يؤدي
إلّا إلى المزيد من التدهور المعرفي، لهذا فإن عملية الاقتباس من الثقافات الإنسانية ينبغي أن
تتم وفق الضوابط التالية:

قياس الجدوى الحقيقية

بعيداً عن المضاربات الفكرية والآراء المختلفة والمتناقضة حول موقع الثقافات
الإنسانية في المنظومات الثقافية والمعرفية الذاتية، نقول: إن قاعدة الاقتباس ليس التقليد
المحض لثقافات الغير، مما يؤدي بنا إلى إسقاط درجات التطور الثقافي والاجتماعي المتوفرة
لدى غيرنا على واقعنا ومجتمعنا.

إننا نرى أن من الضوابط الأساسية لعملية الاستفادة القصوى من ثقافات الإنسان
المعاصر، هو قياس درجة الحاجة الحقيقية لهذه الفكرة أو هذا التصور لواقعنا.

ومن خلال هذا القياس نحدّد موقفنا من تلك الفكرة أو التصور، وعلى حدّ تعبير
أحد المفكرين المعاصرين: «أن يكون النموذج المطلوب استدعائه ما يفيد حقيقة، فلا
نستحضره باعتباره محض تقليد لمجتمعات أو حضارات غازية، ووجه الفائدة الحقيقية
نقيسه بمدى حاجتنا لهذا الأمر في اطار بعده الفعال في الاستجابة لواحد من التحديات
الأساسية التي تواجه جماعتنا».

الفصل بين العلم والأيدولوجيا

لعل من المفارقات المنهجية التي تواجه عملية الانفتاح والتواصل الدائم بين الثقافات الإنسانية المغايرة، هو في نقل واقتباس العلم مع خلفيته الأيدولوجية وفلسفته العامة التي تعكس بشكل أو بآخر البيئة العقديّة والحضارية لموطن العلم الأصلي.

لهذا فإن من الضوابط المنهجية التي ينبغي مراعاتها في عملية الاقتباس والاستفادة من المنجز الثقافي والمعرفي الإنساني، هو الجهد المكثف الواعي والرشيد لفصل العلم عن الأيدولوجيا، حتى نستفيد من المنجز العلمي، دون تسرّب فلسفة ذلك المنجز المغايرة لفلسفتنا ونظراتنا إلى العلوم والثقافات.

وهذه العملية ليست معادلة رياضية أو مركّباً طبيعياً، وإنما هي عملية في غاية الصعوبة؛ لأننا نتعامل مع ثقافة أو ثقافات تمتلك إمكانات مادية وعلمية وتقنية هائلة ووصلت بشكل مباشر إلى القواعد الاجتماعية.

لهذا فإننا نرى أن عملية الفصل الموضوعي بين العلم والأيدولوجيا، لا تتم عبر استدعاء المنجز من قبل فئة تدّعي الأصالة أو تزعم التثبّت بالقيم والتقاليد، وإنما يتم على قاعدة النهوض العام، فالمجتمع الذي يعيش الجمود والترهل العقلي لا يمكنه لجموده وتكلسه أن يتفاعل بشكل إيجابي مع المنجز الثقافي والعلمي؛ لأن شرط التفاعل مع هذا المنجز هو الفعالية العقلية والحركة الاجتماعية الناشطة.

وحينما يفقد المجتمع هذين العنصرين، فإن تواصله مع المنجزات العلمية سيخلق لديه شيزوفرانيا فكرية واجتماعية، وسيصاب المجتمع بفوضى في المفاهيم ومعايير الحكم والتقويم.

لذا فإن الفصل لا يُؤتي ثماره المرجوة إلا على قاعدة فعالية عقلية وحركة اجتماعية مجتهدة، تطمح إلى التطوير، وتتطلع إلى التجديد، فالمجتمع الحي والحيوي هو الذي يتمكن بحيويته ويقظته وقلقه على حاضره ومستقبله أن يتفاعل مع المنجز العلمي والتقني، دون أن تسرّب أيدولوجيته وفلسفته المغايرة.

القدرة على ربطه بالسياق الحضاري

وإننا نرى أن عملية الاقتباس العلمي والمعرفي من الآخرين جزء من عملية التواصل الإنساني، إلا أننا نرفض أن نجعل الآخر الغالب هو الأصل الذي يجب أن يقاس عليه؛ لأن لكل مجتمع ظروفه الخاصة وطريقته في التقدّم والإبداع، إضافة إلى أن طريقة الاقتباس

المذكورة لا تبني نظاماً معرفياً، ولا تقود إلى تشكيل وعي شمولي حول ثقافة المجتمع العربي ولا حول ثقافة الغرب، وبالتالي فهي لا يمكن أن تقود إلى نقد أيّ من النظامين أو دراستهما دراسة مقارنة، فلكل أمة الحق في أن يكون لها مشروعها الحضاري المستقل، والذي يعبر بصدق عن ذاتها وخصائصها العقديّة، وليس من المعقول أن نطالب أمة من الأمم أن يكون مشروعها الحضاري مستعاراً من الآخرين؛ لأن هذا استلاب للأمة في أهم خصائصها وقطب مسيرتها. والاقْتباس المعرفي والثقافي لا يعني استعارة المشروع الحضاري لأمة من الأمم الأخرى، وإنما يعني الانفتاح الرشيد والتواصل الإنساني القويم، المتّجه إلى استنفار كل طاقات الذات وإمكاناتها في سبيل هضم منجزات العصر، وإدراك متطلباته والحصول على تقنياته على قاعدة العلم والمعرفة بها لا على قاعدة الانبهار النفسي بها؛ لأن الانبهار النفسي هو الذي يلغي كل عوامل التفاعل الخلاق مع التقنية والمنجز العلمي الحديث. ويشير كتاب «هل اليابانيون غربيون؟» الصادر عام (١٩٩١م) إلى نمط الاقتباس المتبع عند اليابانيين بقوله: إن الأشياء والأفكار الغربية كانت تدخل إلى الجماعة، بعد أن يتم استيعابها وهضمها أوّلاً ثم تحويلها إلى مادة يابانية.

بهذه الضوابط تكون عملية الاقتباس من الثقافات الأخرى حالة طبيعية، وذات تأثير إيجابي على المسار الثقافي والاجتماعي العام. إن هذه الضوابط هي التي تنقل نخبنا ومؤسساتنا التعليمية والعلمية والبحثية، من واقع النقل الميكانيكي للمفاهيم والنظريات المنتجة في الثقافات الأخرى إلى ممارسة التفكير فيها تحليلاً وانتقاداً مما يتيح التفكير في مدى صلاحيتها، وبهذا تكون عملية الاقتباس مشاركة في الجهد الثقافي والمعرفي وليس انفصالاً وإسقاطاً؛ وذلك بسبب الجهد الذي سيبدل في إطار توفير الظروف الذاتية والموضوعية لعملية الاقتباس والاستفادة من الثقافات الإنسانية الأخرى.

الفنون والجماليات والطبيعة المدنية في الإسلام

زكي الميلاد

- ١ -

الفنون والمقاصد والطبيعة المدنية

إن التقاء الفنون بالمقاصد في حقل الدراسات الإسلامية المعاصرة يمكن أن يؤرّخ له باعتباره تطوراً فكرياً حديثاً، لم يكن سائداً كماً وكيفاً في الأزمنة السابقة مقارنة بهذه الأزمنة الحديثة التي توثقت فيها وتطورت العلاقة بين الفنون والمقاصد، وبات من الملاحظ حضور المقاصد في معظم الأحاديث والكتابات التي تجري حول الفنون، ومتى ما غابت تركت نقصاً أو فراغاً واضحاً ومؤثراً.

هذه العلاقة وتطورها في وجهتها العامة، حدثت نتيجة تطور الاهتمام بالفنون من جهة، وتطور الاهتمام بالمقاصد من جهة أخرى، فتطور الاهتمام بالفنون معرفة ووظيفة وخبرةً ونقداً قرب الالتفات إلى المقاصد، بقصد الحاجة إلى توسعة النظر، وتجاوز الحدود الضيقة، وتخطي نمطية التفكير التقليدي السائدة في ساحة الدراسات الإسلامية.

كما أن تطور الاهتمام بالمقاصد الذي شهد في العقود الثلاثة الأخيرة

تراكمًا وازدهارًا، قَرَّب الالتفات إلى الفنون باعتباره من الموضوعات الحديثة التي لم تطرق كثيرًا من قبل في حقل الدراسات المقاصدية، وتكاد تحسب على ما يعرف بمنطقة الفراغ في بنية هذه الدراسات، وما زالت تعد موضوعًا بكرًا، فبعد التوسع الذي حصل في هذا الحقل المقاصدي وامتد إلى موضوعات اقتصادية واجتماعية وسياسية وتربوية وغيرها، جعل من السهولة الاقتراب من الفنون والاهتمام بها.

وانطلاقًا من المقصد العمراني سوف استند إلى نظرية ترى ربط العلاقة بين الفنون والجماليات بالطبيعة المدنية والعمرانية في الإسلام، وبحسب هذه النظرية فإن الفنون والجماليات تتأثر بتلك الطبيعة المدنية والعمرانية نشاطًا وازدهارًا، ونعني بهذه الطبيعة أن الإسلام دين جاء متصلاً بالمدينة والحواضر المدنية، ظهر فيها، ودعا إلى تكوينها، وعمل على عمرانها، تمسكًا بمقصده في العمران الإنساني.

والإشكالية التي ننطلق منها في هذا الشأن، تتصل بمفارتين، المفارقة الأولى في ظل تطور الاهتمام بالفنون وازدهارها حدثت أكبر عملية تخريب وأعظم عملية تدمير للفنون في بلاد المسلمين. والمفارقة الثانية أن الإسلام دين تظهر فيه وتتجلى الطبيعة المدنية المغايرة كلياً للبداءة والطبيعة البدوية، مع ذلك فقد انبعثت في ساحة المسلمين نزعة قوية هي أقرب للبداءة والهمجية وأبعد من الطبيعة المدنية، وهي النزعة التي تسببت في تخريب الفنون وتدميرها.

لمواجهة هذه الإشكالية ودفعاً لهذه النزعة البدوية أو الأعرابية أو الهمجية، نحن بحاجة للتحقق من الطبيعة المدنية في الإسلام والتثبت منها، ومن ثمّ الكشف عن علاقتها بالفنون والجماليات نشاطًا وازدهارًا.

وعند التحقق، سوف نرى أن هذه الطبيعة المدنية لم تكن حالة طارئة في الإسلام أو عارضة، كما لم تكن حالة هامشية أو جانبية، ولا حالة جامدة أو ساكنة، وإنما كانت تمثل حالة أصيلة في الإسلام وعميقة، ظهر بها، ودافع عنها، وعمل على المحافظة عليها بتشريعات وأحكام شديدة وصارمة، وسعى إلى تجسيدها كيانًا ووجودًا، لتكون مظهرًا للتمدن والعمران الإنساني.

وفي هذا النطاق، هناك العديد من الحقائق والنصوص والتشريعات الدينية والتاريخية والعمرانية، الدالة على هذه الطبيعة المدنية والكاشفة عنها وجودًا وحقيقةً.

من هذه الحقائق ما ثبت عند المفسرين المسلمين من أن جميع الأنبياء والرسل الذين أرسلهم الله إلى أقوامهم ومجتمعاتهم للتبليغ والإنذار كانوا من أهل الحضرة ولم يكونوا من

أهل البادية، مستدلين على ذلك من القرآن الكريم في قوله تعالى: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ إِلَّا رَجُلًا نُوحِي إِلَيْهِمْ مِنْ أَهْلِ الْقُرَى﴾^(١).

وقد توقف المفسرون قديمًا وحديثًا أمام هذه الآية معللين لماذا اختار الله الأنبياء والرسل من أهل القرى؟ وفي بيانه لهذا الأمر قال الشيخ الفضل بن الحسن الطبرسي (٤٦٨ أو ٤٦٩ - ٥٤٨ / ١٠٧٣ - ١١٥٣م) في تفسيره: «بين سبحانه أنه إنما أرسل الرسل من أهل الأمصار؛ لأنهم أرجح عقلاً وعلماً من أهل البوادي، لبعدها عن العلم وأهله عن قتادة، وقال الحسن - البصري - لم يبعث الله نبياً قط من أهل البادية ولا من الجن ولا من النساء، وذلك أن أهل البادية يغلب عليهم القسوة والجفاء، وأهل الأمصار أحد فطناً»^(٢).

وحين توقف الشيخ محمد مهدي شمس الدين (١٣٥٤ - ١٤٢١هـ / ١٩٣٦ - ٢٠٠١م) أمام هذه الآية مناقشاً ذلك الرأي وناقضاً، ذكر قائلاً: «ويمكن النقض على هذا بقوله تعالى في حكاية قول يوسف عَلَيْهِ السَّلَام لأبيه وإخوته: ﴿وَجَاءَ بِكُمْ مِنَ الْبَدْوِ﴾، بأن ظاهرها كون يعقوب وأسرته كانوا من سكان البادية، وقد أجاب البعض على ذلك بأنهم لم يكونوا من أهل البادية وسكانها، بل كانوا يخرجون إلى البادية بمواشيهم في مواسم الرعي. وقال الطوسي: أي أتى بكم من أرض فلسطين؛ لأن مسكن يعقوب وولده - فيما ذكر - كان هناك، والبدو: البرية العظيمة، مأخوذ من بدا، يبدو، بدواً، ويقال: بدو وحضر»^(٣).

وعن وجهة نظره فقد شرحها الشيخ شمس الدين قائلاً: (لعل تعبير النبي يوسف عَلَيْهِ السَّلَام بالبدو ناشئ من أن عمران أرض كنعان - فلسطين - إذا قورن بالعمران في مصر، لكانت أرض كنعان بمثابة البادية، بملاحظة التقدم الحضاري والعمراني الكبير لمصر»^(٤).

وما نراه إجمالاً أن هذه الآية الكريمة جاءت وكشفت عن طبيعتين ميّزت جميع الأنبياء والرسل في مختلف أزمنتهم وأمكنتهم وأحوالهم، الطبيعة الأولى لها علاقة بجانب النوع متحددًا بجنس الرجال ﴿إِلَّا رَجُلًا﴾، والطبيعة الثانية لها علاقة بجانب البيئة متحددًا بأهل القرى وهم أهل الحضرة ﴿مِنْ أَهْلِ الْقُرَى﴾.

(١) سورة يوسف، الآية: ١٠٩.

(٢) الفضل بن الحسن الطبرسي، مجمع البيان في تفسير القرآن، بيروت: دار إحياء التراث العربي، ج ٥-٦، ص ٣٤٧.

(٣) الشيخ محمد مهدي شمس الدين، في الاجتماع المدني الإسلامي أحكام الجوار في الشريعة الإسلامية، بيروت: مؤسسة الإمام شمس الدين للحوار، ط ١، ٢٠٠٤م، ص ١١٠.

(٤) الشيخ محمد مهدي شمس الدين، المصدر نفسه، ص ١١٠-١١١.

ويتصل بهذا السياق كذلك، ما تفاضل به النبي الأكرم ﷺ من أنه انتسب إلى مكان وصفه القرآن الكريم لأول مرة بأم القرى، وتكرر هذا الوصف مرتين، مرة في قوله تعالى: ﴿وَهَذَا كِتَابٌ أَنْزَلْنَاهُ مَبْرُكٌ مُصَدِّقٌ لِّذِي بَيْنَ يَدَيْهِ وَلِتُنذِرَ أُمَّ الْقُرَى وَمَنْ حَوْلَهَا﴾^(٥)، ومرة في قوله تعالى: ﴿وَكَذَلِكَ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لِتُنذِرَ أُمَّ الْقُرَى وَمَنْ حَوْلَهَا﴾^(٦).

وبحسب هذا الوصف فإن النبي الأكرم ﷺ لا ينتسب إلى قرية فحسب، وإنما ينتسب إلى أم القرى، وهي منطقة المركز التي تتصل بها باقي القرى الأخرى وتتفاضل عليها من هذه الجهة، ويراد بها مكة المكرمة، وعد هذا الوصف لاحقاً واحداً من أبرز أسماء هذه البقعة الطاهرة التي لا تعادلها بقعة أخرى من بقاع الأرض كافة شرفاً وفضلاً وقداًسة.

وليس بعيداً عن هذا السياق، الخطوة التي أقدم عليها النبي الأكرم ﷺ حين غيّر تسمية بلدة يثرب بعد وصوله إليها مهاجراً من بلده مكة، مفضلاً تسمية أخرى، تحدت بتسميتين هما: طيبة والمدينة، لكنها رست على تسمية المدينة، وثبتت على هذه التسمية، وظلت تعرف بها، وكانت -على ما يبدو- أول بلدة تُسمّى بهذا الاسم في تاريخ مدن الشرق.

ولا شك أن الإقدام على هذه الخطوة لم يكن أمراً عفويّاً حصل بعيداً عن القصد، كما أن الالتفات إلى هذا الجانب لا ينفصل وطبيعة التصور الجديد لهذا المجتمع وما ينتظره من تحولات وتغيرات جذرية وشاملة.

ومن المرجحات الممكنة، أن هذا التغير حصل بدافع القطع التاريخي عن العهد السابق، ليكون الاسم الجديد عنواناً لعهد جديد يتباين كلياً ويتغاير عن العهد السابق ويقطع معه تاريخياً، فكما أن الاسم القديم يرمز إلى العهد السابق، فإن الاسم الجديد يرمز إلى عهد جديد.

ومن المرجحات الممكنة الأخرى، أن هذا التغير الاسمي حدث بدافع الحسن والقبح الجمالين، تحسناً لاسم المدينة وتقبلياً لاسم يثرب، لكون أن اسم يثرب يعطي في اشتقاقاته واستعمالاته اللغوية إيماءات ودلالات غير حسنة وغير مستحسنة في المجالين الديني والاجتماعي، كما أشارت إلى ذلك معاجم اللغة العربية، فقد ذكر الراجب الأصفهاني (توفي ٥٠٢هـ / ١١٠٨م) في مفرداته حين توقف عند كلمة (ثرب) واشتقاقاتها، قوله: «ثرب: التثريب التقرير والتقهير بالذنب قال تعالى: ﴿لَا تُثْرِبَ عَلَيْكُمُ الْيَوْمَ﴾ -يوسف: ٩٢-

(٥) سورة الأنعام، الآية: ٩٢.

(٦) سورة الشورى، الآية: ٧.

والثرب هو شحمة رقيقة»^(٧).

وبتفصيل وبيان أوسع ذكر ابن منظور (٦٣٠ - ٧١١هـ / ١٢٣٢ - ١٣١١م) في لسانه قوله: «الثريب كالتأنيب والتعير والاستقصاء في اللوم، والثارب: المويخ، يقال ثرب وثرب وأثرب إذا وثب، ومثرب: قليل العطاء وهو الذي يمن بما أعطى، وثرب عليه: لأمه وعيره بذنبه وذكره به، وفي التنزيل العزيز قال: ﴿لَا تَثْرِيبَ عَلَيْكُمُ الْيَوْمَ﴾ قال الزجاج: معناه لا إفساد عليكم، وقال ثعلب: معناه لا تذكر ذنوبكم... وثربت عليهم وعربت عليهم بمعنى: إذا قبحت عليهم فعلهم، والمثرب المعير، وقيل: المخلط المفسد، والثريب: الإفساد والتخليط... ويثرب: مدينة سيدنا رسول الله ﷺ والنسب إليها يثربي ويثربي وأثربي وأثربي، فتحوا الرء استثقلاً لتوالي الكسرات. وروي عن النبي ﷺ أنه نهى أن يقال للمدينة: يثرب، وسماها طيبة، كأنه كره الثرب لأنه فساد في كلام العرب. قال ابن الأثير: يثرب اسم مدينة النبي ﷺ قديمة، فغيرها وسماها طيبة وطابة كراهية الثريب، وهو اللوم والتعير»^(٨).

وهذا يتضح أن تسمية يثرب لا تطابق وصفاً وصفة الصورة النموذجية التي أرادها النبي الأكرم ﷺ لمجتمع المدينة، والذي تمثل فعلاً صورة نموذجية لأول مجتمع إسلامي انبثق للوجود في تاريخ الإسلام، وجاء اختيار تسمية المدينة لتكون معبرة عن شخصية المجتمع الإسلامي وروحه، بما يعني تناسب العلاقة بين اسم المدينة وأول مجتمع إسلامي يظهر للوجود.

وبمنطق الاستنباط يمكن القول: إن المجتمع الإسلامي هو مجتمع مدينة، تظهر فيه وتمثل الطبيعة المدنية، وينشد التمدن والعمران سعياً ومقصداً.

ويتأكد هذا المعنى ويتجلى عند معرفة طبيعة البيئة الجغرافية والبشرية المحيطة آنذاك بمجتمع المدينة، والتي يغلب عليها حالة البداوة والانتساب إلى نمط المجتمع البدوي الذي يتفارق جذرياً ولا يتلاقى مع مجتمع المدينة. وليس بعيداً أن يكون هذا البعد حاضراً في اختيار اسم المدينة للمكان الذي ظهر فيه مجتمع المسلمين بوصفه مجتمعاً يتعارض كلياً مع حالة البداوة والنمط البدوي.

(٧) الراغب الأصفهاني، المفردات في غريب القرآن، ضبطه وراجعته: محمد خليل عيتاني، بيروت: دار المعرفة، ط ٣، ٢٠٠١م، ص ٨٥.

(٨) ابن منظور، لسان العرب، بيروت: دار صادر، ط ٤، ٢٠٠٥م، ج ٣، ص ١٣.

- ٢ -

الطبيعة المدنية.. تشريعات وأحكام

تدعيماً لهذا المسلك المدني وترسيخاً له جاءت بعض التشريعات الدينية الحازمة والصارمة، كالنهي عن التعرُّب بعد الهجرة الذي عدَّ من جملة الكبائر المحرَّمة. فبعد قيام أول مجتمع للمسلمين في المدينة ترتبت عليه من ناحية الإيجاب الهجرة إليه التحاقاً بجماعة المسلمين تآزرًا وتحصُّناً، ومن ناحية السلب ترتبت عليه حرمة العودة إلى سكن البادية والموصوف في الأدب الديني بالتعرُّب، خشيةً وتحزُّزاً.

وقد وردت في هذا النطاق مرويات حديثة ثابتة عند الفريقين سنة وشيعة، منها ما روي عن النبي الأكرم ﷺ أنه قال: «لا تعرُّب بعد الهجرة، ولا هجرة بعد الفتح»^(٩).

وروى سهل بن أبي حثمة عن أبيه: سمعت النبي ﷺ يقول: «اجتنبوا الكبائر السبع... الشرك بالله، والتعرُّب بعد الهجرة»^(١٠).

وأشد من ذلك اعتبار التعرُّب في منزلة المرتد، فحين توقف ابن منظور عند تعريف مفهوم التعرُّب، ذكر قائلاً: «التعرُّب بعد الهجرة هو أن يعود إلى البادية ويقيم مع الأعراب، بعد أن كان مهاجرًا، وكان من رجع بعد الهجرة إلى موضعه من غير عذر يعدونه كالمترد»^(١١).

هذه القضية استوقفت انتباه الباحث البحريني الدكتور محمد جابر الأنصاري، ووجد فيها أنها تثير إشكالية نظرية تستدعي المعالجة والتفسير، متسائلاً: «لماذا اتخذ الإسلام هذا الموقف من هذه الحالة بالذات، ودعوته تقوم على عقائد ومبادئ ونظم عامة وشاملة موجهة إلى الناس كافة، في حواضرهم وبوادئهم، في سهولهم وجبالهم، وفي كل مكان وزمان؟ لماذا أصبحت العودة إلى البادية وهي انتقال مكاني من بيئة إلى أخرى في حكم المحظور والمكروه والمنهي عنه إلى درجة إدخالها في دائرة الكبائر، واعتبار القائم بها مع استمراره في الإسلام كالمترد، على ما للردة واقتراف الكبيرة من خطورة دينية بالغة في صلب المنظور الإسلامي كما هو مسلم به شرعاً؟»^(١٢).

وبعد الفحص والنظر رأى الدكتور الأنصاري أن هذه القضية تؤشر «لموقف عميق

(٩) محمد الريشهري، ميزان الحكمة، قم: دار الحديث، ط ١، ١٤٢٢هـ، ج ١١، ص ٤٥٤٥.

(١٠) ابن حجر العسقلاني، فتح الباري شرح صحيح البخاري، ج ١٢، ص ١٨٢، حديث رقم ٦٨٥٧.

(١١) ابن منظور، لسان العرب، مصدر سابق، ج ٩، ص ٨٢.

(١٢) محمد جابر الأنصاري، التآزم السياسي عند العرب وسوسيولوجيا الإسلام، بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط ٢، ١٩٩٩م، ص ١٠٠.

للإسلام تجاه البداوة من حيث هي سلوك وقيم ونمط معيشي خاص، تتولّد منه حالة ذهنية وأخلاقية معينة تصل إلى حد التناقض والتضاد مع التعاليم الإسلامية ومجمل الحياة الإسلامية التي تتخذ بدورها صبغة حضرية مدنية -نسبة إلى المدينة- تكاد تكون حصرية لضمان أداء العبادات والفرائض، وإقامة العدل والحدود الشرعية، وممارسة المسلكيات الخلقية المنشودة، بل وتحقيق الفهم المطلوب لإدراك روح الرسالة وجوهر العقيدة، في محيط حضري متنوّر ومنضبط، بما لا يتيسر أصلاً للفهم البدوي والمسلكية البدوية»^(١٣).

ولأهمية هذه القضية فقد حضرت في النص القرآني وتحديدًا في السور المدنية، وعرفت بقضية الأعراب التي وردت ضبطاً وصكاً بهذه التسمية، وتكررت عشر مرات في أربع سور مدنية هي: (الأحزاب، التوبة، الفتح، الحجرات)، وجاءت في سياق الذم الشديد عقدياً وأخلاقياً واجتماعياً.

ومن أكثر الآيات التي استوقفت الانتباه، وحفزت الاهتمام بهذه القضية عند المفسرين والمؤرخين والباحثين قديماً وحديثاً، آيتان هما: قوله تعالى: ﴿الْأَعْرَابُ أَشَدُّ كُفْرًا وَنِفَاقًا وَأَجْدَرُ أَلَّا يَعْلَمُوا حُدُودَ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ عَلَى رَسُولِهِ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ﴾^(١٤)، وقوله تعالى: ﴿قَالَتِ الْأَعْرَابُ آمَنَّا قُلْ لَمْ تُؤْمِنُوا وَلَكِنْ قُولُوا أَسْلَمْنَا وَلَمَّا يَدْخُلِ الْإِيمَانُ فِي قُلُوبِكُمْ﴾^(١٥).

جرى الاهتمام بهاتين الآيتين لكون أن الالتفات إلى الآية الأولى استتبع التفاتاً إلى الآية الثانية لوجود علاقة بيانية تعارضية بينهما، فالآية الأولى في سورة التوبة أعطت وصفاً شديداً للأعراب جعلت منهم أشد كُفراً ونفاقاً، كُفراً على الصعيد العقيدي، ونفاقاً على الصعيد الاجتماعي، بينما الآية الثانية في سورة الحجرات جاءت وقلبت الصورة حين ارتفعت بالأعراب إلى درجة الإسلام ووقفت بهم عند هذا الحد الذي لا يرتقي لدرجة الإيمان.

ومن خلال هاتين الآيتين نتعرف على ظاهرة الأعراب في وضعيتين مختلفتين هما: وضعية الكفر ووضعية الإسلام، في وضعية الكفر فإنهم أشد كُفراً ونفاقاً قياساً ومقارنة بغيرهم من الكفار الذين ينتمون لنمط اجتماعي مغاير لنمط البداوة. وفي وضعية الإسلام فإنهم أقل درجة قياساً ومقارنة بغيرهم من المسلمين الذين ينتمون لنمط اجتماعي مغاير لنمط البداوة.

(١٣) محمد جابر الأنصاري، المصدر نفسه، ص ١٠٤.

(١٤) سورة التوبة، الآية: ٩٧.

(١٥) سورة الحجرات، الآية: ١٤.

وقد أتاحت هذه الآيات مجالاً للمفسرين والعلماء لتكوين تحليلات مقارنة من جهات متعددة بين نمط أهل البدو ونمط أهل الحضر، ومن هذه التحليلات المبكرة ما ذكره الفخر الرازي (٥٤٤ - ٦٠٤هـ) في تفسيره الكبير، شارحاً لماذا الأعراب أشد كُفراً ونفاقاً، معللاً ذلك بقوله: «إنهم أشد كُفراً ونفاقاً، والسبب فيه وجوه: الأول: أن أهل البدو يشبهون الوحوش. والثاني: استيلاء الهواء الحار اليابس عليهم، وذلك يوجب مزيد التيه والتكبر والنخوة والفخر والطيش عليهم. والثالث: أنهم ما كانوا تحت سياسة سائس، ولا تأديب مؤدّب، ولا ضبط ضابط فنشئوا كما شاؤوا، ومن كان كذلك خرج على أشد الجهات فساداً. والرابع: أن من أصبح وأمسى مشاهدًا لوعظ رسول الله ﷺ وبياناته الشافية وتأديباته الكاملة، كيف يكون مساويًا لمن لم يؤثر هذا الخير، ولم يسمع خبره. والخامس: قابل الفواكه الجبلية بالفواكه البستانية لتعرف الفرق بين أهل الحضر والبادية»^(١٦).

ومن المنظور التشريعي اكتشف الشيخ شمس الدين أن سياسة التحضير والتمدين هي في صميم التوجّه التشريعي للإسلام، معتبراً أن من مبادئ الاجتماع الإسلامي إلغاء وتذويب حالة البداوة، وتوجيه حركة الأفراد والجماعات نحو الحضارة والحياة المدنية الحضرية، ويرى «أن الإسلام يهدف من تشريعاته في مجال الاجتماع وال عمران إلى تكوين أعلى مستويات العمران الحضاري، فلا يقنع بالحياة الحضرية البدائية البسيطة»^(١٧).

ومن المنظور السوسولوجي رأى الدكتور الأنصاري أن هذه القضية تمثل مدخلاً لتكوين ما سماه سوسولوجيا الإسلام، أو سوسولوجيا الظاهرة الدينية، مبدئياً أساه واستغرابه من تغافل الفقهاء والمفكرين المسلمين لرؤية الإسلام السوسولوجية التي تُعنى بمسألة المدينة والدولة والمجتمع الديني المدني، وذلك من خلال معالجته لجدلية العلاقة بين النظام الحضري والنظام الرعوي منذ فجر الدعوة، وانتصاره بين للقوى الحضرية التي كانت تقاوم النمط الرعوي في المعيشة والإنتاج، مع سعيه المثابر توجيهاً وتشريعاً لتحضير القوى البدوية الأعرابية التي لم يرها مؤهّلة - إن بقيت في حالتها تلك - لتمثل قيم الرسالة الإسلامية ونظمها ومستلزماتها التحضيرية في تطبيق الفرائض والأحكام والحدود، وإقامة المجتمع المدني المدني، وتأسيس دولته المتجاوزة للكيانات القبلية^(١٨).

(١٦) الفخر الرازي، التفسير الكبير أو مفاتيح الغيب، بيروت: دار الكتب العلمية، ط ٢، ٢٠٠٤م، ج ١٦، ص ١٣٢.

(١٧) الشيخ محمد مهدي شمس الدين، في الاجتماع المدني الإسلامي أحكام الجوار في الشريعة الإسلامية، مصدر سابق، ص ١٠٩، ١١١، ١١٢.

(١٨) محمد جابر الأنصاري، التآزم السياسي عند العرب وسوسولوجيا الإسلام، مصدر سابق، ص ٧.

ومن المنظور العمراني رأى المؤرخ السوري شاكراً مصطفى (١٩٢١ - ١٩٩٧م) أن من يلتفت لظاهرة بناء المدن في الحضارة العربية الإسلامية يجد عجباً، فهذه الحضارة -حسب قوله-: «بنت ما بين مشارق الأرض ومغاربها، ما بين أرض الهند وتركستان وأرض الأندلس ٣٠٠ مدينة، لا يزال أكثر من ثلثها مراكز مدنية كبرى وصغرى، وندر في التاريخ أن بنت أمة هذا العدد من المدن»^(١٩).

بهذه الحقائق والتشريعات والأبعاد تتأكد الطبيعة المدنية في الإسلام، الطبيعة التي تلازمت مع أول ظهور الإسلام وترافقت معه، وبقيت متصلة به، رفضاً ومقاومة لكل ما يتصل بالطبيعة البدوية والأعرابية وقيمها ونماذجها، وعملاً وسعيًا لتحقيق التمدن والعمران الإنساني.

-٣-

الإسلام والمدينة.. في منظورات المستشرقين

بعد أن تتبّعنا هذه القضية وتعرّفنا عليها بحسب منظورات تنتمي لدائرة المسلمين، نحن بحاجة كذلك لمعرفة وجهات نظر أخرى تنتمي لمنظورات مغايرة، ونعني بهذه المنظورات تحديداً منظورات المستشرقين الغربيين التي حضرت هذه القضية وتباينت في كتاباتهم ودراساتهم، وما كان بالإمكان أن تغيب عن اهتمامهم وهم المعروفون بتقصّيهم الشديد ولعهم بمختلف الظواهر في حياة الشرق والشرقيين، سواء كانت هذه الظواهر صغيرة أو كبيرة، ظاهرة أو خفية، مهمّة أو هامشية.

وبين المستشرقين من يرى علاقة الإسلام بالمدينة، معتبرين أن الإسلام كان باعثاً للتمدن ونهضة المدن، ومتّخذين من جغرافيا المدن الإسلامية شاهداً ودليلاً، وبين من يرى خلاف ذلك، نافين أثر الإسلام في تكوين المدينة ونهضتها.

سوف نعرض لهذه القضية متتبّعين لجملة من الآراء تحسب على هذين الطرفين، بيّناً لطبيعة المنهج وطريقة التفكير المتغايرة عند هؤلاء المستشرقين.

من الذين يرون هذه العلاقة وتأكيداً لها المستشرق الأمريكي النمساوي الأصل جوستاف جرونبيوم (١٣٢٧ - ١٣٩٢هـ / ١٩٠٩ - ١٩٧٢م) صاحب كتاب: (حضارة

(١٩) شاكراً مصطفى، الروح المدنية عند العرب، صحيفة القيس الكويتية، السنة السادسة، العدد ٥٣٧٣، ٢٨ أبريل ١٩٨٧م، ص ٢٦. نقلًا عن: محمد جابر الأنصاري، التأزم السياسي عند العرب وسوسيولوجيا الإسلام، ص ١٣٠.

الإسلام)، فقد ذكر فيه أن الإسلام كان «منذ مستهل نشأته في وسط حضري يستحب عمران المدن وتقدمها، ولو تأملت تشريع القرآن لرأيتَه يتمثل صورة حياة المدن، فالبدوي ينظر إليه بعين الارتباب وعدم الثقة... وحيثما حل الفاتحون المسلمون أسسوا المدن، إذ كيف يُستطاع تأدية شرائط الدين على وجهها ما لم يكن ذلك في مدينة... وكانت الهجرة إلى المدن من الأمور المستحسنة والمستحبة»^(٢٠).

ومتسكًا بهذا الرأي خطأً جرونيباوم رأي المفكر الألماني ماكس فيبر (١٨٦٤ - ١٩٢٠م) عندما جعل للمدينة في الإسلام أهمية سياسية لا غير، منتقياً من رؤية الإسلام تجاه المدينة، مفاضلاً عليها الرؤية اليهودية والمسيحية، وحسب قوله: «يخطئ ماكس فيبر عندما يجعل للمدينة في الإسلام أهمية سياسية لا غير، مبيئاً بين الإسلام في هذه الناحية وبين اليهودية والمسيحية بوصفها حملة اتجاه ديني يدعو بوجه خاص إلى سكن المدن»^(٢١).

وفي هذا النطاق كذلك، وبدرجة الوضوح نفسها جاء موقف المستشرق الفرنسي موريس لومبارد (١٩٠٤ - ١٩٦٥م) الذي اعتنى بهذه القضية في كتابيه البارزين هما: كتاب: (العصر الذهبي للإسلام)، وكتاب: (الجغرافية التاريخية للعالم الإسلامي خلال القرون الأربعة الأولى)، إذ يرى أن الحضارة الإسلامية هي حضارة مدنية، وحسب قوله: «إن أولية المدينة في العالم الإسلامي ما بين القرن الثاني الهجري - الثامن الميلادي وحتى الخامس الهجري - الحادي عشر الميلادي، ظاهرة ثابتة ورئيسة للحقبة التي ندرس، فمن سمرقند إلى قرطبة كانت الحضارة الإسلامية حضارة مدنية تتميز بوحدها... وهكذا كان العالم الإسلامي يبدو كسلسلة من الجزر المدنية المرتبط بعضها مع بعض بخطوط تجارية، ولكن الأزمات والاضطرابات وغزوات النصف الثاني من القرن الخامس الهجري - الحادي عشر الميلادي، من الشرق والغرب، وجهت ضربة قاصمة لهذا التنظيم المدني الجميل، وأدت إلى انقطاع تواصل التيارات التجارية الكبرى مما سبب انحطاط المدن»^(٢٢).

وتناغمًا مع هذا الموقف وتأكيدًا له، يرى المستشرق الفرنسي أندريه ميكيل صاحب كتاب: (الإسلام وحضارته) أن الإسلام خلق العديد من المدن بنوع من النهم، وترك بصمته عليها، وتم إنشاؤها ببراعة، معتبراً أن «هذه المدن تمثل في نفس الوقت أماكن

(٢٠) جوستاف جرونيباوم، حضارة الإسلام، ترجمة: عبدالعزيز جاويد، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ص ٢٢٣.

(٢١) جوستاف جرونيباوم، المصدر نفسه، ص ٢٢٣.

(٢٢) موريس لومبارد، الإسلام في فجر عظمته، ترجمة: حسين العودات، دمشق: الكنيسة اللاهوتية، ١٩٧٩م، ص ١٩.

للإنتاج والاستهلاك والتبادل، ودعائم للجمال والسياسة والفنون والآداب، وإن لم يكن الإسلام قد خلق إلا القاهرة وبغداد فإن هذين الاسمين يكفیان لتكوين مجده العظيم. وما الذي يمكن أن نقوله عن مدينة فاس والقيروان والبصرة التي ولدت في ظل الإسلام، مع العديد من المدن الأخرى، وما الذي يمكن أن نقوله عن كل تلك المدن التي تولّوها ليخلق منها العواصم مثل: قرطبة، وتونس، ودمشق، وبخارى، وسمرقند، ودلهي؟ وهكذا ترسم المعالم الأساسية لخريطة الإسلام، وتحمل الخريطة معالم العالمين، الحضرة والرحل، في شيء من التوازن وإن لم يكن شديد الثبات، فالمدينة كمركز للحضرة الثابت تناقض بكتلتها ومؤسساتها وثقافتها تحرك الصحراء»^(٢٣).

وفي كتابه الآخر الموسوم بعنوان: (الجغرافيا البشرية للعالم الإسلامي حتى منتصف القرن الحادي عشر) الصادر في ثلاثة أجزاء خلال الفترة ما بين ١٩٧٣ - ١٩٨٠م، رأى ميكيل «أن الجغرافيا العربية الإسلامية تبقى أساساً جغرافياً حضرية، ربما لأنها جغرافيا موظفين ومتأديبين وتجار، ولا اهتمام لها بالتالي بالبوادي ولا بالطبقات الاجتماعية الدنيا»^(٢٤).

في مقابل هذه الآراء الجازمة والمتواترة، هناك في الطرف الآخر بعض الآراء الناقضة والنافية لدور الإسلام في نهضة المدن وقيامها وتمدنها، وفي هذا النطاق تأتي آراء المستشرق الفرنسي كزافييه دي بلانهور (١٩٢٦ - ٢٠١٦م) صاحب كتاب: (الأسس الجغرافية لتاريخ الإسلام)، إذ يرى أن الإسلام لم يكن مشجعاً أو دافعاً إيجابياً لحركة التمدن، نافعاً أثر الإسلام في تكوين المدينة، بل على العكس في نظره فإنه بإحلاله بعض الطوبغرافيات يكون قد دمر شكلها القديم وهيئتها الموحدة فجاءت النتيجة عكسية من وجهة نظر التقدم، كما يعتقد أن الإسلام لم يفلح في أن يأتي بالبديل للمدن التي خضعت للفتح، وكانت قد ورثت تقدماً متماسكاً قديماً، بل إنه قد قلّد تلك المدن الموجودة»^(٢٥).

وتوافقاً مع هذا الرأي وتناغمًا معه، يرى الكاتب الأمريكي ميسون هاموند أن الحضارة الإسلامية كانت ضد حركة التمدن، وأن الإسلام قد اعتبر المدينة مجرد وجود ديني لا سياسي. ومن جهته حاول المستشرق الفرنسي الماركسي كلود كاهين (١٩٠٩ -

(٢٣) أندريه ميكيل، الإسلام وحضارته، ترجمة: زينب عبدالعزيز، صيدا - بيروت: منشورات المكتبة العصرية، بلا تاريخ، ص ٢٢.

(٢٤) سالم حميش، الاستشراق في أفق انسداد، الرباط: المجلس القومي للثقافة العربية، ط ١، ١٩٩١م، ص ٨٦. نقلاً عن: أندريه ميكيل، الجغرافيا البشرية للعالم الإسلامي حتى منتصف القرن الحادي عشر، باريس - لاهاي: موثون، ١٩٧٣م، ج ١، ص ٣٣٩.

(٢٥) عبد الوهاب المسيري وآخرون، إشكالية التحيز رؤية معرفية ودعوة للاجتهاد (محور الفن والعمارة)، هيرندن - فرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط ٢، ١٩٩٦م، ص ١٨٨.

١٩٩١م) صاحب كتاب: (مقدمة لتاريخ العالم الإسلامي في القرون الوسطى) أن يسلب سمات المدينة الإسلامية وهويتها، رابطاً سماتها بسمات المدينة الأوروبية تبعيةً وتقليدًا، وحسب قوله: إن الكثير من سمات ما يسمى بالمدينة الإسلامية هي صفات وسمات المدينة البيزنطية والوسيطة، وصفات المدينة الإيطالية في القرن الحادي عشر الميلادي^(٢٦).

هذه بعض الآراء المؤيدة لعلاقة الإسلام بالمدينة وجودًا وتكوينًا تمدنًا وعمرانًا، وبعض الآراء النافية لها والمعارضة، والأظهر أن موقف أصحاب الاتجاه الأول الداعمين لدور الإسلام في تكوين المدينة ونهضتها، هو الأكثر موضوعية ومصداقية ومطابقة للواقع التاريخي.

وعمران المدن الإسلامية وازدهارها على امتداد جغرافيا العالم الإسلامي يظل شاهدًا على ذلك، وداحضًا مواقف أولئك النافين أو المشككين الذين لا تخلو آراؤهم من تحيز وتعالٍ، ويصدق عليها ما يصدق على المعرفة الاستشراقية المحضنة من أحكام وموازين تجانب العدل والإنصاف.

وبات من الواضح عند العارفين للمعرفة الاستشراقية والناقدين، أن من أوضح سماتها الكاشفة عنها والدالة عليها والثابتة فيها هي إعطاؤها لنفسها صفة الأصل ومرجعية الأصل، وما سواها هي فروع وهوامش، ويتبين ذلك من خلال البحث والتفتيش والتنقيب عن جذور غربية للظواهر الأخرى المنسوبة للمجتمعات غير الأوروبية، كالذي حدث مع الظواهر الإسلامية وشملت ميادين الدين والفقه والفلسفة والفن والعمارة، وامتدت إلى المدينة وغيرها، كل ذلك من أجل طلب السيادة، وتعزيز التفاضل، وبسط الهيمنة.

- ٤ -

الفنون والجماليات والطبيعة المدنية

هذه الطبيعة المدنية الأصيلة في الإسلام والعميقة تركت تأثيرًا قويًا في انبثاق الفنون وازدهار الجماليات، فالإسلام نحو المدينة وتمدنها وعمرانها يستتبع معه عناية واهتمامًا بالفنون والجماليات على أنواعها وأشكالها، وليس هناك مدينة ممدنة بلا فنون ولا جماليات، وهذا الطابع الجمالي تتفارق المدينة الممدنة عن القرية والبادية، ففي المدينة تحضر الفنون والجماليات وتنشط وتردهر عادة، بينما تنكمش في القرية والبادية وتتقلص.

وفي الاجتماع الإسلامي ارتبطت المدينة ارتباطًا وثيقًا بالمسجد الذي مثل موقعًا

(٢٦) عبد الوهاب المسيري وآخرون، المصدر نفسه، ص ١٨٩، بتصرف.

مركزياً فيها، وعد من معالمها البارزة، والمميز لهويتها الثقافية والدينية.

وبرهان ذلك ما ذكره خبير العمارة الإسلامية الباحث المصري الدكتور يحيى وزيري بقوله: «كان المسجد المبنى الرئيسي في أي مدينة إسلامية منذ هجرة الرسول -عليه الصلاة والسلام- إلى المدينة المنورة، وإنشائه مسجد قباء ثم المسجد النبوي كأول مبنى إسلامي خالص في العمارة الإسلامية، ومن ثم فقد سار العرب الفاتحون على النهج نفسه، حيث كانت المساجد أول ما يبنى بعد الفتح أو عند إنشاء المدن الإسلامية الجديدة، ومن هنا اعتبر الدارسون والمؤرخون أن المسجد هو أحد أهم الأسس إن لم يكن أولها في تخطيط المدينة الإسلامية... ذكر الماوردي وابن ربيع في تصورهما عن المدينة الإسلامية وفق معطيات مأخوذة من الضوابط الشرعية، أن بناء مسجد جامع للصلاة في وسطها ليقرب على جميع أهلها، هو أحد ثمانية شروط لإنشاء مدينة إسلامية»^(٢٧).

وكما ارتبطت المدينة بالمسجد في الإسلام ارتبطت الفنون والجماليات بالمسجد، وتجلت فيه بأبها صورها، بما يوحي بعدم تعارض المكان الذي يفترض فيه تجرد الإنسان من كل شيء إلا من العبادة لله تقرباً وإخلاصاً، مع الفنون والجماليات التي تحيط بهذا المكان من كل جهاته خطأً وزخرفةً ونقوشاً وشكلاً.

ومع ظهور المسجد انبثق في عالم الإسلام فن معماري جاء بديعاً ومميزاً لم يكن معروفاً بهذا الشكل الهندسي من قبل في جميع المدنيات السابقة، وفي جميع الديانات الأخرى السماوية والوضعية، فهو يختلف من هذه الجهة وجهات أخرى عن الكنيسة عند المسيحيين، وعن الكنيس عند اليهود، وعن المعابد عند الديانات الأخرى.

فقد أضاف المسجد فناً معمارياً من طراز جديد بات يؤرخ له في تاريخ تطور الفن الإسلامي، ولا أدل على ذلك من الاهتمام بالمساجد في دراسة الفن الإسلامي والتعرف على جمالياته، ولا تكاد توجد دراسة عنت بدراسة الفن الإسلامي وأهملت الالتفات إلى المسجد بوصفه فناً أصيلاً، أو لم تقترب منه بصورة من الصور، وإذا حصل ذلك عدّ نقصاً في هذه الدراسات أو مثل ضعفاً أو فراغاً.

حصل هذا الانطباع لكون أن المسجد يمثل من جهة أميز ملامح الفن الإسلامي وأكثرها وضوحاً وأصالة، وكونه من جهة أخرى يجمع بين العديد من عناصر الفن الإسلامي ويمازج بينها كالرسم والخط والزخرفة والنقش والشكل وغيرها.

(٢٧) يحيى وزيري، العمارة الإسلامية والبيئة.. الروافد التي شكلت التعمير الإسلامي، الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ط ١، ٢٠٠٤م، سلسلة عالم المعرفة، كتاب رقم ٣٠٤، ص ١٣٥-١٤٩.

ومن أوضح المصاديق دلالة على هذا الكلام، ما ذهب إليه المفكر الفرنسي روجيه جارودي (١٩١٣ - ٢٠١٢م) الذي اتخذ من المسجد مدخلاً لدراسة الفن الإسلامي، مطلقاً مقولته المثيرة للدهشة حين اعتبر أن «في الإسلام كافة الفنون تقود إلى المسجد والمسجد إلى الصلاة»^(٢٨)، مقدماً على ضوء هذه المقولة تأملاته الفنية والجمالية للمسجد هيئة وبنية وزخرفة ووظيفة.

وقد تبين لجارودي من خلال المسجد ما يتسم به الفن الإسلامي من وحدة وصفها بالعميقة، شارحاً رأيه قائلاً: «إن نظرة ولو سطحية على الفن الإسلامي في العالم تبين وحدته العميقة، فحينما نمعن النظر في أي بناء نتطلع إليه فإننا نشعر بالتجربة الروحية نفسها تعيش فيه، من مسجد قرطبة الكبير إلى جوامع تلمسان الصغيرة، وإلى مسجد القرويين في فاس أو مسجد ابن طولون في القاهرة، ومن جوامع إسطنبول العملاقة إلى قباب مسجد أصفهان الفردوسية... فإنني كنت دائماً أشعر وبشكل حي، أن كل هذه المباني قد بناها شخص واحد، واستوحاها من الإيمان ذاته، وتلبية لدعوة إله واحد»^(٢٩).

وحيث توغل متأملاً في تفاصيل بنية المسجد وهيئته، رأى جارودي أن «المسجد بأحجاره المنقوشة والمزخرفة والتي تبدو وكأنها خاشعة لله تصلي له، هو مركز إشعاع كافة نشاطات الأمة الإسلامية، وهو نقطة الالتقاء التي تتجه إليها كافة الفنون»^(٣٠).

وفي نظر جارودي أن هناك توافقاً بين بنية المسجد ووظيفته، مفرقاً من هذه الجهة بين وبين الكنيسة والمعبود عند المسيحيين والإغريق، وحسب قوله: «هناك توافق بين بنية المسجد ووظيفته، فإنه لا يشبه الكنيسة المسيحية ولا المعبد الإغريقي، لأنه ليس إطاراً يحتفظ فيه برفات قديس، ولا مكاناً لاحتفالات طقسية، على عكس المعبد الإغريقي والهيكل المسيحي الممتدين بشكل طولاني، يمتد المسجد بشكل عرضاني يسمح لأكبر عدد ممكن من المؤمنين بالوقوف في مواجهة القبلة مباشرة»^(٣١).

ويدحض هذا الكلام ما ذهب إليه بعض المستشرقين الغربيين الذين حاولوا نزع فرادة المسجد وأصالته، بإرجاع أصله الهندسي والمعماري إلى أصول أخرى مكتسبة من خارجه «فمنهم من حاول رد تخطيطه إلى الكنائس المسيحية، ومن ادعى اشتقاق تخطيطه من

(٢٨) روجيه جارودي، الإسلام دين المستقبل، ترجمة: عبدالمجيد بارودي، بيروت: دار الإيمان، بلا تاريخ، ص ١٣٣.

(٢٩) روجيه جارودي، المصدر نفسه، ص ١٣٣.

(٣٠) روجيه جارودي، المصدر نفسه، ص ١٣٣.

(٣١) روجيه جارودي، المصدر نفسه، ص ١٣٤.

القصور الفارسية، ومنهم من اتجه نحو تأصيله إلى البازيليكات الرومانية، بل إن بعضهم رأى رد الأصل في تخطيط المساجد إلى الهياكل اليهودية»^(٣٢).

ولطالما أثار المسجد بفنه وجمالياته إعجاباً بالفن الإسلامي وجاذبية له، وهذا ما أفصح عنه بصورة مدهشة المستشرق الفرنسي أرنت رينان (١٨٢٣ - ١٨٩٢م) في محاضراته المعروفة والمثيرة للجدل حول الإسلام والعلم التي ألقاها في جامعة السوربون سنة ١٨٨٣م، معبراً فيها عن الجاذبية الجمالية للمساجد في الإسلام، وحسب قوله: «إن في دين الإسلام تعاليم ومبادئ عالية القيمة رفيعة المقام، وما دخلت في حياتي مسجداً من مساجد المسلمين إلا شعرت بجاذبية نحو الإسلام، بل تأسفت ألا أكون مسلماً»^(٣٣).

- ٥ -

الطبيعة الهمجية.. وتخريب الفنون

إن ما دعانا إلى لفت الانتباه للطبيعة المدنية في الإسلام وعلاقتها بتطور الفنون والجماليات، هي الكارثة الكبرى والمؤسفة التي حدثت خلال العقد الأول من القرن الحادي والعشرين في بعض البلدان العربية والإسلامية كالعراق وسوريا ومالي وأفغانستان وغيرها، وأدت إلى تعريض العديد من المتاحف والمكتبات والمخطوطات والآثار والمدن التاريخية إلى أكبر عملية نهب وعبث وتخريب وتدمير حصلت في تاريخ الشرق الحديث.

ما حدث في هذه البلاد وبخاصة في العراق وسوريا، مثل كارثة حضارية أصابت العالم بفرع لا يوصف، وكان لها وقع الصدمة الشديدة، حين تعرضت تلك الكنوز التاريخية والفنية الثمينة والنادرة، المتوارثة من حضارات الشرق القديم، إلى تخريب وتدمير لا يمكن وصفه إلا بالعمل البربري والمتوحش، فبعد مئات السنين من المحافظة على هذه الكنوز التي لا تقدر بثمن، إذا بها بين ليلة وضحاها تتحول إلى أحجار مكسرة، وأوراق محترقة، ومتاحف منهوبة، ومكتبات مبعثرة.

إلى جانب مدن أثرية تاريخية قديمة تعرّضت للتجريف، كما حصل لمدينة نمرود الآشورية الأثرية الواقعة جنوب شرق الموصل، التي يعود تاريخها للقرن الثالث عشر قبل الميلاد، الحدث الذي وصفته منظمة اليونسكو بجريمة حرب، وهكذا الحال حصل مع متحف الموصل التاريخي الذي حطمت كنوزه الأثرية، وتكرر الحال مع مكتبة الموصل

(٣٢) عبد الوهاب المسيري وآخرون، إشكالية التحيز رؤية معرفية ودعوة للاجتهد (محور الفن والعمارة)، ص ١٨٦.

(٣٣) سالم حميش، الاستشراق في أفق انسداد، مصدر سابق، ص ٤٣.

التاريخية التي أحرقت فيها آلاف من الكتب والمخطوطات النادرة.

الوضع الذي بات يصور وكأن الحضارة تدمر من جديد في بلاد الشرق، ولا يقارن بحال إلا بما حصل مع الاجتياح المغولي لبغداد في النصف الثاني من القرن السابع الهجري، الثالث عشر الميلادي، الذي وصف بالهمجية والبربرية والوحشية، طمست بسببه وتلاشت معالم الحضارة الإسلامية، وبحسب عبارة المؤرخ المصري أستاذ التاريخ الإسلامي الدكتور حسن إبراهيم حسن (١٨٩٢ - ١٩٦٨م) وهو يصور زوال الحضارة الإسلامية قائلاً: «لم يحدثنا التاريخ أن حضارة زاهرة كالحضارة الإسلامية في بغداد قد اختفت في مثل هذه السرعة، وأصبحت حاضرة العباسيين طعمة تلتهمها النيران المستعرة، وتغرقها الدماء المهركة»^(٣٤).

والغريب حقاً أن البربرية والهمجية التي ظهرت بالأمس من غير المسلمين وخربت ودمرت وعاثت في الأرض فساداً، ظهرت اليوم بصورة أخرى من جماعات تنسب نفسها إلى الإسلام، وما يثير الدهشة أن مثل هذه الهمجية كما تمثلت في داعش وأخواتها يمكن أن تظهر في ساحة المسلمين.

والغريب كذلك أن هذه الجماعات الهمجية، ظهرت في هذه الأزمنة الحديثة التي شهد فيها العالم تحقيق الإنجازات والنجاحات العظيمة والمدهشة في الميادين العلمية والتقنية والاتصالية والطبية وغيرها.

ومن الواضح أن هذا التخريب والتدمير الهمجي والبربري للفنون والجماليات حصل من جماعات لها طبيعة تعارض التمدن وتنافي الطبيعة المدنية للإسلام، ومثلت ارتداداً على هذه الطبيعة وانقلاباً عليها، وهي أقرب إلى الطبيعة البدوية وأهل البادية التي يغلب عليهم القسوة والجفاء، والميل إلى الغلظة والشدة، والتباهي بالقوة، وليس لها تعلق بالفنون ولا بالجماليات.

الأمر الذي يعني أن انبعاث هذه الطبيعة المضادة للطبيعة المدنية، شكّل تهديداً فعلياً وخطيراً لكل ما له علاقة بالفنون والجماليات في البلاد العربية والإسلامية، ووضعنا أمام ذهنية تصادم بشدة وتقاوم الفنون والجماليات ليس على مستوى الرأي والقول والكلام، وإنما بالتخريب والتدمير البربري والهمجي على طريقة ما حدث مع تماثيل بوذا التاريخية في أفغانستان، ومخطوطات مدينة تمبكتو شمال مالي، إلى جانب الكارثة الكبرى التي حدثت في

(٣٤) حسن إبراهيم حسن، تاريخ الإسلام السياسي والديني والثقافي والاجتماعي، بيروت: دار الجيل، القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، ط ١٤، ١٩٩٦م، ج ٤، ص ١٥٣.

العراق وسوريا.

هذه الذهنية المضادة للمدنية ارتدت بالعقل الإسلامي إلى الوراء، ونكصت به إلى الخلف، وكأن الإسلام لا يعرف المدنية، ولا يقدر الفنون، ولا مكان فيه للجماليات، وكان لهذه الذهنية دوي واسع، وترك تأثيراً متعظماً ومؤسفاً على شريحة كبيرة من جيل الشباب خصوصاً، امتدّ تقريباً إلى معظم البلدان العربية والإسلامية، ووصل إلى البيئات الإسلامية في البلدان الغربية في أوروبا وأمريكا وروسيا.

ما قصدته هو أننا أمام ظاهرة ليست عادية ولا سهلة بكل المقاييس، ولا يمكن الصمت عليها أو التساهل معها أو عدم الاكتراث بها، فهي أخطر ظاهرة ظهرت في ساحة المسلمين، ولا تقارن بأي ظاهرة أخرى عرفها المسلمون قديماً وحديثاً، فقد تحطت في بربريتها وهمجيتها ووحشيتها جميع الظواهر الأخرى التي يضرب بها المثل في عنفها ووحشيتها.

والعداء المهمجي الذي حصل من هذه الظاهرة للفنون والجماليات، لم يظهر من أي ظاهرة أخرى ظهرت في ساحة المسلمين لا في الأزمنة القديمة ولا في الأزمنة الحديثة، ما يستوجب عدم التغاضي عن هذه الظاهرة في كل حديث يتصل بالفنون والجماليات.

القضية اليوم لم تعد تتحدّد في تطوير المعرفة بالفنون والجماليات وتجديدها فكرياً وفقهياً فحسب، وإنما لا بد من مواجهة تلك الظاهرة المتوحشة التي أصبحت مصدر بلاء وابتلاء تحطى حدود البشر، وامتد إلى ميادين الفنون والجماليات، والعمل على تفكيك هذه الظاهرة وتقويضها بنية وأساساً.

من جانب آخر، إن تقريب هذه الظاهرة المهمجية إلى مجال الفنون والجماليات، يلفت الانتباه إلى ضرورة إعمال هذه الفنون والجماليات في مواجهة هذه الظاهرة وتثريتها بوصفها ظاهرة قبيحة تعادي الفنون وتخاصم الجمليات، كالصور والرسوم والآثار والمنحوتات والمقامات التاريخية المنسوبة إلى المدنيات والديانات والمذاهب الأخرى، وأصحابها هم أصحاب قلوب لا يفقهون بها، وأصحاب أعين لا يبصرون بها، وأصحاب آذان لا يسمعون بها، مصداقاً لقوله تعالى: ﴿هُمْ قُلُوبٌ لَا يَفْقَهُونَ بِهَا وَهُمْ أَعْيُنٌ لَا يُبْصِرُونَ بِهَا وَهُمْ آذَانٌ لَا يَسْمَعُونَ بِهَا أُولَئِكَ كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ أُولَئِكَ هُمُ الْغَافِلُونَ﴾^(٣٥).

وبخلاف هذا الموقف وعلى النقيض منه تماماً ما رآه الشيخ محمد عبده (١٢٦٦ - ١٣٢٣هـ / ١٨٤٩ - ١٩٠٥م) حين زار جزيرة صقلية الإيطالية سنة ١٩٠٣م، وتعرف هناك على متاحفها وآثارها كالصور والرسومات والتماثيل والنقوش التي استوقفت انتباهه

(٣٥) سورة الأعراف، الآية: ١٧٩.

فأخذ يحكي عن مشاهداته، وكيف أنها مثّلت له موضوعاً للحديث عن الفنون وما لها من منافع، شارحاً رأي الإسلام في الصور والتصوير والرسم وصناعة التماثيل، قائلاً عن الآثار التي رآها: إن «حفظها هو حفظ للعلم والحقيقة، وشكر لصاحب الصنعة على الإبداع فيها»^(٣٦).

الجدير بالذكر أيضاً، أن انبعاث هذه الظاهرة الموصوفة بالهمجية، يمثل أفضل فرصة لاستعادة الطبيعة المدنية، والعمل على تعزيز هذه الطبيعة المدنية وترسيخها رداً على تلك الظاهرة الهمجية وتقويضاً لها، وطمسها ومحوها، وإحلال الطبيعة المدنية مكانها، وهذه هي أفضل لحظاتها التاريخية.

(٣٦) محمد عمارة، معالم المنهج الإسلامي، هيرندن - فرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط٢، ١٩٩١م، ص ١٤٤.

الحب في التجربة الدينية..

الحب بين الذات والآخر

الدكتور شريف الدين بن دوبه*

□ مقدمة

تجليات الحديث لا تحصر في معطى محدّد، بل تتعيّن أنطولوجياً دوماً في مستويات: أولي، معطى تكون فيه الأحرف والوحدات الصوتية مظهرة للمعاني والمقاصد، والذي تحكمه أنظمة مادية فيزيائية وبيولوجية، تجعل المقصد الدلالي مقيّداً بها ومحكوماً بقوانينها، وعلى المستوى الذاتي يكون التفكير في المعاني، وانتقاء الحدود للترميز في قالب لغوي مطلباً متعسّراً، فهي بذاتيتها حدسية وجدانية، لا تخرج عن دائرة الكيان التي خلدت فيه، وفي الوقت نفسه تتطلّع الى تجاوزه، والتعالى عليه من خلال التأسيس لأفق معرفي، وتخوم نظرية تأمل في حيازة نصيب من الموضوعية.

سياق البحث الذي نتغيّاً التعاطي معه يترنّح بين حقول معرفية متعدّدة، يكون البديع والتصوير البلاغي فيها المنفذ الوحيد للتعبير عن الدلالات، حيث أصبح أنموذجاً للرمزية البشرية، وللتمويه والإخفاء؛ لأن التداخل بينه

* كلية العلوم الاجتماعية والإنسانية، جامعة مولاي الطاهر، سعيدة، الجزائر، البريد الإلكتروني: cherif.philos@gmail.com

وبين التابو والمحرم، والمقدّس، والمدنّس تاريخياً من الصعب تجاوزه، على قاعدة الارتباط بينه وبين الجسد في تقاطعات أهمها أنطولوجيا الذات المتعلّق بالمضاد، أو المماثل الذي هو وعاء الرغبة والمطلّية؛ لأن البدء أنطولوجيا كان مع الجسد، فهو مظهر أولي للوجود وتعبير عن الكلّية التي تنضوي تحتها جميع مقولات الكينونة، جوهرية كانت أو عرضية، والتصوير الأولي لأيّ موجود لا يتمّ إلاّ عبر المعاينة، فالموجود غير موجود دون الجسد، فالكائنات بجميع تجلياتها هي أجساد.

كما أن التباين الموجود داخل أنواع الجسد يطرح إشكالات فلسفية وأخلاقية على مستوى المسألة التي يطرح بها الموضوع، وقد تكون الحقيقة داخل هذه التعددية القائمة في موصلات الجسد المتنوع، الحقيقة التي نسعى إلى إمطة اللثام عن بعض أجزائها داخل هذه الإشكالية.

وإذا كان الاعتقاد السائد في الثقافات الدينية بأن الروح هو التجلّي المعنوي الأول لعالم الوجود، فإن الجسد هو التعيّن أو التشخّص الأول لهذا العالم، أو بتعبير آخر وجود الروح بالقوة، ووجود الجسد: وجود بالفعل.. ومخاض العلاقة بين المظهرين هي الحياة. وجميع مظاهر الحياة الفردية والثقافية التي عرفتها البشرية تجعل الجسد مبدأً أولياً، فهو أرضية الرغبات والميول والحاجات، وغاية السعادة فهو الآلة المُستقبلة والمنفّعة التي تميّز بين الإحساسات الملائمة للذة والإحساسات المنافية للألم.

ومضمون السعادة المطلوبة في الفلسفة الخلقية يتأسّس على هذين القطبين، كما كان الجسد ولا يزال آلة للنفس في سيرورتها الأنطولوجية، وصيرورتها الإنسانية، كما أنتجت هذه العلاقة مجموعة مفارقات داخل الأنظمة الثقافية والمعرفية المبدعة من قبل الإنسان، وقد اكتسبت تلك المعارف والأنظمة الفكرية سلطة عجز الإنسان نفسه بعد ذلك على تجاوزها، وإن كان هو مؤسسها والمناح لها الشرعية.

□ الحب والجسد

السياق المفاهيمي والمعرفي الذي ينضوي ضمنه الحب بالأصل هو الحياة النفسية التي تعكس السيرورة الإنسانية، والديمومة المستمرة، فالتغيّرات التي تحايث الكينونة زمانية تنتج حوادث يطلق عليها في الدراسات الحديثة الوقائع النفسية، أو الظواهر النفسية - إذا كانت موقع بحث واهتمام معرفي - تتجلى في ثلاث مستويات بالمنظور الطبيعي والعادي: الانفعالية، الفعّالة، العقلية، وهي الحقل المعرفي لعلم النفس العام.

ومجال بحثنا هو الحياة الانفعالية التي تنطلق من الحالات الأولية الأساسية وهي اللذة والألم، كحالات أولية بسيطة، والعواطف كوقائع مركبة، والأهواء كظواهر معقدة، والحب كحالة نفسية يمرُّ على هذا الخط العاطفي من السيط إلى المركب، فتعريفه يفلت من أدوات المنطقي، كانفلات الجزيئات المركبة للماء من الماء، وعليه نجد التعاريف متعددة ومتباينة حوله، فهو عند علماء النفس تركز وجداني حول موضوع معين مصحوب بفكرة ونشاط حركي مستمر.

وعند مقارنة المفهوم فلسفياً يصبح الإمساك بالدلالة شبه مستحيل، وحسب إيريك فروم يكون أيُّ مفهوم حول الحب قائماً على نظرية في الحب، فكل تصور يكون نسبياً، وعلى سبيل المثال طبيعة المرأة أو الرجل كموضوع للحب تختلف من عصر لآخر، فبعدها كانت المرأة المصونة والماكثة في البيت مطلباً للرجال في الأربعينات والخمسينات والستينات -الجزائر على سبيل التمثيل- أصبحت المرأة العاملة في السنوات الأخيرة هي المرأة الملائمة لتطورات العصر.

وحسب فروم أصبح الحب سلعة مجتمعية تفرضها قيم السوق، سوق الشخصية: «الشعور بالوقوع في الحب لا يتطور عادة إلا بالنسبة لمثل تلك السلع الإنسانية باعتبارها في مقدور إمكانيات الإنسان للمقايضة أنا ذاهب للمساومة، يجب أن يكون الموضوع مرغوباً فيه من وجهة نظر قيمته الاجتماعية... وهكذا يقع شخصان في الحب عندما يشعران أنها قد وجدا خير شيء متاح في السوق، مدخلين في الاعتبار محدوديات قيمها الخاصة بالمقايضة... وفي ثقافة يسودها اتجاه السوق، وبعد النجاح المادي فيها القيمة البارزة، فإنه لن يوجد ما يدعو إلى الدهشة عندما تهتدي علاقات الحب الإنسانية بأنموذج المقايضة نفسه الذي يحكم السلعة وسوق العمل»^(١).

بدأ التعامل مع الجسد كمفهوم مستقل وذو بعد أنطولوجي موازٍ للبعد الروحي في الأساطير التي قامت بوضع فوارق بين الجسد والجسم والبدن، فكثيرة هي الأنظمة الفكرية التي شطرت الإنسان إلى مكونين روح وجسد: الأطروحة الاثنينية أو الثنائية، وفحوى الطرح: الروح مألها الخلود والجسد الزوال، الذي أضعف من قيمة الحديث عن الجسد، وأدرج بالتالي الجسد ضمن حقول الهامش، وقد ساهمت الفلسفة في منح وإضفاء الصيغة الشرعية والمشروعة لكثير من الاعتبارات الاجتماعية، ووضع الجسد في المرتبة الأدنى ضمن تراتبية القيم الإنسانية.

(١) إيريك فروم، فن الحب، ترجمة: مجاهد عبد المنعم مجاهد، دار العودة، بيروت، ٢٠٠٠م، ص ١٣.

ومع ازدهار البحوث العلمية والتجريبية أخذ التعاطي مع الجسد منحى سريريًا حسياً وتجريبياً، جُرد فيه الجسد من المبادئ السيكلوجية والروحية التي لا يكون الكيان الإنساني إلا بها، حيث أصبحت الأفعال خاضعة لآلية منبه واستجابة، فالرغبة عندهم مجرد حركية، ونزوع جسدي نحو تحقيق المطالب، وقد سادت هذه النزعة الميكانيكية في النظرات العلمية بشكل قوي، ولا زالت آثارها لحد الآن.

وقد قام بعض المفكرين بمقاربات نقدية لهذه الرؤية الميكانيكية، ومنهم Antonio Damasio الذي: «يعترف بالدور الحاسم للمتخيل في ظهور الرغبة في موضوع ما، ويضيف إليه مفهوم التمثلات الكامنة من أجل ربط ما هو معرفي بما هو عاطفي انفعالي ضمن نظرية واحدة... الجسد هو الوسيط الذي يؤدي تضمين الانفعالات إلى تسهيل علاقته بالمحيط العاطفي...»^(٢).

الاقتران الواقع بين الحب والجسد ظاهر في كثير من الدراسات، وبالأخص البحوث العلمية التجريبية التي تجعل منه نزوع الجسد الى تحقيق رغباته، وميوله، فهو إن كان سامياً، ومجرداً، فذلك عند البعض مجرد إخفاء للرغبة الجسدية، وهذا ما نجده في الموروث الأدبي والفني، حيث كان الحب حكراً على الأدباء والفنانين، ومجال معرفي يبعد منه الفلاسفة ولوجاً إليه على قاعدة الموضع الفلسفي الذي يعتمدونه في تجريد العاطفة الجياشة، وصورتها في مفاهيم وحدود مجردة باردة، خالية من كل حرارة.

والنص التالي لأوستروفسكي يقارب الصورة بشكل شاعري، ويحافظ للفن على حيازته لمسألة الحب: «قالت قطعة الجليد - وقد مسّها أول شعاع من أشعة الشمس في مستهل الربيع: أنا أحب، وأنا أذوب، وليس في الإمكان أن أحب، وأوجد معاً: فإنه لا بد من الاختيار بين أمرين: وجود بدون حب، وهذا هو الشتاء القارس الفظيع، أو حب بدون وجود، وذلك هو الموت في مطلع الربيع!»^(٣).

والموروث الأدبي في الحب يقرّ بالبعد المادي الحسي له من خلال حسية الجسد، فالتعلق بالخلود عند بني البشر يدفع بنا الى البحث عن وسائل لتخليد الذات، واستنساخها من جديد في هذا الوجود، والسعي إلى إشباع رغبات الجسد من خلال اللذات، والنفور من الآلام دليل على ارتباط الحب بالبعد الجسدي، ومذاهب اللذة والمنفعة التي تؤرخ نظرياً وثقافياً للمسار الاجتماعي تكشف عن ذلك الارتباط القائم بين الحب بأشكاله المتعددة،

(٢) يوسف تيسس، تطور مفهوم الجسد من التأمل الفلسفي الى التصور العلمي، مجلة عالم الفكر، العدد ٤، المجلد ٣٧، أبريل - يونيو ٢٠٠٩، ص ٦٩.

(٣) زكريا إبراهيم، مشكلة الحب، مكتبة مصر، ص ١٧.

والجسد، يقول أونامونو: «الحب هو شيء جسدي في صميم الروح ذاتها... وآية ذلك أننا نستطيع عن طريق الحب أن نشعر بكل ما في الروح من عناصر جسدية. الأصل في كل حب إنها هو تلك التجربة الحسية التي نرى فيها سائر الموجودات الحية تنزع بكل قوة نحو الاستمرار في البقاء، والمحافظة على نوعها.. فالحب هو في آن واحد أخو المنية (الموت)، وابنها وأبوها، في حين أن المنية هي أخته، وأمه وابتتها»^(٤).

كما يلاحظ المنحى الجنسي على العلاقة بين الجنسين، خصوصاً في حالة التضاد: رجل وامرأة، حيث يكون ذلك الانجذاب المكوّن لعاطفة الحب حسي، وجسدي بالأصل، فالاختلاف مورفولوجيا بين جسد العنصرين يدفع إلى الاشتياق لامتلاك أو بلوغ الآخر، فالحب الجسدي يتضمن سرية، ورفض للشراكة، ولهذا تلف العلاقة الجسدية في الحب سرية، يقول يوسف تيبس: «الحب يمارس في السر لأنه سر. يكره العشاق الشرك والإشراك والشريك، إنه متعة يخاف أن يكتشفها غيره فينافسه فيها..»^(٥).

تلك السرية التي تحتفظ بأسرار الجسد، وبحميمية العلاقة التي تفقد رونقها وبهاءها بكشف سترها، وسرها، فالعلاقة «العشقية الجسدية والجنسية تأتي بالنسبة لهؤلاء الناس في المكان الأول، وهي تبدأ عادة بالإعجاب بالجسم. إن هذا كله يعني أن ذلك الرجل وتلك المرأة يحسّان الانفصال انفصلاً جسدياً مادياً بالدرجة الأولى، ولذلك يجيء الاتحاد الجسدي بموضوع الحب بالنسبة لهما على أنه دليل على تمكنهما من التغلب على العزلة والانفصال»^(٦).

تشير تجربة الانفصال كمعيش أزمة أنطولوجية بالنسبة للفرد على قاعدة الاحتياج إلى الآخر، فبطبيعته المدنية لا يمكنه العيش دون الآخر، وعلى الأخص الجنس المضاد، فطبيعته تقتضي البحث عن الآخر الذي يكون موضوعاً للاتحاد، أو ضرورة لكسر الخوف من الانفصال، فالاغتراب بجميع أشكاله هو اليقين بوحدة الأنا وغربته، ومكابدة الصعاب بمفرده، فأعمق حاجة عند الإنسان - كما يقول فروم - هي الحاجة الى قهر انفصاليته هي ترك سجن عزلته، والفشل المطلق في تحقيق هذا الهدف يعني الجنون؛ لأن كرب العزلة الكاملة لا يمكن قهره إلا بمثل هذا الانسحاب المتطرف من العالم الخارجي، حتى أن الشعور بالانفصال يختفي؛ لأن العالم الخارجي الذي ينفصل عنه الإنسان قد اختفى»^(٧).

(٤) المصدر نفسه، ص ٥٩.

(٥) ماريون، لوك، ظاهرة الحب، ترجمة: يوسف تيبس، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ط ١،

٢٠١٥م، ص ١١.

(٦) علي السيد سليمان، الحب بين الفلسفة والعلم، الرياض: مكتبة الصفحات الذهبية، ٢٠٠٠م، ص ٨٩.

(٧) إيريك فروم، فن الحب، مرجع سابق، ص ٢٠.

الرابطه بين المحبة والجسد، أو الجنس بشكل أدق تبقى حاضرة في جميع أشكال الحب لدرجة أن البعض يجد في الحب الإلهي بعضاً من هذه السخية، فالانجذاب نحو الآخر بحث عن الجسد، من خلال طلب اللذات، والسعادة، فاللحم كما يصطلح عليه جان لوك لوماريون المؤشر الرئيس على هذا النوع من الإدراك، والحاضر في علاقة المحبة: «وحده جسدي لأنه يعرض ذاته مادياً للأشياء فلا يبقى جامداً مثلها، لكنه يحس بها، يحس بها لأن هذا الجسد، وحده من بين الأجسام، له وضعية اللحم، باعتباره لحمًا يحس بها ليس هونًا، الذي يمكن لقوته واندفاعه، باختصار شديد حضوره، بهذا الشرط وحده أن يؤثر فيه.. يقدم لحمي الجسم المادي الوحيد الذي له ميزة الإحساس بشيء آخر الجسم غيره»^(٨).

□ الحب كمطلب روحي

الاكتمال مطلب موضوعي يسعى الفرد إلى بلوغه، فالتجربة الفردية ليست تراكمات وتكديس للخبرات، بل هي مقدمات أولية للارتقاء، وبلوغ المراتب العليا في مقام الإنسانية، فحيازة الهيبة العلمية لا يؤهل العالم للحصول على مقام الإنسانية بالضرورة، فمن السهل أن تكون أنت عالماً، وليس من السهل أن تصبح إنساناً، فالسير نحو الأفق الإنساني المفروض بلوغه يقتضي منا التقيّد بضوابط، ومداخل معرفية وسلوكية.

من المسلمات الرئيسة في الثقافة البشرية أن التربية بأسسها النظرية، وأدواتها الإجرائية هي السبيل الأنجع لبلوغ السعادة، ولكن بالنزول الى الواقع يكتشف الإنسان مفارقات، وحالات غريبة يستحيل إيجاد تفسير لها، فالتربية والتثقيف ليست إلا وسائل أبدعها الإنسان لتكوين أبنائه، وتنشئتهم على ثقافة الحب والرحمة والتسامح.

والغريب في الأمر أن البلدان التي نشأت فيها فلسفة التربية بالأصل هي دول تكرس ثقافة الاستعلاء، والاستكبار، وتأمل أن تجد الحب عند أبنائها في الكبر، غريب أمر هذا الإنسان، يعيش المفارقات، ويسعى للتنظير لها، يكرس أدبيات التفرقة بين مكوناته الاجتماعية، وطبيعته الذاتية من خلال تهميش العواطف السامية، والمتطلبات الروحية في مقابل الإرضاء للغرائز والنزوات الجسمانية، ويبحث عن السعادة المفقودة.

السعادة في الحب وبالحب، ومذاهب التنظير للسعادة مجرد حبر على ورق، ومرآة عاكسة لثقافات اجتماعية كانت عاجزة في الأصل عن تحقيق أدنى مراتب السعادة، فإرجاع السعادة لأصل واحد، في حد ذاته وقوع في شرك الفلسفة التي تطمع دومًا لإرجاع التعدد

(٨) ماريون، لوك، ظاهرة الحب، مرجع سابق، ص ٢١٥.

إلى واحد موحد، فالسعادة ليست في الغريزة أو في المنفعة، أو في العقل، أو في النص النقلى. السعادة لا تخرج عن إطار المحبة، فالحب كحالة نفسية، وتجربة وجدانية هي المطلب، والسييل لبلوغ المطلب، فاستشارة المرء لروحه، ولطبيعته الأصلية التي كانت قبل التثقيف تضعه في خط المحبة، ويبلغ بذلك السعادة والطمأنينة، ولكن التجليات الإنسانية للحب تفقده رونقه وبهاءه، خصوصاً إذا استقر في حالته الأولية التي هي حب الذات، وإن كانت بالأصل هي المحرك الأولي للإنسان، فحبه، وتعلقه بنفسه، على المستوى الطبيعي - وليس في المقابل المرضي - أساس كل حاجة وميل نحو السيرة، فنحن بطبيعتنا نميل إلى الاستقرار، وإلى بلوغ السعادة، والطمأنينة، فلولا العلاقة القائمة بيننا وبين ذاتنا لما توجهنا لطلب الكمال والاكتمال. فحب الذات ذو بعدين: طبيعي ومرضى، والخط الفاصل بينهما هو في نسبة ودرجة التعلق بين الذات وذاتها، الذي يجعل من الآخر مجرد هامش، أو أداة تكميلية لمطامع الذات الفردية.

□ من حب الذات إلى حب الله

يقول باراسيلوس: «من لا يعرف شيئاً لا يجب أحداً.. ومن لا يستطيع أن يفعل شيئاً لا يفهم أحداً، ومن لا يفهم شيئاً لا قيمة له. ولكن من يفهم فإنه -أيضاً- يجب ويلاحظ ويرى... وكلما ازدادت المعرفة بشيء، عظم الحب.. وإن أيّ إنسان يتصور أن جميع الشار تنضج في الوقت نفسه الخاص بنضج الفراولة لا يعرف شيئاً عن العنب»^(٩).

المعرفة كمبتدأ

لا يمكن بلوغ مقام المحبة دون معرفة، ولا كمال واکتمال دون ارتقاء، وسير نحو الآفاق، والمعرفة درجات متفاوتة، وليست موزّعة بشكل عادل بين بني البشر، وإن كان العقل كقابلية قاسم مشترك بينهم، فالناس كما جاء في نهج البلاغة: «عالم رباني، ومتعلم على سبيل نجا، وهمج رعاع، أتباع كل ناعق، يميلون مع كل ريح، لم يستضيئوا بنور العلم -فيهتدوا-، ولم يلجئوا إلى ركن وثيق -فينجو-»^(١٠).

وعليه يتفاوت الناس في معارفهم، فالسبل إلى الحقيقة كثيرة، ومتعددة.

«من عرف نفسه عرف ربه» من بين الحكم المأثورة في التراث الإسلامي التي تؤسس

(٩) إيريك فروم، فن الحب، مرجع سابق، ص ٨.

(١٠) الإمام علي بن أبي طالب، نهج البلاغة، شرح: الشيخ محمد عبده، لبنان: دار المعرفة للطباعة والنشر، ج ٤، ص ٣٥-٣٦.

لضرورة المعرفة، إذ إن معرفة النفس مدخل رئيس للقرب الإلهي، وهذا السلوك المعرفي يصطلح عليه فلاسفة الإسلام بالسير الأنفسي، في مقابل السير الآفاقي، أي السير في عالم النفس بحثًا، ودراسةً.

وحصول المعرفة يؤسّس بها لمعرفة الآخر، والسؤال الذي يتبادر إلى ذهن المتلقي: كيف يمكن أن تكون معرفة النفس التي تتسم بالخصوصية والذاتية، والشخصية، مدخلًا لمعرفة والتقرب من الواحد المتعالّي؟

التفكير البسيط في النفس يضعنا أمام مشترك بشري، وإن لم يكن حيويًا، أي مشتركًا بين الكائنات الحية ككل، والاشترار بين بني الإنسان في خاصية النفس، يمنح بُعدًا موضوعيًا متعالّيًا على الأفراد أنفسهم، فالخصوصيات التكوينية التي تتركب منها النفس تكون واحدة بحكم ارتباطها أو اشتراكها في قانون العلة، كما أن التدبر يوحى بأن عالم المادة «مسبوق الوجود بعالم آخر، غير متعلق بالمادة، فيه أحكام المادة، وهو علته، وبالعالم آخر مجرد عن المادة وأحكامها، هو علة علته، ويسميان بعالمي المثال والعقل، وعالمي البرزخ والروح... فالإنسان بجميع خصوصيات ذاته، وصفاته وأفعاله موجود في عالم المثال من غير تحقق أو صافه الرذيلة، وأفعاله السيئة، ولوازمه الناقصة، وجهاته العدمية..»^(١١).

وليست في نظرنا المعرفة المقصودة في بناء وتزكية النفس، معرفة موقوفة على معايير شخصية، ومتروقة للاجتهاد، بل تخضع لشروط، أهمها سلامة المعرفة بالنفس، كما ينبغي الإشارة إلى أن معرفة الناس تتقاطع مع معرفة الآخر، فالذات كوجود متميز لا تشعر بتميزها إلا من خلال الغير.

والمقصود بسلامة المعرفة، تميزها شروط المعرفة الصحيحة، ألا وهي الوضوح، أو كما يصطلح عليه الفيلسوف الفرنسي رينيه ديكارت^(١٢) بالبدهة. ومعنى الوضوح أن تكون مقبولة عند كل عقل، فالخاصية الأساس في العقل هي الكلية والشمولية، واعتماد العقل على مبادئ نسبية، تستمد مرجعيتها من الجماعة أو من التاريخ، يفقد العقل اصطلاحه الحقيقي، ويصبح فكرًا.

أما المزالق التي يقع فيها الفكر أو العقل فيكون الخطأ إمامها، وهو على نوعين من حيث العلية، فقد يكون سببًا نفسيًا: أي عائدًا لجملة من التصورات والتخيلات التي تكوّنت عبر التاريخ الشخصي للفرد، مؤلفة بذلك الشخصية القاعدية له، مثل توهم الصدق؛ إذ

(١١) محمد حسين الطباطبائي، كتاب الإنسان، بيروت: دار الأضواء، الطبعة الثانية، ١٩٩٢م، ص ١٠.

(١٢) رينيه ديكارت Descartes فيلسوف فرنسي [١٥٩٦ - ١٦٥٠].

نجد تمسك الكثير من الناس بمجموعة من الأفكار على أساس أنها حقائق، متناسين بذلك تاريخ الصدق الذي أسس لتلك الحقيقة، إذ قد تكون الصديقة متعلقة بتجربة انفعالية مثل الإعجاب بشخصية ما، والتأثير الذي يتركه المعلمين، والآباء في أبنائهم في مسألة الصدق عينة على ذلك.

وقد يكون الخطأ منطقيًا، أي عائدًا لخلل في الاستدلال، في بنيته الصورية، وهو ما يعرف عند المناطقة بالأغاليط، مثل أغلوطة تجاهل المطلوب، وأغلوطة الحد الرابع... والمعروف أن عموم الناس لا يستحسنون تعلّم المنطق لأسباب نفسية وثقافية، إخضاع المعتقد لمعايير منطقية تستشير المؤسسات المهيمنة على الفكر، والتي تترأسها المؤسسة الدينية، والتي تستخدم المؤسسة المعرفية كسلطة تنفيذية في إقرار أحكامها على المتمنطقين، ونكبة الفلاسفة كافية في البيان، فالمنطق كقواعد يفضي بالإنسان إلى اجتناب كل إمكانية في الانزلاق عن الحق، فهو علم قوانين الفكر.

أما الشرط الثاني لسلامة المعرفة، فيكمن في التحايط الموجود بين المعرفة والأخلاق، فالإنسان ليس كائنًا عاقلًا بالأصالة بل هو كائن أخلاقي، وتتبع تاريخ العقل في الدراسات الفلسفية يسافر بنا إلى كثير من الدلالات، فهو تلك الملكة، التي نميّز بها بين الصحيح والخطأ، وتلك القدرة التي تؤهّلنا لمعرفة الخير من الشر أيضًا، واعتبار العقل كقدرة وملكة سكونية طرحت عند المفكر المغربي طه عبدالرحمن كثيرًا من التساؤلات، منها الاختلاف الحاصل في أنماط المعرفة، وهو «على الحقيقة أي العقل عقول شتى، لا بالإضافة إلى الأفراد المختلفين أو الطوائف الكثيرة، وإنما بالإضافة إلى الفرد الواحد.. فالعقل يتكثّر من أجل جلب المنفعة لصاحبه، أما العقل الذي يجلب المضرة لصاحبه فهو عقل متقلّب، وليس أبدًا عقلًا متكثّرًا»^(١٣).

وإذا كان العقل متكثّرًا، أي إنه متغيّر تبعًا لنوع الموضوع، ولطبيعة الغاية، فإن أوجه العلم تكون -أيضًا- متكثّرة، فالعلم على نوعين: علم يطلب لذاته، وهو علم معرفة الله تعالى، وصفاته، كالكمال، والجمال والوحدانية، كما جاء في قوله تعالى: ﴿فَاعْلَمْ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ﴾^(١٤)، وعلم يطلب تعلمه من أجل العمل به، وهذا النوع يسمى العلم التطبيقي، وهو على نوعين: أولهما الأمور التي تؤدّي بواسطة الجوارح، والأعضاء كالصلاة والصوم والحج، ويدعى هذا العلم في علم الأخلاق بالفقه الأصغر، ثانيهما: علم الأعمال الروحية

(١٣) طه عبد الرحمن، اللسان والميزان، المركز الثقافي العربي، المغرب الطبعة الأولى، ١٩٩٨م، ص ٤٠٥.

(١٤) سورة محمد، الآية: ١٩.

والنفسية، كالأعمال التي تؤدَّى بواسطة القلب والجوانح، وهو ما يسمى بالفقه الأكبر^(١٥). فالأخلاقية كأصل مستلزمة من المسلمة الإسلامية التي تقرُّ بأنه لا إنسان بغير أخلاق، وتترتب على الإيمان بهذه القاعدة عند الدكتور طه عبد الرحمن حقائق ثلاث: «أن هوية الإنسان أساساً ذات طبيعة أخلاقية، والثانية: أن هوية الإنسان ليس رتبة واحدة، وإنما رتب متعددة، فقد يكون الواحد من الجماعة إنساناً أكثر أو أقل من غيره فيها، والثالثة: أن هوية الإنسان ليست ثابتة، وإنما متغيرة، فيجوز أن يكون الفرد الواحد في طور من أطوار حياته إنساناً أكثر أو أقل منه في طور سواه»^(١٦).

وما نوذ الإشارة إليه وجوب ارتباط المعرفة بالبعد الأخلاقي، لأن معرفة النفس إذا كانت محامية لمعرفة العلماء في نطاق التخصص، ومجانبة، وفاقدة لكل التزام أخلاقي، تكون بعيدة كل البعد عن القصد من العلم، فمن السهل أن تكون عالماً، ومن الصعب أن تكون إنساناً، لأن التحصيل المعرف، والترقية باكتساب الشهادات أمر يسير، والذي يتحقق من خلال معرفة شروط وآليات الترقية، أما اكتساب الإنسانية، فمسألة قد تستغرق كل الزمن المعيش في الحياة، وقد لا يكفي العمر لمعرفةٍ إلا ظاهراً من هذه الحياة، وقد نبهنا القرآن الكريم الى هذا الأمر في غير ما آية، ومنها: ﴿يَعْلَمُونَ ظَاهِرًا مِّنَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَهُمْ عَنِ الْآخِرَةِ هُمْ غَافِلُونَ﴾^(١٧).

العلم عندما يكون في أرضية غير صالحة، سوف ينبت نباتاً خبيثاً ويصبح شجرة خبيثة، وكلما تكدّست هذه المفاهيم في القلب المظلم غير المهذب، ازدادت الحجب أكثر فأكثر، ذلك أن العلم الذي في النفس التي لم تتهذب يكون حجاً مظلماً: «العلم هو الحجاب الأكبر» ومن هنا كان شر العالم الفاسد بالنسبة للإسلام أخطر وأعظم من كل الشرور.

فالعالم أخطر على الناس من الجاهل؛ لأن الناس بطبيعتهم ميالين إلى قبول أحكام ومواقف العلماء، فالتراتبية بين البشر حقيقة وأمر واقع، وعليه تفترض انقياد البعض للبعض الآخر تبعاً لأسس طبيعية وعلمية وثقافية، فغالبية الذين تظاهروا بالتدين وتسببوا في انحراف كثيرين وإضلالهم، كانوا من أهل العلم.

وفذلكة القول في بيان الأساس المعرفي لتزكية النفس، نظرهما مع شاعر الصوفية الأكبر جلال الدين الرومي في قوله: «كانت ذبابة على عود قش فوق بول حمار، وقد رفعت

(١٥) جوادي آملي، الحياة الخالدة في علم الأخلاق، بيروت: دار الهادي، الطبعة الأولى، ١٩٩٦م، ص ٩-١٠.

(١٦) طه عبد الرحمن، سؤال الأخلاق، المغرب: المركز الثقافي العربي، الطبعة الرابعة، ٢٠٠٩م، ص ١٤٧.

(١٧) سورة الروم، الآية: ٧.

رأسها كُرْبَان السفينة.. وقالت: إني أسميها بحرًا وسفينة، وهذا ما استغرق فكري مدة من الزمان... لقد كان هذا البول يبدو بلا حدود بالنسبة لها، ومن أين لها ذلك النظر الذي يراه على حقيقته؟ فصاحب التأويل الباطل مثل الذبابة وهمه بول حمار، وتصوره قشة.. فمن يدرك هذه العبرة لا يكون ذبابة، كما أن هذه الصورة لا تليق بروحه»^(١٨).

الفعل كمطلب

إذا أراد السالك بلوغ المعرفة والحكمة، وتجاوز هذه المفارقات، فعليه مقاومة الحب أو رابطة التعلق بالحياة الدنيا، والذي يربطه بعالم المادة، عالم المتغيرات، فمن أراد سلوك طريقا الحق فليهدب نفسه قبل سلوكه، يداوم المجاهدات تفتح عينها وينطبق لسانها^(١٩).

النظرة الى العالم وإلى الآخر محكومة، ومقيدة بالنفس، أي بما تمليه على الوعي من ميول ورغبات، فالإدراك البشري بطبيعته محكومة بالتصورات السابقة، فهو إحساس مترجم بصور ذهنية سابقة، فالصور الذهنية كمنتوج ذاتي وثقافي تحكم النظرة إلى الأشياء، يقول جلال الدين الرومي: «إن المحبة تجعل المر حلو المذاق، وبالمحبة يغدو النحاس ذهبي الصفات، وبالمحبة تكون الأوجاع هي الشفاء، وبالمحبة يبعث الميت حيًا، والمحبة هي التي تجعل من الملك عبداً»^(٢٠).

تلك هي بعض السبل التي تمكّن المرید من بلوغ الارتقاء والاكتمال النفسي، في التربية الأخلاقية، وتهذيب النفس؛ لأنّ التعالي على عالم الحس أو الدنيا يقوم على مرجعية فكرية، وهي مبدأ جوهرية الروح، وهي المجال الرئيس الذي تستقطبه التربية الأخلاقية؛ لأنها قوام الشخصية الإنسانية، والمبدأ السببي لجميع أشكال السلوك. فتربية الملكات الفطرية في الإنسان كفرد هي الفعل الذي يهدف المعلم من ورائه إلى تأهيل المرید للحياة الاجتماعية، والارتقاء به من مستوى السوائيم إلى مرتبة الإنسان؛ لأنّ ازدواجية الطبيعة البشرية تشدّ الإنسان من خلال بنيته المادية نحو عالم المادة، وتعلق روحه مع عالم الملكوت، فهو الوحيد الذي يستطيع بروحه وعقله التسامي والتعالي على الملائكة، أما التقوقع داخل الذات أو الأنا فهو ارتباط بالطبيعة المادية في الحياة.

والطريق إلى الارتقاء، والحصول على مرتبة القرب من الله، يتم من خلال مراحل

(١٨) جلال الدين الرومي، مشنوي، بيروت: المكتبة العصرية، الطبعة الأولى، ١٩٦٦م، ص ١٧٦.
(١٩) عبد القادر الجيلاني، الفتوح الرباني، تحقيق: أس مهرة، بيروت: دار الكتب العلمية، ط ٣، ٢٠٠٦م، ص ١٦٦.

(٢٠) انظر: جلال الدين الرومي، مشنوي.

يلخصها رواد التربية الأخلاقية في: «التخلية قبل التحلية»، ويعنون بذلك تخلية الذات من الرذائل، وتحليتها بالفضائل، فالعمل على تزكية الأنفس، وتطهير القلب إصلاحه مما قد يصيبه من الأمراض والعلل والأدواء..^(٢١).

وإذا كان الدافع في النظريات الغريبة يتأسس على الرغبة في الامتلاك أو الحيازة، فإن الدافع في الرؤية الأخلاقية يكون بالتنازل عن الرغبة في الامتلاك، أي الزهد، الذي هو عزوف النفس عن الدنيا وانزوائها عنها طوعاً مع القدرة عليها، وأصله العلم والنور الذي يشرق في القلب حتى ينشرح ويتضح به أن الآخرة خير وأبقى، وثمرته فهي القناعة من الدنيا بقدر الضرورة إلا بقدر زاد الراكب.

وموقع التقشف والزهد في الأساليب التربوية عند مشايخ الصوفية مهم في تهيئة المريدين لبلوغ المقامات الربانية، فهو مدخل ضروري للارتقاء بالذات إلى مستوى البشرية بالفعل، فالقدرة على التحكم في النفس يمنح الأهلية للمرء في بلوغ مرتبة العبودية الحقة، وهي الغاية التي أعلنها الشرع للخلق ألا وهي العبادة: ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾^(٢٢).

ومن الحكم الماثورة والتي تتكرر في كثير من التجارب التربوية التأكيد على قول النبي الأكرم: «حب الدنيا رأس كل خطيئة»، فالنظر إلى الدنيا بعين الرغبة بداية الانحراف الفكري والسلوكي، فالحب أو التعلق بالوجود الطبيعي يمثل مدخلاً للرذائل، فأهل التصوف هم -على حد تعبير النهائي- أهل مكارم الأخلاق، وهم من أسقطوا الباءات الثلاث، فلا يقولون: لي، ولا عندي، ولا متاعي، أي لا يضيفون إلى أنفسهم شيئاً، أي لا ملك لهم دون خلق الله فهم فيما بين أيديهم على السواء مع جميع ما سوى الله^(٢٣).

وقد ورد -أيضاً- عن أمير المؤمنين الإمام علي -كرم الله وجهه- أنه قال: «الدنيا إذا أبصرت إليها أعمتك، وإذا أبصرت بها بصرتك»، فحقيقة الدنيا عند أمير المؤمنين تكون كسفينة السفر، وليست منزلاً للاستقرار، فالحياة الدنيا تحمل وجهين، الوجه الأول إغرائي يتمثل في إيقاع الفرد في موقع المحك أمام قوة الشهوة التي تمثل جزءاً من الطبيعة البشرية، والوجه الثاني تكون فيه وسيلة للتقرب إلى الله من خلال العمل الصالح.

(٢١) صلاح العقبي، الطرق الصوفية والزوايا في الجزائر، بيروت: دار البراق، ٢٠٠٢م، ص ٦٣.

(٢٢) سورة الذاريات، الآية: ٥٦.

(٢٣) يوسف النهائي، جامع كرامات الأولياء، بيروت: دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، ج ١، ١٩٩٦م،

ويمثل الشيخ محي الدين بن عربي علاقة العالم بالدنيا بالتمثيل التالي: «رجل صرف وجهه للشمس فرجع ظله خلفه، فقصد الشمس، فاتبعه ظله ولم يلحقه ولا نال منه إلا ما حصل تحت قدميه.. ثم هذا الرجل إن أقبل بوجهه على ظله واستدبر الشمس وجرى ليلحق ظله فلا هو لحق الظل وقد فاتته حظه من الشمس.. وما لحق من الظل إلا ما تحت قدميه، وهو الحاصل له في استدباره الظل.. فأنت ذلك الرجل والشمس وجود الحق والظل الدنيا، وما حصل تحت قدميك القوت الذي لا بد منه»^(٢٤).

الملاحظ إذن أن الطبيعة البشرية مجبولة ومفطورة على قابليات وإمكانات تؤهلها لإتيان الأفعال، والتي تكون في مرحلة ما بعد القيام بالفعل قابلة للتقييم بالخيرية أو بالشرية، ويكون هناك مجال الاختيار مفتوحاً على قاعدة انفتاح القابلية على إتيان الفعل، وعلى نسبة الوعي العقلاني الذي تحدّد به مسؤولية الفاعل على أفعاله.

ويحضر الحب بمضمونه، وبنوعية وطبيعة النزوع الكامن فيه في توجيه الفعل، وقيميته بعد إيجابي يتمثل في توفير الأسباب الضرورية لفعل التكامل ونمو المخلوق الذي يتوفر على هذه القابلية، أما البعد السلبي ويتمثل في ضرورة إزالة أو ما يعرف بالتخلية، أي تنقية النفس من الشوائب التي علقّت بها.

□ من حب الله إلى حب الآخر

﴿وَالَّذِينَ آمَنُوا أَشَدُّ حُبًّا لِلَّهِ﴾^(٢٥). ﴿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﴾^(٢٦).

روي عن رسول الله ﷺ أنه قال: «أحبوا ما أحب الله، أحبوا الله من كل قلوبكم، ولا تملوا كلام الله وذكره، ولا تقسّ عنه قلوبكم، فإنه من كل ما يخلق الله يختار ويصطفى، قد سمّاه الله خيرته من الأعمال، ومصطفاه من العباد، والصالح من الحديث؛ ومن كل ما أوتي الناس الحلال والحرام فاعبدوا الله ولا تشركوا به شيئاً، واتقوه حق تقاته، وصدقوا الله صالح ما تقولون بأفواهكم، وتحابّوا بروح الله بينكم، إن الله يغضب أن ينكث عهده،

(٢٤) ابن عربي، التدبيرات الإلهية، بيروت: دار الكتب العلمية، الطبعة الثانية، ٢٠٠٣م، ص ٤٦.

(٢٥) سورة البقرة، الآية: ١٦٥.

(٢٦) سورة التوبة، الآية: ٢٤.

والسلام عليكم»^(٢٧).

من خلال هذه النصوص الثقيلة يتبين أن حب الله أسس العلاقات والروابط بين الكائنات، فلا مشروعية لمحبة إن لم تكن لازمة عن حب الله، والسر في المسألة حسب اعتقادنا هو أن ترتيب العواطف والميول حسب إملاءات المحبوب الأول -الله سبحانه وتعالى- يستلزم بالضرورة توافق العواطف اللاحقة مع الطبيعة والفطرة الإنسانية، فمن عظم الخالق في قلبه صغر المخلوق في عينه، كما أن حب الله قائم على نوع المعرفة المتعلقة به، فلو كانت المعرفة به حقيقية كان الحب ربّانياً.

اعتمادنا على المعرفة كقاعدة في تأسيس المحبة أو الرباط مع الله راجع لتباين التجارب الدينية في التعاطي مع المحبة، على مستوى الديانة الواحدة، وداخل العقيدة الواحدة، فالفرق بين العقيدة والاعتقاد يعادل التقابل بين مقام السماء، ومقام الأرض، والتفاوت في تجربة الاعتقاد -أيضاً- حقيقة لا تقبل النقاش، فهي خاضعة لجملة متغيرات نفسية، وثقافية، وعليه يصعب الاستقرار على أنموذج واحد قابل للتعميم على الجميع، وعليه تكون المحبة هي العنوان العام الذي تندرج فيه المطالب البشرية رغم التباين الموجود داخل العقائد.

ومن العبر الرائعة التي تصور الحب المطلوب، قصة الشاب الذي حاوره النبي الأكرم من أجل بيان أنموذج الحب، حيث «روي أنه ﷺ سلم عليه غلام دون البلوغ وبش له وتبسم فرحاً بالنبي ﷺ فقال له: أتجني يا فتى؟ فقال: أي والله يا رسول الله، فقال له: مثل عينيك؟ فقال: أكثر، فقال: مثل أبيك؟ فقال: أكثر، فقال: مثل أمك؟ فقال: أكثر، فقال: مثل نفسك، فقال: أكثر والله يا رسول الله، فقال: أمثل ربك، فقال: الله الله الله يا رسول الله، ليس هذا لك ولا لأحد، إنما أحببتك حب الله، فالتفت النبي ﷺ إلى من كان معه وقال: هكذا كونوا، أحبوا الله لإحسانه إليكم وإنعامه عليكم، وأحبوني لحب الله»^(٢٨).

النص يوضح، ويحدد نماذج المحبة، وأولوياتها، فالأصل في المحبة أن يكون موضوع البحث هو الله، فالتعالى الذي يعبر عن القدسية الإلهية يجعل من كل من دون الله سبحانه وتعالى أحقّ بالحب والاحترام، فالملاحظ أن النبي الأكرم بدأ بمقاربة الحب بالعينين، على قاعدة أهميتهما، وشدة تعلق الإنسان بها، فالعين نافذة البصر البشري على العالم الخارجي، ويليهما في المكان والأهمية مقام الوالدين، إلى أن يصل للنفس التي هي أقرب موضوع عاطفي للإنسان. ويتبين أن الأصل في المحبة وإكسيورها هو حب الله الذي تليه كل أشكال

(٢٧) علاء الدين الهندي، كنز العمال، الأردن: بيت الأفكار الدولية، الطبعة الثانية، ٢٠٠٥م، ص ٢١٣٥.

(٢٨) الديلمي، إرشاد القلوب، قم - إيران: منشورات الرضا، ص ١٦١.

المحبة التي يعرفها الإنسان، فحب النفس والذات ينبغي أن يكون مقيداً بالضوابط الإلهية؛ لأن الولوج الى عالم الحب الإلهي يهذب النفس ويرقيها، ويزكيها.

□ المسيحية والحب

من الحقائق المرسلّة التي يتفق عليها عموم البشر الآن اعتبار السيد المسيح ﷺ رسول المحبة، الله محبة.. «أيها الأحباء، لِنُحِبَّ بعضنا بعضاً؛ لأن المحبة هي من الله، وكل من يحب فقد ولد من الله ويعرف الله، ومن لا يحب لا يعرف الله؛ لأن الله محبة..»^(٢٩). ونجد أن تعددية الحب في المسيحية أمر مستهجن، فالتفرقة بين: ErosPhileaAgape في الثقافة المسيحية تشير إلى الابتعاد عن الفهم الحقيقي للمحبة.

وهذا ما أكدّه رجال المسيحية، ومن بينهم البابا بندكتوس في رسالته عن المحبة في سنة ٢٠٠٦م، تلك التفرقة التي تجعل من الحب الأيروسي نزوعاً حسيّاً وجسديّاً للآخر، وهذا يجعل من الاندفاع نحو الشهوة بشكل جبري يفقده إرادة الفعل الأخلاقي، أما الأجابيه (Agape) فهو شكل من أشكال الشراكة في الحب مع الآخرين، و«إذا كان ما يميز الأيروس هو التمرکز حول الذات égocentrisme فإن ما يميز الأجابيه هو التمرکز حول الله théocentrisme».

وعلى حين أن الأيروس رغبة، وشوق، واشتهاء نجد أن الأجابيه بذل، وعطاء، وتضحية بالذات، فالأول منهما يعبر عن الرغبة في التسامي أو التصاعد نحو ما هو جليل، بينما يعبر الثاني عن حركة هابطة يراد بها إنقاذ ما هو وضيع، ومعنى هذا أن الأيروس ينشد خير الذات، في حين أن الأجابيه تهب نفسها للآخرين..»^(٣٠).

وعند القديس أوغسطين يأخذ الحب دلالات مدنية وسياسية، حيث يصبح ولاء المواطن للسلطة سواء كانت سلطة الله مدينة الله، أو الولاء لسلطة المدينة الأرضية ينطلق من الحب، فالارتباط العاطفي بين المواطن والحاكم يمنح الشرعية والمشروعية للسلطة، ويحفز المواطن على الفناء في المحبوب مهما كان موضوع الحب، فالحب مبدأً تبنى عليه السلطة وليس فقط رابطة بين المواطن والسلطة.

ونستشف هذا التصور فيما يقوله القديس أوغسطين: «حبان صنعا مدينتين، حب

(٢٩) رسالة يوحنا الأولى، الإصحاح الرابع، ٨ - ٩ العهد الجديد، بيروت: جمعية الكتاب المقدس، ١٩٦٤م، ص ٣٨٩.

(٣٠) زكريا إبراهيم، مشكلة الحب، مرجع سابق، ص ١٥٤.

الذات حتى احتقار الله صنع المدينة الأرضية، وحب الله حتى احتقار الذات صنعا المدينة الإلهية.. فالأولى تبحث عن المجد لدى الناس، في حين أنه بالنسبة للثانية فإن الله هو شاهد على ضميرها، وهو مبدأ فخرها»⁽³¹⁾.

فالحب ليس نجسًا في طبيعته بل بالعرض، إذ يصبح أخلاقياً وضرورياً إذا كان متعلق الحب موضوعياً وأخلاقياً؛ فتقديم الغير على الذات هو حب للإنسان وليس نكراناً للذات؛ يقول القديس أوغسطين: «نرى زعماءها - زعماء مدينة الله - الموجهين يندرون أنفسهم للمحبة..». فالمواطن المسيحي إذن يؤمن في داخله أنه مدعو لأن يكون فرداً أو عنصراً في مجتمع أكثر اتساعاً من المجتمع البشري الذي ينتمي إليه بالفعل، وهذا المجتمع هو مجتمع العدول أو الأشخاص العادلين الذين يتمتعون بسعادة أبدية، والذين يتألف منهم ملكوت السموات أو مدينة الله.

كما يمكننا الاستئناس بأطروحة الأب جورج قنوتي في الاعتقاد بضرورة الحب في تأسيس العلاقات البشرية. واللطيف في الموقف أن الأب قنوتي يدعو إلى نبذ الخلافات، والفرقة بين أبناء الديانات السماوية، فالعقيدة عنده قائمة على مبدأ التحاب الذي يشكّل القناة والمعبر الرئيس للتواصل والاتصال، فالقاسم المشترك بين بني البشر عنده يقوم على مسلّمة عقديّة هي: الله يحب البشر، يقول: يؤكّد الكتاب المقدّس والقرآن أن الله هو العليم الحكيم الذي يعرف خليفته حق العلم، يا رب قد فحصنتني فعلمتني، علمت جلوسني وقيامي، فطنت لأفكاري من بعيد.. إنه الذي يرى جميع بني البشر، من مقر جلوسه، يراقب سكان الأرض أجمعين، جابل قلوبهم جميعاً وعالم بأعمالهم كلها. ويتفق المسلمون والمسيحيون على أن يسمّوه البصير السميع الرقيب العليم، وآته أحصى كل شيء عدداً، ولا ينبغي للمؤمن أن يخاف من قبل خالقه شيئاً؛ لأننا - حسب قول القديس بولس - نعلم أن الذين يحبون الله يعاونهم للخير فإذا كان الله معنا فمن علينا؟

□ التصوف والحب

وما هي إلا جيفةٌ مستحيلةٌ عليها كلاب همهنّ اجتذبتها
فإن تجتبتها عشت سلماً لأهلها وإن تجتذبها ناهشتك كلابها

يعتقد الصوفية أن التعدّد الذي يطبع الذات في شتى صورها: أنا أو أنت، هو.. هي.. ليس إلّا مظهرًا من مظاهر التوحيد، فهي آية من آيات الله، فالكل يستبطن الروح الإلهي، وعليه فالروية الواجبة الحصول في عرف الصوفي هي اعتبار الغير تجلياً وآية من

(31) Saint agustin; la cite de dieu. Édition du seuil. Paris. 1994.p191.

آيات المحبوب، فكل ما يكون أمام الإنسان كما يرى إيكارت متكثراً من الناحية الخارجية فهو في الحقيقة واحد، وجميع الأوراق الحشائش، والأشجار، وجميع الأشياء واحدة، تلك هي الأعماق البعيدة^(٣٢).

فالذات الموضوعي والمستقل عن الذات الفردي ليس مطية لبلوغ المآرب الذاتية، بل هو جزء أو بنية في وحدة كونية متكاملة تعكس عظمة الحنان المنان، والتباين القائم في النظرات راجع إلى الارتباط الموجود بين عالم الأرض، والابتعاد عن سنن السماء، فسلطة الذات توجب عالماً سهاوياً وملكوياً حاول الحلاج تهيئة أرضيته مصطلحاً عليه بـ«دولة الروح».

وإذا كانت الذوات عند المتصوفة مجرد تعبيرات متعددة لذات الواحد، يكون من اللازم على المريد أو المتعلم داخل هذه المدرسة معايشة أشكال الارتباط والاتصال، والمدخل الأولي هو الحب، أي النظر إلى الآخرين بعين الحب، وليس بعين الحقد، والمريد إذا لم ينظف قلبه من هذه الأدران فلا موقع له في المدرسة، والفهم الأولي لمسألة الارتباط عند المتصوفة يذهب بالفكر السطحي إلى اعتبار الارتباط ذا طبيعة مادية وعضوية، ولكن يكون بعد الارتباط في عرف المدرسة هو الأخلاق فقط، ففلسفة الانفصال الذي تعايشه الذوات الإنسانية لا تقدم إلا العداوة، العداوة التي تؤدي -على حد تعبير ولتر ستيس- إلى حرب الكل ضد الكل.. فالمقابل الانفعالي في وعي الصوفي هو الحب والحب بناء على هذه النظرية الأساس الوحيد والوصية الوحيدة للأخلاق^(٣٣).

الحب في التجربة الدينية الصوفية تعلق، وتوجه نحو عالم المحبوب الذي هو الله، فالقلب عند المتصوفين، والسالكين في مدارج الكمال هو المدخل للقرب من الله، والتعرف عليه، فهو حرم الله كما جاء في الأثر النبوي، ويأبى الله أن يشارك في حرمه، فصفاء القلب من كل ران، يجعله قابلاً لاستقبال المعاني الربانية، والمداخل الضرورية لحب الناس، وحب الآخر ككل بجميع صورته، والأبيات التالية لمحي الدين بن عربي تصور قابليات التمثل عند القلب في حالة ادراك الصفاء:

قد صار قلبي قابلاً كل صورة فمرعى لغزلان ودير رهبان

(٣٢) ولتر ستيس، التصوف والفلسفة، ترجمة: إمام عبد الفتاح إمام، القاهرة: مكتبة مدبولي، ١٩٩٩م، ص ٨٧.

(٣٣) المصدر نفسه، ص ٣٩١.

أدين بدين الحب أنني توجَّهت ركائبه فالحب ديني وإيماني
ويتبين من خلال الأبيات أن الحب هو الدين أو التقليد الذي ينبغي أن يكون ديدناً
للسالك نحو القرب، فبالحب الخالص لوجه الله، تصبح جميع المتضادات، والمتناقضات في
هذا العالم موضوعاً للحب، والألفة، والأنس، فالتنوع لا يكون إلا تجلياً لله الواحد الأحد،
من خلال الآيات التي لا نعرفه إلا بها.

والمشكل الفلسفي الذي يطرح نفسه عند السالكين درب التصوف مسألة الجبرية في
الحب والتعلق الإلهي، فهل هي متعارضة مع الإرادة الإنسانية، أم تكملة وتتمة للإرادة عند
الإنسان، يقول مولانا جلال الدين الرومي: من أجل الحب كرهت كلمة الجبر فإن المجبور
لا حب له، والحب الذي هو غاية القرب من الحق لا جبر فيه وهو ضوء شمس ساطع لا
ظل سحابة قاتم^(٣٤).

الحب تعلق تلقائي من قبل المرید نحو خالقه، وليس من الحكمة في شيء أن يكون
الحب وضعية جبرية؛ لأن موضوع التعلق يتعالى، ويأبى أن يكون التعلق خارج إرادة
المتعلق، يقول: بمقدار حب المرء لربه يكون علمه بأسرار القدر؛ «لأن الحب إسطرلاب
أسرار السماء وهو الكحل الذي تكتحل به عين القلب فينجلي بصرها...»^(٣٥).

يتبين مما سبق أن المحبة عند أهل الحب مدخل، وغاية في الوقت ذاته؛ إذ لا يمكن
الوصول إلى المحبوب إلا من خلال محبة الآخرين، فالطريق إلى الله يكون من خلال آياته،
والتدرج في معرفة الحكم والقيم المتضمنة داخل كل آية، ومطلبية المحبة ووجوبها لا تستلزم
التحرر من القيم، والضوابط بل تكون مرتبطة بالمطالب الشرعية، وتحديد الأولويات،
والمقامات، فالدين جاء من أجل تكريس ثقافة المحبة، ونبذ الفرقة والكرهية، وعندما سئل
النبي الأكرم عن الحب، أجاب: وهل الدين إلا الحب؟

العبرة بسيطة في المبنى، ومركبة، ومفتوحة المعنى، إذ إن المطابقة بين الدين والحب
في الإيجاء الأول تصطدم بعوائق إبستمولوجية عدة، أولها الحس المشترك، وثانيها المعارف
السائدة عند العموم، فما ينطبق عليه مفهوم الحب من عينات، وتجليات يجعل بين المطابقة
الدلالية بين الدين والحب مسألة مستحيلة، والدين الإسلامي على قاعدة الخاتمية يتضمن
كل الأبجديات اللازمة لتكريس هذه الثقافة، بدءاً من الكتاب، مروراً بالسنة النبوية

(٣٤) انظر: توفيق بن عامر، التجربة الدينية بين الوحدة والتنوع، المغرب: المركز الثقافي العربي، ط ١، ٢٠١٣م،
ص ١٩٠.

(٣٥) المصدر نفسه، ص ١٩١.

الشريفة، ونقصد من السنّة هنا كل ما تضمّنه التراث الحديثي في جميع المذاهب الإسلامية دون إقصاء لمذهب أو فرقة، فالحقيقة موجودة بنسب متفاوتة عند جميع الفرق الإسلامية، ولهذا سوف نستأنس بكل نص يخدم الغرض من الدراسة، وبعيداً عن الحزابات الطائفية.

□ الحب توفيق من الله

في البدء ينبغي أن نعلم أن محبة الله توفيق من الله، وليس قائمة على رغبة وميل شخصي، والحكم في التفضل عائدة لطبيعة الذات، فالنفس المريضة، والتي تحمل العداء للآخرين لا يوفقها الله لنيل هذا اللون من المحبة، فالأعمال السيئة، والكبائر تمنع المرء من الارتقاء، والقرب من الله، جاء عن أمير المؤمنين علي -كرم الله وجهه- أنه قال: «إذا أكرم الله عبداً شغله بمحبته»^(٣٦).

فالمحبة تكرم من الله وليست معطى شخصي؛ لأن الذات الإنسانية مفتونة بإراءة الناس ما تراه فقط. «وإنك وضعت أمام عينك زجاجة زرقاء ولهذا السبب بدا لك العالم أزرق اللون فإن لم تكن عمى فاعلم أن هذه الزرققة من نفسك وتحدث عن نفسك بالسوء ولا تذكر به أحداً سواك»^(٣٧).

□ معرفة الله

بلوغ معرفة الله إدراك للحقيقة، للمطلق، فما بعد معرفته ﷻ بحث، والحكمة الحسينية - نسبة إلى الإمام الحسين بن علي - في دعاء عرفة توجز عظمة المعرفة بالله: «إلهي، ماذا وجد من فقدك، أم ماذا فقد من وجدك؟ عميت عين لا تراك عليها رقيقاً، وخسرت صفقة عبدٍ لم يجعل له من حبك نصيباً»، فالمعرفة بالله تكون من خلال آياته، وحكمه، فالحب المؤسس على معرفة بالله وبآياته، هو يملك الأهلية لتحقيق السعادة في الدارين. فمعرفة الله «أنس من كل وحشة، وصاحب من كل وحدة، ونور من كل ظلمة، وقوة من كل ضعف، وشفاء من كل سقم»^(٣٨).

وأصل المعرفة توحيد، وتنزيهه عن كل ما يشين، فهو الواحد المتعال، والإقرار بالعجز عن معرفته بداية توحيد، وتوحيده مقدمة لمعرفة غيره، ومحبه تستلزم محبة الآخرين. «شهادة الإنسان بوحدانية الله، هي بداية الحب النظري، والمعرفة النظرية، والصلاة هي

(٣٦) انظر: محمد الأمدي، غرر الحكم، بيروت: دار الهادي، الطبعة الأولى، ١٩٩٢م.

(٣٧) جلال الدين الرومي، مثنوي، بيروت: دار الكتاب اللبناني، ج ٢، ص ١٤٩.

(٣٨) محمد الريشهري، إكسير المحبة، دار الحديث للطباعة والنشر، ص ٤٣.

التطبيق العملي لهذه المعرفة وهذا الحب لأنها التقاء بالله واتصال به، والزكاة عطاء وهي أحد قوانين الحب، والصوم امتثال لأوامر الله حباً فيه، والحج إحياء لأحد شعائر حب الله، تذكراً لحب إبراهيم لله وتقديم ولده الوحيد قرباناً لله دليلاً على حبه..»^(٣٩).

□ ذكر الله

الذكر سبيل الطمأنينة القلبية، والاجتماعية، والذكر المقصود والمولج لهذه السكينة هو الحضور اللحظي والدائم لقيم الله، وأحكامه في إدراك الفرد، وفي تذكره، وفي رؤيته المستقبلية، فالذكر ليس كلمات، ولقلقة لسان، بل هو حضور على مستوى الفعل، وتجسيد للقيم الأخلاقية، ويحصل بذلك الاتصال والتواصل مع الحضرة الإلهية، فيستمد الفرد أفكاره، وأقواله، وأفعاله من الحضرة الإلهية، جاء في الحديث: «يقول الله ﷻ: إذا كان الغالب على العبد الاشتغال بي جعلته بغيته ولذته في ذكري، فإذا جعلت بغيته ولذته في ذكري عشقني وعشقتة، فإذا عشقني وعشقتة رفعت الحجاب فيما بيني وبينه، وصيرت ذلك تغالباً عليه لا يسهو إذا سها الناس، أولئك كلام الأنبياء، أولئك الأبطال حقاً»^(٤٠).

□ خاتمة

وفي فذلكة القول نقول: إن الحب البشري عائد بالأصالة إلى حب الله لمخلوقاته، فالحب شكل من أشكال الرحمة الإلهية، ولهذا السبب تلمس السكينة ونسيات الرحمة في المحبة، والتراث النبوي يؤكد على شمول رحمة الله للمتحابين في الله، والتي تجدها في تعبيرات عدة، والمحبة بين بني البشر، تدوم وتتأصل إذا استمدت أصولها من المحبة الإلهية، وإنكار الجسد، ونعته بالأيروسية ليس إلا تشويهاً له، فالجسد آلة الحياة، ولا يمكن أن تلتقي الأرواح إلا من خلاله، فبالجسد نرى الآخرين، ومن خلال أجساد الآخرين نتعرف على ذواتنا، والإخلاص في المحبة وفقاً لمبادئ الشرع والأخلاق تمكّن الإنسان من الارتقاء إلى عالم الملكوت الأرضي.

(٣٩) علي السيد سليمان، الحب بين الفلسفة والعلم، مرجع سابق، ص ١١٧.

(٤٠) علاء الدين الهندي، كنز العمال، مرجع سابق، رقم الحديث: ١٨٧٢، ص ١٢٥.

الحجج المطلوبة للتوقيت المستمر

في التعليم العمومي: المغرب مثلاً

إدريس هاني

□ مقدمة

غاية هذه المقالة الوقوف عند أهمية التوقيت المستمر في قطاع التعليم العمومي ودوره في العملية التنموية. إنَّ العملية التنموية تقتضي وحدة توقيت الدينامية الإنتاجية لسائر القطاعات باعتبارها قطاعات متكاملة وليست منفصلة، إلا أننا نلاحظ أن قطاع التعليم العمومي استثنى من التوقيت المستمر، الأمر الذي من شأنه أن يؤثر على تحقيق أهداف التوقيت المستمر في القطاعات الأخرى. إنَّ المشكلات التي يطرحها عدم التوقيت المستمر على قطاع ما، تكاد تشبه المشكلات التي يطرحها في قطاعات أخرى، لا سيما المشكلات المتعلقة بالنجاعة والإنتاجية وتدبير الزمن؛ ذلك لأنَّ نجاعة التوقيت المستمر في قطاع معين لا يتحقق إذا لم تندمج سائر القطاعات في التوقيت المستمر.

وعلى هذا الأساس نحاول أن ندرس المشكلات التي يطرحها غياب التوقيت المستمر في قطاع التعليم العمومي دون أن ننسى أن هذه المشكلات تطرح تحدياً آخر على سائر القطاعات نظراً للعلاقة التي تربط بينها وبين قطاع التعليم على مستوى الموارد البشرية.

□ في التنمية التعليمية

يمثل التعليم عصب العملية التنموية ورهانها الأسمى، فهو ليس مجرد قطاع يقع إلى جوار قطاعات أخرى قد لا يبلغ أثر هشاشته عليها في جوانب محدودة، بل هو كل الأشياء في التراتبية الاجتماعية لأنه الإطار الذي تتجلى فيه العملية التربوية الكبرى.

والتعليم من الناحية المعيارية مؤشر أساسي على وتيرة النمو والأمل في التقدّم الاجتماعي، فلا يعقل أن تتقدّم القطاعات الأخرى دون أن يكون ذلك دليلاً كافياً على تقدّم التعليم. فالتنمية في قطاع التعليم ذات صفة متعددة، إذ بقدر حاجة هذا القطاع إلى تنمية سياساته وبرامجه فإن نجاح الخطط التنموية في القطاع التعليمي يمكن المجتمع برمته من النهوض. إنه بهذا المعنى محطة الاختبار الأولى لكل برنامج تنموي وقياس مدى نجاح التنمية في سائر القطاعات.

وكون النهوض بقطاع التربية والتكوين يقع في صميم العملية التنموية، فهذا يعني أن أي تقدم في سياساته وهياكله يحقق مردودية مزدوجة فهو بقدر ما يحقق تقدماً لقطاع التعليم يمكن للقطاعات الأخرى من تحقيق خطوات على طريق التنمية. وهذا ليس وحده ما يبرر أهمية وخطورة التحديات التي تواجه قطاع التعليم، وبالتالي جعله بمنزلة أب لسائر القطاعات الأخرى، فلا ينبغي أن نغفل أن موضوع التربية والتكوين هو الإنسان؛ أي أعلى رأسمال بلا شك يمكن الاستثمار فيه.

وإذا كان الإنسان هو في نهاية المطاف محور التنمية وصانعها، فإن أي خلل في مناهج وسياسات ووضعيات التربية والتكوين ستعكس على الإنسان. فلا تنمية من دون إنسان نامي وتنموي. وقطاع التعليم هو المسؤول الأول عن مصير إنسان التنمية. وقد أصبحت هذه الحقيقة من مسلمات الفكر التنموي والسياسات التعليمية.

هناك ما يؤكد على عمق المطلب التنموي في مجال التربية والتكوين، كما يشكل تحسّساً بخطورة المشكلة التي يعاني منها التعليم في بلادنا، حيث لا يزال شعار إصلاح المنظومة التربوية همّاً شاغلاً في كل الحكومات المتعاقبة منذ الاستقلال. مما يؤكد على تبلور إرادة سياسية جادة للنهوض بالقطاع. وقد عززت تنيّهات الخطاب الملكي من مدى استشعار خطورة ما يعانيه قطاع التربية والتكوين، بعد أن أصبحت وضعيته تتردد في مجمل النقاش العمومي لا سيما في ضوء ما تضمنته عدد من التقارير الدولية حول وضعيات التعليم في بلادنا، مثل تقرير البنك الدولي الصادر عام ٢٠٠٧م تحت عنوان: «الطريق غير المسلوک: إصلاح التعليم في منطقة الشرق الأوسط وشمال أفريقيا»، الذي صنّف التعليم في المغرب

في منزلة متأخرة^(١).

وكان منتدى دافوس الاقتصادي عام ٢٠٠٩ - ٢٠١٠م قد تطرق إلى الوضعية الحرجة لمنظومة التربية والتكوين في المغرب، واحتلالها لرتبة ٨٧ في خدمات التعليم والرتبة ٩٩ في التكوين والتعليم العالي من أصل ١٣٣ دولة.

ولا يخفى أن المغرب كان قد شرع في خطوات إصلاحية وحقق منذ ذلك الوقت الكثير من الإنجازات على صعيد تنمية القطاعات، كما أنه فتح أورشاً كثيرة على هذا الصعيد، لا سيما بعد أن تحدث تقرير الخمسينية: «المغرب الممكن»، عن الاختلال الذي طال المنظومة التربوية. كما ظهرت أهمية هذا المطلب في اهتمام المبادرة الوطنية للتنمية المستدامة في تاريخ: ١٨ مايو ٢٠٠٥ لتعزز من مسار الإصلاحات. وهو أمر يتضح من خلال الحصيلة الأولية للبرنامج الاستعجالي لعام ٢٠٠٩ - ٢٠١٠م وحتى حصيلة الدخول المدرسي لعام ٢٠١١م.

وقد شكّل البرنامج الاستعجالي فرصة لاستدراك الكثير من صنوف الخلل في منظومة التربية والتكوين مست بنياته التحتية كما مست المحتوى والمضمون البيداغوجي في عملية الإصلاح، هذا مع وجود عدد من الصعوبات الموضوعية التي يجب تدليلها في مسيرة إصلاح المنظومة التربوية.

□ لماذا موضوع التوقيت المستمر؟

إن للتوقيت المستمر علاقة بتدبير الزمن المدرسي استعمالاً وتأميناً، وهذا الأخير يشكل جانباً أساسياً في منظومة التربية والتكوين. وهنا تكمن أهمية موضوع هذه المعالجة. كما نستطيع أن نؤكد على أهمية هذا الموضوع من خلال ربطه بإحدى المفاهيم الرئيسية في تنمية قطاع التعليم، أي ما يمكن أن نسميه بشمولية المشكلة التربوية.

تعتبر العملية التربوية بنية متداخلة يحتل فيها الكائن البشري رئيس البنية ومحورها وتتنزل فيها الموارد البشرية منزلة البنية الفائقة. وهذه الحقيقة باتت من أوضح الواضحات في السياسات التعليمية والخطط الإصلاحية التي ينهض بها قطاع التربية والتكوين وتظهر جلية في مقدمة البرنامج الاستعجالي؛ ذلك لأن البيئة التربوية والتعليمية هي التي تشكل الولادة الثانية للإنسان. فإذا كانت التنمية في سائر القطاعات تتطلب دعماً تربوياً، وتعتمد

(١) البنك الدولي، تقرير التنمية في منطقة الشرق الأوسط وشمال أفريقيا، الطريق غير المسلوک: إصلاح التعليم في منطقة الشرق الأوسط وشمال أفريقيا، ملخص تنفيذي، واشنطن.

على الإنسان النامي المتعلم، فإن الأمر يؤكد على أن البيئة التعليمية هي أساس التنمية. وهذه حقيقة أشرنا إليها في التصدير أعلاه؛ إلا أن ما نعينه بشمولية المشكلة التربوية هنا، أن أزمة التربية والتكوين هي في نهاية المطاف أزمة مركبة تتأثر بسائر أجزائها. ومهما انصبَّ النقاش في جانب من جوانب المشكلة التربوية يجب أن يراعي ذلك سائر الجوانب الأخرى، حيث لا يوجد جانب إلا وله ارتباط عضوي بالجانب الآخر. فالتفكير التجزيئي في المشكلة التربوية إذا ما تجاوز حدوده الإجرائية والمنهجية، فإنه لن يقدم سوى رؤية مغلوطة تظهر بقدر ما تخفي من مشكلات القطاع.

تتكامل مخارج الأزمة مع مداخل الحل في المشكلة التربوية حيث تتآزر سائر الأبعاد والجوانب في متحد استراتيجي لتوليد المخرج الأكثر نجاعة على صعيد التربية والتكوين. وإذا كنا نفر هذه الحقيقة من هذا الجانب، فإننا نزداد إحساساً من جانب آخر بمدى خطورة كل جوانب المشكلة التربوية. فشمولية المشكلة التربوية تفرض عدم إهمال أي جانب من جوانبها؛ لأن التحدي يكمن أحياناً في كثير من الجوانب التي نعتبرها مهملة أو لا تشكل خطورة على العملية التنموية في القطاع. وعلى هذا الأساس لا يوجد جانب من جوانب المنظومة التربوية ومشكلاتها الموضوعية مهمل بالنسبة لمشروع الإصلاح الذي تقرّر في قطاع التربية والتكوين.

وهنا تأتي أهمية مطلب التوقيت المستمر في مجال التعليم العمومي التي تقع في واحدة من أهم قضايا السياسة التربوية المتعلقة بتدبير واستعمال الزمن المدرسي. وهي المشكلة التي تتراوح بين التردد والإهمال مع أنها تشكل مطلباً أساسياً في مجمل النقاش العمومي الدائر حول مشكلات التعليم العام. فقد ظلت مسألة تأمين الزمن المدرسي من المسائل التي أولتها الوزارة الوصية أهمية كبيرة، كما يتضح ذلك من خلال مشروع تأمين الزمن المدرسي وزمن التعلم الذي أعدته وزارة التربية الوطنية في يوليو عام ٢٠١٠م، حيث جاء فيه: «من هذا المنطلق أولت الوزارة اهتماماً خاصاً لموضوع الزمن المدرسي، وزمن التعلم من خلال تعبئة كافة الجهود قصد التصدي لكل الظواهر التي من شأنها أن تعرقل برامج المنظومة التربوية، وتقف دون تحقيق الأهداف المنشودة المسطرة في البرنامج الاستعجالي»^(٢).

وهي تُعنى بكل ما من شأنه حماية الزمن المقرر للتعلم، وتأمين إجراءات كافية لمواجهة تحدي الهدر في الزمان المدرسي. وإذا كان تدبير الزمن المدرسي هو أحد الأهداف

(٢) مشروع تأمين الزمن المدرسي وزمن التعلم، يوليو ٢٠١٠م، المملكة المغربية: وزارة التربية الوطنية والتعليم العالي وتكوين الأطر والبحث العلمي، ص ٣.

الكبرى لمنظومة التربية تستقطب اهتماماً مهماً في عملية الإصلاح التربوي، فإن التوقيت المستمر يثير الاهتمام نفسه بوصفه مسألة من مسائل تدير الزمن المدرسي. بل تتعدى أهميته إلى سائر الأبعاد الأخرى لما له من انعكاسات وآثار تربوية واجتماعية واقتصادية. إن التردد الذي طبع مسار تطبيق هذا النمط من التوقيت المدرسي شاهد على أننا نواجه واحدة من مشكلات منظومة التربية والتكوين.

□ عدم وجود مبرر حقيقي للاستثناء

لا حظنا أن التعليم العمومي هو وحده الذي ظل مستثنى من التوقيت المستمر بعد أن أخذت به سائر القطاعات العمومية مع بعض الاستثناءات الضئيلة في التعليم العمومي، خاصة ما يتعلق ببعض القرى والمؤسسات التعليمية المحدودة في بعض المدن. وقد زادت حالة الاستثناء هذه من حدة النقاش العمومي حول موانع تطبيق التوقيت المستمر في مجال التعليم العمومي. فبعد أن كان هذا الأخير يشكل جزءاً من مطلب يشمل الوظيفة العمومية، أمسى في نهاية المطاف مطلباً مختصاً بالتعليم العمومي.

وتزداد خطورة هذا الاستثناء بعد أن سلك التعليم الخاص مسلك سائر القطاعات الخاضعة للتوقيت المستمر، هذا فضلاً عن أن بعض القرى والمؤسسات التعليمية التي تتوفر فيها الشروط اللازمة من كفاية الوحدات والتجهيزات والموارد البشرية تأخذ به في نطاق التعليم العمومي أيضاً. وتأتي في عداد أهم الأسباب الداعية للإقبال على التعليم الخاص وهجر التعليم العمومي بالنسبة لقطاع كبير من الأسر فضلاً عن موضوع الجودة، إلى ملاءمته للتوقيت المستمر المطبق في سائر القطاعات العمومية.

إن تراجع جودة التعليم العمومي مقابل التعليم الخاص، ووجود شرخ فاحش بينهما، يعد مؤشراً على تدهور المنظومة التربوية، ويعد خللاً كبيراً في مسار التنمية المستدامة التي تسلك عليها بلادنا. كما أن هذا الوضع يناقض أهداف المخطط الاستعجالي للإصلاحات الذي تبنته وزارة التربية الوطنية (٢٠٠٩ - ٢٠١٠م) حول مدرسة النجاح التي تخصص بالدرجة الأولى التعليم العمومي.

ومن الناحية المبدئية، بما أن سائر القطاعات العمومية أدركت أهمية التوقيت المستمر وتبنته، فهذا يجعل التوقيت المستمر في مجال التعليم العمومي مكماً بل رافداً للتوقيت المستمر في سائر القطاعات. وبما أن التعليم الخصوصي أدرك إيجابيات وأهمية التوقيت المستمر وانعكاساته الإيجابية على مستوى الجودة، فإن الأمر يصبح أكثر إلحاحاً على التعليم العمومي؛ لأنه يستوعب الشريحة الأكبر من المتدربين. لا، بل إن تعميم التوقيت المستمر

في المؤسسات التعليمية العمومية ليس مكملًا للتوقيت المستمر في القطاعات الأخرى فحسب، بل إن وجود التوقيت المستمر في تلك القطاعات يجعل تعميمه في التعليم العمومي أمرًا حتميًا؛ ذلك لأن أولياء التلاميذ في هذه الحالة يضطرون إلى مغادرة مقرات عملهم لتفقد أبنائهم، وتأمين حاجتهم الغذائية، ومرافقتهم بين الفترتين الصباحية والمسائية، مما يؤثر على مردودية القطاعات الأخرى.

□ التوقيت المستمر، ضرورة

لم يعد مطلب تطبيق التوقيت المستمر وتعميمه في مجال التعليم العمومي يتطلب إلحاحًا من حيث المبدأ، بعد أن خضعت له الإدارة العمومية بما فيها قطاع إدارة التعليم، فضلًا عن كونه توقيتًا معمولًا به في مجال التعليم الخصوصي وبعض المؤسسات التعليمية العمومية.

وقد تأكدت أهميته في سائر القطاعات مما يؤكد أن مشكلته في مجال التعليم العمومي لها صلة بمشكلات تطبيقية عارضة هي ما ينبغي على الإدارة التعليمية النظر فيها وإعداد خطط لاحتواء مشكلاته لتسريع العمل به في هذا المجال ما دام أن مطلب تنفيذه سيظل مطلبًا ملحًا، من شأن تأجيله أن يراكم مشكلات إضافية، كما من شأنه أن يعمق الصعوبات ويفرض حلولًا جد معقدة على المدى المتوسط والمنظور، ناهيك عن أن مردودية التعليم الخصوصي المتحققة بفضل التوقيت المستمر قد تجعل الفجوة بين التعليمين الخاص والعمومي أكبر على المدى البعيد. كما ستفوت فرصًا كثيرة وإمكانات مهمة تعد من حصائل تطبيق التوقيت المستمر وتعميمه في هذا القطاع.

وعند إحصاء إيجابيات التوقيت المستمر في مجال التعليم العمومي، يتضح أن الأمر يتجاوز غلبة إيجابياته على سلبياته. بل تكاد تكون سلبياته ناتجة عن عدم إمكانية تطبيقه ضمن شروط ناجعة. وعادة ما يكون رجحان الإيجابيات وتفوقها على السلبيات وتحقق منسوب معقول من المردودية في مجال التدبير القطاعي عاملًا كافية للحديث عن ضرورته لا عن نافلته.

□ التوقيت المستمر بين الاعتراضات الواهمة والموانع الموضوعية

في مجمل النقاش المتعلق بالتوقيت المستمر في مجال التعليم العمومي، نستطيع التمييز منهجيًا بين نوعين من الاعتراضات: اعتراض مبدئي يعتبر أن التوقيت المستمر مضر بالعملية التربوية وذو مردودية سيئة على تكوين المعلمين لا سيما التلاميذ في الصفوف الأولى من

التعليم الابتدائي، فضلاً عن الأضرار الاجتماعية والأسرية الناجمة عن تطبيقه؛ وهؤلاء، يعتبرون الوضعية الحالية لاستعمال الزمن صحيحة، ولا يرون أي ضرورة لإعادة النظر في مسألة تدبير واستعمال الزمن المدرسي. فالتوقيت المستمر لا يلائم الشروط البيداغوجية والسيكولوجية والاجتماعية للتعلم لدى المتعلمين من الأطفال بغض النظر عن مدى قدرة الموارد البشرية والتجهيزات اللازمة التي يتوفر عليها القطاع.

وإذا كان هذا الاعتراض المبدئي يتهيب تطبيق التوقيت المستمر، ويقرؤه قراءة تجزيئية أو تأمرية مشوبة بردة فعل ضد الحركة المطلوبة للنقابات والأحزاب السياسية، فإن ثمة رأياً آخر يستند اعتراضه إلى حيثيات غير مبدئية، أي على حيثيات إجرائية وظرافية تبدو مانعة من تطبيق التوقيت المستمر. وهذا الاعتراض ليس مبدئياً، وإنما هو اعتراض إجرائي ظرفي موضوعي.

وأصحاب هذا الموقف لا يمانعون من الأخذ بالتوقيت المستمر إن هم اقتنعوا بإيجابياته ومردوديته التربوية والقطاعية عموماً. وقد لا حظنا أن معظم جوابات الوزارة الوصية تتبنى الموقف الثاني؛ أي الاعتراض القائم على أساس الظرفية غير المناسبة لتطبيق التوقيت المستمر في مجال التعليم العمومي. وحيث ميّزنا بين الموقفين بصورة منهجية، نرى أن الجواب عن الموقف الأول أجدر، ما دام لا خلاف حول الموقف الإجرائي المرتبط بالظروف العارضة وليس بالاستثناء الجوهرية لقطاع التعليم العمومي في هذا الصدد؛ فإننا نعتبر أن الحديث عن موانع موضوعية لا خلاف حول وجودها، لكنه مقدور عليها على المدى المتوسط والبعيد وهو مقتضى التنمية المستدامة كما أكدت عليها الخطة الوطنية للتنمية المستدامة، وليست موانع جوهرية غير مقدور عليها.

إننا إذا ما دللنا كل الصعوبات التي تجعل تطبيق التوقيت المستمر عسيرة، فسنكون أمام مؤشر أساسي لقياس نمو منظومة التربية والتكوين في بلادنا. أي بقدر ما يتمكن قطاع التعليم من احتواء الآثار السلبية لتطبيق التوقيت المستمر - والتي هي ناتجة عن خصائص لوجيستكي وبيداغوجي في المنظومة التربوية - سنكون إذن أمام وضعية متقدمة في مسار تطور قطاع التعليم.

في استقصاء الاعتراض على التوقيت المستمر

يجري جدل في سياق النقاش العمومي حول مسألة التوقيت المستمر في مجال التعليم العمومي يتردد بين إيجابياته وسلبياته. ويهمننا البدء بالحديث عن تلك الاعتراضات المتداولة واختبار مدى صحتها قبل الحديث عن إيجابيات التوقيت المستمر في ثنايا ردّ هذه

الاعتراضات. يلاحظ أن أغلب المعترضين على التوقيت المستمر في التعليم العمومي لا يشكّلون التيار الغالب من شرائح المجتمع فضلاً عن عدم وجود تحسيس بإيجابيات هذا التوقيت.

ويتأكد ذلك من خلال عزوف شريحة واسعة من المجتمع عن تسجيل أبنائها في المدارس العمومية لصالح المدارس الخاصة، حيث لا يتعلق الأمر هنا دائماً بالجودة أو مقتضيات سوق الشغل؛ فمن بين هذه الشرائح يوجد قسم كبير من أبناء الطبقة المتوسطة أو أقل منها يتحملون عبء النفقة على تعلم أبنائهم في المدارس الخاصة، وذلك لأسباب تتعلق من جهة أخرى بمدى ملاءمة استعمال الزمن في التعليم الخاص مع التوقيت المستمر المعمول به في القطاع العمومي. دون أن ننسى أن هذا العزوف عن المدارس العمومية يتعلق بالصفوف الأولى للابتدائي، مما يؤكد أن الأمر لا يتعلق بالضرورة بمقتضيات سوق الشغل الذي لا يعنى به مستوى التعليم الابتدائي.

وإذا استثنينا من يرى عدم إمكان تنفيذه لأسباب تتعلق بموانع موضوعية وليس بسلبيات ذاتية لهذا النوع من التدبير للزمان المدرسي، فإننا نقف على مبررات لا تستحضر القاعدة الأثيرة الخاصة بالمقاربة الشمولية للمشكلة التربوية. فإن إغفالنا لهذه القاعدة الاستراتيجية في تدبير قطاع التعليم أو سائر القطاعات، يحول دون التشخيص الحقيقي لمشكلات وأزمات التربية والتكوين؛ بل بموجبه يصح ما هو مجرد مشكل عارض، مشكلاً جوهرياً رئيساً، كما يؤدي إلى الكثير من الالتباس في تكوين صورة موضوعية عن حقيقة المشكلة وحدودها.

ويمكن إجمال أهم الاعتراضات على تطبيق التوقيت المستمر في التعليم العمومي في أربع اعتراضات رئيسة:

الاعتراض الأول: يتعلق بالموقف من تسييس مطلب التوقيت المستمر، باعتباره غالباً ما يُنظر إليه على أساس مكتسبات مطلبية عامة داخل الوظيفة العمومية وشكلاً من العدوى الذي ينتقل من نطاق الوظيفة العمومية إلى قطاع التعليم العمومي المستثنى حتى الآن في الغالب من قرار تطبيق التوقيت المستمر. ومثل هذا المطلب لا يراعي خصوصية قطاع التربية والتكوين الذي يشكّل فيه التلاميذ هدفاً رئيساً يجب مراعاة مطالبهم غير المعبر عنها، ودراستها بما يوافق النتائج العلمية التي توفرها الأبحاث البيداغوجية والسيكولوجية والاجتماعية المفترضة.

الاعتراض الثاني: يتعلق بالأبعاد الاجتماعية التي يسببها التوقيت المستمر، على

مستوى استنزاف القدرة الشرائية للعوائل التي تضطر إلى تأمين الغذاء لأبنائها داخل مدارس لا تتوفر على مرافق ومطاعم تلبي الغرض، كما ينتج عنه الإكراه نفسه بالنسبة للمعلمين والأساتذة غير القادرين على توفير ثمن وجبات الغذاء خارج البيت. فضلاً عن هذا الإكراه ذي الصلة بالقدرة الشرائية للمعلمين وعوائل التلاميذ، هناك ما يؤثر على التقاليد والعادات الغذائية على مستوى النمط والسلوك الغذائي الجديد وكذا آثاره الاجتماعية والأسرية. من حيث إن هذه العادة صلبة بالاستقرار الاجتماعي لمؤسسة الأسرة انطلاقاً من أن هذه العوائد الغذائية لا تقف عند حدّ تلبية الحاجة البيولوجية إلى الطعام، بل لها علاقة بحاجات اجتماعية وأسرية نظراً لتحوّلها إلى طقوس اجتماعية. وتزداد أهمية هذا المطلب الاجتماعي كلما استحضرننا وجهة نظر بول باسكون حول تركيبيّة المجتمع المغربي الواقعة بين منطقة تجاذب نزعة التقليد ونزعة التحديث. وعليه، فإن التوقيت المستمر من شأنه أن يخلق اهتزازاً في صميم هذه التقاليد الاجتماعية الضرورية لاستقرار مؤسسة الأسرة^(٣).

الاعتراض الثالث: ويتعلق بقدرات التلميذ مضافاً إليه حجم المقررات التعليمية. ومفاده أن إمكانات التلميذ لا سيما في الصفوف الأولى من التعليم الابتدائي لا تتيح له التركيز على مدى ٦ أو ٧ ساعات. كما أن حجم البرامج التعليمية مرهق ويتطلب وقتاً وجهداً مضافاً لاستيعابه.

الاعتراض الرابع: وهو اعتراض مشترك بين المعارضين مبدئياً وبين المعارضين ظرفياً، ولكل نظرتة الخاصة إلى هذا الاعتراض.

وتبدو هذه الاعتراضات مهمة إذا نظرنا إليها نظرة ظاهرية. بل تبقى جوانب أساسية منها ملحة في سياق تطبيق التوقيت المستمر، يجب أخذها بعين الاعتبار بوصفها من معيقات التطبيق الناجع للتوقيت المستمر وليست من موانعه. وينبغي للتوقيت المستمر أن يجيب عن كل هذه الاعتراضات بالتخطيط والعمل بوصفه تحدياً من تحديات تطبيقه.

والحد المعقول في سائر هذه الاعتراضات كونها تمنح خصوصية لقطاع التربية بوصفه ليس مجالاً للعمل والتدبير يتعلق بحصائل ومردوديات إنتاجية تتصل بعالم الأشياء، بل هو قطاع يتعلق بحصائل ومردوديات إنتاجية تتصل بعالم الإنسان تربيةً وتكويناً. ومن هنا خطورته واستثنائيته. لكن هذه الخطورة وذاك الاستثناء لا يمنع من البحث عن حلول لتجاوز معيقاته؛ لأننا سندرك إيجابيات التوقيت المستمر بشكل أكبر حينما نتخطى كل هذه

(٣) زهرة إيدموح، حوار مع عبدالرحيم العطري، المنعطف، العدد ٢٣٤٢، الثلاثاء ١٩ يوليو ٢٠٠٥ م.

الصعوبات.

□ في نقد حقيقة هذه الاعتراضات

ونستطيع أن نجيب عن تلك الاعتراضات الأربعة مجملًا فيما يلي: واضح أن هناك ما ينقص هذه الاعتراضات عمومًا من رؤية استراتيجية للإصلاح والتجديد في قطاع التربية والتكوين. وتكاد تكون تلك الاعتراضات نتيجة رؤية تجزيئية للمشكلة لا تأخذ بعين الاعتبار المقاربة الشمولية للمشكلات التي يعاني منها القطاع، فضلًا عن أنها قراءة متعجلة في مشكلة التوقيت المستمر.

وعادة ما يقيم هؤلاء قياسًا خاطئًا على المراحل التي عرفها التعليم في بلادنا، حيث واجه التمدرس ظروفًا صعبة للغاية على أساس التدبير التقليدي للزمان المدرسي. ولا يفتأ هؤلاء المعترضون أن يؤكدوا من خلال هذا القياس الخاطئ أن مقتضى النهوض بقطاع التربية والتكوين يستند إلى التطور الذي عرفه القطاع، وبأن جزءًا كبيرًا من مشكلات التعليم المتراكمة من الكثير تجارب تطبيق سياسات ناقصة، لا تصلح نموذجًا للمستقبل، بل تلك مراحل من التعليم يجب عدها فيما هو تاريخي ومتجاوز، لأننا بصدد ورش مفتوح في إصلاح قطاع التربية والتكوين يعتبر بالماضي ويتطلع إلى المستقبل ويأخذ بعين الاعتبار كل مظاهر التقدم الذي يعرفها مجال التربية والتكوين في البلاد المتقدمة. كما أن الموقف نفسه يسري على عموم الوظيفة العمومية حيث تتأكد انطباعات المعترضين على التوقيت المستمر. ويكفي أن نقف على تلك الاعتراضات الأساسية التي يسوقها المعترضون على التوقيت المستمر لنندرك أهمية ما أشرنا إليه.

جوابًا عن الاعتراض الأول

لعله كان من قبيل المصادفة أن بداية اقتراح الخروج عن نظام التناوب المدرسي تم في ظل حكومة التناوب. هذا مع أن مطلب التوقيت المستمر كان دائمًا مطلبًا مطروحًا عانى من سياسة التأجيل والتردد قبل أن تطبقه في القطاع العام باستثناء التعليم العمومي. فقد تكونت لجنة للتفكير في الآثار الإيجابية والسلبية للتوقيت المستمر منذ ١٩٧٦م كما أصدر الوزير الأول محمد عصمان مرسوم تطبيق التوقيت المستمر الخاص بفصل الصيف. وشهد عام ١٩٨٠م محاولة لتكريس العمل وفق التوقيت المستمر في غير فصل الصيف. وحيث واجهت تلك الدعوة اعتراضات، تم العمل به في المناطق التي تعاني ارتفاعًا في درجة الحرارة مثل مراكش ووجدة. كما اعتمد المجلس الوزاري بطنجة التوقيت المستمر في ٧

يوليو ٢٠٠٥م. ويرى البعض أن الدراسة التي اعتمدها الحكومة سنة ١٩٩٨م جاءت متطابقة تمامًا مع النتائج التي توصلت إليها لجنة التفكير في سلبيات وإيجابيات التوقيت المستمر عام ١٩٧٦م^(٤).

واعتقد البعض بما أن التوقيت المستمر أصبح جزءًا من المطالب التي ترفعها النقابات ويجري حوله نقاش عمومي، أنه لا يعدو أن يكون سوى موضوع خاضع للتسييس لا يراعي متطلبات وحاجيات التعلّم لدى التلاميذ بقدر ما يهّمه تأمين مكتسبات إضافية للمعلمين والأساتذة. ولا شك أن جزءًا من ذلك صحيح إذا ما نظرنا إلى التوقيت المستمر نظرة مطلية أو نقابية مجردة لا تستحضر رزمة الإيجابيات والآثار النافعة الناتجة عن تطبيقه. فمن جهة لا يخفى أن مطلب التوقيت المستمر في سائر القطاعات ظل مطلبًا قديمًا منذ الاستقلال. وكان أهم أسباب التردد الذي طبع السياسات القطاعية في تطبيقه راجع إلى عدم اكتمال الشروط اللازمة لاستيعاب الآثار السلبية لتطبيقه. ومع ذلك ظلت القطاعات تفتتح على التوقيت المستمر بصورة مستقلة حسب إمكانيات كل قطاع.

وإذا حقًا كانت الأسباب الاقتصادية لا سيما تلك المتعلقة بارتفاع سعر الطاقة قد سرّعت من وتيرة تطبيقه في الوظيفة العمومية باستثناء التعليم العمومي، فإن ذلك لا يعني أن المطلب في النتيجة هو استجابة لإكراهات ماكرواقتصادية محض؛ لأن الحكومة نفسها استثنت التعليم العمومي من هذا الإجراء، ولم تجعل من الحاجيات الماكرواقتصادية مبررًا لتطبيقه على قطاع التربية والتكوين، لما يمكن أن ينجم عن تطبيقه من أضرار في ضوء الوضعية الراهنة لقطاع التربية والتكوين.

ويبدو أن الذي عزز هذه القناعة هو الوتيرة التي ميزت مسار تطبيق التوقيت المستمر منذ سبعينيات القرن الماضي إلى اليوم. فبينما تميزت السنوات السابقة بالتردد، جاء قرار تطبيق التوقيت المستمر في القطاع العمومي في نهاية المطاف بشكل حاسم وفوري. وقد اتضح من خلال تصريحات حكومة إدريس جطو ما فهم منه عدم إدراج التوقيت المستمر في أولويات البرنامج الحكومي، مما زاد في إهماله. وذلك قبل أن تفاجئ الحكومة الرأي العام من دون سابق إنذار بقرار تطبيق التوقيت المستمر في الوظيفة العمومية بشكل رسمي في ٩ يونيو عام ٢٠٠٧م. وحيث تزامن القرار مع الارتفاع الكبير في سعر الطاقة -وهو كذلك- ساهم ذلك في حجب أهمية هذا الاختيار في استعمال الزمن المدرسي واختزاله في إكراهات ماكرواقتصادية.

(٤) هاشم محمد، التوقيت المستمر بعد ثلاثين عامًا من التجريب، كرونولوجيا: للاتحاد النقابي للموظفين ©،

وقد اعتبر البعض أن سرعة اتخاذ القرار لم يكن ناجماً عن دراسات مستوفية لإيجابيات وسلبيات التوقيت المستمر كونه مجرد استجابة عاجلة لتحدي الوضع الاقتصادي. ولا يستحضر هذا الاحتجاج جملة من المعطيات ذات الصلة بمطلب التوقيت المستمر. فقد جاء جواب وزير تحديث القطاعات العمومية سنة ٢٠٠٦م جواباً عن أسئلة شفوية تخص التوقيت المستمر ليؤكد أن الموضوع له سابقة في اهتمام السياسات القطاعية، حيث تحدث عن أن الحكومة لم تتخذ اعتماد هذا التوقيت دون دراسة معمقة، بل كان محط نقاش وبحوث مكثفة وموائد مستديرة... والحكومة، يضيف الوزير، لما قررت الدخول في هذا المشروع، دخلته تنفيذاً واستجابةً لهذا المطلب.. إذ تبين الدراسات أن أكثر من ٨٥٪ من الموظفين يجبّدون العمل بهذا التوقيت.

هذا من جهة، ومن جهة أخرى فإن هذا التوقيت ليس جديداً في بلادنا، إذ إن العديد من المؤسسات العمومية تعتمد منذ سنوات، بحيث إن ٨٢ مستخدماً من بين ١٣٠,٠٠٠ داخل هذه المؤسسات يعملون به الآن، وربما منذ عقود. فمثلاً بالنسبة للمكتب الشريف للفوسفات الذي يضم نحو ٢٠,٨٠٠ مستخدم، يعتمد منذ سنة ١٩٧٩، بينما يعمل به مستخدمو السكك الحديدية والبالغ عددهم ٩٤٩٧ مستخدماً.

ومن جهة ثانية، يقول الوزير، فإن بلادنا تعتبر هي الوحيدة التي لا تعتمد ربا في حوض البحر الأبيض المتوسط، ولكن حتى بالنسبة لبلدان هذا الحوض وعلى الخصوص الأوروبية منها، هم أيضاً قاموا بدراسات في الموضوع وأدركوا مدى أهميته وإيجابيته ومن ثمة اعتمده^(٥). وحسب تقرير شركة (س إ س أو سلتون) المتخصصة التي طلبت منها حكومة التناوب سنة ١٩٩٨م إجراء دراسة حول التوقيت المستمر، واعتمدت من قبل وزير الوظيفة العمومية في تطبيق التوقيت المستمر، فإن ٨٠٪ من الموظفين يجبّدون التوقيت المستمر ناهيك عن الموقف الإيجابي للنقابات العمالية والهيئات التي تمثل رجال الأعمال^(٦).

جواباً على الاعتراض الثاني

أشار البعض إلى الجوانب الاقتصادية المتعلقة بعجز القدرة الشرائية للمعلمين والأساتذة والغالبية من عوائل المتدربين في تأمين سعر وجبة الغذاء اليومي خارج مقتضيات التدبير الغذائي داخل الأسرة. ومن جهة أخرى يجري الحديث عن الأضرار

(٥) جريدة البلاغ الصحفي، في ٣٠ أغسطس ٢٠٠٦.

(٦) هاكش محمد، التوقيت المستمر بعد ثلاثين عاماً من التجريب، كرونولوجيا: الاتحاد النقابي للموظفين ©،

السيكولوجية والاجتماعية للتوقيت المستمر وآثاره السلبية على مستوى استقرار مؤسسة الأسرة.

وتعتمد هذه المقاربة على المنظور السوسولوجي والسوسيواقتصادي. وهي مقارنة مهمة ويجب أن تؤخذ بعين الاعتبار، لكنها غير كافية لحجب إيجابيات وضرورات تطبيق التوقيت المستمر؛ لأن هذه المقاربة تعتمد نظرة اجتماعية كلاسيكية لمؤسسة الأسرة وحاجياتها الاجتماعية والنفسية، ولا تلاحظ التطور الحثيث الذي يفرض الكثير من الأوضاع الجديدة على المجتمع، ويدفع إلى مزيد من التكيف الخلاق لتأمين جدلية التقليد والحدثة التي وصف بها بول باسكون المجتمع المغربي ذي الطبيعة المركبة.

فمن جهة تبدو هذه المقاربة صحيحة، لكنها تمثل صفة لسائر المجتمعات. ولو تحدثنا هنا عن الاستثناء المغربي فإنه لا مناص من القول بأن طبيعة المجتمع المركبة والواقع في منعطف تجاذب بين نزعتي التقليد والتحديث، تفرض سياسة تطويرية لاحتواء هذه الجدلية وتوفير بيئة حاضنة لتكيف خلاق بين ثوابت الهوية الاجتماعية ومتطلبات التحديث. والحديث عن أن العادات الغذائية هي أبعد من كونها حاجة بيولوجية لا يكفي للارتباب من تطبيق التوقيت المستمر؛ ذلك لأن الخير عادة والشر عادة. ومنطق التطوير والإصلاح لا توقعه العوائد الاجتماعية، لا سيما حينما تصبح متخلفة عن التقدم الحاصل في مجال تدبير الزمن المدرسي. فليست المجتمعات التقليدية وحدها من يعرف علاقات اجتماعية ذات طابع طقوسي، بل المجتمع المتقدم والحديث يخلق طقوسه باستمرار.

إن السوسولوجيا تمنحنا الكثير من إمكانيات فهم المجتمعات في وضعية ما، لكنها ليست هي المعنية بتقديم وصفة حقيقية للتطوير والتقدم. لذا فعدو السوسولوجيا هو التطور الذي يجرف الكثير من حقائقها ويفرض عليها وتيرة مختلفة في الدراسة المستديمة للمجتمع. فالسوسولوجيا داعمة للاستراتيجية القطاعية، وليست هي من يقرّر أو يضع الوصفة في خطط الإصلاح. هذا بغض النظر عن وجود اختلاف في تأويل الظواهر والسلوك الاجتماعي.

وبناء على موقف دوركهايم من الظواهر الاجتماعية فإن عددًا من الظواهر الاجتماعية تغدو أشبه بالنفايات إذا فقدت وظيفتها الاجتماعية. هنا نتساءل: إلى أي حدّ باتت عاداتنا الغذائية تستجيب للتطور الاجتماعي والثقافي. هنا لا بد من أن نفرّق بين الظواهر الاجتماعية الجديدة الأكثر إلحاحًا على الواقع اليومي وبين نوستالجيا السوسولوجية؛ لا سيما حينما تصبح هذه الأخيرة عائقًا ضد التقدم.

ويمكننا هنا القول بأن ما يتعلق بالقدرة الشرائية لتأمين وجبات الغذاء، هو أمر ضروري التفكير فيه بصورة استعجالية قبل تنفيذ التوقيت المستمر وموازاة معه. فبلا شك سوف يضطر التوقيت المستمر أن يفرض وتيرة خاصة وعادة جديدة في سلوكنا الغذائي. إن عادة المغاربة الغذائية تكاد تختلف كثيراً عن عادات المجتمعات لا سيما المتقدمة. ويعتبر التوقيت المستمر مناسبة لتغيير هذه العادات لصالح عادات أكثر عقلانية في الاقتصاد الغذائي.

إن عدم مناسبة استعمال الزمن المدرسي في التعليم العمومي مع التوقيت المستمر المعمول به في القطاعات العمومية، يخلق مشكلة التغيب في تلك الإدارات، التي تسجل على الكثير من الموظفين وشغيلات قصد تحضير وجبة الطعام لأبنائهم. ويؤكد اكتظاظ المرور في أوقات الدوام على أن التوقيت المستمر في القطاعات العمومية يعاني الكثير من الهدر؛ لأن مثل هذه العادات تؤدي إلى هذه الاختلالات.

وهذه العوائد الاجتماعية تتغير بقوة الواقع الذي تفرضها صيرورة تحديث القطاعات. كما يمكن احتواؤها بالرفع من معدل التحسيس والتوجيه الذي يجب أن يرافق مسارات انتقالنا برسم التنمية المستدامة. هذا ناهيك عن أن ثمة مطلباً أساسياً سابقاً لتطبيق التوقيت المستمر، يتعلق بتوفير مرافق ومطاعم داخل المؤسسات التعليمية.

الحاجة الماكرواقتصادية

ولعله من المفارقة أن المعترضين على التوقيت المستمر بحجة الآثار الاقتصادية التي تنعكس على تغيير سلوك وأنماط الذهاب والإياب ووجبات الطعام، هم أنفسهم لا يولون أهمية للمردودية الماكرواقتصادية الناتجة عن تطبيق التوقيت المستمر. فإن كان هذا هو سبباً حقيقياً، فإن الآثار الماكرواقتصادية تبقى لها الأولوية في العملية التنموية مع إمكان رفع التحديات الاقتصادية الناجمة عن تطبيق التوقيت المستمر من خلال وضع خطط للتدبير اللوجستيكي في القطاع التربوي.

وعموماً يبدو أن مشكلات التوقيت المستمر في التعليم العمومي من هذا الجانب المتعلق بالقدرة الشرائية، هي نفسها مشكلات التوقيت المستمر في سائر القطاعات العمومية الأخرى، من حيث هي مشكلات ذات أسباب لها صلة بقضايا أخرى يتعلق بعضها بالوضع السوسيواقتصادي. إن تطبيق التوقيت المستمر لا يعني وجود مخطط نهائي لتطبيقه من دون مراعاة هذه المعوقات، بل يقتضي الأمر مواصلة البحث في الطرق والوسائل اللوجيستكية والبيداغوجية لتفادي كل مشكلاته باتجاه صفر مشكلة، وأيضاً تطوير هذه السياسية من

تدبير الزمن المدرسي لتحقيق كل أهدافها المقرر أيضًا.

إن التجدد سيظل أمرًا مطلوبًا على طول تنفيذ هذه السياسية؛ لأننا في حالة تطور مستمر وتنمية مستدامة. ولا شك أن من الأخطاء التي نقع فيها هو عندما نرهن السياسات القطاعية لمشكلات جزئية عارضة. نعم، يمكن الحديث عن ضرورة بل أولوية حماية السياسة الاجتماعية في كل مبادراتنا الإصلاحية. لكن لا يجوز أن نرهن مستقبل التنمية لهذا النوع من المقاربات التجزئية التي تغفل ليس فقط الحاجات الماكرواقتصادية للمجتمع فحسب، بل تحول دون المساهمة في انتعاشه بما يعود مجددًا بالرفع لسائر القطاعات.

ويبدو أن أهم طريقة لتدبير الأزمات هو حينما نوازن بين مقتضيات السياسة الاجتماعية والمقتضيات الماكرواقتصادية. وهنا يساهم التوقيت المستمر في تقليص الضغط على صندوق المقاصة فيما يخص سعر الطاقة والمحروقات. وإذا كان المغرب قد استطاع التخفيف قليلًا من هذا الضغط عشية اتخاذ الحكومة قرار تطبيق التوقيت المستمر في القطاع العمومي، فإن المهمة ستظل غير كاملة إذا ما استمر التعليم العمومي في معظمه مستثنى من هذا التوقيت. ويبدو أن الاستثمار في النهوض بالبنية التحتية المستوعبة لتطبيق التوقيت المستمر في سائر مؤسسات التعليم العمومي سيعود بمرودية اقتصادية على المستوى الماكرواقتصادي.

إن المضي في تأمين هذه البنيات والموارد البشرية اللازمة لتحقيق هذا المطلب، لا يعتبر إرهابًا للنفقات دون مردودية. بل هو فضلًا عن كونه استثمارًا في التربة والتكوين، هو في الوقت نفسه شكل من التدبير في اقتصاد النفقات؛ حيث يُؤمن سوقًا للشغل لتأمين كفاية الموارد البشرية المطلوبة وكذا عمليات بناء المرافق والوحدات وسائر المؤسسات التعليمية، وفي الوقت نفسه يشكل مقدمة تنموية لتحقيق عدد من الأهداف، واحدة منها تخفيض الضغط على استهلاك الطاقة التي تعتبر في مقدمة الاستهلاكات المرهقة والعائقة أمام الكثير من السياسات الماكرواقتصادية.

يكفي أن الحكومة كانت قد اقترحت تخصيص ١٧ مليار درهم لصندوق المقاصة في مشروع ميزانية ٢٠١١، مسجلة زيادة بنسبة ٣ مليارات مقارنة بالعام الماضي. وتزامن هذا الارتفاع في مخصصات صندوق المقاصة بارتفاع حاد في سعر المحروقات حيث بلغ سعر البرميل الواحد ١٤٣ دولارًا في الأسواق العالمية. وكان ذلك في صيف ٢٠٠٧م نتيجة الأزمة العالمية. ومع أن سعر البرميل قد تراجع قليلًا إلا أن الأزمات الإقليمية والدولية تحتم إيجاد تدابير فعالة لتخفيف الضغط على صندوق المقاصة. إن مراعاة السياسة الاجتماعية

للحكومة يجعل المخرج الوحيد في تدبير استعمال الزمن في القطاع العمومي. وإن كان الجانب الماكرواقتصادي ليس هو العامل الوحيد الذي يفرض تطبيق وتعميم التوقيت المستمر، إلا أنه يظل جانباً مهماً يتعين مراعاته في هذا الإطار.

الحاجة الاجتماعية

ولا مجال لاختزال مخاطر التوقيت المستمر في اهتزاز مؤسسة الأسرة؛ لأن مؤسسة الأسرة نفسها وفي ظل التوقيت العادي تعاني التحدي نفسه على مستوى تقليص أوقات التقاء أفراد الأسرة. هذا مع أننا في مؤسسة التعليم نحرص على توفير إمكانات تربوية وبيداغوجية ناجعة تجعل الوسط التربوي بمثابة حاضن أساسي للتلاميذ، ويقوي مناعتهم من الانحرافات الناتجة عن مغادرتهم المدرسة أثناء غياب الآباء في حال كونها موظفين أو عاملين في القطاعات العمومية.

يكون الأمر كذلك خطيراً على مؤسسة الأسرة وعلى الحاجيات السيكولوجية والاجتماعية إذا كنا نتحدث عن وجود الأطفال في الشارع خارج العناية التربوية، أما الأمر يتعلق بوسط تربوي فإن الحاجات الاجتماعية والسيكولوجية للتلاميذ ستعوض بشكل يحقق الكثير من الاستقرار النفسي والاجتماعي للطفل. إن التربية والتوجيه والمناخ التواصل لا يتوقف داخل المدرسة، سواء في حصة الدرس، أو الحصص الترفيهية، أو حتى حين وجبات الغذاء.

وفي صميم المنفعة الاجتماعية نتحدث عن منفعة الإنسان محور وصانع التنمية نفسه. ونتحدث هنا عن شقين من هذه المنفعة حسب المستفيدين منها. هناك طاقم المعلمين والإداريين في المؤسسة التعليمية، وهناك التلاميذ من جهة أخرى. أما من ناحية هيئة التدريس والطاقم المسير في المؤسسات التعليمية، فإنهم سيحققون المنافع نفسها التي تحققت لسائر أطقم القطاع العمومي الآخذ بالتوقيت المستمر.

ويبقى أن خصوصية قطاع التربية والتكوين تشمل الفاعل التربوي، من حيث حاجته أكثر إلى وقت للراحة النفسية والذهنية، وكذا بالاستفادة من حيز زمني لتأمين حاجياته الاجتماعية. إن هذا الحيز الزمني يحفظ للفاعل التربوي توازناً نفسياً واجتماعياً، كما أنه يساعد في إنماء المجتمع المدني؛ حيث لا يتصور نهوض للمجتمع المدني إذا عانى الفاعل التربوي أو غيره ندرة في الوقت الضروري لتأمين انخراطه في نشاطات مدنية قد تفيد المجتمع بقدر ما تنعكس بالإيجاب على المنظومة التربوية. إن المهام التربوية والتعليمية تتطلب قدرًا من الراحة البيولوجية والسيكولوجية والذهنية للفاعل التربوي. ولا يمكن

تأمين تعليم أجياد بفاعل تربوي مرهق وعاجز عن تجديد طاقته التربوية. ومن هنا نعتقد أن جودة التعليم ترتبط بكونه تعليمًا يتم في وضعية مريحة للفاعل التربوي أو المتعلم. ولا يمكن تحقيق هذا الشرط للفاعل التربوي إلا بتطبيق التوقيت المستمر.

أما فيما يتعلق بالمتعلمين فإن التوقيت المستمر يمنحهم فرصة للانضباط والبقاء داخل البيئة التربوية لمدة مستمرة، فيما يؤمن لهم انتقالًا سليماً من المؤسسة التربوية إلى مؤسسة الأسرة دون خطر الفراغ. إن مقتضى التناغم في استعمال الزمان المدرسي وزمان الوظيفة العمومية يحقق هذا النوع من التكامل الوظيفي بين مؤسسات القطاع العمومي والمدرسة لصالح حماية التلميذ من التواجد خارج المدرسة أو الأسرة. وأما بخصوص وضعية الأطفال حديث العهد بالمدرسة، فإن للأمر علاقة بالعادات الاجتماعية التي تصعب من التناغم التربوي بين المدرسة والأسرة.

وقد يدعو الأمر إلى تفعيل وضعية آباء التلاميذ، والقيام بتوجيهات وتحسيسات في إطار من تعزيز التواصل بين المدرسة والأسرة. فثقافة الترهيب من المدرسة والتزاماتها تنقل إلى الطفل في وقت مبكر مما يجعله عرضة لفوييا المدرسة. وفي مثل هذه الحالة التي يعاني منها معظم المتدربين من الأطفال، يتعين التحسيس والحث على أن تكون دور الحضنة ممرًا للطفل قبل دخوله المدرسي كما تتطلب توفير ثقافة جديدة ترغب الطفل في المدرسة باعتبارها ليست مجالاً للعقوبات والحرمان من اللعب والترفيه والغلو في الانضباط وتحريم الخطأ وما إليها من عوامل سلبية ومنفرة تجعل الطفل يعتبر المدرسة منفى وغربة عن الأسرة.

إن عدم وجود تناغم في التوقيت بين القطاع العمومي والمدرسة يؤدي إلى انزلاقات تربوية وأخلاقية تهدد مصير التلاميذ. إذا كان العامل البشري هو الرأس مال الأكبر في كل عملية تنموية فإن ثمة حاجات اجتماعية يقتضيها اقتصاد الزمان الثالث. فتمكين الإطار التعليمي من الوقت هو تمكينه من إمكانية كبيرة في تطوير قدراته وصنع بيئة مريحة للفاعل التعليمي حتمًا سيكون لها مردودية على مستوى الأداء وتطوير الكفايات، كما سيمنح فرصة للعامل لأداء متطلباته الأخرى، مما يعزز النمو والاستقرار الاجتماعي.

ولا شك أن هذا يتطلب تنمية للمدرسة بحيث تصبح قادرة على احتواء كل النشاطات التربوية والترفيهية للتلميذ، كما يتطلب إنجاز تقنيات دقيقة للتواصل المستمر المؤمن للتكامل بين المؤسسة التعليمية ومؤسسة الأسرة، لمراقبة أداء ومردودية المهام التربوية. ولا حاجة للتهيب من التوقيت المستمر ما دامت الدول العربية والإسلامية تأخذ به، وهي شريكنا في الوضعيات الاجتماعية والاقتصادية والثقافية.

جواباً على الاعتراض الثالث

إنّ الحديث عن عجز القدرات الذهنية للأطفال المتدربين على التركيز لمدد زمنية طويلة، فضلاً عمّا يطرحه الجانب الكمي للبرامج التعليمية، يجعل من تطبيق التوقيت المستمر أمراً متعذراً وذا سلبات كثيرة؛ لذا فإننا لا نتحدث عن تطبيق وتعميم جزائي للتوقيت المستمر في التعليم العمومي، بل نتحدث عن إعداد العدة اللازمة لتحقيق ذلك في وضعية معقولة وشرط ناجعة.

كما لا شك أن الحديث عن التوقيت المستمر في ظل الوضعية الهشة التي تعاني منها المؤسسة التربوية على صعيد البنيات التحتية الكفيلة باحتواء آثار التوقيت المستمر في غياب التناوب بين الصفوف، وكذلك المشكلات التي تطرحها العادات الغذائية، أو على صعيد النيات البيداغوجية التي لا زالت تواجه استحقاقات عدد من التقنيات التربوية والبيداغوجية الجديدة مثل بيداغوجيا الإدماج والكفايات.

وبالفعل فإن وضعية المقررات وأساليب التلقي التربوي تعدُّ واحدة من أهم المشكلات التي يواجهها قطاع التربية والتكوين في بلادنا. وهي مشكلة قائمة حتى دون الحديث عن تطبيق التوقيت المستمر. فطرق التعليم، وأداء الفاعل التربوي، وظروف التلقي التربوي، ووضعية الحشو الزائد في مقررات التعليم، تخلق معضلة تربوية حتى في حال الاستمرار على نمط التوقيت العادي.

لذا من المغالطة إدراج هذا المشكل ضمن العوامل الجوهرية المانعة من تطبيقه بصورة مبدئية. نعم، تبدو هذه الوضعية غير مشجعة وستترك آثاراً سلبية فيما لو طُبّق التوقيت المستمر دون النهوض بسائر المشكلات الأخرى التي تعاني منها منظومة التربية في بلادنا.

وإذا كنا نتحدثنا عن التناغم الإداري في مسألة التوقيت المستمر، فإننا يمكننا الحديث -أيضاً- عن التناغم البيداغوجي في المسألة نفسها؛ ذلك لأننا إذا نظرنا إلى مشكلات التوقيت المستمر في ضوء اختلال البنيات المادية والبيداغوجية في مجال التعليم العمومي، سنقع في شكل من أشكال المغالطة؛ لأن التوقيت المستمر بقدر ما يحقق مكاسب مهمة في صالح العملية التربوية، لا سيما في مجال الاستقرار الاجتماعي الضروري، والمسند لسيكولوجيا التلقي والتعلم عند التلاميذ، فإن ثمة عدداً من الواجبات التي يتعيّن النهوض بها بالموازاة مع إقرار التوقيت المستمر.

إنّ الحديث عن الإرهاق في العملية التعليمية في حالة تطبيق التوقيت المستمر تصح فقط حيننا نغض الطرف عن جملة الإصلاحات التي يجب أن تطال المنظومة التربوية، والتي

تتعلق ببيداغوجيا الكفايات والتعلم والإدماج. وهو مطلب استعجالي مدرج في المخطط الإصلاحي، فضلاً عما يمكن أن توفره الأبحاث والدراسات المفترض أن يوفرها البحث العلمي التربوي والبيداغوجي الموازي والداعم للسياسات التربوية. إن طرق التعليم الكلاسيكية من شأنها أن ترهق التلميذ، ما دامت تقوم على أسلوب التلقين من جهة واحدة في غياب أسلوب متطور لبيداغوجيا الكفايات والإدماج ومجمل طرائق التعليم والتربية.

فحينما نأخذ بإستراتيجية بيداغوجية مختلفة، سنكون إذن خارج منطق التقويم الشكلي لعمليات التعلم القائم على التلقي والاستقبال، في غياب تام للمعارف الخاصة والقبلية للتلاميذ، والفعل التواصلي في العملية التربوية الذي يتطلب الكثير من التحسين على صعيد الوضعيات التعليمية، والتي تؤدي إلى تعليم نوعي يتم في وضعية مريحة، ويوفر مردودية حقيقية بعيداً عن ضغط الكم في استعمال الزمان المدرسي والمقررات التعليمية.

يبقى إذن المشكل الوحيد الذي يقف في وجه التوقيت المستمر في التعليم العمومي هو مدى توافقه مع إمكانات التلميذ وقدراته على التلقي والتركيز.

وتؤكد فنون التربية والبيداغوجية الحديثة على أن الراحة لا تكمن في ترك التعلم، بل في تنويع التعلم وكيفية ممارسة التعلم في وضع مريح وفي ضوء تقنيات بيداغوجية وتربوية ناجعة. إن تغيير المفاهيم التربوية - لا سيما المتعلقة بالتعليم الابتدائي - تضعنا أمام تحولات جوهرية في العملية التربوية.

من هنا يتعين إنشاء مهارات المعلمين وإخضاعهم لتكوين مستمر. فمراعاة مقتضيات التعلم هنا لا يعني أن نتحدث عما يرضي المعلم أو المتعلم في وضعية موسومة بالهشاشة والاختلال، بل المطلوب أن نولي أهمية لتكوين المعلمين أنفسهم ما داموا يتعاطون التربية مع متعلمين في وضعية استثنائية وحرارة من العمر التربوي من الطفولة إلى المراهقة.

وهنا لا شك أن من المفاهيم التي ساهمت في الهدر المدرسي وتكريس الوضعية الهشة للتعليم في بلادنا هو المفاهيم التقليدية الخاطئة التي تكبت الطاقات التعليمية لدى التلاميذ، مثل التصرف غير البيداغوجي مع الخطأ والاستعمال المفرط للعنف الذي يحكم علاقة المعلم بالتلميذ ونظام الرقابة والامتحانات وغيرها من الإجراءات والمفاهيم التي تتطلب إعادة النظر بما يطابق غايات مدرسة النجاح.

ويبدو أن هذه المشكلة لا موضوع لها إلا إذا تحدثنا عن التوقيت المستمر في إطار البنات التربوية والتقنيات البيداغوجية نفسها؛ فالتوقيت المستمر يتناغم مع التحول الاستراتيجي للتعليم من سياسة التلقي الكمي إلى سياسة التلقي النوعي. إن التوقيت

المستمر إذا ما قرن بتحسين العملية التربوية يمنح للتلميذ وضعاً مريحاً ومتنوعاً وكيفياً؛ لأن مسببات الإرهاق لا تتجلى في كمية الوقت بقدر ما تتعلق بكيفية تدبير العملية التعليمية في زمن معطى.

وهنا لا بأس من الحديث عن أن المذكرة رقم ١٢٢ لوزارة التربية الوطنية، التي بموجبها تم إلغاء العمل بالتوقيت المستمر في إطار تدبير الزمن المدرسي بسلك التعليم الابتدائي الذي تقرّر ابتداء تنفيذه في الموسم الدراسي ٢٠٠٩ / ٢٠١٠م، أنه راعى ظروف المتعلم، كما اجتهد في مراعاة وضعيته وشروطه في التعلم.

لكن من المهم أن نؤكد أن الكثير من التدابير التي تضمنتها المذكرة تصبّ في صالح تطبيق التوقيت المستمر إذا ما توفرت المتطلبات اللوجيستية لذلك؛ لذا يمكن اعتباره ليس تائبناً للتوقيت المستمر في التعليم العمومي، لا سيما في سلك التعليم الابتدائي، بل يمكن اعتباره مقدمة ضرورية تؤهّلنا لمرحلة متقدمة تصبح فيه إيجابيات التوقيت المستمر أكثر وضوحاً وتحفيزاً لتطبيقه لصالح مدرسة النجاح، بما أنه أقرّ في متنه على أهمية الوظيفة والمرونة للمدرسة.

ولا ننسى أن تطبيق الجهوية سيمنح فرصة أكبر لمراعاة ظروف المتعلم وبيئته بشكل يؤدّي إلى حلّ مشكلة اختلاف البيئات والأقاليم وتفاوت الشروط وللأزمة لتطبيق سياسة مركزية موحدة على مستوى استعمال الزمن المدرسي في أفق تبيد كل الصعوبات التي تمنع من تطبيق التوقيت المستمر، ليس لأنه يسهم في تقدم العملية التربوية فحسب، بل لأنه واحد من المطالب الاجتماعية والاقتصادية للإنسان.

جواباً على الاعتراض الرابع

لا يخفى الخصاص الذي تشكو منه منظومة التربية والتكوين، سواء على صعيد تطوير الاستراتيجيات البيداغوجية الناجعة، أو توفير الموارد البشرية اللازمة، أو إعداد المرافق والوحدات اللوجيستية التي تشكّل البنية التحتية الضرورية لنجاح مخططات الإصلاح التربوي. ولا تعتبر هذه العوامل غير كافية لتبرير الاعتراض على أهمية التوقيت المستمر، بل تعتبر عوامل مقدوراً عليها في أفق المخطط الذي يسعى البرنامج الاستعجالي للنهوض به.

إن وجود هذا الخصاص لا يجعل المهمة صعبة على تطبيق التوقيت المستمر فحسب، بل هو عائق ضد كل الخطط المقرّرة للنهوض بهذا القطاع. وقد فتح البرنامج الاستعجالي أفقاً مهماً لتوفير الكفاية اللوجيستية والبيداغوجية القادرة على استيعاب النمو المطلوب في المنظومة التربوية، كما عزّزت الحصيلة الأولية للبرنامج الاستعجالي الخاص بالدخول

المدرسي ٢٠١٠ - ٢٠١١م هذا الأفق الواعد أيضًا.

هنا نتحدث بالأرقام عن أن الطاقة الاستيعابية بدأت تعرف تحسُّناً بالمقارنة مع السنوات السابقة. فالعدد الإجمالي المتوقع للتلاميذ هو ٦٤٤٣٩٠٠، أي زيادة من عدد التلاميذ تقدَّر بـ ٢٠٤٠٩٤ مقارنة بالسنة السابقة عليها. كما تضعنا الحصيلة الأولية لهذا البرنامج أمام زيادة في عدد المؤسسات يقدر بـ ٢٣٤ مؤسسة جديدة، كما أضيفت ٢٧٣٧ حجرة مقارنة بالعام الذي سبقه، وسجلت زيادة في عدد الداخليات بلغت ٦٣ داخلية جديدة، كما سجلت زيادة في عدد المستفيدين من المطاعم المدرسية والداخليات، بـ ٧٢٥٠٠ و ٥٥٠٠ مقارنة بالعام الذي سبقه.

هذه أمثلة لا تتعلق إلاً بجوانب مختلفة من الخطط التي نهض بها البرنامج الاستعجالي حينئذٍ، وتؤكد من خلال الحصيلة المحلية للبرنامج تقدماً في العديد من المنجزات، وإن كان ذلك لا يشكل سوى بداية يجب ألا تتوقف، كما يجب أن تحافظ على المقاربة الشمولية في تنمية القطاع. وهي في النهاية تؤكد أننا نسلك باتجاه خلق بيئة تربوية مسنودة لوجيستياً وبيداغوجياً بما يمكن المنظومة التربوية من بنية فوقية وتحتمية مستوعبة ومساعدة على نجاح المدرسة وتقدم القطاع التربوي في بلادنا.

□ خاتمة

أنجزت هذه المقاربة قبل تولى الحكومة الأخيرة مسؤولية التدبير الحكومي، ولكنَّ المعضلة باتت بنيوية وعصية على كل البرامج التي لم تمنح هذه القضية الأهمية التي يتطلبها النهوض بقطاع التربية، وتحسين وضعية المدرس والمتدربين، وإنجاز بنية تحتية ملائمة للتوقيت المستمر، وخلق تشبيك مرن بين سائر القطاعات، لتسهيل عملية الانتقال إلى التوقيت المستمر في مجال التعليم العمومي.

وكما أوضحنا، إن هناك خطأ منهجياً في تقييم تطبيق التوقيت المستمر في التعليم العمومي، وهو أن جُلَّ الاعتراضات المذكورة لا تعني أن التوقيت المستمر لا يناسب هذا القطاع من الناحية البديئية، بل تؤكد أن الأمر يتعلق بصعوبات في تنفيذه وشروط يجب توفرها قبل الأخذ به. وهذا هو التساؤل الموضوعي بخصوص هذا النمط من التدبير للزمن المدرسي وزمن التعلم.

ولم توجد السياسات التعليمية إلاً لكي تنظر في هذه الصعوبات وتعمل على تحطُّبها. ويكفي أن تطبيق التوقيت المستمر في القطاع العمومي، وكذا في التعليم الخاص، وحتى

في بعض مؤسسات التعليم العمومي المستوفية لشروط تطبيقه إلا دليلاً على أن مستقبل المدرسة يفرض تطبيق هذا التوقيت.

وهنا حريّ بنا الحديث عن أن مسألة الرضا متوفرة هي الأخرى في تطبيق هذا التوقيت. فمع رفع موانعه وتحقيق شروطه ستظهر جاذبيته لدى المعلمين والمتعلمين وآباء التلاميذ فالحديث عن الرضا هنا سابق لأوانه؛ لأنه مرتبط بسياسة تحسيسية سابقة. فالرضا أمر يتكون لا أمر ثابت وقار. فقد يجد الإنسان راحته في التخلف أو وسط الاختلالات الإدارية والتربوية.

ولا يخفى كم عانت الوظيفة العمومية - وتحديداً قطاع التربية والتكوين - من هذا النوع من الرضا المغشوش المكّرس للهدر في زمان الإنتاج في عموم القطاع العمومي، وفي زمن التعلم في خصوص قطاع التعليم. فالمعيار في هذا المجال هو الجودة والنجاعة واستحقاق التنمية، وليس رضا الموظف أو العامل في القطاع غير المبررة في كثير من الأحيان. فقضية التنمية ليست مسألة اختيار، بل هي ضرورة ترقى في عالمنا المتغيّر إلى حدّ أن نكون أو لا نكون!

قلب تراثية الفلسفة:

نحو إعادة بناء الفلسفة في الحكمة
في مشروع عبد الرزاق بلعقرو والقيمي

خديجة نصري*

□ أولاً: القول الفلسفي في الجزائر بين جدلية الحضور والغياب

يجد المتأمل لواقع الممارسة الفلسفية الراهنة في الجزائر بوادر انتعاش فكري دفع إلى استئناف القول الفلسفي، كخطوة استباقية في طريق التأسيس للفعل الفلسفي الإبداعي؛ «إذ إن هناك فرق بين جيل المشتغلين بالسؤال الفلسفي في جزائر العقدين اللذين سبقا الاستقلال الوطني والعقدين اللذين أعقباه، والمشتغلين به في الوقت الراهن، من حيث العمق الفكري والإيمان بالفعل المعرفي والانفتاح على الدرس الفلسفي في العالم وغزارة التأليف والحضور في منابر الفكر العالمي، وتكوين عقول حرة جديدة قادرة على تكريس توجهات فكرية متعددة»^(١) تبحث عن اقتناص المستحدث من الأفكار والتصورات، لتوسيع مدارك العقل، ومدارات الفعل، وفضاءات الاشتغال، من خلال توسيع الاستشكال وتنويع الاستدلال، وفي ذلك رفع لأفق القراءة التأويلية للعالم، وتعميق للعملية التفكيكية للمعرفة، فلم يعد النص الفلسفي مجرد

* باحثة من الجزائر، جامعة سطيف ٢ - الجزائر.

(١) نقلاً عن الجمعية الجزائرية للدراسات الفلسفية.

محاكاة لنصوص نشأت في ظرف تاريخي مخصوص واصطبغت برؤية ذاتية محددة.

فالقول الفلسفي في الجزائر رغم حداثة نشأته، إلا أنه يتسم بالتنوع في الإطارات المرجعية التي يتحرك ضمنها، تماشياً ومنطق العقل الاستطلاعي الاستكشافي بالصيغة الأركونية، مما أسس لخطاب يتكئ على قراءة قلقة، تتقلب بين منازع الفكر المتباينة «فمن دون شك فإن أفضل حديث عن الخطاب الفلسفي في الجزائر هو الحديث الذي يتناول بالدراسة والتحليل والنقد التيارات الفلسفية الممثلة في الساحة الثقافية الجزائرية، ولكن دون التصريح والتأسيس لتيارات فلسفية»^(٢).

وفي ذلك ملمح إيجابي، فالركون والاستكان إلى تيار بعينه يكرّس لثقافة الانبهار فالانصهار، في نزعة وثوقية ثبوتية، لاغية لمنطق التذاكر والتفكير، وفيه تنجلي محدودية هذا الفكر، الذي يقفز إلى إصدار الأحكام الكلية، وتبني الحلول النهائية، في نوع من انزلاق واستسلام العقل للأوهام المستبدة به، من قبيل أوهام الجنس أو القبيلة التي اصطفاها ليكون في مقدمة الأخطاء المتربّصة بالعقل البشري.

فالممارسة الفلسفية لا يستقيم حالها إلا إذا انبرى أساسها على زحزحة كل الثوابت واليقينيات الإنسانية، وخلخلة كل المسلّمات، والانفتاح على الإرث الفلسفي بعقلية تداولية، وبمنطق تحويلي، يقوم باستجلاء المعنى انطلاقاً من استنطاق المبنى، بما يساير حركية اللحظة التاريخية والوضعية الحضارية التي ينتمي إليها هذا الفكر، «فقبل أن نتفلسف، ينبغي لنا أن ندرك أبعاد الوضعية التاريخية الحضارية التي نحن فيها، والشروط والغايات التي تؤثر في الفعل الفلسفي، وبدون هذا الإدراك تبقى عملية التفلسف مفتقرة إلى أسباب الإبداع»^(٣).

ولعل ذلك من المآخذ التي طالت عملية التفلسف في بلادنا، ممن اعتبر أن الفلسفة فاقدة لفاعليتها وتأثيرها في عملية التشكّل المستمر لمجتمعنا، والآخذ لمسار تحوّل يظهر عجز الفلسفة عن مسايرة هذه التحولات، فهي لا تعدو في أحسن حالاتها إلا ترفاً معرفياً لا تكتسب مشروعيتها إلا في منابر الفكر، وهي في أسوأ حالاتها ترف مادي تدخل في إطار الممارسة الوظيفية، وهي في الحالتين منفصلة عن الواقع تفتقد لأسباب الفعل الفلسفي ومقتضيات السيرورة التاريخية والحضارية كون «الفلسفة ليست قولاً وحسب، بل هي قول مزدوج بالفعل، وخطاب مزدوج بالسلوك، والأصل في الفلسفة ليس هو ممارسة السؤالية،

(٢) زواوي بغورة، الخطاب الفكري في الجزائر بين النقد والتأسيس: في تاريخ الهوية والعنف، ص ١٩١-١٩٢.

(٣) ناصيف نصار، نحو مجتمع جديد، بيروت: دار الطليعة، طبعة ٤، ١٩٨١، ص ١٠.

وإنها المسؤولة لتتخذ الفلسفة بعداً أخلاقياً صريحاً^(٤).

وليس مرد ذلك في تقدير الذات المالكة لأمرها، العارفة بالآليات المنتجة للتصورات المشروطة بإطارات أيديولوجية رسمية، عجز في قراءة الواقع وفشل للمثقفين في تأسيس أيديولوجيا نظرية يسترشدون بها على صعيد التغيير، فإن مسؤولية التخلف الحضاري من المنافي للمنطق حمل وزرها على المُخاطَب دون المُخاطَب، الذي غالباً ما يرى الحل في يد السياسي والاقتصادي، ولا يرى البتة ضرورة لإشراك المفكر في دواليب السلطة، وتوجيه الرأي العام، وتهذيب الذائقة الفكرية لجمهرة الناس «فمن بين العناصر التي ميّزت المنظومة التربوية والجامعية هو خضوعها المباشر للقرارات السياسية الكبرى المحددة لتوجهات المجتمع... هذه القرارات والرهانات السياسية بالدرجة الأولى قد وجدت مجالها التطبيقي أول ما وجدته في حقل الفلسفة»^(٥).

وتأسيساً على ذلك فإن حيوية الفكر، ويقظة العقل، وصحوة الوجدان، هي من مسوغات الذات التي تمارس فعل الثقافة (التعاطي مع ثقافات الأجناس المغايرة)، والتكاثف (الإقرار بالكثافة المفهومية للنصوص، ومنه قراءة النص مفتوحاً على إمكاناته وعوالمه المتعددة)، لتصل حدّ الاغتناء (بأدوات الفكر) والامتلاء (بتقنيات القراءة)، ومنه الانتفاء للرؤية الحضارية الخاضعة لحتمية التغيير، المستوعبة لحقيقة أن السؤال في الفلسفة يبقى في حين الجواب فيها يفنى، إذ «إن ذبوع ثقافة الاستشكال والمساءلة والنقد ملمح صحة على الجسد الفلسفي، ولم تتوقف قوة السؤال عن نشاطها إلا يوم أن هيمنت ميتافيزيقا التمرکز الفلسفي بحججها لتوارده وتكوثره... ومتى أدرنا هشاشة أطروحة الأبوية الفلسفية أمكننا إعادة بعث الحياة في الحس التساؤلي، واتخاذ هادياً لنا في التفكير، وفي المقابل تفتت الاعتقاد بوجود سؤال نمط يمكن اتخاذه نموذجاً عاماً يحتذى به»^(٦).

فرفض الانتفاء لأيّ مذهب فلسفي أيّاً كانت منزلته في تاريخ الفكر الإنساني من محددات القول الفلسفي، ومن ثمّة فالظاهرة الفلسفية في جزائر اليوم تقف على مسافة متوازية مع كل من الفكر الحدائثي، والفكر التراثي، الذي يتأرجح على نعماته كل إنتاج فكري عربي، فلا احتباس حدائثي، ولا ارتكاس تراثي، مما يمكن عدّه من الآفات المترتبة عن الإخلال بقواعد المجال التداولي في حقل الدراسات الفلسفية الجزائرية، إذا احتكمتنا

(٤) عبدالرزاق بلعقروز، طه عبدالرحمن وسؤال الحدائث: من النقد الأخلاقي إلى إعادة إبداع المفاهيم، مجلة الأدب، العدد ١٠، ص ٢٤٩.

(٥) زاوي بغورة، مرجع سابق، ص ١٧٠-١٧١.

(٦) عبدالرزاق بلعقروز، أزمة الحدائث ورهانات الخطاب الإسلامي، بيروت: منتدى المعارف، ص ١١١.

لضوابط الممارسة الفلسفية كما حددها الدكتور طه عبد الرحمن.

وهذا ما يسقط عليها صفة الانفعالية، بل تبدو في صميمها قراءة متأنية، حذرة تنتقل بين النصوص الفلسفية في السياق العقلي المادي الغربي، والسياق الإيماني الروحي العربي، وليس ذلك لمحاولة إبراز مبررات التشابه والتقارب، بقدر ما هو تأكيد على الاختلاف والتباعد؛ لأن الحضارة الغربية قد اتخذت من قوة العقل قائدها، تحركه دوافع غريزية مادية، انتهت إلى الإفلاس الأخلاقي والروحي، والاحتقان النفسي الجالب لمظاهر الاغتراب والضياع.

بينما الحضارة الإسلامية انبنت على قوة الإيمان، تحركه حماسة القلب وحرارة الوجدان، انتهت إلى الإفلاس المادي والاحتقان الوجودي، الجالب لمظاهر الفقر والتبعية، ليصبح الرهان والحال هذه التأسيس لمقاربة معرفية يلتحم في إطارها العقل والإيمان، تلك المقاربة التي تعكس جوهر الوجود الإنساني وكيئونه الذات البشرية، كما أشار إلى ذلك روجيه غارودي.

وليس القصد من ذلك البحث عن نقطة التقاء بين الرؤية الكونية الإسلامية الإيمانية التوحيدية والمنظومة المعرفية الغربية المادية الواحدية، إنما الوقوف على أرضية معرفية منفصلة تجاوزية، تتأسس على قوة الإيمان التي تأخذ بأسباب التعدد ومقتضى التداول، وعلى قوة العقل التي تأخذ بأسباب التوحيد ومقتضى التعالي.

وفي هذا الفضاء الفلسفي يأتي مشروع الدكتور عبدالرزاق بلعقروز في محاولة لتقديم رؤية تقوم على مبدأ المخالقة، تنصهر فيها القوى المتعارضة في الذات الإنسانية والمتكاملة في الآن عينه، وهي قوة العقل وقوة الروح، ففي لقاء أجري مع مفكرنا صرَّح قائلاً: «أريد لقاء ابن عربي من السياق الأخلاقي المغاربي، وأريد لقاء نيتشه من السياق الغربي، استفهم من الأول عن إمكانية تحويل الأنفاس الروحية إلى إرادة قوة وحركة تاريخية، واستفهم من الثاني عن إمكانية أن تتأسس إرادة القوة على أنفاس روحية»^(٧). فهل ذلك مما تصوغه مشروعية المباحثة وما تتيحه إمكانية التحقق؟

□ ثانيًا: سؤال المنهج من منطق الرهان إلى منطق الضرورة

ما انفك الخطاب الفلسفي منذ بداية تشكُّله يمارس فاعليته الفكرية في إطار ضوابط منهجية، وأدوات معرفية ناظمة، تتحكَّم في العمليات العقلية، وفي تحديد مسار الوعي

(٧) حوار مع عبدالرزاق بلعقروز، حاورته: أساء حديدي، مجلة الكلمة، ٢٠١٤.

بما يؤسس لفكر رصين، يشرع لفهم نوعي للوجود، في صيغة تكاملية تستوعب الثابت والمتحول في البنيات العميقة للفكر الإنساني. فما تاريخ الفلسفة بالمفهوم الجينيولوجي إلا تراكمات نصية، مبنية على مبادئ وقواعد منطقية، تعطي للفكر سمة الاتساق والتناسك وتنظم حركة المعرفة، «فالجانب المنهجي في عالم المعرفة يمثل الناظم الكلي الذي تتولد عنه كل الأفكار والتصورات، إذ يعتمد المنهج على جملة من الأدوات التحليلية والتفسيرية تكون بمثابة قوانين لإنتاج الفكر وتوليد المعارف، وقد تتخذ أدوات الفهم والإدراك شكل التداخل، أي تكون متداخلة يكمل بعضها بعضاً للاتفاق في الوسيلة والاشترك في المقصد»^(٨).

إيماناً بأن القراءة التي تأخذ بالمضامين من دون الوسائل والأدوات التي أنتجتها واقعة في الإخلال بحقيقة التلازم بين طرفي النص المضمون والآليات، فإحراق التوازن بين التصور الشكلي للمعرفة ومضامينها من مسوغات الرؤية التكاملية للمعرفة، وهو الأمر الذي نبه إليه كانط في تمييزه بين ما يسميه بعلم المبادئ الذي يهتم بتحديد شروط المعرفة الصحيحة، وعلم المناهج الذي يحدد الشكل العام لكل علم والطريقة التي يتكوّن بها أي علم.

قياساً على ذلك فإن ما يتشاغل به المفكرون العرب من قضايا تتسم بالعمق والتعقيد، قد لا تكون في حقيقتها - إذا جاز لنا القول - سوى ضرب من التحليل السطحي، والقراءة التجزيئية للأزمة التي تنخر جسد الفكر العربي، وفي ذلك تضييع للقصد وتبديد للجهد، في نوع من الإسفاف في إثارة قضايا لا تنتمي للمجال التداولي العربي بالاندفاع نحو ركوب موجة الحداثة باعتبارها قدر الإنسانية المتصل، أو الالتفاف حول الذات وما تستبطنه من رغبة الرجوع للأصل كمخزون نفسي يدفع نحو ركوب موجة التحديث باعتباره قدر الإنسانية المنفصل.

لأن مشكلتنا - فيما يرى عبدالرزاق بلعقروز - «منهجية بشكل مخصوص، أي إن مكن المشكلة هو أننا لم نطور منهجيات لكيفية الاشتغال على الفكر الغربي فضلاً عن التراث العربي الإسلامي، مشكلتنا منهجية في جوهرها مع حمل مفردة المنهج بأوسع معانيها، لا في التشاغل بالمعرفة النظرية وحسب، وإنما في إطار العقل العملي أيضاً»^(٩).

فليس المنهج كما يصوغه مفكرنا مجرد عمليات ذهنية، تشكّل سباجاً نظرياً، يحصر

(٨) عبدالرزاق بلعقروز، مرجع سابق، ص ٢٤١.

(٩) حوار مع عبدالرزاق بلعقروز، مرجع سابق.

الفكر في جملة من القواعد التي تعمل على ضبط المعرفة في صيغ مفاهيمية متصلة، بل إن المنهج إلى جانب أنه ينظّم أفعال العقل وينسّق المعرفة، بما يراعي قواعد المنطق، فإنه يوجّه السلوك، ويخرج الفكر من حيز النظر إلى حيز العمل، بما يمنحه الديناميكية والفاعلية، ويزيح عنه هيمنة منطق الدوائر النسقية المغلقة.

تبعًا لذلك «فإننا ملزمون بتأسيس علم المنهجية، ليس كإجراءات في البحث أو خطوات في التفكير، وإنما المنهجية كناظم كلي موصول برؤيتنا للعالم، وهذا من أجل أن يحصل الاتساق بين نظرتنا إلى العالم وبين فهمنا للعلم ووظيفة المعرفة ودور المناهج. ومن دون التكامل بين رؤيتنا إلى العالم وبين مناهجنا فلن يحصل الاتساق ولن يتحرك السلوك والفعل، والسبب الذي جعل جهودنا مشتتة ولا تثمر معرفة إبداعية ولا سلوكًا منتجًا هذا اللاتساق بين رؤيتنا إلى العالم أو منظورنا المعرفي أو فلسفتنا وبين كافة أنشطتنا العلمية في دوائر البحث»^(١٠).

فالرؤية الشمولية للعالم ليست مجرد انطباعات فردية، أو تأملات عقلية، أو نفحات ذوقية صوفية، إنما هي منظومة معرفية متكاملة تتمحور حول كيفية فهمنا للعالم، والتفكير فيه بما يشمل تظاهراته الثلاث: عالم الأفكار، وعالم الأشياء، وعالم الأشخاص، وما نحتكم إليه من مصادر لتوالد هذه العوالم وتوارد المعارف حولها التي هي تبعًا للعقل والحس والحدس.

وإذا كان جل المفكرين في السياق العربي قد أرجعوا سبب غياب الإبداع في الفلسفة العربية إلى الافتقار لمنهج يحقق أسباب التواصل مع تراثنا الفكري، أو يخلق أسباب التفاعل مع الفكر الغربي، أو يضمن السير في مركب حضاري يؤسس لأسباب التكامل بين المجال التداولي العربي والمجال التداولي الغربي، فإنهم -على اختلاف توجهاتهم- قد اقتنعوا بالمناهج الغربية (على أنها تجديدية تجاوزية)، وقنعوا بها (كمرجعية نهائية لا بديل ممكن عنها)، فاستأنسوا بها وجعلوا موضوعاتهم في خدمتها بدل أن تكون خادمة لموضوعاتهم، ذلك أن المنهج في الحضارة الغربية جاء كمواكبة للفهم العلمي المادي ومقاطعة للفهم الديني الروحي، حيث «تم إفراغ العالم من الفهم الذي يستند إلى مرجعية الوحي أو الكتب المقدسة، وإحلال ذهنية العلم والرصد التجريبي للظواهر وصياغتها في رموز رياضية»^(١١). فقد أصبح العقل الغربي يلهث وراء التجريب المنفصل عن القيم الأخلاقية والدينية،

(١٠) المرجع نفسه.

(١١) عبدالرزاق بلعقروز، من عقلانية الحداثة الغربية إلى عقلانية الإيمان التوحيدي، ص ٦.

وحتى الإنسانية، يتلقف نتائجه دون تساؤل عن المعنى والغاية، فأصبح الإنسان يلاحق في سعار مجنون أو هام العالم المادي. هذا ما يتعارض وجوه الحضارة الإسلامية القائمة على تصور عقائدي إيماني، يمنحها صفة التعالي والثبات، عكس الحضارة الغربية التي نبذت الدين والأخلاق من منظومتها الفكرية، وبالتالي استبعدت الوحي كمصدر من مصادر المعرفة في شكلها المفارق المجاوز للعالم المادي، فجاءت «مناهجها متنوعة وذات وصف صيروري، بمعنى أنها لا تثبت على حال ولا تقييم على أسس معينة، والسبب أنها فاقدة لمعيارية متعالية تكون هي قيمة القيم أو معنى المعنى. والكثير من المشتغلين في حقول المعرفة العربية المعاصرة، ينظرون إلى المناهج والأفكار الغربية على أنها جديدة وتجاوزية، لكنه تجاوز غير مؤسس، لا يتأطر على ناظم كلي منهجي يبين القيم أو المقاصد العليا التي يتجه نحوها التفكير»^(١٢).

ومن هنا الحاجة لإبداع منهج مخصوص يتماشى مع الطبيعة المتميزة للحضارة الإسلامية، فإنه بدلاً من مساءلة قيم المناهج المأخوذة من المعرفة الغربية والتي لا تتلاءم والرؤية الإيمانية الإسلامية في وصلها بين المعرفة والقيمة، ما يجعل النموذج المعرفي الغربي غير مناسب - إن لم يكن غير صالح - للتوسل به في بناء معرفة إسلامية قويمية، فإن الحاجة اليوم - كما يقول عبدالرزاق بلعقروز - هي تأسيس علم المنهجية، بما هو علم العلم أو معنى المعنى أو معيار المعايير، دونما الإرساء على نموذج معين، أو الإنشاء على شاكلة محددة، أي عدم الارتضاء بمنهج يكون مرتبطاً قطعاً ومحكوماً لزوماً بالمعطيات العلمية والرؤية الكونية، والوضعية الحضارية المتعينة، في الزمان والمكان، ما يظهر محدوديته ونسبيته، ومن ثمّة ضرورة تغييره من مرحلة إلى أخرى.

إذن، فنحن أمام واجب منهجي خطير؛ لأن جبهة العمل ثنائية والكلام لمفكرنا:

١- تطوير منهجية كلية داخلية، يتم بها قراءة الموروث الحضاري على محك القيم العليا الحاكمة، أو قيمة القيم، أو مبدأ المعيارية الكلي؛ لأنه من دون تطوير هذه المنهجية الداخلية المبنية على رؤيتنا للعالم وبنيتها المكونة من: تصوراتنا للموجودات في العالم، وأسلوبنا في المعرفة وقيمنا المجتمعية، فإما أن نقع أسرى جهودنا المعرفية الأولى، وإما أن ننخرط في تجربة الحدائة الغربية وننسى استمداها من تراث مخصوص أو رؤية إلى العالم مخصوصة أيضاً.

٢- تطوير منهجية كلية داخلية أيضاً، من أجل تقويم الموروث الغربي المشبع برؤية

(١٢) حوار مع عبدالرزاق بلعقروز، مرجع سابق.

أصحابه إلى العالم، كي نتيّن منها ما هو صالح وما انتهت صلاحيته، وذلك على ضوء تلك الرؤية الداخلية. ويستلزم هذا إعادة تصنيف المعارف من جديد، وتسميتها بأجهزتها الاصطلاحية وما تحمله من مضامين.

فحاجتنا كما يبين مفكرنا في هذه القراءة التي ترتقي في اختلافها إلى مستوى التفرد، لا تختزل في المراهنة على إبداع منهج بوصفه جملة من القواعد أو العمليات المترابطة منطقيًا، والتي يسير عليها العقل بترتيب معيّن، للكشف عن حقيقة ما، أو تغيير حقيقة من الحقائق. بل ينقلنا إلى رحابة المفهوم وسعته، بحيث يكون ضامًا لحمولة مفاهيمية تتجاوز الرؤية التقليدية الضيقة، إذ لا يتوقف دور المنهج عنده في بناء نسق فكري متماسك يختزل فهمنا للعالم، فالحاجة لفهم الوجود لا تُسدُّ بمجرد بناء معرفة متسقة حوله، أو حمل الكينونة البشرية على إطار جغرافي، دون إضفاء معنى قيمى متعالٍ غائي يمثل سرديّة كلية مؤسّسة، وآية ذلك أنه لا وجود لمجتمع بشري لا يستند إلى مرجعية كلية ينظم بها رؤيته إلى ذاته والعالم من حوله وإلى القيم التي تؤطر هذه الرؤية.

ومنه فإن مهمة المنهج أن يساهم في توليد رؤية للعالم في إطار أشمل، ضمن نظام من القيم، تشكّل أطراً مرجعية للفكر، من أجل تمثيلها في الوعي والسلوك، فتصبح أسلوباً للحياة يلخص الصورة الشاملة التي يدرك فيها وبها العقل الإنساني حقائق الكون والحياة والإنسانية عامة.

□ ثالثاً: هدم تراتبية الفلسفة النمطية في سبيل منظومة معرفية موصولة

ليس من المختلف فيه أن الأزمة التي نعيشها في عصرنا أزمة قيم على أكثر من صعيد؛ إذ يعاني العالم اليوم من نقص مهول في الإحساس القيمي، وصل درجة الصفر في سُلّم التقويم القيمي، فغداً عالمًا تائبًا مستلبًا، يرتع في نوع من عدمية إكسيولوجية متبرّمة من أيّ أساس معياري متعالٍ، يهيم دونها بوصلة تحدّد له معالم الطريق. يتساوق ورتابة عبثية منزاحة عن أية مبادئ خلقية «فإنسان المعاصر تشرب القيم النهائية لثقافة ما بعد الأخلاق، وبخاصة قيمتا المتعيّة والنرجسية»^(١٣).

ناهيك عن هيمنة معتقد الصدفوية كفلسفة تنزع الغائية عن الوجود، «فلم تعد هناك نظرة موحّدة إلى العالم تجمع الجوانب الإنسانية في ناظم كلي يرتّب حاجياتها ضمن سُلّم في

(١٣) عبدالرزاق بلعقروز، بين العقل والتخلق: كيف الطريق إلى الارتياض بمكارم الأخلاق عند ابن عربي، مجلة تبين، العدد ٢٩.

القيم»^(١٤).

ومرد ذلك كفرضية أولية، هامشية المباحثة القيمية للوجود في الخطاب الفلسفي، لا في الفكر المعاصر وحسب، بل يعود إلى اللحظة التأسيسية الأولى كما شهدتها الفلسفة اليونانية. فمما يترأى للمتأمل في مضمورات التاريخ الفلسفي أن الفلسفة خضعت لمنطق ترانبي تصنيفي، كأداة منهجية تعطي الأفضلية للفوقوي على الدوني، فجاء مبحث الوجود في سُلّم الترتيب، في مسحة قداسية جعلت منه أسّ الفلسفة وعمادها، فكان مدار اشتغاله علم الوجود بما هو موجود، كمحاولة لإضفاء المعقولية على الموجودات، نقلت الفكر الفلسفي من مرحلة الميتوس إلى مرحلة اللوغوس.

وقد ترتّب عن ذلك توليد معارف بحيث أصبح الوجود مدخلاً لكل علم ممكن كما أقر بذلك أرسطو، أما القيمة فكانت تابعة للوجود شأنها في ذلك شأن الكماليات في ميزان الحاجات لا الضرورات. هذا ما أسس لفكرة المفاضلة والفصل بين القيمة والوجود من جهة وبين القيمة والمعرفة من جهة ثانية، إذ إن «التراتب لا تتم المحافظة عليه وتمييزه إلا عن طريق وضع فواصل وحدود صلبة بين القوى الفاعلة، التي تجد قوتها في الإثبات، والقوى الارتكاسية التي تجدها في النفي»^(١٥).

وعلى الرغم من أن فلسفة القيم أخذت بالصعود في الأزمنة الحديثة، إلا أن النزعة العقلية التي تجذرت في الخطاب الفلسفي - كما أشار عبدالرزاق بلعقروز - قد «قامت بعملية التحوير والإفراغ للقيمة من دفعها الروحي والحيوي، وجمّدتها في أنساق العقل المتصلبة، في حين أن القيمة ليست موضوعاً للعقل، ولا هي موضوعاً للعلم، إنما هي موضوع للوجدان»^(١٦).

وجاء هذا التأكيد تصدياً للتصور العقلاني الذي عمد إلى تجريد القيم من روحانيتها وغائيتها، حيث أصبح الإنسان يخلق لنفسه القيم التي تمكّنه من تنمية حياته وتقويتها وإثرائها، بما يتوافق ورؤيته للعالم والوجود والأشياء، لاغياً كل مصدرية متعالية تملي عليه أوامره القيمية. فانبعثت قيم دنيوية، مرجعها الوحيد هو العقل، ومعيّارها هو الإنسان، بما يخدم مصالحه ويشبع غرائزه، في موجة صرع رغبوي، جنسي، تمردّي، كسر كل الحدود

(١٤) عبدالرزاق بلعقروز، الفراغ الأخلاقي المعاصر وواجب تجديد منظومة القيم، مجلة حراء، العدد ٥٩، ٢٠١٩.

(١٥) عبدالرزاق بلعقروز، وحدة الحقيقة والقيمة في برنامج إسماعيل راجي الفاروقي التشريعي، دار الفتح للدراسات والنشر، ٢٠١٤، ص ٢٢٨.

(١٦) انظر: عبدالرزاق بلعقروز، الفراغ الأخلاقي المعاصر وواجب تجديد منظومة القيم، مرجع سابق.

الأخلاقية والدينية والتربوية والحضارية، وهذا ما يتنافى وجوهراً القيم ومراميها.

ولأن المسؤول عن خلق هذه الأزمة القيمية - كما يكتب عبدالرزاق بلعقروز - «ليس شخصاً مشخصاً نسميه ثم نقدّمه للعدالة الأخلاقية التي يكون الضمير فيها قاضياً، ولا مذهباً فلسفياً خطر على عقل فيلسوف جاهد طويلاً كي تبرق في ذهنه هذه الفكرة، أو تكون هذه الإرادة التي تريد أن تشيع نهمها الغرائزي وقواها الغضبية والشهوانية. كلا! إن المسؤول عن أزمة القيم بخاصة المتعالية منها هي رؤية مخصوصة إلى الإله والإنسان والكون، رؤية إلى العالم أمسكت بالوجود وانفعلت فيه وعبرت عن نفسها من خلاله، وسارت في موكب هذه الرؤية للإنسانية بخاصة الأوروبية منها، التي أضحينا نُورُخ لها من ميلاد العصور الحديثة، كبيان على شهادة ميلاد رؤية جديدة إلى العالم، كان على الإنسان أن يسكن فيها أو يسكن إليها، لكي ينجز مشروع التقدم، ويعي الكون وعياً علمياً ويصل إلى السعادة المفقودة. وكان هذا التعاقد بين إنسان الحدائة والرؤية الحديثة إلى العالم لزمان مفتوح يكون الإنسان فيها سيّداً على العناصر كلها، كان هذا التعاقد مصدرًا لاعتزاز الحدائة بمشروعها»^(١٧).

تبعاً لذلك لا يتعين اختزال المسألة في مجرد البحث عن التأسيس لمنهج يستجيب للخصوصية الفكرية في سياقها العربي بعيداً عن استجلاب (المناهج الغربية وزجّها في أتون العقل العربي)، كما دعا إلى ذلك عامة مفكرينا وخاصتهم، ولا التأطير لتركيبة مفاهيمية تتشرب من نبع الرصيد اللغوي العربي كمعين لا ينضب دفته دون استحضار (للمفاهيم الغربية كقالب اصطلاحية دلالية جاهزة وزجّها في متون النص العربي)، فيما اعتبره هؤلاء من مقومات الرؤية الإبداعية التجاوزية التي تضمنن للذات العربية الاستقلالية الفكرية.

فالأمر أعمق من ذلك حين يكون المطلب إعادة بناء رؤية كونية قيمية، تقطع مع المنظومة المعرفية الغربية المعتلة والمتهالكة والهشّة، الفاقدة لمبررات وجودها، الآخذة في تنحية القيم الأخلاقية والدينية، وما انجر عنه من تفاقم الأزمة الروحية. آخذين في الحسبان أن الرؤية إلى العالم والإنسان تتجلى نظرياً في جملة مبادئ وقيم تُؤثت النصوص الأساس للمعرفة، وتتجلى عملياً في نماذج سلوكية تنزل تلك القيم على أرض الواقع، ما يجعل التصور البنائي للفلسفة محل رفض، إذا ما سلّمنا بحقيقة أن «القيم ناظم منهجي تركيبى» كما صاغها عبدالرزاق بلعقروز، والتي تغدو بناء على ذلك كمنظار نترصد من خلالها حقائق الوجود، وسبل المعرفة، فهي ليست - في تقدير مفكرنا - ما نصل إليه، إنما ما نطلق منه، فمنظومة القيم بتعريفه «معايير كلية تنتظم وتتقوم بها مختلف الفاعليات الإنسانية من

(١٧) عبدالرزاق بلعقروز، المرجع نفسه.

المعرفة إلى الحياة في النظر كما في العمل»^(١٨).

جاء هذا التوصيف خلافاً لما درجت عليه المباحثة التقليدية للقيمة، التي أضفت عليها سمة التعالي ورفعتها إلى مقام القداسة، بغية التسامي بالكينونة البشرية لمصاف الكمال، لتقضي بذلك كل بعد حيوي للقيم، حيث كانت بتعبير نيتشه «ذلك الذي كان الناس ينتهون بأن يتوافقوا حوله بالتبادل بعد مضنات وانشاقات وتناقضات، كانت المكان المقدس للسلم، حيث يستريح المفكرون والذين أنهمكهم طبعهم، يتنفسون ويستعيدون الحياة»^(١٩).

بيد أن القيم موجّهات للسلوك، تفصح عن نفسها فيما يتخيّرهُ الإنسان من تصرفات، أي فيما يعتقدُهُ المرء نظرياً ويسلكه عملياً، فيما يفعل به ويتفاعل معه، مع حصول القبول لها من جماعة اجتماعية معينة، ما يجعلها متصلة بالمضامين الواقعية لا مجاوزة لها؛ لذلك فإن «الفعل المنفصل عن القيم لا يقوي الذات ولا يثبتها ولا يفجر مكوناتها الروحية حتى تنطلق وتسود»^(٢٠).

من هنا الحاجة لإعادة موضعة القيم في سلم الترتيب التفاضلي الفلسفي، وهو المهم المنهجي الذي شكل مدار اشتغال مفكرنا، الذي سار نحو «إعادة تنزيل القيمة بمعناها التوجيهي وبمعناها التأسيسي الكلي»^(٢١)، دون اختزال أطر التشاغل فيها بالبحث في طبيعتها وأصنافها ومعاييرها وما شاكل ذلك من هواجس نظرية، لعبت أدواراً تراجيدية جاثمة، سلبت القيم مدلولها؛ إذ عدتها «موجوداً في ذاته كمملكة أخلاقية لا صلة لها بالواقع، ولا صلة لها بالشعور»^(٢٢).

وفي ذلك تعطيل للدور التأسيسي للقيمة وحيويتها الفاعلة في توجيه السلوك وتصريف القوى الكامنة في الذات الإنسانية. وليس القصد من ذلك التعامل مع القيم خارج مرجعيتها العلوية، بل الدفع لتمثلها في السلوك، لا بالمعنى النفعي الفردي حيث إقبال الذات على الحياة بما هي فضاء متعي، صنوانها تمكين الجسد من أن يسود ويتقوم عليه الوجود شرعةً ومنهاجاً، من قبيل ما سوق له نيتشه من أن النفس مجرد ضميمة للجسد

(١٨) المرجع نفسه.

(١٩) فردريك نيتشه، العلم المرح، ترجمة: حسان بورقبة ومحمد الناجي، الدار البيضاء: إفريقيا الشرق، ط ١، ١٩٩٣، ص ٢٠٧.

(٢٠) انظر: عبدالرزاق بلعقروز، روح القيم وحرية المفاهيم: نحو السير لإعادة الترابط والتكامل بين منظومة القيم والعلوم الاجتماعية، المؤسسة العربية للفكر والإبداع، ٢٠١٧.

(٢١) عبدالرزاق بلعقروز، الفراغ الأخلاقي المعاصر وواجب تجديد منظومة القيم، مرجع سابق.

(٢٢) انظر: الربيع ميمون، نظرية القيم في الفكر المعاصر بين النسبية المطلقة، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، ١٩٧٨.

الذي هو النص الأصلي وهو المتن، في حين أن الروح هو الهامش. إنما المرام المداومة على تفعيل دور القيم كسلوكيات تحوز على قدر من التعالي، والمداولة في تفعيل دور القيم كمثل متعالية تحوز على قدر من الفاعلية في تحريك السلوك.

هذه الجدلية العابثة بالمدلول الحقيقي للقيم، كما تمثلها الفكر المعاصر، استوجبت ممارسة السؤالية عن مدى الصوابية التي حازتها في تديرها لمبحث القيم، وتوجيه مسار الباحثة حولها. وهذا ما جعل هذه المسألة الارتياحية لرتابية الفلسفة، والتأكيد على الدور المنهجي للقيم متضايقة مع ما يشهده العالم من تشكّل جديد أخذ في إعادة النظر في منتجه الفكري، وفي أنساقه المعرفية، التي أبانت عن عجزها في توجيه الحياة الإنسانية بما يليق بإنسانيتها. وهذا ما شدّد عليه عبدالرزاق بلعقروز حين أوضح أن «العالم يشهد تحوُّلاً منتظرًا نحو نظام أخلاقي جديد، يستوجب منا تجديد سؤال الأخلاقية، من حيث مكائنها ودورها المنهجي في العلوم والثقافة وفي السلوك والفنون»^(٢٣).

□ رابعًا: إعادة تفعيل الدور القيمي للفلسفة في الحكمة

ليس من الضنين أن الفلسفة ربيبة الدهشة، وجهد عقلي منظم، قد انتشلت العقل الإنساني من برائن التفكير الأسطوري، سليل الفكر الخرافي الماورائي، الذي كبّل إرادة الإنسان وأقرن مصيره بقوى مفارقة للطبيعة، في محاولة لإذكاء جذوة التفكير، وجعله أكثر نضجًا ومعقولة، بالبحث عن الحقيقة وتفسير الأشياء تفسيرًا عقليًا منطقيًا، وذلك بالرجوع إلى عللها وأسبابها كما هي ماثلة في الواقع العيني، كون الطبيعة سببية لا خوارق فيها، محكومة بالتسلسل والنظام الصارمين، مستبعدة بذلك قوة الخيال والأسطورة المنافية بطبعها للعقلانية، والتي أدّت لاستفحال التفسير الغائي للطبيعة، وبند الفهم العلمي للكون.

في حركة فكرية متصاعدة نحو التجاوز التدريجي للقيم الرمزية الروحية، في مقابل تعاظم النزعة العقلانية الشكية، والنزوع نحو تجذير الفكر المادي كقراءة تبسيطية اختزالية للكون، أي التأسيس لفكر دينوي مقوِّض للميول الإيمانية المفطورة في الطبيعة البشرية، وافتراس القيم الروحية، الأمر الذي أدّى إلى إفراغ الكون من محتواه المقدّس فيما سُمّي بنزع القداسة أو السحر عن العالم، بالانسياق نحو عقلانية مفرطة في تفسير المسائل الدنيوية والغيبية، في مقابل إهمال كل ما هو رוחي عقائدي يجسّد علاقة الإنسان بالله والكون.

(٢٣) انظر: عبدالرزاق بلعقروز، الفراغ الأخلاقي المعاصر وواجب تجديد منظومة القيم.

إلا أن ذلك لم يمنع العقل الفلسفي اليوناني رغم سعيه لعقلنة الطبيعة، والمنافحة عن الفهم الوضعي لجل ظواهرها، من الاستئناس بالحقائق الغيبية، إيماناً بمحدودية العقل الإنساني، وعجزه عن تقديم تفسير كلي وشامل للكون، وكذا اعتبار العقلانية لا تستبعد بالضرورة الأسطوري بل تحتويه، وتجعل منه نقطة انطلاقها، وعليه تم الاحتفاظ بالإرث الإلهي الإغريقي، فظلت معهم المعرفة ملتحمة بالقداسة تفيض من لدن العناية الإلهية.

فعندما كتب أفلاطون عن امرأة ضحكت على الحكيم طاليس الذي كان يمشي ويتأمل في السماء فسقط في حفرة، ضحكت لأن الفيلسوف عوض أن يتأمل في الأرض بقي مشدوداً للسماء، وفي ذلك رغبته في تبيان الفرق بين الإنسان المشدود للقضايا الكبرى، والإنسان الأسير للواقع والمحسوسات، كخطوة لتأسيس فلسفة إنسانية متواشجة مع العقائد الإلهية. فيما استمر حضور التأثير الميثولوجي في الأنساق المعرفية الفلسفية بصورة أقل وطأة (حيث جرى صرف الحكمة القدسية المرتكزة على العقل لصالح الفلسفة الدنيوية العقلانية الميزو صوفية)، تحت مسمى الميتافيزيقا، فحين أقر هيغل بأن الحاجة إلى الفلسفة تنشأ حين تحتفي القوة الموحدة للناس، وعندما تفقد المتناقضات علاقتها الحية المتبادلة واعتمادها المتبادل وتتخذ شكلاً مستقلاً، فإن ذلك دعوة للبحث عن الحقائق الكلية، والروابط المنطقية بين الأشياء، التي ليس للإنسان أن يدركها إلا بالنظر في أحوال الصنائع على نحو ما أقره الصانع.

وحين أورد فوكو قولاً بأن الفلسفة تشخيص عملي نوعي للواقع، وأن الفيلسوف هو طبيب الحضارة يُشخص أمراضها على نحو ما يصنع الطبيب النفسي مع مرضيه، ففي ذلك إشارة إلى الدور الجواني الروحي للفلسفة. وحين بين ديكارت أن الفلسفة تميزنا عن الأقسام المتوحشة، فإن في ذلك إبانة للدور القيمي للفلسفة في تهذيب السلوك وحقن الميول العدوانية للكائن البشري، ومن ذلك قول عبدالرزاق بلعقروز: إن «الفلسفة التزام أخلاقي تجاه ما هو مخالف للفطرة الإنسانية، بما في ذلك الهيئة الخلقية الروحية التي انطوت عليها نفس الإنسان ويكون الغرض منها الوصول إلى الحق»^(٢٤).

ولأن وظيفة الفلسفة ليست ثابتة بل تتغير بتغير الحقب الزمنية، وتتخذ أشكالاً متباينة بتباين القضايا والإشكاليات المطروحة، سعيًا لضخ نفس جديد في مضامينها، من خلال مسامرة ما يشهده العالم من متغيرات، فإنها بذلك لم تسلم من مغريات الفكر العلمي الذي قلص مساحة التشاغل فيها وضيّق مجالها، مما أفاض بها إلى تلبس ثوب العلم واجتراء ما لا يقبله من اهتمامها، فقد كتب راسل قائلاً: «الفلسفة ينبغي أن تكون علمية في جوهرها، فهي

(٢٤) عبدالرزاق بلعقروز، مدخل إلى الفلسفة العامة، دار الأمان، ط ١، ٢٠١٥، ص ٢٦.

ينبغي أن تستخرج أحكامها من علوم الطبيعة وليس من الدين أو الأخلاق، كما يتوجب أن يكون المثل الأعلى للفلسفة علمياً، وعلى هذا ينبغي أن تنزع من الفلسفة كل نزعة رومانتيكية أو تصوّفية، فليست الفلسفة مستودعاً لدواء بطولي يخفف من الآلام العقلية»^(٢٥).

هنا تم رسم حدود بين الطبيعي والمافوق طبيعي، وتم رفض فكرة التعالي، ناهيك عن التنكّر للحمّة بين العقل وعناصر أخرى من جنس الطبيعة الجمالية والروحانية للإنسان، دمر على إثره التناغم بين العقل والإيمان، في شكل مروق من الدين وصل حدّ الشروء. فالنزعة المادية استنزفت العقل وأفقدته ارتباطه بالمقدّس، ممّا أدّى إلى ضمور الفكر الديني وتفسّخه، وإشاحة العقل الفلسفي عن كل مرجعية نورانية، ممّا جعله يتهاوى في سقطات متوالية، انتهت إلى تأسيس فكر معادٍ للمنظور الحكمي بوصفه آخر معاقل الصوفية الإشرافية.

كل تلك المعطيات دفعت عبدالرزاق بلعقروز للتصريح قائلاً: «إنّ مجمل قراءاتي قد دفعتني إلى مراجعة تاريخ المعرفة الموصوفة بالفلسفة، فوجدت أنّ داخل هذا الركام المعرفي ترقد إرادة الفصل بين المعرفة والقداسة، فصرت أقبل بتصنيف الفيلسوف، بوصفه ذلك الذي يفكر منقطعاً عن القداسة والتعاليم الإلهية، والفلسفة هي المعرفة منفصلة عن القداسة والحقيقة والقيمة، والكلمة التي بتُّ أقبَلُها وأشغل عليها وأحلل بها منظومات الفكر هي كلمة الحكمة، والحكمة هي المعرفة الملتحمة بالقداسة والتعاليم الإلهية»^(٢٦).

قول حاز من الجرأة مقداراً، إذ أعاد إلى الواجهة السجال التقليدي حول العلاقة بين الحكمة والفلسفة، وما ألحق بالأخيرة من مسؤوليّة في زرع الشك والزيغ وإثارة الفتن والشبهات، وتوريث العالم الإسلامي مزيداً من الخلافات بمزيد من جرع الأناية وشبق الذات.

ولعلنا لا نبتدع جديداً في القول: إن الحكمة جاءت كترجمة لكلمة فلسفة، وهي ترجمة تبدو غير أمينة؛ إذ لا تعدو لكل متأمل في سياق ورودها ضمن الفضاء الثقافي العربي إلا حيلة لفظية لدرء ما بدا من غلوّ في الفلسفة وجنوحها لإثارة القضايا الدينية بطريقة فجّة تجرّ المرء للمساس بالعقائد الإيمانية المسلم بها والتي لا مجال للنظر فيها، فكل المشتغلين بالفلسفة - كما وُسّموا وقتها - ما هم إلا مبتدعة ضلال، وما استخدامهم المنطق - كضرورة عقلية كما وصفوه، لتحليل ما اعتبروه قوانين كونية ثابتة صادرة عن الإرادة الإلهية - سوى مغالطة وعملية عقلية غير مثمرة في محاولة فهم طبيعة الخالق.

(٢٥) إ.م. بوشنسكي، الفلسفة المعاصرة في أوروبا، ترجمة: عزت قرني، الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ١٩٩٢، ص ٧٥.

(٢٦) حوار مع عبدالرزاق بلعقروز، مرجع سابق.

وما دعواهم بأن الفلسفة تسهم في تطوير الذهنية العربية من ذهنية مشبعة بالفكر الغيبي إلى ذهنية فلسفية مؤهلة للخوض في التساؤلات الكبرى حول الوجود وماهيته، ومنه الانتقال من حالة التقليد إلى حالة التوكيد، من خلال منطقة الفكر، فضلاً عن خلق مساحة تواصل فكرية مع من يتقاسمون معهم الإقامة داخل هذه المعمورة، كل ذلك ما هو إلا مفسدة للعقل والدين كما جاء على لسان خصومهم. فمصطلح الفلسفة كان ولا يزال مصطلحاً مشبوهاً منبوذاً، كونه محاطاً بإرث تاريخي، صورها على أنها بوابة للفتنة والانحراف في أعتى الصور قتامة، وفي أقلها شناعة نجد النظر في أحوالها يُغلفه شيء من الارتباب والتوجُّس، مخافة الوقوع في مغبة التكفير ثم التنكيل، استحالت وفقها إلى حالة من الممانعة والصدود عن مجاراتها طوراً، أو الدخول في أهوالها طوراً آخر.

في حين جاء مفهوم الحكمة يُجَدِّف في مدار دلالي مغاير اعتبرها إتقاناً للفعل والقول، ومعرفة للحق في ذاته والخير للعمل به، وهي النفاذ إلى باطن الأمور وحسن تدبيرها، قصد الأتزان في الفكر والسلوك، فالحكمة صفة العقل المتعمق وكمال النفس الناطقة، وبذلك فهي فضيلة عقلية وأخلاقية في آن، عكس الفلسفة التي تميل إلى التأمل النظري الصرف، وتزدرى التجربة العملية.

هذا ما دفع مفكرنا للإقرار بأنه قد «تم الفصل بين الفلسفة والحكمة، والفارق بينهما أن الأولى حصرت جهودها في العالم الحسي، في حين جددت الثانية الاتصال بالأفكار القريبة من التصوف أو البصيرة النورانية»^(٢٧). فلما كانت الفلسفة منهج عقلي يسعى للوصول إلى الحقيقة دون التقيّد بمسلمات مسبقة، كانت الحكمة معرفة بقواعد السلوك الموافقة لأوامر الدين ونواهيها، تُطبّقها حسب معايير الشريعة وقيمها؛ إذ «بانت العلاقة الوثيقة بين المعالم الإلهية والأفكار الفلسفية، في مركّب هو الحكمة»^(٢٨).

وهذا ما جعل المعرفة عند المسلمين تبدأ من مكارم الأخلاق، وتنزع إلى التأمل في الآفاق، بخلاف المنهج الإغريقي الذي انحصر في استنباط أحكامه من مقدمات عقلية جاهزة، حيث جمّد حركة الفعل الأخلاقي بالمغالاة في الوصف النظري وبناء الأنساق الفكرية التي تنتصر للفكرة وتتنكّر للممارسة. ولا ضير بعدها أن بلغت هذه النبرة الحجاجية ذروتها بدعوة عبدالرزاق بلعقروز إلى ضرورة «تحويل اللعبة الذهنية التي تسمّى اليوم بالفلسفة

(٢٧) عبدالرزاق بلعقروز، من عقلانية الحدائث الغربية إلى عقلانية الإيمان التوحيدي: نحو حدائث إسلامية متصلة، مجلة إسلامية المعرفة، العدد، ٧٦، ٢٠١٤، ص ١٢.

(٢٨) انظر: عبدالرزاق بلعقروز، الثقافة والفلسفة في منظور فلسفة الدين، مجلة معنى، ٢٠٢١.

إلى حبِّ حقيقي للحكمة والرؤية التأملية للحقيقة»^(٢٩)، حيث يتسنى معها عمل ما ينبغي أن يكون كما ينبغي أن يكون؛ إذ إن تاريخ الفلسفة كما يكتب «هو تاريخ نزع القداسة عن المعرفة، والحكمة هي اللحمة بين المعرفة والقداسة، ومن هنا فإننا لسنا ملزمين بالاستغلال تحت مفهوم الفلسفة، وإنما نحن ننتمي إلى الحكمة أصلاً وقصدًا، ومستلزم هذا الإقرار هو الاتجاه نحو جغرافية فكرية لا تقطع مع الحكمة، وإنما تقطع مع الفلسفة المنفصلة، وتنتج خطابًا آخر لا يجد ذاته بنفها، وإنما يجد ذاته بإثباتها ووصلها بالفعل، فالفعل هو الذي يفتح للعقل الآفاق الإدراكية الجديدة»^(٣٠)، ويتوج عصر جديد يكون فيه العلم بداية العمل، والعمل تمام العلم، على نحو ما أورده العامري.

□ خامسًا: الدين كمخزون قيمي يُلبس المعنى على الوجود

لا يخفى على كل قارئ حصيف متبصر، ولا على مؤمن متأمل متدبر، أن التدين جبلة إنسانية خلقت مع الإنسان ووجدت بوجوده، فالإنسان كائن متدين، وبالتدين يستوفي شرط إنسانيته، وليس أصدق على ذلك قولاً من قول الله ﷻ ﴿فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَةَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ﴾^(٣١).

فالدين ليس بالأمر الطارئ على الحياة الإنسانية، ولا بالغريب على الحياة النفسية، بل هو مما تأنس قربه، وتتلسّ قيمته، وما حصول الغربة والتمرد على فطرة التدين سوى خروج على سنن الحياة ونوامسيها، بل شذوذ على حتميتها واطرادها، ما يجعل «المساكنة الإنسانية في الدين ليست شيئاً يتخيّرهُ الإنسان بالمعاندة أو بالموافقة، بل هو القوة السارية والعماد الكلي لنظام الموجودات ولمعنى جريانها»^(٣٢)، فالدين وضع إلهي سائق لذوي العقول السليمة باختيارهم للصلاح في الحال والفلاح في المال، يرشد إلى ابتغاء الحق في المعتقد، ونشدان الخير في المقصد، ما يجعله أعظم انبثاق يتصل بالمجتمع البشري.

وليس الدين سوقًا على ذلك ظاهرة ميتافيزيقية متعالية، بل هو ظاهرة إنسانية مبثوثة في صميم كيان الفرد، يجلب له السكينة والطمأنينة، به تنتظم حياة الناس ويصحح

(٢٩) انظر: عبدالرزاق بلعقروز، حوافر التفلسف في الفكر الإسلامي، مركز ابن غازي للأبحاث والدراسات الإستراتيجية، ٢٠٢٠.

(٣٠) حوار مع عبدالرزاق بلعقروز، مرجع سابق.

(٣١) سورة الروم، الآية: ٣٠.

(٣٢) انظر: عبدالرزاق بلعقروز، الثقافة والفلسفة في منظور فلسفة الدين، مرجع سابق.

مسارهم، بعيداً عن الميتافيزيقا والتأمل العقلي الجاف، فالدين - كما جرى الإقرار على لسان متدبريه - ليس قوة روحانية متعالية، بل هو جزء لا يتجزأ من حياة الإنسان في جوانبها المختلفة الفكرية والنفسية والاجتماعية، يُفهم في إطارها ومن منظورها؛ إذ ثمة انغراس للدين في نظام الموجودات.

ومما قيل من أثر حِكم الكَلِم أن الأمر إذا عظم شأنه كثرت أدلته، والأمر ممّا ينطبق حكمه على الدين، فحقيقة أن الإنسان في امتساس الحاجة للاتصال بمن يفوقه قوة ونفاذ البصيرة، ويحيطه علماً بغوامض الكون وأسراره، ممّا لا يمكن تغافله أو الجدال فيه، وقفاً على مُسلمة أن النفس البشرية ميّالة بطبعها للاطمئنان واليقين، نافرة من الشك والريبة، بما تضمّره من جنوح أصيل نحو المطلق، الذي يستثير أكثر رغبات الإنسان حساسية، والتي لا تفتأ تراوده حتى ترتوي، «فمهما يكن عرق الناس ووقت ظهورهم، ودرجة علمهم وجهلهم، فإنهم سواء في عطشهم إلى المعتقد، فكأن المعتقد غذاء نفسي ضروري لحياة الروح كضرورة الغذاء المادي لحفظ الجسم»^(٣٣).

وحسبنا ألا يكون العوز للدين، لا على شاكلة ما أقرّه بعض فلاسفة العصر، الذين تغيّرت معهم النظرة إلى الدين وانتقلت من الاعتقاد إلى الانتقاد، ومن القداسة إلى الدراسة، ومن التنزيل إلى التأويل بتوصيف نصر حامد أبو زيد، من ذلك ما أفرده وليام جيمس قولاً: «لو كان الاعتقاد في الله يجعل الناس سعداء، فتركهم يؤمنون به»، أو قول فيورباخ بأن «الدين هو نقل الإنسان آماله وأمانيه إلى كائن ذي درجة عليا سمّاه الله»، أو كما وصفه برغسون من أنه «رد فعل دفاعي للطبيعة ضد تصوّر العقل لَحتمية الموت».

مَن أبانوا تقبلاً للدين بوصفه مُسكناً لآلام النفس البشرية، وضابطاً سيكولوجياً للذوات الجزعة، أو ما يُمَنّي النفس الإنسانية بحياة أخروية أكثر رَغداً، وما يصحبها من أكسير السعادة الأبدي، فليس الدين مجرد شعائر دأبت على ترديدها عشائر، فاستحال خطاباً طقوسياً عاطفياً، يعبر عمّا تضمّره الذوات من توق لمعانقة المطلق، بما يحمل من وَلهٍ ووَجْدٍ لمجاوزه الوجود نحو آفاق بعيدة، في صورة حنين وجودي، وحاجة دفينّة للاكتمال، لما استشعره الإنسان من خوف ونقص في ذاته.

وليس الدين كما وصفه ماركس بأنه «تأوّه كائن أضناه البؤس»، ولا كما شخّصه فرويد على أنه «العُصاب الاستحواذي الكلي للإنسانية»، ولا قول سبنسر: إنه «الحضور

(٣٣) غوستاف لوبون، الآراء والمعتقدات، ترجمة: محمد عادل زعيتر، مصر: المطبعة العصرية، ص ١٤٠ -

الفائق لشيء غامض وعصي على الفهم»، وما تضمَّنه قولهم من تقزيم لدور الدين، بل واعتباره مدعاة للوهم والوهن، لا ينتج إلا من الجبن، ولا يعكس سوى الخوف والرهبة. تسلَّل إلى الوجود من سُبل العقل التائه المستلب، أدَّى إلى اغتراب جوهر الإنسان، وعرقلة تقدُّمه، بما هو ممارسة طقسية بدائية.

والحق أن الدين آلية كشف تأملية بنائية تمثل القوة الموحدة والوجه الجامع للقوى الفاعلة داخل المجتمع، يُهيئ لنا فلسفة شاملة للحياة، تثري حياتنا وتجعل منها وحدة متكاملة ذات مغزى، ولا ريب أن اعتبره هدر «ذروة الإنسانية وقيمة التناغم للقوى البشرية»، به تسمو الأخلاق، وتعلو القيم، فتستكين الأنفس، وتهدب الطبائع، وترتبط الشعوب، وترتقي الأمم، بذلك يغدو الدين بتعبير برايتمان «عبادة لقوة سامية علينا تكون مصدرًا للقيم». فالدين مستودع للقيم التي تفقد الإنسانية في غيبتها معناها. تلك كانت سرديّة مقتضبة لتصور مفهوم الدين كما ورد في السياق الغربي.

فمما لا شك فيه أن الفكر الفلسفي المعاصر عايش تنامياً مشهوداً للفكر الديني، وعودةً للدين إلى الفضاء العام، بعد أن عرف تراجعاً وانكماشاً في أزمنة خلت. ودعوى هذا الرجوع للمقدس تحقيق التوازن النفسي المفقود، والوصل بين الكتل المجتمعية المتضاربة، كون «العامل الذي استطاع أن يتحكم بالغرائز، ويُعدّل في الطبائع، ويجعل من الحياة الاجتماعية ممكنة هو الدين»^(٣٤).

وذلك في ظل الثقافة المادية السائدة، والنمط الاستهلاكي المهيمن، فالدين - كما جرى تقديره - حجة ناطقة على بطلان المذهب المادي الذي يريد أن يحصر الإنسان في المضائق الدنيئة للحياة الأرضية، والذي لم يعد يطمئن لما يقدمه العلم من تفسيرات وما تقدمه الفلسفة من تحليلات، ليفرض الدين نفسه كمزاحم للعلم والفلسفة، بما يحوزه من تبريرات، وما يملأ به الوجود من معنى، يثري فهمنا للعالم، ويصوغ تصوراً كلياً عن الغاية من الوجود الإنساني. «فعندما يشعر الإنسان أن المادة وحدها غير كافية لتفسير الوجود، فإنه يكون على أعتاب الإيمان. وعندما لا يكتفي بالمتناهي ويسعى نحو اللامتناهي، فإنه يكون قد غادر تماماً التفسيرات المادية للوجود، وبدأ في التماس مجال معرفي آخر يقدم له تفسيراً مُرضياً عن العالم والإنسان والله. وهذا المجال المعرفي قد يكون الدين، وقد يكون الميتافيزيقا، وقد يكون الاثنين معاً»^(٣٥).

(٣٤) انظر: عبدالرزاق بلعقروز، الثقافة والفلسفة في منظور فلسفة الدين، مرجع سابق.

(٣٥) محمد عثمان الحشت، المعقول واللامعقول في الأديان، القاهرة: نهضة مصر للطباعة، ٢٠٠٠، ص ٣.

فبرنامج السلوك الكامن في الناس بيولوجياً غير كافٍ ليجعلهم أناساً، إنما يتم تقويمه ببرنامج آخر مكتوب برموز الثقافة، «فالتماثل الموجود بين الناس في التاريخ وفي الواقع آتٍ من انتماثهم المشترك إلى عامل ثقافي، وقد يكون عماد هذا العامل معتقداً دينياً منزلاً، أو ثقافة ذات تفسيرات دينية للكون وللإنسان».

لا جرم إذ ذاك «أن هيمنة النسبية والنفعية في الممارسات الثقافية للإنسان المعاصر، ليست في الحقيقة رؤى نابعة من اجتهاد فلسفي راقٍ، وإنما تظهر عندما تفتقد الإرادة الدينية دورها، وتكف عن تزويد العالم بالمعنى، إنها حتمية تاريخية تظهر وتتكاثر عندما يأفل الإنسان صاحب الرسالة الإلهية، الذي يعيد للإنسان دوره، وللحياة مجدها الضائع»^(٣٦)، كما عاين ذلك مفكرنا.

ومرد ذلك فشل العقل الفلسفي في «صرف المعاني الدينية المباشرة واستباقها في شكل مفاهيم عقلية» بما يسهم في بناء خطاب متسق لا يقوِّب الدين ضمن البعد الروحي للحياة وحسب، بل يحتضنه كمنتج للمعنى، وكاشف للحقيقة، ودافع للإيجاد والتغيير، على المستوى الفكري، والسلوكي، كما المجتمعي، والمؤسسي، في عملية دمج اجتماعي وتشكيل هوياتي، منضبطة بمساطر القيم الدينية، خاصة وأن «الدين هو الذي أوجد التآلف بين الإنسان والإنسان، وشرع لقواعد المعاملة، وعيّن أسلوب الحياة في المجتمع»^(٣٧).

لا أن يكون القصد مجرد إلقاء قناع لاهوتي على الوجود، وتسطيح وظيفة الدين بتحويله إلى مصدر للتكامل الذاتي، بدلاً من تقديمه كفهم شامل للعالم، هذا البحث العائم (الذي لا ينفذ إلى عمق الأشياء)، والغائم (الذي أدّى إلى تعتيم الرؤية وفتور في المعنى). حيث لم يعد يُعوّل على هذا الفهم للدين بوصفه مجموعة من العقائد المغلقة وما دار في فلکها في نوع من خصخصة الدين، أو مجرد الترويج له كتجارة رمزية. إنما يُعوّل على الدين الذي ظل يمد الإنسان عبر أطواره الثقافية والحضارية بمعاني الحياة، ومعايير السلوك، والقيم الاجتماعية والأخلاقية.

□ سادساً: التوحيد أفقاً كونياً وناظماً منهجياً كلياً

إن أي مفهوم أو تصور غالباً ما يخضع إلى وطأة الأحوال التي تضفي عليه دلالة جديدة، تناقض الروح الأصلية التي تشيّد عليها، وذلك هو شأن الدين الذي انتقل من دلالاته

(٣٦) عبدالرزاق بلعقروز، وحدة الحقيقة والقيمة في برنامج إسماعيل راجي الفاروقي التشريعي، مرجع سابق، ص ٢٤٨.

(٣٧) انظر: عبدالرزاق بلعقروز، الثقافة والفلسفة في منظور فلسفة الدين، مرجع سابق.

الأصلية للصيقة بالتوحيد، إلى الدلالة المجازية في القول بالكثرة والتعدد، فكم من كلمة حق أرادها منشئها أن تحرر الروح من الرق، أحالها عقل البشر إلى خرافات وعبادات وثنية، فكثيراً ما تكون «الأحكام التي ظاهرها العقل هي من موجبات التخيل لا التعقل، ومن مستلزمات الوهم الذي يأتي في صورة العقل فيليس على الإنسان الفعل العقلي الصحيح والصائب»^(٣٨)؛ إذ العودة إلى السجل التعبدي للكائن البشري يطالعنا بحقيقة أن الإنسان مجبول على فكرة التوحيد الذي يقوم على الإيمان بأن الله واحد في ذاته وصفاته وأفعاله، لا شريك له في ملكه وتدبيره، وأنه وحده المستحق للعبادة ولا تُصرف لغيره.

فالتصور اليوناني للإله إذا ما أخذنا في الاعتبار أن الفكر اليوناني شهادة ميلاد للعقل المتعقل للموجودات والمتدبر لما فوقها، على الرغم من ميوله إلى التبعّد القائم على تعدد الآلهة، إلا أنه أفرد الذات الإلهية بالتوحيد، لا سيما الفلاسفة التي اتخذت طابع المثالية والتعالّي كما يظهر في تصور أفلاطون وأرسطو وأفلوطين، حيث يكون الإله العلة الأولى، والخير الأسمى، والأزلي، واللامتناهي... مما يُفصح عن توحيد الاعتقاد وما يتبعه من إقرار بالقدرة الإلهية النافذة في الموجودات، فعلى الرغم من أن الوجود يحكم بالتنوع لكنه تنوع يتوحد في الأصل الأولي وهو الله. وليس الهدف من هذا التقديم أن نُمهّد لسرد تأصل فكرة التوحيد في الذات الإنسانية بتتبع مسارها التاريخي؛ إذ المجال مما لا يتيح وسعه ذلك.

إلا أن آية وقفة تنقيية لرصد حضور فكرة التوحيد في التاريخ البشري، لا بوصفه موقفاً ميتافيزيقياً، بل كونه موقفاً واقعياً، ينسحب على مجمل نظام الحياة الشمولي، ليصبح نظرياً فكرياً وعملياً للوجود، الذي يقوم بشرعته؛ إذ إن التشريع لازم لاستمرار حركة الحياة، والذي لا يكون له قيمة بدون التوحيد، وعلّة ذلك أن اختلاف الشرائع وتباين الأحكام يوقع الخليفة في إشكالات لا متناهية.

هذا التصور قد تجسّد أيما تجسّد في الدين الإسلامي، الذي لا يبني فكرته عن التوحيد على أسس طوباوية أو عبثية، فعقيدة التوحيد عقيدة واقعية، يمكن التأسيس لها عبر طرائق الحياة، وسبل تدبير شؤونها، حيث يعاد التمثيل بين توحيد الاعتقاد وتوحيد العبادة بوصفها ممارسة عملية للأوامر الإلهية، في مجاوزة للمعنى الفلسفي للتوحيد حيث الفرقة بين توحيد المعتقد وصنوف التعبّد؛ إذ إن العقلانية الإسلامية كما يوضح مفكرنا «تبني على تكاملية الملكات الإدراكية للإنسانية، لا على تضادّها وتناحرها فيما يذهب إليه العقل الغربي الذي أورث أزواجاً من الثنائيات المنفصلة والمتضادّة، كالفصل بين العقل والقلب،

(٣٨) انظر: عبدالرزاق بلعروز، بين التعقل والتخلق: كيف الطريق إلى الارتياض بمكارم الأخلاق عند ابن عربي، مرجع سابق.

أو العقل والإيمان، أو العقل والشرع، وهذه الثنائيات هي ذات منشأ غربي محض، ونتيجة حتمية للمواجهة بين ما هو ديني وما هو فلسفي»^(٣٩).

ولأن الحاجة - كما جرى تأكيد ذلك فيما تقدّم عرضه - مجاوزة المنظومة المعرفية الغربية التي اصطبغت بقيم ثقافية، ومعايير منهجية، تستند إلى قراءة مادية أحادية للكون. هذه القراءة تجسّد حالة فصام حادّ، لأنها تستبعد قراءة الوحي التي تتكامل بها قراءة الكون، ما أوقع المجتمع الغربي في انتكاسة فكرية أخلاقية، انسحبت آثارها على كل المجتمعات التي نصبت الحداثة الغربية إماماً لحياتها، والتي أذقت البشرية الويلات من جرّاء تجرؤ العقل الحدائثي على معارضة الأوامر الإلهية، فشقيت بقراءات العقل على غير ما أقرّته الشرائع الربانية، وانغمست في حمأة القلق، والشك، والضياع في عقال وعي زائف منخدع بحقيقة الأشياء. فالحداثة - كما وصفها الدكتور عبد الوهاب المسيري - شكل من أشكال البربرية تتقدّم بخطى حثيثة نحو الجحيم، والعقل المادي المنفصل عن تسديد الوحي إن هو إلا جزء عضوي من هذه المسيرة الشيطانية.

من هنا يتعيّن علينا - كما يؤكّد عبدالرزاق بلعقروز - «أن نفكّر في إرساء دعامة وفهم آخر للعقل، لا يقطع مع الوحي الإلهي، ولا يتنكّر للقداسة ولا يلغي مصادرها، بقدر ما يتواشج العقل والإيمان في نظام جديد، بغية الخروج من الحداثة المنفصلة عن تسديد الوحي، والإقامة في الحداثة المتصلة على النحو الذي يتحدّد في سياق الممارسة الإسلامية»^(٤٠)، للعمل على إصلاح التشوّه المعرفي، والقصور في الرؤية الشمولية للعالم «بتأسيس فلسفة دينية تنضبط بالنموذج المعرفي التوحيدي، وتتنوع فيها مصادر المعرفة عن طريق تحقيق التوازن بين الوحي والعقل والحس»^(٤١).

هذا ما يعطي للتوحيد قيمة منهجية تكوينية، فإذا كان من المتعدّر علينا «فهم آية مقارنة خاصة بفرع من فروع الحياة منفصلة عن الناظم الكلي الذي يمنحها تماسكها وهويتها، هذا الناظم هو التوحيد مفهوماً لا بالمعنى الميتافيزيقي المنفصل عن الزمان والمكان، وإنما التوحيد مضموناً معيارياً أو معيئة إلهية، وقانوناً حاكماً لعناصر الثقافة الأخرى، أي إنه رؤية كونية إدراكية لتفسير العالم، وتدبيرات إلهية من أجل إصلاح المملكة الإنسانية»^(٤٢).

(٣٩) عبدالرزاق بلعقروز، من عقلانية الحداثة الغربية إلى عقلانية الإيمان التوحيدي، مرجع سابق، ص ٢٧.

(٤٠) المرجع نفسه، ص ٢.

(٤١) عبدالرزاق بلعقروز، تحولات الفكر الفلسفي المعاصر: أسئلة المفهوم والمعنى والتواصل، بيروت: الدار العربية للعلوم - ناشرون، ٢٠١٧، ص ٢٠٣.

(٤٢) عبدالرزاق بلعقروز، وحدة الحقيقة والقيمة في برنامج إساعيل راجي الفاروقي التشريعي، مرجع

هذا ما ينذر بفهم جديد للتوحيد لا كما جرى تدبيره من علماء الكلام، ممن جعل التوحيد قسماً من المباحث الغيبية، يتم تداوله من زاوية حفظ الذات الإلهية وصون صفاتها، أو دفع ما يُحِلُّ بكمال الإيمان بها، أي تصوره كمسلمة عقائدية، نلتزم بها دون الخوض في عقالتها. إنما العمل على إعادة تفعيل دوره، وتشغيل ورده، بما يجدد موادنا الفكرية، وأدواتنا المنهجية، وفهمنا للعالم ولذواتنا. فمشروعنا النهضوي كما تصوره عبدالرزاق بلعقروز «يفتقر إلى التركيب لا إلى التفكيك، التركيب المنهجي الذي لا يجتزئ الفعل التحديثي، ولا يفاضل بين عناصره، ثم بناء منظومة العلوم النقدية التركيبية التي تعيد الاعتبار للكل في البناء الحضاري»^(٤٣). والذي ليس في الوسع بلوغه إلاً بانحاذ التوحيد هادياً ودليلاً منهجيةً تركيبياً يضمن إعادة الربط بين تعاليم ديننا مع الفضاء العمومي، الذي نقيم فيه، ونقيم به الوصل مع العالم الخارجي.

سابق، ص ٢٤٣ - ٢٤٤.

(٤٣) عبدالرزاق بلعقروز، أزمة الحداثة ورهانات الخطاب الإسلامي، ص ٥٠.



تأويل السلطة وسلطة التأويل

مقاربة سياسية في فكر إدريس هاني

الدكتور محمد هشام البطاط*

□ مدخل

كثيرة هي الموضوعات التي سعى إدريس هاني إلى أن يعالجها في مؤلفاته وبحوثه ومقالاته بدرجة تنم عن عقلية نظيرية تسعى إلى تأشير مكان الانسداد والانغلاق في المعطى السابق، والبحث عن مخارج وانفراجات للحظة الراهنة وما يليها من أفق مستقبلي، وهو مع ذلك مدرك تمام الإدراك أن مشكلة العقل العربي والإسلامي تتمثل في كيفية التعاطي مع النص الديني إبّان محاولة السعي إلى استنطاقه بحثاً عن إجابات لإحراجات العصر وإكراهات المرحلة؛ لذلك عمد إلى أن يضيف على معالجته المنحى الساعي إلى التأسيس لأهمية الانتقال من تأويل السلطة إلى سلطة التأويل، بالشكل الذي يسهم في إنضاج الفكر والسلوك الإسلاميين فيما يرتبط بشؤون السياسة وفن إدارة الشأن العام.

سنسعى في هذه الصفحات إلى تقديم مقاربة سياسية للتفسير الذي قدّمه الأستاذ هاني حول كيفية النظرة إلى النص وطبيعة تحليله لثنائية (تأويل السلطة

* باحث وأكاديمي من العراق.

- سلطة التأويل)، ومحوريتها في الفكر السياسي الإسلامي.

□ الفهم الذري للنص

ينطلق الأستاذ هاني في تحليله لموضوع السلطة السياسية في الإسلام وطبيعة النظام السياسي الإسلامي من مركزية الانتساب إلى النص المحددة لمشروعية الأطاريح المراد منها إضفاء المنحى التبريري التحليلي على ما تقدّمه كل جماعة تدّعي لنفسها ضرباً من ضروب الصبغة الإسلامية في مشروعها الفكري أو الحركي أو كليهما، فهو يعتقد أن المسألة الجوهرية تكمن في نمط انتسابنا للنص، هذا الانتساب الذي على اختلاف ألوانه لا يبرّر انتسابنا الأمثل للنص^(١)، وهو بذلك يشدّد على أن الانتساب إلى النص خيار استراتيجي يقوم على فهم إيجابي وديناميكي، بحيث يتيح له الإعلان عن سلطته المتعالية في رصدھا الموضوعي، والكشف عن إمكاناته واحتمالاته بصورة يغدو فيها النص نابضاً ومنسجماً مع العالم، متعاصراً على مدى صيرورته، ومتحدداً معه بالصورة التي تجعل النص النابض بالمعنى قادراً على تحقيق وحدته بالعالم، وقادراً على تجسيد الوحدة الحقيقية للعقل الكلي في مظهراته الاعتبارية المحتملة والنسبية سواء في نظام الكلمات أو نسق الأشياء^(٢).

ويرى إدريس هاني أن أصل الإشكاليات التي برزت وتبرز على ساحة الفكر الإسلامي في مختلف تحقيقاته الزمنية متوشّجة ومرتبطة في أصولها بالموقف من النص، على اعتبار أن هذا الفكر يعتمد المنهج الارتدادي/ التاريخي في تبرير وشرعة الأفكار والسلوكيات؛ كونها تركز على شرعية النص الديني الذي يتأسس عليه الفكر الإسلامي.

ويشدّد إدريس هاني على أن الفكر الإسلامي إذا كان قد شهد تنوعاً واختلافاً قديماً وحديثاً فإن مرجع ذلك بالأساس إلى كيفية الانتساب إلى النص، فتكون تلك هي القضية الأساسية، حيث يترتب على القبض عليها قدرًا كافيًا من الإيضاح لطبيعة النزاع وحل المشكلة. وبطبيعة الحال، إن عملية الانتساب النصي، إن جاز التعبير، ستقود إلى بروز الاختلافات في مديات الإدراك لكل جماعة تهدف إلى توشيح العلاقة مع الإطار الديني في المنهج، وبما أن النص يعيش في حالة من الديناميكية في التعاطي مع الذوات الفاهمة له والقارئة فإننا سنكون أمام حالة من الحراك المستمر في إنتاج المعنى وتقديم القراءات، مع التباين في مديات الفهم وطبيعة المنهج وأليات الخطاب المستخدم.

(١) إدريس هاني، الإسلام والحداثة.. إخراجات العصر وضرورات تجديد الخطاب، بغداد: مركز دراسات فلسفة الدين، ط ١، ١٤٢٦هـ / ٢٠٠٥م، ص ٣٧٤.

(٢) المصدر السابق، ص ٣٧٤ - ٣٧٥.

ويقارب هاني النص مقارنة كيميائية تؤسس له فهماً ذرياً؛ إذ يذهب إلى إمكانية النظر إلى النص بوصفه ذرةً بلحاظ ما يجمله من خصائصها وبنيتها، التي يمكننا اعتبارها -من الناحية الفيزيائية- بنية فراغ، حيث وجه الشبه بينها يكمن في أن الذرة تتألف من مدارات مختلفة المقامات، ومحتملة الاتجاهات تتحدّد بحركة الكهربات حول النواة (نيوترون + بروتون)، فالذرة بهذا المعنى هي كتلة من فراغ تتميز أجزاءها بالحركة، وحيث إن للذرة الواحدة عدة مدارات مختلفة ومحتملة، فإن للكهرب أن يتحرك بحرية فينتقل إلى مدارات أخرى في ذرات مختلفة، وهو ما يفسر لنا طبيعة (الأيون).

إن تلاقي الذرات وكيفية الصلة بين الذرات والجزيئات يثري العالم، ويسهم في تشكيل الأشياء. ثم يطبق إدريس المنحى الذري على النص فيقول: «إن النص -أيضاً- بمثابة طاقة قابلة للتمظهر والصورورة، فهو ينطوي على حركة باطنية ومدارات وطبقات، يمكننا تصوير مداراته بطبقاته الممكنة وسياقاته المحتملة، فالنص يملك مدارات ويتمتع بحركة باطنية، وأيضاً بحركة خارجية، حيث منتهاهها التآلف والتواصل، وفي كل حالة من حالات التآلف والتركيب يتولّد المعنى»^(٣).

يتولّد عن طبيعة التحليل الذي يقدمه هاني للنص، ضمن سياق كيميائي مدفوع بمقاربة ذرية للنص، جملةً من الإرهاصات، من أهمها أن النص ولّاد للمعنى ولا يمكن ابتساره داخل قراءة واحدة أو اثنتين، انطلاقاً من وجود حركة داخلية وأخرى خارجية تسهم في توالدية المعنى، إن جاز التعبير ولاق، بطريقة تُبقي النص مفتوحاً لمزيد من القراءات والتحليلات والترسيات الإستمولوجية المطردة.

ولذا يؤكد هاني أن المعنى يبقى دائماً في حالة من الصورورة والديناميكية، «كونه لا يبقى في زمانين، كما يغدو عبثاً الحديث عن مشروع تجديد وتنوير طالما أن المعنى في حد ذاته يملك دينامية الحركة، وحيث إن أزمة التجديد تبرز لما تنهض الإراءة على آلية حصرية مغلقة، فيكون النظر حينئذٍ هو المعنى بالتجديد وليس النص، تماماً مثل أن أزمة تفجير الذرة عائد إلى آلية التفجير وضعف التقانة النووية وليس إلى الذرة من حيث هي عنصر يملك استعداداً دائماً للانفجار»^(٤).

لعل من الأهمية بمكان الإشارة إلى أن الفهم الذري للنص المقدم من الأستاذ هاني يحضى بقدر كبير من عنصر الجاذبية والحركية المعرفية، بيد أن هذا لا يمنع من التأمل في

(٣) إدريس هاني، الإسلام والحدائث، مصدر سابق، ص ٣٧٦.

(٤) المصدر السابق، ص ٣٧٨.

إشارته إلى أن المعنى لا يبقى في زمانين، وهي رؤية لا تخلو من واقعية منهجية إذا ما نُظر إليها لا على الصعيد الإطلاقي، فهناك دلالات نصية تحظى بعين المعنى والفهم مع توالد السنين وتوالي الأزمنة، إلا إذا تماشينا مع الفهم الإدريسي، تبعاً لإدريس هاني، في كون المعاني المضطرة تبقى سارية التشكّل داخل إطار وحدة تشككية، أي متفاوتة في مدياتها وفقاً للظروف والاشتراطات الذاتية والموضوعية للمعاني والفهمات المتولدة من النص.

وما يثير أكثر في طرح إدريس هو تمكُّنه من تشخيص حقيقة أن التجديد لا يتعلق بالنص ذاتاً، وإنما بالقراءة النصية، أي بالقراءة التي تقدّمها الذات، سواء كانت فرداً أو جماعة، ومن المؤكّد أن أبرز إشكالية تجترح النص، أي نص والنص الديني بشكل أكثر خصوصية، تتمثل في آلية النظر إلى النص، أي في طريقة التعاطي مع النص لا في النص ذاته، وعندئذٍ ستتحوّل المعادلة إلى إعادة قراءة العناصر المسهمة في التفاعل في نطاق أن تغير هذه العناصر سيقود إلى إعادة ترتيب أوراق الفهم والمعنى المتولد.

لكن السؤال الجوهرى الذي يجب التوقف عنده: هل يمكن الحديث فقط عن تجديد في الرؤية للنص ما دام النص على عين الثبات والاستقرار وما دام ولاّداً للمعنى؟ بعبارة أخرى: ألن تقود التوالدات الفهمية والمعنوية للنص إلى تغير في بنية النص وتركيبه الذاتى؟ وربما إذا ما أردنا أن نقدّم دليلاً على ذلك فيتمثل بما قدّمه جون سكايمان في رؤيته الذاهبة إلى أن تباين الفهم لدى البعض يحملهم إلى ترجيح قراءة معيّنة (ومن ثمّ كتابة) للنص أو لسرد ما على غيره، أي إن الاختلاف في رؤية النص ألقى بظلاله على النص ذاته، فأضفى عليه تغييراً في البنية والتركيب، وهذا يعني أن التوالد المعنوي للنص لن يربض على أعتاب المعنى بقدر ما سيتعدّى ذلك إلى عين النص وذاتيته⁽⁵⁾.

وتبقى الإشارة إلى أن هذا يعني أننا أمام سياق تغيري في بنية النص جرّاء الاختلاف في قراءته. بعبارة أخرى: إن الاختلاف في رؤية النص لا ينحصر بمدارات خارجة عن ذات النص، لكن مع ذلك يمكن القول: إن ما ذهب إليه هاني يتأتّى من اعتقاده أن الإشكالية الأساس في العقل السياسى الإسلامى تكمن في قراءة النص لا في النص ذاته؛ لذلك ظلّ مشدّداً على أن المشكلة لا تكمن في النص، وإنما في كيفية (استنزال النص)، وأيضاً في ذلك الحصار الذي تمثله المفاهيم والأطر التقليدية للنص؛ لذلك يسعى إلى تأسيس ما يُطلق عليه بـ(اغتيال النص)⁽⁶⁾.

(5) John Skyman, the interpretation of text, 1st edition, the house printing home, 2005, London, p321.

(6) إدريس هاني، أزمة نص أم أزمة تأويل، على الإنترنت: www.hespress.com

فإذا كان المؤلف قد مات عند البعض، أو هو على وشك، أو مغيباً عند البعض الآخر، فإن النص تم اغتياله في سياق بعض الفهومات كما يرى إدريس هاني. وهذه رؤية لافتة ومهمّة، تكشف عن إمكانية إعادة إحياء النص من خلال النظر الذري له عبر الإقرار بالتوالد في المعنى والاطراد في تباين النتائج المترتبة على أية قراءة للنص.

إن ما يسعى هاني إلى التأكيد عليه يتعلق في أن النظر إلى السلطة السياسية بوصفها أعلى إرادة داخل الاجتماع الإنساني، حيث بإمكانها فرض رؤيتها على الإيرادات الأخرى، لا يمكن أن ينعقد من إحراجاته وأزماته ما لم يتم إعادة بناء جملة من الثوابت وتحويلها إلى إقرارات أخرى، لعل ما يقوم على هرمها من إقرار أن الثابت النصي لا يحتمل إلا معنى واحداً أمر مرفوض؛ جراء التوالد المعنى في سياق الفهم الذري. وأيضاً، أن النص الذي تم اغتياله يمكن نفخ الروح فيه مجدداً إذا تم اللجوء إلى بناء جديد للعقل المنتج للمعاني المتولدة من النص.

□ ثالثاً التقسيم المنهجي

كما يتمكن الأستاذ إدريس هاني من تقديم الحل الأمثل لإشكالية المقاربات الفكرية التي يجترحها الخلل الإستمولوجي في موضوعة السلطة السياسية في الإسلام وطبيعة النظام السياسي الإسلامي الأمثل، فإنه يعمد إلى تأكيد أن هناك انقساماً ثلاثياً في السياق المنهجي لقراءة النص الديني في ساحة الفكر الإسلامي، أول منهج يشرحه هاني يتمثل بالمنهج العلماني الذي يزعم انتماءً علمياً لدائرة النص، فيحقق تماساً مع دائرته، الأمر الذي يعني أن المسافة الممكنة التي تحدد هذا النوع من الانتماء هو (نقطة)، أي أقل ما يمكن تصوره كصلة.

ويؤكد هاني أن هذا المنهج بالنتيجة لا ينتمي انتماءً حقيقياً للنص؛ لأنه ينطلق داخل أجوائه ولا يستطيع بلوغ مداراته، فهو موقف تسطيحي بامتياز، وعليه فإن الناظر العلماني لا يتيح للنص فرصة التعبير عن نفسه ضمن حركته الخاصة، إنها نظرة جامدة للنص ومراوغة في إسقاطاتها البرانية، وإذا أصبح النص لا يتمتع بالحياة، وإذا غدا الناظر يصادر على معانيه الممكنة، ويفكر عن النص بالوكالة، فإن انتساباً كهذا لا يحظى بالمصادقية الحقيقية^(٧).

فلمنهج العلماني يقرأ النص بإسقاطات خارجة عن دائرة البيئة الإسلامية، ويهدف إلى

(٧) إدريس هاني، الإسلام والحداثة، مصدر سابق، ص ٣٧٦.

نقل تجربة خارجية وتبيئتها بمختلف الوسائل، حتى وإن كانت جراحية/ قيصرية^(٨)، الأمر الذي أسهم ويسهم في تقديم مقاربات مشوّهة للنص الديني، ولا تنسجم تمامًا مع روح النص وطبيعة الرسالة الإسلامية.

ثم ينتقل هاني إلى المنهج الثاني الذي يعبر عنه بالانغلاق السلفوي الذي وإن بدا قادرًا على اختراق السطح، فهو يقف على مدار وحيد من مداراته، وعادة ما يكون المدار الخارجي، فلا يكاد يخترق المدارات الأخرى، فيكون وضعه أكثر من كونه تماسًا مع النص، ولكنه يجمد على مدار واحد من مداراته، فيقتل النص ويقتل نفسه ويقتل الحياة، إنه يتيح للنص أن يقدم نفسه مرة واحدة فقط، أو أن يقدمها بصورة مكررة واسترجاعية، فيكون حال الحكواتي، حيث وإن توالى عليه الأزمنة يحافظ على شكله ومضمونه، فيظل صورة وفيّة لمشروع، أو تحفة ماضوية كافرة بالحياة وصيروتها.

ثم ينتقل هاني إلى المنهج الثالث الذي يعبر عن ذاته بوصفه منهجًا تأويليًا كاستراتيجية اختراقية للنص، تملك القدرة على الحركة ضمن مدارات مختلفة ومحتملة، بل يمكنها النفاذ إلى حيث تفجر النواة، فيعم الإشعاع، وقد تكون تلك حقًا هي طبيعة النص بشكل عام، أن يتفجر ويحيلك على معانٍ مختلفة.

بعد ذلك يقرب إدريس هاني الصورة من المعطى القرآني فيشير إلى «أننا أمام النص القرآني نكون أمام نص يتجلّى امتيازه في كونه نسق آيوي -نسبة للآيات- مثله في ديناميته وإيحائه ككل الآيات والظواهر الكونية والعقلية، بل إنه كباقي النصوص آيات، لكنه آيات كريمة، ولعل لهذا الوصف معنى تعبيرياً دلاليًا خاصًا، حيث إن النص القرآني يحيلك إلى قصود معصومة متعالية، فالمتكلم هنا ذاتًا متعالية، بحسب المعطى المتاح في الدائرة الروحية الإسلامية، في حين أن المتكلم في مطلق النصوص البشرية ذات واقعة في دائرة الحتميات المختلفة وما يعترها من نقائص وقلق يجعل تلك النصوص تحيل إلى قصود مسكونة بهواجس النقص وقلقه المستديم»^(٩).

ويعتقد هاني أن المنهجين الأولين، أعني العلماني والسلفوي، يطغى عليها جملة من السلبيات التي تبعدهما عن تفهّم روح النص الإسلامي والوصول إلى عمقه إلغائي، لعل من أهم هذه السلبيات:

(٨) أحمد يوسف الحسيني، تجليات العلمانية في الفكر الإسلامي المعاصر، بيروت: مؤسسة الدراسات والبحوث الإسلامية، ط ٢، ٢٠١٠م، ص ١٢٣.

(٩) إدريس هاني، الإسلام والحداثة، مصدر سابق، ص ٣٧٧.

١- أنها منهجان أصوليان تتحكّم في رؤيتهما أصول وثوابت وقوالب معرفية وتاريخية جاهزة، وهنا نكون أمام تحليل دقيق في كون الأصولية Fundamentalism لا تنحصر فقط في الرؤية السلفية، وإنما تطغى -أيضاً- على الرؤية العلمانية؛ لأن الأصولية أو سواها كمنهج في التفكير أو كقاعدة في السلوك تكشف عن ذاتها في نمط معين من التعاطي، بغض النظر عمّا إذا المتجلبب بها والمنضوي تحتها يتكلّم بلغة التكفير والنار والجنة، أو بلغة الحرية والمصطلحات الخلّابة والأخاذة ما دام المنهج ينطلق من خاصية الدوغما.

٢- أنها تاميان، ويقصد هاني بهذا أنها رؤيتهما تنهض على رغبة في استئصال الآخر والمخالف، وبالتالي نكون أمام منهجين كل طرف ينكر الآخر ولا يقرّ له لا بالشرعية ولا المشروعية.

٣- أنها يقفان على مدار خارجي للنص، ويفكران عنه بالوكالة، العلماني يستحضر هواجسه الحدائث التي عادة ما تنطلق بلا رقابة شعورية، ومنها تأتي تلفيقته وترحيله العشوائي، في حين يغلب السلفوي نزوعه الماضي، وسبقته الاسترجاعية.

ثم يسعى هاني إلى تقديم بيان تقابلي عاكس للصفات بين هذين المنهجين ما دام المؤدّي واحداً، فيشير إلى أنه سيكون السلفوي المهووس بباطنونه التاريخية مشوّهاً حقيقياً للنص ومنكراً لإمكاناته، فهو بهذا المعنى «فصامي علماني من حيث فصله النص عن الحياة» وهكذا تفقد السلفية والعلمانية مدلولها الأيديولوجي، فتستحيل حقيقة لها معناها في كل من الاتجاهين على السواء، فالسلفوي شخص علماني فصامي فاصل بين النص والواقع، والعلماني شخص سلفوي تسطيحي يقف عند الظاهر، وكلاهما واقع في حافة التسطيح.

ويذهب الأستاذ هاني إلى أن هذين المنهجين يعيشان حالة من العجز في التماشي مع الآخر كمضمون، أعني يعجز السلفوي في ضوء تحليل هاني عن تقبل العلماني، والعكس صحيح، ويتّضح ذلك من خلال الإشارة إلى أنه لئن ساد الرهاب الإسلامي Islamophobia من أن تحكيم الشريعة لا يضمن قيام المجتمع المدني، يكون في المقابل ما يُطلق عليها هاني بـ«الرهاب المعكوس أو الرهاب العلماني Laicophobia من ناحية أن تحكيم الفصامية العلمانية لا يضمن قيام الدين وسلامته»^(١٠).

فما دامت الرؤية الخاصة بكل منهج لا تتقوم إلا على استراتيجية الاستنكار تجاه الآخر، ولا تنظر إلى الغير إلا في سياق الاستشعار الفوقي والنظرة الدونية، عندها لن تكون ثمّة فرصة لإحقاق التعايش المجتمع أو الوصال السياسي في داخل العضوية (المجتمع

(١٠) إدريس هاني، الإسلام والحداثة، مصدر سبق ذكره، ص ٣٨٧.

الإسلامي)، إذن المشكلة في جوهرها مشكلة ثقافية تتعلق في الأداة الإستمولوجية والمنهج المتخذ في التعاطي مع النص.

لذلك أفترض أن الأستاذ هاني أجاد بقدر كبير عندما أحال قراءته المعرفية على الصعيد السياسي لموضوعة السلطة والنظام الأصلح إلى عمق إشكالية النص وتأويله وجدلياته المتعددة وغير المنتهية، فالمسألة لا تتعلق بدراسة مفاتيح فهم النص الديني وعلوم المقاربة العلمية للمتعلقات المرتبطة بذلك منذ لحظة الهبوط النصي، إن جاز التعبير ولاق، إلى اللحظ الراهنة، وإنما تتعلّق -أيضاً- بإعادة النظر في نفس المنهج والرؤية المتبعة في نفس المفاتيح والعلوم والمداخل والمسالك المتبعة في استنطاق النص واستنزال دلالاته على الصعيد الاجتماعي السياسي وسواه.

وإذا كان كلٌّ من منهجي (العلمانية والسلفية) قد أبدأ عجزاً في الميكانيزمات الخاصة بكل منهما في تحقيق وفاق ناجز بين النص والواقع؛ لأن العلمانية، وعلى الرغم من مختلف المساعي التنظيرية لروادها إبان السعي إلى تقديم تعاون مع النص وعدم التنصل منه، قد عجزت عن إنجاز التوليفة التي لا تدير ظهرها للدين ودوره المحوري في حياة الناس وتنظيمه لمقررات عامة تنظّم عيشتهم، وكذا السلفية تزرع تحت وطأة عجز كبير في التعامل الإيجابي مع المعاصرة بوصفها لحظة آنية تتطلب وعياً وإدراكاً بأن التماشي مع التطورات لا يعني البتة الولوج في دياجير الكفر والوقوع تحت طائلة النيران.

فإذا كان كلا المنهجين قد أبدأ هكذا عجز فإن إدريس هاني يرى أن المنهج الثالث يمكنه أن يتجاوز ويتخطّى العقبات التي لم يقدر المنهجان السابقان على الوثوب فوقها، من هنا يرى ضرورة اتباع المنهج المعرفي المتقوم على إعطاء صبغة ذرية للنص، أي نص، لا سيما النص الديني المتعالي، تشي بقابلية على تعدد المعاني وتطور الفهومات ما دامت الذات القارئة للنص تفهم أن القراءة التي ستتجهها لا تدّعي امتلاكها كمال الحقيقة، ولا ترى في منتجها تماًماً تفضي إلى تكفير الآخرين والتنكّر لك ما قدّموه.

هذا التأصيل المرتبط بالمنهج التأويلي الذي يشدّد عليه هاني جعله ينظر إلى إلزامية الانتقال من حالة تأويل السلطة إلى سلطة التأويل بوصفها تعبيراً عن المنهج الأفضل في بيان وكشف وتمثل البناء السياسي الإسلامي على صعيد التعاطي الرحب ضمن سياق المنهج التأويلي.

□ ثنائية تأويل السلطة وسلطة التأويل

بطريقة يغلب عليها الطابع التوصيفي، يرى إدريس هاني أن التأويل منهج المبدعين وطريقهم إلى قطف ثمار الحضارات من دون شقوة التعمّل غير النافع والإعمال غير المنتج، وهكذا حادت الأمة عن كيمياء الإبداع عندما ناهضت التأويل وأحاطت بها دائرة السوء من كل جانب، مؤكداً أن «لا سبيل إلى البحث عن طريق ناجع من صميم تجربتنا ومن هامش مجالنا التداولي وغالب مفاهيمنا الرائجة بفعل السلط الخارجية وليس بفعل السلط النابعة من صميم نجاعة المفاهيم والآراء في التحرر من هذا الحصر إلا بالتأويل، الذي يمنحك طريقاً للإبداع، ويعلمك كيف تصطاد، بدل التوهيم بجرعات خيمياء معرفية تحتكرها الذات البارانونانية لتمارس بها تهويلاً على الأجيال وأهل الجهالات طلباً للتسلط على الخلق»^(١١).

وإذا كان كلٌّ من المنهج العلماني والآخر السلفوي يعيشان حالة التمامية، حسب تعبير هاني، فإن المنهج التأويلي يقرُّ بتعدد وبتكثُر صور وتجليات الحقيقة وبنسبية المعرفة، ففي التأويل يعتبر المعنى الأول للنص حقيقة والمعنى الثاني -أيضاً- حقيقة، فالمعنى الجديد لا يهدم المعنى القديم على نحو حقيقي، بل ذلك ضرب من الإعداد، الذي يجعل الناسخ حاكماً على المنسوخ؛ لأن الدورة التأويلية يمكنها العودة من حيث بدأت. إن الانتقال من معنى إلى آخر، لا ينفي الحقيقة عن الأول^(١٢).

وكيما يوظّر الأستاذ هاني موقفه من أزمة السلطة السياسية وإشكاليته في سياق التجربة الإسلامية، فإنه يحددها من خلال إدراك وجود حالة من الثنائية التي تستدعي الانتقال من الحيز الأول إلى الحيز الثاني. الطرف الأول في هذه الثنائية يتمثل بتأويل السلطة، تكون فيه المحورية للسلطة السياسية، وشخص الحاكم وكيفية تبرير وشرعنة رغائبه وغاياته، والمعرفة في هذا الحيز تنحصر في خدمة وشرعنة السلطة، بذرائع غير سليمة، على الرغم من عدم شرعيتها الواقعية ومشروعيتها الحقيقية.

في حين الطرف الثاني يتمثل بسلطة التأويل التي تقف في قبالة الطرف الأول، فالمعرفة/ التأويل هي المتسيّدة في تأصيل وتشكيل، ومن ثم تنميطة، الممارسة السياسية، وعلى هذا الأساس يكون العقل/ المعرفة/ التأويل هو الحاكم والمتسيّد والقطب، وبالمقابل تكون السلطة/ الحاكم/ التبرير الارتجالي مجرد توابع مع استصغار فداحة مخاطرها عبر التشذيب

(١١) إدريس هاني، أزمة نص أم أزمة تأويل، مصدر سابق، على الإنترنت: www.hespress.com

(١٢) المصدر السابق.

المنهجي.

وهذا الأمر، أعني إلزامية الانتقال من تأويل السلطة إلى سلطة التأويل، هو الذي حمل إدريس هاني على القول: «مازلنا إلى الآن نُغلب أطروحة النمط التاريخي للسلطة، تلك التي ساهم في تأسيسها الكيان السلطاني، وهذا ما نروم الخروج منه باجتراح ما تقتضيه طبيعة النظر الموضوعي، وهو أن نخرج بموضوعنا من حيز السلطة إلى حيز المعرفة، ومن تأويل السلطة إلى سلطة التأويل»^(١٣).

وتبرز سلطة التأويل بوصفها الحل الناجع للخلل الذي أصاب التفكير والسلوك السياسيين داخل التجربة الإسلامية، إذ يرى هاني أن أزمة النظام السياسي في الإسلام هي وليدة تعاطٍ تاريخي سطحي مع المعنى، ساد فيه تغليب تأويل السلطة على سلطة التأويل، مما حدا بالموضوع أن يكون إشكاليًا أبدًا، فساد التعميم، وغلا ذهان الاسترجاع غلوًا كبيرًا، واحتلت الخطابة مكانة البرهان، وأصبحت الأطاريح الدائرة حول موضوع النظام السياسي في الإسلام تستحضر في ثناياها حمولتها المخيالية الثقيلة، فساد التعسف على النص والحياة، إذ تيمم على عقلية التأويل السلطوي، إن جاز التعبير، فواعل التبرير للفعل ومن ثم الارتكان إلى التمنطق الارتجالي بحثًا عن سبل إقناع للآخرين حول ما تم إنجازه أو يُراد، فالمنطقية منعدمة، وإن جاءت متلفعة بأشكال وتمظهرات غير جادة فهي أدعى وأوهن من أن تكون حاملة لإمكانية التسويق الفاعل للمبتغى الإرادي، وهكذا طغت مظاهر الاستبداد وغياب الإرادة الشعبية في إطار الممارسة السياسية الإسلامية على الكثير من جنات النظام السياسي الإسلامي.

وحتى نكون أمام حالة فاصلة بين التقابلية المنهجية بين دالتي تأويل السلطة وسلطة التأويل، فلا بد من تقديم جملة من الأسس المعيارية في الفصل المنهجي بين هاتين الدالتين، بالشكل الذي يسهم في توطين الفهم العام لهما، لا سيما وأن التداخل الأيديولوجي الذي سعى الكثير من أنصار ووعاظ سلطة التأويل أن يخلقوا بين طرفي البحث قد ألقى بظلاله في كثير من الأحيان لإغفال بعض العناصر الأساسية بين الموضوعين.

ومن هنا يمكن القول في تحديد الجذر التقابلي بينهما بأن:

أولاً: تكون المحورية في دالة تأويل السلطة لشخص الحاكم ومن يتلّف معه من بطانته في سبيل تحقيق الرغائب الشخصية، ويكون التبرير الارتجالي والأيديولوجي للنظام السياسي منطلقًا من أسية الفعل الاستبدادي للحاكم وإرادته المُعَيَّبة للآخرين، في حين أن

(١٣) إدريس هاني، الإسلام والحداثة، مصدر سابق، ص ٣٧٣.

المحورية في تأويل السلطة تكون للمجموع المنطقي في الإرادة التعبيرية الحرة، بمعنى أن الارتكاز في تأويل السلطة يُمنح للجماعة الإنسانية التي تتفاعل إرادتها داخلياً لتأسيس حالة متكاملة من التعبير عن التسيير الفاعل للشأن العام.

ثانياً: تهيمن على السلطة، بوصفها التعبير الدلالي عن الإكراه والإرغام بين إرادة وأخرى، على المعرفة في تأويل السلطة؛ لأن الهدف الأساسي من المعرفة في هذا السياق هو مجرد التبرير ومنح الشرعنة ولو بطرق غير حقيقية، فتكون المعطيات المعرفية والنتائج المنطقية مجرد ترقيمات وترسيمات للسلطة وحاكمها، وهي بذلك خادمة للسلطة، في حين أن سلطة التأويل تدرك أهمية المعرفة وتمنحها قطبية هامة في التأصيل والتفعيل والحراك، الأمر الذي يعني أن السلطة ستسير في فلك المعرفة، وتتأطر داخل ترسيماتها وتنميطاتها، وستماشى مع مختلف التطورات التي تجري داخل الساحة المعرفية.

ثالثاً: ضمن حيز تأويل السلطة تكون الحقيقة، وبما أنها تشكل داخل منحى تبريري نفعي، ذات جانب أحادي إطلاقي لا يقبل النسبية، انطلاقاً من خاصية أن الإدراك والفعل الاستبدادين لا يُقرّان ولا يقبلان بوجود الآخر، ولا يمكن الارتكاز إلى احتمالية أن يكون الآخر على صواب، أو على الأقل أن يُصار إلى التفكير بأنه كذلك، وعندئذٍ تطغى السمة الكليانية الإقصائية على المشهد بشكل عام، في حين أن حيز سلطة التأويل يتيح منذ البداية فرصة لتعدد منابع الحقيقة وتجلياتها، لا سيما وأن التأويل كمنهج وكميكانيزم ينطلق برحابة الإقرار بأن الحقيقة في فلسفتها قابلة للتكثّر، وأنها ترسّم داخل الإطار التشككي بالفهم الفلسفي لها، وعلى هذا الأساس ستتعدّد صور الحقيقة، ويمكن لكل طرف أن يقرّ بضرب من ضروب الصواب لدى الآخر، وهكذا نكون أمام المدخلة المنطقية للتداول السلمي للسلطة داخل المجتمع ما دام كل طرف من الأطراف المشكّلة للمجتمع يمتلك قدرًا معينة من الأحقية والحقيقة.

رابعاً: إذا كان تأويل السلطة يرتكز على مرتكز أن السلطة الاستبدادية تشكل الحل الأنجع لكونها تعبّر عن خيار منطقي أفضل بكثير من اللجوء إلى دوغما العامة وفوضويتها، الأمر الذي يعود بشكل جوهري إلى فكرة أن التمثيل السياسي والمشاركة الشعبية الحقيقية هي مجرد يوتوبيا وتجريد مثالي غير قابل للتطبيق، وهو ما يعبر عن بُعد تشاؤمي يبرّر لديمومة السلطة بشكلها الاستبدادي، فإن سلطة التأويل تنطلق في مجال تداولي واقعي ينظر من خلالها إلى أن السيادة الشعبية والتمثيل الجماهيري للعامة يبقى أمراً ممكنًا ومطلوبًا، لا يكشف عن تصور غير قابل للتمثل على أرض الواقع، هذا الأمر، أعني أن سلطة التأويل تتحرّك في سياق واقعي يبحث في مبررات منهجية ومنطقية، هو الذي حمل إدريس هاني إلى

إعادة قراءة الكثير من محتويات السلطة السياسية في إطارها الإسلامي، ومن ثمّ نقلها إلى مجال أكثر واقعية، وإخراجها بصورة أكثر قبولاً وإمكانية في التحقيق.

خامساً: إذا كان تأويل السلطة يتشبّه بآلية الربوض على الفكرة وعدم الاستعداد إلى تطويرها، ويتمسك بمعتقد أن الفكرة، أو حتى السلوك، يأخذ الإجراءات الستاتيكي الجامد، ومن ثمّ أن السلطة يبقى شكلها وتصورها وممارستها ومقاصدها على درجة واحدة من الثبات وعدم التطور، فإن سلطة التأويل تُقرّ، مندفعة بالطبيعة الذاتية للتأويل نفسه، بأن كل شيء داخل الحيزّ الإمكاناني خاضع للتطور والتبدل.

وهكذا فإن النظرة إلى المستقبل مختلفة بين الدالتين، ففي الأولى يكون المستقبل مجرد تغييرات لحظية لواقع ثابت، أقصى ما يمكن ملاحظته من تغيير هو تبدل الحاكم نتيجة موته أو خلعه... ليأتي حاكم لا يختلف عنه سابقه بشيء، وكذا ما يمكن ملاحظته من تغيير في شكل التبريرات النفعية لبقاء هذا الحاكم في مكانه لأطول فترة ممكنة.

أما في الثانية فإن المستقبل يعني تطوراً وتبدلاً في الكثير من مناحي وقضايا الممارسة السياسية، وطبيعة تشكّل عناصرها وغيرها من المسائل ذات الارتباط الوشيج والوثيق بفكرة أن سلطة التأويل لا تقرّ إلا بالتغيير نحو مزيد من المعاني والدلالات والاكتشافات والتطويرات للمجال العام الذي يتم التعاطي معه وفيه.

□ النظام السياسي الإسلامي كإشكالية

من خلال إدراكه وتمييزه لثنائية تأويل السلطة وسلطة التأويل نظر إدريس هاني إلى النظام السياسي الإسلامي بوصفه قضية إشكالية، إذ يشير إلى «أن موضوع النظام السياسي في الإسلام هو واحد من تلك المعضلات التي ما زالت تتمظهر من خلالها آفات التفكير العربي والإسلامي المعاصر، من حيث هي الموضوع الإشكالي الأكثر إلحاحاً وشيوعاً وخطورة، بل إننا ونحن نواجه هذا المد المهبول من الاتجاهات التي ترى لنفسها الصلاحية المطلقة في أن تثبت ما ترى نفسها جديرة به من التصورات والآراء الإسلامية بخصوص النظام السياسي، نرى أنفسنا أمام صورة تطغى عليها الرغبة في المطلق، أو يستبد بها منزع الشمول والكلانية»^(١٤).

ثم ينتقل هاني إلى تأكيد أن الفكر الإسلامي المعاصر يتساهل في السائد من أطاريجه في اختياره منطلقاته وأسسها في النظر إلى موضوع النظام السياسي في الإسلام، وهذا ما يجعل

(١٤) إدريس هاني، الإسلام والحداثة، ص ٣٧١ - ٣٧٢.

الصورة التي يرسمها هذا الفكر عن النظام السياسي الأمثل مبتورة في تفاصيلها وآلياتها ومأزومة في محتواها ومضمونها، وآية مأزومها ذلك، غياب الرؤية التاريخية لمظاهر تشكّل النظام السياسي في الإسلام، هذا الغياب الذي عادة ما يتم بقصد منهجي أو بفعل آلية لا واعية تجعل الفكر الإسلامي ينظر إلى موضوع النظام السياسي كمركب نهائي يقتصر النظر أو البحث فيه أو عنه في حدود استرجاعه أو الإقامة الأمثل في منظومته^(١٥).

إن الانطلاقة الإشكالية التي انطلق منها هاني في نظره إلى موضوعه النظام السياسي الإسلامي لا تخلو من صحة، في كون أن الفكر السياسي الإسلامي في مختلف تحقيقاته الزمنية قد وثب على الكثير من الموضوعات الحساسة والمهمة دونما أن يتيح لها المعالجة المعرفية الناجعة، فضلاً عن تأسيس ممارسة واقعية ناجحة، ولعل الهيام بالاستبداد السلطوي من قبل الحكّام، وفاعلية الدفاع الطائفي / الفرقي التي جعلت كل طرف من الطوائف والفرق والجماعات الإسلامية تسعى إلى الاستقتال في تبرير وشرعنة تصورها الخاص عن النظام السياسي الإسلامي، دون أن تجهد ذاتها في إضفاء النسبة المعقولة واللازمة من التحليل والتصور الهادئ الساعي إلى إنجاز تشكيل هذا النظام وبيان أسسه ومركزاته، ولا أدل على ذلك من تلك الحالة العنيفة التي لطالما اصطبغت بلون الدم بين المسلمين حول قضية الإمامة التي ما أستلّت سيوف المسلمين على قضية أخرى بقدرها على حدّ تعبير الشهرستاني^(١٦).

وكيما يؤكد إدريس هاني صحة ما أشرنا إليه من أنه ينظر إلى موضوعه النظام السياسي الإسلامي بوصفه إشكالية، نراه يذهب إلى أن هذه الموضوعة قد عولجت باعتبارها معطى جاهزاً لا تاريخ لها، مع أنها تشكّل البؤرة الأكثر تعرّضاً للمنازعة في التراث العربي والإسلامي؛ لذا نراه مشيراً: «إذا كان أمر النظام السياسي في الإسلام بهذه الصورة الجاهزة المتكاملة المعصومة، فأحرى بمن هم في العهود الأولى، حيث يقرّ العقل السلفوي بأن خير القرون الأول ثم الثاني فالذي يليه، أحرى أن ينشأ بين أولئك قدر من السّلم المجتمعي على قاعدة الانسجام الذي يُعنى به النظام السياسي في الإسلام»^(١٧).

وربما يمكن التأكيد على هذه الأشكلة عبر الإشارة إلى أنه إذا كان القرن الأول يكشف عن غاية الاستقرار والكمالية في النظام السياسي الإسلامي، طبعاً مع الأخذ بنظر الاعتبار الفترة النبوية التي تشكّل استثناءً بدرجة ما، حيث يشير الكثيرون إلى الفترة الراشدية

(١٥) إدريس هاني، الإسلام والحداثة، مصدر سابق، ص ٣٧٢.

(١٦) أبو الفتح محمد الشهرستاني، الملل و النحل، تحقيق: أمير علي مهنا وعلي حسن فاعور، د.ط، د.ت، بيروت: دار المعرفة، ج ١، ص ١٥.

(١٧) إدريس هاني، الإسلام والحداثة، ص ٣٨٠.

بوصفها أكثر المراحل استقراراً واقتراباً من التعبير عن النظام السياسي الإسلامي^(١٨).

لكن إن تم تحليلها في السياق الإدريسي، نسبةً لإدريس هاني، فإننا سنكون أمام ثلاثة من الخلفاء تم قتلهم، فضلاً عن أن حتى فترة خلافة أبي بكر لم تكن بذلك القدر من الاستقرار نتيجة ما جرى في السقيفة وما تبعها من أحداث، وعلى هذا الأساس يمكن القول: إن الممارسة النبوية على الصعيد السياسي بوصفها التعبير البشري عن السلطة الإلهية المتعالية أرادت أن تؤسس وتُطلق المرتكزات للتجربة السياسية الإسلامية بغية تشكيل النظام السياسي الأمثل. بيد أن الانحراف عن الجادة النبوية، ومن ثمَّ تحويل التشكيلات الولائية^(١٩)، إلى قضايا مطلقة تعالی على تغيرات الزمان وتحوّلات المكان، هي أمور عقدت من التأصيل للموضوع الأكثر إشكالية وإلحاحاً ألا وهو موضوع النظام السياسي الإسلامي.

وعلى هذا الأساس يعتقد الأستاذ هاني أن الأطاريح التي تذهب إلى أن النظام السياسي الإسلامي نظام مكتمل وجاهز هو ضرب من الأدعاء والنزوع خارج المعطى التاريخي، إن سلسلة الانهيارات السياسية التي شهدتها الكيان العربي والإسلامي وعدد الإخفاقات الكبيرة التي هدّت اجتماعه السياسي عبر تاريخ طويل، مؤشر واضح على وجود تداعي في المفاهيم النظرية، وتهافت في الخطاب السياسي، لا سيما وأن الإخفاق تم في اللحظة التي التحق فيها صاحب الدعوة ﷺ بالرفيق الأعلى.

ويرى هاني أن المسألة الجوهرية في النزاع الذي قاده هذه الأطاريح حول موضوع الحكم والنظام السياسي، وتحديدًا ما بين الاتجاه الإسلامي والخيار العلماني، تتجلى في مفارقة فلسفية، تتصل بأصل التشريع، ومصدر تثبيت السلطات، ففيما تنزع الأطاريح العلمانية إلى جعل العقد الحر أساساً لتوطيد السلطات ورسم العلاقة بين الحاكم والمحكوم على أساس الانتخاب، والاجتهاد في القوانين طبقاً لمصلحة المجموع، هذا في أفضل حالات العلمانية إذا ما نزع نزوعاً ديمقراطياً وليس عسكرياً، تجد الأطاريح الإسلامية السائدة تتحدث

(١٨) محمد سعيد أحمد، الدولة في الفكر الإسلامي دراسة في التأسيس والأبعاد، القاهرة: دار المروعة، ط ١، ١٩٩٠م، ص ٣٢١.

(١٩) أفصد بالتشكيلات الولائية تلك القرارات والأفعال التي أصدرها ومارسها النبي ﷺ بوصفه حاكماً ورجل دولة، وبالتالي هي لا تخضع لخاصية كونه نبياً ليتم تبيتها في إطار القول النبوي الشريف: «حلال محمد حلال إلى يوم القيامة، وحرام محمد حرام إلى يوم القيامة»، وإنما قرار تشكيلات تم إصدارها في ظل الأوامر الولائية، وللتوسع حول الأوامر والأحكام الولائية يُنظر: محمد باقر الصدر، اقتصادنا، ط ١ ١٤٢٥ هـ، قم: دار بوستان كتاب، ص ٦٩٠. وأيضاً: محمد هاشم البطاط، مقاربات في الفكر الإسلامي المعاصر، النجف الأشرف: مركز الهدى للدراسات الحوزوية، ط ١، ٢٠١٤م، ص ٦٤ وما بعدها.

عن جاهزية مطلقة في الشرائع، وتنزيل محكم للقوانين، ومرجعية متعالية في تحديد النظام. وهكذا تم الغرق والإغراق داخل التعميمات الممنهجة في التغييب لتبئية دينية فاعلة وناجزة بالنسبة للطرح العلماني، مهما حاولت هكذا توجهات من أن تُعيد تسويق وتصدير رؤيتها في كونها بدأت تنحو منحىً جديدًا في إقرار بعض التفاعلية الدينية - الاجتماعية وليس السياسية طبعًا، وأيضًا الطريقة التقليدية للأطاريح الإسلامية الناطرة في كثير من مظهراتها لا جميعها، إلى مسألة تعقد الحياة وتشابك العلاقات وتشعبها بطريقة تبسيطية تجعلها تواجه الكثير من المآزق حين تنتقل من سياق الحركة إلى النظام. بعبارة أخرى: أقصد الحركات الإسلامية التي تنتقل من كونها رافعة وحاملة للواء المعارضة إلى كونها الحاكمة والمسيطرة في المجتمع الإسلامي^(٢٠).

□ محاولة البحث عن حل

لكن السؤال الأساس الذي يطرح في هذا المقام: إذا كان إدريس هاني ينظر إلى النظام السياسي الإسلامي بوصفه إشكالية معقدة، وإذا كان يدعو إلى إلزامية الانتقال من تأويل السلطة إلى سلطة التأويل، فما هي المقاربة السياسية الخاصة به، والتي يمكن من خلالها إيجاد المخرج الأسلم من الإشكالية الانسدادية لموضوعة السلطة السياسية وممارستها في الإسلام؟

يُحِيلُ إلَى أن المخرج الذي يقدمه هاني يتمثل في الانطلاق الأولي والأساسي في تحليل قضية السلطة السياسية في الإسلام والنظام السياسي الأمثل من خاصية التعاطي عبر دالة سلطة التأويل، التي تعني القبول والإقرار بنسبية الحقيقة، والواقعية في التعامل، ومحورية المعرفة والتداول السلمي للسلطة السياسية وغيرها من اشتراطات ومعايير سلطة التأويل في مظهرها السياسي الدقيق.

وحتى تُؤتي هذه المقاربة أكلها فلا بد من السعي حثيثًا صوب توشيحها بالحالة التمايزية التي يضعها هاني بين نوعين من التصورات السياسية داخل المنظور الإسلامي، الأول يتمثل بالتصور الطوباوي من حيث هو سعي مشروع إلى الارتقاء بالكيان السياسي

(٢٠) أشار علي أكبر هاشمي رفسنجاني إلى أنهم واجهوا كثيرًا من الإشكاليات والصعوبات إبان الفترة الأولى لانتصار الثورة الإسلامية في إيران عام ١٩٧٩م، نتيجة أن الأحكام الإسلامية، التي يُراد من خلالها تسيير الحياة المعقدة جراء تطوّر الحياة وتشعب كل شيء، لم تكن كافية لتسد مختلف الإشكاليات التي تمت مواجهتها في حينها. ينظر: محمد هاشم البطاط، الفكر السياسي عند محمد حسين الطباطبائي، النجف الأشرف: مركز الهدى للدراسات الحوزوية، ط ١، ٢٠١٣م، ص ١٣٠.

إلى أرقى مستوياته، حيث تنحلُّ نهائياً عقدة الظلم الاجتماعي، ومن ثمَّ تنهض العدالة الاجتماعية في صورتها المطلقة، فتكون الدولة الطوباوية بهذا المعنى هي التجسيد السياسي والاجتماعي لكل القيم الإسلامية الكبرى، حيث تغدو دولة الإسلام هي دولة الإنسان المتفوق، لكن لا بالفهم النيتشوي للتفوق، إذ يرى فردريك نيتشة أن هناك متفوقين وهناك ضعفاء، وعلى المتفوقين أن يتمتعوا بتفوقهم لأنهم مؤهلين بشكل تام ليتولوا تطبيق الهيمنة المتكاملة على الضعفاء، وتكون التقسيمات النيتشوية ذات طابع ستاتيكي، فلا يمكن للضعيف أن ينتقل إلى مصاف الذين يمتلكون الخاصية السوبرمانية.

بينما تشكّل التفوقية بالفهم الإسلامي، تبعاً لرؤية إدريس هاني، حالة من السعي الجاد والدؤوب إلى تحويل الضعفاء إلى أقوياء، ولتجعلهم الأئمة والوارثين كتمثّل لقوله تعالى: ﴿وَرِيدُ أَنْ نَمُنَّ عَلَى الَّذِينَ اسْتُضِعُوا فِي الْأَرْضِ وَنَجْعَلَهُمْ أَئِمَّةً وَنَجْعَلَهُمُ الْوَارِثِينَ﴾^(٢١)، إذ يظهر التجلّي الديناميكي داخل الرؤية الإسلامية التي تؤشر منحاً تصاعدياً - تكاملياً في ترسيم العلاقة لثنائية (القوة - الضعف).

ويشدّد هاني على أن الدولة الطوباوية في المتصور الإسلامي تتعالى على شروط الدولة الواقعية نفسها، لتجعل الدولة مؤشراً على نهاية النضج البشري، أي موت الإنسان بالمعنى الأكثر إيجابية، فهذه الدولة، أي الطوباوية، ليست دولة تداول على السلطة، طبقاً للفهم الإدريسي، بل لعلها دولة المُسلطين على أنفسهم مطلقاً؛ لأن الشرط الاجتماعي يختلف هنا بعد تحوّل العلائق وارتقائها ضمن قانون مختلف، يستجيب للحظة من العرفان والإشراق الروحي، ولمنطق ينزع منزعاً معصومياً، فدولة الطوبا ليست دولة نوازع ونزوات ومصالح متخالفة، وهي أساس ضرورة العقد الاجتماعي، بل هي دولة النوع الأرقى والإنسان المتفوق، إنها بالتالي دولة طوباوية أو جمهورية فاضلة.

وبما أن هكذا نوعاً من الدول يصعب الوصول إليه بالآلية الواقعية، أو على الأقل أن السعي إليها يتطلّب مزيداً من التدافع الإنساني وأكبر قدرًا من الكدح صوب السماء، فإن الأستاذ هاني يتنزّل تشديداً على أن ثمة دولة أخرى في التصور الإسلامي، تتمثّل بدولة الإسلام الواقعية؛ ذلك لأن دولة الطوبا بما أنها حالة ذهنية لا مكان لها ولا زمان، أي مفتوحة على خيار الإنسان في كل الأرض وفي كل جيل، فإنها بمثابة الجمهورية المثالية، اللامكانية، فهي يلزمها مقدمات تاريخية لتأهيل الإنسان أولاً للخروج من مهواه البشري إلى مدارج البرية والتفوق.

(٢١) سورة القصص، الآية: ٥.

وما دام هناك بشر فلا بد من إعلان دولة الإسلام الواقعية كمرحلة وسيطة بين دولة اللاإنسان ودولة الطوبا، وبين دولة اللاإنسان في مستواها الأدنى حيث ﴿إِنَّهُمْ إِلَّا كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ سَبِيلًا﴾^(٢٢)، ودولة اللاإنسان في مستواها الأرقى حيث ﴿وَكَأَيِّنْ مِنْ نَبِيِّ قَاتَلَ مَعَهُ رَبِّيُونَ كَثِيرٌ﴾^(٢٣).

ثم يعمد هاني إلى وصف دولة الإسلام الواقعية فيذهب إلى أنها الدولة التي تفتح على كل ما من شأنه أن يهب الإنسان جزءاً من الكرامة والأمن، أي السلم المجتمعي والأمن الروحي والثقافي والمادي، كما عبّر الإمام علي عَلَيْهِ السَّلَامُ: «لأسلمن ما سلمت أمور المسلمين وإن كان الظلم فيها عليّ خاصة»، «فالمسلمون إن عاشوا الديمقراطية الحقّة - وليس المقنعة - فلا خوف عليهم وعلى إسلامهم؛ لأن الإسلام هو ثقافة هذه الشعوب، والديمقراطية سوف تؤهلهم إلى صياغة علاقة أفضل مع إسلامهم»^(٢٤).

وفي معالجته لثنائية (الشورى - الديمقراطية) يركّز إدريس هاني على أننا حينما نعلن انفصاماً تاماً ما بين الاثنين أو نقيم تماهياً بينهما من قبل هذه الجهة أو تلك، فإننا نتصارع حول معادلة وهمية، أو إن شئنا التعبير بالمعنى المنطقي، نكون أمام قضية سالبة بانتفاء الموضوع، كما أن الشورى كعنوان كبير في صنع القرار وأيضاً في توفير الاستقرار السياسي للدولة التي تعرضت في الممارسة التاريخية إلى كثير من التحريف، بل والنسيان.

ويؤمّن الأستاذ هاني أن السبب الرئيس الذي مكّن أن تظل الشورى مخترقة بفعل أيديولوجية عصبانية تحريفية، كما جعلها تتخلف طيلة قرون عن أن تجد لها صيغة مناسبة لتفعيلها ومأسستها، إنما هو بقاؤها على غموضها وازدواجيتها وعموميتها، من هنا يمكن أن تُقرب الشورى من الديمقراطية، لا على طريقة التطابق التام أو المفاصلة الكاملة، بل على طريقة تنطلق من أننا إذا كنا نحمل مضموناً مختلفاً عن الديمقراطية فإننا من ناحية براغماتية بحثة نراها آلية فاعلة وقادرة على تحريك مضمون نملكه. بعبارة أخرى: إذا كانت الديمقراطية تشكّل آلية إجرائية في تحديد خيارات إدارة الشأن العام في سياق عددي كمي بعيداً عن المعيار النوعي (الاستحساني - الاستقباحي) للأمر، فإن إضفاء المضمون الإسلامي عليها يمكن أن يسهم في إيجاد توليفة فاعلة تجعلها تقترب من السياق الشوروي بطريقة إجرائية فاعلة.

فالمشكلة - من وجهة نظر هاني - «لا تكمن في الشورى أو في الديمقراطية في حدّ ذاتها،

(٢٢) سورة الفرقان، الآية: ٤٤.

(٢٣) سورة آل عمران، الآية: ١٤٦.

(٢٤) إدريس هاني، الإسلام والحداثة، مصدر سابق، ص ٣٩٥.

فهنا كآليتين سياسيتين قابلتان للتطور المستمر... إذن الفرق الأساس بين مبدأ الشورى في الإسلام - ذلك المبدأ الذي تأخر تأسيساً بفعل تحريفية تاريخية - وبين الديمقراطية الغربية إنما يكمن في المحتوى الثقافي لكليةها، أي إن الفارق هو بين الفلسفة والتصور الإسلامي وبين الفلسفة والتصور الغربي»^(٢٥).

و حين يُسرح هاني مبدأ الشورى يتوصّل إلى أن متابعة المصادر المتعلقة به تشي بأننا أمام ضربين من المنحى الشوروي، الأول ملزم والآخر مندوب - غير ملزم، لكنه في الوقت عينه لم يحدد لنا معيارية التمييز بين هذين الضربين. بعبارة أخرى: متى تكون الشورى ملزمة ومتى تكون غير ذلك؟

وتزداد المسألة تعقيداً كلما تعاظم واستفحل الشأن السياسي الذي يجب البتُّ فيه في السياق الشوروي ضمن تجاذبية الإلزام واللا إلزام في ممارسة الشورى، فصحيح أن المصادر الإسلامية تجعلنا نفر بتعدد في التعاطي مع الشورى، خصوصاً في تلك المجالات التي يُلاحظ فيها أن النصوص أشارت إلى إمكانية تجاوز الأخرين وإمكانية عدم الاستئناس به، والعكس - أيضاً - وارد.

هكذا يبقى الأستاذ إدريس قد أشار إلى الترسيم المنطقي في تقسيم الشورى إلى أكثر من تشكيل، لكن في الوقت عينه أبقى على تقسيمه رازحاً تحت وطأة ضرب من ضروب العمومية وعدم الحسم فيما بين الموارد الملزمة في الشورى وتلك غير الملزمة.

كما يمكن الإشارة إلى أن مقاربتة بين الشورى والديمقراطية، وإن كانت تهدف إلى تركيز الفارق بين الاثنين في إطار المضمون، وهو ما يحسب له كمخرج من انسدادات ومآزق أرباب التطابق والتعارض بين الاثنين، لكن مقاربتة تبقى تعيش في حالة العمومية بدرجة كبيرة، لا سيما وأنه اكتفى بالإشارة إلى الفارق المضموني بين التصورين الإسلامي والغربي، ومن ثمّ يمكن تعدّي الإشكالية بين الاثنين، أعني الشورى والديمقراطية، بوصفها آليتين، من خلال تغيير المضمون في الممارسة الديمقراطية بالمضمون الإسلامي بدلاً من الغربي، لكنه لم يوضح لنا هل في هذه الحالة ستحوّل هذه الديمقراطية المعدّلة بالمضمون الإسلامي إلى شورى؟ أفترض بأن الإجابة ستكون نعم، لكن كيف سنقاربه في هذه الحالة بين الشورى الملزمة وتلك غير الملزمة؟

أسئلة تبقى تفرض حراجتها في سياق النمط المستفحل من الأشكلة في موضوعة البحث، لا سيما في سياق عدم توسّع هاني في بعض الفواصل التي تطلّبت تحليلاً متكاملًا

يضمن فعالية أكفأ في المنجز الفكري الذي قدّمه، وما يترتب عليه من مساعي التأكيد والتشديد على التمثيل في المجال التداولي الواقعي.

لا شك لديّ في أن المقاربة التي سعى إدريس هاني إلى تقديمها فيما يتعلق بالانتقال في قضايا السياسة ومسائل إدارة الشأن العام والنظام السياسي الأمثل تحظى بدرجة مهمة من الجدية، خصوصاً في تشخيصه أن الخلل يكمن في طبيعة النظرة إلى النص الديني وميكانزم الانتساب إليه، فضلاً عن جاذبية وجاذبية تأصيله لموضوعة الانتقال من تأويل السلطة إلى سلطة التأويل كدلالة فارقة في أهمية إعادة بناء التفكير في الكثير من الثوابت والمسلمات داخل العقل الجمعي الإسلامي بما يسهم في تطوير هذا العقل وتنمية مقاصده وغاياته.

بيد أن تشخيص الإجابة للطرح الإدريسي لا يمنعنا من تسجيل أن تصوره العام للموضوع ما زال بحاجة إلى جهد أكبر منه، بما يسهم في إشباع وإغناء الكثير من القضايا التي يُحِيلُ إليها أنها تحتاج إلى التفصيل والبيان، وتقديم خارطة طريق متكاملة في سبيل تفعيل الممارسة السياسية الإسلامية بشكل أكثر ملاءمة مع تحديات الراهن وإشكاليات المستقبل.



من أجل براد يغم تو اصلي تكاملي في العلاقة الأنطولوجية والأخلاقية بين الأنا والآخر

إعداد: بوبكر أيت الغازي وخديجة الصنهاجي*

الكتاب: العلاقة مع الآخر في ضوء الأخلاق القرآنية.

المؤلف: محمد الناصري.

الناشر: دار الهادي - بيروت.

الصفحات: ٤٠٨ صفحة.

سنة النشر: الطبعة الأولى، ٢٠٠٩ م.

□ مدخل

تعتبر العلاقة مع الآخر من بين أهم المباحث الفكرية والفلسفية المتشعبة والمعقدة في العصر الحديث، والتي تجسدها الصورة العامة لمجتمعاتنا الراهنة، والتي تصل إلى الأنانية المفرطة أو الإيثار المفرط. فمن الفلاسفة من يرى أنها علاقة اتصال مبنية على الصداقة والود، ومنهم من يرى أنها علاقة انفصال، قائمة على العنف والصراع والتشبيهي، ومنهم من جمع بين الرأيين، واعتبرها علاقة قنفاذ بعضها ببعض في فصل الشتاء، أما صيفاً فلا علاقة تجمع بينهما، كما

* باحث وباحثة من المغرب، البريد الإلكتروني: alghazi.abybaker@gmail.com

يرى آرثر شوبنهاور تقترب ببعضها شتاء حتى لا تشعر بالبرد، وتحافظ على مسافة أمان في الآن نفسه حتى لا تتأذى بأشواك بعضها.

والمتمعن في كل المواقف الفلسفية الحديثة يجد أنها تختلف في المنطلق وتصب في حوض واحد، فمنهم من انطلق ممّا هو كائن في أرض الواقع كفريدريك هيغل الذي اتخذ من مفهوم الصراع الجدلي أساساً لعلاقة الأنا بالآخر، فاحتل بذلك مكانة متميزة في فكره، إذ هو أساس الوعي والوجود والتاريخ، والمقصود من هذا أن الصراع الجدلي هو السبيل الوحيد لتحقيق الوعي والوجود الحقيقي للذات.

ولا يتأتى هذا الوجود إلا عبر الصراع مع الآخر، ومنهم من انطلق ممّا يجب أن يكون كإيمانويل كانط ومارتن هيدغر، حيث يرى الأخير مثلاً إلى أن علاقة الأنا بالغير علاقة اشتراك بين الذوات تتجاوز مستوى التحوار الأنطولوجي إلى مستوى الالتقاء والاشتراك في بناء التجربة الوجودية الإنسانية الحيوية المشتركة.

إلا أن المتفق عليه في فكرنا الإسلامي الحديث هو أن هذه العلاقة يجب أن تنطلق من ما هو معرفي أنطولوجي تأسس على تنافر تقليدي بين الأنا والآخر، إلى ما هو قيمى أخلاقي لبلوغ براديجم تواصلية، تكاملية وتفاعلية بين الاثنين، تأسيساً لرؤية فلسفية واقعية أكثر جِدّة لفهم طبيعة الوجود، وتفسير العلاقات الأنطولوجية والأخلاقية التي تحكم الموجودات وتنظم العلاقات الدولية، كما يذهب إلى ذلك الأستاذ الدكتور محمد الناصري^(١) في أطروحة كتابه الموسوم بـ«العلاقة مع الآخر في ضوء الأخلاق القرآنية»^(٢)، على غرار ما قدّمه صامويل هنتغتون في نظريته «صدام الحضارات»، وفوكوياما في نظريته «نهاية التاريخ»، أو ما قدّمه روجيه غارودي في «حوار الحضارات»، وغيرها من النظريات التي تناولت الإشكالية نفسها، إلا أنها نظريات ركّزت على الجانب السياسي أكثر من الجانب الموضوعي في تحليل موضوعاتها.

في حين أن كتاب «العلاقة مع الآخر» وهذه ميزته أنه يُقارب الإشكالية مقارنة قرآنية أصيلة، من خلال ارتكازها على أسس ومبادئ تأسيسية للنظرية الأخلاقية القرآنية في مجال

(١) باحث مغربي، يعمل أستاذاً للفكر الإسلامي، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة السلطان مولاي سليمان، المغرب، عضو مؤسس لمركز دراسات المعرفة والحضارة، له العديد من المؤلفات الجادة والمهمة.

(٢) يندرج كتاب: «العلاقة مع الآخر في ضوء الأخلاق القرآنية»، للأستاذ محمد الناصري، ضمن منشورات دار الهادي اللبنانية، وهو في أصله عبارة عن رسالة مقدمة لنيل درجة دبلوم الدراسات المعمّقة عام ٢٠٠٧م، وذلك في وحدة الفكر الإسلامي وحوار الأديان والحضارات، بكلية الآداب والعلوم الإنسانية، بني ملال/ المغرب.

العلاقات مع الآخر، وتأكيد صفة العالمية لا المحلية والقطرية. لهذه الأسس والمبادئ، وإمكان تطبيق هذه النظرية في مجال العلاقات الدولية، بل تأكيد أحييتها للانتصاب كترياق ناجع وفعال وآمن لمختلف التحديات والأزمات التي تعرفها الإنسانية اليوم وغداً.

فالكتاب الذي نحن بصدد دراسته، هو في طبعته الأولى لعام ٢٠٠٩م، في انتظار طبعة ثانية لأهميته وحاجة الفكر الإسلامي إليه، فهو كتاب ممتع من الحجم المتوسط، صفحاته أربع مائة وثمانين صفحات، ويقع في خمسة فصول، ومقدمة وخاتمة، بالإضافة إلى تحديده لمصطلحات البحث، ويضم مدخلاً عاماً تحدث فيه عن دواعي وأسباب الاهتمام بموضوع العلاقة مع الآخر في بعدها الديني والثقافي والحضاري، وعن موقف الفكر الإسلامي المعاصر من العلاقة مع الآخر.

بدأ الكاتب مقدمته بالتنبيه على الأزمة التي يشهدها اليوم العالم بأسره بسبب ما تعرفه العلاقات الدولية من اضطراب واحتقان في الزمن المعاصر، سواء من قبل الفكر العربي الإسلامي (الأنا) الذي يعلن حيناً شرعية الجهاد، وإباحة مختلف أشكال العنف والتطرف في مواجهته للآخر حسب ما يفهمه البعض من النص المؤسس، وحيناً آخر يحرم كل أشكال التعاون معه، بل وتفسيق كل دواعي الحوار والجدال، أو من قبل الفكر الغربي (الآخر) الذي يحتقره وينبذه ويقصيه (الأنا) من كل منافسة ومشاركة، بل يحكم عليه بالدونية والاحتقار في أحيان أخرى، وهو الوضع الذي أفضى «إلى حالة من الفوضى والتناحر والنزاع والافتتال، من مؤشرات كثيرة الحروب التي شهدها العالم في العقود الأخيرة، مما أدى بالعديد من المتتبعين إلى وسم هذه المرحلة بمرحلة صراع الحضارات»^(٣)، فتصاعدت الدعوى من قبل الجانبين إلى تجاوز الأزمة عن طريق توحيد الأديان، لأن توحيد الأديان - في نظرهم - مدعاة إلى توحيد الكلمة وفضّ النزاع والاختلاف.

وهذا ما دفع بالكاتب إلى أن يتساءل عن الكيفية التي نظر بها القرآن الكريم إلى وحدة الأديان؟ وهل دعا إلى الدين الواحد والمجتمع الواحد، أم أنه أكد على مبدأ التعدد والاختلاف؟ وعن ماهية المبادئ التأسيسية العامة للنظرية الأخلاقية القرآنية في مجال العلاقة مع الآخر؟ وعن حدود العلاقة مع الآخر قرآنيًا؟ وما الأصل في علاقة المسلمين بالآخر: السلم أم الحرب؟ وهل تسهم النظرية القرآنية في مجال العلاقات الدولية في إنقاذ الأسرة الدولية؟ وهي أسئلة وغيرها كثير، حاول الكاتب الإحاطة بها والجواب عنها في فصول هذا

(٣) محمد الناصري، العلاقة مع الآخر في ضوء الأخلاق القرآنية، بيروت، لبنان: دار الهادي للطباعة والنشر والتوزيع، ط ١، ١٤٣٠هـ / ٢٠٠٩م، ص ٦.

فَيَبْنِيكُمْ بِمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ، وَآخَرُونَ مُرْجُونَ لَأَمْرِ اللَّهِ إِمَّا يُعَذِّبُهُمْ وَإِمَّا يَتُوبُ عَلَيْهِمْ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ ﴿٤﴾، فالآخر الداخلي كما يقول الناصري «لا يبرز كآخر إلا بابتعاده عن منهج الآخر سبحانه، ومتى تاب وعاد إلى منهج وشرع الله توحد مع الأنا الجماعة المؤمنة كما حددها القرآن الكريم»^(٥).

أما الدائرة الثانية فهي «الآخر الخارجي»، وهو النقيض العقائدي والتكويني والسياسي والجغرافي في أحيان كثيرة، ومن النصوص القرآنية الدالة على الآخر الخارجي المتناقض مع «الأنا» تكويناً ووظيفةً، قوله تعالى: ﴿وَالشَّيَاطِينِ كُلِّ بَنَاءٍ وَعَوَاصٍ، وَآخَرِينَ مُقَرَّنِينَ فِي الْأَصْفَادِ﴾^(٦)، والمختلف معه عقدياً وسياسياً قوله عز في علاه: ﴿قَدْ كَانَ لَكُمْ آيَةٌ فِي فِتْنَةِ النَّبِيِّ ثَقَاتِلٌ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَأُخْرَى كَافِرَةٌ يَرَوْنَهُم مِّثْلِهِمْ رَأَى الْعَيْنِ وَاللَّهُ يُؤَيِّدُ بِنَصَرِهِ مَنْ يَشَاءُ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَعِبْرَةً لَأُولِي الْأَبْصَارِ﴾^(٧).

وخلص الكاتب إلى أن المقصود بالآخر الخارجي هنا «المخالف عقدياً وسياسياً المتكوّن من مجموعات مختلفة هم: المشركون الذين خوطبوا في القرآن بلفظة الآخر، واليهود والنصارى الذين وإن لم يستعمل القرآن الكريم مصطلح «الآخر» للحديث عنهم إلا أن محتوى الخطاب الموجه إليهم يدل على تلك المكانة»^(٨).

وفيمّا يتعلّق بالدائرة الثالثة فقد أطلق عليها الأستاذ الناصري اسم «الآخر المزدوج»، وقد كسب هذه الازدواجية لكونه آخر داخلياً باعتبار الحيز الجغرافي، وخارجياً باعتبار الاختلاف العقدي، أو بتعبير آخر تلك الأقلية غير المسلمة في بلاد الإسلام. ومن الآيات الدالة على هذا الصنف، قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا شَهَادَةٌ بَيْنَكُمْ إِذَا حَضَرَ أَحَدُكُمْ الْمَوْتُ حِينَ الْوَصِيَّةِ اثْنَانِ ذَوَا عَدْلٍ مِّنْكُمْ أَوْ آخَرَانِ مِّنْ غَيْرِكُمْ إِنْ أَنْتُمْ صَرَبْتُمْ فِي الْأَرْضِ﴾^(٩). وهذان النوعان الأخيرين من «الآخر» هما المقصودان في هذه الدراسة.

أما المصطلح الثاني فهو: «الأخلاق»، المتأصل في لغة الضاد، يقول تعالى: ﴿وَإِنَّكَ لَعَلَى خُلُقٍ عَظِيمٍ﴾^(١٠)، ويقول المصطفى عليه الصلاة والسلام: «إنما بعثت لأتمم مكارم

(٤) سورة التوبة، الآيات: ١٠٢ - ١٠٦.

(٥) محمد الناصري، العلاقة مع الآخر في ضوء الأخلاق القرآنية، م.س، ص ١٨.

(٦) سورة ص، الآية: ٣٧ - ٣٨.

(٧) سورة آل عمران، الآية: ١٣.

(٨) محمد الناصري، العلاقة مع الآخر في ضوء الأخلاق القرآنية، م.س، ص ٢١.

(٩) سورة المائدة، الآية: ١٠٦.

(١٠) سورة القلم، الآية ٤.

الأخلاق»^(١١)، وقد توصل الكاتب إلى أن الخلق / الأخلاق صفة ثابتة فطرية، كما أنها متغيرة يمكن اكتسابها بالتعلم والممارسة وتكرار الأفعال، إذا علمنا أن من المفكرين الإسلاميين والغربيين من يتبنى الطرح الأول ومنهم من يعتقد الطرح الثاني، إلا أن الراجح - حسب الكاتب - هو أن الأخلاق فطرية ومكتسبة في آن، «فبعض أخلاق المرء فطرية تظهر في أول حياته، والبعض منها مكتسبة نتيجة تأثير البيئة التي يعيش فيها الإنسان»^(١٢). وللمصطلح بعض المرادفات كـ «الأدب» و«القيم» تستعمل غالباً للدلالة على المعنى نفسه الذي تدل عليه لفظة «الأخلاق» في تداولنا اليومي، وبخاصة لفظة «القيم».

أما المصطلح الثالث في هذه الدراسة فهو «القرآن الكريم»، وقد انتقد الكاتب التعريف المشهور الذي أطلقه علماء القرآن والأصوليون على كتاب الله العزيز، بدعوى أنهم اعتمدوا فيه على الحد المنطقي الأرسطي، «والقرآن يتعذر تحديده بالتعاريف المنطقية، لأنها لا تكشف حقيقته فهو مطلق، وأتى للنسبي المحدود أن يحيط أو يُلَمَّ بالمطلق المتجاوز المتعالي»^(١٣). فالقرآن يعرف نفسه بنفسه، فهو كتاب هداية ورحمة وبصائر ونور وحق وعدل وبشرى.. فهي أكبر من أن تحدها التعاريف المنطقية.

إن الاهتمام بموضوع العلاقة مع الآخر / العلاقات الدولية، سواء في بعدها الديني أو الثقافي أو الحضاري مطروح بقوة في الساحة الدولية، ولا أدل على ذلك من إعلان سنة ٢٠٠٣م، كسنة لحوار الحضارات من طرف الأمم المتحدة، وإقرار عام ٢٠٠٥م كسنة للتنوع الثقافي من طرف منظمة اليونسكو، والسبب في ذلك يؤول إلى ثلاث مجموعات حددها الدكتور الناصري على لسان الدكتورة نادية محمود مصطفى «المجموعة الأولى: تتصل بحالة التفكير والبحث في مجال العلاقات الدولية؛ والثانية: تتصل بالتغيرات التي يمر بها الغرب في علاقته بالعالم؛ والثالثة: تتصل بالتحديات التي تواجه العالم الإسلامي»^(١٤).

فأما المجموعة الأولى، أي حالة البحث في مجال العلاقات الدولية، خاصة تلك

(١١) مسند الإمام أحمد، حديث رقم: ٨٧٦٩.

(١٢) محمد الناصري، العلاقة مع الآخر في ضوء الأخلاق القرآنية، م.س، ص ٢٨.

(١٣) طه جابر العلواني، القرآن الكريم وخطابه العالمي، محاضرة مطبوعة بالآلة الناسخة، ص ١٢، ضمن دورة تكوينية لنيل شهادة الماستر في الدراسات القرآنية، جامعة العلوم الإسلامية والاجتماعية، واشنطن، جامعة القاضي عياض كلية الآداب والعلوم الإنسانية مراكش، ٢٠٠٣، نقلاً عن: محمد الناصري، العلاقة مع الآخر في ضوء الأخلاق القرآنية، م.س، ص ٣٢-٣٣.

(١٤) نادية محمود مصطفى، العلاقات بين الحضارات، الموسم الثقافي لمركز الدراسات المعرفية، القاهرة، ط ١، ٢٠٠٢ / ٢٠٠٣م، ص ٥٠، نقلاً عن الناصري محمد، العلاقة مع الآخر في ضوء الأخلاق القرآنية، م.س،

التي تهتم بعلاقة الغرب بالعالم الإسلامي، فقد أصبحت المختبرات التي تهتم بالدراسات الإنسانية - في الغرب - تضاهاي نظيراتها في العلوم التجريبية، وهي عشرات الآلاف من مراكز بحوث ودراسات خاصة في أمريكا، مهمتها تتبّع ورصد كل ما يجري في العالم ودراسته وتحليله، مقارنةً مع أصوله التراثية التاريخية ومنابعه العقائدية، ومن ثمّ مناقشته مع أصحاب القرار لوضع الخطط والاستراتيجيات.

ولعل نظرية فوكوياما «نهاية التاريخ وخاتم البشر» ونظرية صامويل هنتنغتون «صدام الحضارات وإعادة بناء النظام العالمي» خير دليل على ذلك، الأول ادّعى أن الديمقراطية الليبرالية هي نهاية العالم في التطور الإيديولوجي للإنسانية، وهي الأنسب لنظام الحكم بعد سقوط باقي الأيديولوجيات، «فهي المثل الأعلى والأيديولوجيا الوحيدة التي يمكن أن تقنع العالم كله بصلاحياتها لأنها مبنية على الديمقراطية والحرية الفردية وسيادة الشعب»^(١٥). دون أن يغفل خطورة الأيديولوجيا الإسلامية على الديمقراطية الليبرالية ومنافستها إياها حتى في الدول التي لم تصل فيها إلى السلطة السياسية، وإن كان يعتقد أن زمن التوسع الإسلامي قد ولى، ويصعب على كل حال أن تتحدى الديمقراطية الليبرالية في أرضها على المستوى الفكري، بل إنها الأشد تأثيراً بالأفكار الليبرالية.

وأما الثاني هنتنغتون، فيعتقد بأن صراع الديمقراطية الليبرالية والماركسية اللينينية لم تكن سوى ظاهرة سطحية زائلة، بينما صراع المسيحية والإسلام كان عاصفاً في الغالب على مدى أربعة عشر قرناً، بل «إن الإسلام هو الحضارة الوحيدة التي جعلت بقاء الغرب موضع شك»^(١٦).

ويرى الدكتور الناصري أن هذه النظرية تلقفها هنتنغتون من مقالات عديدة للمستشرق الأمريكي برنارد لويس، لعل أهمها «جذور السعار الإسلامي»، والتي يحيل ظاهر عنوانها عن عداء دفين للإسلام وحضارته وثقافته ودينه وقيمه، لذلك لا يجب النظر إلى هذه النظريات على أنها أفكار اجتهادية شخصية، بل «يجب قراءتها باعتبارها تمثل تصوراً استراتيجياً لوضع الغرب في العالم، إنها أيديولوجيا توظف التاريخ ضد العالم الإسلامي»^(١٧). أما المجموعة الثانية المتعلقة بالتغيّرات التي يمرُّ بها الغرب في علاقته بالعالم، حيث

(١٥) فرانيسس فوكوياما، نهاية التاريخ وخاتم البشر، ترجمة: حسين أحمد أمين، مصر: مركز الأهرام للترجمة والنشر، ط ١، ١٩٩٣م، ص ٨.

(١٦) صاميل هنتنغتون، صدام الحضارات وإعادة بناء النظام العالمي، ترجمة: مالك عبيد أبو شهيوه ومحمود محمد خلف، ليبيا: الدار الجماهيرية للنشر والتوزيع، ط ١، ١٩٩٦م، ص ٣٧٠.

(١٧) محمد الناصري، العلاقة مع الآخر في ضوء الأخلاق القرآنية، م.س، ص ٤٤.

انفردت الولايات المتحدة الأمريكية بريادة العالم ومعها دول أوروبا الغربية بعد سقوط الاتحاد السوفياتي، بحيث فرضوا نموذجهم الحضاري والثقافي بكل معانيه خاصة على بلدان العالم الإسلامي، فيما يسمى اليوم بـ«العولمة» التي تهدد مختلف ثقافات العالم بالاندثار على حد تعبير هنتنغتون، الشيء الذي دفع باقي دول المعمورة ومن بينها دول العالم الإسلامي إلى الاهتمام بالأبعاد الحضارية والثقافية لبلدانهم كرد فعل.

وأما المجموعة الثالثة المتصلة بالاهتمام بالعلاقة مع الآخر في بعدها الديني والثقافي والحضاري فهي التي تتصل بالتحديات التي يواجهها العالم الإسلامي نفسه، وإن واجهته عبر التاريخ مثلها، إلا أن التي تواجهه اليوم أشد خطراً على حضارته وهويته وثقافته ودينه، على الأقل بعد أن أفصحت نظرية فوكوياما وهنتنغتون وبرنارد على هذا الصراع، فهذا «الطرح أجج شعور الأمة الإسلامية بالخطر، ونبه مفكروها إلى ضرورة تجديد وإحياء الأبعاد الثقافية والحضارية العربية والإسلامية حتى تكون قادرة على مواجهة الحرب الحضارية التي يشنها الغرب ضدها»^(١٨).

فما موقف الفكر الإسلامي من هذه العلاقة؟

يرى الكاتب ابتداءً، أن موقف الفكر الإسلامي قديماً وحديثاً من علاقته مع الآخر تشوبه الضبابية دائماً، وذلك «لانعدام خطة واضحة وموحدة لحل الإشكالات المرتبطة بالقضية، مما أثر سلباً على تحديد سياسة واضحة المعالم تدار في هذا الصدد، ليجد الباحث نفسه أمام اجتهادات شتى غير محسومة، أدت إلى حالة من الفوضى والغموض والحركة في حلقة مفرغة»^(١٩)؛ وذلك لافتقاده لمحددات منهجية ضابطة وحاكمة تحول دون تعدد في الرؤى وشتات في الأفكار.

وقد برز في الفكر الإسلامي المعاصر موقفان كرد فعل على الأفكار العدائية الصادمة لكل من برنارد لويس وهنتنغتون، الموقف الأول: ساير الأفكار الصدامية للآخر، وجعل العداء بالعداء والصراع بالصراع، أما الموقف الثاني: فقد تحرّز من الصراع والعداء خوفاً من أن يتهم الإسلام وحضارته بالإرهاب، فدعا إلى الحوار مع الآخر، وأعلى من شأنه، واعترف به، وجعله قوة حضارية يجب التعاون معها.

وهذان الموقفان خلفنا لنا في العالم الإسلامي ثلاثة خطابات فكرية مختلفة، هي:

(١٨) نادبة محمود مصطفى، العلاقات بين الحضارات، م.س، نقلاً عن: الناصري محمد، العلاقة مع الآخر في ضوء الأخلاق القرآنية، م.س، ص ٤٧.

(١٩) محمد الناصري، العلاقة مع الآخر في ضوء الأخلاق القرآنية، م.س، ص ٤٧.

الخطاب الإسلامي والليبرالي واليساري، والأخير يرفض كل أشكال الحوار والتعاون مع الآخر، والثاني أكثرهم تحمسًا للحوار والتعاون دون قيود أو شروط، والأول اختلفت مكوناته عن طبيعة العلاقة فهي صراع أم تعاون. أما سؤال المنظور الإسلامي في تحليل العلاقات الدولية فستجيبنا عنه فصول هذه الدراسة، فتوضح الرؤية الإسلامية للعلاقات الدولية في عصرنا هذا يقول الكاتب واجب شرعي.

□ ثانيًا: أصول الرؤية القرآنية للعالم..

مستويات التأصيل القرآني لضوابط العلاقة مع الآخر: المبادئ والأسس

لقد جاءت نصوص القرآن الكريم بمجموعة من الأسس والمبادئ التي تنظم العلاقة بين الأمة الإسلامية وغيرها من الدول والجماعات التي لم تتخذ الإسلام دينًا لها، وهي محدّدات منهاجية تنظم هذه العلاقة، وترسم حدودها، وتضبط حركتها، وتوجّه مسارها، حاول الأستاذ الناصري استقراء هذه النصوص، فاستبين أصول الرؤية القرآنية للعالم، وهي مبادئ حاكمة لتلك العلاقة، تنسجم مع خصائص الأمة الإسلامية، سنحاول عرضها بعجالة، مع الوقوف عند بعض الإشكالات المثارة حولها كلما اقتضت الضرورة ذلك.

المبدأ الأول التوحيد، وهو أصل إيماني عقيدي يقرب بوحدانية الله ﷻ، وأن لا شريك له في هذا الكون الفسيح. ويأتي تأثير هذا المبدأ من خلال هيمنة مبدأ الوحدة على الرؤية القرآنية للعالم، فمبدأ التوحيد، هو «أكمل تصور لحقيقة الوحدة - وهي أضخم الحقائق على الإطلاق - وحدة الخالق الذي ليس كمثله شيء، ووحدة الإرادة، ووحدة الوجود، ووحدة ناموس، ووحدة الحياة، ووحدة البرية، ووحدة الدين، ووحدة جماعة الرسل المبلغة لهذه الدعوة، ووحدة الأمة المؤمنة، ووحدة النشاط البشري، ووحدة المنهج، ووحدة المصدر الذي يتلقون عنه تصوراتهم كلها ومنهجهم في الحياة»^(٢٠).

وبهذا المبدأ نفى القرآن الكريم كل أنواع التجزئة والفرقة، وحرّم كل أنواع الاعتداء ونبت التعصب والاستعلاء، «ليغدو إنسان التوحيد، إنسانًا صالحًا محبًا للخير ساعيًا إليه، كارهاً للشر دافعًا إياه، أهلاً للتعايش السلمي مع كل الناس، على اختلاف أديانهم ولغاتهم وألوانهم وأوطانهم، فمن بديهيات الإيمان تحقيق الأمن والسلام لعامة الناس»، فهو مبدأ أعلى وأسمى، وبوصلة كل مسلم في مواجهة الآخر، وفي كل ما يستجد عليه من أوضاع وأحوال، وهو الكفيل إلى تحقيق الأمن والسلام في العالم، والضامن للتعاون والتضامن بين

(٢٠) سيد قطب، في ظلال القرآن، القاهرة: دار الشروق، ط ٣٠، ١٤٢٢هـ/ ٢٠٠١م، ج ٣، ص ١٧٠١ - ١٧٠٢، بتصرف.

مكوناته، إلا أن في هذا المبدأ - عند بعضهم - إجهازاً على حق الإنسان في حرية الاعتقاد، وهو المبدأ الثاني عندنا في هذه الدراسة.

توصل الكاتب إلى أن مبدأ الحرية، مبدأ مقدس، ومن أهم مقاصد الشريعة، بل إن أهم الأدوار التي يقوم بها مبدأ التوحيد السالف الذكر، هو تحرير العباد من عبادة العباد والأوثان إلى عبادة رب العباد، الذي لا يخشى رباً سواه، وقد صور الله تعالى هذه الصورة في كثير من آياته، تشريراً لإنسانية الإنسان وتكريماً له، يقول تعالى: ﴿وَعِبُدُونِ مِنْ دُونِ اللَّهِ مَا لَا يَمْلِكُ لَكُمْ رِزْقًا مِنَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ شَيْئًا وَلَا يَسْتَطِيعُونَ، فَلَا تَضْرِبُوا لِلَّهِ الْأَمْثَالَ إِنَّ اللَّهَ يَعْلَمُ وَأَنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ، ضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا عَبْدًا مَمْلُوكًا لَا يَقْدِرُ عَلَى شَيْءٍ وَمَنْ رَزَقْنَاهُ مِنْآ رِزْقًا حَسَنًا فَهُوَ يُنْفِقُ مِنْهُ سِرًّا وَجَهْرًا هَلْ يَسْتَوُونَ الْحَمْدُ لِلَّهِ بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ، وَضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا رَجُلَيْنِ أَحَدُهُمَا أَبْكَمُ لَا يَقْدِرُ عَلَى شَيْءٍ وَهُوَ كَلٌّ عَلَى مَوْلَاهُ أَيْنَمَا يُوَجِّههُ لَا يَأْتِ بِخَيْرٍ هَلْ يَسْتَوِي هُوَ وَمَنْ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَهُوَ عَلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ﴾^(٢١).

فالحرية هي نقيض للعبودية جعلها المولى ﷺ فريضة واجبة، ومن أنواع الحرية التي جاءت آيات القرآن تأكيداً عليها حرية الاعتقاد، وجعلها الله ﷻ شأنًا خاصًا بينه وبين عبده، ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ فَمَنْ يَكْفُرْ بِالطَّاغُوتِ وَيُؤْمِن بِاللَّهِ فَقَدِ اسْتَمْسَكَ بِالْعُرْوَةِ الْوُثْقَىٰ لَا انْفِصَامَ لَهَا وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ﴾^(٢٢)، وهي حرية من أهم حقوق الإنسان التي تثبت إنسانيته، تشهد السيرة النبوية عليها، إذ لم يثبت أنه ﷺ قد أكره أحدًا على الإسلام لا ممتنعًا ولا مقدورًا، كالأسرى أو الجرحى.

وإلى جانب حرية الاعتقاد، نجد آيات القرآن تقرُّ بحرية التفكير والتعبير من خلال دعواته المتكررة إلى إعمال العقل للنظر في الكتاب المسطور والكتاب المنظور، ولغير المسلمين من خلال حرية الحوار الديني وحرية ممارسة الشعائر الدينية، ولا أدل على ذلك من ذاك الحوار الذي كان النبي ﷺ يديره مع أهل الكتاب على أصل مشترك لتحقيق التعايش السلمي، وبينه وبين وفد نصارى نجران الذين قدموا المدينة وصلوا بمسجدها؛ ومن تطبيقاتها العملية يقول الدكتور الناصري: «إقرار سياسة الأبواب المفتوحة في محيط العلاقات الخارجية ورفض سياسة العزلة والانغلاق إلا للضرورة قهرية، والاعتراف بالتعددية الحضارية والثقافية والسياسية والعقائدية، وبطلان الأوضاع التي تنشأ نتيجة القسر والإكراه...»^(٢٣).

(٢١) سورة النحل، الآيات: ٧٣-٧٦.

(٢٢) سورة البقرة، الآية: ٢٥٦.

(٢٣) محمد الناصري، العلاقة مع الآخر في ضوء الأخلاق القرآنية، م.س، ص ٧٤-٧٥.

أما المبدأ الثالث فهو الاستخلاف، فلم يخلق الله ﷻ الكون عبثاً، بل خلقه لغاية وهدف، ﴿وَمَا خَلَقْنَا السَّمَاءَ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا لَاعِينَ، لَوْ أَرَدْنَا أَنْ نَتَّخِذَ لَهَوًا لَآتَخَذْنَاهُ مِنْ لَدُنَّا إِنْ كُنَّا فَاعِلِينَ﴾^(٢٤)، وقد جعل الله الإنسان إلى جانب الكون غاية من الخلق والوجود، واصطفى الإنسان على بقية خلقه ليكون خليفته في الأرض والكون، وهي «خلافة رعاية وإعمار وإدارة وتسخير، أصبحت بها الخلائق والكائنات بإمرة الإنسان، وأصبح الإنسان قائماً بها في موضع الوصاية والنيابة عن الله في التصرف في الكون وفي الأرض وفي الخلائق والكائنات»^(٢٥).

ولتحقيق هذه المهمة على أحسن وجه، قيدها الله بشروط أساسية؛ منها التسخير والتكريم، فسخر له المولى ﷻ الكون كله وجعل كل ما عدا الإنسان في خدمته، وكرمه بأن جعله كائناً مفضلاً على بقية خلقه، فخلقته في أحسن تقويم، وعلمه الأسماء كلها، وميزه بالعقل، ولم يفرق بين أفراده لا باللون ولا بالجنس ولا بالعرق، وهو مبدأ في حد ذاته.

أما مبدأ وحدة العنصر البشري فهو الرابع، فنصوص القرآن تثبت لنا أن العنصر البشري واحد مهما اختلفت الألوان والأجناس والأعراق، يقول عز من قائل: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ﴾^(٢٦)، والنداء هنا للناس جميعاً، على اختلاف ألوانهم وأعراقهم وأجناسهم، ليردها إلى أصل واحد وميزان واحد تتحدد به القيم هو التقوى، وهي إشارة إلى عدم التفرقة والتناحر والخصام والاختلاف، لتتوارى جميع أسباب النزاع والخصومات في الأرض، ويظهر سبب واضح للألفة والوحدة والتعاون، فلا شيء أدى إلى التناحر والقتال وإراقة الدماء من العنصرية المقيتة، ولا شيء أجدى من الخروج من هذه الأزمة سوى «الالتفات حول مبدأ وحدة العنصر البشري القرآني الرافض للتعصب العنصري والاستبعاد الطبقي - المؤديين إلى الشقاق والفرقة وإذكاء روح النزاع والخصومات وإشعال فتيل الحروب والقتال - الداعي إلى التعايش السلمي، والتواصل الفعلي والتعاون العملي بين البشرية»^(٢٧).

أما الخامس فهو مبدأ المساواة، ذلك أنه من أهم «المبادئ القرآنية التي تقوم عليها النظرية الإسلامية في مجال العلاقة مع الغير، وبموجب هذا المبدأ يتوجب على المسلم التقيد بضوابط وقيم القرآن السامية في تعامله مع غيره من أتباع الأديان الأخرى، فلا يحقره ولا يعتدي عليه

(٢٤) سورة الأنبياء، الآية: ١٦.

(٢٥) انظر: عبد الحميد أبو سليمان، أزمة العقل المسلم، دار الهادي للطباعة والنشر والتوزيع، مركز دراسات فلسفة الدين وعلم الكلام الجديد، ط ١، ٢٠٠٣ م.

(٢٦) سورة الحجرات، الآية: ١٣.

(٢٧) محمد الناصري، العلاقة مع الآخر في ضوء الأخلاق القرآنية، م.س، ص ٨٥-٨٦.

في ماله أو بدنه أو عرضه»^(٢٨)، فلا مجال لاستعراض القوة على الضعيف، أو تفضيل قوم على قوم، كما فعلت بنو إسرائيل حين ميزوا أنفسهم عن بقية العالم بأنهم شعب الله المختار.

المبدأ السادس هو وحدة الدين، ذلك أن الدين عند الله الإسلام، ﴿وَمَنْ يَبْتَغِ غَيْرَ الْإِسْلَامِ دِينًا فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ وَهُوَ فِي الْآخِرَةِ مِنَ الْخَاسِرِينَ﴾^(٢٩)، فهو الدين الذي ارتضاه المولى ﷺ لعباده، وهو الدين نفسه الذي هتف به موسى وعيسى ومحمد ﷺ، وليس دينًا خاصًا بقوم دون غيرهم، بل قل: إنه الدين المشترك الذي تجمعهم وحدة المصدر والمصير، يقول عز من قائل: ﴿شَرَعَ لَكُمْ مِنَ الدِّينِ مَا وَصَّى بِهِ نُوحًا وَالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ وَمَا وَصَّيْنَا بِهِ إِبْرَاهِيمَ وَمُوسَى وَعِيسَى أَنْ أَقِيمُوا الدِّينَ وَلَا تَتَفَرَّقُوا فِيهِ﴾^(٣٠).

وهذا الدين المبثوث في آيات القرآن يدعو إلى «التوجه إلى الله رب العالمين في خضوع خالص لا يشوبه شرك، وفي إيمان واثق مطمئن بكل ما جاء من عنده على أي لسان وفي أي زمان أو مكان، دون تمرد على حكمه، ودون تمييز شخصي أو طائفي أو عنصري بين كتاب وكتاب من كتبه، أو بين رسول ورسول من رسله... وبهذا يهدف القرآن من منطلق مبدأ وحدة الدين إلى جعل العلاقة بين المسلم وغيره، علاقة سلم وتعايش واحترام متبادل»^(٣١).

مبدأ التنوع والاختلاف هو السابع، فالاختلاف فطرة ربانية، وسنة كونية، هدفها التعارف من أجل التآلف والتآخي المؤديين إلى التعاون على الفعل الحضاري، لا التصادم والتناحر المؤديين إلى الشتات وإراقة الدماء، فمن المستحيل عقلاً أن يكون الناس بطبائعهم نسخاً مكررة عن بعضهم، ﴿وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ النَّاسَ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَا يَرَاكَ مُتَعَلِّفِينَ﴾^(٣٢)، وما ذلك على الله بعزيز.

أما الثامن فمبدأ التعارف والتعايش، المرتبط أساساً بمبدأ الاختلاف والتنوع، ويعني أساساً اعتراف الأطراف ببعضها عقدياً، واحترام خصوصياته، فمن «الشمار المرجوة من التعارف البشري، تحقيق التعايش السلمي بين مختلف أتباع الأديان والعقائد والملل والنحل، وذلك عبر إطلاق القرآن الكريم لندائه العالمي الموجهة إلى أهل الكتاب بالالتقاء على الكلمة السواء»^(٣٣).

(٢٨) المصدر نفسه، ص ٨٨

(٢٩) سورة العمران، الآية: ٨٤.

(٣٠) سورة الشورى، الآية: ١٣.

(٣١) محمد الناصري، العلاقة مع الآخر في ضوء الأخلاق القرآنية، م.س، ص ٩٣-٩٥.

(٣٢) سورة هود، الآية: ١١٨.

(٣٣) محمد الناصري، العلاقة مع الآخر في ضوء الأخلاق القرآنية، م.س، ص ١٠٨.

أما التاسع فالتدافع، والتسابق والتنافس بين الأمم والشعوب، والهدف من ذلك يقول الكاتب: «تحريك الحياة نحو الأحسن والتنافس الشريف على الكرامة، وعلى كل أنواع الخيرات في شتى المجالات الحياتية، ليحمل مفهوم التدافع في القرآن معنى التفاعل الحضاري - بما يتطلبه من تعايش سلمي وتواصل فعلي وتعاون علمي - بعيداً بذلك عن مفهوم الصراع الحضاري»^(٣٤)، الذي دعا إليه هتنتغتون في أطروحته النازعة نحو التسلط والعدوان والسيطرة على بقية العالم وخيراته، فلا سلم ولا سلام ولا تفاعل حضاري بناءً دون تهيئة الظروف لبيئة عالمية تسمح بالتسابق والتدافع والتنافس كما حددها القرآن الكريم، ﴿وَلَوْلَا دَفْعُ اللَّهِ النَّاسَ بَعْضَهُم بِبَعْضٍ لَفُتَّتْ صَوَامِعُ وَبِيَعٌ وَصَلَوَاتٌ وَمَسَاجِدٌ يُذَكَّرُ فِيهَا اسْمُ اللَّهِ كَثِيرًا﴾^(٣٥)، فهي عملية ديناميكية نحو حياة أفضل.

أما مبدأ الدخول في السلم كافة، وهو العاشر في هذه الدراسة، فإذا كانت المجتمعات التي تقدمت الإسلام مجتمعات عنف وحروب وخراب، فإن الإسلام جاء برسالة السلام للعالمين، قال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا ادْخُلُوا فِي السِّلْمِ كَافَّةً﴾^(٣٦)، لتكون رسالة محمد ﷺ سباقة إلى مثل هكذا مبادرات، والتي جاءت بها الإنسانية في منتصف القرن العشرين، باسم ميثاق السلام العالمي، وبذلك يكون «السلام هو الأصل في علاقة المسلم بغيره، والإطار الأصح لتبليغ الدعوة الإسلامية، وبالتالي فإن الحرب هو الاستثناء، والصراع والقتال العسكري هو الخروج على القاعدة»^(٣٧)، وما ينبغي التأكيد عليه هو أن «حرص القرآن على تحقق مبدأ السلام في علاقة المسلم بغيره، لا يعتبر استسلاماً أو خنوعاً أو ضعفاً أو خوفاً، فالمسلم مطالب متى فهم الآخر سلامه استسلاماً بإظهار قوته وعزة نفسه»^(٣٨)، فالسلم إذن هو الأصل والأساس في معاملات المسلمين بغيرهم ولا يغيره إلا الاعتداء وخيانة العهد.

وفيما يخص المبادئ الثلاثة الأخيرة والمتداخلة فيما بينها، وهي تالياً: مبدأ الحوار والدعوة بالتي هي أحسن، حيث إن مركزية هذا المبدأ تنشأ في القرآن من «المقاصد العليا للدين الإسلامي الهادفة إلى تحقيق التعارف بين الناس القائم على الاحترام المتبادل بين الأطراف المتحاوررة البعيدة عن كل أشكال التعصب والكراهية وأنواع القهر والاستبداد... فإن ما يدرك بالحوار لا يمكن إدراكه بالعنف»^(٣٩)، ويتجلى هذا في الضوابط المنهجية للحوار حتى مع

(٣٤) المصدر نفسه، ص ١١٠.

(٣٥) سورة الحج، الآية: ٤٠.

(٣٦) سورة البقرة، الآية: ١٠٨.

(٣٧) محمد الناصري، العلاقة مع الآخر في ضوء الأخلاق القرآنية، م.س، ص ١٢٢.

(٣٨) المصدر نفسه، ص ١٢٣.

(٣٩) نفسه، ص ١٣٣-١٣٤.

المشرك، قال تعالى: ﴿وَلَا تَسُبُّوا الَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ فَيَسُبُّوا اللَّهَ عَدْوًا بِغَيْرِ عِلْمٍ﴾^(٤٠)، فلا يحسن للمسلم أن يسب الذين يدعون من دون الله، فيسبوا الله عدوًا بغير علم، أو مع الطغاة والجبابة، ﴿أَذْهَبَا إِلَىٰ فِرْعَوْنَ إِنَّهُ طَغَىٰ، فَقَوْلَا لَهُ قَوْلًا لَيْنًا لَعَلَّهُ يَتَذَكَّرُ أَوْ يَحْشَىٰ﴾^(٤١).

وما تعانیه الإنسانية من أوضاع متأزمة و متمزقة، إنما هو نتيجة لتغليب مبدأ الصراع على مبدأ الحوار، وهذا الأخير يدفعنا إلى الحديث عن مبدأ الانفتاح على الآخر، فالثاني مكمل للأول، إذ الحوار قرين بالانفتاح على خبرات الآخرين المخالفين، ومنهج الانفتاح هو الذي يقود الإنسان إلى الفلاح، واستثمار العقل وتنميته، يقول الرسول الأكرم ﷺ: «الحكمة ضالة المؤمن، فحيث وجدها فهو أحق بها»^(٤٢).

ولتحقيق هذا المبدأ «يتطلب من الفكر الإسلامي المعاصر بذل جهود كبيرة، وتجميع كل طاقاته وتجاوز كل خلافاته في سبيل بناء منهج للتعامل مع التراث الإنساني المعاصر أو ما يعرف بالتراث الغربي، منهج يتميز فيه بين الانبهار الحضاري والفكري، وما يحمله من سمات التسيب والخممول والتقليد... وبين الانتقاء والاقبّاس الفكري والحضاري الوعي النافع»^(٤٣).

وهذا الانفتاح مطلوب اليوم بحكم الواقع، ومطلوب -أيضًا- بحكم مبدأ العالمية، وهو المبدأ الأخير الذي اختاره الدكتور الناصري في هذه الدراسة، ذلك أن مظاهر عالمية القرآن، تتجلى في عالمية خطابه، وعالمية الرسول المبعوث ﷺ وعالمية رسالته، فدعوة القرآن موجهة إلى الناس عامة، عن طريق الرسول الخاتم لكل الرسل ﷺ الذي جاء برسالة عالمية وخاتمة، ومهيمنة ومصدقة، وهي لا تفرض نمطها بالقوة ولا تهدف إلى ذلك، فمن ركائزها الحرية والعدل والمساواة، ملغية لكل أنواع الإقصاء أو التهميش.

ولئن كانت الرسائل السماوية السابقة اصطفايئة خاصة، فالقرآن له خصيصة العموم، إذ هو الذي «تدرّج من الرسول ﷺ إلى عشيرته الأقربين، إلى أم القرى ومن حولها، ثم إلى الشعوب الأمية كلها، ثم إلى العالم كله، وبذلك صار هو الكتاب الوحيد الذي يستطيع أن يواجه الحالة العالمية الراهنة، إن أي خطاب يوجه إلى عالم اليوم لا بد أن يقوم على قواعد مشتركة، وقيم مشتركة وأن يكون منهجيًا، أي خطابًا قائمًا على قواعد ضابطة للتفكير الموضوعي، وليس هناك كتاب على وجه الأرض يستطيع أن يوفر هذه الشروط إلّا

(٤٠) سورة الأنعام، الآية: ١٠٨.

(٤١) سورة طه، الآيتان: ٤٣-٤٤.

(٤٢) سنن الترمذي، كتاب العلم عن رسول الله، باب ما جاء في فضل الفقه على العبادة، حديث رقم: ٢٦٨٧.

(٤٣) محمد الناصري، العلاقة مع الآخر في ضوء الأخلاق القرآنية، م.س، ص ١٤٠.

القرآن المجيد ذاته»^(٤٤).

إن هذه المبادئ والأسس الثلاثة عشر - حسب قول الكاتب - لا تخص قومًا دون غيره، ولا دينًا دون غيره، ولا جنسًا دون غيره، ولا فلانًا دون إعلان، فهي مبادئ عامة جامعة للناس كافة، مُنطلقها السلام، وهدفها إقامة السلام في الأرض، ولضمان تحقيقها فيه وضمان استمراريتها، أخضع القرآن هذه الأصول لمجموعة من القيم، نتحدث عنها في محورنا اللاحق.

□ ثالثاً: المحددات المنهاجية الحاكمة: منظومة القيم القرآنية في التعامل مع الآخر

استهل الكاتب هذا الفصل بدق ناقوس الخطر الذي أصبح يهدد الإنسانية جمعاء، جراء الانتكاسات المتكررة، والإخفاقات المتوالية، والأزمات المتلاحقة. ولتجاوز هذه الأزمات عقدت مؤتمرات، وأبرمت صفقات ومناظرات في العصر الحديث، تدعو إلى ضرورة تقويم النظام المعرفي الغربي، الذي أصبح بفضل قوته الحضارية يسيطر ويقود العالم نحو التقدم في جميع المستويات والقطاعات.

لكن موازاة مع هذا التقدم الحضاري فإنه يقود البشرية والكرة الأرضية نحو الهلاك والدمار، بفعل نظرتهم المادية للحياة، وقطيعة المطلقة مع الغيب وتأليهه العقل، أو قل: تلك الأزمة النظرية التي أصبح الغرب نفسه يشتكي منها؛ لأنها لا تسائر تطلعاته بالخصوص والإنسانية عموماً، ومن ثمَّ «فالعالم المعاصر في حاجة إلى فلسفة تجديدية تخرجه من بؤس المادية والحدائث وأزمات العولمة، إلى تنظير علمي عقلائي يحضره نظام القيم الأخلاقية الكلية، نظام قيمى خاضع للتركيب والدمج بين الروح والعقل والحرية، و متميز بتكامل المعارف والعلوم ونبد التجزيئية المضيق للواسع المعرفي؛ إذ لا يمكن الاطمئنان للخضوع للعقل والإرادة الإنسانية الحرة في المحافظة على المصالح الضرورية لإنسانية الإنسان، كما لا يمكن الاطمئنان لإتباعية روحية مغيبة للعقل النقدي والتجريب المصلحي»^(٤٥).

وما أزمة كورونا التي تضرب العالم اليوم إلا واحدة من نتائج هذه الأزمة؛ إذ لا يلوح اليوم في الأفق إلا سؤال: الإنسانية إلى أين؟ فقد استطاع هذا «الكائن الخفي أن يلزم العالم بإعادة النظر في كل حساباته وأولوياته، وأن يصحح مساره ووجهته نحو ما هو إنساني

(٤٤) طه جابر العلواني، مقاصد الشريعة، دار الهادي، ط. ٢، ١٤٢٦هـ / ٢٠٠٥م، ص ١٠٤-١٠٥.

(٤٥) عبدالرحمن العضاوي، سؤال المقاصد وفلسفة التجدد دراسة في الفكر الإصلاحى الإسلامى المعاصرة، مركز نهوض للدراسات والنشر، سلسلة البحوث والدراسات، ٢٠١٩، ص ٠٤.

تُعطى فيه الأولوية للإنسان وجودًا وكرامة؛ بعدما كان الرهان في سياق العولمة التنافسية المحمومة على الإنتاج والأسواق والأرباح، وفي سياق ما بعد الحداثة، على تضخم النزعة الأنانية الفردانية في فهم التحرر والمتعة والتملك، كذلك على حساب الوجود الإنساني الذي أمسى في تلك المنظومة جزءًا من معادلة رقمية إنتاجية، نتيجتها الربح والتحكم في كل شيء، في الإنسان كما في الطبيعة»^(٤٦).

وإن من أسباب هذه الأزمة ومظاهرها تغييب «الأخلاق الفاضلة والقيم المثلى في مجال تنظيم حياة الإنسان، حيث ضاقت رقعة الأخلاق ضيقًا وانقبض ألقها انقباضًا في القرنين المنصرمين من تاريخ البشرية، إذ سادت فلسفات وضعية تعلي من شأن العقل والعلم التجريبي، وتحط من شأن الدين والأخلاق، وذلك باسم الحداثة، وبحجة أنه لا أخلاق في المعرفة، ولا أخلاق في العلم والتقنية، ولا فطرة إلا المعاني المؤسسة للأخلاق العلمية والعلمانية، ولا أخلاق إلا الكليات السلوكية التي يقرها العلم أو تقرها العلمانية»^(٤٧).

فقد غلّبت المنفعة المادية على القيم المثلى والأخلاق الفاضلة، فعرف الإنسان ثراءً ماديًا مبهرًا، فصعد إلى القمر، في الوقت الذي غاصت فيه قدماءه في الوحل حتى الركب، وإن علت صيحات الإنذار، وصفارات التحذير، إلا أنه ما زلنا نعيش تردّيًا أخلاقيًا مخزّيًا، والأزمة في استفحال وتفاقم مستمرين، يتحمل مسؤوليتها -حسب الكاتب- العقل الغربي المركزي الذي فشل في إيجاد حل لمأزقه الوجودي الراهن، والذي كان سببًا في إلغاء اللاهوت المسيحي من حساباته، الشيء الذي «نتج عنه نتائج عكسية تمثلت في ظاهرة التفكيك والعجز عن التركيب في كل من مرحلتي الحداثة وما بعد الحداثة»^(٤٨).

وإذا كان فاقد الشيء لا يعطيه، فإن من كان سببًا في الأزمة لا يمكن أن يكون سببًا في الخروج منها، إذ يرى الدكتور الناصري أن إحلال الفكر المادي مكان الدين هو سبب هذه الأزمة، ولا يفك شفراتها إلا العودة إلى الدين، وليس أي دين، بل دين الإسلام «الذي وحده يملك تلبية تلك الصرخات، وهو وحده الذي تتحقق فيه هذه السمات، وهو وحده الذي توجد عنده هذه الوصفة اللازمة لشفاء بني الإنسان... وهو وحده القادر على إنقاذ البشرية مما يحدق بها من أخطار ماحقة، تدلف إليها مقودة بسلاسل الحضارة المادية البراقة، وهو

(٤٦) سعيد شبار، كورونا واستعادة مفهوم الإنسان والقيم الإنسانية، كتاب الرسوخ: فقه التعامل مع كورونا، المغرب: منشورات المنتقى، ط١، ١٤٤١هـ/ ٢٠٢٠م، ص ١٢.

(٤٧) طه عبد الرحمن، سؤال الأخلاق، مساهمة في النقد الأخلاقي للحداثة الغربية، ص ١١٣، نقلًا عن: محمد الناصري، العلاقة مع الآخر في ضوء الأخلاق القرآنية، م.س، ص ١٥٥ بتصرف.

(٤٨) محمد الناصري، العلاقة مع الآخر في ضوء الأخلاق القرآنية، م.س، ص ١٥٨.

وحده القادر على منحها المنهج الملائم لفطرتها ولاحتياجاتها الحقيقية، وهو وحده الذي ينسق بين خطاها في الإبداع المادي وخطاها في الاستشراق الروحي، وهو وحده الذي يملك أن يقيم لها نظاماً واقعيّاً للحياة يتم فيه هذا التناسق الذي لم تعرفه البشرية قط إلا في الإسلام^(٤٩).

وهذا ما أكده علماء الغرب أنفسهم، والذين تربوا في كنف الحضارة الغربية، وتشبعوا بها، إلى أن نور الله طريق بعضهم، كما هو حال الفيلسوف الفرنسي المسلم روجي غارودي، ومراد هوفمان، ويأتي بعدهما جيم موران، ومرماديوك باكتول الذي شتّف بكلامه الأسع حينما قال: «إن المسلمين يمكنهم أن ينشروا حضارتهم في العالم الآن بنفس السرعة التي نشروها بها سابقاً، بشرط أن يرجعوا إلى الأخلاق التي كانوا عليها، حين قاموا بدورهم الأول؛ لأن هذا العالم الخاوي لا يستطيع الصمود أمام حضارتهم»^(٥٠).

والحال هذه، وجب علينا أن نتساءل عن معايير العمل الأخلاقي من منظور القرآن الكريم؟

ويقصد الكاتب بهذه المعايير «تلك المباحث النظرية التي يمكن من خلالها تقييم الأحكام الخلقية، وتحديد الموقف الأخلاقي، باختيار ما يجب أو ما ينبغي أن يعتمد من بين البدائل المتعددة المتاحة لنا. وبتعبير آخر: الأخلاق المعيارية تزودنا بغاية أو غايات أخيرة نستطيع بها أن نبرر اختيار عمل أو اعتماد موقف دون آخر»^(٥١)، وهي معايير متعددة تخضع لرؤية الإنسان للعالم والحقيقة وغاياته في الوجود.

وقد ميّز الكاتب في العمل الأخلاقي بين ثلاثة معايير^(٥٢):

١- مذهب المنفعة الذي يعتمد على المجتمع الغربي في حياته، أو المذهب الأناني بتعبير هوبز، وهو الذي يعتمد معيار الغايات والمصالح الدنيوية في تقييمه للعمل الأخلاقي، حيث يرى هذا المذهب أن الفرد يجب أن يتصرف وفق مصالحه، وكلما فعل ذلك عاش حياة أفضل، فالأفعال التي لا تجلب لصاحبها منفعة أو لذة مرفوضة، ولو بنيت على الجانب الأخلاقي.

٢- المذهب المضاد للمذهب المنفعي، يمكن أن نطلق عليه تجوّزاً المذهب التعبدي الأخرى، لكونه معمولاً به عند الطرق التعبدية، وأهل التصوف، ورجال الكنائس،

(٤٩) سيد قطب، المستقبل لهذا الدين، دار الشروق، ١٤١١هـ / ١٩٩١م، ص ٨٩، ٨١.

(٥٠) حسن السعيد، حضارة الأزمنة ما بعد الانهيار؟، ص ٢٨٢، نقلاً عن: محمد الناصري، العلاقة مع الآخر في ضوء الأخلاق القرآنية، م.س، ص ١٦٢.

(٥١) محمد الناصري، العلاقة مع الآخر في ضوء الأخلاق القرآنية، ص ١٦٣.

(٥٢) المصدر نفسه، ص ١٦٣-١٦٨.

ويعتمد هذا المذهب الغايات الأخروية كمعيار لتقييم الأعمال، وتقاس فيه الأفعال بمقايستها بالآخرة فقط دون عالم الدنيا.

٣- المعيار القرآني، أو معيار التوحيد كما أسماه الدكتور الناصري؛ ذلك لأن القرآن يدعو إلى معايير وقيم متعددة في مجال القضايا الأخلاقية، كالاستقامة والعمل الصالح، والمنفعة العامة الشاملة لكل الناس، والتقوى والعدل والإحسان والكرامة... وغيرها من القيم الكثيرة التي تدعو إليها آيات القرآن المجيد، والتي تجتمع تحت مظلة واحدة كما أشرنا، هي مظلة التوحيد، عملاً بمبدأ الغاية من الوجود، وهو العبادة والتقرب إلى الله، قال تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾^(٥٣).

إن هذه المعايير الأخلاقية القرآنية التي تصب في معيار التوحيد لا يعني أن رقابتها توجد فقط في السماء، وأنها دينية روحية فقط، يقف من وراءها الخوف والرجاء، يأتي بها المؤمن دون مناقشة أو فهم، بل إن هذه التعاليم الأخلاقية مزودة بنظام تربوي غاية في الكمال والنضج، وتتأسس على خمسة عمود رئيسية، هي: الواجب، والنية، والجزاء، والمسؤولية، والاستطاعة، وهي التي أسماها الكاتب بأسس النظرية الأخلاقية، «فالواجب الذي يدعو إليه القرآن ليس واجباً قهراً، بل هو واجب مرن يستحضر ظروف المكلفين وطاقتهم، كما يستحضر الغايات الحميدة التي تعود بالنفع على الفرد والجماعة. وعنصر النية هو جوهر الأخلاق القرآنية، ويحتل كل الضمير الأخلاقي القرآني؛ إذ يرتبط بجانب القصد ودافع الإنسان للعمل. وأما الجزاء فهو المحرك الذي ينظم العلاقات الأخلاقية ويضمن تحقيق هذا القانون، فله دور كبير في دفع الإنسان نحو الالتزام بالأخلاق الحسنة، وهو في القرآن على ثلاثة أنواع، هي: الجزاء الأخلاقي، والجزاء القانوني التشريعي، والجزاء الإلهي الجامع بين الدنيوي والأخروي. وأما عنصر المسؤولية في النظرية الأخلاقية القرآنية فله ارتباط وثيق بفكرتي الواجب والجزاء، يأخذ بعضها بحجر بعض، ولا تقبل الانفصال. والقرآن في حديثه عن المسؤولية يمحصرها في ثلاثة أنواع: المسؤولية الدينية، والمسؤولية الاجتماعية، والمسؤولية الأخلاقية المحضة، وإن القرآن ليدكر هذه الثلاثة مجتمعة في هذا النظام في قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَحُونُوا اللَّهَ وَالرَّسُولَ وَتَحُونُوا أَمَانَاتِكُمْ وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ﴾^(٥٤)، ومن ثم فالشروط الضرورية والكافية لمسؤوليتنا أمام الله وأمام أنفسنا هي أن يكون العمل شخصياً، إرادياً، ثم أداؤه بحرية دون إكراه. وأخيراً نشير إلى العنصر الخامس في هذه النظرية، وهو الاستطاعة، أي القدرة على الفعل والترك، وهو مرتبط أشد الارتباط

(٥٣) سورة الذاريات، الآية: ٥٦.

(٥٤) سورة الأنفال، الآية: ٢٧.

بالمسؤولية، فلا مسؤولية عن العمل مع عدم القدرة على فعله أو تركه، فكما أن الحرية شرط في المسؤولية، فالاستطاعة شرط لترتيب المسؤولية^(٥٥).

ومن ثم وجب علينا بعد هذه العُمد الخمس، والتي تؤكد أخلاقية القرآن الكريم أن نتساءل عن: خصائص وصفات الأخلاق القرآنية؟

لقد أثبت القرآن الكريم في نظريته الأخلاقية صفات وخصائص قادرة على إقناع الآخر المغرم بالحقيقة، وأن ينفي عنها تلك الأباطيل والعيوب التي ينتقص من قيمتها، كالتي أطلقها بعض المستشرقين حديثاً، بكون القرآن لا يعرف شيئاً اسمه الضمير في نظامه الخلقى، فالقرآن الكريم يعلن أن أخلاقه: أخلاق شاملة لكل مناحي حياة الإنسان، في علاقته مع نفسه جسماً وعقلاً، أو مع خالقه، من حُسن كما أحسن الله إليه، أو مع غيره من بني جنسه ومجتمعه في آدابه واقتصاده وسياسته وحكمه، ومنها ما يتعلق بغير العقلاء من الحيوان والطيور والشجر...، ومنها ما يتعلق بالكون والحياة.

كما أنها أخلاق عالمية متعددة، فهي أخلاق تخص صلاح البشرية قاطبة، وصلاح باقي المخلوقات التي تقاسمه الوجود، ليتعدى نفعُ أفعاله نفسه وأسرته ووطنه، إلى العالم كله، لتتنزه الأخلاق الإسلامية عن النزعة العنصرية التي اتسمت بها باقي الديانات السماوية بعد تحريفها. كما أنها تتميز بالواقعية، فلم يفرض الله ﷻ على المؤمنين شيئاً خارقاً أبداً، كما هو حال الملائكة، بل استوعبت أوامره ونواهيه طبيعة الإنسان المخلوق من طين وحمى مسنون، ونفخة من روحه، ولم يفرض علينا ﷻ أي تكليف فوق طاقتنا، بل يحثنا على طاعته بكل ما أوتينا من جهد واستطاعة.

ولعل حث المؤمنين على اتباع الرسول ﷺ والافتداء والتأسي به دلالة واضحة على واقعية الأخلاق القرآنية، لكن هذا كله لا يستقيم ولا يكتمل دون الحديث عن الآثار الرائعة للأخلاق التطبيقية التي قدمها لنا القرآن الكريم، ولاكتشاف هذه الآثار يعرض لنا الكاتب نماذج من منظومة القيم الإسلامية في التعامل مع الآخر.

ومن هذه الأمثلة العدل والسلام، إذ «لا صلاح للإنسانية بدون عدل يجري بينهم، ولا سلام بدون إقامة العدل بين الناس»^(٥٦)، فقد كان العدل هدفاً أسمى في كل الرسائل السماوية، وهو الميزان والقسطاس الذي به توزع وتحمى الحقوق بين بني البشر، عدل لا يخص ديناً دون سواه، أو قبيلة دون غيرها، بل عدل تتساوى فيه كل الفئات والأجناس،

(٥٥) انظر: محمد الناصري، العلاقة مع الآخر في ضوء الأخلاق القرآنية، ص ١٦٩-١٨٦.

(٥٦) المصدر نفسه، ص ١٩٥.

ولا يستقيم الحديث عن العدل بلا سلام، فهما متلازمان، فالعدل مفتاح السلام، كيف لا وأزمة الحروب التي يعيشها العالم اليوم ناجمة عن غياب أساس العدل.

ومن هذه الأمثلة -أيضاً- الرحمة والأمانة، كيف لا والرحمة هي الخلق الأسمى في رسالة محمد ﷺ والصبغة العامة في المعاملات الإنسانية: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ﴾^(٥٧)، كما أن الأمانة من الخلق التي تصان بها حقوق الناس، وتحفظ بها أموالهم.

□ رابعاً: الممارسة العملية لأسس وضوابط العلاقة مع الآخر في المجتمع الإسلامي: رؤية تاريخية

لتغدو «الثورة إصلاحية والإصلاح ثورياً» هذه العبارة لمحمد عمارة، يعني إسلامياً إحداث قطيعة مع كل أنماط التفكير المغلقة على الذات، ومع مفاهيم يحكمها منطق الأنا المتفرد، الآخر الدون، التعصب والكرهية... نعم، «لقد ظهر الإسلام في زمن عدم الاعتراف بالآخر دينياً وحضارياً، إذ كان واقع حدود التعامل مع المخالف في العالم، وموقف أهل الديانات من الآخر النقيض دينياً، قبل مجيء الإسلام: إقصاء، إلغاء إبادة...»^(٥٨).

ولإن انتقل عنصر الدين من التغييب والتهميش إلى اعتباره عاملاً مؤثراً يوظف للعبئة السياسية والاجتماعية وتبرير المصالح والصراع، فإن دعاة الفلسفات الواقعية والتجريبية يرون في الطرح الديني -في أحسن الأحوال- مثالية مفارقة للواقع، وبالتالي جدلية الدين والعلاقات الدولية عبثية، والمؤطر الفعلي للعلاقات والسياسات بين الدول هو البرغماتية، وأما ما يمكن أن يأتي به الدين من خلقية فما ذلك إلا تبرير يوهن التفاعل بين الدول سياسياً.

وما يعمد إليه الأستاذ محمد الناصري بشكل خاص في ثالث فصول رسالته هو إثبات الطبيعة الرخوة لمقولات الفلسفة المادية، وإظهار تعالي الإسلام على كل أشكال التوظيف الانتهازي واستثماره في تبرير فعل سلطوي قمعي. ومحاولته تلك كانت باعتماد مقاربة منهجية تقوم على التأصيل لضوابط العلاقة مع الآخر من القرآن الكريم، ليس بحشد ميكانيكي للآيات الخاصة بالموضوع، وإنما بتقصي كليات الشريعة واستقراء لمقاصدها، التي هي بمثابة قواعد مؤسسة لرؤية عقدية كاملة تامة للعلاقات الإنسانية، وبرد لشبهات أصبحت بمثابة مسلّمات عند بعض الفئات المسلمة، واشتهر تداولها في كتابات المسلمين وغيرهم.

لم يكن ذلك باستعراض نظرية غارقة في التجريد، بل إنه دلل على عملية وواقعية

(٥٧) سورة الأنبياء، الآية: ١٠٧.

(٥٨) محمد الناصري، العلاقة مع الآخر في ضوء الأخلاق القرآنية، ص ٢١٩.

البناء الإسلامي للعلاقات بين الشعوب والحضارات والدول في تنوعها وتعقيدها وتركيبها وتناقضاتها، عن طريق رصد وتحليل التجربة التاريخية، ومسعى الدراسة يركز على تجربة العهدين: «عهد النبوة والعهد الراشد» لتكون -بحسب الكاتب- «الوحدة القياسية الدالة على واقعية أسس ومبادئ وقيم القرآن في التعامل مع الآخر»^(٥٩)، فالعاهدات الموثقة في حفظ الأمن والتسوية في النزاعات، والقضايا الصعبة بين المسلمين وغيرهم من أهل الديانات السماوية يهودًا ونصارى أو من أصحاب الديانات الوضعية مجوسًا وهندوسًا... أو مشركين، والاحترافات الوقائية من وقوع صراعات وحروب بسبب إجحاف في حق الأقليات أو تنامي الإحساس القومي ومعاني المواطنة الكامن في مفهوم «الأمة» في ظل المجتمع الواحد، أو معاني الإنسانية التي يتشعب بها المفهوم في ظل الكونية.

كل ذلك وغيره يبيّن أن الإسلام هو النموذج الأمثل تنظيمًا وتطبيقًا، ورؤيته لها خصيصة الشمولية والجمع: شامل لكل والجزء، للمكان والزمان والإنسان، جامع لما تفرّق أو تناقض عند غيره؛ جامع للخلقية والنفعية، للحسي والروحي للإلهي والإنساني، للوحي والعقل.

لذلك لم يشغل الكاتب نفسه بتمييز الديني من المدني في المجتمع القدوة؛ لأنه وببساطة هذا هاجس وإشكال متعلّق بالتجربة التاريخية الغربية، التي جعلتها متقابلات، يغلب بعضها على حساب البعض بحسب التوجّه الفكري والأيدولوجي.

نعم، إن شعارات مثل: الحرية، الأخوة، المساواة... إلخ، ثورية، ثوّرت القلم وأيقظت الفكرة في عصر جاء بعد كبت لصرخة حق، وتعتيم لنور حجة، وواقع ظلم وتمييز وطبقية، لكن تلك الشعارات في النسيج الفكري الغربي بنيتة العقلية المادية ومحتواه النبوي الأيدولوجي لم تمض قدمًا لتحقيق عالميتها، وبقيت حبيسة حيزها الجغرافي والعرقى، تتغنى بالتقدم والمدنية والحداثة والديموقراطية... فتروّج للغرب النموذج في مقابل همجية وتطرف وإرهاب الشرق الإسلامي بالخصوص.

ولأنها خالصة للإنسان الغربي دون سواء مقيّدة بحيزه المكاني والعرقى، انفصل الاسم عن مسماه؛ عالمية اصطلاحية مقابل حمولة دلالية خاصة، وهذا يفسر المرونة المعتمدة والضبابية التي تلف الخطاب الغربي المؤسس لعلاقاته مع الآخر بصنفيه الداخلي والخارجي، في حين لا مكان للضبابية والتعتيم في النظام الإسلامي، والواقع العملي الموثق يشهد على تمام المطابقة بين دلالات خطابه ومدلولاتها؛ فالآخر أكان يهوديًا أو نصرانيًا، على شرك أو

كفر... له حق إنسانيته وما يلحق بها منطقياً من تمتع بحرية هوياتية واعتقادية، وحق في الممارسة السياسية والاقتصادية... لأن الدعوة الإسلامية المناهضة ابتداء لكل أشكال الغزو والإكراه تبغي تحقيق بنية مجتمعية بلا أورام شاذة عنها.

هذا الذي ذكره الأستاذ الناصري في بيانه تصميمياً يغطي فترة العهدين ويؤكد العلاقة السلمية بين المسلمين وغيرهم، استهله بعرض نماذج من موثيق عقدت بين المسلمين وأطياف دينية واعتقادية مختلفة بدءاً من أهل الكتاب وانتهاءً بأهل الشرك، ثم عرّج على قضايا أثارت شبهات جعل منها البعض موجة، من المثير الركوب عليها وتصوير الدين الإسلامي عبرها كدين تنابذي.

ومن تلك الوثائق تم ذكر «وثيقة المدينة» التي كانت واقعاً، ولم يكن ما اختط فيها «عبارة عن شعارات مضللة، الهدف منها كسب ودّ سكان يثرب حتى تتمكن من أرضهم، ثم الغدر بهم والتخلي عنهم باستبعادهم...»^(٦٠)، كان الهدف الأساس من إبرامها -بحسب الكاتب- تحقيق «وحدة المجتمع وتماسكه»^(٦١)، ف«عندما جاء النبي ﷺ مهاجراً إلى يثرب، كان اليهود في هذه المدينة وما جاورها يفتقدون الأمن على دينهم وأنفسهم، ويخافون من قوّات الشرك والوثنية، ويتابعون بقلق اضطهاد اليهود من لدن الإمبراطورية الرومانية، فبادر النبي ﷺ في دستور الصحيفة إلى إعطائهم من الضمانات ما يبدهم مخاوفهم»^(٦٢)، عبر تأكيد وتثبيت حزمة قيم نصّاً وواقعاً تتكامل في توطيد علاقات المجتمع المدني: العدل، المساواة، الحرية.

وهي القيم ذاتها التي نصّ عليها «ميثاق نصارى نجران» الذي أحدث بدوره سبقاً في حفظ الخصوصيات والكرامة الآدمية، ومما جاء فيه «ولهم إن احتاجوا من مرمة بيعهم وصوامعهم أو شيء من مصالح أمورهم ودينهم، إلى رفق من المسلمين وتقوية لهم على مرمتها، أن يرفدوا على ذلك ويُعانوا، ولا يكون ذلك ديناً عليهم، بل تقوية لهم على مصلحة دينهم»^(٦٣). و«صلح الحديبية» الذي عقد مع المشركين يُعطي الدليل على ضرورة احترام الآخر وتحقيق الوحدة الإنسانية.

وبالإضافة لتلك الوثائق، كانت التشريعات التي توثق للتعايش الفعلي خاصة بين

(٦٠) محمد الناصري، العلاقة مع الآخر في ضوء الأخلاق القرآنية، ص ٢٣٣.

(٦١) المصدر نفسه، ص ٢٢٥.

(٦٢) عبدالهادي أبو طالب، من قضايا الإسلام المعاصر، الكتاب الثاني، البيضاء: مطبعة النجاح الجديدة، ط ١، ص ٧٦، نقلاً عن محمد الناصري، العلاقة مع الآخر في ضوء الأخلاق القرآنية، ص ٢٢٥ - ٢٢٦.

(٦٣) حميد الله محمد، مجموعة الوثائق السياسية للعهد النبوي والخلافة الراشدة، ص ١٨٩.

اتباع الديانات الثلاث، ومن ذلك: إباحة زواج المسلم بالكتابية بشكل يعدُّ سابقة لم تُعهد من قبل بين اليهود والنصارى، وفيه أثبت الكاتب نصًّا لمحمد عبده^(٦٤) يشرح فيه كيف أن الكتابية على ما هي عليه من عقيدة مخالفة لزوجها المسلم لا تخرج من حكم قوله تعالى: ﴿وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا لِتَسْكُنُوا إِلَيْهَا وَجَعَلَ بَيْنَكُمْ مَوَدَّةً وَرَحْمَةً إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ﴾^(٦٥).

ومنه أيضًا إباحة أكل ذبائح أهل الكتاب الثابت عند فريق من المسلمين، فالإسلام «لا يكتفي بأن يترك لهم حريتهم الدينية، ثم يعترزهم، فيصبحوا في المجتمع الإسلامي مجفويين معزولين أو منبوذين، إنما يشملهم بجو من المشاركة الاجتماعية، والمودة والمجاملة والخالطة، فيجعل طعامهم حلالًا للمسلمين، وطعام المسلمين حلالًا لهم»^(٦٦).

لكن ماذا يقال بشأن تلك القضايا التي عدّها البعض إجحافًا في حق أهل الذمّة كقضية الجزية مثلًا؟

اعتبر الأستاذ الناصري هذه القضية إلى جانب قضايا أخرى، محض شبهة كرسها اللبس في فهم قوله تعالى: ﴿حَتَّى يُعْطُوا الْجِزْيَةَ عَنْ يَدٍ وَهُمْ صَاغِرُونَ﴾^(٦٧)، فالأمر - كما دُلل على ذلك الكاتب - لا علاقة له بالتحقير مع تبين طبيعة هذه الجزية وشروط إعطائها، والحقيقة التاريخية تقول: إنها «بدل عن فريضتين فرضتا على المسلمين وهما: فريضة الجهاد وفريضة الزكاة، ونظرًا للطبيعة الدينية لهاتين الفريضتين لم يلزم بهما غير المسلمين. على أنه في حالة اشتراك الذميين في الخدمة العسكرية والدفاع عن الحوزة مع المسلمين فإن الجزية تسقط عنهم»^(٦٨).

وأكثر من ذلك فإن العاجز منهم تصبح نفقته على بيت مال المسلمين. وكل هذا من أجل حفظ كيان الإنسانية وأن يستتب الأمن فيه، والضامن لتحقيق ذلك وبما يتطلب الأمر من موضوعية وعدم انحياز وقول فصل، هو الله سبحانه وتعالى بوحيه الذي يكتسي طابع الاستمرارية والإطلاقية، وليست موثيق وتعهّدات هيئات ثبت انحيازها لفئات تمركزت على حساب أخرى تم وضعها في الهامش.

(٦٤) محمد عبده، الأعمال الكاملة، دار الشروق، تحقيق: محمد عمارة، دار الشروق: القاهرة، الطبعة الأولى: ١٤١٤هـ / ١٩٩٣م، ج ٣، ص ٣١٢.

(٦٥) سورة الروم، الآية: ٢٠.

(٦٦) سيد قطب، في ظلال القرآن، القاهرة: دار الشروق، ط ٣٠، ١٤٢٢هـ / ٢٠٠١م، ج ٢، ص ٨٤٨، نقلًا عن: محمد الناصري، العلاقة مع الآخر في ضوء الأخلاق القرآنية، ص ٢٥٠.

(٦٧) سورة التوبة، الآية: ٢٩.

(٦٨) يوسف القرضاوي، غير المسلمين في المجتمع الإسلامي، مكتبة وهبة، ط ٣، ١٤١٣هـ / ١٩٩٢م، ص ٦١.

لذلك، وفي العهد النبوي حين تحقق وصل الخلقية وإنسانية التعامل بالجانب الإيماني كانت مقولات مثل: التعاون والتكافل والتسامح والحقوق والواجبات والعهد والوعد والأمانة... مقولات لا تتخلف إلا بحقها إعلاء لمعاني العدل؛ فصفة الإسلام لا تقوم تبريراً لظلم ظالم، وصفة الكفر لا تسوغ استقواء على مظلوم. وهذا نفسه ما ظل قائماً في العهد الراشد، فقد «جاء الراشدون لكي يشهد المجتمع الإسلامي تنفيذاً في العلاقات الإنسانية بين المسلمين وغيرهم لا يقل تفرداً وتألقاً عما شهدته عصر الرسالة»^(٦٩).

هذا كما بين الكاتب بما لا يدع مجالاً لتعقيب، ما أسسه ويؤسسه القرآن الكريم بنظامه المعرفي والخلقي وبنطق ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ﴾^(٧٠) ومنطق ﴿وَلَا تُجَادِلُوا أَهْلَ الْكِتَابِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ إِلَّا الَّذِينَ ظَلَمُوا مِنْهُمْ﴾^(٧١) و﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾^(٧٢) و﴿فَمَا اسْتَقَامُوا لَكُمْ فَاسْتَقِيمُوا لَهُمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَّقِينَ﴾^(٧٣) و﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ﴾^(٧٤) وغيرها من الآيات الكريمة.

□ خامساً: الأخلاق القرآنية والشهادة الكونية

عند تعدد المسالك واختلاف الوجهات لا بد من تبني استراتيجية اختيار لا تتخلف عن المنطق والوضوح، والأمر تزيد خطورته مع الأزمات التي تلف العالم، وهي ليست من النوع الاضطراري الفوق - إرادي، حتى الطبيعي منها صار أغلبه مفتعلاً؛ لقد صار الحديث عن مملكة اللامعقول، وصناعة الأزمة، وتدويل الأزمات وتنظيم مجاعة الموت، وعن نظريات تشرعن للهيمنة، الهيمنة كفعل أناني ورغبة جشعة، وليس كنموذج يجود بالحلول المثلى لخير البشر ويعيد ما انحرف إلى الأصل.

إنه ولا بد من نظر في غائية تلك المسالك ووسائلها وربطها بنتائجها الواقعية العاجلة والآجلة وطبيعة المنفعة الموعودة، هل هي نفعية منحازة تخدم فئة دون أخرى، أم هي شاملة؟ هل هي آنيّة سطحية لها انعكاسات آجلة تضاد مفهومها؟ أسئلة ضمن أخرى

(٦٩) عماد الدين خليل، المسلم والآخر: رؤية تاريخية، نقلاً عن: الناصري محمد، العلاقة مع الآخر في ضوء الأخلاق القرآنية، ص ٢٥٤.
 (٧٠) سورة البقرة، الآية: ٢٥٦.
 (٧١) سورة العنكبوت، الآية: ٤٦.
 (٧٢) سورة المائدة، الآية: ١.
 (٧٣) سورة التوبة، الآية: ٧.
 (٧٤) سورة الحجرات، الآية: ١٣.

أجاب عنها الأستاذ الناصري بداية من خلال تتبُّع مراحل نشأة وتطور علم العلاقات الدولية في الغرب، وهي أربع رئيسة تداولتها عدد من أدبيات العلاقات الدولية:

١- المثالية: التي أولت أهمية للجانب القيمي الأخلاقي إلا أنها نادى بقواعد قانون دولي هي في حقيقتها «تختص بمصالح نطاق جغرافي محدد من العالم، مما يفسر عدوانيته تجاه المستعمرات»^(٧٥).

٢- الواقعية: والتي جاءت مقولاتها - كما أشار الكاتب - للتشكيك في النظريات المثالية، وللتأكيد على أن العلاقة بين الدول لا تُبنى على التوافق وإنما الصراع الذي تُوجِّهه المصالح القومية المتضاربة، والمحدد لنتيجة الصراع هي إمكانيات الدولة وقوتها الضاغطة، هذا المنظور الذي يعد الإطار الغالب الموجَّه للغرب في علاقاته الدولية، المحدد فيه لقيمة الأفعال الأخلاقية إنما هو «نتائجها العملية، إذ المنفعة هي معيار صلاح الفعل الأخلاقي أو فساده، فالفعل لا يعتبر صحيحاً لذاته، بل بناء على نتائجه، بناء على مقدار ما يجلب من منفعة لفاعله، وهذا ما صرح به جون استيوارت ميل في مقدمة كتابه عن الحرية»^(٧٦). وما يلخصه مذهب جرمي بتنام في كون «ما هو جيد سياسياً لا يجوز أن يكون سيئاً أخلاقياً»^(٧٧).

٣- السلوكية: وهي «لم تأتِ ضدَّاً على الاتجاه الواقعي، وإنما اهتمت بالمنهج على عكس المثالية التي ركزت على القيم، ولذلك تنعت بالمرحلة العلمية؛ لأن المدارس الفكرية التي ظهرت خلالها نادى باستعمال المناهج العلمية التجريبية بدل الأساليب التاريخية والقانونية في تحليل العلاقات الدولية»^(٧٨).

٤- ما بعد السلوكية: وقد «نحا أصحابها منحى الجمع بين البعدين القيمي والواقعي في دراسة العلاقات الدولية»^(٧٩). وسيستقر القول معها على قبول التعدد التنظيري في مجال العلاقات الدولية مع هيمنة واضحة لنظريات تؤمن أن إرادة وسياسة الدولة هي إرادة وسياسة القوة^(٨٠). مع استصحاب مقولات الصراع والنهايات.

(٧٥) محمد الناصري، العلاقة مع الآخر في ضوء الأخلاق القرآنية، ص ٢٨٠.

(٧٦) المصدر نفسه، ص ٢٨٥ - ٢٨٦.

(٧٧) سفارتزمان، الأخلاق البورجوازية في العصر الحاضر، ترجمة: محمود شعبان، بيروت: دار دمشق، الطبعة الأولى ١٩٨٦م، ص ١٣٥.

(٧٨) محمد الناصري، العلاقة مع الآخر في ضوء الأخلاق القرآنية، ص ٢٨١.

(٧٩) المصدر نفسه، ص ٢٨٢.

(٨٠) على رأس تلك النظريات - وكما أشار الكاتب - النظرية الواقعية، بيد أن ثمت فوارق بين الواقعيين رغم اشتراكهم في إيمانهم أن القوة عملة السياسة الدولية، وينعكس الاختلاف الأساس بينهم في الإجابة عن سؤالين: لماذا تريد الدول القوة؟ وما هو مقدار القوة الذي يعد كافياً؟

وما يقدمه الأستاذ الناصري كبديل مفسر لتفاعل الحضارات والدول يعدل مسار تلك التوجهات ويعيد ترتيب الفوضى التي خلفتها ولازالت، هو البديل القرآني: «التدافع»، فنجدته يقول: «إن مناخ العلاقات الدولية في القرآن الكريم يجمع بين النقيضين حينما يقرر في وضوح وجلاء أن مناخ العلاقات الدولية إنما هو مناخ التدافع بين الأمم والأقوام وأهل الديانات والحضارات»^(٨١)، ﴿وَلَوْلَا دَفْعُ اللَّهِ النَّاسَ بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ لَفَسَدَتِ الْأَرْضُ﴾^(٨٢)، ﴿وَلَوْلَا دَفْعُ اللَّهِ النَّاسَ بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ هُدِّمَتْ صَوَامِعُ وَبِيَعٌ وَصَلَوَاتٌ وَمَسَاجِدُ يُذَكَّرُ فِيهَا اسْمُ اللَّهِ كَثِيرًا﴾^(٨٣) والمقصد العام والأصلي من «التدافع القرآني، بنوعيه العمراني الحضاري والديني العقيدي، هو الدفع إلى إقامة السلم والتعاون مع الآخر المختلف والنقيض دينياً، للبحث عن المشترك العقيدي والإنساني سعياً لضمان الشروط الكفيلة التي تمكن الإنسان من القيام بمهمته الاستخلافية على أحسن وجه، بما يعود بالخير والنفع على البشرية عامة»^(٨٤).

هذا الذي تقدم دَلَلٌ عليه الكاتب عبر طرح أهم القضايا التي تشغل الرأي العام بمحوريتها وهي: العلم، الأسرة، البيئية، حقوق الإنسان، وكلها من القضايا المتداخلة في مجال العلاقات الدولية، كلها من القضايا التي يكتنفها طابع أيديولوجي متردد وغير مكتمل، وبياناً لها:

١- العلم: قصة العلم عند الغرب أشبه ما تكون بأسطورة بروميثيوس الذي سرق شعلة المعرفة من زيوس ليهبها لبني البشر، بل إنها تحقيق لها إذا ما تأملنا أهم خصائص الإطار النظري الغربي ذي الأساس المادي التي ساقها الكاتب:

- الدنيوية القاطعة مع الغيبيات.
- تأليه العقل.
- البرغماتية المنفلتة من قيد المعيارية الخلقية.

الاجابة عن السؤال الأول بالنسبة للواقعيين الكلاسيكيين أمثال هانز مورغنتا وهو الطبيعة البشرية النازعة لامتلاك القوة، أما الواقعيون البنيويون أو الجدد فيأكدون أن بنية النظام الدولي هي التي تجبر الدول على السعي للحصول على القوة إذا ما أرادت البقاء. غير أن الواقعيين البنيويين سيختلفون في الاجابة عن ثاني السؤالين، ففي الوقت الذي يؤكد فيه الدفاعيون أمثال كينيث والتز على أن القوة الزائدة والسعي وراء الهيمنة ليس بالأمر الحكيم، يرى الهجوميون أمثال جون ميرشايمر أن الدولة عليها الحصول على ما أمكنها من القوة. حسين أحمد قاسم، نظريات العلاقات الدولية: التخصص والتنوع، سياسات عربية، العدد ٢٠، ماي ٢٠١٦، ص ٢١٣ - ٢١٤.

(٨١) محمد الناصري، العلاقة مع الآخر في ضوء الأخلاق القرآنية، ص ٢٨٨.

(٨٢) سورة البقرة، الآية: ٢٤٩.

(٨٣) سورة الحج، الآية: ٣٨.

(٨٤) محمد الناصري، العلاقة مع الآخر في ضوء الأخلاق القرآنية، ص ٢٩١.

وخطورة هذا المنظور أكثر ما يجليها الطابع البحثي الذي أصبح يسم علوياً مثل البيولوجيا والعلوم العسكرية، وواقع اغتراب الإنسان في الحياة المعاصرة، فغدت الرغبة في مناهج معرفية بديلة مطلباً إنسانياً، «تمكن من معالجة الإنسان كإنسان آدمي، له خصوصياته التي تميزه عن الطبيعة، والمخلوقات الأخرى... وإنه ليس غير النظام المعرفي القرآني نظاماً قادراً على إعادة الاعتبار للإنسان كإنسان، وإنقاذه من حياة الاغتراب واللامعنى إلى حياة الغائية والقصدية...»^(٨٥).

وسؤال كيف أجاب عنه الكاتب بالتذكير بأول ما نزل من الكتاب المحتكم، تلك الدعوة للجمع بعقل بين الكونين المسطور والمنظور، قال سبحانه وتعالى: ﴿اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ، خَلَقَ الْإِنْسَانَ مِنْ عَلَقٍ، اقْرَأْ وَرَبُّكَ الْأَكْرَمُ، الَّذِي عَلَّمَ بِالْقَلَمِ، عَلَّمَ الْإِنْسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ﴾^(٨٦). فإن «المعرفة القرآنية تنظر إلى مصادر المعرفة باعتبارها كلاً لا يتجزأ: الوحي باعتباره مسدداً وموجهاً، والعقل باعتباره مجدداً ومجتهداً واستثنافياً، والواقع باعتباره مجالاً للتطبيق والعمل»^(٨٧)، وهذا بفضل جمعها بين الغيبي والمشهود، الإيماني والعقلاني، المثالي والواقعي، الديني والديني في رؤية تكاملية بعيداً عن انتقائية الفكر الغربي.

٢- الأسرة: إن الإنسان، ذاك المخلوق الاجتماعي ذو الحس الانتمائي التشاركي، مهما بلغت التقانة من حادثة أو تحقق إشباع فوق حاجي لجانبه المادي كماً وكيفاً، لن تقوم مسداً أو بديلاً يستعاض بها عن أواصرها معنى وجودي بالنسبة له، وحتى يتحقق ذلك المعنى لا بد من شروط، بدءاً بعنصر الانخراط بمصداقية في تأسيسها عبر مؤسسة الزواج الموسوم بالشرعي، أولى لبنات البناء الأسري وبالتالي المجتمعي، والشرعية كصفة ملازمة لتحقيق استمرارية النوع البشري بكرامة، وأي سبيل يؤذن بزواله أو يمتنهفه فهو يعاكس الشرعية. هذا هو منطق التشريع الإسلامي، المنطق الذي قد يرى من المنظور الليبرالي كبت للحريات، في حين هو صون لها بما نظم من حقوق وواجبات للأزواج والآباء والأبناء في جو تقترن فيه المسؤولية بالطبيعة الفطرية لكل طرف. وهذا الذي جلاه الكاتب من خلال عرض القوائم الشرعية والاجتماعية والاقتصادية التي يتأسس عليها البناء الأسري من المنظور الإسلامي والتي توضح - كما يقول الكاتب - كيف «اهتم الإسلام بالمجتمع في أسرته، بالأسرة فيه واهتم»^(٨٨).

٣- البيئة: ولأن الظواهر الإنسانية لها وشائج صلبة مع نظيرتها الطبيعية، كان

(٨٥) المصدر نفسه، ص ٣٠٨.

(٨٦) سورة العلق، الآيات: ١ - ٥.

(٨٧) محمد الناصري، العلاقة مع الآخر في ضوء الأخلاق القرآنية، ص ٣١٣.

(٨٨) المصدر نفسه، ص ٣٣٦.

الحديث عن البيئة. قال البابا فرنسيس عبر شبكة تيد: «يجب العمل على الأرض ورعايتها، زراعتها وحمايتها. لا يمكننا الاستمرار في اعتصارها كالبرتقالة»^(٨٩). ويبدو أن الكف عن اعتصارها لم يكن وليس من أولويات من ينتعش بعصارتها ويخوض ضدها في سبيل ذلك صراعاً ينبغي فيه السيطرة والإخضاع.

إن العلاقات البينية بين الدول لن تكون علاقة ناجحة ما لم يتم توحيد النظر إلى طبيعة الصلة بين بني البشر والأرض التي تجمعهم، أهي علاقة (مسيطر/ مسيطر عليه) تقوم على الإخضاع بعدائية واستنزاف للخيرات، أم هي علاقة (مستخلف/ مستخلف فيه) تقوم على معاني التسخير المرفق بالأمانة وتنمية مستدامة للخيرات. والدكتور الناصري بعد عرض لتوجيهات الوحي العملية المنظمة لعلاقة الإنسان بأرض الله وسماهه وكل مخلوقاته، والرافعة من منسوب الوعي البيئي لديه خلص إلى أن الإنسانية ليس لها لـ«تجاوز أزمته البيئية الخطيرة، سوى الإسلام ومنهجه البيئي. وهو ما انتهت إليه مؤسسة ويلتن بارك التي تنظم كل سنة إطاراً للعمل حول مسائل عملية، إذ أعلنت أنه يمكن للحوار بين الأديان، وخاصة مع الإسلام، أن يستجلي حلولاً عملية تهم الرعاية الصحية والزراعة والهندسة، والبيئة، وانتهت -أيضاً- إلى تدابير عملية لتفادي الزيغ الذي أدت إليه النظرة العلمية، الصرف من سوء تدبير الموارد، وإخلال بتوازن البيئة، ونادت بمزج البعد الوظيفي والروحي في السكن مثلاً»^(٩٠).

٤- حقوق الإنسان: المعايير للإعلان العالمي لحقوق الإنسان المعتمد سنة ١٩٤٨ م يجده بمثابة نص أدبي جرّد الحقوق الفردية من واقعها الاجتماعي حيث ينشط التفاعل بين ما هو ذاتي وما هو موضوعي. فقد ركّز بشكل واضح على دعم الاستقلال الذاتي للفرد، ركّز على حقوق الفرد أكثر من موازنته بين الحق الفردي والجماعي، بين الحق والواجب.

أما على مستوى التنزيل نجد أن حقوق الإنسان في نسختها الغربية منغلقة على ذاتها في شق الحقوق وشق الإنسان، والخلل يمس كليهما، فالحقوق تطبعها الرغبة الذاتية في التحرر من كل قيد، وإذا ما علمنا أن الإرادة إرادات متعددة ومتباينة فبدون رسم حدود لها تصير متصادمة، ثم إن الإنسان الذي له التمتع بتلك الحقوق هو إنسان الغرب الأشقر.

والإسلام الذي هو «دين حقوق الإنسان» كما يقول الأستاذ الناصري نجده قد ضمن حق الكرامة لمطلق الإنسان وأعلى من قيم المساواة، فيكون نتاج ذلك التمتع بالحقوق

(٨٩) كلمة للبابا فرنسيس ألفها لأول مرة في فعالية TED Countdown Global Launch، ضمن فيديو مصور في مدينة الفاتيكان، في أكتوبر ٢٠٢٠. نقلاً عن: ted.com

(٩٠) محمد الناصري، العلاقة مع الآخر في ضوء الأخلاق القرآنية، ص ٣٣٢.

المدنية والاجتماعية والاقتصادية للكل، وما قد يقع من تفاوت في هذا التمتع لن يكون معياراً للتفاضل؛ لأن ما ضمن حقاً للكل لا يمكن اعتباره معلماً نموق به إنسانية الإنسان، إن ما يصلح أن يكون ميزاناً هو التقوى الذي به تكفل تلك الحقوق للكل وبغيابه تحصد تبعات الأنانية والتعصب.

وهنا نسائل: من المسؤول عن تمكين صاحب الحق من ممارسة حقه؟ وهو سؤال يجيل إلى آخر ضمنيّاً: كيف يمكن الموازنة بين التمتع بالحق من جهة والالتزام بالواجب من جهة أخرى، إذ إن كل حق يقابله التزام؟

الجواب لا نلفيه، بعد تحقيق وتدقيق، في ديباجة الإعلان العالمي لحقوق الإنسان، بيد أن الشريعة الإسلامية لها حلها الأمثل المثبت بشواهد ساقها الكاتب، وللغرب أن يستفيد رسمياً منها وإن كانت فعلاً قد استطاعت - أي الشريعة الإسلامية - التأثير وإن بشكل محدود في المجتمع الغربي والإسهام في صياغة «منظور معرفي جديد» من خلال الجالية المسلمة المندمجة.

وإن كان هذا واقع النظام التشريعي الإسلامي، الذي يشهد له باستحقاق ما أسماه الكاتب «الشهادة الكونية»، فلم التأم بات لصيقاً بالشخصية المسلمة، وانحسر دوره في استهلاك منتج الآخر؟ سؤال مشروع تأتي الإجابة عنه في آخر فصل من فصول الكتاب حيث كل مسألة يطرحها تؤكد أن كسب الأمة رهان توجيه علاقاتها الخارجية ليس مقامرة وإنما رهين بانخراطها الجاد في تجاوز أزماتها الداخلية.

□ سادساً: من أجل بناء قوي للذات للشهود على غير الذات

إن أزمة الأمة الحضارية هي فكرية بامتياز، وإن أزمته الفكرية هي منهجية قبل أي شيء، غير أن حاجتها للمنهج - وبحسب الكاتب - ليست حاجة تأسيس فهي أمة منهج بإسلامها، وإنما حاجتها إليه حاجة اكتشاف وتشغيل وإدراك أبعاد النص القرآني وتحقيقها على أرض الواقع، حاجة فهم وفحص واختبار للأبنية الفكرية الاجتهادية السابقة المؤطرة بمناخ ثقافي كان للتاريخ دور في صياغته، حاجة تحقيق إمكانها في الإقلاع من ذاتها ولذاتها ولأجل الآخر.

وسدُّ هذه الحاجة يعني محاولة بناء ما أسماه الدكتور الناصري «إنسان التغيير» عبر إعادة تشكيله قرآنيّاً من خلال فقه للنص يوازيه فقه للواقع، هذا الفقه إمكان تحقيقه مرتبط بـ «الفهم المنهجي... باعتبار الفهم المنهجي الكلي هو الغائب الأكبر عن الفكر والممارسات

الإسلامية المعاصرة»^(٩١).

وهذه ليست بالمهمة البسيطة، بل إنها الأشد تعقيداً؛ لما يكتنف الطبيعة الإنسانية من عوامل متداخلة تحكمها؛ لذلك لا بد من توكل على الله سبحانه وتعالى، واستلهاج الإجابات من العهدين النبوي والراشدي، والاستفادة من دروس التاريخ مع تخطيط محكم واقعي تسطر فيه الأهداف وتبصر به الأولويات.

إن طبيعة الأزمة يجعل من الإصلاح التربوي التعليمي أولى الأولويات، والإصلاح -كما يشدد على ذلك الكاتب- حتى لا تكون نتائجه «عكسية كارثية» ينبغي ألا ينحصر في رغبة طموحة أو شعارات متأنفة أو برامج تفتقر إلى التخطيط المحبك الذي يمس الإشكال في صميمه وعمقه، وي طرح قضايا المنهج كقضايا محورية تلزمها مخططات استعجالية برؤية استراتيجية تستمد أصلاتها من تعاليم الوحي وتعاصر زمانها وواقع إنسانها، بمعنى أنها رؤية وقد تأكد أن «الإصلاح التربوي إمكان ذاتي ينطلق من الذات مع مراعاة قيمها وهويتها هادفاً إلى ترسيخها وضمان قوتها، مما يمكن من توحيد أفراد الأمة روحاً وفكراً وسلوكاً ومصيراً»^(٩٢).

وأما استنساخ تجارب الآخرين شكلاً، وانتزاع نماذج وسياسات تربوية من واقعها الثقافي والفكري والمجتمعي فلا يزيد الوضع إلا تأزماً، والفشل إلا تراكمًا. فلا بد إذن من «بلورة منهج بنائي للفكر والعلوم الإسلامية، قادر على الاضطلاع بمهات الإصلاح والتجديد والإحياء، وإطلاق القدرات في الاجتهاد والإبداع»^(٩٣).

ومعالم هذا المنهج ذكر الأستاذ محمد الناصري بعضاً منها نقلاً عن الأستاذ سعيد شبار، وكلها عن تأمل في رؤية القرآن الكريم المعرفية:

١- «أن ينطلق من مصادر المعرفة في تكاملها (الوحي، العقل، الواقع)، حيث يتكامل عالم الغيب مع عالم الشهادة، وحيث تقرأ آيات الكون كما تقرأ آيات النص، فلا تظني نزعة نصية على أخرى عقلية، أو هذه على نزعة واقعية أو العكس.

٢- أن يستصحب قيم الهداية والرحمة، واستشعار مسؤولية الاستخلاف والتعمير وحمل الأمانة والشهادة على الناس، مما يجعل المعرفة المنتجة أو العلوم المستخلصة، شعاراً للهداية والأمن والسلم والحوار والجدال والتي هي أحسن من أجل قيم عليا تنفي عنها

(٩١) طه جابر العلواني، أبعاد غائبة عن فكر وممارسات الحركات الإسلامية المعاصرة، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ١٤٠١هـ / ١٩٨١م، ص ٧٤.

(٩٢) محمد الناصري، العلاقة مع الآخر في ضوء الأخلاق القرآنية، ص ٣٨١.

(٩٣) محمد الناصري، العلاقة مع الآخر في ضوء الأخلاق القرآنية، ص ٣٧٤ - ٣٧٥.

الأغراض والأهواء.

٣- أن ينبني على خصائص: التوحيدية والعالمية والوسطية والإنسانية والواقعية، تنفي عنه أشكال الانغلاق والتحيز والغلو والتشدد، والإفراط والتفريط، والصوروية والتجريد... وما إليها.

٤- أن تكون له محددات: كختم النبوة والهيمنة والتصديق والوحدة البنائية للنص... وما إليها مما يحول دون تسرب الخرافات والشوائب والزوائد التاريخية^(٩٤).

هذه المعالم تجعل من منهج اكتساب المعرفة، من جهة، أكثر اتساعاً ومرونةً بدل النظرة الأحادية لرؤى فلسفية اعتمدت أسلوب الإلغاء؛ فالواقعية تهاجم المثالية، والتجريبية تُقصي الحدس وهذه تضرب تلك وهكذا، ومن جهة ثانية تقدمه كمنهج يقوم على النقد الموضوعي مع الاحتفاظ بمركزية القيم المعبرة عن الهوية الإنسانية كمفهوم عالمي وهوية الأمة ذات الصبغة الخاصة.

التطبيق الفعلي لهذا المنهج بمعاله يتطلب انفتاحاً على مفهوم «الاجتهاد الجماعي»، وذلك توافقاً مع عمومية القضية وتعقيدها، وهو اجتهاد نجد له مكاناً محجوراً في توصيات عدد من الباحثين والمفكرين أمثال: طه جابر العلواني، يوسف القرضاوي، محمد سليم العوا، سعيد شبار، ومنهم الكاتب الناصري محمد، لما فيه من تكثيف للطاقت العلمية والفكرية واستثمار أمثل للزمن، وهو ما من شأنه أن يضح دماء جديدة في المنظومة التربوية وبالتالي تحقيق ظهور الأمة الذي يحيل عليه مفهوم «الاستقامة» فيقول رسول الله ﷺ: «ولن يزال أمر هذه الأمة مستقيماً حتى تقوم الساعة»^(٩٥).

□ على سبيل الختم

لقد استطاع الكاتب بهذا العمل، الذي يُعدُّ مرجعياً، رفض ترسبات تاريخية عن مفاهيم مفتاحية كثر تداولها ووضعت موضع شك، واستطاع التدليل على أن إعادة بناء النظام العالمي لا يصلح أن يكون وفق التوجه المادي الغربي الذي يرى في الصراع مع «الباقيين» حتمية.

(٩٤) سعيد شبار، من أجل منهج تجديدي في الفكر والعلوم الإسلامية: رؤية منهجية، مجلة الإحياء، عنوان العدد القرآن المجيد مناهج الاستمداد ومنطلقات الترتيل، ٢٠٠٨م، العدد رقم: ٢٧.

(٩٥) رواه البخاري في صحيحه، كتاب الاعتصام بالكتاب والسنة، باب قول النبي ﷺ: «لا تزال طائفة من أمتي ظاهرين على الحق وهو أهل العلم»، رقم الحديث: ٧٣١٢.

والأمر يزداد تأكيداً مع فشل المشروع العلماني في مقابل تنامي الأصوليات في قلب مجتمع الحداثة، بعد أن باتت تنزياً بزيها وتمرر من مواقع سلطة ونفوذ خطابات تبتدئ باسم «الرب» وتبارك باسمه، بل وتدعم النخبوية لتطويق الاحتقان المثار في صفوف الجماهير، مما يعني أن مفهوماً كمفهوم الديمقراطية بات فاقداً لجاذبيته بشكل محبط، وأن الليبرالية في صيغتها «النيو» قد اتخذت أبعاداً تجعلها خارج السيطرة، ووسط نزاحم الهويات وسعي الأفراد لفرض ذواتهم على العالم، تمنع القضايا في التعقيد وما يكاد العالم يخرج من أزمة حتى يجابه بأزمات اجتماعية، بيئية، اقتصادية، توترات على الساحة السياسية...، وكأننا فعلاً أمام ما أسماه زيجمونت باومان بـ«خلو العرش»، أو ما يعبر عنه مفكرونا بعبارات تحمل معنى التيه المنهجي والخلل المعرفي.

وهذا ما أيقظ لدى الدكتور الناصري اهتجاساً يلمس أثره في تحليله الدقيق للمضامين المعرفية التاوية خلف ذلك التيه وأطرها النظرية، والإطال - باقتدار - على السياقات التي أفرزتها والمقامات التي أنتجتها، ومنه إلى عرض مطول لخطة الإسلام الواضحة من أجل التجاوز والتأسيس لعلاقة مع الآخر وفق وحدة إنسانية تستوعب الاختلاف وتؤمن بالتعددية، بعيداً عن الارتجالية والضبابية التي وسمت مواقف الفكر الإسلامي المتراوحة بين الانعزال والتهيب من الآخر أو الانفتاح اللامشروط، أو التردد بين المنزلتين.

والمنظور المتجاوز للقرآن الكريم - كما تبين - لا يقوم على الهدم أو الاختزال، وإنما على مراجعة النتائج وترتيب الأولويات وتوجيه البدايات أو إعادة صياغتها على مقتضى مبادئ قيمة أخلاقية مشتركة تنأى بها عن أكل إنسانية الإنسان وتحفظ كرامته، وتسهم في تدفق انسيابي للعلاقات بين مختلف الطوائف والدول تحقيقاً للتجانس المصلحي، ومن ثم السلم العالمي، فخصوصية المنظور لا تنافي عالمية الرسالة، وإيصالها - بحسب الكاتب - منوط بأمرين: بفهم صحيح لها، وتخل عن عدائها.



مؤتمر: مستقبل التعليم الرقمي في الوطن العربي

مكة المكرمة: عقد بين ٤ - ٧ نوفمبر ٢٠٢١م

محمد تهامي دكير

□ مدخل

من أجل تسليط الضوء على أهم الجهود العلمية الحديثة، وآخر ما توصلت إليه البحوث والدراسات في مجال التعليم الرقمي في العالم العربي، واستشرافاً لمستقبل التعليم الرقمي، وإمكانية تطويره والنهوض به، ومدى الاستفادة من التجارب والخبرات العالمية في هذا المجال، وصولاً لوضع الأسس العامة لمعالجة القضايا التربوية والتعليمية، نظمت إثناء المعرفة للمؤتمرات والأبحاث والنشر، بالتعاون مع وزارة التعليم ومركز الملك عبد العزيز للحوار الوطني والعيكان للتعليم، ونقابة تكنولوجيا التعليم في دولة الكويت، وجمعية البحث العلمي، المؤتمر الدولي الثاني لمستقبل التعليم الرقمي في الوطن العربي، في مكة المكرمة بين ٢٩ ربيع الأول ٣ ربيع الثاني ١٤٤٣هـ الموافق ٤ / ٧ / ٢٠٢١م، عن طريق منصة زوم (Zoom).

شارك في فعاليات المؤتمر عدد كبير من المهتمين بمجال التعليم الإلكتروني والتعليم عن بُعد، ومختصون بتقنيات التعلم، وعدد من عمداء الجامعات وأعضاء هيئة التدريس، في المدارس والجامعات الحكومية والأهلية،

ورؤساء أقسام وتقنيات التعلّم بالحاسوب، بالإضافة إلى مشرفين تربويين، وطلبة دراسات عليا، وأصحاب شركات ومؤسسات تستثمر في قطاع التعليم الرقمي، من العالم العربي وعدد من الدول الإسلامية.

عُقدت خلال فعاليات المؤتمر عشر جلسات علمية، تناولت مجموعة من المحاور، منها: قضايا ومشكلات في التعليم والتعلم، التعليم الإلكتروني والتعليم عن بُعد، إدارة التعليم الإلكتروني، الحاسب الآلي والبرامج الإلكترونية، المكتبات الرقمية، تقييم برامج التعليم الرقمي، المواطنة الرقمية، معايير الجودة في تصميم المقررات الإلكترونية، الإعداد الأكاديمي للمعلمين في العصر الرقمي، الابتكار والتطوير في مجال التعليم الرقمي، تطبيقات الواقع الافتراضي لذوي الاحتياجات الخاصة. وقد تخلل هذه الجلسات والمحاور ورشات تدريبية.

فيما يلي عرض لبرنامج المؤتمر، والمشاركين وعناوين الأوراق والدراسات المقدّمة.

□ الجلسة الأولى

لمناقشة محور التعليم الرقمي في ظل جائحة كورونا، عقدت الجلسة الأولى برئاسة د. ظافر بن أحمد القرني، وقد تحدّث فيها كل من: د. محمد بن علي صالح المحيا (من وزارة التعليم - السعودية)، عن مستوى التفاعل والإنجاز لدى الطلاب والطالبات في المنصات عن بُعد بمعيار التعليم العام في ظل كورونا، والعوامل المؤثرة من وجهة نظر المعلمين والمعلمات. وتحدّثت الأستاذة دلال ماجد الحارثي (من وزارة التعليم - إدارة تعليم الرياض) عن: «واقع التعليم الإلكتروني لدى طالبات المرحلة الثانوية في ظل جائحة كورونا بمدينة الرياض». والأستاذة منيرة سالم سعد البيشي (من وزارة التعليم - إدارة تعليم الرياض - السعودية) تحدّثت عن: «واقع استخدام التعلم الرقمي في تدريس مادة الحاسب للمرحلة الثانوية في ظل جائحة (covid19) من جهة نظر المعلمات».

□ الجلسة الثانية

وقد عقدت لمناقشة قضايا ومشكلات في التعليم الرقمي، جلسة ترأسها د. غازي سعيد العباسي، وتحدّث فيها كل من الباحثين والباحثات: مشاعل منصور التركي (طالبة دكتوراه، جامعة أم القرى - السعودية)، تحدّثت عن: «منهج التربية الإسلامية في التعامل مع المشكلات التربوية: ظاهرة التنمّر نموذجًا»، وتحدّث تركي سليمان العمري (وزارة التعليم - جدة) عن: «أثر استخدام تقنية الواقع المعزّز في تنمية التفكير الإبداعي ومهارة

التحدُّث والاستماع لطلاب الصف السادس الابتدائي في مقرّر اللغة الإنجليزية في مدينة جدة»، والأستاذة أريج محمد القايدي (وزارة التعليم - جدة)، تحدّثت عن: «واقع استخدام التعلم الرقمي في تدريس مادة الحاسب الآلي للمرحلة الثانوية في ظل جائحة (covid 19) من وجهة نظر المعلمات». والأستاذة أمل أسعد خان ورُقِيّة علي جرادي (وزارة التعليم - مكة المكرمة) تحدّثتا عن: «واقع تطبيق التصميم التعليمي في التعليم الإلكتروني عن بُعد من وجهة نظر قائدات المدارس الحكومية الثانوية بجدة».

□ الجلسة الثالثة

لمناقشة محور مهارة المُعلِّم الرقمية في القرن الواحد والعشرين، عقدت الجلسة الثالثة برئاسة د. أميرة سعد الزهراني، وقد تحدّث فيها كل من د. فريدة عدنان الأنصاري (جامعة طيبة - السعودية) عن: «المُعلِّم.. رؤية في عصر العولمة»، والأستاذة ليلى مرشد رشاد العتيبي (وزارة التعليم - الطائف) تحدّثت عن: «التوجُّهات الحديثة لإعداد المُعلِّم في ضوء متطلبات العصر الرقمي»، وتحدّثت الأستاذة إلين عيسى علي الزهراني (طالبة دكتوراه - جامعة الملك خالد) عن: «تصورات معلمي ومعلمات اللغة الإنجليزية حول استخدام البيئات الافتراضية القائمة على الشخصيات الرمزية (الأفتار) في تدريس مرحلة الثانوية». والأستاذة تغريد ضاوي شمرخ العنزري (وزارة التعليم - السعودية) تحدّثت عن: «دور معلمات الدراسات الاجتماعية في تنمية أبعاد المواطنة العالمية لدى طالبات الثالث المتوسط في المملكة العربية السعودية».

□ الجلسة الرابعة

تناولت هذه الجلسة محور الإدارة والقيادة الإلكترونية، وتحدّث فيها كل من: د. وفاء عويضة الحربي (جامعة الملك سعود - السعودية)، تحدّثت عن: «كفايات المشرف التربوي في ضوء التحوُّل الرقمي: تصور مقترح»، وتحدّثت الأستاذة غزواء فواز الحربي (وزارة العدل - السعودية) عن: «دور قائدات المدارس الحكومية في جودة التعليم عن بُعد في المدينة المنورة»، والأستاذة زكي أحمد محمد الأمير (وزارة التعليم - السعودية) تحدّثت عن: «دور القيادة المدرسية في التعليم الرقمي». ود. وفاء سلمان العريعر (وزارة التربية - الكويت) تحدّثت عن: «انعكاسات جائحة كورونا على القرارات المدرسية التعليم عن بُعد نموذجاً».

□ الجلسة الخامسة

وقد ناقشت هذه الجلسة محور المناهج والمقررات الإلكترونية، وترأسها عادل سالم باريان، وتحديث فيها كل من: د. جلال سيف الدين أمين (مدير شركة صناعات التفوق) والأستاذ سلمان سالم المالكي (إدارة الموهوبين - الطائف) عن: «فاعلية محتوى تعليمي مطور للتعليم عن بعد وفق معايير جودة المقررات الرقمية في اكتساب مفاهيم التربية الإسلامية لدى طلبة الصف العاشر الأساسي في الأردن». وقدمت الأستاذة غفران عادل أسعد أبو جامل (باحثة مهتمة بمجال التكنولوجيا) ورقة عن: «واقع استخدام البدائل الميدانية والمقررات العملية لدى البرنامج الأكاديمي (الطفولة المبكرة)». والأستاذة تغريد عبد اللطيف جبر الفهود (باحثة مهتمة بمجال التكنولوجيا) قدمت ورقة عن: «فاعلية برنامج إلكتروني مقترح في علاج بعض صعوبات تعلم الرياضيات للصف الثالث الابتدائي». والأستاذة مهرة حسين سعد القحطاني (باحثة دكتوراه بجامعة محمد بن سعود الإسلامية) تحدثت عن: «ملاحم مناهج المستقبل في ظل التعليم الرقمي (الإلكتروني)».

□ الجلسة السادسة

ترأس هذه الجلسة عبد الرحمن محمد الزهراني، وتناولت محور عرض المصنقات العلمية، وقد تحدث فيها كل من: د. أروى محمد عبدالله باحيدر (جامعة أم القرى - السعودية) عن: «ملف الإنجاز الإلكتروني». أما الأستاذة فهد مسعود السلمي (وزارة التعليم - جدة) فقد تحدثت عن: «أثر توظيف التعلم الرقمي على جودة العملية التعليمية». فيما قدمت الأستاذة الهنوف عبد الرحمن الضويحي (وزارة التعليم الرياض) ورقة بعنوان: «تقويم مقرر لغتي الجميلة للصف الرابع في ضوء متطلبات الدراسة الدولية للتقدم في القراءة PIRIS». كما تحدثت الأستاذة جميلة متعب شيهان العيادة (وزارة التعليم - إدارة تعليم الجوف) عن: «نافذة التعليم». الورقة الأخيرة في هذه الجلسة قدمتها الأستاذة هدى سلامة الرفاعي (وزارة التعليم - إدارة حائل) عن: «مبادرة: كلنا دعم وهمّة».

□ الجلسة السابعة

في هذه الجلسة التي ترأسها ولاء حسين أحمد بونيان تابعت المناقشة لموضوع المصنقات العلمية، وتحديث فيها كل من: الأستاذة آسيا نعمة علي آل داود (وزارة التعليم - المنطقة الشرقية) عن: «مقترح مبادرة رخصة المهنة للمعلم ورؤية ٢٠٣٠»، كما تحدثت

الأستاذة سعاد عبد الله أحمد الزنادي (وزارة التعليم - المنطقة الشرقية) عن: «تأهيل و تثقيف أولياء الأمور في الهجّر على أساليب للتعليم والتعلم عن بعد». أما الأستاذة عائشة عبد الله صالح المتوزي (وزارة التعليم - إدارة التعليم الأحساء) تحدّثت عن: «القيادة التحويلية: مفهوم وأهداف»، كما تحدّثت الأستاذة هيفاء أحمد محمد الحاسري الحربي (وزارة التعليم - ينبع) عن: «الربورت والذكاء الاصطناعي مبادرة معمل مايكروبت». وفي الأخير قدّمت الأستاذة سناء شاهل طایل الشريف (مركز أم المؤمنين خديجة بنت خويلد - مكة المكرمة) ورقة بعنوان: «واقع التعليم عن بُعد مع طلبة ذوي اضطراب طيف التوحّد من وجهة نظر معلمهم في السعودية».

□ الجلسة الثامنة

ولمناقشة محور التوجّهات العالمية نحو العالم الرقمي، عقدت هذه الجلسة التي ترأسها د. عبد الرحمن عبد الملك كمال، وتحدّث فيها كل: د. فوزية المدهوني والأستاذة شهد عبد الله العتيبي، والأستاذة رغد عبد الله الكلبي (جامعة القصيم - السعودية)، عن: «واقع استخدام تطبيقات جوجل التعليمية في البحث العلمي لدى طلبة الدراسات العليا بكلية التربية ومعوقات ذلك من وجهة نظرهم»، والأستاذة أديبة كاملة محمد سهيمي (الجامعة الإسلامية - ماليزيا)، عن: «توظيف بادليت (Padlet) في تدريس علم النحو من خلال طريقة التعلم القائم على المهام: دراسة تطبيقية»، أما الأستاذة منال سلمان باقديم (جامعة أم القرى - السعودية)، فقد قدّمت دراسة بعنوان: «دور استخدام الواقع الافتراضي في مرحلة رياض الأطفال بمكة المكرمة.. من وجهة نظر المعلمات»، والأستاذة ميمونة عبد الله عواجي (وزارة التعليم - الرياض)، قدّمت ورقة عن: «تنمية المهارات الرقمية والتفكير عالي الرتبة لدى الطلاب».

□ الجلسة التاسعة

عُقدت هذه الجلسة برئاسة د. محمد ناصر لمناقشة محور «واقع التعليم الرقمي في التعليم العام»، وتحدّث فيها كل من: الأستاذة فاطمة حسن الأسمرى (باحثة مهتمة بمجال التكنولوجيا) عن: «أثر استخدام تقنية السبورة الإلكترونية في التدريس على تحصيل طالبات المرحلة الابتدائية وتنمية المهارات لديهم، وبقاء أثر التعلم من وجهة نظر المعلمات بمدرس في خميس مشيط - بحث نوعي»، والأستاذ عيسى حميد وازن الطياري (وزارة التعليم - جدة)، تحدّث عن: «أثر الواجبات الإلكترونية على الدافعية والكفاءة الذاتية

لدى الطلاب الصف الأول المتوسط في مقرر الحاسب الآلي في مدينة جدة»، والأستاذة جيهان بلقاسم الطيب سليمان (وزارة التعليم - المدينة المنورة) تحدّثت عن: «فاعلية وحدة إلكترونية مقترحة في تنمية قيم المواطنة الرقمية لدى طالبات المرحلة المتوسطة»، والأستاذة أفراح سعود الخيري (وزارة التعليم - المدينة المنورة) تحدّثت عن: «متطلبات تفعيل دور الهيئة الإدارية في منصة مدرستي».

□ الجلسة العاشرة

تناولت هذه الجلسة محور: التعليم الرقمي: واقع وتطلعات، وترأسها الدكتورة بدور خالد الصقبي، وقد تحدّث فيها كل من: الأستاذة شريفة حسن الزهراني (وزارة التعليم - جدة) عن: «المواطنة الرقمية وأمن الأطفال السيبراني: الأفق الآمن»، والأستاذة فايزة غرم الله معيض الزهراني (وزارة التعليم - جدة) تحدّثت عن: «درجة تدريب مدارس التعليم العام لمعايير التعلم الإلكتروني السعودية NECL بمدينة جدة من وجهة نظر المشرفات التربويات»، والأستاذة بدرية خاتم غلاب الحربي (وزارة التعليم - المدينة المنورة) تحدّثت عن: «واقع التخطيط التربوي لمواجهة كوفيد ١٩ بمدارس التعليم العام بمنطقة المدينة المنورة»، وفي الأخير قدّمت الأستاذة دينا محمد محمود الأزوري (وزارة التعليم - الطائف)، ورقة باللغة الإنجليزية .

□ ورشات عمل تدريبية

وقد تخلّل هذه الجلسات ثلاث ورشات عمل تدريبية، الورشة الأولى: أشرف عليها د. محمد بن إبراهيم الحجيلان (أستاذ تكنولوجيا التعليم المشارك بجامعة الملك سعود)، تناولت الحديث عن: «مهارات البحث العلمي في التعلم الإلكتروني: استنباط الأفكار وفق الأولويات البحثية»، وقد تم في هذه الورشة تناول محاور: أولويات البحث العلمي في التعلم الإلكتروني، وكيف نستطيع استنباط الأفكار البحثية، وربط الثقافة بالبحث العلمي في التعلم الإلكتروني.

ورشة العمل التدريبي الثانية كانت بعنوان: «استراتيجيات ونماذج وتطبيقات التعليم المدمج»، وأشرف عليها المدرب سلمان سالم الماكي، وقد تناولت الورشة مفهوم التعليم المدمج وأنواعه ومستوياته ونماذج منه وخطوات تنفيذه من خلال المنصات التعليمية، وكذلك خصائص المعلّم في ظل التعليم المدمج، وأدوات تنفيذه ومعايير جودة التعليم الإلكتروني.

أما الورشة الثالثة فكانت تحت عنوان: «أسس ومهارات تصميم المقررات الإلكترونية»، وقدمتها د. عائشة بليهش العمري (أستاذة تكنولوجيا التعليم المشارك - جامعة طيبة)، وقد تناولت مفهوم تصميم المقررات الإلكترونية، والمعايير الأساسية لتصميم المقرر الإلكتروني، وتطبيقات عملية لبناء دروس المقرر.



إعداد: حسن آل حمادة*

قصيرة، لم أبحث عن أقرباء الأفغاني الذين قيل لي: إنهم يقيمون في المنطقة، على أساس قناعاتي التامة بأنه أفغاني، ويستحيل أن يوجد له أقرباء فعلاً في إيران. ولم أبدأ التفكير بأنه قد يكون إيرانياً إلا بعد لقاء ألبرت حوراني ومناقشة المسألة معه في صيف عام ١٩٦٢. وبعد أن قرأت مزيداً من المواد الأساسية عنه، اتضح لي - لأسباب ناقشتها في هذا الكتاب - أنه ولد ونشأ في إيران دون أدنى شك.

وتذكر أنها قبل تأليف هذا الكتاب قد نشرت بحثاً بعنوان «الدين والعصيان في إيران: ثورة التنبك ١٨٩١-١٨٩٢»،

جمال الدين الأفغاني.. سيرة سياسية

الكاتب: نيكي . ر . كيدي .
ترجمة: معين الإمام ومجاب الإمام .
الناشر: منتدى العلاقات العربية والدولية
- قطر .

الصفحات: ٥٩١ من القطع الكبير .
سنة النشر: ط ١ - ٢٠٢١ م .
في مقدمتها تقول المؤلفة: حين

كنت في إيران (١٩٥٩-١٩٦٠) أقنعني بعض المفكرين الإيرانيين بأن الأفغاني أفغاني المولد. ولهذا حين ذهبت في زيارة

هدف واحد وهو الإحياء السياسي وتحرير العالم الإسلامي من الاستعمار البريطاني خاصة.

دراسات علمية في فيروس كورونا.. كوفيد (١٩)

الكاتب: عدنان أحمد الحاجي.

تحرير: رضا أحمد.

الناشر: الدمام - مكتبة المنبي.

الصفحات: ٥١٢ من القطع الكبير.

سنة النشر: ط١ - ٢٠٢١م.

يأتي هذا الكتاب ضمن هبة كبيرة من الإصدارات التي تناولت وباء كورونا/ كوفيد (١٩)، فلا صوت يعلو الآن فوق صوت «كورونا»، -بتعبير د.هبة حسين الأمير في تقديمها للكتاب-، ذلك الفيروس الغامض الذي شغل الرأي العام العالمي، وألقى بظلاله على كل نواحي الحياة، وتصدّر محركات البحث في جميع أرجاء المعمورة.

ويشير أحمد توفيق العمران (أخصائي وبائيات وصحة عامة)، إلى أن الكتاب يسهم في التعرف على مختلف العناوين من حيث السمات الإكلينيكية للمرض، آلية العدوى، الممارسات الوقائية، تجارب اللقاحات وكذلك الآثار النفسية والسلوكية.

وقد تضمن الكتاب عشرات المقالات العلمية الحديثة، ويمكن أن يستفيد منه -بتعبير العمران- فئات المجتمع كافة ولا يقتصر على العاملين في المجال الطبي، ويمكن الاعتماد عليه كمرجع علمي موثوق والافتباس منه والاستناد إليه.

تضمّن تفاصيل عن مشاركة الأفغاني في حركة «التبناك»، ودراسة أخرى بعنوان: «رد إسلامي على الاستعمار: الكتابات السياسية والدينية للسيد جمال الدين الأفغاني»، شملت ترجمات لعدد من أعمال الأفغاني، مع مقدمة. كما نشرت عدة مقالات دججت الأبحاث حول الأفغاني. وكلها تعارضت واحدة من هذه المقالات مع الكتاب الحالي، من المفضّل اعتماد الكتاب؛ نظرًا إلى أنه دمج موادّ وأحكامًا جديدة.

أما محمد الأحمر في توطئته فيعد الكتاب ملحمة من أهم ملاحم التعريف الفكري وسير الرجال النابغين في الأمم. ولعله -يقول- فيما اطلعت عليه من أهم ما كتب إلى الآن عن جمال الدين الأفغاني، من حيث استقصاء أخباره والتعريف بأفكاره ومواقفه، والإلمام بمن كان حوله من أشخاص وما صنع من أعمال وما جرى له من أحداث. ورغم كبر حجم الكتاب، فقد قصر عن وضع الشخص في زمانه وأحداث عصره، وللمؤلفة العذر في ذلك؛ إذ إن التوسع رغم أنه مفيد فإنه سيضاعف من حجه، وهو كبير.

ويؤكد الأحمر أن المؤلفة بذلت جهدًا كبيرًا في محاولة رميه -الأفغاني- بكل نقيصة، ولكنه خرج من يدها رغم حرصها على تقزيمه عملاقًا، فلا يمسك به حاكم، باستثناء السلطان عبد الحميد، ولا مثقف ولا حكومة ولا رصد ولا جواسيس، ولا تصنّفه مدارس فكرية من أي مذهب، ولا مذاهب فقهية من أي مدرسة، ولا عقائدية من أي طائفة، أراد ذلك ونجح إلى حد كبير أن يضلّل الجميع، وأن يكسب فوائدهم، وأن يتخلص من أغلب عوائقهم، نحو

شروطاً ضرورياً للتفكير في أقلمة علم الاجتماع، إذ لا يمكن لأي تيار في أقلمة علم الاجتماع أن يتخلص من تيارات أخرى بمجرد تجاهلها أو إقصائها أو رفض التعامل معها.

جدير بالذكر أن الكتاب خلا من مقدمة للمترجم أو المحرر، ولو وجدت لربما كان الإصدار أجمل لتتعرف على الجهد الذي بذلاه.

علم الاجتماع وسؤال الأقلمة

الكاتب: مجموعة باحثين.

الناشر: مركز ابن خلدون للعلوم الإنسانية والاجتماعية - قطر.

الصفحات: ٤٠٢ من القطع الكبير.

سنة النشر: ط ١ - ٢٠٢١ م.

الكاتب: سلمان عبدالله الحبيب.

الناشر: الناشر الذهبي - مصر.

الصفحات: ١٩٢ من القطع الكبير.

سنة النشر: ط ١ - ٢٠٢١ م.

تناول الكتاب وجهات النظر المختلفة في عالم المعرفة، مع تتبع البداية التي نشأت فيها المعرفة الإنسانية، ثم الوصول إلى حقيقة يمكن الاطمئنان إليها في تفسير المعرفة وبيان حقيقتها، مع استعراض كيف تتم هذه المعرفة وكيف تتطور.

كما تم تناول الذات العارفة وأنواعها، وتباين الإدراك الإنساني وحدوده، وأثر العقل الجمعي في الذات، بالإضافة إلى تناول النمو المعرفي الذي لا يقف عند حد في دورة التطور الطبيعية باعتبارها نموًا اجتماعيًا.

كما تم إلقاء الضوء على الموضوع المدرك متنوعاً لأنواعه وكيفية إدراكه، ومدى تطابقه مع الذات العارفة وأثره فيها، مع التطرق للموضوعات العلمية باعتبارها موضوعاً للمعرفة.

وناقش الكتاب التعرض للمشكلات المعرفية التي تتمثل في الأزمة الأخلاقية، والتصادم بين المعارف العقلية مع المعتقدات الدينية، بالإضافة إلى مشكلة الحرية في المعارف،

يضم هذا الكتاب بحوثاً علمية مُنتقاة قُدمت ضمن الندوة الدولية تحت عنوان: «علم الاجتماع وسؤال الأقلمة» التي نظمها مركز ابن خلدون للعلوم الإنسانية والاجتماعية في جامعة قطر، بهدف تدارس تجارب أقلمة علم الاجتماع في العالم العربي، والوقوف على أسسها ومتطلباتها النظرية والمنهجية وعوائقها.

يتضمن الكتاب ثمانية بحوث بعضها مترجم، تغطي أفكاراً متعددة حول موضوع الأقلمة من العالم العربي، مع انفتاح على تجربتين من خارجه؛ الأولى من الكاميرون والثانية من الهند. ليس جديداً طرح الكتاب لسؤال أقلمة علم الاجتماع، فهذا سؤال قديم - جديد يطرح نفسه في جل اللقاءات العلمية وفي جنباتها بمسّميات مختلفة من قبيل الأهلنة، والتوطين، والتعريب، والأسلمة، وإضفاء الطابع المحلي أو الأصلي على علم الاجتماع، إلا أن جديد هذا الكتاب هو طرحه هذا السؤال في إطار من التنوع سمح لعلماء اجتماع من مشارب وخلفيات مختلفة أن يسهموا في هذا النقاش، وهو ما يُعتبر

أي نص على علتها، في حين يستفاد من بعض النصوص الدينية التنقيص تصريحاً أو تلميحاً إلى علل بعض الأحكام الشرعية والحكمة منها. وكان لبيان رسول الله ﷺ عن علل التشريعات في البيت الأطهار ﷺ، وإجاباتهم الوافية عن الأسئلة التي يستفهم منها أصحابها العلة عن بعض الأحكام الإثراء العلمي الكبير في الكشف عن فلسفتها وغاياتها ومقاصدها، وبما ينسجم تماماً مع طبيعة التشريع وفلسفته العامة.

ثم إن بعض الأحكام الشرعية يكون مدرکها المرتكزات العقلائية والنظامية، وخصوصاً ما يرتبط منها بأحكام المعاملات، وبعضها يكون مدرکها علة خاصة أو عامة، مطلقة أو مقيدة، وبعضها يكون منصوص العلة، وهي علة للحكم الشرعي، وبعضها الآخر ليس كاشفاً عن أصل التشريع؛ بل عن حكمته وفلسفته.

وفهم من كثير من العلل الحكم الإلهية التي يزخر بها تشريع الأحكام الشرعية، لكنها ليست بالضرورة العلل الواقعية لأصل التشريع، فتارة تكون العلة سبباً واضحاً للتشريع، وتارة أخرى تكون لبيان الحكمة منه وليست سبباً له.

ويهدف هذا الكتاب إلى بيان علل الأحكام في التشريع الإسلامي، مع الاستدلال عليه بما ورد في القرآن الكريم والسنة الشريفة والعقل؛ بما يثري فلسفة التشريع، ويجلي ما وراء الفقه من حكم ومقاصد وغايات تحم الإنسان وتبني المجتمع.

وبالرغم من كثرة ما ورد من العلل في كتب الفقه، وخصوصاً الموسوعات الفقهية

كما تمّ التطرق إلى وهم المعرفة والتعصّب الأعمى، ووجود بعض الذين يتصرفون في الموروث الثقافي ويعبثون فيه عن عمد من أجل التغيير الاجتماعي. هذا وقد تناول مسألة الاغتراب النفسي والاجتماعي عند المثقفين، ومسألة التغيير وعدم الثبات في المعارف، بالإضافة إلى ما يحدث في المعرفة من طبقات ثقافية وهم لدى النخبة، كما تناول التحيز المعرفي باعتباره مشكلة تصيب المثقفين، وتناول كذلك معضلة المعرفة الإنسانية مقابل ما يحدث للحيوان من معارف بفعل الغريزة، بالإضافة إلى تناول لمشكلة الاستجابة الانفعالية في تكوين المعرفة، ثم بعد ذلك تناول مشكلة التقيّة الثقافية أمام التعصّب.

علل فقه الأحكام الشرعية دراسة فقهية في فلسفة الأحكام ومقاصدها

الكاتب: عبدالله أحمد اليوسف.

الناشر: دار المحجة البيضاء - بيروت.

الصفحات: ٦٩٧ من القطع الكبير.

سنة النشر: ط ١ - ٢٠٢١ م.

يتضمن هذا الكتاب بيان علل أحكام الدين وتشريعاته. ويقول المؤلف في مقدمته: تكشف علل التشريع في الفقه الإسلامي عن فلسفة الأحكام الشرعية ومقاصدها، كما تساعد على تكوين رؤية فلسفية لما وراء التشريع، وأن الأحكام - غالباً - تتبع المصالح والمفاسد، وأنها تصب في نهاية المطاف في مصلحة الإنسان ومنفعته في الدنيا والآخرة؛ لكن أحياناً قد لا نعرف المصلحة أو المفسدة وراء بعض التشريعات في الإسلام التي لم يرد بخصوصها

إننا في مسيس الحاجة إلى النقد، ولو أن الأمة تعي ما للنقد من أهمية لما وقعت في أكثر من زمان ومكان، فهل نحن رهينة، أو أن بمقدورنا أن نتفّلت من قيوده، ونهرب من دائرته، وأن نطلق للمساحات الأوسع لنحقق نجاةً لأنفسنا ومجتمعاتنا، هذا ما ينبغي أن يحكم الساحة في واقعنا المعاش.

عبدالكريم سرورش.. دراسة النظريات ونقدها

الكاتب: مجموعة مؤلفين.
الناشر: المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية - بيروت.
الصفحات: ٣٥١ من القطع الكبير.
سنة النشر: ط ١ - ٢٠٢١م.

هذا الكتاب عبارة عن مجموعة من البحوث التخصصية - كما يشير المركز في كلمته - خصّصت لدراسة وتحليل ونقد قضايا فكرية مفصلية ورئيسية، طرحها عبدالكريم سرورش، حيث صنّف الكثير من المؤلفات والبحوث في هذا الحقل العلمي. ومن خلال هذا العمل سنقوم كخطوة أولى بتظهير مسار تبلور المشروع الفكري لعبدالكريم سرورش؛ حيث نقوم بطرح خلفياته ومبانيه وآرائه ونظرياته. وفي الخطوة الثانية نسعى إلى تبيين القضايا التي طرحها في آرائه ونظرياته؛ حيث قمنا بدراسات تحليلية ذات طابع نقدي؛ بغية أن تتضح لنا آفاق هذا المشروع ومدى نجاحه أو فشله في رحاب أسس الثقافة الإسلامية.

وتضمن الكتاب سبعة بحوث جاءت

المفصلة؛ لكنها متناثرة في أبواب الفقه المختلفة، ولا يجمعها جامع، وقد قمتُ - بمقدار ما وسعني الجهد والطاقة - بجمع ما عثرتُ عليه، وترتيبه بحسب ما هو متبع في الكتب الفقهية، وصياغته بلغة مسطرة معاصرة بعيداً عن لغة التعقيد والتكلف التي قد لا يفهمها إلا أهل الفن والاختصاص.

خلاصات نقدية في وعي الذات وبناء المجتمع

الكاتب: السيد محمد رضا الأحمدي السلطان.
الناشر: الدار العصامية - د.م.
الصفحات: ٢٦٢ من القطع الكبير.
سنة النشر: ط ١ - ٢٠٢٢م.

جاء هذا الكتاب في أربعة أبواب وعدة مباحث، ويرى المؤلف في مقدمته أن النقد قيمة عالية، وبه تتكشف العيوب والنقائص، بعكس المجاملة. فكلم من أمم بادت بسبب المجاملة، وكلم من التجمعات انحلت، وكلم من المشاريع التي انهارت على أساسها، فالأمة الواعية الراشدة عليها أن تفتح للنقد أكبر المساحات الممكنة وتشجع له الأبواب المفضية لتلك المساحات قدر الإمكان.

إن الوعي النقدي هو المراد، فنحن لا نطلق العبارة ونرسلها إرسالاً، إنما نحدد المقصود من النقد، وهو النقد المقتنّ البناء، لا النقد الهدام، فالنقد الواعي هو ما يؤدي للبناء، لذا ينعت بالنقد البناء، في مقابل ما يحمل معول الهدم الذي لا تحركه إلا النفوس المريضة التي ترعب في داخلها وفرّخ الشيطان حيث يشاء.

على النحو الآتي:

١- المنهجية التأسيسية للمشروع الفكري لعبد الكريم سروش. كتبها مهدي رجبي.

٢- نقد نظرية التطور الشامل في الإبيستيمولوجيا الدينية. كتبها علي گلبايجاني رباني.

٣- الوحي والتجربة الدينية برؤية الدكتور عبد الكريم سروش. كتبها محمد محمد رضائي.

٤- دراسة اللاواقعية الأخلاقية من زاوية التنوير الديني ونقدها (في ضوء اتجاه عبد الكريم سروش). كتبها مسلم محمدي.

٥- نقد النسبية في نظرية القبض والبسط. كتبها هاجر بردبار.

٦- مناقشة اتجاه عبد الكريم سروش لحقيقة العلوم الإنسانية ونقده. كتبها عيسى إسكندري؟

٧- الوحي ليس تجربة دينية.. دراسة تحليلية لحقيقة الوحي في رحاب ثلاث نظريات. كتبها علي رضا قائمي نيا.

في جينالوجيا الآخر..

المسلم وتمثلاته في الاستشراق
والأنثروبولوجيا والسوسيولوجيا

الكاتب: عبدالغني عماد.

الناشر: مركز دراسات الوحدة العربية - بيروت.
الصفحات: ٢٧٠ من القطع الكبير.

سنة النشر: ط ١ - ٢٠٢٠م.

لطالما كان وجود «الآخر» المختلف بالعقيدة والعرق واللون مشكلة في كل

الحضارات؛ فالاختلافات بين بني البشر ظاهرة كونية، وهذا ما يفسر ولع الناس بتصنيف سلوك أعدائهم وأصدقائهم على السواء. فمنذ أن كان للإنسان تاريخ، ومشكلة الجماعات الأخرى موضوع يستقطب اهتمامه، فهو إما ينظر إلى هذه الجماعات بالشك والريبة، التي تتحول في بعض الأحيان إلى عدوان أو صراع، وإما بالإعجاب المقرون بالمهابة، وهو في كلتا الحالتين يقوم بتصنيف سلوك «الآخر» وتنمطه فيما يشبه القوالب الجاهزة. عملية التنميط والإسقاط هذه، كنوع من النشاط التصنيفي، يارسها مختلف الناس بدرجة أو بأخرى، وهو عندما يارسون ذلك لا يحرصون في الحقيقة جماعة دون أخرى، بل هو نشاط يشمل مختلف الجماعات، بل والأفراد أيضًا.

يكمن الهاجس المعرفي وراء إشكالية هذا الكتاب في محاولة الإجابة عن سؤال: هل فعلاً ثمة بنية عميقة، بلغة تشومسكي، تساهم في تكوين صورة «الآخر» في الفكر الغربي، وهل يمكن كشف ملامحها وآليات اشتغالها الواعية واللاواعية في إنتاج خطابه عن الآخر «المسلم»، وبالتالي كيف تمارس الأيديولوجيا مكرهاً في الأنثروبولوجيا والسوسيولوجيا بعدما سقط الاستشراق، قديمه وجديده، في فخ صناعة المغايرة وأدلجتها؟

هذا الكتاب هو محاولة لدراسة تطور التمثلات الغربية لـ «الآخر» المسلم والقيام بحفريات معرفية للوقوف على أصول تلك التمثلات ومساراتها وتحولاتها. ينطلق الكتاب من فرضية أن تلك التمثلات التي بنتها الثقافة الغربية تجاه «الآخر» في تحولاتها وتطوراتها

بعض النقاد على اعتباره رائد الرواية الحديثة.

تمكين المرأة.. الفرص والتحديات

الكاتب: الشيخ حسن موسى الصفار.

الناشر: أطراف للنشر والتوزيع - القطيف.

الصفحات: ١٤٨ من القطع الوسط.

سنة النشر: ط ١ - ٢٠٢١ م.

يقول الشيخ حسن الصفار في مقدمة

كتابه: إن المرأة عاشت منذ فجر التاريخ عصوراً يُتذكر فيها للإنسانيتها، حيث كانت حقيقتها الإنسانية موضع بحث ونقاش، وفي أحسن الفروض كانت تعتبر إنساناً من الدرجة الثانية، قياساً إلى الرجل، فهي دونه قيمةً ورتبةً، ويجب أن تكون تحت سلطته وهميته، مسلوبة الحرية والإرادة، تعيش على هامش الحياة التي يتفرد بإدارتها الرجال، بينما تبقى المرأة معطلة القدرات والإمكانات.

لكن هذا الواقع المهين قد تغير إلى حد كبير في العصر الحديث، وأُتيحت للمرأة فرص التعليم والعمل، والمشاركة في مختلف ميادين الحياة، وأثبتت المرأة جدارتها وكفاءتها التي لا تقل عن الرجل، في القيام بشتى الأعباء والمسؤوليات، كرئاسة الدولة، وإدارة وزارة الدفاع، ومنصب القضاء، وذلك ما حصل في عدد من الدول والمجتمعات.

وفي ثقافتنا الدينية الأصيلة معالم رؤية إنسانية منصفة للمرأة، تدعو إلى مشاركتها وتمكينها، وتعزز القيم الأخلاقية التي تحمي المجتمع من منزلقات العواطف والأهواء،

لا تزال مستمرة بصورة مختلفة. لذا هو محاولة للقيام بحفريات معرفية، كاشفة ما ترسب أو تكلس من معارف وصور وتمثلات تجاه الذات والآخر بكل ما فيها من توريثات وتعميمات وانحيازات. إنه بحث في جينالوجيا المغايرة، والتمثلات المتغيرة والمتحولة، المؤطرة لصورة الآخر والمؤطرة للذات في الثقافة الغربية.

أيام القراءة

الكاتب: مارسيل بروس.

الناشر: دار الرافدين للنشر والتوزيع - بيروت.

الصفحات: ٨٢ من القطع الوسط.

سنة النشر: ط ١ - ٢٠٢١ م.

عدّ كتاب «أيام القراءة» على صغر حجمه من أهم مؤلفات مارسيل بروس بعد مؤلفه الضخم «بحثاً عن الزمن المفقود» الذي أكسبه شهرةً عالميةً. تنبع أهمية «أيام القراءة» من اشتغاله على زبدة الأفكار التي كوّننها وعاشها بروس عن القراءة ودورها لا في صقل موهبته الأدبية فحسب بل في تكوين شخصيته وإعطاء معنى للحياة وتقوية إرادته في العيش، هو المريض منذ الطفولة بالربو والذي عانى من اضطرابات نفسية وعصبية كانت تقوده إلى المشفى حيناً وإلى الانطواء والعزلة في معظم الأحيان، ومكنته من تحمّل هذا كله، وصنعت منه كاتباً كبيراً جعل من سيرة حياته الحميمة سلسلةً من الروايات الخارجة عن مقاييس الرواية التقليدية من حيث السرد وبناء الشخصيات وغياب الحكمة والنهائيات المفتوحة التي طبعت معظم عمله الروائي في «بحثاً عن الزمن المفقود»، ما حمل

وتوجه إلى التوازن في الاستجابة لمتطلبات التنمية الاجتماعية، حتى لا يكون التقدم في جانب على حساب جوانب أخرى.

فالتنمية الأخلاقية القيمة يجب أن تواكب التنمية الاقتصادية الاجتماعية. وبناء الإنسان هو الأساس في بناء الأوطان والمجتمعات، وحماية كيان الأسرة جزء لا يتجزأ من حماية كيان المجتمع والوطن. وتلك مسؤولية مشتركة بين الرجل والمرأة.

جدير بالذكر أن فصول الكتاب الثلاثة جاءت على النحو التالي:

الفصل الأول: الجدارة والاستحقاق.

الفصل الثاني: الدور العائلي والمسؤولية الاجتماعية.

الفصل الثالث: التحدي الأخلاقي والأمن الاجتماعي.

113

28th year
Fall 2021 Ad/ 1443 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 جنيهه»	«موريتانيا ١٥٠ أوقية»
«ألمانيا ١٠ ماركات»	«فرنسا ٣٠ فرنكاً»
«هولندا ١٠ فلورن»	«سويسرا ١٠ فرنكات»
«أمريكا ٥ دولارات»	«أيطاليا ٥٠٠٠ ليرة»
	«كندا ٥ دولارات»
	«استراليا ٦ دولارات»

«الدول الأفريقية ٤ دولارات»

«الدول الأوروبية والأمريكية الأخرى ٥ دولارات»

موقعنا على الإنترنت: www.kalema.net