



أتصدر عن
منتدى الكلمة
للدراسات
والأبحاث

الكلمة

مجلة فصلية تعنى بشؤون الفكر الإسلامي وقضايا العصر والتجديد الحضاري

◆ ندوات:

التربية وقضايا
التنمية في
المجتمع الخليجي

◆ رسائل جامعية:

أطروحات
التجديد عند
زكي الميلاد

◆ المسلمون الشيعة.. ومسألة التقريب بين المذاهب الإسلامية

◆ تقريب المنطق الأرسطي في التراث العربي الإسلامي ابن

حزم الأندلسي أنموذجاً

◆ التحليل الثقافي لظاهرة العنف الديني

◆ دور الدكتور الفضلي في معالجة المفاهيم القلقة

◆ موقف مالك بن نبي من الحوار الحضاري مع الغرب

◆ إشكالية العلاقة بين الحضارات.. صدام أم حوار أم تعارف؟

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الكلمة

مجلة فصلية تعنى بشؤون الفكر الإسلامي وقضايا العصر والتجديد الحضاري

تصدر عن منتدَى الكلمة للدراسات والأبحاث

رئيس التحرير: زكي الميلاد

مدير التحرير: محمد محفوظ

هيئة التحرير

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

الهيئة الاستشارية

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

الراحلون

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

المراسلات

LEBANON - P.O. Box: 113 / 5789

Hamra - Beirut 2070 1103

KUWAIT - P.O. Box: 941 - Dasman 15460

http: //www. kalema.net

Email: kalema@kalema.net

لبنان - ص. ب. ٥٧٨٩ / ١١٣

الحمراء - بيروت ٢٠٧٠ ١١٠٣

الكويت - ص. ب. ٩٤١ - دسمان ١٥٤٦٠

موقع المجلة على الإنترنت

البريد الإلكتروني

التنفيذ الطباعي

مؤسسة التاريخ للطباعة والنشر والتجارة

بيروت - لبنان - طريق المطار خلف جولدن بلازا

التوزيع

مؤسسة الفلاح للنشر والتوزيع - لبنان

الاشتراك السنوي

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

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



قواعد النشر في المجلة

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

يشترط في المادة المرسلة الشروط التالية:

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

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

الكلمة الأولى

■ المسلمون الشيعة.. ومسألة التقريب بين المذاهب الإسلامية / زكي الميلاد ٥

دراسات وأبحاث

■ تقريب المنطق الأرسطي في التراث العربي الإسلامي ابن حزم الأندلسي أنموذجاً/ الدكتور

علي صديقي ٢٠

■ موقف مالك بن نبي من الحوار الحضاري مع الغرب / الدكتورة نعيمة إدريس ٥٥

■ إشكالية العلاقة بين الحضارات.. صدام أم حوار أم تعارف؟/ سعاد نزاری ٧٣

■ دور الدكتور الفضلي في معالجة المفاهيم القلقة.. قراءة في المنطلقات ومسارات العمل

وخطواته/ حسين منصور الشيخ ١٠٠

■ الثقافة الإسلامية والرؤية الاستشرافية.. قراءة تحليلية نقدية / الدكتور ميلود حميدات ١٢٥

رأي ونقاش

■ التحليل الثقافي لظاهرة العنف الديني / محمد محفوظ ١٤٢

نكوات

■ التربية وقضايا التنمية في المجتمع الخليجي / محمد تهايمي دكير ١٦٧

رسائل جامعية

■ أطروحات التجديد عند زكي الميلاد/ مصطفى خليل خضير ١٧٩

وثائق

■ موسوعة الأحاديث المشتركة بين السنة والشيعة ١٨٥

■ إصدارات حديثة / إعداد: محمد دكير ١٩١

من المؤكد أن نوعية الثقافة التي يحملها الإنسان فردًا أو جماعة، هي التي تحدد إلى حدٍّ بعيد طبيعة الخيارات السياسية والاجتماعية والفكرية التي يلتزم بها؛ لأن الثقافة بمعناها العام والحضاري، هي بمثابة الخلفية العميقة لخيارات الإنسان وأولوياته.

من هنا فإن الاهتمام بالثقافة، هو اهتمام بالإنسان ومجالاته وأولوياته في الحياة والوجود الإنساني.

ويأتي هذا العدد من مجلتنا، ليؤكد مجددًا، أهمية الاعتناء والالتفات إلى الثقافة ونوعيتها في مجتمعاتنا العربية والإسلامية.

لإيماننا العميق أنه لا مستقبل لنا إلا بالثقافة، ولا قدرة للخروج من مآزقنا وأزماتنا إلا بالثقافة بمعناها العميق.

وإن كل جهد يبذل في سبيل تعزيز الثقافة في أي فضاء اجتماعي ينبغي أن يرحب به ويُدعم ويسند، بوصف الثقافة هي حجر الأساس لكل العمليات الاجتماعية.

والكلمة الأولى في هذا العدد يكتبها الأستاذ السيد رئيس التحرير بعنوان: «المسلمون الشيعة ومسألة التقريب بين المذاهب».

أما مدير التحرير فيشاركنا بدراسة بعنوان: «التحليل الثقافي لظاهرة العنف الديني».

وشاركنا الدكتور علي صديقي بدراسة متميزة بعنوان: «تقريب المنطق الأرسطي في التراث العربي الإسلامي». والأستاذ حسين منصور الشيخ يشاركنا بدراسة بعنوان: «دور الدكتور الفضلي في معالجة المفاهيم القلقة».

وغيرها من الدراسات والأبحاث التي توزَّعت على أبواب المجلة الثابتة.

نرجو أن تكون دراسات هذا العدد إضافة نوعية لوعي القراء الكرام.

ونسأل الله التوفيق والسداد.





المسلمون الشيعة..

ومسألة التقريب بين المذاهب الإسلامية

زكي الميلاد

- ١ -

التقريب.. تجارب ومبادرات

من يؤرخ للتجارب والمشاريع التي حملت صفة التقارب والتقريب بين مذاهب المسلمين في العصر الحديث، سيجد أنها جاءت بمبادرة من المسلمين الشيعة، واتّصلت بهم حركة ونشاطاً، خطاباً ورجالاً، وهذا ما وجدته من قبل، ورصدته ووثقته في كتابي (خطاب الوحدة الإسلامية.. مساهمات الفكر الإصلاحية الشيعي) الصادر سنة ١٩٩٦م، وهذا ما سيجده كل من يؤرخ لهذا النمط من التجارب التقريبية.

ولعل من أبرز التجارب التي يؤرخ لها في هذا النطاق، ثلاثة تجارب جاءت متعاقبة زمنًا وتاريخيًا، وهي:

أولاً: تجربة الجامعة الإسلامية التي نهض بها السيد جمال الدين الأفغاني (١٢٥٤-١٣١٤هـ / ١٨٣٨-١٨٩٧م) في النصف الثاني من القرن التاسع

عشر الميلاي، واتّصلت بعصر الدولة العثمانية، وجاءت في زمن تعرضت فيه هذه الدولة إلى تصدعات داخلية، وإلى مطامع وتآمرات خارجية كانت تستهدف وحدة كيائها، والعمل على تجزئتها وتقسيمها إلى دويلات وكيانات تكون متباعدة ومتنافرة.

والذين درسوا تجربة الأفغاني وأزخوا لحركته الإصلاحية، عربًا ومسلمين وحتى أوروبيين، اعتبروا أنه أطلق أعظم صيحة في الدعوة إلى وحدة المسلمين في العصر الحديث، وحين تطرق الكاتب المصري أنور الجندي (١٩١٧-٢٠٠٢م) إلى هذا الأمر، نقل تأكيد الشيخ محمد رشيد رضا (١٢٨٢-١٣٥٤هـ / ١٨٦٥-١٩٣٥م)، في اعتبار أن جمال الدين الأفغاني هو أول من دعا إلى الوحدة الإسلامية بإصدار مجلة العروة الوثقى (١٣٠١هـ / ١٨٨٤م)^(١).

هذه الدعوة إلى الوحدة الإسلامية جاءت في سياق اليقظة التي بعثها الأفغاني في الأمة، وقد عرف عند العرب والمسلمين في أدبياتهم الفكرية والتاريخية بموقف الشرق، وحكيم الشرق، وباعث نهضة الشرق، وضمير العالم الإسلامي، وغيرها من أوصاف تشير وتؤكد عظمة الدور الذي نهض به في ساحة الأمة.

ومن هذه الجهة، يتقدم الأفغاني وبلا منازع على جميع رجالات النهضة والإصلاح في عصره وما بعد عصره، في الدفاع عن الأمة الواحدة والأمة الجامعة، حتى إن حركته عرفت بحركة الجامعة الإسلامية ومدرسة الجامعة الإسلامية.

ليس هذا فحسب، فقد تحول الأفغاني إلى مصدر استلهام وإشعاع مضيء ومؤثر في هذا الدرب، وكل من اقترب منه سيرة وخطابًا تأثر به من هذه الجهة، التي باتت واضحة ومتجلية عند الباحثين والمؤرخين لسيرة الأفغاني وحركته.

ثانيًا: تجربة جماعة دار التقريب بين المذاهب الإسلامية في القاهرة التي تشكلت في النصف الثاني من أربعينات القرن العشرين، ودامت ما يقارب ربع قرن، من سنة ١٩٤٧ مع إقرار النظام الأساسي للجماعة، إلى سنة ١٩٧٢م مع توقف مجلة رسالة الإسلام لسان حال الجماعة آنذاك.

هذه التجربة مثلت أهم حدث فكري في تاريخ تطور العلاقات بين مذاهب المسلمين في العصر الحديث، وأسهمت في بلورة أفضل خطاب تواصلي يشجع على التقارب والانفتاح، وينبذ التباعد والقطيعة بين مذاهب المسلمين، كما وأثمرت هذه التجربة كتابات

(١) أنور الجندي، الوحدة الإسلامية ضرورتها والوسائل العملية لتحقيقها، القاهرة: دار الصحوة، ١٩٩٤م، ص ٢٢.

ودراسات عُدَّت من أجود التراث الوجدوي والتقريبي في ساحة الفكر الإسلامي المعاصر.

رائد هذه التجربة الداعي إليها، والناهض بها هو الشيخ محمد تقي القمي (١٢٨٩- ١٣٦٩هـ / ١٩١٠-١٩٩٠م)، وهذا ما يعرفه ويذكره ويصرح به رجالات هذه التجربة الأوائل، وهكذا كل من وثق وأرّخ لهذه التجربة، ومن بين الأقوال الكثيرة الدالة على ذلك، يمكن الإشارة إلى ثلاثة أقوال تنسب إلى ثلاثة من المؤسسين البارزين لهذه التجربة، وهي:

القول الأول: وينسب إلى الشيخ محمود شلتوت (١٣١٠-١٣٨٣هـ / ١٨٩٣-١٩٦٣م)، وجاء هذا القول في سياق حديثه عن قصة تأسيس هذه التجربة، وحسب قوله: «وكنت أود لو كتب قصة التقريب أحد غير أخي الإمام المصلح محمد تقي القمي، ليستطيع أن يتحدث عن ذلك العالم المجاهد الذي لا يتحدث عن نفسه، ولا عمّا لاقاه في سبيل دعوته، وهو أول من دعا إلى هذه الدعوة، وهاجر من أجلها إلى هذا البلد، بلد الأزهر الشريف، فعاش معها وإلى جوارها منذ غرسها بذرة مرجوة على بركة الله، وظل يتعهدا بالسقي والرعاية بما أناه الله من عبقرية وإخلاص، وعلم غزير، وشخصية قوية، وصبر على الغير، وثبات على صروف الدهر، حتى رآها شجرة سامقة الأصول، باسقة الفروع، تؤتي أكلها كل حين بإذن ربها، ويستظل بظلها أئمة وعلماء ومفكرون في هذا البلد وفي غيره»^(٢).

القول الثاني: وينسب إلى الشيخ محمد محمد المدني (١٣٢٥-١٣٨٨هـ / ١٩٠٧-١٩٦٨م)، وجاء هذا القول في سياق رسالة بعث بها إلى الكاتب المصري أحمد بهاء الدين (١٩٢٧-١٩٩٦م) الذي كتب مقالة امتدح فيها فكرة التقريب، نشرها سنة ١٩٦٥ في مجلة المصور حين كان رئيساً لتحريرها، وفي وقتها كان الشيخ المدني رئيساً لتحرير مجلة رسالة الإسلام الصادر عن جماعة التقريب، في هذه الرسالة كتب الشيخ المدني يقول: «وكان أول من دعا إلى هذه الفكرة، وإلى تأليف هذه الجماعة، عالم من علماء الشيعة الإمامية بإيران - ما زال قائماً إلى الآن في مصر يحمل لواءها - هو سماحة الأستاذ محمد تقي القمي، أطال الله حياته. وقد اعتنق هذه الفكرة مئات الألوف في مختلف البلاد الإسلامية فانتسبوا إلى جماعتها، واتصلوا بدارها في القاهرة، ومجلتها رسالة الإسلام التي تصدر بانتظام منذ خمسة عشر عاماً، وتعالج دعوة التقريب على مستوى عال، وفي إنصاف وهدوء وبعد عن التحمس أو التعصب»^(٣).

(٢) محمود شلتوت، قصة التقريب، مجلة رسالة الإسلام، القاهرة، السنة الرابعة عشرة، العدد ٥٥، ١٩٦٤م، ص ١٩٤. نقلاً عن: حسان عبدالله حسان متولي، كشاف مجلة رسالة الإسلام، بيروت: الدار الإسلامية، ٢٠٠٥م، ص ١٤.

(٣) محمد علي آذرشب، مسيرة التقريب عرض لجوانب من معالم مسيرة التقريب بين المذاهب الإسلامية خلال السنوات المائة الماضية، طهران: المجمع العالمي للتقريب بين المذاهب الإسلامية، ٢٠١٠م، ج ١، ص ٧١.

القول الثالث: وينسب إلى الأستاذ علي السيد الجندي، الذي كتب كلمة تحرير العدد الأخير من مجلة رسالة الإسلام، المؤرخ في رمضان ١٣٩٢هـ/ أكتوبر ١٩٧٢م، جاء في هذه الكلمة «لقد كان أول من دعا إلى تأليف هذه الجماعة، العالم الحجة المجتهد، الأستاذ محمد تقي القمي، منذ قدم مصر في أوائل الأربعينات، والتقى بصفوة رجالها وخيرة مفكرها الإسلاميين، وكان التقريب بين الطوائف الإسلامية شغله الشاغل، عاش معه، وحمل لواءه، وجاهد في سبيله، وبذل ما يملك من قوة مادية ومعنوية في الدعوة إليه، والتعريف به، وجمع السادة الأعلام من علماء السنة والشيعة على كلمته. وما زال أبقاه الله للمسلمين، يرفع فكرته، ويتعهد غرسه، ويوفر إقامته وأسفاره على كل ما يحقق أهداف التقريب، ويكسب النجاح لدعوته»^(٤).

ثالثاً: تجربة المجمع العالمي للتقريب بين المذاهب الإسلامية الذي تأسس في طهران سنة ١٩٩٠م، وجاء امتداداً وإحياء ومتابعة لتجربة دار التقريب في القاهرة، ويذكر لهذا المجمع أنه نهض بأوسع نشاط فكري وتحقيقي وأكاديمي في تاريخ تطور فكرة التقريب بين المذاهب في ساحة الفكر الإسلامي القديم والحديث والمعاصر.

فمن جهة، يعد هذا المجمع المؤسسة الوحيدة في العالم الإسلامي الذي ينظم مؤتمراً دولياً سنوياً، ومتخصصاً في قضايا ومسائل التقريب بين المذاهب الإسلامية بصورة خاصة، وقضايا ومسائل الوحدة الإسلامية بصورة عامة، ويحضره سنوياً جمع كبير من أصحاب المذاهب الإسلامية علماء ومفكرين وباحثين، ومن مختلف أقطار العالم الإسلامي، وقد حضرت العديد من هذه المؤتمرات، وكنت شاهداً على ذلك.

ومن جهة ثانية، يعد هذا المجمع أيضاً المؤسسة الوحيدة في العالم الإسلامي، الذي ينشط في مجال النشر على مستوى الكتب والمجلات التي تعنى بصورة متخصصة بقضايا ومسائل العلاقات والتقريب بين مذاهب المسلمين.

وخلال السنوات الماضية، نشر المجمع عشرات الكتب المهمة بلغات عدة، منها العربية والفارسية والأردية والإنجليزية والفرنسية وغيرها، وهكذا على مستوى المجلات والدوريات، فلديه مجلة بالعربية تصدر كل شهرين بعنوان (رسالة التقريب) صدر العدد الأول منها سنة ١٤١٣هـ/ ١٩٩٣م، ومجلة أخرى بالعربية صدرت شهرياً وتوقفت بعنوان (ثقافة التقريب) صدر العدد الأول سنة ١٤٢٨هـ/ ٢٠٠٧م، ومجلة بالفارسية فصلية بعنوان: (انديشه تقريب - فكر التقريب) صدر العدد الأول سنة ١٤٢٥هـ/ ٢٠٠٥م،

(٤) محمد علي أذرشب، المصدر نفسه، ج ٢، ص ٦٧.

ومجلة بالأردنية بعنوان (شعور الاتحاد) صدر العدد الأول سنة ١٤٢٨هـ / ٢٠٠٧م.

ومن جهة ثالثة، وفي خطوة متقدمة وطموحة وغير مسبوقة أسّس هذا المجمع جامعة أكاديمية حملت اسم جامعة المذاهب الإسلامية، صدرت الموافقة عليها سنة ١٩٩٢م، وتكونت من ثلاث كليات، الكلية الأولى كلية الفقه والحقوق للمذاهب الإسلامية، وتضم خمسة فروع في مرحلة البكالوريوس هي: فقه وحقوق مذهب الإمامية، فقه وحقوق المذهب الشافعي، فقه وحقوق المذهب الحنفي، فقه وحقوق المذهب الحنبلي، فقه وحقوق المذهب المالكي.

وفي مرحلة الماجستير تضم هذه الكلية ثلاثة فروع هي: الفقه المقارن والحقوق العامة الإسلامية، الفقه المقارن وحقوق الجزاء الإسلامي، الفقه المقارن والحقوق الإسلامية الخاصة.

الكلية الثانية هي كلية علوم القرآن والحديث، وتضم أربعة فروع في مرحلة البكالوريوس، هي: علوم القرآن، علوم الحديث، علم الرجال والتراجم، التاريخ الإسلامي، وفي مرحلة الماجستير تضم فرعين هما علوم القرآن، وعلوم الحديث.

الكلية الثالثة هي كلية الكلام والفلسفة والأديان، وتضم ثلاثة فروع في مرحلة البكالوريوس وهي: الكلام والفلسفة والعرفان الإسلامي، الأديان، المذاهب.

تكشف هذه التجارب الثلاث عن أن فكرة التقريب أخذت من ناحية الزمن مساراً يكاد يكون ممتداً خلال القرن العشرين، وأخذت من ناحية المكان مساراً يكاد يتحدد في خط طهران - القاهرة، الذي يمكن أن نطلق عليه خط التقريب الحيوي في ساحة الأمة.

إلى جانب هذه التجارب، كانت هناك مبادرات أخرى في التواصل بين علماء الدين الشيعة والسنة، بقصد التحاور والتعارف والتقارب الفكري والمذهبي، واللافت أن جميع هذه المبادرات جاءت تقريباً، وتحديدًا خلال القرن العشرين من الطرف الشيعي، وهذا ما توثقه لنا كتب السير والتراجم وكتب التاريخ.

وفي هذا النطاق، يمكن الإشارة إلى نماذج من هذه المبادرات، منها وبحسب تعاقبها الزمني:

أولاً: مبادرة السيد عبدالحسين شرف الدين (١٢٩٠-١٣٧٧هـ / ١٨٧٣-١٩٥٧م)، الذي وصل إلى القاهرة قادماً من بيروت سنة ١٣٢٩هـ / ١٩١٠م، وتواصل هناك وتحاور مع شيخ الأزهر آنذاك الشيخ سليم البشري (١٢٤٨-١٣٣٣هـ)، وحضر

درسه في الأزهر، وعدّه لاحقاً من مشايخه، وقال عنه: «أستاذنا الشيخ سليم البشري المالكي شيخ الأزهر، وإمام علماء مصر في وقته، لقيته سنة ١٣٢٩ هـ بمصر، وحضرت درسه في الأزهر مدة من الزمان، وكانت بيننا مناظرات علمية، ومراجعات خطية، مثلت ورعه وإنصافه وعلو منزلته علماً وأخلاقاً وأدباً، أجازني بجميع كتب أهل السنة، وبعض طرقه إلى صحيح البخاري»^(٥).

ثانياً: مبادرة الشيخ محمد الحسين آل كاشف الغطاء (١٢٩٤-١٣٧٣ هـ / ١٨٧٧-١٩٥٤ م)، الذي ذهب إلى الحج سنة ١٣٢٩ هـ / ١٩١١ م، ومن هناك توجه إلى دمشق، ومكث ما بين سوريا ولبنان ومصر مدة ثلاث سنوات، التقى فيها وتعارف وتجاوز مع بعض العلماء والأدباء أمثال الشيخ أحمد طيارة (١٨٧١-١٩١٦ م)، وعبدالغني العريسي (١٨٩١-١٩١٦ م)، وعبدالكريم خليل وأمين الريحاني (١٨٧٦-١٩٤٠ م)، إلى جانب آخرين.

وفي مصر التي أمضى فيها الشيخ آل كاشف الغطاء أشهر عدة، التقى هناك وتعارف وتجاوز مع علماء الأزهر أمثال الشيخ سليم البشري، والمفتي الشيخ محمد بن خيت المطيعي (١٢٧١-١٣٥٤ هـ / ١٨٥٦-١٩٣٥ م).

ثالثاً: مبادرة الشيخ عبدالكريم الزنجاني (١٣٠٤-١٣٨٨ هـ / ١٨٨٧-١٩٦٨ م)، الذي كانت له زيارة شهيرة إلى مصر سنة ١٩٣٦ م، لقي فيها حفاوة مميزة من شيخ الأزهر آنذاك الشيخ محمد مصطفى المراغي (١٢٩٨-١٣٦٤ هـ / ١٨٨١-١٩٤٥ م)، الذي جمع كبار علماء الأزهر في لقاء تكريمي كبير له، عده بعض الحاضرين بالقول: «إن هذه هي المرة الأولى بعد أكثر من ألف سنة، تجتمع فيها كبار العلماء السنيين في الأزهر برئاسة أكبر زعيم ديني وهو شيخ الجامع الأزهر، لتكريم كبير علماء الشيعة الإمامية، وهو الإمام الشيخ عبدالكريم الزنجاني»^(٦).

وكانت هذه الزيارة فاتحة لبناء جسور من التواصل والتشاور ما بين الشيخين الزنجاني والمراغي، حول العديد من القضايا الإسلامية العامة، كشفت عن ذلك المراسلات المتبادلة بينهما.

(٥) عبدالكريم آزر شيرازي، مقارنة المذاهب في تاريخ الفقه والفقهاء، طهران: المجمع العالمي للتقريب بين المذاهب الإسلامية، ٢٠١٤ م، ص ٢١٣.

(٦) نشرت هذا الكلام صحيفة البلاغ المصرية بتاريخ ٢٦ شعبان ١٣٥٥ هـ / ١١ نوفمبر ١٩٣٦ م، نقلاً عن: محمد سعيد آل ثابت، الشيخ الزنجاني والوحدة الإسلامية، طهران: المجمع العالمي للتقريب بين المذاهب الإسلامية، ٢٠٠٦ م، ص ٥٠.

كما احتفت به الصحافة المصرية التي تابعت وغطت أخباره ونشاطاته، وظلت تصفه برسول الوحدة الإسلامية.

ومن القاهرة توجه الشيخ الزنجاني إلى دمشق، والتقى هناك وتعارف وتجاوز مع علماء وأدباء الشام، أمثال الشيخ بهجت البيطار (١٣١١-١٣٩٦هـ / ١٨٩٤-١٩٧٦م)، ومحمد كرد علي (١٨٧٦-١٩٥٣م)، وألقى محاضرات في جامعة دمشق، وفي الجامع الأموي، وأقامت له جمعية التمدن الإسلامي احتفالاً كبيراً له في الجامع الأموي، أطلقوا على هذا الاحتفال يوم الوحدة الإسلامية، ووصفت مجلة التمدن الدمشقية الشيخ الزنجاني برسول الوحدة الإسلامية.

ومن بعد دمشق توجه الشيخ الزنجاني إلى فلسطين، بناء على دعوة من الشيخ أمين الحسيني (١٣١٢-١٣٩٤هـ / ١٨٩٥-١٩٧٤م)، الذي التقى به وتجاوز معه.

إلى جانب هؤلاء الثلاثة، الذين اشتهرت زياراتهم إلى مصر، وتعارفهم وتجاوزهم مع علماء الأزهر في أزماتهم، كانت هناك أيضاً زيارات أخرى لعلماء آخرين جاءت متصلة بهذا المسلك التقريبي، ففي سنة ١٩٦٣م زار الشيخ محمد جواد مغنية (١٣٢٢-١٤٠٠هـ / ١٩٠٤-١٩٧٩م) القاهرة، والتقى بشيخ الأزهر آنذاك الشيخ محمود شلتوت، والشيخ مغنية من علماء لبنان الذين ساندوا جماعة التقريب في القاهرة، ونشروا مقالات في مجلة رسالة الإسلام.

وفي سنة ١٣٩٢هـ زار وفد من علماء إيران القاهرة، وكان يتقدمهم الشيخ محمد واعظ زاده والسيد هادي خسروشاهي، والتقوا هناك وتجاوزوا مع كبار مشايخ الأزهر، منهم شيخ الأزهر آنذاك الشيخ محمد الفحام (١٨٩٤-١٩٨٠م).

وفي سنة ١٩٦٨م زار القاهرة السيد مرتضى العسكري (١٣٢٢-١٤٢٨هـ / ١٩١١-٢٠٠٧م)، والتقى هناك بالشيخ أحمد حسن الباقوري (١٣٢٥-١٤٠٥هـ / ١٩٠٧-١٩٨٥م)، الذي كان آنذاك مديراً لجامعة الأزهر، وزار جامعة القاهرة وعقدت معه جلسة علمية مع بعض أساتذتها جرت فيها حوارات ومناقشات فكرية وتاريخية.

ويتصل بهذا السياق كذلك، مبادرة السيد موسى الصدر في لبنان الذي عرض على المفتي العام في ذلك الوقت الشيخ حسن خالد (١٣٤٠-١٤٠٩هـ / ١٩٢١-١٩٨٩م)، فكرة تأسيس مجلس إسلامي أعلى للمسلمين في لبنان سنة وشيعة، وحينما أبدى الشيخ حسن خالد تحفظه على هذه الفكرة، بادر السيد الصدر لتأسيس المجلس الإسلامي الشيعي الأعلى سنة ١٩٦٩م.

هذه بعض التجارب والمبادرات التي تكشف وتؤكد ريادة المسلمين الشيعة، في إحياء ونهضة مشاريع التقارب والتقريب بين المذاهب الإسلامية في العصر الحديث.

- ٢ -

التقريب.. الدوافع والغايات

لماذا جاءت هذه التجارب والمبادرات التقريبية من المسلمين الشيعة؟ ولماذا ارتبطت بهم خطاباً ورجالاً؟

هذه المسألة جديرة بالانتباه، وتلفت الاهتمام حقاً، وهي بحاجة إلى تفسير وتحليل يلامس حقيقة هذه المسألة في عمقها وجوهرها من جهة الدوافع والبواعث، ومن جهة المقاصد والغايات.

والسؤال هل جاءت هذه المسألة بدافع البحث عن الاعتراف بالمذهب الإسلامي الشيعي كما ظن البعض؟ أم أنها جاءت بدافع التبشير بالمذهب الإسلامي الشيعي كما ظن بعض المتأخرين؟

في الجانب الآخر، لماذا أقدم المسلمون الشيعة على هذه الخطوة؟! ألا يخشون على أنفسهم من التلاشي والذوبان في محيط المسلمين السنة الذين يمثلون الأثرية؟! أو ألا يخشون على أنفسهم من الاختراق، أو من المس ببعض خصوصياتهم أو غير ذلك، وهم الذين عملوا جاهدتين خلال تاريخهم البعيد لحماية كياناتهم من التصدع، ومن الانهيار والاقتلاع، ونجحوا في ذلك مع كل ما تعرضوا له من محن قاسية، وحسب قول الدكتور محمد عمارة: «والذين يعرفون ما تعرضت له الشيعة على مر التاريخ الإسلامي، من محن واضطهادات بلغت حد المأساة، لا يمكن أن يتصوروا بقاء التشيع رغم هذا الاضطهاد»^(٧).

أو حسب قول الدكتور فهمي جدعان: إن «أبرز ما يسم التشيع هو وجوده في التاريخ أو في العالم إن أمكن التعبير، إن هذا الوجود وجود مأساوي فاجع بإطلاق، فقد جعلت الكوارث والملمات التي أصابت أئمة الشيعة وأتباعهم، من الشيعة أناساً ليلهم طويل، وشتاؤهم شديد، وانتظارهم عميق أليم»^(٨).

وهذا يعني أن المسألة المطروحة متصورة من وجهين، وليس من وجه واحد، وجه

(٧) محمد عمارة، تيارات الفكر الإسلامي، القاهرة: دار الشروق، ١٩٩١م، ص ٢١٩.

(٨) فهمي جدعان، أسس التقدم عند مفكري الإسلام في العالم العربي الحديث، عمان: دار الشروق، ١٩٨٨م، ص ٣٨.

متصور عند بعض المسلمين السنة، ويتحدد في ربط فكرة التقريب بالاعتراف بالمذهب الشيعي أو بذريعة التبشير به، ووجه آخر متصور عند بعض المسلمين الشيعة، وهو الوجه الغائب عن تصور المسلمين السنة، في حين أن محاذير الوجه الثاني لا تقل حساسية وحرَجًا في مقابل مكاسب الوجه الأول على افتراض هذه المكاسب، علمًا أن القاعدة الأصولية العامة المعروفة والمتداولة عند الفريقين أن «دفع المفسدة مقدم على جلب المنفعة».

وعند النظر في هذه المسألة حقيقتها وأصالتها، يمكن فهمها وتفسيرها في إطار العناصر والأبعاد الآتية:

أولاً: الدافع الإصلاحي، إن جميع الذين سلكوا هذا الدرب عرفوا بنزعتهم الإصلاحية، وكانوا من المصلحين، ويؤرخ لهم ولسيرتهم بهذه الصفة الإصلاحية، وهذه النزعة الإصلاحية هي التي ألهمتهم وعيًّا وعزمًا، ودفعت بهم نحو الانخراط في هذا الدرب، وتبني هذا النمط من المواقف والمبادرات الداعية إلى إصلاح الأمة، وإصلاح العلاقات بين المسلمين، والتقريب بين المذاهب الإسلامية.

ولا شك في أن هذه دعوة إصلاحية في عمقها وجوهرها، وفي حكمتها وفلسفتها، ولا يمكن تفسير مواقف هؤلاء الرجال ومبادراتهم بعيدًا عن هذه النزعة الإصلاحية وفعلها وتأثيرها وأفقها.

والسيد جمال الدين الأفغاني الذي يعد رائد حركة الإصلاح في العصر الحديث، هو الذي أيقظ الوعي بهذه القضية، ومهد الطريق إلى الذين سلكوا هذا الدرب الإصلاحي، في الدفاع عن قضية الوحدة الإسلامية، والتمسك بالأمة الإسلامية الواحدة، وبنهج الجامعة الإسلامية.

والذين نظروا وأرخوا لسيرة وتجربة الشيخ محمد تقي القمي بوصفه رائد حركة التقريب في العصر الحديث، قد أشاروا لهذا النمط من العلاقة بينه وبين الأفغاني أثرًا وتأثيرًا، شبهًا وتشبُّهًا.

وللدلالة على ذلك يمكن الإشارة إلى ثلاثة أقوال جاءت من باحثين مطلعين، وعلى دراية بهذا الشأن، هذه الأقوال:

القول الأول: أشار إليه الباحث الإيراني الدكتور محمد علي آذرشب في كتابه التوثيقي (ملف التقريب)، الذي عرض فيه تاريخ جماعة التقريب في القاهرة، وفي مقدمة الكتاب اعتبر الدكتور آذرشب أن الشيخ القمي رجل عاش هموم العالم الإسلامي، ورأى ضرورة السير فيما بدأه السيد جمال الدين الأسد آبادي المعروف بالأفغاني، في كسر الحواجز الإقليمية

والمذهبية بين المسلمين^(٩).

القول الثاني: أشار إليه الباحث الإيراني السيد هادي خسروشاهي في كتابه (قصة التقريب) الذي وثق فيه أفكار وآراء الشيخ القمي، واعتبره من الرجال الذين عاشوا هموم العالم الإسلامي، وساروا على خطى أهل البيت عليه السلام، ونهج السيد جمال الدين الحسيني^(١٠).

علماً أن السيد خسروشاهي يعد من أبرز الباحثين المسلمين المعاصرين تخصصاً في رصد وتوثيق ودراسة سيرة وتجربة وتراث السيد جمال الدين الأفغاني، كما كانت تربطه علاقة شخصية بالشيخ القمي.

القول الثالث: أشار إليه الباحث والمؤرخ اللبناني الشيخ جعفر المهاجر الذي أبان عن هذا الرأي في مقالته التي حملت عنوان (محمد تقي القمي في القاهرة)، المنشورة في مجلة رسالة التقريب، العدد ٨١، رمضان شوال ١٤٣١ هـ.

وعن هذه العلاقة من جهة النصوص، يكفي الإشارة إلى ما ذكره الشيخ محمد الحسين آل كاشف الغطاء في حديثه عن جماعة التقريب في القاهرة، بقوله: «إن جمعية التقريب تريد أن تقرب بين الطوائف الإسلامية، وترفع العداء المستحكم بينهم، وتدعوهم إلى الأخذ بما أمرهم الله به من الاعتصام بحبل الإسلام، وألا يتفرقوا ويتنازعوا فتذهب ريجهم، ويتسلط عليهم أذل عباده وأرذل خلقه، وليست هذه الفئة المباركة بأول من نهض بهذه الدعوة، وقام بهذه الفكرة، بل سبقهم إلى ذلك جماعة من المخلصين الغيارى على الإسلام والمسلمين، كالسيد الأفغاني، وتلميذه الشيخ محمد عبده والكواكبي وغيرهم»^(١١).

كما يتكشف هذا الدافع الإصلاحي، ويتجلى بوضوح كبير في الكثير من النصوص التي وردت في مقالات هؤلاء المصلحين الشيعة حول هذه القضية، وفي مؤلفاتهم التي صنفوها لهذا الغرض، أو التي اقترنت من هذا الشأن، وهكذا في خطبهم حول هذه المناسبة، وفي مراسلاتهم.

وبالتأكيد فإن هذا الدور الإصلاحي يُثَمَّن لعلماء الشيعة ويُذكر لهم، ويُذكر لهم أيضاً أنهم أكثر من أسهم في إحياء فكرة التقريب بين المذاهب في ساحة الأمة، وكان لهم دورهم

(٩) محمد علي آذرشب، ملف التقريب، طهران: المجمع العالمي للتقريب بين المذاهب الإسلامية، ١٤٢١ هـ، ص ٥.

(١٠) هادي خسروشاهي، قصة التقريب، طهران: المجمع العالمي للتقريب بين المذاهب الإسلامية، ٢٠٠٧ م، ص ٢١.

(١١) زكي الميلاد، خطاب الوحدة الإسلامية مساهمات الفكر الإصلاحي الشيعي، بيروت: دار الصفوة ١٩٩٦ م، ص ٢١٥.

الريادي في هذا الشأن، كما أنهم أكثر من التزم وسلك نهج الأفغاني في هذا الدرب.

ثانياً: محاولة العبور من فكرة الجماعة إلى فكرة الأمة، وقد عاجلت هذه القضية من قبل في مقالة متخصصة بعنوان: (جدليات الجماعة والأمة في المجال الإسلامي الشيعي الحديث والمعاصر)، نشرت في مجلة الكلمة العدد ٨١، خريف ٢٠١٣م / ١٤٣٤هـ، واعتبرت في هذه المقالة أن فكرة الأمة والارتباط بهذه الفكرة، مثلت دافعاً أساسياً عند المسلمين الشيعة نحو تبني وتحريك فكرة التقريب في ساحة المسلمين.

وتكشف عن هذه الحقيقة جميع النصوص تقريباً التي كتبها علماء الشيعة المصلحون حول هذه القضية، وفي هذا النطاق يمكن الإشارة إلى ثلاثة نصوص مهمة، جاءت من ثلاثة هم من أبرز رجالات التقريب المؤسسين، وهذه النصوص بحسب تعاقبها هي:

النص الأول: في الثاني عشر من ربيع الأول ١٣٤٠هـ الموافق الثاني عشر من تشرين الثاني - نوفمبر ١٩٢١م، ألقى السيد عبدالحسين شرف الدين كلمة في الجامع العمري الكبير في بيروت، بمناسبة المولد النبوي الشريف، افتتح هذه الكلمة بالقول: «لا حياة لهذه الأمة إلا بإجماع آرائها، وتوحيد أهدافها، بجميع مذاهبها، وشتى مشاربها، على إعلاء كلمتها بإعلان وحدتها، في بنيان مرصوص، يشد بعضه إزر بعض، وجسم واحد إذا شكا منه عضو أنت له سائر الأعضاء، حتى ليكون المسلم في المشرق، هو نفسه في المغرب، عينه ومرآته، دليله ومشكاته، لا يخونه ولا يخدعه، ولا يظلمه ولا يسلمه، بذلك يكون المسلمون أمة واحدة»^(١٢).

النص الثاني: في سنة ١٩٣٦م ألقى الشيخ عبدالكريم الزنجاني كلمة في مقرر رابطة الشباب العربي في القاهرة، جاء فيها: «إن الذي استفز دعاة الإصلاح وقادة الرأي في العالم العربي منذ أوائل هذا القرن الهجري، فبدلوا كل جهودهم في سبيل الدعوة إلى الوحدة الإسلامية أو التقريب بين المذاهب الإسلامية.. إن قضية الوحدة الإسلامية خرجت عن طور الدعوة والبرهان، والحجة والبيان، وصارت بحيث ترى ضرورتها بالعين وتلمس باليد، وإنما الأمر المهم اليوم السعي والعمل والدعوة الجديدة العملية، والاستغناء عن الكتابة والأقوال بالجهود والأعمال، نحن يلزمنا العمل، يلزمنا الصدق، يلزمنا الإخلاص»^(١٣).

النص الثالث: في العدد الرابع، من السنة الحادية عشرة، سنة ١٩٥٩م نشر الشيخ محمد تقي القمي مقالة في مجلة رسالة الإسلام بعنوان (قصة التقريب)، جاء فيها «لقد كان

(١٢) زكي الميلاد، المصدر نفسه، ص ٢٢٩.

(١٣) زكي الميلاد، المصدر نفسه، ص ١٩٥-١٩٦.

الإقدام على العمل للتقريب مجازفة خطيرة، تدفع الذهن إلى التفكير العميق في أسئلة كثيرة:

هل في طاقة المسلمين أن يعالجوا مشاكلهم بأنفسهم؟

هل هناك مبادئ من صميم الإسلام تضمن للأمة الإسلامية وحدتها، وبالتالي تضمن لها عزها ومجدها؟

هل يفهم المسلمون أن التقريب معناه نبذ كل خلاف؟ أو أنهم لا يرون بأساً بأي خلاف يتبع الدليل، ويراعي الأصول التي لا يحق لمسلم أن يخرج عليها؟

هل تتحكم المصلحة في النهاية أو يسيطر التعصب؟

وأخيراً هل المسلمون يريدون حقاً أن يعيشوا أو أنهم سيظلون يتهاونون حتى في وجودهم، ويتركون الأمر لأعدائهم الذين يعرفون كيف ينتهزون الفرصة، ويحسنون الانتفاع بموقف كل من المتزمتين الذين يسيطر عليهم الجمود، وأصحاب الهوى الذين يخدمون السياسات الأجنبية، وبذلك يزداد ضعفهم، ويعجزهم صد أي تيار خارج على مبادئهم، فيسهل تحطيمهم والقضاء عليهم؟

كانت هذه الأسئلة تدور بخلد كل من يفكر في الإصلاح، وتراود عقل كل من يرغب في العمل لخدمة الدين والأمة^(١٤).

هذه النصوص الثلاثة وغيرها من النصوص الأخرى، تكشف عن مدى وعي المصلحون الشيعة بفكرة الأمة، التي كانت عامل تحريك لهم نحو تبني فكرة التقريب، سعياً نحو العبور من فكرة الجماعة إلى فكرة الأمة، على أمل نهضة هذه الأمة، والدفع بها نحو طريق النهوض والتقدم.

ثالثاً: العمل على تصحيح الرؤية تجاه المسلمين الشيعة، الرؤية التي تعرّضت إلى تشويه وتزييف وتحريف، وتحوّلت إلى صورة نمطية جامدة تصور المسلمين الشيعة على غير حقيقتهم، وتكوّن عندهم انطباعات لا تمت صلة بواقعهم، وبشكل تثير تعجب ودهشة المسلمين الشيعة، وتكشف عن حالة من الجهل، ومن سوء الفهم، ومن عدم التبيين والتثبت، وبطريقة يترتب عليها مواقف وتصرفات تنافي العدل والإنصاف، وتصل إلى حد الظلم والجور.

هذه الرؤية المشوهة التي أرقت المسلمين الشيعة وأزعجتهم، دفعت بالمصلحين منهم إلى التواصل مع المسلمين السنة علماء ومفكرين وباحثين، لتصحيح هذه الرؤية، وجاءت

(١٤) حسان عبد الله حسان متولي، كشاف مجلة رسالة الإسلام، مصدر سابق، ص ١٩.

هذه الخطوة في إطار إيجابي هو إطار التقريب بين المذاهب الإسلامية.

ويذكر في هذا الشأن أن الشيخ القمي حينما وصل إلى القاهرة في أول زيارة له سنة ١٩٣٨م، كانت القضية التي شكّلت مدخل التحوار والتلاقي مع علماء الأزهر تحدت في التصور الآتي: أن الشيعة ليس كلهم غلاة، وأن السنة ليس كلهم نواصب، فالسنة في نظر الشيعة ليس كلهم نواصب، وهذا ما ينتظر السنة سماعه ومعرفته من الشيعة، في المقابل أن الشيعة ليس كلهم غلاة، وهذا ما ينتظر الشيعة سماعه ومعرفته من السنة.

هذه القضية استحسنها علماء الأزهر، ووجدوا فيها معقولة، وطرحاً متوازناً، وأنها تمثل مدخلاً للتحوار والتلاقي، وهذا ما ثبت عندهم لاحقاً، وتأكّد لهم أن الشيعة ليس كلهم غلاة، وليس هذا فحسب بل ولهم موقف متشدد من الغلاة، كما ثبت عندهم أيضاً أن السنة في نظر الشيعة ليس كلهم نواصب، وأنهم يفرّقون بين السنة والنواصب ويهايزون بينهم.

وكان لا بد من هذه الخطوة، التي تأكّدت ضرورتها بالنسبة للطرفين، فكانت من جهة بمثابة دافع لعلماء الشيعة نحو المبادرة والإقدام على هذه الخطوة، وبمثابة دافع من جهة أخرى لعلماء السنة نحو تقبّل هذه المبادرة واستحسان هذه الخطوة، والسير في ركبها، والمضي في جادتها، وذلك بعد أن تبدّلت الرؤية، وتصحّحت الصورة تجاه المسلمين الشيعة.

هذه هي حقيقة الدوافع والغايات التي حفّزت علماء الدين المصلحين الشيعة، في المبادرة نحو تبني مشاريع التقريب بين مذاهب المسلمين.

-٣-

التقريب.. والتراث الزاهر

هذه التجارب وهذه المبادرات، بهذا المسار الزمني الممتد من القرن الماضي إلى هذا القرن، أثمرت تراثاً فكرياً مثل أجود تراث في مجاله، تراثاً اتّسم بالعقلانية والتوازن والاعتدال والإنصاف، وعن طريق هذا التراث أصبح من الممكن دراسة تاريخ المذاهب الإسلامية بصورة تحقق التعارف والتقارب بين المذاهب وأتباعها، وتعزز أواصر التآلف والتضامن بينها.

وتتأكد أهمية هذا الإنجاز وقيّمته، عند معرفة ما أصاب تاريخ مذاهب المسلمين قديماً وحديثاً من تباعد وتنافر وتنازع، بقي قائماً ومستمراً لزم من طویل، اشتكى منه، وتأسف له العقلاء والحكماء والمصلحون من أصحاب جميع المذاهب، وقدم هذا الوضع صورة تبعث على عدم الرضا عن سيرة العلاقات بين هذه المذاهب.

واللافت في هذا التراث الفكري المنجز، أن القسم الأكبر منه جاء من المسلمين الشيعة، وذلك حرصاً منهم وعناية وتأكيده على هذا المنحى التقريبي، وعلى هذا المسلك الإصلاحي في إصلاح وتدعيم العلاقات بين المسلمين مذاهب وجماعات.

ومن الصعوبة الإحاطة بكل هذا التراث الواسع والكبير كمّاً ونوعاً، المتعدد والمتنوع بعداً ومجالاً، والذي ما زال في حالة تطور وتراكم دائم ومستمر، لكن العمل الذي لا بد من الإشارة إليه، والتنويه به، هو الإنجاز العلمي الكبير المتمثل في (موسوعة الأحاديث المشتركة بين السنة والشيعة)، التي صدرت في أكثر من ستين مجلداً، تناولت خمسين موضوعاً في المجالات الكلامية والفقهية والتاريخية والأخلاقية وغيرها.

أنجز هذا العمل المركز العالمي للدراسات القرآنية التابع للمجمع العالمي للتقريب بين المذاهب الإسلامية في طهران، وكان قد بدأ العمل بهذا المشروع سنة ٢٠٠٠م، والهدف الأساسي منه - كما جاء في وثيقة المشروع - الكشف عن وجود مساحات مشتركة بين المدرستين العريقتين السنية والشيعة، في ثاني أكبر مصدر للتشريع وهو السنة الشريفة.

ومن جهة المنهج، اعتمد المشروع على منهج علمي في العرض والطرح، بعيداً عن التعصبات والميول المذهبية والطائفية، وفي قالب مشترك محض، وتم تجنب عرض الأحكام الفردية أو المذهبية أو الطائفية، فدونت المرويات من دون تعليق أو شرح أو حاشية، ربما تنقض الهدف من تأليف الموسوعة.

علماً أن هذا المشروع قد طرح وجرى التداول في شأنه، والتأكيد على أهميته، والسعي لإنجازه، قبل ما يقارب نصف قرن، وذلك في نطاق جماعة دار التقريب القاهرية، ونشرت عنه مجلة رسالة الإسلام تقريراً تعرف وتبشر به، حمل عنوان (مشروع علمي جليل بين شلتوت والقمي).

وجاء في هذا التقرير «لقد بُذلت في دراسة هذا المشروع جهود كثيرة من رجال التقريب في مصر وغيرها، استغرقت وقتاً طويلاً، وعملت تجارب في مختلف الأبواب والموضوعات أسفرت عن نتائج تؤذن باستقامة الفكرة، وتبشّر بنجاحها».

وختم التقرير بالقول: «إننا نبشّر أصدقاء التقريب، وهم المسلمون الواعون في كل بلد إسلامي، وفي كل طائفة ومذهب، بهذا المشروع العلمي النافع، الذي نعتقد بحق أنه الأول من نوعه في تاريخ الإسلام، وفي تاريخ علم الحديث»^(١٥).

(١٥) محمد علي آذرشب، مسيرة التقريب، مصدر سابق، ج ١، ص ٤٧.

هذا المشروع الذي عُدد على أنه الأول من نوعه في تاريخ الإسلام، توقف آنذاك لأسباب تتعلق بالدار نفسها، وتجدد العمل به بعد نصف قرن، وتكلل بالنجاح، وخرج إلى النور، وأصبح في نطاق التداول، ومثل إنجازاً علمياً كبيراً في مجال علم الحديث، وفي ساحة الفكر الإسلامي المعاصر.

وكسر هذا المشروع حاجز الفصل في مصادر الحديث بين السنة والشيعة، وبات بإمكانه أن يمثل مصدراً مرجعياً في الحديث لكلا الفريقين، في سابقة لعلها لأول مرة تحصل في تاريخ تطور علم الحديث، وسيكون بالتأكيد هذا العمل مصدراً مرجعياً مهماً ومبهجاً لكل المهتمين والباحثين والمشتغلين بحقل التقريب، والساكنين هذا الدرب.

بهذا العمل العلمي الكبير، وغيره من الأعمال الأخرى الكثيرة والمتنوعة، أصبح لنا تراثاً حياً وناصباً ومبهجاً في ميدان التقارب والتضامن والتعارف بين المسلمين، والناظر لهذا التراث والفاحص سيجد أن الإسهام الأكبر جاء من المسلمين الشيعة، لا لشيء سوى لأنهم هم الذين تقدّموا الصف، ونهضوا بهذا النمط من التجارب والمشاريع التي فيها عافية الأمة وصلاحتها.



تقريب المنطق الأرسطي في التراث العربي الإسلامي ابن حزم الأندلسي أنموذجاً

الدكتور علي صديقي*

□ تمهيد

شاع لدى بعض الباحثين المعاصرين أن ابن حزم الأندلسي (توفي ٤٥٦هـ) ألف كتابه (التقريب لحد المنطق)^(١)، بغرض تيسير المنطق الأرسطي وتسهيله واختصاره. بل إن منهم من ذهب إلى حد اعتبار ابن حزم أنموذجاً للتقريب اللغوي لهذا المنطق^(٢).

* أستاذ باحث، جامعة محمد الأول، الكلية المتعددة التخصصات، الناظور، المغرب. البريد الإلكتروني: saddiki-1@hotmail.fr

(١) العنوان الكامل للكتاب هو: التقريب لحد المنطق والمدخل إليه بالألفاظ العامية والأمثلة الفقهية، وقد ظهرت الطبعة الأولى منه بتحقيق إحسان عباس عام ١٩٥٩، غير أن إحسان عباس دعا الباحثين، في تقديمه للكتاب في طبعته الثانية، إلى إلغاء هذه الطبعة، بسبب ما شابهها من نقائص. وقد اعتمدنا في هذا البحث الطبعة الثانية للكتاب التي صدرت ضمن رسائل ابن حزم الأندلسي عن المؤسسة العربية للدراسات والنشر ببيروت عام ٢٠٠٧. كما رجعنا إلى نشرة ثانية للكتاب بتحقيق عبد الحق التركماني -المتخصص في التراث الحزمي- التي صدرت عن دار ابن حزم ببيروت عام ٢٠٠٧، والتي خصها ابن عقيل الظاهري بمقدمة إضافية.

(٢) طه عبد الرحمن. تجديد المنهج في تقويم التراث، الدار البيضاء/ بيروت: المركز الثقافي العربي، ط ٢، (د. ت.).

وهذا يعني أن محاولة ابن حزم التقريبية للمنطق الأرسطي لا تختلف كثيراً عن محاولات من سبقه إلى تقريب هذا المنطق؛ ذلك بأن محاولة تبسيط المنطق وتسهيله قد بدأت مباشرة بعد دخول هذا المنطق إلى العالم العربي الإسلامي؛ إذ يمكن العودة بها إلى النقلة الأوائل الذين اعتنوا بترجمة الكتب المنطقية، وعبروا عما ترجموا بعبارات سهلة واضحة^(٣).

يضاف إليهم المشاؤون الأوائل الذين احتفوا بهذا المنطق، وتولوا شرح المستغلق من ألفاظه، أمثال يعقوب بن إسحاق الكندي (توفي ٢٥٩هـ)، وأحمد بن الطيب السرخسي (توفي ٢٨٦هـ)، وأبو نصر الفارابي (توفي ٣٣٩هـ) وغيرهم.

غير أن من يقرأ كتاب التقريب لابن حزم يلاحظ خلاف ذلك؛ إذ سرعان ما يدرك أن هدف ابن حزم في كتابه هذا، ليس هو مجرد تبسيط المنطق وتيسيره؛ أي تيسيره تيسيراً لغوياً، وإنما هدفه هو تقريب هذا المنطق تقريباً معرفياً، وذلك بتصحيح هذا المنطق وتوسيعه، بغرض التأسيس لمنهجية أصولية جدلية (برهانية) صارمة تقوم على القطع واليقين، استناداً إلى المنطق الأرسطي.

وهذه المنهجية هي التي سيقراً بها أصول الفقه في كتابه (الإحكام)، وهي التي سيقراً بها العقيدة في كتابه (الفصل)، فهو يقول: «فكتبنا كتابنا الموسوم بكتاب التقريب، وتكلمنا فيه على كيفية الاستدلال جملة، وأنواع البرهان الذي به يستبين الحق من الباطل في كل مطلوب، وخلصناها مما يظن أنه برهان وليس ببرهان، وبيّنا كل ذلك بياناً سهلاً لا إشكال فيه، ورجونا بذلك الأجر من الله عز وجل فكان ذلك الكتاب أصلاً لمعرفة علامات الحق من الباطل، وكتبنا أيضاً كتابنا الموسوم بالفصل؛ فبيّنا فيه صواب ما اختلف الناس فيه من الملل والنحل بالبراهين التي أثبتنا جملها في كتاب التقريب. ولم ندع -بتوفيق الله عز وجل لنا- للشك في شيء من ذلك مساعاً، والحمد لله كثيراً، ثم جمعنا كتابنا هذا وقصدنا فيه بيان الجمل في مراد الله عز وجل منا فيما كلفناه من العبادات والحكم بين الناس بالبراهين التي أحكمناها في الكتاب المذكور آنفاً»^(٤).

من هنا، نعد هذا الكتاب أهم كتب ابن حزم، نظراً لقيمته المنهجية؛ إذ هو أصل لكتبه الأخرى التي هي تبع له، كما أننا لا نعد ابن حزم نموذجاً للتقريب اللغوي للمنطق

(٣) انظر أسماء عدد من هؤلاء النقلة الأوائل في: ابن النديم، أبو يعقوب إسحاق. كتاب الفهرست. تحقيق: رضا تجمد، بيروت: دار المسيرة، ط ٣، ١٩٨٨، ص ٣٠٤-٣٠٥.

(٤) ابن حزم الأندلسي. الإحكام في أصول الأحكام. تقديم: إحسان عباس، بيروت: دار الآفاق الجديدة، مج ١، ص ٨.

الأرسطي، وإنما نعتبره نموذجاً للتقريب المعرفي لهذا المنطق، وذلك بخلاف ما ذهب إليه طه عبد الرحمن^(٥).

صحيح أن ابن حزم قام بمحاولة جادة في تقريب هذا المنطق لغويًا، لكنه ليس صحيحًا أنه توقف عند حدود هذا التقريب، وإنما تجاوزه إلى تقريبه معرفيًا أيضًا، وذلك من خلال تصحيحه كثيرًا من مفاهيم هذا المنطق، وفي مقدمتها مفهوم الحد الذي يشكل موضوع هذه الدراسة.

ويهدف هذا البحث إلى تحديد مفهوم التقريب عند ابن حزم، وإلى الوقوف على حقيقة تقريبه للمنطق الأرسطي، وإبراز جهوده في تقريب هذا المنطق تقريبًا معرفيًا. وسيتبعه -إن شاء الله تعالى- بحث آخر نقف فيه عند مفهوم البرهان عند ابن حزم، وهو البرهان الذي قلنا بأنه سيقوم بتوسيعه بغرض تأسيس الجدل الأصولي الموسع.

□ أولاً: مفهوم التقريب عند ابن حزم الأندلسي

١. مفهوم التقريب في التراث العربي الإسلامي

١، ١. التقريب لغة

قال ابن فارس: «القاف والراء والباء أصل صحيح يدل على خلاف البعد. يقال: قرب يقرب قربًا... والقربان: ما قُرب إلى الله تعالى من نسيكة أو غيرها»^(٦). وقال ابن منظور: «القرب نقيض البعد. قُرب الشيء، بالضم، يقرب قربًا وقُربانًا وقُربانًا، أي دنا، فهو قريب... وقالوا: هو قُربأتك، أي قريب منك في المكان، وكذلك: هو قُربأتك في العلم... يتقارب الزمان حتى تكون السنة كالشهر؛ أراد: يَطِيبُ الزمان حتى لا يُسْتَطال... والقُربة والقُربى: الدُّنُو في النسب... شيء مُقَارِبٌ، بكسر الراء، أي وسط بين الجيد والردى... والقُرب: البئر القريبة الماء... وقوله في الحديث: سَدُّوا وقَارِبُوا، أي اقْتَصِدُوا في الأمور كُلِّهَا، وَاَتَرَكُوا الْغُلُوَّ فِيهَا وَالتَّقْصِيرَ...»^(٧).

يتضح من هذين النصين اللغويين، ومن غيرهما، أن مادة لفظة التقريب تدل في

(٥) وستكون لنا عودة لمناقشة مفهوم التقريب عند طه عبد الرحمن في بحث آخر ينشر قريبًا إن شاء الله.

(٦) أحمد بن زكريا ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، تحقيق وضبط: عبد السلام محمد هارون، دمشق: دار الفكر، ١٣٩٩هـ / ١٩٧٩م، مادة (قرب).

(٧) ابن منظور. لسان العرب، بيروت: دار صادر، (د.ت)، مادة (قرب).

المعاجم اللغوية العربية على جملة معانٍ، أهمها:

- خلاف البعد في الماديات (المكان)، وفي المعنويات (العلم والزمان والنسب).
- التقرب إلى الله سبحانه بالذكر والعمل الصالح، ابتغاء مرضاته.
- الدنو والوسطية والاقتصاد في جميع الأمور، وترك الغلو والتقصير فيها.

١, ٢. التقريب اصطلاحاً

وردت لفظة التقريب في كتب الحدود والاصطلاحات بمعنى «سوق الدليل على وجه يستلزم المطلوب، فإذا كان المطلوب غير لازم واللازم غير مطلوب، لا يتم التقريب»^(٨).

أما التهانوي فعرفه بقوله: «التقريب عند أهل النظر سوق الدليل على وجه يستلزم المطلوب. فإن كان الدليل يقينياً يستلزم اليقين به وإن كان ظنياً يستلزم الظن به وهو مرادف التطبيق»^(٩).

ونلحق بهذه الدلالة الاصطلاحية للتقريب دلالته في كتب التراث العربي الإسلامي؛ إذ يلاحظ قارئ هذا التراث كثرة ورود التقريب -لفظاً ومعنى- في عناوين عدد من الكتب التراثية، كما وردت في عدد من مقدمات هذه الكتب مما يتعذر حصره. وفي الحالتين معاً تدل اللفظة على جملة من المعاني التي يمكن عدها اصطلاحية، وهي معانٍ موصولة بالمعاني اللغوية، مثل الدلالة على البيان والتسهيل والاختصار والتنقيح وتجنب التعقيد والغموض والإطالة؛ وذلك بغرض التقرب إلى الله تعالى ونيل الأجر والثواب.

ومن الأمثلة على ذلك قول أبي بكر محمد بن فورك الإصبهاني (توفي ٤٠٦هـ): «سألتم -أدام الله توفيقكم- أن أملي عليكم حدوداً ومواضعات ومعاني وعبارات دائرة بين العلماء بأصول الدين وفروعه مما ارتضاها شيوخنا رحمهم الله، وقام الدليل عندي بصحتها، وأوجزها ليقرب تناولها ويسهل حفظها، فأجبتكم إلى ذلك رغبة في الثواب، وجزيل الأجر

(٨) انظر:

- الشريف الجرجاني، التعريفات، تحقيق وزيادة: محمد عبد الرحمن المرعشلي، بيروت: دار النفائس، ط ٢، ١٤٢٨هـ / ٢٠٠٧م، ص ١٢٩.
- أبو البقاء الكفوي، الكليات، تحقيق: عدنان درويش، ومحمد المصري، بيروت: مؤسسة الرسالة، ط ٢، ١٤٣٢هـ / ٢٠١١م، ص ٢٦٢.

(٩) محمد علي التهانوي، كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، تحقيق: علي دحروج، تقديم وإشراف ومراجعة وترجمة: رفيق العجم، عبد الله الخالدي، جورج زيناقي، لبنان: مكتبة لبنان ناشرون، ط ١، ١٩٩٦، ج ١، ص ٤٩٧.

عند المآب»^(١٠).

وقول أبي حيان الأندلسي (توفي ٧٤٥هـ): «فإني عنيت بالتنقيح للعبارة، وغنيت عن التصريح بالإشارة، وربما قدمت بعضه على بعض لاشتراك في حكم، أو ملاءمة ترصيف أو نظم. ولما قربت فيه النازح إلى أهله، وقرنت الشكل بشكله، وجاء في نحو من ربع أصله، سميت «تقريب المقرب». وإلى الله أضرع وأرغب في أن يجعله خالصاً لوجهه الكريم، ومعيناً على فهم كتابه الحكيم بمنه ويمنه»^(١١).

إن دلالة التقريب على التيسير التي شاع استخدامها في الدراسات العربية الحديثة، وعلى معاني أخرى تفتقر إليها لفظة التيسير، ثم ارتباطها بمعنى التقرب إلى الله تعالى، يجعلنا نعد التقريب مصطلحاً تراثياً نفضل استعماله على لفظة التيسير، خاصة ونحن نعلم أن المسلم لا يقوم بأي عمل إلا بغرض التقرب به إلى الله تعالى ونيل رضاه وأجره.

٢. مفهوم التقريب عند ابن حزم

٢، ١. مفهوم التقريب في غير كتاب التقريب

كان ابن حزم، كغيره من النظار المسلمين، محبا للبيان والتيسير، ميالاً إلى الإيجاز والتوسط، متجنباً الإطالة والتعقيد والغموض، راجياً من وراء ذلك كله التقرب إلى الله عز وجل، والظفر بثوابه وأجره.

ولذلك تجده يكثر من استعمال التقريب -لفظاً ومعنى- في مقدمات كتبه، جاعلاً ذلك هدفه الأسمى. فهو يقول في مقدمة كتابه الفصل، متحدثاً عن سبقه إلى التأليف في ديانات الناس ومقالاتهم: «إن كثيراً من الناس كتبوا في افتراق الناس في دياناتهم ومقالاتهم كتباً كثيرة جداً، فبعض أطال وأسهب، وأكثر وهجر، واستعمل الأغاليط والشغب، فكان لذلك شاغلاً عن الفهم، وقاطعاً دون العلم، وبعض حذف وقصر، وقلل واختصر، وأضرَب عن كثير من قوى معارضات أصحاب المقالات فكان في ذلك غير منصف لنفسه في أن لا يرضى لها بالغبن في الإبانة وظالماً لخصمه في أن، لم يوفه حق اعتراضه، وباخساً حق من قرأ كتابه؛ إذ لم يفند به غيره. وكلهم -إلا تحلة القسم- عقد كلامه تعقيداً يتعذر فهمه

(١٠) أبو بكر ابن فورك الإصبهاني، كتاب الحدود في الأصول (الحدود والمواضع)، قرأه وقدم له وعلق عليه: محمد السلياني، بيروت: دار الغرب الإسلامي، ط ١، ١٩٩٩، ص ٧٥.

(١١) أبو حيان الأندلسي، تقريب المقرب، تحقيق: عفيف عبد الرحمن، بيروت: دار المسيرة، ط ١، ١٤٠٢هـ/ ١٩٨٢م، ص ٤٠.

على كثير من أهل الفهم، وحلق على المعاني من بعد حتى صار ينسي آخر كلامه أوله، وأكثر هذا منهم ستائر دون فساد معانيهم، فكان هذا عملاً منهم غير محمود في عاجله وآجله»^(١٢).

وهكذا، فهو يعيب على من سبقه سوء الإطالة والإسهاب، وتعتمد التعقيد والغموض سترًا لمعانيهم الفاسدة، معتبرًا ذلك عملاً غير محمود في العاجلة والآجلة، وهذا ما دفعه إلى تأليف كتابه، حيث يقول: «فجمعنا كتابنا هذا مع استخارتنا الله عز وجل في جمعه، وقصدنا به إيراد البراهين المنتجة عن المقدمات الحسية أو الراجعة إلى الحس من قرب أو من بعد على حسب قيام البراهين التي لا تخون أصلاً مخرجة إلى ما أخرجت له، وألاً يصح منه إلا ما صححت البراهين المذكورة فقط، إذ ليس الحق إلا ذلك، وبالغنا في بيان اللفظ وترك التعقيد، راجين من الله عز وجل على ذلك الأجر الجزيل»^(١٣).

وبهذا المعنى أيضاً استعمل لفظة التقريب في بعض كتبه الأخرى، كقوله في كتاب الأحكام: «وجعلنا كتابنا هذا أبواباً لنقرب على من أراد النظر فيه. ويسهل عليه البحث عما أراد الوقوف عليه منه. رغبة منا في إيصال العلم إلى من طلبه ورجاء ثواب الله عز وجل في ذلك»^(١٤).

وقوله في كتاب الدرة: «ثم رأينا أن نجمع هاهنا جملاً كافية، مختصرة اللفظ والبراهين، يسهل فهمها، ويقرب حفظها»^(١٥).

٢, ٢. مفهوم التقريب في كتاب التقريب

يبدو أن لفظة التقريب التي اختارها ابن حزم لتكون فاتحة عنوان كتابه قد أثارت بعض الجدل بين الباحثين الذين استأثرت هذه اللفظة باهتمامهم، وحاولوا تأويلها وتحديد دلالتها. فما التقريب عند ابن حزم في هذا الكتاب؟ وما الدلالة التي أعطيت لها من قبل المستشرقين والباحثين العرب؟

حصر ابن حزم الأندلسي مراتب التأليف المحموده -التي لا يؤلف أهل العلم إلا فيها- في سبع لا ثامن لها، هي: الابتكار، والتتميم، والتصحيح، والشرح، والاختصار،

(١٢) ابن حزم الأندلسي، الفصل في الملل والأهواء والنحل، تحقيق: محمد إبراهيم نصر، وعبد الرحمن عميرة، بيروت: دار الجيل، ١٤٠٥هـ / ١٩٨٥م، ج ١، ص ٣٥-٣٦.

(١٣) المرجع السابق، ج ١، ص ٣٦.

(١٤) ابن حزم الأندلسي، الأحكام في أصول الأحكام، مرجع سابق، ج ١، ص ١٠.

(١٥) ابن حزم الأندلسي، الدرة فيما يجب اعتقاده، دراسة وتحقيق: عبد الحق التركماني، بيروت: دار ابن حزم، ط ١، ١٤٣٠هـ / ٢٠٠٩م، ص ٢٧٤.

والتجميع، والترتيب. يقول ابن حزم: «والأنواع التي ذكرنا سبعة لا ثامن لها: وهي إما شيء لم يسبق إلى استخراجِه فيستخرجه؛ وإما شيء ناقص فيتممه؛ وإما شيء مخطأ فيصححه؛ وإما شيء مستغلق فيشرحه؛ وإما شيء طويل فيختصره؛ دون أن يحذف منه شيئاً يخل حذفه إياه بغرضه؛ وإما شيء مفترق فيجمعه؛ وإما شيء منثور فيرتبه»^(١٦).

غير أن المؤلفين في هذه الأصناف السبعة التي ذكرها، يتفاضلون فيما بينهم بحسب حِذْق كل واحد منهم وتفاوتهم استيعاباً وتقصيراً، مع أنهم -جميعاً- مستحقو الأجر والثواب، شرط عدم خروجهم عن هذه الأنواع.

ثم إن ابن حزم بعد ذكره هذه الأصناف السبعة، أخذ في تعداد أصناف أخرى من التواليف مذمومة، لا تختلف في شيء عن أفعال أهل الجهل والسخف؛ وهذه الأنواع هي: التقليد، والتحريف، والفضول والحماقة. يقول ابن حزم: «وأما من أخذ تأليف غيره فأعادَه على وجهه أو قدّم وأخر، دون تحسين رتبة، أو بدّل ألفاظه دون أن يأتي بأبسط منها وأبين، أو حذف مما يحتاج إليه، أو أتى بما لا يحتاج إليه، أو نقض صواباً بخطأ، أو أتى بما لا فائدة فيه، فإنما هذه أفعال أهل الجهل والغفلة، أو أهل القحّة والسخف، نعوذ بالله من ذلك»^(١٧).

وبناء على هذا التصنيف، يضع كتاب التقريب تحت المرتبة الرابعة التي هي «شرح المستغلق»^(١٨). غير أن ابن حزم يستطرد بعد ذلك، فيما يشبه نوعاً من التوسيع لمفهوم شرح المستغلق، أو التحديد لمفهوم التقريب وإن لم يرد ذكره هنا، قائلاً: «ولن نعدم، إن شاء الله،

(١٦) ابن حزم الأندلسي، التقريب لحد المنطق والمدخل إليه بالألفاظ العامية والأمثلة الفقهية، في: رسائل ابن حزم الأندلسي، تحقيق: إحسان عباس، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط ٢، ٢٠٠٧، مج ٢، ج ٤، ص ١٠٣. وانظر هذه المراتب كذلك في:

- عبد الرحمن ابن خلدون، مقدمة ابن خلدون، تحقيق: علي عبد الواحد وافي، مصر: شركة نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، ٢٠٠٤، ج ٣، ص ١١٠٥-١١٠٧. وذكر محمود فجال أن أول من تحدث عن مراتب التأليف هذه هو ابن حزم، لكنه ذهب إلى أن ابن حزم حصرها في ثمان، وهذا بجانب للصواب كما هو جلي. انظر تعليق الباحث في كتاب أبي عبد الله محمد بن الطيب الفاسي: فيض نشر الانشراح من روض طي الاقتراح، تحقيق وشرح: محمود فجال، الإمارات العربية المتحدة - دبي: دار البحوث للدراسات الإسلامية وإحياء التراث، ط ٢، ١٤٢٣هـ / ٢٠٠٢م، ج ١، ص ١٨٧.

(١٧) ابن حزم الأندلسي، التقريب لحد المنطق، مرجع سابق، ص ١٠٤. وتسمية النوع الثالث من هذه الأنواع فضولاً وحماقة هي تسمية ابن حزم نفسه. انظر رسالته: مراتب العلوم، تحقيق: إحسان عباس، في: رسائل ابن حزم الأندلسي، مرجع سابق، مج ٢، ج ٤، ص ٧٥.

(١٨) ابن حزم الأندلسي، التقريب لحد المنطق، مرجع سابق، ص ١٠٣.

أن يكون فيه^(١٩) بيان تصحيح رأي فاسد يوشك أن يغلط فيه كثير من الناس وتنبية على أمر غامض، واختصار لما ليست بطالب الحقائق إليه ضرورة، وجمع أشياء مفترقة مع الاستيعاب لكل ما يطالب البرهان إليه أقل حاجة، وترك حذف شيء من ذلك البتة^(٢٠).

إن هذا النص يختصر دلالات التقريب عند ابن حزم؛ فالتقريب أعم من شرح المستغلق وأوسع منه؛ إنه شرح، وتصحيح، واختصار، وتجميع؛ أي إن شرح المستغلق مجرد نوع من أنواع التقريب، أو هو مرحلة أولى تليها مراحل أخرى.

غير أن أغلب من درس ابن حزم وكتابه التقريب، ذهب إلى أن ابن حزم استهدف في هذا الكتاب شرح المستغلق من منطق أرسطو. وفي مقدمة هؤلاء المستشرق الإسباني أسين بلاثيوس M. Asin Palacios الذي رأى، في كتابه عن ابن حزم الذي أصدره عام ١٩٢٧؛ أي قبل اكتشاف مخطوط كتاب التقريب، أن اللفظة تعني «المدخل، أي ما يقربنا من شيء من الأشياء. أو الشرح والتسهيل»^(٢١).

وبعد سنوات من اكتشاف مخطوط كتاب ابن حزم، ونشره محققاً من لدن إحسان عباس، جاء مستشرق إسباني آخر، وهو كروث هرناندث M. Cruz Hernandez، فأكد ما ذهب إليه سلفه بلاثيوس، ورأى أن الكتاب مجرد «مدخل مختصر للألفاظ المستعملة في المنطق»^(٢٢).

وتبع هذين المستشرقين عدد من الباحثين العرب الذين تبناوا هذا التفسير؛ فقد ذكر وديع واصف مصطفى أن من أهداف ابن حزم في كتابه التقريب «رفع الالتباس والغموض الذي أحاط بهذه الكتب وعرضها بألفاظ قريبة للأفهام؛ إذ يجب على كل من لديه أثر علم أن يقدمه في صورة ميسورة للغير حتى تتحقق الفائدة منه»^(٢٣).

كما خلاص إلى أن من دوافع ابن حزم لتقريب المنطق الأرسطي «الدوافع التعليمية»،

(١٩) الضمير هنا عائد على الكتاب، والمحقق يشير إلى أنه في نسخة أخرى: «فيها». وفي هذه الحالة يكون الضمير عائداً على المرتبة الرابعة، حيث يمكن أن نفترض ترادف مفهوم شرح المستغلق والتقريب. انظر المرجع السابق، ص ١٠٣.

(٢٠) المرجع السابق، ص ١٠٣.

(٢١) نقلاً عن: سالم يفوت، ابن حزم والفكر الفلسفي بالمغرب والأندلس، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ط ١، ١٩٨٦، ص ٢٠١.

(٢٢) المرجع السابق، ص ٢٠١.

(٢٣) مصطفى وديع واصف، ابن حزم وموقفه من الفلسفة والمنطق والأخلاق، الإمارات العربية المتحدة - أبو ظبي: المجمع الثقافي، ١٤٢١ هـ / ٢٠٠٠ م، ص ٢٠٨.

التي «تهدف إلى تقريب المنطق للأفهام، وتيسيره للغير حتى تتحقق الفائدة منه، فكانت توجهات ابن حزم لإعادة طرح المنطق بأسلوب واضح ومختصر في عبارات لا يتعثر في فهمها المتخصص أو العامي»^(٢٤).

أما ناصر محمد يحيى ضميرية فذهب إلى أن محاولة ابن حزم تقريب المنطق الأرسطي تعد «أول محاولة منهجية في تقريب المنطق»^(٢٥)، وأن «إيمان ابن حزم بفائدة المنطق وأهميته جعله يسعى لتبسيطه وتسهيله وتقريبه إلى الأذهان ليسهل درسه وفهمه ونشره».

كما رأى أن ابن حزم قد وجد مشكلتين في المنطق؛ المشكلة الأولى هي «تعقيد الترجمة وصعوبتها وإيرادها بالفاظ خاصة غير مفهومة ومتداولة بين الناس، والمشكلة الثانية تتمثل في كون الأمثلة المنطقية صعبة الفهم وذلك لكونها مستمدة من الحياة والثقافة اليونانية، أو أن المناطقة درجوا على استخدام الرموز والأحرف في ضرب الأمثلة»^(٢٦).

ولعل الذي دفع هؤلاء وأولئك إلى الظن بأن التقريب عنده يفيد مجرد البيان والتسهيل، هو بعض النصوص التي وردت فيها هذه اللفظة بهذا المعنى، كقوله: «واعلم أن هذا الكلام الذي نتأهب لإيراده دأباً وننبهك على الإصاخة إليه هو الغرض المقصود من هذا الديوان وهو الذي به نقيس جميع ما اختلف فيه من أي علم كان، فتذوقه ذوقاً لا يخونك أبداً، وتدبره نِعْماً وتحفظه جيداً فهو الذي وعرته الأوائل وعبرت عنه بحروف الهجاء ضنانه به، واحتسبنا الأجر في إبدائه وتسهيله وتقريبه»^(٢٧).

وقوله أيضاً: «فقربنا من ذلك بعيداً، وبيننا مشكلاً، وأوضحنا عويصاً، وسهلنا وعراً، وذللنا صعباً»^(٢٨).

غير أن الملاحظة التي نبديها هنا هي أن التقريب لو كان مجرد شرح للمستغلق من المنطق الأرسطي، لاكتفى ابن حزم في كتابه بشرح ما غمض من هذا المنطق وتبسيطه، ولكان أولى أن يسمه بـ«الشرح لمستغلق المنطق» بدل «التقريب لحد المنطق».

ثم لو كان التقريب مرادفاً لشرح المستغلق لما ذهب أبو عبد الله الحميدي (توفي ٤٨٨ هـ)

(٢٤) المرجع السابق، ص ٢٠٩.

(٢٥) ناصر محمد يحيى ضميرية، نقد المنطق الأرسطي بين السهروردي وابن تيمية، دمشق: وزارة الثقافة، الهيئة العامة السورية للكتاب، ٢٠١٠، ص ٦٨.

(٢٦) المرجع السابق، ص ٦٨.

(٢٧) ابن حزم الأندلسي، التقريب لحد المنطق، مرجع سابق، ص ٢٣٢.

(٢٨) المرجع السابق، ص ٢٣٢.

إلى أن ابن حزم سلك في تقريبه للمنطق، و «بيانه وإزالة سوء الظن عنه وتكذيب الممخرقين به طريقة لم يسلكها أحد قبله»^(٢٩).

أضف إلى ذلك، أن ابن حزم لو اكتفى بتبسيط المنطق الأرسطي وتسهيله لما ذهب كثير من القدماء إلى اتهامه بالغلط وسوء فهم غرض أرسطو. يقول صاعد الأندلسي (توفي ٤٦٢هـ): «فعني بعلم المنطق وألف فيه كتاباً سماه «التقريب لحدود المنطق»، بسط فيه القول على تبين طرق المعارف واستعمل فيه مثلاً فقهية وجوامع شرعية، وخالف أرسطاطاليس واضع هذا العلم في بعض أصوله، مخالفة من لم يفهم غرضه، ولا ارتاض في كتابه، فكتابه من أجل هذا كثير الغلط، بين السقط»^(٣٠).

وتابع صاعداً ابن حيان، فردّد التهمة نفسها، حيث يقول: «كان أبو محمد حامل فنون من حديث وفقه وجدل ونسب، وما يتعلق بأذيال الأدب، مع المشاركة في كثير من أنواع التعاليم القديمة من المنطق والفلسفة. وله في بعض تلك الفنون كتب كثيرة، غير أنه لم يخل فيها من الغلط والسقط، لجرأته في التسوّر على الفنون لا سيما المنطق، فإنهم زعموا أنه زلّ هنالك، وضلّ في سلوك تلك المسالك، وخالف أرسطاطاليس واضعه مخالفة من لم يفهم غرضه، ولا ارتاض في كتبه»^(٣١).

من هنا، رفض عدد من الباحثين العرب قصر دلالة التقريب على «المدخل»، وعلى «الشرح والتسهيل»، وعدّوا هذا الحكم بسيطاً ومجانباً للصواب. ورأوا أنه من الجناية على الكتاب فهم التقريب على أنه يعني مجرد المدخل أو التبسيط، وإنما هو أكثر من ذلك؛ إنه

(٢٩) أبو عبد الله الحميدي، جذوة المقتبس في ذكر ولاية الأندلس، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ٢٠٠٨، ص ٣٠٨-٣٠٩.

(٣٠) أبو القاسم صاعد الأندلسي، طبقات الأمم، تحقيق وتعليق: حسين مؤنس، القاهرة: دار المعارف، (د. ت)، ص ٩٨. وقد نقل عنه هذا النص جمال الدين القفطي في: إخبار العلماء بأخبار الحكماء، تحقيق: يوليوس ليبيرت، القاهرة: مكتبة الآداب، ط ١، ٢٠٠٨، ص ٢٣٢-٢٣٣. كما أن هذه التهمة وردت في عدد من المصادر العربية. ويبدو أن صاعداً كان يعتقد الكمال في أرسطو، فكان ينتقد كل من يخالفه. فقد علق على أبي بكر محمد بن زكريا الرازي، الذي خالف بحسبه أرسطو، وانتصر للفلسفة الطبيعية القديمة، قائلاً (ص ٤٦): «ولو أن الرازي وفقه الله تعالى للرشد وحجب إليه نصر الحق لوصف أرسطاطاليس بأنه تحصى آراء الفلسفة ونحل مذاهب الحكماء، فنفى خبثها وأسقطه عنها، وانتقى لبابها، واصطفى خيارها، فاعتقد منها ما توجه العقول السليمة، وتراه البصائر الناقدة، وتدين به النفوس الطيبة، وأصبح إمام الحكماء وجامع فضائل العلماء».

وليس على الله بمستنكر أن يجمع العالم في واحد». (٣١) أبو الحسن علي بن بسام الشنتريني، الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة، تحقيق: إحسان عباس، بيروت: دار الغرب الإسلامي، ط ١، ٢٠٠٠، ج ١، ص ١٣٦-١٣٧.

«شرح للمستغلق» من المنطق الأرسطي، وشرح المستغلق -بحسب سالم يفوت- «ليس تبسيطاً وحسب، لأن ذلك لا يشكل سوى غرض من أغراضه، بل هو أيضاً رفعاً للتباسات الموقف الأرسطي وكشف لغوامضه، وإعادة لكتابته من جديد. فلشرح المستغلق مستويات، الشرح والتبسيط أحدها. وتتمثل هذه المستويات في محاولة تعريب لا النص، بل المفاهيم أيضاً، ورؤيتها انطلاقاً من بنية لغة المخاطب والمخاطب في فهم الأصل على حقيقته [...]». وفي محاولة اجتناب استعمال اللغة الرمزية في التعبير عن أشكال البرهان، واعتماد اللغة الطبيعية التي هي المرجع في استعمال جهاز المفاهيم النحوية العربية^(٣٢). وهذا يعني أن ابن حزم ألف كتابه هذا بغرض «تعريب المنطق وتكييفه بالثقافة العربية الإسلامية»^(٣٣).

ويعبر محمد مهران رشوان عن الرأي نفسه، فبعد أن انتقد بدوره رأي المستشرقين الإسبانيين، أكد أن «فقيه قرطبة المنطقي أراد أن يقدم صياغة جديدة للعمليات المنطقية والألفاظ المنطقية يتخطى بها عمل خاصة المناطقة والمشتغلين به إلى نص منطقي «بألفاظ سهلة بسيطة»^(٣٤).

وهذه المهمة -في نظره- لا تتطلب مجرد الشرح والتوضيح، وإنما «تقتضي الحذف (غير المخل) والإضافة، واستبدال ألفاظ بألفاظ، وضم أجزاء إلى أجزاء وغير ذلك من إجراءات من شأنها تحقيق هذه الغاية»^(٣٥). وخلص في الأخير إلى أن لفظة التقريب «تعني صياغة جديدة بنظرة جديدة وتحت ظروف مختلفة أوهمت الباحثين بالغلط والسقط الذي زعموا أنه قد وقع فيه»^(٣٦).

أما أغراض ابن حزم في الكتاب فيحصرها الباحث فيما يأتي:

- ١ - بيان حقيقة الكتب المنطقية والرد على المشغبة^(٣٧).
 - ٢ - الشرح والتوضيح والتبسيط والتخفيف، وهو يعد الغرض الرئيس^(٣٨).
 - ٣ - تطويع المادة المنطقية وتكييفها لتدخل في العلوم الشرعية والدراسات الدينية^(٣٩).
- أما ثالث الباحثين العرب الذين رفضوا جعل التقريب مرادفاً للشرح والتبسيط فهو

(٣٢) سالم يفوت، ابن حزم والفكر الفلسفي بالمغرب والأندلس، مرجع سابق، ص ٢٠٣.

(٣٣) المرجع السابق، ص ٢٠٠.

(٣٤) محمد مهران رشوان، دراسات في المنطق عند العرب، القاهرة: دار قباء، ٢٠٠٤، ص ١٤.

(٣٥) المرجع السابق، ص ١٤.

(٣٦) المرجع السابق، ص ١٤.

(٣٧) المرجع السابق، ص ١٥.

(٣٨) المرجع السابق، ص ١٧-١٩.

(٣٩) المرجع السابق، ص ١٩.

أنور الزعبي. فقد رأى الزعبي أن التقريب يتجاوز الهدف المباشر والظاهر الذي توحى به اللفظة، والذي صرح به ابن حزم نفسه في أكثر من موضع من كتابه، والمتمثل في «شرح منطق أرسطو، وتقريبه إلى الأفهام»، إلى هدف آخر، هو «تكييف المنطق الأرسطي»، لكن ليس مع الثقافة العربية ككل كما ذهب إلى ذلك يفوت، وإنما مع «النظرة الظاهرية» فحسب، وذلك «بعد إضافة أصول جديدة مخالفة للأصول الأرسطية»^(٤٠)؛ أي إصلاح المنطق الأرسطي وتخليصه من الشغب قبل الدفاع عنه والترويج له في صفوف المتدينين من المسلمين^(٤١).

هذه هي دلالات التقريب وأهدافه لدى ابن حزم في نظر هؤلاء الباحثين الثلاثة، وفي نظر صاحب هذه الدراسة، وهي دلالات وأهداف قد تضطربنا إلى إعادة تصنيف مراتب التأليف لدى ابن حزم، وحصصها في أربع، هي: الابتكار، والتميم، والتقريب، والترتيب.

وبناء على هذا التحديد لمفهوم التقريب، سيشعر ابن حزم في شرح ما جاء عند الأوائل غامضاً، وتصحيح ما رآه عندهم فاسداً، واختصار المطول مما لا يحتاج إليه طالب الحقائق، وتجميع ما جاء متفرقاً عندهم؛ أي أنه سيشعر في تقريب المنطق الأرسطي.

وسواء كان التقريب عند ابن حزم بمعنى التيسير والشرح، أي تقريباً لغوياً بسيطاً، أو كان بمعنى التصحيح والتوسيع، أي تقريباً معرفياً مركباً، فإن الهدف منه هو الدفاع عن المنطق، وإزالة الباطل من نفوس من حكم على كتبه باشتغالها الكفر والضلال.

ويؤكد ابن حزم أن منفعة المنطق لا تقتصر على علم واحد بعينه، وإنما تشمل العلوم كلها؛ إذ منفعتها «في كتاب الله عز وجل، وحديث نبيه ﷺ، وفي الفتيا في الحلال والحرام، والواجب والمباح، من أعظم منفعة... وأما علم النظر في الآراء والديانات والأهواء والمقالات فلا غنى بصاحبه عن الوقوف على معاني هذه الكتب... وأما علم النحو واللغة والخبر وتمييز حقه من باطله والشعر والبلاغة والعروض فلها في جميع ذلك تصرف شديد وولوج لطيف وتكرر كثير ونفع ظاهر. وأما الطب والهندسة والنجوم فلا غنى لأهلها عنها...»^(٤٢).

من هنا، يدعو ابن حزم إلى الإقبال على هذا العلم، وإلى تعلمه كل بحسب طاقته ودرجة ذكائه. أما من لا علم له به فلا يوثق بعلمه؛ لأن من جهله «خفي عليه بناء كلام الله

(٤٠) أنور الزعبي، ظاهرية ابن حزم الأندلسي، نظرية المعرفة ومناهج البحث، الولايات المتحدة الأمريكية: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط ٢، ١٤٢٩ هـ / ٢٠٠٩ م، ص ٧٩.

(٤١) المرجع السابق، ص ٨٠.

(٤٢) ابن حزم الأندلسي، التقريب لحد المنطق، مرجع سابق، ص ١٠٢-١٠٣.

عز وجل مع كلام نبيه ﷺ، وجاز عليه الشغب جوازاً لا يفرق بينه وبين الحق، ولم يعلم دينه إلا تقليداً، والتقليد مذموم، وبالخري إن سلم من الحيرة، نعوذ بالله منها»^(٤٣).

أما «الجاهل» الذي يعترض على هذا العلم بدعوى أن السلف الصالح لم يتكلم فيه، فدعواه مردودة عليه بحسب ابن حزم، ووجه ردها أن هذا العلم فطري «مستقر في نفس كل ذي لب، فالذهن الذكي واصل بما مكنه الله تعالى فيه من سعة الفهم، إلى فوائد هذا العلم»^(٤٤)، كما أن هذا السلف لم يتكلم أيضاً في مسائل النحو حتى فشا اللحن، وكذلك يقال عن جميع العلوم كعلم اللغة والفقه^(٤٥).

٣. تنفيذ مزاعم عمار الطالبي حول تأثر ابن حزم بمنهج الفارابي في تقريب المنطق الأرسطي

أثار عمار الطالبي قضية السبق بين الفارابي وابن حزم إلى تقريب المنطق الأرسطي؛ فذهب إلى أن الفارابي هو «أول من يسر المنطق، وقربه للأفهام، واستخدم فيه عبارات الفقهاء والنحاة، واصطلاحات المتكلمين، وقارن فيه بين منهج الأصوليين وبين منطق المشائين، وضرب الأمثلة من القرآن، ومن عبارات الفقهاء في القياس وغيره من الاستقراء والتمثيل، وألف في ذلك كتاباً سماه «كتاب المختصر الصغير في المنطق على طريقة المتكلمين»^(٤٦). وأضاف أن ابن حزم الذي جاء بعد الفارابي قد «سلك منهجه في تقريب المنطق إلى الأذهان بالأمثلة العامة».

ولم يستبعد الطالبي اطلاع ابن حزم على كتب الفارابي المنطقية التي نقلها إلى الأندلس الطلاب الذين رحلوا من الأندلس إلى المشرق أمثال ابن عبدون الجبلي (توفي ٣٦١هـ)^(٤٧).

فهل يكون ابن حزم مسبوقاً حقاً إلى تقريب المنطق الأرسطي من قبل الفارابي؟ وإذا كان ذلك صحيحاً، فهل سلك منهجه في هذا التقريب؟ هذا ما سنحاول تأكيده أو نفيه بعد الوقوف على حقيقة تقريب الفارابي لمنطق أرسطو.

حدد الفارابي الغرض من تأليف كتابه القياس الصغير في رد أدلة المتكلمين وقياسات

(٤٣) المرجع السابق، ص ٩٥.

(٤٤) المرجع السابق، ص ٩٤.

(٤٥) المرجع السابق، ص ٩٤-٩٥.

(٤٦) عمار الطالبي، مقدمة تحقيقه «كلام أبي نصر الفارابي في تفسير كتاب المدخل»، في: نصوص فلسفية مهداة إلى الدكتور إبراهيم مذكور، إشراف وتصدير: عثمان أمين، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٧٦، ص ٨٧.

(٤٧) المرجع السابق، ص ٨٩.

الفقهاء إلى القياسات المنطقية الأرسطية، وإثبات أنها هي بأعيانها. يقول الفارابي: «فتبين أولاً كيف القياس وكيف الاستدلال، وبأي شيء «تستنبط» المجهولات المطلوب معرفتها، وكم أصناف القياس وكيف يلتزم ويجعل القوانين التي يثبتها هاهنا هي بأعيانها الأشياء التي أفادها أرسطو طاليس في صناعة المنطق»^(٤٨).

ولتحقيق هذه الغاية، وعد الفارابي أهل اللسان العربي بتسهيل المنطق الأرسطي، واستعمال المشهور عندهم من الألفاظ والمعناد من الأمثلة، فقال: «ويتحرى أن «تكون» العبارة عنها في أكثر ذلك بألفاظ مشهورة عند أهل اللسان العربي، ويستعمل في إيضاح تلك القوانين أمثلة مشهورة عند أهل زماننا. فإن أرسطوطاليس لما أثبت تلك الأشياء في كتبه جعل العبارة عنها بالألفاظ المعتادة عند أهل لسانه، فاستعمل أمثلة كانت مشهورة متداولة عند أهل زمانه»^(٤٩).

وقال أيضاً: «فلذلك رأينا أن تطرح من أمثله^(٥٠) التي أوردناها ما لم تجربه عادة نظارى أهل زماننا ونستعمل المشهور عندهم ونقتصر في كتابنا هذا على الضروري من أمر القياس على الإطلاق، ونوجز القول فيه ونسهله بغاية ما نقدر عليه...»^(٥١).

إن أول ما يجب ملاحظته هو أن الفارابي لم يستعمل لفظ التقريب، واستعمل بدلاً منه لفظاً الإيجاز والتسهيل. ثم إنه لا يخالف أرسطو في قوانينه المنطقية، وإنما يخالفه فقط في مخاطبة أهل اللسان العربي بألفاظهم المعتادة، وأمثلتهم المشهورة عندهم، والمتداولة فيما بينهم فحسب، حتى يتبينوا قصد أرسطو ويفهموا غرضه ويقتفوا أثره في صناعته؛ إذ «الغبي»، عند الفارابي، ليس هو من يحدو حدو أرسطو بحسب مقصوده من شرح قوانينه المنطقية، وإنما الغبي هو من يلزم عبارته وأمثله بأعيانها.

يقول الفارابي: «فلما كانت عادة أهل هذا اللسان في العبارة غير عادة أهل تلك البلدان، وأمثلة أهل هذا الزمان المشهورة غير الأمثلة المشهورة عند أولئك، صارت الأشياء التي قصد أرسطوطاليس بيانها بتلك الأمثلة غير بيّنة ولا مفهومة عند أهل زماننا. حتى ظن أناس كثير من أهل هذا الزمان بكتبه في المنطق أنها لا جدوى لها وكادت تطرح، ولما قصدنا

(٤٨) أبو نصر الفارابي، كتاب القياس الصغير على طريقة المتكلمين، في: المنطق عند الفارابي، تحقيق: رفيع العجم، بيروت: دار المشرق، ١٩٨٦، ص ٦٨.

(٤٩) المرجع السابق، ص ٦٨-٦٩.

(٥٠) أي من أمثلة أرسطو.

(٥١) المرجع السابق، ص ٧٠.

نحن إلى إيضاح تلك القوانين استعملنا في بيانها الأمثلة المتداولة بين النظار من أهل زماننا. فإنه ليس اقتفاء أرسطوطاليس في شرح ما كتبه من القوانين أن تستعمل عبارته وأمثله بأعيانها حتى يكون اقتفاؤنا إياه على حسب الظاهر من فعله. فإن ذلك من فعل من هو غبي، بل اقتفاؤه هو أن يحتذى حذوه على حسب مقصوده بذلك الفعل، وليس مقصوده بتلك الأمثلة والألفاظ أن يقتصر المتعلم على معرفتها فقط، ولا أن يتطرق إلى تفهم ما في كتابه بتلك الأمثلة والألفاظ»^(٥٢).

وبالجملة؛ إن غرض الفارابي في هذا الكتاب الصغير هو اختصار القياس المنطقي الأرسطي وتسهيله، باستعمال الألفاظ العربية المعتادة والأمثلة المشهورة عند أهل اللسان العربي، بغرض تمكين المتلقي العربي من فهم غرض أرسطو من جهة، وتأسيس الشرعية للمنطق الأرسطي عن طريق إثبات أن القياس المنطقي لا يختلف عن قياسات المتكلمين والفقهاء من جهة ثانية.

أما عمار الطالبي فقد ذهب إلى أن الفارابي خالف أرسطو، وأتى بأشياء جديدة؛ حيث نسب إلى ابن باجة (توفي ٥٣٣هـ) القول بمخالفة الفارابي لأرسطو في رسم الكلي؛ فإن أرسطو قد عرّفه بقوله: «ما شأنه أن يحمل على أكثر من واحد»^(٥٣). أما الفارابي فحده بأنه: «ما شأنه أن يتشابه به اثنان فأكثر»^(٥٤).

كما زعم الطالبي أن الفارابي أدخل «فكرة الشخص» ضمن الكليات. وأضاف بأنها «فكرة لا توجد لدى أرسطو، ولا عند فورفوريوس الصوري، ويبدو أنها رواقية، وقد أوردها إخوان الصفاء أيضًا وجعلوا الكليات ستة، فعدّوا في رسائلهم فصلًا في الألفاظ الستة [...]»^(٥٥). إلى غير ذلك من المسائل التي زعم الطالبي أن الفارابي خالف فيها أرسطو وفورفوريوس، أو أضافها^(٥٦).

غير أن من يمحّص كلام الطالبي، الذي أورده في سياق رده على إبراهيم مذكور الذي رأى أن الفارابي قد اتبع أرسطو في منطق، ولم يكوّن مذهبًا خاصًا به في المنطق^(٥٧)،

(٥٢) المرجع السابق، ص ٦٩.

(٥٣) عمار الطالبي، مقدمة تحقيقه «كلام أبي نصر الفارابي في تفسير كتاب المدخل»، مرجع سابق، ص ٨٦.

(٥٤) المرجع السابق، ص ٨٦.

(٥٥) المرجع السابق، ص ٨٧.

(٥٦) المرجع السابق، ص ٨٦-٨٧.

(٥٧) المرجع السابق، ص ٨٥. وانظر:

- Ibrahim Madkour: L'Organon D'Aristote Dans Le Monde Arabe, Ses Traductions, Son Étude et Ses Applications, Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, Seconde édition, 1969, p9.

سرعان ما يقف على عدم دقته، لأنه دعوى بلا دليل. بل إن الدليل الذي أورده عن فكرة الشخص لدى إخوان الصفا ينقض حكمه ولا يؤيده؛ إذ إن إخوان الصفا قد أضافوا فعلاً فكرة الشخص إلى كليات فورفوريوس الخمسة فأصبحت الكليات عندهم ستة.

فلنقرأ ما كتبوه تحت الفصل الذي عقده في رسائلهم لهذه الألفاظ الستة، حيث قالوا: «اعلم أن الألفاظ التي تستعملها الفلاسفة في أقاويلها وإشاراتنا إلى المعاني التي في أفكار الناس ستة أنواع، ثلاثة منها دالات على الأعيان التي هي موصوفات، وثلاثة منها دالات على المعاني التي هي الصفات، فالألفاظ الثلاثة الدالة على الموصوفات قولهم: الشخص، والنوع، والجنس، والثلاثة الدالة على الصفات هي قولهم: الفصل والخاصة والعرض»^(٥٨).

أما الفارابي فالكليات عنده خمسة كما هي عند فورفوريوس، وليست ستة كما هي عند إخوان الصفا. يقول الفارابي متحدثاً عنها: «[...] والمعاني الكلية المفردة على ما أحصاها كثير من القدماء خمسة: جنس ونوع وفصل وخاصة وعرض»^(٥٩).

أما فكرة الشخص لدى الفارابي فهي تأتي مقابلة لفكرة الكلي، وذلك بالشكل الذي تحضر به عند فورفوريوس. يقول الفارابي: «وكل معنى يدل عليه لفظ فهو إما كلي وإما شخصي، والكلي ما شأنه أن يتشابه به اثنان أو أكثر؛ والشخص ما لا يمكن أن يكون به تشابه بين اثنين أصلاً. وأيضاً فإن الكلي هو ما شأنه أن يحمل على أكثر من واحد»^(٦٠).

أما ما نسبته الطالب إلى ابن باجة من أن رسم الفارابي للكلي مخالف لرسم أرسطو له فمردود عليه، فهذا الكلام لم يرد أولاً في تعليق ابن باجة على «الفصول» كما ذكر الطالب، وإنما ورد في تعليقه على «كتاب إيساغوجي»، ثم إن ابن باجة حين ذكر تعريف أرسطو للكلي، لم يذكره لـ «يبين أن الفارابي أتى بأشياء جديدة خالف فيها أرسطو»^(٦١)، كما زعم الطالب، وإنما أورده في سياق تفسيره لتعريف الفارابي والتعليق عليه، لا في سياق بيانه وجه

(٥٨) إخوان الصفا. رسائل إخوان الصفا، تقديم وتعليق: بطرس البستاني، بيروت: دار صادر، (د. ت)، ج ١ ص ٣٩٥. ويبدو أن إخوان الصفا أخذوا هذه المقولات عن الكندي. انظر:

- يعقوب بن إسحاق الكندي، كتاب الكندي إلى المعتصم بالله في الفلسفة الأولى، في: رسائل الكندي الفلسفية، تحقيق وتقديم وتعليق: محمد عبد الهادي أبو ريدة، القاهرة: دار الفكر العربي، ط ٢، ١٩٧٨، القسم الأول، ص ٦٢.

(٥٩) أبو نصر الفارابي، كتاب إيساغوجي أي المدخل، في: المنطق عند الفارابي، مرجع سابق، ج ١، ص ٧٦.

(٦٠) المرجع السابق، ص ٧٥.

(٦١) عمار الطالب، مقدمة تحقيقه «كلام أبي نصر الفارابي في تفسير كتاب المدخل»، مرجع سابق، ص ٨٦.

مخالفة الفارابي لأرسطو في رسم الكلي، حيث قال: «وأما أرسطو فإنه رسم الكلي فقال: «ما شأنه أن يحمل على أكثر من واحد». وأما أبو نصر فإنه يرسمه بهذا الرسم مردفاً برسم يقدمه»^(٦٢).

والرسم الأول المقدم المقصود هو قول الفارابي: «والكلي ما شأنه أن يتشابه به اثنان أو أكثر»^(٦٣)، وما يؤكد أن رسم الفارابي للكلي موافق لرسم أرسطو له، هو أنه بعد أن أورد التعريف السابق للكلي، أردف قائلاً: «وأيضاً فإن الكلي هو ما شأنه أن يحمل على أكثر من واحد»^(٦٤).

خلاصة القول؛ إن الفارابي لم يخالف أرسطو في قوانينه المنطقية، ولم يضيف إليها شيئاً جديداً، بل اقتفى أثره وحذا حذوه. صحيح أنه افتتح الطريق للتقريب اللغوي للمنطق الأرسطي، وتولى الاشتغال ببعض القضايا التي أثرت في المناظرة الشهيرة التي جرت بين معلمه متى بن يونس القُنَّائي (توفي ٣٢٨هـ)، وأبي سعيد السيرافي (توفي ٣٦٨هـ)، غير أنه «وإن وعى بضرورة التقريب، فإنه لم يع الكيفية التي ينبغي أن يجري عليها ولا الاتجاه الذي يجب أن يتخذه؛ أما عن كيفية التقريب، فلم يحاول وصل المعاني اللغوية بالمعاني الاصطلاحية للحروف، بل كان يكتفي بسردها واحداً واحداً، ثم يصرح بأن المعاني الاصطلاحية تخالفها كما لو كان للحروف استعمالان: أحدهما منطقي مقبول، والثاني لغوي مردود؛ وأما اتجاه التقريب، فقد كان يستخدم الآليات اللغوية المنقولة بدل أن يستخدم الآليات الأصلية التي استخرجها نحاة العرب وبلاغيوهم، فكان تقريبه من الضرب الذي أسميناه بالتقريب المعكوس»^(٦٥).

(٦٢) أبو بكر بن الصائغ ابن باجة، تعاليق على كتابي إيساغوجي و«الفصول الخمسة» للفارابي، في: تعاليق ابن باجة على منطق الفارابي. تحقيق وتقديم: ماجد فخري، بيروت: دار المشرق، ط ١، ١٩٩٤، ص ٤٤-٤٥.
(٦٣) أبو نصر الفارابي، كتاب إيساغوجي أي المدخل، في: المنطق عند الفارابي، مرجع سابق، ج ١، ص ٧٥.
والطالبي حين أورد هذا التعريف أحال إلى نسخة من مخطوطة كتاب ابن باجة السابق ذكره، الأمر الذي يوحي بأن ابن باجة قد أوردته فعلاً في سياق المقارنة بين التعريفين؛ تعريف أرسطو وتعريف الفارابي، وهذا غير دقيق، ويكفي أن نبه إلى أن هذا التعريف غير موجود في النسخة المحققة من التعليقات، وهذا يجعلني أرجح أن الطالبي إنما أخذه من كتاب إيساغوجي للفارابي وليس من كتاب التعليقات. والله أعلم.

(٦٤) المرجع السابق، ص ٧٥.

(٦٥) طه عبد الرحمن. مرجع سابق، ص ٣٣١. ولمزيد من التفصيل حول مفهوم «التقريب المعكوس»، انظر ص ٣٠٠ وما بعدها.

□ ثانيًا: مظاهر تقريب المنطق الأرسطي عند ابن حزم:
تقريب مبحث الحد أنموذجًا^(٦٦)

١. مفهوم الحد عند أرسطو وأتباعه من المشائين المسلمين

نشير في البداية إلى أن غرضنا هاهنا ليس هو بسط القول في نظرية التعريف عند أرسطو وأتباعه، وإنما الاقتصار على إيراد ما سيفيدنا في تمييز الحد عند أرسطو وأتباعه من الحد عند الأصوليين عامة، وعند ابن حزم -موضوع هذه الدراسة- خاصة.

من المعلوم أن الحد عند أرسطو هو «القول الدال على ماهية الشيء»^(٦٧) و«جوهره»^(٦٨).

وهذا يعني أنه لمعرفة ماهية الشيء يجب أولاً معرفة أنه موجود. أما ما هو غير موجود فلا يمكن معرفته ماهيته، لأن الحد يكون لماهية الشيء وليس للاسم الذي سمي به الشيء.

يقول أرسطو: «إلا أنه لا يمكن أن نتعرف أولاً لم هو، قبل أن نتعرف أنه موجود؛ وكذلك لا سبيل إلى أن نتعرف ما هو الشيء والوجود له في نفسه من غير أن نعلم أنه موجود. وذلك أنه غير ممكن أن نعلم ما هو إذا لم نكن عارفين بأنه موجود»^(٦٩).

ويقول أيضاً: «فإنه قد يلزم الذي يعلم ما هو الإنسان أو شيئاً آخر -أي شيء كان- أن يعلم أيضاً أنه موجود. وذلك أن ما ليس هو موجوداً فليس إنسان من الناس يعلم ما هو. لكن إذا قلت: عنزائيل -قد يعلم على ماذا تدل الكلمة والاسم. فأما ما هو عنزائيل فلا يمكن أن يعلم»^(٧٠).

ولما كان الحد قولاً دالاً على ماهية الشيء، وكانت الأجناس والفصول هي التي تحمل من طريق ما هو، كان الحد مأخوذاً من الجنس والفصل. يقول أرسطو: «وذلك أنه إن كان التحديد هو القول الدال على ماهية الأمر، وكانت الأشياء التي تحمل في الحد ينبغي أن تحمل وحدها على الأمر من طريق ما هو، وكانت الأجناس والفصول هي التي تحمل من

(٦٦) نظراً لتعدد مظاهر تقريب المنطق الأرسطي عند ابن حزم، فإننا سنقتصر في هذا البحث على مبحث الحد، على أن نتناول في بحث لاحق مبحث البرهان.

(٦٧) أرسطو طاليس، كتاب الطوبيقا، نقل: أبو عثمان الدمشقي، في: منطق أرسطو. تحقيق وتقديم: عبدالرحمن بدوي، الكويت: وكالة المطبوعات/ بيروت: دار القلم، ط ١، ١٩٨٠، ج ٢، ص ٤٩٤.

(٦٨) أرسطو طاليس، كتاب البرهان، نقل: أبو بشر متى بن يونس القنائي. في: منطق أرسطو، مرجع سابق، ج ٢، ص ٤٣٢، ٤٣٣.

(٦٩) المرجع السابق، ص ٤٤٦.

(٧٠) المرجع السابق، ص ٤٤٢-٤٤٣.

طريق ما هو - فظاهر أن إنساناً إن أخذ هذه فقط التي تحمل على الأمر من طريق ما هو فإن القول - الذي تكون هذه فيه - حد لا محالة، إذ كان ليس يمكن أن يكون حد الأمر غير هذا، لأنه ليس شيء آخر غير هذا يحمل على الأمر من طريق ما هو»^(٧١).

والحد له تعلق كبير بالكميات، إذ إنه يتركب من الجنس والفصل، وهما أمران كليان، كما أن موضوع الحد عند أرسطو - بل وموضوع العلم عامة - هو الأمور الكلية لا الجزئية^(٧٢)، وهو لا يهتم بأفراد الماهية الجزئية لأنها لا تتصف بالثبات، ولأن فساد المحدود حينئذ سيؤدي إلى فساد الحد، وإنما هدفه بيان الماهية الكلية المطلقة، وهذه الماهية الكلية المطلقة معقولة لا محسوسة، لأن وجودها هو في الذهن لا في الخارج، ويمتنع وقوعها بالحس.

ويميز أرسطو تمييزاً واضحاً بين الحد الحقيقي^(٧٣) والحد الاسمي أو اللفظي؛ فإذا كان الأول يدل على ماهية الشيء وجوهره، فإن الثاني يبين فقط معنى الاسم أو اللفظ دون أن يدل على ماهية الشيء. وهذا النوع - في نظره - «شنع»، لأنه قد يكون لغير الجواهر، ولأشياء غير موجودة أصلاً، ثم إنه قد يكون الكلام كله حدوداً، ما دام يمكن وضع اسم لأي كلمة كانت، كما أنه لا يستطيع أحد أن يبرهن على أن اسماً ما يدل على شيء ما دون غيره.

يقول أرسطو: «وظاهر أيضاً في ضروب الحدود التي لا يبين بها من يجد أنه موجود. وذلك أنه إن كانت شيئاً متساوياً من وسطه، إلا أنه ليس يخبر لم هو كذلك هذا المحدود، ولم صارت الدائرة هذا المعنى. وذلك أنه لقائل أن يقول: إن هذا المعنى هو لجبل من نحاس أيضاً؛ فإنه ليس تُعرّف الحدود أنه قد يمكن أن يوجد ما خبر به. ولا أيضاً أن الحدود هي لذلك الشيء الذي عبروا عنه، لكنه مطلق دائماً أن يقال: لم هو. فإن كان إذا الذي يجد يبين بياناً إما ما هو، وإما على ماذا يدل اسمه إن لم يكن أصلاً لما هو»^(٧٤)، قد يكون الحد قولاً دلالة

(٧١) أرسطو طاليس، كتاب الطوبيقا، في: منطق أرسطو، مرجع سابق، ج ٣، ص ٧١٦. ويقول في موضع آخر: «الحد مأخوذ من جنس وفصول». منطق أرسطو، ج ٢، ص ٥٠١.

(٧٢) يقول أرسطو: «وكل حد هو أبداً كلي؛ وذلك أن الطبيب ليس يخبر بشفاء هذه العين، لكن للكل». منطق أرسطو، ج ٢، ص ٤٧٠.

(٧٣) ويسمى حداً حقيقياً لأنه يدل على حقيقة المحدود. ومن أسمائه كذلك الحد الشئني، لأنه يجد الشيء نفسه لا اسمه فقط، وهو يقابل الحد الاسمي الذي يكون للاسم الذي سمي به الشيء.

(٧٤) الفاصلة ليست في الأصل، وإنما أضفناها لأن المعنى يقتضيها. ولهذا فهي موجودة في النص الفرنسي. انظر:

- Aristote: les seconds analytiques, Traduction et notes Par: J. Tricot, Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 2000, p186.

دلالة الاسم بعينها. لكن هذا شنع: أما أولاً فمن قبل أنه قد يكون لأشياء ليست جواهر ولأشياء ليست موجودة أيضاً. وذلك أنه لنا أن تدل على أشياء ليست موجودة. وأيضاً يكون جميع الكلام حدوداً، إذ كان قد يوضع اسم لأي كلمة كانت، فيؤخذ إذن أباغياً أنا نلفظ ونتكلم بالحدود، ويكون الياس حداً. وأيضاً ولا برهان واحداً يبرهن على أن هذا الاسم يدل على هذا الشيء^(٧٥).

هذا هو الحد عند أرسطو، وهو الحد الذي انتقل إلى المناطق والفلاسفة المسلمين، حيث نجده لدى جابر بن حيان، ولدى الكندي^(٧٦)، والفارابي، وابن سينا (توفي ٤٢٨هـ)، وأبي حامد الغزالي (توفي ٥٠٥هـ)، وابن رشد (توفي ٥٥٩هـ)، وسيف الدين الأمدى (توفي ٦٣١هـ)، وغيرهم ممن لا يتسع المجال لذكرهم.

يقول ابن سينا -على سبيل المثال- معرّف الحد: «الحد قول دال على ماهية الشيء. ولا شك في أنه يكون مشتملاً على مقوماته أجمع. ويكون لا محالة مركباً من جنسه وفصله؛ لأن مقوماته المشتركة هي جنسه، والمقوم الخاص فصله. وما لم يجتمع للمركب ما هو مشترك، وما هو خاص، لم يتم للشيء حقيقته المركبة»^(٧٧).

وهذا يعني أن ما لا جنس له ولا فصل لا حد له، وإنما له رسم فقط. يقول الفارابي: «ولما كانت الحدود من أجناس وفصول ذاتية فقط، لزم فيها لا جنس له ألا يكون له حد، وكذلك ما لا فصول له ذاتية يلزم ألا يكون له حد. ولما كانت الأجناس العالية ليست لها أجناس فوقها، لزم فيها ألا يكون لها حدود. ولما كانت الأشياء التي ليست لها أجناس أو التي ليست لها فصول ذاتية لم يمتنع أن يكون لها أعراض، صارت بسبب ذلك لا يمتنع أن يكون لها رسوم. فلذلك لم يمتنع في الأجناس العالية أن يكون لها رسوم، وكذلك في المتوسطة»^(٧٨).

(٧٥) أرسطو طاليس، كتاب البرهان، في: منطق أرسطو، مرجع سابق، ج ٢، ص ٤٤٣-٤٤٤. وانظر: شرح أبي الوليد بن رشد لهذا النص في: كتاب أنالوطيقى الثاني أو كتاب البرهان، في: ابن رشد، نص تلخيص منطق أرسطو. دراسة وتحقيق: جزار جيهامي، بيروت: دار الفكر اللبناني، ط ١، ١٩٩٢، مج ٥، ص ٤٦٦.

(٧٦) رغم أن الكندي لم يتطرق إلى تعريف الحد في رسالته في حدود الأشياء ورسومها كما سيفعل من أتي بعده، فإنه من الواضح من خلال الحدود التي وضعها لهذه الأشياء أنه يتابع أرسطو.

(٧٧) أبو علي بن سينا، الإشارات والتنبيهات، تحقيق: سليمان دنيا، القاهرة: دار المعارف، ط ٣ (د. ت)، ج ١، ص ٢٠٤-٢٠٦.

(٧٨) أبو نصر الفارابي، كتاب الألفاظ المستعملة في المنطق، تحقيق وتقديم وتعليق: محسن مهدي، بيروت: دار المشرق، ط ٢، (د. ت)، ص ٧٩.

وينفي المشاؤون أن يكون الغرض من التحديد هو مجرد التمييز، وإنما الغرض منه بالقصد الأول هو بيان ماهية الشيء والإحاطة بجوهره، ثم يعرض له التمييز بعد ذلك. يقول ابن سينا: «ويجب أن يعلم أن الغرض في التحديد ليس هو التمييز كيف اتفق، ولا أيضًا بشرط أن يكون من الذاتيات من غير زيادة اعتبار آخر، بل أن يتصور به المعنى كما هو»^(٧٩).

وما يميز الحد عند الحكماء من الحد عند غيرهم من المحدثين والطبيين والجدليين، هو أن هؤلاء يريدون بالتحديد التمييز فقط، بخلاف أولئك الذين يطلبون به تحقق ماهية الشيء وجوهره.

وفي هذا المعنى يقول ابن سينا: «والحكماء لا يطلبون في الحدود التمييز، وإن لحقها التمييز، بل يطلبون تحقق ذات الشيء وماهيته... ولذلك ما حد الفيلسوف الحد بأنه قول دال على الماهية، ولم يقل: قول وجيز مميز، كما هو من عادة المحدثين أن يقولوه. ولهذا ما ذم تحديد من أخذ في تحديد الشيء العنصر وحده فقط، كالطبيين في تحديدهم الغضب أنه غليان دم القلب أو الصورة فقط، والجدليين في تحديدهم الغضب بأنه شهوة الانتقام، لا لأنهما لم يميزا بل لأنهما لم يوفيا كمال الماهية»^(٨٠).

من هنا يؤكد هؤلاء أنهم لا يريدون بالتحديد التمييز الذي يمكن الحصول عليه من الجنس العالي والفصل السافل، كقولنا في حد الإنسان بأنه «جوهري ناطق مائت»^(٨١)، لأن طالب التحديد للتمييز فقط «كطالب معرفة شيء لأجل شيء آخر»^(٨٢).

بل إن الغرض من التحديد هو «أن ترسم في النفس صورة معقولة مساوية للصورة الموجودة، فكما أن الصورة الموجودة هي ما هي بكمال أوصافها الذاتية، فكذلك الحد إنما

(٧٩) أبو علي ابن سينا، الإشارات والتنبيهات، مرجع سابق، ج ١، ص ٢٠٦-٢٠٧. وانظر أيضًا ص ٢٠٨. ويقول الفارابي: «إن كل موجود فإن ماهيته ليس هو إنما تحصل له متى كان هناك غيره بل تحصل له وإن لم يكن موجود آخر غيره. وإنما يُحتاج إلى تمييزه عن غيره متى وافق أن كان هناك غيره. فإذا تميزه عن غيره هو عارض يعرض له». انظر:

- الفارابي، أبو نصر. كتاب الحروف. تحقيق وتقديم وتعليق: محسن مهدي، بيروت: دار المشرق، ط ٢، ١٩٩٠، ص ١٨٣.

(٨٠) أبو علي ابن سينا، كتاب النجاة في الحكمة المنطقية والطبيعية والإلهية، نقحه وقدم له: ماجد فخري، بيروت: دار الآفاق الجديدة، ط ١، ١٩٨٥، ص ١١٥.

(٨١) أبو علي بن سينا، رسالة الحدود، في: المصطلح الفلسفي عند العرب. تحقيق: عبد الأمير الأعسم، بيروت: التنوير للطباعة والنشر / دمشق: كيوان للطباعة والنشر والتوزيع، ط ٣، ٢٠٠٩، ص ٢٣٣.

(٨٢) المرجع السابق، ص ٢٣٤.

يكون حداً للشيء إذا تضمن جميع الأوصاف الذاتية بالقوة أو الفعل»^(٨٣).

وقد وضع المشاؤون للحد الحقيقي، كما هو معلوم، جملة من الشروط، وميزوا بينه وبين الرسم؛ لأن الحدود الحقيقية - في نظرهم - «تكون دالة على ماهية الشيء، وهو كمال وجوده الذاتي، حتى لا يشذ من المحمولات الذاتية شيء إلا وهو متضمن فيه، إما بالفعل، وإما بالقوة»^(٨٤). أما الرسم فهو «قول يعرف الشيء تعريفاً غير ذاتي ولكنه خاص أو قول مميز للشيء عما سواه لا بالذات»^(٨٥).

كما تحدث هؤلاء المشاؤون عن جملة من الصعوبات التي تعترض سبيل الحادّ لإيفاء الحد الحقيقي حقه، وهذه الصعوبات هي التي دفعت الأصوليين - بحسب الغزالي - إلى الاكتفاء بالقول الجامع المانع. يقول الغزالي: «فرعاية الترتيب في هذه الأمور شرط للوفاء بصناعة الحدود، وهو في غاية العسر؛ ولذلك لما عسر ذلك اكتفى المتكلمون بالمميز فقالوا: الحد: هو القول الجامع المانع. ولم يشترطوا فيه إلا التمييز، فيلزم عليه الاكتفاء بذكر الخواص، فيقال في حد الفرس: إنه الصهال. وفي الإنسان إنه الضحاك. وفي الكلب إنه: النباح. وذلك في غاية البعد عن غرض التعرف لذات المحدود»^(٨٦).

٢. مفهوم الحد عند الأصوليين^(٨٧) على طريقة المتقدمين والمتأخرين

٢، ١. مفهوم «التقدم» و«التأخر»

يميز ابن خلدون بين طريقتين من طرائق المتكلمين؛ أولاهما: طريقة المتقدمين، وتضم أبا الحسن الأشعري (توفي ٣٢٤هـ)، وتلميذه ابن مجاهد الطائي، وأبا بكر الباقلاني (توفي ٤٠٣هـ)، وإمام الحرمين أبا المعالي الجويني (توفي ٤٧٨هـ). وقد «جملت هذه الطريقة، وجاءت من أحسن الفنون النظرية والعلوم الدينية. إلا أن صور الأدلة فيها جاءت بعض الأحيان على غير الوجه القناعي لسداجة القوم ولأن صناعة المنطق التي تسير^(٨٨) بها الأدلة وتعتبر بها الأقيسة لم تكن حينئذ ظاهرة في الملة، ولو ظهر منها بعض الشيء لم يأخذ به المتكلمون ملابتها للعلوم الفلسفية المبينة لعقائد الشرع بالجملة، فكانت مهجورة

(٨٣) المرجع السابق، ص ٢٣٣-٢٣٤.

(٨٤) المرجع السابق، ص ٢٣٣.

(٨٥) المرجع السابق، ص ٢٣٩.

(٨٦) أبو حامد الغزالي، معيار العلم، تحقيق: سليمان دنيا، مصر: دار المعارف، ١٩٦١، ص ٢٨٢-٢٨٣.

(٨٧) الأصوليون، هنا، هم المتكلمون في أصول الفقه وأصول الدين.

(٨٨) كذا، والصواب تسير.

عندهم لذلك»^(٨٩).

وثانيهما: طريقة المتأخرين، وتبدأ مع أبي حامد الغزالي الذي يعد أول من كتب في الكلام على هذه الطريقة، وتبعه فيها جماعة من المتكلمين؛ منهم الإمام فخر الدين الرازي (توفي ٦٠٦هـ). وهذه الطريقة مباينة للطريقة الأولى في المصطلح وفي البراهين، كما أن أصحابها «أدخلوا فيها الرد على الفلاسفة فيما خالفوا فيه من العقائد الإيمانية وجعلوهم من خصوم العقائد لتناسب الكثير من مذاهب المبتدعة ومذاهبهم... ثم توغل المتأخرون من بعدهم في مخالطة كتب الفلسفة والتبس عليهم شأن الموضوع في العلمين فحسبوه فيهما واحدا من اشتباه المسائل فيهما»^(٩٠).

ونستخلص من كلام ابن خلدون عن الطريقتين جملة أمور، أهمها:

أ. أن طريقة المتقدمين كانت حسنة، إلا أن أدلتها اتسمت في بعض الأحيان بالبساطة، ولم تكن برهانية مقنعة بالقدر الكافي، لأنهم لم يتأثروا بصناعة المنطق التي لم تكن حينها ظاهرة منتشرة، كما أن متكلمي هذه المرحلة لم يأخذوا بما ظهر منها لملاستها للعلوم الفلسفية المباينة لعقيدة الإسلام واختلاطها بها، مما يؤكد أنهم لم يكونوا يعتبرون المنطق مجرد آلة.

ب. أن أهم عامل كان وراء ظهور طريقة المتأخرين في علم الكلام، وتأسيس الغزالي لها، هو انتشار المنطق في الملة، وإقبال الناس على قراءته، ثم عملهم على تحييده والتفريق بينه وبين الفلسفة، ووصفه بأنه قانون ومعياري وآلة تعصم الذهن من الوقوع في الخطأ. وهذا أهم عمل قام به الغزالي.

ج. أن كل ما قلناه سابقا يؤكد أن معيار التفريق بين الطريقتين ليس هو المعيار الزمني فحسب، وإنما هو معيار معرفي يتعلق بدخول المنطق إلى علم الكلام من عدمه. بل يمكن القول: إن هذا المعيار هو المعيار الأهم، ولولا أن الذين ذكرهم في طريقة المتقدمين أسبق زماناً من الذين ذكرهم في الطريقة الثانية لقلنا: إنه المعيار الوحيد.

من هنا، نستعر هذين المفهومين من ابن خلدون ونعطيها دلالة معرفية محضة، وهذا يعني أنه لا تعلق لهما بالزمان، والمعياري الوحيد للتمييز بين الطريقتين هو معيار التأثير بالمنطق الأرسطي في الحد أو عدمه؛ فقد يكون الأصولي متقدماً زماناً لكنه متأخر معرفياً، أو يكون متأخراً زماناً لكنه متقدم زماناً.

(٨٩) عبد الرحمن ابن خلدون، مقدمة ابن خلدون، مرجع سابق، ج ٣، ص ٩٧٥-٩٧٦.

(٩٠) المرجع السابق، ص ٩٧٦.

٢, ٢. الحد عند الأصوليين على طريقة المتقدمين

ذكر أحمد بن تيمية (توفي ٧٢٨هـ) في كتابه الرد على المنطقيين أن المحققين من النظائر المسلمين يرون أن فائدة الحد التمييز لا تصوير حقيقة المحدود. يقول ابن تيمية: «المحققون من النظائر يعلمون أن الحد فائدته «التمييز بين المحدود وغيره» كالاسم. ليس فائدته «تصوير المحدود وتعريف حقيقته»؛ وإنما يدعي هذا أهل المنطق اليوناني، أتباع أرسطو، ومن سلك سبيلهم وحذا حذوهم تقليدًا لهم من الإسلاميين وغيرهم، فأما جماهير أهل النظر والكلام من المسلمين وغيرهم فعلى خلاف هذا»^(٩١).

إن الحد عند الأصوليين المسلمين فائدته التمييز، لا تصوير ماهية الشيء وحقيقته. يقول أبو بكر الباقلاني في الباب الذي خصصه لتعريف الحد من كتابه التقريب: «إن قال قائل: ما حد الحد؟

قيل له: «هو القول الجامع المانع المفسر لاسم المحدود وصفته على وجه يحصره على معناه، فلا يدخل فيه ما ليس منه، ويمنع أن يخرج منه ما هو منه». فهذا هو الحد الفلسفي الكلمي الفقهي الذي يضرب للفصل بين المحدود وبين ما ليس منه»^(٩٢).

ويقول ابن فورك معرفًا الحد: «حد الحد: هو القول المميز بين المحدود وبين ما ليس منه سبيل»^(٩٣). أما أبو الوليد الباجي (توفي ٤٧٤هـ) فيقول في تعريفه: «الحد: هو اللفظ الجامع المانع.

معنى الحد ما يتميز به المحدود ويشتمل على جميعه، وذلك يقتضي أنه يمنع مشاركته لغيره في الخروج عن الحد، ومشاركة غيره له في تناول الحد له»^(٩٤).

(٩١) تقي الدين أحمد ابن تيمية، الرد على المنطقيين، تحقيق: عبد الصمد شرف الدين الكتبي، بيروت: مؤسسة الريان، ط ١، ٢٠٠٥، ص ٥٦.

(٩٢) أبو بكر الباقلاني، التقريب والإرشاد «الصغير»، تحقيق وتقديم: عبد الحميد بن علي أبو زنيد، بيروت: مؤسسة الرسالة، ط ٢، ١٩٩٨، ص ١٩٩.

(٩٣) أبو بكر بن فورك، الحدود في الأصول، مرجع سابق، ص ٧٨.

(٩٤) أبو الوليد الباجي، كتاب الحدود في الأصول، تحقيق: نزيه حماد، القاهرة: دار الآفاق العربية، ط ١، ٢٠٠١، ص ٢٣. وانظر أيضًا:

- أبو الوليد الباجي، كتاب المنهاج في ترتيب الحجاج، تحقيق: عبد المجيد تركي، بيروت: دار الغرب الإسلامي، ط ٣، ٢٠٠١، ص ١٠.

- أبو الوليد الباجي، إحكام الفصول في أحكام الأصول، تحقيق: عبد المجيد تركي، تونس: دار الغرب الإسلامي، ط ٣، ٢٠٠٨، مج ١، ص ١٧٤.

وبالجملة، إن الحد عند ابن تيمية، وغيره من نظار المسلمين، لا يوصل إلى إدراك ماهية الشيء كما يدعي ذلك أرسطو وأتباعه، وإنما يوصل فقط إلى تمييز الشيء من غيره.

٢, ٣. الحد عند الأصوليين على طريقة المتأخرين:

ذكرنا سابقاً أن التقدم والتأخر عندنا لا علاقة له بالزمان، وإنما هو معرفي صرف. من هذا المنطق، نستهل حديثنا عن الحد عند الأصوليين على طريقة المتأخرين بأحد المتقدمين زماناً المتأخرين طريقة، وهو إمام الحرمين الجويني، الذي ربما يكون هو المتقدم الوحيد الذي خالف اتجاه الأصوليين المتقدمين في الحد، «وأخرج حدوده على طريقة المنطق الأرسططاليسي»^(٩٥).

عرّف الجويني الحد بقوله: «وأصح العبارات في بيان معنى الحد والحقيقة هو هاهنا: اختصاص المحدود بوصف يخلص له. وقد قيل فيه: إنه الجامع المانع. وقيل هو اللفظ الوجيز المحيط بالمعنى... وإنما اخترنا العبارة الأولى؛ لأن الحد يرجع به إلى عين المحدود وصفته الذاتية في العقليات وفي كثير من الشرعيات»^(٩٦).

وقد علقت فوقية حسين محمود - محققة الكتاب - على هذا التعريف بقولها: «وهنا تتضح أول سمة من سمات مذهبه في الحد أو مذهبه في الجدل؛ لأن من مقومات الجدل «الحدود» هذه السمة هي: «الواقعية» أو الارتباط بالواقع، لأنه في هذه العبارة التي اختارها يهتم ببيان أن الحد يرجع به إلى «عين المحدود» و«صفته الذاتية» وعين المحدود هي حقيقته أو عينه أي واقعه»^(٩٧).

فهل صحيح أن «عين المحدود» هذه تعني «واقعه»؟ أم أنها تعني جوهره؟

لقد استعمل النظار المسلمون لفظ العين بمعنيين؛ الأول بمعنى الشخص؛ حيث يجعله الخوارزمي الكاتب (توفي ٣٨٠هـ) مرادفاً له في قوله: «الشخص عند أصحاب المنطق مثل زيد وعمرو وهذا الرجل وذاك الحمار والفرس وربما سموه العين»^(٩٨). وهو بهذا المعنى جزئي، له وجود في الخارج. وبهذا المعنى ورد في كثير من كتب الأصول.

(٩٥) علي سامي النشار، مناهج البحث عند مفكري الإسلام واكتشاف المنهج العلمي في العالم الإسلامي، بيروت: دار النهضة العربية، ١٩٨٤، ص ١٠٣.

(٩٦) إمام الحرمين الجويني، الكافية في الجدل، تقديم وتحقيق وتعليق: فوقية حسين محمود، القاهرة: مكتبة الكليات الأزهرية، ١٩٧٩، ص ٢.

(٩٧) فوقية حسين محمود، مقدمة تحقيق الكافية، مرجع سابق، ص ٣٢.

(٩٨) محمد بن يوسف الخوارزمي الكاتب، مفاتيح العلوم، دراسة وتصدير: عبد الأمير الأعسم، بيروت: دار المناهل، ط ١، ٢٠٠٨، ص ١٣٧.

والثاني هو «الجوهر»، وهو استعمال ينسبه الخوارزمي إلى ابن المقفع. يقول: «ويسمي عبدالله بن المقفع الجوهر عينا وكذلك سمي عامة المقولات وسائر ما يذكر في فصول هذا الباب بأسماء أطرحها أهل الصناعة فتركت ذكرها وبينت ما هو مشهور فيما بينهم»^(٩٩).

غير أن استعمال لفظة العين للدلالة على الجوهر يبدو أنها لم تطرح أطراحاً كلياً من قبل أهل صناعة المنطق كما زعم الخوارزمي، ولم يكن هذا الاستعمال خاصاً بابن المقفع، وإنما استعملها غيره وإن لم تبلغ من الشهرة ما بلغته لفظة الجوهر؛ حيث نجدها عند الكندي الذي استعملها في سياق تحديده للفلسفة قائلاً: «فأما ما يحده عين الفلسفة فهو أن الفلسفة علم الأشياء الأبدية الكلية، إنياتها ومائيتها وعللها، بقدر طاقة الإنسان»^(١٠٠).

وقد علق عبد الهادي أبو ريدة على لفظه العين بقوله: «ولعله يقصد بعين الفلسفة ذاتها وماهيتها أو موضوعها»^(١٠١).

وهذا الترجيح أكده عبد الأمير الأعسم بقوله: «ولا أراه يقصد غير هذا أولاً وبالذات»^(١٠٢).

ولا أراه إلا محققاً في ذلك. بل إن لفظة العين استمر استعمالها إلى حدود العصر الحديث، حيث نثر عليها لدى حسين المرصفي - وإن كان من غير أهل الاختصاص - في وسيلته الأدبية. فهو يقول: «أعيان الكائنات وتسمى ذوات الكائنات وجواهرها ويقابلون العين بالحال والذات بالصفة والجوهر بالعرض ومعنى الحال والصفة والعرض واحد ومعنى العين والذات والجوهر واحد وهو الأمر الثابت الذي تتعاقب عليه الأحوال»^(١٠٣).

كما أن رفيق العجم ذهب إلى تفضيل استعمال لفظة «العين» للدلالة على الجوهر الأول لدى أرسطو وغيره من المشائين^(١٠٤).

(٩٩) المرجع السابق، ص ١٣٨.

(١٠٠) يعقوب بن إسحاق الكندي، رسالة الكندي في حدود الأشياء ورسومها، في: رسائل الكندي الفلسفية. مرجع سابق، ص ١٢٣.

(١٠١) المرجع السابق، ص ١٢٣، الهامش رقم ٣.

(١٠٢) عبد الأمير الأعسم، المصطلح الفلسفي عند العرب، مرجع سابق، ص ١٩٨، الهامش رقم ٧٨.

(١٠٣) حسين المرصفي، الوسيلة الأدبية إلى العلوم العربية، مصر: طبعة المدارس الملكية، ط ١، ١٢٩٢هـ، ص ١٢.

(١٠٤) رفيق العجم، «شرح على المقولات والتعليق عليها»، في: المنطق عند الفارابي، مرجع سابق، ج ٣، ص ١٥٤. ذكر وديع واصف مصطفى أن الإمام الشافعي يعبر عن مقولة الجوهر بلفظة عين، وذلك بعد أن أشار إلى أن لفظة الجوهر لفظة فارسية أطلق عليها ابن المقفع لفظة «العين»؛ إذ يقول: «الجوهر

إن لفظة العين عند الجويني لا تعني واقع المحدود، وإنما تعني جوهره، وما يرجح هذا ما يأتي:

- أن مصطلح العين كان يستعمل مقابلاً للجوهر كما ذكرنا.

- أن الجويني في كتابه البرهان يبدو متأثراً بالحدود المنطقية المشائية التي الغرض منها الإشعار بحقيقة الشيء المحدود، ويدل على ذلك قوله معلقاً على تعريف القاضي أبي بكر الباقلاني للعلم: «ولست أرى ما قاله القاضي سديداً، فإن الغرض من الحد الإشعار بالحقيقة التي بها قيام المسؤول عن حده، وبه تميزه الذاتي عما عداه، وهذا لا يرشد إليه تغاير العبارات»^(١٠٥).

وهذا ما لاحظته عدد من الدارسين، وفي مقدمتهم علي سامي النشار الذي يقول: «ولكن ما لبث علم الأصول أن اتجه وجهة أخرى على يد إمام الحرمين، وقد كان المظنون أن إمام الحرمين سار على منهج المدرسة الكلامية الأصولية الأولى، إلا أنه تسنى لي بحث مخطوطة نادرة لكتاب البرهان فتبين لي أنه، وإن كان إمام الحرمين خالف المنطق الأرسططاليسي في نقاط كثيرة، إلا أنه تأثر به إلى حد كبير. بل قد نجد عنده أول محاولة لمزج منطق أرسطو بأصول الفقه»^(١٠٦).

والأمر نفسه لاحظته أحمد بن عبد اللطيف الذي استخلص من حديث الجويني عن الحد في البرهان «ميله إلى رأي المنطقيين في الحد والغرض منه وتركيبه»^(١٠٧).

وجاء بعد الجويني عدد من الأصوليين الذين تبنا الحد الأرسطي؛ منهم الغزالي الذي يعد إمام المتأخرين، والذي تبنى الحد الأرسطي في عدد من كتبه، منها كتابه الأصولي

من الناحية اللغوية هو «بأصله لفظ فارسي ويسميه عربياً عبد الله بن المقفع «العين»، ويعبر عنه الإمام الشافعي بلفظة عين: «الأفضل أن نستعمل للجوهر الأول عربياً لفظ العين، أي ذات الشيء». محيلاً القول الأول إلى كتاب مفاتيح العلوم للخوارزمي، والقول الثاني إلى الرسالة للشافعي، الأمر الذي يعني أن القول الأول للخوارزمي، وأن الثاني للشافعي، مع أن الرجل لم يعد لا إلى مفاتيح الخوارزمي ولا إلى رسالة الشافعي! وإنما أخذ هذا الكلام من رفيق العجم محقق المنطق عند الفارابي. وقد أخذ عنه حتى الهامشين وأرقام الصفحات، دون أن يحيل إليه. انظر:

- وديع واصف مصطفى. ابن حزم وموقفه من الفلسفة والمنطق والأخلاق، مرجع سابق، ص ٢١٦.
(١٠٥) إمام الحرمين الجويني، البرهان في أصول الفقه، تحقيق: عبد العظيم الديب، القاهرة: دار الأنصار، ط ٢، ١٤٠٠هـ، ج ١، ص ١١٩.

(١٠٦) علي سامي النشار، مناهج البحث عند مفكري الإسلام، مرجع سابق، ص ٨٩.
(١٠٧) أحمد بن عبد اللطيف، منهج إمام الحرمين في دراسة العقيدة، عرض ونقد، الرياض: مركز الملك فيصل للبحوث والدراسات الإسلامية، ط ١، ١٩٩٣، ص ١٠٥.

الهام المستصفي، فقد تحدث في المقدمة المنطقية التي افتتح بها هذا الكتاب عن الحد، وميز فيه بين الحد اللفظي الذي لا يطلب به السائل إلا شرح اللفظ، والحد الرسمي الذي الغاية منه التمييز، والحد الحقيقي الذي يهدف إلى «درك حقيقة الشيء»^(١٠٨).

ثم ابن الحاجب (توفي ٦٤٦هـ) الذي يتابع الغزالي والمشائين في رسمه للحد؛ حيث يميز فيه بين الحقيقي والرسمي واللفظي، والحد الحقيقي عنده هو الذي ينبئ عن ذاتيات الشيء المحدود. يقول ابن الحاجب: «والحد حقيقي، ورسمي، ولفظي. فالحقيقي: ما أنبأ عن ذاتياته الكلية المركبة. والرسمي: ما أنبأ عن الشيء بلازم له... واللفظي: ما أنبأ بلفظٍ أظهر مرادفٍ... وصورة الحد: الجنس الأقرب، ثم الفصل»^(١٠٩).

٣. مفهوم الحد عند ابن حزم

يلاحظ الناظر في كتب الأصول إدراك الأصوليين أهمية الحدود، ولذلك تجدهم يعنون عناية فائقة ببيان ألفاظهم قبل الخوض في الموضوع، وهذا ما يؤكده تخصيصهم رسائل خاصة بالحدود، كما تؤكده أقوالهم التي تنص على أهمية بيان هذه الحدود قبل الخوض في الموضوع والبدائية بها، واعتبار استيفاء معاني الألفاظ المتداولة بين أهل النظر شرطاً ضرورياً لتحقيق النظر ودرء الخلاف.

يقول الجويني: «اعلم أنه لا يتم تحقيق النظر لمن لا يكون مستوفياً لمعاني ما يجري من أهل النظر في معاني العبارات وحقائقها على التفصيل والتخصيص معرفة على التحقيق؛ فتكون البداية إذا بذكرها أحق وأصوب»^(١١٠).

ولم يكن ابن حزم بدعاً من هؤلاء، فقد أولى، شأنه في ذلك شأن غيره من الأصوليين المتقدمين والمتأخرين، الحدود عناية خاصة، تتجلى في كونه خص حدود الألفاظ الدائرة بين المتكلمين في الأصول برسالة خاصة^(١١١)، كما أنه افتتح الباب الذي خصصه للحديث عن الحد والرسم في التقريب بقوله: «هذا باب ينبغي ضبطه جداً، فهو كالمفتاح لما يأتي بعد هذا

(١٠٨) أبو حامد الغزالي، المستصفي من علم الأصول، دراسة وتحقيق: حمزة بن زهير حافظ، مصر: دار الهادي النبوي/ الرياض: دار الفضيلة، ط ١، ٢٠١٣، ج ١، ص ٧٧-٧٨.

(١٠٩) جمال الدين ابن الحاجب، مختصر منتهى السؤل والأمل في علمي الأصول والجدل، دراسة وتحقيق وتعليق: نذير حمادو، بيروت: دار ابن حزم، ط ١، ٢٠٠٦، ص ٢٠٨-٢٠٩.

(١١٠) إمام الحرمين الجويني، الكافية في الجدل، مرجع سابق، ص ١.

(١١١) ألحقها إحسان عباس بكتاب التقريب لما رأى أن ابن حزم نفسه لم يعترض على هذا العمل حين عرضت عليه نسخة من التقريب ضمت هذه الرسالة. كما أنها نشرت في كتابه الإحكام.

إن شاء الله عز وجل»^(١١٢).

يقسم ابن حزم الموجود قسمين لا ثالث لهما: الخالق عز وجل، والخلق؛ الأول «واحد أول لم يزل»، والثاني «كثير». وهذا الخلق ينقسم بدوره قسمين: الجوهر والعرض؛ الأول يضم كل «شيء يقوم بنفسه ويحمل غيره». والثاني يشتمل على كل ما «لا يقوم بنفسه ولا بد من أن يحمله غيره»^(١١٣).

وهذان القسمان مفتقران إلى صفات أو معانٍ تميز أشيائها بعضها من بعض، وتوجد الفرق بين أسمائها. وهذه الصفات والمعاني إما تكون «دالة على طبيعة ما هي فيه مميزة له مما سواه»، فتسمى حدًّا، وإما «مميزة له مما سواه وهي غير دالة على طبيعة»، فتسمى رسمًا^(١١٤).

ويتابع حديثه عن الحد والرسم قائلاً: «نقول: إن المحارجة في الأسماء لا معنى لها، وإنما يشتغل بذلك أهل الهذر والنوك والجهل، وإنما غرضنا منها الفرق بين المسميات، وما يقع به إفهام بعضها بعضاً فقط. فقد أرسل الله تعالى رسلاً بلغات شتى، والمراد بها معنى واحد، فصح أن الغرض إنما هو التفاهم فقط، ولا بد لكل ما دون الخالق تعالى من أن يكون مرسومًا ومحدودًا ضرورة، لأنه لا بد أن يوجد له معنى يميز به طبعه مما سواه، عرضًا كان أو جوهرًا»^(١١٥).

ثم يستعرض بعد ذلك رأي «الأوائل» في الحد والرسم، ويورد تعريفهم للحد بأنه «قول وجيز دال على طبيعة الموضوع مميزة له من غيره». وتعريفهم للرسم بأنه «قول وجيز مميز للموضوع من غيره»^(١١٦). وقولهم: إن «الحد محمول في المحدود والرسم محمول في المرسوم، لأن كل واحد منهما صفات ما هو فيه. فإذا كان التمييز مأخوذًا من جنس الشيء المراد تمييزه ومن فصوله كان حدًّا ورسمًا، وإذا كان مأخوذًا من خواصه وأعراضه كان رسمًا لا حدًّا»^(١١٧).

ويرد عليهم قائلاً: «هذه عبارة المترجمين وفيها تخليط؛ لأنهم قطعوا على أن الرسم ليس مأخوذًا من الأجناس والفصول، وأنه إنما هو مأخوذ من الأعراض والخواص. ثم

(١١٢) ابن حزم الأندلسي، التقريب لحد المنطق، مرجع سابق، ص ١١٠.

(١١٣) المرجع السابق، ص ١١١.

(١١٤) المرجع السابق، ص ١١١.

(١١٥) المرجع السابق، ص ١١١-١١٢.

(١١٦) المرجع السابق، ص ١١٢.

(١١٧) المرجع السابق، ص ١١٢.

لم يلبثوا أن تناقضوا فقالوا: عن كل حد رسم، فأوجبوا أن الحد مأخوذ من الأعراض وأن بعض الرسم مأخوذ من الفصول، وهذا ضد ما قالوه قبل... لكن الصواب أن نقول: إن كل مميز شيئاً عن شيء فهو إما أن يميزه بتمييز يؤخذ من فصول ومن أجناس، فيكون حدّاً منبئاً عن طبيعة الشيء، مميزاً له مما سواه أو يميزه بتمييز يؤخذ من أعراض وخواص، فيكون مميزاً للشيء مما سواه فقط، غير منبئ عن طبيعته، فيكون التمييز رأساً جامعاً، ينقسم إلى نوعين: إما حد وإما رسم»^(١١٨).

قد يقول قائل، بناء على ما سبق من كلام ابن حزم عن الحد والرسم، إن ابن حزم يتبنى الحد الأرسطي، ويأخذ بتمييز المشائين بين الحد والرسم. فالحد عنده - كما هو عند المشائين - دال على طبيعة الشيء وماهيته^(١١٩)، وهو يتكون من الجنس والفصل، بخلاف الرسم الذي الغرض منه هو تمييز المحدود من غيره لا غير.

غير أننا نرد على هذا القائل بطرح سؤالين؛ أولهما: إذا كان الحد يدل على طبيعة الشيء، فما الطبيعة عند ابن حزم؟ وثانيهما: إذا كان الجنس والفصل عند المشائين كليّين، فما الجنس والفصل عند ابن حزم؟ أو بعبارة أعم: ما الكلي عنده؟

يقول ابن حزم في حد الطبيعة: «ومعنى الطبيعة وحدّها: هو أن تقول: الطبيعة هي القوة التي تكون في الشيء، فتجري بها كيفيات ذلك الشيء على ما هي عليه. وإن أوجزت قلت: هي قوة في الشيء يوجد بها على ما هو عليه»^(١٢٠).

إن الطبيعة عند ابن حزم ليست هي الجوهر بالمفهوم الأرسطي، وإنما هي تلك الصفات أو الكيفيات التي جعل الله عليها الجسم الموصوف، والتي لا تستحيل ولا تتبدل، «كطبيعة الإنسان بأن يكون له التصرف في العلوم والصناعات إن لم تعترضه آفة، وطبيعة الحمر والبغال، بأن ذلك غير ممكن منها»^(١٢١). وهي بهذا ترادف عنده «الخلقة والسلقة، والنحيزة، والغريزة والسجية والشيمة، والجلبة»، التي كانت تستعمل في الجاهلية، والتي لم ينكرها الرسول ﷺ حين سمعها^(١٢٢).

(١١٨) المرجع السابق، ص ١١٢-١١٣.

(١١٩) وما يدل على ترادفها قول ابن حزم: «إن للأشياء طبائع وماهية تقف عندها ولا تتجاوزها». انظر كتابه: الفصل في الملل والأهواء والنحل. مرجع سابق، ج ١، ص ٤٠.

(١٢٠) المرجع السابق، ج ١، ص ٥٨.

(١٢١) المرجع السابق، ج ٥، ص ١١٧.

(١٢٢) المرجع السابق، ج ٥، ص ١١٥-١١٦.

ثم إذا كان الحد عند المشائين يدل على جوهر الشيء الكامن خلف أعراضه وكيفياته، فإن ابن حزم لا يرى «جوهريّة ما خلف الأعراض أو الكيفيات الموجودة في الأجسام، لتكون موضوعاً للعلم أو المعرفة. وهو يعد الفصل بين الجوهر وكيفياته، ثمرة الإغراق في التجريد»^(١٢٣)، بل يعده هذياناً وتخليطاً، لأنه بحسبه «لا سبيل إلى انفراد الجواهر عن الأعراض، ولا انفراد الأعراض عن الجواهر»^(١٢٤).

ويؤكد ابن حزم ترادف الجوهر والجسم واستحالة الفصل بينهما. يقول: «وذهب قوم من المتكلمين إلى إثبات شيء سموه جوهرًا ليس جسمًا ولا عرضًا، وقد ينسب هذا القول إلى بعض الأوائل»^(١٢٥)... أما نحن فنقول: إنه ليس في الوجود إلا الخالق وخلقته، وإنه ليس الخلق إلا جوهرًا حاملًا لأعراضه، وأعراضًا محمولة في الجوهر لا سبيل إلى تعري أحدهما عن الآخر، فكل جوهر جسم وكل جسم جوهر وهما اسمان معناهما واحد»^(١٢٦).

وننتقل إلى الحديث عن الكلي عند ابن حزم، لكن قبل ذلك يجدر بنا التوقف عند الكلي عند أرسطو وأتباعه. إن الكلي عند أرسطو معنى ذهني معقول لا وجود له إلا في الذهن، ولا وجود له في عالم الأعيان، وممتنع الوقوع بالحس، كما أنه متعال على الزمان والمكان، وثابت ومطلق.

يقول أرسطو مؤكدًا امتناع البرهان بطريق الحس: «وأيضًا لا سبيل إلى قبول العلم بالحس. وذلك أنه إن كان الحس لشيء هو مثل هذا وليس هو بهذا، لكن قد يلزم أن يكون الإحساس بهذا الشيء وأين والآن. وأما الكلي والذي هو في كل شيء، فليس يمكن أن يقع بالإحساس، إذ كان ليس هو لهذا، ولا هو الآن أيضًا؛ وإلا ما كان يكون كليًا. وذلك أنا إنما نقول إنه (أي الكلي) كل الأمر الذي هو دائم وفي كل موضع. فلما كانت البراهين من الأشياء الكلية، وكان لا سبيل إلى أن يقع الإحساس بهذه، فمن البين أنه لا سبيل إلى قبول العلم بالحس»^(١٢٧).

(١٢٣) أنور الزعبي، ظاهرة ابن حزم الأندلسي، مرجع سابق، ص ٨٩.

(١٢٤) ابن حزم الأندلسي، الفصل في الملل والأهواء والنحل، مرجع سابق، ج ٢، ص ٣٠٦.

(١٢٥) وهذا القول نسبته ابن حزم، في موضع آخر، صراحة إلى «أرسطاليس وأكثر الفلاسفة». انظر:

- ابن حزم الأندلسي، الأصول والفروع، دراسة وتحقيق: عبد الحق التركماني، بيروت: دار ابن حزم، ط ١، ٢٠٠١، ص ٨٥.

(١٢٦) ابن حزم الأندلسي، الفصل في الملل والأهواء والنحل، مرجع سابق، ج ٥، ص ١٩٦. وانظر أيضًا: الأصول والفروع، مرجع سابق، ص ٨٥.

(١٢٧) أرسطو طاليس. كتاب البرهان، في: منطق أرسطو، مرجع سابق، ج ٢، ص ٤١٧-٤١٨.

أما الكلي عند ابن حزم فهو اسمي^(١٢٨) محسوس يختلف عن الكلي عند المشائين، فهو لا يدل إلا على أشخاصه الذين يندرجون تحته. وهذا ما يتضح من خلال كلامه على الجنس؛ إذ يعرفه بقوله: «لفظ يسمى به أشخاص كثيرة مختلفة بأشخاصها وبأنواعها، ويجاب بذلك من سأل فقال: «ما هذا الشيء؟»»^(١٢٩).

ثم إنه حين يعرف النوع والجنس يقول: «واعلم أنه ليس النوع والجنس شيئاً غير الأشخاص، وإنما هي أسماء تعم جماعة أشخاص اجتمعت واشتركت في بعض صفاتها، وفارقتها سائر الأشخاص فيها، فلا تظن غير هذا، كما يظن كثير من الجهال الذين لا يعلمون»^(١٣٠).

ثم يقول في موضع آخر: «وكل ما نعت نوعاً فهو ناعت لأشخاص ذلك النوع، أي كل اسم سمي به نوعاً فإنه يسمى به كل شخص من أشخاص ذلك النوع، جوهرًا كان أو غير جوهر. إذ ليس الجنس شيئاً غير أنواعه، وليس الجنس وأنواعه شيئاً غير الأشخاص الواقعة تحتها»^(١٣١).

ويؤكد ابن حزم هذا المعنى في الفصل بقوله: «إن الإنسان الكلي وجميع الأجناس والأنواع ليس شيء منها غير أشخاصه فقط، فهي الأجسام بأعيانها إن كان النوع نوعاً أجسام وهي أشخاص الأعراض إن كان النوع نوع أعراض ولا مزيد. لأن قولنا الإنسان الكلي يزيد النوع إنما معناه أشخاص الناس فقط لا أشياء أخرى وقولنا الحمرة الكلية إنما معناه أشخاص الحمرة حيث وجدت فقط فبطل بهذا التقدير من ظن من أهل الجهل أن الجنس والنوع والفصل جواهر لا أجسام»^(١٣٢).

ونعود إلى السؤال الذي يُجاب به عن الجنس عند ابن حزم، وهو «ما هذا الشيء؟»، ونقارنه بهذا السؤال عند فورفوريس الصوري، وغيره من أتباع أرسطو، وهو «ما هو

(١٢٨) أنور الزعبي، ظاهرة ابن حزم الأندلسي، مرجع سابق، ص ٨٨.

(١٢٩) ابن حزم الأندلسي، التقريب لحد المنطق، مرجع سابق، ص ١٠٨.

(١٣٠) المرجع السابق، ص ١٣١.

(١٣١) المرجع السابق، ص ١٤٣. وانظر أيضاً: ص ١٨٢.

(١٣٢) ابن حزم الأندلسي، الفصل في الملل والأهواء والنحل، مرجع سابق، ص ٢٠٠. ويقول عن النوع: «سمى الأوائل النوع في بعض المواضع اسماً آخر وهو «الصورة» وأرى هذا اتباعاً للغة يونان، فربما كان هذا الاسم عندهم، أعني الذي يترجم عنه في اللغة العربية بالصورة، واقعاً على النوع المطلق، ولا معنى لأن نشغل بهذا إذ لا فائدة فيه. وإنما نقصد بالنوع إلى أن نسمي به كل جماعة متفقة في حدها أو رسمها مختلفة بأشخاصها فقط». التقريب لحد المنطق، مرجع سابق، ص ١١٥.

الشيء؟»، لندرك الفرق الشاسع بين الجنس عند ابن حزم وعند غيره من المشائين؛ إذ هو عند ابن حزم محسوس مشخص، وذلك بأن السؤال «ما هذا؟» سؤال عن الشخصي وعن المحسوس والجزئي، وليس سؤالاً عن المعقول والكلي الذهني، والجواب عنه يكون بالشخصي والجزئي، لا بالكلي.

يقول نصير الدين الطوسي (توفي ٦٧٢هـ) معرفاً الجزئي: «اللفظ إذا دل على معنى فإما أن يقتضي مفهومه امتناع الاشتراك فيه فيسمى جزئياً، كزيد فإنه علم شخص، وهكذا الرجل فإنه بسبب الإشارة يمتنع أن يوجد فيه اشتراك الغير»^(١٣٣).

ويميز الطوسي بين الكل والكلي، والجزء والجزئي، حيث يقول: «كل ما يحصل من اجتماع أشياء متكررة يسمى من تلك الجهة كلاً، وكل واحد من تلك الأشياء جزءاً. والفرق بين الكل والكلي من وجوه كثيرة، ولنورد هاهنا بعضاً ظاهراً منها وهو سبعة:

- ١- الأول أن الكل يكون من اجتماع الأجزاء، والكلي ليس بمجموع الجزئيات.
 - ٢- الثاني أن الكل لا يحمل بالمواطأة على الأجزاء بالاسم والحد، والكلي يحمل بالمواطأة على الجزئيات بالاسم والحد.
 - ٣- الثالث أن وجود الكل بلا وجود الجزء محال ويلزم منه عدم الكل، والكلي مع الجزئي ليس كذلك.
 - ٤- أن الكل يوجد في الخارج والكلي لا يوجد فيه، فإن الشخص الواحد لا يكون كلياً.
 - ٥- الخامس أن أجزاء الكل محصورة وجزئيات الكلي غير محصورة...»^(١٣٤).
- وهكذا يتضح أن إضافة ابن حزم اسم الإشارة هذا إلى الكلي يجعله مجرد «كل» لا

(١٣٣) نصير الدين الطوسي، أساس الاقتباس في المنطق، ترجمة: منلا خسرو، تحقيق: حسن الشافعي، ومحمد السعيد جمال الدين، القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، (د. ت)، ج ١، ص ٤٣. وفي المعنى نفسه يقول الأمدى معرفاً الجزئي: «عبارة عن لفظ ما، مفهومه غير صالح لأن يشترك فيه كثيرون، كزيد وعمرو، وكذلك كل ما وقع في امتداد الإشارة إليه». انظر:

- سيف الدين الأمدى، كتاب المبين في شرح ألفاظ الحكماء والمتكلمين، في: المصطلح الفلسفي، مرجع سابق، ص ٣١٨-٣١٩.

(١٣٤) نصير الدين الطوسي، أساس الاقتباس في المنطق، مرجع سابق، ص ٤٥. وانظر أيضاً:

- أبو حيان لتوحيدي، المقابسات، تحقيق وتقديم: محمد توفيق حسين، بيروت: دار الآداب، ط ٢، ١٩٨٩، ص ٢٥٨-٢٥٩.

«كلياً» بمعناه المشائي، لأن الإشارة لا تكون إلّا إلى جزء محسوس حاضر^(١٣٥)، ولهذا عد الكوفيون اسم الإشارة أعرف من اسم العلم^(١٣٦).

ونتحول الآن إلى حدود ابن حزم، ونكتفي -للتمثيل- بحده للعقل. لقد ذهب الفلاسفة المشاؤون إلى أن العقل جوهر مجرد قائم بنفسه. يقول الكندي: «العقل: جوهر بسيط مدرك للأشياء بحقائقها»^(١٣٧).

أما ابن حزم فقد رفض أن يكون العقل جوهرًا، بل هو عنده مجرد كيفية من الكيفيات، وعرض من الأعراض، لأنه يحتمل الأشد والأضعف، بخلاف الجوهر الذي لا يحتمل ذلك. يقول: «وأما العقل فلا خلاف بين أحد له حس سليم في أنه عرض محمول في النفس... والعقل عند جميعهم (أي عند من له أدنى فهم من الأوائل) هو تمييز الفضائل من الرذائل واستعمال الفضائل واجتناب الرذائل والتزام ما تحن به المغبة في دار البقاء وعالم الجزاء وحسن السياسة فيما يلزم المرء في دار الدنيا... فصح أن العقل هو الإيذان وجميع الطاعات... فصح أن العقل فعل النفس وهو عرض محمول فيها وقوة من قواها فهو عرض كيفية بلا شك وإنما غلط في هذا لأنه رأى لبعض الجهال المخطئين من الأوائل أن العقل جوهر وأن له فلكًا فعول على ذلك من لا علم له وهذا خطأ كما أوردنا»^(١٣٨).

وبالجملة، إن مفهوم الحد عند ابن حزم يختلف، من وجوه كثيرة، عن مفهوم الحد عند المشائين؛ إذ فائدة الحد عنده -في المقام الأول- هي التمييز بين المحدود وغيره، فالتمييز -بعبارة ابن حزم- هو «الرأس الجامع» بينهما، وهو الغاية النهائية من كل تحديد ورسم. أما عند المشائين فالتمييز مجرد أمر عارض. ولذلك، تجده يستعمل الرسم مرادفًا للحد في مواضع كثيرة، مثل قوله: «وكذلك رسم غيرنا أيضًا في حد الإنسان أنه حي ناطق

(١٣٥) أبو بشر سيبويه، الكتاب، تحقيق وشرح: عبد السلام محمد هارون، القاهرة: مكتبة الخانجي، ط ٣، ١٩٨٨، ج ٤، ص ٢٢٨.

(١٣٦) أبو البركات الأنباري، الإنصاف في مسائل الخلاف بين البصريين والكوفيين، تحقيق ودراسة: جودة مبروك محمد مبروك، مراجعة: رمضان عبد التواب، القاهرة: مكتبة الخانجي، ط ١، (د. ت)، ص ٥٦٩.

(١٣٧) يعقوب بن إسحاق الكندي، رسالة الكندي في حدود الأشياء ورسومها، مرجع سابق، ص ١١٣.

(١٣٨) ابن حزم الأندلسي، الفصل في الملل والأهواء والنحل، مرجع سابق، ج ١، ص ١٩٨-٢٠٠. وانظر حده لـ«العقل» في: تفسير ألفاظ تجري بين المتكلمين في الأصول. في: رسائل ابن حزم الأندلسي. مرجع سابق، مج ٢، ج ٤، ص ٤١٢. وفي: الإحكام في أصول الأحكام. مرجع سابق، ج ١، ص ٥٠. وفي: الأصول والفروع، مرجع سابق، ص ٨٨.

ميت»^(١٣٩). وقد يكون هذا هو السبب الذي دفع روبير برونشفيك Robert Brunschvig إلى القول بأن ابن حزم كان في حديثه عن الحد والرسم متأثراً بالرواقيين^(١٤٠).

(١٣٩) ابن حزم الأندلسي، التقريب لحد المنطق، مرجع سابق، ص ١٢٣.

(140) Robert Brunschvig: Études D'islamologie, avant- propos et bibliographie de l'auteur par: Abdel Majid Turki, paris: éditions g.-p. maisonneuve et larose, 1976, tome 1, p309.

وقد علق ابن عقيل الظاهري على هذا القول، بعدما نقله عن إحسان عباس الذي نقله بدوره عن سالم يفوت، بقوله: «لا معنى لقفو دلائل التأثير في قول أستاذنا الدكتور إحسان عباس...؛ لأن الحد والرسم في كتب أرسطو، وتلك الكتب هي مادة اختصاره واختياره» انظر:

- أبو عبد الرحمن ابن عقيل الظاهري، تقديمه لكتاب التقريب لابن حزم، نشرة: عبد الحق التركماني، مرجع سابق، ص ١٠١-١٠٢. وهذا الكلام ينبئ عن أن الظاهري لم يدرك ما أدركه برونشفيك من فرق بين حديث ابن حزم عن الحد والرسم وحديث أرسطو عنهما.

موقف مالك بن نبي من الحوار الحضاري مع الغرب

الدكتورة نعيمة إدريس*

□ تمهيد

إن حوار الحضارات كمفهوم وسلوك بات يفرض نفسه بحكم الاختلاف والتباين بين الشعوب، وبرز بقوة عقب أحداث ١١ سبتمبر التي وضعت المسلمين في الواجهة أمام العالم كمصدر للتهديد العالمي، لتؤكد نبوءة هنتنغتون والمستشرقين المعادين للإسلام والعرب على حد سواء، الداعين إلى إقامة قطيعة معهم، وجعلهم العدو الأول والأخير المناهض لتطلعاتهم المستقبلية، والحائل دون تحقيق أهدافهم.

فرض هذا على المسلمين التحرك للدفاع عن أنفسهم ككيان يناهض العنف، ويدعو إلى الحوار مع الآخر، أيًا كان دينه أو توجهه أو عرقه، في قالب يتسم بالوسطية والشمول وبالعمق.

إن الصراع مهما كانت مبرراته يعتبر حالة عارضة في مسيرة التاريخ الإنساني، وقوى الخير تغالب قوى الشر وتنتصر عليها في نهاية المطاف، كذلك

* المدرسة العليا للأساتذة، قسنطينة، الجزائر، البريد الإلكتروني:

drisnaimaens@yahoo.fr

الصراع دعوة إلى الشر ومصدر له، بينما الحوار بين الحضارات دعوة إلى الخير ومصدر للسلم والتعايش في جميع الأحوال.

عالم اليوم يقف على مفترق طرق، تتقاذفه أمواج العولمة العاتية، وتتجاذبه فكرة صراع الحضارات التي أصبحت مبعث ذعر على الصعيد العالمي، ومصدر تهديد للشعوب والأمم والحكومات والدول، وبهذا فالحوار ضرورة فرضتها الأوضاع، بالرغم من وجود عوائق تحول دون تحقيق هذا الحوار، المتمثلة في النظرة الدونية للآخر، إلا أن هذا لم ينل من عزيمة الشعوب في تحقيق آمالها والوصول إلى تطلعاتها.

لقد صار من الضروري فتح باب الحوار مع الدول والمجتمعات الغربية من أجل تصحيح الأخطاء، وبعث فرص التعاون والتكامل والتعايش حتى يتم الانتقال من حالة الصراع إلى حالة الحوار والاستقرار.

وهنا نود التحدث عن موقف مفكر عالمي الأبعاد، إنساني الروح إلى أبعد ما تكون الإنسانية معطاءة، إنه مالك بن نبي الذي عرف بتناوله لمشكلات الحضارة واهتمامه بموضوع نهضة العالم الإسلامي، لكنه كان يدرك أن عالمنا الإسلامي لا ينبغي له أن يعيش في عزلة بعيداً عن مجرى ما يحدث في الضفة الأخرى، ضفة ما نسميه العالم الغربي والحضارة الغربية، من الضروري أن ينخرط المسلم في عالم اليوم ويقدم خطابه ويسمعه للآخر ويضع بصمته، شرط أن يكون مزوداً بالآليات التي تمكنه من تحقيق ذاته في عالم قوي تكنولوجياً ومادياً عالم يحتدم بالتحديات التي تتطلب الكثير من الوعي والعمل الجادين.

ولتحقيق الصعود أو الإقلاع الحضاري كما يسميه مالك بن نبي لا بد من عامل الثقافة، وثقافة النخبة الفاعلة لتحريك الأمة في عالم اليوم الذي بات غربي الملامح.

من هنا كان مالك بن نبي من المؤيدين للحوار مع الغرب دون أي عقد نقص، بل ومن السابقين أيضاً فقد ناصر فكرة الحوار قبل أن تظهر الأحداث التي دعت إليها كضرورة ملحة، وهذا يعود إلى عدة عوامل منها دراسته ومعايشته العميقتين للغرب مما مكنه من معرفة قيمه الإيجابية والسلبية، هذا ما نحاول التطرق إليه تفصيلاً.

□ أولاً: حوار الغرب مع المسلمين.. من الصراع إلى الحوار

يلاحظ المتتبع لموضوع الحوار أنه في العقود الأخيرة من القرن العشرين صدرت دراسات كثيرة حول علاقة الشرق بالغرب ونوع ومستقبل العلاقات بين الحضارات،

وفي هذا السياق تعتبر فكرة صدام الحضارات التي جاء بها صاموئيل هنتنغتون من أخطر النظريات الصدامية التي أنتجها المفكرون الغربيون لما تحملها من أفكار عنصرية اتجاه الحضارات الأخرى وخاصة الحضارة العربية الإسلامية، وبالأخص الدين الإسلامي، وحسب قول هنتنغتون: «المشكلة الأساسية بالنسبة للغرب ليست الأصولية الإسلامية بل الإسلام، فهو حضارة مختلفة، أفرادها مقتنعون بسمو ثقافتهم ومهووسون بضعف قوتهم»^(١).

وبهذا أرجع هنتنغتون أسباب اتساع الهوة بين الحضارات إلى الدين والتاريخ واللغة، في احتكاكها مع بعضها، بالإضافة إلى عوامل أخرى، كتأثير التغيرات الاجتماعية والتحديات الاقتصادية على الهويات القومية والوطنية، مما ولد الرغبة في صيانة هذه الهويات ضد الاختراقات الأجنبية^(٢)، يقول هنتنغتون: «إن أكثر الصراعات انتشاراً وأهمية وخطورة لن تكون بين طبقات اجتماعية غنية وفقيرة، أو جماعات محددة على أسس اقتصادية، ولكن بين شعوب تنتمي إلى هويات ثقافية مختلفة»^(٣).

وبناء على هذا التحليل يصنف هنتنغتون طبيعة هذه العلاقات القائمة بين الغرب والحضارات الأخرى إلى ثلاث تصنيفات، متخذاً صفة العداء كمعيار تقوم عليها، وهي:

الحضارات المتحدية: وتشمل الحضارة الإسلامية والصينية.

الحضارات المتأرجحة: وهي الحضارة الروسية واليابانية والهندوسية.

الحضارات الضعيفة: وهي حضارات أمريكا اللاتينية وإفريقيا^(٤).

وفي محاولة استشرافية يتوقع هنتنغتون نوع العلاقة بين هذه الحضارات مثلاً: الحضارة الكونفوشيوسية الصينية قد تتحد مع الحضارة الإسلامية ضد الحضارة الغربية، هذا ما يؤكد في قوله: «إن المجتمعات الإسلامية والصينية ترى الغرب عدواً لها، ولهذا لديها السبب للتعاون مع بعضهما البعض ضد الغرب مثلما فعل الحلفاء وستالين ضد هتلر»^(٥).

غير أن هذه الصورة العدائية للإسلام والدعوة إلى الصدام معه لم تكن مقترنة بهنتنغتون

(١) صاموئيل هنتنغتون، صدام الحضارات وإعادة بناء النظام العالمي، ترجمة أبو شهوة، دار الجاهيرية، ليبيا، ١٩٩٩، ص ٢١٩.

(٢) فاطمة لكعص، أحداث ١١ سبتمبر وانعكاساتها على المنظومة الحضارية العربية الإسلامية، مذكرة ماجستير في العلاقات الدولية، كلية الإعلام والاتصال، جامعة الجزائر، ٢٠٠٨، ص ٢٨.

(٣) صاموئيل هنتنغتون، صدام الحضارات وإعادة بناء النظام العالمي، ص ١٤.

(٤) المصدر نفسه، ص ٢٣.

(٥) المصدر نفسه، ص ٢٤.

وحده، بل اقترنت كذلك بمجموعة من المستشرقين كان هدفهم منذ البداية، الحيلولة دون تسرب مبادئ القرآن وأفكاره إلى شعوبهم فتفقد التوراة والإنجيل مصداقيتهما، بالإضافة إلى هذا التقليل من قيمة القرآن وإضعاف مكانته في قلوب المسلمين من أجل تنفيذ مخططاتهم الغربية. وهذا ما أكد عليه وليام إيوارت جلاستون حين قال: «ما دام هذا القرآن موجوداً فلن تستطيع أوروبا السيطرة على الشرق وأن تكون في أمان»^(٦).

ومن أجل الوصول إلى هذين الهدفين عمدوا إلى دراسة القرآن الكريم دراسة شاملة لاكتشاف خباياه واستقصاء موضوعاته من أجل القضاء على الإسلام، وهذا ما يشير إليه جون تاكلي بقوله: «يجب أن نستخدم القرآن، وهو أمضى سلاح في الإسلام، ضد الإسلام نفسه، حتى نقضي عليه تماماً يجب أن يتبين للمسلمين أن الصحيح في القرآن ليس جديداً وأن الجديد فيه ليس صحيحاً»^(٧).

كذلك نجد غوستاف فون غرونيوم، وهو واحد من هؤلاء المستشرقين المعادين للإسلام والعرب على حد سواء، ينظر إلى العرب نظرة دونية، فهم عنده بلا ثقافة، وأن ثقافتهم لم تقدم أي إسهام نظري في المعرفة، وأن دينهم غير خلاق، غير قادر على التطور، استبدادي ومناهض للإنسانية. ولهذا فهو يتهم العرب بأنهم غير قادرين على التغير وعلى فهم طبيعتهم وتاريخهم، وأنهم يتميزون بالحمول والسلبية، لذلك فإن علاجهم الوحيد هو تلقي الإشارة من الغرب المتطور^(٨).

في حين ورد في كتاب حول العرب في التاريخ لصاحبه برنارد لويس، أن الحضارة العربية هي غير عربية، وأن العرب ليس لديهم حضارة، كما يرى في كتابه حول الشيوعية والإسلام أن الإسلام ذو طبيعة استبدادية عدوانية، وأنها خصائص مشتركة بين الشيوعية والإسلام^(٩).

ودون أن نطيل مع موقف هتنتغتون المتشائم والعدائي وأنصاره نحو الإسلام والمسلمين، نجد في مقابل هذا الموقف المتعصب تياراً منفتحاً معتدلاً، يدرك جيداً أهمية

(٦) نقلاً عن: أحمد نصري، آراء المستشرقين في القرآن الكريم، الرباط: دار العلم للطباعة والنشر والتوزيع، ط ١، ٢٠٠٩، ص ٩.

(٧) المرجع نفسه، ص ٣.

(٨) حلمي خضر ساري، صورة العرب في الصحافة البريطانية، بيروت: مركز الدراسات للوحدة العربية، د.ت، ص ٦٧.

(٩) مشري مرسى، دور مسلمي أوروبا في تفعيل حوار الحضارات، جامعة حسيبة بن بوعلی، كلية العلوم القانونية والإدارية، ٢٠١٠، ص ٦٠.

الحوار الحضاري والتواصل الفكري مع الآخر، يصبو إلى ربط جسور الصداقة والتفاهم، فعالم الغد مهما كانت الحضارات متباينة فيه، يجب أن يكون عالمًا للتعاون وليس للصراع، ولا يمكن إقامة تعاون مخلص إلا إذا اعترف الجميع بحق كل واحد منهما كان وضعه، كحضارة وكشعب بحق العيش الحر الكريم دون تدخل خارجي^(١٠)، إذ أشار المستشرق سان سيمون في كتابه «علم الإنسان» إلى الدور الذي لعبه المسلمون في بناء الحضارة الإنسانية المختلفة لا يمكنه أن يتنكر للدور الحضاري الخلاق الذي لعبه العرب والمسلمون في بناء النهضة العلمية لأوروبا الحديثة^(١١).

أما أوجست كونت فقد أدرك قدرة الإسلام في التعامل واحتواء جميع العقول والفلسفات والأفكار الإنسانية، وعبر عن ذلك بقوله: إن عبقرية الإسلام وقدرته الروحية لا يتناقضان البتة مع العقل كما هو الحال في الأديان الأخرى، بل ولا يتناقضان مع الفلسفة الوضعية نفسها؛ لأن الإسلام يتماشى أساسًا مع واقع الإنسان كل إنسان، بما له من عقيدة مبسطة ومن شعائر عملية مفيدة.

ومع الحاجة الملحة إلى الحوار بين الحضارات، جاءت نتاج مخلفات وتحديات العولمة، وما ولدته من أفكار وسلع وخدمات عبر البلدان وبين الشعوب، ونزوعها نحو توحيد العالم في مختلف مجالاته السياسية والاقتصادية، وهو لا يخلو من المخاطر، فأثار هذا حفيظة الدول العربية إلى عقد مؤتمرات الغرض منها النظر في العولمة لدرء خطرها.

وجاءت الرغبة إلى الحوار أيضًا نتيجة يأس الإنسان المعاصر من الوصول إلى أهدافه المشروعة أو غير المشروعة عن طريق العنف، ولم تكن نتيجة لميل أو تطور طبيعي حميد في عقلية الإنسان المعاصر، فقد خاض حربيين عالميتين لتحقيق أطماعه ولم ينل منها إلا الدمار والخراب^(١٢).

فالحوار الحضاري يستند إلى معايير بعيدة عن منطق القوة والغرور والهيمنة، فالحضارة تتعرض للزوال والاندثار حينما تكون الحروب قانون الحياة الأساسي، لكنها «تتوهج

(١٠) نقلًا عن: عبد القادر رزيق الخادمي، النظام الدولي الجديد الثابت والمتغير، الجزائر: ديوان المطبوعات الجامعية، ٢٠٠٣، ص ٣١.

(١١) نقلًا عن: رشدي فكار، نظرات إسلامية للإنسان والمجتمع خلال القرن الرابع عشر هجري، القاهرة: مكتبة وهبة، ط ١، ١٩٨٠، ص ٣١.

(١٢) السيد محمد الشاهد، المسيحية والإسلام من الحوار إلى الحوار، القاهرة: دار الأمين للطباعة والنشر والتوزيع، ط ١، ٢٠٠١، ص ٦.

إشعاعاً حينما يكون الدفاع عن الحوار دفاعاً عن القيم الحضارية الإنسانية عموماً»^(١٣).

ما من تاريخ أكد أن الحرب هي حل للصراع والنزاع، وما من تاريخ يؤكد أن استمرار الحضارات وتفاعلها يكون بالصراع، ولكن يثبت بأن الشعوب والحضارات لن تتواصل ولن تستمر إلا بالحوار والحوار وحده.

□ ثانيًا: حوار المسلمين مع الغرب.. موقف مالك بن نبي

كما أسلفنا فإن آراء الغرب تجاه العرب والمسلمين والدعوة إلى الحوار معهم كانت بين رافض متعصب وداع متسامح إلى ذلك، الآراء نفسها نجدها في عالمنا الإسلامي، فالموقف المحافظ والمتعصب يرى في قبول الحوار مع الغرب المسيحي العلماني خطورة تؤدي إلى فقدان الدين والهوية؛ باعتبار الغرب أقوى منا، بل قبول الحوار عنده خيانة وانخراطاً في المؤامرة ضد الإسلام.

أما الموقف المؤيد يرى في الحوار عودة إلى سنة حميدة من سنن الإسلام، كما يترجم إيجابية المسلم التي تسمح بالاطلاع على ثقافة الغرب والتعرف إلى نقاط القوة والضعف فيه، مدركاً أهمية الحوار الحضاري والتواصل الفكري مع الآخر في تعزيز الإسلام حتى لا يبقى منزوياً بعيداً عن مجرى الأحداث^(١٤).

ومن هؤلاء الداعين للحوار مفكرنا مالك بن نبي، الذي سعى بكل موضوعية وجدية وعقلانية إلى ربط جسور الصداقة والتفاهم والتعامل الطيب بين العالم الإسلامي والغرب، الأمر الذي يجعلنا نتساءل: ترى ما هي المميزات التي يتوفر عليها مالك بن نبي والتي مكنته من امتلاك هذه الرؤية الراقية الحضارية المتسامية نحو الحوار مع الغرب وكل الشعوب الأخرى، دون أن يفرط قيد أنملة في هويته ومقوماته ودون أن يتملق الآخر أو يغض الطرف عن عيوبه ومآخذه؟

١ - بن نبي تجربة حياة تشجع على الحوار

إن مالك بن نبي المولود في مدينة قسنطينة في ١٩٠٥ والابن الوحيد في أسرته، والذي تلقى تعليمًا لا بأس به بالجزائر، وبعد إنهائه دراسته الثانوية توجه إلى فرنسا بغرض الدراسة

(١٣) حميد حمد السعدون، الغرب والإعلام والصراع الحضاري، الأردن: دار وائل للنشر، ٢٠٠٤، ص ١٦٤.

(١٤) ينظر كتاب: نعيمة إدريس، الحوار المسيحي الإسلامي، بين المصداقية والتشكيك، دار كنوز المعرفة، ٢٠١١.

فيها، وفي عام ١٩٣٠ سافر مرة أخرى كي يدرس الحقوق في معهد الدراسات الشرقية ولكنه لم يوفق في دخول هذا المعهد، وهناك تعرف إلى جمعية اسمها «الوحدة المسيحية للشبان البارييسيين» فانتسب إليها وكان المسلم الوحيد فيها، حيث تعرف إلى الوجه الثقافي أولاً، وبعدها تعرف إلى الوجه التكنولوجي للحضارة الغربية من خلال متحف الفنون والصناعات حيث درس الكيمياء التطبيقية فيه^(١٥).

تزوج مالك من امرأته الأولى الفرنسية بعد أن أعلنت إسلامها وكان لها الأثر الكبير في حياته، يقول: «أتصور أن الأقدار التي سخرتني كوسيلة تعرفت خديجة بواسطتها على الإسلام، قد سخرها هي لأتعرف بواسطتها على الوجه الأصيل للحضارة الفرنسية»^(١٦).

من هذه التجارب -التي عاشها وعاشها على حلوها ومرها- تشكلت الرؤية الإيجابية لمالك بن نبي نحو الحوار، رؤية سوف تبلور بكل ما تربى عليه واكتسبه ابتداءً من تعلمه للقرآن الكريم في الكتّاب، ومن معاناته مع المحتل الفرنسي، إلى رحلاته إلى فرنسا والتي تُوجت بدراسته واحتكاكه بالآخر، بل وزواجه من فرنسية هناك، كلها عوامل مكنته من استنباط وصياغة رؤيته نحو التفاعل الحضاري الإنساني والذي لا يمكن أن يتحقق دون توفر شرط أساسي يعول عليه بن نبي كثيراً والمتمثل في الثقافة.

٢- الثقافة شرط الرؤية الحضارية العالمية

يعول مالك بن نبي على عامل الثقافة في تفعيل الحوار الحضاري الإنساني، لهذا يولي موضوع الثقافة أهمية بالغة في مشروعه الحضاري، أو علاجه لما أسماه بمشكلات الحضارة.

يرى مالك بن نبي أن موضوع الثقافة من أهم المواضيع التي يجدر بالمتقف أن يشتغل بها بشكل خاص، لأن أي إخفاق يسجله المجتمع في إحدى محاولاته، إنما هو التعبير الصادق على درجة أزمته الثقافية، بهذا تكون الثقافة عند ابن نبي «مجموعة الصفات الخلقية والقيم الاجتماعية التي تؤثر في الفرد منذ ولادته، وتصبح لا شعورياً العلاقة التي تربط سلوكه بأسلوب الحياة في الوسط الذي ولد فيه»^(١٧).

وبناء على هذا التعريف للثقافة «فهو المحيط الذي يشكل فيه الفرد طباعه وشخصيته... الذي يعكس حضارة معينة والذي يتحرك في نطاقه الإنسان المتحضر،

(١٥) مالك بن نبي، مذكرات شاهد القرن الطالب، بيروت: دار الفكر، ط ١، ١٩٨١، ص ٩-٢٧.

(١٦) المصدر نفسه، ص ٩٨.

(١٧) مالك بن نبي، مشكلة الثقافة، دمشق، سوريا: دار الفكر، ط ١، ١٩٥٩، ص ٧٤.

وهكذا نرى هذا التعريف بين دفتين فلسفة الإنسان، وفلسفة الجماعة، أي معطيات الإنسان ومعطيات المجتمع، مع أخذنا في الاعتبار ضرورة انسجام هذه المعطيات في كيان واحد^(١٨).

كذلك يؤكد مالك بن نبي أن الثقافة التي ينشدها الفكر الإسلامي ثقافة إنسانية شاملة، مستمداً ذلك من عالمية رسالة الإسلام، وهذا ما تقرره نصوص الوحي مثل قوله تعالى: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا كَافَّةً لِلنَّاسِ بَشِيرًا وَنَذِيرًا وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ﴾^(١٩).

إلا أن الثقافات الموجودة والمهيمنة اليوم ثقافات تفتقد للبعد الإنساني، بل هي استعلائية استلابية مبنية على مرجعيات لا تجعل للوحي وزناً، وهذا طبيعي لأن جذورها المعرفية تدل على فلسفتها المادية السلطوية العنصرية، فهي الغرس من الخارج بعد تفريغ الداخل، وليست ذاتية المصدر، جوانية المنبع، لهذا فإن التعامل معها يكون تعامل مستفيد يميز بين الصالح والطالح.

على نقيض ذلك العالم الإسلامي - في اعتقاد مالك بن نبي - انتظمت حياته عن طريق الربط بين المغرب والمشرق بفكرة الثقافة، والتي تجمع في رداها قيم الفكر والتقاليد والعادات، مؤكداً هذه الصلة الموجودة عن طريق المناقشات التي دارت رحاها بين كل من الغزالي في المشرق وابن رشد في الأندلس بالرد والتمحيص^(٢٠).

إن الواقع العربي الإسلامي تراجع عن دوره الحضاري الريادي السالف، ومن ذلك دور المثقف العربي الذي - حسب مالك بن نبي - لم يشهد هذا التراجع والانفصام في حياته إلا بعد انحراف النظام العربي وسقوطه في فخ علمانية الغرب على مستوى نظام الحكم، والنتيجة هي تغرب المثقف باعتباره الممثل الأول لمرجعية الأمة، والحارس الأمين لقيمها الثقافية، والبديل الذي يقدمه ابن نبي لهذا الاغتراب ضرورة وجود صلات حميمة بين النخبة المثقفة وفئات معينة من المجتمع القادر على الاضطلاع بمهمة التدعيم المادي لنشاط الفكر^(٢١).

من جهة أخرى يحلل مالك بن نبي بعمق وينتقد نظرة المثقف العربي الخاطئة في تقدير

(١٨) مالك بن نبي، شروط النهضة، ترجمة عبد الصبور شاهين، دمشق، سوريا: دار الفكر، ط ٦، ٢٠٠٦، ص ٨٣.

(١٩) سورة سبأ، الآية: ٢٨.

(٢٠) عمر كامل مسقاوي، مالك بن نبي من التكديس إلى البناء، مقال ضمن كتاب جماعي لنور الدين مسعودان، مالك بن نبي بقلم معاصريه، دار النون، (د.م)، ص ٧.

(٢١) مالك بن نبي، التأملات، دمشق، سوريا: دار الفكر، ط ٦، ٢٠٠٦، ص ٧٨.

المدينة الغربية وانبهاره بها، موضعاً بقوله: «وليس من شك في أن نظرات المثقفين إلى المدينة الغربية لمؤسسة على غلط منطقي؛ إذ يحسبون أن التاريخ لا يتطور ولا تتطور معه مظاهر الشيء الواحد الذي يدخل في نطاقه... إن أكبر مصادر خطئنا في تقدير المدينة الغربية أننا ننظر إلى منتجاتها وكأنها نتيجة علوم وفنون وصناعات، وننسى أن هذه العلوم والفنون والصناعات ما كان لها أن توجد لولا صلات اجتماعية خاصة... وهل هذه العلاقات الخاصة في أصلها سوى الرابطة المسيحية التي أنتجت الحضارة الغربية من عهد شارلمان؟ ولسوف تصل في النهاية إذا ما تتبعنا كل مدني من مظاهر الحضارة الغربية إلى الروابط الدينية الأولى التي بعثت الحضارة»^(٢٢).

بهذا التحليل يكون مالك بن نبي قد شخّص العلة أو وضع يده على مربط الفرس كما يقال، قارن بين الفكرة والمادة، مؤكداً أهمية الروابط الدينية في وسم آية حضارة كانت.

من هنا فإن المثقف المسلم حسب ملزم أن يعي حقيقة الأشياء والأفكار، وأن ينظر إلى الأشياء من زوايتها الإنسانية الرحبة حتى يدرك دوره الخاص ودور ثقافته في هذا الإطار العالمي^(٢٣). كما يعتقد ابن نبي أن عالم الأشخاص لا يمكن أن يكون ذا نشاط اجتماعي فعال إلا إذا انتظم وتحول إلى تركيب اجتماعي، فالفرد المنعزل حسب رأيه لا يمكن أن يتقبل الثقافة ولا أن يرسل إشعاعها، وكذلك الأفكار والأشياء لا يمكن أن تتحول إلى عناصر ثقافية إلا إذا تلاقت أجزاءها وأصبحت تركيباً، فليس للشيء المنعزل أو الفكرة المنعزلة معنى أبداً^(٢٤).

ما يمكننا الوقوف عليه أن مالك بن نبي يرى ويؤكد أن من بواعث الحوار الحضاري الانفتاح على العالمية، الانغلاق والعزلة مجافيان لطبيعة الإسلام الحركية الاتصالية المتطلعة للقاء والتعارف، كما أن التقدير السليم للأمور والأفكار يتطلب أكبر قدر من الانفتاح على العالمية. يقول مالك بن نبي محلاً: «الضمير الإنساني الذي لم يألف العمل على حدود الثقافات تسيطر عليه عادات جذبية مزمنة تحمله على أن يرى الأشياء من زاوية ضيقة»^(٢٥)، وهذه النظرة تحرمه من التواصل الحضاري وممارسة دوره الثقافي والحضاري الإنساني.

(٢٢) مالك بن نبي، مشكلة الأفكار في العالم الإسلامي، ترجمة بسام بركة وأحمد شعبو، دمشق، سوريا: دار الفكر، ط ٥، ٢٠٠٥، ص ص ٨٠ - ٨١.

(٢٣) مالك بن نبي، مشكلة الثقافة، ص ١١٦.

(٢٤) زكي الميلاد، المسألة الثقافية من أجل بناء نظرية في الثقافة، الجزائر: دار الشاطبية للنشر والتوزيع، ط ٣، ٢٠١٢، ص ٧٣.

(٢٥) مالك بن نبي، مشكلة الثقافة، دمشق: دار الفكر، ط ٤، ١٩٨٤، ص ٩٩.

إذن من الضروري ومن الأولويات بالنسبة للمجتمع المسلم أن يتخلص من النفسية الانعزالية الموروثة عن قرون الانحطاط، حتى يثبت حضوره في العالم ولا سيما عندما يؤلف الطبقة المثقفة في البلاد^(٢٦).

كما لا يغفل مالك بن نبي دور القيم الأخلاقية في تيسير التفاعل الثقافي الإنساني، فالأخلاق هي التي تقوم بوظيفة ربط أفراد المجتمع بعضهم ببعض بأواصر المحبة والتعايش، ودون قيم التسامح وتقبل الآخر لا يمكننا تأسيس أي بناء ثقافي الذي هو عماد أي بناء حضاري، ومسؤولية المسلم مضاعفة في هذا المقام.

□ ثالثاً: المسلم الشاهد الحضاري ومسؤولية إنقاذ الآخر

يوضح ابن نبي دور المسلم من خلال المنهج القرآني، أن اختيار المسلم يفترض أن يكون ضمن ما اختاره له الله سبحانه وتعالى ولا يخرج عنه، وذلك في قوله: ﴿وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ وَيَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا﴾^(٢٧)، وهذه الآية يحدد الله دور المسلم بعامته، وليس لنا أن نختار له دوراً أشرف وأفضل منه، وإنما نلفت النظر إلى خطورة هذا الدور وإلى مقتضياته^(٢٨).

فالمسلم كونه إنساناً معاصراً للناس، شاهد عليهم بالتقوى والورع بنزاهة الشاهد الصادق الخبير الواعي لقيمة شهادته، إذا أتى المسلم هكذا في صورة الإنسان المتحضر الذي اكتملت حضارته بالبعد الذي يضيفه الإسلام إلى الحضارة وهو بعد السماء، عندئذ ترتفع الحضارة كلها إلى مستوى القداسة أي إن الوجود الذي فقد القداسة في القرنين الأخيرين خصوصاً في هذا القرن تعود إليه قداسته، لأن القداسة من الله وحده، ولا شيء يعطي القداسة لهذا الوجود غير الله^(٢٩).

إن دور المسلم كفاعل وشاهد (حضاري) هو اشتراك مزدوج يفرض عليه التوفيق بين حياته المادية الروحية ومصائر الإنسانية، لكي يقوم بدور فعال في حركة التطور العالمي ينبغي أن يعرف العالم، وأن يعرف نفسه، وأن يعرف الآخرين بنفسه، فيشرع في تقويم قيمه

(٢٦) مالك بن نبي، الفكرة الإفريقية الآسيوية في ضوء مؤتمر باندونغ، ترجمة عبد الصبور شاهين، دمشق، سوريا: دار الفكر، ط ٣، ٢٠٠١، ص ٢٤٨.

(٢٧) سورة البقرة، الآية: ١٣٤.

(٢٨) مالك بن نبي، دور المسلم ورسالته في الثلث الأخير من القرن العشرين، الجزائر، ط ٢، ١٩٨٨، ص ١٢.

(٢٩) المصدر نفسه، ص ٣٥-٣٦.

الذاتية إلى جانب تقويمه لما تملكه البشرية من قيم^(٣٠).

إن العالم كله يعيش في حالة يطلق عليها ابن نبي حالة طوارئ، فالبشرية في شقاء مادي وروحي، وهذه الحالة تتطلب الإنقاذ، إنقاذ الذات وإنقاذ الآخرين، فهذه هي رسالة المسلم، وإنه بفضل إسلامه لا غير، يستطيع اليوم إنقاذ الإنسانية المتورطة في الضياع رغم علمها، ولكي يقوم برسالته لا بد من تحقيق أمرين: الاقتناع والإقناع، وأول الإعجاز هو الاقتناع؛ لأن فاقد الشيء لا يعطيه، وذلك بأن يقتنع المسلم بأن له رسالة لا بد من تبليغها، ثم يقوم بعد ذلك بإقناع الآخرين، ولا يتوفر ذلك إلا بتغيير ما في داخل المسلم في أغوار نفسه وحول المسلم في محيطه الخاص أو في محيطه العالمي وهذا شرط جوهري لقوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ﴾^(٣١).

إذن لكي يتحقق التغيير في الواقع المحيط لا بد أن يتحقق أولاً في أنفسنا، ولكي يتحول التغيير إلى واقع عملي ففي مهمة الإنقاذ فيجب على كل مسلم أن يحقق شروطاً ثلاثة:

* أن يعرف نفسه.

* أن يعرف الآخرين.

* أن يعرف الآخرين بنفسه.

إذ لا يجوز له أن يجهل ما في نفوس الآخرين، ولا أن يشعر بأنه أعلى منهم، بل عليه أن يعلم ما في نفوس الآخرين ليتقي شرهم وليخاطب جانب الخير فيهم، ولتبليغهم برسالة الإسلام، بالحكمة والقدوة الحسنة، في حين يتم تعريفه للآخرين بنفسه عن طريق التغلب على رواسب التخلف والتأخر وإعطاء صورة محبة كما جاء بها الإسلام، وإذا استطاع تحقيق هذه الشروط فهو بذلك يقوم بإنقاذ الإنسانية من الأزمة الراهنة التي تعاني منها، ويستطيع أن يرتفع إلى مستوى الحضارة من جديد^(٣٢).

وقد أكد مالك بن نبي على هذا الدور المنوط بالمسلم من خلال المسلمين الأوائل في عهد الرسول ﷺ، فبالرغم من قلة عددهم وعدتهم استطاعوا أن ينقذوا الإنسانية، فقد كانوا يعلمون الآخرين ويخاطبونهم بأنهم أتوا لإنقاذهم لأنهم لم يكونوا يشعرون بمركب

(٣٠) مالك بن نبي، وجهة العالم الإسلامي، ترجمة عبد الصبور شاهين، سوريا: دار الفكر، ١٩٥٤، ص ١٥٣.

(٣١) سورة الرعد، الآية: ١٣.

(٣٢) عبد اللطيف عبادة، فقه التغيير عند مالك بن نبي، الجزائر: عالم الأفكار النشر والتوزيع، ط ٢، ٢٠٠٧، ص ١٩٧.

النقص أو الانهيار أمام التفوق المادي الذي كان عند الفرس والروم، بل إنهم كانوا يشعرون أمام الإمكانيات الحضارية الكثيرة بإرادة حضارية تفوق كثير منها ما لدى المجتمعات المتحضرة في ذلك العصر^(٣٣).

هذا هو الأساس الأخلاقي في الإسلام، الذي يعتمد منهج التغيير الذي يحقق النهضة وليس الوعظ النظري فقط، من ذلك ما قام به الرسول ﷺ من مؤاخاة بين الأنصار والمهاجرين، ومن ثمة ميلاد أول مجتمع إسلامي أصبح كجسد واحد، يقول ابن نبي: «قوة التماسك الضرورية للمجتمع الإسلامي موجودة بكل وضوح في الإسلام ولكن أي إسلام؟ الإسلام المتحرك في عقولنا وسلوكنا والمنبعث في صورة إسلام حركي، وقوة التماسك هذه تؤلف النهضة المنشودة وفي يدها ضمانة لذلك تجربة طويلة وحضارات ولدت على أرض قاحلة وسط البدو ورجال الفطرة والصحراء».

وبهذا أعطى مالك بن نبي للإسلام الدور الفعال، وكذلك للدور المنوط بالمسلم إلى إقامة الحوار الفعلي بين الحضارات على أسس من الأخوة والصداقة والتبادل الفعال، يقول مالك بن نبي: «وما كان لثورة إسلامية أن تكون ذات أثر خلاق إلا إذا قامت على أساس المؤاخاة بين المسلمين لا على أساس الأخوة الإسلامية، وفرق بين المؤاخاة وبين الأخوة، فإن الأولى تقوم على فعل ديناميكي، بينما الثانية عنوان على معنى مجرد أو شعور تحجر في نطاق الأديبات، والمؤاخاة الفعلية هي الأساس الذي قام عليه المجتمع الإسلامي مجتمع المهاجرين والأنصار»^(٣٤).

□ رابعاً: مالك بن نبي وصور الغرب

مما لا شك فيه أن مالك بن نبي كانت لديه العديد من المواقف اتجاه الغرب منها موقفه من فكرة الفصل بين العلم والضمير، وحسبه من كانت تلك أحواله فهو لا يصلح أن يكون مصدرًا لغيره أو قدوة يستأنس بها أثناء الانطلاق، إلا أن هذا لا يعني أنه لم تكن لديه مواقف أخرى اتجاه الغرب ولم يقبل من الغرب أفكارًا أو أشياء، بل إن مواقفه تنوعت بتنوع الصور التي كان يلتقطها للغرب^(٣٥).

في مؤلفات مالك بن نبي نجد نماذج متعددة للغرب يمكن اختزالها في ثلاثة أنواع رئيسية:

(٣٣) المرجع نفسه، ص ٥٣.

(٣٤) مالك بن نبي، وجهة العالم الإسلامي، ص ٥٣.

(٣٥) نور الدين خندودي، مالك بن نبي العائد، الجزائر: عالم الأفكار، ٢٠٠٨. ص ٢٢٧ - ٢٢٨.

أولاً: الغرب المستعمر، وهو أخبث الشرور التي عرفها الإنسان بصفة عامة وعرفها المسلم بشكل خاص، وقد أطلق عليه اسم الشيطان وفي هذا نجده يقول: «فلاستعمار يعد في نظر كل مسلم الشيطان، وما ينبغي أن نضيفه فوراً أن الاستعمار يعلم ذلك جيداً...»^(٣٦).

ومالك بن نبي في تصنيفه للغرب في هذه الخانة ووصفه إياه بهذه النعوت، إنما يصدر عن تجربة عاشها وكان شخصه موضوعاً لها، فالظاهرة الاستعمارية تمثل جزءاً من حياته الواقعية والاجتماعية، حيث يقول: «ولست أدين فيما أقدم هنا إلى بعض آراء تخطئ أو تصيب، ولكن أدين إلى وقائع محددة شاهدها بنفسي، وسجلتها تجربتي الاجتماعية»^(٣٧).

كما يؤكد مالك بن نبي أن أخطر ما أقبل عليه الغرب المستعمر في تنفيذ مخططة للسيطرة على من احتله هو تشيئته، حيث سعى لجعل غيره ساكناً لا يتحرك، بأن يخرج به بالتدرج من عالم الإنسان إلى عالم الأشياء لا ينتظر منه أبداً أن يقدم خيراً أو يفعل حسناً يعود على غيره بالنفع. وليبيان ذلك أشار مالك بن نبي إلى فلسفة الإنسان في الغرب، وحسب قوله: «والواقع أن فلسفة الإنسان لا زالت في الغرب رهينة تعابير ومصطلحات، لا تسمح للذهن الغربي أن يتصور وحدة الإنسان وتضامن ملحمة على وجه الأرض، فهناك كلمات مثل: الأهل، الأسود، والجلد الأحمر.. تعبر في الغرب عن عينات إنسانية سفلى، وهناك عبارات تضيف على بعض الأجناس صفات أو ألقاباً معينة إلى الأبد مثل العربي غير المكترث، والصيني الغامض»^(٣٨).

فمالك بن نبي هنا يبين موقف الغرب إزاء الإنسانية بصفة عامة منها، فهو يتربص بها الدوائر كي يجعل حاجة منها يملكها وشيئاً يغتصبه عندما تدق ساعة الفتوحات الاستعمارية^(٣٩).

ثانياً: الغرب المستشرق، إن اهتمام الكتاب الغربيين بالفكر الإسلامي وبالحضارة الإسلامية أثار انتباه مالك بن نبي بشكل مباشر^(٤٠)، حيث يقول: «إن الدراسات الإسلامية التي تظهر في أوروبا بأقلام كبار المستشرقين واقع لا جدال فيه، ولكن هل تتصور المكانة التي يحيلها هذا الواقع في الحركة الفكرية الحديثة في البلاد الإسلامية»^(٤١).

(٣٦) مالك بن نبي، مشكلة الأفكار، ص ٣٣.

(٣٧) مالك بن نبي، في مهب المعركة، دمشق: دار الفكر، ط ٣، ١٩٨١، ص ١٢٣.

(٣٨) المصدر نفسه، ص ١٦٢.

(٣٩) المصدر نفسه، ص ١٦٠.

(٤٠) مالك بن نبي، القضايا الكبرى، سوريا: دار الفكر، ط ١، ١٩٩١، ص ١٦٧.

(٤١) مالك بن نبي، الظاهرة القرآنية، ترجمة عبد الصبور شاهين، سوريا: دار الفكر، ط ٤، ١٩٨٧، ص ٥٤.

فالعرب المستشرق في فكر مالك بن نبي قد مثّل عاملاً كبيراً من عوامل القلق على واقع النهضة الإسلامية الحديثة، وعلى السير العادي للإنسان المسلم نحو هدفه الحضاري^(٤٢).

والمستشرقون - حسب ابن نبي - قسمان: قدامى ومحدثين، وقسم المحدثين إلى قاحدين في التاريخ الإسلامي والثقافة الإسلامية ومادحين لهما، فالفتنة القديمة لم تتدخل في نسيج الفكر الإسلامي بشكل ولم تؤثر فيه^(٤٣)، وهذا ما أكدّه بقوله: «إنه لمن الواضح أن المستشرقين القدماء أثروا وربما لا يزالون يؤثرون على مجرى الأفكار في العالم الغربي، دون أيّا تأثير على أفكارنا نحن معشر المسلمين»^(٤٤).

أما بالنسبة للفتنة الحديثة القادحة، قد أثرت بشكل محدود لما كان في نفوس المسلمين من استعداد لمواجهة أثره تلقائياً، وفي هذا يقول ابن نبي: «على فرض أنه مس ثقافتنا إلى حد ما لما كان في نفوسنا من استعداد لمواجهة أثره تلقائياً، مواجهة تدخلت فيها عوامل الدفاع الفطرية عن الكيان الثقافي».

أما الفتنة الحديثة المادحة والتي يمثلها - دوزي وآسين بلاثيوس - قد كتبت لنصرة الحقيقة العلمية وللتاريخ وكل ذلك من أجل مجتمعهم الغربي^(٤٥)، ولكن مالك بن نبي يرى أن أفكار هؤلاء «كان لها وقع أكبر في المجتمع الإسلامي في طبقاته المثقفة» إذ «إن الجليل المسلم الذي انتسب إليه يدين إلى هؤلاء المستشرقين الغربيين بالوسيلة التي كانت بين يديه لمواجهة مركب النقص الذي اعترى الضمير الإسلامي أمام ظاهرة الحضارة الغربية»^(٤٦)، ومن هذا المنفذ حسب مالك بن نبي تسلل الغرب المستشرق إلى الفكر الإسلامي، ليزرع فيه تلك المخدرات التي تخدر ضميره وتسليه ويتقبلها بكل شغف بل واعتراف بالجميل.

وبهذا ينتهي مالك بن نبي إلى حقيقة موضوعية، وهي أن الغرب المستشرق بنوعيه كان شراً على المجتمع الإسلامي، سواء في صورة المديح التي حولت تأملاتنا عن واقعنا في الحاضر وغمستنا في النعيم الذي نجده في ماضينا، أو في صورة القدح والتقليل من شأننا بحيث صيرتنا مدافعين عن مجتمع منهار.

ثالثاً: الغرب المتحضر (الآليف)، هو ذاك الغرب القريب من مالك بن نبي الذي أحبه

(٤٢) نور الدين خندودي، مالك بن نبي العائد، ص ٢٣٣.

(٤٣) مالك بن نبي، القضايا الكبرى، ص ١٦٧.

(٤٤) المصدر نفسه، ص ١٦٧.

(٤٥) المصدر نفسه، ص ١٦٨.

(٤٦) المصدر نفسه، ص ١٦٨.

كثيراً، لأنه يعكس سلوكاً راقياً واندفاعاً واعياً نحو الفطرة التي فطر الإنسان عليها.

إنه غرب آخر لا علاقة له بالحياة المضطربة والمضطنعة التي تضلل السائل عن الحضارة الغربية^(٤٧)، فمالك بن نبي لم يكن له أن يتعرف إلى الوجه الحقيقي للحياة الفرنسية لو لم يحتك بهذا الوسط، وكان ذلك عند سفره إلى فرنسا عام ١٩٣٠م حيث تعرف إلى منظمة شبابية في باريس تدعى «منظمة الوحدة المسيحية للشباب الباريسيين»، كما سبقت الإشارة إليه، ولم يجد مانعاً من الانتساب إليها، وقبل كأول عضو مسلم في هذه المنظمة^(٤٨).

إلا أن مالك بن نبي يعترف بأنه لم يكون علاقات صداقة في البداية؛ وذلك للأفكار المسبقة الموجودة عند الأنا على الآخر أو العكس، وفي هذا يقول: «أجل لم تتكون لي بعد علاقة في الوسط الجديد، لقد كان الأمر بادياً للأنظار، فقد كان الجزائري في تلك الحقبة بمجرد دخوله وسطاً أوروبياً ينزوي في قوقعته، وذلك بسبب أفكاره المسبقة عن الآخرين وأفكار الآخرين المسبقة عنه، وتاريخ قوقعتي بدأ في يوم بعيد من أيام طفولتي حينما كنت ألعب على رصيف مدينة... إذ أصابني رجل أوروبي بركلة ولكن بقدر ما كان يتكلم معي يظهر رأسي تدريجياً من القوقعة كالسلاحفة عندما يمر الخطر...»^(٤٩).

ولقد كان لانتساب ابن نبي لهذه المنظمة دور كبير في فكره، حيث تعرف من خلالها إلى حقيقة الثقافة الفرنسية وأبعادها السلوكية، كما كان لها تأثير في عقله وروحه. إن الأقدار سخرت له أن يتعمق أكثر في معرفته بالمجتمع الغربي، وذلك من خلال تعرفه على زوجته الأوروبية التي دخلت الإسلام وسمت نفسها بخديجة، واحتكاكه بعائلتها، وفي هذا يقول: «كان يوم الجمعة من ١٩٣١ قد تولى الله الأمر فهداني إلى زوجي وهداها هي فسمت نفسها خديجة»^(٥٠)، حيث عن طريقها تعرف إلى الحياة الأصلية في الحضارة الفرنسية، فقد تمكن أثناء زيارته لها في إحدى القرى الفرنسية من الوقوف على الوجه الآخر للغرب، حيث اكتشف مع زوجته المبدعة مفاتيح الثقافة المتوازنة المتمثلة في المبدأ الأخلاقي السليم والذوق الجمالي الراقي^(٥١).

نفهم من هذين المحطتين في حياة مالك بن نبي، أنها كانتا بمثابة فرصة حضارية

(٤٧) نور الدين خندودي، مالك بن نبي العائد، ص ٢٣٦.

(٤٨) مالك بن نبي، مذكرات شاهد القرن الطالب، ص ٢١١-٢١٩.

(٤٩) المصدر نفسه، ص ٢١٢.

(٥٠) المصدر نفسه، ص ٢٣٦.

(٥١) نور الدين خندودي، مالك بن نبي العائد، ص ٢٣٦.

تحقق فيها التعارف والحوار بين ثقافتين مختلفتين إسلامية وغربية.

مالك بن نبي درس الغرب في كيانه الحضاري، وحلل بشكل دقيق صورته المختلفة، ونزع القناع عن وجهه الاستعماري، وعلى الرغم من معاناته النفسية بسبب كشفه لأسرار الصراع الفكري في تعطيل المشروع الحضاري الإسلامي، أنصف مالك بن نبي الغرب في أحكامه، فلم ينكر عليه دوره الفعال وإسهامه الضخم في البحث العلمي، وتوفير أسباب الراحة المادية للبشرية، ولم ير مانعاً في التفاهم مع الغرب وتنظيم علاقات معه تكون قائمة على الاحترام المتبادل والتفاهم المشترك.

وقد تنبّه مالك بن نبي إلى الأخطار التي تهدد الحضارة الغربية، والتقت تصوراتها في كثير من الأحيان مع تصورات العلماء، وفلاسفة غربيين عبروا عن بداية أفول الحضارة الغربية بسبب تهميشها للدين والأخلاق، وثقة الإنسان الغربي العمياء في الفكر والعلم المادي، وعجزها عن حل المشكلات الإنسانية التي أفرزتها حركة التصنيع والتطور السريع الذي شهدته أوروبا في القرنين التاسع عشر والعشرين.

وفي هذا يقول ابن نبي: «إذا ما أدرك العالم الإسلامي أن صدق الظواهر الأوروبية مسألة نسبية، فسيكون من السهل عليه أن يعرف أوجه النقص فيها، كما سيتعرف على عظمتها الحقيقية، وبهذا تصبح الصلات مع هذا العالم الغربي أعظم خصباً لتظفر الصفوة المسلمة إلى حد بعيد بمنوال تنسج عليه فكرها ونشاطها، ولا شك أن هذا الإشعاع العالمي الشامل الذي تتمتع به ثقافة الغرب، هو الذي يجعل من فوضاه الحالية مشكلة عالمية، ينبغي أن نحللها وأن نفهمها في صلاته بالمشكلات الإنسانية عامة وبالتالي بالمشكلة الإسلامية. إن تحليلاً كهذا يتيح للمسلم حتماً أن يقف أمام نظام أوروبا بوصفه إنساناً لا مستعمراً، وبذلك تنشأ حالة من التقدير المتبادل والتشارك الخصب بدلاً من تلك العلاقة المادية الصرف، التي لم تعد في جوهرها علاقة أوروبا المستعمرة بالعالم الإسلامي القابل للاستعمار، ولن تقتصر فائدة هذا التعديل على عالم الإسلام فحسب، إذ إن الواقع الاستعماري إذا كان قد أضر بحياة المسلمين ضرراً بليغاً فإنه قد أضر كذلك بالحياة الأوروبية ذاتها، لأن الاستعمار الذي يهلك المستعمر مادياً يهلك أصحابه أخلاقياً»^(٥٢).

وفي السياق نفسه يؤكد مالك بن نبي ضرورة اتجاه المجتمع المسلم نحو الانفتاح والتعايش، «إن العالم الإسلامي لا يمكنه أن يعيش في عزلة، بينما العالم يتجه في سعيه إلى التوحد، فليس المراد أن يقطع علاقاته بحضارة تمثل ولا شك إحدى التجارب الإنسانية

الكبرى، بل المهم أن ينظم هذه العلاقات معها»^(٥٣).

من جهة أخرى يذكر مالك بن نبي أن الأوروبيين استفادوا كثيرًا من الحضارة الإسلامية خلال الحروب الصليبية، إذ جنوا حصادًا طيبًا من الحضارة الإسلامية، وهذه الآثار ما زالت قائمة إلى اليوم تشهد على هذا التفاعل الحضاري، والحروب الصليبية شكلت حقًا منعطفًا في تاريخ الغرب المسيحي، فالاحتكاك بين الشعوب الأوروبية والإسلامية تحول بعد الحروب والمعارك إلى اكتشاف للآخر، والتعرف إلى عاداته وثقافته ولغته وحقيقته دينه، وأدى ذلك إلى تغيير صورته الذهنية عنه ولو بشكل ضعيف، وأكثر من ذلك، نقل الصليبيون معهم كنوز الحضارة العربية التي استفادوا منها في مسيرتهم الحضارية، وحركتهم النهضة^(٥٤).

فالحضارة الغربية هي في واقع الأمر حصيلة تراكم نتاج الحضارات السابقة كالإغريقية الرومانية الإسلامية والمسيحية التي انتقلت إلى أوروبا، كانت بمثابة محرك دفع الغرب نحو النهضة الحضارية والتمدن^(٥٥).

□ خاتمة

إن الحوار فهم للذات من خلال الآخر، وفهم للآخر من خلال الذات، سعيًا نحو الاعتراف بوجود الذات والآخر. كذلك الحوار يعد أعلى مراتب التفاهم بين الأمم والشعوب؛ لهذا فهو دعوة حضارية تعكس قيمًا أخلاقية، سياسية، إنسانية، ثقافية عالية جدًا.

كذلك الحوار عبارة عن ظاهرة إنسانية تميز المجتمع البشري وهو ضرورة للتعامل بين الناس، إذ يقتضي اعتراف الشخص بوجود الآخر والاعتراف بأن غيره لا يقل شأنًا عنه. فالحوار أخذ وعطاء وطريق للتفاهم والتخاطب بين الناس، كما أنه يجعل الإنسان يتفتح على الآخر، ويسهل بذلك التعامل معه، ويقوم بتقريبه وذلك ما يؤدي إلى اتساع الشراكة بينه وبين الآخر.

من هنا لا نستغرب اختيار مالك بن نبي للحوار أسلوبًا للتحدث مع الغرب رغم

(٥٣) المصدر نفسه، ص ١٣٨.

(٥٤) مولود عويمر، مالك بن نبي رجل الحضارة، مسيرته وعطاؤه الفكري، دار الأمل للطباعة والنشر،

(د.م)، (د.ت)، ص ١٠٤.

(٥٥) المرجع نفسه، ص ١٠٨.

أخطائه ومآخذ حضارته الرائدة في عالم اليوم. ابن نبي الذي تأثر بموقفه هذا من دينه الإسلام، من قراءته للقرآن الكريم الذي يدعو للتعارف بين خلق الله دون تمييز، كذلك تأثر بمواقف السيرة النبوية الطاهرة التي تعكس انفتاحاً مع مختلف أطراف المجتمع العرقية والدينية، إلى جانب تأثره بتجربته الشخصية خاصة زواجه من فرنسية، ودراسته بفرنسا، هي عوامل اجتمعت لتنصهر وتشكل رؤية مالك بن نبي نحو الحوار مع الغرب، رؤية تنصرها الدراسات التي أتت بعد مغادرته الحياة، والتي تجمع على ضرورة الحوار كآلية لحل المشاكل والتقارب بين المسلمين والغرب.

إن أعمال مالك بن نبي محطة لافته، تعبر عن لحظة حضارية مهمة جداً في عالمنا الإسلامي مازالت لم تستثمر رغم كثرة الذين اشتغلوا على هذه الأعمال ومازالوا من الباحثين والمفكرين، وما نأمل أن نحقق الإقلاع الحضاري الذي عمل لأجله كثيرًا.

إشكالية العلاقة بين الحضارات.. صدام أم حواراً متعارف؟

سعاد نزازي*

□ مقدمة

عرفت التجمعات البشرية منذ نشأتها العديد من التقلبات التاريخية في علاقتها ببعضها البعض، إذ يؤكد المؤرخون أن هناك من الحضارات ما أثبت حصول اتصالات إيجابية وتبادلاً للمنافع في جو من السلم، عرفت من خلالها استقرار في أزمنة متقاربة أو متباعدة.

وقد ميز أحياناً هذه الاتصالات فترات صراع وتصادم، وقد أدى بهذه الثنائية «السلم، الصراع» في الواقع التاريخي والحالي إلى طرح نظريات مختلفة ومتصادمة أحياناً حول العلاقات بين الحضارات، وخاصة في المرحلة الراهنة، إذ يشهد العالمان الغربي والعربي تحولات في البنى الثقافية والفكرية.

وما يزيد هذا الأمر أهمية هي الثورة التكنولوجية التي حولت العالم إلى قرية كونية صغيرة، اختزلت فيها الحدود الجغرافية والسياسية وهكذا الزمن،

* باحثة وطالبة دكتوراه في قسم علم الاجتماع، جامعة ٨ ماي، الجزائر - البريد الإلكتروني: snezzari@ymail.com

وتتعرض فيها الهويات الثقافية والحضارية لتحديات كبرى تهدد وجودها.

في ظل هذه المتغيرات الجديدة برزت أطروحات مختلفة حاولت رسم صورة العلاقة بين الحضارات، خاصة بعد أن حسم الصراع الأيديولوجي بين الشيوعية والليبرالية لصالح هذه الأخيرة، وأشهر هذه الأطروحات في هذا المجال أطروحة (صراع الحضارات)، أو (صدام الحضارات)، وأطروحة (حوار الحضارات).

وفي هذا الإطار قدم المفكر والباحث السعودي المعاصر زكي الميلاد مساهمة فكرية يوضح فيها طبيعة العلاقة بين الحضارات، عرفت بنظرية (تعارف الحضارات)، إذ حاول من خلالها بناء تصور مستقبلي يسمح بتجاوز إشكالية الصدام الحضاري مع الآخر، وبات يعد أحد أكثر الكتّاب مساهمة في العالم العربي بنشر كتابات ومقالات ودراسات جادة حول فكرة الحضارة، تخطى بها مفهومي حوار الحضارات وصدام الحضارات.

إن من أبرز المبررات التي دعت إلى هذا التنظير، ما يمثله هذا التعارف والتعاون والتحاور بين الحضارات من كونه مبدأً استراتيجياً في الإسلام، وكذلك الحاجة إلى صياغة بديل إسلامي عن نظريات الصراع والصدام بين الحضارات، التي طبعت الخطاب السياسي والفكري والفلسفي والإعلامي العالمي.

من هنا انطلقت فكرة هذه الورقة التي ترمي إلى محاولة كشف طبيعة العلاقة القائمة اليوم بين الحضارات؛ هل هي قائمة فعلاً على التضاد والتعارض والصراع؟ أم أن هناك مساحات كافية، وفرصاً وافرة للحوار وبناء جسور التعارف والقبول المتبادل؟ وعليه، تسعى هذه الورقة إلى معالجة هذا الموضوع من خلال الإجابة عن مجموعة من الأسئلة المركزية:

* ما هي طبيعة العلاقة بين الحضارات كما تصنفها الإسهامات الفكرية الغربية والعربية؟

* ما هو مضمون فكرة الصراع الحضاري وما هي عوامله؟ وإلى أي حد ساهمت أطروحة الحوار الحضاري في الرد على فكرة الصراع أو الصدام الحضاري؟ وهل أصبح الحوار ضرورة تفرضها المتغيرات العالمية الراهنة لتحقيق التعايش السلمي بين المجتمعات؟

* هل توجد لدى دعاة الحوار رؤية واضحة حول ماهية الحوار ومضمونه؟ وهل هو حوار حضارات؟ أم حوار ثقافات؟ أم حوار أديان؟

* هل يمكن اعتبار نظرية تعارف الحضارات -حسب طرح المفكر زكي الميلاد- البديل الأمثل في توصيف طبيعة العلاقة بين الحضارات؟

* هل يمكن لمكتسبات الحضارة الإسلامية وتراثها القيمي أن يتفاعل مع الحضارة الغربية رغم اختلاف مقوماتها الثقافية، السياسية، الاقتصادية، والدينية؟ وما هي الأسس التي ينبغي توفرها لتحقيق مثل ذلك التفاعل الإيجابي؟

□ أولاً: الحضارات بين الصدام والحوار

كانت الحضارات متباعدة جغرافياً حتى عام ١٥٠٠م، فحضارات الأنديز في أمريكا الوسطى لم تكن تمتلك علاقات مع حضارات أخرى، أو فيما بينها، وكذلك الحضارات المبكرة في وادي النيل ودجلة والفرات، وأحواض أنهار الصين، والهند هي الأخرى لم تتفاعل كذلك بسبب بعد المسافات الفاصلة بين الحضارات، وفي ظل وسائل المواصلات البسيطة، ومع مرور الزمن انتقلت الأفكار والتقنية من حضارة إلى حضارة، لكن ذلك كان يستغرق وقتاً طويلاً.

إن أكثر الصلات أهمية وخطورة بين الحضارات القديمة، كان عندما يقوم شعب من حضارة ما، بغزو وإذلال وإخضاع شعب من حضارة أخرى، فهذه الخطوة كانت عنيفة وقصيرة، وحدثت بشكل متقطع مع مطلع القرن السابع ق.م، مع ذلك بدأت الصلات الحضارية القوية بين الحضارات فيما بعد، واستمرت باقية لفترات، كما حصل بين الإسلام والغرب، والإسلام والهند.

بدأ العالم الغربي المسيحي في الظهور كحضارة متميزة في القرنين الثامن والتاسع، وإن المواجهات المتقطعة أو المحدودة والمتعددة الاتجاهات بين الحضارات مهّدت الطريق لتأثير غربي مستمر ومتفوق في القوة على الحضارات الأخرى.

إن الأسباب التي أدّت إلى هذا التطور المنفرد والخطير تكمن في طبيعة التركيبة الاجتماعية والعلاقات الطبقية في الغرب، مع ظهور المدن، وتوسع التجارة، والتوزيع النسبي للسلطة داخل المجتمعات الغربية بين الطبقات الاجتماعية والملوك، وبين السلطات الدينية والدنيوية، ونمو الشعور القومي بين الشعوب الأوروبية، وتطور بيروقراطيات الدولة هناك.

والمصدر الأساسي لهذا التوسع حصل مع اكتشاف وسائل النقل البحري العابرة للمحيط، الذي ساعد على الوصول إلى شعوب بعيدة، ومع تطور القدرات العسكرية

لإخضاع تلك الشعوب، وبين الكتاب من يرى «أن تغلب الغرب على العالم ليس من خلال تفوقه في الأفكار أو القيم أو الديانة التي تحولت إليها أعداد قليلة من حضارات أخرى، لكن بسبب تفوقه في تطبيق العنف المنظم، والغربيون غالبًا ما ينسبون هذه الحقيقة، أما غير الغربيين فلا».

مع سنة ١٩٠٠م كان العالم موحدًا سياسيًا واقتصاديًا أكثر من أي وقت مضى، فقد كانت التجارة الدولية جزء من الإنتاج العالمي الإجمالي أعلى مما كانت عليه في الماضي، والحضارة في هذه الفترة كانت تعني الحضارة الغربية، والقانون الدولي كان قانونًا دوليًا غربيًا ناجمًا عن تقاليد «جروشيوس».

ولمدة ١٥٠ سنة، كانت السياسة الحضارية للغرب تسيطر عليها الانقسامات الدينية الضخمة والحروب الدينية، ولمدة قرن ونصف كان الصراع في العالم العربي يدور أساسًا بين أمراء أباطرة، وملوك مستبدين، وملوك مقيدين دستوريًا، ومحاولين أن يؤسّسوا إدارتهم وجيوشهم وقوتهم الاقتصادية والتجارية، والأكثر أهمية الإقليم الذي يحكمونه، وفي خلال تأسيس الدولة القومية، ومع بداية الثورة الفرنسية فإن الخطوط الرئيسية للحرب كانت بين شعوب وليس بين أمراء.

وفي سنة ١٩١٧م ونتيجة للثورة الروسية، كان الصراع بين الدول القومية قد حل محل صراع الأيديولوجيات، بين الفاشية والشيوعية والديمقراطية الليبرالية، هاتان الأيديولوجيتان كانتا قد تجسدتا في قوتين عظيمتين.

وفي القرن العشرين تحولت العلاقات بين الحضارات من شكل يهيمن عليه تأثير أحادي الاتجاه، حضارة واحدة على كل الحضارات الأخرى، إلى شكل من التفاعلات الحادة المستمرة والمتعددة الأقطاب بين كل الحضارات، كلتا الخاصيتين الرئيسيتين للعلاقات الحضارية للمرحلة السابقة بدأتا في الاختفاء.

يناقش بعض الباحثين المعاصرين أن هذا العصر يشهد انبثاق ما يطلق عليه بظهور «حضارة عالمية» أو «حضارة كونية» فماذا يعني هذا الاصطلاح؟ فهو يعني عمومًا الالتقاء الثقافي للبشرية، وحالة القبول المتزايد للقيم والعقائد والاتجاهات والممارسات، وتقبل المؤسسات المشتركة للشعوب في جميع العالم.

وقد يشير مفهوم «الحضارة الكونية» إلى أن البشر في كل المجتمعات أخذت تتقاسم قيمًا معينة، وقد يستعمل ليشير إلى ما تشترك فيه المجتمعات المتحضرة، مثل المدن والتعليم والرفاه الذي يميزهم عن المجتمعات الأخرى الموصوفة بالبدائية والبربرية.

وربما يشير أيضًا إلى القيم والمذاهب التي تتمسك بها حاليًا العديد من الشعوب في الحضارة الغربية، وبعض الشعوب من الحضارات الأخرى^(١).

في سنة ١٩٩٦م أصدر صاموئيل هنتنغتون كتابه «صدام الحضارات وإعادة بناء النظام العالمي» مناقشًا فيه العديد من القضايا والأفكار المثيرة للجدل، من هذه القضايا والأفكار فكرة الحضارات وإشكالياتها، وفكرة حضارة إنسانية أو كونية، العلاقة بين القوة والثقافة، توازن القوة المتغيرة بين الحضارات، التركيب السياسي للحضارات، الصراعات التي ولدتها الحضارة العالمية الغربية، وإن الأطروحة الأساسية لهذا الكتاب، هي أن الثقافة أو الهوية الثقافية وفي أوسع معانيها الهوية الحضارية هي سبب صدام الحضارات^(٢).

١- الأطروحات الفكرية حول صدام الحضارات

أ- فرانسيس فوكوياما ونهاية التاريخ:

من الناحية التاريخية تعتبر مقولة: «نهاية التاريخ» لصاحبها فرانسيس فوكوياما أسبق من مقولة صدام الحضارات لهنتنغتون، لقد أرجع فوكوياما الأصول البعيدة لأطروحة نهاية التاريخ إلى مقالة له بعنوان: هل هي نهاية التاريخ؟ حيث ذهب في تلك المقالة إلى أن إجماعًا ملحوظًا قد ظهر في السنوات القليلة الماضية في جميع أنحاء العالم، حول شرعية الديمقراطية الليبرالية كنظام للحكم، وذلك بعد أن ألحقت الهزيمة بالأيديولوجيات المنافسة مثل الملكية الوراثية والفاشية، والشيوعية في الفترة الأخيرة، غير أنه أضاف إلى ذلك، اعتبار أن الديمقراطية الليبرالية قد تشكل نقطة النهاية في التطور الأيديولوجي للإنسانية، وتقدم الصورة النهائية لنظام الحكم البشري، ومن ثم فهي تمثل نهاية التاريخ لأنه من غير المستطاع أن نجد ما هو أفضل من الديمقراطية الليبرالية مثلاً أعلى.

إلا أن هذه المقالة تلقت صورًا متنوعة من النقد، وبرّر فوكوياما ذلك إلى أن الأمر اختلط على الكثيرين للوهلة الأولى بسبب استخدامه لكلمة التاريخ، فهم إذ يفهمون التاريخ بمعناه التقليدي باعتباره سلسلة من الأحداث، وهذا الفهم فيه إثبات خطئه على نحو قاطع، بل يقصد بالتاريخ من حيث هو عملية مفردة متلاحمة وتطورية متى أخذنا بعين الاعتبار تجارب كافة الشعوب في جميع العصور.

وقد ارتبط هذا الفهم للتاريخ بكل من هيجل وكارل ماركس، فقد كان في اعتقاد كل

(١) صموئيل هنتنغتون، صدام الحضارات وإعادة بناء النظام العالمي، ترجمة: مالك عبيد أبو شهوة ومحمود محمد خلف، طرابلس: الدار الجماهيرية للنشر والتوزيع والإعلان، ١٠، ١٩٩٩، ص ١١٥-١٢٧.

(٢) صموئيل هنتنغتون، المرجع السابق، ص ١٠.

من هيجل وماركس، إن تطور المجتمعات البشرية ليس إلى ما نهاية، بل إنه سيتوقف حين تصل البشرية إلى شكل من أشكال المجتمع يشبع احتياجاتها الأساسية.

وهكذا افترض الاثنان أن للتاريخ نهاية هي عند هيجل الدولة الليبرالية، وعند ماركس المجتمع الشيوعي، وليس معنى هذا أن تنتهي دورة الحياة الطبيعية من الولادة والحياة والموت، وأن الأحداث المهمة سوف يتوقف حدوثها، وإنما يعني هذا أنه لن يكون ثمة مجال لمزيد من التقدم في تطور المبادئ والأنظمة الأساسية، لأن كافة المسائل الكبيرة قد حلت حسب هذه النظرية.

لهذا فإن كتاب «نهاية التاريخ وخاتم البشر» لفوكوياما جاء ليتحدث عن تاريخ للبشرية يكون واضح المعالم والأهداف، ويتجه بالشطر الأعظم من البشرية صوب الديمقراطية الليبرالية، وذلك لسببين مستقلين: الأول يتصل بالاقتصاد، والثاني يتصل بما يسمى الصراع من أجل نيل التقدير والاحترام.

ومن هنا يمكن اعتبار مساهمة فوكوياما في كتابه نهاية التاريخ، أنها جاءت أكثر كشفًا للأهداف التي يفرض عليها منهج الوحدة والاستمرارية، ذلك أن فوكوياما استثمر جملة من التغيرات السياسية والاقتصادية والثقافية التي وقعت في العهد الأخير من القرن العشرين، ليبدلي بوجهة نظره القائلة بأن الإنسان الغربي قد حقق غاية الحياة، وانتزع اعتراف الآخرين، وبذلك قد انتهى التاريخ وحقق غايته، في الليبرالية أو الديمقراطية الرأسمالية الحرة^(٣).

وفي الجانب الآخر، يرى منتقدو فرانسيس فوكوياما أن مقولة نهاية التاريخ كانت متسربة في أحكامها وتحليلها، وهذا التسرع أفقدها العمق والنضج، فليس بهذه السهولة يجتزئ التاريخ، ويعلن عن نهايته في جانب الأفكار والفلسفات بالذات.

وتشارك هذه المقولة مع مقولة صدام الحضارات، في أنها جاءت تفسيرًا لتحولات السياسات العالمية، واستشرافًا لعالم ما بعد الحرب الباردة، وكانت هي الأسبق في هذا التحليل، واكتسبت في حينها شهرة واسعة من المجادلات والمطارات، إلى أن تراجع وتترك مكانها لمقولة صدام الحضارات، المقولة التي جاءت على خلاف المقولة الأولى، وعدت نقدًا لها في أحد جوانبها المفصلية^(٤).

(٣) شبلي هجيرة، إشكالية مستقبل العلاقة بين الحضارات زكي الميلاد نموذجًا، مذكرة مقدمة لنيل شهادة الماجستير في فلسفة الحضارة، جامعة الحاج لخضر باتنة، ٢٠١٣م، ص ١٠٨ - ١٠٩.

(٤) زكي الميلاد، انبعث الحضارات بين خيار التصادم والتعايش، مجلة الكلمة، العدد ١٢، السنة الثالثة، صيف ١٩٩٦، ص ٤٨.

ب- برنارد لويس وصدام الغرب مع الإسلام

ينظر برنارد لويس للإسلام على أنه واحد من أعظم ديانات العالم، الذي منح الراحة والطمأنينة لملايين لا تحصى من الرجال والنساء، ولكن على شاكلة غيره، عرف الإسلام فترات نفخ فيها روح الكراهية والعنف في أتباعه.

ومن سوء حظنا - حسب قول لويس - أن هذه الكراهية والعنف عند الغالبية وليس الكل، موجهة ضدنا في الغرب، كما أكد أن القرآن بالطبع توحيدي بشكل راسخ، ويؤمن بإله واحد، وهناك صراع في قلوب البشر بين الخير والشر، أي بين أوامر الله والإغراءات، لكن صراع الخير والشر في الإسلام اكتسب بسرعة أبعاداً سياسية وعسكرية.

ويرى برنارد لويس أن الشيء السيئ فعلاً وغير المقبول هو هيمنة الكفرة على المؤمنين الحقيقيين، فمن المناسب والطبيعي أن يحكموا هم الكفرة، لأن ذلك إفساد للدين والأخلاق في المجتمع، واستهتار بالشريعة الإسلامية وتعطيلها، وهذا يساعدنا على تفهم الاضطرابات الراهنة في بقاع متعددة حيث يخضع المسلمون لحكومات غير مسلمة.

وحين يتمم لويس رأيه يقول: في بداية الأمر كانت استجابة المسلمين للحضارة الغربية نوعاً من الإعجاب والمحاكاة، أما في الوقت الراهن تحولت إلى نوع من الرفض والعدائية، نتجت عن الشعور بالإذلال والإدراك المتنامي بين وراثي حضارة عريقة وفخورة طالما كانت مهيمنة، وبأنهم سحقوا من قبل أولئك الذين طالما اعتبروهم مرؤوسيههم، وأصبحت الولايات المتحدة الأمريكية هي القبلية التي توجه ضدها تلك الكراهية والعداء، باعتبارها الوريث الشرعي للحضارة الغربية، والقائد الأوحده والمميز للغرب.

يقر برنارد لويس أنه يجب أن يكون واضحاً أن نواجه تياراً وحركة تتجاوزان بكثير مستوى القضايا والسياسات والحكومات التي تلاحقها ليس بشيء أقل من صراع الحضارات، إنه رد فعل غير عقلائي لكنه تاريخي لمنافس قديم موجه ضد ميراثنا اليهودي المسيحي، وضد حاضرنه الراهن، وضد امتدادهما العالمي.

ويضيف لويس: من جانبنا ينبغي علينا أن نتخذ كل الاحتياطات، لتجنب خطر عهد جديد من الحروب الدينية مترفعين عن إثارة الخلافات أو الأحقاد القديمة^(٥).

ج- مهدي المنجرة وحرب الحضارات

قبل صدور مقال صامويل هنتنغتون حول صدام الحضارات بستين، أطلق مهدي

(٥) شبلي هجيرة، مرجع سبق ذكره، ص ص ٦٠-٦٣.

المنجرة مفهوم صراع الحضارات في حوار أجرته معه مجلة المراجعة الألمانية (دير شبيجل) في ١١ يناير ١٩٩١م، واعتبر أن حرب الخليج الأولى كانت بمثابة الحرب الحضارية الأولى، وفي السنة ذاتها أصدر كتاباً بالعنوان نفسه نشر باللغات الإنجليزية واليابانية والفرنسية.

مقاربة المنجرة للصراع، تتأسس عنده على تقسيم ثلاثي للمراحل التي تركت بصماتها على مدى تاريخ العالم خلال القرون الأخيرة، وهي على النحو التالي:

المرحلة الاستعمارية التي حددتها الرهانات الاقتصادية، ومرحلة الاستعمار الجديد المتأثرة بالرهانات السياسية، وأخيراً مرحلة ما بعد الاستعمار الجديد وتبدأ بعد نهاية الحرب الباردة، والتي عرفت صراعاً ثقافياً نتج عن صراع المصالح بين دول الشمال والجنوب، وبداية هذا الصراع الجديد بدأ مع حرب الخليج الأولى التي كشفت عن التعارض الثقافي بين الشرق والغرب.

وقد رسم المنجرة لعالم اليوم، ثلاث مخوفات أساسية زعجت الغرب، وهي: الخوف من النمو الديموغرافي لأن الغرب لا يمثل إلا ٢٠٪ من سكان العالم، التخوف الثاني يتجسد في الإسلام لأن عدد المسلمين في تكاثر وهذا ما جعلهم يصلون إلى قرابة ٤٠٪ من سكان العالم، وأخير الخوف من تطور آسيا وخاصة اليابان.

والملاحظ أن أدلة المنجرة في التحليل، تستند إلى ما هو ثقافي بالدرجة الأولى، فهو يعتبر أن الغرب يجهل تاريخ وقيم الشرق بسبب نزعة المركزية^(٦).

د- صاموئيل هنتنغتون وصدام الحضارات

يتمثل الافتراض الرئيسي في خطاب صدام الحضارات عند هنتنغتون هو أن «الثقافة أو الهوية الثقافية، وفي أوسع معانيها الهوية الحضارية، هي التي تشكل نماذج التماسك والصراع في عالم ما بعد الحرب الباردة».

ويضيف هنتنغتون في عالم ما بعد الحرب الباردة، فإن أكثر الاختلافات أهمية بين الشعوب ليست أيديولوجية ولا سياسية أو اقتصادية، إنما ثقافية أو تراثية.

وأن مجموعة الدول الأكثر أهمية، لم تعد مكونة من ثلاث معسكرات كما في الحرب الباردة، لكن من سبع أو ثمان حضارات رئيسية، إن الصراع بين القوى العظمى قد حل محله صدام الحضارات.

(٦) محمد نبيل، العولمة وتطورات العالم المعاصر، الحوار المتمدن، العدد ١٤٥٦، الصادر في: ٠٩/٠٢/٢٠٠٦م.

ويؤكد هنتنغتون أن هذا العالم الجديد أكثر الصراعات انتشاراً وخطورة، لن تكون بين طبقات اجتماعية غنية وفقيرة، أو جماعات أخرى محددة على أسس اقتصادية، ولكن بين شعوب تنتمي إلى هويات ثقافية مختلفة، الحروب القبائلية والصراعات العرقية سوف تقوم داخل حضارات.

ويضيف هنتنغتون في عالم ما بعد الحرب الباردة، تحدد الدول بشكل متزايد مصالحها في شكل حضاري، فهي تتعاون وتوحد نفسها مع الدول التي تشاطرها ثقافة متشابهة أو مشتركة، وهي في الأغلب تدخل في صراع أكثر مع الدول التي تختلف عنها في الثقافة. ومن القضايا التي أثارها هنتنغتون:

١ - طبيعة الحضارة، عند السؤال عن: ماذا نعني عندما نتحدث عن الحضارة؟ أجاب هنتنغتون بالقول: بأن الحضارة هي أرفع تجمع ثقافي للبشر، وهي أشمل مستوى للهوية الثقافية، ويمكن تعريفها بكل العناصر الموضوعية مثل اللغة والتاريخ والدين والعادات والمؤسسة والتميز الذاتي للبشر، ولدى البشر عدة مستويات للهوية: فمواطن روما ربما يعرف نفسه بدرجات متباينة الشدة كروماني وإيطالي وكاثوليكي وغربي، والحضارة التي ينتمي إليها هي المستوى الأشمل للتمايز والذي يعرف به بشدة.

٢ - تقسيم الحضارات، يقسم هنتنغتون الحضارات إلى سبع أو ثمان حضارات وهي: الحضارة الصينية، اليابانية، الهندوسية، الإسلامية، الأرثوذكسية، الحضارة الغربية، الحضارة الأمريكية اللاتينية، الحضارة الإفريقية.

٣ - رفض الحضارة الواحدة العالمية، يرفض هنتنغتون فكرة الحضارة الغربية العالمية، إذ أكد أن استعمال الأدوات الغربية من لباس وشراب الكوكاكولا وموسيقى الراب، لا يعني بأي حال من الأحوال اندماج الحضارات الأخرى في الحضارة الغربية.

٤ - خصائص الحضارة الغربية، حدد هنتنغتون جملة من الخصائص التي تشمل الحضارة الغربية، وبها تفوقت على غيرها وتمثلت في الميراث الكلاسيكي المتمثل في الفلسفة اليونانية والعقلانية والقانون الروماني واللاتينية والمسيحية والكاثوليكية والبروتستانتية (المسيحية الغربية)، واللغات الأوروبية بصورها المتباينة، والفصل بين الكنيسة وسلطة الدولة، وسيادة القانون والتعددية الاجتماعية، والهيئات العامة النيابية، والنزعة الفردية.

٥ - الخوف من انبعاث الحضارات، يؤكد هنتنغتون أن القوة تتجه بشكل سريع إلى شرق آسيا نتيجة القوة الاقتصادية، كما أن القوة العسكرية والنفوذ السياسي بدأ يتبعان الاتجاه نفسه، ويرى أن العالم الإسلامي صار بشكل متزايد عدوانياً نحو الغرب، وكذلك

الحال بالنسبة لثقة الغرب في نفسه وإرادته في الهيمنة.

ويرى هنتغتون أن أهم وأكبر زيادة في القوة ستكون للحضارات الآسيوية، ومع بزوغ الصين التدريجي كمجتمع والذي يتحدى على الأرجح الغرب من أجل النفوذ العالمي، هذه التحولات في القوة بين الحضارات تؤدي الآن إلى إحياء وتأكيد الذات الثقافي المتزايد للمجتمعات غير الغربية، ورفضهم المتزايد للثقافة الغربية.

ويضيف هنتغتون قائلاً: بينما كان نهوض شرق آسيا قد غدّته معدلات النمو الاقتصادية المذهلة، فإن الانبعاث الإسلامي قد غدّته بشكل متساوٍ معدلات نمو سكاني مذهلة، وحذر هنتغتون من الأسباب التي تجعل العلاقة بين الحضارتين الإسلامية والصينية تتوسع وتعمق وتستمر وتتحدى الحضارة الغربية، وتعارضها حول منع انتشار الأسلحة النووية، وحقوق الإنسان، وقضايا أخرى، ولذلك يلح هنتغتون على أن يتخذ الغرب جميع التدابير على المستوى القريب، كما على المستوى البعيد، للدفاع عن مركزه ومصالحه.

صدام الحضارات.. انتقادات عالمية

يؤكد هنتغتون أن مصدر الصراعات كان أيديولوجياً أو اقتصادياً في السابق، والآن يميل على أن يصبح ثقافياً، وهناك من اعتبر أن تمايز الحضارات الديني واللغوي والتاريخي والثقافي لا يؤدي إلى الصدام والصراع، وإنما الذي يؤدي إلى الصدام والصراع هو المصالح السياسية والاقتصادية، والاستراتيجية العليا التي تقوم بتوظيف هذه التمايزات في اتجاهين أساسيين: اتجاه لتبرير الصدام والصراع الذي ستقوم به تلك النخب صاحبة المصلحة السياسية والاقتصادية تجاه المجتمعات والشعوب الأخرى، واتجاه لتغطية الأطماع التوسعية والاستعمارية.

أما الدكتور محمد عابد الجابري فيرى أن أطروحة صدام الحضارات تتحدث عن المستقبل وتنذر بخطر المواجهة والحرب، وتدعو صراحة إلى أخذ الحيطة والاستعداد للدفاع عن النموذج الحضاري الأمريكي، وعن المصالح التي يقوم عليها.

وقد تساءل الجابري: لماذا هذا الانشغال بأطروحة صدام الحضارات؟ لأنه كان من المفروض أن يكون سقوط الشيوعية ومعها نهاية الماركسية، هو الذي يستقطب الاهتمام ويشغل الناس في العقد الأخير من القرن العشرين، وذلك بحثاً عن الأسباب والعوامل التي أدت إلى ذلك الانهيار والذي جعل حذراً لأحلام الطبقة الكادحة، وللمخاوف التي أثارها لدى خصومها، فقد استغربت هذا الحدث التاريخي المهم.

كما يعتقد الجابري أنه من الناحية العلمية فصدام الحضارات هو مجرد وهم وفكرة غير معقولة، إذ يجب أن تكون الحضارات عبارة عن صحنون أو سيارات أو ما أشبه هذا، وذلك حتى يمكن تصورهما تتصادم، ويؤكد الجابري أن الغرب هو مصالح ولا شيء غير المصالح.

وهناك من أشار إلى ملاحظة متعلقة بالعقل الغربي، وهي التوجس الشديد من خطر التقهقر والأفول، وربما يكون المثال الواضح على ذلك كتاب إشبنجلر عن «أفول الغرب» في العشرينات من هذا القرن الماضي، ومبعثه التساؤل عما إذا كانت حضارة الغرب محكوم عليها شأنها في ذلك ما سبقها من حضارات بالزوال والأفول.

وقد يرجع هذا الإحساس بالتوجس والخطر عند الغرب إلى التاريخ الأوروبي، حيث كانت أوروبا ممراً للغزوات مستمرة منذ أكثر من ألف عام، وهكذا غلب على الأوروبيين الإحساس بتعرضهم المستمر للخطر من الغير، ومن ثم الحاجة إلى تميزهم واختلافهم عن الآخرين.

في المقابل هناك من بحث في البنى الفكرية للحضارة الغربية، التي ساعدت على تزكية هذه النزعة الصدامية وأرجعها إلى:

١- الهيجلية: نسبة إلى هيجل في فلسفة التاريخ، وهي التي قامت على نسخ العصر الجديد للعصر القديم عبر الصراع مع مكوناته والحلول معها.

٢- الداروينية: نسبة إلى داروين في فلسفة النشوء والارتقاء، وهي التي قامت على صراع الأحياء ونسخ الأقوى للأضعف والضعيف لأن الأقوى هو الأصلح.

٣- الصراع الطبقي: سواء في ماركسية ماركس أو في الليبرالية الرأسمالية، والذي يعتمد النزعة الفلسفية الصراعية في علاقات الطبقات الاجتماعية، فالطبقة الوليدة والجديدة تصارع الطبقة القديمة لتقهقرها وتزحزحها وترثها، وتنفرد بكل الثمرات والامتيازات، وبكل السلطات البرجوازية في الليبرالية والبروليتارية عند الماركسيين.

فهذه النظريات هي التي صبغت هوية الحضارة الغربية بصبغة الفلسفة الصراعية، والتي عملت على إماتة الضمير الغربي إبان صراعه مع الحضارات غير الغربية، فبما أنه هو الأقوى فإذن هو الأصلح، ولذلك فإن صراعه ضد الحضارات الضعيفة والبنى الموروثة للأمم المستضعفة هو قانون علمي، ورسالة نبيلة يقوم بها هذا الرجل الأبيض لإزالة الماضي والمواريث والمؤسسات الضعيفة، وإحلال النموذج الغربي في العالم كله عبر التطبيقات المتنوعة لفلسفة الصراع.

والبعض انتقد تقسيم هنتنغتون لحضارات العالم إلى ثماني حضارات، اعتماداً على الدين بشكل أساسي، واعتبر هؤلاء أن هذا التقسيم غير دقيق، ويتلاءم بدرجة رئيسية مع ديانته اليهودية، إذ دمج بين الديانتين اليهودية والمسيحية التي ستقف في مواجهة الحضارة الإسلامية والكنفوشيوسية.

وهناك من وجّه نقده لفرضية هنتنغتون من خلال عدم التوافق في النظام، وفي التسمية الاصطلاحية، فليس الإسلام والمسيحية أو الغرب والشرق هما اللذان يتناقضان، فهناك عدم تناظر بين الإسلام والغرب، لأن الإسلام دين والغرب منطقة جغرافية.

والبعض الآخر قيم الدوافع الحقيقية لفرضية العدو الضروري، المتمثل في الإسلام بعد زوال الاتحاد السوفيتي أو الشيوعية، حتى يجد الجهاز العسكري تبريراً لميزانية التسليح وللسياسات العسكرية الهجومية.

أما مجموعة العالم الثالث، فقد أرجعت السبب الحقيقي للصراع بين الغرب والإسلام، إلى ماضي الغرب الاستعماري والإمبريالي، ولا يعود إلى عدم التوافق الحضاري، أو أن العالم الإسلامي يهدد الغرب ديمغرافياً من خلال ثقله السكاني المستقبلي، والهجرة إلى الدول الغربية.

إلا أن هناك من الغرب من تعالت دعواتهم التي تناهض فكرة الصدام، وتؤمن بأن تعايش الحضارات ممكن جداً ومرغوب فيه، فكلنا نبحت عن طرق ووسائل اكتشاف الطريقة الصحيحة للعيش على هذا الكوكب المزدحم، وجميعنا يريد السلام، وذلك لتعزيز الفرص من أجل الاستمتاع بحياتنا، ومن أجل العيش بحرية، والاهتمام بوجودنا المحب، ونحن جميعاً نتقاسم المصلحة في ازدهار اقتصادي عالمي، بحسب قوانين قابلة للتطبيق بحكم علاقاتنا وهذا هو الأساس الصلب للتعاون، وهو ليس سبباً للمواجهة^(٧).

٢- حوار الحضارات.. رؤى واتجاهات

شاع تداول مصطلح حوار الحضارات في السجال الثقافي والسياسي والفكري في عالمنا العربي والإسلامي، كما شاع استعماله من قبل الغربيين والآسيويين، واكتشفنا من خلال هذا الشيوخ والتداول تضارباً في الأقوال وتعارضاً في الطرح.

يرتبط لفظ الحوار في هذا السياق بمصطلح الحضارات، وي طرح بعض الباحثين بهذا الصدد مسألة وجود حضارات مترامنة في وقت ما من الأوقات، ويتساءل البعض هل هناك

(٧) شبلي هجيرة، مرجع سبق ذكره، ص ٨٩.

حضارة واحدة أم أن هناك حضارات متعددة، فإذا سلمنا بالرأي الأول جاز القول: هل في العالم ثقافة واحدة أم ثقافات متعددة؟.

انطلاقاً من هذه الأسئلة، يتبين أن هناك آراء مختلفة حول مفهوم حوار الحضارات، بين من يرى أن ليس هناك حوار حضارات وليس هناك صراع، وبين من يرى أن الحوار قراءة متبادلة بين الذات والآخر، إلى جانب من يرى أن الحوار فكرة عامة لا رابطة له، بالإضافة إلى من يرى أن الحوار يأتي في سياق القضاء على الصور النمطية في الغرب.

ويفضل البعض حوار ثقافات لا حوار حضارات، ويتحفظ رواد هذا الاتجاه على مصطلح حوار الحضارات، ويتبنون مصطلح حوار الثقافات بدلاً عنه، ذلك أنهم يؤمنون بوجود عالم واحد أو حضارة إنسانية بعشرة آلاف ثقافة أو تزيد، وقد تبنى هذا الرأي مثقفون من العالمين العربي والإسلامي وحتى من العالم الغربي، أصحاب هذا الرأي فكروا في وضع نموذج جديد للعلاقات بين الثقافات، أنموذج قوامه الحوار لا الصراع، والانفتاح لا الانغلاق، ولتحقيق هذا المسعى، وضعوا له أسساً لخصت فيما يأتي:

- ١- التركيز على المشترك الإنساني.
- ٢- النظر إلى مستقبل الإنسانية.
- ٣- التعامل الإنساني الهادف.
- ٤- إشاعة المثاقفة كهدف إنساني مشترك.

ومن ناحية النقد والتقييم، فإن هذا الرأي من جهة اعتبره أن الحضارة الإنسانية واحدة، والواقع غير ذلك، فهناك حضارات وليس حضارة واحدة، وأكبر شاهد على ذلك أن تعدد الحضارات مبناه فكرة وجود التعدد الثقافي، إذ بتعدد الخلفية الفكرية لنظرة الإنسان للكون والحياة، تتنوع الحضارات المترتبة عليها.

كما أن الحوار الحضاري هو روح الحوار الثقافي، ونتيجته المنتظرة، فلا يمكن موضوعياً تصور الأول بغير تصور الثاني، كما أن قبول الثاني بمعزل عن الأول سيؤثر على الأول سلباً، هذا إذا لم يكن سبباً في اجتثاثه من الأساس ولو بعد حين^(٨).

أ- نظرية حوار الحضارات عند روجيه غارودي

خلص غارودي إلى الدعوة لحوار الحضارات، والتحرر من عقدة (مارثون) التي

(٨) عمار جيدل، حوار الحضارات ومؤهلات الإسلام في التأسيس والتواصل الإنساني، الجزائر: دار حامد للنشر والتوزيع، ط ١، ٢٠٠٣ م، ص ص ٢١-٣٦.

فصلت الغرب عن الشرق، ووضعت العالمين وجهاً لوجه في علاقة حرب وصدام، من خلال تجربة حياته الحافلة بالغنى الإنساني التي حملته إلى ثقافات لا غربية، وإلى أناس من آسيا ومن الدول الإسلامية، ومن إفريقيا إلى أمريكا اللاتينية.

وتطلع غارودي إلى نماذج أخرى من علاقة الإنسان بالإنسان، وعلاقة الفرد بالجماعة، وذلك لمكافحة عزلة الأنا الأوروبية المتبجحة، وضرورة الإقلاع عن تصور المستقبل في شكل إيمان ساذج بالتقدم، أو في صورة فيض من إنجاز مشروعات تقنية، بل في طفولة جديدة لحياة حضارية إنسانية متعاونة تؤدي إلى المدنية في آخر المطاف.

لهذا قام غارودي في سنة ١٩٧٦م بتأسيس المعهد الدولي لحوار الحضارات في جنيف بالتعاون مع منظمة اليونسكو، بهدف إبراز دور البلاد غير الغربية وإسهامها في الثقافة العالمية، حتى يتوقف الحوار ذو البعد من جانب الغرب الذي يقوم على وهم وعقدة التفوق عند الإنسان الغربي^(٩).

لقد أراد غارودي من حوار الحضارات أن تكون خطاباً نقدياً وعلاجياً لأزمة الغرب الحضارية، ولأنماط علاقاته بالعالم وبالحضارات غير الأوروبية، كما أراد منها أيضاً أن تكون خطاباً موجهاً إلى الغرب بصورة أساسية، لذلك فهي تنتمي وتصنف على النظريات الغربية التي تنطلق من نقد التجربة الغربية، ونقد الفكر الغربي، ومن ناحية نسقها المعرفي فهي تنتمي إلى المجال الثقافي الغربي، وتحدد به، لأنها تركز على الأبعاد الثقافية والفكرية والأخلاقية^(١٠).

الأفكار المؤسسة لنظرية حوار الحضارات عند روجيه غارودي

تقوم نظرية غارودي على جملة من الأفكار التي صاغها في كتابه «في سبيل حوار بين الحضارات»، وتتلخص هذه الأفكار فيما يأتي:

١ - الغرب طارئ والحضارة كونية تشاركية وليست غربية محضة، يسمي غارودي الغرب الذي وصفه بأنه عارض وطارئ بالشر الأبيض، وعلى الغرب -في نظره- الإقرار بأن أساس حضارته ولد في آسيا وإفريقيا، وحسب قول غارودي: وإذا تجردنا عن الحكم العرقي القائل بتميز الإنسان الأبيض، وجدنا أن منابع الغرب الإغريقية الرومانية والمسيحية، إنما ولدت في آسيا وإفريقيا.

(٩) شيلي هيجرة، مرجع سبق ذكره، ص ٨٨ - ٨٩.

(١٠) حمدي شفيق، الإسلام والآخر.. الحوار هو الحل، نقلاً عن موقع مشكاة: www.almeshket.net، ص ٣٤.

يرفض غارودي الفكرة الوردية عن عصر النهضة، وأنه ليس حركة ثقافية وحسب، بل ولادة أنجبت الرأسمالية والاستعمار، وقد هدم حضارات أسمى من حضارات الغرب.

ويرى غارودي أن المشروع الذي يمكن أن يضع حداً للاعتداء الغربي، إنما هو مشروع حوار الحضارات، الذي يقدمه كبديل للمشروع الحضاري الغربي الأحادي الإقصائي، وعن هذا يقول: «وهذا الحوار بين الحضارات وحده يمكن أن يولد مشروع كوني يتسق مع اختراع المستقبل، وذلك ابتغاء أن يخترع الجميع مستقبل الجميع».

والمشروع الحضاري الكوني الذي سماه روجيه غارودي «مشروع الأمل» لا يمكن أن يتحقق إلا إذا تزامن معه مشروع اجتماعي جمعي متكامل بعيد عن النزعة الفردانية المستبدّة، التي طبعت المجتمع الغربي في العهود الإقطاعية والاستعمارية.

وتكلم غارودي على ديمقراطية تشاركية تستند إلى القاعدة، لا على ديمقراطية تمثيلية حيث العقائديّات التقنوقراطية وحيث يصدر كل شيء من الأعلى.

٢- الاستفادة من القيم المتنوعة في الحضارات المختلفة، يرى غارودي أن من الغايات التي تسعى إليها فكرة الحوار بين الحضارات، هي محاولة إحداث التوازن والتكامل الحضاري، فهناك حضارة مادية محضة وهي الحضارة الغربية، ينبغي التخفيف من غلوها لكي تنسجم مع القيم الروحية والأخلاقية التي تنطوي عليها بعض الحضارات.

وهناك في الطرف المقابل حضارة روحية مفرطة في الجانب الروحي، وفي هذا السياق يقول غارودي: لقد عرف الناس الآن إنسانيتين، هما إنسان الهند القديمة، والآخر مادي وهو إنسان الحضارة التقنية الغربية.

إن مشروع التوازن الحضاري البعيد عن الروحية المحضة والمادية المحضة، هو المشروع الذي يراهن غارودي على تحقيقه من خلال الدعوة إلى الحوار بين الحضارات، وهذا المشروع المتوازن لا يلغي بأي حال خصوصيات الحضارات، وإنما هو السبيل الأمثل من حالة الصراع الحضاري أو الانغلاق الحضاري الذي زاد من اتساع هوة الخلاف بين الشرق والغرب، ويقول غارودي: «إن ثقافة الروح قادت الإنسان الهندي إلى تصور العالم على أنه وهم كبير يخفي عنه واقع الجوهر أو النفس أو روح الأشياء والكائنات، وأن الدرس الذي قدمته الهند درس عظيم جداً، ولكن هذا الدرس لم يحض بشمول عالمي ولم يستطع مقاومة ضغط الحضارة الغربية التقنية، إذ إن هذا الغرب الصناعي يستسلم لطاقة التقنية العمياء التي تسود وسائل العمل هذه، تسود قدرته وقد أصبحت رهينة، ذلك إن هذه القدرة كشفت عن عجزها في تحقيق السعادة بالفعل، إن الثقافة الغربية القائمة على أساس

وحيد من العلم والتقنية، قد عكفت على حاجة واحدة من حاجات الإنسان».

٣- عدم التذرع باختلاف الأديان لرفض الحوار بين الحضارات، إن مشكلة كثير من النظريات الاستراتيجية الغربية، أنها بنيت على كامل الاختلاف الديني، واستغلاله ذريعة لتبرير الصدام الحضاري، ولهذا نجد أن صاموئيل هنتنغتون يضع دائماً الحضارة الغربية ذات التوجهات المسيحية في مقابل الحضارات الأخرى ذات التوجهات البوذية أو الكونفوشيوسية أو الإسلامية، وهكذا أقحم الدين كعامل حاسم في عملية صراع الحضارات.

ولا يريد غارودي لهذا التوجه أن يسود ويبقى، فالأديان جاءت للتقريب بين الحضارات، وليس لزيادة حدة الصراعات بينها، ويذكر غارودي أن المسيحية قد استغلت لخدمة أهداف الاستعمار الغربي، مع أن ذلك ليس في تعاليمها في شيء، وأنه قد حان الآن لهذا التشويه لحقيقة المسيحية أن ينقضى^(١١).

شروط وأهداف حوار الحضارات عند غارودي

لعل من أبرز شروط حوار الحضارات عند غارودي، أن الحوار الحقيقي يوجد عندما يكون كل محاور مقتنعاً منذ البدء أن ثمة شيء يتعلمه من الطرف الآخر، كما أن فهم ثقافة أخرى يستلزم تحولاً كبيراً في العقلية الغربية، وجهداً كبيراً في التواضع الفكري، وفي القبول لرفض التشويهات المتبادلة والتنازلات والمصالحات.

يهدف مطلب حوار الحضارات عند غارودي، إلى الإسهام على الصعيد الثقافي في بناء نظام عالمي جديد، إن الأمر ليس أمر اصطناع طوباوية لا أساس لها من الواقع، بل أمر وعي ما تصبوا إليه آلاف المجتمعات المشاركة والطوائف على اختلاف أنماطها المتنوعة، وهي تسعى كل منهما لمصلحتها، إلا أن تغير الحياة يفرض علينا أن نعرف القاسم المشترك بين تطلعاتنا، وأن نفتح آفاق إمكانيات جديدة. إن ما نراه الآن يولد وينمو ويمنحنا سلفاً الثقة والجرأة على تصور وعلى تحقيق عالم آخر هو بمثابة نمو إنساني.

ولا يقتصر وعي حوار الحضارات في عصرنا على فائدته التاريخية وحسب، بل إنه ينهض بدور أمامي لأجل اختراع المستقبل عن حوار الحضارات الحقيقي، الذي لم يزل في طور بدء المغامرة الإنسانية، إنه أكثر الأمور إلحاحاً من أجل إقامة علاقات جديدة مع سائر البشر، ومع مستقبلنا المشترك.

(١١) محمد بوالروايح، نظريات حوار وصدام الحضارات، قسنطينة، الجزائر: دار بهاء الدين للنشر والتوزيع، ص ٢٩ - ٣٢.

ب- حوار الحضارات عند محمد خاتمي

طرح محمد خاتمي دعوته إلى حوار الحضارات ردّاً على نظرية الصدام، لهذا اقترح باسم الجمهورية الإسلامية أن تبادر الأمم المتحدة بخطوة أولى إلى تسمية ٢٠٠١م عام حوار الحضارات، على أمل أن يحقق الحوار هذه الخطوات الضرورية الأولى في سبيل العدل والحرية على المستوى العالمي، فإن من أهم مكاسب القرن العشرين الاقتناع بضرورة الحوار دون اللجوء إلى القوة، وتعزيز عملية التنسيق والتفاعل في المجالات الثقافية والاقتصادية والسياسية، إلى جانب تعزيز أسس الحرية والعدل وحقوق الإنسان.

مثّل حوار الحضارات عند خاتمي بديلاً مرجعياً لأساس تقليدي قامت عليه العلاقات الدولية خلال القرن الحادي والعشرين، وهو أساس القوة والهيمنة.

ويهدف الحوار والتواصل عند خاتمي إلى ما هو أبعد من العلاقات الاقتصادية والتجارية التي تتكون نتيجة لضرورات الحياة والاحتياجات المادية، كما لا يمكن للحوار أن يقف عند حدود العلاقات العلمية والثقافية التي تظل محدودة بالرغبة في معرفة الآخر.

فعالنا المعاصر أصبح بمثابة قرية كونية، ومن هنا تواجهه مهمة صنع السلام عن طريق التضامن العالمي، ولعل الوصف الأكثر ملاءمة للإنسانية اليوم أنها تمثل جماعة استقرت على ظهر سفينة كونية تبحر عبر الفضاء الكوني، ويتحتم عليها أن تتجنب حدوث أي خلل بأي ثمن.

شروط الحوار عند خاتمي

حوار الحضارات عند خاتمي يتطلب الشروط الآتية:

١- أن ننصت للآخر كما نتحدث إليه، فالإنصات فضيلة علينا أن نتحلّى بها، ولا بد من إحداث تحول جذري في الأخلاق السياسية، فالتواضع والالتزام بالعهود، والمساهمة الفاعلة هي من أهم المتطلبات الأخلاقية لتحقيق الحوار في مجال السياسة والعلاقات الدولية. ولا يتحقق الحوار إلا في ظروف تتدخل في تكوينها عناصر نفسية وفلسفية وأخلاقية خاصة.

٢- شرط آخر يتعلق بالسلام الناتج عن الحوار، فالإنسانية ظلت تسعى على مر التاريخ إلى تحقيق السلام، فالإنسان يتجنب في حد ذاته مستويات الصراع والصدام، ويميل نحو السلام القائم على العدل، وتوفير الاحترام المتبادل الذي يُبديه كل طرف حيال الآخر، وهذا هو أساس الحوار الذي يبدأ حين يتم إلغاء ممارسة الهيمنة.

٣- نحتاج إلى سلام آخر مع الطبيعة، فهي مهد الإنسان ومن المؤسف أن جشع الإنسان وأنانيته دفعاه إلى الصراع مع الطبيعة بدلاً من العيش في أحضانها والحياة معها، فراح يرى في الطبيعة كائناً جامداً بلا روح، فعبث بها، وقد أصبحت هذه الطبيعة ذاتها بلاء عليه نتيجة لعبثه وجشعه، إذ يعد تلوث البيئة وما تشهده من فوضى التهديد الكبير الذي تواجهه حياة الإنسان.

ج- الأمم المتحدة وحوار الحضارات

إذا كان هذا الزمن يتصل بالزمن الثاني ويتأثر به، إلا أنه يختلف ويفترق عنه في مستويات الاهتمام، وديناميات التطور، وطرائق التعاطي، ويؤرخ لهذا الزمن بموافقة الجمعية العامة للأمم المتحدة في دورتها الثالثة والخمسين على اقتراح سنة ٢٠٠١م سنة الأمم المتحدة للحوار بين الحضارات، وهو القرار الذي تقدم به السيد محمد خاتمي رئيس الجمهورية الإسلامية الإيرانية آنذاك في خطابه الذي ألقاه بالجمعية العامة للأمم المتحدة في أغسطس ١٩٩٨م.

والخلفيات التي أشار إليها قرار الأمم المتحدة بهذا الشأن، تنتمي وتتوافق مع أفكار وتصورات أولئك المفكرين والمؤرخين أصحاب النزعة الأخلاقية والإنسانية في البحث التاريخي والأنثروبولوجي، الذين يؤكدون مفاهيم تنوع الثقافات وتعدد الحضارات، والنظر لهذا التنوع والتعدد بوصفه مصدر إثراء واستلهم يبعث التقدم والتواصل بين الأمم والحضارات.

هذا التبني لمفهوم حوار الحضارات من طرف الأمم المتحدة، ساهم بصورة فاعلة وكبيرة في تحريك وتعميم مفهوم حوار الحضارات، وتحويله إلى مفهوم متحرك في مجال العلاقات الدولية، إذ بات يأتي على ذكره في المناسبات والاجتماعات الدولية، ويشار إليه في البيانات والتقارير الإقليمية والعالمية.

واختيار سنة ٢٠٠١م تحديداً، القصد منه استقبال العالم للألفية الثالثة، بنوع من التفاؤل والثقة والشعور بالأمن والسلام.

لكن مع أحداث ١١ سبتمبر ٢٠٠١م، الحدث الذي أصاب العالم بهزة عنيفة غيرت صورته وقلبت معادلته وتوازناته، وأصبح الحدث الذي تؤرخ له الألفية الثالثة الجديدة، وتأثرت به التطورات والتغيرات اللاحقة، وأصبح المجتمع الإنساني لأول مرة وكأنه يعيش صدام حضارات، المفهوم الذي أخذ العالم يتداوله على أوسع نطاق، وكأن هتنتغتون صدق في نبوءته^(١٢).

(١٢) زكي الميلاد، تعارف الحضارات الفكرة الخبرة والتأسيس، مجلة الحوار الثقافي، مخبر حوار الحضارات.. التنوع الثقافي وفلسفة السلم، جامعة عبد الحميد بن باديس، مستغانم، الجزائر، عدد خريف وشتاء ٢٠١٣م، ص ص ١٢-١٣.

□ ثانيًا: زكي الميلاد ونظرية تعارف الحضارات

قبل التطرق لنظرية زكي الميلاد التي يشرح من خلالها طبيعة العلاقة بين الحضارات وفق رؤية إسلامية، نحاول أن نذكر ولو لمحة عن مساهمة أخرى من مساهمات الكتاب الإسلاميين حول تعريفهم لطبيعة العلاقة بين الحضارات.

هذه المساهمة تتمثل في مفهوم «تدافع الحضارات» بدلًا من الصراع، ويستند هؤلاء إلى قوله تعالى: ﴿لَوْلَا دَفْعُ اللَّهِ النَّاسَ بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ لَفَسَدَتِ الْأَرْضُ﴾ -سورة البقرة الآية: ٢٥١- فغاية التدافع هي عمارة الأرض، والإبقاء على الأكثر نفعًا للبشرية، فالبقاء للأصلح وليس للأقوى، كما يريد هنتغتون وأمثاله.

فنحن في إطار التدافع لا نستهدف القضاء على الآخر، ولا مصارعته، بل إلى تبادل المنافع، وتحقيق المصالح المشتركة لبني الإنسان، ويميل آخرون إلى تعبير «مصالح الحضارات» لما يجسده من قيم إنسانية تسهم في بناء مجتمعات تقوم على مبدأ التبادل الخلاق بين كل الثقافات، وهو ما لا يمكن تحقيقه عن طريق حضارة واحدة هي الحضارة الغربية، بل لا بد من مشاركة لكل الحضارات العالمية الموجودة على الساحة، والتبادل ليس للسلع الاستهلاكية وحدها، وإنما يشمل ما هو أسمى وأبقى، ألا وهو الاحترام المتبادل والحوار الفكري العالمي.

في هذا الجزء من العمل نحاول التركيز على فكرة تعارف الحضارات التي قدمها المفكر السعودي المسلم زكي الميلاد، والتي تعتبر بمثابة مساهمة فكرية جديدة تنتمي إلى الفضاء المعرفي الإسلامي، وتتحدد في مجال العلاقات بين الحضارات.

ينفي المفكر زكي الميلاد أن تكون الغاية من هذه الفكرة، توسيع دائرة النقاش والجدال حول مقولتي «صدام الحضارات» و«حوار الحضارات»، وإنما تكمن الغاية من هذه الفكرة في أنها محاولة لتطوير مستويات الفهم في النظر إلى عالم الحضارات، والسعي إلى اكتشاف آفاق جديدة أو غائبة تساهم في تجديد العلاقات بين الحضارات، وتوسع من دائرة التواصل فيما بينها، والتأكيد على ضرورة بناء هذه العلاقات على أساس المعرفة المتبادلة من خلال بناء جسور التعارف لإزالة كافة صور الجهل، والتخلص من رواسب وإشكاليات القطيعة.

ومعنى التعارف هو أن نتحاور حتى يعرف كل إنسان أخاه الإنسان، يعرف عقليته ونفسيته وسلوكه ومبادئه، والقيم التي صنعت مقاييسه، وموازينه الإنسانية.

ويعتبر التعارف عند زكي الميلاد أحد أرقى المفاهيم وأكثرها قيمة وفاعلية، ومن أشد وأهم ما تحتاج إليه الأمم فقد جاء موجهاً إلى الناس والحضارات كافة، بقصد أن تكتشف وتتعرف كل أمة وكل حضارة على الأمم والحضارات الأخرى، بعيداً عن مفاهيم السيطرة أو الهيمنة أو الإقصاء أو التدمير.

كما أن التعارف هو الذي يحقق وجود الآخر ولا يلغيه، ويؤسس العلاقة والشراسة والتواصل معه، لا أن يقطعها أو يمنعها أو يقاومها، والخلاصة أن مفهوم التعارف يعني التواصل الكوني في الانفتاح العالمي على مستوى الأمم والحضارات.

أ- أسس تعارف الحضارات عند زكي الميلاد

استند زكي الميلاد في تأسيسه لمفهوم تعارف الحضارات إلى ثلاث نقاط رئيسية، هي فحص ونقد، أصل ومثال، قياس واختبار.

من جهة الفحص والنقد، الفحص بمعنى الرجوع إلى فكرة حوار الحضارات وفحصها، وفي هذا النطاق يمكن التوقف عند محطتين أساسيتين:

المحطة الأولى: حوار الحضارات عند غارودي، فقد مرت هذه الفكرة عنده بثلاث أطوار: الطور الأول الدعوة إلى الحوار بين المسيحية والماركسية، الطور الثاني الدعوة إلى الحوار بين الحضارات، الطور الثالث الدعوة إلى الحوار بين الغرب والإسلام.

المحطة الثانية: حوار الحضارات عند محمد خاتمي، ويمكن النظر إلى هذه الفكرة عند محمد خاتمي بعد الفحص من زاويتين:

الزاوية الأولى أنها جاءت ردّاً على مقولة صدام الحضارات المقولة التي تشاءم العالم منها، الزاوية الثانية أراد منها خاتمي تصحيح العلاقات الدولية مع إيران.

ومع التداول الواسع لمفهوم حوار الحضارات، دخل هذا المفهوم في دائرة الفحص والنقد المعرفي في المجال العربي، ونتيجة لهذا الفحص، بدأ النقد يتجه لهذا المفهوم ويتعدد في جهات مختلفة.

بعد الفحص والنقد تبين للميلاد، أن مقولة حوار الحضارات تفتقد إلى الدقة والوضوح والإحكام والتماسك، وأول ما يعترض هذه المقولة هو هل أن الحضارات تتحاور فعلاً، وكيف تتصور هذا التحاور ونبرهن عليه.

وقد خلص الميلاد إلى أننا لا نملك على مستوى العالم العربي والإسلامي نظرية

واضحة حول حوار الحضارات، لهذا بقي ناظرًا ومتأملًا حينًا، ومتسائلًا حينًا آخر: هل توجد فكرة أو نظرية إسلامية في هذا الشأن.

ومن جهة الأصل والمثال، قصد الميلاد أن فكرة تعارف الحضارات تستند إلى أصل في القرآن الكريم والذي هو الأصل الأول، وأصل الأصول كما يقول أهل الأصول.

وتحدد هذا الأصل في الآية ١٣ من سورة الحجرات، وهي الآية التي استشهد بها الدكتور حسين مؤنس في كتابه الحضارة، وذلك في سياق حديثه عن علاقة الحضارة بالأجناس، وما توصل إليه المؤرخون الغربيون بعدم حصر القدرة على بناء الحضارة بأجناس معينة، وأن الحضارات إنما قامت بمشاركة أجناس متعددة.

وهنا يلفت الميلاد النظر إلى ملاحظة منهجية ومعرفية ترتبط عمومًا بعلاقة الباحثين والمؤرخين بالقرآن الكريم وعلوم التفسير ومناهجه، وإمكانية التعامل معه كمرجع يرجع إليه في حقول العلوم الاجتماعية والإنسانية.

ومن جهة القياس والاختيار، ويعني الميلاد به قياس وجهات النظر حول هذه الفكرة بعد الإعلان عنها في صيف ١٩٩٧م، حين نشر مقالة في العدد ١٦ من مجلة الكلمة بعنوان: (تعارف الحضارات) شرح فيها قيمة هذا المفهوم وتميزه، واختلافه عن مفهومي صدام الحضارات وحوار الحضارات، واتصالاته بالمنبع القرآني.

وقد اكتسب هذا المفهوم في وقته قدرًا من التفاعل والاستحسان والاهتمام عند الذين اطلعوا عليه، وفي سنة ٢٠٠٩م أدرجت الفكرة في المقرر الدراسي لمادة التاريخ في دولة الإمارات العربية، الأمر الذي يعني أن هذا المفهوم قد تجاوز مرحلة الاختبار.

٢- مرتكزات نظرية تعارف الحضارات

طرح زكي الميلاد مفهوم تعارف الحضارات في مقابل مفهومي حوار الحضارات وصدام الحضارات، واستوحى هذا المفهوم من القرآن الكريم في قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ﴾.

لقد حدد الميلاد مرتكزات هذه النظرية بالاستناد إلى هذه الآية الكريمة، واعتمد في دراسة مضامينها وعلاقتها بمفهوم التعارف، وأبعادها في المجال الحضاري، بطريقتين: تحليلية وتركيبية.

الطريقة التحليلية: وتتحدد بدراسة الآية في عناصرها ومكوناتها التجزيئية على النحو الآتي:

١- ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ﴾ جاءت هذه الآية بصيغة النداء، وهذا النداء موجه إلى الناس كافة، والناس هو مصطلح في غاية الدقة لكونه لا يقبل التجزئة والثنائية والتقابل، كما هو حال التسميات الأخرى القريبة منه، مثل الأمة، والشعب. وهذا الاستعمال يعد من صور البلاغة في القرآن الكريم الذي نزل لمخاطبة الناس كافة في كل زمان ومكان، لأنه الكتاب الذي جاء هدى ورحمة للعالمين.

٢- ﴿إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَى﴾ أي إنكم أيها الناس قد خلقتم من أم واحدة وأب واحد، هما آدم وحواء، وذلك نفيًا للتفاخر بالأنساب، بمعنى أنكم مخلوقون جميعًا من رجل وامرأة ولا تفترون من هذه الجهة، فلا اختلاف الحاصل بين الشعوب والقبائل هو اختلاف ليس راجع لكرامة وفضيلة، وإنما لتعارفوا فيتم بذلك اجتماعكم.

٣- ﴿وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ﴾ الشعوب جمع شعب، أي الجماعة الكبيرة من الناس، الذين يصدق عليهم ما هو متعارف عليه اليوم أمم ومجتمعات، وقبائل جمع قبيلة وهي أصغر من الشعب.

٤- ﴿لِتَعَارَفُوا﴾ فالشعوب والقبائل مهما تعددت وانتشرت على امتداد مساحة الأرض، إلا أنها مطالبة بالتعارف فيما بينها كمدأ في العلاقات الداخلية والخارجية، كما أن مبدأ التعارف يفيد نفي النزاع والصراع وكل أشكال السيطرة والهيمنة بين الشعوب والقبائل.

٥- ﴿إِنْ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ اتَّقَاكُمْ﴾ تذكر هذه الآية الناس إلى أن التفاضل بالتقوى، وتنفي التفاضل على أساس قيم القوم والقبيلة والعشيرة والعرق.

٦- ﴿إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ﴾ يفرق العلماء بين لفظي الخبير والعليم، فالخبير يفيد معنى العليم، ولكن العلم إذا كان للخفايا الباطنة سمي خبرة، وسمي صاحبه خبيرًا، فالله سبحانه تعالى عليم حينما خلق الناس من ذكر وأنثى، وخبير حينما جعلهم شعوبًا وقبائل وفي كل ما قدر لهم.

الطريقة التركيبية: أوردها الميلاد على شكل مستخلصات عامة لمعرفة عناصر الآية ومكونات مفهوم تعارف الحضارات، ومن هذه المستخلصات:

١- إن القرآن الكريم هو خطاب إلى الناس كافة، من دون تحيز لأمة بعينها بسبب العرق أو اللسان، وهو خطاب صالح لكل زمان ومكان.

٢- التأكيد على وحدة الأصل الإنساني ﴿إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَى﴾.

٣- يدعو القرآن الكريم الناس لأن ينظروا لأنفسهم بوصفهم أسرة إنسانية واحدة على هذه الأرض. وأن يتعامل الناس فيما بينهم على أساس مفهوم الأسرة الإنسانية المشتركة.

٤- إن التنوع والتعدد في الاجتماع الإنساني حقيقة موضوعية يؤكدتها القرآن الكريم لينتشر الناس في الأرض، ويعمروها ويستفيدوا من خيراتها.

٥- يؤسس القرآن مبدأ التعارف بين الأمم والشعوب والحضارات لحكمة: إن التنوع بين الناس إلى شعوب وقبائل لا يعني أن يتفرقوا، أو أن تعيش كل أمة في عزلة عن الأمم الأخرى، أو أن يتصادموا من أجل الثروة والقوة والسيادة، وإنما ليتعارفوا.

٦- من دون أن يكون هناك تعارف بين الأمم والحضارات لن يكون هناك حوار ولا تعاون، كما أن التعارف له دور وقائي في منع النزاع والصدام بين الحضارات.

٧- ما يؤكد حيوية وفاعلية مفهوم التعارف أنه يحمل معه جملة من المفاهيم المتصلة والمتفاعلة والمتكاملة معه، كمفاهيم الانفتاح والتواصل والسلام ومد الجسور ورفض الانغلاق والقطيعة والكراهية، والتي هي شروط للتعارف.

٨- يتجاوز مفهوم التعارف الحدود السطحية، ويقصد به أن تتعرف كل أمة وكل حضارة على إمكانيات وقدرات وثروات الأمم الأخرى، بالإضافة إلى معرفة الظروف والمشاكل والتحديات التي تحيط بهذه الأمم والحضارات.

٩- لا يلغي القرآن الكريم مبدأ التفاضل بين الناس وبين الشعوب والقبائل، والذي حاول القرآن تغييره هو نوعية قيم التفاضل لربط الأمم والحضارات بالقيم العليا والسامية، ومحور هذه القيم هو التقوى.

١٠- إذ التزمت الأمم والشعوب بمبدأ التقوى، ترفعت عن الأحقاد والعصبيات وتعالّت على مصالح الدنيا، وفي المنظور الإسلامي العلاقات بين الأمم والشعوب والحضارات لا تنحصر في حدود المصالح السياسية والمنافع الاقتصادية، وإنما تركز على القيم والآداب والأخلاق.

١١- إن العالم لا يستطيع أن يعالج أزماته ومشاكله عن طريق السياسة أو الاقتصاد أو العلم فقط، وإن أشد ما يفتقده العالم المعاصر ويتضرر كثيراً بافتقاده هو انعدام العامل الروحي والوجداني والأخلاقي.

١٢- من الحكمة أن يرضى الناس، وأن ترضى الأمم والحضارات ما يختاره الله سبحانه وتعالى لهم من سنن وقوانين وآداب وقيم وأخلاق في سعيهم لعمارة الأرض وبناء

الحضارة، لأن الله هو العليم الخبير.

هذه بعض المستخلصات العامة التي قدمها المفكر زكي الميلاد من تلك الآية الكريمة.

ج- أهداف تعارف الحضارات

ضبطاً لمسار التعارف، هناك جملة من الأهداف والغايات التي يسعى لتحقيقها وفقاً للمنظور الإسلامي:

أولاً: التقارب والتسامح، فالتعارف الإيجابي هو الذي يبذل فيه كل طرف أقصى جهوده للتعرف على ما يقربه من الأطراف الأخرى التي تشاركه التطلع نفسه، فيبحث القائلون بالتعارف والتحاور في ثقافتهم وحضاراتهم كل ما هو إنساني معبر عن جوهر الإنسان وفطرته لتحقيق الوفاق بين الحضارات.

ثانياً: التعايش السلمي، الذي يتطلب تعميقاً بالغاً بفلسفة السلام وأفكاره، وتفكيراً جاداً للخروج بالمسألة من حسابات ومصالح السياسيين والعسكريين وأصحاب المنفعة من صناعة التسلح، والانتقال إلى ساحات التوعية العامة واصطناع جماعات الضغط من دعاة السلام العالمي العادل في كل حضارة، وفي كل مجتمع، لتسود ثقافة حضارية تمنح فكرة السلام صورتها الحقيقية، وتضمن وضعها في ذمة المبادئ لا المصالح.

ثالثاً: فك عقدة الهيمنة وتجاوز عقيدة الصراع، فالحضارة الغربية الحديثة بنيت على الصراع والهيمنة فأهلكت الحياة، وما يزال الصراع هو المحرك الأساسي لسياسة الغرب، وأفضل نموذج له السياسة الأمريكية القائمة على ضرورة خلق العدو.

ولتجاوز هذا الأمر يتطلب لقاءات ومحاورات مستمرة بين النخب المفكرة في شتى الحضارات والمجتمعات المعاصرة، تراجع فيها الكثير من المفاهيم التي أصبحت من المسلمات في المنظومة الفكرية الغربية، والتخلي عن نزعة الاستئثار بتحديد المفاهيم كالديمقراطية وحقوق الإنسان والحرية والتطور والتنمية وغيرها....

رابعاً: معرفة الآخر وتصحيح الصورة المسبقة عنه، فكثيراً ما رسمت الحضارات صوراً نمطية لغيرها من الحضارات الأخرى، فلا تنظر إليها إلا من خلال تلك الصورة، وتخضع حسابات التعامل معها لمقتضاها.

وكثيراً ما تكون تلك الصورة مغلوطة لأسباب عدة، ولكن من شأن الدفع بمشروع تعارف الحضارات أن يؤدي خدمة جليلة للإنسانية فيتعرف كل إلى صورة الآخر كما هي، وهذا التوجه تعليم رباني كريم لنا نحن المسلمين إذ نحب أن يتعرف إلينا الناس ونتعرف إلى

الناس، وهذا الأمر يحملنا على مجادلة أهل الكتاب بالتي هي أحسن، ومن النتائج المنتظرة لهذا السلوك الحضاري معالجة عقد الاستعلاء والتخلص من الأحقاد ومن التخلف ومن تلك النزعات اللاإنسانية.

خامساً: تشجيع فكرة الانتفاع المتبادل من خيرات الأرض، تنطلق الرؤية الإسلامية من عقيدة أن الله لم يخلق الأرض لسفك الدماء، بل لينتفع كل فريق بخير ما عند الفريق الآخر، فإذا كانت الأرض مختلفة فيما تنتجه، فالإنتاج كله للإنسانية كلها، وهذا توجه يخالف سلوك الحضارة الغربية القائمة على أبشع صور الاستغلال، وتبريره بدعاوى التقدم.

سادساً: احترام الخصوصيات الحضارية، الخصوصيات التي تميز كل حضارة عن الأخرى إذ تشكل الحضارات تنوعاً فسيئاً من الثقافات، وتبقى مسألة الأخذ والترك منها محل اختيارات إنسانية تقديرية، تكيفها كل حضارة مع ما تراه مناسباً مع أوضاعها وقيمها ومرحلتها الحضارية، فتعمل على تطوير قواها الإبداعية في هذا الجو المتفاعل حضارياً لتطوير نفسها داخل نسقها الحضاري، وبعيداً عن مضار العزلة والتقوقع، لتخرج الحضارة الإنسانية من الأحادية الحضارية^(١٣).

□ الخاتمة

لقد أخذ موضوع إشكالية العلاقة بين الحضارات اهتماماً واسعاً من قبل العلماء والباحثين على المستويين العربي والغربي، إذ تمثلت في أهم الأطروحات الفكرية ومحاولين الإجابة عن سؤال جوهري: على أي أساس تقوم العلاقة بين الأنا والآخر.

ولعل أبرز وأهم ما أنتجه الفكر البشري المعاصر في ظل مجموعة من المتغيرات الاجتماعية والأيدولوجية والسياسية والاقتصادية، هو أطروحة فرانسيس فوكوياما ونظريته في نهاية التاريخ، الأطروحة التي يرى الميلاد بأنها جاءت متسعة في أحكامها وتحليلاتها مما أفقدها النضج والعمق والتماسك العلمي والمنهجي، فليس بهذه السهولة يختزل التاريخ، ويعلن عن نهايته، خاصة في المجال الفكري والفلسفي، وفي الوقت الذي كان يعرف التاريخ ديناميكية متسارعة.

أما صاموئيل هنتنغتون فقد عرف بنظرية صدام الحضارات التي تعرضت لنقد شديد من قبل المفكرين في المجال الفكري والحضاري، لكونها تنطلق من خلفية الحفاظ

(١٣) شبلي هجيرة، مرجع سبق ذكره، ص ص ١٢٤-١٤٨.

على مصالح الغرب، وضبط هيمنته على العالم، واستمرارية تفوقه، فقد اعتبر المفكرون هذه النظرية بأنها تحريضية، لأنها تبدو وكأنها تحذر الغرب من احتمال صدام مع بقية الحضارات غير الأوروبية.

في المقابل طرح المفكر الفرنسي روجيه غارودي نظرية عرفت بحوار الحضارات، الذي وجه نقدًا قاسيًا لسلوك الغرب في علاقته بالأمم والحضارات غير الغربية، فقد انشغل غارودي بمعالجة أزمة الحضارة الغربية وتصحيح موقفها من الحضارات الأخرى.

وعليه فإن نظرية غارودي -حسب الميلاد- تنتمي إلى النظريات الغربية وتصنف عليها، لكن هذا لا يعني بالضرورة نقدًا لها أو رفضًا أو إسقاطًا، وإنما القصد هو تحديد طبيعة الفضاء المعرفي والمرجعي لها، وكيفية التعامل معها، ومن ثم لا يمكن الرجوع إلى هذه النظرية إلا في إطار الثقافة والتواصل الفكري والمعرفي، وليس الاعتماد عليها بوصفها نظرية عامة، علما أن هذه النظرية لقيت ترحيبًا واسعًا من النخب الغربية والعربية.

في المقابل ومن الضفة الأخرى، برز إلى السطح مفكر عربي مسلم قدم نظرية تعتبر رائدة في مجال البحث حول مفهوم الحضارة، وطبيعة العلاقة التي يجب أن تكون بين الحضارات مهما كانت اختلافاتها، عرفت بنظرية تعارف الحضارات، وهي طرح إسلامي أصيل مقابل مفهومي حوار الحضارات وصدام الحضارات، والذي يؤسس لأشكال أخرى من العلاقات تجنب الصدام بين الحضارات.

وتعتبر هذه النظرية من الأفكار الجادة والرائدة والجديرة بالدراسة والاهتمام، وقد لقيت فعلاً قبولاً من قبل الكتاب والأكاديميين من دول عربية مختلفة فقد تحدث عنها وأشار إليها أمثال: الأستاذ إدريس هاني من المغرب، والدكتور أحمد البغدادي من جامعة الكويت، والأستاذ تركي علي الربيعو من سوريا، والأستاذ عبدالواحد علواني من سوريا، الدكتور رسول محمد رسول من العراق... والقائمة طويلة.

وهذا إن دل على شيء، إنما يدل على القيمة المعرفية والعلمية لهذه النظرية التي تعرف العالم عن حقيقة الحضارة العربية الإسلامية، انطلاقاً من مبادئ الدين الإسلامي الحنيف.

ورغم أهمية ما قدمه زكي الميلاد كبديل عن نظرية صدام وحوار الحضارات، وما حظيت به هذه النظرية من ترحيب وقبول إيجابيين في المجال التداولي لدى المهتمين بالفكر الإسلامي، إلا أنه في واقع الأمر يعترض تطبيقها جملة من الصعوبات تنطلق من السؤالين التاليين:

- * هل بإمكان نظرية تعارف الحضارات أن تأخذ مكانتها على مستوى الفكر العالمي؟ وأن تنافس الأطروحات الغربية حول إشكالية العلاقة بين الأنا والآخر؟
- * من الناحية الواقعية وفي ظل التنوع والتعدد الثقافي، وفي ظل تضخيم الذات الحضارية، هل يمكن أن يتحقق التعايش السلمي دون نزاع؟

دور الدكتور الفضلي في معالجة المفاهيم القلقة

قراءة في المنطلقات ومسارات العمل وخطواته

حسين منصور الشيخ*

□ مقدمة

لا تزال المجتمعات المسلمة تعيش اضطرابات اجتماعية وسياسية واقتصادية في مستوياتها المختلفة، وينسحب الأمر نفسه على الجانب الثقافي، إذ لا تزال في حيرة حول كثير من المفاهيم وتحديد البوصلة الفكرية التي تسير في فلکها، هل هي مبادئ ومفاهيم وقيم الحضارة الغربية الرأسمالية، أم هي قوانين وفلسفة المادية التاريخية الماركسية، أم هي تعاليم الشريعة الإسلامية، أم هي خليط بين هذا وذاك؟

ولأن الورقة تتناول في موضوعها دور الدكتور عبد الهادي الفضلي في معالجة المفاهيم القلقة، كان من المناسب التمهيد لذلك بالإشارة إلى ظاهرة قلق المفاهيم في المجتمع المسلم بصورة عامة، ومن ثم تناول دوره رَحِمَهُ اللهُ في معالجتها، وذلك في محاور ثلاثة، هي: دوافع دراسة المفاهيم القلقة عند الدكتور الفضلي، ومسارات دراستها، ومن ثم خطواتها.

* كاتب من السعودية.

□ تمهيد: المجتمع المسلم وقلق المفاهيم

تتداخل في المجتمع المسلم المفاهيم وتتشوّش الطرق والاتجاهات؛ وذلك لعوامل بعضها داخلي نابع من المجتمع، وآخر خارجي ظهر بفعل التأثير بالثقافة الوافدة، وهو ما يمكن بيانه من خلال بعض الأمثلة لكلا العاملين:

(١) العوامل الداخلية

أ) تداخل الديني بالسياسي

عاشت التجربة الإسلامية قرونًا طويلة تداخل فيها العامل الديني بالعامل السياسي، فأصبح كلٌّ منهما يخدم الآخر ويرّره في كثير من المناطق، وبسبب من ذلك، تداخلت المفاهيم واضطربت، فأصبح غير واضح تاريخيًا بصورة دقيقة مفهوم الفتح الإسلامي والاحتلال الأجنبي، على سبيل المثال. فالقوة الغالبة المتوسّلة بالسلاح والداخلية إلى البلد الإسلامي هي قوة احتلال أجنبي، فيما القوة العسكرية الإسلامية في حال دخلت بلدًا أجنبيًا وفرضت سيطرتها هي قوة فتح. وهي تفرقة غير واضحة المعالم؛ ذلك أن الحاكم أو قائد الجيش المسلم قد يمارس أثناء سيطرته لأي منطقة جديدة ما يمارسه غير المسلم على المسلمين. ولكن إطلاق مسمى الفتوحات على توسّع النفوذ الدولة الإسلامية ومسمى الاحتلال على توسّع نفوذ غير المسلمين كانت ولا تزال بفعل تداخل العاملين الديني والسياسي في المجتمع المسلم.

وهي نقطة يشير إليها الباحث عبد الرؤوف سنّو، إذ يقول: «استند المسلمون في فتوحاتهم إلى آيات قرآنية تحثهم على الجهاد وفق تفسيرات ملتبسة حول وسائل تحقيقه. وإذا كانت غاية هذا المؤتمر^(١) هي ممارسة النقد لكل ما جرى من فتوحات باسم الإسلام على أيدي مسلمين، فأقول: إن غالبية المسلمين لم تستطع، لا في الماضي ولا في الحاضر، سواء أكانوا أفرادًا أم مثقفين، أن يمارسوا بعقلانية نقدًا لهذه التجربة: أولاً، باعتبار أن الجهاد أمر مفروض من الله ولا يجوز شرعًا الخوض فيه، وثانيًا، بسبب التداخل المحكم بين ما هو ديني وما هو دنيوي»^(٢)، حيث يصنّف ما عرف بالفتوحات الإسلامية بأنها توسّع إمبريالي؛ «لفرض دين وقيم وعادات على شعوب أخرى أو إخضاعها لسلطة أجنبية وسلبها حقوقها الطبيعية»^(٣)، ويدعو إلى ضرورة تقييم التجربة الإسلامية في الحكم وتوسّع النفوذ، وينتقد

(١) مؤتمر المسلمين التقدميين، مؤسسة فريدريش أبرت، برلين ٢٢ - ٢٤ تشرين الأول ٢٠٠٩.

(٢) عبد الرؤوف سنّو، الفتوحات الإسلامية والتسامح الديني، مجلة الحداثة، العددان ١٢٥ و١٢٦، ٢٠٠٩م، ص ٣١.

(٣) المصدر السابق، ص ٣٢.

راهن المجتمعات الإسلامية التي «تمتنع عن ذلك بالنسبة إلى الفتوحات الإسلامية، باعتبارها أمراً مفروضاً من الله، فيتم التغاضي عمداً عما ألحقته الفتوحات الإسلامية من أذى للآخرين، معنوياً أو جسدياً، والتستر وراء آيات قرآنية متعددة التفسير لتبرير (الجهاد) العسكري»^(٤).

هذا فيما يتعلق بمفهوم الفتح والاحتلال، وفي مقابلهما مجموعة أخرى من المفاهيم المرتبطة، يمكن الإشارة هنا إلى مفهومي (الامتثال لأنظمة الدولة) و(الديكتاتورية)؛ ذلك أن الحاكم بوصفه خليفة لرسول الله وأميراً للمؤمنين و«ولياً للأمر»، تصدر عنه أوامر سلطانية أو ما يعرف اليوم بالتشريعات الحكومية ليس بالضرورة أن تتوافق جميعها مع قيم وتعاليم الشريعة الإسلامية، يتسبب ذلك التداخل ما بين الديني والسياسي في حدوث خلل بين مفهومي (الديكتاتورية) في بعض صورها مع المفهوم الديني لـ(طاعة وليّ الأمر).

وغيرها من المفاهيم المرتبطة بسبب تلك العلاقة والتداخل بين الدين والسياسة في التجربة الإسلامية في ممارسة السلطة.

ب) التداخل بين الثابت الشرعي ومقتضيات التغير الزمكاني:

مما يشير إليه الفقهاء فيما يتعلق بسمات الشريعة هو عنصر المرونة في التشريع الإسلامي، ولأن مفهوم المرونة التشريعية غير واضح تماماً، فقد تلبس لدى الفقيه الضرورات الشرعية الثابتة، وتلكم الأحكام الفقهية التي من الممكن إخضاعها لعنصري الزمان والمكان اللذين قد يتحكمان في تغيير بعض الأحكام الإسلامية مع المحافظة على روح التشريع العامة فيها.

وهو الأمر الذي ينسحب على الكثير من المفاهيم الشرعية، وهو ما يشير إلى أحد مفرداته الشيخ محمد مهدي شمس الدين أثناء حديثه عن مفهوم (الذمي) في الفقه الإسلامي، فيقول هناك: «أما ما أنتجه الفقهاء في أبحاث الفقه والتنظيم السياسي، واشتمل على مصطلح «أهل الذمة»، فإنها هو مصطلح أنتجه مناخ فقهي كان سائداً في ذلك الحين، وكان نتيجة لعرفٍ حقوقي سائد في العالم، وهو مصطلح ليس له ذكر في القرآن، ولا يوجد عندنا في السنة الشريفة مصطلح أهل الذمة بما هم جماعة سياسية تنظيمية منفصلة عن موجبات الالتزام التنظيمي في المجتمع. نعم، توجد ذمة في بحث الإذمان من أحكام الجهاد، ففي حالة الحرب يقال: إن للمسلم أن يُدْمَ عَدُوّه، أي أن يدخله في ذمته بأمان... إن «الذمي» مصطلح فقهي حقوقي، نشأ نتيجة لتطور المصطلحات الفقهية، وهو لا يحكي عن ثابت في التشريع الإسلامي، ونحن الآن في أبحاثنا الفقهية نطور فكرة المواطن، ومصطلح

(٤) المصدر السابق، ص ٣٢.

المواطنة بالنسبة إلى أعضاء المجتمع السياسي»^(٥).

٢) العوامل الخارجية

وقعت معظم بلدان العالم الإسلامي تحت سيطرة الاحتلال الأجنبي حقبة من الزمن، وكان من آثار تلك الحقبة الاستعمارية هو حالة الصراع بين الوافد الأجنبي والموروث المحلي، وبخاصة أن السلطات الأجنبية أنشأت العديد من المؤسسات التعليمية والخدمات والإعلامية، وهي مؤسسات وخدمات لم تألفها تلك المجتمعات، من جهة.

ومن جهة أخرى، كان لهذه المؤسسات، وبخاصة التعليمية والإعلامية، دور كبير في تنشئة أجيال على ثقافة المحتل، وهي الثقافة المغايرة في بنيتها ومفاهيمها عن ثقافة الموروث.

ومن تلك المفاهيم القلقة التي كانت للمستعمر الأجنبي أيادٍ في بثها: مفهوم الدين، وهو ما يشير إليه الدكتور الفضلي في مقرره الدراسي الأول: (التربية الدينية)، حيث يناقش فيه ما طرحه الموسوعات والمقررات الدراسية الأجنبية حول مفهوم الدين، التي تعرّفه بأنه: «علاقة فردية بين الإنسان وخالقه»^(٦)، وهو تعريف يلتقي وتعريف موسوعة المورد العربية، إذ يُعرّف هناك بأنه: «تعبير الإنسان عن إيمانه بقوة أعظم منه وإجلاله لها، بوصفها خالقة هذا الكون ومسيرته... وهو كل مجموعة متكاملة من الشعائر أو الطقوس المبنية على أساس من هذا الإيمان»^(٧).

حيث يشير الدكتور الفضلي بأن «الاستعمار الغربي عمل على إشاعة هذا التعريف في أذهان المسلمين عن طريق المناهج التعليمية وغيرها ليتم له فصل الدين الإسلامي عن الحكم، فيتخلص منه... وذلك لما يفرضه الإسلام على المسلمين من عدم جواز خضوعهم لغير الحكم الإسلامي»^(٨).

ويطرح بدلاً منه تعريفاً آخر تبناه الشهيد السيد محمد باقر الصدر، ويعدّ أول من طرحه في العصر الحديث - حسب الدكتور الفضلي - إذ يُعرّف الدين بأنه «عقيدة إلهية ينبثق

(٥) الشيخ محمد مهدي شمس الدين، أسس العلاقات بين المسلمين وغيرهم في المجتمع الواحد، بحث منشور ضمن كتاب: الحوار سبيل التعايش مع التعدّد والاختلاف، مجموعة مؤلفين، دمشق: دار الفكر، ط ١٩٩٥م، ص ٦٣ - ٦٤.

(٦) الدكتور عبد الهادي الفضلي، التربية الدينية.. دراسة منهجية لأصول العقيدة الإسلامية، بيروت: مركز الغدير، ط ١٤٢٨هـ - ٢٠٠٧م، ص ٢٥.

(٧) منبر البعلبكي، موسوعة المورد العربية، بيروت: دار العلم للملايين، ط ١٩٩٠م، ج ١ / ٥١٦، مادة: دين: Religion.

(٨) التربية الدينية، مصدر سابق، ص ٢٥.

عنها نظاماً كامل للحياة»^(٩)، ذلك أن المطروح قبل تبني الشهيد الصدر لهذا التعريف هو أن «الإسلام عقيدة وعمل»، بحيث تكون أصول الدين هي العقيدة، والعمل هي فروع الدين. «وعندما أصدر السيد محمد باقر الصدر كتاب اقتصادنا أثبت أمام الآخرين هذه الحقيقة، وهي أن الإسلام عقيدة ونظام»^(١٠).

□ جهود الدكتور الفضلي في معالجة المفاهيم القلقة.. الدوافع والمنهج

من المجتمعات الإسلامية التي عاشت حالاً من الصراع بين الحديث الوافد والقديم الموروث هي الساحة العراقية، التي انفتحت منذ بدايات القرن العشرين على المؤسسات التعليمية الحديثة، متمثلة في مدارس التعليم العام، والجامعات، وكذلك المؤسسات الإعلامية المقروءة والمسموعة، ودور النشر، وغيرها من الوسائل الحديثة التي كان لها تأثيرها البارز في تكوين ثقافة جديدة وافدة على المجتمع العراقي.

وكان ذلك دافعاً لظهور العديد من الحركات الإسلامية المعاصرة، التي كان من بينها الحركة الإسلامية بقيادة السيد محمد باقر الصدر ومن معه من رفقاء الدرب، حيث يأتي في مقدمتهم الدكتور عبد الهادي الفضلي، الذي كان قلمه ومحاضراته من تلکم الإسهامات الفكرية المؤسسة للحركة.

ولعل من أبرز تلکم الإسهامات التي عمل عليها وعالج قضاياها الدكتور الفضلي تزامناً مع ظهور الحركة الإسلامية وفاعليتها في العراق هي المفاهيم القلقة غير واضحة المعالم، فكانت جهوده في ذلك بيئة جليّة. وهي النقطة محور البحث التي تتناولها العناوين الثلاثة أدناه:

(١) دوافع دراسة المفاهيم القلقة

بدأ الدكتور الفضلي نشاطه الفكري في النجف الأشرف انطلاقاً من الجمعيات والنوادي الأدبية والعلمية محاضراً وكاتباً نشطاً وفاعلاً في الميدانين الأدبي والفكري الإسلامي.

ولا يخفى أنّ بيان المفاهيم وتناولها في العمل البحثي يعدّ من الأساسيات المنهجية لذلک البحث أو المحاضرة. ولكن تناول الشيخ الفضلي لدراسة المفاهيم لم يكن انطلاقاً

(٩) المصدر السابق نفسه.

(١٠) الدكتور عبد الهادي الفضلي، الحركة الإسلامية في العراق، القطف: منشورات لجنة مؤلفات العلامة الفضلي، ط ١، ١٤٣٥ هـ - ٢٠١٤ م، ص ٥٦ - ٥٧.

من الدواعي المنهجية فحسب، وإنما لدواعٍ أخرى، يمكن الإشارة إلى عاملين منها، وهما:

أ) خدمة المشروع الفكري

في ظلّ ما كانت تعيشه الحركة الإسلامية العراقية من صراع فكريٍّ مع الفكر الماركسي، وكذلك في ظلّ ما كانت تسعى إليه تلكم الحركة حينها من إحداث نقلة «ثورية» تهدف إلى تسلّم السلطة، ومن ثمّ يأتي دور التغيير الشامل^(١١)، في ظلّ هذه التحديات كان يستدعي ذلك إيجاد مفهوم واضح ويبيّن حول مفهوم الدين، وبخاصّة ما يرتبط بمسألة شموليته لمسألة النظام وحاكميته في المجتمع. ولذلك، فإن الشيخ الفضلي، وخدمة لهذا المشروع الفكري الواسع، أصدر دراسته القيّمة (الإسلام مبدأً)، حيث قارن فيها بين مفهوم الدين فيما يؤدّيه من معنى لغوي، وبين المفهوم الذي يعرضه القرآن حول الدين، وكذلك حول مفهوم الإسلام، ليخرج بنتيجة مفادها بأن «الإسلام هو الدين الذي بعث به نبينا محمد ﷺ إلى البشرية كافة».

وهذا التعريف للإسلام -بانطوائه على كلمة (الدين)- يعطينا بأن الإسلام مبدأً، أي: عقيدة، ونظام، ومنهج. وذلك على أساسٍ من تعريف الدين بأنه عقيدة إلهية ينبثق عنها نظام كامل للحياة^(١٢).

وفي مثالٍ آخر حديث، يدور حول مفهوم (الإرهاب)، الذي سخّرت الآلة الغربية الإعلامية أجهزتها من أجل إلصاقه بصورة لازمة للإسلام، يتناوله الدكتور الفضلي في بحث دلالي فقهي وتاريخي، ليخلص هناك إلى أن الإرهاب -بمفهومه الشرعي الإسلامي- يتلخّص في النقطتين التاليتين:

١. «لا يجوز في الإرهاب الشرعي استعمال وسائل العنف، كالخطف والقتل والتعذيب والتخريب وما شاكلها.

٢. إن الإرهاب الشرعي مقصور على إعداد القوّة العسكرية الضخمة التي تحقّق للمسلمين الحضور المتميّز عالمياً، وتدخل الرعب في نفوس أعداء الإسلام والمسلمين الذين يريدون بهم الكيد والعدوان^(١٣).

(١١) الحركة الإسلامية في العراق، مصدر سابق، ص ٦٧.

(١٢) الدكتور عبد الهادي الفضلي، الإسلام مبدأً .. دراسة لغوية قرآنية لمفهومَي الدين والإسلام، بيروت: دار الرافدين، ط ٢، ١٤٣١هـ - ٢٠١٠م، ص ٣٩.

(١٣) الدكتور عبد الهادي الفضلي، دراسة دلالية لكلمة «إرهاب»، مجلة الكلمة، السنة ٧، العدد ٢٨، صيف ١٤٢١هـ - ٢٠٠٠م.

إنّ رفع الغموض عن حدود ما يشملها الدين في حياة الإنسان -في المثال الأول- يمثل خدمة لمشروع الحركة الإسلامية في حينها، وبيان الرؤية الشرعية لمفهوم إعداد القوة في المجتمع المسلم -في المثال الثاني- يهدف إلى بيان الموقف الإسلامية تجاه ما يواجهه الإسلام اليوم من تشويه، وهما منطلقان مبدئيّان يراعيهما الدكتور الفضلي لجملة من المفاهيم الحائرة خدمة للمشروع النهضوي الإسلامي الذي يتبنّاه.

ب) بيان القيمة الحضارية للأمة

تمرّ المجتمعات بتغيّرات على مستويات عدّة، وتمثيلاً لذلك نشهد اليوم ما أحدثته التقنية الحديثة من تغيرات واسعة على حياة الإنسان الفرد والمجموع. ومما تمسّه تلكم التغيّرات ظهور العديد من المفاهيم الجديدة غير المألوفة سابقاً. فبسبب تلكم التقنية ظهرت العديد من المفردات، مثل: الحاسوب، شبكة الإنترنت، البريد الإلكتروني، الكتاب الإلكتروني، الموقع الإلكتروني، اسم المستخدم، كلمة المرور، التحميل، التنزيل، التغريدات، محركات البحث، وغيرها.

ويمكن تطبيق هذه الفكرة على حدث ظهور الإسلام، إذ مع بزوغه المبارك ظهرت مجموعة واسعة من الاستعمالات اللغوية الجديدة، كان لبعضها حضوره السابق قبل الإسلام، ولكنه تبدّل إلى معاني أخرى قريبة استحدثها الدين الجديد، كما هي الحال مع الصلاة والحج اللتين كانتا مطلق الدعاء والزيارة، ثمّ تخصصت الصلاة في العبادة الإسلامية بأفعالها وأدعيتها الخاصّة، والحجّ في مناسكه العبادية التي تؤدّي في مكّة المكرّمة وما جاورها. وإلى جانبها استحدثت مجموعة أخرى من المفردات ذات المعاني الجديدة وغير المألوفة في البيئة العربية قبل الإسلام، من قبيل: المؤمن والكافر والمنافق، والجاهلية والإسلام، وغيرها.

وهذا لا يتعلّق بانطلاقة الإسلام الأولى، وإنّما يمتدّ إلى عصرنا الحاضر، ذلك أنّ اللغة كائن حيّ، يلحق الكثير من مفرداتها وتراكيبها التبدّل والتغيّر، نتيجة للعديد من العوامل الاجتماعية والثقافية المتعاقبة، وهو أمرٌ لا نجد له حضوراً في المعاجم اللغوية العربية، بحيث يتمّ تعقّب التغيّرات الدلالية لكل مفردة، بدءاً من العصر الجاهلي وحتى العصر الحاضر.

وهي نقطة نبّه عليها الدكتور الفضلي في دراسته «الإسلام مبدأً»، حيث يقول هناك: «لم تُعنِ الدراسات اللغوية العربية -وبخاصّة القديمة منها- بدراسة الكلمة في حدود ارتباطها بالكلمات الأخرى، إلا فيما نقرؤه في أمثال (الاشتراك) و(الترادف) و(المجاز)، ولا في حدود تطوراتها نتيجة عوامل الزمان والمكان، لمعرفة مدى ما تلتقي فيه المعاني المتعدّدة

التي يستعمل فيها اللفظ الواحد، ومعرفة المناشئ، والأسباب التي أدت أو ساعدت على انتقال اللفظة من هذا المعنى إلى ذاك، أو على استعمالها في هذا المعنى ثم في المعنى الآخر.

أما اليوم، وقد تطوّرت الدراسات اللغوية إلى دراسة تاريخ وحياة الكلمة دراسة توفّرت لها كل الإمكانيات والجهود، رأيتُ أن أوافي قرائي الكرام بهذا اللون الجديد من الدراسة لكلمتي: (الدين) و(الإسلام)، اللون الذي سيلمسون في نتائجه تطوُّراً مهماً بالنسبة إلى دراسات الكلمة المذكورة قديماً وحديثاً^(١٤).

كما يركّز الحديث حولها، لأهميتها في البحث الأصولي والفقهية، أثناء تناوله لمسألة حجية قول اللغوي في علم الأصول، فيقول هناك: «عني اللغويون العرب باللهجات العربية، فجمعوا الشارد والوارد والشائع والشاذّ، مما يصلح مادة خصبة لمعرفة التطوُّر الدلالي للكلمة العربية، لو أنهم أرخوا لهذه اللهجات. كما أنهم ابتعدوا عن ذكر ما أسموه بالمولّد، فلم يعنوا به، وهو ذو دور مهمّ في عالم التطوُّر الدلالي»^(١٥).

ومما كان يرده في مجلسه كثيراً هو أهمية هذا النوع من المعاجم التي كان يسمّيها بمعاجم التتبّع الحضاري للكلمة، حيث يفاد منها الكثير من المفردات والاستعمالات الكاشفة عن الحضارات والأجيال والتغيرات الاجتماعية التي انتمى إليها أبناء تلك اللغة، وبخاصّة مع ما تتمتع به اللغة العربية من عمق تاريخي طويل.

هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى، يشير العلامة الفضلي إلى جنبه أخرى، وهي أثناء حديثه عن تمازج اللغة بين المعجمية والاصطلاحية، ذلك أنه يقسّم الاستعمال اللغوي إلى أقسام ثلاثة، هي:

١. اللغة الاجتماعية، وهي لغة التفاهم والتخاطب بين أبناء المجتمع، بصفتهم أفراد مجتمع.

٢. اللغة الأدبية ذات المداليل الجمالية في التعبير بتنوّعاتها الأدبية المختلفة: شعراً ونثراً.

٣. اللغة العلمية، وهي الألفاظ ذات المداليل العلمية التي تتداول وتدور في حوار أبناء العلم بصفته حواراً علمياً.

وبين هذه المستويات اللغوية تمازج دلالي قد يضيق وقد يتسع، وفي حالتي الضيق

(١٤) الدكتور الفضلي، الإسلام مبدأً، مصدر سابق، ص ١٣ - ١٤.

(١٥) الدكتور عبد الهادي الفضلي، دروس في أصول فقه الإمامية، بيروت: مركز الغدير، ط ٢، ١٤٢٧ هـ - ٢٠٠٦ م، ج ١ / ٣٤٤ - ٣٤٥.

والسعة تبقى الجذور الغائرة في تربة اللغة واحدة^(١٦). وفي مقالته حول (تمازج اللغة بفنّ مصطلح الحديث) يقترح تنويع المعاجم اللغوية العربية بما يشمل اللغتين الاجتماعية التي تتناول المادة اللغوية في استعمالها الاجتماعي البحث دون الدخول في المعاني العلمية، والمادة العلمية التي تهتم بفرز المصطلحات وشرحها في حقولها العلمية والمعرفية البحتة، دون خلط بين هذين المستويين، وهو ما بدأت تشهده الساحة العلمية اليوم. وهي دعوة يطلقها الشيخ الفضلي انطلاقاً من رؤية حضارية لهذه الأمة، ذلك أنه يرى أن امتلاك أي لغة للمستويين الأخيرين (الأدبي والعلمي) له دلالة عميقة على مدى خلاقية تلكم اللغة، وأنها تملك مرونة لغوية تمكنها من إنتاج العديد من المصطلحات العلمية في قوالب لغوية جديدة، وأنها لغة لا تشيخ، وهو جانب حضاري مهم يدعو الشيخ الفضلي إلى إبرازه من خلال تلكم الجهود العلمية.

وانطلاقاً من هذه النقطة، يدعو في مناسبة أخرى إلى تكثيف الجهود من أجل إصدار الموسوعات ودوائر المعارف الإسلامية، لأنها المستودع المعرفي الذي من خلاله يستطيع الباحث تعرّف المفاهيم المتعددة وفقاً للرؤية الإسلامية. يقول في هذا الصدد: «تلجأ الدول اليوم إلى ما يعرف بدوائر المعارف، ذلك أن من مظاهر التقدم الحديثة التي استحدثتها الدول المتقدمة رصد تجربتها الحضارية فيما ساهمت وتساهم فيه من المجالات العلمية في مختلف الحقول، وذلك من خلال مؤسسات ثقافية وظيفتها الأساس رصد جميع العلوم والمعارف والكتابة حولها... وما يؤسف عليه أن العالم الإسلامي لا يمتلك أي دائرة معارف تعرّف بالحضارة الإسلامية ومنجزاتها ورجالاتها، ولو أرادت الأمة الإسلامية التعريف بما تمتلكه من حضارة، فلا يوجد لديها ما تعرض به منجزاتها العلمية والحضارية والثقافية موثقة في دائرة معرفية خاصة بها»^(١٧).

٢) مسارات دراسة المفهوم عند الدكتور الفضلي

ينطلق الدكتور الفضلي في معالجة المفهوم في مسارين متوازيين، هما:

أ) المسار النظري:

وهو المسار العام والتقليدي المتبع في معظم الدراسات المنهجية، حيث يسير فيه

(١٦) الدكتور عبد الهادي الفضلي، قضايا وآراء في العقيدة واللغة والأدب، بيروت: دار الزهراء، ط ١، ١٤١٤هـ - ١٩٩٣م، ص ٢٨٩.

(١٧) الدكتور عبد الهادي الفضلي، الحضارة الإسلامية بين دواعي النهوض وموانع التقدم، بيروت: مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، ط ١، ٢٠١٣م، ص ١٤٧ - ١٤٩.

الدكتور الفضلي بدءاً من التعريف اللغوي، ومن ثمّ الانتقال إلى التعريف الاصطلاحي، رابطاً بين المعنيين ربطاً عضوياً يُظهر فيه للمتلقّي وجه العلاقة بينهما بصورة جليّة واضحة. ولكثرة تلكم المفاهيم وغلبتها، يمكن تجاوز التمثيل ببعض الأمثلة إلى حين الحديث حول خطوات دراسة المفهوم عند الدكتور الفضلي.

ب) المسار التطبيقي:

في هذا المسار، يتناول الشيخ الفضلي المفهوم محلّ البحث، ويحدّد معناه من خلال ما يقترحه من تطبيقات عملية تساهم في بيان ما توصّل إليه من معنى، وهذا من قبيل دراسته المنشورة بعنوان: «مفهوم الاستقلال السياسي»، حيث ينهي دراسته بالإشارة إلى أنّ ما يحقّق مفهوم الاستقلال السياسي بحيث يكون استقلالاً كاملاً وحقيقياً هو مجموعة من المبادرات، منها:

١. «وضع دراسات سياسية ميدانية لواقع أوضاع بلاد المسلمين سياسياً.
٢. توعية المسلمين ليكونوا في حالة استعداد للعمل من أجل التخلّص من النفوذ الأجنبي.
٣. مساعدة البلدان الإسلامية غير المستقلّة استقلالاً كاملاً بما يدفعها إلى العمل على التخلّص من الاستعمار الذي تعاني منه.
٤. محاولة التوسّل في البدء باتباع الوسائل والأساليب السلمية، ومن بعد لا مناص من الجهاد.
٥. وفي الوقت نفسه، على البلدان الإسلامية المستقلّة استقلالاً كاملاً أن تعمل على رفع مستواها تقنياً لتكون في مصافّ الدول الأخرى المتقدّمة تكنولوجياً.
٦. وأنّ تكثّر من إنشاء مراكز البحث العلمي التي تعمل على شرح العقيدة الإسلامية كأيدولوجية للفكر الإسلامي والعمل الإسلامي، وعلى استنباط وشرح التشريعات الإسلامية لتنظيم الحياة، وترجمة ذلك إلى مختلف اللغات الحيّة ليشقّ الإسلام طريقه مع الأنظمة الأخرى العالمية جنباً إلى جنب.
٧. ثم القيام عن طريق مراكز البحث بدراسات مقارنة بين التشريع الإسلامي والتشريعات الأخرى الراهنة لنصل عند ذلك إلى أن يسترجع الإسلام سيادته على العالم من أجل تحقيق السعادة والسلام»^(١٨).

(١٨) الدكتور عبد الهادي الفضلي، مفهوم الاستقلال السياسي، مجلة الكلمة، السنة ١٣، العدد ٥١، ربيع ١٤٢٧هـ - ٢٠٠٦م، ص ١١.

وفي مثال آخر، وذلك أثناء حديثه عن مفهوم (الحرية)، يشير إلى أن مفهوم (الحرية) لم يكن مستعملًا في البيئة العربية إلا فيما يقابل العبودية والرق، وأنه، وبفعل حركة الترجمة عن الفكر الغربي، وبخاصة ما يتعلق بوثيقة حقوق الإنسان والنظريات الفكرية المؤسسة، مثل: العقد الاجتماعي لجان جاك روسو، انتقل بمفهومه الحديث إلى هذه البيئة. «ولأن هذه الدلالة لكلمة الحرية، أو المفهوم القانوني للحرية يرتبط ارتباطاً وثيقاً بالجانب التشريعي للإنسان، ولتفاعل الحضارة الغربية التي تحمل هذا المفهوم مع حضارتنا الإسلامية، وهي من الحضارات التشريعية، كان على الفقهاء المسلمين دراسة هذا المفهوم في ضوء المبادئ التشريعية الإسلامية العامة، وإبداء الرأي الإسلامي في المسألة بغية التحرر من هذا التخيُّط الذي لمسناه في تعريف ونقد الحرية.

وقد يرجع عدم البحث في المسألة إلى الاعتقاد باستقلالية الإسلام، وهو شيء مقبول، إلا أنه علينا أن ننظر المسألة من خلال واقع الصراع الفكري القائم بين الحضارة الإسلامية والحضارة الغربية، وبخاصة في مجالات التشريع التطبيقية التي تكشف عن مدى تحقيق الإنسانية بمعناها الواقعي للإنسان فردًا ومجتمعًا.

وسأحدّد في هذا الطرح مركز البحث ومحور الصراع لأضعه بين يدي الفقهاء المسلمين، ليعبروا عن وجهة النظر الإسلامية في هذه المسألة:

إن الحرية في الحضارة الغربية تعني نقل السيادة والسلطة من الفرد إلى الشعب، ويتمّ هذا عن طريق وضع الدستور والأنظمة التي تحقّق هذا الهدف من قبل المشرّعين الممثلين لهذا الشعب.

وعليه: فالمنطلق هو قدرة التشريع على تخليص الفرد من عبودية الفرد في مجال الحكم، وما يتشعّب عن ذلك ويدور في فلكه.

ولذلك نحن مطالبون بتقديم نموذج حيّ للحرية بمعناها الحديث وبشكلها الشريف النظيف، ذلك أن ما أفهمه أن الحرية تقوم على دعامتين، هما:

* النظام العادل.

* تتمتع المواطن بحقوقه كإنسان في ظلّ النظام العادل.

ولذلك، فالحرية تعني -في ضوء هذا- تحرّر الإنسان من ظلم الإنسان الآخر بالاعتداء على حقوقه، ومن ظلم النظام عندما لا يكون عادلاً^(١٩).

(١٩) الدكتور عبد الهادي الفضلي، رأي في السياسة، بيروت: دار الرافدين، ط ١، ١٤٣١ هـ - ٢٠١٠ م، ص ٢٨ - ٣٠، مختصراً.

٣) خطوات دراسة المفهوم عند الدكتور الفضلي

انطلق الدكتور الفضلي في تخصصه اللغوي من حلقات الدرس الشرعي النجفي، وذلك لترابط مسائل الحقلين وإفادة كل منهما من الآخر، وقد كان للفضلي دوره البارز في تجلية العديد من المفاهيم اللغوية، كما مارس الدور ذاته فيما يتعلّق بالمفاهيم الشرعية. ولفك الغموض عن المفهوم القلق في كلا الحقلين، يسلك الدكتور الفضلي مجموعة من الخطوات التي تتناسب وطبيعة المفهوم، ومن هذه الخطوات:

أ) الإفادة من طبيعة ما يعالجه المفهوم:

لعلّ أبرز ما عمل عليه العلامة الفضلي في مشروعه العلمي والثقافي هو إعادة صياغة العلوم الإسلامية بما يتلاءم ومقتضيات العصر الحديث، وبخاصّة ما يرتبط منها بالدرس الشرعي بصورة مباشرة. وفيما يتعلّق بمقرّرات العلوم والمعارف، لا يعني كثرة تناولها بالبحث والدراسة وضوح مفاهيمها الأساس؛ فوجود مجموعة من المقرّرات في علم (المنطق) لا يعني وضوح مفهومه لدى دارسيه، وهي النقطة التي يبيّنها الدكتور الفضلي في أحد حواراته، إذ يشير هناك إلى أن علم (المنطق) يعرف بأنه: «آلة قانونية تعصم مراعاتها الذهن عن الخطأ في الفكر»، وهو التعريف الذي يوجه إليه الفضلي مجموعة من الانتقادات، وفي مقدّمها أن تعريف أيّ علم ينطلق من طبيعة ما تعالجه مسائل هذا العلم، و«كان يفترض من علماء المنطق أن يتبيّنوا الغاية من علم المنطق من خلال تتبع مفردات العلم نفسه، ومن الواضح أن علم المنطق يركّز - في دراسته - على نقطتين أساسيتين، هما: التعريف والاستدلال. وقد اتخذت في تعريفي لعلم المنطق طريقاً وسطاً بين ما يذكره القدماء وبين واقع العلم، فعرفته بقولي: (المنطق: دراسة قواعد التفكير الصحيح)، فهذا التعريف لعلم المنطق يتوافق بشكل قريب مع التعريف القديم، وكذلك يتوافق بشكل غير صريح مع واقع العلم؛ لأنّ تعلم تعريف المفردات والاستدلال على القضايا بصورة صحيحة يشكّل قاعدة من قواعد التفكير العلمي الصحيح»^(٢٠).

وهي نقطة يلتفت إليها أيضاً في تعريف علم البلاغة؛ ذلك أن التعريف المدرسي للبلاغة أنها: «مطابقة الكلام لمقتضى الحال مع فصاحته». وهو تعريف - بحسب الفضلي - يلاحظ عليه «أنه غير متوفّر على ذكر جميع العناصر الأساسية للنصّ الأدبي، وهي: الفكر، والخيال، والعاطفة، والصورة»^(٢١).

(٢٠) حوارات في الدين والفكر واللغة مع الدكتور عبد الهادي الفضلي، القطيف: منشورات لجنة مؤلّفات العلامة الفضلي، ١٤٣٤هـ - ٢٠١٣م، ص ٢٣١.

(٢١) الدكتور عبد الهادي الفضلي، تلخيص البلاغة، دار الكتاب الإسلامي - بيروت، بدون تاريخ وطبعة، ص ١٠.

وبدلاً من التعريف المدرسي أعلاه، يرجّح تعريف أبي هلال العسكري في كتابه (الصناعتين) ويعده «من أسلم التعاريف للبلاغة وأقربها إلى حقيقتها، وينطوي على الإشارة إلى عناصر النصّ الأدبي التي تجعل منه نصّاً أدبياً بليغاً»^(٢٢)، حيث يعرف العسكري البلاغة بأنها: «كل ما تبلغ به المعنى قلب السامع فتمكّنه في نفسه كتمكّنه في نفسك مع صورة مقبولة ومعرّض حسن»^(٢٣).

ب) التأصيل:

ويُقصد بالتأصيل هنا ذلكم الحفر والتنقيب بعيد الغور عن أصول المفاهيم، وتتبع تطورها التاريخي والعلمي، فعند دراسة الشيخ الفضلي لمفهوم (الشعر) بغية الوصول إلى انطباق مفهومه على ما يسمّى (الشعر الحرّ) أم لا، نجده يبحث في تعريفات الأقدمين وتتبع تطوّر تلك التعريفات وصولاً إلى العصر الحديث، ليصل في خاتمة المطاف إلى أن اشتراط التزام النظم وفقاً لأوزان الخليل واتباع (القافية) لم يكن لازماً في تعريفهم للشعر، ولا أدل على ذلك من اتهام معارضي النبي ﷺ بأنه شاعر، والقرآن لم يتبع في آياته تلكم الأوزان أو القوافي، ومع ذلك عدّ شعراً في حاضرة الشعر العربي في حينها.

يقول الدكتور الفضلي في خاتمة بحثه ما نصّه: «وننتهي في هذا إلى أن اعتبار الوزن عنصراً أساسياً في تقويم حقيقة الشعر أمرٌ متفق عليه بين علماء الشعر، واعتبار القافية ركناً مقوِّماً لحقيقة الشعر يتكامل مع الوزن في ذلك أمرٌ مختلفٌ فيه.

أما كون المراد من الوزن عنصراً مقوِّماً لحقيقة الشعر وأوزان الخليل، فلم أقف على نصّ عليه، والذي وقفت عليه هو أن الخروج على أوزان الخليل وبحوره لا يُخرج النصّ الأدبي إذا كان موزوناً عن كونه شعراً»^(٢٤).

وفي أجواء اللغة أيضاً، يبدأ الفضلي كتابه القيم «دراسات في الإعراب» بالحديث عن (حقيقة الإعراب) التي رجع في تحديد مفهومه إلى المصادر النحوية الأولى، وبخاصّة إلى كتاب سيبويه، فينتهي هناك إلى ما مفاده بأن فهم النحويين الأوائل لمفردة الإعراب إنما تعني وقوع الكلمة في مواقع الرفع أو النصب أو الجرّ، وهو ما يعني أن جميع الأسماء معربة، ولا توجد أسماء مبنية؛ لأن كون الكلمة اسماً هو وقوعها في هذه المواقع. وهو ما يعني أيضاً أن جميع الأفعال والحروف مبنية، ولا وجود لفعل معرب، ولذلك لا وجود لحالة إعرابية

(٢٢) المصدر السابق نفسه، مع تصّرف يسير.

(٢٣) المصدر السابق نفسه.

(٢٤) قضايا وآراء في العقيدة واللغة والأدب، مصدر سابق، ص ٣٥٥ - ٣٥٦.

اسمها: الجزم^(٢٥).

هذا فيما يتعلّق بالدرس اللغوي، وإلى جانبه اهتمّ الدكتور الفضلي بتأصيل مجموعة من المفاهيم الشرعية، يمكن الوقوف هنا مع مفهوم (الرأي) الذي يمثل العماد الفقهي لإحدى المدرستين الإسلاميتين الكبيرين، وهي مدرسة الصحابة في مقابل مدرسة أهل البيت عليه السلام. ومع أهمية مصطلح الرأي في الدرس الشرعي، إلّا أنه يظلّ مفهوماً غامضاً «اختلف الأصوليون من أهل السنة والمؤرخون منهم أيضاً في فهمهم لمعنى الرأي عند الصحابة:

- فرادف بعضهم بينه وبين القياس.
- ورادف آخرون بينه وبين القياس والاستحسان.
- ورادف غيرهم بينه وبين القياس والاستحسان والمصالح المرسلة.
- ورادف قوم منهم بينه وبين الاجتهاد بوجه عام، سواء كان في فقه الكتاب والسنة أو فيما عداهما.
- ورادف ابن تيمية وتلميذه ابن القيم بينه وبين الإلهام^(٢٦).

ولمعالجة ما يعتري المفهوم من «الخلاف والاختلاف في فهم معنى الرأي وتحديد مفهومه، ولأجل الوقوف على جليّة الأمر في فهم معنى الرأي، لا بدّ من عرض بعض المسائل التي أخضعها بعض الصحابة لاجتهاد الرأي، ثمّ استخلاص معنى الرأي منها وتعريفه؛ لأنّ هذا هو الطريق المنهجي السليم^(٢٧).

وهو ما دفع الدكتور الفضلي إلى استعراض مجموعة من الأحداث التاريخية ذات العلاقة باستعمال الرأي مُستنداً في إصدار الحكم الشرعي من قبل الصحابة، وذلك من خلال المسائل التالية:

١. الاستيلاء على الأرض المفتوحة.
٢. مسألة صلاة ركعتين بعد العصر.
٣. فرض الزكاة على الخيل.
٤. تقسيم المال بين المسلمين وفقاً لطبقية اجتماعية.

(٢٥) انظر: الدكتور عبد الهادي الفضلي، دراسات في الإعراب، جدّة: تهامة للنشر، ط ١، ١٤٠٥ هـ - ١٩٨٤ م، ص ١١ - ٢٦.

(٢٦) الدكتور عبد الهادي الفضلي، دروس في فقه الإمامية، بيروت: مركز الغدير، ط ٢، ١٤٣٥ هـ - ٢٠١٤ م، ج ١ / ٩٤.

(٢٧) المصدر السابق، ج ١ / ٩٧.

٥. إلغاء سهم المؤلفة قلوبهم في الزكاة.
٦. تحريم زواج المتعة.
٧. إضافة بعض الأذكار في الأذان.
٨. دية المسلم الحر.
٩. مسألة طلاق الثلاث.
١٠. مسألة الصلاة بمنى.
١١. مسألة الصلاة إلى جنب الكعبة وردّ عمر الناس إلى مقام إبراهيم.
١٢. مسألة تأخير صلاة العيدين وإحداث الأذان والإقامة فيها وتقديم الخطبة قبل الصلاة.
١٣. مسألة الشراب بآنية الذهب والفضة.
١٤. مسألة صلاة التراويح جماعة.
١٥. مسألة ضوَال الإبل.
١٦. مسألة القضاء في السرقة.
١٧. سب الإمام عليّ عليه السلام على المنابر.
١٨. مسألة بيع الذهب والفضة ربوياً.
١٩. مسألة النداء الثالث يوم الجمعة^(٢٨).

وبعد المرور بهذه المسائل، يعلق الدكتور الفضلي عليها بقوله: «إن مصطلح (الرأي) -كما هو بين- يدور مدار ما يراه المجتهد حسب تقديره الشخصي من مصلحة أو مفسدة. وعليه، يمكن تعريف (الرأي) بأنه: ما يراه المجتهد من مصلحة أو مفسدة حسب تقديره الشخصي، وفي ضوء ما لديه من خلفيات، وما يهدف إليه من غايات. والرأي الشخصي قد يلتقي مع ما عرف فيما بعد بالقياس والاستحسان والمصالح المرسلة وفتح الذرائع وسدّها، وقد لا يلتقي. فقد يكون (الرأي) قياساً، وقد يكون استحساناً، وقد يكون استصلاحاً، وقد يكون تذرّعاً، وقد يكون غير هذه.

ومن هنا، ندرك أنّ التعاريف التي رادفت بين الرأي وهذه المذكورات لم تكن جامعة مانعة.

والذي يظهر -وبوضوح- أن الرأي تطوّر من ناحية علمية إلى هذه المذكورات. وقد تمّ هذا التطوّر في القرنين الثاني والثالث الهجريين، والمعروفون له لاحظوه من خلال تطوّره، لا في أصله^(٢٩).

(٢٨) انظر: المصدر السابق، ج ١ / ٩٧ - ١١٦.

(٢٩) المصدر السابق، ج ١ / ١١٦.

ج) الإفادة من البحث التاريخي في بيان المفهوم

لقد عالج الدكتور الفضلي مفهوم (الرأي) أعلاه من خلال تتبع مفرداته، وهو ما تطلب منه الإفادة من البحث التاريخي لاستقراء تلك المفردات بغية تأصيل المصطلح وتحلية معناه. وهي منهجية أفاد منها في تحلية مجموعة من مفاهيم أخرى، وبخاصة في الدرس الفقهي. ومن ذلك مفهوم (الربا) وربطه بمصطلح الفائدة في المعاملات البنكية الحديثة. ذلك أن (الربا) يصنف فقهياً ضمن باب المعاملات، وهو الباب الذي يعالج الفقيه مسائل بصورة مغايرة في بعض صورها عن مسائل الأحكام العبادية؛ ذلك أن المعاملة في التشريع الإسلامي غالباً ما تكون سابقة على الإسلام من حيث الوجود، ويأتي النص الشرعي ممضياً أو مهذباً أو محرماً لها. وهو ما يتطلب من الفقيه -عند البحث في حقيقتها- اللجوء إلى الدراسات التاريخية الخاصة بالجوانب الاجتماعي للمجتمع العربي الذي صدرت فيه النصوص الشرعية؛ وذلك بغية فهم الحكم في واقعه الاجتماعي قبل التشريع الإسلامي وواقعه بعد نزول التشريع بشأنه.

وهو ما بدأ الدكتور الفضلي عند تناوله لـ (حقيقة الربا)، إذ بدأ بالتعريف اللغوي؛ لتحديد ما يبحث عنه، ومن ثم القرآني، حيث انتهى فيه إلى «أن القرآن الكريم ليس فيه بيان لحقيقة الربا، وإنما إحالة لمعرفة حقيقتها إلى الواقع الاجتماعي الاقتصادي الذي كان ماثلاً وقت نزول آيات الربا، وهو المعروف بـ (ربا الجاهلية)»^(٣٠).

وهي نتيجة فرضت على الفضلي -منهجياً- دراسة مفهوم (ربا الجاهلية) في الواقع العربي أيام صدور تلك الآيات، وذلك لمقارنته لاحقاً بواقع الفائدة البنكية. وهو ما قام به بعد بحث المفهوم قرآنيّاً مباشرة، حيث انتهى فيه إلى أن «ربا الجاهلية يتمثل في الصور التالية:

- الربا المعاملي.
- الربا القرضي.
- الربا المضاعف.

وإذا أمكن إحالة القسم الثالث (الربا المضاعف) إلى الثاني؛ لأنه ربا قرضي، أمست الأقسام الثلاثة قسمين:

- الربا المعاملي أو البيعي.
- الربا القرضي»^(٣١).

(٣٠) المصدر السابق، ج ٥ / ٧٥.

(٣١) المصدر السابق، ج ٥ / ٧٩.

ولأنّ الفقه الإمامي يمتدّ عصر صدور النصّ الشرعي فيه إلى وقت وجود أئمة أهل البيت عليهم السلام، وذلك لتنزّل رواياتهم منزلة الحديث النبوي من حيث مستوى الحجّة الشرعية، يتتبع الدكتور الفضلي مفهوم الربا في مرويات أهل البيت عليهم السلام، وذلك استكمالاً لتجلية المفهوم عصر صدور النصّ، حيث يخرج من تلك المرويات إلى «أنّ ما تضمّنته الروايات هو نفس ربا الجاهلية الذي أحال إليه القرآن الكريم»^(٣٢).

ثمّ يستكمل تناول مفهوم (الربا) في الدرس الفقهي من خلال تناول الفقهاء له، حيث «يتحقّق الربا -فقهياً- في نوعين من المعاملات المالية، هما:

- البيع أو كلّ معاملة مالية، على الخلاف، مع شرط أن يكون المالان المتبادلان من جنس واحد، مما يكال أو يوزن، ومع اشتراط الزيادة لأحد الطرفين.
- القرض مع اشتراط الزيادة للدائن على المستدين»^(٣٣).

ولكنّ لأنّ المعاملة البنكية تعدّ من «المعاملات المستحدثة، يفترض على الباحث فيها -لكي يصل إلى نتائج سليمة- أن ينطلق في بحثه من منطلقين أساسيين، هما:

- محاولة تحديد الموضوع، أوّلاً.
- ثمّ محاولة معرفة الحكم.

ففي مجال تحديد الموضوع، يحتاج الباحث إلى الخطوات التالية:

- الرجوع إلى أنظمة البنوك التجارية المدوّنة.
- الرجوع إلى نماذج من أوراق المعاملات بين البنوك والعملاء.
- الرجوع إلى القرارات البنكية الصادرة عن إدارات البنوك ومجالها بشأن المعاملات المصرفية.
- الرجوع إلى الكتب والرسائل المؤلّفة في الموضوع، وكذلك البحوث والمحاضرات التي تعنى بهذا الشأن»^(٣٤).

ويعلّل الدكتور الفضلي ضرورة هذه الخطوات وعدم الاكتفاء بالتعريفات في المعاجم والمدوّنات الفقهية بأنّ «موجب هذه [الخطوات] يعود إلى أنّ مفاهيم المسائل والقضايا المصرفية بعدّ لما تدخل دائرة الفهم العرفي وتستقرّ في أذهان الناس حتّى يصبح

(٣٢) المصدر السابق، ج ٥ / ٨٠.

(٣٣) المصدر السابق، ج ٥ / ٨١.

(٣٤) المصدر السابق، ج ٥ / ٣٧.

فهمها ميسورًا لكل أحد، ليصحّ الاعتماد على الفهم العرفي والرجوع إليه»^(٣٥).

وتطبيقًا لذلك، يتدرّج الدكتور الفضلي في إيضاح معنى (الفائدة البنكية) -المقابل لمفهوم (الربا) في الفقه الإسلامي- في الاصطلاح الاقتصادي المعاصر، إذ يوجز مفهومها من خلال بيان الآلية المتبعة في تحصيل الفائدة من المستدين، فيقول: «وبالتحليل نتوصل إلى أن الزيادة التي يحصل عليها الدائن من المستدين تأتي على أنواع، هي:

١- الزيادة التي يدفعها المقرض (المستدين) إلى المقرض (الدائن) هي في مقابل استعمال المستدين لرأس المال كتعويض عما فات الدائن من الربح لو كان قد استعمل رأس المال بنفسه.

٢- إن أخذ هذه الزيادة وبالشكل المذكور كانت هي الظاهرة المعروفة في بداية نشأة البنوك التجارية في أوروبا.

ثم تطوّرت هذه الزيادة بعد خضوع البنوك التجارية لقانون الاقتصاد في البلاد، فأخذت مسارًا آخر، هو أن القوانين كانت تتدخل في تحديد الزيادة حماية للمستهلك. ولكن البنوك كانت تتجاوز الحد القانوني فتأخذ زيادة على ما هو مقرر أو محدد، فكان الوضع الاقتصادي لهذه الظاهرة يستدعي أن تكون الزيادة القانونية مشروعة، والزيادة التي تكون فوق الزيادة القانونية هي زيادة غير مشروعة.

٣- وقد مرّ ردح من الزمن على اعتبار الزيادة على رأس المال تعويضًا عما يفوت صاحب رأس المال (الدائن) من الربح الذي قد يحصل عليه لو استعمل رأس ماله بنفسه.

ولكن وبعد انتشار البنوك الانتشار الواسع، والمركزية لحركة المال التي أصبحت تتمتع بها البنوك التجارية، والتي انحصرت بها، أصبحت الزيادة التي يعوض بها الدائن ربحًا ثابتًا لرأس المال ونسي الناس أمر التعويض، أي أصبح من يريد أن يشغل ما عنده من المال بغية الحصول على الربح أمامه طريقان:

١- الاستثمار:

وذلك بأن يدخل شريكًا في إحدى الشركات أو مساهمًا في إحدى الشركات.

٢- الإقراض:

وهو أن يقرض ماله للبنك التجاري ليستخدمه البنك في عملياته في مقابل ربح محدد

(٣٥) المصدر السابق، ج ٥ / ٣٨.

يدفعه إليه البنك.

والفارق بين هذه المرحلة الأخيرة التي لم تعدّ فيها الزيادة تعويضًا، وإنما تنظر ربّما خالصًا، والمرحلة الأولى حيث كانت الزيادة تعدّ تعويضًا، يتمثل ذلك الفارق فيما قد يقال من أن الفائدة البنكية أو الربح في المرحلة الأولى كان في مقابل عمل وهو استعمال رأس المال، فلا تعدّ الفائدة - والحالة هذه - من الربا، بينما في المرحلة الأخيرة حيث لا تعدّ الزيادة (الفائدة) في مقابل عمل، وإنما هي ربح خالص للقرض، تعدّ هذه الزيادة من الربا.

واعتبار هذه الزيادة (الفائدة البنكية) من الربا هي الرأي المتفق عليه في الفقه الإمامي إذا حصل اشتراط الفائدة ضمن العقد^(٣٦).

(د) الإفادة من تقسيمات المفهوم

يساهم تعديد الأقسام الفرعية لأي مفهوم في بيان معناه، وهي إحدى الطرق المتبعة في التعريف، إذ يقابلها: (التعريف بالحدّ) و(التعريف بالمثال)^(٣٧). وهو ما سلكه العلامة الفضلي في معالجة بعض المفاهيم الحائرة، ومن ذلك ما بيّنه حول مفهوم (المعرفة) في الفكر الديني مقارنةً بمفهوم (المعرفة) في الفلسفات المادية، حيث يشير إلى أن «ما نعيشه اليوم من افتراق منهجي كبير بين المنهج العلمي في تحليل الظواهر وبخاصّة ما يرتبط منها بالجانب الاجتماعي، وبين المنهج الديني الشرعي في تحليل تلكم الظواهر، يرجع في كثير من نواحيه إلى تحديد المصادر الأساس للمعرفة الإنسانية، ففي حين تستبعد الفلسفات الفكر الديني أو المعرفة الدينية في مجال دراساتها لعدم تعقلهم مصادر أخرى للمعرفة الإنسانية غير الحسّ والعقل، يعتقد المؤمنون بالدين الإلهي أن مصادر المعرفة الإنساني هي: الوحي والإلهام والعقل والحسّ»^(٣٨).

ثمّ يضيف: «إنّ الفكر الديني - بعمومه - يدعو إلى توسيع دائرة مصادر المعرفة بما يشمل المعارف التي تلقاها المتدينون عن طريق الوحي، ذلك أن التشريع الإلهي يقوم في أساسه على تلقي التعاليم الدينية الموحاة إلى الأنبياء ﷺ، بينما يرفض الفكر الفلسفي

(٣٦) دروس في فقه الإمامية، مصدر سابق، ج ٥ / ٨٢ - ٨٣.

(٣٧) انظر حول هذه النقطة: الدكتور عبد الهادي الفضلي، خلاصة المنطق، بيروت: مركز الغدير، ط ٥، ١٤٣٢ هـ - ٢٠١١ م، ص ١١٣ - ١٢٦.

(٣٨) الدكتور عبد الهادي الفضلي، الإسلام والتعدّد الحضاري بين سبل الحوار وأخلاقيات التعايش، بيروت: مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، ط ١، ٢٠١٤، ص ٥٤ - ٥٥.

الغربي تلکم الغیبیات لعدم تعقله تعدّد تلکم المصادر بما يشمل الوحي الإلهي، فيرفضون كل ما يتعلّق بهذه المعرفة الغيبية، ولذلك يرفضون الاعتقاد بالذات الإلهية ومعها كثير من الاعتقادات الدينية الأخرى ذات العلاقة»^(٣٩).

ومثال آخر على بيان المفهوم انطلاقاً من التقسيمات الخارجية هو ما يشير إليه الدكتور الفضلي من تفوّق الحضارة الإسلامية على الحضارات الأخرى. وبيان هذا التفوّق، يقسّم الحضارات إلى تقسيمين رئيسين، الأول منهما بالنظر إلى قابلية الحضارة إلى التوسّع والانتشار، والآخر بالنظر إلى قابليتها للصمود والتحدّي، فيقول في ذلك: «إننا لا نعدم أن نرى تأثيراً وتأثيراً من خلال احتكاك الحضارات مع بعضها بعضاً، ولكن هذا التبادل والتأثر يختلف من حضارة إلى أخرى، وذلك تبعاً لطبيعة هذه الحضارة أو تلك، من حيث امتلاكها لمكامن القوة وقابلية الاستمرار والصمود، ذلك أن الحضارات لا تعيش حالاً وطبيعة واحدة، وإنما تقسّم تقسيمات عدّة، نذكر منها التقسيمين التاليين:

التقسيم الأول: إلى إقليمية وعالمية، حيث يراد بـ:

١ - الحضارة الإقليمية: الحضارة التي تقتصر على مجتمعها وأمتها التي انطلقت منها، وذلك مثل: الحضارة الهندية، إذ تعدّ حضارة إقليمية بما فيها من أنماط الفكر وغيره من العادات والتقاليد والفنون. وفي السياق نفسه تقع الحضارة الصينية التي تعدّ -كذلك- حضارة إقليمية فيما تملك من ثقافة وأعراف اجتماعية.

٢ - الحضارة العالمية، وهي الحضارة التي تملك المقومات التي تساعد على أن تكون الحضارة الوحيدة في العالم، وهي الروح التي تتملّك الحضارة الغربية المعاصرة، وتوازيها في ذلك الحضارة الإسلامية.

وما يجعل المسلمين يؤسسون لحضارة عالمية هو ما يعتقدونه من أن الإسلام دين منزل للناس كافّة، ويقابلهم في ذلك ما يشعر به الغربيون اليوم من قوّة فيها شيّدوه من حضارة يرون فيها المقومات التي تساعد على أن تكون حضارة العالم كله.

التقسيم الثاني: وهو انقسامها إلى حضارة منهزمة وأخرى صامدة، فالحضارات -في واقع صراعها مع الحضارات الأخرى- تنقسم إلى هذين القسمين:

* حضارة فيها قابلية الانهزام والضعف والضمور.

* حضارة فيها قابلية الصمود والتحدّي.

ولتقريب الفكرة، أعطي مثلاً توضيحياً، وذلك مع ظهور الإسلام ودخوله منطقة الشام - المعروفة اليوم بلبنان والأردن وسورية -، حيث كانت خاضعة للسريان. والسريانية من الحضارات القديمة التي نزل كتاب الإنجيل بلغتها. ولكن الإسلام عندما دخل الشام انهمزت هذه الحضارة أمامه وخضعت له، حتى إن اللغة السريانية طغت عليها اللغة العربية، فأصبحت الشام منطقة خالية منها إلى يومنا هذا، وهي اللغة الأصلية في تلك المنطقة، وما هو موجود اليوم من اللغة السريانية ما يدرسه طلاب اللغات السامية القديمة في كليات الآداب. ولذلك تعد الحضارة السريانية من الحضارات المنهزمة تاريخياً.

وفي مثال آخر مقابل، نجد أن الحضارة الغربية عندما دخلت ووفدت على البلدان العربية والإسلامية غازيةً أوجدت حالاً من الصراع بينها وبين الحضارة الإسلامية، ولكنها لم تستطع أن تتمكن من القضاء عليها، إذ بقيت هذه الأخيرة تعيش في بلاد المسلمين وتهمين على الكثير من جوانب الحياة لديهم، وهو الأمر الذي يجعل من الحضارة الإسلامية حضارة فيها قابلية الصمود والتحدي»^(٤٠).

هـ) الإفادة من الجهود السابقة في بيان المفهوم

يؤكد الدكتور الفضلي على أهمية أن تبرز شخصية الكاتب فيما يكتب، و«لكن ليس عن طريق التركيز على الذات، بل عن طريق ما يمتلك من علم وموهبة في إبراز الفكرة، فأصحاب أي علم - وإن كان المؤلف يختلف معهم - ساهموا جميعاً في إبراز أفكاره وعناصره وتقسيماته، فلا يصحّ من المؤلف - لأنّه يرتضي رأياً معيناً - أن يقصي هذا الرأي أو ذاك، فقد يأتي من يرى صواب ما يرى المؤلف خطأ»^(٤١).

ولذلك فإنّه أثناء معالجته لمجموعة من المفاهيم، لا يوجّه النقد إليها دون المرور بالجهود العلمية السابقة، فإن أمكن البناء على تلك الجهود، فإنه يتبنّاها ويكتفي بها إن كانت كفيلة ببيان وتجلية المفهوم بصورة كاملة، أو يبني عليها من خلال الجمع بينها ومن ثمّ الخروج بالتعريف الجامع لتلك التعاريف السابقة.

ومثالاً على الإفادة من الجهود العلمية السابقة في الوصول إلى تعريف أجلى، نقف مع ما استعرضه الدكتور الفضلي في تعريف (الغناء)، إذ يشير هناك إلى «النصوص الشرعية لم تعرّف الغناء بما يكشف عن حقيقته ويحدّد ماهيته، ويرجع هذا - فيما أقدر - إلى أنّ ظاهرة

(٤٠) المصدر السابق، ص ٩٤ - ٩٦.

(٤١) حوارات في الدين والفكر واللغة، مصدر سابق، ص ٢١٢.

الغناء من الظواهر الاجتماعية التي تختلف باختلاف المجتمعات، وتتطور سعة وضيقاً^(٤٢). وللوصول إلى معنى واضح للغناء، يرجع إلى مجموعة من تعريفات اللغويين له، وذلك بغية الوصول إلى معناه في العرف الاجتماعي، وقد بلغ ما استعرضه منها ١١ تعريفاً لغوياً. وللخروج بتعريف جامع لها، يقسمها الدكتور الفضلي إلى أقسام خمسة، ينتهي من خلال الجمع بينها إلى أن «عناصر الغناء التي يتألف منها هي:

- النظم (Poetry).

- اللحن (Tune).

- الأداء (التطريب (Song))^(٤٣).

ثم يخرج بها سماً: (نتيجة النتائج)، وهي: «إن للغناء ثلاثة تعريفات لغوية تختلف سعة وضيقاً، وهي:

- الغناء هو: التطريب بالصوت المسموع، الملحن.

- الغناء هو: التطريب بالصوت المسموع، الملحن، المطرب للسامعين.

- الغناء هو: التطريب بالصوت المسموع، الملحن، وفي مجلس هو^(٤٤).

وبعد الجولة اللغوية حول تعريف الغناء، ينتقل الدكتور إلى جولة أخرى في تعريفاته الفقهية، حيث يذكر منها ١٢ تعريفاً، يخرج منها بقاسم مشترك حول حقيقة الغناء داخل الدرس الشرعي، وهو: «التوفر على العناصر الثلاثة: الكلام + اللحن + التطريب (الطريقة الخاصة في أداء الأغنية)^(٤٥).

ثم يستخلص من خلال تتبع آراء الفقهاء حول حقيقة الغناء إلى أن «أن الطريق الذي سلكه الفقهاء إلى معرفة مفهوم الغناء هو إحدى الوسيلتين التاليتين: التعريف أو الإحالة.

والتعريف - كما رأينا - تمثل في المعادلات التالية:

١. الغناء = الكلام + اللحن + الأداء + الإطراب.

٢. أو = الكلام + اللحن + الأداء بالكيفية المتعارف عليها عند أهل الفن.

٣. أو = الكلام + اللحن + الأداء المقترن بما هو محرم شرعاً.

(٤٢) الدكتور عبد الهادي الفضلي، بحوث فقهية معاصرة، بيروت: مركز الغدير، ط ١، ١٤٣٥ هـ - ٢٠١٤ م، ص ١٣٥.

(٤٣) المصدر السابق، ص ١٤٣.

(٤٤) المصدر السابق، ص ١٤٤.

(٤٥) المصدر السابق، ص ١٤٧.

٤. أو = الكلام + اللحن + الأداء في حفل غنائي.

أما الإحالة فيل إلى أحد العرفين:

١. العرف العام (أبناء المجتمع)، فما يراه أبناء المجتمع غناء فهو الغناء.

٢. العرف الخاص (أهل الفن)، فما يراه أهل الفن غناء فهو الغناء^(٤٦).

□ النتائج والتوصيات

النتائج

استخلاصاً مما ورد بعاليه، يمكن الخروج بمجموعة من النتائج، منها:

١. تعيش المجتمعات الإسلامية اليوم حالاً من قلق المفاهيم، وذلك بفعل مجموعة من العوامل الداخلية التي يأتي من بينها تداخل العاملين الديني بالسياسي، ويضاف إليه التداخل بين الثابت الشرعي ومقتضيات التغيرات الزمانية والمكانية. ومعها العوامل الخارجية المتمثلة في التأثير الثقافية الوافدة.

٢. بفعل التداخل الحضاري والقيمي في العصر الحديث، نشطت الحركات الإسلامية في سبيل تأصيل الحل الإسلامي في معالجة التحديات التي تواجهها مجتمعاتها، وقد شارك الدكتور الفضلي بفاعلية في رفة هذه الحركة من خلال مشاركاته متعددة الجوانب، التي كان في مقدّماتها مساهمته الفكرية في معالجة ظاهرة قلق المفاهيم.

٣. لم ينطلق الدكتور الفضلي في مساهمته المفاهيمية من الدوافع المنهجية البحتة وحسب، وإنما بدوافع قيمية تتمثل في تبنيّه للمشروع النهضوي الإسلامي، وحركية تتمثل في معالجة ما تحتاجه الساحة بصورة ملحّة.

٤. لم يكتفِ الدكتور الفضلي في معالجة المفاهيم بالمسار التقليدي الذي يبدأ بتعريف المفهوم لغوياً، ومن ثم الانتقال إلى التعريف الاصطلاحي، وإنما سلك في بيان المصطلح مساراً تطبيقياً يشير فيه إلى بعض المبادرات العملية التي من شأنها تحقيق المفهوم بصورة أجلى، كما هي الحال في بيانه لمفهوم (الحرية) و(الاستقلال السياسي).

٥. لتجلية المفهوم نظرياً، سلك الفضلي خطوات متنوعة كانت تقتضيها طبيعة المفهوم أو مساره التاريخي، وكان من تلك الخطوات: الإفادة من طبيعة المفهوم، كما هي الحال في بيانه لمفهوم (المنطق) و(البلاغة)، إذ استقى تعريفهما من واقع ما يعالجان من

مسائل.

٦. كما أنه أفاد من البحث التاريخي في تأصيل بعض المفاهيم، من قبيل: (الشعر) و(الإعراب) اللغويين، و(الرأي) و(الربا) الفقهيين.

٧. ولأن بيان المفاهيم لا يقتصر على (التعريف بالحدّ) أو (بالمثال)، أفاد الفضلي في تعريف بعض المفاهيم من خلال تقسيماتها، كما هي الحال مع مفهومي (المعرفة) و(الحضارة) في النظرة الإسلامية.

٨. واتباعاً للمنهجية الحديثة، أفاد الدكتور الفضلي من الدراسات السابقة في تجلية بعض المفاهيم من خلال الجمع بين تلکم الجهود للخروج بالتعريف الجامع للمفهوم محل الدراسة، وذلك من قبيل دراسته لمفهوم (الغناء) في الدرس الفقهي.

التوصيات

انطلاقاً من النتائج أعلاه، يمكن الإشارة إلى مجموعة من التوصيات، هي:

١. تعيش المجتمعات الإنسانية حالاً من التجاذبات الفكرية والضبابية في تحديد الأهداف والغموض في الرؤى، وهي حال تتحمّل النخب الاجتماعية والفكرية دوراً مهماً من المسؤولية تجاهها من خلال ما يتوجّب عليها من الجهود العلمية في تجلية المفاهيم، سواءً الوافدة والحديثة منها، أو الموروثة؛ ذلك أنّ الإرث الثقافي لأي مجتمع لا يجب أن يكون بعيداً عن النقد والمراجعة، وذلك سعياً من أبنائه نحو مصداقية أعلى تجاه الذات وتجاه الآخر.

٢. أنتجت حال الصراع والتحدي التي عاشتها المجتمعات الإسلامية حراكاً ثقافياً وفكرياً لا تزال مساهماته حاضرة وبارزة، وهو الحراك الذي لا يجب أن تخفت جذوته، إذ لا تزال الأمة الإسلامية في حال مواجهة مع المشاريع المغايرة، وهو ما يتطلب توجّهاً نحو معالجة ما يستجدّ من أطروحات وتوجّهات حديثة جديدة بالبحث والدراسة في ضوء النصوص الدينية الشريفة.

٣. في عصر المعلومات والتبادل الثقافي بين المجتمعات، لا يجب أن تغيب النظرة الإسلامية حول العديد من المفاهيم المعاصرة، وفي مقدّمتها منظومات حقوق الإنسان، ومؤسسات المجتمع المدني ودورها في تنمية الشعوب وبناء مجتمعاتها، وتنمية الحسّ الإنساني المشرق انطلاقاً من روح التشريعات الإسلامية السامية.

٤. «إن ثورة المعلومات الحديثة وما صاحبها من تزايد هائل في حجم المعرفة جعل من الصعوبة تزويد المتلقّي بكل ما هو مطلوب في مختلف حقول المعرفة، فظهرت الحاجة إلى

التركيز على المفاهيم والمهارات الأساسية في المناهج المدرسية المستعملة في المراحل الدراسية المختلفة، واستعمال المفاهيم في تنظيم المنهاج. وتؤكد الدراسات التربوية أن تعامل العقل مع المفاهيم أسهل من تعامله مع المعلومات الكثيرة المنفصلة^(٤٧). وهو ما يؤكد أهمية جلاء المفهوم في صياغة الشخصية الإنسانية ومحوريته في تنمية الوعي لدى المجموع الإنساني العام، بحيث تأخذ هذه النقطة موقعيتها أثناء إقرار المقررات الدراسية في مراحل التعليم العام والعالى، وبخاصة ما يرتبط منها بالدرس الشرعي؛ وذلك للدور الفاعل الذي يتسّمه علماء الدين في المجتمعات الإسلامية.

(٤٧) تصميم التدريس بين النظرية والتطبيق، الدكتور زيد سليمان العدوان والدكتور محمد فؤاد الحوامدة، عمان: دار المسيرة، ط ٢، ١٤٣٢هـ - ٢٠١١م، ص ٤٧ - ٤٨.

الثقافة الإسلامية والرؤية الاستشراقية.. قراءة تحليلية نقدية

الدكتور ميلود حميدات*

□ مقدمة: مفهوم الاستشراق

الاستشراق كلمة عربية على وزن استفعال، ويعني بصورة عامة تخصص باحثين غربيين في دراسة كل ما يتعلق بالشرق^(١)، ويطلق على هؤلاء الباحثين مصطلح المستشرقين^(٢).

كما يعرف الاستشراق بأنه: «مجموعة المباحث التي تتناول بالدراسة

* جامعة الأغواط، الجزائر، البريد الإلكتروني: hfarouk18@hotmail.fr

(١) الشرق: مصطلح قديم ظهر بسبب الاعتقاد بأن البحر الأبيض المتوسط يقع وسط العالم، وبناءً على ذلك تحدد الجهات وقد استمر المصطلح للدلالة على البلاد العربية، وشمال إفريقيا، كما يطلق على الهند.

(٢) المستشرق: هو الباحث الأوروبي أو الأمريكي الذي يقوم بدراسة تراث الشرق وكل ما يتصل به، وقد تخصص المستشرقون في جوانب متعددة من تاريخ الشرق، وموضوعاته كالفلسفة، والتصوف، وعلوم اللغة والشرع، وأدى ذلك إلى نشأة هيئة المستشرقين في (مؤتمر المستشرقين) التي تعقد اجتماعاً كل ثلاث سنوات، كان أولها في باريس سنة ١٨٧٤.

الشعوب الشرقية، ولغاتها وتاريخها وحضاراتها، أو هو تذوق أشياء الشرق»^(٣).

ويفهم مما سبق أن الاستشراق كلمة مشتقة من الشرق، الذي أصبح يعني خاصة الشرق العربي الإسلامي. ولهذا قدم الاستشراق نفسه دائماً على أساس أنه منهج موضوعي لدراسة قضايا الشرق، كما أكد على التمايز بين الشرق والغرب، في الفكر والمنهج والممارسة، والانتفاء الديني والأيدولوجي.

وانطلاقاً من هذه المعطيات تطور كذلك مفهوم الاستشراق، وأصبح يعرف بأنه: «أسلوب من الفكر قائم على تمييز أنطولوجي (وجودي)، وإبستمولوجي (معرفي) بين الشرق والغرب، والتمييز بينهما بوصف هذا التمييز نقطة الانطلاق لسلسلة محكمة الصياغة، من النظريات والملاحم والروايات والأوصاف الاجتماعية، والمسائل السياسية التي تتعلق بالشرق، وعاداته وعقله وقدره وما إلى ذلك»^(٤).

وقد أصبح هذا التمييز بين الشرق والغرب، والنظرة الاستعلائية الغربية أساس الاستشراق حديثاً، إذ إن: «جوهر الاستشراق هو التمييز الذي لا يمكن استتصاله، بين تفوق غربي، ودونية شرقية»^(٥).

ولذلك تعامل الاستشراق مع الشرق ككيان ستاتيكي ثابت، وكظاهرة تثير اهتمام وشهية الغرب لإثبات تفوقه. وأصبح الاستشراق عملاً منظماً يقوم به الغرب لدراسة واكتشاف كل ما يتعلق بالشرق، من لغات وثقافات، ودين وتقاليد، وعائدات ومميزات فكرية، وذلك لتحقيق أهداف كثيرة دينية تبشيرية، أو سياسية استعمارية، أو اقتصادية تجارية، أو عملية علمية.

وإذا كانت التعريفات لا تحدد في الاستشراق سوى الماهية، دون الأهداف، فإن فحص الاستشراق كفعل أو ممارسة في الواقع يكشف عن أهداف ضمنية أو صريحة، تكشف لنا عنها دراسة تاريخ ظهور الاستشراق، وارتباطه بالمؤسسات التبشيرية والاستعمارية، إذ كانت «رغبة التبشير بالمسيحية في الشرق، فاستلزم هذا دراسة اللغة العربية على أيدي المستشرقين، ومن هذا تلاقت وجهة الاستعمار ووجهة التبشير

(3) LAROUSE 1991, p 689.

(٤) إدوارد سعيد، الاستشراق، تعريب: كمال أبو ديب، بيروت: مؤسسة الأبحاث العربية، ط ٢، ١٩٨٤، ص ٣٨.

(٥) المرجع نفسه، ص ٤٢.

ووجهة الاستشراق»^(٦) حيث لم يكن يتسنى للمبشر أداء عمله، إلا إذا كان يحسن آداب الشرق.

وقد ازدادت أهمية الاستشراق بالنسبة للمراجع السياسية والدينية الأوروبية في القرن التاسع عشر، وذلك لما وجدته المؤسسات التبشيرية، وأوروبا الاستعمارية من أهمية كبرى للمستشرق كسند في سياستها، لتسهيل عمل البعثات التبشيرية والعسكرية لاستغلال وغزو الشعوب العربية.

لهذا يعتبر الاستشراق من أهم أدوات الغزو الفكري، التي أثرت تأثيراً فعالاً في تمكين الاستعمار وتجسيد التبعية الثقافية. وذلك حين استهدف الاستشراق خدمة الاستعمار ببعث التخاذل والشعور بالنقص في نفوس الشعوب العربية الإسلامية، لأن جهود المستشرقين انصبّت على دراسة التراث العربي الإسلامي، والقيم الاجتماعية السائدة في المجتمعات العربية، والتوصل بعد ذلك إلى نتائج تحددها ميول وأهداف مسبقة، ثم يتم نشر تلك النتائج على أنها حقائق موضوعية لا نقاش فيها، وذلك عن طريق المجالات والكتب والمحاضرات والندوات وعلى نطاق واسع في العالم الغربي. ثم تروج في المجتمعات العربية، وسنبرز ذلك بتوسع عندما نتكلم عن طبيعة المنهجية التي يستخدمها الاستشراق في التعامل مع قضايا العقيدة والفلسفة الإسلامية.

وتأكيداً لما تقدم وزيادة في إبراز طبيعة الاستشراق حديثاً، نلاحظ أن الاستشراق أصبح اليوم «عبارة عن مؤسسة مشتركة للتعامل مع الشرق، بإصدار تقارير حوله، وهو أسلوب غربي للسيطرة على الشرق، واستبناؤه -أي إعادة صياغته- وامتلاك السيادة عليه»^(٧).

وهذا ما يؤكد تأمل الاستشراق الذي أصبح يمثل مؤسسات ثقافية مركزية قوية تدعمها المؤسسات الرسمية في الدول الغربية، بل أصبح يشكل قطاعاً استراتيجياً في وكالات الاستخبارات، ومراكز التجسس الغربية. وذلك نظراً إلى أهمية التقارير التي يقدمها، والشاملة للمجالات الفكرية والاقتصادية والسياسية، مما جعل الاستشراق ينتج كمّاً هائلاً من المؤلفات، «فقد قدر أن حوالي ٦٠,٠٠٠ كتاباً، تتعلق بالشرق الأدنى قد كتبت بين ١٨٠٠ و ١٩٥٠ في الغرب، وليس ثمة ما يقارب هذا العدد أي مقارنة

(٦) التصوف عند المستشرقين، ص ٨، (سلسلة الثقافة الإسلامية) نقلاً عن نجيب العقيلي: المستشرقون، القاهرة: دار المعارف، ط ٤، ١٩٨٠، ج ٣، ص ٦١٣.

(٧) إدوارد سعيد: مرجع مذكور سابقاً، ص ٩.

من الكتب الشرقية عن الغرب، فالاستشراق من حيث هو جهاز ثقافي، هو عدوانية، ونشاط، ومحكمة... فالشرق وجد من أجل الغرب، أو هكذا بدا لعدد لا يحصى من المستشرقين»^(٨).

وأصبح الاستشراق أكثر تخصصاً وتركيزاً على موضوع الإسلام ومجالاته، مستخدماً في ذلك مناهجه، إلى حد أن المنهج الاستشراقي أصبح جزءاً أساسياً من الاستشراق نفسه، وتحدد الاستشراق «كمنهج وكمحاوله فكرية لفهم الإسلام عقيدة وحضارة وتراثاً، كان دافعه الأصيل العمل من أجل إنكار المقومات الثقافية والروحية في ماضي الأمة، والتنديد والاستخفاف بها»^(٩).

ولما كان اهتمام المستشرقين ينصب على الإسلام وموضوعاته، فقد أنشؤوا علم الإسلاميات (Islamologie)، وهم يحاولون بذلك إعطاء الصبغة العلمية لدراساتهم ونتائجهم، وما يؤكد ذلك تعريفهم لهذا المبحث: «موضوع -علم الإسلاميات- هو الدراسة العلمية للدين الذي يعتنقه المسلمون، وتأثيره على المجالات المختلفة للنشاط الإنساني، فالدراسة تتعلق إذا بالعقيدة المحمدية، وكل المعلومات التي تطورت في إطارها، أو من خلال التيارات المخالفة لها، كما تهتم الدراسة بانتشار الإسلام والمفاسد التاريخية للدول الإسلامية، أنها تدرس الحياة الثقافية في البلدان الإسلامية...»^(١٠).

وأنا بعد تعريف الاستشراق، نميل إلى التأكيد على أبعاد الاستشراق التي يحددها التعريف السابق. إذ لم يعد الاستشراق مجرد دراسة بريئة للشرق، وإنما صار منهجاً ووسيلة هامة من أدوات الغزو الفكري التي اعتمدها الغرب بصورة عامة، وأوروبا بصورة خاصة في تعاملها مع العالم الإسلامي، ولهذا سنهتم بالاستشراق من هذه الزاوية أي كمنهج ووسيلة ونتطرق لذلك إلى الوقائع والنتائج. وليس الغرض تحليل الاستشراق بصورة عامة، وإنما محاولة كشف منهجيته والمجالات التي تعامل معها، والأهداف التي توخى تحقيقها من ذلك.

□ الاستشراق وقضايا العقيدة الإسلامية

شكل ظهور الإسلام كدين سماوي ثورة كبرى، حوّلت العرب الجاهلين، من مجتمع

(٨) المرجع نفسه، ص ٢١٦.

(٩) عرفان عبد الحميد، المستشرقون والإسلام، بيروت: المكتب الإسلامي، ط ٣، ب ت، ص ٤.

(١٠) Pareja F.M et al: Islamologie, Imprimerie Catholique, Beyrouth, 1964, P1.

قبلي متناحر إلى أمة موحدة، ذات عقيدة لها بعد عالمي، أقيمت على أساسها دولة إسلامية عظيمة غيرت مجرى التاريخ الإنساني. إذ استطاعت، أن تنتصر على حضارات، وأمم قوية كانت تسيطر على العالم آنذاك.

وسرعان ما تبلورت حضارة عربية إسلامية، تستمد جذورها من عقيدتها، وتشرع قوانينها من دينها. فكان للإسلام كل الفضل في تأسيس حضارة العرب والمسلمين، وتميزهم كأمة لها خصوصياتها الحضارية والثقافية.

وأدرك المسلمون أن المصدر التشريعي الأساسي هو القرآن الكريم ثم السنة النبوية، وبذلك قطع المسلمون صلتهم بالجاهلية، واستمروا أقوياء أعزاء، ما استمسكوا بهذين الأصلين، واستمرت عظمة المسلمين قرونًا طويلة، حتى انحرفوا عن مبادئهم الأساسية في التشريع، فانهارت دولتهم وضعفت قوتهم، ووهنت مقاومتهم فطمع فيهم غيرهم، وسيطرت عليهم دول الغرب الاستعمارية.

ورغم حالة الضعف التي كان يعانيها المسلمون فقد ثاروا وكافحوا الاستعمار والغزو الأجنبي، وأدرك الغرب خطورة تعاليم الإسلام، على وجوده، والتي كانت تحث المسلمين على الجهاد.

ولذلك كان من الطبيعي أن يتجه الغرب إلى محاولة القضاء على الثقافة الإسلامية، والتشكيك في تعاليم الإسلام والطعن في صلاحياته للقضاء على روح المقاومة والجهاد، وإخضاع الشعوب الإسلامية، وإلغاء ارتباطها بالإسلام وتشريعاته ليستطيع التحكم فيها. وقد حدث الاحتكاك المبكر بين الإسلام والغرب، واعتبر هذا الأخير حضارة الإسلام أخطر أعدائه، وخاصة مع انتشار الإسلام وثقافته في كل أنحاء العالم.

ولما كانت مصادر الإسلام متمثلة في القرآن الكريم والسنة النبوية والتاريخ الإسلامي، فقد تناول الغزو الفكري بكل أدواته هذه المصادر، بالتشكيك والطعن، رغبة في ضرب الأمة الإسلامية في جوهرها. ولذلك تناول الاستشراق مجال العقيدة بأسسها المختلفة، أي القرآن الكريم، والسنة النبوية، وأخيرًا التاريخ الإسلامي باعتباره مجال النشاط السياسي والثقافي للمجتمع الإسلامي.

أولاً: القرآن الكريم

أعتبر القرآن الكريم عند المسلمين المصدر الأول للعقيدة والشرعة الإسلامية،

وكلام الله الموحى به إلى النبي محمد ﷺ، وهو محفوظ بنص القرآن، من التحريف والتغيير، وهو صالح لكل زمان ومكان.

ونظرًا إلى هذه المعطيات كان الاهتمام الكبير من طرف الغرب وأدواته الغازية بالقرآن الكريم، وذلك لاعتبارات كثيرة نذكر منها:

١ - التشكيك في حقيقة القرآن ذاته، لأن تحطيم المسلمين وغزوهم في نظرهم لا يتم إلا من خلال تحطيم عقيدتهم وحضارتهم.

٢ - القرآن هو المصدر الأول لفهم الإسلام عقيدة وشريعة.

٣ - التعرف إلى طبيعة الإسلام، وموقعه من الشرائع الأخرى.

٤ - حاجة التبشير والاستشراق إلى فهم القرآن، وذلك لإيجاد وسائل الرد عليه.

ومما سبق ذكره من اعتبارات تناول المبشرون والمستشرقون -بوسائلهم المختلفة- القرآن الكريم بالتشكيك والنقد، وإطلاق الشبهات حوله وخاصة ما يتعلق: بمصدر القرآن الذي يعتبره المسلمون كلام الله لفظًا ومعنى، أما المبشرون والمستشرقون فيعتبرون القرآن من تأليف الرسول، وهو من عنده أو أخذه من الرهبان المسيحيين أو الكهان اليهود، أو خليط من المسيحية واليهودية، ويتلخص موقفهم في أن: «القرآن من عند محمد، وهو زعيم ديني ومؤلف القرآن»^(١١).

وقد قال كثير من كبار المستشرقين بهذه الشبهة، مما كان له تأثير كبير على غيرهم من غير المستشرقين، وعملوا على إظهار هذا الموقف المجحف كما لو كان حقيقة علمية.

يقول هاملتون جيب H.Gibb (١٨٩٥، ١٩٧١ م) عن القرآن الكريم: «إنه مجموعة الخطب الواردة على لسان محمد خلال العشرين سنة الأخيرة من حياته، وهي تشكل في حد ذاتها تعاليم دينية وأخلاقية مختصرة، وحججًا ضد خصومه... كان النبي محمد يعتقد أن جميع هذه الآيات أوحيت إليه، ولا تشكل في حد ذاتها فكرته الواعية»^(١٢).

أما بعضهم قد دفعهم تشابه القصص القرآني مع ما جاء في التوراة والإنجيل إلى إرجاع القرآن إلى مصادر مسيحية ويهودية، حيث يقول بهذه الشبهة على سبيل المثال أغناز

(١١) شوقي أبو خليل، الإسلام في قفص الاتهام، دمشق: دار الفكر، ط ٥، ١٩٨٦، ص ٢٣.

(١٢) هاميلتون جيب، الاتجاهات الحديثة في الإسلام، تعريب: جماعة من الأساتذة الجامعيين، بيروت: المكتب التجاري للطباعة، ط ١، ١٩٦١، ص ٣٠.

جولدزهير Ignaz Gol zhir (١٨٥٠، ١٩٢١م): «فتبشير النبي العربي ليس إلا مزيجًا منتخبًا من معارف وآراء دينية، عرفها بفضل اتصاله بالعناصر اليهودية والمسيحية... فصارت عقيدة انطوى عليها قلبه، كما صار يعتبر هذه التعاليم وحيًا إلهيًا»^(١٣).

وإذا كانت شبهات المستشرقين استطاعت التأثير في الأوساط الغربية، وذلك بتشكيل رأي عام غربي لا يعترف بالإسلام، ولا يعرفه بشكل موضوعي، فإن تلك الشبهات لم تؤثر على المسلمين نظرًا إلى تمسكهم بعقيدتهم.

وبسبب ما سبق حاول بعض المستشرقين اعتماد طرق جديدة لاختراق العقيدة، وذلك بالبحث في القرآن ذاته، والقول بتناقضه، وغير ذلك من الشبهات.

ولا يمكن استعراض كل ما قيل وكل ما كتب عن الموضوع لكثرة ذلك من جهة، وتفاهة الطرح وتذبذبه من جهة أخرى، والبديع في كل هذا أن الرد على المشككين جاء في القرآن الكريم، وهذا يدل على أن هذه الشبهات قديمة أثارها اليهود والمنافقون، وعلى أن ترديدها اليوم لا يخدم أي هدف علمي، وإنما هي تعبير عن مواقف عدائية تبشيرية، أو جهل بالقرآن وعلومه من طرف الخائضين فيها من المستشرقين، وسببت ذلك من خلال الملاحظات التي نبديها بعد استعراضنا بعض الآيات المفحمة للمشككين في القرآن الكريم.

حيث يقول تعالى: ﴿أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا﴾^(١٤).

وقوله تعالى ﴿أَمْ يَقُولُونَ افْتَرَاهُ قُلْ فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِثْلِهِ وَادْعُوا مَنِ اسْتَطَعْتُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ﴾^(١٥).

وقوله تعالى ﴿وَمَا هُوَ بِقَوْلِ شَاعِرٍ قَلِيلًا مَا تُؤْمِنُونَ (٤١) وَلَا بِقَوْلِ كَاهِنٍ قَلِيلًا مَا تَذَكَّرُونَ﴾^(١٦).

وهناك آيات أخرى كثيرة جاءت مفندة للشبهات التي أثيرت حول القرآن، وانطلاقًا

(١٣) تهاامي النفرة، القرآن والمستشرقون، بحث في مناهج المستشرقين في الدراسات الإسلامية، تونس: المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، ج ١، ١٩٨٥، ص ٣١.

(١٤) قرآن كريم: النساء ٨٢.

(١٥) قرآن كريم: يونس ٣٨.

(١٦) قرآن كريم: الحج ٤١/٤٢.

مما جاء في القرآن الكريم، وثبت في السنة النبوية والتاريخ الإسلامي نبدي هذه الملاحظات المبرزة لتهاافت آراء المستشرقين، والمفندة لشبهاتهم:

١ - لقد جاء في القرآن الكريم إعجاز علمي ولغوي وتشريعي، أثبت العلم استحالة توصل العقول البشرية إليه في ذلك العصر.

٢ - أثبتت كل المصادر أن الرسول ﷺ أُمي، فهل يعقل أن يأتي بكل هذا الإعجاز التشريعي واللغوي والتاريخي، ودون أي تناقض، وهو عمل تعجز عنه مؤسسات حديثة بأكملها.

٣ - إن نظرة القرآن الكاملة والشاملة، لمناحي الحياة المختلفة الاقتصادية والاجتماعية والفكرية - عبادات ومعاملات - لا يمكن أن تكون من صنع بشر، حيث يعجز الفرد أو الجماعة أيًا كانت عقولهم، على كل هذا التنظيم والانسجام والشمولية.

٤ - أي مصلحة أو غاية لمحمد في أن يؤلف القرآن وهو عمل جبار معجز ثم ينسبه لغيره.

٥ - في القرآن الكريم عتاب ولوم للنبي، كما أن هناك اختلافًا بين كلام النبي (الحديث) وكلام الله (القرآن) مما يدل على اختلاف المصدر^(١٧).

رغم كل هذا إلا أن أغلب المبشرين والمستشرقين لم يتوصلوا إلى تكوين فكرة موضوعية وصحيحة عن القرآن والوحي، وقد انساق أكثر كتاب الغرب إلى ترديد نفس الأطروحات، التي لا تعترف بالإسلام دينًا سماويًا، وبمحمد نبيًا، ولذلك يطلقون على الإسلام (المحمدية).

كما لم يتورع أساطين التبشير والاستشراق من إرجاع القرآن إلى اليهود والنصارى، رغم ما يحمل هذا الكلام من تناقض، ويبدو لنا أن الهدف من ذلك، هو امتصاص انتصارات الإسلام وإنجازاته الحضارية، واعتبار ذلك جزءًا من المسيحية بالإدعاء أن الإسلام صورة من صور المسيحية واليهودية.

إلا أنه ليس من المعقول أن يكون القرآن مستمدًا من المسيحية أو اليهودية، وهو يخالف هذه العقائد تمامًا ويندد بأعمال اليهود، ويرفض عقيدة التثليث ويعتبرها من أكبر الكبائر، ودلائل الكفر، وهو الإشراف بالله^(١٨).

(١٧) شوقي أبو خليل، مرجع مذكور سابقًا، ص ٢٤.

(١٨) المرجع نفسه، ص ٣٦.

إن المتتبع لمواقف المستشرقين من القرآن الكريم يلاحظ أن هذه المواقف لم تختلف عن مواقف أسلافهم الذين كانوا يعادون القرآن لأسباب دينية أو سياسية، إذ رغم ادعاء المعاصرين اعتماد الموضوعية والمنهج العلمي، إلا أن هذا الادعاء يبقى مجرد مغالطة، لتمرير كثير من الأفكار، والشبهات التي لا تحفى وجود أفكار مسبقة، سيئة في الغالب إذا تعلق الأمر بالإسلام والمسلمين.

ولم تتوقف هذه المحاولات إلى اليوم، إذ يشجع الاستشراق كل دراسة تشكك في القرآن، آخرها كتاب صدر بفرنسا، يدّعي صاحبه أن القرآن ليس كلام الله، لأنه جُمع بعد وفاة النبي، وأن هناك سبع قراءات. مما يبين عدم إلمام، وجهل صاحب الكتاب، بعلوم القرآن، والقراءات، وتاريخ تدوين القرآن كتابة، وحفظه في صدور الصحابة قبل جمعه.

ثانيًا: السنة النبوية

أشرنا سابقًا إلى فشل المستشرقين في اختراق المصدر الأول للإسلام أي القرآن الكريم، وبيننا كيف أن محاولتهم كانت تصطدم بعظمة القرآن الكريم من جهة، وتمسك المسلمين به من جهة أخرى، لذا توجه بعض المستشرقين للصيد في مجال آخر، وهو التشكيك في النبوة لأن ذلك يحقق هدفهم بالتشكيك في الوحي وبالتالي في القرآن الكريم.

ولكن هناك من يتخذ وسائل في ذلك، وخاصة بعض نظريات ومناهج علم النفس، ويعتبرها حقائق لا نقاش فيها. وكأن هذه المناهج والمدارس لم توجد إلا لهدم الإسلام ومحاربته، والحقيقة أن هذا ما يريده مستخدمو هذه الوسائل في غير مجالاتها.

ولما كان الموضوع واسعًا جدًا نكتفي بأخذ نموذجين فقط، لأن الهدف أبرز معالم المنهجية وليس تتبع كل ما قيل.

النموذج الأول: هو ما استخدمه المستشرق مونتغمري واط (M/Watt) (١٩٠٩، ٢٠٠٦م) للتشكيك في النبوة، وذلك في دراسة كيفية تلقي النبي الوحي؟ ورغم أنه سؤال يرتبط بموضوع غيبي ديني يتطلب منهجًا إيمانيًا، فإن واط يطرح هذا السؤال بمنطق مادي علماني وكأنه يعالج مشكلة مادية^(١٩).

إذ ينطلق من إلغاء النبوة، واعتبار القرآن كلام النبي، ويحاول واط تأكيد فكرته

(١٩) عماد الدين خليل، المستشرقون والسنة النبوية، بحث في مناهج المستشرقين، مرجع مذكور سابقًا، ج ١، ص ١٢٠.

المسبقة بتعسف ظاهر إذ يرى أن «اللاوعي الجماعي هو مصدر كل وحي ديني سواء كان الإسلام أو النصرانية أو اليهودية»^(٢٠).

ثم يضيف: «أنّه يمكن أن يكون الملك قد وضع الكلمات في ناحية من نواحي الوجود المحمدي، أي اللاوعي ثم برزت فيما بعد إلى الوعي»^(٢١).

والجواب ما الداعي إلى كل هذه الفرضيات؟ فالاعتراف بالملك لم لا يتبعه اعتراف بالوحي الإلهي وتنتهي المشكلة؟ ولكن المستشرق واط لا يبحث عن الحقيقة، وإنما عن إثارة الشبهات، وافترض الفرضيات والعمل على إثباتها حتى ولو كانت مستحيلة.

إذ رغم وضوح النصوص في كيفية حدوث الوحي، إلا أن التساؤل حول هذا الموضوع ليس هو الأساس، وإنما مادة الوحي أي ما جاء في القرآن الكريم الذي يستحيل أن يكون كلام بشر، وهذا ليس موقفاً إيمانياً فحسب بل هو انطلاق من الدراسة العلمية الموضوعية التي تثبت الطبيعة الفارقة للبشرية للقرآن الكريم.

النموذج الثاني: ويتناول السنة النبوية وتأثيرها في التشريع، رغم وجود كثير من البحوث في هذا الموضوع إلا أن أغلبها يفتقر إلى المنهج العلمي، ويمتاز بالتعسف في الطرح، إلا أن هناك محاولات أكثر نضجاً منهجياً، حيث إنها تحادع نسقنا الدفاعي لأنها تضع السم في العسل كما يقال.

من هذه المحاولات أعمال جوزيف شاخت J.SHACHT (١٩٠٢، ١٩٦٩م)، والتي تتناول الشريعة الإسلامية، من خلال البحث في أسس الفقه الإسلامي، الذي تمثل فيه السنة المصدر الثاني للتشريع.

وقد تناول شاخت السنة النبوية مشككاً في صدق الأحاديث المنسوبة إلى الرسول، وذلك بالعمل على افتراض كذب كل الرواة ليتوصل إلى قلع جذور الشريعة الإسلامية، والقضاء على تاريخ التشريع، كما يصف علماء الإسلام... بأنهم كانوا كذابين وملفّقين غير أمناء^(٢٢).

والأخطر في دعوى شاخت هو عمله على إلغاء صحة السنة النبوية، وبالتالي

(٢٠) جعفر شيخ إدريس، منهج متغمري واط في دراسة نبوة محمد، بحث في المرجع نفسه، ج ١، ص ٢٣٤.

(٢١) المرجع نفسه، ج ١، ص ٢٣٤.

(٢٢) محمد مصطفى الأعظمي: شاخت والسنة النبوية، بحث في مناهج المستشرقين، مرجع مذكور سابقاً، ج ١، ص ٦٨.

اعتبارها كلها «خارج نطاق الدين»^(٢٣). وينتج عن ذلك، إفراغ الأحاديث النبوية من صفتها التشريعية الإلزامية، واعتبارها مجرد نشاط اجتماعي طبيعي للرسول وأصحابه، ملغياً بذلك المصدر الثاني للتشريع في الإسلام، وبالتالي الأحكام الشرعية التي حددتها وشرحتها السنة النبوية.

والشيء الذي يفهم من الفكرة الأساسية التي يدافع عنها شاخت والتي تبرز جليلة من خلال مؤلفاته، محاولة نزع صفة الشرعية عن أحكام الشريعة، ليجعل منها مجرد أحكام وضعية، توصلت إليها عقول الفقهاء والرواة، لأنه ينكر نسبتها إلى النبي. وينتج عن النظرية التي يضعها شاخت، ويعمل على إثباتها بكل الطرق مجموعة من النتائج المعلنة والخفية نذكر منها:

١ - اعتبار العودة إلى الشريعة الإسلامية أمراً غير ممكن، ولا ينصح به باعتباره خارج نطاق الدين.

٢ - التبشير بالعلمانية وذلك لأن ما يسمى «بالفقه الإسلامي ليس هو الفقه الإسلامي المبني على الكتاب والسنة لأنه لا يوجد ما يمكن تسميته سنة النبي، وأن جزءاً غير قليل مأخوذ من شرائع اليهود والكنيسة»^(٢٤).

٣ - تشجيع المسلمين على أخذ القوانين من شرائع غيرهم، كما فعل أسلافهم^(٢٥).

٤ - إدخال الشك إلى المسلمين في عقائدهم وشريعتهم، والعمل على إبراز الروايات الشاذة أو المرفوضة واعتبارها الأساس.

ثالثاً: التاريخ الإسلامي

أدرجنا التاريخ الإسلامي في المجال الروحي إيماناً منا بأن التاريخ الإسلامي هو محاولة لتجسيد الفكر الإسلامي في الواقع، سواء من ناحية العقيدة والالتزام بها، أو لتجسيد الشريعة الإسلامية في الممارسات الاجتماعية.

ولهذا لم يسلم التاريخ الإسلامي من شبهات الغزو الفكري، ومحاولة فصله عن الإسلام وتفسيره تفسيراً يبعده عن روح العقيدة والشريعة الإسلامية.

(٢٣) المرجع والموضع نفسه.

(٢٤) المرجع نفسه، ص ٧٠.

(٢٥) المرجع والموضع نفسه.

اهتم كثير من المستشرقين ومفكري الغرب بالتاريخ الإسلامي، وقد استفاد بعضهم من بعض في اختراق موضوعات التاريخ الإسلامي، وتفسيرها وفق مناهجهم المختلفة في الخطوات، المتفقة في الأهداف. إذ رغم الاختلاف الأيديولوجي أو اللغوي، يتفق أغلب المستشرقين على إنكار النبوة كما لاحظنا سابقاً، حيث يتفق مثلاً التفسير السوسيولوجي الاجتماعي لسيرة النبي لمونتغمري واط، مع التفسير المادي الماركسي الذي قدمه ماكسيم رودنسون^(٢٦).

تبعنا سابقاً كيف حاولت أقلام الاستشراق والتبشير التشكيك في مصادر الإسلام، واعتبار القرآن كلام بشر وتأليف النبي، وجعل الشريعة مجرد عادات وتقاليد مستمدة من قوانين بشرية توصف أحياناً بأنها من المسيحية أو اليهودية، أو التشريع الروماني، ولم تكن هذه الملاحظات في نسبة التلفيق إلى النصوص الإسلامية إلا لدفع المسلمين إلى رفض كثير من مبادئهم ونصوصهم باسم المنهج العلمي.

ولم يكن التعامل - كما لاحظنا - مع قضايا العقيدة والشريعة تعاملًا موضوعيًا، يحترم خصوصيات الموضوعات المدروسة، إذ غلبت على المستشرقين الأفكار المسبقة والتعسف في إطلاق الأحكام، كما أن كثيراً من المستشرقين يفتقرون إلى أبسط بديهيات التعامل مع النصوص الشرعية والتي نجملها في:

- ١ - المعرفة والتمكن من اللغة العربية وآدابها والتاريخ الإسلامي.
- ٢ - الابتعاد عن التحيز أو الخضوع لأفكار مسبقة، والتزام الحق.
- ٣ - تجنب التسرع في الأحكام دون تثبت، وتجنب الآراء الشاذة والروايات الضعيفة أو المرفوضة.
- ٤ - عدم رفض الأمور الإيمانية، والقضايا العقائدية أو على الأقل احترامها وعدم التسرع في إنكارها، لأنها موضوعات تتجاوز قدرات العقل البشري لإدراكها إدراكاً مادياً.

ولا يمكننا إذاً لاحظنا أن كثيراً من المستشرقين ينطلقون من اصطيات العثرات وإطلاق الأحكام المسبقة دون تثبت، واختيار الآراء الشاذة، والروايات المرفوضة، وبناء النظريات والمواقف على أساسها، سوى أن نحكم باختلال في المنهج المستخدم، وتعتمد

(٢٦) محمد بن عبود، منهجية الاستشراق في دراسة التاريخ الإسلامي، بحث في مناهج المستشرقين، مرجع مذكور سابقاً، ج ١، ص ٣٤٨.

الإساءة والعدوان.

تواصلت محاولات الغزو الفكري للنيل من قضايا تاريخية أخرى، وإطلاق شبهات منها أن الإسلام انتشر بالقوة، أو أن الإسلام رسالة للعرب فقط، وأنه انتشر بعد النبي لأسباب توسعية، واقتصادية لا غير. حيث جاء في قول كارل بروكلمان K. Brockelman (١٨٦٨، ١٩٥٥م): «من الثابت أن الإسلام لم يكن يصادف نجاحاً إلاً عندما كان يهدف إلى الغزو»^(٢٧).

ولقد تم التأكيد على هذه الفكرة وترويجها حديثاً مع اعتبار شعوب إفريقيا وآسيا قد أخضعت إلى الإسلام بالسيف، هذا ما تروج له الدوائر الاستعمارية والتبشيرية المعاصرة. وهذا ما عملت فرنسا على استثماره أثناء استعمارها لدول المغرب العربي، حيث اعتبرت العرب المسلمين غزاة وأنها جاءت لطردهم وإحياء الإمبراطورية الرومانية، وعليه اعتمدت على سياسة الفرنسة والتنصير، وحين فشلت في هذه السياسة عمدت إلى استغلال الورقة البربرية وذلك باعتبار البربر من أصول أوروبية، وعملت لذلك على تنصيرهم وتغريبهم وقطع صلتهم بالعرب والإسلام وقد فشلت في ذلك أيضاً.

كما تناول المستشرقون بعض المحطات من التاريخ الإسلامي يتم انتقاؤها لأهداف محددة مسبقاً، ومن جهة أخرى امتاز هذا النفر من المستشرقين بالدهاء والمكر، فهم لا يسوقون الاتهامات جزافاً، ولكن يعمدون إلى تقليب صفحات المصادر التاريخية العربية القديمة، ليتوصلوا إلى ثغرات ينفذون منها إلى أغراضهم، أو ليتوصلوا إلى سطور قليلة تحذف من سياقها، وتبتر بترًا من إطارها، ويستندون إليها في إساءاتهم واتهاماتهم، وقد يجدون بعض الروايات الشاذة في بعض المصادر الضعيفة أو القليلة، ويتلقفون تلك الروايات المشكوك فيها (الإسرائيليات) ويعتبرونها عين الحق، وينون عليها كل مواقفهم واستنتاجاتهم.

وسنورد هذا المثال لإثبات الغرض السيئ من اعتماد هذه الروايات، فقد اعتمد كارل بروكلمان على الروايات الضعيفة التي أوردها ابن جرير الطبري (ت ٣١٠هـ)، عن ذكر النبي لأصنام الكعبة أو ما يدعى بحديث الغرائق^(٢٨).

والغريب أن قسم التاريخ بالإنجليزية بجامعة كامبردج يدرس لطلبته قصة الغرائق،

(٢٧) كارل بروكلمان، تاريخ الشعوب الإسلامية، تعريب: منير البعلبكي ونبية فارس، بيروت، ١٩٥٤، ص ٧٨.

(٢٨) شوقي أبو خليل، مرجع مذكور سابقاً، ص ٨١ (الهامش).

وأيضاً أن الهجرة إلى الحبشة هجرة اقتصادية، وحديث الإفك^(٢٩).

والسؤال الذي يطرح لماذا هذه المواضيع بالذات من التاريخ الإسلامي؟ والتي عليها ردود - لا تدرّس بطبيعة الحال - ويتم إغفال جمال وروعة الأحداث الأخرى، وخاصة الحضارة العربية الإسلامية ودورها في تقدم الإنسانية.

والحقيقة أن اهتمام المستشرقين بموضوعات معينة، هو جزء من المنهج الذي يعتمدونه، خدمة للهدف المراد تحقيقه، إذ كيف نفسّر اهتمام كثير من المستشرقين بأحداث معزولة في التاريخ الإسلامي؟ وترك الأحداث العظيمة التي تبرز عظمة الإسلام في رقي الحضارة الإنسانية.

ويبقى دعاة الغزو الفكري أوفياء لأهدافهم حديثاً، إذ لا يتورعون في تشجيع كل حركة هدامة يمكن أن تسيء إلى تاريخ الإسلام والمسلمين بصورة عامة، وذلك ما حدث بظهور مذاهب هدامة في التاريخ الإسلامي المعاصر مدعومة من الاستعمار والتبشير، والماسونية العالمية نذكر منها حركة القاديانية^(٣٠) وحركة البهائية^(٣١) والتي ظهر بعض دعايتها في الجزائر^(٣٢).

كما قام الاستعمار الفرنسي بتشجيع الطرق الصوفية في المغرب العربي، وخاصة من يخدمون مصالح فرنسا، حيث يقول أحد زعماء تلك الطرق: «إننا إذا كنا قد أصبحنا فرنسيين فقد أراد الله ذلك، وهو على كل شيء قدير، فإذا أراد الله أن يكسح الفرنسيين من هذه البلاد فعل، ولكنه كما ترون يمدّهم بالقوة وهي مظهر قدرته الإلهية، فنحمد الله ولنخضع لإرادته^(٣٣)».

(٢٩) المرجع والموضع نفسه.

(٣٠) القديانية: مؤسسها ميرزا غلام أحمد في قديان بالهند، وقد كان أبوه عميلاً للاستعمار الإنجليزي، ظهر المذهب رسمياً سنة ١٩٠٠)، وأصدر زعيمه كتاب (براهين الأحمديّة) وأدعى أنه المهدي، ويقول المذهب بالحلولية ويحوّل الحج من مكة إلى قديان ويسقط الجهاد.

(٣١) البهائية: مؤسسها ميرزا علي محمد الشيرازي بشيراز بإيران، ادّعى زعيمها النبوة وحاول الإلهوية بذاته، ولما قتل ترعّمها (ميرزا حسين علي)، ساعده الإنجليز بعد طرده من إيران للإقامة بمكا، وساعد في قيام الكيان الصهيوني، وقد عقد أول مؤتمر بهائي عالمي بإسرائيل سنة ١٩٦٨، مما يثبت صلته بالصهيونية. راجع بأكثر توسع محمد البهي: الفكر الإسلامي وصلته بالاستعمار، ص ٤٥ - ٤٦.

(٣٢) راجع: فضيلة الشيخ أحمد محمد حماني، رسالة الدلائل البادية على ضلال البابية وكفر البهائية، باتنة، الجزائر: دار الشهاب، ب.ت.

(٣٣) محمد عمارة، العرب والتحدي، الكويت: عالم المعرفة، ١٩٨٠، ص ١٧٠.

هذه الصوفية هي التي شجعت وتكلم عنها السياسي الاستعماري جبريال هانوتو G. Hanoteau^(٣٤) (١٨٥٣-١٩٤٤) قائلاً: «إن بين تلك الطرق والطوائف من يخلد أعضاؤه إلى السكون، وربما كانت علاقاتهم مع رجال حكومتنا في الجزائر وتونس على أحسن ما يرام... لأن الفوضى التي أصابت الإسلام الإفريقي قد أخذت نصيبها منهم»^(٣٥).

أما التصوف الحقيقي الذي حمى الشخصية الجزائرية من التغريب، وساهم في نشر الإسلام وقيمه، فقد حاربه الغرب، والاستعمار، ويكفي الإشارة إلى أن كثير من زعماء المقاومات الشعبية التي ثارت ضد الاستعمار الفرنسي، كانوا من رجال التصوف المخلصين لدينهم، ووطنهم، مثل الشيخ المقراني والشيخ الحداد، ومؤسس الدولة الجزائرية الأمير عبد القادر الجزائري.

ولذلك تم التركيز على الدعوات الهدامة، والتيارات المعاصرة المنحرفة التي نشأت من داخل العالم الإسلامي، لأن وراءها أهدافاً غريبة استشرافية، متمثلة في هدم الإسلام من داخله بالقضاء على تاريخه المتناسك، ومهاجمة مبادئه، وتضليل أبنائه. وتشجيع الطوائف المنحرفة، لأنها وسيلة الهدم والتفرقة، وإثارة الفتن والصراعات، التي تنتهي بتقسيم وإضعاف المسلمين، وهو ما يعمل الغرب باستمرار على تحقيقه؛ بوسائله الغازية المختلفة.

أما المؤرخون الغربيون المعاصرون فلم يؤرخوا لثورة شعوب المغرب العربي على الاستعمار الفرنسي، بل أرخوا للاستعمار، ونظروا إلى كفاح الشعوب على أنه عمل غير حضاري قامت به مجموعات مهمشة لا تمثل شعوبها.

□ الخلاصة

ما نتوصل إليه بعد استعراضنا للمواقف السابقة، والتي حاولنا أن نوثقها بالرجوع إلى المصادر الأصلية والدقيقة بقدر ما يتوفر لنا ذلك، مبرزين التأثير الخطير الذي تعرضت له العقيدة الإسلامية، والتاريخ الإسلامي.

- وهو أن الرؤية الاستشرافية تصدر عن مركزية فكرية أوروبية مختلفة، مع تناول الحضارات غير الغربية كموضوع للدراسة، مع نظرة دونية، «إن التمرکز الأوروبي قد خلق

(٣٤) جبريال هانوتو: مؤرخ ومستشرق وسياسي فرنسي، وزير الخارجية (١٨٩٤-١٨٩٨)، من المنظرين للاستعمار، أهتم بدراسة البربر وبمهاجمة الإسلام وقد رد عليه الشيخ محمد عبده.

(٣٥) المرجع نفسه، ص ١٧٠.

فعلا خرافة الشرق كتضاد للغرب»^(٣٦).

- وقد ظهرت هذه المركزية كمنهج معتمد في الرؤية الاستشراقية للعقيدة والفلسفة والفكر الإسلامي عموماً. حيث أرجع الأوروبيون تفوقهم في السابق إلى طابعهم الأوروبي، أو عقيدتهم المسيحية، أو أسلافهم الإغريق، واليوم يرجعون ذلك إلى الأيديولوجية الرأسمالية المعاصرة.

- إن مناهج التفكير الغربي تنطلق دائماً من هذه المركزية الفكرية التي تعتبر حضارة الغرب هي الأصل والمركز، وتعتبرها تحققاً للعقل والموضوعية، وبالتالي فهي الحقيقة الوحيدة، ويتم في المقابل الترويج لفكرة أن الحضارات الأخرى، مجرد ثقافات بدائية هامشية، تقاس على مقياس المركز لتكتسب الاعتراف بها.

- رغم أن استمرارية تاريخية تمتد من اليونان إلى روما، فalcرون الوسطى، فالإقطاع، فالرأسمالية المعاصرة لتفسير ما يدعى بأطروحة التمرکز الأوروبي، أمر فيه تعسف كبير.

- إذ نشأ عن هذه الفرضية فرضيات أخرى أكثر عنصرية، ذكرنا بعضها سابقاً، منها تقسيم البشر إلى ساميين وآريين، يتبع ذلك لغات سامية، وأخرى هندوأوربية، ثم نقلت العنصرية إلى الدين فتم تفسير المسيحية كدين متفوق على الإسلام، والاعتقادات الشرقية. مع العلم أن الديانة المسيحية في حد ذاتها أصولها شرقية.

- إن الانطلاق من مركزية الحضارة الغربية عنصر موجود في المناهج الغربية الحديثة عند المستشرقين، كما كان موجوداً عند أسلافهم من المبشرين المتعصبين، وهو موقف ذاتي، قائم على نظرة غير علمية، ولا تاريخية للثقافة والأديان.

- لا يمكن تفسير هذه المحاولات الحديثة، إلا بما سعت إليه المحاولات القديمة، من استهداف للعقل الإسلامي وإنجازاته، منكرة عنه أي إبداع، ومحاولة إخضاعه للعقل الأوروبي، وهي محاولات يائسة، لأن شهادة التاريخ لا يمكن أن تطمسها محاولات البعض، وأصالة الفكر الإسلامي بدأت تتأكد لكثير من المشككين، من خلال أعمال المخلصين من العرب، أو من المنصفين من الغرب وهي كثيرة.

- إن المطالبة بموضوعية أكبر لدراسة التراث الإسلامي، وإنجازات العقل العربي تصبح أكثر إلحاحاً في عصر يتغنى فيه أصحابه بالحرية الفكرية، والمنهج العلمي، وتجنب

(٣٦) سمير أمين، التمرکز الأوروبي نحو نظرية للثقافة، الجزائر: المؤسسة الوطنية للفنون المطبعية والنشر، ١٩٩٢، ص ٧١.

الأحكام الذاتية المسبقة التي ولدتها عصور الصراع والحروب الصليبية، وذلك للتأسيس لعالم عادل ومنصف، يُعترف فيه لكل الشعوب والأمم بإسهاماتها في الحضارة الإنسانية، التي يجب أن تبقى تراثاً إنسانياً يستفيد من ثماره المادية والعلمية الجميع، مثلما أسهم الجميع بالأمس، واليوم في الوصول إلى هذه الحضارة.



التحليل الثقافي لظاهرة العنف الديني

محمد محفوظ

مفتاح

حين التأمل في الظواهر الإنسانية نجدها دائماً وليدة عوامل وأسباب مركبة ومتداخلة بعضها مع بعض، وتتطلب أكثر من منهجية معرفية لدراسة وتفسير هذه الظاهرة.

ولعل من أبرز الظواهر التي برزت في الآونة الأخيرة في واقعنا العربي والإسلامي، هي ظاهرة استخدام العنف لأغراض دينية أو لبواعث دينية.

فأوضحت لدينا ظاهرة ما يمكن تسميتها بالعنف الديني. والمقصود بها هي مجموع الممارسات العنيفة المعنوية والمادية والتي يمارسها الأحاد أو المجموع لبواعث دينية ومن أجل غايات وأهداف دينية.

ولا ريب أن أسباب وعوامل نشوء هذه الظاهرة، هي أسباب وعوامل متداخلة بعضها مع بعض. فثمة أسباب ثقافية وعوامل سياسية وبواعث أيديولوجية كلها مع غيرها، ساهمت في إنتاج وتوليد ظاهرة العنف الديني في مجتمعاتنا الإسلامية المعاصرة. ولكونها ظاهرة تحتاج إلى منهجية متكاملة

وواسعة لقراءة هذه الظاهرة وتفسيرها التفسير الصحيح. لأننا نعتقد أن التفسير الصحيح للظواهر الإنسانية، هو الذي يقودنا إلى معالجات صحيحة وسليمة.

وإن الارتباك والتخبط على مستوى الحلول والمعالجة.

لذلك ثمة ضرورات معرفية واجتماعية وثقافية، للاعتناء ببناء تفسيرات دقيقة لكل الظواهر الإنسانية أو السياسية أو الثقافية أو الاقتصادية، التي تبرز في واقعنا ومجتمعاتنا.

وتأسيساً على هذه القناعة العميقة، نحن نعمل في هذه الدراسة على تحليل وتفسير ظاهرة العنف الديني من زاوية ثقافية. بمعنى كيف نقرأ ظاهرة العنف الديني ثقافياً؟ وكيف تفسر المنظومات الثقافية ظاهرة استخدام العنف بكل مستوياته ببواعث وغايات دينية؟

واستخدام مصطلح (ديني)، لا يعني هنا البتة، أن قيم الدين الأساسية والجوهرية، هي التي تركز على ممارسة العنف، وإنما المقصود أنه ثمة قراءات وتفسيرات لقيم الدين تشرع ممارسة العنف ضد المختلف والمغاير. فربط العنف بالديني هنا المقصود به هو أن بعض أشكال التدين المعيش هو الذي يحرص على العنف ويسوّغ استخدامه.

محاولة للفهم

وقبل الدخول في صلب الموضوع من الضروري القول: إننا ضد كل أنواع العنف والإرهاب، لأنها من الوسائل التي لا تنسجم وقيمنا الإسلامية وأعرافنا الإنسانية وتقاليدنا العربية. لهذا فإننا ننظر إلى ظاهرة العنف والإرهاب بوصفها ظاهرة مرضية خطيرة، ينبغي أن تدان من جميع الأطراف، ولا بد أن يعمل الجميع من أجل تفكيك موجباتها وإنهاء أسبابها المباشرة وغير المباشرة، مع يقظة أمنية وحزم أمني تجاه كل من يعيث بأمن الناس ومصالحهم المختلفة.

ولكن رفضنا لهذه الظاهرة الخطيرة، لا يعني التغافل عن أهمية العمل لبناء تصور وتفسير علمي لهذه الظاهرة؛ لأن التفسير الصحيح لهذه الظاهرة بكل ملاساتها هو الخطوة الأولى في مشروع مواجهتها والقدرة على إنهاؤها والتغلب عليها.

فنحن في الوقت الذي نرفض هذه الظاهرة، ونحارب كل أشكالها ومستوياتها، في الوقت ذاته نشعر بأهمية العمل على خلق تصور صحيح عن أسباب هذه الظاهرة وعواملها

المباشرة، التي تفضي إلى خلق المزيد من الإرهابيين أو تمدد ظاهرة العنف الديني، حيث تستخدم وسائل القتل والتدمير والتفجير تحت عناوين ويافطات دينية.

والذي يؤكد أهمية العمل على بناء تصور صحيح لهذه الظاهرة، لكيلا نبتعد عن أسبابها وموجباتها الحقيقية. فحينما يحدث حدث إرهابي أو عنفي في أي دولة عربية وإسلامية، تبدأ الأصوات المتهمة للخارج بالبروز، مع تغافل تام عن احتمال أن هناك عوامل أو أسباباً مستوطنة في البيئة الداخلية، هي التي تنتج هذه الظاهرة، وتمدها بكل أسباب الاستمرار والحياة.

فالخطاب الدوغمائي والتبريري الذي يتهم الخارج دون التفكير في البيئة الداخلية، هو خطاب يساهم في تزييف وعينا تجاه هذه الظاهرة الخطيرة.

ونحن هنا لا ننفي دور الخارج التخريبي والإرهابي، ولكن ينبغي ألا يكون هو الشماعة التي نعلق عليها كل خيبتنا وإخفاقنا وعيوبنا.

القرآن الكريم يعلمنا أنه إزاء كل ظاهرة سلبية ومرضية تصيب واقعنا وبيئتنا الاجتماعية، وقبل أن نفكر في العوامل والأسباب الخارجية التي أوجدت هذا المرض أو تلك المشكلة، ينبغي أن نوجه نظرنا وتفكيرنا إلى الأسباب والعوامل الداخلية التي ساهمت في صنع هذه المشكلة أو ذلك المرض؛ إذ يقول تبارك وتعالى: ﴿وَلَمَّا أَصَابَتْكُمْ مُصِيبَةٌ قَدْ أَصَبْتُمْ مِثْلَيْهَا قُلْتُمْ أَنَّى هَذَا قُلْ هُوَ مِنْ عِنْدِ أَنْفُسِكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾^(١)، فما يعيشه العالم العربي من انفجار لهوياته الفرعية وتشطيه بعناوين طائفية ومذهبية وقبلية وجهوية، هو نتاج طبيعي لبعض الخيارات السياسية والاجتماعية التي سادت في العالم العربي، وعملت عبر وسائل قهرية لتغيب حقيقة التعددية الموجودة في المنطقة العربية.

إن تغيب حقائق المجتمعات العربية بطريقة عنفية - قسرية، هو المسؤول الأول عما يشهده العالم العربي من نزاعات واحتقانات وتوترات ذات طابع فئوي أو طائفي أو جهوي.

والخارج هنا ليس محايداً أو بعيداً عن استثمار هذا الواقع لصالح أهدافه ومخططاته في المنطقة، ولكن هذه الخيارات السياسية الخاطئة الشوفينية هي التي هيأت الأرضية الاجتماعية لبروز توترات وأزمات أفقية وعمودية في الواقع العربي، عمل الخارج بدوائه ومؤامراته وأجهزته الأمنية المختلفة لاستثمار هذا الوضع، والعمل على إذكائه بما يناسب

(١) سورة آل عمران، آية ١٦٥.

مصالحه وخطته الاستراتيجية في المنطقة العربية.

فعمليات العنف الديني التي تجري في أكثر من قطر وبلد عربي، هي من صنع بيئتنا الثقافية والاجتماعية والسياسية، وإن الصراخ الدائم باتجاه الخارج، وكأن بيئتنا العربية خالية من هذه النزعة، وبعيدة عن أمراضها وحواملها، لا يساهم في توفير القدرة العربية على المواجهة الحقيقية لهذه الآفة الخطيرة التي تهدد العديد من بلداننا العربية في أمنها الوطني ونسيجها الاجتماعي واستقرارها السياسي.

فالذي يفجر الكنائس في العراق أو مصر أو أي بلد عربي آخر، ليس هو الأجنبي، وإنما هو التيار العنفي - التكفيري الذي بدأ بالبروز في العالم العربي.

والذي يقتل الناس في العراق على الهوية، ويدمر دور العبادة، ويستهدف الأبرياء في الأسواق والمتنزهات، ليس هو الأجنبي، وإنما هي الفئة الإرهابية المغالية في الدين، والتي تمارس كل فنون القتل باسم الدين والدفاع عن مقدساته.

العنف والتطرف أية علاقة؟

فالعنف الديني في المنطقة العربية، هو نتيجة طبيعية لظاهرة الغلو والتطرف الديني، وإن من يحارب العنف والإرهاب، دون محاربة الغلو والتطرف، فإنه لن يصل إلى نتائج حاسمة على هذا الصعيد؛ لأن خيار الغلو والتطرف سيخلق المزيد من الإرهابيين. ومن يسعى إلى محاربة الإرهابيين فعليه مواجهة أسبابه وحوامله وموجباته الدينية والثقافية والسياسية والاجتماعية. لهذا فإننا نعتقد وبعمق أن فهم ظاهرة العنف والإرهاب بشكل صحيح وسليم، هو الخطوة الأولى في مشروع مواجهة هذه الظاهرة الخطيرة على حاضرنا ومستقبلنا.

فنحن ندين تفجير الكنائس والمساجد ودور العبادة، كما ندين قتل الأبرياء أنى كانوا. ولكن الإدانة والاستنكار بوحدهما لا ينهيان هذه الظاهرة، بل سيستمر أهل العنف بعنفهم وأهل الإرهاب بإرهابهم، لأن الإدانة بوحدها لن تغير من المناهج الثقافية والدينية التي تخلق الإرهابي، ولأن الاستنكار بوحده لن يحول دون استمرار قافلة الإرهابيين من القتل والتفجير.

فالاستنكار بوحده لا يكفي، واتهام الخارج بهذه الأعمال، يزيغ الوعي ويساهم في غيش الرؤية واختلال نظام الأولويات ويحول دون العمل الصحيح لمعالجة هذه الظاهرة. وأكرر هنا، إنني لا أبرئ الخارج من هذه الأعمال، فهو يوظفها لصالح مخططاته ومصالحه.

التحالف الموضوعي

أي هناك مصلحة موضوعية وتحالف موضوعي بين القائمين بأعمال العنف والإرهاب في العالم العربي، وبين الدوائر السياسية والأمنية للدول الكبرى. حيث إن عمليات العنف والإرهاب تساهم في تفكيك النسيج الاجتماعي في العالم العربي، وتزيد من محنة الداخلية وتوتراته بين مختلف مكوناته وتعبيراته، ومن مصلحة الخارج أن يوسع من هذه التوترات، ويضغط على العالم العربي في ملفات استراتيجية وحساسة وهو يعاني الأزمات الداخلية المستعصية. لهذا فهناك ما يشبه تبادل الخدمات بين الأطراف الدولية التي لها أجندة ومخططات سياسية واستراتيجية في المنطقة والجماعات الإرهابية التي تمارس العنف والإرهاب باتجاهات مختلفة، مما يزيد من التوترات والأزمات، ويوسع من ثغرات الداخل العربي.

فالتخادم الموضوعي المتبادل بين القوى الأجنبية وقوى الإرهاب والتطرف والعنف في المنطقة، ينبغي أن يقودنا جميعاً للعمل على تطوير الأوضاع السياسية والقانونية والاقتصادية في مجتمعاتنا العربية، حتى نتمكن من تحصين الأوضاع الداخلية العربية وفق أسس صلبة، تحول دون تحقيق اختراقات أمنية سواء أجنبية أو إرهابية.

فإصلاح الأوضاع وتطوير الحياة السياسية في كل بلد عربي هو الطريق الأسلم لإنهاء مخاطر العنف الديني في العالم العربي.

أيديولوجيا العنف

لعلنا لا نجانِب الصواب، حين نقول: إن كل نزعة أيديولوجية مغلقة، هي بالضرورة صانعة أو حاضنة للتعصب، وطرْد المختلف، ونبذ المغاير؛ لأن النزعات الأيديولوجية المغلقة بطبيعتها ووفق بنيتها الداخلية، لا ترى الحق والحقيقة إلا لديها، ولا يتسع عقلها وقلبها وحسها، إلى مشروعات أو نظريات مغايرة أو مختلفة معها؛ لذلك ثمة صلة عميقة تربط النزعات الأيديولوجية المغلقة -بصرف النظر عن مضمونها- وآفة التعصب الأعمى وكل مخزونها العدائي والإقصائي للآخرين.

فالنزعات الأيديولوجية المغلقة الدينية أو الوضعية، تكون ممهدة وراعية لكل النزعات التعصبية التي تنشأ إما من قلب هذه النزعات الأيديولوجية أو على ضفافها وهامشها. وعليه فإن هذه النزعات الأيديولوجية حينها حكمت وسادت في الفضاء الاجتماعي والسياسي، فإنها استخدمت أدوات الدولة ومقدرات السلطة لتعميم قناعاتها

ونظامها الفكري، ومارست كل أشكال الحيف والقهر والظلم بحق كل الوجودات الاجتماعية المغيرة لها أو غير المنسجمة معها سواء على مستوى الأصول أو مستوى الفروع. والسلوك ذاته مارسته النزعات الأيديولوجية الدينية المغلقة والدوغمائية، وحولت الدين ومنظومته المعيارية إلى غطاء ومسوغ لطرده المختلفين معها ونبذ المتمايزين مع تفسيرها وقناعاتها المركزية والفرعية. وما تمارسه الجماعات الأيديولوجية الدينية المغلقة والتعصبية من تكفير الناس وقتلهم والتفنن في إيذائهم المادي والمعنوي، ما هو إلا تجسيد عملي للقناعة الفكرية الآنفة الذكر. إن كل منظومة أيديولوجية مغلقة بصرف النظر عن جوهرها الفكري هي بالضرورة صانعة للتعصب، ومشجعة للمفاصلة الشعورية والعملية مع المختلفين مهما كانت درجة الاختلاف والتباين؛ لأن المنظومات الفكرية المغلقة لا ترحب بالتعدد، وتبذ الاختلاف، وتحارب ثقافة السؤال، وترفض النقد والمراجعة، وتغطي كل هذه الممارسات الشائنة بعقلية تعصبية، تظهرهم وكأنهم الأحرص على قيم المجتمع والأمة، وهم على المستوى العملي أول من ينتهك قولاً وفعلاً قيم الأمة والمجتمع؛ لذلك فإننا نعتقد أن مواجهة ظاهرة التعصب الأعمى للذات وقناعاتها وتاريخها وأفكارها، يتطلب رفض كل النزعات الأيديولوجية المغلقة سواء كانت حاكمة أو محكومة، لأنها نزعات تستدعي كل أشكال التعصب، وتمدها باستمرار بكل أسباب الحيوية والفعالية والاشتغال.

لذلك لا يمكن محاربة ظاهرة التعصب، إلا بالوقوف بوعي ضد كل النزعات الأيديولوجية المغلقة، التي لا ترى إلا ذاتها وجماعتها ولا يتسع منطقتها لمنطق التعدد والتنوع والانفتاح، لذلك هي تحارب كل هذه القيم، لأنها قيم مضادة لنهاجها ومسيرتها الأيديولوجية والاجتماعية.

المفارقة المعرفية

وحينما نرفض النزعات الأيديولوجية المغلقة، فإننا لا نرفض فكرة الالتزام الأيديولوجي، لأنها بشكل عام من الحاجات الضرورية للإنسان، بحيث من الصعوبة أن نجد إنساناً بدون منظومة أيديولوجية تشكل بالنسبة إليه هي معيار الخير والشر، ومرجعياته الأخلاقية والسلوكية في الحياة. ولكن ما نرفضه هي النزعات الأيديولوجية التي تتعامل مع قناعاتها وأفكارها بوصفها، هي طوق النجاة والنجاح الوحيد، وتمارس القهر والعسف لتعميم هذه القناعات والأفكار، وتتعامل معها -أي الأفكار والقناعات- بوصفها متعالية على الزمان والمكان وغير خاضعة لشروطها ومقتضياتها، فيتم التعامل مع قناعات الذات

وكانها حقائق علمية نهائية، ليست قابلة للفحص والمراجعة والنقد.

والذي يتجاوز أو يرفض هذه القناعات فكأنه تجاوز الحق إلى الباطل، لذلك فهو سواء كان فرداً أو جماعة، يحارب في وجوده وحقوقه المعنوية والمادية.

لذلك على المستوى المعرفي والاجتماعي، العلاقة جد عميقة ووطيدة بين الأفكار والقناعات الدوغمائية المغلقة سواء كانت هذه الأفكار دينية أو دنيوية، سماوية أو وضعية وبين ظاهرة التعصب.

فالإنسان الذي يرى أن أفكاره تساوي الحق والحقيقة، فإنه سيتعصب لها ويحارب من أجلها، ويحدد موقفه من الآخرين انطلاقاً من موقف هؤلاء من أفكاره وقناعاته. ولا ريب في أن هذه الممارسة التعصبية، تتجاوز قيمة الالتزام، فالإنسان من حقه أن يلتزم بأي فكرة أو نظرية أو أيديولوجيا، ولكن ليس من حقه أن يتعامل مع أفكاره بوصفها هي الحقيقة الوجودية النهائية، والتي يخالفها، يخالف الحق، وينصر الباطل.

وإن الخيط الدقيق الذي يفصل بين الالتزام الأيديولوجي والتعصب الأيديولوجي المقيت، هو حينما يمارس الفرض والقهر والحرب لتعميم أفكاره وقناعاته. فحينما يمارس العنف بكل أشكاله، لتعميم قناعاته فهو يتجاوز حدود الالتزام الطبيعي، أما إذا اعتر الإنسان بأفكاره، وعمل على تعميمها بوسائل سلمية - طبيعية، وتعامل مع قناعاته بوصفها حقائق نسبية قابلة للصح وقابلة للخطأ في آن، فإنه يمارس التزامه الطبيعي، وهذا بطبيعة الحال من الحقوق الطبيعية لأي إنسان.

من هنا فإننا أحوج ما نكون اليوم، إلى خطاب ديني واجتماعي منفتح وإنساني، وينبذ العنف، ويحارب التعصب بكل أشكاله؛ لأن هذا الخطاب هو القادر على تدوير الزوايا، وتنمية المساحات المشتركة بين جميع الأطراف والأطراف، ويحول دون عسكرة المجتمعات واندفاعها صوب العنف وممارسته..

لذلك فإننا نعتقد أن الخطاب الديني - الإنساني والمنفتح والمتسامح هو أحد ضرورات ومتطلبات إنجاز وتعزيز الأمن الاجتماعي والسياسي للمجتمعات الإسلامية المعاصرة.

الواقع وثقافة الاستئصال

كما ذكرنا أعلاه يعيش الواقع العربي اليوم، محنة جديدة وخطيرة، وتهدد الأمن

والاستقرار في جميع دول المنطقة؛ إذ انتقلت الأحداث والتطورات من مرحلة انفجار الهويات الفرعية بكل تضاريسها وزخمها إلى مرحلة انفجار المجتمعات العربية ودخولها في مرحلة جديدة على مختلف الصعد والمستويات. فالجغرافيا السياسية لدول العالم العربي مهددة بالتغيير ليس لصالح مشروع وحدوي أكبر، وإنما للمزيد من التفتت والتشظي. والخطر في الأمر أن الذي يقود ويصنع هذه التطورات مجموعات إرهابية، عنفية، استتصاليه، توظف قيم الدين وشعاراته المتعددة لخدمة مشروعهم التكفيري، النبذي لكل ما عداهم.

وأمام هذه المرحلة الخطيرة التي تعيشها بعض دول العالم العربي، وتهدد بشرها وتأثيراتها استقرار وأمن كل الدول والمنطقة نود التأكيد على النقاط التالية:

١- إن الإرهاب وجماعاته والعنف وأحزابه، ليس هو الطريق السليم لتحسين الأوضاع السياسية أو تغيير المعادلات القائمة. لأن جماعات الإرهاب تقتل وتمارس العنف والإرهاب بدون أفق سياسي، ومن يقبل أن تقوده هذه الجماعات العمياء، فإن مآله المزيد من المآزق والأزمات والتوترات.

والمجتمعات التي تبني بوجود جماعات العنف والإرهاب بينها، فإنها ستعاني الكثير من الويلات والاستحقاقات التي لا تنسجم وطبيعة حياتها وأولوياتها.

٢- إن جماعات الفصل والاستئصال بتكوينها الأيدولوجي وأفقها الثقافي، ليست قادرة على إنجاز الاستقرار السياسي والاجتماعي لمجتمعاتها، لأنها جماعات لا تبحث عن مشتركات ومساحات مشتركة للتفاهم والتلاقي مع المختلف والمغاير، وإنما تجعل الجميع محل الدعوة والفرص والقسر للإيمان بخطابها وأيديولوجيتها. فهي جماعات لا ترى إلا ذاتها، ولا تتصور الآخرين إلا في موضع القبول بدعوتها وخطابها أو في موقع الخصم الذي ينبغي محاربته.

وهكذا جماعات لا تبني استقراراً، ولا تصون مجتمعات ومصالح.

فجماعات العنف والإرهاب لا صديق لها، ومن يعتقد أن المصلحة الموضوعية له التقت مع الجماعات الإرهابية ويراهن على هذا الالتقاء، فإنه لن يحصد من هذا الالتقاء إلا المزيد من الأزمات والمشاكل. فجماعات الإرهاب مثل النار، إذا لم تجد ما تأكله سوف تأكل محيطها القريب وحاضنها الاجتماعي أو السياسي. فلا أمان وأمن مع جماعات العنف والإرهاب، لأنها بطبعها تغدر وتفجر ولا تبحث إلا عن مصالحها الضيقة.

وهي دائماً مصالح لا تتعدى حدود هذه الجماعات وفي بعض الأحيان لا تتعدى حدود رأي الزعيم الديني لهذه الجماعات.

٣- تمر علينا هذه الأيام ذكرى مرور مائة عام على الحرب العالمية الأولى، التي دفعت فيه البشرية ملايين القتلى والجرحى. وتجربة هذه الحرب - الكارثة ومتوالياتها السياسية والأمنية والاقتصادية والاجتماعية، تؤكد - وبشكل لا لبس فيه - أن سفك الدم وإشاعة القتل والتدمير، لا ينفع أحداً، وأن الناس إذا لم يبادروا لمقاومة نزعات القتل والتدمير، فإن هذه النزعات ستصل إليهم وتهدد مصالحهم ومكاسبهم. والمعادلات السياسية والاجتماعية، التي تبني على قاعدة القتل والتدمير، لن تستقر على حال؛ لأن الدم يستدعي الدم، والقتل يقود إلى القتل، وهكذا يخضع الجميع في دوامة العنف العبيث الذي يدمر الأوطان، ولا يبقى مجالاً للفهم والتفاهم وتطوير نظام الشراكة بين الناس. فمن يسعى إلى تحسين ظروفه السياسية والاقتصادية والاجتماعية، فعليه ألا يتوسل بوسيلة العنف والإرهاب، لأن هذه الوسيلة تؤسس للمزيد من الدمار الذي يدخل الجميع في أتون الحروب العبيثة التي تدمر الجميع بدون أفق حقيقي لأي طرف من الأطراف.

هذا ما تؤكدته تجربة الحرب العالمية الأولى وكل الحروب وعمليات القتل التي تمارس لأغراض أيديولوجية وسياسية.

٤- ثمة ضرورات وطنية وقومية ودينية في كل البلدان العربية والإسلامية، للقيام بمبادرات للوقوف ضد جماعات العنف والإرهاب التي بدأت بالبروز في المشهد العربي والإسلامي؛ لأن الصمت أمام هذه الظاهرة الخطيرة، سيكلف المنطقة بأسرها على كل الصعد والمستويات، لذلك ثمة حاجة ماسة لرفع الصوت ضد ظاهرة الإرهاب والعنف وتفكيك موجباتها، وتعرية خطابها، ومواجهة الحامل البشري لها.

ونحن هنا لسنا من دعاة تهويل خطر الإرهاب على أمن المنطقة واستقرارها، ولكننا نعتقد وبعمق أن جماعات العنف والإرهاب من أخطر التحديات التي تواجه المنطقة في اللحظة الراهنة. وإن مواجهة هذه الآفة الخطيرة، يتطلب تضافر جميع الجهود والطاقات للوقوف بحزم ضد هذه الآفة على المستويات الأمنية والثقافية والسياسية والاقتصادية والاجتماعية؛ لأن تمكن هذه الآفة سيهدد الجميع، وسيغير من قواعد اللعبة السياسية القائمة في المنطقة، وستدمر ما تبقى من وحدة النسيج الاجتماعي في أغلب البلدان العربية والإسلامية.

فمن يربي وحشاً في بيته، فإن هذا الوحش لن يتحول إلى حيوان وديع وأليف، سيبقى وحشاً كاسراً، وحينما يجوع سيفترس من جلبه إلى بيته.

جماعات الإرهاب كالوحوش المفترسة، ولا يمكن أن تتحول إلى حمل وديع، ولا يمكن سياسياً أن يراهن عليها أحد؛ لأنها ذات بنية انشقاقية، تمردية، حينما تتمكن من أية رقعة جغرافية أو اجتماعية، ستعمل على تنفيذ أجندتها ومشروعها العنفي وستقف ضد من يقف ضد مشروعها ونهجها الأيديولوجي والسلوكي.

وجماع القول: إن جماعات العنف وعلى رأسها داعش، أضحت اليوم، تهديداً مباشراً لكل دول المنطقة، وهذا يتطلب من كل دول المنطقة، العمل على مواجهة هذا التهديد ورفع الغطاء الديني عن ممارساتها وخياراتها، وبناء حقائق الوعي والتسامح والحوار والاعتراف بالمختلف في فضاء مجتمعاتنا ومنابرنا الإعلامية والثقافية.

التطرف والنسيج الإسلامي

طبيعة النمط الثقافي والسلوكي الذي يسير على هداية ومنواله الإنسان المتطرف، هو أنه لا يبحث عن النقاط المضيئة في موضوع تشدده وتطرفه، وإنما يغض النظر عن هذه النقاط ويتغافل عنها، ويوجه اهتمامه صوب النقاط السوداء التي تبرر رأيه وموقفه وتزيده تشبهاً بمقولاته المتطرفة وقناعاته الجامدة.

ويتجلى هذا النمط والسلوك في طبيعة الرأي والموقف الذي يتخذه المتطرف من وقائع وحقائق العلاقات الإسلامية - الإسلامية. حيث أنها علاقات إنسانية وسياسية وثقافية واجتماعية، تتراوح بين علاقات ودية وهادئة أو علاقات متوترة وملينة بنقاط التباين والتوتر أو هي علاقات جامدة حيث تحتضن عناصر السلب كما تحتضن عناصر الإيجاب.

الإنسان المتطرف سواء من هذه المدرسة الفقهية أو المذهبية أو تلك، هو بطبيعته المتطرفة والمتشددة، يتجاهل عناصر الإيجاب في هذه العلاقات، ويتغافل عن تلك اللحظات التاريخية التي تطورت فيها العلاقات الإسلامية على نحو إيجابي.

وينشغل نفسياً وعقلياً بكل اللحظات التي ساءت فيها تلك العلاقات ووصلت إلى مديات سلبية، كما يحتفل بكل المقولات المذهبية المتطرفة والمتشجعة ويعزز بها قناعاته، ويزداد تشبهاً بمواقفه، يُضخّم عناصر التوتر ويستدعي بعض لحظات التاريخ الذي سادت فيها التوترات، ويتغافل ويتجاهل الحقائق المضادة لتطرفه وتشدده المذهبي.

يتعامل مع الخلافات والاختلافات الإسلامية - الإسلامية، بوصفها قدراً مقدراً، لا يمكن تجاوزها أو معالجتها.

ويحتضن بوعي وبدون وعي من جراء هذا، كل المقولات النبذية الاستثنائية، ويرى أن الطرف الإسلامي الآخر، لا ينفع معهم إلا لغة النبذ والاستئصال والقوة. ويتغافل عن حقائق ومقولات أن الأفكار والقناعات الدينية والمذهبية، لا يمكن استئصالها، ولا يمكن دحرها من الوجود، لأنها حقائق عنيدة وتزداد رسوخاً في تربتها الاجتماعية، حينما تتجه إليها رياح الاستئصال والقتل والتدمير.

وعليه فإننا نعتقد أن طبيعة نفسية وثقافة المتطرف والمتشدد الديني والمذهبي، تمارس عملية التغذية التي تُديم حالات التطرف وتمدها بأمصال الوجود والحياة.

وإن قبض المتطرفين من كل الأطراف على ملف العلاقات الإسلامية - الإسلامية، سيزيد الأمور تعقيداً وتشنجاً؛ لأن التطرف بطبعه ضد التآلف والتآخي والوحدة والتفاهم، كما أن التشدد المذهبي يساهم في تصحير مسافات اللقاء والاشتراك.

وإن السماح لكل النزعات المتطرفة في التحكم بطبيعة العلاقة بين المسلمين، لن ينتج إلا المزيد من التوتر وسوء العلاقة وتراكم عناصر السلب فيها.

لذلك فإن الخطوة الأولى في مشروع تحسين العلاقات الإسلامية بين المسلمين، هو منع جماعات التشدد والتطرف من الإمساك بهذا الملف الهام والحيوي، وتضافر كل الجهود من أجل القيام بمبادرات من قبل أهل الاعتدال والوسطية لإدارة ملف العلاقات الإسلامية - الإسلامية. فحينما تتحرر علاقات المسلمين بعضهم مع بعض من هيمنة أهل التطرف والتشدد، فإن قدرة أهل الاعتدال على بناء أسس العلاقة الإيجابية والتفاهم بين المسلمين ستكون فعلية وحقيقية. بمعنى حينما نتمكن من فك الارتباط بين جماعات التطرف ومسيرة العلاقة بين المسلمين، حينذاك ستتحرر هذه العلاقة من الكثير من القيود والأعباء التي تساهم في تعطيل هذه العلاقة أو تفجيرها من الداخل.

وفي سياق العمل على إخراج ملف العلاقات بين المسلمين من قبضه أهل التطرف والتشدد نود بيان الأفكار التالية:

١- إن السنة والشيعية من حقائق التاريخ والاجتماع الإسلامي، ولا يمكن لأي طرف مهما أوتي من قوة، أن يلغي هذه الحقائق من الخريطة والوجود الإسلامي.

وإن المطلوب دائماً مهما كانت الحقائق المضادة ونزعات التشدد والتطرف هو توسيع

دائرة التلاقي والتفاهم.

لأن البديل عن هذه الدائرة، يساوي أن يدمر المسلمون واقعهم، ومجتمعاتهم بأيديهم. فالحروب المذهبية لا رابح منها، وإن إخضاع الواقع الإسلامي إلى متواليات هذه الحروب ستضر بجميع المجتمعات الإسلامية. لذلك فإن مصلحة الجميع تقتضي الجلوس على طاولة التفاهم والبحث بشكل موضوعي عن آليات تصليب العلاقات بين المسلمين، وإخراجها من دائرة التحريض والنبذ والاستئصال. فالصرخ الطائفي لن يغير من حقائق الوجود الإسلامي، ونار الطائفية حينما تحترق فإنها ستصيب الجميع ولعل أول من تصيبه هو شاعلمها.

٢- كل الأمم والشعوب عانت بطريقة أو أخرى من انقساماتها الدينية أو المذهبية أو القومية أو العرقية. وإن المجتمعات الحية والواعية هي وحدها التي تمكنت من إدارة انقساماتها الدينية وغيرها بما لا يضر راهنها وواقعها.

وإن المجتمعات الإسلامية معنية قبل غيرها، للتفكير بجذ في الطريقة المثلى التي تجنب الجميع ويلات التحريض والحروب عبر إدارة حضارية لخلافاتها وانقساماتها المذهبية.

ومن يبحث عن حلول استئصالية، وإلغائية، فإنه لن يجني إلا المزيد من المآزق والحروب. وقد جرب الجميع هذه الحقيقة بطريقة أو أخرى؛ لذلك لا مناص إلا التفاهم وتدوير الزوايا والبحث عن سبل تحييد الانقسام المذهبي عن راهن وواقع المسلمين اليوم. وهذا لن يتأتى إلا بـ:

• الاحترام المتبادل ورفض كل نزعات تسخيف قناعات الآخر. فمن حق الجميع أن يختلف في قناعاته وأفكاره، ولكن ليس من حق أي أحد أن يتعدى مادياً أو معنوياً على قناعات ومقدسات الآخرين.

• إن ضبط العلاقة بين المختلفين مذهبياً في الدائرة الإسلامية، لا يمكن أن تعتمد على المواعظ الأخلاقية فحسب، وإنما هي بحاجة إلى منظومة قانونية متكاملة، تجرم أي تعد على مقدسات أي طرف من الأطراف.

• من الضروري لكل الدول التي تدير مجتمعات متعددة ومتنوعة، أن تتعالى على انقسامات مجتمعاتها، وألا تكون طرفاً في عمليات الانقسام الديني أو المذهبي. من حق أي فرد في الدولة أن يلتزم بقناعات مدرسة أو مذهب، ولكن من الضروري ألا يستخدم موقعه في الدولة لفرض قناعاته على الآخرين. فالدولة للجميع، ومن حق الجميع أن يحظى

بمعاملة متساوية في الحقوق والواجبات.

٣- إننا ندعو كل العلماء والدعاة والخطباء من كل الطوائف الإسلامية، إلى التعامل مع ملف وحدة المسلمين ومنع فرقتهم وتشتتهم، بوصفها من المبادئ الإسلامية الأصيلة، والتي تتطلب جهوداً متواصلة لتعزيزها وتعميقها في الواقع الإسلامي المعاصر.

ولا يصح بأي شكل من الأشكال، أن يتم التعامل مع هذه القيمة الإسلامية الكبرى، بمقاييس الربح أو الخسارة أو المصلحة السياسية الآنية.

آن الأوان للجميع أن يصدع بضرورة تفاهم ووحدة المسلمين وأهل القبلية الواحدة، وأنه المشاكل أو المؤاخذات المتبادلة ينبغي أن تحترم متطلبات ومقتضيات وحدة وتفاهم المسلمين. وإن الطريق إلى ذلك، ليس أن يغادر أحدنا قناعاته، وإنما صيانة حرمة وحقوق الجميع المادية والمعنوية، وتنمية المساحات المشتركة، وبناء حقائق التلاقي والتفاهم بين أهل الوطن الواحد، ومنع التعدي على مقدسات بعضنا البعض، وإطلاق مبادرات وطنية تستهدف تطوير نظام التعارف المتبادل بين جميع المسلمين بمختلف مدارسهم الفقهية وانتماءاتهم المذهبية.

دوائر العنف

ثمة وقائع وحقائق سياسية واجتماعية عديدة، تثبت بشكل لا لبس فيه، أن العنف بكل مستوياته، الذي يبدأ بالكلمة العنيفة والناابية، وينتهي بممارسة القوة العارية والشدة تجاه الطرف الآخر، لا يُنهي أزمة، ولا يعالج مشكلة، بل التجارب السياسية والاجتماعية تثبت عكس ذلك تماماً؛ حيث إن استخدام العنف يفاقم من المشكلات والأزمات، ويوسع من دائرة الضرر والاحتقان، ويشير كل الدفائن العصبوية والشيطانية لدى الإنسان. والتوغل في ممارسة العنف سواء على المستوى الاجتماعي أو المستوى السياسي، لا يأبد حالة الهلع والخوف لدى الإنسان، وإنما يكسرها ويتجاوزها كمقدمة ضرورية لتحدي آلة العنف ومواجهة مستخدمه سواء كان فرداً أو سلطة.

فعليه فإن الاعتقاد أن ممارسة القهر والعنف، تنهي أزمات والمشاكل بصرف النظر عن طبيعتها، فإن التجارب والممارسات، تثبت عكس ذلك.. من هنا فإننا نعتقد أننا بحاجة في كل مواقعنا أن نقطع نفسياً وثقافياً مع نزعة العنف واستسهال استخدام أدواته، ضد أبناء الأسرة أو الجيران، أو يستخدمه رب العمل ضد مخدميه، أو يمارسه السلطان السياسي ضد منائويه ومعارضيه.

فممارسة العنف لا تفضي إلى استقرار الأسر والفضاء الاجتماعي، وإنما توفر كل أسباب التفكك والانتقام والخروج عن مقتضيات الالتزام الأخلاقي والاجتماعي، كما أن السلطة السياسية التي تمارس العنف ضد شعبها فإنها لن تحصد إلا المزيد من الاحتقان والابتعاد النفسي والعملي بين السلطة وشعبها.

لهذا فإن المطلوب أن نقطع نفسياً وعملياً مع أسلوب العنف، حتى نربي ذواتنا ونعمم ثقافة العفو والرفق في فضائنا الاجتماعي، ونزيد من فرص التربية المدنية التي تعلي من شأن الحوار والتفاهم وتدوير الزوايا، والبحث عن حلول سلمية تجاه كل مشكلة أو أزمة. وفي سياق العمل على ممارسة القطيعة النفسية والمعرفية مع العنف بكل حمولته النفسية والاجتماعية والسياسية، نود التأكيد على النقاط التالية:

١ - لا يكفي لنا كأفراد وكمجتمع أن ندين ممارسة العنف بكل مستوياته النفسية والأخلاقية، وإنما من المهم العمل على بناء حقائق الرفق والحوار والتفاهم في المجتمع، حتى تتحول حالة اللاعنف في مجتمعتنا، إلى حالة طبيعية مغروسة في نفوسنا وثقافتنا.

أما إذا اكتفين بالنقد الوعظي لظاهرة العنف، دون بناء الحقائق المضادة لها، فإننا كأفراد ومؤسسات سنلجأ مع أي أزمة إلى استخدام العنف.

فالرهان على مكافحة ظاهرة العنف ينبغي ألا يكون فقط على الضوابط والالتزام الأخلاقي لدى الإنسان، وإنما على وجود بناء مؤسسي وتعبيرات رقابية تحول دون ممارسة العنف أو اللجوء إليه.

فالإنسان (أي إنسان) قد تغريه عناصر القوة والقدرة المادية التي يمتلكها لممارسة العنف، ولا سبيل لمنعه إلا ببناء حقائق ومعطيات مؤسسية، تحول دون ممارسة العنف حتى لو سولت له نفسه باستخدام العنف.

فالمجتمعات المتقدمة اجتماعياً وسياسياً واقتصادياً، لم تتمكن من مواجهة مخزون العنف في واقعها، إلا ببناء مؤسسات ومعطيات وحقائق تمنع قانونياً ورقائياً ممارسة العنف بكل مستوياته، وتعمل في الوقت ذاته على غرس ثقافة العفو والتسامح والرفق واللاعنف في واقعها الاجتماعي، عن طريق التعليم ووسائل التنشئة والتربية ومؤسسات الإعلام والتوجيه الموجودة في المجتمع.

بهذه الطريقة تمكنت هذه المجتمعات من ضبط نزعات العنف لدى الأفراد والمؤسسات العامة، وبدون هذه الطريقة المتكاملة لن نتمكن من ضبط نزعات العنف التي

قد تتسرب إلى نفوس الجميع، وتستخدم بمبررات عديدة.

٢- إننا في الوقت الذي ندين ظاهرة العنف بكل مستوياته، ونطالب بمحاربتها والوقوف بحزم تجاه كل أشكالها وتعبيراتها، ندعو إلى بناء تفسير علمي وموضوعي تجاه هذه الظاهرة، فرفض هذه الممارسة، لا يمنع من بناء تفسير علمي لها على مختلف المستويات. وفي تقديرنا، إن بناء تفسير علمي وموضوعي لهذه المسألة يساهم في بناء استراتيجية صحيحة لمواجهتها.

وإننا من الضروري إذا أردنا مواجهة هذه الآفة، أن نقاومها في أساليبها الحقيقية وعواملها الجوهرية، وبناء تعبيرات مؤسسية وطنية تعنى بشؤون بناء الحقائق المضادة لكل موجبات ومستويات العنف المختلفة.

٣- إن التطورات والتحولات المتسارعة التي تجري في المنطقة العربية اليوم، تثبت بشكل عملي على أن خيار العنف سواء استخدم من قبل السلطة أو استخدم من قبل الشعب، فإنه لن يفضي إلى نتائج إيجابية، وإنما سيوفر كل مبررات استمرار سفك الدماء وممارسة القتل دون أفق إنساني وحضاري. فالعنف لا ينهي أزمة سياسية أو مشكلة اجتماعية، وإنما يزيدهما تعقيداً وصعوبة، وإن الحكومات والشعوب بإمكانهما أن يصلا إلى ما يريدونه عن طريق الرفق والعفو والنضال السلمي واللاعنف، وقد أثبتت تحولات العالم العربي الراهنة صحة وسلامة هذا الخيار، أما المجتمعات التي لجأت إلى العنف فإن أزماتها ستطول، وتضحياتها ستتضاعف.

٤- وحتى يكتمل عقد العفو والرفق والرحمة والصلح والوئام وكل القيم المضادة للعنف والشدّة والغلظة، من الضروري إعادة قراءة قيم الإسلام ومفاهيمه على أساس أصل أن الدين الإسلامي هو دين الرحمة والرفق والسلام، وليس دين القتل والشدّة والحرب. وذلك حتى نتمكن من بناء منظومة قيمية متكاملة، تنبذ العنف بكل مستوياته قولاً وعملاً، وتمارس الرفق والرحمة مع الأعداء قبل الأصدقاء، ومع المختلفين قبل المنسجمين. وبهذه الكيفية نتمكن -نحن كأفراد ومجتمعات- من بناء حقائق اللاعنف في واقعنا الخاص والعام، بعيداً عن نزعات الاستئصال والعنف.

فالعنف بكل مستوياته لا يخلف إلى الدمار الاجتماعي والسياسي، ومن يبحث عن حريته وإنصافه ويتوسل في سبيل ذلك نهج العنف، فإنه لن يحصد إلا المزيد من الظلم والافتئات على الحقوق والكرامات. فالعنف هو بوابة الشر الكبرى على الشعوب

والحكومات، والمطلوب من الجميع هو نبذ هذا الخيار والإعلاء من قيم الحوار والتسامح والعفو. وهذا يتطلب بناء رؤية ومشروع فكري وسياسي وإعلامي وتربوي متكامل، يستهدف محاصرة نوازع العنف في النفس والواقع، وبناء حقائق مؤسسية تطور من حقائق اللاعنف في المجتمع.

ضبط العنف

على المستوى الفلسفي ربط الفيلسوف (باسكال)^(٢) بين الحقيقة والعنف. إذ اعتبر ثمة صراعاً خالداً ومفتوحاً بينهما. إذ لا تستطيع الحقيقة القضاء على ظاهرة العنف في الوجود الإنساني، ولا يستطيع في المقابل أيضاً العنف من حجب أنوار الحقيقة. فمهما تجلت الحقائق الذي يبحث عنها الإنسان، ستبقى ظاهرة العنف، وسيارس من أجل الدفاع عن مبدأ وأفكار وعقائد. ومهما اكتشف الإنسان خطر ممارسة العنف ومتوالياته على الإنسان والوجود، فإنه سيارس العنف بذهنية الدفاع وتعميم القناعات والأفكار والعقائد. وبالتالي -على حد تعبير الفلاسفة- ثمة ملازمة بين ظاهرة العنف بكل مستوياتها ودرجاتها وبين الوجود الإنساني. فلم تحل أي جماعة بشرية من استخدام العنف سواء في إطار الدفاع أو التوسع والتعميم.

وما يستطيع أن يقوم به الإنسان أزاء ظاهرة العنف الملازمة لوجوده، هو ضبطها والتقليل من مساحة استخدامها وتربية الناس بطريقة مضادة للعنف، بحيث يصل الإنسان إلى مستوى ينبذ فيه العنف واستخدامه على المستوى النفسي والعملي. والملفت للنظر على هذا الصعيد أنه مع التقدم العلمي والتقني الهائل الذي حصل عليه الإنسان اليوم، إلا أن التقدم العلمي الهائل لم يمنع الإنسان من استخدام العنف ضمن استهدافاته البدائية والأولية، بل على العكس من ذلك. أي إن التطور العلمي والتقني اليوم استخدم لتطوير آليات ممارسة العنف في الوجود الإنساني. فالإنسان اليوم ازداد علماً وتقنية واستخداماً لمنجزات العصر المختلفة، وفي الوقت ذاته ازداد استخداماً للعنف واقترب أكثر من استخدام وسائل عنفية لم تكن معهودة من قبل، لدرجة أن وسائل العلم والاتصال الحديثة ساهمت في تعميم صور العنف وآليات استخدامه. بل لو تصفح الإنسان وسائل الاتصال الحديث، سيجد صفحات ومواقع تغذي الناس لدواع واعتبارات متعددة على الدعوة إلى العنف واستخدامه للدفاع عن الذات وأفكارها، ومواقع أخرى هي لتعليم المتصفح

(٢) إعداد وترجمة محمد الهاللي وعزيز لزرقي، العنف، دفاتر فلسفية، المغرب: دار توبقال للنشر، الطبعة الأولى، ٢٠٠٩م، ص ٥.

طريقة تفخيخ السيارات وصنع القنابل واستخدام مختلف الأسلحة الثقيلة والخفيفة. والعجب في الأمر أن فاعل العنف وممارسه، يستسهل ممارسته بل يعتبره من الأفعال التي يُثاب عليها الإنسان. وبفعل استسهال ممارسة العنف والتغطية الدينية للفعل العنفي أضحى الواقع الإسلامي المعاصر يعيش مفارقة صارخة وخطيرة في آن. حيث عشرات التوجيهات الإسلامية التي تحث على الرفق والاعتدال والتسامح ونبذ الشدة والغلظة وضرورة الرحمة مع الجميع. وفي مقابل هذه التوجيهات ثمة ممارسات عنفية يندى لها جبين الإنسانية تمارس باسم الإسلام ودفاعاً عن مقدساته. وكأن الإسلام دين القتل والعنف لأتفه الأسباب. وكأن تمكين الإسلام في الواقع الخارجي، لا يحتاج إلا إلى بندقية وسيارة مفخخة لإشاعة الفوضى وتعميم القتل. ولكن ما نود أن نقوله في هذا السياق: إن الله سبحانه وتعالى لا يطاع من حيث يعصى، مهما كانت التبريرات ومهما كانت الياфطات المرفوعة في هذا السبيل.

فالباري عز وجل يطاع من خلال الالتزام التام بتشريعاته وتوجيهاته، ولا يمكن أن يطاع بسفك الدم وقتل الأبرياء وتدمير أسواق المسلمين ومصادر رزقهم. فالله سبحانه وتعالى لا يطاع بقتل الأطفال والنساء، ولا يطاع بالإعدامات العشوائية التي نشاهد بعضها على اليوتيوب وشبكات التواصل الاجتماعي.

إن ما يجري اليوم من عمليات قتل وتفجير باسم الجهاد والدفاع عن المقدسات، هو ذاته مناقض بشكل تام لتوجيهات الإسلام وثوابته.

ونظرة بسيطة لآداب وأخلاقيات الحروب في الإسلام، سنكتشف أن ما يجري هو مناقض لآداب وتوجيهات وأخلاقيات الإسلام.

ويبدو أن الإنسان هو الكائن الوحيد على وجه هذه البسيطة الذي يقتل من أجل أفكاره ومنظومته العقدية والاجتماعية.

وهذا يعكس عجز هذا الإنسان عن إقناع الآخرين بأفكاره وقناعاته، فيلجأ إلى القتل والتدمير، وكأن هذا القتل والتدمير سيمكنه من الوصول إلى أهدافه.

وتعلمنا تجارب الأمم والشعوب المختلفة أن الوصول إلى الغاية بالظلم والتعدي على الحقوق والكرامات لن يدوم مهما طال الزمن. فالتمكن من الآخرين بالقتل والتفجير والإرهاب قد يطول إلا أنه لا يدوم مهما كانت الظروف والأحوال.

وتؤكد لنا جميع التجارب العنفية أنها إما مرتبطة بشكل مباشر بجهات إقليمية

ودولية لها مصلحة مباشرة وأكيدة في تمزيق دول وشعوب المنطقة، أو تخدم مصالح أعداء الأمة بطريقة غير مباشرة. لأن جماعات العنف تساهم بشكل أساسي في تمزيق نسيج الأمة ومجتمعات المنطقة، وتظهر للجميع صراع المسلمين بعضهم مع بعض، وهذا ما يريده أعداء الأمة لتمرير مشروعاتهم وأجندتهم الاستراتيجية والسياسية التي تستهدف إضعاف الأمة لأدنى الحدود ومن ثم إخضاعها لشروطها المجحفة التي تستهدف ثرواتها وقدراتها راهناً ومستقبلاً.

فما يجري في المنطقة اليوم من انقسامات طائفية حادة واقتتال مذهبي وأهلي في أكثر من بلد وتقسيم ممنهج لبعض الدول والشعوب، ليس بعيداً عن إرادة الأجنبي ومصالحه العليا. فلحظة الانهيار التي تعيشها المنطقة وبفعل خيارات سياسية وفكرية صنعها أبناء المنطقة ويتم تغذيتها والاستفادة منها من قبل أعداء الأمة، عمل من أجلها الأجنبي منذ سنوات طويلة، ولكن كان وعي الأمة ووحدتها الداخلية هو الذي يفشل هذه المخططات. ولكن للأسف الشديد ومع تضخيم المشكلة الطائفية وتغذيتها من قبل جميع الأطراف بعضهم بوعي وإدراك والبعض الآخر بدون وعي وإدراك، أضحى الاهتراء الداخلي في جسم الأمة حقيقة، وأضحت يد الأجنبي هي الأعلى في التحكم في مسار الأحداث والتطورات التي تجري في المنطقة.

وبفعل هذا التداخل والتشابك بين جماعات العنف وبعض الأطراف الإقليمية والدولية، أضحت هذه الجماعات هي عنوان حروب العرب الداخلية، التي تستهدف نسيج العرب الداخلي وتدمير إمكانية تجاوز عثرات الطريق في مشروع البناء والتنمية العربية.

جماعات العنف والبيئة الانشاقية

حين التفكير العميق في تحليل ظاهرة جماعات العنف والإرهاب في المنطقة العربية، نكتشف أن هذه الجماعات، هي بذاتها، ووفق تكوينها الثقافي والمعرفي والاجتماعي، هي جماعات انشاقية، تتكور حول ذاتها، وتزرق في عقول أفرادها نزعات الكره والبغض لمحيطها الاجتماعي والسياسي، وتجعل من الانتماء إليها والالتزام بمقولاتها وبرامجها المختلفة، هو معيار الحق والصواب.

وما عداها هو خروج عن الصواب وانحراف عن الطريق المستقيم؛ لذلك فإن جماعات العنف والإرهاب في كل البيئات الاجتماعية التي تتواجد فيها، تزرع الانشقاق،

وتحفر أخاديد من التباينات والخلافات التي تتولد باستمرار، مما يدمر النسيج الاجتماعي والسياسي.

لذلك نجد أن هذه الجماعات باستمرار تبحث عن الجغرافيا البشرية، التي اهترأت فيها الدولة وأضحيت غير متماسكة، وسادت الفوضى، لأن هذه البيئة التي لا راعي لها ولا ناظم فيها، هو الذي يناسب فكرها الانشقاقي والعنفي، لتحويل هذه الجغرافيا إلى ساحة مفتوحة للتدريب الأيديولوجي والعسكري، لكي تستمر في مشروع القتل والتدمير وإنهاك المجتمعات العربية سواء على مستوى علاقاتها البينية بين مكوناتها المتنوعة، أو على صعيد أوضاعها الأمنية والسياسية.

لذلك من الطبيعي اعتبار هذه الجماعات بصرف النظر عن أيديولوجياتها، هي خطر محقق للمجتمعات العربية وأمنها واستقرارها وتلاحمها الداخلي. وماتقوم به هذه الجماعات الإرهابية في أكثر من بلد عربي هو مؤثر عملي على طبيعتها ومنظومة أفكارها التي تبرر لذاتها القيام بأبشع الأعمال وأشنعها.

وما تقوم به في بعض المدن السورية الواقعة تحت سيطرتها، يؤكد هذه الحقيقة، ويعبر بشكل ملموس أنها جماعات تعيش على القتل والتدمير، وأنها لا تكتفي بمحاربة النظام السياسي الذي تشكلت من أجل مواجهته ومحاربته، وإنما طبيعتها العنفية والانشقاقية يدفعها إلى مقاتلة كل من يخالفها أو يقف موقف الرفض لمشروعاتها وخياراتها الأيديولوجية والاجتماعية. لذلك تتكرر الأخبار الغربية والمذهلة التي تقوم بها (داعش) في مدينة الرقة السورية. فهي جماعات تدمر ولا تبني، تفكر بمشروعها دون الاهتمام بمعطيات الواقع، تستسهل عملية القتل والإعدام حتى لو حكمت مدينة أو قرية بدون أهلها، لا تعرف إلا لغة العنف وكأنها كتلة بشرية لتنمية الأحقاد والأغلال بين الناس.

والشيء المهم الذي ينبغي لكل الدول العربية أن تلتفت إليه، وتراكم من فعلها الأمني والسياسي والثقافي في مواجهة جماعات العنف والإرهاب، هو أن هذه الجماعات وبفعل ذهنيتهما الانشقاقية ومنهجها الإرهابي الأسود، هي من أهم التحديات والتهديدات التي تواجه وحدة العرب كجغرافيا وكشعوب. لذلك تتمكن من القول وعلى ضوء تجارب هذه الجماعات في مصر وسوريا واليمن والعراق: إنها تهديد مباشر لوحدة الدول العربية والمجتمعات العربية؛ لأنها تفكر بذهنية اقتطاع رقعة جغرافية ذات خصائص معينة، وتعمل لتحويلها إلى قاعدة متكاملة للانطلاق والانقضاض ضد المناطق والمدن الأخرى. هذا ما فعلته هذه الجماعات الإرهابية في اليمن والعراق وسوريا، وهذا ما تحاول أن تقوم به في أي

دولة تقوى فيها، وتتوفر لها حاضنة اجتماعية.

فهذه الجماعات تشكل قوة أيديولوجية وعسكرية مضادة لواقع الوحدة بين العرب والمسلمين، ومدمرة للنسيج الاجتماعي في كل البيئات، وتسعى باستمرار لتأسيس جيوب لها تضمن فيها حرية الحركة والقدرة على الانقضاض المسلح ضد بقية الشعب والمناطق غير الخاضعة لها.

وما جرى قبل مدة من أحداث في العراق، أدت إلى سقوط مدينة الموصل بيد تنظيم داعش يؤكد هذه الحقيقة ويعكس طبيعة التهديد الذي تشكله هذه الجماعات والتنظيمات الإرهابية على وحدة الدول والشعوب العربية.

وعلى ضوء ذلك ثمة ضرورة قومية ووحدية في كل الأقطار العربية، للوقوف بحزم ضد هذه الجماعات، لأنها أضحت تهديد حقيقي على المستويات كافة. والوقوف موقف المتفرج من هذه الأحداث والتطورات، يعني المزيد من الانهيارات العربية والمزيد من التآكل الدامي في الجسم العربي.

وفي سياق العمل للوقوف ضد هذه المخاطر والتحديات التي تطلقها جماعات العنف والإرهاب ضد استقرار الدول العربية ووحدتها الجغرافية والبشرية، نود تأكيد النقاط التالية:

١ - إن المجتمعات المتنوعة والمتعددة أفقياً وعمودياً، لا يمكن أن تدار بعقلية الغلبة واستبعاد أحد المكونات والتعبيرات، وإنما تدار بتطوير نظام الشراكة الذي يضمن لجميع الأطراف حقوقها السياسية والمدنية بدون افتئات على أحد، أو إقصاء لأي طرف.

وتعلمنا التجربة السياسية في العراق، إن التراخي أو التلكؤ في بناء نظام سياسي، تشاركي، تعددي، لا يقضي أحداً، فإن نتيجته المباشرة هو بروز حواضن اجتماعية عديدة لخيارات العنف والإرهاب، تكون محصلة هذه الحواضن الدائمة المزيد من الانهيار الأمني ووقوع التفجيرات والقتلى من الأبرياء.

فالأمن الحقيقي لا يُبنى إلا ببناء نظام الشراكة، والرهان على قدرة أحد المكونات على حسم معاركه السياسية بوحده، أضحى من الرهانات الخاسرة التي لم تنتج إلا القتل والدمار.

إننا في هذا السياق ندعو شيعة العراق قبل سنته، وعرب العراق قبل كرده، إلى الالتفات إلى هذه الحقيقة السياسية، إلا وهي أن نظام الشراكة المتساوية في الحقوق

والواجبات لكل الأطراف والمكونات، هو الذي يجلب الأمن والاستقرار، وهو -أي نظام الشراكة- وحده قادر على تفكيك كل شبكات العنف والإرهاب التي بدأت بالانتشار في محافظات العراق.

أما إذا استمرت الأوضاع على حالها، فإن الأحداث ستتسارع باتجاه المزيد من الانهيار الأمني والسياسي، مما يهدد وحدة العراق شعباً وأرضاً.

وعلى النخب السياسية من كل الأطراف والأطيف، أن تدرك أن الضامن الوحيد لوحدة العراق اليوم هو طبيعة النظام السياسي المراد تشكيله في العراق. فإذا كان أحادياً ولا يعبر عن جميع حساسيات الشعب العراقي، فإن المآل الأخير لذلك هو تقسيم العراق، وهو من الخيارات الخطيرة على العراق والمنطقة العربية بأسرها.

٢- توضح الأحداث والتطورات في أغلب البلدان العربية المذكورة أعلاه، أن استدعاء جماعات العنف والإرهاب، أو غض النظر عنها، لا يهدد فقط خصم اليوم، وإنما يهدد الجميع. لأن هذه الجماعات بطبعها جماعات غير تسوية وتبحث عن حلول نهائية وفق منظورها في كل المناطق التي تتواجد فيها. لذلك من الضروري القول: إن من مصلحة جميع الأطراف في المنطقة العربية الوقوف معاً ضد جماعات العنف والإرهاب، وإن لعبة الاستقواء والتخويف بهذه الجماعات سترتد سلباً على جميع الأطراف. لذلك ثمة حاجة في كل هذه الدول العربية للوقوف العملي والفعل على ضد كل التشكيلات الإرهابية والعنيفة، لأنها تشكيلات تهدد المنطقة العربية في استقرارها الداخلي ووحدتها السياسية والبشرية. وتجربة (داعش) في تهديد وحدة العراق ووحدة سوريا شاهدة للجميع.

٣- حينما تنفشي الغرائز المذهبية والطائفية في المجتمعات، تتجه بعض العواطف إلى أقصى أنواع وأشكال التحريض والكراهية. والعلاقة بين تفشي غرائز الكراهية والتحريض وممارسة العنف والإرهاب، هي ذات العلاقة التي تربط عالم الأسباب بعالم النتائج. لذلك ثمة ضرورة عربية لرفع الصوت ضد عمليات التحريض المذهبي والطائفي، لأن هذه العمليات تؤسس بطريقة أو أخرى للمناخات الاجتماعية والثقافية المحضرة لاستخدام العنف ضد المختلف المذهبي أو المغاير الديني، وهذا بدوره يفضي إلى اتساع دائرة العنف والإرهاب.

وخلاصة القول: إن جماعات العنف والإرهاب، تعيش على مناخات التحريض

المذهبي والطائفي، ومن يريد محاربة جماعات العنف والإرهاب، فعليه أيضاً الوقوف ضد كل أشكال بث الكراهية بين المواطنين لاعتبارات لا كسب للإنسان فيها.

العنف اليوم

في المشهد المريع الذي تعيشه بعض البلدان العربية، التي سقطت في أتون الفوضى والاقتتال الداخلي، والذي يجتهد الجميع في تدمير بلدهم والقضاء على نسيجهم الاجتماعي والمدني، ثمة مفارقة جديرة بالتأمل والفحص.

وهذه المفارقة هي: أن الأمور وتطورات الأحداث في هذه الدول والمجتمعات المنقسمة أفقياً وعمودياً، تتجه صوب أن تتوحد عناوينها الطائفية والمذهبية والعرقية وتتفتت دولتهم. فالدولة التي كانت رمز وحدتهم والفضاء الذي يجمعهم بكل تنوعهم وتعدداتهم، تتجه نحو التقسيم والتشطي. وفي مقابل هذا التفتت الدولي إذا صح التعبير، تتجه الجماعات البشرية التي تستند على انتماؤها التاريخي نحو التوحد والتكتل للدفاع عن المصالح وتعظيم المكاسب. وبإمكاننا في هذا السياق أن نتحدث عن العراق كنموذج لذلك. فمنذ سقوط محافظة نينوى بيد التنظيم الإرهابي (داعش) تتجه الأمور نحو المفارقة المذكورة أعلاه. الكيانات المذهبية السنية والشيعية والقومية الكردية والتركمانية، تتجه صوب التكتل والتوحد وتجاوز الإحن الداخلية؛ لأن الجميع يشعر بأنه يواجه خطراً حقيقياً وواقعاً، ولا سبيل لمواجهة هذه الخطر إلا بالتوحد والتكتل السياسي والاجتماعي.

ولكن للأسف الشديد فإن توحيد هذه الكيانات، ووفق السياق الذي تجري فيه، هو على حساب وحدة العراق ووجود دولة واحدة للعراقيين.

فكل الأطراف بدأت تتلمس حدودها البشرية والجغرافية، ونخبها الدينية والمدنية بدأت تفكر بمصير جماعتها الخاصة. وأضحى العنوان الوحدوي والجامع الكبير لكل هذا التنوع يتيماً بدون أب يدافع عنه ويحمي مصالحه.

وفي تقديرنا، إن هذه المفارقة تتطلب الالتفات إليها، ومعرفة أسبابها الجوهرية، ولماذا بعد كل هذه السنين من بناء الدول والحدود الجغرافية تتلاشى بإرادة داخلية وبتصميم غير مباشر في أحسن الاحتمالات من أغلب القوى السياسية والاجتماعية.

وأمام هذه المفارقة الخطيرة، التي تهدد المنطقة العربية بالمزيد من التقسيم والتشطي، نود التذكير بالحقائق التالية:

١- إن الطوائف والمذاهب والقوميات ليست حزبًا واحدًا ورأيًا واحدًا. واندفاع غالبية أهل هذه العناوين نحو التكتل والتمحور حول الذات والتفكير بمنطق المصلحة الخاصة، في تقديرنا أن هذا الاندفاع متعلق بطبيعة الصراع السياسي والاجتماعي الموجود في أغلب هذه المناطق.

بمعنى أن تطييف الصراعات السياسية والاجتماعية القائمة في المنطقة، يقود في محصلته النهائية إلى أن تكون الطوائف والمذاهب، هي العنوان الأبرز للصراع، وهي وسيلة التعبئة والتشديد المجتمعي، بحيث حتى القيادات المدنية التي لا صلة فعلية لديها بالالتزامات الدينية للطوائف والمذاهب، تتحول لأغراض برجماتية وسياسية إلى زعامات طائفية ومذهبية.

من هنا فإننا نعتقد أن استسهال التقسيم الطائفي في المنطقة وتطييف الصراعات فيها هو الذي أوصلنا إلى هذه المفارقة الخطيرة، حيث تفتت الدول وبناء كيانات سياسية هشة على مقاس جغرافيا الطوائف والمذاهب. وهذا في متوالياته العملية والفعلية يساوي الاحتراب الداخلي بين جميع المكونات لتأييد التفتت والتشطي، بحيث تصبح الدولة الواحدة والحاضنة للجميع بكل الامتداد البشري والجغرافي من الأحلام واليوتوبيا الذي لن يتحقق.

وهذا لا يعني إننا نقف ضد وحدة المجتمعات بكل دوائر انتماءها، وإنما ما نود قوله: لماذا حينما تتجه الجماعات الأهلية إلى التوحد والتكتل، تضعف الدولة وتتلشى قيمتها ودورها في إدارة الصراعات الأهلية وحلها؟

٢- من المؤكد أن الإرث السياسي الذي تركته الكثير من الدول ومؤسسات السلطة في العالم العربي، لا تشجع المجتمعات بكل فئاتها للدفاع عنها أو حمايتها من المخاطر. لذلك فإن الناس في غالبهم لا يمتلكون حساسية تجاه ضعف الدولة أو اهترائها. بل يعتقد البعض أن هذه هي الفرصة المؤاتية للنيل منها من جراء الظلم المتراكم الذي مارسه مؤسساتها وهيكلها المختلفة ضد الناس وآمالهم وقضاياهم المختلفة، ولكن ومع احترامنا لكل المشاعر التي تولدت لدى الكثير من الشعوب العربية تجاه دولهم ومؤسساتهم السلطوية؛ إلا إنه من الضروري القول: إن انهيار الدولة في بعض مناطق العالم العربي، وفي ظل احتدام الصدام أو التنافس بين مكونات المجتمع والوطن الواحد، يعني استمرار نزف الدم والاقتيال الأهلي، وما يجري في ليبيا هو أحد النماذج البارزة على أن انهيار الدولة في ظل الصدام الأهلي يعني مشروعات دائمة للاقتتال بين مختلف التعبيرات والمكونات.

لذلك من الضروري اليوم الحديث عن ضرورة وجود الدول في مجتمعاتنا، مهما كانت عيوبها وآثامها، إلا أنها الشر الذي لا بد منه، لإدارة مصالح الناس والحفاظ على نظامهم العام.

فحرية الناس ونيل حقوقهم ومعاقبة المجرمين بحقهم لا يساوي أن يعمل الجميع معاول الهدم في مؤسسات دولتهم.

من حق الناس الثائرة على أنظمتهم الفاسدة أن ترفض سياسات وخيارات هذه الأنظمة، وتعمل على تغييرها، إلا أنه ليس من حق الناس تدمير مؤسسات الدولة ونهبها وحرقتها، لأن هذه المؤسسات ملك الجميع، ولا يجوز بأي حال من الأحوال التعدي على الممتلكات العامة بدعوى معارضة النظام السياسي أو ما أشبه. في ظل هذه الظروف الخطيرة التي تعيشها المنطقة من المهم بيان حقيقة أن الدول من ضرورات الانتظام الجماعي، وبدونها تضع الحقوق وتزداد التعديات على الحقوق الخاصة والعامة.

ومن واجب الجميع في ظل الانهيارات السياسية والأمنية والاجتماعية، حماية الدولة ومؤسساتها المختلفة.

٣- آن الأوان في فضاء العالم العربي، لإحداث مصالحات حقيقية وعميقة بين الدولة والمجتمع، بما ينسجم وخصوصيات كل بلد ووطن؛ لأن استمرار الفجوة بين الدولة والمجتمع يعني اليوم بداية مشاكل حقيقية قد تتجاوز قدرة الجميع على إدارتها والتحكم في مساراتها.

من هنا ومن أجل وحدة المجتمعات العربية وعدم انقسامها الأفقي والعمودي، ومن أجل درء المخاطر الحقيقية عن العالم العربي، ومن أجل عدم استنزاف ثروات وقدرات العالم العربي في حروب وصدامات عبثية لا رابح منها إلا العدو، من أجل كل هذا من الضروري تنفيذ مشروع المصالحة السياسية العميقة بين دول العالم العربي وشعوبه، لأن هذا هو أسلم الخيارات وأقلها كلفة وأكثرها خيارات لتجنيب المنطقة ويلات الحروب والفوضى التي تطل الجميع في مصالحتهم ومكاسبهم، وفي راهنهم ومستقبلهم.

الخاتمة

إن العنف الديني بكل مستوياته من أبرز المخاطر التي تواجه العالم الإسلامي اليوم؛ لأن هذه الآفة الخطيرة شوهدت صورة الإسلام، وأدخلت شعوب العالم الإسلامي في معارك عبثية، لا رابح منها، حيث الجميع خاسر.

وإن هذه الآفة تتطلب تضافر كل الجهود والإمكانات لمواجهتها على مختلف الصعد والمستويات. وإن التغافل عن هذه الآفة، سيكلف العالم الإسلامي الكثير على مستوى الأمن والاستقرار والوحدات الاجتماعية والوطنية لكل بلاد المسلمين. وندعو في هذا السياق كل الفعاليات والمؤسسات الدينية، إلى رفع الغطاء الديني والاجتماعي عن كل الممارسات العنفية التي تجرب باسم الدين.

كما ندعو هذه الفعاليات إلى العمل المستديم في بناء كل الحقائق المضادة لقيمة العنف في الفضاء الاجتماعي.



التربية وقضايا التنمية في المجتمع الخليجي

جامعة الكويت: بين ١٦-١٨ مارس ٢٠١٥م

محمد تهامي دكير

«التعليم ليس استعدادا للحياة، التعليم هو الحياة نفسها»

أرسطو

من أجل إرساء ثقافة التنمية في الخطاب التربوي في المؤسسات البحثية والتعليمية ومؤسسات المجتمع المدني، ولتوجيه الاهتمام إلى السياسات التربوية لتحقيق التوازن في عمليات التنمية بين قطبيها البشري والاقتصادي، وتوعية متخذي القرار التربوي بمتطلبات ومستجدات سوق العمل، ولأجل عرض وتطوير النماذج والخبرات التربوية المتقدمة وما وراءها من اتجاهات الفكر التربوي المعاصر...

لتحقيق هذه الأهداف وغيرها من التطلعات المعرفية نظمت كلية التربية بجامعة الكويت مؤتمراً دولياً تحت عنوان: «التربية وقضايا التنمية في المجتمع الخليجي»، وذلك بين ١٦-١٨ مارس (آذار) ٢٠١٥م.

شارك في فعاليات المؤتمر أكاديميون وباحثون ومتخصصون في التربية

والمجال التربوي من ١٥ دولة من العالم العربي والعالم. وقد ناقشت الأوراق المقدمة للمؤتمر مجموعة من المحاور هي:

- التربية واحتياجات المجتمع.
- جودة التعليم.
- برامج إعداد تنمية المعلم.
- تطوير جوانب العملية التربوية كافة.
- التربية والمستحدثات التقنية.
- البحث العلمي والتنمية.
- التنمية وذوي الاحتياجات الخاصة.
- التربية المهنية وسوق العمل.
- دور ومسؤولية التربية في حماية الأمن الوطني.

□ الجلسة الافتتاحية

انطلقت أعمال المؤتمر بجلسة افتتاحية، تحدثت فيها في البداية مدير جامعة الكويت بالإذاعة أ.د. حياة الحججي، التي أكدت أن كلية التربية أخذت في خدمة المجتمع المحلي والإنساني انطلاقاً من رسالتها السامية، فهي تؤهل الكفاءات الخاصة بتعليم أبناء المجتمع، وإعدادهم إعداداً متميزاً لكي يساهموا بجدارة في إحداث النقلة النوعية المرجوة للمجتمعات من جهة، وطرح الأفكار ذات الصلة الخاصة بالتنمية والتطوير من جهة أخرى.

وأضافت: إننا نقف في جامعة الكويت بمهابة شامخة لنحتضن هذا المؤتمر الدولي الهام، والذي يجمعنا بنخبة طيبة ومعطاءة من الباحثين والعلماء والتربويين لنبحر في علوم التعلم والتعليم المختلفة، تعميقاً لمفاهيم التواصل والاتصال الفكري والمعرفي بين المجتمعات.

كما أشارت إلى أن قضية التنمية من أهم قضايا العصر الحالي فكرياً وتطبيقاً، والمقصود بالتنمية ليست تنمية رؤوس الأموال والإنتاج فقط؛ ولكن الأهم وهو تنمية العقول أولاً، فهي السبيل الأفضل للتغلب على حالة الضعف والتبعية التي تعيشها بلدانا، فالتجربة التي مرت بها البلاد العربية، ومحاولات التنمية من الجوانب الاقتصادية فقط؟ لم تصل إلى الهدف المنشود نظراً لإهمالها النواحي الاجتماعية والثقافية؛ فارتفاع المستوى الفكري العام لأبناء الأمة هو المعيار لتقدم الأمة العلمي والحضاري، وهذا ما يلاحظ في المجتمعات الإنسانية عموماً، فالنوعية للقوى البشرية ومدى استجابتها للتقدم، هي التي تحدد درجة التقدم والازدهار في الأمم.

وأشارت إلى أن العلاقة بين التربية والتنمية، علاقة متميزة وارتباطية، تعود إلى قناعة الكثير من الاقتصاديين في العالم المعاصر، بأن قضية التعليم أصبحت حتمية تفرضها التنمية؛ فالتعليم هو الركيزة الأساسية في البناء الحضاري للأمم، فارتفاع المستوى الفكري العام لأبناء الأمة دليل واضح على درجة حضارتهم وتقدمهم العلمي وبعبارة أخرى: إنه كلما كان النظام التعليمي أكثر كفاءة، ارتفعت درجة التقدم الحضاري لأبناء الأمة الواحدة. وأخيراً أمّلت د. الحجي أن يقدم المؤتمر رؤية فكرية هامة، تساهم في تحقيق الربط بين جوانب التنمية التربوية المختلفة، والتي من شأنها المساهمة في تحقيق الازدهار في جوانب المجتمع المختلفة...

د. علي الجمل (أستاذ المناهج وعميد كلية التربية بجامعة عين شمس سابقاً) ألقى كلمة المشاركين، حيث أشار في البداية إلى اهتمام المشاركين في هذا المؤتمر وتطلعهم لكيفية مساهمة التربية في حل الكثير من قضايا التنمية في وطننا العربي، لأن منظومة التربية كالمضغة داخل الجسد إذا صلحت صلح الجسد كله، وليس لدينا أمر آخر إلا الإصلاح.. كما قال.. وأضاف: لعل ما ترم به أمتنا العربية الآن من تغيرات سياسية واقتصادية واجتماعية، يتطلب منا أن نتحرك بسرعة من أجل إصلاح منظومة التربية، من خلال التعرف على كل الرؤى والتوجهات العالمية لتكوين معلم قادر على المساهمة في حركة التنمية، وغرس كل متطلباتها في عقول أبنائنا، مبيناً أن هذا المؤتمر سيكون فرصة حقيقية للتداول وإبداء الآراء للوصول إلى رؤية واقعية تطبيقية لتطوير منظومة التربية لتقوم بدورها في مواجهة الكثير من قضايا التنمية.

وأمل أ.د الجمل ألا يخرج المؤتمر بتوصيات فقط، بل بآليات تطبيقية في صورة مشروعات وبرامج جديدة متميزة تتبناها الكلية والجامعة وتستمر في دراستها على شكل ورش عمل يشارك فيها الخبراء والمتخصصون، حتى نصل إلى رؤية حقيقية واقعية قابلة للتنفيذ...

وفي الأخير أشار د. الجمل إلى أن المشاركين في هذا المؤتمر يحملون خبرات وتجارب تجاه تطوير منظومة التربية لتشارك في حل الكثير من قضايا التنمية بدول مجلس التعاون الخليجي ووطننا العربي. وقد طرح د. الجمل مبادرة عربية تربوية، داعياً إلى إنشاء مركز دولي للمناهج الدراسية، وراجياً أن يكون المؤتمر بداية حقيقية لانطلاق هذا المشروع التنموي.

ومن جانبها رحّبت عميد كلية التربية الأستاذة الدكتورة نجاة المطوع بضيوف المؤتمر، ثم أشارت إلى أن النصف الثاني من القرن الماضي شهد -ولا يزال يشهد- ظواهر

مختلفة وتحولات وتغيرات متسارعة في ظل الثورة المعلوماتية، تفرض على التربية وتطبيقاتها تحديات كبيرة، وأن التحولات العميقة والسريعة التي يشهدها العالم في مختلف المجالات العلمية والتكنولوجية والاقتصادية، تملئ على نظامنا التربوي، الانخراط في عملية التجديد حتى يواكب المستجدات في ظل رؤية استشرافية تهدف إلى الرفع من أداء المؤسسات التربوية، والتي مازلنا نشهد تجليات هذه المرحلة المثيرة للجدل، في الأبعاد الثقافية والاقتصادية والسياسية والاجتماعية والنفسية، وأثارها المباشرة وغير المباشرة على حركة التنمية في مجتمعاتنا الخليجية بشتى طبقاتها، وتنوعها الحضاري والفكري...

وأضافت الدكتورة المطوع: إن عالمنا العربي اليوم من محيطه إلى خليجه، يحتاج إلى تفعيل مؤسساته الثقافية المحلية والإقليمية لوضع برامج عمل للخطط الشاملة التي تجمع بين الأصالة والمعاصرة مما يتطلب تشجيع إنشاء مؤسسات تعليمية وبحثية تعنى بتنمية الكوادر البشرية، وتحريك المياه الفكرية الراكدة في المؤسسات المهتمة بالثقافة لنشر ثقافة العصر وإحداث التفاعل الحضاري والنقلة النوعية المنتظرة.

□ أعمال اليوم الثاني

في اليوم الثاني عقدت أربع جلسات علمية رئيسية، حيث ناقش الباحثون أهم القضايا التي تهم التربية وقضايا التنمية في المجتمع وخاصة لفئة الشباب، والتي تتعلق بجودة التعليم وبرامج إعداد المعلم واستخدام المستحدثات التكنولوجية وعلاقة البحث العلمي بالتنمية، كما تطرقت الأبحاث المعروضة في المؤتمر إلى المستجدات والمستحدثات في التنمية وعلاقتها بذوي الاحتياجات الخاصة مع الربط في كل الأبعاد السابقة باحتياجات سوق العمل.

بدأت الجلسة الأولى في هذا اليوم بورقة تحت عنوان: «استراتيجيات التنفيذ الناجح لتكنولوجيات التعلم المبتكرة في التعليم»، قدمها الأستاذ محمد علي (مركز التعليم عن بعد، معهد بحوث تكنولوجيا المعرفة المحسن (TEKRI)، جامعة أثاباسكا)، حيث أشار إلى أن العديد من المنظمات التعليمية بدأت بتطبيق التكنولوجيا في التعليم بسبب فوائدها في تقديم التعليم، موضحاً أنه إذا ما نفذت بنجاح، وإذا تم استخدام تقنيات التعليم المبتكرة ستوفر مرونة في التعليم وتحسين فرص الحصول على التعليم للجميع، وتلبية احتياجات جيل الشباب من الطلاب، والسماح للتعليم الشامل.

وأضاف: من أجل تحقيق هذه الفوائد يجب وضع استراتيجيات لجعل الانتقال ناجحاً إلى تنفيذ التقنيات المبتكرة، ويشمل هذا تهيئة البنية التحتية، وتدريب الموظفين، وإجراءات

ضمان الجودة، وتطوير ثقافة للتنفيذ الناجح للتكنولوجيا في التعليم.

كما عرض أيضًا مناقشة استراتيجيات لتحقيق الانتقال الناجح إلى استخدام التكنولوجيا في التعليم من أجل التعلم الإلكتروني والتعلم المتنقل، والتعلم عبر الإنترنت.

الجلسة العلمية الثانية عرضت فيها ثلاث محاضرات متوازية حيث أدارت المحاضرة الأولى الأستاذة الدكتورة سعاد عبد الوهاب، وقدم فيها الباحث الأستاذ الدكتور مايكل ديفيد الكسندر (من جامعة فرجينيا للتكنولوجيا، الولايات المتحدة الأمريكية) ورقة عمل بعنوان «القانون التربوي: أهميته ومعايير لتوفير جودة التعليم في العالم النامي»، أشار فيها إلى مقولتين: «التعليم هو السلاح الأقوى والذي يمكنك استخدامه لتغيير العالم» نيلسون مانديلا، و«التعليم ليس استعدادًا للحياة؛ التعليم هو الحياة نفسها»، أرسطو، واللتين تؤكدان أهمية التعليم للمجتمع.. ثم أكد أن الأبحاث التي أجريت في العقود الثلاثة الماضية أوضحت أن التعليم هو الدافع الاقتصادي، مشيرًا إلى أنه يجب أن ينظر إلى أهمية التعليم باعتباره قضية اقتصادية. وهناك مجموعة كبيرة من البحوث التجريبية تظهر في جميع أنحاء العالم أن الاستثمار في رأس المال البشري ينتج تنمية اقتصادية أكبر للبلد.

ولأجل أن يكون هناك نظام تعليمي فعال - في نظره - لا بد أن يكون هناك قوانين والتي هي المبادئ التوجيهية لمجتمع منظم. وهذه هي القوانين التربوية في إطار نظام قانوني للبلدان.

د. ليلي بنت سعيد الجهني (جامعة طيبة - السعودية) تحدثت عن: «نموذج مقترح لسياسة استخدام مواقع الشبكات الاجتماعية في مؤسسات التعليم العالي»، حيث عملت على تقصي مفهوم سياسة استخدام مواقع الشبكات الاجتماعية في مؤسسات التعليم العالي، ومن ثم اقترحت نموذج سياسة استخدام تلك المواقع في مؤسسات التدريس فيها، واستخدمت الدراسة أسلوب الاستقصاء والتحليل، وتوصلت إلى صياغة نموذج لسياسة استخدام مواقع الشبكات الاجتماعية في التعليم العالي.

أما الدكتور صالح عبد الرحيم السعيد (وزارة التربية - دولة الكويت) فقدم ورقة عمل بعنوان: «أثر أنموذج مقترح لمنهاج جغرافية قائم على الإعجاز العلمي في القرآن الكريم في تنمية مهارات التفكير التأملي لدى طلبة المرحلة الثانوية في دولة الكويت»، وتهدف الدراسة إلى معرفة أثر أنموذج مقترح لمنهاج جغرافية قائم على الإعجاز العلمي في القرآن الكريم في تنمية مهارات التفكير لدى طلبة المرحلة الثانوية في دولة الكويت.

ولتحقيق أهداف الدراسة قام الباحث بالإجابة عن الأسئلة الآتية:

- ما مكونات أنموذج مقترح لمنهاج جغرافية قائم على الإعجاز العلمي في القرآن الكريم للمرحلة الثانوية في دولة الكويت؟

- ما أثر أنموذج مقترح لمنهاج جغرافية قائم على الإعجاز العلمي في القرآن الكريم في تنمية مهارات التفكير التأملي لدى طلبة المرحلة الثانوية في دولة الكويت؟

وللإجابة عن أسئلة الدراسة قام الباحث بتطوير وحدة دراسة من كتاب «مبادئ علم الجغرافية» للصف الحادي عشر أدبي في ضوء الإعجاز العلمي في القرآن الكريم، وبناء أداة الدراسة المتمثلة بمقياس التفكير التأملي والذي تكون من (٣٠) فقرة، وطبقت الأداة على عينة من (٥٠) طالباً من طلاب الصف الحادي عشر بالإدارة العامة لمنطقة الجهراء التعليمية، تم اختيارهم بالطريقة العشوائية من مدرسة تم اختيارها بطريقة قصديه لأغراض الدراسة.

والجلسة العلمية الثالثة ترأسها الدكتورة نورية العوضي، وتحدثت فيها الباحثة د. فاتن محمد عزازي (جامعة حائل - السعودية) عن: «التصنيف العالمي الأكاديمي للجامعات: رؤية نقدية»، حيث تناولت أهم التصنيفات العالمية الأكاديمية للجامعات وأهم المعايير التي يقوم عليها كل تصنيف، مثل تصنيف شنغهاي، وتصنيف ويب ماتركس، وتصنيف ستارزكيواس، وتصنيف التايمز. كما تناولت الورقة واقع تصنيف الجامعات العربية من هذه التصنيفات، ومدى تقدمها أو تأخرها فيها، وأهم التحديات التي تواجهها، ثم قدمت رؤية نقدية لهذه التصنيفات العالمية، وخلصت الدراسة إلى العديد من التوصيات في هذا السياق.

ثم تحدثنا بعد ذلك كل من: د. فيصل بو طيبة، ود. سعاد قاسمي (جامعة الدكتور مولاي الطاهر - الجزائر) عن: «دور التعليم في اقتصاد المعرفة: دروس من التجربة الهندية».

وقد سلطت الورقة الضوء على دور التعليم في بناء اقتصاد المعرفة من خلال استعراض تجربة الهند في ذلك. إذ يعتبر هذا البلد اليوم رائداً بحق في صناعة البرمجيات في العالم؛ حيث يُتوقع نهاية العام ٢٠١٤ أن تُحقق الهند عائدات من هذه الصناعة تقدر بحوالي ١١٨ مليار دولار منها ٦٤ مليار دولار كعائدات لصادرات هذه الصناعة.

ونجاح التجربة الهندية إنما يعزى بشكل كبير إلى نجاح السياسة التعليمية التي ركزت على إقامة معاهد ذات مستوى عالمي مثل معاهد الهند للتكنولوجيا والعلوم والمناجمت التي باتت اليوم تُصنف في مصاف الجامعات العالمية، وتُخرج سنوياً الآلاف من المتخصصين في مجالات ذات صلة مباشرة باقتصاد المعرفة.

د. فاتن طلعت قنصوه (كلية الآداب - جامعة كفر الشيخ - جمهورية مصر العربية) قدمت ورقة بعنوان: «مشكلات المشاغبة: ضحايا المشاغبة والمعالجة الاجتماعية لدى عينة من المراهقين المعسرّين قرائياً»، وقد أجريت هذه الدراسة كمحاولة لتقديم رؤى جديدة حول العلاقة بين معالجة المعلومات الاجتماعية والمشاغبة لدى عينة من المراهقين ذوي صعوبات تعلم القراءة، وكذلك بيان الفروق في كل من معالجة المعلومات الاجتماعية، والمشاغبة لدى ذوي صعوبات تعلم القراءة وأقرانهم العاديين.

أما الأستاذتان هبة البلوشية ود. وجيهة ثابت العاني (وزارة التربية والتعليم - كلية التربية/ جامعة السلطان قابوس، سلطنة عمان)، فقد قدمت بحثاً بعنوان: «الدعم التنظيمي للمعلمين الجدد بسلطنة عمان من وجهة نظرهم»، أما الهدف من هذا البحث فهو الكشف عن الجهود المبذولة من قبل وزارة التربية وإدارات المدارس في تقديم الدعم التنظيمي للمعلمين الجدد كجزء من برنامج يسمى (التهيئة الوظيفية) يتم تنفيذها عادة من قبل دائرة الموارد البشرية في وزارة التربية والتعليم، حيث تهدف هذه البرامج إلى مساعدة المعلم الجديد ودعمه وتبصره بمهامه وواجباته وحقوقه.

وقد أظهرت نتائج الدراسة أن تقديرات أفراد عينة الدراسة على الممارسات الفعلية للدعم التنظيمي للمعلمين الجدد المقدم من مدراء المدارس جاءت بدرجة كبيرة، كما حصل بُعد النمط الإداري على أعلى درجة موافقة في أبعاد الدعم الإداري للمعلمين من وزارة التربية والتعليم على مستوى المدرسة، في حين حصلت الحوافز والمكافآت على أقل مستوى. وفي إطار الجلسة العامة الثالثة، استأنفت أعمال المؤتمر على شكل جلسات متخصصة، حيث أُلقي في كل جلسة مجموعة من المحاضرات والأوراق.

الورقة الأولى في الجلسة الأولى قدمها مجموعة من الباحثين: د. سميرة عبد الوهاب، د. محمد رشدي، أ. مشاعل الرومي، أ. هدى الغانم، أ. عائشة العنزي، أ. ناصر المطيري (وزارة التربية - دولة الكويت)، وعالجت موضوع: «الضغوط النفسية لدى معلمي التربية الخاصة بمدارس دولة الكويت».

حيث كشفت الدراسة عن مصادر الضغوط النفسية لدى معلمي التربية الخاصة بدولة الكويت، والأسباب التي تقف وراءها. وقد شملت العينة (٧٥٠) من معلمي التربية الخاصة، وتمثل ٣٧٪ من مجتمع الدراسة، وأظهرت النتائج تعرض معلمي التربية الخاصة لضغوط نفسية جراء التعامل مع المتعلمين من ذوي الإعاقة.

وقد أوصت الدراسة بضرورة تأهيل المعلمين تأهيلاً علمياً يتناسب مع طبيعة العمل

بمدارس التربية الخاصة من قبل جهات ومؤسسات تعليمية وتربوية متخصصة.

الورقة الثانية كانت بعنوان: «الاتجاهات الحديثة في استراتيجيات التعليم والتدريس لطلاب ذوى اضطراب التوحد (الأوتيزم)»، وقدمها د. أسامة فاروق مصطفى (كلية التربية - جامعة الطائف)، حيث أشار فيها إلى ما حققتة التربية الخاصة في العقود الأربعة الماضية من إنجازات هائلة، ساعدت فعلاً الأشخاص ذوي اضطراب طيف التوحد على اكتساب مهارات كانت تعد فيما مضى غير قابلة للتحقيق.

في الجلسة الثانية قدمت ثلاث أوراق، د. ياسر فتحى الهنداوي المهدي تحدث عن: «توظيف النماذج الحديثة للقيادة المدرسية في تحسين جودة الأداء المدرسي بدول الخليج العربي»، وقد مجموعة من الإشكاليات المتعلقة بجودة الأداء المدرسي وجودة المخرجات المدرسية الأساسية والمتمثلة في أداء الطلاب وإنجازهم الأكاديمي، كما تشمل جودة أداء المعلمين، وجودة أداء فريق الإدارة المدرسية.

وقد أكد الباحث أن الدراسات العلمية في هذا المجال أثبتت أن قيادة مدير المدرسة Principal Leadership تمثل العامل الأعظم تأثيراً في جودة أداء الطالب، وجودة أداء المعلمين فرادى وجماعات، ومن ثم في فعالية المدرسة وجودة الأداء المدرسي في عمومه.

وتحت عنوان: «القيادة الإبداعية وتطوير أداء القيادات الإدارية باستخدام المداخل الإدارية المعاصرة» تحدث د. فواز مالح العنزي (وزارة التربية - دولة الكويت) عن أهمية القيادة الإبداعية في تطوير الأداء باستخدام المداخل الإدارية المعاصرة، من خلال استعراض إطار مفاهيمي للقيادة التربوية وخصائصها، والفرق بين القائد والمدير وأسلوب القيادة والمشكلات المؤثرة على إدارة التعليم الكويتي.

كما أشار إلى كيفية الاستفادة من المداخل الإدارية المعاصرة في تطوير أداء القيادات التربوية بدولة الكويت؟، وقد خلصت الدراسة إلى نتائج مهمة، منها الاحتياج إلى قرارات تسمح باللامركزية والتطبيق على مستوى المناطق التعليمية، وضرورة تطبيق المداخل الإدارية الحديثة لزيادة الإنتاجية والارتقاء بالعملية التربوية.

أما الورقة الثالثة في هذه الجلسة فقد جاءت تحت عنوان: «توظيف مدخل القيادة الموزعة في تطوير الأداء المدرسي رؤية معاصرة»، وقدمتها كل من الباحثة سوسن بنت سعود بن عبدالله اليعقوبية، والدكتورة وجيهة ثابت العاني (وزارة التربية والتعليم - كلية التربية/ جامعة السلطان قابوس - سلطنة عمان).

في الجلسة الثالثة قُدمت ورقتان الأولى بعنوان: «الهواتف الذكية واستخدام الإنترنت

لدى المعاقين سمعياً» للدكتورة ولاء ربيع مصطفى علي (جامعة حائل - السعودية).

أما الورقة الثانية فتناولت موضوع: «التحديات التي تواجه استخدام الطالبات المكفوفات للتعليم الإلكتروني في كلية التربية الأساسية في دولة الكويت»، وقدمها الباحثون: د. أحمد خضر السلطان، أ. حوراء الفضلي، أ. إيمان مال الله، أ. بشاير الحربي (كلية التربية الأساسية - دولة الكويت).

الجلسة الرابعة في اليوم الثاني قُدمت فيها مجموعة من الأوراق والمحاضرات، في البداية تحدثت الدكتورة مهنى غنايم (كلية التربية جامعة المنصورة - جمهورية مصر العربية) عن: «أولويات البحث التربوي ودعم قضايا التنمية في المجتمع الخليجي»، وقد ناقشت الباحثة إشكالية ضعف الارتباط بين البحوث التربوية والتنمية في المجتمع الخليجي انطلاقاً من دور البحوث التربوية في دعم قضايا التنمية، ومن خلال تعرف الوضع الراهن لتوجهات البحث التربوي، وتصور أولويات وبدائل مقترحة تتناول بالبحث والدراسة قضايا التنمية في الحاضر والمستقبل، وذلك من خلال عرض بعض مؤشرات التنمية وتوجهات البحث التربوي وقضايا التنمية ذات الأهمية والأولوية بالبحث والدراسة.

كما قدم الباحثان د. بشير هادي عودة ود. عدنان فرحان الجوارين (كلية الإدارة والاقتصاد - جامعة البصرة بالعراق) ورقة بعنوان: «معوقات البحث العلمي ومتطلبات الارتقاء به في الدول العربية»، أكدوا فيها ضرورة البحث العلمي لتطوير الحياة البشرية، فضلاً عن أهميته في سياسة الدولة، إلا أن هذه الأهمية تبقى مرتبطة بمدى وعي الدولة بأهمية البحث العلمي والمراكز البحثية، إذ إن مستوى البحث العلمي في الدول العربية لا يزال منخفضاً نسبياً نتيجة لعوامل عديدة أهمها عدم وجود رؤية واضحة كاستراتيجية متبعة لتطوير البحث العلمي، وانخفاض نسبة الإنفاق على البحث والتطوير كنسبة من الإنفاق الإجمالي...

الدكتور فكري لطيف متولي (كلية التربية - جامعة شقراء، المملكة العربية السعودية) تحدث عن: «دور الجودة الشاملة لتحسين أداء فريق العمل داخل مؤسسات ذوي الاحتياجات الخاصة»، ومن أهم ما توصل إليه الباحث أن جميع معايير الجودة الشاملة في مؤسسات التعليم لذوي الاحتياجات الخاصة المتعلقة بالأثاث والأدوات حصلت على تقبل بدرجة كبيرة من قبل منسوبي مؤسسات التعليم لذوي الاحتياجات الخاصة، بينما حصل معيار القبول للطلاب ذوي الاحتياجات الخاصة وتوفر غرف المصادر الملائمة على أعلى درجات التقبل بالنسبة لبقية معايير الجودة الشاملة في التعليم.

كما قدم الدكتور سالم بن سليم الغنوصي (كلية التربية، جامعة السلطان قابوس - سلطنة عمان)، ورقة بعنوان: «أدوار القيادات التعليمية في تقييم أداء المعلمين في المدارس الحكومية في ضوء معايير الجودة الشاملة»، ومن الأدوار المهمة التي أشار إليها الباحث:

- نشر ثقافة التميز في التدريس.
- تحديد وإصدار معايير الأداء المتميز ودليل الجودة.
- تعزيز روح البحث، وتنمية الموارد البشرية.
- إكساب مهارات جديدة في المواقف الصفية.

كذلك تحدث الباحثة وسيلة عياد (جامعة الجلفة - الجزائر) عن: «التحديات التعليمية للفتاة العربية بدول المهجر - فرنسا أنموذجاً»، ود. إبراهيم بن داود (أستاذ التعليم العالي بجامعة الجلفة، الجزائر) عن «التكوين التربوي المتميز ودوره في إدارة أزمات الهوية» تناول فيها إشكالية وأزمة الهوية التي تعاني منها الكيانات المجتمعية ولها ارتباط وثيق بالأبعاد التربوية.

□ أعمال اليوم الثالث

تواصلت الفعاليات العلمية للمؤتمر في اليوم الثالث، حيث انعقدت مجموعة من الجلسات.

الجلسة الأولى قدّمت فيها ثلاثة أوراق الورقة الأولى كانت للدكتور علي الجمل (كلية التربية بجامعة عين شمس - مصر)، وجاءت تحت عنوان: «تطوير البرامج الدراسية بكليات ومؤسسات إعداد المعلم بالوطن العربي في ضوء أبعاد التنمية الإنسانية المستدامة».

تناول فيها محورين أساسيين هما: محور مصادر استحداث تطوير البرامج الدراسية بمؤسسات إعداد المعلم، ومحور الرؤى التطبيقية في تطوير برامج إعداد المعلم، وقد اشتمل هذا المحور على مشروع إعداد معلم المرحلة الابتدائية، ومشروع إعداد المعلم الدولي، ومشروع برامج الماجستير المشتركة، ومشروع إنشاء مجمع تربوي دولي، بجانب مشروع ابتعاث المعيدّين والمدرّسين المساعدين، والمشروعات المجتمعية.

وقد خلص الباحث إلى ضرورة الإسهام في التنمية الإنسانية المستدامة للطالب المعلم ليقوم بدوره في الارتقاء بمنظومة التعليم بوطننا العربي في القرن الحادي والعشرين.

د. هنادا طه (من كلية البحرين للمعلمين - جامعة البحرين) تحدثت عن: «مُخرجات التعليم واحتياجات المجتمع الخليج»، وقد أكدت في ورقتها ارتباط مجتمع

المعرفة في القرن الواحد والعشرين ارتباطاً وثيقاً بالتعليم ومخرجاته وبقدرته على إعداد الكوادر الشابة القادرة على دخول أسواق العمل والمنافسة، التي باتت تعتمد على مدى إتقان هؤلاء الشباب لمهارات القرن من تفكير ناقد إلى مهارات تواصلية بأكثر من لغة والقدرة على الإقناع والحجاج والقراءة السريعة وتحليل المعلومات واستخدام أدوات التكنولوجيا الحديثة وبالإضافة إلى القدرة على العمل التعاوني ضمن فريق واحد.

كما تحدث الباحث جمال بلبكاي (المدرسة العليا لأساتذة التعليم التكنولوجي - سكيكدة - الجزائر) عن: «التعليم الإلكتروني في ظل التحولات الحالية والرهانات المستقبلية، وقد أشار فيها إلى أن العصر الذي نعيشه الآن هو عصر حضارة المعلومات أو عصر التنمية المعلوماتية أو عصر المعرفة وما تبعه من متغيرات وتحولات ومستجدات ما زالت تؤثر تداعياتها الإيجابية والسلبية على العالم المعاصر. ويأتي المجال التعليمي في قمة المجالات التي تحظى باهتمام كبير في الوقت الراهن، إلا أن العالم العربي لا يزال يعتمد أساليب التدريس التقليدية التي لا تتوافق مع الحياة العصرية وتفكير الطالب والمعلم في عصر التكنولوجيا والتطور.

لذلك يرى الباحث أننا بحاجة لنقلة بالكم والنوع لطلاب القرن الواحد والعشرين، حيث إن مستوى التعليم متدنٍ جداً مقارنة بالدول المتقدمة، فالتوجه إلى تطبيق آليات تعليمية مساندة للتعليم التقليدي كالتعليم الإلكتروني لها القدرة على تحسين ودعم وبناء جيل متميز هو من أهم التحديات التي يجب علينا العمل عليها.

الباحثة ميثاء بنت عبدالله بن حمد العمرية (طالبة في قسم تكنولوجيا التعليم والتعلم - كلية التربية - جامعة السلطان قابوس - سلطنة عمان)، قدمت ورقة بعنوان: «قنوات التواصل الاجتماعي جسر للتغيير»، الدكتورة الأميرة محمد ناصر عيسى (أستاذ مساعد ورئيس قسم رياض الأطفال بكلية التربية والآداب - جامعة الطائف) تحدثت عن «الدور الفعال لوعي الأسرة العربية بالتربية الجمالية وأثره في تنمية الشخصية الخليجية».

أما الدكتورة أمل بدر الدويلة (مُوجهة فنية بمنطقة العاصمة - دولة الكويت وزارة التربية)، فتحدثت عن: «التربية واحتياجات المجتمع: تنمية روح المواطنة لدى أبناء مجلس التعاون والعالم».

الجلسة العامة الثانية في هذا اليوم نظمت فيها ثلاث جلسات بالتوازي، وقد قدمت فيها عدد من الأوراق والمحاضرات:

الباحث الدكتور يون أون كيونغ (جامعة هانكوك للدراسات الأجنبية، سيئول،

كوريا الجنوبي) تحدث ورقة عمل بعنوان: «تعليم اللغة العربية في كوريا آفاقه ومستقبله»، أما الدكتور جمال حسن أبو الرز (الجامعة الهاشمية - المملكة الأردنية الهاشمية) فقد تحدث عن: «الممارسات التربوية القائمة على الدليل وتضميناتها في تطوير برامج إعداد المعلم وتنميته مهنيًا».

ومن الأوراق المقدمة في هذا اليوم: «مستقبل التعليم في دول الخليج العربي - منظور مهني»، «استراتيجيات التقويم التربوي الحديثة»، «تصور مستقبلي لاستخدام أعضاء هيئة التدريس في جامعة كفر الشيخ لملفات الإنجاز (الورقي - الإلكتروني) كأساليب حديثة لتقويم طلابهم»، «واقع الأنشطة التربوية اللاصفية في مدارس الحلقة الثانية بمحافظة جنوب الباطنة في سلطنة عمان ومعوقات تنفيذها من وجهة نظر أخصائي الأنشطة»، «التدريس التشاركي: هل تشعر بالألم أو أسف للتطوير المهني للمعلمين؟ دراسة استطلاعية في مدرسة المستقبل في الكويت»، «قلق المستقبل وعلاقته بمستوى الطموح لدى طلاب المرحلة الثانوية في دولة الكويت».



أطروحات التجديد عند زكي الميلاد

مصطفى خليل خضير*

- رسالة ماجستير في الفكر السياسي
- جامعة بغداد، كلية العلوم السياسية
- إشراف: الأستاذ المساعد
- الدكتورة مهدي صالح العبيدي
- تاريخ المناقشة: ١٨ جمادى الأولى
- ١٤٣٦هـ / ٩ مارس ٢٠١٥م

يشهد الفكر الإسلامي المعاصر تحولات مهمة منذ تراجع المشروع القومي العربي بعد نكسة عام ١٩٦٧م، وصعود التيار الإسلامي مرة أخرى، إذ حمل معه تطلعات واسعة وقدم قراءات متعددة لمشروع فكري سياسي إسلامي، قائم على أساس تجديد الفكر الإسلامي، ولا يزال ينتج مشاريع أخرى تتباين وتختلف تبعاً لرؤيتها الفقهية وموقفها من العمل السياسي، وإن كانت هذه المشاريع متأثرة بما قدمه مفكرو الفكر الإسلامي الحديث، من أبحاث ودراسات متنوعة غلب عليها طابع الجدة والتواصل مع التراث.

* باحث وطالب ماجستير من العراق.

وبهذا جاءت محاولات المفكرين العرب والمسلمين المعاصرين في تجديد الفكر السياسي الإسلامي المعاصر، وإعادة الحياة له من خلال محاولة إنزاله على الواقع ليلائم وقائع وظروفاً جديدة جعلت المفكرين الإسلاميين يُعيدون قراءة منظومتهم السياسية والفقهية عبر مشاريع تجديدية للفكر السياسي الإسلامي، بعد أن ظل مُدَّةً زمنية ليست بالقليلة مجرد نظريات لا تمت بصله للواقع.

ومن هؤلاء المتأثرين بهذا التجديد زكي الميلاد، الذي توقفت عنده هذه الدراسة لتناول ما طرحه من أفكار وأطروحات ورؤى جديدة، وتحديد أكان لها ذلك الطابع أم لا، لهذا تمثل هذه الدراسة اغلب ما طرحه الميلاد من أطروحات تجديد سياسية وفكرية وحضارية، بُحِثَ فيها على أساس منهجية التغيير التي اتضحت بشكل جلي في من تأثر بهم الميلاد من شخصيات وما وضعه من أطروحات.

وفي مقدمة هذه الدراسة جرى الحديث عن مفهوم التجديد، وما يشغله هذا المفهوم من معانٍ متعددة تعبر عما ينظر له التجديد في كل حقبة زمنية في مكان معين، ثم تناولت الدراسة شيئاً من سيرة الميلاد، وما يشغله من مكانة لدى المؤسسات المختلفة، ثم انتقل الحديث إلى المشروع الفكري الذي يتبناه الميلاد في رسم لمسارات الفكر السياسي الإسلامي المعاصر ومعالجاته لها.

ومن ثمَّ عالجَت الدراسة رؤية الميلاد لمفهوم التجديد وما يشغله هذا المفهوم من أهمية بارزة في رؤية الميلاد، عقب ذلك تناولت أطروحات التجديد السياسية التي يطرحها الميلاد ويؤسس لها، وتناولت هذه الدراسة في بداية هذه الأطروحات أطروحة المثقف الديني التي وضعها الميلاد، ولتأسيس مفهوم المثقف الديني ابتداءً من نقد مفهوم المثقف واعدّه يمثل مرجعية فكرية غربية، وهذا ما جعل صورة المثقف العربي الإسلامي ومرجعياته مستوحاتين من المرجعية الغربية.

وقدم الميلاد البديل لها تحت عنوان المثقف الديني وأسس لهذا المفهوم، بأنه انفتاح المفكر المسلم على الثقافة وانفتاح المثقف على الدين ليكون مفهومًا جامعًا بين الدين والثقافة، ثم أُسس لهذا المثقف من خلال مفاهيم ثلاثة هي الجامع والجامعة والجماعة، ليكون المثقف الديني بعدها مستقلاً عن كل الاتجاهات ويمارس سلطة النقد البناء للمجتمع وهو ما يعبر عن قول الحق، لنتهي بعد ذلك إلى تحديد مسؤوليات المثقف الديني وأدواره عند الميلاد.

ثم تناولت الدراسة التأسيس للديمقراطية الدينية عند الميلاد من خلال تناول التعددية بوصفها الركيزة الأساسية للديمقراطية، وتم تناول التعددية في الفكر الإسلامي

بشكل عام، من المفهوم إلى التاريخ إلى أنواع التعددية إلى موقف الميلاد من التعددية، وهو موقف اقرب إلى التأصيل منه إلى التجديد، وكان كل ذلك يشبه بوابة لتناول موضوع الديمقراطية الدينية عند الميلاد.

وكان تناولها على وفق ما طرحه الميلاد من نصوص أسس عليها المفهوم، كان الغرض من هذه الأطروحة تحديد مفهوم الديمقراطية الدينية واختلافه عن الديمقراطية الغربية، لتتقل الدراسة لمعالجة أطروحة الدولة المدنية عند الميلاد، هذه الدولة لم تتعد كثيرًا عما طرحه المفكرون الإصلاحيون في الفكر الإسلامي، إلا أن الفرق بينهما بسيط جدًا هذا من حيث أصل الدولة ونشأتها ومواصفاتها ووظائفها، أما ما يتعلق بالنظام السياسي فهو أقرب ما يكون إلى ما طرحه الشيخ حسن البناء، إلا أن الميلاد يؤسس لهذا النظام من الإجماع إلى النظام السياسي النيابي على وفق نصوص أشار إليها، وعلى الرغم من وجود نصوص ناقدة أنه يؤيد هذا النظام.

وواصلت الدراسة تناول الأطروحات الفكرية ومعالجة الميلاد لقضية الحداثة وطرحه البديل لها (الاجتهاد) في الفكر الإسلامي، وعالج في الجانب نفسه قضية العولمة، وإذ أكد ضرورة أن تكون العولمة مكسبًا لنا من خلال أسس ذكرها.

وجاء بعد ذلك الحديث عن أطروحة تعارف الحضارات، وهذه الأطروحة عدّها الميلاد ممّا يتمسك به الفكر الإسلامي في المجال الحضاري من رؤى، مقابل ما طرحه الفكر الغربي من أطروحات مختلفة كحوار الحضارات وصدام الحضارات وغيرهما.

والمتتبع للدراسة يظهر له أن الميلاد يدرك أن المجتمعات الإنسانية تتقدم بمرور الزمن، لذلك يعمد الميلاد إلى منهجية التغيير (مفهوم التجديد)، إذ ينطلق من المثقف الديني آلية للتجديد وهذا الأمر يتضح بشكل جلي في مهمات المثقف الديني، ومن ثم الاعتراف بالتعددية بكل أشكالها، والعمل بالديمقراطية الدينية آلية للحكم، ومن الدولة المدنية إطارًا منظمًا لهذا الاجتماع.

ولا يكتفي بذلك بل يدرك أن هذا الأمر سيتقدم بمرور الأزمان، فيعمد إلى الاجتهاد أسلوبًا لمواصلة التجديد، ويدرك أن هذا الاجتماع له مبادئه الخاصة التي يريد نشرها، وهذه المبادئ تنطلق من مرجعيته الفكرية، لذلك يعمد إلى العولمة أساسًا لنشر الأفكار، ثم يرى أن هذا الاجتماع لا بد له من نظرية يحتكم إليها في التعامل مع غيره من الاجتماعات الأخرى، فيعمد إلى تعارف الحضارات وبذلك يتضح أن الميلاد يعول على منهجية التغيير من الفرد إلى أعلى درجة في رسم أطروحته الفكرية.

أهمية الدراسة

تكمن أهمية الدراسة في تطرقها لموضوع ما زال خصباً في مجال البحث، فهذه الدراسة تُعدّ محاولة لإبراز شخصية جديدة في الفكر الإسلامي لم يتطرق إليها من قبل في الدراسة بصفة مستقلة، أو يُتطَرَّق إلى دراستها في دراسة موسعة من جهة.

ومن جهة أخرى فهي بمنزلة دعوة إلى التجديد الفكري بوصفه مرتكزاً مهماً لإعادة بناء الفكر الإسلامي والانطلاق به نحو المستقبل، بما يعين على إعادة ثقة الإنسان المسلم بثقافته وفكره وذاته الإنسانية، ومن هنا جاء تأكيد زكي الميلاد ضرورة تجديد الفكر الإسلامي بتجديد قضايا وموضوعاته ومفاهيمه.

هدف الدراسة

مما لا شك فيه أن لكل دراسة علمية منهجية هدفاً محدداً يسعى الباحث جاهداً إلى الوصول إليه من خلال دراسته وبحثه، وهذه الدراسة شأنها شأن غيرها من الدراسات لها هدف معين، وهذا الهدف يكمن في التعرف على الأطروحات السياسية، والفكرية، والحضارية التي طرحها الميلاد من خلال البحث عن هذه الأطروحات في كتاباته ومؤلفاته، والغرض منها تقديم رؤية جديدة للفكر الإسلامي وإثبات حيوية هذا الفكر وقدرته على استيعاب متغيرات العصر.

فضلاً عن أن البحث في هذه الأطروحات يستهدف وضع حقل التجديد في مجال الاهتمام الفكري الإسلامي، عبر إبعاده عن كل أشكال التقليد أو الرؤية الأحادية المغلقة على الذات.

إشكالية الدراسة

تعتبر إشكالية هذا الموضوع عن مجموعة من الإشكاليات المترابطة التي تتمثل في إشكالية جمود الفكر السياسي الإسلامي المعاصر، وعدم قدرته على مواكبة العصر، لذلك عمد عدد من المفكرين العرب والمسلمين إلى طرح أفكار جديدة ومنهم زكي الميلاد.

وهذا يعني أن أفكار زكي الميلاد جاءت محاولةً لبعث الروح في التراث، ومن ذلك يمكن أن نطرح جملة من الأسئلة منها:

- هل ثمة ضرورة لتجديد الفكر السياسي الإسلامي المعاصر؟ وما رؤية زكي الميلاد للتجديد؟
- وما الأسس التي يجب أن يبنى عليها التجديد الفكري الإسلامي في رأي الميلاد؟

- وهل يمكن أن يسعف المثقف الديني الفكر الإسلامي في تجديده؟
 - وما إمكان الإفادة من الديمقراطية الدينية التي يطرحها الميلاد؟ وما طبيعة الدولة عند الميلاد؟
 - وما الأساس الذي يجب أن تبني عليه الحداثة عند الميلاد؟
 - وما موقف الذي يرى الميلاد ضرورة أن يتبنّاه من الفكر الإسلامي في تصديده لقضية العولمة؟
 - وما الأساس الذي يراه الميلاد مناسباً في تحدد العلاقة بالآخر؟
- هذه وغيرها من الإشكاليات والتساؤلات هي ما سنحاول الإجابة عنه في هذه الدراسة.

فرضية الدراسة

قامت فرضية الدراسة على أساس مفاده «أن زكي الميلاد يؤمن بمرونة الإسلام وحيويته وقدرته على التجديد في جميع جوانب الحياة، وأطروحاته السياسية (المثقف الديني، والديمقراطية الدينية، والدولة المدنية)، والفكرية (الحداثة، والعولمة)، والحضارية (تعارف الحضارات)، تتناسب مع الأطروحات الحديثة من جانب، ولا تخالف الدين الإسلامي من جانب آخر».

منهجية الدراسة

مما لا شك فيه أن كل دراسة علمية أكاديمية لا بد أن تركز على مناهج علمية، لتقديم نتائج صحيحة عن الموضوع محل الدراسة والبحث، وهذه الدراسة لا تخرج عن ذلك السياق العلمي، فقد استثمرت المناهج البحثية التي تتطلبها فرضية الدراسة.

وفي هذا الشأن ارتكزت الدراسة في الأغلب الأعم على المنهج التحليلي الاستقرائي لتحليل ما ورد من أفكار ورؤى من جهة، والمنهج المقارن من أجل مقارنة هذه الأفكار بغيرها من أفكار مفكرين آخرين من جهة أخرى، فضلاً عن أنها استثمرت المنهج التاريخي كلما دعت الحاجة إلى ذلك.

هيكلية الدراسة

استناداً إلى فرضية الدراسة ومنهجها العلمي، توزعت الدراسة تبعاً لذلك إلى مقدمة عامة عن الموضوع، زيادةً على ثلاثة فصول، وخاتمة تتضمن الاستنتاجات التي توصلت إليها الدراسة.

إذ تضمن الفصل الأول من هذا البحث الذي جاء تحت عنوان: (من الإطار النظري.. إلى السيرة والمشروع الفكري وتحديد المفهوم)، مبحثين، تناول الأول منهما ماهية التجديد، أمّا الثاني فتناول سيرة الميلاد والمشروع الفكري ورؤيته لمفهوم تجديد الفكر السياسي الإسلامي.

أما الفصل الثاني الذي جاء تحت عنوان: (التجديد في المجال السياسي)، فقد توزع إلى ثلاثة مباحث، خصص الأول منها لمناقشة أطروحة المثقف الديني عند الميلاد، بينما تطرق الثاني إلى أطروحة الديمقراطية الدينية عند الميلاد، في حين عالج الثالث أطروحة الدولة المدنية عند الميلاد.

في حين تصدى الفصل الثالث الذي جاء تحت عنوان: (التجديد في المجال الفكري والحضاري)، لمعالجة موضوعات التجديد الفكري والحضاري عبر تقسيمه على ثلاثة مباحث، سلط الضوء في المبحث الأول منها على أطروحة الحداثة عند الميلاد، وناقش المبحث الثاني العولمة عند الميلاد، في حين تناول الثالث أطروحة تعارف الحضارات عند الميلاد.

أما الصعوبات التي واجهتها الدراسة، فالباحث ليس بصدد تسويق بعض جوانب القصور بقدر ما هو بصدد ذكر بعض الوقائع، ويقع في مقدمة ذلك الوضع الأمني العام في وطننا الحبيب ولا سيّما محافظتي العزيزة هذه الصعوبة ضيقت على الباحث وسببت ضياع الكثير من الوقت من جهة، ثم إن هذا الموضوع جديد لم يدرس من قبل من جهة ثانية، ومؤلفات الميلاد الموجودة في المكتبات العراقية قليلة هذا اضطرني إلى السفر والبحث عنها من جهة ثالثة.



موسوعة الأحاديث المشتركة

بين السنة والشيعة

يمثل المركز العالي للدراسات التقريبية، التابع إلى المجمع العالمي للتقريب بين المذاهب الإسلامية إحدى الخطوات العملية باتجاه إنجاز الوظائف الثابتة للمجمع منذ تأسيسه عام ١٩٩٠، والمتمثلة بنشر ثقافة التقريب وترويجها في الأوساط الثقافية العربية والإسلامية، والقيام بالنشاطات العلمية التي تتناسب والمرحلة الراهنة وحجم الدور الذي يلعبه المركز على مستوى الحاجات الفكرية والاجتماعية والثقافية الطارئة على العالم الإسلامي، والظروف المستجدة المحيطة به، على أساس العودة إلى المصادر الأصلية والشرعية للثقافة الإسلامية، ونعني بها: القرآن والسنة الشريفة.

ولذا كانت ضرورة العودة إلى مصادرها الأولية والأصيلة سبباً مباشراً لتأسيس قسم علوم القرآن والحديث التابع للمركز، والمبادرة بتنفيذ واقتراح المشاريع التخصصية في هذين المجالين، والارتقاء بها إلى مستوى البحوث والدراسات العلمية التي تلبي جانباً مهماً من حياة المسلمين.

ومن باكورة نشاطات هذا القسم طرح مشروع سلسلة الأحاديث المشتركة بين السنة والشيعة، من خلال مشاركة أهل العلم والفضل من كتابنا الأعزاء، بغض النظر عن مذاهبهم وجنسياتهم، في تأليف حلقات هذه السلسلة، وهي عبارة عن تشخيص محور موضوعي، سواء في مجال الفقه أو التاريخ أو السيرة والمناقب، أو الأخلاق والعرفان، أو الاقتصاد أو الاجتماع أو الطب أو أي موضوع إسلامي يهم حياة المسلمين وبيئاتهم ومجتمعاتهم المدنية، ومحاولة جمع النصوص ذات العلاقة به، في قالب روائي مشترك منقول في كتب المدرستين الإسلاميتين: الشيعية والسنية بكل أطرافها المذهبية، أو مروي من الأخبار عن الطرفين المذكورين.

وقد بدأ العمل بمشروع (موسوعة الأحاديث المشتركة بين السنة والشيعة) عام ٢٠٠٠ بمشاركة جمع من العلماء والباحثين من ذوي الاختصاص وبمعاونة أفراد وكادر هذا القسم، وإشراف من قبل الأمين العام للمجمع العالمي للتقريب، تم حتى الآن طبع ونشر ما يقارب (٥٠) عنواناً مختلفاً في كافة المجالات: عقائدية وفقهية وسياسية واقتصادية وتاريخية... وغيرها، في أكثر من ٦٠ مجلداً قشيباً.

ويذكر أن:

١- هذا المشروع الذي طرح منذ ٥٠ عاماً، من قبل العالمين الشهيرين: الفقيه والمرجع الشيعي الكبير المرحوم السيد محمد حسين البروجردي رَحِمَهُ اللهُ، وشيخ الأزهر الشريف الشيخ محمود شلتوت رَحِمَهُ اللهُ، كخطوة أولى للتقريب بين المذاهب، والوحدة الحقيقية بين المسلمين، ومن ثم اتخذت الإجراءات العلمية بنحو عملي، حتى انتهى المطاف أن استمر مركزنا بالنتاج، والدوام على هذا المشروع الكبير.

٢- إن الهدف الأساس من هذا المشروع هو الكشف عن وجود مساحات كبيرة مشتركة بين المدرستين العريقتين: السنية والشيعة، في ثاني أكبر مصدر للتشريع، وهو السنة الشريفة، وليس هو شعاراً سياسياً اقتضته المصالح الراهنة.

٣- إن الموسوعة لا تقتصر على المسائل الفقهية فحسب، بل تعمّ سائر الموضوعات المهمة في حياة المسلمين، من قرآنية وكلامية وسياسية واقتصادية وأخلاقية وتاريخية وطينية...

٤- تعدّ الموسوعة مصدراً غنياً وشاملاً للباحثين في المناهج المقارنة، وللدارسين في الموضوعات القرآنية والفقهية والكلامية، وعموماً العلوم الإسلامية.

٥- إن هذه الموسوعة تمّ ترويحها في مختلف أرجاء البلدان الإسلامية، وقد أخذت

موقعها المناسب، لا سيما وأنها تحيب عن كثير من التساؤلات والشبهات المطروحة في مجال الاختلافات بين الشيعة والسنة التي طالما سعى الاستعمار وأذناؤه إلى تركيزه في أذهان عموم المسلمين.

٦- قد اعتمدت الموسوعة منهجاً علمياً في العرض والطرح، بعيداً عن التعصبات والميول المذهبية والطائفية، وفي قالب مشترك محض، فتجنبت عرض الأحكام الفردية أو المذهبية أو الطائفية، فدوّنت الروايات من دون تعليق أو شرح أو حاشية ربما تنقض الهدف من تأليف الموسوعة.

وأهم محاور الموسوعة:

- ١- الأحاديث المشتركة بين السنة والشيعة في القرآن.
- ٢- الأحاديث المشتركة بين السنة والشيعة في الفقه.
- ٣- الأحاديث المشتركة بين السنة والشيعة في الكلام.
- ٤- الأحاديث المشتركة بين السنة والشيعة في سيرة ومناقب أهل البيت عليهم السلام.
- ٥- الأحاديث المشتركة بين السنة والشيعة في سيرة الأنبياء عليهم السلام.
- ٦- الأحاديث المشتركة بين السنة والشيعة في الحقوق والعلاقات.
- ٧- الأحاديث المشتركة بين السنة والشيعة في الطب.
- ٨- الأحاديث المشتركة بين السنة والشيعة في الأخلاق.
- ٩- الأحاديث المشتركة بين السنة والشيعة في الدعاء والذكر.
- ١٠- الأحاديث المشتركة بين السنة والشيعة في الاقتصاد.

وأما أهم عناوين أجزاء الموسوعة فهي كما يلي:

- ١- القرآن الكريم في الأحاديث المشتركة.
- ٢- التفسير المأثور للقرآن الكريم في الأحاديث المشتركة (مجلدان).
- ٣- الأحاديث القدسية في الأحاديث المشتركة.
- ٤- محمد رسول الله ﷺ في الأحاديث المشتركة.
- ٥- أخلاق النبي ﷺ وأوصافه وسيرته في الأحاديث المشتركة.

- ٦- فاطمة الزهراء عليها السلام في الأحاديث المشتركة.
- ٧- الإمامان الحسن والحسين عليهما السلام في الأحاديث المشتركة.
- ٨- الإمام المهدي (عج) في الأحاديث المشتركة.
- ٩- أهل البيت عليهم السلام في الأحاديث المشتركة.
- ١٠- آدم عليه السلام في الأحاديث المشتركة.
- ١١- عيسى المسيح عليه السلام في الأحاديث المشتركة.
- ١٢- موسى الكليم عليه السلام في الأحاديث المشتركة.
- ١٣- يوسف الصديق عليه السلام في الأحاديث المشتركة.
- ١٤- إبراهيم الخليل عليه السلام في الأحاديث المشتركة.
- ١٥- نوح الشكور عليه السلام في الأحاديث المشتركة.
- ١٦- الدر التاج لجامع أحاديث الرسول ﷺ (مجلدان).
- ١٧- التوحيد في الأحاديث المشتركة.
- ١٨- النبوة في الأحاديث المشتركة.
- ١٩- المعاد في الأحاديث المشتركة.
- ٢٠- الزيارة والتوسل والتبرك والاستشفاء في الأحاديث المشتركة.
- ٢١- الأخلاق في الأحاديث المشتركة (٣ مجلدات).
- ٢٢- الوحدة الإسلامية في الأحاديث المشتركة.
- ٢٣- الحاكم الإسلامي في الأحاديث المشتركة.
- ٢٤- النصوص الاقتصادية في الأحاديث المشتركة (٣ ملجندات).
- ٢٥- الطهارة في الأحاديث المشتركة.
- ٢٦- الجنائز في الأحاديث المشتركة.
- ٢٧- الصلاة في الأحاديث المشتركة (٣ مجلدات).
- ٢٨- صلاة الجمعة في الأحاديث المشتركة.

- ٢٩- الصوم في الأحاديث المشتركة.
- ٣٠- الحج في الأحاديث المشتركة (مجلدان).
- ٣١- حج البيت الحرام: معانيه وأحكامه في الأحاديث المشتركة.
- ٣٢- الجهاد في الأحاديث المشتركة.
- ٣٣- الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في الأحاديث المشتركة.
- ٣٤- الزكاة والخمس والصدقة في الأحاديث المشتركة.
- ٣٥- المعاملات في الأحاديث المشتركة.
- ٣٦- البيع في الأحاديث المشتركة.
- ٣٧- النكاح والفراق في الأحاديث المشتركة.
- ٣٨- الوصية والإرث في الأحاديث المشتركة.
- ٣٩- الصيد والذبابة والأطعمة والأشربة والألبسة في الأحاديث المشتركة.
- ٤٠- الحدود والقصاص والديات في الأحاديث المشتركة.
- ٤١- القضاء والشهادات في الأحاديث المشتركة.
- ٤٢- شخصية المرأة المسلمة وحقوقها الشرعية والاجتماعية في الأحاديث المشتركة.
- ٤٣- أحكام المرأة في الأحاديث المشتركة.
- ٤٤- الإنسان طفلاً وشاباً وشيخاً في الأحاديث المشتركة.
- ٤٥- لباب النقول في الأحاديث المشتركة (٤ مجلدات).
- ٤٦- الأدعية الماثورة في الأحاديث المشتركة.
- ٤٧- الطبيب والطبابة في الأحاديث المشتركة.
- ٤٨- الأعراب وتعامل النبي ﷺ معهم في الأحاديث المشتركة.
- ٤٩- إبليس عدو الوحدة والتقريب في الأحاديث المشتركة.

هذا وما زال العمل مستمرًا على تدوين عناوين وموضوعات أخرى في هذه المجالات، نأمل إنجازها في أقرب وقت ممكن، ونأمل من إخواننا علماء وفضلاء أهل السنة

تقديم مؤلفاتهم القيّمة في هذا الإطار.

ويذكر أن الموسوعة تتم تحت إشراف الأمين العام للمجمع العالمي للتقريب بين المذاهب الإسلامية، ورئاسة المركز العالي للدراسات التقرّيبية، ومتابعة قسم علوم القرآن والحديث في كل مراحل العمل.



إعداد: محمد دكير

النظام العالمي تأملات حول طلائع الأمم ومسار التاريخ

الكاتب: هنري كيسنجر

ترجمة: د. فاضل جتكر

الناشر: دار الكتاب العربي - بيروت

الصفحات: ٣٩٢ من القطع الكبير

سنة النشر: ط ١ - ٢٠١٥ م

عصرنا دائب بالحاح، بل وبما يقرب اليأس أحياناً، على السعي لامتلاك تصور عالمي، ثمة فوضى مهددة جنباً إلى جنب مع تبادل غير مسبوق للتبعية والاعتماد في ظل انتشار أسلحة الدمار الشامل، تفكك الدول، تأثير عمليات السطو على البيئة، تمادي ممارسات إبادة الجنس البشري، وانتشار تكنولوجيا جديدة تهدد بدفع الصراع إلى ما بعد تحكم البشر وإدراكهم.

في أوروبا وبعد صراع سياسي وديني مرير جاء سلام وستفاليا ليضع حداً لهذه الحروب، وليضع الأسس لقواعد العلاقات الدولية، حيث تحترم السيادة السياسية

في الفصلين الخامس والسادس تحدث بالتفصيل عن الوضع السياسي في آسيا، وعلاقة أوروبا بالصين والهند واليابان، وواقع النظام الإقليمي الآسيوي، وهل الأمر يتجه إلى مجابهة أم شراكة..؟

أما الفصول الثلاثة المتبقية فقد خصصها للحديث عن تصور الولايات المتحدة للنظام العالمي، واستراتيجيات الحروب التي خاضتها في القرن الماضي، وصولاً إلى حرب أفغانستان والعراق.

كما قدم رؤيته للنظام العالمي في العصر النووي وتكنولوجيا المعلومات، مؤكداً أهمية تطوير النظام الدولي، ومتسائلاً: أين نحن ذاهبون؟

عقوبة الطفل في التربية الإسلامية

الكاتب: سامر توفيق عجمي

الناشر: مركز الأبحاث والدراسات التربوية - بيروت

الصفحات: ٣٨٩ من القطع الكبير

سنة النشر: ط ١ - ٢٠١٥ م

بين الحين والآخر ينفجر الجدل -بسبب حادث ضرب طفل أو الاعتداء البدني عليه بحجة التربية أو التأديب- حول مشروعية ضرب الأطفال أو استخدام أي نوع من العنف تجاه الأطفال أثناء التربية أو التعليم أو التهذيب بشكل عام داخل المنازل والمدارس.

وقد انقسم الباحثون والتربويون بين مؤيد ومعارض، وكثرت الأسئلة حول الموضوع وتعددت الأجوبة كذلك.

والخصوصيات الثقافية والدينية مع النأي عن التدخل في الشؤون الخاصة لكل دولة، وبذلك تم تقليص النزاعات بين دول أوروبا.

من خلال هذا التأريخ لما وقع في أوروبا وكذلك التأريخ لطبيعة العلاقات السائدة في القرون الوسطى بين العالم الإسلامي والغرب، وكذلك علاقة الصين ودول آسيا مع أمريكا، ينطلق الكاتب هنري كيسنجر -وهو من الذين ساهموا في وضع وتوجيه السياسة الخارجية- ليتحدث عن التصور الجديد للعلاقات الدولية في إطار إيجاد نظام دولي جديد قائم على التعددية والمشاركة في تحمل المسؤولية العلمية بعدالة، وإيجاد نوع من التوازن بين المشروعية والقوة.

يتكون الكتاب من تسعة فصول، في الفصل الأول تحدث في المقدمة عن مسألة النظام العالمي بين التعدد والمشروعية والقوة.

في الفصلين الأول والثاني تحدث الكاتب عن جذور ونشأة النظام الأوروبي التعددي بعد حروب السنوات الثلاثين، وما انتهت إليه من سلام وستفاليا، وصولاً إلى الثورة الفرنسية وعواقبها... كما تحدث عن المأزق الذي عاشه النظام توازن القوة الأوروبي، وإشكالية العلاقة بين المشروعية والقوة.

أما الفصلان الثالث والرابع فقد خصصهما للحديث عن الإسلام والدول الإسلامية وتوسعها في القرون الوسطى وما قامت به الإمبراطورية العثمانية من توسع في أوروبا، وصولاً إلى انهيار الدول القومية والوطنية في الوقت الحاضر مع موجة الثورات التي اجتاحت العالم العربي. كما تحدث عن العلاقة المأزومة بين الولايات المتحدة وإيران بعد الثورة.

والإيجابية، ونظرية عقوبة الطفل في النظرة الإسلامية، وأنواع العقوبة البدنية للطفل في الإسلام.

ميرزا مهدي الأصفهاني رائد التفكيك في المعرفة الدينية

الكتاب: مجموعة من المؤلفين

ترجمة: عباس جواد

الناشر: مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي - بيروت

الصفحات: ٤٦١ من القطع الوسط

سنة النشر: ط ١ - ٢٠١٥م

اختلفت المدارس الإسلامية في فهم الدين (عقيدة وشريعة) حسب المطلقات المنهجية، في هذا الإطار ظهرت المدرسة التفكيكية التي يرى روادها وعلى رأسهم الميرزا مهدي الأصفهاني أن مشكلة الاستفادة من الفلسفة والعرفان في فهم النص الديني، تكمن نسبة المعارف الناتجة عن هذه الاستفادة إلى الدين؛ لذلك دعت المدرسة التفكيكية إلى الفصل بين القرآن والفلسفة والعرفان، بحيث تبقى تلك المعارف بعيدة عن أي تأويل أو خلط مع الآراء والنحل المتعددة أو التفسير بالرأي، وهذا من شأنه أن يصون حقائق الوحي من محاولات التغيير والتبديل، وكذلك الفصل بينها وبين الآراء البشرية.

وقد حاول المشاركون في هذا الكتاب عبر دراساتهم تسليط الضوء على هذه المدرسة ومبادئها النظرية، وما أنتجت من آراء وأفكار، من خلال التراث العلمي لرائد مهم من روادها، وهو الميرزا مهدي الأصفهاني الذي توفي في النصف الأول من القرن الماضي.

هذا الكتاب هو محاولة للإجابة عن مجموعة من الأسئلة المتعلقة بمشروعية وفعالية استعمال العقاب البدني في العملية التربوية، مع تقديم الموقف الشرعي الإسلامي في هذا الموضوع.

يتكون الكتاب من سبعة فصول

ومقدمة..

في الفصل الأول وتحت عنوان: إشكالية الدراسة: لماذا البحث حول العقوبة البدنية للأطفال في العملية التربوية؟ أجاب الكاتب عن مجموعة من الأسئلة والإشكاليات المتعلقة بظاهرة العنف تجاه الأطفال، وعالمية ظاهرة العقاب الجسدي، وما هي النظرة الإسلامية لهذه القضية؟

الفصل الثاني وتحت عنوان: في الرؤية الكونية الإسلامية للألوهية والطبيعة البشرية، تحدث الكاتب عن: النظرة إلى طبيعة المشرع والنظرة للطبيعة الإنسانية.

أما الفصلان الثالث والرابع فخصصهما الكاتب للحديث عن الطفولة: مفهومها ومراحلها، وتحديث مفهوم مفردة التربية ومدلولها في القرآن الكريم والنصوص الروائية.

في الفصل الخامس تناول الكاتب موضوع الأصول العامة للمنهج الإسلامي في تربية الطفل كتعليم التفكير والتربية بالقُدوة والنموذج السلوكي والتربية بالحب. كما تحدث عن طبيعة الطفل وارتباط قانون العقاب بتلك الطبيعة.

وأخيرًا تحدث في الفصلين السادس والسابع عن مفهوم العقاب والنظريات حول غاياته وأساليب العقاب وآثاره السلبية

أصوات أقدام التوغل البري، ولا يستخدم فيها أسراب الطائرات والغارات الجوية.

ولهذا فهي لا تخضع للقانون الدولي الذي يرفع قواعد الحروب العسكرية ومفاوضات السلام والهدنة أو وقف إطلاق النار، بل هي نوع وشكل جديد من الحروب، يتسم بالسرية والتعقيد ويديرها خبراء عن بُعد، وينفذها العملاء والناشطون الميدانيون والشرائح المضللة وثمرتها احتلال العقول والقلوب، تدمير المواقع والقيم السياسية والثقافية المعادية.

من هنا ينطلق هذا الكتاب لتسليط الضوء على هذه الحرب وتعقيداتها ومخاطرها وأضرارها وكيف تتم مواجهتها.. كل ذلك من خلال مدخل وأربعة أبواب.

في المدخل تحدث عن الدوافع التي جعلت الولايات المتحدة تعتمد خيار الحرب الناعمة، والقوة الناعمة في حسابات الصين وروسيا وبريطانيا وألمانيا واليابان وإيران، ونماذج واقعية لبرنامج الحرب الناعمة في لبنان والعالمين العربي والإسلامي.

أما في الباب الأول فقد تحدثت تحت عنوان: الأصول النظرية للحرب الناعمة، عن مفهوم القوة الناعمة، وتعريفها وأركانها، والدواعي الاستراتيجية لاعتماد أمريكا خيار القوة الناعمة، وأشبه ونظائر هذه الحرب في التاريخ المعاصر. كما تحدث في هذا الباب عن الفرق بين الحرب النفسية والحرب الناعمة والغزو الثقافي.. واستراتيجيتها وتكتيكاتها.

في الباب الثاني وتحت عنوان: تطبيقات ونماذج ومنظمات الحرب الناعمة، تم الحديث بالتفصيل عن المؤسسات التي من خلالها يتم

يحتضن الكتاب تسع دراسات مهمة حول المدرسة التفكيكية، الدراسة الأولى للباحث محمد رضا حكيمي، تحدث فيها عن: مدرسة التفكيك بشكل عام وأسباب ظهورها، وما توصلت إليه من نتائج.

الدراسة الثانية تحدثت عن السيرة الذاتية لرائد هذه المدرسة الميرزا مهدي الأصفهاني، وكيف ساهمت آراؤه في إيجاد موجة تجديدية في العلوم الدينية.

أما الباحث عبد الحميد الأبطحي فقد تحدث عن منهجية التفكير الديني عند الأصفهاني، من خلال قراءة عميقة في تراثه العلمي، كما تناول الباحث محمد هاشمي موضوع الفكر لدى الأصفهاني.

الباحث حسين مفيد تحدث عن الاتجاه الأصولي عند الأصفهاني، فيما تناول الباحثون الآخرون قضايا أخرى تتعلق بهذه المدرسة مثل النبوة والإعجاز العلمي في فكره، وكذلك نظرية المعنى والإنسان وحقيقته عنده أيضًا. وفي الأخير أعد المركز بيبليوغرافيا لتراثه ومؤلفاته.

الحرب الناعمة الأسس النظرية والتطبيقية

إعداد: مركز الحرب الناعمة للدراسات
الناشر: مركز الحرب الناعمة للدراسات - بيروت
الصفحات: ٢٥٦ من القطع الوسط
سنة النشر: ط ١ - ٢٠١٤ م

الحرب الناعمة صامته بطبعها، فهي تحدث دون ضجيج فلا يسمع فيها أزيز قذائف المدافع ولا أصوات جنازير الدبابات، ولا

للأوضاع البشرية حسب التطور الحضاري، كشف على المستوى التشريعي أيضًا وجود تغيير في وضع الأحكام والقوانين من جهة، وكذلك فهمها وتطبيقها على الواقع من جهة أخرى.

وهذا ما جعل الفقهاء على المستوى الإسلامي يتناولون موضوع الثابت والمتغير في الأحكام الإلهية أو المنصوص عليها، بغية التمييز بين ما هو ثابت لا يتغير ولا يتأثر بتطور الأزمنة والبيئات الحضارية والاجتماعية، وبين بعض التشريعات أو القيم أو الفتاوى التي قد ترتبط ببعض الأوضاع حضورًا وغيابًا وتغيرًا.

في هذا الكتاب محاولة لتسليط الضوء على هذه الإشكالية بغية معرفة المعايير والقواعد التي يمكن من خلالها الفصل بين الأحكام الثابتة والمتغيرة الموجودة في المصادر الفقهية.

يتكون الكتاب من قسمين ومجموعة من الفصول..

في القسم الأول وتحت عنوان: معايير الثابت، تحدث الباحث في الفصل الأول عن كليات البحث، مثل المنشأ الكلامي لمبحث الثابت والمتغير، ومعايير الأحكام الثابتة والمتغيرة. كما تحدث في الفصل الثاني عن الأصل الأولي في كلام المعصوم وفعله.

أما الفصل الثالث فخصصه للحديث عن قراءة ثبات الأحكام.

القسم الثاني وتحت عنوان: معايير التغير، تناول في الفصلين الأول والثاني قرائن التغير الخاصة والعامة، كالقرائن اللفظية وتغير الموضوع. أما الفصل الثالث فخصصه للحديث عن مسائل عامة حول تطبيق معايير الثابت والمتحول، مثل موضوع البحث عن معايير ثبات الحكم وتغيره،

تطبيق هذه الحرب مثل: الوكالة الأمريكية للتنمية الدولية، والجامعات الأمريكية عبر العالم، وتوجيه مصادر المعرفة على محركات البحث على شبكة الإنترنت، بالإضافة إلى وسائل الإعلام الناطقة باللغة العربية، والجوائز المعطاة للناشطين العرب.

أما في البابين الثالث والرابع فقد تم الحديث عن الحرب الناعمة على الصحة الإسلامية ومحور المقاومة، ونقاط القوة والضعف للحرب الناعمة، مثل الشعارات الخادعة والتكنولوجيا، وجاذبية وسائل الاتصال والمنتجات التكنولوجية، ومن جهة أخرى الفوضى الإعلامية والازدواجية وضعف المصادقية كأبرز نقاط الضعف في هذه الحرب...

الثابت والمتغير في الأدلة النصية دراسة في آليات الاجتهاد الفقهي

الكاتب: حسن علي أكبريان

ترجمة: زين العابدين شمس الدين

الناشر: مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي - بيروت
الصفحات: ٥٩٢ من القطع الوسط
سنة النشر: ط ١ - ٢٠١٣

من المسلمات العقلية والواقعية، تطور الحياة وأنماط العيش، ومع التراكم المعرفي عبر التاريخ تتغير كذلك النظرة للكثير من المواضيع والمفاهيم سواء تعلق الأمر بالحياة الاجتماعية أو النظرة للطبيعة، وهذا ما أكدته ثورة المعلومات والطفرة التي عرفتها البشرية في مجال التقنية، حيث فتحت آفاق واسعة أمام الإنسان وغيّرت وجهة نظره لنفسه والحياة والطبيعة من حوله. هذه الإشكالية، أي التغير المستمر

واعتبار ثبات الأحكام وغيرها، وتعضد المعايير وتعرضها ومانعيتها والأصل العملي...

فلسفة التربية والتعليم الإسلامية

الكاتب: د. خسر وباقري

الناشر: دار البلاغة - بيروت

الصفحات: ٣٥٨ من القطع الكبير

سنة النشر: ط ١ - ٢٠١٤م

تباين المدارس التربوية في نظرتها لماهية الإنسان وطبيعته، وبناء على هذه الرؤية الكونية تتشكل العملية التربوية وأساليبها. من هنا تظهر أهمية البحث في الرؤية الفلسفية للتربية، أو فلسفة التربية، وأية تربية نُريد؟

وهذا ما يحاول الكتاب الإجابة عنه وتبسيط الضوء عليه من أجل تأصيل فلسفة التربية والتعليم الإسلامية.

يتكون الكتاب من تسعة فصول، الفصل الأول خصصه المؤلف للحديث عن طبيعة النظرة إلى فلسفة التربية والتعليم، بين الإعراض عن الفلسفة والعرفان والاكْتفاء بالنصوص الدينية والاستنتاج من الأنظمة الفلسفية والعرفانية الإسلامية.

أما الفصلان الثاني والثالث فقد تحدث فيهما عن المناهج، ومنهج التحليل والتفسير المفهومي، ومبادئ النوع الأول والهدف الغائي للتربية والتعليم، مثل الوصول للهدف الغائي وغاية الكون، وغاية الوجود ونمو الإنسان.

في الفصلين الرابع والخامس تحدث المؤلف بالتفصيل عن المفهوم الأساسي للتربية والتعليم، والأهداف الوسطى للتربية والتعليم

كالطهارة، الصحة والقوة الجسدية، التفكير وتحصيل المعرفة بالتعاليم الدينية... إلخ.

كما تحدث في الفصلين السادس والسابع عن المبادئ الإنسانية وأصول التربية والتعليم، مثل التكامل بين النفس والبدن والفطرة والعقل... إلخ، والمبادئ المعرفية وأصول التربية والتعليم كمطابقة العلم للواقع ومستويات العلم المختلفة وثبات العلم... إلخ.

وأخيراً خصص الفصلين الثامن والتاسع للحديث عن المبادئ القيمة للتربية والتعليم مثل اعتبارية القيم وكونها ناظرة إلى الحقائق، ومبادئ النوع الثالث وأساليب التربية كتغيير الظاهر وتحول الباطن والعقلانية، المسؤولية، والتعاطي الاجتماعي المؤثر... إلخ.

حق الاختلاف في إطار الوحدة

عند السيد محمد حسين فضل الله رَحِمَهُ اللهُ

الكاتب: الشيخ حسين علي المصطفى

الناشر: المركز الإسلامي الثقافي - بيروت

الصفحات: ٨٤ من القطع الكبير

سنة النشر: ط ١ - ٢٠١٣م

الحديث عن حق الاختلاف والتمايز عن الآخر، وحق الحفاظ على الخصوصية الدينية والثقافية، من الحقوق التي كثر الحديث عنها في العقود الأخيرة، كما أقرّت المواثيق الحقوقية عدداً من الحقوق المتعلقة بالخصوصية الدينية والثقافية، لكن الحديث عن حق الاختلاف مع الآخر والحيلولة دون أن يتحول الاختلاف في الدين أو المذهب أو الرأي السياسي أو الفكري إلى صراع ودعوة لإلغاء الآخر المختلف معه أو الاعتداء عليه

الاختلاف الحرية التعايش، الحق والكرامة. كما تتبع آراء السيد فضل الله وهو يتناول مفهوم الاختلاف في القرآن الكريم، وكذلك الاختلاف في الأدلة الشرعية، وأسباب وجود هذه الاختلافات.

ليصل في القسم الأخير من الكتاب إلى تسليط الضوء على رؤية السيد فضل الله في إدارة الاختلاف، وكيف نُقل من موارد الاختلاف مع الآخرين، وتحديد نقاط الاختلاف بدقة مع مراعاة مساحة الاتفاق، وصولاً إلى تجاوز الكثير من القضايا التي لها علاقة بالماضي والعيش داخل العصر ومراعاة مصالح الأمة اليوم.

أدب الثورات من ثورة الحسين إلى الربيع العربي

الكاتب: حسن بن رزيق القرشي

الناشر: منتدى المعارف - بيروت

الصفحات: ٢٤٦ من القطع الكبير

سنة النشر: ط ١ - ٢٠١٤م

على مر العصور والأزمات مرت الأمة العربية بتغيرات وتحولات في حياتها السياسية، حروب ومواجهات ومقاومة وثورات.. كل هذا والأدب يرقب الموقف ويصوره بل يؤرخه كما يقول المؤلف، حتى ظهر في الأدب العربي هذا النوع من الأدب الخاص بالتأريخ لهذه الثورات والحروب.

في هذا الكتاب يحاول المؤلف تتبع وجمع شتات هذا النوع من الأدب وتسليط الضوء على نصوصه ومحتوياته، وإبراز القيمة الأدبية لهذه النصوص دون التحيز لنص أو عصر أو مجموعة. أما النصوص المجموعة في هذا الكتاب

أو حرمانه من التمتع بخصوصياته، هذا الحديث برز مؤخرًا بسبب الصراعات التي تخوضها بعض المجموعات المذهبية والدعوية مع مخالفيها، وادعائها امتلاك الحقيقة الإسلامية الخالصة من كل شائبة، ومحاولة فرضها على الآخرين، مع عدم الاعتراف بأي تعدد في الفهم أو الاجتهاد.

وقد تسببت هذه الرؤية المتزمتة والمتشددة تجاه الآخر المخالف إلى نشوب صراعات دموية راح ضحيتها عدد كبير من الأبرياء.

من خلال هذا الواقع بدأ العقل الإسلامي التنويري يتفاعل مع هذه القضية الخطيرة على وحدة الأمة الدينية والسياسية، في محاولة للوقوف في وجهها وتأسيس مفاهيم الحرية الفكرية وحق الآخر المسلم في الاختلاف والتمايز، انطلاقًا من مشروعية الاجتهاد تارة، ومن خلال قيم الحرية والدعوة للتفكير والعقلانية كأهم قيمة دعا إليها القرآن ورسمتها السيرة النبوية الشريفة.

السيد محمد حسين فضل الله من المفكرين والفقهاء المعاصرين الذين عايشوا الصراعات المذهبية والفكرية في العالمين العربي والإسلامي، وكانت له مساهماته في معالجة هذه الظاهرة وإبداء الرأي حولها، وقد تميّزت كتبه ومحاضراته بالدعوة إلى الحوار ونبد التعصب، والابتعاد عن كل ما من شأنه أن يؤثر سلبًا على وحدة الأمة.

في هذا الكتاب يحاول المؤلف تتبع مواقف السيد فضل الله وآراءه ومواقف في هذا المجال، وكيف استطاع أن يُؤصل للكثير من المفاهيم التي تؤسس للعلاقة المطلوبة بين مكونات الأمة المتعددة والمختلفة، وذلك من خلال البحث العميق في دلالات ومفاهيم مصطلحات

الطفل وكيف سيكون وما يُنتظر منه، لذلك كان التركيز دائمًا في المدارس التربوية على الأسس والأساليب.

انطلاقًا من هذه الحقيقة يحاول الكاتب تسليط الضوء على المنظومة القيمية التربوية الإسلامية متمثلة في الأسس والمنطلقات، وكذلك أساليب تنفيذ هذه القيم وتحويلها إلى سلوك وقناعات في نفسية النشء الصغير أو عالم الطفل، من أجل الكشف عن خصوصيتها وأهميتها والتأثيرات المتميزة التي يمكن أن يسفر عنها أي تطبيق لهذه المنظومة في عالم التربية.

يتكون الكتاب من أحد عشر فصلاً ومقدمة تمهيدية خصصها للحديث عن مفهوم التربية وخصائصها ومصادرها.

الفصلان الأول والثاني تحدث فيهما عن الأسرة في الإسلام والاهتمام الذي يلقاه الطفل منذ الولادة في هذه الأسرة. أما الفصلان الثالث والرابع فقد خصصهما للحديث عن البناء الديني والعلمي للأطفال وكذلك البناء العقلي والانفعالي لهم.

الفصلان الخامس والسادس تابع فيهما الحديث عن البناءين الاجتماعي والإنساني وكذلك الجسمي والجنسي لدى الأطفال. فيما تحدث في الفصلين السابع والثامن عن حق الوالدين على الولد وأساليب تربية الطفل في الإسلام.

انتقل بعدها للحديث بالتفصيل عن أسس تأديب الطفل وآراء المفكرين المسلمين في تربية الطفل في الفصلين التاسع والعاشر. أمثال الغزالي وابن جماعة وابن خلدون

فهي تبدأ من ثورة الإمام الحسين بن علي، وصولاً إلى ثورات ما يسمى الربيع العربي.

ينقسم الكتاب إلى ثلاثة أقسام: القسم الأول تحدث فيه عن الثورات في العصور الإسلامية القديمة، مثل ثورة الإمام الحسين بن علي على بني أمية، كذلك ثورات الزبيريين والعباسيين عليهم أيضاً، ثم آداب ثورات العصر العباسي وما بعده.

القسم الثاني خصصه لاستعراض النصوص الأدبية التي أرّخت للثورات في العصر الحديث، مثل: الثورة السنوسية، وثورات اليمن، والمهدية في السودان، والثورة الجزائرية، والثورات العربية ضد الاحتلال الصهيوني لفلسطين، وصولاً إلى الثورات المتعددة في سوريا والعراق والمغرب العربي ضد الاستعمار.

وأخيراً تحدث في القسم الثالث عن ثورات الربيع العربي، وما أنتجته من أدبيات ونصوص وأشعار تجسد هذه الثورات وتدعو للحرية والاعتناق من الاستبداد.

تربية الطفل في الإسلام أسس وأساليب

الكاتب: د. عبد السلام عطوة الفندي

الناشر: دار المسيرة - بيروت

الصفحات: ٣٧٣ من القطع الكبير

سنة النشر: ط ١ - ٢٠١٣ م

هناك علاقة مباشرة بين القيم أو المنطلقات الفكرية والدينية والأيدولوجية لتربية الطفل، وكذلك الأساليب المتبعة في زرع هذه القيم في نفس وسلوك الطفل، بمستقبل هذا

الخطاب مستقبل هذا المجتمع الكبير وجدليته المستقبلية مع محيطه الاجتماعي على صعيد العراق والعالم الإسلامي. يتكون الكتاب من بابين ومجموعة من الفصول والمباحث.

في الباب الأول تحدث عن المفهوم والمنهج والأنموذج. أما الباب الثاني فقد تحدث فيه عن الأنموذج الثقافي والمجتمع الحسيني من خلال الكشف عن الجذور التكوينية الأولى للأنموذج الثقافي والمجتمع الحسيني، والجذور الفكرية وعلاقتها بصراعات تكوينية أولى. كما تحدث في هذا الباب عن الحضور الاجتماعي النسوي في الثورة الحسينية وعناصر الأنموذج الثقافي الحسيني، من خلال الكشف عن الرؤية الكونية والهوية والذاكرة، المحاكاة، الخطاب أو اللغة.

وأخيراً تحدث في هذا الباب عن المجتمع الحسيني: خصائص وسمات معاصرة، وآفاق مستقبلية.

وابن سينا وإخوان الصفا. أما الفصل الأخير فخصصه للحديث عن الأطر التعليمية للتربية.

البناء الاجتماعي والثقافة الحسينية

الكاتب: الشيخ غالب الناصر
الناشر: دار المحجة البيضاء - بيروت
الصفحات: ٢٦٢ من القطع الكبير
سنة النشر: ط ١ - ٢٠١٥ م
يحاول هذا الكتاب - كما يقول مؤلفه - صياغة نص أو بناء سرديّة سوسولوجية أو خطاب علمي لمجتمع طريق الإمام الحسين عليه السلام وبيان نموذجه الثقافي.. خطاب يتناول بنية هذا المجتمع وعناصر نموذجه الثقافي بالتحليل لمكوناته الأساسية.

بالإضافة إلى دراسة المنابع التاريخية والدوافع والاتجاهات المحركة لهذه المجموع الهائلة باتجاه زيارة كربلاء. كما يستشرف هذا

□ العدد الجديد من مجلة (إسلامية المعرفة) □

الإسلامية المعرفة

مجلة الفكر الإسلامي المعاصر

مجلة علمية عالمية فصلية محكمة يصدرها المعهد العالمي للفكر الإسلامي

كلمة التحرير

• أهمية الدراسات الحضارية في تكوين الوعي الحضاري

هيئة التحرير

بحوث ودراسات

• عصمة الأنبياء عند الأشاعرة في ضوء القرآن الكريم:

راجح عبد الحميد سعيد

نقد وتأصيل

"كردي بني فضل"

• الجنة في التلمود البابلي: "دراسة مقارنة" في ضوء القرآن الكريم

عامر عدنان الحلبي

• الخطاب الفلسفي الأخلاقي بين الواقعية والرمزية: مفكرو الغرب

محمد علي الجندي

الإسلامي (أنموذجاً)

• مفهوم المقدّس والمدنّس عند ميرسيا إيلادي: دراسة تحليلية

عبد الناصر سلطان محسن

نقدية مقارنة

وإبراهيم محمد زين

قراءات ومراجعات

• المعجزة: إعادة قراءة الإعجاز اللغوي في القرآن الكريم. تأليف: أحمد حسام مصطفى اللّخام

بسّام ساعي

• مقاصد الشريعة كفلسفة للتشريع الإسلامي: رؤية منظومية. تأليف: ماهر حسين حصوة

جاسر عودة