



تصدر عن
منتدى الكلمة
للدراسات
والأبحاث

الكلمة

مجلة فصلية تعنى بشؤون الفكر الإسلامي وقضايا العصر والتجديد الحضاري

ملف: التجديد الديني والحضاري.. وسؤال التسامح

◆ قصدية التسامح: من سياق الهوية إلى سياق الفعل الحضاري

◆ العلوم الإسلامية وسؤال التجديد

◆ مفهوم إكمال الدين.. رؤية تأويلية مقاصدية

◆ السفارات العثمانية إلى أوروبا وبدايات الوعي

الإسلامي بالتجاوز الحضاري

◆ التسامح الديني بين اليهود والمسلمين في التجربة

المغربية: قراءة في المرجعيات والتجليات

◆ رأي ونقاش:

اتجاهات التجديد

الديني وأثره في

الواقع الاجتماعي

◆ كتب:

أزمة الحضارة

الغربية في نظر

رونيه غينون

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الكلمة

مجلة فصلية تعنى بشؤون الفكر الإسلامي وقضايا العصر والتجديد الحضاري

تصدر عن منتدى الكلمة للدراسات والأبحاث

رئيس التحرير: زكي الميلاد

مدير التحرير: محمد محفوظ

هيئة التحرير

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

الهيئة الاستشارية

ش. حسن الصفار
د. رضوان السيد
د. طه عبدالرحمن
د. عبدالحميد أبو سليمان

الراحلون

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

المراسلات

http://www.kalema.net

Email: kalema@kalema.net

موقع المجلة على الإنترنت

البريد الإلكتروني

التنفيذ الطباعي

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

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

التوزيع

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

مؤسسة الفلاح للنشر والتوزيع - لبنان

الاشتراك السنوي

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

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



قواعد النشر في المجلة

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

يشترط في المادة المرسلة الشروط التالية:

- ❑ ألا تكون قد نشرت أو أرسلت للنشر في مجلات أخرى.
- ❑ أن تلتزم قواعد البحث العلمي والأعراف الأكاديمية بتوثيق المصادر والمراجع بذكر البيانات كاملة. مع تحقق الموضوعية والمنهجية والمعالجة العلمية.
- ❑ تخضع المادة المرسلة للنشر لمراجعة إدارة التحرير.
- ❑ لا تعاد المواد التي ترسل إلى المجلة ولا تسترد، نشرت أم لم تنشر. ولا تلتزم المجلة بإبداء 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 الكُتّاب والباحثين إلى أفضلية إرسال إسهاماتهم على بريد مجلة الكلمة الإلكتروني، وهو kalema@kalema.net



الكلمة الأولى

■ الكلمة بعد ربع قرن.. في حضرة الكلمة/ الدكتور وائل أحمد خليل الكردي..... ٥

دراسات وأبحاث

■ الحضارة والأخلاق.. مطالعة في نظرية ألبرت أشفيتسر/ زكي الميلاد..... ٩

ملف العدد: التجديد الديني والحضاري.. وسؤال التسامح

■ تقديم الملف/ الدكتور محمد الناصري..... ٣٧

■ قصدية التسامح: من سياق الهوية إلى سياق الفعل الحضاري/ الدكتور عبد الرحمن العضاوي .. ٣٩

■ العلوم الإسلامية وسؤال التجديد/ إبراهيم الإمامي..... ٦٠

■ مفهوم إكمال الدين.. رؤية تأويلية مقاصدية/ الدكتور عبد الله بوسلهام ٧٩

■ السفارات العثمانية إلى أوروبا وبدايات الوعي الإسلامي بالتجاوز الحضاري/ رشيد نشيد . ٩٩

■ التسامح الديني بين اليهود والمسلمين في التجربة المغربية: قراءة في المرجعيات

والتجليات/ الدكتور محمد الناصري ١١٤

رأي ونقاش

■ اتجاهات التجديد الديني وأثره في الواقع الاجتماعي/ محمد محفوظ ١٣٤

كتب - مراجعة ونقد

■ أزمة الحضارة الغربية في نظر روني غينون/ مفيدة زهبان ١٥٨

■ إصدارات حديثة/ إعداد: حسن آل حمادة ١٩٣

لا زالت مسائل التجديد الديني والحضاري تحتل صدارة الاهتمام في ساحة الفكر الإسلامي المعاصر، وتستقطب عناية شريحة كبيرة من المشتغلين بدراسة الظاهرة الإسلامية على اختلاف مشاربهم وتخصُّصاتهم الفكرية والأكاديمية، ليس على مستوى العالمين العربي والإسلامي فحسب، وإنما على المستوى العالمي تقريباً، بعدما تعولت الظاهرة الإسلامية وأصبحت في صلب اهتمام العالم.

وتُعَدُّ مسائل التجديد الديني والحضاري من صميم اهتمامات مجلة «الكلمة»، وعرفت بهذا الاهتمام وتميّزت به، ومثّلت رافداً من روافد التجديد الديني والحضاري في ساحة الأمة، وظهر هذا الاهتمام وتجلّى في جميع أعداد المجلة تقريباً، وعياً منا بضرورة تحويل التجديد الديني والحضاري من همّ قوليٍّ إلى همّ فعليٍّ.

وفي هذا السياق يأتي ملف هذا العدد الموسوم بعنوان: (التجديد الديني والحضاري: وسؤال التسامح)، من إعداد الباحث المغربي الدكتور محمد الناصري ومشاركة مجموعة من الباحثين المغاربة من الوسط الأكاديمي، قدّموا مقاربات متعدّدة تناولت التجديد الديني والحضاري: وسؤال التسامح من مداخل فكرية ومقاصدية وتاريخية، استناداً إلى تطبيقات قديمة وحديثة ومعاصرة.

شاكرين لهم هذا الجهد، ومقدّرين لهم هذا الإسهام، آمّلين أن يتواصل هذا التعاون الفكري ويستمر مع «الكلمة»، مرّحين بالأعمال والملفات الجديدة القادمة، داعين لنا ولهم بالتوفيق والسداد.





الكلمة بعد ربع قرن.. في حضرة الكلمة

الدكتور وائل أحمد خليل الكردي*

عندما كتب الروائي البارز ثورنتون وايلدر (Th. Wilder) روايته العبقريّة (جسر سان لويس ري)، وأورد في افتتاحيتها الوقائع التالية: «في ظهر يوم الجمعة الثاني عشر من شهر يوليّة سنة ١٧١٤م انهار أجمل جسور بيرو وأدقّها صنْعاً، وقذف بخمسة كانوا يعبرونه إلى الهوّة العميقة من تحته... كان الناس يعتقدون أن الجسر باقٍ إلى الأبد، ولم يدر في خلد أحد أنه يمكن أن ينهار يوماً ما... وكان وجود ذلك الراهب الفرنسيّ في مكان الحادث عند وقوعه مصادفة عجيبة، تكاد توحى بأن ورائها قوة واعية... ولو كان غيره في مكانه لهنّا نفسه في سرور خفي، إذ أفلت من الموت وهو على قيد خطوات منه. ولكن الذي طاف برأسه كان شيئاً آخر: لماذا حدث هذا لهؤلاء الخمسة؟ لئن كان هناك قانون يحكم الكون، أو نظام تسيّر عليه حياة الإنسان، فلا شك أنه يمكن الكشف عنه في طوايا هذه الأحياء الخمسة التي لقيت هذا المصير المفاجئ. وعندئذٍ نعلم أن كانت حياتنا ووفاتنا مجرد مصادفة، أم أنها تخضعان لسنة مطّردة لا تتخلّف. وبينما كان هؤلاء الخمسة يهوون من حلق، عقد الراهب

* باحث من السودان، نشر العديد من الأبحاث في مجلة الكلمة، البريد الإلكتروني: wailahkhkordi@gmail.com

عزمه على أن يبحث في خفايا حياتهم، ليكشف عن سرّ مصرعهم. وبدا له أن الوقت قد حان لتأخذ الفلسفة الدينية مكانها بين العلوم الحقّة. وكان هذا أمر يراوده منذ أمدٍ طويل، ولكن التجربة كانت تنقصه... أما انهيار الجسر فإنه تدبير إلهي محض يقدم للباحث حقلاً مثاليًا للتجربة، يمكنه أخيرًا من أن يكشف عن إرادة الله في صورتها الخالصة».

فهكذا كان القصد من كل هذا أن يتحوّل كل ما يمرّ عليه الناس بمحض انفعالاتهم مرور العابرين باستمرار غير المتوقّفين فلا يأخذون منه إلّا ما علق بوجدانهم من أثر، إلى مادة للوعي والمنطق وصياغته، على شدّة صعوبة البحث فيه، كمكوّن من مكوّنات الخبرة المعرفية لدى الإنسان تُبنى عليها مكوّنات أخرى على مدى التطوّر الحضاري والمجتمعي. وبالنحو ذاته جعل كاتب الرواية بطل روايته يجتهد في أن يحوّل القدر والمصير والموت إلى مادة للبحث في أزمة معرفية إنسانية تبدأ بالسؤال (ربما كان مصادفة) وتنتهي بالسؤال (ربما كان قصداً).

إن الأزمة المعرفية الإنسانية في عالمنا العربي والإسلامي كانت هي (جسر سان لويس) الذي انقطع وألقى بمن فوقه ليتحوّلوا إلى مادة للبحث، وكان الباحث الذي رأى في ذلك ما لا يراه العموم من الناس هو مجلة (الكلمة). فلقد قامت على تحويل مناطق التفاعل الإنساني الفكري والثقافي إلى مادة للوعي، ومرجعاً للتراكم المتصاعد للخبرة المعرفية للعقل في الإقليم العربي الإسلامي.

فبعد مشوار طويل قطعته المطبوعات الفكرية العالمية، وأرست الأدبيات العامة الأساسية التي وجب على أيّ إصدارة تسير على هذا السياق أن تتوخّاها، برزت بعض المجالات العربية التي حاولت تحقيق هذه الأدبيات في عالمنا العربي والإسلامي بما يوافق طبيعة وعقل وطريقة حياة شعوبنا منذ أخريات القرن التاسع عشر والقرن العشرين، فكانت المرحلة الأولى هي مرحلة الميلاد مع مطبوعات نهضت بوعي ذلك العصر مثل مجلة (المقتطف)، ولتستمر الإصدارات المحلية ذات القوة والتأثير نحو مرحلة النهضة في منتصف وأخريات القرن العشرين مع إصدارات مثل مجلة (العربي) ومجلة (الدوحة) ومجلة (الفصل).

ثم تأتي مرحلة الرشد منذ مطلع الألفية الثالثة، القرن الحادي والعشرين، مصحوبة بالكثير من المتغيّرات الفكرية العالمية والإقليمية والأزمات الإنسانية والاجتماعية التي لم يشهدها من كانوا قبلنا، وقد شكّلت تحديًا كبيرًا أمام أيّ بادرة تدّعي لنفسها القدرة على قيادة الحراك الفكري على شكله الجديد ودرجته البالغة التعقيد.

هنا كان هذا الدور لمجلة (الكلمة) التي نهضت بدورها في هذا الحراك الفكري الجديد باستيعاب كامل لمقرّرات عصرنا بكل ما فيه من تيارات ومذاهب واتجاهات ورؤى. وليس فقط على مستوى الراهن، بل أيضاً على مستوى رسم المستقبل وفتح الطريق لغد جديد. فإذا كان المنطلق الحاسم للرقي والتجاوز لعالم أفضل إنما يبدأ بالوعي كعامل حاسم في ذلك، فإن هذا الوعي بدوره يبدأ حتماً بالكلمة. ولعله من أجل ذلك كانت التسمية لمجلة (الكلمة).

لقد نجحت مجلة (الكلمة) كمجلة فكرية عربية رائدة على مدى خمس وعشرون عاماً. وهذا النجاح إنما يمثل أحد العلامات البارزة في الخبرة العامة للنشر المعرفي - الثقافي المؤثر والمثمر في عالمنا العربي والإسلامي. وليس أدلّ على ذلك من الانتشار الواسع والتداول العريض لها مشرقاً ومغرباً.

ولو جاز لنا ثمة شهادة مجروحة في حق مجلة (الكلمة)، فإن ذلك يكون بناءً على ما يلي:

أولاً: أسهمت مجلة (الكلمة) بما ينشر فيها من أوراق ومقالات نوعية وذات موضوعات بالغة الأهمية في الحفاظ على الحالة الوجدانية والعقلية للأمة ككيان واحد ممتد ومتعدد الأبعاد، وهذا ثابت من خلال استثمار الكتاب ذوي القدر العلمي فيها من كافة أقطاب العالم العربي والإسلامي.

ثانياً: وُفِّت مجلة (الكلمة) إلى الجمع بين شتى ضروب التوجّهات المذهبية التي تُؤلّف أوجه التفاعل الفكري للأمة، مما يعني إمكان التناسق والتوافق على أساس ما هو مشترك بينها، وأما ما هو مختلف فإنه يكمل بعضه بعضاً، ويسدُّ بعضه ثغرات بعض، فأحسب أن هذه هي الفلسفة الكلية للمجلة.

ثالثاً: تزكية الخطاب النقدي البناء الذي يؤدّي إلى مزيد من الوعي بالذات والوعي بالآخر على الصورة الإيجابية، كان هو من الأغراض الأساسية التي حققتها مجلة (الكلمة) على النحو المنهجي التطبيقي.

رابعاً: ارتبط التحقيق الناجح لرسالة مجلة (الكلمة) وفلسفتها على مدى الخمس وعشرين سنة من عمرها بالاختيار النوعي. والدقيق للكادر القائم على أمر إعدادها وتصميمها وإخراجها وتحكيم موضوعاتها. ثم من جانب آخر، على النظام الإداري القوي الذي سارت عليه الأعمال في المجلة. ثم من جانب ثالث، على كون تحريرها في يد من أنشأها وصاحب الهم الأول فيها وراسم رسالتها السامية، حيث عهدنا دوماً أن نجاح المشروعات

الخلافة واستمرارها رهين إلى حد كبير بمن بادروا إليها أول الأمر وأسسوا لها منذ مرحلة الفكرة وإلى أن تصبح حقيقة ماثلة في الواقع، ثم لا يعود ثمة خشية من توسعها وانتشارها. خامساً: إن انتهاء المجلة لرافد علوي وإطار كبير حاوي لها وهو (متدى الكلمة) قد حفظ لها كينونتها الموسومة، وخصب منابعها ومصادرها، وأحيا موضوعاتها بصورة متجددة. حيث إن المتديات هي في الأصل منابر للعصف الذهني الذي يتولد عنه الأطروحات المتطورة والرؤى النقدية الجادة. وقد تجلّى هذا بصورة بارزة في تبويب المجلة وتقسيماها التي جمعت الخير من أطرافه من حيث فنون وقوالب العرض الوافي والمؤثر لكل ما يُراد قوله (دراسات وأبحاث، رأي ونقاش، كتب مراجعة ونقد، ندوات، رسائل جامعية...).

سادساً: من أبرز منجزات مجلة (الكلمة) هو فتحها للطريق، باعتبارها مستودعاً ومرجعاً للخبرة المتراكمة للنشر الفكري، أمام مجالات أخرى على سياقها لتحذوا حذوها وتنتهج نهجها وتستلهم عنها طريقها.

سابعاً: حالة المرونة الإيجابية التي اعتمدتها المجلة في إدارة منشوراتها ما قد سمح لها بتداول موضوعات عالية الحساسية دون حرج ودون الوقوع في تحيزات مذهبية بغير موضوعية، كما نأت بنفسها عن نشر القضايا ذات الطبيعة الخلافية التي لا يمكن التثبت من أصولها، والحكم على نسق بناء المعلومات فيها على نحو منهجي سليم، فكان هذا مدعاة لكسب الثقة بها. ومن جهة أخرى، المرونة في استقطاب الأفكار الجديدة ذات البناء المنهجي الرصين شجعت الكتاب على الإقدام لمنح أطروحاتهم للمجلة. وهكذا هي سيرة المنجزات العظيمة في عالمنا.

الحضارة والأخلاق..

مطالعة في نظرية ألبرت أشفيتسر

زكي الميلاد

- ١ -

الشخص والنظرية

الدكتور ألبرت أشفيتسر (١٨٧٥-١٩٦٥م) مفكر ألماني صاحب فلسفة أخلاقية اتخذ منها أساساً في نقد الحضارة الغربية، وفي تكوين فلسفة حول الحضارة، اكتسب في عصره احتراماً وتقديراً، وذلك لنزعة الأخلاقية التي ظهرت متجلية في فكره من جهة، ولدوره الإنساني الذي ظهر متجلياً في سلوكه من جهة أخرى. وتصديقاً لهذه السيرة فقد عدّه الدكتور عبدالرحمن بدوي (١٩١٧-٢٠٠٢م) من أنبل الشخصيات العالمية في القرن العشرين^(١)، وقال عنه الدكتور قسطنطين زريق (١٩٠٩-٢٠٠٠م): إنه بمواهبه النابغة وإنجازاته الفائقة المتعددة من أعظم رجال هذا العصر^(٢)، واعتبره الكاتب الأمريكي بروس براندر من أكرم المشاهير في عصره^(٣)،

(١) ألبرت أشفيتسر، فلسفة الحضارة، ترجمة: عبدالرحمن بدوي، بيروت: دار الأندلس، ١٩٩٧م، ص أ.

(٢) قسطنطين زريق، في معركة الحضارة، بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٦٤م، ص ٦٠.

(٣) بروس براندر، رؤية الفوضى استطلاعات عن انحسار الحضارة الغربية، ترجمة وتقديم: هاشم أحمد محمد، القاهرة: المركز القومي للترجمة، ٢٠١٦م، ص ١٠٩.

وقد توجت هذه السيرة المميّزة التي عرف بها أشفيتسر بمنحه جائزة نوبل للسلام سنة ١٩٥٢م. ارتبطت سيرة أشفيتسر نشأة وتكويناً ونشاطاً بثلاث محطات أساسية هي: ألمانيا وفرنسا والغابون في غرب وسط إفريقيا، ما بين ألمانيا وفرنسا توزعت دراسة أشفيتسر التي تواصلت إلى مراحلها العليا، متنقلة في ثلاث مدن هي: شتراسبورغ وبرلين وباريس، متخصصاً في الفلسفة واللاهوت، ومتحصلاً على شهادة الدكتوراه سنة ١٨٩٩م برسالة خصّصها عن الفيلسوف الألماني الشهير إيمانويل كانت (١٧٢٤-١٨٠٤م) حملت عنوان: (فلسفة الدين عند كانت).

إلى جانب ذلك تولى أشفيتسر مناصب تدريسية وإدارية في جامعة شتراسبورغ تدريساً للفلسفة، ورئيساً لكلية اللاهوت سنة ١٩٠٣م.

أما محطته الثالثة الطويلة والمفارقة، فكانت في إقليم الغابون التي امتدت من سنة ١٩١٣م، واستمرت إلى أن وافاه الأجل سنة ١٩٦٥م. شكّلت هذه المحطة مرحلة فاصلة في حياة أشفيتسر وسيرته، ومثلت تجسيداً لنزعه الأخلاقية والإنسانية، وأسهمت كثيراً في لفت الانتباه لشخصه، خصوصاً وأنها استغرقت أطول فترات حياته.

ترتّب على هذه المحطة أن يعدّ أشفيتسر نفسه طبيياً لمساعدة الناس هناك، فأنجّه لدراسة الطب التي دامت ست سنوات بدأت سنة ١٩٠٥م، قالباً سيرته العلمية، ومغيّراً في برامجها، مفاجئاً بهذه الخطوة أصحابه وزملائه، مصاحباً معه زوجته هيلانه برسلا، التي تعلّمت مهنة التمريض لتكون معاونة له في عمله، شارحاً تجربته ومدوّناً قسطاً من سيرته عن هذه المحطة، في كتاب صدر سنة ١٩٢١م بعنوان: (بين المياه والغابات الأولية).

على مستوى الكتابة والتأليف، نشر أشفيتسر عدداً من المؤلفات، غلب على الكثير منها الطابع اللاهوتي المسيحي، وذلك بحكم تنشئته وميوله وتخصّصه، فأبوه كان قسيساً بروتستانتيّاً، وفي الجامعة اختار أشفيتسر تخصصاً لاهوتياً إلى جانب الفلسفة، وبعد الجامعة عمل بعض الوقت واعظاً في كنيسة، كما عين مديراً لكلية اللاهوت الملحقة بجامعة شتراسبورغ.

لذا فقد حظي هذا المنحى اللاهوتي عند أشفيتسر باهتمام، ظهر متجليّاً في خمسة مؤلفات هي: (مشكلة العشاء وفقاً للأبحاث العلمية في القرن التاسع عشر والأخبار التاريخية) صدر سنة ١٩٠١م، وكتاب: (سر آلام يسوع ورسالته بوصفه مسيحياً)، و(تاريخ البحث في حياة يسوع) صدر سنة ١٩٠٦م، وقد عدّه عبدالرحمن بدوي من المؤلفات الأساسية في تاريخ اللاهوت المسيحي^(٤)، وكتاب: (تاريخ البحث في القديس بولس) صدر سنة ١٩١١م، و(تصوف القديس بولس) صدر سنة ١٩٣٠م، يضاف لهم كتاب عن

(٤) ألبرت أشفيتسر، فلسفة الحضارة، ص ب.

الفلسفة الهندية بعنوان: (المفكرون الهنود: تصوف وأخلاق) صدر سنة ١٩٣٥ م.

إلى جانب هذا الاهتمام بالمسألة اللاهوتية، اعتنى أشفيتسر بمسألة الحضارة، مقدّمًا عملاً فكرياً مميّزاً، تكوّن من قسمين، القسم الأول حمل عنوان: (انحلال الحضارة وإعادة بنائها)، وحمل القسم الثاني عنوان: (الحضارة والأخلاق)، صدرًا معاً سنة ١٩٢٣ م في كتاب بعنوان: (فلسفة الحضارة).

وكان أشفيتسر قد أشار في خاتمة مقدمة قسم الحضارة والأخلاق القسم الثاني، إلى حاشية ذكر فيها أنه سيتلو هذين القسمين قسماً آخران مُتّان لعمله، الأول بعنوان: (النظرة الكونية في احترام الحياة)، والثاني بعنوان: (الدولة المتحضرة). وقد عقب الدكتور بدوي على هذه الحاشية قائلاً: إن هذين القسمين لم يصدرًا رغم مرور أربعين سنة على وعده^(٥).

عرف أشفيتسر في المجال العربي بكتابه: (فلسفة الحضارة)، الذي ترجمه عن الألمانية عبدالرحمن بدوي، وراجع على الإنجليزية الدكتور زكي نجيب محمود (١٩٠٥-١٩٩٣ م)، صدر في القاهرة سنة ١٩٦٥ م.

ولولا هذه الترجمة، لما عرف أشفيتسر بأثر فكري في المجال العربي، فقد عرف بهذا الكتاب الوحيد المترجم له عربياً، واشتهر به على نطاق خاص، يكاد ينحصر في نطاق المهتمين بحقل الدراسات الحضارية، وعند الدارسين لفكرة الحضارة.

أراد أشفيتسر أن يقدم تاريخاً كاملاً لفلسفة الحضارة، مكوّناً من الأقسام الأربعة المذكورة، القسم الأول الذي يدور حول (انحلال الحضارة وإعادة بنائها)، عني به أشفيتسر وشغله منذ سنة ١٩٠٠ م، ونضج نهائياً -حسب قوله- في سكون الغابة داخل إفريقيا الاستوائية، فهناك وخلال الفترة الممتدة من سنة ١٩١٤ م إلى سنة ١٩١٧ م نمت خطوط هذه الفلسفة عن الحضارة وتحدّدت نهائياً.

هذا ما أوضحه أشفيتسر عن بدايات التفكير في مسألة فلسفة الحضارة، ومساره الزمني والمكاني إلى أن نضج نهائياً، وأضاف له الدكتور بدوي أمر آخر لم يأت أشفيتسر على ذكره في كتابه، تحدّد في تأثيرات الفترة التي أمضاها أشفيتسر أسيراً في معسكر الاعتقال الفرنسي ما بين عامي ١٩١٧ و ١٩١٨ م، وذلك على أثر الحرب العالمية الأولى وكونه يحمل الجنسية الألمانية ويعيش في إقليم إفريقي تابع من الناحية الإدارية لفرنسا. ففي هذه الفترة راح أشفيتسر -حسب قول بدوي- يفكر في مصير الحضارة وفي أخلاق الإنسان^(٦).

(٥) ألبرت أشفيتسر، المصدر نفسه، ص ١٠٥.

(٦) ألبرت أشفيتسر، المصدر نفسه، ص ج.

بهذا السياق، يتبين لنا أن هناك ثلاث محطات كانت لها وضعيات متغيرة، ساعدت أشفيتسر على التأمل في فلسفة الحضارة، ورسمت له طريق الرؤية التي ركن لها تاليًا، ثم شرحها وهندسها مدونة في كتابه المذكور.

هذه المحطات الثلاث ابتدأت من موطنه في ألمانيا، المحطة التي زوّدت أشفيتسر بصور وانطباعات معينة عن واقع الحضارة الغربية ومشكلاتها، ومثلت له فرصة النظر إلى الحضارة من الداخل. في المحطة الثانية وجد أشفيتسر في سكّون غابة إفريقيا وهدوئها فسحة مختلفة للتأمل مرة أخرى في واقع الحضارة الغربية ومصيرها، والنظر إليها من الخارج في بيئة تتفارق كليًا من الناحية المدنية والعمرانية مع البيئة الأوروبية.

أما المحطة الثالثة، فقد حدثت بخلاف رغبة أشفيتسر وخارج إرادته، وذلك حين وجد نفسه أسيرًا في معسكر اعتقال ما كان يتوقعه لنفسه قطعًا، فلم يكن محاربًا في جبهات القتال، ولم يكن جنديًا في جيش نظامي أو غير نظامي، وإنما كان طبيبًا برفقة زوجته يساعد الفقراء ويعالجهم على نفقته تبرعًا وإحسانًا، وليس في وطنه وإنما في مكان بعيد، في قرية نائية تقع على نهر أوجوه تعرف باسم لمبرينيه، وذنبه الوحيد أنه كان ألمانيا.

أتاحت هذه المحطات الثلاث لأشفيتسر أجواء فكرية وروحية متغيرة، زودته بصور وتأملات وانطباعات متعددة عن الحضارة الغربية واقعها ومصيرها، وساعدته في بلورة الرؤى والأفكار التي توصل إليها لاحقًا، ودوّنها منظمة في كتابه: (فلسفة الحضارة)، الكتاب الذي جعل أشفيتسر يعرف في المشهد الفكري العالمي بوصفه صاحب رأي في مسألة الحضارة، يتفرد به ويتميز عن غيره من أسلافه السابقين، وأقرانه المعاصرين، وحتى من أولئك الذين جاؤوا بعده، وكانوا معروفين بدراستهم وتحقيقاتهم حول مسألة الحضارة فكرة وتاريخًا.

- ٢ -

أزمة الحضارة الغربية

انطلق أشفيتسر في تكوين رؤيته حول فلسفة الحضارة من تقويم نقدي تركز حول الحضارة الغربية التي ينتمي إليها، وقد عاش في ظلها، وكان يعرفها عن كثب، وظل مراقبًا لها من داخلها في طور، ومن خارجها في سكّون غابة إفريقيا في طور آخر، مستعينًا ومتسلحًا بتخصّصه العلمي والأكاديمي في حقل اللاهوت والفلسفة، متوصلًا في نهاية المطاف إلى رؤية لها طبيعة نقدية ومتشائمة عن الحضارة الغربية.

تأكّدت هذه الرؤية وتعزّزت لدى أشفيتسر، بعدما تولّدت من رحم هذه الحضارة

حرب مرعبة ومدمّرة، عدّت من أعظم حروب العالم في القرن العشرين، هي الحرب التي عرفت بالحرب العالمية الأولى، دامت أربع سنوات، امتدت من سنة ١٩١٤م إلى سنة ١٩١٨م. هذه الرؤية النقدية المتشائمة عن الحضارة الغربية عبر عنها أشفيتسر بتوصيفات متعدّدة، حضرت في القسمين من الكتاب، لكن نصيحتها الأكبر تحدّد في القسم الأول، لكون أن موضوعه جاء متوسّماً بهذه التوصيفات، ومنذُكا فيها. من هذه التوصيفات المتواترة والمنبئة في كتاب اشتيفسر: (انحلال الحضارة، سقوط الحضارة، انهيار الحضارة، أزمة الحضارة، الانحراف عن مجرى الحضارة، الحضارة بسبيل الانتحار، لقد أفلست الحضارة، دخلنا في عصور وسطى جديدة، نعيش في خليط خطير من الحضارة والبربرية)، وغيرها من توصيفات أخرى تتصل بهذا النسق النقدي المتشائم.

أبان أشفيتسر عن هذا المنطلق النقدي في مطلع كلا القسمين من كتابه، مكرّراً البيان نفسه، في دلالة على توثقه بهذا المنطلق. فلم يتأخّر عن الإفصاح به، بل تقصد الإشارة إليه متعجّلاً، متخذاً منه مدخلاً لتأكيد أزمة الحضارة الغربية، وتثبيتاً لهذه الحقيقة، لتكون بداية للبحث عن طريق يتم من خلاله إعادة بناء الحضارة وفق فلسفة جديدة.

في القسم الأول من الكتاب، وفي السطر الأول منه، افتتحه أشفيتسر قائلاً: «نحن نعيش اليوم في ظل انهيار الحضارة، وهذا الوضع ليس نتيجة الحرب، إنما الحرب مجرد مظهر من مظاهرها»^(٧). هذا الكلام بتمامه أعاد أشفيتسر التذكير به، في مفتتح القسم الثاني، في السطر الأول منه، قائلاً: «إن حضارتنا تمر بأزمة شديدة، وكثير من الناس يظنون أن سبب هذه الأزمة هو الحرب، ولكن هذا خطأ، فإن كل ما يتصل بها ليس إلّا ظاهرة كشفت عن حال عدم التحضر التي نحن عليها، وحتى الدول التي لم تشترك في الحرب، ولم يكن للحرب فيها أثر مباشر، اهتزت فيها دعائم الحضارة»^(٨).

ومن توصيفاته الأخرى، الدالة بقوة على هذه الأزمة، ما أشار إليه أشفيتسر قائلاً: «لقد انحرفنا عن مجرى الحضارة، لأننا لم نقم بالتفكير الجدي في معنى الحضارة... ومن الواضح الآن أن الحضارة بسبيل الانتحار، وما بقي منها لم يعد في أمان، أنها لا تزال قائمة لأنها لم تتعرض للضغط المدمر، لكنها كالبقية بنيت على شفا جرف هار، ومن المحتمل أن يجرفها أي انهيار جديد... لقد أفلست الحضارة دون مقاومة ودون شكوى، وتحلّفت أفكارها، وكأنها بلغت من الإعياء ما جعلها لا تستطيع السير معها»^(٩).

(٧) ألبرت أشفيتسر، المصدر نفسه، ص ١١.

(٨) ألبرت أشفيتسر، المصدر نفسه، ص ١٠٦.

(٩) ألبرت أشفيتسر، المصدر نفسه، ص ١١ - ١٢ - ١٣.

ومن وجه آخر، حاول أشفيتسر التذكير بالعصور الوسطى السيئة السمعة في الأدبيات الأوروبية، الموصوفة بعصور الظلام والانحطاط، معتبراً أن الحضارة الغربية قد دخلت في عصور وسطى جديدة، يرى أنها ماثلة أمامه، وأن التحرر منها سيكون أشق من العصور السابقة، وحسب قوله: «وهكذا دخلنا في عصور وسطى جديدة، فأصبح الاتجاه العام في المجتمع هو النظر إلى حرية الفكر على أنها عفا عليها؛ لأن الأغلبية تنازلت عن حق أو امتياز التفكير، تفكير الأحرار، وتركوا زمام أمورهم في كل شيء لأولئك الذين يرأسون مختلف العصب والجماعات... لكن التحرر من العصور الوسطى الماثلة اليوم، سيكون عملية أشق كثيراً من تلك التي بها تحررت شعوب أوروبا من العصور الوسطى الأولى، ذلك أن الكفاح كان آنذاك ضد السلطة الخارجية الراسخة على مدى التاريخ. أما اليوم فالمهمة الملقة علينا هي أن نجعل جمهور الأفراد يتخلصون من حالة الضعف الروحي، والخضوع التي جلبوها على أنفسهم، فهل هناك مهمة أشق من هذه؟»^(١٠).

قد يبدو هذا التوصيف، بهذا الجزم فيه مبالغة، لكنها مبالغة حقيقية في نظر أشفيتسر، ليس القصد منها خلق حالة من الفزع والتهويل، مع أنها في نظر الأوروبيين تعدّ مبالغة مفزعة لحد كبير، ولعلهم لا يرغبون من أشفيتسر أو من غيره، أن يذكرهم بتلك العصور أو يشبه حياتهم بها، فهي العصور التي جثمت على صدورهم طيلة عشرة قرون امتدت من القرن الخامس إلى القرن الخامس عشر الميلادي، ومثلت لهم أسوء ذكرة في تاريخهم الوسيط.

أمام هذه الوضعيات تساءل أشفيتسر عن: طبيعة هذا الانحلال في الحضارة الغربية، ولماذا حدث؟

في البحث عن هذا السؤال، ابتدأ أشفيتسر بتقرير حقيقة أولية رأى أنها واضحة للعيان، تحدّدت بقوله: إن الخاصية المروعة في حضارتهم، هي أن تقدّمها المادي أكبر بكثير من تقدّمها الروحي، بشكل أحدث اختلالاً في توازنها، فالاكتشافات التي جعلت قوى الطبيعة تحت تصرفهم على نحو لم يسبق له مثيل، قد أثرت معارفهم، وازدادت قوتهم إلى حد لم يكن في وسع أحد أن يتخيله، وأصبحت أحوال الناس المعيشية أفضل من نواح عدة، لكن حماستهم للتقدم في المعرفة، وأسباب القوة التي بلغوها، جعلتهم -حسب قول أشفيتسر- يتصورون الحضارة تصوراً ناقصاً معيباً، وفي تقديره إن الحضارة التي لا تنمو فيها إلا النواحي المادية، دون أن يواكب ذلك نمو متكافئ في ميدان الروح، هي أشبه بسفينة اختلت قيادتها، ومضت بسرعة متزايدة نحو الكارثة التي ستقضي عليها^(١١).

(١٠) ألبرت اشفيتسر، المصدر نفسه، ص ٣١.

(١١) ألبرت اشفيتسر، المصدر نفسه، ص ١٠٧.

أما لماذا حدث هذا الانحلال أو الانهيار في الحضارة الغربية؟

تفحص أشفيتسر هذه القضية وعني بها كثيرًا، متوصلاً إلى مجموعة عوامل متعددة الأبعاد، ابتدأها بعامل فلسفي أعطاه صفة العامل الحاسم في حدوث هذا الانحلال أو الانهيار، متحددًا في انصراف الفلسفة عن القيام بواجبها، دالاً على ذلك بمقارنة ما كانت عليه الفلسفة مزدهرة في القرن الثامن عشر والشرط الأول من القرن التاسع عشر، وما آلت إليه متكسفة في النصف الثاني من القرن التاسع عشر.

في عصر ازدهارها السابق، كانت الفلسفة -كما يقول أشفيتسر- هي التي تقود الأفكار، وتهتم بالمسائل التي تتبدى للإنسانية في كل وقت، وتحفز فكر الإنسان المتحضر على إدامة النظر في هذه المسائل العامة، إلى جانب ذلك كانت الفلسفة تتضمن في داخلها تفلسفاً أولياً عن الإنسان والمجتمع والحضارة، منتجة نوعاً من الفلسفة الشعبية الحية هيمنت على التفكير العام، وحافظت على الحماسة تجاه الحضارة.

أما بعد ذلك، فيرى أشفيتسر في الفلسفة مشبهاً حالها بأنها أصبحت مجرد ساحب لأرباح الأسهم، مركزة كل نشاطها على ما استطاعت ادخاره بعيداً عن هذا العالم الواقعي، لقد غادرتها الروح المبدعة، وباتت خاوية من التفكير الحقيقي، وفقدت القدرة على التفكير الأصيل، وراحت من ثم تتأمل في النتائج التي وصلت إليها العلوم الجزئية، واستغرقت شيئاً فشيئاً في دراسة ماضيها، ومن ثم أصبحت الفلسفة عملياً هي تاريخ الفلسفة، وعلى الرغم من كل اطلاعها فقد باتت غريبة عن العالم، ولم تعد مشاكل الحياة التي شغلت الناس وشغلت الفكر محل نشاط لها.

ومن جهة علاقة الفلسفة بالحضارة وعدم قيامها بواجبها، يرى أشفيتسر أن الفلسفة كان ينبغي عليها ألا تألوا جهداً في توجيه اهتمام المثقفين وغير المثقفين إلى مشكلة الحضارة، والكفاح من أجل المثل التي تقوم عليها حضارتهم، لكن الفلسفة في نظر أشفيتسر تفلسفت في كل شيء إلا في الحضارة، ولم تتفلسف في الحضارة إلا قليلاً، فالحارس الذي كان عليه أن يظل ساهراً يقظاً في ساعة الخطر، كان هو نفسه نائماً، وكانت النتيجة بلسان أشفيتسر «أننا لم نناضل أبداً من أجل حضارتنا»^(١٢).

رغم أن إفلاس الفكر متمثلاً في الفلسفة، مثل العامل الحاسم فيما أطلق عليه أشفيتسر انهيار الحضارة الغربية، إلا أنه يرى ثمة عوامل أخرى تضافرت مع عامل الفلسفة وأعاق التقدم في هذا السبيل.

من هذه العوامل، ما وجده أشفيتسر في ميدان النشاط الروحي وميدان النشاط الاقتصادي

(١٢) ألبرت أشفيتسر، المصدر نفسه، ص ١٩.

معاً، متوقعاً عند تبادل الفعل بين هذين الميدانين، معتبراً أن التفاعل بينهما لا يدعو إلى الرضا، وكان يزداد سوءاً كل يوم، وتأثيرهما أصبحت قدرة الإنسان الحديث على التقدم في الحضارة تناقص؛ لأن الظروف التي يجد نفسه فيها باتت تؤذيه نفسياً، وتعوق شخصيته عن النمو.

من وجه آخر يرى أشفيتسر أن الإنسان لكي يكون رائداً للتقدم يتوقف على كونه مفكراً وحرراً معاً، مفكراً ليكون قادراً على فهم مثله وتجسيدها، وحرراً ليكون في وضع يتهيأ له أن يمثله في الحياة العامة، لكن المحزن في نظر أشفيتسر أن الحرية والقدرة على التفكير كليهما تضاعلت عند الناس آنذاك.

ويظهر هذا العامل ويتجلى حسب رؤية أشفيتسر في جعل الإنسان الحديث مفتقراً إلى الحرية من جهة، ومفتقراً إلى قوة التركيز الذهني من جهة ثانية، وكذا مفتقراً إلى فرصة التطور الشامل من جهة ثالثة، وإلى خطر أن يفقد إنسانيته من جهة رابعة.

في الجهة الأولى، يرى أشفيتسر أن المكاسب المادية تجعل الإنسانية أقل اعتماداً على الطبيعة، لكنها في الوقت نفسه تقلل عدد النفوس الحرة المستقلة، فالصانع الذي كان سيد نفسه أصبح بقهر الآلات مجرد أداة في المصنع، وازداد الوضع سوءاً مع نظام المصانع الذي خلق باستمرار تجمعات متزايدة للسكان، أصبحت بالضرورة منفصلة عن الأرض التي تغذيها، وعن البيوت التي تسكنها، وهكذا عن الطبيعة، ومن هنا تقع الأضرار النفسية الخطيرة.

وعن الجهة الثانية والافتقار إلى قوة التركيز الذهني، يرى أشفيتسر أن القاعدة في كل دائرة من دوائر المجتمع هي القيام بقدر مفرط من العمل، ونتيجة هذا الفعل أصبح العنصر الروحي لا يمكن أن يتربع في شخصية الإنسان العامل. كما أن هذا الإرهاق يؤدي الإنسان حتى في طفولته بطريق غير مباشر؛ لأن أبويه لا يستطيعان أن يخصصوا وقتاً وجهداً لتنشئته كما يجب بسبب انشغالهم بالعمل الذي لا يرحم. وهكذا يفتقر نموه إلى عنصر لا يمكن تلافيه أبداً، فيشعر من بعد في مجرى حياته، حينما يصبح هو نفسه عبداً لساعات العمل المرهقة، يشعر بالحاجة المتزايدة إلى مرفهات خارجية، إنه لا يود أن يفكر، ولا يبحث عما يصلح نفسه، بل يبحث عن تسلية من ذلك النوع الذي لا يتطلب من قواه الروحية إلا أقل مجهود.

وعن الجهة الثالثة وضياح فرصة التطور الشامل، يرى أشفيتسر أن الزيادة الهائلة في المعرفة وفي القوة الإنسانية امتداداً وعمقاً، ستؤدي إلى أن تقتصر ألوان النشاط الفردي على فروع محددة ومحصورة، فالعمل الإنساني قد نظم ونسق بحيث يعين التخصص للأفراد وتقديم أعلى ما يستطيعون تقديمه، ومع أن النتائج التي حصلت كانت مذهشة، لكن المعنى الروحي للعمل بالنسبة إلى العامل أصبح ضئيلاً، فلم يعد النظر إلى الإنسان وعمله بوصفه

كلًا، بل الدعوة موجهة إلى بعض ملكاته فحسب، بشكل يؤثر في طبيعته الكلية والشاملة. أما الجهة الرابعة وخطر أن يفقد الإنسان إنسانيته، يرى أشفيتسر أن الموقف السوي من الإنسان تجاه الإنسان قد أصبح صعبًا جدًّا، وذلك نتيجة الاضطراب إلى العيش والعمل مع ناس كثيرين في مكان مكتظ بالسكان، فكل واحد يقابل الآخر باستمرار، في مختلف أنواع المناسبات، يقابله كأنه غريب عنه، فإن الظروف باتت لا تسمح لهم بأن يلقي بعضهم بعضًا لقاء الإنسان لأخيه الإنسان، معقبًا أشفيتسر على ذلك قائلاً: «وهكذا ترانا نميل إلى تناسي علاقاتنا مع إخواننا، ونسير في الطريق المؤدي إلى عدم الإنسانية، وحينما يفقد الشعور بأن كل إنسان هو موضوع اهتمام عندنا لأنه إنسان، تترنح الحضارة والأخلاق»^(١٣).

وتتمة لحديثه عن العوامل التي أعاققت تقدم الحضارة، أضاف أشفيتسر عاملاً أطلق عليه عنوان الإفراط في تنظيم الحياة العامة، فمن المؤكد في نظره أن تنظيم البيئة تنظيمًا صحيحًا هو شرط وفي الوقت نفسه نتيجة للحضارة، مع ذلك يرى أن لا وجه لكران أنه بعد بلوغ مرحلة معينة ينمو التنظيم الخارجي على حساب الحياة الروحية، هنالك عندئذ تخضع الشخصية والأفكار لسطوة هذه المنشآت الخارجية.

وبتأثير هذا الوضع، أصبحت الحياة الروحية كلها في نظر أشفيتسر تجري مجراها في داخل المنظمات، فمن الطفولة وصاعدًا يمتلئ عقل الإنسان بفكرة النظام إلى حد يفقد الإحساس بفردانيته، ولا يفكر إلا بروح الجماعة التي ينتسب إليها، مؤكداً على ذلك قائلاً: لقد ضاع الإنسان الحديث في الجمهور على نحو ليس له نظير في التاريخ، وتضاءل اهتمامه بطبيعته الخاصة، وفقد استقلاله الذاتي، وأصبح يستمد من الجمهور الآراء التي يعيش عليها، سواء تعلق الأمر بالقومية أو السياسة، باعتقاده أو عدم اعتقاده^(١٤).

وخلاصة ما ينتهي إليه أشفيتسر بعد حديثه عن هذه العوامل التي أعاققت تقدم الحضارة الغربية، يقرره قائلاً: إن «الإنسان اليوم يسلك سبيله القاتم في الظلام، يسلكه بلا حرية ولا حشد ذهني ولا تطور شامل، وكأنه أضاع نفسه في جو من عدم الإنسانية، وسلم استقلاله الروحي وحكمه الخلقي إلى مجتمع منظم يعيش فيه، وأينما اتجه يجد نفسه تصطدم بعقبات تقف في سبيل الحضارة الحقيقية. ولم تظهر الفلسفة فهما للموقف الخطير الذي وضع هذا الإنسان فيه، ولهذا لم تبذل أية محاولة لمساعدته، ولا تحمله حتى على مجرد التفكير فيما يقع له»^(١٥).

(١٣) ألبرت أشفيتسر، المصدر نفسه، ص ٢٦.

(١٤) ألبرت أشفيتسر، المصدر نفسه، ص ٣٠.

(١٥) ألبرت أشفيتسر، المصدر نفسه، ص ٣٣.

- ٣ -

الحضارة والتصور الأخلاقي

بعدما شخص أشفيتسر أزمة الحضارة الغربية، وكشف عن العوامل التي أعاقَت تقدم الحضارة، معتبراً أنها وصلت إلى درجة الانحلال والانهيار، اتجه بعد ذلك نحو البحث عن كيفية إعادة بناء الحضارة على أسس جديدة، منطلقاً من قاعدة مفهومية أراد منها إصلاح النظر لمفهوم الحضارة، فاتحاً التساؤل من جديد عن: ما الحضارة؟ متفرداً برؤية تتخذ من الأخلاق والتصور الأخلاقي مرتكزاً ومنظوراً.

حين تساءل أشفيتسر: ما الحضارة؟ رأى في وقته متعجباً أنه لا يكاد يجد في الإنتاج الفكري العالمي آنذاك كتاباً وضع هذا السؤال، وأنذر من هذا في نظره أن يكون قد أتى عليه بجواب، وذلك بناء على افتراض صورته أشفيتسر قائلاً: إنه لا حاجة إلى تعريف الحضارة ما دمنا قد ملّكناها هي نفسها، وإذا مسّ هذا السؤال أحد، كان من المظنون أنه مفروغ منه بالإحالة إلى التاريخ والعصر الحاضر^(١٦).

ومن جهته يرى أشفيتسر أن الأحداث في عصره قد أفضت بهم إلى الشعور بأنهم يعيشون في خليط خطير من الحضارة والبربرية حسب وصفه، الأمر الذي استوجب البحث عن تحديد طبيعة الحضارة الحقيقية. من هنا اتجه أشفيتسر إلى تعريف الحضارة في صورتها العامة، قائلاً: إن الحضارة هي التقدم الروحي والمادي للأفراد والجمهير على السواء، ناظرًا إلى أن الحضارة مزدوجة الطبيعة، فهي تحقق نفسها في سيادة العقل أولاً على قوى الطبيعة، وثانياً على نوازع الإنسان.

واستناداً إلى هذه الطبيعة المزدوجة للحضارة، تساءل أشفيتسر مجدداً: أي هذين النوعين من أنواع التقدم هو التقدم الحقيقي في الحضارة؟ بلا تردد اختار أشفيتسر النوع الثاني، وإن كان في نظره هو أقلهما ظهوراً عند الملاحظة، معتبراً أن سيادة العقل على الطبيعة الخارجية لا تمثل تقدماً خالصاً، بل تقدم تقترن فيه المزايا بالمساوئ التي يمكن أن تعمل في اتجاه البربرية حسب وصفه.

أما سيادة العقل على النوازع الإنسانية، فالمقصود به عند أشفيتسر أن يجعل الأفراد والجمهير على السواء إرادتهم موجهة للخير المادي والروحي للجميع الذين يتألف منهم الجميع، بمعنى أن تكون أفعالهم أخلاقية. متحصلاً من ذلك اعتبار أن التقدم الأخلاقي يمثل جوهر الحضارة حقاً، أما التقدم المادي فهو أقل جوهرية، إذ يمكن أن يكون له أثر طيّب أو سيئ في تطور الحضارة.

(١٦) ألبرت أشفيتسر، المصدر نفسه، ص ٣٤.

لذا فقد تمسك أشفيتسر بالتصور الأخلاقي للحضارة، متنبئاً منه، ومتفرداً به، مكوّناً له رؤية وفلسفة، فعندما بحث في ماهية الحضارة وطبيعتها تبين له في خاتمة المطاف أن الحضارة في جوهرها أخلاقية، وعلى هذا الأساس رأى أن الحضارة معناها: هي «بذل الجهود بوصفنا كائنات إنسانية، من أجل تكميل النوع الإنساني وتحقيق التقدم من أي نوع كان، في أحوال الإنسانية وأحوال العالم الواقعي. وهذا الموقف العقلي يتضمن استعداداً مزدوجاً: فيجب أولاً أن نكون متأهبين للعمل إيجابياً في العالم والحياة، ويجب ثانياً أن نكون أخلاقيين»^(١٧).

وتأكيداً لهذا المعنى وتصديقاً له، أضاف أشفيتسر قائلاً: «إن الحضارة تنشأ حينما يستلهم الناس عزماً واضحاً صادقاً على بلوغ التقدم، ويكرسون أنفسهم تبعاً لذلك، لخدمة الحياة وخدمة العالم. وفي الأخلاق وحدها نجد الدافع القوي إلى مثل هذا العمل، فتتجاوز حدود وجودنا»^(١٨).

هذا الرأي ظل أشفيتسر يلفت الانتباه إليه، مصوراً غربته وغرابته عند الآخرين، وكأنه رأي ليس مألوفاً لدى معاصريه، أو بعيداً عن التخيل والتصديق، مكرراً الإشارة إلى هذا الأمر، في ثلاثة موارد في كتابه.

المورد الأول صوّره أشفيتسر قائلاً: «فلما بحثت في ماهية الحضارة وطبيعتها، تبين لي في ختام المطاف أن الحضارة في جوهرها أخلاقية، وأنا أعلم أن تقرير الأمر على هذا النحو - أعني القول بأن مشكلة الحضارة مشكلة أخلاقية - سيثير الدهشة بل والاشمئزاز في نفوس أبناء هذا العصر، الذين اعتادوا التعلّق بالاعتبارات التاريخية والمادية والجمالية»^(١٩).

المورد الثاني أشار إليه أشفيتسر قائلاً: «وهذه النظرة الأخلاقية إلى الحضارة، وإن جعلتني كأني غريب وسط الحياة العقلية في هذا العصر، فإني أعلنها بوضوح ودون تردد، كيما أثير في نفوس أبناء هذا العصر التفكير في حقيقة الحضارة»^(٢٠).

أما المورد الثالث فقد صوّره أشفيتسر قائلاً: «وهذا التصور الأخلاقي للحضارة، سيبدو غريباً عند بعض الناس بوصفه عقلياً وعفا عليه الزمان»^(٢١).

وتعقيباً على هذه الآراء المشكّكة وردّاً عليها، رأى أشفيتسر أنه على الصعيد الذاتي، لديه من

(١٧) ألبرت أشفيتسر، المصدر نفسه، ص ٥.

(١٨) ألبرت أشفيتسر، المصدر نفسه، ص ٥-٦.

(١٩) ألبرت أشفيتسر، المصدر نفسه، ص ٣.

(٢٠) ألبرت أشفيتسر، المصدر نفسه، ص ٤.

(٢١) ألبرت أشفيتسر، المصدر نفسه، ص ٣٦.

النزعات الفنية والتاريخية ما يمكنه من تقدير العناصر الجمالية والتاريخية في الحضارة، وأنه بوصفه طبيياً وجراحاً عنده من الروح العصرية ما يجعله قادراً على تقدير روعة ما بلغه عصره من تقدم في النواحي الصناعية والمادية، ورغم هذا كله فإنه على يقين من أن العناصر الجمالية والتاريخية ومع الاتساع الرائع في المعارف المادية، كل هذا في نظره لا يشكل جوهر الحضارة. معتبراً أن الأعمال المبتكرة والفنية والعقلية والمادية لا تكشف عن أثارها الكاملة الحقيقية إلا إذا استندت الحضارة في بقائها ونمائها إلى استعداد نفسي يكون أخلاقياً حقاً، وإذا أعوز الأساس الأخلاقي تداعت الحضارة، حتى لو كانت العوامل العقلية والخلاقة تعمل عملها في اتجاهات أخرى.

وفي سياق تدعيم تصوّره الأخلاقي للحضارة، توقّف أشفيتسر مناقشاً محاولة التمييز بين الحضارة والمدنية، مخطئاً التصوّر السائد، ومتفارقاً معه، مقدّماً تفرقة مغايرة تبتعد عن المعنى اللغوي والتاريخي لهاتين الكلمتين، مقترباً من المعنى الأخلاقي و متمسكاً به، شارحاً رأيه قائلاً: «إن محاولة التمييز بين الحضارة -kultur- كما يسميها الألمان، وبين المدنية بوصفها مجرد التقدم المادي، يهدف إلى جعل العالم يألف فكرة نوع من الحضارة لا أخلاقي إلى جانب نوع أخلاقي منها، كما يهدف إلى إلباس النوع الأول بلباس كلمة ذات معنى تاريخي. لكن لا شيء في تاريخ كلمة -Civilisation- يبرر هذه المحاولة. فالكلمة قد استعملت حتى الآن بنفس المعنى المفهوم من كلمة -kultur- أعني تطور الإنسان إلى مرحلة من التنظيم الأعلى وإلى مستوى أخلاقي أسمى. وبعض اللغات تفضل استعمال أحدهما، وبعضهما الآخر يفضل استعمال الأخرى، فالألمان يستعملون عادة كلمة -kultur- والفرنسيون كلمة -Civilisation- لكن ليس ثمة مبرر لغوي ولا تاريخي، لوضع تفرقة بين كلتا الكلمتين. إننا نستطيع التفرقة بين حضارة -kultur- أخلاقية وحضارة لا أخلاقية، أو بين مدنية -Civilisation- أخلاقية ومدنية لا أخلاقية، لكننا لا نستطيع التفرقة بين الحضارة -kultur- وبين المدنية -Civilisation-»^(٢٢).

وتتابعاً لهذا السياق تساءل أشفيتسر: كيف حدث وفقدنا فكرة أن الأخلاق لها أهمية وقيمة حاسمة بوصفها جزءاً من الحضارة؟

أمام هذا التساؤل رأى أشفيتسر من منظور تاريخي، أن حركة التحضر التي بدأت مع عصر النهضة كانت هناك قوى مادية وروحية أخلاقية تعمل للتقدم جنباً إلى جنب، ينافس بعضها بعضاً، واستمرت الوضعية بهذا النحو حتى بداية القرن التاسع عشر، ومن ثم حدث تغيير لم يكن له من قبل نظير -حسب قول أشفيتسر- فقد تبددت الطاقة الأخلاقية في الإنسان، بينما تزايدت الفتوحات التي قامت بها الروح في الميدان المادي، فنعمت الحضارة

الغربية بالمزاي العظيمة لتقدمها المادي المستمر، بينما لم نكد نحس بنتائج انقراض الحركة الأخلاقية. ومن هذا الطريق وصل عصرنا إلى فكرة أن الحضارة إنما تقوم في جوهرها على الإنجازات العلمية والصناعية والفنية، وأنها تستطيع بلوغ أهدافها من دون أخلاق، أو في القليل بأقل درجة منها، ولم يكلف أحد نفسه مؤونة التفكير في صحة هذا الرأي.

وبالانتقال من وضعية انحلال الحضارة إلى وضعية إعادة بنائها، يرى أشفيتسر أن التصور الأخلاقي للحضارة هو التصور الوحيد الذي يمكن تبريره، والاستناد إليه تفاؤلاً بإعادة بناء الحضارة. بخلاف التصور غير الأخلاقي الذي يرى فيه أشفيتسر أنه يغلق الطريق على إمكانية إعادة بناء الحضارة، خضوعاً للرأي الذي يصور أن الانحلال هي أعراض شيخوخة، والحضارة شأنها شأن أية عملية نمو، لا بد أن تبلغ نهايتها بعد مرور فترة من الزمن. واستناداً لهذا الرأي حسب قول أشفيتسر: «فليس لدينا ما نعمله غير أن نسلم بأن أسباب هذا الانحلال هي أسباب طبيعية تماماً، وعلينا أن نفعل ما في وسعنا للإفادة من ظاهرة شيخوختها هذه الأليمة، التي تشهد بأن الحضارة تفقد تدريجياً طابعها الأخلاقي»^(٢٣).

أما الرأي الذي يتبناه أشفيتسر ويدافع عنه، ويمثل جوهر نظريته في الحضارة، استناداً إلى تصوّره الأخلاقي المتفائل، فقد أوضحه قائلاً: «ليس ثمة ضرورة إلى هذا اليأس، لأنه إذا كان العنصر الأخلاقي هو العنصر الجوهر في الحضارة، فإن الانحلال يستحيل إلى نهضة بمجرد أن يقود النشاط الأخلاقي إلى العمل من جديد في معتقداتنا، وفي الأفكار التي نحاول أن نطبع بها الواقع، والقيام بهذه المحاولة أمر جدير بالسعي إليه، ويجب أن يمتد ليشمل العالم كله»^(٢٤).

مع ذلك فإن أشفيتسر يرى أن هناك صعوبات تواجه هذه المحاولة يصفها بالشاقة، لا ينوء بمواجهتها - حسب قوله - إلا الإيمان الوثيق بقوة الروح الأخلاقية، محدداً أربع صعوبات هي:

أولاً: يرى أشفيتسر أن ذلك الجيل عجز أن يدرك ما هو قائم وما يجب أن يكون، مفارقاً بينهم وبين رجال عصر النهضة والتنوير في القرن الثامن عشر الذين استمدوا الشجاعة في تجديد العالم بواسطة الأفكار، انطلاقاً من كون الظروف التي عاشوا فيها مادياً وروحياً كانت ظروفًا لا يمكن الدفاع عنها. فإذا لم تصل الكثرة من أبناء الجيل آنذاك إلى مثل هذا الاقتناع، فإنهم سيظلون عاجزين عن القيام بهذا العمل، على مثال ما نهض به رجال عصر النهضة والتنوير.

ثانياً: في نظر أشفيتسر أن إعادة بناء الحضارة ومثلها في عصره ليست جديدة أو غريبة

(٢٣) ألبرت أشفيتسر، المصدر نفسه، ص ٥٤.

(٢٤) ألبرت أشفيتسر، المصدر نفسه، ص ٥٦.

عنه، وقد كانت في مثل الإنسانية من قبل، ويمكن العثور عليها في كثير من الصيغ العتيقة، لكن وجه الصعوبة تكمن في جعل العتيق قابلاً للاستعمال! وتتعدّد هذه الصعوبة حين العودة إلى التاريخ وتصوير استحالة هذا الأمر، بناء على اعتبار أن الأفكار التي عفي عليها لم تكتسب أبداً بين الشعوب التي هلهلتها قوة جديدة، وأنها قد اختفت نهائياً.

هذا تصوّر لا يريد أشفيتسر التسليم به، وكونه يتفق تماماً والمجرى المعتاد للطبيعة، داعياً لمعرفة لماذا جرى الأمر على هذا النحو، مطالباً استخلاص تفسير لا من قياس النظر على الطبيعة، بل من قوانين الحياة الروحية، الأمر الذي يقتضي في نظر أشفيتسر دراسة تاريخ الحضارة على غير المنهج المتبع عند أسلافهم تحبباً للضياع، وحسب عبارته «وإلاّ ضعننا نهائياً»^(٢٥).

ثالثاً: ثمة صعوبة كبرى حسب وصف أشفيتسر في تجديد الحضارة، ناشئة في نظره من كون أن تجديد الحضارة يجب أن تكون عملية باطنية محلها في الداخل لا في الخارج، فلم يعد هناك مكان للتعاون السليم بين ما هو مادي وما هو روحي. مذكراً بالوضع الذي كان عليه في عصر النهضة حتى منتصف القرن التاسع عشر، حيث كان القائمون على إنشاء الحضارة يتوقّعون المساعدة للتقدم الروحي من إنجازات في نطاق التنظيم الخارجي، وكانوا موقنين أنهم بينما يعملون لتحويل نظم الحياة العامة فإنهم كانوا يأتون بنتائج تؤدي إلى تنمية الحياة الروحية الجديدة. أما بعد ذلك فلم يعد هناك في نظر أشفيتسر أي عون طبيعي خارجي لتجديد الحياة الروحية كما كان الشأن في الماضي.

رابعاً: في تصوّر أشفيتسر أن الشخصية الفردية وحدها هي التي يجب أن ينظر إليها بوصفها الفاعل في هذه الحركة الجديدة، معتبراً أن الحضارة لا تتجدّد إلا إذا نشأت في عدد من الأفراد نزعة عقلية جديدة، تكون مستقلة عن تلك السائدة بين الجمهور بل وفي تعارض معها. نزعة عقلية تكتسب التأثير تدريجياً على النزعة الجماعية، وتطبعها في النهاية بطابعها.

أما إذا كان للمجموع فعل التأثير في الأفراد، فإن النتيجة - في نظر أشفيتسر - هي الفساد والتدهور؛ لأنّ العنصر النبيل الذي يتوقّف عليه كل شيء، ويقصد به أشفيتسر القيمة الروحية والأخلاقية للفرد، فإنه يختنق ويتضاءل فعله، وهنالك تبدأ الحياة الروحية والأخلاقية في الانحلال. الأمر الذي يجعل من واجب الأفراد - حسب قول أشفيتسر - الارتفاع إلى تصوّر أعلى، والقيام من جديد بالوظيفة التي لا يستطيع أداءها غيرهم، متمثلة في إيجاد أفكار روحية وأخلاقية.

(٢٥) ألبرت أشفيتسر، المصدر نفسه، ص ٥٨.

- ٤ -

الحضارة والنظرة الكونية

حاول أشفيتسر تأكيد العلاقة بين الحضارة والنظرة الكونية، بطريقة لا تقبل الفصل بينهما ولا العزل، معتبراً أن ثمة ارتباطاً وثيقاً بينهما، فكل تقدّم إنساني في نظره يتوقف على التقدم في نظريته الكونية، والعكس كذلك، فكل انحلال سببه انحلال ماثل في نظره الكونية. وحين اتجه بنظره إلى البحث عن حضارة حقيقية تحدث أشفيتسر قائلاً: إن «افتقارنا إلى حضارة حقيقية مرجعه إلى افتقارنا إلى نظرية في الكون. وحينما يتهيأ لنا الوصول إلى نظرية قوية ثمينة في الكون، نجد فيها اعتقاداً قوياً ثميناً، هنالك فقط يكون في وسعنا إيجاد حضارة جديدة»^(٢٦).

هذه الحقيقة ظل أشفيتسر يذكر بها، ويلفت الانتباه إليها، مؤكداً عليها، ومتوثقاً منها، ويعد نفسه بطلها ومناضلاً عنها حسب عبارته، راجياً أن يتداول الناس أمر هذه العلاقة بين الحضارة والنظرة الكونية. العلاقة التي يرى أن لا أحد في عصره كان يعيرها التفاتاً، كاشفاً عن هذا الأمر وناقداً له قائلاً: «فإن العصر الذي نعيش فيه، يعوزه إدراك أهمية الظفر بنظرية في الكون، فإن الاعتقاد العام في هذه الأيام -عشرينات القرن العشرين- سواء لدى المتعلمين وغير المتعلمين هو أن الإنسانية ستتقدم على نحو مرصّي تماماً دون حاجة إلى أية نظرية في الكون على الإطلاق»^(٢٧).

ومحط النظر عند أشفيتسر اعتقاده افتقار الحضارة الغربية إلى نظرية كونية، متسائلاً: كيف وقعنا في هذه الحالة من الافتقار إلى نظرية كونية؟ السبب في ذلك شرحه أشفيتسر قائلاً: إن النظرية الكونية «المؤكدة للحياة والعالم لم يكن لها أساس ثابت مقنع في الفكر، ولطالما حسبنا أننا وجدنا مثل هذا الأساس، لكنها فقدت قوتها دون أن نكون على علم بذلك، حتى اضطربنا أخيراً منذ أكثر من جيل إلى الإذعان إلى نقص كامل، وافتقار إلى أية نظرية في الكون على الإطلاق»^(٢٨).

إلى جانب ذلك، فقد اعتبر أشفيتسر أن الافتقار إلى مثل هذه النظرية الكونية، هو المصدر الأخير لكل الكوارث وألوان الشقاء التي يعجّ بها عصره، داعياً إلى الاعتراف بهذا الأمر قائلاً: «ينبغي لنا أن نعترف بأن افتقارنا الكامل إلى أية نظرية في الكون، هو المصدر الأخير لكل الكوارث وألوان الشقاء، التي يعجّ بها العصر الحاضر»^(٢٩).

ومن شدة عنايته بهذه القضية فحصاً وتأماً وتحليلاً، فقد خصص لها أشفيتسر القسم

(٢٦) ألبرت أشفيتسر، المصدر نفسه، ص ٥.

(٢٧) ألبرت أشفيتسر، المصدر نفسه، ص ٤.

(٢٨) ألبرت أشفيتسر، المصدر نفسه، ص ٧.

(٢٩) ألبرت أشفيتسر، المصدر نفسه، ص ٨.

الثاني من كتابه، وهو القسم الأكبر، وافتتحه منذ السطر الأول، محدّدًا موضوعه قائلاً: «إن موضوع بحثي هو مأساة النظرة الغربية إلى الكون»^(٣٠).

وقد ظل أشفيتسر وهو يعالج هذه القضية، يتحدّث عن نفسه، مميّزًا جهده، مقدّرًا محاولته، ممتدّحًا خطوته، معتقدًا أنه أول مفكر غربي تجاسر على الاعتراف بهذه النتيجة المدمرة - حسب وصفه - من نتائج المعرفة، وأنه أول من شك شكًا مطلقًا في المعرفة الكونية السائدة، ونص كلامه: «اعتقد أنني أول مفكر غربي تجاسر على الاعتراف بهذه النتيجة المدمرة من نتائج المعرفة، وأول من يشك شكًا مطلقًا في معرفتنا بالعالم، دون أن أتخلّى في الوقت نفسه عن الإيمان بتوكيد الحياة والعالم، وبتوكيد الأخلاق»^(٣١).

كما اعتبر أشفيتسر أن ما قام به لم يحاول أحد القيام به من قبل، متبّعًا منهجًا جديدًا، مفصّلًا عن هذا الأمر قائلاً: «هذا هو السبب في محاولتي الآن القيام بما لم يحاوله أحد من قبل، أعني أن أضع مشكلة الفلسفة الغربية بحيث أجعل سعي الفكر الغربي لإيجاد نظرة علمية يقف ليتأمل نفسه... وهكذا فإني في هذا الكتاب قصدت إلى وصف مأساة البحث عن نظرة في الكون، وقد خطوت فيه في طريق جديد نحو نفس الهدف. وبينما الفكر الغربي لم يصل إلى أي هدف لأنه لم يجرؤ على السير بشجاعة في بيداء الشك المتعلق بمعرفة العالم، فإني شققت طريقي وسط هذه البيداء بثقة وهدوء... بيد أنني في محاولتي الوصول إلى فلسفة في الحياة عن طريق هذا المنهج الجديد أشعر بأنني لم أفعل أكثر من أضم المحاولات المتعثرة للبحث عن هذا المنهج الجديد بعضها إلى بعض»^(٣٢).

ومن أجل الوصول إلى مثل هذه النظرية الكونية، تساءل أشفيتسر عن: الشروط الواجب توفرها في هذه النظرية لتكون قادرة على إيجاد حضارة؟ وما هو طابع هذه النظرية الكونية المنشودة؟

في جهة الشروط، توقّف أشفيتسر مستفيضًا مركّزًا على شرط أحادي، متحدّدًا في التفكير العقلي أو النزعة العقلية، ناقداً في المقابل النزعة الرومانسية السائدة آنذاك، والمعارضة للنزعة العقلية. فقد اعتبر أشفيتسر أن النزعة العقلية هي أكثر من مجرد حركة فكرية تحققت في نهاية القرن الثامن عشر وبداية القرن التاسع عشر، إنها ظاهرة ضرورية في كل حياة روحية سوية، وكل تقدم حقيقي في العالم لو حللناه لوجدناه في نظر أشفيتسر يرجع في النهاية إلى النزعة العقلية. وفي نقده للنزعة الرومانسية، يرى أشفيتسر أن عصره كان يعيش نزوعًا ضد كل

(٣٠) ألبرت أشفيتسر، المصدر نفسه، ص ٨٩.

(٣١) ألبرت أشفيتسر، المصدر نفسه، ص ٩٥.

(٣٢) ألبرت أشفيتسر، المصدر نفسه، ص ٩١-١٠٤.

نظرية تأملية في الكون بسبب الحركة الرومانسية ومعارضتها لنزعة التنوير والنزعة العقلية، إذ كانت ضد أية نظرية يمكن أن تؤسس نفسها على الفكر وحده، لكن مشاعر الرومانسية وما أنتجت لا ينبغي أبدًا في نظر أشفيتسر أن تمنع جيل عصره «من تكوين فكرة واضحة عن حقيقة العقل، فهو ليس نزعة جافة تقضي على كل حركات الحياة الباطنة، بل العقل هو مجموع وظائف الروح في أفعالها الحية وآثارها، وفيه يقوم هذا الاتصال المستمر بين الذهن والإرادة، الذي يحدد طابع وجودنا الروحي»^(٣٣).

أما طابع هذه النظرية الكونية، فيجب أن يكون في نظر أشفيتسر طابعًا متفائلًا وأخلاقيًا، شارحًا رأيه قائلًا: إن النظرية الكونية «تكون متفائلة إذا كانت تفضل الوجود على اللاوجود، وتؤكد الحياة بوصفها شيئًا له قيمة في ذاته. ومن هذا الموقف من الكون والحياة ينشأ الدافع إلى رفع الوجود إلى أعلى مستويات القيمة بالقدر الذي يكون لنا تأثير في تحقيق ذلك. ومن هنا ينشأ النشاط الموجه إلى إصلاح أحوال الفرد الحية، وأحوال المجتمع والدولة والإنسانية، ومنه تنبثق أعمال الحضارة الخارجية، وسيطرة الروح على قوى الطبيعة والتنظيم الاجتماعي الأعلى»^(٣٤).

وعن علاقة النظرية الكونية الأخلاقية المتفائلة في إنتاج الحضارة، يرى أشفيتسر لا بد من تلازم هذه العلاقة، مقدمًا تصورًا وثيق الصلة بجوهر نظريته، متحدثًا عنه قائلًا: «هكذا نرى النظرية الكونية المتفائلة الأخلاقية تتعاون مع الأخلاق على إنتاج الحضارة، ولن تستطيع واحدة منهما بمفردها أن تؤدي هذا الدور. فالتفاؤل يهب الثقة بأن عملية تطور العالم لها على نحو أو آخر هدف روحي حقيقي، وبأن تحسين العلاقات العامة للعالم وللمجتمع يهيئ الكمال الروحي الأخلاقي للفرد. والجانب الأخلاقي يسهم في إيجاد القدرة على تنمية الاستعداد العقلي الضروري للتأثير في العالم وفي المجتمع، وإحداث التعاون بين كل أعمالنا لكفالة الكمال الروحي والأخلاقي للفرد، مما هو الغاية النهائية للحضارة»^(٣٥).

هذه لعلها هي أبرز عناصر وملامح نظرية أشفيتسر في العلاقة بين الحضارة والأخلاق، كما دوّنها وشرحها وأسس لها في كتابه: (فلسفة الحضارة).

- ٥ -

ملاحظات ونقد

بعدما تحدّدت نظرية أشفيتسر في العلاقة بين الحضارة والأخلاق، نحاول تقصي هذه

(٣٣) ألبرت أشفيتسر، المصدر نفسه، ص ٧٢.

(٣٤) ألبرت أشفيتسر، المصدر نفسه، ص ٧٧.

(٣٥) ألبرت أشفيتسر، المصدر نفسه، ص ٧٨.

النظرية وفحصها، مقدّمين بعض الملاحظات التحليلية والنقدية، متحدّدة في النقاط الآتية:
أولاً: تنتمي نظرية أشفيتسر إلى نسق أدبي عرف لاحقاً بتسمية أدب نقد الحضارة الغربية، الذي شهد تطوراً متلاحقاً لم ينقطع أو يتوقّف، وبقي مستمرّاً ومتراكماً إلى اليوم، متمثلاً في كتابات وتأليفات تصنف على حقول معرفية متعدّدة أدبية وفكرية وفلسفية واجتماعية وتاريخية واقتصادية، صدرت من أشخاص ينتمون إلى بلدان أوروبية وغربية مختلفة، مثل: ألمانيا وبريطانيا وفرنسا والنمسا وأمريكا، إلى جانب بلدان أخرى.

وقد ظلّت هذه الكتابات والتأليفات تلفت الانتباه بصور متعدّدة في المجال الغربي، وذلك لحسها النقدي من جهة، وتتابعها وتلاحقها من جهة ثانية، وتنوّع حقولها وميادينها من جهة ثالثة، ولكونها تناقش مصير الحضارة الغربية وترسم لها مآلاً قائماً ومتشائماً، تراوح موصوفاً ما بين: (أزمة، وتدهور، وانحلال، وأفول، وموت، وسقوط، وانهيار، وانحطاط، واضمحلال)، وجميع هذه التسميات وردت وترددت في عناوين تأليفات غربية، باتت معروفة في داخل المجال الغربي وخارجه.

وفي وقت لاحق، تحوّلت هذه الكتابات بعد تتابعها وتراكمها إلى حقل دراسي يستقطب اهتمام الكتاب والباحثين الغربيين، وصدرت لهم كتابات وتأليفات تناولت هذا الشأن. لعل من أبرزها دراستين أمريكيتين موسّعتين اتّسمتا بحس الاستطلاع والمتابعة، تناولتا أبرز الكتابات الغربية التي اتصلت بهذا النسق، هما: دراسة الباحث الأمريكي المتخصّص في التاريخ الدكتور آرثر هيرمان الموسومة بعنوان: (فكرة الاضمحلال في التاريخ الغربي) الصادرة سنة ١٩٩٧ م. والثانية دراسة الباحث الأمريكي بروس براندر الموسومة بعنوان: (رؤية الفوضى .. استطلاعات عن انحسار الحضارة الغربية) الصادرة سنة ١٩٩٨ م.

إلى هذا الأدب النقدي تنتمي نظرية أشفيتسر، وتحدّد من الناحية الزمنية بالانتساب إلى الربع الأول من القرن العشرين، لكون أن كتاب: (فلسفة الحضارة) صدر سنة ١٩٢٣ م، ولذا فهي من النظريات المبكّرة في أدب نقد الحضارة الغربية، وجاءت متأثرة بوضعيات الحرب العالمية الأولى التي دامت أربع سنوات امتدت ما بين ١٩١٤-١٩١٨ م.

ومن الناحية المعرفية، تحدّدت نظرية أشفيتسر بالانتساب إلى المجال الأخلاقي، ولعلها من هذه الناحية تعدّ أول نظرية أخلاقية في أدب نقد الحضارة الغربية، وإذا لم تكن أول نظرية فهي من أقوى النظريات الأخلاقية الغربية في هذا الأدب النقدي. وقد تفرّدت على غيرها من النظريات الأخرى بهذه الصفة الأخلاقية، ولا زالت إلى اليوم تحافظ على قوّتها وجاذبيتها، ولم تتقدّم عليها أو تتخطّاها نظرية غربية أخرى تحمل صفة الانتساب إلى

المجال الأخلاقي.

ثانياً: قدّم أشفيتسر في كتابه: (فلسفة الحضارة) مادة فكرية غزيرة حول الأفكار والنظريات الأخلاقية الأوروبية على أقسامها وأزميتها، مبرزاً إرثاً أخلاقياً مهماً، كاشفاً عن مدى تراكم هذه الأفكار والنظريات وسعتها وتطورها في ساحة الفكر الأوروبي، وتتابعها وعدم انقطاعها منذ الأزمنة القديمة اليونانية والرومانية، متوقفاً بعناية عند القرون الثلاثة الأخيرة السابع عشر والثامن عشر والتاسع عشر، وصولاً إلى القرن العشرين، ناقداً لحظته التي عاصرها قائلاً: «وهكذا عبرنا وصيد القرن العشرين، ونحن مخدوعون عن حقيقة أنفسنا خداعاً لم يبدده شيء، وكل ما كتب آنذاك عن حضارتنا كان يهدف إلى توكيد اعتقادنا بعلو قيمة هذه الحضارة، وكل من حاك الشك في صدره من ذاك كان ينظر إليه باستغراب»^(٣٦).

في هذا السرد التاريخي الطويل عن تطور الفكر الأوروبي الحديث، أعلى أشفيتسر من أهمية القرن الثامن عشر، داعياً الغرب لأن يأخذ من جديد بالنظرة الأخلاقية التي سادت فيه، ممتدحاً رجاله قائلاً عنهم: أنهم قد استبصروا «في المثل العليا للحضارة، وفي تحقيقها إلى حد آذن بأن أعظم عصور تاريخ الحضارة الإنسانية قد أشرق فجره»^(٣٧).

لعل أشفيتسر أراد من هذا التوسع المستفيض في الحديث التاريخي البعيد عن الأفكار الأخلاقية، أن يبرز من جهة مدى ثراء الحضارة الغربية بهذه الأفكار الأخلاقية، ويؤكد من جهة أخرى على صلة هذه الحضارة بهذه الأفكار الأخلاقية نشأة وانبعاًً وتقدماً، وليصل من جهة ثالثة إلى ربط أزمة الحضارة الغربية بالتراجع الأخلاقي وانحدار الأفكار الأخلاقية، منتهياً من جهة رابعة لرسم طريق أخلاقي ينتشل هذه الحضارة من الانحلال والانهيار.

بهذا العمل يكون أشفيتسر قد أنجز مطالعة تحليلية ونقدية جادة وثرية للأفكار والنظريات الأخلاقية الأوروبية، جاءت وسدت فراغاً، ولبت حاجة، وفتحت أفقاً. لكن الملاحظ على هذه المطالعة أنها غلب عليها حس المناقشة النظرية الفكرية والفلسفية والأخلاقية، وغاب عنها كلياً حس الإشارة إلى الوقائع والحوادث والمواقف، وإلى الخبرات والمشاهدات التي عايشها أشفيتسر وعاصرها، ومثلت له منبع إلهام، ومصدر تفكير. بشكل ظهر الكتاب كما لو أنه كتاب نظري يخاطب الطبقة العليا من المثقفين، ويتجه إلى أهل الاختصاص من الباحثين في حقل الدراسات الأخلاقية والحضارية.

تبرز هذه الملاحظة وتتأكد عند معرفة السيرة الذاتية لأشفيتسر، وطبيعة الظروف المتغيرة

(٣٦) ألبرت أشفيتسر، المصدر نفسه، ص ١٢.

(٣٧) ألبرت أشفيتسر، المصدر نفسه، ص ٢٠٩.

التي عاصرها، وما مرت عليه من حوادث ووقائع، إلى جانب ما لديه من خبرات ومشاهدات. يأتي في مقدمتها تجربته الطويلة والمثيرة في إفريقيا، وتحديدًا في إقليم الغابون التي امتدت من سنة ١٩١٣م، وتواصلت حتى وفاته سنة ١٩٦٥م، ولم ينقل جثمانه إلى موطنه، ودفن هناك.

وفرت هذه التجربة المميّزة لأشفيتر جواً مدهشاً من الهدوء والسكون، ساعدته على التأمل وبلورة الأفكار التي مثلت قوام كتابه: (فلسفة الحضارة). وقد أشار أشفيتر إلى ذلك بصورة سريعة ومقتضبة في مكانين من كتابه، المكان الأول جاء في مفتتح مقدمة القسم الأول من الكتاب، مذكراً أن هذا القسم الذي عني به منذ سنة ١٩٠٠م، ويعني به (انحلال الحضارة وإعادة بنائها) قد نضج حسب قوله: «نهائياً في سكون الغابة داخل إفريقيا الإستوائية، فهناك خلال السنوات من سنة ١٩١٤م إلى سنة ١٩١٧م نمت خطوط هذه الفلسفة في الحضارة وتحددت نهائياً»^(٣٨).

المكان الثاني، جاء أشفيتر على ذكره في مقدمة القسم الثاني من الكتاب، عند حديثه عن النظر العقلي وعلاقته بالتصوف، وكيف أن هذه المسألة قد شغلت شعوره منذ كان شاباً، متحدثاً عن هذا الأمر قائلاً: «منذ شبابي كنت أشعر شعوراً مؤكداً، بأن كل تفكير يفكر لغاية يفضي إلى التصوف، وفي هدوء الغابة في إفريقيا استطعت إجمالة الذهن في هذه الفكرة والتعبير عنها»^(٣٩).

هذه التجربة الإنسانية الطويلة على أهميتها وتخلّقها، قد غابت كلياً عن كتاب أشفيتر، ولم يأت على ذكرها، وكأنها مرّت ومضت بلا حوادث ولا وقائع، لا مشاهدات فيها ولا خبرات، متعاملاً معها بطريقة غير مفهومة في هذا الموضوع تحديداً. ولم يقدم تفسيراً ليستدرك على الآخرين لاحقاً كتاباً ونقاداً وباحثين إمكانية التنبّه لهذه الملاحظة وتسجيلها عليه. مع أنه كان ملتفتاً لهذه التجربة لكن من وجه آخر، كما ظهر متجلياً في كتابه الذي دون فيه بعضاً من ذكرياته، الموسوم بعنوان: (بين المياه والغابات الأولية) الصادر سنة ١٩٢١م، أي قبل صدور كتاب: (فلسفة الحضارة) بستين.

كما غابت عن الكتاب تجربة أشفيتر في معسكر الاعتقال في فرنسا بين عامي ١٩١٧ - ١٩١٨م، التي أشار إليها عبدالرحمن بدوي، وعدّها من الفترات التي دفعت أشفيتر لأن يفكر في أخلاق الإنسان ومصير الحضارة. هذه التجربة المريعة لم يأت أشفيتر على ذكرها قطّ، مع ما فيها من حوادث ووقائع، ومن خبرات ومشاهدات، لا تتكرر مع غيرها من التجارب الأخرى ولا تتشابه.

يضاف إلى ذلك، أن أشفيتر مع أنه كان متأثراً في الاتجاه نحو موضوع كتابه بالصدمة

(٣٨) ألبرت أشفيتر، المصدر نفسه، ص ٣.

(٣٩) ألبرت أشفيتر، المصدر نفسه، ص ٩٩.

العنف التي أحدثتها في المجتمعات الأوروبية الحرب العالمية الأولى، وما تركته هذه الحرب من أضرار روحية وأخلاقية يصعب وصفها، مع ذلك لم يعتنِ أشفيتسر بهذه الحرب، مغيباً ما يتصل بها من حوادث ووقائع، ومن خبرات ومشاهدات.

والقدر الذي أشار إليه أشفيتسر يعدّ ضئيلاً جداً، وجاء عرضياً، ولا يكاد يمثل شيئاً، قياساً بضخامة الحدث وأحواله المفزعة والمرعبة، وتحددت هذه الإشارة في موردين لا غير، هما:

المورد الأول: له علاقة بالتحليل، أشار إليه أشفيتسر للتدليل على فكرة يرى فيها أن التقدم في الحضارة المادية هو الذي زاد في حدة المشاكل الاجتماعية والسياسية على نحو مدمر، معتبراً أن التقدم الصناعي والتجارة العالمية هما اللذان أديا إلى وقوع الحرب العالمية الأولى، فالاختراعات التي وضعت في الأيدي قوة تدمير هائلة هي التي جعلت الحرب ذات طابع مدمر، أصبح الغالب والمغلوب على السواء محطمين لمدة لا يرى المرء نهايتها^(٤٠).

المورد الثاني: له علاقة بالتمثيل، أشار إليه أشفيتسر سريعاً ومقتضباً مع ما له من قيمة بالغة الدلالة، متحدّثاً عنه قائلاً: «في خلال الحرب كانت دور السينما الألمانية غاصة، لأن الناس كانوا يفدون لرؤية الأفلام من أجل نسيان الجوع»^(٤١).

هذه بعض الحالات والوضعيات المهمة التي عايشها أشفيتسر وعاصرها، وكانت وثيقة الصلة بموضوع كتابه، وبنظريته في العلاقة بين الحضارة والأخلاق، مع ذلك غابت ولم نر لها تمثلاً لا في صورة حوادث ووقائع، ولا في صورة خبرات ومشاهدات، فظهر الكتاب بطابع تغلب عليه التحليلات النظرية، والمناقشات الفكرية، والنقديات الأخلاقية، والاستغراق في البحث الفكري والفلسفي والتاريخي.

ثالثاً: اعتنى أشفيتسر بدراسة المسألة الأخلاقية، وبذل جهداً بحثياً ومعرفياً جاداً في هذه النطاق، لكنه أسهب كثيراً في الحديث عن الأفكار والنظريات الأخلاقية الأوروبية فحصاً وتحليلاً ونقداً، بشكل ظهر كتابه كما لو أنه كتاب عن الأخلاق وفلسفة الأخلاق وليس عن الحضارة وفلسفة الحضارة، أو أنه كتاب عن الأخلاق ثم عن الحضارة وليس كتاباً عن الحضارة ثم عن الأخلاق، فقد اختلت الموازنة بين الأصل والفرع، فظهر الكتاب وكأن جانب الأصل فيه لموضوع الأخلاق، وجانب الفرع لموضوع الحضارة وليس العكس. نلمس هذه الملاحظة متجلية في القسم الثاني من الكتاب، الذي خصّصه أشفيتسر

(٤٠) ألبرت أشفيتسر، المصدر نفسه، ص ١١٠.

(٤١) ألبرت أشفيتسر، المصدر نفسه، ص ٣٢٧.

للحديث عن الحضارة والأخلاق، وهو القسم الأكبر ويعادل في كمية صفحاته ثلاثة أرباع الكتاب وتزيد قليلاً.

في هذا القسم تتبّع أشفيتسر الحديث عن المسألة الأخلاقية أو المشكلة الأخلاقية حسب عبارته، راجعاً إلى الأزمنة القديمة التي تترد إلى العصرين اليوناني والروماني ما قبل الميلاد وما بعده، مبتدئاً من الفيلسوف الأخلاقي الشهير سقراط (٤٧٠-٣٩٩ ق.م)، ماراً من بعده على باقي الفلاسفة الآخرين المعروفين في الدراسات الفلسفية اليونانية الكلاسيكية، منتهياً بالفلسفة الرواقية الممتدة إلى العصر الروماني.

بعد ذلك انتقل أشفيتسر إلى عصر النهضة وما تلاه، ثم عن القرنين السابع عشر والثامن عشر متحدثاً عن الأفكار الأخلاقية عند مجموعة من المفكرين والفلاسفة منهم: توماس هوبز (١٥٨٨-١٦٧٩م)، وجون لوك (١٦٣٢-١٧٠٤م)، وديفيد هيوم (١٧١١-١٧٧٦م)، وآدم سميث (١٧٢٣-١٧٩٠م). كما أفرد أشفيتسر فصولاً مستقلة للحديث عن الأفكار الأخلاقية عند أمانويل كانت (١٧٢٤-١٨٠٤م)، ثم عند كل من سبينوزا (١٦٣٢-١٦٧٧م)، وليبنيتس (١٦٤٦-١٧١٦م)، ثم عند كل من شلر (١٧٥٩-١٨٠٥م) ويوهان جوته (١٧٤٩-١٨٣٢م) ودانيل إشلير ماخر (١٧٦٨-١٨٣٤م)، ثم عند هيجل (١٧٧٠-١٨٣١م)، ثم عند أصحاب الأخلاق الحيوية والاجتماعية منهم: أوجست كونت (١٧٩٨-١٨٥٧م)، واستيوارت مل (١٨٠٦-١٨٧٣م) وشارلز دارون (١٨٦٩-١٨٨٢م)، وهربرت سبنسر (١٨٢٠-١٩٠٣م)، وكارل ماركس (١٨١٨-١٨٨٣م)، ثم عند كل من شوبنهاور (١٧٨٨-١٨٦٠م) ونيتشة (١٨٤٤-١٩٠٠م)، ثم عند مجموعة من أصحاب فلسفة الطبيعة والأخلاق منهم: هنري برجسون (١٨٥٩-١٩٤١م)، إلى جانب قائمة طويلة من الأسماء الذين ينتمون إلى القرن والعشرين.

تبرز هذه الملاحظة وتتأكد عند معرفة أن أشفيتسر في سياقات هذا التتبع التاريخي الطويل، أشار إلى كثير من المصنفات والمؤلفات الأوروبية التي تحدّثت عن الأخلاق وحملت في عناوينها هذه التسمية، كاشفاً عن قائمة طويلة وإرث متراكم، لكنه في المقابل لم يأت على ذكر كتاب واحد يتحدّث عن الحضارة، ويحمل في عنوانه هذه التسمية، مع أنه أشار في مطلع الفصل الأول من كتابه إلى ظهور عدد من المؤلفات عن الحضارات، ناقداً لها في وجهتها العامة، لكن من دون أن يسميها ويعرف بها، ونص كلامه: «أجل قد ظهر عدد من المؤلفات عن الحضارات بعنوانات متباينة منذ نهاية القرن الماضي وأوائل هذا القرن، لكنها لم تفلح في إيضاح الأحوال الراهنة في حياتنا العقلية، وإنما اقتصرت على أصول الحضارة وتاريخها، فقدّمت لنا خريطة بارزة للحضارة، رسمت فيها الطرق التي سلكها

الناس أو ابتدعوها، واقتادتنا خلال السهول والتلال التي يتألف منها مجرى التاريخ منذ عصر النهضة حتى القرن العشرين»^(٤٢).

لا شك أن هذه مفارقة لافتة، توحى بالانطباع كما لو أن كتاب أشفيتسر هو عن الأخلاق وفلسفة الأخلاق، وليس عن الحضارة وفلسفة الحضارة.

رابعاً: تطرّق أشفيتسر في حديثه عن الحضارة والأخلاق إلى الهند والصين فكرًا وفلسفةً وديانةً وأخلاقاً وأعلامًا، وتكتفّ حضورهما في معظم فصول الكتاب، مذكّرًا بهما، ومنبّهًا إليهما، متحدّثًا عنهما، ومناقشًا لهما، إلى جانب حديثه عن الفكر الأوروبي ومدارسه ومذاهبه، نظرياته وفلسفاته. لكنه لم يأت قط على ذكر العرب والمسلمين فكرًا وفلسفةً وديانةً وأخلاقاً وأعلامًا، وهذه مفارقة غريبة وغير مفهومة، ونادرة الحدوث في الكتابات والدراسات التي تحدّثت أو تطرّقت إلى الحضارة والأخلاق.

والقدر الذي أشار إليه أشفيتسر في كتابه الذي فاق عدد صفحاته الأربعمئة صفحة، كان مجرد ذكر اسم لا غير، مرة واحدة لاسم شخص هو النبي محمد ﷺ ومرة واحدة لاسم بلد هو مصر.

جاء أشفيتسر على ذكر اسم النبي عند حديثه عن النظرات الكونية في الأديان العالمية، معتبرًا أن في الأديان العالمية توجد محاولات قوية لوضع نظرة كونية أخلاقية، وبعد حديثه عن المفكرين الدينيين في الصين والهند واصفًا نظراتهم الكونية بالأحادية الحلولية، من ثم اتجه أشفيتسر نحو أصحاب النظرات الكونية المزدوجة، مشيرًا إلى ديانة أنبياء بني إسرائيل من القرن الثامن قبل الميلاد وما تلاه، ومنهم أيضًا حسب قوله: «ديانة عيسى ودين محمد»^(٤٣).

تحدّث أشفيتسر عن الهند والصين مظهرًا معرفةً بهما فكرًا وفلسفةً، ومعرفته بالهند أوسع من معرفته بالصين، لذا فقد سجّلت الهند حضورًا، ونالت عناية في كتابه أوسع نسبيًا من الصين، وتتأكد هذه الملاحظة وتثبت بالنظر إلى أمرين:

الأمر الأول: له علاقة بالجانب الذاتي، فقد خصّ أشفيتسر الهند بكتاب أصدره سنة ١٩٣٥م بعنوان: (المفكرون الهنود: تصوّف وأخلاق)، ما دلّ على عنايته بالهند وسعة اطلاعه عليها، وكيف أنه بذل جهدًا ذاتيًا في تكوين المعرفة بها فلسفةً وأخلاقًا.

الأمر الثاني: له علاقة بالجانب الفكري، ويتعلّق تحديدًا بالفلسفة الأوروبية التي

(٤٢) ألبرت أشفيتسر، المصدر نفسه، ص ١١.

(٤٣) ألبرت أشفيتسر، المصدر نفسه، ص ١٣٧.

احتفظت بذاكرة وعلاقة مع الفلسفة الهندية، الفلسفة التي قال عنها أشفيتسر أنها بدأت تعرف في أوروبا في مستهل القرن التاسع عشر، مضيفاً في هامش الكتاب موثقاً رأيه قائلاً: (في سنة ١٨٠٢-١٨٠٤م نشر أنكتيل ديبرون «١٧٣١-١٨٠٥م» مجلدين جمع فيهما خمسين أوبانيشاد^(٤٤) أحضرها من الهند في نصها الفارسي مع ترجمة إلى اللاتينية^(٤٥)).

ومن بين الفلاسفة الأوروبيين، وجد أشفيتسر حضوراً قوياً للفلسفة الهندية عند الفيلسوف الألماني شوبنهاور الذي قرّر قولاً اعتبر فيه أن في المسيحية روحاً هندية، ومن المحتمل عنده أن يكون أصلها هندياً على نحو أو آخر.

من وجه آخر، غابت في كتاب أشفيتسر أسماء أعلام الفلسفة الهندية، وحضرت في المقابل أسماء أعلام الفلسفة الصينية، إذ مثلت قائمة ظل أشفيتسر يذكر بها مراراً، ضمت كلاً من: لاو - تسية (المولود سنة ٦٠٤ ق.م)، كونج - تسية، كونفوشيوس (٥٥١-٤٧٩ ق.م)، منج - تسية (٣٧٢-٢٨٩ ق.م)، تشوانج - تسية (القرن الرابع قبل الميلاد).

وبالعودة إلى أصل الملاحظة، فالمفارقة فيها أن أشفيتسر تغافل عن الحضارة الإسلامية التي قدّمت إراثاً أخلاقياً عظيماً، لا يجارى بغيره ولا يقارن بإرث الحضارات أو الديانات الأخرى.

الدلائل على ذلك والبراهين كثيرة، يكفي معرفة أن نبي الإسلام الأكرم محمد ﷺ ربط بعثته النبوية الشريفة بعنوان الأخلاق متمماً مكارمها، معلناً عن ذلك في حديث مروي عنه قائلاً: «إنما بعثت لأتمم مكارم الأخلاق»^(٤٦)، وفي رواية أخرى «إنما بعثت لأتمم حسن الأخلاق»^(٤٧)، وروي عنه ﷺ أنه قال: «عليكم بمكارم الأخلاق فإن الله ﷻ بعثني بها، وإن من مكارم الأخلاق أن يعفو الرجل عمن ظلمه، ويعطي من حرمه، ويصل من قطعه، وأن يعود من لا يعود»^(٤٨).

والنبي الذي أعلن أنه جاء متمماً لمكارم الأخلاق، هو الذي امتدحه الله سبحانه في كتابه المجيد في قوله تعالى: ﴿وَإِنَّكَ لَعَلَى خُلُقٍ عَظِيمٍ﴾^(٤٩).

(٤٤) الأوبانيشاد هي أجزاء من مجموعة نصوص هندوسية.

(٤٥) ألبرت أشفيتسر، المصدر نفسه، ص ٢٩١.

(٤٦) محمد الرشدي، ميزان الحكمة، قم: دار الحديث، ١٤٢٢هـ، ج ٣، ص ١٠٨١. نقلاً عن: علي بن حسام الدين الهندي، كنز العمال في سنن الأقوال والأفعال، حديث رقم: ٥٢١٧.

(٤٧) محمد الرشدي، المصدر نفسه، ص ١٠٨١، نقلاً عن: علي بن حسام الدين الهندي، كنز العمال في سنن الأقوال والأفعال، حديث رقم: ٥٢١٨.

(٤٨) محمد الرشدي، المصدر نفسه، ص ١٠٨١.

(٤٩) سورة القلم، الآية: ٤.

ولا نعلم على وجه التحديد سبب هذا التغافل التام للحضارة الإسلامية فكرًا وفلسفةً وأخلاقًا وأعلامًا، هل هو جهل عند أشفيتسر أم تجاهل؟ وعلى كلا الحالتين فإن هذا التغافل ليس مقنعًا ولا مبررًا، ويمثل ضعفًا ونقصًا وقدحًا، فالجهل لا يشفع له مع ما عرف به أشفيتسر من اطلاع واسع، والتجاهل على فرضه لا يشفع له كذلك مع ما عرف به أشفيتسر من انفتاح إنساني عميق وبعيد، ولا ندري هل أن خلفياته اللاهوتية العميقة مثلت حاجبًا أم تركت أثرًا أم لا؟

خامسًا: ميّز أشفيتسر نفسه ونظريته بالدفاع عن فكرة الإنسانية، معتبرًا أنه وضع الأساس الراسخ لهذه الفكرة، وعدّ حاله من رواد النهضة الذين حملوا الإيمان بإنسانية جديدة تكون مشعلًا تبدد ظلام عصره، ناظرًا إلى أن نقطة الفكر الغربي لن تكون كاملة إلا إذا خرج من النطاق الذي ضربه حول ذاته، وسعى إلى إيجاد نظرة عن العالم تلتقي وفكر الإنسانية ككل، داعيًا الغربيين لأن ينظروا إلى الحضارة بوصفها «أن نعمل في وقت واحد لتكميل أنفسنا والعالم»^(٥٠).

لكن ما يسجل على هذا الرأي، أن أشفيتسر الذي تتبّع الفكر الأخلاقي الأوروبي من العصر اليوناني القديم إلى عصره في القرن العشرين بحثًا عن تأكيد العلاقة بين الحضارة والأخلاق، إلّا أنه أهمل وبشكل غير مفهوم الحديث عن التاريخ اللا أخلاقي لأوروبا والغرب عمومًا.

التاريخ الذي يعرفه أشفيتسر تمام المعرفة، ولا يحتاج لمن يذكره به، أو يقصّه عليه، أو يلفت نظره إليه، فلم يكن هذا التاريخ اللا أخلاقي مجهولًا أو غامضًا، وليس مسكوتًا عنه أو مشككًا فيه، بل كان تاريخًا مفضوحًا من جهة، ومفزعًا من جهة ثانية، وطويلاً من جهة ثالثة، دام واستمر لقرون عدة، فصدق عليه تسمية التاريخ اللا أخلاقي.

هذا التاريخ اللا أخلاقي نعني به تاريخ الاستعمار الأوروبي الموصوف بالتوحّش والفتك والإبادة والتدمير والسلب والنهب والإفقار، لم يكن لبلد أو بلدين أو بضعة بلدان، وإنما شمل بلدانًا ومجتمعات كثيرة توزّعت بين قارات آسيا وإفريقيا والأمريكتين الشمالية والجنوبية، ولم يدم سنة أو سنتين أو بضعة سنوات، وإنما استمر لسنوات طويلة تخطّت في بعض الحالات نصف قرن من الزمان، وفي حالات أخرى تعدّت قرنًا وزادت على ذلك كما هو حال الجزائر.

والقدر الذي أشار إليه أشفيتسر عن هذا التاريخ اللا أخلاقي لأوروبا، تحدّد في صفحة واحدة لا غير في كتابه الذي تجاوزت عدد صفحاته الأربعمئة صفحة، جاء فيها على ذكر الشعوب الملونة، والزنوج المرحلين، ولم يذكر الاستعمار لكنه ذكر الكتب الاستعمارية، ومن بين عشرات المناقشات التي جرت في البرلمانات الأوروبية تطرق أشفيتسر في هذه الصفحة المذكورة إلى مناقشة واحدة اخترلها في بضعة أسطر.

(٥٠) ألبرت أشفيتسر، فلسفة الحضارة، ص ١١٧.

وما ذكره أشفيتسر بهذا الشأن تحدّد في نص أبان عنه قائلاً: «ومنذ عشرات السنين ونحن نتحدّث باستخفاف متزايد عن الحرب والغزو، وكأن هذين ليسا إلّا ألعيب على رقعة شطرنج. كيف أمكن أن يقع هذا لو لم يكن نتيجة اتجاه عقلي لم يعد يرسم لنفسه مصير الأفراد، بل صار يفكر فيهم على أنهم مجرد أشكال أو موضوعات تنتسب إلى العالم المادي؟ ولما نشبت الحرب انطلق عدم الإنسانية فينا من عقاله. وكم من إهانات مقنعة بأدب، والبعض الآخر مكشوف، انصبت على الشعوب الملونة في العشرات السنين الأخيرة، وعدّها الناس حقائق معقولة سواء في الكتب الاستعمارية والبرلمانات، حتى أصبحت عنصراً في الرأي العام! لقد قامت في أحد برلماننا مناقشة حول بعض الزوجين المرحلين الذين هُيئ لهم أن يموتوا من الجوع والأمراض، ولم يكن ثمة احتجاج ولا تعليق حينما قيل من فوق المنبر أنهم هلكوا: وكأنهم قطع من السائمة»^(٥١).

وما يشد النظر إلى هذه الملاحظة ويبرزها ويوسع مداها، ويثير دهشتها وغرابتها، هو أن أشفيتسر دوّن بياناً أخلاقياً صافياً ورقيقاً وشفافاً، مبنياً على حس إنساني وأخلاقي يفوق المثالية والخيال المثالي، إذ يتخطى حدود الإنسان والكائن البشري، ممتداً إلى عالم الحيوان والنبات، بناء على اعتبار أن الأخلاق مسؤولية لا حد لها تجاه كل ما هو حي.

هذا البيان الأخلاقي الذي دوّنه أشفيتسر، ولكشف دلالاته ومفارقاته، سوف نقتبس منه ثلاثة نصوص طويلة لكونها شديدة البيان والدلالة، وهي:

النص الأول: دوّن أشفيتسر قائلاً: «والمرء لا يكون أخلاقياً حقاً إلّا إذا أطاع الدافع إلى معاونته كل حياة يقدر على معاونتها، وامتنع من إيذاء أي كائن حي. إنه لا يسأل إلى أي مدى هذه الحياة أو تلك تستحق عطف الإنسان بوصفها أمراً ذا قيمة، ولا ما إذا كانت قادرة على الشعور، وإلى أي مدى. بل الحياة بما هي حياة مقدّسة في نظره، فلا يقطف ورقة من شجرة، ولا ينزع زهرة، ويحذر أن يحطم حشرة، وفي الصيف إذا اشتغل تحت ضوء المصباح فضّل أن يغلق النافذة، وأن يتنفّس هواءً ثقيلاً على أن يرى الحشرة تلو الحشرة تسقط على المنضدة بأجنحتها الشائطة. وإذا مشى في الطريق بعد المطر ورأى دودة أرضية ابتلت منه، يعتقد أنه لا بد من أن تجف في ضوء الشمس، إذا لم تستطع أن تدخل في التراب، ولهذا يرفعها من سطح الحجر ويضعها على العشب. وإذا مرّ بحشرة سقطت في المستنقع، فإنه يتوقّف لحظة من أجل أن يلقي بورقة أو جذع يمكنها أن تنقذ نفسها بواسطته. ولا يخشى أن يسخر منه الناس ويقولوا عنه أنه عاطفي. إن كل حقيقة مألها إلى السخرية إلى أن يعترف بها الناس... لكن سيأتي الوقت الذي فيه يدesh الناس، من كون الإنسانية قد احتاجت إلى كل هذه المدة الطويلة، لتتعلّم كيف تنظر

إلى الأذى الموجه عن غير تفكير إلى الحياة على أنه أمر لا يتفق مع الأخلاق»^(٥٢).

النص الثاني: جاء مطابقاً للنص الأول، دونه أشفيتسر قائلاً: «كلما أؤدي حياة من أي نوع، ينبغي أن أتبين بكل وضوح هل هذا أمر لا مفر منه، إذ يجب على ألا أتجاوز ما لا سبيل إلى تجنبه، حتى لو بدا أمراً هيئ الشأن. فالفلاح الذي حشّ آلاف الأزهار علفاً لأبقاره، يجب أن يحترس وهو عائد إلى بيته، فلا يقطع عنق زهرة واحدة على سبيل التسلية في الطريق؛ لأنه بذلك يرتكب إثماً ضد الحياة دون أن تلجئه الضرورة إلى ذلك. والذين يجرون تجارب وعمليات أو يستعملون عقاقير للتجريب في الحيوان، أو يحقنونها بالجراثيم، للإفادة من نتائج ذلك في الإنسان، ينبغي عليهم ألا يُسكتوا وخز ضمائرهم بأن يقولوا: إن هذه العمليات القاسية تستهدف نتائج مفيدة، وعليهم أن ينظروا في كل حالة على حدة، هل هناك ضرورة لتحميل الحيوان هذه التضحية في سبيل بني الإنسان. ويجب عليهم أن يبذلوا ما في وسعهم من عناية ليخففوا الآلام المفروضة قدر المستطاع، وكم أخطاء ترتكب في المعاهد العلمية بسبب الإهمال في استعمال وسائل التخدير، فلا تستخدم بحجة توفير الوقت أو المتاعب!... ومن هنا ينشأ عند كل منا دافع إلى أن نفعل لكل حيوان كل خير نستطيعه. فبمساعدي حشرة في مأزق إنما أحاول أن أفي بقسط من دين الإنسان قبل الحيوان، وفي كل مرة يرغم حيوان على خدمة الإنسان، ينبغي على كل منا أن يهتم بالآلام الذي لا بد أن يعانيتها الحيوان في هذا السبيل. ويجب ألا يسمح الإنسان بوجود آلام ليس مسؤولاً عنها، إذا كان يستطيع منعها على أي نحو، وينبغي عليه ألا يُهدئ ضميره بدعوى أنه يتدخل فيها لا يعنيه، ولا ينبغي لأحد أن يغلق عينيه عن الآلام التي يشيح ببصره عنها ويحسبها غير موجودة. وما لأحد أن يعتقد أن عبء مسؤوليته عن هذا عبء خفيف، إننا جميعاً نشترك في الذنب حينما نرى المعاملة السيئة للحيوان»^(٥٣).

النص الثالث: يتجه أشفيتسر في هذا النص لمخاطبة الإنسان بوصفه كائناً إنسانياً، قائلاً: إن أخلاق توقير الحياة «تطلب أن يكون كل منا على نحو ما وبهدف ما كائناً إنسانياً يتصرّف مع الكائنات الإنسانية تصرفاً إنسانياً. والذين لا تسمح لهم ظروف عملهم اليومي أن يخلصوا هذا الإخلاص، ولا يملكون شيئاً يستطيعون تقديمه، تقترح عليهم هذه الأخلاق أن يضحوا بشيء من وقتهم وفراغهم، حتى لو لم يكن لهم من ذلك إلا حظ قليل. إنها تقول لهم: أوجدوا لأنفسكم نشاطاً ثانوياً غير ظاهر، بل ربما يكون سرّياً يجري في الخفاء. افتحوا عيونكم وارعوا كائناً بشرياً، أو ابذلوا نشاطاً لإسعاد الناس، يحتاج منكم إلى قليل من الوقت أو المودة، وقليل من التعاطف أو المواساة، أو العمل. لعل هناك رجلاً

(٥٢) ألبرت أشفيتسر، المصدر نفسه، ص ٣٧٩.

(٥٣) ألبرت أشفيتسر، المصدر نفسه، ص ٣٨٩.

منعزلاً أو تملأ المرارة نفسه، أو عاجزاً أو مقعداً يمكن أن تفيده أية فائدة، ولعله شيخ هرم أو طفل، أو لعل عملاً من أعمال البر يحتاج إلى متطوعين يستطيعون تكريس مساءً، أو حمل رسالة. ومن ذا الذي يستطيع أن يحصى الطرق التي يمكن بها استخدام هذه القطعة الثمينة من رأس المال المفيد، أعنى الكائن البشري؟! في كل مكان مطلوب منه أشياء باستمرار، فابحث إذن عن استثمار لإنسانيتك، ولا تخشى إذا كان عليك أن تنتظر أو أن تقدم إلى المحاكمة. ووطن نفسك مقدماً على خيبة الآمال، لكن على كل حال لا تكن بغير عمل ثانوي تستطيع فيه أن تهب نفسك لخدمة الناس. إن ثمة عملاً لك، لو أردت حقاً وصدقاً. هكذا تتحدث الأخلاق إلى أولئك الذين لديهم حتى قليل من الوقت وقليل من الإنسانية يبذلونها. طوبى لهم إذا انصتوا! إنهم سيكونون بمنجاة عن التحول إلى طبائع متبلدة بسبب إهمالهم القيام بواجب إخلاص الناس بعضهم لبعض»^(٥٤).

لا شك أن هذه نصوص بليغة وبديعة وفي غاية الروعة والجمال، وجميل أن تدون وتُشاع ويذكر بها الناس، وتوثق في الكتب والمؤلفات، لكن ما يثير الدهشة والتعجب أن أشفيتسر دون هذه النصوص، وكأنه يعيش في عالم آخر هو أقرب إلى عالم المثل عند أفلاطون بل يفوقه، مع أنه ينتمي لمجتمع له تاريخ لا أخلاقي رهيب تجاه شعوب ومجتمعات تقع خارج محيطه الأوروبي.

إنه تاريخ يصعب وصفه وسرده وحصره، ولا يمكن طمسه ونسيانه وتغافله، كما لا يمكن التنكر له أو عدم الاعتراف به أو المجادلة فيه، إنه تاريخ طويل من الاستعمار والاستعباد والاستغلال والعنصرية والقتل والنهب والسلب والإبادة والاتجار بالبشر، والقائمة تطول ولا تنقص.

كل هذا نسيه أشفيتسر أو تناساه ولم يأتِ على ذكره، وراح يحدثنا عن أخلاقيات ومثل حطمتها أوروبا في علاقتها مع باقي الأمم والمجتمعات الأخرى غير الأوروبية!

علماً أن الحديث عن الأخلاق لا يكتمل إلا بالحديث عن اللا أخلاق، والحديث عن الفكر الأخلاقي لا يكتمل من دون الحديث عن الفكر اللا أخلاقي، والحديث عن التاريخ الأخلاقي لا يكتمل كذلك من دون الحديث عن التاريخ اللا أخلاقي.

ولو تحدثت أشفيتسر بدل هذه النصوص عن التاريخ اللا أخلاقي لأوروبا، لكان أبلغ بياناً، وأصدق نصّاً، وأنصح أخلاقاً، وأوثق تاريخاً.

(٥٤) ألبرت أشفيتسر، المصدر نفسه، ص ٣٩٤.



ملف: التجديد الديني والحضاري..

وسؤال التسامح

إعداد وتقديم: الدكتور محمد الناصري

□ تقديم

إن موضوع «التجديد الديني والحضاري.. وسؤال التسامح»، -ملف هذا العدد- هو على قدر كبير جدًّا من الأهمية بالنظر إلى واقع عالمنا العربي والإسلامي المعيش المفتقد للتجديد والتسامح؛ وإذ نطرح هذا الموضوع للنقاش فإننا نستهدف تعميق الفهم بقضية التجديد الديني والحضاري، وموقعه في عمليات الإصلاح والتغيير والنهضة، ودور الاجتهاد والتجديد في البناء الحضاري، وارتباط ذلك بشرط التسامح وقبول الآخر المخالف عقيدياً والاعتراف بحقه في الاختلاف.

تكوّن الملف من خمسة بحوث أعدّها باحثون أكاديميون مغاربة، تناولت هذه البحوث قضايا ومسائل متعدّدة، هي في صميم موضوع هذا الملف، وجاءت بهذا النحو:

البحث الأول: أعدّه الأستاذ الدكتور عبد الرحمن العضاوي؛ أكد فيه أن قصدية التسامح ضرورة وجودية، ومطلب إنساني في جميع مجالات الفعل الحضاري الديني والفكري والسياسي، لتحقيق صلاح الإنسان والكون، وتحقيق صلاح العمران البشري، في أفق ما يعرفه الواقع العالمي من

الخصوصيات العرقية والدينية والفكرية والبيئية.

البحث الثاني: تناول فيه الأستاذ الباحث إبراهيم إمامي واقع العلوم الإسلامية بالدراسة والنقد، مبرزاً الخلل المنهجي على مستوى المعرفة والبناء الحضاري؛ وكيف غدت العلوم الإسلامية مجرد أرخبيل معرفي لا ناظم له ولا جامع يجمعها بالأصل المؤسس القرآن الكريم إلا الاستشهاد الجزئي المبثور من سياقه، ليخلص إلى أن تجديد العلوم الإسلامية مطلب شرعي وضرورة حضارية.

في البحث الثالث الموسوم بـ: «مفهوم إكمال الدين.. رؤية تأويلية مقاصدية»؛ حاول الأستاذ الباحث عبد الله بوسلهام، الإجابة عن سؤال: أي مفهوم لإكمال الدين يمكن أن ينبثق من القرآن الكريم وخصائصه، يستوعب ويتجاوز النظرة التأويلية الاختزالية الموروثة حوله، والمتأثرة بمسائل جدالية خلافية عرفها الفكر الإسلامي؟ وقد بدأ بحثه باستقراء لدلالات مفهوم «كمال الدين» في التراث التفسيري والكلامي والمقاصدي، والكشف عن المنطلقات الموجهة والمؤطرة لأقوال العلماء فيه، على أمل إعادة تأصيل المفهوم قرآنياً، وتحديد خصائصه والمقاصد من إنزاله.

أما البحث الرابع بعنوان: «السفارات العثمانية إلى أوروبا وبدايات الوعي الإسلامي بالتجاوز الحضاري»؛ للأستاذ الدكتور رشيد نشيد، فيهدف إلى رصد مدى التأثير الذي يمكن أن تكون قد خلّفته المحاولات الفكرية للنخبة العثمانية في أرجاء الدولة العثمانية والولايات العربية التابعة لها؟ وهل أسهم التواصل الفكري والثقافي والسياسي في نقل الأفكار الأساسية الواردة في التقارير السفارية العثمانية إلى الولايات العربية؟

والبحث الخامس والأخير: لصاحب هذا التقديم، فقد تناول: «التسامح الديني بين اليهود والمسلمين في التجربة المغربية: قراءة في المرجعيات والتجليات»، وذلك من خلال دراسة أوضاع اليهود في المغرب، ومعرفة أوضاعهم الاجتماعية والاقتصادية وحياتهم العامة، لإثبات معطى أساسي يتمثل في أن يهود المغرب عاشوا منذ الفتح الإسلامي للمغرب في ظل السباحة والسلام، وفي ظل أجواء من الحريات الدينية والثقافية والسياسية والاقتصادية.. ولا سيما حرية العمل والنقل والإقامة، الأمر الذي تتجسّد معه الصورة المثلى للتسامح الديني بين المسلمين وغيرهم عبر الأزمان والأجيال.

ولعل ثمة قاسماً مشتركاً بين هذه البحوث الخمسة، إذ تعالج الإطار النظري والمرجعيات والمنطلقات التطبيقية والعملية التي تحكم موضوع التجديد الديني والحضاري وسؤال التسامح، ودوره في البناء الحضاري للأمة.

نأمل أن تسهم بحوث ملف هذا العدد من «الكلمة» في مزيد من الاهتمام بسؤال التجديد الديني والحضاري، وأن تدفع قراء المجلة إلى مزيد من المعالجات والدراسات، والله ولي التوفيق.

قصدية التسامح:

من سياق الهوية إلى سياق الفعل الحضاري

الدكتور عبد الرحمن العضاوي*

□ مدخل

تأخذ المفاهيم موقعها القوي في صناعة التاريخ، فهي تولد من رحم السياق التاريخي لتؤثر في إعادة تشكيله، ومن هذه المفاهيم مفهوم صدام الحضارات، الذي تحدث عنه برنارد لويس، وطوره صامويل هنتنجتون في كتابه الذي أصدره سنة ١٩٩٦ بعنوان: «صدام الحضارات وإعادة تشكيل النظام العالمي»، وقدّم فيه نظرية للصراع الحضاري، مفادها أن الصراع لن يكون أيديولوجياً أو اقتصادياً، وإنما سيكون بين المجموعات الحضارية المعاصرة^(١)، ولا سيما بين الحضارة الغربية والحضارة الإسلامية تأثيراً وتأثراً، فجاءت نظريته ردّاً على نظرية نهاية التاريخ والإنسان الأخير لتلميذه فرنسيس فوكوياما^(٢)، ليثبت هنتنجتون أن الإنسان الأخير - عند فوكوياما - لم ينتصر مطلقاً، مادامت

* مدير مركز الدكتوراه، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، بني ملال، المغرب.

(١) سيأتي ذكرها لاحقاً، وقد كان أصل كتابه صدام الحضارات مقالة نشرها سنة ١٩٩٣م بالمجلة الأمريكية فورين آفيرز. Foreignaffairs.

(٢) نهاية التاريخ والإنسان الأخير، أشرف على ترجمته: مطاع صفدي، مركز الإنماء العربي، بيروت، ١٩٩٣.

هناك حضارات أخرى تنافس حضارته في مفهومها للدين والعقل والإنسان والثقافة والحضارة.

وقد كانت الآثار السلبية للنظريتين على المجهود الأعمى للتقارب بين الشعوب والثقافات، سبباً من أسباب ظهور مراجعات في التأصيل المعرفي والفلسفي لمفاهيم عدة منها مفهوم التسامح^(٣).

ووعياً من اليونسكو بخطورة نظرية صراع الحضارات ومآلاتها السيئة على الأمن العالمي، اعتمد مؤتمرها في دورته الثامنة والعشرين بباريس ١٦ نوفمبر ١٩٩٥م، إعلان المبادئ بشأن التسامح، وتم تقرير هذا التاريخ يوماً عالمياً للاحتفال بالتسامح، الذي عنوانا به «الاحترام والقبول والتقدير للتنوع الثري لثقافات عالمنا، ولأشكال التعبير وللصفات الإنسانية لدينا»^(٤).

لكن المتفحص الناقد لهذا الاهتمام العالمي بالتسامح، يجده محكوماً بمركزية العقل والأنسنة في النظر المعرفي للقيم، وبهذا صارت كل المفاهيم خاضعة للدهرانية^(٥). مما يقتضي تفكيراً نقدياً معرفياً، يرسم للتسامح مسالك أخرى تقوّي المشترك الإنساني، وتحترم المختلف الحضاري، وتنزع التوظيف الأيديولوجي له لتحقيق مصالح ثقافة مهيمنة واحدة ووحيدة.

وفي هذا المنحى النقدي المعرفي لإشكالية التسامح في الواقع المعاصر، يندرج تحليل موضوع: «قصديّة التسامح بين سياق الهوية وسياق الفعل الحضاري»، بعيداً أولاً، عن الاكتفاء بالتأصيل التراثي للتسامح، الذي يبقى في حدود إظهار معالم التسامح في الحضارة الإسلامية، وتجلياته التطبيقية في نماذج مضيئة من تاريخ المسلمين من بغداد إلى الأندلس.

وبعيداً ثانياً، عن الانبهار بمنظومة التسامح في فكر الآخر، واعتبارها نهاية التاريخ في تأسيس النماذج المعرفية، على الرغم من الانتقادات الكثيرة التي جاءت في أدبيات نقد الحداثة وما بعدها (هابرماس وجورج لاتوش). فالنظر التسامحي من رؤية الحضارة الإسلامية،

(٣) من هذا الدراسات دراسة: يورغن هابرماس، من التسامح الديني إلى الحقوق الثقافية، ودراسة: بول ريكور، حوار الثقافات: تصادم الموروثات الثقافية، ودراسة: جين هورش، التسامح بين الحرية والحقيقة.

(٤) إعلان المبادئ المتعلقة بالتسامح الذي أعلنه ووقعه المؤتمر العام لليونسكو في ١٦ نوفمبر ١٩٩٥. رسالة اليونسكو، آذار/ مارس ١٩٩٦، ص ٣٤.

(٥) من المصطلحات التي يعتمد عليها الدكتور طه عبد الرحمن في نقده للحداثة الغربية بالمفرد والجمع في ارتكازها المطلق على العلمنة والأنسنة والعقلنة، انظر كتابه: شرود ما بعد الدهرانية: النقد الائتماني للخروج من الأخلاق، بيروت: المؤسسة العربية للفكر والإبداع، الطبعة الأولى، ٢٠١٦م.

التي يعتبر النص القرآني الكريم أصلها الشرعي والمعرفي، ليس قياساً على الماضي ولا قياساً على الحاضر، بل فاعلية حضارية منضبطة بالفطرة، وقائمة على التعقل المقاصدي، والتفكر بآليات التعليل المصلحي، وقوانين العمران البشري.

ولذا تعمل هذه القراءة على تحليل أسئلة قصيدة التسامح من خلال المحاور الثلاثة الآتية:

- المحور الأول: مفهوم التسامح بين القصيدة والتشكل التاريخي.
- المحور الثاني: قصيدة التسامح في سياق الهوية.
- المحور الثالث: استراتيجيات التسامح في سياق الفعل الحضاري.

□ المحور الأول: مفهوم التسامح بين القصيدة والتشكل التاريخي

إن مفهوم قصيدة التسامح، لا ينحصر فقط في الدلالة اللغوية للتسامح^(٦) في المعاجم اللغوية العربية، التي لا تخرج في مجملها عن معاني العفو والصفح والغفران والسهولة والسماحة والاعتدال والجود وعدم الإساءة والتزكية بالنفس إلى مراتب قيمة عالية في المعاملات الإنسانية، بل يتعداها إلى دلالات كلية يظهرها توسع مفهوم قصيدة التسامح من جهتين:

الجهة الأولى: تأسيس قصيدة التسامح ونظامها القيمي في الوحي القرآني على قاعدتين:

الأولى: الفطرة، من حيث إنها عبارة عن الهيئة الخلقية والروحية التي انطوت عليها نفس الإنسان، والتي توصله إلى معرفة عبوديته للخالق، قال تعالى: ﴿فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَةَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقِيمُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ﴾^(٧)، فالدين الحق مركوز في الهيئة الداخلية الأصلية التي خلق عليها الإنسان، وجوهرها هو الذي يحافظ على صدقية القيم الأخلاقية التجريبية في الواقع التاريخي للإنسان، وحينما تغيب هذه الهيئة، وتعتبر منهجاً غير علمي، تغيب مجموعة من المعايير المرشدة للإنسان في فعل الخيرات وترك المنكرات، وفي جلب المنافع ودفع المفاسد، وفي جعل الحق مزهقاً للباطل.

الثانية: المقاصد الشرعية الكلية، الموافقة لتلك الهيئة الداخلية الأصلية، من حيث

(٦) انظر مادة: سمح في: مقاييس اللغة لابن فارس، ولسان العرب: لابن منظور، وتاج العروس: للزبيدي

(٧) سورة الروم، الآية ٣٠.

تأصيلها في الإنسان الميزان الترجيحي بين المصالح الحقّة والموهومة، ولذا كانت المقاصد الكلية الضرورية لل عمران البشري، في كل زمان قيم فطرية عالمية، قال الآمدي: «المقاصد الخمسة التي لم تخلُ من رعايتها ملة من الملل، ولا شريعة من الشرائع، وهي: حفظ الدين، والنفس، والعقل، والنسل، والمال، فإن حفظ هذه المقاصد الخمسة من الضروريات، وهي أعلى مراتب المناسبات، والحصر في هذه الخمسة أنواع، إنما كان نظرًا إلى الوقوع والعلم بانتفاء مقصد ضروري خارج عنها في العادة»^(٨).

هذه المقاصد قيم أخلاقية عالمية، ومشارك إنساني لا تستقيم الحياة إلّا به بحيث إذا فقد لم تجر الحياة إلّا على فساد وتهارج، فكل الملل والأديان والنظريات الفلسفية تعمل على المحافظة عليها، لكن التمايز في حفظها، إنما يحصل بالقوة الروحية الصادقة، والوسطية العلمية الفاعلة، والاستقامة المنهجية الواضحة في قواعدها العلمية والعملية، التي تكشفها المحددات المعرفية للوحي القرآني وعالميته^(٩)، ولذا كانت قيمه الحضارية والمعرفية محققة للتي هي أقوم في صلاح الإنسان، وصلاح مجال استخلافه الأرضي، وصلاح العلاقة المعنوية بينهما المتجلية في إقامة العمران والفكر العمراني.

ويمكن أن نستخلص من هاتين القاعدتين أمرين:

الأول: أن قصدية التسامح هي المصالح الكلية المتحققة من فقه قيمة التسامح، في علاقة الإنسان بالإنسان فردياً ومجتمعياً، عالمياً وكونياً. وفقه قيمة التسامح هو العلم بمجموع كل القيم العملية الفطرية، والمكتسبة الضرورية، لاستقامة الحياة البشرية والتعارف فيها والتعايش.

وقيم التسامح مدارها على اتخاذ مواقف الاحترام والتكريم والتقدير لحق الإنسان، في التمتع بحقوقه وحرياته الأساسية، المستمدة من المقاصد الضرورية، التي تمّ تحديدها عند الأصوليين، بحسب الاستقراء والاصطلاح المعرفي في المقاصد الكلية الخمسة.

وهذا ما يفيد إمكانية الاجتهاد في تحديد الاصطلاح المعرفي، وفي عدد الكليات إضافةً أو نقصاً، فقد يمكن إضافة العدل والتكريم والاستخلاف والحقوق والائتمان...، وقد تحصر مثلاً في ثلاثة: التوحيد والتزكية والعمران، أو في التوحيد والحرية والصلاح... مع

(٨) الإحكام في أصول الأحكام ٣/ ٣٠٠.

(٩) تستكشف عالمية الوحي من غائية مقاصده وقيمه الكونية، فمقاصد الوحي طرائق منهجية لا تمثلات ذهنية، وهي منظومة عالمية قابلة للتطبيق في المجال الإنساني. ومن المحددات المعرفية القرآنية التصديق والهيمنة. انظر: مدخل تأسيس في الفكر المقاصدي، عبد الرحمن العضاوي، بيروت: مركز نهاء، الطبعة الأولى، ٢٠١٥م.

مراعاة أن الكليات الخمس موضوعة على العموم الذي يستوعب كل أنواع الحقوق المتعلقة بالإنسان في سياق الحفظ والتكريم، الذي يراعي المصالح المشتركة للشعوب والدول.

ومن المصالح المقصودة في جميع الملل والفلسفات العقلانية، تحقيق التعارف والتسامح الذي يعمل على تكثير المنافع للجميع، وتقليل المفاصد للجميع، فحفظ قصيدة التسامح يرقى بالحضارات، ويدفعها نحو التعااضد والتشارك في الإصلاح والتنوير والتجديد.

الأمر الثاني: في ضوء تحديد أهمية الفطرة، واستقراء الكليات المقاصدية، تفهم في الوحي القرآني الكريم كليات تسامحية، متعلقة بحرية الاعتقاد، قال تعالى: ﴿قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ تَعَالَوْا إِلَى كَلِمَةٍ سَوَاءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ أَلَّا نَعْبُدَ إِلَّا اللَّهَ وَلَا نُشْرِكَ بِهِ شَيْئًا وَلَا يَتَخَذَ بَعْضُنَا بَعْضًا أَرْبَابًا مِنْ دُونِ اللَّهِ فَإِنْ تَوَلَّوْا فَقُولُوا اشْهَدُوا بِأَنَّا مُسْلِمُونَ﴾^(١٠)، وعدم الإكراه في الدين، قال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَبْغُلُوا صَدَقَاتِكُمْ بِالْمَنِّ وَالْأَذَى كَالَّذِي يُنْفِقُ مَالَهُ رِئَاءَ النَّاسِ وَلَا يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ فَمَثَلُهُ كَمَثَلِ صَفْوَانٍ عَلَيْهِ تُرَابٌ فَأَصَابَهُ وَابِلٌ فَتَرَكَهُ صَلْدًا لَا يَقْدِرُونَ عَلَى شَيْءٍ مِمَّا كَسَبُوا وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْكَافِرِينَ﴾^(١١)، والاعتراف بالرسول، قال تعالى: ﴿قُولُوا آمَنَّا بِاللَّهِ وَمَا أُنْزِلَ إِلَيْنَا وَمَا أُنْزِلَ إِلَى إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ وَإِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ وَالْأَسْبَاطِ وَمَا أُوتِيَ مُوسَى وَعِيسَى وَمَا أُوتِيَ النَّبِيُّونَ مِنْ رَبِّهِمْ لَا نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِنْهُمْ وَنَحْنُ لَهُ مُسْلِمُونَ﴾^(١٢)، واحترام أمكنة العبادة، قال تعالى: ﴿فَهَزَمُوهُمْ بِإِذْنِ اللَّهِ وَقَتَلَ دَاوُودُ جَالُوتَ وَآتَاهُ اللَّهُ الْمُلْكَ وَالْحِكْمَةَ وَعَلَّمَهُ مَا يَشَاءُ وَلَوْ لَا دَفَعُ اللَّهُ النَّاسَ بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ لَفَسَدَتِ الْأَرْضُ وَلَكِنَّ اللَّهَ ذُو فَضْلٍ عَلَى الْعَالَمِينَ﴾^(١٣)، والبر بأهل الكتاب، قال تعالى: ﴿لَا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُمْ مِنْ دِيَارِكُمْ أَنْ تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ﴾^(١٤)، والحوار والجدل معهم، قال تعالى: ﴿وَلَا تُجَادِلُوا أَهْلَ الْكِتَابِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ إِلَّا الَّذِينَ ظَلَمُوا مِنْهُمْ وَقُولُوا آمَنَّا بِالَّذِي أُنْزِلَ إِلَيْنَا وَأَنْزَلَ إِلَيْكُم وَإِهْنَأْ وَإِهْنَأْ وَاحِدٌ وَنَحْنُ لَهُ مُسْلِمُونَ﴾^(١٥)، والأمن والسلام، قال تعالى: ﴿وَإِنْ جَنَحُوا لِلسَّلَامِ فَاجْنَحْ لَهَا وَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ إِنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ﴾^(١٦)، الإنصاف

(١٠) سورة آل عمران، الآية ٦٤.

(١١) سورة البقرة، الآية ٢٥٦.

(١٢) سورة البقرة، الآية ١٣٦.

(١٣) سورة البقرة، الآية ٢٥١.

(١٤) سورة الممتحنة، الآية ٨.

(١٥) سورة العنكبوت، الآية ٤٦.

(١٦) سورة الأنفال، الآية ٦١.

والعدل، قال تعالى: ﴿إِذْ قَالَ لَهُ رَبُّهُ أَسْلِمَ قَالَ أَسْلَمْتُ لِرَبِّ الْعَالَمِينَ﴾^(١٧).

هذا بيان لجزء من المبادئ الكلية القرآنية، التي تبرز التسامح منظومة من القيم المتفاعلة، في فتح مسالك التعارف والتعاون، وسد ذرائع التنازع والطغيان، وفي ضوئها يمكن أن تفسر مفاهيم ذات علاقة بفقه التسامح نحو مفهوم أهل الذمة ومفهوم الجزية، ومفهوم الردّة ودار الإسلام، ودار الكفر..

الجهة الثانية: التنزيل العملي والواقعي في سيرة المصطفى عليه الصلاة والسلام، المفصل لما تأصل في الوحي القرآني من كليات تسامحية سبق ذكرها، ومن تلك التفاصيل ما روي عن عبد الله بن عباس قال: قال رسول الله ﷺ لمعاذ بن جبل حين بعثه إلى اليمن: «إنك ستأتي قومًا من أهل الكتاب، فإذا جئتهم فادعهم إلى أن يشهدوا أن لا إله إلا الله وأن محمدًا رسول الله، فإن هم أطاعوا لك بذلك، فأخبرهم أن الله قد فرض عليهم خمس صلوات في كل يوم وليلة، فإن هم أطاعوا لك بذلك، فأخبرهم أن الله قد فرض عليهم صدقة، تؤخذ من أغنيائهم فتردّ على فقرائهم، فإن هم أطاعوا لك بذلك، فإياك وكرائم أموالهم، واتق دعوة المظلوم فإنه ليس بينه وبين الله حجاب»^(١٨).

وعن عبد الله بن عمر قال: سمعت رسول الله ﷺ وهو قائم على المنبر، يقول: «إنما بقاؤكم فيما سلف قبلكم من الأمم، كما بين صلاة العصر إلى غروب الشمس، أوتي أهل التوراة التوراة فعملوا بها حتى انتصف النهار ثم عجزوا، فأعطوا قيراطًا قيراطًا، ثم أوتي أهل الإنجيل الإنجيل فعملوا به حتى صلاة العصر ثم عجزوا، فأعطوا قيراطًا قيراطًا، ثم أوتينا القرآن فعملنا إلى غروب الشمس، فأعطيت قيراطين قيراطين، فقال أهل الكتابين، أي ربنا أعطيت هؤلاء قيراطين قيراطين، وأعطيتنا قيراطًا ونحن كنا أكثر عملاً؟ قال: قال الله عز وجل: هل ظلمتكم من أجركم من شيء؟ قالوا: لا، فقال: فهو فضلي أوتيته من أشياء»^(١٩).

وعن أسامة رضي الله عنه أن النبي ﷺ مرّ على مجلس فيه أخلاط من المسلمين والمشرّكين -عبدة الأوثان- واليهود فسلم عليهم النبي، وقال ﷺ: «من آذى ذميًّا مُقرًّا بعنده فأنا خصمه»^(٢٠)، وقال رسول الله ﷺ: «ألا من ظلم معاهدًا أو انتقصه أو كلّفه فوق طاقته أو

(١٧) سورة البقرة، الآية ١١٣.

(١٨) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الزكاة، باب أخذ الصدقة من الأغنياء وترد في الفقراء حيث كانوا، رقم الحديث ١٤٩٦.

(١٩) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب مواقيت الصلاة باب من أدرك ركعة قبل الغروب، رقم الحديث: ٥٤٢.

(٢٠) أخرجه السخاوي في المقاصد الحسنة، كتاب الجهاد والإمارة والقضاء، رقم الحديث: ٤٤.

أخذ منه شيئاً بغير طيب نفس، فأنا حجيجه يوم القيامة»^(٢١).

ما يكشف عن تأصيل التسامح مع أهل الكتاب وغيرهم، بتحمّل المسلمين مسؤولية حمايتهم، والحفاظ على حقوقهم. ومثل هذه النماذج من جوامع القول النبوي في تفصيل قيم التسامح في الوحي القرآني، كثيرة لا تحصى، نجدها محققة لأصول التعارف البشري، والتعايش الاجتماعي في علاقة الإنسان بالإنسان والدول بالدول، نذكر منها^(٢٢):

- نموذج قيم التسامح في الدعوة بمكة، وتأسيس الكليات القيمة، من خلال التعايش مع ريادة قريش العمرانية، لما كان لها من صدارة بين القبائل.

- نموذج التسامح في الاحتماء بغير المسلمين، الواضح في هجرة المسلمين للحبشة ودخولهم تحت حاكم نصراني، والوفاء في التعامل مع عهده.

- نموذج التسامح في صياغة وثيقة المدينة، وتثبيت الأمن الاجتماعي والتماسك الداخلي، وتأكيد المساواة بين أفراد المجتمع، وتنظيم العلاقات بين المسلمين أنفسهم، وبين غيرهم من اليهود والنصارى، وتأسيس الدولة الساهرة على حقوق رعيتهما مهما تعددت أديانهم واختلفت أجناسهم، وهذا ما يؤسس لمفهوم المواطنة من المنظور الإسلامي.

- نموذج التسامح في قواعد التفاوض مع الآخر، وإدراك مآلاته القريبة والبعيدة، وإدراك مناسبات الأحكام، بمراعاة فقه الأولويات الشرعية في ترتيب المصالح الشرعية كماً وكيفاً في صلح الحديبية وفتح مكة.

- نموذج التسامح في الحرب، بالوقوف عند المطلوب الشرعي، والتزام الأخلاق الإسلامية الرفيعة في التعامل مع الأعداء المحاربين، بعدم التخريب وقتل النساء والشيوخ والصبيان.

وقد صارت هذه الكليات أصلاً متبّعاً، ومعاني واقعية في التجربة التاريخية للحضارة الإسلامية، بحيث نجد نماذج لا تحصى من تحقيق معنى التسامح، بكونه القبول بالاختلاف العقدي والفكري، والتعامل الحسن مع الآخرين في السلم والحرب. ويجد المتتبع لكتب الفقه فتاوى عديدة ونوازل حكيمة في تقرير قيم التعايش في التعامل بين المسلم والذمي^(٢٣).

(٢١) أخرجه أبو داود في سننه، كتاب الخراج والفِيء والإمارة، باب تعشير أهل الذمة إذا اختلفوا، رقم الحديث: ٣٠٥٢.

(٢٢) انظر: السيرة النبوية، لابن هشام، حققه: مصطفى السقا وإبراهيم الأبياري وعبد الحفيظ شلبي، دار الكتب العلمية، د.ت.

(٢٣) أفتى ابن رشد الجذ بجاوز التعامل بين المسلم والذمي، فقد أجاب في سؤال عن بيع أصول الكروم من

وبتنزيل تلك الكليات تفوّقت الحضارة الإسلامية، وصارت نموذجاً أعلى وأقوم في بيان معنى التسامح الديني والفكري والاجتماعي، حيث إن نموذج الأندلس يحكي بكل موضوعية واقعية التسامح الديني في ظل الحضارة الإسلامية، الذي لا يخطئه البحث التاريخي والوثائق التاريخية. مما جعل عددًا من العلماء والمفكرين في العالم يكتشفون حضارة الإسلام، وما تميزت به من قيم التسامح والحب والعدل والمساواة بين أقوام وشعوب وعروق وقوميات وأجناس وثقافات مختلفة، ومنهم المؤرخ الشهير غوستاف لوبون في كتابه «تاريخ العرب»، ومنهم توماس أرنولد في كتابه «الدعوة إلى الإسلام»^(٢٤)، ومنهم زيغريد هونكه في كتابها المترجم بعنوان: «شمس العرب تسطع على الغرب».

ومن شأن إثبات التوسع المقصدي لدلالة التسامح، من حيث المحافظة عليه من جهة الوجود والعدم، أن يزيل شبهات ادّعاء بعض الباحثين المعاصرين، أن مفهوم التسامح عند المسلمين لا ينطوي على دلالات مفهوم التسامح في الفكر الغربي^(٢٥)، التي يمكن تتبع نشوئها في القرن السادس عشر، وتحولها في القرون الموالية إلى دلالات متعلقة بإفادة التسامح الإقرار بمبادئ حرية الاختلاف الفكري، والتنوع الثقافي، والاعتراف بالآخر.

فمما يذكره فولتير في رسالته عن التسامح، «أن العنف المسعور الذي يدفع إليه العقل اللاهوتي المغلق، والغلو في الدين المسيحي، قد تسبب في سفك الدماء، وفي إنزال الكوارث بألمانيا وإنجلترا وهولندا، بقدر لا يقل عما حدث في فرنسا»^(٢٦).

النصارى، هل يجوز ذلك وهم يعصرون تمرها خمرًا أم لا؟ وكيف إن لم يجوز ذلك ووقع البيع، هل يفسخ أو لا؟ فأجاب عليه السلام: «ذلك مكروه ولا يبلغ به التحريم فيفسخ». مسائل أبي الوليد ابن رشد ١١٤٤/٢. وسئل القاضي أبو عبد الله بن الأزرقي عن اليهود يصنعون رغائف في عيد لهم، يسمونه عيد الفطر، ويهدونه إلى بعض جيرانهم من المسلمين، فهل يجوز قبولها منهم وأكلها أو لا؟ فأجاب: «قبول هدية الكافر منهي عنه على الإطلاق نهي كراهة». المعيار للنشر ١١/١١١. ويستفاد من الجوابين جواز التعامل مع أهل الكتاب؛ لأن الكراهة المقصودة ليست كراهة تحريم، وإنما كراهة من أجل الاحتياط والحذر من الوقوع في موالاتهم، وسدًا للذريعة الركون إليهم.

(٢٤) عبد الله علوان، معالم الحضارة في الإسلام وأثرها في النهضة الأوروبية، بيروت - حلب: دار السلام، ١٩٨٠، ص ١٥٦.

(٢٥) انظر كتاب: التسامح بين شرق وغرب دراسات في التعايش والقبول بالآخر، بيروت: دار الساقية، ١٩٩٢. انظر مقال: سمير الخليل، بعنوان: التسامح في اللغة العربية، يقول: «فإن الواقع المدهش حقا هو أن التسامح الذي يعتبر سمة عامة في الفكر الغربي منذ النصف الثاني من القرن السابع عشر وفكرة معاصرة في زمننا، هذا التسامح يبدو في المقام الأول غائبًا عن اللغة العربية، وبالتالي غائبًا طبيعيًا عن أنماط التفكير كافة والتي تعمل عبر هذه اللغة»، ص ٥.

(٢٦) فولتير، رسالة التسامح، ترجمة: هنري عبودي، دمشق: دار بترا للتوزيع والنشر، الطبعة الأولى ٢٠٠٩م، ص ٣١.

وهذا فيه إشارة بليغة عن غياب التسامح أصلاً، بين النحل المسيحية الأوروبية الكاثوليكية والبروتستانتية، التي تصارعت حول مفاهيم إيمانية وتأويلات عقدية، فصار الاقتضاء الطبيعي لذلك الصراع، أن يفرض التفكير في إرساء مبادئ أخلاقية، تعمل على الخروج من مآسي التقاتل الديني، وتسمح بالاختلاف والتعدد.

وفي حركية هذا التفكير ولد مفهوم التسامح في القرن السادس عشر، ثم نجح التأمل الفلسفي العقلاني الغربي، في ترسيخه كونه ضرورة لتأسيس ثقافة الاعتراف بين القوى المجتمعية المسيحية التي كانت تتصارع^(٢٧). فجاء تشكل مفهوم التسامح في أوروبا -حسب جون لوك- رد فعل «على الصراعات الدينية المتفجرة في أوروبا، ولم يكن من حل أمام مفكري الإصلاح الديني في هذه المرحلة التاريخية، إلا الدعوة والمناداة بالتسامح المتبادل والاعتراف بالحق في الاختلاف والاعتقاد»^(٢٨).

فاستقر أن التسامح اقتضاء طبيعي، دعت إليه الضرورة التاريخية، وليس فضيلة خلقية تدعو إليها التعاليم الدينية المسيحية، وإنما جاء نتيجة الصراع الاجتماعي الأوروبي، ونشوء التفكير العلمي المفارق للعقائد الكنسية، والمتجاوز لها في إقرار أهمية العلم التجريبي في الوصول إلى معرفة الظواهر الاجتماعية والكونية. وتطور مفهوم التسامح ليشمل في القرن الثامن عشر مجالات، تتعلق بحرية الفكر والمعتقد، ليصل إلى مدخلات حقوق الإنسان، في سياق ما سموه بفلسفة الأنوار والحدثة، والتي أبرزت مفاهيم جديدة حول الدين والعقل والحرية والمساواة والحقوق الطبيعية.

وما توصل إليه السياق الفكري الغربي من إثبات للتسامح الطبيعي وأبعاده الإنسانية والحضارية، متأصل كما تقدم لنا في قصيدة التسامح باعتبارها قضية فطرية ومبدئية يتوجب تنزيلها حسب مقتضيات التاريخ، وقد تنبه باحثون لإشكالية مفهوم التسامح في السياق الحضاري الإسلامي، وعلاقتها بإشكالية مفهوم التسامح في السياق الغربي، ونشير إلى تحليل كل من علي أومليل ومحمد عابد الجابري^(٢٩).

(٢٧) انظر: جوزيف لوكلير، تاريخ التسامح في عصر الإصلاح، ترجمة: جورج سليلان، المنظمة العربية للترجمة.

(٢٨) انظر: جون لوك، رسالة حول التسامح، ترجمة: منى أبو سنة، مراجعة: مراد وهبة، الطبعة الأولى، المجلس الأعلى للثقافة بمصر، ١٩٩٧.

(٢٩) فقد تساءل علي أومليل عن مفهوم التسامح هل هو محايد؟ وأوضح أنه وليد حروب القرن السادس عشر الدينية في أوروبا، أدى إلى التسليم بالحق في الاختلاف في الاعتقاد والرأي وإقرار حريتهما، ومع التدخل الأوروبي في البلاد الإسلامية استعمل هذا المبدأ لمقاصد أخرى، فباسمه سعت القوى الأوروبية في القرن التاسع عشر إلى تفكيك الدولة العثمانية، وإلى أن تنتزع منها الحماية على الأقليات غير الإسلامية.

إن قصدية التسامح قيم عالية في تثبيت حرية الفكر، في المظنونات والمتشابهات، واحترام رأي المخالف والاعتراف به، والابتعاد عن الغلو والتحامل، ولذا إذا جمعت بين العلم المتين والعمل الصالح والتخطيط الرشيد والانفتاح الحكيم، فإنها تنقي أولاً، من النفس نزوعها نحو الانحراف والكراهية والتعصب والتطرف، ومداخل الشر في علاقة الإنسان بأخيه الإنسان.

وتراعي ثانياً، مبدأ وحدة أصل الإنسان، فتنمي فيه المحبة والتكريم، وبناء مجتمع التعاون والأخلاق الفاضلة، وتقوي ثالثاً مركزية الحقوق الضرورية للعيش الإنساني الآمن والسلمي.

□ المحور الثاني: قصدية التسامح وسياق الهوية

إن قصدية التسامح باعتبارها حفظاً للكليات المقاصدية، تمثل نظرية جامعة بين القيم والمصالح، تشكّل إطاراً مرجعياً للنظر في علاقة الهوية بالخصوصية والعالمية، وذلك على الرغم من أن مفهوم الهوية من المفاهيم المركبة التي تثير أسئلة عديدة في أبعادها التاريخية والحضارية، فإنه يمكن اعتبارها منظومة من العناصر المرجعية الروحية والمادية والذاتية والاجتماعية المصطفاة التي تسمح بتعريف خاص لشخص ما، فهي «تنطوي على نسق من عمليات التكامل المعرفية، ولكن لا يمكن لمثل هذه المنظومة أن تكون في حيز الوجود، ما لم يكن هناك شيء ما يعطيها وحدتها ومعناها، ويتمثل في الروح الداخلية التي تنطوي على خاصة الإحساس بالهوية والشعور بها»^(٣٠).

وهذا التكامل بين مكونات عدة، يحقق الهوية الذاتية بوصفها وعياً للفرد أو الجماعة، بإمكانيات المشاركة، ومعرفة الانتهات الثقافية والاجتماعية، التي تشكل الصور المختلفة

وبهذا يرى أن مفاهيم عدة ومنها التسامح كانت إيجابية في موطنها الأصلي لكنها غير إيجابية في سياقات أخرى، كتاب: الإصلاحية العربية، ص ١٠٩.

يحاول الجابري تأصيل مفهوم التسامح في التراث العربي الإسلامي من خلال مفهومي الاجتهاد والعدل والإيثار، ولا سيما الصورة التي يأخذها مفهوم العدل عند ابن رشد في قوله: «من العدل أن يأتي الرجل من الحجج لخصومه بمثل ما يأتي به لنفسه»، ويأخذها عند المعتزلة والفرق الكلامية العربية الإسلامية، التي كانت تركز على مفهومي التسامح من جهة وحرية الإنسان من جهة أخرى، وفي ضوءها عمل على إعادة بناء مفهوم التسامح في التراث العربي الإسلامي بصورة يتوافق فيها مع المعنى الذي يوظف فيه داخل الفكر الأوروبي كمفهوم ليبرالي. انظر كتاب: قضايا في الفكر العربي المعاصر، الطبعة الأولى، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٧م، ص ٢٩.

(٣٠) لأليكس ميكشيلي، الهوية، ترجمة: علي وطفة، الطبعة الأولى، ١٩٩٣م، ص ٩٩.

لهوية، ولها آثار على حقيقة نموها ونضجها وتكاملها، إذ «إن تطور الكائن الفردي، وضرورات الاتصال، وحقائق الحياة الاجتماعية، وتاريخ تطور الجماعات والحضارات، كل ذلك يشير إلى وجود هوية مشتركة جمعية، -أنا مشترك- سابق في الوجود للهوية الفردية، أو الأنا الفردية»^(٣١).

وهذا يظهر أن بنية الهوية عمومًا، تتشكل من مكونات البناء الحضاري والثقافي، في مجتمع من المجتمعات الإنسانية، حيث يتداخل مفعول النظام العقدي والفكري، والنظام السياسي والتدبري، والنظام الاجتماعي والاقتصادي، والنظام التفاعلي، مع المحيط الجغرافي الجهوي والإقليمي والعالمي، ونتيجة مفعول تداخل هذه الأنظمة، تحدّد معالم الخصوصية في الهوية، وآثار اللغة فيها، من حيث الفكر والقيم، والثقافة مع الحضارات الأخرى تأثيرًا وتأثرًا.

وما تقدّم من الإشارة إلى أهمية السبق للهوية الجمعية، لا يلغي الوظيفة الأساس لدور الفرد في تشكيل الهوية الجمعية، بناء على فاعلية الفرد ومسؤوليته التاريخية في ضرورة التغيير والتجديد، وهو مما يؤكد نماء الهوية الفردية أو الجماعية، في المتغيرات التاريخية، ويسهل تحليل عوامل أزمات الهوية، التي يمكن أن تصيب الشخصية الإنسانية، تحت تأثير عمليات عدة من الفعل الحضاري، تنال المكونات المعنوية والمادية.

وما يظهر علاقة أزمة الهوية بالتسامح، ما يفرضه اتساع الثقافة الغربية، وهيمنتها على الكرة الأرضية، وفرض قيم جديدة على الخصوصيات الحضارية للشعوب، فالتسامح الفاعل يرفض الإكراه والاستلاب عند وجود نموذجين ثقافيين متناقضين.

إن منهج التسامح، باعتباره مركّبًا من القيم الدينية والحضارية، وفاعلية الإرادة الحرة للإنسان، يجعل الهوية أمرًا متحرّكًا في مكوناتها المتغيرة، ويدفعها للاجتهاد في بناء تصور جديد للخصوصي والعالمي، ومدى تبادل التأثير والتأثر، مع إدراك كونية الخصوصية، حينما تتأكد فيها عالمية قيم الاعتراف بالآخر والتعايش والتعارف، ومع إدراك كونية العالمية، حينما تحترم القيم الحضارية للخصوصية، وبهذا يتم تحليل حدود الكوني والعالمي، في صياغة هوية حريصة على تقوية الخصوصية بالعالمي، وإغناء العالمي بالخصوصي.

وقبول الهوية، بناء على مبدأ التسامح بالتأثير والتأثر بين الخصوصية والعالمي، لا يعني غياب إرادة الاستقلال، والعمل على رفض التبعية، ومهاجمة قابلية الخضوع للغالب، المؤدي لقتل الهوية باسم التسامح والتطور والعصرنة. وإنما يؤكد أن الهوية مركّب تاريخي

(٣١) المصدر نفسه، ص ١٢٩.

وثقافي وحضاري متحرك يرفض الجمود والتقليد من جهة، ويثبت القيم الأصيلة المدافعة عن الوحدة الإنسانية وخيريتها واستيعابها لأجناس وثقافات متنوعة، فتسعى إلى الاعتراف بالآخر والسعي نحو التحاور معه، وهذه الحركية نجدها في نموذج الهوية الإسلامية وعلاقتها بضرورة الاجتهاد الحضاري الذي لا يمثل الاجتهاد عند علماء أصول الفقه إلا جزءاً منه.

وتتحدد الهوية الإسلامية بأصول حضارية، تتكون من الوحي ومقاصده الشرعية، واللغة العربية ونظامها البنائي، وتطور العلوم وأثارها في تشكيل العقل الإسلامي، والتاريخ الإسلامي وسننه الفاعلة. وبهذه الأصول ترسخ الهوية الثابت والكلي، وتنمي المتغير والفرعي، بالاجتهاد الشرعي في صيورتها التاريخية، وتدفع منزلقات اندثار الخصوصية أو استبدالها بالهويات الفرعية، التي من شأنها إشاعة اضطراب الأمن الاجتماعي، ومظاهر الفوضى والتطرف في المجتمع، فالهوية الإسلامية متشربة للتسامح دون تمركز أو تحيز، وتفاعل مع التراث الإسلامي دون استلاب به، وفاعلية عقلية مقاصدية في تنزيل الشرع ومقاصده في الواقع التاريخي.

يقول الطاهر بن عاشور: «يحق لنا أن نقول: إن التسامح من خصائص دين الإسلام، وهو أشهر مميزاته، وأنه من النعم التي أنعم الله بها على أضعاده وأعدائه، وأول حجة على رحمة الرسالة الإسلامية المقررة بقوله تعالى: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ﴾» (٣٢).

إن الوعي المعرفي بمسألة الهوية الإسلامية يجعل التسامح مؤدياً أغراضه الحضارية بكل علمية، ليسد الذرائع أمام كل المناهج، التي تعمل على تهديم منظومة القيم الإسلامية والوطنية، واستبدالها بأساطير وهمية مستمدة من التنظير لصدام الحضارات، وثقافة التطرف والانغلاق والإرهاب، فمقصدية التسامح تؤسس الوعي العلمي والعمل، لدفع استغلال ثقافة التسامح، بما من شأنه نخر القيم الإسلامية ومفاهيم المواطنة الحقة، فأخراج هذه المفاصل من تفعيل حفظ الهوية الإسلامية، يجعل التسامح حصناً معرفياً لبناء هوية قائمة على شروط الخصوصية وضوابط العالمية، وذلك بأن يكون محققاً للحوار الداخلي، داخل أفراد المجتمع للتعاون على النهوض بالوطن في سلم التقدم والازدهار، وعاملاً في الوقت ذاته على تتين العلاقات الدولية وتبادل الاعتراف بالثقافات، وبانياً جسور التواصل الحضاري والانفتاح العالمي.

(٣٢) سورة الأنبياء، الآية ١٠٧.

(٣٣) الطاهر ابن عاشور، أصول النظام الاجتماعي، عمان: دار النفائس، ص ٢٢٩.

وتشتغل مقصدية التسامح في سياق الهوية بمنطق المعادلة التفاعلية القيمة، التي لا تعني الاستلاب ولا التبعية وإنما استلهاهم عقلائي وموضوعي يتطلبه منطق التاريخ، ومنطق المكونات البانية في الثقافة. فالاستلاب والتبعية والغزو الثقافي، ليست أمورا وهمية أو تخيلية تختبرها الثقافات الضعيفة والمغلوبة، وإنما هي حقيقة تاريخية، تكمن وراءها سنن اجتماعية وسياسية وعسكرية واقتصادية، تولد انتصار سمات الصراع والطغيان والغلبة، وتنشئ لدى الثقافة المغلوبة تساهلاً في التعامل مع ثقافة الغالب للغزو، وولعاً بالاتباع وإرادة البحث عن مسوغات الخضوع والهيمنة والاستلاب.

فالمقصود من تفاعلية التسامح في سياق الهوية، إيجاد بديل ثقافي أرقى، عن طريق استلهاهم ما هو مشترك وإنساني، متحقق فيه شرط عدم العودة على العناصر الثابتة المؤسسة للهوية بالإبطال، لكنه يؤدي إلى صالح الوحدة الإنسانية، في التقدم الحضاري وتثبيت ثقافة التفاعل التسامحي، التي تقوم على مرتكزات تشكل فيصلاً بين التسامح واللاتسامح^(٣٤).

ويمكن تلخيص معالم ثقافة التفاعل التسامحي في المرتكزات الآتية:

المرتکز الأول: الوحدة الإنسانية والتساوي في الخلقة والتكوين

المراد بهذا المرتکز أن الناس سواسية في علاقاتهم بالله تعالى، فهو سبحانه ليس إله ثقافة معينة، أو قومية معينة، لتكون سيده والباقيين مسودين، وإنما الناس عند الله تعالى كأسنان المشط، لا فضل لأحد على آخر، ولا كرامة خاصة لأحد إلا بالعمل الصالح، وفق صواب السير على منهج صراط مستقيم، لخدمة الناس بسعي اجتهادي لا يفتر، قال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاهُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ﴾^(٣٥)، وقال سبحانه: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيرًا وَنِسَاءً وَاتَّقُوا اللَّهَ الَّذِي تَسَاءَلُونَ بِهِ وَالْأَرْحَامَ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلَيْكُمْ رَقِيبًا﴾^(٣٦)، فالناس متساوون في الخلقة، وفي استثمار المسخرات، وفي معرفة أسماء الأشياء من أجل التزكية والتعارف والتكامل، قال تعالى: ﴿كُلًّا نُمِدُّ هُوَاءً وَهَؤْلَاءَ مِنْ عَطَاءِ رَبِّكَ وَمَا كَانَ عَطَاءُ رَبِّكَ مَحْظُورًا﴾^(٣٧).

وبهذا لا توجد تفاوتات أو فواصل منيعة في الخلقة، فالبشر متشابهون في جوهرهم

(٣٤) انظر: محمد عابد الجابري، قضايا في الفكر العربي المعاصر، مصدر سابق، ص ٣٢.

(٣٥) سورة الحجرات، الآية ١٣.

(٣٦) سورة النساء، الآية ١.

(٣٧) سورة الإسراء، الآية ٢٠.

الإنساني وطبيعتهم الإنسانية، ومن ثم كان المشترك الثقافي الجامع بينهم متعدد السبل ومتنوع الإمكانيات، لا يقف أمام تحقيقه إلا الخروج على المنهج الطبيعي الفطري العملي المنسجم مع كل الكون.

المرتکز الثاني: التعارف والتحاور

إن التعارف سبب وشرط لحصول التحاور، فلما كان الناس متساوون في ارتباطهم بالله تعالى، وفي الخلقة والتكوين والتكريم، وفي الانسجام مع الكون، كان التواصل والتعارف والتعايش نتيجة ضرورية لذلك، لا بد منها لتعمير الأرض، فالتساوي يدعو إلى التعارف، وهذا يدعو إلى التحاور، وهذا يدعو إلى التعايش، وهذا المنطق يتناسب مع منطق الدعوة إلى الله، قال تعالى: ﴿ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ بِمَنْ ضَلَّ عَنْ سَبِيلِهِ وَهُوَ أَعْلَمُ بِالْمُهْتَدِينَ﴾^(٣٨).

ثلاث خطوات منهجية، تتضمن البرهان العقلي، والميزان الأخلاقي، لترسيخ الاعتراف بالآخر، كان من المسلمين أو من غيرهم. فبخصوص غير المسلمين سواء من المشركين، أو من أهل الكتاب، أو من غيرهما، نجد تأكيد الدعوة على التواصل معها، قال تعالى: ﴿وَإِنْ أَحَدٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ اسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ حَتَّى يَسْمَعَ كَلَامَ اللَّهِ ثُمَّ أَبْلِغْهُ مَأْمَنَهُ ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لَا يَعْلَمُونَ﴾^(٣٩)، وقال تعالى: ﴿قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ تَعَالَوْا إِلَى كَلِمَةٍ سَوَاءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ أَلَّا نَعْبُدَ إِلَّا اللَّهَ وَلَا نُشْرِكَ بِهِ شَيْئًا وَلَا يَتَّخِذَ بَعْضُنَا بَعْضًا أَرْبَابًا مِنْ دُونِ اللَّهِ فَإِنْ تَوَلَّوْا فَقُولُوا اشْهَدُوا بِأَنَّا مُسْلِمُونَ﴾^(٤٠)، وقال سبحانه: ﴿قُلْ يَا أَيُّهَا الْكَافِرُونَ * لَا أَعْبُدُ مَا تَعْبُدُونَ * وَلَا أَنْتُمْ عَابِدُونَ مَا أَعْبُدُ * وَلَا أَنَا عَابِدٌ مَا عَبَدْتُمْ * وَلَا أَنْتُمْ عَابِدُونَ مَا أَعْبُدُ * لَكُمْ دِينُكُمْ وَلِيَ دِينِ﴾^(٤١)، فالتحاور والكلمة السواء والاعتراف بالآخر، منطلقات مبدئية للتحاور والتعايش وعدم الإكراه، قال تعالى: ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ فَمَنْ يَكْفُرْ بِالطَّاغُوتِ وَيُؤْمِنْ بِاللَّهِ فَقَدِ اسْتَمْسَكَ بِالْعُرْوَةِ الْوُثْقَى لَا انْفِصَامَ لَهَا وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ﴾^(٤٢)، وقال تعالى: ﴿وَمِنْهُمْ مَنْ يَسْتَمِعُونَ إِلَيْكَ أَفَأَنْتَ تُسْمِعُ الصُّمَّ وَلَوْ كَانُوا لَا يَعْقِلُونَ﴾^(٤٣).

(٣٨) سورة النحل، الآية ١٢٥.

(٣٩) سورة التوبة، الآية ٦.

(٤٠) سورة آل عمران، الآية ٦٤.

(٤١) سورة الكافرون، الآية ١-٦.

(٤٢) سورة البقرة، الآية ٢٥٦.

(٤٣) سورة يونس، الآية ٤١.

المرتکز الثالث: التدافع وضوابط الاختلاف

التدافع يمنع الفساد والتعدي والظلم، وينمّي الخير ويقوّي الحق، ويكسر الباطل، ولهذا كانت أصول التدافع عدم التعدي وعدم الإفساد وعدم الظلم، وهذا ما يضمن تفاعلاً ثقافياً، رغم الاختلاف الذي لأجله تم خلق البشر، مما يفيد التدافع داخل الوحدة الإنسانية، قال تعالى: ﴿وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ النَّاسَ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ * إِلَّا مَنْ رَحِمَ رَبُّكَ وَلِذَلِكَ خَلَقَهُمْ وَتَمَّتْ كَلِمَةُ رَبِّكَ لَأَمْلَأَنَّ جَهَنَّمَ مِنَ الْجِنَّةِ وَالنَّاسِ أَجْمَعِينَ﴾^(٤٤)، فقد خلقوا لكي يختلفوا ويتعارفوا ويتحاوروا ويتعاونوا، ومن ثم إزالة الذرائع المؤدية إلى الاختلاف المذموم الذي هو منطق اللاتسامح، والعمل بضوابط الاختلاف المحمود في التدافع تعارفاً وتحاوراً بناء على التساوي في الخلقة، وهذا هو منطق التسامح.

وتؤكد هذه المرتكزات أن التسامح التعارفي والحواري قيم سلوكية أصيلة في مركب تكامل الهوية والثقافة والحضارة، قائمة على وجود رؤية معرفية للقيم الأخلاقية، لا تفصل القيم الدينية عن العقل والأخلاق العقلية عن الدين، وتستطيع أن تجعل القيم الأخلاقية موضوع الحوار بين الحضارات والثقافات والهويات، من مدخل النقد لهامشية القيم الأخلاقية في الفكر الإنساني المعاصر، الذي يركز على وثوقية العقل الإنساني، وإنتاجها لمنطق يعمل على تغييب التسامح في العلاقات بين الشعوب والدول.

ومن هذا النقد تتولد ثقافة التسامح في سياق الهوية، فتعمل أولاً على تحرير الإرادة الإنسانية من التطرف الديني والعقلي، ونبد العنف والتعصب، واحتكار الحقيقة والصواب من لدن جهة واحدة غالبية، وتعمل ثانياً على مقاربة علمية لإشكالية تحاور القيم بدل صراعها، التي أرقّت الإنسانية من حيث العلاقة بين الهويات والخصوصيات والكونيات وبين الأديان والثقافات والحضارات^(٤٥).

(٤٤) سورة هود، الآية ١١٨-١١٩.

(٤٥) رضوان زيادة وكيفن جيه أوتول، صراع القيم بين الإسلام والغرب، طبعة ٢٠١٠م، دمشق: دار الفكر. يقول رضوان زيادة بخصوص صدام القيم والصراع على القيم الكونية «يختفي تحت الجدل الدائر حول مفهوم الكونية أو العالمية والخصوصية صراع خفي حول إسهام الحضارات الأخرى في بلورة هذه القيم الكونية، فالمؤمنون بالخصوصية يجادلون بأن هذه القيم ليست كونية البتة، بل هي تنحدر بالأخص من حضارة الغرب المسيحي-اليهودي، وهم يجادلون بأن الإقرار بكونية هذه القيم يلغي خصوصية الثقافات الأخرى، لكن مع الإقرار بالوقت نفسه أن هناك حقائق أخلاقية أساسية معينة يشترك كل العالم في الإقرار بها، إذ لكل حضارة وثقافة مسار تشكلي خاص بها مرتبط بتطورها، واتساقاً مع ذلك يفرز هذا المسار مفاهيمه التي تعبر عن رؤية للعالم خاصة به حسب تعبير اشينجلر، ونظرة للآخر مشكلة وفق بناء، التي أفرزها التاريخ المجتمعي بكل مصائر واختلافاته وتحولاته» ص ١٣.

□ المحور الثالث: مقصدية التسامح وسياق الفعل الحضاري

يكشف الاقتران بين قصدية التسامح والحضارة، الارتباط القوي بين التزكية القيمية ومراعاة الكليات المصلحية، وبين الإبداع الحضاري والنمو الحضاري. فالحضارة ظاهرة إنسانية^(٤٦)، غير منحصرة في الثقافة ولا في المدنية ولا في النمو الاقتصادي، وإنها هي منظومة متكاملة، منطلقة من التأطير الديني السليم إلى الإبداع العلمي الراقي، إلى الاجتماع البشري المتوازن، فتصير مظاهر واضحة في العلم الراشد والفكر الخلاق والاجتماع الآمن.

ومن هذا المفهوم الشمولي للحضارة، يستمد أولاً، الفعل الحضاري مقاييسه في الفقه الحضاري، بوصفه الفهم العميق للقيم الكبرى للحضارة، نحو العدل والأمن والحرية والتعاون^(٤٧)، ويتوضح ثانياً، سياق الفعل الحضاري، باعتباره سياقاً قيمياً، يتجاوز ضيق السياسة وخنق الاقتصاد إلى المبادئ الكونية الجامعة لجلب مصالح الإنسان.

فالحضارات تزدهر، من خلال بناء مؤسساتها الاجتماعية والسياسية والاقتصادية وفقاً لرؤية أخلاقية متينة، وهذا التلازم بين الرقي الحضاري والقيم الأخلاقية الرفيعة، يبرز أزمة الأخلاقية المعاصرة في الشرق والغرب، ومدى قصورها في صياغة مسالك حقيقية لبناء تسامح حضاري حقيقي منتج للحوار بين الحضارات، مجابهة للهيمنة الثقافية والتنميط العالمي الذي نظرت له الحداثة وتحققه العولمة.

ولكي نبرز أهمية قصدية التسامح في تجاوز مأزق الأخلاقية المعاصرة، نقدم نموذج هتنتجتون في التحليل الحضاري، الذي يستنتج منه أن الحضارات الكبرى في العالم لا توجد بينها قيم عالمية مشتركة، ولذا فالصراع حتمي بينها، لأنها قد بنيت على مجموعة معينة من القيم التي تكمن جذورها في الماضي التاريخي المعقد، والتي شكّلت في نهاية المطاف مجموعة من القيم غير المتكافئة.

وقد عمل هتنتجتون على كشف مفهوم الحضارة من خلال أربعة أمور^(٤٨):

الأول: التفريق بين الحضارة بمعناها المفرد والحضارات بصيغة الجمع.

(٤٦) حسين مؤنس، الحضارة دراسة في أصول وعوامل قيامها وتطورها، الكويت، سلسلة عالم المعرفة، العدد ١، السنة ١٩٧٨م، ص ٤٤.

(٤٧) انظر: عبد المجيد النجار، فقه التحضر، بيروت: دار الغرب الإسلامي، الطبعة الأولى، ١٩٩٩م، ج ١، ص ١١٢.

(٤٨) صمويل هتنتجتون، صراع الحضارات وإعادة صنع النظام العالمي، ترجمة: طلعت الشايب، الطبعة الثانية، ١٩٩٩، ص ٦٩.

الثاني: الحضارة كيان ثقافي، والثقافة هي الفكرة العامة في كل تعريف للحضارة، فالحضارة هي ثقافة على نطاق أوسع، وكلاهما يضم المعايير والقيم والمؤسسات، وطرائق التفكير التي علفت عليها أجيال متعاقبة أهمية أساسية في مجتمع ما، إذ كلاهما يشير إلى مجمل أسلوب الحياة لدى شعب ما.

الثالث: الحضارات شاملة، بمعنى أن أي جزء من مكوناتها لا يمكن فهمه تمامًا دون الرجوع إلى الحضارة التي تضمه، فالحضارة حسب توينبي تشمل ولا يشملها غيرها، وأن الحضارات كيانات ذات معنى وهدف، والخطوط بينها نادرًا ما تكون حادة إلا أنها حقيقية.

الرابع: الحضارات فانية، أو أنها ليست أبدية، إلا أنها أيضًا تعيش طويلًا، فهي تتطور وتتكيف، وهي أكثر الجماعات الإنسانية ثباتًا وتحملًا، وجوهرها الفريد والخاص، هو استمرارها التاريخي الطويل، فالحضارة هي أطول قصة في الواقع.

وفي منظور هذه الأمور، يقرر أن الحضارة لا تقوم ردًا على تحديات، كما يذهب إلى ذلك توينبي، وإنما تتحرك عبر الامتزاج، والحمل، والتوسع، وعصر الصراع، والإمبراطورية الكونية، والتآكل والغزو. ليصل إلى تحديد الحضارات الرئيسة المعاصرة هي: الحضارة البوذية الكونفوشيوسية وتضم الصين، والحضارة اليابانية وتضم تقاليد اليابان الدينية، والحضارة الهندوسية وتضم الهند وبعض الدول القريبة منها، والحضارة الإسلامية وتضم جميع البلاد التي يدين أفرادها بدين الإسلام، والحضارة الغربية الأوروبية والأمريكية الشالية وأمريكا الجنوبية، وقد تشكّلت من امتداد المسيحية واعتمدت على العلمانية بشكل أساسي، والحضارة الأرثوذكسية وتضم العالم الروسي وأوروبا الشرقية بسيطرة الكنيسة الأرثوذكسية.

والعلاقة بين هذه الحضارات حسب رأي هنتنجتون، انتقلت من المواجهة إلى صعود عالمية حضارة الغرب وغلب تأثيرها في غيرها من الحضارات، ثم إلى نظام ذي تفاعلات متعددة الاتجاهات بين الحضارات، محدّدًا سمات هذا التفاعل الحضاري في انتهاء التوسع لحضارة التغريب، وامتداد النظام العالمي إلى ما وراء الغرب^(٤٩).

لكنه يبرز أن مفهوم الحضارة العالمية إنتاج مميز للحضارة الغربية لا يجد سوى القليل من التأييد في الحضارات الأخرى، فما يراه الغرب عالميًا أو كونيًا، يراه غير الغربيين خصوصيًا وغير كوني، وميزان الرفض يبدو لديه في ظاهرة عالمية هي العودة إلى الدين، باعتباره محرّكًا للتقدم والتغيير الحضاري.

(٤٩) صمويل هنتنجتون، صراع الحضارات وإعادة صنع النظام العالمي، مصدر سابق، ص ٨٨.

إن القراءة النقدية لهذا التحليل الحضاري تكشف أن حديثه عن المشترك الإنساني غائب، وإقراره أن الحضارات الأخرى غير معتبرة من الحضارة العالمية التي يحرصها في حضارة التغريب فقط، ويؤكد أن مواجهة حضارة الغرب آتية من دعوة غير ناضجة للعودة للأديان والثقافات والهويات، من لدن شعوب الحضارات الأخرى بحسب قوة كل حضارة على حدة.

ولتجاوز مأزق الصراع الحضاري وتغافل المشترك القيمي بين الحضارات، يصير العمل بمنطق التسامح وثقافته، من الضروريات التي لا تستقيم الحياة الإنسانية إلا بها، ومن هنا مشروعية قصدية التسامح في تأسيس الحضارة العالمية، من منطلق فكرة عالمية الإنسان.

فقصدية التسامح ضرورة وجودية ومطلب إنساني، في جميع مجالات الفعل الحضاري الديني والفكري والسياسي، لتحقيق صلاح الإنسان والكون وتحقيق صلاح العمران البشري، في أفق ما يعرفه الواقع العالمي من الخصوصيات العرقية والدينية والفكرية والبيئية، فالواقعية الحضارية تفرض التعارف في عالم تتدافع فيه قوانين الخير والشر، الحب والبغض، التجانس والتنافر، السلم والحرب، وفيه الأنا والآخر، فلاختلاف قانون كوني لا يثبت توازنه ويثمر ثمرة التعايش إلا بقصدية التسامح التي تقر بالاختلاف، وتقبل بالتنوع، وتعترف بالتغاير، وتحترم الخصوصيات الحضارية والثقافية.

ولذا كان التعصّب والتشدد والانغلاق والاستبداد، أشد النكبات التي تصيب التدين والتفكير والتعقل، فتعمل ضد قانون التوازن الكوني، ليس في العلوم الكونية فقط وإنما في العلوم الإنسانية والاجتماعية أيضاً.

إن قصدية التسامح بمرتكزاتها الفطرية والكليات المقاصدية والتجربة الحضارية، تعمل على تطوير التحليل المنهجي، لكون «الحضارات تجمعها علاقة تفاعلية، تقوم على التبادل والتكامل، وبهذا فإن الحوار بين الحضارات ليس ظاهرة جديدة، بل هو لازم للحضارة لا انفصام لها عنه، خاصة وأن الحضارة الواحدة تتنفس من فضاء الحضارات الأخرى»^(٥٠).

وينطبق هذا على الحضارة الإسلامية كما ينطبق على غيرها من الحضارات، وذلك أن منطق القصدية منطق تفاعلي وتحاوري وتحالفي وسلمي بين الحضارات، لا مناص منه في بناء حضارة برؤية للعالم أوسع أفقاً وأنضج تحليلاً لأزمات العالم وآثارها المدمرة للاجتماع

(٥٠) أحمد الراوي، الوسطية والبعد الحضاري، منشور بموقع: islam.gov.kw، ص ٨.

الإنساني، وهذا هو التحدي العالمي، الذي يقتضي النظر الحكيم، في استكشاف الآليات المنهجية لعقلنة التفاعلية الحضارية، والرقى بها في عالم مفتوح، تحكمه مصالح السوق، التي جعلتها العولمة مدخلاً أساساً في نقل ثقافة غالبية، والتمكين لهيمنتها، لا لقوة قيمها التسامحية، وإنما لفرط تعصبها واعتقادها أنها نهاية التاريخ.

وقد يكون من الآليات المنهجية لتحقيق التفاعل الحضاري، تقنين التعارف الحضاري القائم على التكافؤ والندية بين الحضارات، من منطلق التنوع الثقافي، الذي أصدرت بخصوصه منظمة اليونسكو سنة ٢٠٠٢ الإعلان العالمي بشأن التنوع الثقافي، وأبرزت فيه إثبات قيم متكافئة في جميع الحضارات العالمية، تمثل مشتركاً إنسانياً حقيقة وليس وهمًا.

والمقصود بالتكافؤ «أن تكون العلاقة التفاعلية بين الحضارات والثقافات قائمة على مبدأ الندية، وهي حالة لا يتم معها الشعور باستعلاء طرفٍ حضاري على الآخر، أو هيمنة حضارة على الحضارات الأخرى»^(٥١)، كما أنه لا يقصد بالتكافؤ بين الأطراف الحضارية استواء جميع هذه الأطراف في الإنجاز كمًّا وكيفًا، والحضور حجماً ومستوى، وإنما يقصد به «أن يسود الاعتقاد بأن كافة الأطراف شريكة في الميراث الإنساني العام، وبوسعها أن تساهم بجدارة في صنع الحاضر والمستقبل، وأن يتم إدراك هذه الحقيقة والتعامل بمقتضاها دون إلغاء أو إقصاء أو تهميش»^(٥٢).

وقد يتسرب الشك إلى وظيفة قصيدة التسامح من الرافضين لمفاهيم التكافؤ الحضاري وحوار الحضارات وحوار الأديان وحوار الثقافات^(٥٣)، من الباحثين في ميدان الفكر الحضاري الإسلامي والاجتهاد الحضاري، بناء على أنها مداخل منهجية لإقصاء الإسلام والتقليل من العناية به.

لكن المتفحص لمفهوم قصيدة التسامح، وكيفيات تحقيقها لمصالح الإسلام المستنبطة من نصوصه استدلالاً واستنباطاً، يستخلص أثرها الحضاري في إغناء الهوية والخصوصية

(٥١) أحمد الراوي، الوسطية والبعد الحضاري، مصدر سابق، ص ٨.

(٥٢) المرجع نفسه، ص ٨.

(٥٣) وقد نظمت عدد من المؤتمرات حول حوار الحضارات والأديان والثقافات، لكنها لا تناقش الجوهر في الفعل الحضاري، ووضع الآليات للقطيعة المعرفية مع وسائل هيمنة الثقافة الوحيدة، وتأويل الأمور الحضارية والدينية من منظورها للعقل والإنسان والدين، ونذكر من هذه المؤتمرات على سبيل التمثيل: قراءة مشتركة للكتب المقدسة: القرآن والإنجيل والتوراة (٢٠٠٣م)، تفاعل الأديان في ظل القيم الدينية الحضارية المشتركة (٢٠٠٤م)، دور الأديان في بناء الإنسان (٢٠٠٦)، القيم الدينية بين المسالمة واحترام الحياة (٢٠٠٧)، الدعوة للمصالحة بين الأديان (٢٠٠٨)، دور الأديان في التضامن الإنساني (٢٠٠٩)، التعاون بين الأديان لتحقيق السلام (٢٠١٠)....

والعالمية، وتمكينها من مقاييس التمييز بين المنفصل والمتصل بأصول الهوية الحضارية، فهي تراعي واقعية التنوع الثقافي والتعدد الثقافي، والتعامل معه بما تقتضيه القصدية الشرعية الأصلية والتبعية العامة والخاصة، في تكييف قيم التسامح المعاصرة ومتعلقاتها بحقوق الإنسان وتكريمه وصلاحه.

وبما أن قصدية التسامح منظومة قيمية وإنجاز عمراني، فإن لها في سياق الهوية والفعل الحضاري، استراتيجيات راشدة بوصفها بحثاً علمياً وتخطيطاً مستقبلياً، لحضارة عالمية، مؤسسة على فاعلية المشترك الإنساني، ومراعاة الخصوصيات الحضارية والمنهج التعارفي التعاوني في تحقيق مقاصد قصدية التسامح.

ويمكن صياغة هذه الاستراتيجيات، الناقلة لمجموع قيم التسامح من كونها قيماً أخلاقية مبدئية واختيارية، إلى كونها قيماً عملية مفروضاً إنفاذها بدخولها في حدّ الواجب والحق، في التصورات الآتية:

١- استراتيجية النقد التفاعلي، الذي يقوم على مراعاة التمييز في الحضارات بين الوسائل والمقاصد، وبين الضروري والحاجي والتحسيني، وبين الخصوصي والعالمي.

٢- استراتيجية تفعيل المعرفة القيمية الروحية والأخلاقية والإنسانية، والاجتهاد في جعلها أصلاً كلياً في تدبير الاختلاف الإنساني والتنوع الثقافي.

٣- استراتيجية التربية والتعليم والتواصل، في تحقيق ثقافة التسامح ضمن حركية المجتمع.

٤- استراتيجية تنشئة ثقافة الحوار والاعتراف ونقلها من النظر إلى العمل.

٥- استراتيجية الهوية الناضجة المدركة لمقاصد التفكير العلمي والتجدد في الوحي القرآني واستمرار معانيه ولا نهائيتها في التاريخ، يقول تعالى: ﴿قُلْ لَوْ كَانَ الْبَحْرُ مَدَادًا لَكَلِمَاتِ رَبِّي لَنَفَذَ الْبَحْرُ قَبْلَ أَنْ تَنْفَذَ كَلِمَاتُ رَبِّي وَلَوْ جِئْنَا بِمِثْلِهِ مَدَدًا﴾^(٥٤). وقوله تعالى: ﴿وَلَوْ أَنَّمَا فِي الْأَرْضِ مِنْ شَجَرَةٍ أَقْلَامٌ وَالْبَحْرُ يَمُدُّهُ مِنْ بَعْدِهِ سَبْعَةُ أَبْحُرٍ مَا نَفَذْتُ كَلِمَاتُ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾^(٥٥).

٦- استراتيجية مقاصد عالمية الوحي وعلاقتها باستيعاب الواقع الإنساني.

(٥٤) سورة الكهف، الآية ١٠٩.

(٥٥) سورة لقمان، الآية ٢٧.

نستخلص أن أثر قصيدة التسامح في سياق الفعل الحضاري يكمن في أن:

- ١- قيم التسامح من الكليات الضرورية لصلاح الحضارة.
- ٢- قيم التسامح بناء قيمي إنساني مشترك يقتضي جلب الحوار ودفع الصراع.
- ٣- قيم التسامح تنزيل عملي للعدل والمساواة والحقوق في بناء العمران الفكري والبشري.
- ٤- قيم التسامح بناء للحوار الداخلي والخارجي وتأسيس المجتمع التعاوني.
- ٥- قيم التسامح تحقيق لثقافة للسلم والأمن في المجتمعات وفي العالم.
- ٦- قيم التسامح تنشئة اجتماعية على مبادئ العفو والصفح والمغفرة والرحمة.

□ خاتمة

يبرز التطور الحقيقي للبشرية، حين ترتقي الثقافة الإنسانية لتفعيل قصيدة التسامح، التي من مقاصدها تحقيق التوازن العالمي، بفعل الارتكاز إلى أصل الوحدة الإنسانية، ثم تكييف الفطرة بنزعة الخير وإلهاميته، والتنشئة الهادفة لحضارة عالمية، تجد فيها الشعوب هويتها وآمالها وطموحها.

فقصيدة التسامح منظومة من القيم الشرعية الكلية والجزئية التي تمنع موت إنسانية الإنسان، وموت الأخلاق الدينية الفاضلة، وتقطع مع النموذج المعرفي القديم، الذي يقوم على أخلاقيات الاقتصاد المادي، والفصل بين العلم والدين، لتؤسس نموذجاً معرفياً جديداً، يفتح آفاق التكامل الحضاري، والتركيب بين المعرفة العلمية والحكمة، وبين العلم والدين، لممارسة الاقتصاد القيمي الجامع بين التربية الروحية والتربية العلمية، وذلك تحدي لتفعيل قصيدة التسامح في مستقبل الإنسانية.

العلوم الإسلامية وسؤال التجديد

إبراهيم الإمامي*

□ مقدمة

يقصد بالعلوم الإسلامية عادة تلك العلوم التي دارت حول النص المؤسس القرآن الكريم والسنة النبوية المطهرة، والتي نشأت في ارتباط وثيق مع النص القرآني، فبعضها نشأ مستمداً منه أصولاً وفروعاً، كما هو شأن العلوم الشرعية المحضة، حيث انبنت وتأسست من خلال النظر في آيات النص المتعلقة بها، مثل علوم: العقيدة والفقه وأصوله والتفسير والدين والتزكية وعلوم اللغة والبيان.

وبعضها وإن كان موجوداً ومتداولاً قبل البعثة، فإن المنظور الإسلامي أضفى عليها أبعاداً جديدة، وغايات ومقاصد نبيلة، انطلاقاً من فلسفة الاستخلاف والإعمار والتكريم الإلهي للإنسان، والتعامل الإيجابي مع السنن الكونية، مثل العلوم الطبيعية والاجتماعية المتعلقة بالنظر في آيات الأنفس والآفاق.

وقد استطاعت العالمية الأولى أن تشيد بهذه العلوم حضارة متميزة، قدّر لها

* باحث، كلية الآداب والعلوم الإسلامية، بني ملال، المغرب.

على مدى قرون عديدة أن تكون واحدة من الحضارات الأكثر فاعلية وتأثيراً في مجرى التاريخ البشري، إذ كان العرب يعيشون واحداً من أشد عصور التخلف الفكري في التاريخ، وتغيّرت حياتهم كلياً مع بزوغ الفهم الصحيح للقرآن الكريم، حيث تغيّرت معاني المفاهيم، وتغيّرت معاني الأمن والشخص والمجتمع، وصارت العلاقات بين الأفراد والجماعات على نحو جديد.

ذلك أن القرآن الكريم رسم للإنسان حدود العلاقة مع الله والإنسان والطبيعة، من خلال حث الإنسان على الاجتهاد والتجديد والتدبر والتفكير والتعقل، والارتفاع نحو مقامات علوية تزكي النفس وتشحذ فاعليتها للعطاء أكثر في محيطها، وهو الأمر الذي فهمه السلف الصالح حينما ارتبطوا بالقرآن الكريم، ووسعوا دائرة الفهم والإفهام فالتمسوا منهجاً تفسيرياً واستنباطياً واستقرائياً في بناء قواعد للتعامل مع النص الشرعي، واستطاعوا أن يقدموا للإنسانية نموذجاً في العلم والمعرفة، وفي القيم والأخلاق.

ولكن ما إن توقفت عقارب الاجتهاد في ثقافة الأمة وعلومها، حتى أخذت الحضارة الإسلامية في التراجع والانسحاب، حينما ضمرت فيها العناصر الأساسية المحركة للفعل، والباعثة على المبادرة والعطاء، فلم يعد الوحي موجّهاً أساساً للعلوم والمعارف، ولم يعد للعلوم مقاصد وأهداف، وانفرطت النواظم الجامعة بين السنن، فتم التعاطي معها منفردة وهي لا تثمر إلاً مجتمعة.

ومن ثم طرأ الجمود والتقليد، والاجترار والتكرار، والصورية والتجريد على بنيات العلوم، فلم تعد مواكبة ومؤطرة لحياة الأمة وحاجاتها أفراداً وجماعات. كما انسحبت من ساحات التدافع الكوني وانكفأت على ذاتها في حركة انقسام رهيبة إلى فرق وطوائف وجماعات، ناقضة في ذلك أصل الوحدة المستمد من التوحيد الجامع.

وتأسيساً على هذا يضعنا عنوان المطالعة العلمية، قيد الدراسة والتحليل أمام إشكاليات كثيرة تتعلق بالمحاور التالية:

المحور الأول: واقع العلوم الإسلامية وآفاق البحث فيها.

المحور الثاني: العلوم الإسلامية وسؤال المنهج.

المحور الثالث: التجديد في العلوم الإسلامية مطلب شرعي وضرورة حضارية.

□ المحور الأول: واقع العلوم الإسلامية وآفاق البحث فيها

مما لا شك فيه أن العلوم الإسلامية لم تكن من قبل موضع الجدل والنقاش في العالم ولدى العقل الإسلامي مثل ما هي عليه اليوم، ولئن كان مطلب الإصلاح معروفاً في

أدبيات التربية والتعليم في العالم الإسلامي، إلا أنه في وقتنا الراهن يتميز من باقي الدعوات السابقة بكونه مطلباً يساق من خارج المنظومة الإسلامية أكثر من ذي قبل.

وقد يرجع السبب في ذلك إلى منطلق ذاتي فرضه النظر في العلوم الإسلامية وتحولاتها التطبيقية في التجربة التاريخية للمسلمين، أو من منطلق خارجي فرضته الصدمة الغربية وقوتها الحضارية العلمية والعسكرية، وقد يرجع السبب لأحداث الحادي عشر من سبتمبر ٢٠٠١م، في الولايات المتحدة الأمريكية، وما تبعها من أحداث إرهابية في إسبانيا وبريطانيا، وعدد من البلدان العربية والإسلامية، فهذه الأحداث كانت تنسب دائماً إلى متطرفين مسلمين يملكون رؤية خاصة للعالم، والافتراض هنا أن العلوم الإسلامية هي سبب تلك الرؤية المتحيزة للعالم.

وبغض النظر عن صحة هذا التوجّه من عدمه، فإن العلوم الإسلامية اليوم تعيش واقع أزمة خانقة «تحتاج إلى كثير من المراجعة والتجديد والتطوير، فبعض مناهج هذا التعليم تحتوي على جرعات كبيرة من نصوص تراثية، تحتاج إلى إعادة عرض وتجديد لترتبط بقضايا العصر، وليدرك الطلبة قيمة تعلّمها، فضلاً عن كون بعض هذه المناهج تخلو من علوم العصر، وفقه الواقع، ومهارات الحياة المنتجة التي يحتاج إليها المجتمع المعاصر، وبعض الأساليب المستخدمة في هذه العلوم، أساليب بالية تُنفّر العقل، وتبذل الإحساس، وتولد الكسل الذهني، والخور النفسي، وتقتل العزة والكرامة»^(١).

أضف إلى ذلك أن العلوم الإسلامية في كثير من المؤسسات العربية، غارقة في اللغة الفقهية والأصولية بجهازها المفاهيمي المتداول في القرن السادس والسابع الهجري، بل الأكثر من ذلك نجد أن الكتب التعليمية المعاصرة في علوم الشريعة لم تستطع التخلص من الأمثلة التي تداوها الفقهاء في عصرهم، وكانت تناسب واقعهم الاقتصادي والاجتماعي، «بل ولم تستطع إبداع أمثلة جديدة مرتبطة بواقع المتعلم، فما زلنا نجد حديثاً عن استئجار الدابة ونحوها في باب الإجارة في فقه البيوع، والاستئجار بالعظم ونحوه في باب الطهارة، وأن ركوب الأتان من خوارم المروءة في علم الجرح والتعديل، علماً بأن خوارم المروءة تتطور وتغير بتغير العصور، وعجز المعاصرون عن إيجاد مثال في القياس غير قياس المخدرات على الخمر في باب أدلة الأحكام من علم أصول الفقه، ولا زال المتعلمون يدرسون من موانع الإرث عدم الاستهلال كعلامة على ولادة الجنين ميتاً، رغم تطور أساليب التشخيص التكنولوجية التي تكشف نبضات القلب وترسم ذبذبات لاشتغال الدماغ، وهكذا انحبس

(١) فتحي حسن ملكاوي، رؤية العالم عند الإسلاميين، مجلة إسلامية المعرفة، عدد ٤٥، صيف ٢٠٠٦م، ص ١٣.

الكتاب التعليمي لعلوم الشريعة في التاريخ على مستوى أساليب الخطاب، نتيجة خلل في التصور التربوي يعتمد مقولة ليس في الإمكان أبدع مما كان، ويعتبر خطاب الأقدمين النموذج الأمثل للخطاب الإسلامي الأصيل»^(٢).

مما حال دون الانفتاح على الآخر والاستفادة من تجاربه، التي وصل بها إلى الفضاء، وصنع بها الصواريخ والأسلحة الفتاكة، والأقمار الاصطناعية، وما زلنا نبحث في السماء عن هلال شهر رمضان بالأعين المجردة.

لقد أدرك الباحثون أن العلوم الإسلامية تواجه أزمة حادة، وتعترىها مشكلة قائمة، تتمثل في آفات أساسية، نذكرها هنا بشكل موجز:

أولاً: تأخر هذه العلوم وعدم مواكبتها لحركة التجديد والإحياء في الفكر والثقافة الإسلامية إذ الناظر في موضوعات المناهج الدينية وبحوثها يلحظ غلبة الرتبة والجفاف عليها، واقتارها أحياناً إلى إعطاء تصور واضح عن أهدافها ومناهجها المشتركة، والعلاقات بينها، وذلك بخلاف العلوم الطبيعية والتطبيقية التي لها خاصية المرونة والحيوية وتميزها بتقديم النفع المباشر للإنسان، وهذا بلا شك يعطيها حضوراً وقبولاً على حساب العلوم الإسلامية^(٣).

ثانياً: تقدم العلوم الطبيعية والتطبيقية بشكل مذهل

حيث لم يعد خافياً على أحد هذا التقدم المبهز الذي حققته العلوم الطبيعية والتطبيقية، حتى إنه لا يكاد يمر يوم إلا ونسمع عن جملة من الابتكارات والصناعات وتطوير البحوث وتحسين المنتجات. «وقد احتلت هذه العلوم مكانة مرموقة في هذا العصر، فهذا مصطلح العلم يكاد يقتصر عند إطلاقه في الوقت الراهن على العلوم الطبيعية والتطبيقية دون غيرها، ولهذا السبب تمّ تنحية العلوم الإنسانية ومنها العلوم الشرعية عن مسمى العلم»^(٤).

ثالثاً: آفة الجمود والتقليد

وهي علة من العلل الفكرية الطارئة على الأمة، وخطرها لا يكمن فقط في كونها

(٢) خالد الصمدي وعبد الرحمن حلي، أزمة التعليم الديني في العالم الإسلامي، دار الفكر، دمشق، سلسلة حوارات لقرن جديد، ط ١، ٢٠٠٧م، ص ٤٩.

(٣) يمني الخولي، مشكلة العلوم الإنسانية، بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٩٩م، ص ١٧.

(٤) أبو سعيد محمد عبد المجيد، التجديد في مناهج التعليم الديني في عصر العولمة، المجلة الأردنية في الدراسات الإسلامية، المجلد السادس، العدد ٣، ٢٠١٠م، ص ٣.

توقف حركية العقل وفعاليته الذي أنيط به واجب التفكير والتدبر والاعتبار والفقه والاجتهاد والتجديد.. في العلم بالدين والعمل به مما هو منصوص نصاً في الكتاب والسنة؟ بل تعدى الأمر ذلك إلى توقف مواكبة حركة الفقه الشرعي للواقع المتغير المتجدد، فالأصل في الفقه باعتباره فهماً عن الله تعالى في كتابه، أن يؤطر بالشرع الخالد حركة الواقع ومستجداته ونوازه في كل زمان ومكان»^(٥).

لكن للأسف الشديد أن معظم فترات تاريخنا العلمي لم تعط الأولوية لقيم الاستيعاب والتجاوز والنقد والبناء، ولنكن صرحاء مع أنفسنا: الفقيه في ثقافتنا هو الحافظ للأقوال، والمزود بعدد معين من الآراء المنقولة والمرويات المأثورة والفهومات المشهورة، ولا غرو في ذلك ما دام أحد أبرز مؤرخي العلوم الإسلامية يسلم بأن مدارك الناظرين فيها قد انتهت، كما قال ابن خلدون «إلى الغاية التي لا شيء فوقها»^(٦).

رابعاً: آفة الصورية والتجريد

ولا تقل هذه الآفة خطورة عن سابقتها، فإذا كانت الآفة السابقة تعكس جمود العلوم الإسلامية، ومن ثم عدم قدرتها على مواكبة الواقع، فإن هذه الآفة تعكس نمو فكر أو قل: كلام لا علاقة له بالواقع أصلاً، ونقص بالدرجة الأولى هنا علم الكلام أو أصول الدين، وبعده بدرجة أقل، علم أصول الفقه^(٧)، وإن كان هو الآخر يعيش على واقع الجمود والاجترار تحوّل بموجبه من علم تطبيقي يؤطر الواقع إلى علم نظري لا أثر له في الفقه ولا حتى في الفهم العام للناس في عموم شأنهم، مع العلم أنه في الفترة التأسيسية الأولى كان يشكل صرح العقل الإسلامي في صمت دون أن يكون للناس إدراك بعلم يطلق عليه أصول الفقه، لكن سرعان ما ضعفت مناعة هذا العلم وأصيب الدواء بالداء، وتسلس التقليد إلى هذا العلم فشل أركانه، وصار فروعاً بعد أن كان أصولاً، وظنّيات بعد أن كان قطعيات، ومرتباً للخلافات بعد أن كان حسمًا في قطع دابرها. وهو الأمر الذي يستوجب تحرير الباراديمات الكامنة وراء العلوم الإسلامية بصفة عامة، وتجديدها حتى نسترجع فاعليتها برشد واتزان وفق متطلبات الواقع.

وعموماً فواقع العلوم الإسلامية اليوم ينم عن وجود أزمات يمكن أن تكون أكثر

(٥) سعيد شبار، الثقافة والعولمة وقضايا إصلاح الفكر والتجديد في العلوم الإسلامية، مركز دراسات المعرفة والحضارة، دار الإنماء الثقافي، ط الأولى ٢٠١٤م، ص ١٣٣.

(٦) عبد الرحمن بن خلدون، مقدمة المسمى ديوان المبتدأ والخبر في تاريخ العرب والبربر ومن عاصرهم من ذوي الشأن الأكبر، بيروت: دار الطباعة للنشر والتوزيع، ص ٤٨٤.

(٧) سعيد شبار، الثقافة والعولمة وقضايا إصلاح الفكر والتجديد في العلوم الإسلامية، م. س، ص ١٣٧.

مما ذكرنا آنفاً، ويجدر التنبيه إلى أن واقع الأمة اليوم لا يمكن اختزاله فقط فيما عليه العلوم الإسلامية وإنما يتجاوزه لأسباب متعددة ومتداخلة لا يتسع المقام للخوض فيها.

□ المحور الثاني: العلوم الإسلامية وسؤال المنهج

لقد كانت العلوم الإسلامية إلى عهد قريب تمثل حق التمثل منهج القرآن الكريم، حيث كان الارتباط بين العلوم التي انبثقت من حسن فهم الخطاب القرآني، وفقه الواقع يرسمان خصائص عالمية لخطاب عالمي كوني شامل عاشت في كنفه كل الشعوب والأقليات غير المتديّنة به، فكان الإبصار والاسترشاد والاستشهاد هو المسيطر، وليس الاستظهار والتقليد والترداد.

لكن لما انكفأت الأمة على المقولات المذهبية، وأصبح التعصّب للمذهب هو المسيطر تراجع بذلك عطاء العقل الإسلامي، وأصبح محصوراً في دائرة ضيقة لا تكاد توحد بين أصحابها، فكيف بمن حولهم من الأقليات الأخرى غير المتديّنة بالدين الإسلامي، وهو الأمر الذي حال دون التجديد والاجتهاد في فكر الأمة، حيث غيض كسب الأمة وانحسر منذ زمن غير قصير، فانفكت عرى العلاقة مع الكون والوحي، وطفقنا نتعامل مع المصادر الموجهة لكسب الإنسان، تعاملًا تجزيئياً، واجترارياً ومقلداً في بُعد تام عن التكامل بينها، مما يعدّ نتيجة حتمية لانفكاك العلوم عن مصدرها، «وهو ما يستوجب بلورة مناهج أخرى للقيام بقراءة وظيفية للكتابين في حرص دائم على الوصل بين الكتابين المسطور والمنظور، وعلى الجمع التكاملي والوظيفي بين القراءتين»^(٨).

ويمكن إرجاع غياب المنهج في العلوم الإسلامية إلى الأسباب التالية:

١- «طغيان الثقافة التراثية ذات الهم الكمّي، وحضور هاجس التكديس والحفظ والتلقّي السلبي.

٢- افتقاد الاستقلالية الفكرية اللازمة تجاه التراث، وعدم القدرة على فرز قطاعاته المعرفية المختلفة، وكشف الأطر المنهجية والمفاهيمية لكل قطاع.

٣- تهميش بحوث وكتب ودراسات قديمة، ذات طابع منهجي، ككتب آداب البحث والمناظرة والجدل وتاريخ العلوم... فبقيت منسية ولم تخرج لا تحقيقاً ولا دراسةً، فانقطع التواصل بهذا التراث المنهجي الذي كان يوازي ويرصد الإنتاج والكسب المعرفين لعلماء المسلمين عبر مراحل التاريخ، إذ يتابعه بالنقد والتقويم ويرسم له الحدود المنهجية

(٨) أحمد عبادي، ورتل القرآن ترتيلاً، مجلة الترتيل، العدد الأول، يونيو ٢٠١٣م، ص ٩.

الضابطة، ولا يمكن تحصيل الاجتهاد في اصطناع المناهج ووضع النظريات ما لم تحصل معرفة شاملة بمناهج المتقدمين من علماء الإسلام في شتى العلوم.

٤- عدم انفتاح الفكر الإسلامي المعاصر على قطاعات معرفية حديثة وحيوية وضرورية لضبط التعامل العلمي مع المعارف والظواهر، كفلسفة العلوم وفلسفة المعرفة، ونظرية المعرفة، وعلم المناهج، وتاريخ العلوم، والمنطق والفلسفة، وعلم نفس المعرفة، وعلم اجتماع المعرفة، واللسانيات، والتأويلات.

٥- تخقير سؤال المنهج والمعرفة، بوعي أو بدون وعي، عند أغلب المهتمين بالشأن الإسلامي المعاصر، وطغيان الهمم الدعوي ذي النفس الخطابي والحماسي المحدودين، فالجهد المعرفي ليس هو التنقيب في الكتاب والسنة عن المعلومات والمفاهيم الجاهزة، كما يفعل الخطاب الدعوي البسيط، وإنما الجهد المعرفي في تجريد نموذج من النص المقدس الكلي ليساعدنا على تفسير الجزئي في إطار الكلي، وعلى الحكم عليه لتحقيق الانطلاقة المعرفية الاجتهادية المطلوبة في كل عصر»^(٩).

٦- التحيز المعرفي، سواء على مستوى المنهج أو على مستوى المضمون المعرفي، «وذلك بسبب الاقتصار على مصدر واحد للمعرفة، وغالبًا ما يكون مرد ذلك إلى التعصب الأيديولوجي ورفض الآخر. فالعلماء والمثقفون المسلمون لا يتجاوزون القرآن والسنة بالمعنى الظاهري الحرفي البسيط دون التنبيه إلى إحالة القرآن الكريم -مثلاً- إلى ضرورة النهل من المصادر المعرفية الأخرى»^(١٠).

٧- تضخم العلوم الإسلامية الفرعية على حساب الأصل المؤسس، «وهو الأمر الذي جعلها أصلاً مرجعياً موجَّهاً لحركة المعرفة والحضارة، وفي المقابل أصبح القرآن الكريم فرعاً هامشياً لا يُستدعى إلا للتأييد والتبرير والانتصار لاختيار من الاختيارات، بل وتطويعه ليساير حركة الواقع بشكل متعسف، هذا إن لم نقل: إن مجاله الأساس أصبح التبرك في الولائم والمآثم وعلى رفات الجماجم»^(١١).

والمُتَّبِعُ لحراك الأمة الثقافي سيلحظ خطورة هذا الاختلال المنهجي على مستوى المعرفة والبناء الحضاري؛ إذ غدت العلوم الإسلامية مجرد أرخبيل معرفي لا ناظم له ولا

(٩) الدكتور طه جابر العلواني، معالم في المنهج القرآني، القاهرة، دار السلام، ط ١٤٣١هـ، ٢٠١٠م، ص ٣٤.

(١٠) محمد الغرضوف، سؤال المنهج في التعامل مع مصادر المعرفة الإسلامية، مجلة الإحياء، العدد ٢٩، ص ١٠٤.

(١١) محمد الغرضوف، م. س، ص ١٠٦.

جامع يجمعها بالأصل المؤسس وهو القرآن الكريم إلّا الاستشهاد الجزئي المتور من سياقه. وهذا الخلل أثر بشكل كبير على عطاء هذه العلوم فبقيت في دائرة واحدة ضيقة، فلن نعدو الحقيقة إن قلنا: إن بعض العلوم في ثقافتنا الإسلامية بقيت كما هي لا تعدو أن تكون تاريخية. خذ على سبيل المثال علوم القرآن فهي علوم متعلّقة بكتاب الله لكنها في مجملها عبارة عن تاريخ للقرآن الكريم، والأمر نفسه ينطبق على علم أصول الفقه، حيث إن من قرأ المدونة الأصولية من عهد الشافعي إلى الآن سيكشف وبسهولة مدى استفحال داء التقليد والجمود، بحجة أن «من مضى من العلماء كفونا مؤنة النزر وتأهيل المسائل، ونحن يكفينا الاتّباع والاقْتداء بمن مضى في كل ما قالوه من غير مراجعة ولا تمحيص، ولا عرض على القواعد العقلية والعلمية الخاصة لكل ما ورد عنهم»^(١٢).

وإن كان الأوائل في كل القواعد التي اعتمدوا عليها تعود إلى أمر ضمّني في معالجة النصوص يكمن في معرفتهم للمجتمع والمجال الذي يفتون فيه، والسؤال الذي يطرح نفسه اليوم على العقل الإسلامي «هل سار العلماء إلى حدّ الكفاية في استيعاب الواقع وإعداد الفقه بناء على معرفة الواقع؟ بعد أن أصبح العالم معقّداً، والممارسات المحلية أصبحت متّصلة بالنظام العالمي، وجميع مجالات العمل البشري أصبحت متوقّفة بعضها على بعض ومرتبطة فيما بينها، فأضحى من المستحيل أن يتعاطى العلماء مع هذا التعقيد بالثقة التي كانت لدى علماء الماضي»^(١٣).

فالأجدر أن تكون العلوم الإسلامية متجدّدة تخاطبنا في واقعنا المعاصر، تستنبط من القرآن الكريم ما يفيد الإنسانية في الدنيا قبل الآخرة، إذ القرآن الكريم خطاب الدين والدنيا للعالمين أجمعين، فالأولى أن تكون العلوم المنبثقة من فهمه ذات توجه عالمي وعلمي منتج يجسّد خصائص الرسالة العالمية.

خاصة وأن فلسفة القرآن المعرفية فلسفة توحيدية غائية أخلاقية إيمانية خيرية حضارية تعبّر عن الفطرة الإنسانية السوية، وهي فلسفة مسلّحة بالمنطق الرباني الذي ينفي عنها العبثية والعشوائية وكل أشكال الانغلاق والتحيز، والغلو والتشدد والإفراط والتفريط، والصورية والتجريد، فهي تخاطب الفطرة الإنسانية وتجعلها في بؤرة الوعي الإنساني، لتهدّي مسيرة الحياة الإنسانية، وترشدها، كي يحقق الإنسان ذاته السوية في أبعادها الفردية والجماعية ويستجيب في وسطية واعتدال لحاجاتها ومتعتها، على مدى أفق

(١٢) مولود السريري، تجديد علوم أصول الفقه، بيروت - لبنان: دار الكتب العلمية، ط ١، ٢٠٠٥م، ص ٢٥

(١٣) شوقي الأزهر، موجبات تجديد أصول الفقه في العصر الحديث، القاهرة: مركز دراسات التشريع الإسلامي والأخلاقي، ط الأولى، ٢٠١٧م، ص ١٠١، بتصرف يسير.

الوجود الإنساني بكل أبعاده الروحية والإبداعية العمرانية.

إنها فلسفة شاملة للكون والحياة والإنسان، فهي برنامج عمل ومنهاج حركة يهيمن على سائر المعطيات الحضارية، ولا ينضوي تحت أية جزئية منها، مهما كانت فاعلية هذه الجزئية وليست تجسيد المشاكل التاريخية أو إعادتها.

إن سؤال المنهج في العلوم الإسلامية «سؤال حضاري يستجمع أسئلة متعددة عن علاقة الوحي القرآني بتأسيس العلوم الإسلامية، ثم عن آثار السياق التاريخي للمسلمين على مسار العلوم في مناهجها وتطبيقاتها، إذ الحديث عن أزمة المنهج في العلوم الإسلامية هو حديث عن أزمة تلك المبادئ والنمذجة التحليلية، أي أزمة البناءات النظرية في تأسيس العلوم الخادمة للوحي، والناهضة ببيان العلم الإسلامي والفكر الإسلامي في التجربة الحضارية للمسلمين، ويُعدّ هذا الحديث دعوة مبطنة لعصر تدوين جديد من داخل النصية الشرعية وما تقدّمه من رؤية معرفية متجدّدة، وتصويبية للعقلانية التراثية والعقلانية الغربية الحديثة، تدوين جديد مركّزه مرجعية الوحي، ومنطلقه فقه الواقع، بقصد أن يعيش العقل المسلم واجب الوقت ويعيش معاصرة مستقبلية يخرج بها من استلاب التاريخ الحاضر العام. وهذه المعاصرة المستقبلية ليست إلا قراءة نسقية استكشافية واستنطاقية تحليلية وتركيبية للوحي في سياق تقصيدي شرعي كلي للواقع، فهي قراءة متجاوزة للبراديغم القديم الذي استنفد أغراضه لبناء باراديغم جديد أكثر فاعلية في قراءة الوحي واستنطاقه لبناء علوم متكاملة في مجال الوحي والكون والإنسان»^(١٤).

فإذا كان العقل الإسلامي في عصر التدوين عرف توهّجاً في جلّ العلوم والمعارف نتيجة تصور وفهم وارتباط خاص بالقرآن الكريم، فإننا نتساءل: هل القرآن الكريم قادر على تزويد العقل الإسلامي اليوم بمنهجية معرفية جديدة تلائم العصر؟ إذا كان الجواب بنعم. فأين تتجلّى هذه المنهجية؟ وما هي مميّزاتها؟ وكيف يمكن توظيفها في الواقع المعيش؟

إنها أسئلة متعلّقة بالعقل الإسلامي وكيفية تنزيله وفهمه للكتاب الكريم، «فالبشرية عرفت القرآن المجيد باعتباره كتاباً دينياً يمكن أن يتعلّم الناس منه العقيدة والشرعة، وأخبار الماضين من الأنبياء وأممهم وأخبار الآخرة. أما أن يكون مصدراً لمنهج علمي يقود حركة الفكر الإنساني في مجالات الفكر المختلفة فهذا ما تجاوزه الكاتبون إلا قليلاً منهم لأسباب لا تخفى. في مقدمتها: أنه لم يسبق لكتاب ديني من تورا أو إنجيل أن قدّم للعالم

(١٤) عبدالرحمن العضاوي، آليات التداخل المعرفي القرآني وتحديد البراديغم المنهجي والتنزيلي في العلوم الإسلامية، ضمن كتاب: العلوم الإسلامية أزمة منهج، الرابطة المحمدية للعلماء، الرباط: دار أبي رقراق للطباعة والنشر، ط الأولى، ص ٢٦٦.

منهجًا في الفكر والبحث العلمي»^(١٥).

أضف إلى ذلك أننا نتعامل مع القرآن الكريم كأنه كتاب دين نقدّسه ونستحضره في بعض المناسبات، ونقرؤه على الأموات، ونزيّن به البيوت، أما أن ننطلق منه لصياغة حلول للأزمات العالمية فهو أمر ما زال غائبًا في ثقافتنا إلا ما ندر، فلا بد من استنباط معرفة تقوم على حوار المعطيات والموضوعية بعضها مع بعض، لإنتاج تفاعل يؤول في نهايته إلى استخلاص إجابة من القرآن عن الأسئلة الإشكالية، التي يعجّ بها عصرنا بمستوى السقف المعرفي لعصرنا نفسه.

وللوصول إلى ذلك يرى الدكتور طه جابر العلواني -رحمة الله عليه- أنه من الواجب تنقية تراثنا في علوم القرآن، وليس حمل القرآن على العلم؛ لأن بيان الإعجاز العلمي لا يمثل المقصود من مشروعه الكبير.

وللوصول إلى ذلك لا بد من محدّدات مهمة، نذكرها على النحو التالي:

المحدد الأول: التوحيد: ذلك الفارق الجوهرى بين النظامين المعرفين الإسلامى والغربى يكمن فى الرؤية العقديّة لكل نظام ولكل معرفة، وهو مدخل تفسيرى ذو قابليّات هائلة، وقدرات متنوعة لتفسير آلاف الظواهر النفسية والسلوكية والمعرفية فى مختلف المستويات. والتفسير الذى يقدمه القرآن المجيد يؤدى إلى الفهم العميق لهذه الظواهر، ويمكن من صياغة الأسئلة المعرفية، وتعليم الإنسان طرق الإجابة عنها، كما يمكنه من وضع المقدمات بأدق ما يستطيع العقل البشرى، وتجنّبه الخطأ، فتصبح عملية الوصول إلى النتيجة منضبطة تستوعب التنبؤ المنهجي وتتجاوزه، وبذلك أسس القرآن للعقلانية والتوحيدية^(١٦).

المحدد الثانى: الجمع بين القراءتين: قراءة الوحي وقراءة الكون، وهو محدّد يربط بين الغيب والواقع، ويمكن من استخلاص محدّدات يقرأ بها، ومن الصياغة الدقيقة لإشكاليّات الواقع والعروج بها على القرآن المجيد فى «وحدته البنائية» للوصول إلى هديه فى معالجتها^(١٧).

المحدد الثالث: الوحدة البنائية والاستيعاب الكونى: وهو محدّد ينبغى أن يجري التعامل معه باعتباره مصدر المنهجية الكونية، فلا يجوز تجزئته بحال، وهذه الوحدة تجعل

(١٥) الدكتور طه جابر العلواني م. س، نفسها.

(١٦) انظر: طه جابر العلواني، معالم المنهج القرآنى م. س، ص ٨٣.

(١٧) نفسه، ص ٨٤.

من المحال أن يقع في القرآن تضارب أو اختلاف أو نسخ أو تعارض»^(١٨).

ووعياً ببنائية القرآن الكريم يقول الإمام الشاطبي: «يتوقف فهم بعضه على بعض بوجه ما، وذلك أنه يُتَبَيَّن بعضه بعضاً، حتى إن كثيراً منه لا يفهم معناه حق الفهم، إلا بتفسير موضع آخر أو سورة أخرى، ولأن كل منصوص عليه فيه من أنواع الضروريات -مثلاً- مقيد بالحاجيات، فإذا كان كذلك، فبعضه متوقف على البعض في الفهم، فلا محالة أن ما هو كذلك، فكلام واحد، فالقرآن كله كلام واحد بهذا الاعتبار»^(١٩)، وهذه دعوة صريحة لقراءة القرآن قراءة بنائية، لأنه كلام رب العالمين لا يقبل التجزيئية.

المحدد الرابع: النقد المنهجي والمراجعة العلمية المتجاوزة لمنطق الاسم إلى منطق الفعل.

المحدد الخامس: التحليل والتركيب المستمران لباراديغمتا موائمة لتطور عمران البشر وضروراته^(٢٠).

وتأسيساً على هذا يمكن القول: إن هذه المحددات من شأنها أن تعيد بناء الإطار الكوني الشامل للفكر الإنساني وتأسيسه، حيث يصدق على العلم ومنهجه ومنطقه، ويهيمن ويوجه الجهود الإنسانية بشكل جماعي، لتطوير الأرض وإعمارها وإنماء ما فيها، ويمكنها من مواجهة الأزمات العالمية الراهنة.

□ المحور الثالث: التجديد في العلوم الإسلامية مطلب شرعي وضرورة حضارية

أولاً: التجديد بوصفه سؤال العصر

سبقت الإشارة إلى أن سؤال التجديد في الثقافة العربية الإسلامية ارتبط بسياقين: الأول ذاتي فرضه النظر في الحضارة الإسلامية وما تمرّ به من انهيار وتخلّف على جميع الأصعدة، العلمية والصناعية والسياسية والاجتماعية والإدارية، وحتى الروحانية والدينية والأخلاقية. والسياق الثاني: يمكن أن نسميه خارجياً، وهو الذي تزامن مع مفهوم الإصلاح والنهضة، وصاحب هذا السياق سؤال محيّر ومؤلم يحرص على المقايسة بالغرب للحاق به، والسؤال هو: لماذا تقدّم الغرب؟ وهو السؤال نفسه الذي تحوّل مع شكيب أرسلان في

(١٨) نفسه، الصفحة نفسها.

(١٩) أبو إسحاق الشاطبي، الموافقات، ج ٤، م. س، ص ٢٧٥.

(٢٠) عبدالرحمن العضاوي، م. س، ص ٢٦٦.

مطلع القرن العشرين إلى: لماذا تأخر المسلمون ولماذا تقدّم غيرهم؟ لينقلب مع أبي حسن الندوي في منتصف القرن نفسه إلى: ماذا خسر العالم بانحطاط المسلمين؟^(٢١) وصولاً إلى سؤال مطلع القرن الواحد والعشرين: لماذا أخفقت النهضة؟ وما السبيل إلى نهضة أخرى؟

وهذا السؤال الأخير له ارتباط وثيق بسؤال الحداثة؛ لأن المثقف العربي ما كاد يخرج من الحرب الضروس التي احتدم صراعها في خلافات عقدية لا طائل منها، حتى وجد أمته تقبع في حضيض الحضارة نتيجة التخلف والعجز، ووجد الهوة بين أمته وبين الأمم التي استلمت مشعل الحضارة وأخذت تبني وتبدع وتسيطر، وأن الحياة التي يعيشها الآخر المتحضر والمهيمن والمتجبر والمتكبر والمتفوق هي حياة جديدة ذات بريق تبدو منقطعة الصلة بالماضي.

فما كان له إلا أن يتساءل السؤال الكبير الذي ما زلنا نتخبط في دهاليزه إلى الآن: أليس طريق النهضة والتجديد للأمة هو الطريق نفسه الذي سلكه الغرب المتحضر المهيمن المتفوق: طريق التمرد على الجهل والقهر اللذين كان يفرضهما الدين على المجتمع، ثم الانطلاق في ثورة علمية أساسها العقل لا النقل، والتجريب العلمي لا الغيب، والطبيعة لا ما وراء الطبيعة، طريق التنوير والعقلانية والاختراع، طريق الحداثة؟^(٢٢)

إن سؤال التجديد سؤال محيرٍ يحمل على التفكير الطويل، وعلى التريث قبل الإقدام على اختيار السبيل، ولكن فئة من المثقفين والمفكرين العرب لم تتحير ولم تردّد، فقد وجدت في «الحداثة» جواباً كافياً وشافياً عن سؤال النهضة والإصلاح والتجديد، فأتخذت موقفها بسرعة، وأخذت تبشّر بضرورته ومزاياه في حماسة شديدة، بل راحت تخاصم المعارضين على هذا الموقف بضراوة، حتى أنساها التبشير بطريق «الحداثة» التبشير بالحرية والإبداع، وألهاها خصام المخالفين في الرأي عن محاصمة التبعية والتخلف^(٢٣).

وهناك فئة أخرى «يريدون أن يبقى كل قديم على قدمه، وحكمتهم الماثورة: «ما ترك الأول للآخر شيئاً»، و«ليس في الإمكان أبدع مما كان»، وهم بجهودهم يقفون في وجه أي تجديد في العلم والفكر والأدب والدين والحياة. وهناك صنف وسط يرفض جمود الأولين وجمود الآخرين، ويلتمس الحكمة من أي وعاء خرجت، ويقبل التجديد ويدعو

(٢١) محمد الناصري، التجديد في الخطاب الإسلامي الأطوار والدلالات، قسم الدراسات الدينية، مؤمنون بلا حدود، ص ٢.

(٢٢) عبد الملك بومنجل، الإبداع في مواجهة الاتباع قراءات في فكر طه عبد الرحمن، بيروت - لبنان: المؤسسة العربية للفكر والإبداع، الطبعة الأولى، ٢٠١٧، ص ٥٣.

(٢٣) المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

إليه وينادي به على أن يكون تجديدًا في ظل الأصالة الإسلامية، يفرّق بين ما يجوز اقتباسه وما لا يجوز، ويميّز بين ما يلائم وما لا يلائم، شعارهم الجمع بين القديم النافع والجديد الصالح، والانفتاح على العالم دون الذوبان فيه، والثبات على الأهداف والمرونة في الوسائل، والتشديد في الأصول والتيسير في الفروع»^(٢٤).

والآن، وبعد قرن ونيف من انطلاق مشروع النهضة العربية، ما تزال دار لقمان على حالها: السؤال هو السؤال، والجواب هو الجواب، والجدال هو الجدال، والخصام هو الخصام، والتخبُّط هو التخبُّط، والتخلف هو التخلف، والتبعية هي التبعية، والشعارات ترفع في كل خطاب، والمؤتمرات تعقد في كل مكان، وكل فريق يتهم الفريق الآخر بأنه هو الذي عرقل مشروع الفريق الآخر وحال دون نجاحه، ولم يجدّ غير جديد واحد هو اعتراف أنصار الحداثة، بإخفاق الحداثة ودعوتهم إلى مشروع بديل هو «ما فوق الحداثة»^(٢٥).

ودخل مفهوم التجديد سوق المزايدة بين التيارات الأيديولوجية العربية المختلفة بحيث أصبح التقليد تهمة وسمة تخلف ورجعية، فلفظ التجديد تمكّن إذاً من ترسيخ أقدامه في التربة الثقافية العربية فضلاً عن أنه قد أصبح بمثابة منارة يتم اللجوء إليها والاهتداء بنورها.

لكن الحق أن جل الكتابات والأصوات التي تنادي بالتجديد لم تستطع الخروج بالتجديد من سؤال الضرورة إلى سؤال الفعل، إذ لم تنتقل العلوم الإسلامية بعد من الحديث عن التجديد إلى الكلام في التجديد!

والسبب - في نظري - راجع إلى الغام كثيرة متعلّقة أساساً بالعقل الإسلامي، الذي لم يحرص على إنتاج المعرفة بالقدر الذي حرص على تحصيل المعرفة، ونذكر من بين هذه الأغام:

أ- سلطة الموروث الثقافي: ذلك أن المدقق في العالمية الأولى سيجد أن «الحجية عندهم ليست لشيء سوى الوحي الرباني، ولقد ظلّت هذه الحقيقة مهيمنة على العقل المسلم، لفترة من الزمن، لم يكن للعقل المسلم فيها سلف ولا تاريخ، كان ذلك في مرحلة التكوين الأولى منذ المنشأ وحتى مشارف عصر التدوين. فعلى مدى هذه الحقبة التي لم تدم طويلاً، كانت الحجية منحصرة في الوحي، وبوجه خاص في القرآن، على اعتبار أن السُنّة في معظمها كانت تطبيقاً عملياً للقرآن، أو شرحاً شفهيّاً له، ولم يلتفت إليها في الموروث الثقافي، كمصدر كامل

(٢٤) سعيد شبار، الاجتهاد والتجديد في الفكر الإسلامي، م. س، ص ٢٠٠.

(٢٥) عبد الملك بومنجل، الإبداع في مواجهة الاتباع قراءات في فكر طه عبد الرحمن، م. س، ص ٥٥.

الاستقلالية عن القرآن إلّا في وقت لاحق»^(٢٦).

حينما بدأت عملية التدوين، تدوين الحديث والفقه والتفسير...؛ إذ لم ينتهِ عصر التدوين حتى وجد العقل الإسلامي نفسه أمام منظومة نظرية كاملة من الرؤى والنظم والمفاهيم، تحاول أن تقدم نفسها بوصفها ممثلاً وحيداً للإسلام وبتعبير أدق وسيط أساس بين الإسلام وأبنائه، فأصبح العقل الإسلامي في خلط كبير بين تعاليم الإسلام - التي تتسع فيها دائرة المباح، وتتقلّص دائرة الإلزام، ويرتفع سقف التكاليف فوق فضاء واسع من الحرية واحترام العقل الإنساني - وبين الفهوم التي انبثقت من عصر التدوين حيث تنقبض دائرة المباح، وتتسع دائرة الإلزام، ويتسع التوجّس من العقل والحرية.

ولسنا نقصد من تلك المنظومة إلّا أولئك الذين نصّبوا أنفسهم أوصياء على الدين، يكلمون الناس بلسان الله، ويتمسكون بحرفية النصوص التأسيسية، ويغفلون المقاصد ويخرجون بأدلة بعيدة عن سياقها وإطارها؛ ذلك أن تأويل منطوق الخطاب القرآني من منظور أحادي الجانب، أي من دون منح الآخر المخالف، الحق في ممارسة عمليّات قراءة مضامين النص الديني وتفسيرها وتأويلها، أسهم إلى حد كبير في خلق ذهنيّة التقليد والجمود.

ب- التعامل مع القرآن الكريم بالواسطة: إذ العقل الإسلامي في سعيه لفهم القرآن الكريم دائماً ما يتجاهل بدرجة مؤسفة اعتبار الواقع البشري المعاصر، ويصرّ على التعامل مع القرآن الكريم من خلال الفقه، الذي تكوّن قديماً في ظروف وسياق تاريخيين معينين، والنتيجة المتحصّلة عليها، هي تغييب الواقع الراهن، وهو الأمر الذي يحول دون تشغيل طاقة النص القرآني، ومن ثمّ الانغماس في التراث بدون حس نقدي أو انفتاح معرفي على متطلبات العصر.

وهذا الخلل جعل أنصار الفكر العلماني يوجهون هجومهم إلى الخطاب الديني، في غفلة منهم أن هناك فرقاً بين تجديد الدين وتجديد الفكر الديني، إذ هناك فروق كبيرة بين المعنيين، فنحن نطالب بتجديد فهم الدين ولا نطالب بأن يتطور الدين أو يتغير، لكن فهمنا له وتعاملنا معه يتغيّر ويتطوّر.

وفي هذا الصدد نحن نستبعد تلك الأطروحات التي تقول بتراثية الوحي، أي اعتباره تراثاً يجوز فيه من الأخذ والرد ما يجوز في باقي الموروثات، كما نستبعد كل المقولات الداعية إلى تجاوز التراث جملةً وتفصيلاً، ونروم بذلك منهجاً آخر في التنظير والتنهيج، قوامه قراءة

(٢٦) عبد الجواد ياسين، السلطة في الإسلام العقل الفقهي السلفي بين النص والتاريخ، المركز الثقافي العربي، ط الأولى، ١٩٩٨، ص ٣٣.

الوحي الرباني قراءة معاصرة منفتحة على الواقع المعيش، وتستصحب معها غربلة التراث الإسلامي وتنقيته من الشوائب خاصة ما كتب في التفاسير القرآنية.

وإذا انتقلنا إلى الحديث النبوي الشريف فإن الإشكال يكمن في خلل منهجي غريب نوعاً ما، إذ إن جهود الأمة هائلة وضخمة في مجال نقد الأسانيد، في مقابل ضعف شديد في مجال نقد المتن، ووضع مناهج ومقاييس علمية في دراسة متن الحديث النبوي وتحليله، وكذا إبراز علاقات بعض الأحاديث المختلفة في الزمان والمكان والبيئة والواقع.

فمنذ ظهور الإسلام والاحتجاج بسنة رسول الله ﷺ قائم كالاحتجاج بكتاب الله تعالى وفقاً لضوابط معروفة لأئمة المسلمين ومجتهديهم، والمسلمون كل المسلمين، يعلمون من دين الله بالضرورة العقلية والبداهة الفطرية حجية السنة من أقوال وأفعال وتقريرات رسول الله ﷺ، في كل ما يتعلق بالتبليغ والتشريع والبيان.

ولا يسع مؤمن بالله ورسوله أن يقول بخلاف ذلك، وكيف يسع مسلم أن يقول غير ذلك والسنة دائرة مع القرآن حيث دار تبين مجمله وتفصل مبيّنه، وتوضح آياته، وتفسر بياناته، وتطبق شرائعه، وقد تخصص ما يبدو أنه مفيد للعموم، وتقيّد ما يبدو أنه مفيد للإطلاق.

لا خلاف في هذا الأمر، إلا أنه من الواجب على العقل الإسلامي اليوم تحويل اهتمامه من شكليات الأسانيد وقوالب الروايات، صوب فهم جديد وفقه جديد، ينطلق من قراءة الكتابين معاً الكتاب المسطور والمنطور، وفق متطلبات الواقع، فلا يعقل أن نقول: إن القرآن الكريم كتاب رحمة للعالمين، وفي المقابل نجد في متن الحديث النبوي عكس ذلك، لا يعقل أن يكون صاحب الرسالة القرآنية يخاطب الناس بخطاب السيف، «بعثت بين يدي الساعة بالسيف»^(٢٧)، وهو الذي قال الحق سبحانه: مَعْلَلًا رِسَالَتَهُ ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ﴾، وهو الأمر الذي يؤكّد بالواضح والملموس أن أمتنا أحوج ما تكون اليوم إلى مشروع نهضة شامل كامل يعيد هذه الأمة إلى موقع الوسطية والشهود الحضاري من جديد.

ثانياً: التجديد في العلوم الإسلامية مدخل لاستئناف البناء الحضاري

من المعلوم أن الأمة الإسلامية اليوم تعيش أزمة حضارية بكل ما تحمل كلمة أزمة

(٢٧) أخرجه أحمد في المسند وسنده حسن، ابن تيمية إسناده في الاقتضاء، ص ٢٩، وصححه الحافظ العراقي في الإحياء وحسنه الحافظ في الفتح ص ٢٣٠، وعلق طرفاً منه البخاري في صحيحه ج ٦، رقم: ٧٦. انظر تفصيلاً لهذا الحديث في: يوسف القرضاوي، فقه الجهاد دراسة مقارنة لأحكامه وفلسفته في ضوء القرآن والسنة، مكتبة وهبة، القاهرة، ص ٣٤٠.

من معنى، وبكل ما تتسع له دلالة مصطلح الحضارة من امتداد وشمول، والسبب راجع بالأساس إلى تراجع عطاء الأمة في المجال المعرفي، وأصبحت تعيش في ذيل الأمم، وتقف موقف الحيرة والتشكُّك أمام الحضارة العالمية، حيث أوضحت «الأمة القطب» في أحضان التبعية الدافئة، وأضحى الهم الأكبر عند فصائلها التناحر والاقتيال فيما بينها، ما ينذر بمزيد من الاختلاف والتشرذم والفرقة.

في خضم هذا الواقع تحاول أمتنا المرّة تلو الأخرى التوحد والنهوض كي تحقّق لنفسها القدرة على الاستمرار والبقاء، وهذا إن لم نقل، التحرّر والإسهام في تقرير مصيرها كجزء من العالم. وقد مُنيت جميع محاولاتها بالفشل وأصيبت بالعديد من الهزائم التي أدّت بالكثيرين إلى اليأس.

فلم يعد السؤال المطروح أمام الأمة هو: «ما العمل؟ بل هناك دائماً الجواب الجاهز لكل سؤال وهو: أن المستقبل مجهول والأمل معدوم، ولا يرجى الكثير من التفكير في الشأن العام، وعلى كل فرد أن يحلّ مشكلته الذاتية والآنية بمفرده. والكثيرون يعتقدون أن تلك هي الواقعية، لكن الأرجح هو أن الأمل بالنهوض لن يكون ممكناً دون الخروج من هذه الواقعية القتالة إلى سبر الحقائق التاريخية التي يمكن أن تكون قاعدة لاستشراف المستقبل بما يتفق مع إمكانيات الأمة وآمالها، ولن يكون التقدّم ممكناً دون التفتيش في الهوية التاريخية بما يمكن أن يعطينا دفعا إلى الأمام وعمّا يمكن أن يجعلنا نأخذ بزمام المبادرة لتتجاوز وضعية الهزيمة ونحقق لأنفسنا وللآخرين ما يُغيّر صورة هذا العالم»^(٢٨).

ولما كانت العلوم والمعارف الماضية لا تستجيب للحاجيات الوقفية، فقد باتت الحاجة ماسّة إلى تجديد النظر في الوحي، وتجديد النظر أيضاً في عطاء علماء الأمة ومجديها عبر التاريخ لإعادة بناء ثقافة إسلامية معاصرة مستمدة من الوحي، وبرؤية ثقافية قادرة على المراجعة والنقد والتصحيح، والمقاربة لكل الكسب البشري، بما يعيد تشكيل العقل المسلم، كما يعيد تشكيل الذهنية الجمعية للأمة الإسلامية حتى تتمكن من تجاوز أزمتها البنيوية المركبة، وانحسارها الحضاري، وتحقق خيريتها ووسطيتها وشهودها على الناس.

وذلك لن يتأتى دون استئناف العمل والتوهم المعرفي للخروج من وحل التقليد إلى صفاء الاجتهاد، وإنقاذاً للأمة من أزمتها وتخلّفها وفق منهج الإسلام؛ عقيدة وشريعة، مثلاً وحضارة، وذلك بالموازنة بين الشرع ومتغيّرات العصر، والإفادة من المشترك الإنساني الذي

(٢٨) الفضل شلق، الانخراط في العالم مشروع لأمة غير قومية، مجلة الاجتهاد، عدد ٢٦-٢٧، شتاء وربيع ١٤١٥هـ-١٩٩٥م، بيروت، ص ١٤.

لا يتعارض والشرعية الإسلامية، واعتماد التراث تفاعلاً معه، لا انفعالاً بها فيه، للإقلاع الصحيح، باعتباره نوراً يهدي، لا قيداً يعوق، والجمع بين القديم النافع والجديد الصالح. هذا المشروع يقتضي التجديد في العلوم الإسلامية وفق شروط ومحددات منهجية، نذكرها على النحو التالي:

١- «الاستيعابية: والمقصود بها الاستيعابية في مجال تمثل العلوم موضع التجديد من حيث المعرفة بها نشأة ومضموناً، ومباحث وسيورة، ومقاصد وثمرات، ومشاكل، وبدون هذه الاستيعابية، سيعسر تصوّر تجديد مثمر.

٢- التساؤلية: وهو شرط يُسلم إليه سابقة إذ لا يمكن دون استيعابه أن يُفضى إلى مرحلة التساؤلية الفاحصة داخل هذه العلوم، والمؤدية إلى الوقوف على مدى انبائها على النص المؤسس وانطلاقها منه وكذا الوقوف عند مدى وظيفيتها، وواقعيتها، وعلى أنجع مناهج التقويم وأساليبه والتجديد فيها.

٣- المعرفة: والمقصود بها الغوص في بنى هذه العلوم وأنساقها ومناهجها للتأكد من اندراجها في النسق المعرفي الذي جاء به الوحي.

٤- الجماعية: والمقصود بها وجوب ارتكاز التجديد في مجال العلوم اليوم على العمل البحثي التجديدي الجماعي التكاملي^(٢٩). خاصة أن التنظير للتجديد في الثقافة الإسلامية ينطلق دائماً من الحديث الشريف الذي ينص على «أن الله يبعث على رأس كل مائة سنة من يجدد لهذه الأمة أمر دينها»^(٣٠)، وهو حديث فهم في الذهنية الإسلامية أن المجدد هو شخص واحد، بل إن جلال الدين السيوطي (ت ٩١١هـ) في كتابه «التبئة بمن يبعثه الله على رأس كل مئة» نظم قصيدته الشهيرة «تحفة المهتدين بأخبار المجددين»، وأخذ يعدد أسماء المجددين على رأس كل مائة سنة، غير أن التجديد يمكن أن يقوم به مجموعة من الناس كل في موقعه ومجال اهتمامه واختصاصه.

٥- الربط بين العلوم الإسلامية وفقه الواقع: وذلك بتغيير نظام الأولويات، والبدء بالاجتهاد من أجل البحث عن العلل وراء سلوك الناس، وتجديد الصلة بالعلوم العقلية والاقتصادية.

(٢٩) د. أحمد عبادي، تجديد العلوم الإسلامية مسار أمة ومصيرها، مجلة الإحياء العددان ٣٠-٣١، ٢٠٠٩م، ص ١٥.

(٣٠) أبو داود، السنن، دار الجليل / ١٠٨-١٩٨٨، كتاب الملاحم، باب ما يذكر في قرن المائة، ج ٤، ص ١٠٦-١٠٧، رقم: ٤٢٩١.

٦- جعل مشروع العلوم الإسلامية هو بثّ السلم وروح السلام في العالم: إذ إن الغاية المرجوة من نشوء الحضارات وقيامها «يتمثل في توفير الأمن الفكري وضمان الأمان المعرفي، وتوطيد الاستقرار الاجتماعي، وتعميم الرفاهة المعيشية، وبثّ ثقافة السلم وروح السلام، وإشاعة الرحمة والمودة في الأرجاء»^(٣١)، وهو الأمر الذي فشلت الحضارة الرقمية في تحقيقه اليوم إلى حدود اللحظة، ولا نحسبها قادرة على ذلك في الأيام القادمة، لعدم تمثيلها للقيم الإنسانية التي تعصم الحضارات من الجور والاستعلاء، وتحفظ للإنسان إنسانيته. ونحسب العلوم الإسلامية قادرة على حماية أدمية الإنسان أمام هذا المنعطف التاريخي الذي تمرّ منه البشرية اليوم، ذلك أن العلوم العقلية في الثقافة الغربية استطاعت أن تُشبع حاجات الإنسان المادية في مختلف المجالات، لكنها في المقابل أورثت الإنسان ضعفاً روحياً فاحشاً لا ينكر، أصابه في الصميم، ظهرت صورته فيها أصبح يطلق عليه اليوم «عودة الديني» أو «عودة المقدس» أو «عودة اللامعقول» حاملة دلالة واضحة للإنسانية جمعاء أن حاجتها للروح الدينية أهم من حاجتها لما هو مادي محض.

٧- الوصل بين الوحي الرباني وهموم الناس: وذلك بتجنّب الخوض في كل مسألة لا يبنّي عليها عمل، والعلوم الإسلامية اليوم مدعوة إلى قراءة الوحي بنية التنزيل في الواقع، وحمل أسئلة الناس الواقعية وحلّ مشكلاتهم المعيشية عن طريق التدبّر والتفكير والاستبصار، وإيجاد الأجوبة والحلول المناسبة لتلك الأسئلة والمشكلات، يقول حاج حمد: «إن بحث كيفية إنزال النص على الواقع أولى منه بحث عن كيفية رفع الواقع إلى النص، ويتم ذلك بمنهجية القرآن المعرفية التي تحيط بالنص نفسه، فحين يصعد الواقع إلى النص، فإن هذا الصعود محكوم في أساسه بخبرات الواقع، وهي خبرات لا تستلب الإنسان ولا تستلب الطبيعة، والقرآن الكريم بمنهجيته المعرفية يعطي خبرات منهجها الكوني عبر استيعابها وتجاوزها، أما كيف يتم صعود الواقع إلى النص؟ فيتم ذلك عبر الشرط المنهجي والمعرفي لكليهما معاً - أي القرآن، والواقع - فدون أن تتوفر في الباحث قدرات الفهم المعرفي والمنهجي لقضايا الواقع نفسه، فلن يكون لديه ما يطرحه على القرآن أصلاً، أما إذا أدرك الباحث ما في الواقع من صيرورة وتحولات جدلية ومتغيّرات نوعية وضوابط فكر منهجي تتطلب التحليل والتركيب معاً بطريقة معرفية، لا تخضع للثوابت والمسلمات الإحيائية أو اللاهوتية القديمة، وأن جدل الإنسان وجدل الطبيعة متحققان بمستوى ما، وقتها يمكن للباحث أن يكتشف في القرآن منهجاً معرفياً مقابلاً وليس مكافئاً فقط لمنهجه، ولكن

(٣١) قطب مصطفى سانو، مشروع الإسلام الحضاري: المفهوم والغاية والمركّزات رؤية نقدية، مجلة إسلامية المعرفة، عدد ٥٥، ٢٠٠٩م، ص ١١.

مستوعباً ومتجاوزاً أيضاً»^(٣٢)، وهذا وصل معرفي مهم من صميم القراءة الجامعة وتجلّ من تجليات التكامل المعرفي في القرآن الكريم^(٣٣).

□ خاتمة

ويمكن القول إجمالاً إن هذه المحدّدات من شأنها أن تحرّك العقل المسلم من جديد لجعله مواكباً لحركة الزمان والمكان ضابطاً لسياقات الواقع والفقه وقادراً على البناء الحضاري من جديد، وإن اضطلاع الأمة بالتجديد المؤدّي إلى الإصلاح الشامل والمستوعب لكل مناحي الحياة، وكذا حضورها الثقافي، وشهودها الحضاري، هو فرض كفائي في حقها بكل فئاتها؛ القادرين على الأداء، وحتى غير المؤهلين لذلك، لأن دور هؤلاء هو إيجاد من يقوم بمهمة التجديد، وتوجيهه ونصحه ومساندته مادياً ومعنوياً.

ولذلك كان التجديد الحقيقي فريضة من الفرائض، وضرورة من الضرورات، وسنة من السنن، وطبيعة من طبائع الأشياء، فهو مطلوب في كل شيء، في الماديات والمعنويات، وفي الدين والدنيا، وما ينبغي التنبيه إليه هنا هو أن هذه الدعوة إلى التجديد لا تنطلق من منطلق عديمي ينفي جهود السابقين ويحجب الصورة المشرقة والاجتهادات المبذولة في جميع العلوم والمجالات، أو تقلل من قدرة علماء الأمة وسلفهم ومكانتهم، بل هي دعوة اعتراف واستئناف كما يقول الدكتور سعيد شبار. فلولا جهودهم هذه لما أمكن النظر إلى ما بعدها أو استشرافه، فالفضل الأول إليها، أما الاستئناف فلأنه الأصل، تجديدًا واجتهادًا وتفكيرًا وتدبرًا، بما يحقّق تدبّر الإنسان في هذه الأمة، واستخلافه وشهادته وخيريته، وتحقيقه بالتكاليف المنوطة به فردًا وجماعةً، وتحقيقه لكسبه المواكب لحركة الزمان والمكان.

(٣٢) أبو القاسم حاج حمد، العالمية الإسلامية الثانية، مرجع سابق، ج ١، ص ١٢٨.

(٣٣) أحمد الفراك، فلسفة المشترك الإنساني بين المسلمين والغرب، أفريقيا الشرق المغرب، ٢٠١٦، ص ٥٨.

مفهوم إكمال الدين..

رؤية تأويلية مقاصدية

الدكتور عبد الله بوسلهام*

□ مدخل

إن من العقائد الأساسية الكبرى التي وجب على كل مؤمن برسالة نبي، الإيمان بما يمكن أن نسميه عقيدة «إكمال الدين». وذلك لأن كل نبي كان يصرح لقومه أنه جاء مكملًا للدين لا ناقضًا له، مصدقًا ومفصلًا لما جاء به الرسل من قبله، ومبشّرًا برسول يأتي من بعده مختصّ بفضل لم يكن لمن قبله، إلى أن بعث الله ﷺ خاتم النبيين محمد -عليه الصلاة والسلام- فسدّ باب النبوة بإنزال القرآن الكريم آخر الكتب السماوية المصدّق المهيمن عليها.

هذه العقيدة في عمقها وجوهرها عقيدة جامعة لمسائل وقضايا إيمانية وأصولية وسياسية عديدة. أدّى الاختلاف في إدراك المقصود منها والاستدلال بها إلى عواقب وخيمة على أمتنا؛ من ذلك أن تباين دلالات إكمال الدين عند الأصوليين قسّمهم إلى نفاة للأصول الاجتهادية عمومًا والقياس خصوصًا وإلى مثبتين لها.

* باحث، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة السلطان مولاي سليمان، بني ملال، المغرب.

كما افترقوا في المراد بالنسخ إلى فريقين، فذهب البعض إلى أن معناه حقيقي في الإزالة والرفع، مجازي في النقل والإثبات، وذهب البعض إلى عكس ذلك. ونجم عن الاختلاف في سبب نزول آية إكمال الدين خلافاً كبيرة، كان أبرزها انقسام الأمة إلى شيعة وسنة؛ إذ تمسك الشيعة بآية إكمال الدين كدليل قاطع على خلافة الإمام علي بن أبي طالب للرسول صلى الله عليه وسلم بعد وفاته، حيث نزلت -في نظرهم- بغدير خم مباشرة بعد تولية النبي -عليه الصلاة والسلام- له أمر المسلمين. كما ترتب عن الاختلاف في ترتيب نزولها تباين أقوال العلماء في حكم ما نزل بعدها عند من قال: إنها ليست آخر ما نزل.

وعلى الرغم من هذا الحيز الكبير الذي شغله مفهوم إكمال الدين في الفكر الإسلامي، وعلى الرغم من أهميته وخطورته، لم يتم بعد ضبط هذا المفهوم، إذ ما زال عالقاً بتجاذبه الآراء والأهواء. فجاءت هذه المقالة كمحاولة لاستقراء أهم ما جاء من دلالات المفهوم في التراث التفسيري والكلامي والمقاصدي بعد الكشف عن المنطلقات الموجهة والمؤطرة لأقوال العلماء فيه.

□ أولاً: إكمال الدين عند المفسرين: المنطلقات والدلالات

١ - المنطلقات والاختيارات الموجهة

جاء الكلام عن إكمال الدين عند المفسرين بشيء من التفصيل والتخصيص في سياق تفسيرهم لقوله ﷻ في سورة المائدة: ﴿يَسْأَلُونَكَ مَاذَا أُحِلَّ لَهُمْ قُلْ أُحِلَّ لَكُمْ الطَّيِّبَاتُ وَمَا عَلَّمْتُم مِّنَ الْجَوَارِحِ مُكَلِّبِينَ تُعَلِّمُونَهُنَّ مِمَّا عَلَّمَكُمُ اللَّهُ فَكُلُوا مِمَّا أَمْسَكْنَ عَلَيْكُمْ وَاذْكُرُوا اسْمَ اللَّهِ عَلَيْهِ وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ سَرِيعُ الْحِسَابِ﴾^(١). وكانت أقوالهم في ذلك مختلفة ومتأثرة بمجموعة من الاختيارات والإجابات المتعلقة بمسائل جدالية، عرفها وما زال يعرفها الفكر الإسلامي، والتي كانت وراء توجيه تأويلاتهم للآية السالفة الذكر، وتباينها بين الفكرين السني والشيوعي، بل ودخل الفكر الواحد.

ومن أبرز تلك المسائل نجد:

المسألة الأولى: سبب نزول الآية، اختلف مفسرو الأمة في تحديد اليوم والمكان الذي نزلت فيه هذه الآية إلى ثلاثة أقوال:

القول الأول: وهو قول جمهور أهل السنة، الذي يرى أن هذه الآية نزلت يوم الجمعة، وكان يوم عرفة في حجة الوداع سنة عشر للهجرة والنبي ﷺ واقف بعرفات.

(١) سورة المائدة، الآية ٤.

القول الثاني: وهو قول الشيعة، وترى أن الآية نزلت لما كان يوم غدیر خم، وهو يوم ثمانية عشرة من ذي الحجة^(٢).

القول الثالث: وهو قول طائفة من المفسرين، وترى أن المراد باليوم في الآية ليس يوماً بعينه، إنما أريد الزمان الحاضر، وما يتصل به ويدانيه من الأزمنة الماضية والآتية، وهو قول الزمخشري في الكشاف، وهو أحد القولين اللذين أوردهما الرازي، واعتبر ذلك كلام خارج على عادة أهل اللسان^(٣).

إلى جانب أقوال مختلفة في المقصود بإكمال الدين تأثرت بمسائل أخرى منها ما سيتم ذكره.

المسألة الثانية: القول في آخر ما نزل من القرآن والتشريع، والذي كانت له انعكاسات كبيرة على الفكر الإسلامي، كان أهمها أن الذين قالوا بأن آخر ما نزل من القرآن أو من الحلال والحرام هو الآية الرابعة من سورة المائدة لم يجدوا بُدًّا من الاستدلال بهذه الآية؛ لأنها تدل عندهم على إتمام الفرائض والشرائع والحدود... وهذا هو المقصود عندهم بإكمال الدين. واختلف غيرهم في آخر ما نزل إلى أقوال اختلفت معها آراؤهم في حكم ما نزل بعد هذه الآية موضوع الدراسة. كما جاءت أقوالهم في المراد بإكمال الدين مختلفة أيضًا.

المسألة الثالثة: القول في القياس، ومعه انقسم علماء الأمة من مفسرين وأصوليين وفقهاء ومحدثين إلى فريقين: فريق يمثل نفاة القياس، هؤلاء يرون أن الله سبحانه وتعالى قد نصَّ على الحكم في جميع النوازل، وبالتالي فإكمال الدين كان بنزول كل ما يحتاجه الإنسان في كل زمان من تشريع للحلال والحرام أصولاً وفروعاً. وفريق يمثل مثبته القياس هؤلاء يرون أن الله سبحانه وتعالى بين حكم جميع الوقائع بعضها بالنص، وبعضها ببيان طريقة الوصول إلى حكمها على سبيل القياس، وترى هذه الطائفة أن إكمال الدين كان بالنص على حكم الأصول دون الفروع.

المسألة الرابعة: تتعلق بالإجابة عن سؤال معقد وخطير فحواه هل كان الدين ناقصاً قبل نزول هذه الآية؟ وفي الإجابة عن هذا السؤال انقسم علماء الأمة إلى ثلاث مجموعات: فمنهم من أجاب بالإيجاب، ومنهم من أجاب بالسلب، ومنهم من احترز. وهؤلاء إنما احترزوا لخطورة الموقفين الآخرين، إذ الإيجاب قد يؤدي إلى القول بأن ما كان النبي ﷺ في

(٢) ينظر كتاب: دفاع عن الكافي، ثامر هاشم حبيب العميدي، مركز الغدير للدراسات الإسلامية، ط١، ١٩٩٩، ج١، ص ١١٧-١١٨.

(٣) مفاتيح الغيب المسمى التفسير الكبير، فخر الدين الرازي، بيروت: دار الفكر، ط١، ١٩٨١، ج١١، ص ١٣٩-١٤٠.

أكثر عمره، والصحابة الذين ماتوا قبل نزول هذه الآية، يتعبدون به الله إنما هو دين ناقص. في حين أن الجواب بالسلب سيؤدّي إلى الخوض في مسألة أكثر تعقيداً وهي مسألة العدل الإلهي بحيث إن اختيارهم سينتج عنه القول بالمساواة بين من تعبد الله بشريعته قبل إكمال الدين ومن تعبد بها بعد ذلك.

وهكذا لم يجد القائلون بأن الدين كان ناقصاً ولم يكمل إلا بعد نزول هذه الآية، من اختيار إلا القول بأن إكمال الدين إنما كان بإتمام نزول أحكام الحلال والحرام. وفي المقابل اضطر القائلون بكمال الدين قبل نزول الآية إلى تأويل معنى إكمال الدين بإظهاره على الأديان الأخرى، والنصر على أعداء الله، أو بحفظه من كل تبديل ونسخ.

أما الذين احترزوا فقد جمع الرازي أقوالهم في الآية وردّ عليها قائلاً: «اعلم أن المفسرين لأجل احترازهم عن هذا الإشكال ذكروا وجوهاً:

الأول: أن المراد من قوله: ﴿أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ﴾ هو إزالة الخوف عنهم، وإظهار القدرة لهم على أعدائهم، وهذا كما يقول الملك عندما يستولي على عدوه ويقهره قهراً كلياً: اليوم كمل ملكنا. وهذا الجواب ضعيف؛ لأن ملك ذلك الملك كان قبل قهر العدو ناقصاً.

الثاني: أن المراد: إني أكملت لكم ما تحتاجون إليه في تكاليفكم من تعلّم الحلال والحرام. وهذا أيضاً ضعيف؛ لأنه لو لم يكمل لهم قبل هذا اليوم ما كانوا محتاجين إليه من الشرائع كان ذلك تأخيراً للبيان عن وقت الحاجة، وأنه لا يجوز.

الثالث: وهو الذي ذكره القفال وهو المختار: أن الدين ما كان ناقصاً البتة، بل كان أبداً كاملاً، يعني كانت الشرائع النازلة من عند الله في كل وقت كافية في ذلك الوقت، إلا أنه تعالى كان عالماً في أول وقت المبعث بأن ما هو كامل في هذا اليوم، ليس بكامل في الغد ولا صلاح فيه، فلا جرم ينسخ بعد الثبوت وكان يزيد بعد العدم، وأما في آخر زمان المبعث فأنزل الله شريعة كاملة وحكم ببقائها إلى يوم القيامة، فالشرع أبداً كان كاملاً، إلا أن الأول كمال إلى زمان مخصوص، والثاني كمال إلى يوم القيامة فلاجل هذا المعنى قال: ﴿الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ﴾^(٤).

ويفهم من مناقشة الرازي لأقوال المحترزين في المسألة والردّ عليها أن إكمال الدين يقتضي:

* بيان التكاليف وقت الحاجة دون تأخير.

* تشريع ما فيه الصلاح.

(٤) التفسير الكبير، فخر الدين الرازي، ج ١١، ص ١٤٠-١٤١.

* رفع النسخ وعدم الزيادة في الشريعة بعد إكمالها.

* بقاء الشريعة إلى يوم القيامة.

* كفاية الشرائع في كل وقت.

وبناء على تلك المقتضيات يمكن التمييز في الشرع بين كمالين: كمال إلى زمان مخصوص، وكمال إلى يوم القيامة. فالأول يطاله النسخ والزيادة كلما دعت الحاجة إلى آخر زمان المبعث، كما أنه غير محكوم له بالبقاء وهو في ذلك عكس الكمال الثاني المقصود بالآية. ويشتركان في كون التكاليف مبيّنة وقت الحاجة وأحكامهما فيه الصلاح إلا أنه في الأول صلاح لوقت دون وقت، وفي الثاني صلاح إلى يوم القيامة.

المسألة الخامسة: وهي مسألة منهجية تتعلق بكيفية التعامل مع السياق القرآني، إذ من المفسرين من اتّبع الطريقة التجزيئية فشرح الآية لفظاً بلفظ في معزل عن السياق، فجعل للإكمال معنى الإتمام أو الإظهار وعرف الدين بالشرائع أو الفرائض أو الحدود. ومن المفسرين من ربط عبارة ﴿أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ﴾، بما قبلها وما بعدها لتحديد معنى إكمال الدين فجاء بمعاني ودلالات أخرى. ومنهم من استحضر السياق التاريخي ومنهم من غيبه.

تلك أهم المسائل الخلافية التي شكّلت الإجابات عنها منطلقات وجّهت المفسرين ودفعتهم إلى انتقاء المعاني التي تنسجم واختياراتهم المختلفة، والتي اختلفت وتنوّعت معها أقوالهم في المقصود بإكمال الدين.

٢ - أقوال المفسرين في تأويل آية إكمال الدين

رغم كثرتها فقد تمكن ابن الجوزي - رحمه الله تعالى - من جمعها في خمسة أقوال^(٥):

«أحدها: أنه إكمال فرائضه وحدوده، ولم ينزل بعد هذه الآية تحليل ولا تحريم، قاله ابن عباس والسدي، فعلى هذا يكون المعنى: اليوم أكملت لكم شرائع دينكم»^(٦). وهذا القول اختاره من اعتبر آخر ما نزل من القرآن والشرع آية إكمال الدين، أما من قال بنزول قرآن بعدها فقد أضاف قيّداً لغويّاً للدلالة على ذلك، ومن هؤلاء ابن عطية القائل: «وهذا الإكمال عند الجمهور هو الإظهار واستيعاب عظم الفرائض والتحليل والتحريم»^(٧)، وكذا ذكر القنوجي بقوله: «قال الجمهور: المراد بالإكمال هنا نزول معظم الفرائض والتحليل والتحريم، قالوا: وقد نزل بعد ذلك قرآن كثير كآية الربا وآية الكلاله ونحوهما، وقيل: لم

(٥) نذكر تلك الأقوال ونعضدها بأقوال مفسرين آخرين.

(٦) ابن الجوزي، زاد المسير في علم التفسير، المكتب الإسلامي، ط ٣، ١٩٨٤، ج ٢، ص ٢٨٧١.

(٧) ابن عطية، المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، دار العلوم، ط ١، ١٩٨٢، ج ٤، ص ٣٤٥.

ينزل بعد هذه الآية حلال ولا حرام ولا شيء من الفرائض، هذا معنى قول ابن عباس^(٨). ويرى مثبتو القياس أن الآية نصّت على إكمال أصول الشرائع وقوانين الاجتهاد، ومن القائلين بذلك الزمخشري في كشفه في أحد قوليّه في الآية الذي يقول فيه: «أكملت لكم ما تحتاجون إليه في تكليفكم من تعليم الحلال والحرام، والتوقيف على الشرائع وقوانين القياس وأصول الاجتهاد»^(٩).

وقد تم تناقل هذا الكلام من طرف العديد من المفسرين دون الإشارة إلى صاحبه مع بعض التعديل، منهم البيضاوي الذي اعتبر في قوله الثاني أن إكمال الدين: «بالتنصيص على قواعد العقائد والتوقيف على أصول الشرائع وقوانين الاجتهاد»^(١٠). وذكر هذا الكلام نفسه أبو السعود في تفسيره^(١١)، وكذا الألوسي في روح المعاني^(١٢).

وفي مقابل هؤلاء يرى عبد الرحمن بن ناصر السعدي أن إكمال الدين كان: «بتمام النصر، وتكميل الشرائع الظاهرة والباطنة، الأصول والفروع. ولهذا كان الكتاب والسنة كافيين كل الكفاية في أحكام الدين، وأصوله وفروعه. فكل متكلف يزعم أنه لا بد للناس في معرفة عقائدهم وأحكامهم، إلى علوم غير علم الكتاب والسنة، من علم الكلام وغيره فهو جاهل، مبطل في دعواه، قد زعم أن الدين لا يكمل إلّا بما قاله، ودعا إليه. وهذا من أعظم الظلم والتجهيل لله ولرسوله»^(١٣).

ولتخفيف حدة الخلاف بين الطرفين اختار القنوجي، بعد تضعيفه لمجموعة من الأقوال، منها قول مثبتي القياس السالف الذكر، تفسير الإكمال بالوفاء فقال: «ولا معنى للإكمال إلّا وفاء النصوص بما يحتاج إليه الشرع إما بالنص على كل فرد فرد أو باندراج ما يحتاج إليه تحت العمومات الشاملة»^(١٤)، وهذا القول هو قول محمد بن علي الشوكاني ذكره

(٨) أبي الطيب القنوجي، فتح البيان في مقاصد القرآن، قطر: دار إحياء التراث الإسلامي، ط ١٩٨٩، ج ٣، ص ٣٣٩.

(٩) الزمخشري، الكشف.

(١٠) ناصر الدين البيضاوي، أنوار التنزيل وأسرار التأويل المسمى تفسير البيضاوي، بيروت: دار الرشيد، ط ٢٠٠٠، م ١، ص ٤١٨-٤١٩.

(١١) أبي السعود، إرشاد العقل السليم إلى مزايا الكتاب الكريم، دار الفكر، م ٢، ص ٨.

(١٢) محمود الألوسي، روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، م ٣، دار الفكر، ج ٦/٦٠.

(١٣) عبد الرحمن بن ناصر السعدي، تفسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان، بيروت - لبنان: دار إحياء التراث الإسلامي، ط ٢٠٠١، ص ٢٣٧.

(١٤) فتح البيان في مقاصد القرآن، ج ٣/٤٣٠.

في إرشاد الفحول^(١٥).

وعلى غرار مُثبتي القياس والقائلين بأن آية إكمال الدين ليست آخر ما نزل، أضاف من اختار القول: إن الآية لا تنصُّ على نُقصانٍ ما كان من الدين قبل نزولها قيوداً لغوية للدلالة على ذلك. مستنديين إلى قول القفال، ومن هؤلاء محمد جمال الدين القاسمي الذي اعتبر أن المراد بإكمال الدين هو: «أكملت لكم شرائع الإسلام على غير نقصان كان قبل هذا الوقت»^(١٦). وذلك أن الله تعالى كان يتعبد خلقه بالشيء في وقت ثم يزيد عليه في وقت آخر. فيكون الوقت الأول تاماً في وقته، وكذلك الوقت الثاني تاماً في وقته. فهو كما يقول القائل: عندي عشرة كاملة، ومعلوم أن العشرين أكمل منها. والشرائع التي تعبد الله ﷻ بها عباده في الأوقات المختلفة، وكل شريعة منها كاملة في وقت التعبد بها، فكمل الله ﷻ الشرائع في اليوم الذي ذكره وهو يوم عرفة ولم يوجب ذلك، أن الدين كان ناقصاً في وقت من الأوقات»^(١٧).

ثانيها: «أنه بنفي المشركين عن البيت فلم يحج معهم مشرك عامئذٍ، قاله سعيد بن جبير وقتادة، وقال الشعبي: كمال الدين ها هنا عزّه و ظهوره، وذللّ الشرك ودروسه لا تكامل الفرائض والسنن؛ لأنها لم تنزل تنزل إلى أن قبض رسول الله ﷺ فعلى هذا يكون المعنى: اليوم أكملت لكم نصر دينكم»^(١٨).

ويظهر من هذا الكلام أن من الذين اختاروا القول بهذا المعنى اعتبروا أن آخر ما نزل من القرآن ليس آية إكمال الدين. وقد تم تناقل هذا المعنى من طرف العديد من المفسرين من بينهم البيضاوي في أحد قوليّه في الآية، الذي اعتبر فيه أن إكمال الدين كان «بالنصر والإظهار على الأديان كلها»^(١٩)، وبالعبارة نفسها أورده أبي السعود^(٢٠) والآلوسي^(٢١)، لكن دون الإشارة إلى صاحبه، وعبر عنه القنوجي بقوله: «﴿أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ﴾ أي جعلته كاملاً غير محتاج إلى إكمال لظهوره على الأديان كلها وغلبته لها، ولكمال أحكامه التي يحتاج المسلمون إليها من الحلال والحرام والمشتبه، والفرائض والسنن والحدود والأحكام وما

(١٥) محمد بن علي الشوكاني، إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول، دمشق - بيروت: دار بن كثير، ط ٣، ٢٠٠٧، ص ٦٧٢.

(١٦) نقل هذه العبارة القنوجي عن ابن الأنباري، ينظر فتح البيان، ج ٣، ص ٣٤٠.

(١٧) محمد جمال الدين القاسمي، تفسير القاسمي المسمى: محاسن التأويل، دار إحياء الكتب العربية، ج ٦، ص ١٨٣٠-١٨٣١.

(١٨) زاد المسير في علم التفسير، ج ٢/ ٢٨٧.

(١٩) أنوار التنزيل وأسرار التأويل، م ١، ص ٤١٨-٤١٩.

(٢٠) إرشاد العقل السليم إلى مزايا الكتاب الكريم، م ٢، ص ٨.

(٢١) روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، ج ٦/ ٦٠.

تضمّنه الكتاب والسنة من ذلك»^(٢٢).

وقد يكون الدافع وراء اختيارهم هذا القول استحضار هؤلاء المفسرين ما كان قبل عبارة ﴿الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ﴾ وهو قوله تعالى: ﴿الْيَوْمَ يَبْسُ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ دِينِكُمْ﴾، وقد ذكر الرازي في تفسيره قولان: «الأول يسوا من أن تحللوا هذه الخبائث بعد أن جعلها الله محرمة. والثاني: يسوا من يغلبوكم على دينكم. وذلك لأنه تعالى كان قد وعد بإعلاء هذا الدين على كل الأديان وهو قوله: ﴿لِيُظْهِرَهُ عَلَى الدِّينِ كُلِّهِ﴾، فحقّق تلك النصره وأزال الخوف بالكلية، وجعل الكفار مغلوبين بعد أن كانوا غالبين، ومقهورين بعد أن كانوا قاهرين وهذا القول أولى».

ثالثها: «أنه رفع النسخ عنه، وأما الفرائض فلم تزل تنزل عليه حتى قبض، روي عن ابن جبير أيضاً»^(٢٣). يفهم من هذا الكلام أن القائلين به أقرّوا بوقوع النسخ في القرآن، وأن آية إكمال الدين جاءت لرفعه. وربما يكون السبب وراء قولهم ذلك هو ما جاء بعد عبارة ﴿أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ﴾ وهو قوله تعالى: ﴿وَرَضِيتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا﴾، إذ الرضا بالشيء يكون بقبوله وعدم محوه وإزالته وذاك لكماله، والنسخ بهذا المعنى يكون ناجم عن عدم الرضا النهائي بشرع ما وذلك لنقصانه وعدم إيفائه بالحاجة في وقت لاحق. وقد يكون هذا المعنى تأويلاً لأحد الأقوال المأثورة عن ابن عباس رضي الله عنه في الآية والذي ذكره ابن كثير رواية عن علي بن أبي طلحة بقوله: ﴿الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ﴾ وهو الإسلام، أخبر الله نبيه ﷺ والمؤمنين أنه قد أكمل لهم الإيثار، فلا يحتاجون إلى زيادة أبداً، وقد أتمه الله فلا ينقصه أبداً، وقد رضى الله فلا يسخطه أبداً»^(٢٤).

وفي رواية أخرى أوردها الآلوسي عن ابن عباس والسدي أن المعنى اليوم أكملت لكم حدودي وفرائضي وحلالي وحرامي بتنزيل ما أنزلت وبيان ما بينت لكم، فلا زيادة في ذلك ولا نقصان منه بالنسخ بعد هذا اليوم»^(٢٥). وهو الأمر الذي أكدّه الرازي بقوله: «قال أصحاب الآثار لما نزلت هذه الآية على النبي ﷺ لم يعمر بعد نزولها إلا أحد وثمانين يوماً، أو اثنين وثمانين يوماً، ولم يحصل في الشريعة بعدها زيادة ولا نسخ ولا تبديل البتة»^(٢٦).

(٢٢) فتح البيان في مقاصد القرآن، ج ٣، ص ٣٣٩.

(٢٣) التفسير الكبير، ج ١١، ص ١٤٠.

(٢٤) ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، دار التقوى، القاهرة، ط ٢٠٠٦، ج ٢، ص ١٥.

(٢٥) روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، ج ٦/٦٠.

(٢٦) التفسير الكبير، ج ١١، ص ١٤١.

رابعها: «زوال الخوف من العدو والظهور عليهم، قاله الزجاج»^(٢٧).

وإلى ذلك ذهب الزمخشري بقوله: «﴿أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ﴾ كفيتمكم أمر عدوكم، وجعلت اليد العليا لكم، كما تقول الملوك: اليوم كمل لنا الملك وكمل لنا ما نريد، إذا عفا من ينازعهم الملك ووصلوا إلى أغراضهم ومباغيتهم»^(٢٨).

وأشار إليه الألوسي بقوله: «﴿الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ﴾ بالنصر والإظهار لأنهم بذلك يجرون أحكام الدين من غير مانع وبه تمامه، وهذا كما يقول: تم لي الملك إذا كفيت ما تخافه إلى ذلك ذهب الزجاج»^(٢٩)، وقد يكون السبب وراء اختيار هذا المعنى من طرف قائله أمرين:

أولهما: ما ذكره الرازي^(٣٠) ويتجلى في الاحتراز عن إشكال هل الدين كان ناقصاً قبل نزول هذه الآية؟.

وثانيهما: استحضار ما كان قبل عبارة «﴿أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ﴾» وهو قوله تعالى: «﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَالْدَّمُ وَلَحْمُ الْخِنْزِيرِ وَمَا أُهْلَ لِغَيْرِ اللَّهِ بِهِ وَالْمُنْخَنِقَةُ وَالْمَوْقُوذَةُ وَالْمُتَرَدِّيَةُ وَالنَّطِيحَةُ وَمَا أَكَلَ السَّبُعُ إِلَّا مَا ذَكَيْتُمْ وَمَا ذُبِحَ عَلَى النُّصُبِ وَأَنْ تَسْتَقْسِمُوا بِالْأَزْلَامِ ذَلِكَ فِسْقُ الْيَوْمِ الْبَاسِ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ دِينِكُمْ فَلَا تَحْشَوْهُمْ وَاخْشَوْنَ الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتِمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيْتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا فَمَنِ اضْطُرَّ فِي مَخْمَصَةٍ غَيْرَ مُتَجَانِفٍ لِإِثْمٍ فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾»^(٣١).

خامسها: «أنه أمن هذه الشريعة من أن تنسخ بأخرى بعدها، كما نسخ بها ما تقدمها»^(٣٢).

يتبين من هذا القول استحضار قائله مقتضيات إكمال الدين من ختم النبوة وحفظ الرسالة. وقد عبّر عن هذا المعنى ابن كثير بقوله: «وقوله: ﴿الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ﴾ وَأَتِمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيْتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا» هذه أكبر نعم الله تعالى على هذه الأمة حيث أكمل تعالى لهم دينهم فلا يحتاجون إلى دين غيره، ولا إلى نبي غير نبيهم صلوات الله وسلامه عليه، ولهذا جعله الله تعالى خاتم الأنبياء وبعثه إلى الإنس والجن، فلا حلال إلا ما أحله، ولا حرام إلا ما حرّمه، ولا دين إلا ما شرعه، وكل شيء أخبر به فهو حق وصدق

(٢٧) زاد المسير في علم التفسير، ج ٢ / ٢٨٧.

(٢٨) الكشاف، الزمخشري.

(٢٩) روح المعاني، ج ٦ / ٦٠.

(٣٠) التفسير الكبير، ج ١١ / ١٤٠.

(٣١) سورة المائدة، الآية ٣.

(٣٢) زاد المسير في علم التفسير، ج ٢ / ٢٨٧.

ولا كذب فيه ولا خلف. كما قال تعالى: ﴿وَتَمَّتْ كَلِمَةُ رَبِّكَ صِدْقًا وَعَدْلًا﴾ أي صدقًا في الأخبار، وعدلًا في الأوامر والنواهي^(٣٣).

□ ثانيًا: مفهوم إكمال الدين عند علماء العقيدة.. ابن تيمية أنموذجًا

ميّز ابن تيمية بين مرحلتين من الدعوة في عهد النبي ﷺ الأولى في مكة قبل الهجرة فيها تحقّق كمال العقيدة والإيمان بمعناه الخاص، بحيث إن من آمن ولم يهاجر كان دينه ناقصًا «لأن كمال الدين بالهجرة»^(٣٤). والثانية بالمدينة وفيها فرض ما بقي من أركان الإسلام، يقول: «ومعلوم أن الخمس المذكورة في حديث جبريل لم تجب في أول الأمر، بل الصيام والحج وفرائض الزكاة إنما وجبت بالمدينة، والصلاة الخمس إنما وجبت ليلة المعراج، وكثير من الأحاديث ليس فيها ذكر الحج لتأخّر وجوبه إلى سنة تسع أو عشر على أصح القولين. ثم إنه بعد هذا زاد الإيمان والإسلام حتى قال تعالى: ﴿الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ﴾ وكذلك الإيمان، فإن هذا الإيمان المفصّل الذي ذكره في حديث جبريل لم يكن مأمورًا به في أول الأمر لما أنزل الله سورة العلق والمدثر، بل إنما جاء في هذا في السور المدنية كالبقرة والنساء»^(٣٥).

وهكذا بحسب ابن تيمية كان الإيمان في ازدياد إلى أن تمت شريعة القرآن نزولًا وبيانًا تأصيلًا وتفصيلًا، ولم يبق شيء من الدين لم يُبين بعد نزول قوله تعالى: ﴿الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ﴾ بحيث في المرحلة المكية كان كمال العقيدة والإيمان بمعناه الخاص، وفي المرحلة المدنية كمال الإسلام بمعناه الخاص أيضًا، وبكاملها كمل الدين في مستواه النظري التجريدي. ومن أراد أن يكمل دينه عليه بأداء أركان الإسلام وشرائعه بتامها دون نقصان، وبذلك يتحقّق كمال الدين في مستواه التنزيли العملي.

هذا ما يتعلّق بإكمال شريعة القرآن في ذاتها، فأين يتجلّى بحسب ابن تيمية كمالها وإكمالها للشرائع المتقدمة؟ وهل تلك الشرائع في الكمال والتمام مثل شريعة القرآن أم هناك تفاضل بينها؟

الجواب عن هذين السؤالين نجده عند ابن تيمية في كتابه: «الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح» خاصة في مجلده الخامس، حيث ردّ على زعم النصارى كون شريعتهم هي أكمل الشرائع، لأنها شريعة فضل جاءت بعد استقرار شريعة العدل التي أرسل بها موسى ﷺ.

(٣٣) تفسير القرآن العظيم، ج ٢/ ١٥.

(٣٤) ابن تيمية، اقتضاء الصراط المستقيم مخالفة أصحاب الجحيم، القاهرة: مطبعة السنة المحمدية، ط ١٣٦٩هـ، ج ١/ ١٤٢.

(٣٥) ابن تيمية، كتاب الإيمان، ص ٣٧١.

في النفوس، ولم يبقَ بعد كمالاتها شيء يوضع، وبالتالي ما يأتي بعده غير محتاج إليه لأن ليس شيء يأتي بعد الكمال فيكون فاضلاً، بل دون أو أخذ منه فهو فاضل لا يحتاج إليه^(٣٦). وقد كان القصد من وراء زعمهم هذا الطعن في ربانية شريعة القرآن بنفي الكمال عنها.

وقد ردّ ابن تيمية على هذا الزعم من وجوه كثيرة، بين من خلالها مكان الكمال في شريعة القرآن، وتحليلات إكمالاتها للشرائع المتقدمة خاصة شريعتي الإنجيل والتوراة.

أحدّها: أنها جامعة بين شريعتي العدل والفضل، يقول ابن تيمية داخضاً زعمهم: «بل الشرائع ثلاثة: شريعة عدل فقط، وشريعة فضل فقط، وشريعة تجمع العدل والفضل، فتوجب العدل وتندب إلى الفضل، وهذه أكمل الشرائع الثلاث. وهي شريعة القرآن، الذي جمع فيه بين العدل والفضل، مع أننا -يضيف- لا ننكر أن يكون موسى ﷺ أو جب العدل وندب إلى الفضل، وكذلك المسيح أيضاً»^(٣٧).

ثانيها: أن «في إرسال محمد ﷺ من الحكم والمصالح أعظم مما كان في إرسال موسى والمسيح، والذي حصل به من صلاح العباد في المعاش والمعاد أضعاف ما حصل بإرسال موسى والمسيح من جهة الأمر والخلق، فإن في شريعته من الهدى ودين الحق أكمل مما في الشريعتين المتقدمتين، وتيسير الله من اتباع الخلق له واهتدائهم به ما لم يتيسر مثله لمن قبله، فحصل فضيلة شريعته من جهة فضلها في نفسها، ومن جهة كثرة من قبلها، وكمال قبولهم لها»^(٣٨).

ثالثها: أن في شريعة القرآن ذكر ما لم يذكر وتشريع ما لم يشرع وتحليل ما حرم من الطيبات في غيرها من الشرائع السابقة، بالإضافة إلى إتيانها بما كان فيها على الوجه الأكمل. يقول ابن تيمية: «لم تكن شريعة التوراة في الكمال مثل شريعة القرآن، فإن القرآن فيه ذكر المعاد وإقامة الحجج عليه وتفصيله، ووصف الجنة والنار، ما لم يذكر مثله في التوراة، وفيه من ذكر قصة هود وصالح وشعيب وغيرهم من الأنبياء، ما لم يذكر في التوراة... وفي شريعة القرآن تحليل الطيبات وتحريم الخبائث، وشريعة التوراة فيها تحريم كثير من الطيبات عليهم، حرمت عليهم عقوبة لهم، وفي شريعة القرآن من قبول الدية في الدماء ما لم يشرع في التوراة، وفيها من وضع الأصار والأغلال التي في التوراة ما يظهر به أن نعمة الله على أهل القرآن أكمل. فعامة ما امتاز به الإنجيل عن التوراة بمكارم الأخلاق المستحسنة، والزهد المستحب، وتحليل بعض المحرمات، وهذا كله في القرآن، وهو في القرآن أكمل، فليس في

(٣٦) ينظر: ابن تيمية، الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح، الرياض: دار العاصمة، ط ٢، ١٩٩٩م، ٥٨-٥٧/٥.

(٣٧) ينظر: ابن تيمية، الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح، ٥٨-٥٧/٥.

(٣٨) ابن تيمية، الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح، ص ٧٠-٧١.

التوراة والإنجيل والنبوات ما هو من العلوم النافعة، والأعمال الصالحة من الهدى ودين الحق ما ليس في الكتابين»^(٣٩).

رابعها: إن شريعة القرآن مصدقة للشرائع السالفة ومهيمنة عليها، فقد بعث الله محمداً عليه الصلاة والسلام على حين فترة من الرسل، «وكان الناس حين مبعثه ﷺ إما أميين لا كتاب لهم، يشركون بالرحمن ويعبدون الأوثان، وإما أهل كتاب قد بدلوا معانيه وأحكامه وحرّفوا حلاله وحرامه، ولبسوا حقه بباطله، كما هو موجود، فبعث الله -تبارك وتعالى- محمداً ﷺ بالكتاب الذي أنزله عليه مصدقاً لما بين يديه من الكتاب ومهيماً. فيميّز به الحق من الباطل، والهدى من الضلال، والغبي من الرشاد، قال تعالى: ﴿يَهْدِي بِهِ اللَّهُ مَنِ اتَّبَعَ رِضْوَانَهُ سُبُلَ السَّلَامِ وَيُخْرِجُهُم مِّنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ بِإِذْنِهِ وَيَهْدِيهِمْ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ﴾ * لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ هُوَ الْمَسِيحُ ابْنُ مَرْيَمَ قُلْ فَمَنْ يَمْلِكُ مِنَ اللَّهِ شَيْئاً إِنْ أَرَادَ أَنْ يُنْزِلَ الْمَسِيحَ ابْنَ مَرْيَمَ وَأُمَّهُ وَفِي الْأَرْضِ جَمِيعاً وَلِلَّهِ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا يُخْلِقُ مَا يَشَاءُ وَاللَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾^(٤٠)»^(٤١).

خامسها: إن شريعة القرآن معتدلة جامعة بين اللين والشدّة، إذ «إن شريعة التوراة تغلب عليها الشدّة، وشريعة الإنجيل يغلب عليها اللين، وشريعة القرآن معتدلة جامعة بين هذا وهذا. كما قال تعالى: ﴿سَيَقُولُ السُّفَهَاءُ مِنَ النَّاسِ مَا وَلَّاهُمْ عَنْ قِبَلَتِهِمْ الَّتِي كَانُوا عَلَيْهَا قُلْ لِلَّهِ الْمَشْرِقُ وَالْمَغْرِبُ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ﴾^(٤٢)»^(٤٣). فقد بعث الله سبحانه وتعالى محمداً ﷺ بالشريعة الكاملة العادلة، وجعل أمتة عدلاً خياراً لا ينحرفون إلى هذا الطرف ولا إلى هذا الطرف، بل يشتدّون على أعداء الله ويلينون لأولياء الله، ويستعملون العفو والصفح فيما كان لفوسهم، ويستعملون الانتصار والعقوبة فيما كان حقاً لله^(٤٤)، «لأن في شرعته ﷺ من اللين والعفو والصفح ومكارم الأخلاق أعظم مما في الإنجيل، وفيها من الشدّة والجهاد، وإقامة الحدود على الكفار والمنافقين أعظم مما في التوراة، وهذا هو غاية الكمال. ولهذا قال بعضهم: بعث موسى بالجلال، وبعث عيسى بالجمال، وبعث محمد بالكمال»^(٤٥).

(٣٩) الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح، م، ٥، ص ٧٢-٧٣.

(٤٠) سورة المائدة، الآية ١٦-١٧.

(٤١) الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح، م، ٥، ص ٧٨.

(٤٢) سورة البقرة، الآية ١٤٢.

(٤٣) الجواب الصحيح...، م، ٥، ص ٧٩.

(٤٤) الجواب الصحيح، م، ٥، ص ٨٥.

(٤٥) الجواب الصحيح، م، ٥، ص ٨٦.

سادسها: «في إرساله ﷺ من كمال النعم وتواصلها، وعلو الدرجات في السعادة، ما لم يكن حاصلًا بالكتاب الأول، فكان إرساله أعظم نعمة أنعم الله بها على أهل الأرض»^(٤٦).
سابعها: شريعة القرآن شريعة خاتمة أوجبت الإيمان بجميع الرسل^(٤٧).

الملاحظ أن ابن تيمية قد استحضر في مقارنته لمعنى إكمال الدين، وبيان تجليات كماله، ثلاث دلالات أساسية للفظ الكمال في اللغة، وهي: الإتمام وجمع ما تفرق والإحسان بالإضافة إلى معنى الختم، الذي لم نقف عليه فيما ذكره أهل المعاجم وإنما دل عليه السياق القرآني.

وبالتوليف بين تلك المعاني التي توصل إليها في المراد بإكمال الدين وكمال من خلاله رده على أهل الكتاب، يمكن صياغة معنى آخر جامع لها بالعبرة الآتية فنقول: إكمال الدين بإنزال الشريعة المصدقة المهيمنة على الشرائع المتقدمة الخاتمة لها، التي ذكر فيها ما لم يذكر، وشرع ما لم يشرع، وحلل ما حرم من الطيبات، ووضعت الأغلال والآصار. جامعة في أحكامها بين العدل والفضل، اللين والشدة، وكل الحكم والمصالح التي بها صلاح العباد في المعاش والمعاد فتواصلت بها النعم حتى كملت أسباب السعادة.

□ ثالثاً: مفهوم إكمال الدين رؤية مقاصدية.. الشاطبي أنموذجاً

خصّص الشاطبي لمفهوم إكمال الدين حيزاً كبيراً من كتابيه: «الموافقات» و«الاعتصام»، وجاءت أفكاره في ذلك متناثرة في أبواب وفصول عديدة منها. قارب من خلالها المفهوم من زوايا مختلفة، وبمنظور جديد و متميز يكشف عن نسق فكري منظم ومنسجم ومتكامل، ينم عن بعد نظر إمام المقاصدين، ومدى تمكنه من إدراك الشريعة وكمالها ومظاهر إكمالها من جهة، ورغبته في تحليل العقل الإسلامي من الجدليات التاريخية التي كبّلتها، ونأت به عن سبر أغوار الوحي واستنطاقه لاستنباط الحقائق والأسرار من جهة ثانية.

والمتتبع المتدبر لأفكار أبي إسحاق في المراد بإكمال الدين، يجد بناءها النسقي تتحكم فيه مجموعة من الأسس والمنطلقات التي شكلت الخيط الناظم لأقواله وهي إجمالاً:

أ- الدين تصديق بالقلب وانقياد بالجوارح، والثاني مكمل للآخر،

يقول أبو إسحاق الشاطبي: «أما الدين فراجع إلى التصديق بالقلب والانقياد بالجوارح، والتصديق بالقلب آتٍ في الإيمان بالله ورسوله واليوم الآخر ليفرق عن ذلك كل ما جاء مفصلاً في المدني، فالأصل وارد في المكي، والانقياد بالجوارح حاصل بوجه واحد،

(٤٦) نفسه، م ٥، ص ٨٧.

(٤٧) نفسه، م ٥، ص ٨٣-٨٤.

ويكون ما زاد على ذلك تكميلاً، وقد جاء في المكي من ذلك النطق بالشهادتين والصلاة والزكاة وذلك يحصل به معنى الانقياد، وأما الصوم والحج فمذنيان من باب التكميل»^(٤٨).

وبناء على ذلك فمعرفة الدين تتطلب بالنسبة له تحصيل ثلاثة أجناس من العلوم هي:

١- «معرفة المتوجّه إليه، وهو الله المعبود سبحانه، يدخل تحته علم الذات والعقائد والأفعال، ويتكامل بتقرير البراهين والمحااجة لمن جادل خصماً من المبطلين.

٢- معرفة كيفية التوجّه إليه، يشتمل على التعريف بأنواع التعبدات وما يتبع كل واحد منها من المكملات.

٣- معرفة مآل العبد ومكمل هذا الجنس الترغيب والترهيب»^(٤٩).

ب- في القرآن كمال الشريعة جملةً وتأصيلاً وفي السنة كمال تقريرها وتفصيلها وبيانها، يقول الشاطبي رحمته الله: «النظر إلى ما دل عليه الكتاب في الجملة، وأنه موجود في السنة على الكمال زيادة إلى ما فيها من البيان والشرح، وذلك أن القرآن الكريم أتى بالتعريف بمصالح الدارين جلباً لها، والتعريف بمفاسدها دفعاً لها... وإذا نظرنا إلى السنة وجدناها لا تريد على تقرير هذه الأمور، فالكتاب أتى بها أصولاً يرجع إليها، والسنة أتت بها تفريعاً على الكتاب وبياناً لما فيه منها»^(٥٠).

وقد حاز القرآن الكريم هذه المرتبة لأنه بحسب الشاطبي: «فيه بيان كل شيء... فالعالم فيه على التحقيق عالم بجملة الشريعة، ولا يعوزه منها شيء. والدليل على ذلك أمور منها: النصوص القرآنية من قوله: ﴿الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ﴾، وقوله: ﴿وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِّكُلِّ شَيْءٍ﴾، وقوله: ﴿مَا فَرَّطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ﴾، وقوله: ﴿إِنَّ هَذَا الْقُرْآنَ يَهْدِي لِلَّتِي هِيَ أَقْوَمُ﴾، يعني الطريقة المستقيمة، ولو لم يكمل فيه جميع معانيها لما صح إطلاق هذا المعنى عليه حقيقة»^(٥١).

ولأنه كما قال رسول الله ﷺ: «إن هذا القرآن حبل الله وهو النور المبين، والشفاء النافع، عصمة لمن تمسك به، ونجاة لمن تبعه، لا يعوج فيقوم ولا يزيغ فيستعيب، ولا تنقضي عجائبه ولا يخلق على كثرة الرد»^(٥٢). قال الشاطبي عقب ذكره هذا الحديث: «فكونه حبل

(٤٨) أبو إسحاق الشاطبي، الموافقات في أصول الشريعة، دار الغد الجديد، ط ١، ٢٠١١، ج ٢/ ٣، ص ٣٩.

(٤٩) نفسه، ج ٣/ ٢٩٧.

(٥٠) الموافقات، ج ٤/ ٢١.

(٥١) نفسه، ج ٣/ ٢٨٨.

(٥٢) رواه الترمذي، ٢٩٠٦.

الله بإطلاق والشفاء النافع إلى تمامه دليل على كمل الأمر فيه»^(٥٣).

ولأن تعريفه بالأحكام الشرعية أكثره كلي لا جزئي، وحيث جاء جزئياً فمأخذه على الكلية، إما بالاعتبار أو بمعنى الأصل، إلا ما خصّه الدليل مثل خصائص النبي ﷺ^(٥٤). ويؤكد هذا الكلام بقوله: «فالقرآن على اختصاره جامع، ولا يكون جامعاً إلا والمجموع فيه أمور كليات؛ لأن الشريعة تمت بتمام نزوله لقوله تعالى: ﴿الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ﴾»^(٥٥).

ولأن: «الضروريات الخمس تأصلت في الكتاب تفصّلت في السنة»^(٥٦)، ومثل لذلك بقوله: «فإن حفظ الدين حاصله في ثلاثة معانٍ، وهي: الإسلام والإيمان والإحسان، فأصلها في الكتاب وبيانها في السنة، ومكملها ثلاثة أشياء وهي: الدعاء إليه بالترغيب والترهيب، وجهاد من عانده أو رام إفساده، وتلا في النقصان الطارئ في أصله، وأصل هذه في الكتاب، وبيانها في السنة على الكمال»^(٥٧).

ج- «كليات الشريعة تامة وليس فوقها كلي تنتهي إليه، وليس هناك جزئي خارج عنها»^(٥٨).

في نظر الشاطبي الكليات التي قصدت الشريعة المحافظة عليها بمراتبها الثلاث: الضروريات والحاجيات والتحسينيات، هي: «كليات تقضي على جزئي تحتها وسواء علينا أكان جزئياً إضافياً أم حقيقياً، إذ ليس فوق هذه الكليات كلي تنتهي إليه، بل هي أصول الشريعة، وقد تمت، فلا يصح أن يفقد بعضها حتى يفترق إلى إثباتها بقياس أو غيره، فهي الكافية في مصالح الخلق عموماً؛ لأن الله تعالى قال: ﴿الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ﴾، وقال: ﴿مَا فَرَّطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ﴾، وفي الحديث: «تركتم على الجادة...»، وقوله: «لا يهلك على الله إلا هالك»، ونحو ذلك من الأدلة على تمام الأمر وإيضاح السبيل»^(٥٩).

د- القواعد الكلية هي الموضوعات أولاً، ومعظمها نزل بمكة وتكملها بالمدينة، والأصول المدنية جزئية بالنسبة للأصول الكلية المكية، يقرّر الشاطبي في المسألة الأولى من الفصل الثاني من كتاب الأدلة الشرعية، أن القواعد الكلية هي الموضوعات أولاً، والذي نزل

(٥٣) الموافقات، ج ٣/ ٢٨٨.

(٥٤) الموافقات، ج ٣/ ٢٨٦.

(٥٥) الموافقات، ج ٣/ ٢٨٧.

(٥٦) نفسه، ج ٣/ ٢٨٧.

(٥٧) الموافقات، ج ٤/ ٢١.

(٥٨) أبو إسحاق الشاطبي، الاعتصام، شركة القدس، ط ١، ٢٠١٣، ص ٥٦٤-٥٦٥.

(٥٩) الموافقات، ج ٣/ ٦.

بها القرآن على النبي ﷺ بمكة، ثم تبعها أشياء بالمدينة، كملت بها تلك القواعد التي وضع أصلها بمكة، وكان أولها الإيمان بالله ورسوله واليوم الآخر، ثم تبعه ما هو من الأصول العامة، كالصلاة وإنفاق المال وغير ذلك، ونهى عن كل ما هو كفر أو تابع للكفر... وأمر مع ذلك بمكارم الأخلاق كلها، كالعدل والإحسان... ونهى عن مساوئ الأخلاق من الفحشاء، والمنكر، والبغي... وإنما كانت الجزئيات المشروعات بمكة قليلة، والأصول الكلية كانت في النزول والتشريع أكثر. ثم لما خرج رسول الله ﷺ إلى المدينة واتسعت خطة الإسلام كملت هنالك الأصول الكلية على تدريب، كإصلاح ذات البين، والوفاء بالعقود، وتحريم المسكرات، وتحديد الحدود التي تحفظ الأمور الضرورية وما يكملها ويحسنها، ورفع الحرج بالتخفيفات والرخص، وما أشبه ذلك، كله تكميل للأصول الكلية»^(٦٠).

ويؤكد هذا الكلام في موضع آخر بقوله: «إذا رأيت في المدينيات أصلاً كلياً، فتأمله تجده جزئياً بالنسبة إلى ما هو أعم منه، وتكميلاً لأصل كلي»^(٦١).

هـ- المعاني التعبدية مكملة لمعقول المعنى، يرى الشاطبي أن كل دليل شرعي ثبت في الكتاب مطلقاً غير مقيد ولم يجعل له قانون ولا ضابط مخصوص، فهو راجع إلى معنى معقول وكل إلى نظر المكلف. وهذا القسم أكثر ما تجده في الأمور العامة التي هي معقولة المعنى كالعدل والإحسان والعفو والصبر والشكر في المأمورات، والظلم والفحشاء والمنكر.... والبغي في المنهيات وأغلبها بمكة. وكل دليل ثبت مقيداً غير مطلق وجعل له قانون وضابط، فهو راجع إلى معنى تعبدى لا يمتدي إليه نظر المكلف لو وكل إلى نظره، إذ العبادات لا مجال للعقول في أصلها فضلاً عن كيفياتها، وكذلك العوارض الطارئة عليها، وهذا القسم كثير في الأصول المدنية لأنها في الغالب تقييدات لبعض ما تقدم إطلاقه أو إنشاء أحكام واردة على أسباب جزئية»^(٦٢).

وعلى هذا الأساس وما قبله فإن المقيّد مكمل للمطلق، والرخص مكملة للعزائم.

و- القواعد الكلية غير منسوخة، وإنما وقع النسخ في الجزئيات، يقرّر الشاطبي بداية «أن النسخ وقع معظمه بالمدينة، لما اقتضته الحكمة الإلهية في تمهيد الأحكام، وتأمل كيف تجد معظم النسخ إنما هو لما كان فيه تأنيس أو للاقرب العهد بالإسلام واستتلاف لهم، مثل كون الصلاة صلاتين ثم صارت خمساً...»^(٦٣).

(٦٠) الموافقات، ج ٣/ ٨١.

(٦١) الموافقات، ج ٣/ ٣٧.

(٦٢) الموافقات، ج ٣/ ٣٦.

(٦٣) نفسه، ج ٣/ ٨١.

«أما بمكة فإن المنزل بها من أحكام الشريعة هو ما كان من الأحكام الكلية، والقواعد الأصولية في الدين على غالب الأمر، اقتضى ذلك أن النسخ فيها قليل لا كثير، لأن النسخ لا يكون في الكليات وقوعاً وإن أمكن عقلاً»^(٦٤).

وهذا تكون الضروريات والحاجيات والتحسينيات لم تنسخ؛ لأنها هي قواعد كلية أنشئت بمكة، ويدل على ذلك بحسبه الاستقراء التام، وأن الشريعة مبنية على حفظها، وما أتى بالمدينة إنما جاء ليقوّيها ويحكمها ويعضدها، ويؤكد الشاطبي هذا الكلام بقوله: «لم يثبت نسخ لكلي البتة، ومن استقرأ كتب الناسخ والمنسوخ تحقق من هذا المعنى»^(٦٥)، وإنما وقع النسخ في أمور جزئية بدليل الاستقراء فإن كل ما يعود بالحفظ على الأمور الخمسة ثابت، وإن فرض نسخ بعض جزئياتها فذلك لا يكون إلا بوجه آخر من الحفظ، وإن فرض النسخ في بعضها إلى غير بدل فأصل الحفظ باقٍ، إذ لا يلزم من رفع بعض أنواع الجنس رفع الجنس»^(٦٦).

وبناء على ذلك فإن ما أخبر به الله ﷻ في العديد من الآيات من أحكام كلية كانت في الشرائع المتقدمة، هي في شريعتنا ولا فرق بينها سواء أكانت تلك الأحكام من معاني الضروريات أو الحاجيات أو التحسينيات، وأما قوله تعالى: ﴿لِكُلِّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا﴾^(٦٧)، فإنه بحسب أبو إسحاق «يصدق على الفروع الجزئية، وبه تجتمع معاني الآيات والأخبار»^(٦٨).

ز- كليات الجزئيات تامة ومسائلها ونوازلها غير تامة، سبقت الإشارة إلى أن الكليات تامة، وأن ليس هناك جزئي خارج عنها، وهذا يعني أن جزئيات الكليات تامة بهذا المعنى، أما باعتبار الجزئيات من المسائل والنوازل فهي لم تتم، وهذا ما أكده الشاطبي في جواب عن سؤال أن بعض النوازل ليس في كتاب الله ولا في السنة نص عليها فأجاب: «إن اعتبرت فيها الجزئيات من المسائل والنوازل فهو كما أوردتم، ولكن المراد كلياتها، فلم يبق للدين قاعدة يحتاج إليها في الضروريات والحاجيات والتكميليات إلا وقد بُيِّنَت غاية البيان. نعم، يبقى تنزيل الجزئيات على تلك الكليات موكولاً إلى نظر المجتهد، فإن قاعدة الاجتهاد -أيضاً- ثابتة في الكتاب والسنة، فلا بد من إكمالها، ولا يسع الناس تركها، وإذا ثبتت في الشريعة أشعرت بأن ثم مجالاً للاجتهاد، ولا يوجد ذلك إلا فيما لا نص فيه، ولو كان المراد بالآية

(٦٤) الموافقات، ج ٣ / ٨٢.

(٦٥) الموافقات، ج ٣ / ٨٣.

(٦٦) الموافقات، ج ٣ / ٩٢.

(٦٧) سورة المائدة، الآية ٥٠.

(٦٨) ينظر: الموافقات، ج ٣ / ٩٣.

الكمال بحسب تحصيل الجزئيات بالفعل فالجزئيات لا نهاية لها، فلا تنحصر بمرسوم. وقد نصّ العلماء على هذا المعنى، فإنما المراد الكمال بحسب ما يحتاج إليه من القواعد التي يجري عليها ما لا نهاية له من النوازل»^(٦٩).

يفهم من هذا الكلام أن الجزئيات بمعنى النوازل والمسائل، فهي غير تامة ولا نهاية لها، أما بمعنى القواعد التي تجري عليها النوازل فهي تامة. وبتعبير آخر فإن أحكام الجزئيات تامة أما جزئيات الأحكام فهي لا تنحصر وغير تامة، وبالتالي فإن التأصيل لكليات الجزئيات تام، أما تنزيلها عليها فهو غير تام وهو موكول للاجتهاد في كل زمان.

ح- إكمال الدين بتمام الأركان وتمام الشروط وتمام الآداب في العبادات، في مقاربتة لمفهوم إكمال الدين استحضّر الشاطبي تقريباً جل المعاني الأساسية للإكمال في اللغة، ومنها معنى الإحسان ليبين أن إحسان العبادات يكون بتمام أركانها وذلك من باب الواجب وبتمام آدابها وهذا من باب المندوب^(٧٠).

وهذا المفهوم للإكمال أكثر ما نجده عند الفقهاء الذين يتحدثون ويميزون بين شروط التمام وشروط الكمال.

ط- التحسينيات كمكّمات للحاجيات، والحاجيات كمكّمات للضروريات. وقصارى القول أن الكلام عن كمال الدين عند إمام المقاصدين أبي إسحاق الشاطبي يتعدّد الإمام به في هذه الدراسة المتواضعة؛ وذلك لغزارة أقواله فيه وتناثرها في كتبه تصريحاً وتضميناً هذا من جهة، ومن جهة ثانية فإن تلك الأقوال في حاجة إلى مزيد من التفصيل والبيان والمناقشة.

وتبقى إشارة مهمة هي في الحقيقة إجابة عن إشكال يراود كل من حاول الحديث عن كمال الدين فحواه: هل يمكن للعقول إدراك كمال الشريعة؟

هذا السؤال بلا شك قد استحضره أبو إسحاق وخصّص فصلاً له في كتابه «الاعتصام» قرّر في بدايته: «أن الله تعالى جعل للعقول في إدراكها حدّاً تنتهي إليه لا تتعداه. ولم يجعل لها سبيلاً إلى الإدراك في كل مطلوب، ولو كانت كذلك لاستوت مع الباري تعالى في إدراك جميع ما كان وما يكون وما لا يكون، إذ لو كان كيف كان يكون؟ فمعلومات الله لا تنهاى ومعلومات العبد متناهية، والمتناهي لا يساوي ما لا يتناهي... وأيضاً فالشيء الواحد من جملة الأشياء يعلمه الباري تعالى على التمام والكمال، بحيث لا يعزب عن علمه مثقال ذرة لا

(٦٩) الاعتصام، ص ٥٦٣.

(٧٠) الموافقات، ج ٣/ ١٠٩.

في ذاته ولا في صفاته ولا في أحواله ولا في أحكامه، بخلاف العبد فإن علمه بذلك الشيء قاصر ناقص، سواء كان في تعقل ذاته أو صفاته أو أفعاله أو أحواله أو أحكامه»^(٧١).

فإذا كان هذا حكم تعقل الشيء الواحد فكيف بإدراك كمال الدين الذي فيه حكم كل شيء تبييناً له وبياناً وتأصيلاً وتفصيلاً بلا تفريط؟ وفي مقابل هذا يقرر الشاطبي أن عدم إدراك كمال الدين على حقيقته هو الذي أدى بالبعض إلى الابتداع والانحراف.

□ خاتمة وتساؤل

يتبين من خلال ما سبق ذكره أن أقوال المفسرين في المراد بمفهوم إكمال الدين، قد تقيّدت باختياراتهم وآرائهم المذهبية في مسائل خلافية عرفها الفكر الإسلامي وما زال، كالقول في القياس، وفي آخر ما نزل، وسبب نزول آية الإكمال، والقول في الولاية والإمامة... كما أنهم تعاملوا مع معاني لفظتي الإكمال والدين بانتقائية حالت دون الوصول إلى المعنى النووي الجامع لكل واحدة منهما.

ولم يبدأ التحرّر من تلك النظرة الاختزالية لمفهوم إكمال الدين إلّا مع ابن تيمية، الذي انفتح على مقاصد ومحاسن الشريعة، وتتبع تاريخ التشريع الإلهي، والأخبار، والقصص، ونظر إلى الموضوع في شموليته، ليقرّر أنه إكمال تشريع وبيان وتبليغ وإكمال للمصالح والحكم، وإكمال للنعم... إلّا أن مبالغته في الانتصار لشريعة القرآن الكريم أوقعته في بعض الأحيان في التفريق بين الشرائع عوض المفاضلة بينها.

وإذا كان مفهوم إكمال الدين قد بدأ في التوسّع نسبياً مع ابن تيمية، فإن دلالته ستعمق مع إمام المقاصدين أبي إسحاق الشاطبي الذي توفّق إلى حدّ كبير في إبراز مكامن كمال الشريعة، وأسرار إكمالها؛ حيث قرّر أن كليات الشريعة تامة وليس فوقها كلي تنتهي إليه، وليس هناك جزئي خارج عنها، وأن كليات الجزئيات تامة ومسائلها ونوازلها غير تامة، وأن القواعد الكلية غير منسوخة، وإنما وقع النسخ في الجزئيات، وأن إكمال الدين كان بتمام الأركان، وتمام الشروط، وتمام الآداب. واعتبر الانقياد بالجوارح مكمل للتصديق بالقلب، والسنة مكملة للقرآن الكريم - أصل الأدلة - في البيان والتفصيل، والمعاني التعبدية مكملة لمعقول المعنى، والحاجيات مكملة للضروريات، والتحسينيات مكملة للحاجيات، ولكل واحدة منها متمّمات، والمقيّد مكمل للمطلق، والرّخص مكملة للعزائم، والقواعد الكلية هي الموضوعة أولاً، ومعظمها نزل بمكة، وتكميلها بالمدينة، والأصول المدنية جزئية

بالنسبة للأصول الكلية المكية.

بتلك المقاربة، استطاع أبو إسحاق الشاطبي أن ينأى قليلاً بمفهوم إكمال الدين عن الجدال التاريخي الذي عرفه الفكر الإسلامي، ويضبط دلالاته من خلال النظر في الوحي وتتبع تنزلاته، ومن خلال رصد العلاقات الرابطة بين أصول الشريعة وفروعها، كلياتها وجزئياتها، معانيها ومقاصدها، وهي خطوة لازمة وأساسية في طريق إدراك معنى إكمال الدين؛ إلا أنها على الرغم من ذلك تظل قاصرة وغير كافية كغيرها مما جاء في التراث الإسلامي عن الإحاطة بحقيقة هذا المفهوم؛ لأنها مرهونة بنتائج قراءة واحدة؛ قراءة الوحي التي اعتمدت في الغالب على مدخل اللغة والتاريخ، وكانت غايتها تشريعية عقدية. لهذا لا بد من قراءات أخرى للقرآن الكريم تنظر إلى نصوصه في تكاملها وشموليتها، وتستحضر خصائص الرسالة الخاتمة ومقاصدها، نرى أن تنطلق من السؤال المركزي الآتي: «أي مفهوم لإكمال الدين يمكن أن ينبثق من القرآن الكريم وخصائصه يستوعب ويتجاوز النظرة التأويلية الاختزالية الموروثة حوله، والمتأثرة بمسائل جدالية خلافية عرفها الفكر الإسلامي، تحقيقاً لما يلي:

- يثبت للشرائع المتقدمة حقها في الكمال ودورها في بناء الدين ونموه.
- يضمن لعلماء الأمة أمر وراثته الأنبياء في إحياء وتجديد الدين وتبليغه إلى قيام الساعة.
- ينسجم مع سنة التطور والتغير الكونية ويتكامل من خلاله الإنسان والوحي والوجود.
- يحقق للدين وحدته البنائية والتاريخية، وينظر إليه في شموليته وکليته لئلا ينفصل عن العلم والسياسة.
- يتفق ومقاصد إنزال الرسالة الخاتمة.

السفارات العثمانية إلى أوروبا

وبدايات الوعي الإسلامي بالتجاوز الحضاري

رشيد نشيد*

□ مدخل

لم يقع تعرّف العثمانيين إلى حضارة الغرب إلّا خلال القرون الأخيرة، ويُعزى ذلك إلى إحساس العثمانيين بعظمة دولتهم، واعتقادهم بأن درجة العمران والرّفاه التي بلغوها كانت تكفيهم دون التطلّع إلى الآخرين. وقد تكون حقيقة تلك العظمة والرّفاه والرّقي موضعاً للأخذ والرد.

ولكن المهم هنا هو أنهم كانوا على اقتناع بذلك، وعن طريق الاحتكاك العسكري والهزائم التي مُني بها العثمانيون في القرن السابع عشر، والرحلات والسفارات المتنامية إلى أوروبا، أمكن للنخبة العثمانية الاقتراب من بعض المظاهر الملموسة للحضارة الأوروبية، والتي أسهمت إلى حدّ بعيد في تشكّل الوعي العثماني بالتجاوز الحضاري الأوروبي للأمة الإسلامية.

□ أولاً: السياق التاريخي للسفارات العثمانية إلى أوروبا

كان العثمانيون أسبق من عدد كبير من الدول الإسلامية إلى الوعي

* أستاذ باحث، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، بني ملال، المغرب.

بالتفاوت على مستوى التقنية العسكرية، وخلق هذا الوعي حالة «هوس» لدى النخبة العالمية والحاكمة في القيام بالإصلاح للحاق بالدول الأوروبية في هذا المجال، ويكفي أن نعود إلى كتب النصيحة العثمانية^(١)، التي ألفت خلال القرن السادس عشر لنقف على نضج هذا الاقتناع.

فقد كتب الأقحصاري حسن الكافي غداة معركة ١٥٩٦^(٢) ما يلي: «وقد جربنا في ديارنا من خمسين سنة أن أعداءنا كلما اخترعوا نوعاً من الأسلحة واستعملوه غلبوا علينا، ثم إذا اتخذنا مثله واستعملناه غلبنا عليهم، بعون الله العلام لقوة الإسلام. أما في هذا الزمان، فالأعداء بالغوا في استعمال بعض الأسلحة المحدثه كالبنادق ونحوها، وأهمل عسكرنا في اتخاذ مثلها واستعملها، بل أهملوا استعمال الأسلحة القديمة أيضاً، فوقعوا فيها وقعوا فيه هداهم الله إلى الخير ونصرهم»^(٣).

أفاضت كثير من الكتب التاريخية في إبراز القدرات والإمكانات العسكرية للدولة العثمانية، والتي جعلت العثمانيين قوة لا تهزم في القرن الخامس والسادس عشر، ليس فقط في مواجهة القوة الأوروبية، بل أيضاً من أن يصبحوا قوة في البلاد الإسلامية.

فقد تمكنوا من سحق كل القوات الإسلامية التي واجهتهم، ويبدو ذلك في مختلف

-
- (١) كان العلماء المسلمون يعتمدون أسلوب الحكمة والنصيحة والإرشاد والموعظة الحسنة في مخاطبة القائمين على أمر المسلمين أثناء تصديهم لمعالجة أية قضية سياسية أو أية قضية تخص أوضاع المسلمين العامة. وكانوا يعززون وجهات نظرهم بالاستشهاد بآيات من القرآن الكريم، وبأحاديث نبوية شريفة وبالقصص والأمثال والأشعار. ويعتبر حسن الأقحصاري من رواد هذا النوع من التأليف.
- (٢) زحف الجيش العثماني إلى بلغراد النمساوية واستولى عليها عام (١٠٠٥ - ١٥٩٦)، ف وقعت معركة كبيرة بين الطرفين هزم فيها العثمانيون هزيمة مذلة غير مسبوقه. انظر تفاصيل المعركة: ياغي أحمد إسماعيل، الدولة العثمانية في التاريخ الإسلامي الحديث، الرياض: مكتبة العبيكان، الطبعة الأولى، ١٩٩٦ م، ص ٩٤.

- (٣) رصد الأقحصاري في كتابه أسباب تراجع الدولة العثمانية مفسحة المجال لدار الكفر أن تتفوق عليها. ويحصر ذلك في أربعة وجوه، ولكنه يركز على نقطتين أساسيتين: أولها: «تعطيل الشورى والاستبداد السياسي»، وهو مخالفة صريحة حسب الأقحصاري لقول الله تعالى: ﴿وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ﴾ آل عمران الآية ١٥٩. ونتيجة لتعطيل هذه المؤسسة كما يقول المؤلف فقد «توجه الخلل إلى الأمور ووقع الزلل والفتور»، كما لاحظ أن العدالة قد أهملت، وأن السيطرة والضيبط قد فقدت، لأن الأمور قد أنيطت بغير أهلها، «وفي هذا الجواب تنبيه عظيم في هذا الزمان إلى آل عثمان»، وثانيهما: الوضع المتردي للمؤسسة العسكرية بسبب الأزمة الاقتصادية، إضافة إلى الاستهتار بالعدو، وجهود العقلية العسكرية وعدم الأخذ بالوسائل الحديثة وعدم قبولها للتحديث. ليخلص الأقحصاري «أن الصراع بين دار الإسلام (الدولة العثمانية) ودار الحرب (الدول الأوروبية) هو صراع عسكري حضاري». الأقحصاري حسن كافي، أصول الحكم في نظام العالم، تحقيق: إحسان صدقي العمدة، الكويت، الطبعة الأولى، ١٩٨٧ م، ص ٥٤.

معارك بداية القرن السادس عشر مع ممالك مصر والصفويين، ولكنه يبدو أكثر فعالية في الحصار الذي أحكمه العثمانيون على تبريز في سنة ١٥٤٨ م^(٤).

مع نهايات القرن السابع عشر، وعلى إثر الهزائم المرة والمذلة التي مُنيت بها الدولة العثمانية، بدا واضحاً أن أوروبا الغربية والوسطى قد تفوّقت كثيراً في مجالات شتى أبرزها التقدم العسكري والتطوّر الاقتصادي، فقد وعى العثمانيون التأخر، حيث أظهرت لهم الحروب التي خاضوها طوال هذه المرحلة مدى ضعف فعالية قواتهم العسكرية، وكانت المسألة العسكرية بمثابة الزاوية التي نظر منها العثمانيون إلى تخلفهم مقابل تقدم «الآخر»، ومن ثم التركيز على إصلاح الوضع العسكري للدولة.

كانت هزيمة كارلوفيتس^(٥) عام ١٦٩٩ م أول هزيمة من نوعها تتعرّض لها قوات الإنكشارية، وكانت نتائجها فادحة، فقد خسرت الدولة العثمانية أقاليم واسعة من الأراضي التي كانت تحت سيطرتها^(٦)، وأبرزت هذه الهزيمة القوة العسكرية لكل من النمسا والروسيا، ويمكن القول بأن ردّ الفعل العثماني لم يكن بطيئاً، فالسلطان أحمد الثالث (١٧٠٣-١٧٣٠ م)، وهو الذي تلقى النتائج المباشرة للخسارة العثمانية كان مدرّكاً أن أفضل ما يمكن أن تقبل به دولته هو فترة طويلة من السلم مع جيرانها، وعياً منه بحصول تجاوز عسكري من طرف الآخر الأوروبي لم يعد مقبولاً مداراته وإخفاؤه.

يبدو أن الوعي العثماني بهذا الأمر، جاء متأخراً، وبدأ بعضهم يؤمن بأنه إذا لم تستيقظ الدولة ويستفيق المجتمع العثماني معاً عاجلاً أم آجلاً، فسوف ينهاران انهياراً كاملاً أمام سطوة التقدم الأوروبي، كما حدث أن هُزمت الجيوش العثمانية وتلاشت قواتها ومعداتها أمام الأسلحة الحديثة والتقنيات الأوروبية والخطط الحديثة.

(٤) عبد الرحيم بنحادة، انتقال المعارف العسكرية في العالم المتوسطي قبل عصر التنظيمات، أعمال ندوة: انتقال الأفكار والتقنيات في المغرب والعالم المتوسطي، تنسيق: عبد الرحيم بنحادة وعبد الرحمن المودن ومحمد الأزهر الغربي، الرباط: منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، سلسلة ندوات ومناظرات، رقم: ١٦٠، الدار البيضاء: مطبعة النجاح الجديدة، الطبعة الأولى، ٢٠٠٩، ص ٢٥.

(٥) كارلوفيتس Carlovitz بلدة يوغوسلافية واقعة على نهر الدانوب في الجنوب الغربي من زغرب.

(٦) تخلّت الدولة العثمانية بعد هذه الهزيمة، وبموجب اتفاقية كارلوفيتس عن بلاد المجر بأجمعها وإقليم ترانسلفانيا لدولة النمسا، وتنازلت عن مدينة أزاك لروسيا، كما ردت لمملكة بوبونيا مدينة كامينك وإقليم بودوليا وأوكرين، وتنازلت للبندقية عن جزيرة مورا وإقليم دلماسيا، وهذه المعاهدة فقدت الدولة جزءاً ليس بقليل من أملاكها بأوروبا، وزادت أطماع الدول في بلادها. انظر بتفصيل: محمد فريد بك المحامي، تاريخ الدولة العلية العثمانية، تحقيق: إحسان حقي، بيروت: دار النفائس، الطبعة الثانية، ١٩٦١، ص ٣١٠.

□ ثانيًا: السفارات العثمانية وتجليات الوعي بالتجاوز الحضاري الأوروبي

قبل رصد تجليات الوعي بالتجاوز الحضاري عند النخبة العثمانية العاملة ممن رحل منها إلى ديار أوروبا، نرى أنه من الضروري الإدلاء بالملاحظات التالية:

الأولى: وتتعلق بندرة وقلة السفر العثماني إلى خارج الأراضي التابعة للدولة العثمانية، والسبب في ذلك يعود إلى العلاقة المتوترة بين «دار الحرب» و«دار الإسلام»^(٧). فلا يمكن تصور مسلم في «دار الحرب» خاصة في زمن قوة الدولة الإسلامية، وكتب الأحكام لا تشرع ولا تميز إطلاقاً إقامة مسلم في دار الكفر والسفر إليها^(٨).

(٧) مصطلح «دار الإسلام» يقصد به البلاد التي تخضع لحاكم مسلم ينفذ فيها أحكام الشريعة الإسلامية، أو هي التي تجري فيها حكم إمام من أئمة المسلمين، ويسكنها المسلمون وغير المسلمين من أهل الكتاب والذميين. وتعتبر دار الإسلام شرطاً من الشروط في تقرير بعض الأحكام الشرعية. ويقابل هذا اللفظ الاصطلاحي «دار الحرب» ويعني البلاد التي لا حكم فيها للشريعة الإسلامية، أي التي يسكنها غير المسلمين أو التي لا يكون فيها المسلمون آمنين على أنفسهم. كانت العلاقة بين دار الإسلام ودار الكفر والشرك علاقة حرب بموجبها تتحول دار الحرب شيئاً فشيئاً إلى دار إسلام إما بواسطة اعتناقها للإسلام أو خضوعها له.

(٨) يعتبر حكم السفر إلى دار الكفر من القضايا التي استأثرت باهتمام النخبة العاملة، وتم تناوله في الكتب الفقهية إلى غاية القرن الماضي، وذلك لارتباطه بمسألتين هامتين في التشريع الإسلامي، وهما: الأمن والعدالة، ويعتبر الرحالة محمد بيرم الخامس من الفقهاء الذين اجتهدوا في هذه القضية «فذكر بيرم: أن الأعمال بمقاصدها إما أن يكون السفر لمقصد صحيح شرعاً كمقصد مصلحة عامة أو مصلحة خاصة لا مندوحة عنها، أو يكون لمجرد توسع في المال والتنزه. وعلى كلا الوجهين فالسفر جائز غير أنه يختلف حكمه بالنسبة للمروءة وحفظها حتى تبقى العدالة أو لا تبقى بانعدام المروءة». صفوة الاعتبار بمستودع الأمصار والأقطار، مصر: المطبعة الإعلامية، الطبعة الأولى، ١٨٨٥م، ج ١، ص ١٥.

وبعد أن نقل لنا الشيخ بيرم الخامس ما أطلع عليه في المسألة من الفتاوى اليرمية نقلاً عن عمه الشيخ محمد بيرم الرابع، وكذلك في الفتاوى الهندية من كتاب السير، يستنتج ما خلاصته أن السفر إلى أرض غير المسلمين جائز كيفما كان المقصد على شرط الأمن، وإنما يختلف الحكم بالنسبة للعدالة، ولا يخفى أن العدالة مدارها على حفظ المروءة والتنزه عن الرذائل وسفاسف الأمور، فإذا كان يقتحم الأخطار من السفر المذكور لمجرد الزيادة في التحسينات كالتنعم بالنظر أو بزيادة المال، كان ذلك قاذحاً في العدالة، وإن لم يكن محرماً، وأما إذا كان السفر المذكور لغرض صحيح ولو لتجارة محتاج إليها له خاصة أو لغيره، فهو مع كونه مباحاً لا يسقط العدالة أيضاً، بل له الأجر الأخروي إذا صحت النية وأخلصها التي هي أساس العبادة... ملاحظاً أن الأمن الذي هو شرط الجواز، لا يختص بأرض غير الإسلام بل هو شرط -أيضاً- في أي أرض ولو كانت إسلامية.

ثم يجتهد الشيخ بيرم الخامس متجاوزاً مسألة الأمن ومستحضرًا بعض القواعد الفقهية والأصولية والمقاصدية ليقرر أن القضية المطروحة من قبل الفقهاء القدامى لم يعد لها حضور في الواقع الراهن نظراً لتغير الأوضاع العائلية بشكل جذري، إذ إن «أهل الأرض الآن مختلفو الصفات والأحوال بعد صعود قوى دولية جديدة غيّرت من خريطة المسالك والممالك بنظم ودساتير متطورة مدعومة بقوة حربية هائلة فرضت الأمن في دولها أو في الأقطار التي تهيمن عليها». المصدر نفسه، ص ١٦.

الثانية: وتتعلّق بندرة الإنتاج الإسلامي حول دار الحرب سواء في كتب التاريخ أم غيرها، والمادة المتوفّرة عند المسلمين عن أوروبا قبل القرن السادس عشر، هي مادة هزيلة مستقاة من أفواه الرجال، وحتى الاعتماد على ما كتبه الأوروبيون عن أنفسهم، في هذه النصوص هو من الهزلة بمكان، لا يعود ذلك إلى جهل مثقفي الإسلام باللغات الأجنبية وحسب، بل إلى موقف مبدي من الثقافة غير الإسلامية^(٩).

بيد أن هذه المحدودية في السفر إلى «دار الكفر» وإنتاج الفكر عن أوروبا سرعان ما ستعرف تحوّلًا كبيرًا في العالم العثماني مع بداية القرن الثامن عشر، عندما وعى العثمانيون بخطر اتساع الهوة بينهم وبين أوروبا، فقد أصبح من اللازم معرفة ما يجري في هذا الغرب الذي أضحى يشكّل خطرًا على وجود الدولة العثمانية والإسلام، مستشعرين بدايات حدوث تجاوز حضاري من طرف «دار الكفر».

١ - سفارة محمد أفندي

يبدو أن أول من عبر عن بداية تشكل وعي عثماني بحدوث تجاوز حضاري أوروبي للمجتمعات الإسلامية، هو السفير محمد أفندي جلبي، الذي أوفده السلطان أحمد الثالث إلى باريس عام ١٧٢٠م للتعرف إلى المؤسسات الفرنسية وطبيعة عملها، وما يمكن اكتسابه أو أخذها عنها. وقد استطاع أن يعد تقريرًا مسهبًا في ذلك، قدّم فيه صورة مفصّلة عن أوروبا الحديثة، جعلت السلطان يشغف بنمط العيش الفرنسي ويندفع للتقليد^(١٠).

كانت مهمة أفندي متعدّدة الغايات، فبالإضافة إلى حمله طلب ترخيص السلطان العثماني أحمد الثالث (١٧٠٣-١٧٣٠م) إلى الملك الفرنسي لترميم قبة سان سيبييلكر، على اعتبار أن ملك فرنسا يعتبر حامي مسيحيي الشرق، كان محمد أفندي يسعى -أيضًا- إلى تدارس مسألة الأخطار القرصانية المالطية على السفن العثمانية العابرة للبحر الأبيض المتوسط، كما أن السفارة كانت تهدف إلى توثيق الصلات مع فرنسا لتطويق الأخطار التي كان يمارسها الهابسبورغ^(١١) على الدولة العثمانية.

وإلى جانب هذه المهام عهد الصدر الأعظم إبراهيم باشا إلى السفير محمد أفندي

(٩) عبد الرحيم بنحادة، بين الرحلة السفارية والتقرير الدبلوماسي السفارتنامة العثمانية، أعمال ندوة: التاريخ والدبلوماسية قضايا المصطلح والمنهج، تنسيق: عبد المجيد لقدوري، الرباط: منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، سلسلة ندوات ومناظرات رقم ١٠٥، الدار البيضاء: مطبعة النجاح الجديدة، الطبعة الأولى، ٢٠٠٣م، ص ١٠٣.

(١٠) خالد زيادة، تطور النظرة الإسلامية إلى أوروبا، ص ٥٣.

(١١) يطلق هذا المصطلح تاريخيًا على دولة النمسا.

بمهمة زيارة القلاع والمعامل والقيام بدراسة معمقة لوسائل التحضر والتربية وكتابة تقرير عن تلك التي يمكن أن تطبق في تركيا^(١٢).

يعتبر كتاب محمد أفندي^(١٣) أول المحاولات للتحري ومعرفة حقيقة الغرب من مثقف عثماني، كما يشخص ويحدد مدى تأثير النخبة العثمانية بأوروبا. وظهرت إلى حد الآن خمس طبعات منه^(١٤)، وهذا يدلنا بلا شك على مدى الاهتمام بالكتاب وموضوعه الذي احتواه.

لقد كان لسفارة محمد أفندي إلى باريس دور كبير في نقل صورة التقدم الأوروبي إلى النخبة العالمة والحاكمة معاً في إستانبول العثمانية، وقد انصبَّ اهتمام الطبقة الحاكمة العثمانية التي استمعت إليه على مسألتين: التنظيم العسكري وتطور الأسلحة من ناحية، والتقدم العمراني من ناحية أخرى.

يقدم محمد أفندي في كتابه وصفاً لمدينة فرنسا التي مرَّ بها قبل وصوله إلى باريس، مثل تولوز الكبيرة جداً والمعروفة، بوابته بقلعتها الخربة، وأورليان التي هي من أجمل ديار فرنسا.

يلاحظ السفير محمد أفندي العادات والعلاقات بين الرجال والنساء مشيراً إليها بقوله: «في فرنسا يَكُنُّ الرجال الكثير من الاحترام للنساء؛ بحيث إن النساء يفعلن ما شئن وأوامرهن تُطاع في كل مكان، أو قد قيل: إن فرنسا هي جنتهن، لأنهن يعشن منعقات من كل تعب، وإذا رغبن في شيء حصلن عليه بسهولة»^(١٥).

لكن أهم من هذه الملاحظات التي يذكرها، وصفه للقوة العسكرية وللتنظيم العمراني، وهي الأمور التي تهتمُّ أكثر من أي شيء آخر، أما القوة العسكرية الفرنسية فقد خصَّها بعدة أوصاف متنوعة. «ينبغي أن أقول بأنني رأيت فرقاً جميلة جداً ورائعة جداً وقوية جداً».

أما بخصوص التنظيم العمراني فيسهب في وصف القصور الملكية كفرساي ومارلي

(١٢) عبد الرحيم بنحادة، بين الرحلة السفارية والتقرير الدبلوماسي...، مصدر سابق، ص ١٠٩.

(13) Relation de l'ambassade de mehemet effendi à la cour de France en 1720. à paris 1757.

(١٤) طبع مرتين ضمن تاريخ راشد في ١٧٤٠ م و ١٨٦٥، ثم طبع مستقلاً في ١٨٦٦ و ١٨٩٩، وقام علي سعاوي بطبعه في باريس عام ١٨٧٣ م.

(١٥) أحمد بشار أوجاق، الدولة العثمانية تاريخ وحضارة.. دراسة أولية عن الحياة الفكرية خلال عهد التغريب، إشراف وتقديم: إكمال الدين إحسان أوغلي، ترجمة: سعيد سعداوي، إستانبول: مركز الأبحاث للتاريخ والفنون والثقافة الإسلامية، ١٩٩٩ م، ص ٢٦٨.

وسانكلو وغيرها، كما تحدّث عن التقدّم العلمي فيتحدّث عن المانيفكثورات ومن بينها مانيفكثورة لصنع القماش فيها ٥٥٠ عاملاً، وأخرى لصنع الزجاج، يعمل فيها ألف عامل، ويتحدّث عن زيارته للمرصد الذي أمر ببنائه لويس الرابع عشر، وأشرف عليه الفلكي الإيطالي كاسيني، يقول محمد أفندي: «يوجد برج كبير من الحجر بعلو ثلاثة طوابق في كل منها عدد من الفرق مليئة بآلات لا تحصى، واحدة خاصة بالفلك ورصد النجوم، وغيرها لتسهيل الأعمال ولمعرفة القمر الجديد ولرفع الماء من أسفل إلى أعلى، وأشياء أخرى مذهشة وعجيبة»^(١٦).

إن الطريقة التي يتبعها محمد أفندي في كتابته لتقريره، هي في عقد مقارنات بين مشاهداته في باريس وفرنسا عامة، وبين ما يائها في إستانبول، إننا إزاء عالمين مختلفين، وهذا ما كان السفير مقتنعاً به اقتناعاً تاماً.

والواقع أن تقرير السفير نقل صورة مفصّلة ودقيقة عن العمران في باريس بصفة عامة، وخصوصاً ما يتعلّق ببناء القصور، «فشطت همّة السلطان ووزيره لتقليد بناء القصور الفرنسية خارج إستانبول، والميل إلى حياة الترف، مما جلب سنة ١٧٣٠ نهاية عهده بعد ثورة احتجاج قامت بها العامة في العاصمة»^(١٧).

كما أبرز التقدّم والتطوّر العسكري والاقتصادي بأوروبا مستشعراً، ومعه النخبة العثمانية، بدايات حصول تجاوز حضاري أوروبي.

من أبرز نتائج سفارة محمد أفندي وامتداداتها إلى باريس إدخال المطبعة إلى إستانبول، والتي ستكون أول مطبعة في العالم الإسلامي، ولم يكن افتتاح المطبعة بالأمر السهل، فقد استلزم سلسلة من التحضيرات لإقناع المسؤولين، ومن بينهم شيخ الإسلام وعلماء الدين بفائدة إقامة مطبعة في البلاد الإسلامية. فكتب إبراهيم متفرقة^(١٨) عام ١٧٢٦م رسالة بعنوان: «وسيلة الطباعة»، وعيّن لإدارة أعمال المطبعة، إبراهيم متفرقة نفسه، والذي كان شخصية متعدّدة المواهب، لها أثر هام في النصف الأول من القرن الثامن عشر وخصوصاً في

(١٦) المرجع نفسه، ص ٢٦٩.

(١٧) سيار جميل، تكوين العرب الحديث، عمان: دار الشروق للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، ١٩٩٧م، ص ٣٣٤.

(١٨) إبراهيم متفرقة، توفي سنة ١٧٤٥م، هنغاري الأصل، وفد إلى الدولة العثمانية في سنّ العشرين، بعد أن اعتنق الإسلام وألف رسالة فيه بعنوان: «الرسالة الإسلامية»، واضطلع بعدة مهام دبلوماسية بما في ذلك المفاوضات مع النمسا وروسيا، كما اقترن اسمه بالأفكار والمشاريع الإصلاحية العثمانية المهمة في مطلع القرن الثامن عشر.

مجال الدعوة إلى التحديث والانفتاح على أوروبا.

ومن بين أبرز كتب المطبعة كتاب مكوّن من ٩٦ صفحة من تأليف إبراهيم متفرقة نفسه، أما اسم الكتاب فهو «أصول الحكم في نظام الأمم» أصدره عام ١٧٣١ م. وأهم الأفكار الواردة فيه، نقلًا عن مجموعة من الكتابات التي أرّخت للدولة العثمانية في القرن الثامن عشر، هي:

- أ - الحاجة إلى الحكومة القوية.
- ب - الحاجة الملحة إلى القضاء على غرار الدول المؤسسة على القانون الطبيعي.
- ت - الحاجة إلى القوة المسلحة لسلامة وحفظ الدول.
- ث - ضرورة معرفة العلم الجغرافي لخوض المعارك وكسبها وإعداد الخرائط والأطالس في سبيل ذلك.
- ج - بيان النظام العسكري الأوروبي المسيحي.

وعليه، فقد استأثر الجانب العسكري في كتاب إبراهيم متفرقة باهتمام كبير، ولا غرو في ذلك، فكتابه جاء في ظرفية تاريخية صعبة، بعد الهزائم العسكرية التي مُنيت بها الدولة العثمانية أمام الجيوش الأوروبية، فهو يشدّد في كل صفحات كتابه على هذه الناحية، أو النواحي المتصلة بها والمتفرعة عنها.

وتحت عنوان: (بيان احتياج الدول في بيان أحكام دولتهم وبقاء نظام أحوالهم إلى ترتيب عساكرهم) يقول إبراهيم متفرقة: «إن جيشًا مرتبطًا بخدمة الأمير والدولة، مأمورًا ومنظمًا بالوسائل الجيدة وقوانين الحرب ومدعمًا بكل الأسلحة الدفاعية والهجومية، هو سبب رئيس لقوة الدولة ومصدر كل تقدّم وحافظًا للملكية»^(١٩).

لذا يمكننا أن نعتبر كتاب إبراهيم متفرقة محاولة فكرية جادة لفتت الانتباه إلى التطورات التي لحقت بالعالم في مجالات متعددة، وتوضيح موقع الدولة العثمانية من ذلك التطور.

لقد نبّه إبراهيم متفرقة في كتابه إلى ظهور عالم جديد متطور في أوروبا، جديد في رقعته الجغرافية المتسع باستمرار في تقنياته العسكرية والاقتصادية وفي ممارساته السياسية، وحتى في مناظراته الدينية. وأشار إلى ذلك بقوله: «أشد ما دفعني إلى هذا الذي فوق طاقتي وأبعد من حدود عقلي، هو هذا الشعب المسيحي النجس»^(٢٠)، إذ كان منخفضًا جدًّا عن المسلمين

(١٩) خالد زيادة، تطور النظرة الإسلامية إلى أوروبا، مرجع سابق، ص ٥٣.

(٢٠) يقصد الأوروبيين مقارنة مع المسلمين.

في العدد وطبيعة جسمه وعقله، وهو من جنس بئس أيضًا... لكن منذ بضع سنين انتشروا في كافة أرجاء العالم، فلم يسيطروا على بعض المقاطعات فحسب، بل انتصروا مرات عديدة على الجيوش العثمانية»^(٢١).

وعلى تلك الانتصارات بـ«تطوير المبادئ والقواعد المبتكرة منذ وقت قصير، والمستخدمة في جيش الملوك والأمم المسيحية، والتي جهزت مؤخرًا بملتقات [كذا] جديدة مختلفة تمامًا عن القديمة، ومجهزة بآلات وأسلحة جديدة، مما يجعل القواعد والحصون القديمة عديمة الجدوى»^(٢٢).

كما أظهر إعجابه المتكرر بمهمة ونشاط الأوروبيين قائلاً: «هذه الشعوب المستفيدة دائماً من تكاسل المسلمين وعدم اهتمامهم بمعرفة أعدائهم المقربين أكثر من حدودنا»^(٢٣).

ميّز إبراهيم متفرقة بين فساد دين الأوروبيين المسيحي، وبين فعالية العلوم الصادرة عنهم وعن تجاربهم الحديثة وتوظيفهم للعقل، ويرى إبراهيم متفرقة أن كفر الأوروبيين لم يمنعهم من بلوغ مرتبة أعلى من القوة والتقدم الذي بلغه المؤمنون والمسلمون، ومن ثم يعد كتاب «أصول الحكم في نظام الأمم» أول محاولة نظرية تطرح مسألة الاقتباس والاستفادة من علوم أوروبا العسكرية والإدارية، وضرورة اكتساب التقنيات الحديثة.

كما انتقد العقلية العثمانية الجامدة والمغلقة، وقارن بين حرمان الأوروبيين من مصدر الوحي والإلهام، لكنهم عملوا من أجل بناء حياتهم، واخترعوا النظريات القتالية التي مكنتهم من هزيمة العثمانيين بالاعتماد على العقل.

فمن الواضح إذن أن في كلام إبراهيم متفرقة دعوة ضمنية للأخذ بالتقنية الغربية، وعياً منه بحدّة الفارق الحضاري واختلال موازين القوة لصالح أوروبا، وبالقوة العسكرية التي أضحى الغرب يمتلكها.

ومن أفكار إبراهيم باشا، التي أخذت طريقها إلى التنفيذ أيضاً، اقتراحه على السلطان العثماني أحمد الثالث إصلاح الجيش وتطويره، والاستفادة من خبرات ضباط أوروبيين^(٢٤)، هذه الفكرة التي تجسّمت وترجمت في عهد السلطان محمود الأول (١٧٣٠ - ١٧٤٥م).

(٢١) نفس المرجع، ص ٥٤.

(٢٢) نفس المرجع، ص ٦٣.

(٢٣) خالد زيادة، المسلمون والحدثة الأوروبية، القاهرة: رؤية للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، ٢٠١٠م، ص ٦٤.

(٢٤) سيار جميل، تكوين العرب الحديث، مرجع سابق، ص ٣٣٦.

حيث وقع انتداب ضباط فرنسيين، مثل الكونت دو بونفال، الذي اعتنق الإسلام وحمل اسم أحمد الخومبارجي، فكان أول خبير أجنبي يعهد إليه بمهمة التحديث. وأنشأ مدرسة للمهندسين، كانت تسمى «هندسة خانة»، لتخريج فنيين في المدفعية سنة ١٧٣٤م، وقد أغلقت هذه المدرسة تحت ضغط العلماء وجيش الإنكشارية^(٢٥) سنة ١٧٥٠م.

٢- سفارتي محمد درويش وأحمد رسمي أفندي في عهد السلطان مصطفى الثالث

يبدو أن العثمانيين تفتّحوا لضرورة «التحيين» أي متابعة نسق التطور في الغرب، وذلك بتدبير السلطان مصطفى عثمان الثالث (١٧٥٧-١٧٧٣م)، لمجموعة من السفارات إلى أوروبا، حيث بعث محمد درويش أفندي إلى بطرسبورغ سنة ١٧٥٧م. ويمكننا أن نقدر أن هدفها كان مزدوجاً: إعلام الإمبراطورية بصعود سلطان جديد، ومحاولة تحسين العلاقات مع الروس، لكنه في تقريره لا يتحدث عن هذه المسائل، وإنما يسترسل في عرض مشاهداته فقط، ويمكن تلخيص اهتماماته في ثلاث مسائل، الحياة الاجتماعية والعمران والتقدم العسكري.

أما الحياة الاجتماعية فقد لفتت انتباهه حرية الاختلاط بين النساء والرجال والحفلات الراقصة التي تقام في قصر الإمبراطورة. وبالنسبة للعمران، لاحظ على سبيل المثال أن «المكان الذي تقوم فيه بطرسبورغ كان من قبل غابات ومياهًا، وقد رأى القيصر بطرس أن هذا المكان ملائم جداً فبنى فيه المدينة، فاختمت الغابات ورُدمت المستنقعات، ورُفعت البيوت على ضفاف النهر وسُقفت بالقرميد أو بالصفائح، وغير بعيد عن النهر توجد ترسانة بُنى فيها السفن المخصصة لخدمة الإمبراطورية والعامة، وبما أن نهر النيفا يتصل ببحر البلطيق، فهذه المدينة لا تكفُّ عند تقديم مشهد قلاع السفن التي تخصّص للبلدان المجاورة»^(٢٦).

أما الناحية العسكرية، فتتجلى في وصفه للترسانات «... وفي اليوم التالي زار السفير الترسانة وشاهد خمساً وعشرين سفينة حربية، وقد سأل السفير الأشخاص الذين أحاطوا

(٢٥) الإنكشارية: طائفة عسكرية من المشاة العثمانيين شكّلوا تنظيمًا خاصًا لهم تكناتهم العسكرية وشاراتهم ورتبهم وامتيازاتهم، وكانوا أقوى فرق الجيش العثماني وأكثرها نفوذًا. لا يعرف على وجه الدقة وقت ظهور هذه الفرقة، وقد أرجعه بعض المؤرخين إلى عهد السلطان العثماني أورخان الأول سنة ١٣٢٤م، اعتمادًا على ما كان يسمى بـ«ضريبة الغلمان»، التي كانت تقضي بأخذ عدد معين من أبناء البلدان المفتوحة في شبه جزيرة البلقان كضريبة.

(٢٦) برنارد لويس، اكتشاف المسلمين لأوروبا، ترجمة وتحقيق: ماهر عبد القادر، المكتبة الأكاديمية، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٩٩٦م، ص ١٤٨.

به، أين تستخدم هذه السفن؟ فأجابوا: في بحر البلطيق أولاً. ومن هنا تمخر المحيط لتدريب جيشنا في الفن البحري»^(٢٧).

كما قدّم محمد درويش أفندي الذي سيزور بطرسبورغ مرة أخرى عام ١٧٧٤م، فكرة عن التحديث الروسي في عهد كاثرين الثانية، والتقدّم الذي أحرزته في منتصف القرن الثامن عشر.

كما بعث مصطفى الثالث أحمد رسمي أفندي^(٢٨) (١٧٠٠-١٧٨٥م) إلى فيينا لإخبار قائدها بصعود سلطان جديد إلى عرش بني عثمان، وبمجرد عودته أرسل إلى برلين سنة ١٧٦٣م. ومنه نستشف أن أحمد رسمي أفندي كان الدبلوماسي المتخصّص في المجالات الشرقية لأوروبا.

وبالمناسبتين كتب تقريرين سفاريين أحاطهما بعناية فائقة، وهاتان التجربتان هما ما جعلتا أحمد رسمي أفندي ملماً بالقضايا الأوروبية إلى درجة أنه ألف في الأوضاع الأوروبية كتاباً بعنوان: «خلاصة الاعتبار»^(٢٩) يتحدّث فيه عن الحرب في البلقان.

وفي هذا الكتاب الذي هو أكبر من مجرد عرض للأحداث، يحاول أحمد رسمي أن يشرح ويفسر أسباب صعود روسيا إلى مسرح التاريخ في الوقت نفسه الذي تدهورت فيه القوة العثمانية، وضعف الحضور العثماني، وفي كتابه الذي هو نوع من التحليل التاريخي يتتقد أحمد رسمي جهل وتكبّر المحافظين العثمانيين، ويعتبرهم المسؤولين عن اندلاع الحرب وعن خسارتها أيضاً، وكان أحمد رسمي هو أول من تعرض بالنقد للأسطورة العثمانية القائلة بأن الأتراك قد رصدوا لهزيمة المسيحيين بغض النظر عن عددهم وقوته.

أما النتائج التي توصّل إليها فإنها تسمح بالبحث عن قيم جديدة خارج النظرة الدينية، والتي تؤدي إلى تفهّم أكثر عقلانية للأحداث، فقد أشار إلى أن القوة العثمانية قد تلاشت ولم يعد من الممكن مجابهة الدولة الروسية التي تملك ثروات مادية هائلة، وإمكانات

(٢٧) المرجع نفسه، ص ١٥٠.

(٢٨) ولد أحمد رسمي أفندي، في ريسمون في جزيرة كريت في حدود سنة ١٧٠٠م، وغادرها نحو إستانبول التي استقر بها في سنة ١٧٣٣م، وبها أكمل تكوينه العلمي، تقلّد مناصب عديدة في مدن مختلفة قبل أن يوفد إلى فيينا في مهمة سفارية سنة ١٧٥٧، وقد ساهم أحمد رسمي أفندي من خلال رحلتيه في كتابة التراجم فكتب «حديقة الرؤساء» في سنة ١٧٤٤، ترجم فيها حوالي ٦٤ علماً. كما ساهم في كتابة الوفيات، وخصّص كتاباً لوفيات الأعيان، رجالاً ونساءً في إستانبول. انظر: عبد الرحيم بنحادة، بين الرحلة السفارية والتقرير الدبلوماسي...، مرجع سابق، ص ١١٢.

(٢٩) مخطوط في المكتبة الوطنية في باريس، رقم: ١١٨٠.

قوية في المجال العسكري^(٣٠).

ويخلص إلى ضرورة اتباع سياسة تسامح تجاه الأمم غير المسلمة، ويرى أن الاختيارات السياسية ينبغي أن تتخذ بعيداً عن الحماس الديني، ويدعو هنا إلى اعتماد الطرائق المعروفة في الدولة غير المسلمة^(٣١).

فمع أحمد رسمي أفندي توضح لنا أن تبدُّلاً عميقاً قد طرأ على النظرة التقليدية الإسلامية إلى أوروبا. إذ إن العالم لم يعد مقسوماً إلى «دار حرب» و«دار إسلام» بقدر ما هو مقسوم إلى عالم قوي وعالم يتأكد ضعفه. لذا طرحت المشاريع الإصلاحية من طرف النخب العثمانية مؤكدة على ضرورة الاقتباس والتفاعل الحضاري مع المجتمعات الغربية.

امتداداً لسفارة أحمد أفندي، شرع مصطفى الثالث في حركة الإصلاح العسكري على النموذج الأوروبي عاملاً بنصائح سفيره أحمد أفندي، حيث استعان السلطان بعدد من الخبراء والضباط الأوروبيين لتدريب فرقة المدفعية، وكان في مقدمتهم الفرنسي دي توت^(٣٢)، وقد فتح استخدام هذا الأخير «نافذة واسعة لدخول المؤثرات الأوروبية إلى داخل إستانبول، وكان مجرد استخدامه مع معاونيه من الضباط دلالة على تبدل النظر إلى مسيحيي أوروبا، فالبارون دو توت كان أول مسيحي، دون أن يدخل في الإسلام، يستخدم في مجال حساس»^(٣٣).

٣- سفارة مصطفى أفندي في عهد سليم الثالث

في عهد سليم الثالث (١٢٠٤-١٢٢٢هـ) (١٧٨٩-١٨٠٧م)، أرسلت رحلة سفارية مهمة على رأسها مصطفى أفندي إلى فيينا، عاصمة النمسا، والذي أنجز تقريراً من

(٣٠) تمكّنت الدولة الروسية بفضل قوّتها العسكرية من احتلال إقليميّ الأفلاق والبغدان، كما نجحت في اقتحام بلاد القرم والسيطرة عليها، وذلك عام ١٧٧١م. انظر: أحمد إسماعيل ياغي، المرجع السابق، ص ١٢٢.

(٣١) أوجاق، المرجع السابق، ص ٢٦٨.

(٣٢) دي توت مجري الأصل، عمل ضابطاً في الجيش الفرنسي، وفد إلى الآستانة في عام ١٧٥٥، لتعلّم اللغة التركية، ثم عمل لما يقرب من عشر سنوات مبعوثاً للسفارة الفرنسية في شتى أنحاء المشرق. عيّنه مصطفى الثالث مستشاراً للإصلاحات العسكرية، وظل يواصل عمله حتى عام ١٧٧٦، ومن الأعمال الهامة التي أنجزها دي توت إنشاؤه في عام ١٧٧٤، فرقة جديدة للمدفعية سريعة الطلقات تضم ٢٥٠ جندياً وضابطاً، كما قام بتدريب الفرقة على أساليب استعمال المدفعية الحديثة، كما بنى مصنعاً لهذه المدافع، وأنشأ مدرسة للرياضيات الحديثة. أحمد، عبد الرحيم مصطفى، أصول التاريخ العثماني، القاهرة: دار الشروق، الطبعة الأولى، ١٩٨٢م، صص ١٧١-١٧٢.

(٣٣) خالد زيادة، المسلمون والحداثة الأوروبية، مرجع سابق، ص ٣٦.

خمسائة صفحة، وقد تضمّن برنامجاً للإصلاح، يقوم على استلهاام الأنظمة الحديثة المعروفة في أوروبا.

إن التقدّم التقني الذي انشغل به السفير محمد أفندي، هو نفسه الذي ركّز عليه مصطفى أفندي، الذي ترك وصفاً دقيقاً لأكاديمية لندن، كما زار مرصد فيينا، وحضر التجارب الأولى للكهرباء، كما حضر التجارب الأولى للتصوير في العاصمة النمساوية. وكانت الطريقة التي وصف بها هذه التقنيات دقيقة جداً تعبّر عن الرغبة في معرفة كيفية التوصل إليها، وقد بدت هذه الرغبة في كثرة الأسئلة التي كان يطرحها أعضاء الوفد العثماني كلما قدمت إليهم هذه التقنيات^(٣٤).

امتداداً لهذه السفارة، التي ركّزت على التجاوز العلمي الأوروبي للمجتمعات الإسلامية، ونتيجة لتشكّل هذا الوعي لدى النخبة العثمانية العاملة والحاكمة معاً، والتي كانت تنظر بأسى إلى تفوّق أوروبا في المجالات العسكرية والتقنية، آمن السلطان سليم الثالث بضرورة الإصلاح والاستفادة من التجربة الغربية الأوروبية.

ولتنفيذ سياسته الإصلاحية شكّل سليم الثالث مجلساً استشارياً ضمّ في تشكيلته عدداً من أفراد النخبة العاملة، ممن أدرك منهم حدّة الفارق وخطورة التحولات والتغيرات في موازين القوة، لمناقشة الإجراءات الإصلاحية في الدولة وكيفية تنفيذها بعيداً عن مراقبة العلماء المعارضين للتغيير وقوات الإنكشارية، وكان يطالبهم دوماً بإعداد برامج وأفكار وتقديم مقترحات^(٣٥).

وعلى الرغم من معارضة الإنكشارية، كان السلطان مؤمناً بحركته الإصلاحية التي شملت مجالات متعددة في مقدمتها الإصلاح العسكري، حيث اتجه لتطوير سلاح المدفعية وإصلاح نظمها، واستخدام الخبراء الأجانب من دول مختلفة، وفي مقدمتها فرنسا.

كما اهتمّ السلطان بإنشاء المدارس والمعاهد التعليمية، عملاً بنصائح ومقترحات سفيره مصطفى أفندي، فأعاد تنظيم مدرسة الهندسة تحت إدارة فرنسية وإنجليزية، تدرس فيها المواد العلمية كالحساب والهندسة والجغرافيا والجبر وحساب المثلثات، كما كانت تدرس فيها مواد التاريخ واللغات، وذلك وعياً من السلطان سليم الثالث بأهمية هذه العلوم في اللحاق بأوروبا والخروج من المأزق الحضاري الذي تهاوت فيه الدولة العثمانية.

(٣٤) المرجع نفسه، ص ٣٧.

(٣٥) عبد الرحيم مصطفى أحمد، المرجع السابق، ص ١٧٧.

وفي هذا الصدد يحدّثنا سيد مصطفى^(٣٦) أحد رواد الإصلاح في فترة سليم الثالث، عن هذه الخطوات الإصلاحية والصعوبات التي واجهتها، وموقف العامة السلبي وغير المتجاوب قائلًا: «بدأنا بالعمل بين الجمهور، وكانت هي المرة الأولى التي يسمع فيها الناس الجهلة في إستانبول دروسًا عامة في الرياضيات، ورأوا فيها أعمالًا هندسية في الملأ، لكن صوت العجز والجهل ارتفع من كل الجهات، فقد أرهقونا واضطهدونا تقريبًا، وكانوا يصرخون قائلين: لماذا تضعون هذه الخطوط على الورق، وما هي الفائدة التي تعتقدون أنكم ستجنونها؟ الحرب لا تصنع بالبركار والخطوط، وألف عبارة مشابهة أرادوا بها إذلالنا»^(٣٧).

غير أن سليم الثالث لم يلبث أن صادف متاعب وعقبات كثيرة في بلاده، إذ انضم العلماء والفقهاء العثمانيون إلى جماعة الإنكشارية في معارضة النظام الجديد، وكان العلماء المعارضون يرون أن كل ما يرد من النصارى مضاد للإسلام، وكانوا يردّدون الحديث الشريف: «كل محدثة بدعة، وكل بدعة ضلالة، وكل ضلالة في النار»^(٣٨). كما أن الاقتباس في نظرهم من المخالف هو تشبّه بهم مردّدين الحديث الشريف «من تشبّه بقوم فهو منهم»^(٣٩).

وقد أثّرت هذه الأقوال وغيرها في عقول الناس، «وانفسح المجال لدسائس ومؤامرات الوصوليين من رجال الدولة، وانتهى الأمر بأن ثار الإنكشارية عام (١٨٠٦ - ١٢٢١هـ) وحاصروا قصر السلطان وأرغموه على إلغاء «النظام الجديد» وإعدام مؤيديه من رجال الدولة، كما أرغموا الفرق الجديدة على الانسحاب إلى آسيا الصغرى، ولم يكتفِ الإنكشارية بذلك، بل استصدروا فتوى من شيخ الإسلام بوجوب عزل السلطان، وعزّله بالفعل في عام (١٨٠٧ - ١٢٢٢هـ) حتى لا يتركوا له فرصة إحياء النظام الجديد»^(٤٠).

هكذا نلاحظ مع الرحلات السفارية إلى أوروبا في القرن الثامن عشر، حصول تطور في معرفة العثمانيين لأوروبا، نتيجة للاتصالات المباشرة والصراعات المتعاقبة، كما اتّضح لنا

(٣٦) سيد مصطفى، ولد بإستانبول، ومال إلى دراسة العلوم والرياضيات منذ صغره، اشتغل مدرّسًا للرياضيات في مدرسة الهندسة، كما أشرف على تعليم القوات الجديدة التي أنشأها سليم الثالث.

(٣٧) خالد زيادة، الإصلاح العثماني في القرن الثامن عشر.. نقد حالة الفن العسكري والهندسة والعلوم في القسطنطينية، بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، الطبعة الأولى، ١٩٧٩، ص ٥٩.

(٣٨) أخرجه أبو داود في سننه، والحاكم في المستدرک من حديث العرباض بن سارية، دون ذكر «وكل ضلالة في النار».

(٣٩) أخرجه أبو داود في سننه، وابن حبان في بلوغ المرام عن عبدالله بن عمر، والطبراني في المعجم الأوسط عن حذيفة بن اليمان، وصحّحه الألباني في صحيح الجامع.

(٤٠) رجب حراز، الدولة العثمانية وشبه جزيرة العرب، القاهرة: جامعة الدول العربية، الطبعة الأولى، ١٩٧٠م، ص ٧١٤.

أن تبدلًا عميقًا قد طرأ على النظرة التقليدية الإسلامية إلى أوروبا.

وإذا علمنا أن البلدان العربية كانت في هذه الفترة تابعة للدولة العثمانية، حقًا لنا التساؤل عن الصدى الذي يمكن أن تكون قد خلّفته هذه المحاولات الفكرية للنخبة العثمانية في أرجاء الدولة العثمانية والولايات العربية التابعة لها.

هل هناك قرائن تاريخية تدل على وجود تواصل فكري أو ثقافي أو سياسي سمح بنقل الأفكار الأساسية الواردة في التقارير السفارية العثمانية إلى الولايات العربية، لتطّلع عليها النخبة العربية قبل الاصطدام العسكري والحضاري مع أوروبا من خلال حدث الحملة الفرنسية على مصر سنة ١٧٩٨م؟ هل اطلع رواد أدب الرحلة العربية خاصة على هذه التقارير واستفادوا منها في كتابة نصوصهم الرحلية!

التسامح الديني بين اليهود والمسلمين في التجربة المغربية:

قراءة في المرجعيات والتجليات

الدكتور محمد الناصري*

□ على سبيل التقديم

في أجواء الاختلاف والتنوع يكون التعايش على أساس التسامح والتعددية هو الحل الكفيل بتجنب مشاكل الصراع والتضارب في الرؤى والأفكار والمعتقدات بشتى ألوانها. ولا يعني التعايش القبول بنسق واحد من التفكير والسلوك، وصهر الجميع في بوتقة واحدة، كما لا يعني التنازل عن الحق أو توزيعه على المتعاشين بنسب متساوية، بل يعني أن يحتفظ كل طرف بوضعه الخاص، ويمارس نشاطه الديني أو المذهبي أو الفكري أو السياسي... في إطار الحقوق والحريات العامة التي يكفلها المجتمع بمضامينها المتوازنة والمرشدة، والتي لا تسمح لأي طرف بسلب حقوق الآخرين أو الإخلال بأمن المجتمع، مهما بلغت قوة هذا الطرف عددًا وعدة.

ونجد تجليات كل هذا في تشريعات الإسلام، التي تقتضي أن يتعايش الناس في أمن وسلام على أساس التسامح والكرامة الإنسانية والمساواة البشرية والحرية والعدل والرحمة عبر الأزمان والأجيال، وفي كل مكان، كما تقتضي أن تكون تشريعاته وأحكامه مطلقة لا تختص بقوم دون غيرهم، أو بأهل أرض دون سواهم،

* أستاذ الفكر الإسلامي، جامعة السلطان مولاي سليمان، المغرب.

على اختلاف أجناسهم ولغاتهم وألوانهم وأديانهم... سواء كانوا في الشرق أم في الغرب.

يأتي مقالنا هذا الذي نخصّصه لليهود المغرب وعلاقاتهم بالمسلمين، من خلال دراسة أوضاع اليهود في المغرب، ومعرفة أوضاعهم الاجتماعية والاقتصادية وحياتهم العامة، لإثبات معطى أساسياً يتمثل في أن يهود المغرب عاشوا منذ الفتح الإسلامي للمغرب في ظل السّماحة والسلام، وفي ظل أجواء من الحريات الدينية والثقافية والسياسية والاقتصادية، ولا سيما حرية العمل والنقل والإقامة، الأمر الذي تتجسد معه الصورة المثلى للتسامح الديني بين المسلمين وغيرهم عبر الأزمان والأجيال، ويعطي الدليل صدقاً وحققاً على عالمية الإسلام، وواقعية أحكامه، وصحة اتصاف تشريعاته بالشمول والإطلاق والثبات.

ورغم طول الفترة التاريخية التي يغطيها هذا المقال، فقد حاولنا جهد الإمكان التركيز على إبراز النواحي التي تخص ماضي وحاضر حياة يهود المغرب، والتي من خلالها سنتبين أن اليهودية المغربية تمتعت ولا تزال بتسامح كبير فيه^(١)، في ظل أجواء من الحرية التي كفلها لهم الإسلام باعتبارهم «أهل ذمة»، بعد أن نتبين حقيقة الوجود التاريخي لليهود بالمغرب.

□ التواجد التاريخي لليهود بالمغرب

تضاربت الآراء في أصول يهود المغرب، كما تضاربت بشأن تاريخ تواجدهم به، حيث تشير بعض المصادر التاريخية إلى أن اليهود قد أقاموا في المغرب منذ عصر مبكر، وإلى أنهم عناصر سامية قديمة سكنت المغرب قبل وبعد تهديم المعبد اليهودي في القدس في القرن الأول الميلادي^(٢). ويذهب البعض إلى أن الجذور التاريخية لليهود المغرب تمتد إلى

(١) لا يخفي الباحث صعوبة تحقيق هدفه من هذا المقال، والذي يعدّ أمراً عسير المنال وحافلاً بالمرأق، بحكم ما يفرضه تعقيد الواقع التاريخي من احتياطات واتزان، خصوصاً عندما يتعلق الأمر بمسألة شائكة مثل مسألة تأرجح العلاقات بين المسلمين واليهود. إنه أمر صعب لكن غير مستحيل. ولا بد هنا من الإشارة إلى الملاحظات التالية:

- إشكالية المصادر والمراجع ومدى تكاملها أو تضاربها من جهة، وكيفية فحصها من جهة ثانية لتجاوز الأنماط الجاهزة.
- إن التراكم المعرفي المحدود الذي تم تحقيقه في هذا المجال لا يسمح في الظروف الراهنة بإنجاز قفزة نوعية.
- تجدر المفاهيم المصاغة في كثير من الكتابات ومن لدن بعض الباحثين لتكريس حالة الذمي المقهور، وبالتالي تبرير الاستعمار وما ينطوي عليه من انعتاق مزعوم بالنسبة لليهود المغاربة.
- (٢) انظر: حاييم زعفراني، ألف سنة من حياة اليهود بالمغرب تاريخ ثقافة دين، ترجمة: أحمد شحلان، عبد الغني أبو العزم، ط الأولى، ١٩٨٧م، البيضاء، ص ٩١.
- حاييم زعفراني، يهود الأندلس والمغرب، ترجمة: أحمد شحلان، البيضاء: مطبعة النجاح الجديدة، ط الأولى، ٢٠٠٠م، ج ١، ص ٢٥.

العهد الإغريقي الروماني^(٣)، ويشير آخرون أن تجمع الطوائف اليهودية في المغرب يرجع إلى العصر الفينيقي زمان الملك سليمان^(٤).

ويعترض البعض على مثل هذا الطرح لأنه غير بريء، ويخفي وراءه نية لا تعتبر سليمة على اعتبار أن معنى هذا؛ أن اليهود هم أصحاب حق في البلاد المغربية، وأن لهم الخطوة والسبق^(٥).

غير أن المؤكد هو أن اليهود قد استوطنوا مناطق عديدة من المغرب منذ عهود مبكرة قدموا إليه من جهات مختلفة وعبر مراحل تاريخية متفرقة، وشكّلوا أهم العناصر التي كانت تكون المجتمع المغربي في مدن كفاس ومكناس^(٦). وقد شكّل اليهود قاعدة سكانية مهمة في المغرب إذ تجاوز «تعداد ساكنتهم في بعض الفترات التاريخية ٢٥٠,٠٠ نسمة شكّلوا من خلالها حوالي خمسين في المائة من يهود دول المغرب العربي»^(٧).

□ نظام أهل الذمة الإسلامي وأهميته في إشاعة التسامح الديني بين المسلمين واليهود بالمغرب

يرجع البعض استمرارية اليهودية المغربية ومقاومتها لظروف الدهر إلى «التجذّر العميق لهذه الجماعة في أرض المغرب طوال ما يزيد على ألف سنة، وإلى وزنها الديمغرافي ومساهمتها التاريخية في التراث الوطني للمغرب»^(٨).

(٣) انظر: حاييم زعفراني، ألف سنة من حياة اليهود بالمغرب، م.س، ص ١٠.

- حاييم زعفراني، يهود الأندلس والمغرب، م.س، ص ٢٦.

- خليل إبراهيم الطيار، يهود المغرب، بحث ضمن أعمال الندوة التي عقدها مركز الدراسات الفلسطينية سنة ١٩٨٧م، جامعة بغداد، ط الأولى، ١٩٩٠م، ص ٢١٦.

(٤) روبرت أصراف، محمد الخامس واليهود المغاربة، ترجمة: علي الصقلي ومحمد كلزيم، ط الأولى، ديسمبر ١٩٨٧م، ص ٣٠.

(٥) محمد الوادي، الوجود اليهودي بالمغرب الجذور والتمظهرات، البيضاء: مطبعة النجاح الجديدة، ط الأولى، ٢٠٠٧م، ص ١١.

(٦) انظر: نفيسة الذهبي، المجتمع الفاسي خلال العهد السعدي: التراتبية والصراع، مجلة أمل، عدد ١٨، السنة السادسة، ١٩٩٩م، ص ٨٠.

- بوشتي بوعشرية، أحداث بوفكران بمكناس فاتح وثاني شتنبر ١٩٣٧م، دار المناهل للطباعة والنشر، د.ت، د.ط، ص ٦٠، وما بعدها.

(٧) حاييم زعفراني، ألف سنة من حياة اليهود بالمغرب م.س، ص ٢٠.

(٨) أندري أزولاي، مقدمة كتاب، محمد كنيب، يهود المغرب ١٩١٢-١٩٤٨م، ترجمة: إدريس بنسعيد، الرباط: منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، ط الأولى، ١٩٩٨م، ص ١١.

بيد أن السؤال الذي يطرح هو هل هذان الأمران كفيلا باستمرارية اليهود المغاربة، أم أن أموراً أخرى أسهمت في ذلك؟.

نبادر بالإجابة فنقول: إن العاملين المذكورين أسهما في استمرارية اليهودية المغربية، بيد أنهما لم يكونا الحاسمين، ذلك أن أمراً حاسماً ساعد اليهود بشكل واضح وجلي في استمراريته، والمحافظة على تراثهم التاريخي وصلتهم بالمغرب، ذلك هو «نظام أهل الذمة»^(٩).

لقد اكتسب اليهود بالمغرب وضعية أهل الذمة^(١٠)، وهي وضعية وجّهت سلوك المسلمين، «حكماً ومحكومين»، إزاءهم، فكان موقف المسلمين من منطلق هذا النظام، هو تمتيعهم بحقوقهم كاملة غير منقوصة والتعامل معهم بالحسنى، وعدم التعرض لهم بالاعتداء أو التدخل في شؤونهم الداخلية، قضائية كانت أم دينية أم اقتصادية^(١١).

وقد استثمر اليهود هذا الموقف، فكوّنوا علاقات ودية مع السكان والحكام في آن واحد، وتبوؤوا مكانة متميزة في المجتمع المغربي، خاصة في قطاع الخدمات؛ كما كان باستطاعتهم الوصول - أحياناً - إلى مراكز السلطة، وفي كل إقليم كانوا يتكيفون مع العادات والتقاليد الخاصة بالسكان، مع احتفاظهم بالطابع اليهودي^(١٢).

(٩) انظر:

- روبر أصراف، محمد الخامس واليهود المغاربة، م.س، ص ٢٨.
- روبر أصراف، معطيات من تاريخ اليهود بفاس من ٨٠٨ م إلى الآن، تعريب: محمد مزين، الرباط: دار أبي رقراق للطباعة والنشر، ط الأولى، ٢٠١٠ م، ص ٣٢.
- جرمان عياش، الأقلية اليهودية في مغرب ما قبل الحماية، مجلة دار النبابة، ع ١٢، السنة ١٩٨٦ م، ص ١٩.
- حاييم زعفراني، ألف سنة من حياة اليهود بالمغرب، م.س، ص ١٢.
- (١٠) جرى العرف الإسلامي على تسمية المواطنين من غير المسلمين في المجتمع الإسلامي باسم «أهل الذمة» أو «الذميين». «والذمة» كلمة معناها العهد والضمان والأمان، وإنما سمّوا بذلك لأنهم لهم عهد الله وعهد الرسول ﷺ، وعهد جماعة المسلمين، أن يعيشوا في حماية الإسلام وفي كنف المجتمع الإسلامي آمنين مطمئنين، فهم في أمان المسلمين وضمانهم، بناء على «عقد الذمة» بينهم وبين أهل الإسلام، فهذه الذمة تعطي أهلها من غير المسلمين، ما يشبه في عصرنا «الجنسية» السياسية التي تعطيها الدولة لرعايها، فيكتسبون بذلك حقوق المواطنين ويلتزمون بواجباتهم.
- (١١) لم تخل الحياة اليومية من النزاعات العادية بين اليهود والمسلمين حول القضايا التجارية والعقارية، وأحياناً تنشأ صراعات بين السكان، وهو أمر طبيعي، فكانت مؤسسات المخزن تقوم بدور المصالحة والتحكيم.
- (١٢) انظر: عمر أفا، تاريخ المغرب المعاصر، دراسات في المصادر والمجتمع والاقتصاد، الرباط: منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، سلسلة، بحوث ودراسات رقم: ٣٤، ط الأولى، ٢٠٠١ م / ٢٠٠٢ م، ص ١٩٠.

وهكذا، فإن الوفاق الذي تحقّق لليهود كان ينبع من مصدر تشريعي، أي أحكام الإسلام الخاصة بالعلاقة مع الذميين^(١٣).

بناء عليه فاستمرارية اليهود بالمغرب مرجعه إلى نظام أهل الذمة، وليس وزن الطائفة الديمغرافي، ولا تجذّرها التاريخي. ويجد هذا الاستنتاج سنده، فيما تعرض إليه اليهود في أوروبا الشرقية والأندلس من اضطهاد وترحيل قسري، ألم يكن يهود هذه البلاد أعمق تجذّرًا والأكثر ساكنة مما كانت عليه الحال بالمغرب؟ فلماذا لم يشفع هذان العاملان لليهود ويحولان دون اضطهادهم وترحيلهم وطمس هويتهم؟^(١٤).

وعليه؛ إن الذي مكّن يهودية المغرب من الاستمرار، تسامح المسلمين معهم من منطلق «نظام أهل الذمة»، وهو نظام يتضمن إقرار غير المسلمين على دينهم، وتمتعهم بحماية الجماعة الإسلامية ورعايتها من كل اعتداء خارجي أو داخلي، وحماية أرواحهم

(١٣) هناك من يضيف مصدرين للتوافق الحاصل تاريخيًا بين المسلمين و اليهود بالمغرب، يتمثلان في مصدر سلطوي، وهو موقف السلطان، ومصدر تشكّله أعراف القبائل خاصة بسوس، «حيث تركّز الأعراف المكتوبة على توقير وضمان الأمن، فهي تفرض غرامات مشدّدة على سكان المداشر الذين يلحقون الأذى باليهود المتجولين في تلك المداشر لأغراض تجارية». انظر: عمر أفا، تاريخ المغرب المعاصر، م.س، ص ١٩٢. والملاحظ أن كلا المصدرين إنما تحقّقا بفعل ما يوجبه «نظام الذمة» على الحكّام والمحكومين في آن من ضرورة احترام أهل الذمة. ذلك أن نظرة السلطان بالمغرب ومنذ الفتح الإسلامي إلى زمننا المعاصر ظلت محكومة بما يمليه ويقتضيه قانون الذمة الإسلامي، وهذا ظهير للسلطان محمد الرابع، مؤرخ بخامس فبراير ١٨٦٤م، يزيكي القول ويدعمه، إذ جاء فيه ما نصه: «بسم الله الرحمن الرحيم، ولا حول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم. نأمر، بموجب، كل خدامنا، من عمّال وقضاة وغيرهم من المكلفين، أن يعاملوا بما يجب من العناية المتواصلة كل الإسرائيليين الذين يوجدون تحت أمانتنا الشريفة تطبيقًا لتعاليم ديننا الخفيف، وأن يتعاملوا معهم بما تحتمه فروض العدل والإنصاف، واعتبارًا لكون كل رعايانا سواسية، لا ينبغي أن يتعرّض أيهم إلى تعسف أو إجحاف أو أي تهجم مهما كان ذلك.. كما لا يجب تعنيفهم فيما يطلب منهم من القيام به من خدمات، على أن يسدّد لهم ما يجب كاملاً مقابل خدماتهم. وإذا قدّر وحدث أن تعرّض الإسرائيليون لأي إجحاف أو مظلمة، فإننا بعون الله وقدرته، سنواجه ذلك بإنزال العقوبات المنصوص عليها في القانون الجزائي». انظر: روبري أصراف، محمد الخامس واليهود المغاربة، م.س، ص ٦٦.

(١٤) وبعد حدث التهجير، من الأحداث التاريخية الكبيرة التي تدلّل على التسامح الإسلامي إزاء اليهود، حيث تم استقبال المغرب لليهود الإسبان «السفرديم» الذين تعرضوا إلى حملة تقتيل و تشريد واضطهاد في إسبانيا بعد سقوط الحكم الإسلامي في الأندلس ١٤٩٢م. وقد رافق سقوط غرناطة قيام الإسبان والبرتغاليين باضطهاد اليهود، وكان أمام اليهود أحد ثلاثة خيارات التنصّر أو الموت أو الفرار إلى المرافئ لمتابعة السير إلى السواحل المغربية، وتقدر بعض المصادر عدد اليهود الذي اضطروا إلى الهجرة من ولايات قشتالة، جزر صقلية، وجزر سردينيا، وبائة وخمسين ألف يهودي. انظر: محمد الحبيب بن الخوجة، يهود المغرب العربي، القاهرة: منشورات معهد البحوث والدراسات العربية بجامعة الدول العربية، ١٩٧٣م، ص ١٢.

وأبدانهم وأموالهم وأعرافهم، وكفالة المعيشة الملائمة لهم ولمن يعولونه، لأنهم رعية الدولة المسلمة وهي مسؤولة عن كل رعاياها، وضمان حقهم في الدين والعمل والكسب وتولي وظائف الدولة... بشرط التزامهم أحكام القانون الإسلامي في غير الشؤون الدينية.

بعد هذا الاستطراد الضروري نعود فنقول: لقد كان الوضع القانوني لليهود المغرب حتى الثلث الأول من القرن العشرين، مرتبطاً بتعاليم الشريعة الإسلامية، ولذلك كان اليهود ينعمون حتى ذلك الحين بوضع «أهل الذمة»، وقد منحتهم السلطات بموجب هذا الوضع حق إدارة مؤسساتهم، وكل ما يتعلق بشؤون حياتهم الداخلية^(١٥).

في هذا الصدد يقول حاييم زعفراني^(١٦): «كان الوضع القانوني لليهود من أي أصل كانوا، هو ذاك الذي اعترف به الإسلام لأهل الكتاب، الذين قبلتهم الجماعة الإسلامية وضمنت لهم الحماية مبدئياً، إنه قانون الذميين الذي قننه الفقه التشريع الإسلامي، وقد تمتعت المجموعات اليهودية داخل هذا الإطار، باستقلال ذاتي كامل إدارياً وثقافياً، ووضعت لها نظامها الخاص، وكانت لها محاكمها وماليتها، وكانت تضمن لتابعيها حقهم في الدين، والرعاية والتعليم، وتطبيقها قانون الأحوال الشخصية، بل حقوقهم المشروعة فيما بينهم، وكان للطائفة سلطة تنظيمية تلزم أفرادها بكل ما يتعلق بالجوانب الضرائبية والمصالح العامة»^(١٧)، في «استقلال ذاتي لا حدود له»^(١٨).

ويورد حاييم زعفراني في كتابه: «يهود الأندلس والمغرب»^(١٩)، مواضيع كثيرة تدور حول الاستقلال الإداري والتشريعي الذي كانت تتمتع به طوائف أهل الذمة، وذلك في مجال تطبيق العدالة وحرية التعاقد، وفي عديد من الحالات التي كانت تتقاضى فيها طوائف أهل الذمة أمام قضاء الدولة والجهاز القضائي الإسلامي^(٢٠).

(١٥) انظر: صوثيل اتينجر، اليهود في البلدان الإسلامية، عالم المعرفة، الكويت، ع ١٩٧، ص ٣١٩. وإلى الرأي نفسه يذهب كل من:

- روبرت أصراف، محمد الخامس واليهود المغاربة، م.س، ص ٢٨.

- حاييم زعفراني، ألف سنة من حياة اليهود بالمغرب، م.س، ص ١٢٤.

(١٦) حاييم زعفراني، يهودي مغربي، ولد بالصويرة سنة ١٩٢٢ م. حاصل على دكتوراه في الدراسات الشرقية، وهو حاصل -أيضاً- على دبلوم في الأدب العربي بجامعة الرباط، وعلى دبلوم في اللغة العربية من جامعة القدس، عمل عضواً بأكاديمية المملكة المغربية، له ما يفوق الخمسة عشر كتاباً، وأكثر من مائة وخمسين بحثاً تهتم بالفكر والأدب اليهودي ببلدان الغرب الإسلامي، توفي سنة ٢٠٠٤ م.

(١٧) حاييم زعفراني، ألف سنة من حياة اليهود بالمغرب، م.س، ص ١٢٤-١٢٥.

(١٨) حاييم زعفراني، يهود الأندلس والمغرب، م.س، ج ١، ص ٣٥.

(١٩) المصدر نفسه.

(٢٠) وباستناده على عدد كبير من «الكنيزة» المشتملة على أدبيات الفكر التشريعي اليهودي، في مختلف فتاواه

الأمر الذي يؤكد تمتع الأقليات اليهودية بالمغرب باستقلالها الذاتي الكامل إدارياً وثقافياً، وتمتعها عبر التاريخ بالازدهار الثقافي والاقتصادي والعيش الآمن في أجواء من التسامح والحرية الدينية والفكرية.. وكان المغاربة يعاملونهم طبقاً لأحكام أهل الذمة، وظل هذا الوضع طيلة قرون قبل وقوع المغرب تحت الحماية الفرنسية في عام ١٩١٢م^(٢١).

لقد وجد اليهود في المغرب التسامح والمساواة والعدالة، فتمتعوا بحقوقهم الدينية والمدنية، وعاشوا فوق التراب المغربي على قدم المساواة مع المغاربة المسلمين، في نطاق ما يحدده الشرع في الكتب الفقهية لأهل الذمة، في الوقت الذي كانوا في جميع أطراف العالم المسيحي، محرومين من أي حق قانوني^{(٢٢) (٢٣)}.

□ مظاهر التسامح الديني بين المسلمين واليهود بالمغرب

ستتبع مظاهر هذا التسامح الديني الذي ميّز علاقة المسلمين باليهود بالمغرب من خلال تطرّفنا فيما سيأتي، إلى تنظيم الطائفة اليهودية المغربية، وكيف كان هذا التنظيم عنواناً للاستقلال الذاتي الكامل الذي تمتعت به، كما سنعرض لأوضاع الطائفة اليهودية المغربية الاقتصادية والاجتماعية والتعليمية، وكيف كانت تمثل أدلة قاطعة على مدى الاندماج الحاصل بين اليهود والمسلمين بالمغرب ومدى التسامح الذي كان يطبع العلاقة بينهم.

نظم اليهود أنفسهم في إطار أحياء سكنية خاصة بهم تدعى بـ«الملاح» هو محلهم،

الجماعية والفردية، وكذا فتاوى الوشريسي الإسلامية، يزودنا حاييم زعفراني بمجموعة من الدلائل التاريخية على المساكنة التي جمعت بين الأقليات الدينية والغالبية المسلمة، وعلائم التعااضد التي تشمل مناشط الحياة الاقتصادية والعلمية.. ومدى التكافل بين أهل المعتقدات المختلفة، وخاصة عندما يتعلق الأمر بعلاقات التعامل التجاري، والاحترام المتبادل والصدقة الحقة التي كانت تجمع بين متأدبة اليهود ورفاقهم من المسلمين.

(٢١) خليل إبراهيم الطيار، م.س، ص ٢١٩.

(٢٢) انظر: عمر أفا، تاريخ المغرب المعاصر، م.س، ص ١٨٩.

(٢٣) وهذا ما يؤكده دافيد كوركوس، إذ يذهب إلى القول بأن: «موقف المسلمين بالمغرب تجاه اليهود كان متساهلاً بصورة جوهرية، ويختلف عمّا كان عليه الحال لدى الأوروبيين الغربيين». ويعارض كوركوس معارضة شديدة الرأي الذي روّجت له الدعايات الصهيونية والقائل بأن اليهود في المغرب كانوا أقلية مضطهدة لعدة قرون، ويعيشون في غيتو ضيق وقد يسمى «الملاح»، وبمضي إلى القول: إنه لم يكن هناك إطلاقاً اضطهاد منظم ضد اليهود. كما يؤكد ذلك أندريه شوراقي بقوله: اليهود في شمال إفريقيا كانوا خلال معظم الفترات التاريخية أسعد حالاً من اليهود في معظم مناطق أوروبا. خليل إبراهيم الطيار، م.س، ص ٢١٨.

ويكونون فيه «في حمى من كل اعتداء وكل تعسف بصفة عامة»^(٢٤)، وهذا دليل على عدم صحة الادعاء القائل بأن اليهود في المغرب كانوا أقلية مضطهدة، ويعيشون في جيتو ضيق وقدر يسمى الملاح، يكونون فيه بمعزل عن المسلمين، «إذ يمكن التأكيد بأن قسماً وافراً من مسلمي فاس - والقول ينطبق على سائر مدن المغرب - لم يدخلوا قط إلى هذا الحي»^(٢٥).

وكان يهود المغرب يؤلفون جماعة مستقلة ذاتياً داخل ملاحهم بتنظيم خاص، يتكوّن من: مجلس الجماعة وشرطة الملاح والمحكمة الربينية والنكيد والمراسيم^(٢٦).

إن تنظيم الطائفة اليهودية بالمغرب يعطي الانطباع بأن اليهود قد تمتّعوا باستقلال ذاتي كامل في تدبير شؤونهم الخاصة بهم، دون أن يتعرّضوا لمضايقات من طرف المسلمين، وهو ما يثبتته روجي لوطورنو^(٢٧) بقوله: إن اليهودية المغربية «كانت تتمتع باستقلال واسع جداً، إذ كانت تستفيد من استقلال مالي يكاد يكون كاملاً، وتدير شؤونها بمدير شرطتها ومحكمتها، ولم تكن تخضع مباشرة للسلطات الإسلامية»^(٢٨).

الأمر الذي يؤكد عيش اليهود بالمغرب في ظل السباحة والسلام ومطلق الحرية والعدل والمساواة. ونقف عند حقيقة هذا الاستنتاج من خلال تتبع أوضاع اليهود الاقتصادية والاجتماعية والتعليمية والقضائية وما يتعلق بشعائهم الدينية.

أولاً: الأوضاع الاقتصادية

قرّر فقهاء الإسلام أن أهل الذمة في البيوع والتجارات وسائر العقود والمعاملات المالية كالمسلمين، إذ يتمتع الذميون بتمام حريتهم في مباشرة التجارات والصناعات والحرف المختلفة. فلغير المسلمين في الإسلام حرية العمل والكسب، بالتعاقد مع غيرهم أو بالعمل

(٢٤) روجي لوطورنو، فاس قبل الحماية، ترجمة: محمد حجي، محمد الأخضر، بيروت: دار الغرب الإسلامي، ط الأولى، ١٤٠٦ هـ / ١٩٨٦ م، ج ١، ص ٢٧٤.

(٢٥) المصدر نفسه، ج ١، ص ١٧٤.

(٢٦) لمعرفة اختصاصات هذه التنظيمات وأهميتها ينظر:

- روجي لوطورنو، م.س، ج ١، ص ٣٩٢ وما بعدها.

- حاييم زعفراني، ألف سنة من حياة اليهود بالمغرب، م.س، ص ١٢٣، وما بعدها.

(٢٧) ولد روجي لوطورنو في باريس سنة ١٩٠٧ م، وتخرّج في مدرستها العليا للأساتذة، ثم حصل على شهادة التبريز من جامعة السوربون، فدكتوراه الدولة في الآداب. والتحق بفاس سنة ١٩٣٠ م، كأستاذ بثانوية مولاي إدريس، ثم صار مديراً لهذه الثانوية ولم يغادرها إلا أثناء الحرب العالمية الثانية. كتب لوطورنو عددًا كثيرًا من الأبحاث المتعلقة بالتاريخ الإسلامي عمومًا وتاريخ المغرب وفاس بصفة خاصة، نشر كتاب فاس قبل الحماية سنة ١٩٤٩ م بالدار البيضاء.

(٢٨) روجي لوطورنو، م.س، ج ١، ص ٣٩٥.

لحساب أنفسهم، ومزاولة ما يختارون من المهن الحرة، ومباشرة ما يريدون من ألوان النشاط الاقتصادي شأنهم في ذلك شأن المسلمين.

إن هذه الرؤية أفسحت المجال أمام اليهود بالمغرب لممارسة أنشطتهم الاقتصادية والتجارية بكل حرية، مما مكّنهم من الاضطلاع «بدور هام في الاقتصاد المغربي، وتأثيرهم الذي لا يستهان به حتى في بنيات الحياة الحضرية والتجارية والحرفية»^(٢٩). بحيث كان لليهود دور واضح في الحياة الاقتصادية، وما يميز هذا الدور هو تنوع أنشطته الاقتصادية والتجارية، فقد كان اليهود «يمارسون عدة خدمات وأعمال أشهرها مجال المال والاتجار»^(٣٠)، «ونظرًا لأن اليهود مغرمون بالكسب وتحقيق مزيد من الأرباح فقد لعبوا دورًا فعالًا في تجارة المغرب الداخلية والخارجية»^(٣١).

في كتاب بعنوان: «تجار السلطان: نخبة من يهود المغرب اشتغلت بالاقتصاد في القرن التاسع عشر»، أورد محائيل أبطبول -وهو مؤرخ يهودي مغربي-، مجموعة من الوثائق التي تؤرخ لحركة تجارية لعب فيها اليهود دورًا مهمًا خلال القرن ١٩ م، وتؤكد أنهم كانوا يمثلون الغالبية العظمى في ميناء الصويرة الذي كان يعتبر باب أوروبا الواسع والنشط، سواء في جلب السلع أو مالية الدولة. ففي ١٨٤١ م كان بالصويرة ١٩ تاجرًا، كان من بينهم ١٤ يهوديًا ومسلمان وثلاثة مسيحيين. وفي العقد الخامس من القرن، بلغ عدد التجار ٣٩ تاجرًا، من بينهم ٢٤ يهوديًا... وفي العقد الثامن بلغ عددهم ٥١ من بينهم ٣١ يهوديًا...^(٣٢).

الملاحظ هو تزايد نسبة التجار اليهود مقارنة بغيرهم من المسلمين، وقد ساهم في تكاثرهم، «الحماية التي وفرها لهم السلاطين، فضلاً عن غلبة روح التسامح بشكل عام على مواقف السكان منهم»^(٣٣). فنظرا لتسامح السكان معهم من منطلق ما يوجبه قانون الذمة، وتشجيع السلطان للتجار اليهود على الاستيطان بالصويرة منذ إنشاء المدينة، ازداد عددهم عن الأجانب الوافدين، وعن سكان المدينة المسلمين.

وقد اشتهرت أسر يهودية بأكملها في مجال التصدير والاستيراد أمثال عائلات:

(٢٩) حاييم زعفراني، ألف سنة من حياة اليهود بالمغرب، م.س، ص ٣٢٩.

(٣٠) عمر أفا، تاريخ المغرب المعاصر، م.س، ص ١٩٧.

- حاييم زعفراني، ألف سنة من حياة اليهود بالمغرب، م.س، ص ١٤٤ وما بعدها.

(٣١) عمر أفا، م.س، ص ١٩٧.

(٣٢) أحمد شحلان، اليهود المغاربة من منبت الأصول إلى رياح الفرقة: قراءة في الموروث والأحداث، الرباط:

دار أبي رقراق، ط الأولى ٢٠٠٩ م، ص ١٥٢.

(٣٣) محمد جادور، مؤسسة المخزن في تاريخ المغرب، البيضاء: مؤسسة الملك عبد العزيز، ط الأولى، ٢٠١١ م،

ص ٣٦٠.

أفرياط، ومخلوف بوغانم، وسلام مفتالي، ومنان بوطبول... ومن مظاهر التشجيع أن السلطة كانت تؤدّي بعض الديون عن بعض المفلسين من تجار اليهود إذا تعلّق الأمر بديون الغير، أو إسقاطها عليهم إذا تعلّق الأمر بديون المخزن أثناء عجزهم عن الدفع^(٣٤).

الظاهر «أن اليهود تمتعوا بوضعية اجتماعية أفضل بكثير من تلك التي عاشها إخوانهم في الدين بأوروبا»^(٣٥). في رسالة موجهة باسم السلطان المولى الحسن إلى التجار بالصويرة (٨ رمضان ١٢٩٩هـ / ٧ يونيو ١٨٨٢م)، نقف عند هذه الفقرة التالية: «إن فقراءكم أقل بأضعاف مضاعفة من أغنيائكم، بخلاف المسلمين فإن ضعفاءهم أكثر من أغنيائهم، بل لا نسبة بينهم وبينهم، فإن الأغنياء منهم كالشامة البيضاء في الثور الأسود...»^(٣٦).

إن هذه الفقرة وحدها كافية لإبراز مدى تمتع اليهود بحقوقهم، وممارسة أنشطتهم الاقتصادية في أجواء من الحرية والاستقلالية، و«ابتعاد صورة الذمي المضطهد، المغلوب على أمر الصابر صبر أيوب، والمتعطّش تعطّشاً مهدواً للحرية والانعقاد عن الواقع الاجتماعي والاقتصادي المغربي»^(٣٧).

عموماً تميّزت الحياة الاقتصادية لليهود بالمغرب بالتنوع والتعدد، وقد كان التجار والصناع اليهود يمارسون أنشطتهم في استقلال تام وحرية مطلقة^(٣٨)، يذهبون إلى الأسواق الإسلامية لقضاء حاجيات مهنهم بحرية مطلقة دون التعرض لأذى أو مضايقات. في هذا الصدد يقول لوطورنو: «ولقد رأينا هذا في فاس بالنسبة لمن يشغل في دار السكة، وبالنسبة للصرافين الذين كانوا يذهبون لإنجاز نفقاتهم في فاس البالي وفاس الجديد وكانوا بها كذلك بعض الدكاكين، وفي الصويرة -مثلاً- إلى عهد قريب، كانت توجد أزقة بأكملها خارج الملاح، بها دكاكين لصناع وتجار يهود»^(٣٩). «إذ منح التجار اليهود تسهيلات عديدة أتاحت لهم فرصة التنقل بحرية في كافة أرجاء المغرب، والسفر منها والعودة إليها»^(٤٠).

إجمالاً كان اليهود على قدر كبير من الاندماج في الحياة الاقتصادية بالمغرب، كما ساد -أيضاً- قدر كبير من التعاون بين التجار المسلمين واليهود، وكانت لهم بعض الأراضي

(٣٤) عمر أفأ، تاريخ المغرب المعاصر، م.س، ص ٢٠٠.

(٣٥) محمد جادور، م.س، ص ٣٦٢.

(٣٦) محمد كنيب، المغرب من العهد العزيري إلى سنة ١٩١٢م، الجامعة الصيفية، يوليو ١٩٩٧م، مطابع المحمدية، ج ١، ص ٢٤٠.

(٣٧) المصدر نفسه، ص ٢٤٠.

(٣٨) انظر: حاييم زعفراني، ألف سنة من حياة اليهود بالمغرب، م.س، ص ١٢٤.

(٣٩) روجي لوطورنو، م.س، ج ١، ص ٣٩٥.

(٤٠) صمويل اتينجر، م.س، ص ٣٢١.

والمراعي المشتركة^(٤١). وأن أنشطتهم لم تقتصر على المعاملات التجارية فحسب وإنما شملت الاشتغال في كافة مجالات الحياة الاقتصادية^(٤٢)، التي كانت سبباً في غنى العلاقة مع المسلمين، ومظهرًا من مظاهر التسامح الديني الذي تمتع به اليهود بالمغرب^(٤٣).

ثانيًا: تعليم اليهود بالمغرب

وهذا مظهر آخر من مظاهر سمو التسامح الديني الذي عرفته العلاقات بين يهود ومسلمي المغرب، فمعلوم أن الإسلام قد ترك حرية التعليم وطلب العلم الديني والديني لأهل الذمة، فكانت بالمغرب مدارس دينية، تُعنى بتعليم التوراة، ويتم التعليم فيها بالعبرية، وقد تطوّرت هذه المدارس، فأُنشئت مدارس حديثة تفوّقت على المدارس الدينية بمناهجها وخططها المستمدة من المدارس الأجنبية.

لقد كان للجماعة اليهودية بالمغرب مدارس خاصة بها، و«تعد المدرسة التقليدية اليهودية التي ظلّت قائمة إلى وقت قريب في الغرب الإسلامي صورة من صور المدارس الأصلية التي تمتد جذورها إلى استقرار اليهود بالمغرب العربي أو على الأقل منذ الفتح الإسلامي»^(٤٤).

وقد انقسمت مؤسسات هذا التعليم إلى:

١- «أصلاً»: ويشبه الكتاب عندنا.

٢- «تلمود توراه».

وهدف هاتين المؤسستين تعليم الطفل الحروف كتابة وقراءة، والحركات ثم حفظ النصوص الدينية المتعدّدة، فقراءة التوراة فهمًا وشرحًا وترجمته من العبرية إلى الدارجة، وقراءة التفاسير، خصوصًا تفسير راشي^(٤٥) والتلمود^(٤٦).

(٤١) المصدر نفسه، ص ٣٢٩.

(٤٢) المصدر نفسه، ص ٣٣١.

(43) Daris Douth op.cit, p.29.

(٤٤) حاييم زعفراني، ألف سنة من حياة يهود المغرب، م.س، ص ٥٩.

(٤٥) راشي: مختصر اسم الحبر شلمة بن يسحق (١١٠٥-١٠٤٠م)، وكان من شراح التوراة والتلمود الكبار عند اليهود، وقد اشتهر له تفسيره المعروف بتفسير «راشي». انظر: أحمد شحلان، اليهود المغاربة من منبت الأصول إلى رياح الفرقة، م.س، ص ٧٤.

(٤٦) التلمود هو كتاب الإرث الشفوي اليهودي الذي خلّفته الأجيال، وكان في الأصل تفاسير على التوراة، تناقلتها الأجيال شفويًا، وموضوعها: التشريعات والقوانين اليهودية، والأخبار والأساطير التي تجمعت على مدى القرون فأصبحت جزءًا من تاريخ بني إسرائيل. انظر: أحمد شحلان، اليهود المغاربة من منبت الأصول إلى رياح الفرقة، م.س، ص ٧٤.

٣- «يشف» أو التعليم العالي: وفيه تعمق دراسات التلمود والتوراة، وتقرأ الكتابات الأخرى مثل: «المدرش» و«الزهر»^(٤٧)، والتفاسير المتعددة. ويؤمه «الديانيم»، قضاة وأحباراً، أو الأشخاص الذين يريدون أن يكرّسوا حياتهم للدرس والنظر^(٤٨).

«وقد توارثت المدارس اليهودية التقاليد التعليمية اليهودية كما نصّ عليها الكتاب المقدس والتلمود، كما ظلت هذه المدارس خاضعة للإرث البيداغوجي الذي أقرّه علماء التلمود ورؤساء المدارس الدينية»^(٤٩). «ولقد كان التعليم عامّاً تقريباً..، ولم يكن هذا التعليم هدفاً لذاته، بل كانت أهدافه تنحصر في إعداد الفرد ليقوم بواجباته الدينية لنفسه أو خدمته لأبناء ملته»^(٥٠).

لقد كان لليهود بالمغرب أماكن خاصة بهم للتعليم، الأمر الذي يعد مظهرًا من مظاهر الاستقلال الذاتي الذي كان يتمتع به اليهود بالمغرب خلال تاريخه الطويل.

ثالثاً: الأوضاع القضائية والمحاكم

من البديهي أن تكون الأنشطة الاقتصادية التي كان اليهود يمارسونها -على تنوعها التجارية والصناعية والفلاحية...- سبباً في حدوث نزاعات تتعلق بمتخاصمين يهود وقد يكون الطرف الثاني فيها غير يهودي، «وفي الواقع فقد كان التعامل بين اليهود وغير اليهود، أمراً طبيعياً، لأن السكان المسلمين، كانوا يشكّلون القاعدة العريضة من الزبناء والمشتريين والمستدين وأحياناً الدائنين..»^(٥١).

ومعلوم أن عقد الذمة قد نظّم ولاية القضاء العامة على اليهود، والقانون الواجب التطبيق في قضاياهم. فبخصوص الخصومات التي يكون طرفا النزاع فيها يهوداً، فإن فقهاء المالكية -ومن منظور عقد الذمة- يشترطون رضا الخصمين الذميين في الترافع إلى الحاكم المسلم للحكم بينهما، فإذا تم شرط الترافع، فالحاكم المسلم مخير بين الحكم وعدمه، ولا يلزمه الحكم.

(٤٧) المدرش: دراسة النصوص التوراتية دراسة معمقة تأويلية تتناول النص تناولاً يتجاوز المعاني الظاهرية المعتمدة على التراكيب اللغوية الفوقية. والزهرة أو كتاب البهاء كتاب سلك فيه مؤلفه أو مؤلفاه المناهج الصوفية، وهو في الأصل تفسير للتوراة. انظر: أحمد شحلان، اليهود المغاربة من منبت الأصول إلى رياح الفرق، م. س، ص ٧٤.

(٤٨) المصدر نفسه، ص ٧٤.

(٤٩) حاييم زعفراني، ألف سنة من حياة يهود المغرب، م. س، ص ٥٨.

(٥٠) انظر: أحمد شحلان، اليهود المغاربة، م. س، ص ٧٥.

(٥١) حاييم زعفراني، ألف سنة من حياة يهود المغرب، م. س، ص ١٥٨.

وأما بخصوص الحالة التي يكون فيها أحد طرفي النزاع مسلماً، فإن المالكية مع وجوب الحكم بين الخصمين لإنصاف المسلم من غيره أو رده عن ظلمه إن كان هو المعتدي، وهذا كله سواء أكان موضوع الدعوى نكاحاً أم غيره.

في علاقة اليهودية المغربية بالمحاكم الإسلامية نجد توافقاً تاماً مع ما تمت الإشارة إليه والواقع التاريخي ليهود المغرب، ففي «إطار الاستقلال الإداري الذي خوّله قانون الحماية (الذمة)؛ فإن للطوائف اليهودية الحرية في تطبيق العدالة، كما أن لها محاكمها الخاصة التي تمتد صلاحيتها، فتشمل وجوهاً مختلفة من الحياة العامة والخاصة للمؤمنين، وتتقيد هذه الطوائف تقيداً تاماً بالقواعد الشرعية والشعائرية للعقيدة، وتطبق قانون الأحوال الشخصية... وفيما يتعلق بالمنازعات التي تحدث بين اليهود، فإن السلطات المدنية تختار عادة إحالة للمتقاضين على سلطتهم القضائية الخاصة، وينفذ أحكام المحاكم الربية أعوانها الخاصون - مخزني المحكمة - أو المساعد المدنية للسلطة الروحية»^(٥٢). في استقلال تام عن القضاء الإسلامي وتشريعاته وأعوانه.

لقد كان ليهود المغرب سلطتهم القضائية المستقلة، ينظم سير القضاء فيها:

- «دار العدالة»: «بيت دين» أو «المحكمة الربية»، حيث يوجد قاضي واحد أو عديد من القضاة، وهم عادة ثلاثة. و«بيت دين شل شلوش»، وتسمى المحكمة الكبرى «بيت دين كدول»، ويرأس المحكمة قاضي أول يسمى «أب بيت دين» «شيخ المحكمة».

- والمساعدون القضائيون: هم كتّاب العدل الموثقون، وتتمثل مهمتهم الرئيسة في النيابة عن القضاة، وفي تحرير وتوقيع العقود القضائية ومراسيم مجلس الطائفة، بناء على طلب ومسؤولية القضاة ورؤساء الطوائف.

- وللمحكمة أعوانها: «رسول دار القضاء»، كما أنه من المحتمل أن تستعين بآراء الخبراء مثل: ممثلي هيئات الحرفيين «أمين الأمناء»، وللطوائف عادة مطلق الحرية في اختيار قضائهم^(٥٣).

عموماً فقد كانت الجماعة اليهودية بالمغرب، ذات نظام قضائي قائم ومستقل، نجحت من خلاله المحاكم الحاخامية في فرض سيطرتها على كل فئات المجتمع اليهودي المغربي^(٥٤). وكان حرص اليهود شديداً على إبعاد كل تدخل في قضايا الطائفة، وكل خرق

(٥٢) حاييم زعفراني، ألف سنة من حياة يهود المغرب، م. س، ص ١٢٨.

(٥٣) المصدر نفسه، ص ١٢٨-١٢٩.

(٥٤) صموئيل اتينجر، م. س، ص ٣١٢.

للاستقلالية التي خولها لهم قانون الذمة^(٥٥).

بناء عليه فالطائفة اليهودية المغربية كانت حريصة على تأكيد خصوصياتها، وتعزيز سلطة قانونها الذي يحكمها، والسهر على سلامة العلاقات فيما بين المتنازعين اليهود؛ حفظاً لمصالحها المادية والمعنوية، مما يبرز مدى التضامن الذي كان يسود بين أعضاء الجماعة اليهودية المغربية، كل هذا قوى فرص الاستقلالية القضائية لليهود عن العدالة الإسلامية.

رابعاً: الحياة الدينية والشعائرية.

من الحقوق المكفولة للذميين حق الحرية، ومن أهم أنواع الحرية التي تضافرت الآيات القرآنية على توكيدها واعتبارها شأنًا خاصًا بين الإنسان وربه، حرية الاعتقاد والتعبّد والتدين، التي نزلت آيات قرآنية عديدة في التوكيد على ضرورة احترامها وعدم المساس بها تحت أي ظرف من الظروف قال سبحانه: ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ﴾^(٥٦).

يبدو أن العمل جرى على هذا في تاريخ علاقة المسلمين باليهود في المغرب، إن على مستوى احترام كتبهم المقدسة، أو على مستوى احترام شعائرتهم التعبديّة، أو على مستوى احترام احتفالاتهم الدينية.

لقد حافظت الجماعة اليهودية المغربية بفضل هذا الاحترام على مظاهر التدين اليهودي الخاصة بها؛ وقد مارس اليهود المغاربة طقوسهم الدينية كاملة عبر تاريخ تواجدهم بالمغرب بكل حرية وطمأنينة، من تصوّف وصلاة واحتفال بيوم السبت وما يصاحب هذا الاحتفال من طقوس ولا زال يتردّد مدى الاحتفال الصوفي ليوم السبت في الآداب الربية المغربية منذ القرون الأربعة الأخيرة^(٥٧)، بالإضافة إلى الاحتفال بأعياد الحج الثلاثة، ويتعلّق الأمر بثلاثة مناسك يرجع أصلها إلى العهد التوارقي.

وما نسجله هنا وتعقيباً على ما سبق هو تداخل العلاقات الثقافية اليهودية الإسلامية. وإن دلّ هذا على شيء إنما يدل على الطابع السلمي الذي كان يميّز هذه العلاقات، والاحترام المتبادل بين اليهود والمسلمين لشعائر بعضهم البعض التعبديّة. إذ كان اليهود يؤدّون طقوسهم الدينية على اختلافها وتعدّدها في جوّ يسوده الأمن والأمان.

وعن ذلك يقول حاييم زعفراني: «وكنّت أنا نفسي، بعد السنة التي بلغت فيها سن

(٥٥) حاييم زعفراني، ألف سنة من حياة يهود المغرب، م. س، ص ١٢٩.

(٥٦) سورة البقرة، الآية ٢٥٦.

(٥٧) حاييم زعفراني، ألف سنة من حياة يهود المغرب، م. س، ص ٢٣٢.

الرشد الديني، أذهب لإيقاظ رفاقي في المدرسة، قاطعاً أزقة الصويرة المظلمة حيث كان يعيش اليهود والمسلمون في سلام»^(٥٨).

إجمالاً فإن المسار التاريخي الذي يرسم الحياة اليهودية في المغرب شكّل فضاء من التقارب حيث يلتقي اليهود والمسلمون ويتعايشان في تسامح وطمأنينة وسلام. الأمر الذي مكّن اليهودية المغربية إلى حدود القرن العشرين من المحافظة على استمرارية حضارية وأسلوب في العيش وثقافة عرفها أجدادهم منذ نهاية القرن الخامس عشر، ولا يراودنا شك في أن «نظام أهل الذمة» الذي كان يهود المغرب يتمتعون به كان سبباً حاسماً في كل ما عرفته علاقة اليهود بالمسلمين حكماً ومحكومين في المغرب من عيش كريم وآمن.

حيث إن يهود المغرب غالباً ما كانوا يحتمون بهذا النظام ويستجدون به احتماء من كل اعتداء. ففي عهد الحماية الفرنسية تعرض يهود المغرب إلى هجمة شرسة أخذت بمصالحهم الاقتصادية من طرف الفرنسيين عبر «قوانين فيشي»^(٥٩) العنصرية مما دفع يهود المغرب إلى الاستنجا بمقتضيات الشريعة الإسلامية موجّهين رسالة إلى ملك المغرب أكدوا من خلالها: «أن صاحب الجلالة الشريفة سوف يخرق القوانين الشرعية إذ صادق بواسطه ظهير على إجراءات منافية لروح النص القرآني ولفظه، التي تبيح لأهل الذمة من النصراري واليهود، العيش في دار الإسلام وممارسة كل الحرف والصنائع غير الشرعية شريطة دفعهم الجزية واحترام الدين الإسلامي»^(٦٠).

وانطلاقاً من هذا الاعتبار الديني، بالإضافة إلى اعتبارات سياسية ودبلوماسية «حرص السلطان، طبقاً للتقاليد وسلوك أسلافه تجاه أهل الذمة من رعاياهم على إبراز عطفه على اليهود باستقباله في رحاب القصر سنة ١٩٤٢م، لوفود قدمت لعرض مطالب جماعات مختلفة وأكد بمناسبة هذه الاستقبالات، على حق هذه الفئة من رعاياه بالتمتع بالحماية الملكية، مشدداً على المساواة في التعامل التي يجب أن توفر لهم أسوة بمواطنيهم المسلمين، وقد سار استدعاء أعيان يهود لحضور حفلات رسمية وتقديم التهاني بمناسبة الأعياد الدينية وعيد العرش في نفس هذا الاتجاه»^(٦١). مما أسهم في تحسين أوضاع اليهود وخفف من وثيرة تطبيق الإجراءات المستلزمة من قوانين فيشي.

(٥٨) حاييم زعفراني، ألف سنة من حياة يهود المغرب، م. س، ص ٢٧٥.

(٥٩) للمعرفة أكثر بمضمون قانون فيشي، انظر:

Edition. paris 2008. Michel ABITBOL. Les juifs d'Afrique du Nord sous Vichy. Riveneuve

(٦٠) محمد كنيب، يهود المغرب، م. س، ص ٢٢٩-٢٣٠.

(٦١) محمد كنيب، يهود المغرب، م. س، ص ٢٣٠.

نخلص من هذا العرض بالنتائج التالية:

أولاً: إن المغرب يتميز بقدّم التعمير فيما يخص الجالية اليهودية التي استوطنت أغلب جهاته الحضرية والقروية، فتعايشت مع سكانه المسلمين في وفاق يؤطره رعاية حقوق الدّمي في الشريعة الإسلامية.

ثانياً: قام اليهود بالمغرب بدور مهم في المجال الاقتصادي وخاصة في مجال التبادل التجاري، وبعض الحرف، مستفيدين في ذلك بما ضمنه لهم قانون الذمة الإسلامي من حقوق وحريات، وبما يفرضه على المسلمين حكماً ومحكّمين من وجوب التسامح معهم، وإدارة العلاقة فيما بينهم في جو من السلم والسلام.

ثالثاً: تمتّع يهود المغرب بقدّر كبير من الحرية والاستقلالية في تدبير أمورهم وشؤونهم الخاصة بهم، الاجتماعية والاقتصادية والتعليمية والقضائية، فضلاً على أن هذه الطائفة كانت لها مدارسها ومؤسساتها الخاصة بها، وكانت تدبر شؤونها بنفسها، وتمتلك استقلالاً ذاتياً في تصريف شؤون الطائفة.

تأتي هذه النتائج متعارضة مع العديد من الروايات التاريخية، التي تجمع على المحنة التي عاناها اليهود بأرض المغرب، والتي لحقتهم على يد الموحّدين؛ إذ يكرس العديد من المؤرّخين والباحثين قدامى ومحدثين^(٦٢)، الأطروحة التي ترمي الموحّدين بعدم التسامح،

(٦٢) انظر: إنريكي غوزاليس كرافيوطو، ملاحظات حول تاريخ اليهود في سبتة، تعريب: محمد الشريف، الرباط: دار أبي رقراق، ط الأولى، ٢٠٠٧م. يعقد إنريكي في كتابه المذكور فصلاً بعنوان: يهود سبتة في الفترة الموحدية، ويدّعي أن الموحّدين قد مارسوا تشدّداً دينياً تجاه الطائفة اليهودية، ولم يولوا أدنى أهمية لأموال اليهود، ولهذا كانت سياسة الموحّدين تجاه اليهود: الإسلام أو السيف. ص ٤٩.

ويستند إنريكي في ادّعائه هذا على كتاب ابن داود، المعاصر لهذه الأحداث، يقول إنريكي: «تطرّق ابن داود في مناسبتين للمضايقات والضغوط التي تعرّض لها اليهود بشمال إفريقيا على يد الموحّدين. يتحدّث في الأولى عن القمع الموحدى لليهود، مبيناً أنه «نتيجة لذلك القمع لم يبقَ من اليهود في كل المملكة الموحدية أي اسم ولا أثر، من مدينة سلا التي تقع في طرف العالم، حتى مدينة المهدية، أي من منطقة الرباط حتى الجزائر، وهذا يبيّن بجلاء أن الطائفة اليهودية السبتية تم القضاء عليها كذلك. وفي الفقرة الثانية، يؤكّد ابن داود أنه «بعد ذلك أنجّه الموحّدون بحرّاً نحو إسبانيا، حيث لم يتركوا أي مكان لنبي إسرائيل، من طنجة حتى المهدية»، وهذا يدل كذلك على أنه قبل أن يجتاز الموحّدون البحر، كانوا قد قضوا على الطائفة اليهودية بسبتة. إن المؤرّخين اليهود السفريدين المطرودين من إسبانيا سنة ١٤٩٢م، أمثال: صامويل أوسكي، ويوسف هاكوهن، ويهودا بن بيرغا، هم أقل وضوحاً. إلا أنه إذا انطلقنا أساساً مما دوّنه ابن داود، فإنه من الواضح أن الضغوط التي تعرض لها اليهود على يد الموحّدين بقيت حية في ذاكرتهم». إنريكي، م.س، ص ٤٩.

من المؤرّخين المحدثين الذين يتبنّون الأطروحة نفسها، نجد الباحث روبر أفراف، يقول: «كانت

وتعتهم بالتعصب الديني، وترى أن اليهود قد عانوا من الاضطهاد المروع على أيديهم، ويستند أصحاب هذه الأطروحة أساساً على ما ورد في الميثية العبرانية التي نظمها ابن عزرا المتوفى سنة ١١٦٧م^(٦٣). والتي تتحدث عن «الفاجعة المؤلمة»، التي حلت باليهود في هذه الحقبة، وعن أعمال الموحدين الذين راموا استئصال اليهود من بلاد المغرب.

على أن هذه الأطروحة لم تعد مقنعة الآن، وقد تصدّى لدحضها بعض الباحثين، يهوداً وعرباً. فقد شكك «دافيد كركوس» -وهو من العارفين بتاريخ يهود المغرب وأحد المبرزين فيه، وكان مستعرباً ملماً بالنصوص العربية المتعلقة بالمرابطين والموحدين- شكك

أكبر محنة عاناها اليهود بأرض الإسلام، تلك الصدمات الكبرى التي لحقتهم على يد الموحدين، بعد تسلمهم الحكم من المرابطين ١٢٦٩ - ١١٤٧م، حيث قاموا بمطاردة اليهود من كلتا ضفتي البوغاز، غير تاركين لهم سوى خيار واحد، إما الإسلام أو السيف، لهذا السبب لم يعد يرى لليهود أثر خلال هذا العهد إلا في المناطق البربرية» روبر أصراف، محمد الخامس واليهود المغاربة، م.س، ص ٣٣. ويستند أصراف في كتابه: معطيات من تاريخ اليهود بفاس، على مجموعة من الروايات التاريخية، لتأكيد أطروحته، منها الرسالة التي كتبها سالمون هاكوهن السجلماسي، وهو يروي دخول الموحدين إليها. انظر، ص ٤٥. (٦٣)١ تظل شهادة موسى بن عزرا، وهو أحد الشعراء اليهود الإسبان في القرن الثاني عشر للميلاد، الشهادة الأكثر وضوحاً حول هذه الفترة. وابن عزرا هو مؤلف ميثية حول الجاليات اليهودية التي دمرها القمع الموحد في المغرب والأندلس. وتعتبر هذه الميثية، كما يدعي المتعصبين من المؤرخين اليهود مصدراً أساسياً لمعرفة تلك الأحداث معرفة دقيقة. وتبدو فيها سبته كأحد المراكز الأساسية التي عانت من القمع الديني للموحدين ومن تطرفهم، في اعتقاد هؤلاء المؤرخين. وفيما يلي نص ابن عزرا المتعلق بالقضاء على الجاليات اليهودية بشمال إفريقيا، حسب الترجمة الإسبانية التي قام بها مياس باييكروسا:

- آه، سأنوح من شدة الحزن مثل امرأة، بسبب جماعات سجلماسة.

- مدينة العلماء والمتقنين، غطى الظلام ضوءها.

- هدمت أعمدة التلمود وانهارت أسس البناية.

- المشنة، يا للعار! بالأرجل دبست.

- (سأنوح) بسبب الرجال العظماء الذين طعتهم الرماح، لأن أعين العدو لا تسامح.

- آه، كيف قضي على جماعة فاس في اليوم الذي نهبت فيه.

- سأرفع صوتي من شدة الحزن، بسبب سبته ومكناس.

- وسأمزق ملابسني بسبب درعة التي، من قبل، كانت مخربة.

- في يوم السبت، سألت دماء شاب برفقة فتاة مثلما تسيل المياه).

يتطرق ابن عزرا في مكان آخر من ميثيته إلى الجاليات اليهودية التي تم القضاء عليها في الأندلس، وخصوصاً جالية إشبيلية «لأمرائها المجروحين ولأبنائها الأسرى اليوم، ولبناتها اللطيفات، المسلمات اليوم إلى ديانة أجنبية»، وجالية قرطبة التي «تحوّلت إلى بحر من الأنقاض، وقضى علماءؤها وشخصياتها البارزة عطشاً وجوعاً»، وجاليات جيان والمرية التي «لم يبقَ فيها ولو يهودي واحد»، ويهود مالقة وميورقة «الذين هربوا جرحوا جروحاً بليغة». وفي المحصلة، نجد أن رواية ابن عزرا واضحة بما فيه الكفاية بخصوص القضاء على الجاليات اليهودية». إنريكي، م.س، ص ٥٠.

في الصورة التي تكوّنت لدى عدد من الباحثين عن الإمبراطورية الموحدية، وعن «تصلّبها»^{٦٤}، وعن سياستها تجاه اليهود.

ونجمل أهم الخلاصات التي توصل إليها هذا المؤرخ في دراسته حول موقف الموحّدين تجاه اليهود^(٦٤)، في النقاط التالية:

١- إن ملاحظات الجاليات اليهودية بالشمال الإفريقي والأندلس لم تتم في الوقت نفسه .

٢- يرفض كركوس روايات المؤرخين العرب، خاصة رواية عبد الواحد المراكشي صاحب كتاب المعجب، كما يرفض كذلك رواية أبرهّام بن عزرا ورواية إبراهيم بن داود. ويعتبر المراسيم التي يعتقد أنها صدرت ضد أهل الذمة «مجرد خيال بعض الكتاب العرب الذين فتنتهم قصص القتل». فالنصوص تعبّر عن جوّ من الخوف والرعب، لكن الموحّدين لم يصدروا قوانين تمنع ممارسة الديانة اليهودية.

٣- إن اعتناق اليهود للديانة الإسلامية لم يكن ناتجاً عن ضغوط، وإنما عن خوف.

٤- إن الروايات حول التقتيل الذي جرى في مدن معيّنة هي أمور استثنائية، وأن الموحّدين لم يطبقوا سياسة قمعية بعد السنوات الأولى من بسط سيطرتهم.

وقد أوضح المؤرخ اليهودي جيران ناحوم بدوره تهافت تلك الأطروحة حينما أكد أن شهادة «أبرهّام ابن عزرا وأبرهّام بن داود -الذين عاشا في مطلع العصر الموحي- لا يعتد بها إلا بخصوص السنوات الأولى من السيطرة الموحّدية. إنها صالحة بخصوص فترة قصيرة». والمؤرخ الموضوعي لا يمكنه إصدار أحكام عامة انطلاقاً من حالات استثنائية. كما شكّك في مصداقية شهادتيهما بقوله: «لدينا في تاريخ الشعب اليهودي أمثلة أخرى لكتب تواريخ حول القمع، فندها النقد التاريخي»^(٦٥).

وقد خصّص الأستاذ محمد بنشريف دراسة مركزة حول هذا الموضوع، وخلص إلى أن «التبّع الدقيق للأخبار والتحليل الأمين لجزئياتها ومعطياتها يوقفنا على أن معاملة المرابطين والموحّدين لأهل الكتاب لم تخرج -من حيث الأساس- عمّا هو مقرر في الشريعة الإسلامية^(٦٦)، وأنه إذا استثنينا الفترة الانتقالية بين المرابطين والموحّدين، المعروفة بفترة التمييز التي حصل فيها للمسلمين وغيرهم ما يحصل عادة في الفترات الانتقالية فإن

(٦٤) انظر: محمد الشريف، مقدمة كتاب: إنريكي غوازاليس كرافيطو، م.س، ص ١١.

(٦٥) انظر: محمد الشريف، م.س، ص ١٢.

(٦٦) محمد بن شريفة، حول التسامح الديني وابن ميمون والموحّدين، ندوة: حلقة وصل بين الشرق والغرب، أبو حامد الغزالي وموسى بن ميمون، مطبوعات أكاديمية المملكة المغربية، ١٩٨٦م، ص ٢٤٠-٤١٠.

سياسة الموحدين تجاه الأقليات الدينية والدول المسيحية كانت عادية، فقد كان بين بلاطهم والبلاطات المسيحية وفادات وزيارات متبادلة.

ويستدل على ذلك بكون «تنقل ابن ميمون وأسرته في أرجاء إمبراطورية الموحدين هو في حد ذاته يحمل بين طيَّاته أبرز دليل على حرية اليهود يومئذ في التنقل بأنفسهم وأموالهم، والإقامة أو الرحيل حيث يشاؤون»^(٦٧). كما أن وجود أسقفية في مراكش عاصمة الإمبراطورية يعتبر أقوى دليل على عدم تعصُّب الموحدين.

ويشكك محمد بنشريف - مثله في ذلك مثل المؤرخين اليهوديين كركوس وناحوم - في مصداقية مريثة ابن عزرا وموضوعيتها، ويرى أنه «على فرض صحة ما ورد في هذه القصيدة، فإن ذلك لم يكن خاصاً باليهود وحدهم، وإنما كان أمراً عاماً شمل المتمسكين بالولاء للمرابطين، ثم إنه يتعلّق بفترة انتقالية محدودة ولذلك لا يصح تعميم الحكم على جميع العصر الموحيدي»^(٦٨).

والجدير بالذكر أن اليهود لم يكونوا الموحدين الذين عوملوا بالشدّة على عهد الموحدين. أو بعبارة أصح: لم ينهج الموحّدون تجاههم سياسة الصرامة بسبب ديانتهم أو محتداهم العقدي^(٦٩). وإنما حماية لسلطتهم وصوناً لدولتهم. فنحن نعرف السياسة الموحدية الدموية التي مارسها الخليفة الموحيدي عبد المؤمن سنة ٥٤٤هـ / ١١٤٩-١١٥٠م، فيما يعرف بعملية «الاعتراف» لاستئصال المعارضين والعناصر المشكوك في ولائها في مختلف القبائل الخاضعة للموحدين.

ثم إن التاريخ الموحيدي قد عرف منا مذهبية وفكرية متعدّدة نذكر منها: محنة الفقهاء المالكيين أو أهل الفروع، وقد أحرقت كتب المذهب كالمدونة وغيرها، وسجن بعض المشتغلين بها ومنعوا من التدريس والتأليف. ومحنة الفلاسفة في عهد المنصور التي امتحن فيها ابن رشد وشنت حملة على الفلسفة والفلاسفة، ومحنة المتصوفة في عهد المنصور أيضاً. ومنها أخيراً محنة النظام المهدي نفسه. وكلها من تندرج في إطار حماية للدولة أو حفاظاً على الوحدة المذهبية^(٧٠).

(٦٧) المصدر نفسه، ص ٢٨.

(٦٨) المصدر نفسه، ص ٣٠.

(٦٩) يقول عبد الهادي التازي: «لم يتغيّر موقف الموحدين إلّا عندما اتخذ بعض اليهود مواقف لا تتناسب مع واجب المواطنة». عبد الهادي التازي، ابن ميمون بفاس، ندوة: حلقة وصل بين الشرق والغرب، أبو حامد الغزالي وموسى بن ميمون، م. س، ص ٢٠٩.

(٧٠) محمد بنشريف، حول التسامح الديني وابن ميمون والموحدين، م. س، ص ٣٤.

مما يمكن القول معه أن بعض المضايقات التي حصلت لليهود بالمغرب، كان مردها إلى ظروف محلية أكثر مما كانت ثمرة لمبادئ التعصب وعدم التسامح الديني. فغالبًا ما كانت تقع بحصول اختلال عام في سير الدولة الإسلامية، في فترات انتقال السلطة من دولة إلى دولة، أو نتيجة لوقوع كوارث طبيعية، والنزاعات القبلية مما يعرض أمن السكان إلى الضياع مسلمين ويهود على حدٍّ سواء^(٧١). ومعلوم أن الأزمات تشعل نار البغضاء حتى بين أفراد العائلة الواحدة.

نخلص في خاتمة هذا المقال إلى أن يهود المغرب عاشوا منذ الفتح الإسلامي للبلاد في ظل ازدهار سياسي وثقافي واقتصادي، وتمتعوا بأجواء من الحريات الدينية، وعاشوا في ظل ما يقتضيه عقد الذمة من حقوق، وأتيحت لهم فرص واسعة لتسلم المناصب المهمة في المغرب، والمشاركة في الحياة العامة في البلاد. مما يعتبر دليلًا على عمق التسامح الديني الذي طبع علاقات المسلمين باليهود في المغرب، عبر تاريخه الطويل.

(٧١) أحمد شحلان، اليهود المغاربة من منبت الأصول إلى رياح الفرقة، م. س، ص ٩٤.



اتجاهات التجديد الديني وأثره في الواقع الاجتماعي

محمد محفوظ

□ مقدمة

تهدف هذه الدراسة إلى التعريف بمفهوم التجديد والإصلاح الديني، وحركة التطور التاريخي التي لحقت بهذا المفهوم، وكذلك الجماعات والفعاليات التي حملت لواء مشروع التجديد والإصلاح في العصر الحديث، مع التعريف الموجز بالاتجاهات الرئيسة في حركة التجديد في المشهد الإسلامي المعاصر.

أغراض البحث

١- إن الدين بقيمه ومعارفه المتنوعة، ليس صندوقاً مغلقاً، وإنما هو فضاء مفتوح، بحيث يتحمل الناس بكل فئاتهم ومستوياتهم مشروع حمل وفهم وتطبيق قيم الدين.

والمعارف الدينية لا يمكن أن تتطور من دون تطور واقع الناس والمجتمع.

لذلك فإن الجهود الفكرية والسياسية والاقتصادية والإبداعية، التي تستهدف ترقية المجتمع، وتطور وقائعه المختلفة، لها الدور الأساس في تطوير

وعى الناس بقيمتهم الدينية والثقافية. بمعنى أن هناك علاقة سببية بين تطوّر واقع الناس والمجتمع، وتطوّر رؤيتهم ومعارفهم الدينية.

٢- عديدة هي المقاربات التي تستهدف فهم الدين وقيمه وشعائره وشعاراته. ولكن السائد في مجتمعنا ولدى فئات عديدة منه، المقاربة الفقهية، التي لا تتعدّى فهم الفتوى الشرعية على الموضوع الخارجي المتعلّق دائماً بحركة الفرد في المجتمع.

وفي تقديرنا، إن سيادة المسار الواحد في فهم قيم الدين ومعارفه، لا يؤدي بنا إلى اكتشاف كنوز الدين الإسلامي وثرائه المعرفي. لهذا فإننا بحاجة إلى الانفتاح والتواصل مع كل المسارات والمقاربات الفقهية والفلسفية والعرفانية والمقاصدية والشاملة، التي تستهدف فهم الدين وتظهير معارفه الأساسية.

٣- إن قيم الدين ومعارفه الأساسية، هي منظومة متفاعلة مع قضايا الواقع والعصر. وأية محاولة لبناء الحواجز والعوازل بين قيم الدين وحركة الواقع، ستعكس سلبيًا على فهمنا وإدراكنا لمعارف الدين وقيمه الأساسية. لهذا فإننا نعتقد أن عملية التفاعل والتواصل بين قيم الدين والواقع بكل حمولاته وأطواره وتحولاته، يؤدي إلى تطوّر وإنضاج الرؤى والمعارف الدينية؛ لهذا نجد باستمرار تحولات على مستوى الأحكام الشرعية والمعارف الدينية بتغيرات الزمان والمكان.

لهذا فإننا نستهدف باستمرار خلق التفاعل بين المعرفة الدينية وحركة الواقع، وإدراك مقتضيات الزمان والمكان؛ لأنها من المداخل الأساسية لفهم قيم الدين ورصد عملية التطوّر في المعارف الدينية، انطلاقًا من تحولات الزمان والمكان.

ومن يبحث عن تطوّر المعارف الدينية، بعيدًا عن حركة الواقع والتفاعل مع مقتضياته، فإنه لن يجني إلاّ الضحالة المعرفية والبعد الجوهري عن معارف الدين ومقاصده الأساسية.

ومن خلال التفاعل والتواصل مع حركة الواقع والعصر، نتمكن من إضفاء قيمة دينية على الأعمال والأنشطة والمبادرات الخاصة والعامة، التي تستهدف رقي وتقدم الأفراد والجماعات.

فالقيم الدينية ليست خاصة بعبادة الأفراد، وإنما تتسع للكثير من الأنشطة والمبادرات السياسية والثقافية والإبداعية والاجتماعية والاقتصادية، التي تساهم في تطور المجتمعات، ونقلها من مستوى إلى مستوى آخر أكثر تقدّمًا وعدالة وحرية.

لهذا فإننا بحاجة باستمرار إلى تظهير القيم الدينية، التي تستوعب أنشطة الإنسان الجديدة. فلا فصل بين قيم الدين وحركة الإنسان والمجتمع، وكلما عملنا من أجل تظهير قيم الدين ومعارفه، القدرة على استيعاب وتسويغ أنشطة الإنسان الجديدة والهادفة إلى الرقي والتقدم، ساهمنا في تطوير وعي الناس بقيم الدين، وفتحنا الباب واسعاً تجاه تطوّر معارف الدين الأساسية.

٤- تظهير العلاقة العميقة بين عملية التجديد الديني والثقافي ومشروع الإصلاح السياسي. فلا يمكن أن يتحقّق مشروع الإصلاح السياسي في مجتمعنا ووطننا، من دون إطلاق عملية التجديد الديني والثقافي؛ لأن هناك الكثير من العقبات الموجودة في فضائنا وبيئتنا الثقافية والاجتماعية، لا يمكن تجاوزها بدون الانخراط في مشروع التجديد الديني والثقافي. فتجدّد المعرفة الدينية في أي مجتمع، هو رهن بحضور المجتمع وتفاعله مع واقعه. المعرفة الدينية لا تتجدّد وهي حبيسة الجدران، وإنما تتجدّد حينما تستجيب لحاجات المجتمع، وتتفاعل مع همومه وشؤونه المختلفة.

□ الخوف من التجديد

دائمًا المجتمعات الساكنة والجامدة تخاف من التغيير والتجديد. وهذا الخوف يتحوّل بفعل عمق الجمود والتكلّس إلى رهاب. أي إلى مرض مجتمعي يحول دون أن يفتح المجتمع على آفاق التغيير والتجديد وموجباتها.

وفي هذا السياق تبرز المفارقة الصارخة التي تعيشها المجتمعات الجامدة. فهي تعيش التخلّف والجمود والسكون على كل الأصعدة، وتعتمد على غيرها من الأمم والمجتمعات في كل شيء، وترضى بكل متواليات هذا الواقع السيئ. وفي الوقت ذاته تخاف التغيير، وترفض التجديد، وتقبل العيش في ظل هذا الواقع السيئ.

ولعلنا لا نبالغ حين القول: إن الخوف من التغيير والرّهاب من التجديد، ليس خاصاً بمجتمع دون آخر، وإنما هو من خصائص المجتمعات المتخلّفة والجامدة، بصرف النظر عن أيديولوجيتها وبيئتها.. فكل المجتمعات الجامدة تخاف من التغيير، وكل الأمم المتخلّفة تحشى من التجديد لمستوى الرّهاب.

من هنا فإن لحظة الانطلاق الحقيقية في هذه المجتمعات تتشكّل حينما تتجاوز هذه المجتمعات حالة الخوف والرّهاب من التغيير والتجديد. فحينما يكسر المجتمع قيد الخوف من التغيير والتجديد، حينذاك يبدأ المجتمع الحياة الحقيقية، التي تمكّنه من اجتراح فرادته

وتجربته. أما المجتمعات التي لا تتمكّن لأي سبب من الأسباب من تجاوز حالة الرّهَاب والموقف المرّضي من التجديد، فإنه سيستمر في التّفهُقَر والتراجع على جميع الأصعدة والمستويات.. والفئات والشرائح التي لها مصلحة في استمرار التّفهُقَر والجمود ستستثمر هذه الحالة المرضية وتبني عليها الكثير من المواقف والإجراءات، والتي تعمق حالة التخلّف وتزيد حالة الخوف المرضي من كل آفاق ومتطلبات التّغيير والتّجديد.

وينقل في هذا الصدد عن التاريخ الصيني القديم، أنه في ظل سلالة هان (٢٥ - ٢٢٠ ب. م) صدر مرسوم إمبراطوري ينصّ على أنه لا يجوز لأيّ متادّب أن يطرق، بصورة شفوية أو خطية، أي موضوع لم يعيّن له أستاذه. فليس يحق لكائن من كان أن يتخطى ميراث معلّمه. وكل من تسوّّل له نفسه أن يتعدّى الحدود المرسومة يغدو مبتدعاً.

وهكذا تأسس رهَاب البدعة الذي شلّ قدرة المثقّفين الصينيين على التّفكير كما على التخيّل. فلكان عقولهم قد حُبست في أكياس من البلاستيك حتى لا يتسرب إليها أي جديد.

فالنزوع القهري إلى رفض التّغيير والخوف من التّجديد هو حالة مرضية، تزيد من انحطاط المجتمعات، وتبقيها تحت ضغط الجمود والتخلّف. ولا تقدّم لهذه المجتمعات إلاّ بإهاء حالة الرّهَاب من التّغيير والتّجديد. ونحن هنا لا نقول: إن التّجديد في المجتمعات بلا صعوبات وبلا مشاكل، ولكننا نوذّر القول: إن مشاكل المجتمعات من فعل التّغيير والتّجديد أهون بكثير من استمرار حالة التخلّف والجمود، وإن المجتمعات لم تتقدّم إلّا حينما انخفض منسوب الخوف من التّغيير والتّجديد إلى حدوده الدنيا. من دون ذلك ستبقى مقولات التقدّم والتّجديد والتّغيير مقولات جامدة ومنفصلة عن الحياة الاجتماعية. وهذا ما يفسّر لنا حالة بعض المجتمعات العربية والإسلامية على هذا الصعيد. فهي مجتمعات مليئة في الإطار النظري بمقولات التقدّم والحرية والتّجديد، إلّا أن واقعها الفعلي، أي واقع النخب وأغلب الشرائح والفئات الاجتماعية، تتوجّس خيفة من هذه المقولات، وتنسج علاقة مرضية مع مقتضيات التقدّم والحرية والتّجديد. فتجد الإنسان يصرخ ليل نهار باسم التّغيير والتّجديد، إلّا أنه في الوقت ذاته يقف موقفاً سلبياً من كل الوقائع الاجتماعية والثقافية والسياسية التي تنسجم ومقولة التّغيير والتّجديد، فتتضخم لديه الخصوصيات إلى درجة إلغاء مقولة التّجديد.. فهو باسم الثوابت يحارب المتغيرات، وباسم الخصوصية يحارب التّجديد، وبعنوان عدم التماهي مع الآخر الحضاري يقف ضد كل نزعات التّغيير والتّجديد. فهو -على الصعيد النظري- جزء من مشروع الحل، إلّا أنه -على الصعيد الواقعي- جزء من المشكلة والمأزق. وكل ذلك بفعل رهَاب التّجديد والتّغيير. وهي عناوين ومقولات لا يكفي التبجّح بها، وإنما من الضروري الالتزام النفسي والعقلي والسلوكي بمقتضياتها

ومتطلباتها. وهنا حجر الزاوية في مشروعات التجديد في كل الأمم والمجتمعات.

لهذا من الضروري لأي إنسان ومجتمع، أن ينسج علاقات جدلية ونقدية مع مقولاته وشعاراته، حتى لا تتحول هذه المقولات والشعارات إلى أفانيم مقدسة، تحارب التجديد في العمق والجوهر، وهي تتبناه في المظهر.

ويبدو من خلال التجارب الإنسانية المديدة، أن المجتمعات تتمايز على هذا الصعيد في هذه المسألة، فكل المجتمعات تصدح بضرورة التطوير والتجديد والتغيير، إلا أن هناك مجتمعات تخاف حقيقة من التجديد؛ لذلك فهي على الصعيد الواقعي تحارب كل ممارسة تجديدية. فالتمايز يكون بين المجتمعات، بين مجتمعات ترفع شعار التجديد وتلتزم بكل مقتضياته ومتطلباته، ومجتمعات ترفع شعار التجديد دون الالتزام بكل المتطلبات. ولعل من أهم الأسباب لهذا التمايز بين القول والممارسة هو في الخوف من التجديد والرهاب من التغيير. صحيح أن هذه المجتمعات ترفع شعار التجديد، إلا أنها على الصعيد النفسي والثقافي تخاف من المقتضيات والمتطلبات. فهي مع التجديد الذي لا يتعدى أن يكون شعاراً فحسب، أما التجديد الذي يتحول إلى مشروع عمل وبرامج عملية متكاملة، فهي ترفضه وتخاف منه. وأي مجتمع لا يتحرر من رهاب التجديد، فإنه لن يتمكن على المستوى الواقعي من الاستفادة من فرص الحياة ومكاسب الحضارة الحديثة.

ولكي تتحرر مجتمعاتنا من رهاب التجديد والتغيير، من الضروري التأكيد على النقاط التالية:

١- إن التجديد والتغيير في المجتمعات الإنسانية، لا يحتاج فقط إلى توفر الشروط المعرفية والثقافية والسياسية، وإنما من الضروري أن يضاف إلى هذه الشروط، شرط الاستعداد النفسي والعمل لدفع ثمن ومتطلبات التجديد في الفضاء الاجتماعي. وبدون توفر هذا الشرط لن تتمكن المجتمعات من ولوج مضمار التجديد؛ لأن التجديد بحاجة إلى جهد إنساني متواصل، واستعداد نفسي مستديم لإنتاج فعل التجديد والتغيير في الواقع الاجتماعي. والاستعداد النفسي الذي نقصده في هذا السياق، ليس ادعاءً يدعى، وإنما هو ممارسة سلوكية، تحتضن وتستوعب كل شروط التجديد، وتعمل على تمثّل وتجسيد متطلباته في الذات والواقع العام.

فطريق التجديد في مجتمعاتنا ليس معبداً أو سهلاً، وأمامه العديد من الصعوبات والمآزق، ومن دون الاستعداد النفسي والعمل لدفع ثمن التجديد والتغيير لن تتمكن مجتمعاتنا من القبض على حقيقة التجديد والتغيير. فالمطلوب دائماً وأبداً ومن أجل

الاستيعاب الدائم لمكاسب العصر والحضارة الحديثة، هو توفر الجهد الإنساني الموازي لطموحاتنا وتطلعاتنا. ومن دون ذلك ستصبح دعوات التجديد في أي حقل من حقول الحياة وكأنها حُرث في البحر. فعليه فإن التجديد في المجتمعات الإنسانية يتطلب وجود مُجدِّدين، يجسِّدون قيم ومبادئ التجديد، ويعملون من أجل بناء حقائق ووقائع في الحياة الاجتماعية منسجمة وقضايا التجديد ومتطلباته.

٢- إن قانون التغيير والتجديد في المجتمعات الإنسانية لا يعتمد على قانون المفاجأة أو الصدفة، وإنما على التراكم. فالتجديد يتطلب دائماً ممارسة تراكمية، بحيث تزداد وتتعمق عناصر التجديد في الواقع الاجتماعي. ولهذا ومن هذا المنطلق فنحن مع كل خطوة أو مبادرة صغيرة أو كبيرة، تعمق خيار التجديد وتراكم من عناصره في الفضاء الاجتماعي. وفي المحصلة النهائية فإن التجديد هو ناتج نهائي لمجموع الخطوات والمبادرات والممارسات الإيجابية في المجتمع.

ويشير إلى هذه الحقيقة المفكر العربي (جورج طرابيشي) في كتابه (هرطقات عن الديمقراطية والعلمانية والحداثة والممانعة العربية) بقوله: والواقع أن قانون الترابط بين حركة الإصلاح الديني والتقدم الثقافي دَلَّ على فاعلية نموذجية في الدول الصغيرة الحجم في المقام الأول. وتلك هي حالة السويد التي كانت أول بلد في العالم يطور برنامجاً شاملاً لمحو الأمية. فانطلاقاً من فكرة لوثر البسيطة القائلة: إن جميع المسيحيين بلا استثناء كهنة، وبما أن الكاهن هو بالتعريف في تصور بشر ما قبل الحداثة من يعرف القراءة، بات واجباً على البشر، كي يكونوا كهنة أي محض مسيحيين، أن يتعلَّموا القراءة. وعلى العكس من الكنيسة الكاثوليكية التي عارضت وصول العامة إلى النصوص المقدسة، شجَّعت الكنائس البروتستانتية أهالي المدن والأرياف على السواء على تعلُّم القراءة. ومنذ مطلع القرن السابع عشر أطلقت كنيسة السويد اللوثرية، بمساندة من الدولة، حملات واسعة النطاق لمحو الأمية. وفي أقل من قرن، كان ثمانون في المئة من السكان، في ذلك البلد القروي، قد أضحووا من المتعلمين. وما إن أطل القرن الثامن عشر حتى كان تعميم التعليم في السويد قد أضحى ظاهرة جماهيرية ناجزة، وهذا بدون وجود شبكة موازية من المدارس والأجهزة التربوية.

من خلال هذه التجربة نرى أهمية أن تترجم دعوات التجديد والتغيير إلى خطط وبرامج ومبادرات، حتى يتسنى للمجتمع اكتشاف بركات ومنافع التجديد على المستويين الخاص والعام.

وجماع القول: إن التجديد في مجتمعاتنا ضرورة قصوى. ولكن هذا لا يعني أن طريق

التجديد سالكاً ومعبداً ودون مشاكل، بل على العكس من ذلك حيث إن طريق التجديد والتغيير مليء بالأشواك والصعاب. والشرط الضروري الذي يوفر لنا إمكانية تجاوز كل هذه العقبات وإبراز منافع التجديد والتغيير هو إنهاء حالة الرهاب والخوف من التجديد.

□ التعريف بمفهوم التجديد

من البديهي القول: إنه كلما كثر التطور وتعددت أشكال التحول والتغير في حياة الإنسان الفرد والجماعة، كانت الحاجة إلى التجديد والاجتهاد أكثر إلحاحاً.

وذلك لأن المستجدات الحياتية بحاجة إلى فهم ومعرفة وتحديد شرعي وعقلي لطريقة التعامل معها أو الاستفادة منها. فالحقائق الجديدة التي تجري في واقع المجتمعات الإنسانية، وعلى الصعد كافة. بحاجة إلى عملية تجديد فكري وثقافي لبلورة الموقف والرؤية المطلوبة تجاه هذه الحقائق. فتطور الحياة وتوابعها المتعددة، بحاجة دائماً إلى صناعة رؤية وبصيرة تجاهها. حتى يتسنى لنا كأفراد ومجتمعات التكيف الإيجابي مع تطورات الحياة. فالتطور في الحياة يؤسس لأسئلة وتحديات جديدة، والإجابة عنها تحتاج إلى عملية اجتهاد وتجديد. وهكذا فالعملية متداخلة بعضها مع بعض.. فالتطور يؤسس لضرورة التجديد والاجتهاد، كما أن التجديد في الرؤية والفكر يفضي إلى التطور النوعي في الحياة.

من خلال هذه المفارقة أو الحقيقة الوجودية، تنبع أهمية التجديد والاجتهاد في كل العصور وفي مختلف المواقع والظروف. والاجتهاد والتجديد وفق هذا المنظور المنضبط بضوابط المعرفة والاستنباط، هو وسيلة الحفاظ على مصالح الإنسان فرداً وجماعة. إذ إن قصور الأطر التشريعية عن مواكبة متغيرات الحياة وتطوراتها، يجعل الكثير من المصالح والمنافع الخاصة والعامة عرضة للتلف والنهب والتعدي. والاجتهاد والتجديد وفق منهج واضح ومشروع، هو الذي يوفر الأحكام التشريعية التي تستوعب متغيرات الحياة ومستجداتها. وذلك لأن موضوع الحكم الشرعي في كل الأزمنة والأمكنة هو الإنسان. والباري ﷻ لا يكلف الإنسان ما لا يطيق وما لا يسعه العمل به. قال تعالى: ﴿لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا اكْتَسَبَتْ رَبَّنَا لَا تُؤَاخِذْنَا إِنْ نَسِينَا أَوْ أَخْطَأْنَا رَبَّنَا وَلَا تَحْمِلْ عَلَيْنَا إَصْرًا كَمَا حَمَلْتَهُ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِنَا رَبَّنَا وَلَا تُحَمِّلْنَا مَا لَا طَاقَةَ لَنَا بِهِ وَاعْفُ عَنَّا وَاعْفِرْ لَنَا وَارْحَمْنَا أَنْتَ مَوْلَانَا فَانصُرْنَا عَلَى الْقَوْمِ الْكَافِرِينَ﴾^(١).

والتجديد هو عملية عقلية - فكرية مستمرة، يتواصل من خلالها اليوم والأمس،

(١) سورة البقرة، الآية ٢٨٦.

وتتقاطع عندها جملة الخيارات الفكرية والاستراتيجية المطروحة في حوارات دائمة وحركة دؤوبة تتجه إلى اختيار الأنسب والأصلح من هذه الخيارات.

وبهذا المنظور فإننا ننظر إلى عملية التجديد، باعتبارها عملية شاملة، وتتطلب جهود الجميع في مواقعهم المتميزة وإمكاناتهم الواضحة.. فالتجديد ليس عملية ذهنية محضة، بل هو عملية حياتية - شاملة، وتستوعب كل الطاقات والقدرات، وتحتاج إلى كل الإمكانيات الإنسانية المتوفرة.

والتجديد الذي نقصده لا يقع خارج الأدلة الشرعية والمقاصد الكبرى. وإنما هو من داخل هذه الأدلة والمقاصد. كما أن التجديد لا يعني التكيف التعسفي بين وقائع العصر والنصوص الشرعية؛ وذلك لأن عملية التكيف التعسفي لا تفضي إلى تجديد ثقافي ومجتمعي، وإنما تؤدي إلى بتر المسلمات العقيدية والفكرية عن وقائع الراهن. فالتجديد كما يعبر عن ذلك أحد المفكرين المعاصرين بأنه استمرار متطور للتاريخ، وحركة رعاية دائبة للنتاج الإنساني بين البداية والغاية، تقتضي التصحيح والتصويب حيناً، والخلق والإبداع حيناً آخر. وبالتالي فإن عملية التجديد من الضروري، أن تخضع لمعادلة متوازنة وواعية بين الزمني واللازمي، بين التاريخ والغيب، تحفظ للفكر الإنساني دوره في كونه امتداداً للحكمة الإلهية، وللتاريخ الإنساني موقعيته في كونه صلة بين حقائق التكوين والهدف من التكوين في حركة التطور الحضاري. لذلك فإن عملية التجديد بكل مستوياتها ومجالاتها في صيرورة مستمرة، تتعامل مع حياة الإنسان وتقلباتها وتحولاتها على هدى الكتاب والسنة. ويُخطئ من يتصور أو يتعامل مع التجديد باعتباره مشروعاً متحرراً من كل الضوابط المعرفية والعقدية.

فالتجديد ليس تفلّناً من الضوابط والقيم، بل هو قراءة عميقة للنص والواقع تفضي هذه القراءة الواعية إلى خلق فضاءات معرفية جديدة على قاعدة النص، وليس بعيداً عن مضامين النص المفتوح على كل المبادرات والإبداعات الإنسانية. لذلك من المهم التفريق بين مصطلحي التجديد والاستلاب. فالاستلاب هو في أحد جوانبه التطور البعيد عن فهم النص وقاعدته المتينة وضوابطه الحضارية. بينما التجديد الذي ندعو إليه، ونعتبره ضرورة من ضرورات الحياة في كل عصر، هو التطور الإنساني المستند على النص فهماً وروحاً وتحليلاً. لذلك كلما تعمّقنا في فهم النصوص الدينية الخالدة، توفّرت لنا إمكانات إنسانية للتطور والتقدم والتجديد.

لذلك فإننا نعتقد أن التطور القانوني والفقه في الدائرة الإسلامية، كان نتيجة

في أحد جوانبه إلى المتغيرات الثقافية والاجتماعية والسياسية والحضارية، وما استحدثته هذه المتغيرات من وسائل وإمكانات لفهم ووعي الأسس والمرتكزات التي تستند إليها عملية التجديد في التجربة الإسلامية. فعملية التجديد مفتوحة على الواقع بكل إمكاناته وتفاصيله، كما أنها في الوقت ذاته تتواصل بشكل علمي مع النص لاستنطاقه والبحث في آفقه وأحكامه ضمن الضوابط الشرعية لهذه العملية. فالنص متحرك في مضمونه وآفقه، لأنه يتحدث عن فكرة وتشريع بل ومنهج، ومن الطبيعي أن الفكرة والتشريع والمنهج لا يمكن أن يحكم عليها بالتجمد؛ لأن كلاً من الفكرة والتشريع والمنهج يمكن لها أن تتحرك بأفق واسع وفي إطار رحب. وعليه فإن ملاحقة الواقع بمتغيراته ومكتسباته يرافق عملية الاجتهاد والتجديد من حيث حركته في الموضوعات المتغيرة والجديدة، أو من حيث حركته في المجالات والحقول المتعددة. واستمرت هذه الحاجة عبر العصور المختلفة، وناقشها الكثير من العلماء والفقهاء لتكييف الواقع مع الشرع، أو بتعبير آخر: لجعل التشريع الإسلامي مواكباً لقضايا العصر المستجدة والمتطورة. أضف إلى ذلك أن الفقه في جوهره ومفرداته هو استجابة للبيئة والظروف والتطورات التي حدثت في ذلك أو هذا العصر.

وعليه كما يقول أحد المفكرين المعاصرين، فإن مقولة ثبات النص لا تحول أبداً دون مواكبته لحركة الإنسان في الزمن، ولا فرق بين ﴿ادْفَعْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ﴾ و﴿وَجَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ﴾ بلحاظ حركتهما، وبين أية قاعدة أو مقولة فقهية من قبيل «لا ضرر ولا ضرار» و﴿مَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾ بما تحتزان من حركية ومرونة تشريعية - اجتماعية؛ لأن الضرر لا يمكن له أن يتجمد في عنوان دون آخر، وصورة دون صورة أخرى، وكذلك الحرج فإنه يختلف بحسب اختلاف الأزمان والأشخاص والأوضاع والحيثيات. ولا شك أن حيوية مضمون النصوص، وعدم وقوفها عند حدٍّ من حدود الزمان والمكان، يفتح لنا الكثير من إمكانات التجديد وملاحقة الوقائع المعاصرة من داخل دائرة النص وضوابطه التفسيرية والاجتهادية. لذلك فإننا نستطيع القول: إن التجديد استناداً إلى النص وبالتقنية الاجتهادية المشروعة يفتح الكثير من الآفاق، بحيث لا تبقى واقعة بعيدة عن النظام الفكري والاجتهادي العام.

وإننا نرى أن التجديد من خارج هذه الدائرة، يؤدي إلى الكثير من التداعيات والآثار السلبية الخطيرة، وفي الوقت ذاته يمنعنا من الاستفادة من الثروة المعرفية والقانونية التي توفرها النصوص الثابتة في الشريعة، والتي هي تتجاوز حدود الزمان والمكان. بمعنى أن مهمة المجتهد والمجدد هي في فهم النص بلحاظ الزمان والمكان ومتغيراتها، دون حبس النص في هذه الظرفية التاريخية. وبهذا فإن عملية التجديد من داخل دائرة النص

لا يمكن أن نعنوانها بأنها عملية العقل المستريح أو المستقيل؛ وذلك لأن الدين الإسلامي لا يأبى استقبال المفردات والوقائع الجديدة؛ لأن الدين -مثلاً- عندما يأمر بالعدل، ويأمر بالإحسان، فإنه يتحدث عن مفهوم يتحرك حسب المعروف والعدل والإحسان في حياة الناس المتحركة وفقاً لتطور الحياة. فالمجدد وفق هذا المنظور يتعامل مع التاريخ العلمي بمراحل الزمن المختلفة، دون أن تأسره هذه الإنجازات أو تجمّد عقله أو قدرته على التفكير والإبداع الفكري. والجمود الذي يلفّ حياتنا ويكتنف حقول أعمالنا وممارساتنا، ليس من جرّاء قصور النصوص من استيعاب متغيّرات الحياة كما يتوهم البعض، وإنما هي من جرّاء عدم خلق علاقة سليمة مع النصوص؛ لأن هذه النصوص تتضمن قواعد وكماليات قادرة على الإجابة عن كل الأسئلة والمتغيّرات. فحينما يقول تبارك وتعالى: ﴿وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ﴾، فإن هذه الآية الكريمة تؤسّس لقاعدة أساسية للتعامل في عملية نقل المال وتملكه والتصرّف فيه، وهي قاعدة تمتلك من المرونة ما يجعلها متحركة وفاعلة ومنفتحة على المستقبل كما هي منفتحة على الحاضر والماضي.

و«ضوابط الاجتهاد هوادٍ لا كوابح تعيق الحركة، وهي موجّهات لمن يعالج الفقه أن يتأهّل لذلك وللمخاطبين أن يقوموا المجتهدين حسب كسبهم من العلم والتقوى، وليست حدوداً شكلية منضبطة يظل المتعلّم مقلّداً حتى يبلغ حرفها ويظل المجتمع متميّزاً بها بين عامة معزولة عن تكاليف التفكير في الدين»^(٢). لذلك فإن استنطاق النصوص والقواعد الكلية للشريعة كفيل بتزويدنا بالإجابات والبصائر التي نحتاج إليها في حياتنا المعاصرة. والدور المنهجي المطلوب في هذا الصدد، الانفتاح على كل الأدوات والآليات المعرفية التي تساهم بشكل أو بآخر في عملية الاجتهاد والتجديد. ولا ريب أن البحث عن التجديد وأشكال الاجتهاد المختلفة من خارج النص والسياق الحضاري للأمة، يقبر ويقتل جوهر عملية الاجتهاد والتجديد؛ إذ إن هذا الخروج يعدّ وفق المقاييس والمعايير المعرفية والحضارية تجاوزاً تعسفياً للروح العلمية والموضوعية؛ وذلك لأنها تخضع النص لمسبّقات فكرية وقيمين سابقة، مما يدفعنا إلى القول والجزم أن هذه العملية أقرب إلى الخضوع إلى المزاج والهوى والميول منها إلى البحث الموضوعي الذي ينشد الحقيقة بصرف النظر عن المسبّقات والقناعات السابقة.

وفي إطار الصيغة المنهجية لعملية الاجتهاد والتجديد في الإطار الفكري والمعرفي نؤكد نقطتين أساسيتين، وهما:

(٢) حسن الترابي، منهجية الفقه والتشريع الإسلامي، الخرطوم: دار أقرأ للنشر والتوزيع، ص ٥.

١ - ضرورة الاعتماد على الحجة والبرهان

فهو المنهج العلمي والموضوعي الذي ينبغي الاستناد إليه في عملية التجديد. ولقد استفاضت آيات من القرآن الحكيم في مقام الاعتماد على مقتضى العقول وحجتيه. قال تعالى: ﴿وَفِي الْأَرْضِ قِطْعٌ مُتَجَاوِرَاتٌ وَجَنَّاتٌ مِنْ أَعْنَابٍ وَزَرْعٌ وَنَخِيلٌ صِنْوَانٌ وَغَيْرُ صِنْوَانٍ يُسْقَى بِهَاءٍ وَاحِدٍ وَنَفْضٍلٍ بَعْضُهَا عَلَى بَعْضٍ فِي الْأُكُلِ إِنْ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ﴾^(٣). وذم قوماً لم يعملوا بمقتضى عقولهم فقال عز ذكره: ﴿يَا أَهْلَ الْكِتَابِ لِمَ تُحَاجُّونَ فِي إِبْرَاهِيمَ وَمَا أُنْزِلَتِ التَّوْرَةُ وَالْإِنْجِيلُ إِلَّا مِنْ بَعْدِهِ أَفَلَا تَعْقِلُونَ﴾^(٤).

فما ثبتت حجتيه بدليل قطعي من شرع أو عقل أخذ به، وما لم تثبت حجتيه أي لم يقيم على اعتباره دليل لا يؤخذ بالاعتبار في عملية الاستنباط والتجديد. قال تعالى: ﴿وَمَا يَتَّبِعْ أَكْثَرُهُمْ إِلَّا ظَنًّا إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ بِمَا يَفْعَلُونَ﴾^(٥).

ولما كان الظن اتباعاً لغير العلم والحجة لم يأذن به الله ﷻ، ولم يكن ليغني عن الحق. لهذا فإننا نرى أن من المسائل المنهجية الكبرى، التي ينبغي أن تؤخذ بعين الاعتبار في عملية التجديد، هو استناد هذه العملية في كل مراحلها ومستوياتها إلى منهج الحجة والاتكاء الدائم على العلم الذي هو طريق انكشاف المعلوم ورؤية الواقع المقطوع به.

٢ - العلاقة بين النص والواقع

تعددت نظريات العلاقة بين النص والواقع، وازدحمت في هذا الإطار الأيديولوجيات والأطر الفكرية التي تُنظر لهذه المسألة. وبعيداً عن المضاربات الفكرية والأيديولوجية حول هذه القضية، نوضح رأينا وقناعتنا في طبيعة العلاقة بين النص والواقع في الآتي:

إن تبدل الأحكام الشرعية الثابتة للموضوع المحدد، ليس نابغاً من متغيرات العصر، وإنما نتيجة لطروء عناوين ثانوية على الحكم أو أحد متعلقاته. والواقع -الذي هو العنصر الآخر في المعادلة- هو الوعاء الذي يحتضن أو يستوعب العناوين الثانوية. وهي كثيرة في الشريعة الإسلامية من قبيل الضرر والضرورة والحرج والعسر والعجز والإكراه والجهل واختلاف أحوال الموضوعات بفعل الزمان والمكان (التاريخ والجغرافيا) وتبعية الأحكام للموضوعات. فبفعل هذه العناوين وأشباهاها تتحوّل الأحكام من حال إلى حال على حدّ تعبير العلماء، فيصير المباح واجباً أو حراماً، وقد يتحوّل الواجب إلى حرام، أو الحرام إلى

(٣) سورة الرعد، الآية ٤.

(٤) سورة آل عمران، الآية ٦٥.

(٥) سورة يونس، الآية ٣٦.

واجب. فهذه العناوين الثانوية تمنح الرؤية التشريعية مرونة كبيرة في مجال الابتلاء والتطبيق. ووفق هذه الرؤية يتم استيعاب مساحة الواقع المتحرّكة بالنصوص الشرعية الثابتة. بمعنى أن النصوص الشرعية في هذا الإطار تنقسم إلى قسمين:

القسم الأول: النصوص التي تتولّى البعد الثابت في الواقع الإنساني من قبيل علاقة الإنسان بالله، وعلاقته بالمجتمع والآخرين، وعلاقته بنفسه وأسرته وبالأشياء من حوله.

والقسم الثاني: طائفة من النصوص تتولّى استيعاب الواقع الإنساني المتغيّر وإعطاء المرونة في الحكم الشرعي في مجال التنفيذ والممارسة بمقتضى متطلبات الواقع. بشرط أن تكون العوامل والعناوين التي تكون سبباً في تبدّل الحكم الشرعي ومرونته في الظروف الواقعية المختلفة معرّفة ومحدّدة من قبل المشرّع نفسه.

وبما أن الحياة والواقع هي مادة الأحكام الشرعية، لذلك فإن أي قطعة بين الفقه والواقع ستكون على حساب ثراء الفقه وجدواه. لذلك نجد أن القرآن الحكيم نزل منجّماً حتى تتحد فيه النصوص مع الحياة. وبهذا لا يتورّط الفقيه أو المجدّد في منهجه بألفاظ النصوص فقط ولا في الوضعية الذرائعية التي تحلّد إلى الواقع؛ لأنه يريد أن ينزل المثال على الواقع، ويضبط الواقع على حكم المثال.

لذلك كله فنحن بحاجة دائماً إلى الاتّكاء في مواقفنا وأحكامنا على الحجة والبرهان، ونبتعد كل البعد عن تلك الآراء التي لا تستند إلى دليل عميق، بحيث تكون جميع قناعاتنا ومسلّماتنا مستمدة من العلم والمعرفة والوعي العميق بوقائع الأمور.

والمسلم المعاصر أحوج ما يكون اليوم، إلى تطوير نمط علاقته بالنصوص، حتى تصبح علاقة حيوية وفاعلة وبعيدة عن كل أشكال الحرفية والجمود. فالعلاقة الواعية مع النصوص هي وسيلتنا لإزالة كل أشكال الغبش الذي حجب عنا الرؤية السليمة، وأدخلنا في متاهات ودهاليز، عمّقت الفهم القشري لتعاليم الدين، وأخرجتنا من صميم الحركة التاريخية.

فلا مناص لنا اليوم إلّا تجديد وعينا بالإسلام، فهو وسيلتنا للتمكّن في الأرض والدخول النوعي في مسيرة الحضارة المعاصرة. فالتجديد ليس خضوعاً لضغوطات الواقع وليس توفيقاً تعسّفياً مع حاجات العصر، وإنما استنطاق أصيل لثوابت النص لاستيعاب المتغيّرات وتقديم الحلول والإجابات وفق القواعد العامة والأصيلة.

والدين بالمفهوم العام هو محاولة توحيد بين المثال الأعلى المنزل من السماء وواقع الابتلاء الظرفي القائم في الأرض. فالمثال والواقع ينطويان على مفارقة هي صميم الابتلاء.

والتدين هو محاولة توحيدهما، حتى تدار الحياة بصرفها المتقلّبة بوجه يلتزم الحق الواحد في كل حال.

ومن المؤكد ومع انتشار حركة الصحوة الإسلامية، يتطلّع اليوم الكثير من أبناء الأمة الإسلامية إلى إقامة حياة إسلامية تتوحد فيها مصالح دنياهم بصلاح آخرتهم؛ لذا فإن الانتقال إلى فقه المجتمع يتطلب بيان مناهج الإسلام وتشريعاته انطلاقاً من الواقع والحياة لا الفرضيات والمجرّدات. ويقول العلامة الفرنسي في الفقه المقارن (إدوارد لامبير): «إن في الفقه الإسلامي كنزاً مخبوءاً ينتظر من يخلوه لعالمنا المعاصر، ليهتدي بهديه ويسترشد بمنطقه في الحيرة المدلّهمة التي أعجزت عالمنا الآن عن التمييز بين الحق والباطل، وبين الخير والشر، وصرفه عن التوفيق الحكيم بين مصلحة الفرد ومصلحة المجتمع»^(٦).

فالاتجاه والتجديد والفهم المقاصدي للدين، لا يعني بأي حال من الأحوال الاندماج في البنى المعرفية والمنهجية الحديثة، بل يعني تطوير نظام الفهم والمعرفة لقيم الدين ومبادئ الإسلام.

فالتجديد عملية تواصل عميق بين النص والواقع، إذ لا تجديد حقيقي في الدائرة الإسلامية إلّا على قاعدة الإسلام، ولكي يتم تجسيد قيم الإسلام في الحياة يحتاج أن نتعرّف بعمق إلى حركة الواقع بكل مجالاته وآفاقه، وهكذا تجمع عملية التجديد فقه النص وفقه الواقع، ومن خلال التفاعل الحيوي بينها تنتج الرؤى الجديدة والبصائر الرسالية التي تفضي إلى إقامة القسط والعدل في المجتمع والحياة. ومن خلال الأصول والقواعد والمقاصد العامة للدين تتم الاستجابة للمتغيّرات، وتنبور الحلول الواقعية للمشكلات الخاصة والعامة. فالجمود الفكري والمعرفي لا يمتلك إمكانية استنطاق النص ولا التفاعل مع الواقع مما يؤدي إلى غربة مزدوجة.. غربة عن النص بآفاقه ومضامينه الحيوية والمتحرّكة، والواقع بتياراته واندفاعاته وممكناته وتموجاته. وهذه الغربة المزدوجة تعمّق خيار الجمود واليباس الفكري والمنهجي؛ لذلك فإن إرساء معالم التجديد الفكري والمنهجي في الواقع الإسلامي المعاصر يتطلب باستمرار العمل على طرد كل عوامل الجمود واليباس من واقعنا وفضائنا المعرفي والاجتماعي. فالجمود بمتوالياته النفسية والاجتماعية هو العدو الأول للتجديد؛ لذلك فإن العمل على نقد أسس الجمود هو الخطوة الأولى في مشروع التجديد الفكري والمنهجي. وهذا بطبيعة الحال، لا يعني نفي صفة التراكم في عمليات الاجتهاد والتجديد، ولكنه لتحرير المجدّد من سلطة المسابقات التي قد لا تنسجم وروح النصوص الإسلامية. وبالتالي فإن التجديد يتطلب رؤية مفتوحة وعميقة على المنجزات العلمية والفقهية السابقة

(٦) مهدي فضل الله، الاجتهاد والمنطق الفقهي في الإسلام، بيروت: دار الطليعة، ١٩٨٧م، ص ٥.

لاستيعابها وفهم نظامها وروحها الداخلية، دون الانحباس فيها. بمعنى أن استمرار التراكم العلمي والفقهّي يتطلّب التواصل العميق مع هذه المنجزات، دون الوقوف عندها، وإنما العمل على الإضافة عليها وتطوير حركتها العلمية والتاريخية.

فالتجديد لا يساوي القطيعة وعدم التواصل مع المنجزات العلمية السابقة، بل يعني التواصل الواعي معها، وامتلاك القدرة العلمية والإمكانية المنهجية للإضافة عليها.

لهذا فإن التعمّق في الدرس الفقهي يُعدّ ضرورة ماسّة لكي يتمكّن المجدّد من إنجاز مفهوم التواصل العلمي والمنهجي. التعمّق الذي يبتعد عن أشكال التكديس والتوصيف، ويذهب إلى روح العلم والقيم الأساسية التي تقف وراءه، والعدّة المنهجية التي تم الاستناد إليها في عملية الاجتهاد والاستنباط.

وبالتالي فإن مواكبة العصر، وخلق إطارات فكرية ومعرفية جديدة، والشهود والحضور الدائم في كل مساحات الحياة، هي الوظائف والمهام المتوخاة من عملية التجديد والاجتهاد.

فالتجديد ليس سجّالاً أو ممحّكة بلا أفق، وإنما هو استنطاق النص وخلق الإجابات على هداه في موضوعات الحياة المختلفة؛ لذلك فإن «أي عمل على إسقاط جدوائية العقل الإنساني - المدعو في النص الشرعي المعتبر بحجة الله الباطنة - في تحمله لدوره الذي يستحق سينتهي في النهاية إلى استمرار العجز التنظيري في المساهمة الحضارية، وبقاء الفشل في صياغة مناهج وأنظمة كفوءة في ساحات الاقتصاد، والسياسة، وما إلى ذلك من مفاصل الحضارة المعاصرة. هذا وأن إلغاء الإنسان العقل من طريق الاجتهاد الديني تحت ذريعة أن النص الديني يغنينا عن ذلك، يتنافى مع أوليات الفهم الصحيح لمدلّول الوحي، وما أحتل العقل فيه من هامش كبير وموقع متميز يمكننا في ظله استنباط واستنطاق النص المتمثل في الوحي، والحديث الشريف»^(٧).

والاجتهاد المقاصدي لا يمارس اعتباطاً أو بعيداً عن مقتضيات النصوص، وإنما هو بحاجة إلى دراسة عميقة للنصوص الشرعية (الكتاب والسنة) مع اطلاع وتواصل معرفي مع المتون الفقهية، واستيعاب لملاكات الشريعة، وإطلاقة دائمة على الواقع بتحولاته وتطوراته.

والقرآن الحكيم هو المرجعية العليا، التي تحدّد مقاصد الدين والشرع؛ لذلك فإن الاجتهاد والفهم المقاصدي للدين يتطلّب علاقة حيوية ودائمة مع القرآن الحكيم، حتى

(٧) نجف علي الميرزائي، مطارحات في منهجية الإصلاح والتغيير - رؤية إسلامية، بيروت: المجمع العلمي للتربية والثقافة المعاصرة، الطبعة الأولى، ٢٠٠٢م، ص ٦٦.

يتسنى لنا من خلال آيات الذكر الحكيم من تحديد المقاصد ونظام أولياتها. والمفردات القرآنية كما هو معلوم، تستوعب كل لحظات الزمن، وتحتضن كل الظروف؛ لذلك فإننا نستطيع من خلال التدبر في آيات الكتاب العزيز من بلورة منهج الفهم والاجتهاد المقاصدي للدين، قال تعالى: ﴿وَهُوَ الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ النُّجُومَ لِتَهْتَدُوا بِهَا فِي ظُلُمَاتِ الْبَرِّ وَالْبَحْرِ قَدْ فَصَّلْنَا الْآيَاتِ لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ﴾^(٨).

وإن متغيّرات الحياة المتلاحقة ينبغي ألا تدفعنا بعيداً عن مرجعيتنا الفكرية والعقدية؛ لأن هذا الابتعاد لا يؤهلنا على المستويين الذاتي والموضوعي لفهم واستيعاب هذه المتغيّرات. إن القبض على تطورات الحياة لا يتم إلا بتفعيل وتطوير العلاقة مع النص الشرعي والعمل على استنطاقه بعيداً عن أرضية الجمود والركود ومنظومات الاستلاب والارتداد.

وجماع القول: إن عقولنا ينبغي أن تنفتح وتتواصل مع كل المنجزات المعرفية والعلمية، وتستمتع إلى كل النظريات والمقولات، وتتبع أحسنها وما ينسجم والمضمون الحضاري للإسلام. قال تعالى: ﴿الَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ الْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ أُولَئِكَ الَّذِينَ هَدَاهُمُ اللَّهُ وَأُولَئِكَ هُمْ أُولُو الْأَلْبَابِ﴾^(٩).

فالمطلوب هو أن نمارس التفكير، ونوظف كل طاقاتنا وإمكاناتنا لفهم واستيعاب منجزات العصر والإنسان، دون شعور بدونية أو مركّب نقص، وننخرط بعلم ووعي في مجريات الحياة المعاصرة.

□ الثابت والمتغيّر في الأحكام

بعيداً عن تفاصيل هذه المسألة، نوذّر أن نتحدّث عن الإطار الأساس لتحديد الثابت والمتغيّر في الأحكام الشرعية.

فللأحكام الشرعية أنماط عدّة، ينسجم بعضها مع الفطرة الإنسانية تمام الانسجام، وشرع وفق مقاييس الجبلة الإنسانية، بمعنى أن مقتضيات وضع تلك الأحكام والقوانين الشرعية هي الفطرة الإنسانية وإنسانية الإنسان من حيث كونه إنساناً وليس شيئاً آخر.

ومن هذه الأحكام: قاعدة «البينة على من ادّعى واليمين على من أنكر»، وقاعدة لا يكلف الله نفساً إلّا وسعها، والصلح خير، والناس في سعة مما لا يعلمون، ولا ضرر ولا ضرار وحرمة القتل والسرقة والغش والكذب والخيانة ووجوب العدل والصدق والأمانة وغيرها.

(٨) سورة الأنعام، الآية ٩٧.

(٩) سورة الزمر، الآية ١٨.

هذه الأحكام والقوانين لا تطالها يد التحول بسبب أن هذه الأحكام تمس فطرة الإنسان، وتُعنى بخصوصيته. لهذا هي تعدّ أحكاماً مسلماً بها، ومثل هذه الأحكام كمثال القوانين الفيزيائية كـ (الجسم يتمدد بالحرارة)، أو أن الجسم يحتاج إلى حيّز لأنه ثلاثي الأبعاد طولاً وعرضاً وارتفاعاً. فهذه قوانين ثابتة لا تتغيّر ولا يطالها التحول.

وثمة قوانين وتشريعات في الإسلام لا ترتبط بالفطرة الإنسانية وطبيعتها، بل بالظروف الخاصة للمجتمع ومذاقه العام والخصوصيات التي تحيط به، هذه العوامل وأمثالها هي التي تملي تلك التشريعات والقوانين؛ لهذا فإن هذه التشريعات تكتسي خصوصية معيّنة، وتدور حول مدار ذلك المجتمع بعينه، وبالتالي فإنها قائمة بقيام الظروف الخاصة لذلك المجتمع بعينه.. فتتحرك تلك التشريعات مع تحرك الظروف التي تحكم خطى المجتمع وتضبط إيقاعه، ومن الأمثلة البارزة لذلك حديث «إذا اختلفتم في الطريق فاجعلوه سبع أذرع»، وواضح أن الأحكام المرتبطة بشؤون الطرق والمسالك والأزقة كانت تتلاءم ومتطلبات الناس المحدودة والبسيطة آنذاك، ولم تكن الحاجة تستدعي أبعد من ذلك.. وتدخل في هذا السياق -أيضاً- التشريعات المتعلقة بالسباقات والرماية وأحكام الرّق التي تشمل الغلمان والإماء وما أشبه.

□ أثر الزمان والمكان في التجديد

الدين بقيمه ومبادئه هو كائن حي ومتجدّد، وينهض بعناصر الحياة والديمومة، من خلال قيمه العليا المتجاوزة لحدود الزمان والمكان، وتفاعل الإنسان المسلم معها. وعبر هذه العملية يتم التغلب على المشاكل التي تعترض طريق المجتمع، وتتم مواكبة المتطلبات والحاجات الجديدة.

فعوامل الزمان والمكان تؤثر في فهمنا لقيم الدين.. وبالتالي فإن المعرفة الدينية التي نتجها هي متأثرة ومتفاعلة مع الظروف والتحويلات والحاجات التي نعيشها.

لهذا نجد أن فقه المدينة له ملامح معينة مستلهمًا من خصوصيات البيئة ومتأثرًا بمتغيراتها، وحينما انتقل إلى العراق والكوفة، اتخذ طابعاً مختلفاً ولوناً مغايراً عنه في بيئته الأصلية. والفقه الشيعي (تاريخياً) في مدينة قم، التي كانت مركزاً لكبار المحدثين، كالشيخ الصدوق، وحينما هاجر هذا الفقه إلى بغداد حاضرة العلم وحلّ في بيئة تختلف في مفرداتها عن سابقتها، فحمل متطلبات المحيط الجديد وخصوصياته.. والشيخ المفيد بعطاءه العقدي والفقه هو أحد العناوين البارزة لهذه المرحلة.

فالفتاوى والأحكام الشرعية تتغير بتغير الزمان والمكان والأحوال. وينقل في هذا الصدد ابن إدريس عن الشيخ الطوسي أنه قال في كتاب (عدة الأصول): لقد أوردت في الاستبصار وتهذيب الأحكام نقلاً عن أئمتنا عليهم السلام ما يربو على خمسة آلاف حديث متعارض ومختلف في المسائل الفقهية، ويقف علماءنا من هذه الأحاديث مواقف متباينة (فلكل رواية جعلها مستند فتواه). والمعروف عن العلامة الحلي أنه في أغلب مؤلفاته الفقهية كان في كل مرة يراجع مصادر الحكم فيصدر فتوى جديدة تختلف عن سائر فتاواه في كتبه السابقة.

وباختصار نشير إلى أهم العوامل التي تتضح من خلالها عملية تأثير الزمان والمكان على عملية الاجتهاد والتجديد.

١- تحوّل القيم الأخلاقية: وأبرز علاماته هو مسألة العبيد، فإن انخفاض مستوى الاهتمام بها (مسألة العبيد) في الكتب الفقهية، هو من جرّاء إلغاء نظام العبيد في البلاد الإسلامية.. وهناك من يذهب إلى تفسير هذه المسألة بانتفاء الموضوع، في حين أن السبب الحقيقي يتمثل بالتحوّل الذي طرأ على القيم الأخلاقية.. فلو قتل كافر في المجتمع الإسلامي مسلماً، فهل يحقّ لورثة القتل المسلم أن يسترقوا الكافر ويتخذوه عبداً؟ هل سألنا أنفسنا عن طبيعة المانع الذي يحول دون الاستفادة من حق التملك الشرعي هذا.

وتتضح هذه المسألة -أيضاً- على طبيعة علاقة الزوجة بالزوج.

وذلك من خلال إثارة هذه العناوين:

أ- هل ينطوي مفهوم المعاشرة بالمعروف ﴿وَعَاشِرُوهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ﴾ في مجتمعاتنا المعاصرة على معناه السابق نفسه الذي كان عليه، وهل يتساوى، بين حياة القرية وحياة المدينة.

ب- هل تنطوي قيمومة الرجل وراثته للأسرة ﴿الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ﴾ على معنى امتثال التكليف وحفظ الأمانة، أم يعبر هذا الموقع عن نزعة التسلط وإشباع نزعات الرضا والميول الشخصية لدى الزوج.

وخلاصة القول: إن التحوّل الهادئ في القيم الأخلاقية، أعاد ترسيم الحدود المألوفة والمتوارثة، واقتضى بروز اجتهادات فقهية جديدة.

٢- العوامل الجغرافية والمكانية: لقد أبرز عدم اتّساق سن البلوغ الشرعي عند البنات مع الواقع الطبيعي والاجتماعي المعيش في عصرنا الحاضر ميلاً للقول: إن سن التكليف إنما هو أحد العوامل الكاشفة عن البلوغ، وليس موضوعاً كاملاً.

٣- تغير العلوم والتقدم التكنولوجي: نصّ الفقه أن البرص والقرن عند المرأة من أسباب فسخ العقد والنكاح، والسبب الذي يذكر لذلك هو أنها صعبا العلاج، وكذلك يقال عن العنن الذي يُصاب به الزوج، والآن لفترض أن الطب الحديث استطاع أن يعالج هذه الأمراض بالدواء أو بالجراحة، فهل تبقى بعد ذلك هذه العناوين كأسباب لفسخ عقد النكاح.

٤- تغيير الاحتياجات والضرورات: ليست قليلة هي الأحكام التي أدرجت في الفقه استجابة لحاجات الناس الملحة أو جاءت جرياً على الأعراف السائدة في زمان سابق. وفي عصرنا الحاضر تفرض بعض الضرورات إيجاد تحولات في القواعد الحاكمة على بعض الجماعات الاجتماعية التي تعيش حالة العجز أمام المستطيعين والأقوياء. وأهم جماعتين تبرزان على هذا الصعيد هما العمال والأجّراء.

ومن الأمثلة الفقهية التي تم التحوّل فيها هي: عقد التأمين، إذ إن الفقهاء في السابق كانوا يحكمون ببطلان المعاوضة التي لا يعلم أحد عوضها، لأجل الغرر المنهي عنه.

وبيع ثمرة العمل بالمؤجّل، فقد حرّم هذا النوع من البيع في زمن كان الحكم فيه قانوناً لتنفيذ العدالة، والحيلولة دون الظلم الذي يطال العامل الكادح. أما اليوم فقد برزت مصالح أهم أخذت تدفع للقبول الفقهي بمثل هذا الضرب من التعامل. لهذا فنحن اليوم نبيع النفط بهذه الطريقة، ونؤمّن جميع ما نحتاج إليه من بضائع وبيع عن طريق بيع السلعة بالسلعة.

٥- تغيير البنية الاقتصادية: في الوقت الذي تستطيع فيه المعامل الصغيرة أن تؤمن حاجات المجتمع برساميل صغيرة، فإن صاحب العمل يحتاج لإدامة حياته الاقتصادية إلى الأجير والعامل، وفي الوقت نفسه يحتاج الأجير والعامل إلى صاحب العمل.

وفي الحصيصة يمكن لعقد الإجارة الذي ينظم عن تراضٍ بين الطرفين أن يؤمن العلاقة العادلة بينهما. أما اليوم فإن الواقع يعكس وجود أصحاب رساميل جشعين مع عمال ذاقوا مرارة البطالة مما يدعو الفقيه إلى ضرورة إيجاد منظومة قانونية تحمي مصالح هذه الفئة المستضعفة والمحرومة.

□ النص والعقل

لقد امتدح الباري ﷻ في كتابه الكريم العقل مرّات عدّة، وأوصى بضرورة التعقّل وجعل العقل أساس الدين وبنيته، كما اعتبر رسوله الكريم ﷺ العقل

إحدى حجتي الله على الأرض، بعد الأنبياء، بمعنى أن دور العقل (في بعض الحالات) شبيه بدور الأنبياء أنفسهم، وأنه يرتجى منه ما يرتجى من النبي في الدلالة والقيادة وبيان المنفعة والضرر والحسن والقبح والمصلحة والمفسدة فردية أو جمعية.

من هنا فإن الأنبياء ﷺ يستندون إلى وحي السماء في إصدار الأحكام، يمكن للفقهاء الاجتهادي والتجديدي الاستناد إلى العقل في حال انعدام الدليل النقلي أو في فهم وإدراك مقاصد الدليل النقلي.

والمفارقة العجيبة على هذا الصعيد، هو أن العلماء والفقهاء بذلوا جهوداً مضنية في إثبات رقي العقل ورجاحته في علم أصول الفقه، لكن في الفقه هناك تحلياً عن دور العقل في استنباط الأحكام الشرعية - الفرعية.

وثمة علاقة سببية وطردية بين إيمان الإنسان وتلبية حاجاته، فكلما كانت استجابة الدين لتلك الحاجات أعلى تضاعف إيمان الإنسان وازداد قوة وصلابة وثباتاً، فضلاً عن ازدياد تعلّقه وشغفه بهذا الدين الذي سيضحي قضية محبة للإنسان.

والدين إذا نكص عن النهوض بمتطلبات المجتمع الحي المتجدد عبر القرون والإعصار، وعجز عن توفير أسباب الازدهار والارتقاء للمجتمع، فإنه لن يفلح في فرض المعتقدات عليه.

والفكر الإسلامي وعبر أطواره المختلفة، انقسم من ناحية معرفية - إستمولوجية إلى قسمين:

١- تيار العقل، وهو الذي ينافح عن مرجعية العقل، وتفوّقه على النص. ومثل هذا القسم في التجربة الإسلامية الشخصيات الفلسفية والكلامية.

٢- تيار مرجعية النص، الذي استمات في الدفاع عن أصالة النص مرجعية لا يمثل العقل سوى تابع لها إذا اعترفت به تابعاً. ومثل هذا القسم غالبية الفقهاء والمحدثين.

ويبدو من الناحية التاريخية أن قدر الأديان والأفكار الكبرى هو هذا الصراع الذي يستهدف تحديد المرجعية الأولى، هل هي العقل أو النص؟ وقد قدّم المفكرون والعلماء حلولاً عديدة وصياغات متفاوتة، لحل أزمة العلاقة هذه، من دون أن يجري التوصل إلى إجماع حاسم يفرض الموضوع أساساً مسلماً به.. ولعل أول تفجّر في الدائرة الإسلامية التاريخية للأزمة بين العقلي والنصي كان مع أبي حنيفة (ت ١٥٠هـ) في النصف الأول من القرن الثاني. فقد ركّز أبو حنيفة أعمدة العقل وحصر، إلى حد بعيد، دور النص ونشاطه في

النطاق الفقهي.. وقد شكّل ذلك بداية انقسام فقهي حادّ في شأن مرجعية العقل تمثّلت في أهل الحديث وأهل الرأي.. وكانت نهايته انتصاراً لأهل الحديث بلغت ذروته مع أحمد بن حنبل، وذروة ذروته مع ابن تيمية الحاراني في القرن الثامن الهجري.

أما الشيعة فكان الأمر مختلفاً بالنسبة إليهم، إذ إنه، وفي القرن العاشر بالذات، دخلت فقهيّاتهم، مخاضاً عسيراً، أسس لنصية جديدة ومتطورة.. فقد قدّم محمد أمين الإستربادي مجموعة من التصورات في كتابه (الفوائد المدنية) والذي بدأه بترسيم أولي لقدرات العقل وانتهى به، إلى إيجاد تقليص جديد، تحطّى استبعاد العقل إلى تقليص النص نفسه لصالح نص آخر.

فقد استبعد النص القرآني بشكل من الأشكال، وأزّيح العقل والإجماع في عملية الاستنباط الفقهي، قابله توسعة لا سابق لها للحديث الشريف إلى حدّ القول بقطعية الكتب الأربعة، أو اعتبارها حجة بالمطلق.. وقابل هذه المدرسة، مدرسة أصولية، توازن بين النص والعقل، وهي مدرسة آمنت بمرجعية مميّزة للعقل في العقديات، وفي بعض المراحل وبالذات لدى الفلاسفة والمتكلمين، اعتقدت انسجاماً مع السياق الفلسفي العام، بتفوّق عقلي - شهودي على النص بمعنى من المعاني. وأول من دشّن مرحلة الردّ على المدرسة الحديثية - الإخبارية هو الوحيد البهبهاني.

□ آفاق التجديد المعاصر

على المستوى المعرفي والروحي والأخلاقي، يشكّل الدين الإسلامي بكل أنظمتها وتشريعاتها، ثروة هائلة وغنية بالمضامين التي تساهم في رقي الإنسان مادّةً وروحاً، ولكن هذه الثروة المتميّزة، تحتاج باستمرار لمواكبة العصر ومستجداته، والإجابة عن أسئلة الراهن وتطوراتها، إلى إعمال العقل واستفراغ الجهد الفكري والمعرفي، لتظهير هذه الكنوز المعرفية والروحية والأخلاقية.

ودون عملية الاجتهاد الفكري والمعرفي والفقهي، ستبقى هذه الكنوز في كليات القيم والخطوط التشريعية الكبرى في الإسلام دون قدرة إنسانية على الاستفادة منها حقّ الاستفادة.

لهذا فإننا نعتقد أن عملية الاجتهاد الفكري في هذه اللحظة الراهنة، ضرورة إسلامية، وحاجة مجتمعية، وجسر عبور للشهود الحضاري في هذا العصر.

وتجدد المعرفة الدينية في أي مجتمع هو رهن بحضور المجتمع وتفاعله مع واقعه.

فالمعرفة الدينية لا تتجدد وهي حبيسة الجدران، وإنما تتجدد حينما تستجيب إلى حاجات المجتمع، وتتفاعل مع همومه وشؤونه المختلفة. والمهمة الملقة اليوم على الفقهاء والمفكرين والدعاة هي صياغة تصوّراتهم ونظرياتهم ومشروعاتهم الفكرية والمجتمعية على قاعدة أن مهمتهم الأساسية هي المشاركة في تحرير الإنسان فردًا وجماعةً من كل الأغلال والعقبات التي تحول دون عبادة الله سبحانه وتعالى، وتسعى نحو أن تكون تصرّفات الإنسان متطابقة ومنسجمة وقيم الإسلام ومُثله العليا.

وكما يقرّر الباحثون في التجارب الإصلاحية الدينية والسياسية: إن التجربة الدينية والفكرية لأغلب المصلحين والعلماء والجماعات الدينية، تنطلق من قناعة مركزية ومحورية وهي: أن العامل أو المكوّن الذي يكون هو مصدر القوة لدى أمة من الأمم في زمن حضاري ما، قد يكون لعوامل تاريخية متعلّقة بالفهم والركام التاريخي هو عامل تراجع وانحطاط وتخلّف.

لهذا فإن إحياء قيم الإسلام وإزالة الركام التاريخي وبيان أنه (الإسلام) صالح لكل زمان ومكان، وضرورة خلق الفاعلية الحضارية للمسلمين عن طريق تفسير نهضوي لقيم الإسلام ومبادئه. إن هذه العملية هي مرتكز مشروع الإصلاح، وهي الإطار النظري له. وحين التأمل في الواقع السياسي والاجتماعي للمسلمين، نجد أن هذا الواقع يعاني من تاءات أربع (التخلف - التجزئة - الاستعمار بمرحلتيه المباشر وغير المباشر - الاستبداد)، والعلاقة بين هذه الوقائع متداخلة وعميقة. فلولا التخلف لما كانت هناك تجزئة واستعمار وديكتاتورية. ولكي يديم الاستعمار هيمنته هو بحاجة لإدامة التخلف والتجزئة والاستبداد. فكل حقيقة تغدّي من الأخرى، ولكن جذر المشكلة هو التخلف.. ويمكن مواجهة هذه المعضلة الأساسية من خلال التقاط التالية:

- ١ - صناعة الوعي الإسلامي الطارد لجذور التخلف وإحياء قيم الإسلام في نفوس وعقول المسلمين.
- ٢ - العمل على بناء نخبة واعية، تأخذ على عاتقها صناعة الوعي والحقائق المضادة للتخلف في المجتمع.
- ٣ - المساهمة في بناء وقائع وحقائق مجتمعية تبني مشروع الإسلام وتعمل من أجل تمكينه في الأرض.

وعليه فإننا نعتقد أن عملية التجديد الديني والإصلاح الثقافي والفكري في أي تجربة إنسانية، هي عبارة عن عملية تفاعل وجدل بين العناصر الثلاثة (النص والفكرة - الواقع

بكل مستوياته - الإنسان الذي يقوم بعملية الربط والتفاعل والاستنباط).

ولا يمكن أن تتم عملية التجديد والإصلاح دون العلاقة العضوية بين هذه العناصر.. ولكيلا نقع في اللبس وسوء الفهم، في تقديرنا أن عملية التجديد الديني والإصلاح الثقافي والفكري تعني:

- ١- تجديد الفهم والمعرفة للنصوص الشرعية والواقع.
- ٢- إنهاء المفارقة التاريخية بين الإسلام والمسلمين، بين الشريعة وفهم الشريعة، بين الدين والتدين، بين الإسلام المعياري والإسلام التاريخي.
- ٣- القدرة على استيعاب التفاصيل والجزئيات والمتغيرات في إطار الثوابت والكليات وذلك عبر عملية الاجتهاد.
- ٤- تقديم تفسير جديد لمفاهيم الإسلام وقيمه.. فالتجديد يساهم بتقديم رؤية جديدة لقيم الإسلام التي صنعت أمجاد الحضارة الإسلامية.

واليوم وفي ظل الأوضاع السياسية والاجتماعية والاقتصادية السائدة في المجالين العربي والإسلامي، لا يمكن أن تسود قيم الإسلام الحياة العامة من دون التجديد الديني والإصلاح الثقافي؛ لأن هناك حواجز وعقبات كثيرة تحول دون انطلاقة الإسلام في الحياة العامة.. لهذا فإن التجديد والإصلاح هو جسر العبور نحو هذه الغاية.

فالتجديد وفق الرؤية المذكورة أعلاه، هو ضرورة دينية وحاجة إسلامية معاصرة، وجسر عبور المسلمين لكي يعيشوا الإسلام والعصر معاً.

والتجارب الإسلامية الناجحة والمعاصرة اليوم، هي التي توسّلت بطريق التجديد الديني والإصلاح الثقافي؛ لأنه لا يمكن أن تقوم نهضة إسلامية حقيقية في ظل سيادة ثقافة التبرير والتخلف وأنظمة اجتماعية وثقافية تلغي إنسانية الإنسان وتمتهن كرامته.. فحجر الزاوية في مشروع الإصلاح والتجديد هو بناء ثقافة المسلمين ووعيهم المعاصر لذواتهم ولمحيطهم وفضائهم الإنساني بعيداً عن نزعات الاستئصال والجمود وتكرار المقولات التي عمّقت وعزّزت جذور التخلف بكل مستوياته في حياة المسلمين المعاصرة.

فالتجديد والإصلاح هو الذي يحرّنا من ثقافة الاستبداد والتخلف؛ لهذا لا يمكن أن تتأسس تجربة إصلاحية بعيداً عن هذه القيم ومتوالياتها العقلية والثقافية والاجتماعية.

ولعلنا لا نجانب الصواب حين القول: إن الالتزام بخيار التجديد الديني والإصلاح الثقافي، هي من أهم عناصر القوة في تجربة أي مجتمع إسلامي معاصر؛ لأنه يوفر له إمكانات وآفاق عديدة للعمل وخدمة الإسلام والمسلمين من خلالها.. صحيح أن تبني خيار

الإصلاح والتجديد له كلفته الاجتماعية والسياسية، ولكن من ينشد إصلاح أوضاع الأمة، وإعادة مجدها التاريخي، لا يمكن أن ينجز ما يتطلع إليه بعيداً عن خيار التجديد والإصلاح.

□ اتجاهات التجديد

١ - إعادة صياغة منظومة التشريع الإسلامي صياغة حديثة، قادرة على مخاطبة والفعل في العقول الجديدة.. وهو اتجاه حاول إعادة تقديم الفقه والتشريعات الإسلامية بصورة جديدة، محافظين إلى حد بعيد على المضامين السابقة. مثلاً كتاب (العروة الوثقى) للسيد اليزدي، كتب بلغة حديثة في (الفتاوى الواضحة) للسيد محمد باقر الصدر، وكتاب المكاسب وكتاب الروضة كتباً بلغة معاصرة في (فقه الإمام الصادق) للشيخ محمد جواد مغنية.

وهذا الاتجاه لم تكن التغيرات المضمونية هدفاً أساسياً، وإنما الأولوية هي لإعادة إنتاج لغوي للنصوص العلمية القديمة.

٢ - تمثّل في ابتكار منظومات مفاهيمية وعقلانية، أريد لها أن تخلع على الموروث المعاد صياغته. ولم يكن بالإمكان تحقيق هدف كهذا من دون الدخول في عالم (فلسفة الأحكام) و(تاريخية التشريع) و(علم الكلام الجديد) و(تطوير نظام المعرفة الدينية).

لذلك فإننا نعتقد -وبنسب متفاوتة- أن كل العلماء والمفكرين الذين كتبوا في العناوين السالفة الذكر، هم ساهموا بشكل أو بآخر في خلق اتجاه ومدرسة تجديدية في الفكر الإسلامي.

ولعل أهم الخطوط التي اشتغل عليها هذا الاتجاه هي:

أ- قراءة الموروث الإسلامي، مع الاستعانة بالجهود العقلانية التي توصلت إليها الحضارة الحديثة.

ب- الاقتراب المنهجي من موضوعات وقضايا فكرية وفلسفية مسكوت عنها.

ت- القيام بصياغة جديدة لبعض المفاهيم والبنى المعرفية.

ث- الانفتاح والتواصل مع المنجزات المعرفية الإنسانية والحديثة.

ج- تقديم تفسيرات عقلانية للأحكام والتشريعات الإسلامية.

واستند هذا الاتجاه في عملية تجديده على النظريات التالية:

١ - نظرية المستقلات العقلية: إذ إن هذا الاتجاه يعتقد أن الفقه الشيعي تعامل مع

المستقلّات العقلية (ما يستقل به العقل العملي) تعاملًا نظريًا، ولم يمنح هذا العقل حركته ميدانيًا عدا في عموميات لا تأثير معتدّ به لها كقبح الكذب وحسن الصدق. وقد نادى هذا الاتجاه بإشراك العقل في هذه المساحة، وهو إشراك تبدو قضايا فلسفة الأحكام ذات دور فعال فيه.

٢- نظرية اكتشاف الملاك^(١٠): إذ يرى هذا الاتجاه أننا قادرون على اكتشاف الملائكات الموجودة في الأحكام، إذا ما استثنينا دائرة العبادات كالصلاة والحج، وأنه لا بد من تخفيف تلك الهالة الغامضة التي حاول العقل الفقهي الإغراق فيها، محيطًا الأحكام الشرعية بها، لتبدو الملائكات من خلالها مستحيلة الرؤية.

وهكذا تتحوّل المكتشفات العقلانية في الأحكام الشرعية إلى وسائل استنباطية جديدة لدى بعض الفقهاء والباحثين. وتجلّت تأثيرات هذه النظرية في فقه المرأة والفقه السياسي ونظريات مقاصد الشريعة.

(١٠) الملاك يعني المعيار، وضابط العلة، والدليل. يقول ابن منظور: وملاك الأمر، وملاكه، قوامه الذي يملك به وصلاحه. وورد في الحديث «ملاك الدين الورع» و«ملاك العمل خواتيمه». والملاك فقهيًا يعني المصلحة الكامنة وراء التشريع والعلّة الداعية إلى تشريعه. ويأتي بمعنى العلة التامة، وبمعنى حقيقة الحكم وقوامه الذي يشمل الأحكام التعبدية وغير التعبدية، وفقًا للمصالح والمفاسد المترتبة على موضوع الحكم.



أزمة الحضارة الغربية

في نظر رونية غينون

مفيدة ذهبان*

الكتاب: أزمة العالم الحديث.

المؤلف: رونية غينون.

الناشر: المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية - بيروت.

ترجمة: عدنان نجيب الدين وجمال عمّار.

سنة النشر: الطبعة الأولى ٢٠١٦ م - ١٤٣٨ هـ.

□ مقدمة

تتنزّل مصطلحات من قبيل (خطر، سقوط، أزمة، انحلال، انهيار، انحطاط، موت، تفكّك)، ضمن حقل مفاهيمي في كثير من الدراسات الحضارية المعاصرة غربًا وشرقًا، متّخذة أبعادًا دلالية تحدّد مسار حضارة الغرب الحديث، لتتاهى الرؤى على اعتبارها حضارة فاقدة للتماسك، تتخلّلها الانكسارات، وتكاد تفقد بشكل نهائي عناصرها السويّة. ما جعل الصمت أمام هكذا وضع، جناية يرتكبها الغرب في حق نفسه سيدفع به نحو الهاوية،

* أستاذة باحثة في طور الدكتوراه، الجزائر.

معجلاً دورته الزمنية المسنة قبل آجالها، مستنفذاً كل إمكانات البقاء.

لذلك لم تعد الأزمة الحضارية الغربية الحديثة شيئاً سرياً يتم التعامل معه بنوع من اللباقة والحذر. فقد رفع بعض مفكري وفلاسفة الغرب التحدي بمفاتيح سجالية اعتكفت على تحليل الداخل ونقده، واتخاذ الذات موضوعاً لمقارباتهم الفلسفية، بعد بلوغها طور من الانحطاط ينذر بتدميرها وانحلالها.

وقد توفّر منفسح معرفي خصب وثرى في مجال الدراسات النقدية للذات الغربية، خاصة ما قدّمته الفلسفات المعاصرة كتلك التي زخرت بها الفلسفات الرومانتيكية، والدراسات المابعد كولونيالية، والمابعد حدائية، وأعمال مدرسة فرانكفورت بأجيالها الثلاثة، وما قدّمته فلسفة التاريخ المعاصرة حول نقد الحضارة الغربية، وما تقدّمه فلسفات الإيتيقا الراهنة بتنوعها الزاخر، سعيًا نحو إعادة البعد القيمي الضائع لروح العالم الحديث، تأثيثاً لبيت وجود تكون فيه القيم على رأس الهرم، هذه المقاربات وغيرها كثير شكّلت أرخبيلات منصّدة لنقد العالم الغربي الحديث.

لقد أثرنا في هذه المراجعة تقديم قراءة تحليلية حول كتاب: «أزمة العالم الحديث» «La Crise Du Monde Moderne» للمفكر الفرنسي روني غينون «René Guénon» الذي اختار لنفسه بعد دخوله الإسلام اسم عبد الواحد يحى، هذا الكتاب الذي يُجلى رقعة الهدم الغينوني لأسس ومرتكزات العالم الحديث، باعتبارها بنى تُضمّر رؤية للعالم طافحة بالمادية الفائقة وما رافقها من انزياح للقيم.

انطلاقاً من عنوان الكتاب: «أزمة العالم الحديث»، يضعنا روني غينون بشكل مباشر أمام حقيقة الوضع المأزوم لحضارة الغرب الحديث، هذه الحقيقة التي أصبح لزماً تناولها بروح من الموضوعية والشفافية، من خلال مصارحة الذات الغربية لذاتها والاعتراف بها بعيداً عن الخلق الاستعلائي، الذي كثيراً ما حجب المناطق المظلمة للحضارة الغربية التي تتوارى بشكل مقنع خلف ظاهر خادع.

لم يأل غينون جهداً لتتبع جذور الأزمة في هذا الكتاب، مفكّكاً البنى الفوقية والتحتية التي شكّلت أرضيتها الصلبة، هادماً أسطورة الحضارة الغربية النقية الطهرانية، تلك الأسطورة المثقلة بأوزار المرجعيات التاريخية الحقودة والمؤثّة بإثم الأيديولوجيات الإقصائية المعتقّلة للآخر الحضاري مستبعدة إياه من الفعل الحضاري الخلاق، وكأنّ الحضارة تبدأ عند الغرب وتنتهي عندهم.

إنّ انهيار وتأزم وضع حضاري ما لا ينتج عنه بالضرورة نهاية للعالم مهما كانت قوّة الجذب التي تمتص بها تلك الحضارة الآخر الحضاري لتذيبه في كيانها، فتلاشيها لا يعني نهاية الآخر

الحضاري. فلقد بلغت دورة الانحطاط لحضارات عريقة، كالحضارة الإسلامية، التي كانت قوة جذب للغرب، باعتراف الكثير من المستشرقين دون أن ينتهي معها العالم، رغم حضورها المكثف والخصب في الماضي، إلا أنها لم تأفل ولا زالت قائمة تعيش سكون مترمّن (توقف الحضور الزماني).

□ مساءلات نقدية عن الأزمة

ما المقصود بأزمة العالم الحديث؟ كيف أسقطت الأزمة الحضارة الغربية في عصر الكالي - يوغا^(١) وحوّلتها إلى حضارة غير سوّية؟ وهل هي أزمة حديثة أم قديمة؟ وهل هذه الأزمة تنذر بنهاية العالم أم بنهاية دورة زمنية بشرية؟ ما هي مولّدات الأزمة والانحراف؟

يفتح غينون كتابه بتوطئة يؤكد من خلالها أنّ العالم الحديث دخل في أزمة حقيقية، ولا مندوحة له عن الاعتراف بها؛ لأنّ الإقرار بالأزمة أصبح مشروعاً وله ما يبرّره، فتجلياتها التي نمت عبر قرون واتّسعت عبر الزمن، قد بلغت اليوم مرحلة الذروة، لتقترب بالتدريج من دورتها الأخيرة، وأصبحت واقعاً عينياً لم يعد مخفياً على الغرب، ولم يعد ممكناً التعامي على هذه الحقيقة، يقول غينون: «إنّ الحديث عن وجود أزمة للعالم الحديث، بالمعنى المألوف لكلمة أزمة، لم يعد أمراً مشكوك فيه من الكثيرين... فلقد تلاشت الأفكار الوهمية التي كانت لا تعترف بالأزمة»^(٢).

لقد تمزّقت حضارة الغرب من الدّاخل وانقسم البيت على نفسه، و«بدأ البعض يشعر - على تفاوت الوضوح - بأنّ الأمور لا يمكن لها أن تستمرّ إلى آجال غير محدّدة في نفس الاتجاه، بل بدا الكلام عن إمكانية وقوع إفلاس كامل للحضارة الغربية، رغم أنّه ما كان لأحد أن يجرأ على التّفوّه به قبل أعوام»^(٣).

وقد فطن كثير من فلاسفة الغرب بالمآل المازوم والخرج الذي دخلت فيه حضارة الغرب الحديث، رغم اختلاف الرؤية لأسباب الأزمة، تبقى الحقيقة واحدة وهي إمكانية انهيار حضارة الغرب الحديث، والتي يمكن أن تسحب معها حضارات أخرى. يمكن اعتبار أرنولد توينبي وأوزفالد إشبينجلر من بين الغربيين الذين تنبّهوا وفطنوا إلى الخطر الحقيقي الذي سيعصف بكيان الحضارة الغربية. ورغم أنّ توينبي يمثل المنحى التفاؤلي بعودة الحضارة الغربية السوّية، فإنّ إشبينجلر على النقيض تماماً يمثل النزعة التشاؤمية حول الحضارة الغربية، ويعلن عن موتها الحتمي في كتابه «تدهور الحضارة الغربية»؛ لأنّها وصلت إلى دورة الحياة الأخيرة.

(١) الكالي - يوغا: كلمة هندية تعني العصر المظلم.

(2) René guénon. la crise du monde moderne. p.5.

(٣) رونيه غينون، أزمة العالم الحديث، ترجمة: عدنان نجيب الدين وجمال عمّار، الناشر المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية، العتبة العبّاسية المقدّسة، الطبعة الأولى، ٢٠١٦م - ١٤٣٨هـ، ص ١٥٧.

ومن فلاسفة العصر الراهن نذكر الفيلسوف إدغار موران الذي تساءل في كتابه «النهج: إنسانية البشرية» وفي عديد كتبه، عن مصير البشرية في المستقبل باعتباره مصيرًا مجهولًا؛ لأنّ الغامرة البشرية أفرزت تطوّرًا متسارعًا وغير مسبوق في مجال البيولوجيا البشرية، والتي أدّت إلى إعادة طرح السؤال الفلسفي الأنطولوجي القديم/ الجديد، المتمثل في سؤال المصير، إذ يفتح إدغار موران كتابه «إنسانية البشرية» بالسؤال التالي: من نحن؟ هذا التساؤل غير منفصل عن: أين نحن، من أين أتينا، وإلى أين نحن ذاهبون؟ حيث تحيّر إدغار موران من مصير الهوية المستقبلية.

«إنّ كل شيء ينبئ عن تحوّل تدريجي للإنسان إلى سلعة، وعن توسّع الظلم وعدم الاستقرار والعنف، وهناك ما يشير حتى إلى دخولنا في ظلام ما قبل الحرب، إذ تردّد الدول الأكثر تقدّمًا على البربرية بمثلها، وعلى الخوف بالأنانية وعلى الإرهاب بالقمع. لذا يبدو، أنه من العقل أن نسلّم بأن الإنسان ليس إلّا وحشًا، وبأنّ عالمنا لن ينشئ أبدًا ديمقراطية عالمية متسامحة وسلمية ومتنوّعة»^(٤).

انطلاقًا من اليقظة التي استشعرها بعض مفكّري وفلاسفة الغرب بما فيهم الأدباء^(٥)، يتفاعل غينون بعودة الحضارة الغربية إلى المسار السويّ بعدما أدرك الغرب يقينًا وجود خطر حقيقي، بعد ممارسة جدل الذات مع ذاتها عبر مونولوج حضاري (حوار الذات الحضارية مع ذاتها)، إذ يقول غينون موضّحًا ذلك: «والمخاوف الوهمية أو السخيفة التي يبدو أنها أحيانًا تثبت بشكل كافٍ الإصرار على كثير من الأخطاء في عقليتهم. وحسنًا أنهم أدركوا أخيرًا وجود خطر ما وإن شعروا به من دون أن يفهموه حقيقة، وأنهم فهموا أنّ هذه الحضارة التي يتبجّح بها المحدثون، لا تحتل مكانة متميّزة في تاريخ العالم، وأنه من الممكن أن تلقى المصير نفسه الذي لقيته حضارات أخرى اختفت عبر أزمنة متفاوتة في قدمها»^(٦).

يتميّز فريتجوف شيون بين «السقوط والانحطاط والانحلال والانحراف»، فالإنسانية جمعاء ساقطة بفعل فقدانها جنّة عدن، وكذلك، وبصورة أكثر خصوصية، بفعل دخولها العصر الحديدي. وتعتبر بعض الحضارات في طور الانحطاط، كما هي الحال بالنسبة إلى معظم العوالم التقليدية الشرقية في عهد الازدهار الغربي، وعدد كبير من القبائل المتوحّشة تعتبر منحلّة حسب درجة توحّشها، أما الحضارة الحديثة فإنّها منحرفة^(٧)، بمعنى غير سويّة،

(٤) جاك آتالي، قصة موجزة عن المستقبل، ترجمة: نجوى حسن، القاهرة: المركز القومي للترجمة، ط١، ٢٠١٣م، ص ٢٢٠.

(٥) انظر على سبيل المثال رواية: ماريو بارغاس يوسا، حرب نهاية العالم.

(٦) روني غينون، أزمة العالم الحديث، مصدر سابق، ص ١٠.

(٧) فريتجوف شيون، كيف نفهم الإسلام، ترجمة: الدكتور عفيف دمشقية، بيروت: دار الآداب، الطبعة الأولى، ١٩٧٨م، ص ٣٧.

«إن حضارة الغرب الحديث بدلاً من التقدّم في الاتجاه نفسه نحو الصعود، قد تتوقّف وتدخل في طور من الظلام أو تحلّ بها كارثة تغيّر مسارها فترتدّ إلى الخلف»^(٨).

ثم يحاول غينون أن يميّز بين كلمة «أزمة» وفكرة «نهاية العالم»، الفكرة التي شكّلت هوساً، وافتتن بها فلاسفة كثيرون، وتدقّقت حولها الكتابات حتى أضحت من الأفكار السائلة التي احترقت كل التخوم المعرفية وكادت تبتلعها.

ينتقد غينون الفهم الخاطئ وشيوع فكرة نهاية العالم، بالتعميم دون استثناء، ويقرّ بوجود نهاية للعالم لكن ليس في شكله الكلياني، بل توجد نهاية مرتقبة ووشبكة الوقوع لجزء من هذا العالم وهي «نهاية الحضارة الغربية»، وبهذا يصحح غينون السردية الكبرى التي أنتجت وغزت الخطابات الفلسفية الراهنة، التي تظن أننا ولجنا عصر المابعديات بشكل لا مراء فيه، وأصبح الحديث عن النهايات يتنزّل بشكل مكثّف، بعد تفكك النسق الحداثي بكلّ حمولته المثقلة بالعقلانية الطوباوية، بعدما آل إنسان الحدّثة إلى كائن مجوّف منبوذ في الفراغ العدمي عارياً من كلّ القيم، لتغدوا كلّ القيم متكسّرة متشظيّة، بعدما جفّفت إنسان الحدّثة من كل منابعه الروحانية.

أصبح الجدل حول النهاية، هل هي نهاية حضارة أم نهاية للعالم؟ هل الحضارة الغربية الحديثة هي خاتم البشر وهي الفردوس الأرضي، التي بموتها ينتهي العالم؟ يجيب غينون بقوله: «هذه النهاية ليست نهاية العالم بلا شك... ولكنه على الأقل نهاية عالم ما. وإذا كان هذا الذي ينبغي أن ينتهي هو الحضارة الغربية بشكلها الراهن... وعلى اعتبارها الحضارة من دون أي نعت، يعتقدون بسهولة أنّ كل شيء سينتهي بانتهائها، وأنها إذا زالت ستكون فعلاً نهاية العالم»^(٩).

يعتقد غينون أنّ نهاية الحضارة الغربية، هي نهاية لدورة زمنية بشرية، من خلالها ينتهي حضورها المكاني والزماني. هنا ينكر غينون التصور القائل بالانهايار والفناء الكلي للحضارة الغربية. فالتصور الغينوني يتوافق مع الدورة الخلدونية التي تمرّ بها الحضارة وهي (الميلاد، النضوج، الانحطاط) فما يحدث لهذه الحضارة هو انحراف، إذ يمكن تلافيه وإصلاحه، وعلاجه، وإعادة الحضارة الغربية للمسار السويّ، يقول غينون: «لأنّ الخطأ في المجمل ليس سوى نمط من الوجود محض سلبي. فالخطأ المطلق لا يمكن أن يكون موجوداً ولا في أيّ مكان، وهو ليس سوى كلمة فارغة من المعنى»^(١٠).

هذا ما يجعل غينون يختلف في رؤيته للحضارة الغربية، على أنّها أخطأت، وهي تدفع

(8) René guénon. la crise du monde moderne. p. 7

(٩) رونية غينون، أزمة العالم الحديث، مصدر سابق، ص ١٣.

(١٠) المصدر نفسه، ص ١٢.

ثمن ذلك باهضاً، وكان خطؤها فادحاً ثقيلاً؛ لأنها خنقت الروح وخسرتها، لكنها تستطيع إعادتها وبعثها من جديد، فالأمل لا زال قائماً. ويمكن القول: إن هذه الرؤية الغينونية متأثرة بالرؤية الإسلامية لمعنى الخطأ وعلاقته بالتوبة.

فالفيلسوف الهدام غينون، يأتي هذه المرة على مفهوم استفتح به عصر المابعديات، إنه «مفهوم النهاية»، وبدقة أكثر «نهاية العالم»، ففي التصورات الفلسفية التي استبنت مفهوم النهاية، كانت دائماً تربطه بالعالم الأرضي، وكأنه بانتهاه هذا العالم ينتهي كل شيء، في حين أن هذه النهاية هي نهاية جزء من العالم، أما الجزء الآخر فيخرج من مجال النهاية؛ لأنه موسوم بالبقاء الأبدي، وهذا العالم نسميه «بالعالم الآخر»، الذي نتقل إليه بعد الموت، لذا يقول غينون: «نقترب فعلاً من نهاية عالم ما، أي نهاية عصر أو دورة تاريخية ما، يمكن أن تتناسب في هذه الحالة مع دورة كونية بحسب ما علمتنا إياه كل العقائد التقليدية»^(١١).

في التصور الغينوني نهاية الحضارة الغربية لا يعني نهاية العالم؛ لأنها ليست الشكل النهائي للحضارة الإنسانية، ولا تمثل «نهاية التاريخ» المنتصر للديمقراطية الليبرالية التي تشكل عند فوكوياما نقطة النهاية في التطور الأيديولوجي للإنسانية، والصورة النهائية لنظام الحكم البشري، وبالتالي فهي تمثل نهاية التاريخ، «فإن الديمقراطية الليبرالية قد يمكن القول بأنها خالية من التناقضات الأساسية الداخلية، من غير المستطاع أن نجد ما هو أفضل من الديمقراطية الليبرالية مثلاً أعلى»^(١٢). هذه النهاية يعتبرها فوكوياما نهاية إيجابية، وتحقيقاً لأسطورة السعادة التي جاء بها التقدم، بعد أن تفوق الإنسان على الإنسان.

إن مفهوم النهاية ملتبس دلاليًا، فأى عالم سينتهي؟ وأي النهاية المقصودة في عصر النهايات؟ هل النهاية بشكل نهائي أم نهاية لعالم وبداية لعالم آخر؟ فجذلية النهاية هي في الحقيقة جذلية الفناء/ البقاء، وإذا أردنا أن نستفهم أكثر سنسائل: أي العوالم باقٍ وأيها فانٍ؟ هنا يعيدنا الجدل الأفلاطوني لثنائية عالم المثل مقابل العالم الحسي، لكن لا يتهامى اثنان في أن الجميع متفق على أن هناك عالم سيفنى في يوم ما، والكل صائرون إلى الفناء. عند غينون «فنحن قد دخلنا فعلاً في المرحلة الأخيرة للكالاي يوغا، في المرحلة الأكثر ظلمة لهذا العصر المظلم في هذه المرحلة من الانحلال التي لم يعد الخروج منها ممكنًا إلا بكارثته، الفوضى والغموض يهيمنان على المجالات كافة... وأصبحا يهددان الآن، انطلاقة من الغرب، العالم بأسره»^(١٣).

(١١) المصدر نفسه، ص ١٣.

(١٢) فرانسيس فوكوياما، نهاية التاريخ وخاتم البشر، ترجمة: حسين أحمد أمين، القاهرة: مركز الأهرام للترجمة والنشر، الطبعة الأولى، ١٩٩٣م، ص ٨.

(١٣) روني غينون، أزمة العالم الحديث، مصدر سابق، ص ٢٠.

إذن فالنهاية عند غينون تختلف عن النهاية المقصودة في عصر ما بعد الحداثة، والتي تعني نهاية الحداثة، نهاية المطلق، نهاية الفن، نهاية الإنسان، نهاية الأخلاق، نهاية الأيديولوجيا، ونهاية التاريخ، ونهاية القومية، نهاية الدولة، ... إلخ من النهايات التي حبل بها عصر ما بعد الحداثة. فالزمان هو المنتهي عند غينون بالمعنى الكيفي، أي إن مرحلة ستنتهي، لتتلوها مرحلة زمنية أخرى، وهذا ما يسمّى عند ابن خلدون بالتعاقب الدوري، الذي يشبّهه غينون بعجلة الدوران.

□ العصر المظلم

يتتبّع غينون في هذا الفصل جذور الانحراف التي آلت بالعالم الحديث إلى الوضع المأزوم، والذي بدأ مع العهد الإغريقي الذي تعتبره الحضارة الغربية مهد الحداثة والعقلانية، في حين هو عند غينون بداية عصر الكالي - يوغا (العصر الرابع المظلم). لذلك يتتبّع غينون جذور الأزمة التي تعاني منها الحضارة الغربية، من خلال الحفر الأركيولوجي في التاريخ.

ففي تصوّر الغينوني أنّ أزمة العالم الحديث هي آخر مرحلة من مراحل المانفانتارا وهي المرحلة الرابعة التي تسمّى بعصر «الكالي يوغا»، أي العصر المظلم، وبذلك يهدم غينون ذلك الوهم الغربي الذي يصنّف العصر الوسيط على أنّه عصر ظلامي، وبأنّ العصر الكلاسيكي هو عصر المدنية والحضارة والعقلانية، أي عصر النور.

ومن خلال تحديد غينون لجذور الأزمة وامتداداتها التاريخية، يمكن القول: إنّ نظراءه في الزمان والمكان أخطؤوا حين جعلوا من العصر الحديث مفتتح للأزمة، حيث يدعو غينون إلى البحث عن جذور الأزمة «في العصر الكلاسيكي القديم الذي يحتوي على بعض منابع العالم الحديث، إذ إنّ هذا الأخير ليس مخطئاً تماماً عندما يستشهد بالحضارة الإغريقية اللاتينية ويدّعي أنه امتداد لها»^(١٤).

فالعقلانية التي نسفت في العصر الوسيط تحت الهيمنة الكهنوتية، ليحلّ الإيمان بديلاً لها، عادت وبقوة في العصر الحديث، الذي أعاد الحكم للوغوس الذي هيمن على العالم الكلاسيكي اليوناني، بفعل تلك القوة الدافعة له متمثلة في الفلسفة، التي يعتبرها غينون تمهيداً لأزمة الحضارة الغربية، باعتبارها أزمة روحية فاقدة للمبدأ الأعلى الثابت. فالفلسفة مثّلت مفتتحاً للأزمة والانحراف الذي عصّف بالحضارة الغربية الحديثة؛ لأنّ الفلسفة حلّت محلّ الحكمة التقليدية، باعتبارها نسقاً عقلياً بشرياً، في حين أنّ الحكمة التقليدية هي فوق بشرية، والهوة غائرة بين الحكمة ومحبة الحكمة هذه التي ترادف عند اليونان مصطلح الفلسفة.

(١٤) روني غينون، أزمة العالم الحديث، مصدر سابق، ص ٢٤.

مما يعني أن الفلسفة ليست ضرورية كما يُعتقد، وليست تلك الحكمة الأبدية المطلقة، التي تمثل أعلى مرتبة في هرم المعرفة، إنها ليست سوى معرفة إنسانية منقوصة، لا يعني الاسم اشتقاقياً سوى «محبّة الحكمة»، وهو يعني بداية استعداداً مسبقاً مطلوباً للوصول إلى الحكمة، ويمكن أن يعني أيضاً، كامتداد طبيعي البحث المتولد عن هذا الاستعداد المؤدّي إلى المعرفة، وذلك ليس سوى مرحلة أولية وتحضيرية للتوجّه نحو الحكمة، ودرجة مقابلة لحالة أسفل.

إذن فالفلسفة وسيلة تحضيرية لبلوغ الحكمة وليست غاية عند غينون، فمحبّة الحكمة عنده تعني الاستعداد المسبق لتلقي الحكمة، والفلسفة هي طريق، هي مرحلة انتقالية كما يقول غينون لبلوغ مدارج الحكمة التي لا تساوي الفلسفة، إنها أعلى منها لأنها من أعلى، والمساواة بين الفلسفة والحكمة، يعني المساواة بين ما هو إنساني وما هو فوق إنساني، والفلسفة تتعدّد بتعدّد الأنفس والعقول، فهي تنتمي إلى مجال المتغيّرات لا المبادئ؛ لأنّ الفلسفة كثرة نُشئت ولا تُوحّد، «والانحراف الذي حصل فيها بعد كان لجعل هذه الدرجة الانتقالية هدفاً بذاته، وادّعاء بإبدال الحكمة بالفلسفة ما يؤدّي إلى نسيان أو تجاهل الطبيعة الحقيقية لهذه الحكمة. وهكذا ولدت ما نسمّيها بالفلسفة الدنيوية، أي حكمة مدعاة محض إنسانية، ذات نسق عقلائي فحسب، آخذة مكان الحكمة الحقيقية التقليدية، المافوق عقلانية»^(١٥).

يمكن القول: إنّ الفلسفة مثّلت لحظة القطيعة الأولى مع التقليدية بالمفهوم الغينوني، تلك التقليدية التي تشتمل وتكتنز الحكمة السرمدية. إنّ الانحراف الذي يتجلّى هنا هو استبدال ما هو فوق دنيوي (مقدّس) متجاوز للزمان والمكان بما هو دنيوي مقيّد بالزمان والمكان، وبالتالي إحلال الحقيقة الزمانية التاريخية بدلاً للحقيقة اللازمانية اللاتاريخية، ومن ثم الإغلاء من الإنساني وتصعيده، في مقابل تنكيس وتقويض المافوق إنساني (الإلهي) واختزاله حدّ التلاشي؛ لأنّ الفلسفة التي كانت مع فيثاغورث تعني محبة الحكمة، أي إنها طريقة ومنهج في التفكير يساعد على بلوغ الحكمة، وليست هي الحق في ذاته، قد انحرفت لتصبح الفلسفة هي الحكمة في حدّ ذاتها، أي بدلاً من أن تكون طريقاً نحو الحكمة أصبحت غايةً وهدفاً، حتى قيل عنها أنها «أم العلوم».

ما يفهم من ذلك أنّ الفلسفة هي الأصل، وبقية العلوم هي الفروع، بما فيها العلم المقدّس الذي سيكون تابعاً وفرعاً من فروع الفلسفة، حتى أصبحت مشوبة بالزهو والكبرياء الأرستقراطي، عندما أعلنت أنّها «الحكمة ذاتها» وحلّت كمعرفة دنيوية نسبية محل المعرفة المقدسة المطلقة، ولم يعد يتمايز العقل الأرضي المفكّر عن العقل العلوي المستبصر. لأنّ «الفلسفة المحض دنيوية عظم دورها، فظهور الشكّيّة من جهة، ونجاح الأخلاقية الرواقية

والأبيقورية من جهة أخرى، بينا ما يكفي من انحطاط النزعة الفكرية»^(١٦).

إذ أصبحت الفلسفة والعلم يسيطران على حضارة الغرب الحديث، الفلسفة من الناحية النظرية والعلم من الناحية العملية، كما يقول غينون: «أما بالنسبة للعلوم التقليدية في العصر الوسيط التي استمرت بعض مظاهرها المتأخرة في هذا العصر، فلم تلبث أن اختفت تمامًا، وهذه المرة لم يأت شيء ليحل محلها، ومن هنا فصاعدًا لم يعد موجودًا غير الفلسفة والعلم الدنيويين، أي إنكار الفكر الحقيقي، وحصر المعرفة في المستوى الأسفل»^(١٧).

من خلال الحفر الغينوني للعصر المظلم تبين له أن جذور الأزمة لم يولدها العصر الكلاسيكي مع الفلسفة فقط، بل تطوّرت الأزمة بالتدرّج في العصر الوسيط، الذي شهد أعتى أشكال الانحطاط الديني والعمل ضدّ التراث استمر بقوة وبغف أكثر مع ثورة الإصلاح الديني المزيّفة، وما رافقها من ظهور مكثف للبدع والهرطقات التي فكّكت المسيحية، وشكّلت على كثرتها انحراف البروتستانتية، التي انطلقت من رغبة في الإصلاح الديني، لتنتهي إلى انحراف ديني أجذب ومنكوس، جعل المسيحية دينًا مبتذلًا، وسخرية للمتهكّمين؛ لأنّ «حقّتي النهضة والإصلاح هما نتيجتان لم يكن من الممكن أن تحصلا إلا من خلال انحلال العصر السابق، إنهما بعيدا عن أن تكونا عمليتي تصحيح، قد مثلتا مؤشرين على سقوط أكثر عمقا، لأنهما أنجزتا القطيعة النهائية مع الفكر التقليدي، الأولى (النهضة) في مجال العلوم والفنون، والثانية (الإصلاح) في المجال الديني نفسه، وهي التي كانت كما يبدو الأصعب على الفهم»^(١٨).

وبعد «صكوك الغفران» السخيفة، تنتقل المسيحية إلى عهد أكثر انحرافًا، هو عصر الهرطقات التي ضجّت بها المسيحية بعد انتصار البروتستانتية واجتياحها. لذلك كانت القطيعة النهائية مع الفكر التقليدي مع بداية العصر الحديث، «مع انحلال المسيحية التي تماهت معها الحضارة الغربية في العصر الوسيط، وفيه -أيضًا- كانت نهاية للنظام الإقطاعي الذي كان متضامنًا مع هذه المسيحية»^(١٩).

فالعصر الحديث عند غينون يمثل العصر المظلم، وليس كما يعتقد الغربيون، أو ما يجب أن يسمّيه الفلاسفة «عصر الأنوار» أو عصر النهضة في مقابل العصور الظلامية، بحيث يصوّرونه العصر الذي تحرّر فيه العقل من ربقة التقاليد باعتبارها خرافات موروثة عن العصور الماقبل حداثة، هو في الحقيقة عصر الظلام، أو ما يسمّيه غينون بأعتى درجات «الكالي - يوغا».

(١٦) المصدر نفسه، ص ٢٤.

(١٧) رونية غينون، أزمة العالم الحديث، مصدر سابق، ص ٢٦.

(١٨) المصدر نفسه، ص ٢٥.

(١٩) المصدر نفسه، ص ٢٥.

فالعصر المظلم الذي يقابله العصر الحديث عند غينون يمثل مرحلة من مراحل «التعظيم للروحانية»، والذي يسمّى «بالإصلاح الديني» وما هو في الحقيقة إلا الانحراف الديني في أعتى صوره. لينتهي غينون إلى اعتبار الفكر الحديث ليس بالنتيجة سوى فكر معاد للتقليد من خلال الفهم السيئ لدلول التقليدية الذي أصبح يتقابل بالنقيض مع «الحداثة» أي تقابل بين «الظلام» و«النور».

حيث قام عصر الحداثة بثورة كاسحة على كل ما هو تقليدي من دون استثناء، وكأنّ هذا التقليد ترسانة نفذت ذخيرتها ولم تعد صالحة لاستيعاب قيم العصر الحديث الذي أصبح يصف كل ما قبله من عصور بالظلامية. لكن العصر الذي يسمّى «حديثاً» هو عند غينون مرحلة من مراحل تطور الكالي - يوغا التي انتهت إليها المانفانتارا، والذي هو امتداد للعصر الكلاسيكي اليوناني المظلم الذي بدأ فيه تنكيس التراث والتقليد.

إذن فالفلسفة عند غينون التي ينسب ميلادها للحضارة الغربية، ساهمت في تحريف «التراث والتقليد» وفي «تنكيس الروحانية»، والذي أدّى بدوره إلى انحراف الحضارة الغربية؛ لأنّ غينون يقرّ بالتعارض بين التقليدية والفلسفة، وفي تصوره توجد فلسفة واحدة دنيوية بدأت مع اليونان واستمرت حتى العصر الحديث والمعاصر، فرغم تغيّر الموضوعات، وتعدّد المناهج الفلسفية على كثرتها عبر التاريخ، إلا أنّ الفلسفة لم تخرج عمّا هو دنيوي محض، ففي كلّ تجلياتها تعقلن الوجود مادياً كان أو مجرداً.

إنّ تنكيس التراث التقليدي في حضارة الغرب الحديث يرتدّ إلى تلك المغالطة حول مفهوم التاريخية، حيث يعتقد الغرب أنّ التاريخ بدأ مع التقويم المسيحي، أي بميلاد المسيح، الذي يشكّل لحظة بداية حضارتهم، وكل ما قبلها هو خارج التاريخ وينتمي للعهد الأسطوري، ونهاية التاريخ ستكون بعودة المسيح (الولادة الثانية). لكنّ غينون يهدم كعاداته هذا التصوّر، ولا يعتبر العهد الأسطوري خارج التاريخ، لأنّه يشتمل على عناصر تراثية تقليدية لم يستطع الغرب فهمها.

إنّ غينون لا يثق فيما تمتلكه الحضارة الغربية من معارف تاريخية، كونها أقصت المرحلة الأسطورية من التاريخ التي يسمّيها كثير من المؤرخين بما قبل التاريخ، أو التي تسمى بالعهد الطفولي أو بمرحلة ما قبل العقل، أو ما قبل الكتابة، صنّفت في الحضارة الغربية على أنّها العصر الأسطوري البدائي، وتبيّن ذلك في قول غينون: «يمكن أن يكون لدينا ما يكفي للحكم إلى أيّ درجة يحق للمحدثين بأن يكونوا فخورين بسعة معارفهم التاريخية! قد يؤدّي كل هذا بلا شك - أيضاً - لأن يبرّروا لأنفسهم، بالإجابة بأنها ليست

سوى مراحل أسطورية، ولذلك لا تستحق بأن يحسب حسابها»^(٢٠).

يستند هذا الحكم إلى النظرة التبسيطية الاختزالية للحضارة الغربية، التي تنكر وجود كل ما لا تستطيع فهمه، إما بعدم الاعتراف به نهائياً، وإما بوصفه بالأسطورة، لأنها عاجزة عن استكناه الرموز الخفية الباطنة التي تشتمل عليها الأساطير، فهي ليست مجرد خرافات وترف للمخيّلة البشرية، إنها تحوي حقائق لها علاقة بالتراث التقليدي الموصول بالوحي الإلهي، والذي لم يستطع المؤرخين الولوج إليه، حتى إنهم اعتبروا شخصيات مثل: «بوذا» و«كونفشيوس» و«زرادشت» وغيرهم مجرد شخصيات أسطورية، في حين أن المتأمل للمأثورات التي تركها هؤلاء وتم تناقلها بالمشافهة، يستحيل أن يردّها إلى مجرد أسطورة؛ لأنّ الحكمة التي تحتويها مأثوراتهم مبنوثة حتى في العقائد التوحيدية المنتشرة في العالم والتي لا زالت محافظة على بقائها (العقيدة الإسلامية واليهودية والمسيحية).

هذا يعني أنّ الأساطير تحتوي على مخزون ثريّ من العناصر التراثية الأصيلة، وحتى أرنولد توينبي نظير غينون يتفق معه فيما يتعلّق بمغالطة التقسيم الثنائي للبشرية إلى عهدين، الأول هو الماقبل تاريخي (قبل الميلاد) والثاني التاريخي (بعد الميلاد) معترفاً في قوله: «أضعنا النقطة الأساسية من الموضوع وهي أنّ معادلة التأريخ الهيليني والغربي، بالتأريخ جميعه - القديم منه والحديث - لهي مجرد ضيق نظر ووقاحة»^(٢١).

لذلك يعتقد غينون أنّ المادة التاريخية الموجودة تشتمل على أخطاء، لأنها تحدّد بداية التاريخ بظهور المسيحية، وتقضي كل ما كان قبلها من أحداث زمنية؛ لأنّ «الزعة السائدة في هذا العصر هي الوصم بالأسطورة لكل ما يأتينا من الأحداث الأكثر قدماً في التاريخ، لأنها تخرج عن وسائل التحقيق التي يعتمد عليها التأريخ (المدنس)»^(٢٢).

ومن يفكّرون هكذا بسبب عادات اكتسبوها نتيجة تربية لا يمكن اعتبارها اليوم إلاّ انحرافاً ذهنيّاً. يستطيعون مع ذلك إذا ما احتفظوا ببعض إمكانات التفهم أن يأخذوا هذه الأحداث ببساطة على قيمتها الرمزية، لأنهم لم يستطيعوا فهمها.

□ التعارض بين الشرق والغرب

أكد غينون على استحالة إقامة جسر تواصل وامتداد بين حضارة غير سوية (ضد

(٢٠) روني غينون، أزمة العالم الحديث، مصدر سابق، ص ٢٠.

(٢١) أرنولد توينبي، بحث في التاريخ، المجلد الأول، ترجمة وتعليق: طه باقر، بيروت - لبنان: الفرات للنشر والتوزيع، ط ١، ٢٠١٤م، ص ٩٦.

(22) RENÉ GUÉNON, AUTORITÉ SPIRITUELLE ET POUVOIR TEMPOREL, p 9.

تراثية)، وبين حضارة تراثية غنية بالروحانيات، هذا ما أبقى الصراع قائماً بين الشرق والغرب رغم كل المحاولات؛ لأنهم لم يدركوا مجال التفاهم الحقيقي الذي هو المبادئ، والذي لا يكون ممكناً إلا إذا كانت الحضارتين تراثيتين. لأن التفاهم على مستوى المبادئ لا الاندماج هو الذي يقرب الغرب من الشرق، فكل الحضارات التراثية تتفق في المبادئ، وتختلف في الشكل والمظاهر الخارجية. فلا الشرق سيصبح غرباً، ولا الغرب سيصبح شرقاً، فلكل طبيعته، هذا ما انتهى إليه غينون.

فالاختلاف بين جوهر الحضارة الغربية والحضارات الشرقية بائن للعيان، إنه اختلاف بين حضارة العوارض الزائلة وحضارة الجواهر الباقية، إنه بون شاسع بين حضارة تنزع إلى العالم الأرضي حيث العناصر السفلية للإنسانية هي التي تهيمن، وحضارة تنزع إلى عالم السماء حيث العناصر المقدسة تسكن. فالخلق الاستعلائي، والاعتداد بالذات الذي تمارسه حضارة الغرب الحديث، زاد في اختلال العلاقة بين الغرب وبقية الشعوب؛ لأن الغرب صهر كل الاختلافات وأذابها لصالح التماهي والتطابق في المنظور والتصور. لنحصل في الأخير على رؤية واحدة تنزع نحو ما هو مادي باعتباره مقياس التفوق بالمفهوم الغربي للحضارة، هذا ما ينتج في الأخير نمطية حضارية في الفكر والسلوك، نمطية متجاوزة للبنية المعقدة للإنسان كهوية متعددة فردية، اجتماعية، ثقافية، دينية، بيولوجية. وبدلاً من الاختلاف الذي يجعل الحضارات تغطي بكثافة التنوع كدافع لمخاض وميلاد لحظات الإبداع المفتوح على ديمومة الزمان، ترتن الحضارات داخل شرنقة واحدة هي الميدان المادي وتُسجن داخل دائرة المعاودة والتكرار.

□ إمكانية تجاوز التعارض بين الشرق والغرب

يؤكد غينون على أنه رغم وجود تعارض بين الشرق والغرب، لكن يمكن تجسير الهوة بين الغرب والشرق من خلال التفاهم على المبادئ، والطريق إلى ذلك التفاهم هو الاستلهام من الروحانية الشرقية، ولا يكون ناجعاً وفعّالاً، إلا إذا تم تجسير الشقة بين الشرق والغرب. لذلك حلّل غينون طبيعة العلاقة بين الحضارة الشرقية والغربية، محاولاً البحث عن سبل إنقاذ الحضارة الغربية المنتكسة من الداخل، محاولاً استمداد آليات الإنقاذ الروحي من الحضارة الشرقية.

تعتبر الحضارة الشرقية روحانية المقاصد، إذ رغم الاختلال الذي أصابها اليوم، وأدخلها في مرحلة كمون وتكلس، إلا أنها تظل في الصميم حضارة روحانية، إذ يقول غينون: «إنه منذ وقت طويل جداً، تحوّل مخزن التقليد الأولي إلى الشرق، فهناك توجد

الأشكال المذهبية التي انطلقت منها مباشرة، يلي ذلك أنه في الحالة الراهنة للأشياء، لم يعد للعقل الحقيقي التقليدي، مع كل ما يلزم عنه، من ممثلين حقيقيين إلا في الشرق»^(٢٣). لذلك «فما يجب طرحه هو إصلاح الغرب، وهذا الإصلاح إذا حصل كما يجب، أي استعادة تقليدية حقيقية، ستكون نتيجته الطبيعية تقارباً مع الشرق»^(٢٤).

إن تأسيس التقارب على مبدأ الصراع والتنافس المادي بدل التفاهم على مستوى المبادئ، يعتبره غينون حائلاً يمنع أي محاولة لردم الهوة بين الشرق والغرب، إن التفاهم يكون على المستوى العرفاني الروحي الخالص لا على مستوى ما هو مادي، لأن هذا الأخير يخلق الصراع لذلك يبرّر غينون اختياره للتفاهم كحل لتجسير الهوة بين الشرق والغرب بقوله: «فنحن عندما نتحدث عن التقارب، فالمقصود هو التفاهم لا التنافس»^(٢٥)، لذا لا يمكن تحقيق تفاهم لا في الميدان السياسي ولا في الميدان الاقتصادي، فكل منهما يرتبط بالميدان المادي، وبالجانب العملي.

□ المعرفة والفعل

إن سطوة الفعل وهيمنته على إنسان الحضارة الغربية، وهوسه بالعمل، جعله يحتقر كل نشاط تأملي، لأن - حسب حضارة الغرب الحديث - نواتجه لا ترى ولا تقاس ولا توزن، ولا يمكن التحقق منها، فالتأمل يرتبط بالكيف، أما العمل فيتهاهى مع الكم، يقول غينون: «إن الغرب الحديث لا يمكنه تقبل أن يفضل الناس العمل أقل والاكتفاء بالقليل لكي يعيشوا، بما أن الكمية وحدها هي المعتبرة، وبما أن كل ما لا يقع تحت الحواس هو للتذكير، بحكم المعلوم، فقد أصبح مسلماً أن من لا يتحرك ومن لا ينتج مادياً، لا يمكن أن يكون إلا كسولاً»^(٢٦).

ويعتقد غينون أن الحضارة الغربية حضارة عملية تنأى عن التأمل الروحي وتحتقره، حتى أنها توصف بأنها حضارة الفعل، في حين غيرها من الحضارات متكلسة لأنها تتأمل. حتى أننا في الشرق الإسلامي نعزو فشلنا لهيمنة النشاط التأملي، ونعتبره فعلاً غير منتج مقطوع الصلة بالواقع، بينما عندما نتحدث عن الغرب، نصفهم بالعملين ونرد تقدّمهم إلى عنصر العمل مما جعل لهم نصيباً وافراً في الحضارة الإنسانية، لكن غينون يحول العلاقة، ويجعل التأمل في أعلى مراتب الوجود لأنه بنظره: «هو الذكاء المحض»^(٢٧)، ويقصد البصيرة،

(٢٣) رونية غينون، أزمة العالم الحديث، مصدر سابق، ص ٣٦.

(٢٤) المصدر نفسه، ص ٤٦.

(٢٥) رونية غينون، شرق وغرب، ترجمة: عبد الباقي مفتاح، إربد - الأردن: عالم الكتب الحديث للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، ٢٠١٦م، ص ١٣٧.

(٢٦) رونية غينون، أزمة العالم الحديث، ص ١٢٣.

(٢٧) المصدر نفسه، ص ٥١.

لأنَّ «القوة الروحية ليست قائمة على العدد الذي هو قانون المادة»^(٢٨).

لذلك فشذوذ الحضارة الغربية ليس إلا نتيجة حتمية لإنكار العرفان الروحي الخالص الموصول بعالم السماء والمركز على العقل المستبصر، والمعرفة المستقاة نابعة من القلب الذي يعبر عنه بالبصيرة، هذا الشذوذ انتهى بميلاد نظريات تعمل ضد التراث الروحي، إن «الاستعداد للفعل أو الاتجاه الناتج عن هذا الاستعداد هو الذي يهيمن على الشعوب الغربية عند الغالبية العظمى»^(٢٩)، لذلك فهيمنة العمل وإقصاء التأمل، أدّى إلى تصعيد منسوب المادية وإنزال للروحانية.

إنَّ النزوع إلى الفعل كان وراء إقصاء الميتافيزيقا لأنَّها نشاط تأملي، حتى إنَّ الفلسفة في الحضارة الغربية الحديثة تخلّت عن جوهرها كفكر تأملي، لتصبح «بالمقابل - كما يقول غينون - العقائد الشرقية التي مع تأكيدها الواضح على هيمنة التأمل بل وتساميه على الفعل، فهي لا تنفي عن هذا الأخير مكانته الشرعية، بل وتعترف، بطيب خاطر بأهميته في نسق الأحداث الإنسانية»^(٣٠).

وعن طريق الجمع بين التأمل والفعل، يمكن إعادة انتاج المعنى الروحاني، وإعادة بعث التراث الغربي المفقود، تحت هيمنة المادية الكمية؛ لأنَّ التأمل يرتبط بالمبادئ، أما الفعل بالمتغيرات (العوارض)، والتأمل موصول بأعلى أما الفعل موصول بأسفل بالعالم الأرضي، وفي هذا السياق يقول غينون: «تجمع العقائد الشرقية وكذلك العقائد الغربية القديمة على التأكيد أنَّ التأمل أعلى شأنًا من الفعل، كما أنَّ الثابت أسمى من المتغير. إنَّ الفعل الذي هو ليس سوى تعديل عابر ومؤقت للكائن، لا يمكن أن يكون له، في ذاته، مبدؤه وسببه الكافي، والفعل إذا لم يتصل بمبدأ أبعد من مجاله الطارئ (الحادث)، هو ليس سوى وهم محض، وهذا المبدأ لا يمكن أن يوجد إلا في التأمل»^(٣١).

لهذا يعزو غينون منشأ الفوضى والتشتت إلى انحياز حضارة الغرب الحديث للفعل على التأمل، بل إبعاده نهائيًا، نتيجة «للمبالغة التي يقع فيها هذا العقل الغربي الحديث الذي لا يكتفي فقط بتأكيد هيمنة الفعل، بل وصل إلى جعله شغله الشاغل، وإلى نزع أي قيمة للتأمل الذي يحمله هذا العقل أو يتجاهل طبيعته وحقيقته»^(٣٢)، فطغيان الفعل على التأمل

(٢٨) المصدر نفسه، ص ٥١.

(٢٩) المصدر نفسه، ص ٥١.

(٣٠) المصدر نفسه، ص ٥٣.

(٣١) روني غينون، أزمة العالم الحديث، ص ٥٣.

(٣٢) المصدر نفسه، ص ٥٢.

جعل الإنسان ينزلني في اليومي الراهن معلناً له الولاء شاء أم أبى، فينخرط لا إرادياً في تجربة أحداثه التي لا تكف عن المعاودة وكأنيما فيض اللحظة ميلاد أبدي.

إن ممارسة التأمل تقتضي ربط الحياة في كل أبعادها الفكرية والمعرفية والسلوكية والأخلاقية بالمبدأ الأعلى، من خلال توظيف العقلانية المؤيدة حسب مفهوم الدكتور طه عبد الرحمن، التي تسعى لتحقيق مقاصد نافعة بوسائل ناجعة. فالإنسان الغربي الذي ابتلعه «الفعل» واستغرقه كلياً، فأصبح يعيش تجربة الحلول الصوفي في اليومي، دون أن يبحث عن مقاصده العلوية، حاولياً لتفاصيل وقائعه المبتذلة، سابحاً بدون مجاديف في تهايات أحداثه التي تتوالد من غير سابق إنذار تأتي من هنا وهناك لتقصّ مسامعنا وأبصارنا، فتتحول كل لحظة معيش إلى لحظة سأم مقيت وفتور قاتل.

ولعل ما يزيد وضعية الإنسان اليومية تعقيداً ويجعلها شائكة أكثر هو تلك المشكلات التي تباغته حيناً فتؤرقه، وتضاعف حدة الهم اليومي خاصة عندما يجد حاله مقدوفاً به داخل أسوار مشكلات من طراز روحي لا مادي، يعجز عن حلها ويجد نفسه عاجز عن تفهمها بعقله الأرضي المفكر المحدود بالعالم السفلي. لأن الانخراط الكلي في «الفعل» أدّى إلى إفلاس المعنى الروحاني للوجود والطبيعة والإنسان، فسقطت الكينونة في الغربية الأنطولوجية الروحية، فأفرغت كل الوجود من القيم. وأصبح دور الإحساس حاضراً بقوة، في موت كلي للتأمل والتفكير، حتى أن المحدثين يشعرون بالفتور من التفكير المطول، فأصبحوا يميلون إلى الاختزالية في كل شيء حتى في التفكير. فهيمنة الفعل على التأمل هي هيمنة للكم على الكيف، إذ يرى غينون أن «من الواضح أن الاستعداد للتأمل هو أكثر انتشاراً وأكبر بشكل عام لدى الشرقيين، وربما ليس هناك من بلد يعادل الهند في ذلك، ولهذا يمكن اعتبار التأمل كممثل بامتياز لما أسميناه العقل الشرقي»^(٣٣).

ومن منظور غينون فإن هيمنة الفعل على التأمل في حضارة الغرب الحديث كان من نواتجه توسيع الفرقة بين الغرب والشرق، كون التأمل هو ما يميز الحضارة الشرقية، هذا ما نجده صريحاً في ما قاله غينون: «من أوجه التعارض الموجودة حالياً بين العقل الشرقي والعقل الغربي، الذي هو بشكل أعمّ تعارض بين العقل التقليدي والعقل المعادي للتقليد (antitraditionnel)... يبدو هذا التعارض كتعارض بين التأمل والفعل»^(٣٤). فالتعارض بين الفعل والتأمل هو عند غينون تعارض بين المادي والروحي، أي تعارض بين عقل تراثي تقليدي وعقل حديثي ضد تقليدي.

(٣٣) رونية غينون، أزمة العالم الحديث، ص ٥١.

(٣٤) المصدر نفسه، ص ٤٩.

إنّ الحضارة الشرقية عند غينون هي مهد التراث الروحي الذي رغم ارتداده اليوم، لم يتكسر فبقي نافذاً بقوة في الذهنية الشرقية، ولو بشكل متخفي غير باد للعيان؛ لأنّ هذا التراث الروحي مستلهم من العالم الفوقى المقدّس. لذلك فضمور التراث الروحي في الحضارة الشرقية ليس إلّا عارضاً، فلحظة ميلاده ستحين في وقتها.

□ العلم المقدّس والعلم الدنيوي

انطلاقاً من الرغبة المستعرة في التسوية بين البشر، تمّ التضحية «بالعلم القدسي» على مقصلة «العلم الدنيوي»؛ لأنّ التعليم الحديث يركّز على مبدأ المساواة، ويعتمد على مناهج واحدة في تعليم العلم الدنيوي والعلم المقدّس، فتنزل العلوم العلوية (الباطنية) إلى مستوى العلوم الدنيوية (الظاهرية) ويزول الخطّ الفاصل بينهما، فتظهر وكأنّ العلوم الباطنية هي من قبيل المعارف البسيطة التي يمكن تناولها بالدرس والتلقين على شاكلة العلوم الدنيوية، وهنا يقع الغرب ككل مرة في الأسلوب الاختزالي التبسيطي بممارسة العسف التعليمي.

يعترض غينون على هذا التماثل والتطابق الذي يعبر عنه بالمساواة، لأنّ «إمكانية وجود التماثل المطّرد يفترض كائنات خالية من كلّ نعت، فلم تعد سوى وحدات عددية مجرّدة، ومثل هذا التماثل لا يمكن تحقيقه بالفعل أبداً، غير أنّ كل المجهودات المبذولة لتحقيقه، خصوصاً في المجال الإنساني، لا يمكن أن تعطي من نتيجة سوى تجريد الكائنات من أوصافها المميّزة»^(٣٥).

فالتماثل أو المساواة هو ضدّ السنّة الكونية وضدّ التراث التقليدي؛ لأنّ الوجود بكل موجوداته يعطينا صورة تراتبية للموجودات البشرية، فكلّ كائن بشري هو كائن فرد فريد من نوعه، وهو أعقد الكائنات، فهو مركّب برزخي كيني، لا يمكن التعامل معه كوحدة كمّية. إنّ المساواتية والتماثل هي ضدّ الموهبة، بل هي العدو السري لها؛ لأنّ المساواة تركّز على العدد، ولا تهتم بالكيف الذي يفترض تراتبية هرمية وجودية، حيث يغيب فيها التماثل لصالح التفاوت والتمايز.

إنّ برادغم «التماثل والمساواة» كان معول هادم للطاقة ذات الطراز الروحي المكتنزة داخل صفوة الأفراد، تلك الإمكانيات التي تحتاج لتعليم من نوع خاص؛ لأنّ العقول النيرة المتجاوزة للعالم الأرضي، والتي تمتلك القدرة للنفوذ لعمق الحكمة الإلهية الماثورة في الكون،

(٣٥) روني غينون، هيمنة الكم وعلامات آخر الزمان، ترجمة: عبد الباقي مفتاح، إربد - الأردن: عالم الكتب الحديث للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، ٢٠١٣م، ص ٦٥.

لا يمكن أن تُساوى لا في التعامل ولا في التعليم مع العامة، «إنّ العلوم لا يمكن أن تتأسس بصورة صحيحة كعلوم قدسية إلا من قبل أولئك الذين يملكون بشكل كامل، وقبل أي شيء المعرفة المبدئية (connaissance principielle)، والذين هم بذلك الوحيدون المؤهلون لتحقيق كل عمليات التكيف التي تتطلبها ظروف الزمان والمكان»^(٣٦).

اعتمادًا على العقلانية المفكرة لا العقلانية المستبصرة، تنزّل المقدّس (science) (sacree) من عليين إلى أسفل السافلين. حيث أصبح المقدّس مساويًا للمدّس، وبالتالي كسر التراتبية الوجودية (أعلى / أدنى). إنّ هذا الحال ينذر بفناء الديني المقدّس ليحلّ محله الديني المدّس، ومعه تغرق الحضارة الغربية وتنحدر إلى الكاوس، فتزاح مملكة السماء لتحلّ مملكة الأرض التي يحكمها قسيس الشيطان الإنسي الإبليسي الذي فوّض نفسه ليختم على صكوك الغفران ليربّي العالم الأرضي ويدنّس العالم العلوي. لذلك إعادة تحليل وقراءة الدور التاريخي للدين، قد تكون فآل خير، لإنجاح الدين في الحاضر، ولإعادة وإحياء المقدّس للواجهة.

□ الفردانية

يعرّف غينون الفردانية بقوله: «إنّ ما نعنيه بكلمة فردانية (individualism) هو الإنكار لأيّ مبدأ أعلى من الفردية (individualite)، ما يؤدّي بالتالي إلى اختزال الحضارة، في مجالاتها كلّها، بالعناصر الإنسانية المحض، إنها تعني إذا في جوهرها الشيء نفسه الذي كانت تعنيه، في عصر النهضة كلمة إنسانية (humanisme)»^(٣٧). فغينون يعتبر الفردانية متماهية مع الإنسانية مدلولًا ومقصودًا، فكل منهما تحلّ الإنسان مركزًا للوجود بدلًا من الله، حيث ينزاح ويقصى إلى هامش الوجود. إنّ الفردانية تزيج مملكة الله لصالح مملكة الإنسان، من خلال تصعيد العناصر السفلية وتنزيل للعناصر الروحانية.

لقد انتهت الفردانية الإنسانية إذن، إلى أن تجعل «الأدنى هو الذي يحكم الأعلى، والإنساني هو الذي يحلّ محلّ الإلهي، الأرض هي التي تتغلّب على السماء، الفرد هو الذي يصطنع مقياسًا لجميع الأشياء ويريد أن يمي على الكون قوانين مستمدة بشكل تام من عقله الخاص النسبي الخطأ»^(٣٨).

إنّ الفردانية التي شكّلت الثابت الصممي للحضارة الغربية عند غينون انتهت بتراتبية منحرفة غارقة في الشذوذ، تم فيها تبادل الأدوار بشكل هابط إلى أسفل، بدلًا من أن يصعد إلى أعلى، ما يؤكد أن الدورة الزمنية التي تمرّ بها الحضارة الغربية، توشك على

(٣٦) رونية غينون، أزمة العالم الحديث، ص ٧٢.

(٣٧) رونية غينون، أزمة العالم الحديث، ص ٧٧.

(٣٨) المصدر نفسه، ص ٩٠.

التوقف، لتعلن إما عن نهاية هذه الحضارة أم عن دورة جديدة من دورات «المانفانتارا».

إذ تحوّل الموقف من الدين من مستوى النقد إلى التحريف والتشويه، ثم ينتهي إلى انتهاك قدسيته بالرفض الكلّي، وجعله ظاهرة من إفرازات المخيال البشري، بحجّة حرية التفكير وتحوّل الدين إلى فئات شخصية، وهذا ما نستشفّه كما يقول غينون: «في الواقع باعتبار أنّ الدين هو بدقّة، شكل خاص من التقليد، فإنّ العقل المعادي للتقليد لا يمكنه أن يكون إلّا معاديًا للدين، يبدأ بتشويه الدين، وعندما يتمكّن، ينتهي بإلغائه كلياً»^(٣٩).

إنّ العصر الحديث يقدم لنا خير دليل، فالإصلاح الديني الذي افتتحه مارتن لوتر كينج انتهى إلى إنكار للدين، لتتحوّل البروتستانتية إلى ليبرالية علمانية بدأت بفصل الدين عن الدولة، لتتطور إلى عزل الدين عن الحياة المدنية والفضاء العام، ثم يشتد العنف والإقصاء ضد الدين وإلغائه نهائياً، بإعلان حرب سافرة عليه بعد تصاعد وتيرة الإلحاد.

هكذا تكبّد الدين المسيحي إهانات كبرى قوّضت روحه التقليدية، إذ بدأت بنقد لأجل الإصلاح، ثم تمادى النقد وأصبح أكثر جسارة ووقاحة، فتحوّل إلى تشويه، ليرسو في نهاية رحلة المحاكمة العقلية إلى الإعلان عن «موت الإله»، انتهت بتصعيد موجة الإلحاد في حضارة الغرب الحديث بعد تجذير مقولة الإنسانية (humanisme) لتصبح نزعة متصلة تعلن الإنسان إلها للعصر.

مما حدا بغينون إلى اعتبار البروتستانتية نموذجاً للدين المشوّه تتجلّى فيه الفردانية الدّونية، إذ «من الطبيعي أن تكون البروتستانتية، مع عقلية الإنكار التي تحرّكها، قد ولّدت هذا النقد الهدّام الذي تحوّل بوجوده في أيدي مؤرّخي الأديان المزعومين إلى سلاح معركة ضدّ كلّ دين»^(٤٠).

لذلك لم يأل غينون جهداً في نقد البروتستانتية التي جعلت من المسيحية التقليدية ديانة تكاد تكون إنسانية صرفة، من خلال إفساح المجال لكل الأفراد لتعقلها وتأوّلها بكلّ حرية ودون أي قيود، وكأهمّهم جميعاً على درجة واحدة من العقل الذي يسمح لهم بفهم سليم للعقيدة المسيحية، حيث تتغاضى البروتستانتية عن التراتبية الوجودية التي يتموقع فيها البشر. ففهم التقليد التراثي لا يؤتّى إلّا لقلّة يسّيتها غينون بالصفوة، وهي التي تحظى ببصيرة نافذة تستطيع أن تستكنه الغور العائر للعقيدة.

وفي السياق الغينوني نفسه يؤكد على هذه الحقيقة غوستاف لوبون قائلاً: «قد بشر لوتر

(٣٩) المصدر نفسه، ص ٨٤.

(٤٠) روني غينون، أزمة العالم الحديث، ص ٨٤.

وخلفاؤه بنظريات جامدة جداً ومجرّدة من أي روح فلسفية ومشبعة بتصلّب شرّس. أما كالفن فبعد أن قسّم الناس إلى أصفياء وملعونين اعتبر أنّ الأولين ليس عليهم أن يراعوا الآخرين، وحين أصبح حاكماً على جنيف طبّق على المدينة أبشع حكم استبدادي في تاريخها، وأنشأ محكمة تضاهي محاكم التفتيش دموية، وقد أحرق معارضه ميشيل سيريفيه على نار هادئة^(٤١).

لذا تبقى «البروتستانتية غير منطقية لأنّها، رغم اجتهداتها لأنسنة الدّين، تواصل الحفاظ نظرياً على الأقل، على عنصر فوق بشري هو الوحي، إنها لا تجرّو على الإيغال في الإنكار إلى منتهاه، لكن بدفعها بالوحي في أتون كلّ النقاشات التي تمثّل نتيجة لتأويلات إنسانية صرفة، هي تنزل به فعلياً إلى حدّ أن يصير قريباً، شيئاً فاقداً لكل معنى»^(٤٢).

إنّ البروتستانتية على الرغم من أنّها أرادت أن تعيد للمسيحية طابعها التقليدي التراثي الأصيل الذي شوّهته الكنيسة الكاثوليكية الرومانية، بابتداعها لما يسمّى صكوك الغفران، والتي تتنافى تماماً مع المسيحية التقليدية، إلّا أنّها لم تسترجع المسيحية الأصلية غير المشوّهة؛ لأنّ البروتستانتية بأنسنتها للدين، جعلت الأدنى يحكم الأعلى. فبعد أن كان الخوض في الدين محظوراً ويعرّض الباحث إلى شتّى أنواع العقاب، أصبح -بعد ثورة الإصلاح الديني اللوثيري- التعامل مع العلم المقدّس دون احتراز وحذر، شأنه شأن الظواهر الإنسانية أو الطبيعية.

وبدلاً من أن تجعل البروتستانتية المقدّس يحكم المدنس، جعلت المدنس هو الذي يحكم المقدّس، وأصبح الدّين المسيحي خُلواً من كلّ هيبة، وتمّ إنزاله لأسفل السافلين بعدما سقط في محامكات ومراءاة الفلاسفة، وأصبح موضوعاً مغريباً، وقطب جذب تنسكب حوله جداليات فلسفية لا تنتهي. مما يؤكّد ما انتهى إليه باتريك بوكانن في كتابه: «موت الغرب» من أنّ «ضعف الإرادة الغربية للبقاء، السبب أو الأسباب لها صلة، بانحلال الدين، وبالإفراط بالتلف المادي، وأفترض لها علاقة بالوصول إلى التعب، والإعياء، مثلما يحدث للأشياء الدنيوية»^(٤٣). برغم من أنّه «لا أحد يستطيع أن ينكر المكتسبات الإيجابية التي حققتها الأنوار في القرن ١٨م الفرنسي، خصوصاً مساهمتها في بلورة الثقافة الديمقراطية والاعتراف بحقوق الإنسان. لكننا لا نستطيع أن ننكر -أيضاً- أنّ فلسفة التنوير ولّدت النزعة الإنسانية المفرغة من الإيمان أو المحرومة من الله»^(٤٤).

(٤١) غوستاف لوبون، الآراء والمعتقدات نشوؤها وتطورها، ترجمة: عادل زعير، ص ٣٠١.

(٤٢) انظر: روني غينون، أزمة العالم الحديث.

(٤٣) باتريك جيه بوكانن، موت الغرب، ترجمة: محمد محمود التوبة، مراجعة: محمد بن حامد الأحري، مكتبة العبيكان، الطبعة الأولى، ٢٠٠٥م، ص ٤٢٩.

(٤٤) إيريك يونس جوفروا، المستقبل للإسلام الروحاني، ترجمة: هاشم صالح، مراجعة: أسامة نبيل، القاهرة: المركز القومي للترجمة، الطبعة الأولى، ٢٠١٦م، ص ٩٥.

إن عقل حضارة الغرب الحديث مستقلّ عن السماء فهو عقل نازل (أرضي)، في حين عقل الحضارات التراثية، عقل صاعد (سماوي). ظلّت الفردانية تغذي العالم السفلي للإنسان فانزلق في اليومي المعرّى من الامتلاء الروحي، فيستنفذ خواء المعنى.

إنّه زمن الفوضى حيث اللانظام، واللامعنى، والعبث. «لقد كثّر الكلام في عصرنا على الإنسية، لكن من يتكلّمون عليها ينسون أنّ الإنسان لا يبقى في الواقع إنساناً إذا هو تحلّى عن امتيازاته للمادة والآلة والمعرفة الكميّة»^(٤٥).

□ الفوضى الاجتماعية

ينتقل غينون بعد تفكيكه لمقولة «الفردانية» إلى البحث عن آثارها السلبية وتجلياتها المباشرة، لكشف وجهها المظلم، معارضاً بذلك مفهوم الفردانية كما يتصوّرهما فلاسفة العصر الحديث على أنها الاستقلالية والانفصالية والقطيعة مع كلّ ما هو مجتمعي، حيث يقف الفرد ندّاً للمجتمع رافعاً كتفيه امتعاضاً منه وإنكاراً له، معتبراً إياه عدوه اللدود وخصمه العنيد، معتبراً المجتمع بكل مؤسساته ذات الطراز المادي أو الروحي قوة قمعية كبتية تقوّض سلطة الفرد وتوسع من سلطة الجماعة عليه. فالفردانية فهمت على أنّها ضدّ السلطة الأبوية بكل أشكالها الهرمية، حيث يغدو الفرد كياناً مستقلاً بذاته ولذاته، فهي كما يفهمها الحداثيون هي القطيعة مع الجماعة بمفهومها العام (الجماعات غير المتجانسة) ومفهومها الخاص (الجماعات المتجانسة).

لكن غينون يعتقد أنّ الفردانية لا تعارض الجماعة، إنّ الفردانية لا تعني معارضة الجماعة أو الدولة، بل تعني -عند غينون- معارضة كل مبدأ أعلى؛ لأنّ الجماعة بالمفهوم الحديث تحوّلت إلى ما يسمّى «بالجمهور» حيث تعتبر الدولة الحديثة ممثلاً له وناطقاً باسمه. إذ يعتبر الجمهور مصبّاً تتجمّع فيه النوازع السفلية للفردانية، إذ يقول غينون: «لو أخذنا هذه الكلمة -الفردانية- في مفهومها الأضيق، يمكن أن يغرينا الأمر بأنّ نعارض الجماعة بالفرد... في الحقيقة أنّ الأمر ليس شيئاً آخر غير مجموع الأفراد، لا يمكنها أن تكون متعارضة مع هؤلاء، ولا أيضاً الدولة نفسها في صيغتها الحديثة، أي بما هي مجرد تمثيل للجمهور، حيث لا ينعكس أيّ مبدأ أعلى»^(٤٦).

إنّ الفردانية لا تنمو إلّا داخل الحياة الاجتماعية التي تصقلها، وتخرج طاقاتها من

(٤٥) فرحتوف شيون، كيف نفهم الإسلام، مرجع سابق، ص ٣٦.

(٤٦) رونيه غينون، أزمة العالم الحديث، ص ١٠٣.

الوجود بالقوة إلى الوجود بالفعل، فالفردانية ليست انعزال عن الجماعة وانسحاب للفرد وانزوائه على ذاته، وحسب قول غينون: «إن وجدت في المجال الاجتماعي صراعات بين مختلف النزعات التي تنتمي جميعاً إلى العقل الحديث، فإن تلك الصراعات ليست بين الفردانية وشيء آخر، بل ببساطة، بين أنواع من الفردانية متعدّدة بحسب قابلية الفردانية نفسها لذلك، ومن السهل أن يتبيّن المرء أنّه في غياب أي مبدأ يوحد حقيقة الكثرة»^(٤٧).

إنّ العصر الراهن الذي يعيشه العالم اليوم، قد بلغ أعنى درجات الخراب، فالحروب السياسية والاقتصادية وتلك التي تسمى بالحرب المقدّسة، لم تضع أوزارها بعد برغم كل محاولات ومبادرات السلام، فهي بالنسبة لغينون محاولات فاشلة؛ لأنها تؤسّس السلام على عناصر إنسانية سفلية، مما يجعل كلّ مبادرة للسلام مصيرها الموت. يتساءل غينون متحسّراً: «ألم نصل إلى هذا العصر المخيف الذي أعلنت عنه الكتب المقدّسة في الهند، حيث الطوائف ستختلط، وحيث لن يكون للعائلة وجود؟... يكفي أن ننظر حولنا كي نقنع بأنّ هذه الحالة هي حالة العالم الراهن، لكي نتأكّد من السقوط العميق الذي سمّاه الإنجيل رجس الخراب... وكلما انغمسنا في المادة أكثر، تراكمت أكثر عوامل الانقسام والتضادّ وتعاضمت، وبالعكس، كلما ارتفعنا نحو الروحانية الصافية، كلّما اقتربنا من الوحدة التي لا يمكن أن تتحقّق إلّا بالوعي بالمبادئ العامة»^(٤٨). فالفوضى الاجتماعية للتطوّر المادي في المجال الاجتماعي تتجلى بقوة في الحروب الحديثة بداية من الثورة الفرنسية الدموية، إذ يقول غينون إن «من المدهش حقاً، لمن يريد التفكير بهذا الشأن، أن تصل الأمور إلى حدّ اعتبار استنفاراً جماهيرياً عامّاً (levée en masse)، وتعبئة عامة هما من الأمور العادية جدّاً، وأنّ فكرة أمة مسلّحة استطاعت فرض نفسها على كلّ العقول، مع استثناءات نادرة»^(٤٩).

فمع تصاعد وتيرة السباق نحو التسلّح، أصبح الصراع بين القوى العالمية العظمى هو صراع بين قوى مسلّحة نووياً، والتي تمتلك أكثر وتصنع أكثر هي التي تمسّك بخناق البقية، وتلوي عنقهم متى أرادت، فاليوم أصبح الحديث عن أسلحة نووية عابرة للقارات، والتي يصطلح عليها بالحرب عن بعد، حيث تم الاستعاضة عن الجيوش والمقاتلين من الطبيعة البشرية، إلى مقاتلات من طبيعة لا إنسانية، إنها المقاتلات المصنّعة للآلة الحربية. لم يعد ينفع وجود أولئك الأبطال القديسين الذي يخوضون الحروب في جو حماسي، لقد تحول البطل اليوم من «البطل البشري» إلى «البطل اللاّ بشري»؛ لأنّ الصناعة أنتجت «البطل الآلة»، وعوّضت

(٤٧) رونية غينون، أزمة العالم الحديث، ص ١٠٣ - ١٠٤.

(٤٨) المصدر نفسه، ص ٢٨.

(٤٩) المصدر نفسه، ص ١٢٠.

«السلاح الروحي الملهم» الذي انتصر في أعنى المعارك التاريخية رغم انعدام الكم؛ لأنّ من كان يخوض المعارك كان يحمل في قلبه سلاحاً ذي طابع كيفي. أما اليوم ونحن في عصر هيمنة الكم أصبح السلاح الكمي هو الذي يخوض المعارك، فلم تعد هناك حاجة لإعداد الجيوش والمتاريس لعبور البحار والمحيطات، إنها اليوم الحرب عن بعد، إذ وفّرت الفيزياء النووية السلاح النووي المتجاوز والمتهم للمكان، ليقوم بالمهمة. فحتى الموت أصبح كميّاً (تساعد العدد الحسابي).

فالفردانية في تصوّر الغينوني ليست ضدّاً للجماعة، فإنها تنتهى معها باعتبارها مجموعة فردانيات متعدّدة الأشكال والصور، وكل فردانية هي مجموع أفراد يذوبون في متاهة الكلّ، ولا قيمة للأجزاء (الأفراد) إلّا داخل الكل (المجموع) فكل فردانية هي بنية نسقية تأصيلية مغلقة على ذاتها. لا يعترف غينون بالانفصام بين الفرد والجماعة، فالفردانية عنده تعني الكثرة والكم، وذلك نستشفّه في الصراع الحديث داخل الحياة الاجتماعية كما يتصوّره غينون، ليس صراعاً بين الفرد والمجتمع كما يتصوّره فلاسفة الفردانية، بل هو صراع بين ثنائيات: (الأعلى / الأدنى)، (المقدس / المندس)، (الإنساني / الإلهي)، (الكم / الكيف)، وهذه الثنائيات تفصل بين الفردي وفوق الفردي، وبما أنّ الفردانية بالمفهوم الغينوني تنتهى مع الإنسانية، التي تعني تقديس كل ما هو إنساني فقط وتنكر كل مبدأ أعلى فوق / إنساني، فإنّ كل نزعة تركز على العناصر الإنسانية فقط، وتقضي العناصر الروحية فهي تندرج حتماً ضمن الفردانية، لذلك يعتبرها غينون «السبب الحاسم للانحطاط الراهن للغرب، من جهة كونها نوعاً ما المحرّك للتطوّر الحضري للإمكانات السفلية للإنسانية، تلك التي لا يتطلّب توسّعها تدخّل أي عنصر فوق بشري والتي لا يمكنها حتّى أن تنتشر بصورة كاملة إلّا بغياب مثل هذا العنصر لأنّها على الطرف النقيض لأيّ روحانية وأي عقلانية حقيقية»^(٥٠). فالفردانية لا تتلاقى مع الروحانية؛ لأنّ الأولى تنزع إلى أسفل، أما الثانية تصعد إلى أعلى، والفردانية انتصار للإنسان العيني المشخّص، إذ تحتزل الحياة في المرئي والواقعي، بل إنّ اللاّمرئي لا وجود له.

عملت الفردانية على إقصاء للميتافيزيقا الخالصة باعتبارها معرفة بالمبادئ، أي بالشوايت، في حين الفردانية التي تنتصر لها الحضارة الغربية هي معرفة بالمتغيّرات مما يجعلها معرفة هشّة؛ لأننا سنكون أمام حقائق بكثرة المخيّلات الفردية. فبدلاً من أن نكون إزاء حقيقة واحدة ترتدّ إلى مبدأ ثابت يختزل تلك الكثرة والتعدّد، فتكون المحصّلة آراء ومعتقدات نسبية ربيبة منزوعة الثقة لا تركز إلى يقين صلب؛ لأنّها تنزع نحو المرتبة السفلى للمعرفة، فبدلاً من أن تتخذ مساراً صاعداً (من أسفل إلى أعلى)، فإنّها تتخذ مساراً دائريّاً (من أسفل إلى أسفل)، تكون نقطة

(٥٠) روني غينون، أزمة العالم الحديث، ص ٧٧ - ٧٨.

البداية هي نفسها نقطة النهاية، يقول غينون: إن «الفردانية إنكار للحدس العقلي، لكون هذا الأخير، أساساً ملكة فوق - فردية (supra-individuelle)، وكذلك إنكار مرتبة المعرفة التي هي المجال الخاص بهذا الحدس، نعني بذلك الميتافيزيقا الحقيقية»^(٥١)، فكل الانحرافات التي عرفتھا الديانات التوحيدية الكبرى كانت بسبب فقدانها للمبادئ التراثية التقليدية التي تعتبر المفتاح الذي يتم به الولوج لصميمية وجوهر الدين. فإذا غابت المبادئ سيكون فهم الدين سقيماً وستلاعب به الأهواء الفردية الجامحة. فغموض الكتب المقدسة يمكن إزاحته، لكن ليس من طرف الأغلبية لأنها تمتلك عقلاً أرضياً موصول بالعوالم السفلية، فيحول بينها وبين الفهم السليم للكتب المقدسة بل إن مهمة استجلاء ذلك الغموض موكولة للصفوة ذات البصيرة.

فالفردانية في التصور الغينوني بهذا المعنى لا يمكنها الارتقاء إلى المعرفة التقليدية التراثية التي هي في الأصل معرفة من طراز روحي خالص لا يمكن النفاذ إليها واستكناه مستبطناتها إلا بالبصيرة، وهذه لا تؤتي للجميع، إلا لأولئك الذين تجردوا من كل اللوازم السفلية، حتى يحصل لهم الارتقاء إلى أعلى مرتبة في المعرفة الوجودية وهي مرتبة العلم المقدس (science sacree)، وذلك من خلال التدرج في المعرفة والانتقال من العلم الدنيوي (science profane) إلى العلم المقدس بممارسة النشاط المزدوج (تأمل / فعل)، بدل الانحسار في الفعل الخالص أو التأمل المحض.

لذا يعتبر غينون نمط المعرفة الحديثة نمطاً معادياً للمعرفة الحقيقية (التقليدية) لارتباطها بما هو دنيوي، واعتبار كل ما هو تراثي وتقليدي ضدّ فردي، باعتبار الفردية كما يتصورها المحدثون هي تحقيق مشروع الوجود الأصيل (original) في مقابل الوجود المزيف (pseado)، «من هنا الرغبة في أن يكون الفرد أصيلاً بأيّ ثمن، حتى وإن وجب التضحية بالحقيقة من أجل هذه الأصالة، الأفضل بالنسبة لفيلسوف ما، لأجل سمعته، أن يلقَ خطأً جديداً من أن يكرّر حقيقة سبق أن عبّر عنها آخرون»^(٥٢).

□ هدم وهم الديمقراطية والمساواة

قد تُعزّز الديمقراطية الفوضى بشكل لا يمكن مغالته، فبعيداً عن توصيفاتها الدلالية التاريخية وعن مركّزاتها وشكليها السياسيين: الديمقراطية الليبرالية والديمقراطية الاشتراكية، فإن النقد الغينوني تركز على مدلولها كما تحدّد عند الإغريق وهو «حكم الأغلبية»، والتي يفهم منها مباشرة أن الديمقراطية لا تعترف بالأقلية التي تتوافق مع

(٥١) رونية غينون، أزمة العالم الحديث، ص ٧٨.

(٥٢) المصدر نفسه، ص ٧٨.

المصطلح الفلسفي اليوناني المنشأ وهو «الأرستقراطية» أي «النخبة» إذ يسائل غينون المفهوم: «ما هو بالتحديد قانون العدد الأكبر هذا الذي تتمسك به الحكومات الحديثة والذي تريد استمداد شرعيتها منه؟ إنّه بكل بساطة قانون المادة والقوّة الوحشية، القانون نفسه الذي بموجبه يسحق جمهور مدفوع بقوّته كل ما يعترضه في مسلكه، وهنا توجد، بالتحديد، نقطة الوصل بين التصور الديمقراطي والمادية (matérialisme)»^(٥٣).

ينظر غينون للديمقراطية على أنها ضدّ الروحانية لأنها تجسّد مبدأ الكثرة الذي يتعارض ويقضي مبدأ الصفوة بالمفهوم الغينوني، فالكثرة كمّ، والصفوة كيف. إنّ الاعتماد على رأي الكثرة، يعني الاهتمام بالعدد على حساب النوع، وبالتالي تراجع الكفاءة، فمبدأ الأغلبية التي تركز وتراهن عليه الديمقراطية الحديثة كما يقول غينون: «عندما ينكر المبدأ أو يفقد الاهتمام، لن تبقى بعد إلا الكثرة الخالصة، التي تنهاى مع المادة نفسها»^(٥٤)، لذلك خلقت وعزّزت الديمقراطية -عبر مبدأ الأغلبية والكثرة- الفوضى والتشتت واللأنظام في حضارة الغرب الحديث، وهذه الفوضى قديمة قدم الديمقراطية ذاتها، والتي عرفت شجباً ونفوراً منذ إطلاقتها الأولى في بلاد الإغريق؛ لأنها عند غينون لا تحتكم لأيّ مبدأ أعلى فوق بشري، إذ يكفي أن يتفق المجموع على رأي حتى تُعطى له المصادقية والمشروعية، إذ «إنّ الكثرة المنظور إليها من خارج مبدئها، والتي لا يمكن إذا ردّها أبداً إلى الوحدة، هي على المستوى الاجتماعي الجماعة المفهومة على أنّها مجرد المجموع الحسابي (somme arithmétique) للأفراد المكوّنين لها»^(٥٥)، هذا المجموع الذي يشكل الأغلبية، لا تراعى فيه الكفاءة بأي شكل من الأشكال، إذ تضيع الصفوة داخل المجموع الحسابي الذي يتتبعها فلا تقوم لها قائمة، هنا تتجلى الفوضى في أعنى صورها المبتدلة، إذ يُقصى رأي الأقلية بحجّة عدم توافقها مع رأي الأغلبية، فتميل الكفّة لرأي الأكثرية وإن كانت على خطأ، ولا يؤخذ برأي الأقلية وإن كانت على صواب.

لذا يستخدم رجال السياسة في المجتمع الديمقراطي حجة الجمهور بقوّة؛ لأنها الوحيدة التي تجعل خطابهم يحظى بالقبول والشيوع والانتعاش، والطاعة في الأخير؛ لأن هذه الحجة تخاطب العاطفة لدى الجمهور، ولا تخاطب العقل والروح، لذلك يعتبر غينون «أن الخطابات العاطفية الفخمة والجدالات الحزبية ما هي إلا تفضيلات فردية»^(٥٦)، والهدف

(٥٣) روني غينون، أزمة العالم الحديث، ص ١٠١.

(٥٤) المصدر نفسه، ص ١٠٢.

(٥٥) المصدر نفسه، ص ١٠٣.

(٥٦) روني غينون، أزمة العالم الحديث، ص ٩٨.

في الأخير ليس خدمة الشعب، بل خدمة المصالح الحزبية؛ لأنّ الأحزاب في المجتمع الديمقراطي هي أحزاب فردانية، ولا يوجد بينها مجال للتفاهم أو التوافق؛ لأن ذلك لا يكون إلا إذا كانت هذه الأحزاب تنتهي إلى مقصد واحد هو المقصد الإلهي من الممارسة السياسية، فصلاحيّة الخطاب السياسي لدى الجمهور الديمقراطي لا تستند لمعايير الصدق المنطقي أو الاستدلال البرهاني، وقد لا تتطابق مع الحقيقة الموضوعية والعلمية، لكنها رغم ذلك فهي عند الأغلبية تعد أحكام صحيحة ولا تقبل النقاش ولا الاعتراض. لأنّ الجمهور كمتلقٍ لا يُخضع ما يسمع للمحاكمة العقلية، فبنيتة الفكرية مغلقة وملكاته العقلية معطّلة.

ورغم أنّ الحضارة الغربية تعتمد على «مبدأ التخصص»، الذي نتج عن الميل إلى التحليل والتعمق في دراسة المجال السياسي، فهو الوحيد الذي لا يطالب فيه بالتخصص، ويكون الشرط الوحيد لمن يحكم الدولة الزمنية أن تكون لديه قاعدة شعبية فقط، أي الشرط الوحيد هو «الكم والعدد»، فالذي يُصوت له أكبر عدد هو من يحكم، لذلك يستغرب غينون من مفارقة الديمقراطية قائلاً: «يبدو ذلك غريباً في عصر ميزته التخصص المفرط، ورغم ذلك فإنّ الأمر هكذا، خاصة على المستوى السياسي، إذا كانت مهارة الاختصاصيين في الغالب وهمية للغاية، ومحدودة على أي حال في مجال ضيق جداً، فإنّ الاعتقاد في تلك المهارة مع ذلك هو واقع، ويمكننا أن نتساءل لم يحصل أنّ هذا الاعتقاد لا يلعب بعد أي دور عندما يتعلّق الأمر بمهنة رجال السياسة، حيث عدم الكفاءة الأكمل نادراً ما يكون عائقاً»^(٥٧).

لقد أكّد الواقع السياسي للمجتمعات الديمقراطية أنّ رجال السياسة من أثرياء المجتمع، مما يشير إلى أنّ الأوليغاركية لم تدر، ولا زالت تحكم بقوة؛ لأنّ الديمقراطية التي تعني حكم الشعب، هي في الحقيقة ممارسة عملية تاريخية، أثبتت أنّ الديمقراطية هي حكم الأقلية الثرية، الفاقدة للبصيرة، مما يجعل هذه الأقلية بدلاً من أن تخدم الشعب، فإنّها تخدم الأقلية من الطبقة نفسها، وبالتالي تصبح الديمقراطية هي حكم الأوليغاركية لحماية الأوليغاركية. «لأنّ الديمقراطية - فيما يعتقد غينون - مليئة بالمغالطات (sophisme) التي تختبئ تحتها»^(٥٨).

إذ لا شيء تغير، فقط المصطلحات أخذت تسميات جديدة، بالدلالات القديمة نفسها. لذلك كما يقول غينون: «لو تأملنا في ذلك لأدركنا بسهولة أن لا شيء في ذلك يستوجب الاندهاش، وأنّ الأمر ليس إجمالاً، سوى نتيجة طبيعية للمفهوم الديمقراطي، الذي تأتي السلطة بمقتضاه من أسفل، وترتكز أساساً على الأغلبية، ما يستلزم بالضرورة إقصاء كل كفاءة

(٥٧) المصدر نفسه، ص ٩٧.

(٥٨) المصدر نفسه، ص ٩٧.

حقيقية؛ لأنّ الكفاءة هي دائماً تفوّق، ولو نسبياً، ولا يمكن أن تكون إلّا حكرًا على أقلية»^(٥٩).

لهذا يرفض غينون الديمقراطية كشكل سياسي، لأنّها تنتج الفوضى، من وراء قطيعتها مع المبدأ العلوي، فتجعل الممارسة السياسية ممارسة دنيوية محضة، تنطلق من العناصر الدنيوية، وتنتهي إلى المقاصد الدنيوية، وبدلاً من أن تكون السياسة امتداداً للخلافة في الأرض تحقيقاً للمقصد الإلهي، فإنّها مع الديمقراطية كشكل، أي كآلية إجرائية، وكمضمون أي كأفكار وقيم، تصبح السياسة مناورة خبيثة لخدمة العالم الإنساني السفلي. لتنتهي إلى مجرد نظام حكم رعوي رغبوي؛ لأنّ الحاكمين والمحكومين في النظام الديمقراطي لا يُشترط فيهم أي شروط من طراز روحي، إذ الشرط الوحيد أن تكون للممثلين قاعدة شعبية واسعة وجماهير تجتو لهم خانعة، وهي شروط تركز على العدد أي الكم فهي من طبيعة مادية محضة.

إنّ الديمقراطية تحتوي على مغالطة منطقية صريحة فإذا كانت تعني «حكم الشعب نفسه بنفسه، توجد هنا استحالة حقيقية، شيء لا يمكن حتى أن يكون له مجرد وجود ملموس، لا في عصرنا ولا في أي عصر آخر، يجب ألا نُخدع بالكلمات، وأنّه من التناقض تقبّل فكرة أن أناساً بعينهم يستطيعون أن يكونوا - في الوقت نفسه - حاكمين ومحكومين»^(٦٠). فهذا تناقض، فالشعب إما أن يكون حاكماً، أو محكوماً، وفكرة أن يحكم نفسه بنفسه تبدو فكرة سخيفة؛ ففي كل المجتمعات عبر التاريخ لا يوجد شعب حكم نفسه بنفسه، وذلك سيكون ممكناً في حالة أقلية يمكن حسابها بالعدد، لكن مع المجتمعات الحالية ذات الكثافة السكانية، من ناحية، ومن جهة أخرى تنوع وتعدّد النزعات والذهنيات في المجتمع الواحد، مما يجعل حكم الشعب نفسه بنفسه أمراً مستحيلاً؛ لأنّ التوافق لن يحصل، وهذا ما يجعل الصراعات السياسية تستمرّ، وتقطر بالعنف الممارساتي.

لذلك فغياب المبدأ الأعلى الذي يوحد التوجهات السياسية رغم تنوع الرؤى، هو ما يثير كل تلك الفوضى الاجتماعية. في حين عندما ترتبط الممارسات السياسية بالمبدأ الأعلى، فمهما تعددت الوسائل، ستنتهي إلى غاية واحدة وهي خدمة المقصد القيمي الروحي باعتباره الوحيد الذي يوحد، ويقضي على التشتت والفوضى. فالديمقراطية تظل شكلاً دنيوياً عاجزاً عن بلوغ المجتمع العادل. لأنّ «المهارة الكبرى للحكام في العالم الحديث، تكمن في إقناع الشعب بأنه يحكم نفسه بنفسه، ويستسلم الشعب للقناعة بسرور كلما مدح، وأيضاً كلما كان أكثر عاجزاً عن التفكير بما يكفي ليكتشف أن هناك استحالة في هذا الأمر». لذلك أكّد غينون على أنّ الديمقراطية وهم خادع، وتحاول جعله حقيقة بكل الطرق والوسائل،

(٥٩) المصدر نفسه، ص ٩٨.

(٦٠) المصدر نفسه، ص ٩٩.

ولأجل ذلك الوهم يقول غينون: «اخترع الاقتراع العام، يفترض أن رأي الأغلبية هو الأمر والنهي، لكن ما يتعذر تبينه هو أن الرأي شيء يمكن بسهولة توجيهه وتعديله، بواسطة إيجاءات مناسبة، أن يحدث تيارات رأي يوجهها الوجهة التي يريدها»^(٦١).

من هنا تظهر الديمقراطية أسوأ الأوهام، لأن القادة السياسيين -عند غينون- لا يمتلكون دائماً الكفاءة السياسية، أي القدرة على خلق خيط ناظم يجمع بين السلطة الزمنية والسلطة الروحية؛ لذلك فانعدام هذه الكفاءة سيلغي عن القادة السياسيين صفة القيادة التي هي في الأساس قيادة من طراز روحي. فلجوء القادة -فيما يقول غينون- لما يسمى بالرأي العام ليس خطأ، لكن مكن الخطأ المنتج للفوضى، حين يتم صناعة الرأي العام من طرف أشخاص غير مؤهلين؛ لأن الشعب سيخضع لذلك الرأي العام، وهنا تقع الكارثة، إذا كان الرأي العام فاسداً في الأساس، لكنه سيستوطن في عقل الشعب الذي يسير بمبدأ الأغلبية في الحكم على جميع الأشياء، من منطلق أن العام والمنتشر والمشاع والمتداول من طرف أكبر عدد، هو دائماً صحيح، في مقابل الرأي الخاص الذي لا يحظى بمجموع حسابي كمي كبير، فإنه سيسحق، وهذا ما نفهمه من قول غينون: «لم نعد نعرف من تكلم عن صناعة الرأي، وهذه العبارة صحيحة تماماً، رغم أنه يجب القول -إضافة إلى ذلك-: إنه ليس دائماً أن القادة الظاهرين هم من تتوفر لديهم الوسائل الضرورية لكي يحصلوا على تلك النتيجة... وصناعة الرأي دليل واضح وقوي على عدم كفاءة الملاء»^(٦٢). لأن الجمهور أو المسمى بالشعب الذي تراهن عليه الديمقراطية في الحكم هو -عند غينون- لا يمتلك الكفاءة اللازمة التي تؤهله للحكم، باعتباره سهل الاستمالة، عن طريق الإيجاءات اللفظية التي تهيمن على الحضارة الغربية الحديثة، في غياب كلي للفكر، الأمر الذي أدى إلى سيطرة اللغة وانسحاب الفكر لتعود الجدلية الانفصالية بينهما. بتقويض الروح الشكّية والنقدية التي تساءل الوضع الراهن، وتنبش في الأعماق. لذلك يصبح من السهل على المخاطب أن يبت ما يشاء من أفكار ومعتقدات وآراء، فطالما وعي الجماهير في حالة كمون، والعقل النقدي المسؤول مُحمّد، فإن الجماهير ستستقبل بعد عزل المصفاة التي ينبغي أن تكون بين المرسل للخطاب والمتلقي له.

إذن بمبدأ العدد والكم لم يترك مجالاً إلا واقترحه وسيطر عليه، وما الأفراد إلا مجموعة من الأعداد والأرقام التي تشكّل بنية الحياة الاجتماعية الحديثة في غياب كلي للكيف والنوع، حتى إن الشعب في اختياراته أو فيما يسمى «الاقتراع العام»، يختار منتخبيه باعتماد المنطق الإقصائي الاستبعادي للأقلية، فقط لأنها لا تحظى بقبول الأغلبية، حتى وإن كانت

(٦١) المصدر نفسه، ص ٩٩.

(٦٢) المصدر نفسه، ص ٩٩ - ١٠٠.

ذات كفاءة؛ لأنّ الجمهور تحت تأثير الإيحاءات التي يستخدمها السياسيون للتأثير على عواطفهم. فيظنّ هؤلاء أنّ من يحوز على العدد الأكبر فهو الأصلاح، «فقانون العدد الأكبر هو الذي تتمسك به الحكومات الحديثة والذي تريد استمداد شرعيتها منه، هو بكل بساطة قانون المادّة والقوّة الوحشية، وهنا توجد بالتحديد نقطة الوصل بين التصرّور الديمقراطي والمادّية، وهذا -أيضاً- ما يجعل أنّ التصرّور نفسه مرتبط بشدّة بالعقلية الحديثة»^(٦٣).

إذن فالديمقراطية -كشكل سياسي عند غينون- أغرقت المجتمع الحديث في الفوضوية، فهي لا تخرج عن كونها إحدى تجليات الحضارة المادية الغربية التي لا تعترف إلّا بالكم الحسابي، فما لا يقبل العد الحسابي، لا يمكن أن يكون ذا قيمة، ما أدّى في الأخير إلى قلب المفاهيم، فأصبح الكم يحكم في الكيف، أي العامة تحكم وتوجه الخاصة، والدهماء تكتسح المجتمع في تراجع الصفوة، وبذلك يحكم الجهل ويخبوا العقل المستنير «إنّه الانقلاب الكلّي للنظام السوي، بما أنّ الذي يحصل هو إعلان هيمنة الكثرة، كثرة هي في الواقع لا توجد إلّا في العالم المادي، وبالعكس ففي العالم الروحاني، في النظام الكوني، ترتب الوحدة على قمة التراتب؛ لأنها هي المبدأ الذي تصدر عنه كل كثرة، لكن عندما ينكر المبدأ أو يفقد الاهتمام به، لن تبقى بعد إلّا الكثرة الخالصة، التي تنهاى مع المادة نفسها»^(٦٤).

والديمقراطية -عند غينون عبر مبدأ التماثل والمساواة- تلغي الطبقة الاجتماعية، ومعه تزول الحدود الفارقة بين الصفوة العرفانية والدهماء؛ لأنّ «الهدم لكل تراتب يبدأ حالما تريد السلطة الزمنية أن تستقل عن السلطة الروحية، ثم تخضعها لسلطتها من خلال سعيها لتوظيفها لأهداف سياسية، كانت تلك عملية غصب أولي فتحت الطريق لكل مثيالاتها». ويعتقد غينون أنّ المساواة وهم خادع؛ إذ «لا تعطي الطبيعة عنه ولو مثلاً واحداً... باسم هذه المساواة المزعومة التي هي من أعزّ المثل العليا المنكوسة للعالم الحديث، يتمّ فعلاً جعل الأشخاص متماثلين فيما بينهم بقدر ما تسمح به الطبيعة، وهذا قبل كل شيء بهدف إخضاع الجميع لتربية متماثلة»^(٦٥).

تلك التربية التي يراد بها تنميط البشر فكرياً وسلوكياً، سواء الغربيين منهم أم غيرهم من الشعوب، بحيث يتحوّل الجميع إلى نسخة تتكرّر في الجميع، حتى أصبح الفرد الذي يتضادّ مع النمطية السائدة في المجتمع، يُنظر له كشاذ اجتماعي، فقط لأنّه لا يريد التماثل معه، يريد أن يحافظ على سجيّته، حتى أصبح الفرد المتماهي والمتماثل مرغوباً، أما المتجاوز واللامتماثل فهو المنبوذ والمنفي والمعتقل على حد تعبير جيورجيو أغامبين، ذلك المستبعد خارج الحياة

(٦٣) المصدر نفسه، ص ١٠١.

(٦٤) المصدر نفسه، ص ١٠٢.

(٦٥) المصدر نفسه، ص ٦٥.

المدنية «واستبعاده من الجماعة الدينية ومن كل حياة سياسية، لا يمكنه المشاركة في طقوس عشيرته ولا القيام بأي فعل قانوني شرعي»^(٦٦)، لعدم اندماجه داخل مجتمع الشفافية بمفهوم بيونغ تشول هان ذلك المجتمع «الذي يفضي إلى جعل الإنسان كما الزجاج، من خلال التعرية الذاتية الطوعية وكشف الذات»^(٦٧)، مجتمع تغيب فيها التراتبيات والتفاوت بين البشر.

فمناهج التعليم الديمقراطي المساواتي الذي تسعى الحضارة الغربية الحديثة لتعميمه على الشعوب الأخرى ذات الثقافة والحضارة المختلفة لها غاية واحدة وهي تدمير التراث الروحي الأصيل لتلك الحضارات، والمساواة عندهم لا تسمح للشعوب والأجناس الأخرى أن تكون لهم عقليتهم الخاصة بهم، والأدهى من ذلك، أن المنفعة الرئيسة لهذا التعليم الذي يطمح إليها الذين فرضوه، هي على الأرجح في كل زمان وفي كل مكان، تدمير للروح التراثية «يبدو أن الاستعمال الحصري لبعض المناهج قد فرض على المؤرخين المحدثين فقط ليطمئن منهم من تشكيل رؤية واضحة حول الأسئلة التي لا يجب المساس بها. لسبب بسيط أنها يمكن أن تقودهم إلى استنتاجات معاكسة للنزعات المادية التي يدعمها التعليم «الرسمي»^(٦٨).

لأنّ العرفان الروحي الخالص يشترط عقلاً مستبصراً، وهو عقل لا يمكنه أن يتماهي مع مناهج التعليم الرسمي؛ لأنها تعاديه وتقمعه. فالعقل المستبصر تملكه النخبة أو الصفوة التي تنظر للأمور ببصيرتها الداخلية، وتتجاوز العوارض الظاهرة إلى بواطنها الكامنة والخبئية؛ لذلك يحاول الغرب فرض المساواة في كل مناحي الحياة، لذلك سعت الحضارة الغربية الحديثة لإكراه الشعوب على التماهي مع قيمها وتبنيها، وهنا يتجلى عنصر الصراع والتنافس، الذي قصده غينون والذي لا يمكن أن يحقق التفاهم المنشود، «والمبادئ هي التي تشترك فيها كلّ حضارة سوية مع غيرها»^(٦٩).

□ حضارة مادية: تصعيد للمادية وتنكيس للروحانية

لقد استطاع غينون الفيلسوف الهدّام أن يستبطن كلّ التجليات المادية حتى على مستوى الحياة العادية للإنسان الغربي، ووجد «أنّ المادية تسكن في تجاوزات المجتمع والفرد. لم تستطع الحضارة الغربية الحديثة، بل لا تريد الخروج والابتعاد عمّا هو محسوس؛ إذ لا تعترف

(٦٦) جيورجيو أغامبين، المنبؤ: السلطة السيادية والحياة العارية، ترجمة وتقديم وتعليق: عبد العزيز العيادي، بيروت - لبنان: منشورات الجمل، الطبعة الأولى، ٢٠١٨ م، ص ٢٣٦.

(٦٧) بيونغ تشول هان، مجتمع الشفافية، ترجمة: بدر الدين مصطفى، مراجعة: جواد رضواني، لبنان - بيروت: مؤمنون بلا حدود للنشر والتوزيع. ص ٨-٩.

(68) RENÉ GUÉNON, AUTORITÉ SPIRITUELLE ET POUVOIR TEMPOREL, P9.

(٦٩) روني غينون، أزمة العالم الحديث، ص ٩٠.

إلا به، عندما تعجز عن إدراك العالم الآخر الموازي لعالمنا الأرضي، المافوق أرضي العالم المقدس، والماوراء أرضي (المتافيزيقا)؛ لأنها تماهي بين هذين العالمين وبين العالم الأرضي الحسي بكل محمولاته الأفلاطونية، وهي تخطئ عندما تسقط عليها المفهومات والمقولات الدنيوية المقيسة الأبعاد، والمتعلقة مع مقولتي الزمان والمكان الماديين فهم -الغريون- لا يتصورون أي علم آخر سوى العلم بالأشياء التي تقاس والتي تعدّ والتي توزن»^(٧٠).

وكل ما هو محسوس موجود، وكل ما هو محسوس يمكن معرفته، وكل ما هو غير محسوس فهو غير موجود، وبالتالي لا يمكن معرفته؛ لأن المعرفة عند المحدثين -في التصور الغينوني- تنصب وتتركز كل قواها على الموجودات المحسوسة التي تنتمي إلى الفيزيقا، أما ما فوقها، وما وراءها، أي الميتافيزيقا فهي ضرب من العبث، والبحث فيها عندهم لغو باطل، وكلام فارغ، لا شيء إلا لأنها عصية عن الفهم بمناهج العلوم التجريبية الضيقة التي وضعت خصيصاً لما هو مادي محسوس، يقول غينون: «بالنسبة للمحدثين لا شيء يبدو موجوداً خارج نطاق ما يمكن أن نراه ونلمسه، أو على الأقل حتى لو يقبلون نظرياً أنه يمكن أن يوجد شيء آخر، يسارعون إلى إعلان لا فقط أنه مجهول، بل إنه غير قابل للمعرفة أيضاً، ما يعفيهم من الاهتمام به»^(٧١).

لقد غزت الحضارة الغربية الفضاء الخارجي واقتحمت القمر، وتأمل العيش على سطح المريخ، إذا ما ضاق بها كوكب الأرض الأزرق المنتعش أو انهار من وراء تقنياتها المدمرة، لقد غاص الإنسان الحديث في عمق الذرة وفكّكها، جعل العالم قرية كونية تتماهى فيها الحدود الجغرافية فلا تميز، عالم اتصال وتواصل مدهش ومثير للجدل، غير مفهوم المكان، لنودّع المكان بالمفهوم الكلاسيكي ونلج إلى المكان السبرنتي، حيث كل شيء فيه مباح، الجميع أصبحوا داخل زجاجة شفافة، غريب عالم اليوم في تسارعه الهائل.

إنّ التقدّم الخطّي في الميدان الماديّ المتطور عن كلّ ما هو تراث روحي سيولّد التقهقر الضدّي، وهذا مآل الحضارة الغربية الحديثة إن استمرت في تنكيس الجانب الروحي إذ يقول غينون: «نظراً لافتقارها إلى أي مبدأ مشروع في أساسها، وهذا ما حكم عليها بأن تكون حالة ميؤوساً منها للانحطاط العقلي. ويمكن الدفع بأنّ هذا كان ثمناً للتقدّم المادي الذي اندفع العالم الغربي نحوه... ولكننا نرى -على كل حال- أنّ ذلك الانحطاط كان ثمناً باهضاً لذلك التقدّم الذي يتباهون به»^(٧٢).

وكأنّ غينون هنا يعتبر الانحراف والأزمة التي هوت إليها الحضارة الغربية، هي

(٧٠) المصدر نفسه، ص ١٢٣.

(٧١) المصدر نفسه، ص ١٣٤.

(٧٢) المصدر نفسه، ص ١٣٤.

نتيجة حتمية للتقدم الأعمى في النشاط المادّي، فالجزء من جنس العمل، والإفراط في شيء دون اعتدال، سينقلب إلى الضدّ دائماً، هكذا هو حال الحضارة الغربية، فشذوذاها المادي الذي أدّى إلى انحسار الروحانيات هو من أغرقها في الأزمات. إذ أصبح الإنسان في الرؤية الحداثيّة الغربيّة هو جسد، أي مادة فقط.

إنّ التقدّم المادّي الذي بلغه العالم الحديث ليس في ذاته مذموماً، أو مشيناً، بل إنّهُ ضروري؛ لأنّ من معاني الخلافة البشرية في الأرض، تعميرها، من خلال تحسين مناحي الحياة، واستثمار موارد الأرض وخيراتها بما يفيد في صلاح العباد، وذلك ما تجسّده العلوم الطبيعيّة الدنيويّة، التي حقّقت نقلة نوعيّة، وقفزة فائقة في تحسين مستوى الحياة المادّي، بما قدّمته التقنيات من وسائل غير مسبوقّة، جعلت حياتنا أقلّ قسوة. فالعلوم المادية وما تقدّمه من نتائج هي مشاعة بين الناس، ولا علاقة لها بالعقائد والأخلاق، لأنها أمور حياتيّة عمليّة، ولا يمكن لحضارة أن ترفضها بحجّة أنها من مخرجات حضارة مخالفة لها في العقائد التراثيّة.

لكن الذي يعيبه غينون على التقدّم المادّي أنّه فهم في الحضارة الغربيّة على أنّه غير ممكن إلّا إذا فصل كلياً عن النشاط الروحاني للإنسان، وكأنّ الإنسان في منظورهم لا يمكن أن يُحصّل الغايتين معاً في الدنيا: الغاية المادية والغاية الروحية، وهذا ناتج عن سوء فهم معنى «المادي» ومعنى «الروحاني»، باعتبار الأول نشاط عملي منتج، والثاني نشاط تأملي عقيم. لذلك أدّى سوء الفهم للمدلولات التي يحملها لفظ «المادي» ولفظ «الروحاني» إلى الانحراف والفوضى.

□ الاجتياح الغربي

ينتهي غينون في كتابه: «أزمة العالم الحديث» إلى إبراز كيفية اجتياح وغزو الغرب للشرق، بشكل لا يمكن مغالته، وما ساعد على ذلك هوس الكثير من الشرقيين بالحضارة الغربيّة. والغرض من الاجتياح الغربي للشرق هو تحقيق ما يسعى الغرب إليه وهو «الحضارة الإنسانية الكونيّة»، بصهر كل التمايزات بحجة المساواتية بين الشعوب والحضارات وإزالة كل الخصوصيات الحضارية. هذه الرغبة الغربيّة في نظر غينون آثمة وغير بريئة تخفي نيّة مضمرة لمسح شامل لحضارات الشرق وإبادتها، من خلال تدمير تراثياتها الأصيلة وعلومها التقليديّة بعد إغراقها في وحل مقولة «التقدّم»، مدعية إنقاذ الشرق من التخلف، لكنها لم تقم إلّا بتغذية نزعتها الكولونيالية النهمّة.

هذا ما وضحّه غينون بقوله: «إذا كان الجمهور العام يقبل بحسن نيّة حجج الحضارة هذه، فإنّ هذا عند بعض الناس ليس سوى نفاق أخلاقي، قناع لروح الغزو والمصالح

الاقتصادية، أي عصر فريد هذا الذي يستسلم فيه كثير من الناس فيقتنعوا بفكرة أن إسعاد شعب يتحقق من خلال استعباده، بتجريده من أعلى ما يملك، أي من حضارته الخاصة، وإجباره على تبني ضوابط وأنظمة عامة قد وضعت لعرق آخر»^(٧٣).

إن الحضارة الغربية التي تدعو إلى كونية الثقافة الكاسحة على الخصوصية الحضارية لصالح الشمولية الحضارية، حيث فرضت نفسها فرضاً بالقوة على الحضارات المغايرة، وقدمت نفسها كأيقونة للحدثة، مما خيل للذين ظنوا أنهم خارج زمن الحدثة، أنهم أمام خيار وحيد للخروج من مأزق الإقصاء من التاريخ ومن دورة الحضارة الإنسانية، إنه خيار الانخراط في حدثة الغرب، ولا مجال للتنافس والتدافع معها ندّاً لنَدٍّ، من منطلق أنها سابقة زمنياً، وتتقدم بشكل متسارع، «إن الغربيين المدفوعين دوماً بتلك الحاجة إلى التبشير بمعنى تغريب الآخرين التي تميزهم، قد نجحوا إلى حد ما في إنفاذ عقلهم المادي والمعادي للتقليد، إلى الآخرين، وبينما لم يكن الشكل الأول من الاجتياح يصيب -في الجملة- سوى الأجساد، فإن هذا الشكل يسمم العقول ويقتل الروحانية»^(٧٤).

إن فوضى التشّت وفقدان المبادئ تحتاح الشرق الذي اخترقه الغرب وفرض عليه وصايته الاقتصادية والسياسية، لكن يبدو أن الأمر لم يتوقف هنا، ففي اعتقاد غينون أن مادية الغرب اتجهت نحو التراث الروحي للشرق لتدميره، وإحلال قيمها الإنسانية والأخلاقية المخادعة كبديل لقيم التراث الشرقي، وحسب قوله: «إن الغرب يحتاج كل شيء، هو يمارس فعله أولاً في المجال المادي، الذي كان مباشرة في متناول يديه، سواء من خلال الغزو العنيف، أو من خلال التجارة والاستيلاء على موارد جميع الشعوب»^(٧٥).

إن اجتياح الغرب للشرق والعسف الذي تمارسه الحضارة الغربية -كما يقول غينون- امتد بقوة في الشرق، إذ يكفي أن ننظر إلى الكثير من الشرقيين في المجتمعات العربية الإسلامية، ورغبتهم اللجوجة في الاقتداء بثقافة الغالب لما حققته قيمة الحداثية من استنارة فكرية وسياسية واقتصادية واجتماعية، أولئك المغرمين بالحضارة الغربية حدّ الهوس والافتتان، يجدون في التماثل مع الغرب هو المنقذ لهم من نكستهم، ومن وهنهم، وهو الذي سيرسوهم إلى مرفأ حضاري آمن. «فعندما نفكر في الجهود التي بذلت من أجل تحقيق الاستلاب الثقافي الذي يميّز به العهد الاستعماري، ندرك أنه ما من شيء تمّ مصادفة، وأن النتيجة الكلية التي ابتغتها السيطرة الاستعمارية هي أن تقنع السكان الأصليين أن رحيل

(٧٣) روني غينون، أزمة العالم الحديث، ص ١٢٣.

(٧٤) المصدر نفسه، ١٣٤.

(٧٥) المصدر نفسه، ص ١٣٤.

المستوطن الأوروبي سيردّهم إلى الهمجية والوحشية والحيوانية»^(٧٦).

لقد نجح الغرب الكولونيالي في إنفاذ عقليته إلى الشرق، حتى ترسّبت في العقل اللاواعي للشرقي تلك النظرة الدونية للذات كموروث استعماري؛ لأن «الاستعمار لا يكتفي بتكيبيل الشعب، ولا يكتفي بأن يفرغ عقل المستعمر من كل شكل وكل مضمون، بل هو يتجه -أيضاً- إلى ماضي الشعب المضطهد فيحاول بنوع من فجور المنطق أن يهدّمه أن يشوّهه وأن يببده»^(٧٧). يحاول الشرق أن يبحث عن الحضور الحضاري في الزمان والمكان بامتصاص واستهلاك كل ما هو غربي.

□ خاتمة الكتاب

يتفأل غينون بإمكانية عودة العالم الحديث للمسار السوي، من خلال ما يقدّم من مجهودات لإصلاح ذلك الانحراف «يوجد الآن في الغرب عدد من الناس، أكبر مما يعتقد، بدؤوا يدركون ما ينقص حضارتهم، وإذا ما كانوا قد اختزلوا بطموحات مبهمة وبأبحاث عقيمة في أغلب الأحيان، بل وإن حصل أنهم تاهوا تماماً، فذلك لأنهم يفتقدون معطيات حقيقية لا يمكن أن يعوّضها شيء، ولأنه لا توجد أيّ منظمة يمكنها أن تؤمّن لهم الإرشاد العقائدي الضروري».

هكذا يؤكّد غينون على إمكانية إصلاح الانحراف الذي أصاب العالم الحديث، من خلال امتلاك ما يسميه غينون «بالصفوة العرفانية» كتنظيم روحي غير مؤطر بقوانين، على عكس تنظيم الجمعيات التي تقيده القوانين لذلك ينحرف. إذ يشترط هذا التنظيم حياة المؤهلات والكفاءات المطلوبة لحصول عملية الفهم الحقيقي. فالصفوة العرفانية القادرة على استيعاب وامتلاك المعرفة التراثية وذات كفاءة عالية من الفهم، أي صفوة ذات بصيرة، ويمكنها توجيه الأفراد إلى الطريق السوي لامتلاكها القدرة على التأثير والإقناع، ويمكن العمل بالتوازي في المجالين الميتافيزيقي والديني يساعد على إحداث تجديد ديني، ويمكن الإنسان الغربي من الاطلاع مباشرة على المبادئ العليا، وبالتالي إعادة إحياء ما هو مقدّس لإنقاذ الحضارة الغربية من عدميتها وغربتها التي تنذر بفنائها المحتوم.

يوضح ذلك ما قاله غينون: «إن أولئك الذين سينجحون في تدليل جميع العقبات، وفي التغلب على عداوة بيئة معارضة لكلّ روحية (spiritualité) سيكونون بلا شك قليلي العدد،

(٧٦) فرانز فانون، معذبو الأرض، ترجمة: د. سامي الدروبي ود. جمال الأتاسي، مراجعة: عبد القادر بوزيدة، بيروت - لبنان: دار الفارابي، الطبعة الأولى، ٢٠٠٤م، ص ٢٣٠.

(٧٧) المصدر نفسه، ص ٢٣٠.

ولكن نقول مرة أخرى: ليس العدد ما يهم؛ لأننا هنا في ميدان قوانينه مغايرة كلياً لقوانين المادة. فلا مجال إذاً لليأس، لقد أثبت التاريخ أن كل تقدّم مدين لتلك الصفوة القليلة العدد»^(٧٨).

إن الصفوة تشكل الطبقة الهادمة للعناصر السفلية في العالم الظلماني، وبذلك تشكّل بموقعها الديناميكي قوة اقتحامية فاتحة، تحاول أن تنتزع ما هو حقيقي وسط العوارض العابرة، لترسي ما هو نهائي محل ما هو مؤقت، وتحوّل كل فوضى إلى نظام، فتنتقل الإنسان الغربي من الأرض الهشة الرخوة لتضع قدمه على أرض صلبة متماسكة، من أجل كل ذلك تواجه الصفوة في الغرب ضلالة الترحيب والاحتواء والاحتضان. يقول غينون: «نحن نتمسك بمصطلح النخبة هذا بالرغم من الاستخدام السيئ الذي تعرّض له في العالم الدنيوي (profane). إنّ هؤلاء بفضل التحقّق الداخلي (réalisation interieure) الذي بلغوه لا يمكن أن يكونوا البتّة ضحايا للغواية»^(٧٩).

إنّ الصفوة العرفانية الموصولة بالأعلى، يرون ويُصرون رغم عمى الكل، هم أحياء بكل كيانهم الروحي، مهما حاولت قتلهم، لن تقتل أرواحهم، هذه الأرواح التي انعتقت من دهاليز أهل الأرض، للتعلق مع السماء، حيث المياسم الربّانية الآسرة، وترتشف من نبع قدسهم المتدقّق. تنشد الفردوس الأبدي، وتنأى عن الفردوس الأرضي المفقود، تترفع عن السفاسف. «فالعرق من الناحية الذهنية لا قيمة له إلا بصفوة قليلة من الناس يتم بفضلها ما يتفق للحضارة من تقدّم»^(٨٠).

لذلك لا يمكن أن يطلق لفظ المستنير أو ما يسميه غينون بالصفوة على الأشخاص لمجرّد تخصّصهم في مجال علمي معيّن، فالشهادات الأكاديمية يمكن أن يحصل عليها الكثير وبالتساوي وبالدرجة الكمية نفسها، لكن لا يمكن أن يتساوى هؤلاء في درجة الاستنارة العقلية؛ لأنّ منهم من يرى الحياة والوجود والكون رؤية البصر، ومنهم من يغوص في الأعماق، لبلوغ الأسرار، عن طريق البصيرة، وهي رؤية متعالية.

□ الخاتمة

من خلال الهدم الغينوني للبنى التي شكّلت مرتكزات العالم الحديث، أبان عن أزمة وكارثة تتجّه نحوها تلك الحضارة، إمّا الإفلاس والانهار، فالمستقبل ينذر بتهاوٍ وانحلال

(٧٨) روني غينون، أزمة العالم الحديث، ص ١٤٩.

(٧٩) المصدر نفسه، ص ١٥٦.

(٨٠) غوستاف لوبون، السنن النفسية لتطور الأمم، ترجمة: عادل زعيتر، عصير الكتب للنشر والتوزيع، ٢٠١٨م، ص ٧٦.

حضارة الغرب؛ لأنَّ حركة التقدّم التي بدأت مع عصر الأنوار التي انبجعت فيه الحداثة صاعدة بكلّ زهو وغرور، غيّرت المسار، وانكسر الخطّ المستقيم، وتقطّعت به السبل؛ لأنَّ الحداثة نفسها لم تعد تحجب عن أسئلة عصر تقوّضه المادة بقبضة حديدية، مكوّنة ما يسمّيه غينون بالعالم المتصلّب (العالم المادي)، لتلتقى القيم ذات الطراز الروحي العرفاني الخالص مصير سيزيف، بعد أن انتكست الحداثة وأفلس مشروعاها الفردوسي، وأصبحت رموزها التراثية مفقودة، بعد الرّجّة القويّة الهادمة التي أصابت أواصرها في صميميتها، وخلخلت خط تقدّمها، وفقدت بذلك الحداثة هالتها، عابرة من اللحظة التنويرية إلى اللحظة الظلامية، لتسحب معها الحضارة الغربية وترتدّ في شكل نكوص حلزوني، بعد أن كان مسارها قمرّيّاً تصاعديّاً.

انكشف من خلال تفكيك جذور أزمة العالم الحديث أنّ الحضارة الغربية رازحة داخل دوائر غائمة، تربك مكنات بقائها وتصيبها بالارتجاف والوجيع. لم يعد خافياً للعيان، ولم يعد سرّاً داخليّاً يمكن توريته بعدما صدح بتلك الحقيقة مفكّرو الغرب أنفسهم من الداخل بكلّ جسارة ودون مماراة سوفسطائية لا طائل من ورائها.

أزمة العالم الحديث تُظهر لنا عالم الروحانيات في عالمنا اليوم وقد استنفذ طاقته البنائية، فلم تعد عوالمه تُغري الإنسان الحديث فكراً وسلوكاً، سواء الغربي أو الشرقي، بعد أن صيرّ الإنسان اليوم كلّاً وعدداً حسابيّاً، في فكره، وسلوكه، وآل إلى كائن مُجوّف من الدّاخل، فتصلّب المعنى وتلاشت رطوبة الخيال وضاع الكلّ في عوالم اللامعنى لأنّ الرؤية الكونية للإنسان الحديث مفرغة إيتيقياً. لكن «الحقيقة تغلب كلّ شيء» عبارة ختم بها غينون كتابه: «أزمة العالم الحديث»، إذ مهما حاولنا إسكاتها ومداراتها، ستنتصر في الأخير، وتخرج من القمع الكبتي، رغم كلّ الممانعات والمهاترات التي لا تريد الاعتراف بها.



إعداد: حسن آل حمادة*

لأي قضية توجيه الأنظار نحوها، وتأكيد الاهتمام بها، حيث يفترض أن تشارك كل الجهات الرسمية والأهلية لمختلف الدول والمجتمعات في إبداء الاهتمام بتلك القضية، واستكمال التشريعات القانونية حولها، واستحضارها في برامج التعليم ووسائل الإعلام، وإقامة مختلف الفعاليات والأنشطة للتوعية والتثقيف بها، وحشد أكبر قدر من التعبئة الجماهيرية باتجاهها.

ولأن معظم القضايا التي خصّصت لها الأمم المتحدة أياماً عالمية هي قضايا إنسانية مهمّة وعامة، تهتم كل المجتمعات والشعوب على اختلاف

الدين والقيم الإنسانية.. وقفات في مناسبات الأيام العالمية

الكاتب: الشيخ حسن الصفار.
الناشر: أطراف للنشر والتوزيع -
السعودية.

الصفحات: ٢٧٢ من القطع الكبير.
سنة النشر: ط ١ - ٢٠٢٠م.

من التوجيهات المهمة التي تقوم بها الجمعية العامة للأمم المتحدة، تخصيص أيام سنوية للاهتمام ببعض الجوانب والقضايا الإنسانية المشتركة. ويستهدف تحديد اليوم العالمي

* تويتر: @hasanhamadah

في الكتاب هي من بعد موضوع واحد؛ لأنها جميعاً طرق تؤدي إلى غاية مشتركة. وأنا أرى أن واجب فلسفة الحضارة هو أن تكشف عن تلك الغاية وأن تحددها.

ولم أهدف بهذا المؤلف أن أضع كتاباً «مبسّطاً» في موضوع يأبى التبسيط الشديد من وجوه كثيرة. إلا أن هذا الكتاب لم يكتب للدارسين والفلاسفة فحسب، ذلك لأن المشكلات الأساسية في الحضارة الإنسانية ذات أهمية للناس جميعاً. ولا بدّ من أن نجعلها ميسورة للجماهير؛ ولذلك حاولت أن أتجنّب دقائق المصطلح الفلسفي، وأن أعبر عن أفكاره بكل ما أستطيعه من وضوح وبساطة، وعليّ أن أنبه النقاد إلى أن ما أكتبه إنما هو شرح وتوضيح لنظريتي أكثر مما هو تطبيق وإبراز لها.

جدير بالذكر أن صفحات هذا الكتاب جاءت في فصلين، هما:

الفصل الأول: ماهية الإنسان.

الفصل الثاني: الإنسان والحضارة.

خلاصة المعارف العقائدية..

منهج دراسي أعدّ للمبتدئين
في دراسة علم العقائد

الكاتب: السيد ضياء الخباز.

الناشر: الباقيات الصالحات للطباعة والنشر - بيروت.

الصفحات: ١٥٠ من القطع الكبير.

سنة النشر: ط ١ - ٢٠٢٠م.

خلاصة المعارف العقائدية، كتاب كُتب

أعراقها وأديانها، وهي مما يوليها الدين أولوية في قيمه ومفاهيمه وتشريعاته، كان من اللازم أن تُبدي المؤسسات الدينية والخطاب الديني في مجتمعاتنا الإسلامية اهتماماً مناسباً بهذه الأيام العالمية.

بهذه الكلمات يفتتح الشيخ حسن الصفار كتابه الذي كان في الأصل جماع كلمات وظفها ضمن خطبة الجمعة، وكذلك في سائر المناسبات الدينية.

مقال في الإنسان..

مدخل إلى فلسفة الحضارة الإنسانية

الكاتب: إرنست كاسيرر.

ترجمة: إحسان عباس.

الناشر: ابن النديم للنشر والتوزيع - الجزائر / دار الروافد الثقافية - بيروت.

الصفحات: ٣٣٦ من القطع الكبير.

سنة النشر: ط ١ - ٢٠٢٠م.

يعالج هذا الكتاب - كما يشير مؤلفه - موضوعات قد تبدو لدى النظرة الأولى متباعدة متباينة، فهو عرضة لأن يرى فيه النظر العجلان خليطاً من أشتات شديدة التباين والتباعد؛ لأنه يتناول مسائل سيكولوجية، وأخرى تتعلق بعلم الكائنات «أنتولوجية»، ومسائل في فلسفة المعرفة، ويحتوي فصلاً في الأسطورة والدين، وفي اللغة والفن، وفي العلم والتاريخ. لكنني أرجو أن يستكشف القارئ بعد أن يقرأ صفحات هذا الكتاب بأن مهمة الخلط المتباين لا سند لها، فقد كان من أهدافه الكبرى أن أقنع القارئ بأن كل الموضوعات التي عالجتها

بينها، ولو حصل ثمة تعارض فلا بدّ من توجيه النص فيه بما يتلاءم مع حكم العقل القطعي.

التفرد والنرجسية..

سيكولوجيا الذات في أعمال يونج وكوهت

الكاتب: ماريو جاكوبي.

ترجمة: عبدالمقصود عبدالكريم.

الناشر: دار العين للنشر - القاهرة.

الصفحات: ٢٥٧ من القطع الكبير.

سنة النشر: ط ١ - ٢٠٢٠ م.

جاء هذا الكتاب لتلبية الحاجة لجمع مختلف الدراسات والنظريات والأنساق العلاجية ومراجعتها. ومنذ ميلاد هذا العلم -التحليل النفسي- أدّى التدفُّق الهائل للأبحاث والتأمُّلات والتنظير والتحليل والخلاف إلى اتّساع نطاق المدارس والحركات التي ترفع كل منها رايات حقائقها الخاصة وتتخذ موقفاً عدائياً ممّا عداها. وإذا وضعنا في الاعتبار أن كل فروع سيكولوجيا الأعماق تسجّل نسب النجاح ونسب الفشل عينها تقريباً فسيبدو الوقت في نظري مناسباً لمزيد من التسامح.

ويقول المؤلّف: لم تنجح مدرسة سيكولوجية حتى الآن على أساس النتائج التي توصّلت إليها، في التوصل إلى حدس مقنع تماماً لكل إنسان. ولن يحدث هذا أبداً على الأرجح؛ وإذا حدث فسيضعف الحافز إلى مزيد من البحث والاكتشاف. ونساءل في الوقت عينه، عمّا إذا كانت النظريات والتقنيات التحليلية التي تتبنّاها مختلف المدارس تختلف حقاً بقدر ما نعتقد من اختلاف رطاناتها. ومن المفهوم

قبل ثلاثة عشر عاماً، ليكون منهجاً دراسياً مختصراً في إحدى الدورات الدينية، ونظراً لما تميّز به من الجامعية والاختصار، فقد تم تداوله في أكثر من دورة، ومن قبل أكثر من لجنة، وهذا ما دعا لإعادة النظر فيه، وتنقيحه والإضافة إليه، وتهيئته للنشر بعد أن كان محدود التداول، ليستفيد منه طلاب المعارف الدينية.

هكذا أشار المؤلّف الخباز في مقدّمته

للكتاب الذي جاء في فصلين، وهما:

الفصل الأول: المعرفة وطرق تحصيلها.

الفصل الثاني: الأصول الخمسة، وهي:

التوحيد، العدل، النبوة، الإمامة، المعاد.

ويؤكد الخباز أن المصدر الأول المعتمد

في لإثبات المعارف العقائدية هو العقل، وأنه عبارة عن آلة التفكير والنظر لدى الإنسان، وقد اعتمده الإسلام فاعتبره هو الحجة الباطنة كما اعتبر الأنبياء والأئمة عليهم السلام هم الحجة الظاهرة. ويوضح:

- إن دور العقل في منظومة المعارف العقائدية يقتصر على إثبات أصول المعارف وبعض ما يعود إليها، وأما فروع المعارف فليس للعقل إلّا كشفها من خلال القرآن والسنة.

- إن المصدر الثاني المعتمد لإثبات المعارف العقائدية هو الشارح المقدّس من خلال قناتي القرآن والسنة، والمراد من الأول واضح، وأما الثاني فيراد به: قول المعصوم عليه السلام وفعله وتقديره.

- إن الدور المهم للقرآن والسنة يتوزّع بين إثارة دور العقل وإرشاده لمواطن ونكات الأدلة، وبين بيان وإثبات التفاصيل العقائدية.

- إن معطيات المصدرين لا تعارض

السينما ذاتها، جامعاً بذلك بين موضوعين لا يجتمعان في أغلب الكتب الصادرة حديثاً والتي تتناول الفلسفة والسينما. السينما وسيلة عظيمة القيمة لاستكشاف موضوعات فلسفية ومناقشتها، لكنها لا تخلو من أوجه الخطر والقصور. وإبراز الطرق التي وسَّعَ السينما استخدامها لإضفاء حالة من الغموض الفلسفي، عبر الاستعارات وغيرها من الصور البلاغية، وذلك للتأثير في المشاعر أو مغازلة شتى الأهواء؛ هو جزء ذو أهمية من أي منهج لتحليل السينمائي الفلسفي.

الشيخ علي المرهون.. رائدُ ووطن

إعداد: جعفر الشايب.

الناشر: منتدى الثلاثاء الثقافي - السعودية.

الصفحات: ١٤٥ من القطع الوسط.

سنة النشر: ط ١ - ٢٠٢٠ م.

ضمن اهتمامه بإبراز الشخصيات الرائدة في المجال الثقافي والاجتماعي، يتناول منتدى الثلاثاء تجربة العلامة الشيخ علي المرهون كأحد رواد العمل الثقافي في القطيف، وإلقاء الضوء على تجربته الثرية في هذا المجال. فحركة الشيخ المرهون فتحت آفاقاً مهمة وجديدة في الاهتمام بالنشر، وإصدار الكتب، والتشجيع على الكتابة والتأليف، في وقت مبكر من تاريخ القطيف، كما أنه اقتحم مختلف مجالات العمل الاجتماعي، وقدم فيها نماذج وتجارب جديدة تستحق التأمل والدراسة.

من هنا يمكن اعتباره رائداً اجتماعياً تلمس حاجات مجتمعه، وبادر في تليتها بصور

أن يحاول أعضاء كل مدرسة سيكولوجية واتحاداتهم المهنية التركيز على الأصيل والفريد في نظرياتهم ومناهجهم بالتأكيد على مصطلحاتهم الخاصة. ولكن يبدو لي أن هناك قدراً كبيراً من التداخل.

ويقدم هذا الكتاب الذي احتوى ثمانية فصول، لدارس علم النفس التحليلي والمحلل أو المعالج المتدرب، شرحاً شاملاً للخلاف الذي نشب بين فرويد ويونج، ويعرض الأبحاث الأحدث عن الذات. ويجمع خبرة المدرستين وتقنياتها معاً ليقدم إلى المعالجين الممارسين إرشادات عملية لتحسين تفاعلهم مع المرضى الذين يعانون من جراح نرجسية.

السينما والفلسفة..

ماذا تقدم إحداها للأخرى؟

الكاتب: داميان كوكس ومايكل ليفين.

ترجمة: نيفين عبدالرؤوف.

الناشر: مؤسسة هنداي - المملكة المتحدة.

الصفحات: ٣٥٤ من القطع الكبير.

سنة النشر: ط ١ - ٢٠٢٠ م.

لا يزال المجال الذي يجمع بين السينما والفلسفة مجاًلاً حديثاً نسبياً. ويُعد هذا الكتاب ثمرة للجهود الرائدة للفلاسفة والمنظرين السينمائيين الذين ساعدوا على إرساء هذه المجال كمبحث مهم دائم التطور وفي سبيله للازدهار.

ويهدف هذا الكتاب الذي ينقسم في أربعة أجزاء إلى تعريف القراء بمجموعة متنوعة من القضايا الفلسفية عبر عدسة السينما، فضلاً عن قضايا أخرى تتعلق بطبيعة

السماء وفي تاريخ الإسلام، كما أن فيها بعض البحث الأخلاقي للتحذير من مظاهر التهاون بهذه العبادة العالية، ولم يُغفل الحديث عن فائدة الصلاة في هذا العصر.

تاريخ هجر..

بحث تاريخ لمدينة هجر الدارسة وقراها

الكاتب: حسين حسن مكى آل سلهم

الناشر: دار أطياف للنشر والتوزيع - القطيف

الصفحات: ٤٢٥ من القطع الكبير

سنة النشر: ط ١ - ٢٠٢٠ م

يشير الكاتب في مستهل كتابه إلى أن عدم الوضوح في معرفة موقع مدينة هجر عند الباحثين هو ما أثار فيه روح البحث عن موقع مدينة هجر وقراها وقصباتها ورجالها، وبدأ رحلة البحث بين كتب التاريخ عن تلك المدينة الدارسة. ويقول سلهم: خلال بحثي تبين لي أن هناك اختلافاً كبيراً في تحديد موقع مدينة هجر بالنسبة لمؤرخي ما قبل الحكم العثماني للساحل الشرقي للجزيرة العربية (ساحل هجر) واختلافهم مع مؤرخي ما بعد الحكم العثماني، حيث كان القرن العاشر الهجري بداية الاحتلال العثماني التركي للمنطقة وإنشاء آيلة الأحساء التي ضمت في إدارتها قرى الساحل الشرقي، التي عرفت بقرى هجر التاريخية.

يذكر أن صفحات الكتاب توزعت في سبعة فصول، أما عن القرى التي ركز عليها الكتاب فهي: (حصن المشقر بالزارة، مسجد جوانا بالقطيف، حصن الصفا، نهر ملح).

مختلفة، ومن بينها مبادرته في تأسيس جمعية خيرية في القطيف، والمطالبة بإنشاء معهد للدراسات الدينية. لكل هذه الأدوار والجهود، طرح المتدنى سيرة المرحوم المرحون في إحدى ندواته في موسمه الثقافي العاشر وذلك بعد وفاته مباشرة عام ١٤٣٣ هـ، تناولت إطلالة على حياته وعصره وتجربته الثقافية والاجتماعية.

يذكر أن الكتاب من إعداد جعفر الشايب مؤسس منتدى الثلاثاء الثقافي، وقد احتوى الورقة الرئيسة للكاتب عبد الإله التاروتي، أعقبتها جميع المداخلات التي أُلقيت في الندوة، إضافة لتضمينه مقالات مختارة منشورة مسبقاً حول الشيخ المرحوم.

الصلاة.. مجمع الكمال

الكاتب: فوزي آل سيف.

الناشر: دار أطياف للنشر والتوزيع - القطيف.

الصفحات: ٩٠ من القطع الوسط.

سنة النشر: ط ١ - ٢٠٢٠ م.

بين يدي القارئ لهذا الكتاب عدد من المواضيع التي ترتبط بفريضة الصلاة، وهي عنوان الدين وعمود خيمته، لتساهم في التذكير بالصلاة ومعانيها، ولتشجع على الالتزام بها في بيوت الله في أول أوقاتها في جماعة، وفي الوقت نفسه لتساعد من يتهاوى أمام ضربات الشيطان على النهوض واستعادة موقعه كمحب لله تعالى، يقف بين يديه مخاطباً إياه بـ ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ﴾.

وسيجد القارئ للكتاب شيئاً من البحث التاريخي عن تشريع الصلاة في الشرائع

للإجابة عن عدة أسئلة أساسية منها:
هل يمكن الوصول بالشك إلى الحقائق؟
وهل هو سبيل إلى التقدم والتطور؟
وما هي دعائمه وأركانه وأسبابه ونتائجه
وأضراره؟
وما هي الحلول أو السُّبل التي تمكن
البشر من التغلب على ظاهرة التشكيك؟
كما يقع البحث في الاتجاه المقابل عن
(اليقين) ودعائمه وعن الطرق الموصلة إليه.
ومرجعية البحث في هذا الكتاب على
مستويات ثلاثة:

المستوى الأول: مستوى النقل والآيات
والروايات الشريفة؛ حيث المخاطب فيه أولاً:
المسلم المذعن بالله تعالى وبما جاء به الرسول
وأهل بيته (عليهم أفضل الصلاة والسلام) من
عنده سبحانه. وغير المسلم ثانياً؛ باعتبار أنه يجدر
به أن يتعرّف على النظرية الإسلامية في الشك
والمعرفة كخيار من الخيارات المعرفية.

المستوى الثاني: مستوى العقل.

المستوى الثالث: مستوى العلم.

والخطاب فيهما موجه أولاً لغير المسلم،
وثانياً: للمسلم، فإنه نافع للمؤمن أيضاً بل هو
أساسي له، حيث ثبت في بحوث علم الكلام
والفلسفة أن (العلم والعقل والدين) متطابقة
في جوهرها بل متوافقة مطلقاً بحسب وجوداتها
الثبوتية.

ومحور البحث: هو عدد من الآيات القرآنية
الكريمة، ومنها قوله تعالى: ﴿أَلَمْ يَأْتِهِم نَبَأُ الَّذِينَ مِنْ
قَبْلِهِمْ قَوْمُ نُوحٍ وَعَادٍ وَثَمُودَ وَقَوْمُ إِبْرَاهِيمَ وَأَصْحَابُ
مَدْيَنَ وَالْمُؤْتَفِكَاتِ أَتَتْهُمْ رُسُلُهُم بِالْبَيِّنَاتِ فَمَا كَانَ اللَّهُ
لِيَظْلِمَهُمْ وَلَكِنْ كَانُوا أَنْفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ﴾.

المباحث الفقهية.. صلاة الجمعة والنوافل

الكاتب: عادل هاشم.

تقريراً لأبحاث: الشيخ محمد إسحاق الفيّاض.

الناشر: دار المحجة البيضاء - بيروت.

الصفحات: ٤٠٨ من القطع الكبير.

سنة النشر: ط ١ - ٢٠١٩ م.

يحتوي الكتاب تقريراً لأبحاث المرجع
الديني الشيخ محمد إسحاق الفيّاض، ويضم
بين طياته مبحثين فقهيين، وهما: صلاة الجمعة،
وصلاة النوافل.

يقول مقرّرها: إن من حسنات هذه
الأبحاث - وخصوصاً صلاة النوافل - أنها
كانت محطّة لتطبيقات أصولية مهمّة في عملية
الاستنباط، وممارسة حيّة لعملية صناعة الفتوى،
كما في جملة من الأبحاث، كالإطلاق والتقييد
والتعارض والجمع العرفي وغيرها.

إضافة إلى جملة من تعليقاتنا الروائية
والرجالية والفقهية التي تَمّت المطلب ووضّحت
الصورة العملية للبحث.

القيمة المعرفية للشك

الكاتب: السيد مرتضى الحسيني الشيرازي.

الناشر: مؤسسة التقى الثقافية - العراق.

الصفحات: ٢٦٠ من القطع الكبير.

سنة النشر: ط ١ - ٢٠١٩ م.

محور البحث في هذا الكتاب هو (الشك)
الذي يعدّ من أهم البحوث من حيث دراسة
مدى قيمته معرفياً، وسيتضمّن الكتاب البحث

الشك يقع طريقاً للمعرفة والتطور وكسر الجمود والركود (كما قالوا) فكيف التوفيق؟! والغاية من البحث: تأسيس الأصل الأولي العام في (الشك) في حد ذاته وعدم حجته أو طريقيته أو مطلوبيته بما هو هو، والبحث عن بواعثه وأسبابه ودعائمه وأضراره ومخاطره، وسبل التعامل معه والحلول الناجعة له، وعن أن الشك إنما يقع طريقاً للمعرفة والتطور إذا كان شكاً منهجياً وفي إطار ضوابط عديدة تذكر في الكتاب، فذلك هو الاستثناء من الأصل العام، وأن اليقين بالحقائق هو (المطلوب بالذات)، وأن دعائمه هي المرتكزات الأساسية الموصلة إليه.

كما سيتمحور البحث حول كلمتين مفتاحيتين لأمير المؤمنين عليه السلام، أحدهما قوله (عليه الصلاة والسلام): «الْيَقِينُ عَلَى أَرْبَعِ شُعَبٍ، عَلَى تَبْصِرَةِ الْفِطْنَةِ، وَتَأْوِيلِ الْحِكْمَةِ، وَمَوْعِظَةِ الْعِبْرَةِ، وَسُنَّةِ الْأَوَّلِينَ، فَمَنْ أَبْصَرَ الْفِطْنَةَ تَأَوَّلَ الْحِكْمَةَ، وَمَنْ تَأَوَّلَ الْحِكْمَةَ عَرَفَ الْعِبْرَةَ، وَمَنْ عَرَفَ الْعِبْرَةَ عَرَفَ سُنَّةَ، وَمَنْ عَرَفَ السُّنَّةَ فَكَانَ عَاشٍ فِي الْأَوَّلِينَ».

ومعضلة البحث: هي أن الشك نوع من الجهل، فإنه ضد العلم فهو نقص، حيث إن العلم هو الكمال، كما أن الآيات والروايات تذكّر الشك والتشكيك وترفضه، ولكن ومع ذلك نجد أن

تَعْزِيَةٌ

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

﴿الَّذِينَ إِذَا أَصَابَتْهُمْ مُصِيبَةٌ قَالُوا إِنَّا لِلَّهِ وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ﴾.

صدق الله العلي العظيم

بقلوب مؤمنة بقضاء الله وقدره، وبمزيد من الحزن والأسى؛ تتقدم
مجلة الكلمة بأحر التعازي وصادق المواساة إلى علماء الأمة ومفكراتها
ومثقفاتها، وإلى عائلة الفقيه الكبير الشيخ محمد علي التسخيري - رحمه الله
تعالى - عضو الهيئة الاستشارية في مجلة الكلمة، الذي رحل عن دنيانا بتاريخ
٢٨ ذي الحجة ١٤٤١هـ.

داعين المولى عز وجل أن يتغمد الفقيد بواسع رحمته ومغفرته، ويسكنه
فسيح جناته، ويلهمنا جميعاً الصبر والسلوان.

108

27th year
Summer 2020 Ad/ 1441 Hg



Published by:
Al-Kalemah
Forum for
Studies &
Researches

AL-KALEMAH

A Quarterly Magazine Specializes in Islamic Thoughts, Current Issues and civilization Revival

سعر العدد

«لبنان ٢٠٠٠ ل.ل»	«الأردن دينار ونصف»
«مصر ٧ جنيهات»	«الكويت دينار ونصف»
«السعودية ١٥ ريالاً»	«البحرين دينار ونصف»
«الإمارات العربية ١٥ درهماً»	«عمان ريال ونصف»
«قطر ١٥ ريالاً»	«العراق دينار ونصف»
«اليمن ١٧٥ ريالاً»	«السودان ٧٥ ديناراً»
«ليبيا دينار ونصف»	«تونس دينار ونصف»
«المغرب ٢٢ درهماً»	«موريتانيا ١٥٠ أوقية»
«بريطانيا ٢,٥٠ جنيه»	«فرنسا ٣٠ فرنكاً»
«ألمانيا ١٠ ماركات»	«سويسرا ١٠ فرنكات»
«هولندا ١٠ فلورن»	«إيطاليا ٥٠٠٠ ليرة»
«أمريكا ٥ دولارات»	«كندا ٥ دولارات»
	«استراليا ٦ دولارات»

«الدول الأفريقية ٤ دولارات».

«الدول الأوروبية والأمريكية الأخرى ٥ دولارات».

موقعنا على الإنترنت: www.kalema.net