



أتصدر عن  
منتدى الكلمة  
للدراسات  
والأبحاث

# الكلمة

مجلة فصلية تعنى بشؤون الفكر الإسلامي وقضايا العصر والتجدد الحضاري

## ◆ كتب:

القرآن الكريم في  
مُواجهة الاستشراق

## ◆ ندوات:

الإبداع والابتكار  
في تنمية  
المجتمعات

## ◆ مجلة « الكلمة » بعد ربع قرن.. رحلة في رحاب

الفكر والثقافة والإشعاع الحضاري

## ◆ فكرة تعارف الحضارات في النشر الأكاديمي العربي

من رذائل الخلاف إلى فقه الاختلاف والوفاق

## ◆ العنف بين الطبيعة والثقافة.. بحث في اقتصاد

الروح العنيف

## ◆ رؤية استراتيجية من أجل إدارة الصراع الطائفي

الحجاج والتأويل في السّجال الكلامي...

# الكلمة

مجلة فصلية تعنى بشؤون الفكر الإسلامي وقضايا العصر والتجديد الحضاري

تصدر عن منتدى الكلمة للدراسات والأبحاث

رئيس التحرير: زكي الميلاد

مدير التحرير: محمد محفوظ

## هيئة التحرير

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

## الهيئة الاستشارية

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

## الراحلون

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

## المراسلات

http://www.kalema.net

Email: kalema@kalema.net

موقع المجلة على الإنترنت

البريد الإلكتروني

## التنفيذ الطباعي

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

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

## التوزيع

مؤسسة الفلاح للنشر والتوزيع - لبنان

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

## الاشتراك السنوي

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



## قواعد النشر في المجلة

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

يشترط في المادة المرسلة الشروط التالية:

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

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



## الكلمة الأولى

- مجلة «الكلمة» بعد ربع قرن.. رحلة في رحاب الفكر والثقافة والإشعاع الحضاري /  
الدكتور عبد الرحيم الحسناوي ..... ٤

## دراسات وأبحاث

- فكرة تعارف الحضارات في النشر الأكاديمي العربي / زكي الميلاد ..... ١٢  
■ من رذائل الخلاف إلى فقه الاختلاف والوفاق / محمد محفوظ ..... ٣٤  
■ العنف بين الطبيعة والثقافة.. بحث في اقتصاد الروح العنيف / الدكتور عبد الكريم  
عنيات ..... ٧٠  
■ الحجاج والتأويل في السَّجَال الكلامي.. قراءة تحليلية في رسالة «الرَّد على المشبَّهة»  
للجاحظ / الدكتور حسن الطويل ..... ١٠٨  
■ علوم العدد وتأثيرها في البلاغة العربية / الدكتور محمد ايت حمو ..... ١١٩  
■ التعليم وعلاقته بالواقع الحي في رؤية روجيه غارودي / الدكتورة حنان بوزينة ..... ١٤٠

## رأي ونقاش

- رؤية استراتيجية من أجل إدارة الصراع الطائفي / الدكتور علي بن مبارك ..... ١٥٥

## كتب - مراجعة ونقد

- القرآن الكريم في مواجهة الاستشراق / محمد تهامي دكير ..... ١٧٤

## نشاطات

- ملتقى: الإبداع والابتكار في تنمية المجتمعات / محمد تهامي دكير ..... ١٨٥  
إصدارات حديثة / إعداد: حسن آل حمادة ..... ١٩٤



### مجلة «الكلمة» بعد ربع قرن..

رحلة في رحاب الفكر والثقافة والإشعاع الحضاري

الدكتور عبد الرحيم الحسناوي\*

يُشكّل نشر المجلات العلمية والفكرية في الزمن الراهن الحجر الأساس في صناعة وتركيز مجتمع المعرفة، بل إن قضية إنتاج المعرفة عُدّت قضية مصيرية، وخاصة في العالم العربي والإسلامي، فالعديد من المفكرين يرجعون إحباطات العرب والمسلمين إلى عدّة أسباب من أبرزها إخفاق نظام إنتاج المعارف، وضعف القدرة على التجديد والابتكار، والتكيّف مع الأوضاع والمستجدات العلمية والثقافية العالمية ولا سيما في ظل الثورات المعرفية والتكنولوجية والمعلوماتية المعاصرة.

تأتي هنا أهمية المجلات العلمية والدوريات الفكرية المتخصصة والرهان الكبير والدور المحوري الذي تلعبه في الحياة المعرفية والثقافية للمجتمعات، فهي بمثابة الوعاء الذي تنساب فيه أقلام الباحثين والمفكرين، وهي مؤهّلة -أيضاً- لتشكيل تيارات فكرية واتجاهات علمية تسعى لبلورة رؤى ومذاهب

---

\* كاتب وباحث، كلية الآداب والعلوم الإنسانية جامعة محمد الخامس الرباط - المغرب، نشر العديد من مقالاته ودراساته في مجلة الكلمة. البريد الإلكتروني:

lhasnaoui@hotmail.com

في الثقافة والفكر، وهذا ما تسعى إليه بعض المجالات الفكرية على غرار مجلة «الكلمة» التي اختارت الكلمة عنواناً لها منذ صدور عددها الأول في خريف عام ١٩٩٣م، وهي تطمح لكي تكون منبراً علمياً وفكرياً استثنائياً ومُتَسِّماً بالجودة في الوسط الفكري والثقافي العربي والإسلامي المعاصر.

تبرز قضية الجودة والتميز في مستهل تصفُّح القارئ للمجلة، ومن الأمور المهمة التي تُوليها مجلة «الكلمة» عناية فائقة في هذا المجال، الجوانب الفنية أو الشكلية والتي تظهر على الخصوص في بنية المجلة أو هيكلها وفي تصميم شكلها؛ فمن الأهمية بمكان أن تعرض المجالات محتوياتها بطريقة مهنية (احترافية) تشدُّ القراء وتنال إعجابهم.

ومجلة «الكلمة» خير مثال على ذلك، فهي تعتمد لنفسها أسلوباً تحريراً يجعل من المحتويات التي تقدِّمها للقراء سهلة القراءة، كما أنها تراعي خاصية التناسق في الطريقة التي تقدِّم بها المجلة من حيث تنظيم المقالات وترتيبها، وكذلك التفصيل في عملية التحرير والتنقيح والحرفية في تصميم الصفحات والأشكال وإخراجها، والصدور المنتظم في المواعيد المحددة، والتصميم العام الجيد، والطباعة الأنيقة المتميزة للمجلة.

تتوقَّف نوعية المجلة وجودتها كذلك على نوعية محتوياتها، ومجلة «الكلمة» تتضمن تشكيلات مختلفة لأجناس ثقافية وفكرية تجمع ما بين البحث الأصيل والدراسة والمقال والمتابعة والمراجعة النقدية لأحدث الإصدارات، فضلاً عما تتناوله من تغطيات لأحداث وملتقيات ثقافية وعلمية، وكذا التعريف بالأعلام والمفكرين ومن مختلف المذاهب والمدارس الفكرية، كما تقوم المجلة -أيضاً- بإيراد تعريف لأهم الإصدارات الحديثة والمهمة ذات الطابع أو البعد الفكري والثقافي.

استطاعت مجلة «الكلمة» أن تكون فكرة واضحة عن سبب إصدارها، ويمكن توصيف هذا الشرط بأنه رسالة وتكليف. ويُعبَّر عن هذه الفكرة بأهداف المجلة ونطاقها؛ ومن الأهمية الحيوية لكل مجلة أن تعلن بوضوح أهداف المادة التي تنشرها ونطاقها، وهذا من شأنه أن يوفر لكل من تعنيه المجلة (القُرَّاء، والباحثين، المحررين...) دلالة واضحة على الطبيعة الدقيقة لمحتويات المجلة، وعلى أسباب نشر هذه المواد.

لا تحيد مجلة «الكلمة» عن هذا المنحى، فهي مجلة ثقافية بالمعنى الواسع لكلمة الثقافة الذي يتَّسع لمختلف وجوه الإبداع الفكري والثقافي، وهي تنشر مقالات علمية أصيلة وعالية الجودة -كما جاء في ديباجة المجلة- في مجال الفكر الإسلامي وخصائصه، والعلوم

الإنسانية والاجتماعية، بالإضافة إلى قضايا الثقافة ومشكلاتها في العالم العربي والإسلامي، ومسألة التجدد والبناء الحضاري، وكذلك قضايا الإنماء والتجديد التربوي والتعليمي، ومستقبلات المشروع الثقافي والحضاري الإسلامي المعاصر، مع الإيمان بقيم الحرية والحوار الثقافي والفكري، وتعزيز قيم الانفتاح والتسامح بين الثقافات والحضارات، ونبذ العنف والتعصب والتطرف.

تتوخى المجلة طرق مواضيع متنوعة والتعمق في تحليلها، كما أن أهميتها تكمن في ملاستها للبعد الفكري والثقافي ومتابعتها لتجليات الفكر الراهن والمتجدد في حركة الإبداع الفكرية والثقافية، وهكذا فقد استطاعت المجلة بحكم طبيعتها ورؤيتها الفكرية أن تكون شاهداً على الحياة الثقافية ومشروع النهضة الفكرية وتقدمها بالنسبة للعرب والمسلمين؛ ويظهر ذلك جلياً من خلال الملفات الفكرية التي أنجزتها المجلة، وكذلك المعالجات العلمية لأبرز القضايا التي تهم العالم العربي والإسلامي.

إن المتابع والمتفحص لمشروع المجلة على مدى ربع قرن من الزمن، يلمس الجهد الفكري والحضاري الذي بذلته المجلة في إطار بلورة المفاهيم، وإدراك أبعادها في التشكيل المعرفي لخارطة الفكر العربي والإسلامي، وكذلك تجديد الخطابات أو المراجعات الفكرية والتي تفترض أن الإخفاقات التي عرفها الفكر العربي والإسلامي المعاصر في تحقيق النهضة والتجديد الحضاري لا يتأتى فقط من خلال نقد الخطاب النهضوي الحداثي أو الخطاب السلفي فحسب، من حيث الطريقة أو المنظور الذي قد تطرح به إشكالية النهضة، ولا من خلال نقد مضمون هذا الخطاب والمادة التي أنتجها من خلال إعمال ذلك المنهج، ولا من خلال الآليات المعرفية التي استخدمها والوقوف على بنية العقل أو الفكر المكوّن لتلك المضامين، ولكن -أيضاً- من خلال الكشف عن أسباب فشل نظام المعرفة الذي صاغه هذا النموذج أو ذلك (النهضوي / الحداثي / السلفي...) في تجديد وإعادة بناء نظام للثقافة في الفكر العربي والإسلامي المعاصر.

أرخت مجلة «الكلمة» وما تزال للسيرورة الفكرية والحياة الثقافية للأمة العربية والإسلامية، وأي تاريخ لتجربة علمية وفكرية ما، كتجربة مجلة «الكلمة»، هو كذلك تأريخ لأهم الأحداث والتطورات التي عرفها العالم العربي والإسلامي المعاصر وفي كافة المستويات أو الأصعدة: السياسية والاجتماعية والفكرية والدينية... ولعل هذا ما يظهر وبوضوح من خلال الملفات الفكرية والدراسات والمواضيع وأبرز القضايا التي كتب عنها

في مجلة «الكلمة» منذ صدور عددها الأول في تسعينيات القرن الماضي.

نأت مجلة «الكلمة» بنفسها عن الوقوع في المقاربة التجزئية أو التوجهات الضيقة، وفسحت المجال لفكرة الاعتدال والانفتاح وإعمال الفكر والطرح الإشكالي أو النقدي لأبرز القضايا التي تهم الفكر العربي والإسلامي المعاصر. ولم تغلق المجلة على نصوص بعينها أو على خط معرفي محدّد، وإنما اندرج الكل في إطار المشروع الحضاري والنهضوي الذي أخذته مجلة «الكلمة» على عاتقها.

عملت المجلة كذلك بدأب منظور على فتح باب الحوار الفكري بين الفكر العربي والإسلامي وبعض أصوات الفكر الغربي، فذهبت مباشرة إلى تلك الأصوات فحاورتها ومن دون مركّب نقص؛ فالمجلة هي نفسها فضاء للحوار والنقاش وفضاء لتبادل المعارف والخبرات في حقول المعرفة والفكر وقضايا التواصل الثقافي والحضاري والإنساني. الثقافة هنا وعلى سبيل الاستعارة أو التشبيه هي واجهة من زجاج شفاف، بقدر ما يرانا ويقرؤنا غيرنا من خلالها، ويسعى لمعرفة ما قد نتقاسمه معه من أفكار، وأسئلة وقضايا راهنة، لا نتنكر فيها لامتداداتنا التاريخية وعمقنا الحضاري، بقدر ما نراه نحن أيضًا، ونُصت إليه ونتبادل معه الحوار والأفكار بالتأكيد على هويتنا العربية والإسلامية في بعدها الحضاري والإنساني، وانفتاحها على كل الثقافات والعلوم، وما يطرأ على العالم من تحولات وابتكارات في مجال الفكر ووسائل نشر المعرفة وتوسيع مجالات تداولها ولا سيما في ظل ما يُسمّى بمجتمع المعرفة أو مجتمع ما بعد الحداثة والذي يقتضي بالضرورة تكوين أفراد منتجين للمعرفة وليسوا مجرد مستهلكين لها.

لم تتوان المجلة عن تقديم معالجات فكرية متبصرة لأبرز القضايا التي تهم العالم العربي والإسلامي، وهي تحترم قراءها ومتابعيها بعمق الرؤية والطرح النظري المتنوع للمحتوى، واستقطابها لأطراف فكرية من الخليج إلى المحيط. وما من شك في أن زيادة وضوح الرؤية، ولفت الانتباه، والوصول إلى قطاعات عريضة من الجمهور، قضايا تهم كل المجالات، غير أن لهذه الغايات أهميتها الخاصة بالنسبة لمجلة «الكلمة»، التي مثلت منفذًا جيّدًا للنشر بالنسبة للباحثين، ومصدرًا غنيًا للمعلومات التي تثري القراء وتسهم في نشر الثقافة العلمية.

وفي الوقت نفسه يزداد شعور القائمين على المجلة بالحاجة إلى بلوغ جمهور واسع، سواء من أجل تقاسم المعرفة التي تضمها المجلة، أو من أجل توفير منصة فكرية للباحثين



من كافة أقطار العالم العربي والإسلامي، كما أن زيادة وضوح الرؤية والمنهج يساعد على بناء السمعة العلمية الجيدة للمجلة، ومن ثم مصداقية المادة التي تنشرها.

سعت مجلة «الكلمة» -أيضاً- من خلال مشروعها العلمي والفكري إلى خلق ومد جسور التواصل بين المثقفين والمتخصصين العرب والمسلمين بمختلف مشاربهم واتجاهاتهم الفكرية، ويأتي هذا الاهتمام وعياً من المجلة بأهمية المثقف وأدواره المتجددة في المجتمع (أسئلة الفكر والممارسة) وقدرته على مواكبة وتحليل المشهد الفكري والثقافي العربي والإسلامي في أزمانه وآفاق تنميته وسبل تطويره. ولعل هذا الأمر يدخل كذلك في صميم عمل المثقف (Intellectuel) في جانب خاصية مجال الاهتمام والانشغال هناك خاصية أخرى مميزة للمثقف هي الظهور في سياق قد تمليه ظروف اجتماعية أو سياسية خاصة<sup>(١)</sup>.

لم تكن المجلة حكرًا على الأقلام أو الأسماء الشهيرة المعروفة أو الذائعة الصيت في عالم المعرفة والفكر، لمجرد أنها كرّست نفسها عبر الزمن، لكنها سعت -أيضاً- إلى أن تكون منبراً للنصوص والمنجز العلمي والبحثي الرفيع قبل الأسماء، للخيال المبدع والفكر الأصيل والخلاق، وللجديد والمتجدد في كنهه وبنيته وتطلعه، سواء كان مصدره كاتب أو مؤلف راسخ الاسم أو مغمور أو مجهول، فالمعيار هو الجودة والأصالة، فكرياً مقروناً بالرصانة والنزاهة والجرأة، وإبداعاً يطلع من أرض المغامرة ويتسم بالابتكار. الجودة العلمية والجدارة الفكرية هي المحك أو الفيصل.

تمثل مجلة «الكلمة» منهج الفكر الأصيل المرتكز على لغة العلم والفكر الخلاق، وهي تستند في عملها إلى أخلاقيات البحث العلمي كالأمانة والنزاهة والصدق، إلى جانب التزامها الصارم بقواعد البحث العلمي والأعراف الأكاديمية بتوثيق المصادر والمراجع بذكر البيانات كاملة، مع تحقق الموضوعية والمنهجية والمعالجة العلمية، والابتعاد عن الذاتية أو التحيز لفكر أو نتائج معينة.

ومعظم المقالات التي تنشرها المجلة تعتمد منهجاً تحليلياً ونقدياً يقوم على المراجعة والاستشراف. والمجلة هنا تؤمن بأن البحث أو المقال العلمي الرصين يقتزن بالضرورة بالمنهجية المستخدمة فيه أي بالمنظور الذي يتبناه الباحث. المنهجية هنا (Méthodologie) هي أنموذج يتضمن مبادئ نظرية وإطاراً توجيهياً عن كيفية إجراء البحث أو الدراسة،

(١) عبد الله العروي، ثقافتنا في ضوء التاريخ، الدار البيضاء - بيروت: المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٢م، ص ١٧٢.

وهي تقترن -أيضاً- بالأسلوب (Méthode) أي الأداة أو الوسيلة التي يستخدمها الباحث لجمع الأدلة عن موضوع بحثه أو مشكلته.

تعتمد المجلة النسخة الورقية أو المطبوعة، كما تتيح الفرصة لكتابتها وقرأتها إمكانية قراءة المجلة في صيغتها الإلكترونية في جميع مناطق العالم؛ وذلك من خلال شبكة الإنترنت في موقع خاص بها<sup>(٢)</sup> وهي توفر وبكيفية مباشرة إمكانية خلق التفاعلية ما بين المرسل والمستقبل، وهو أمر ليس متاح أو متوفر في الصيغة الورقية للمجلة. وعموماً تتيح بيئة الإنترنت للمجلات فرصاً كثيرة لمزيد من الإبداع، ولتقديم محتوياتها بطرق ابتكارية تساعد على تبادل المعارف والخبرات والحصول على المعلومات بشكل أسهل وأبسط من التعقيد الموجود في المجلات الورقية.

هكذا إذن، ولدت مجلة «الكلمة» وترعرعت قبل أكثر من ربع قرن من الزمن لتفتح صفحات مضيئة في سماء الثقافة العربية والإسلامية، وفي خطتها مجموعة من الملفات والأفكار التي تصدّت إلى طرحها وتحقيقها، والأقلام أو المنابر الفكرية التي تتطّلّع إلى استقطابها لمواصلة نزعها النقديّة، وتطلّعاتها في طرح الأسئلة الصعبة، ومقاربة الموضوعات الشائكة وذات الجدة والراهنية، ليكون هذا السلوك دافعاً محفزاً ومحرضاً نحو المغامرة الفكرية، والتطلّع إلى تجديد دم الثقافة العربية والإسلامية بالمزيد من الأسئلة والمشاريع الفكرية والمنابر ذات الطابع الحوارية والسجالي الإيجابي والهادئ.

من أهم التحديات التي تواجهها المجلات العلمية عموماً، ومجلة «الكلمة» على وجه التحديد، هو كيفية زيادة حضورها عن طريقة الفهرسة (Indexation) في قواعد المعطيات العالمية. وتبدو هنا الحاجة ماسة إلى ما يعرف بمعامل التأثير والاستشهادات المرجعية (Citation) أي طرق قياس الجودة العلمية للمجلة وحجم تأثيرها والاقتباس منها.

وتعتبر هذه الطرق والمعايير وسيلة لتصنيف وترتيب المجالات العلمية ومقارنتها من حيث أثرها والجودة العلمية للمواد أو المحتويات المنشورة فيها. ومن أهم هذه الطرق معامل سكوبس (Scopus) الذي يعتبر أداة منهجية علمية ومعيارية لتقييم وقياس الصلاحية العلمية للمجلات التي تصدر وبشكل خاص في العالم العربي والإسلامي.

(٢) للاطلاع على الصيغة الإلكترونية للمجلة وأرشيف أعدادها يرجى زيارة الموقع الخاص بالمجلة على العنوان التالي: <http://kalema.net/home/home>

من المفيد جداً أن يكون للمجلة خطة إعلامية في كيفية تسويقها وترويجها مواكبة لثورة الإعلام ووسائل التواصل الاجتماعي (Social Media) التي تعاضم دورها في الآونة الأخيرة، وقد استطاعت أن توفر إمكانية التواصل الفوري والمباشر بين القراء والباحثين وفي أي مكان من العالم، وذلك عبر العديد من التطبيقات التي تُتيح ذلك كالـفيسبوك (Facebook) وتويتر (Twitter) وإنستغرام (Instagram) وغيرها من التطبيقات الأخرى.

ومن المحبّد -أيضاً- أن يكون للمجلة بعض التقاليد أو الأعراف العلمية التي تندرج هي الأخرى في باب التعريف بالمجلة والترويج لموادها، من ذلك مثلاً، تنظيم بعض الأنشطة والفعاليات الثقافية والعلمية كالورشات والندوات والمؤتمرات الفكرية والحوارات النقدية، يحضرها نخبة من المفكرين والكتاب والإعلاميين والقراء؛ والهدف منها هو إلقاء الضوء على المجلة وإنتاجاتها الفكرية، وتقييم مسيرتها على مدى سيرورتها التاريخية، وتطلّعاتها للمستقبل، وكذلك إبراز الدور الذي تضطلع به المجلة في مجال نشر ودعم الثقافة والفكر بالعالم العربي والإسلامي.

ومن المستحب كذلك، أن يُنظّم وعلى هامش تلك الفعاليات، رواق أو معرض خاص بالمجلة وأعدادها، سواء في صيغته التقليدية أو الافتراضية (Virtuel) إلى جانب مشاركة المجلة في أروقة المعارض الدولية للنشر والكتاب والتي تقام سنوياً في العديد من بقاع العالم ولا سيما في البلدان العربية والإسلامية.

لا ندّعي في هذه الكلمة أو الشهادة، أننا استوفينا الحديث عن المسار الفكري لمجلة «الكلمة» والتجربة المتميّزة التي راكمتها على مدى أكثر من ربع قرن من الزمن، نشرت خلالها المئات من المقالات العلمية التي هَمَّت مختلف المجالات أو الحقول المعرفية التي تخص حاضر الفكر العربي والإسلامي واستشراف تطلّعات مستقبله. ولا يتعلّق الأمر كذلك بمسح شامل لكل الإنتاجات الفكرية والعلمية التي ظلت تنشرها المجلة طوال ربع قرن من الزمن. بل إن الهدف الذي توخيناه من خلال هذه الشهادة، كان هو تسليط الضوء على التجربة الفكرية والتراكم الذي حقّقته المجلة على مدى سيرورتها التاريخية، وكذلك الإضافات التي قدّمها ولا تزال على مستوى الفكر والثقافة والحضارة بالنسبة للأمة العربية والإسلامية ولا سيما في عالم متغيّر تحت تأثيرات رياح العولمة (Mondialisation) وتجاذباتها.

ولا يفوتني في نهاية هذه الكلمات، وبصفتي مَن تواصلوا مع المجلة ونشروا فيها بعض مقالاتهم العلمية<sup>(٣)</sup>، إلّا أن أعبر عن احترامي وتقديري العالي لهذا العمل أو الصرح العلمي والفكري المتميّز من حيث الشكل والمضمون والرؤية والمنهج، والذي يعدُّ بلا شك منبراً شامخاً في سماء نشر الثقافة العربية والإسلامية بكل نواحيها وجوانبها.

ولا بد لي أيضاً، وقبل أن أختتم هذه الكلمة أو الشهادة من أن أنوّه بالجهود الطيبة والمباركة التي تبذلها الهيئة المشرفة على المجلة، وعلى رأسها رئيس تحريرها الأستاذ زكي الميلاد، من أجل الارتقاء بهذه التجربة الفكرية والعلمية إلى نسق أعمق ومنزلة أرفع تستجيب لتطلعات القارئ العربي والإسلامي وانتظاراته الفكرية والثقافية.

مع تمنياتي الخالصة لمجلة «الكلمة» الغراء بمزيد من النجاح والسداد ودوام التقدم والتوفيق.

(٣) نشرت لنا بمجلة الكلمة مجموعة من الأوراق البحثية، نذكر منها على سبيل المثال لا الحصر: «جاك لوغوف ومفهوم العصر الوسيط الممتد» العدد ١٠٠، السنة الخامسة والعشرون - صيف ٢٠١٨م، «التاريخ والميدان: الصحافة نموذجاً» العدد ١٠٢، السنة السادسة والعشرون - شتاء ٢٠١٩م، «النوازل الفقهية والتاريخ إضاءة إستيمولوجية» العدد ١٠٤، السنة السادسة والعشرون - صيف ٢٠١٩م، «حفريات في مفهوم الوثيقة التاريخية: مقاربات وتصورات» العدد ١٠٥، السنة السادسة والعشرون - خريف ٢٠١٩م، «التاريخ وعالم المراثيات.. السينما نموذجاً»، العدد ١٠٩، السنة السابعة والعشرون، ٢٠٢٠م، «الآداب السلطانية.. بنية النص والخطاب» العدد ١١٢، السنة الثامنة والعشرون - صيف ٢٠٢١م.



# فكرة تعارف الحضارات في النشر الأكاديمي العربي

زكي الميلاد

- ١ -

### سرد وتوصيف

نالت فكرة تعارف الحضارات متابعة على مستوى النشر الأكاديمي في المجال العربي ممتداً من مشرقه إلى مغربه. ونعني بالنشر الأكاديمي المواد المسجلة نشرًا في مجلات ودوريات تصدر حصراً من معاهد وكليات في جامعات حكومية وغير حكومية، تحمل هذه المواد صفة التحكيم الأكاديمي، وتتمايز عن غيرها من المواد الأخرى وتتفارق بهذه السمة التي تترتب عليها اعتبارات علمية يتفاضل بها الأكاديميون رتبة ومنزلة.

هذه المواد يفترض فيها أصالة أنها تتسم بمميزات خاصة، وتلتزم بضوابط صارمة، وتتقيد بشرائط دقيقة، وهامش التسامح من هذه الجهات يكون فيها ضئيلاً أو معدوماً، تمسكاً بقواعد الضبط المنهجي، وتحققاً لمعايير البحث العلمي، وتحرياً لشرائط النشر الأكاديمي. وهي المواصفات والشرائط التي تتعمد المجلات الأكاديمية إبرازها والإعلان عنها، والتشدد فيها، والتمايز

بها، تفارقاً عن باقي المجالات الأخرى المصنّفة في خارج النطاق الأكاديمي.

لذا فإن حضور فكرة تعارف الحضارات في النشر الأكاديمي يؤكد من جهة على جدية هذه الفكرة وقيمتها المعرفية، ويوثق من جهة أخرى علاقتها بهذا الأفق الأكاديمي وفضاءه المعرفي، ويضيف إليها من جهة ثالثة خبرة نظرية وتطبيقية، تحليلية ونقدية، ويجعلها من جهة رابعة حاضرة في ساحة الأكاديميين ومجالهم التداولي.

بعد الرصد والمتابعة وقفت على مجموعة من المواد المنشورة عن هذه الفكرة في مجلات أكاديمية عربية مشرقية ومغربية، تمثل في مجموعها مادة تستحق التتبع والتوثيق من جهة، والنظر والفحص من جهة ثانية، وتعرف من جهة ثالثة عن الخبرة الأكاديمية في التعامل مع هذه الفكرة، وتكشف من جهة رابعة عن مستويات حضورها كمّاً وكيفاً.

والقدر الذي وقفت عليه من هذه المواد تُحدّد تعداداً في عشر مواد، حضرت فيها فكرة تعارف الحضارات بثلاث صور، تراوحت هذه الصور بين مواد ركّزت الحديث كلياً عن هذه الفكرة متعنونة بها، وبين مواد خصّصت قسمًا رئيسًا للحديث عنها، وبين مواد لفتت الانتباه لهذه الفكرة وأشارت إليها بطريقة مميزة.

سوف أعرض لهذه المواد على أقسام صورها جمعاً فيما بينها وضمّاً، بياناً وتوصيفاً في الخطوة الأولى، ثم عارضاً لبعض النتائج والمستخلصات في الخطوة الثانية، مُتبّعاً طريقة التعاقب الزمني في النشر، مركّزاً الحديث بصورة رئيسة على فكرة تعارف الحضارات بصفتها الفكرة المحورية في هذا العمل. وهذه المواد هي:

## ١ - حوار الحضارات في مقابلة صدام الحضارات.. رؤية في ضوء الإسلام

أعدّت هذه المادة الباحثة السعودية الدكتورة بسمة بنت أحمد محمد جستنية، معرفة عن نفسها بصفتها أستاذ العقيدة والأديان المساعد بكلية التربية والعلوم الإنسانية في جامعة طيبة بالمدينة المنورة. نشرت هذه المادة في (مجلة الدراسات الاجتماعية) وهي مجلة أكاديمية علمية محكمة تصدر عن كليتي العلوم الإدارية والعلوم الإنسانية بجامعة العلوم والتكنولوجيا في اليمن، بياناتها موثقة بتاريخ ديسمبر ٢٠٠٧م، المجلد ١٣، العدد ٢٥، تقع في ٣٨ صفحة ممتدة ما بين (٥٣ - ٩٠).

هذه المادة تكوّنت من: مقدمة وتهييد وخاتمة وثلاثة مباحث أساسية تحدّدت بهذه العناوين: المبحث الأول: في مفهوم صدام الحضارات، المبحث الثاني: في مفهوم حوار

الحضارات، المبحث الثالث: رؤية إسلامية لحوار الحضارات في مقابل صدامها. في المقدمة شرحت الباحثة السياق العام لفكرة البحث متحددًا في إطار العلاقة بين الإسلام والغرب، متوقّفة عند رؤيتين، الأولى: نظرت إلى الأحوال المتباينة بين الإسلام والغرب ورأت فيه صراعًا عبّرت عنه بتسمية صدام أو صراع الحضارات، والثانية: رأت أن ما بين المسلمين والغرب من علاقة يمكن من خلالها تحقيق تلاقيًا في ظل ما يسمى حوار الحضارات.

توقّفت الباحثة في التمهيد ناظرة إلى المفاهيم اللغوية والاصطلاحية المكوّنة لموضوع البحث، متحدّدة في ثلاثة مفاهيم هي: الحوار والحضارة والصدام. وعالجت الباحثة في المبحث الأول مفهوم صدام الحضارات متوقّفة بصورة رئيسة أمام أطروحة صمويل هنتنغتون، وفي المبحث الثاني عالجت مفهوم حوار الحضارات الذي يعني في نظرها إزالة سوء الفهم المتبادل من خلال معرفة أفضل بالآخر وأكثر عمقًا واتساعًا والتخلص من الصور السلبية المتشكّلة عنه، متوقّفة بصورة رئيسة أمام أطروحة روجية غارودي.

وتطرّقت الباحثة في المبحث الثالث متحدّثة عن الرؤية الإسلامية تجاه حوار الحضارات وصدامها، منطلقة من ثوابت الإسلام ومبادئه ومنها: عالمية رسالة الإسلام، والتسامح مع غير المسلمين والتعايش معهم، والوسطية والاعتدال والحكم بالعدل مع الآخر، واعتبار أن الحوار أصل ثابت في الإسلام. وانتهت الباحثة في الخاتمة إلى تقديم أهم نتائج البحث.

حضرت فكرة تعارف حضارات في المبحث الثاني عند الحديث عن مفهوم حوار الحضارات، فبعد بيان هذا المفهوم أفردت الباحثة فقرة بعنوان: (مصطلحات أخرى في منهج الحوار)، موضّحة ظهور مصطلحات أخرى تدور في فلك الحوار، مقدّرة أنها ربما تكون الأولى استخدامًا، متطرّقة إلى مصطلحين هما: (تعارف الحضارات) و(تعايش الحضارات)، متوسّعة بعض الشيء في الحديث عن المصطلح الأول (تعارف الحضارات)، ومقتضبة في الحديث عن المصطلح الثاني (تعايش الحضارات).

في الحديث عن هذه الفكرة رجعت الباحثة كلياً إلى كتاب: (تعارف الحضارات) الذي أعدّته وصدر منشورًا سنة ٢٠٠٦م، مبيّنة المستند القرآني لهذه الفكرة، وموضّحة بداية ظهورها الزمني سنة ١٩٩٧م، ومحدّدة المعنى الذي يُعطى لها، والغاية منها، وما يعترض سبيلها من عقبات.

كما أشارت الباحثة لهذه الفكرة في خاتمة البحث مذكرةً بأهم نتائجه، معتبرة أن هذه

الفكرة هي أكثر تأصيلًا مقارنة بالمفاهيم والمصطلحات الأخرى المتداولة، موضحة رأيها قائلة: "عرضت على الساحة فكرة أو مصطلح تعارف الحضارات أو تعايش الحضارات، والتي قد تكون أكثر تأصيلًا للهدف المزمع تحقيقه على الصعيد العربي والإسلامي، فالحضارات تتعارف وتعايش، ويتبنّى المهتمون والمتخصصون الحوار بناء على ذلك"<sup>(١)</sup>.

## ٢- رؤية العالم وانعكاساتها على الحضارات

أعدّ هذه المادة الباحث السوداني الدكتور عبدالله محمد الأمين النعيم، معرّفًا عن نفسه بصفته أستاذ الحضارة والفكر الإسلامي في معهد إسلام المعرفة بجامعة الجزيرة في السودان. نشرت هذه المادة في مجلة (تفكر) وهي مجلة محكمة نصف سنوية تصدر عن معهد إسلام المعرفة بجامعة الجزيرة، كان الباحث رئيسًا لتحريرها، بياناتها موثقة بتاريخ ٢٠١١م / ١٤٣٢هـ، المجلد الحادي عشر، العدد الأول، تقع في ٥٤ صفحة ممتدة ما بين (٤٥-٩٨).

هذه المادة تكوّنت من مقدمة وخاتمة وثلاثة محاور أساسية تحدّدت بهذه العناوين: الأول: التعريف برؤية العالم، الثاني: رؤية العالم وعوامل قيام وسقوط الحضارات، الثالث: رؤية العالم وتعارف الحضارات. في المقدمة المقتضبة أوضح الباحث السياق العام لفكرة البحث، وما يريد التركيز عليه، مناقشًا انعكاس رؤية العالم وإسقاطاتها في تفسير عملية النشؤ والتطور والسقوط للحضارات، مبرزًا النموذجين المعرفيين الإسلامي والغربي، معتبرًا أن البحث أثبت أهمية تعارف الحضارات كما صاغها القرآن الكريم من أجل العيش سويًا في فضاء التنوع والاختلاف.

في المحور الأول توقّف الباحث عند رؤية العالم ناظرًا إلى النموذجين الغربي والإسلامي مفارقًا بينهما من الناحية المعرفية، وناقش في المحور الثاني عوامل قيام الحضارات وسقوطها، راجعًا إلى الرؤيتين الغربية والإسلامية مفارقًا بينهما ومفاضلاً، قابضًا في الحديث عن الرؤية الغربية وناقداً، وبأسطًى في الحديث عن الرؤية الإسلامية ومنتصرًا.

أما المحور الثالث فقد خصّصه الباحث للحديث عن تعارف الحضارات، مبينًا أن الرؤية الكونية الإسلامية تطرح تعارف الحضارات كخيار ثالث يقع بين نهاية التاريخ وصراع الحضارات، مؤكّدًا أن التصوّر الإسلامي لا يكرّس الصراع قانونًا تاريخيًا مطلقًا كما

(١) انظر: بسمّة جستنية، ص ٨٢.



تقدّمه المدرسة الواقعية بروافدها المختلفة، موضّحاً أن القرآن الكريم أشار إلى مرتكزات أساسية لتعارف الحضارات مثّلت في مجملها رؤية الإسلام للعلاقة بين الحضارات، تحدّدت في ثلاثة مرتكزات أساسية هي:

أولاً: إن الاختلاف بين الناس مبدأ تكويني يؤدي إلى تعدّد الحضارات واحتفاظها بخصوصياتها وعدم تماثلها، ويوجد بينها في الوقت ذاته نوع من التشابه إلى جانب بعض القواسم المشتركة تدفع إلى انفتاحها على بعضها وعدم تعاديبها، وتسعى من خلاله كل حضارة إلى التفاعل مع غيرها من الحضارات الأخرى من أجل تطوير ذاتها.

ثانياً: إن التعارف هو المبدأ الذي ينبغي أن تتأسس عليه العلاقات بين الأمم استناداً إلى النص القرآني في قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا﴾<sup>(٢)</sup> وذلك لكون أن التعارف يعدّ أحد أرقى المفاهيم وأكثرها قيمة وفاعلية، ويمثّل دعوة لأن تكتشف وتعرّف كل أمة وكل حضارة على الأمم والحضارات الأخرى بعيداً عن نزعات السيطرة أو الهيمنة أو الإقصاء. كما أن التعارف هو الذي يحقق وجود الآخر من دون إلغاء، ويؤسّس العلاقة معه والشرابة والتواصل.

ثالثاً: إذا كان معيار التفاضل بين الناس حسب المنطق القرآني يتم على أساس التقوى، فإن الحضارة الجديرة بالهيمنة هي الحضارة التي تحمل قيم الحق والخير للإنسانية جمعاء.

### ٣- تعارف الحضارات.. الفكرة والخبرة والتأسيس

هذه المادة من إعدادي، نشرت في مجلة (الحوار الثقافي) وهي مجلة فصلية محكمة تهتم بالدراسات العلمية في مجال العلوم الإنسانية والاجتماعية، تصدر عن مخبر حوار الحضارات - التنوع الثقافي وفلسفة السلم بكلية العلوم الاجتماعية جامعة عبد الحميد بن باديس، في مدينة مستغانم غرب الجزائر. وقد تم اختيار هذه المادة لتكون كلمة العدد، مؤرّخة ببياناتها بتاريخ خريف وشتاء ٢٠١٣م، تقع في ١٥ صفحة ممتدة ما بين (٦ - ٢٠).

تكوّنت هذه المادة من سبعة محاور أساسية تحدّدت بهذه العناوين: غارودي وحوار الحضارات، هنتنغتون وصدام الحضارات، الأمم المتحدة وحوار الحضارات، الحادي عشر من سبتمبر وحوار الحضارات، حوار الحضارات فحص ونقد، تعارف الحضارات، تعارف الحضارات والبناء المعرفي. ومن ناحية المنهج توزّعت المادة إلى قسمين، القسم الأول: تعلق

(٢) سورة الحجرات، الآية ١٣.

بفكرة حوار الحضارات، والقسم الثاني: تعلّق بفكرة تعارف الحضارات. ناقش القسم الأول فكرة حوار الحضارات متتبّعاً أزمنتها المعاصرة، متوقّفاً عند أربعة أزمنة أساسية، جاءت ممتدة من سبعينات القرن العشرين إلى مطلع القرن الحادي والعشرين.

بدأت هذه الأزمنة المعاصرة مع المفكر الفرنسي روجيه غارودي (١٩١٣ - ٢٠١٢م) حين طرح فكرة حوار الحضارات منظراً لها في كتابه الشهير (حوار الحضارات) الصادر في النصف الثاني من سبعينات القرن العشرين، مقدّمًا به مرافعة قوية في الدفاع عن هذه الفكرة، موجّهاً خطابه إلى الغرب محفّزاً له على الانخراط في حوار مع الحضارات الأخرى غير الأوروبية للتعلّم منها، واكتشاف ما يُسمّيه غارودي الفرص المفقودة والأبعاد الإنسانية والأخلاقية المطلوبة التي نمت في الحضارات والثقافات غير الأوروبية.

في الزمن الثاني تحرّكت هذه الفكرة بتأثير الصدمة القوية التي أحدثتها مقولة صدام الحضارات كما صاغها المفكر الأمريكي صمويل هنتنغتون (١٩٢٧ - ٢٠٠٨م) معلناً عنها في مقالة سنة ١٩٩٣م ثم في كتاب سنة ١٩٩٦م، مطلقاً معها موجة واسعة من السجال العابر بين الأمم والمجتمعات، فقد تحوّلت في مدّة وجيزة إلى واحدة من أنشط الأفكار تداولاً وجدالاً في مختلف مراكز العالم، وذلك بسبب طبيعتها التحريضية، وبنيتها التفسيرية، ورؤيتها التشاؤمية، ومثّلت ارتداداً واضحاً على مقولة حوار الحضارات التي استعاد العالم الكلام عنها ردّاً على هذه المقولة الصدامية ومحاصرة لها.

وتواصل الاهتمام بفكرة حوار الحضارات وتساعد في الزمن الثالث متمثلاً في موافقة الجمعية العامة للأمم المتحدة في دورتها الثالثة والخمسين لسنة ١٩٩٨م، على اقتراح باختيار سنة ٢٠٠١م لتكون سنة الأمم المتحدة لحوار بين الحضارات، متأمّلين أن يستقبل العالم الألفية الثالثة الجديدة بنوع من التفاؤل والثقة والشعور بالأمن والسلام، ومتطلّعين من هذه الخطوة إلى تطوير العلاقات الدولية بين الأمم والمجتمعات، وقد نشطت في هذه الأجواء الاهتمام الدولي بفكرة حوار الحضارات.

أما في الزمن الرابع فقد تعيّنت كلياً وضعية هذه الفكرة نتيجة تفاعلات أحداث الحادي عشر من سبتمبر ٢٠٠١م، الحدث الذي أصاب العالم بهزة عنيفة، جعلته يعيش أشد حالاته انفعالاً وتوتراً، وأصبح المجتمع الدولي لأول مرة يظهر وكأنه يعيش صداماً بين الحضارات، وأخذ بعض الغربيين يصوّرون أن نبوءة هنتنغتون في صدام الحضارات قد تحقّقت. وبتأثير هذه الوضعيات الساخنة تحفّز العالم نحو الاهتمام من جديد بفكرة حوار

الحضارات لتهدئة العلاقات الدولية بين الدول والمجتمعات وخصوصاً بين العالمين الغربي والإسلامي.

تمتّ هذا القسم الأول انتقلت المادة في المحور الخامس إلى الحديث عن حوار الحضارات من جهة الفحص والنقد، فبعد التداول الواسع لهذا المفهوم دخل دائرة الفحص المعرفي للنظر في بنيته وتركيبته، وهذه أول مرة يتم فيها فحص هذا المفهوم في المجال العربي، ونتيجة لهذا الفحص بدأ النقد يتّجه لهذا المفهوم متعدّداً في جهات مختلفة، منها ما يتصل بتركيبته وصياغته المفهومية، ومنها ما يتصل بإمكانية تطبيقاته الفعلية.

أما القسم الثاني فقد أخذ الحديث فيه يتّجه إلى البحث عن فكرة تعارف الحضارات بوصفها فكرة بديلة عن فكرة حوار الحضارات، وكونها أكثر دقّة منها وضبطاً. وجاء التأسيس لهذه الفكرة مستنداً من جهة إلى الخبرة التاريخية الحضارية المتمثلة في تجربة المسلمين وبناء حضارتهم، ومستنداً من جهة أخرى إلى أصل قرآني متمثل في آية التعارف ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا﴾<sup>(٣)</sup> التي كشفت عن حقائق كلية وأبعاد إنسانية عامة، اتخذت من التعارف بين الناس كافة شعوباً وقبائل مرتكزاً، بشكل نتوصل منه إلى مفهوم نسطلح عليه (تعارف الحضارات).

وختمت المادة بالإشارة إلى ما يعترض هذه الفكرة من صعوبات تتعلق بعملية البناء المعرفي متصلاً بالمجال العربي، متحدّدة في إمكانية القدرة على إعطاء المفاهيم والأفكار الثقة العلمية من جهة، والنهوض المعرفي بهذه المفاهيم والأفكار من جهة ثانية، وإحاطتها بالمتابعة والاهتمام من جهة ثالثة.

#### ٤ - أطروحة تعارف الحضارات عند زكي الميلاد بعدها السياسي ومركزها الفكري

أعدّ هذه المادة الباحث العراقي قيس ناصر راهي، معرّفاً عن نفسه بصفته مدرّساً مساعداً في جامعة البصرة جنوب العراق، نشرت في مجلة (دراسات تاريخية) وهي مجلة علمية محكمة نصف سنوية تصدر عن كلية التربية للبنات بجامعة البصرة، بياناتها موثقة بتاريخ كانون الأول - ديسمبر ٢٠١٣م، العدد الخامس عشر، تقع في ٣٦ صفحة ممتدة ما بين (٣١٥ - ٣٥٠)

هذه المادة تكوّنت من ملخص وجيز باللغتين العربية والإنجليزية ومقدمة وخاتمة

(٣) سورة الحجرات، الآية ١٣.

وخمسة محاور أساسية تحدّدت بهذه العناوين: أولاً: زكي الميلاد سيرته الذاتية والفكرية، ثانياً: نماذج تفسير السياسة العالمية، ثالثاً: طبيعة أطروحة تعارف الحضارات بوصفها أنموذجاً لتفسير السياسة العالمية لما بعد الحرب الباردة، رابعاً: نقد الميلاد لأنموذج صدام الحضارات بوصفها مشروعاً مضاداً لأنموذج تعارف الحضارات، خامساً: موقف الميلاد من أنموذج حوار الحضارات.

في المقدمة أوضح الباحث الإطار العام لموضوع البحث، ناظرًا لأطروحة تعارف الحضارات بوصفها أنموذجاً يحاول تفسير السياسة العالمية من وجهة نظر إسلامية، إلى جانب التصديّ لأطروحة صدام الحضارات. وتطرّق المحور الأول إلى تقديم لمحة موجزة عن السيرة الذاتية والفكرية لصاحب الأطروحة، وتوقّف الباحث في المحور الثاني معرّفًا مفهوم الأنموذج في تفسير السياسة عارضاً لنماذج في تفسير السياسة العالمية.

بعد هذه المقدمات والمداخل اقترب الباحث من صلب موضوع البحث متحدّثاً في المحور الثالث عن طبيعة أطروحة تعارف الحضارات، متوقّفاً بشكل أساسي أمام مسألتين هما: مصطلح تعارف الحضارات، ومرتكزات أطروحة تعارف الحضارات. وفي المحورين الرابع والخامس شرح الباحث نقد الميلاد لأطروحتي صدام الحضارات وحوار الحضارات.

واختتم الباحث مطالعته مقدّمًا أهم ما توصّل إليه من نتائج حسب وجهة نظره، معتبراً أن خطاب التعارف إن صدق فهو يصدق على الشعوب والقبائل في بداية نشأتها، وليس بعد أن قطع الإنسان أشواطاً طويلة في هذا الطريق وبات مؤمناً بأن الاختلاف والاتفاق يمثلان التعدّد والتنوع، ومبيّناً أن أنموذج تعارف الحضارات قدّم بوصفه محاولة لتفسير السياسة العالمية من أجل إيجاد رؤية تُعبّر عن موقف المسلمين، مصوِّراً أن هذا الأمر يحتاج إلى دراية بالحدث السياسي ووعي بالسياق الذي تنتمي إليه النماذج التفسيرية الأخرى، لافتاً إلى أن صاحب الأطروحة انشغل من أجل توضيح أو تأصيل فكرته من منظور ديني لكنه جاء بعيداً عن الواقع السياسي، مضيفاً أن مرتكزاته لتأسيس أنموذجه لم تكن واضحة وبحاجة إلى جهد توضيحي، كما أنه أنموذج حاول توظيف الخطاب الأخلاقي القرآني في الشأن السياسي، ومن ثم فهو معني بتقديم رؤية مرتكزة على ما ينبغي أن يكون، بخلاف أنموذج هنتنغتون في صدام الحضارات الذي ارتكز على دراسة ما هو كائن.

##### ٥- الفقه السنني في إعمال منطق التعارف الحضاري.. مقارنة استشرافية تأصيلية

أعدّ هذه المادة الباحث المغربي الدكتور بوعبيد الازدهار، معرّفًا عن نفسه بصفته

باحثاً في الفكر الإسلامي، نشرت في مجلة (الحياة الطيبة) وهي مجلة فصلية محكمة متخصصة بقضايا الفكر والاجتهاد الإسلامي، تصدر عن جامعة المصطفى العالمية فرع لبنان، بيانات هذه المادة موثقة بتاريخ خريف ٢٠١٦م، السنة العشرون، العدد الخامس والثلاثون، تقع في عشرين صفحة ممتدة ما بين (١٥٩ - ١٧٨).

هذه المادة تكوّنت من خلاصة ومقدمة وخاتمة وثلاثة محاور أساسية تحدّدت بهذه العناوين: أولاً: الأنساق الحضارية قبل الإسلام ومبررات التعارف، ثانياً: التجربة النبوية والوعي بالمنهج السنني، ثالثاً: نماذج تفسيرية للتجربة النبوية في إعمال سنن التعارف الحضاري.

في المقدمة أوضح الباحث أهمية موضوع البحث وإطاره العام وما يريد مقارنته، مقدّراً أن ثمة ضرورة لإعمال سنن التعارف وتفعيلها بين مختلف الأنساق الحضارية، وبخاصة في ظل الظروف الراهنة التي تشهد أجواء من التنافر والتجاذب في المواقف تتراوح بين منطق الإقصاء والتهميش، وبين منطق التناغم والتفاعل، معتبراً أنه تدافع مطلوب له بعد تعاوني يروم إشراك الجميع في تحمل مصير الإنسانية ومستقبلها، ناظرًا إلى التجربة النبوية بوصفها أنموذجاً رائداً في تفعيل سنن التعارف وإعماله في العلاقة مع الأمم والشعوب المجاورة، متسائلاً: عن حقيقة هذا التعارف بين الحضارات؟ وما هي أهم المداخل الحضارية للدفع بالتعارف الحضاري؟ وكيف نستثمر المنهج النبوي في التقريب بين الأنساق الحضارية وتحقيق التعارف انطلاقاً من المشترك الإنساني؟

وانتقالاً إلى المحور الأول فقد رجع الباحث مستطلعاً ما أطلق عليه الأنساق الحضارية قبل الإسلام، مستظهرًا مبررات التعارف للمحافظة على سلامة الكيان الإنساني، مؤكّداً على ضرورة التعايش بين الأديان والتعارف بين الحضارات. وفي المحور الثاني توقّف الباحث عند التجربة النبوية معتبراً أنها تمثّل مرحلة بناء الأنموذج القدوة وتجسيد منهج الوعي السنني، ومن خلال هذا الأنموذج يمكن التعرف على إعمال سنن التعارف مع أصحاب الأنساق الحضارية المغايرة.

وتتمّة لهذا السياق اتّجه الباحث في المحور الثالث إلى الكشف عن نماذج تفسيرية للتجربة النبوية في إعمال سنن التعارف الحضاري، مستحضراً تجربة التعامل مع اليهود في المدينة من خلال صحيفة المدينة، وتجربة التعامل مع نصارى نجران، وتجربة مكاتبة ملوك الدول وحكامها من أصحاب الديانات المختلفة. منتهيًا في الخاتمة إلى اعتبار أن التجربة

النبوية مثلت تجربة فريدة في التأسيس لمبدأ التعايش والتأصيل لمبدأ التعارف.

## ٦- الإعلام الرقمي وانعكاساته على التعارف بين الحضارات

أعد هذه المادة الباحثان السودانيان معزة مصطفى أحمد فضل السيد وعبدالمولى موسى محمد موسى، ونشرت في (مجلة العلوم الإنسانية) وهي مجلة نصف سنوية محكمة تصدر عن جامعة السودان للعلوم والتكنولوجيا، بياناتها موثقة بتاريخ سبتمبر ٢٠١٨م، المجلد التاسع عشر، العدد الثالث، تقع في ١٧ صفحة ممتدة ما بين (٣٨٩ - ٤٠٥).

هذه المادة تكونت من مستخلص باللغتين العربية والإنجليزية ومقدمة ومدخل وخاتمة، ومن محورين أساسيين هما: الإطار النظري، والإجراءات المنهجية. سعت هذه المادة -حسب رؤية الباحثين- إلى التعرف على العلاقة بين الإعلام الرقمي والتعارف بين الحضارات، وتطرقت المقدمة إلى أهمية الإعلام الرقمي وتطوره واتساع مجالات تطبيقاته وانعكاس آثاره على حركة الواقع الإنساني وما أحدثه من تفاعلات بين الحضارات. وتطرقت كذلك إلى الاهتمام المتجدد بموضوع الحضارات والنقاش السائد حول صور وأنماط العلاقات فيما بينها متراوفاً ما بين تواصل وتفاعل أو صراع وصدام أو تعارف.

في المدخل أوضح الباحثان مشكلة البحث وأهميته وأهدافه ومنهجه وتساؤلاته وأدواته في جمع المعلومات. وبشأن التساؤلات عرض الباحثان أربعة تساؤلات هي: ما مرتكزات التعارف بين الحضارات؟ ما التحديات التي تحد من التعارف بين الحضارات؟ ما العلاقة بين الإعلام الرقمي والتعارف بين الحضارات؟ ما انعكاسات الإعلام الرقمي على التعارف بين الحضارات؟ وفي ناحية المنهج اعتمد الباحثان على منهج البحث المسحي الوصفي (التحليلي والتاريخي).

أما الإطار النظري فقد تطرق إلى قضيتين الأولى لها علاقة بالإعلام الرقمي وجرى الحديث فيها عن أمرين هما: مفهوم الإعلام الرقمي وخصائصه، والقضية الثانية لها علاقة بالحضارات وجرى الحديث فيها عن تعارف الحضارات المفهوم والاتجاه. وبالنسبة إلى الإطار التطبيقي أو الإجراءات المنهجية فقد تضمن الحديث عن مجتمع الدراسة عينة وأداء، وتم عرض ومناقشة لنتائج الدراسة.

وخرج الباحثان في الخاتمة بنتائج وتوصيات مؤكدين أن للإعلام الرقمي انعكاسات على التعارف بين الحضارات، وفي ظل تطور الإعلام الرقمي سيكون للتعارف بين

الحضارات مستقبلاً متاحاً، معتبرين أن مقولة تعارف الحضارات مثّلت رؤية مغايرة للمقولتين السائدتين صراع الحضارات وحوار الحضارات، وأن لكل واحدة من هذه المقولات الثلاثة طبيعتها النسقية المتميزة بها، وعناصرها المكوّنة لها.

وبشأن التوصيات دعا الباحثان النُخب السياسية والثقافية في العالم العربي إلى التركيز على نشر ثقافة التعارف الحضاري كونها من العوامل المهمّة في إرساء السلام العالمي، ودعا كذلك المجتمعات الإنسانية إلى اعتماد مفهوم التعارف الحضاري في وسائل الإعلام الرقمي، وطالبا بوضع هذا المفهوم ضمن البرامج السياسية والإعلامية عند المؤسسات الدولية وخصوصاً مؤسسات ومنظمات الأمم المتحدة.

## ٧- جدل الحضارات ما بين النهاية والصراع والتعارف

أعدّ هذه المادة الباحث السوداني الدكتور عبدالله محمد الأمين النعيم، معرّفاً عن نفسه بصفته أستاذاً وباحثاً بمعهد إسلام المعرفة في جامعة الجزيرة الواقعة في المنطقة الشرقية الوسطى في السودان، نشرت هذه المادة في مجلة (تفكر) سبق التعريف عنها، بياناتها موثقة بتاريخ ٢٠١٨م / ١٤٣٩هـ، المجلد الثامن عشر، العدد الثاني، تقع في ٢٦ صفحة.

هذه المادة تكوّنت من مستخلص ومقدمة وخاتمة، ومن أربعة محاور أساسية تحدّدت بهذه العناوين: نهاية التاريخ، صدام الحضارات، العولمة، تعارف الحضارات. في المقدمة رأى الباحث أن سؤال العصر هو: كيف يمكن أن نعيش سوياً ومختلفين في فضاء التنوّع والاختلاف؟ تنوّع الأعراق واختلاف المعتقدات والرؤى نحو العالم؟ متبيّناً بعد النظر في تجارب الاحتكاك بين الحضارات عبر التاريخ أنه يفضي إلى مخرجات حضارية تفاعلية، ناقداً توظيف الغرب اختلاف الحضارات وجعله محرّكاً للصراعات، ومناقشاً في هذا الإطار نظريات: نهاية التاريخ وصراع الحضارات والعولمة، ومعرّجاً من ثمّ إلى الطرح الإسلامي من خلال الخطاب القرآني الداعي إلى تعارف الحضارات.

وبعد وصف وتحليل توصل الباحث إلى بعض النتائج يأتي في مقدمتها اعتبار أن النموذج المعرفي الغربي من خلال أطروحات مفكره سعى إلى إلغاء الآخر والهيمنة على العالم مرتكزاً على فلسفة نهاية التاريخ وصدام الحضارات، ومستفيداً من حركة العولمة لإعادة تشكيل العالم وفق نمط ثقافي معيّن يحول دون قيام حوار أو ثقاف بين الحضارات.

في المقابل رأى الباحث أن الرؤية الكونية الإسلامية استناداً إلى النص القرآني



تطرح تعارف الحضارات باعتباره خياراً بديلاً متفارقاً عن نظرتي نهاية التاريخ وصراع الحضارات، منتهياً إلى أن الحضارة الجديرة بالاهتمام هي تلك الحضارة التي تحمل قيم الحق والخير للإنسانية جمعاء لا لمجموعة بشرية محدودة، معتبراً أن هذه القيم قد تجسّدت في الخطابين القرآني والنبوي.

## ٨- الضوابط الأصولية للعلاقة بين الحضارات.. دراسة مقاصدية

أعدّ هذه المادة الباحثان العراقيان لقمان بهاء الدين أحمد والدكتور عثمان محمد غريب، وهما من كلية العلوم الإسلامية جامعة صلاح الدين في أربيل شمال العراق. نشرت هذه المادة في (مجلة الفنون والأدب وعلوم الإنسانيات والاجتماع) وهي مجلة علمية دولية محكمة تصدر عن كلية الإمارات للعلوم التربوية، بياناتها موثقة بتاريخ أكتوبر ٢٠١٩م، العدد ٤٤، تقع في ٢٣ صفحة ممتدة ما بين (٩٥ - ١١٧).

هذه المادة تكوّنت من ملخص باللغتين العربية والإنجليزية ومقدمة وتمهيد وخاتمة، ومن ثلاثة مباحث تحدّدت بهذه العناوين: المبحث الأول: نظريات العلاقة بين الحضارات، المبحث الثاني: تقييم لنظريات العلاقة بين الحضارات، المبحث الثالث: ضوابط العلاقة بين الحضارات. في المقدمة أوضح الباحثان أهمية فهم العلاقة بين الحضارات في هذا العصر نتيجة انفتاح الحضارات بعضها على بعض، وسهولة الاتصال بين المجتمعات البشرية، واجتياح المؤسسات والمنظمات وتجاوزها الوسط المحلي إلى المجال الدولي، الوضع الذي أثار تساؤلات كثيرة عن طبيعة التعامل مع هذا الواقع المعاصر ومفرازاته. وجاء هذا البحث مسلّطاً الضوء على طبيعة العلاقة بين الحضارات في الفكر الإسلامي، ومقيماً النظريات المطروحة على الساحة الفكرية، ومبرزاً أهم الضوابط الأصولية الشرعية لهذه العلاقة. وتطرّق التمهيد إلى وضع تعريفات لغوية واصطلاحية لمعنيين هما: الضوابط الأصولية والحضارة.

انتقالاً إلى المبحث الأول وقبل بيان الضوابط الشرعية رأى الباحثان أنه لا بد من الوقوف على أهم النظريات المطروحة في الساحة الفكرية بشأن العلاقة بين الحضارات، مقدّرين أن هناك ثلاث نظريات اشتهرت في هذا المجال هي: نظرية حوار الحضارات، ونظرية صدام الحضارات، ونظرية تعارف الحضارات، مسلّطين الضوء على كل واحدة منها، معتبرين أن نظرية حوار الحضارات تعدّ من أشهر النظريات في تحديد العلاقة بين الحضارات، وفي مقابل هذه النظرية برزت نظرية صدام الحضارات، وأما نظرية تعارف



الحضارات فهي تقوم -في نظر الباحثين- على تصوُّر أن التعارف هو الأساس في العلاقة بين الحضارات حسب التصور الإسلامي.

بعد هذا البيان التوضيحي انتقل الباحثان إلى تقويم النظريات الثلاث، كاشفين عن بعض الانتقادات التي وُجِّهت لنظريتي الحوار والصدام، وأما بشأن نظرية تعارف الحضارات فهي بالنسبة إليهما تعدُّ من بين النظريات الثلاث جديرة بالاهتمام كونها تستند إلى القرآن الكريم، معتبرين أن العلاقة بين الحضارات لا تنحصر في شكل واحد، فكل نظرية من هذه النظريات الثلاث أبرزت شكلاً من هذه العلاقات على حساب الأشكال الأخرى.

وفي ضوء ما تقرَّر رأى الباحثان أن العلاقة بين الحضارات في أي شكل من أشكالها، وفي أية مرحلة من مراحلها تخضع -في نظرهما- لجملة من الضوابط تكفل تحقيق مقاصد الشرع، مجملين أهم هذه الضوابط في المبحث الثالث، محدِّدين أربعة ضوابط هي: الضابط الأول: عدم تفويت مقصداً من مقاصد الشرع الكلية، الضابط الثاني: التقيُّد بالمأذون به شرعاً، الضابط الثالث: عدم الخروج عن المراتب الثلاثة للمقاصد الضرورية والحاجية والتحسينية، الضابط الرابع: تحقيق المقاصد الخاصة للعلاقة بين الحضارات متمثلة في أربعة عناصر هي: المعرفة والتعارف والاعتراف، الدعوة، التعايش والسلم الدولي، التعاون الاقتصادي والعلمي والتقني.

وأوجز الباحثان في الخاتمة أهم النتائج والتوصيات، من هذه النتائج: اعتبار النظر إلى العلاقة بين الحضارات بوصفها تجري على مراحل، تبدأ بالتعارف وتُمَرُّ بالبحث عن المشتركات والتعاون عليها، وتنتهي بالحوار في المختلفات. ومن التوصيات: دعوة الباحثين إلى دراسة الحوار والتعارف والتعامل بين الحضارات على مدار التاريخ، وإبراز آثارها الإيجابية وكذلك أثار الحروب والصراعات على المجتمعات والأمم.

## ٩- إشكالية التواصل بين الأنا والآخر.. من الخبرة المعرفية العربية الإسلامية إلى تحديات العالم المعاصرة

أعدَّ هذه المادة الباحث الجزائري الدكتور علي بودربالة من جامعة الجزائر الثانية، ونشرت في مجلة (المدونة) وهي مجلة أكاديمية محكمة دورية تصدر عن نخبر الدراسات الأدبية والنقدية بقسم اللغة العربية وآدابها في كلية الآداب واللغات جامعة الجزائر الثانية. بيانات هذه المادة موثقة بتاريخ ديسمبر ٢٠٢٠م، المجلد السابع، العدد الثاني، تقع في

عشرين صفحة ممتدة ما بين (٨٠٩ - ٨٢٨).

هذه المادة تكونت من ملخص باللغتين العربية والإنجليزية ومقدمة وخاتمة، ومن أربعة محاور أساسية تحدّدت بهذه العناوين، أولاً: الأنا والآخر المفهوم والسياق، ثانياً: الحوار وسبل التواصل الحضاري، ثالثاً: أسس التواصل في الأنا الإسلامية بين النص والتاريخ، رابعاً: التواصل الحضاري والواقع المعاصر. في المقدمة أوضح الباحث أن الظاهرة العامة المميزة للحضارات إما انغلاقها على نفسها حفاظاً على كيانه المادي والمعنوي، وإما انفتاحها على الآخر انطلاقاً من أن التأثيرات والتبادلات في الأفكار والنظريات بين المجتمعات البشرية ظاهرة طبيعية، ومن هنا ينشأ التواصل والتفاعل بين الأمم والشعوب، وتشكّل العلاقات بين الحضارات وتتداخل فيما بينها وتشابك، ومن ثم فإما أن يرافقها الحوار فيعمل على ديمومة تواصلها، وإما أن تحدث القطيعة بينها فتحوّل العلاقات إلى صراع. وختم الباحث مقدمته متسائلاً: كيف هي علاقة تواصل الأنا بالآخر في ظل تحديات الواقع المعاصر؟ هل تقوم العلاقات على الحوار والتعارف أم على أساس الصراع والغلبة؟

انتقالاً إلى المحور الأول رأى الباحث أن الأنا والآخر من أكثر المفاهيم تداخلاً وغموضاً في الاستعمال التداولي، قاصداً بهما الداخل والخارج الذات والغير المتباينان حضارياً وثقافياً من جهة الهويات الأساسية الثابتة لا من جهة المكتسبات المتغيرة على مستوى التقنيات والأدوات والوسائل. وفي المحور الثاني ناقش الباحث قضية الحوار وسبل التواصل الحضاري متوقفاً عند الحوار مفهوماً وتداخلاً مع المفاهيم القريبة منه كالجدال والمناظرة، قاصداً بالحوار الحضاري التواصل أن يتعرف المتميزان حضارياً كل منهما على ذاته وأن يكشف الآخر المغاير له. وتطرق الباحث في المحور الثالث إلى أسس التواصل في الأنا الإسلامية بين النص والتاريخ.

اقترب الباحث من مفهوم تعارف الحضارات في المحور الرابع عند حديثه عن التواصل الحضاري والواقع المعاصر، مُفرّعا الحديث إلى قسمين، ناظراً في القسم الأول إلى الآخر الغربي متحدّثاً عن نظرية الصراع في الفكر الغربي المعاصر، وناظراً في القسم الثاني إلى الذات متحدّثاً عن الفكر الإسلامي المعاصر وإشكالية التواصل مع الآخر، معتبراً في هذا الجانب أن المحافظة على الهوية الحضارية لا تتحقّق بالعزلة على الذات، كما أن التطوّر ودخول العالمية لا يكون بتقليد الآخر المغاير. من هذه الخلفية انخرط كثير من مفكري العرب والمسلمين في أطروحة التواصل الحضاري بمسميات مختلفة مثل: حوار الحضارات،

تعارف الحضارات، الثقافة، التعايش، سعيًا لأن تعود للأنا الحضارية حضورها في المشهد الحضاري العالمي، وتستأنف دورها الريادي في عملية النهوض الحضاري.

من بين هذه الأطروحات المتعددة اختار الباحث الحديث عن تعارف الحضارات مكتفيًا بهذا النموذج لاعتبارات عدة تبررها في نظره كون أن مفهوم التعارف يقدم بوصفه بديلاً عن مفهوم الحوار، وتخطيًا لتلك الثنائية الجدالية الدائرة بين حوار الحضارات وصراعها، وكونه وثيق الصلة بالتجربة الحضارية الإسلامية وخبرتها المعرفية، ومؤصلاً بالنص القرآني، ومتقاطعاً في جانب مع مفهوم التواصل الهابرماسي نسبة إلى المفكر الألماني يورغن هابرماس، إلى جانب اعتباره المفهوم الذي يؤسس لأشكال الحوار ومستويات أخرى من العلاقات والتواصلات مثل: التعاون والتحالف والتبادل وغيرها.

وانتهى الباحث في الخاتمة داعياً الأنا الحضارية العربية الإسلامية لأن تتعرف على ذاتها، وتعرف ماذا تريد من الآخر، وماذا يمكن أن تقدم كمشارك فعال في هذا العالم؟ معتقداً أن هذا الأمر لا يكون إلا بالتواصل مع الذات والآخر بالحوار أو التعارف أو التعايش أو الثقافة.

#### ١٠ - المسألة الحضارية.. مقارنة فلسفية في استشراف مستقبل الحضارة العالمية

أعدَّ هذه المادة الباحث الجزائري الدكتور ناجم مولاي من جامعة عمار ثليجي في ولاية الأغواط جنوب الجزائر، ونشرت في مجلة (رفوف) وهي مجلة دولية دورية أكاديمية محكمة تعنى بقضايا المخطوطات والدراسات الإنسانية، يصدرها مخبر المخطوطات الجزائرية في إفريقيا بجامعة أحمد دراية في ولاية أدرار الواقعة في الجنوب الغربي للجزائر. بيانات هذه المادة موثقة بتاريخ يوليو ٢٠٢١م، المجلد التاسع، العدد الثاني، تقع في ١٨ صفحة ممتدة ما بين (٢٥٨ - ٢٧٥).

هذه المادة تكونت من ملخص باللغتين العربية والإنجليزية ومقدمة وخاتمة، ومن أربعة محاور أساسية تحدت بهذه العناوين: معنى الحضارة تحديات وتبديدات، فضل الإسلام على الحضارة الغربية، أفول الحضارة الغربية بين الرؤيتين الغربية والإسلامية، المستقبل الحضاري للعالم من فلسفة الصراع إلى فلسفة التدافع أو التعارف.

في المقدمة توقف الباحث عند أزمة الحضارة الغربية متسائلاً: هل حان الوقت لأن نقول: إن الحضارة الغربية والفكر الغربي قد وصلا إلى نهايتهما وأن لحضارة أخرى وفكر

آخر أن يقوموا مقامهما؟ وهل صفة القيام هذه تعني أن نلغي الحضارة الغربية والفكر الغربي جذرياً؟ أم ندعو لظهور فكر آخر ضمن حضارة متجددة تكمل ما هو ناقص في الحضارة والفكر الغربيين؟

انتقالاً إلى المحور الأول أشار الباحث إلى معنى الحضارة في التحديد اللغوي والاصطلاحي عند القدماء وعند المحدثين، منتهياً إلى الكشف عن نقطة الخلاف بين الحضارة في مفهوم الإسلام والحضارة في مفهوم الغرب، مؤكداً أن الحضارة الإسلامية قد سيطرت من القرن الثالث إلى القرن الخامس الهجريين على عالم العلوم واستفادت منها كل الحضارات في مشارق الأرض ومغاربها، منطلقاً من هذه القضية متسائلاً: عن فضل الإسلام على الحضارات الأخرى بصفة عامة والحضارة الغربية بصفة خاصة؟ منتقلاً بهذا السؤال إلى المحور الثاني مستشهداً بآراء بعض مفكري الغرب عن فضل الإسلام على حضارتهم الحديثة، معقّباً الكلام بعده في المحور الثالث عن أقوال الحضارة الغربية من منظور مفكري الغرب ومفكري الإسلام.

في المحور الرابع اقترب الباحث من مفهوم تعارف الحضارات متوسّعاً في الحديث عنه شرحاً وبياناً بوصفه مفهوماً إسلامياً مقابلاً لمفهومي صدام الحضارات وحوار الحضارات، راجعاً في هذا النطاق إلى كتابي: (المسألة الحضارية.. كيف نبتكر مستقبلنا في عالم متغير؟) الذي تضمّن أول مادة نشرتها عن فكرة تعارف الحضارات، مقدّراً أن الكتاب قد قدّم شرحاً وافياً لدلالات آية التعارف في سورة الحجرات التي مثلت أصلاً لمفهوم تعارف الحضارات ومنبعاً، معتبراً أن تأسيس هذا المفهوم لم ينطلق من المنطلق الديني فحسب وإنما من المنطلق العقلي كذلك، مبيناً مرتكزاته معدّداً تسعة عشر نقطة. مختتماً مادته متسائلاً في نهايتها: عن إمكانية قيام دعائم لمشروع حضاري لنا نحن المسلمين وكيف نقدّمه لعالم الغرب فكرياً وحضارياً في ظل فلسفة الحق التي تقرّ مبدأ الإبداع لا الاتّباع، أو في ظل فلسفة الاختلاف الفكري والفلسفي التي تقرّ مبدأ الاعتراف باستقلال نهجنا عن نهج الآخر؟

- ٢ -

## نتائج ومستخلصات

استناداً إلى هذه العيّنة من المواد المنشورة أكاديمياً وبعد الفحص والنظر يمكن تسجيل النتائج والملاحظات الآتية:

أولاً: تعددت في هذه المواد وتنوّعت مداخل النظر إلى فكرة تعارف الحضارات، تراوحت بين المدخل الديني والمدخل الأصولي المقاصدي والمدخل الفكري والمعرفي والمدخل السياسي والمدخل الإعلامي الرقمي. المدخل الديني ظهر متمثلاً في مادتين الأولى مادة الباحثة السعودية بسمة جستنية التي اقتربت من فكرة التعارف بعد المقابلة بين حوار الحضارات وصدام الحضارات مقدمة رؤية في ضوء ثوابت الإسلام ومبادئه، والثانية مادة الباحث المغربي بوعبيد الازدهار الذي قارب منطق التعارف الحضاري عائداً إلى التجربة النبوية كونها شكّلت أنموذجاً رائداً في تفعيل سنن التعارف وإعماله في العلاقة مع أصحاب الديانات الأخرى في الداخل ومع الأمم والشعوب المجاورة في الخارج.

والمدخل الأصولي المقاصدي ظهر متمثلاً في مادة الباحثين العراقيين لقمان بهاء الدين أحمد وعثمان محمد غريب اللذين قارب العلاقة بين الحضارات استناداً إلى الضوابط الأصولية في إطار البحث المقاصدي. أما المدخل الفكري والمعرفي فهو المدخل الغالب مقارنة بالمدخل الأخرى، وظهر متمثلاً في خمس مواد، مادتان للباحث السوداني عبدالله محمد الأمين النعيم واحدة قارب فيها فكرة التعارف استناداً إلى رؤية العالم وانعكاسها على الحضارات، والثانية استناداً إلى جدل الحضارات مقدماً مقارنة متفارقة بين فكرة التعارف وفكرتي نهاية التاريخ وصراع الحضارات. وتندرج -أيضاً- ضمن هذا المدخل مادتي ومادة الباحثين الجزائريين علي بودربالة وناجم مولاي.

وبالنسبة إلى المدخل السياسي فقد ظهر متمثلاً في مادة الباحث العراقي قيس راهي الذي قارب أطروحة التعارف مركّزاً على بُعدها السياسي، وظهر مدخل الإعلام الرقمي متمثلاً في مادة الباحثين السودانيين معزة السيد وعبدالمولى موسى اللذين حاولا التعرف إلى انعكاسات الإعلام الرقمي على التعارف بين الحضارات.

هذا التعدّد في المداخل جاء نتيجة علاقة فكرة التعارف بعالم الحضارات الذي له طبيعة متعدّدة الأبعاد على مستوى البنية والتكوين وعلى مستوى أنماط العلاقات وصورها، فالحضارات بطبيعتها وطبيعتها لا تتضيق بالمدخل الأحادي وإنما تحتل المداخل المتعدّدة التي تتركّب منها جميع الحضارات وتتكوّن منها جميع المجتمعات قديماً وحديثاً. هذا من ناحية المستوى التطبيقي وأما من ناحية المستوى النظري فإن هذا التعدّد المدخلي يوسّع دائرة النظر إلى فكرة التعارف، ويثري جانبها المضموني، ويُعمّق أفقها التداولي، ويؤكد صدقيتها، ويُعزّز مدى الحاجة إليها نظرياً وتطبيقاً.

ثانيًا: جمعت هذه المواد في تحليل فكرة التعارف بين الجانبين النظري والتطبيقي، الجانب النظري ظهر متجليًا في القسم الأكبر من المواد المذكورة، وظهر الجانب التطبيقي متجليًا في مادتين هما: مادة الباحث المغربي بوعبيد الازدهار الذي استند في مقاربتة إلى الحقل التاريخي متحدّدًا في العصر الإسلامي النبوي باحثًا عن تطبيقات تاريخية لسنن التعارف في التجربة النبوية مع المتغايين من أصحاب الديانات الأخرى اليهودية والمسيحية والمجوسية، مع يهود المدينة ونصارى نجران في داخل الجزيرة العربية، ومع الملوك والحكام من خلال المكاتبات كما جرى مع النجاشي ملك الحبشة وهرقل قيصر الروم وكسرى ملك الفرس وغيرهم، فقد تضمّنت هذه المكاتبات والرسائل - في نظر الباحث - على دلالات عميقة في التعارف الإنساني بين أمة الإسلام والأمم الأخرى.

والثانية هي مادة الباحثين السودانيين معزة السيد وعبد المولى موسى اللذين استندا في مقاربتهم إلى حقل الإعلام الرقمي دارسين انعكاساته على التعارف بين الحضارات، عائدتين في الجانب التطبيقي إلى ما أطلق عليه بمجتمع الدراسة متكوّنًا من الكليات الجامعية التي لها صلة بالإعلام والمؤسسات الإعلامية، والمراكز البحثية التي لها صلة كذلك بالإعلام.

ومن هذه الجهة تتكشف لنا فكرة التعارف من خلال الخبرتين النظرية والتطبيقية، وستظل الحاجة قائمة إلى هاتين الخبرتين معًا. وإذا كانت الخبرة النظرية هي الغالبة هنا فذلك راجع إلى كون أن فكرة التعارف هي فكرة جديدة بحاجة في مرحلتها الأولى إلى تعميق البحث النظري فحصرًا وتحليلًا، تقعيدًا وتأصيلًا، لكي تتحدّد في صورتها الكلية بنيةً وتكوينًا، وتبلور ملامحها ومعالمها، وهذه مرحلة نظرية تسبق المرحلة التطبيقية وتتقدّم عليها.

ثالثًا: تفرقت هذه المواد في طريقة النظر إلى فكرة التعارف بين من غلب الجانب التحليلي، ومن غلب الجانب النقدي. الجانب التحليلي ظهر متجليًا في القسم الأكبر من المواد المذكورة، وتجلّى فيها كذلك توافق أصحاب هذه المواد مع فكرة التعارف، مظهرين اقترابًا منها، وتواصلًا معها، وانحيازًا إليها، وتمسكًا بها، ومتجادلين دفاعًا عنها أمام الأطروحات الأخرى.

أما الجانب النقدي فقد ظهر متجليًا في مادتين تفاوتت فيها درجة الحس النقدي متأرجحًا بين نمطين، نمط النقد الكلي الصارم، ونمط النقد النسبي الهادئ. النمط الأول من النقد تمثّل في مادة الباحث العراقي قيس راهي الذي أظهر ابتعادًا عن فكرة التعارف،

متخالفًا معها، مُضْعَفًا لها، مشكِّكًا في صدقيتها، سالبًا منها قدرتها على مواكبة تحولات المجتمعات المعاصرة، مصوِّرًا أنها إذا صدقت فهي تصدق على الشعوب والقبائل في بدايات نشأتها القديمة.

والنمط الثاني من النقد تمثّل في مادة الباحثين العراقيين لقمان أحمد وعثمان غريب اللذين عرّفا بنظرية التعارف وأظهرتا اهتمامًا بها، وتمييزًا لها مقارنة بنظريتي حوار الحضارات وصدام الحضارات، متفقين معها ومختلفين، متفقين من جهة أن العلاقات بين الحضارات تبدأ بالتعارف، ومختلفين من جهة أن آية التعارف في سورة الحجرات لم تنحصر مقصد خلق الشعوب والقبائل في التعارف فقط، فلم تأت بصيغة الحصر، ومن ثمّ فإن العلاقة بين الحضارات لا تنحصر في شكل واحد فحسب.

إلى جانب هاتين المادتين وردت إشارة نقدية عابرة ومقتضبة في مادة الباحث الجزائري علي بودربالة مع أنه لم يكن متحرّياً الجانب النقدي، ومميّزاً أطروحة التعارف، ومكتفياً بالحديث عنها من بين باقي الأطروحات الأخرى التي انخرط فيها كثير من مفكري العرب والمسلمين في إطار التواصل الحضاري، فقد ختم الحديث عن هذه الأطروحة ملاحظاً عليها ومتسائلاً قائلاً: «إن الذي ذهب إليه زكي الميلاد وهو من حيثيات نظرية التواصل والحوار أو التعارف كما يُفَضَّل تسميتها، أوليست النظرية تكريساً لتبعية الأنا للآخر؟ إن الأنا الإسلامية وهي في أوج تطوُّرها وهيمنتها على العالم كانت تؤمن برسالتها العالمية وبشهودها الحضاري، أوليس الأولى بها أن تسترجع ذاتها في عالم لا يعترف ولا يسعى إلى التعارف إلّا بمن كانت له به مصلحة؟»<sup>(٤)</sup>.

بعيداً عن مناقشة هذه الملاحظات النقدية، يبقى أن فكرة التعارف بحاجة إلى هذين الجانبين التحليلي والنقدي معاً، فهما جانبان متعاضان يُكمل أحدهما الآخر، فالجانب التحليلي يُعنى بالبيان والشرح البياني موضحاً صورة الفكرة بنيةً وتكويناً، والجانب النقدي يُعنى بالتقويم والتكميل والتصويب كاشفاً عن نقاط الضعف، ومنبّهاً إلى عناصر النقص، ولافتاً إلى مناطق الفراغ. وستظل الحاجة قائمة إلى هذين الجانبين بلا توقف وبلا نهاية.

رابعاً: تقاربت هذه المواد في ناحية تقرير أن فكرة التعارف جاءت معبرة عن التصور الإسلامي في مجال العلاقات بين الحضارات، لكونها فكرة مستوحاة من النص القرآني، وتفاوتت هذه المواد في هذه الناحية من جهتين، جهة حصر التصور الإسلامي بهذه الفكرة،

(٤) انظر: علي بودربالة، ص ٨٢٥.



وجهة عدم الحصر بإضافة مفاهيم أخرى جرت بطريقتين عرضية وطولية، عرضية بالمعنى الأفقي المتصل، وطولية بالمعنى العمودي المنفصل.

نلمس مثل هذا التقرير بربط فكرة التعارف بالتصور الإسلامي في مادة الباحثة السعودية بسمة جستنية التي رأت أن فكرة التعارف هي أكثر تأصيلًا وأضافت إليها في طولها فكرة التعايش، ورأى الباحث السوداني عبدالله النعيم أن الرؤية الكونية الإسلامية تطرح تعارف الحضارات كخيار ثالث بين نهاية التاريخ وصراع الحضارات، وناقش الباحث العراقي قيس راهي أطروحة التعارف كونها تمثل أنموذجًا ينتمي إلى أفق الحضارة الإسلامية، وقدم الباحث المغربي بوعبيد الازدهار مقاربة استشرافية تأصيلية لمنطق التعارف الحضاري مستندًا إلى التجربة النبوية في عصر الإسلام الأول، وأشار الباحثان السودانيان معزة السيد وعبدالمولى موسى إلى علاقة مفهوم التعارف بالمنبع القرآني وبتجربة المسلمين في بناء الحضارة، واعتنى الباحثان العراقيان لقمان أحمد وعثمان غريب بنظرية التعارف كونها تستند إلى القرآن الكريم وأضافا إلى هذا المفهوم بطريقة عرضية أفقية متصلة مفهوم المصالح الإنسانية ومفهوم التحاور معتبرين أن العلاقات بين الحضارات تبدأ بالتعارف ثم تمرّ باكتشاف المصالح الإنسانية المشتركة وتصل تاليًا إلى مرحلة التحاور، ونظر الباحث الجزائري علي بودربالة إلى نموذج التعارف ضمن إطار الفكر الإسلامي المعاصر، وتعامل الباحث الجزائري ناجم مولاي مع مفهوم التعارف بوصفه مفهومًا إسلاميًا وأضاف إليه في طوله بطريقة عمودية منفصلة مفهوم التدافع. وكنت قد رأيت في مادتي أن مفهوم التعارف هو أكثر ضبطًا ودقة وصوابًا من باقي المفاهيم الأخرى، وأوضح تعبيرًا عن الرؤية الإسلامية في هذا الشأن.

خامسًا: توافقت هذه المواد تقريبًا في ربط فكرة التعارف انتسابًا إلى اسمي، راجعين في بيان الحديث عنها إلى كتاباتي وبصورة أساسية إلى كتابين هما: (المسألة الحضارية.. كيف نبكر مستقبلنا في عالم متغير؟) الصادر سنة ١٩٩٩م، وكتاب: (تعارف الحضارات) الصادر سنة ٢٠٠٦م. وقد تضمّنت هذه المواد إشارات دالة على هذا الأمر، مصرّحة به ومؤكّدة عليه، تسجيلًا له وتوثيقًا.

نلاحظ مثل هذه الإشارات في مادة الباحثة السعودية بسمة جستنية، فحين تطرّقت إلى مفهوم التعارف عرّفت به بيانًا ومنبعًا ومعنى راجعة إلى كتاب: (تعارف الحضارات)، ناقلة منه ما ورد فيه من تحديدات لهذه العناصر والأبعاد، مبيّنة بعضًا منها قائلة: «يعرض



الأستاذ زكي الميلاد في كتابه (تعارف الحضارات) هذا المصطلح الذي استوحاه من الآية الكريمة... ويرى أن هذا المصطلح أشد ملاءمة لطبيعة المجتمع الإنساني... وقد عرض هذا المصطلح عام ١٩٩٧م<sup>(٥)</sup>.

وحين اقترب الباحث السوداني عبدالله النعيم من الحديث عن مفهوم تعارف الحضارات محدداً مركزاته الأساسية أشار في الهامش إلى المصدر متمثلاً في كتاب: (تعارف الحضارات)<sup>(٦)</sup>.

وأما الباحث العراقي قيس راهي فقد أبان عن هذا الأمر متجلياً في عنوان مادته: (أطروحة تعارف الحضارات عند زكي الميلاد...). وهكذا الحال بالنسبة إلى الباحثين السودانيين معزة السيد وعبدالمولى موسى فحين أشارا إلى مفهوم التعارف ذكرا قائلين: «يعدُّ زكي الميلاد أول من نحت مفهوم تعارف الحضارات ودافع عنه، حيث قام بنشر بحث في مجلة الكلمة في صيف ١٩٩٧م...»<sup>(٧)</sup>.

وضمن هذا السياق -أيضاً- جاء بيان الباحثان العراقيان لقمان أحمد وعثمان غريب، فحين وصل الحديث إلى نظرية التعارف ذكرا قائلين: «وقد ارتبطت نظرية تعارف الحضارات بالمفكر السعودي زكي الميلاد حيث نشر بحثاً عن تعارف الحضارات في مجلة الكلمة في صيف ١٩٩٧م، شرح فيه قيمة المفهوم وتميُّزه، واختلافه عن مفهومي صدام الحضارات وحوار الحضارات، واتصاله بالمنبع القرآني»<sup>(٨)</sup>.

وإلى هذا المنحى كذلك ذهب الباحث الجزائري علي بودربالة، فحين وصل إلى الحديث عن الفكر الإسلامي المعاصر وإشكالية التواصل مع الآخر، رأى أن كثيراً من مفكرَي العرب والمسلمين قد انخرطوا في أطروحة التواصل الحضاري بمسميات مختلفة، مكتفياً في هذا الشأن بنموذج زكي الميلاد لاعتبارات عدّة يبررها في نظره طرح مفهوم التعارف بوصفه بديلاً عن الحوار والتواصل، وكونه أشمل من كل المفاهيم الأخرى وأعمق<sup>(٩)</sup>.

(٥) انظر: بسمة جستنية، ص ٦٧ - ٦٨.

(٦) انظر: عبدالله النعيم، ص ٨٣.

(٧) انظر: قيس راهي، ص ٣٩٤.

(٨) انظر: لقمان أحمد وعثمان غريب، ص ١٠٢.

(٩) انظر: علي بودربالة، ص ٨٢٤.

وعلى هذا النسق وبهذه الدرجة من الوضوح تحدّث الباحث الجزائري ناجم مولاي، فحين تطرّق إلى ما سمّاه نظرية فلسفة التعارف ذكر قائلاً: «في مقابل مفهومي نظريتي صدام الحضارات وحوار الحضارات قدّم الباحث الإسلامي السعودي زكي الميلاد مفهوماً إسلامياً أطلق عليه تسمية تعارف الحضارات، وقد استوحى هذا المفهوم من القرآن الكريم»<sup>(١٠)</sup>.

والمادة الوحيدة التي خلت من هذا الانتساب هي مادة الباحث المغربي بوعبيد الازدهار لكنه جاء على ذكر كتاب: (تعارف الحضارات) في الهامش، راجعاً له مرة واحدة. بهذه العيّنة من المواد تكون فكرة تعارف الحضارات قد سجّلت حضوراً ونالت متابعة على مستوى النشر الأكاديمي العربي ممتداً من مشرقه إلى مغربه.

(١٠) انظر: ناجم مولاي، ص ٢٧٠.

# من رذائل الخلاف إلى فقه الاختلاف والوفاق

محمد محفوظ

### □ الإسلام والإنسان

في خضم الصراعات والنزاعات الكبرى التي تعاني منها البشرية اليوم، وفي ظل الحروب السياسية والاقتصادية والاجتماعية، التي تتاب العديد من مناطق العالم البشري؛ من الضروري أن نتساءل: كيف لنا في هذا الجوّ المحموم، أن نبدع ثقافة حوارية، تساهم في تطوّرنا الروحي والإنساني والحضاري؟ كيف لنا أن نطوّر ثقافة البناء والإصلاح في عالم يمور بالنزاعات والحروب؟

ونحن حينما نتساءل هذه الأسئلة المحورية، لا نجنح إلى الخيال والتمني، ولا نتجاوز المعطيات الواقعية، وإنما نرى أن الخروج من نفق الحروب والنزاعات ومتوالياتها النفسية والاجتماعية لا يتم إلا بتوطيد أركان ثقافة الإصلاح والحوار والتوازن، ولا بد من إدراك أن هذه الثقافة ليست حلاً سحرياً للمشكلات والأزمات، وإنما هي الخطوة الأولى لعلاج المشكلات بشكل صحيح وسليم.

فالعنف المستشري في حياتنا السياسية والاجتماعية والثقافية لا يمكن مقابله بالعنف؛ لأن هذا يدخل الجميع في أتون العنف ومتوالياته الخطيرة. ولكن نقابله بالمزيد من الحوار والإصلاح في أوضاعنا السياسية والاجتماعية والاقتصادية، التي تساهم بشكل أو بآخر في تغذية قوافل العنف والقتل والتطرف بالمزيد من الأفكار والتبريرات والمسوغات.

فالاحتناقات المجتمعية تؤدي لا شك إلى بروز حالات من العنف ومظاهر الانحراف والجريمة. وعلاج هذه المظاهر لا يتم إلا بعلاج البيئة التي أخصبت هذه المظاهر، وهي بيئة مغلقة، تصادية، تشاؤمية، ذات نسق تعصبي.

فالتعصب يؤدي إلى العنف، والتمزّت يفضي إلى الانغلاق والانطواء والانحباس. ولا علاج إلى العنف إلا بتفكيك نظام وثقافة التعصب، ولا علاج إلى التمزّت إلا بالمزيد من الحوار، ونبد الأحكام المطلقة، وتأسيس قواعد موضوعية للتعارف الفكري والمعرفي. وثمة مفكرون حاولوا أن يقدموا إجاباتهم ومشروعاتهم الفكرية والثقافية حول هذه الأزمات والإشكاليات.

ومن هؤلاء الصديق الدكتور عبد الجبار الرفاعي، الذي عمل عبر عطاءاته الفكرية المتعددة وجهوده الإصلاحية المتنوعة، على تقديم رؤيته لمعالجة هذا الواقع المريض بأمراض الاستبداد والتعصب والعنف.

وحين التأمل والتعمق في مؤلفات الأستاذ الرفاعي وأبحاثه المتعددة، نجد أن الأستاذ الرفاعي مهموم بهمين أساسيين وهما: هم الإسلام وهم الإنسان.. بحيث يرى أن الإسلام بالمعنى المعياري هو عبارة عن طاقة روحية وفكرية هائلة، ولكن هذه الطاقة لم تمارس فعلها الحضاري في بيئتنا العربية والإسلامية، من جراء مناهج النظر والتفكير ومتواليات ظاهرة الاستبداد التي سادت المنطقة العربية والإسلامية خلال عقود مديدة، مما أفضى إلى تشوهات فكرية وثقافية ومجتمعية، أدت إلى جهود مجتمعاتنا وغيابها عن المبادرة والفعالية الحضارية.. لذلك يعمل الأستاذ الرفاعي في أبحاثه ودراساته على تأهيل فكرة التجديد والتنوير، ويلجّ على تجاوز المتواليات النفسية والاجتماعية والفكرية لظاهرة التخلف الحضاري، حتى يتسنى لمجتمعاتنا العربية والإسلامية الانطلاق في مشروع النهضة والتقدم، وحتى تستند هذه المجتمعات في مشوارها الحضاري على طاقة الإسلام التحررية والتنويرية في آن. ويوضح الدكتور الرفاعي هذه المسألة بقوله: «أراد القرآن

للتوحيد أن يكون صبغة لسائر مرافق حياة الإنسان ﴿صِبْغَةَ اللَّهِ وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ اللَّهِ صِبْغَةً﴾<sup>(١)</sup>، بمعنى أن تفكير الإنسان وفعالياته وسلوكه اليومي يجب أن يصطبغ ويتلون بالتوحيد، حتى تصير كل قضية علمية أو عملية، هي التوحيد قد تلبس بلباسه وتظهر في زيها، وتنزل في منزلها، فبالتحليل ترجع كل مسألة وقضية إلى التوحيد، وبالتركيب يصيران شيئاً واحداً، لا مجال للتجزئة ولا للتفريق بينهما.. لقد كانت العقيدة التي يستوحياها المسلم من القرآن طاقة تنتج الإيمان، وتوجه السلوك؛ لأنها تجعل الإيمان معطى عملياً فاعلاً، مفعماً بالحياة، عبر دمج النظر بالعمل، وعدم الفصل بين الإيمان كحالة وجدانية والسلوك الإنساني، الذي يتجلى من خلاله المحتوى الاجتماعي للتوحيد.. غير أن علم الكلام الذي تمت صياغته لاحقاً بالاستناد إلى أدوات المنطق الأرسطي لم يقتصر على تعميق البعد النظري في العقيدة، بل تجاوزه إلى تفرغ التوحيد من مضمونه العملي، والتعامل مع المعتقدات كمفاهيم ذهنية مجردة لا صلة لها بالواقع<sup>(٢)</sup>.

وفي موضع آخر يقول الدكتور الرفاعي: «ومع أن المسلم أصر على التمسك بالإيمان بالله وبوحدانيته، ولم يتخل عن إيمانه، غير أن هذا الإيمان فقد إشعاعه الاجتماعي، وتجرد من فاعليته، فلم يتجسد في نزوع للوحدة والمواخاة في حياة المجتمع المسلم، باعتبار أن عقيدة التوحيد توحد المجتمع، في التصورات، والغايات، والشعور، وأنماط السلوك.. وإنما تعرض المجتمع إلى انقسامات شتى، وأمسى جماعات و فرقاً متعددة، أهدرت الكثير من قدرات الأمة في سجلات أفضت إلى مواقف عدائية، وأقحمت الأمة في حروب أهلية في بعض الفترات.. وهكذا يضمحل دور العقيدة، فلا تحول دون اقتتال الأمة الواحدة، ولا تكون منبعاً للوحدة، حين تفرغ من محتواها الاجتماعي»<sup>(٣)</sup>.

وفي هذا السياق يدعو الأستاذ الرفاعي إلى إحياء علم الكلام وتجديده، وتطوير الدرس الحوزوي، وتطوير الفهم الاجتماعي للإسلام، والاستيعاب النقدي للتراث والمعارف الحديثة، وإعطاء أولوية للاجتهاد والإصلاح.

والهّم الآخر الذي يبرز في كتابات ومؤلفات الأستاذ الرفاعي هو: هم الإنسان في وجوده ومصيره وحقوقه ومآلاته.. من هنا أعطى الأستاذ الرفاعي أولوية فكرية على هذا الصعيد لتفكيك ظاهرة التعصب والكراهية لأسباب دينية أو مذهبية أو قومية، ووقف

(١) سورة البقرة، الآية ١٣٨.

(٢) راجع كتاب: مقدمة في السؤال اللاهوتي الجديد، ص ٢٣.

(٣) راجع: المصدر السابق، ونفس الصفحة.

بجراً ضد كل عمليات القتل والتدمير التي تجري باسم الإسلام وهو بريء منها كامل البراءة.

فالإسلام لا يشرع لأي أحد انتهاك حقوق الآخرين أو التعدي على حقوقهم المعنوية والمادية.. فالإسلام يدعو إلى صيانة حقوق الإنسان المختلف، ويحرم التعدي عليها مهما كانت المبررات والمسوغات.

فحياة الإنسان وكرامته مقدسة، ولا يجوز بأي شكل من الأشكال انتهاك هذه الحقوق أو امتهاان الكرامة المعنوية والمادية.

لهذا نجد لدى الدكتور الرفاعي اهتماماً بمعالجة ظاهرة التعصب والإرهاب وتفكيك موجباتها الذاتية والموضوعية.

فالإنسان يجب أن يُحترم ويُحمى في وجوده وحقوقه وآرائه وأفكاره؛ لهذا فإننا نعتبر مشروع الأستاذ الرفاعي الفكري يتجه إلى تطوير مناهج النظر والتفكير للإسلام للإفادة من طاقة الإسلام الروحية والحضارية.

### □ تحرير الوعي العربي

ثمّة ضرورة تبلورت في مجالنا العربي والإسلامي من جرّاء أحداث وتدايعات الحادي عشر من سبتمبر وحرب أفغانستان، ألا وهي ضرورة الانطلاق الجاد في بناء ثقافتنا من جديد على ضوء معطيات الراهن وثوابت الثقافة التي صاغت مسارات واقعنا المجيد.

ولكن هذه الانطلاقة لا تستهدف تبرير ما جرى، أو تأكيد حقيقة أن هناك ظروف موضوعية وسياسية قادت الأمور إلى ما جرى من أحداث وفظائع. وإنما هي انطلاقة تجتهد في تجسير الفجوة بين ما هو كائن وما ينبغي أن يكون، بين حركة الواقع بتعقيداته وتشابكاته وحقائق ثقافتنا التي لا تقبل التأويل والتحوير.

وتنبع أهمية العمل على إعادة بناء ثقافتنا من النقاط التالية:

إننا كأمة ومجتمعات وأوطان نتعرّض لزخم متدفّق من الإنتاج الثقافي والإعلامي الغريب الذي يتجه إلى تشويه صورتنا وتحميلنا كأمة وعقيدة مسؤولية ما جرى من أحداث.

فالكثير من عناصر الثقافة ومواد الإعلام التي أنتجت بعد الحادي عشر من سبتمبر،

تدفع الأمور باتجاه تحميلنا مسؤولية تلك الأحداث. وإن الخيار المطروح أمامنا لقبولنا في حركة العصر والنادي الحضاري العالمي، هو التخلي عن الكثير من القيم التي فهمها بعضنا بشكل خاطئ ومغلوط، أو تم قراءتها من قبل دوائر الغرب الثقافية والإعلامية بشكل ملتبس وغامض، مما أدخل واقعنا في دوامة العمل على تبرة عقيدتنا مما جرى. وإن ما جرى هو وليد تطورات سياسية إقليمية ودولية هيأت الأرضية السياسية للانطلاق في مشروعات عنيفة ضد الولايات المتحدة الأمريكية.

وعلى كل حال فإننا نود القول في هذا الصدد: إن ما جرى أدخلنا في واقع جديد وتحديات حضارية بعنوانين ويا فطاط حديثة، وإن كل هذا يدفعنا إلى أن نستخرج من معادن ثقافتنا الغنية عناصر حيويتها ونطورها حسب حاجات واقعنا وشعوبنا، ثم نعيد صياغتها وننتجها بشتى ألوان الإنتاج مقروءاً ومسموعاً ومرئياً.

كل يوم نعيش تحدياً حضارياً جديداً، ونواجه أحداثاً ووقائع لا نعرف أحكامها ومنهج مواجهتها، حتى جعل الكثيرين منا يعيشون التردد والغش في الرؤية تجاه كل ما جرى من أحداث وتطورات.

ومن هنا ومن أجل مواجهة الثقافة الغربية التي تريد وتسعى أن تحمّلنا كأمة ومستقبل مسؤولية ما جرى، ومن أجل مواجهة المشاكل اليومية العالقة التي زادتنا تردداً وضياءاً والتباساً، فإن علينا إعادة بناء ثقافتنا وتحرير وعينا من القوالب الفكرية والثقافة التي تريد مؤسسات الإعلام والثقافة الغربية إدخالنا فيها، وجعل أولوياتها هي أولوياتنا، وأجندتها هي أجندتنا. ومن المشاكل اليومية التي إذا فقدنا البوصلة تزيدنا ضياءاً وغشاً وبُعداً عن أولوياتنا الصحيحة.

فالأمة حين تفقد شخصيتها، فليس بينها وبين نهايتها إلا خطوة واحدة؛ إذ الإنسان يعمل من أجل ذاته وبقواه الذاتية. وحين يفقد التحسُّس بذاته أو الثقة بها فبماذا ولماذا العمل؟! كذلك الأمة تعمل - كأمة - من أجل شخصيتها، وبما لديها من طاقات مادية وروحية، فإذا ضاعت الشخصية فلماذا وبماذا العمل؟ إن شخصية الأمة هي روحها الجماعية التي يستوحي منها كل فرد من أبنائها العزيمة والأمل. حين يعشق الفلاح أرضه التي يحرثها ويداعبها حتى تخضر وتنتج لا يحب التراب، كمادة جامدة، بل كرمز للأمة التي عاشت ولا زالت عليها.

وحين يتعامل العامل مع آلات مصنعه، وينسجم معها كأنه في جوقة موسيقية فليس

يتعامل مع الحديد، إنما مع البشر الذين سوف ينتفعون بها.

إن حبلاً يشدّ هؤلاء وأمثالهم إلى بعضهم وروحاً واحدة تجمع قلوبهم وتضيئها بقنديل الأمل. ولكن إذا ضاعت شخصية الأمة ولم يعد يشعر أبنائها بالروح الواحدة التي تجمعها، فإن كل واحد سيتخذ طريقاً مختلفاً، وسيشعر الجميع بالضعف والعجز والهزيمة.

ومن الطبيعي القول: إنه من دون الثقافة الواحدة ذات القيم الإنسانية والحضارية السامية والثابتة التي يؤمن بها الجميع إيماناً راسخاً يبعثهم على العطاء من أجلها والتضحية لها بكل شيء يسقط الجدار المعنوي لبناء الأمة.

ومن دون الهدف، ذي التجربة التاريخية، الذي يكون نقطة ارتكاز لنشاطات وحركة الأمة، ينهار الجدار المادي لبناء الأمة، وإن بوابة كل ذلك أو بالأحرى إن شرط القبض على كل ذلك (الثقافة الواحدة والهدف الواضح)، هو تحرير وعينا العربي المعاصر من كل الأوهام والأغلال التي تُكبّل تفكيرنا وتحرف أولوياتنا وتجعلنا نعيش الغبش في كل شيء.

إننا كأمة نتعرّض اليوم لتهديد حقيقي بضياح شخصيتنا ولا سبيل أمامنا إلى تحرير وعينا من كل الرواسب التي تحول دون انطلاقنا الحضارية والإنسانية.

إن ما جرى من أحداث ومآسٍ ليس نهاية التاريخ، وإنما هو لحظة تاريخية تحملنا مسؤولية العمل على بناء ثقافتنا حتى يتسنى لنا جميعاً المشاركة الفعّالة في حضارة العصر. وحتى نتمكن من خلال وعينا وتقديرنا الحضاري أن نجابه كل التصوّرات التي تحاول أن تلصق صفة التخلف والتأخر بالإسلام.

إن مسؤوليتنا تتجسّد في الهروب إلى الأمام، عبر تحرير وعينا وبناء واقعنا السياسي والاجتماعي والاقتصادي والثقافي على أسس أكثر إنسانية وحضارية، وينبغي أن ندرك جميعاً أن الزيادة في الدين حرام؛ لأنها نوع من الغلو الممنوع. وإن هذا الأخير كان هو المسؤول المباشر عن تمرّد طائفة كبيرة من الناس على الدين. ولا يخفى علينا جميعاً أنه في العالم المسيحي كان الغلو في الدين هو السبب المباشر لانتهاك سيطرة الكنيسة وتحول الناس إلى اللائكية والإلحاد.

وحين تراجعت الكنيسة تحت ضغط الظروف عن إضافاتها اللامعقولة إلى الدين عاد



العالم الغربي إلى الكنيسة. من هنا غضب الباري ﷻ على طائفة من الناس لأنهم حرّموا ما أحل الله لهم وقال: ﴿قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ اللَّهِ الَّتِي أَخْرَجَ لِعِبَادِهِ وَالطَّيِّبَاتِ مِنَ الرِّزْقِ قُلْ هِيَ لِلَّذِينَ آمَنُوا فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا خَالِصَةٌ يَوْمَ الْقِيَامَةِ كَذَلِكَ نَفْصَلُ الْآيَاتِ لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ﴾ \* قُلْ إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّي الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَنَ وَالْإِثْمَ وَالْبَغْيَ بِغَيْرِ الْحَقِّ وَأَنْ تُشْرِكُوا بِاللَّهِ مَا لَمْ يُنَزِّلْ بِهِ سُلْطَانًا وَأَنْ تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ مَا لَا نَعْلَمُونَ﴾ (٤).

من هنا فإننا نقول: إن فتح أبواب التطوّر أمام الأمة يتطلّب تحرير وعينا وبناء ثقافتنا على ضوء معطيات الإنسان والحضارة. وهذا يقودنا إلى التأكيد على النقاط التالية:

١ - أصالة القيم: غني عن القول أنه كلما ابتعدنا عن القيم والمبادئ والمثل الإنسانية والحضارية، اضطرب واقعنا وبدأنا نعيش في دائرة الفوضى والعدوان واللاأبالية. لهذا فإننا لا يمكن أن نبني ثقافتنا ونحرّر وعينا من الأوهام والأغلال الداخلية والخارجية بدون الاستناد إلى أصالة قيمنا ومبادئنا. وما أحوجنا اليوم كأفراد وأمة إلى تلك القيم التي تُعلي من شأن الإنسان وكرامته وتحفّزنا على التعاون والتسامح والتآخي على قاعدة المشترك الديني والإنساني، فالناس صنفان: إما أخ لك في الدين، أو نظير لك في الخلق. وإن جهدنا اليومي المطلوب ينبغي أن يتّجه صوب تعميق هذه القيم ومتطلّباتها في فضاءنا الاجتماعي. فكلما نقرب من الالتزام بمقتضيات هذه القيم تتوطّد أسس الأمن والاستقرار في محيطنا ومجالنا الاجتماعي. ولا تحرير لوعينا إلّا برافعة هذه القيم، التي تطرد من عقولنا وواقعنا كل حالات الأثرة والأنانية والتصنيف والتهميش والانخراط الأبله في مشروعات التفتيت والحروب المجانية.

والفقهاء والعلماء والمثقفين في مجالنا العربي والإسلامي يتحمّلون مسؤولية كبرى في هذا الإطار؛ إذ إن عطاءهم الفكري وجهدهم الإصلاحي من الأهمية بمكان أن يتوجّه صوب تعميق حقائق حقوق الإنسان وخيار الحرية والديمقراطية في الأمة.

٢ - ضرورة الاستناد على حقائق القوة والتقدم، وترك ونبد الشعارات التي نتعامل معها وكأنها البديل الجوهرية عن العمل والبناء. فالتقدّم ليس وليد الشعار المجرد، بل هو نتيجة العمل المستمر الذي يتّجه نحو صناعة الحقائق الثقافية والاقتصادية والسياسية، التي تساهم في حل العديد من المشكلات، وتستوعب جملة من الطاقات والكفاءات، وتؤكد لنا جميعاً أن لا خيار أماننا إلّا خيار البناء والعمل من أجل ترجمة طموحاتنا وتطلّعاتنا إلى

(٤) سورة الأعراف، الآية ٣٢-٣٣.

حقائق ووقائع على الأرض.

٣- التفاعل مع التجارب الإنسانية الحديثة، ورفض حالات الانكفاء والانعزال والتهميش. فالعلم الحديث خلاصة تجارب، وعلمنا أن نفتح عليها، ولكن قبل ذلك علينا أن نميز بين قشور التجارب ولبابها، بين المغزى الحقيقي للتجربة، والإطار الذي وضع فيه هذا المغزى.

والأمة التي تنعزل عن تجارب غيرها تتأخر، ولا تمتلك القدرة على استيعاب تطورات ومكاسب الآخرين.

وجماع القول: إن التطورات السياسية التي تجري اليوم في المنطقة تتطلب منا العمل على تحرير وعينا من أوهام الاستنساخ الحرفي وأسباب العطالة والاستقالة عن الفعل التاريخي، ونعمل جميعاً على تأسيس وعي معاصر، يأخذ في اعتباره أن القبض على المستقبل، لا يأتي إلا ببناء القوة الحضارية، وصنع حقائق التقدم والتطور في فضاءنا العربي والإسلامي. والبداية السليمة لأي مشروع اقتصادي أو تجاري أو حضاري، هو التعرف التام على الراهن واللحظة التاريخية وجوانبها المختلفة؛ لأنه باختلاف الواقع يختلف الأسلوب، وتتغير الوسيلة، فواقع الثمانينات الاقتصادي مثلاً، يتطلب مشاريع وأفكار اقتصادية تختلف بشكل أو آخر عن مشاريع ومتطلبات عقد التسعينات، كما أن العقد الأول من الألفية الجديدة يتطلب مشروعات وأفكار اقتصادية متميزة. والمشروع الاقتصادي أو التجاري أو الحضاري، الذي يجهل الواقع ومتطلباته، لن يتمكن من تحديد سُلّم الأولويات في مشروعه. وكثيرة هي الأعمال والأنشطة في المشهد العربي، التي ضيَّعت سُلّم الأولويات لا لسبب ذاتي، وإنما لجهلها التام أو النسبي للواقع الذي تعيشه ومتطلباته المختلفة. ولكن ثمة خللاً عميقاً قد يصيب المجتمع في هذه المسألة؛ إذ كثير من المجتمعات تحتلط لديها الأمانى والتطلُّعات بالإمكانات والقدرات المتوفرة؛ لأن العمل والسعي الحثيث هو القنطرة الوحيدة لنقل التطلع من عالم التجريد إلى عالم التشخيص من المثال إلى الممكن. ويجانب الصواب من يرى أن أحقية تطلُّعه، وأهمية أمنيته وعدالة قضيته، كل هذه الأمور كافية لاجتياز طريق تحقيقها وإنجازها في الواقع الخارجي؛ لأن هذه القضية قضية موضوعية خاضعة إلى النواميس والسنن، ومقدار القدرة الفعلية المتوفرة في سبيل الإنجاز.

من هنا تنتج ضرورة الموازنة بين التطلع والإمكانات، بين الواجب والواقع، بين

المثال والممكن، بين ما ينبغي أن يكون وما هو كائن؛ لأن هذه الموازنة هي التي توظف الإمكانيات القليلة في سبيل تحقيق التطلع الأهم وذات الجدوى.

ولعلنا لا نبالغ حينما نقول: إن دراسة تجربة العرب المعاصرة سواء على الصعيد السياسي، أو على صعيد مشاريع التنمية والتطوير الاقتصادي، تكشف لنا أن أحد الأخطاء التاريخية التي مُنيت بها تجربة العرب المعاصرة على هذه الصعد، هو حالة الخلل الموجودة بين الممكن والواجب، بين التطلع والإمكانيات، إذ اختلطت هذه الأمور في التجربة، فجعلت البعض يقوم بأعمال وأنشطة ومشاريع لا تنسجم وظروفه الواقعية.

ونحن هنا بطبيعة الحال، لا ندعو إلى أن يتخلى العرب عن تطلعاتهم وأمانهم لأنها ضرورة من ضرورات الوجود الإنساني. ولكننا ندعو إلى أن المجتمعات العربية على المستوى العملي والفعل، ينبغي أن يعملوا في كل الاتجاهات على قاعدة الإمكانيات والقدرات؛ لأن الإنسان مهما أوتي من قوة فإنه لن يستطيع أن يُحقق تطلعاته دفعة واحدة، وإنما عليه أن يعمل ويسعى لتحقيق خطوات وإنجازات ومكاسب، تُقربه من تطلعه البعيد. وعلى هدى هذه الحقيقة التي ترقى إلى مستوى القانون تتأكد مسألة الموازنة بين المثال والممكن، وإنما نرى أن أحد الشروط الأساسية لنجاح المجتمع العربي في تنميته وتطوره، هو الموازنة الواعية بين الممكن والواجب؛ لهذا فإن القرآن الحكيم نزل منجماً (بالتدرج) والدين الإسلامي في كل توجيهاته الفكرية، وتعليماته الأخلاقية، وتشريعاته القانونية، يأخذ بعين الاعتبار واقع الحياة والإنسان. وهذا لا يعني التخلي عن المثال أو التطلع، وإنما يعني العمل على رفع سيئات الواقع وإحلال حسنات المثال والقيم بشكل تدريجي لا يفاجئ الناس، ولا يُعطل مسيرة المجتمع.

فلا يكفي حماس المجتمع حتى يتحقق تطلعه وطموحه، وإنما لا بد من توفير جملة من العوامل الذاتية والموضوعية لإنجاز التطلع والطموح. وإن الخطر الحقيقي الذي يواجه الواقع العربي اليوم ليس في الهزيمة المادية الخارجية، بل في الهزيمة النفسية. التي تسقط كل خطوط الدفاع الداخلية، وتمنع من وجود القدرة الطبيعية لإدارة الذات فضلاً عن تطويرها وتذليل العقبات التي تمنع ذلك.

### □ الحرية ومعنى الاختلاف

لعلنا لا نضيف جديداً حين القول: إن الحوار والتواصل الفكري الدائم من

المداخل الأساسية لتجذير مفهوم الحرية في الواقع المجتمعي؛ إذ من خلال هذا الحوار الجاد والمتواصل تتأسس شروط التحوُّل الفكري والاجتماعي. وبالحوار يتم تجديد وتطوير مفهوم الحرية على المستوى النظري والعملي، ويتم اكتشاف آليات جديدة ومبدعة للنهوض بالحرية في الواقع المجتمعي.

ولا يمكن مقارنة مفهوم الحرية في الفكر الإسلامي المعاصر بمعزل عن مفهوم الاختلاف، وحق الإنسان الطبيعي في هذا الاختلاف.

وجذر حق الاختلاف في المنظور الإسلامي هو أن البشر بنسبتهم وقصورهم لا يمكنهم أن يدركوا كل حقائق التشريع ومقاصده البعيدة، وإنما هم يجتهدون ويستفرون جهدهم في سبيل الإدراك والفهم، وعلى قاعدة الاجتهاد بضوابطه الشرعية والعلمية، يتأسس الاختلاف في فهم الأحكام والحقائق الشرعية، ويبقى هذا الحق مكفولاً للجميع.

فالاختلاف مظهر طبيعي في الاجتماع الإنساني وهو الوجه الآخر والنتيجة الحتمية لواقع التعدد. أعني أن التعدد لا بد من أن يستدعي الاختلاف ويقتضيه. فالاختلاف من هذه الزاوية، قبل أن يكون حقاً، هو أمر واقع ومظهر طبيعي من مظاهر الحياة البشرية والاجتماع البشري، وكما تتجلى هذه الظاهرة الطبيعية بين الأفراد تتجلى بين الجماعات أيضاً. لذلك فلا مجال لإنكار ظاهرة الاختلاف بما هي وجود متحقق، سواء من حيث الوجود المادي للإنسان، أو من حيث الفكر والسلوك وأنماط الاستجابة.

ووفق هذا المنظور لا يشكّل الاختلاف نقصاً أو عيباً بشرياً يحول دون إنجاز المفاهيم والتطلّعات الكبرى للإنسان عبر التاريخ. وإنما هو حق أصيل من حقوق الإنسان، ويجد منبعه الرئيسي من قيمة الحرية والقدرة على الاختيار. وإجماع الأمة تاريخياً حول قضايا فكرية أو سياسية وما شابه ذلك، ليس وليد الرأي الواحد، وإنما تحقّق الإجماع عن طريق الاختلاف الفكري والثقافي، الذي أثرى الواقع، وجعل الآراء المتعددة تتفاعل مع بعضها وتتراكم حتى وصلت الأمة إلى مستوى الإجماع.

وسيادة الرأي الواحد يؤدي إلى التخشب واليباس، وإلى توقّف العقل عن التفكير في القضايا الجادة، وضمور حالات التجديد، والاستسلام لقوالب ونماذج ثقافية وفكرية جاهزة.

والبيئة الاجتماعية التي تجمع الآراء، وتنظر إلى الاختلافات والاجتهادات الثقافية والفكرية نظرة شائنة، هي البيئة التي تزدهر فيها حالات الجمود واللامبالاة، وتعشش فيها كل الهوامش والطفيليات.

فالعقل قرين الحرية، فلا عقل فعّال بدون حرية، ولا حرية مستديمة بدون عقل يمارس التفكير والسؤال والمساءلة، ويتحرّك دائماً نحو تجديد أفق المعارف والتصورات، وحرية تؤسّس للشروط اللازمة لممارسة العقل سلطته ووظيفته الجوهرية.

ومن خلال الصلة الوثيقة بين العقل والحرية تتجدّد أدوات المعرفة، وتتطوّر أنماط الإنتاج العقلي والمعرفي. ووفق هذا السياق نتمكّن من القول: إن الخرافة والتقليد الأعمى للآخرين كلها مضادات للحرية.. بمعنى أن سيادة الخرافة تعني تراجع مستوى الحرية، كما أن شيوع حالات التقليد الأعمى يعني ضمور مجالات الحرية. فلا يمكن أن تلتقي الحرية مع الخرافة، كما أنه لا يمكن أن تنسجم حالات التقليد الأعمى مع متطلبات الحرية.

والإسلام كفل حق الاختلاف، واعتبره من النواميس الطبيعية، وجعل التسامح والعفو سبيل التعاطي والتعامل بين المختلفين. فحق الاختلاف لا يعني التشريع للفوضى أو الفردية الضيقة، وإنما يعني أن تمارس حريتك على صعيد الفكر والرأي والتعبير، وتتعامل مع الآخرين وفق نهج التسامح والعفو. وبهذا لا يخرج الاختلاف عن إطاره المشروع، وفي الوقت نفسه يمارس دوره الحضاري في حفز الهمم والبحث عن الحقيقة، والتعاطي مع جميع الآراء والتعبيرات بعقلية حضارية تنشد استيعاب الآراء، وتستفيد منها جميعاً في بناء واقعها ومسارها.

فالاختلاف لا يساوي الرذيلة والإثم والخلل، وإنما هو ناموس كوني وجبلة إنسانية. الخلاف والتشردم والفرقة هي التي تساوي الإثم والخلل. وعلى هذا ينبغي أن نجدّد رؤيتنا للاختلاف، ونتعامل معه وفق عقلية جديدة، لا ترى فيه إثماً ومعصية، وإنما قدرة إنسانية مفتوحة ومتواصلة لإثراء الواقع والحقيقة.

فالاختلاف هو الوجه الآخر لضرورة الاجتهاد وإعمال العقل والفكر، كما أن الخلاف والتشردم هو الوجه الآخر للخضوع للأهواء والغرائز والنزعات الشيطانية، التي تتمرّد على القيم والأخلاق، وتؤسّس لصراعات وفتن دائمة، وتدخل الجميع في أتون النزاعات التي لا طائل من ورائها.

فالحرية لا تعني الانفلات من الضوابط الأخلاقية والإنسانية، وإنما تعني امتلاك القدرة على التعرف والاختيار وفق لقواعد عقلية أو ضوابط شرعية.

فهي تتَّجه إلى الكمال وليس إلى التخریب، وإلى الانسجام ونواميس الكون والمجتمع وليس للخروج عنهما.

والاختلافات المعرفية والفقهية والاجتماعية والسياسية، ينبغي ألا تدفعنا إلى القطيعة واصطناع الحواجز التي تحول دون التواصل والتعاون والحوار؛ وذلك لأن الوحدة الداخلية للعرب والمسلمين بحاجة دائماً إلى منهجية حضارية في التعامل مع الاختلافات التنوعات حتى يؤتي هذا التنوع ثماره على مستوى التعاون والتعاقد والوحدة.

والمنهجية الأخلاقية والحضارية الناعمة والضابطة للاختلافات الداخلية قوامها الحوار والتسامح وتنمية المشتركات وحسن الظن والإعذار والاحترام المتبادل ومساواة الآخر بالذات. هذه المنهجية هي التي تطوّر مساحات التعاون وحقائق الوحدة في الواقع الخارجي.

فالوحدة لا تُفرض فرضاً، ولا تنجز برغبة مجرّدة، وإنما باكتشاف مساحات التلاقي والعمل على تطويرها، ودمج وتوحيد أنظمة المصالح الاقتصادية والسياسية.

من البديهي القول: إن التجارب الوحدوية التي كانت تعتمد على القسر والقوة والقهر في بنائها، تحوّلت إلى تجارب مولدة للتمايز المقيت والانفجارات السياسية والاجتماعية، وكأن حقبة الوحدة القسرية هي حقبة تربية الفوارق وتنمية التناقضات وتعميق مناطق التوتر. فالمشروعات التامة والكليلية، التي تعتمد على القوة والقهر لفرض أجندتها وتطلّعاتها، وتنبذ كل أشكال الخصوصية، لا تصل إلى أهدافها، وإنما تزيد الوضع سوءاً وتدمّر مستويات التعايش المتوفرة. والحرية هي التي تسمح لجميع الأطياف والقوى في المجتمع أن تمارس دورها في إغناء الوحدة الوطنية وتكريس قيم العدالة والتسامح في مسيرتها التصاعدية. ولقد علمتنا التجارب أن تأجيل مشروع الحرية لإنجاز الوحدة لا يؤدي إلى نتيجة إيجابية، بل الاستبداد هو الذي يئد مشروع الوحدة، وهو الذي ينهي حلم الوحدة، ويوصل الجميع إلى نتائج كارثية. فلا وحدة بلا حرية، ومشروع الوحدة الحقيقي يبدأ بإشاعة الحرية والسماح للجميع بممارسة حقوقهم وقناعاتهم. فالكيانات التسلطية لا تصنع وحدة، وإنما تصنع شمولية سياسية تلغي كل إمكانيات الشعب وتحارب قواه الحية، وتحول دون انطلاقته وإنجازاته لتطلّعاته وأحلامه. فالقمع لا يصنع وحدة، والقسر لا

يؤدي إلى الاتحاد، وإنما يؤديان إلى تأجيج نار الصراعات والتوترات، ويخطئ من يعتقد أن طريق الوحدة هو القوة والفرص والقهر. وحدها الحرية بما تعني من مضامين ثقافية وسياسية وحضارية هي طريق الوحدة وبوابتها الواسعة. وقوة العرب والمسلمين في حريتهم، حيث إنها القدرة المواتية لإطلاق دينامية التحولات النوعية المتجهة نحو وحدة حقيقية وصلبة في المجال العربي والإسلامي؛ لأنها تفكك أنظمة الاستبداد ومشروعات العنف والقهر، وتؤسس لحركة اجتماعية متواصلة، يشترك فيها الجميع (كل من موقعه وخندقه)، وذلك من أجل البناء والوحدة على قاعدة الحرية والديمقراطية. فدولة القمع والسلطة المطلقة لا تصنع وحدة اجتماعية ووطنية مستديمة، وإنما هي تغرس وترعى -بعنفها واستبدادها- النزعات العائلية والعشائرية والطائفية والعنصرية والجهوية. وبهذا نستطيع القول: إن دولة القمع والاستبداد تصنع التفتت والتشظي حتى لو كان السطح الاجتماعي موحدًا ومستقرًا. فالوحدة هنا كاذبة والاستقرار وهم؛ لأنها وحدة كل عنوان فرعي ضد الآخر، واستقرار كل طرف على مواقعه التقليدية الضيقة. وبهذا تتصاعد التوترات والتناقضات بكل أشكالها وأطيافها في دولة القمع والاستبداد. فالعنف لا يصنع وحدة، وإنما يخلق انفجارًا اجتماعيًا بأشكال مختلفة ومستويات متعددة. وتسويد قيم الاستعلاء والتمييز والتهميش والجهوية المتطرفة، كلها تزيد من مآزق الدولة والمجتمع، وتدخل الجميع في دوامة العنف والعنف المضاد. والأمن لا يصاب بالقمع، والاستقرار لا يتأتى بتنمية المخاوف وتأجيج العواطف السلبية، والوحدة الوطنية لا تُبنى بالاستعلاء والتهميش والتمييز. كل هذه الأمور (الأمن والاستقرار والوحدة الوطنية) سبيلها قيم الحرية والمشاركة والتسامح واحترام حقوق الإنسان. إننا نتطلع إلى الوحدة، ولكن ليست تلك الوحدة التي تسلبنا حريتنا، وإنما نتطلع إلى تلك الوحدة التي تصون الحرية، وإلى تلك الحرية التي تثري الوحدة بمضامين حضارية جديدة. فالطريق السليم لإنجاز مفهوم الوحدة الاجتماعية والوطنية، هو التعامل السليم مع الاختلافات والتنوعات والتعدديات التقليدية والحديثة الموجودة في المجتمع، تعاملًا لا يكبت ويقمع هذه التنوعات وإنما ينظمها ويحترمها، ولا يتعالى على حقائقها، وإنما يتعاطى معها وفق سياق حضاري قوامه التسامح مع حق التعدد، وتجنب أسباب وموجبات التوترات والاحتقانات ويفتح للجميع سبل العمل المشروع في مستوياته المتعددة.

وإن تنمية الحس الديمقراطي في المجتمع لا يتأتى إلا بممارسة الديمقراطية والحرية. وإن تجاوز عيوب المجتمع ومعوّقات التحول الديمقراطي لا يتأتى -أيضًا- إلا بممارسة



الديمقراطية. وحدها ممارسة الحرية والديمقراطية هي التي تتجاوز عيوب المجتمع، وتعالج معوقات الانطلاقة الديمقراطية. «فالديمقراطية ليست ثمرة تقطف أو نظاماً جاهزاً يُقام في لحظة يحددها حاسب إلكتروني. إنها معركة اجتماعية وسياسية طويلة ومستمرة لا تنتهي ولن تنتهي، تواكب تطوُّر المجتمعات وتتقدَّم مفاهيمها ونظمها مع تقدُّمها. فبالرغم من أن الديمقراطية أصبحت راسخة الجذور في الدول الصناعية الغربية التي تعيش تجربتها منذ عدة قرون، لم ينته النقاش فيها والحوار حولها، ولا تزال الأحزاب تتنافس على تعميق مدلولاتها وقيمها ونظمها. ولكل مجتمع - حسب مستوى نضجه ونضج قواه السياسية والاجتماعية وتوازناته - مطالبه الديمقراطية ومستوى المشاركة الشعبية الضرورية لتطوير نفسه، ودرجة التمتع بالحریات الفكرية والتنظيمية الجماعية والفردية التي لم يعد هناك اليوم إمكانية بناء مجتمعات سياسية ومدنية بالمعنى الحقيقي للكلمة من دونها. إن مفهوم الديمقراطية قد ارتبط بمفهوم المواطن، وبناء المواطنة، ولا جماعة وطنية من دون مواطنيه، ولا مواطنيه من دون حرية ومسؤولية جماعية. وفي غياب هذه العوامل المترابطة معاً تكمن أزمة التشكيلية الوطنية العربية جميعها، وفي كل مكان».

وإن التحوُّل نحو الحرية والديمقراطية في أي مجتمع، بحاجة إلى وعي عميق بضرورتها وأهميتها وجودها في البناء الوطني السياسي والثقافة الحضاري. وأن هذا الوعي بحاجة إلى أن يترجم إلى وقائع قائمة وحقائق مشهودة. وإن تنمية روح المسؤولية والتسامح والحقوق والكرامة، كلها عوامل تساهم في تنمية الحس الديمقراطي في المجتمع.

ودورنا في ها الإطار يتجسّد في تكثيف الفعل الثقافي والاجتماعي لتحرير دينامية التحوُّل الديمقراطي من كوابحها ومعوقاتهما الذاتية والموضوعية، حتى تأخذ الديمقراطية موقعها الأساس في تنظيم الخلافات والصراعات وضبطها، وحتى تتّجه كل الجهود والطاقات نحو بناء السّلم والاندماج الاجتماعي والوطني، وتعميق موجبات العدل والمساواة والحرية.

### □ الاختلاف وبث الكراهية

مع إيمان الجميع من أهل المذاهب الإسلامية أن وحدة الأمة من الثوابت والمقدّسات، وأن هناك أدلة نقلية من الكتاب والسنة عديدة ومتضافرة، تؤكّد على هذه الحقيقة، وتحثُّ عليها.. إلّا أنه لماذا مع آية مشكلة صغيرة أم كبيرة، تجري هنا أو هناك، تصبح وحدة المسلمين



في مهب الريح، ويتسابق الجميع إلى انتهاكها.

والكل يصّر أن الوحدة المطلوبة أن تُصبح جميع الأطراف الأخرى مثله في الأفكار والقناعات، وإذا لم يتحقق هذا فلا وحدة على حدّ تعبيرهم بألفاظ ومقولات متفاوتة، بين الحق والباطل.

والذي يزيد الألم ألماً هو الادّعاء المتبادل كمبرّر للتضحية بالوحدة، وإدخال الأمة بأسرها في أتون التوتّرات والصراعات المذهبية والطائفية، أنه هو وحده الذي يمثل حبل الله المتين. وأن الوحدة التي يحث عليها القرآن الكريم تقتضي من الطرف الآخر أن يخرج من غيّه وانحرافه، ويلتحق بركبه ومسيرته.

لهذا أي لعدم جدية الجميع في التعامل مع مطلب وحدة المسلمين والحفاظ على مكاسبهم ومصالحهم العليا، فإن هذه القيمة يتم التضحية بها لأتفه الأسباب والمشاكل.

وأسوق هذا الكلام، ليس لتبرير الإساءات القائمة في الاجتماع الإسلامي المعاصر، فهي إساءات مرفوضة سواء صدرت من مسلم سني أو مسلم شيعي.. فإننا نرفض الإساءات إلى رموز ومقدّسات المسلمين، ونعتبر أن هذه الإساءات من التصرفات المشبوهة التي تزيد من ضعف المسلمين ومحنهم على أكثر من صعيد.

ولكن ما أود أن أقوله: لماذا ولأتفه الأسباب تتحوّل العلاقات الإسلامية الداخلية إلى علاقات سيئة ومتوترة.. مع إيمان الجميع بضرورة حسن العلاقة، وبأهمية الحفاظ على عزة المسلمين ووحدة الأمة؟!

ففي الوقت الذي نرفض السبّ والشتم للرموز والمقدّسات جميعاً، في الوقت ذاته نرفض -أيضاً- إدخال الواقع الإسلامي بأسره في حروب طائفية ومذهبية.

فالإساءات لا تُعالج بتوتير الأجواء واتهام الجميع وإطلاق أحكام جائرة بحق من أدان الإساءة، ورفع الغطاء الديني عنها، إذ يقول تبارك وتعالى: ﴿أَمْ مَنْ هُوَ قَانِتٌ آنَاءَ اللَّيْلِ سَاجِدًا وَقَائِمًا يَحْذَرُ الْآخِرَةَ وَيَرْجُو رَحْمَةَ رَبِّهِ قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ إِنَّمَا يَتَذَكَّرُ أُولُو الْأَلْبَابِ﴾<sup>(٥)</sup>.

فوحدة المسلمين من الضرورات الشرعية والسياسية والحضارية، التي ينبغي الحفاظ عليها وعدم التضحية بها لأيّ سبب كان.

(٥) سورة الزمر، الآية ٩.

فنحن بحاجة إلى التفكير الجدي لإيجاد آليات متكاملة لمعالجة المشاكل والأزمات التي تحدث بين المسلمين لأي سبب من الأسباب، دون التضحية بالوحدة أو إدخال الجميع في حروب المهاترات والتسقيط والاتهام.. فالخطأ ينبغي أن نحاصره، كخطوة أولى لمعالجته.. والخطايا ينبغي رفع الغطاء الديني عنها بصرف النظر عن مرتكبها والقائم بها.

هكذا يجب أن نعالج مشكلات المسلمين الداخلية. فمن الضروري في هذا السياق فك الارتباط بين واقع الاختلافات والتباينات المذهبية وبين نزعات العداة والكراهية.

فالاختلافات ينبغي ألا تقودنا للانخراط في حملة إعلامية ومنبرية لبث الكراهية وتعميق نزعة العداة بين المسلمين. فالعلاقات العدائية بين المسلمين تدمر أوطانهم، وتفتت مجتمعاتهم، وتدخلهم في حروب طائفية مقيتة، تضعف الجميع، ولا رابح منها إلا أعداء الأمة والإسلام.

فما نسمعه في العديد من المنابر هو تعميم لمفهوم الكراهية المذهبية، وتغطيته دينياً وثقافياً.. وهذا بطبيعة الحال يُنذر بمخاطر عديدة، تمس الواقع الإسلامي المعاصر بأسره. فالاختلافات المذهبية مهما علا شأنها ينبغي ألا تقودنا إلى الانطلاق في حملة بث الكراهية المذهبية؛ لأن هذه الحملة ومتوالياتها، وردود الفعل المتوقعة تجاهها، ستحوّل العالم الإسلامي كله إلى كرة من اللهب متنقلة، ومدمرة للكثير من حقائق الانسجام والألفة بين المسلمين.

فالإسلام بكل قيمه ومبادئه هو دين الرحمة والقول الحسن، ومن يدعو إلى القتل والنبد والاحتقار باسم الإسلام هو يُشوّه هذا الدين العظيم، ويُناقض ثوابته، ويُؤسس لحروب داخلية بين المسلمين تدمر مكاسبهم وتقضي على مصالحهم.

فالاختلاف المذهبي لا يشرّع لأحد الخروج عن ثوابت الإسلام، أو بثّ الحقد والضغائن في صفوف المسلمين، فالمذاهب الإسلامية هي حقيقة عقدية وتاريخية وثقافية، لا يمكن نكرانها أو التعامل معها بنزعة استئصالية، فهي عميقة وضاربة جذورها في التاريخ الإسلامي، ولا يمكن أن ننهي تبايناتها وخلافاتها بين عشية وضحاها.

لذلك فإننا نعتقد أن المطلوب هو الأمور التالية:

١- ألا نُعيد إنتاج مشاكل المسلمين التاريخية؛ لأنها مشاكل أصبحت جزءاً من التاريخ. ووجود مواقف متباينة تجاهها لا يشرّع لأحد شنّ الحروب المتبادلة، بدعوى

الخلاف حول هذا الحدث التاريخي أو ذلك. فالباري ﷺ يقول: ﴿تِلْكَ أُمَّةٌ قَدْ خَلَتْ لَهَا مَا كَسَبَتْ وَلَكُمْ مَا كَسَبْتُمْ وَلَا تُسْأَلُونَ عَمَّا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾<sup>(٦)</sup>.

٢- من الصعوبة بمكان لاعتبارات عديدة أن تتطابق وجهات نظر أهل المذاهب الإسلامية في كل شيء؛ لأن هذا خلاف طبائع الأمور، ودونه خرط القتاد كما يقولون.. ولكن عدم تطابق الآراء في كل القضايا والأمور لا يبرر لأحد تجاوز حدود الأخلاق في النظر إلى موضوعات الخلاف والتباين. فالمطلوب دائماً أن نحترم قناعات بعضنا البعض. والاحترام هنا لا يساوي قبول كل طرف ما لدى الطرف الآخر، وإنما تقدير قناعة الآخر والتعامل معها ومع أصحابها وفق مقتضيات الاحترام وعدم الإهانة.

٣- إن بناء علاقات إيجابية بين أهل المذاهب الإسلامية، قائمة على الاحترام المتبادل والمعرفة العميقة، يتطلب من جميع الأطراف العمل من أجل توفير كل العوامل والأسباب المؤدية إلى العلاقة الإيجابية.

فكلنا يتحمل مسؤولية العمل من أجل تعزيز خيار التفاهم والتلاقي بين المسلمين مهما كانت الصعوبات والمثبطات.

فطريق الدفاع عن مقدّساتك هو بيانها وتوضيحها بالأدلة والبراهين.

ووجود أطراف غير مقتنعة بما تقول لا يعطيك حق التعدي عليهم وهتك حرمتهم.. وفي المقابل فإن رفضك لقناعات الطرف الأول لا يعطيك حق إهانة وتوهين مقدّساته.

فالمطلوب نزع الغل والحقد من نفوسنا، والعمل على بناء ثقافة اجتماعية تحترم المختلف وتحاوره بعيداً عن الطعن في المسلّمات والثواب.

### □ المقدّس والحرية

بين الفينة والأخرى تثار في فضائنا العربي والإسلامي مجموعة من القضايا والممارسات، التي تستفز الناس وتقسمهم إلى قسمين: الأول مع هذه القضايا باسم الحرية، والقسم الآخر ضد هذه القضية باسم الدفاع والدود عن المقدّس والثواب.. ولعل آخر هذه القضايا المثارة، والتي أخذت أبعاداً اجتماعية وسياسية وحقوقية عديدة في تونس هو بثّ أحد التلفزيونات الخاصة فيلم كرتوني باسم (برسي بوليس) يتعرّض إلى الذات الإلهية..

(٦) سورة البقرة، الآية ١٣٤.

مما أَجَّجَ النفوس، وأنزل الآلاف إلى الشوارع مندِّدين بالتلفزيون وأصحابه الذين سمحوا ببثِّ فيلم مهين إلى المقدَّسات والثوابت الإسلامية.. وفي مقابل هذا الموقف عبَّرَ العديد من الشخصيات والمؤسسات الفكرية والمدنية والحقوقية عن رفضها لعملية استخدام الشارع، وأبدت وقوفها وتضامنها مع التلفزيون الذي مارس حرّيته.. وإن رفض هؤلاء إلى ممارسات الشارع هي تعبيرهم المباشر عن حقهم في الحرية وممارساتها.

ويبدو من هذه القضية وغيرها من القضايا المشابهة أن هذه المسألة تعود إلى طبيعة العلاقة المتصورة بين المقدَّس والحرية. فهناك أطراف تتصوَّر أن الحرية - بكل آفاقها وأشكال ممارساتها الخاصة والعامة - هي القيمة الكبرى التي ينبغي الدفاع عنها، ورفض أي شكل من أشكال تقييدها أو تحييدها.

لهذا فإن هذه الأطراف تقف موقفاً إيجابياً ومؤيِّداً لكل فرد أو جهة مارست حرّيتها وعبَّرت عن قناعتها بحرية تامة.. وفي مقابل هذه الأطراف هناك أطراف أخرى ترى أن الحرية هي قيمة من مجموعة قيم ومثل عليا، ولا يمكن على الصعيد العملي من التعامل مع هذه القيمة بمعزل عن المنظومة القيمية الكاملة، التي تحدّد بعض الحدود والضوابط على مستوى الممارسة.

وإن هذه الحدود والضوابط ليست تقييداً لقيمة الحرية، وإنما في هذا الموضوع أو القضية الأولوية لقيمة أخرى مختلفة عن قيمة الحرية.. وهكذا تتباين وجهات النظر، وستبقى العلاقة بين المقدَّس والحرية علاقة شائكة وقلقة، وتتطلَّب المزيد من إعمال العقل والفكر لبناء تصوُّر متكامل لطبيعة العلاقة بين المقدَّس والحرية.

وفي سياق بلورة الرأي أو خلق مقارنة نظرية جديدة للعلاقة بينهما نود إبراز النقاط التالية:

## ١ - مع الحرية وضد الإساءة

الحرية الحقيقية للإنسان تبدأ حينما يثق الإنسان بذاته وعقله وقدراتهما؛ وذلك لأنَّ التطلُّع إلى الحرية بدون الثقة بالذات والعقل تحوُّل هذا التطلُّع إلى سراب واستلاب وتقليد الآخرين بدون هدى وبصيرة؛ لذلك فما لم يكتشف الإنسان ذاته ويفجّر طاقاته المكنونة لن يستطيع من اجترّاح تجربته في الحرية وبناء واقعه العام على قاعدة الديمقراطية والشاركة بكل مستوياتها.. وكما يقول الدكتور (علي حرب): إن الحرية ليست هواماً ليبرالياً كما يتخيّلها

السُّدَج من الحداثيين الحالمين بفرايس أرضية أو بديمقراطيات مثالية.. هذه أكبر عملية خداع مارسها وما يزال المثقفون العرب والغربون فيما يخص تحديث المجتمعات العربي وتطورها.. ذلك أن الذي يمارس حريته هو الذي يجترح قدرته ويمارس سلطته وفاعليته، بما ينتجه من الحقائق أو يخلقه من الوقائع في حقل عمله أو في بيئته وعالمه.

ومن لا سلطة له لا حرية له.. ولذا فالحرية عمل نقدي متواصل على الذات، يتغير به المرء عمّا هو عليه، بالكد والجهد، أو المراس والخبرة، أو السبق والتجاوز أو الصرف والتحول، ممّا يجعل إرادة الحرية مشروعًا هو دومًا قيد التحقق بقدر ما يشكل صيرورة متواصلة من البناء وإعادة البناء.

من هنا ووفق هذا المنظور مع الحرية كقيمة مركزية في منظومتنا القيمية والفكرية، وضد الإساءة التي قد تمارس باسم الحرية وهي ليست من الحرية في شيء من الحرية أن تمارس قناعتك في أي موضوع، ولكن ليس من الحرية أن تسيء إلى الآخرين ومقدّساتهم.

وعليه فإنّ الارتباط بين ممارسة الحرية والتصرّف بإساءة إلى ثوابت الآخرين ومقدّساتهم تتجلّى العلاقة على نحو إيجابي بين المقدّس والحرية.. بمعنى أن المقدّس لا يُقيّد حرية الإنسان؛ لأن هذه الحرية من لوازم إنسانية الإنسان، ولكنه (أي المقدّس) يرفض الإساءة المعنوية والمادية لأيّ إنسان آخر أو منظومة عقدية أخرى.

لهذا فإنّ الارتباط بين الالتزام بقيمة الحرية وأشكال الإساءات التي تُمارس يُساهم في تعميق مفهوم الحرية في الواقع الاجتماعي، ويزيل العديد من الهواجس والالتباسات التي يعيشها بعض الناس تجاه قيمة الحرية.

فالحرية ليست تفلّتًا من الأخلاق، وليس تشريعًا للإساءة، وليست وسيلة لهدم الثوابت والمقدّسات، وإنما هي ممارسة عقلية ونقدية، تستهدف تظهير الحقائق باستمرار ومنع قمع السؤال مهما كان موضوعه وإبراز مستديم لإنسانية الإنسان التي لا يمكن أن تتجلّى بدون الحرية قولًا وفعلاً.

## ٢- المقدّس لا يشرّع للتطرّف وهتك الحرمات

وفي مقابل الحرية التي ترفض الإساءة المعنوية والمادية لأيّ طرف من الأطراف، المقدّس لا يشرّع في سياق الدفاع والدّود عنه ممارسة التطرّف والتشدّد والعلو أو هتك الحرمات والأملّك العامة والخاصة؛ لأن كل هذه الأشكال ليست دفاعًا عن المقدّس

وثوابته، وإنما هي افتئات بحق المقدّس.

لهذا فإننا في الوقت الذي نمارس النقد تجاه أولئك النفر الذين يمارسون الإساءة المعنوية والمادية بحق الآخرين باسم الحرية، في الوقت ذاته نرفض ممارسة التطرّف وقتل الأبرياء وهتك الحرمات والأضرار بالأُملاك الخاصة والعامة باسم الدفاع عن المقدّس وثوابت الأمة.. فإذا كان التلفزيون المغربي ارتكب خطأً في عرض الفيلم الكرتوني المسيء للذات الإلهية، فإن الرافضين لهذا العرض ارتكبوا بدورهم خطأً شنيعاً تجسّد في ممارسة التطرّف وقذف الناس بدون وجه حق وتدمير بعض الممتلكات الخاصة والعامة.

فالمقدّس لا يتم الدفاع عنه بوسائل وآليات يرفضها ولا تنسجم ونظام قيمه التشريعي والأخلاقي.. فالمقدّس لا يتم الدفاع عنه بهدم قيم الحرية وهتك الكرامة الإنسانية، وإنما يتم الدفاع عنه بالالتزام بهذه القيم ومقتضياتها المتنوّعة.. كما أن الحرية كقيمة وممارسة لا يتم الدفاع عنها عبر ارتكاب الموبقات والمحرمات، ومصادمة الناس في مقدّساتهم، وإنما من حقّك الأصيل أن تُعبّر عن قناعاتك وأفكارك، دون أن تتعدّى على حقوق الآخرين المعنوية والمادية.. فكما أن من حقّك أن تؤمن بفكرة وتعبّر عنها، من حق الآخرين -أيضاً- الإيمان بفكرة والتعبير عنها.. وإيمانك بفكرة لا يجعلك أنت الوحيد القابض على الحق والحقيقة، كما أن إيمان الآخرين بذلك لا يُحوّلهم وحدهم هم القابضون على الحقيقة.

فنحن مع الحرية وهي حق مصان للجميع، وهذا الحق لا يعني بأيّ حال من الأحوال أنه يشترع لأحد حق الافتئات على مقدّسات الناس وكراماتهم.

فالحرية هي بوابة الدفاع عن المقدّس وثوابت الأمة.. والمقدّس ليس نقيضاً للحرية، بل هو أحد المدافعين عنها، والمانحين لها مضامين إنسانية وحضارية.

فالتعصّب لا يحمي المقدّسات، بل يُشوّهها، ويُخيف الناس منها.. كما أن العنف لا يوقف الإساءات التي قد تمارس تجاه مقدّسات الأمة وثوابتها.

لهذا فإننا نعتقد أن الإساءات المعنوية والمادية تبعد العلاقة على المستوى الإنساني بين الحرية والمقدّس، كما أن التعصّب والتطرّف وانتهاك الكرامات والحرمات يُعمّق الفجوة بين المقدّس والحرية.

والصورة المثلى التي تنشدها المجتمعات العربية والإسلامية هي أن تعيش حريتها كاملة على قاعدة احترام مقدّساتها.

## □ حق الاختلاف

ثمّة تصور ورؤية أيديولوجية وفكرية وسياسية قائمة على ضرورة أن تتحد قناعات الناس وأفكارهم وآراؤهم، حتى يتسنى لهم صناعة التقدم أو الانخراط في مشروع التطور في مجالات الحياة المختلفة.. فهي تصوّرات وآراء لا تحبّد التنوّع والتعدّد والاختلاف، وإذا امتلكت القدرة المادية أو السلطة فإنها تستخدم وسائل قسرية لإنجاز مفهوم الوحدة بدحر وإفناء كل حقائق التعدّد والتنوّع من الفضاء الاجتماعي.

لهذا فإن هذه الأيديولوجيات تعمل بآليات متعدّدة ومتداخلة لإنهاء كل مظاهر التعدّد والتنوّع؛ وذلك لأن فهمها للوحدة قائم وكأنها المعادل الموضوعي للرأي الواحد والموقف الواحد.. وهذا بطبيعة الحال ممّا تأباه نواميس الحياة وحقائق مجتمعاتنا التاريخية والثقافية والواقعية.

فالوحدة لا تساوي بالضرورة أن تكون كل قناعاتنا ومواقفنا واحدة ومتطابقة في كل شيء، ومن يبحث عن الوحدة بهذا المعنى فهو أحد حالتين: إما أنه سيُصدم بحقائق التنوّع الراسخة في الوجود الاجتماعي والإنساني، ممّا يجعله يتراجع عن رؤيته الشوفينية والعدمية للوحدة، أو أنه سيمارس القهر والعنف من أجل إنجاز مفهومه للوحدة. ولا ريب أن استخدام وسائل القهر وآليات العنف، في كل التجارب الإنسانية، لا تُفضي على الصعيد الواقعي إلى الوحدة الصلبة في الفضاء الاجتماعي والسياسي.. بل هي (أي آليات العنف ووسائل القهر) تؤسّس لنشطيّات وانقسامات عميقة عمودية وأفقية في المجتمع الواحد. ولعل الذي يؤكد هذه الحقيقة هو أن الإنسان أو الجهة التي تستخدم العنف لبناء الوحدة الاجتماعية والسياسية، فهي تعيش مفارقة كبرى على هذا الصعيد.

فباسم الوحدة يتم تجزئة المجتمع، وباسم الوفاق والأخوة يتم غرس أخدود عميق بين تعبيرات المجتمع الواحد، وباسم الاتحاد والاتلاف تتعمّق أسباب الفرقة والتشردم في الفضاء الاجتماعي.

فالوحدة بكل مستوياتها لا تُنجز بوسائل عنفية وقهرية، كما أنها لا تتحقّق بدحر حقائق التنوّع والتعدّد، وإنما باحترام هذه الحقائق وضمان حق الاختلاف.

ولعل الخطوة الأولى في هذا السياق هو عدم ترذيل الاختلاف، وضمان حق الجميع في أن تكون لديهم قناعات وأفكار مختلفة عن قناعاتي وأفكاري.



إننا نعتقد أن ضمان حق الاختلاف بكل مستوياته هو الخطوة الأولى في بناء مشروع الوحدة الاجتماعية والسياسية على أسس صلبة ومستقرّة.

ودون ذلك ستبقى الوحدة من الشعارات المجرّدة، التي لا تُسند بحقائق مجتمعية تحوّل الشعار إلى حقيقة راسخة في الوجود الإنساني والاجتماعي. والسؤال المركزي الذي يمكن أن يوضّح حقيقة حق الاختلاف من جميع أبعاده هو: كيف نحمي ونضمن حق الاختلاف في مجتمع متعدّد ومتنوّع على المستويين الأفقي والعمودي.

١ - الإيمان العميق بقيمة الحرية وأن من لوازمها الأساسية صيانة حق الاختلاف. فلا يمكن أن يدّعي أيُّ إنسان أنه يؤمن بالحرية ويعمل على قمع حق الاختلاف؛ لأن حماية حق الاختلاف هو إحدى الثمار الأساسية لقيمة الحرية.

ويبدو أننا لا يمكن أن نصون قيمة الاختلاف بدون تعميق قيمة الحرية في الفضاء الاجتماعي والثقافي.. فجزر حق الاختلاف هو أن البشر بنسبتهم وقصورهم لا يمكنهم أن يدركوا كل الحقائق والمقاصد، وإنما هم يجتهدون ويُعملون العقل ويستفرون جهدهم في سبيل الإدراك والفهم، وعلى قاعدة الاجتهاد وتعدّد نتائجه يتأسّس الاختلاف في الفهم والإدراك والفناعات والمواقف، ويبقى هذا الحق مكفولاً للجميع.. فالاختلاف مظهر طبيعي في الاجتماع الإنساني، وهو الوجه الآخر لحقيقة التعدّد والتنوّع.. أعني أن التنوّع لا بد أن يستدعي الاختلاف ويقتضيه، وهو وجود متحقّق سواء من حيث الوجود المادي للإنسان أو من حيث الفكر والسلوك وأنماط الاستجابة.

ووفق هذا المنظور لا يُشكّل الاختلاف نقصاً أو عيباً بشرياً يحول دون إنجاز التطلّعات الكبرى للإنسان عبر التاريخ، وإنما هو حق أصيل من حقوق الإنسان، ويجد منبعه الرئيسي من قيمة الحرية والقدرة على الاختيار.

وإجماع الأمة تاريخياً حول قضايا فكرية أو سياسية وما شابه ذلك، ليس وليد الرأي الواحد، وإنما تحقّق الإجماع عن طريق الاختلاف الذي أثرى الواقع، وجعل الآراء المتعدّدة تتفاعل مع بعضها وتتراكم حتى وصلت الأمة إلى مستوى الإجماع.

والإسلام - بكل نظمه وتشريعاته - كفل حق الاختلاف، واعتبره من النوااميس الطبيعية، وجعل التسامح والعفو سبيل التعامل بين المختلفين. فحق الاختلاف لا يعني التشريع للفوضى أو الفردية الضيقة والأنانية، وإنما يعني أن تمارس حريتك على صعيد



الفكر والرأي والتعبير، وتتعامل مع الآخرين وفق نهج التسامح والعفو.

فالاختلاف لا يساوي الرذيلة والإثم والخلل، وإنما هو ناموس كوني وجبلة إنسانية.. النزاع والخلاف والتشردم والتفرقة هي التي تساوي الإثم والخلل. وعلى هذا من الضروري أن نُجَدِّد رؤيتنا للاختلاف ونتعامل معه وفق عقلية جديدة، لا ترى فيه إثماً ومعصية، وإنما قدرة مفتوحة ومتواصلة لإثراء الحقيقة والواقع.

٢- ما دام من حق الجميع أن يختلف عن غيره، ويُعبّر عن هذا الاختلاف ضمن وسائل سلمية وحضارية، من الضروري أن نوضح أن الذي يُنظّم هذه المسألة هو وجود منظومة قانونية متكاملة، توضح الحدود، وتحول دون الافتئات على أحد، أو خلق حالة من الفوضى في المجتمع والوطن الواحد. فسيادة القانون هي ضمانة الجميع للتعبير عن آرائهم وأفكارهم، دون أن يقود هذا الحق إلى خلق الفوضى في المجتمع.

وعليه فإن حق الاختلاف لا يمكن صيانتته وإدارته في إطار اجتماعي، إلا بسيادة القانون الذي يتعامل مع الجميع على قدم المساواة، بدون تحيُّز لأحد أو تغطية لتصرفات طرف دون بقية الأطراف. فالعلاقة بين حق الاختلاف وسيادة القانون علاقة عميقة؛ لأنه لا يمكن ضمان حق الاختلاف على المستويين الاجتماعي والوطني بدون سيادة القانون، والقانون بدون ضمان حق الاختلاف سيتحوّل إلى غطاء لتمرير ممارسات وتصرفات لا تنسجم وروح القانون وطبيعة التنوع الذي محتضنها أي وجود إنساني. والقانون هو الذي يضمن عدم إنتاج العصبية الدينية والمذهبية والقومية دون أن يفتت على خصوصياتها. وخلاصة القول: إن دولنا ومجتمعاتنا العربية مطالبة بحماية حق الاختلاف وضبطه بمنظومة قانونية، وذلك من أجل ضمان الاستقرار السياسي وفق أسس سليمة وعميقة.

### □ الاختلاف وضرورات العدالة

على المستوى الواقعي ثمة مشكلة فكرية - سلوكية يتورّط بها الكثيرون. ومفاد هذه المشكلة أن الاختلاف سواء كان فكرياً أو اجتماعياً أو سياسياً، في غالب الأحيان يبرّر ويسوّغ لأحد طرفي الاختلاف والتباين أن يمارس التسقيط والاعتقال المعنوي للمختلف والتعدي على بعض حقوقه سواء كانت مادية أو معنوية.

وحين التأمل في هذا السلوك نجده وفق المعايير الشرعية والأخلاقية، ممّا لا ينبغي الوقوع فيه. بمعنى لا توجد مسوّغات شرعية تُغطّي أو تُبرّر لأحد طرفي الاختلاف التعدي

على حقوق الطرف الآخر سواء كانت المادية أو المعنوية. وإن الاختلاف ليس مبرراً كافياً للتعدّي على حقوق المختلف.

ولكن على المستوى الواقعي ثمة وقائع عديدة تثبت أن الاختلاف سواء في دائرته الفكرية أو في دائرته السياسية يقود إلى انتهاك حقوق المختلف سواء كانت المادية أو المعنوية. ولكي تتضح الرؤية لطبيعة العلاقة بين الاختلاف والعدالة نذكر النقاط التالية:

١- الاختلاف في كل دوائره ومستوياته حالة طبيعية، لا يمكن أن تخلو أية ساحة اجتماعية منها، ولكن غير الطبيعي -في هذا السياق- هو أن يدفعك هذا الاختلاف -بأي مستوى من مستوياته- إلى التعدّي المادي أو المعنوي على حقوق من يختلف معك.

ومعالجة هذا المسألة لا يمكن أن تكون بإفناء عناصر الاختلاف؛ لأنه من لوازم الحياة الاجتماعية، بمعنى حيث تكون هناك حياة اجتماعية، ستكون هناك اختلافات وتباينات في وجهات النظر، وإن هذه الاختلافات ستقود من يتخلّى عن أخلاقه أو معايير الشرعية إلى التعدّي على حقوق من يختلف معه.

ولو تأملنا في طبيعة الإساءات التي تصدر في مجتمعنا فيما يتعلق وظاهرة الاختلاف، نجد حين التأمل العميق أن أحد أطراف الاختلاف يدفعه الاختلاف حقيقة أو ادّعاء تبني مواقف عدائية من الطرف الآخر المختلف معه.

وهذا يعني أن الاختلاف الفكري أو السياسي يُفضي على المستوى الواقعي إلى انتهاك الحقوق المادية أو المعنوية.

٢- مع أن الاختلاف بمختلف دوائره ومستوياته حالة طبيعية في حياة الإنسان فرداً وجماعة، إلّا أننا جميعاً مقصّرون في فقه الاختلاف. وهذا التقصير يساعد على أن يقودك الاختلاف إلى انتهاك حقوق من تختلف معه. لهذا فإن من الأمور المطلوبة في حياتنا الإنسانية والاجتماعية هو فقه الاختلاف بشكل جوهري وحقيقي؛ لأننا نعتقد أن فقه الاختلاف سيقود إلى فك الارتباط بين الاختلاف بمختلف دوائره ومستوياته وانتهاك حقوق المختلف، بحيث يتم التعامل مع الاختلاف في سياق حدوده الطبيعية التي لا تتعداه إلى أي شيء آخر.

والمجتمع الذي يتمكّن من فك الارتباط والاشتباك هو المجتمع القادر على إدارة اختلافاته بشكل صحيح وإيجابي.

وأغلب المجتمعات التي تعاني من أزمات ومآزق في علائقتها الاجتماعية سواء كانوا أفراداً أو مكُونات، يعود -في أحد جوانبه- إلى هذه العلاقة الشائكة بين الاختلاف وانتهاك الحقوق. فمن يُختلف معك ليس ساحة مكشوفة لانتهاك حقوقه أو التعدي على حقوقه.

فالفصل بين الاختلاف والتعدي على الحقوق هو الحل الأمثل لكل الأطراف.

والديمقراطية في التجربة الحضارية الغربية هي -في أحد جوانبها- محاولة مؤسسية لضبط الاختلاف وعدم استخدامه كمبرر أو مسوغ للتعدي على الحقوق.

والمجتمعات الغربية قبل لحظة التطور الحضاري كانت تعاني من هذه الإشكالية، التي ساهمت في إدخال المجتمعات الغربية في حروب دينية وغير دينية بعضها مع بعض. وبداية اللحظة التي تمكّنت فيها المجتمعات الغربية من الانتصار على واقعها المرير، هي تلك اللحظة التي فكّت الارتباط فيها بين الاختلاف بمختلف دوائره ومستوياته، وأشكال انتهاك الحقوق. والديمقراطية في أبعادها الاجتماعية السياسية هي التي جنّبت المجتمعات الغربية الدخول في معارك دائمة على خلفية الاختلاف الفكري والسياسي.

ونحن في الدائرتين العربية والإسلامية، ومن أجل التخلص من الكثير من الأزمات والمآزق الداخلية، أحوج ما نكون لبناء العلاقة بين الاختلاف والعدالة، بحيث لا يتحوّل الاختلاف إلى مبرر للتعدي على الحقوق أو عدم الالتزام بمقتضيات العدالة.

٣- العدالة الاجتماعية والسياسية تتجاوز في جوهرها البعد الأخلاقي والوعظي. بمعنى أن المطلوب من الجميع سواء كنّا نعيش لحظة اختلاف أو لحظة صراع، المطلوب هو الالتزام بكل مقتضيات العدالة. وإن أحد الأسباب المباشرة لتجاوز حدود ومعايير العدالة هو حينما تبرز ظاهرة الاختلاف بين البشر سواء بعنوان سياسي أو تحت يافطة فكرية، بحيث يقود الاختلاف الفكري والسياسي إلى تجاوز حدود العدالة وممارسة العدوان المعنوي أو المادي مع من يختلف معنا سواء كان فرداً أو جماعة.

لذلك ثمة ضرورة قصوى لسيطرة قيم العدالة على كل أطراف الاختلاف، بحيث لا يتحوّل هذا الاختلاف إلى مبرر إلى انتهاك الحقوق أو التعدي على مقتضيات العدالة.

فمن حقّنا جميعاً أن نختلف مع بعضنا البعض، ولكن ليس من حق أحد أن ينتهك حقوق من يختلف معه.

فالإنسان بطبعه نزاع إلى جعل الآخرين مثله في القناعات والسلوك، ولكن دون هذا

خطر القتاد. وحينها لا ينضبط الإنسان بضوابط العدالة فإن هذه النزعة التي تتحكم في حياة الإنسان ومسيرته المتنوعة، هي التي تبرّر له تدفيعه ثمن الاختلاف معي أو التباين مع وجهات نظري.

وعلى كل حال ما نودُّ أن نقوله في هذا السياق: إن فكَّ الارتباط والاشتباك بين الاختلاف والتعدّي على حقوق المختلف المعنوية والمادية، هو أحد المداخل الأساسية لمعالجة الأزمات والمآزق التي تعاني منها مجتمعاتنا.

وإنه ليس ثمة مسوِّغات شرعية أو أخلاقية للتعدّي على حقوق المختلف. وإن المطلوب دائماً صيانة حقوق المختلف. فمن حق الجميع أن يختلف مع الجميع، ومن حق الجميع أن يصون حقوقه ويمنع التعدّي عليها، وإن التباين في الأفكار والآراء والمواقف لا يسوِّغ لأي طرف التعدّي على حقوق الطرف الآخر سواء كانت هذه الحقوق مادية أو معنوية.

وفي زمن التعصب المذهبي نحن أحوج ما نكون إلى ضرورة إبراز هذه القيم التي تمنع التعدّي على حقوق المختلف معه. وإن الاختلاف المذهبي لا يشرّع لأي طرف التعدّي على حقوق الطرف الآخر.

بهذا نصون مجتمعاتنا من الكثير من المخاطر التي تهدّد استقرار المجتمعات ووحدتها الداخلية.

### □ العبور نحو المختلف

ربما يتساءل كثيرون من مختلف المواقع عن جدوى الحوار وضرورته بين التعبيرات والتيارات والأطراف الفكرية والسياسية، 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. فهؤلاء لا يعارضون مبدأ الحوار، ولا يستنكفون من حيثياته ومتطلّباته، ولكنهم يرون بأم أعينهم الكثير من الصور الواقعية السيئة، التي تضغط على تفكيرهم وحياتهم، بحيث إنهم لا يرون في هذا الحوار رافعة حقيقية وخطوة نوعية في سبيل الخروج من نفق المكائدات الطائفية.

وعلى كل حال نحن نقول: مهما كان الواقع سيئاً على هذا الصعيد، فإننا جميعاً بحاجة أن نتحاور بعضنا مع بعض. ليس حوار طرشان، وإنما حوار حر وموضوعي ولا يستهدف

الانتقال المذهبي من موقع لآخر، وإنما يستهدف تنمية الجوامع المشتركة، وخلق المعرفة العميقة ببعضنا، وصياغة وثيقة للتفاهم والتلاقي على قاعدة المواطنة المتساوية في الحقوق والواجبات.

والحوار الذي نتطَّلَع إليه في داخل وطننا وفي عموم الأمة، هو الذي يتجاوز نمط السجلات المذهبية والتراشق بالاتهام والالتهام 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 العقلليات والثقافات التي تُغذِّي 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 تُعطل 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، وإنما ما نود أن نوَكِّد عليه هو النقاط التالية:

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

ف«تبدو الحاجة ماسة إلى تسليط الضوء على النصوص/ المراجع التي يتمترس وراءها كل فريق، في شئ حربه الرمزية (أو الفعلية) ضد الآخر، عبر إطلاق تهم التكفير أو التبديع والتحريف. وهكذا، يدان الآخر أو يُضطهد، لمجرد الاسم الذي يحمله، سنياً أو شيعياً أو مسلماً أو مسيحياً أو يهودياً، 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 تُخلِّفه 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 تُقيم سدودًا منيعة من الحقد والبغض بين أتباع الطوائف، بقدر ما تُسهم في صنع ذاكرتهم العدائية الموتورة. هنا مكن الداء الذي ينبغي إخضاعه لمبضع التشريح والتحليل لاستئصال الجرثومة التي عشت طويلاً في النفوس، لكي تُحرَّب 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 تُشكّل صلب العقيدة والعدسة التي من خلالها ينظر الواحد إلى غيره، لكي يُدينه ويُنزّه نفسه<sup>(٧)</sup>.

لهذا وفي هذا السياق، نحن بحاجة إلى الحفر المعرفي والتاريخي في كل المقولات التي تُغذي 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 العميق لبعضنا البعض.

و «المجدي الآن نقد الذات على النحو الذي يؤدي إلى أن يتحوّل الواحد عمّا هو عليه، بكسر نرجسيته والزرحة عن مركزيته الطاردة لما عداه. هذا هو المتاح، معرفياً وعملياً، إذا شئنا ألا تظل مسألة التقريب أو الحوار تعالج معالجات عقيمة وغير مجدية. فالحوار بين السنة والشيعة، 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 وصاحب الفرقة الناجية»<sup>(٨)</sup>.

ونجاحنا على صعيد الحوار المذهبي والفكري مرهون بقدرتنا جميعاً على إخراج أنفسنا والمجتمع من المماحكات والسجلات المذهبية، والعمل على توسيع مساحات التعايش والتواصل والشاركة في مختلف شؤون الوطن والمجتمع. فهذه المساحات ومتوالياتها

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

(٨) راجع: المصدر السابق، ص ١١٢.

وتأثيراتها وفضاءاتها العامة هي التي تُذلل 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 يُعزّيها من العديد من القيم والمضامين الإنسانية. كما أن الخوف من الآخر والنفور منه لا يُحصّن الذات ولا يُقيّنها بعيداً عن المخاطر والتحديات. فالتواصل والانفتاح وتوسيع المساحات المشتركة بين مختلف التعبيرات والمكوّنات هو السبيل الذي يضمن حقوق الذات وحقوق الآخرين، ويُنجّب الجميع مخاطر الفتنة والاحتراب الداخلي.

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

ولعلنا لا نبالغ حين القول: 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 يؤكّد ضرورة احترام الإنسان بصرف النظر عن عقيدته ومذهبه، إذا لم يمارس عدواناً عليك. يقول تبارك وتعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ لِلَّهِ شُهَدَاءَ بِالْقِسْطِ وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَا نُ قَوْمٍ عَلَىٰ أَلَّا تَعْدِلُوا اعْدِلُوا هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَىٰ وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ خَبِيرٌ بِمَا تَعْمَلُونَ﴾<sup>(٩)</sup>.

فالمطلوب قرآنياً هو أن نُلغي من ذواتنا كل النوازع والأفكار والمشاعر المنحرفة تجاه الآخر الذي يختلف معنا دون ممارسة العدوان علينا. ف«الإيمان يمثل الضمانة الحقيقية التي يقدّمها لكل الناس الذين يعيشون في داخله ممّن يلتقون معه في العقيدة أو يختلفون معه فيها، فلا مجال - مع الإسلام - للظلم حتى للأعداء؛ لأن قضية العداوة تخضع لأوضاع ومواقف معيّنة تفرض نوعاً من السلوك السلبي الذي لا يمكن أن يبتعد عن الموازين والقوانين الشرعية التي تعتبر أن للعداوة مساحة لا يمكن أن يتعدها الإنسان المؤمن، وهي مساحة الحقوق التي اكتسبها هذا العدو أو ذاك، من خلال المواثيق والمعاهدات، أو من خلال

(٩) سورة المائدة، الآية ٨.



الأحكام الشرعية التي أنزلها الله مما يحترم فيه بعض جوانبه الإنسانية»<sup>(١٠)</sup>.

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 وتمايز 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 أن تفحص نفسها، وتطهّرهما من كل الأدران والرواسب التي تحملها في الرؤية والموقف من الآخر.

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

ولا خيار أماننا 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 ننزل له عمّا نعتقد صواباً عندنا، أو خطأً عنده، بل نتحاور لكي نكسر الحواجز ونتعدّى الخطوط الحمراء، وعلى نحو يتيح لكل واحد أن يتحوّل عمّا هو عليه، لكي يسهم في تحويل الآخر»<sup>(١١)</sup>.

ولكي تضبط الاختلافات المذهبية في الدائرة الاجتماعية ينبغي أن تُدار 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 حضن ووعاء

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

(١١) راجع: علي حرب، مصدر سابق، ص ٢٤٣.



المواطنة؛ لذلك فإن الحوار والتفاعل المذهبي في مختلف الدوائر من الضروري أن يتَّجه بكل قضاياها وعناوينه لتعميق خيار المواطنة والانتماء الوطني.

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

فالتعددية لا تعني بأي حال من الأحوال تشريع الفوضى أو غياب الجوامع المشتركة بيت التعدديات والتنوعات الموجودة في الإطار الواحد. لهذا فإننا في الوقت الذي ندعو كل الخصوصيات أن تشعر بذاتها، وتمارس شعائرها، في الوقت ذاته نُحذِّر 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 تُبنى بتنمية الأحقاد والممارسات الطائفية البغيضة، بل بالوئام والتلاقي وتجاوز كل ما يُعكِّر صفة العلاقة السليمة بين مختلف المكونات والتعبيرات.

وإن 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 والفكري هي بحاجة بشكل دائم إلى ثقافة تسند هذا الخيار وتُعزِّزه، وتُوضِّح لمختلف شرائح المجتمع أهمية هذا الخيار ودوره الحقيقي في تكريس الاستقرار السياسي والاجتماعي، ومقاومة كل المخاطر التي تستهدف استقرارنا ووحدتنا. فالعلاقات الإيجابية بين أهل المذاهب الإسلامية ليست وصفة جاهزة، ولا تُنجز على الصعيد الواقعي بمقولة هنا أو خطاب هناك فحسب، بل هي تتطلب ثقافة ورؤية عميقة واستراتيجية واضحة المعالم، نتجاوز من خلالها كل إكراهات الواقع، وتمنع دون أن نتأثر من أحداث التاريخ والواقع المعاصر واضطراباتهما.

لهذا كله ومن أجل العبور نحو المختلف، 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، وتُزيل من العقول والنفوس، الكثير من الهواجس والمخاوف التي تحول دون التفاعل الإيجابي مع مشروع التآخي والوحدة بين أهل المذاهب الإسلامية كافة.

وخلاصة الأمر: إن الظروف الحساسة والتحديات الخطيرة التي تواجهنا جميعاً من روافد عديدة، تقتضي منا العمل على تحصين وضعنا الداخلي، بالمزيد من التلاقي والتلاحم وإفشال كل مخططات الفتنة والتشطّي 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، وتُجيب على 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 يُشوّهه، وتعزيز كل فرصه ومجالاته. وكل هذا بحاجة إلى تفاعل خلاق من قبل الجميع، وإلى مبادرات ثقافية واجتماعية تُعزّز هذا النهج وتُعمّق 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 فضاءنا وواقعنا الراهن يُجملنا مسؤولية إضافية على هذا الصعيد. فليس المطلوب هو المزيد من الاصطفافات الطائفية وبث الفتنة المذهبية في الوطن والمجتمع، وإنما فتح إمكانات ومجالات للحوار والتواصل وتمتين أواصر الوحدة والتعارف بين شركاء الوطن والمصير.

وما يجري في الساحة العراقية من أحداث طائفية مقيتة ومدانة، من الضروري ألاّ

تجربنا 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، وتُعزز من خيار التفاهم والتلاقي والوحدة بين مختلف شرائح مجتمعنا ومكونات وطننا. وتعالوا جميعاً بدل أن نلعن ظلام الفتنة الطائفية وبث الكراهية والحقن بين الناس، أن نشعل شمعة الحوار والتسامح والاعتراف بالآخر أخاً وشريكاً. فالناس صنفان: إما أخ لك في الدين، أو نظير لك في الخلق.

### □ من فقه الخلاف إلى فقه الوفاق

ثمّة تحديات كبرى تواجه الواقع الإسلامي اليوم، وهذه التحديات ليست خاصة بطرف إسلامي دون آخر، وإنما هي تواجه المسلمين جميعاً بمختلف مذاهبهم ومدارسهم الفقهية، وجميع علماء ودعاة هذه المذاهب والمدارس يُعبّرون عن هذه التحديات، ويدعون أبناء الأمة جمعاء لمواجهة هذه التحديات وفق آليات عمل ومنهجيات تفكير متقاربة ومتطابقة في بعض عناصرها بين مختلف علماء ودعاة المدارس الفقهية الإسلامية.

فتحديات الأمة اليوم شاخصة للجميع، والجميع يدركها ويُعبّر عن خطورتها وصعوبتها في آن.

وما أود أن أثيره في هذا المقال، هو أن هذه التحديات سواء كانت داخلية أم خارجية، لا يمكن للواقع الإسلامي المعاصر أن يمتلك القدرة لمواجهتها أي التحديات بدون السعي العلمي والموضوعي المتواصل، للانتقال على مستوى النهج والاهتمام والأولويات من فقه الخلاف إلى فقه الوفاق.. بمعنى أن جميع الفرق والمذاهب الإسلامية تعرف ما يُميزها بعضها عن بعض، وفي تراث الجميع العقدي والفقهي والمعرفي الكثير من النصوص والإصدارات العلمية، التي تركز على عناصر التباين والخلاف، وتؤسس إليه علمياً ومنهجياً؛ لذلك أعتقد أن فقه الخلاف أصبح عميقاً ومركزاً في نفوس الناس وعقولهم، وهم يُعيدون إنتاجه سواء على صعيد الموضوعات أو الأدلة المستخدمة في كل حقبة وأزمة الحياة الإسلامية.. ولكن الشيء المفقود والذي يجهله الجميع، ولم تبذل فيه جهود حقيقية على المستويين العلمي والمنهجي هو فقه الوفاق بين المسلمين.

فالإنسان المسلم المعاصر سواء من هذه المدرسة الفقهية والمذهبية أو تلك مليء بكل عناصر التمايز والخلاف بين المسلمين، وبإمكان الكثير من الناس أن يتحدثوا حول فقه

الخلاف بين المسلمين ساعات وساعات.. ولكن لو طلبت منهم أن يتحدثوا في فقه الوفاق، أو يدعون إليه، فإنهم سيعانون من صعوبات حقيقية على هذا الصعيد.. ويبدو لنا كمسلمين إذا لم نتمكن جميعاً من ردم هذه المفارقة بين القدرة المتعاضمة لفقه الخلاف والفقر العميق في فقه الوفاق، فإن التحديات التي تواجه الأمة سيكون تأثيرها على واقع الأمة ومستقبلها خطيراً وعميقاً في آن؛ لأنه لا يمكن لأي مكّون من مكّونات المذاهب الإسلامية والمدارس الفقهية أن تتوحد مع بعضها أو تتعاون مع بعضها وتكف عن تأسيس حروب جديدة بين المسلمين بدون تأسيس فقه الوفاق وتطوير الجهود العلمية والمنهجية والاجتماعية التي تبذل في هذا السياق.. ففقه الوفاق بين المسلمين اليوم أضحى من ضرورات الوجود الإسلامي المعاصر، وكل الأطراف الإسلامية بدون استثناء مقصرة في هذا السبيل.

وفي سياق العمل على تأسيس فقه الوفاق بين المسلمين المعاصرين، أود التأكيد على النقاط التالية:

١ - ضرورة أن يكفّ علماء الأمة ودعاتها ومن ورائهم المعاهد الشرعية والحوارات الدينية والجامعات الإسلامية من إنتاج فقه الخلاف والنزاع والتباين بين المسلمين.

فموضوعات الخلاف تاريخية، وقد أشبعت بحثاً وتنقيحاً لدى جميع الأطراف، حتى أضحت جميع الأدلة المستخدمة في كل موضوعات الخلاف والتباين معروفة ويكرّر مضمونها الجميع.. فالتوقف عن توليد وإظهار موضوعات الخلاف والتعامل معها وكأنها خلافاً معاصرة، هو أحد المقدمات الضرورية التي تساهم في تهيئة المناخات النفسية والاجتماعية والعلمية لتأسيس فقه الوفاق بين المسلمين.. ومن الضروري في هذا السياق بيان أن التراث الإسلامي - بكل مدارسه ومذاهبه - مليء بصور احتقار المختلف الآخر وتوهينه، وإن إحياء هذا التراث لا يقود إلّا إلى المزيد من الاحتقان المذهبي بين المسلمين، وإعادة إحياء خلافاً التاريخ وتبايناته.

وفي مقابل هذا التراث المليء بصور التوهين للمختلف، هناك صور قليلة تعكس حالة الوفاق والتعاون والتعاضد والتضامن بين المسلمين.. والأکید أننا كمسلمين معاصرين لا نتحمّل عبء التاريخ وصعوباته ومعاركه، فنحن لا نستطيع أن نُعيد عقارب الساعة إلى الوراء، لهذا فإن المطلوب هو صناعة وعي إسلامي معاصر لدى جميع الأطراف الإسلامية تجاه أحداث التاريخ ومعاركه.

ويتقوّم هذا الوعي الإسلامي بقيم الوعي الحضاري تجاه أحداث التاريخ، وضرورة

الاستفادة من دروسه وعبره، وصيانة حقوق المختلف المادية والمعنوية، والاحترام المتبادل والعميق لثوابت ومقدسات كل الأطراف.. فالاختلاف والتباين في وجهات النظر تجاه أحداث التاريخ ورجاله لا يشترع لأي طرف من الأطراف التعدي على مقدسات الآخرين.. فالاختلاف شيء والتعدي على مقدسات الآخرين شيء آخر.. لهذا فإن وعينا الإسلامي ينبغي أن يقودنا جميعاً إلى رفض كل أشكال الإساءة إلى ثوابت ومقدسات الآخرين.

٢- لا يمكن أن نؤسس لفقه الوفاق والمشارك بين المسلمين بدون تطوير الفقه المقارن بين المسلمين. بحيث يتشكل طالب العلوم الدينية علمياً ومعرفياً وفي كل المؤسسات العلمية والحوارات الدينية على العلم بمباني وأدلة كل المدارس الفقهية في كل الموضوعات والأبحاث العلمية، بحيث يتعامل الجميع مع تراث الجميع ومنجزاتهم العلمية ومبانيهم الفقهية بوصفها جزءاً أصيلاً من التراث العلمي لجميع المسلمين.

ولا يمكن التعامل مع هذا التراث العلمي على هذا الأساس إلا بالانفتاح عليه والتواصل معه ودراسته منهجياً.

٣- إن بناء فقه الوفاق والمشارك بين المسلمين يتطلب أن تترام كل الجهود العلمية والاجتماعية والثقافية؛ لأنه لا يمكن أن يتحقق دفعة واحدة، وإنما هو بحاجة إلى مدى زمني تترام فيه كل الجهود والطاقات.

فتعالوا جميعاً من مختلف مواقعنا، أن نقرر مع أنفسنا وضماننا ألا نساوم بأية خطوة تعمق الشقاق والنزاع بين المسلمين، ونعمل من عناصر القوة التي نمتلكها بكل طاقتنا وجهودنا لإرساء حقائق الوفاق والمشارك بين المسلمين في فضاءنا الاجتماعي والثقافي والعلمي والإعلامي.

### □ الخاتمة

وبعد كل هذا نصل إلى نتيجة أساسية وهي أن التلاقي والوفاق الفعّال بين مختلف التعبيرات والمكونات هو السبيل الحقيقي لنيل القوة النوعية لأي مجتمع.

وبدون هذا التلاقي والوفاق ستعم في أي مجتمع نزعات الفرقة والتلاشي. وهذه النزعات هي التي تُضيع كل مكاسب المجتمع والأمة، وسيحول هذا المجتمع من حالة الضعف إلى حالة الأضعف الذي يجعل المجتمع غير قادر على مواجهة كل الصعوبات والتحديات. فالتنوع والتعدد لا يُشرع لأي طرف تجاوز مقتضيات الوحدة الداخلية.

فمن حقنا جميعاً أن نختلف في أفكارنا وميولاتنا، ولكن من واجبنا جميعاً أن نلتقي وننمّي في واقعنا كل موجبات الوحدة والصلابة الداخلية.

لذلك كله فإننا في الوقت الذي نُرْحَبُ بتنوّعنا الداخلي وتعدّدِتنا الفكرية والاجتماعية في الوقت ذاته نرفض كل أشكال النزاعات الداخلية. فنحن مع الوحدة المبنية على احترام تنوّعنا وتعدّدِتنا وضد كل إشكال الجفاء والتباعد بين مكوّنات المجتمع والأمة.

# العنف بين الطبيعة والثقافة..

بحث في اقتصاد الروح العنيف

الدكتور عبد الكريم عنيات\*

### □ مقدمة: تجديد سؤال العنف

تاريخ البشرية هو تاريخ أخطائها، تلك الأخطاء التي امتدّت إلى الفعل الإجرامي الذي يعتبر الحد الأقصى لأيّ حماقة يمكن أن يرتكبها الإنسان. بل إن تاريخها هو تاريخ العنف ذاته، أو ما أدّى إليه أو نتج عنه في النهاية. كاد التاريخ أن يكون تاريخ أحداث العنف، وكاد كل العنف أن يتسجّل تاريخياً، لذا فيمكن التأكيد على التطابق شبه الكلي بين التاريخ والعنف، ممّا يعني ارتباط العنف بالإنسان في تاريخه، بل إن تاريخ الإنسان هو تاريخ عنفه على الإنسان وغير الإنسان، أي الطبيعة والحيوان وحتى السماوات.

نظراً لأهمية العنف في تاريخ الإنسان، فمن الأجدر الاعتراف بأنه أهم موضوع يتطلّب التفكير باعتباره ظاهرة مرافقة له، بعيداً عن كل أحكام

\* قسم الفلسفة، جامعة محمد لين دباغين، سطيف ٢، الجزائر، البريد الإلكتروني:

anayatkaram@live.fr

القيمة. أي لا يجب النظر إلى العنف كظاهرة مستهجنة وسلبية وهدامة وملعونة... إلخ؛ لأن هذا يزيد أحجبة العزل عنها ويُعقّد من فهمها ووضعها في مكانها الطبيعي. وبما أنه لا يمكن بأيّ حال من الأحوال اجتثاث العنف من الوجود، فيجب علينا النظر إليه كحقيقة حتمية مرافقة لكيونة الإنسان فيما وراء حكم القيمة. فحكم القيمة هو الذي يحجب عنا ماهية العنف، وهو الحجب الذي يُضخّم منه ويعطل عملية التحكم فيه أو توجيهه الوجهة الأقل ضراراً.

وبالفعل، فما يفعله علماء الاجتماع والنفس والفيزيولوجيا دليل على تعاملهم مع الظاهرة بروح وضعية من أجل الفهم والسيطرة، ولا نقصد بالتحكم هنا إيقافها أو اقتلاعها، فهذا أمر متعذّر، وأي محاولة لتوقيف العنف يتطلّب عنفاً مضاداً ممّا يجعله متولّد من جديد، بل إن العلم يستهدف توجيه العنف إلى الأضرار الدنيا، واستثمار الوضع البشري الطبيعي من أجل التخفيف منه قدر الإمكان. مثل تفريغ شحنات العنف البشرية في مواضيع تدمير رمزي كالرياضة والمنافسة العملية ومختلف الوجهات التي تحاكي العنف أو تسحبه إلى ميادين غير واقعية.

وعلى الرغم من أن للعلم دوراً في تخفيف العنف البشري، من خلال علاجه أو إعادة توجيهه، فإن هذا اعتراف ضمني باستحالة اجتثاثه من الوجود، ممّا يجعلنا نعلن أن العنف هو الوجود والوجود هو العنف، ممّا يعني أن التفكير في وجود بلا عنف كالتفكير في اللا وجود، فالسكون والبرد هو اللا وجود ذاته. وقد كان هيغل يقول بأن الشر هو الواقع الفعلي<sup>(١)</sup>. وهو يضيف بأن هذا الإطلاق غير دقيق بالمرّة، على أساس أنه تم تأويل الواقع بالعقل؛ لأن ما نعتبره شراً ليس هو كذلك إلّا من منظورنا المعقول وحساباتنا الخاصة أو العامة، وسنوضّح أدناه كيف أن العقل يقرأ الواقع على حسب حاجاته. لذا فإن كل «واقع معقول وكل معقول واقع»، وهنا تتأكّد من جديد هذه المقولة التي ثبّتها في تصدير كتاب (أصول فلسفة الحق).

من المهم وفق مقاربتنا التي سنبسّطها أدناه، أن نُميّز بين أنواع من العنف؛ لأن هذا يساعدنا على التفريق ومن ثمة التقدير والتقرير معاً. إذ يظهر لنا أن هناك عنفاً مرافقاً لكيونة وطبيعة الإنسان في حين أن هناك عنفاً مرافقاً للوضعية الثقافية له. ولئن كان الفكر

(١) هيغل، موسوعة العلوم الفلسفية، ترجمة: إمام عبد الفتاح إمام، المجلد الأول، بيروت: دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة الثالثة، ٢٠٠٧، ص ٥٥.



الإغريقي أول من أشار إلى حتمية التفرقة بين قانون الطبيعة وقانون الثقافة، فإنه يمكن لنا أن نستثمر هذا التفريق من أجل الكشف عن العنف الطبيعي والعنف الثقافي. لكنه سيظهر لنا أنه تمييز نسبي، على اعتبار أن الثقافة وليدة الطبيعة البشرية، وما نعتبره من صنع الإنسان صنعاً خالصاً، ما هو إلا امتداد لطبيعة الطبيعة البشرية، فما الثقافة إلا محصلة لبنية الدماغ الذي هو من أعضاء الطبيعة الأصلية.

وقد يعارض البعض هذا التمييز بين العنف الطبيعي والعنف الثقافي، على أساس أن الثقافة وليدة الطبيعة والطبيعة قد سارت في حتمية توليد الثقافة البشرية. لكننا نراوغ ونجيب بأن إسقاط هذا التمييز هو إسقاط لكل التمييزات، على أساس أن التحكم في الطبيعة عسير على خلاف الثقافة التي يمكن توجيهها لما قد يُحسّن ومن وجودية الإنسان ككل. ومجال الحرية البشرية يتجسّد في الميدان الثقافي أكثر ممّا يتمظهر في الطبيعة بمعناها العام.

لذا تتمحور أسئلة هذه الدراسة في الاستفهامات التالية، وهي تحقيق لعنوانها السابق: متى نعتبر العنف أمراً طبيعياً؟ ومتى نعتبره استجابة لمتطلبات ثقافية؟ ولئن كان العنف الطبيعي حتمية لا سيطرة لنا عليها، فهل يمكن لنا التصرّف فيما هو ثقافي من خلال التفكير في حصر العنف الناجم عن الأوامر المباشرة أو غير المباشرة؟ هل يمكن التفكير في إنشاء علم اقتصاد العنف بغية تصريفه فيما يخدم مصالح الفرد والبشرية بإجمال؟

لعلنا نقصد باقتصاد العنف عملية التصريف الذكي للطبيعة التي بلا قيمة أخلاقية، من أجل التخفيف قدر الإمكان من وطأة نتائجه. وهذا يعني أنه من الضروري صرف نظرنا عن المطلب اليوتوبي المتمثل في إيجاد مجتمع بشري خالٍ من أي عنف، «أسطورة اختفاء كلي للمرض ضمن مجتمع خالٍ من الاضطرابات ومن الهموم»<sup>(٢)</sup>؛ لأن التجارب أثبتت أن التفكير في وضعية السلام الدائم لم تكن مثمرة ولا متحققة، بل إن توقيف الوضعيات العنيفة لم يكن إلا بعنف أكثر وطأة من الوضعية الأصلية.

(٢) ميشيل فوكو، ولادة الطب السريري، ترجمة: إيّاس حسن، الدوحة: المركزي العربي للأبحاث ودراسة السياسات، الطبعة الأولى، ٢٠١٨، ص ٥٩.

- ١ -

## من «عنف الروح» إلى «روح العنف»

نستهدف بعبارة «روح العنف» الانتقال من تشخيص مختلف السلوكيات والوضعيات العنيفة الذي تجسّد في «الروح العنيف» أي عنف الفرد والجماعة والإنسانية ككل إلى الكشف عن مخازن العنف ذاتها. ونحن نعتقد أن العنف الذي تحقّق قديماً والمتحقّق حالياً ليس إلاّ تجلياً لهذا المخزون الذي قد يكون أكثر سعة وعمقاً ممّا نعتقد، ممّا يعني احتمال تأكيد استمرار عنف الإنسان بأشكال مختلفة لم تتحقّق بعد إلى غاية يوم الناس هذا. ولربما يمكن التأكيد بأنه كامن في طبيعته العاقلة، أي عنف الإنسان مرتبط نسبياً بنمو ذكائه.

وبالفعل، يمكن أن نلاحظ محدودية العنف البشري التقليدي، ونموه كلما تم توظيف العلم المتخصص في التقنية والمعرفة النظرية. في مقابل فيضان العنف الحالي الناجم عن التقدّم الملحوظ وغير المحدود للذكاء. وكأن ملحوظة روسو القائلة بأن العقل هو أخطر ما امتلكه الإنسان صحيحة دوماً وتتأكّد صدقيتها أكثر فأكثر اليوم وفي المستقبل، ممّا يعني أن ذكاء الإنسان هو أغبى قرار اتّخذ على الإطلاق، لأن نتائجه كارثية على كل الأصعدة بما في ذلك الصعيد الأخلاقي.

نقصد بروح العنف المخزون الأنطولوجي الذي لم يتحقّق بعد، والقابل للتحقّق بصورة مدمّرة ومتضخّمة في حالة استمرار مسيرة العقل البشري الحالي على الوتيرة نفسها. وعلى الرغم من أن العلم والفن معاً يعملان بجهود معتبرة للكشف عن العنف البشري قصد التحكم فيه، إلاّ أنه يجب الاعتراف بأن العلم قد أتاح للعنف أن يتقوّى أكثر فأكثر، فالروح الخبيثة أو المريضة، بمساعدة التقنية العلمية الحالية والمستقبلية، قادرة على إحداث تدمير يفوق إمكانياتها الطبيعية مئات المرات. لذا كان كانط Kant (١٧٢٤ - ١٨٠٤ م) يقول بأن الإرادة الشريرة تزداد شريّة وخطراً بالعلم النظري؛ فكل المواهب والكفاءات التي زوّدتنا بها الطبيعة، مثل الذكاء أو الشجاعة أو الحسم la décision والثراء في العمل la persévéré dans les entreprises والصحة... إلخ قد تتحوّل عند غياب الإرادة الخيرة إلى شرور مدمّرة. فضبط النفس لدى المجرم باعتباره مزاجاً، أكثر خطورة وفاعلية من يهلع لأبسط الأسباب<sup>(3)</sup>.

(3) E. Kant, Fondement de la métaphysique des mœurs, traduit H. Lachelier, Paris: Librairie Hachette, 2eme édition, 1907, p 11.

كما أن الفن البشري الذي يستطيع تشخيص أسباب وأعراض العنف، يخلق عنفاً جديداً، وهذا ما يمكن أن نثبت منه كلنا، إذ بعض السلوكات العنيفة واقعياً تحاكي العنف السينمائي. لذا قالت، عن حق، الأستاذة جودي بتلر Judith Butler (١٩٥٦ - .....)، أستاذة كرسي ماكسين إليوت في قسم البلاغة والأدب المقارن بجامعة كاليفورنيا، في تعقيباتها النقدية على مداخلات طلال أسد وصبا محمود بأن «الأفلام تصوّر العنف لكنها تقوم -أيضاً- بالعنف، وتفعل الاثنين باسم الحرية»<sup>(٤)</sup>.

ما الحرية في النهاية إلا إخراج متدرّج للعنف الكامن في الخزائن الروحية للإنسانية. وكون تاريخ الإنسانية تاريخاً لحريتها، فإنها تستخرج بهذه الحرية العقل الذي يصرف العنف وفق متطلبات وإمكانيات العصر. وهنا تتطابق نظرية العنف الأصلي والعنف التاريخي، ففي حين هناك من يتحدث عن الشر الأصلي أو المطلق، مثلما فعل كانط ذاته عندما أقر بأن الشر أصلي لا يقل في أصالته عن الخير، وأنه وجب تجاوز العقائد القديمة، من هوزيود إلى أفلاطون إلى هوراس، الذين ساروا في سياق إثبات انتقال العالم من الخيرية إلى الشرية. في حين يمكن أن نلاحظ أن الشر جذري في الطبيعة البشرية، أي لأنه ساكن بمحاذاة الخير<sup>(٥)</sup>.

نجد من يعتقد أن الإنسان لطيف بطبعه، وما الظروف التاريخية إلا محرض غير أصيل، أي عرضي، يحوّل -وفق سياق خارج الإرادة الفردية- الأفعال المحايدة إلى أفعال شريرة، أو حتى النوايا الحسنة إلى نتائج شريرة، مما سمّاه مروان بايكولوجيا الفعل l'écologie de l'action وهو الوسط الذي يُحوّل مبادئ الأفعال إلى نتائج مناقضة لها<sup>(٦)</sup>. لذا نجد رسو يفتتح الكتاب الأول من «الإميل» بقوله: إن كل شيء صالح في الطبيعة، وليس الفساد إلا ما تصنعه أيادي البشر لاحقاً<sup>(٧)</sup>.

مما يعني أن الخير أصلي في الإنسان، ويأتي المجتمع بعد ذلك ليفسد الطبيعة الخيرة

(٤) جوديت بتلر، الإحساس النقدي، ضمن كتاب: طلال أسد وجوديت بتلر وويندي براون وصبا محمود، هل النقد علماني؟ التجديف والإساءة وحرية التعبير، ترجمة: إبراهيم بن عبد الرحمن الفريح، بيروت: جداول للنشر والترجمة والتوزيع، الطبعة الأولى، ٢٠١٧، ص ١٥٦.

(5) E. Kant, La religion dans les Limites de la raison, traduit A. Tremesaygues, Paris: édition Félix Alcan, 1913, p 17.

(6) Edgar Morin, Penser Global- l'homme et son univers, Paris: éditions Robert Laffont, 2015, p 123.

(7) J.J Rousseau, Emile ou de l'éducation, Paris: Librairie Jean Néaulme, 1ere tome, 1762, p 1. «Toute est bien sortant des mains de l'Auteur des choses; tout dégénère entre les mains de l'homme».

والصالحة. لكن يجب أن نشير إلى أن اعتبار الطبيعة البشرية، أو أي طبيعة أخرى، خيرة أو شريرة، ليس إلّا إسقاطاً لقيم الإنسان المتأخّرة على الطبيعة الأصلية، أي ضرب من أخلاق ما هو غير أخلاقي في الأصل، أو قل: تثقيف الطبيعة غير الثقافية؛ لأن قيمتي الخير والشر من صنع الإنسان المتأخّر كثيراً عن الوجود. والطبيعة في مجملها وتفصيلها ليست بالخير ولا الشريرة. «فأشياء الطبيعة لا تفعل شيئاً باطلاً أو شريراً»<sup>(٨)</sup>.

بل إن وضعية الإنسان هي من يجعله يشيطن الطبيعة تارة ويبرئها تارة أخرى. ونحن نعلم أن الطبيعة التي تُهدي الدفء للإنسان من خلال أشعة الشمس، هي نفسها التي تحرقه وتغرقه بعناصر أخرى. فالطبيعة بمعزل عن الخير والشر، إذ تجدنا نخلف في تقييم نتائج ظواهرها بحسب مصالحنا وحاجتنا، فنعتبر المطر تارة غيثاً ونعمة وتارة نعتره نعمة. لذا حقّت ملاحظة كانط بأن الخيرية والشرية ليسا محمولات على الوجود الذي لا يمتلك إرادة، وحدها الإرادة من توصف بهما<sup>(٩)</sup>. أي وحده الإنسان من يوصف بالخيرية والشرية، وحتى الحيوان لا يمكن أخلاقته بهذه القيم. وهذا يعني أن للتاريخ والظروف التاريخية الدور المهم في استخراج الشرور الأصلية والفرعية التي بحوزة الروح الكلي للوجود.

إذن، ومن خلال الإشارة إلى النظرتين اللتين تتحدّثان عن أصل الشرور والعنف، على اعتبار أن العنف شر إلى أبعد الحدود، إلّا إذا نظرنا من منظور أكثر شمولية بحيث يكون العنف خير مستقبلياً محتملاً؛ يمكن القول: إن العنف الإنساني مربوط بعاملين أساسيين: العامل الطبيعي وهو ما يُسمّى بالشر المطلق، والعامل الثقافي وهو ما يمكن ربطه بالتاريخ البشري على اعتبار التاريخ تجسّد لثقافة الإنسان<sup>(١٠)</sup>.

ومن هنا كان تمييزنا في العنوان بين «العنف الطبيعي» و«العنف الثقافي»، أي العنف الأصلي والعنف العرضي. على أساس أن الكثير من الأحداث التاريخية العنيفة، كان بالإمكان تصرفها، ولو جزئياً، إلى عكس ما تحقّق بالفعل.

وفرضيتنا الأساسية أن العنف التاريخي والثقافي قابل للتصرف فيه على غير الوجه الذي تحقّق فعلياً؛ إذ إن الحروب المأساوية ليست قدرًا بالمعنى الحقيقي، بل هي أعراض تحقّقت بسبب ضعف أو قوة إرادة الإنسان. وعندما يسأل ريكور Ricœur على عقب سؤال

(٨) هيجل، موسوعة العلوم الفلسفية، مرجع سابق، ص ١٠٨.

(٩) E. Kant, La religion dans les Limites de la raison, Op.cit, p 34.

(١٠) بول ريكور، الانتقاد والاعتقاد، ترجمة: حسن العمراني، الدار البيضاء: دار توبقال للنشر، الطبعة الأولى، ٢٠١١، ص ٢١.

حنة أردنت Arendt: كيف أمكن حدوث هذا؟ لماذا حدث ما حدث؟<sup>(١١)</sup> أي كيف أمكن أن يتحقق هذا المقدار من العنف البشري؟

فيمكن أن نجيب أن الشر الطبيعي، الذي يتمظهر في الأنانية وحب التسلط والاستقواء... إلخ يتمظهر وفق منطق الضرورة في الأحداث التاريخية التي تتمحور في مبادئ الثقافات المغلقة على مسلماتها باعتبارها مبررًا للعنف أو العنف المضاد، أي للعنف الهجومي والعنف الدفاعي.

سؤلنا الضديد للموروث الأرسطي والخلدوني يُطرح كالتالي: هل فعلاً أن الإنسان اجتماعي بطبعه؟ لو كانت اجتماعيته طبيعة طابعة ومتأصلة لكن اجتماعه سلساً بلا أي قلاقل تذكر. في حين أن التاريخ وعلم الاجتماع يخبراننا بأن الصراع بكل أشكاله وأبعاده، الطبقي والمهني والداخلي والخارجي والألسني والديني... إلخ هو ما طبع الإنسان وسيطبعه لما تبقى من وجوده المحتمل.

إذن، فالطبيعة الاجتماعية كما نعرفها اليوم، صفة عارضة حدثت للإنسان في زمن معلوم، ومنذئذٍ وهو يتخبط في إيجاد تسوية ممكنة لطبيعة غير طبيعية، أي غير أصلية، فيه. ولئن كانت الاجتماعية وضعية طارئة على الإنسانية، فإن الإنسان ليس حيواناً سياسياً مثلاً اعتقد الإغريق القدامى وعلى رأسهم أرسطوطاليس. بل إن السياسة هي تصريف للاجتماعية الإنسان غير الأصلية. الإنسان يعاني لكي يكون اجتماعي، وترسالة القوانين الموجودة، وُضعت أصلاً لجعله كذلك، أي اجتماعياً، لكن دون جدوى حقيقية وكاملة.

كل المحاولات التي تريد تحويل الإنسان إلى كائن اجتماعي بالصورة المطلوبة لم تنجح كلية. حقيقة أن هناك من تقمّص الدور الاجتماعي بدرجة كبيرة، لكن الكثير والكثير قد عانى وسيعاني من عسر الاجتماعية. وبما أن الإنسان كائن غير سياسي فهو بطبعته عنيف<sup>(١٢)</sup>. السياسة وجدت لتصريف الطبيعة غير السياسية للإنسان، أي طبيعته العنيفة. السياسة

(١١) حنة أردنت، أسس التوتاليتارية، ترجمة: أنطوان أبو زيد، بيروت: دار الساقي، الطبعة الثانية، ٢٠١٦، ص ٦. أيضاً: بول ريكور، الانتقاد والاعتقاد، مرجع سابق، ص ٢١. كذلك: حنة أردنت، أينمان في القدس - تقرير حول تفاهة الشر، ترجمة: نادرة السنوسي، الجزائر: ابن النديم للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، ٢٠١٤، ص ٣٢.

(١٢) حنة أردنت، ما السياسة؟ ترجمة: زهير الخويلدي وسلمى بالحاج مبروك، بيروت - الجزائر: منشورات صفات / الاختلاف، الطبعة الأولى، ٢٠١٤، ص ٧.

بالتعريف اقتصاد للطبيعة العنيفة للروح البشرية، أو قل الطبيعة غير الاجتماعية للإنسان. يتمظهر عسر الطبيعة الاجتماعية لدى الإنسان في طبيعة الدولة ذاتها، فهي وفق أدق وأحدث تعريف لدى ماكس فيبر Max Weber (١٨٦٤ - ١٩٢٠م) هيئة تشريع العنف. أو قل: إن الدولة بالماهية في تقنين العنف. وهذا يعني أنها تعترف بواقعية وحتمية العنف ذاته، ولا يمكن بأي حال من الأحوال أن تتجاوزه أو تفكر فيها وراء العنف. بل إن ظهور الدولة ذاته قد ارتبط بالعنف، سواء كان غزواً أو انقلاباً طبقياً أو غلبةً عصبيةً... إلخ. يقول فيبر: «تعريف الدولة الحديثة سوسيولوجياً انطلاقاً من وسيلة هي العنف الفيزيائي. إن كل دولة تقوم على العنف. (قول تروتسكي).

وهذا صحيح بالفعل. العلاقة بين الدولة والعنف علاقة حميمة. الدولة هي الجماعة الإنسانية التي تدعي داخل أرض محدودة وبنجاح حقها باحتكار العنف الطبيعي المشروع<sup>(١٣)</sup>. وكما هو ظاهر، فعلى الرغم من الخلاف بين الماركسية الكلاسيكية والفيبرية الجديدة في علم الاقتصاد والترتيب الفعلي للبنى المجتمعية، إلا أن فيبر قد اعترف بالأطروحة الماركسية التي تقرُّ بالدور المركزي للعنف في التاريخ وفي السياسة معاً. إذ توصل إلى أن العنف هو الذي يولد الأحداث التاريخية، وشبهه بالقابلة la sage-femme التي تستقبل المجتمعات الجديدة الخارجة من رحم المجتمعات القديمة<sup>(١٤)</sup>.

يتحوّل العنف إلى شرط ضروري للتاريخ، وفي فترات السلام يكاد لا يكون هناك أي تاريخ حقيقي، تاريخ السلام بلا أحداث إن صحَّ التعبير. عند هذه الفلسفة يتعالق العنف Violence والوعي Conscience في نسق ضروري من أجل إحداث التغيير الحتمي<sup>(١٥)</sup>. فبالوعي يمكن القيام بتغيير عنيف، حيث يتم سرقة ما تم سرقة حسب عبارة لينين، أي يتم سلب السلب وفق المعجم الهيجلي، وبالعنف يتم نقل الوعي من النظر إلى الواقع والتاريخ.

(١٣) ماكس فيبر، العلم والسياسة بوصفهما حرفة، ترجمة: جورج كتورة، بيروت: المنظمة العربية للترجمة، الطبعة الأولى، ٢٠١١، ص ٢٦٢-٢٦٣. أيضاً: بول ريكور، الانتقاد والاعتقاد، مرجع سابق، ص ١٠. «لا توجد دولة لم تنشق من عنف. غزو، زواج قسري، إنجازات حربية». يقول فيبر: الدولة هي اللجوء إلى القوة الشرعية في نهاية المطاف.

(14) Hannah Arendt, la crise de la culture- huit exercices de pensée politique, traduit de l'anglais sous la direction de Patrick Lévy, Paris: édition Gallimard, 1972, p 33.

(15) Maurice Merleau-Ponty, le sens et le non-sens, Paris: édition Gallimard, 1996, p p 136- 140.

أيضاً: حنة أرندت، الوضع البشري، ترجمة: هادية العرقي، بيروت - الرباط: جداول للنشر والترجمة والتوزيع ومؤسسة مؤمنون بلا حدود، الطبعة الأولى، ٢٠١٥، ص ٢٥١.

يتحوّل العنف في الماركسية إلى أخلاق ضرورية لتحقيق الوضعية العادلة والخيرية.

وفي السياقات القديمة، كان الفلاسفة، حتى المثاليين منهم، يعتقدون بضرورة الشر لحركة الوجود؛ يقول أفلوطين محدّدًا موضع الشر في الكون: «هل الشر ضروري إذا في العالم الكلي، فيلزم لزومًا من الأمور السامية؟ نعم، لو لم يكن الشر، لكان الكل ناقصًا»<sup>(١٦)</sup>. هنا يكون الشر مكملًا للوجود، هو شرط لبقية عناصر الكينونة ككل. في زمننا الحالي نقول: إنه لولا الشر لكان الملايين في عداد البطالة الحتمية، ممّا يجعلهم ينتجون شرورًا أخرى تحتاج إلى معالجة اجتماعية وقانونية.

وبالفعل، فإننا نجد، في هذا السياق مؤلّف أنجلز، هذا المفكر الذي أكمل النسق الماركسي أحسن تكميل، يقول في مؤلفه المخصص للعنف والتاريخ بأن الملكية التي اعتبرت حقيقة تاريخية بمثابة أصل كل الحوادث التاريخية الجسام، قد تأسست على العنف في الأصل؛ لأنها تُسيّج وتمنع وتسلب وتعطى وتُحرّم<sup>(١٧)</sup>. إن الملكية الخاصة للأراضي هي أصل العنف كما أنها تستدعي عنفًا مستمرًا من أجل الحفاظ عليها أو نقلها.

لذا حق التأكيد بأن التاريخ والعنف صنوان كما أشرنا في البداية. بل ليس العنف دائمًا موضوع إدانة، بل ليس هناك تماهٍ بينه وبين الشر، إذ قد يكون العنف مثمرًا ومنتجًا على أكثر من صعيد، وهذه الأطروحة هي ما شكّلت لبّ فلسفة هيراقليطس الذي اعتبر الصراع والحرب (البوليموس) أب الأشياء جميعًا<sup>(١٨)</sup>.

وقد لاحظ راسل Bertrand Russell (١٨٧٢ - ١٩٧٠م) أن العنف في شكله الحربي، قد كان عبر التاريخ البشري الطويل للبشرية، أداة خلق اللحمة الاجتماعية، مما يعني أنه يساهم في توحيد أفراد القبيلة الواحدة أو الدولة الواحدة<sup>(١٩)</sup>.

وهنا يتحوّل العنف إلى عامل إثارة وإنتاج وضعية مطلوبة في أي تجمع بشري. فالعنف الذي يشتت أفراد المجتمع هو ذاته الذي يوحد ويقيوي روابط الانتماء والوحدة.

(١٦) أفلوطين، التاسوع الثاني، ترجمة: فريد جبر، المجلد الثاني، بيروت: مكتبة لبنان ناشرون، الطبعة الأولى، ١٩٩٧، الفصل الثالث، فقرة ١٨، ص ١٣٧.

(١٧) فردريك إنجلز، دور العنف في التاريخ، ترجمة: فؤاد أيوب، دمشق: دار دمشق للطباعة والنشر والتوزيع، ١٩٨٣، ص ٨.

(١٨) حنة أرندت، في العنف، ترجمة: إبراهيم العريس، بيروت: دار الساق، الطبعة الأولى، ١٩٩٢، ص ٥١.

(١٩) برتراند رسل، أثر العلم في المجتمع، ترجمة: صباح صديق الدمولوجي، بيروت: المنظمة العربية للترجمة، الطبعة الأولى، ٢٠٠٨، ص ٥٠-٥١.



ولئن كان هناك من يعتبر الحرب والعنف مختلفان، فمن المفيد أن نؤكد أن الحرب إلى حد كبير هي عنف مقبول اجتماعياً، فكل مجتمع يشرع عنفاً ما، بنقله من الوضع السلبي الهدام إلى الوضع الإيجابي البناء.

إن السياسة والعنف صنوان، فما تعجز عنه السياسة يستكمله العنف الحربي، وما الحرب إلا سياسة ساخنة في الميدان. ومن المعلوم ارتباط الحروب والسياسات الاستعمارية وغيرها بالمصالح الاقتصادية المختلفة التي تستعمل العنف وسيلة لها. ولهذا التقرير تقوية واضحة لمبدأ سطوة البنية التحتية على البنية الفوقية، مما يعني أن الفكر قادر بكل أريحية على تبرير العنف والعبودية ما دامت الوضعية الاقتصادية تتطلب ذلك. لذا نجد أكبر المنظومات الفكرية إنسانيةً ورحمةً تقف عاجزة أمام رفض العنف القائم على الاستعباد والتبعية والولاء. ما فعله إنجلز هو تقوية أطروحة ماركس القائلة بأن العنف مولدة (قابلة) التاريخ، واستخلاص آخر نتائجها القائلة بأن الاقتصاد لا ينفصل عن العنف في أسبابه وفي نتائجه<sup>(٢٠)</sup>.

والحق أن واقعنا الحالي، وبغض النظر عن الأيديولوجية الماركسية الأرثوذكسية والهرطقية، فإن توليد الاقتصاد للعنف، وتأسيسه على العنف، من الأمور التي يمكن إثباتها بأكثر من دليل. وتضخم دور الدولة في السياسات الاشتراكية أثبت من جديد دور العنف السياسي، من جانب الدولة طبعاً، في التاريخ والاقتصاد معاً<sup>(٢١)</sup>. بل إننا نجد صراع عنفين كلاهما قوياً وضرورياً، عنف القانون وعنف الاقتصاد. ما العنف الاشتراكي إلا عنف جديد في مواجهة العنف القديم الذي تركز في الرأسمالية. ومن ثم فإن التاريخ الإنساني هو تاريخ توالي العنف في أدواره المختلفة.

إذا تجاوزنا العنف المادي أو الفيزيائي الذي تحدثت عنه الماركسية والفيبرية كأساس للتاريخ والسياسية، يمكن أن نلاحظ العنف الرمزي الذي يفعل في الإنسان أعماقاً مما يفعله العنف الحقيقي. ولعل أطروحة بيار بورديو Pierre Bourdieu (١٩٣٠ - ٢٠٠٢م) حول العنف الرمزي، التي بحثها في أكثر من مستوى، تكشف عن تأسيس أي اجتماع بشري على مقولة السلطة من القاع إلى الهرم. وهذا ما يدعم نظرية فوكو، الذي انخرط في إثبات وجود عنف حتى في تعليم الأطفال للأبجدية أو أي نظام معرفي سيتأسس عليه، حيث اعتبر

(٢٠) فردريك إنجلز، دور العنف في التاريخ، مرجع سابق، ص ٥٥.

(٢١) رادوسلاف فرانكوفيتش، دور العنف في التاريخ، ضمن كتاب: الاشتراكية والدولة، تأليف جماعي، ترجمة: جورج طرايبشي، بيروت: دار الطليعة، الطبعة الأولى، ١٩٦٥، ص ١٩.



السلطة بالمفهوم السياسي مجرد رأس لهرم السلطة التي تنتشر في كل المستويات الاجتماعية الدنيا.

بل إننا عندما نتأمل العنف الرمزي، الذي يتغلغل في شخصياتنا وأفكارنا ومنظوراتنا، سيجعلنا ننسى العنف الحقيقي أو المادي. فليست فقط المرأة أو الطفل من يتعرّض للعنف، بل إن كل فرد في مجتمعه كائن بين عنف سابق وآخر لاحق. لا يمكن أن ننسى العنف الحسي إلا من خلال تأمل العنف الرمزي الذي يحيط بنا من كل جانب. ولئن كان الأول مرئياً وقابلاً للتكسيم، فإن العنف الرمزي روحي ومعنوي لا يمكن حتى رصده إلا بالفكر النقدي الذي يتماصف مع الثقافة<sup>(٢٢)</sup>.

وحتى عندما نريد الثورة على العنف المقنع في مؤسسات ليست ذات سيادة حقيقية، مثل المدرسة والمستشفى... إلخ فنحن بحاجة إلى عنف آخر. لذا حق قول ذلك الفلاح الإيرلندي المجهول بأنه «أحياناً يكون العنف الطريقة الوحيدة التي تؤمن سماع صوت الاعتدال»<sup>(٢٣)</sup>. أي لا يمكن لللاعنف أن يسود إلا بعنف سابق له كشرط لتحقيقه. عندما نطرد العنف من الباب سرعان ما يدخل علينا بلا إذن من النافذة، مثبتاً كينونته إلى جانب كينونتنا، إنه نحن ونحن هو.

والأخطر من كل ذلك، فإن المؤسسات التعليمية القائمة على عنف ما غير متمظهر بصورته الحقيقية، بعيداً عن العنف المحسوس الذي بدأنا نتخلص منه شيئاً فشيئاً، فإنها تستبطن عنفاً مستوراً وخطيراً ليس من السهل كشفه. ف«الوسائل المؤسسية التي يمتلكها النظام التعليمي، بوصفها مؤسسة مستقلة نسبياً تحتكر شرعية ممارسة العنف الرمزي، تكون مهيأة أصلاً لتخدم، إضافة إلى ما وجدت من أجله، ومتسترة بالحياد، الجماعات أو الطبقات التي تقوم بمعاودة إنتاج نموذجية الثقافي التعسفي»<sup>(٢٤)</sup>.

إن إعادة إنتاج الثقافة والمؤسسات السياسية هو تخليد للعنف المسيطر الذي يستبطن عنفاً جديداً يتحين الفرص لكي ينتقل من مرحلة الكمون إلى مرحلة الظهور. ليس المجتمع إلا تداوياً للعنف، تارة لهذه الفئة وتارة للأخرى، تارة لهذه الطبقة وتارة لتلك، تارة لهذه

(٢٢) بيار بورديو، الهيمنة الذكورية، ترجمة: سلمان قعفراني، بيروت: المنظمة العربية للترجمة، الطبعة الأولى، ٢٠٠٩، ص ٦١.

(٢٣) حنة أرندت، في العنف، مرجع سابق، ص ٧٢.

(٢٤) بيار بورديو، العنف الرمزي.. بحث في أصول علم الاجتماع التربوي، ترجمة: نظير جاهل، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، الطبعة الأولى، ١٩٩٤، ص ٩٢.

الأيديولوجية وتارة للأخرى. لا يمكن للمجتمع أن يواصل الكينونة بلا كينونة العنف ذاته.

ولعل أكبر ما أنتجه العقل العلمي بداية من القرن التاسع عشر من عنف رمزي، هو عنف التصنيف الحدي الذي يجعل البشر أشنات متميزة ومتفاضلة. حيث تم استغلال علم السلالات والأثنوغرافيا وعلم التشريح لصالح إهانة بعض الأعراق على حساب الأخرى. لذا نجد العقل الزنجي يثور على ذلك معتبراً هذا التصنيف عنفاً رمزياً، له ما يقابله في الواقع السياسي والاجتماعي والاقتصادي من ممارسات محسوسة. بل هناك من الفلاسفة من سار في سياق كره المغاير الأوروبي مثلما فعل «هيجل» في كتاب «العقل في التاريخ»<sup>(٢٥)</sup>، بل أيضاً في كتاب العالم الشرقي (الذي يشكل الجزء الثاني من كتاب محاضرات في فلسفة التاريخ).

لقد أصبحت كلمة زنجي شتيمة وعنف مادي وعنصري. لكن مثلما أن العقل الزنجي يحتج على التسمية والتصنيف الذي يُعبّر عن العنف بكل مستوياته، فإن من حق أي عقل آخر أن يحتج على التصنيف الذي يتضمن شتيمة. فمثلاً العقل اليهودي يحتج على اعتبار هذه الكلمة شتيمة من المسلمين وغيرهم، حيث يذهب البعض منهم إلى اعتبار وجود اليهود خطأ، أي إن العالم كان سيكون أحسن بلا يهود<sup>(٢٦)</sup>. مثلما أن العقل الإسلامي يحتج على اعتبار كلمة «مسلم» اتهام بالتزمت والعنف والعدوان. وقس على ذلك مختلف التصنيفات والتقسيمات التي تتضمن تمييزاً لإثبات الدونية والنقصان.

ولا يجب أن نعتقد أن من تعرّض للعنف من خلال الانتقاص من قدره قد يسكت ويتقبل ذلك ببساطة، بل سيعمل ولو على المدى البعيد، على الاستعداد لرد العنف بعنف

(٢٥) أشيل ميمبي، نقد العقل الزنجي، ترجمة: طواهري ميلود، الجزائر - بيروت: دار ابن النديم للنشر والتوزيع، دار الروافد - ناشرون، الطبعة الأولى، ٢٠١٨، ص ٣٥-٣٦.

(٢٦) أمارتيا صن، الهوية والعنف.. وهم المصير الحتمي، ترجمة: سحر توفيق، سلسلة عالم المعرفة، عدد ٣٥٢، الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ٢٠٠٨، ص ٢٣. سارتر، «اليهودي إنسان، ينظر إليه الناس الآخرون باعتباره يهودياً... إن المعادي للسامية هو الذي يصنع اليهودي». أيضاً:

Edgar Morin, Leçons d'un siècle de vie, Paris: édition Denoël, 2021, p 8. J'étais donc juif, mais cette identité n'avait pas de contenu culturel. Elle était surtout ressentie comme quelque chose d'étrange pour les uns, et de mauvais pour ceux qui avaient hérité de l'antisémitisme de leurs parents.

لذلك كنت يهودياً، ولكن هذه الهوية لم يكن لها مضمون ثقافي. وكان هناك شعور خاص بأنه شيء غريب بالنسبة للبعض، وسيء بالنسبة لأولئك الذين ورثوا معاداة السامية عن آبائهم.

آخر. وهذا ما كان يسميه الأناسي المرموق رينيه جيرار (René Girard ١٩٢٣ - ٢٠١٥م) بالتبادل العنفي *reciprocité violente*<sup>(٢٧)</sup>. فحتى الذي نعتبره ضعيفاً، يمكن أن يرد العنف بعنف مضاد وقد يكون أعنف من الأصل؛ لأن تكتل الضعفاء يولّد قوة قد تفوق سلطة الأقوياء.

يمكن أن نثبت النتيجة الأولى، في هذه المرحلة من التحليل، بحيث نقول بأن طبيعة الإنسان هي «روح العنف» التي تجسّد حيوانيته وحيويته. إذ إن وجود الإنسان ذاته، بوصفه فرداً أو نوعاً، يجعل العنف موجوداً. ولعل مقولة أناكسمندرس، هذا الفيلسوف المليطي المغمور، قد اختزلت كل شيء عندما قالت: «بما أن الأشياء تتوالد، فيجب أن تنفى بصورة ضرورية؛ لأنها تدفع بعضها البعض الآخر العقاب والتكفير عن ظلمها، حسب ترتيب زمني»<sup>(٢٨)</sup>.

إن وجود الإنسان يسبّب فناء غيره من الكائنات بما في ذلك الإنسان، لذا فإن الوجود ذاته عنف، ومنه فالموت تكفير عنه، لذا فإن الكل يمارس العنف بوجوده ويتلقّى العنف بموته. إن العالم ككل يعيش ويقتات بعنفه، ولعل عنوان محاورات مورانبودريار يلخص الموضوع<sup>(٢٩)</sup>. إن عنف العالم لم يتوقّف يوماً، ولن يتوقّف في المستقبل، والعولة التي قد توحدنا شكلياً، هي في النهاية تفرق وتخلق عداوات جديدة لم نكن نعرفها سابقاً. إن وجه مسار العالم هو ابتكار عنف لم يكن معروفاً سابقاً.

ليس العنف شيئاً ما فائضاً عن كينونتنا، بل إنها تشترطه أصلاً، وبمجرد وجود موجود ما مهما كانت ضائلة قيمته وحلقته، فإنه يمارس عنفاً على البقية. وبالفعل، فقد سجّلت أرشيفات السجون والمحاكم تحسّناً نوعياً للعنف والمعاقبة بعدما كان «عنف العقاب» أشنع من عنف الجريمة ذاتها: «ظاهرة التخفيف من القسوة الجزائية كمية: كمية أقل من الفظاظة، كمية أقل من الألم، لين أكثر، احترام أكبر، وإنسانية أكبر»<sup>(٣٠)</sup>.

(٢٧) رينيه جيرار، العنف والمقدس، ترجمة: سميرة رشا، بيروت: المنظمة العربية للترجمة، الطبعة الأولى، ٢٠٠٩، ص ٤١.

(28) Martin Heidegger, chemins qui ne mènent nulle part, traduit Wolfgang brokmeier, Paris: éditions Gallimard, 1962, p 388.

(٢٩) جان بودريار وإدغار موران، عنف العالم، ترجمة: عزيز توما، اللاذقية: دار الحوار لنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، ٢٠٠٥، ص ٧٦.

(٣٠) ميشيل فوكو، المراقبة والمعاقبة.. ولادة السجن، ترجمة: علي مقلد، بيروت: مركز الإنماء القومي، ١٩٩٠، ص ٥٥.

وهذا التحسّن الكمي يدل على أن فعل العنف ذاته مُدرج، أي له درجات قصوى ودرجات دنيا، والإنسانية الحالية قد تطوّرت في سياق التخفيف على ألم الجسد لأنه لن يغيّر شيئاً من ماهية العنف ذاته. فتقطيع الأجساد وفصل الرؤوس وحرق الجثث... إلخ لن ينقص من العنف، بل هو عنف على عنف. والاعتقاد بأن تشهير العقاب يقلل من العنف والإجرام ليس مضموناً على الإطلاق.

## - ٢ -

### العنف والنماذج الثقافية

من أكبر المشكلات المتولّدة عن مباحثة مسألة العنف، هو إسقاط معناه على عصور لم تكن تعرف مقولة العنف بشحنتها الحالية. لذا فإننا نميل إلى التقرير بأن مقولة العنف بمعناه الحالي الذي يعني حسب تحديد طه عبد الرحمن «الإيذاء الناشئ عن ظلم وجهل» أو «الإيذاء الموجّه لمن لا يستحقه»<sup>(٣١)</sup>. لم تكن داخلة في النسق المفهومي للقمامى. فإلحاق الأذى بالغير لم يكن يعتبر عنفاً، بل فعل طبيعي لا يستلزم أي تبعية أو مسؤولية ما.

وعندما نجد البعض من المفكرين اليوم يسقط خاصية العنف على الشعوب السابقة، مثل الإغريق أو الرومان أو المسلمين أو الكنيسة، فهو في تقديرنا ليس إسقاطاً مناسباً. ولعل الموضوع الأكثر انتشاراً منذ بداية الألفية الجديدة، وبخاصة حادثة تفجير برجى منهاتن، هو ربط العنف بروح الإسلام. لذا انتشر ما سمّاه البعض برهاب الإسلام، على اعتقاد أنه يدعو إلى العنف والسيطرة وأذية المخالف... إلخ. ومثلما يدرك أي مفكر ناظر، فإن هذا «التعميم الفادح والبذيء بأن أعضاء الحضارة الإسلامية لهم ثقافة قتالية عدوانية»<sup>(٣٢)</sup>، يمكن تكذيبه بأكثر من دليل، بما في ذلك الأدلة المستقاة من الأراضي المعيارية للعصر والحداثة، فلماذا لا يصحّ اعتبار الإسلام عبر نصّه المقدّس ذا طبيعة عنيفة؟

الحقيقة المهمّة هنا، هو أن للمصطلحات المتداولة تاريخ الظهور وتاريخ الشحن بمدلولات جديدة. ونعتقد أن ظهور كلمة «العنف» قد ارتبط بالحدّثة بالضبط؛ لأن

(٣١) طه عبد الرحمن، سؤال العنف بين الإثنائية والحوارية، بيروت: المؤسسة العربية للفكر والإبداع، الطبعة الأولى، ٢٠١٧، ص ٣٤-٤٢. أيضاً: أمارتيا صن، الهوية والعنف.. وهم المصير الحتمي، مرجع سابق، ص ٨٧. العنف في العالم ينسجه غالباً الجهل والخط والتشويش، بقدر ما تنسجه المظالم التي لا يتنبّه إليها أحد.

(٣٢) أمارتيا صن، الهوية والعنف.. وهم المصير الحتمي، مرجع سابق، ص ٥٤.

الإنسان ما قبل الحديث، والذي استبطن الصراع من أجل الوجود باعتباره طبيعة بشرية غير آثمة، لم يكن يعتبر الاعتداء بكل أشكاله عنفاً. بل إن الثورة الفرنسية التي تعتبر مهد الحداثة السياسية قد قامت بقمع بعض الأقليات مثل اليهود<sup>(٣٣)</sup>. أي إن الحدث الذي أسس لحقوق الإنسان قد مارس عنفاً رمزياً ومادياً ضد فئات مخصوصة من المجتمع الفرنسي، مما يعني أن كلمة «عنف» قد عرفت تحولات قيمية عبر التاريخ.

لقد ارتبطت كلمة العنف الحديثة بتصور حقوق الإنسان، مما يعني أن الأزمنة السابقة للحداثة لم تكن تعتبر العنف عنفاً، مثلما لم يكن هناك حقوق للإنسان كما هو متداول في زمننا. وكان الاعتداء على الغير، من الأمور الطبيعية جداً، وحتى الضعيف لم يكن يحمل المسؤولية للقويّ الغازي ويلومه على قوته وعنفه، بل كان يتحايل لكي ينفلت من أضرار العنف، بل كان يتحصّر لأن يرتكب العنف على من هو أضعف منه أيضاً. وعندما ينعت البعض من المستعربين أو أي مفكر غير مسلم أو حتى المسلم ذاته الإسلام بالعنف نظير دعوته لقتل المشركين أو ضرب النساء... إلخ<sup>(٣٤)</sup>، فإنهم لا يميّزون بين روح العصور، وهو ما يسقطهم في غلط غليظ وعنف مفهومي لا يمكن قبوله أو التغاضي عن فاحته.

فما نعتبره نحن اليوم عنفاً وجرمًا، كان في النماذج الثقافية السابقة ممارسة طبيعية لا تدل على أيّ خزي أو عار أو عنف، لذا فلا يجب أسقاط المنظورات المعرفية الأكثر حداثة على الأكثر قديمة؛ لأن هذا ظلم في حقهم. ولا يمكن أن يكون القدامى مسؤولين عن ما آلت إليه الأمور المفهومية من بعدهم. ومن ثم فلا يصحّ إطلاقاً وصف القرآن أو أي منظومة دينية وقانونية قديمة بأنها عنيفة، من خلال استعمال معاييرنا الحالية. فمثلاً من الضرورة التأكيد على أن تجريم ممارسة الإسبرطين القدامى، المتمثلة في رمي المولودين الضعفاء والمشوهين في الهاوية، بأنها أفعال إجرامية يجب إدانتها؛ لأن تصرفهم هذا أملاه الواقع المخصوص ومنظمة المجتمع الحربي الذي لا يمكن أن يوجّه طاقاته إلى تطوير الطب

(٣٣) جان بول سارتر، تأملات في المسألة اليهودية، ترجمة: حاتم الجوهري، القاهرة: روافد للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، ٢٠١٦، ص ٨١.

(٣٤) انظر لما ورد في القرآن الكريم:  
﴿وَأَقْتُلُوهُمْ حَيْثُ ثَقِفْتُمُوهُمْ وَأَخْرِجُوهُمْ مِنْ حَيْثُ أَخْرَجَكُمُ وَالْفِتْنَةُ أَشَدُّ مِنَ الْقَتْلِ وَلَا تَقَاتِلُوهُمْ عِنْدَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ حَتَّى يُقَاتِلَكُمْ فِيهِ فَإِنْ قَاتَلَكُمْ فَاقْتُلُوهُمْ كَذَلِكَ جَزَاءُ الْكَافِرِينَ﴾ [البقرة، ١٩١].  
﴿فَالصَّالِحَاتُ قَانِتَاتٌ حَافِظَاتٌ لِّلْغَيْبِ بِمَا حَفِظَ اللَّهُ وَاللَّاتِي تَحَافُونَ نُسُورُهنَّ فِعْظُوهُنَّ وَاهْجُرُوهُنَّ فِي الْمَضَاجِعِ وَأْزِرْهُنَّ فَإِنْ أَطَعْنَكُمْ فَلَا تَبْغُوا عَلَيْهِنَّ سَبِيلًا إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيمًا كَبِيرًا﴾ [النساء، ٣٤].

والعناية بالمعاقين، ومثلما لا يمكن لوم الإسبرطيين على قساوتهم وعنفهم ضد أبنائهم القُصَّر، أو اعتبارهم السرقة المحترفة فضيلة علياً<sup>(٣٥)</sup>. فلا يمكن -أيضاً- لوم تصرفات بعض الجاهليين في وأد البنات. حقيقة أن القرآن قد تحدث بلسان الموءودة المظلومة والمعنة عندما قال: ﴿وَإِذَا الْمَوْءُودَةُ سُئِلَتْ بِأَيِّ ذَنْبٍ قُتِلَتْ﴾<sup>(٣٦)</sup>.

لكن يجب علينا أن نكشف عن أسباب هذه الظاهرة التي نعتبرها عنيفة، من أجل فعل هذا التصريف الذي يبدو لأذواقنا الحالية، بل لذوق القرآن ذاته، فعلاً مشيناً لا يُحتمل<sup>(٣٧)</sup>. وبالفعل، فإن السبب الاقتصادي الذي ركّز عليه القرآن، يمكن أن يُستكمل بالسبب الاجتماعي الذي لا ينفصل عن الأول، حيث إن اقتصاد الغزو الذي ساد هذه الأماكن كان يعني تعرّض أغلبية الفتيات للاغتصاب والسي، ممّا يدل على ظهور سيكولوجية الدفاع عن الشرف من خلال وأد البنت بداية من المولدة الثانية. ومن ثم فلا يجب التوقف عند إدانة القرشيين الذين يئدون بناتهم، مثلما يفعل بعض الجاهليين بالتفاصيل الاجتماعية للعصور السابقة<sup>(٣٨)</sup>، بل يجب علينا التقيّد بمعرفة السياقات والظروف التي ولدت هذه الظاهرة أو تلك. فما نعتبره نحن اليوم عنفاً كان من مألوف الأمور في سياقات تاريخية محكومة بمنظور ثقافي مخصوص.

وحتى في القرن العشرين، فقد أدّت بعض القرارات الحكومية إلى سلوك مماثل، حيث إن قانون تحديد النسل في الصين قد ولدت سلوكيات عنيفة وعدوانية ضد البنات، باعتبارها عرّضاً لهذه القرارات. فلو علمنا أن معظم العائلات تستحسن المولود الذكر، فإنها تلجأ إلى الإجهاض، الذي هو قرين الوأد، من أجل رفع حظوظ الحصول على الذكر الوحيد. ف«سياسة الصين سنة ١٩٧٩ في تحديد النسل أدّت إلى إهمال الرضع الإناث من ثم

(٣٥) زينوفون، حملة العشرة آلاف (الحملة على الفرس)، ترجمة: يعقوب إفرام منصور، د ط، د م، ١٩٦٥، ص ٢٠٢. «أرجّج أنكم الإسبرطيون، يا خرو سوفوس، أعني صنف الضباط الحق، تدرسون كيف تسرقون منذ صباكم المبكر، وتحسبون أن الابتزاز ناءً جداً عن كونه خزيّاً حتى أنها لوجهة حقيقة أن يُسرق شيء لا يجرمه القانون. ولأجل أن تكونوا لصوصاً محنّكين، وتهربوا بمسروقاتكم، فقد نصّ القانون على أن ينالكم الضرب لو قبض عليكم متلبسين بالسرقة».

(٣٦) سورة التكوين، الآية ٨-٩.

(٣٧) مالك بن نبي، ميلاد مجتمع.. شبكة العلاقات الاجتماعية، ترجمة: عبد الصبور شاهين، دمشق دار الفكر، الطبعة الثالثة، ١٩٨٦، ص ٤٩.

(٣٨) الماركيز دو ساد، جوستين (رواية)، ترجمة: محمد عبد إبراهيم، طرابلس: شراقات للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، ٢٠٠٦، ص ١٢٨. «هناك من قدر على المرأة الموت بمجرد الولادة. كان العرب يحتفظون بعدد قليل لزوم تناسل الأنواع؛ كما اعتاد من عرفوا باسم القرشيين وأد بناتهم على جبل قرب مكة».

الوفيات (ما لم نقل وأد البنات). والإجهاض على أساس نوعية الجنس، رغم أن الحكومة لم تقصد إلى ذلك»<sup>(٣٩)</sup>. ومن ثم فلا يمكن الحكم على العائلات الصينية بأنها تأكل صغارها باعتبارها طبيعة أو عادة فيهم، بل هو مجرد عرض جانبي لقرار اقتصادي مدروس وموجه لتفادي الأزمات الغذائية والاقتصادية عامة.

يمكن لنا أن نلاحظ أن تاريخ الثقافات، عبر كل العصور، هو تاريخ عنفها الخارجي والداخلي. يكمن العنف الداخلي في سيادة الدولة في حد ذاتها، تتمثل في غلبة إرادة فئة على فئة أخرى، ويمكن أن نلاحظ عنفاً مادياً مباشراً من خلال رفض المعارضة. فكل غلبة سلطوية تمثل فرصة للعنف بكل أشكاله<sup>(٤٠)</sup>.

وقد رأينا بوضوح مع نظرية فير في أن الدولة والعنف متماهيان. ويتمثل عنف بعض الثقافات في انغلاقها على نفسها معتبرة الأجيال اللاحقة مجرد نوافل وجودية، فكل ثقافة تُحَنِّط تجارب الماضي من خلال رفض إمكانية مساهمة الأجيال الجديدة في تطوُّر ثقافتها الخاصة يعتبر عنفاً جليلاً. وقد تحدّث العديد من العلماء على عنف حكم الشيوخ، والذي ينتهي إلى إهدار المستقبل الحقيقي للأجيال الجديدة وبالتالي إلى غلق الثقافة على مكتسباتها السابقة، حارمين إمكانية التجريب الثقافي والتنمية الحضارية والانفتاح على إمكانيات محتملة مثمرة.

أما عنف الثقافة الخارجي فيكمن في رفض الغير والتنكُّر لقيمتها الأنطولوجية والحضارية، وخلق عقدة وعقيدة التفوق الشامل على كل ما يخالف الثقافة المحلية، وهذا العنف موجود في كل الثقافات تقريباً، وفي عصرنا الحالي تمثل عقدة تفوق الغرب أكبر عنف ثقافي يمكن مقابله في تاريخ البشرية<sup>(٤١)</sup>. لكن لا يجب الاسترسال في تشخيص عنف الغرب تجاه الشرق أو الشمال تجاه الجنوب. فحتى الثقافات الشرقية والأقل تطوُّراً تتشكّل وفق نموذج كره الغير وشيطنة المخالف، من خلال تشكيل جوكينوني مخادع ومثالي لا أساس له من الصحة، قائم على تضخيم الذات وتقزيم الغير. وكل هذا يدخل فيما يمكن تسميته -على حد تعبير فرنس فانون- بسياسة الكراهية<sup>(٤٢)</sup>، إذ إن كل ثقافة تتحصّن لذاتها

(٣٩) أمارتيا صن، التنمية حرة، ترجمة: شوقي جلال، القاهرة: المركز القومي للترجمة، الطبعة الأولى، ٢٠١٠، ص ٣٧٥.

(40) P. Ricœur, Soi-même comme autre, Paris: édition du seuil, 1990, p 256.

(٤١) أمارتيا صن، الهوية والعنف.. وهم المصير الحتمي، مرجع سابق، ص ١٨٢.

(٤٢) أشيل مبيمي، نقد العقل الزنجي، مرجع سابق، ص ٢٢٤.



وأسسها التي قد تكون غير معقولة، من خلال خلق أعداء وهميين يمثلون كل ما يخالف منظورهم للوجود. ولو أن فانون يستعمل هذه المفردة في سياق تشريحه للاستعمار الفرنسي خصوصاً، إلا أننا يمكن تعميمها لتكون ظاهرة أنثروبولوجية بعامة تشمل كل الثقافات البشرية دون تمييز.

إن أي ثقافة بحاجة إلى التحصين من خلال خلق عداوة واقعية أو مفترضة تشمل كل ما يهدد كيائها. ولم يكن العنف عنفاً في المجتمعات الكلاسيكية، بل إن الإبادات ذاتها كانت فعلاً طبيعياً في المجتمعات الزراعية، يقول أحد من اهتمّ بمشكلة العنف والإبادة في التاريخ القديم: «أحاجج في هذا الكتاب على أن الإبادة كانت ميزة شائعة في عالمي البحر المتوسط والشرق الأدنى، وهي المنطقة التي نشأت فيها المجتمعات الزراعية - التجارية. ولعل جرائم الإبادة التي حدثت في عالم البحر المتوسط القديم قد أرسّت السوابق التاريخية التي مهّدت لاحقاً تاريخ الاستعمار الأوروبي في حقبة ما بعد عام ١٤٩٢»<sup>(٤٣)</sup>.

ومفهوم العنف الناتج عن عوامل اقتصادية يقترب من مفهوم العنف الطبيعي الذي سنُعمّقه في العنصر التالي؛ لأن نمو مجتمعات الزراعة واقتصاد الرعي قد جلب معه نمو السكان وبالتالي شحّ الموارد، ممّا جعل العنف صنواً للنمو، والشيء نفسه تكرر مع الثورة الصناعية، حيث نما الاستعمار من أجل جلب المواد الأولية وفتح أسواق جديدة مفترضة، وهذا ما يستدعي العنف والإبادة. ممّا جعل البعض، ونظراً لداوم هذا العنف والإبادة على مدار التاريخ البشري المعروف إلى الحديث عن تطبيع الإبادة Normalisation du génocide والعبرة الأخيرة تمثّل المقطع الثاني من عنوان كتاب من تأليف توني براتا الذي أصدره سنة ٢٠٠٥<sup>(٤٤)</sup>.

وحتى يوم الناس هذا، الذي هو عصر الصناعة الرفيعة للبيئة التي تقودها أوروبا، نجد عنفاً رهيباً يمارس في إفريقيا من أجل جلب المواد الأولية، مثل الجرافيت والكوبالت والنيكل عالي النقاء، لصناعة السيارات الكهربائية. وهذا العنف مزدوج، أي ظاهر وباطن، حيث إن القتل والتعذيب والتهجير شرط لتأسيس المناجم، ثم بعد ذلك يشكّل الإشعاع والتلوث مصدرًا للأمراض مستعصية لدى السكان الأصليين. ومن المعلوم أن المخاطرة بصحة الأجيال هو أكبر عنف تمارسه المؤسسات الاقتصادية. إنه «عنف جارٍ» تتوارثه

(٤٣) جون دوكر، أصول العنف.. الدين والتاريخ والإبادة، ترجمة: علي مزهر، بيروت: جامعة الكوفة ودار الرافدين، الطبعة الأولى، ٢٠١٨، ص ٢٩.

(٤٤) المرجع نفسه، ص ٥١.



الأجيال البريئة على وزن «الصدقة الجارية».

لذا يجب أن نعترف، وفق مقتضى الحال، أن البربرية تنمو بمعدّل يقارب، ولربما يفوق نمو الحضارة الإنسانية. فكلما تحضرنا أكثر تبربرنا أكثر، وهذا يعني نمو العنف بمعدلات تفوق نمو اللطف. ففي زمن عالمية حقوق الإنسان، تَمَّتْ عولمة العنف وتوصيله إلى كل المناطق، ولا نقصد هنا العنف المادي فقط، بل عنف القيم وعنّف الثقافة وعنّف الصورة... إلخ.

لذا حق أن نثبت النتيجة المهمّة في هذه المرحلة البحثية، وهي أن العنف وما يحمله من قيم اليوم، مقولة جديدة لم يكن العالم القديم يُعير لها أي اهتمام. وحتى المؤرخين والكتّاب التراجميين، كانوا ينقلون فعل القتل والإبادة الوحشية باعتبارها فعل طبيعي لا إثم فيه<sup>(٤٥)</sup>. وما يقال عن الإغريق يقال عن الحضارات الشرقية واليهود والحروب الصليبية للمسيحيين وبعض فتوحات الحضارة الإسلامية، حيث لم يكن الاسترقاق أو الغزو أو السبي يشكّل لهم أي عقدة بأنه فعل عنيف كما نفهمه اليوم. لذا فكل إسقاط لقيم العنف على العالم القديم هو تشويه له، أي هذا العالم، ولمفهوم العنف ذاته.

ومثلاً أن هناك إسقاطاً أخلاقياً، فهناك -أيضاً- إسقاط لمفهوم العنف وقيمه، وهو ما يؤدّي إلى الخلط بين العصور والقيم الأونطولوجية التي تحملها. كتب نيتشه لصديقه كارل فوكس سنة ١٨٨٤ مشخّصاً ما يشبه وضعيتنا الإشكالية: «نميل لأن نعتبر أخلاقنا الإنسانية والمتعاطفة هي الأخلاق، ونسقطها على أخلاقيات أقدم ومختلفة اختلافاً جوهرياً»<sup>(٤٦)</sup>. وهذا ما يساهم في تشويه التاريخ وتشكيل ما يمكن تسميته بيوثيا الماضي.

إن أكبر مشكلات الإنسان الفكرية تتلخّص في الخلط بين العصور والقيم التي تتمثّلها، فمثلاً لا يمكن استعادة الماضي، فلا يمكن -أيضاً- السقوط فيه أو الإسقاط عليه. وقد صدق من قال: «لا شيء من الأمس سيعود، صلّوا لأجل بدايات أخرى قد تكون رائعة وسعيدة». والأصدق منه أن نقول: «لا يمكن أن نفهم الأسبقين بقيمنا، مثلاً لا يمكن لهم التنبؤ بما ستكون عليه قيمهم». إن الحدود التاريخية مسألة مهمّة في فهم مجمل النمط البشري فهماً صحيحاً.

(٤٥) جون دوكر، أصول العنف.. الدين والتاريخ والإبادة، مرجع سابق، ص ص ١٣٤-١٥٩.

(٤٦) فريدريك نيتشه، رسائل نيتشه.. مختارات من سيرته وفلسفته، ترجمة: حيدر عبد الواحد وأحمد رضا، الكويت - بيروت: منشورات تكوين للنشر والتوزيع ومنشورات الرافدين، الطبعة الأولى، ٢٠٢٠، الرسالة رقم ١٠٩، ص ٣٣٠.

وقد لاحظت المنظرة السياسية المقتدرة حنة أرندت التي عاصرت كبار الفلاسفة الألمان والأمريكيين، بأن تجريم الحروب قيمة جديدة ارتبطت بالتأجج الكارثية للحروب المعاصرة بخاصة الحرب العالمية الأولى التي أظهرت المخلفات الجسيمة لذكاء وكره الإنسان، تقول: إن «الفكرة القائلة بأن العدوان هو جريمة، وأن الحرب لا يمكن تبريرها إلا إذا كانت لصد العدوان أو للحيلولة دونه، إنما اكتسبت أهميتها العملية، لا بل وأهميتها النظرية، بعد الحرب العالمية الأولى فقط، تلك الحرب التي أظهرت القدرة التدميرية الشنيعة للحروب»<sup>(٤٧)</sup>.

وهذا يعني أن العنف الحربي والحرب العنيفة بالضرورة، لم تكن تحمل القيمة نفسها في خيال الشعوب والساساة والأفراد، بل إنها كانت مطلوبة كتعبير عن القوة والفيضان الحيوي. والأغلبية من الحضارات القديمة كانت تستبق الحروب من أجل تأمين وجودها وصد حتى فكرة التعرض لها. كان العنف أداة لضمان النمو والازدهار، ووسيلة لرسم خطوط معنوية وخرائط ذهنية تميز الأمم القوية عن الضعيفة.

واستقصاء التاريخ الحضاري للإنسانية يكشف عن حقيقة مهمة، وهي أن كل الثقافات تفرغ خزائن عنفها، أو طاقتها السلبية والمدمرة كما يقال بلغة اليوم، خارج حيزها الثقافي والجغرافي. فقد كان اليهود يمنعون الغش الداخلي لكنهم يُشجّعونه عند التعامل مع غير اليهود، وحتى بعض التأويلات الإسلامية المعاصرة تستبيح دماء غير المسلمين، عن حق أو غير حق، وهذا بالاستناد إلى نصوص قرآنية كان لها سياقها المخصوص الذي لا يمكن تعميمه ليشمل المنظومة القيمية والذوقية الحالية. فلا يمكن بأي حال، أن نعتدي على الكافر بمجرد أنه كذلك، كما لا يمكن للمسيحي أن يقتل المسلم لمجرد أنه مسلم، فالذوق العالمي يستهجن ذلك.

والحق يقال، إن ظاهرة توجيه العنف للخارج وللمغايير وللأجنبي كزينوس ليست بالظاهرة الجديدة، بل إنها تمتد في أقدم الحضارات. فقد كان الإغريق، وفق ملاحظة المؤرخ الأثينيتوس سيديد، يعتبرون المدينة أرض للسياسة في حين أن كل ما هو خارج عنها، فهو حيز للعنف. لأن السياسة لا تعني إلا منع العنف وفق التحديد الذي أخذناه سابقاً. «بأن الحياة السياسية للإغريق بحسب التعريف لا تمتد خارج جدران الدولة - المدينة، لذلك فإن

(٤٧) حنة أرندت، في الثورة، ترجمة: عطا عبد الوهاب، بيروت: المنظمة العربية للترجمة، الطبعة الأولى، ٢٠٠٨، ص ١٦.

استخدام العنف يبدو لهم أنه لا يحتاج إلى تبرير في نطاق ما نسميه اليوم الشؤون الخارجية أو العلاقات الدولية»<sup>(٤٨)</sup>.

ومن السهل جداً أن نلاحظ هذا التوجّه في السياسة الخارجية لكل الدول الغربية بما في ذلك أمريكا الحضارية التي تُجسّد قيم الديمقراطية المعاصرة، فهي تُعزّز قيم اللطف والتعدّد في سياستها الداخلية في حين أنها تمارس قيم العنف والوحيد القسري في سياستها الخارجية. وتجدنا نحن الدول الثالثة ننتقدها على أساس أنها تكيل بمكيالين، والحق أن تاريخنا البعيد كان ينحو المنحى نفسه في أكثر من مناسبة.

الظاهر أننا مختلفين عن أرندت في تحديد تاريخ ظهور قيمة العنف أو تسمية العنف، فلئن أرجعنا نحن قيمته السلبية إلى النموذج المعرفي الحدائثي الذي عزّز قيمة الفرد، فإنها هي قد أخرت هذه القيمة إلى القرن العشرين بعد أهوال الحرب العالمية الثانية. والحققة أن هذا الاختلاف في تحديد المرحلة التاريخية لا يعكس أي تعارض، على أساس أن قيم الحدائث المتقدّمة هي نفسها قيم الحدائث المتأخّرة. بل إن قيم القرن الماضي قد أكملت ووسعت قيمة اللطف التي رافقت رشد الإنسان.

ونقاط التقاء وجهة نظرنا بوجهة نظر أرندت، بخصوص تقدّم الحقيقة ونمو معاني وقيم المصطلحات، يمكن أن نلاحظه فيما تقوله هذه الجملة المهمة من كتابها حول الثورة: «إن فكرة المساواة كما نفهمها، بمعنى أن كل شخص يولد حراً مجرد أنه ولد، أن المساواة هي حق من حقوق الولادة، هي فكرة لم تكن معروفة على الإطلاق قبل العصر الحديث»<sup>(٤٩)</sup>.

وبالفعل، فإن النماذج الثقافية القديمة، كانت تعتبر الحرية حق حصري لفئة دون أخرى. ومثال النظرة إلى العبودية أحسن دليل، حيث كان يعتبر العبد نتاج طبيعته وطبقته، كان ينظر إلى عبودية العبد على أنها ظاهرة طبيعية بالمطلق ولا علاقة لها بنظام المجتمع الإنتاجي والتوزيعي. وحده الفكر التبسيطي يجعل معنى وقيمة الأفكار والألفاظ ثابت على مرّ العصور. أما الذي تمرّن في التاريخ واكتسب الحس التاريخي عبره، فلا يمكن له إلا أن يقرّر ويؤكد أن للمصطلحات تاريخ ميلاد وتاريخ تحوّل في معناه، إن إيجابياً أو سلبياً.

فنحن نعرف أن كلمة قرصنة كانت تحمل معنى طبيعي جداً لوقت قرب إلى غاية القرن الثامن عشر، لكن اليوم، وفي عصر سيادة القوانين الدولية ورشد الأمم النسبي،

(٤٨) المرجع نفسه، ص ١٥.

(٤٩) المرجع نفسه، ص ٥٥.

لم يعد لأحد شرف امتهان القرصنة، بعدما كانت أمماً قاطبة، تقتات بالاستيلاء على سفن الغير، بدعوى امتلاك المياه القريبة من منطقة نفوذها. إن الحقيقة التي لا يمكن تجاوزها، هي القائلة بتاريخية معاني الكلمات وقيمها.

### - ٣ -

## في حقيقة العنف الطبيعي

ماذا نقصد بالعنف الطبيعي؟ يفهم أساساً عند مقابلته بالعنف الثقافي، على أساس أن كينونته تمثل عنفاً على كينونات أخرى، إذ مَنْ مِنْنا لم يقتل حشرة أو طائر عندما كان صغيراً، وهو قتل متعوي في الأساس! لذا فكلنا مارس عنفاً ما ضد موجودات أخرى، ولن يتوقف هذا العنف مستقبلاً مهماً أوتينا من أنظمة ثقافية. فكل يوم يتم سحق الملايين من الحشرات دون أن نشعر، وهي أو حتى الفيروسات بدورها تؤدي إلى فنائنا دون أن نشعر. وما فيروس كورونا المستجد في ٢٠١٩م إلا عنفاً مجهرياً ضد الإنسان.

إن بنية الوجود الطبيعي تجعل العنف متبادل بين الموجودات بلا أي أمل في إلغائه أو تخفيفه. لكن هل نعتبر انقراض الأسد على صغير الغزال عنفاً؟ أو تهديم الزلازل للأبنية بلا استثناء عنفاً أيضاً؟ بالنسبة لطفه عبدالرحمن وهو مصيب في ذلك، فإن العنف ماهية بشرية خالصة، ومن ثم فإن الحديث عن لطف الحيوان أو رأفة الطبيعة مجرد استعارات لا أساس لها في لغة المنطق الواقعي شارحاً رأيه قائلاً: «العنف وصف أخلاقي يخص الإنسان، ولا يقوم بالحيوان على توحّشه، ولا بالطبيعة، على قوتها التدميرية»<sup>(٥٠)</sup>. بل نضيف أن العنف مدلول أخلاقي مخصوص لعصور دون أخرى، إلى جانب كونه إنسانياً الماهية.

لذا فالعنف الطبيعي لدى الإنسان هو العنف الذي لا يمكن بأي حال من الأحوال تفاديه أو كبحه، وفي حالة تحويله وتفريغه في ميادين أخرى، من المنافسات الرياضية والعلمية... إلخ، فإن عنفاً هامشياً سينجر عن ذلك. وجميعنا يعلم حجم العنف في المنافسات الرياضية، عنف يسبقها وعنّف يلحقها، وغضب ينمو شيئاً فشيئاً ليتحوّل إلى كرة عنف تتضخم دون أمل في زوالها. لذا، فإن هذا العنف الطبيعي، والذي أصبح أكثر هيكلية في زمننا، أصبح منهجياً وفق عبارة جيحيك Slavoj Zizek، على اعتبار أنه نتيجة

(٥٠) طه عبد الرحمن، سؤال العنف بين الإثنائية والحوارية، مرجع سابق، ص ٣٣.

حتمية لبنية الاقتصاد والسياسة الحاليين<sup>(٥١)</sup>، ومن الأمور المعروفة جدًا اليوم التعالق بين سياسة الاقتصاد واقتصاد السياسة.

وعند الحديث عن عنف طبيعي مثلما فعل العديد من المفكرين بمن فيهم فيبر ذاته<sup>(٥٢)</sup>، فإننا نروم تفكير العنف بوصفه شيئاً موجود هناك وجب فهمه على حاله بمعزل عن حكم القيمة. فالجميع تتملكه نزوعات أقوى من وعيه تضغط عليه لكي يمارس العنف، وحده الضمير، إذ وجد، قادر على التحديد والترسيم. «إن الحاجة إلى الجريمة مطبوع في دمنّا جميعاً بلا استثناء، فهل نستطيع التغلب على فسادنا الفطري وعلى موهبتنا الإجرامية؟... الدراسة التي ورثناها وباتت تحت تصرّفنا لا تقبل الترويض بمثل هذه السهولة»<sup>(٥٣)</sup>.

ولعل استمرار العنف وتفاقمه دليل على أن التربية عاجزة أمام الطبيعة، نجاحها الوحيد هو في التخفيف من سلطان الطبيعة. إن شهوة العنف والتسيّد والاستقواء من أشدّ الشهوات تجذّرًا في الإنسان وكل حيوان على حد سواء، وليس للإنسان إلّا أن يقاومها بما لديه من إيمان وأخلاق وقانون، ويصرفها إلى أن يقلّص من مخاطرها الكبيرة فحسب.

وهذا المنظور الديني للشهوة والذي تبناه رجال الكنيسة معقول إلى حدّ ما. ف«مقاومة الشهوة أفضل من الاستسلام لها، استئصالها في هذه الحياة، من الإنسان أمر مستحيل. عندما تغلب شهوة المجد الإنسان على مخافة الله محبته فتلك رذيلة من ألد أعداء الإيثار والتقوى»<sup>(٥٤)</sup>.

لكن ماذا تعني المقاومة هنا؟ كيف أننا نقاوم الطبيعة التي خلقها الله؟ ليست الطبيعة من وضع الإنسان بل مصدرها وفق إنساني إنه الإلهي. أوّليس هذا المنطق يعني أن الإنسان يقاوم الإله في اللحظة التي يعتقد أنه يتعبّده ويتقرّب به؟ إن منطق الفكر الديني عاجز أحياناً عن عقلنة هذه المسألة، إلّا في حدود تقبل حقيقة أن الطبيعة الشريرة ليست إلهية. ممّا يعني أن للثقافة الدينية منطلق إلهي يقاوم الطبيعة الشيطانية التي تمّت إلى الإنسان أكثر ممّا ترتبط بالآله أو إرادة الإله.

(٥١) سلافويجيچيك، العنف.. تأملات في وجوه الستة، ترجمة: فاضل جتكر، قطر: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، الطبعة الأولى، ٢٠١٧، ص ٨.

(٥٢) ماكس فيبر، العلم والسياسة بوصفها حرفة، مرجع سابق، ص ٢٦٢-٢٦٧-٢٧٢. (53) Cioran, Histoire et utopie, Paris: édition Gallimard, 1960, p 44.

(٥٤) القديس أوغسطين، مدينة الله، المجلد الأول، ترجمة: الخور أسقف يوحنا الحلو، بيروت: دار المشرق، الطبعة الثانية، ٢٠٠٦، الكتاب الخامس، ص ٢٤٧.

ولا يجب الاعتقاد بأن وجهة العنف واحدة ومحددة كما تُريد أو يُراد لها، بل إنه يصيب كلا الطرفين: الجلّاد والضحية. وقد أوضح الطبيب المرتينيكي فرانتز فانون Frantz Fanon (١٩٢٥ - ١٩٦١ م)، الذي ألّف كتباً قيّمة ومؤثرة في العنف الاستعماري خاصة كتاب *les Damnés de la terre*، أوضح بأن الفرد العنيف، مجسّداً في الجنود الفرنسيين في الجزائر، قد عانوا من عنفهم بدرجة تقارب ما عاناه المُعنفين ذاتهم<sup>(٥٥)</sup>. إذ أصبحوا مشوّشين نفسياً، يشعرون بعذاب ضحاياهم من خلال الكوابيس والقلق والهوامات والتخيلات... إلخ. إذ يصبح الضحية جلّاداً جلّاده الأصلي، وهكذا يتحوّل العنف إلى حلقة دائرية تعذب الجميع. طبعاً هذا لا يجعلنا نعتبر التعذيب طبيعي ومقبول، لكن نود التأكيد فقط أن الفرد العنيف سيتجرّع نتائج عنفه سواء على الصعيد المادي أو النفسي.

نعتبر عنفاً طبعياً ذلك الذي يتعلّق بحتمية الحياة أو وجودتها، فالعنف من أجل الأرض وتحصيل المزيد من خيرات الطبيعة الأرضية والجوفية هو الذي يدفع الشعوب والقبائل للعنف والحروب. لذا فإن كل الغزوات المسجّلة تاريخياً كانت من أجل تحصيل المزيد من الخيرات، وحتى الحروب ذات الصبغة الدينية لم تخلُ من عوامل اقتصادية ثانوية أو هامشية. إن إرادة الهيمنة ليست من أجل إرضاء غرور السلطة فحسب، بل تُتوجّ غالباً بالمنافع المادية والاقتصادية ورفاهية شخصية مفرطة.

والعنف الذي يمارس في مستوى معنوي أو ثقافي، كمثّل اعتبار ثقافة ما متوحّشة أو متأخرة أو ازدراء الأديان المخالفة... إلخ كله تابع بشكل أو بآخر لمستلزمات الهيمنة الحضارية التي تسلك العنف المباشر أو المعنوي من أجل ذلك. والحق أن أي غزو عنيف يستتبعه عنف ثقافي وقيمي لا يقل قساوة عن الغزو المادي. فمثلاً تميل القوى الغازية إلى اعتبار دين الشعوب المسيطر عليها ديناً منحولاً أو مجرد نَحلة (secte) فاسدة لا قوام لها. فمثلاً اعتبار معبودات الشعوب المهزومة أوثاناً، ضرب من التعنيف الديني الذي يستهدف تهديم القيم المعنوية. واعتبار آلهة قبيلة ما، والتي تسمى في الغالب متوحشة، آلهة مزيفة<sup>(٥٦)</sup>، هو أيضاً عنف لا يختلف عن شيء عن العنف المادي؛ لأن تحطيم الرأسمال الثقافي والرمزي هو تجريد قاس للإنسان من مخزونه المعنوي والروحي الذي يقدم له نسقاً ذهنياً به يدرك

(٥٥) فرانتز فانون، معذبو الأرض، ترجمة: سامي الدروبي وجمال الأناسي، القاهرة: مدارات للأبحاث والنشر، الطبعة الثانية، ٢٠١٥، ص ٢٠٠ وما تلاها. أيضاً: بيار بورديو، الهيمنة الذكورية، مرجع سابق، ص ١١٣.

(٥٦) أشيل مبيمي، نقد العقل الزنجي، مرجع سابق، ص ٩١.

الوجود ويتعامل من خلال مع الطبيعة والجماعة.

على الرغم من أننا نميل في كل المناسبات إلى التفرقة بين ما هو طبيعي وما هو ثقافي، على أساس أن الأول يجمعنا في حين أن الثاني يفرّقنا. وعلى أساس أننا نميل إلى إدانة العنف باعتباره محصلة تشكيل ثقافي ما. إلّا أننا، وعند التأمل المحيص، نميل إلى اعتبار الثقافي تكملة للطبيعي وليس معارضة له. حقيقة أن كل الثقافات والديانات قد قامت على إعادة هندسة الطبيعي من خلال التنظيم والمنع والتأجيل والكبح... إلخ إلّا إنها قد تأسست على ما هو طبيعي في النهاية، سواء طبيعة خارجية أو طبيعة ذاتية.

لذا نجد ميرلوبونتي (توفي ١٩٦١) يقول بأن التميّز بين خطة طبيعية وخطة ثقافية مجرد تجريّد منهجي أي تمييز نظري خالص؛ فكل شيء ثقافي فينا مثلما أن كل شيء تجريدي فينا أيضًا<sup>(٥٧)</sup>. وعندما يقول قائل بأنه يتحسّس مسدسه بمجرد أن يسمع كلمة ثقافة<sup>(٥٨)</sup>، للتدليل على أنها مصدر للعنف مثلما تقتات منه، فيجب أن نعي بأن هذه الثقافة تمثّل يد نمت من الطبيعة ذاتها. فمثلما أن قانون الطبيعة عام على الجميع، فإن كل الثقافات، إلى حد كبير، تعمل على توسيع أسسها لكي تشمل العالمين.

لذا قيل عن حق بأن كل الثقافات تحمل عنفا ما عندما تريد أن تتوسّع. فما مصدر هذه الرغبة في التوسّع؟ أليس هو طبيعي مثل شمول قوانين الطبيعة كالمرض والنمو والموت... إلخ؟ فعندما يقوم أي دين بالنبشير برسالته، باعتباره صوت إلهي صحيح وأصلي، فهو بذلك يقوم على إرادة التعميم. لكن الذي يتلقّى هذا التعميم لا يسلم بالحقيقة المفترضة، بل يتحدث بأن هناك إرادة هيمنة باسم المقدّس. فهناك ما يقول الإفريقي الذي تعرّض لضغط كل الأديان من أجل الإيثار بالقيم الثقافية التي تولّت منها: «لقد كان

(57) Maurice Merleau Ponty, le visible et l'invisible- suivi de Notes de travail, texte établi par Claude Lefort, Paris: édition Gallimard, 1964, p 301.

(٥٨) عندما صعد الحزب النازي في إبريل عام ١٩٣٣ إلى سدة الحكم في ألمانيا، كتب الشاعر الألماني النازي هانس يوهست مسرحية عُرضت في الذكرى الرابعة والأربعين لميلاد الزعيم أدولف هتلر، وذلك للاحتفال بانتصار الحزب النازي في الانتخابات من جهة، ولتمجيد الأيديولوجية النازية من جهة أخرى. وقد ورد في تلك المسرحية نص على لسان أحد أبطالها، مفاده «كلما سمعت كلمة «ثقافة» تحسّست مسدسي». ومنذ ذلك الحين ينسب هذا النص أحياناً لقائد سلاح الجو الألماني هيرمان غورنغ أبرز مساعدي هتلر، وينسب في أحيان أخرى لوزير الدعاية الألمانية جوزيف غوبلز، وينسب للزعيم النازي هتلر نفسه، حسب أهواء كتاب السيرة الذين أسهموا في وضع اللمسات على معالم تلك المرحلة من تاريخ الشعب الألماني. يقول غوبلز: حين أسمع كلمة ثقافة أسارع إلى مديدي إلى مسدسي لكن ليس بالطبع حين أسمع كلمة حضارة. نقلاً عن: سلافويجيك، العنف.. تأملات في وجوه الستة، مرجع سابق، ص ١٤٥.



الاستعمار مثله مثل الإسلام والمسيحية، مشروع تعميم، الغاية منه إدراج المستعمرين في مجال الحداثة»<sup>(٥٩)</sup>. طبعاً لا يقصد من الحداثة هنا معناه الغربي في القرن السابع عشر، بل إن كل حدث جديد، يعتبر حادثة زمانه، ومن ثم فإن تبني المسيحية يعتبر حادثة مثلما أن ظهور الإسلام يعتبر حادثة، والإصلاح الديني -أيضاً- يعتبر حدثاً حداثياً في القرن الخامس عشر.

وقد عبّر المفكر الهندي المعاصر أمرتيا صن (Amartya Sen) (١٩٣٣ - .....) عن العنف المتولد من إرادة وهم التوحيد التنميطي قائلاً: «الادّعاء الكاذب بأننا جميعاً متماثلون، فلسنا كذلك. إن إنسانيتنا المشتركة تتعرض لاعتراض وحشي شرس عندما تُضيق الاختلافات لتصبح نظاماً تقسيمياً واحداً من تصنيف قوي مفرد. إن وهم هوية واحدة مفردة انعزالية أكثر إثارة للشقاق من عالم متسع من التصنيفات المتعددة. الوحدة إفقار»<sup>(٦٠)</sup>. وفي هذا الإفقار والتوحيد النمطي يتولد عنف لا يمكن قطعه أو إنهائه، لأن أي توحيد يتطلب العنف مثلما ينتجه. يقتات العنف من إرادة التوحيد النمطي التي لا تنفصل عن طغيان الأنانية المفرط، وهذا ظاهر في الحركات التاريخية الكبرى.

لئن كان العنف نابع من طبيعة الإنسان التي تستطن العدوانية والتدميرية، فمن الممكن أن نسأل عن مصدر اللطف والرفقة؛ هل هو ثقافي؟ لا يمكن الجزم بسهولة على أساس أن طبيعة الأمومية مثلاً تستلزم ذلك. ولئن اعتبر إميل سيوان (Cioran) (١٩١١ - ١٩٩٥ م) العفو والرفقة تماً يضاد الطبيعة<sup>(٦١)</sup>، فإننا نعتبر تحليله سطحياً للغاية على أساس أنه لم يستقص جيداً الطبيعة البشرية؛ لأن من طبيعة المنتصر المسيطر أن يعفو للتعبير عن قوته وغلبته، ومن ثم فإن العنف والعفو معاً من العواطف الطبيعية للإنسان. فكبح الطبيعة من الطبيعة ذاته، وليست الثقافة إلا امتداداً نوعياً للطبيعة. لذا قيل عن حق بأن «العلل كلها تُردُّ بوجه عام إلى الطبيعة»<sup>(٦٢)</sup>. ومن السهل جداً أن نلاحظ الخيوط الواصلة بين أي ثقافة -مهما ادّعت العلوية والانفصال- والطبيعة الأصلية التي نشأت منها.

مأزق الثقافة الأساسي، الذي يتولد منه العنف بصورة طبيعة هو «تأثير الاختلاف»،

(٥٩) أشيل ميمبي، نقد العقل الزنجي، مرجع سابق، ص ١٣٩.

(٦٠) أمارتيا صن، الهوية والعنف.. وهم المصير الحتمي، مرجع سابق، ص ٣٢.

(٦١) Cioran, Histoire et utopie, Op. cit, p ٤٤.

(٦٢) أفلوطين، التاسوع الثالث، ترجمة: فريد جبر، المجلد الثالث، بيروت: مكتبة لبنان ناشرون، الطبعة الأولى، ١٩٩٧، الفصل الأول، فقرة ١، ص ١٩٢.



وقد أدرك ديكارت، بحسّه الإنساني المفارق لكل ما هو محلي، بأن أولئك الذين يحملون مشاعر مناقضة تمامًا لمشاعرنا، ليسوا مع ذلك برابرة أو متوحّشين أو أدنى منا، بل قد يكون لهم عقول موازية أو حتى أوزن من عقولنا نحن<sup>(٦٣)</sup>. لذا فمن الحماقة الاعتداد بالنفس لدرجة تسفيه ما لا يوافقها. بل إن الإنسان الفقيه، يكشف أن ما كان عليه قبل عشرين سنة، قد أضحى غريبًا عن عصره، فكيف يدين غيره، وهو يعلم أنه مخالف لذاته على مرّ الزمان. ليس العنف إلّا تنكّرًا غير مبرّر للاختلاف العمودي والأفقي، العنف في النهاية هو عدم القبول بقانون الطبيعة الذي يقتضي الاختلاف والنمو بلا قرار. هنا يكون العنف طبيعي مثلما هو تنكّر للطبيعي، لربما هذه هي مفارقه الأساسية.

يتولّد العنف عمومًا من رفض مجرى الطبيعة الذي يقتضي التجديد الدوري، ومن ثمّة فإن الأخلاق المؤسسة على رفض العنف قد تكون عنيفة إن لم تتجدّد بما يقتضيه روح العصر وخصوصيات الزمان<sup>(٦٤)</sup>. مثلما أن العنف طبيعي فنيًا، فإن التخفيف من حدّته يكون بالعيش على وفاق معها، لكن ليس بالمعنى الرواقي، بل بالمعنى الذي يدل على عدم السباحة ضد تيارها في اللحظة نفسها التي يتم فيها توجيهها لما يحقّق كرامة الإنسان باعتباره كائنًا عاقلًا بالمطلق قبل أن يكون كائنًا ثقافيًا مخصوصًا.

تنحو كل الثقافات العليا إلى تأسيس نظام معرفة تاريخي جانح عن الحقيقة الواقعية، وهو الجنوح الذي يغرق الواقع في أيديولوجية تحجب بغية الهيمنة وتسيير الأوضاع لصالح فئة أو طائفة أو طبقة معينة. إن الإدراك الضبابي للتاريخ ينتج نظرة محدودة جدًّا لكل الثقافات<sup>(٦٥)</sup>، وعوض أن يتيح لها توسيع فرجار الرؤية التي تولّد التسامح والاعتراف، نجد على العكس، مواقف متزمّنة تولّد العنف والعنف المضاد. يقول محمد أركون المفكر الذي أفنى حياته في الكشف عن زيف التاريخ المؤدلج الذي شكّل الخلفية الفكرية لغالبية الأديان، إن «الوعي العاطفي الانفعالي الناتج عن المعرفة الأسطورية - التاريخية لكل تراث توحيدي تحول لاحقًا إلى وعي أسطوري - مؤدلج بالخالص، إذ حلّت التصورات المفهومية للأيديولوجيات الحديثة محل التصورات الساذجة لحكايات التأسيس القديمة للأديان.

(63) René Descartes, Discours de la méthode suivi d'extraits de la dioptrique, des météores, de la vie de Descartes par Baillet, du monde, de l'homme et de lettres, Paris: édition GF Flammarion, 1966, p 45.

(64) Edgar Morin, la Méthode- tome 6 éthique, Paris: éditions Seuil, 2008, p 57-58.

(٦٥) أمارتيا صن، الهوية والعنف.. وهم المصير الحتمي، مرجع سابق، ص ٦٨.

عندئذ صار الباب مفتوحاً أمام العنف المنتظم الانتقامي الهادف إلى الغلبة والهيمنة<sup>(٦٦)</sup>.

وهذا التشخيص الذي يكشف عن حقيقة مهمّة، من شأنه أن يدفع بالفاعلين في الساحة الدينية والسياسة الدينية إلى بذل المزيد من الجهودات للانتقال من اليقينيّات المولّدة للعنف إلى اللاتحديّات التي تجعل العقل أكثر تريئناً وأقل: تحمّساً من أجل سرديات قد لا تكون صحيحة بما فيه من الكفاية. فروح التسامح مؤسّس على احتمالية تحريف جزئي لسرديات تضخّمت على حساب التاريخ الحقيقي.

النتيجة الأخيرة التي يحقّ لنا تثبيتها في هذه المرحلة الثالثة من البحث، تتمثل في الإقرار بأن العنف الطبيعي مترسّخ لدرجة أنه لا يمكن لأيّة سياسة أو تربية أن توقفه مثلاً يتصوّر أصحاب المنظور التبسيطي. فالصراع من أجل الموارد، والمنافسة غير المشروعة بغية الانتفاع قدر الإمكان من خيرات الطبيعة مهما كان نوعها، سيبقى بقاء الجنس البشري، ويمكن أن تنتبأ بانتقال العنف من الأرض إلى المجموعة الشمسية ثم المجرة بأكملها أو أكثر من ذلك. فأكثر الدول ضعفاً مستعدة لخوض الحروب من أجل ضمان حصتها من الغذاء أو الماء أو الهواء.

لا يمكن للسلام أن يصمد أمام هذه الحاجيات الحيوية، وفي هذا لا يختلف الإنسان عن الحيوان، بل إن الغريزة الإنسانية المزوجة بالاستشراف والتنبؤ أقوى بكثير من الغريزة الحيوانية التي تعنف في حدود اليومي، في حين أن غريزة البقاء الإنسانية تنظر إلى الغد وما بعد الغد. وحتى العنف الناجم عن الثقافة، بما تحتويه من أديان وعلوم وأيديولوجيات وسياسيات... إلخ، فيمكن التصرّف فيه عن طريق توجيهه إلى أدنى درجات مخاطره، من خلال تطوير فكر يعي أسباب سوء الفهم وشرط التواصل الإيجابي. فمعظم الضحايا هم ضحايا عدم الفهم والافتراء الناجم عن سوء الفهم. ممّا يعني أنه ليس هناك انفصال حقيقي بين العنف والفهم البشري<sup>(٦٧)</sup>.

وهنا بالضبط يجب الاشتغال في مجال سياسة العنف التي تستهدف التأثير في الوقائع الجزئية. فمثلاً أنه لم يبقَ أي مجال للأخلاق المتمسكة بالكلمات العامة والميتة التي لا تفعل ولا تنفعل بالواقع<sup>(٦٨)</sup>، فكَذلك لم يبقَ أي مجال للحديث الذي يتصوّر عالم بلا عنف سواء

(٦٦) محمد أركون، قراءات في القرآن، ترجمة: هاشم صالح، بيروت: دار الساقي، الطبعة الأولى، ٢٠١٧، ص ٦٠.

(٦٧) Edgar Morin, Leçons d'un siècle de vie, Op.cit, p 17.

(٦٨) Catherine Halpern, Quelle éthique pour notre temps, in revue Sciences Humaines: ? N 22, hors-série,

كان عنفاً طبيعياً أو ثقافياً.

ومن المفيد أن نلاحظ أن سعي حكماء وأخلاقِيّ الأمم كافة، إلى وضع أخلاقيات للحروب والصراعات، يدل -بما لا يدعو للشك- على أن العنف حقيقة ثابتة. وما على الإنسان إلّا ضبطه لحدوده الدنيا. وعندما تلجأ الكليات الحربية إلى تعليم الجنود والضباط أسس الأخلاق الإنسانية في الحروب، فهي تعترف بحقيقة وباحتمية استمراره في المستقبل المنظور.

وبشأن التمييز بين الحرب العادلة وغير العادلة، وهو التمييز الذي أوجده الرومان وكرّسه آباء الكنيسة باسم الحرب المقدّسة<sup>(٦٩)</sup>، فهو التمييز الذي يدل على حتمية العنف في أبسط أشكاله. يقول أحد فلاسفة الأخلاق المستغلّين في البرامج العسكرية: «تكون الحرب عادلة فقط إذا استندت إلى سلطة معيّنة، وقضية عادلة، وباعتبارها ملاذاً أخيراً»<sup>(٧٠)</sup>. والأكيد أن الحديث عن «حرب عادلة» أو «حرب مقدّسة» ليس هو إلّا حديثاً عن عنف عادل أو مقدّس، أي هو تبرير لحتمية العنف في الحياة البشرية.

حقيقة أنه يمكن لنا تحديد أسباب الحروب البشرية، سواء القديمة أو الجديدة، وقد كان أفلاطون يربطها بمتطلّبات الجسد والشهوة، لكن هل من الممكن البحث عن سبل إيقافها اليوم؟ هل يمكن إيقاف الحروب إلى الأبد؟ أولاً، يجب أن نتفق بأن أشكال الحروب قد عرفت تظاهرات جديدة لم تكن معروفة سابقاً؛ إذ هناك حروب ساخنة وأخرى باردة، مثلما أن هناك حروب اقتصادية وأخرى ثقافية... إلخ. وتوقّف الحروب الساخنة، وهذا نادر الحدوث، لا يدل على توقّف العنف البشري. بل إن رجال الدول يؤمنون بإيمان اليقين بأن السلام مشروط بالحرب، أي إن اللطف مشروط بالعنف<sup>(٧١)</sup>.

وهنا يتولّد الحي من الميت مثلما يولد الميت من الحي، فكل سلّم يتطلّب عنفاً وكل عنف يُمهّد لسلّم مؤقت، ما التاريخ البشري إلّا تاريخ عنف تتخلّله استراحات مؤقتة من أجل استئنافه بأكثر من طريقة. بل إن الكثير من الثقافات قد حدّدت بداية العالم من خلال

Mai – juin, 2017, p 3.

(٦٩) حنة أرندت، في الثورة، مرجع سابق، ص ١٥. أيضاً: أولريش بيك، السلطة والسلطة المضادة في عصر العولمة، ترجمة: جورج كتورة، بيروت: المكتبة الشريفة، الطبعة الأولى، ٢٠١٠، ص ٧٢.

(٧٠) ديفيد فيشر، الأخلاقيات والحرب.. هل يمكن أن تكون الحرب عادلة في القرن الحادي والعشرون؟ ترجمة: عماد عوّاد، الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، العدد ٤١٤، ٢٠١٤م، ص ٣٥٨.

(٧١) حنة أرندت، الوضع البشري، مرجع سابق، ص ٣٥.

العنف، وعندما يكون العنف ابتداءً، من الصعب تصوُّر غيابه حسب التفاصيل اللاحقة، «البدايات الأسطورية لتاريخنا كما يرويها التراث التوراتي والكلاسيكي: قابيل قتل هابيل، وروميولوس ذبح ريموس. إن العنف كان البداية، وعلى هذه الشاكلة فما من بداية يمكن إحداثها من دون استخدام العنف... هذه الجملة (في البدء كان العنف) لا تقل عن تصديق الجملة الأولى للقديس جون: في البدء كان الكلمة»<sup>(٧٢)</sup>.

### □ خاتمة: في تعنيف العنف

ضرورة العنف تماثل ضرورة الفلسفة ذاتها، إذ مثلما نقول: إنه لكي نلغي الفلسفة يجب علينا من أجل ذلك أن نتفلسف ممَّا يعني توليدها من جديد، فكذلك فمن أراد توقيف العنف يجب تفعيل عنفاً آخر لكن من طبيعة أخرى. ولعل تحديد ماكس فير السابق القائل بأن الدولة هي صلة هيمنة من الإنسان على الإنسان بواسطة العنف الشرعي<sup>(٧٣)</sup>، يدل على أن هناك عنفاً مراقباً وعنفاً متشرداً بلا أي ضوابط. فعنف الدولة أكثر انضباطاً من العنف الحر الذي يمارسه الأشخاص، على أساس أنه مستند على جملة قوانين وعلى إرادة عامة عالمية ومتخصصة. أي يجب أن يكون هناك «القليل من العنف كي يجعله قادراً على مقاومة العنف»<sup>(٧٤)</sup>.

لكن لا يجب أن نتمسك بهذه السذاجة المنتشرة، على أساس أن حتى الدول قد تنخرط في عنف متشرد لا رقابة عليه، ولعل الموجات الاستعمارية التي قادها العقل الذي اعتبر نفسه حداً، بداية من القرن السابع عشر في إفريقيا وآسيا وأمريكا الشمالية والجنوبية، فمثل هذا النمط من العنف هو الذي نسميه عنف الدولة، أو العنف الهمجي تحت وصاية الدولة. فليس عنف الدولة دائماً عنفاً مدروساً ومراقباً ومقنناً، بل قد يكون أكثر خطراً من عنف الأهواء المتشرد.

بل إن الدول الأوروبية القومية قد انخرطت في عنف أكثر وحشية من عنف الأفراد الأكثر خطورة، إذ زوجت بين الميول البشرية الشريرة وبين العنف الممنهج بواسطة القوانين والآلات الحربية والمخططات الاستيطانية. وعلى الرغم من أن العقل الاستعماري يبرر مشاريعه بتنوير الشعوب المتخلفة ونقلهم من الوحشية إلى الحضارية، إلا أنه في الحقيقة

(٧٢) حنة أرندت، في الثورة، مرجع سابق، ص ٢٥-٢٦-٥٢-١٢١-٣٠٦.

(٧٣) P. Ricoeur, Soi-même comme autre, Op. cit, p 228.

(٧٤) رينيه جيرار، العنف والمقدس، مرجع سابق، ص ٤٨٦.

يستبطن العوامل الحقيقية دون أن يُعلنها صراحة: المنافع الاقتصادية وتعزيز الغلبة وإثبات القوة. فقد لاحظ أيمي سيزير في كتابه «خطاب حول الاستعمار»، ١٩٥٥م أنه «لم يكن الاحتلال تبشيراً بالإنجيل، ولا عملاً خيراً، ولا إرادة في تراجع حدود الجهل والمرض والطغيان، ولا توسيع الرب ولا امتداد للحق»<sup>(٧٥)</sup>. بل هو تصرف مجنون لعنف كامن قائم على حب السيرة وشهوة التسيد والامتلاك.

وقد كشف فانون السابق الذكر في سياق تعرية الطبيعة العنيفة لأي مستعمر محتمل، وهو تأكيد أنه «لا يمكن فهم الاستعمار دون إمكانية التعذيب والاغتصاب وسفك الدماء، التعذيب يفسد سلوك من كانوا أداة له، وذلك حال رجال الشرطة الجلادين الذين تسكنهم أرواح ضحاياهم، وأصبحوا على شفة الجنون إبان الثورة الجزائرية: يضربون أولادهم بقسوة لأنهم يعتقدون أنهم لا زالوا بمعية الجزائريين، ويهددون نساؤهم»<sup>(٧٦)</sup>.

هنا تتأكد نظرية استهلاك العنف للعنيف والمُعنّف على حدّ سواء، فذاك المُستعمر الذي كنا نعتقد بأنه مزهوٌّ بجبروته وقوته وسيادته، ينتهي به المطاف إلى تلوّث حياته وحياة كل محيطه نظراً لفشله في تصرف مخلفات عنفه التصريف الملائم. إن العنف هو ذلك الشر الجذري الذي يدخل كل الأرواح بلا استثناء.

ثم إنه لا يجب علينا أن ننسى أن الدول المتحرّرة حديثاً من عنف الاستعمار، ستجد نفسها تسير في سياق العنف الاستعماري نفسه ولو بشكل مضمور. لربما تجرُّ الأنظمة الثالثة على شعوبها هو استمرار للعنف الاستعماري الذي سكن العنيف والمُعنّف على حدّ سواء. ويجب الاعتراف بأن الأنظمة البوسطكولونية لم تنفصل كلية عن الممارسات السابقة لها، مثلما أن ما بعد الحداثة لم تنفصل كلية عن روح الحداثة.

والإنسان الخاضع للعنف لا يمكن إلا أن يعيد إنتاج عنف مضاد. و«مفاهيم مثل المظلومية والشعب المختار، وأرض الميعاد، ونقل الثقافة، ودعم الله أو الآلهة... أدّت إلى نشوب العنف بين الجماعات تاريخياً: وخاصة فكرة الإحلالية، وهي الاعتقاد الذي يعطي بعض الجماعات البشرية الحق التاريخي لاستبدال جماعة بشرية بأخرى»<sup>(٧٧)</sup>. وهذا هو معنى الإبادة الذي يدل على العنف في أعنف صوره. ومثلما حدثت العشرات إن لم نقل المئات من

(٧٥) أشيل ميمبي، نقد العقل الزنجي، مرجع سابق، ص ٢١٦.

(٧٦) المرجع نفسه، ص ١٥٣-١٥٤.

(٧٧) جون دوكر، أصول العنف.. الدين والتاريخ والإبادة، مرجع سابق، ص ٣٢٠-٣٢١.

الإبادة في الماضي، فمن المحتمل أن تكرر في المستقبل إن توفرت الشروط المناسبة نفسه. هل تحلّصت الإنسانية العاقلة من العنف المتوارث؟ من الصعب تأكيد ذلك أو نفيه، على أساس أن هناك إنتاج نوع جديد من العنف لا هو بالعنف المادي ولا هو بالرمزي، إنه نوع من عنف الثقافة والعقل على الإنسان. ولو أن الدول المتقدمة قد عانت من تجبر العقل العلمي، إلّا أن دول العالم الثالث قد عانت من الحرمان من خدماته والمعاناة من فضلاته.

يجب أن نعترف أننا قد خسرنا الرهان من كل الجوانب، فعلي الرغم من استفادتنا من التقنية والطب التي هي منتجات العقل العلمي، إلّا أن عنف التقنية التي نلاحظها دون توقّف والحرمان من فضائل الطب الحديث ومخلفات التقنية التقليدية والجديدة، يجعلنا نحن الثالثين أكثر الشعوب تعرّضاً لعنف العقل الجديد. ولا يجب أن نستبشر بعقلانية العصر الجديد؛ لأنه يولّد عقبات تعنّف الإنسان والنسق الحضاري ككل. «إن استخدم العقل هو ما يجعلنا لا عقلانيين بصورة خطيرة»<sup>(٧٨)</sup>. وكل عنف اللاعقلانية هو في النهاية عنف الروح البشرية التي تستقطب بين العنف واللفظ، وفي الكثير من الأحيان يكون التعبير عن اللطف بالعنف، لكن لا يمكن التعبير عن العنف باللطف.

إن التصنيف الذي يُشكّل الخريطة الذهنية لأي إنسان، يعتبر فعلاً عنيفاً من حيث روحه وماهيته، لأنه قائم على تشغيل رؤية مسبقة من أجل تسهيل عملية استيعاب الواقع. في حين أن تنوّعات ونمو الواقع ذاته ينفلت دوماً من التصنيفات التي تتقادم مع مرور الزمن. ففي تقديرنا أن تصنيف الناس إلى مؤمنين وملحدين يمثل ضرب من العنف الذي يدل على الإدخال والإخراج، فإن كان هذا التصنيف من المؤمن فهو يخرج بعنف الملحد من دائرة المعقولة وإن كان التصنيف من الملحد فإنه يدخل المؤمن إلى دائرة اللامعقولة. وكل تصنيف على أساس العرق، ينتهي إلى عنف يمكن أن نستخرج من تاريخ الوقائع البشرية العشرات من الشواهد. لذا فمن الممكن أن نقرّ بأن كل تصنيف سابق للواقع، أي من خلاله ندرك الواقع هو ضرب من العنف، مثلما أن معاداة السامية تكون دوماً سابقة عن إدراك الساميين كأفراد<sup>(٧٩)</sup>، فإن ذلك يعتبر أقصى أنواع العنف الذي يضع الأفراد دون مراقبة وفحص ومعرفة، في خانات جاهزة مسبقاً. إن تسبيق الكينونة الناجزة على الوجود الذي لم يتنجز بعد، يعتبر عنفاً وجودياً تكرر في التاريخ، بل أن أغلبية الناس يصعدون

(٧٨) حنة أرندت، في العنف، مرجع سابق، ص ٥٥.

(٧٩) جان بول سارتر، تأملات في المسألة اليهودية، مرجع سابق، ص ٨٤.

أحكامًا تصنيفية قبل معرفة الوقائع والأفراد.

حقيقة أن هناك من يربط العنف بالمقدس حصراً، وفي هذا الموقف ضرب من العنف على المقدس ذاته. إذ يمكن أن نلاحظ أن ماهية المقدسات التقليدية هو نقل الإنسان من حالة الطبيعة القاسية إلى حالة الثقافة اللطيفة. وقد قرّرنا سابقاً بأن الفصل الحاد بين الطبيعي والثقافي هو من الفصول التي تستدعي المراجعة الفاحصة، على أساس أن الثقافة امتداد حقيقي للطبيعة. ومن ثم فإن الأديان التي تعمل على القطع مع الطبيعة، تجد نفسها في مآزق جديدة، تتمثل في عودة الطبيعة المفرطة من جهات أخرى غير مراقبة. فكم من دين ينشر الرحمة بحد السيف؟ أو ليس هذا استحضار للطبيعة في عملية طردها! ثم أن تأميم القداسة هو ما يشكل العش الذي تنفّخ فيه فكرة العنف، لأن العنف كفعل هو تجسّد للعنف كفكرة. يقول جيرار الذي اشتغل بعمق على العلاقة بين المقدس والعنف بأنه «ما من مجتمع إلّا ويظن أنه الوحيد الذي خرج من المقدس. لذا كنا لا نرى البشر الآخرين أبداً بشراً بالكامل، ولا نفلت بالتالي، من السنة المشتركة، سنة الإغفال والإنكار»<sup>(٨٠)</sup>.

ليس العنف إلّا إنكار لما للمخالف لنا من فضائل ومشروعية. ثم إن عنف أطروحة جيرار الأساسية هي أنها لم تتفهّم المقدس باعتباره تجربة روحية مخصوصة. إنه بقوله: إن «العنف والمقدس متلازمان»<sup>(٨١)</sup> يكون قد تجاهل وأغفل، وهنا ينسج عش العنف، بأن العنف كان قبل الدين ذاته، وبالتالي قد يكون الروح العنيف هو من استخدم الدين لتحقيقاته وليس العكس. إن معظم التوجّهات العلمانية تعتبر أن الأديان عنيفة بطبعها لأنها تؤمن بالحقيقة، لكن العلم والفن واللعب -أيضاً- يولّدان العنف. لذا فإن العنف أسبق تاريخياً ومنطقياً من كل هذه المواقف البشرية. ومن ثمّ فمن العنف ربط العنف بالدين عامة وبدين مخصوص خاصة، فالعنف كان موجوداً قبل الدين واستمر معه، ولن يتوقّف إذا تجاوز الإنسان الدين، بخاصة مع الأطروحة العلمانية التي تتحدّث عن وضعية ما بعد الأديان. فإن افترضنا نهاية الدين، وهذه فرضية مستبعدة بل مستحيلة، فلن يتوقّف العنف عن الوجود.

من المفيد أن نشير إلى ظاهرة «إعادة إنتاج العنف»، وهي الظاهرة التي تبرّر عدم انتهائه أو العجز عن إيقافه. لأن إيقاف العنف -عبر التاريخ- قد حدث بعنف آخر،

(٨٠) رينيه جيرار، العنف والمقدس، مرجع سابق، ص ٥٣٨.

(٨١) المرجع نفسه، ص ٤٦.



ولو أنه مختلف عنه من حيث أصوله ومبرراته وطرق تحقُّقه، إلّا أنه يبقى عنفاً، أي تسلّطاً وتسيّداً وأذية. وفي تقديرنا، إن هذه الظاهرة تثبت الأصل الطبيعي والاجتماعي للعنف ذاته؛ لأن إعادة الإنتاج من أهم خصائص الطبيعة والثقافة معاً، فالطبيعة تتكرّر دون نهاية فيما يسميه البعض بنظرية العود الأبدي، وقد تشكّلت بعض الثقافات على هذه الميزة من خلال إعادة إنتاج نفسها بصورة متكرّرة، وما الاحتفالات الدينية والطقوسية المتكرّرة كل عام إلّا تجسيد لمبدأ تكرار الطبيعة. إن «إعادة إنتاج العنف» هو المبدأ الذي يجعلنا نتحدّث عن «حتمية العنف».

ومن مظاهر إعادة إنتاج العنف، الاستمرار في محاولة تنميط الإنسان في واحدة ضيقة. فبعدما سارت الأديان الكلاسيكية في سياق توحيد البشرية تحت معتقد واحد، وبعدما تبين استحالة ذلك، وكل العنف المنجر عن فهم هذه الاستحالة، تجد اليوم العقل العلمي يسعى إلى توحيد الإنسانية من خلال اختزلها في البعد العقلي والاستهلاكي، في حين أن الإنسان أكثر خصوبة وتنوعاً من هذه الصورة النمطية للعقل الأداة. فليس الإنسان كائن ديني فحسب وليس هو كائن اقتصادي حصراً ولا يمكن كذلك تقليصه إلى كائن جمالي. الإنسان هو كل هذه الأبعاد المذكورة وغير المذكورة، وأي محاولة لاختزاله يولد العنف الذي شهدناه في التاريخ ونشاهده الآن.

يمكن اعتبار العنف في النهاية بمثابة نتائج لمحاولة تقليص أبعاد الإنسان المتنوعة والقبالة للتنوع مستقبلاً. فكل ميل نحو الشمولية هو استبدادية حقيقية، وكل مجتمع أحادي البعد، مهما كان مضمون هذه الأحادية، دينية أو لسانية أو سياسية أو علمية، تُنتج عنفاً لا يمكن القطع مع أسبابه<sup>(٨٢)</sup>.

ويجب أن نعترف بأن الموروث الثقافي لا يشمل فقط المكارم والخصال بقدر ما يتضمن العنف والقسر والضغط. ومن ثمّ فلا يمكن بأي حال من الأحوال، ربط العنف بمجال واحد بعينه، فهذا الربط في ذاته تضيق لواسع، أي عنف معرفي أو تصنيفي. ف«العنف ليس صفة مميزة لأفعال معيّنة، بل هو موزّع بين أفعال وسياقاتها... إن شأن الفعل نفسه أن يعد عنيفاً أو غير عنيف، تبعاً للسياق. ربما أحياناً تكون ابتسامه لبقة أشد عنفاً من سورة غضب قاسية»<sup>(٨٣)</sup>.

(٨٢) هربارت ماركوز، الإنسان ذو البعد الواحد، ترجمة: جورج طرايشي، بيروت: دار الآداب، الطبعة الثالثة، ١٩٨٨، ص ٢٦٦.

(٨٣) سلافويجيچيك، العنف.. تأملات في وجوه الستة، مرجع سابق، ص ٢٠٩.



وكلنا خَبَرٌ مثل هذه الفروقات التي تدل على أن العنف قد يسكن اللطف واللفظ قد يُعَبَّرُ عنه بعنف. إن عدم الفهم ذاته عنف، وكل البشرية دون استثناء مطبوعة بعسر الفهم أو إرادة عدم الفهم والتواصل. القطع المفهومي -أيضاً- يولّد العنف، لذا اعتبر التواصل تخفيفاً له، لكن في التواصل ذاته يمكن تمرير تلميحات عنيفة قد تؤدي إلى اللاتواصل أو التواصل العنيف.

إن التواصل الحقيقي الذي يقتضي الحب والاعتراف والتسامح مع الاختلافات، يتطلب التجديد الدوري. فلا يكفي أن نحب لكيلا نتورط في العنف، بل يجب أن نُجدد الحب ونراجع له لكيلا يقع في العمى الناتج عن تغير الأزمان. الحب يتطلب مراجعة الحب الهش من حيث طبيعته، كما يتطلب ذكاء يتحدد بأوسع مقدار من التعدد<sup>(84)</sup>. فحب البارحة ليس هو حب اليوم؛ لأن الحب الكلاسيكي كان يقتضي الوحدة في حين أن الحب الحالي يقتضي تطبيع الاختلاف. ومن المعلوم أن الأسرة الجديدة، تشرع للحب غير المشروط بالطاعة والانطباق والإتباعية. إن الحب يعني أن أحبك كما أنت فقط، وبدون مشروطة مسبقة بمعايير ضيقة ومتكلسة.

يمكن لنا في الختام أن نستجمع النتائج الجزئية الثلاثة التي ضبطناها في المراحل المفصلية السابقة في النتيجة النهائية الآتية: العنف كامن في طبيعة الإنسان مثلما اللطف جزء منه، وقد تحدث فرويد Freud (١٨٨٩ - ١٩٣٩ م) مثلاً عن قوتين أصيلتين فيه هما الإيروسوالثناؤوس أو الحب والتدمير. وفي تقديرنا، إنه لا معنى لقوة بلا أخرى، فلا يمكن فهم البناء بدون تهديم مثلما لا يمكن فهم معنى الحب بلا عنف أو كره.

وعنف العالم مسألة مثبتة في كل العصور، ممّا يعني أن ليس هناك آية مرحلة في تاريخ البشر خالية من العنف، ولو أننا لا يمكن تقديم إحصاءات للسلوك العنف في الماضي مثلما نرصدها اليوم، لكن الأكيد أن العنف قد شكّل مصدر ونتيجة تاريخ الإنسان. وتحول العنف يرافق تحول العالم، ممّا يعني أن هناك ابتكاراً لعنف جديدة مثلما أن هناك ابتكار لمعرفة جديدة. وارتباط المضامين القيمية للعنف لا ينفصل عن النماذج المعرفية، والتثديد بالعنف في زمننا مرتبط أولاً وأخيراً بقيم الحداثة القائمة على الاستقلال وكرامة الإنسان، في حين أن العصور السابقة لم تكن تعتبر الاستعباد عنفاً، بل تفترضه من أجل الخير وتكافل المجتمع

(84) Edgar Morin (avec la collaboration de Sabah Abouessalam), Changeons de Vois- les leçons du coronavirus, Paris: éditions Denoël, 2020, p 92.

وعبادة الرب.

وحضور العنف في قلب كل الأحداث التاريخية الجسام، يجعلنا نتأكد بأنه لن يزول، بل إن فناء الأفراد قد رافقه خلود العنف. وفي بعض السياقات يكون العنف مثمرًا ومنتجًا، لذا يمكن الحديث عن تقريض العنف باعتباره مسيرًا للتاريخ. وهو التقريض الذي لا يدل على شحنه بالقيم الإيجابية، بقدر ما يدل على تطبيعته. فالعنف شأن طبيعي وضروري بمجرد الكينونة الحيوية. وفرضية امتداد العنف الثقافي الناجم عن العقائد المجتمعية من العنف الطبيعي، يجعلنا نثبت تطبيع العنف مهما كان تصنيفه. وهو التطبيع الذي لا يدل على تشجيعه، فلا واحد يرضى أن يكون موضوعًا للتعنيف، لكنه يدل على حتمية النظر إليه من منظور وجودي وليس منظور وجوبي. فبمجرد التفكير في وضعية تاريخية خالية من العنف، فإن عنفًا آخر يطرح نفسه كبديل، إذ إن هناك طبقات ومهن تقتات من العنف، وإلغاء العنف يسبب لها وضعية تدفعها للعنف من جديد.

أما عن أسئلة المقدمة التي صغناها على الشكل التالي: متى نعتبر العنف أمرًا طبيعيًا؟ ومتى نعتبره استجابة لمطالبات ثقافية؟ ولئن كان العنف الطبيعي حتمية لا سيطرة لنا عليها، فهل يمكن لنا التصرف فيما هو ثقافي من خلال التفكير في حصر العنف الناجم عن الأوامر المباشرة أو غير المباشرة؟ هل يمكن التفكير في إنشاء علم اقتصاد العنف بغية تصريفه فيما يخدم مصالح الفرد والبشرية بإجمال؟ فيمكن الإقرار، وبالأستناد إلى التحليلات السابقة، أن العنف الطبيعي حيوي الأصل أي تكويني في الإنسان مثلما تقول ميلاني كلاين Melanie Klein بأن «الحسد تعبير سادي شفوي ووجداني عن دوافع مدمرة، وأنه يظهر فعلاً من بداية الحياة، وأن أساسه مرتبط بالتكوين»<sup>(٨٥)</sup>.

في حين أن العنف الاجتماعي قيمي الأصل، أي مرتبط بقيم ثقافية محلية مخصوصة التاريخ والجغرافيا، وهو مؤسس عمومًا على عملية فرض قيم ما على قيم أخرى. ما العنف الاجتماعي إلا تعبير عن صراع القيم بمختلف الطرق والوسائل. وبين «قيمة الحياة» و«حياة القيمة» فرق منظور ومعتبر. وفي تقديرنا، إن طريقة القدماء في حصر العنف لم تعد مجدية، بل يجب التفكير في الأخذ بالعنف إلى وجهة علمية من أجل تصريفه في مسارات تكون أقل ضررًا.

(٨٥) بيتر والكوت، الحسد والإغريق.. دراسة في السلوك الإنساني، ترجمة: منيرة كروان، القاهرة: المركز القومي للترجمة، الطبعة الأولى، ١٩٩٨، ص ٩.

وأول السبل هو عدم بناء أنساق ثقافية تُقصي العنف، ففي هذا بالضبط يتولّد عنف مضاد قد يُتلف كل شيء. في المقابل، فإن التخطيط الاجتماعي الذي يعتبر العنف حتمية، قد يساهم في الفهم الجيد للظاهرة، ومن ثمّة تقليصه إلى حدوده الدنيا، من خلال تعريفه بعقلانية النسبية. فليس من الحكمة التنظير لمجتمع خال من العنف، بله من غير الممكن تحقيقه إطلاقاً، وكل المشاريع اليتوية التي سارت في هذا المسلك أنتجت عنفاً لم يكن في الحسبان. فمحاولة استئصال العنف هو تعارك محسوم مسبقاً ضد الطبيعة البشرية التي لا تُهزم بالسهولة التي يعتقدونها البعض.

وبما أننا تحدّثنا عن اقتصاد العنف، فمن الممكن، كذلك الحديث عن سياسة العنف، على أساس أن الاقتصاد سياسة والسياسة اقتصاد. وما نقصده بسياسة العنف، هو تعريفه دون التفكير في إلغائه. على أساس أن الطبيعة البشرية صراعية يحكمها مبدأ البوليموس. ف«العالم الإنساني صراعي بطبيعته... والنشاط السياسي يتمثل في وضعية هذه الصراعات من دون النطلع إلى إلغائها»<sup>(٨٦)</sup>. ممّا يثبت أن العنف البشري أقوى بطبيعته من أي تخطيط يستهدف اقتلاعه.

ليس لنا إلاّ تعريف العنف، بطرق توجّهه إلى «الأضرار الدنيا»، وكل تفكير في عالم بلا عنف هو إخفاق يعادل أو يفوق إخفاق الشيوعية التي فكرت في عالم بلا طبقات وبلا تفاوت. بل يمكن القول أكثر من ذلك، من خلال الإشارة إلى أن العنف هو المجتمع ذاته والمجتمع يولّده بصورة آلية وحتمية. إن التفكير في عالم بلا عنف هو تفكير في عالم بلا اجتماع بشري، وهذا غير وارد البتة. «المجرم هو المجتمع، أو بقول أحق: إنه سوء التنظيم الاجتماعي»<sup>(٨٧)</sup>. وبما أنه لم يتحقق، ولن يتحقق على وجه التقريب، أي مجتمع مثالي التنظيم من الناحية العملية، فلا أمل في اقتلاع العنف والإجرام منه.

لا يمكن توحيد الإنسان في طبيعة واحدة، فهو ليس عقلاً مطلقاً مثلما هو ليس مجنوناً بالكامل. وقد توسّع موران في توصيف الطبيعة المركّبة للذات البشرية عبر تاريخها. لقد أشرنا في بداية هذا المبحث إلى وجود مخازن للعنف، وهو اعتراف بالطبيعة العدوانية للبشرية، وهي طبيعة متأصلة تأصل الخلايا والدم والجينات. وهو اعتراف قالت به العديد من الفلسفات بغية مشاغبة التوجّهات الدينية التي تتحدّث عن «مخازن العقلانية» لدى

(٨٦) جان - بيار فرنان وبيار فيدال - ناكيه، أوديب وأساطيره، ترجمة: سميرة ريشا، بيروت: المنظمة العربية للترجمة، الطبعة الأولى، ٢٠٠٩، ص ١٨٣.

(٨٧) ميشيل فوكو، المراقبة والمعاقبة.. ولادة السجن، مرجع سابق، ص ٢٨١.

البشرية<sup>(٨٨)</sup>. وإلحاق الفلسفات الثيولوجية على هذه الطبيعة نابع من تبرير الطبيعة الخيرية للذات الإلهية خالقة الإنسان. ومن المعلوم أن علم الكلام، في كل السياقات الوسيطة، قد تفرّعت في دراسة مشكلة أصل الشر الطبيعي والأخلاقي.

---

(88) Maurice Merleau- Ponty, le sens et le non-sens, Op.cit, p 145.

# الحجاج والتأويل في السّجال الكلامي..

قراءة تحليلية في رسالة «الرّد على المشبهة» للجاحظ

الدكتور حسن الطويل\*

### □ توطئة

لا يخفى على المهتمّين بمساجلات علم الكلام، أن الخلافات العقدية بين الفرق الدينية هي خلافات تأويلية في الأصل، أو هي خلافات حول جواز إعمال التأويل في فهم النصوص، وحول حدود الممارسة التأويلية وأدواتها وغاياتها. وعلى مقربة من هذه الخلافات، تخلّق نقاش طويل ومعقد بخصوص تباين وجهات النظر بشأن المجاز والحقيقة في القرآن الكريم<sup>(١)</sup>، ومن خلاله ستحاول الفرق الكلامية بناء وجودها المعرفي والعقدي، وستعطي إشارات

\* أكاديمية الشرق للتربية والتكوين، المغرب، البريد الإلكتروني:

attaouil\_hass@hotmail.fr

(١) يربط نصر حامد أبو زيد بين طريقة النظر إلى المجاز والعقائد الدينية ربطاً وثيقاً. يقول عن الخلاف بين المعتزلة والأشاعرة: «انحصر الخلاف بين المعتزلة والأشاعرة في تحديد المجالات التي تُوظف فيها آلية المجاز، فحيث عمّمها المعتزلة لإزالة التناقض بين النقل والعقل قصرها الأشاعرة على مجال نفى صفات التشبيه الواردة في النصوص الدينية». انظر: النص والسلطة والحقيقة: إرادة المعرفة وإرادة الهيمنة، بيروت والدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ط ٥، ٢٠٠٦. ص ١٨٢.

البارزة حول هُويتها الدينية.

وإذا تأملنا أكثر النصوص الحجاجية القديمة ذات الصلة بالسَّجَال الكلامية، سنلفي أن طاقتها الإقناعية تتوجَّه إلى غايتين كبيرتين، أولاهما إقامة الحُجَّة على صحة تأويلاتها من جهة، وعلى بطلان تأويلات الفرق المخالفة من جهة أخرى، وثاني الغايتين هي إقامة الحجة حول توجُّهاتها في فهم آيات القرآن الكريم؛ أي حول فلسفة تعاطيها مع التأويل.

وبناءً على هذه المعطيات الموضَّحة لوظيفة الحجاج في نصوص المتكلمين، يمكننا أن نحدد ملامح العلاقة الرابطة بين «الحجاج» و«التأويل» في المساجلات الكلامية؛ فهي علاقة استعانة وتوسُّل من طرف «التأويل» في علاقته بـ«الحجاج»، وهي علاقة خدمة وإعانة من طرف «الحجاج» في علاقته بـ«التأويل».

وبعبارة أكثر وضوحاً، فإن علماء الكلام كانوا على وعي كامل بأن مرافعاتهم بشأن آرائهم الكلامية، لا يمكنها أن تثبت على أرض صلبة إلا بآليات الحجاج البلاغية، ومن هنا جاء اهتمامهم بالمعرفة البلاغية بصفة عامة، حتى أن بعض علمائهم البارزين صنفوا في البلاغة مصنّفات غاية في الأهمية، على غرار رسائل الإعجاز القرآني المعروفة، والرسائل المنصَّبة على شروط الخطابة والمناظرة الكفيلة بمساعدة المساجلين على الانخراط الفعَّال في التحاجج<sup>(٢)</sup>.

وقد ذهب أبو حامد الغزالي إلى أبعد من هذا في إشاراته المتعلقة بالتماس القائم بين البلاغة والخلاف الديني؛ حيث ذكر أن أصل الخلاف العقدي يرتد إلى افتراق الأفهام في فهم العبارات، وأشار إلى أن أكثر الخلافات تنشأ بفعل غياب قاعدة للتفاهم اللغوي بين المتكلمين. وحسب قوله: إن منشأ الخلاف بين المتكلمين هو «التخاوض في هذه الأمور [الكلامية] دون التوافق على حدود معلومة لمقاصد العبارات. فيطلق المطلق عبارة لمعنى يقصده، والخصم يفهم منه معنى آخر يستبد هو بالتعبير عنه، ناشباً قائماً فيصير به النزاع لا ينفصل أبد الدهر»<sup>(٣)</sup>.

وفي سياق هذا الوعي بأهمية البعد البلاغي - الحجاجي في تأسيس خلفية السَّجَال الكلامية، وفي تنشيط ممارسته الإقناعية، نحاول في هذا البحث، أن نجلّي الطاقة الحجاجية

(٢) يُنظر في شأن إسهام المتكلمين في تأسيس البلاغة العربية القديمة: شوقي ضيف، البلاغة، تاريخ وتطور، القاهرة: دار المعارف، ط ١٢، د.ت. ص ٣٢-٤٥ و ص: ١٠٢-١٢٠.

(٣) أبو حامد الغزالي، شفاء الغليل في بيان الشبه والمخيل ومسالك التعليل، تحقيق: حمد الكيسبي، بغداد: مطبعة الإرشاد، ١٩٧١. ص ٥٨٨.

التي يوفرها المكوّن الأسلوبي بوصفه رافداً حجاجياً لرسالة الجاحظ المسماة «الرد على المشبهة»<sup>(٤)</sup>؛ ففي ثناياها نلتَمَس رغبة المتكلم الواضحة في تحطيم آراء فرقة «المشبهة» (هكذا تُسمّى عند خصومها) المختزلة في الامتناع عن توجيه معاني آيات الصفات توجيهاً مجازياً.

وقبل أن نباشر عملنا التحليلي في هذا الصدد، نريد أن نبيّن أننا ننظر إلى الأسلوب، في هذا البحث، بوصفه رافداً حجاجياً مهماً<sup>(٥)</sup>، يساعد المتكلمين على التأثير في متلقيهم إذا قاموا بتوظيفه بالصورة المطلوبة؛ إذ إن وجوه الأسلوب تملك التأثير في العواطف بفعل ما تستبطنه من خصائص إمتاعية، كما تملك القدرة على تجسيد الأفكار وتفخيمها، بفعل آلياتها في خلق المماثلات (التمثيل والاستعارة)، وفي ربط الأسباب بالنتائج (أسلوب الشرط). ولا ننسى في هذا الباب، ما تمنحه المناقشات الأسلوبية النظرية من دعم للآراء، إذا حصل توظيفها كما يجب.

## ١ - كيف يحضر الأسلوب في رسالة «الرد على المشبهة»؟

نقف على صورتين للأسلوب في هذه الرسالة، أولاهما تتمثل في اعتماد الجاحظ على وجوه أسلوبية، مثل الشرط والتمثيل، من أجل إبطال دعوى الخصوم وتأكيد صحة ما تراه فرقته الكلامية في قضية التشبيه، وهنا نكون أمام توظيف تطبيقي للأسلوب.

أما الصورة الثانية، فتتمثل في أن الجاحظ يناقش في الرسالة - في بعض الأحيان - الأسلوب مناقشة نظرية مُغرضة؛ فإذا حسم النقاش حول المجاز أو دلالة كلمة معينة، فقد مهّد الطريق نحو تأكيد قناعاته في قضية التشبيه، وهنا نكون أمام توظيف نظري للأسلوب. والجامع بين التوظيفين، التطبيقي والنظري، هو استثمار الأسلوب لأغراض حجاجية.

## ٢ - التمثيل<sup>(٦)</sup> عبر الشرط الافتراضي

أراد الجاحظ في رسالة «المشبهة» تنبيه القارئ إلى خطورة القول بالتشبيه في الحديث عن صفات الله ﷻ؛ ففي رأيه، إن من يُؤول آيات الصفات القرآنية تأويلاً تجسيمياً، ويثبت لله تعالى اليد أو العين حقيقة، ولا يسلك مسلك التأويل المجازي في التعامل مع هذه الآيات،

(٤) نُشرت أجزاء منها في تحقيق عبد السلام هارون لرسائل الجاحظ، القاهرة: مكتبة الخانجي، ١٩٧٩، ج ٤، ص ١٦ - ٥٥.

(٥) انظر في هذا الموضوع: محمد مشبال، بلاغة صور الأسلوب وآفاق تحليل الخطاب، نشر في كتاب: البلاغة والخطاب، إعداد وتنسيق: محمد مشبال، منشورات ضفاف، دار الأمان، منشورات الاختلاف، ٢٠١٤.

(٦) نستعمل التمثيل هنا بمعناه العام؛ أي إقامة علاقة التشابه بين عنصرين أو بنيتين.



يقترف زلةً عظيمة ويجعل عقيدته موضع طعن<sup>(٧)</sup>.

ويومئ الجاحظ إلى هذا المعنى بواسطة حجة التسمية<sup>(٨)</sup>، حيث يقول: «فقد اختلف أهل الصلاة في معنى التوحيد، وإن كانوا قد أجمعوا على انتحال اسمه. فليس كل من انتحل اسم التوحيد موحدًا إذا جعل الواحد ذا أجزاء، وشبّهه بشيء ذي أجزاء»<sup>(٩)</sup>.

يقع هذا النص في صدر الرسالة، الموقع الترتيبي الذي يمنحه قوة حجاجية أكبر، وعبره يؤكد الجاحظ أن التوحيد لا يكتمل بزعم التعلق به لفظًا، إذا كان المُعتقد يخالفه؛ فلن يكون موحدًا من شبّه الواحد (الله ﷻ) بشيء ذي أجزاء؛ أي جعله جسمًا. ويستعمل الجاحظ تسمية «أهل الصلاة» ليشير بها إلى سائر من يخوض في موضوع الصفات الإلهية، وبالتالي يُبين تحفظه من إطلاق صفة «الموحد» على الجميع، ما دامت هناك فئة (المشبهة أو المجسّمة)، تعتقد ما يخالف التوحيد الحق في نظره.

ولكي يبين الجاحظ خطورة ما يعنيه القول بالتشبيه وأثره على العقيدة الصحيحة، يستعمل أسلوب التمثيل عبر الشرط الافتراضي؛ إذ يفترض بواسطة الأداة الشرطية (لو) قولاً معيّنًا (فعل الشرط)، ثم يجعل هذا القول ماثلاً لقول آخر (جواب الشرط)، يقول مثلاً: «ولو أن زاعمًا زعم أن أحدًا لا يكون مشبّهًا وإن زعم أن الله يُرى بالعيون، ويوجد ببعض الحواس، حتى يزعم أنه يُرى كما يرى الإنسان، ويُدرك كما تُدرك الألوان، كان كمن قال: لا يكون العبد لله مكذبًا، وإن زعم أنه يقول ما لا يفعل، حتى يزعم أنه يكذب. ولا يكون العبد مجورًا، وإن زعم أنه يعذب من لم يُعطه السبب الذي به ينال طاعته، حتى يزعم أنه مجور»<sup>(١٠)</sup>.

يؤكد هذا النص أن صفة «المشبهة» ثابتة في حق الفئة الكلامية التي يناوشها الجاحظ، مع العلم أن المشبهة تنكر ذلك ولا تقرّه، وحجتها في ذلك أنها لم تقل بالتشبيه، بل قالت: إن الله يُرى بالعيون ويُدرك ببعض الحواس، لكن الجاحظ سيجعل هذه الحجة محل سخرية

(٧) ينظر في شأن هذه القضية كتاب: نصر حامد أبي زيد، الاتجاه العقلي في التفسير دراسة في قضية المجاز في القرآن عند المعتزلة، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ط ٣، ١٩٩٦.

(٨) تسمى -أيضًا- حجة التعريف. جاء في كتاب: الحجاج في التواصل، لفيليب بريتون (مذكور): «نحرص .. على (عدم الخلط) بين التعريف بوصفه وسيلة للمعرفة وحجة التعريف بوصفها بناء للواقع قصد المحاجة» ص ١٠٢. ومؤدى هذا الكلام أن حجة التعريف (أو التسمية)، لا تهتم ببناء المعرفة العلمية أكثر من اهتمامها بالإقناع، لذلك نحرص على تعريف ما تريد تعريفه حسب ما يوافق مصلحة المتكلم الحجاجية.

(٩) رسائل الجاحظ، ج ٤، ص ٥.

(١٠) رسائل الجاحظ، ج ٤، ص ٥.

بواسطة التمثيل؛ فما الذي يعنيه الإقرار بأن الله يُرى بالعيون غير التشبيه؟

إن صاحب هذه الحجة (حسب قول الجاحظ) مثله مثل من يزعم أن المرء لا يقول عن الله سبحانه وتعالى: إنه يكذب أو يجور، حتى يعلن عن ذلك بلفظ صريح واحد لا غير، ولو كان يقول: إن الله تعالى يقول ما لا يفعل أو يعدّ من لم يعطه السبب الذي به ينال طاعته (مبدأ العدل عند المعتزلة). وهنا يحوم الجاحظ حول معنى حجاجي مفاده أن الآراء الكلامية المعروفة عند فرقة المشبهة تُهدّد العقيدة السليمة، لأنها تستلزم القول بما لا يليق بالذات الإلهية.

وبالأسلوب الحجاجي نفسه (التمثيل عبر الشرط الافتراضي)، يواصل الجاحظ الدفاع عن التلازم بين القول وما يستتبعه من دلالات، لأن المشبهة ترفض التهم التي تُرمى بها، بدعوى أنها لم تعلن بلفظ صريح أنها تقول بالتشبيه، رغم أنها تعتقد، حسب المتكلم دائماً، ما يصب في معناه: «ولو أن رجلاً قال لفلان: عندي جذر مائة»<sup>(١١)</sup>، كان عندنا كقوله: لفلان عشرة. وكذلك إذا قال: فلان قد ناقض في كلامه، فهو عندنا كقوله: فلان قد أحال في كلامه. ولو قال: ناقض ولم يُحل، له عندي جذر مائة وليس له عندي عشرة؛ كان الذي يقول: ركبت عيراً ولم أركب حمراً، وشربت المدامة ولم أشرب خمرًا»<sup>(١٢)</sup>.

في هذه التمثيلات يوضّح الجاحظ أن المعنى قد نُعبّر عنه بالألفاظ مختلفة؛ فالذي شرب المدامة شرب الخمر، والذي ناقض في كلامه أحال فيه، فالمعنى في التعبيرين واحد، والقول بغير ذلك سيوقعنا في التناقض، مثلما وقع فيه من قال: «ركبت عيراً ولم أركب حمراً». وهذا الاتفاق بين الألفاظ في الدلالة أمر مشهور في اللغة كما يومئ إلى ذلك الجاحظ، وفائدته تنسحب على موضوع الصفات الإلهية؛ فمن قال: إن الله يُدرك ببعض الحواس، فقد قال بالتجسيم.

يؤدي أسلوب الشرط في التمثيلات المذكورة وظيفة الوصل بين القول ودلالاته المتعدّدة، وهذه الوظيفة تمكّن الجاحظ، حسب ما يمليه عليه انتهاؤه الكلامي، من «تعرية» خطاب المشبهة والكشف عن خباياه وما يمثله من خطر على العقيدة السليمة بالاعتماد على تحريك مشاعر المخاطب (الباتوس)؛ إذ يفسّر الآراء الكلامية لفرقة المشبهة تفسيراً عاطفياً يقوم على التفخيم السلبي، وذلك ما نجح فيه عبر التنبيه على ما يستتبع القول بالتجسيم، ومناصرة من يؤوّل آيات الصفات بحسب الظاهر. ففي رأيه، من يقول بالتجسيم فإنه

(١١) جذر المائة في الرياضيات: عشرة.

(١٢) رسائل الجاحظ، ج ٤، ص ٥-٦.

يتناول على الذات الإلهية ويصفها بما هي منزّهة عنه، وبيان ذلك أن الجسم لا بد له من هيئة، رغم أن المشبهة تقول: «إنما جعلناه جسماً لنخرجه من باب العدم»<sup>(١٣)</sup>.

لكن الجاحظ يحصي هيئات الجسم المفترضة من أجل محاصرة تهرب الخصوم من الإقرار بهيئة معينة في موضوع التجسيم: «فينبغي -رحمك الله- لصاحب هذه المقالة، إن لم يجعله طويلاً أن يجعله عريضاً، وإن لم يجعله عريضاً أن يجعله مُدَوَّراً، وإن لم يجعله مُدَوَّراً أن يجعله مثلثاً، وإن لم يجعله مثلثاً أن يجعله مربعاً. وإن أقر بهيئة من الهيئات فقد دخل فيها كره»<sup>(١٤)</sup>.

ولا شك أن هذا الإحصاء القائم على مبدأ «لكل جسم هيئة» سيخرج الخصوم، ويجعل القارئ ينفر من أقاويلهم في باب الصفات الإلهية؛ لأن عواطف الفرد المسلم بصفة عامة لا تستسيغ الحديث عن الذات الإلهية بما تقدّم من الكلام. وقد كان الجاحظ واعياً بمسألة توافق الرأي مع العاطفة في الخطاب الحجاجي، ولذلك وجدناه يفخم آراء المشبهة تفخيماً سلبياً، يسمح له بتأويل أقاويلهم والإشارة إلى الأحكام المتفرعة عنها.

### ٣- الحجاج بدلالة اللفظ

يذكر الجاحظ أن أصحاب الرؤية أنكروا على فرقته الكلامية أخذها بقوله تعالى: ﴿لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ﴾، لأنها آية مبهمة، وخرجت مخرج العموم، والعام غير الخاص<sup>(١٥)</sup>. ومن أجل مزيد إيضاح لهذه الحجة التي أرادت توجيه الفهم في تعامله مع الآية السالفة توجيهاً حجاجياً يتلافى الأخذ بظاهر قوله تعالى: ﴿لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ﴾.

يذكر أصحاب الرؤية، وفق ما جاء في رسالة المشبهة، أن الآية موضوع النقاش تماثل قوله ﷻ: ﴿قُلْ لَا يَعْلَمُ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ الْغَيْبَ إِلَّا اللَّهُ﴾ أو قوله: ﴿وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُطْلِعَكُمْ عَلَى الْغَيْبِ﴾؛ فهذان الخبران خُصَّصَا بآيتين تُبين أن الله تعالى قد يُطلع من شاء من عباده على بعض الغيب: ﴿تِلْكَ مِنْ أَنْبَاءِ الْغَيْبِ نُوحِيهَا إِلَيْكَ مَا كُنْتَ تَعْلَمُهَا أَنْتَ وَلَا قَوْمُكَ مِنْ قَبْلِ هَذَا﴾، ﴿وَلَا يُحِيطُونَ بِشَيْءٍ مِنْ عِلْمِهِ إِلَّا بِمَا شَاءَ﴾<sup>(١٦)</sup>.

وقد سمحت حجة المماثلة هذه بلفت النظر إلى الوضع الخاص لآية ﴿لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ﴾، لأنها خُصَّصَتْ هي الأخرى بقوله تعالى: ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاصِرَةٌ \* إِلَىٰ رَبِّهَا

(١٣) المصدر نفسه، ص ٧.

(١٤) المصدر نفسه.

(١٥) المصدر نفسه، ص ٨.

(١٦) المصدر نفسه.

نَاطِرَةٌ». وإذا كان الجاحظ لم يوافق على هذا التوجيه التأويلي للآية المختلف حولها، فقد خاطب أصحاب الرؤية بقوله: «لقد صدقتم»؛ فهو يقر بأن القرآن الكريم فيه آيات عامة تُفهم دلالتها المقصودة بآيات تخصصها، إلا أنه يُشكك في صحة المماثلة السالفة.

يستند الجاحظ في إنكاره هذه المماثلة على حجة دلالة الألفاظ المطعّمة بحجة السلطة؛ إذ يرى أن آيات الغيب التي ذكرها أصحاب الرؤية لا خلاف حول لفظها أو معناها، وآيات التخصيص منها: ﴿قُلْ لَا يَعْلَمُ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ الْغَيْبَ إِلَّا اللَّهُ﴾، لا يحتمل ظاهر لفظها غير معناه.

أما آية التخصيص المتعلقة بموضوع الرؤية ﴿وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاصِرَةٌ \* إِلَىٰ رَبِّهَا نَاطِرَةٌ﴾، فقد اختلف حول تأويلها الفقهاء وأصحاب التفسير، وتضاربت الأقوال حول معنى كلمة «النظر» الواردة فيها. ويأتي الجاحظ بقول لابن مجاهد، وهو الرجل الذي يمثل سلطة في ذهن المتلقين، لأنه من كبار أصحاب ابن عباس الصحابي الجليل، ومن المتقدمين في التفسير؛ وهو يرى أن المقصود بقوله تعالى: ﴿وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاصِرَةٌ \* إِلَىٰ رَبِّهَا نَاطِرَةٌ﴾ هو انتظار الثواب؛ فناظرة معناها: تنتظر ثواب ربها<sup>(١٧)</sup>.

من هنا يبطل الجاحظ المماثلة التي أقامتها المشبهة بين آية الغيب وآية الرؤية، وبذلك يكون قد سلك مسلكاً آخر في تأويل آية الرؤية؛ فبعدما تجاهل خصومه الإشكال الذي تثيره كلمة «النظر» في الآية، وذهابهم إلى أن دلالتها أمر بدهي لا يحتاج إلى نقاش، ينبّه الجاحظ، استناداً إلى حجة السلطة، إلى أن دلالة النظر في الآية لا توافق ما تراه المشبهة. وتتمثل قيمة هذه الحجة في كونها تحوّل الأنظار من الجانب الذي أراد أصحاب الرؤية التنبيه عليه؛ أي مسألة العموم والخصوص في آيات الرؤية، إلى جانب آخر يستثمر المعرفة بمعاني الألفاظ، ويدفع بالنقاش إلى الانتصار للرأي الذي ينفي حصول الرؤية.

#### ٤ - تدعيم الاستفهام البلاغي بحجة الاشتقاق وغيرها من الحجج الأخرى

صاغ الجاحظ رسالة المشبهة صياغة تماثل بنية خطاب المناظرة القائم على الردود وفحص الأقوال<sup>(١٨)</sup>، وهذا ما يثبتته الحرص الكبير على التفكير في حجج الخصوم التي أعلنوها بشكل صريح، أو التي لم يعلنوا عنها.

(١٧) المصدر نفسه. ص ٩.

(١٨) يقول عبد اللطيف عادل: إن «المناظرة ممارسة حوارية أساسها دعوى يقدمها المدّعي، يبادر بها متوخياً تحقيق الإقناع بها، فيكون من وظيفة المعارض فحصها والتحري في أدلتها». بلاغة الإقناع في المناظرة، منشورات ضفاف - دار الأمان - منشورات الاختلاف. ط ١، ٢٠١٣، ص ١٧٠.

وتقوم العلامة اللفظية (فإن قالوا .. قلنا) دليلاً على انطواء رسالة المشبهة على خطاب مناظرة افتراضي. وتحدّد وظيفة هذا الاختيار البنائي في متابعة الجاحظ لحجته بالتدعيم والمؤازرة؛ لأن الخصوم قد يعرقلون رحلة الحجة صوب إثبات الرأي وتحقيق الإقناع باعتراضات متعدّدة، وهذا ما يجعله ملزماً بالرد على هذه الاعتراضات بالإبطال والتفنيد تمهيداً لطريق الحجة.

وفي الفقرات الموالية نمثّل لفعالية هذا البناء الحجاجي من خلال ما ينطوي عليه من حجج أسلوبية: يسأل الجاحظ أصحاب الرؤية سؤالاً دقيقاً: إذا كان الله سبحانه وتعالى يجوز أن يكون مرئياً، وبعض الحواس مدرّكاً، وكان ذلك عليه جائزاً، فلماذا غضب على من طلب ذلك وأراد، ثم عذّب عليه، وعجّب عباده ممن سأله ذلك، وحذّره أن يسلكوا سبيل الماضين، فقال: ﴿يَسْأَلُكَ أَهْلُ الْكِتَابِ أَنْ تُنَزِّلَ عَلَيْهِمْ كِتَابًا مِنَ السَّمَاءِ فَقَدْ سَأَلُوا مُوسَى أَكْبَرَ مِنْ ذَلِكَ فَقَالُوا أَرِنَا اللَّهَ جَهْرَةً فَأَخَذَتْهُمُ الصَّاعِقَةُ﴾؟<sup>(١٩)</sup>

سيحاول أصحاب الرؤية إبطال هذا السؤال المورّط، بتسجيل اعتراضات كثيرة عليه، وهي الاعتراضات التي سيتعقبها الجاحظ بالتوضيح والإبطال:

اعتراضات أصحاب الرؤية (فإن قالوا)	إبطال الجاحظ لهذه الاعتراضات (قلنا)
- غضب الله سبحانه وتعالى ممن طلب منه الرؤية لأن ذلك لا يجوز في الدنيا، ولأنهم تقدموا بين يديه ﷺ وأرادوا الاستخفاف.	- لا يكون طلب الرؤية استخفافاً بالله تعالى، وما طلبه القوم مجوّز في عقولهم، وقد أطعمهم فيه أن جوزوه عندهم، وهم لم يسألوا ظلماً ولا عبثاً ولا محالاً. ومن عادة المسؤول التفضّل وأنه فاعل ذلك بهم يوماً.
- إنما صار طلب الرؤية كفراً وذنباً عظيماً لأن الله سبحانه سبق له أن قال: إني لا أتجلى لأحد في الدنيا.	- ليس هناك ما يثبت أن الله تعالى أنكر على القوم طلب الرؤية للسبب المذكور. فكل ما في الأمر أن الله تعالى قال: ﴿فَقَدْ سَأَلُوا مُوسَى أَكْبَرَ مِنْ ذَلِكَ فَقَالُوا أَرِنَا اللَّهَ جَهْرَةً..﴾، لا غير.
- إنما غضب الله على من طلب منه الرؤية لأنه ليس لأحد أن يظن أن الله تعالى يرى جهرة.	- يستخدم الجاحظ هنا حجة الاشتقاق في حديثه عن كلمة «جهرة».

وفي حجة الاشتقاق المذكورة في الجدول، يستفيض الجاحظ في الحديث عن كلمة «جهر»؛ ما دلالتها؟ وما صلتها بكلمة «المعاينة» التي يقرّ بها أصحاب الرؤية؟ فإذا كان القوم ينفون أن يرى الله جهرًا ويقرّون بالمعاينة فقط، فإن كلمة «جهر» مشتقة من الجهر، وهو الإعلان والرفع والإشاعة، فكيف لا تكون المعاينة جهرًا، وهل يجوز أن تكون سرًّا؟! هنا يضع الجاحظ ما يقوله أصحاب الرؤية على محك التناقض؛ فليس إلا الجهر والسر. وحيال الأمر الواقع هذا، سيقدم أصحاب الرؤية اعتمادًا على المدخل اللغوي التوضيح التالي: «نحن لا نقول بالمعاينة، ونقول: نراه، ولا نقول نعاينه»<sup>(٢٠)</sup>.

وفيترض الجاحظ أن الكلام الأخير ينطلق من فكرة المشاركة التي تتضمنها كلمة «المعاينة»؛ فلا يجوز أن يُلفظ بالمعاينة إلا في الشيء الذي تقع عينه عليّ، وتقع عيني عليه. غير أن الجاحظ سيعقب على هذه الفكرة بإتيانه بأحد الاستعمالات التي تنفي عن كلمة المعاينة دلالة المشاركة: «قدي يقول الناس أسلم فلان حين عاين السيف، وليس للسيف عين، وليس هناك من يقاتله»<sup>(٢١)</sup>.

هكذا إذن؛ تنمو الحجج في رسالة المشبهة نموًا متصاعدًا؛ فكل حجة تأتي بحجة أخرى تدعيمًا أو إبطالًا. أما الغرض الأساس الذي أراد الجاحظ إثباته هنا فيتلخص في الإقناع بعدم حصول الرؤية، وهو المعتقد الذي عُرف به أصحاب الكلام المنتمون إلى فرقة المعتزلة.

## ٥- الدفع إلى الأخذ بالمجاز في تأويل آيات الصفات

تحتج المشبهة بقوله تعالى: ﴿وَجَاءَ رَبُّكَ وَالْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا﴾<sup>(٢٢)</sup> لكي تثبت رأيها في تصوّر الذات الإلهية؛ إذ ترى أن المجيء الوارد في الآية ينبغي أن نفهمه فهمنا كلام الحقيقة المنافي للمجاز، فهو مجيء ذاتي (حاصل بالذات) حقيقي.

وتدفع المشبهة اعتراضات الخصوم على هذا الفهم، والتي تستند في عمومها إلى نفي المحدودية عن الذات الإلهية، وعدم إمكان الإقرار بوجودها في مكان واحد محدود؛ لأن المكان المحدود لن يوجد فيه إلا المحدود، والحال أن الله تعالى لا تخلو منه الدنيا كلها - تدفع المشبهة هذه الاعتراضات برفع التناقض بين نفي المحدودية عن الذات الإلهية والمجيء؛ فالله تعالى لا يجيء إلا إلى مكان هو فيه؛ ولو جاز أن يجيء إلى مكان هو فيه، جاز أن يخرج

(٢٠) رسائل الجاحظ، ج ٤، ص ١٢.

(٢١) المصدر نفسه، ص ١٣.

(٢٢) المصدر نفسه.

منه وهو فيه.

يُرفع التناقض الميّن بهذا الاستدلال إذن؛ إذ لا تخلو الدنيا كلّها من الله سبحانه وتعالى، ومجيئه إلى مكان ما لا يعني محدوديته. ويظهر أن هذه الحجة المنقولة عن المشبهة تحاول جاهدة توجيه السامعين إلى فهم الآية القرآنية السالفة فهمًا حقيقيًا لا دخل فيه للمجاز أو التأويل.

ومن أجل تأكيد هذا الاختيار في فهم الآية، يحتجون بأن الله تعالى أخبر أنه في السماوات والأرض، «والله لا يخاطب عباده إلّا بما يعقلون، ولو خاطبهم بما لا يعقلون لكان قد كلّفهم ما لا يطيقون، ومن خاطب من لا يفهم بالفهم عنه فقد وضع المخاطبة في غير موضعها»<sup>(٢٣)</sup>. فالرأي الصائب هو الإقرار بأن الله محيط بكل شيء، ولا تخلو منه الدنيا كلها، مع التسليم بحصول فعل المجيء في ظل هذا الإقرار.

يعقب الجاحظ على رأي المشبهة هذا بسؤال بلاغي: «أليس قد خاطب الله الصم البكم الذين لا يعقلون، والذين خبر أنهم لا يستطيعون سمعًا؟»<sup>(٢٤)</sup>.

يتعلق هذا السؤال بحجة المشبهة الأخيرة: يخاطب الله تعالى عباده بما يعقلون ويطيقون. وإذا عترض الجاحظ على هذه الحجة فإن عينه على مقصد أكبر (من الممكن أن نقول عن هذا السؤال البلاغي: إنه سؤال مغرض).

وقد استندت المشبهة في سعيها إلى إبطال اعتراض الجاحظ بالمجاز الذي يعرفه توظيف اللغة في سياقات مختلفة: «إن العرب قد تُسمّي المتعامي أعمى، والمتصامم أصم، ويقولون لمن عمل عمل من لا يعقل: لا يعقل؛ وإنما الكلام محمول على كلام. وذلك أن المتعامي إذا تعامى، صار في الجهل كالأعمى، فلما أشبهه من وجه سُمّي باسمه»<sup>(٢٥)</sup>.

يوافق الجاحظ على هذا التوضيح، ويُقرّ هو الآخر بأن اللغة تُحمل أحيانًا على الفرع و«الاشتقاق» الذي تُسمّيه العرب مجازًا، ثم يبيّن أن فرقته الكلامية لم تتجاوز هذا الأمر في تعاملها مع آيات الصفات: «لم نجد هذا المذهب في قوله: ﴿نَاصِرَةٌ﴾، ﴿وَجَاءَ رَبُّكَ وَالْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا﴾، وفي قوله: ﴿وَهُوَ اللَّهُ فِي السَّمَاوَاتِ وَفِي الْأَرْضِ﴾»<sup>(٢٦)</sup>. هذا هو القصد الذي رام الجاحظ الوصول إليه إذن؛ فقد أراد إقناع محاوره، والقراء معه، أن المجاز هو المدخل

(٢٣) المصدر نفسه، ص ١٤.

(٢٤) المصدر نفسه.

(٢٥) المصدر نفسه.

(٢٦) المصدر نفسه، ص ١٥.



الأساس إلى تعقُّل آيات الصفات وفهمها فهمًا حسنًا.

### □ خاتمة

استثمرت رسالة «الرَّد على المشبهة» المكوّن الأسلوبى، في جانبيه النظري والتطبيقي، استثمارًا حجاجيًا واضحًا؛ فقد ساعدها على المضي في تخطيء آراء «المشبهة»، وتفخيم فحواها على نحو سلبي، وساعدها في مقابل ذلك، على تلميع آراء المعتزلة (القائمة على التأويل المجازي) في باب الصفات الإلهية.

وبخصوص توظيف الوجوه الأسلوبية في وضعيات حجاجية تطبيقية، أثبتت الفقرات التحليلية المتقدمة اضطراره بوظائف من قبيل: الرد على الاعتراضات المحتملة من طرف الخصوم (أسلوب الشرط) - إقامة التماثلات بين الأقوال والقضايا من أجل تجلية الأفكار (أسلوب التمثيل). أما توظيف الأسلوب بصورة نظرية فإنه أعان الجاحظ على استثمار معرفته اللغوية والبلاغية الواسعتين في مناقشة قضايا عويصة تترتب عنها مواقف عقدية، مثل المجاز ودلالات الكلمات والاشتقاق.

# علوم العدد وتأثيرها في البلاغة العربية

الدكتور محمد ايت حمو\*

### □ مقدمة

تأثرت البلاغة العربية بمجموعة من الحقول المعرفية الوافدة؛ كالفلسفة والمنطق والرياضيات، إلا أن هذا التأثير يختلف ويتباين حسب المؤلفات البلاغية، حيث يهيمن نسق على آخر، وذلك على مستوى المنهج وتنظيم المادة. ومن هنا نرى إمكانية دراسة النسق الرياضي المهيمن في كتاب «الروض المريع في صناعة البديع»<sup>(١)</sup> لابن البناء المراكشي العددي الذي كان عالماً في الرياضيات، حيث

\* باحث في النقد والبلاغة، أستاذ عرضي بالكلية متعددة التخصصات الناظور، جامعة محمد الأول، وجدة - المغرب، البريد الإلكتروني: sabab.adoul@gmail.com

(١) ابن البناء، المراكشي العددي. كتاب الروض المريع في صناعة البديع، تحقيق: رضوان بنشقرن، الدار البيضاء: دار النشر المغربية، ١٩٨٦. يرجح أن هذا الكتاب قد أُلّف بعد رفع الحجاب الذي أُلّفه ابن البناء سنة ٧٠١، أما كتاب الروض، فإن بعض الدراسات تُرجّح أنه كتب في العشرية الأولى من القرن الثامن الهجري بعد أن شُفي العددي من مرضه الذي اعتزل فيه وحجب عن الناس سنة كاملة. وما يقوّي هذا الرأي وجود فقرات من كتاب الروض مأخوذة حرفياً من رفع الحجاب تتعلق بقواعد النسبة التي يطبقها في مجال البلاغة، وهذا يدل على أن كتاب الروض متأخر عن رفع الحجاب في التأليف.

أَلَّف في الرياضيات عددًا من المؤلفات التي بسط فيها نظرياته الرياضية؛ كنظرية النسبة التي وظَّفها في مؤلفه البلاغي. فما النسبة؟ وما هي تجلياتها في كتابه البلاغي (الروض المريع)؟

## □ أولاً: التناسب: مفهومه، أنواعه

### ١ - مفهوم التناسب

تحدَّث الفلاسفة اليونان والمسلمون عن التناسب؛ كأرسطو<sup>(٢)</sup> والفارابي وإخوان الصفا وابن رشد وغيرهم. فقد خصَّص الفارابي في كتابه (الحروف) فصلاً للنسبة الهندسية دون أن يسميها بهذا الاسم، فقال: «النسبة يستعملها المهندسون»، وهي «التي تكون بين سطحين أو خطين أو حجمين»<sup>(٣)</sup>. ثم أشار إلى النوع الثاني الذي يسميه النسبة العددية، التي يجعلها أصحاب العدد «نوعاً من الإضافة، فإنهم يقولون: إن النسبة في العدد هو أن يكون العدد جزءاً أو أجزاء من عدد آخر»<sup>(٤)</sup>. ويربط الفارابي النسبة بالمقولات العشر ويجعل حدّها الإضافة: «فإذا سئلنا عن حدّ النسبة أجبنا بالإضافة»<sup>(٥)</sup>.

وضرب ابن رشد هذا المثل للتناسب؛ فقال: «الشرع يصلح النفوس والطب يصلح الأبدان، وإنما كان هذا التمثيل يقينياً وليس بشعري،.. لأنه صحيح التناسب. وذلك أن نسبة الطبيب إلى صحة الأبدان نسبة الشارع إلى صحة الأنفس، أعني أن الطبيب هو الذي يطلب أن يحفظ صحة الأبدان إذا وجدت، ويستردّها إذا عدمت»<sup>(٦)</sup>.

وعرّف إخوان الصفا النسبة بأنها «قدر أحد المقدارين عند الآخر»<sup>(٧)</sup>. وهذا التعريف يطابق المفهوم الذي أورده ابن البناء ولا يختلف عنه إلّا في الصياغة. ذلك بأن ابن البناء يرى أن النسبة هي «مقدار أحد العددين من الآخر»<sup>(٨)</sup>.

(٢) أرسطو، فن الشعر، تحقيق: عبد الرحمن بدوي، القاهرة: النهضة المصرية، ١٩٥٣م، ص ٥٩.  
(٣) أبو نصر الفارابي، كتاب الحروف، تحقيق وتقديم وتعليق: محسن مهدي، بيروت، لبنان: دار المشرق، ط ٢، ١٩٩٠، ص ٨٢.

(٤) أبو نصر الفارابي، الحروف، ص ٨٣.

(٥) أبو نصر الفارابي، الحروف، ص ٨٤.

(٦) أبو الوليد ابن رشد، فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال، قدّم له وعلّق عليه: ألبير نصري نادر، بيروت: دار المشرق، ط ٢، ١٩٦٨م، ص ٥٤.

(٧) إخوان الصفا، رسائل إخوان الصفا وخلاّن الوفا، مراجعة: خير الدين الزركلي، المملكة المتحدة: مؤسسة هنداي، ٢٠١٧م، ج ١، ص ٢٠٥.

(٨) المراكشي ابن البناء، رفع الحجاب عن وجوه أعمال الحساب، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، فاس، تقديم ودراسة وتحقيق: محمد أبلّاغ، الرباط: مطبعة المعارف الجديدة، ١٩٩٤م، ص ١٠٤.

هذا التعريف يحصر مفهوم النسبة في المقدار العددي، حيث تبتدئ من عددين، ويُحتمل أن يكونا متساويين أو مختلفين، فإن كانا على الحالة الأولى فالنسبة بينهما هي التساوي، وإن كانا مختلفين؛ أي أحدهما أكثر أو أكبر من الآخر فتكون النسبة هي النصف أو الثلث أو الربع أو الخمس أو السدس أو السبع أو الثمن أو التسع أو العشر وما تركَّب من هذه الألفاظ.

إن مفهوم النسبة في علم الرياضيات يختلف عن مفهوم النسبة في الفلسفة<sup>(٩)</sup> أو في العلوم الأخرى؛ كعلم التفسير والبلاغة. ففي التفسير، نجد برهان الدين البقاعي (ت ٨٨٥هـ) يعرف علم المناسبات بأنه «علم تعرف منه علل الترتيب»<sup>(١٠)</sup>. ثم ضيَّق دائرته بعد أن تحدَّث عن موضوعه وثمرته، فقصر هذا العلم على مناسبات القرآن، وذهب إلى أنه «علم تعرف منه علل ترتيب أجزائه»<sup>(١١)</sup>. وبهذا التعريف يكون مفهوم النسبة عند المفسرين يتقاطع مع مفهومه عند البلاغيين.

وللبلاغيين تعاريف كثيرة<sup>(١٢)</sup>، أكتفي بالإحالة عليها لكونها تبتعد عن استعمالها في الرياضيات. وليست الغاية من المقال معرفة مفهوم النسبة عند البلاغيين أو المفسرين، وإنما ورد ذكرهم على سبيل التنبيه على أن هذا المصطلح يستعمل في مجالات معرفية متنوِّعة، لكن مدلوله يتباين حسب تلك الحقول المعرفية.

## ٢- أنواع التناسب

يرى إخوان الصفا أن «النسبة على ثلاثة أنواع: إما بالكمية، وإما بالكيفية، وإما بهما جميعاً، فالتى بالكمية يقال لها: نسبة عددية، والتى بالكيفية يقال لها نسبة هندسية، والتى بهما جميعاً يقال لها: نسبة تأليفية وموسيقية»<sup>(١٣)</sup>.

ويقسم إخوان الصفا الهندسية إلى المتصلة والمنفصلة، فيكون مجموع أقسام النسبة عندهم

(٩) أورد جميل صليبا مجموعة من التعريفات لمصطلح التناسب بمفهوميه الفلسفي والرياضي. انظر: المعجم الفلسفي، جميل صليبا، ج ٢، ص ٤٦٤ - ٤٦٥.

(١٠) برهان الدين البقاعي، نظم الدرر في تناسب الآيات والسور، القاهرة: دار الكتاب الإسلامي، ج ١، ص ٥.

(١١) برهان الدين البقاعي، نظم الدرر في تناسب الآيات والسور، ج ١، ص ٦.

(١٢) انظر على سبيل المثال مفهوم التناسب عند: الحموي، خزانة الأدب، ج ٢، ص ٤٥٨، ٤٦٣. ابن أبي الإصبع، تحرير التحرير، ص ٣٦٣. القزويني، الإيضاح، ص ٢٦٠. القرطاجني، منهاج البلغاء، ص ١٤. ابن عميرة، التنبيهات، ص ١٠٨.

(١٣) إخوان الصفا، رسائل إخوان الصفا وخلان الوفا، ج ١، ص ٢٠٨.

خمسة: العددية وهي كمية، الهندسية وهي كيفية، ومنها نوع يسمى النسبة المتصلة، ونوع آخر يدعى النسبة المنفصلة، ثم النسبة التأليفية سميت بهذا الاسم لأنها تتألف من العددية والهندسية.

أما ابن البناء فقد تحدث عن أنواعها في كتابه «رفع الحجاب عن وجوه أعمال الحساب»<sup>(١٤)</sup>، فذكر لها خمسة أنواع، هي: النسبة الهندسية، النسبة العددية، النسبة التأليفية، نسبة المساواة، النسبة المؤلفة<sup>(١٥)</sup>.

**النسبة الأولى: النسبة الهندسية**، اكتفى في تعريفها بالتمثيل، قائلاً: «النسبة الهندسية مثل التي في الأربعة الأعداد المتناسبة المذكورة في الكتاب»<sup>(١٦)</sup>. وهو يقصد هذا المثال: (أ/ب) تساوي (س/د). ونضع هذه الأرقام لتوضيح الصورة أكثر: (أ هو ١)، و(ب هو ٣)، و(س هو ٢)، و(د هو ٦)

وهذه النسبة، الهندسية، تنتج عنها أربع علاقات، هي:

١. بالتبديل: (أ/س) تساوي (ب/د)؛  $١ / ٣ = ٢ / ٦$ ، والنسبة بينهما هي نصف الواحد.

٢. بالقلب: (ب/أ) تساوي (د/س)؛  $١ / ٢ = ٣ / ٦$ ، والنسبة بينهما هي الثلث.

٣. بالتركيب: أ + ب / أ تساوي س + د / س و أ + ب / ب تساوي س + د / د.

علاقة التركيب تتضمن صيغتين؛ الأولى:  $١ / ٣ + ١ = ٢ / ٦ + ٢$

الصيغة الثانية:  $١ / ٣ + ٣ = ٢ / ٦ + ٦$

٤. بالتفصيل: (أ ناقص ب) / أ تساوي (س ناقص د) / س و (أ ناقص ب) / ب تساوي (س ناقص د) / د

يعني أن هذه العلاقة تتضمن صيغتين نُعبر عنها بالأعداد التالية:

**الصيغة الأولى:**  $١ - ٣ / ١ = ٢ - ٦ / ٢$  ولا يمكن تطبيق هذه الصيغة لأن الشرط

(١٤) ألّف ابن البناء كتابه: رفع الحجاب عن وجوه أعمال الحساب سنة ٧٠١هـ. انظر: أحمد جبار، محمد أبلاغ، حياة ومؤلفات ابن البناء المراكشي، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط، سلسلة بحوث ودراسات، رقم ٢٩، البيضاء: مطبعة النجاح الجديدة، ط ٢٠٠١م، ص ٤٦، ص ٥٩.

(١٥) ابن البناء، رفع الحجاب عن وجوه أعمال الحساب، ص ١٦٩.

(١٦) ابن البناء، رفع الحجاب، ص ٢٩٣.

الذي وضعه ابن البناء في الكتاب هو أن يكون (أ) أكبر من (ب) و (س) أكبر من (د) وهذا لم يتحقق، لكنه أشار إلى أن «ما على الأضلاع متناسب كيف ما دبر»<sup>(١٧)</sup>.

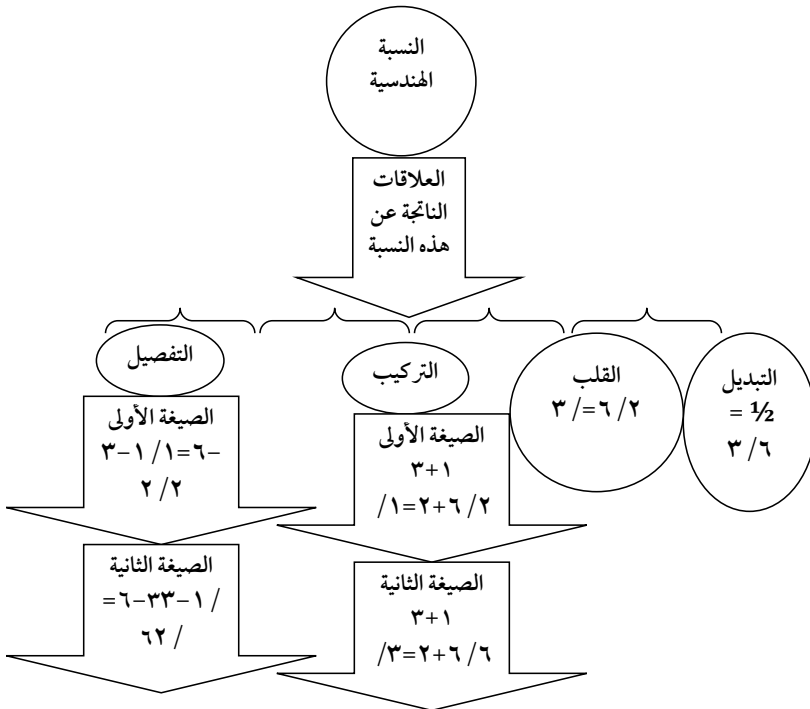
وهذه الصيغة يمكن أن تتفرّع عنها صيغة أخرى، هي:  $١ - ٣ / ٢ - ٦ = ١ / ٢$ . وإذا قلبت نحصل على صورة أخرى، وإذا بدّلت نحصل على صورة أخرى أيضًا، وإذا ركبنا نحصل على صورة تناسبية أخرى كذلك، فيكون مجموع الصور التناسبية المتحصلة من الصيغة الأولى من علاقة التفضيل من النسبة الهندسية هو خمس صور.

الصيغة الثانية:  $٣ - ١ / ٢ - ٦ = ٣ / ٦$ . ويمكن أن تتفرّع عنها صور أخرى مثل:

$$٣ - ١ / ٢ - ٦ = ٣ / ٦$$

وإذا قلبت هذه الصورة نحصل على صورة أخرى، وإذا بدّلت أو ركبنا نجد صورة أخرى أيضًا.

ويمثل هذا الرسم التوضيحي علاقات النسبة الهندسية:



(١٧) ابن البناء، رفع الحجاب، ص ٢٩٤.

هذه العلاقات تنتج عددًا معيّنًا من صور التناسب، وذلك حسب الصيغ الأربع. وهذا ما أشار إليه العددي بقوله: «وإذا بدّلت فكانت نسبة الأول للثالث، والثاني للرابع. أو خُولف بها فكانت نسبة الثاني للأول ونسبة الرابع للثالث. أو رُكِّبت فكانت نسبة مجموع الأول والثاني إلى الأول أو إلى الثاني، ونسبة مجموع الثالث والرابع إلى الثالث أو إلى الرابع. أو فصلت فكانت نسبة فضل ما بين الأول والثاني إلى أحدهما ونسبة فضل ما بين الثالث والرابع إلى أحدهما. أو رُكِّبت تبديلها، أو فصل تبديلها أو بدّل تركيبها، أو بدّل تفصيلها، أو رُكِّبت تبديل تركيبها، أو رُكِّبت تبديل تفصيلها، أو فصل تبديل تركيبها، أو فصل تبديل تفصيلها أو خولف في ذلك كله، بقيت متناسبة. ويظهر ذلك بوضعها على مربع، فإن ما على الأضلاع متناسب كيف ما دبر، وما على الأقطار غير متناسب فاعلمه»<sup>(١٨)</sup>.

ويمكن توضيح النص أعلاه وفق الصور المتناسبة من خلال هذه الحالات:

#### ١ - حالة الإبدال

أ- حالات الأفراد، وفيها أربعة صور: نسبة الأول للثالث، نسبة الثاني للرابع، نسبة الثاني للأول، نسبة الرابع للثالث.

ب- حالات التركيب: نسبة مجموع الأول والثاني إلى الأول، نسبة مجموع الأول والثاني إلى الثاني، نسبة مجموع الثالث والرابع إلى الثالث، نسبة مجموع الثالث والرابع إلى الرابع.

#### ٢ - حالة الفصل

أ- نسبة الفضل، وفيها صورتان: نسبة فضل ما بين الأول والثاني إلى الثاني أو الأول، نسبة فضل ما بين الثالث والرابع إلى الثالث أو الرابع، وتتوالد بعد هذه الحالة ثمانية صور: التبديل المركب، التبديل المفصول، التركيب المبدل، التفصيل المبدل، تركيب التبديل المركب، تركيب التبديل المفصول، فصل التبديل المركب، فصل التبديل المفصول.

وعند المخالفة فيما سبق من هذه الصور تتوالد ثمانية صور أخرى، فيكون مجموع صور التناسب ستا وعشرين صورة في حالتي التركيب والفصل.

وللبیان أعطى ابن البناء مثلاً، وهو نسبة العدد واحد من العدد ثلاثة، كنسبة العدد

(١٨) ابن البناء، رفع الحجاب، ص ٢٩٤.



اثنين من ستة، واحد ١ ثلث ثلاثة ٣. واثنان ٢ ثلث ستة ٦. قال: «مثال ذلك: واحد من ثلاثة مثل اثنين من ستة»<sup>(١٩)</sup>. ثم يعرض لحالات التبديل لهذا المثال نفسه، فنسبة الواحد ١ من الاثنين ٢ نصف، والثلاثة ٣ من الستة ٦ نصف. هذه النسبة الأولى. والنسبة الثانية هي: نسبة الواحد ١ من الستة ٦ نصف ثلث. فيكون في التبديل نسبة مؤلفة من نسبتين.

**النسبة الثانية: النسبة العددية،** وقد عرفها بأنها «التي فيها الفضل<sup>(٢٠)</sup> بين الأول والثاني كالفضل بين الثالث والرابع، وقد تقدّم ذكرها في باب الجمع»<sup>(٢١)</sup>. وهذا الفضل أو الفرق في النسبة العددية يكون في الكم، أما النسبة الهندسية فإن الفضل يكون في الكيف. ويشير هنا إلى مسألتين ذكرهما من قبل في باب الجمع حيث يقع التفاضل المعلوم على قسمين:

**القسم الأول: «تفاضل في الكيف وهو الذي تكون أعداده على نسبة هندسية.** فتكون الأعداد متفاضلة بأعداد مختلفة وهي متشابهة في الكيف عند نسبة بعضها إلى بعض، مثل نسبة/ النصف أو الثلث أو غير ذلك. والنسبة قدر أحد العددين من الآخر فهي إضافة. والتناسب اشتباه النسب فهي كيفية. والأعداد المتناسبة هي التي بينها تناسب. وقولنا هنا إنها متفاضلة في الكيف وهي متشابهة في الكيف هو باعتبارين لطرفي النسبة»<sup>(٢٢)</sup>.

ومثاله في النصف، المتوالية الحسابية الآتية: (٢، ٤، ٨، ١٦، ٣٢) يقع التفاضل في الكيف بين العددين بالنصف، وهذه المتوالية الحسابية أو العددية، تقع في المتوالات الهندسية، وللتحقق منها يجب أن تصير أعدادها وفق هذا الشكل:  $١٦/٨ = ٤/٨ = ٤/٢ = ٣٢/١٦ =$  ومثاله في الثلث، هو: (٣، ٩، ٢٧، ٨١).  $٨١/٢٧ = ٩/٣ = ٢٧/٩ = ٨١/٢٧ =$

**القسم الثاني: «تفاضل في الكم وهو الذي تكون أعداده على نسبة عددية مثل الأعداد على تواليها التي تتفاضل بالواحد والأفراد على تواليها التي تتفاضل باثنين اثنين ونحو ذلك.** فتكون الأعداد متفاضلة بأعداد متساوية وهي مختلفة في الكيف عند نسبة بعضها إلى بعض. وقيل لها نسبة عددية لأنها أخص بالعدد. ويظهر ذلك فيما بعد عند جمع أشكال العدد»<sup>(٢٣)</sup>. ونأخذ هذا المثال الذي أشار إليه إخوان الصفا، حين قالوا: «مثال ذلك واحد، اثنان،

(١٩) ابن البناء، رفع الحجاب، ص ٢٩٤.

(٢٠) مصطلح الفضل يعني الفرق.

(٢١) ابن البناء، رفع الحجاب، ص ٢١٤. يقصد بباب الجمع ما ذكره في ص ١٠٤ تحت عنوان: (التفاضل في الكم وهي النسبة العددية).

(٢٢) ابن البناء، رفع الحجاب، ص ٢١٤.

(٢٣) ابن البناء، رفع الحجاب، ص ٢١٤.

ثلاثة، أربعة، خمسة، ستة، سبعة، ثمانية، تسعة، عشرة، فإن تفاوت ما بين كل عددين من هذه الأعداد واحد واحد، وكذلك: اثنان، أربعة، ستة، ثمانية، عشرة، اثنا عشر، أربعة عشر، ستة عشر، ثمانية عشر، وما زاد فإن التفاوت بين كل عددين من هذه الأعداد اثنان اثنان. وكذلك: واحد، ثلاثة، خمسة، سبعة، تسعة، أحد عشر، وما زاد على ذلك فإن التفاوت بين كل عددين منها اثنان اثنان. وعلى هذا القياس تبنى سائر النسب العددية»<sup>(٢٤)</sup>.

### خاصية النسبة العددية

تحدث إخوان الصفا عن خاصية هذه النسبة، وهي أن «كل عددين، أي عددين كانا، إذا أخذ نصف كل واحد منهما وجمع يكون منهما عدد آخر متوسط بين العددين»<sup>(٢٥)</sup>، وقد أدرجوا هذا المثال للتوضيح؛ «مثال ذلك ثلاثة وأربعة تفاوت ما بينهما واحد، فإن أخذ نصف الثلاثة وهو واحد ونصف الأربعة وهو اثنان، وجمع بينهما يكون ثلاثة ونصفًا وثلاثة ونصف أكثر من ثلاثة بنصف، وينقص عن الأربعة بنصف، وعلى هذا القياس يعتبر سائر النسب العددية»<sup>(٢٦)</sup>.

### النسبة الثالثة: النسبة التأليفية

النسبة التأليفية، هي «التي ذكرها صاحب الأرتماطقي»<sup>(٢٧)</sup> وهي في ثلاثة أعداد نسبة الطرفين كنسبة الفضلين بين الوسط وكل واحد من الطرفين، وهذه النسبة مؤلفة من الهندسية والعددية، لأنها من جهة الفضل الذي بين الوسط وكل واحد من الطرفين أشبهت العددية، ومن جهة التناسب أشبهت الهندسية»<sup>(٢٨)</sup>.

تخص هذه النسبة ثلاثة أعداد: (أ ب س)؛ أ / س = ب - أ / ب - س، هذه النسبة

(٢٤) إخوان الصفا، رسائل إخوان الصفا، ص ٢٠٨.

(٢٥) إخوان الصفا، رسائل إخوان الصفا، ص ٢٠٨.

(٢٦) إخوان الصفا، رسائل إخوان الصفا، ص ٢٠٨.

(٢٧) يذكر الأرتماطقي في هذا الموضع، وفي موضع آخر من الكتاب يسميه نيقوماخوس صاحب كتاب المدخل (ص ١٦٩ / ٢٩٣)، والأرتماطقي «بالتاء» تعني؛ علم العدد. انظر: محمد بن أحمد بن يوسف الخوارزمي، مفاتيح العلوم، تحقيق: إبراهيم الأبياري، دار الكتاب العربي، بيروت، ط ٢، ١٤٠٩هـ / ١٩٨٩م، ص ٢٠٩. ويسميه ابن خلدون علمًا، وقد عرفه -أيضًا- بالقول: «الأرتماطقي، وهو معرفة خواص الأعداد من حيث التأليف إما على التوالي أو بالتضعيف...». عبد الرحمن ابن خلدون، المقدمة، تحقيق: علي عبد الواحد وافي، دار نهضة مصر، ج ٣، ص ١٠١٢. وفصل الحديث عن هذا العلم في: ج ٣، ص ١٠١٦.

(٢٨) ابن البناء، رفع الحجاب، ص ٢٩٣.

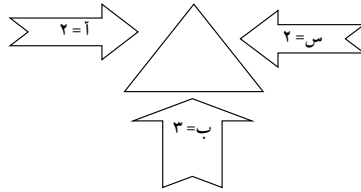
مؤلفة من نسبتين: الهندسية (من حيث تناسب) والعددية (من حيث التفاضل)، لهذا سميت بالنسبة التأليفية لكونها مزيجاً من النسبة العددية، وذلك حين يتم النظر فيها إلى الفرق بين العددين، ومن النسبة الهندسية من حيث نسبة الأعداد بعضها إلى بعض.

والنسبة التأليفية لها شرطان هما:

**الشرط الأول:** لما كانت النسبة التأليفية مقصورة على ثلاثة أعداد، فإنه من الضروري مراعاة الترتيب فيها.

**الشرط الثاني:** من الضروري -أيضاً- أن يكون الطرفان متساويان؛ فالأعداد (أ ب س)؛ يجب أن يكون أ = س.

يمكن توضيح هذه النسبة في مثلث متساوي الساقين:



ومثاله: أ/س = (ب - أ)/(ب - س)؛ أي  $2/2 = 3-2 / 3-2 = 1$  إذن النسبة هي: ١ (تأليفية).

#### النسبة الرابعة: نسبة المساواة

عرّفها ابن البناء بقوله: «أن تكون أعداد على عدة أعداد آخر، وكل اثنين من الأول على نسبة اثنين من الآخر، فإن كانت على ترتيب فهي مستقيمة، وإن اختلفت بالتقديم والتأخير فهي مضطربة»<sup>(٢٩)</sup>.

هذه النسبة تحتمل أن تكون مستقيمة بشرط أن يتحقق التساوي بين الأعداد المرتبة في متوالية، وإن اختلف هذا الشرط فكان التساوي بين عناصر المتالتيتين على غير ترتيب العناصر، فتكون مضطربة. وسبق لابن البناء أن أشار إلى الفرق بين النسبة المستقيمة والمضطربة من نسبة المساواة؛ فقال: «إذا كان التساوي حسب ترتيب عناصر المتالتيتين

(٢٩) ابن البناء، رفع الحجاب، ص ٢٩٣.

فالنسبة تسمى مستقيمة. إذا كان التساوي بين عناصر المتتاليتين على غير ترتيب العناصر فالنسبة يقال لها مضطربة»<sup>(٣٠)</sup>. وهي التي عرّفها ابن سينا بقوله: «والمضطربة هي أن يكون في إحداها النسبة مستوية وفي الآخر بالخلاف نسبة المقدّم إلى تاليه كنسبة التالي إلى نظير ذلك المقدّم»<sup>(٣١)</sup>.

ويمكن أن نعرّف في نسبة المساواة على عدد هائل من الصور بين أعداد متناسبة؛  $٢ / ٤$  يناسب  $٨ / ٤$ ، لأن النسبة بين هذه الأعداد هي النصف، وهي تناسب أيضًا  $٨ / ١٦$ ، وهذا يناسب كذلك  $٢٠ / ١٠$ ، ثم  $٢٥ / ٥٠$  وهكذا دواليك.

هذه النسبة كيفية (تكون في النصف) وتكون في الثلث كما يوضح هذا المثال:  $١ / ٣$  يناسب  $٢ / ٦$  ويناسب  $٤ / ١٢$ ، وتكون في الربع، مثاله:  $١ / ٤$  يناسب  $٢ / ٨$  يناسب أيضًا  $٣ / ١٢$ ، وفي الخمس أيضًا، مثاله:  $١ / ٥$  يناسب  $٢ / ١٠$  يناسب  $٣ / ١٥$ ، وهكذا في السدس والسبع والثمان فصاعدًا؛ أي يمكن أن نحصل في نسبة المساواة على عدد غير متناهي من الصور المناسبة.

النسبة الخامسة: النسبة المؤلفة، وهي التي تكون «نسبة عددين فيها مؤلفة من نسبتين فأكثر وهي المستعملة في الموسيقى في تأليف اللحن، وفي علم هيئة الأفلاك، وفي الشكل المعروف بالقطاع»<sup>(٣٢)</sup>. أقل ما تكون مؤلفة من نسبتين، وكل نسبة بين عددين «فتصير أقل أعداد النسبة المؤلفة ستة: نسبة الأول منها إلى الثاني مؤلفة من نسبة الثالث إلى الرابع، ومن نسبة الخامس إلى السادس. وضرب الأول منها في الرابع، وما خرج عن السادس كضرب الثاني في الثالث وما خرج في الخامس. كان ذلك كذلك لأن نسبة الأول إلى الثاني، كنسبة ضرب الثالث في الخامس إلى ضرب الرابع في السادس»<sup>(٣٣)</sup>.

نوضح كلامه بهذا المثال: (أ = ٤) - (س = ١) (٨ = ٢) (س = ٢) (س = ٣) (س = ٤) = ٤ (س = ٥) (س = ٦) (س = ٣) (س = ٢).

لضمان أن العددين: (أ) و(ب) مؤلفة يلزم ويكفي أن يكون: س  $٢ \times ٤$  س  $٦$

(٣٠) ابن البناء، رفع الحجاب، ص ١٦٩.

(٣١) ابن سينا، الشفاء، الرياضيات، مراجعة وتصدير: إبراهيم مدكور، تحقيق: عبد الحميد صبره وعبد الحميد لطفي مظهر، ط ٢٠٠٢، ١٤٣٣ هـ / ٢٠١٢ م. قم إيران، ج ١، ص ١٥٥.

(٣٢) ابن البناء، رفع الحجاب، ص ٢٩٣، أشار إلى «وظيفة واستعمال هذه النسبة في الموسيقى لتأليف الألحان وفي الفلك لدراسة الشكل القطاع» انظر: ص ١٦٩.

(٣٣) ابن البناء، رفع الحجاب، ص ٣٠٣.

$$\times \dots \times n / \text{س } 1 \times \text{س } 3 \times \text{س } 5 \times \dots \times \text{س } n-1.$$

$$\text{أي } 2 \times 4 \times 3 / 8 \times 3 \times 1 = 24 / 24 = 1.$$

هذه النسبة تقتضي عددين، وتكون نسبة عددين فيها مؤلفة من نسبتين فأكثر كما هو واضح في المثال أعلاه، وهذه النسبة في مجال الموسيقى تكون أوجهها ستة وثلاثين في النسبة المؤلفة من نسبتين، وفي «الشكل القطاع» لما كانت النسبة تؤلف فيه في ستة أقدار بالتركيب وبالتفصيل ومن اليمين إلى اليسار، وعلى العكس من اليسار إلى اليمين كانت وجوه النسبة المؤلفة فيه (١٤٤) مائة وأربعة وأربعين وجهًا كلها صحيحة. والقسي المتقاطعة من الدوائر العظام على الكرة، لما كانت النسبة تؤلف فيها في ستة أقدار من أربع قسي، وكان الابتداء من كل واحدة من تلك القسي الأربع بالتفصيل وبالتركيب كانت وجوه تأليف النسبة فيها ضعف ما في الشكل القطاع وذلك (٢٨٨) مئتان وثمانية وثمانون وجهاً وهو من باب الشكل القطاع أيضاً<sup>(٣٤)</sup>.

### □ ثانيًا: تجليات نظرية النسبة في الروض

تناول ابن البناء موضوع النسبة في ثلاثة فصول من كتابه؛ فصل (التشبيه) وفصل (تبديل شيء بشيء) وفصل (الإيجاز والاختصار)، حيث تحضر في كتابه البلاغي الأنواع التالية:

#### ١ - النسبة الهندسية

طبقًا لعددي نظرية النسبة أو التناسب التي تناولها بالتنظير والتطبيق في كتابه رفع الحجاب على البلاغة في كتاب الروض الذي درس فيه مجموعة من الآيات القرآنية والآيات الشعرية وفق هذه النظرية. فقد طبق النسبة الهندسية وما يتفرع عنها من علاقات. يقول الله تعالى: ﴿مَثَلُ الَّذِينَ حُمِّلُوا التَّوْرَةَ ثُمَّ لَمْ يَحْمِلُوهَا كَمَثَلِ الْحِمَارِ يَحْمِلُ أَسْفَارًا﴾<sup>(٣٥)</sup>. قال صاحب الروض: «فنسبة الذين حملوا التوراة إلى حملهم أسفارها ثم لم يحملوا ما حملوا من القيام بها كنسبة الحمار إلى حمله أسفارًا، فنسبتهم في عدم القيام بها فيها كنسبة الحمار في عدم قيامه بها في الأسفار لاستوائهم معه في عدم العقل»<sup>(٣٦)</sup>. فالأطراف المتناسبة أربعة: (الذين

(٣٤) ابن البناء، رفع الحجاب، ص ٣٠٤.

(٣٥) سورة الجمعة، الآية ٥.

(٣٦) ابن البناء، الروض، ص ١٠٦.

حملوا التوراة، اليهود) (حملهم الأسفار وعدم القيام بها فيها) (الحمار) (حملة الأسفار وعدم القيام بها في الأسفار)، وتصح -أيضاً- علاقة الإبدال أيضاً، فيكون الطرف الأول يناسب الثالث (الذين حملوا التوراة، اليهود) (الحمار) والطرف الثاني يناسب الرابع (حملهم الأسفار وعدم القيام بها فيها) (حملة الأسفار وعدم القيام بها في الأسفار) فيستوون في عدم العقل.

سبق الجرجاني أن عبر عن التصوير الفني البلاغي الوارد في هذه الآية؛ فالحمار «يحمل الأسفار التي هي أوعية العلوم ومستودع ثمر العقول، ثم لا يحس بها فيها ولا يشعر بمضمونها، ولا يفرق بينها وبين سائر الأحمال التي ليست من العلم في شيء، ولا من الدلالة عليه بسبيل، فليس له مما يحمل حظ سوى أنه يثقل عليه»<sup>(٣٧)</sup>.

لكن تفسير الجرجاني لا يتضمّن ما أورده ابن البناء الذي كان ينظر إلى الآية نظرة رياضية تحدّد أطرافاً متناسبة في هذا التمثيل، فقد «احتيج إلى أن يراعى من الحمار فعل مخصوص، وهو الحمل، وأن يكون المحمول شيئاً مخصوصاً، وهو الأسفار التي فيها أمارات تدل على العلوم، وأن يثالث ذلك بجهل الحمار ما فيها، حتى يحصل الشبه المقصود. ثم إنه لا يحصل من كل واحد من هذه الأمور على الانفراد»<sup>(٣٨)</sup>.

فالآية، حسب ابن البناء، يمكن أن تطبّق عليها قواعد التناسب القائم على أربعة أطراف؛ فنسبة الأول إلى الثاني كنسبة الثالث إلى الرابع. ونسبة الأول إلى الثالث كنسبة الثاني إلى الرابع. ويرى الجرجاني في هذا التوافق «قياس أشياء يبالغ في مزاجها حتى تتحد وتخرج عن أن تُعرف صورة كل واحد منها على الانفراد، بل تبطل صورها المفردة التي كانت قبل المزاج، وتحدث صورة خاصة غير اللواتي عهدت»<sup>(٣٩)</sup>.

والنتيجة المطلوبة هي «الذم بالشقاء في شيء يتعلق به غرض جليل وفائدة شريفة، مع حرمان ذلك الغرض وعدم الوصول إلى تلك الفائدة، واستصحاب ما يتضمن المنافع العظيمة والنعم الخطيرة، من غير أن يكون ذلك الاستصحاب سبباً إلى نيل شيء من تلك المنافع والنعم»<sup>(٤٠)</sup>.

(٣٧) عبد القاهر الجرجاني، أسرار البلاغة، قراءة وتعلق: محمود محمد شاكر، جدة: دار المدني، ط ١، ١٤١٢هـ/ ١٩٩١م، ص ١٠١.

(٣٨) عبد القاهر الجرجاني، أسرار البلاغة، ص ١٠١.

(٣٩) عبد القاهر الجرجاني، المصدر نفسه، ص ١٠٢.

(٤٠) - عبد القاهر الجرجاني، المصدر نفسه، ص ١٠٢.

ومن هذه النسبة قوله تعالى: ﴿مَثَلُ الَّذِينَ اتَّخَذُوا مِنْ دُونِ اللَّهِ أَوْلِيَاءَ كَمَثَلِ الْعُنْكُوتِ اتَّخَذَتْ بَيْتًا﴾<sup>(٤١)</sup>، فالآية تتضمن أربعة أطراف: «نسبة الكفار إلى اتخاذهم الآلهة كنسبة العنكبوت إلى اتخاذها بيتًا»<sup>(٤٢)</sup>، ونسبة الكفار إلى العنكبوت، كنسبة الآلهة إلى بيت العنكبوت، فكلاهما أسرع زوالاً، ولا خير يرجى منهما.

وهذه النسبة تخضع لقاعدة التبديل والتركيب والتفصيل والقلب، وذلك ما أشار إليه ابن البناء بعد إيراده للآيتين السابقتين؛ بقوله: «والأشياء المتناسبة إذا بدلت تبقى متناسبة، فتكون نسبة الأول للثالث كنسبة الثاني للرابع. وكذلك إذا ركبت أو فصلت أو عكست تبقى متناسبة، ولذلك يدخلها الإبدال والحذف»<sup>(٤٣)</sup>.

## ٢- علاقات التناسب الهندسي

نجد التناسب في علاقة الإبدال وفق هذا الشكل: النسبة الأصلية هي نسبة الكفار (١) إلى اتخاذهم الآلهة (٢)، كنسبة العنكبوت (٣) إلى بيت العنكبوت (٤).

١. علاقة الإبدال: تتجلى في نسبة الكفار (١) إلى العنكبوت (٣)، كنسبة اتخاذهم الآلهة (٢) إلى بيت العنكبوت (٤). ويعود ابن البناء في فصل تبديل شيء بشيء، إلى توضيح هذه العلاقة من النسبة الهندسية، وبهذا الاسم عنوان هذا الفصل. والإبدال في النسبة الهندسية يكون بين الأول والثالث والثاني والرابع، وذلك ما وضعه في البداية بقوله: «وأما إبدال شيء بشيء، وهو مجاز كله، فمنه في المتناسبة يبدل كل واحد من الأول والثالث بصاحبه، وكذلك الثاني والرابع. مثاله: نسبة الإيمان إلى الكفر كالنور إلى الظلمة، فيبدل اسم الأول وهو الإيمان باسم الثالث وهو النور، فيقال: الإيمان نور، وكذلك يبدل اسم الثاني وهو الكفر باسم الرابع وهو الظلمة فيقال: الكفر ظلمة»<sup>(٤٤)</sup>، فهذه الأطراف الأربعة حسب القاعدة التي ذكرها يتم فيها التناسب كيف ما دبر لكونها تشكّل أضلاع المربع، ويتعذر النسبة بين الأول والرابع (الإيمان - الظلمة) كما يتعذر التناسب بين الثاني والثالث (الكفر - النور).

ويصل من خلال علاقة الإبدال إلى أن جميع الاستعارات تتضمن علاقة الإبدال

(٤١) - سورة العنكبوت، الآية: ٤١.

(٤٢) - ابن البناء، الروض، ص ١٠٤.

(٤٣) - ابن البناء، الروض، ص ١٠٥.

(٤٤) - ابن البناء، الروض، ص ١١٥.

من النسبة الهندسية؛ «وجميع الاستعارات إنما هي إبدالات في المناسبة»<sup>(٤٥)</sup>، وإذا وجدت استعارة خارجة عن تلك العلاقة، أو وجدت بشكل بعيد أو ركيك أو ساقط فهي استعارة فاسدة ساقطة، وأورد أمثلة، منها قول أبي تمام:

لَا تَسْقِينِي مَاءَ الْمَلَامِ فَإِنِّي صَبٌّ قَدْ اسْتَعَذَبْتُ مَاءَ بُكَائِي<sup>(٤٦)</sup>

وسمّاها وغيرها من الاستعارات بـ«الاستعارات الفاسدة الباردة»<sup>(٤٧)</sup>.

ب. علاقة القلب: تتضح هذه العلاقة في: نسبة العنكبوت (٣) إلى الكفار (١) كنسبة بيت العنكبوت (٤) إلى اتحاذهم الآلهة (٢).

ج. علاقة التركيب: نستحضر الصيغة الأولى وهي: أ + ب / أ = س + د / س، وترجمتها في هذا السياق يعني أن الكفار الذين اتخذوا من دون الله أولياء من أجل النجاة والسعادة الأبدية؛ كشأن العنكبوت التي اتخذت بيتاً يحميها من كل مكروه.

د. علاقة التفصيل: تستوجب العناصر المذكورة في علاقة التركيب أعلاه، مع استبدال علامة السالب بالموجب.

### ٣- الحذف في التناسب الهندسي

الحذف في التناسب ليس علاقة كالعلائق السالفة، بل الحذف خاصية ناتجة عن علاقة أو عن مجموع العلائق السابقة. وقد بسط في فصل الإيجاز والاختصار الذي يعود فيه ابن البناء العددي إلى موضوع التناسب باستعمال صور أربعة تجسد ذلك الحذف. ولما كان التناسب يستدعي وجود أطراف أقلها ثلاثة، وقد تكون هذه الأطراف واردة ومذكورة في القول. بالمقابل قد ترد بعض الأطراف محذوفة تقدر بحسب العلاقات التناسبية، وترتيب هذه الأطراف متنوع.

### الصورة الأولى: الاكتفاء بالمقدم وحذف التالي

حيث «يكتفى في الأشياء المناسبة بذكر الطرفين، ويحذف الوسيطان فيكتفي بالمقدم

(٤٥) ابن البناء، الروض، ص ١١٥.

(٤٦) البحر الكامل، هذا البيت الشعري أثار جدلاً بين النقاد القدامى، فاستهجنه القزويني في (الإيضاح)، ص ٢٣٨. واستحسنه أسامة بن منقذ في كتابه (البديع في نقد الشعر)، ص ٤٢. ولا عيب فيه عند كل من الأمدى، صاحب (الموازنة بين أبي تمام والبحري) ج ١، ص ٢٧٧. وقد جاء ذكره في كتاب ابن سنان الخفاجي (سر الفصاحة)، ص ١٤٢.

(٤٧) ابن البناء، الروض، ص ١١٦.



من إحدى النسبتين، وبالتالي من الأخرى لأن الطرفين حاصران للوسطين ويدلان عليهما لأجل ارتباط التناسب»<sup>(٤٨)</sup>، وفي هذه الآية الكريمة تناسب من هذا النوع؛ قال الله تعالى: ﴿فَلْيَأْتِنَا بآيَةٍ كَمَا أُرْسِلَ الْأَوَّلُونَ﴾<sup>(٤٩)</sup>. يحدد ابن البناء أطراف التناسب الواردة والمحذوفة في الآية؛ «فنسبة إرسال محمد ﷺ إلى إتيانه بآية كنسبة إرسال الأولين إلى إتيانهم بالآيات، فاكتمى من المقدمة الأولى المتقدمة في الذكر بتاليها، ومن الثانية بمقدمها»<sup>(٥٠)</sup>. والضابط في تحديد المقدم من التالي هو حرف التشبيه الفاصل بين طرفي التشبيه (المشبه والمشبّه به)، «فإن نظام المشبه به سابق على المشبه، وإنما يقدم المشبه في اللفظ لأنه موضع الحاجة والاهتمام به»<sup>(٥١)</sup>.

### الصورة الثانية: حذف مقدم الأولى وتالي الثانية

يستبعد ابن البناء أن تكون هذه الصورة (حذف مقدم الأولى وتالي الثانية) من قبيل حذف الوسطين، «وأخذ الطرفين إن اعتبرنا النسبتين على ما لفظ بهما»<sup>(٥٢)</sup> في هذه الآية قال تعالى: ﴿وَمَثَلُ الَّذِينَ كَفَرُوا كَمَثَلِ الَّذِي يَنْعِقُ بِمَا لَا يَسْمَعُ إِلَّا دُعَاءٌ وَنِدَاءٌ﴾<sup>(٥٣)</sup>، «فتكون نسبة الذين كفروا إلى داعيهم، كنسبة ما لا يسمع إلى الذي ينطق به، فاكتمى بالطرفين: أحدهما، وهو الأول، هو الذين كفروا. والثاني منهما، وهو الآخر، الذي ينطق بما لا يسمع إلا دعاء ونداء»<sup>(٥٤)</sup>. فالمقدم لفظاً في الآية يقدم رتبة تناسبا، «وتالي كل نسبة منهما مركب فيه المقدم لأجل الألفاظ الإضافية، فهي نسبة مركبة»<sup>(٥٥)</sup>.

### الصورة الثالثة: أخذ الطرفين والاكتفاء بهما

قال تعالى: ﴿فَأَوْحَيْنَا إِلَى مُوسَى أَنْ اضْرِبْ بِعَصَاكَ الْبَحْرَ فَانْفَلَقَ فَكَانَ كُلُّ فِرْقٍ كَالطَّوْدِ الْعَظِيمِ﴾<sup>(٥٦)</sup>. قدره ابن البناء وأخرجه على هذا الشكل؛ «اضرب بعصاك البحر

(٤٨) ابن البناء، الروض، ص ١٤٣.

(٤٩) سورة الأنبياء، الآية: ٥.

(٥٠) ابن البناء، الروض، ص ١٤٣.

(٥١) ابن البناء، المصدر نفسه، ص ١٤٤.

(٥٢) ابن البناء، المصدر نفسه، ص ١٤٤.

(٥٣) سورة البقرة، الآية ١٧١.

(٥٤) ابن البناء، الروض، ص ١٤٤.

(٥٥) ابن البناء، الروض، ص ١٤٥.

(٥٦) سورة الشعراء، الآية ٦٣.

ينفلق فضربه فنفلق. نسبة الأمر وجوابه كنسبة الفعلين الواقعين من موسى والبحر<sup>(٥٧)</sup>.

### الصورة الرابعة: الاكتفاء بالطرفين وحذف الوسطين

استشهد بقوله تعالى: ﴿اسْلُكْ يَدَكَ فِي جَيْبِكَ تَخْرُجْ بَيْضَاءَ مِنْ غَيْرِ سُوءٍ﴾<sup>(٥٨)</sup>، وتقديره: «اسلك يدك في جيبك تسلك، وأخرجها تخرج بيضاء من غير سوء»<sup>(٥٩)</sup>.

ويبدو أن الصورتين؛ الثالثة والرابعة، حذف فيهما الوسطان واكتفي بالطرفين، فيمكن اعتبارهما صورة واحدة، فكلتا الصورتين مكونتين من أربعة أجزاء فذكر الأول والرابع وحذف الثاني والثالث.

### ٤ - صور التناسب الهندسي

أورد ابن البناء أربعة أنواع، وذكر أسماءها، واستثنى الأولى، وهي:

**النوع الأول:** اقتران المقدم مع التالي، وهي: «أن تأتي بكل واحد من المقدمات مع قرينه من التوالي، كما قال الله تعالى: ﴿وَجَعَلْنَا اللَّيْلَ لِبَاسًا وَجَعَلْنَا النَّهَارَ مَعَاشًا﴾<sup>(٦٠)</sup>، ولم يحدد اسمًا لهذه الصورة.

**النوع الثاني:** ترتيب المقدم والتالي ابتداء، هذه الحالة تستلزم «أن تأتي بجميع المقدمات ثم بجميع التوالي مرتبة من أولها، كما قال تعالى: ﴿وَمِنْ رَحْمَتِهِ جَعَلَ لَكُمُ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ لِتَسْكُنُوا فِيهِ وَلِتَبْتَغُوا مِنْ فَضْلِهِ﴾<sup>(٦١)</sup>. ومنه كذلك قوله تعالى: ﴿وَمَنْ يَرْتَدِدْ مِنْكُمْ عَنْ دِينِهِ فَيَمُتْ وَهُوَ كَافِرٌ فَأُولَئِكَ حَبِطَتْ أَعْمَالُهُمْ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ وَأُولَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ﴾<sup>(٦٢)</sup>، وسمى هذه الصورة المقابلة.

**النوع الثالث:** ترتيب المقدم والتالي إدبارا. وعرفه صاحب الروض قائلا: «أن تأتي بجميع المقدمات ثم بجميع التوالي مرتبة من آخرها، وتسمى ردّ الأعجاز على الصدور، كما قال تعالى: ﴿يَوْمَ تَبْيَضُّ وُجُوهٌ وَتَسْوَدُّ وُجُوهٌ فَأَمَّا الَّذِينَ اسْوَدَّتْ وُجُوهُهُمْ أَكْفَرْتُمْ بَعْدَ

(٥٧) ابن البناء، الروض، ص ١٤٥.

(٥٨) سورة القصص، الآية ٣٢.

(٥٩) ابن البناء، الروض، ص ١٤٥.

(٦٠) ابن البناء، الروض، ص ١٠٧، سورة النبأ، الآية ١٠ - ١٢.

(٦١) سورة القصص، الآية ٧٣.

(٦٢) ابن البناء، الروض، ص ١٠٧.

إِيمَانِكُمْ فُدُّوْهُمَا الْعَذَابَ بِمَا كُنْتُمْ تَكْفُرُونَ وَأَمَّا الَّذِينَ ابْيَضَّتْ وُجُوهُهُمْ فَفِي رَحْمَةِ اللَّهِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ ﴿٦٣﴾.

**النوع الرابع:** اختلاط ترتيب المقدم والتالي، وذلك بأن «تأتي بجميع المقدمات ثم بجميع التوالي مختلطة غير مرتبة، ويسمى ذلك اللَفَّ، كما قال تعالى: ﴿وَزُلْزِلُوا حَتَّى يَقُولَ الرَّسُولُ وَالَّذِينَ آمَنُوا مَعَهُ مَتَى نَصُرُ اللَّهَ أَلَا إِنَّ نَصْرَ اللَّهِ قَرِيبٌ﴾»<sup>(٦٤)</sup>، فنسبة قوله تعالى: (متى نصر الله) إلى قوله: (والذين آمنوا) كنسبة قوله: (ألا إن نصر الله قريب) إلى قوله: (حتى يقول الرسول) فالذين آمنوا معه يقولون: (متى نصر الله)، والرسول ﷺ يقول: (ألا إن نصر الله قريب)، لأن القولين المتباينين يصدران عن مقامين متباينين»<sup>(٦٥)</sup>. ففي الآية نسبة الأول إلى الرابع كنسبة الثاني إلى الثالث، وهذه النسبة تتعذر في النوع الهندسي لأن الأول والرابع ضلع المربع، وكذلك الثاني والثالث. «ولقد حاول ابن البناء بهذا التأويل ألا يجعل الضجر يتسرب إلى الرسول ذاته، إلا أن أغلب المفسرين لا يرون في هذه الآية لفًا لأنهم يجعلون المقولة واحدة يشترك فيها الرسول ومن معه إظهارا لهول ما وصل إليه المرسلون من قبل معارضتهم»<sup>(٦٦)</sup>.

إن الاختلاف بين ابن البناء وغيره من المفسرين؛ كالطبري<sup>(٦٧)</sup> (ت ٣١٠هـ) وابن كثير<sup>(٦٨)</sup> (ت ٧٧٤هـ). في تأويل هذه الآية، يرجع إلى «الدافع الذي جعل المفسرين يؤثرون جعل المقولة غير متباينة هو تعظيم الأمر وتهويله إلى درجة جعلت الرسول والذين آمنوا معه يستبطنون النصر ويتساءلون عنه، في حين أن ابن البناء لم يرد أن يدخل الرسول في هذا الضجر والخوف»<sup>(٦٩)</sup>.

وهذه الآية تعرض لها علماء اللغة قبل ابن البناء، ولكن لم يكن ذلك في معرض حديثهم عن التناسب بمفهومه الرياضي كما تناوله صاحب الروض، فقد تنبّه ابن فارس إلى

(٦٣) ابن البناء، الروض، ص ١٠٧. سورة آل عمران، الآية ١٠٦.

(٦٤) سورة البقرة، الآية ٢١٤.

(٦٥) - ابن البناء، الروض، ص ١٠٨.

(٦٦) عبد العزيز الدباغ، أعلام الفكر في العصر المريني، ص ٦٠.

(٦٧) أبو جعفر الطبري، جامع البيان عن تأويل آي القرآن، تحقيق: الدكتور عبد الله بن عبد المحسن التركي، دار هجر للطباعة والنشر والتوزيع والإعلان، الطبعة الأولى، ١٤٢٢ هـ - ٢٠٠١ م، ج ٤، ص ٢٨٨.

(٦٨) اسماعيل بن عمر ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، تحقيق: سامية بن محمد السلامة، دار طيبة، ١٤٢٠ هـ / ١٩٩٩ م، ج ٢، ص ٥٧١.

(٦٩) عبد العزيز الدباغ، أعلام الفكر في العصر المريني، ص ٦٠.

شيء مما أورده ابن البناء، قائلاً: «لما لم يصلح أن يقول الرسول: متى نصر الله؟ كان التأويل: وزلزلوا حتى قال المؤمنون متى نصر الله؟ فقال الرسول: ألا إن نصر الله قريب. ورد كل كلام إلى من صلح أن يكون له»<sup>(٧٠)</sup>.

**النوع الخامس:** تقع النسبة في هذا النوع بين الأضداد، وسماها ابن البناء «المقاومة والمغالبة والمكافأة»<sup>(٧١)</sup>، وأورد هذا البيت الشعري الذي يحمل المتضادات. «قال الناظم:

إِذَا أَيَقَظَنَّكَ حُرُوبُ الْعِدَا فَنَبَهُ لَهَا عُمَرَا ثُمَّ نَمَ

فالنوم يضاد اليقظة، وانتباه عمر للحروب يضادها، ونسبة حروب العدا إلى زوالها بعمر، كنسبة يقظته إلى زوالها بنومه»<sup>(٧٢)</sup>. يتضمن البيت الشعري أربعة أشياء متناسبة متضادة: (العدا، عمر) و(الحرب، فعل عمر)، «فنسبة حروب العدا إلى العدا كنسبة فعل عمر إلى عمر»<sup>(٧٣)</sup>. فالثاني والثالث حذفاً للاختصار «فصار في هذا البيت ثلاثة أشياء وهي: الحروب، والعدا والإيقاظ. في مقابلة أشياء وهي: فعل عمر، وعمر، والنوم. وكلها في نسبة التكافؤ والتضاد والثلاثة التوالي تدفع الثلاثة المقدمات»<sup>(٧٤)</sup>.

وعن الآية<sup>(٧٥)</sup> التي قرن فيها الجوع والعري والظمأ والضحى، رأى ابن البناء أن فيها الجمع بين المتنافرين، وعلق عليها بقوله: «واقتران الجوع مع الظمأ متنافر في الوجود، ألا ترى أن الظمأ إنما يصيب الشبعان أو من به الضحى، وأما الجائع فلا يجمع في المناسبة بين المتنافرين»<sup>(٧٦)</sup>. وهذه النظرة تنسحب عليها النسبة الهندسية التي لا يتناسب فيها الأول والرابع، والثاني والثالث، لأنهما قطرا المربع. وسعى إلى تبرير هذا الجمع مبيناً سره، بأنه «متى جاء الجمع بين ضدين فلمعنى آخر لقصد البيان، فإن بضدها تتبين الأشياء.. ولما تجد النفس في ذكرهما مجموعين من اللذة، لأن اللذة في التقاء الضدين»<sup>(٧٧)</sup>، ولهذا سمى هذه

(٧٠) أحمد الصاحبى ابن فارس، في فقه اللغة العربية ومسائلها وسنن العرب في كلامها، علق عليه ووضع حواشيه: أحمد حسن بسج، بيروت: منشورات دار الكتب العلمية، ط ١، ١٩٩٧، ص ١٨٨.

(٧١) ابن البناء، الروض، ص ١٠٨، ١٠٩. بعض البلاغيين يميزون بين الطباق والتكافؤ؛ كابن أبي الإصبع المصري، انظر: ابن الاصبغ، تحرير التحجير، تحقيق: محمد حنفي شرف، ص ١١١.

(٧٢) ابن البناء، الروض، ص ١٠٩.

(٧٣) ابن البناء. المصدر نفسه، ص ١٠٨.

(٧٤) ابن البناء. المصدر نفسه، ص ١٠٨.

(٧٥) قال تعالى: ﴿إِنَّ لَكَ أَلَّا تَجُوعَ فِيهَا وَلَا تَعْرَىٰ وَأَنَّكَ لَا تَظْمَأُ فِيهَا وَلَا تَصْحَىٰ﴾، سورة طه، الآية: ١١٧.

(٧٦) ابن البناء، الروض، ص ١١٠، ١١١.

(٧٧) ابن البناء، الروض، ص ١١١.

الصورة بالطباق لكونها تجمع بين متنافرين. أما المناسبة فإنها تجمع بين متلائمين، وهذا يكون النوع أعلاه من الحالات الشاذة في التناسب.

## ٥- شروط التناسب عند ابن البناء

وضع صاحب الروض شروطاً للتناسب، تُشكّل قواعد لا يجوز الخروج عنها، هي:

أ- **مشكلة النظم:** هذا الشرط أساسي في ترتيب الأمور المناسبة ومشاكلتها للنظم، ويرتبط بالشواهد الشعرية التي تتجلى في ثناياها المناسبة، وفي الأسلوب العربي عامة، ويعتبر مظهرًا من مظاهر الإعجاز القرآني، وعدم وجوده يؤدي إلى خلل في المشكلة، وقد وقف عند بيتي امرئ القيس الذي أخرج كلامه وفق مقتضى هذا الشرط، «ولو بدّل عجز كل بيت منهما بعجز الآخر لاختلت المشكلة وفسد نظام المناسبة»<sup>(٧٨)</sup>.

ب- **عدم الجمع في المناسبة بين متنافرين:** قال المراكشي بعد أن توقف عند قوله تعالى: ﴿إِنَّ لَكَ أَلَّا تَجُوعَ فِيهَا وَلَا تَعْرَىٰ وَأَنَّكَ لَا تَظْمَأُ فِيهَا وَلَا تَصْحَىٰ﴾<sup>(٧٩)</sup>. «اقتران الجوع مع الظمأ متنافر في الوجود، ألا ترى أن الظمأ إنما يصيب الشبعان أو من به الصّحى، وأما الجائع فلا. فلا يجمع بين المناسبة بين المتنافرين، لأنها بمنزلة الأول، والرابع، والثاني، والثالث الذين لا تناسب بينهما»<sup>(٨٠)</sup>. يشير هنا إلى أقطار المربع التي لا تتناسب بقدر ما تتناسب أضلاعه، «ويظهر ذلك بوضعها على مربع، فإن ما على الأضلاع متناسب كيف ما دبر، وما على الأقطار غير متناسب فاعلمه»<sup>(٨١)</sup>. يعلق أحد الباحثين عن التأمل والتدبر الذي كان لابن البناء في الآية، بأنه «عمد في تحليله إلى إبراز الجوانب البلاغية التي يمكن مراعاتها في إيضاح السر البياني المتجلى في اقتران الجوع بالعري والظمأ بالضحى وما في ذلك من الانسجام التناسبي الذي لا يظهر إلا بالتأمل العميق»<sup>(٨٢)</sup>.

ج- **أن تكون التناسبات في غرض واحد:** من الشروط التي ذكرت في الروض؛ أن تكون التناسبات في التشبيه أو التفسير أو غيرهما من المجالات التداولية التي توظف فيها تلك الألفاظ المناسبة التي تجمع بين المتلائمين، «والتلاؤم قد يكون بين الشيء وشبهه

(٧٨) ابن البناء. المصدر نفسه، ص ١١٠.

(٧٩) سورة طه، الآية ١١ - ١١٧.

(٨٠) ابن البناء، الروض، ص ١١٠، ١١١.

(٨١) ابن البناء، رفع الحجاب، ص ٢٩٤.

(٨٢) عبد العزيز الدباغ، أعلام الفكر في العصر المريني، ص ٦٢.

كالشمس والقمر، وكالسيف والرمح، وكالضرب والطعن. وقد يكون بين الشيء وما يستعمل معه كالقلم والدواة والقرطاس، وكالسهم والقس<sup>(٨٣)</sup>، وقد تكون المناسبة بين المتضادين على سبيل المقاومة والمغالبة أو المكافأة كما ورد في الضرب الخامس من صور التناسب الهندسي.

د- التقارب بين الأطراف المناسبة: من الشروط التي أشار إليها ابن البناء أن يكون بين طرفي الاستعارة تقارب وتناسب، لأن «الشاعر أو الأديب إنما يلجأ للاستعارة ليخيل لك الشيء بصفات شيء آخر مماثل لصفات ذلك الشيء، فإذا بعد الكلام عن الحقيقة بسبب بعد المناسبة بين الطرفين أدى ذلك إلى الخطأ والإحالة فتكون الاستعارة رديئة وغير مقبولة»<sup>(٨٤)</sup>. وشأن الاستعارة كشأن التشبيه عند ابن البناء، لكنها تنفرد ببعض المميزات لكونها «تعتمد على الاستبدال أو الانتقال بين الدلالات الثابتة للكلمات المختلفة، ونعني بذلك أن المعنى فيها لا يقدم بطريقة مباشرة، بل يقارن أو يستبدل بغيره على أساس من التشابه»<sup>(٨٥)</sup>. وهذا التقارب يقوم على علاقة الإبدال بين أطراف الاستعارة. وانتفاء هذا القيد يؤدي إلى فساد هذه العلاقة الرياضية، فتحصل النتيجة الأخيرة وهي التي عبر عنها بالاستعارات الفاسدة.

### □ خاتمة

إن نظرية النسبة أو التناسب التي بسط ابن البناء مفاهيمها وقدم لها شروطاً في كتابه الرياضي (رفع الحجاب عن وجوه أعمال الحساب) وغيره من المؤلفات الرياضية، قد اتضحت تطبيقاتها في الدرس البلاغي العربي من خلال كتابه (الروض المريع في صناعة البديع). ونظرية النسبة نظرية ذات طبيعة رياضية ومنطقية.

وهذا ما دفع ابن البناء العددي إلى عدم توظيف ذاك التراث الرياضي والمنطقي بحذافيره، حيث لم يكن يبحث عن أساليب بلاغية من أجل أن يسقط عليها تلك القوالب الصورية ويطوعها للاستجابة لها، ولو بشكل قسري. بل كان يأخذ بعين الاعتبار جوهر

(٨٣) ابن البناء، الروض، ص ١١١-١١٢.

(٨٤) عبد الرحمن منصور، مصادر التفكير النقدي والبلاغي عند حازم، القاهرة: مكتبة الأنكلو المصرية، ١٩٨٠م، ص ٢٢٦.

(٨٥) جابر عصفور، الصورة الفنية في التراث النقدي والبلاغي، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ط ٣، ١٩٩٢م، ص ٢٠١.

اللغة الطبيعية ويستحضر نوعية العلم البلاغي الذي لا يخضع للقوانين الرياضية المجردة، إذ يتعذر على اللغة الاصطناعية الصورية الرياضية والمنطقية أن تحيط بأساليب اللغة الطبيعية؛ إلا أن الرابط بين هذين الموضوعين المختلفين: (الطبيعي والصوري) يكمن في الخطاب القائم على الأقوال التي تقوم دلالتها على قوانين الوجود دون الخروج عن خصائصها التكوينية.

وتظل اللغة في الغالب تركيباً قولياً مركباً من المادة والصورة الموجودة أو المفترضة وجودها في نواميس الكون. وقد كان صاحب الروض على وعي تام بهذا التباين، فاستبعد من الأنواع الخمسة السابقة؛ العددية والتأليفية والمساواة والمؤلفة، لكونها لا تناسب موضوع الصناعة، واقتصر على النسبة الهندسية لما لها من أثر إيجابي في إعطاء الصناعة البديعية قيمة، ولما لها من دور في تفسير الخطاب تفسيراً يقوم على الدقة العلمية الممزوجة باللذة المعرفية.

# التعليم وعلاقته بالواقع الحي

في رؤية روجيه غارودي

الدكتورة حنان بوزينة\*

### □ مقدمة

يُعَدُّ التعليم أحد أهم عناصر الحياة التي تُعطي للإنسان معنى لحياته وفهمًا لواقعه، فإذا كانت ضرورات الحياة من مأكّل ومشرب تهدف إلى إبقاء الإنسان حيًّا، فإن التعليم يطمح إلى أن يجعله أكثر وعيًا وفعالية، مبدعًا بأفكاره ومجددًا لواقعه، فالإنسان منذ خلق سيدنا آدم ﷺ وهو يسعى بتفكيره إلى التعلّم واكتساب المهارات المعرفية، من أجل فهم ذاته وغيره، والأكثر من ذلك واقعه المجهول. وعليه فالتعليم رسالة سماوية مقدسة فكافة أنبياء الله ﷺ جاؤوا لأجل التعليم ونشر نور المعرفة في الأوساط الشعبية دون تمييز، وقد جاء في النصوص الدينية الإسلامية الدعوة إلى تحصيل المعرفة مهما طالّت المسافات، فلا يستوي الذين يعلمون والذين لا يعلمون.

فالتعليم إذن ضروري لأنه وسيلة من خلالها يمكن الإجابة عن الأسئلة

---

\* قسم الفلسفة، كلية الآداب والعلوم الإنسانية والاجتماعية، جامعة باجي مختار، عنابة، الجزائر، البريد الإلكتروني: hanane.22bouzina@gmail.com



المطروحة فيما يحيط بالإنسان في عالمه الواقعي وغير الواقعي، ومن خلالها كذلك نفهم الكون ومن فيه، وماذا يخفي والعديد من الأسئلة الجريئة التي تتطلب عقول متعلّمة وراقية للإجابة عنها، فبفضل التعليم وطأ الإنسان على سطح القمر، ووصل إلى ما هو أبعد من القمر، وبفضله كذلك حُلَّت العديد من المشكلات الطبية التي كانت شبه مستحيلة، حيث أجريت العمليات على جسم الإنسان، وغاصت إلى أعماقه، ووقفت عند أصغر الأشياء وأصعب الحالات، وتم زرع الأعضاء، والقضاء على مشكل العقم، وغيرها من النجاحات الأخرى التي تدين كلها إلى التعليم.

إلّا أنه رغم الانتصارات والكفاءات التعليمية، هناك من يرى أنه لم يصل بعد إلى فهم الواقع فهما إنسانياً يُخلّصه من مشاكله المربكة، حيث استطاع التعليم أن يحل مشاكل طيبة، واستطاع كذلك أن يمكن الإنسان من مغادرة الأرض والتجول في الفضاء، ولكنه فشل في استيعاب الواقع، ورسم مستقبل موحد وزاهر.

ومن بين هؤلاء الذين عرفوا بموقفهم النقدي تجاه التعليم السائد وأسلوبه، يبرز الفيلسوف الفرنسي روجيه غارودي<sup>(١)</sup> الذي يرى أن التعليم يفتقر في الأزمنة المعاصرة إلى غاية إنسانية، وكلما استمرينا في الحياة ابتعدت المنظومة التعليمية عن واقعنا وعن حياتنا أصلاً، ومرد ذلك أن التعليم اليوم أضاع هدفه الحقيقي، ولم يعد يصيب الواقع ويحتضنه وي طرح عليه أسئلة جريئة بغية حلها والوصول به إلى الأفضل.

وفي نطاق هذا التصوّر نتساءل: ما هي نظرة غارودي إلى التعليم؟ وكيف يوجّهنا إلى تعليم يكون واقعياً؟ وهل يمكن تطبيق ذلك أم سيبقى مجرد تصور؟

## □ أولاً: واقع التعليم الراهن من وجهة نظر روجيه غارودي

ينطلق روجيه غارودي دائماً في تحليلاته من الواقع المعيش بما في ذلك التعليم، ومن بين تلك التحليلات سنتقف عند نظرتة لواقع التعليم اليوم، إذ يرى بعد فترة طويلة لبحثه في هذا المجال، أنه يجب وضع علامة استفهام أمام هذا النظام التعليمي، والأهم من ذلك - حسب

(١) روجيه غارودي مناضل سياسي وفيلسوف فرنسي، بدأ حياته ماركسياً وانتهى باعتناق الإسلام، وأصبح اسمه رجاء غارودي، ولد بمرسيليا عام ١٩١٣م، وتوفي عام ٢٠١٢م، من مؤلفاته: الإسلام دين المستقبل... مشروع الأمل، فلسطين أرض الرسالات السماوية، الولايات المتحدة طليعة الانحطاط، وعود الإسلام... إلخ انظر: عبد الوهاب الكيالي، موسوعة السياسة، بيروت: المؤسسات العربية للدراسات والنشر، ج ٤، ص ٢٨٠.

اعتقاده - هو ألا نبقي عند التساؤل فقط، بل يجب أن نتخطاه، بغية وضع حلول مناسبة تناسب روح العصر ونسير معه جنباً لجنب، وإلا فلا فائدة من تعليم يتجاهل واقع متعلميه، ويجب التصدي لثل هذا النظام المتطرف والمنحرف عن الواقع، شارحاً رأيه قائلاً: لا بد من «نقد المدرسة المتموضعة خارج الحياة الواقعية، الغريبة عن المشكلات الشخصية، الخارجة عن الجسد وحاجاته وعن الإبداع والخلق، والنافية للبحث المشوب بالعاطفة عن الغايات»<sup>(٢)</sup>.

وما يلفت النظر هنا، أن غارودي يدعونا وبصريح العبارة إلى تجاوز كل منظومة تعليمية تبعد التلميذ أو الطالب عن واقعه المعيش، وعن مشاكله، ومن ثم تحرمه من ممارسة إبداعاته، وتحقيق غايته، أي أن نتعالى عن تعليم يحبس التلميذ أو الطالب داخل المدرسة أو الجامعة، فيُحجب عنه الواقع، ويصبح مغترباً عن عالمه، لأن التعليم سلب منه إبداعاته، وحرمه من الانخراط في التاريخ الذي أصبح يجري عليه لا به.

وهذا ما يراه كذلك باولو فرايري - الذي تأثر به غارودي - مصوراً أن المعلم يتحدث عن الواقع للطلبة وكأنه مكتمل، فأصبح «الواقع وكأنه موات لا حياة فيه، أو كأنه متوقّف ومحصور وقابل للاستنتاج، وبذلك يبدو الموضوع غريباً عن خبرة التلاميذ، وتنتهي مهمة المدرس في هذه العلاقة عند ملء عقول التلاميذ بمحتوى قصته، وهو محتوى مبتسر لا يستثير اهتمام أولئك الذين أريد لهم أن يتعاملوا معه، ذلك أن الكلمات قد أفرغت من محتواها وجوّفت لتصبح في النهاية مثاراً للأغراب»<sup>(٣)</sup>.

وما يمكننا أن نفهمه من هذا أن غارودي لم يستهوه بتأناً أسلوب التعليم التقليدي سواء في المدارس أو الجامعات، ولهذا نجده يلحّ على ضرورة إعادة النظر في المنظومة التعليمية والعمل على تجاوزها والتعالي عليها، بغية اقتلاعها من جذورها وبعثها من جديد، بعثاً صحيحاً وفاعلاً يعيه المجتمع ويفهمه بغية تغييره إلى الأفضل.

وما يريده غارودي بالتحديد هو إحداث تغيير ليس جزئياً بل كلي للأسلوب التقليدي للتعليم، الذي يعتمد أشد الاعتماد على مجموعة من الكتب لا تمتُّ بصلة إلى الواقع، بل على العكس تجعل من المتعلم يعيش بمعزل عن مجتمعه، فما تقدّمه المدارس والجامعات لا يشبه تماماً ما يعيشه المتعلم، فلا غرابة إذن أن تكون حصيلة التخرج التعليمي، مجموعة من المغترين عن واقعهم وحياتهم، وحسب قول غارودي: «كانت المدرسة كما لو أنها لن

(٢) روجيه غارودي، البديل، ترجمة: جورج طرابيشي، بيروت: دار الآداب، ١٩٨٨، ط ٢، ص ٢٦.

(٣) باولو فرايري، تعليم المقهورين، ترجمة وتقديم: يوسف نور عوض، بيروت - لبنان: دار القلم، ص ٥١.

تنتهي أبداً، في البدء، كانوا يعلموننا القراءة، ليس في الأشياء بل في الكتب، بحكايات بلهاء، حكايات حيوانات لا تعني لنا شيئاً... وكان هناك بعد ذلك، درس في اللاتينية، لا شيء يشبه حياتي، ليس من إنسان في هذه الكتب أستطيع أن أحبه»<sup>(٤)</sup>.

وإذا أمكن لنا أن نستنبط شيئاً من فكر غارودي فإننا نقول: إن التعليم بات يفتقر إلى هدفه الرئيسي وهو تلاحمه مع الواقع، الذي غايته التي من أجلها يقوم، فالعالم اليوم ليس بحاجة إلى تبني أكبر عدد ممكن من المتخرجين المتعلمين، بل يحتاج أكثر إلى فئة واعية تستطيع فهم واستيعاب الواقع، وتعمل في الوقت نفسه على تغييره وتجديده، فالتعليم إذن يحتاج إلى النوعية وليس إلى الكمية.

ولعل أكبر دليل يُدرجه غارودي لتبيين مدى هشاشة التعليم وانحرافه عن هدفه الأساسي، يتمثل في مظاهرات الطلبة في فرنسا عام ١٩٦٨م، حيث وجّه طلبة الجامعات إصبع الاتهام إلى كل من التعليم الجامعي والمدرسي؛ لأن الجامعة ليست الوحيدة التي وضعت في قفص الاتهام، فثار الطلاب يومها ثورة وعي على النظام التعليمي مطالبين بمقاطعته وضرورة تجاوزه، متسائلين في ذلك كله عن مضمون المعرفة والثقافة وقيمتها، وعن الدور الاجتماعي للتعليم، وعن بنى المؤسسة الجامعية والمدرسية، مشككين في مضمون المعرفة التي يتلقونها في المؤسسات التعليمية، ومعتبرين أنها معرفة تحجب عنهم الواقع بدلاً من أن تكشفه، ومن مآخذ إخفاء الواقع عوضاً عن كشفه، تأتي تهمة تدمير الشخصية بدلاً من تطويرها<sup>(٥)</sup>.

فكان المهم عندهم ليس تحصيل المعرفة وحسب، بل ما تحمله تلك المعرفة من صلة بالواقع، فالتعليم ليس ملء الوعاء بل إفراغ ذلك الوعاء في الواقع بغية اكتشافه ومساندته، فالواقع جزء لا يتجزأ من شخصيتنا، يؤثر فينا ونتأثر به، وعلى المؤسسة التعليمية إذن أن تتلائم مع الواقع، بحيث يستحيل استيعاب الواحد منهما بمعزل عن الآخر. فالأول أي التعليم يُعلم ويُهيئ الفرد، ليكمل الواقع مشوار الفرد التعليمي، فلا يمكن إذن أن يتلقى الفرد تعليمًا بعيداً عن واقعه، وكأن الجسد الإنساني قابع على أرض الواقع، وعقله يتجول في المريخ.

يجب أن تكون هناك وحدة وتلازم بين ما هو تعليمي وما هو واقعي، حتى نحصل على فرد كامل، ومتوازن، و«المعرفة الحقّة إنما تنبثق من الإبداع الذي هو وليد القلق المستمر،

(٤) روجيه غارودي، من أكون في اعتقادكم، رواية، ترجمة: سهيل إدريس، بيروت: دار الآداب، ص ٦-٧.

(٥) روجيه غارودي، البديل، ترجمة: جورج طرايشي، مصدر سابق، ص ٢١-٢٢-٣٢، (بتصرف).

ومن ثم فلا يستطيع الإنسان أن يجيب عن تساؤلاته إلا إذا اتّصل بهذا العالم وعمل فيه مشاركا<sup>(٦)</sup>. وهذا ما قصده غارودي بضرورة إعادة النظر في المنظومة التعليمية، وإعادة بعثها من جديد.

وعلى صعيد مسألة أخرى من مسائل انحطاط النموذج التعليمي وانفصاله عن الواقع، يقف غارودي عند مسألة «الغرض من التعليم الراهن الذي أصبح فقط يهدف إلى دمج الطفل لإعدادة لوظيفة في الإنتاج أو الدولة، كما أضحت المدرسة ومن ثم الجامعة تهدف إلى تأسيس هرم متسلسل من الوظائف والأدوار، وإلى قولبة وتخصيص كل فرد لكي يصبح نموذج الفرد الذي يحتاجه هذا المجتمع، كل هذا جعل من الشبيبة تشعر بالاختناق في هذه الآلاف من السنين من الصناديق الصغيرة المسبقة الصنع التي يتوجب على كل فرد أن يدلف إليها ويبقى فيها»<sup>(٧)</sup>.

هذا يعني أن النظام التعليمي قنّ وشيئا المتعلّمين، بأن سلب منهم روح الإبداع وصنع التاريخ، والتطلع إلى المستقبل، جعل منهم أفرادا مغتربين عن الواقع، حيث أعلن مسبقا عما سيكونون عليه في المستقبل، لم يدعوا لهم مجالا للحرية والانغماس في الحياة الواقعية، لقد أصبحت الوظيفة هي آخر مرحلة من التعليم، وكأننا هنا نتحدّث عن نهاية وحتمية التعليم، وكأن الطفل مهيا مسبقا منذ مراحل تعليمه الابتدائية إلى مراحل تعليمه العالي إلى الحصول على شهادة تثبت فقط كفاءته في ذلك المجال المتخصص فيه، لا أن يتخرّج وهو إنسان متعلّم وواع وعيا شاملا لواقعه، فالطبيب مثلا يظل طبيبا طيلة حياته لا علاقة له بالأمور السياسية أو الفلسفية.

وانطلاقا من حتمية الحاجة إلى التعليم يتساءل روجيه غارودي: عن «كيف ستنظر الشبيبة إلى العلم الذي لا تؤكّده إلا شهادة تبيع لحاملها أن يحتل مكانه في ذلك الصندوق الصغير، وأن يتلقّى أجرا أو راتبا، وفي حال عمله في الوظيفة العمومية أن يستغلها كما تُستغل براءة اختراع؟ شهادة تخلق أحيانا متقاعدین في سن الخامسة والعشرين؟ إن هذا العلم لا يبدو نشاطا شخصيا بل بضاعة، فمرتبة الفرد الاجتماعية تقاس غالبا بكمية التعليم الذي استهلكه. وعليه فإن العلم أشبه ما يكون بالعملة، وقد حلّ مكانه استلاب العامل في المجتمع الطبقي، وتطوّر صنمية البضاعة التي هي أساس هذا المجتمع، والتي تتعلّق وتتفاقم

(٦) باولو فرايري، تعليم المقهورين، ترجمة وتقديم يوسف نور عوض، مصدر سابق، ص ٥٢.

(٧) روجيه غارودي، البديل، مصدر سابق ص ٢٣.

مع الانتقال من البضاعة إلى المال ومن المال إلى الرأسمال، وشيبتنا تفضح ظاهرة مماثلة في العلم: فهذا العلم هو الآخر علم مستلب، أي إنه ليس علمًا خلّاقًا للإنسان، بل شيء خارجي عن الفرد ومتعالٍ عليه، لا صلة له بحاجاته الذاتية وبتطلّعاته إلى تفتُّح شخصي<sup>(٨)</sup>. كما أن «إنكار الأهمية الذاتية في عملية تغيير العالم والتاريخ هو ضرب من السذاجة والسطحية»<sup>(٩)</sup>.

من هنا يتّضح وضوح الشمس أن روجيه غارودي يلمح إلى أن التعليم قد جعل من نفسه نظامًا شبيه بنظام اقتصادي مغلق، يكون المتعلمون وسيلته والوظيفة غايته، أي من وإلى، وكأن الفرد هنا بضاعة منتهية الصلاحية، تبدأ من تاريخ معيّن وتنتهي عند تاريخ محدد مسبقًا، فلا غرابة إذن أن تكون «أحد المطالب الأساسية للشبيبة ضد نظام التربية هو المطالبة ببحث يتم معهم، بل من قبْلهم، لا من أجلهم»<sup>(١٠)</sup>.

أي المطالبة بمنظومة تعليمية لا يكون الأفراد وسيلته، منظومة يكون الواقع منطلقها الأساسي، فالمتعلّم الذي لا يسوقه وعي بذاته وواقعه، يكون دائمًا ضحية نظام تعليمي لا يملك غاية إنسانية، ويفشل في تأدية أمانته العلمية المتمثلة في إعداد الأفراد إعدادًا فكريًا كافيًا برؤية الواقع رؤية شاملة وثاقبة تغوص إلى أعماقه، وتعالج مشاكله التي لا تعدُّ ولا تُحصى، وفي غالبيتها مشاكل إنسانية.

### □ ثانيًا: كيف نخلق نظامًا تعليميًا واقعيًا من منظور غارودي

لقد تطرّفنا في العنصر السابق إلى سلبيات التعليم التقليدي الذي لا يقدّم شيئًا جديدًا للطالب أو المتعلّم ولما كان كذلك فما هو البديل الذي يقترحه غارودي للخروج من هذا التخلف الفكري؟

يسعى روجيه غارودي هنا لرفع تلك الهشاشة عن التعليم، من أجل خلق نظام تعليمي جديد، يتماشى مع مستجدات الواقع ويشكل معه وحدة مترابطة يصعب فكّها، وفي سبيل تحقيق ذلك يقترح عدّة سبل تساعدنا في خلق تعليم سوي وواقعي، يسعى إلى إنجاب أفراد نوعيين لا كميين، أفراد واعين لحاضرهم ومتطلّعين لمستقبلهم، يساهمون في تغيير الواقع وإبداع عالم إنساني لا عالم دمي متشابهة الهدف بقصد التسلية، والفارق بينهم

(٨) روجيه غارودي، المصدر نفسه، ص ٢٣-٢٤.

(٩) باولو فرايري، تعليم المقهورين، ص ٣٣.

(١٠) روجيه غارودي، البديل، ص ٢٤.

تكمُن في الوظيفة، ولا يتحقّق مبتغاناً إلا بتضافر كل الجهود، وباستفاقة عقلية مصحوبة بالوعي والفكر لأنه في حالة غياب الوعي والفكر يصبح الإنسان وسيلة لتلبية رغبات أنظمة فاشلة غير واعية بحاجيات الأشخاص والمجتمع.

يجدر بنا قبل الشروع في إعادة بعث التعليم حسب ما يذهب إليه غارودي، أن نعيد النظر في نظامنا التربوي من أساسه لكي ندع التفكير يبرز في الغاية وفي الظهور الممكن سعيًا للتسامي. وأن نتعلّم من جديد في مرحلة جديدة من الحياة، ومن تاريخ الإنسان، ليس المطلوب أن نتقل في تصرفنا من سبب إلى سبب أو من شرط إلى شرط، وإنما من غايات ثانوية إلى غايات أعلى وأرقى، وإلى الحد الذي نعي فيه أنه لا محدود، وأن ما من شيء يمكنه أن يعفي الإنسان من المسؤولية، ومن حرية اختيار غايته الأخيرة، المنهكة والباعثة على الحماس المجيد في آن واحد<sup>(١١)</sup>.

ولكي نتطلّع إلى نظام تعليمي جديد يجب علينا أولاً أن نستخدم عقولنا استخدامًا يصبوا إلى تحقيق غايات إنسانية لا محدودة، حتى نبتعد عن آلية التعليم التي تنتج في كل عام أناسًا آليين مبرمجين بنظام واحد، وينبغي كذلك من أجل تجاوز أسلوب التعليم التقليدي، أن نمُنح كل إنسان المسؤولية وكامل الحرية في تحديد غايته الفاعلة والحية في التاريخ، «وأن نصنع من كل إنسان إنساناً، أي مبدعاً وشاعراً»<sup>(١٢)</sup>.

ولن يتحقّق ذلك الإبداع حسب رأي غارودي إلا بتبني الأسطورة قولاً وفعلاً، «فالأساطير ليست تشكيلات بدائية للتصورات المجردة، وإنما هي مساهمات في تجاوز هذه التصورات، إذ إنها لا تكتفي شأن كل تصوّر بتجزئ الواقع، وإنما تتجاوز ذلك الإرهاص بالمستقبل»<sup>(١٣)</sup>. كما أنها ليست خيالاً فكرياً لغرض الفرجة والتسلية فحسب بل هي «لغة التعالي، فنجد مثلاً برميثوس مخترع النار والفنون، وبالنسبة للصين يتحكّم الإمبراطور الملحمي العظيم يو Yu في السيول ويخترع نظام لتوزيع الماء»<sup>(١٤)</sup>.

أي إن الأسطورة فن للتعامل مع المشاكل وتجاوزها بطريقة شيّقة وإيجابية، ويحذّرنا

(١١) روجيه غارودي، وعود إسلام، ترجمة: ذوقان قرقوط، بيروت: دار الشروق، القاهرة: مكتبة مدبولي، ١٩٨٥م، ط٢، ص ٢١٣-٢٢٠.

(١٢) روجيه غارودي، كيف سنصنع المستقبل، ترجمة: منى طلبة وأنور مغيث، القاهرة: دار الشروق، ٢٠٠١م، ص ١٤٩.

(١٣) روجيه غارودي، المصدر نفسه، ص ١٤٩.

(١٤) روجيه غارودي، المصدر نفسه، ص ١٤٩.

غارودي في الوقت نفسه من الأساطير التي لا فائدة منها، كونها تدخل الإنسان في دوامة من الأفكار المغلقة، التي تجعله حبيس رغباته وميولاته النفسية، وهذا ما يؤكد قائلاً: «هناك أساطير لا تفيدنا بشيء، أو بالأحرى تستعبدنا، فهي لا تصل بنا إلى أي اتجاه، وهناك أساطير أخرى توجهنا نحو المركز الخلاق في أنفسنا وتفتح لنا أفقاً جديدة، وتساعدنا دائماً على تجاوز حدودنا، هناك أساطير مغلقة وأخرى مفتوحة هي وحدها - في الحقيقة - الأساطير الأصلية وستحفظ اسم الأسطورة لكل سرد رمزي يذكر الإنسان بحقيقته ككائن مبدع، ويعرفه بما يبتكره في المستقبل لا بما يشده إلى ماضٍ النوع من غريزة ورغبة»<sup>(١٥)</sup>.

ويضيف غارودي أن الأسطورة التي لا تُعلّمنا أن «الواقع ليس تلك الطبيعة المعطاة... بل هو طبيعة ثانية يصطنعها الإنسان عن طريق التقنية والفن والواقع -أيضاً- هو كل ما لا يوجد بعد، إنه الأفق المتحرك دائماً في إطار الممكن الإنساني، فالأسطورة لا يمكن قبولها بوصفها علاقة بالوجود فقط، وإنما بوصفها نداء، فهي لا توحى بالشاهد وإنما بالغائب بفقد ما، بفرغ ما وتدعو للمثله»<sup>(١٦)</sup>.

والأسطورة بهذا المعنى لا تجعل من تغيير الواقع مستحيلاً، بل على العكس تمنحنا الأمل في انبثاق تاريخي جديد، وهذا ما نراه فعلاً في مهمة البطل الأسطوري الذي يسعى دائماً في تغيير مجرى التاريخ نحو الأفضل.

كما أنه ولخلق منظومة تعليمية جديدة حسب وجهة نظر غارودي، يجدر بنا أن نعمل على استعادة هدف التعليم الحقيقي، وأن نتجاوز هذه الفوضى الحالية التي لا تعكس هدف التعليم الحقيقي، لأن هدفه لا يكمن في تكيف الإنسان مع هذه الفوضى، بل على العكس من ذلك أي أن يوفر للإنسان وسائل للتعالي بالإنسان، وسائل لا ابتكار مفهوم جديد للإنسان والمجتمع والعالم، ولن يتحقق ذلك التعالي الذي يصبو إلى خلق نظام تعليمي جديد، إلا إذا أحدثنا تجديدًا على مستوى المفاهيم الآتية: القراءة والتاريخ والفلسفة<sup>(١٧)</sup>.

هذه المفاهيم الثلاثة تعتبر قلب التعليم وروحه، والأساس الذي يقوم عليه، فلا تعليم من دون قراءة، ولا تعليم بغنى عن التاريخ الذي يعكس الحضارة، كما لا يمكن تصوّر تعليم من بدون مرجعية فلسفية كون الفلسفة هي التي تبحث في الواقع، وتسعى إلى

(١٥) روجيه غارودي، المصدر نفسه، ص ١٥١.

(١٦) روجيه غارودي، المصدر نفسه، ص ١٥٤.

(١٧) روجيه غارودي، المصدر نفسه، ص ١٧١.



اكتشاف الحقيقة وتحصيل المعارف.

وبيناً لهذه المفاهيم الثلاثة وتأكيداً لها من وجهة نظر غارودي، نعرض إليها بهذا التفصيل:

### أ- من قراءة الكتب إلى قراءة الواقع

ليس الغرض من القراءة - في نظر غارودي - أن تجيد إتقانها وتعلّمها، «وأن تهجّي الكلمات، وإنما أن تتعلّم كيف تفسر الواقع، أن تتعلّم القراءة لا يعني أن تترجم شفاهياً العلامات المكتوبة في جريدة أو كتاب وإنما أن تجيد قراءة الواقع، وفك شفرات شراك الكلمات، أن تتبصّر العالم وتصدّعاته لتغييره... كما أن تتعلّم القراءة، لا يمكن أن يكون مجرد تذكّر للعلامات، وإنما وعي بما تعنيه، أي بالواقع الذي تستهدفه، والمشكلات والتناقضات والحركة التي تحفّز إليها... يجب أن يتيح التعليم للجميع وسيلة للتفكير في الوقائع، وتحقيق هذه الأفكار»<sup>(١٨)</sup>.

أي إن يجعل التعليم من القراءة وسيلة لقراءة العالم وفهمه بكل تصدّعاته ومقتضيات تغييره، وأن تصبح القراءة دراسة تأويلية وتفكيكية للواقع، لا أن يحصرها في كيفية إتقان الكلمات والعبارات وربط الحرف بالحرف. فالقراءة ليست كما يتصوّرها التعليم اليوم، آلة تترجم ما هو مكتوب في الكتب والجرائد والمجلات والشعارات، بل هي أعظم من ذلك، لأنها تعتبر السبيل الوحيد لرؤية العالم رؤية واضحة، رؤية تُبدّد كل ظلام، فالمدرسة أو الجامعات لا يمكن أن تُفصل عن الواقع وأن تُعلّم المتعلّم أن يقرأ فقط ما يراه في الكتب والمجلات فنحن «ميالون إلى النظر إلى المدرسة من وجهة نظر فردية بوصفها شيئاً بين المعلّم والطالب، أو بين المعلّم والوالدين؛ لأن أكثر ما يثير اهتمامنا هو بالطبع التقدّم الذي يجرزه طفل من معارفنا في نموه الجسدي الاعتيادي، وتقدمه في القدرة على القراءة والكتابة والحساب ومعلوماته في الجغرافية والتاريخ»<sup>(١٩)</sup>.

فإن هذا النوع من التعليم أسماه باولو فرايري التعليم البنكي الذي يختزل «دور الطلاب في الحفظ والتذكّر وإعادة الجمل دون أن يتعمّقوا مضمونها... فلا غرابة في أن يصبح التعليم ضرباً من الإيداع تحوّل فيه الطلاب إلى بنوك يقوم الأساتذة فيها بدور

(١٨) روجيه غارودي، المصدر نفسه، ص ١٧١-١٧٥.

(١٩) جون ديوي، المدرسة والمجتمع، ترجمة: أحمد حسن الرحيم، مراجعة: محمد ناصر، بيروت، لبنان: منشورات دار مكتبة الحياة للطباعة النشر، ط ٢، ١٩٧٨، ص ٣١.



المودعين... وقد أنتج هذا النوع من التعليم مجموعة من المفاهيم المغلقة (١) الأستاذ يعلم والطلبة يتلقون، (٢) الأستاذ يعرف كل شيء والطلاب لا يعرفون، (٣) الأستاذ يفكر والطلبة لا يفكرون، (٤) الأستاذ يتكلم والطلبة يستمع... وليس من المستغرب أن تكون نخبة هذا التعليم البنكي كائنات متأقلمة وسهلة القيادة»<sup>(٢٠)</sup>.

نفهم من هذا أن هذه الرؤية المقتضبة للمؤسسات التربوية المبنية على الثنائيات التربوية التي تفصل الطفل عن واقعه، لن تنفع الأجيال بشيء، بل على العكس ستقتل فيهم روح التغير والتنوع الحياتي، ومن ثمّ فلا تجديد ولا تغيير في الواقع، وعليه فلن نُغيّر ما في الواقع حتى نُغيّر ما في التعليم؛ لأنه من التعليم تفيض باقي المجالات الأخرى كالسياسة والاقتصاد والطب والهندسة... إلخ. ولهذا نجد روجيه غارودي يلحّ على ضرورة خلق نظام تعليمي جديد يقرأ الواقع ويفهمه قصد تغييره وتحوّل، تعليم ينتج أفراداً منصهرين مع الواقع لا مغتربين عنه.

## ب- من تاريخ مركزية الحضارة الغربية إلى تاريخ جميع الحضارات

بعد أن وضحنا كيف جعل روجيه غارودي من القراءة وسيلة لقراءة الواقع، ننقل الآن إلى خطوة أخرى من خطوات إحياء تعليم واقعي، وتتمثل هذه الخطوة في إحداث تغيير في مفهوم (التاريخ)، وهنا يُعرّف روجيه غارودي التاريخ على أنه «لا يعني نقل المعلومات التاريخية، عن طريق الكتب المدرسية، التي تعقب بعضها بعضاً، وينقل بعضها عن بعض اعتماداً على نموذجين أو ثلاثة تنوّع من حيث طريقة عرض المادة، ولكنها تخضع جميعاً لنفس المنطق، منطق الفكر الأحادي، فكر الأساطير المعبرة عن الأصل، أو التكوين التاريخي للأمة، ممّا يؤدي في النهاية إلى تشكيل مواطنين ذوي فكر أحادي مبرر لصحة الوضع السياسي القائم»<sup>(٢١)</sup>.

والمطلوب هنا أن يتخلّى التعليم عن المركزية التاريخية، التي جعلت من طلاب العالم يتلقّون الأفكار نفسها، بغية تبرير مصالح الأنظمة القائمة، وهذا ما يلغي مصداقية الأفكار وصحّتها ما دامت قد استخدمت من قبل لتخدم مصالح شخصية أو دولية معيّنة، وكأن التاريخ الحقيقي قد استبدل بتأسيس التاريخ.

ولكي ننجح في تغيير مفهوم التاريخ، يجب علينا أولاً -حسب اعتقاد روجيه

(٢٠) باولو فرايري، تعليم المقهورين، مصدر سابق، ص ٥٢.

(٢١) روجيه غارودي، كيف سنصنع المستقبل، ترجمة منى طلبة، أنور مغيث، مصدر سابق، ص ١٨٣.

غارودي - أن نتجاوز ذلك المفهوم الذي يحصر التاريخ في حلقة الماضي فقط، وكأن التاريخ مجموعة فقط من الأحداث حدثت في الماضي وحفظتها الذاكرة البشرية، والتاريخ بهذا المفهوم المقتضب توقّف في زمان واحد وفي مكان واحد، بينما التاريخ الحقيقي هو الذي يسري في الأزمنة الثلاث الماضي والحاضر والمستقبل كذلك، فالإنسان بإبداعاته وتوقّعاته يطمح إلى صناعة المستقبل، وعليه فيجب أن نضع في أذهاننا أن «معنى التاريخ ولد مع الإنسان الأول، مع العمل الأول، مع المشروع الأول، هذا المعنى يزداد ثراء بفعل كل مشروعات البشر، وسيظل دوماً مهمّة ينبغي إنجازها إبداعاً»<sup>(٢٢)</sup>.

وهكذا يتّضح لنا أن التاريخ ليس قائم فقط على بطولات أفراد معيّنين أو انتصارات دول معيّنة، فليس من الصائب أن ننسب التاريخ لأفراد معيّنين؛ لأن التاريخ الحقيقي هو تاريخ البشرية جمعاء دون تمييز، فكلنا مسؤولون عمّا نعيشه وما سنعيشه، وهو من ثم ليس حكرًا على حضارة ما دون غيرها، بل هو مهمة كل البشر ومساهمة كل الحضارات، ولما كان التاريخ يجري مجرى الواقع فإن «الواقع ليس معطى، ولكنه مهمة ينبغي إنجازها»<sup>(٢٣)</sup>.

بمعنى أن الواقع ليس قطعة خبز مجهزة للأكل فقط، بل هو أعظم من ذلك، كونه عبارة عن مشروع إنساني ضخم، تساهم في إنجازها كل الحضارات بمختلف ثقافات وإبداعاتها، هذا ما يجب أن تتضمّنه الكتب المدرسية اليوم لليتعد التلاميذ والطلاب عن المفهوم المشوّه للتاريخ الذي يُنسب فقط للحضارة الغربية باعتبارها مركز جميع الحضارات.

وعليه فإن أول ما يتوجّب تغييره في مفهوم التاريخ هو تجاوز المركزية الغربية التي جعلت من تاريخ العالم تاريخها هي وحدها، دون أن تضع اعتبارًا لباقي الثقافات، بل وعملت على تغيير بعض التواريخ حفاظًا على تسلّطها الكوني، وعن التواريخ التي قامت بتزييفها يقول غارودي: «يجب أن نتجاوز المركزية العرقية للغرب، من موسوعاتنا وكتبنا التي تجعل مثلًا من غوتنبرج Gutenberg مخترعًا للطباعة، في حين أنها قد اخترعت في الصين ومورست من قبله بخمسة عشر قرنًا من الزمان، كما أن هذه الموسوعات والكتب تجعل هارفي Harvey هو مكتشف الدورة الدموية، في حين أن الطبيب العربي ابن النفيس الذي ولد عام ١٢١٠م أي حوالي ٤٠٠ سنة قبل هارفي و ٣٠٠ سنة قبل ميشيل سيرقي Michel Servey كان قد لزم في ثنايا شروحه لابن سينا وصفًا مبسّطًا ورسومًا توضيحيًا

(٢٢) روجيه غارودي، المصدر نفسه، ص ١٥٢.

(٢٣) روجيه غارودي، المصدر نفسه، ص ١٥٣.

للدورة الدموية»<sup>(٢٤)</sup>.

وانطلاقاً من هذا المفهوم الخاطئ للتاريخ، يدعونا روجيه غارودي إلى ضرورة إرجاع المياه إلى مجاريها وإرجاع التواريخ إلى أصحابها الحقيقيين، وخرق فكرة المركزيات التي شوّهت التاريخ، جاعلة من الغرب سيّداً والشرق عبداً، الأول متقدّماً والثاني متخلفاً. وعليه فتغيير مفهوم التاريخ مسؤولية الجميع، لأنه يتعلّق بمصير أبنائنا الذين يلتقونهم معلومات خاطئة، ومناهج كاذبة.

إن التعليم منذ انطلاقة وهو يعيش كذبة تاريخية تعترف فقط بالحضارة الغربية، والكل اليوم يُثني بعظمة الغرب وسبقه التاريخي. والمؤسف في ذلك كله أن دول العالم تُثني بعظمة ذلك الأسلوب القائم على كذبة تاريخية، وتعمل على استيراده، وهم يجهلون أن هذا السبق التاريخي المزيف قتل روح حضارة بأكملها، فلطالما طمح الغرب في السيادة وتصدر المراتب الأولى، كما ساهم هذا المزيف التاريخي - حسب رأي غارودي - في «تدمير ثقافات كانت أفضل ما تناسب أوضاع المجتمع الذي قامت فيه، وشكل الكيان الاجتماعي المرافق»<sup>(٢٥)</sup>.

وضمن هذا الطرح يرى كذلك باولو فرايري أن «التعليم الذي ينطلق من دوافع أنانية يستهدف جعل القاهر متفصلاً إنسانياً هو في حد ذاته ضرب من القهر أو وسيلة لتجريد الإنسان من إنسانيته»<sup>(٢٦)</sup>.

### ج- من الفلسفة النظرية إلى الفلسفة التطبيقية

ولنلتفت الآن إلى آخر خطوة من خطوات التغيير في النظام التعليمي، والتي تتمثل في ضرورة استبدال المفهوم القديم للفلسفة من كونها فلسفة للتظهير إلى كونها فلسفة للعمل والتجديد، حيث يرى روجيه غارودي أن من واجب التعليم اليوم أن يساهم في إخراج الفلسفة من عالمها النظري العالق في الأذهان إلى عالم الفعل والتطبيق في الواقع؛ لأن الفلسفة الحققة هي التي تنظر في الواقع وترى مشكلاته الحقيقية، وتعمل على حلّها وتجاوزها، بغية خلق مستقبل واحد وسوي، فالفلسفة الحقيقية هي التي تفكر في الحاضر ومن الحاضر تنطلق إلى المستقبل، فلا فائدة من فلسفة تبحث في المشكل من دون تقديم الحل.

وعليه فالفلسفة التي يريدها غارودي هي التي تقف عند العراقيل لتقدم البديل، كما

(٢٤) روجيه غارودي، كيف سنصنع المستقبل، ترجمة: منى طلبة، أنور مغيث، ص ٢٠٣.

(٢٥) انظر: روجيه غارودي، كيف صنعنا القرن العشرين، ترجمة: ليلي حافظ، ص ١٩٤.

(٢٦) باولو فرايري، تعليم المقهورين، ترجمة وتقديم: يوسف نور عوض، ص ٣٤.

أنها الفلسفة التي تدمج الإنسان في الواقع لبحث عن معنى حياته، يقول روجيه غارودي ضمن هذا السياق: «إن كل فلسفة، لا تهيب الإنسان للبحث عن معنى حياته، ولأن يعد نفسه سؤالاً في مجتمع كوني، وأن يتصرف وفق هذه المبادئ، لا تستحق أن تحمل اسم فلسفة»<sup>(٢٧)</sup>.

فالفلسفة التي تليق بالتعليم اليوم حسب رأي غارودي هي التي تجرؤ على دراسة الواقع دراسة حفرية، بغية كشف مشاكله الحقيقية التي تتعلق بالإنسان وتاريخه ومصيره، أي تلك الفلسفة التي تُعلم الإنسان كيفية المطالبة بما هو حق له، وبما لا يليق له، أي الثورة على أسياد الفوضى، من أجل فرض إبداعاته المكبوتة بسبب الخوف والتطاول على القوانين الظالمة، والإنسان بهذا التعالي الإيجابي على واقعه المهين بغية خلقه من جديد خلقاً يقوم على إبداعات الكل، يكون قد انتصر على ذاته التي كانت منغلقة داخل زنزانه واقع مظلم، وبهذا الانتصار يتميز الإنسان عن الحيوان، بثقافته وإبداعاته والمساهمة في تغيير عالمه.

لذا نجد أن غارودي شديد الحرص على أن تكون مهمة الفلسفة الأولى أنها «التي تمنح الإنسان القدرة على أن يتعالى على هذه الطبيعة، وعلى أن يعمل على إبداعها المستمر، وفي هذه الحالة ليس للإنسان طبيعة، بل له تاريخ، تاريخ إبداعات ثقافته، التي تميزه عن الحيوان»<sup>(٢٨)</sup>.

أي إن غارودي يطمح إلى تبني فلسفة تجعل من الإنسان إنساناً مبدعاً وصانعاً لتاريخه، فالتاريخ ما يصنعه البشر، وليس مجموعة من الأحداث التي حدثت في فترة زمنية معينة. وهنا يلتقي التعليم مع الواقع ويتحدان ضمن فلسفة عملية تفكر في الواقع وتجده، فلسفة تعقل وفعل والفكر وحده لا يقلب الواقع هذا ما كان غارودي يردده دائماً؛ لأن «الممارسة العملية هي المصدر الرئيسي لمعرفة الإنسان»<sup>(٢٩)</sup>.

من الواضح إذن أن روجيه غارودي يطالب التعليم اليوم بأن يقوم على فلسفة تصاحب الواقع وتماشى معه، تتأثر به وتؤثر فيه، فلسفة بمثابة جسر يربط بين الإنسان وواقعه، فلا معنى للحياة إذا كان هناك جدار فاصل بين الفرد والعالم، وتأكيداً لهذا المعنى يقول غارودي: «فإذا لم يكن هذا العالم إلا إحساسي، وفكري وفعلي، فليس لي حتى الحق

(٢٧) روجيه غارودي، كيف سنصنع المستقبل، ترجمة: منى طلبة، أنور مغيث، ص ٢٧٩-٢٨٠.

(٢٨) روجيه غارودي، المصدر نفسه، ص ٢٨٥.

(٢٩) روجيه غارودي، النظرية المادية في المعرفة، تعريب: إبراهيم قرقوط، دار دمشق، ص ٣٥٣.

بالتسليم بوجود الآخرين»<sup>(٣٠)</sup>.

هذه إذن أهم التوجيهات التي اقترحها غارودي من أجل ربط التعليم بالواقع، حيث وقفنا عند أهم المفاهيم التي يتأسس عليها التعليم اليوم، والتي تساهم في الوقت نفسه في المحافظة عليه. وقد طالب روجيه غارودي بأن نبني عليها تغييرًا جذريًا لأنها انحرفت عن مهامها، وبدأت بالابتعاد والتخلي عن الواقع نهائيًا.

هذه المفاهيم - كما أسلفنا ذكرها - تتمثل في القراءة حيث جعل منها غارودي وسيلة لفهم الواقع والتحسس به بعد أن كانت في ظل الأسلوب التقليدي للتعليم مجرد آلة لترجمة ما هو موثق في الكتب والمجلات والجرائد. ورأينا كذلك كيف غيّر غارودي من مفهوم التاريخ جاعلاً منه تاريخًا لجميع مساهمات الحضارات، تاريخًا زاحراً بمساهمات الكل وإبداعات الجميع، مبتعدًا في ذلك عن المفهوم التقليدي الذي حصر التاريخ في مركزية غربية شعارها مع الكل وضد الجميع، أي إنها في ظاهرها تعترف بجهود الحضارات غير الغربية وفي باطنها تريد لنفسها السيادة والتسلط حتى تجعل من الكل خاضع لها في جميع المجالات.

وبعدها انتقل غارودي كما أظهرنا مسبقًا إلى مفهوم الفلسفة، فطالب التعليم بأن يتبنى فلسفة عملية ترى الواقع وتحتضنه، تغوص إلى أعماقه لتستجلب مشاكله وتحاول حلّها وتتجاوزها، ولا يتحقق ذلك إلا بالتخلي عن المفهوم القديم للفلسفة التي يرون فيها مجرد كومة من الأفكار العالقة في الأذهان، والتي لا ترقى إلى أن تسقط على أرض الواقع، فالفلسفة ليست مجموعة من المقالات أو الدروس للتلقين وشحن المعلومات، بل هي أعظم من ذلك، كونها تعتبر رابطاً يوحد الإنسان بواقعه، وربّه والموجودات الأخرى.

### □ غارودي وترقية التعليم

وفي الأخير يُنبّهنا روجيه غارودي إلى أنه في حالة ترك التعليم الراهن يواصل النهج الخاطئ والفاشل في ربط علاقته بالواقع، فلن يتضرّر التلميذ أو الطالب وحده، بل حتى المعلم والأستاذ سيلحق بهم الضرر؛ لأنهم سيلاقون صعوبات في تأدية أمانتهم التي أوكلوا بها والتمثلة في تعليم أجيال وودائع الأمة، حيث وضعنا كل ثقتنا فيهم، وأودعناهم أطفالنا ليردّوهم لنا رجالاً ونساء يساهمون في بناء الواقع والرقي به دائماً وأبداً نحو الأفضل!

(٣٠) انظر: روجيه غارودي، ما هي المادية، ترجمة: محمد عيناوي، ص ١٠.

وماذا لو أصبح المعلم والأستاذ مجرد آلة تتلقّى أوامر معيّنة ومجحفة في حق الطالب والتلميذ، دون أن يجرّكوا ساكنًا بصفتهم الوصيين على أبنائنا، وإن رضوا بالباطل، فتقع عليهم تهمة الخيانة وعدم تأدية الأمانة، وعليه فسنكرّر القول نفسه لنقول: إن التلاميذ والطلاب لن يتحمّلوا مسؤولية تدهور التعليم وحدهم، فالمعلّمون والأساتذة معنيون بذلك أيضًا؛ لأن هذا سيُعقّد مهمّتهم في المستقبل بل وستصبح مستحيلة، وهذا ما يراه غارودي قائلاً: «إن كل مدرّس على أيّ مستوى، يستطيع أن يشهد على أنه يلاقي صعوبات متزايدة، وعلى أن مهمّته قد تصبح مستحيلة تمامًا في مستقبل قريب أو بعيد»<sup>(٣١)</sup>.

### □ خاتمة

يتّضح من العرض السابق، أن التعليم في الزمن الراهن أصبح لا يمتُّ بصلة للواقع المعيش، ولذا وجدنا غارودي في كل مناسبة يدعو إلى ضرورة إعادة النظر في طريقة التعليم، وهذا أمر ضروري بالنسبة لنا، خصوصًا وأن التعليم يعتبر أوكسجين الأمة الذي يحافظ على بقائها وسموّها، فلا نذكر أن أمة ارتقت وتطوّرت بجهلها، وعليه سيبقى وضع علامة استفهام أمام التعليم كسؤال للعصر يستلزم الإجابة عنه.

وقد حصر غارودي الأجوبة المناسبة للتعليم -كما أسلفنا ذكرها في العرض- متحدّدة في تغيير على مستوى مفاهيم القراءة والتاريخ والفلسفة، وقبل الشروع في إحداث تغيير مفاهيمي يستحسن أن ننظر في غاية التعليم اليوم؛ إذ ليس من الجائز أن نحصر غايته في الحصول على المؤهّلات والكفاءات، ومن ثمّ التوجّه إلى العمل في إطار التخصص بل الغاية التي تناسب التعليم تكمن في فهم الواقع والوقوف عند تصدّعاته ومشاكله المتجدّدة في التاريخ، بغية إيجاد حلول تناسب روح العصر، ويجب أن تكون الحلول كليّة وشاملة لا جزئية ناقصة، حتى نضمن تعليم متوازن وسوي، تكون النوعية ميزته الأساسية لا الكمية.

ولا ننكر كذلك أن الحلول التي اقترحها روجيه غارودي تتسم بالصعوبة؛ لأنه ليس من السهل أن نفتلح التعليم من جذوره ونبعثه من جديد، ولكنه وفي ظل التطوّرات التكنولوجية الحديثة والتي ساهمت وساعدت على التعليم بمثل هذه الوسائل، فإننا نقول: ليس مستحيلًا أن نُغيّر من طريقة وهدف وغاية التعليم التقليدي، هذا إذا أردنا أن ننشئ جيلًا يهتم لواقعه، جيلًا يتنفّس إنسانية العالم.

(٣١) روجيه غارودي، البديل، ترجمة جورج طرابيشي، ص ٢١.



## رؤية استراتيجية من أجل إدارة الصراع الطائفي

الدكتور علي بن مبارك\*

### □ مدخل

لا نجد حديثاً عن إدارة الصراع الطائفي في أبعاده الدينية والمذهبية، وأغلب الدراسات التي تناولت هذا الموضوع نظرت إلى المسألة من زاوية التقابل بين الصراع والحوار، فإما أن نتصارع ونتقاتل أو نتحاور ونتعاون، وهذه المفارقة مغلوطة ولا يمكن التسليم بها؛ لأنه لا تناقض بين الصراع والحوار، فالصراع مسألة حتمية ظهرت مع الإنسان منذ بدء الخلق، وستلازمه إلى نهاية الكون؛ لذلك لا تخلو حضارة من الحضارات من وجود صراعات على عدة مستويات.

وعلى هذا الأساس لم يكن الصراع الطائفي الديني حكراً على الحضارة الإسلامية العربية قديماً وحديثاً، بل نجده يحرق كل المنظومات الدينية، فكل الأديان شهدت خلافات داخلية، نتجت عنها انشقاقات وصراعات وفتن وحروب، وأدعت كل جماعة أنها الحق واليقين، وأن غيرها الباطل والجحيم،

\* جامعة قرطاج - تونس، البريد الإلكتروني: benmbarek.ali@yahoo.fr



ولذلك ظهرت الطائفية اليهودية، والطائفية المسيحية قبل ظهور الطائفية الإسلامية موضوع بحثنا<sup>(١)</sup>.

نجد حديثاً عن إدارة الصراع في مجال إدارة الأعمال، والتصرّف في المؤسسات العمومية والخاصّة، ولكننا لم نجد حديثاً كافياً شافياً عن إدارة الصراع الديني، وصراع الجماعات العقدية والثقافية؛ ولذلك سنحاول أن نؤسّس لرؤية استراتيجية من أجل الصراع الطائفي الديني، في انتظار أن تهتمّ بحوثاً مستقبلية بهذا الموضوع، وتتوسّع في تناول قضاياها وطرح إشكالياتها.

قبل أن نطرح بعض الأفكار المتعلقة بالصراع الطائفي والنزاع بين الجماعات الدينية، لا بدّ من معرفة أن ظاهرة الطائفية الدينية تستحقّ الرصد، وكما يتكهّن الرصد الجيولوجي باندلاع الزلازل أو ما شابهه «من الضروري جداً أن ترصد مراكز الدراسات البحثية الطائفية الدينية، انبساطاً وانقباضاً، جذوراً وفروعاً، من قبل أن تصل إلى مرحلة الانفجار البركاني»<sup>(٢)</sup>. فالطائفية ليست ظاهرة اعتباطية، نتفاعل معها، ونندّد بها، بل هي ظاهرة معقّدة متداخلة مع عدّة قضايا أخرى، فهي منفتحة على مشاغل الدين والثقافة والمجتمع والاقتصاد والقانون والسياسية وغيرها من مجالات الحياة.

ونفهم من هذا أنّ حلّ مشكلة الطائفية يكمن في فتح مختلف الأبواب التي تؤدّي إلى فهمها وحسن إدارتها، ويحتاج هذا العمل إلى جهد علماء الاجتماع، وعلماء النفس، وعلماء الدين، والسياسيين، والحقوقيين، والأمنيين، والناشطين في المجتمع المدني، وأهل الثقافة والمعرفة، ورجال التعليم...

ترتبط الطائفية الدينية في كلّ المجتمعات بشيوع الجهل، وغياب العدل والحريات، إذ «حيث يكون الجهل والأساطير المضللة تكون الطائفية الدينية، وحيث تغيب العقلانية والإنسانية تتحكّم الطائفية الدينية، وحيث تتصدّر الانتهازية، ويسود الجشع السياسي وطموحاته المتزايدة، تطفو على السطح الطائفية الدينية»<sup>(٣)</sup>.

وهذا يعني إنّ إدارة الصراع الديني تعسر في غياب مخططات استراتيجية للقضاء على

(١) درس هذه القضايا جلال الدين محمد صالح، فتحدّث على سبيل المثال عن الطائفية الأرثوذكسية والكاثوليكية (ص ٨٦-٩١) والطائفية الدينية بين الكاثوليك والبروتستنت (ص ٩٢-٩٦)، انظر: جلال الدين محمد صالح، الطائفية الدينية: بواعثها واقعها مكافحتها، الرياض: جامعة نايف العربية للعلوم الأمنية، دار جامعة نايف للنشر، ٢٠١٦.

(٢) محمد صالح جلال الدين، الطائفية الدينية: بواعثها واقعها مكافحتها، المصدر نفسه، ص ٨.

(٣) محمد صالح جلال الدين، المرجع نفسه، ص ٦.



الجهل في مستوياته المتعددة، ونخص بالذكر الجهل المركب الذي يتزین بالمعرفة، فالتعارف الحقيقي ييسر التواصل والتعاون، ويزيد من حظوظ العدالة في المجتمعات، فالمعرفة طريق يؤدي إلى العدل والإنصاف، والجهل يقترن عادة بالظلم والانحياز؛ فلذلك لا بد أن نهتمّ استراتيجياً بالمعرفة الجريئة والشجاعة القادرة على إدارة الصراع وتحويله إلى محفز للتقدم والإبداع.

سنحاول أن نلج إلى هذا الموضوع من خلال مجموعة من المداخل، تساعدنا على تمثيل رؤى استراتيجية تتعلق بإدارة الصراع الطائفي في المجال الإسلامي، يهتمّ المدخل الأول بمجالات إدارة الصراع الطائفي، بينما يهتمّ المدخل الثاني بمجموعة من المشاغل المتعلقة بالمسألة ذاتها، وينظر المدخل الثالث في دور المنظمات الدولية والإقليمية في إدارة الصراع الطائفي والتحكم فيه.

## □ أولاً: مجالات إدارة الصراع الطائفي

جدير بالذكر والتذكير بأن مجالات الصراع الديني كثيرة ومتداخلة، يؤدي بعضها إلى بعض، فالفصل بينها فصل منهجيّ فحسب، وفي هذا السياق سنفصل بين هذه المجالات، بأسلوب مقتضب، وسنستهل هذا المبحث بالحديث عن إدارة الحوار التفاوض.

### ١ - إدارة الحوار والتفاوض

لا تعكس كثرة الملتقيات والندوات رؤية واضحة في الحوار، فقد شاعت تجارب الحوار الديني في العالم الإسلامي منذ أكثر من نصف قرن، ولم يقتصر الحوار على الأديان فحسب، بل شمل -أيضاً- المذاهب والجماعات الإسلامية، وظهرت عدّة ملتقيات تُعنى بالحوار الإسلامي - الإسلامي، ويبدو أنّ الثقافة الإسلامية - وإن أبدت رغبة حقيقية في الحوار - لم تستطع النجاح في إدارة الحوار في العصر الحديث، ولم تتمكن من توظيفه في حل مشكلات العالم الإسلامي المعاصر، فتجارب الحوار باءت (أو كادت) بالفشل، وتراجعت بشكل ملحوظ، وربما حققت نتائج عكسية، فجلبت الكراهية بدل الود والتسامح، وفرقت بين أبناء الديانة الواحدة عوض أن تجمع وتقرب.

يعود هذا الفشل إلى عدم قدرة المعارف الدينية على إدارة الحوار وتمثله، فهذه المعارف قديمة شكلاً ومضموناً، وسجينة مقالات عقديّة وكلامية بالية أبدعها العقل السجاليّ، وصاغتها الذاكرة الدينية، وجعلت منها أداة تُسخر للصدام والقتال. ولم نستطع على مستوى الثقافة المعاصرة أن نتجاوز هذا العقل السجالي، فحافظنا على مقالة الكفر والإيمان كما

صاغها أرباب التطارح والجدل، وكلّمَا قام في البلاد خطيب يريد إصلاح المعارف الدينية، وغربلتها ممّا شابهها قروناً من الاتّباع والتقليد والصراع الطائفي، أتهم في دينه، ونُعتَ بأبشع النعوت.

لم نستطع أن نجعل من الحوار ثقافة، ومن التفاوض سلوكاً، غاب الحوار في مدارسنا وجامعاتنا وإعلامنا ومؤسسات مجتمعنا المختلفة، يطوّقنا الاستبداد وإن تزيّناً بعكسه، ونرفض آراء الآخرين ونقدهم، وإن تجمّلنا بمظاهر الحداثة والعصرية، ندّعي الحوار ولا نُحسنه، ولا نُعلّمه لأبنائنا وفق قواعد سليمة ورؤية ثقافية واعدة ومراجعات دينية حقيقية وعميقة.

نفهم من هذا أنّ التربية على الحوار ليست مجرد شعارات نرفعها، أو مقرّرات نؤثّر بها برامجنا التعليمية والبحثية، بل هو ثقافة بديلة لا بدّ أن نعتنقها، ونفهم أنفسنا من خلالها. تعيش مجتمعنا المعاصرة اضطرابات وصراعات مختلفة تتقاطع فيها السياسة مع الدين، والعقيدة مع الطائفة، والمال مع الثقافة، وبالتوازي نجد محاولات للحوار والتفاوض بين حكومات ومؤسسات وجماعات وأفراد، واتخذت هذه المحاولات شكل المؤتمرات أو الملتقيات أو المحادثات أو المفاوضات، وربما تطوّرت إلى كتابات وإبداعات، ولكنها رغم ما حقّقتها من إنجازات ظلت محاولات تائهة، تفتقد إلى رؤية استراتيجية واضحة.

إدارة الحوار تعني أن نفكر في الحوار وتجاريه ومواضيعه وأهدافه وأطرافه وصعوباته، وأن نفكر في أسباب تراجعهِ ووجوه قصوره، وأن نراجع ثقافتنا في ضوءه، نسائل أنفسنا قبل مفاوضة غيرنا.

## ٢ - إدارة المسألة الدينية

تعتبر إدارة المسألة الدينية مسألة معقّدة ومثيرة للجدل في واقعنا العربي والإسلامي، وليس من اليسير أن نتناول المسألة الدينية بخلفياتها المتعدّدة في هذا السياق البحثي الضيق، ولكننا سنركّز على ما يهمّنا في دراسة إدارة الصراع الديني عموماً وإدارة المسألة الدينية بصفة خاصّة، وجدير بالذكر أنّ المسألة الدينية لا يمكن فصلها عن المسألة الطائفية؛ إذ يمثّل الفكر الديني رافداً أساسياً في نشوء الصراع الطائفي وتطوّره، ومن الصّعب الحدّ من هذا التأثير في غياب قراءات جديدة للمسألة الدينية، وعدم وجود مشاريع إصلاحية عميقة ذات امتداد اجتماعي، وفي هذا المستوى تتنزّل العلاقة بين الدين والثقافة.

لا يمكن أن نفصل إدارة المسألة الدينية عن إدارة الشأن الثقافي العام، ويدفعنا هذا الأمر إلى مراجعة العلاقة بين الدين والثقافة، فالدين ليس منفصلاً عن الثقافة، ولا يمكن

فهمه خارج إطارها، «فكل دين هو ممارسة وظيفية ثقافية اجتماعية يحققه العمل المشترك للأفراد، من حيث هم يمارسون فهمهم الرمزي»<sup>(٤)</sup>.

وعلى هذا الأساس لا بدّ أن نتعامل مع الدين باعتباره مكوّنًا من مكوّنات الهوية الثقافية، فالثقافة قادرة على احتواء الاختلاف والتباين والتعدّد، وتستطيع أن تجعل من الاختلاف الديني والتباين الطائفي مصدر إلهام وإبداع، وتلعب الأنشطة الثقافية ذات الإحياءات الدينية دورًا مهمًا في تحقيق التوازن النفسي والسلم المجتمعي، ولنا في الموسيقى الروحية والأغاني الصوفية خير مثال على ذلك، فقد نجحت في السنوات الأخيرة في استقطاب جمهور عريض ومتنوّع من حيث الخلفيات الدينية والعقدية والفكرية.

يدفعنا ما سبق إلى الحديث عن أهمية إدارة المسألة الدينية وفق رؤية علمية عقلية استشرافية، وحتى تتحقّق هذه الرؤية لا بدّ أن نحسم دون تردّد في عدّة قضايا خطيرة تتعلق بعلاقة الدين بالدولة وعلاقته بالسياسة عموماً، وإشكالية الخطاب الديني المعاصر وتداعياته على مستوى الأفراد والجماعات، ودور المؤسسات الدينية ورجال الدين في إدارة الصراع أو تأجيجها، كما يثير موضوع إدارة المسألة الدينية عدّة أسئلة تتعلق بدور الدين في صناعة الهويات وخاصة الهويات القاتلة، وما تعلّق بها من غلوّ وتشدّد.

لا يمكن أن نتناول هذه القضايا المختلفة في عملنا هذا، وربّما تتاح الفرصة لنا أو لغيرنا من الباحثين حتى يتعمّقوا في دراسة هذه المباحث، وسنكتفي بإثارة بعض الإشكاليات تتعلق أساساً بالعلمانية وتطبيقاتها العربية والإسلامية، فحريّ بنا بعد قرنين أو يزيد من الإصلاح والتحديث، أن نساءل: لماذا فشلت الحركات الإصلاحية الحديثة في تقريب فكرة العلمانية من عموم الناس، فظلت عقوداً من الزمن فكرة نخبوية ضيقة؟ وإلى أيّ مدى استطاعت المشاريع العلمانية العربية والإسلامية أن تستوعب الظاهرة الدينية وتدافع عنها في آن؟ هل المقصود بالعلمانية - كما فهمها البعض - محاربة الدين والمتدينين، أم المقصود منها حماية الدين من استغلال رجال الدين والسياسة، وغيرهم ممّا يرون الدين مطية لتحقيق المآرب والنزوات؟ لا نروم في هذا المبحث الحديث عن مفاهيم العلمانية وسياساتها وتجاربها، وكيفية تعامل المفكرين العرب معها، فقد اضطلع غيرنا بذلك<sup>(٥)</sup>، ولكن قصارى جهدنا أن نتحدّث

(٤) مبروك دريدي، أنثروبولوجيا الهوية: الدين ومفهوم المواطنة الثقافي، عمل جماعي، الدين والهوية بين ضيق الانتماء وسعة الإبداع، الرباط: مؤمنون بلا حدود للدراسات والبحوث، ٢٠١٦، إشراف: الحاج دواق، سلسلة (ملفات بحثية)، ص ١٢٣.

(٥) نذكر على سبيل المثال: فتحي القاسمي، العلمانية وانتشارها شرقاً وغرباً، الدار التونسية للنشر، تونس، ١٩٩٤.

عن أزمة خطاب العلمانية اليوم، وخاصة في المجالين الإسلامي والعربي، ومن المهم الانتباه إلى ضرورة إدراك خصوصية مفهوم العلمانية وتنزيله في سياقه الفكري والحضاري، فقد نشأ هذا المصطلح في الغرب ليحسم في طبيعة العلاقة بين الدولة والكنيسة، ولكن الدولة في سياقها العربي الإسلامي (إن وُجدت) ليست كتلك الدول، والكنيسة لا في تقاليدنا الدينية والثقافية، وهذا يدفعنا إلى أن ننظر إلى العلمانية بشكل مختلف.

تعامل المعيار مع موضوع العلمانية، فعظمها حدّ التقديس، وحاربها آخرون دون فهم حقيقتها، فكفروها وشوّها حقيقتها، وحتى يتسنى لنا التعامل بواقعية مع هذا المفهوم أكد محمد أركون<sup>(٦)</sup> (ت ٢٠١٠م) على ضرورة التمييز بين التجارب العلمانية من جهة، وبين العلمانية السطحية والعلمانية المنفتحة من جهة ثانية، تشبّث العلمانية السطحية بأفكار قديمة لم تتغيّر وتنزع إلى الصراع والإقصاء، لقد فشلت هذا العلمانية في عزل الدين عن المجتمعات، وذكر مثال الثورة الفرنسية وما قام به كمال أتاتورك، فكلا التجربتين فشلت في إبعاد الناس عن المعتقدات المسيحية أو الإسلامية. أمّا العلمانية المنفتحة فقد اعترفت بالبعد الروحي، والتعامل معه باعتباره مسألة شخصية<sup>(٧)</sup>.

نفهم ممّا سبق أنّ فكرة العلمانية متغيرة بحسب السياقات والحاجيات، ولذلك نجد علمانيات، ونعتقد أنّ العلمانية في جوهرها لا تناقض الأديان، بل لعلّها تسهم في حمايتها من توظيف الساسة والسياسية، ولقد رأينا سابقاً أنّ السياسة تلعب دوراً محورياً في تأجيج الصراع الطائفي الديني وتوجيهه وجهة صدامية قتالية، قد تنتهي باندلاع حروب دينية مدمرة، ولنا في الصراع الصفوي العثماني قديماً خير مثال على ذلك، إذ توظف الحكومات المسألة الدينية المذهبية لتحقيق أجنداتها السياسية، فتستغلّ المشاعر المذهبية المواجهس الطائفية لبث روح الكراهية والانتقام.

وهذا يعني أنّ حماية الدين من الاستغلال السياسي مهما كان نوعه خطوة مفيدة من أجل إدارة الصراع الديني والحدّ من مخاطره، وقد تلعب العلمانية دوراً أساسياً في تحقيق هذا المشود، وعلى هذا الأساس ظهرت عدّة مراجعات، حاولت أن تتحدّث عن العلمانية من

(٦) انظر: محمد أركون، العلمنة والدين، الإسلام والمسيحية والغرب، تحقيق: هاشم صالح، بيروت: دار الساقي، ط ٣، ١٩٨١م.

(٧) يوسف بروسي، العلمانية في الفكر العربي المعاصر: محمد أركون نموذجاً، جامعة قاصدي مرباح، ورقلة، كلية العلوم الانسانية والاجتماعية، رسالة ماجستير في الفلسفة، ٢٠١٦، إشراف: عمر براج، ص ٦٧-٧٠.

منظور جديد، فتساءل توفيق حميد: «هل من الممكن أن يتوافق الإسلام مع العلمانية»<sup>(٨)</sup>؟، وبشر سامر خير بعلمانية مؤمنة<sup>(٩)</sup>، وتحدث آخرون عن التقارب العلماني الإسلامي في العالم الإسلامي<sup>(١٠)</sup>...

تعكس الأمثلة السابقة حالة مخاض تعيشها المجتمعات الإسلامية المعاصرة، فقد سئم الناس العنف والتطرف وخطابات الكراهية المنتشرة دون مراقبة أو محاسبة، ويلعب الخطاب الديني دوراً أساسياً في ترسيخ هذا الوضع وتأزيمه، وربما لعب دوراً معاكساً إذا خضع إلى إدارة محكمة ورؤية ثابتة وإصلاح حقيقي، وما أحوجنا اليوم إلى ذلك، إذ تفتت الكراهية وعمت روح الصدام.

### ٣- إدارة حقوق الإنسان

لا نبالغ إذا ذهبنا إلى القول بأن المجتمعات العربية والإسلامية من أكثر الشعوب حديثاً عن حقوق الإنسان، وأكثرها انتهاكاً لتلك الحقوق أيضاً، وهذه المفارقة تجعل من إدارة مسألة حقوق الإنسان إسلامياً وعربياً مخاطرة لا تُحمد عقباها أحياناً، فالحديث في حقوق الإنسان مُباح وممنوع في الآن ذاته، تدرس هذه الحقوق في المدارس والجامعات، وتُخصّص من أجلها الجوائز والتشجيعات، ولكن في الوقت نفسه تمتلئ السجون بنشطاء حقوق الإنسان، وتُنتهك الحقوق الشخصية علناً وسراً من قبل الحكومات والجماعات والأفراد.

لقد خلصت البشرية بعد حروب دينية مريرة ومديدة إلى أنّ احترام حرية الآخرين في الاعتقاد والتدين يكفل التواصل البناء بين الجماعات والأفراد، ويحقق السلم المجتمعي والعيش المشترك، ولذلك تؤكد المواثيق الدولية<sup>(١١)</sup> وما تعلق بها من تشريعات على ضرورة احترام حرية الضمير والدين<sup>(١٢)</sup>.

(٨) توفيق حميد، هل من الممكن أن يتوافق الإسلام مع العلمانية؟ موقع الحرة:

<https://www.alhurra.com/a/Islam-secularism/394335.html>

(٩) سامر خير أحمد، العلمانية المؤمنة، عمان: دار ورد الأردنية للنشر والتوزيع، ٢٠١٣.

(١٠) انظر: عبد اللطيف الحماوشي، التقارب الإسلامي العلماني في العالم العربي: من أجل السلم المدني في المنطقة، موقع نوى لشمال إفريقيا وغرب آسيا، تصفح:

<https://www.opendemocracy.net/north-africa-west-asia/abdellatif-hamamouchi/political-islam-secularism>

(١١) لمزيد التعرف على الاتفاقيات والوثائق الدولية المتعلقة بحقوق الإنسان انظر: مفوضية الأمم المتحدة السامية لحقوق الإنسان، المعاهدات الدولية الأساسية لحقوق الإنسان، منشورات الأمم المتحدة، ٢٠٠٦.

(١٢) انظر على سبيل المثال: المادة الثامنة عشر من الإعلان العالمي لحقوق الإنسان: «لكل شخص الحق

ونلاحظ أنَّ الصراعات الطائفية الدينية تراجعت في المجتمعات التي اعتمدت حقوق الإنسان منهج حياة وثقافة مجتمعية، فحقوق الإنسان تحصّن المجتمعات من الانتهاكات والعنف، ولكنَّ المشكلة أنَّ هذه الحقوق في بعض المجتمعات الأخرى بما في ذلك المجتمعات الإسلامية والعربية تأخذ بُعداً شكلياً صورياً، إذ يزيّن بها البعض ويتكسّب بها آخرون، وتجد المنظمات الحقوقية صعوبة في إدارة شؤون حقوق الإنسان، والتصدي لكل الانتهاكات.

لا يمكن -في اعتقادي- الحديث عن إدارة حقوق الإنسان دون مراجعات حقيقية للثقافة بتركيبتها المختلفة، ونخصّ بالذكر الثقافة الدينية بما قد تحمله من تناقضات وخطابات كراهية وإقصاء، ويحتاج هذا المنشود بدوره إلى تحويل حقوق الإنسان إلى سلوك ثقافي، وشكل من أشكال الوعي بالذات والمحيط.

وفي هذا السياق تنزّل أهمية التربية على حقوق الإنسان، وليس المقصود بها تخصيص بعض الدروس في المدارس والجامعات تحت عنوان حقوق الإنسان، فهذه الدروس أصبحت جافة ومملّة ولا تحقق الأهداف الثقافية والسلوكية المرجوة، ورغم عدم وجود صفات جاهزة ونهائية للتربية على حقوق الإنسان، إلّا أنّه يوجد «توافق في الآراء بشأن المبادئ التي تعتبر شروطاً أساسية لأيّ نشاط في مجال التربية على حقوق الإنسان»<sup>(١٣)</sup>.

ويمكن اختزال هذه المبادئ في خمس نقاط:

- ١- تركز التربية على حقوق الإنسان على عملية التوعية النقدية.
- ٢- تتطلّب التربية على حقوق الإنسان علاقات تقوم على احترام الأطفال.
- ٣- تُشجّع التربية على حقوق الإنسان الأساليب التي تُحفّز المشاركة والتجربة الشخصية.
- ٤- تستند التربية على حقوق الإنسان إلى مقارنة تتميز بتعدد المجالات وترابطها.
- ٥- تندرج التربية على حقوق الإنسان في مسار يكون فيه التقييم تكوينياً.

نفهم ممّا سبق أنَّ التربية على الحوار تسهم في إدارة الصراع الديني والحدّ من مخاطره، ويكون ذلك من خلال التوعية الناقدة والمفكرة، واحترام خصوصيات الأطفال، وآية ذلك أنَّ الكبار ينتهكون حقوق الأطفال حينما يؤثرون عليهم عقدياً وفكرياً، ويوجّهونهم

---

في حرية الفكر والضمير والدين... وحرية في إظهار دينه أو معتقده بالتعبّد وإقامة الشعائر والممارسة والتعليم، بمفرده أو مع جماعة، وأمام الملأ أو على حدة».

(١٣) مجموعة باحثين، التربية على حقوق الإنسان: الفهم سبيل للعمل المشترك، دليل للتربية على حقوق الإنسان في الفضاء الفرنكفوني، الرباط: المجلس الوطني لحقوق الإنسان بالمغرب، ٢٠٠٩، ص ٤٠.

نحو تبني مواقف عقدية وطائفية، وحينما يستغلونهم -أيضاً- في حروب دينية تركز على التكفير والتقتيل<sup>(١٤)</sup>.

ومن الصعب تحقيق هذه الأهداف التربوية في غياب قوانين زجرية تجرم صراحة كل انتهاكات حقوق الإنسان، وبخاصة الحقوق المتعلقة بحرية الدين والاعتقاد والتعبير، فمواقع الواب مليئة بخطابات الكراهية الدينية والطائفية، وأصحاب هذه الخطابات معلومون، ومع ذلك لا نجد صرامة في معاقبتهم أو تجريمهم، مما يشجع أكثر على نشر ثقافة الصدام والموت.

#### ٤ - إدارة التعليم

يعتبر التعليم مجاًلاً حيوياً، يرتبط بتربية أجيال وإعدادهم لخوض تحديات المستقبل، ويفترض أن المتعلم يكتسب مجموعة من الأدوات المعرفية والمنهجية تساعد على التواصل مع الآخرين، والتعايش مع المختلفين، ولكن مخرجات التعليم لا تعكس هذا المنشود التربوي الثقافي، فأغلب الشباب الملتحقين بالحركات الدينية المتشددة، والمشاركين في الحروب الطائفية القاتلة بسوريا والعراق وغيرها من بلاد المسلمين، زاولوا تعليماً مديناً في المدارس والمعاهد والجامعات، فلم تحصّنه برامج التعليم من التعصّب والغلو.

نفهم مما سبق أن مؤسسات التعليم تعيش أزمة خطيرة على مستوى الأبعاد التربوية والأخلاقية، فالمنظومات التعليمية تحرّرت من قيود التربية، وأصبحت تركز أكثر على تلقين المعارف، ولا نكاد نجد اهتماماً حقيقياً بالتربية على احترام الآخرين، والقبول بالاختلاف والتعدّد، والعمل على تحقيق السلم والعيش المشترك، بل قد نجد أحياناً ما يناقض ذلك، فنجد تصنيفاً للخلق بحسب انتماءاتهم الدينية والطائفية، ونجد إحياءاً لقصاص التاريخ المليئة بالكراهية والتوحّش، كما نجد حديثاً عن الكفر والإيمان كما صاغه أرباب الجدل، وحثاً على جهاد أهل الكفر وإذلالهم وربما قتلهم، فيخلق كل ذلك من المتعلم وحشاً صامتاً، يُخفي في داخله ورغماً عنه بذور التطرف والتشدد، ويجعله ذلك طعماً سهلاً، يستغله أصحاب الخطابات التكفيرية والمشاريع الإقصائية، فيؤثرون فيه، ويستدرجونه إلى جماعتهم، ليصبح بدوره آلة تكفير وقتل.

(١٤) يمكن أن نذكر على سبيل المثال تجنيد الحركات السلفية الجهادية للأطفال في بؤر التوتر وخاصة في العراق وسوريا، للتوسع انظر مقال: «تجنيد الأطفال واستخدامهم من قبل الجماعات المسلحة في سوريا»، وهو في الأصل تقرير أعدته منظمة مراقبة حقوق الإنسان (Human Rights Watch)، ونشر بموقعها بتاريخ ٢٣ يونيو/ جوان ٢٠١٤، 256574/23/06/2014/ar/report/www.hrw.org/https://



ندرك أهمية إدارة التعليم ودور ذلك في تحقيق السّلم المجتمعي، وأن ذلك يتطلب مراجعة البرامج في ضوء مبادئ حقوق الإنسان والتنوع الثقافي، ويتطلب ذلك تدريباً للمدرّسين، وتشدّداً في اختيارهم، فكم من مدرّس جعل من طلابه متطرّفين، سافكي دماء، بسبب دروسه الموجهة، وخطاباته المؤدّجة، ولا أحد يراقبه أو يحاسبه، فيصبح التعليم وجهاً من وجوه الطائفية، يُزكّي تاريخ ويُقصي آخر، ويُعظّم طائفة ويذمّ غيرها، ومما يؤسف له أن «تُستخدم في العديد من الدول المناهج التعليمية علناً لتأكيد هيمنة مجموعة على غيرها»<sup>(١٥)</sup>.

## ٥ - إدارة البحث العلمي والمعرفة

لا يمكن أن نفصل التعليم عن البحث العلمي، فكلاهما يدعم الآخر ويؤثر فيه، ولن نهتمّ بقضايا البحث العلمي عموماً، فهذه المسألة - على أهميتها - لا تشغلنا في هذا العمل، وخصّصنا غيرنا ببحوث ودراسات، ولكننا سنهتمّ أساساً بالبحث العلمي في مجال الإسلاميات والعلوم الإنسانية والاجتماعية، فما يُكتب من بحوث جامعية في مجال دراسة الأديان والطوائف والمقارنة بينها، وتاريخ الأفكار والجماعات، يثير عدّة استفهامات، ولئن استطاعت بعض الجامعات أن ترسخ تقاليد علمية تُعنى بدراسة الجماعات الدينية والمذهبية والفكرية دراسة علمية، تنحى إلى الموضوعية والنزاهة<sup>(١٦)</sup>، فإن أغلب ما يُكتب من بحوث

(١٥) سانام اندرليني، الشبكة الدولية لعمل المجتمع المدني من أجل حقوق المرأة والسّلم والأمن (ICAN)، التعليم والهوية ومنع التطرف: من منع التطرف العنيف إلى تعزيز السلام والصمود والمساواة في الحقوق والتعددية، خريف ٢٠١٧، ص ١٩.

(١٦) تعتبر الجامعة التونسية تجربة نموذجية على المستوى العربي في مثل إنتاج هذه الدراسات، فقد نوقشت بالجامعة التونسية عدّة رسائل ماجستير ودكتوراه حول الفكر الشيوعي والإباضي، بالإضافة إلى الفكر السنّي المعتمد رسمياً في البلاد وتتميّز هذه البحوث في مجملها بالصراحة العلمية، ويمكن أن نذكر بعض البحوث في دراسة الفكر الشيوعي، نوقشت بكلية الآداب والفنون والإنسانيات بمنوبة (جامعة منوبة/ تونس):

- فتحي الخيري، الغيبة لدى الشيعة الإمامية، شهادة الكفاءة في البحث، ١٩٩٠، إشراف عبد المجيد الشرفي.
- منصف بن عبد الجليل، الفرق الهامشية في الإسلام، أطروحة دكتوراه دولة، ١٩٩٧، إشراف عبد المجيد الشرفي.
- عبيد خليف، صورة علي بن أبي طالب في المخيال العربي الإسلامي، شهادة دراسات معمّقة، ٢٠٠٤، إشراف منصف بن عبد الجليل.
- جيهان عامر، بدء الوحي من خلال المصادر الشيعية الاثني عشرية: بحار الأنوار للمجلسي نموذجاً، رسالة ماجستير، ٢٠٠٥م، إشراف منصف بن عبد الجليل.
- صلاح الدين العامري، صناعة الذاكرة في التراث الشيوعي الاثني عشري: زيارة المراقدة أنموذجاً، أطروحة دكتوراه، كلية الآداب والفنون والإنسانيات بمنوبة، ٢٠١٤، إشراف: محمد الحداد.



وأطروحات جامعية ما زال سجين المقالات الكلامية الكلاسيكية، وروح السجال والعراك التي هيمنت على الثقافة الإسلامية قرونًا من الزمن.

لا تعكس وفرة البحوث والرسائل والأطروحات الجامعية إضافة نوعية في مجال الدراسات الدينية والإنسانية، ولا نستطيع في هذا المجال البحثي الضيق أن نحسم في مثل هذه القضايا، فنحن لا نستطيع أن نلّم بكل ما ينتج في الجامعات الإسلامية والعربية، وهذا عمل استراتيجي يمكن أن تتكفل به منظمات كبيرة من قبيل الألكسو (ALECSO) والإيسيسكو (ALESCO) واتحاد جامعات العالم الإسلامي (FUIW)، واتحاد الجامعات العربية (AARU).

ولئن استوقفنا عدّة عيّنات من هذه البحوث، فإننا سنركّز على نموذجين حتى نتبيّن مخاطرة غياب إدارة حكيمة تتعلّق بالبحث العلمي، يتمثّل النموذج الأوّل في أطروحة دكتوراه، بينما يتعلّق الثاني برسالة ماجستير.

حاول ناصر بن عبد الله بن علي القفاري في كتابه «أصول مذهب الشيعة الإمامية الاثني عشرية: عرض ونقد»<sup>(١٧)</sup> أن يدرس تاريخ التشيع وعقائده من خلال الإمام بكلّ ما تعلّق بالموضوع، فجاء الكتاب في ثلاثة أجزاء كبيرة، ولئن اجتهد الباحث في أن يكون موضوعياً ومنصفاً، فإن مخرجات الكتاب أظهرت عكس ذلك؛ إذ لاحظنا أن المؤلّف لم يستطع التحرّر من أسر الذاكرة الطائفية المذهبية، ولم يقدر على التخلص من تاريخ السجال السني الشيعي الممتدّ عبر التاريخ، ويشعر القارئ بأن المؤلّف ينطلق من مركزية عقديّة ترى أن أهل السنّة والجماعة يمثلون أصالة الدين، والشيعة انحراف من انحرافاته، وتسبّبت هذه المركزية العقدية أحياناً في الابتعاد عن الموضوعية العلمية والاستسلام لخطاب السجال القديم الجديد، ولذلك اعتمد الباحث مداخل قديمة لفهم التشيع المعاصر، فتعمّق في دلالات التشيع اللغوية والاصطلاحية والقرآنية والحديثية<sup>(١٨)</sup>، وركّز على تأثير اليهودية والعقائد الآسيوية القديمة في نشأة التشيع<sup>(١٩)</sup>.

ولقد شدّ انتباهي حديثه عن اعتقاد الشيعة بألوهية علي بن أبي طالب، فقد أورد

(١٧) الكتاب في الأصل أطروحة دكتوراه نوقشت في جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية (قسم العقيدة والمذاهب المعاصرة).

(١٨) ناصر بن عبد الله بن علي القفاري، أصول مذهب الشيعة الإمامية الاثني عشرية: عرض ونقد، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، الرياض، ١٩٩٣، ص ٣١-٣٨.

(١٩) ناصر بن عبد الله بن علي القفاري، المرجع نفسه، ص ٨٥-٨٩.

كلامًا للإمام علي بن أبي طالب، جاء فيه «أنا ربّ الأرض الذي يسكن الأرض به»<sup>(٢٠)</sup>، وبناءً على هذا النصّ المتخيّل بنى المؤلّف مجموعة من الاستنتاجات، وحذّر القارئ من هذا الفكر قائلاً: «فانظر إلى هذا التطاول والغلو... فهل ربّ الأرض إلّا الواحد القهار...»<sup>(٢١)</sup>.

لم يكن الهدف من حديثنا السابق نقد كتاب مخصوص، أو الرد عليه، فهذا ليس من اهتماماتنا في هذا العمل، ولكن أردنا أن نعرض نموذجًا من أعمال جامعية تُناقش وتُنشر هنا وهناك دون رؤية علمية وتواصلية سليمة. وهذا ما لاحظناه -أيضًا- في رسالة ماجستير، عنوانها: «المهدي المنتظر عند فرق الشيعة دراسة نقدية مقارنة» أعدّها محمد يوسف محمود صيام، ورغم أنّ هذه الرسالة نوقشت في إحدى الجامعات العصرية التابعة لإحدى الجامعات الأوروبية، فإنّها بالغت في الانحياز والتعاطف إلى درجة أفقدت البحث الموضوعية والنزاهة، فمنذ مستهل حديثه عن نشأة الشيعة، أكّد الباحث بحزم وصرامة أنّ «هذه الفرقة من أكثر الفرق الإسلامية تطرّفًا وغلوًا في التاريخ الإسلامي، وأكثرهم كذبًا وشططًا في مسائل العقيدة والتشريع الإسلامي، وأخطرهم على المسلمين لانخداع عوام المسلمين بهم وبفكرهم»<sup>(٢٢)</sup>.

انطلق هذا الباحث من مسلّمات فرضتها الذاكرة المذهبية ورسخها المخيال الديني، ولم يحاول التعامل بروح نقدية مع هذه المسلّمات، لذلك نجده يركّز على قصة عبد الله بن سبأ صاحب فكرة التشيع، والحديث عن الخلفيات اليهودية والمسيحية والفارسية للتشيع، معتمدًا في ذلك صنفين من المراجع لا يعتدّ بهما في مثل هذه الدراسات، عوّل في المقام الأول على كتب الفرق والنحل القديمة، ليحدّثنا عن أفكار الشيعة وفرقها المختلفة، كما اعتمد في المقام على دراسات معاصرة تحدّثت عن الشيعة ومعتقداتها دون أن يكلف نفسه بالعودة إلى النصوص الشيعية الأصلية على سرّ توفرها، فحينما تحدّث عن الجماعة التي تماثل بين التشيع والإسلام، أحال على آراء النوبختي والشيرازي من علماء الشيعة القدامى، والسيد الخميني

(٢٠) نسب المؤلّف هذا الكلام لكتاب «مرآة الأنوار» (الصفحة ٥٩) نقلًا عن بصائر الدرجات للصفار، ولم يوثّق الكتابين، ولقد عدنا لكتاب مرآة الأنوار لعبد الكريم الكازراني، ونظرنا في الصفحة المشار إليها، وغيرها من الصفحات، فلم نجد هذا، ويمكن العودة إلى الكتاب من خلال العنوان الإلكتروني التالي:  
file:///C:/Users/PoliceCollege/Desktop/ali002018/Downloads/i002631/20(1).pdf

(٢١) ناصر بن عبد الله بن علي القفاري، المرجع السابق، ص ٥١٠.

(٢٢) محمد يوسف محمود صيام، المهدي المنتظر عند فرق الشيعة دراسة نقدية مقارنة، رسالة ماجستير في العقيدة الإسلامية والمذاهب المعاصرة، الجامعة الحرة في هولندا، فرع فلسطين، ٢٠١٠م، إشراف: أحمد جابر محمود العمصي، ص ٢٣.

والسيد محسن الأمين العاملي والشيخ محمد حسين كاشف الغطاء من المحدثين، دون أن يعرّف بهم، ودون أن يحيل على نصوصهم، قصارى جهده، أن أحال على كتابات معاصرة تناولت الموضوع<sup>(٢٣)</sup>.

آلاف البحوث الجامعية تنشر في العالم الإسلامي على هذه الشاكلة، لم يستطع أصحابها التحرّر من الذاكرة الدينية، ولم يتسلّحوا بمناهج علمية حديثة تساعد على دراسة الظواهر الدينية والمقارنة بينها، أو تفكيك الخطاب وتبيّن خلفياته، تدرس هذه المؤلفات المغاير أو المخالف من خلال نصوص قديمة بالية، عفا عليها الزمن، وأصبحت غير قادرة على فهم حركية الجماعات الدينية والطائفية اليوم.

وينتج عن شيوع هذه المؤلفات، واعتمادها في المدارس والجامعات انتشار صور نمطية سلبية تحفز على الكراهية الدينية، وقد تشكّل عقولاً سنية أو شيعية حاقدة لا تفكر في التواصل والبناء، ونعتقد أنّ الوقت حان حتى نتعامل بأكثر حزم مع هذه المسألة، وتحمّل الحكومات والمنظمات العربية والإسلامية دوراً أساسياً في تعديل المسار، وإعادة هيكلة البحث العلمي بما يضمن الانفتاح على الآخر القبول به وتأمين ظروف العيش المشترك.

## ٦ - إدارة الثقافة

تلعب الثقافة دوراً أساساً في تغيير التصوّرات وتقريب العلاقات بين الجماعات الدينية والطائفية والسياسية أيضاً، فالثقافة أساس كلّ تغيير اجتماعي، ولذلك اهتمّت أوروبا بعد حقبة الحروب الدينية، والصراع بين الكنائس المسيحية، وما نتج عنه من حروب وانتهاكات، بالنشاط الثقافي في أبعاده المختلفة، وكلّما توسّعت دائرة الثقافة، تعدّد مجالات التواصل والتعاون من خلالها، فكان الاهتمام بالأدب والمسرح والفنون الجميلة والمعمار والرياضة والهوايات المختلفة، واستطاعت هذه الفنون المتنوّعة أن تحقّق تواصلاً وتعاوناً وتفاهماً عجزت عن تحقيقه الكنائس ورجال الدين وكتب اللاهوت.

ورغم ازدهار الفنون في العالم الإسلامي، وظهور تجارب ناجحة في السينما والمسرح والرسم والنحت وغيرها، فإنّ الثقافة ما زالت لا تلعب دوراً مهماً في تغيير سلوك الناس، وتعديل الصور النمطية السلبية، وتحقيق التواصل بين الجماعات الدينية والمذهبية

(٢٣) نذكر على سبيل المثال إحالاته على كتاب: «فرق معاصرة تنسب إلى الإسلام وبيان موقف الإسلام منها» لغالب بن علي عواجي، دار البينة للنشر والتوزيع، الطبعة الثالثة، ١٤١٨ هـ - ١٩٩٧ م، ج ١، ص ١٧٢. وكذلك كتاب «دراسات في الفرق والعقائد الإسلامية» لعرفات عبد الحميد، دار البشير للطباعة والنشر، بدون طبعة، ص ٢٥.

والسياسية. لم تستطع السينما الإيرانية رغم نجاحاتها المتكررة أن تعدّل من الصورة النمطية السلبية التي يحملها نسبة كبيرة من مسلمي العالم السني تجاه إيران والتشيع. كما لم يسهم الفولكلور المغربي والموسيقى التركية في رجّ الصور النمطية الكامنة في عقول بعض الشيعة تجاه الجماعة السنية.

وهذا الأمر يدعو إلى الحيرة والاستفسار، كما يدفعنا إلى التساؤل عن الدور الذي يمكن أن تلعبه المنظمة الإسلامية للتربية والعلوم والثقافة في هذا المجال، إذ لا نجدها تهتم كثيراً بهذا الأمر رغم اهتمامها بشؤون الثقافة في العالم الإسلامي، بل لا نجدها تهتم حتى بترجمة الكتب الفكرية المستنيرة والإبداعات الأدبية إلى اللغات الإسلامية المختلفة، والحال أن الترجمة تلعب دوراً محورياً في التقريب بين الشعوب والثقافات، وإشاعة روح التسامح بين الجماعات الطائفية والإثنية.

## ٧- إدارة السياسات

تعتبر السياسة عالماً معقّداً من الصعب فهمه، أو التكهّن بما يرتبط به من أحداث أو تداعيات. ولذلك لعبت السياسة دوراً مزدوجاً في مجال التقارب بين الجماعات الدينية والثقافية، كما لعبت دوراً مزدوجاً في تأجيج الصراع الطائفي أو الحدّ منه.

ندرك من خلال دراسة تاريخ فكرة التقريب بين المذاهب الإسلامية أنّ السياسة لعبت دوراً كبيراً في إنجاح الفكرة وإفشالها في آن، فقد شهدت فكرة التقريب عند ظهورها في أربعينيات القرن العشرين دعم السياسيين على مختلف توجّهاتهم، وتواصل دعم جماعة التقريب بين المذاهب الإسلامية مع جمال عبد الناصر وحكومته، وساد عندها الحديث عن التعاون والتفاهم بين السنة والشيعة وجواز التعبد على مختلف المذاهب<sup>(٢٤)</sup>.

ولكنّ دار التقريب بين المذاهب الإسلامية أغلقت بعد غلق مجلّتها الناطقة باسمها «رسالة الإسلام» في زمن أنور السادات، ثم ظهر المجمع العالمي للتقريب بين المذاهب الإسلامية بطهران سنة ١٩٩٢م بقرار سياسي، وأنجزت حوارات مهمّة مع العالم السني، فعقدت مؤتمرات تقريبية مشتركة في إيران وتركيا ومصر والسعودية وقطر والمغرب

(٢٤) في هذا الإطار تدرج فتوى محمود شلتوت المتعلقة بجواز التعبد بالمذهب الجعفري، ولقد أكّد شلتوت ما جاء في هذه الفتوى في مجلة رسالة الإسلام، إذ قال: «إن مذهب الجعفرية المعروف بمذهب الشيعة الإمامية الاثنا عشرية مذهب يجوز التعبد به شرعاً كسائر مذاهب أهل السنة»، محمود شلتوت فتوى تاريخية، مجلة «رسالة الإسلام»، دار التقريب بين المذاهب الإسلامية بالقاهرة، عدد ٤٣، محرّم ١٣٧٩هـ/ يوليو ١٩٥٩م، ص ٢٢٨.

وآذربيجان وغيرها من بلاد المسلمين، وبقرار سياسي -أيضاً- عدل المجمع المذكور عن مهامه التي أنشئ من أجلها بسبب من انتاب العالم الإسلامي من تحولات وصراعات سياسية بعدما عرف بثورات الربيع العربي.

ندرك من خلال ما سبق أنّ السياسة لا أمان لها ولا رؤية، توجّهها المصالح، وتؤثر فيها العلاقات الدولية وما يطرأ عليها من تحولات، فلذلك تتحمّس الأنظمة السياسية للحوار والتقارب بحسب مصلحتها، وتنفر من ذلك فتصبح عدائية حاقدة إذا اقتضت المصلحة ذلك، وعلى هذا الأساس لا نرى أفقاً رحباً لمستقبل التسامح الديني في العالم العربي والإسلامي في ظل أنظمة سياسية قديمة لا تؤمن بالديمقراطية والحريات، وتهمين على الدين والتعليم والثقافة، فأغلب أنظمة الحكم في العالم الإسلامي أنظمة قمعية استبدادية، وإن أظهرت صوراً مخالفة لذلك، تتحدّث عن الحريات وتتهكّمها، وتتغنى بحقوق الإنسان ولا تحترمها، وتمضي على اتفاقيات الحريات الدينية وحرية الضمير ولا تقبل بالتعدّد الديني والمذهبي.

بالإضافة إلى ذلك تهمين أنظمة الحكم على الدين، رغم أنّ بعضها يدّعي العلمانية، فتحدّد الفكر الديني الذي يناسبها، والخطابات التي تخدمها، وتصدر الفتاوى التي تكرّس وجودها السياسي، وكما فعل الصفويون والعثمانيون قديماً، تفعل اليوم الأنظمة الإسلامية والعربية، ولا سبيل إلى التخلص من هذه المحنة إلا بتحرير الدين من السياسة والسياسيين، وتجريم التوظيف السياسي للدين مهما كان صاحبه.

لم يكتفِ الساسة بتوظيف الدين، بل عملوا بكلّ ما أوتوا من القوة والبأس على توجيه التعليم وتسخير الثقافة، فأصبحت إدارة التعليم والثقافة كما هو حال إدارة شؤون الدين أداة لخدمة الأنظمة السياسية وتقلّباتها، ولذلك من الصعب أن يلعب التعليم (كما هو حال الثقافة) دوراً مهماً في محاربة خطابات الكراهية وما ينتج عنها من صراعات طائفية.

ولا خيار لنا اليوم إلا بالبحث عن سبل حيادية تجاه التعليم والثقافة والدين، ويتطلّب ذلك مجهوداً إصلاحياً فكرياً كبيراً، فليس من السهل أن نقترح منوالاً علمانياً يحلّ كلّ هذه المشكلات، ولعلّ فشل ما طرح من مناويل طيلة قرن من الزمن أو يزيد، يؤكّد ما أشرنا إليه، ويدفعنا إلى التفكير في تصوّرات وأفكار أكثر واقعية تحقّق للدين حياده، وللتعليم استقلالته، ولثقافته سموّها وإبداعها المنفتح على الجميع.

لم تكن هذه المداخل التي ذكرناها غير إشارات عابرة، لا يسمح المقام بالتوسّع فيها، ولعلّها تفتح آفاق بحث جديدة، وتحفّز غيرنا ليُبحر فيها، ونؤكّد مرّة أخرى أنّ ما يقوم

به الأفراد لا يكفي، فما ننشده يتجاوز عمل أفراد، وكم هي كثيرة تلك الأعمال. لذلك ننتظر من الحكومات أن تضطلع بمسؤوليتها التاريخية تجاه محاربة الغلو والتمييز الديني والطائفي وما يتبعه من صراعات. كما ننتظر من المنظمات ذات الخلفيات الثقافية ونخص بالذكر الإيسيسكو والألكسو، أن تقوم بمهامها المناطة إليها وتنتصر لثقافة التسامح من خلال مشاريع حقيقية تراعي الخصوصيات الإقليمية والمحلية.

### □ ثانيًا: دور المنظمات الدولية والإقليمية في إدارة الصراع الطائفي

لا نجد دراسات نقدية جريئة تتناول إسهامات المنظمات الإقليمية والدولية في مكافحة التطرف الديني وخطاب الكراهية، وأغلب الدراسات التي اعترت سبيلنا تعتمد الأسلوب الوصفي الإحصائي، وتكتفي بذكر المنجزات. ومما لا شك فيه أن هذه المنظمات قامت بأعمال جليلة، تُذكر فثُكر، ولكن المشكلة أن صدى تلك الإنجازات كان ضعيفًا على مستوى الواقع.

وقبل أن نقدّم بعض الملاحظات النقدية لا بدّ أن نتحدّث بإيجاز عن أعمال منظمات عريقة من قبيل منظمة الأمم المتحدة للتربية والعلم والثقافة (اليونسكو) والمنظمة العربية للتربية والعلوم والثقافة (الألكسو) والمنظمة الإسلامية للتربية والثقافة والعلوم (الإيسيسكو).

تقوم اليونسكو بدور في نشر ثقافة الحوار والاختلاف والتنوع الثقافي، ولا يمكن حصر إسهامات المنظمة في هذا المجال، نظرًا إلى كثرتها وتنوعها، ولا نبالغ إذا قلنا بأن اليونسكو تشغل منذ عقود على «إظهار أهمية التنوع الثقافي في المجالات المختلفة»<sup>(٢٥)</sup>، ولذلك دعت إلى الاستثمار في التنوع الثقافي، باعتباره استثمارًا يجنب البشرية ويلات الغلو والطائفية والحروب. وتركز استراتيجيات اليونسكو على التعليم، «فهو أمر أساسي لمواجهة الجهل وانعدام الثقة اللذين يشكلان مصدر النزاع بين البشر»<sup>(٢٦)</sup>.

ولكنّ التعليم بمفرده لا يكفي، فقد نعلم أجيالاً دون أن نحرّرهم من أسر الجهل والأمية، وعلى هذا الأساس دعت اليونسكو إلى «مكافحة انتشار الأمية الثقافية في عالم متعولم، تتكاثر به الصلات بين الثقافات»<sup>(٢٧)</sup>، والمقصود بالأمية الثقافية جهل بقية الثقافات،

(٢٥) منظمة الأمم المتحدة للتربية والعلم والثقافة، تقرير اليونسكو العالمي: الاستثمار في التنوع الثقافي،

اليونسكو، <http://unesdoc.unesco.org/images/0023/002348/234879a.pdf>، باريس، ٢٠٠٩، ص ٢.

(٢٦) المرجع نفسه، ص ١٧.

(٢٧) المرجع نفسه، ص ٣٣.

والتعامل معها من خلال صور نمطية متوارثة، أبدعها خيال الجماعات.

لقد أدركت اليونسكو أنّ التطرف ينسف كلّ حوار، ويقتل كلّ تنوّع وتعدّد، لذلك ركّزت على التعليم، وعلى صناعة عقول ناقدة ومنفتحة على الآخر ومؤمنة تمام الإيوان بحتمية التنوّع الثقافي ومن ثمة التنوّع الديني، باعتبار أنّ الدين -حسب تصوّرها- جزء من الثقافة، ووجه من وجوهها، وفي هذا الإطار يتنزّل «دور اليونسكو في تعزيز التعليم باعتباره وسيلة لدرء التطرف العنيف»<sup>(٢٨)</sup>، وهو عمل مهمّ يندرج في إطار «استراتيجية الأمم المتحدة العالمية لمكافحة الإرهاب» التي صدرت سنة ٢٠٠٦م.

حاولت كل من المنظمة الإسلامية للتربية والعلوم والثقافة (الإيسيسكو)، والمنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم (الألكسو) مجارة اليونسكو في مجالات الاهتمام، واستطاعت الإيسيسكو بفضل ما أتيحت لها من إمكانيات أن تنجز عدّة مشاريع مهمّة<sup>(٢٩)</sup>، فأصدرت بدورها «الإعلان الإسلامي حول التنوّع الثقافي» (الجزائر ٢٠٠٤م)، وركّزت على مفهوم الحوار الثقافي<sup>(٣٠)</sup>، كما اقترحت الإيسيسكو عدّة استراتيجيات، تهدف إلى مقاومة الصراع الطائفي الديني، ومجابهة ظاهرة الغلو والتشدد، فاقترحت استراتيجية للتقريب بين المذاهب الإسلامية، كما اقترحت مادة تعليمية تدرس في المدارس تحت مسمّى «ثقافة التقريب»، وعرضت أيضًا «استراتيجية التكافل الثقافي لخدمة قضايا المسلمين التنموية والحضارية»، ودعت هذه الاستراتيجية إلى الابتعاد عن «جلد الذات، والتنقيب عن مثالب محطات الماضي الشاذّة التي ضعف فيها التكافل بين شعوب العالم الإسلامي إلى درجة صراع بعض الأخوة واقتتال أبناء الأمة»<sup>(٣١)</sup>. وفي هذا الإطار نظّمت الإيسيسكو عدة مؤتمرات وندوات،

(٢٨) وثيقة «دور اليونسكو في تعزيز التعليم باعتباره وسيلة لدرء التطرف العنيف»، اليونسكو، باريس، ٢٠١٥م.

<http://unesdoc.unesco.org/images/0023/002348/234879a.pdf>

(٢٩) للتعرف على أهمّ هذه المشاريع بالتفصيل، انظر: زيدي بن راكاد مشيخ الرويلي، جهود المنظمة الإسلامية للتربية والعلوم والثقافة (إيسيسكو) في نشر الثقافة الإسلامية، جامعة أم القرى، كلية الدعوة وأصول الدين، رسالة ماجستير، ١٤٣٦هـ، إشراف: أحمد بن عايش البدر الحسيني.

(٣٠) للتعرف على مجهودات الإيسيسكو في مجال الحوار الثقافي والتنوّع الثقافي، انظر البيان الختامي للمؤتمر الإسلامي السابع لوزراء الثقافة، الجزائر، ٢٠١١م.

[https://www.isesco.org.ma/ar/wp-content/uploads/sites/3/2015/05/com\\_ar.pdf](https://www.isesco.org.ma/ar/wp-content/uploads/sites/3/2015/05/com_ar.pdf)

(٣١) الإيسيسكو، استراتيجية التكافل الثقافي لخدمة قضايا المسلمين التنموية والحضارية، منشورات المنظمة الإسلامية للتربية والعلوم والثقافة، الرباط، ١٤٣٠هـ، ص ٩.

تقدّمت الإيسيسكو بهذه الاستراتيجية إلى المؤتمر الإسلامي الخامس لوزراء الثقافة المنعقد في طرابلس سنة ٢٠٠٧.



تتعلق بالإرهاب وسبل معالجته، والتطّرف وكيفية الحد منه.

لا نستطيع في هذا الحيز البحثي الضيق أن نعرض ما أنجزته هذه المنظمة أو تلك، أو ما قامت به منظمات أخرى دولية وإقليمية ومحلية، وسنخصّ معهد السلام الأمريكي بالحديث، من خلال تناول وثيقته المتعلقة بدورة مؤهلة في نيل شهادة في حل النزاع بين الأديان، وتهدف هذه الدورة إلى تدريب رجال الدين والمثقفين العلمانيين في مجال إدارة الصراع الديني وحل النزاعات المتعلقة به، وأكدت الوثيقة أنّ نخبة من «رجال الدين لعبوا دوراً مهماً في حل نزاعات مستعصية سببها الدين، أو لا علاقة لها بالدين كما هو حال جنوب إفريقيا وموزنيق»<sup>(٣٢)</sup>.

وهذا يعني أنّ رجال الدين قد يصبحون سبباً في اندلاع الحروب الدينية والصراعات الطائفية المذهبية، ولكن يمكن -أيضاً- التعويل عليهم في حل النزاعات والصراعات إذا وقع تدريبهم وتطوير معارفهم.

والطريف أنّ وثيقة معهد السلام تناولت الصراع السني الشيعي واعتبرته صراعاً دينياً، إذ «في أعقاب الإطاحة بنظام صدام حسين في العراق وظهور حركات التمرد، تخضعت المنافسات طويلة الأمد بين السنة والشيعة عن نزاع دموي سعيّاً وراء السلطة والنفوذ، وهناك الكثير من الخسائر في الأرواح بين المدنيين في بغداد وجميع أنحاء البلاد»<sup>(٣٣)</sup>، وتساءلت الوثيقة بخصوص الصراع السني الشيعي: «كيف يمكن إنهاء حركة العنف المفرغة؟ وما الدور الذي يمكن أن تضطلع به الجماعات الدينية داخل وخارج البلاد؟»<sup>(٣٤)</sup>.

وندرک من خلال ما سبق ضرورة تأهيل رجال الدين، وتطوير كفاءاتهم، حتى يصبحوا دعاة للتسامح والاعتدال والتعدّد، وهذا الأمر ليس هينا بل يحتاج إلى مجهودات كبيرة على مستوى التعليم عموماً والتعليم الديني بصفة خاصّة، كما يحتاج إلى حسن إدارة الشأن الديني، وترشيد الخطابات الدينية حتى تسهم في نشر ثقافة العيش المشترك.

أكّدت وثيقة معهد السلام على أهمية الحوار ودوره في الحد من النزاعات الدينية، ولكن «غالباً ما ينظر إلى حوار الأديان على أنه طريق للجمع بين الجماعات في أوقات السلم، ولكننا نجد أن الحاجة إليه تشتد في أوقات الحرب والنزاع نظراً للحاجة إلى التعاون والعمل

(٣٢) معهد السلام الأمريكي، دورة مؤهلة في نيل شهادة في حل النزاع بين الأديان، ٢٠٠٨م، واشنطن، ص ٤.

(٣٣) المرجع نفسه.

(٣٤) المرجع نفسه.



المشترك بين الجماعات الدينية لفهم ما تلعبه من أدوار محورية في تقليل وتيرة النزاعات وإدارتها»<sup>(٣٥)</sup>.

وأكدت الوثيقة أنّ سرّ النجاح في تجاوز الصدام الديني وما ارتبط به من نزاعات وحروب يكمن أساساً في مبدأ الاعتراف، إذ «تدور معظم الصراعات العنيفة في حلقة مفرغة من الاتهامات المضادة والانتقام، وفي أغلب الأحوال لا يمكن كسر هذا النوع من الحلقات إلا إذا كان أحد الأطراف على الأقل راغباً أن يعترف بأخطائه وإخفاقاته، وهو أمر نادر الحدوث»<sup>(٣٦)</sup>. وهذا يعني أنّ ثقافة الاعتراف بالخطأ أو جهل المخالف مفيد في تجاوز الصراعات، وهذه الثقافة تكتسب من خلال المدارس والجامعات والإعلام.

تحتاج هذه المشاريع التواصلية الكبرى التي اقترحتها المنظمات الدولية والإقليمية إلى آليات عملية لتحويل الأفكار إلى سلوك، وجعل المقترحات واقعاً معيشاً، وتداولاً اجتماعياً، وهذا ما لا نراه على مستوى المجهود الإسلامي والعربي، فرغم إمضاء الحكومات الإسلامية والعربية على أغلب الاتفاقيات الدولية المتعلقة بحقوق الإنسان والتنوع الثقافي، ومشاركتها في بلورة مشاريع الإيسيسكو والألكسو، فإنّ صدى تلك القرارات لا نكاد نجده على مستوى الواقع حيث تُنتهك حقوق الإنسان، وتمنع حرية الاعتقاد والتدين، ويسود الإقصاء والتعصّب الطائفي، وتعمّ الكراهية الدينية، وتراجع يوماً بعد يوم ثقافة الحوار والتقريب والتعايش والتسامح.

وهذا ما نلاحظه من خلال وسائل الإعلام وما يكتب في مواقع التواصل الاجتماعي. فهل يعني ذلك أن الطريق إلى حسن إدارة الصراع الطائفي في عالمنا الإسلامي ما زال طويلاً وشاقاً؟

(٣٥) معهد السلام الأمريكي، دورة مؤهلة في نيل شهادة في حل النزاع بين الأديان، ٢٠٠٨، واشنطن، ص ٥.

(٣٦) معهد السلام الأمريكي، دورة مؤهلة في نيل شهادة في حل النزاع بين الأديان، ٢٠٠٨، واشنطن،



## القرآن الكريم في مواجهة الاستشراق

محمد تهامي دكير

الكتاب: القصص القرآني في مرآة الاستشراق: دراسة نقدية.

المؤلف: د. محمود كيشانه.

الناشر: المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية - بيروت.

الصفحات: ١٥٨ من القطع الكبير.

سنة النشر: ط١، ٢٠٢٠م.

«إنَّ القول باقتباس القرآن من الكتب السابقة عليه، ما هو إلَّا نتيجة خاطئة، بناها المُستشرقون على مقدِّمة خاطئة، مفادُها أنه ما دامت التوراة والإنجيل سابقة على الإسلام، فقد استفاد منهما، واقتبس أجزاءً من ثنياهما...».

[المؤلف: ص٤٢]

## □ القرآن الكريم في مرمى سهام الاستشراق

هناك مقولة اشتهرت بين المستشرقين القدامى، مَن واكب الغارة الاستعمارية الأولى على العالم الإسلامي، وهي: «لن تستقرَّ أقدام الاستعمار في العالم الإسلامي، مادام القرآن يُتلى بين المسلمين»، لذلك فقد انصبَّت جهود المستشرقين لدراسة هذا الكتاب المقدَّس، والتعرُّف إلى مضامينه وترجمته إلى اللغات الأوروبية، والبحث في تاريخ تدوينه وقراءاته وتفسيره، بحيث نستطيع القول: إنه لا يُوجد كتاب مقدَّس في الحضارات الشرقية اهتم به الاستشراق، وحظي بالعناية التي حظي بها القرآن من طرف المستشرقين.

وبالطبع، لم تكن خلفيات ودوافع هذا الاهتمام علمية أو معرفية، بل جاءت مواكبة للهجمة الاستعمارية الغربية على العالم الإسلامي، ومحاولة البحث عن مكامن قوة هذا العالم وشعوبه، لضربها والقضاء عليها، وقد اكتشف الاستشراق مبكراً الدور الروحي الكبير الذي يلعبه القرآن الكريم في حثَّ المسلمين على رفض الاستعمار ومقاومة جيوشه، واحتضانه لآيات الجهاد التي تمنح المسلم الزَّحَم الروحي والمعنوي للتضحية بنفسه، من أجل الدفاع عن الإسلام وعن استقلالية دوله وتحرُّرها من الهيمنة العسكرية والحضارية الغربية، وكيف يُساهم هذا الكتاب المقدَّس في الحفاظ على الهوية اللغوية والدينية والحضارية للشعوب المسلمة.

لذلك اتَّجهت جهود معظم المستشرقين القدامى -وجُلَّهم كانوا يهوداً-، إلى الاهتمام بالقرآن الكريم، حيث وضعوه في مرمى سهامهم، للنَّيل منه نقداً وتشكيكاً، في محاولة لنزع القدسية عنه، والتشكيك في مصدره الإلهي، لزعزعة إيمان المسلمين به، وبما احتضنه من عقائد وتشريعات وقيم أخلاقية. ولفتح ثغرات فكرية للتسلسل إلى عقول المسلمين.. ومن ثمَّ هدم الحصون الروحية والفكرية والمعنوية التي تقف حاجزاً أمام ذوبان المسلمين وحضارتهم في الحضارة الغربية الغازية.

وهناك هدف آخر لا يقلُّ أهمية عن هذا الهدف، ويتعلَّق بالشعوب الغربية نفسها؛ لأن الحركة الاستعمارية جعلت هذه الشعوب على تماسٍّ مباشر بالحضارة الإسلامية ودينها وكتابها المقدَّس، ومن ثمَّ فهناك احتمال التأثير بهذه الحضارة وتراثها الروحي والديني المُهم، لذلك وكخطوة احترازية، كان على الاستشراق الغربي أن يقدِّم مادة فكرية للشعوب الأوروبية، مادة ترسم صورة مزيفة للعقائد الإسلامية وللتاريخ والحضارة الإسلاميين، لذلك نجدهم يسارعون إلى إصدار ترجمات رديئة ومشوَّشة للقرآن الكريم، مع شروحات

وتعليقات بعيدة كل البعد عن الحقائق الدينية والتاريخية، كي يُقلّلوا من شأن القرآن في أعين شعوبهم، وليحجبوا عنهم الحقائق، ومع الأسف الشديد، فإنّ قسمًا من الطلبة والباحثين، العرب والمسلمين، ممّن درس وتخرّج في الجامعات الغربية كان -أيضًا- ضحية هذه الكتابات البعيدة عن الموضوعية العلمية.

لقد تناول الاستشراق القديم (قبل القرن العشرين) والاستشراق المعاصر مجمل ما يتعلّق بالقرآن الكريم من علوم ومواضيع ذات الصلة. وأسفر هذا الاهتمام عن كمّ كبير من الكتب والدراسات، وقد تُرجم أغلبها إلى اللغة العربية، ما جعل المفكرين العرب والمسلمين يتمكّنون من الاطّلاع عليها، ومن ثمّ الرّد على ما احتضنته من افتراءات وأكاذيب وتلفيقات خرافية. ردود كشفت مدى الانحراف الذي وقع فيه هذا الاستشراق، وبُعده عن الموضوعية العلمية التي ادّعاها بعضهم أو ادّعت له، كما كشفت الأبعاد الأيديولوجية (الدينية والسياسية)، التي تحكّمت في منطلقاته، وأهدافه والمنهجيات التي اعتمدها أصحابه.

### □ القصص القرآني في مرآة الاستشراق

الكتاب الذي بين أيدينا هو نموذج لهذه الردود العلمية المهمّة، حيث تناول مؤلّفه موقف الاستشراق القديم والمعاصر بشكل عام، والإسرائيلي على وجه الخصوص، من القصص القرآني، أي القصص المتعلّقة بتاريخ وسير الأنبياء في القرآن الكريم، هذه القصص التي استحوذت على اهتمام هؤلاء المستشرقين، ومن خلال دارستها سلّطوا سهام نقدهم للقرآن الكريم، في محاولة -كما أسلفنا- للنيل من قداسته وإثبات بشريته وتأليفه من طرف نبي الإسلام محمد بن عبد الله ﷺ، والإيحاء بأنّ القرآن الكريم وما احتضنه من وقائع وتاريخ، تخصّ الأنبياء، ما هو إلّا نسخة محرّفة ومنقولة من التراثين اليهودي والمسيحي، والأساطير والخرافات الواردة في الأديان والحضارات الأسبوية القديمة.

وقد جاء الرد من خلال فصلين وستّة مباحث، مع مدخل وخاتمة. حيث خصّص المؤلّف الفصل الأول لعرض أهمّ الادّعاءات التي روج لها هذا الاستشراق، بخصوص القصص القرآني، مثل ادّعاء الاقتباس والتشابه والتحريف، وادّعاء التكرار، بالإضافة إلى دعوى أسطورية بعض القصص وخرافيتها. أما الفصل الثاني فقد خصّصه المؤلّف لتسليط الضوء على المناهج التي اعتمدها المُستشرقون في قراءاتهم للقصص القرآني والحكم عليها.

سنحاول في هذه القراءة المقتضبة، تسليط الضوء على أهم ما جاء في هذا الكتاب من ردود علمية، وكيف استطاع المؤلف، بمنهجية علمية رصينة، كشف زيف هذه الادّعاءات، وبُعدّها عن الموضوعية العلمية، وسقوط أصحابها ضحية حقدّهم على الإسلام وحضارته، وتعصّبهم لأديانهم ومخططاتهم التبشيرية.

### □ ادّعاءات وافتراءات مزيفة ومكرّرة

قبل الحديث عن أهم الادّعاءات، التي روج لها الاستشراق الغربي والإسرائيلي بخصوص القصص القرآني، ونعني بها ادّعاء الاقتباس والتشابه والتحريف. في البداية لا بدّ من التعرّف إلى أهم الأهداف التي ذكرها القرآن نفسه، والتي أراد تحقيقها من خلال عرض محطّات من تاريخ عدد من الأنبياء، وبعض الشخصيات التاريخية قبل الإسلام.

لقد تحدّث القرآن الكريم عن عدد من الأنبياء، واستعرض سيرهم، وكان حديثه مقتضباً ومختصراً في أحيان كثيرة، ومقتصرًا على محطّات معيّنة وخاصة في حياة كل نبي أو رسول، وخصوصاً أوّل العزم من الرسل، أي أصحاب الرسالات الكبرى، ومَن كان لهم في التاريخ شأن كبير، مثل: نوح وإبراهيم وموسى وداود وسليمان وعيسى عليه السلام، كما أشار باقتضاب إلى أساء أخرى مثل: إدريس وشعيب وهود وصالح عليهم السلام... إلخ. وقد استحوذت قصة موسى عليه السلام وبنو إسرائيل على النصيب الأكبر.

أولاً: أشار القرآن الكريم إلى بعض الأهداف من ذكرهم ووصف حركتهم الدعوية، ومواقفهم تجاه أقوامهم وحكّام زمانهم، والتحديات التي واجهتهم وهم يدعون إلى الله، وكيف كان النصر من نصيبهم، بعد المعاناة الشديدة. ومن ثمّ فما على رسول الإسلام إلّا الصبر ومتابعة الدعوة إلى الله، وسوف يرى أن قومه سرعان ما سيدخلون في الإسلام أفواجا، وسيتم القضاء على الشرك وعبادة الأصنام في جزيرة العرب.

ثانياً: تُقدّم سيرة الأنبياء والصالحين وقصصهم العبر والدروس الواقعية التي يحتاجها نبي الإسلام وأتباعه، من المؤمنين به وبرسالته ومن سيأتي بعدهم؛ لأنّ ذلك يدخل ضمن الكشف عن بعض سنن التاريخ ونواميسه المتحكّمة في مسألة الصراع، بين الإيمان والكفر، الشرك والتوحيد، وبين العدل والظلم... إلخ، وأنّ نهاية الصراع ستُحسم لصالح المؤمنين والمستضعفين والمظلومين، وسينهزم الطغاة والظلمة وينالون العقاب الذي يستحقونه في الدنيا والآخرة.

ثالثًا: أكد القرآن الكريم بحديثه عن عدد من الأنبياء والرسل وبعض الشخصيات، الكثير من الوقائع الواردة في الكتب المقدسة المنزلة قبل الإسلام. والمتعلقة بهؤلاء الأنبياء والشخصيات، من حيث الوجود وما نزل عليهم من كتب ﴿وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ الْكِتَابِ وَمُهَيْمِنًا عَلَيْهِ﴾<sup>(١)</sup>، وفي الوقت نفسه، صحح بعض الأخبار والحوادث التي تعرّضت للتحريف: ﴿إِنَّ هَذَا الْقُرْآنَ يَقُصُّ عَلَى بَنِي إِسْرَائِيلَ أَكْثَرَ الَّذِي هُمْ فِيهِ يَخْتَلِفُونَ﴾<sup>(٢)</sup>، وكذلك قوله في السيد المسيح ﷺ: ﴿وَقَوْلُهُمْ إِنَّا قَتَلْنَا الْمَسِيحَ عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ رَسُولَ اللَّهِ وَمَا قَتَلُوهُ وَمَا صَلَبُوهُ وَلَكِنْ شُبِّهَ هُمْ...﴾<sup>(٣)</sup>.

رابعًا: قدّم القرآن من خلال هذه القصص معلومات جديدة وموثوقة (موحي بها من السماء) عن هؤلاء الأنبياء، وشُعوبهم وعن الحضارات السابقة، وما تعرّضت له بعض الأقوام من هلاك ودمار بعد تماديهم في الكفر والانحراف والإفساد في الأرض: (طوفان نوح، هلاك قوم هود وصالح ولوط ﷺ... إلخ) وغيرها من الأحداث والوقائع التي تضاربت الأقوال حولها مثل: قصة أهل الكهف.

خامسًا: في القصص القرآني منهج تربوي وأسلوب تعليمي (ص ١٥)، يعمل على توجيه المسلم وإرشاده إلى الطريق القويم، الذي عليه سلوكه في الكثير من المواقف والعلاقات الاجتماعية. كما يُقدّم للمؤمنين الجّدّد دروسًا عملية وواقعية عن الصبر والصمود، والشجاعة والمعرفة، والتوبة والصدق والإخلاص والجهاد في سبيل الله (ص ١٥). ﴿لَقَدْ كَانَ فِي قَصَصِهِمْ عِبْرَةٌ لِأُولِي الْأَلْبَابِ﴾<sup>(٤)</sup>.

هذه بعض الأهداف التي أفصح عنها القرآن الكريم، لتبرير حديثه عن الأنبياء والرسل قبل الإسلام. واستعراضه لبعض المحطّات من حياتهم ومسيرتهم الدعوية. فكيف تعامل الاستشراق الغربي والإسرائيلي على وجه الخصوص مع هذه القصص وكيف قرأها؟

### □ دعوى الاقتباس والتشابه والتحريف

أول ما أثار استغراب المستشرقين القدامى منهم والمعاصرين، وهم يتصفّحون القرآن ويقرّون آياته وسوره، وجود تشابه كبير بين ما ورد فيه وما يحتضنه التراث اليهودي

(١) سورة المائدة، الآية ٤٨.

(٢) سورة النمل، الآية ٧٦.

(٣) سورة النساء، الآية ١٥٧.

(٤) سورة يوسف، الآية ١١١.

والمسيحي (التوراة والأنجيل)، وخصوصاً الحديث عن الأنبياء أو ما اصطلح عليه بـ«القصص القرآني»، فهرعوا بسرعة لتأليف الكتب وتسليط الضوء على هذا الموضوع، حيث وضعوا الإسلام وكتابه المقدس في قفص الاتهام، مدّعين أنهم حصلوا على الأدلة والبراهين التي تثبت أن القرآن ليس وحياً ربانياً، وإنما نسخة منقولة ومحرّفة لما ورد في الكتابات المقدسة اليهودية والمسيحية وفي الأديان السابقة، وأن ما فعله نبي الإسلام هو النقل المباشر وإعادة الصياغة والتأليف بلغة عربية.

وفي مدّة وجيزة، ظهرت مجموعة من الكتب والدراسات كلها تتمحور حول الترويج لهذا الادّعاء، أي إن القرآن وفي أجزاء كثيرة منه -وخصوصاً قصص الأنبياء وبعض المعتقدات- ما هو إلا اقتباس وتحريف لما ورد في الأديان السابقة عليه. من هذه الكتب نذكر: «قصص أهل الكتاب في القرآن» للمستشرق الألماني هاينريش شبائر، و«القرآن.. الإنجيل المحمدي» لمؤلفه ستر ستين (صدر سنة ١٩١٨م)، وكتاب المستشرق اليهودي أبراهام كاتش «اليهودية والإسلام»، و«عناصر نصرانية في القرآن» لمؤلفه المستشرق أوزير (صدر سنة ١٩٣٥م). وكذلك كتاب: «النصرانية واليهودية في القرآن» لمؤلفه برمشاك (صدر عام ١٩٥٣م).

وقد انطلقت جميع هذه الكتب من فكرة وجود تشابه واضح وجلي بين القصص القرآني والحكايات الواردة عن تاريخ الأنبياء والبشرية في التوراة والأنجيل والكتابات المقدسة الأخرى، وبما أن الإسلام ونبيه متأخران زمنياً عن اليهودية والمسيحية، فقد ادّعى هؤلاء المستشرقون أن نبي الإسلام قد اقتبس كل ما ورد في القرآن منهما ومن تراث الديانات السابقة الأخرى، وأن ما ورد من إضافات واختلافات بسيطة ما هو إلا تحريف وتزوير قام به نبي الإسلام.

والهدف من وراء إثبات هذه الادّعاءات، هو إثبات عدم أصالة الإسلام وكتابه المقدس، وأن القرآن ليس وحياً، وإنما من تأليف محمد بن عبد الله ﷺ. وقد ردّ مؤلف هذا الكتاب الدكتور محمود كيشانه على هذه الفرية وهذا الادّعاء الباطل، ولم يجد صعوبة تُذكر لبيان تهافته وتهافت غيره من الافتراءات الاستشراقية، ومن أهم ما جاء في رده:

أولاً: الإسلام هو خاتم الرسالات السماوية، ورسوله خاتم سلسلة الأنبياء والرسل، والقرآن هو وحي الله المنزل على النبي العربي، ومن ثمّ فوجود تشابه أو تطابق في بعض الأحيان بين ما هو موجود في الكتب المقدسة السابقة على الإسلام وما ورد في القرآن



بخصوص تاريخ الأنبياء وأسمائهم وكتبهم وشرائعهم، يُعتبر منطقياً وطبيعياً، فالمصدر واحد هو الوحي الإلهي، والدعوة واحدة والعقائد هي نفسها، الإيمان بالله الواحد وبالغيب والملائكة والجنة والنار... إلخ. بل إن القرآن يؤكد حقيقة مهمة وهي أن الدين الذي دعا إليه جميع الأنبياء من لدن آدم وإلى محمد بن عبد الله ﷺ هو الإسلام، أي عقيدة التوحيد وعبادة الله، والامتثال لشرائع المنزلة مع كل نبي. ومن ثم فالإسلام المحمدي ما هو إلا حلقة أخيرة في سلسلة النبوة الإلهية والرسالات المنزلة إلى الأرض.

لذلك، فالإسلام لم يكن ليخترع تاريخاً جديداً، وإنّا تحدّث عن الأنبياء السابقين، وأثبت وأكد وجودهم، كما أشار إلى الكتب المنزلة عليهم وإلى ما تدعو إليه. وبالتالي، إذا كان مصدر القصة هو الوحي الإلهي فلا بدّ من وجود تشابه وتطابق، وإذا وُجد اختلاف فالشك يطال إحدى الروايتين، التي قد تكون تعرّضت للتحريف والتزوير عبر التاريخ. وهذا ما وقع للكتب المقدّسة اليهودية والمسيحية، فإنها فعلاً تعرّضت للإتلاف والتحريف وإعادة الكتابة والترجمة مرّات عدّة، كما أنّ قسماً كبيراً منها لا يُعرف من كتبه وألفه ومتى؟ وهذا باعتراف كبار علماء الأديان في العالم الغربي نفسه.

ثانياً: نعم، هناك تشابه بين القصص القرآني وما ورد في التراث اليهودي والمسيحي بخصوص سير وتاريخ عدد من الأنبياء والرسل وحوادث تاريخية مهمّة، لكن لا يوجد تطابق، بل اختلافات كثيرة، وهناك تفاصيل ذكرها القرآن لا توجد في كتب الأديان السابقة. كما تُوجد اختلافات جوهرية على المستوى العقائدي، فعلى سبيل المثال صورة الأنبياء في التراث اليهودي تختلف اختلافاً كبيراً عنها في القرآن، فبينما تصوّرهم الكتابات اليهودية أشخاصاً يظلمون ويفعلون الفواحش بل يعترضون على الرّبّ ويكفرون في بعض الأحيان، وتميل قلوبهم لعبادة الأوثان (كما تدّعي الكتابات اليهودية عن نبي الله سليمان عليه السلام). فإن الأنبياء والرسل في القرآن من خيرة بني البشر، وقد اصطفاهم الله وهم منزّهون عن الفواحش والآثام، وهم القدوة في الأخلاق وفي العدل والالتزام بالشرائع المنزلة عليهم.

كما أن القرآن الكريم يرفض التصوّر الموضوع عن الله الخالق في هذه الكتابات التي تميل إلى التشبيه والتجسيد، بل اعتبار الإله لا يختلف عن خلقه كثيراً، فهو يغضب ويُخطئ ويندم على أفعاله... إلخ. كما يرفض القرآن عقيدة التثليث ويعتبرها شركاً بالله، فعيسى بن مريم ليس إلّا نبياً كباقي الأنبياء، أرسل إلى بني إسرائيل، وليس ابناً لله، ولم يأت ليخلص البشرية من الخطيئة الأولى التي ارتكبتها آدم... إلخ. وهناك تفاصيل كثيرة عن الخلق ودخول

آدم وحواء الجنة وخروجهما منها، وتفاصيل تخص حياة الأنبياء والرسل ذكرها القرآن ولا توجد في التراث اليهودي والمسيحي.

إذن ومع هذه الاختلافات كيف يدعى التشابه والتطابق؟! إن التراث اليهودي والنصراني مليء بالتناقضات والروايات المتناقضة للحادثة الواحدة، والقرآن له روايته الخاصة التي قد يلتقي فيها مع ما ورد في بعض هذه الروايات، وقد يرفض ويتجاوز الجميع ويوجه نقده الواضح والدقيق لهذه الروايات ويتهّم أصحابها بالافتراء ﴿رَجْمًا بِالْغَيْبِ﴾ والكذب على الله وعلى الأنبياء، يقول عن بعض اليهود: ﴿فَوَيْلٌ لِلَّذِينَ يَكْتُبُونَ الْكِتَابَ بِأَيْدِيهِمْ ثُمَّ يَقُولُونَ هَذَا مِنْ عِنْدِ اللَّهِ لِيَشْتَرُوا بِهِ ثَمَنًا قَلِيلًا﴾<sup>(٥)</sup>، ويقول في موضع آخر: ﴿أَفَتَطْمَعُونَ أَنْ يُؤْمِنُوا لَكُمْ وَقَدْ كَانَ فَرِيقٌ مِنْهُمْ يَسْمَعُونَ كَلَامَ اللَّهِ ثُمَّ يُحَرِّفُونَهُ مِنْ بَعْدِ مَا عَقَلُوهُ وَهُمْ يَعْلَمُونَ﴾<sup>(٦)</sup>.

لذلك يتساءل المؤلف: كيف يمكن لكتاب في غاية الانسجام والتناسق (القرآن)، أن يأخذ عما هو في غاية التناقض ويتّخذ مصدرًا من مصادره؟!

ثالثًا: القرآن مليء بالردود على اليهود والنصارى (أهل الكتاب)، ومناقشة عقائدهم ومعتقداتهم وأقوالهم وانتقاداتها، فيقبل بعضها ويرفض بشدة أخرى، ممّا يتعارض مع توحيد الله وتنزيهه وتنزيه أنبيائه، ويصحح أخطاءهم ويتهّمهم بالكذب والانحراف، بل بالكفر أحيانًا.

لذلك، فأَيّ دراسة علمية موضوعية لأي قصة من قصص الأنبياء، ستكشف الاختلافات الجوهرية بين ما في القرآن الكريم وما ورد في التراث اليهودي والنصراني، وهذا ما أكّده مثلاً موريس بوكاي الجراح الفرنسي في كتابه المهم «التوراة والأنجيل والقرآن الكريم بمقياس العلم الحديث»، وكذلك المقارنة التي أنجزها المفكر الجزائري مالك بن نبي في كتابه «الظاهرة القرآنية» عن قصة يوسف عليه السلام.. وغيرهما من الكتب والدراسات المقارنة المهمة.

ومن ثمّ فقد أكدت هذه الكتابات تهافت ادّعاءات المستشرقين، وأنهم كانوا ضحية قراءات مُستعجلة وسطحية للقرآن الكريم، بعيدة كل البعد عن المنهج العلمي الموضوعي، الذي لا ينخدع بالظواهر الشكلية، دون البحث العميق والمحيط بالظاهرة قيد البحث والدراسة.

(٥) سورة البقرة، الآية ٧٩.

(٦) سورة البقرة، الآية ٧٥.

رابعاً: كيف تمكّن رسول الإسلام من هذا الاطلاع الكبير والشامل والتفصيلي على ما ورد في معظم التراثين اليهودي والمسيحي، وباقي الأديان الآسيوية، وهو باعتراف القرآن نفسه، كان أمياً لا يقرأ ولا يكتب، والمجتمع الذي عاش فيه في مكة، لم يُعرف عنه معرفته بهذه الأديان أو كتبها، وإلا كان من السهل على كفّار قريش أن يكتشفوا مصادر القرآن ويتّهموا رسول الإسلام بالنقل عنها، يقول القرآن في هذا الصدد: ﴿وَمَا كُنْتَ تَتْلُو مِنْ قَبْلِهِ مِنْ كِتَابٍ وَلَا تَخُطُّهُ بِيَمِينِكَ إِذَا لَارْتَابَ الْمُبْطِلُونَ﴾<sup>(٧)</sup>.

خامساً: القرآن يؤكد -بوضوح وعدّة مرّات- أن ما ورد فيه هو وحي من الله ومن أنباء الغيب، التي لم يكن نبي الإسلام يعلمها هو ولا قومه: ﴿تِلْكَ مِنْ أَنْبَاءِ الْغَيْبِ نُوحِيهَا إِلَيْكَ مَا كُنْتَ تَعْلَمُهَا أَنْتَ وَلَا قَوْمُكَ مِنْ قَبْلِ هَذَا فَاصْبِرْ إِنَّ الْعَاقِبَةَ لِلْمُتَّقِينَ﴾<sup>(٨)</sup>. بل تحدّى الإنس والجن أن يأتوا بمثل القرآن الكريم، ولو كان نقلاً واقتباساً وتأليفاً بشرياً، لتمكّن كفار قريش هم كذلك من الاقتباس والنقل عن اليهود والنصارى، ولدخلوا في التحدي مع نبي الإسلام، لكنهم عجزوا عن ذلك.

سادساً: هناك معلومة مهمّة أوردها المؤلّف، وتحتاج إلى مزيد من البحث، وقد نقلها من كتاب «الاستشراق والاستشراق الإسرائيلي» للباحث البهنسي، وهي «إنّ التحليل الفيلولوجي -اللغوي- لبعض القصص الواردة في الكتب الدينية اليهودية المتأخّرة (الآجادا والمدراشيم)، ثبت أنها التي اقتبست من القصص القرآني، ولا سيما أنها كُتبت في بيئة ثقافية وحضارية عربية - إسلامية، مثل بغداد وفلسطين والشام..» (ص ٤٢).

### □ دعوى التحريف والتكرار

لقد انتبه الاستشراق إلى وجود اختلافات واضحة في تفاصيل عدد من القصص والحوادث التاريخية الواردة في القرآن الكريم، فما كان من المستشرقين إلا الادّعاء أن رسول الإسلام، قام بتعديل وتحريف القصص التوراتي، كما ادّعى جولدتسيهر فيما يخصّ قصة الذبيح هل هو إسماعيل أم إسحاق، القرآن يرى أن إسماعيل بن هاجر هو الذي تعرّض للذبح، وغيرها من التفاصيل المختلفة أو غير الموجودة أصلاً في التراثين اليهودي والمسيحي. وقد ردّ المؤلّف على هذا الادّعاء بتذكير المستشرقين بالكتابات الغربية الكثيرة التي

(٧) سورة العنكبوت، الآية ٤٨.

(٨) سورة هود، الآية ٤٩.

أكدت أن التراث الديني اليهودي والمسيحي قد طالته يد التحريف والتزوير والحذف والإضافة والترجمات المتعددة، وأن قسماً كبيراً منه لا يُعرف كاتبه ومن ألفه. وبالتالي، فالتعديل القرآني يُقدّم تصحيحاً وتصويباً لما لدى أهل الكتاب من معلومات، وهذا ما أكدّه القرآن مثلاً في قصة أهل الكهف، حيث يستعرض القرآن الأقوال الموجودة، ثم يختار ما يراه صحيحاً منها: ﴿سَيَقُولُونَ ثَلَاثَةٌ رَابِعُهُمْ كَلْبُهُمْ وَيَقُولُونَ خَمْسَةٌ سَادِسُهُمْ كَلْبُهُمْ رَجماً بِالْغَيْبِ وَيَقُولُونَ سَبْعَةٌ وَثَامِنُهُمْ كَلْبُهُمْ قُلْ رَبِّي أَعْلَمُ بِعَدَّتِهِمْ﴾<sup>(٩)</sup>.

كذلك ادّعى موير وجاك بيرك أن هناك تكراراً ثُملاً ومُتعباً في القرآن، وتناقضاً وتبايناً، وهذا في نظرهم مخالف للبلاغة، وهذا الادّعاء كان قدامى المفسرين قد ردّوا عليه، مثل الزركشي وغيره، وقالوا: إنّ ما يوجد في القرآن هو «التصريف» وليس التكرار، وللتصريف دور بلاغي هدفه الرئيس تغذية النفس بما يُثبت فؤادها، عن طريق تكرار هذا القصص فلا تملّ سماعه، ولا يُغالبها الضجر. (ص ٥٨).

كما أنّ التكرار الوارد في القرآن الكريم لا يعني تكرار الحدث نفسه، وإنما في كل موقع يتحدّث القرآن عن حدث جديد، ما يجعل القصة عند جمعها متكاملة، ومع كل حدث هناك إضاءات وتفاصيل لا يعرفها أهل الكتاب، وهذا ما كشفه وأكدّه موريس بوكاي في مقارنته بين التوراة والأنجيل والقرآن الكريم.

### □ الخلاصة

إنّ الاستشراق الغربي والإسرائيلي على وجه الخصوص، قد حاول جهده للنيل من القرآن الكريم بهذه الادّعاءات وغيرها، فمرة يدّعي النقل والاقباس من التراثين اليهودي والمسيحي، مع التحريف والتعديل، ومرة يدّعي أن القرآن أخذ من أساطير وخرافات الحضارات السابقة، وكل ذلك من أجل نزع القداسة عنه، وإثبات بشريّته، وإنه من تأليف محمد بن عبد الله ﷺ.

لقد انطلق أغلب المستشرقين من خلفيات دينية، كما تحرّكهم دوافع سياسية وأيديولوجية، هدفها التشكيك وتشويه صورة القرآن في أعين المؤمنين به وغيرهم، كي يُزعزعوا هذا الإيمان، وفي الوقت نفسه تقديم صورة مزيفة لشعوبهم وقرّائهم كي لا يتأثروا بالإسلام وكتابه المقدّس. لذلك لم تكن قراءاتهم للقصص القرآني تستند إلى منهج علمي

(٩) سورة الكهف، الآية ٢٢.

موضوعي، وإنما تُحرِّكها وتتحكَّم فيها عصبية دينية، وحقد على الإسلام ورغبة كامنة في الانتقام من الحضارة الإسلامية التي اجتاحت في الماضي الجغرافية التي كانت تسيطر عليها الشعوب المسيحية واليهودية.

وقد خصَّص المؤلف الفصل الثاني، لنقد المناهج التي اعتمدها أغلب المستشرقون في قراءاتهم للقرآن وقصصه، مثل المنهج التاريخي وهو الأكثر استخداماً، ومنهج التأثير والتأثر وغيرهما من المناهج. وقد سقط أكثرهم في أخطاء منهجية وعلمية كثيرة نتيجة عدم إتقانهم اللغة العربية، وللسطحية والانتقائية والتسرُّع في الحكم والاستنتاج، ما جعل كتاباتهم وبحوثهم بعيدة كل البعد عن أية علمية أو موضوعية يدعونها أو تدعى لهم.

وإذا كان هذا الحكم ينطبق على الكثير منهم، فإنَّ الدراسات الاستشراقية بشكل عام، والمتعلِّق منها بالقرآن الكريم على وجه الخصوص، لم تخلُ من مستشرقين عُرفوا بالموضوعية والنزاهة والتجُرُّد، والبحث العلمي، وقد تجاوزوا الكثير من هذه الأخطاء، وما نسجه هؤلاء المتعصِّبون من خرافات وأساطير وأدعاءات متهافئة، بل إنَّ البعض منهم قد انتهى به المطاف، إلى اعتناق الإسلام، بعد دراسات علمية موضوعية ومقارنة للقرآن الكريم والتراث الإسلامي وللحضارة العربية - الإسلامية ككل.



# ملتقى: الإبداع والابتكار في تنمية المجتمعات

جدة، عقد في ٢٢ شباط - فبراير ٢٠٢٢م

محمد تهامي دكير

### □ مدخل

للكشف عن واقع الإبداع في العالم العربي وأهميته في دعم جهود التنمية والتطور، ولترسيخ أسس النهضة على جميع المستويات، وللتعرف -كذلك- إلى التحديات التي يواجهها المبدعون العرب، وسبل تجاوزها في المستقبل، نظم المجلس العربي للإبداع والابتكار، تحت رعاية الاتحاد العربي للتنمية المستدامة والبيئة، الملتقى الافتراضي الأول تحت عنوان: «الإبداع عنصر تنمية المجتمعات»، وذلك في مدينة جدة بتاريخ ٢٢ شباط - فبراير ٢٠٢٢م، وقد أنجزت فعاليات الملتقى عن طريق تقنية زوم (Zoom).

شارك في فعاليات الملتقى، بالإضافة إلى أعضاء المجلس العربي للإبداع والابتكار، عدد من المهتمين بمجالات الإبداع والتنمية المستدامة ورؤساء جمعيات المخترعين، ومراكز وهيئات علمية وأساتذة جامعات وبعض المبدعين، من: السعودية، العراق، الأردن، مصر، فلسطين، الكويت، الإمارات العربية المتحدة، سلطنة عُمان، ليبيا، تونس، الجزائر.. بالإضافة إلى عدد من الإعلاميين والكتاب الصحفيين والمذيعين ومسؤولي مجالات فكرية وإلكترونية.

## □ كلمات الافتتاح

انطلقت فعاليات الملتقى بكلمة الدكتور أشرف عبد العزيز (الأمين العام للاتحاد العربي للتنمية المستدامة والبيئة والمشرق العام على المجلس العربي للإبداع والابتكار)، رحّب فيها بالمشاركين والحضور، ثم تحدّث عن أهمية الإبداع ودوره في تقدّم الأمم وتنميتها، كما أشار إلى الجهود التي يبذلها المجلس العربي للإبداع والابتكار في دعم المبدعين في العالم العربي.

ثم تحدّث بعده الدكتور محمد السريحي (رئيس المجلس العربي للإبداع والابتكار)، فشكر -في البداية- جميع من ساهم في إنجاز فعاليات هذا الملتقى، وخصوصاً الأعضاء المنتسبين للمجلس من كافة أنحاء العالم العربي، ثم أشار إلى ظروف تأسيس المجلس العربي للابتكار والإبداع وأهدافه، وأنه أُسس ليكون مظلةً يجتمع تحتها المبدعون العرب، ومحاولة لجمع الأفكار والاختراعات وتوجيهها لخدمة البحث العلمي وتنميته وخدمة البيئة، كما أشار إلى أهمية اجتماع المبدعين والمبتكرين العرب في هذا الملتقى الافتراضي الأول لنشر ثقافة الإبداع والابتكار وتبني الأفكار المتميّزة، التي تساهم في تنمية الوطن العربي، متمنياً أن يكون هذا الملتقى مناسبة تساعد هذا المجلس كي يصبح مركزاً إقليمياً يجمع المبدعين العرب ويتم من خلاله التواصل مع المنظمات العربية والدولية، ورسم الخطط ومدّ جسور التعاون والابتكار بين الهيئات والمراكز والأعضاء المنتسبين في هذا المجلس، داعياً إلى إنشاء بنك معلومات للمبدعين والمبتكرين العرب، يضمّ كافة البيانات المتعلقة بهم وابتكاراتهم ومخترعاتهم، كي يتم التعرّف عليها وجعلها منطلقاً للتواصل وتحقيق طموحات الأمة العربية.

ثم انطلقت فعاليات الملتقى بإلقاء الكلمات وفق الجدول المحدّد، حيث تحدّث في البداية زيدون خلف الساعدي (رئيس مركز الإبداع والابتكار العراقي)، فأشار إلى أهمية الإبداع، وأن المستقبل مرتبط بالإبداع والابتكار والتجديد على جميع المستويات، كما أعلن عن وصول المشاركين في مركز الإبداع العراقي إلى (٣٧٠٠) أستاذ وخبير صناعي في التخصصات المتعدّدة.

أما الدكتورة وردية بوقاية (مديرة مركز دعم التكنولوجيا والابتكار بجامعة العلامة محمد البشير الإبراهيمي - الجزائر) فقد تحدّثت عن دور مراكز دعم التكنولوجيا والابتكار في توفير الحماية للمبدعين وابتكاراتهم، وحماية الملكية الفكرية على مستوى الجامعات، وكذلك دور هذه المراكز في دعم الشباب ومساعدتهم في إنجاز وتنفيذ إبداعاتهم وتشجيعهم



على العمل والمتابعة، ما ينعكس إيجاباً على مستوى تنمية المجتمعات العربية، بالإضافة إلى المساعدة في إيجاد الحلول لبعض المشاكل ومواجهة التحديات.

وفي الأخير دعت الدكتورة وردية بوقاية إلى ضرورة إنشاء معهد عربي يُعنى بقضايا الإبداع والمبدعين ويهتم بنشر ثقافة الإبداع في الوطن العربي، ويساعد المبدعين على تحقيق أفكارهم وإبداعاتهم على أرض الواقع، كما يعمل على استثمار الطاقات المبدعة وتوجيهها بما يخدم التنمية والتقدم.

من جهته أشار الأستاذ محمد الطريحي (إعلامي وأستاذ الأدب والنقد بجامعة نزوة بسلطنة عُمان - من العراق) إلى دور وأهمية اللغة العربية وما تعانیه اليوم في مجال مواكبة الإبداع والابتكار، داعياً إلى تفعيل دور مجامع اللغة العربية لتواكب التطور والتقدم العالمي المتسارع في مجال الاختراعات، وطالب بوضع منهجية متقدمة للتدريس في الجامعات العربية، واعتماد التقنيات المتطورة في التعليم وتحصيل المعرفة، وربط الطالب العربي بعالم المعرفة العالمي فكرياً وتقنياً، والانفتاح على مجالات العلوم المتعددة. كما دعا إلى ضرورة العمل على استقطاب المبدعين والمبتكرين ودعمهم بكل الوسائل، وتشجيع روح الابتكار والتجديد لديهم، مشيراً إلى وجود بعض المبادرات الجيدة في هذا المجال من طرف الشباب العربي، الحريص على مشاركة العالم في مجال الإبداع والابتكار.

وفي الأخير أشار الأستاذ الطريحي إلى أهمية تطوير طرق التدريس وخصوصاً في المراحل الأساسية، والعمل على إنجاز وإعداد معجم المبدعين العرب في كافة المجالات المعرفية والعملية.

### □ فعاليات الملتقى

بعد الجلسة الافتتاحية، انطلقت فعاليات الملتقى بإلقاء كلمات المشاركين تباعاً، حيث تحدّث الأستاذ أحمد البوسعيد (مؤسس الرابطة العمانية للموهبة والإبداع)، فدعا إلى ضرورة الاهتمام بنشر ثقافة الإبداع والابتكار في الوطن العربي، لأهميتها في تنمية الاقتصاد، خصوصاً والعالم اليوم يعتمد على المعرفة والإنتاج العلمي والتقني، كما طالب بالاهتمام باكتشاف الموهوبين والاعتناء بقدراتهم وتنميتها كي يصبحوا مبدعين، وتوظيف هذه القدرات وتطويرها وصولاً إلى مرحلة الابتكار، والمساهمة بالتالي في ازدهار أمتهم.

من جهته تحدّث الدكتور حمد البشري (رئيس مجلس إدارة المتكاملة للاستشارات التعليمية والتربوية وأمين عام جائزة النصح للتميز العلمي الثقافي) عن الجهود التربوية

التي قامت بها هذه «الجائزة» تحت شعار: «مؤسسة تدعم العلم والعلماء وتنمي قدراتهم»، وكيف أنها طبّقت مقاييس عالمية في تقييم المبدعين في كافة العلوم من أجل رفع راية العلم في الوطن العربي، وتكريم المبدعين في مجال الفضاء والطيران، وتقديم المساهمات الإنسانية أو المساعدة على إيجاد وتنشيط الشراكات المتعددة مع الهيئات والمنظمات العربية التي ترعى الإبداع، مثل المجلس العربي للإبداع والابتكار. كما أشار إلى الجهود التي بُذلت من أجل إعداد المعاجم المتخصصة، والبحث عن المبدعين في العام العربي والاهتمام بأفكارهم وعقولهم.

أما الكاتب ضيف الله الحري فتحدّث عن دور المجلس العربي للإبداع والابتكار في الوطن العربي، وجهوده في دعم الإبداع بالوطن العربي، والاهتمام بأصحاب المواهب المتميزة، والتشجيع على صقل هذه العقول بالتجارب الإبداعية الناجحة على مستوى المؤسسات والأفراد. كما أشار إلى أن عمل المجلس لا يقتصر على تقديم الخبرات النظرية فقط، بل عمل على كشف المواهب ورعايتها وتقديمها، والمساعدة على تطبيق الخطط القابلة للتطبيق، وتوفير احتياجات المبدعين في كافة المجالات. كما تحدّث عن أهمية المنصات ودورها في تقديم الموهوبين والمخترعين في الجانب الأدبي والعلمي وصناعة المحتوى الذي يفرض نفسه كأحد تقنيات هذا العصر، مؤكداً أن العلاقة بين الإعلام وتلك المنصات تساهم في عملية الإبداع؛ لأن الإعلام بوسائله المتعددة يؤدي في كشف وتقديم المواهب، ما يساعد على استقطاب الرعاة الذين يسلّطون الضوء على المبدعين وابتكاراتهم.

وفي الأخير، دعا الكاتب إلى ضرورة تشكيل لجنة إعلامية تبرز هذه المواهب، منوهاً بما يقوم به المجلس العربي للإبداع والابتكار، باعتباره منصة مهمة في العالم العربي يمكنها المساعدة في تحقيق آمال الشعوب وتفعيل التجارب الإبداعية.

بدورها تحدّث الأستاذة هنادي المبارك (رئيسة شركة إيكوسيستم في الكويت) عن التطوّر التكنولوجي الذي يشهده العالم اليوم، والتقدّم الحاصل في مجالات الابتكار والإبداع والاقتصاد المعرفي والرقمي، كما أشارت إلى جهود دول الخليج في هذا المجال، وحرصها على تحقيق تنمية مستدامة وشاملة، تركز على دعم مشاريع ريادة الأعمال والابتكار وفق استراتيجية طويلة الأجل.

من جهته تحدّث الدكتور محمود الرواجبة (مدرب ومستشار في مجالات الابتكار واستشراف المستقبل والذكاءات)، عن مسيرة الإنسان وما عرفته البشرية من تطوّر علمي وتقني ورقمي، وأن الله خلق الإنسان وجعله خليفة في الأرض ليعمرها عن طريق العلم

والابتكار والاختراع، وكيف ساهمت الأمة الإسلامية في تطوُّر الإنسانية، بما قدَّمته في تاريخها من اهتمام بالعلم والإبداع على جميع المستويات، وأنها كانت أمة نموذجية في هذا المجال، لكنها اليوم أمة تابعة ومستهلكة للمنتجات الفكرية والعلمية للأمم الأخرى، بسبب تخلفها وبعدها عن نهج مسيرة المؤسسين الأوائل للحضارة الإسلامية.

كما دعا الباحث إلى ضرورة العودة إلى مسار التطوُّر والابتكار والبعد عن الفكر الاستهلاكي لتجنب هيمنة سيطرة العقول المنتجة للعلم وتقليدها، لإعادة بناء ثقة الأجيال كي تقوم بدورها في إعادة الريادة للأمة، وهذا لن يتحقَّق -في نظر الكاتب- إلَّا بوجود دعم حكومي عالي المستوى للابتكار، ورعاية المبتكرين، وتعيين مؤسسات خاصة للإشراف على شؤون الإبداع والابتكار، ومتابعة التطوُّر التقني والرقمي، ووضع خطط جديدة لتطوير التعليم تركِّز على تشجيع الإبداع والابتكار والتطوير. كما أشار الباحث إلى دور الإعلام في دعم المبدعين كذلك، وتوجيه العقول نحو الاستثمار في مجالات التنمية الرقمية واحتضان ابتكارات المبتكرين، لتحقيق نهضة علمية وصناعية، واستشراف المستقبل. وفي الأخير أكَّد الباحث أن المستقبل يكتبه المبتكرون فهم سفراء المستقبل، وضمانة الحياة في ظل التطوُّر المتسارع الذي تعرفه البشرية اليوم.

أما الدكتورة فاطمة الفرجاني (أستاذة في جامعة بني غازي وجامعة البحر المتوسط - ليبيا)، فقد تحدَّثت عن دور ريادة الأعمال في تعزيز التنمية المستدامة في الدول العربية، وتوفير مقوِّمات التنمية ومواجهة التحديات المحيطة بها، مثل انخفاض مؤشر التنمية المستدامة وارتفاع المديونية مقابل الناتج المحلي. كما أشارت الباحثة إلى مفارقة مهمَّة يعاني منها الواقع العربي، حيث ترتفع مؤشرات الالتحاق بالتعليم، إلَّا أن بعض الدول ما زالت تعاني من انخفاض نسب التعليم ومخاطر الأمن الغذائي.

لذلك فقد سارعت عدد من الدول لوضع استراتيجيات لتحقيق أهداف الأمم المتحدة للتنمية المستدامة، والتركيز على الآليات التي تحقِّق ذلك، وإيجاد الحلول للمشكلات الاقتصادية والبيئة المتعدِّدة، والعمل على توفير فرص لتوظيف الشباب وتحقيق الازدهار الاقتصادي، والاهتمام بالأفكار الإبداعية التي تساعد في معالجة هذه المشكلات، وكذلك توظيف التكنولوجيا لريادة الأعمال والتدريب الإلكتروني، وتحقيق التنمية المستدامة اجتماعياً، بتطوير أفكار الشباب الإبداعية وتجنبيهم الفراغ، والحفاظ على الموارد البشرية، وكذلك الاهتمام بإنشاء المشروعات الخضراء التي تساهم في ترشيد استخدام المياه والطاقات المتجدِّدة وإعادة تدوير المخلفات بطرق ابتكارية.

أما الدكتور خالد فاروق (رئيس فرع الاتحاد العربي للتنمية المستدامة والبيئة بالجيزة ورئيس مركز التنمية الإدارية - مصر)، فقد تحدّث في كلمته عن أهمية مركز تدريب الاتحاد لإنتاج البرامج في المجالات الإدارية والمالية والفنية للشركات والحكومات، ودوره في دعم مشاريع التنمية المستدامة والبيئة والتحوّل الرقمي في عمل الأفراد والوزارات والدول. كما تحدّث عن التواصل مع المجلس العربي للإبداع وجهوده في دعم برامج الإبداع في مختلف المجالات وتحفيز المبدعين ورعايتهم. كما دعا المجلس لوضع قاعدة بيانات ضخمة، وبنك للمعلومات للكبار والصغار والاستفادة من التحوّل الرقمي والثورة الصناعية الرابعة والعالم الافتراضي.

من جهتها تحدّثت الدكتورة حياة العامري (باحثة ومخترعة من تونس) عن حلم المبدعين العرب الذي تحقّق بإنشاء المجلس العربي للإبداع؛ لأن الإبداع يعتبر مؤشراً لتقدّم المجتمعات، فالفرق بين الدول المتقدّمة تقنياً وصناعياً والدول العربية المستهلكة للتكنولوجيا ليس في نسب الذكاء أو في وجود موهوبين، ولكن التباين في المنظومة التعليمية التي تُنمّي قدرات الطفل الإبداعية، حيث نجد الدول العربية لا تهتم كثيراً بتنمية الميول الإبداعية لدى الطفل، كما أن هناك ضعفاً في احتضان المبدعين وتوفير ظروف النجاح لهم، كما هو الحال في الدول المتقدّمة. بالإضافة إلى ضعف الاستثمار في مجال البحث العلمي الذي هو العمود الفقري لتقدّم أي دولة.

وفي الأخير أشارت الباحثة إلى الدور الريادي للمجلس العربي للإبداع والابتكار في تفعيل منصة إلكترونية، لاستعراض وتحديد الأعمال الابتكارية، وتبادل التجارب والخبرات، بالإضافة إلى الكشف عن التحديات التي تواجه المبدعين والتعريف بقدراتهم، والعمل على تنظيم ملتقيات دورية للمبدعين والمبتكرين وإنجازاتهم.

وتحدّث الدكتور أحمد الصيد (عضو مجلس إدارة جامعة البحر المتوسط الدولية وعميد كلية العلوم الإدارية والمالية بهذه الجامعة) متطرقاً إلى جهود الجامعة واهتمامها بالإبداع، واعتمادها برامج تعليمية، وفق معايير تُساعد على إعداد كوادر بشرية بخبرات تُساهم في حل مشكلات المجتمع والتوظيف الأمثل للتكنولوجيا وتحفيز روح الابتكار والبحث العلمي، وتدعيم البرامج التدريبية ودعم الأنشطة الإبداعية. وقد أشار إلى مشاركة الجامعة في الأسبوع العالمي لريادة الأعمال بأنشطة طلابية ودورات وورش عمل ومنصات تعليمية عن بُعد، ومشاركتها في مؤتمرات ومعارض. كما أشار إلى الدور الكبير الذي تلعبه الجامعات في دعم وتعزيز ثقافة الابتكار في المجتمعات العربية لتحفيز التنمية الاقتصادية، وتنمية القدرات الإبداعية، وتوفير بيئة تعليمية تساعد الطلبة وتدعم أنشطتهم

الإبداعية وتبادل الخبرات، وتحفيزهم من خلال إقامة الندوات وتقديم الجوائز.

وتحدّث الدكتور محمد بيومي (عضو مؤسسة مصر تبكر) عن دور المجلس العربي للإبداع في تنمية قدرات الطلاب، وتشجيعهم على التفكير الإبداعي، كما دعا مراكز البحث العلمي إلى الاهتمام بالطالب في مرحلة ما قبل الجامعة، والعمل على توفير الرعاية المطلوبة لمن تظهر عليه معالم الإبداع أو القدرة على الابتكار، وكذلك الالتفات إلى أهمية الحفاظ على الملكية الفكرية الرقمية والنشر الدولي للأبحاث.

وطالب الباحث كذلك بضرورة إنشاء مكتبة رقمية تهتم بجمع الأبحاث العلمية المتميزة لنشرها، ودراسة الفروق الموجودة بين التعليم التقليدي والإلكتروني المتزامن وغير المتزامن، للعمل على تطوير البنية التعليمية التقليدية لجعلها تواكب التقدم والإبداع والتجديد.

من جهته تحدّث الإعلامي خالد سعد (مذيع في القناة الأولى المصرية وزميل أكاديمية ناصر العسكرية) عن رؤيته لاكتشاف المبدعين الحقيقيين، الأمر الذي يتطلب وجود مؤسسات مجتمعية تدعم وتعمل على تنفيذ المشاريع الإبداعية والابتكارات المتميزة. كما أشار إلى أهمية الإعلام المسموع والمرئي والإعلام الجديد في الكشف عن المبدعين والتعريف بابتكاراتهم، ودعمهم وتقديمهم للمؤسسات العلمية والقطاع الخاص والمجتمع المدني بشكل عام، ورسم صورة جذابة للإبداع والمبدعين، وضرورة العمل على إيجاد محتوى إعلامي يساهم في ارتقاء المجتمع وتقدمه. كما دعا المؤسسات التعليمية إلى تحمّل مسؤولية الكشف عن الموهوبين وتوعيمهم على التفكير الناقد والاقتصاد الإبداعي، ودعم أصحاب الأفكار الجديدة والمتميزة داخل المؤسسات والعمل على تنفيذها. كما طالب بضرورة امتلاك عناصر التكنولوجيا الحديثة مثل النانوتكنولوجي وعلوم الفضاء والذكاء الاصطناعي.

من جهتها تحدّثت الإعلامية عبير سلامة (المدير التنفيذي لمجلة نهر الأمل ونائب رئيس مجلس الإدارة والمستشار الإعلامي للاتحاد العربي للتنمية المستدامة والبيئة)، عن اهتمام مجلة «نهر الأمل» بنشر الوعي والتثقيف بمسائل قضايا التنمية المستدامة والفئات المهمشة، في محاولة لإيجاد إعلام هادف يثبث الأمل في المجتمع، كما أشارت إلى تلاقي أهداف المجلة مع أهداف الاتحاد العربي للتنمية المستدامة والبيئة من حيث نشر ثقافة الإبداع، وقد تمّ عقد بروتوكول بين المجلة والاتحاد وامتدّت جسور الشراكة مع المجلس العربي للإبداع والابتكار لنشر الوعي المجتمعي وسط منظومة الأخلاق والقيم المجتمعية.

كما أكّدت على أهمية الإبداع، باعتباره ركيزة كبيرة تساعد في تحقيق أهداف التنمية

المستدامة، لأنه بدون الفكر الإبداعي يتعذر تحقيق تنمية شاملة. وأن ينطلق من الأسرة التي تُعتبر المنطلق والأساس في تربية الأجيال. كما أشارت إلى أهمية الإبداع في إدارة الأزمات وإيجاد حلول مبتكرة للأزمات قبل تحوُّلها إلى كوارث واستشراف المستقبل.

كما أكّدت على أن الإبداع الإعلامي له تأثير مباشر على المجتمع، خصوصاً في العصر الرقمي وتعدّد الوسائل الإعلامية الحديثة. وفي الأخير تمّت الإعلامية عبير سلامة أن يظل المجلس العربي للابتكار بيتاً للخبرة، يجمع العرب ويلعب دوره المطلوب في نشر الفكر الإبداعي، وأن يكون قناة للتواصل بين المبدعين ومؤسسات الأعمال لتنفيذ الأفكار الإبداعية.

الكلمة الأخيرة في هذا الملتقى كانت للدكتورة فاطمة عبد الوهاب (رئيس مجلس إدارة نادي يونيسكو «بناة المستقبل» وأكاديمية طفل عربي واع، من مصر)، وقد تحدّثت عن أهداف النادي ودوره في توعية النشء والأطفال والشباب، والمساعدة في توفير مقوّمات النجاح في الحياة، والتوعية بتأصيل الهوية وترسيخ الوطنية والحفاظ على البيئة والتراث في ظل متطلبات التنمية المستدامة، بالإضافة إلى تقديم الفكر الإبداعي والناقد للأطفال. وفي الأخير طالبت الإعلامية بضرورة إقامة ملتقى سنوي للأطفال في مختلف مراحلهم العمرية، يركّز على كشف مواهبهم وإبداعاتهم، لتشجيعهم وتوجيههم لأنهم أجيال المستقبل.

### □ توصيات الملتقى

وقد اختتمت فعاليات هذا الملتقى الافتراضي بالتوصيات الآتية:

- ١- التعريف بالمجلس العربي للإبداع والابتكار، وبأهدافه لدى الحكومات العربية والمؤسسات المتعدّدة، ليسهل تحرُّك أعضائه في دولهم في حدود المتاح.
- ٢- إيجاد منصة إلكترونية (بنك لقاعدة بيانات) تجمع كل المعلومات عن المبدعين والمبتكرين والباحثين، والخبرات مصنّفة حسب الاختصاص.
- ٣- الربط والتعريف بالمبدعين العرب والمؤسسات الحكومية والقطاع الخاص والمجتمع المدني لتسويق ابتكاراتهم عبر التعاون مع مجالس وزراء الصناعة والطاقة العرب.
- ٤- إعداد حزمة من البرامج التي تحتوي على ملتقيات دورية وبرامج تدريبية ومسابقات بين المبدعين.

- ٥- التأكيد على أهمية الإبداع في حياتنا المجتمعية، ومحاولة استثمار طاقات أبناء المجتمع العربي وتحويلها إلى طاقات إيجابية ذات إنتاجية عالية الجودة ولها قيمة مضافة في المجتمع.
- ٦- تشكيل لجنة علمية تساهم في وضع مناهج في جميع المراحل المدرسية، لبناء نظام عربي للإبداع والابتكار، عبر التعاون مع مجلس وزراء التعليم العرب بجامعة الدول العربية.
- ٧- اقتراح فكرة تأسيس صندوق يدعم المبدع العربي تحت إشراف جامعة الدول العربية، ويخصّص ميزانية عربية لتمويل الابتكارات وتطوير البحث العلمي عبر الوطن العربي كمثيلتها الأوروبية، لخلق روح التنافسية الفعلية مع المبدعين والمبتكرين الأجانب، ويكون هناك عائد أو نظام قروض ميسرة.
- ٨- إيجاد لجنة بالمجلس، تُعنى بتقييم براءات الاختراع لأبناء الوطن العربي.
- ٩- توحيد الجهود لعمل المجلس العربي للإبداع والابتكار، بإيجاد ممثلين له في جميع الدول العربية.
- ١٠- عقد مؤتمر عربي سنوي تُدعى له كبرى الشركات العالمية وتُقدّم فيه برامج تدريبية، كما تُعرض فيه منتجات المبدعين والمبتكرين، للتعريف بها والاستفادة من تحويلها إلى منتجات ذات قيمة وتسويقها عبر المعرض.
- ١١- الاهتمام بالطفل العربي المبدع، من خلال التعاون مع منظمات الطفولة في الوطن العربي لإيجاد جيل مبدع.





إعداد: حسن آل حمادة\*

### مُصلحون ومُجددون

الكاتب: محمد محفوظ.

الناشر: بسطة حسن للنشر والتوزيع -  
القطيف.

الصفحات: ٢٠٩ من القطع الوسط.

سنة النشر: ط ١ - ٢٠٢٢م.

يقرأ هذا الكتاب ويناقش تسع تجارب لرجال الإصلاح والتجديد في العالمين العربي والإسلامي، وفي مقدمته يشدد المؤلف قائلاً: إننا حينما نتحدث عن تجربة دينية أو فكرية أو سياسية، ونعمل على تظهير العناصر الإيجابية ونقاط القوة

فيها، هذا لا يعني خلو التجربة من مطبات أو عيوب أو نواقص، لأن هذه من طبائع الأمور. وفي إطار استفادة الأجيال اللاحقة من هذه التجارب، تتأكد الحاجة إلى تظهير عناصر القوة ومؤشرات التميز في هذه التجربة أو تلك. لأن هذا التظهير هو سبيل أخذ العبر والدروس من هذه التجارب في كل مراحلها وأطوارها. وهذا الكلام ينطبق على كل التجارب سواء كانت دينية أو ثقافية أو اجتماعية. وتنوع هذه التجارب لا يلغي حاجة المجتمعات العربية والإسلامية المعاصرة إلى الانفتاح والتواصل مع هذه التجارب بصرف النظر عن مآلاتها ونتائجها المباشرة. ففي كل الأحوال تتأكد

\* تويتر: @hasanhamadah

- والتآكل الداخلي.
- أما التجارب الإصلاحية التي يستعرضها الكتاب، فقد جاءت على النحو التالي:
- مفهوم الحرية عند الإمام الخميني.
  - السيد محمد الشيرازي.. قراءة في خصائص التجربة.
  - الإمام موسى الصدر وقضايا الوحدة والتعددية.
  - مفهوم الوحدة في فكر الشيخ محمد مهدي شمس الدين.
  - العلامة الفضلي وأفق الإصلاح الثقافي.
  - الجانب الاجتماعي في تجربة الشيخ علي المرهون.
  - العراق في فكر السيد محمد صادق الصدر.
  - الإنسان في رؤية الدكتور علي شريعتي.

### الخطابة والإصلاح الاجتماعي..

#### قراءة في خطاب الشيخ حسن الصفار

- الكاتب: مهدي جعفر صليل.
- الناشر: دار أطياف للنشر والتوزيع - القطيف.
- الصفحات: ١٨٢ من القطع الكبير.
- سنة النشر: ط ١ - ٢٠٢٢م.
- يشير المؤلف في مقدمة كتابه إلى بداية معرفته بالشيخ حسن الصفار عندما كان في ريعان الشباب وذلك عام ١٣٩٩هـ في مسجد الإمام الحسين (عليه السلام) في مدينة سيهات، متطرقاً لتأثره بأسلوبه الخطابي الذي يأسر من يستمع إليه، مما جعله يتابع محاضراته ويتأثر به حتى هذه الفترة الزمنية ونحن في العام ١٤٤٣هـ، فهو يرى في

حاجة الأمة الدائمة لفحص وقراءة تجارب علماء الأمة ولا سيما من خاض غمار التحدي وتصدّى لشؤون الأمة المختلفة في ظروف وأوضاع حساسة ودقيقة على المستويات الثقافية والسياسية والأمنية. وفي سياق ضرورة الاهتمام بمعرفة تجارب الإصلاح في الأمة جدير بنا أن نعي أن الأمم الحية هي التي تحتضن عظماءها وفعاليتها وزعاماتها، وتعمل على الاستفادة منهم إلى أقصى حدود. أما الأمم الميتة والخاضعة لتأثير ثقافات الجمود والاجترار، فهي تعمل على عرقلة مسيرة الإصلاح ومحاربة المصلحين، وإطلاق حروب الأوراق الصفراء ضدها، كوسيلة فعالة لمنع اتساع تأثير هذا المصلح سواء على الصعيد الشخصي المباشر أو على صعيد خياراته العامة وأفكاره وأطروحاته الفكرية والحضارية.

وأحسب أن ما تتعرض إليه مشروعات الإصلاح وشخصياته من حروب متعددة وتشويه متعمّد تشترك فيه لاعتبارات عديدة جهات متنوعة، ساهم في منع بعض شرائح الأمة من الاستفادة من هذه التجارب والاستزادة من فكر وتوجيهات ودروس هذه التجارب.

وهذا يحمل شرائح الأمة المختلفة مسؤولية صياغة رؤية حضارية في التعامل مع علمائها ومصلحيها، بحيث لا يتم الاشتراك في تعويق عجلة الإصلاح في الأمة، تحت يافطات وعناوين ليست دقيقة، وتساهم في عملية التسقيط المادي والمعنوي لكل راية وتجربة تحمل مشعل النور والتنوير في الأمة.

ولا بد أن نتذكّر جميعاً: أن أمة لا تدافع عن مصلحيها لا تبلغ الرفعة والتمكين، وأن أمة لا تقرأ تجارب مصلحيها ستصاب بالضمور

ضمن عشرة فصول، وهو مزيج من الطب والطب النفسي وعلم وفن التربية، والهدف منه أن يكون سنداً للأمهات والآباء الجدد في هذا العالم الرائع؛ عالم رعاية الأطفال وتربيتهم والقيام بما يطلق عليه «الوالدية» على أحسن وجه.

من خلال خبرتها العملية والمهنية طبية أطفال وأستاذًا في كلية الطب وأيضًا أمًا لبنتين، تغطي الدكتورة هنا أبو الغار الموضوعات التالية في هذا الكتاب الموسوعي:

- مراحل الحمل والولادة.
- مراحل النمو الجسدي والذهني للطفل من الولادة وحتى سن الثامنة عشرة.
- الأمراض الجسدية والنفسية الشائعة، وكيفية التعامل معها بوصفهم آباء.
- التربية الإيجابية والمشكلات التي قد تقابل الأبناء في كل مرحلة سنية، وكيف نتفادها إن أمكن أو نتعامل معها حين حدوثها.
- المواقف والتجارب السلبية المؤثرة في حياة الأطفال داخل الأسرة مثل: الخلافات الزوجية والطلاق والوفاة.
- تناول قضايا العصر مثل الشاشة، وأساليب التعليم وصعوباته، والحماية من التحرش الجنسي والتعامل معه إذا حدث للطفل، والرياضة: أهدافها وأهميتها وطرق اختيارها، واللعب وأهميته.

- الحياة العصرية وتأثيرها على أبنائنا، ودورة القراءة، ومفهوم الأعياد، والمساحات العامة واحترامها، ومقومات بناء شخصية عابرة للثقافات في عالم يزداد تواصلًا.
- والكتاب مزود بمجموعة من الجداول والرسومات الشارحة لكثير من الإرشادات

الصفار شخصية تعمل بكل جد وإخلاص، دون كلل أو ملل، فهو لا يعرف الإجازة أو التعطيل، بل حتى في جلساته الاجتماعية التي يدعى لها، أراه يستثمر كل لحظة في إفادة الحضور والحديث معهم في مواضيع علمية أو تاريخية أو اجتماعية، كما يعمد إلى تحفيزهم للقيام بمبادرات عملية، فالوقت لديه مبارك بالكلمة الطبية والإنجاز والعمل.

وقد استفاد المؤلف كثيرًا من خطابات الشيخ الصفار وقراءة كتبه، لذا تجده يقول: لقد حددت منهجي في الحياة وفق رؤيته التي يؤكد عليها، من الدعوة إلى النشاط، والانفتاح الفكري والاجتماعي، والعمل الخالص لوجه الله تعالى.

يتناول هذا الكتاب مشروع الشيخ حسن الصفار الإصلاحية في جانبه الخطابي، بعيدًا عن الإطراء والإنشاء، فهي تتحدث بلغة الأرقام والشواهد الموثقة ضمن خمسة فصول وهي:

- الفصل الأول: النشأة والتربية.
- الفصل الثاني: الإصلاح الاجتماعي.
- الفصل الثالث: قراءة في الأفكار.
- الفصل الرابع: التواصل مع الخطباء.
- الفصل الخامس: آراء ومقالات.

## رحلة الحياة..

دليل الأسرة الشامل لصحة طفلك الجسدية والنفسية والاجتماعية

الكاتب: هنا أبو الغار.  
الناشر: دار الشروق - القاهرة.  
الصفحات: ٣٠٩ من القطع الكبير.  
سنة النشر: ط ١ - ٢٠٢١ م.  
هذا الكتاب الشامل توزعت صفحاته

## حادثة ظهرها إلى الجدار.. قراءة في التحولات الثقافية في مجتمعات الخليج والجزيرة العربية

الكاتب: حسن مدن.

الناشر: الرافدين - بغداد.

الصفحات: ٣١٦ من القطع الكبير.

سنة النشر: ط ١ - ٢٠٢١م.

الحداثة في مجتمعات الخليج العربي  
ظهرها إلى الجدار؛ لأنّ التحديث فيها ما زال  
يتكئ على الجانب العمرانيّ - المظهري غير الخافي  
على الأعين، وهذا الجدار نفسه، يتحوّل، مع  
مرور الوقت، إلى صدّ بوجه تقدّم الحداثة، حين  
يُفهم أن هذا العمران هو نفسه الحداثة، وما هو  
بذلك. وإذا كانت المدينة الخليجية الجديدة تكاد  
لا تشبه في شيء الصورة التي كانت عليها قبل  
عقود فقط، فإنّ الحداثة المنشودة هي تلك التي  
تضرب بجذورها عميقاً في البنيان الاجتماعيّ،  
الثقافيّ، السياسيّ، بديلاً للبنى التقليديّة المحافظة  
التي ما زالت تعيد إنتاج نفسها، ثقافياً واجتماعياً،  
وتكفّ عن الاتكاء على الجدار. وبهذا المعنى فإنّ  
الطريق نحو هذه الحداثة لا يزال طويلاً وشاقاً،  
خاصّة مع أوجه التراجع عن بعض ما تحقّق من  
أوجه تحديث اجتماعي وثقافي في عقود سابقة.

ويشير المؤلف في مقدمته أنّه لم يُرد  
لهذا الكتاب أن يكون تاريخاً للثقافة في الخليج  
والجزيرة العربية بقدر ما هو وقوف عند محطات  
يعتبرها فاصلة في هذا التاريخ، حيث حاول  
قدر الإمكان ألا يغرق في التفاصيل التاريخية،  
مع ذلك لم يكن بالإمكان بسط الموضوع الذي

العملية؛ لتساعد الوالدين في التعامل مع الطفل  
واحتياجات رعايته.

## أفق التغيير..

شهر رمضان نموذجاً

الكاتب: عبدالمحسن الزّواد.

الناشر: بسطة حسن للنشر والتوزيع - القطيف.

الصفحات: ١٨١ من القطع الوسط.

سنة النشر: ط ١ - ٢٠٢٢م.

في مقدمته يقول المؤلف: نحتاج إلى وقفة  
مع الذات لتتساءل: ماذا نريد من شهر رمضان؟  
وماذا يريد منا؟ وماذا يغيّر فينا؟

هناك نوعان من القراءة لشهر رمضان:

الأولى: قراءة الواقع الاجتماعي، وهي  
العلاقة السطحية - عند البعض - في التعااطي  
مع هذا الشهر ومفرداته الروحية والأخلاقية  
والاجتماعية. فقد يمر علينا الشهر ولكننا لا  
نشعر بأجواء الرحمة والمغفرة والبركة فيه. وتنتهي  
أيامه وأكثر اهتماماتنا إنما تنحصر في الجوانب  
المادية من وجبات الطعام المتنوعة مثلاً، وقضاء  
الساعات أمام شاشات التلفاز أو مجالس اللهو.

الثانية: قراءة النص الإسلامي: الذي يهدف  
إلى تربية الفرد - والمجتمع - وتهذيبه وتطويره على  
كافة المستويات الروحية والأخلاقية والاجتماعية.  
وذلك من خلال وضع خطة متكاملة المعالم ترسم  
سير المؤمن في هذا الشهر العظيم.

ويعرض الكتاب مجموعة من الأفكار  
المستوحاة من النصوص الإسلامية لتكون رؤية  
يستفيد منه القارئ في طريقة التعااطي مع الشهر  
الفضيل.

## مكافحة الفساد عبر التاريخ من العصور القديمة إلى العصر الحديث (الجزء الأول)

الكاتب: رونالد كروزي، أندريه فيتوريا، جي. غيلتزن.

ترجمة: إيهاب عبدالرحيم علي.  
الناشر: المجلس الوطني للثقافة والفنون  
والآداب - الكويت.

الصفحات: ٣٨٣ من القطع الوسط.

سنة النشر: ط ١ - ٢٠٢٢م.

هذا هو الجزء الأول من كتاب «مكافحة الفساد عبر التاريخ: من العصور القديمة إلى العصر الحديث»، وهو ضمن إصدارات سلسلة عالم المعرفة، ويحمل الرقم (٤٩٠) وقد جاءت صفحاته في عشرة فصول.

الكتاب بجزأيه هو أول دراسة مقارنة كبرى لكيفية تعريف المجتمعات والسلطات في التاريخ الأوروبي وخارجه للسلطة الشرعية من حيث مكافحة الفساد وتصميم آليات محددة لتنفيذ جدول الأعمال هذا. وينظر إلى الفساد اليوم على نطاق واسع باعتباره إحدى أكثر المشكلات التي نواجهها إلحاحًا كمجتمع عالمي، حيث يقوّض الثقة بالمؤسسات الحكومية والمالية، والكفاءة الاقتصادية، ومبدأ المساواة أمام القانون ورفاهية البشر بوجه عام. ويمثل الفساد عقبة رئيسة أمام «الطريق إلى الدنمارك» - وهو مخطط أولي لبناء الدولة المستقر والناجح. وعلى رغم أن موضوع الفساد ومكافحة الفساد قد جذب انتباه السياسيين والعلماء والمنظمات

هو بصدد دون شيء من الاستعراض التاريخي الضروري.

أما فصول الكتاب فقد جاءت على النحو التالي:

الفصل الأول: أدب الجزيرة العربية وحكاية عُزلتين.

الفصل الثاني: التحولات الثقافية في مجتمعات الخليج العربي قبل اكتشاف النفط.

الفصل الثالث: الهند نافذة الخليج الثقافية على الآخر.

الفصل الرابع: المثقفون في معترك التغيير: الحال البحرينية مثلاً.

خاتمة: خلاصات وتحديات.

## الهمجية.. زمن بلا ثقافة

الكاتب: ميشيل هنري.

ترجمة: جلال بدلة.

الناشر: دار الساقى للنشر والتوزيع - بيروت.

الصفحات: ١٩٢ من القطع الوسط.

سنة النشر: ط ١ - ٢٠٢١م.

نشهد اليوم تطوراً غير مسبوق للعلم يترافق مع انهيار دراماتيكي للثقافة. للمرة الأولى في تاريخ الإنسانية، يتباعد العلم والثقافة في مواجهة وجودية حتى الموت: انفجار علمي مقابل خراب الإنسان. لا ينادي الكاتب بزوال العلم إنما بزوال الأيديولوجيا المرافقة له بعدما صار العلم همجية منذ اللحظة التي نسي أنه هو نفسه شكل من الثقافة. ويحاول عبر تأملات فلسفية أن يُعيد الحياة إلى الوثبة الأولى للعلم مبيّناً الفعل الثقافي المؤسس له.

للاقتصاد الإسلامي وهي القيم الآتية:  
 القيمة الأخلاقية الأولى: العدل في الإسلام: تدبر آيات في القرآن الكريم.  
 القيمة الأخلاقية الثانية: تأسيس المجتمع الإنساني الصحيح بمنع الظلم: معايشة لخطبة الرسول ﷺ في حجة الوداع.  
 القيمة الأخلاقية الثالثة: حماية البيئة.  
 القيمة الأخلاقية الرابعة: وجوب العمل وإتقانه.

القيمة الأخلاقية الخامسة: الأخلاق التي تلتزم بها الدولة في سلوكها المالي: قراءة في كتاب الخراج للقاضي أبي يوسف ١٤٩-١٩٣ هـ.  
 القيمة الأخلاقية السادسة: قيمة العمران.  
 القيمة الأخلاقية السابعة: القيم الضابطة للمصرفية الإسلامية.

### الوجودية بين الفلسفة الغربية والتصوف الإسلامي

الكاتب: نور الدين السافي.  
 الناشر: نضد للنشر والتوزيع - الدمام.  
 الصفحات: ١٩٤ من القطع الوسط.  
 سنة النشر: ط ١ - ٢٠٢١ م.

بين معاناة الوجود وولعه، يسلك الإنسان طريقه حاملاً عبء حريته ومسؤولياته تجاه نفسه وتجاه الوجود. وفي مسلكه هذا يفتح عقل السالك وقلبه على الواجد الذي جعل الوجود تجلياً لوجوده كاشفاً عن بعض وجوه غيبه.  
 فمن أبصر بعين بصيرته، غزته أنوار الوجود وأضاء العالم فكراً وعملاً، وفضيلة وأمناً. ومن أعرض عنه، أظلم دربه وغشى بصره وفقد

غير الحكومية ووسائل الإعلام العالمية، فقد أولى اهتماماً ضئيلاً للعلاقة بين الفساد ووضع وتغيير وتنفيذ سياسات مكافحة الفساد عبر الزمان والمكان، مع التنوع المصاحب لذلك في كيفية تعريف الفساد واكتشافه ومكافحته.

لقد ظل الاقتصاديون وعلماء السياسة وصُنَّاع السياسات راضين عمومًا عن تتبع الاختلافات بين البلدان منخفضة الفساد والبلدان عالية الفساد في الوقت الحاضر، ومن ثم صياغتها في عديد من التصنيفات والمؤشرات. لكن الاتجاهات طويلة الأمد - الاجتماعية والسياسية والاقتصادية والثقافية - التي يحتمل أن تعزز مكانة البلدان المتضمنة في تلك المؤشرات لا تزال تؤدي دورًا بالغ الضالة. يمكن أن يساعد مثل هذا النهج التاريخي في شرح لحظات التغيير الكبرى في الماضي، والتي قد تدعم بدورها أو تقوّض المفاهيم والحقائق غير المبررة التي لدينا اليوم حول أسباب نجاح وفشل سياسات بعينها لمكافحة الفساد وعلاقتها بصورة البلد باعتباره أكثر أو أقل فسادًا. هذه الثغرة العلمية تحديداً هي التي يسعى الكتاب الذي بين أيدينا إلى تجسيدها.

### الأخلاق في الاقتصاد الإسلامي

الكاتب: رفعت السيد العوضي.  
 الناشر: دار الكلمة للنشر والتوزيع - مصر.  
 الصفحات: ١٩٢ من القطع الكبير.  
 سنة النشر: ط ١ - ٢٠٢١ م.

هذا الكتاب عن الأخلاق في الاقتصاد الإسلامي يتضمن دراسة سبع قيم أخلاقية

السعادة، وعن كيف تكون متاحة لمعظمنا، ولكن فقط إذا اجتهدنا في خلقها.

بحسب أرسطو، فإن السعادة لا تأتي من اليأس، بل نحن نشعر بالسعادة عندما يكون لدينا هدف، وعندما ندرك إمكانياتنا، وعندما نطوِّع سلوكنا اليومي من أجل أن نصبح أشخاصاً أفضل. لقد وضع أرسطو برنامجاً لتحقيق السعادة.. وثّرنا البروفسورة إيديث هول كيف يمكن أن برنامجها العابر للزمن هو بالضبط ما نحتاج إليه في وقتنا الحاضر من أجل المضي نحو عيش حياة مرضية وذات معنى.

من خلال فلسفته وسيرته، وبلغة احترافية ومبسّطة في آن، تعرض لنا هول تأثير أفكار أرسطو. حيث إن حياتها قد تحسنت بشكل مُلفت بعد أن فهمت أفكاره، فكان هذا الكتاب بالنسبة لها بمثابة مشروع شخصي حميم. لقد دمجت إيديث هول الحكمة القديمة في دروس عملية عالمية تساعدنا، أينما كنا، على مواجهة مصاعب الحياة ولحظاتها القاسية عن طريق أفكار وحياة واحد من أبرز وألمع الفلاسفة.

المعنى وأصابه الغثيان. وفي الحاليتين تبقى الحياة إرادة وقوة تشد الاكتمال، فإن غزاها الحب نمت وأينعت، وإن غزاها الكره ذبلت وتلاشت، وهنا يرسم الخط الفاصل بين كينونة إنسانية وصلت وجودها بالنور، وأخرى فصلت وجودها عنه. الأولى رأت نفسها تجلياً لوجود مُوجدها فملاها الوجد، والثانية لم تر إلا وجودها فملاها القلق وسكنها الكبد.

### منهج أرسطو

كيف يمكن للمعرفة القديمة أن تغير حياتك؟

الكاتب: إيديث هول.

ترجمة: محمد إبراهيم الجندي.

الناشر: دار التنوير للطباعة والنشر - بيروت.

الصفحات: ٢٨٦ من القطع الوسط.

سنة النشر: ط ٢ - ٢٠٢١ م.

كان أرسطو هو أول من سبّصر على أنه لا يمكن لأي شكل من أشكال الأعمال الفلسفية أو العلمية أن يكون نظرياً بحتاً. إن أفكارنا، وفهمنا لذاتنا، وتفسيراتنا للعالم من حولنا ترتبط على نحو أساسي بتجربتنا المعيشية.

إن أرسطو أول فيلسوف يكتب عن



# 114

29th year  
Winter 2022 Ad/ 1443 Hg



Published by:  
Al-Kalema  
Forum for  
Studies &  
Researches

# AL-KALEMAH

A Quarterly Magazine Specializes in Islamis Thoughts, Current Issues and civilization Rebial

## سعر العدد

«سوريا ٦٠ ل.س	«لبنان ٣٠٠٠ ل.ل
«مصر ٧ جنيهات	«الأردن دينار ونصف
«السعودية ١٥ ريالاً	«الكويت دينار ونصف
«الإمارات العربية ١٥ درهماً	«البحرين دينار ونصف
«قطر ١٥ ريالاً	«عمان ريال ونصف
«اليمن ١٧٥ ريالاً	«العراق دينار ونصف
«ليبيا دينار ونصف	«السودان ٧٥ ديناراً
«المغرب ٢٢ درهماً	«تونس دينار ونصف
«بريطانيا ٢,٥٠ جنيه	«موريتانيا ١٥٠ أوقية
«ألمانيا ١٠ ماركات	«فرنسا ٣٠ فرنكاً
«هولندا ١٠ فلورن	«سويسرا ١٠ فرنكات
«أمريكا ٥ دولارات	«إيطاليا ٥٠٠ ليرة
	«كندا ٥ دولارات
	«استراليا ٦ دولارات

«الدول الأفريقية ٤ دولارات.  
«الدول الأوروبية والأمريكية الأخرى ٥ دولارات.

موقعنا على الإنترنت: [www.kalema.net](http://www.kalema.net)