



أتصدر عن  
منتدى الكلمة  
للدراسات  
والأبحاث

# الكلمة

مجلة فصلية تعنى بشؤون الفكر الإسلامي وقضايا العصر والتجديد الحضاري

## ◆ كتب:

صعود الثقافات  
وتحولاتها

## ◆ ندوات:

الكاثوليكية  
والشيعة في وجه  
المستقبل

◆ « الكلمة » بعد ربع قرن: رسالة تعايش وثقافة استنهاض

◆ حاجة العرب إلى الحكم الرشيد

◆ فكرة تعارف الحضارات في الأنشطة الفكرية الجمعية

◆ نحو علم استغراب عربي إسلامي.. قراءة في المفهوم

والدواعي والمداخل النظرية

◆ دور علماء التفسير واللغويين في التأسيس لنظرية

النقد اللغوي وتطویرها

◆ النقد التاريخي في منطق المؤرخ.. الرؤى النظرية

والمنهجية

# الكلمة

مجلة فصلية تعنى بشؤون الفكر الإسلامي وقضايا العصر والتجديد الحضاري

تصدر عن منتدى الكلمة للدراسات والأبحاث

رئيس التحرير: زكي الميلاد

مدير التحرير: محمد محفوظ

## هيئة التحرير

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

## الهيئة الاستشارية

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

## الراحلون

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

## المراسلات

http://www.kalema.net

Email: kalema@kalema.net

موقع المجلة على الإنترنت

البريد الإلكتروني

## التنفيذ الطباعي

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

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

## التوزيع

مؤسسة الفلاح للنشر والتوزيع - لبنان

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

## الاشتراك السنوي

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

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



## قواعد النشر في المجلة

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

يشترط في المادة المرسلة الشروط التالية:

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

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

## الكلمة الأولى

■ «الكلمة» بعد ربع قرن: رسالة تعايش وثقافة استنهاض / حسين منصور الشيخ ..... ٤

## دراسات وأبحاث

■ حاجة العرب إلى الحكم الرشيد / محمد محفوظ ..... ١٠

■ فكرة تعارف الحضارات في الأنشطة الفكرية الجمعية / زكي الميلاد ..... ٢٨

■ نحو علم استغراب عربي إسلامي: قراءة في المفهوم والدواعي والمداخل النظرية / الدكتور محمد الناصري ..... ٥٢

■ دور علماء التفسير واللغويين في التأسيس لنظرية النقد اللغوي وتطويرها.. مرتكزات النشأة وآفاق الكونية / الدكتور عبد الفضيل ادراوي ..... ٧٥

■ النقد التاريخي في منطق المؤرخ.. الرؤى النظرية والمنهجية / الدكتور عبد الرحيم الحسناوي ..... ٨٩

■ العقلانية التواصلية لها برماس وقيم التواصل والتعارف في الإسلام / الدكتور أحمد محمد اللويمي ..... ١١٤

■ الفلسفة ومعركة المفاهيم في الجزائر عند عبد الله شريط / الدكتورة فريدة أولمو ... ١٣١

■ قواعد التفسير الموضوعي.. أهميتها وتطبيقاتها / ليث العتابي ..... ١٤٧

## رأى ونقاش

■ التّبرّي من معرّة كلشني.. جوابات ثمانية على أسئلة البروفسور مهدي كلشني حول العلم والدين / إدريس هاني ..... ١٦٠

## كتب - مراجعة ونقد

■ صعود الثقافات وتحولاتها / الدكتور كمال طيرشي ..... ١٧٤

## نشاطات

■ مؤتمر: الكاثوليكية والشيعة في وجه المستقبل / إعداد هيئة التحرير ..... ١٨٣

■ إصدارات حديثة / إعداد: حسن آل حمادة ..... ١٩٥



### «الكلمة» بعد ربع قرن:

رسالة تعايش وثقافة استنهاض

حسين منصور الشيخ\*

#### □ مدخل

أضحت المجلة العلمية المتخصصة جزءاً رئيساً من أي حركة بحثية أكاديمية في معظم البلدان، إذ يصدر عن العديد من الكليات الجامعية ومعها المراكز البحثية مجموعة من المجلات المحكّمة التي يتنافس الباحثون على النشر فيها ويترقّبون قبول أبحاثهم ودراساتهم الأكاديمية، وغالباً ما يعدّ النشر فيها معياراً من معايير التقويم، ويمثّل نقطة في سلّم الصعود الوظيفي أو التقويم الأكاديمي.

وقد ساهمت هذه المجلات في ظهور العديد من الطروحات ذات التأثير الفكري أو الحضور العلمي، إذ كان لبعض الأبحاث العلمية وتراكمها دوراً في تقدّم الرؤى حول بعض الموضوعات الملحة، كما هي الحال، مؤخراً، مع الأبحاث العلمية التي نشرت بخصوص انتشار فيروس كورونا. فيما كان لظهور بعضها أثرٌ في توسّع الأفق لاحقاً حول بعض النظريات، كما

---

\* كاتب وباحث من السعودية، نشر مجموعة من مقالاته على صفحات مجلة الكلمة. البريد الإلكتروني: [hussain.ashaikh@gmail.com](mailto:hussain.ashaikh@gmail.com)

هي الحال، مثلاً، مع مقالة المفكر الأمريكي صامويل هنتنغتون (Samuel Huntington) حول «صدام الحضارات» «Clash of Civilizations» التي نشرت أولاً في مجلة الشؤون الخارجية (Foreign Affairs) صيف ١٩٩٣م، لتتطور لاحقاً إلى كتاب أصدره بعنوان: «صدام الحضارات وإعادة تشكيل النظام العالمي» «The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order» عام ١٩٩٦م، إذ وسّع فيه نظريته حول تلك المقالة المثيرة، وهي نظرية كان لها، ولا يزال، حضورها الواسع في العديد من النقاشات العلمية والفكرية في الولايات المتحدة وخارجها.

وقد كان لمجلة «الكلمة» الغراء دورها في تناول هذه النظرية بالعرض والنقد والمناقشة، وكان من بين ما طرح مقابلاً فكرياً لها ما تفرد به رئيس تحريرها الأستاذ زكي الميلاد، إذ طرح نظريته حول «تعارف الحضارات»، النظرية التي تلقتها المجتمعات العربية والإسلامية بالترحيب، وبخاصّة مع ما لها من أصول قرآنية وبما تطرحه من منهجية حضارية منفتحة ومتعايشة.

وهنا، لا بدّ من توجيه الشكر والعرفان لهذه المجلة لما تبذله من جهد فكري ملحوظ، إذ طرحت بين صفحاتها العديد من الموضوعات والنقاشات ذات الحضور المحلي والدولي، العامّ والنخبوي، كما كانت خلال هذه السنوات التي قاربت الثلاثين عاماً منبراً فكرياً حراً ومثلاً واقعياً لتلاقي مختلف أطراف الأمة الإسلامية، وتمثيلاً حياً لنموذج التعايش بين أتباع الرؤى المتعددة التي أثرت، ولا تزال تثري الفكر الإسلامي التنويري.

وهي المجلة التي ربما لم يتردّد كثيراً بين صفحاتها موضوع خاصّ عن الوحدة الإسلامية أو موضوع يتناول التعايش بين أتباع التيارات الفكرية، وذلك قد يعود إلى أنها ليست بحاجة ماسّة لمناقشة مثل هذه الموضوعات، ذلك أن القارئ يجدّها حالة متجسّدة على صفحاتها وبين موضوعاتها المتناثرة على أعدادها التي زادت على مئة عدد.

### □ التعايش بين أطراف الأمة عملياً

ولبيان تميّز خطّ هذه المجلة، من المهم بيان ذلك انطلاقاً من التمهيد التالي: لقد عانى المجتمع المسلم لحقب زمنية متطاولة من ظاهرة الاحتراب المذهبي أو الفكري، وشُغلّ بنواتج مثل هذه النزاعات التي لا يزال المسلمون يعانون من تبعاتها، وقد تنادى الواعون من أبنائه والمصلحون من علمائه للحدّ من هذه الظاهرة، وعقدت في سبيل ذلك العديد من المؤتمرات التي قدمت فيها الدراسات والأوراق البحثية، ونشرت في هذا المضمار المؤلفات

بما حوته من الرؤى المتقدّمة والنظرات المتطلّعة، ولكنّ هذه الجهود تبقى حبيسة الأرفف وبين صفحات هذه الكتب وأراشيف المؤتمرات ما لم تتحوّل إلى واقع ميداني يعيشه أبناء الأمة الإسلامية.

وانطلاقاً من هذه النظرة، اقترح أحد دعاة الوحدة بين أطراف الأمة، ممّن شغلهم همّ الوحدة الإسلامية ودعا إليها في مناسبات عديدة، وهو الدكتور عبد الهادي الفضلي رحمته الله، أن تتحوّل إلى واقع عملي يعيشه أبناء المجتمع، وذلك لأنّ التنشئة وبناء الشخصية الإنسانية، حسب رؤيته، تتوزّع التأثير فيها مجموعة من العوامل، يأتي في مقدمتها المؤسسات التعليمية ومثيلاتها الإعلامية.

ويقترح تمهيداً لبناء مجتمع مسلم يؤسّس فيه لمفهوم الوحدة والتعايش السلمي على اختلاف تنوّعاته المذهبية: بناء المقرّر الدراسي بما يسمح فيه بحضور الاختلافات الفقهية والعقائدية بصورة مقارنة، ذلك أن الدارس يتعرّف على نظيره المسلم المغاير له مذهبياً بصورة أدقّ، وهو ما يساهم تالياً في فهم كل طرف للآخر بصورة أكثر علمية واتزاناً، وهو ما يعزّز تقبّل كل طرف للآخر وتذويب تلكم الحواجز التي راكمتها الأحداث التاريخية والتشنّجات المذهبية، ويمهّد لحوارات هادئة ترعاها المؤسسات الأكاديمية بعيداً عن أجواء الشحن الإعلامي المقيت.

وفي هذا الصدد تحدّث الدكتور الفضلي قائلاً: «من المهمّ الإشارة إلى أهمية جمع التراث الشرعي الإسلامي فيما يعرف اليوم بالدراسات المقارنة، وأن يكون هذا النوع من الدراسات جزءاً مهماً من المقررات الدراسية في كليات الشريعة في الجامعات الإسلامية، وذلك لتحقيق أمرين من شأنهما أن يُذيبا الكثير من مواطن الخلاف والاختلاف بين الاتجاهات الفكرية الإسلامية. ذلك أن الدراسات المقارنة من شأنها أن تُغني البحث العلمي من خلال جمع الآراء الفقهية حول المسألة الواحدة في مكان محدّد، كما أن ذلك يساهم بدرجة كبيرة في إزالة الكثير من الغبش والغموض المتبادل بين أصحاب هذه التيارات والاتجاهات الفكرية، وتجليّة الصورة لدى كل طرف من قبل الآخر، وهي مسألة من شأنها لاحقاً أن تسهم في التقريب الذهني والنفسي بين القيادات ومن ثمّ بين الأتباع أيضاً»<sup>(١)</sup>.

ويضيف الدكتور الفضلي متمماً رأيه قائلاً: «إن ما نراه اليوم من اختلاف وتشردم لا ينبع -عادةً- من الاختلافات في الفروع الفقهية، وإنما هو نابع من النزعات الذاتية

(١) الدكتور عبد الهادي الفضلي، الوحدة الإسلامية.. أسس البناء ومفاعيل الهدم في المجتمع المسلم، سيهات: مركز آفاق للدراسات والبحوث، ط١، ١٤٣٧هـ - ٢٠١٦م، ص ٨٨ - ٨٩.

والمصالح الفئوية الضيقة التي لا تضع أمام أعينها ما يمكن أن تحقّقه الوحدة بين أبناء الأمة من مصالح أكبر للجميع، وما تجلبه من قوّة اقتدار لمجتمعاتنا من شأنها أن تنهض بواقعنا مما نحن فيه من تخلف وتأخّر حضاريّ وفكريّ ومدنيّ وثقافيّ وعلميّ»<sup>(٢)</sup>.

ولأنّ «الكلمة» - وإن كانت ذات صبغة نخبوية فكرية - تحتفظ بنوع من التداول العامّ بين أبناء المجتمع، ويبقى لها فعلها المؤثّر ودورها في بناء الفكر الجماعيّ وتنميته، ومن ثمّ المساهمة في كسر الحواجز بين أطراف الأمة في حال كرّست مفهوم التعايش بين تعدّد الرؤى ومنابعها. لذلك لا يمكن التقليل أو التنكّر للدور الذي لعبته مجلة «الكلمة»، ولا تزال تمارسه على هذا الصعيد في سنواتها التي تجاوزت ربع قرن. فقد تجاوزت فيها العديد من الموضوعات ذات الانتماءات المتعدّدة، وجسّرت ما انقطع بينها في بيانات علمية أخرى. فتجد بين موضوعاتها ما يدرس رجالات الأمة على اختلاف انتماءاتهم وتياراتهم، وعند تناول أحد الموضوعات الفكرية، يُتناول ذلك من شتى المصادر والمنابع الإسلامية، وهي تجربة قلّما تتكرّر في مجتمعاتنا وفي أروقة المؤسسات الرسمية وغير الرسمية.

### □ تجسير العلاقة بين المشرق والمغرب

يضاف إلى دورها التقريبي بين الأطياف المذهبية والفكرية: دورها البارز في تجسير العلاقة بين نخب المشرق والمغرب، وهي النقطة التي استعرضتها مجموعة من الشهادات في افتتاحيات الأعداد السابقة. وهو التلاقي الذي كان، ولا يزال، يمثل رافداً من روافد الإثراء العلمي والفكري للحضارة الإسلامية، فإذا كان المشرق منطلق هذه الحضارة ومنبعها الأول، فتطلّ المشاركة المغاربية العامة في «الحركة العلمية والحضارية الإسلامية متوفرة على مقامات عديدة كان فيها المغرب رائداً في الاختراع العلمي، إما ريادةً مبدئية وإما ريادةً تطويرية. ويكفي في ذلك، على سبيل المثال، أن الفقه المالكي الذي كان مدنيّ المنبت يتحوّل إلى مغربيّ البناء والتفصيل بما صنّعه مدوّنة سحنون بن سعيد التنوخي وتآليف العلماء المالكية من بعده، كما تُذكر ريادة ابن رشيّق القيرواني في نقد الشعر الذي ظهر في كتابه (العمدة)، وريادة محمد بن سحنون وأبي الحسن القابسي في علم التريّة كما ظهر في كتابيهما (آداب المعلمين) و(الرسالة المفصّلة لأحوال المعلمين والمتعلّمين)، وريادة الشاطبي في أصول الفقه كما ظهر في كتابه الموافقات، وريادة ابن خلدون في علم الاجتماع كما ظهر في كتابه (المقدمة). إن هذه الريادة المغربية في عديد من مجالات الفكر والعلوم النظرية والتطبيقية لم تكن إلّا متأتية بمتانة التحقّق المغربي بخصائص الثقافة الإسلامية

(٢) الدكتور عبدالحادي الفضلي، المصدر السابق، ص ٨٩ - ٩٠.



وشدة الانتماء إلى وحدتها»<sup>(٣)</sup>.

### □ الثبات على المنطلقات والمبادئ

نشأت «الكلمة» مجلة «فكرية ثقافية إسلامية»، ولتكون منبراً يعالج «قضايا العصر والتجدد الحضاري»، وقد حافظت على هذه المبادئ والمنطلقات الدينية طوال مسيرتها، حيث كان الهمم الحضاري حاضراً فيما تعالجه من موضوعات، وفيما تعقد له من ملفّات، وبخاصة ما يرتبط بالنهوض المرتكز على المبادئ الإسلامية، ذلك أنّ «التحضر منفرداً لا يحمل معنى قيمياً، بل هو وصف موضوعي لحالة من الاجتماع البشري الذي يفضي إلى المنجزات المادية والمعنوية»<sup>(٤)</sup>.

ولذا يُراعى فيما ينشر على صفحات أعداد «الكلمة» ما يعنى بالدراسات المؤسّسة للفكر الحضاري في صبغته الإسلامية، وذلك من أجل «إيلاء الأهمية البالغة لموضوع القيم، ومنحه الأولوية في النظر والتأمل، كما هو حقيق بالإنسانية إعادة الاعتبار للقيم النبيلة المشتركة كحدّ أدنى للاستئناف الحضاري، حفاظاً على ضرورات التدافع الثقافي، ومميزاً للخبيث من الطيب في التصرفات البشرية»<sup>(٥)</sup>.

كما عנית العديد من موضوعات المجلة بالفكر الإسلامي الذي يمثل عماد التحضر في هويته الدينية الداعية إليها، وبقيت تتصاعد في منحها هذا بصورة مدروسة وواعية لم تجرفها تلك التيارات المتعصبة، ولم تهو بها الاتجاهات الشعبوية التي عصفت بالأمة، وبخاصة مع موجات ما عرف بالربيع العربي الذي امتدّ على طول العشرية الثانية من هذا القرن الميلادي. فقد تأججت فيه نزعات متطرّفة نابذة للآخر، يرجعها الأستاذ عبد الرحمن السلمي إلى نوع من «التشابك أو التقاطع - من ناحية المظهر على الأقل - بين الهوية الدينية والانتماء القومي، فقد دفعت تلك الظواهر والمظاهر بعض الدارسين، مثل: صموئيل هنتنغتون، للحديث عن صراع الحضارات بدلاً من الصراعات ذات الأسباب والدوافع القومية والأيدولوجية والاستراتيجية، وبسبب الصعود الديني في سائر الأديان، وبخاصة

(٣) الدكتور عبدالمجيد عمر النجار، المستقبل الثقافي للغرب الإسلامي، بيروت: دار الغرب الإسلامي، ط ١، ١٩٩٧م، ص ٤٩، مع تصّرف يسير.

(٤) الدكتور عبدالمجيد عمر النجار، فقه التحضر الإسلامي، بيروت: دار الغرب الإسلامي، ط ٢، ١٤٢٧هـ - ٢٠٠٦م، ص ٢٢.

(٥) الحسان شهيد، القيم الإنسانية في ضوء التدافع الحضاري المعاصر، مجلة التسامح، العدد ٢٨، خريف ١٤٣٠ - ٢٠٠٩م، ص ٢٠٤ - ٢٠٥.

البروتستانتية والإسلام، فقد كان هناك مَنْ اندفع وراء أطروحة هتنتغتون معتبرًا التغيير أو الثوران الثقافي/ الديني هو الأغلب، إنما في واقع الأمر ما تزال للعلائق بين الأمم -سواء كانت جيدة أم سيئة- أسبابها القومية والسياسية والاقتصادية، وهي أكثر من الدوافع والعوامل الدينية، التي لا تتحرك باتجاه الصراع إلا عبر جماعات صغيرة، وفي ظروف خاصة ما بين الانحشار والاستهداف»<sup>(٦)</sup>.

والأمل معقود دائمًا على الواعين من أبناء الأمة وعلى المصلحين من علمائها أن يكونوا في مقدّمة الركب ليحافظوا على نقاء هذه الأمة من شوائب التطرف ومنازع الخصام والتنابد، وعلى المنابر الفكرية التي من شأنها أن تضيء دروب هذه السبل الخيرة والنيرة، حيث تصطف هذه المجلة الغراء معها، وتحتل المكانة السامقة بينها، فتكون -بإذن الله تعالى- داعية للاعتدال والنظرة المنصفة للذات وللآخر، إذ «من الواجب علينا أن نساد ونقارب حتى تفعل الأيام فعلها: نعذر المنابد المعتدل، إذا كان ممن يؤمن بما يقول، ونشكر للموافق العادل الذي يصدر رأيه عن عقيدة واقتناع... وأن نفيد من سماع أقوال المخالف، ومنازع الصريح في نقده التي تقوم المعوج وتصلح الفاسد، فلا جرم أن من المسائل ما يصعب تمييز بهرجه من صحيحة إلا بمعانة طويلة وأناة وروية ورفق جميل»<sup>(٧)</sup>.

ولا يفوتني في ختام هذه الشهادة أن أعبر عن عظيم الامتنان والشكر والتقدير للقائمين على هذا المنبر الواعي والمتميز في سماء الفكر والثقافة الإسلاميين، والدعاء لهم بمزيد من التوفيق والتألق، وأن تكون لبنة في صرح المشروع الإسلامي النهضوي الشامخ.

(٦) عبدالرحمن السالمي، الهوية والانتفاء في العلاقات بين الأمم، مجلة التسامح، العدد ٢٩، شتاء ١٤٣١ هـ - ٢٠١٠ م، ص ٩.

(٧) محمد كرد علي، الإسلام والحضارة العربية، القاهرة: لجنة التأليف والترجمة والنشر، ط ٢، ١٩٥٠ م، ج ١، ص ١-٢.



# حاجة العرب إلى الحكم الرشيد

محمد محفوظ

### □ مفتتح

بعيداً عن طبيعة المواقف والقناعات من ظاهرة الربيع العربي وتحولاتها المختلفة، من الضروري الالتفات إلى حقيقة عميقة في مسار هذه التحولات الكبرى التي جرت ولا زالت تداعياتها قائمة في أكثر من بلد عربي. ويمكن بيان هذه الحقيقة كالتالي: إن ما سُمّي بالربيع العربي هي عبارة عن ظاهرة سياسية - مجتمعية عميقة جرت في بعض المجتمعات العربية، وهي وليدة عوامل وأسباب عديدة، ولها جوانب مختلفة، ولا يمكن اختزالها في بُعد أو جانب واحد. فهي كأي ظاهرة سياسية - مجتمعية، لها عواملها المتعددة وأسبابها المختلفة، وإن هذه الظاهرة في تأثيراتها المباشرة وغير المباشرة لا زالت قائمة، ومن الصعب اختزال هذه الظاهرة وأمثالها في برهة زمنية وجيزة. وإن طبيعة المآلات التي وصلت إليها هذه الظاهرة، ليست نهاية المطاف، بل ثمة تحولات قيمية ومجتمعية عديدة تحتاج إلى تظهير تشهدها مجتمعات الربيع العربي.

ونودُ في هذا السياق الالتفات إلى طبيعة الخيارات والمآلات التي وصلت إليها جماعات الإسلام السياسي في بلدان الربيع العربي.

وقبل توضيح هذه الخيارات والمآلات، من الأهمية بمكان الإشارة إلى أن جماعات الإسلام السياسي ليست على رأي واحد أو قناعة سياسية ومجتمعية واحدة، بل هي طيف من القوى والمجموعات التي تتبنّى المرجعية الإسلامية، وتتطلّع إلى سيادة الإسلام والشريعة الحياة العامة للمسلمين، إلا أن هذه المجموعات متفاوتة ومتنوّعة في خطابها السياسي ومقارباتها الاجتماعية وطبيعة نظرتها وقناعاتها إلى طبيعة اللحظة الراهنة وكيفية التعامل مع الأطراف والأطراف الأخرى. وبالتالي فإننا لا نتحدّث عن مجموعات متجانسة في كل شيء، بل هي مجموعات متنوّعة ومتعدّدة إلا أنها جميعاً تتبنّى المرجعية الإسلامية. ولكونها جماعات غير متجانسة وتعيش التعدّد في أكثر من مجال؛ لذلك لا يصح إطلاق أحكام ومواقف واحدة، على مجموعات متميزة فكرياً وسياسياً.

### □ الأصولية والسياسة

لذلك فنحن نودُّ تركيز الحديث حول القوى السياسية الإسلامية التي تصدرت المشهد العام في دول الربيع العربي. فالأداء السياسي لحزب النهضة في تونس مغاير للأداء السياسي لحركة الإخوان في مصر.

فالأولى تعاملت بواقعية مع مشروع التحوّل نحو الديمقراطية، وابتعدت في خطابها السياسي عن النزعة الدعوية التي تخلط بين إدارة ما هو كائن مع ما ينبغي أن يكون. وجماعة الإخوان في مصر تعاملت -في أدائها وخطابها السياسي- بنزعة دعوية طاغية، وصنعت للناس أوهاماً وأمالاً غير قادرة على تحقيقها في أقلّ التقادير في المدى المنظور، كما هيمنت على علاقاتها مع الأطراف والأطراف السياسية نزعة الهيمنة والسلطة. فالأطراف التي لا تتفق معها في الخطاب أو الأولويات أضحت من الفلول، ولا تتناغم مع خطابها وأدائها؛ لا موقع له في الخريطة السياسية.

وبالتالي فإن التباين والاختلاف في الخطاب والأداء بين المجموعات الإسلامية، ليس ادّعاءً يُدعى، وإنما هو حقيقة قائمة وشاخصة في كل بلدان الربيع العربي.

وعلى ضوء هذه الحقيقة نعمل على الاقتراب من تقويم الأداء السياسي لهذه الجماعات من خلال النقاط التالية:

١- ليس من ينجح في مشروع الدعوة قادر على النجاح في مشروع العمل السياسي وإدارة التنافس السياسي مع مختلف الأطراف في المجتمع.

فأغلب هذه الجماعات استطاعت -عبر أدوات وآليات عديدة- النفاذ لدى شرائح

المجتمع المختلفة، وتمكّنت من تحقيق منجزات ومكاسب عديدة، سواء على مستوى الدعوة وإقناع الناس بالخطاب والمشروع الإسلامي، أو على مستوى الخدمات ومشروعات الحماية الاجتماعية والاقتصادية للفئات الاجتماعية المهمّشة. ولكن هذا التميّز في الحقل الدعوي والاجتماعي، لم يؤدّ إلى تميّز في الحقل السياسي. بل على العكس من ذلك تتمكّن من القول: إن بعض هذه الجماعات ارتكبت خطايا في عملها وأدائها السياسي، مما أربك قاعدتها الاجتماعية، وأدخلها في أتون المقارنة مع المجموعات السياسية الأخرى. وعلى ضوء هذه الحقيقة يمكن الوصول إلى نتيجة أخرى، ومفادها: أن الجماعات الإسلامية في مرحلة الدعوة والأنشطة الاجتماعية والخدمية المختلفة، تتّسع قاعدتها الاجتماعية وتزداد شعبية. وإن انخراطها السياسي ووصولها إلى الحكم يخسرها شعبياً، ويسحب من رصيدها الاجتماعي. وبالتالي فإن هذه الجماعات بحاجة إلى لياقة إذا صحّ التعبير في العمل السياسي مختلفة عن لياقتها في العمل الدعوي.

وإن النجاح والتميّز في الحقل الاجتماعي لا يساوي النجاح المضمون في الحقل السياسي. فجماعة الإخوان في مصر في مرحلة الدعوة والأنشطة الاجتماعية والخدمية المختلفة، تصدر المشهد العام، ويشار إليها بالبنان في التميّز وحسن الأداء.

ولكن حينما وصلت إلى الحكم وإدارة جمهورية مصر العربية من موقع السيطرة على الحكومة والرئاسة، فإنها ارتكبت الكثير من الأخطاء التي ساهمت في تبديد بعض مكاسبها في الحقلين الدعوي والاجتماعي.

وإذا استمرت هذه الجماعة بدون تصحيح أخطائها الفادحة، فإنها ستستمر في التراجع وخسارة بعض قاعدتها الشعبية.

٢- أبانت الجماعات الإسلامية عن خلل حقيقي في مشروع بناء التحالفات السياسية مع الأفرقاء الآخرين، وقدرة هذه التحالفات على البقاء في ظل صراعات سياسية واجتماعية. وينعكس هذا الخلل بشكل أساسي في رفض هذه الجماعات التعامل مع الحقل السياسي والمنافسين السياسيين بعقلية تسوية، تدفع هذه العقلية جميع الأطراف للتنازل من أجل بناء أوضاع سياسية أكثر استقراراً وقدرة على الصمود أمام التحوّلات السياسية المتسارعة.

فالإخوان مثلاً في مصر تمسّكوا بنتائج الانتخابات البرلمانية، واعتبروها هي النتيجة التي تُحوّلهم ممارسة السلطة بمفردهم أو بدون منافسين حقيقيين. لذلك -وبفعل هذه العقلية- خسروا بعض حلفائهم، كما خسروا جرّاء التباين في مشروع الترشيح لرئاسة الجمهورية بعض قياداتهم وكوادرمهم الفاعلة. ولعل ما تمتاز به جماعة النهضة في تونس هو قدرتها على

بناء التحالفات السياسية وعدم استعجالها الوصول إلى القمة السياسية. فهي تتحرك بواقعية سياسية، وتعمل على بناء حياة سياسية مستقرة وملتزمة بمقتضيات الدستور. وإن هذا العمل يستحق من الجميع التنازل حتى لا تفشل العملية السياسية برمتها.

فالمهم ليس أن تصل جماعتي إلى السلطة، المهم بناء واقع سياسي جديد، يعرقل أية نزعة استبدادية، أو يحول دون استفراد أية قوة سياسية بالمشهد السياسي. وإن هذا الهدف الاستراتيجي يستحق من جميع الأطراف التنازل وإنجاز تسوية سياسية - تاريخية لصالح التحول نحو الديمقراطية والاستقرار السياسي العميق.

فطبيعة تحولات الربيع العربي ومحطاتها المختلفة، تجعلنا ندرك أن هذه التحولات لا يمكن أن ينتصر فيها طرف انتصار كاسح مهما أوتي من قوة شعبية أو إرث تاريخي ونضالي. فالتحولات لا نفسح المجال لطرف واحد للتحكم في الساحة والمشهد.

من هنا فإن طبيعة التحولات والقوى الفاعلة فيها تقتضي -أيضاً- بناء التحالفات، والذهاب بعيداً في مشروع التسويات السياسية. والقوى السياسية التي ترفض هذا النهج والخيار، فإنها شيئاً فشيئاً ستخرج من المعادلة القائمة. وهذا ليس تبريراً لبعض المآلات، وإنما للقول: إن طبيعة المرحلة تقتضي التقاطع مع القوى السياسية المنافسة، وتنمية المساحات المشتركة معها، من أجل الخروج من المرحلة الانتقالية بأقل خسائر ممكنة.

٣- لا يمكن لمن يتوسّل وسائل العمل السياسي المختلفة أن يُحقّق إنجازات وانتصارات كاسحة، بحيث تُغيّب جميع المنافسين أو المناوئين. فطبيعة العمل السياسي أنه يُحقّق الغايات والأهداف على مدى زمني طويل ومتدرّج في آن.

ولعل من الأخطاء البارزة التي وقعت فيها التيارات الإسلامية، أنها انخرطت في العمل السياسي بذهنية «لنا الصدر دون العالمين أو القبر»، وبالتالي فإن هذه الذهنية تفتح حالة المغالبة مع المنافسين إلى أقصى حالاتها، مما يُبيئ المناخ لصناعة الخصوم وخسارة الأصدقاء.

لهذا من الضروري أن تلتزم هذه الجماعات -وهي تنشط في الحقل السياسي- بمقولة الفلاسفة: «الوجود الناقص خير من العدم المطلق».

وعليه فإن العمل السياسي لا يوصل إلى انتصارات كاسحة، وإنما يوصل إلى بناء شراكه واسعة مع بقية القوى، لإنجاز ما يمكن إنجازه.

وإن الكثير من الأخطاء والخطايا التي ارتكبتها جماعات الإسلام السياسي، يعود -في تقديرنا- إلى تلك الذهنية التي تحكّمت في هذه الجماعات التي عاشت فترات طويلة من النضال

السلبى، وترى فيها سُمي بالربيع العربى فرصة استثنائية، ممَّا يدفعها نفسياً وسلوكياً للاستعجال فى مشروع التمكّن. ومن المؤكّد أن نزعة الاستعجال مع قصر التجربة وقلة الخبرة، يقود إلى ارتكاب خطايا أساسية، تضر بسمعة هذه التيارات وصدقيتها فى العمل العام.

وخلاصة القول: إن السياسة لا يمكن أن تُمارس وتُدار بذهنية الدعوة، وإن الانخراط فيها بنسق ما ينبغي أن يكون، يجعلها ترتكب أخطاء تصل فى بعض الأحيان إلى حماقات تحرق بعض أجزاء التاريخ النضالي لهذه التيارات والجماعات.

### □ الدين وأنماط التدبُّن

على المستوى المجتمعي ثمة خلط جوهري بين الدين بوصفه مجموعة من القيم والمبادئ المتعالية على الأزمنة والأمكنة، وبين أنماط التدبُّن، وهي مجموع الجهود التي يبذلها الإنسان فرداً وجماعةً لتجسيد قيم الدين العليا. فكل محاولة إنسانية لتجسيد قيم الدين أو الالتزام العملي بها، تتحوّل هذه المحاولة الإنسانية إلى نمط من أنماط التدبُّن، قد يقترب هذا النمط من معايير الدين العليا وقد يبتعد. قد تكون أنماط التدبُّن منسجمة ومقتضيات قيم الدين، أو قد تكون متباعدة أو مفارقة. ولكون حظوظ الناس فى الالتزام متفاوتة، كذلك هي أنماط التدبُّن متفاوتة من فرد إلى آخر ومن بيئة اجتماعية إلى أخرى. وبالتالي فإن أنماط التدبُّن ليست خارج سياق التطوّر الإنساني. فطبيعة الظروف والأوضاع الاجتماعية والاقتصادية والثقافية التي تعيشها البيئات الاجتماعية، ستعكس بشكل مباشر أو غير مباشر على أنماط تدبُّنها وأشكال التزامها بقيم ومبادئ دينها. لذلك نستطيع القول: إن الإنسان (الفرد والجماعة)، وظروف هذا الإنسان الاقتصادية والاجتماعية، وأنماط علاقته العامة ونوعية الثقافة ومنظومة القيم التي يحملها، هي من الناحية الواقعية التي تصنع أنماط تدبُّن والتزام هذا الإنسان. فإذا كان الدين يساهم فى صنع الإنسان، فإن الإنسان هو الذي يصنع نمط تدبُّنه والتزامه الديني. لذلك نجد فى الساحات الإسلامية والاجتماعية المتنوعة أنماط تدبُّن متنوعة ومتعددة، وكلها تُشكّل حركة الدين فى المجتمع. ولا يمكن أن نفصل بين قيم الدين وتاريخ المسلمين الذي هو نتاج جهد المسلمين الفردي والجماعي فى تنفيذ قيم الدين والالتزام بهدي الإسلام وتشريعاته المختلفة. ولعل هذا ما يُفسّر لنا وجود أفهام متعددة ونماذج تاريخية متنوعة فى إطار الإسلام الواحد.

وكل محاولة سلطوية أو دعوية - دينية لقسر الناس على فهم واحد أو معنى واحد للممارسة الاجتماعية، هي محاولة فاشلة ودونها خطر القتاد؛ لأنه خلاف طبائع الأمور، كما أن هذه المحاولات تساهم فى إفقار المجتمعات الإسلامية على المستويين التاريخي والمعرفي.



فإنسان ليس كائنًا سلبياً فيما يرتبط وعلاقته بقيمه الكبرى وتشريعات دينه. فهو كائن إيجابي ويتفاعل مع تشريعات دينه. وطبيعة موقعه الاجتماعي والاقتصادي والثقافي تُحدّد شكل وطبيعة النمط الديني الذي يُؤسّسه الإنسان لبيئته أو لواقعه.

لأن أنماط التدين هي انعكاس مباشر لطبيعة الإنسان وطبيعة ظروفه وبيئته الاجتماعية. فإذا كان الدين متعالياً على ظروف الزمان والمكان، وليس خاضعاً لمقتضيات الأوضاع الاقتصادية والاجتماعية والسياسية؛ فإن أنماط التدين على العكس من ذلك تماماً؛ لأنها نتاج الظروف والبيئة، ولا يمكن أن تتشكّل أنماط التدين بعيداً عن جهد الإنسان ومستوى وعيه وإدراكه لعناصر واقعه وراهنه.

وثمة دائماً مفارقة بين الدين وأنماط التدين. وهذه المفارقة تصل في بعض الأحيان أن تكون بعض حقائق وأنماط التدين هي مناقضة في جوهرها لمقتضيات الدين. وحينما تبرز المفارقة بين الدين والتدين، ثمة حاجة إنسانية ودينية ملحة للانخراط في مشروع الإصلاح الديني. والذي هو في بعض جوانبه محاولة لردم الهوة وتحسير الفجوة بين الدين وأنماط التدين التي تعيشها المجتمعات الإسلامية. فالدين في كل مراحلها هو طاقة توحيدية في الواقع الإنساني، ولكن بعض أنماط التدين السائدة هي طاقة انشقاقية - تجزئية لواقع العرب والمسلمين.

ولعل هذه المفارقة هي التي تُوضّح طبيعة تجربة الإصلاح وفعاليته في المجتمعات الدينية. بمعنى أن المجتمع الإنساني في المرحلة الأولى لتجسيد قيم الدين وتفاعله الإنساني مع مبادئه، تكون حركة المجتمع في خط مستقيم مع الدين وتوجيهاته، ولكن بعد فترة من الزمن قد تقصر وقد تطول، تبدأ المفارقة بالبروز بين جهد الإنسان - المجتمع، وتوجيهات الإسلام ومعايير الأخلاقية والمعنوية. وتبدأ هذه المفارقة بالانّساع، مما يُفضي إلى نتيجة عملية وواقعية، وهي أن توجيهات الدين في وادٍ وحركة المجتمع في أغلبه في وادٍ آخر. ممّا يُؤسّس لمناخ اجتماعي وثقافي يفرض ضرورة الإصلاح وتحسير الفجوة والمفارقة التي تشكّلت في التجربة العملية.

لذلك نجد أن كل التجارب الإصلاحية تستهدف بالدرجة الأولى خلق الانسجام والتناغم بين التاريخ والرسالة، بين الشريعة وفهم الشريعة، بين الدين والتدين. وإن جوهر الجهد الذي يبذله الإصلاحيون هو خلق التماثل بين القيم والواقع.

وإن جوهر المشكلة تتجسّد في وجود مفارقة وابتعاد بين الدين والتدين، والإصلاح الديني يستهدف تحسير العلاقة وخلق التناغم بين حقائق الدين ومعطيات التدين. ولعل هذا هو أحد أهم القوانين الجوهرية التي تتحكّم في سياق أي حركة إصلاحية في الاجتماع الإسلامي المعاصر.



ولو تأملنا اليوم في طبيعة المشاكل الكبرى التي تعاني منها المجتمعات العربية والإسلامية المعاصرة لوجدنا أن من أبرز هذه المشاكل، هو شيوع أنماط من التدنُّن، تتبنَّى خيار العنف والإرهاب، وتعمل عبر هذه الوسيلة لإنهاء المفارقة بين الدين والتدنُّن. ولكن المحصّلة العملية لذلك هو المزيد من الإخفاق والمآزق والتأزيم. فالعنف لا يُجسِّر الفجوة، وإنما يُعمِّقها، والإرهاب هو سبيل تعميق المفارقة وليس إنهاءها.

ولعل هذا من أهم المآزق التي تعانيها الساحة العربية والإسلامية اليوم. فثمة جماعات وحركات عنيفة وإرهابية، تحمل لواء الدين وترفع شعاراته، إلا أن المحصّلة العملية لجهودها وأفعالها الإرهابية والعنيفة، هو المزيد من تشويه الإسلام وتعميق المفارقة والفصام النكد بين الدين وأنماط التدنُّن السائدة في الاجتماع الإسلامي المعاصر.

ويبدو أنه لا تجديد في العقل الإسلامي ولا إصلاح في الواقع الإسلامي، إلا بنقد وتفكيك أنماط التدنُّن التي تنتج باستمرار ظواهر العنف والتكفير والإرهاب في الواقع المعاصر؛ لأن هذه الظواهر ليست رافعة للواقع الإسلامي، وإنما هي ومتوالياتها وتأثيراتها المتعدّدة تزيد من الأزمات والمآزق، وتُفضي إلى تدمير النسيج الاجتماعي للمسلمين، وتجعل جميع البلدان العربية والإسلامية مكشوفة أمام الإرادات الإقليمية والدولية التي تستهدف أمن واستقرار المسلمين في كل بلدانهم وأوطانهم.

وإن إحباطات الراهن الإسلامي ينبغي ألا تقود إلى تبنيّ بناء مجموعات وتشكيلات أيديولوجية تتبنَّى خيار العنف والإرهاب سبيلاً لإنجاز رفعة وعزّة المسلمين جميعاً؛ لأن هذا الخيار يُعزِّز الإحباطات، وساهم في تدمير ما تبقى من وحدة وتفاهم وألفة بين المسلمين بمختلف مذاهبهم ومدارسهم.

فالوعي الديني الصحيح والذي يرفض خيار العنف والإرهاب مهما كانت الظروف والصعاب، هو الذي يؤسّس لوقائع وحقائق إسلامية جديدة، تُحرّر الواقع الإسلامي من ربة الأفهام العنيفة التي تُقدّم الإسلام بوصفه ديناً للقتل والتفجير والإرهاب.

ولعل من الأهمية في هذا السياق القول: إن نقد أنماط التدنُّن ليس نقداً للدين، وإن الوقوف ضد بعض أشكال التدنُّن، ليس وقوفاً في مقابل الدين، وإن حرصنا على الدين ينبغي ألا يقودنا إلى رفض عمليات النقد التي تتّجه إلى أنماط التدنُّن؛ لأننا نعتقد أن الاستفادة الأول من عمليات النقد العلمي لبعض أنماط التدنُّن هو الدين نفسه؛ لأن بعض أشكال التدنُّن، تُشكّل عبئاً حقيقياً على الدين والمجال الاجتماعي للدين.

وعليه فإن الضرورة المعرفية والاجتماعية تقتضي التفريق الدائم بين الدين وأنماط

التدئين. وإن الكثير من البلاءات التي تواجه الواقع الإسلامي اليوم، هي نابعة من بعض أنماط التدئين. وإن هذه البلاءات لا يمكن مواجهتها إلا بتفكيكها ونقدها من جذورها، حتى نتحرر من سجنها، ونتفاعل بوعي وحكمة مع قيم الدين الأساسية، التي هي قيم العدالة والمساواة والحرية بعيداً عن إكراهات بعض أنماط التدئين التي لا تُقدّم حلولاً، بل تضيف إلى مآزقنا مآزق جديدة.

### □ العالم العربي ودولة المواطنة

لعلنا لا نأتي بجديد حين القول: إن أغلب المجال العربي بكل دوله وشعوبه يعاني من تحديات خطية وأزمات بنيوية، تُرهق كاهل الجميع، وتدخلهم في أتون مآزق كارثية.

فبعض دول هذا المجال العربي دخلت في نطاق الدول الفاشلة، التي لا تتمكّن من تسيير شؤون مجتمعتها، ممّا أفضى إلى استفحال أزماتها ومآزقها على كل الصعد سواء الاقتصادية أو الأمنية أو السياسية. والبعض الآخر من الدول والمجتمعات مهدّد في وحدته الاجتماعية والسياسية، حيث هي قاب قوسين أو أدنى من اندلاع بعض أشكال وصور الحرب الأهلية. ودول أخرى تعاني من غياب النظام السياسي المستقر، ولا زالت أطرافه ومكوّناته السياسية والمذهبي، تتصارع على شكل النظام السياسي، وطبيعة التمثيل لمكوّنات وتعبيرات مجتمعتها.

إضافة إلى هذه الصور، هناك انفجار للهويات الفرعية في المجال العربي بشكل عمودي وأفقي، ممّا يجعل النسيج الاجتماعي مهدّداً بحروب وصراعات مذهبية وطائفية وقومية وجهوية. ونحن نعتقد أن اللحظة العربية الراهنة مليئة بتحديات خطيرة، تهدّد استقرار الكثير من الدول والمجتمعات العربية، وتدخل الجميع في أتون نزاعات عبثية، تستنزف الجميع وتضعفهم، وتعمّق الفجوة بين جميع الأطراف والمكوّنات.

وفي تقديرنا، إن المشكلة الجوهرية، التي ساهمت بشكل أو بآخر في بروز هذه المآزق والتوترات في المجال العربي، هي غياب علاقة المواطنة بين مكوّنات وتعبيرات المجتمع العربي الواحد.

فالمجتمعات العربية تعيش التنوع الديني والمذهبي والقومي، وغياب نظام المواطنة كنظام متجاوز للتعبيرات التقليدية، جعل بعض هذه المكوّنات تعيش التوتر في علاقتها، وبرزت في الأفق توترات طائفية ومذهبية وقومية.. فالعلاقات الإسلامية - المسيحية في المجال العربي، شابها بعض التوتر، وحدثت بعض الصدمات والتوترات في بعض البلدان

العربية التي يتواجد فيها مسيحيون عرب.

وفي دول عربية أخرى، ساءت العلاقة بين مكوّناتها القومية، بحيث برزت توترات وأزمات قومية في المجال العربي. وليس بعيداً عنا المشكلة الأمازيغية والكردية والأفريقية. وإضافة إلى هذه التوترات الدينية والقومية، هناك توترات مذهبية بين السنة والشيعة، وعاشت بعض الدول والمجتمعات العربية توترات مذهبية خطيرة تُهدّد استقرارها السياسي والاجتماعي.

فحينما تتراجع قيم المواطنة في العلاقات بين مكوّنات المجتمعات العربية، تزداد فرص التوترات الداخلية في هذه المجتمعات؛ لهذا فإننا نعتقد أن العالم العربي يعيش مأزق خطيرة على أكثر من صعيد، وهي بالدرجة الأولى تعود إلى خياراته السياسية والثقافية. فحينما يغيب المشروع الوطني والعربي، والذي يستهدف استيعاب أطراف المجتمع العربي، وإخراجه من دائرة انحباسه في الأطر والتعبيرات التقليدية إلى رحاب المواطنة.

فإن هذا الغياب سيدخل المجتمعات العربية في تناقضات أفقية وعمودية، تهدّد استقرارها السياسي والاجتماعي.

وإن نزعات الاستئصال أو تعميم النماذج لا تُفضي إلى معالجة هذه الفتنة والمحنة، بل توفر لها المزيد من المبررات والمسوغات.

فدول المجال العربي معيّنة اليوم وبالدرجة الأولى بإنهاء مشاكلها الداخلية الخطيرة، التي أدخلت بعض هذه الدول في خانة الدول الفاشلة، والبعض الآخر على حافة الحرب الداخلية التي تُنذر بالمزيد من التشطّي والانقسام.

فما تعانيه بعض دول المجال العربي على هذا الصعيد خطير، وإذا استمرت الأحوال على حالها فإن المجال العربي سيخرج من حركة التاريخ، وسيخضع لظروف وتحديات قاسية على كل الصعد والمستويات.

وإن حالة التداعي والتآكل في الأوضاع الداخلية العربية لا يمكن إيقافها أو الحد من تأثيراتها الكارثية، إلّا بصياغة العلاقة بين أطراف المجتمع على قاعدة المواطنة المتساوية في الحقوق والواجبات.

وإن غياب مقتضيات وحقائق المواطنة في الاجتماع السياسي العربي سيُقوّي من اندفاع المواطنين العرب نحو انتماؤهم التقليدية، وعودة الصراعات المذهبية والقومية والدينية بينهم، وسيُوفّر لخصوم المجال العربي الخارجيين إمكانية التدخل والتأثير في راهن

هذا المجال ومستقبله.

فالمجتمعات العربية كغيرها من المجتمعات الإنسانية، التي تحتضن تعدّيات وتنوّعات مختلفة، لا يمكن إدارة هذه التعدّيات على نحو إيجابي إلاّ بالقاعدة الدستورية الحديثة (المواطنة) كما فعلت تلك المجتمعات الإنسانية التي حافظت على أمنها واستقرارها. فالاستقرار الاجتماعي والسياسي العميق في المجتمعات العربية، هو وليد المواطنة بكلّ حولتها القانونية والحقوقية والسياسية.

وأيّ مجتمع عربي لا يفي بمقتضيات هذه المواطنة فإنّ تباينات واقعه ستنفجر وسيعمل كل طرف للاحتواء بانتهاه التقليدي والتاريخي، مما يصنع الحواجز النفسية والاجتماعية والثقافية والسياسية بين مكونات المجتمع الواحد.

وفي غالب الأحيان فإنّ هذه الحواجز لا تُصنع إلاّ بمبررات ومسوّغات صراعية وعنفية بين جميع الأطراف، فتنتهي موجبات الاستقرار، ويدخل الجميع في نفق التوتّرات والمآزق المفتوحة على كل الاحتمالات.

لهذا فإنّ دولة المواطنة هي الحلّ الناجع لخروج العالم العربي من مآزقه وتوتّراته الراهنة.

فدولة المواطنة هي التي تصنع الاستقرار وتحافظ عليه، وهي التي تستوعب جميع التعدّيات وتجعلها شريكة فعلية في الشأن العام، وهي التي تجعل خيارات المجتمع العليا منسجمة مع خيارات الدولة العليا والعكس، وهي التي تُشعر الجميع بأهمية العمل على بناء تجربة جديدة على كل المستويات، وهي التي تصنع الأمن الحقيقي لكل المواطنين في ظلّ الظروف والتحديات الخطيرة التي تمرّ بها المنطقة.

والمجتمعات لا تحيا حق الحياة إلاّ بشعور الجميع بالأمن والاستقرار؛ لهذا فإنّ الأمن والاستقرار لا يُبنى بإبعاد طرف أو تهميشه، وإنما بإشراكه والعمل على دمج وفق رؤية ومشروع متكامل في الحياة العامة.

وهذا لا تقوم به إلاّ دولة المواطنة، التي تُعلي من شأن هذه القيمة، ولا تُفرّق بين مواطنيها لاعتبارات دينية أو مذهبية أو قومية.

فهي دولة الجميع، وهي التمثيل الأمين لكل تعبيرات وحراك المجتمع..

فالمجال العربي اليوم من أقصاه إلى أقصاه، أمام مفترق طرق، فإما المزيد من التداعي والتآكل، أو وقف الانحدار عبر إصلاح أوضاعه وتطوير أحواله، والانخراط في مشروع استيعاب جميع أطرافه ومكوّناته في الحياة السياسية العامة. فالخطوة الأولى المطلوبة للخروج من

كل مآزق الراهن وتوتراته، في المجال العربي، هي أن تتحوّل الدولة في المجال العربي إلى دولة استيعابية للجميع، بحيث لا يشعر أحد بالبعد والاستبعاد.. دولة المواطن بصرف النظر عن دينه أو مذهبه أو قومه، بحيث تكون المواطنة هي العقد الذي يُنظّم العلاقة بين جميع الأطراف. فالمواطنة هي الجامع المشترك، وهي حصن الجميع الذي يحول دون افتتات أحد على أحد.

وجماع القول: إن دولة المواطنة المتساوية في الحقوق والواجبات هي خشبة الخلاص من الكثير من المآزق والأزمات.

### □ العالم العربي والحكم الرشيد

يعيش العالم العربي بكل دوله وشعوبه اليوم الكثير من التحوّلات والتطوّرات المتسارعة، حيث دشنت لحظة سقوط نظام بن علي في تونس عملية التغيرات والتحوّلات التي لا زال تأثيرها ممتدّاً ومتواصلاً في كل أرجاء العالم العربي بمستويات وأشكال متفاوتة ومختلفة. ولا ريب أن ما يجري من أحداث وتطوّرات في بعض البلدان العربية هو مذهل وغير متوقّع، وكل المعطيات السابقة لا تؤشّر أن ما حدث سيكون قريباً.

لهذا فإن كل هذه التطوّرات والتحوّلات هي بمستوى من المستويات مفاجئة للجميع. فالفكر السياسي العربي وخلال العقود الثلاثة الماضية كان يُبشّر بأن الثورات والانتفاضات الشعبية لم تعد هي وسيلة التغيير السياسي في المنطقة، وأن ثورة ١٩٧٩م في إيران هي آخر الثورات الشعبية في المنطقة.

لذلك فإن النخب السياسية في العالم العربي بكل أيديولوجياتها وخلفياتها الفكرية، كانت تعيش حالة من اليأس تجاه قدرة الشعب أو الشعوب العربية على إحداث تحوّلات دراماتيكية في واقعها السياسي وواقع المنطقة بشكل عام. ولكن جاءت أحداث وتطوّرات وتحوّلات تونس ومن بعدها مصر، لكي تُثبت عكس ما كانت تُروّجه بعض الأيديولوجيات والنخب تجاه الجماهير وقدرتها على إحداث تغيير سياسي في واقعها العام. والملفت للنظر والذي يحتاج إلى الكثير من التأمل العميق هو أن جيل الشباب، أي جيل الإعلام الجديد من الفيسبوك وتويتر ويوتيوب، هو الذي قاد عملية التغيير، وهو الذي تمكّن من تحريك الشارع العام في تونس ومصر. فالجيل الجديد الذي كانت تصفه بعض النخب والجماعات، بأنه جيل ترعرع بدون قضية عامة يسعى من أجلها ويناضل في الدفاع عنها عكس أجيال الخمسينات والستينات، هو الذي قاد عملية التغيير، وبوسائله السلمية استطاع أن يُحرّك كل النخب وكل شرائح وفئات المجتمع الأخرى.

لهذا فإن ما حدث ويحدث في العالم العربي اليوم هو مذهل، وقد أنهى حقبة وتداعيات أحداث الحادي عشر من سبتمبر، حيث كان الغرب ينظر إلى شرائح المجتمعات العربية المختلفة بوصفها مشروع قائم أو محتمل للإنسان الإرهابي الذي يُفجّر نفسه، ويقوم بأعمال عنفية لا تنسجم وقيم الدين وأعراف العالم العربي وتقاليد الراسخة.

فما جرى في تونس ومصر، حيث حضر الشباب، ومارسوا حقهم بالتعبير عن الرأي، أنهى على المستوى الاستراتيجي حقبة بقاء الشباب العربي تحت تهمة وتداعيات أحداث الحادي عشر من سبتمبر.

فالنموذج الجديد الذي قدّمه الشباب العربي في تونس ومصر وغيرهما من الدول العربية التي تشهد حراكًا اجتماعيًا وسياسيًا ومطلبياً هو أنه جيل يستحق أن يعيش حياة كريمة، وأن تعاطيه الشأن العام عبر عنه خارج الأطر والأحزاب الأيديولوجية، وإنما مارسه بطريقته الخاصة، والمذهل في الأمر أن هذه الطريقة غير المتوقعة هي التي آتت أكلها، ونجحت في إحداث تغييرات وتحولات سياسية واجتماعية كبرى في أكثر من بلد عربي. لهذا فإننا نعتقد أن المنطقة العربية بأسرها، تعيش مرحلة جديدة على أكثر من صعيد. وما نودُّ أن نؤكد عليه في هذا السياق هي النقاط التالية:

١- إن المجتمعات والشعوب العربية تستحق حكومات وأنظمة سياسية متطورة ومدنيّة، وتفسح المجال للكفاءات الوطنية المختلفة للمشاركة في تنمية الأوطان العربية وتطويرها على مختلف الصعد والمستويات.

والذي يلاحظ أن الدول العربية التي كانت أو لا زالت في منأى من موجة المطالبة بالإصلاحات والتغييرات، هي تلك الدول التي تعيش في ظل أنظمة وحكومات فيها بعض اللمسات أو الحقائق الديمقراطية، أو تمكّنت من حل بعض مشاكل شعبها الاقتصادية والاجتماعية، ومع ذلك فإننا نعتقد أن هذه الموجة ستطال بشكل أو بآخر كل الدول والشعوب العربية.

ونحن نعتقد أن مسارعة الدول العربية في القيام بإصلاحات سياسية ودستورية واقتصادية، ستقلّل من فرص خروج الناس إلى الشارع إلى المطالبة بحقوقهم. وما جرى في تونس ومصر يُوضّح بشكل لا لبس فيه أن المجتمعات العربية تستحق أوضاعاً سياسية واقتصادية وقانونية أفضل مما تعيشه الآن.

٢- إن التحولات السياسية الكبرى التي تحقّقت في تونس ومصر، وموجاتها الارتدادية في أكثر من بلد عربي، تجعلنا نعتقد وبعمق أن المشاكل الكبرى وبالذات على

الصعيد السياسي متشابهة في أغلب الدول العربية. فالحكومات والأنظمة السياسية في هذه الدول هي أنظمة ذات قاعدة اجتماعية ضيقة، مع تضخم في أجهزتها الأمنية التي تمارس الإرهاب والقمع بكل صوره وأشكاله، ممّا زاد من الاحتقانات، وراكم من المشكلات البنيوية التي يعيشها المجتمع والدولة في هذا البلد العربي أو ذاك.

وبفعل هذه الحقيقة تمكّنت هذه الدول التسلطية من إفراغ كل الأشكال والحقائق الديمقراطية الموجودة في أكثر من بلد عربي من مضمونها الحقيقي، حتى أضحت نموذجاً صارخاً للمقولة التي أطلقها المفكر المصري (عصمت سيف الدولة) بالاستبداد الديمقراطي. فالأشكال الديمقراطية أصبحت عبئاً حقيقياً على المجتمعات العربية ونخبها السياسية والاجتماعية والثقافية، لأنه باسم الديمقراطية يتم تأييد السلطة، واحتكار عناصر القوة، وتستفحل من جراء هذا كل أمراض الاستبداد والديكتاتورية.

٣- إن الإصلاح السياسي الذي نراه جسر العبور لكل الدول العربية إلى مرحلة جديدة، تُؤهلها لتجاوز بعض مشكلاتها، ومعالجة أزماتها الداخلية، ويُحصّنها من خلال تطوير علاقة الدولة بمجتمعها تجاه كل التحديات والمخاطر.. أقول: إن هذا الإصلاح السياسي هو ضرورة حكومية - رسمية، كما هو حاجة وضرورة مجتمعية.

فهو (الإصلاح) ضرورة للحكومات العربية لتجديد شرعيتها الوطنية، وتوسيع قاعدتها الاجتماعية، ولكي تتمكن من مواجهة التحديات المختلفة.. كما هو (أي الإصلاح) ضرورة وحاجة للمجتمعات العربية، لأنه هو الذي يخرج الجميع من أتون التناقضات الأفقية والعمودية الكامنة في قاع المجتمعات العربية، وهو الذي يصوغ العلاقة بين مختلف المكونات على أسس الاحترام المتبادل والمواطنة المتساوية في الحقوق والواجبات.

ومن المعلوم أن الانغلاق في السلطة سمة من سمات الدولة التسلطية (على حد تعبير خلدون النقيب)<sup>(١)</sup>.

وهو يُعبّر عن حالة غير طبيعية في مسيرة الدولة الحديثة، هي حالة التماهي بين السلطة والدولة؛ لهذا فإن العالم العربي بحاجة إلى أنظمة سياسية حديثة تستجيب لشروط العصر، وتتناسب والدينامية الاجتماعية المتدفقة.

٤- إن التجارب والتحوّلات السياسية الكبرى تجعلنا نعتقد أن الشيء الأساسي الذي يجعل عمر الدول طويلاً وممتداً عبر التاريخ، ليس هو ترسانتها العسكرية وموقعها الجغرافي

(١) برهان غليون، المحنة العربية الدولة ضد الأمة، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الأولى ١٩٩٣م، ص ١١١.



والاستراتيجي، وإنما هو قبول ورضا الناس بها؛ إذ إن كل تجارب الدول عبر التاريخ الطويل تُثبت بشكل لا لبس فيه أن حكم الناس بالإكراه، قد يطول، إلا أنه لا يدوم، وإن عمر الدول واستمرارها مرهون بقدرة هذه الدول على تحقيق رضا وقبول الناس بها. بمعنى أن الدول حتى ولو كانت إمكانياتها البشرية محدودة وثرواتها الطبيعية والاقتصادية ومتواضعة، إلا أن رضا الناس بها، وقبول الشعب بأدائها وخياراتها، فإن هذا الرضا والقبول يجبر الكثير من نواقص الدولة الذاتية أو الموضوعية، ويُمدُّها بأسباب الاستمرار والديمومة.

فالذي يُديم الدول ويُوفِّر لها إمكانية الاستمرار، هو مشاركة الناس في شؤونها المختلفة، واحتضانهم إلى مشروعها، وشعورهم بأنها (أي الدولة) هي التعبير الأمثل لآمالهم وطموحاتهم المختلفة.

وما جرى في تونس ومصر من أحداث وتحوُّلات سياسية سريعة يؤكِّد هذه الحقيقة. فكل المؤسسات والأجهزة العسكرية لم تستطع أن تُدافع عن مؤسسة السلطة التي يرفضها الناس ويعتبرونها معادية لهم في حياتهم اليومية وتصوُّراتهم لذاتهم الجمعية والمستقبلية؛ لهذا فإننا نعتقد أن إسراع الدول في إصلاح أوضاعها وتطوير أنظمتها القانونية والدستورية وتوسيع قاعدتها الاجتماعية وتجديد شرعيتها السياسية، كل هذه العناصر تُساهم في إعطاء عمر جديد لهذه الدول.

فتحريك عجلة الإصلاح السياسي والاجتماعي والاقتصادي في دولنا العربية، أضحى اليوم من الضرورات والأولويات، التي تحول دون دخول دولنا العربية في أتون المشكلات والأزمات التي تعوق من مسيرتها ودورها في الحياة الوطنية والقومية والدولية. ومن المؤكِّد أن اقتراب الدول العربية من قيم ومعايير الحكم الرشيد، هو الذي سيعيد الاعتبار إلى المنطقة العربية، وهو السبيل المتاح والممكن اليوم للخروج من العديد من الأزمات والمآزق على الصعيدين الداخلي والخارجي.

وحده الحكم الرشيد بكل قيمه ومضامينه ومقتضياته، هو الذي سيعيد العالم العربي إلى حركة التاريخ، ودون ذلك ستبقى المنطقة بكل ثرواتها البشرية والاقتصادية بعيداً عن القبض على أسباب التقدم والاستمرار الحضاري.

## □ دولة الإنسان

تعددت الأيديولوجيات والأفكار والمرجعيات المفاهيمية والفلسفية التي سادت في العالم العربي، وتمكَّن بعضها من الحكم وإدارة بعض الدول العربية على أسس ومبادئ



تلك الأفكار والأيدولوجيات، فأصبحت في العالم العربي دول تتبنّى النظرية الماركسية، وتعمل بإمكانات الدولة إلى تعميم الرؤية الماركسية، وإخضاع كل الشرائح والفئات إلى تلك الرؤية الأيدولوجية، كما تشكّلت دول وفق النظرية القومية، حيث عمل أصحاب هذه النظرية إلى تسيير شؤون الدولة والمجتمع وفق الرؤية والمعايير القومية.

وتعدّدت في العالم العربي الدول التي تتبنّى رؤية أيدولوجية، وعملت على إخضاع كل مؤسسات الدولة إلى الرؤية الأيدولوجية، التي تحملها وتبنّاها النخب السياسية السائدة.

ودخلت هذه الأيدولوجيات في حروب وصراعات مفتوحة، ولقد شهد العالم العربي -وعبر فترات زمنية مختلفة- تلك الصراعات والحروب التي عمل كل طرف على إثبات أيدولوجيته ومصالحه بعيداً عن مصالح الأمة وأمن المجتمعات العربية. ومع أن هذه الأيدولوجيات، دخلت في حروب وصراعات دامية مع بعضها، إلّا أن بينها قواسم أيدولوجية وسلوكية وسياسية واحدة. ولعل من أهم القواسم المشتركة بين أصحاب الأيدولوجيات التي سادت في العالم العربي، وسيطرت بشكل أو بآخر إما على الدولة ومؤسساتها أو المجتمع ومؤسساته هو أن أصحاب هذه الأيدولوجيات لا يعتنون كثيراً بحاجات الإنسان العربي ومتطلباته الأساسية. فكل الجهود والإمكانات تُصرف باتجاه تثبيت وتعميم ونشر المقولات الأيدولوجية، بعيداً عن الاهتمام بحاجات الإنسان أو الإنصات إلى مطالبه ومطامحه.

لذلك فإن الكثير من ثروات وإمكانات الدول الأيدولوجية صرفت على نشر المقولات الأيدولوجية والحزبية، وكأن نشر هذه المقولات هو الهدف الأسمى والغاية العليا. ووفق هذا السلوك والتصرّف الذي مارسه الدول الأيدولوجية، كما مارسه الجماعات الأيدولوجية، ضاعت حاجات الإنسان فرداً وجماعة، واضمحلت حقوقه الأساسية، واعتبر الإنسان كقيمة وحقوق وكرامة في أدنى سُلّم الاهتمام. ولا نحتاج إلى كثير عناء لإثبات هذه الحقيقة الناصعة في الكثير من الدول والتجارب. فيكفي أن تذهب إلى أي دولة أيدولوجية أو تقدّمية في العالم العربي لاكتشاف هذه الحقيقة، حيث كل الإمكانات تتّجه إلى الشعارات وتحليل الزعيم وإثبات صحّة المقولات الأيدولوجية والحزبية التي قامت عليها الدولة، بينما الإنسان في هذه الدول يعيش العوز والظنك والصعوبات الحياتية المختلفة، كما يعاني من الكبت والقمع والخوف الدائم من زُور الفجر وأجهزة الاستخبارات.

فهذه التجارب والدول تحارب وبشعارات ثورية وتقدّمية حقوق الإنسان، وتعمل

على إبقاء مواطنيها يلهثون ليل نهار من أجل لقمة العيش اليومية؛ لذلك فإن هذه الدول لم تُحقّق أي إنجاز يُذكر لمواطنيها، كما أنها لم تُحقّق وخلال سنين طويلة من الحكم والسيطرة على مقاليد الأمور الشعارات التي رفعتها حينها وصلت إلى سدة الحكم.

فالدول التي رفعت شعار الوحدة لم تُنجز إلّا المزيد من التجزئة والتشظّي. والدول التي رفعت لواء الدفاع عن الطبقات المحرومة في المجتمع أضحت هذه الطبقات هي أول ضحايا هذه التجربة وهذه الدولة.

ويشير إلى هذه المسألة الدكتور (برهان غليون)<sup>(٢)</sup> بقوله: أزمة الدولة أعمق إذن ممّا تبدو عليه عادة وكأنها أزمة نظام، إنها أزمة فكرتها ذاتها. وتلاشي روح الولاء للسلطة الوطنية والانتساب للمشروع الذي كانت تقترحه على المجتمع نابع بالضبط من انكشاف عجز السلطة هذه عن إنجازها، أي عن خيانتها له، وليس بسبب تحقّقه. وهذا يعني -أيضاً- أنه نابع من تنامي الاقتناع بأن هذا المشروع بالصورة التي تبلور فيها لا يمكن أن يُشكّل مدخلاً إلى التقدم الإنساني. وهكذا، وفي أقل من عقدين، أصبحت القيم التي كانت تُغذي لدى الجمهور الواسع شعبية دولة التقدم، وتُثير حماسة للانخراط فيها والتماهي معها، هي نفسها القيم التي تدفع الجمهور إلى رفضها والتنكّر لها. لقد كان يكفي أن تظهر لا فاعلية البرنامج الوطني أو عيوبه، عروبيّاً كان هذا البرنامج أم قطريّاً، حتى تفقد الدولة توازناتها المادية والمعنوية، وتضيع هي نفسها هويتها وتفقد مقدراتها على استقطاب الولاء وتحقيق الاندماج والإجماع.

فالدول الأيديولوجية والتي استخدمت كل إمكانيات الدولة لتعميم أيديولوجيتها وقهر الناس على خياراتها ومتبنياتها السياسية والثقافية، هي ذاتها الدول التي أجهضت كل مشروعات التحرّر الحقيقي والخروج من مآزق الراهن. وهذه الدولة بنمطها القروسطي وعنفها وجبروتها وعسكرتها لمجتمعها، أجهضت الكثير من الآمال والتطلّعات.

لذلك فإن المطلوب اليوم هو الخروج من هذه الشرقة الأيديولوجية، التي تُحيل كل شيء إلى قانون إما مع أو ضد، وبناء دولة القانون والإنسان، التي تسعى لصياغة قانون لضبط العلاقة بين الدولة والمجتمع، وإلى تأهيل الإنسان، وإطلاق حرياته وتطلّعاته.

فإننا كعرب لم نحصد من الدول الأيديولوجية إلّا المزيد من الصعاب والتراجع والتقهقر إلى الوراء. فالوحدة التي حلم بها الآباء انتهت إلى دولة أيديولوجية مغلقة تكرّس

(٢) خلدون النقيب، الدولة التسلطية في المشرق العربي المعاصر.. دراسة بنائية مقارنة، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الثانية ١٩٩٨م، ص ١٣٥.

التجزئة وتنمي العصبية، وباسم التنمية والعدالة الاجتماعية حصدنا نمو رأسمالية الدولة وتضخمت شريحة الانتهازين والوصوليين.

ولقد علّمتنا التجارب أن الدول التي تنفصل عن مجتمعاتها، وتحارب في معتقداتها واختياراته الثقافية والسياسية، وتفرض عليه نظاماً قهرياً، فإن مآلها الفشل وفقدان المعنى من وجودها. وهكذا وبفعل عوامل عديدة وعلى رأسها سيادة الدول الأيديولوجية التي لا ترى إلا مصالحها الضيقة، وتوظف كل الإمكانيات من أجل إثبات مقولاتها وأيديولوجيتها، وضيّعت بفعل ذلك مصالح شعبيها وامتهنت كرامتها، اختلطت المعايير، واشتبكت القضايا، وسقطت الكثير من الشعارات المرفوعة. فالقتال أصبح داخلياً، والحرب أضحت أهلية، والتطرف والإرهاب أصبح من نصيبنا جميعاً. لهذا كله إننا أحوج ما نكون اليوم إلى تلك الدولة التي تعتبر أيديولوجيتها وشرعيتها هي في خدمة الإنسان وصيانة حقوقه وكرامته بصرف النظر عن أصوله الأيديولوجية أو القومية أو العرقية.

إننا في العالم العربي بحاجة إلى تلك الدولة التي تحتضن الجميع، وتصبح بحق وحقيقة دولة الجميع.

والوصول إلى دولة الإنسان والقانون في العالم العربي ليس مستحيلاً، وإنما هو بحاجة إلى الكثير من الجهد المتواصل لإنجاز هذا التطلع التاريخي. وإن دولة الإنسان التي تصون حقوقه وتحفظ نوااميسه وكرامته ليست يوتيبيا تاريخية، وإنما هي حقيقة قائمة، ولقد تمكّنت بعض المجتمعات الإنسانية من تحقيقها. وإن شعوبنا العربية بطاقتها العلمية وقدراتها الاقتصادية وطموحاتها الحضارية وأشواقها التاريخية، تستحق دولة تكون رافعة حقيقة لهذه الشعوب، لا قامعة وكابحة لطموحاتها وتطلعاتها الضاربة بجذورها في عمق التاريخ والإنسان.

وإنه بدون توجّه العرب نحو بناء دولهم الوطنية على أسس القانون وحقوق الإنسان، فإن مشاكلهم ستفاقم وأزماتهم ستستفحل وضغوطات الخارج ستؤثر على مصيرهم ومستقبلهم.

وإن التحول نحو دولة القانون والإنسان بحاجة إلى الأمور التالية:

١- الإرادة السياسية التي تتّجه صوب تجاوز كل المعوقات والمشاكل التي تحول دون بناء دولة القانون والإنسان، حيث إنه لا يمكن بناء دولة جديدة في العالم العربي بدون إرادة سياسية تُغيّر وتُطوّر وتُذلل العقبات وتواجه كل ما يدفع نحو إبقاء الأمور ساكنة وجامدة ومتخسّبة. فالإرادة السياسية بما تعني من قرار صريح وعمل متواصل ومبادرات نوعية

وتطوير للمناخ والبيئة الاجتماعية والثقافية، هي من العوامل الأساسية للتحوّل نحو دولة القانون والإنسان في الفضاء العربي.

٢- تحرير المجتمع المدني ورفع القيود عن حركته وفعاليته، حيث إن الدولة بوحدها لا تتمكّن من خلق كل شروط ومتطلبات التحوّل. وإنما هي بحاجة إلى جهد المجتمع المدني، الذي يستطيع القيام بالكثير من الخطوات والأعمال في هذا الاتجاه؛ لهذا فإن رفع القيود اليوم عن أنشطة مؤسسات المجتمع المدني يُعدّ من الأمور الهامة، التي تساهم في تعزيز الأمن الاجتماعي والمحافظة على الاستقرار السياسي. فالحاجة ماسّة اليوم لتذليل كل العقبات التي تحول دون فعالية المجتمع المدني في العالم العربي. وإن الفرصة مؤاتية اليوم لإنهاء تلك الحساسيات التي تحملها بعض النخب السياسية السائدة، تجاه مؤسسات المجتمع المدني ووظائفها وأدوارها. فإن هذه المؤسسات ليست بديلاً عن الدولة، ولا تستهدف في أنشطتها تضعيف دور الدولة، بل هي مساند حقيقي ومؤسسي للدولة، كما أنه لا تقوم لها قائمة بدون دولة مستقرّة وثابتة.

فالدولة اليوم في العالم العربي بحاجة إلى جهد مؤسسات المجتمع المدني، كما أن المجتمع المدني بمؤسساته وهياكله، هو بحاجة إلى الدولة الحاضنة والراعية والضامنة لعمل مؤسسات المجتمع المدني. فالحاجة متبادلة، والأدوار والوظائف متكاملة. وإن الظروف السياسية التي يواجهها العالم العربي تتطلب بناء الدولة في الواقع العربي على أسس جديدة وبمضامين جديدة. فالدولة التي ألغت المجتمع وحاربت قواه الحيّة هي أحد المسؤولين الأساسيين عن الواقع المتردّي الذي وصلنا إليه جميعاً. وسنبقى نعيش القهقري ما دامت الدولة العربية بمضمونها الأيديولوجي التي صحرت الحياة المدنية هي السائدة.. فثمّة ضرورة ملحة اليوم لإعادة صياغة مفهوم ومضمون الدولة في التجربة العربية المعاصرة.

فالدولة التي لا تحترم حقوق الإنسان، وتتجاوز الدستور والقانون لأتفه الأسباب، هي الدولة التي أخفقت في مشروعات التنمية والبناء الاقتصادي، وهي التي انهزمت أمام التحديات والمخاطر الخارجية. والعلاقة جدّ عميقة بين إخفاق الدولة الداخلي وهزيمتها الخارجية. ولا سبيل أمام العرب اليوم إلّا بناء دولة الإنسان والقانون وصيانة الحقوق والنوااميس، هذه الدولة حتى ولو امتلكت إمكانات محدودة وقدرات متواضعة، هي قادرة -بتلاحمها مع شعبها وبتفاني شعبها في الدفاع عنها- على مواجهة كل التحديات والمخاطر. فلتتّجه كل الطاقات والقدرات والكفاءات نحو إرساء مضامين دولة الإنسان في دنيا العرب.

# فكرة تعارف الحضارات

في الأنشطة الفكرية الجمعية

زكي الميلاد

- ١ -

### بيان وتوصيف

سجّلت فكرة تعارف الحضارات حضوراً على مستوى النشاط الفكري الجمعي متمثلاً في ندوات ومؤتمرات وملتقيات، تراوحت بين ثلاثة مستويات محلية ووطنية ودولية، أُقيمت في بلدان عربية عدّة مشرقية ومغربية، نظمتها جامعات وجمعيات ومنتديات ومكتبات حكومية وغير حكومية، أكاديمية وغير أكاديمية، شارك فيها كتّاب وباحثون لهم اهتماماتهم الفكرية الجادة بقضايا الدين والثقافة والتاريخ والحضارة.

في هذا النطاق من النشاط الفكري حضرت فكرة تعارف الحضارات، وتمثّلت بثلاثة أنماط، النمط الأول تحدّد في الأنشطة التي تمحورت حول فكرة التعارف متسمية بها ومرتكزة عليها، النمط الثاني تحدّد في الأنشطة التي حضرت فيها فكرة التعارف متمثلة في أوراق بحثية تعنونت بهذه الفكرة وتركزت عليها، النمط الثالث تحدّد في الأنشطة التي حضرت فيها هذه الفكرة وتعنونت بها وتمثّلت في محاضرات وندوات قصيرة من ناحية الوقت، يتحدّث

فيها غالباً شخص واحد هو المحاضر أو صاحب ورقة البحث.

بيّناً لهذه الأنماط الثلاثة، سوف أعرض إليها ملتمزاً بالترتيب المذكور، مركزاً الحديث على فكرة التعارف، ناظراً لها بحسب تعاقبها الزمني، مكتفياً بالقدر الذي تمكّنت من الإحاطة به، وهو في مجموعه يُمثّل مادة لها وزنها الكمي والكيفي، تستحق العناية بها، وإفراد الحديث عنها ضمن هذا النسق، متمحوراً حول هذا النوع من النشاط الفكري الجمعي.

### النمط الأول: الندوات

نعني بهذا النمط الأنشطة التي تمحورت حول فكرة التعارف، وفي هذا النطاق يمكن الإشارة إلى ثلاثة أنشطة أُقيمت في ثلاثة بلدان عربية مشرقية ومغربية هي: سوريا ومصر والجزائر، وبحسب تعاقبها الزمني هي:

#### أولاً: ملتقى: تعارف الحضارات والرسالات في ظل الأسرة الإنسانية الواحدة

نظّم هذا الملتقى الفكري معهد الفتح الإسلامي بدمشق بالتعاون مع جامعة هارتفورد سيمنري الكاثوليكية الأمريكية، عقد في العاصمة السورية دمشق خلال الفترة ما بين ١٣ - ١٤ يناير ٢٠٠٨م، وجاء تزامناً مع احتفالية دمشق عاصمة للثقافة العربية لسنة ٢٠٠٨م، حضره وشارك فيه رجال دين مسلمين ومسيحيين إلى جانب كتّاب وباحثين من سوريا وتركيا وسنغافورة وبريطانيا وألمانيا وإسبانيا والولايات المتحدة الأمريكية.

هذا الملتقى الفكري تكوّن من جلسة افتتاحية، وستّ جلسات علمية عُرضت فيها أربعون ورقة ومداخلة. في الجلسة الافتتاحية تحدّث الدكتور الشيخ حسام الدين فرفور معرّفاً عن نفسه بصفته رئيس القسم الجامعي في معهد الفتح الإسلامي وأستاذ الفكر المعاصر وحوار الحضارات، شارحاً في كلمته فكرة الملتقى، ومبيّناً حكمة اختيار كلمة التعارف بدلاً عن كلمة الحوار، موضّحاً رأيه قائلاً: «نحن اخترنا كلمة التعارف بعد مناقشة مع اللجنة الثقافية والمجلس الإداري والعلمي، فعدّلنا من الحوار إلى التعارف، والحوار هو أحد آليات التعارف، وذلك لأننا رأينا أن هذا المصطلح فيه من السعة والشمول والدقّة والعمق ما ليس في مصطلح الحوار، فهو يشمل الحوار ويشمل التعاون...، هذه الإيجازات فهمناها من قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ﴾<sup>(١)</sup>.

وأضاف الدكتور فرفور متمماً رأيه قائلاً: إن «صيغة التعارف صيغة مشاركة، لا

(١) سورة الحجرات، الآية ١٣.

يمكن للتعارف أن يكون من طرف واحد، هو سير نحو الآخر وسير الآخر نحو الأول، هذا إذا صح أن يكون هناك آخر، ونحن لا نرى أن هناك في الإنسانية آخر، ذلك أن القرآن الكريم يقول: ﴿إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَى﴾ إذا هناك أسرة إنسانية واحدة<sup>(٢)</sup>.

وفي سياق كلمته أشار الدكتور فرفور إلى مقولة صدام الحضارات ناقداً لها، ثم توقف عند مقولة تحالف الحضارات، مفضلاً عليها مصطلح تعارف الحضارات، مصوراً أن معهد الفتح الإسلامي بجميع مراحل التعليمية، من الإعدادي إلى الثانوي إلى المرحلة الجامعية ثم الدراسات العليا بما تشمل الماجستير والدكتوراه، جميع هذه المراحل يعملون من أجل التعارف.

وتحدث في الجلسة الافتتاحية الدكتور إبراهيم أبو ربيع (١٩٥٦ - ٢٠١١م) رئيس مركز ماكدونالد للدراسات الإسلامية في جامعة هارتفورد سيمنري، وهو من أصل فلسطيني يحمل الجنسية الأمريكية، تحدث متطرقاً إلى التقارب الإنساني والفكري بين الشعوب، منتقداً ما تنشره الصحافة الأمريكية عن العرب والمسلمين. وتحدث كذلك الدكتور مصطفى البغا معرّفاً عن نفسه بصفته أستاذ ورئيس قسم مقاصد التشريع بقسم الدراسات العليا في معهد الفتح الإسلامي، مؤكداً على دعوة الإسلام إلى التعاضد والتآخي بين جميع البشر مهما اختلفت مذاهبهم وطوائفهم. ثم تحدثت الدكتورة كولين كيس بصفقتها عميدة كلية جالية تونكسيس في مدينة هارتفورد، مشيرة إلى أهمية الحوار والتعارف والإصغاء عن قرب بين المسلمين والغرب، كما تحدث الأب فادي عبد الأحد نيابة عن الطوائف المسيحية في سوريا لافتاً في كلمته إلى أن الأديان لا تدعو إلى الحروب والعنف بل إلى المحبة والتعايش، فالأديان لا تتصارع بل المصالح المادية وحدها هي التي تتنازع. ثم كانت كلمة الدكتور أحمد بدر الدين حسون المفتي العام السابق في سوريا موضحاً أن الحضارة الإنسانية واحدة ترفدها ثقافات متعددة لأسرة واحدة لا اختلاف بينها، وختمت الجلسة بكلمة وزير الأوقاف الدكتور محمد عبدالستار السيد مبيّناً أن الحوار قيمة من قيم الحضارة الإسلامية التي قامت على أساس التفاعل الحضاري والحوار والانفتاح على الآخر.

شارك في جلسات الملتقى عدد من الباحثين السوريين منهم: المؤرخ الدكتور سهيل زكار (١٩٣٦ - ٢٠٢٠م) متحدثاً عن العلاقات الإسلامية والمسيحية في بلاد الشام، والدكتور ولي الدين فرفور متحدثاً عن شواهد من القرآن والسيرة النبوية على الحوار والتعامل مع أهل الكتاب، والدكتور محمد أبو الهدى الحسيني مبيّناً أن الإسلام يحترم الآخر ومعتقداته، ويلتزم البر والإحسان إلى غير المعتدي المحارب، والدكتور عبدالقادر الكتاني متطرقاً إلى تاريخ الحوار الحضاري في الإسلام، والأستاذ عدنان أبو شعر متحدثاً عن ضرورة الحوار

(٢) انظر كلمة الدكتور الشيخ حسام الدين فرفور، صفحة معهد الفتح الإسلامي.



في مقابل الصدام، والشيخ عدنان السقا متحدّثاً وموضّحاً أن الإسلام جعل من اختلاف الإنسان طريقاً للتعارف والتقارب والألفة، والدكتور أحمد عمران الزاوي متحدّثاً عن نقاط اللقاء بين الإسلام والمسيحية، والدكتور عبد النبي اصطيّف متحدّثاً عن الإسلام والفطرة الإنسانية، والأستاذ محمد عدنان سالم (١٩٣٢ - ٢٠٢٢م) متحدّثاً عن حضارة إنسانية على درب الأنبياء، والدكتور الشيخ شهاب الدين فرفور مؤكّداً أن التعارف لا يلغي الخصوصيات والتميزات، والأستاذة خلود النونو مبيّنة أهمية الحوار كونه واجباً إنسانياً وأخلاقياً، والدكتور محمد أحمد متحدّثاً عن واقع الإسلام والمسلمين في ألمانيا، والأستاذ بشار بكور مقدّراً أن الاختلافات في العقائد والمشارب والمقاصد تقود إلى التعارف والتآلف.

ومن الغربيين شارك كل من: الدكتور صموئيل غولدبيرغ متحدّثاً عن منظمة مناهضة الحرب في أمريكا، والدكتور روجر فان زوبخريغ متطرّفاً إلى الصراع بين الحضارات، والقس يوسف بيس متحدّثاً وموضّحاً أن علاقته بالمسلمين وإطلاعه على الإسلام جعله ينظر إلى دينه من خلال منظور آخر.

وقد صدر عن الملتقى بيان ختامي جاء فيه التأكيد على مصطلح التعارف القرآني الذي يعكس رؤية ذات بُعد إنساني يتصالح مع الآخر ولا يُقصيه، ويحترم المخزون الثقافي والإرث التاريخي لشعوب العالم. وأشار البيان الختامي إلى مجموعة من التوصيات، منها:

١- أن التعارف منهج قرآني يدعو إلى التعاون والتحاب بين بني البشر وهو سبيل إلى تلاقي الحضارات، ويُحدّد مستويات الحوار والتعاون ويثريهما، كما أن له دوراً وقائياً في منع النزاع والصدام على مستوى الأمم والشعوب.

٢- الخطاب القرآني الداعي إلى التعارف بين الأمم والشعوب مُوجّه للناس جميعاً بتنوّعهم وتعدّدتهم واختلاف ألسنتهم وألوانهم يُقرّ بالتنوّع الإنساني، ويؤكد وحدة الأصل الإنساني.

٣- الإفادة من المنهج النبوي الشريف في أسلوب التعامل مع الآخر.

بعد الملتقى نشر الشيخ محمد خير الطرشان تغطية موسّعة عنه بعنوان: (تعارف الحضارات لا صدامها، منهج قرآني وهدف إنساني)، أوضح فيها السياق العام لفكرة الملتقى، مبيناً أنه جاء «في محاولة لإغلاق دائرة الجدل والسجال الفكري المتراكم حول مقولة صدام الحضارات لصموئيل هنتنجنون، الذي تمثّل مقولته نظرية تشاؤمية لمستقبل العالم، وبدعوة إلى احتواء نظرية حوار الحضارات التي نادى بها المفكر الفرنسي روجيه غارودي والتي تحمل في طيّاتها المخزون الثقافي والإرث التاريخي لشعوب العالم، دعا معهد الفتح الإسلامي بدمشق إلى تبني المدلول الحقيقي لتعارف الحضارات، هذه الدعوة القرآنية ذات



البعد الإنساني الذي يتصالح مع الآخر ولا يُقصيه، ويتعارف معه ويتآلف، عملاً بالتوجيه الرباني في الآية (١٣) من سورة الحجرات ﴿وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا...﴾.

### ثانياً: مؤتمر: تعارف الحضارات

نظمت هذا المؤتمر الدولي مكتبة الإسكندرية بالتعاون مع مركز الحوار في الأزهر الشريف ومركز الدراسات الحضارية وحوار الثقافات بكلية الاقتصاد والعلوم السياسية في جامعة القاهرة، عُقد في مدينة الإسكندرية خلال الفترة ما بين ١٨ - ١٩ مايو ٢٠١١م، حضره وشارك فيه كتاب وباحثون من مصر والسعودية وسوريا ولبنان والأردن وتونس والمغرب والجزائر والسودان ونيجيريا ومالي وإندونيسيا وماليزيا وتركيا وأفغانستان وكوسوفو.

برنامج المؤتمر تكوّن من جلسة افتتاح وخمس جلسات علمية ناقشت ستة عشر ورقة بحثية إلى جانب مناقشات ومدخلات من المشاركين والحاضرين. تضمّنت جلسة الافتتاح كلمة مكتبة الإسكندرية ألقاها مستشار مدير المكتبة الدكتور صلاح الدين الجوهري أوضح فيها أن هذا المؤتمر يُعدّ أول لقاء فكري عالمي تعقده مكتبة الإسكندرية في مصر بعد الثورة، وجاء لتكريس مفهوم تعارف الحضارات وتحديد عناصره ودراسة آفاقه وآثاره، مضيفاً أنه ينعقد على ضفاف المتوسط الذي يربط بين عالمين وحضارتين لهما تاريخ طويل من التعارف والصراع.

وألقت كلمة مركز الدراسات الحضارية وحوار الثقافات في جامعة القاهرة الدكتورة باكينام الشرقاوي مبينة أن هذا المؤتمر جاء بهدف استشراف مستقبل تعارف الحضارات، وبحث متطلبات تحقيقه أملاً بالوصول إلى شراكة حضارية يتحقّق فيها استنهاض كافة الحضارات، وسعيًا إلى تفعيل دور الحضارات الضعيفة مادياً، وموضحة أن مفهوم تعارف الحضارات إنما بزغ في ضوء نقد واقع العلاقات بين الحضارات، إلى جانب نقد المفاهيم السائدة مثل: الحوار والصراع والصدام، ومن ثمّ الحاجة بدت واضحة لفهم مفهوم تعارف الحضارات ومعرفة عناصر بنائه، لافتة إلى أن هذا المؤتمر جاء ليصبّ في هذا الاتجاه، محاولاً الكشف عن هذا المفهوم من كافة جوانبه النظرية والتطبيقية، وساعياً لتناول خبرات التعارف الحضاري في الواقع المعيش من خلال استعراض نماذج تاريخية ونماذج معاصرة.

كما تضمّنت جلسة الافتتاح كلمة رئيسة لشيخ الأزهر الدكتور أحمد الطيب ألقاها بالنيابة عنه الدكتور محمود عزب (١٩٤٧ - ٢٠١٤م) ركّز فيها على علاقة الإسلام بالرسالات السماوية السابقة، مبرزاً سماحة الإسلام مع الأديان، مبيناً أن تاريخ الإسلام قد تضمّن الكثير من الأمثلة التطبيقية الكاشفة عن انفتاحه على الأمم والشعوب والثقافات والحضارات، وكيف تمكّن المسلمون من خلال هذا الانفتاح، أن يتعاملوا مع حضارات

وثقافات عديدة، أخذًا وعطاءً وتأثرًا وتأثيرًا، وكيف أن القرآن بتوجيهاته مكن للمسلمين أن يحفظوا حضارات كاملة لولا هم لما استطاعت الحضارات المعاصرة أن تبلغ ما بلغته من نجاح باهر في العلوم التطبيقية، ومن رخاء وتطوير لأساليب المعيشة والحياة.

ثم بدأت بعد ذلك الجلسات العلمية للمؤتمر، وحملت الجلسة الأولى عنوان: (تعارف الحضارات.. الفكرة والتأسيس) ترأسها الدكتور أحمد الخمليشي من المغرب، وتحدث فيها ثلاثة من الباحثين هم: زكي الميلاد من السعودية، والدكتور سيف الدين عبدالفتاح والأستاذ مدحت ماهر من مصر.

حملت ورقتي عنوان: (لماذا مفهوم تعارف الحضارات؟ الفكرة والخبرة والتأسيس)، وتكوّنت من سبعة محاور أساسية تحدّدت بهذه العناوين: غارودي وحوار الحضارات، هنتغتون وصدام الحضارات، الأمم المتحدة وحوار الحضارات، الحادي عشر من سبتمبر وحوار الحضارات، حوار الحضارات فحص ونقد، تعارف الحضارات، تعارف الحضارات والبناء المعرفي.

هذه الورقة في بنيتها الكلية تكوّنت من جانبين، الجانب الأول يتّصل بفكرة حوار الحضارات بيانًا ونقدًا، والجانب الثاني يتّصل بفكرة تعارف الحضارات بيانًا وتأسيسًا. بشأن الجانب الأول تتبّع الورقة أربعة أزمنة أساسية مرّت بها فكرة حوار الحضارات منذ النصف الثاني من سبعينات القرن العشرين منبثقة من عند المفكر الفرنسي روجيه غارودي (١٩١٣ - ٢٠١٢م)، وصولًا إلى أحداث الحادي عشر من سبتمبر مطلع القرن الحادي والعشرين.

أتاح هذا السياق الزمني والتاريخي إمكانية فحص هذه الفكرة ونقدها، وعلى ضوء ذلك جاء الحديث عن الجانب الثاني مقدّمًا لفكرة تعارف الحضارات بوصفها بديلًا مفضّلًا عن فكرة حوار الحضارات، منتهيًا في الخاتمة إلى تأكيد أن مفهوم تعارف الحضارات هو أكثر ضبطًا وصوابًا من مفهوم حوار الحضارات، وأوضح تعبيرًا عن الرؤية الإسلامية في هذا الشأن، مبينًا كيف أن التعارف هو الذي يؤسّس للحوار وينهض به، وما تحتاج إليه الحضارات في عالم اليوم هو التعارف الذي يرفع الجهل بصورة كافية، الجهل المسبب للصدام بين الحضارات، في المقابل أن التعارف هو الذي حافظ على تعاقب الحضارات في التاريخ الإنساني.

حملت ورقة الدكتور سيف الدين عبدالفتاح عنوان: (الإشكاليات المنهجية والمعرفية لبناء مفهوم التعارف الحضاري)، أوضح فيها أن البحث عن هذه الإشكاليات المنهجية والمعرفية تعد من المقتضيات الضرورية لبناء مفهوم تعارف الحضارات بوصفه مفهومًا جديدًا يتّصل بالمجال الحضاري الإسلامي، وفي هذا النطاق عالج الباحث مفهوم تعارف الحضارات من جهة علاقته بمفاهيم الحوار والتواصل والتعاون، إلى جانب علاقته بمفهوم

العولمة، لافتاً النظر إلى أن التعارف يرتبط بالمفهوم الاستخلافي الذي يُحدّد دور الوظيفة والرسالة للإنسان، كما يرتبط التعارف بمفهوم الاختلاف الذي يُعدّ سُنّةً كونيةً، موصّحاً أن التعارف لا يأتي إلّا بعد الاختلاف.

أما ورقة الباحث مدحت ماهر فقد حملت عنوان: (التأسيس المعرفي والرؤية القرآنية للتعارف)، أشار فيها إلى أن مصدر التعارف لا ينحصر في آية واحدة، بل يمكن الاعتماد على مصادر أخرى للتعارف منها السيرة والسُنّة وذلك لإعطاء التعارف بُعداً تاريخياً، مضيفاً من وجه آخر بأن الواقع ينطوي في بعض جوانبه على الصراع، وهناك من يؤمن بجديّة نظرية صدام الحضارات، فلا بد من الالتفات لهذا الأمر.

انتقالاً إلى الجلسة الثانية التي حملت عنوان: (التعارف الحضاري في الفكر الإسلامي)، ترأّستها الدكتورة منى أبو زيد من مصر، وشارك فيها ثلاثة باحثين هم: الدكتور محمد مراح من الجزائر، والدكتور يحيى اليحياوي من المغرب، والدكتور محمد كمال الدين إمام من مصر. الدكتور محمد مراح حملت ورقته عنوان: (نحو رؤية إسلامية لتعارف الحضارات)، وتكوّنت من ستة محاور أساسية وخاتمة، المحاور تحدّدت بهذه العناوين: مبررات التنظير لتعارف الحضارات، ضبط المفاهيم، مشروعية تعارف الحضارات، مرتكزات تعارف الحضارات، أهداف تعارف الحضارات، معوّقات تعارف الحضارات. وبعد أن تتبّع الباحث هذه المحاور بياناً وتفصيلاً، انتهى في الخاتمة مقدّماً بعض المقترحات لتدعيم تعارف الحضارات بصورة فعلية، منها: الدعوة إلى إنشاء منتدى فكري عالمي لتعارف الحضارات مكوّن من النخب المؤمنة بالتعارف، يعقد دورياً، متنقلاً من قارة إلى أخرى، مجسّداً حقيقة التنوّع الحضاري. ومنها: ضرورة تفعيل المؤسسات الثقافية العالمية والإقليمية لتنهض بأدوارها في تنشيط التعارف بين الحضارات وتطويرها. ومنها: إنشاء جوائز عالمية علمية وفكرية وأدبية وفنية وإعلامية لأحسن الأعمال التي تُعبّر عن تعارف الحضارات.

وحملت ورقة الدكتور يحيى اليحياوي عنوان: (في القابلية على التعارف.. على هامش أطروحة تعارف الحضارات)، تكوّنت من تمهيد وخاتمة ومن أربعة محاور أساسية تحدّدت بهذه العناوين: صدام الحضارات كاستعصاء للتحوار الحضاري، حوار الحضارات أو في الحوار كفضيلة كونية، في أطروحة التعارف أو في مدخل القابلية على التحوار الحضاري، التحوار الحضاري أو في بعد القابلية. وبعد أن تتبّع الباحث هذه الأطروحات الثلاث فكرة وسياًقاً، رأى مستخلصاً أن أطروحة هنتنغتون هي أطروحة إنذارية وتحذيرية بامتياز تنطلق من ملاحظة وتمثّل ما يجري في واقع الحال محفّزة على ضرورة اتّخاذ سبل الحيلة والحذر من الحضارات غير الغربية، وناظراً إلى أن حوار الحضارات هو خطاب من فصيلة ردّ الفعل

على الأطروحة السابقة لتأكيد أن الحضارات لا تتصادم بل تتحاور، وأما أطروحة تعارف الحضارات فهي في نظر الباحث بحاجة إلى مقومات موضوعية أساسية، أولها مقوم القابلية على التعارف، شريطة ألا تكون القابلية مركزة على أحكام مسبقة أو محكومة بشروط قبلية أو مبنية على أساس شيطنة هذا الطرف أو ذاك.

أما ورقة الدكتور محمد كمال الدين إمام فقد حملت عنوان: (مصطلح تعارف الحضارات رؤية إسلامية.. حوار مع زكي الميلاد)، تكوّنت من محورين أساسيين هما: صراع الحضارات والمركزية الأوروبية، وتعارف الحضارات. وبعد حديث عن هذين المحورين فكرةً وسياقاً، رأى الباحث شارحاً رأيه حول مفهوم التعارف قائلاً: إن التعارف في المفهوم الإسلامي ليس صيغة فلسفية مجردة، ولا متعالية، ولكنه كما يقول طه عبد الرحمن هو مبدأ تواصل جوهري يُقرّه الإسلام، ومقتضاه الإجمالي أن التواصل السليم لا يكون إلا بكلام طيّب بين متكلمين كرماء، وتفصيل ذلك في أصلين اثنين:

**الأصل الأول:** أنه لا تعارف بغير معروف، ذلك أن التعارف غير الاتصال المعلوماتي، فالاتصال تواصل خبري، لا اعتبار فيه للقيمة الخلقية، في حين أن التعارف تواصل خبري لا ينفك عن القيمة الخلقية المحمودة، فالتعارف يكون مبنياً أصلاً على معرفة هي إدراك لمعروف معين.

**أما الأصل الثاني:** فهو أنه لا تعارف بغير اعتراف، لما كان الخبر الوارد في التعارف هو بمنزلة معروف ينفع المتلقي، اقتضى أن يبادل هذا المتلقي بمعروف مثله، وتكون المبادلة بأن يبدي إقراره بالمعروف الذي جاءه، وإقراره بفضل صاحبه عليه، ثم بأن يعمل على أن يُزوّدَ بمعروف ممّا عنده. وهذا يعني أن العلاقة بين الملقّي والمتلقّي علاقة أخلاقية لا غبار عليها، وحينئذٍ يفتح لها طريق المعاملة بالحسنى، وتنشأ بينهما روابط الاحترام والانفتاح والتسامح والتعاون والتقارب.

وبشأن الجلسة الثالثة فقد حملت عنوان: (تعارف الحضارات.. الخبرة والممارسة)، وترأسها الدكتور محمد الأرنؤوط من سوريا، وشارك فيها ثلاثة باحثين هم: الدكتور سعيد بن سعيد العلوي من المغرب، والدكتورة سارة حكيمي من تونس، والدكتور محمود عزب من مصر. الدكتور سعيد بن سعيد العلوي حملت ورقته عنوان: (من أجل تعارف إيجابي للحضارات.. المركزية الغربية في ميزان النقد)، تكوّنت من تمهيد وثلاثة محاور أساسية تحدّدت بهذه العناوين: المركزية الأوروبية وأوروبا وغير أوروبا، المركزية الغربية الجديدة، خطوة إيجابية في سبيل تعارف الحضارات. رأى الباحث في هذه الورقة أننا ربما أغفلنا في الحديث عن التعارف من دون وعي شيء أساسي هو صيغة التفاعل أو تبادل الفعل والانفعال، لكون أن التعارف يقتضي وجود الرغبة في التعارف وتحقيق إرادة التعارف، وهذه الإرادة تقتضي بدورها

وجود الحرية التي تعني استمرار فعل التحرُّر قائماً وفاعلاً في الحرية، قاصداً بإرادة التعارف القدرة على الحوار، معتبراً أن أول مقدمات الحوار وشروطه وجود متقابلين ومتمايزين، وثاني هذه المقدمات الاعتراف المتبادل بالوجود لكلا الخصمين. مضيفاً أن الشرط الضروري للإسهام الفعلي في الدعوة إلى تعارف الحضارات هو أن نكون نحن أولاً مشبعين بالدرس العميق لثقافتنا العربية الإسلامية الحوارية في العصر الكلاسيكي. منتهياً في الخاتمة إلى خلاصة قرَّرها قائلاً: إن تعارف الحضارات مشروع ضخم أوله النقد وتقبُّله، والسبيل إليه هو الحرب الدؤوب ضد الأوهام والعوائق التي قد نكون نحن أنفسنا أطرافاً فيها، وجنوداً مدافعين عنها.

وحملت ورقة الدكتورة سارة حكيمي عنوان: (الصورة الثقافية للآخر في إطار نظرية تعارف الحضارات)، تكوَّنت من محورين أساسيين هما: الصورة الثقافية، والصورة الثقافية للآخر في إطار نظرية تعارف الحضارات. في المحور الأول فرعت الباحثة الحديث إلى جانبين هما: مفهوم الصورة الثقافية، وإشكالية النمطية في الصورة الثقافية. في المحور الثاني رأت الباحثة أن نظرية تعارف الحضارات تمثِّل المخرج والحل الأجدى، لأنها تُصَحِّح أفكارنا عن الآخر، وتُشعِّى صوراً ثقافية جديدة لها علاقة بالواقع والمعرفة، تمكِّن من تجاوز الخلاف إلى اختلاف أرحب في إطار قبول التعدُّد والتعايش معه، مقدِّرة أن المشكلة بين الثقافات ليست في عدم وجود حوار بينها، وإنما في عدم التعارف فيما بينها، والانقطاع عن تكوين هذه المعرفة، وسيادة الجهل أو الفهم المنقوص أو الصورة النمطية والسطحية في المعرفة. لذا فإن كل حضارة غالباً ما تصوِّر مشكلاتها مع الحضارات الأخرى على أساس عدم المعرفة السليمة أو الصحيحة بها، فيبقى جانب الصراع والتصادم هو الطاغي والأبرز. أما مشاركة الدكتور محمود عزب التي لم نحصل عليها، فقد حملت عنوان: (حوارات التعارف البينية داخل الحضارة الإسلامية).

الجلسة الرابعة جاءت بعنوان: (تعارف الحضارات في المجالات المختلفة)، ترأستها الدكتورة فاطمة المدغري من المغرب، شارك فيها أربعة باحثين هم: الباحث نوزاد صواش من تركيا، والدكتور عاصم حفني والدكتور سامح فوزي من مصر، والدكتور عبدالرحيم بنحادة من المغرب.

نوزاد صواش حملت ورقته عنوان: (استنفار التعليم والمال في صناعة الإنسان الحضاري وتعارف الحضارات)، رأى فيها أن بناء الإنسان يُمثِّل مقدِّمة لبناء الحضارة، ومن ثَمَّ فإن مفتاح أي تغيير اجتماعي وبناء حضاري يكمن في الإنسان، كما أن الحضارة هي مرآة الإنسان، فالإنسان الكامل يبني حضارة على صورته، والإنسان الناقص تأتي حضارته متساوية مع ناقصه.

وحملت ورقة الدكتور عاصم حفني عنوان: (المنظومة القيمية وتعارف الحضارات)، تكوّنت من تمهيد وخاتمة، ومن خمسة محاور أساسية تحدّدت بهذه العناوين: التعميم ضد التعارف، المبدأ بين الأصل والغاية، الانحراف القيمي، المرأة والمنظومة القيمية، قصر الصفات المحمودّة على الإسلام والمسلمين. رأى الباحث في هذه الورقة أن المنظومة القيمية تُمثّل مكوّنًا مهمًّا في كل حضارة، وعلامة مميّزة في تحديد هويتها، ومن ثمّ فلا يمكن تصوّر حوارٍ للحضارات يكون جادٍ ومثمرٍ من دون معرفة موضوعية لمكوّنات كل حضارة.

استنادًا لهذا التصرُّوّر حاول الباحث مقارنة بعض صور المنظومة القيمية في الحضارتين الإسلامية والغربية، ملتفتًا إلى ما بين الحضارتين من علاقة متأزّمة تاريخيًّا، ومسكونة في الغالب بصور عدائية بين الطرفين، مقدّرًا أن أول ما يقف حاجزًا في سبيل تعارف الحضارات هو التعميم والنظر لحضارة ما باعتبارها كتلة واحدة صماء، وهذا ما وقع فيه أبناء كلا الحضارتين الغربية والإسلامية، مؤكّدًا في الخاتمة على أن التعرف إلى المنظومة القيمية للآخر واحترامها في إطار تعارف الحضارات لا يعني بالضرورة قبول هذه القيم والدعوة إلى إحلالها بديلاً عن منظومة الأنا القيمية. منتهيًا إلى تقديم ثلاث توصيات هي: الانتقال في التعامل مع الآخر من التسامح إلى الاحترام والتقدير، التحوار مع الآخر أساسًا للتعارف، ترك الحكم على العقائد إلى الله تعالى.

أما ورقة الدكتور سامح فوزي فقد حملت عنوان: (الحضور المسيحي العربي.. العمق والإشكاليات في إطار نظرية تعارف الحضارات)، تكوّنت من خمسة محاور أساسية تحدّدت بهذه العناوين: مقدمات أساسية، إشكاليات الحضور، تقلص الحضور المسيحي العربي، الاستقلال الثاني الفرص والتحدّيات، الإسلام الحضاري مدخل جديد لعلاقة قديمة. رأى الباحث في هذه الورقة أن أبسط معاني تعارف الحضارات هو التعريف والمعرفة بالحضارات في إطار من الاحترام المتبادل، وبقدر ما يرمي تعارف الحضارات إلى البحث عن علاقات المعرفة بين الحضارات المتنوّعة، فإنه يعني بالدرجة نفسها البحث عن مصادر التنوّع والغنى في ثنايا روافد الحضارة الواحدة، وهو ما يُعَدُّ ضرورة أساسية في فهم الذات، ومن ثمّ العبور المعرفي إلى الآخر الحضاري.

وفي هذا النطاق اعتبر الباحث أن الحضارة العربية غنيّة بتنوّعها الثقافي والديني والمذهبي والعرقي، ويُمثّل المسيحيون العرب أحد روافد التنوّع في هذه الحضارة العربية، ناظرًا إلى أن البحث في مسألة المسيحيين العرب مهمّة من زاويتين أساسيتين، الأولى: قياس منسوب التسامح في الثقافة العربية المعاصرة ومدى قدرتها على قبول المختلف دينيًّا، والثانية: ضرورة التفكير في مشروع جامع بين المواطنين العرب من أديان ومذاهب مختلفة حول مشروع نهضوي عربي.



كما شارك في هذه الجلسة الباحث المغربي الدكتور عبدالرحيم بنحادة، ولم نحصل على ورقته التي حملت عنوان: (نماذج من الأدب والرحلات والترجمة).

أما الجلسة الخامسة والأخيرة فقد حملت عنوان: (تعارف الحضارات وتغيير العالم)، ترأسها الدكتور محمد كمال الدين إمام من مصر، وشارك فيها باحثان هما: الدكتورة نادية مصطفى من مصر، والأستاذ محمد بن صالح من المغرب. الدكتورة نادية مصطفى حملت ورقتها عنوان: (تعارف الحضارات.. نماذج تاريخية خلال الحرب والدبلوماسية)، تكوّنت من مقدمة وأربعة محاور أساسية تحدّدت بهذه العناوين: المفهوم - السياق - الدوائر - الصعوبات، الإطار النظري، المنهج، الدلالات الراهنة للذاكرة التاريخية. رأت الباحثة في مدخل الورقة أن الأمم والشعوب والجماعات لا يمكن أن توجد بمعزل عن بعضها، متسائلة: كيف يُحدث التفاعل بينها والتبادل صراعاً أم تعاوناً؟ سلماً أم حرباً؟ وهل هناك حاجة لمدخل آخر هو التعارف؟

وحين توقّفت الباحثة عند مفهوم التعارف رأت أن البحث في خريطة تأصيل التعارف تطرح إشكاليات متعدّدة أمام بناء نظرية التعارف، وهذه الخريطة تُنبّه بضرورة التمييز بين عدّة أمور لها علاقة بطريقة النظر إلى مفهوم التعارف من قبيل: هل التعارف رؤية للعالم أم غاية أم سبيل لغاية؟ ونحو أية غاية؟ ومجالات التعارف هل هي معرفية أم سياسية؟

وتتمّة لهذا السياق اعتبرت الباحثة أن التعارف لا يتم في فراغ، وإنما يتصلّ ببيئة أو نسق قد تختلف طبيعتهما من مرحلة إلى أخرى صراعاً أو تعاوناً، سلماً أو حرباً، ومن ثمّ فإنّ التعارف قد يكون في إطار صراعي أو تعاوني سلمي حوار، وقد يتحقّق في إطار صراعي من خلال الحرب والدبلوماسية، متسائلة: فكيف إذا تصبّح الحروب والدبلوماسية سياقاً للتعارف أو تمثّل نسقاً للتعارف؟ وما الفارق بين التعارف في ظل بيئات مختلفة؟ وكيف كانت الحروب والدبلوماسية مدخلاً للتعارف؟

هذا ما حاولت الباحثة تقصيه والإجابة عنه، عائدة إلى استقراء دائرة الحضارة العربية الإسلامية في تفاعلها التاريخي مع دائرة الحضارة الغربية - المسيحية، بحثاً عن نماذج تاريخية تشرح حالات التعارف، وخصوصاً في وقت الحرب والدبلوماسية. منتهية في الأخير إلى أن وظيفة دراسة نماذج التعارف هي اكتشاف أن الاختلاف بين رؤى العالم والنموذج المعرفي يلعب دوره في نمط التعارف، والأهم أن إدراك الذات الحضارية وثوابتها، يتأكّد من خلال عمليات التعارف، ويصبح هذا الإدراك من عدمه منطلقاً إما لمقاومة حضارية أو خضوع حضاري أو استلاب حضاري.

وحملت ورقة الباحث محمد بن صالح عنوان: (رؤية الإيسيسكو للتعارف بين الحضارات

وتعزيز المشترك الإنساني)، رأى الباحث فيها أن تعزيز التعارف بين الحضارات يقتضي إقرار مبادئ التعددية الحضارية، والتنوّع الثقافي، وإبراز تاريخ التعايش والتعاون والتعارف بين العالمين الإسلامي والغربي، بهدف تعزيز أسس الفهم والتفاهم والاحترام المتبادل بين الشعوب، لتحقيق العدل والسلام الدائم والتنمية الشاملة، ومن أجل ترسيخ مبادئ التعددية والتنوّع الثقافي والتعايش بين الشعوب والتفاعل بين الثقافات والتعارف والتحالف بين الحضارات، بوصفها السبيل المفضي إلى عالم تسوده قيم الخير والحق والعدل والأمن والسلام، على اختلاف أجناسه وأوطانه وعقائده وثقافته، انطلاقاً من رؤية إسلامية تقرّ حق المجتمعات الإنسانية في التنوّع والتعدّد والتباين، دون أن يكون ذلك مدعاة للتفاخر والتميز.

وتأكيداً لهذا التصوّر يضيف الباحث أن أطروحة تعارف الحضارات فرصة لتقديم الصورة المثلى للفكر الإسلامي الوسطي، وتحويله إلى ثقافة معيشة في حياة المسلمين، وصوت يعبر عنهم، وطرف محاور وفاعل ومتفاعل ومتعارف مع الكيانات الحضارية الأخرى، مقدّراً أن الفكر الإسلامي بحاجة إلى نظرية تعارفية تفتح بوعي على النماذج الحضارية، والأنساق الثقافية المختلفة، إعماراً للأرض، وإعلاءً لصروح الحضارة، وتعزيزاً للمشترك الإنساني، نظرية تعارفية معرفية تتفاعل مع الوحي المرشّد والمسدّد بمنهاج الاستمداد الموفق بين النقل والعقل والواقع، بما يصحّح العلاقة مع الذات في سعيها إلى النهوض الحضاري، ومع الآخر في علاقتها بالتعارف الحضاري<sup>(٣)</sup>.

### ثالثاً: ندوة: الحضارات بين الحوار والتصادم والتعارف

نظّم هذه الندوة الوطنية مخبر التراث والفكر المعاصر بقسم الفلسفة في جامعة وهران غرب الجزائر، عُقدت بتاريخ ٢٦ يونيو ٢٠١٣م، وجاءت ضمن مشروع حمل عنوان: (قيم السّلم في الفلسفة المعاصرة)، المعتمد في إطار برامج البحث الوطنية بالتعاون مع مشروع ماجستير فلسفة الأخلاق الموسوم بعنوان: (التسامح والمواطنة)، حضر الندوة وشارك فيها جمع من الباحثين وطلبة الدراسات العليا من جامعة وهران وجامعات جزائرية أخرى.

هذه الندوة تكوّنت من ثلاث جلسات، ناقشت ثلاثة محاور أساسية هي: حوار الحضارات، وصدام الحضارات، وتعارف الحضارات، عرض فيها تسع عشرة ورقة، منها ست أوراق عُرضت في الجلسة الثالثة المخصّصة للحديث عن تعارف الحضارات، وجرت هذه الجلسة بإشراف الأستاذة جوهر بلحناني من جامعة معسكر، والأستاذ شريف الدين بن

(٣) لمزيد من الاطلاع على أعمال هذا المؤتمر، انظر: حسين آل غزوي، مؤتمر تعارف الحضارات، بيروت: مجلة الكلمة، العدد ٧٣، خريف ٢٠١١م / ١٤٣٢هـ، السنة الثامنة عشرة، ص ١٥٢.



دوبة من جامعة سعيّدة، وشارك فيها ستة من طلبة الدراسات العليا في جامعة وهران، وهم: بنت الشريف حبوشي وحملت ورقتها عنوان: (الحضارة عند توينبي)، وزينب الهناك وحملت ورقتها عنوان: (تصنيف الحضارات)، وميمونة شرقي وحملت ورقتها عنوان: (تساؤلات حول الحضارات بين الحوار والصدام)، والمسعود بن علي وحملت ورقته عنوان: (الحضارة عند ابن خلدون)، ومحمد الأمين بن سطايعي وحملت ورقته عنوان: (الحضارة عند مالك بن نبي)، وشوقي بن حليم وحملت ورقته عنوان: (تعارف الحضارات عند زكي الميلاد).

في هذه الورقة الأخيرة، رأى الباحث شوقي بن حليم أن مقولة تعارف الحضارات تُعدُّ جدية بالاهتمام والمناقشة لإغنائها، فهي مقولة عربية إسلامية مؤسسة على أساس تكوين الهوية والثقافة الأصيلة، فيها خطاب موجّه لمعالجة إشكاليات إنسانية، تتّصل بجوهر الوجود البشري في هذا الكون، ومعالجة مفاهيم تتعلق بنظرة المسلمين والعرب إلى أنفسهم ونظرة الآخرين إليهم. وقد تحدّث في هذه الجلسة المشرف على هذه الندوة الدكتور عبدالحكيم صايم مقترحاً تفكيراً في تعارف الحضارات بوصفها مرجعية لأفق فلسفي جديد<sup>(٤)</sup>.

## النمط الثاني: الأوراق

نعني بهذا النمط الأوراق البحثية التي تمّت المشاركة بها في ندوات ومؤتمرات وملتقيات بتنوّع مستوياتها الوطنية والإقليمية والدولية، وحملت هذه الأوراق في عناوينها تسمية تعارف الحضارات بصيغها اللفظية المتعدّدة، وبحسب تعاقبها الزمني هي:

### ١ - من حوار الحضارات إلى تعارف الحضارات

هذه الورقة من إعدادي قدّمتها في ندوة دولية بعنوان: (الإسلام وحوار الحضارات)، نظّمتها في العاصمة السعودية الرياض مكتبة الملك عبدالعزيز العامة، عُقدت في الفترة ما بين ٣ - ٦ محرم ١٤٢٣ هـ الموافق ١٧ - ٢٠ مارس ٢٠٠٢ م، حضرها وشارك فيها جمع كبير من الباحثين والأكاديميين من السعودية ومصر وسوريا ولبنان والأردن وفلسطين والمغرب والجزائر وموريتانيا وجنوب إفريقيا وتركيا وإيران وماليزيا واليابان وأمريكا وبريطانيا وفرنسا وإيطاليا وإسبانيا وسويسرا وبولندا وتشيك وروسيا.

تكوّنت هذه الورقة من سبعة محاور أساسية تحدّدت بهذه العناوين: حوار الحضارات والأنساق المعرفية، غارودي وحوار الحضارات، هنتغتون وصدام الحضارات، الأمم المتحدة

(٤) لمزيد من الاطلاع على أعمال هذه الندوة، انظر: صايم عبدالحكيم، ندوة: الحضارات بين الحوار والتصادم والتعارف، بيروت: مجلة الكلمة، العدد ٨٠، صيف ٢٠١٣ م / ١٤٣٤ هـ، السنة العشرون، ص ١٧٣.

وحوار الحضارات، حوار الحضارات فحص ونقد، تعارف الحضارات، تعارف الحضارات وتحديات الإنهاء المعرفي. حاولت في هذه الورقة نقل النقاش من دائرة مفهوم حوار الحضارات إلى دائرة مفهوم جديد أطلقت عليه تسمية (تعارف الحضارات)، مقدِّراً أن البحث عن مفهوم آخر يُعَدُّ من مقتضيات التجدد والاجتهاد، ويأتي في سياق تحطّي إشكاليات الأحادية والجمود، وسعيًا نحو التعرُّف إلى أبعاد قد تكون غير مكتشفة، وأملًا بفتح أفق للتفكير تجاه مفهوم جديد، ومن ثمَّ فحص هذا المفهوم واختباره وجعله في دائرة النظر والتحليل.

ومن ناحية الحضارة والتاريخ، فقد رأيت أن للمسلمين تجربتهم في بناء الحضارة، وتبلورت لديهم في هذا الشأن الحضاري معرفة وخبرة، وتأكيدًا لهذا المنحى رأى المؤرِّخ البريطاني الأصل برنارد لويس (١٩١٦ - ٢٠١٨م) أن الإسلام أول من سعى إلى العالمية، وكان البادئ في إيجاد حضارة متعدّدة الأعراق والثقافات والقارات، وقد امتدَّت هذه الحضارة الإسلامية إلى أبعد بكثير من أقصى حدود وصلتها الثقافتان الرومانية والهلينية، وتمكَّنت من اقتراض عناصر مميَّزة من حضارات كانت أكثر بُعْدًا من آسِيا تمَّ تبنيها وإدماجها.

استنادًا لهذا السياق التاريخي والحضاري، يفترض أن يكون في التصوُّر الإسلامي رؤية أو مفهوم يُحدِّد شكل العلاقات بين الأمم والمجتمعات والحضارات، وبعد البحث والتقصّي وجدت أن المفهوم الذي يمكن التوصل إليه في هذا الشأن، هو مفهوم (تعارف الحضارات)، وازداد ثقة بهذا المفهوم كونه يستند إلى أصل قرآني تمثّل في آية التعارف الواردة في سورة الحجرات. لذا فقد دعوت إلى الاقتراب من هذا المفهوم، والتعرُّف إليه، والنظر فيه، والتواصل معه، والاشتغال عليه، ليكون مفهومًا حاضرًا في مجالنا التداولي، وفعلًا على مستوى الأفق الإنساني العام.

## ٢- تعارف الحضارات وتقابسه

أعدَّ هذه الورقة الباحث العماني الأستاذ صادق جواد سليمان، وقدمها في مؤتمر دولي بعنوان: (نحو إسهام عربي إسلامي في الحضارة الإنسانية المعاصرة) نظَّمه في العاصمة الأردنية عمَّان منتدى الوسطية للفكر والثقافة، عقد في الفترة ما بين ٢٦ - ٢٨ شعبان ١٤٢٨هـ الموافق ٨ - ١٠ سبتمبر ٢٠٠٧م، حضره وشارك فيه علماء وباحثون من الأردن وسوريا ولبنان والعراق والسعودية والكويت وقطر والبحرين وسلطنة عمان واليمن ومصر وتونس والمغرب والجزائر وليبيا والسودان وموريتانيا ونيجيريا وتركيا وإيران والهند.

في هذه الورقة رأى الباحث وبخلاف أطروحة صدام الحضارات أن طبيعة الحضارات تاريخيًا لا تتصادم، بل حيثما تتقابل تتعارف وتتقاسم، دالًّا على ذلك أننا نجد في كل حضارة أثرًا واضحًا وحميدًا لمعارف وإبداعات مقتبسة من حضارة أخرى، فالحضارة

الغربية الحديثة نجد فيها أثراً علمياً من الحضارة الإسلامية، كما نجد في الحضارة الإسلامية كذلك أثراً مقتبساً من حضارات أخرى مثل: الإغريق وفارس والهند.

وبيناً لرأيه وتتمّة له فرق الباحث بين الاقتباس والتقليد، معتبراً أن الغرب لم يقلدنا في شيء ولا نحن قلدنا الآخرين في شيء، وإنما كل حضارة اقتبست من معارف الآخر الحضاري وبنّت على هذا الاقتباس، ناقداً التقليد مصوراً أنه محاكاة أعمى تُلغي فيه الأمة ذاتيتها، مؤكداً أن الاقتباس هو سُنّة التدافع الإيجابي بين الناس أفراداً وأُمماً، فما من حضارة قامت في التاريخ من دون أن تقتبس من حضارات أخرى.

### ٣- التعارف بين الحضارات جسور التواصل بين الأمم

أعدّ هذه الورقة الأستاذ علي الهاشمي من دولة الإمارات العربية، وقدمها في مؤتمر بعنوان: (الأزهر والغرب حوار وتواصل)، نظّمته في العاصمة المصرية القاهرة الرابطة العالمية لخريجي الأزهر، عقد في الفترة ما بين ٣ - ٥ يناير ٢٠٠٩م، حضره وشارك فيه علماء وباحثون من مصر والمغرب وليبيا وسوريا ولبنان والأردن والسعودية والإمارات وسيرلانكا واليابان وأمريكا.

في هذه الورقة رأى الباحث تأكيد الإسلام على العلاقة بين الناس، معتبراً أن الخلاف بينهم خلاف تنوع لا تضاد، وتكامل لا تعارض، وتعاون لا صراع، فالاختلاف بين البشر على أي مستوى كان وبخاصة المستوى الحضاري إنما يستبطن غاية أو هدفاً هو التعارف، والله خلقنا مختلفين وجعل بيننا قابلية الاختلاف لكي نتعارف، لأن التعارف يتم بين متخالفين وليس بين متماثلين، لافتاً إلى أن هذا الوجه الإيجابي للاختلاف غرضه توجيه الإنسان إلى توظيف هذا الاختلاف لتحقيق أغراض حضارية هي التعارف أولاً ثم التعاون والتكامل.

وتأكيداً لرأيه أضاف الباحث أن التعارف يساعد الناس في فهم ذاتهم أكثر فأكثر، لأن معرفة الآخر تلفت النظر إلى ما عنده وإلى ما ليس عنده، بما يعرفنا على عناصر قوّتنا وعناصر ضعفنا، ومن ثمّ يساعدنا في الاستفادة من الطرف الآخر ومعرفة ما لديه من قوة وضعف، ومن دون هذا التعارف يتعدّر الانتقال إلى المراحل الأخرى في العلاقات بين الحضارات، وبسبب التعارف لا يبقى الآخر مجهولاً ومن ثمّ عدوّاً أو عنصراً خيفاً ومقلّقا، فنحن نخشى الآخر ما دمنا نجهله فإذا عرفناه لم يعد كذلك.

لذا فقد دعا الباحث إلى التحرّر من عقدة الخوف من الآخر، وتقبّل وجوده، بل وقبول التعايش معه، مؤكداً أن التعارف بين الحضارات أصبح في عصرنا الراهن أيسر من أي وقت مضى، منتهياً إلى أن العلاقة بين الناس يجب أن تكون غايتها التعارف لا التنافر.

#### ٤ - تعارف الحضارات سُنة كونية للتغيير الحضاري

أعدّ هذه الورقة الباحث الجزائري مرسي مشري من جامعة الشلف، قدّمها في المنتدى الدولي الرابع عشر بعنوان: (التغيير الحضاري وتحدياته.. رؤية مستقبلية)، نظّمته في ولاية أدرار الجزائرية كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية والعلوم الإسلامية بجامعة أدرار، عُقد في الفترة ما بين ١٩ - ٢١ محرم ١٤٣٤ هـ الموافق ٣ - ٥ ديسمبر ٢٠١٢ م، حضره وشارك فيه باحثون وأكاديميون من الجزائر والأردن وقطر وتركيا.

هذه الورقة تكوّنت من مقدّمة وخاتمة، ومن أربعة محاور أساسية تحدّدت بهذه العناوين: مضمون أطروحة تعارف الحضارات، الثقافة وتعارف الحضارات، الاستشراق والاستغراب وتعارف الحضارات، تعارف الحضارات في ظل الطفرة الرقمية المعاصرة. رأى الباحث في هذه الورقة أن تعارف الحضارات مثل ردّة فعل إيجابية للتحديات التي طرحتها العولمة، ولم يكن مجرد ردّ فعل أثّرت نظرية صدام الحضارات، كما لا يمكن لفكرة حوار الحضارات أن تتجسّد في ظل اختلال ميزان القوى الاقتصادية والسياسية والعسكرية بين العالمين الإسلامي والغربي، ومن هنا تتأكد -في نظر الباحث- أهمية تعارف الحضارات التي بإمكانها كذلك أن تُمهّد السبيل نحو التجديد الحضاري لدى المسلمين.

وبعد التقيّي توصّل الباحث مستنتجاً أن مفهوم تعارف الحضارات ليس جديداً من ناحية الممارسة، وإنّما هو حديث من ناحية التنظير له، معتبراً أن الاحتكاك الحضاري كان سبباً في تعارف الشعوب على مرّ الأزمنة، وضمن هذا السياق جاء ترجمة المسلمين لمعارف اليونان والهند والفرس، كما أن الاحتكاك الحضاري في الأندلس وصقلية وما نجم عنه من تعارف حضاري أسهم في نهضة أوروبا وتقدّمها، مؤكّداً أن تعارف الحضارات سُنة كونية سنّها الله في محكم تنزيله بحكم اختلاف ألواننا وألسنتنا لكي نتعارف ونتعاون.

#### ٥ - العقل التعارفي بوصفه مشروعاً

أعدّ هذه الورقة الباحث العراقي الدكتور علي عبود المحمداوي، وقدّمها في مؤتمر وطني بعنوان: (الاعتدال في الدين والسياسة)، نظّمه في مدينة كربلاء العراقية مركز الدراسات الاستراتيجية في جامعة كربلاء بالتعاون مع مؤسسة النبأ للثقافة والإعلام ومركز الفرات للتنمية والدراسات الاستراتيجية، عقد في الفترة ما بين ٢٢ - ٢٣ مارس ٢٠١٧ م، حضره وشارك فيه باحثون وأكاديميون عراقيون من مناطق مختلفة.

هذه الورقة تكوّنت من مدخل وخاتمة، ومن أربعة مباحث أساسية تحدّدت بهذه العناوين: في الحاجة إلى العقل التعارفي، أهداف تعارف الحضارات، تعارف الحضارات من النظرية إلى

التطبيق، تعارف الحضارات وما يواجهه من عوائق أو دوافع. رأى الباحث في هذه الورقة أن تعارف الحضارات تُمثّل نظرية متكاملة تسعى إلى تأسيس منهج للتعامل مع الآخر، والاعتراف به، والتعرّف إليه، والتعايش معه على أساس التعامل السلمي ونبد الصدام والعنف.

استناداً لهذا التصوّر يتأمّل الباحث أن يكون التعارف واحداً من مشروعات الخلاص على مستوى العلاقات الدولية بديلاً عن نظريات الصدام والصراع، ورفعاً لمعضلة الجهل بالآخر والتعامل معه وفق المتخيّل عنه. وتأكيداً لهذا المعنى فقد باتت كل حضارة تقريباً تشتكي من أنها لا تعرف بالشكل الصحيح، أو أنها لا تعرف إلا من خلال بعض الظواهر العابرة والسطحية، بما يعني أن هناك جهلاً متبادلاً بين الحضارات، ويُعدّ هذا الجهل من أشدّ العوائق تأثيراً في عرقلة تقدّم العلاقات بين الحضارات، ويكون سبباً في أي تصادم يحدث بين هذه الحضارات.

وجاءت مقولة تعارف الحضارات لرفع هذا الجهل، وهي المهمة التي ينبغي أن يشترك الجميع في تحملها تعزيزاً للمعرفة والتعارف، ورفعاً للجهل والتجاهل، الأمر الذي يقتضي -في نظر الباحث- بأن تكون هناك مؤسسات دولية كبيرة داعمة لهذا المشروع التعارفي.

## ٦- ترجمة النص المقدّس وتعارف الحضارات.. مقارنة لترجمة معاني القرآن الكريم

أعدّ هذه الورقة الباحث الجزائري الدكتور محمد بلشير، وقدمها في الملتقى الدولي الرابع بعنوان: (ترجمة النصوص الدينية خطوة نحو معرفة الآخر)، نظّمه في مدينة وجدة المغربية مركز الدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية، عقد في الفترة ما بين ١٣ - ١٤ أبريل ٢٠١٨م، حضره وشارك فيه باحثون وأكاديميون من المغرب والجزائر والسعودية.

في هذه الورقة رأى الباحث أهمية الترجمة ومدى إسهامها في ازدهار تعارف الحضارات، مؤكّداً أنها قد ساعدت العرب والمسلمين تاريخياً في دخول عالم المعرفة. وتطرّق إلى ترجمة معاني القرآن الكريم مقدّراً أن هذه الخطوة تُمثّل وسيلة مهمّة في إيصال رسالة الإسلام إلى الناس كافة، وإتاحة الفرصة لغير العرب في تدبّر معانيه، بما ينعكس إيجاباً على عملية التقريب بين الشعوب، ومدّ جسور التواصل بين مختلف الثقافات، وبما يُحقّق تعارف الحضارات.

## ٧- تعارف الحضارات مشروع السلام الذي لم ينجز بعد

أعدّ هذه الورقة الباحث العراقي الدكتور علي عبود المحمداوي، وقدمها في مؤتمر دولي بعنوان: (حوار الحضارات والثقافات الثالث: الإرهاب آفة العصر)، نظّمته في مدينة الطفيلية الأردنية كلية الآداب بجامعة الطفيلية التقنية، عقد في الفترة ما بين ١٠ - ١٢

أكتوبر ٢٠١٨م، حضره وشارك فيه باحثون وأكاديميون من الأردن ومصر والعراق وفلسطين والسعودية وسلطنة عُمان وتونس والمغرب والجزائر وليبيا.

في هذه الورقة رأى الباحث أن العنف يُمثل عقبة تواجه العقل التعارفي، ومعضلة في طريق تعزيز ثقافة التعايش والاعتدال، داعياً إلى الوقوف في وجه العنف، وتفكيك بنيته، وتقويض مسوِّغاته، وتهديم تفسيراته، سعياً للتغلب عليه والتخلُّص منه، متبنياً تعارف الحضارات بوصفه مشروعاً إنسانياً قادراً على إعادة التوازن الإيجابي في العالم، وتخليصه من جنون العنف المستشري فيه، مؤكِّداً على أن هذا المشروع التعارفي الإنساني لا يمكن أن يرى النور إذا لم يكن هناك إحساس مجتمعي بضرورته، إلى جانب وجود مؤسسات وطنية ودولية داعمة له، أملاً بأن يكون السلام ناجحاً.

## ٨- تعارف الحضارات رؤية إسلامية لمستقبل العلاقة بين الحضارات

أعدَّ هذه الورقة الباحث الجزائري علال أحمد، وقدمها في ندوة وطنية بعنوان: (الحضارة الإسلامية من الخصوصية إلى الكونية في إطار تصوري لهوية حضارية)، نظَّمها في ولاية الأغواط الجزائرية مركز البحث في العلوم الإسلامية والحضارة، عقدت بتاريخ ١٩ ديسمبر ٢٠١٩م، حضرها وشارك فيها باحثون وأكاديميون جزائريون من ولايات مختلفة. هذه الورقة تكوَّنت من مقدِّمة وخاتمة، ومن ستة محاور أساسية تحدَّدت بهذه العناوين: نقد زكي الميلاد لمقولتي الصدام والحوار، من صدام وحوار الحضارات إلى تعارف الحضارات، أسس مفهوم تعارف الحضارات عند زكي الميلاد، الخلفية الدينية لنظرية التعارف، المرامي الإنسانية والحضارية في نظرية تعارف الحضارات، تعارف الحضارات في ميزان النقد.

رأى الباحث في هذه الورقة متسائلاً: هل تمتلك تعارف الحضارات الخصائص والمؤهلات التي تؤهلها لأن تكون بديلاً فعلياً عن مقولتي الصدام والحوار؟ وبعد التقصي تبين للباحث أن من دون وجود تعارف بين الأمم والحضارات لن يكون هناك حوار ولا تعاون، مؤكِّداً أن للتعارف دور وقائي في منع الصراع والصدام بين الحضارات، متبنياً من حيوية مفهوم التعارف وفاعليته.

هذا بالنسبة إلى الأوراق التي تمكَّنت من الوصول إليها، وهناك أوراق أخرى تمكَّنت من الوصول إلى بياناتها، وهي ثلاث أوراق تعاقبت بهذا النحو: الورقة الأولى من إعداد الباحث المغربي الدكتور حسن عزوزي بعنوان: (إشكالية الحوار الحضاري مع الغرب.. التعارف قبل التحاور)، قدَّمها لمؤتمر بعنوان: (الأزهر والغرب حوار وتواصل)، نظَّمته في

القاهرة الرابطة العالمية لخريجي الأزهر، عقد في الفترة ما بين ٣ - ٥ يناير ٢٠٠٩ م.

الورقة الثانية: من إعداد الباحثة الجزائرية الدكتور نجاة بلحام بعنوان: (مستقبل الهوية العربية والإسلامية من خلال نظرية التعارف لزكي الميلاد)، قدّمتها في المؤتمر الفلسفي التاسع بعنوان: (الفلسفة والتحوّلات السياسية والاجتماعية)، نظّمته في مدينة وهران الجزائرية جامعة وهران الثانية، عقد في الفترة ما بين ٢٦ - ٢٨ أبريل ٢٠١٣ م.

الورقة الثالثة: من إعداد الباحث المغربي الدكتور عبدالله عسيري بعنوان: (تعارف الحضارات رؤية استشرافية)، قدّمتها لندوة بعنوان: (آليات تفعيل حوار الحضارات)، نظّمها في المغرب مركز تواصل الثقافات في الرباط، عقدت في شهر نوفمبر ٢٠١٥ م.

### النمط الثالث: المحاضرات

نعني بهذا النمط المحاضرات التي تناولت الحديث عن تعارف الحضارات، وتسمّت بهذه التسمية التعارفية، وكانت أشبه بندوات قصيرة من ناحية الوقت، استغرقت ساعات وليس أيامًا، وتخلّلتها حوارات ومناقشات من الحاضرين، نظّمتها جامعات ومنتديات حكومية وغير حكومية، تمّ توثيقها أو توثيق بعضها في مجلّات وصفحات إلكترونية، نشر إليها بلا تفصيل موسّع قاصدين توثيقها. والقدر الذي وقفت عليه يتحدّد تتابعًا بهذا النحو:

#### ١ - تعارف الحضارات في كوالالمبور

هذه المحاضرة من تقديمي وجاءت على أثر مشاركتي في مؤتمر عالمي بعنوان: (وضع المرأة المسلمة في المجتمعات المعاصرة: حقائق وآفاق)، نظّمه في العاصمة الماليزية كوالالمبور المعهد العالمي لوحدة الأمة الإسلامية التابع إلى الجامعة الإسلامية العالمية هناك، عُقد في الفترة ما بين ١ - ٣ شعبان ١٤٢٨ هـ الموافق ١٤ - ١٦ أغسطس ٢٠٠٧ م. خلال هذه المشاركة طُلب مني تقديم محاضرة في الجامعة الإسلامية العالمية، ولبّيت هذه الدعوة، منتخبًا تعارف الحضارات ليكون موضوعًا لهذه المحاضرة بوصفه موضوعًا جديدًا، وكونه معبرًا عن أطروحتي في هذا الشأن.

عُقدت المحاضرة بعد نهاية أعمال المؤتمر، وجرت بتاريخ ١٧ أغسطس في مقر الجامعة الإسلامية العالمية، بدعوة من منتدى الأساتذة العرب في الجامعة، حضرها جمع من العراق وتونس والجزائر والسودان وماليزيا. تناولت المحاضرة ثلاثة محاور أساسية هي: نظريات الصراع والصدام في الفكر الغربي، ونظرية حوار الحضارات فحصًا ونقدًا، ثم نظرية تعارف الحضارات فكرة وتأسيسًا. وبعد المحاضرة تسلّمت درع الجامعة.



## ٢- تعارف الحضارات في القطيف

هذه المحاضرة من تقديمي -أيضاً- جاءت بدعوة من منتدى حوار الحضارات في محافظة القطيف شرق السعودية، أقيمت بتاريخ ٢٢ ربيع الآخر ١٤٣٣ هـ الموافق ١٥ مارس ٢٠١٢م، أدارها الدكتور حسين آل غزوي، حضرها جمع من الكتّاب والمثقفين السعوديين ومن سوريا والأردن الذين شاركوا بمناقشات ومداخلات جادة.

تناولت المحاضرة في القسم الأول الحديث عن مفهوم حوار الحضارات فحسباً ونقداً، وفي القسم الثاني الحديث عن مفهوم تعارف الحضارات فكرة وتأسيساً، وخلصت في نهايتها إلى تأكيد الحقائق والتائج الآتية:

أولاً: إن فكرة تعارف الحضارات قد تجاوزت مرحلة الاختبار، وأصبحت فكرة معروفة على نطاق واسع، ودخلت المجال التداولي، وبات يجري الحديث عنها بوصفها تمثّل نظرية ثالثة. ثانياً: إن فكرة تعارف الحضارات هي أكثر دقّة وضبطاً وإحكاماً، وأكثر ثراءً وتحلّقاً من فكرة حوار الحضارات، من النواحي البيانية واللسانية والمفهومية.

ثالثاً: تُعدُّ فكرة تعارف الحضارات أقرب تعبيراً وتمثّلاً لوجهة النظر الإسلامية في مجال الحضارات وصور العلاقات بينها.

رابعاً: إن تعارف الحضارات هو الذي يُؤدّي إلى توارث الحضارات وتعاقبها في التاريخ الإنساني.

خامساً: إن تعارف الحضارات هو الذي يُؤسّس لكل أشكال العلاقات بين الحضارات وأنماطها المتعدّدة من الحوار إلى التعاون والتواصل والتقارب وغيرها، ويمنع الصدام بينها والنزاع والحروب<sup>(٥)</sup>.

## ٣- تعارف الحضارات في مستغانم

جاءت هذه المحاضرة على أثر مشاركتي في الملتقى الدولي الرابع بعنوان: (الهوية وحقوق الإنسان في الفكر المعاصر)، نظّمه في مدينة وهران غرب الجزائر مخبر الأبعاد القيمية للتحوّلات بالجزائر في جامعة وهران، عقد في الفترة ما بين ١٩ - ٢٠ نوفمبر ٢٠١٢م. خلال هذه المشاركة تسلّمت دعوة لتقديم محاضرة في جامعة عبد الحميد بن باديس في مدينة مستغانم، فلبّيت هذه الدعوة منتخِباً تعارف الحضارات موضوعاً، سعياً مني للتعريف بهذه

(٥) لمزيد من الاطلاع على أعمال هذه المحاضرة، انظر: سلمان العيد، القطيف: مجلة الخط، العدد الرابع عشر، جمادى الأولى ١٤٣٣ هـ/ أبريل ٢٠١٢م، السنة الثانية، ص ٣٤.



الفكرة، وحرصاً لتوسعة مجالها التداولي، ورغبة في التحوار عنها وتبادل الرأي حولها.

هذه المحاضرة أقيمت بعد نهاية الملتقى، وعُقدت في كلية العلوم الاجتماعية بتاريخ ٢١ نوفمبر ٢٠١٢م، حضرها جمع من أساتذة الكلية وبعض طلبة الدراسات العليا، قدّم لها وأدارها الدكتور براهيم أحمد رئيس قسم الفلسفة في الكلية.

تناولت المحاضرة الحديث عن تعارف الحضارات متطرقاً إلى ثلاثة أبعاد هي: البعد الأول له علاقة بالفحص والنقد، والبعد الثاني له علاقة بالأصل والمثال، والبعد الثالث له علاقة بالقياس والاختبار.

البعد الأول ويتصل بفكرة حوار الحضارات وجرى الحديث عنها فحصاً ونقداً، والبعد الثاني يتصل بفكرة تعارف الحضارات وجرى الحديث عنها بطريقة تأسيسية مستنداً إلى أصل ومثال، والبعد الثالث يتصل بفكرة تعارف الحضارات من جهة اختبارها تطبيقياً وقياس طرائق التعاطي معها. وبعد المحاضرة التي استغرقت أكثر ساعة جرت مناقشات موسّعة وجادّة مع الحاضرين<sup>(٦)</sup>.

#### ٤ - فقه الاستغراب مدخلاً لتعارف الحضارات.. إسهام في الماهية والأليات والغايات

قدّم هذه المحاضرة الباحث المغربي الدكتور محمد البهادي، ونظّمها عن بُعد المتدّى المغربي لتحالف الحضارات وحوار الديانات، جرت بتاريخ ١٣ أبريل ٢٠٢٢م. في هذه المحاضرة رأى الباحث أن الحوار مع الآخر يقتضي التعرف إليه أولاً، تنزيلاً لسنة التعارف سنة الله في الكون، السنة التي وُدت في محطات تاريخية عدّة لتطفو مكانها لغة التعصّب ونبذ الآخر، معتبراً أن الاستغراب مشروع فكري حضاري يرمي إلى كسر حواجز الماضي الحافل بالمناقضات، وإلى تجاوز الأيديولوجيات التي تكّرس ثقافة خلق مسافات النفور من الآخر، سعياً ليكون التعارف وسيلتنا إلى تواصل بناء نرتقي به إلى أسمى معاني الإنسانية.

#### - ٢ -

#### نتائج ومستخلصات

استناداً لهذا التوثيق وبيئاً لحضور فكرة تعارف الحضارات على مستوى الندوات

(٦) لمزيد من الاطلاع على أعمال هذه المحاضرة، انظر: غريبي مراد، لقاء حول تعارف الحضارات في جامعة عبد الحميد بن باديس في الجزائر، بيروت: مجلة الكلمة، العدد ٧٨، شتاء ٢٠١٣م / ١٤٣٤هـ، السنة العشرون، ص ١٩٣.

والمؤتمرات والمنتديات والمحاضرات، وبعد الفحص والنظر يمكن تسجيل النتائج والملاحظات الآتية:

أولاً: كشف هذا التوثيق كماً وكيفاً عن أن هذا النمط من النشاط الفكري الجمعي متمثلاً في ندوات ومؤتمرات وملتقيات ومحاضرات يُمثل مساراً جاداً ضمن المسارات التي تطوّرت فيها فكرة تعارف الحضارات. الأمر الذي يعني أن دراسة فكرة التعارف وتكوين المعرفة بها لا يمكن أن يكون بعيداً عن هذا المسار والإحاطة به، أو من دون الالتفات إليه والتوقف عنده، لكونه مساراً مهماً وجاداً لا يمكن تجاهله أو طرحه أو التغافل عنه.

هذا المسار جاء وكشف عن جدية فكرة التعارف من جهة، ومدعماً لهذه الفكرة من جهة أخرى. فلا شك أن جدية هذه الفكرة هي التي حفزت على النهوض بهذا النوع من النشاط الفكري الجمعي بأنماطه المذكورة، ولو لم تكن هذه الفكرة بهذه الجدية لما حدث هذا القدر من الاهتمام بها، ولما سجّلت هذا المستوى من الحضور المتعدد في تلك الأنماط الثلاثة من الأنشطة. ونحن نعلم أن الندوات والمؤتمرات والملتقيات وخصوصاً المستوى الدولي منها، غالباً ما تُقام متقصّدة مناقشة النمط الجاد من الأفكار. لذا فإن إقامة مؤتمر دولي حول تعارف الحضارات بوزن مؤتمر الإسكندرية يقدّم برهاناً قوياً على جدية هذه الفكرة وحيويتها.

من جانب آخر، أسهم هذا المسار في تدعيم فكرة التعارف متجلياً في نواحي عدة منها: زيادة التعريف بهذه الفكرة، والترويج لها، والالتفات إليها، وإتاحة فرصة التباحث عنها، والتفكير فيها، والتواصل معها، وإمكانية التثبّت منها. ولا شك أن أثر الندوة بوصفها نشاطاً جمعياً تجمع بين أشخاص من أمكنة وبيئات متعددة، ومن أهل خبرات واتجاهات متنوعة، لا يُقاس عادة بأثر المقالة بوصفها نشاطاً فردياً. ولو لم يكن هذا النوع من المسار متحققاً بهذه الكيفية لكانت هذه الفكرة لها وضعية أدبية مختلفة عن الوضعية التي أصبحت عليها من ناحية التقدير المعرفي والاعتبار الأدبي.

ثانياً: مثل مؤتمر الإسكندرية من بين الأنشطة المذكورة حدثاً مهماً سوف يُورّخ له في تاريخ تطوّر فكرة تعارف الحضارات، وذلك من جهات عدة، كونه أولاً تعاونت على تنظيمه ثلاث جهات مهمة هي: مكتبة الإسكندرية التي تُعدّ من أكبر مكتبات العالم العربي وأكثرها نشاطاً وأبرزها تواصلاً مع العالم، ومركز الحوار في الأزهر الشريف الذي يُعدّ من أكثر مراكز العالم العربي اعتبارية لاعتبارية الأزهر نفسه وشهرته المتقدمة من الأزمنة القديمة إلى هذه الأزمنة المعاصرة، ومركز الدراسات الحضارية وحوار الثقافات بكلية الاقتصاد والعلوم السياسية في جامعة القاهرة الذي يُعدّ من مراكز الخبرة المهمة في هذا الشأن.

وثانيًا كون أن هذا المؤتمر جمع في وقته أبرز المهتمين بفكرة تعارف الحضارات كتابًا وباحثين وأكاديميين من مشرق العالم العربي ومغربه، أولئك الذين كانت لهم مقالات ودراسات وأطروحات جامعية مبكرة حول هذه الفكرة، مسهمين في تحليلها وتعميقها وتوسعة آفاقها، ومؤكدين على قيمتها، ومثبتين صدقيتها، ومبرزين حيويتها، ومشاركين في تطورها وتراكمها وتقدمها، مقدمين أنفسهم بوصفهم أهل دراية بهذه الفكرة وأصحاب خبرة. وقد مثل اجتماعهم في هذا المؤتمر فرصة نادرة ستظل حاضرة لا تمحى من الذاكرة التاريخية.

وثالثًا كون أن هذا المؤتمر من ناحية المستوى، يُعدّ من المستوى الدولي مُعرّفًا بهذه الصفة، متخطيًا المستويات الأخرى الأقل درجة، ونعني بها المستويات المحلية والوطنية والإقليمية، فقد حضر هذا المؤتمر من خارج العالم العربي باحثون وأكاديميون من تركيا وماليزيا وإندونيسيا وباكستان وأفغانستان وكوسوفو ونيجيريا ومالي. ولا شك أن أفق المستوى الدولي لا يُقاس سعة ورحابة وشهرة بأفق المستويات الأخرى الأقل درجة.

ورابعًا كون أن هذا المؤتمر جاء متميزًا بأوراقه البحثية الجادة في دراسة فكرة التعارف، ولعل هذه الأوراق هي الأكثر تميزًا مقارنة بأوراق الندوات والمؤتمرات الأخرى ذات العلاقة بهذا الشأن التعارفي. ولأهمية هذه الأوراق فقد جمعت ونشرت لاحقًا في كتاب حمل عنوان: (تعارف الحضارات.. رؤية جديدة لمستقبل العلاقات بين الحضارات) صدر سنة ٢٠١٤م، يقع في ٤٣٩ صفحة.

علمًا أنني كنت طرفًا رئيسيًا في هذا المؤتمر، ففكرة إقامته جاءت بمبادرة مني، وبتكليف من المكتبة قمت بإعداد ورقة العمل، واقتراح أسماء المشاركين، ومتابعة إعداد الأوراق البحثية. وبعد المؤتمر أنجزت بطلب من المكتبة جمع هذه الأوراق ومراجعتها وتحجيرها في كتاب بالتعاون مع مستشار مدير المكتبة آنذاك الدكتور صلاح الدين الجوهرى.

ثالثًا: لا شك عندي أن اختيار كلمة تعارف الحضارات في ملتقى دمشق الموسوم بعنوان: (تعارف الحضارات والرسالات في ظل الأسرة الإنسانية الواحدة)، وتفضيل هذا المصطلح على حوار الحضارات لم يكن اختيارًا عفويًا أو بنحو الصدفة، أو أنه جاء من فراغ أو بلا مقدمات مسبقة، أو أنه خطر على البال فجأة، أو قفز إلى الذهن حدسًا.

والأكيد أن هذا الاختيار جاء مبنياً على اطلاع مسبق بمفهوم التعارف ودراية به، وتفضيل له. ومن الأكيد كذلك أن هذه الدراية المسبقة حدثت من خلال الاطلاع على كتاب: (تعارف الحضارات) الصادر من دار الفكر بدمشق سنة ٢٠٠٦م، وكان مديرها العام الأستاذ محمد عدنان سالم أحد المشاركين في هذا الملتقى. الأمر الذي يعني أن مفهوم

التعارف كان قريباً من دائرة القائمين على هذا الملتقى، وأنهم كانوا ملتفتين له، ومتبصرين به، ومتعرّفين إليه، ومتنبّهين إلى مفارقاته، ومتبّئين من أنه أكثر دقّةً وصبطاً وسعةً من مفهوم حوار الحضارات.

نلمس التنبّه لهذا المفهوم ومفارقاته في كلمة الافتتاح التي ألقاها الدكتور حسام الدين فرفور متوقّفاً عند كلمة التعارف، قاصداً الإشارة إليها، وشارحاً الحكمة منها، مبيناً أن اختيار هذه الكلمة جاء بعد مناقشات جرت مع اللجنة الثقافية والمجلس الإداري والعلمي، وعلى ضوء هذا النقاش تم العدول من كلمة الحوار إلى كلمة التعارف، بناء على أن مصطلح التعارف فيه من السعة والشمول والدقّة ما ليس في مصطلح الحوار.

ومن يرجع إلى كتاب: (تعارف الحضارات) ويطلع على مقالاته ودراساته يجد فيه تنبيهاً قوياً لمثل هذه المفارقة بين الحوار والتعارف، وتبصيراً بها، وتبنيّاً لها، وتأكيداً عليها. ومن النصوص الدالة على ذلك والمطابقة لما جاء في كلمة الدكتور فرفور ما ذكرته قائلاً: «إن مفهوم تعارف الحضارات هو أوسع وأشمل وأعمق من مفهوم حوار الحضارات، وينطلق من أرضية تكوين المعرفة والتأسيس عليها. فالتعارف هو الذي يُحدّد شكل العلاقات وحدودها ومستوياتها، وآفاق تطورها»<sup>(٧)</sup>.

رابعاً: تنوّعت في أوراق الندوات والمؤتمرات والملتقيات والمحاضرات السالفة الذكر وتعدّدت المداخل وأنماط المقاربات، متراوحة بين مقاربات نظرية وتطبيقية، وبين مقاربات تحليلية ونقدية، وبين مقاربات تاريخية ومستقبلية، وبين مقاربات إسلامية ومسيحية، وهكذا بين مقاربات ناظرة إلى وضعية الحرب ووضعية السلم.

هذه الأنماط من المقاربات المتعدّدة جاءت وأكدت من جهة على أن فكرة التعارف لها من السعة والرحابة ما جعلها تقبل جميع هذه المداخل والمقاربات، وتستوعبها بشكل تلفت الحاجة إليها والتمسك بها. وأضافت هذه المداخل والمقاربات من جهة أخرى زوايا متنوّعة لا شك أنها تسهم في إثراء فكرة التعارف وتقويتها.

(٧) زكي الميلاد، تعارف الحضارات، دمشق: دار الفكر، ٢٠٠٦م، ص ٢٠٧.

### نحو علم استغراب عربي إسلامي:

قراءة في المفهوم والدواعي والمداخل النظرية

الدكتور محمد الناصري\*

#### □ مدخل

من المسائل الشائكة في عالم الأفكار في العالم الإسلامي كيفية التعرف على الغرب ومعرفة أنساقه الفكرية وتجربته الحضارية وخصائصه التي تميزه عن غيره من الكيانات الحضارية. الأمر الذي أصبح معه الدعوة إلى تأسيس علم استغراب يُمكن من دراسة الغرب وفهم منطلقاته وأهدافه ونظم حياته الثقافية والفكرية، على أساس علمي وعملي، ضرورة حضارية وواجب شرعي.

من المعلوم أن إرهابات هذا العلم بدأت من فترة بعيدة في تاريخنا الحديث، إلا أن الصيغة النظرية للاستغراب، باعتباره الوجه الآخر النقيض للاستشراق، وجدت هذه الصيغة أسسها ومرتكزاتها المنهجية في كتاب: «مقدمة في علم الاستغراب» لحسن حنفي الصادر سنة ١٩٩١ م. وقد جعل حنفي مهمة الاستغراب؛ هي فكّ عقدة النقص التاريخية في علاقة الأنا بالآخر، والقضاء على مركّب العظمة لدى الآخر بتحويله من ذات دارس إلى موضوع مدروس،

\* أستاذ الفكر الإسلامي، جامعة السلطان مولاي سليمان، المغرب، البريد الإلكتروني:

mohammedennassiri@gmail.com

والقضاء على مركّب النقص لدى الأنا، بتحويله من موضوع مدروس إلى ذات دارس، مهمّته القضاء على الإحساس بالنقص أمام الغرب لغة وثقافة وعلمًا ومذاهب ونظريات وآراء.

تأتي دراستنا هذه مستفيدة ممّا طرحه حسن حنفي في «مقدمة في علم الاستغراب»، باعتبارها دعوة لتجلية مفهوم «الاستغراب» في أبعاده الدينية والحضارية والثقافية، ودعوة لمحاولة تصحيح الوضع غير المتوازن بيننا وبين الآخر/ الغرب، ودعوة لإنهاء الأشكال الجديدة للهيمنة الغربية، عبّر قيام علم جديد يهتم بدراسة الغرب. علم يمكن من دراسة الغرب، له منطلقات ومرجعيات واضحة، وله أهداف وطموحات نافعة.

غرضنا إذاً من هذه المحاولة هو أن نبين دواعي الاشتغال بعلم الاستغراب، والإشارة إلى أهم المداخل النظرية الممكن أن يتأسس عليها هذا العلم. ونأتي بهذا البيان من خلال تناولنا بالدراسة والتوضيح دوافع إنشاء علم استغراب إسلامي، وذلك بعد تناولنا لمفهوم «الاستغراب» بالدراسة من خلال ما استجد على الساحة العلمية والفكرية من نقاش حول المفهوم والرؤى حوله.

### □ أولاً: علم الاستغراب.. قراءة في المفهوم

من المصطلحات والمفاهيم التي لم تنل حظها من العناية بحثاً ودراسةً في فكرنا العربي والإسلامي المعاصر مفهوم «الاستغراب»، بما هو علم معرفة الغرب. فعلى الرغم من تداول مصطلح «الاستغراب»، فإن سبر معناه يثير الاستغراب؛ فقد ألفينا تعبير «الاستشراق» و«المستشرق»، نتيجة انهماج مؤسسات متخصصة بهذين الحقلين في أوروبا وأميركا منذ قرنين من الزمان. في المقابل غابت الدراسات في مجالي «الاستغراب» و«المستغرب». ولعل من النادر العثور على مصطلح (oxidentalism) (الاستغراب) كمقابل لمصطلح (orientalism) (الاستشراق) في أي معجم لغوي، وفي حال وجوده فلا يشير إلى الاستغراب المتوخّى<sup>(١)</sup>.

ففي عالم المفاهيم يُمسي الكلام على مصطلح «الاستغراب» أكثر تعقيداً. مرجع الأمر إلى فرادته وخصوصيته، وإلى حداثة دخوله مجال المداولة في الفكر العربي والإسلامي المعاصر<sup>(٢)</sup>. إذ إن هناك غياباً شبه كلي للمساعي التي تعمل على تعميق النظر في «علم الاستغراب» بما يجعل تعميق النظر يضاهي «علم الاستشراق» الغربي.

يُزكّي هذا الرأي ويدعمه أن نصيب التأليف في «علم الاستغراب» ظلّ هو الأقل مقارنة

(١) رضا داوري الأردكاني، في إمكانية معرفة الغرب، مجلة الاستغراب، المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية، بيروت، العدد الأول، السنة الأولى، ١٤٣٦هـ / ٢٠١٥م، ص ٢٥٠.

(٢) محمود حيدر، لماذا الاستغراب؟ مجلة الاستغراب، المصدر نفسه، ص ٧.

بغيره من العلوم والمعارف والفنون في تراثنا المدون بالعربية قديماً وحديثاً، فحين نطالع مراجع ببلوغرافية اهتمت باستقراء وتصنيف الكتب، نجد التفسير وعلوم القرآن والحديث والفقه وعلم الكلام وغيرها، احتلت حيزاً واسعاً من عناوين المؤلفات المذكورة في تلك المراجع، بينما لا نثر على مدونات مستقلة تعالج البحث النظري في «علم الاستغراب» في الفترة المبكرة في عصر التدوين.

أما المحاولات الحديثة والمعاصرة في هذا الاتجاه، فلم تزل محدودة وضيئة مقارنة بالمتطلبات الحضارية الملحة لمجتمعاتنا العربية والإسلامية التي تحتاجها أعاصير وموجات تُقوّض بُناها التقليدية، وتسوقها نحو فوضى شاملة ومصائر مجهولة. إلى أن أُلّف حسن حنفي كتابه: «مقدمة في علم الاستغراب» الذي دسّن أرضية تأسيس علم جديد بموازاة العلوم والمعارف الأخرى في المجال الإسلامي، ليأتي هذا العلم مواجهاً للتغريب «الذي امتد أثره ليس فقط إلى الحياة الثقافية وتصوراتها للعالم وهدّد استقلالنا الحضاري، بل امتد إلى أساليب الحياة اليومية ونقاء اللغة ومظاهر الحياة العامة وفن العمارة»<sup>(٣)</sup>.

فقد رفع حسن حنفي «علم الاستغراب» أو البحث فيه إلى مرتبة العلم الكامل، وفرض بذلك في المجال الإسلامي اختصاصاً فكرياً موازياً لذلك الاختصاص الذي فرضه الغرب عندما دسّن أعماله الاستشراقية. أما المحاولات التي تلت محاولة حنفي في هذا الاتجاه، فلم تزل هي الأخرى محدودة وضيئة. الأمر الذي لا يسعف في تحديد مفهوم الاستغراب تحديداً واضحاً لا لبس فيه، إلى حدّ اعتبار الاستغراب مفهوماً مستحيلاً يحول دون تأسيس فرع بحثي تحت هذا العنوان<sup>(٤)</sup>.

وقد أضحي ذلك عيباً في نظر العديد من الباحثين الغربيين، حيث يعيب برنار لويس<sup>(٥)</sup>

(٣) حسن حنفي، ماذا يعني علم الاستغراب؟ بيروت: دار الهادي، ط الأولى، ١٤٢١هـ / ٢٠٠٠م، ص ٤٢. اعتمدنا على هذه النسخة في بحثنا هذا. وإلا فحسن حنفي كان قد أصدر سنة ١٩٩١م بياناً نظرياً لعلم الاستغراب تحت عنوان: «مقدمة في علم الاستغراب»، عن الدار الفنية للنشر والتوزيع، القاهرة. وكان تصدير هذه الطبعة عبارة عن حديث: «لتبعن سنن من كان قبلكم، باعاً بباع، وذراعاً بذراع، وشبراً بشبر، حتى لو دخلوا جحر ضب لدخلتموه، قلنا: يا رسول الله، اليهود والنصارى؟ قال: فمن؟». ليعلق على هذا الإهداء قائلاً: قد يعطي هذا الحديث الذي يقوم بديلاً عن الإهداء إيجاءاً بأنني رافض للغرب متوقع على الذات. وهي التهمة التي تقال عادة على الاتجاه السلفي التقليدي. ولكنني فقط أدعو إلى إبداع الأنا في مقابل تقليد الآخر، وإمكانية تحويل الآخر إلى موضوع للعلم بدلاً من أن يكون مصدراً للعلم. ص ٥.

(٤) رضا داروي، م.س، ص ٢٥٥.

(٥) من أشهر المستشرقين المعاصرين بعد جاك بيرك ومكسيم رودنسون، ولد برنارد لويس في عام ١٩١٦م، وبدأ ينشر مؤلفاته عام ١٩٣٧م، ومنذ ذلك التاريخ نشر عدة مؤلفات حول العالم الإسلامي، وقد أقام في الولايات المتحدة منذ عام ١٩٧٤م، بعد أن انتقل إليها من بريطانيا، وهو متخصص في المسألة التركية، يعتبر من كبار المختصين بتاريخ الإسلام والشعوب العربية والإسلامية من أهم مؤلفاته: «أصول



في كتابه: «الاكتشاف الإسلامي لأوروبا»<sup>(٦)</sup> على العرب والمسلمين عدم تطلّعهم نحو معرفة الآخر، وهو الاتهام الذي حاول لويس إثباته من خلال قراءة خاصة للتاريخ الإسلامي حتى أواخر القرن الثامن عشر الميلادي<sup>(٧)</sup>.

في سبيل تعريف علم «الاستغراب» ميّز الباحث أحمد كلاته ساداتي؛ بين نوعين من الاستغراب: الاستغراب غير النقدي والاستغراب النقدي. مثل للأول بالباحثين آهيسكا من تركيا وتوكلي طارقي من إيران. حيث عرّف آهيسكا الاستغراب أنّه أبعد من موضوع الاختيار من الحضارة الغربيّة، وأبعد من المقاومة أو الثورة في مواجهة الغرب، كما هو الحال في الشرق الأوسط. فالاستغراب استراتيجياً ونهج وتكتيكات ذات اتجاهين خطابيّ وغير خطابيّ، يستخدمها «الشرقيّ» ردّاً على الغرب.

وبالنسبة إلى تركيا، الاستغراب طريق للعودة إلى الأصالة، التي قضت عليها عمليّة التحديث، وهو في الوقت عينه مسعى لمواكبة التاريخ المعاصر. أمّا توكلي طارقي -فيشير أحمد كلاته ساداتي- إلى أنه صاحب نظرة مختلفة إلى موضوع الاستغراب في إيران. يمكن وصف نظريّته بأنّها غير نقدية كلياً، تأتي في سياق عرض معرفة الإيرانيين بالغرب عرضاً وصفيّاً، كما أنّه استناداً إلى مقالة كول «الاستغراب اللامرئيّ»، وعلى مفهوم «العقلانيّة الغربيّة» لدى فيبر، تطرّق إلى تأريخ تعرّف الإيرانيين على الغرب منذ بداية القرن الثامن عشر الميلاديّ، وما بعده؛ معتبراً أنّها رؤية بشكل عامّ غير نقدية للغرب<sup>(٨)</sup>.

ليخلص أحمد كلاته ساداتي إلى أن في هذا النوع من الاستغراب: ليس هنالك من منمّي خطابيّ بالنسبة إلى موضوع «الغرب» وإنّما صدّى للتوجّه الذي يجعل الغرب فيه ذاته موضوعاً ذاتياً، لا يسيطر على موضوعه بل ليعرّفه للآخرين. كما أنّه توجّه مبنّي بشكل عامّ على النرجسيّة، ومسعى لتعريف الغرب بصفته مرشداً للآخرين، يرشدهم إلى طرق العمل. وأن الغرب هو المحور الذي تدور حوله الأمور المعرفيّة بأجمعها<sup>(٩)</sup>.

على العكس من هذا التوجّه غير النقديّ، أو الضئيل نقده، يعرج ساداتي على

الإسماعيلية، «عالم الإسلام»، «الإسلام والعالم العربي»، «كيف حدث الخلل؟»، «أزمة الإسلام»، «اللغة السياسية في الإسلام»، «أين الخطأ؟»...

(6) Bernard Lewis, The Muslim Discovery of Europe (London: W.W. Norton & Company / Weidenfeld and Nicolson, 1982).

(٧) انظر: أحمد الشيخ، من نقد الاستشراق إلى نقد الاستغراب: حوار الاستشراق، بيروت: المركز العربي للدراسات الغربية، ط الأولى، يناير ١٩٩٩م، ص ٩.

(٨) انظر: أحمد كلاته ساداتي، نحن وسحر ميداس: العالم الإسلامي وعلم الاستغراب النقدي... ص ٢٢٥.

(٩) أحمد كلاته ساداتي، م.س، ص ٢٢٦.



موقف فن (venn) من الاستغراب، يُبرز الأخير الوجهَ النقديّ للاستغراب، المبني على الأطر الفكرية لميشيل فوكو، والذي كان الأساس الذي ارتكز عليه إدوارد سعيد في كتابه الاستشراق. يقول فن آخذًا في الحسبان موضوعي الاستعمار والرأسمالية في تعريف الاستغراب: «إنّ الاستغراب من خلال هذه الرؤية فضاءً مفهوميًا وتاريخيًا، يؤلّف حكايته الخاصّة عن الموضوع وحكايته الخاصّة عن التاريخ، هذه الحكاية يمكن أن تصبح هدفًا لعدائيّة الحداثة، وأن تتأثّر بها على مستوى العالم، بسبب الرؤية إلى العالم بناء على المخطط الذي وضعته الحداثة والاستعمار الأوروبي»<sup>(١٠)</sup>.

يتبيّن بوضوح من خلال تعريف فن (venn) أنّ الاستغراب الذي يرمي إليه ليس نموذجًا من المعرفة النقدية للغرب، بوصفه (أي الغرب) حيزًا مكانيًا مختلفًا عن الشرق، وإنّما يتضمّن نظرة نقدية إلى حدّ ما؛ نقد لعدوانية الاستعمار والحداثة. إنّ تقويم فن للاستغراب يأتي في سياق نظرة علم معرفية بالنسبة إلى تشكّل الحداثة بصفته عرقًا خاصًا هو العلم/ القوة السلطوية. مع ذلك، على الرغم من أنّ رؤيته مبنية على الأسس الفكرية لفوكو، لكن ليس بمعنى اتخاذ موقف حيال الغرب. نوع من إنثلجة الحداثة بصفته بنية ناجمة عن العلم/ القوة السلطوية ومرتبطة بالرأسمالية والاستعمار<sup>(١١)</sup>.

إنّ هذا الخطاب ذا الرؤية النقدية للغرب، حين يوضع على بساط البحث في العالم الإسلاميّ، يتحوّل إلى خطاب يتجاوز البنى الفوقية للموضوع، محاولًا دخول مستوياته التأسيسية والأيدولوجية. وكما أنّ الغرب في الاستغراب غير النقديّ يصبح المحور الذي تدور حوله الأمور المعرفية بأجمعها، ففي هذه الرؤية النقدية يعرّف الغرب بوجهه الأيدولوجي، المضادّ للمفاهيم الإسلامية، وتوضع السيطرة الغربية والعدوانية الغربية موضع النقد الجدّي، الذي لا يزال دون ريب في مرحلة تشكّله الأولى.

إذا تقرّر تعريف الخطوط العريضة لهذا المذهب الاستغرابي أي الاستغراب النقديّ في العالم الإسلاميّ، فالفرضيات التالية هي الأهمّ:

- الغرب موضوع يتجاوز الفكر المتعلّق بمنطقة جغرافية خاصّة، إنّما له مبادئه القيمة الخاصّة.
- الغرب بنية قولية مناقضة ليس فقط للمفاهيم الإلهية والإسلامية، وإنّما أيضًا، وفي الكثير من الحالات لديها، على العكس ممّا تدّعيه، الكثير ممّا يُناقض المفاهيم الإنسانية.

(١٠) المصدر نفسه، ص ٢٢٧.

(١١) المصدر نفسه، ص ٢٢٧.

- الإمبريالية بعدُ من أبعاد البنية الخطابية الغربية، متغلغلةً في مختلف النواحي الاقتصادية والسياسية والثقافية والدينية.
- المفاهيم الإسلامية أفضل من المفاهيم الغربية سبلاً حلّ للمسائل الإنسانية والاجتماعية، وبالأخصّ العدالة.
- لقد ابتلي العالم الإسلامي مؤخرًا بنوع من الاندخال السياسي والفكري، ومن الضروري أن يتخلص من هذا الوضع. ومما يحتاجه للخروج من هذا المأزق معرفة الغرب معرفةً صحيحة.

انطلاقاً مما ذكر، يمكن القول: إنّ العالم الإسلامي بحاجة إلى خطاب الاستغراب النقديّ، هذا النوع من الاستغراب يبحث عن نوع من العودة إلى الذات، ليتمكّن من الخلاص من سيطرة الغرب الفكرية والثقافية والدينية<sup>(١٢)</sup>.

من الواضح أن الاستغراب سيتيح للعالم الإسلامي فرصة جديدة، تمكن من معرفة الغرب وعلومه وثقافته وحضارته... وبناء على هذا يكون الاستغراب هو علم معرفة الغرب، من خلال التعرف إلى مناهجه وأبنيته الفكرية والثقافية والأيدولوجية، وإعادة قراءتها بروح نقدية عارفة.

ومن هنا يمكن كذلك تحديد كلمة «المستغرب» وهو الذي يتبحر من أهل الشرق في إحدى لغات الغرب وآدابها وحضارتها<sup>(١٣)</sup>. مع القدرة على إدخال ذلك في منظومتنا الفكرية، فالمستغرب الحقيقي هو ذلك الشخص القادر على إدخال ما عرفه على الغرب في منظومتنا الفكرية، فالاستغراب لا يولد بكتابة مقالة حول الثورة الفرنسية، أو ترجمة عمل أدبي أو فلسفي، لأن الشرط الأساس لتحقيقه يتمثل في القدرة على التغلغل في فكر الغرب وفنه وتاريخه وترسيخ الأقدام فيها<sup>(١٤)</sup>.

وقد تأتي مادة مشابهة للاستغراب من داخل الحضارة الأوروبية ذاتها خاصة في الآونة الأخيرة عندما بدأ الوعي الأوروبي يُؤرّخ لذاته، يراجع نفسه، وينقد مساره، ويكشف عن مصادره التي طالما ضرب حولها مؤامرة صمت، يعترف بقلقه وتوتره، ويُعبّر عن حيرته المستمرة بين صورية فارغة ومادية غليظة حتى انتهى به الأمر إلى النسبية والشك في كل شيء، وإلى تكافؤ الأدلة والعدمية.

(١٢) المصدر نفسه، ص ٢٢٩.

(١٣) أحمد سميلوفيتش، فلسفة الاستشراق وأثرها في الأدب العربي المعاصر، القاهرة: دار الفكر العربي، ط الثانية، ١٤١٨ هـ / ١٩٩٨ م ص ٣٥-٣٨.

(١٤) رضا داوري الأردكاني، م.س، ص ٢٥٧.

هذه المادة التي يأتي بها الوعي الأوروبي لذاته كنوع من النقد الذاتي واضعاً نفسه في مرآة نفسه تختلف عن مادة الاستغراب التي يتم فيها رؤية الغرب من منظور اللاغرب، ورؤية الآخر من منظور الأنا. هذه المادة الثانية مادة أولى وليست مادة جاهزة، نتيجة لوصف الأنا للآخر وليس وصف الآخر لنفسه تنقلها الأنا عنه، مادة من جهد الأنا وإبداعه وليست من إفراز الآخر. يدخل في ذلك كتابات اشبنجلر، وهوسرل، وشيلر، وبرجسون، وتوينبي.. وغيرهم من الفلاسفة المعاصرين.

مادة الاستغراب محلية صرفة من صنع الأنا وتنظيرها وتحديد لها لعلاقتها بالآخر وجدلها معه وليست من نقد الآخر لنفسه، ثم تقلده الأنا وتستعير نقده لنفسه باعتباره نقدها ومن ثم تقلد الأنا حتى وهي ترغب في التحرر، وكأن التقليد أصبح في روحها، تتوهم الحياة وهي تموت بالتفاف الآخر من جديد حول عنقها<sup>(١٥)</sup>. ومن ثم فلا يمكن لمشروع الاستغراب أن يتحقق إلا بالتحرر من الغرب عبر التحرر التاريخي من عالمه والخروج منه. وهذا لا يتم إلا من خلال إدراك ماهية الغرب واستيعاب أصوله ومبادئه.

## □ ثانياً: علم الاستغراب.. قراءة في الدواعي والأهداف

### في دوافع تأسيس علم الاستغراب

لعل المطالعة الاستقرائية للكتابات التي تعاطت مع فكر الغرب توقفنا على اتجاهات ثلاثة انطلقت في تعاطيها مع المنجز الغربي بأبعاده المختلفة من إشكالية مزمته، هي أزمة الهوية وعقدة الشعور بالنقص. وفي اعتقادنا، إن هذه الاتجاهات تمثل في الحقيقة مواقف الخطاب العربي والإسلامي من الآخر/ الغرب، وكل موقف منها يعتبر دافعاً لإنشاء علم استغراب إسلامي.

**الاتجاه الأول:** ينظر أصحاب هذا الاتجاه إلى الغرب ككل غير قابل للتفكيك والتجزئة، فهو هوية واحدة موحدة، يمثل عنوان الغازي المستعمر، الذي تجب مجافاته والقطيعة معه، والتعامل مع عطائه بحذر الشعوب المقهورة.

وعليه فإن من أهم العناصر الدافعة لتأسيس علم الاستغراب هو السعي إلى إنشاء سياق آخر من التواصل الحضاري مع الغرب تنتفي فيه مفاهيم الإقصاء والغلبة والتبعية والإكراه.

**الاتجاه الثاني:** ينظر أصحاب هذا الاتجاه إلى رؤية معاكسة للاتجاه الأول وإن اتفقوا في الانطلاق من أزمة، حيث يذهب أنصار هذا الاتجاه إلى ضرورة التعامل مع هوية الغرب

(١٥) حسن حنفي، م.س، ص ٤٠-٤١.

الواحدة، بوصفها كلاً غير قابل للتجزئة والتفكيك، ولكنه المنقذ المستنير الذي يجب اتباعه حذو القذّة بالقذّة. فحتى نواكب حياة البشر - كما يقول هؤلاء - لا بد لنا من الأخذ بكل إنجازات الغرب ومنتجه مأخذ الواله لفضلى الحياة.

وإلى ذلك؛ فإن هذا الموقف بدوره يعتبر دافعاً إلى تأسيس علم الاستغراب، وذلك لجلاء أن لمعارف الغرب حواضن في المجتمعات العربية والإسلامية تتلقّى تلك المعارف وترعاها، ثم لتعيد إنتاجها على النحو الذي يريدها العقل الغربي نفسه. بيان ذلك أن هذا الأخير، يجد لدى نخب تاريخية واسعة في مجتمعاتنا من يتماهى معه في خطبته ومنطقه، أو أن يمثّل إلى معارفه المستحدثة.

هذا حال من جاز أن ينظر إليهم وعلى نصاب «الاستغراب السلبي»، الذي هو ناتج تفاعل مركّب بين دهشة العربي المسلم بحداثة الغرب ومنجزاتها من جهة، وطريقة تعامله معها من جهة أخرى. فبنتيجة هذا التركيب على الإجمال، بدا هذا «المستغرب» في حالة استلاب وتبعية لمنظومة الغرب وخصوصياتها، وتالياً كامتداد محلي لها. أما حاصل الأمر، فكان أدنى إلى استيطان معرفي لا يفتأ يستعيد أسئلة الغرب وأجوبته على نحو الإذعان والتسليم<sup>(١٦)</sup>.

الاتجاه الثالث: انطلق أصحابه من أزمة الهوية نفسها التي صدر منها الاتجاهان الآخران، ولكنه، وهو اتجاه احتل مساحة واسعة في العالم الإسلامي؛ دعا إلى تجزئة عطاء الغرب ومنجزه، فلم ينظر للغرب ككل لا يقبل التجزئة، وإنما دعا إلى الأخذ بمنجزاته العلمية والتكنولوجية والحياتية ونبت تجربته السياسية والاجتماعية والقيمية. وتعبير آخر: إن أنصار هذا الاتجاه التفكيكي دعوا إلى نبذ كل ما يرتبط بمقولة العقل العملي وما ينبغي وما لا ينبغي فعله من منتج الغرب.

وهكذا نجد أتباع هذه الاتجاه يُقرّرون أن الإنسان فيما يرتبط بمقولات العقل العلمي لا بد أن ينبذ فكر الغرب وهويته ومنتجه، أما فيما سوى ذلك من العلوم ومنجزات وتقنيات فلا ضير من الأخذ بها وإقامة الحياة عليها.

من الواضح لنا ونحن نستعرض هذا الاتجاه المفكك بين منتج ومنتج لواعية واحدة، أنه -أيضاً- من العناصر الدافعة لتأسيس علم استغراب إسلامي؛ لأنه لا يصدر عن تأسيس واضح ومنهج مؤسّس، وإنما هاجس الهوية والعاطفة، فضلاً عن الغيرة الدينية والأخلاقية -وهي محمودة على كل حال- تلعب دوراً كبيراً في هذا التعاطي التفكيكي مع منجز الغرب<sup>(١٧)</sup>.

إن المناهج المتقدّمة في التعاطي مع فكر الغرب، راجعة بالأساس إلى عدم وضوح

(١٦) محمود حيدر، لماذا الاستغراب؟ م.س، ص ١٠.

(١٧) مازن المطوري، مدخل إلى منهج لنقد الغرب، مجلة الاستغراب، م.س، ص ١٢١.

العلاقة بين الآنأ والآخر، بين تراثنا القديم وتراث الغرب. وعدم وضوح هذه العلاقة دافع أساس لتأسيس علم استغراب إسلامي؛ ذلك أن العلاقة الملتبسة بين التراثين، تسببت في أخطاء بالنسبة لكل منهما. فبالنسبة للتراث القديم نقوم بالأخطاء الثلاثة التالية:

- ١- ننزع أنفسنا من بيئتنا الثقافية إما إحساساً بالعار أمامها، أو خجلاً منها، أو جهلاً بها، أو تقليداً للغير، أو انبهاراً به.
  - ٢- نزرع أنفسنا في بيئة ثقافية أخرى، ندخل في معاركها ونحن لسنا أطرافاً فيها، ومن ثمَّ نُحوّل أنفسنا وكلاء حضاريين للغرب.
  - ٣- نهرب من الواقع ذاته فلا نرى أوضاعه ولا أزماته، ولا ندخل في تحدياته.
- ونقوم بالنسبة لتراث الغرب بأخطاء ثلاثة كذلك:

- ١- إخراج الثقافة الغربية من بيئتها المحلية وظروفها التاريخية، وجعل أنفسنا أطرافاً في معاركها.
- ٢- إعطاء الثقافة الغربية نوعاً من الإطلاق والتعميم ليس لها، ونشرها خارج حدودها، ومن ثمَّ تحقيق مأرب المركز باعتبارها ثقافة مهيمنة وموجهة للأطراف.
- ٣- محاربة الثقافات المحلية في حالة مقاومتها للثقافة الوافدة، ومن ثمَّ إحداث الصراع بين الوافد والموروث، وشقّ الثقافة الوطنية، والوقوع في الازدواجية الثقافية<sup>(١٨)</sup>.

ومن منطلق السعي لتجاوز هذه الأخطاء في علاقة الآنأ بالآخر، يمكن القبول بهذا العلم؛ سعيًا إلى فهم الآخر فهمًا مباشرًا، من أجل التعامل معه تعاملًا يعود نفعه علينا نحن مباشرة وبالدرجة الأولى، ثم يعود نفعه على المستهدف منه وبالدرجة الثانية، إذا كان لهذا الأمر درجات<sup>(١٩)</sup>. إن في محاولة تجاوز حالة اللافهم المميّزة لعلاقتنا بالآخر، مسوِّغ منطقي لتأسيس علم الاستغراب.

## ب- علم الاستغراب.. قراءة في الأهداف والمهام

في مقارنة الاستغراب بالاستشراق يُلخّص حسن حنفي مهمّة الاستغراب بأنه إذا كان الاستشراق هو رؤية الآنأ من منظور آخر، فإن الاستغراب محاولة معرفية ترمي إلى فكّ العقد التاريخية المزدوجة بين الآنأ والآخر، والجدل بين مركّب النقص عند الآنأ ومركّب العظمة عند الآخر. فمنذ الاستشراق القديم الذي نشأ واكتمل في عنفوان المدّ الاستعماري الأوروبي لجمع أكبر قدر ممكن من المعلومات عند الشعوب المستعمرة، أخذ الغرب دور

(١٨) حسن حنفي، م.س، ص ١٠١-١٠٢.

(١٩) علي إبراهيم النملة، الاستغراب: المنهج في فهمنا الغرب، كتاب المجلة العربية، الرياض، العدد ٢٢٣، ط الأولى، ١٤٣٦هـ، ص ٢٥.

الأنا فأصبح ذاتاً واعتبر اللاغرب هو الآخر فأصبح موضوعاً، فالاستشراق القديم رؤية الأنا الأوروبي للآخر غير الأوروبي علاقة الذات الدارسة بالموضوع المدروس.

وكان نتيجة ذلك أن نشأ لدى الأنا الأوروبي مركّب العظمة من كونه ذاتاً دارساً، كما نشأ لدى الآخر اللاأوروبي مركّب نقص من كونه موضوعاً مدروساً. أما في الاستغراب فقد أصبح الأنا الأوروبي الدارس بالأمس هو الموضوع المدروس اليوم، كما أصبح الآخر الأوروبي المدروس بالأمس هو الذات الدارس اليوم.

إن مهمة الاستغراب -بحسب حنفي- هي فكُّ عقدة النقص التاريخية في علاقة الأنا بالآخر، والقضاء على مركّب العظمة لذا الآخر الغربي، بتحويله من موضوع مدروس إلى ذات دارسة، مهمته القضاء على مركّب النقص في عالماً أمام الغرب لغة وثقافة وعلماً، مذاهب ونظريات وآراء، ممّا يخلق فيهم إحساساً بالدونية.

وإذا كان الاستشراق قد وقع في التحيز المقصود إلى درجة سوء النية الإرادية والأهداف غير المعلنة فإن الاستغراب يُعبّر قدرة الأنا باعتبارها شعور محايد على رؤية الآخر ودراسته وتحويله إلى موضوع، وهو الذي طالما كان ذاتاً يُحوّل كل آخر إلى موضوع. لكن الفرق هذه المرة هو أن الاستغراب يقوم على أنا محايد لا يبغى السيطرة، وإن كان يبغى التحرّر من هيمنة الغرب والخلاص من أثر ثقافته وتشوّهاتها في عالماً.

إن الاستغراب لا يهدف إلى تدمير الثقافة الغربية، وإنما يهدف إلى تحليلها والتعرّف إلى مكوناتها الأساسية وردّ عناصرها إلى منبعها ودراستها بعمق، بغية خلق مناعة ومقاومة وحساسية من تشوّهاتها وبعض عناصرها التدميرية، ومن ثمّ تحصين الهوية الحضارية لأمتنا من العناصر القاتلة في ثقافة الآخر، وحماية مجتمعنا من النزاعات التدميرية في فكر الآخر وقيمه وتقاليده الجديدة. لا يريد تشويه ثقافات الآخر، وإن أراد معرفة تكوينها وبنيتها. فأنا الاستغراب أكثر نزاهةً وموضوعيةً وحياداً من أنا الاستشراق.

مهمة علم الاستغراب هي إعادة الشعور اللاغربي إلى وضعه الطبيعي، والقضاء على اغترابه، وإعادة ربطه بجذوره القديمة، وإعادة توجيهه إلى واقعه الخاص، من أجل التحليل المباشر له، وأخذ موقف بالنسبة لهذه الحضارة التي يظنها الجميع مصدر كل علم.

مهمة علم الاستغراب إعادة التوازن للثقافة الإنسانية بدل هذه الكفة الراجحة للوعي الأوروبي. فطالما أن الكفتين غير متعادلتين سيظل الوعي الأوروبي هو الذي يمدّد الثقافة الإنسانية بنتاجه الفكري والعلمي وكأنه هو النمط الوحيد للإنتاج<sup>(٢٠)</sup>.

(٢٠) حسن حنفي، م.س، ص ٤٩-٧٩.

هذه ليست طوباوية يقع فيها علم الاستغراب، فمن الممكن تحقيق كل هذه الأهداف، والوقت حان لذلك، إذا تمَّ الوعي بإمكانات الذات، وحسن التخطيط وعدم ترك دراسة الغرب للصدفة أو العشوائية، ولا بد أن تكون هذه الأهداف مسنودة بقرارات واعية ومقصودة من قبل دول عالمنا العربي والإسلامي، وأن تكون هذه القرارات مصحوبة بإنشاء وتجهيز مراكز ومعاهد ومكتبات للدراسات الغربية، وأن يتم تكوين جيل جديد من المستغربين العرب والمسلمين للإسهام في دراسة المجتمعات والتاريخ والثقافات الغربية<sup>(٢١)</sup>. فالظروف الحالية التي يمرُّ بها العالم العربي تُحتمُّ عليه أن يفهم بدقّة هذه الحضارة الغربية التي خضع ويخضع لها في نواحٍ عديدة من حياته، فربما يدفعه هذا الفهم الجيد نحو سلوك أفضل<sup>(٢٢)</sup>.

إن حسن حنفي يُسوِّغ رؤية نظرية أولية لعلم دُشنه طائفة من المفكرين المسلمين منذ الأفغاني مروراً بمحمد إقبال ومالك بن نبي والشهيد محمد باقر الصدر وغيرهم من العلماء الذين أنجزوا دراسات مميّزة في نقد الاتجاهات الحديثة في الفكر الأوروبي. لكن حسن حنفي حاول أن يستأنف تلك الجهود للارتقاء بها إلى مصافِّ العلم الخاص بدراسة المعرفة الغربية، بدءاً بلحظة انبثاقها حتى مآلها راهناً.

وقد أثارت الدعوة لتأسيس علم الاستغراب بعض المثقفين فكتبوا حولها مراجعات تقويمية، كشفت عن روح التفاؤل التي قد ترقى إلى درجة الحلم في هذه الدعوة، كما أشاروا إلى أن خطاب حنفي خطاب أيديولوجي مشبع بنزعة تعبوية لمناهضة الغرب وحضارته.

وبغض النظر عمّا تنطوي عليه تلك التقويمات من خطأ وصواب، تظل الحاجة إلى تأسيس «علم الاستغراب» ملحّة في عالمنا الذي ما فتى يعيد إنتاج أدوات التبعية للغرب في كل شيء لا سيما في عصر العولمة ومطامع الإنسان الغربي في طمس ثقافة الآخر وتعميم ثقافته في العالم بأسره.

ومن المعلوم أن أية محاولة لتدوين علم جديد يتطلّب موهبة عقلية، ومثابرة، وتأمّل معمّق في الأسس المفترضة لهذا العلم، ومصدره وهيكله الأولي. كذلك ينبغي أن تصطف أقلام عديدة لتقويم تلك الفروض المقترحة وتحليل المفهومات والأفكار الأساسية، واختبار أدوات الإجرائية... وغير ذلك<sup>(٢٣)</sup>.

(٢١) أحمد الشيخ، م.س، حوار مع سميح فرسون، الاستغراب نقد للغرب، ص ٣١٩.

(٢٢) أحمد الشيخ، من نقد الاستشراق إلى نقد الاستغراب، المثقفون العرب والغرب، بيروت: المركز العربي للدراسات الغربية، ط الأولى، يناير ٢٠٠٠م، حوار مع محمد النيرب: مع استغراب بدون استشراق. ص ٢٤٧ - ٢٥٣.

(٢٣) عبد الجبار الرفاعي، نحن والغرب: جدل الصراع والتعايش، بيروت: دار الهادي، ط الأولى، ١٤٢٣هـ/ ٢٠٠٢م، ص ٩٢-٩٤.



### □ ثالثاً: مداخل نظرية مؤسسة لعلم الاستغراب

أ- علم الاستغراب: من أجل تجاوز النظرة الضيقة للآخر التي كرسها الاستشراق يتّضح للمتأمل سوء فهم الآخر للهوية العربية والإسلامية، حين يضعها ضمن إطار ثابت، يشمل الحاضر والماضي معاً، لذلك افتقد كثير من المستشرقين الموضوعية، حين وظّف بعضهم دراساته لخدمة الفكر الاستعماري، فبدأ يعمل على إضعاف أهم روابط الهوية في العالم العربي والإسلامي: اللغة والدين<sup>(٢٤)</sup>.

لهذا انتقد إدوارد سعيد افتقاد الباحث الغربي، في أثناء دراساته ثقافة الآخر، شرطين من شروط المعرفة العلمية، الأول: الإحساس بالمسؤولية اتجاه الثقافة أو الشعب موضوع الدراسة، والثاني: الموضوعية، فهو يتأثر بها هو غير علمي كالعواطف والعادات والتقاليد والقيم التي تربى عليها، لهذا لا يمكنه أن يقارب دراسته للشرق أو للإسلام إلا من موقع الهيمنة والإقصاء، فيسهم من دون وعي منه في تعزيز ثقافة الكراهية، وينسى واجبه العلمي والأخلاقي في الحيادية<sup>(٢٥)</sup>.

وهنا يمكننا الادّعاء بأن النزوع نحو الإقصاء والإلغاء في علاقة الغرب بالآخر -على الأرجح- تضرب بجذورها العميقة في (نزعة التمرکز الغربي حول الذات) والتي سايرت الغرب وأهمته كثيراً من رؤاه، ومواقفه منذ بدأ رحلة صعوده الحضاري الكبير في العصر الحديث الذي قام على ظاهرة المركزية الأوروبية كأساس وليس كاستثناء، حيث بلغ الوجود الاستراتيجي للغرب أفق العالمية وظل متنامياً بعد ذلك وصانعاً للنظام العالمي الواسع للحدثة.

ومنذ هذا التاريخ لم يعد ثمة اختلاف لدى الوعي المتمركز على التمييز الوجودي بين الغرب وبقية العالم، فالحدود الجغرافية والثقافية الفاصلة بين الغرب وهوامشه غير الغربية تبلغ من حدة الإحساس بها وتصوّرها في ثقافة الغرب درجة أننا يمكن أن نعتبر هذه الحدود مطلقة. ويرافق سيادة هذا التمييز ما يُسمّيه يوهانسن فابيان (نكران التعاصر) في الزمن وانقطاع جذري على صعيد الفضاء الإنساني. إذ من ناحية تنامت تدريجياً حدة النرجسية الأوروبية لتشكّل أيديولوجيا متكاملة ادّعت -عبر توليفات نظرية وتحيزات علمية تبلغ حدّ التزييف- سمو الغرب عرقياً ودينياً وفكرياً، بل بوحدته واستمراريته منذ بداية تاريخه بالمعجزة الفلسفية اليونانية وحتى الآن متمتعاً بالطهر المعرفي والنقاء العرقي. ومن ناحية أخرى تنامي حدة الروح الإقصائية للغرب، فلم يتوقّف عند حدود إنتاج صورة نقية لذاته، بل تجاوزها إلى حدود تركيب

(٢٤) ماجدة حمود، إشكالية الأنا والآخر: نماذج روائية عربية، الكويت: عالم المعرفة، عدد ٣٩٨، مارس

٢٠١٣م، ص ٢٠.

(٢٥) المصدر نفسه، ص ٢٠.



صورة مشوهة للآخر، إذ نظر إلى العالم خارج نطاق أوروبا بوصفه سدياً غامضاً، وبدائياً وخاضعاً لعلاقات اجتماعية تحتاج إلى تهشيم قبل أن يتم نشر الفضيلة والأخلاق والعقل فيه.

ويقوم خطاب هيجل كدليل على هذه الرؤية المشوهة للآخر، إذ يرى الأفريقيين والآسيويين أشد التصاقاً بالدونية التي تميزهم في كل شيء عن الغربيين، أما السكان الأمريكيون الجنوبيون فقد اعتبر هشاشة التكوين الطبيعي لبلادهم كافية للترفع عن الحديث عنهم. وعلى هذا النحو جرى تثبيت نظرة دونية للآخر، سرعان ما أصبحت فلسفة لها بُعد اجتماعي وسلوكي، أدت إلى انقسام في الفكر الإنساني، فثمة عرق مُنح التفوق والرفعة والسمو، واحتكر الحقيقة بكل أبعادها، وثمة عرق آخر اختزل إلى الحضيض والدونية التي تجعله يعيش دائماً إحساساً بالمديونية الأخلاقية والثقافية والدينية للآخر، وهو ما أفضى إلى مزيد من اليأس والخذلان، وإفراغ الأنساق الثقافية من مضامينها، والإجهاز عليها وغزوها بمضامين أنتجت ظروف تاريخية مختلفة، وهي لذلك لا تحقق نهضة هذا الآخر ولا تقدمه وإن كانت تزيد من تغريبه واغترابه<sup>(٢٦)</sup>.

ثمة مكّون آخر للهوية الغربية بالإضافة إلى التقسيم العنصري الناتج عن المركزية الغربية، هو فكرة العدو، ويبدو أن الشرق الإسلامي هو أكثر الأعداء حضوراً في وعي الغرب في الماضي والحاضر، لهذا مُسخّت صورته إلى مجموعة من الثوابت التي تناقض الثقافة الحديثة، ممّا يُعلي شأن الأنا الغربية على حساب الآخر الشرقي الذي لا يملك سوى ثوب التهديد والإرهاب، فهو ضئيل المواهب قياساً للفتاح الخارجي المتحضر، الذي لم يُقدّم -كما يرى إدوارد سعيد- سوى البديلين التاليين «فلتخدم أو فلتندمر»، لهذا كانت أسوأ هبات الإمبريالية في نظره أنه دفعت الناس إلى الاعتقاد بأنهم بيض أو سود أو غربيون أو شرقيون فقط<sup>(٢٧)</sup>.

وعليه فالأرضية التي يتوجّب أن يتأسس عليها الاستغراب الإسلامي، ينبغي أن تكون مختلفة عن أرضية الاستشراق الغربي النازعة نحو الهيمنة والإقصاء. ففي الوقت الراهن يتعيّن على خطاب الاستغراب الإسلامي إلى أن يتميّز في أسسه ومنطلقاته عن الفلسفات المؤسسة للاستشراق، وإلى طرح خطاب مختلف مستوعب ومنفتح في آنٍ على كل الأنساق الحضارية، خطاب ينطلق من قيم الذات لاستيعاب وتجاوز العلم والفكر الغربيين الموجودين في الاستشراق.

## ب- مداخل نظرية مؤسسة لعلم الاستغراب الإسلامي

هل الهدف من علم الاستغراب الإسلامي دراسة الغرب بهدف تشويه ثقافته

(٢٦) صلاح سالم، العرب والغرب بين نظريتي المؤامرة وصراع الحضارات، مجلة التسامح، سلطنة عمان: وزارة الأوقاف، العدد الثلاثون ١٤٣٠هـ / ٢٠٠٩م، ص ٤٤٤-٤٤٥م.

(٢٧) ماجدة حمود، م.س، ص ٢٢.

والسخرية من عادات وتقاليد الغربيين واحتقار نظرتهم للحياة والوجود؟ هل علم الاستغراب ردّ فعل ضد الاستشراق؟ بتعبير آخر هل نواجه الغرب بنفس أسلوب الإقصاء والتهميش والاحتقار الذي تعامل به معنا؟

نبادر بالإجابة متبنين قول كرم خلة: «إننا لدينا وجهة نظر إنسانية، نحن لا نملك هذا التفكير العنصري الموجود في الغرب، العنصرية مرتبطة بالإمبريالية، مرتبطة بالنظرة من أعلى إلى أسفل... الباحث الغربي عندما يدرس مصر أو السعودية فإنه يشعر أنه أمام مجتمع بدائي، ويدرس هذا المجتمع من أعلى إلى أسفل، وهذه النظرة العنصرية لم تمت بعد... لكننا لا ندعو إلى مجابته بعنصرية مضادة، بل بموقف إنساني»<sup>(٢٨)</sup>.

كما يؤكد أحمد الشيخ أننا في المحيط العربي والإسلامي نتبنّى ترثاً من القيم الأخلاقية، تُبعّدنا بمسافة كبيرة عن تشويه الآخرين والاعتداء عليهم أو (احتلالهم) أو الهيمنة عليهم، حتى لو كانت لدينا القدرة المادية والتقنية والإرادة لذلك، كما حدث من الغرب تجاه الشرق في الماضي القريب<sup>(٢٩)</sup>.

إننا في علم الاستغراب الإسلامي نستطيع حل إشكالية «الأنا» و«الآخر» حين نرتقي بإنسانية الإنسان، فتبنّى قيماً حضارية أنجزتها الأمم جميعاً، ممّا يؤسّس لمد جسور التفاهم بين البشر بعيداً عن الهويات القتالة. فالقيم الإنسانية المشتركة والتي تأتي عندنا باعتبارها؛ مجموعة القيم الأساسية التي يمكن أن توحد بين الناس من مختلف الخلفيات الثقافية والسياسية والدينية والفلسفية. حيث إن ثمة مجموعة قيم إنسانية مشتركة بين كل الفضاءات الثقافية والدينية في العالم، ينبغي استثمارها والتركيز عليها لتكريس وحدة الإنسانية ووحدة «الجوهر الإنساني». إن قيماً مثل: العدل، المساواة، الحرية، التعاون، المحبة، التواضع، رفض الظلم، رفض العنف... هي جزء من إنسانية كل إنسان. ولذلك فالجوهر الإنساني حاضر في كل التقاليد الثقافية والدينية لكل الشعوب عبر التاريخ الطويل للإنسانية<sup>(٣٠)</sup>.

إن الاستغراب الإسلامي يستند إلى منهج معرفي، تحكمه قيم العدل والمساواة والحرية، وتحوطه أخلاقيات التعاون والمحبة والتواضع والاحترام... وهذه القيم مترتبة

(٢٨) أحمد الشيخ، من نقد الاستشراق إلى نقد الاستغراب: المثقفون العرب والغرب، م.س، حوار مع كرم خلة: حذار من المركزية الشرقية، ص ١٥٥-١٦٧.

(٢٩) المصدر نفسه، ص ٢٨٨.

(٣٠) في كتابه الجديد: النور يأتي من الغرب، قام داريوش شايغان بمقارنة بين مجموعة من التقاليد الصوفية من مختلف الفضاءات الثقافية: المعلم إيكار من القرن الثالث عشر، ابن عربي من القرن الثاني عشر، الهندي أمكاراشاريا من القرن الرابع، والصينيين شوانغ تسو ولاوتسو قبل التاريخ الميلادي، وتوصّل إلى وجود انسجام وتطابق بنيوي فيما يخص رؤاهم للإنسان والعالم وذلك على الرغم من التباعد الزمني والمكاني فيما بينهم.

-جميعها- على قيمة كبرى ومتفردة هي «التوحيد». فالمنطلق الأساسي الأول المستوعب لخطاب الاستغراب الإسلامي، الأصل فيه أن ينبع من أصل عقدي وإيماني هو «التوحيد»؛ «وهذا المنطلق كما يدل عليه مصطلحه، وتنطق به كلمة الشهادة، ويوضحه القرآن الكريم والسنة النبوية المطهرة، يقيم العقل المسلم والفكر المسلم، والمنهجية الإسلامية على فرضية الحق أساساً ومداراً ومآلاً لكل الكون والكائنات»<sup>(٣١)</sup>.

فما «لا شك فيه أن جوهر الحضارة الإسلامية هو الإسلام، وأن جوهر الإسلام هو التوحيد، والتوحيد بالعبارة البسيطة المتوارثة هو الاعتقاد والشهادة -أن لا إله إلا الله- وهذا القول بصيغة النفي الموجز أشد الإيجاز، يحمل أعظم المعاني وأغناها في الإسلام قاطبة، وقد تتكثف في جملة واحدة ثقافة كاملة أو حضارة كاملة أو تاريخ بأجمعه. وهذا بالتأكيد هو ما نجده في الكلمة أو الشهادة في الإسلام، فكل ما في الإسلام من تنوعٍ وغنى وتاريخ وثقافة ومعرفة وحكمة وحضارة يجتمع في هذه الجملة البالغة القصر لا إله إلا الله»<sup>(٣٢)</sup>.

وعليه فالتوحيد بما هو أفراد لله بالوحدانية «هو سبيل هوية الأمة ومن ثمَّ توحيد موقفها الفكري في العقائد والشرائع، في الثوابت والأصول والأركان... وتبعاً لذلك وانطلاقاً منه السبيل لتوحيد موقفها الفلسفي والمعرفي في خضم الصراعات والتحديات الحضارية التي أحاطت وتحيط بها، منذ ظهور الإسلام وحتى عصرنا الراهن... وأيضاً السبيل لتوحيد موقفها العملي في معركة النهضة الحضارية التي هي طوق نجاتها من التخلف الموروث، والذي يكرسه التغريب بالمسخ والنسخ والتشويه لهويتها الإسلامية...»<sup>(٣٣)</sup>.

كما «يفيد التوحيد أن المؤمنين هم في الحقيقة جماعة أخوة واحدة... والأمة نظام كوني يشمل غير المؤمنين من الناس، وهو نظام سلام، سلام إسلامي، منفتح أبداً على جميع الأفراد والجماعات الذين يؤمنون بمبدأ الإقناع والاقتناع بالحقيقة ويبحثون عن نظام عالمي تكون فيه الأفكار والبضائع والثروات والناس أحراراً في الحركة والانتقال»<sup>(٣٤)</sup>. ذلك أن رجل التوحيد «في علاقاته بغيره يتحرك وينفعل معهم... لكي يحدث في غيره إيجابياً، فيقلب أوضاع الغير

(٣١) عبد الحميد أبو سليمان، أزمة العقل المسلم، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، الطبعة الأولى ١٤١٢هـ/ ١٩٩١م، ص ١٢٧.

(٣٢) إسماعيل راجي الفاروقي، أطلس الحضارة الإسلامية، ترجمة: عبد الواحد لؤلؤة، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط الأولى، ١٤١٩هـ/ ١٩٩٨م، ص ١٣١.

(٣٣) محمد عمارة، معالم المنهج الإسلامي، الأزهر الشريف، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، الرباط: دار الأمان، د.ت، ص ٣٣.

(٣٤) المصدر نفسه، ص ١٤٤-١٤٥.

من جوع إلى شبع، ومن جهل إلى علم، ومن عدم أمن إلى طمأنينة، ومن بشاعة إلى جمال»<sup>(٣٥)</sup>، في نكران تام للذات وابتعاد كامل عن كل أنانية بغيضة أو استعلاء مقيت؛ لأن نفسه معدلة بالتوحيد، الذي يعدّ «قاعدة العلاج الصحيح من أمراض الهوى والعصبيات والاستكبار والإفساد. والجواب الصحيح على ما يلقيه العقل الإنساني رغم كل إنجازاته المادية من عناء وعنت وحيرة وفشل في تحقيق السلام والأمن والطمأنينة للنفوس والمجتمعات والأمم»<sup>(٣٦)</sup>.

وجماعة التوحيد هي «جماعة التعارف والقسط والرحمة، والتي كان اتخاذها للهجرة النبوية ٦٢٢م تأريخاً لها علماً على ظهور التنظيم السياسي، فتجاوز وتجاور في تجربتها التاريخية الاجتماع الإنساني مع الدولة. وقد كان أول الأنظمة ظهوراً في التعامل مع غير المسلمين هو نظام أهل الذمة الذي شمل المسيحيين واليهود في البداية استناداً للقرآن، ولتجربة الرسول ﷺ والمسلمين في مجتمع الجزيرة العربية. وقد تجاوز نظام أهل ذمة المسلمين التعارف والاعتراف، إلى ما يقرب من الأخوة، بحسب ما نص عليه القرآن. وقد اعتبر الفقهاء في كتبهم أهل الذمة من أهل دار الإسلام، وضمنت الدولة لهم الحرية الدينية المتضمنة حرية العبادة، والتعليم الديني، والتنظيم الديني، وحرية الحركة الاجتماعية والاقتصادية»<sup>(٣٧)</sup>.

وهذا المبدأ التوحيدي المؤطر للعلوم والفكر والمعرفة في الإسلام؛ يقوم وينبني على ست ثوابت قيمية تدعو كلها إلى احترام الآخر، واعتراف بخصوصياته الدينية والثقافية والحضارية. والقيم الست التي تحكم علائق الأنا بالآخر تتمثل في: المساواة والكرامة والرحمة والعدالة والتعارف والخير العام. وتأتي عندنا هنا باعتبارها مداخل نظرية حاكمة ومحددات منهجية في علم الاستغراب الإسلامي؛ ترسم حدود هذا العلم، وتضبط حركته وتوجه مساره. الأخذ بها وتمثلها من طرف كل مستغرب يتيح أمامه فرص إعطاء القارئ العربي معرفة أفضل وأدق بالبلدان الغربية، ودرجة تطورها، وتجعل من استغرابه أرقى في التفكير، وأنبئ في الأهداف، وبها تتميز المعرفة الاستغرابية عن نظيرتها الاستشراقية. وبيان ذلك على النحو الآتي:

## ١ - المساواة

التي تستند إلى حقيقة «النفس الواحدة» التي خلقها الله، والتي تعني المساواة بين الناس من سائر الوجوه، ترتباً على أنها تعني أنهم جميعاً مخلوقات لله. وهذا يقتضي من جانب المؤمن -نظراً وعملاً- الابتعاد عن التمييز، والابتعاد عن الكبرياء، واعتبار حصول

(٣٥) إسماعيل راجي الفاروقي، نحن والغرب، تونس: دار الزيتونة، ط الأولى، ١٤٠٩هـ/ ١٩٨٩م، ص ١٨.

(٣٦) عبد الحميد أبو سليمان، أزمة العقل المسلم، م.س، ص ١٢٨ بتصرف يسير.

(٣٧) رضوان السيد، التعدد والتسامح والاعتراف: نظرة في الثوابت والفهم والتجربة التاريخية، مجلة التسامح، سلطنة عمان: وزارة الأوقاف، السنة الثالثة، العدد الثاني عشر، خريف، ١٤٢٦هـ/ ٢٠٠٥م، ص ١٤.

الأمرين كبائر فظيعة، قد تُوصل إلى الكفر والفساد والإفساد إن صارت قيماً أو مبادئ في النظر، وليس مجرد سلوكات مخطئة»<sup>(٣٨)</sup>.

وفي إقرار القرآن لمبدأ المساواة بهذا الشكل؛ إلغاء لكل عوامل التفرقة بين الناس، فاللون والجنس والمعتقد والحظوة الاجتماعية لا مكان لها في منطق القرآن، ولا تؤثر في إنسانية الإنسان، فموجب هذا المبدأ يتوجب على المسلم التقيد بضوابط وقيم القرآن السامية في تعامله مع غيره من أتباع الأديان الأخرى، فلا يُحقره ولا يعتدي عليه في ماله أو بدنه أو عرضه، ولا يظلمه، قال ﷺ: «ألا من ظلم معاهداً أو انتقصه حقاً أو كلفه فوق طاقته أو أخذ منه شيئاً بغير طيب نفس فأنا حجيجه (خصمه) يوم القيامة»<sup>(٣٩)</sup>.

## ٢- الكرامة

تتصل قيمة الكرامة بقيمة المساواة بشكل وثيق، ذلك أن الكرامة - كما يعرضها القرآن - هي قيمة وجودية، تتعلق بفطرة الإنسان واختصاص الله له بالعقل والاستخلاف في العالم، وتسخير إمكانيات هذا العالم له، وإقداره على الولاية فيه<sup>(٤٠)</sup>. لقد كرم الله تعالى الإنسان، واعتبره الكائن المفضل على سائر المخلوقات ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلاً﴾<sup>(٤١)</sup>. فالله ﷻ كرم بني آدم كلهم، ورزقهم من الطيبات وفصلهم على كثير ممن خلق تفضيلاً. و«التكريم هنا، هو تكريم مطلق المعنى، يشمل البشر كافة في الماضي والحاضر والمستقبل، ويمتد إلى أن يرث الله الأرض ومن عليها، فالإنسان في نظر القرآن مكرم، بصرف النظر عن أصله وفصله ودينه وعقيدته، مركزه وقيمه في الهيئة الاجتماعية، فقد خلقه الله مكرماً، ولا يملك أحد أن يُجرده من كرامته التي أودعها في جبلته وجعلها من فطرته وطبيعته، يستوي في ذلك المسلم وغير المسلم من أهل الأديان الأخرى، فالكرامة البشرية حق مشاع يتمتع به الجميع من دون استثناء»<sup>(٤٢)</sup>.

(٣٨) رضوان السيد، منظومة القيم والحياة الأخلاقية في الرؤية الإسلامية، مجلة التسامح، سلطنة عمان: وزارة الأوقاف، السنة السابعة، العدد الثامن والعشرون، خريف، ١٤٣٠هـ / ٢٠٠٩م، ص ١٣.

(٣٩) سنن أبي داود، كتاب الخراج والإمارة والفيء، باب في تعشير أهل الذمة إذا اختلفوا بالتجارات، رقم الحديث، ٣٠٥٢.

(٤٠) رضوان السيد، القرآن والتاريخ: الرؤية القرآنية في الأمم والحضارات، مجلة التفاهم، السنة التاسعة، العدد الثاني والثلاثون، ١٤٣٢هـ / ٢٠١١م، ص ١٦.

(٤١) سورة الإسراء، الآية ٧٠.

(٤٢) عبد العزيز عثمان التويجري، الحوار من أجل التعايش، دار الشروق، ط الأولى، ١٤١٩ / ١٩٩٨م، ص ١٢٦-١٢٧ بتصرف يسير.

## ٣- الرحمة

في القرآن الكريم أن الله سبحانه كتب على نفسه الرحمة، وجعلها القيمة العليا في تعامل البشر بعضهم مع بعض، وهذا يعني أن الرحمة والنعمة من جانب الله تجاه الإنسان تنعكسان علاقات مودّة ورحمة وسكينة في التعامل بين البشر، أو ينبغي أن يكون الأمر كذلك. بل إن القرآن يعدّ النبي والإسلام رحمة للناس ينبغي أن تتجلّى في حياتهم جميعاً<sup>(٤٣)</sup>. ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ﴾<sup>(٤٤)</sup>.

لذا يجعل القرآن الكريم «الرحمة» هي الصبغة العامة في تعامل أهل دار الإسلام مع الآخر، فالله ﷻ ما يلبث يؤكد في قرآنه وجوب اصطباغ أسلوب التعامل مع الآخر بالرحمة الإلهية، ف«الأصل أن الموجودات على اختلافها، يرحم بعضها بعضاً، تخلّقاً باسم الرحمن من أسمائه تعالى»<sup>(٤٥)</sup>. ولأن الله ﷻ رب المخلوقات جميعها فرحمته شاملة لكل الناس، إذ لا تخص أناساً دون سواهم، بل «إنه ما من شيء إلا وهو أثر من آثار الرحمة الإلهية»<sup>(٤٦)</sup>. ﴿وَرَحْمَتِي وَسِعَتْ كُلَّ شَيْءٍ﴾<sup>(٤٧)</sup>.

## ٤- التعارف

تتصل بقيمة الرحمة قيمة التعارف؛ ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا﴾<sup>(٤٨)</sup>. وإذا كان المفسرون المسلمون قديماً، والمفكرون حديثاً ما ألحقوا التعارف بالقيم الأخرى لاعتقادهم أنها نصيحة أو ندب لظهورها مرة واحدة، فإن القراءة الأعمق للقرآن تصل التعارف بالمعروف، وهو مفهوم يرد في القرآن مئات المرات. والرحمة من جانب الإنسان تجاه أخيه الإنسان قد تفهم بطريقة فردية، أما التعارف والمعروف، فلا يمكن فهمهما إلا بطريقة شاملة، أي: في العلاقات بين البشر على اختلاف أديانهم وثقافتهم وأخلاقهم. فالآيات القرآنية تفترض قواسم مشتركة أساسية تتمثل في المساواة والكرامة والمعروف أو التعارف، وهي القيم والمعاني التي ينبغي أن تسود

(٤٣) رضوان السيد، القرآن والتاريخ: الرؤية القرآنية في الأمم والحضارات، م.س، ص ١٧.

(٤٤) سورة الأنبياء، الآية ١٠٧.

(٤٥) طه عبد الرحمن، روح الحداثة: المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية، الدار البيضاء: المركز الثقافي

العربي، ط الأولى، ٢٠٠٦م، ص ٢٤٤.

(٤٦) المصدر نفسه، ص ٢٤٦.

(٤٧) سورة الأعراف، الآية ١٥٦.

(٤٨) سورة الحجرات، الآية ١٣.

في العلاقات بين الأمم ذاتها<sup>(٤٩)</sup>.

ومقصد العملية التعارفية القرآنية وغايتها الكبرى تحقيق الخيرات ﴿وَلِكُلِّ وُجْهٌ هُوَ مُوَلِّيهَا فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ﴾<sup>(٥٠)</sup> والخير مفهوم يتسم بالعمومية والشمولية تتطابق حدوده لدى رضوان السيد مع مفهوم المعروف. وحسبما يلحظ فإن «القرآن يدعو المسلمين للتنافس مع غيرهم في استباق الخيرات دونما تحديد لتلك الخيرات باعتبارها معروفة ومشتركة بين بني البشر ولا ينفرد بها المسلمون معرفةً وتحديداً» ومن ثمَّ فليس من حق المسلمين الانفراد بتحديد القيم التي يشاركون فيها البشرية، حيث إنهم ينفصلون بهذا عن بقية البشر وتتعلق لديهم أوهام الخصوصية<sup>(٥١)</sup>.

## ٥ - العدالة

أما قيمة العدالة فهي ظاهرة الحضور في الخطاب القرآني، وهي تعني الاستقامة في النظر والعمل، والاستقامة والتوازن في العلاقات بين الناس. والقرآن يقرّر أن الله سبحانه لا يريد ظلمًا للعباد، بيد أن قيمة العدل هي في الأعم الأغلب في العلاقات بين الأفراد، وفي العلاقات بين الأمم. وهي ضرورية حينما يتعلّق الأمر بالكرامة والحقوق، وتفهم في سياق المساواة والرحمة، والتعارف عندما يتعلّق الأمر بالأفراد أو العلاقات بين الأمم<sup>(٥٢)</sup>، فتلازم السلام والعدل وثيق وترابط الأمن والقسط وطيد، فالعدل مفتاح السلام. إن ما يعرفه عالمنا من توتر وحروب ناجمة بالأساس عن غياب العدل، وحين نتأمل في هذا الارتباط بين السلام والعدل فلسفيًا، نجد أن السلام كقيمة مطلقة لا يمكن في الواقع أن يقوم إلا على مبدأ العدل الذي يعدّ شرطًا لإخراج السلام من أزمتة الحادة، فهو مفتاح للسلام الدائم.

## ٦ - الخير العام

وخاتمة منظومة القيم القرآنية قيمة الخير العام، ومفرد الخير هو الأكثر ورودًا في القرآن بعد الرحمة والرحمن والرحيم، وهو يعني الأحسن والأجمل في التفكير والفعل والتصرّف. والملاحظ أن القرآن يجمع خير على خيرات عندما يتعلّق الأمر بالعلاقات مع الأديان والأمم الأخرى: ﴿فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ﴾. ومن الواضح أن هذه القيمة الكبرى تتعلّق وتشابك مع بقية أجزاء المنظومة مثل: الرحمة والتعارف والعدالة<sup>(٥٣)</sup>.

(٤٩) رضوان السيد، القرآن والتاريخ: الرؤية القرآنية في الأمم والحضارات، م.س، ص ١٨.

(٥٠) سورة البقرة، الآية ١٤٨.

(٥١) رضوان السيد، القرآن والتاريخ: الرؤية القرآنية في الأمم والحضارات، م.س، ص ١٨.

(٥٢) المصدر نفسه، ص ١٨.

(٥٣) المصدر نفسه، ص ١٨.



إن انطلاق علم الاستغراب الإسلامي من هذه القيم وإنبائه عليها، يمثل ضماناً حقيقية تحول دون نزوع هذا العلم نحو الفساد والتسلط والهيمنة والاستيلاء والسلب والإقصاء كما هو شأن المعرفة الاستشراقية<sup>(٥٤)</sup>. وعليه فهذه القواسم المشتركة التي ذكرت وغيرها، هي

(٥٤) ليس المعرفة في جانبها الاستشراقي فحسب بل مختلف فروع المعرفة الغربية. فمن المعلوم أن العلم أعظم ما يمتاز به العالم الغربي والحضارة المعاصرة، حيث فرض الغرب نفسه على كل العالم، وعلى كل الحضارات الأخرى، كقوة مادية وفكرية لا يمكن الاستهانة بها أو إنكارها، بفضل علومه؛ ففيه حدثت الاكتشافات التقنية الكبرى التي غيرت وجه العالم: الطاقة البخارية، الطاقة الكهربائية، ووسائل المواصلات المختلفة: الدراجة النارية، السيارة، القطار، الطائرة، أدوات التواصل المختلفة، الهاتف، التلفزيون، الإذاعة، التلفزة، الأقمار الاصطناعية، الأنترنت. وهو الذي حقق معجزة النزول على سطح القمر وارتداد الكواكب الأخرى، هذا ناهيك عن إنجازاته العسكرية الباهرة، وإنجازاته في مجال الطب والبيولوجيا وكذا إنجازاته في مجال العلوم الإنسانية والاجتماعية... أمام هذه الحقيقة، يواجهنا السؤال التالي: ما الذي يمكن أن يقدمه الإسلام لحضارة الغرب، وهي حضارة علمية -لولاها ما بزغ نورها- أساساً؟

إن كان من شيء يقدمه الإسلام لحضارة الغرب في هذا المجال، فهو على مستوى الإطار الإستمولوجي الذي نشأت ضمنه العلوم الإنسانية والاجتماعية والطبيعية والتقنية... في العالم الغربي. فمعلوم أن العلوم في الغرب قد نشأت في خضوع تام لتصوّرات الغرب عن الإله والإنسان والحياة والطبيعة، ولتجربته مع الدين ولمسار علاقته ببقية المجتمعات الإنسانية وفي مقدمتها المجتمع العربي والإسلامي. ونستطيع التعبير -بإجمال- عن الخلفية العقائدية المشتركة بين فروع المعرفة والثقافة الغربية، بقولنا: الوجود كله منحصر في الإنسان والطبيعة وهو جزء منها ونوع من أنواعها والطبيعة وجدت هكذا بنفسها وكذلك سننها أو قوانينها فهي مقدرة بنفسها من غير مقدر لها، والعقل وحده طريق معرفة الحقائق وليس ثمة طريق آخر، وليس المثل الأخلاقية والقيم والمفاهيم الحقوقية إلا وقائع أو حوادث كالحوادث الطبيعية نشأت وتطوّرت، فهي ليست ثابتة، والإنسان نفسه إنما هو حيوان اجتماعي مفكر فحسب، وليست النفس الإنسانية إلا مجموعة من الغرائز. وكنتيجة لهذه الفلسفة التي توطّر العلوم في الغرب، ارتهن العلم عنده بما هو مادي، وبما هو واقع في التجربة الحسية، فمهما تكن النظرية العلمية ومهما يكن موضوعها، فما لم تكن قابلة للرد إلى ما هو واقع في التجربة الحسية، تجرّدت من عمليتها وأصبحت لغواً... وكنتيجة لذلك، فقد عمل العلم في الغرب على التخلص من النظريات العلمية التي لم تكن قائمة على أساس ملاحظات وتجارب دقيقة، عن طريق تحرير العقل من قيوده المتمثلة في الأنساق المنطقية أو الأفكار الفلسفية القديمة.

ولعل أوجست كونت أبلغ من عبّر عن هذا التوجه بقوله: إن العلوم الوضعية التي يجب أن تحتكر وتستأثر بدراسة الظواهر كافة، الطبيعية والعقلية والاجتماعية بمناهج تجريبية محضة هي وحدها الجديرة بأن تسمّى علومًا، وعلى نحو مقابل فإن الفلسفة لا تعدو أن تكون تأملات مجرّدة، أما الدين فخرافة وشعوذة. وبهذا تخلص العلم في الغرب من كل جانب روحي ومعنوي في الإنسان والكون برّمته، فارتبطت نتائج العلم وثمراته بأسبابها الفاعلة مقدماتٍ وعدلاً، وألغت الجانب الغائي والمقاصدي والقيمي بدعوى أنه: «لا علم إلا بالبرهنة والتجريب». فحلت النزعة العلمية المعتمدة على العقل البشري محل الدين، فتم فصل العلم عن المبادئ والقيم الدينية وعدم الاعتراف بصلاحيّة الدين، أي دين لتوجيه العملية التعليمية وإرشادها، وذلك انطلاقاً من المبدأ المعكوس الذي يفترض وجود صراع مرير بين الديني والعلمي، ومن ثمّ لا يمكن أن يجتمعا في شيء واحد في آن واحد، فذكر الديني في البحث العلمي، إفساد للروح

العلمية ومدعاة إلى طرح جميع النتائج التي توصل إليها، لذلك فإنه لا بد من إقصاء الديني عن العلمي، ولا حاجة إلى التعرّض للقيم التي ينبغي ترسيخها في عقول النشء قبل أن يكبروا. وفصل الأخلاق على هذا النحو هو فصل مقبول كل القبول في مجال العلم... إنه من المتعذر وجود... أخلاق علمية. ويجد هذا الفصل مبرّره في نظر علماء الغرب تحت حجة أن العلم يهدف إلى السيطرة والتحكم في الطبيعة، وتحقيق سيادة الإنسان عليها. وهذا هدف إن أخذ بما هو أخلاقي لن يتحقق، فكان بذلك ضرورة الفصل بين العلم والأخلاق، والاعتراف فقط بما يحقق النفع الموصل إلى تحقيق الهدف المنشود.

بناء عليه فالإطار الإستمولوجي للعلم في الغرب بني في جملته على الأساس المادي الذي لا يعترف إلّا بما هو قابل للبرهنة والتجربة، كما لا يعترف بتأثير الأخلاق في العلم ولا في التقنية. وقد حقق «العلم الغربي» نتيجة لذلك نتائج باهرة على المستوى المادي، أفادت الإنسانية، وحلت معضلات بشرية كانت من قبيل المستحيلات... نجاح الغرب العلمي وتفوّقه فيه... أدّى بالغرب إلى الاعتداد بالعلم في صفته المادية، والاعتزاز بقدراته على اختراق المجهول وتحطيم الحواجز... ليصبح البعد المعرفي في العلم الغربي بعد الهيمنة والسيطرة «العلم القاعدة التحتية لقوة الغرب قد ارتبط منذ البداية بالسيطرة داخلياً وخارجياً كما تعبّر عن ذلك قوله بيبكون: العلم قوة أو قدرة (Savoir c'est pouvoir)».

بعد الهيمنة والسيطرة دفع الغرب إلى توجيه العلم نحو مسار تحفه الأخطار والأهوال من كل جانب... لما أصبح العلم يشكله من خطر على البشرية جمعاء نتيجة تحويله للإنسان إلى رخاء لا قيمة له. ولعل أبرز الميادين العلمية، التي تدل على خطورة المآزق الذي وصل إليه العلم في الغرب: ميدان العلوم البيولوجية وخاصة موضوع الاستنساخ التي حوّلت الإنسان إلى مجرد سلعة خاضعة للعرض والطلب تسري عليها أهواء العلماء وتتحكّم فيها مخترعاتهم، الأمر الذي جعل نتائج البحث العلمي تستعمل لأغراض مادية وسياسية صرفة وليست إنسانية. ميدان العلوم العسكرية، وما يرتبط بها من صناعة للأسلحة الفتّاة، كالأسلحة النووية، والقنابل الذرية والهيدروجينية... التي تهدّد حياة الإنسان، والكوكب الذي يعيش فيه.

ينضاف إلى هذه الأخطار، فشل «العلم الغربي» الذريع في معالجة المشكلات الاجتماعية الجديدة والمتفاقمة التي تمرّ بها المجتمعات المعاصرة. فمع كل ما حققه العلم، إلّا أنه لا يستطيع أن يحقق كل شيء للإنسان ولا يمكن أن يعوّض الإنسان عن القيم والأخلاق، وليس هناك ما يعوّض الإنسان عن القيم والأخلاق إلّا القيم والأخلاق نفسها. وأكبر خطأ كان له أكبر ضرر، حينما وضع الغرب، العلم في نزاع مع القيم أو الدين، لأن العلم لا يكون بديلاً عن الدين والقيم، ولا القيم يمكن أن تكون بديلاً عن العلم، وليس بينهما أي تضاد أو تناقض... فالخطأ في الفكر والفلسفة التي لم تستطع أن توازن ما بين العلم والقيم وما بينهما من تكامل، وحاولت أن تعالج هذه الإشكالية بمنظار الحدائث بالفصل بينهما، بين حقتين زمنيتين، حقبة سابقة، وحقبة لاحقة، وبينهما صراع القديم والجديد، فكان من المؤكد أن يكون الانتصار للجديد الذي يفترض فيه أن يلغي القديم ولا يتوافق معه. وكان لهذا الصدام أثره الخطير في انهيار القيم وانحسارها داخل المجتمعات الغربية، فقد أثرت بطريقة سلبية على نظرة الفرد إلى ذاته وعلاقاته بالناس والمجتمع من حوله، كما أثرت على واقع الأسرة والروابط العائلية، وبدأننا نلمس الشعور المتزايد بالقلق في الغرب من جراء تراجع القيم.

يصرّح ألكسيس كاريل في كتابه: «الإنسان ذلك المجهول» الذي تزداد قيمته الأخلاقية والعملية كلما ازدادت البشرية مكابدة وتلطّياً بويلات تسلط الحضارة المادية الصناعية على الوجود... يقول كاريل: إن الحضارة العصرية لا تلائم الإنسان كإنسان... وعلى الرغم من أنها أنشئت بمجهوداتنا إلّا أنها غير صالحة... إننا قوم تعساء لأننا ننحط أخلاقياً وعقلياً... إن الجماعات والأمم التي بلغت فيها الحضارة ذروة النمو والتقدم، هي

بمثابة أرضية ثابتة، يمكن البناء عليها من أجل علم استغراب إسلامي غير متحيّز.

إن المعرفة الاستغرابية الإسلامية لا بد أن تتحقّق وتجري في ضوء هذه القيم المسدّدة بمنأى عن الهوى أو التعصّب، حتى نحفظ لعلم الاستغراب أصالته وجديته ونبعده عن مخاطر العيشة والجهالة التي ارتكس إليها غالبية المستشرقين ودعاة التغريب، أو الاستغراب المقلوب على حدّ تعبير حنفي<sup>(٥٥)</sup>.

لهذا نسعى في علم الاستغراب الإسلامي نحو الانتقال بالدراسة البحثية من عناصر القبول والرفض النابعين من الحب والكراهية إلى عناصر التعامل وفق قوله تعالى: ﴿وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَاٰنُ قَوْمٍ عَلَىٰ أَلَّا تَعْدِلُوا اعْدِلُوا هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَىٰ﴾<sup>(٥٦)</sup>. فالموقف المعرفي والمنهجي يقتضي التعامل مع موضوع «الاستغراب» ضمن سياق العدل القرآني. والعدل ليس مجرد موقف مفيد للغير، ولكنه مفيد للذات في التعرّف إلى الموضوع أو الإشكال بحججه الحقيقي، فاتخاذ موقف العدل «اعدلوا» هو المحقق لأمارات العدل مع الآخرين وتقويم عوالمهم المختلفة (عالم الأفكار والأشخاص والأشياء والأحداث، والعلاقات والمؤسسات..) والمحقق للفاعلية الذاتية تفكيراً وتديراً وتغييراً وتأثيراً<sup>(٥٧)</sup>.

الأخذة في الضعف، والتي ستكون عودتها إلى الهمجية والوحشية أسرع من سواها... إن العلم والتكنولوجيا ليسا مسؤولين عن حالة الإنسان الراهنة، وإنما نحن المسؤولون، لأننا لم نُميّز بين الممنوع والمسموع... يجب علينا أن نعيد إنشاء الإنسان من جديد في تمام شخصيته، الإنسان الذي أضاعته الحياة العصرية ومقاييسها. وهكذا نرى أن الإنسان المعاصر يتطلع إلى مناهج معرفية جديدة بديلة عن المناهج المعرفية الغربية، تمكّن من معالجة الإنسان كإنسان آدمي، له خصوصياته التي تميّزه عن الطبيعة، والمخلوقات الأخرى... ونحن نعتقد أن النظام المعرفي الإسلامي المسدّد بقيم وأخلاق الوحي قادر على الاضطلاع بهذه المهمة. فهل نحن في مستوى تقديم معالم هذا النظام في أحسن صورة؟. انظر: محمد الناصري، العلاقة مع الآخر في ضوء الأخلاق القرآنية، بيروت: دار الهادي، ط الأولى، ٢٠٠٩ م.

(٥٥) حيث يشير حسن حنفي إلى أنه ظهر في جيلنا استغراب مقلوب، بدلاً من أن يرى المفكر والباحث صورة الآخر في ذهنه رأى صورته في ذهن الآخر، بدل أن يرى الآخر في مرآة الأنا رأى الأنا في مرآة الآخر. وعيوب هذا الاستغراب المعكوس كثيرة، منها: قراءة التراث الإسلامي، تراث الأنا، كله من منظور المذهب الغربي الجزئي، وتأويل الكل الأصيل من منظور الجزء الدخيل ممّا يطمس خصوصية التراث المقروء. ومن ثمّ يصبح التراث الغربي هو الإطار المرجعي لكل قراءة لتراث آخر، وجعل المركز هو المقياس، والأطراف هي المقيس، وبالتالي تضعيع هوية المقيس، ومن ثمّ تضعيع هوية الأطراف التي يتم إحالتها باستمرار إلى المركز. وعلم الاستغراب إنّما يهدف إلى تغيير علاقة المركز بالأطراف حتى تتعدّد المراكز، وتتباين النماذج حتى يتم الحوار بين أُنْدَاد. ص ٩٧.

(٥٦) سورة المائدة، الآية ٨.

(٥٧) سيف الدين عبد الفتاح، العولمة والإسلام: رؤيتان للعالم، دمشق: دار الفكر، ط الأولى، ١٤٣٠ هـ/ ٢٠٠٩ م، ص ٤٤.

## □ رابعاً: عود على بدء

من المهم جداً أن نؤكد أن دراسة مفهوم «الاستغراب» لا تستوعبها محاولة مثل هذه، ولكن غاية أمر هذه المحاولة أن تحدّد الشكل الذي يجب أن تقوم عليه الدراسة؛ معرفياً ومنهجياً لما يثيره مفهوم الاستغراب من إشكالات جوهرية.

ومن هنا فإن التعرّض المعرفي والمنهجي نراه من الجوانب التي لم تكن أساسية في الخطاب العربي والإسلامي حول الغرب، بل اتّجهت توجّهات الخطاب نحو المواقف مباشرة، دون الاهتمام بالجانب المعرفي والمنهجي. والنتيجة المؤسفة، بسبب أسبقية الموقف عن المنهج، ضياع المعرفة الحقّة بالغرب وتقويت فرص التعايش والتواصل والتعاون بين الذات والآخر. فالعالم الإسلامي يواجه فقر على المستوى التنظير المعرفي والمنهجي، ممّا جعل الموقف المتخذ من الغرب قاصراً على الانفعال تارة والتهوين أو التهويل تارة أخرى، بدلاً من أن يكون مبنياً على أسس معرفية ومنهجية.

إن معرفة الغرب تتطلّب مواجهة بما تتطلّبه من تحدّيات من جنس حركة الغرب وتصوراته نفسه، والقضية ليست في تسجيل المواقف أو تبني توجّه بعينه. وإنما القضية تكمن في مدى قدرتنا على بلورة نظرية معرفة تسهم في إرساء قواعد فهم جديدة للأسس والتصورات التي يقوم عليها العقل الغربي. كما تمكّن من إنشاء سياق جديد من التواصل الحضاري مع الغرب تنتفي فيه مفاهيم الغلبة والتبعية والإكراه.

ومثل هذا السياق يستلزم في تقديرنا كما بيّنا آنفاً إجراء تحويل جوهري يُفضي إلى تفكيك أواصر التبعية المعرفية للغرب ومناظرته وفق مبادئ العدل والرحمة والتسامح وحب الخير... أي أن يتجاوز مسار الاستغراب الذي نتوخاه مسارات الاستتباع الفكري التي لا نزال نعيش تداعياتها السالبة على امتداد خمسة قرون خلت من ولادة الحداثة من جهة<sup>(٥٨)</sup>، وتجاوز مناهج المعرفة الاستشراقية النازعة نحو الهيمنة والإقصاء من جهة ثانية.

لهذا فالعالم العربي والإسلامي بحاجة إلى خطاب استغراب، ينطلق من الذات بمراجعة قيم الذات، لفهم ذاتنا أولاً في علاقتها بالآخر فهماً يقوم على الانفتاح والتفاعل مع هذا الآخر. أملاً في تجاوز حالات العداء التي تميّز العلاقة بين المجتمعات المعاصرة.

# دور علماء التفسير واللغويين في التأسيس لنظرية النقد اللغوي وتطويرها..

مرتكزات النشأة وآفاق الكونية

الدكتور عبد الفضيل ادراوي\*

### □ مقدمة

نسعى من خلال هذه المساهمة إلى الدفاع عن وجهة نظر ترى أن العلماء الذين اشتغلوا بالنص القرآني وبالعلوم المحيطة به، كالفقهاء واللغويين والنحاة والبلاغيين، والعلماء الذين اشتغلوا بالتفسير والبحث في إعجاز القرآن وفصاحته وبيانه، وغيرها من الاختصاصات والفروع المعرفية ذات الصلة باللغة العربية، كان لهم الدور الرائد في التأسيس لما يمكن أن يُشكّل ملامح واضحة لنظرية النقد اللغوي في التراث العربي الإسلامي، سواء بشكل مباشر وصريح، أو بشكل ضمني ومستخلص.

فقد استطاع هؤلاء العلماء عبر مجهودات متفرقة، ومباحث متعددة، المساهمة في توجيه مسارات النظر إلى الظاهرة اللغوية، وقضايا تداولها في الخطاب الفصيح، وتفعيلها في اتجاهات من البحث أكسبتها ملامح إنسانية خالدة، ومقومات بقاء كونية، ساهمت في تحقيق نتيجة ثلاثية الأبعاد؛ تمثل

---

\* كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة عبد المالك السعدي، تطوان - المغرب. البريد الإلكتروني: d\_abdelldil2006@hotmail.com

الأول في خدمة النص القرآني وتقريبه من الأفهام والمدارك الإنسانية، مع حفظ جلاله البياني المثالي المعجز.

وتمثل الثاني في خدمة اللغة العربية، وحفظ مقوماتها، وتحسينها من الضعف والابتذال والسوقية، فبقيت قوية صامدة مستمرة مستوية على سوقها، مشتداً عضداً، لا يلحقها الضعف ولا يحيق بها هوان.

وتمثل البعد الثالث في قدرة تلکم التنظيرات والتخریجات على مسایرة أكثر النظريات اللغوية نضجاً وعلمية في تاریخ اللغات البشرية، والاستعداد للتواشج ومعاينة آفاق بحثية إنسانية ممكنة، بقابليتها الذاتية للانفتاح والتواصل الفعّال أخذاً وعطاءً.

### - ١ -

## النظرية اللغوية وحمية وصل التراث

تبعاً لما سلف، لا يمكن للباحث المختص، سواء أكان مُنظراً ونازعاً إلى صياغة القوانين وتجريد الأحكام، أم كان محللاً مُطبّقاً للمقولات والمعايير، لا يمكنه الحديث في زمننا الراهن عن نظرية في النقد اللغوي، بل ولا يمكن أن تتم بشكلها الصحيح، من دون استيعاب مجهودات هؤلاء الرُّوَاد الأفاضل، الذين تميّزت مساهماتهم بطابعها الشمولي، وبغنى القضايا والرؤى التي كانوا يصدرّون عنها، ويكملونها في طرح القضايا اللغوية ومعالجتها، في سياق تفسير النص القرآني وتأويله وشرحه وإعرابه وبيان إعجازه.

فقد تضمّنت اجتهاداتهم قضايا كثيرة ومتشعبة تستمد قيمتها وأهميتها، من كونها تمتدّ لتطلّ على مجالات مختلفة، تستوعب علوم اللغة والنحو والبلاغة والنقد الأدبي، كما تتعالق مع قضايا اللسانيات المعاصرة والتأويليات، وفلسفة اللغة والأسلوبية الحديثة، ونظريات الحجاج، وجماليات التلقي، وكذلك الفلسفة والمنطق وعلم النفس والاجتماع وغيرها.

كما تحوز منظورات هؤلاء العلماء قيمتها، من جانب ما تنطوي عليه من قضايا حيوية وخصبة، تبدو باستمرار قادرة على أن تولّد الإشكالات، وتخلق أو تُشعر بمآزق فكرية عويصة، تدفع بالقارئ إلى مزيد من البحث والتأمل وإعمال الفكر، للارتقاء بها إلى مستويات تجعل منها قضايا نظيرية حقيقية، تهم المعتقد والهوية و(الأنا) الجمعي، وتخرط في إشكالات أدبية وثقافية كبرى.

على أن أهم ما يميّز هذه الجهود، إمكان النزوع بها نحو التجريد والصورة، وتكشفها عن مستويات عليا من التجريد والنمذجة النظرية، رغم كونها جهوداً منفتحة على مجالات

مختلفة ومتباينة. فهي لا تسجن نفسها ضمن دائرة تخصصية ضيقة، ولا تُقيم الحدود الصارمة بين المجالات المعرفية. ولذلك فهي تتوقّف على وجود إرادة بحثية حقيقية وصادقة، يكون بمقدورها تحويل الصياغة إلى تصوّر منهجي متكامل معاصر، يسمح بإمكانية الحديث عن وجود نظرية لغوية في النقد العربي القديم. ويجعل من إنجازات الأقدمين انشغالات حقيقية، يمكن نعتها -بحسب تعبير عبد العزيز حمودة- «بداية لضفيرة نظرية في اللغة أو نظرية في الأدب»<sup>(١)</sup>، تتجاوز حشرها في كونها مجرد استجابة إشرافية للتأثير الأرسطي، أو حدود الانشغال بالفكر اليوناني في الشعر والخطابة والمنطق.

إنها تصوّرات يمكن للنقد المعاصر أن يعتكف على تطويرها واستثمارها وتكييفها، بما يخدم الاهتمامات الثقافية المعاصرة، وبما من شأنه أن يرد ويُفحم تلكم الآراء والمواقف المتطرّفة والنشاز، التي فضّلت أن تُولي وجهها صوب الدراسات الغربية الحديثة في دراسة النقد والأدب، وتلمّس القيمة الجمالية الإقناعية في تلك الخطابات، فاستسلمت لموجات الحداثة المفرطة وادّعاءات التجديد، فجاهرت بإعراضها عن ريادة التراث في التأسيس للنظرية اللغوية والنقدية المتكاملة. بل أنكرت أيّة مساهمة ممكنة للمجهودات القديمة في بناء النظرية اللغوية والنقدية ذات الصلة بالهوية الثقافية العربية الراهنة، بحجة وجود خليط متداخل من شذرات نقدية متعدّدة غير متكاملة ولا مسعفة في تبنّيها أو الاعتماد عليها لبناء نظرية لغوية أو نقدية معاصرة، كما هو الشأن مع من رأى أنه «يصعب على القارئ أن يجرم بأن هذا الناقد أو ذاك نموذج لغوي بحث؛ لأنهم في الحقيقة قد خلطوا بين هذه الأمور جميعاً.. في نسيج يصعب استتال خيط واحد منه، إلا إذا كان الهدف هو تمزيقه والاستغناء عنه»<sup>(٢)</sup>.

## - ٢ -

### مركزية الشعر في النظرية اللغوية

لقد كان من أهم الإجراءات التي قام بها العلماء الذين اشتغلوا بالنحو والبلاغة عموماً، وبلغه النص القرآني بلاغته وإعجازه، أن أعطوا للشعر مكانة خاصة ولافتة، وجعلوه في المرتبة الأولى بعد القرآن الكريم، مصدرًا للاستشهاد واستنباط القضايا والقوانين

(١) عبد العزيز حمودة، المرايا المقعّرة.. نحو نظرية نقدية عربية، الكويت: كتاب عالم المعرفة، رقم ٢٧٢، ص ١١.

(٢) أحمد طاهر حسنين، حول روافد النقد الأدبي عند العرب.. نظرة تحليل وتأصيل، مجلة فصول، العدد الأول، المجلد السادس، أكتوبر - نوفمبر - ديسمبر ١٩٨٥م، ص ١٢.



والأحكام المرتبطة بالتعديد والتنظير، بحثاً عن أفق أرحب لإيجاد نظرية لغوية عربية.

وقد حصل ذلك لإدراكهم أن الذائقة العربية مستنبطة في التربة الشعرية، ومتشعبة بقوانين الشعر وآفاقه الممتدة، التي من شأنها أن تُتيح للتنظيرين البلاغي والنقدي مساحة واسعة، تُغني اللغة وتفتح أمامها آفاقاً أوسع ومجالات أرحب. فنحن لا نكاد نصادف بلاغياً إعجازياً ولا مفسراً اشتغل بالبيان القرآني، إلا وله تأكيد صريح على أهمية الشعر وقيمتة ومركزيته في الرواية والاستشهاد. فقد أدركوا أنه الوسيلة الأولى والطريق المثلى لحفظ تاريخ الأمة وصيانة هويتها. لذلك كانت الإرهاصات الأولى لتشكل ملامح النقد في التراث العربي الإسلامي تنطلق من محورية الشعر في التفكير والاشتغال.

إن الشعر كما ينقل ابن سلام الجمحي (ت: ٢٣١هـ)، كان بالنسبة إلى العرب منذ الجاهلية «ديوان علمهم ومنتهى حكمهم به، يأخذون وإليه يصيرون»<sup>(٣)</sup>. وفي هذا الشأن تُروى القولة المشهورة عن عمر بن الخطاب: «كان الشعر علم قوم لم يكن لهم علم أصح منه»<sup>(٤)</sup>.

تبعاً لذلك، كانت الكتابات النقدية الأولى تحتفي أيما احتفاء بالشعر وضروبه وطبقات الشعراء ومنازلهم، ومرويات الشعر الطوال والقصار والتنف من القصائد. فكان الفقهاء والإعجازيون وعلماء اللغة على حدّ سواء، يعقدون أبواباً من كتبهم لبيان فضيلة الشعر وأهميته، كما هو الشأن مع ابن رشيق مثلاً؛ فهو يعقد باباً في فضل الشعر<sup>(٥)</sup>، ويبين فضله وأهميته، ويورد كثيراً من أشعار الخلفاء والفقهاء والقضاء، وهو يُصرّح بتفضيله الشعر على النثر، «لأن كل منظوم أحسن من كل منشور من جنسه في معترف العادة». ويبين دور الشعر في الحياة، ومساهمته في حماية القبائل وانتصاراتها في الحروب، ودفع المضار وردّ الخصومات<sup>(٦)</sup>.

ويشير ابن قتيبة إلى ما يؤكّد أهمية المادة الشعرية في علاقتها بالعلوم والمعارف الأخرى، فيبين أن منتديات من الشعر والشعراء في مؤلفه المعروف، إنما كان قائماً على مدى رواج البضاعة الشعرية بين العلماء في الحقول المختلفة: «وكان أكثر قصدي للمشهورين من الشعراء، الذين يعرفهم جل أهل الأدب، والذين يقع الاحتجاج بأشعارهم في الغريب وفي

(٣) ابن سلام الجمحي، طبقات الشعراء، بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠٠١م، ص ٣٤.

(٤) ابن سلام الجمحي، طبقات الشعراء، ص ٣٤.

(٥) ابن رشيق أبو علي الحسن، العمدة في محاسن الشعر وآدابه ونقده، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، دار الجليل، بيروت، ص ٥.

(٦) ابن رشيق أبو علي الحسن، المصدر نفسه، ص ٥.

النحو وفي كتاب الله ﷻ، وحديث رسول الله ﷺ<sup>(٧)</sup>.

ومن يتبّع كتاب المزهَر للسيوطي<sup>(٨)</sup>، يجد أنه قد حفل بشواهد نثرية وشعرية كثيرة جدًّا، ومن مختلف المواضيع والعصور الأدبية. وقد اعتمد السيوطي في مزهره العديد من المصادر، كالخصائص لابن جني، وأمالي القالي، وأمالي ثعلب، ونوادر أبي زيد، والصاحبي في فقه اللغة لابن فارس... وغيرهم، وكلها يأخذ عنها استشهادها بالشعر واستشاره في التخریجات اللغوية، وفي بيان القواعد والقوانين والأساليب التعبيرية البلاغية. بل إنه يعقد مبحثًا مطوّلًا في معرفة الشعر وأحوال الشعراء، ودوره في معرفة اللغة والتنظير لها: «قال ابن فارس: والشعر ديوان العرب، وبه حفظت الأنساب، وعرفت المآثر، ومنه تُعلِّمت اللغة، وهو حُجَّةٌ فيما أشكل من كتاب الله، وحديث رسول الله ﷺ، وحديث صحابته والتابعين»<sup>(٩)</sup>. فتبدو معرفة الشعر محورية في فهم كتاب الله، وتعلّم اللغة وأفانينها، بل يغدو الشعر هو الفيصل في معضلات الغريب والمشكل من المعاني والألفاظ.

وللغرض نفسه أعطى عبد القاهر الجرجاني أهمية كبرى للشعر في دلائل الإعجاز، لأنه رأى أن معرفة الإعجاز متوقفة على ضبط استعمالات اللغة الفنية وانحرافاتهما عن الأصل المباشر، يقول: «إنها هنا دقائق وأسرارًا طريق العلم بها الروية والفكر، ولطائف مستقاهما العقل، وخصائص معانٍ ينفرد بها قوم قد هُودوا إليها، وكُشف لهم عنها، وأنها السبب في أن عرضت المزية في الكلام، ووجب أن يفصّل بعضه بعضًا.. حتى ينتهي الأمر الى الإعجاز، وإلى أن يخرج من طوق البشر»<sup>(١٠)</sup>.

وكان المعترضون على الشعر بمثابة المعترضين على كتاب الله؛ لأنهم يعترضون على طريق فهم كتاب الله وإدراك فصاحته. يقول الجرجاني: «إذا كنا نعلم أن الجهة التي منها قامت الحجة بالقرآن وظهرت، هي أن كان على حدٍّ من الفصاحة تقصر عنه قوى البشر، ومنتهاً إلى غاية لا يطمح إليها بالفكر، وكان محالاً أن يعرف كونه كذلك، إلّا من عرف الشعر الذي هو ديوان العرب، وعنوان الأدب»<sup>(١١)</sup>؛ لأنه كان «ميدان القوم إذا تجاروا في الفصاحة والبيان، وتنازعوا فيهما قصب الرهان»<sup>(١٢)</sup>.

(٧) ابن قتيبة (أبو عبد الله محمد بن مسلم)، الشعر والشعراء، تحقيق وشرح: أحمد محمد شاكر، دار المعارف، (د.ت)، ج ١، ص ٥٩

(٨) انظر: جلال الدين السيوطي، المزهَر في علوم اللغة وأنواعها، بيروت: المكتبة العصرية، ٢٠٠٧.

(٩) جلال الدين السيوطي، المصدر نفسه، ج ٢، ص ٣٥٦.

(١٠) عبد القاهر الجرجاني، دلائل الإعجاز، القاهرة: مكتبة الخانجي، ط ٢، ١٩٨٩م، ص ٧.

(١١) عبد القاهر الجرجاني، دلائل الإعجاز، ص ٨.

(١٢) عبد القاهر الجرجاني، دلائل الإعجاز، ص ٩.

لذلك يستنتج أن الزهد في معرفة الشعر وتعلّمه، والاعتراض على أهميته، إنما هو طريق للاعتراض على تعلّم كتاب الله وإدراك أسرارهِ، فكان «الصادُّ عن ذلك صادقاً عن أن تعرف حجة الله تعالى» لأنه بمثابة «من أعدمك العلم بأن فيه شفاءً، وأن لك فيه استبقاءً»<sup>(١٣)</sup>.

هذه الأهمية التي أُعطيت للنص الشعري من لدن البلاغيين والإعجازيين ومفسّري القرآن، وكل اللغويين ونقّاد الأدب وغيرهم، كانت كذلك بوصفه طريقاً لفهم القرآن الكريم، ووسيلة فضلى لاكتساب الأهلية الفنية لإدراك أسرار الفصاحة القرآنية الخالدة.

وقد كان من نتائجها الرائدة أن ارتبطت الأسس الأولى للنظرية النقدية اللغوية بمقوّمات الجمال والإمتاع، وسارت في اتّجاه البحث في أسرار ومقوّمات الكلام الممتع والجميل والمؤثّر، وهو ما جعلها مرتبطة بالإنسان ومؤمنة بحاجاته ومتطلّباته الذوقية. وهو بلا شك عنصر ضامن لبقاء النظرية واستمرارها؛ لأنها تكون مرتبطة بالإنسان ومراعية متطلّبات «القارئ العام... ومتطلّعة للتواصل الإنسانيّ الرحب»<sup>(١٤)</sup>.

### - ٣ -

#### النظرية اللغوية ورهان الجودة والتحسين

لا يخفى أن إجراء المشتغلين بالدرس القرآني، حينما ربطوا المعايير اللغوية والبلاغية بالقول الشعري، إنما كان إجراءً واعياً ورائداً، فهو يكشف عن بُعد نظر يرنو إلى حفظ اللغة على مرّ العصور، إذ كان من نتائجها الاستراتيجية الكبرى، أن سارت النظرية اللغوية والنقدية في الاتجاه الجمالي التأثيري، الذي قاد إلى الاهتمام بالقول الفصيح، وبالجميل الذي تستعذبه الذات فرداً وجماعة، وتتعارفه الذائقة العربية العامة.

والحق إننا عندما نتبّع مفهوم البلاغية والأدبية في التداول العربي، وفي استعمالاته اللغوية، نلغي أنه مفهوم لا ينفصل عن معاني جودة التوصيل وابتغاء التأثير. وهو يرتبط دائماً بمعاني التحسين والتجويد، لضمان النجاح في التبليغ. ف«(بلغ بلاغة وبلاغة): فصيح وحسن بيانه فهو بليغ. و(أبلغه الشيء وإليه): أوصله إليه. و(البلاغ): التبليغ، ومنه ﴿هَذَا بَلَاغٌ لِلنَّاسِ﴾، وما يتوصّل به إلى الغاية. و(البلاغة) حسنُ البيان وقوةُ التأثير. و(عند علماء البلاغة): مطابقة الكلام لمقتضى الحال مع فصاحته»<sup>(١٥)</sup>. وهي عند الشريف المرتضى تردّ

(١٣) عبد القاهر الجرجاني، المصدر نفسه، ص ٩.

(١٤) محمد مشبال، أسرار النقد مقالات في النقد والتواصل، تطوان: مكتبة سلمى، ط ١، ٢٠٠٢م، ص ١٧.

(١٥) مجمع اللغة العربية، المعجم الوسيط، المكتبة الإسلامية للطباعة والنشر والتوزيع، ج ١، ص ٧٩-٨٠.

مقترنة أبداً بالفصاحة والبراعة وجودة الكلام<sup>(١٦)</sup>.

ويتسع مفهوم البلاغة ليشمل -إضافة إلى حسن التوصيل والإفهام- كل ما يُحقّق الإطراب والإمتاع، ويُغذّي مشاعر التلذذ. يُشير إلى هذا أبو حيان التوحيدي فيقول: «أما البلاغة فإنها زائدة على الإفهام الجيد بالوزن والبناء والسجع والتقفية والحلية الرائعة... وهذا الفن لخاصة الناس، لأن القصد فيه الإطراب بعد الإفهام»<sup>(١٧)</sup>. ومعلوم أن الإطراب لا يمكن أن يتحقّق ما لم تكن المادة المعروضة عالية على درجة لا يُستهان بها من الإتقان والصنعة والحسن.

وفي الاتجاه نفسه يتأطّر تحديد الخطيب القزويني، الذي يتحدث عن فصاحة الكلام وبلاغته، فيرى أنها خاصيات فنية لا تتحقّق له إلا إن هو حافظ على التناسق المطلوب، وهي «خلوصه من ضعف التأليف وتنافر الكلمات والتعقيد مع فصاحتها»<sup>(١٨)</sup>.

كما أن المتكلم نفسه لا يمكن أن يستحق صفتي الفصيح والبليغ ما لم يراع الكيفية المطلوبة في القول، وما لم يحز ملكة الإجادة، «وأما فصاحة المتكلم فهي ملكة يقتدر بها على التعبير عن المقصود بلفظ فصيح. فالملكة قسم من مقولة الكيف التي هي هيئة قارّة لا تقتضي قسمة ولا نسبة. وهو مختص بذوات الأنفس راسخ في موضوعه»<sup>(١٩)</sup>.

فشرط البلاغة إذن في علاقته بالمنشئ، راجع إلى توفر المتكلم على «ملكة يقتدر بها على تأليف كلام بليغ»<sup>(٢٠)</sup>. وهذا من شأنه أن يجعل الممارسة اللغوية موسومة بلا شك، بسمات داخلية وذاتية تستنجد الخبرة والتجربة والإحساس الشخصي قبل أي شيء آخر.

وغير عازب عن الذهن أن النظرية اللغوية والأدبية، وهي تقترن بالصنعة وحسن البناء، تغدو واقعة في صميم عملية النظم كما عرضها عبد القاهر الجرجاني. وهي عملية عليها مدار المفاضلة بين الخطابات من جانب، وبين منشئي الخطابات أنفسهم. فهي عملية يُستفتى فيها الفكر والعقل، ويلتمس فيها -أيضاً- التحسين وجودة الصنعة. ف«هذا النظم الذي يتوآصفه البلغاء وتتفاضل مراتب البلاغة من أجله، صنعة يستعان عليها بالفكرة

(١٦) الشريف المرتضى، طيف الخيال، تحقيق: حسن كامل الصيرفي، عيسى الحلبي، القاهرة، ١٩٦٢م. ص ٣٩.

(١٧) أبو حيان التوحيدي، المقابسات، تحقيق: علي شلق، بيروت: دار المدى للطباعة والنشر، ط ١، ١٩٨٦م، ص ٣٩٢.

(١٨) الخطيب القزويني، الإيضاح في علوم البلاغة، دار إحياء العلوم، ط ١٩٨١، ص ٩.

(١٩) الخطيب القزويني، المصدر نفسه، ص ١٢.

(٢٠) الخطيب القزويني، المصدر نفسه، ص ١٥.

لا محالة»<sup>(٢١)</sup>. إذ تغدو عملية النظم أهم سمة تُرشح الكلام كي يستحق صفة البلاغي أو الفصيح. فبلاغيته وجماليته في نظمه، ونظمه في تحسينه وصنعه وتجميله، بما «يجعلك تأبى أن تقنع إلا بالتمام، وأن تربح إلا بعد بلوغ الغاية»<sup>(٢٢)</sup>.

وهذا تكون النظرية اللغوية والبلاغية متشعبة الكنه الجمالي. وذلك بما يستطيع أن يوفره الخطاب من إمكانات إمتاعية إقناعية تُغذي القلب والعقل معاً، وتتوجه إلى الشعور. أي إن بلاغية العمل تغدو مُعَايَنَةً بقياس مدى قدرته على أن «يملاً صدرًا، ويُمَتع عقلاً، ويؤنس نفساً»<sup>(٢٣)</sup>.

ولم تخرج إسهامات الجاحظ عن ابتغاء التحسين والصنعة في الخطاب، فهو يرى أن الشخص الفصيح المحسوب على البيان العربي، هو «الذي قد تعبّد للمعاني، وتعود نظمها وتنضيدها وتأليفها وتنسيقها واستخراجها من مدافنها وإثارتها من مكانها»<sup>(٢٤)</sup>. وهي عمليات صنعة البديع الذي يوازي في أهميته مسألة النظم عند الجرجاني. فالبديع هو الخاصية التي ميّزت أمة العرب، وبه تميّز كلامها وتفرد، يقول: «والبديع مقصور على العرب، ومن أجله فاقت لغتهم كل لغة، وأربت على كل لسان»<sup>(٢٥)</sup>.

ويتحصّل ممّا سبق أن النظرية اللغوية وهي تتأسّس في منظور العلماء الذين اشتغلوا بالدرس القرآني وبالفصاحة والإعجاز، على مبدأ التحسين والتجويد وابتغاء الصنعة، ضمنت بذلك لنفسها البقاء والاستمرارية والقرب من الإنسان، الذي فُطر على الجميل والجمال. وهو مبدأ أبقى المباحث اللغوية حيّة ومتحرّكة وخصبة، مرتبطة بتطلعات الإنسان وبنشده الكمال وبحثه عن الأفضل والأحسن.

#### - ٤ -

### النظرية اللغوية والسمت الحجاجي

بالقدر ذاته ارتكزت النظرية اللغوية النقدية لدى العلماء المسلمين إلى شقٍّ آخر، لا

(٢١) عبد القاهر الجرجاني، دلائل الإعجاز، ص ٥١.

(٢٢) عبد القاهر الجرجاني، المصدر نفسه، ص ٣٧.

(٢٣) عبد القاهر الجرجاني، أسرار البلاغة، تحقيق: محمد عبد المنعم خفاجي وعبد العزيز شرف، بيروت: دار الجليل، ١٩٩١م، ص ٥٥.

(٢٤) أبو عثمان عمرو ابن بحر الجاحظ، البيان والتبيين، تحقيق وشرح: عبد السلام محمد هارون، دار لفكر للطباعة والنشر والتوزيع، دون تاريخ، ج ٤، ص ٣٠.

(٢٥) أبو عثمان عمرو ابن بحر الجاحظ، المصدر نفسه، ص ٥٥ - ٥٦.

يقل أهمية عن الشق الجمالي، وهو الشق الحجاجي الإقناعي، من خلال منظوراتهم إلى أي خطاب إنساني، بجميع أصنافه وأنواعه، على أنه ذو مقومات حجاجية. فقد ذهبوا إلى أن كل خطاب مسؤول إلا وينبثق أساساً من نظرة لا تؤمن بتجزئ الإنسان إلى حس من جهة، وإلى فكر من جهة ثانية، أو إلى عاطفة من جهة وعقل من جهة ثانية. وإنما تراه كلاً واحداً لا يتجزأ. لذلك وجدناهم يحاولون بناء منظومة نقدية لغوية بلاغية، يتعاقق فيها كل من الجمالي والحجاجي، أو الفكري والتخييلي.

فالفكري يحضر في الخطاب الأدبي مثلاً، من خلال اختراق المعرفة السائدة في العصر، ومن خلال العمل على إنتاج معرفة موسومة بالقلق إزاء الإنسان والمصير، وإزاء الحياة والموت والغيب، وإزاء الدين والقيم والأخلاق والمسلمات، وإزاء كل المشكلات التي يواجهها الإنسان، الذي يختلف في مقاربتها والنظر إليها من واحد لآخر. فهو أبداً هاجس الكشف عن الحقيقة ومحاولة معرفة الذات والعالم. ومن جهة أخرى هو خطاب إبداعي تخيلي تصويري، محكوم بقوانين الكتابة الجمالية، التي تهدف إلى خلق المتعة في المتلقي وإشباعه فنياً<sup>(٢٦)</sup>.

ولم يكن رؤاد اللغة والبلاغة والنقد العربي الأوائل، ليتغافلوا عن هذه الحقيقة. فقد أجّلوا أهمية الجدل والحجاج في الخطاب بشكل عام، ونَبّهوا إلى ضرورة الانتباه إلى هذه الوظيفة التي تشمل الشر والشعر معاً. فالجاحظ في تنظيراته البلاغية لضبط مقومات البيان العربي، نجده لا يُعير الخطاب قيمته إلا بالنظر إلى وظيفته التواصلية، ومدى تأثيره في المتلقي. فالبيان عنده «اسم جامع لكل شيء كشف لك قناع المعنى، وهتك الحجاب دون الضمير... لأن مدار الأمر والغاية التي إليها يجري القائل والسامع إنما هي الفهم والإفهام. فبأي شيء بلغت الإفهام وأوضحت عن المعنى فذلك هو البيان في ذلك الموضع»<sup>(٢٧)</sup>.

ويرى الجاحظ أن مدار جميع المرويات والمأثورات في البيان والبلاغة من كلام الفصحاء والخطباء والبلغاء، إنما هو راجع إلى «الفهم ثم الإفهام والطلب ثم الثبوت»<sup>(٢٨)</sup>. كما يشنع ويستقبح على المتكلم أن يعجز عن الإفصاح والبيان، ويجد نفسه مضطراً إلى التكلف

(٢٦) من الطريف أن نشير إلى أن جذر كلمة «فكر» في أصل اشتقاقه يعود إلى ما يرتبط بالنفس والقلب قبل العقل، وهو يعني إعمال الخاطر في الشيء، أي ما يخطر في القلب أو الهاجس. إذن أن نفكر هو أن نتأمل بقلوبنا. أما العقل فهو في أصل اشتقاقه راجع إلى جهة الأخلاق، فهو يمنع صاحبه من الزيف ويردّه عن الهوى والانحراف والتورط في المهالك. وعلى هذا يكون الفكر مزيجاً من الحدس والتأمل.

ينظر: علي سعيد أدونيس، الشعرية العربية، بيروت: دار الآداب، ط ٤، ٢٠٠٦م، ص ٧٦.

(٢٧) الجاحظ، البيان والتبيين، ج ١، ص ٧٦.

(٢٨) الجاحظ، المصدر نفسه، ج ٢، ص ٣٩.

أو التصنع «ومدار اللائمة ومستقر المذمة حيث رأيت بلاغة يخالطها التكلف، وبياناً يمازجه التزيّد»<sup>(٢٩)</sup>. بل إنه يشير صراحة إلى خطورة أن تحون القائل الحجّة في الكلام، وهو ما يسمّيه بـ «العي من اختلال الحجّة»<sup>(٣٠)</sup>. فهو بحاجة إلى «تمييز وسياسة وترتيب ورياضة وتمام آلة وإحكام صنعة»<sup>(٣١)</sup>.

وجميع ما يستشهد به الجاحظ في كتابه ممّا قاله العرب يحوز قيمته من وظيفته التداولية الإقناعية بشكل أساس. ولعل إشارات إلى خصائص الخطيب وصفاته الجسدية وملكاته الذهنية، سواء أكانت إيجابية؛ تمنح خطابه القبول والفهم وتُنجح غايات التأثير فيه، من حلاوة القول وحذق العبارة ومراعاة المقام، أم سلبية؛ تسيء للخطاب وتهدّده بالتلف، كالعي واللكنة وخفوت الصوت... إلخ، فهي جميعها داخلة في مورد الاهتمام بالخطاب، منظوراً إليه من الزاوية الحجاجية الإقناعية. يقول: «أول البلاغة اجتماع آلة البلاغة، وذلك أن يكون الخطيب رابط الجأش، ساكن الجوارح، قليل اللحظ، متخير اللفظ، لا يُكَلِّم سيد الأمة بكلام الأمة ولا الملوك بكلام السُّوقَة»<sup>(٣٢)</sup>.

وهذا ابن وهب الكاتب يُخصّص عنوانين؛ (الجدل والمجادلة) و(أدب الجدل) من كتابه (البرهان)<sup>(٣٣)</sup>، للحديث عن هذا الجانب في الخطاب. يقول في مستهل باب (الجدل والمجادلة): «وأما الجدل والمجادلة فهما قول يقصد به إقامة الحجّة فيما اختلف فيه اعتقاد المتجادلين. ويستعمل في المذاهب والديانات، وفي الحقوق والخصومات والتنصّل من الاعتذارات، ويدخل في الشعر وفي النثر»<sup>(٣٤)</sup>. حيث يتبيّن الحضور البيّن والشامل لوظيفة الحجاج الإقناعي في هذين الجنسيتين الكبيرين في الثقافة العربية.

ويشير حازم القرطاجني (ت: ٦٨٤هـ) إلى اشتراك الخطابة والشعر في الإقناع والتخييل، فهو الهدف المتمثّل في «إعمال الحيلة في إلقاء الكلام من النفس بمحل القبول لتتأثر بمقتضاه»<sup>(٣٥)</sup>. إذ تبدو الوظيفة الحجاجية مرتبطة بالقول في حدّ ذاته. والذي يقوم على التزيين بصور اللغة للتأثير في المتلقي وإقناعه، فتزيين الكلام بأيّ مظهر من المظاهر التواصلية، يُشكّل في حدّ ذاته «قوة في المعنى والبيان، حتى يتسنى للمتكلم من خلال هذه

(٢٩) الجاحظ، المصدر نفسه، ص ١٣.

(٣٠) الجاحظ، المصدر نفسه، ص ١٢.

(٣١) الجاحظ، المصدر نفسه، ص ١٤.

(٣٢) الجاحظ، المصدر نفسه، ج ١، ص ١٨٢.

(٣٣) انظر: ابن وهب الكاتب، البرهان في وجوه البيان، بغداد، ط ١، ١٩٦٧م.

(٣٤) ابن وهب الكاتب، المصدر نفسه، ص ١٢٢.

(٣٥) حازم القرطاجني، منهاج البلغاء، تحقيق: محمد الحبيب بلخوجة، تونس، ١٩٦٦م، ص ٣٦١.



القوة، تمرير مواقفه وأطروحاته»<sup>(٣٦)</sup>.

لقد كان عصب النظرية اللغوية البلاغية والنقدية في التراث العربي الإسلامي مبنيًا على كيفية التأثير بالجميل الحسن، وبالمقنع من الحجّة، للتوجيه والتغيير الخارجيين، وهذا شكّل منفذًا مهمًا، وجّه الاهتمامات بالشأن اللغوي، على امتداد تاريخ اللغة العربية الطويل، أي ضبط محاولات وسبل النفاذ إلى نفسية المتلقي، عبر الخطاب اللغوي والأساليب التواصلية الممكنة، من أجل دفعه إلى الفعل، أو الكفّ عنه، بعد جعله يعتقد معتقدات ويتخلّى عن أخرى، بالتوسّل بما هو متاح من أساليب الإقناع حتى ولو كان المجال مجال تخييل محض.

يقول صاحب المنهاج: «إن التخيّل هو قوام المعاني الشعرية، والإقناع هو قوام المعاني الخطابية، واستعمال الإقناع في الأقاويل الشعرية سائغ، إذا كان ذلك على جهة الإلماع في الموضوع بعد الموضوع، كما أن التخييل سائغ استعمالها في الأقاويل الخطابية في الموضوع بعد الموضوع. وإنما ساغ لكليهما أن يستعمل يسيرًا فيما تتقوّم به الأخرى، لأن الغرض في الصناعتين واحد، وهو إعمال الحيلة في إلقاء الكلام من النفوس بمحلّ القبول لتتأثّر بمقتضاه. فكانت الصناعتان متآخيتين لأجل اتّفاق المقصد والغرض فيهما. فلذلك ساغ للشاعر أن يخطب لكن في الأقل من كلامه وللخطيب أن يشعر، لكن في الأقل من كلامه»<sup>(٣٧)</sup>.

وعلى هذا المنوال سارت النظرية اللغوية تنظر إلى الخطاب اللغوي مهما كان نوعه، بوصفها وظيفة مزدوجة؛ فهو من جانب ذو بعد جمالي إيماعي تحسّيني. وهو من جانب ثانٍ حجاجي مقنع، يتوجّه إلى متلقٍ لإحداث تغيير ما في نفسيته ومواقفه ومعتقداته.

ويشير ابن سينا (ت: ٤٢٨هـ)، في معرض حديثه عن القياس عند الفلاسفة، إلى أن جميع الأقاويل، بكل أصنافها وأنواعها، تشترك في اعتماد الضمير والمثال، نظرًا إلى قيمتهما الحجاجية ووظيفتهما الإقناعية؛ «ويشترك المثال والضمير في أن كل واحد يفيد إقناعًا، أي يجعل شيئًا لم يقتنع به مقتنعًا به»<sup>(٣٨)</sup>.

بل إن النظرية اللغوية مع ابن سينا تُفصح عن طابعها الإنسانيّ لارتباطها بالوظيفة في الحياة الاجتماعية. بالنظر إلى طبيعة اللغة التشاركية، القائمة على تفاعل الناس بالكلام،

(٣٦) عبد السلام عشير، عندما نتواصل نغيّر مقاربة تداولية معرفية لآليات التواصل والحجاج، أفريقيا الشرق، ٢٠٠٦م، ص ١٢٣.

(٣٧) حازم القرطاجني، منهاج البلغاء، مصدر سابق، ص ٣٣١.

(٣٨) ابن سينا أبو علي الحسين بن عبد الله، تلخيص الخطابة من كتاب الشفا، تحقيق: محمد سليم سالم، القاهرة: المطبعة الأميرية، ١٩٥٤م، ص ٣٩. وكذلك ص ٣٦ - ١٦٧.

ويكون مؤدّاها تحقيق النفع وجلب الحسن. فالظاهرة البلاغية عنده صناعة عظيمة، «لأن الأحكام الصادقة فيما هو عدل وحسن أفضل نفعا وأعمّ على الناس جدوى من أضدادها. وذلك لأن نوع الإنسان مستبقي بالتشارك، والتشارك محوج إلى التعامل والتجاور. والتعامل والتجاور محوجان إلى أحكام صادقة في الأمور، بما ينتظم شمل المصلحة، وبأضدادها يتشكّت. وهذه الأحكام تحتاج أن تكون مقرّرة في النفوس... فأحدى فضائل هذه الصناعة غناؤها في تقرير هذه الأغراض في النفوس»<sup>(٣٩)</sup>.

وهي الوظيفة نفسها مع الجرجاني الذي يجعل التمثيل في الخطاب ذا وظيفة تداولية مزدوجة؛ فهو من جانب ذو وظيفة شعرية، ومن جانب آخر ذو وظيفة حجاجية: «واعلم أن ممّا اتّفق العقلاء عليه أن التمثيل إذا جاء في أعقاب المعاني، أو برزت هي باختصار في معرضه، ونقلت عن صورها الأصلية إلى صورته، كساها أُبّهة، وأكسبها منقبة، ورفع من أقدارها، وشبّ من نارها، وضاعف قواها في تحريك النفوس لها، ودعا القلوب إليها، واستثار لها من أقاصي الأفتدة صباية وكلفاً، وقسر الطباع على تعطيها محبةً وشغفاً»<sup>(٤٠)</sup>.

## - ٥ -

### النظرية اللغوية من التراث إلى آفاق الإنشائية المعاصرة

لعل من مظاهر ريادة العلماء المسلمين القدماء في تأسيسهم للنظرية اللغوية ومحاولاتهم ضبط قوانين صنعة الكلام، أن منجزاتهم عن طبيعة الخطاب الفصيح، ومقومات التواصل البليغ، وحقيقة الخطاب اللغوي المتأرجح بين صورة مثالية مجردة وقارة، وصورة بلاغية متحرّكة ومتغيّرة، مرتبطة بالإنجاز والتداول، وعلاقة اللغة بالمتكلم، ووظائفها الجمالية والإقناعية الحجاجية، كل ذلك يلتقي مع الاتجاهات الكبرى المعاصرة في الإنشائية الغربية، التي تتفق مختلف اتجاهاتها على التمييز بين اللغة المعيارية المباشرة واللغة الجمالية أو الانزياحية.

نجد ذلك مع رؤاد الأسلوبية المعاصرة في الغرب، كما هو الشأن مع رومان جاكوبسن

(٣٩) ابن سينا، الخطابة من كتاب الشفا، ص ٢٢.

(٤٠) عبد القاهر الجرجاني، أسرار البلاغة، تحقيق: محمد رشيد رضا، دار المعرفة، بيروت، ١٩٨١م، ص ٩٣. عبر عنه محمد العمري بـ (لذة المعرفة ولطف المفارقة)، وفُسّر ذلك عند الجرجاني بالمرجعية الفلسفية وتأثيراتها فيه. بخاصة سياق الصراع بين أنصار العقل وأنصار الحس، أنصار الطبع وأنصار الصنعة، المدافعين عن سلطة المحافظة والمحتكرين لعمود الشعر وبين المؤولين للإبداعات الجديدة. البلاغة العربية أصولها وامتداداتها، بيروت، لبنان: إفريقيا الشرق، ١٩٩٩م، ص ٣٩٧.

وجان كوهن ومجموعة (Mu) واجتهادات م. ريفاتي روم باختين وغيرهم من الذين اهتموا بالبحث في الصورة اللغوية وبسبل تجويد العبارة وتحسين الصياغة، لفظاً وجملاً ونصاً ممتداً، فالبلاغية عندهم مرتبطة بالتحسين والتجويد. فعند هـ. بليث «البلاغة فن، والفن يعني هنا الصنعة»<sup>(٤١)</sup>.

وعند رائد الأسلوبية م. ريفاتي هي «النظر إلى النص باعتباره نتاجاً فنياً وليس فقط بصفته متوالية تعبيرية»<sup>(٤٢)</sup>. وهي بذلك تردقينة التصوير الفني وعمليات التنظيم والتركيب بالنظر إلى الكلمة الأجنبية (Fingere)<sup>(٤٣)</sup>. وتحيل إلى معاني التقليد والتمثيل والمحاكاة (Imitri)<sup>(٤٤)</sup>، كما تحيل إلى معاني السمو والرفعة والتعالي بالنظر إلى كلمة (Imago)<sup>(٤٥)</sup>.

وفي آفاق هذه المعاني والدلالات مضت عديد من المدارس السيميائية واللسانية، في النظر لمفهوم البلاغية والأدبية. فالصورة البلاغية عند هـ. بليث -مثلاً- هي «الوحدة اللسانية التي تُشكّل انزياحاً، أو نسقاً من الانزياحات اللسانية»<sup>(٤٦)</sup>. وما يسميه هذا الدارس، بـ«البلاغة الحقة» أو «روح البلاغة» أو «الصورة البلاغية»، جميعها قضايا يُجدها -استناداً إلى جيرار جينيت- في أنها «كلها كامنة في الوعي بفجوة ممكنة بين اللغة الواقعية (لغة الشاعر)، ولغة محتملة (التي يحتمل أن يستعملها التعبير البسيط والعام)، تلك الفجوة التي يكفي أن تقوم في الذهن لكي يتم تحديد فضاء للصورة»<sup>(٤٧)</sup>.

هذه الأخيرة مقصود بها الصورة الجمالية التي تحوز قدرًا من التحسين والصنعة. وهو ما يُركّز مقولة ارتباط البلاغة بابتغاء القول الجميل ونشدان الخطاب المؤثر بصنعة وفنيته. كما لا يمكننا أن نغفل علاقة التحسين بما يُسميه ف. مورو بـ«الفعالية الخيالية» أو «الخيال الخلاق الذي يُفكّك كل الخلق، ويخلق في الأعماق البعيدة للنفس عالماً جديداً يُتيح

(٤١) هنريش بليث، البلاغة والأسلوبية نحو نموذج سيميائي لتحليل النص، ترجمة: محمد العمري، إفريقيا الشرق، ١٩٩٩، ص ٣٢.

(٤٢) ميكائيل ريفاتي، معايير تحليل الأسلوب، ترجمة: حميد حميداني، الدار البيضاء: منشورات دراسات سال، دار النجاج الجديدة، ط ١، ١٩٩٣م، ص ٢٠.

(٤٣) Tzvetan Todorov, Théories du symbole, Ed : Seuil, Paris, 1977, p. 118.

(٤٤) رولان بارت، البلاغة القديمة، ترجمة: عبد الكبير الشراوي، الدار البيضاء: نشر الفنك، ١٩٩٤م، ص ١٠٦.

(٤٥) رولان بارت، المصدر نفسه، ص ١٠٦.

(٤٦) هنريش بليث، البلاغة والأسلوبية، مصدر سابق، ص ٦٦.

(٤٧) هنريش بليث، المصدر نفسه، ص ١٠٣.

الإحساس بالجدة»<sup>(٤٨)</sup>.

فتبدو تخريجات هؤلاء الرواد من نقاد الإنشائية الغربية ومنظري الأسلوبية المعاصرة بمدارسها المختلفة، في تأكيدها القيمة الجمالية وإثباتها عنصر التحسين في القول، كأنها تستعيد بشكل من الأشكال مقوّمات بلاغية وأدبية الخطاب كما تحدّدت ملاحظها في النظرية اللغوية التي عرضنا لأسسها مع علماء العربية القدماء ودارسي الخطاب القرآني.

### □ خاتمة

نخلص من كل ما سبق إلى حقيقة أن النظرية اللغوية كما تشكّلت مع علماء التفسير واللغويين والإعجازين وغيرهم، انطوت على ملامح من التماسك والقوة لارتباطها بجوانب إنسانية ذات صلة بحاجاته إلى الجمال ونشدانه الكمال، ولا ارتباطها بحقيقته بوصفه كائنًا عاقلًا يُقنع ويُقنع. ملامح نظرية تشي بقدرتها على البقاء والاستمرار، مثلما تبدو قابلة للتطوير والاستثمار.

ومن ثمّة فلا مناص من الانفتاح على التراث، والدعوة إلى ضرورة فحصه وتمحيصه. غير أن هذا الانفتاح لا يلزم الباحث بالتوقّف عند مضامينه وقضاياها، من أجل فهمها واستيعابها فحسب، بل لجعل عملية الفهم والاستيعاب مقدّمة لتأسيس مشروعات جديدة لم يبلورها هذا التراث، أو لم تكن قد تهيّأت لها شروط التبلور بعد.

ولعل أمبرتو إيكو إذ دعا إلى أهمية الانفتاح على التراث، فإنه كان يدرك محوريته في توليد الأسئلة والتشريع لاهتمامات جديدة، هي ليست بالضرورة مصرّح بها سابقًا، لكنها بالضرورة تحمل قابلية الاستثمار والتوظيف، يقول إيكو: «إن قضية تطوير الفكر وتجديده، لا تستلزم بالضرورة رفض الماضي وتحبيده، بل إننا نعيد فحصه ليس لمجرّد أن نعرف ما قيل تمامًا، وإنما من أجل أن نعرف الأشياء التي كان يمكن أن تقال، ومن أجل أن نعرف ما يمكننا قوله الآن، استنادًا إلى ما قد قيل سلفًا»<sup>(٤٩)</sup>.

(٤٨) فرانسوا مورو، البلاغة المدخل لدراسة الصور البيانية، ترجمة: محمد الولي وعائشة جرير، الدار البيضاء: إفريقيا الشرق، ٢٠٠٣، ص ٩٠.

(٤٩) U.Eco, Sémantique et philosophie du langage, Puf, 1988, p. 13.

### النقد التاريخي في منطق المؤرخ..

الرؤى النظرية والمنهجية

الدكتور عبد الرحيم الحسناوي\*

«ليس من وثيقة من دون سؤال، ولا من سؤال من دون مشروع تفسير».

بول ريكور

«يتفق النقد التاريخي في كثير من مظاهره مع النقد القانوني، أو العلمي أو الفني.. يعتمد على كل ذلك وكثيراً ما يستأثر بنتائج هذا أو ذاك، لكن النقد لا يكون تاريخياً حقاً إلا إذا انتهى بالتحريك، ببث الحياة في الشواهد المستنطقه وبحسب توال خاضع للتابع الزمان... ما يتوصل إليه المؤرخ هو وجهة الحركة المسيرة للحدث المستنبط من الشاهدة».

عبدالله العروي

«ومع أن المؤرخ المعاصر لا يستهين بعملية التوثيق، فمن المستحب ألا يتحوّل عمل المؤرخ إلى موثق ينتج مادة تنتظر التأويل».

عبدالأحد السبتي

\* كاتب وباحث، جامعة محمد الخامس بالرباط - المغرب. البريد الإلكتروني:

lhasnaoui@hotmail.com

## □ تمهيد إشكالي

دَوْن عبدالله العروي قائلاً: «عندما نجمع عددًا من الوثائق، بعضها مكتوب وبعضها مادي أثري، بعضها أدبي، بعضها إداري، بعضها يهّم الفكر، وبعضها يهّم الأوضاع المعاشية، ثم عندما ينتهي كل متخصص من استغلال تلك الوثائق في دائرة اختصاصه، ماذا نفعل بها؟ هل نكتفي بجمعها وتلخيصها وترتيبها، أم نحاول أن نخطو خطوة أبعد من ذلك؟ يُجمع الناس على أن عمل المؤرّخ ليس عمل الإخباري أو الموثّق، ينتظر الناس من المؤرّخ شيئاً آخر غير التحقيق والتلخيص والترتيب، ما هو هذا الشيء الآخر؟»<sup>(١)</sup>.

هذا التنصيص الذي بدأنا به مطالعنا البحثية إنما يُعبّر بوضوح عن القيمة والموقع الذي يحتلّه النص أو الوثيقة في المنهج التاريخي، إذ لا تاريخ بدون وثيقة كما يقال. كما يُبرز تفرد عمل المؤرّخ في معالجته للنصوص التاريخية، إذ يعمل ومن خلال عملية النقد التاريخي على تحليلها قصد التعريف بالأحداث في سياقها التاريخي والمتلائمة مع المشكل الذي يسعى المؤرّخ إلى البحث فيه. إن علاقة المؤرّخ بنصوص ووثائقه ومصادره تُعدّ من بين الإشكالات الإستيمولوجية المتكرّرة لعلم التاريخ، وذلك بحسب المعنى الذي استُخدم من طرف المؤرّخين، فالوثيقة تأخذ مفهوماً مختلفاً بحسب الاتجاهات أو التيارات التاريخية المعاصرة سواء على مستوى المفهوم أو على صعيد المنهج المتّبع في تفسيرها وتأويلها.

تمثّل التوطئة النظرية الواردة أعلاه في تصوّرنا مسوّغاً إستيمولوجياً لفكرة إنجاز هذه المطالعة البحثية التي سنحاول من خلالها إثارة بعض القضايا المتّصلة بعملية النقد التاريخي بالنسبة للنصوص أو الوثائق التاريخية، وذلك في ارتباط تام بالتطوّر والتجديد المستمر الذي عرفته المعرفة التاريخية وبخاصة في بداية القرن العشرين حينما أصبح التاريخ علماً اجتماعياً.

واللافت للانتباه هنا هو أن المناظرة حول التاريخ لا زالت مستمرة، والمؤرّخ يفتح باب حجرته ليشارك في العراك الصاخب حول معنى التاريخ، كما يحرص أن تكون صناعته علمية المنهج والمنزع، وهو مطالب بأن يقنع المتلقّين بعمله وبمصداقية ما يكتب من أبحاث ودراسات تاريخية.

من هنا تأتي هذه الأسئلة: ماذا يقصد بالنقد التاريخي؟ وما الأهمية أو المكانة التي يحتلّها في حقل المعرفة التاريخية؟ ما أدوات نقد الأصول أو الوثائق التاريخية؟ وكيف يندرج النقد التاريخي كمعطى منهجي وإستيمولوجي في مناهج التاريخ وعمل المؤرّخ؟ وفي إطار

(١) عبدالله العروي، ثقافتنا في ضوء التاريخ، الدار البيضاء - بيروت: المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٢، ص ٢٧.

عملية النقد التاريخي كيف ينتظم الفعل التفسيري والتأويلي في منطق المؤرخ؟ وهل يكون ذلك وفق معايير الماضي نفسه أو وفق الحاضر ونظرياته؟

### □ أولاً: مفهوم النقد التاريخي.. المعنى والدلالة

يعتبر النقد (Critique) من المفاهيم الجوهرية في العديد من حقول المعرفة الأدبية والاجتماعية والإنسانية بشكل عام. بل إن مجمل المفاهيم مهما بلغت أبنيتها وأهميتها ينبغي إخضاعها للنقد كما أكد على ذلك عبد الله العروي في مؤلفه «نقد المفاهيم»<sup>(٢)</sup>، ناهيك عن كون النقد يُعدّ من بين المفاهيم المؤسسة للحداثة (Modernité). وللقدر وجهان، أحدهما معرفي والآخر منهجي، وكلاهما يشمل المعارف العلمية الدقيقة والإنسانية على حدّ سواء، كما يلتقيان بالضرورة عند الاشتغال بالنقد.

ولعل مجال التاريخ، دون شك، هو أنسب السُّبل لتمكُّل المعارف النقدية والتفكير النقدي، إذ نجد المؤرخ يمارس النقد التاريخي (Critique historique) من باب الاستناد إلى الشواهد المستنطق والاستعانة بكثير من العلوم المساعدة التي تُيسّر له الطريق للإجابة عن الفرضيات أو التساؤلات التي يطرحها في بحثه<sup>(٣)</sup>.

النقد التاريخي إذن هو مجموعة من القواعد أو الاجراءات التي يتبّعها المؤرخ لإثبات حدث بشري وقع في الماضي انطلاقاً من شواهد دالة<sup>(٤)</sup>. وتعبير آخر: إنه منهج يحاول أن يقيس بدقّة قيمة الشواهد البشرية<sup>(٥)</sup>. بيد أن المؤرخ يعلم أن الشهادة أو الوثيقة التي يستند إليها قد تكون جزئية أو خاطئة، ناقصة أو غير دقيقة، لذلك فهو يتقصّى الشهادة فحصاً نقدياً وفق جدول من المعايير، وهو لا يبحث في حقيقة الظواهر فقط، ولكن أيضاً عن

(٢) انظر: عبد الله العروي، نقد المفاهيم، الدار البيضاء - بيروت: المركز الثقافي العربي، ٢٠١٨.

(٣) إن القول بأن العلوم الإنسانية هي علوم مساعدة، هو أمر يُعبّر -وبرأي عبد الأحد السبتي- عن التباس إبستمولوجي وخلط بين حقلين متميّزين. «إن صفة العلوم المساعدة تطلق على الأركيولوجيا (Archéologie)، والأعلاميات (Onomastique) بما فيها الأعلام البشرية (Anthroponymie) أو المكانية (Toponymie)، وعلم الوثائق (Diplomatique) وعلم المسكوكات (Numismatique) وعلم الخطوط القديمة (Paléographie). أما العلوم الإنسانية فهي صفة تطلق على علوم متاخمة لاهتمامات المؤرخ. وهي علوم تتعدّد وتختلف في إمكانية محاوره عمل المؤرخ. انظر: عبد الأحد السبتي، التاريخ والذاكرة أورايش في تاريخ المغرب، الدار البيضاء - بيروت: المركز الثقافي العربي، ٢٠١٢، ص ٥٨-٥٩.

(4) Léopold Genicot, Critique historique, Lou vain-la- Neuve, Cabay, 1979, p. 1.

(5) Pierre Salmon, Histoire et Critique, Bruxelles, Éditions de l'Institut de Sociologie de l'Université libre de Bruxelles, 1969.



أصالتها النسبية ضمن مفهومية التاريخ<sup>(٦)</sup>.

يُتيح النقد التاريخي بالنسبة للمؤرخ، إمكانية تقييم المادة الوثائقية مضموناً وشكلاً، من حيث وفائها للأصل وصحتها، وفي هذا السياق تبرز إجراءات أو قواعد النقد التاريخي التي خضعت للتقنين من قبل أجيال المؤرخين، ولا زالت هذه القواعد تحمل بصمة الوضعانيين منهم (Positivisme)<sup>(٧)</sup>، على الرغم من أن نموذجهم قد أصبح متجاوزاً بفعل ما صاحب المشاكل والموضوعات التاريخية الجديدة من مقاربات جديدة، ومن توسيع لمفهوم الوثيقة أو المصادر التاريخية مع أعمال مدرسة الحوليات (L'École des Annales)<sup>(٨)</sup> ومن بعدها التاريخ الجديد (La Nouvelle Histoire)<sup>(٩)</sup> منذ ثلاثينيات القرن الماضي، لتشمل الصورة والرسم وأي تعبير إنساني آخر.

وإذا كانت الوثائق التاريخية هي الركيزة الأساسية في كتابة التاريخ، فإن النقد التاريخي للوثائق يُتيح للمؤرخ إمكانية التخلص من المغالطات والأوهام، ومن اللغة التاريخية غير الدقيقة، وأيضاً تحويل العرض المبهم للمصادر إلى مجموعة منظمة ومحكمة البناء.

يعتبر النقد التاريخي إذن، بمثابة أداة ضرورية بالنسبة للبحث التاريخي، وهو يدخل في صميم

(6) Léon-Ernest Halkin, Initiation à la critique historique, Paris, Fleury, 1982.

(٧) دعت هذه المدرسة الوضعانية (École Positive) إلى اعتماد البحث العلمي في التاريخ، متجنية أي تأمل فلسفي، وهادفة الموضوعية المطلقة في مجال التاريخ، وقد اعتقدت أن بإمكانها الوصول إلى أهدافها بتطبيق تقنيات دقيقة تتعلق بجمع المصادر، ونقد الوثائق، وتنظيم خطوات المهنة على قواعد منهجية أضحت تُشكل ثوابت ودليل في مهنة المؤرخ وطريقة في العمل التاريخي ولا سيما بعد صدور كتاب «المدخل للدراسات التاريخية» الذي أضحى خطأً عالمياً في المنهج التاريخي. للمزيد من التفاصيل حول هذا الموضوع يمكن الرجوع إلى البيبليوغرافيا التالية:

– Charles Victor Langlois et Charles Seignobos, Introduction aux études historiques, Paris, Hachette, 1898.

(٨) نشأت مدرسة الحوليات (L'École des Annales) في إطار ثورة على التاريخ الوضعاني (Histoire positiviste) الذي كان سمة القرن التاسع عشر. لقد أراد رواد هذه المدرسة (الحوليات) أن يكون التاريخ إبداعاً على مستوى المناهج والأفكار والمواضيع، وإبداعاً -أيضاً- في مستوى الأسلوب. وهو الأمر الذي فرض على المؤرخين اعتماد أنواع جديدة من المصادر وتسليط الضوء عليها من زوايا جديدة ترتبط بنوعية التساؤلات المطروحة ونوعية القضايا المتناولة، إذ لم يعد تاريخ الأمة الذي يمثله تاريخ الجنرالات والشخصيات الذائعة الصيت هو الذي يهتم المؤرخين، بل أقحم التاريخ كل المغيبين والهامشين من خلال دراسة المتروك من المصادر والمغيب من الفئات الاجتماعية: تاريخ المجانين، وتاريخ الرعاة والشرائع الاجتماعية الغائبة في أكثر الحالات من النصوص المصدرة، كالحوليات والسير والتراجم، حتى أنها أصبحت من أولوياته. للمزيد من التفاصيل حول هذا الموضوع راجع:

– Guy Bourdieu et Hervé Martin, Les écoles historique, Paris, Seuil, 1983.

(9) Jacques Le Goff, Roger Chartier, et Jacques Revel (dir), La Nouvelle Histoire, Paris, Editions Retz, 1978. (2ème éd. 1988).

عمل المؤرخ، بيد أن النقد يجب أن يركز على القراءة الاستشكالية للمؤرخ والتي ترقى بالمعرفة التاريخية من مستوى المعطى الخام (التوثيق) إلى مستوى التحليل المفاهيمي<sup>(١١)</sup>، ومن مستوى السرد إلى مستوى التفسير التاريخي. وبين هذين المستويين يتعين على المؤرخ قطع مسافات طويلة من القراءة الكثيفة، المتعددة، والمفتحة على تراكمات وأبحاث العلوم الإنسانية والاجتماعية<sup>(١٢)</sup>، وهي علوم فرضت نفسها على الحقل المعرفي التاريخي، ولم يعد من الممكن تجاهلها.

### □ ثانيًا: النقد التاريخي - الوثائقي.. تصورات وإجراءات

لما كانت الحقيقة التاريخية في ذاتها هي الهدف الذي يرمي إليه المؤرخون فإن هؤلاء اتفقوا على أن النص التاريخي يجب أن يتعرض قبل أن يعتمد عليه كمصدر للمعلومات إلى الفحص والنقد. والنقد هنا عبارة عن تمحيص للمصادر والوثائق من حيث إثبات أصالتها وصحتها أو تزويرها ومعرفة مؤلفيها وشهرتهم من حيث الاتصاف بالأمانة أو خلاف ذلك، وفهم لغتها، وتحريي صدق ما جاء فيها من معلومات ومدى مطابقتها للحقيقة والواقع.

ولإنجاز هذه المراحل طور المؤرخون خلال القرون علمًا خاصًا للمعرفة والتقنيات صار يعرف بعلم الوثائق<sup>(١٣)</sup>. وقد اهتم هذا العلم أساسًا بالتقييم النقدي للمصادر والوثائق المكتوبة، وهو نوعان: النقد الظاهري والنقد الباطني.

#### ١ - النقد الظاهري أو نقد التحصيل

يهدف هذا النوع من النقد إلى جملة من الأمور، وفيما يلي بيان لأهم الأفكار التي حاولنا الاستضاءة بها في هذا الموضوع<sup>(١٤)</sup>:

##### أ- التحقق من أصالة الوثيقة

هناك عدة طرق وأساليب يجب اتباعها من قبل الباحث في التاريخ للتحقق من أصالة الوثيقة ونسبتها إلى مؤلفها، وهذه الطرق والأساليب تستدعي بذل الجهد وإعمال الفكر والاستدلال التاريخي، وفيما يلي عرض لأهم التفاصيل:

(10) Paul Veyne, «L'histoire conceptualisante», in Jacques Le Goff & Pierre Nora (dir.), Faire de l'histoire t. 1: Nouveaux Problèmes, Paris, Gallimard, 1974.

(١١) محمد حبيدة، كتابة التاريخ قراءات وتأويلات، الرباط: دار أبي رقراق للطباعة والنشر، ٢٠١٣م، ص ٩.

(١٢) عبدالله العروي، ثقافتنا في ضوء التاريخ، مرجع سابق، ٢٠٠٢م، ص ٢٧.

(١٣) شوقي الجمل عبدالله الرزاق، الوثائق التاريخية دراسة تحليلية، القاهرة: المكتب المصري لتوزيع المطبوعات، ١٩٩٨م، ص ١١-١٨.

١- معرفة خط الوثيقة ونوع القلم المدوّن بها، فالخطوط والأقلام تتغيّر من عصر إلى آخر، وإذا عرفنا نوع الأقلام والخطوط التي كانت سائدة في العصور التاريخية يمكننا بعد ذلك تحديد زمن الوثيقة من خلال الخط الذي دوّن به، ونوع القلم الذي خطّ به.

٢- معرفة ورق الوثيقة ونوع الحبر المستعمل في تدوينها. وقد استنبط الباحثون المختصّون عدّة طرق لفحص ورق الوثائق لمعرفة الزمن الذي صنّع فيه، من خلال تركيبه الكيميائي وتوزيع أليافه، وبالنسبة للحبر يتم فحص مزيجه الكيميائي والأجزاء المكوّن منها. يمكن كذلك وبواسطة الفحص المجهرّي التعرف إلى الأثر الذي تركه القلم في خط الوثيقة، فيعرف مادة صنعه، هل هو من القصب أم من غيره من المواد المستعملة.

٣- التعرف إلى الأساليب والتعبيرات اللغوية واستعمال المصطلحات الفنية التي تتغيّر من عصر إلى آخر، ويصدق ذلك بوجه خاص على الأساليب اللغوية التي يتّبعها المؤرّخون العرب في العصور المختلفة، ويدخل في ذلك معرفة زمن المؤلفات والوثائق الأدبية. وفي حالة الوثائق الرسمية التي يدخل فحصها ضمن علم «الديبلوماسية» (Diplomatique) أو الأختام الرسمية، وكذلك الصيغ الرسمية المستعملة فيها، فإن لكل عصر أنواعه الخاصة.

٤- طريقة الحد الأعلى والحد الأدنى لزمن الوثيقة: هناك طريقة منطقية في منهج البحث التاريخي لتحديد زمن الوثيقة بصورة تقريبية، وهي الطريقة التي يطلق عليها مصطلح الحدّين الأعلى والأدنى لزمن الوثيقة، أي استنتاج بداية الأصل التاريخي ونهايته بدراسة الأحداث المذكورة فيه. فيُعلّل الزمن الذي لا يمكن أن يكون قد دوّن قبله، والزمن الذي لا يمكن أن يكون قد دوّن من بعده، ومع أن الوثيقة تُدوّن بعد آخر حادثة ذُكرت فيها وليس قبل أقدم حادثة وردت فيها، فإن المؤرّخ يضع الوثيقة ما بين هذين الزمنين الأقصى والأدنى. كما أن انقطاع ذكر حوادث مهمّة بعد آخر حادثة يذكرها المؤلّف لا يمكن تفسير إغفالها إلا بأن المؤلّف ألف وعاش قبلها.

### ب- معرفة مؤلّف الوثيقة

من المهم جدًّا تعيين شخصية مؤلّف الوثيقة التاريخية وزمانه ومكانه، فالوثيقة التي لا يعرف مؤلّفها وزمانه ومكانه ليست مصدرًا يعتمد عليه كل الاعتماد في كتابة التاريخ. فمن البديهيات في منطق البحث أن قيمة الأخبار والمرويات التي ترد في الوثيقة لها صلة كبيرة بشخصية كاتبها وشهرته ومكانته، ومن حيث الاطلاع والمكانة والصدق أو الدسّ والتزوير. ومع أن معرفة شخصية مؤلّف الوثيقة ذات أهمية كبرى، بيد أنها تتوقّف بالدرجة الأولى على معرفة الزمن الذي عاش فيه، ومقارنة ما جاء في الوثيقة من الأحداث والأخبار بالروايات المعروفة نسبتها إلى بعض المؤرّخين المعروفين.

## ج- التحقق من نسخة الوثيقة (الأصلية)

المقصود هنا التأكد عمّا إذا كانت نسخة الوثيقة التي بين أيدينا هي النسخة الأصلية تلافيًا للتزوير، ومن قبيل هذه الظاهرة الخاصة بالانتحال والتزوير درك المؤرخون القدامى على انتحال مواد تاريخية أو أجزاء من مؤلفات سابقين برمتها دون الإشارة إلى ذلك<sup>(١٤)</sup>.

## ٢- النقد الباطني أو الداخلي

يعتني النقد الباطني بتفسير وتحليل الوثائق والمصادر التي تمّ جمعها وللمعلومات التي وردت فيها، وينقسم النقد الباطني إلى نوعين وهما<sup>(١٥)</sup>:

### أ- النقد الباطني الإيجابي

إن الهدف الأساسي من النقد هنا هو معرفة وفهم المعنى اللغوي للوثيقة، أي فهم أقوال المؤلف وتعبيراته ومصطلحاته الخاصة، فلكل مؤلف أسلوبه في التعبير، ولكل مصدر أو وثيقة تاريخية تعابير ومصطلحات بحسب الموضوعات التي تعالجها. والمؤرخ في فهمه للمعنى لا يقتصر على المعنى اللغوي الظاهري، بل عليه أن ينتقل من هذا المعنى إلى المعنى الاصطلاحي.

ويتضمن النقد الباطني الإيجابي -أيضاً- فهم الخطوات الأساسية التي سلكها المؤلف، وهل كان شاهد عيان للأحداث التي سجّلها، أو أنه نقل عن غيره. وينبغي على الباحث تجنب تفسير التعبيرات الواردة في الوثيقة وفق تصوّراته أو ميوله الخاصة أو انحيازه التاريخي. كما يتعيّن عليه -أيضاً- أن يجعل من الشك منطلقاً له للوصول إلى الحقيقة شريطة ألا يسرف في ذلك الشك، بحيث يُحمّل معاني الألفاظ الظاهرية فوق ما تحتملها. وعندما يطمئن الباحث إلى أنه أدرك المعنى الحقيقي للنص التاريخي في الوثيقة التي يبحث فيها فإنه ينتهي عندها من عملية النقد الباطني الإيجابي<sup>(١٦)</sup>.

ولكن هذه المرحلة ليست نهاية المطاف، والتوقف عندها قد يضع الباحث في التاريخ في مزلق تاريخية، لأن إدراك معنى النص وحده لا يُزوّدنا بالمعلومات التي نفيدها في البحث حتى في الحالات التي يكون فيها مؤلف الوثيقة شاهد عيان للحوادث التي يرويها، فإن هذا ليس ضماناً لصحة الروايات التي يرويها، وقد يختلف شهود عيان لحادثة معينة في وصفهم لها لأسباب معينة<sup>(١٧)</sup>.

(١٤) كامل حيدر، منهج البحث الأثري والتاريخي، بيروت: دار الفكر اللبناني، ١٩٩٥م، ص ١٣٠.

(١٥) مهران محمد بيومي، التاريخ والتأريخ دراسة في ماهية التاريخ وكتابته ومذاهب تفسيره ومناهج البحث فيه، الإسكندرية: دار المعرفة الجامعية، ١٩٩٢م، ص ٢٢٠.

(١٦) أسد رستم، مصطلح التاريخ، بيروت: المكتبة العصرية، ٢٠٠٢م، ص ٧١-٧٥.

(١٧) كامل حيدر، منهج البحث الأثري والتاريخي، مرجع سابق، ص ٣١.

## ب- النقد الباطني السلبي

يستند هذا النقد في جوهره على الشك وتحري أقوال مؤلف الوثيقة، من حيث صحة رواياته أو كذبها، تعمداً أو انخداعاً، أي إن جوهر النقد السالب هو معرفة ما أورده مؤلف الوثيقة التاريخية من معلومات، ومدى قربها من الواقع والحقيقة.

النقد الباطني السلبي إذن هو نقد دقة كاتب الوثيقة ونزاهته، ونقصد بالدقة معرفة الأخطاء التي يقع فيها مؤلف الوثيقة. كما يركز هذا النوع من النقد -أيضاً- على الظروف التي كتب فيها النص التاريخي لضبط أقوال كاتبه وإثبات صحتها ومطابقتها للأصل، بهدف التعرف إلى الحقائق ومدى دقتها ومطابقتها للحقيقة التاريخية، كما ينصب -أيضاً- هذا النوع من النقد على تحليل شخصية صاحب الوثيقة، مما يتوجب معه طرح أسئلة تتعلق بموقف صاحب النص من الأحداث ومدى نزاهته وأمانته في نقل الخبر وإثبات الحادثة.

ومن بين هذه الأسئلة تُورد ما يلي: هل كان صاحب النص يريد أن يحصل على منفعة علمية أو مادية فيقدم معلومات غير صحيحة؟ هل كان في موقف أرغمه على الكذب والتغليط؟ هل أنساق وراء توجه فردي أو جماعي بغية التمجيد والفخر؟ هل أراد إخفاء ما قد يثير نقمته؟ الهدف من كل هذه الأسئلة هو التعرف إلى مدى أمانة صاحب الوثيقة ودقة المعلومات.

عبر إجراءات النقد المصدري الخارجي الذي يتضمن تصحيح الوثيقة ونقد المصدر، والترتيب النقدي للمصادر، ونقد التحصيل، وهو ما يقابل نقد السند عند المؤرخين المسلمين، وعبر إجراءات النقد الداخلي الذي يتضمن النقد السلبي وهو الأمانة والدقة، ويقابل عند المسلمين العدالة والضبط. والنقد الداخلي الإيجابي ويطلق عليه نقد التفسير، وهذا النقد الداخلي بخطواته ومراحله وأنواعه يُقابل نقد المتن عند المسلمين<sup>(١٨)</sup>، تتم عملية فحص الوثيقة وذلك من خلال استقصاء منطقي لتهامسها الداخلي والخارجي معاً، بعض النقاط الجوهرية هي تاريخية في طبيعتها لتناولها الرسالة في حد ذاتها، لكن نقاطاً أخرى هي آثارية في طبيعتها لاهتمامها بالخصائص المادية للوثيقة.

وعندما يناقش المختص في التاريخ القديم شكل حروف في نقش قديم، وعندما يبرز المختص في العصور الوسطى الخبر في كتابة عقد فإنه يهتم في كلتا الحالتين لا بالكلمات في حد ذاتها وإنما ينصب اهتمامه على الأشكال والمواد، أي دراسة كل شيء باستثناء المعلومة

(١٨) عثمان موافي، منهج النقد التاريخي الإسلامي والمنهج الأوروبي، الإسكندرية: دار المعرفة الجامعية، ١٩٩١م، ص ١٣.

التي يعكسها باسم النقد الخارجي.

هذا النوع من الدراسة يمكن تفسيره بشكليين متّسع أو ضيّق، بالمعنى الأكثر اتّساعاً لا بد أن تشتمل الدراسة على جانبين: الأول قراءة للمعلومة المحتواة في مصدر معيّن، والثاني دراسة المصدر نفسه بحسبانه قناة للمعلومات.

أما المعنى الضيّق فإنه يُشير إلى النقد الخارجي بحسبانه دراسة تتعلّق فقط بخصائص المصدر الخارجية باعتباره قناة للمعلومات، وهو ما يعني استبعاد إجراءات القراءة، قد يحدث في حالات أن تبرز ضرورة تحليل الرموز أثناء عملية تحليل خصائص المصدر الخارجية، أي عندما يحاول المؤرّخ تحديد تاريخ الوثيقة من خلال نص أو التعرّف إلى مؤلّف الوثيقة من خلال نمط الكتابة. تصبح دراسة الرموز إذن محتواة ضمن النقد الخارجي، لكن عملية القراءة لا تكون محتواة ضمن النقد الخارجي.

### □ ثالثاً: العلوم المساعدة في نقد الوثيقة التاريخية

يستعين المؤرّخ في نقد الوثيقة بعلوم متنوّعة تُسمّى علومًا مساعدة، ويبدو أن هناك ثلاثة علوم التي تُشكّل الأساس من بين هذه العلوم في فهم المؤرّخ للوثيقة وعبرها للحدث التاريخي، وفيما يلي بيان لأهم الأفكار حول هذا الموضوع<sup>(١٩)</sup>:

١ - علم الخطوط (Paléographie): يُعدّ من العلوم الأساسية لدراسة أنواع كثيرة من التاريخ من أقدم العصور حتى أزمان متأخرة. ويهتم هذا العلم في أساسه بفك رموز الوثيقة، كما يتعرّف إلى دراسة المواد التي كُتبت بها (نوع الحبر، وطبيعة الخط) وذلك من أجل تحديد زمن كاتب الوثيقة ومكانها.

٢ - فقه اللغة (Philologie): من العلوم المساعدة الضرورية لدراسة فروع كثيرة من التاريخ، وهو علم يستخدم لفهم النصوص التاريخية، وذلك من خلال فهم مصطلحات وكلمات الوثيقة كما كانت تستعمل في عصرها الذي كُتبت فيه، خصوصاً وأن اللغة كائن حي ينمو ويتطوّر ويتغيّر تبعاً لظروف الزمان والمكان، ولتغيّر الإنسان واختلاط الثقافات.

٣ - علم الوثائق (Diplomatique): من خلاله يتمّ التعرّف إلى نوعية المواد المستعملة في الكتابة وتركيباتها والأقلام التي كتب بها وأنواع الورق المستعمل ... ويتّصل بدراسة الوثائق دراسة الأختام (Silliographie).

(١٩) قاسم يزبك، التاريخ ومنهج البحث التاريخي، بيروت: دار الفكر اللبناني ١٩٩٠م، ص ٣٤.

هذه الأصناف من العلوم ستُضاف إليها علوم أخرى، وبخاصة مع اهتمام مدرسة الحوليات ومن بعدها التاريخ الجديد بمواضيع ومجالات جديدة همّت بالأساس التاريخ الاقتصادي والاجتماعي وتاريخ العقليات، ممّا فرض الانفتاح وبشكل أوسع على العلوم الاجتماعية والإنسانية. إن مشروع تجديد التاريخ ارتكز مع هذه المدرسة -أي الحوليات- على استعمال أدوات ونتائج مختلف العلوم الاجتماعية لبناء علم إنساني شامل يلعب فيه التاريخ دوراً مركزياً.

إن مرحلة النقد الوثائقي رغم أهميتها في فهم الوثيقة وفهم الحدث التاريخي عبرها، فإنها غير كافية وحدها. ذلك أن النقد الوثائقي -الوضعي- ينطبق أكثر على الوثائق السياسية الدبلوماسية التي تُترجم التاريخ الحدثي والسردى وتاريخ المدة القصيرة أو التحولات الفردية السريعة، وهم المؤرّخ في هذه الحالة هو تحقيق الأحداث فقط ومعرفة زمن حدوثها ووقوعها، وهذا أمر يتنافى مع الاتجاهات التاريخية المعاصرة التي تستعمل أنواعاً أخرى من الوثائق وتتوخّى الكشف ليس فقط عن التغيّرات القصيرة بل ذات المدة الطويلة، وهذا ما يقتضي تعاملًا من نوع خاص مع الوثيقة التاريخية<sup>(٢٠)</sup>.

فالنقد الوثائقي يكثر من الأسئلة عن الوثائق ولا يدعها تتكلّم من تلقاء نفسها، ومن ثمّ يُرغمها بهذه الطريقة على إعطاء معلومات قد لا تتوفّر عليها. وبعبارة أخرى أكثر وضوحاً يتم التعسّف عليها بالاستنتاجات، يُضاف إلى ذلك أن التحليل النقدي للوثيقة لا يعني وجوداً قطعياً لحدث ما، بل فقط إمكانية الاعتماد عليها كشاهد، وهنا تطرح ضرورة فهم الوثيقة، وهذا الأخير يتجاوز النقد الوثائقي ويعمل بذلك على توظيف واستغلال ثقافة المؤرّخ وبنيته الفكرية.

وفي هذا السياق يقول هنري مارو (Henri-Irénée Marrou): «فمفهوم فكرة الوثيقة يعتمد على المؤرّخ على بديته وبراعته في استخدام أدواته في العمل ومعرفاته، ولكن قبل كل شيء على ما في ذاته، على ذكائه، نافذة عقله، على ثقافته»<sup>(٢١)</sup>.

واضح إذن من خلال هذه الدعوة أن هناك اقتناعاً بوهن أفكار النص التاريخي ولا سيما وأن التاريخ هو حركة تحيّل، لكونه نتيجة ذلك المجهود الذي يبذله المؤرّخ للربط بين الماضي الذي يتذكره وحاضره الخاص. ولهذا فالمعرفة التاريخية هي رهينة بالغنى الذاتي للمؤرّخ وليس بغناه الوثائقي.

(٢٠) فرانسوا دوس، فرنان بروديل والمدرسة التاريخية الجديدة، مجلة المنار، السنة الثانية، العدد ١٧، مايو ١٩٨٦ م، ص ١٣٨.

(21) Henri-Irénée Marrou, De la connaissance historique, Paris, Le Seuil, 1964. p. 169.



لقد أفرط الوضعانيون في المنهج، وواضح ذلك في سؤالهم التالي: كيف نستخرج الحقيقة التاريخية من النصوص؟ شبه البعض هذا الموقف بموقف قاضي التحقيق، فالوثيقة المثالية هي بمثابة النسخة الأصلية من محضر وضعه في التو شهود عيان يتحلون بالكفاءة والأمانة. لقد أسست هذه النظرة يقظة البحث التاريخي إزاء مسألة مصداقية النصوص، وما زالت بعض القواعد والتقنيات المعتمدة تحتفظ بإجرائية لا جدال فيها في مجال تحقيق النصوص<sup>(٢٢)</sup>.

لكن مواطن الضعف انكشف مع تقدّم الكتابة التاريخية الحديثة التي فرضت تنوع زوايا القراءة، وعندما يلتزم المؤرخ بأفق النقد الوضعاني قد يبحث في النص عما لا يوجد فيه، وقد لا ينتبه إلى معطيات مقيّدة لمجرد أنها لم تكن مسجلة في مشروع الاستنتاج، وفي نهاية المطاف ترتبط نواقص القراءة الوضعانية بمفهوم الواقع. إن النصوص ليست من الأدوات الشفافة التي تساعد على الوصول إلى مضامين جامدة، بل هناك عدد من الدلالات التي لا تخاطب الباحث إلا إذا تبنى هذا الأخير قراءة تتعدّى البحث عن وقائع معزولة<sup>(٢٣)</sup>.

إن القراءة المتعدّدة للنصوص التاريخية لا تعني نبذ الاستعمال الوثائقي لها، بل تعني عدم الاقتصار على ذلك الاستعمال؛ لأن المؤرخ ربما ينخدع بمعطيات مشوّهة، ويبن تفاهة الشكل وألوية المضمون الذي يفترض عادة المنهج النقدي تأتي القراءة المتعدّدة لتجعل الشكل يتحول إلى مضمون إذا ما وظف الباحث أدوات ومفاهيم راكمتها العلوم الإنسانية مثل الأنثروبولوجيا والسيميائيات واللسانيات...

ذلك أن الحديث عن منهجية إعادة قراءة النصوص في ضوء التطوّر الذي بلغته مناهج الدراسات التاريخية، وعن تجديد الأساليب وتوسيع دائرة موضوعات البحث، متّصل وثيق الاتّصال بمدى نجاحنا في الاستفادة من العلوم المساعدة للتاريخ، وهي علوم فرضت نفسها على الحقل المعرفي التاريخي، وأصبح كل عمل لا يُعيرها اهتماماً عملاً منقوصاً ورتبياً لا يمكن أن يُحقّق نتائج جديدة<sup>(٢٤)</sup>.

لقد فرض تطوّر مفهوم الوثيقة (استيعابها أصناف جديدة) على الباحثين استعمال

(22) Jean Robert Maréchal, «La critique des textes», dans L'Histoire et ses méthodes. Encyclopédie de la Pléiade, sous la direction de Charles Samaran, Paris, Gallimard, 1961, pp. 1247-1366.

(٢٣) عبد الأحد السبتي، التاريخ الاجتماعي ومسألة المنهج ملاحظات أولية، مجلة الجدل، العدد ٥، ٦٠، ١٩٨٧م، ص ٣٣.

(٢٤) الحبيب الجنحاني، إشكالية تحديد السمات المنهجية لمدرسة تاريخية عربية، مجلة الوحدة، السنة الرابعة، العدد ٤٢، مارس ١٩٨٨م، ص ٢٠-٢١.

طرق جديدة في استغلالها والاستفادة منها، فالوثيقة لم تعد إخبارية لما تحتوي عليه من أخبار، ولكن بما تُمثِّلُه كإنتا. ويعتمد المؤرِّخ من ثَمَّ على التأويل العلمي لينتقل إلى مستوى آخر من البحث، وبذلك تبتعد الكتابة التاريخية كل البعد عن القصة التاريخية وتقترب أكثر من منهجها التحليلي، ومن ثَمَّ تسمح للمؤرِّخ بالمساهمة في حدود اختصاصه في التنظير والتفكير المستمر بدون أن يحصر اهتمامه فقط برواية أحداث الماضي<sup>(٢٥)</sup>. إن الأحداث لا توجد جاهزة في الوثائق، فهذه الأخيرة هي بلا شك محل بحث، والمؤرِّخ هو الشخص الوحيد الذي تناط إليه مهمَّة الحكم على قيمتها<sup>(٢٦)</sup>.

ومع اتِّساع مفهوم الوثيقة ليضم معطيات جديدة كما أسلفنا القول، فإن المؤرِّخ لم يعد يبحث بالضرورة وهو يسعى إلى معرفة الوقائع عن الوقائع البديهية التي تظهر في الوثيقة التاريخية التقليدية، إنما نراه يبحث عن روابط لا يمكن تتبعها وقياسها إلا بالتحليل والنقد، وتزيد مفاهيم العلم الاجتماعي وأساليبه من نطاق التحقيق بواسطة الوثائق، وتمكِّن المؤرِّخ من أن يذهب إلى ما وراء المعطيات الخام والشاهد المباشر.

فالوثائق محتاجة دائماً إلى مؤرِّخ يعرف كيف يستنطقها ويغربلها ويستلهم أحداث الماضي منها، فلا تاريخ بدون وثائق، ولا مؤرِّخ بدون وثائق، ولا وثائق بدون مؤرِّخ. هذا الأخير وعلى حد تعبير فريدريك هيجل (Friedrich Hegel) قادر من خلال ذهنيته أن ينتزع من الوثائق أشياء ليست موجودة في المادة المدوَّنة<sup>(٢٧)</sup>.

وبوضوح شديد يؤكِّد إدوارد كار (Edward Carr) هذه المعاني السابقة الذكر بقوله: «إن التقديس الأعمى للحقائق والذي ساد في القرن التاسع عشر قد اكتمل ووجد مبرراً له في التقديس الأعمى للوثائق، لقد كانت الوثائق حقيقة إذن، ولكن ماذا تخبرنا به الوثائق المراسيم والمعاهدات والكتب الزرقاء والمراسلات الرسمية والأوراق الخاصة واليوميات، إذا ما تصفَّحناها بدقَّة؟ ما من وثيقة بوسعها أن تخبرنا أكثر ممَّا أراد لها محرِّرها، الشيء الذي اعتقد بوجود حدوثه، أو أنه سيحدث، وليس لهذه الأمور أيَّة أهمية إلى أن يباشر المؤرِّخ تأثيره فيها وفكَّ مغالقتها. إن الحقائق سواء وجدت في الوثائق أم لم توجد، فإنها لا بد وأن تخضع لصنع المؤرِّخ قبل أن تعمَّ فائدتها، وأن الفائدة التي يستخلصها من الوثائق هي عملية

(٢٥) محمد مزين، منهج كتابة التاريخ القومي إشكالية تاريخ المغرب العربي، مجلة الوحدة، السنة الرابعة، العدد ٤٢، مارس ١٩٨٨م، ص ٦١.

(٢٦) كولنجوود، فكرة التاريخ، ترجمة: محمد بكير خليل، القاهرة، ١٩٦٨م، ص ٤٤٦.

(٢٧) هيجل، محاضرات في فلسفة التاريخ، ترجمة: إمام عبد الفتاح إمام، القاهرة: دار الثقافة، ١٩٧٤م، ص ٦٩.

الصنع»<sup>(٢٨)</sup>. فالتاريخ على هذا النحو هو تجربة المؤرخ، إنه ليس من صنع أحد باستثناء المؤرخ، وكتابة التاريخ هي الطريقة الوحيدة لصنعه<sup>(٢٩)</sup>.

من خلال كل ما تقدّم ندرك أهمية الوثيقة المكتوبة في الدراسات التاريخية، كما ندرك جيداً أن استخراجنا ما فيها من أحداث يعتمد على حاسة المؤرخ التاريخية، فالوثائق مهما تنامت كثرة فإنها لن تُقدّم سوى شذرات متناثرة من ماضٍ ثوي، وملامح شتات لأحداث مقبورة غير مترابطة، يعمل المؤرخ على أن يربط بين هذا الشتات الوثائقي مستعيناً بخياله مصوراً الجماعة أو التطور على ضوء الملامح التي تقدّمها الوثائق.

وإذا كانت أهم مساهمة يمكن للمنهج الكمي أن يُقدّمها للوثيقة التاريخية وللمؤرخ فهو ضمان الموضوعية كما يؤكّد المتحمّسون لهذا الاتجاه<sup>(٣٠)</sup>، فإن التعامل التقليدي مع الوثيقة ينحصر فقط فيما سُمّي بالنقد الداخلي (Critique interne) والنقد الخارجي (Critique externe)، ويمكن للمؤرخ تكثيف تحليل الوثيقة باللجوء إلى أساليب علماء النفس وعلماء الاجتماع الذين يُحلّلون نصوص المقابلة والملفات الصحفية والتصريحات والرموز والتراكيب<sup>(٣١)</sup>، بل يعتقد البعض أنه يمكن تجاوز هذا المستوى بمحاولة قراءة ما وراء العبارات والتصريحات الواردة في النص، أي محاولة اكتشاف ما يُخفيه الكاتب.

تأسيساً على ما سبق، يمكن القول بأن التاريخ هو أكثر العلوم الإنسانية ارتباطاً بالوثيقة، حتى أنه بدونها يصعب الحديث عن مفهوم التاريخ أو الكتابة التاريخية، إن القفزة النوعية التي حققتها هذه الأخيرة وبخاصة في الغرب ترتبط أساساً بوعي المؤرخ بأنه لا يقصُّ على الناس أحداث الماضي بقدر ما يقصُّ عليهم مراحل تعامله مع الوثيقة، فموقف عبدالله العروي من الوثيقة هو شبيه في كثير من جوانبه بموقف ميشيل فوكو (Michel Foucault) الذي يرى بدوره بأن المؤرخ في الوقت الراهن عليه أن يُغيّر نظرتَه إلى الوثيقة، إذ عليه أن يتجاوز فكرة اعتبار الوثيقة شاهدة عن الماضي وبصمة من بصماته<sup>(٣٢)</sup>.

إن النظرة التجديدية تقتضي أن يقوم المؤرخ بتقسيم الوثيقة وتوزيعها إلى عدّة

(٢٨) إدوارد كار، ما هو التاريخ، ترجمة: ماهر كيالي وبيار عقار، لبنان، ١٩٨٠م، ص ١٤.

(٢٩) إدوارد كار، المرجع نفسه، ص ٢٠.

(30) Paul Veyne, «L'histoire positiviste», dans Encyclopedia Universalis, édition 1998, Disponible sur: <http://www.yrub.com/histoire/histdehist1a.htm> /consulté le 27 janvier 2011.

(٣١) كي بودي، مدرسة الحوليات، ترجمة: مصطفى الناجي، مجلة أمل، العدد الأول، السنة الأولى، ١٩٩٢م، ص ٧٥.

(٣٢) الحسين بولقطيب، حول مفهوم الوثيقة وتجديد الخطاب التاريخي، مجلة الفكر العربي المعاصر، العدد ٧٨-٧٩، ١٩٩٠م، ص ١١١.

مستويات وسلاسل فيُحدّد الأساسي والثانوي ويُعيّن الوحدات، ويصنف العلاقات. وعلى هذا النحو يتم تحرير التاريخ من تلك المهمة التي ارتضاها لنفسه مدّة طويلة، وهي أن يكون ذاكرة عتيقة لماضي إنساني فائت. إن هذا التبرير الأنثروبولوجي أصبح اليوم متجاوزاً، فالتاريخ هو طريقة من الطرق التي يتعامل بواسطتها مجتمع من المجتمعات مع مادة وثائقية موروثة.

لكن قد تطرح مشكلة أخرى أمام المؤرّخ، وهي قلة الوثائق أو وجود ثغرات فيها، وللتغلب على هذا المشكل يقترح ليوبولد جينيكوت (Léopold Genicot) أربعة براهين للتغلب على هذا المشكل<sup>(33)</sup>:

١ - الاستدلال بالقياس أو المماثلة (L'argument analogie): يسمح هذا النوع من الاستدلال بالنسبة للمؤرّخ بالإحاطة الشمولية بالحدث عن طريق مقارنته بأحداث أخرى متشابهة ومعروفة أكثر.

٢ - الاستدلال بالصمت (L'argument du silence): وعن طريقه يستخلص المؤرّخ، أن عدم ذكر الوثائق للحدث، معناه أنه لم يحدث.

٣ - الاستدلال التخميني (L'argument par conjecture): يسمح بالربط بين حدثين أحدهما معروف وآخر غير معروف، وذلك لتواجد علاقة سببية، فالثغرات أو الفجوات الإخبارية التي تنجم عن غياب التوثيق يتم سدّها بفرضيات مستخلصة من الوثيقة. فالنص يبدو كمساحة لاحتمالات تاريخية محدّدة، حيث أنه يمكن من تغطية ما لم نخبرنا به الوثائق. لكن الأمر يتعلّق بالاحتمال فقط وليس بأحداث مثبتة ومؤكّدة<sup>(34)</sup>.

٤ - الاستدلال التعليلي أو السببي (L'argument de causalité): يسمح وعن طريق الاستقراء باستنتاج أن الأحداث الخاصة تعود إلى سبب عام واحد. وعن طريق الاستنباط يتوصّل المؤرّخ إلى أن الحدث العام يتفرّع بالضرورة إلى أحداث خاصة. وعليه فالتركيب يعتبر بالنسبة للمؤرّخ كثمرة، فهو يلجأ في الوقت ذاته إلى الوثائق ثم يتجاوزها. وتتم هذه العملية وفق تصوّر علمي يتبنّاه المؤرّخ، بمعنى أنه يُقرّر ما يجب أن يرويه ويتحمّل مسؤولية أحكامه. صحيح أن المؤرّخ لا يستمد خلاصاته من الآخرين، لكن وفي حكم خاص، واعتماداً على الاستشهاد يمكنه أن يقتبس بعض النتائج دون الاعتماد على براهين، فالمقدمات المنطقية التي يستدل بها تبقى مستقلة عن الشهادات.

(33) Léopold Genicot, Critique historique, Lou vain-la- Neuve, Cabay, 1979, p.62.

(34) Joël Guibert et Guy Jumel, La socio-histoire, Paris, Armand Colin, 2002, p. 131.

تبقى هذه الاستدلالات محفوفة بالمخاطر، وهو الأمر الذي يفترض من المؤرخ احتياطاً منهجياً تلافياً للوقوع في بعض المزالق، هذا الاحتياط يتطلب منه في الواقع التسلح بالعلوم المساعدة التي تساعد على قراءة الوثائق كيفما كان نوعها، والاعتماد على ثقافته وخبرته الفكرية التي تسمح له بخلق وصنع وثائقه وممارسة تأويلاته لها على اعتبار أن التأويل التاريخي يعتبر رافداً للتفسير وسلاحاً منهجياً له.

#### □ رابعاً: التفسير التاريخي والوثيقة التاريخية.. إضاءة إبستمولوجية

التفسير (L'explication) لغةً هو عرض المعطيات بوضوح. أما اصطلاحاً فهو الفهم من خلال توضيح الأسباب والدوافع التي كانت وراء الحدث. ويمكن تعريفه بأنه معرفة المجموعات المجتمعية وتفسير تغيرات هذه الأنساق المجتمعية<sup>(35)</sup>. فالتاريخ يتطلب ربط الأحداث ببعضها البعض بهدف التوصل إلى إبراز المنطق المتضمن في الأخبار والوقائع. التفسير هو نهج تحليلي مباشر مفاهيمياً، وقيم روابط سببية بين الظواهر، فيتيح بذلك توقعاً دقيقاً لحالة لاحقة بالنسبة إلى حالة معينة. ويتحدد هذا النهج في إجراءات صارمة للإثبات أو الدحض.

ويرتبط التفسير في حقل التاريخ إلى حد كبير بالطفرة الإبستمولوجية التي حققتها المعرفة التاريخية موضوعاً ومنهجاً والتي جعلتها تنتقل من معرفة حدثية سردية إلى معرفة إشكالية مفاهيمية (L'histoire conceptualisante)<sup>(36)</sup>.

إن التفسير التاريخي انطلاقاً من الوثيقة أو المصدر هو عمل نقدي بالأساس<sup>(37)</sup>، وهو يسمح للمؤرخ بصياغة أحداث ووقائع لتمحيص الفرضيات التي وضعها في مرحلة الإشكالية، ومن ثم فإن جودة التفسير رهينة بجودة الوثائق التي توصل إليها في مرحلة

(35) Raymond Aron, Leçons sur la philosophie de l'histoire, Paris, Éditions de Fallois, 1982, p. 324.

(36) داخل صناعة التاريخ يبرز مفهوم التاريخ النقدي الحديث أو التاريخ الإشكالي (Histoire-problème) وهو يستعمل للتمييز بين التاريخ في حلتها الجديدة والتاريخ السردى الحديث (الوضعي) في شكله القديم. ويمتاز التاريخ الإشكالي باستقلالية ذاتية، فالمؤرخ لا يكتفي بتفسير الأحداث عند سردها، بل يجعل من التفسير ممارسة نوعية توّطرها إشكالية محدّدة وخاضعة لسياق التوثيق والتعليل وضمن وضع واقعي يحتل الاعتراض. انظر:

- François Furet, «De l'histoire-récit à l'histoire-problème», dans L'atelier de l'histoire, Paris, Flammarion, 1982, p. 73-90.

(37) Mostafa Hassani Idrissi, Pensée historienne et apprentissage de l'histoire Paris, L'Harmattan, 2005, p.98-108.

الاستكشاف الوثائقي (L'heuristique ou documentation) وبنوعية الأسئلة التي يطرحها على تلك الوثائق لتحقيق فهمها؛ فالوثيقة تكون مفهومة بدقّة بالمقياس الذي سيجمع لها مؤرّخ قادر على التقدير مع كثير من عمق طبيعتها ومغزاها.

لذا فإن المؤرّخ لا يدرس وثيقة من أجل ذاتها، بل بقصد تحليل الماضي عن طريقها، وبحسب هنري مارو يسأل المؤرّخ الوثيقة: من أنت؟ عوديني على التعرّف بك، هذا السؤال في نظره يستلزم إجابة مصاغة بالفرضية. إن وضع هذه الأخيرة على صورة الاستفهام أحكم من وضعها بطريقة إعلانية، وذلك لأنه قبل كل شيء تكون أبعد عن الإلزام قبل أن تفحص كل الأدلة<sup>(٣٨)</sup>.

إن تأمّل الوثائق وسبر أغوارها ومعاودة تناولها بلا توقّف، هو الذي يجعلنا شيئاً فشيئاً نصل إلى معرفة الماضي البشري حيث تحفظ الوثائق فيه بالأثر وتكون شاهداً عليه. فالمؤرّخ هو الإنسان الذي يكتسب هذه الألفة مع الوثائق التي بفضلها ينتهي به الأمر إلى معرفة مؤكّدة لمعناها ومغزاها وقيمتها، كما يعرف صورة الماضي الذي تحتويه وتذكره<sup>(٣٩)</sup>. إن التاريخ لا يصل إلى المعقولة إلا في الحد الذي يبدو لنا قادراً فيه على الإثبات.

ولذلك فالمؤرّخ يعمل على تجاوز مرحلة وصف الوثيقة، بل يحاول ربط بعضها ببعض، ووضع كل حادثة في إطار عام يستطيع القارئ من خلاله أن يميّز بين الحدث السابق واللاحق، بين السبب والنتيجة، بين العام والخاص. ويرى عبدالله العروي أن هناك نظريات وأنماط تفسيرية يلجأ إليه المؤرّخ بكيفية آلية لكي يُعطي للوثيقة معنى ويربطها بوثائق أخرى لتفسير أحداث منفردة<sup>(٤٠)</sup>. والمعنى نفسه تقريباً نجده عند هنري مارو حيث يقول: «إننا حينما نعر على وثيقة أو شاهد، فلن يكون همّنا كلّ هو أن نسأل أنفسنا إذا كان ممكناً مواجهتها بوثائق أخرى»<sup>(٤١)</sup>.

ويشكل استعمال النظرية أو النمط التعليلي ضرورة لا مفرّ منها في عمل المؤرّخ. ويرى عبدالله العروي بأن النظرية المفيدة لا تستلزم قضاء سنين طويلة في دراسة الوثائق، بل تظهر غالباً في مستهل عمل المؤرّخ عندما يكون ذهنه لا يزال مقيّداً بمنهجية النقد الحرفي الضيق، ولذلك يجب ترك الحرية للجميع ومنذ البداية ثم التحاكم إلى الوثائق لفرز

(٣٨) عبد الوهاب بن منصور، مسؤولية المؤرخ، مجلة أمل، العدد ٢١، السنة السابعة، ٢٠٠٠م، ص ٧.  
(٣٩) هـ.أ. مارو، من المعرفة التاريخية، ترجمة: جمال بدران، مراجعة: زكريا إبراهيم، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، ١٩٧١م، ص ١٠٢.

(٤٠) عبدالله العروي، ثقافتنا في ضوء التاريخ، مرجع سابق، ص ٢٨.

(٤١) هـ.أ. مارو، من المعرفة التاريخية، مرجع سابق، ص ١٠٦.

النظريات الصالحة والنظريات الفاسدة، وهذا لا يتأتى إلا إذ تحقّق الجميع من دور الأنماط التعليلية في تفسير غالب أحداث التاريخ<sup>(٤٢)</sup>.

وتتأسّس الخلفية النظرية على جملة من الافتراضات ينبغي للمؤرخ أن يُبرّرها انطلاقاً من الوثائق التي يتعامل معها، ومن القراءة التأويلية لهذه الوثائق خصوصاً وأن المعطيات التاريخية غالباً ما يجدّها المؤرخ متفرّقة ومشّتة بين ثنايا هذه الوثائق المتاحة لديه، فتكون وظيفة الخلفية النظرية هي وظيفة توليفية بين تلك المعطيات المتفرّقة.

وفي إطار الخلفية النظرية يُميّز عبدالله العروي بين ما يُسمّيه نظرية وما يُسمّيه نمطاً تعليلياً: فالنظرية -على حدّ تعبيره- فكرة عامة تُوحّد بين أحداث متميّزة في نسق مفهوم وهي ليست بعيدة عمّا تُوحى به الوثائق، أما النمط التعليلي فهو فكرة عامة -أيضاً- تستعمل لترتيب الوثائق المتوافرة إلا أنها مستوحاة من حقبة تاريخية أخرى غير نابعة من الوثائق ذاتها.

ويُشير عبدالله العروي -أيضاً- إلى بعض الخصائص التي تُميّز نظرية تفسيرية عن نمط تعليلي؛ ففي تصوّره لا يوجد فاصل بين النظرية التفسيرية وبين محتوى الوثائق، إذ تطرح النظرية مشكلات متعلّقة بالوثائق ذاتها، كلّما زاد عدد الوثائق قلّ عدد المشكلات المتعلّقة وارتفعت احتمالية النظرية. أما النمط التعليلي فحاله مختلف تماماً إذ يطرح مشكلات متعلّقة بموافقته للوثائق<sup>(٤٣)</sup>.

ذلك أن أهم ما يميّز نمطاً تعليلياً هو كونه: مستورد من حقب تاريخية، غير مرتبط ارتباطاً عضوياً بمضمون الوثائق، لا يُثبت بوضوح مطابقته للوضع الخاص المدروس، ينسّق بين أحداث مختلفة نسقاً ظاهرياً فهو الذي يستهوي القارئ.

إن الأنماط التعليلية لا تظهر منذ البداية كأنماط بل تكتسي تلك الصبغة عندما تعمّم دون موجب، أما عندما تبدع لأول مرة وتكون لاصقة بمضمون الوثائق فهي نظريات يجب الحكم عليها في نطاق مطابقتها للوثائق وقدرتها على توحيد المعلومات في نسق مقنع، وقدرتها على الدفع بالبحث نحو اكتشاف أنواع جديدة من الوثائق، «إن الأنماط التعليلية تتألّف من مفاهيم مفردة وهي بلا شك لا توجد بكيفية مباشرة في الوثائق، إذ كل وثيقة تتحدّث عن ظاهرة مخصوصة، وإذا تمّ الاختصار على البقاء في نطاق ظاهر الوثيقة -كما يفعل بعض الوثائقيين- فسنكون كمن يُطالب عالم الطبيعة بأن يصف كل ورقة وكل حجرة

(٤٢) عبدالله العروي، ثقافتنا في ضوء التاريخ، مرجع سابق، ص ٢٧.

(٤٣) عبدالله العروي، المرجع نفسه، ص ٣٣.



على حدة إذا لم تستعمل المقولات تعذر الكلام عمّا في الوثيقة»<sup>(٤٤)</sup>.

### □ خامساً: تأويل الوثيقة أو النص التاريخي.. نقدية المؤرخ وإشكالية تناول

تتعدّد المفاهيم التي يحملها مصطلح التأويل (Interprétation) والدلالات المترتبة عن ذلك في الحقول المعرفية التي تتقاسمه، فقد استعمل في الأصل كمصطلح لاهوتي كان يقصد به العلم المنهجي الذي يروم تفسير نصوص الكتاب المقدس المتّسمة بغموض معانيها واستعصاء فهمها<sup>(٤٥)</sup>.

وفي مجال النقد التاريخي يعرف التأويل بأنه نقد التفسير الذي يفيد مقارنة النص من خلال استجلاء المعنى المستتر وراء المعنى الحرفي، وذلك من خلال استقصاء الظروف التي أنتجت النص والمناخ البيئي الذي انبلج منه. إن عنصري التفسير والتأويل يدخلان في صلب كل حقيقة من حقائق التاريخ<sup>(٤٦)</sup>.

ويأتي الفعل التأويل كعملية بناء علمي يكون هدفها هو تنظيم استراتيجية منطقية للنص التاريخي، عبر ضوابط ومحددات عملية. إنها نسق فكري يتعامل مع النص بمنطق ضمنى وقيمة محورية يستطيع من خلاله المؤول أن يدرك عنصر التنسيق والوحدة بالجوء إلى الحدس لا بمفهوم التوهّم العابر، بل بمعنى القناعة التي تستقر في النفس بعد طول المعاشرة والاستئناس مع النص<sup>(٤٧)</sup>.

ولعل هذا ما ينسجم مع المفهوم اللغوي للتأويل، فقد ورد عند ابن منظور أن التأويل هو التدبير والتقدير<sup>(٤٨)</sup>، وهو مفهوم يؤكّد الهامش الذي يترك للذات المؤولة، ولكنه هامش يستلزم الحكمة والمنطق في التأويل. إن الوقائع التاريخية ليست شيئاً نعر عليه، وإنما نصنعه، وصنعها لا ينفصل عن تأويلها. فالحدث الماضي لا يصبح تاريخياً إلا بعد أن يقوم المؤرخ بعزله وتحديد. وهذا العزل والتحديد لا يتّان إلا بعد أن يجعل الواقعة التاريخية الجديدة جزءاً من عرض منسق، يقصد منه بدوره أن يُمثّل أو يفسّر جانباً له دلالته في التطوّر التاريخي<sup>(٤٩)</sup>.

(٤٤) عبدالله العروي، المرجع نفسه، ص ٤٧.

(٤٥) أحمد محمود بدر، تفسير التاريخ من الفترة الكلاسيكية إلى الفترة المعاصرة، مجلة عالم الفكر، الكويت، العدد ٤، المجلد ٢٩، أبريل - يونيو ٢٠٠١م، ص ٧-٣٨.

(٤٦) إدوارد كار، ما هو التاريخ؟ مرجع سابق، ص ١٢.

(٤٧) عبدالله العروي، مفهوم التاريخ المفاهيم والأصول، الدار البيضاء - بيروت: المركز الثقافي العربي، ج ٢، ١٩٩٢م، ص ٣١٣.

(٤٨) ابن منظور، لسان العرب، بيروت: دار صادر، ١٩٧٠م، ص ١٧٢.

(٤٩) إياد عبد الجليل، في نقد مرويّات التاريخ، طرابلس، مجلة فضاءات، العدد ١، مارس ٢٠٠٢م، ص ٤٦.

يعتمد المؤرخ الحديث (التاريخ الإشكالي (Histoire – problème)<sup>(٥٠)</sup> على المصادر الوثائقية التي تُمكنه من النفاذ مباشرة إلى مقاصد الفاعل التاريخي، لكنه لا ينظر إليها تلك النظرة التقديرية على غرار المؤرخ الوضعاني، والأهم بالنسبة إليه هو ممارسة الهيرمنيوطيقا (Herméneutique)<sup>(٥١)</sup> أي التأويل وإعادة اكتشاف العالم الذي كان يعيش فيه الفاعل التاريخي موضع الدراسة، وذلك باستعمال طاقته الفكرية التي تُمكنه من أن يجيب عن الماضي.

لقد حاول بعض المفكرين وبعض المؤرخين «تهذيب التاريخانية» وكان أولهم ماكس فيبر (Max Weber) الذي تعمق في دراسة كارل ماركس (Karl Marx) وفريدريك نيتشه (Friedrich Nietzsche)، وقد تمثلت إضافته في ثلاث نقاط: المنهج المقارن، براديغم الأنموذج المثالي (L'idéal-type)، وأخيراً نقده للتفسير الاقتصادي الماركسي للتاريخ الذي يقوم على شرح التاريخ اعتماداً على عامل واحد<sup>(٥٢)</sup>.

يرى ماكس فيبر بأن العلوم الإنسانية ومن ضمنها التاريخ مبنية على أساس الفهم والتأويل، وأن منهجها العام هو اصطناع نموذج ذهني بواسطة الاستقراء والانتقاء بهدف الاستنباط. وإذا أراد المؤرخ أن يدرك من خلف الشواهد، لا بد أن يتم تعارف واستئناس بينه وبين المادة المدروسة فينبني على أساسها الأنموذج الذهني، ذاتي وموضوعي في آن واحد مقياس إجرائي منسوب للكلمة المدروسة<sup>(٥٣)</sup>.

هنري مارو هو الآخر يعتبر أن التاريخ هو المعرفة المبلورة علمياً للماضي البشري من قبل رجل الحاضر. إلا أن المؤرخ في نظره مطالب بتجنب الخطرين التاليين: الموضوعية الخالصة التي طالب بها الوضعانيون، وخطر الذاتية الراديكالية. فالمعرفة التاريخية تبقى مطمحا للمؤرخ يصعب تحقيقه؛ لأنه لا يستكشف إلا مخلفات الماضي، ولهذا الغرض فهو مطالب باختراع مفاهيم معينة<sup>(٥٤)</sup>. إن التاريخ في نظره عندما يكتب بطريقة موضوعية وفي

(٥٠) للمزيد من التفاصيل حول هذا الموضوع (التاريخ الإشكالي) انظر: محمد حبيدة، من أجل تاريخ إشكالي؛ ترجمات مختارة، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالقنيطرة، ٢٠٠٤م.

(٥١) اشتقت كلمة هيرمنيوطيقا من الفعل اليوناني (Hermeneuein)، ويعني: يفسر ويشرح أو يترجم. انظر: عادل مصطفى، فهم الفهم مدخل إلى الهرمينوطيقا نظرية التأويل من أفلاطون إلى غادامير، بيروت: دار النهضة العربية، ٢٠٠٣م، ص ١٧.

(٥٢) عبدالحادي التيمومي، مفهوم التاريخ وتاريخ المفهوم في العالم الغربي من النهضة إلى العولمة، صفاقس: دار محمد علي للنشر، ٢٠٠٣م، ص ٦٧.

(٥٣) عبدالله العروي، مفهوم التاريخ، المفاهيم والأصول، ج ٢، مرجع سابق، ص ٣١٤.

(٥٤) إن الجانب المفهومي للتاريخ هو ما يُقرّبه من العلم، إذ تعتبر المفاهيم هي نواة العلمية في خطاب المؤرخ،

غياب مفاهيم يصبح منفراً لا طعم ولا رائحة له، فلا بد إذن من استخدام مفاهيم حتى يصبح التاريخ مستساغاً. وبإمكان المؤرّخ وبحسب هنري مارو بلوغ حقائق جزئية، لكن حتى ذاك يتطلب منه أن يكون ذكياً ومقتنعاً وصاحب تجارب حياتية غنية ومتفتّح على كل قيم الإنسان<sup>(٥٥)</sup>.

يختلف مفهوم التأويل إذن من مؤرّخ لآخر حسب الاتجاهات والمدارس التاريخية، وهذا الاختلاف والتمايز لا يكون واضحاً إلا عند توظيف نتائجه. كما تتغير قواعد التأويل في التاريخ ومعها تتوالى النماذج الذهنية الصالحة للقياس.

وحينما يكون الباحث مجموعة وثائق اقتصادية أو فنية، فإنه يتعرّف إليها ويستأنس بها حتى يحصل لديه ذلك الشعور الملتصق بالمعروف المعتاد حين ذاك تتبلور في ذهنه فكرة النظام الضمني لتلك المجموعة، فنقول: إنه توصّل إلى حكم، يستخرج منه سلسلة من الأقيسة يهدف من ورائها إلى إعادة تركيب المجموعة في شأن كلة مغلقة إذ نجح في محاولته نقول: إنه فهم<sup>(٥٦)</sup>.

يفترض الدخول في عملية التأويل للنصوص التاريخية حسب مارك بلوك (Marc Bloch) ضرورة تجاوز المؤرّخ عند تعامله مع النص حدود الخط واللغة التي كُتِب بها، وبالمقابل التعمّق فيه عبر شبكة الذهنيات والمعتقدات السائدة عصر كتابته<sup>(٥٧)</sup>. المعنى نفسه تقريباً نجده عند ميشيل دوسيرتو (Michel de Certeau) الذي يرى بأن الكتابة التاريخية تنبني على مستويين: مستوى إجراءات التحليل أي تحقيق ومقارنة الوثائق، ثم مستوى

---

حيث تمكّنه من تحليل الأحداث التاريخية وتفسيرها والكشف عن الأنساق وأنواع الترابطات والعلاقات التي تربط بين الأحداث والوقائع المدروسة؛ فبدون مفاهيم وأفكار عامة لن يكون باستطاعة المؤرّخ فكّ رموز الوثائق، وتناول المعطيات المفردة التي تتركّب منها تلك الوثائق. من ناحية أخرى يدل التاريخ المفاهيمي (L'histoire conceptualisante) بحسب مصطفى حسني إدريسي على نمطين من المفاهيم: المفاهيم المستعارة والمفاهيم التي يقوم المؤرّخ ببنائها وإنتاجها، ومهما تعدّدت المفاهيم الموظّفة في المعرفة التاريخية فإنها تبقى تشكّل أدوات عمل ضرورية بالنسبة للمؤرّخ سواء اشتغل هذا الأخير بمفاهيم أصيلة من داخل حقل التاريخ أي من إنتاج المؤرّخين، أو بمفاهيم مستوردة من حقول معرفية أخرى مجاورة. انظر:

– Mostafa Hassani Idrissi, Pensée historique et apprentissage de l'histoire, op.cit., p. 149–158.

(55) Henri-Irénée Marrou, De la connaissance historique, op.cit., p. 147–148.

(٥٦) عبدالله العروي، مفهوم التاريخ، المفاهيم والأصول، ج ٢، مرجع سابق، ص ٣١٣.

(٥٧) وجيه كوثراني، الذاكرة والتاريخ في القرن العشرين الطويل دراسات في البحث والبحث التاريخي، بيروت: دار الطليعة للطباعة والنشر، ٢٠٠٠م، ص ١٦٨.

التأويلات أو ما يُسمّى هو بإنتاج «العملية التاريخية» (L'opération historique)<sup>(٥٨)</sup>.

فالمستوى الأول هو تقني لأنه قادر على تحديد الأخطاء التي تميّز الخيال وتشخيصها، أما المستوى الثاني فهو مستوى الكتابة التاريخية والتأويلات التي لصقت بها في عمل المؤرخ، وهو تحديد متبادل بين المستويين؛ ذلك أن الكتابة التاريخية تدمج عمليتين تقتضيان من جهة إطار الحقيقي ببيان الخيالي، وفي الوقت نفسه الدفع إلى الاعتقاد بالحقيقي لاثّام الخطأ<sup>(٥٩)</sup>.

إن عمل المؤرخ يقتضي استدعاء الغائبين عن طريق مواد مختلفة كالأرشيف وكل الآثار المادية الأخرى، وهو ما يترجم حضور المؤرخ ذهنياً في قراءاته للأحداث، هو هذا الحضور الكثيف في المواضيع للقبض على الماضي وعلى الواقع. إلا أن الواقع الممثل لا يتوافق مع الواقع الذي يُحدّد إنتاجه، أي إنه يُخفي خلف تصوير وتشكيل ذلك الماضي حاضر يُنظّمه ويتحكم فيه.

يعمل المؤرخ على الملمة الوثائق من أجل استدعاء الغائب عن طريق مواد مختلفة كالأرشيف والآثار المادية المختلفة، الوثيقة الأكثر صدقاً هي محضر الحادث المحرّر في مكان الواقعة مباشرة بعدها، والذي يسجّل أقوال الشهود المحايدين. بيد أن ذلك لا يعتبر مهمّة المؤرخ الوحيدة ولا الأكثر جوهرية. إن فهم الوقائع أهم بالنسبة إليه من إثبات حصولها، بل إن الأحداث هي التي تهّمه في أغلب الأحيان من طبيعة، أكثر لطفاً من تلك المعينات المادية<sup>(٦٠)</sup>.

إن الفعل التأويلي يسكن في قلب النشاط العلمي؛ لأن عمل المؤرخ يقتضي استدعاء الغائبين والغياب بشكل عام، عن طريق مواد مختلفة كالأرشيف والآثار المادية المختلفة، التي تسمح باستحضار آني للماضي وليس القبض عليه برمته<sup>(٦١)</sup>.

ومن ناحية أخرى تسمح إفادات المراجع والمصادر بالتحقق من إثباتات المؤرخ، بمعنى أنها تُعطي لخطابه دلالة علمية ومعرفية واضحة وبخاصة عند توظيفه للعتاد الكمي

(58) Michel de Certeau, «L'opération historique», in Jacques Le Goff & Pierre Nora (dir.), Faire de l'histoire t. 1: Nouveaux Problèmes, Paris, Gallimard, 1974, p. 19-68.

(٥٩) عبدالله اللاوي، إستيمولوجيا التاريخ مداخل منهجية في صناعة المعرفة التاريخية، الجزائر: ابن النديم للنشر والتوزيع، ٢٠٠٩، ص ١٠٨.

(٦٠) صالح مصباح، هنري إيريني مارو والتاريخانية، ضمن كتاب: نظريات المعرفة التاريخية وفلسفات التاريخ في العالم الغربي في النصف الثاني من القرن العشرين، إشراف وتنسيق: الهادي التيمومي، تونس: المجمع التونسي للعلوم والآداب والفنون، بيت الحكمة، مطبعة الرشيد، ٢٠٠٨م، ص ٧٣.

(٦١) عبدالله اللاوي، إستيمولوجيا التاريخ مداخل منهجية في صناعة المعرفة التاريخية، مرجع سابق، ص ٨٦.

(الجدول الإحصائية، الرسوم البيانية، الخرائط...) الذي يزيد من مصداقية نصه.

وفي الوقت الحاضر أصبحت عملية فرز أحداث هذه الوثائق الكمية تتم بالاستعانة بالوسائل التقنية المزودة ببرامج وظيفية تُسهّل عمله. إن المؤرّخ لا يكثر بما يقال عن مدى ملائمة الوثيقة للموضوع، وهل وجب تصديقها أو لا. بل على ما تحتويه الوثيقة من دلالات تتعلّق بالإشكال المثار. هذه المقاربة تؤدّي إلى مشاركة الدليل الإثباتي (Preuve argumentaire) للدليل الوثائقي (Preuve documentaire)<sup>(٦٢)</sup>.

ولعل هذا من شأنه أن يسمح للمؤرّخ بتجاوز الوثيقة بالوثيقة، وموافقة الشهادة بشهادة أخرى لها القيمة نفسها أو مُكمّلة لها. كما أن الاستدلال يسمح للمؤرّخ باستنتاج الوثائق وتفسير بعضها لبعض، كما يُمكنه من شرح الوثائق عن طريق التقدير الاستقرائي المناسب والذي بفضل يستطيع المؤرّخ ملء الثغرات التي قد تتخلّل توثيقه، وهذا الملاءمة يتم بواسطة أنواع مختلفة من الاستدلال.

أصبحت مهمّة المؤرّخ اليوم تتجاوز مهمّة الإخباري، الذي يكفي فقط بنقل الأخبار عن وثائقها وروايتها دون تعديل، بل حتى دون تفصيل أو تأويل. إن وعي الظاهرة في النص التاريخي يقتضي تجاوز الوصف إلى ممارسة التفسير والتأويل التاريخي لها. وإذا كانت السّمة المنهجية الغالبة على النص التقليدي الذي تُجسّده مثلاً بعض الكتابات التاريخية العربية الكلاسيكية هي السّمة الوصفية وليست التحليلية، فإن هناك كتابات تاريخية أخرى حاولت أن تُفيد وتُحلّل وترجع الظواهر إلى أسبابها قبل ابن خلدون مثل المسعودي الذي حاول أن يؤسّس الكثير من الأحداث التاريخية على قاعدة البيئة الجغرافية، لكن ابن خلدون جاء لينظر لمنحى التفسير في التاريخ وليؤسّس منهجاً في مقدّمته<sup>(٦٣)</sup>.

إن التاريخ شأنه في ذلك شأن معارف أخرى لا يتقدّم من خلال التطابق اللصيق مع عمليات الماضي، ونقص المعلومة ليس هو المقصود هنا. فنقد الوثائق ليس تطابقاً مع الواقعي - وصورة الوثيقة/ المرأة العاكسة التي استخدمت لفترة من الزمن هي صورة مضللة - بقدر ما هو تقدير للخصائص الداخلية للوثيقة، وحصر لمجال الأسئلة التي يمكن طرحها على هذه الوثيقة.

إذ ليس مجهود المؤرّخ مجرد عملية توثيق مادي، أو تسجيل لوقائع تنتمي إلى الماضي

(62) Mostafa Hassani Idrissi, Pensée historique et apprentissage de l'histoire, op.cit, p.104-107.

(٦٣) بن سالم حميش، الخلدونية في ضوء فلسفة التاريخ، بيروت: دار الطليعة للطباعة والنشر، ١٩٩٨م، ص ١٢٤.

المتنهي، ذلك أن العالم الذي يُطبَّق منهجاً لا يعرف بنيته المنطقية وليس بإمكانه تحديد فعاليته يصبح كالعامل الذي يحرس آلة، يستطيع أن يراقب اشتغالها، ولكن ليس بمقدوره إصلاحها أو بالأحرى صناعتها كما يقول هنري مارو الذي يحمل شعار النقدية التاريخية الجديدة: «الآلة يدخل علينا من لا يكون فيلسوفاً - ولا يعني الأمر هنا بناء فلسفة في التاريخ على النمط الهيجلي - وإنما بناء فلسفة نقدية أي تأمل حول التاريخ، يخصّص لفحص الإشكالات ذات الطابع المنطقي والمعرفي التي تُثيرها أساليب عقل المؤرخ»<sup>(٦٤)</sup>.

فالمؤرخون المحترفون يتجاوزون الوصف مكتشفات الحفريات وتحقيق النقوش والرسائل والأشعار والأخبار، بل يحاولون ربط بعضها ببعض، ووضع كل حادثة في إطار عام يستطيع القارئ بمقتضاه أن يميّز بين الحدث السابق والحدث اللاحق، بين السبب والنتيجة، بين العام والخاص<sup>(٦٥)</sup>.

من الواضح تماماً أن تعامل المؤرخ الحديث مع الوثيقة أو النص يدل على ذهنية تختلف اختلافاً جوهرياً عن ذهنية مؤرخ القرن التاسع عشر الميلادي وبالأحرى مؤرخ العصور السابقة. وبرأي عبدالله العروي «لم يعد المؤرخ يكتفي باستيعاب مضمون الوثيقة، ليس النقد عنده هو الفهم والتحقيق، أو المقارنة والترتيب. النقد عنده داخل في إبستمولوجيا عامة، تُعنى بجدل الناظر والمنظور، في أي علم وعلى أي مستوى. لا يكتفي المؤرخ المعاصر بالقول هذه وثيقة مزوّرة، بل يقول: للتزوير دلالة وللوثيقة المزوّرة قيمة مثل قيمة الوثيقة الصحيحة، النقد لديه نقد وانتقاد»<sup>(٦٦)</sup>.

ويضيف عبدالله العروي في موضع آخر: «يخال المؤرخ التقليدي أن الحدث واقع ملموس، أما المؤرخ المعاصر فإنه يعترف بأن الحدث مركّب نظري قام هو بتأليفه تبعاً لهُمومه، التي هي هُوم عصره، وتساؤلاته ومناهجه. هذا الحدث النظري المركّب لا يوجد كمعطى في الوثيقة التقليدية، تصبح هذه مادة خام يستخرج منها الدارس وثيقة أكثر تجرّداً تقوده نحو الجواب عن السؤال المطروح»<sup>(٦٧)</sup>.

انطلق عبدالله العروي من اعتماد منهجية التاريخ الجديد ليقتراح تأويلات غير تلك التي راجت، وأوضح أن تبني المنهج الجديد يدخل في إطار تحديث العقل وتعرية النهج

(64) Henre Irénne Marrou, De la connaissance historique, op.cit., p. 9- 10.

(٦٥) عبدالله العروي، ثقافتنا في ضوء التاريخ، مرجع سابق، ص ٨.

(٦٦) عبدالله العروي، مجمل تاريخ المغرب، الجزء الأول، الدار البيضاء - بيروت: المركز الثقافي العربي، ١٩٩٤م، ص ١٩.

(٦٧) عبدالله العروي، المرجع نفسه، ص ١٩- ٢٠.

التقليدي الذي يعاكس التطلعات الفكرية، لأجل ذلك طالب المؤرخين المغاربة والعرب على السواء بالعمل على تشييد البديل، وفي هذا الصدد كتب يقول: «إن التاريخ التقليدي بناء عتيق تهاوت منه جوانب كثيرة، بعضها بسبب تناقضات ذاتية، وبعضها الآخر من جرّاء نقد خارجي. فوجب كنس الانقراض قبل الشروع في تشييد بناء يُخلّقه هذا العمل التطهيري، هو ما رمت القيام به»<sup>(٦٨)</sup>.

ينتقد عبدالله العروي بشدة أولئك الذين يعتبرون التاريخ كنزاً مخفياً على المؤرخ أن يعمل كل ما في وسعه للكشف عن المكنوز. فالمؤرخ اليوم يختلف عمّن سبقه ويتميّز عنه بالنقد، ويبدأ بنقد الرواية التاريخية. يهدف إلى معرفة الحدث، وهو يعرف أنه للوصول إلى الحدث لا بد من فكّ الأحجية التي تُحيط به، وأن يكون على وعي تام بأن التاريخ هو الماضي الحاضر: حاضر بمعنيين يقول العروي: «حاضر بشواهد، وحاضر في ذهن المؤرخ؟ معرفة الماضي تكون دائماً نسبية، إذ تستجيب لمتطلبات الوضع القائم، وتُجيب عن أسئلة حالية معناه أن الماضي التاريخي هو عالم ذهني... موضوع التاريخ هو الماضي الذي هو حاضر... أو ما أسميناه التاريخ المحفوظ»<sup>(٦٩)</sup>.

يأخذ التاريخ التقليدي في مجموعه الواقعة بمعنى خاص، ويلجأ إلى شهادة من نوع معيّن (الوثيقة المكتوبة) فيتعامل معها بعقلية محدودة، مستهدفاً رواية تُشبه في كثير من ملامحها الأسطورة التربوية. في حين نجد المؤرخ الحديث لا يكتب بأسلوب مباشر، تتخلله تعليقات سريعة كما يفعل المؤرخ الوضعاني، بل يكتب من البداية إلى النهاية بأسلوب نظري تحليلي. لا يقصّ علينا أحداث الماضي بقدر ما يسرد مراحل تعامله مع المادة التاريخية، أي مع مجموع الشواهد الماثلة أمامه. حلول الماضي في الحاضر وتكييف الحاضر للماضي حقيقتان يؤكدهما بدون انقطاع المؤرخ المعاصر<sup>(٧٠)</sup>.

إن تأويل النص التاريخي يفترض من المؤرخ عدة منهجية، فبدونها لا يستطيع المؤرخ التعامل مع النص وتأويله، بل سيكتفي والحالة هذه على تكرار وتلخيص النصوص التاريخية، وقد يحدث أن يعيد مضامينها ولكن فقط في إطار قالب لغوي جديد<sup>(٧١)</sup>.

(٦٨) عبدالله العروي، المرجع نفسه، ص ٢٣.

(٦٩) عبد المجيد القدوري، العروي والتاريخ، ضمن كتاب: عبدالله العروي الحداثة وأسئلة التاريخ، الدار البيضاء: منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، بنمسك، ٢٠٠٧م، ص ٣٤.

(٧٠) عبد المجيد القدوري، المرجع نفسه، ص ٢٥-٢٦.

(٧١) وجيه كوثراني، التأريخ وإشكالية العلاقة مع النص، مجلة المنطلق، العدد ١١٩، خريف - شتاء ١٩٩٧ - ١٩٩٨، ص ٨٩.



### □ على سبيل الختام

في نهاية تحليل هذه المطالعة البحثية، نستطيع القول بأن التاريخ قديماً وحديثاً كان دائماً أحد العلوم الذي اعتراه قلقه الغني بالمنهج الذي يتجدد ولا شك مع منعطفات البحث العلمي وأزماته. وإذا كانت النصوص أو المصادر أساسية في عملية الكتابة التاريخية فإن عقلانية التحليل أو النقد التاريخي هي التي تجعل وظيفة المؤرخ لا تنفصل عن المجاهرة بالحقائق وإبداء الجرأة والشجاعة في التعبير عنها.

ويمكن القول هنا بأن المؤرخ يمارس عمله النقدي للنصوص أو الوثائق استناداً إلى مرجعيات تستلهم عناصرها من داخل المنهج التاريخي. وحينما يُريد المؤرخ تفسير حدث ما، فإنه يلجأ إلى بعض النظريات أو التأويلات العامة. وهذا اللجوء يتم بطريقة انتقائية ونقدية وبإحكام لوجهة نظره، ذلك أن موضوعية المؤرخ لا تتأتى في غياب رأيه الشخصي، بل هي في صلب رأيه الخاص النابع من اهتماماته وانشغالاته الحاضرة.

ويعتمد المؤرخ كذلك على عملية التفسير والتأويل العلمي لينتقل إلى مستوى آخر من البحث أكثر عمقاً ونضجاً، وبذلك تقترب الكتابة التاريخية أكثر من منهجها التحليلي، ومن ثمّ تسمح للمؤرخ بالمساهمة في حدود اختصاصه في التنظير والتفكير المستمرين بدون أن يحصر اهتمامه فقط برواية أحداث الماضي. فالأحداث لا توجد جاهزة في النصوص أو الوثائق.

فهذه الأخيرة هي بلا شك محل بحث، والمؤرخ هو الشخص الوحيد الذي تُناط إليه مهمّة الحكم على قيمتها. ولا فائدة إذن من تمحيص أخبار وثيقة ما من أجل التمهّص فقط دون ربطها بقضية أو إشكالية عامة. فالأحداث لا توجد بكيفية مباشرة في الوثائق، إذ كل وثيقة تتحدّث عن ظاهرة مخصوصة، وإذا تمّ الاختصار على البقاء في نطاق ظاهر الوثيقة -كما يفعل بعض الوثائقيين- فسنكون كمن يطالب عالم الطبيعة بأن يصف كل ورقة، وكل حجرة على حدة، إذا لم تستعمل المقولات تعذر الكلام عمّا يوجد في الوثيقة.

# العقلانية التواصلية لهابرماس

وقيم التواصل والتعارف في الإسلام

الدكتور أحمد محمد اللويمي\*

### □ مقدمة

يواجه الإنسان المعاصر أزمة حضارية جادة في ظل هيمنة وسيادة الحداثة الغربية، وقد ارتكزت هذه الحداثة بالدرجة الأساس على مفهوم العقلانية وقيمها التي جعلت من مفهوم الأدوات المرتكز الأساس لحركتها ومنظومتها الفكرية.

يُعدُّ رينيه ديكارت René Descartes (١٥٩٦ - ١٦٥٠م) المهندس الذي أسَّس أركان مفهوم العقلانية الغربية وقيمها<sup>(١)</sup>. وقد شكَّلت هذه العقلانية وأخذت أبعادها لتصبح الأساس والمرتكز الذي قامت عليه الحداثة الغربية، وبتأثيرها تضخَّم العقل وأصبح مصدرًا من مصادر المعرفة القادر على تحديد معالم الحقيقة من خلال بيان مرجعية العقلنة القائمة على معايير الملاحظة والفرضية والتجربة والرياضيات<sup>(٢)</sup>.

\* كاتب وباحث من السعودية، البريد الإلكتروني: aalluwaimi@gmail.com

(١) انظر: جنيفافروديس لويس، ديكارت والعقلانية، عويدات للنشر والثقافة، ٢٠١٧.  
(٢) عبد الرازق بلعقروز، من عقلانية الحداثة الغربية إلى عقلانية الإيمان التوحيدي، إسلامية المعرفة، السنة التاسعة عشرة، العدد ٧٦، ربيع ١٤٣٥هـ / ٢٠١٤م.

إن سيادة العقلانية الغربية ونفوذ قيمها القائمة على أساس التبرير والمصلحة أخذت بالإنسان إلى أبعاد جعلت من مفهوم الهيمنة والاستغلال وافتعال الصدام والصراع من المبررات لهذا الشكل من العلاقات الإنسانية بإظهارها طبيعية في هذه الحضارة. كما أن وصول العقلانية الغربية المتلبسة بلباس الحداثة أوجها في عصرنا الحاضر أضحى واضحاً أنها بلغت طريقاً مسدوداً، وتعاطمت آثارها متسببة في الأخذ بالإنسانية نحو دروب مغلقة غير قادرة على خلق فضاء للوثام والتقارب، ممّا جعل البحث عن منفذ آخر يُعدُّ أمراً حاسماً وملحاً.

وقد جاءت محاولة المفكر والفيلسوف الألماني يورغن هابرماس لتمثيل إحدى أهم المحاولات في تصحيح وترميم الحداثة الغربية، من خلال نقده لقيم العقلانية الأداتية. وقبل هابرماس يعدُّ الفيلسوف الألماني الأمريكي الجنسية هيربرت ماركوزة Herbert Marcuse (١٨٩٨ - ١٩٧٩ م) أحد أهم المؤسسين لحركة النقد الحديث للحداثة الغربية وللنظام الشيوعي، شارحاً نقده في كتابه المعروف: (الإنسان ذو البعد الواحد) الذي طغت عليه المناهضة الشديدة لهيمنة التقنية واستخدامها الأدوات لعبودية الإنسان واستغلاله، ومكملاً لمحاولات الفيلسوف الألماني ماكس هوركهايمر (Max Horkheimer) (١٨٩٥ - ١٩٧٣ م) مؤسس النظرية النقدية.

وفي مرحلة لاحقة استكمل يورغن هابرماس Jürgen Habermas مشروع ماركوزة، متوسّعاً في بناء نظريته الضافية والمعروفة بعنوان (العقلانية التواصلية)، مقعّداً لنظريته عبر مجموعة من المؤلفات التي وضع من خلالها قواعد وتفاصيل نظريته التواصلية. ومن أهم هذه المؤلفات كتاب (التقنية والعلم كأيدولوجيا)، وكتاب (المعرفة والمصلحة)، و(نظرية الفعل التواصلية)، و(الأخلاق والتواصل)، و(الخطاب الفلسفي للحداثة).

وقد حدّد الباحث بن ناصر حاجة<sup>(٣)</sup> معالم وأبعاد العقلانية التواصلية لهابرماس قائلاً: «تدعو العقلانية التواصلية جميع الذوات المنتمية إلى العالم المعيش إلى الحوار والنقاش العقلاني المبني أساساً على أخلاقيات إجرائية لا أخلاقيات نظرية كما نظرت لها الفلسفات السابقة، وتحقيق الفهم المتبادل بين مختلف الأطراف المنتمية والمشاركة في عملية الحوار، فأكد على تبادل التفاعل الداخلي بين الذوات والتفاعل اللغوي في الحوار حيث يصبح للأفراد القدرة على القول والتواصل والفعل. وبالتالي فهم العالم المعيش لا عن طريق العلم والتقنية فحسب، بل الفلسفة التي تقوم بدور الوسيط المفسّر وتجديد صلتها بالكلية لتسهم في عملية التفاعل والممارسة الأخلاقية والتعبير الجمالي».

(٣) انظر: بن ناصر حاجة، العقلانية التواصلية كحل لمسائيل العقلانية الأداتية، مجلة القرطاس، ٢٠١٧م.

على صعيد آخر يوفر الحج بُعدين مهمين لهما علاقة بمفاهيم التواصل وقيمه في الإسلام، البعد الأول تشديد العلاقة والأواصر بين المسلمين، والبعد الثاني يُعبّر مشهد الحج عن قيم التآخي التي تُبرز مناسك الحج إلى العالم دالةً على حيوية مفهوم التواصل والتعارف. كما يُعبّر الحج عن أنموذج مصغر لطبيعة ما يُراد للمسلمين أن يكونوا عليه في حياتهم من خلال اعتماد التعارف والتواصل منهجًا لتعزيز حضورهم في هذا العالم.

لذا فإن حجر الزاوية في مفهوم التعايش في القرآن يتعدى مفهوم التواصل والحوار إلى مفهوم تثبيت وتأسيس المنهج التربوي في التخلص من روح الهيمنة والتسلط، وتأكيد الحركة الدؤوبة نحو تطهير الذات من الأنا والذوبان في الله وبلوغ الكمال الإنساني، قال تعالى: ﴿الَّذِينَ أُخْرِجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ بِغَيْرِ حَقٍّ إِلَّا أَنْ يَقُولُوا رَبُّنَا اللَّهُ وَلَوْلَا دَفْعُ اللَّهِ النَّاسَ بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ لَفُتَّتْ صَوَامِعُ وَبِيعَ وَصَلَوَاتُ وَمَسَاجِدُ يُذْكَرُ فِيهَا اسْمُ اللَّهِ كَثِيرًا وَلَيَنْصُرَنَّ اللَّهُ مَنْ يَنْصُرُهُ إِنَّ اللَّهَ لَقَوِيٌّ عَزِيزٌ﴾<sup>(٧)</sup>.

(٥) سورة البقرة، الآية ٢٥٦.

(٧) سورة الحج، الآية ٤٠.

يضاف إلى ذلك أن التعقيد والتأصيل القرآني لمفهوم التواصل يتجلى في مفاهيم هي أبعد من مجرد التعارف تصل إلى آفاق تربوية يقصد بها تحرير البشرية من طغيان التسلط والهيمنة واستعباد الإنسان، سعيًا إلى وحدة الروح الإنسانية والتئامها تحت مظلة الحب الإلهي، تمهيدًا لحركة تكاملية تبلغ مرتبة الإنسان المتعارف المتواصل.

### □ العقلانية التواصلية، جذورها ومعالمها

تعتبر العقلانية التواصلية النسخة المعدلة والمطورة للنظرية النقدية التي عمل عليها الرعيل الأول من فلاسفة مدرسة فرانكفورت، ويعود الفضل الأكبر في تطوير هذه النظرية النقدية إلى العالم الألماني ماكس هوركهايمر Max Horkheimer (١٨٩٥ - ١٩٧٣ م).

والنظرية النقدية هي عبارة عن محاولة قامت لأجل تصحيح المسار الذي سارت عليه المدرسة الوضعية في التنظير لشكل المجتمع في ظل التطور العلمي والتقني. وتتخذ هذه النظرية من علم الاجتماع أداة في إرساء قواعد إصلاح المجتمع، وسبل تطويره، وإخراجه من المأزق الذي سببته الرأسمالية والشيوعية. ومن ثم فإن النظرية النقدية ليست نظرية فلسفية لوصف حالة المجتمع بقدر ما هي محاولة لتقديم رؤية لإصلاح المجتمع في ظل طغيان العقلانية الأداتية التي توظف العلم التجريبي والتقنية أداة لإدارة المجتمع البشري<sup>(٨)(٩)</sup>.

وقد ساهم في بناء النظرية النقدية مجموعة من الفلاسفة ينتمون للمدرسة الفرانكفورتية مثل: هيربرت ماركوزة وتيودور أدورنو وماكس هوركهايمر ووالتر بنيامين وإريك فروم. إلا أن النظرية النقدية تدين بتوسعها إلى الجهود التي بذلها ماكس هوركهايمر، ويُمثل النقد حجر الزاوية في هذه النظرية والذي يُعدُّ أداة لبث الوعي في تصحيح الاتجاهات الحداثية الغربية من عيوب الهيمنة والاستعباد، التي اتخذت طابع الأيديولوجيا في نظم تفكيرها وأدواتها التي جعلت من التقنية أداة لتحصيل القوة والسيطرة من خلال توظيف الإنسان في هذا الاتجاه. فالنظرية النقدية ليست مجرد قراءة فلسفية مجردة، بل هي محاولة لتأسيس المشكلات الاجتماعية من خلال قراءة نقدية حثيثة، وتوظيف نتائجها لمحاولات تصحيح مسار الإنسان ما بعد الحداثة سعيًا للحرية والتحرُّر.

(٨) انظر: دخيل نصيره ومرابطي عابدة، النظرية النقدية عند ماكس هوركهايمر، رسالة ماجستير في جامعة ٨ ماي، الجمهورية الجزائرية، ٢٠١٨ م.

(٩) انظر: عبدالله إبراهيم، العقلانية النقدية، صفحة مؤمنون بلا حدود، ٢٠١٩ م.

### يورغن هابرماس (Jürgen Habermas)

يُعَدُّ يورغن هابرماس من أهم الفلاسفة المطوّرين والموسّعين للنظرية النقدية من خلال محاولاته التي أطلق عليها «العقلانية التوافقية»، وقد ولد في مدينة دسلدورف (ويستفاليا) حاليًا في عام ١٩٢٩م، ونشأ في أسرة بروتستانتية، ودرس في جامعات جوتنجن (١٩٤٩ - ١٩٥٠م) وزيورخ (١٩٥٠ - ١٩٥١م) وبون (١٩٥١ - ١٩٥٥)، ونال درجة الدكتوراه في عام ١٩٥٤م بأطروحته الموسومة بعنوان: (المطلق والتاريخ: حول التناقض في فكر شلينغ). وقد تأهل في العلوم السياسية في جامعة ماربورج، وكان عنوان دراسته: (التحوّلات البنيوية للأوضاع الاجتماعية: تساؤلات ضمن أصناف المجتمع البرجوازي). في عام ١٩٦٤م انتقل إلى مدرسة فرانكفورت ليتولّى كرسي هوركهايمر في مجال الفلسفة وعلم الاجتماع. شغل منصب مدير معهد ماكس بلانك ١٩٧٣ - ١٩٨٣م. واستمر في نشر أبحاثه حتى تقاعده في عام ١٩٩٣م من مدرسة فرانكفورت. تتلمذ على يده الكثير من العلماء والفلاسفة كعالم الاجتماع يوهان أرناسون ومُنظّر التطوّر الاجتماعي كلاوس إيريد<sup>(١٠)</sup>.

### □ المفهوم العام لنظرية العقلانية التوافقية وأركانها

عاصر هابرماس المراحل الأولى لولادة النسخة المطوّرة للنظرية النقدية التي بناها المفكر ماكس هوركهايمر، إلا أن بلوغ هذه النظرية مرحلة من السكون والجمود وتعذّرها من التطوّر كنظرية نقدية تطبيقية وسكونها على الحالة الدفاعية دفع بهابرماس إلى تبني مهمة تطوير النظرية النقدية، متأثرًا ومتسلّحًا بأراء وأفكار رغيل واسع من الفلاسفة وعلى رأسهم هايدجر وآخرين خصوصًا أستاذه أدورنو، ولا يمكن تجاوز التأثير العميق لميراث ماكس هوركهايمر على تطوير هابرماس للنظرية النقدية، وخصوصًا نقده للمعرفة والعلم ووظيفتهما في الرأسمالية والذي انعكس في كتابه (المعرفة والمصلحة).

رست نظرية هابرماس «العقلانية التوافقية» على أساس مهم واستمدّت وجودها من عدّة أركان، أما الأساس المهم فيكمُن في أن العلاقات الإنسانية يجب أن تأسس على الانعتاق والتحرّر<sup>(١١)</sup>. وأن تقوم النظرية على أساس التواصل للفهم المتبادل لا للحوار فحسب، بل لاجتراح الحلول وإيجاد السبل للتحرّر والانعتاق.

(١٠) يورغن هابرماس، نقلًا عن: موسوعة الويكيبيديا.

(١١) انظر: سمير جواف، العقلانية التوافقية ومستقبل الطبيعة الإنسانية، صفحة مؤمنون بلا حدود، ٤/ ٢٠١٩م.

والتواصل لا يستقيم إلا عبر اللغة التي تعتبر أهم قناة وأداة ومعبر للتواصل بين الأمم، فاللغة تُمثل مرتكزاً للتفاهم، ولا يمكن التفكيك بينهما في الأبعاد الإصلاحية، لذا فإن «النشاط التواصلية لا يكون مجرد فعل تتوجه به ذات منعزلة، ولكنه مناقشة وحوار يتم بين مختلف الذوات الفاعلة أو بين ذاتين فاعلتين على الأقل، فالنشاط التواصلية هو حوار ومناقشة تدور بين ذوات فاعلة مختلفة... فاللغة هي الوسيط الأساسي في النشاط التواصلية، وعن طريق اللغة يتم الوصول إلى التفاهم بتوظيف الجمل والعبارات»<sup>(١٢)</sup>.

الركن الثاني للعقلانية التواصلية هو الأخلاق<sup>(١٣)</sup>، ويقصد به كما لخص ذلك أبو النور في كتابه (يورجين هابرماس الأخلاق والتواصل) قائلاً: «يمكن التوصل إلى المعايير الأخلاقية عبر نقاش حرّ عقلائي تبحث فيه نتائج كل معيار من المعايير الأخلاقية انطلاقاً من خاصيته الكلية، أي القبول والرضا العام عن طريق الإقناع العقلي لا القوة والقهر»<sup>(١٤)</sup>.

### □ لماذا العقلانية التواصلية

تدين الحداثة الغربية في منجزاتها للنظام الوضعي الذي يُوظف المنهج العلمي التجريبي الاستقرائي في فهم الطبيعة وكشف أسرارها، إلا أن انحراف المسار لهذا المنهج عندما جعل من الإنسان مادة للهيمنة والسيطرة، ممّا حدا بهابرماس لنقد مصطلح العقل الأداتي المتصل بهذا المنهج. والعقل الأداتي عند هابرماس له بعدان، البعد الأول يتعلق برؤيته إلى العالم، والبعد الثاني يتعلق برؤيته إلى المعرفة النظرية وصلة العقل بالأغراض العملية<sup>(١٥)</sup>.

ويشير هابرماس في كتابه (التقنية والعلم كأيدولوجيا)<sup>(١٦)</sup> موضحاً رأيه قائلاً: إن «مفهوم العقل التقني أو الأداتي هو ذاته أيدولوجيا، فالتقنية هي السيطرة ذاتها على الطبيعة والإنسان. والتقنية مشروع تاريخي اجتماعي تنعكس فيه ما يريده المجتمع والمصالح المسيطرة أن تفعله بالبشر وبالأشياء».

(١٢) انظر: أبو النور حمدي أبو النور، يورجين هابرماس الأخلاق والتواصل، بيروت: التنوير للطباعة والنشر، ٢٠١٢م.

(١٣) انظر: أحمد بأحمد، الأخلاق التطبيقية عند يورغن هابرماس، رسالة ماجستير، جامعة أبي بكر بلقايد، الجمهورية الجزائرية، ٢٠١٦م.

(١٤) انظر: أبو النور حمدي أبو النور، يورجين هابرماس الأخلاق والتواصل، مصدر سابق.

(١٥) انظر: أبو النور حمدي أبو النور، المصدر نفسه.

(١٦) يورغن هابرماس، التقنية والعلم كأيدولوجيا، ترجمة: حسن صقر، دار الجمل لنشر، ٢٠٠٣م.



وبالرغم من مثالب العقلانية الأداتية وهيمنتها في الحداثة الغربية إلا أن هابرماس لا يريد بعقلانيته التواصلية محق العقل الأدوات أو إخراجها من موقع الأداء والتوظيف، إلا أن منهجه يتمحور حول ترشيد استخدامات هذا العقل وتوظيفه نحو تحقيق التواصل بين البشر، وتحريره من روح الهيمنة.

### □ أركان العقلانية التواصلية

أقام هابرماس عقلانيته التواصلية على مجموعة أركان رئيسة منها:

#### ١ - اللغة

أسس هابرماس نظريته في الفعل التواصلية من ناحية اللغة مرتكزا على ما توصلت إليه جهود فلاسفة اللغة، ولا سيما جهود جون أوستن وجون سيرل ولودفينغ فغنشتاين ونعوم تشومسكي. وقد أطلق سيرل على هذا الاتجاه في الدراسات اللغوية معرّفا له بنظرية (أفعال الكلام)، وتستند نظرية أفعال الكلام إلى مفهوم وسيادة مصطلح التداولية، ويضم مفهوم التداولية «كلّا من البنية اللغوية، وقواعد التخاطب، والاستدلالات التداولية، والعمليات الذهنية المتحكّمة في الإنتاج والفهم اللغويين، وعلاقة البنية اللغوية بظروف الاستعمال. إنها تهتم بالمتكلم والمستمع واللفظ وسياق اللفظ وظروف وملابسات الخطاب، إنها ببساطة تهتم بتحليل وتفسير ما يمكن أن يُسمّى محيطاً لغوياً»<sup>(١٧)</sup>.

ونستنتج من هذا التعريف أن التداولية ليست علم لغة، بل هي آلية لدراسة الظواهر اللغوية في سياق التواصل اللغوي وتفسيره.

وقد أسس هابرماس نظريته في التواصل اللغوي وأسمّاها الفعل التواصلية، والتي تُعدّ مزيجاً من الجهود التي بذلها علماء فلسفة اللغة، وقد أطلق على هذا الشقّ من العقلانية التواصلية تسمية «البراجماتيقا العامة»<sup>(١٨)</sup>.

ويعود الفضل الأكبر في تأسيس نظرية أفعال الكلام الحديثة إلى الفيلسوف الكبير جو أوستين (J Asutin) وما أضاف إليها جون سيرل (J. Searl). ولا يمكن إغفال إسهامات الفيلسوف لودفينغ فغنشتاين الذي اعتبر اللغة شكلاً من أشكال اللعبة كما جاء ذلك في كتابه (بحوث فلسفية).

(١٧) يسمّيه عبد السلام، نظرية الأفعال الكلامية في ظل جهود أوستين، مجلة المخبر، أبحاث في اللغة والأدب الجزائري، العدد العاشر، ٢٠١٤م، ص ٩٩-١١٥.

(18) Hebermas, communication and the Evolution of Society, Jhon Whiley 2015.

وقد جاءت محاولات هابرماس في توظيف اللغة في الفعل التواصلية من خلال استناده إلى الكثير من نظريات الفعل التداولي، وقد صاغ هذه المحاولات في نظرية أطلق عليها -كما أشرنا- تسمية «البراجماتيكا العامة»، وتستند هذه النظرية إلى أساسين، هما:

### الأساس الأول: استخدام اللغة

يستند هابرماس إلى آراء فنغشتاين في استخدام اللغة في الواقع اليومي والتي يعتبر الكلمات كأدوات للتواصل. بمعنى أن الفهم المتبادل في استعمال الكلمات يستند إلى قواعد تحكم إليها اللغة في صناعة المعنى. ومن ثم فإن التحكم بالقاعدة هو من أشكال اللعبة من خلال مراعاة قواعدها. ويدين هابرماس بنظريته في البراجماتيكا العامة إلى تأسيس نظرية أفعال الكلام لكل من أوستن وسيرل، التي تعتبر التواصل اللغوي يستند إلى إنتاج الرمز أو الكلمة أو الجملة في تأدية أفعال الكلام.

### الأساس الثاني: القدرة اللغوية

إن للغة أبعاداً فطريةً كامنة في نفس الإنسان تقف وراء المهارة في توظيف الكلام وطرق استخدامه. ويذهب تشومسكي إلى أن الأداء اللغوي يستند إلى مهارات فطرية يُسمِّيها القدرة اللغوية. وطوّر هابرماس مفهوم القدرة اللغوية ليضيف إليها القدرة التواصلية، معتبراً أن القدرة التواصلية عامل مكمل لقدرة المتكلم اللغوية.

ويمكن تلخيص الملامح العامة للبراجماتيكا العامة لهابرماس في خمسة ملامح هي:

أ- صحة أساس الكلام: أفعال الكلام يجب أن تبنى على تعبير واضح ومفهوم لدى المستمع وصادقاً فيما يرمي إليه في تعبيره.

ب- القدرة على الأداء: وهو ما بنى عليه هابرماس وطوّره لنظرية تشومسكي (القدرة اللغوية) بإضافة القدرة التواصلية من خلال جملة تحقق أغراض التواصل.

ج- الصورة المعيارية لفعل الكلام: وهي القدرة التي تولّد أفعال الكلام في الحديث المتبادل من خلق ترابط بين المتحدث والمستمع من خلال إحداث تأثير على المستمع مؤدّها خلق حالة من الانسجام والعلاقة بين الطرفين.

د- الكليات البراجماتيكية: وهي العناصر اللغوية التي يصوغها الطرفان بقصد تأسيس نموذج من التواصل يكون مبنياً على اللغة التواصلية، كالأفعال التمثيلية التي تُوضّح مقاصد المتحدث.

هـ- الكلام المثالي: يشترط هابرماس لإنجاح عملية البراجماتيقا أن يكون الطرفان المتحاوران على مستوى واحد من حرية التعبير، وتكافؤ الفرص من حيث المساواة في تطبيق كافة مناح أفعال الكلام.

يلاحظ من أطروحة البراجماتيقا العامة لهابرماس مثاليته العالية، واستغراقها في الطرح النظري، ممّا جعلها عرضة لكثير من النقد في ناحية صعوبة تطبيقها؛ لأن اشتراط المصادقية والعدالة في العقل التواصلي من خلال أفعال الكلام أمر غير ممكن، لطغيان حالة العدوانية والكذب، وفقدان المعايير والأصول العامة للحوار المثالي. ما جعل نظرية هابرماس تُصبح في مرحلة تتطلّب العمل المكثّف لبناء الظروف الموضوعية لإنجاح الفعل التواصلي عبر البراجماتيقا العامة.

## ٢- أخلاق التواصل

أسّس هابرماس المحور الآخر من نظريته في التواصل على أساس الأخلاق النظرية، واستفاد كثيراً من نظرية إيمانويل كانط Immanuel kant (١٧٢٤ - ١٨٠٤م)، وسنشير إلى جانب منها بعد قليل. مجمل فكرة أخلاق التواصل التي يستند إليها هابرماس تتحدّد بهذا النحو: «يمكن التوصل إلى المعايير الأخلاقية عبر نقاش حر عقلائي، تبحث فيه نتائج كل معايير من المعايير الأخلاقية انطلاقاً من خاصيته الكلية، أي القبول والرضا العام عن طريق الإقناع العقلي لا القوة والقهر، وهو الأمر الذي يكشف بجلاء عن انحيازه للحدّثة ودفاعه عنها؛ إذ إن الحدّثة تستدعي أن يقوم النظام الأخلاقي على أساس عقلائي»<sup>(١٩)</sup>.

وكما بيّنّا أن هابرماس أقام أركان نظريته في أخلاق التواصل على نظرية إيمانويل كانط والتي تستند بشكل عام إلى الإرادة الحرة التي لا تتحدّد معالمها من خلال فعل الخير، وإنّما التزام الإرادة بفعل الخير المطابق للقانون الأخلاقي<sup>(٢٠)</sup>. وتسمّ نظرية كانط بشموليتها لكافة البشر، والتي تستند إلى أن العلاقات بين البشر يجب أن تكون قائمة على أساس الوسيلة، بل ويجب أن تكون محكومة بالغاية كما يقول كانط: «إن واجبي يقضي ألاّ أسرق، إذا فأنا لن أسرق احتراماً للواجب والعقل»، وهو المعيار الوحيد الذي يعدّه فعلاً أخلاقياً.

(١٩) انظر: أبو النور حمدي أبو النور، يورجين هابرماس الأخلاق والتواصل، مصدر سابق.

(٢٠) انظر: عبدالحليم بن حجة، القيم الأخلاقية بين المطلق والنسبي دراسة تحليلية نقدية لنظرية القيمة الأخلاقية عند كانط، رسالة ماجستير، جامعة وهران، الجمهورية الجزائرية، ٢٠١٣.

### أخلاق التواصل لهابرماس وصلتها بنظرية كانط<sup>(٢١)</sup>

معبراً عن الغاية التي يعتبرها كانط المنهج الوحيد المعبر عن الفعل الأخلاقي، يرى هابرماس أن التواصل بين المعنيين يجب أن يتم في فضاء منزه عن الإكراه والإلزام، وأن أخلاق التواصل بشموليتها تستند إلى ما ذهب إليه كانط في مرجعيتها إلى الإرادة الحرة. وإجمالاً ما أراد هابرماس بأخلاق التواصل هو أن أي فرد يقتحم ساحة الحوار يجب أن يتمتع بقدرة شمولية من خلالها يلتزم بمعايير ومفاهيم الأخلاق النظرية، والتي تعني «بحث في الأسس النظرية العقلية المتعلقة بأحكام القيم والأخلاق والخير والشر سعياً إلى أسس الإلزام، فهي تتميز عن الأخلاق بأنها ذات بعد نظري، إنها فلسفة للأخلاق يدور اهتمامها الأساسي بتحليل الأوامر والأحكام الأخلاقية»<sup>(٢٢)</sup>.

#### □ ملخص العقلانية التوافقية لهابرماس وملاحظات عامة حولها

تابع هابرماس ما بدأه ماكس هوركهايمر في بناء أركان النظرية النقدية التي اتخذت مساراً اجتماعياً للإصلاح الاجتماعي والسياسي، وقد توسّع هابرماس في نظريته التي أطلق عليها «العقلانية التوافقية» مستهدفاً من ورائها تفعيل الحوار والتواصل كأداة فاعلة وناجعة لإشراك مختلف الطبقات والفئات الاجتماعية للحوار، وسعياً لإيجاد السبل والآليات التي من شأنها أن تؤسس التوافق والتعاون لحلحلة قضايا الإنسان المعاصر.

وقد أسّس هابرماس أركان نظريته التوافقية أو ما أطلق عليه الفعل التوافقي على أساسين مهمين هما: اللغة المبنية على نظريات أفعال الكلام، مطلقاً هابرماس على البعد اللغوي لنظريته تسمية البراجماتيكا العامة. والثاني أخلاق التواصل والتي استند في مجمل أبعادها وأصولها إلى ما طرحه إيمانويل كانط في نظريته الشمولية التي تفترض اشتراك البشر في البعد الأخلاقي وقبولهم له بشكل مشترك<sup>(٢٣)</sup>.

وبالرغم من الجهود الفلسفية المضنية التي سخرها هابرماس في رسم ملامح نظريته التوافقية، إلا أن السمة الغالبة عليها هو الاستغراق في المثالية، لا سيما فيما اقترحه في تنفيذ البراجماتيكا العامة المبنية على أساس أفعال الكلام من خلال اشتراط الصدق والإنصات

(٢١) انظر: أحمد باحمد، الأخلاق التطبيقية عند يورغان هابرماس، رسالة ماجستير، جامعة أبي بكر بلقايد، الجمهورية الجزائرية، ٢٠١٥-٢٠١٦.

(٢٢) انظر: أبو النور حمدي أبو النور، يورجين هابرماس الأخلاق والتواصل.

(٢٣) انظر: عبدالحليم بن حجة، القيم الأخلاقية بين المطلق والنسبي دراسة تحليلية نقدية لنظرية القيمة الأخلاقية عند كانط، رسالة ماجستير، جامعة وهران، الجمهورية الجزائرية، ٢٠١٣م.

والمساواة في حرية التعبير في الحوار بين الأطراف المتحاور.

ونظرًا لما ذهب إليه هابرماس في تأكيد أهمية الحداثة الغربية مع تحفظ على جوانب منها، بالخصوص دورها في تأسيس العقلانية الأداتية، فإن نجاح الحوار في فضاء ملبد بالضباب خلقته هذه الحداثة أمر متعذر. كما أن استناد هذه النظرية إلى الدوافع الذاتية الخيرة كما يصفها كانط، يُثير التساؤل حول الخلفيات التي تعمل على تأسيس هذا البنيان الذاتي في شمولية الأخلاق التي يستند إليها كل من كانط وهابرماس.

إن بناء الأسس والمعايير الذاتية التي يستند إليها ركننا نظرية هابرماس في الحوار العادل والمنصف والديمقراطي عبر أفعال الكلام، وعبر ضمان الأخلاق الشاملة في الواقع، يستلزم بناءً تربويًا شاملاً وعميقاً في الذات الإنسانية، وذلك أمر لا يتحقق إلا عبر مرجعية مهيمنة على الذات ودوافعها التي لا تتحرك إلا عبر نظام الثواب والعقاب في المنظومة الدينية. وهذا ما يدفعنا إلى استعراض نظرة الإسلام حول مفهوم التواصل والتعارف الذي يمثل بُعداً آخر لما طرحه هابرماس.

### □ المفاهيم العامة للتواصل والتعارف في الإسلام وأبعادهما الفكرية

أفرد الإسلام للتواصل والتعارف أهمية قصوى في صناعة المجتمع، جاء ذلك من خلال الآيات الكثيرة الواردة في القرآن موزعة على العديد من سوره، منها قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ﴾<sup>(٢٤)</sup>، تُؤصل هذه الآية لمفهوم التواصل والتعارف في ثلاث قواعد مهمة:

**القاعدة الأولى:** طبيعة العلاقات بين أفراد البشر ذوي الخلفيات المختلفة في اللون والنوع، وفي الأصل هي دوافع ومبررات للتعارف والتواصل، وليست مبررات للاختلاف والتدابير.

**القاعدة الثانية:** أن التعارف والتواصل ليس أمرًا ترفيهيًا استحسنائيًا، وإنما هو دافع للاكتشاف والتبادل والتعاقد والتكامل بين أفراد البشر.

**القاعدة الثالثة:** أن معيار التمايز بين البشر هو في مدى تجلّي معايير وقيم «التقوى» المتمثلة في تربية الذات بعيدًا عن كل أشكال العبودية لغير الله، وما يتجلّى في فعل الإنسان من طلب العدالة والإنصاف. وبشكل عام التقوى هي مثال لرفض الظلم الذي يتجلّى في

(٢٤) سورة الحجرات، الآية ١٣.

عدم الاعتدال في تزكية النفس، وما يظهر في عدم التوازن في العلاقات الإنسانية فيما بينها وعلاقة الإنسان مع الطبيعة.

وانطلاقاً من هذه الآية الشريفة التي أسست وقعدت للتواصل والتعارف في ثلاث قواعد، لا للاختلاف، وحيوية التواصل، والبعد التربوي للتواصل. وتأتي الآيات الشريفة المختلفة الموزعة في سور القرآن لتقدم بعض القواعد التفصيلية لمفهوم التواصل في المنطق القرآني. والقاعدة الأساسية في التواصل كما لاحظنا هي الحركة الدائبة بين الأمم المختلفة نحو التكامل، فالمعرفة بالآخر هو الأساس الذي يقف وراء التعارف، ومن ثمّ التبادل المعرفي فيما بينهم.

واعتبار معيار التقوى في التمايز بين البشر يجعل من مفهوم التطور الإنساني نحو الكمال على ضوء تعاليم الوحي والتوحيد هو المقوم للحركة في اتجاهها الصحيح، وضماناً بلوغها النتائج المطلوبة في استثمار الطاقات الإنسانية لتحقيق رفاه الإنسان المادي والمعنوي على الأرض.

وقد تجلّى ذلك من خلال الآيات المختلفة في القرآن مكوّناً جملةً من المعايير التي تعمل على إنجاح التواصل وتفعيل التعارف بين الأمم<sup>(٢٥)</sup>، وأهمها:

### أولاً: أخلاق التواصل ولغة الحوار في القرآن

يشترط القرآن للتواصل قواعد أخلاقية، ويحدد دوافع الحوار قبل الشروع فيه، وهناك شروط للحوار أثناء الحوار كما ذهب إيمانويل كانط حول الدافعية للخير عند الإنسان وشمول أخلاق الخير والذي أكدّه هابرماس. إلا أن دافعية الخير في أخلاق الحوار في الإسلام لا تتحرّك بفعل مفهوم الدافعية الذاتية للخير فقط، وإنما المحرّك الأساس في الدافعية نحو حوار مثمر وبناء هو الانصياع للأوامر الإلهية رغبة في التزكية النفسية، وكسب رضا الله، وتجسيد قيم الوحي والتوحيد.

وقد أشار القرآن إلى جملة من الاشتراطات الأخلاقية كضمان حوار بناء ومتواصل، ومن أهمها:

١- التخلص من ثقافة التنازع والصراع من خلال تأصيل مفهوم الاختلاف، باعتباره سُنّة كونية لا مفرّ منها كما جاء في الآية الشريفة: ﴿وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ النَّاسَ أُمَّةً

(٢٥) انظر: رضوان السيد، التعايش والتعارف في الإسلام مفاهيم ميسرة، كتاب: التعايش والتعارف في الإسلام، منظمة التعاون الإسلامي، ١٤٤١هـ.

وَاحِدَةً وَلَا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ ﴿٢٦﴾.

٢- شرط الوفاء بالعهد والميثاق الذي يُعدُّ أساساً لإنجاح أي علاقة بين طرفين، كما أشارت له هذه الآيات الشريفة: ﴿وَالْمُوفُونَ بِعَهْدِهِمْ إِذَا عَاهَدُوا﴾، وقوله تعالى: ﴿إِلَّا الَّذِينَ عَاهَدْتُمْ مِنَ الْمُشْرِكِينَ ثُمَّ لَمْ يَنْقُصُوكُمْ شَيْئًا وَلَمْ يُظَاهِرُوا عَلَيْكُمْ أَحَدًا فَأَتِمُوا إِلَيْهِمْ عَهْدَهُمْ إِلَىٰ مُدَّتِهِمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَّقِينَ﴾ (٢٧)، وقوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ يَنْقُضُونَ عَهْدَ اللَّهِ مِنْ بَعْدِ مِيثَاقِهِ وَيَقْطَعُونَ مَا أَمَرَ اللَّهُ بِهِ أَنْ يُوصَلَ وَيُفْسِدُونَ فِي الْأَرْضِ أُولَٰئِكَ هُمُ اللَّعَنَةُ وَلَهُمْ سُوءُ الدَّارِ﴾ (٢٨).

٣- إن ضمان النجاح لأي علاقة تبادلية بين المجتمع الإنساني أن تقوم على أساس نوايا السلم والسلام ونبذ النزاع، كما جاء في هذه الآيات الشريفة قال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا ادْخُلُوا فِي السَّلَامِ كَافَّةً وَلَا تَتَّبِعُوا خُطَوَاتِ الشَّيْطَانِ إِنَّهُ لَكُمْ عَدُوٌّ مُبِينٌ﴾ (٢٩) وقوله تعالى: ﴿وَأَطِيعُوا اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَلَا تَنَازَعُوا فَتَفْشَلُوا وَتَذْهَبَ رِيحُكُمْ وَاصْبِرُوا إِنَّ اللَّهَ مَعَ الصَّابِرِينَ﴾ (٣٠).

ثم بعد ذلك نجد القرآن يحدد اللغة التي من خلالها يضمن نجاح الحوار، ويحقق أبعاده التربوية في التزكية النفسية. ولعل من أهمها وأمضاها تأثيراً التحضير النفسي للاستماع، فالمعضلة الكامنة في فشل الحوار هو انعدام القابلية، وعدم التحضير لتأسيسها بين المتحاورين. ومن ذلك ما أكدت عليه الآية الشريفة ﴿الَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ الْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ أُولَٰئِكَ الَّذِينَ هَدَاهُمُ اللَّهُ وَأُولَٰئِكَ هُمْ أُولُو الْأَلْبَابِ﴾ (٣١). حيث جاء نجاح الاتباع والمواءمة مع الحوار بمهارات وأخلاق الاستماع الواعي المدرك لحقائق الأمور، ومقروناً بالقدرة والقابلية للانصياع والالتزام بما تم الاستماع إليه. وهي بالتأكيد السمات التي يتحلّى بها المتحاورون فذلك قرين النجاح والإنجاز لأهداف الحوار.

كما يأتي القرآن مؤكداً على أهمية التحضير المعنوي للذات لرفع قابليتها والانخراط في حوار هادف وتقارب ناجع. وقد جاءت جملة من الآيات الشريفة مؤكدة على أن النجاح مرهون بضرورة أن تكون كافة القابليات الذهنية والتحضير المعنوي في أتم جاهزية

(٢٦) سورة هود، الآية ١١٨.

(٢٧) سورة التوبة، الآية ٤.

(٢٨) سورة الرعد، الآية ٢٥.

(٢٩) سورة البقرة، الآية ٢٠٨.

(٣٠) سورة الأنفال، الآية ٤٦.

(٣١) سورة الزمر، الآية ١٨.



واستعداد. من هذه الآيات:

أ- الآيات المتعلقة بالاستماع الواعي، منها قوله تعالى: ﴿أَفَلَمْ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَتَكُونَ لَهُمْ قُلُوبٌ يَعْقِلُونَ بِهَا أَوْ آذَانٌ يَسْمَعُونَ بِهَا فَإِنَّهَا لَا تَعْمَى الْأَبْصَارُ، وَلَكِنْ تَعْمَى الْقُلُوبُ الَّتِي فِي الصُّدُورِ﴾<sup>(٣٢)</sup>، وقوله تعالى: ﴿خَتَمَ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ وَعَلَى سَمْعِهِمْ وَعَلَى أَبْصَارِهِمْ غِشَاوَةً وَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾<sup>(٣٣)</sup>.

ب- الآيات المتعلقة بالحكمة والاتزان في المنطق السليم، منها قوله تعالى: ﴿أَفَلَمْ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَتَكُونَ لَهُمْ قُلُوبٌ يَعْقِلُونَ بِهَا أَوْ آذَانٌ يَسْمَعُونَ بِهَا فَإِنَّهَا لَا تَعْمَى الْأَبْصَارُ، وَلَكِنْ تَعْمَى الْقُلُوبُ الَّتِي فِي الصُّدُورِ﴾<sup>(٣٤)</sup>، وقوله تعالى: ﴿وَقَالُوا قُلُوبُنَا فِي أَكِنَّةٍ مَّا تَدْعُونَا إِلَيْهِ وَفِي آذَانِنَا وَقْرٌ وَمِنْ بَيْنِنَا وَبَيْنَكَ حِجَابٌ فَاغْمَلْ إِنَّا نَحْنُ غَامِلُونَ﴾<sup>(٣٥)</sup>، وقوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ ضَرَبْنَا لِلنَّاسِ فِي هَذَا الْقُرْآنِ مِنْ كُلِّ مَثَلٍ وَلَكِنْ جِئْتَهُمْ بِآيَةٍ لَيَقُولَنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا إِنْ أَنْتُمْ إِلَّا مُبْطِلُونَ \* كَذَلِكَ يَطْبَعُ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِ الَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ﴾<sup>(٣٦)</sup>، وقوله تعالى: ﴿خَتَمَ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ وَعَلَى سَمْعِهِمْ وَعَلَى أَبْصَارِهِمْ غِشَاوَةً وَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾<sup>(٣٧)</sup>، وقوله تعالى: ﴿فَبِمَا رَحْمَةٍ مِنَ اللَّهِ لِنْتَ لَهُمْ وَلَوْ كُنْتَ فَظًّا غَلِيظَ الْقَلْبِ لَانْفَضُّوا مِنْ حَوْلِكَ فَاعْفُ عَنْهُمْ وَاسْتَغْفِرْ لَهُمْ وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَوَكِّلِينَ﴾<sup>(٣٨)</sup>.

ج- البصيرة والتدبر والتمعن، من هذه الآيات قوله تعالى: ﴿يُؤْتِي الْحِكْمَةَ مَنْ يَشَاءُ وَمَنْ يُؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ﴾<sup>(٣٩)</sup>، وقوله تعالى: ﴿ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِهِمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ بِمَنْ ضَلَّ عَنْ سَبِيلِهِ وَهُوَ أَعْلَمُ بِالْمُهْتَدِينَ﴾<sup>(٤٠)</sup>.

وتشير مجموعة أخرى من الآيات القرآنية إلى أهمية ضمان التدافع والتجاوب في الحوار حتى في أخرج ملابساته واحتمال انقطاعه أو انغلاق أفقه، كما جاء ذلك واضحاً في

(٣٢) سورة الحج، الآية ٤٦.

(٣٣) سورة البقرة، الآية ٧.

(٣٤) سورة الحج، الآية ٤٦.

(٣٥) سورة فصلت، الآية ٥.

(٣٦) سورة الروم، الآية ٥٨-٥٩.

(٣٧) سورة البقرة، الآية ٧.

(٣٨) سورة آل عمران، الآية ١٥٩.

(٣٩) سورة البقرة، الآية ٢٦٩.

(٤٠) سورة النحل، الآية ١٢٥.

قوله تعالى: ﴿ادْفَعْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ السَّيِّئَةِ نَحْنُ أَعْلَمُ بِمَا يَصِفُونَ﴾<sup>(٤١)</sup>، التي تُؤسّس إلى أهمية التسامح والتجاوز في حالة اندلاع أي خلاف من خلال ترك الأبواب مفتوحة للعودة إلى التواصل.

وهناك العديد من الإشارات الرائعة في هذا الجانب نراها في دعاء مكارم الأخلاق للإمام علي بن الحسين السجاد عليه السلام الوارد في الصحيفة السجادية منها هذه المقاطع: «وَأُبْدِلْنِي مِنْ بَغْضَةِ أَهْلِ الشَّنَّانِ الْمَحَبَّةَ، وَمِنْ حَسَدِ أَهْلِ الْبَغْيِ الْمَوَدَّةَ، وَمِنْ ظَنَّةِ أَهْلِ الصَّلَاحِ الثِّقَّةَ»<sup>(٤٢)</sup>، «وَوَفَّقْنِي لِبَطَاةٍ مَنْ سَدَّدَنِي وَمَتَابَعَةٍ مَنْ أَرْشَدَنِي»<sup>(٤٣)</sup>، «وَسَدَّدْنِي لِأَنْ أَعَارِضَ مَنْ غَشَّنِي بِالنُّصْحِ، وَأَجْزِي مَنْ هَجَرَنِي بِالْبَرِّ وَاثِيبَ مَنْ حَرَمَنِي بِالْبَذْلِ وَأَكْفِي مَنْ قَطَعَنِي بِالصِّلَةِ»<sup>(٤٤)</sup>.

### مسافات بين الواقع والتصور الإسلامي

إن النُظْمَ والقيم التي سنّها القرآن في التواصل والتعارف للإنسان المسلم لمداولة الحوار مع أخيه المسلم أو أخيه الإنسان لم يجد الجدل الأعظم منها طريقه إلى الواقع الاجتماعي الإسلامي أو الواقع الإنساني. ويرجع تراجع الإنسان المسلم عن الأخذ بهذه القيم بالدرجة الأساس لبقائه في هامش حركة الحياة المعاصرة. وهذه الهامشية تتغذى من عدّة أسباب وعوامل أهمها:

١ - إشكالية طغيان الانتماء للهوية: بالرغم من أن ما يشكّل حضور الإنسان المسلم ويُعبّر عن أثره في الواقع اليوم هو انتماؤه لرسالة الإسلام التي تُعبّر في مضمونها عن مجمل المفاهيم العقائدية والشرعية التي تُؤسّس في الإنسان المسلم تلك القيم يُعبّر عنها ذاتاً ومجتمعاً كي يتمكن من الحضور الفاعل في العالم. فالرسالة الإسلامية هي تلك القيم التي ترسم مسار الحركة وتُشكّل الأهداف الغائية والمرحلية لدور الإنسان المسلم في صناعة قيم التوحيد. فالانزياح الشديد الذي يمارسه المسلم اليوم عن رسالته يتجلّى واضحاً في تغوّل الانتماء للهوية والتعبير عنها. الهوية الإسلامية التي تُعبّر عن حالة الانتماء لعنوان أكثر ممّا هي خطوة نحو التلبّس بالعنوان والتعبير عن قيمة. فهوية المسلم اليوم متفارقة كعلامة فارقة في دائرة التمييز عن الآخر ووسيلة للتفاخر. وهذا أحد أهم العوامل التي يجعل من الرسالة الإسلامية التي أشرنا إلى قيمها في دائرة الحوار في تراجع أمام التغوّل غير المحدود

(٤١) سورة المؤمنون، الآية ٩٦.

(٤٢) انظر: الصحيفة السجادية الكاملة، بيروت: دار المرتضى، ١٩٩٩م.

(٤٣) انظر: المصدر نفسه.

(٤٤) انظر: المصدر نفسه.

لطغيان الهوية.

٢- الخطاب الديني وأدواته التحصيلية: لا شك أن للخطاب الديني بُعداً تربوياً توجيهياً، بل هو ضمان للتوجيه والقيادة لحركة المسلم في الواقع ولا سيما في ظل هذه الحضارة الطاغية. والخطاب الإسلامي الديني والمدني والحضاري في الواقع خطاباً خجولاً يفتقر إلى الكثير من خصائص الخطاب الذي من شأنه أن يكون خطاباً قيادياً لمسيرة الإنسان المسلم. ولعل تراجع أثر هذا الخطاب على المسلم أو غيره في رسم مسيرته يعود إلى عاملين هما:

العامل الأول: افتقار الخطاب إلى توظيف أدوات القراءة العلمية الحديثة، ولا سيما ما تمَّ طرحه في علم اللسانيات كعلم الدلالة أو علم الهرمنوطيقا والسيمائية (علم العلامات). ممَّا جعل القراءة للنص تصبح خارج إطار المستجدات الحديثة، وتكون بعيدة عن المطالب الملحة لتقديم قراءة أعمق وفهم أدق للنص في سبيل تقديم رؤية واقعية وحلول ناجعة.

العامل الثاني: تراجع الطبقة الأولى من العلماء والباحثين إلى المستوى الثاني في التصدي لمسؤولية التوجيه والرعاية للمجتمع المسلم، فقد يتصدى أنصاف المتعلمين والهاوئة للخطاب ممَّا جعل مضمون ما يقدم هزلياً متناقضاً.

٣- الحالة النفسية والفكرية للإنسان المسلم: تدلُّ المؤشرات حول مستوى المشاركة المدنية والحضارية للشعوب الإسلامية عن تراجع في الحضور الفاعل عن سائر الأمم الأخرى. وقد انعكس هذا التراجع سلباً في درجة ثقة الإنسان المسلم بنفسه، ومقدار اعتزازه بالحضور والمشاركة، ناهيك عن انشغاله بمعالجات وحلول خلقت له الكثير من التعقيد في حياته، بدل أن تُقدِّم له منافذ للخروج من مأزقه. والبحث في هذا المجال واسع ومتشعب يتطلب أن يُفرد له بحثاً مفصلاً لن يتسع المجال في هذا المكان.

## □ الخاتمة

جاءت «العقلانية التواصلية» كأحد الحلول والمخارج لإصلاح الحداثة الغربية، وهي المهمة التي نذر هابرماس نفسه لها، ناهضاً به من خلال منظومته الفكرية، ويبقى ضمان نجاحها مرهوناً بإرادة الإنسان وإيمانه بالدروب التي يمكن أن تنتهي بإنقاذه من الواقع المتردّي.

وبالرغم من حجم الجهد الفكري والفلسفي الضخم الذي استثمره هابرماس في العقلانية التواصلية إلا أن آليات التنفيذ وسبل ومعايير التطبيق في هذه النظرية أمر ليس بالإمكان المتاح بالشكل المباشر. وتتعاظم صعوبة التطبيق في ظل الهيمنة المطلقة للحداثة

الغربية ذات البعد الأداتي كما عرفها هابرماس. إن تجذّر مفاهيم الحداثة بشكلها السلطوي والاستثمار في عبودية الإنسان تجعل من تغلغل مفاهيم العقلانية التواصلية عسير، لا يرى النور إلّا عبر تبني منظّمات المجتمع المدني لهذه الأطروحة، وتكون حاضرة في جدول أعمالها وخططها الاستراتيجية.

إن أطروحة العقلانية التواصلية بالرغم من إرسائها على مفهوم الخير الشامل المشترك بين البشر، إلّا أن افتقارها للبنى التي أرساها الإسلام في صناعة الواقعية للخير والعمل الصالح في الإنسان والتي تقوم على أساس الانتماء لمدرسة الوحي يُشكّل أحد أهم نقاط الضعف فيها. إن الدافعية التي تؤسّسها مدرسة الوحي القائمة على أساس الانصياع والارتباط بالله هي التي تضمن بقاء الدافعية، واستمرارية المحرّك لتواصل الإنسان في تأسيس عمل الخير كحركة ديناميكية متواصلة قائمة على مفهوم التكامل في حركة الإنسان نحو الله، مصداقاً لقوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الْإِنْسَانُ إِنَّكَ كَادِحٌ إِلَىٰ رَبِّكَ كَدًّا فَمَلَأْ بِهِ﴾<sup>(٤٥)</sup>.

إن التمازج بين الأطروحة الإسلامية في الحوار والتواصل وأطروحة هابرماس أمر حيوي لإضافة فرص إنجاحها وتقريبها إلى الواقع. وفي جانب آخر لا بد من النظر إلى جهود هذا المفكّر والفيلسوف الألماني الكبير بكل تقدير وإجلال للجهود المضنية التي سخرها لشقّ أستار الهيمنة والسلطوية في الحداثة الغربية، وبعث أمل الخلاص نحو أفق السلام والمحبة والتواصل والتعارف بين بني الإنسان.

إن مثل هذا الجهد يدعو كافة المفكرين المسلمين اليوم لاتخاذ منهج هابرماس وآماله مسلكاً لحشد جهودهم الفكرية والعلمية لإرساء قواعد المدرسة الإسلامية المتكاملة في أبعادها الفلسفية والتنفيذية لتعزيز مفهوم الحوار مع الإنسان، وتحقيق سبل التعايش والتعارف. والدعوة متّصلة لكافة المؤسسات الإسلامية لتكون خططها الاستراتيجية البعيدة المدى ساعية نحو العمل لتحقيق هذه الرؤية التواصلية بين بني الإنسان بمختلف أجناسه وأنواعه، ففي المنظومة الإسلامية الفكرية التواصلية الخير الكثير لتعم البشرية كافة.

# الفلسفة ومعركة المفاهيم في الجزائر عند عبد الله شريط

الدكتورة فريدة أولو\*

### □ مقدمة

دوّن عبد الله شريط<sup>(١)</sup> قائلاً: «إن الفلسفة اليوم قد تحرّرت من كثير

\* أستاذة محاضرة (أ)، قسم الفلسفة، جامعة الجزائر ٢، البريد الإلكتروني:

farida0808@gmail.com

(١) عبد الله شريط (١٩٢١ - ٢٠١٠م) مفكر جزائري ولد بولاية أم البواقي إحدى الولايات الشرقية الجزائرية، وهو صاحب نزعة توفيقية بين العلوم الدينية والعلوم العقلية الفلسفية، ويعد كتابه: «معركة المفاهيم» ثمرة إنتاجه الفلسفي وتوجهه الفكري وفق منهج علمي موضوعي وعملي ميداني؛ ومثل كتابه: «من واقع الثقافة الجزائرية» محاولة جادة لتبيان ملامح الثقافة المحلية الوطنية، وإبراز مواطن القوة فيها وتعزيزها، ومواطن الضعف فيها -أيضاً- قصد ترميمها. وكان له من التحليل والنقد نصيب وافر في كتابه: «المشكلة الأيديولوجية وقضايا التنمية» وفي كتاب: «الفكر الأخلاقي عند ابن خلدون» الذي لخصّ باكورة أفكاره الفلسفية التي كانت اختياراً قصدياً لموضوع رسالة الدكتوراه في الفلسفة التي حصل عليها عام ١٩٧٥م. يعتقد الأستاذ عبد الله شريط أن اختياره لفلسفة ابن خلدون وفكره كان نتيجة المنعرج الأخلاقي الخطير الذي وقع فيه المجتمع الجزائري، معتبراً تتبع المنهج الخلدوني إحدى مخارج أزمة الأمة الجزائرية والإسلامية عامة، كما تأثر بهالك بن نبي وما آثاره من مسائل حول مشكلات الحضارة وغيرها، مما بدا واضحاً في

من المتاهات الماورائية والمشكلات التجريدية التي غرقت فيها عشرات القرون...»<sup>(٢)</sup>، وعليه وفيما يخص الفلسفة في الجزائر فإنه يتوجب علينا لزماً وليس اختياراً ربطها بالواقع الجزائري المريض الذي خلفته فرنسا الاستعمارية متخبطاً بين المتناقضات والأوهام؛ وإن النهوض والبناء والتنمية لا تتم إلا بالصراع الفكري لأن معركة المفاهيم أشد خطراً من معركة تحرير الوطن من المستعمر<sup>(٣)</sup>.

وأن المعركة الحقيقية لجيل الاستقلال هي البناء والتعمير الفكري قبل البناء المادي الذي لا يصلح إلا بمفاهيم واضحة صريحة ترفعنا من النظر إلى العمل. وهذا البناء والتعمير لن يتم إلا بالتربية والتعليم؛ فأى تربية وأي تعليم أرادهما المفكر الراحل؟ وما الغاية من الدرس الفلسفي؟ وعلى أية شاكلة أراده عبد الله شريط الجزائري؟

### □ أولاً: المشروع الفكري الفلسفي لعبد الله شريط

عبد الله شريط مفكر جزائري وأستاذ فلسفة، مزج بين القومية العربية والروح الإسلامية والأيدولوجيا والفلسفة في تنظيره وتحليله لواقع الأمة الجزائرية خاصة والشعوب العربية والإسلامية عامة. وهذا ما جعل الرجل يعرف بالمفكر الموسوعي المحلل الناقد، صاحب النزعة الحداثية الخاصة والمتفردة، لا سيما النزعة التشاركية في الفكر. فقد كان ابن خلدون ممثلاً للذات التاريخية وللمنهج العلمي في فكره، وكان مالك بن نبي شريك أفكاره ونسقه، وكان لمثل أعضاء جمعية العلماء كالميلي وتوفيق المدني وابن باديس والإبراهيمي قدوة ونوراً لأفكاره، وكان للإعلام والصحافة والكتابة الصحفية -أيضاً- مكانة كبيرة وراقية ومسلكاً عملياً لنشر أفكاره في المجتمع، وكانت فلسفته في الحياة وفي العمل وفي المجتمع

الكتب والمقالات التي تعكس تأثره. وهويته الجزائرية العربية المسلمة وروحه الفلسفية النقدية الواعية التي استمدتها من ترعرعه على مبادئ جمعية العلماء المسلمين، ومن مدارس تونس وسوريا، فقد امتدت جذور القومية العربية والروح الإسلامية إلى أعماق شخصيته العلمية المنفتحة على مختلف الثقافات حتى ثقافة المستعمر الفرنسي ولغته وعلومه آنذاك. وما أثار حماسة عبد الله شريط للفكر المغاير وللثقافة الغربية التي تحقّق التفلسف الإيجابي، كتاب «من أجل سعادة الإنسان» لبرتراند راسل أو كتاب «كيف أفهم العالم» كما في الترجمة الفرنسية التي أخذ عنها.

نجد للمفكر شريط -أيضاً- حضوراً بارزاً في عالم الفلسفة العربية المعاصرة، ففي أعمال الندوة التي عقدتها الجمعية الفلسفية قبل سنوات قليلة في القاهرة عن الفلسفة العربية في مائة عام، ورد ذكر اسم المفكر عبد الله شريط ٢٥ مرة إلى جانب المفكرين زكي نجيب محمود، وعبد الرحمن بدوي.

راجع: (عبد الله شريط: المفكر الرائد والفيلسوف المناضل) جريدة شباب مصر (shbabmisr.com)

(٢) عبد الله شريط، الأعمال الكاملة، المجلد الأول، الجزائر: منشورات السهل، ٢٠٠٩م، ص ١٢٧.

(٣) عبد الله شريط، معركة المفاهيم، الجزائر: الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، ط ٢، ١٩٨١م، ص ١١.

ككل قائمة على عبارته الشهيرة: «لكل فيلسوف وفي كل نزعة فلسفية أو مذهب فلسفي جدير بهذا الاسم لا بد أن نعثر على علاقة تكون عضوية بين المعرفة والأخلاق، أو بين النظر والعمل أو التصور والسلوك، بل إن العنصرين متكاملان لا ينفصل أحدهما عن الآخر لا عند الفيلسوف في مذهبه، ولا عند الإنسان العادي في حياته»<sup>(٤)</sup>.

ولأن المعركة الحقيقية لمرحلة ما بعد الاستقلال هي معركة التشييد الفكري، ومعركة مفاهيم يجب أن تصحّح وتؤسّس وتؤصل. فقد انتهج الدكتور شريط منهج التحليل والنقد، وربط التنظير الفكري والفلسفي والديني بالواقع العملي النفعي تحديداً، وجعل من هذه المناهج أسساً وركائز لمشروعه الفكري والحدائي الخاص بالأمة الجزائرية العربية المسلمة، وهذا هو المبدأ الذي طالما انتهجه وكرّره وأكد على حضوره في مؤلفاته ومقالاته وحواراته الإعلامية.

واعتماداً على أسلوب التحليل والنقد تطرق شريط «إلى الكشف عن أوجه النقائص والانحرافات الدينية أو السياسية والاجتماعية، أو المفاهيم المغلوطة أو الاغوجاجات النفسية المريضة»<sup>(٥)</sup>. فالفلسفة الحقيقية والمنشودة هي التي تخدم قضايا الوطن «الجزائر» التي كانت أمة قائمة بكل مقومات السيادة قبل الاحتلال الفرنسي المدمر الذي ضرب قيمها وتاريخها ودينها؛ وتركها في فوضى أيديولوجية وسخة، وحياة اجتماعية متخلّفة ومتدنّية، وأوضاع سياسية كارثية، ليس من السهل النهوض بها، وتجاوز المحن الاستدمارية التي تركتها فرنسا في شعبها وفي دينه وثقافته وحياته عامة.

وربما الدرس الفلسفي الذي أراده الدكتور عبد الله شريط في الجزائر هو درس التنمية والمقاومة الفكرية والنهوض العلمي والفلسفي، ذاك الدرس الذي يلزمنا ألا نأتي بالإنسان إلى مدرسة الفيلسوف، بل لا بد لنا أن نأتي بالفيلسوف إلى مدرسة الإنسان، والتي عبر عنها فؤاد زكريا قائلاً: «بأنها محاولة لبناء الإنسان بفضل دورها الحيوي في تنظيم الخبرة البشرية»<sup>(٦)</sup>.

فما دام على الفيلسوف أن يحيا وينمو باعتباره إنساناً، فإنه لا بد لحياته الإنسانية من أن تدخل في صميم فلسفته بوصفها جزء لا يتجزأ من تلك الفلسفة، والواقع أننا لو سلّمنا أن الحياة العملية نفسها هي مصدر خصب من مصادر المعرفة، لكان علينا إقامة فلسفتنا على الفعل بما فيه من ثراء ووعي وديناميكية فعّالة.

(٤) عبد الله شريط، الفكر الأخلاقي عند ابن خلدون، الجزائر: موفم النشر، ٢٠٠٨م، ص ٤٧.

(٥) عبد الله شريط، أخلاقيات غريبة في الجزائر، الجزائر: الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، ط ١، ١٩٧٥م، ص ٧.

(٦) إبراهيم زكريا، مشكلة الفلسفة، دار مصر للطباعة والنشر، مصر، ص ٦٥.



وعن كيفية إنشاء جيل واع بقضايا الأمة الجزائرية وبأزمة العقل الجزائري، اعتبر الدكتور شريط أن التربية هي التي تحفظ ثقافة الأمة وأصالتها ف«أيدولوجية التنمية الحقيقية اجتماعياً واقتصادياً وسياسياً هي أيدولوجيا نقل المعرفة لا نقل المصانع، ونقل المعرفة هو ما نقصده بتنمية الإنسان»<sup>(٧)</sup> الذي يحسن التكيف مع التغير ساعياً إلى تطوير الذات الوطنية، والتخلي عن تمجيد الأطلال والطلاسم، وذكر في هذا الصدد نماذج كثيرة تعيق تطوّر الفلسفة الواقعية في الجزائر وتُعيق تقدّم المشاريع التنموية، كتمجيد اللغة العربية وتركها بعيدة عن العلوم والحياة الواقعية السياسية والاجتماعية.

وفي هذا الصدد يرى شريط أنه يتوجّب علينا «الابتعاد عن الاكتفاء بتمجيد اللغة وهي البعيدة عن المجتمع كما يحدث الأمر نفسه بالنسبة إلى تمجيد المبادئ الأخلاقية وهي منفصلة عن الحياة»<sup>(٨)</sup>. ومن ثمّ فإن الاهتمام باللغة العربية وتطويرها وإخراجها من زوايا المساجد إلى رحاب العلوم والمجتمع والثقافة، وإنقاذها من الانغلاق والتراجع هي مسؤولية المعلمين والساسة والأساتذة؛ وهذا بدوره حسب الأستاذ شريط يحيلنا إلى حتمية الاهتمام المتواصل والمتزايد بالمدرسة والجامعة..؛ «الإنفاق على مدرسة بالنسبة إلى الدولة النامية أهم من الإنفاق على مصنع، والمعلم في خطواتها الأولى من التنمية يغل عائداً يفوق ما يغله المهندس»<sup>(٩)</sup>.

ويضيف شريط قائلاً: «مسؤولية المعلم المناضل أكبر من مسؤولية السياسي، فالزعيم السياسي الناجح هو الذي يجعل الشعب يثق فيه، أما مسؤولية المعلم الناجح هو أن يجعل الشعب يثق في نفسه»<sup>(١٠)</sup>. وهنا يكمن دور العقل وتكمن ضرورة استعماله فيما يفيدنا من بحوث وعلوم ومعارف نافعة، بما فيها إدخال الالتزام الأخلاقي والبحث العلمي في الظاهرة السياسية أي أخلقه وعقلنة السياسة للقيام بنهضة فكرية مفاهيمية جزائرية.

وهذا لن يتم إلا بطريقة حوارية توليدية تجعل المعلم والمتعلم معاً يعيشان الفكرة، ويتفاعلان معها، ويلقيان بها في أوساط الثقافة الشعبية، وفي ساحة القيم المحلية، بإدخال الحجاج والحوار والنقد عليها حتى تكون ثمّة مساهمة تفاعلية في العملية التربوية وفي الحياة الاجتماعية والإنسانية.

(٧) عبد الله شريط، المشكلة الأيدولوجية وقضايا التنمية، ديوان المطبوعات الجامعية الجزائرية، ١٩٨١م، ص ١٠٢.

(٨) عبد الله شريط، الفكر الأخلاقي عند ابن خلدون، مصدر سابق، ص ٦٧٥.

(٩) عبد الله شريط، المشكلة الأيدولوجية وقضايا التنمية، مصدر سابق، ص ١٠٦.

(١٠) عبد الله شريط، نظرية حول سياسة التعليم والتعريب، الجزائر: المؤسسة الوطنية للكتاب، ١٩٨٤م، ص ٩٤.

ويرجع الدكتور شريط رحمته الله المشاكل التي تعاني منها الجزائر إلى ضعف التعليم وغياب المحصول العلمي العملي، وهزال تربيتنا الأيديولوجية كما يصفها، ومن هنا: «ينبغي الاهتمام بتكوين الإنسان، وعدم كنز الثروة في البنوك، لتكون ذريعة لاستبعادنا وامتصاص إمكاناتنا»<sup>(١١)</sup>، فالإنسان هو نواة التنمية وبذرتها الأولى، وعلى الإنسان المناضل الواعي أن «يفرق بين الوجود والكيونة أو بين العيش والحياة، أن هناك فرقاً كبيراً بين أن تعيش وأن تحيا، الشجرة تعيش والسّمك في الماء -أيضاً- والحشرة في المستنقع، أما الإنسان فإنه لا يعيش بل يحيا»<sup>(١٢)</sup>.

ولا حياة إلا بالتفلسف، ولا تفلسف إلا من واقع الأمة وإشكالات المجتمع، وعن هذا الجانب يقول شريط: «إن الشعب المقتدر ليس هو الذي يقوم بثورة رائعة فحسب، بل يجب عليه أن يحافظ على قيمها ويعرف كيف يستفيد من تضحياتها فيها»<sup>(١٣)</sup>. وذلك من خلال النخبة المثقفة التي تقوم بتحليل مختلف وقائع الأمة الاجتماعية في أبعادها المختلفة، والخروج بتفاسير وحلول قادرة على التغيير والتطوير في واقع هذه الأمة، ومسايرة تحولاتها الاجتماعية.

وعن اللغة والفلسفة والمنظومة التربوية وضرورة التكامل بينها، على اعتبار أن اللغة هي مرآة للفكر وتعبير مقصود وغياب الوعي بها يؤدي حتماً إلى غياب الإفصاح عن الأفكار والمعاني، يقول شريط: «لأن تطوّر العلوم يتطلب تطوّر اللغة، وتطوّر اللغة لا ينفصل عن قواعدها، كما أن اللغة وقواعدها لا ينفصل عن تطوّر العلوم الأخرى، فكذاك العلوم وتطوّرهما لا ينفصل عن الحضارة وتطوّرهما»<sup>(١٤)</sup>.

ولأن اللغة تُعبّر عن المعاني والأفكار الإنسانية وبدونها لا يتم الحوار ولا الجدل ولا المناظرة، فإن سكون اللغة وعدم حركيتها يؤدي بالضرورة إلى جمود الفكر وتقلص آليات التفلسف وانهايار الفلسفة. ولكن الدفاع عن اللغة العربية وعن الدين الإسلامي لا بد أن يتجاوز لهجة المدح والذم إلى حيّز العمل والتطبيق، وعن هذا يقول شريط: «إذا لم تكن مرحلة الحديث عن المبادئ تقوم على خطة ومنهجية واضحة، فستكون النتائج غير مرضية مهما اعتمدنا فيها على العاطفة القومية والدينية والوطنية، واستنجدنا فيها بالشهداء والثورة والإسلام وبالنخوة العربية وبالعزة والكرامة، أما إذا كانت هناك خطة واضحة الأهداف، فإن النتائج ستكون أفضل؛ لأننا سنتكلم فيها بلغة العقل والتجارب والإحصائيات والمناهج التربوية والمقارنات مع الماضي أو مع غيرها من الأمم، وسنضطر إلى معرفة وسائلنا البشرية

(١١) عبد الله شريط، معركة المفاهيم، مصدر سابق، ص ٧.

(١٢) عبد الله شريط، الرماد، ديوان شعر، منشورات الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، ص ٤٠.

(١٣) عبد الله شريط، المشكلة الأيديولوجية وقضايا التنمية، مصدر سابق، ص ١٠٥.

(١٤) عبد الله شريط، معركة المفاهيم، ص ٢٠.

والمالية وسنفع كل القوى الاجتماعية لتحقيق هذا الهدف»<sup>(١٥)</sup>.

ومن زاوية مقابلة تطرق شريط إلى العلاقة الدائمة بين الفلسفة والأيدولوجية، وقد خصّص لهذه الإشكالية كتاباً كاملاً هو «المشكلة الأيدولوجية وقضايا التنمية» الذي تطرّق فيه إلى ضرورة تحلي الفلسفة عن الماورائيات والميتافيزيقا التي لا تخدم الشعوب، والتحلي بروح الواقع العملي الذي يُحرّر العقول من الأوهام التاريخية، ومن القفزات اللامدروسة نحو الغرب.

ومن هذا المنظور فالفلسفة والأيدولوجية معاً منبعهما الذات والهوية، ولا يمكن لشعب ما تبني أيدولوجية شعب آخر وهو مختلف عنه في الإثنية والهوية والأفكار والمعتقدات، ولا يمكن مهما تشبّهنا بالغرب أن نكون غرباً، ولا للغرب أن يكون مشرقاً في ثقافته ومعتقداته وأيدولوجياته، لذا فقد أكد شريط أن «المعركة السياسية التي جرت بين القوات الوطنية وقوات الاستعمار، لم تكن فقط معركة سجون وانتخابات وقمع واضطرابات وقوانين مجحفة وتمرد صارم عليها، ولكنها كانت بالخصوص معركة مفاهيم تتصارع فيها الأفكار بين الاستعمار والحركة الوطنية»<sup>(١٦)</sup>.

يضيف عبد الله شريط قائلاً: «إن الثورة الثقافية لدقّتها، تعد أخطر الثورات جميعاً وأقربها إلى الانزلاق نحو الانحراف، ولذلك كان المجهود الأيدولوجي في الثورة الثقافية أهم من مجالات البناء السياسي»<sup>(١٧)</sup>.

كما أن الثقافة وتحصيل الأفكار تغيب بغياب العقل الجدلي الذي لا يارس التحليل والنقد، ولا يقوم على تحرير الحقائق وفرزها عن الباطل منها؛ يقول شريط «إن نشر الأفكار الحية في ديننا وتحريرها من الأفكار المتخلفة التي تكدّست عليها والتي حاربها الفطاحل من جمعية العلماء... هي الكفيلة بأن تعطي للجزائر طابعاً ثورياً في الفكر الديني للعالم الإسلامي، كما أعطت هذا الطابع للعالم الثالث في النهوض الصناعي السريع والاقتصاد المستقل، وكما أعطت نفس الطابع للشعوب المناضلة في العالم من أجل الحرية وتقرير المصير وعدم الانحياز الحقيقي»<sup>(١٨)</sup>.

وهذا هو الدور الذي يجب أن يلعبه المتفلسف والمعلم المناضل، «فالرجل المثقف

(١٥) عبد الله شريط، من واقع الثقافة الجزائرية، الجزائر: الشركة الوطنية للنشر والإشهار، ط ٢، ١٩٨١ م، ص ٩.

(١٦) انظر: عبد الله شريط، مع الفكر السياسي الحديث والمجهود الأيدولوجي في الجزائر، الجزائر: الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، ١٩٨١ م.

(١٧) عبد الله شريط، المرجع نفسه، ص ١١٣.

(١٨) عبد الله شريط، الأعمال الكاملة، المجلد الثالث، مصدر سابق، ص ٤٠٣.

الشعبي هو الذي يسخر ثقافته في خدمة الشعب ولو صدمه»<sup>(١٩)</sup>. وإن أول دور عملي يجب أن يقوم به المثقف هو أن يثور على واقعه بالنقد الذاتي، وإن الفكر الصحيح هو الذي يجب أن نتعلمه من ابن خلدون وهو الشرح والتحليل للواقع والبحث عن علله وأسبابه<sup>(٢٠)</sup>، والوقوف على حقيقة الأزمات والقضايا الإنسانية الأخلاقية منها والاجتماعية والسياسية، ثم محاولة حلها وفق عقل سليم موضوعي وإع بالوضع العام للأمة.

وفي كل مرة يُدكرنا شريط أنه يمكن أن نعتبر الفكر العلمي قوة روحية واجتماعية مباشرة، وبدون الفكر العلمي تبقى الأهداف الفلسفية والعقائدية خيال الشعراء، وحتى لا تبقى كذلك على الفكر العلمي أن يستمد من حاجات المتعلم وثقافة المجتمع، وأن ترتبط موضوعاته بشؤون الحياة الحاضرة، وأن تكون مواده وخبرته وطرقه ووسائله متماسكة.

وعن مكانة اللغة العربية المهملة والمتروكة لتمجيد الماضي والبكاء على الأطلال، يقول شريط: «أخذنا العربية عظيمة غنية مستعدة للتفجر عن إبداعات مدهشة، فقيدناها بالقواعد الضيقة، ففقدت عظمتها التطورية»<sup>(٢١)</sup>. وعليه فقضية التعريب «هي قضية حضارة وفكر، ومن ثمة فهي قضية وجود أو لا وجود»<sup>(٢٢)</sup>.

وقد أعطى عبد الله شريط نماذج كثيرة من التاريخ المعاصر عن دور اللغات المحلية في الصين والاتحاد السوفياتي السابق واليابان وغيرها من الأمم التي حققت انتصاراً اقتصادياً وثقافياً حضارياً بلغت الوطنية وتراثها الشعبي، فلم لا تكون الجزائر واحدة من هذه الأوطان التي تحقق ذاتها بذاتها وسيادتها وأصالتها المحلية دون الانسياق وراء أحلام الشعوب الغنية، وعن هذا الشأن يقول مفكرنا: «عليهم أن ينظروا إلى أنفسهم فقط ويستوحوا من أوضاعهم طريقة تنميتهم دون أن ينساقوا مع طريقة حياة الأغنياء من الشعوب»<sup>(٢٣)</sup>.

ويمكننا العودة إلى كتاب «السيرة الذاتية والمسيرة العلمية لعميد الفلاسفة الجزائريين الدكتور عبد الله شريط»<sup>(٢٤)</sup>، للاستمتاع بحديثات المناظرة الحجاجية وبرد الدكتور عبد الله شريط بسبع مقالات في جريدة الشعب على وزير التربية آنذاك مصطفى الأشرف الذي اتهم

(١٩) عبد الله شريط، معركة المفاهيم، ص ٢٠٣.

(٢٠) عبد الله شريط، الفكر الأخلاقي عند ابن خلدون، مصدر سابق، ص ٣٦.

(٢١) عبد الله شريط، من واقع الثقافة الجزائرية، مصدر سابق، ص ١٤٥.

(٢٢) عبد الله شريط، المرجع نفسه، ص ٢٠.

(٢٣) عبد الله شريط، الأعمال الكاملة، مج ١، ص ٢٥٢.

(٢٤) عبد الكريم بو صفصاف، السيرة الذاتية والمسيرة العلمية لعميد الفلاسفة الجزائريين الدكتور عبد الله شريط، قسنطينة، الجزائر: منشورات مخبر الدراسات التاريخية والفلسفية، جامعة منتوري، ٢٠٠٤م، ص ١٠ - ١١ وما بعدها.

اللغة العربية بالسكون والعجز، وبأن هذه اللغة عاجزة عن مواكبة العصر في مقالات ثلاث. وإلى كتاب «بين الإعراب والتعريب» الذي جمعت فيه مقالات الدكتور شريط، حيث لقي الكتاب صدى إيجابياً في وسط الطلبة والمدافعين عن اللغة العربية، غير أن هذا الصدى تلاشى تدريجياً في السنوات الأخيرة وبعد موت الأستاذ شريط.

هذا بشكل عام أهم القضايا التي سخر لها الراحل عبد الله شريط حياته ونضاله الفكري والسياسي، إذ كان همُّه الوحيد الوطن ثم الوطن ثم الوطن، وكان منهجه الأُحد النقد والتحليل واستخدام العقل العملي الميداني، لتحقيق التنمية الفكرية قبل التنمية الاقتصادية والسياسية، فالثروة الحقيقية لمجتمع جزائري ما بعد الاستقلال هي ثروة الشباب وبناء الإنسان وبناء المثقف والمعلم المناضل، ولأنه معلم وأستاذ مناضل عدّد معيقات ومصاعب معركة الفلسفة في الجزائر، كما عدّد أسباب وعوائق معركة المفاهيم، ووقف على كنهها فما هي يا ترى؟ وإلى أي مدى استطاع تعداد عوامل وأسباب ركود وفشل الدرس الفلسفي في الجزائر؟

#### □ ثانيًا: عوامل ركود الدرس الفلسفي في الجزائر من منظور عبد الله شريط

ابن خلدون هو الملهم الروحي لعبد الله شريط على الصعيد الفلسفي، ويعتبره الابن البار لأُمته العربية التي لم يُزيّف لها حقيقتها، وإنما عمد إلى تشريحها بأمانة وجرأة وشجاعة، كما اعتبر شريط أن ابن خلدون هو المدرسة التي يجب اتّباعها لدراسة واقعنا وعقلنته، وإخراجه من دائرة الواقع الخام غير المدروس إلى مخبر التحليل عن طريق الشرح والتحليل للواقع والبحث عن علله وأسبابه<sup>(٢٥)</sup>.

وقد استخدم شريط المنهج الخلدوني ذاته، إضافة إلى واقعيته الفلسفية الاجتماعية التي ميّزته عن أساتذة الجيل الأول، وعرف بشدّة ارتباطه بالمسائل والقضايا التي تواجه المجتمع الجزائري، والتي تعرف اليوم بـ«الفلسفة واليومي»، وتوصل إلى أن أسباب فشل الحركة الفلسفية والبحث الفلسفي في الجزائر راجع إلى عدة أمور هي:

١ - غياب القومية في الجامعة الجزائرية من جميع النواحي، فالجامعة الجزائرية أجنبية على الطالب الجزائري في قراراتها ومقرراتها ومواردها التعليمية والبيداغوجية، وهذا ما انعكس سلبيًا على طلابنا ومثقفينا وثقافتنا عمومًا.

٢ - انشطار الطلبة إلى شطرين منهم من نال العلم بلغة الآخر ومفاهيم الآخر فاغترب فكريًا وثقافيًا وموطنًا، ومنهم من أخذ من اللغة العربية الأُم وبقي لصيقًا بها من دون حركية

(٢٥) عبد الله شريط، الفكر الأخلاقي عند ابن خلدون، مصدر سابق، ص ٣٦.

علمية ولا ديناميكية مكتفياً بالاستهلاك دون تجديد ولا فعالية، أما الشطر الثالث الذي وصف طلابه «بأنهم نالوا العلم من الغير وأحسنوا التصرف فيه ونفعوا بلادهم وقومهم، فهذا الفريق هو الذي نحتاجه اليوم وعلى يديه يكون رقي البلاد وخيرها»<sup>(٢٦)</sup>. وهذا الشطر من الطلبة لا وجود له أصلاً في حاضرننا ووقتنا الراهن، لأن التربية تحوّلت إلى منظومة سياسية، وهذا النمط من المثقفين يرهق السياسة ويتعبهم ويفسد خططهم، لذا لقي هذا الشطر الإهمال واللامبالاة من الدولة، ولم يفد ولم يستفد بل لحق به الأذى من كل جانب.

٣- ارتباط المناخ التربوي بالفكر السياسي الفاشل لما بعد الاستقلال، وامتزاج البرامج التعليمية بالأغراض السياسية، والطموحات الشخصية والفردية، ولن يتغير الوضع إلا بالفصل بينهما، وتجسيد الحرية والمسؤولية معاً في إعداد المناهج والبرامج، والتخلي نهائياً عن البرامج المستوردة والمفروضة على أهل الاختصاص. وفي هذا الشأن وغيره من المتشابهات من استيراد للثقافة الاستهلاكية يقول شريط: «المدرسة التي تستورد نظمها ومواردها العلمية وحتى لغتها -أيضاً- والرجال الممارسين للتعليم فيها من محيط ومن آفاق غير محيطها وآفاقها ليست مدرسة ثورية»<sup>(٢٧)</sup>.

٤- غياب المعلم المناضل الذي يحمي الشعب من الانحرافات الفكرية، وبروز -وبقوة في السنوات الأخيرة- المعلم والأستاذ الموظف الذي لا تتجاوز مهمته نقل معلومات جافة وجاهزة مقابل أجر شهري كثيرًا ما يشتكي من قلته وعدم كفايته، مما أثر سلباً على مردوده العلمي على التلاميذ والطلبة، وحول المنظومة التربوية في الجزائر إلى منظومة لا واعية تكلّل عملها بالإضرابات المتكررة والاحتجاجات على مدار السنة الدراسية.

وقد تنبّه الأستاذ عبد الله شريط إلى هذه الظاهرة قبل استفحالها، وطالب ويلاحق شديد الاهتمام بالمعلم الجزائري الذي يتوجّب عليه «الانتقال من دور المتفرج إلى موقف الالتزام الجاد والمشاركة الفعالة المنبثقة من وعيه وبمسؤولياته واقتناعه بدوره في المجتمع»<sup>(٢٨)</sup>.

ومن مواطن الضعف فينا وفي مجتمعنا أن كثيراً من الناس يبحثون عن مناصب من الدرجات العالية، ولكنهم لا يحملون ثقافة تؤهلهم إلى ذلك، فالتوظيف بالواسطة وافتكاك المناصب بالتزوير والمحسوبية وغيرها من السبل الملتوية التي بها تقلد من لا يستحق المنصب، واستعماله من ثمّ لإذلال ذوي الكفاءة والخبرة.

(٢٦) عبد الله شريط، من واقع الثقافة الجزائرية، مصدر سابق، ص ٢٢.

(٢٧) عبد الله شريط، نظرية حول سياسة التعليم والتعريب، مصدر سابق، ص ٦٠.

(٢٨) عبد الله شريط، الفكر الأخلاقي عند ابن خلدون، ص ٦٧٦.

ومن ذلك -أيضاً- حالة ذوي المناصب المشبوهة كما وصفه شريط قائلاً: «عندما نذهب إلى أوروبا فلا تستدعي اهتمامنا الجامعات والمتاحف والهيكل الفنية وآثار الكتاب والفلاسفة، بل نفتتن بالملاهي الليلية وحرية الاتصال بالنساء»<sup>(٢٩)</sup>. وهنا تكمن المشكلة الحقيقية وهي غياب العقلانية والحكمة والموضوعية، وهنا -أيضاً- تظهر النتائج على مستوى الممارسة الفعلية والفعالة.

ولأن الفرق بين المجتمع المتخلف والمجتمع المتمدن حسب الدكتور شريط يكمن في مقدار العقلانية في كل منهما، فبقدر ما تملك المجتمعات المتخلفة من شحنات هائلة من الانفعال عند النظر إلى مشكلات الماضي والمستقبل المعقدة، تتمتع المجتمعات المتقدمة بشحنة من العقلانية والاعتزان وضبط النفس وسلطان الرأي في التعامل مع هذه المشكلات بالخصوص.

وللأسف الشديد أوطاننا العربية تنتمي إلى المجتمعات المتخلفة، حيث نجد بعض النخب «همُّهم الوحيد هو تحقيق المكاسب المادية، أما المكاسب الفكرية فلا يُولونها أي اهتمام، وما أكثر هذه العادة في مجتمعاتنا العربية وخاصة المجتمع الجزائري، مما دفع هذا التصور للثقافة وألاً تقييم لها إلى تفشي أزمات عديدة في مختلف الفضاءات السياسية والاقتصادية والاجتماعية والتعليمية»<sup>(٣٠)</sup>.

٥- ضعف ميزانية وزارات التربية والتعليم والتكوين المهني ووزارة التعليم العالي خاصة، فهي تقل بكثير عما تُنفقه الدولة لباقي القطاعات والوزارات الصناعية، وكأن الصناعة أو الزراعة أو فنون الرقص والطرب تنجح وتتطور وتُنتج محاصيل وإنتاجات في ظل غياب المورد البشري.

خلاصة هذا الأمر يتمثل في غياب التخطيط الاستراتيجي للتنمية البشرية التعليمية والتربوية التي لم تهتم بالمدرسة والتعليم، ولم تُجسّد ولو جانباً واحداً من الجوانب الإصلاحية التي حث عليها الإبراهيمي وابن باديس وغيرهم، ممن تتلمذ على أفكارهم ومبادئهم التربوية والتعليمية لا في جوانبها المعنوية ولا المادية، فمدارسنا وجامعاتنا كما وصفها الدكتور شريط بأنها تفتقر لأدنى شروط التعليم وهياكله على مستوى الوطن ككل.

لم يتوان الدكتور شريط عن رصد الحقائق المؤلمة والمعوقات التي تعرّض لها الحركة التنموية والتعليمية في الجزائر، كما لم يتوان عن تقديم بعض الحلول لكل هذه المشاكل

(٢٩) عبد الله شريط، معركة المفاهيم، ص ٢١.

(٣٠) عبد الله شريط، معركة المفاهيم، ص ٤٨.



والمعوقات ففيما تتمثل حلوله واستراتيجيته الاستشرافية للمستقبل؟

### □ ثالثاً: حلول ووصايا عبد الله شريط للنهوض بالدرس الفلسفي في الجزائر

يرجع عبد الله شريط القرار الأساسي في اختيار أي مجتمع من المجتمعات لنوع التربية أو التعليم الذي يريده إلى الدولة والمجتمع. وهذا القرار في نظره هو اختيار أمة وسياسة دولة، ولا بد أن يكون هذا الاختيار مدروساً بعناية فائقة، وليس نظرية وزير أو رجل دين أو كاتب صحفي أو غيره «فالتعليم هو الوسيلة الحضارية الأولى والمركبة السريعة الوحيدة التي يتقدم بها مجتمعنا»<sup>(٣١)</sup>.

ولأن تنمية الثروة البشرية تقع على عاتق المثقف قبل السياسي كما ذكرنا سابقاً، فإن شريط يربط باستمرار معوقات النظام التعليمي بالمعوقات الاجتماعية، وعليه لا بد من إصلاح المحيط قبل إصلاح التعليم، ولا بد من تنمية الثروة البشرية التي هي تنمية تشاركية يشارك فيها الجميع، مُقدِّماً في هذا الشأن بعض الحلول، منها:

أولاً: إحداث تغيير في ضمير المجتمع، هذا النوع من التغيير لا تقدر عليه إلا النخبة المثقفة الواعية المناضلة التي تحمل في قراراتها رسائل وعي وتعقل؛ يقول عبد الله شريط: «تحقيق هذا المستقبل الأفضل لا يكون بالتفهم والتشبه بمفاهيم وقيم لم تعد تصلح لا للحاضر ولا للمستقبل، كما يظن بعض أنصاف المثقفين، بل بالجمع بين خير المفاهيم في تراثنا العربي والإسلامي وبين أفضل عناصر الثقافة والفكر الحديث»<sup>(٣٢)</sup>.

ثانياً: علينا «أن نطرح مفاهيم وقيم جديدة قادرة على الاستجابة للواقع الإنساني وصولاً لا إلى تأويله فحسب بل توجيهه كذلك وجهة إنسانية»<sup>(٣٣)</sup>، وتجاوز عاهة الجهل والأمية والتطرف. معللاً شريط رأيه ناظراً إلى القضية الفلسطينية ومعركة المفاهيم قائلاً: «إن اليهود لم يأخذوا فلسطين بالقوة لأن العرب أقوى منهم، ولكنهم أخذوها لأنهم يعرفونها كيف نفهم الشرف، ويعرفون أننا نُضجِّي بوطن ولا نُضجِّي بمفهوم خاطئ، ونُضجِّي بأجيال لكي نكسب الأوهام»<sup>(٣٤)</sup>. لهذا فإن الأوطان الإسلامية مطالبة بالثقافة الدينية والتمتع بالانفتاح الثقافي على عقلية الجماهير الشعبية المسلوقة الحقوق. وتطرق هنا شريط إلى مفهوم الاشتراكية الإسلامية التي هي جوهر فلسفته ومشروعه الحدائي، معبراً

(٣١) عبد الله شريط، نظرية حول سياسة التعليم والتعريب، ص ٨٨.

(٣٢) عبد الله شريط، معركة المفاهيم، ص ١٤.

(٣٣) عبد الله شريط، معركة المفاهيم، ص ١٥.

(٣٤) عبد الله شريط، معركة المفاهيم، ص ٢٨.

عن آرائه بوجوب التمسك بالاشتراكية في الاقتصاد وفي التنظيم الاجتماعي والسياسي، إذ هي تدرج ضمن المحافظة على ثروتنا الروحية التي جاء بها الإسلام، والتي نعزز بها ونعمل على تطويرها، وفي أكثر من مرة تحدث قائلاً: «نعلن هذا لشبابنا المفتون بالاشتراكية ونعلمه لأبنائنا بكل وضوح وبساطة في المدارس، فتخرج أجيالنا الحاضرة والمقبلة من موقف التذبذب والاضطراب»<sup>(٣٥)</sup> إلى طريق الحق والصواب، بشرط التمسك بالدين وعدم التطرف والوقوع في خطأ الشيوعية التي فسحت المجال للرأسمالية اليهودية للسيطرة على مصادر الثروة في أمريكا وفي غيرها، سواء بصورة مباشرة أو ملتوية غير مباشرة. وعلى شبابنا أن يفهموا -أيضاً- «أن الفلسفة بمعناها الاصطلاحي هي بحث وتفصيل عقليات، وليست خطوات عاطفية أو ذهنية تهتز لها نفسية الفيلسوف لحظة ثم تندثر»<sup>(٣٦)</sup>.

ثالثاً: فسح المجال للشباب وإثراء دائرة البحث في العلوم الإنسانية والاجتماعية بما فيها الفلسفة، والتقليل من الوصايا الفوقية التي تُغيب دور العقل ودور الفكر لدى الشباب. فمن أسباب الهجرة وهجرة الكفاءات العلمية والثقافة هو نقص الفكر والفكر النقدي الذي لا يتكوّن إلا بممارسة العلوم الإنسانية والاجتماعية كالفلسفة التاريخ وعلوم النفس والمجتمع، وغرس قيم ثابتة ومتحررة من أوثان الماضي.

رابعاً: تكامل الفلسفة والعلم في شتى الميادين التعليمية المدرسية والجامعية، فالعلم ملازم للفلسفة وضروري لتقدمها، مثلما هي ضرورية لسيادته كمؤشر للتمدن؛ لأن الفلسفة هي المشعل الذي يُضيء طريق المستقبل، وإن العلم ليس إلا الأداة أو المطية التي نركبها للسير في هذا الطريق بعد أن يُضاء، ومن ثمّ كانت المجتمعات التي تمتهن الفلسفة هي التي تسير أسرع من غيرها رغم بقاء تقدم الفلسفة في ذاتها، يقول شريط: «فالمجتمعات المتمدنة كلّما تقدّمت خطوة إلى الأمام في طريق العلم، كلّما اكتشفت أكثر دور الفلسفة في تطوّر العلم، ودورها في تطوّر الإنسان الذي اكتشف العلم بواسطة الفلسفة»<sup>(٣٧)</sup>.

خامساً: تصحيح الفكر الديني وإخراجه من دائرة الانعزال والتطرف ومسايرة مشاريع التنمية، فالدين ليس نقيض الفلسفة ولا هو نقيض الثقافة، مقدّمًا عبد الله شريط أمثلة عن هذا الأمر، مصوّراً أن هناك مواضيع أصبحت اليوم فكرية وفلسفية تمس حياة المجتمع كدولة، ويتم معالجتها على المستوى العالمي وعلى مختلف وسائل النشر والتبليغ،

(٣٥) عبد الله شريط، الأعمال الكاملة، المجلد ١، مصدر سابق، ص ٣٣٣.

(٣٦) عبد الله شريط، الأعمال الكاملة، تاريخ الثقافة والأدب في المشرق والمغرب، منشورات السهل، ٢٠٠٩م، المجلد ٢، الجزء ١، ص ٣٥١.

(٣٧) عبد الله شريط، المشكلة الأيديولوجية وقضايا التنمية، مصدر سابق، ص ٧.

ويتناولها الكتاب والمتقنون والصحفيون ولكنها في الوقت نفسه مواضيع دينية لأنها تمس حياة الإنسان الروحية والمادية على السواء، مثل مشكلة القيم والحرية والأسرة والتربية والنسل، لهذا لا بد من تصحيح بعض الممارسات والأفكار الدينية المغلوطة التي يتمسك بها الشعب، على اعتبار أن الدين هو المحرك الروحي للشعب دون كل المحركات الأخرى السياسية والاقتصادية وغيرها.

وتتمّة لرايه يقول عبد الله شريط: «علينا مواجهة تطوّر الحياة بتطوّر فكري يشمل العقل العلمي والعقل الديني على السواء؛ لأن الفصل بينهما غير ممكن ولا مفيد»<sup>(٣٨)</sup>. وهذا لا يتم إلا بإصلاح الجامعة وفق مبدأ واضح ومدرّس، وكل إصلاح مقترح لهذه الجامعة لا بد في نظر شريط أن يقوم «على مبدأ أساسي هو بحث الثروة الوطنية المادية والبشرية فإنه قد يرتقى بالجامعة من كل الحثثيات التي نتخيلها ولكنه سيبقيها غريبة عن محيطها»<sup>(٣٩)</sup>. واعتقد بدوري أن خير مثال واقعي معيش في الجزائر هو استبدال النظام الكلاسيكي في التعليم العالي، فهذا القرار اللامسؤول واللامدرّس الذي جعل النظام يفشل في كل جامعات ومدارس الجزائر، التقنية منها والإنسانية والاجتماعية وبكل المعايير.

سادساً: إصلاح التعليم العالي، يرى شريط أن التعليم العالي مختلف كثيراً عن الأطوار التعليمية الأخرى لا تصافه بالبحث والتطوير بدل التلقين والحفظ كما في الأطوار التعليمية الأولى، وأن الفلسفة هي المعوّل عليها في تحريك عجلة البحث العلمي، فمن الضروري صيانتها والاهتمام بها، فهي البحث كل البحث.

سابعاً: تطبيق سياسة التعريب، والتي خصّ لها شريط نظرية حول سياسة التعليم والتعريب شرحها في مؤلفاته، وخلاصة نظريته أن سياسة التعريب يجب ألا نجعلها فقط لغة التعليم في المدارس، بل لغة تعليم الراشدين، ورفع مستوى الإنسان الثقافي سواء المتعلّم أو الأمي، وذلك من خلال أمور منها:

- ١ - نشر اللغة العربية وتعليمها وتعميمها في جميع الأوساط والمجالات.
- ٢ - البحث عن طريقة نيسر بها اللغة على الشعب إلى أقصى حدّ تتحمّله لغتنا من التيسير والخفّة والطواعية والحيوية.
- ٣ - التعريب في طور العمل، والعمل كما يقول الذرائعيون هو قبل كل شيء التفكير المنظم الواضح الذي يرتّب مراحل العمل ويعيّن وسائله.

(٣٨) عبد الله شريط، الفكر الأخلاقي عند بن خلدون، ص ٣٥.

(٣٩) عبد الله شريط، من واقع الثقافة الجزائرية، ص ٧٣.

لكن السؤال المطروح هنا: لماذا فشلت هذه الحلول أيضًا؟ ولماذا لم تُطبّق سياسة التعريب أو غيرها من السياسات والمناهج المقترحة من قبل هذا المفكر الجزائري الموسوعي الملمّ بهوموم الجزائر؟

نحاول الاقتراب من هذا الجانب من خلال بعض المحطات النقدية، عائدتين إلى بعض الدراسات التي وقفت على تفاصيل فلسفته لتبيّن ما له وما عليه.

### □ رابعاً: محطات نقدية وشهادات حول مشروع عبد الله شريط

حظي أستاذنا الفاضل الدكتور شريط بالعديد من الندوات والمليقات والأيام الدراسية التي ناقشت أفكاره ومؤلفاته، خصوصاً في جامعة الجزائر الثانية جامعة أبي القاسم سعد الله بوزريعة. فقد وقف زملاء الفكر والفلسفة وقفات عدّة يتفحصون أعماله وكتبه، فنجد المرحوم الدكتور حمودة سعدي رفيق دربه يتحدث عن أصالته وعن خصاله واجتهاده الفكري فيقول: «تعدّ الفلسفة الاجتماعية الخلدونية عند عبد الله شريط محاولة نقدية إبداعية، تُعبّر عن ذاتية وأصالة الثقافة والحضارة الإسلامية، فهي موقف من سائر الفلسفات الناقدة في صنع المصير الإنساني، وخاصة منها الفلسفة العربية المنحرفة والمنسلخة عن التواصل التاريخي العربي الإسلامي»<sup>(٤٠)</sup>.

وقال عنه الدكتور سعدي أيضًا: «الأستاذ عبد الله شريط وطني صادق وعربي مسلم أصيل، يبادر إلى فضح كل محاولة رجعية تحاول الوقوف في طريق النهضة العربية الإسلامية في أي بقعة من بقاع وطننا العربي الكبير».

أما البروفيسور عبد الحميد خطاب فقد كتب في تأييده قائلاً: الدكتور عبد الله شريط «كان يأخذ من الفلسفة والأدب المسوّغات الفكرية للرأي الشخصي، وذلك لبناء الحداثة الوطنية المتوافقة مع التراث الإسلامي»<sup>(٤١)</sup>.

ويرى الزواوي بغورة أن «الأستاذ عبد الله شريط يتفرّد عن جميع أساتذة الجيل الأول بغزارة الإنتاج، وارتباطه بالمسائل والقضايا التي تواجه المجتمع الجزائري، ومن هنا فخطابه

(٤٠) حمودة سعدي، أعمال الدكتور عبد الله شريط الفكرية والفلسفية في ميزان الباحثين الجامعيين، الندوة التكريمية العالمية، قسنطينة: مخبر الدراسات التاريخية والفلسفية، جامعة منتوري، ١٩-٢٠ مايو ٢٠٠٤م، إعداد وتقديم وتصنيف: عبد الكريم بوصفصاف، منشورات مخبر الدراسات التاريخية والفلسفية، ط ١، ص ١٠١.

(٤١) عبد الحميد خطاب، عبد الله شريط فيلسوفًا وأديبًا وصحفيًا وطنيًا، مجلة دراسات فلسفية، العدد ٨، جامعة الجزائر ٢، سنة ٢٠١٢م، ص ٩.

يتميز بخاصية الاتصال اليومي المباشر باليومي والحاضر<sup>(٤٢)</sup>، وقدّم لنا بغورة تحليلات ونماذج كثيرة من فكر الراحل عبد الله شريط، مؤكّداً على علاقة فلسفته الاجتماعية بالواقع. ومن بين القضايا الفلسفية التي أراد عبد الله شريط معالجتها المقارنة بين التصوّرات القديمة والتصوّرات الجديدة لمفهوم «الشرف» وعلاقته بواقع الفرد الجزائري و ببعض القيم والتصوّرات الخاطئة، حيث «يقارن بين عدّة تصوّرات ويقارنها ببعضها، مُفرّقاً بين تصوّرات تقليدية قديمة ما تزال مسيطرة رغم أن الزمن تجاوزها، وبين تصوّرات حديثة لا تؤمن بالقديم وتتجاهله رغم ما لها من أهمية في الحفاظ على شخصية وهوية المجتمع ... كما قارن كذلك بين الحضارة العربية الإسلامية والحضارة الغربية بشأن هذا المفهوم»<sup>(٤٣)</sup>.

ويشهد الدكتور إسماعيل زروخي مُعبراً عن إعجابه بأعمال المفكر شريط وفلسفته قائلاً: «تظهر في ثنايا كتبه هواجس الفكر الفلسفي الحقيقي الذي يُعبر عن كينونة مجتمع موجود، يصارع معركة التحرّر من جهة ومعركة التطوّر من جهة أخرى، على أن يبقى موجوداً رغم المحاولات الاستعمارية الهادفة إلى مسح الهوية من الوجود، ومع هذا الوجود تذوّق الأستاذ عبد الله شريط معنى الحرية والاستقلال كما تذوّق الفلسفة والأدب»<sup>(٤٤)</sup>.

أما رئيس جمعية العلماء المسلمين الدكتور عبد الرزاق قسوم فيقرّ أنه من الصعب وصف شخصية عبد الله شريط الفكرية والإمام بكل إنتاجه الفكري، إلّا أنه يعتبره فيلسوف المنهج والعقل والحق والجمال، يقول مُعبراً ملامح شخصية صديقه وزميله «وما ظنّك بفيلسوف أخذ من الفلسفة منهاجاً فطّبه على كل اهتماماته العقلية، وأخذ من الأدب المفقى والمسجوع سلاسة اللغة وعذوبة الأسلوب ومسحة الجمال، فانعكس كل ذلك على لغته الشاعرية والفلسفية»<sup>(٤٥)</sup>.

(٤٢) الزواوي بغورة، الخطاب الفكري في الجزائر بين النقد والتأسيس، الجزائر: دار القصبة للنشر، ٢٠٠٣م، ص ١٩٣.

(٤٣) موسى معيرش، الفكر الإسلامي في المغرب العربي دراسات وأبحاث في العقل الجزائري، دار الكتاب الحديث، ١، ٢٠٠٩م، ص ٧٧.

(٤٤) إسماعيل زروخي، الفلسفة السياسية والاجتماعية في فكر عبد الله شريط، الفلسفة في مائة عام، أعمال الندوة الفلسفية الثانية عشرة، الجمعية الفلسفية المصرية، جامعة القاهرة، بيروت، لبنان: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢، ٢٠٠٦م، ص ٤٧٣.

(٤٥) عبد الرزاق قسوم، خصال منهاج وأفكار، أعمال ندوة سبتمبر ٢٠٠٨م، انظر: محمد العربي ولد خلفه، منبر شخصية ومسار، الجزائر: سلسلة منشورات الجيب، ص ٣٦.

## □ الخاتمة

إن النضال الجماهيري، والروح الدينية، وأيديولوجيا الفلسفة الاشتراكية مجتمعة متكاملة لا غير هي الحل الأوحده والأمثل لأزمة الدرس الفلسفي في الجزائر، فالدرس الفلسفي هو أحد منافذ الوعي الفكري وإعمال الفكر في حلّ معضلات الأمة. فمهمّة تدريس الفلسفة ليست التلقين ولا الرجوع لتاريخ النظريات والمذاهب الفلسفية، بل هي إلحاح التساؤل الفلسفي على حلّ أزمات الحاضر، والمشاركة الحضارية والارتقاء بالأفراد لحلّ أزمة التنمية وأزمة الحداثة في الجزائر والمجتمعات العربية الإسلامية. بيد أن عملية التنمية هي عملية معقّدة ومتشابكة، وتتطلّب تغييرات عدّة على مستوى البنى التحتية المتداخلة، ومما أفشل عملية التنمية والدرس الفلسفي الذي عليه تقوم هذه الأخيرة، تعدّد المقاربات النظرية والمدارس الفكرية وتضاربها.

هذا ما ناضل من أجله المفكر الجزائري عبد الله الشريط الذي حدّرنا في كل مرّة من غياب الممارسة الأخلاقية الفعلية في المجتمع، مُقرّاً أن «ما هو أخطر من انعدام القواعد الأيديولوجية هو وجودها بصورة مثالية على الورق وانعدامها من السلوك كترية».

وهذا هو شريط الذي لا نجد له وصفاً أدقّ من وصف محمود القاسم (ولد بمصر ١٩٤٩م) بأن «عبد الله شريط وطني صادق وعربي مسلم أصيل، يبادر إلى فضح كل محاولة رجعية تحاول الوقوف في طريق النهضة العربية الإسلامية في أي بقعة من بقاع وطننا العربي الكبير». وهو الذي اعتبره -أيضاً- محمد العربي ولد خليفة (مثقّف جزائري كان رئيس المجلس الأعلى للغة العربية) بأنه صاحب مشروع فكري ضخم شمل هموم الجزائر بأكملها، همّ وطني هو تحرير الجزائر من الاستعمار، وهمّ اجتماعي هو تحرير المجتمع من أغلال التخلف، وهمّ سياسي هو بناء الدولة الجزائرية الحديثة، وهمّ ثقافي وهو أثقل المهموم لديه، وهو بناء الإنسان الجزائري الجديد<sup>(٤٦)</sup>.

ولأنه واحد من أخلص أبناء هذا الوطن علينا العمل بنصيحة الدكتور عبد الكريم بوصفصاف وتأكيد على دور الندوات العلمية والملتقيات في إثراء مشاريع المفكرين وتأطيرها وتأصيلها ونشرها في أنحاء المعمورة، وإخراجها من السكون، مقدّراً أن واجبنا الوطني «يحتّم علينا التعريف بكنوزنا الوطنية أمثال الدكتور عبد الله شريط».

(٤٦) محمد العربي ولد خليفة، منبر شخصية ومسار، الجزائر: سلسلة منشورات الجيب، ٢٠٠٨م، ص ٦.

# قواعد التفسير الموضوعي..

أهميتها وتطبيقاتها

ليث العتابي\*

### □ مقدمة

بما أن العلوم قد كانت لها قواعدها الخاصة، كان من اللازم أن تُوضع لـ (علم التفسير) قواعد خاصة به. علماً أنه قد اختلطت قواعد الفقه وما يتفرّع منها بقواعد التفسير، واختلطت القواعد السلوكية بالقواعد التفسيرية، بل اختلطت كيفية بناء القاعدة التفسيرية البناء الصحيح المناسب والملائم للنص القرآني.

إن النصّ القرآني المعصوم يحتاج إلى قاعدة تُعطيه حقّه ومستحقّه، ذلك بعد أن ظهرت مبتنيات وآراء قد خلطت ما بين الأصول والضوابط والأسس والقواعد التفسيرية، فلم نرَ فارقاً واضحاً وأساساً بيناً للتقعيد، ولم نرَ ما تَزَا ما بين القواعد التفسيرية والأصول والأسس التي خلط فيها الكثير ووقع فيها الأعم الأغلب، والإشكالية الفادحة أن من جاء بعدهم قلّدهم تقليداً أعمى ولم يُميّز، بل نقل حتى النقطة والفارزة، علماً أنه يدّعي العلم والمعرفة!

\* باحث من العراق.



إن من المهم دراسة قواعد التفسير، لكن وفق منهج علمي رصين من دون إفراط أو تفريط، فلا نريد أن نقول بأن قواعد التفسير هي (٣٧٠) قاعدة، فنخلط كل شاردة وواردة بها، ولا نريد -كذلك- أن نقول بأنها (٥) فقط، بل هي محدّدة تحديداً نابغاً من الحاجة الحقيقية لها.

إن في قواعد التفسير ما يجري في جميع المناهج والاتجاهات التفسيرية، ومنها ما يختصّ بمنهج واحد أو اتجاه واحد دون غيره، وهذا ما دعانا إلى الكتابة عن قواعد التفسير الموضوعي، وذلك لأهميته وشيوعه وكثرة الكتابة عنه، فقد تعدّدت الأقوال والنظريات فيه. لذا سيكون بحثنا منصباً على قواعد التفسير الموضوعي؛ لما لها من أهمية كبيرة في فهم وتفسير الآيات القرآنية وفق التفسير الموضوعي لها.

### □ القواعد لغةً واصطلاحاً

#### أولاً: القواعد لغة واصطلاحاً

أ- القواعد لغة: قال ابن فارس (ت: ٣٩٥هـ): «قعد: القاف والعين والdal أصلٌ مطرّدٌ منقاسٌ لا يُخلف، وهو يُضاهي الجلوس... وامرأة قاعدةٌ، إن أرادت القعود، وقاعدٌ عن الحيض والأزواج، والجمع قواعد، قال الله تعالى: ﴿وَالْقَوَاعِدُ مِنَ النِّسَاءِ اللَّاتِي لَا يَرْجُونَ نِكَاحًا﴾... وقواعد البيت أساسه. وقواعد الهودج: خشباتٌ أربعٌ مُعترِضاتٌ في أسفله»<sup>(١)</sup>.

وقال الراغب الأصفهاني (ت: ٤٢٥هـ): «قعد: القُعودُ يُقابِلُ به القيامُ، والقَعْدَةُ للمَرَّةِ، والقَعْدَةُ للحال التي يكونُ عليها القاعدُ، والقُعودُ قد يكون جمع قاعدٍ... والقاعدَةُ: لمن قَعَدَتْ عن الحيضِ والتَّزَوُّجِ»<sup>(٢)</sup>.

وقال ابن منظور (ت: ٧١١هـ): «قعد: القُعودُ: نقيض القيام. قَعَدَ يَقْعُدُ قُعُودًا وَمَقْعَدًا أي جلس... والقاعدَةُ: أصلُ الأُس، والقَوَاعِدُ: الأساس، وقواعد البيت أساسه... قال أبو عبيد: قواعد السحاب أصولها المعترضة في آفاق السماء شُبّهت بقواعد البناء؛ قال ذلك في تفسير حديث النبي ﷺ حين سأل عن سحابة مرّت فقال: كيف ترون قواعدَها وبواسِقتها؟ وقال ابن الأثير: أراد بالقواعد ما اعترض منها وسفل تشبيهاً بقواعد البناء»<sup>(٣)</sup>.

(١) أحمد بن فارس، معجم مقاييس اللغة، ص ٨٦٤ - ٨٦٥.

(٢) الراغب الأصفهاني، مفردات ألفاظ القرآن، ص ٦٧٨ - ٦٧٩.

(٣) ابن منظور الأفيقي، لسان العرب، ج ٢، ص ٣٢٧٣ - ٣٢٧٤.

ب- القواعد اصطلاحًا: عَرَّفَهَا تاج الدين السبكي (ت: ٧٧١هـ) بقوله: «هي الأمر الكلي الذي ينطبق عليه جزئيات كثيرة، تفهم أحكامها منها»<sup>(٤)</sup>. وقال الجرجاني (ت: ٨١٦هـ): «القاعدة: هي قضية كلية منطبقة على جميع جزئياتها»<sup>(٥)</sup>. وقال الطريحي في مجمع البحرين (ت: ١٠٨٥هـ) عن تعريف القاعدة: «القاعدة في مصطلح أهل العلم: الضابطة، وهي الأمر الكلي المنطبق على جميع الجزئيات، كما يقال: كل إنسان حيوان، وكل ناطق إنسان»<sup>(٦)</sup>.

### ثانيًا: التفسير لغة واصطلاحًا

أ- التفسير لغة: قال ابن فارس: «فسر: الفاء والسين والراء كلمة واحدة تدل على بيان شيء وإيضاحه. ومن ذلك الفُسْرُ، يقال: فَسَرْتُ الشيءَ وَفَسَّرْتُهُ، وَالفُسْرُ وَالتَّفْسِيرَةُ: نَظَرُ الطَّبِيبِ إِلَى الْمَاءِ وَحُكْمُهُ فِيهِ»<sup>(٧)</sup>.

وقال الراغب الأصفهاني: «الفُسْرُ: إظهارُ المعنى المعقول، ومنه قيل لما يُنبئُ عنه البَوْلُ: تَفْسِيرُهُ، وَسُمِّيَ بها قَارُورَةُ الْمَاءِ، وَالتَّفْسِيرُ فِي الْمُبَالِغَةِ كَالْفُسْرِ، وَالتَّفْسِيرُ قَدْ يُقَالُ فِيهَا يَخْتَصُّ بِمُفْرَدَاتِ الْأَلْفَاظِ وَغَرِيبِهَا، وَفِيهَا يَخْتَصُّ بِالتَّأْوِيلِ»<sup>(٨)</sup>.

وقال ابن منظور: «الفُسْرُ: البيان. فَسَّرَ الشَّيْءَ يَفْسِرُهُ، بِالْكَسْرِ، وَيَفْسِرُهُ، بِالضَّمِّ، فَسَّرًا وَفَسَّرَهُ: أَبَانَهُ، وَالتَّفْسِيرُ مِثْلُهُ... الفُسْرُ: كَشَفُ الْمَغْطَى، وَالتَّفْسِيرُ كَشَفُ الْمُرَادِ عَنِ اللَّفْظِ الْمُشْكَلِ... وَالفُسْرُ: نَظَرُ الطَّبِيبِ إِلَى الْمَاءِ، وَكَذَلِكَ التَّفْسِيرَةُ»<sup>(٩)</sup>.

ب- التفسير اصطلاحًا: إن المراد بالتفسير: هو «توضيح معنى الآية وشأنها وقصتها والسبب الذي نزلت فيه بلفظ يدل عليه دلالة ظاهرة»<sup>(١٠)</sup>. أو هو: «بيان أن موضوع معرفة ما متضمن في حقائق مسلم بها أو في مبادئ ليس فقط مسلمًا بها بل هي -أيضًا- واضحة،

(٤) علي أحمد الندوي، القواعد الفقهية مفهومها، نشأتها، تطورها، دراسة مؤلفاتها، أدلتها، مهمتها، تطبيقاتها، دمشق سوريا: دار القلم، ط ٤، ١٤١٨هـ / ١٩٩٨م، ص ٤١.

(٥) الشريف الجرجاني، التعريفات، مصدر سابق، ص ١٤٣.

(٦) فخر الدين الطريحي، مجمع البحرين، تحقيق: أحمد الحسيني، طهران إيران: منشورات المكتبة المرتضوية، دون طبعة، دو تاريخ، ج ٣، ص ٥٣١.

(٧) أحمد بن فارس، معجم مقاييس اللغة، مصدر سابق، ص ٨١٨.

(٨) الراغب الأصفهاني، مفردات ألفاظ القرآن، ص ٦٣٦.

(٩) ابن منظور الأفريقي، لسان العرب، مصدر سابق، ج ٢، ص ٣٠٣٣.

(١٠) الشريف الجرجاني، التعريفات، ص ٥٠.

أي مستندة إلى أحكام ضرورية»<sup>(١١)</sup>.

إذن فإن المراد من التفسير هو: «الشرح والبيان»<sup>(١٢)</sup>، أو «إخراج الشيء من مقام الخفاء إلى مقام التجلي»<sup>(١٣)</sup>، أو كشف الخفاء الحاصل في الألفاظ، أو إزالة الغموض عن الكلمات الصعبة، أو توجيه معانيها.

### ثالثاً: تعريف قواعد التفسير

إن لقواعد التفسير عدّة تعريفات تكثرت من جانب، ولربما تباينت نوعاً ما من جانب آخر؛ بحسب نوع وطبيعة الكتب المؤلفة في ذلك. فقواعد التفسير هي: «الأحكام الكلية التي يتوصّل بها إلى استنباط معاني القرآن العظيم ومعرفة كيفية الاستفادة منها»<sup>(١٤)</sup>.

وهناك تعريفات أخرى قد تناولت (قواعد التفسير) ولم تخرج عن أساس التعريف المذكور إلا في تسمية تلك القواعد؛ فمنهم من اعتبرها ضوابط<sup>(١٥)</sup>، ومنهم من اعتبرها أموراً<sup>(١٦)</sup>، ومنهم من قال عنها قوانين<sup>(١٧)</sup>، أو أصول أو أسس، وهكذا.

ويمكننا أن نعرّف قواعد التفسير بأنها: القواعد الموضوعية وفق أسس ومرتكزات وشروط خاصة، لتكون مساعدة في عملية تفسير القرآن الكريم.

### □ أهمية قواعد التفسير

إن البحث عن تاريخ وأصول قواعد التفسير يُعدُّ من أهم البحوث، وذلك لمدخلية في فهم القرآن الكريم، إذ إن للقرآن -وكما هو معلوم- أصول وقواعد ومناهج وضوابط، هي مهمّة في تحصيل الفهم، لكن القوام التفسيري لا يستقيم من دون معرفة (قواعد التفسير)،

(١١) مراد وهبة، المعجم الفلسفي، القاهرة - مصر: دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، ط ١، ١٩٩٨م، ص ٢١٣.

(١٢) أحمد الزيات، المعجم الوسيط، مصدر سابق، ص ٦٨٨.

(١٣) أبو الفرج ابن الجوزي، زاد المسير في علم التفسير، بيروت - لبنان: دار ابن حزم للطباعة والنشر والتوزيع، ط ١، ١٤٢٣هـ / ٢٠٠٢م، ص ٢٩.

(١٤) أبو الفضل الحدوشي، نثر العبير في منظومة قواعد التفسير، (د. ت)، (د. ط)، ص ٣٧، والسبت، خالد، قواعد التفسير جمعاً ودراسة، القاهرة - مصر: دار ابن عفان، ط ١، ١٤٢١هـ، ص ٣٠.

(١٥) انظر: أبو الفضل الحدوشي، نثر العبير في منظومة قواعد التفسير، مصدر سابق، ص ٤٢.

(١٦) انظر: مساعد الطيار، فصول في أصول التفسير، الرياض المملكة العربية السعودية: دار النشر الدولي للنشر والتوزيع، ط ١، ١٤١٣هـ / ١٩٩٣م، ص ٨٧.

(١٧) انظر: محمد علي الرضائي، منطق تفسير القرآن، مصدر سابق، ص ٢١.

فلا بدّ إذن من معرفتها، إذ من دون رعاية الأصول والقواعد اللازمة ينتهي تفسير القرآن إلى التفسير بالرأي المذموم، والانحراف عن المبادئ، وإلى القول في القرآن بما لا يرتضي به الله ورسوله، فلا بدّ من تأسيس علم يتكفل بتبيين قواعد التفسير وضوابطه<sup>(١٨)</sup>.

إن القواعد التفسيرية تساعد على فهم القرآن الكريم، ذلك أن فائدة التقعيد هي ضبط النظام العام للعلم، وتقعيده؛ أي وضع قواعد وركائز يرتكز عليها، فهي بذلك علوم آلية وأدوات مساعدة على الفهم، تحتل منزلة الطريقية وليس الموضوعية.

إن لقواعد التفسير أهمية في تفسير القرآن الكريم، وفي استكشاف مراد الوحي من أجل هداية البشر وإرشادهم لجادة الصواب<sup>(١٩)</sup>، وهذا الكلام هو في فائدة وغاية قواعد التفسير الحقيقية بشرطها وشروطها.

وعن أهمية قواعد التفسير يقول محمد فاكّر المييدي: «إننا نحتاج في فهم مفاد كلامه سبحانه وفي تفسيره إلى القواعد والأصول التي بها نصون آيات التنزيل من الأخذ بالرأي الممقوت، ونصدّ بها كل انحراف عن المبادئ السماوية التي جاء بها القرآن الكريم، وهذا يُجتمَع علينا أن نضع قواعد بها تُيسّر سُبُل التفسير المؤدّية إلى مرضاة الله ورسوله. وأيضاً أن قواعد التفسير بمنزلة الميزان والقانون الذي به يفسّر القرآن الكريم. وهذا كافٍ في شرف هذا البحث ومكانته»<sup>(٢٠)</sup>.

إن قواعد التفسير -وكما تقدّم- تُمثّل (القانون) الذي يستفيد منه المفسّر في تفسيره للقرآن الكريم.

وعن أهمية قواعد التفسير كذلك يقول محمد علي الرضائي: «إن قواعد التفسير تُوضّح القوانين الأساسية للتفسير ضمن إطار معيّن، وإن عدم مراعاتها تجعل عملية التفسير لا طائل منها، فلا يتمكّن مفسّر القرآن من فهم النص بصورة صحيحة، ولا يستطيع أن يُدرك بشكل سليم معاني الآيات ومقاصد الله تعالى»<sup>(٢١)</sup>.

بذلك يتوضّح جلياً أهمية قواعد التفسير، ونذكر أن الغفلة عنها، أو عدم العمل بها سيتسبّب بالخطأ والوقوع في برائن الاختلاف، وفي برائن التفسير الخاطيء للقرآن الكريم.

(١٨) انظر: محمد فاكّر المييدي، قواعد التفسير لدى الشيعة والسنة، طهران - إيران: مركز التحقيقات والدراسات العلمية التابع للمجمع العالمي للتقريب بين المذاهب الإسلامية، ط ١، ١٤٢٨هـ، ص ٨.

(١٩) محمد محمد السند، تفسير أمومة الولاية والمحكمات للقرآن الكريم، تقرير: محسن الجصاني، قم - إيران: مطبعة شريعت، ط ١، ١٤٣٤هـ، ج ١، ص ٢١-٢٢.

(٢٠) محمد فاكّر المييدي، قواعد التفسير لدى الشيعة والسنة، مصدر سابق، ص ١٥.

(٢١) محمد علي الرضائي، منطق تفسير القرآن، مصدر سابق، ص ٢٠٩.

إن قواعد التفسير علم مهم، لا بدّ من إعطائه مكانته الحقيقية والصحيحة، وهو يتلاءم مع أساسيات العقل، وعمومات النصوص في التوقي والوقاية، والتحرّز والمحافظة على الكيان العلمي الرصين.

## □ قواعد التفسير الموضوعي

### أولاً: التفسير الموضوعي وقواعد التفسير الموضوعي

#### أ- التفسير الموضوعي

إن التفسير الموضوعي هو: «تفسير القرآن حسب الموضوعات الواردة، بمعنى جمع الآيات الواردة في سور مختلفة حول موضوع واحد ثم تفسيرها جميعاً والخروج بنتيجة»<sup>(٢٢)</sup>.

إن التفسير هو كشف الخفاء عن الألفاظ، أو هو الكشف مطلقاً، أما الموضوع فهو الأمر المقصود، المعنون بعنوان معيّن، وعنوانه أبرز من محتواه، يحتوي على مرادات معيّنة.

من الذين أسسوا النظرية التفسير الموضوعي هو الأستاذ أمين الخولي (ت: ١٣٨٥هـ)، إذ يرى: «أن يُفسّر القرآن موضوعاً موضوعاً وأن تُجمع آياته الخاصة بالموضوع الواحد جمعاً إحصائياً مستفيضاً، ويُعرف بترتيبها الزمني ومناسبتها وملابستها الحافّة بها، ثم يُنظر فيما بعد لتفسّر وتُفهم، فيكون بذلك التفسير أهدى إلى المعنى، وأوثق في تحديده»<sup>(٢٣)</sup>.

بهذا يكون أمين الخولي هو أول من كتب عن التفسير الموضوعي إسلامياً في العصر الحديث.

إننا هنا لن نبحث عن تاريخ التفسير الموضوعي، ولا عن أول من نظّر له، أو أول من ألّف فيه، بل إن المراد هنا هو توضيح ما يراود (التفسير الموضوعي) كمدخل توضيحي لمعرفة (قواعد التفسير الموضوعي) مدار بحثنا هنا.

يقول السيد محمد باقر الصدر في تعريف التفسير الموضوعي: «اصطلاح الموضوعية هنا، بمعنى أنه يبدأ من الموضوع الواقع الخارجي من الشيء الخارجي ويعود إلى القرآن الكريم»<sup>(٢٤)</sup>، ويضيف قائلاً: «إنها الدراسة الموضوعية هي التي تطرح موضوعاً من

(٢٢) جعفر السبحاني، مفاهيم القرآن، مصدر سابق، ج ١، ص ٨.

(٢٣) أمين الخولي، دائرة المعارف الإسلامية، مادة التفسير، ترجمة: عبد الحميد يونس وجماعته، أوفست، د. ط، ١٩٣٣ م، ج ٥، ص ٣٦٨. مأخوذ من كتاب لأمين الخولي عنوانه: التفسير: نشأته، تدرّجه، تطوّره.

(٢٤) محمد باقر الصدر، المدرسة القرآنية، بيروت - لبنان: التعارف للمطبوعات، ط ٢، ١٤٠١ هـ - ١٩٨١ م،

موضوعات الحياة العقائدية أو الاجتماعية أو الكونية، وتَّجَّه إلى درسه وتقييمه من زاوية قرآنية للخروج بنظرية قرآنية بصدده»<sup>(٢٥)</sup>.

ويقول الشيخ جعفر السبحاني عن التفسير الموضوعي: هو: «تفسير القرآن حسب الموضوعات الواردة، بمعنى جمع الآيات الواردة في سور مختلفة حول موضوع واحد ثم تفسيرها جميعاً والخروج بنتيجة»<sup>(٢٦)</sup>.

بذلك يتوضَّح المراد بـ(التفسير الموضوعي) ليكون الطريق واضحاً أمام بيان المراد بقواعد التفسير الموضوعي.

وهنا ملاحظة مهمّة يُشير إليها الدكتور حكمت عبيد الخفاجي بقوله: «لا بدّ لنا أن نُشير إلى أن الموضوعية شيء، وما نقصده بالتفسير الموضوعي شيء آخر، فالموضوعية تعني الآداب المرعية لتفسير القرآن الكريم، وهي شرط أساس وليس شرطاً احترازياً، أساسي لتلقّي معاني القرآن كما أرادها الله، وهو احترازي من النزوع إلى الهوى والتعرُّض لسطحات الميول، فالمتلقي للتفسير يريد معرفة هذا النص على حقيقته، والغوص إلى أعماقه، والمفسّر الحقّ هو الباحث الذي يُنفذ هذه الرغبة، وينهض بهذه المهمة، متطلّعاً إلى الأسرار ناصعة أنيقة»<sup>(٢٧)</sup>.

إذا لا بد من التفريق ما بين (الموضوعية) عموماً، والموضوعية خصوصاً، فالموضوعية تتبّع العلم الذي تتحد به، لذلك فإن الدراسة الموضوعية إذا ارتبطت بالقرآن الكريم فإنها تعني (التفسير الموضوعي).

## ب- قواعد التفسير الموضوعي

إن قواعد التفسير الموضوعي هي: «تلك القوانين الكلية التي تقع واسطة في الاستنباط، ولكنها هنا لا تختصّ بآية أو سورة خاصة من القرآن الكريم، وإنما تختصّ بمجموع الآيات المصنّفة حول الموضوع الواحد في القرآن الكريم»<sup>(٢٨)</sup>.

ص ٢٣.

(٢٥) محمد باقر الصدر، المدرسة القرآنية، مصدر سابق، ص ٢٤.

(٢٦) جعفر السبحاني، مفاهيم القرآن، قم - إيران: مؤسسة الإمام الصادق، ط ١، ١٤٣٠ هـ، ج ١، ص ٨.

(٢٧) حكمت الخفاجي، التفسير الموضوعي للقرآن الكريم وموضوعاته، الحلة - العراق: مؤسسة دار الصادق الثقافية، ط ١، ١٤٣٤ هـ، ص ٢٥.

(٢٨) مازن شاكر التميمي، أصول وقواعد التفسير الموضوعي للقرآن، كربلاء - العراق: العتبة الحسينية المقدسة، ط ١، ١٤٣٦ هـ، ص ٢٥٧.

فقواعد التفسير الموضوعي هي التي تساعد في عملية التفسير، لكن وفق منهج التفسير الموضوعي، ووفق منهج صف وجمع الآيات ضمن موضوع واحد معيّن، وهكذا الحال في الموضوعات الأخرى.

### ثانيًا: أهمية قواعد التفسير الموضوعي

لقد شكّل التنوع في مناهج واتجاهات التفسير نقطة إيجابية من جانب، وسلبية من جانب آخر؛ إذ قد سبّب اختلاف المفسّرين في بيان مفاهيم الآيات القرآنية ومراد الله تعالى منها، وهذا قد سبّب اختلافًا في التطبيقات العقائدية والفقهية والسلوكية، وقد فتح ويفتح الأبواب أمام الجهلة والمتطفّلين والمتصيدين والأعداء ليُفسّروا القرآن وفق ما يشتهون وما يريدون، لذا كان من الضروري إيجاد حل يُغلق الأبواب في وجه هؤلاء، ويقوم العملية التفسيرية، فُصِّح الأخطاء والاشتباكات، ويجمع الآراء في رأي واحد، وبالاختصاص في القضايا المسلمة على أقلّ تقدير.

من هنا تتأتّى أهمية قواعد التفسير عمومًا، وقواعد التفسير الموضوعي بشكل خاص، فهي تعمل على إيجاد ضمانة تُبعد المفسّر عن التفسير بالرأي، وعن تقليد مفسّرين آخرين، إذ إنه ومع عدم وجود القواعد التفسيرية ستكون مساحة تفسير المفسّر برأيه أو تقليد غيره أكثر ممّا لو كانت هناك قواعد موضوعية، وعليه يكون وجود القواعد ضرورة عقلية في التفسير؛ لأنها شرط أساس من شروط التفسير الصحيح للقرآن الكريم.

يقول الأستاذ عبد الستار فتح الله سعيد: «إن جمع الآيات موضوعيًا، وتحديد دلالات الألفاظ القرآنية من خلال النظرة الكلية الجامعة، يُؤدّي إلى تصحيح كثير من القواعد، والقوانين، والأحكام الكلية، التي قال بها أصحاب الفنون العلمية المختلفة، في الدراسات الدينية واللغوية جميعًا. ذلك لأننا حين ننظر إلى كثير منها نجد أنها قائمة على غير استقراء كلي، أو إحصاء واستيعاب شامل، ولو رجع واضعوها إلى التفسير الموضوعي لصحّحوها بأنفسهم، ولحسمت مادة الخلاف بين العلماء في كثير من القضايا»<sup>(٢٩)</sup>.

إن أهمية قواعد التفسير الموضوعي تأكّدت لعدّة أسباب منها: لأن هناك تفسيرًا موضوعيًا يحتاج إلى قواعد تفسيرية من أجله، ولأن التخصص هنا مهم، وهو يختصر الطريق من جانب، ويمنع اختلاط العلوم من جانب آخر، وبسبب التوسّع في مجال التفسير الموضوعي ليصبح له كيانه وأساسه وقواعده الخاصة به.

(٢٩) عبد الستار فتح الله سعيد، المدخل إلى التفسير الموضوعي، بورسعيد: دار التوزيع والنشر الإسلامية، ط ٢، ١٤١١ هـ، ص ٥٣-٥٤.



## ثالثاً: تقسيمات قواعد التفسير الموضوعي

### أ- القواعد المشتركة

ويعنى بها القواعد المشتركة ما بين التفسير الموضوعي والتفسير التجزيئي، وهي: كقاعدة تفسير الآيات القرآنية على أساس الأسلوب التفسيري الصحيح، ولزوم رعاية أصول المحاورات العرفية والعقلانية في تفسيرها، وقاعدة الجري والتطبيق، وقاعدة حرمة التفسير بالرأي.

### ب- القواعد الخاصة

وهي القواعد الخاصة بالتفسير الموضوعي فقط، كقاعدة الالتزام التام بعناصر القرآن في مرحلة تحديد الموضوع، وقاعدة مراعاة خصائص القرآن الكريم، وقاعدة وجوب عدم الاكتفاء بجمع الآيات المشتملة على ألفاظ الموضوع فقط، وقاعدة ضرورة الفهم التحليلي للآيات، وقاعدة رعاية ما يلزم في تفسير القرآن بالقرآن، وقاعدة لزوم العناية بالتفسير التجزيئي، وقاعدة لزوم رعاية الأسلوب الصحيح في التفسير الموضوعي، وقاعدة التدقيق التام قبل التعيد والتأصيل.

## □ تطبيقات إجرائية في قواعد التفسير الموضوعي

### أولاً: تطبيق قواعد التفسير الموضوعي المشتركة مع التفسير التجزيئي

#### القاعدة: حرمة التفسير بالرأي

المعنى العام للقاعدة: أن من يُفسّر القرآن الكريم برأيه، ومن عنده، من دون أي دليل شرعي حقيقي يُقرُّ به العقل مع العقل السليم فهو مرفوض، بل محرّم حرمة مطلقة، ولقد أراد البعض أن يصبغه بصبغة أكثر قبولاً كتسميته بالاجتهاد وما شاكل، علماً أن الاجتهاد يفترق عن القول بالرأي، والاجتهاد لا يكون قبال النص وبالاخص النص المحكم، ومن ثمّ فإن تفسير القرآن بالرأي محرّم، وهذه قاعدة مشتركة ما بين التفسير التجزيئي والتفسير الموضوعي، بل قاعدة أساسية في كل أنواع ومناهج واتجاهات التفسير لا يُعرض عنها إلا من شدّ قولاً ومذهباً ومنهجاً.

#### معنى الرأي لغة واصطلاحاً

الرأي في اللغة: قال الخليل بن أحمد الفراهيدي: الرأي: «رأي القلب، ويجمع على

الآراء»<sup>(٣١)</sup>. والرأي: «أصل يدل على نظر وإبصار بعين أو بصيرة. فالرأي: ما يراه الإنسان في الأمر، وجمعه الآراء»<sup>(٣١)</sup>.

الرأي في الاصطلاح: «إن معنى التفسير بالرأي: الاستقلال في الفتوى من غير مراجعة الأئمة مع أنهم قرءاء الكتاب في وجوب التمسك به ولزوم الانتهاء إليهم»<sup>(٣٢)</sup>.

### بعض تطبيقات القاعدة

قال تعالى: ﴿الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا فَمَنِ اضْطُرَّ فِي مَخْمَصَةٍ غَيْرَ مُتَجَانِفٍ لِإِثْمٍ فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾<sup>(٣٣)</sup>.

لقد فسر الزمخشري هذه الآية بالرأي المستند إلى ما مال إليه من أقوال العرب التي اختارها هو بذاته من دون أي مرجح يذكر. وقد فسر (اليوم) بأنه لم يرد به يوماً بعينه، وإنما أراد به الزمان الحاضر وما يتصل به ويدانيه من الأزمنة الماضية والآتية، كقولك: كنت بالأمس شاباً وأنت اليوم أشيب، فلا تريد بالأمس اليوم الذي قبل يومك ولا باليوم يومك.

وقد فسر ﴿أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ﴾ بأن المراد به: كفيتمكم أمر عدوكم، وجعلت اليد العليا لكم، كما تقول الملوك: اليوم كمل لنا الملك وكمل لنا ما نريد، إذا كفوا من ينازعهم الملك ووصلوا إلى أغراضهم. أو أكملت لكم ما تحتاجون إليه في تكليفكم من تعليم الحلال والحرام والتوقيف على الشرائع وقوانين القياس وأصول الاجتهاد.

كما وقد فسر قوله تعالى: ﴿وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي﴾ بفتح مكة ودخولها آمين ظاهرين، وهدم منار الجاهلية ومناسكهم وإن من لم يحج معكم مشرك، ومن لم يطف بالبيت عرباناً. أو أتممت نعمتي عليكم بإكمال أمر الدين والشرائع، كأنه قال: اليوم أكملت لكم دينكم وأتممت عليكم نعمتي بذلك، لأنه لا نعمة أتم من نعمة الإسلام<sup>(٣٤)</sup>.

إن هذا الرأي التفسيري من قبل الزمخشري لا يستند إلى دليل، وذلك لأنه قد استند إلى كلام العرب وقولهم، وهو ليس بحجة في تعيين المراد الإلهي، بل هو مساعد فيه، كما أن النصوص المتواترة عن أهل البيت عليهم السلام دلت خلاف ذلك، إذ أكدت أن اليوم هو يوم الغدير، وأن النعمة هي نعمة الولاية والإمامة، وأن بالإمامة أكمل الله تعالى الإسلام، ولا

(٣٠) الخليل بن أحمد الفراهيدي، كتاب العين، مصدر سابق، ج ٨، ص ٣٠٦.

(٣١) أحمد ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، مصدر سابق، ص ٤١٥.

(٣٢) أبو القاسم الخوئي، البيان في تفسير القرآن، مصدر سابق، ص ٢٨٧.

(٣٣) سورة المائدة، الآية ٣.

(٣٤) جار الله الزمخشري، الكشف عن حقائق غوامض التنزيل، مصدر سابق، ج ١، ص ٦٠٤ - ٦٠٥.

يرضى تعالى للمسلمين غير الإسلام ديناً، ولا يتم ذلك إلا مع الاعتقاد بولاية الإمام علي بن أبي طالب عليه السلام، وإمامة الأئمة المعصومين من ولده عليه السلام (٣٥).

النتيجة: لقد دلت النصوص الحديثية الكثيرة على حرمة القول بالرأي، والإفتاء بالرأي، والتفسير بالرأي، وهو محرم، إلا أن البعض قد وضع لـ (مقولة الرأي) مستنداً شرعياً لا أساس له، ولا يصمد أمام النقد.

ثانياً: تطبيق عن قواعد التفسير الموضوعي الخاصة بالتفسير الموضوعي

القاعدة: الالتزام التام بعناصر القرآن في مرحلة تحديد الموضوع

هذه القاعدة هي من القواعد الخاصة بقواعد التفسير الموضوعي، ومن اللازم توضيحها بالشكل الذي يضمن فهمها للقارئ والدارس والمختص.

المعنى العام للقاعدة

أي إن فهم المراد من هذه القاعدة يتوقف على فهم المراد بـ (العنصر) فيها، من خلال الالتزام بعناصر القرآن الكريم، إذ إن لها دوراً كبيراً في تحديد وفهم الموضوع.

معنى العنصر لغة واصطلاحاً

العنصر لغة: قال الخليل بن أحمد الفراهيدي (ت ١٧٠هـ): العنصر هو: «أصل الحسب، جاء عن الفصحاء مضموم العين منصوب الصاد، ولا يجيء في كلامهم من الرباعي المبسط على بناء فعل إلا ما يكون ثانيه نوناً أو همزة نحو: الجندب والجؤذر، وجاء السؤدد كذلك كراهية أن يقولوا سودد فتلقتي الضمات مع الواو» (٣٦). وفي لسان العرب: «العُنْصُر والعُنْصَر: الأصل...» (٣٧).

أما العنصر اصطلاحاً: «ما يفتقر إليه الموضوع في تكوينه، وتتكوّن منه الموضوعات المختلفة بذاتها أو بطبعها، وقد يكون هذا التكوين وهذا التشكل من عنصر واحد أو أكثر من ذلك» (٣٨).

(٣٥) انظر: علي أكبر المازندراني، دروس تمهيدية في القواعد التفسيرية، مصدر سابق، ج ١، ص ٢٤٩.

(٣٦) الخليل بن أحمد الفراهيدي، كتاب العين، مصدر سابق، ج ٢، ص ٣٣٧.

(٣٧) ابن منظور الأفريقي، لسان العرب، مصدر سابق، ج ٤، ص ٦١١.

(٣٨) مازن شاکر التميمي، أصول وقواعد التفسير الموضوعي للقرآن، مصدر سابق، ص ٢٩١-٢٩٢.

## بعض تطبيقات القاعدة

قال تعالى: ﴿بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ﴾<sup>(٣٩)</sup>. وقال تعالى: ﴿اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ﴾<sup>(٤٠)</sup>. وقال تعالى: ﴿وَقَالَ ارْكَبُوا فِيهَا بِسْمِ اللَّهِ مَجْرَاهَا وَمُرْسَاهَا إِنَّ رَبِّي لَغَفُورٌ رَحِيمٌ﴾<sup>(٤١)</sup>. وقال تعالى: ﴿قَالَتْ يَا أَيُّهَا الْمَلَأُ إِنِّي أُلْقِيَ إِلَيَّ كِتَابٌ كَرِيمٌ \* إِنَّهُ مِنْ سُلَيْمَانَ وَإِنَّهُ بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ \* أَلَّا تَعْلَمُوا عَلَيَّ وَأَتُونِي مُسْلِمِينَ﴾<sup>(٤٢)</sup>.

إن الآيات القرآنية المتقدمة متعلقة بالالتزام بعناصر النظرية القرآنية القائلة: (لزوم أن يبدأ كل عمل باسم الله تعالى). وبيانه: لقد علمنا القرآن الكريم في بداية كل سورة أن نبدأ عملنا بـ(بسم الله الرحمن الرحيم)، وأن نُعطر أسماعنا وقلوبنا وأرواحنا بهذا الذكر الشريف؛ لأنه يُنور القلب ويهب الروح الصفاء والقوة والنشاط، وبدء الأعمال بهذه الروح يوصل إلى الغاية المرجوة، فهذا خلق قرآني، وعنصر قرآني مهم، كون القرآن الكريم هو القدوة، وهو كلام الله سبحانه وتعالى.

في الآية الأولى ﴿بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ﴾ والتي تصدرت كل سور القرآن الكريم (ما عدا سورة براءة) يُعلم الباري تبارك وتعالى الإنسان أن يبدأ عمله بـ(بسم الله الرحمن الرحيم)، ويستعين به في أداء أعماله وتنفيذ خطته.

أما في الآية الثانية فهو كلام عن خطاب جبرائيل الأمين ﷺ في بداية البعثة للنبي الأكرم محمد ﷺ في دلالة على التكليف الإلهي بالنبوة، والتبليغ، والهداية الإلهية، من خلال دستور، ولا بدّ للدستور من بداية وديباجة، وبدايته هي: ﴿اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ﴾.

وفي الآية الثالثة بيان لقصة نبي الله نوح ﷺ وذلك عندما حلت لحظة الطوفان، ولحظة انطلاق سفينة نوح في عباب ذلك الطوفان الهائج والمدمر، فكانت بداية الأمر الإلهي هو: ﴿بِسْمِ اللَّهِ مَجْرَاهَا وَمُرْسَاهَا﴾.

أما في الآية الرابعة والأخيرة يتوضح كلام في كتاب من النبي سليمان ﷺ إلى ملكة سبأ بعد أن أخبره الهدده عن قومها وعبادتهم للأصنام.

فهذه جملة من تطبيقات هذه القاعدة، وهي أمثلة لكيفية تطبيقها، أو كدرس مهم ومثال مفيد في كيفية ذلك ليستفاد منه من قبل الأستاذ والتلميذ، بل ومن قبل الباحث،

(٣٩) سورة الحمد، الآية ١.

(٤٠) سورة العلق، الآية ١.

(٤١) سورة هود، الآية ٤١.

(٤٢) سورة النمل، الآيات ٢٩-٣١.

ذلك أن المثال يُعدُّ أفضل الطرق لحفظ القواعد والنظريات، وإن علينا أن نُكثر من ذكر الأمثلة، وبالأخص في القواعد التفسيرية، وفي تفسير القرآن الكريم.

من مجموع ما تقدّم تظهر نتيجة مهمّة هي: إن الأعمال مهما كان نوعها وجهة صدورها، سواء كانت من الله سبحانه وتعالى، أو من الخلق، أو من جبرائيل عليه السلام، أو من الأنبياء عليهم السلام، فإنه من اللازم أن تبدأ بـ(بسم الله)، في توضيح وبيان مدى الارتباط به تعالى، واستمداد القوة والمنعة والنصر منه تعالى، وطلب التوفيق والتسديد والباركة منه تعالى.



## التَّبَرِّي من معرّة كلشني..

جوابات ثمانية على أسئلة

البروفسور مهدي كلشني حول العلم والدين

إدريس هاني

### □ مدخل

يبدو لي أنّ العلم في بلاد فارس يجتهد ليتصالح أكثر مع الدين. وهذه دعوى تبدو مريبة من منظور الغرب الذي حسم تلك العلاقة وأقام شرخاً أبدياً بينهما؛ لأنّه لم يجد من سبيل سوى علمنة الحياة السياسية والعلمية جهراً والحياة الاجتماعية والثقافية خُفية؛ نذكر بأنّ الحقيقة العلمية والحقيقة اللاهوتية في ذروة الصدام بين التأويلين بلغت الباب المسدود.

نحن إذن أمام توقّف زمن الإشكالية نفسها، أنتجت في نهاية المطاف تراجعاً في الخيال، انحصاراً في الواهمة، اختزالاً في الممارسة العقلية. هل من منفذ يا ترى لعقد تفاوض خصب بين العقل والخيال، بين كلّ الآماد التي نباشر بها الوجود، مصالحة بين العلمي والميتافيزيقي: تلك هي المسألة.

إلى أي حدّ يا ترى يمكن لفارس المعاصرة بناءً على رصيدها وتجاربها وموروثها الحكمي والعرفاني أن تعيد ما انكسر في عصر التنوير الأوروبي؟

يبدو أنّنا اليوم أمام محاولات يجب أخذها بعين الاعتبار. لكن في هذه

المحاولة سوف أسائل الدكتور مهدي كلشني، وهو مَنْ اهتمّ بهذه العلاقة بيقين ودربة مختلفتين. تعرّفت إلى محاولته في أول عمل تُرجم إلى العربية من قبل رابطة العلاقات الإعلامية سنة ١٩٨٥م، لم يكن يومئذٍ هناك حديث عن إسلامية المعرفة، لكن يبدو أنّ الأمور عرفت تطوُّراً جعل المسألة شديدة الالتباس. إن كنت قد حدثت تلك العلاقة من دون وجع برهاني، فلا أنّ الشقوق التي تظّل في الجسد النَّفسي، لا يمكن أن يملأها العلم بوصفه تطبيق محصور لبرنامج بحث، غير معني بما عداه. أبحث في العلم عن دعامة للإيمان، بينما الصورة الميتافيزيقية التي تهفو إليها النَّفس لم تجد بديلاً في العلم.

كنّا حتى ذلك الوقت نميّز بحدس نقّي بين العلم وبين غواية العلموية، وذلك لسبب بسيط، هو أنّ ما نقرّه وما نمتحن فيه هو ما يتعلّق بأسس وسيرورة الاستنتاج. سعى البعض إلى جعل العلم بديلاً عن الميتافيزقا، وكان القرن التاسع عشر قد أتى بما يعزز هذه الأيديولوجيا الصُّلبة، التي سرعان ما اصطدمت بتحوّلات كبرى في مضمار العلوم.

ولما اكتشفت النسبية العامة، سعى البعض لجعلها سنداً لتقويض الإيمان، في حين أنّ مكتشف النسبية لم يُسلم بهذا الشّرخ. إنّ الفيزياء الحديثة عامرة بما كان حتى الأمس القريب وتحت طائلة الميكانيكا ومبادئها يعدّ من خرائف العصور القديمة؛ فالعلم نفسه دخل في حيرة بسبب التشويش الذي تقوم به الأيديولوجيا العلموية، حيث لا زال هناك شوق للمزيد من الاكتشافات، وحاجة العلم لمزيد من الفرضيات والمحفّزات الفلسفية.

ومع ذلك يصعب عليّ الإنصات لمن يروم تلك المصالحة أو يبحث في تلك العُلقة خارج إلحاحية أسئلة العلم والميتافيزقا معاً. فمهدي كلشني هو عالم فيزياء، وعضو منظمة الفيزيائيين الدوليين، وأحد الذين باشروا إشكالية العلاقة بين العلم والدين من منطلق غير الذي تعارفنا عليه خلال العشريتين والنصف الأخيرة.

فضلاً عن أنّ النظرة التقدمية للعلم يجب أن تتوفر على رصيد من التراث، فمن كانت رؤيته في التراث إقصائية للعقل، لا يمكن أن يحرر موقفاً عقلاًنيّاً من العلم المعاصر؛ ففي إسلامية المعرفة، كيف يمكن الاستناد إلى ابن تيمية الذي رفض المنطق والعقل في تحرير موقف تقدمي من العلم المعاصر؟ وكيف يمكن الاستناد إلى الشاطبي الذي يقول بعدم التعمق في العلوم كمقصد أساسي يخدم أُمّية الشريعة؟ وأمام هذه الشبهة، يصبح النّظر في التراث مسألة أساسية في حلّ الموقف المعاصر من المعرفة.

لقد أغراني مراراً أن أكتب دراسة وافية حول مشروع البروفسور مهدي كلشني، الذي قدّم أفكاراً عميقة وفي صمت، أقلّ ممّا يثيره الضوضاء في مجالنا العربي، الذي حوّل كل



نظر ميتافيزقي إلى إنشاء أجوف لا يخاطب لا المخيلة ولا العقل. ومع ذلك هناك الكثير من حسن النية التي يتحلّى بها بعض العلماء من طينة الدكتور مهدي كلشني.

في هذه المحاولة لا أريد أن أخوض في وصف وتحليل محاولات مهدي كلشني التي تتطلب وحدها وقفة تأمل قصوى. فرجل عارف بمعضلة العلم الطبيعي كما هو ملمّ بأسئلة اللاهوت والثيوزوفيا، سيدرك لا محالة مهامّه وتحدياته. لكن د. مهدي كلشني سبق وأعد عملاً مهمّاً يتعلّق بطرح ثمانية أسئلة على عدد غفير من علماء الأديان التوحيدية بخصوص العلاقة بين العلم والدين، بلغ عدد الذين أجابوا عن تلك الأسئلة، اثنين وستين (٦٢) عالماً من شتى بقاع العالم، ومعظمهم من أوروبا وأمريكا.

الإجابات التي كانت مثمرة وحيوية، والتي ضمّنها عملاً مستقلاً بعنوان: (حوارات العلم والدين)، فتحت أفقاً كبيراً للدفع بهذه المفاوضة بين العلم والدين إلى مستويات متقدّمة تلامس الأسس والمنهجية والمفاهيم والفرضية والآفاق، ارتقاء بالفهمين الديني والعلمي لإطلاق سراح العقل المعاصر من سوء الفهم الكبير.

باتت أسئلة مهدي كلشني أشبه ما تكون بحكاية أبي العلاء المعري؛ ذلك بأنه دخل يوماً أحد الجوامع ببغداد، وعثر في رجل كان نائماً، وكان أبو العلاء المعري رجلاً ضريراً، فقام النائم مستنقراً وقال: من هذا الكلب؟ فما كان أسرع من أبي العلاء ليحييه: الكلب من لا يعرف للكلب سبعين اسماً. وعلى إثرها كتب جلال الدين السيوطي كتاباً تحت عنوان: «التبري من معرفة المعري»، وفيه حاول أن يحصي ستين اسماً للكلب، وهي عبارة عن أرجوزة ابتدأها جلال الدين السيوطي بالقول:

لله حمد دائم الولي	ثم صلاته على النبي
قد نقل الثقات عن أبي العلا	لما أتى للمرتضى ودخلا
قال له شخص به قد عثرا	من ذلك الكلب الذي ما أبصرا
فقال في جوابه قولاً جلي	معبراً لذلك المجهل
الكلب من لم يدر من أسمائه	سبعين موميّاً إلى علاقته
وقد تتبعت دواوين اللغة	لعلني أجمع من ذا مبلغه
فجئت منها عدداً كثيراً	وارتجى فيما بقي تيسيرا
وقد نظمت ذاك في هذا الرجز	ليستفيدها الذي عنها عجز
فسمه هديت بالتبري	يا صاح من معرفة المعري
من ذلك الباقع ثم الوازع	والكلب والأبقع ثم الزارع
والخيطل السخام ثم الأسد	والعُرجب العجوز ثم الأعقد

والأعنى الدرباس والعملس القطرب الفرني ثم الفلحس إلى آخر الأرجوزة.

ورأيت أن أجيب قدر الوسع عن تلك الأسئلة، لأتبرّي من معرّة كلشني بخصوص الأسئلة الثمانية، لأنّها مفاتيح تمكّننا من تأمل الإشكالية خارج المنطق الذي أديرته تلك الأزمنة في سياق النظرات لمفهوم إسلامية المعرفة. ذلك، لأنّ التراث العربي والإسلامي حافل بمواقف غير تقدمية وغير عقلانية، سرعان ما اكتسبت الغلب الكافي لإقحام إشكاليات العلم المعاصر دون أن تكون قد حسمت في المعقول التراثي نفسه.

قلت: رحم الله امرأً لم يخرج من ربة استبعاد العقل من مصادر التشريع أو تلكاً تاريخياً في القبول بالمستقلّات العقلية، ورفض التحسين والتقبيح الذاتيين والعقليين كلامياً، وعارض الحجية الذاتية للقطع أصولياً، وجعل الأمية أفقاً للمقاصد شرعياً، ورفض المنطق أو التعمق في العلوم، ثم ينبري لبحث هذه العلاقة في الأزمنة الحديثة.

ومثل هذا الاشتباه قد تعزّزه العناوين المشتركة التي توحى بوحدة الفهم والرؤية، ولكن هيهات، فدون ذلك خلط القتاد. وأما الجواب عن تلك الأسئلة، فهي تأتي هنا اختصاراً، وتباعاً بحسب ترتيب د. مهدي كلشني، وذلك بعد ذكر مقدمة وبعض الملاحظات.

إنّ الجواب يستحضر جوهر المشكلة التي لا زالت تحكم تلك العلاقة، كما أنّها ستكون إجابات تحيل على أسس نظرية تُطلب في مظانها وسأحيل على ذلك، ثم لا بدّ من التذكير بأنّها ستكون جوابات تستقل ببعض مفاهيمها، لذا وجب التعاطي معها بتأني وروية، لا بخفة وعجلة، وسأجيب عن تلك الأسئلة كالتالي:

- ١ -

### ما هو تعريفك للعلم والدين؟

بقدر ما يبدو هذا السؤال بسيطاً، وأحياناً بديهيّاً، يمكن أن يتوسّل فيه المجيب بالمعاجم المتداولة والأفهام المتسلطة على مداخل الفهوم، إلّا أنّه سؤال بالغ التعقيد. والسبب في ذلك، أنّه يحمل في أحشائه إشكالية التعريف، خصوصاً وأنّنا افتقدنا مقومين أساسيين للتعريف المنطقي للعلم والدين بسبب قوة التّعينات والانقلابات في المفاهيم، وسلطة العنايات والشروط التي تفرض بعضاً من تلك التحولات في التعريف، أقصد افتقاد الجامعة والمانعية التي تعزّز الأرضية المنطقية للتعريف.

فالدين والعلم، كلاهما تعرّضا لتعريفات متناقضة بسبب استدخال مقاصدهما وموضوعاتهما. إن شئنا على سبيل المثال التعريف بحسب الموضوع، فسنواجه اختلافاً وتناوباً، لأن بعض موضوعات المعرفة هي في منظور ممتهني العلم، أجنبية، لا تدخل في العوارض الذاتية لموضوع المعرفة الدينية، وسيكون الإشكال وارداً على العلم نفسه.

إن أزمة التعريف نابعة من الشروط التاريخية والاجتماعية التي انتهت بصياغة ذهنية جديدة، على أساسها بات تعريف العلم، الذي نقصد به العلم التجريبي والطبيعي يحظى بفهم مختلف. وهذا الأمر له علاقة بسياق تاريخي من الصراع بين العلماء ورجال الدين في أوروبا.

واعتقد أنّ إعادة تأريخ هذه المرحلة كفيل بنفض هذا الميراث الثقيل من القطيعة، ذلك لأنّ هذا الشرخ لم يظهر بصورة أعقد سوى في القرون المتأخرة عن النهضة، حيث ظل العلم نفسه جزء من برامج العلوم الدينية التي تدرس في الكنائس.

ولم يكن العلم الطبيعي هو الوحيد الذي رامت حركة الأنوار استبعاده، بل تمّ استبعاد الشعر والخيال من العلم، تمهيداً للذروة التي ستجعل العلم وضعياً بحسب التصنيف الذي ذهب إليه أوجست كونت في قانون الحالات الثلاث. لقد استقل العلم الطبيعي وفق مناهجه بعالم المعرفة، فلا معرفة إلّا ما يتيح العلم بالمعنى الذي آل إليه في القرن السابع عشر والثامن عشر. وهو الفهم الذي سيصيب الميتافيزيقا بالجمود، ويزيد الشرخ بين العلم وسائر المعارف الأخرى وليس فقط الدين.

ومن هنا، فإن محاولة تعريف الدين أو العلم بالطريقة الثورية التي تخرق تلك الأطر التقليدية لعصر التنوير الذي تجاوزه الحركة النقدية الغربية، وأيضاً فلسفة العلم التي أدركت خطورة هذا المفهوم الجامد لمناهج البحث العلمي، يتطلب الخروج من ضائقة هذا التحكم بمسارات ومصائر العلم والإنسان. فلقد ارتدّ العلم، ولعله فعل ذلك وفق نوع من المفارقة، لكي يفرض تعريفاً باراديغمياً غير قابل للتغيير.

ومن هنا، فإن تعريف العلم بصورة محصورة وعقيمة لم تتغيّر، على الرغم من تغيّر النماذج عبر ما يُسمّى طوماس كون بالثورات العلمية. لا زلنا نخشى اختراق باراديم التعريف، لأننا لم نحرّر العلم من سطوة التعريف الكلاسيكي - الحديث؛ بتعبير آخر: إن الأنوار باتت لها أطوار كلاسيكية ومحدثة، فالعلم بات اليوم يستجدي الاقتراب من لحظات يسميها البعض برومانسية العلم، بمعنى المصالحة التاريخية التي لا زالت خجولة والتي حرمت العلم المعاصر من الشجاعة اللازمة رغم كل ادّعاءاته.

ويمدُّنا النظام التربوي والتعليمي بالكثير من معيقات هذا الاختراق. إن الفوضوية التي رفع عقيرتها فيرايند، هي لحظة ثورية هدفها كسر أصنام العلم وأطره المانعة من انسياح سائر الملكات التي تُعزّز من خصوبة العلم نفسه، والمصالحة مع الشعر والفلسفة والدين بل وحتى الأسطورة. لم تكن دعوة فيرايند ضدّ المنهج، بل ضدّ الحصر المنهجي، وإطلاق الطاقات العلمية الخارقة، والانفتاح على كل ما استبعدته برامج العلم.

إنّ العلم اليوم صناعة، وفي نظري أن الصناعة ليست هي الابتكار، بل هي تحويل الابتكار إلى قوالب لتكرار التجربة. والابتكار مدين لما تتيحه اللحظات الحميمة خارج برنامج العلم نفسه، عبر التواصل غير المعلن والسري بمدارك الفرضية، التي نحن مدينون لها في مجالات أخرى خارج رقابة العلم. مفهوم العقل الأدائي المبرمج والعلم المحصور عاجزان عن مدّ العلم بالفرضية. وأعتقد أنّ الفرضية هي نقطة ارتكاز العلاقة بين العلم والدين.

وحتى لا أذهب بعيداً في التحليل، سأخلص إلى تعريف العلم بوصفه حملاً ذا وجهين: وجه تعارف عليه المجتمع العلمي، حيث يحصر العلم في العلم الطبيعي والرياضيات وما شابه، ويستقل به عن كلّ المجالات الأخرى. ووجه آخر مستبعد، هو ما نرومه، وهو وحدة العلم وتعدّد شروطه. إنّ وضع شروخ بين علم وآخر، لا يسمح بالانتقال من أحياز الأطر العلمية الطبيعية والمناهجية إلى تعزيز اللحظة الأنطولوجية. وفي تقديري أنّ العبر - مناهجية تملك القدرة الكافية لكسر هذه الأطر وتجسير الفجوة بين الإبيستيمولوجي والأنطولوجي، على قاعدة الانقلاب في المفاهيم والوظائف والمهام.

العلم بما هو وجدان، يتنوّع بشروطه وأطره، ولكنه يهدف إلى تحقيق رغبة أنطولوجية قوامها المعرفة. الوسائل والمناهج والأطر ما هي إلّا وسائل يفرضها الوضع الطبيعي والتجريبي للعلم بالمجال الذي يتنزل، رغم تعقيداته، منزلة أدنى ضمن مجامع المراتب التي بها جميعاً تتقوم غايات الإنسان، بوصفه متعدّد المدارك والملكات والآفاق.

تقتضي الأزمة الميتافيزيقية التي باتت أكثر تعقيداً منذ نيتشه ووصولاً إلى هيدغر أن نعيد صياغة مفهوم العلم، وتحقيق الثورة الميتافيزيقية الكبرى، التي من أهم تداعياتها بل وشروطها، تغيير الأسس والغايات العلمية نفسها.

العلم إن كنا نقصد به العلم الطبيعي فهو نفسه، وبسبب استقلاله عن ملكات الإنسان الأخرى، يعيش حالة حصر منهجي كبير. ومن هنا يصعب أن أتحدث عن علاقة بين العلم والدين، لأنّ المطلوب أن يكون الإنسان بوصفها الحاكم على الفهمين والمتنفع

منهما أن يحدّد الأرضية المشتركة، والتي في نظري تنطلق من حاجات الإنسان الأنطولوجية التي تجعل من العلم والدين كلاهما أدوات لتحقيق أغراض الأنوسنة الأنطولوجية؛ فالعلم والدين كلاهما أدواتين.

في الوضعية الراهنة أمكننا القول من باب الجري العملي ليس إلّا لما هو راسخ في التداول: إنّ العلم هو برنامج بحث (انظر: لاكاتوس) أو مقالة (انظر: فيرابند) أو مهمة دحضية مستدامة (كارل بوبر). إنّ معرفة تتوسّل مناهج معروفة وتستند إلى التجربة، وتعتمد الاستقراء. بينما الدّين هو تعاليم وحيانية تؤطّر الوجود والمصير، وخطاب إرشادي للخير، ووصل يجعل المتداني مؤطّراً ومراقباً بالمتعالى.

يعاند العلم أو بالأحرى العلماء الذي سيجعلون من هذا المجتمع قبيلة مغلقة ذات عصبية شديدة، لكن ثمة قرصنة غير معلنة خارج دائرة برامج البحث العلمي، تستعين بالشعر والروح والأسطورة، لإضفاء الخصوبة على العلم، لأنّه من دون هذه القرصنة يستحيل قيام العلم.

وقد لاحظ د. مهدي كلشني في خاتمة كتابه (حوارات العلم والدين.. قراءات في أسس العلاقة وأطرها المنهجية)، بأنّ التعريفات التي أعطيت للعلم والدين من قبل المستجوبين، تكاد تكون مشتركة. لكن وجب التذكير بأنّه اشتراك في عينة تنتمي إلى المجال الإشكالي نفسه، وتهدف إلى تقريب العلم من الدين.

لكنني لاحظت أنّ التعريف للعلم تقيّد بالمعايير نفسها، وهو في نظري، تعريف تاريخي للعلم، يعزّز الاثنيّة، ويبحث عن التوافق فيما هو ممكن ومتاح، بعد توزيع المهم: ما للعلم للعلم وما للدين للدين، وهو في نظري يؤكّد أنّنا لا زلنا في محاولة البحث عن جسور ممكنة لمجالين يحرس تدابرها التعريف، ويرتهنان لشروط التعريف التاريخية.

إنّنا لا نستحضر الأرضية الأنطولوجية التي تجعل كل شيء في مدارك وتجارب الإنسان متكاملًا، فالشرح الأنطولوجي يغذي كما يتغذى على هذا التدابر. إنّ أزمة العلم والدين في نظري هي أزمة الشّرخ التاريخي بين الإبتيمولوجي والأنطولوجي، شرح لم تظهر أعطابه إلّا على مراحل وتباعاً منتصف القرن العشرين، وإن كانت إرهافات الأزمة ظهرت قبل ذلك بشكل محدود.

نعم، هناك تنويعات خصبة في تلك الأجوبة، وربما يعود الأمر إلى أن بعضهم كانوا مترسّين بفلسفة العلم، مثل العالم البريطاني جون هدي بروك، والذي أشار بدوره إلى معضلة تاريخ العلم والدين، وإشكالية التعريف. سنجد من جهة أخرى العالم الفيزيائي

الروسي أندري غريب الذي يعتبر العلم سعيًا منهجيًا خطوة خطوة إلى معرفة العالم.

وهذا التعريف على أهميته ليس مانعًا، أنّ كل أشكال العلم غير الطبيعي هي سعي منهجي خطوة خطوة. فإن قلت: إنّ المعرفة غير العلمية قد تأخذ بالقفزات، والحقائق غير المبرهنة، فإن مسيرة العلم ليست خطوة خطوة، فما بين الفرضية والبرهان قفزة حدسية، وما بين خطوة وخطوة قفزات من الجنس نفسه، لما سبق وعالجناه من أنّ الحدس هو الإسمت المسلح الرابط بين مقدّمات العلم والاستنتاج.

وحتى نكون منصفين، فالعلم بهذا المعنى يقتصر على ما هو موضوعي قابل للتكميم والقياس، وهذه في حدّ ذاتها تعاريف مبهمة، حين نستحضر النقاش حول مفهوم الموضوعية، والمفاهيم اللاقياسية، ولا نهائية الواقع، وتعدّد الظاهرة الطبيعية وما شابه.

## - ٢ -

### هل ترى أي تنازع بين تعريفك لهذين المفهومين؟

التعارض هو نفسه مفهوم، ووجب أن ندرك وجوه هذا التعارض بمنطق التقابل المنطقي الكلاسيكي؛ فهل هما متناقضان أو ضدان أو متضايقان أم ملكة وعدمها. والواقع أنّ ما نعيشه اليوم في شروطنا التاريخية يذكي هذا النوع من الفصام، لأنّ هناك ديانة علموية أقصت ملكات الإنسان الأخرى غير القابلة للتكميم. ولو بحثنا مليًا في العناصر الرومانسية والشعرية في الرياضيات وحتى الفيزياء، لأدركنا بساطة هذا التنازع. حين يمسك الإنسان بوحدة الجوهرية وتعدّد فرص مراتبته، سيدرك أنّ الحاجة لكل تلك الملكات هو ضروري، ويصبح العلم جزء فقط من هذه الإلحاحية، لكنه ليس كلّها.

يمكن للإنسان أن يعيش على سبيل التدينّ فحسب بغضّ النظر عن الفهم متاح لهذا الدين، ويمكنه أن يعيش على سبيل العلم فحسب، بحسب الفهم الذي يخلعه على العلم، لكننا ندرك أنّ الإنسان أمام الظواهر الطبيعية والروحية يكرّر أخطاء الفهم، ويختار الطريق الوحيد ببساطة، غافلاً عن أنه كائن مركّب التكوين.

إنّ معضلة الأيديولوجية تلعب دورًا في هذا الاستبعاد، حين تصبح الأيديولوجيا موقفًا مفصلاً عن التجديد المعرفي، وحين تقدّم فهمًا للعلم أو فهمًا للدين يعزّز القطيعة. هنا نصبح أمام معضلة الإرادة، فما يريده العلموي نقيض لما يريده الدينيّ (بكسر الدال). وأقصد بالدينيّ -أيضًا- من يجعل من الفهم الديني المناهض للعلم طريقًا وحيّدًا للمعرفة، مُقَصِّبًا العقل والوجدان والقطع من دائرة المعارف الممكنة.

من جهتي لا أجد فيصلاً جوهرياً بين التعريفين سوى البعد التكاملي للمعرفة الذي يرتبط بوحدة الإنسان وإمكانياته، نظراً لم يتيح تعريفه للإنسان من الوصل بين ملكاته وتكاملها، أعني الكائن الذي يملك قدرة فائقة واستثنائية على التخارج النوعي. الإمكانية التي تجعله يتحرك في مدى أوسع من أدنى المدارك إلى أقصاها. التخارج النوعي لكائن قد يفقد ماهيته، ولكنه -أيضاً- يقبل أن يكون على قدر مضاعف من ماهيته، أي إنسان أقل أو أكثر إنسانية، خلافاً لما لا ينبغي قوله: حيوان أقل أو أكثر حيوانية.

إن أدركنا أن هذا الكائن متعدد المدارك ومختلف المسالك، سندرك أن الاشتراطات التي تميز مجالاً عن آخر، كتميز العلم عن الدين في الاشتراط والوظيفة والأدوات، هي مجالات متكاملة ومتصالحة برسم كائن متعدد الملكات. إن الدين هو وصل بين بُعدين، يكون فيهما العلم مطية لرفع الستار عن جمال الطبيعة وجلالها، وهو مرتبط يستعمله الدين لتحقيق مفهوم العناية والكمال والإبداع.

### - ٣ -

#### أين تعتقد أنه يمكن حدوث تنازع بين المفهومين؟

إذا تمسكنا بالشروط نفسها التي يقوم عليها تعريف العلم والدين خلال القرون الأخيرة، فسنجدنا أمام تنازع بنيوي؛ لأنّ التعريف الذي سلك على دربه العلماء، تعريف يحمل في طياته استبعاد الدين من مجال العلم. سيحصل صدام عنيف، ومثل هذا الصدام نجده بين دين وآخر، بين فهم ديني وآخر، كما سيحدث صدام بين علم وآخر.

ثمّة مهام أساسية أمام برامج البحث العلمي، وهو تهذيب المفاهيم، ولا أقول بالضرورة ضمان حياديتها؛ لأنّ الحياد خدعة قديمة ابتلي بها العلم. لا بدّ من مراقبة سيرورة الأيديولوجيا، فهي سواء تلبّست بالدين أو تلبّست بالعلم، فهي بطبيعتها نافية، صراعية، غير تفاوضية.

### - ٤ -

#### ما هي الأرضية التي يقوم عليها النزاع بين العلم والدين؟

إنه غياب الإرادة التاريخية والأيديولوجية للمصالحة، وهذا قد ازداد مع بروز تأويلات قابلة للمراجعة. لعلّ أولها، أنّ الدين يتناقض مع العلم، لوجود قراءات تتعلق بالتطور مقابل الخلق كما فجّرت الداروينية. وكان في المقابل أن برزت محاولات من داخل



المجتمع الغربي (موريس بوكاي مثلاً) ثم استمر تأثيرها في العالم الإسلامي، في سياق ما سيعرف بالإعجاز العلمي في القرآن.

ولا شك أن القرآن هو كتاب إرشاد وهداية للتي هي أقوم، أي السبيل الأنجع إلى الخير الأقصى، وليس كتاباً للعلوم الطبيعية، لكن كتاباً وحيانياً لا يمكن أن يكون نقيضاً لنتائج العلم. غير أن المعضلة التي واجهت هؤلاء هي: هل نتائج العلوم الطبيعية تامة غير قابلة للتغيير؟

ليس مطلوباً أن نستخرج من القرآن أو أي كتاب مقدّس نظرية علمية، بل يمكن في الحد الأدنى تأويل النص وتقريبه من نتائج العلوم وفق آليات التأويل المقررة، والتي ليس هاهنا مجال بسطها. لكن يمكن من النص الديني أن نستلهم الفرضيات الكبرى.

حين يستهين أهل الدين بنتائج العلم، وحين يستهين العلماء بحقائق الدين، يحصل التصادم. فالدين أرشد إلى تأمل الطبيعة وتدبر الظواهر، والانطلاق منها ومن الأنفس لإدراك النسق الميتافيزيقي نفسه، وتحديد مكانة الإنسان في عالم مُسَخَّر لخدمته.

يمنتح الصدام بين العلم والدين من تلك اللحظة التاريخية المحكومة بالقطيعة التي اكتسبت لها بعداً تاماً لا رجعة فيه. لكن حين ندرك أن الفهم الديني كالفهم العلمي يتطور أكثر، يمكن تجاوز هذه القطيعة التاريخية، حتى أنه لا يمكنها أن تصبح موضع بحاجة للعلم نفسه. لكن مثل هذا التجاوز يطرح تحديات ورهانات حول طبيعة الفهم الديني والفهم العلمي. يجب تغيير الكثير من شروط الفهم هنا وهناك لتحقيق اختراق في صلب هذا النزاع.

- ٥ -

### ما هو دور الدين في تطور العلم بالغرب؟

وجب التذكير، بأن الثورات العلمية أتت تبعاً في الغرب منذ عصر النهضة، وأن معظم النظريات العلمية خرجت من داخل العلم الغربي لما كان جزءاً من برامج التعليم الكنسي. وأن أبطال هذا التمرّد كانوا هم رجالات وآباء الكنيسة من أمثال كوبرنيك. لقد كان الدين محفزاً هؤلاء، لأنهم كانوا أكثر من غيرهم تأثراً بخطاب الكتاب المقدّس حول جلال الخلق، والتحفيز إلى التأمل والنظر.

غير أن المعضلة الحقيقية لم تكن تدور حول العلم إن شئنا التدقيق أكثر، بل حول الوظيفة السياسية والاجتماعية للكنيسة. لقد بدأت الحكاية من هناك، وانتهت إلى العلم

الذي استعمل ضد الكنيسة نفسها. إن التحالف التاريخي بين الكنيسة والفيودال، انتهى بإقصاء الحليفين معا لصالح المظاهر الأولى للأرستقراطية ومن ثمّة البورجوازية، وبات شعار دع ما لقيصر لقيصر وما لله لله، أكثر من عنوان تحديد الصلاحيات، بل لقد سلّم ما لله نفسه لقيصر مع تمادي الثورة المعكوسة.

لكن هذا لم يحجب مظاهر التأثير الديني التي باتت موضوعاً لأبحاث كثيرة، سواء في العلوم الطبيعية أو علوم الإنسان. نشير هنا إلى دور الدين في بروز أفكار ثورية في مجال الميتافيزقا، يمكن أن نتأمل خطاب المنهج الديكارتي الذي يعتبر مبادرة لإنقاذ وضع الكنيسة كما في دياجاجة ديكارت في التأمّلات، ويمكن رصد ذلك التأثير حتى في الكانطية بل الهيغلية وصولاً إلى هيدغر.

ولو تأملنا قليلاً عبارة بول تيليش، فقد قدّم نيتشه -الذي مثل ذروة الثورة على اللاهوت- خدمات كبيرة للاهوت. وسنجد ملامح ذلك مع ماكس وير ودور البروتستانتية في نشأة وتطوّر الرأسمالية. إنّ قراءة تفكيكية لمسار الحداثة وما بعدها سيدرك ما الذي قدّمه الدين للعلم في أوروبا نفسها. هذه القراءة تصل حدّ تفكيك الأبعاد الشعرية نفسها للعلم، كما سنجد تقريباً لها لدى غاستون باشلار.

ازدهرت العلوم والفنون في ظلّ الكنيسة، وتطوّرت مع حركة الإصلاح الديني؛ وذلك لأنّ موضوع الطبيعة كان هو المدخل الأساسي للتعريف بالله، وبأنّ الدليل الكوسمولوجي ظلّ مهيمناً حتى كانط. لدينا مثال فقط حول الثورة الكوبرنيكية التي قادها رجل من داخل الكنيسة، وهي في نظري تتعلق بخلفيات سياسية -أيضاً- وصراع التأويل؛ لأنّ إحداث انقلاب في النظام البطليموسي الموروث عن اليونان كان مفاجئاً، والباراديم التقليدي لم يكن قد استنفذ أغراضه على صعيد التفسير؛ فالثورة الكوبرنيكية ليست فقط فيما ذهب إليه فرويد تشكل جرحاً نرجسياً مفتاحياً لأنها أسقطت محورية الأرض، بل يمكننا القول بأنّ إسقاط النظام البطليموسي ستكون له تداعيات على النظام العام يومئذ.

وأما قضية الجرح النرجسي ذاك الذي تناوله فرويد في مقاله حول الصعوبات التي تكتنف التحليل النفسي، فهي عملية تتأكّد عند أي اكتشاف جديد. ربما لو أحصينا تلك الجروح، فستحدث عن التحليل النفسي الفرويدي والمثالية النقدية الكانطية، وهي متأخرة عن عصر النهضة.

في المجال العربي والإسلامي يصعب الحديث بالمستوى نفسه من الدرجة، لأنّ العالم الإسلامي الوسيط كان منبعاً للعلم، بل تجاوز الأثر الميثولوجي الموروث عن الأفلاطونية

باقترابه أكثر من مجال الطبيعة والتجريب. كان من قبيل البديهة إعلان اختراق الفضاء، واعتبار العلم طريقاً للإيمان، وفي العصر الحديث تراجع الابتكار في العالم الإسلامي ولم يعد هذا المجال منتجاً للعلم بقدر ما ظل مستهلكاً لمنجزاته في دورة العلم الكوني.

غير أنّ المجال الإسلامي شهد بروز محاولات للتفرد ببحث هذه العلاقة التي لم تكن في حاجة إلى إقناع، بل هي في صميم قناعات الناس. ألف وحيد الدين خان كتاب: «الإسلام يتحدّى»، وكان ذلك محاولة لجعل العلم مدخلاً للإيمان، وكتب كثيرون من أمثال السيد جمال الدين الأفغاني (الرّد على الدهريين) وهكذا تلامذته بما يُعزّز تلك العلاقة التي بدت بديهة حتى في عصر الانحطاط.

ظهر التفسير العلمي مع طنطاوي جوهرى في العالم العربي، وقبل عشرات السنين اهتم ليف من الباحثين والعلماء بقضية العلاقة بين العلم والإيمان: في الطبعة الدكتور أحمد زكي (مع الله في السماء) (مع الله في الأرض)، في الخيال العلمي الدكتور مصطفى محمود (الله والإنسان)، رواية (العنكبوت) رواية (رجل تحت الصفر)، الدكتور محمد راتب النابولسي (موسوعة العلوم)، الدكتور خالص جليبي (الطب محراب الإيمان)، الدكتور زغول النجار (من آيات الإعجاز العلمي في القرآن)، الدكتور إدريس خرشاف (فاعلية التنقيب العقلاني عن معجزات القرآن الكريم)، وهكذا.

وقد كان الغالب على هذه الأعمال الطابع الدعوي على الرغم من أنّها توسّلت بالبيانات والحقائق العلمية، وعلى الرغم من أنه يباشرها علماء من اختصاصات علمية دقيقة؛ ذلك لأنّها لم تخض في معضلة فلسفة العلم بقدر ما جاءت لتجيب عن معضلة الشرخ بين العلم والإيمان.

فالحديث عن الإعجاز العلمي على أهميته لا يكفي للاضطلاع بإشكالية العلم واللاهوت، لأنّها قضية شائكة تقتضي تحليلاً كافياً لتاريخ الأفكار وتاريخ العلم، وتحليل النظريات وبنية الثورات العلمية، وجب أن يصبح ذلك أو يُعالج في سياق فلسفة العلم نفسها، والخروج من دعوى الإعجاز إلى دعوى الإنجاز.

- ٦ -

### هل يمكن أن يكون لنا علم ديني؟

في بحث مشكلة العلاقة بين العلم والإيمان، وجب تحديد الإشكالية؛ إنها إشكالية العلاقة لا إشكالية أن يكون هناك علم ديني. فالدين علاقة خاصة مع العالم تقوم على ربط

المتعالى بالمتداني في منظومة اعتقادية. الدين عبارة عن ميثاق، وهو حالة اثباتية إذا شئنا الذهاب مع وليام جيمس. لكن مع انطلاق تلك التعاليم في التاريخ يمكننا الحديث عن علم ديني لتحقيق الفهم الأمثل لتعاليمه بما يخدم تلك العلاقة. لكن العلم لا يمكن أن يكون إلا علمًا.

وكان مشروع إسلامية المعرفة قد عزز من سوء الفهم الكبير، لا سيما في المجال العربي حيث للعبارة والمشتغلين عليها سمة ومزاعم غير واضحة، حيث فهم منه الكثيرون أن الأمر يتعلق باختزال العلم في أديان مختلفة. أمام سوء الفهم هذا كان يفترض أن تنطلق الفكرة من تحديد متين لفلسفة إسلامية المعرفة، حيث كنت أمل أن تسمى حركة تهذيب فلسفة العلوم، لتحرير تلك العلاقة وتحقيق المصالحة بين العلم والإيمان.

هناك حركة استدراكية لربط العلم بمدارك وتعاليم حادثة على البحث والنظر والعلم. العلم في ذاته -كما يقولون- لا يقول أكثر مما يكتشف، لكن في الحقيقة العلم يقول أكثر من مجرد الاكتشاف وما يتيح الاستقراء والاستنتاج في حدود التجريب، بل هو يقول أشياء هي محور النزاع اليوم، إنه صراع حول ما يقوله العلم بالدلالة الالتزامية.

فالسؤال المطروح: إن كان الإيمان قضية إنسانية، فهي تحتاج كل ملكاته ولا تخصمها، بل تتكامل مع حاجياته المعنوية والمادية، فالمصالحة بين العلم والإيمان هي شرط أساسي لتحقيق وحدة وكمالات الإنسان.

-٧-

### هل يستغني العلم عن الدين؟

يمكننا أن نتصور مظاهر هذا الاستقلال، لكننا لا نستطيع تصوّر الاختلالات الأنطولوجية لهذا الاستغناء، باعتبار أن العلم يجري في فضاء يتيح لك برسم العقل الأداتي أن تتعاطاه ميكانيكيًا، لكنه يوقفك أمام غموض وعماء اللحظة الميتافيزيقية والأنطولوجية. وهذا ما يشكل حافزًا لإعادة ربط العلاقة بين العلم والإيمان. إن في مجمل أبعاد الإنسان، لا شيء يجب أن يستغني عن الآخر نظرًا لتعدد ماهيته. الاستغناء هو خلق كائن وحيد الاتجاه. من ناحية أخرى، فإن قضية الإيمان تتيح أفقًا أساسيًا للعلم نفسه، من حيث كلما اتسعت مدارك ما هو خارج شروط وقواعد العلم والاختصاص، تتسع فرص الافتراض. فالفرضية تتراجع مع تضيق دائرة العلم.

في صلب كل افتراض موقف إيماني يعجز العالم نفسه أن يفسره، مما يعني أن عملية

الاستغناء مضرّة بالعلم، كما أن سوء الفهم والتمثّل الديني قد تضرّ بالعلم والإيمان معًا. إنّنا لا نخوض في دراسة ظاهرة طبيعية خارج تصوّر مسبق يتحكّم في وعي وضمير العالم. ثم لا يمكن تحريم شرب الماء كما قال ابن رشد لأن أحدًا شرب منه.

-٨-

## هل يمكن فصل مجالات نشاط العلم عن الدين تمامًا؟

بناء على ما سبق لا يمكننا الحديث عن فصل تام، يحضر الإيمان بما فيه اعتقادات الطفولة في ذهن العالم. فالتجريد ليس تامًا، وما يسمّى بالموضوعية، ليس تامًا، هناك حضور خفيف أو ثقيل للدين باعتباره رؤية عامّة.

الدين أوسع ممّا يعتقد معظم الباحثين، فحين يقول القرآن محفّزًا للنبي: ﴿لَكُمْ دِينُكُمْ وَلِيَ دِينِ﴾، فالقصة تصبح دينًا في مواجهة آخر، فهو ما يعكس التصرّو الفلسفي العام. إن ما نصادفه من أنواع الفصل التام بين الأمرين له علاقة بدين العلموية، تلك التي لها نظائر في التراث في المذاهب الدهرانية، موقف قديم زادته وفرة الابتكارات حدة.

إنه في نهاية المطاف ليس نزاعًا بين الدين والعلم، بل هو نزاع بين الأديان، ويمكن معالجته في إطار حوار الأديان، بين دين يسعى للتعالي بالمتداني ودين ساينطولوجي يسعى لتحديد مهامه في المتداني وفصله عمّا يعتبره أوهام المتعالي. يستطيع الإنسان أن يعيش من دون ابتكار علمي، لكنه لن يعيش من دون دين وفلسفة عامّة وتصرّو للنفس والحياة والعالم.



## صعود الثقافات وتحولاتها

الدكتور كمال طيرشي\*

الكتاب: التحريم والتقديس.. نشوء الثقافات والدول.

المؤلف: مارفن هاريس.

المترجم: أحمد أحمد.

الناشر: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، بيروت - الدوحة.

الصفحات: ٢٩٦.

سنة النشر: ٢٠٢١ م.

### □ مدخل

صدر عن المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، ضمن سلسلة

«ترجمان» كتاب لأستاذ الأنثروبولوجيا في جامعة كولومبيا مارفن هاريس<sup>(١)</sup>

\* باحث في المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، من الجزائر. البريد الإلكتروني:

kamel.terchi@dohainstitute.org

(١) اهتم مارفن هاريس في كتاباته على اختلافها ببيان تأثيرات العوامل الديمغرافية وكذلك عوامل الإنتاج على بنية النظام السوسولوجي الثقافي، بحكم أنها تساهم بصورة كبيرة

(Marvin Harris) (١٩٢٧ - ٢٠٠١م) يحمل عنوان: (التحريم والتقديس: نشوء الثقافات والدول Cannibals and Kings: The Origins of Cultures)، الذي حاول فيه الباحث الاستعاضة عن التصور الذي كان سائداً في الفترة الفيكتورية<sup>(٢)</sup>، وما جاء بعدها، بأسلوب أقرب إلى الواقعية بخصوص الارتقاء الثقافي، من منطوق أن ما يحصل في عصرنا الراهن بخصوص مستوى المعيشة ما هو إلا صورة طبق الأصل لما كان يحصل في عهود سابقة، وأن الثقافة العالمية اليوم ليست الوحيدة التي أصابها النكوص، حيث سبقتنا ثقافات سالفة طالها الفشل هي الأخرى، وهذا لما تعتمد إلى التخلص من وضعها الثقافي وتسلك درب جديد لوضع ثقافي، الذي سرعان ما يأفل ليحل محله وضع ثقافي آخر وهكذا دواليك. وأن كل ما نعتقد بأنه رقي ثقافي اليوم ما هو في حقيقة الأمر إلا استرجاع لمستوى حياتي وثقافي اتسمت به ثقافات شعوب قديمة في عصور ما قبل التاريخ. (انظر: ص ٨)

يذكر أن أمم العصر الحجري<sup>(٣)</sup> عاشت مثلاً حياة صحية أكثر من الشعوب التي جاءت بعدها، فقد انتشرت الأمراض في العصور الرومانية<sup>(٤)</sup> أكثر مما عليه من قبل، وحتى

في بلورة وهيكله اللحمة الاجتماعية والثقافية لأي دولة كانت، ولعل من أبرز مؤلفاته التي يوضح فيها ذلك، كتابه: «أبقار، خنازير، حروب، ساحرات: ألباز الثقافة»، و«لماذا لا يعمل شيء: أنثروبولوجيا الحياة اليومية». يُنظر: اليمامة راشد، «التحريم والتقديس لمارفن هاريس: نسخة عربية»، موقع العربي الجديد، ٢٠٢١/٢/١٥، في: <https://bit.ly/3v3wkHL>

(٢) كان عصر الملكة فيكتوريا الذي استغرق جل القرن ١٩، بمثابة القمة بالنسبة لتاريخ الإمبراطورية البريطانية ومجدها، وكان اسم ملكة بريطانيا اختزال لعظمة عصر بأكمله أطلق عليه العصر الفيكتوري، كما كان عنواناً يُعبّر عن سلوكيات مجتمع اعتبر نفسه النموذج الذي يجب على البشرية الاحتذاء به كتمظهر للفضيلة والتقاليد، وبشروط التحضر إلى درجة التزمت. يُنظر: محمد حسنين هيكل، كلام في السياسة.. قضايا ورجال، مصر: دار الشروق، ٢٠٠٠م، في: <https://bit.ly/3PAyczi>

(٣) امتاز هذا العصر من التاريخ بسمة اللااستقرار الذي كان عليه الإنسان، حيث انصبَّ اهتمام الإنسان في العصر الحجري إلى الحجر ليصنع منه آلاته وأدواته التي كانت ضرورية للدفاع عن نفسه، ومن أهم مميزات هذا العصر أن الإنسان كان يُحبّد العيش فوق الهضاب، ويقطن في الكهوف الوعرة، ويعتمد في عيشة على الصيد أساساً، كما يصنع أدواته من الأحجار. يُنظر: فؤاد حنين، فائق أسعد، رمسيس ميخائيل وصدقي حنا، مهد الحضارات القديمة، بغداد: وكالة الصحافة العربية، ٢٠٢١م، ص ١٨.

(٤) كان الاهتمام بالصحة العامة في العصر الروماني متّجهاً إلى صحة البيئة، حيث تحوّل الاهتمام إلى تحسين عوامل البيئة التي تؤثر في المجتمع، مثل توفير المياه الصالحة للشرب والاستعمال البشري، وجمع وتصريف الفضلات البشرية والقمامة بطريقة نظيفة وصحية، ومكافحة الحشرات والقوارض وحماية البيئة من التلوث. يُنظر: فايز عبد المقصود شكر، الصحة المدرسية، بيروت: عالم الكتب، ٢٠٠٧م، ص ١٩. وكان الطب عند الرومان يجمع بين التقاليد الدينية والشعوذة كالتعبّد للآلهة أو رؤية المريض لبعض الحيات والكلاب المقدّسة لإبعاد المرض عنه، واحتقر الرومانيون مزاوله مهنتي الطب والصيدلة باعتبارها غير لائقة لهم فتركوها للأغراب والعبيد. يُنظر: رضا مصطفى عبد الرازق، مصادر المعلومات غير التقليدية:



معدل الأطفال في مطلع القرن التاسع عشر في بريطانيا، لم يكن على الأرجح متبايناً كثيراً مما كان عليه الأمر قبل عشرين ألف سنة خلت. بالإضافة إلى ذلك فقد عمل ممتهنو الصيد في الزمن الحجري لكسب عيشهم لساعات أقل مما كان عليه الأمر عند الفلاحين في مصر والصين مثلاً، أو حتى عند العمال في المصانع في الأزمنة الراهنة. أما فيما يتعلق بالخدمات الجيدة كتحصيل الطعام الصحي، وأمور التسلية فقد نال حظها الصيادون الأوائل الذين كانوا يعتمدون على النباتات والتي ربما لا يمكن أن يحصلها الأمريكي اليوم<sup>(٥)</sup> الذي يعيش تقدماً كبيراً في مناحي الحياة وأساليب العيش السليمة. (انظر: ص ٩).

### □ الثقافة والطبيعة

في القسم الأول من الكتاب ناقش هاريس العلاقة بين الثقافة والطبيعة، منطلقاً من سؤال مركزي مفاده: لماذا يقوم البشر بحل مشكلاتهم الاقتصادية عن طريق رفع ماكينته الإنتاج؟ معللاً الإجابة عن ذلك بأنه من الضرورة تقليص عدد السكان والابتعاد عن كل ما له علاقة بزيادة الإنتاج، كونها الطريقة اليسيرة لإحقاق نظام غذائي له مردود جيد، وتحصيل حياة نشيطة أقل إرهاقاً. وإن حصل مسبب ما لا يقتدر البشر على الهيمنة عليه، كتغير المناخ المفاجئ مثلاً، ستخفف معه حصة كل إنسان من الموارد الطبيعية إلى النصف، وبهذا لن يكون هناك من حاجة إلى السعي نحو العمل بطريقة مضمّنة لتعويض هذا النقص، وبدلاً من ذلك يتوجب عليهم أن ينقصوا من عدد السكان إلى النصف تقريباً. (انظر: ص ١٥)

إلّا أننا نختلف مع هاريس في هذه المقاربة، بحكم أنه من غير الممكن أن نربط دوماً بين زيادة عدد السكان والإنتاجية بطرق مباشرة؛ لأن أي زيادة للسكان مآلها بصورة أو

دراسة تطبيقية على النشرات الداخلية للأدوية، تقديم: محمد فتحي عبد الهادي ومختار محمد مبروك، القاهرة: العربي للنشر والتوزيع، ٢٠١١م، ص ٤١.

(٥) على الرغم من أن الولايات المتحدة الأمريكية تعتبر من أكثر الدول اهتماماً وحرصاً في دراستها وأبحاثها عن التغذية السليمة والصحية، حيث تصدر دورياً العديد من الأبحاث العلمية التي تناقش ذلك. ومع ذلك تشكّل طريقة الحصول على الغذاء غير الصحي كارثة اقتصادية حقيقية بالنسبة للمجتمع الأمريكي بدرجة خاصة، حيث كشفت أبحاث جديدة أن الأمراض الوخيمة الناتجة عن تناول الغذاء غير الصحي تكلف الحكومة ما يربو عن خمسين ملياً في السنة. ووفقاً لبحث نشره موقع هيلث داي نيوز، فإن الأسقام التي تنجر عن تناول الغذاء غير الصحي مثل الجلطات والسكري ومرض القلب كلها تتواشج بصورة أو بأخرى مع النظام الغذائي المتبع من طرف الشخص، وعليه وبحسب الدراسة فإن ٤٥ بالمائة من الوفيات في أميركا هي بالأساس أمراض متعلقة بالغذاء. يُنظر: أميركا تنحسر ٥٠ مليار دولار سنوياً بسبب الطعام غير الصحي. موقع أخبار الخليج، ٢٠٢٠/١/٢، في: <https://bit.ly/3uXMD8Q>

بأخرى التوقُّف، وهذا حينما يتراجع الإنتاج، بخلاف ما كان عليه الأمر في القرن التاسع عشر، فقبل الحرب العالمية الأولى كان عدد السكان يتزايد، وفي الآن عينه أخذت الإنتاجية في الصعود أيضًا، وارتفعت معها المواد الغذائية<sup>(٦)</sup>.

كما عرَّج الباحث على طبيعة ما كان القدماء عليه في العصر الحجري، حيث سعوا للمحافظة على استقرار عدد سكانهم، إلا أنه وفي المقابل من ذلك كانت ضريبة ذلك باهضة، لأنهم عمدوا إلى التخلص من الأطفال أحياء، ويتجسّد هذا الثمن في مرجعية حقبة ما قبل التاريخ باعتبارها آفة وخيمة، ربما شكّلت تظهراً مغالطاً في جنة عدن كتشبيه جلي للطبيعة التي كان يزخر بها هذا العصر من تاريخ البشرية. (انظر: ص ٣٢).

ثم ينقلنا هاريس إلى أصل الزراعة والحرب، معتبراً أن التطوُّر الذي حصل في الزراعة لم يكن له أي دور في زيادة الكثافة السكانية؛ لأن الزراعة تم ابتداعها بُغية مجابهة النقص الحاد للغذاء المتمخض من قتل الحيوانات الثديية، خصوصاً في الشرق الأوسط والصين.

أما فيما يتعلّق بالحروب فلم تقم لها قائمة في العصر الحجري القديم، وعِلّة ذلك أنه لم يوجد هناك من داعٍ لاندلاع حرب بسبب صراع على الأرض، والصراعات التي كانت حاصلة آنذاك كانت فردية بين أفراد عصابات محدّدة. كما لم يكن لشعوب العصر الحجري شعور بالهوية المشتركة، ممّا قلّل إمكانية وجود نزاع وكراهية تجاه الآخر المختلف. هذا بالإضافة إلى أن الحرب بدأت شراراتها تومض بعد تطوُّر الزراعة، حيث تزداد معها المنازل الثابتة، وتجهيز المعدات لتحضير الطعام، والمحاصيل التي تنمو في الحقول، ممّا سَعَر الشعور بالهوية الإقليمية ممّا أشعل الحروب (انظر: ص ٥٦).

### □ عقدة التفوّق الذكوري

أما في القسم الثاني من الكتاب يفتح هاريس على عقدة التفوّق الذكوري، من منطلق أن أي ممارسة للحرب هي الأساس لتبلور التفوّق الذكوري عند الشعوب القديمة بين المجتمعات القروية خصوصاً، وهذا ما جعل المرأة في وضع حرج أمام هذا اللبس، وسعيها لتملّك حقوقها المهدورة. وهذا ربما ما يجعل المرأة تشعر بأن عقدة التفوّق الذكوري كانت حاضرة منذ أمد بعيد، ممّا يجعلها أقرب إلى الأمر الطبيعي الذي فُطرت عليه البشرية.

إلا أن هاريس يوضّح هاهنا أنه لا علاقة للفطرة الطبيعية بهذا النزوع الذكوري،

(٦) آرثر لويس، نظرية التنمية الاقتصادية، ترجمة: سعاد درويش، بغداد: وكالة الصحافة الدولية، ٢٠٢١م، ص ٧٠.

بل يرجع الأمر إلى فعل الحروب واحتكار الذكران للأسلحة، واستجابة في الآن عينه للإملاءات البيئية والإنجابية. بمعنى أن الذكور القدامى مُكّن لهم في الصيد والقتل والحروب وغزو القبائل، والسبي للحصول على أكبر عدد من النساء، لضمان إنجاب أكثر واستمرارية للنسل، والقضاء في الآن عينه على أنسال القبائل والقرى المنافسة على مصادر الماء والرعي والحيوانات<sup>(٧)</sup>.

يستحضر هاريس هاهنا مقاربات المحلل النفسي النمساوي سيغموند فرويد، الذي رهن النزوع إلى العدوانية بحالة الإحباط الغرائزي التي يستشعرها الطفل. وأن الحروب ما هي إلا تجليات لهذا العدوان ولكن بطريقة مقننة سوسيولوجيًا. وإن كان للرجل السطوة في الهيمنة على المرأة فمرّد ذلك إلى الاتباع التلقائي الذي يسلكه الرجل لما يختبر عضوه الذكري. من منطوق أن تجربة الذكر تقاس حسب تجربة الأنثى، وأن النساء يعانين من «حسد القضيب» كما يقول فرويد، وأنهن يرين في أول ذكر يولد لهن كبديل عن القضيب، لتعويض عن النقص الذي عندهن.

وعلى الرغم من إضاعات ماركس حول الطرائق التي تُحدّد القوى الاقتصادية للجنسين، فإنه فشل في نهاية المطاف في أن يدرك السُّبل التي قام فيها الرجال باضطهاد النساء بغض النظر عن طبقتهم الاقتصادية<sup>(٨)</sup>.

لينقلنا بعد ذلك هاريس إلى بيان أصل الدول البدائية التي يعتبر إرهابات ظهورها متعلّقة أساسًا بتكثيف الإنتاج الزراعي، وما من دولة من الدول البدائية يُكتب لها الظهور في بيئة جغرافية معيّنة، حتى تبدأ معها الدول التي تجاورها بالنشوء هي الأخرى بنفس الظروف، وهكذا دواليك.

### □ طقوس الثقافات القديمة

ومن المباحث المثيرة التي يستحضرها هاريس في كتابه، مبحث آكلي لحوم البشر<sup>(٩)</sup>

(٧) يُنظر: هيثم طيون وسالم مايكلز، تاريخ حضارات الشرق المخفي والمُعَيَّب: أساطير بلاد الرافدين، سورية: دار الليبرالية، ٢٠٢٠م، ص ٢٨.

(٨) يُنظر: لويس تايسون، النظريات النقدية المعاصرة: الدليل الميسر للقارئ، ترجمة: أنس عبدالرزاق مكتبي، المملكة العربية السعودية: جامعة الملك سعود للنشر العلمي والمطابع، ٢٠١٣م، ص ٩٦.

(٩) هناك الكثير من حكايات آكلي لحوم البشر في التاريخ تم ابتداعها، ودارت حولها الأقاويل والروايات الخارقة، حيث نجد إشاعات من قبيل ما حصل في السوفييت أثناء حصار لينجراد في الحرب العالمية الثانية، وإشاعات أخرى قيلت -أيضًا- عن الصينيين أثناء المجاعة والثورة الثقافية، كما أن هناك بعض الشواهد الراهنة عن قصص آكلي لحوم البشر في الأزمنة الحديثة، والتي يُمكن أن تُركّز على أكثرها اهتمامًا

مع التركيز على شعوب الأزتك، حيث آمن هؤلاء بأن مفهوم المواطن المسؤول في مجتمعهم الأكل للحوم البشر هو من يقوم باقتلاع قلوب آلاف الرجال بهدوء ليتم حرقها قربانا للإلهة. وكان شعب الأزتيك<sup>(١١)</sup> يذبحون العذارى على ذروة الهرم في المدينة، كنوع من القرابين للشمس، خوفاً من عدم شروقها، كما كانوا يؤمنون بأن الفجر لا ينبثق إلا إذا غابت عذاراه، وأن الجريمة هي التي تجعل الشمس دائمة الإشراق، وهي التي تؤسس للتاريخ.<sup>(١٢)</sup>

ويقطع هاريس بأنه لم يحصل أن عمد شعب من شعوب العالم إلى تطوير ديانة رسمية لها، كما فعل هؤلاء الأزتيك من طقوس ومعمار مبني أساساً على العنف الشديد والموت والمرض، بحيث صارت جدران معابدهم التي علقت فيها الأنياب والأصابع والعظام ورؤوس الموتى بمثابة ساحات للعبادة العظيمة. (انظر: ص ١٣٩).

إلا أننا نخالف هاريس في حصره هذا الفعل لدى هؤلاء دون غيرهم من الشعوب الأخرى في العالم. حيث عرف الفايكنج طقوس عبادة دموية بصورة كبيرة، طبعاً مع تركيزهم البالغ على الجنس في طقوسهم وشعائهم، حيث يعمدون إلى وضع قضبان حجرية مع جثث بالمقابر. وجعلوا من بعض الأشخاص أكواباً مخوفة كتعبير عن الرحم.<sup>(١٣)</sup> ومن أكثر شعائر الفايكنج<sup>(١٤)</sup> رعباً ودموية، طقوس النسر الدامي، حيث يتم بتر

من طرف الرواة وصنّاع المحتوى السينمائي، ألا وهي قصة أكل لحم البشر المشهور في أمريكا إدين، وصدرت حكايته في أفلام سينمائية ناجحة كفيلم صمت الحملان، وسايكو ومذبحة منشاري في تكساس. يُنظر: أحمد خالد توفيق، موسوعة الظلام، مصر: دار ليلي - كيان كورب للنشر والتوزيع، ٢٠٠٦م، ص ١٥.

(١٠) ينتمي شعب الأزتك إلى قبائل الهنود الأمريكيين، هاجرت إلى وادي المكسيك، قبل أكثر من ألف عام. وقبل وصولهم بوقت طويل، كانت حضارة الأولمك قد انتشرت من ساحل خليج المكسيك إلى داخل البلاد. كما سكن معظم الأزتك في منازل صغيرة مصنوعة من قرميد طيني، وعمل الرجال والفتيان كمزارعين في الحقول، فيما انصرف النساء للأعمال المنزلية، وعبدوا آلهة كثيرة، وعلى رأسها الثعبان المريش، ويقال: إن هذا الإله أبحر بعيداً بعد أن قطع لهم وعداً بالعودة في يوم من الأيام، لذلك اعتقد الأزتك أن الفاتح الإسباني هرنان كورتيس الذي نزل في المكسيك لاحقاً هو إلههم الغائب. وكان كل مسجون جراء الحروب يقدمونه قرباناً للإلهة. يُنظر: الموسوعة العلمية الشاملة شعوب وأعراق أنظمة وقوانين، إعداد وإشراف: مكتبة البحوث في دار الفكر اللبنانية، بيروت: دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، ٢٠١٢م، ص ٥٩-٦٠.

(١١) يُنظر: أدونيس، المحيط الأسود، بيروت: دار الساقي، ٢٠٠٥م، في: <https://bit.ly/3v4FyU4>

(١٢) يُنظر: داج انتشو، الجنس والدين: التعاليم والمحظورات في تاريخ الأديان، ترجمة: مرضي زنباع، الجيزة: دار صفصافة للنشر والتوزيع، ٢٠١١م، في: <https://bit.ly/3yRdy7s>

(١٣) شعوب البحر أو الفايكنج هم العناصر الشمالية التي سكنت شبه جزيرة إسكندنافيا وشبه جزيرة

ظهر الشخص ويعمدون إلى استخراج ضلوعه ورتتيه لتصير على شكل أجنحة نسر، وكانوا يمارسونها ضد أعدائهم من الإسكندنافيين الذين عاشوا في القرن الثامن للميلاد<sup>(١٤)</sup>.

هذا، ويؤكد هاريس أن جُلَّ حالات التضحية بلحوم البشر تاريخيًا لم تكن لأجل الغذاء، حيث نجد في حضارات سابقة كإفريقيا جنوب الصحراء الكبرى، وفي جنوب شرق آسيا وماليزيا وإندونيسيا وغيرها، كانت تُقدَّم التضحية بالبشر كقربان مقدّس للآلهة<sup>(١٥)</sup>. ونادرًا ما كان تُتخذ هذه الأضحيات كولاتم للطعام. ويضرب لنا هاريس مثالًا عن ذلك بالتضحية الإبراهيمية للنبي إبراهيم<sup>(١٦)</sup>، الذي يرى في المنام أنه يذبح ولده إسحاق طاعة لأمر ربه. ولهذا يعتبر هاريس أن اتِّخاذ التضحيات البشرية كان دارجًا أيضًا عند الإسرائيليين القدماء. (انظر: ص ١٥٧).

ثم ينقلنا هاريس إلى اللحم المحرّم في الحضارات القديمة، معتبرًا الخنزير من أوائل الحيوانات الداجنة التي أصبحت في وقت لاحق غالية الثمن، علمًا وأنه ووفقًا لتعاليم العهد القديم فإن بني إسرائيل حرّم عليهم أكل هذا النوع من الحيوان، وطبعًا بما أن لحم المواشي عمومًا كان له اليد الطولى في توزيع الوهاب الإسرائيلي القديم، فإن تحريم تناول مصدر غذائي كلحم الخنزير كان يبدو عويص الفهم آنذاك.

الدانيبارك، والتي اتَّخذت غاراتها على أوروبا شكلاً خطيرًا في القرن التاسع، ومعنى الفايكينج هو سكان الخلجان أو الفيوردات وهي الظاهرة الطبيعية التي تمتاز بكثرتها شواطئ الجهات الشمالية الغربية من أوروبا. يُنظر: أنور محمود زناتي، قاموس المصطلحات التاريخية - إنجليزي عربي، مصر: مكتبة الأنجلو المصرية، ٢٠٠٧م، ص ٣٠١.

(١٤) يُنظر: نسر الدم.. تعرف على طقوس الفايكينج الوحشية، ترجمة: صوت بيروت إنترناشونال، ٢٠٢١/١٢/٢١، في: <https://bit.ly/3OoOEIh>

(١٥) أغلب الشعوب في الحضارات العتيقة عمدت إلى ممارسة التضحية بالبشر، وكان التعالق الأساسي الذي ارتبط بهذه الأضاحي هو لأسباب دينية خالصة، ومعتقدات ما بعد الموت، فمثلاً في مدينة أورو اكتشفوا عشرات الهياكل لبشر بملابسهم في المدافن الملكية، وقُتلوا على الأغلب بتجرّع السم. أما في حضارة أمريكا القديمة فكانوا من الأمم السَّابقة في تقديم القرابين البشرية والتفنن في قتل البشر وسلخهم، ولكن في بلاد الهند كانت التضحية بالمرأة مع زوجها عادة قديمة، ويروى عن ابن بطوطة أنه شاهد بنفسه أثناء زيارته للهند وأغمي عليه بسبب هول المنظر، حيث يعتقدون أن المرأة الصالحة هي من تلحق بزوجها. يُنظر: عصام الدين جاد، وساوس هابيل، تقديم: سمير صالح، الكويت: الشركة العالمية للصحافة والنشر والتوزيع، ٢٠١٩م، ص ٣٤.

(١٦) يعتقد الكاتب السوري جان كورد بأن ما حصل في الحضارات القديمة من تضحية بالبشر، على مذابح المعابد واحتفالهم الكبير الذي يزرع الرعب في النفوس ربما هو ما جعل الدعوة الإبراهيمية ما هي إلا تعويضًا للولد إسحاق بذبح حيوان لإنهاء طقوس التضحية بالبشر. يُنظر: جان كورد، حزن الأميرة الميتانية دوتي خيبا، القاهرة: دار أوراق، ٢٠١٧م، ص ١١٢.

ليؤكد لنا هاريس بعدها بأن العلة الأساسية لتحريم أكل الخنزير دينية خالصة، ولا برهان للتفسيرات العلمية التي تتحدث عن نوع من الطفيليات المنقولة إلى البشر جرّاء تناول هذا اللحم، ليُعطي تبريراً مفاده أنه لا يوجد في قائمة الحيوانات المحرّمة في سفر اللاويين عند اليهود ما يعارض التفسير البيئي لتحريم أكل الخنزير. وحتى وإن وجد أي شيء، يبدو النموذج عمومًا نهيًا عن مصادر اللحم باهظة الثمن.

كما أن حقيقة تحريم أكل الخنزير<sup>(١٧)</sup> في مناطق الرعي في العالم القديم، يُوحى لنا بأنه من اللازم النظر إلى محرّمات الكتاب المقدّس على أنها مجرد استجابة للتكيّف مع منطقة واسعة معرّضة للتغيّرات البيئية المتكرّرة، الناتجة عن التكثيف والاستنزاف المرافق لنهوض الدول. (انظر: ص ١٨٣-١٨٤).

أما فيما يخصّ لحم البقر، وظهر ما يُسمّى البقرة المقدّسة، استحضّر هاريس ما هو عليه الأمر في الهند اليوم، حيث يأكل الأشخاص من أدنى الطبقات في النظام الطبقي الهندوسي اللحم الأحمر، بخلاف الطبقة العليا منهم الذين يُركّزون على الأطعمة النباتية، باعتبار أن تناول اللحوم أمر محظور، وأكل البقر تحديداً.

علماً أنه وفي يوم من الأيام كان الهنود يستهويهم لحم البقر كثيراً، كما أننا لما نستحضر النصوص الفيدية المتأخّرة، وكذلك الهندوسية نجد مفارقات عجيبة بخصوص استهلاك البقر. حيث عمد الهندوس إلى تحريف نصوص الامتناع عن أكل الأبقار، وكان الحل الوسطي حول كل هذا أن الأمر عكس تغيّرات في المواقف على مدى أزمنة طويلة، حيث بدأ الناس خلالها مع مرور الوقت يرون في أكل الحيوانات الداجنة (الأبقار بصورة خاصة) أمراً منبوذاً. كما لا يدان لنا باستحضار تفسير مناسب للغزوة تحريم لحم الأبقار في الهند ما لم يقتدر الواحد أن يجد تفسيراً لأولئك الذين لم يُجرّموه في مراكز قديمة أخرى لتشكيل الدولة.

وأحد هذه الاحتمالات الممكنة أن المزارعين الهنود كانوا يستعينون بالأمطار الموسمية

(١٧) يورد الرازي أضراراً خلقية تطال أكل لحوم الخنازير، بحكم أن الخنزير له طبع سيئ، ممّا ينطبع هذا السلوك على كل من يأكله ويُربّيه، بل إن استحضار اسمه هو بمثابة سُبّة لا يقذفون بها إلا كل ذميم، فإن أكل لحمه يُورث أكله صفات خبيثة، بحكم الصفات التي تجتمع في الخنزير (الصفات السبعية والبهيمية)، فهو شرّس الطباع وفوضوي في طريقة عيشه، كما أن لحمه مرتع خصب لأكثر من ٤٥٠ مرضاً ينتقل منها سبعة وخمسون إلى الإنسان، وهذا ما أدّى بالعالم كرول إلى القول بأن التحريم الذي فرض على المسلمين بعدم ملامسة الخنازير، ليس بحاجة إلى تبرير. يُنظر: خالد سليم عبد الفتاح، لماذا نحن مسلمون؟ مائة سبب وسبب.. عرض بالأدلة العقلية والنقلية لأكثر من مائة، بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠١٩م، ص ٣١٣.

غير المنتظمة المطول من المزارعين الآخرين في مناطق متباينة. ومن الممكن طبعاً أن هذا ما جعل حماية البقر أكثر حاجة في أوقات الجوع. فمثلاً في مصر القديمة وبلاد الرافدين الذي كانت الماشية مقدّسة والتضحية بها من الأمر المحظور الإتيان به، خصوصاً عند السلالات المتأخرة استمر مع ذلك أكل لحوم الأبقار.

ولكن مصر وبلاد الرافدين على خلاف الهند كان اعتمادها بصورة كاملة على الزراعة المروية، ولم تتمتع البتّة بأعداد كبيرة من المزارعين المعتمدين على الماشية المقاومة للجفاف كي يتجاوزوا المواسم الجافة (انظر: ص ٢٠٣).

لينقلنا في الأخير هاريس إلى ما نعتة بالفقاعة الصناعية مستحضراً في ذلك كل من كارل ماركس ورايكالين آخرين الذين جابهوا تصوّرات وأفكار توماس مالتوس الذين يمثلون القرن التاسع عشر، ممّن عرف عليهم تحفظهم الكبير مما يُطلق عليه بالعلم الكئيب، على مبدأ الفقر الذي طال عمّال أوروبا جراء القوانين السافرة من لدن القيّمين على الاقتصاد السياسي للرأسمالية.

فوفق منظور كارل ماركس اقتدر الرأسماليون أن يجمعوا أرباحهم من استنزاف طاقات العمّال واستعبادهم، على وهاد رأسمالية كانت تعمد إلى تخفيض الأجور بصورة سحيقة، على الرغم من التزايد الكبير لعدد السكان، كما نوه ماركس إلى أن قوانين الرأسمالية ستُنحو حتماً إلى تركّز الثروات في يد عدد قليل ويسود الفقر البقية.





# مؤتمر: الكاثوليكية والشيعة في وجه المستقبل

روما، عقد بين ١٣ - ١٤ يوليو ٢٠٢٢م

إعداد: هيئة التحرير

### □ مدخل

من أجل فتح آفاق الحوار المسيحي (الكاثوليكي) والإسلامي (الشيوعي الإمامي)، ورغبة في التعارف العلمي والواقعي، وبهدف إيجاد حالة من التلاقح والتشاقف بين علماء الدين الإسلامي والمسيحي بشكل عام، وللعمل من أجل تعزيز مبدأ الحوار الدائم والمستمر بين أتباع الأديان والمذاهب المؤثرة في الواقع المعاصر، تحقيقاً للتعايش السلمي وقبول الآخر المخالف، وترسيخاً لمفاهيم الأمن الاجتماعي العام بين الشعوب والأديان..

ضمن هذا السياق نظّمت أكاديمية البلاغي التابعة لدار العلم للإمام الخوئي (النجف الأشرف)، وجمعية سانت إيجيديو المسيحية، مؤتمراً دولياً تحت شعار: «الكاثوليكية والشيعة في وجه المستقبل»، عُقد في العاصمة الإيطالية روما في الفترة بين ١٣ - ١٤ تموز - يوليو ٢٠٢٢م.

شارك في المؤتمر عدد من العلماء والمفكرين من أكاديمية البلاغي، وشخصيات سياسية وعلمية من العراق وإيران والكويت ولبنان والسعودية وفرنسا وكندا. نذكر منهم: الدكتور طلال الكهالي (العراق)، السيد الدكتور

جواد الخوئي (العراق)، الشيخ الدكتور حيدر السهلاني (العراق)، الدكتور عباس الفحام (العراق - جامعة الكوفة)، ولويس ساكو (زعيم الكلدانيين المسيحيين في العراق)، والسيد زيد بحر العلوم (العراق)، والشيخ نزيه محيي الدين (العراق)، والشيخ إسماعيل خليق (مدير مؤسسة الإمام الخوئي في باريس)، والشيخ الدكتور ميثم الخنيزي (السعودية)، والسيد مهدي الأمين (لبنان)، السيد أبو القاسم الديباجي (الكويت)، والسيد الدكتور مصطفى محقق داماد (إيران - جامعة مشهد)، الأستاذ حيدر الخوئي (بريطانيا)، بالإضافة إلى سفيري العراق ولبنان في إيطاليا وممثل وزير الخارجية الإيطالي للحوار إلى جانب آخرين.

أما من الجانب المسيحي - الكاثوليكي، فمن جمعية سانت إيجيديو شارك كل من: أندريا ريكالدي (مؤسس الجمعية)، وماركو إنبالياسو (رئيس الجمعية الحالي)، والأب فيتوري ياناري، ودانيال بومباي (المسؤول عن المهاجرين في الجمعية)، وباسكواليه فيرارا (مسؤول السياسة والخدمة في الجمعية)، وأرماندو تاريك، بالإضافة إلى: الكاردينال لويس روفائيل ساكو (بطريرك الكلدان)، والكاردينال خوسيه توليتينو (مدير مكتبة الفاتيكان)، والمطران فينشينسو باليا (رئيس أكاديمية الحياة)، والمطران إمبروسيو سيرافيكو (مطران فروزينوني وتوابعها).

وعلى مدى يومين من فعاليات المؤتمر، وخلال أربع جلسات تمت مناقشة أربعة محاور أساسية هي:

- المحور الأول: القيم الإنسانية المشتركة: رسالة البابا والمرجعية الشيعية العليا.
- المحور الثاني: مسؤوليات المرجعيات الإسلامية والمسيحية في المجتمع الديني المعاصر.
- المحور الثالث: الحرية والشهادة: نماذج من الفكر الإسلامي والمسيحي.
- المحور الرابع: المستقبل: اللقاء بين الأجيال.

## □ أوراق وكلمات

فيما يلي عرض لعدد من المداخلات والكلمات الشيعية المشاركة التي تمكّننا من الوصول إليها، من المشاركين الرئيسيين في هذا المؤتمر السيد جواد الخوئي (رئيس مجلس الحوار الديني في مؤسسة الإمام الخوئي)، وقد ألقى كلمة أشار فيها في البداية إلى أن «هذا المؤتمر هو اللقاء الثاني بعد انعقاد المؤتمر الأول في مارس ٢٠١٥م في روما، والذي كان باكورة التلاقي والتعارف بين الطرفين، وفيه تم تبادل وجهات النظر، كما أرسى المجتمعون فيه قواعد وخطة عمل مشتركة، أسهمت بشكل فاعل في مدّ جسور الصداقة والتعاون،

الأمر الذي ترك انطباعاً إيجابياً أسهم في ترسيخ الثقة المتبادلة وهي أساس العمل المشترك من أجل تعزيز فهم صحيح عند الطرفين بهدف الوصول إلى القواسم المشتركة بينهما، وتحقيق كلمة سواءٍ نجمعنا لخير الإنسانية جمعاء..».

أما بالنسبة لهذا المؤتمر فيهدف -حسب السيد الخوئي- إلى تحقيق جملة من الأهداف المهمة، منها: إبراز المشتركات وتعزيزها، وفهم الفوارق بين الأديان والمذاهب المختلفة واحترامها، وأيضاً ترسيخ القيم الإنسانية والدينية، واحترام التنوع وثقافة الآخر، ووضع أسس للحوار الثابت والمستدام بما يسهم في تحقيق التعايش السلمي، وتقديم رؤى جديدة تتلاءم مع حجم التحديات المعاصرة..

بالإضافة إلى تقديم التوصيات الواقعية الفاعلة التي يتوصل إليها المفكرون والعلماء المشاركون في هذا المؤتمر، وطرح المبادرات الهادفة إلى تنمية ثقافة قبول التنوع الديني والثقافي بوصفه إراثاً إنسانياً وحضارياً عبر الحوار، والسعي لإيجاد حلول شاملة ومستدامة للمشاكل المرتبطة بالنظر التي تواجه عالمنا المعاصر.

ثم تحدّث السيد الخوئي عن أهمية الحوار، وأن الهدف منه «ليس تذويب الأديان في بوتقة دين واحد ولا توحيدها في ديانة واحدة، بل من أجل التعرف على الآخر بشكل أفضل لخلق مناحات للتعايش». كما أكد على الدور الذي تلعبه المؤسسة الدينية في تطوير المجتمع، مشيراً إلى دور المؤسسات الدينية والمرجعية في النجف الأشرف في تقديم الخدمات الاجتماعية لجميع أطراف الشعب العراقي بلا استثناء، والمحافظة على النسيج الاجتماعي العراقي، فضلاً عن دورها في تبين أحكام الدين وتعاليمه.

من جهة أخرى أشار السيد الخوئي إلى أهمية الأعضاء المشاركين في المؤتمر من الجانب الشيعي، وأنهم يتكوّنون من علماء ومفكرين بارزين في عالم التشيع، لهم بأعهم الطويل ومكانتهم العلمية المتميزة، مع مراعاة التنوع الجغرافي والثقافي في بعض البلدان التي فيها حضور شيعي، وكذلك تم اختيار محاور علمية وفكرية واقعية تلامس حاجات المجتمع، وتعد في الوقت نفسه من التحديات المشتركة للدين بصورة عامة في عالمنا المعاصر.

وفي الأخير اقترح السيد الخوئي تأليف لجنة دائمة مشتركة شيعية كاثوليكية، تعمل على استمرار التواصل بين الجانبين المنظمين لهذا المؤتمر، وأن يكون بينهما خطوط ارتباط وتنسيق دائم ومستمر، عبر تنظيم اللقاءات بين الطرفين ودراسة التحديات المشتركة، وتقديم رؤى وحلول لهذه التحديات وفق مبادئ إنسانية دينية مشتركة.

## المرجعيات الدينية وتطوير الفرد والمجتمع

أما الدكتور طلال الكمال (عميد كلية الدراسات الإسلامية في جامعة وارث الأنبياء التابعة للعتبة الحسينية في كربلاء)، فقد قدّم ورقة بحثية بعنوان: «أثر المرجعيات الدينية في تطوير الفرد والمجتمع.. العتبة الحسينية إنموذجاً»، أشار فيها في البداية إلى أهمية المرجعية الدينية، وآلية ومعايير اختيار مسؤولي المؤسسات الدينية، وأن هذه المؤسسات قد اضطرت في أوقات كثيرة للمساعدة في ملأ الفراغ الإداري الذي تركته بعض المؤسسات الحكومية، وخصوصاً فيما يتعلّق بالتعليم والصحة والزراعة والصناعة، ورعاية الأيتام، وتشغيل عاطلين عن العمل، ورعاية الفقراء والمساكين، بالإضافة إلى عملها ونشاطها في المجالات العلمية والإنتاج الفكري، كل ذلك مستند إلى الأرقام والإحصائيات التي تؤكد هذا الدور الفاعل للمرجعية الدينية ومؤسساتها الخدمية والإنتاجية والتعليمية والرعاية.

أما بخصوص المؤتمر، فقد أشار الدكتور الكمال إلى أهميته في الدعوة إلى تلاقي الأفكار لوضع أولويات للمشاريع ذات الشأن المشترك، والتي يتفق عليها الشيعة الإمامية والمسيحية الكاثوليكية، وتفعيل النشاطات التي تؤوّل إلى تعزيز القيم السماوية والإنسانية.

## الحرية والشهادة في الفكرين الإسلامي والمسيحي

في المحور الثالث، قدّمت ورقة عن: «الحرية والشهادة: نماذج من الفكر المسيحي والإسلامي»، في البداية أشارت الورقة إلى العلاقة التي تربط الإسلام والمسيحية، وأن القرآن الكريم أكد على أن الديانات السماوية جميعها من منبع واحد، وأن هدفها واحد أيضاً، وهو تحرير الإنسان من أي عبودية، ليكون عبداً لله الواحد القهار، فيتكامل في هذه الدنيا، ويعمل على تزكية نفسه ليصل إلى مقام الخلافة الحقيقية في الأرض.

كما أشار القرآن إلى خصوصية العلاقة التي تربط المسلمين بالمسيحيين، وأنها تتميز بالقرب والمودة، وذلك في قوله تعالى: ﴿وَلَتَجِدَنَّ أَقْرَبَهُمْ مَوَدَّةً لِلَّذِينَ ءَامَنُوا الَّذِينَ قَالُوا إِنَّا نَصْرُكَ ذَلِكَ بَأَنَّ مِنْهُمْ قَسِيصِينَ وَرُهْبَانًا وَأَنَّهُمْ لَا يَسْتَكْبِرُونَ﴾<sup>(١)</sup>.

أما فيما يخص موضوع البحث المخصّص لمفهومي الحرية والشهادة فقد أشارت الورقة في البداية إلى أن الكثير من المصطلحات والمفردات الواردة في الكتب السماوية باتت تخضع لتفسير خاطئ هذه الأيام، سواء كان هذا الأمر مقصوداً أو نتيجة ضعف في المعارف اللغوية، الأمر الذي يترتب عليه اختلاف وتغيير في المفاهيم والمعاني والمقاصد الإلهية، كما

(١) سورة المائدة، الآية ٨٢.

وردت في الكتب السماوية، وهذا يسري -أيضاً- على القرآن الكريم، فإن إتقان ومعرفة لغة القرآن تساهم بشكل كبير في مجال فهم وتفسير آياته المباركة وتصحيح العمل بها، ومن بين هذه المفردات (الشهادة والحرية).

ثم تتبعت الورقة كلمة الشهادة كما وردت في القرآن الكريم، حيث وردت بمعنى القتل في سبيل الله، والحضور والرؤية، وهذه الشهادة تكون على حقيقة أعمال الناس في الدنيا لا بظواهر صورها ومحسوس هيئاتها -كما تقول الورقة- وإنما بالعلم بحقائقها وبواطنها ثم يشهدون عليها يوم القيامة.

والشهداء على الإنسان كثر، فالشاهد الأول الذي له الشهادة المطلقة هو الله سبحانه وتعالى حيث قال في كتابه العزيز: ﴿وَاللَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ﴾<sup>(٢)</sup>، ثم تأتي شهادة الأنبياء، فقد ورد في القرآن على لسان نبي الله عيسى عليه السلام: ﴿مَا قُلْتُ لَهُمْ إِلَّا مَا أَمَرْتَنِي بِهِ أَنْ أَعْبُدُوا اللَّهَ رَبِّي وَرَبَّكُمْ وَكُنْتُ عَلَيْهِمْ شَهِيدًا مَّا دُمْتُ فِيهِمْ فَلَمَّا تَوَفَّيْتَنِي كُنْتُ أَنْتَ الرَّقِيبَ عَلَيْهِمْ وَأَنْتَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ﴾<sup>(٣)</sup>، وقال الله سبحانه وتعالى مخاطباً نبيه محمداً ﷺ فقال: ﴿كَيْفَ إِذَا جِئْنَا مِنْ كُلِّ أُمَّةٍ بِشَهِيدٍ وَجِئْنَا بِكَ عَلَى هَؤُلَاءِ شَهِيدًا﴾<sup>(٤)</sup>. فشهادته على أعمال الأمة في نشأة الدنيا وفي يوم القيامة، كما ورد عن أئمة أهل البيت أن أعمال العباد تعرض على رسول الله ﷺ.

ثم يأتي الشاهد الثالث -حسب المعتقد الشيعي الإمامي- وهو الإمام المعصوم المفترض الطاعة، قال تعالى: ﴿وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ وَيَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا﴾<sup>(٥)</sup>، فعندما سئل الإمام الصادق عن معنى هذه الآية قال: «نحن الأمة الوسطى، ونحن شهداء الله على خلقه وحججه في أرضه، ورسول الله شهيد علينا بما بلغنا عن الله ﷻ، ونحن الشهداء على الناس فمن صدّق صدقناه يوم القيامة، ومن كذب كذبناه».

أما الشاهد الرابع، فخواص المؤمنين، فإن الله سبحانه يحب من عباده الأولياء المقربين والأتقياء الصالحين الذين يتولّى أمرهم، ويكشف لهم حقائق أعمال الناس، فيكونوا شهداء ورقباء عليها في الدنيا، ويشهدوا عليهم يوم يقوم الأشهاد.

(٢) سورة المجادلة، الآية ٦.

(٣) سورة المائدة، الآية ١١٧.

(٤) سورة النساء، الآية ٤١.

(٥) سورة البقرة، الآية ١٤٣.

وأخيراً، تأتي شهادة الإنسان نفسه على نفسه: كما جاء في القرآن الكريم ورد في كتاب الله على لسان العباد يوم القيامة قولهم: ﴿رَبَّنَا أَبْصَرْنَا وَسَمِعْنَا فَارْجِعْنَا نَعْمَلْ صَالِحًا إِنَّا مُوقِنُونَ﴾<sup>(٦)</sup>. كما أكد سبحانه وتعالى أنه سيجعل جسد الإنسان شاهداً عليه يوم القيامة ﴿الْيَوْمَ نَخْتِمُ عَلَى أَفْوَاهِهِمْ وَتُكَلِّمُنَا أَيْدِيهِمْ وَتَشْهَدُ أَرْجُلُهُمْ بِمَا كَانُوا يَكْسِبُونَ﴾<sup>(٧)</sup>.

أما بخصوص الحرية، فقد أكدت الورقة أن من الحقائق المسلم بها، افتقار الناس إلى الله افتقاراً ذاتياً لا محيص لهم عنه، بدليل قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ أَنْتُمُ الْفُقَرَاءُ إِلَى اللَّهِ وَاللَّهُ هُوَ الْغَنِيُّ الْحَمِيدُ﴾<sup>(٨)</sup>، لذلك فالعبودية لله تعالى هي صفة ذاتية للعبد، يستحيل فيها أو الانعتاق منها، حيث يقول الحق تبارك وتعالى: ﴿إِنْ كُلُّ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ إِلَّا آتِي الرَّحْمَنِ عَبْدًا﴾<sup>(٩)</sup>. فالعبد عبد لله، حرٌّ عما سوى الله، من هنا ندرك معنى الحرية الحقيقية.

ولذلك قيل: إن حقيقة الحرية هي كمال العبودية، وكمال العبودية في إقامة حقوق الله تعالى، والانعقاد من عبودية الشهوات النفسانية، وأسر الوسواس الشيطانية، واتباع السُّبُل الباطلة، وقد قال الله سبحانه وتعالى في ذمَّ عبيد أهواء النفس ﴿أَفَرَأَيْتَ مَنْ اتَّخَذَ إِلَهَهُ هَوَاهُ وَأَصْلَلَهُ اللَّهُ عَلَى عِلْمٍ وَخَتَمَ عَلَى سَمْعِهِ وَقَلْبِهِ﴾<sup>(١٠)</sup>. وقال رسول الله ﷺ: «أَبْغَضُ إِلَهٍ عَبْدٌ فِي الْأَرْضِ عِنْدَ اللَّهِ أَهْوَى». ثم هذه الكلمة الجامعة لنبي الله عيسى بن مريم ﷺ التي توضح معنى الحرية في الفكر المسيحي حيث قال: «لَا تَتَّخِذُوا الدُّنْيَا رَبًّا فَتَتَّخِذَكُمْ عِبِيدًا».

وهذا يظهر مدى التقارب في المفاهيم الدينية من العبودية والربوبية والحرية، فإن مفهوم الحرية واحد عند الأديان السماوية جميعها، فهي عبودية الرب لأنها انعتاق من عبودية النفس والدنيا والمال والذهب والفضة.

والخلاصة، كما جاء في الورقة: «فإذا عرف الإنسان نفسه بالعبودية التامة للمولى ﷻ ووصل إلى مقام الحرية المطلقة عن الأغيار، فإنه يُعطى أمانة نيابة الحق ويكون من أصحاب التصريف والتصرف في العالم، وأصحاب القوة الحاكمة على طبائع النفوس، وتتكشف له حقائق الأمور، ويكون من أصحاب الشهود والشهادة في الدنيا والآخرة..».

وهذا المفاهيم -حسب الورقة- نجدها كذلك في المسيحية، وفي باقي الأديان السماوية، وما دام هناك قواسم ومبادئ مشتركة تنطلق من عقيدة راسخة وهي الإيمان

(٦) سورة لقمان، الآية ١٢.

(٧) سورة يس، الآية ٦٥.

(٨) سورة فاطر، الآية ١٥.

(٩) سورة مريم، الآية ٩٣.

(١٠) سورة الجاثية، الآية ٢٣.

بالإله الواحد والهدف الرئيس للإنسانية، وهو وصول الإنسان إلى الكمال، لذلك لا بد من التعاون والتفاعل لبناء مجتمع مشترك يحترم الأديان والمعتقدات، وينشر قيم التسامح والعيش المشترك والمؤاخاة في الإنسانية، كما قال أمير المؤمنين علي بن أبي طالب عليه السلام: «الناس صنفان: إما أخ لك في الدين، أو نظير لك في الخلق».

## المستقبل واللقاء بين الأجيال

من المشاركين في المحور الرابع السيد مهدي الأمين (لبنان)، والذي تحدّث عن: «المستقبل: اللقاء بين الأجيال»، حيث أشار في البداية إلى أهمية الحوار الديني وضرورة إيجاد السبل لدعمه وتقويته؛ لأنه كما يقول: «سببى مهدداً في رسالته وأهدافه إذا لم يقترن بتوفير أقصى درجات المناعة، ولا سيما داخل المجتمعات التي تشكو عادةً من هواجس الغبن والإجحاف والقلق على مصير هوياتها وخصوصياتها الثقافية والعقدية (اللاهوتية).

وبما أن الحوار هو الإطار الطبيعي لتحقيق مهمات هذه المناعة، فإن تحصينها هذه المرة يجب أن يتّصل بقيم الحياة الإنسانية، ومستقبلها المرهون بمدى نجاحها في الإقلاع عن ذهنية رفض الآخر الديني أو العرقي أو القومي والانتقال من مرحلة الوسائل الكلامية - التي تعدّ هي الأساس والمنطلق للحوار - إلى مرحلة الوسائل العلمية والعملية. والمطلوب في نظره لتحقيق ذلك، هو خطوات جبارة وجريئة تكون أساساً داعماً لمشروعية الحوار الذي سوف تبني عليه مجموعة كبيرة من المفاهيم والقيم التي يسعى إليها المتحاورون، وذلك على نحو الشراكة والشركة في الأسس والنتائج».

كما أشار السيد الأمين إلى زيارة البابا فرنسيس إلى مدينة النجف الأشرف ولقائه المرجع الشيعي الأعلى السيد علي السيستاني، وكيف شكّلت هذه الخطوة الجبارة والجريئة لقاءً استثنائياً للجهاز المناهجي الحواري، داعياً إلى ضرورة حمل هذه الرسالة المقدسة بقوة، والسعي للانتقال بها إلى مرحلة التأسيس العلمي والعملية لهذه الرسالة. كما أشار إلى الوثيقة التاريخية المهمة والجريئة التي صدرت عن المجمع الفاتيكاني الثاني تكريساً لانفتاح الفكر المسيحي الكاثوليكي على قيم الحداثة. ومصالحة تجربة الأديان مع مبادئ الحرية والديمقراطية، كما تعتبر عبوراً لمفهوم الإيمان والخلاص إلى صياغة لاهوت التعددية الدينية، ونهاية القراءة الإطلاعية والإقصائية للدين المسيحي الكاثوليكي.

بعد ذلك قدّم السيد الأمين وجهة نظر قرآنية ليست بعيدة أبداً عما قدّمته وثيقة (نوستا إيتاتي) من حيث الروح وإمكانية الخلاص لغير المسلمين، ووجهة النظر هذه هي قراءة شخصية لبعض آيات القرآن الكريم قابلة للنقاش والمناقشة، ويمكن من خلال التدبر



فيها اجترح فضاءات وأنماط من الحوار تساعد على إرساء علاقات دينية وإنسانية قادرة على ترسيخ ثقافة التعددية والاعتراف بالآخر.

كما أشاد السيد الأمين بالإعلان الذي قامت به الكنيسة الكاثوليكية عام ١٩٦٥م، واعتبره موقفاً لاهوتياً بامتياز، لأنه موقف عقدي نابع من قراءة عميقة للدين، وليس موقفاً سياسياً مجاملاً. داعياً المسلمين إلى إعادة قراءة القرآن قراءةً بهذا الاتجاه لكي تتلاقى مع هذا الإعلان في وسط الطريق. فالسلام - في نظره - سيظل مرهوناً باجترح معجزة التوافق العالمي على صياغة إنسانية للقيم العليا.

وفي الأخير أكد السيد الأمين أن الدين إذا كان في صميم روحه الأخلاق والمعاملة، فإن الحوار في صميم رسالته العلمية والعملية هو التماس للروابط التي تصل بين المختلفين، لتجعل منهم أسرة أخلاقية متناغمة، يحددها الامتناع عن أيّ تضليل يسفك حرمة الإنسان وكرامته باسم الدين، والانخراط في دائرة إنسانية واسعة تتجاوز فيها كل القيود الوهمية التي أساءت إلى الأديان وجوهرها الحقيقي.

وأضاف السيد الأمين قائلاً: وإذا كان المرتجى من الحوار اكتشاف المنابع الروحية والثقافية والمادية للسلام العالمي، فإن هذا السلام سيظل مرهوناً باجترح معجزة التوافق العالمي على صياغة إنسانية للقيم العليا، المعنوية بضبط المسافة بين بساتين التنوع الإنساني الخلاق وبين حدائق خصوصياته المفتوحة على تناغم الأخلاق المشتركة بين حضارات العالم.

### المرجعيات الدينية والمستقبل

بدوره تحدّث الشيخ الدكتور حيدر السهلاني (جامعة الكوفة - العراق) عن «المرجعيات الدينية والمستقبل واللقاء بين الأجيال»، حيث تحدّث في البداية عن بناء الحضارات والمعايير المختلفة التي قامت عليها، من التوأمة بين السلطتين الإلهية والأرضية في بعض الحضارات، إلى اعتماد معيار الجمال بعد عصر التنوير والثورة الفرنسية، وصولاً إلى المعيار المعاصر لبناء الحضارة والذي يركز على رغبات الإنسان الفردية ونزواته وشهواته.

وقد انتقد الباحث معيار الجمال وكشف عن مزاياه ومساوئه، مؤكداً أن الجمال والفنون والموسيقى والتمثيل، ليست معايير إنسانية، وإنما هي أكثر ملائمة لرغبات الإنسان الفردية، ولذلك فقد حاولت المرجعية الدينية والعلمية، الكشف عن سلبيات هذه النظريات الرائجة اليوم، وتحذير الشباب من مخاطرها على واقعهم ومستقبلهم، داعيةً إلى التركيز على القيم الإنسانية العليا والأخلاقية والفطرية، كما دعت إلى ذلك الرسائل

الساوية. كما أشار الباحث إلى دور المرجعية العليا في الاهتمام بالشباب وحثهم على الالتزام بمكارم الأخلاق والزواج وتكوين الأسر والإنجاب، وتشجيعهم على أعمال البر وإتقان العمل والتحصيل العلمي.

أما بخصوص المرجعية والقضايا العامة للأجيال، فقد انتقد الباحث بشدة النظام الاقتصادي العالمي الظالم والمجحف بحق الأغلبية، والذي تستحوذ فيه الأقلية على معظم الإنتاج العالمي وتحتكم فيه، مؤكداً على دور المرجعية في رفض هذا الظلم الاقتصادي ودعوتها للعدالة الاجتماعية، والسعي لإيجاد نظام اقتصادي أكثر عدالة، ومتلائم مع الرؤية الساوية للإنسان وهدفه في الوجود.

ثم انتقد الباحث كذلك بعض المفاهيم المعاصرة التي يروج لها الإعلام العالمي وتخص المرأة مثل (الجندر)، حيث أكد على حرص الأديان الساوية على مبدأ المساواة بين الرجل والمرأة في إطار احترام الحقوق والواجبات مع احترام الخصوصية الطبيعية والخلقية، لأنها من أهداف الخلق. وكذلك احترام الأدوار الاجتماعية لكل منهما، وعدم محاربة الفطرة والطبيعة الإنسانية، تحت عنوان المساواة، كاشفاً رأي المرجعية في هذه القضايا الحساسة وموقفها الذي تسعى لنشره عبر منابرها الدينية.

### الأجيال والمستقبل

ومن المشاركين الشيعة الشيخ ميثم الخنيزي من السعودية، وقد كانت له كلمة تحت عنوان: «مستقبل اللقاء بين الأجيال»، أشار فيها في البداية إلى أهمية التوافق وجمع الكلمة من أجل النهوض بالمجتمع ورقه وتحقيق ما يطمح له الشباب، ومن أبرز التحديات التي تواجه الشباب اليوم -في نظره- رفض الآخر والرغبة في التفرد على أساس الأنانية وعدم التعايش مع المجتمع، الأمر الذي يستدعي العمل على نشر ثقافة الحوار وتقديمه كأولوية في هذا الزمن الراهن؛ لأن معالجة المشاكل التي يعاني منها الجميع تتطلب الانفتاح على الآخر والتعرف إليه.

وهذا اللقاء التاريخي بين المسيحية والشيعة -حسب الباحث- يعتبر مهماً وخصوصاً إذا تحول إلى برامج مستقبلية مشتركة، يتم من خلالها معالجة المشاكل التي تهم الشباب، كي يندمجوا في منهج عملي توافقي سليم، بعيداً عن الانحرافات الفكرية أو الاعتقادية، والتركيز على مفهوم القيم الإنسانية.

كما أشار الشيخ الخنيزي إلى خطورة خطاب الكراهية المبني على الاختلاف وعدم تقبل الآخر، وتداعياته السلبية، وكيف يمكن استبداله بخطاب التسامح وقبول الآخر، مؤكداً

أهمية تضافر الجهود من الجميع وفق نظرية شاملة وفاعلة، وطرح فكرة عمل استراتيجي للمستقبل للنهوض بالمجتمع من خلال فتح آفاق جديد تستند إلى العقل وما ورد في القرآن الكريم ومواعظ السيد المسيح، بعيداً عن بعض الأعراف والتقاليد الاجتماعية أو الدينية أو المذهبية المتحجرة أو البعيدة عن منطق الفطرة السليمة والعقل الراشد.

إلى جانب ذلك أشار الشيخ الخنيزي إلى دور الحوزة العلمية والعلماء في دعم الأخلاق والمثل العليا، والتركيز على الكمال والأخلاق في مسيرة الإنسان، والحث على الوحدة والاجتماع والتألف بين بني البشر جميعاً.

وفي الأخير تحدّث الشيخ الخنيزي عن مجموعة من الجوانب ينبغي التركيز عليها لدعم الرؤية المستقبلية المطلوبة في هذه العلاقة، منها:

١- تعميق ثقافة الحوار بين الأديان والأفكار، من أجل مستقبل أفضل للإنسانية، والاهتمام باللغة الحية التي تتناغم مع الفكر الجديد والتي يفهمها الشباب، لأنها الوسيلة الأمثل للحوار وللوصول إلى نتيجة التعايش، واحترام التنوع وقبول التعددية، ودعم المواطنة المشتركة بين كافة الأطياف الاجتماعية.

٢- نبذ خطاب الكراهية بجميع أنواعه وأشكاله، ونبذ العنف والتصدّي له، وبث روح التسامح بين الناس لأنه أساس التعايش، والركيزة المثلى لبناء الحضارات، وتعزيز قيم التسامح الإنسانية لجعلها البديل الأمثل الذي يدحض عملياً كل ملامح التطرّف والكراهية، وتقوية مفهوم التصالح، وترسيخه، وجعله جزءاً أصيلاً من ثقافة المجتمع بوصفه منهج حياة، ومبدأً من المبادئ الجامعة بين الأفراد.

٣- الاهتمام بالأمور التي تهدّد حياة الشباب ومستقبل الأجيال، مثل الانحرافات الأخلاقية، التي تشكّل خطراً على الإسلام والمسيحية معاً.

٤- تخفيف منابع الكراهية في وسائل الإعلام والشبكات الاجتماعية، ودعم ثقافة التعايش الإنساني.

٥- الاهتمام بالتعليم لأنه يمثل ركيزة رئيسة في تكوين شخصية الفرد السليمة والبعيدة عن الانحراف، ودعوة القائمين على المناهج التربوية إلى تقديم النماذج الإنسانية التي تجسّد قيم المساواة والتسامح والتعايش ونبذ الكراهية، ودعم حقوق الإنسان في المحتوى التعليمي.

٦- الاستفادة من القواسم والمبادئ المشتركة بين شرائح المجتمع كافة للتطلّع نحو

القيم الإنسانية، وتعزيز قيم الوسطية والانسجام، للوصول إلى التسامح والسلام، ووضع أطر فكرية عقلانية للتحصين من مخاطر الفكر المنحرف والسلوك المتطرف بغض النظر عن مصدره.

٧- دعم قوانين دينية جديدة حسب المصالح الحالية لتثبيت رؤية التعايش بين أتباع السيد المسيح ﷺ والمسلمين وغيرهم أيضًا؛ لأن الخلاف في المعتقد لا يمنع من تبادل المصالح والتعارف والتواصل على أساس المبادئ الفطرية والإنسانية العليا.

وختم الشيخ الخنيزي كلمته قائلاً: ينبغي في الوقت نفسه، بث الروح التربوية بين الشباب أنفسهم، كي يحملوا على عاتقهم جزءاً من العبء، ويتحملوا مسؤولية تبليغ ذلك إلى الأجيال القادمة، عبر السُّبل المتاحة لهم، لكونهم القلب النابض بالحياة، والمُعَوَّل عليه لبناء المستقبل الجديد الذي تطمح له الإنسانية، وذلك من خلال رفع الروح المعنوية لديهم، وإعطائهم الثقة للتطلع إلى الأمل المنشود حياة مستقبلية جديدة.

### □ توصيات المؤتمر

بعد انتهاء فاعليات هذا المؤتمر خرج المشاركون فيه بالتوصيات التالية:

أولاً: ليس المقصود من الحوار ذوبان الأديان بعضها في بعضها الآخر، وإنما الفهم الصحيح والمتبادل بينها.

ثانياً: هنالك تحديات تقف أمام الحوار، فالحرب على الأديان تجعل من العالمين الإسلامي والمسيحي في خندق واحد، لذلك على المؤمنين الانتباه إلى معالجة المغالطات التي توجه إلى الخالق وإلى الدين، والتي تؤثر في القيم الإنسانية وبنية المجتمع.

ثالثاً: الدعوة للاهتمام بالنصوص التي تؤسس للحوار والتعايش، وتسلط الأضواء عليها كي يتم الانطلاق على أسس دينية وعلمية رصينة.

رابعاً: الاختلاف في الفهم أمر طبيعي في الإنسان، لكن لا يجب أن يكون ذلك سبباً للتطرف والتشدد.

خامساً: ضرورة العمل لتأسيس لجنة دائمة شيعية - كاثوليكية، تعمل على تحقيق المصالح الإنسانية المشتركة، والعمل بتوجيهات ومقررات المؤتمر.

سادساً: العمل على معالجة التحديات التي تواجه المجتمعات اليوم، مثل: الإلحاد، خطر المخدرات، عدالة توزيع الثروات، حقوق وواجبات الإنسان، الاهتمام بالطفل،

الاهتمام بالأسرة.

سابعاً: التأكيد على كرامة الإنسان وأنها محترمة ومصانة مطلقاً.

ثامناً: التأكيد على أن الغاية من الأديان، هي تنظيم العلاقة بين الإنسان وربّه وبين الإنسان وأخيه الإنسان.

تاسعاً: إن القراءة المغلوطة للنص الديني، قد تؤدي إلى الخروج من شرائع الدين وتحميل النص بما يناقض روح الرسائل السماوية، وهذا يستدعي الالتفات إلى ضرورة تفسير النصوص الدينية من خلال مشاربها العقلية والشرعية.

عاشراً: ضرورة تبني مشاريع مشتركة، إسلامية مسيحية تعود بالفائدة على الطرفين.

الحادي عشر: السعي للاستمرار في اللقاءات الحوارية المشتركة، على أن يكون اللقاء الشيعي الكاثوليكي القادم (الثالث) في النجف الأشرف بالعراق.



إعداد: حسن آل حمادة\*

وصدامًا. واشترك هؤلاء المفكرون في الاجتهاد في معرفة قوانين حركتها ونظام صعودها وأفولها، وفي دراسة خصائص الحضارات المختلفة بحثًا عن الجامع المشترك الذي يوحد شعوبها ودولها ويميّزهم عن غيرهم بوصفهم حضارة ذات شخصية ثقافية.

يُقدّم هذا الكتاب مجموعة من أبرز مفكري الحضارة في القرن العشرين، ويتناول نظرية كلّ مفكر بالعرض والتحليل والنقد، كاشفًا أهمّ مقولات مفكري الحضارة، ومبيّنًا أسباب اختلاف مذاهبهم وتباين مقارباتهم ونقاط تلاقيهم، وذلك بأسلوبٍ يمتاز بجودة

### مشكلة الحضارات..

قراءة تحليلية ونقدية لنظريات معاصرة

الكاتب: زكي الميلاد.

الناشر: مركز نهوض للدراسات والبحوث - الكويت، بيروت.

الصفحات: ٢٨٧ من القطع الوسط.

سنة النشر: ط١ - ٢٠٢٢م.

تناوَبَت أنظار مفكري الحضارة على دراسة مفهوم الحضارة وأصولها، وعلى دراسة الحضارات المختلفة سعيًا إلى فهم ما تتفرّد به كلّ حضارة منها، وبحثًا في طبيعة العلاقة بينها سلمًا وحرّبا وتفاعلاً

\* تويتر: @hasanhamadah

العالم، وما مبادرة مكتبة المتنبي بإصدار الطبعة الخامسة عام ٢٠٢٢ كنسخة منقّحة ومزودة إلاً دليلاً على أهمية الموضوع.

وقد توخّى الكاتب التوفيق بين مبادئ حقوق الإنسان كما أعلنتها العهود والمواثيق والاتفاقيات الدولية وبين مبادئ الدين الإسلامي الحنيف التي زخرت بنصوص رائدة وعادلة في هذا المجال.

كما ضمّن الكاتب دراسته عملاً توثيقياً مهماً، إذ عرض -مع الشرح- لكل مادة من مواد الإعلان العالمي لحقوق الإنسان وتوثيقها بنصوص الاتفاقيات الإقليمية حتى اليوم، ممّا جعل هذا الكتاب إنجازاً متقدّماً في مباحث حقوق الإنسان العربية.

### الشهادة في المتخيل الديني.. يسوع والحسين أنموذجاً

الكاتب: صلاح الدين العامري.

الناشر: مسكلياني - تونس.

الصفحات: ٢٩١ من القطع الكبير.

سنة النشر: ط ١ - ٢٠٢١ م.

ينقسم الكتاب إلى ثلاثة أبواب وهي:

الباب الأول: يسوع والحسين وعقيدة

الطفل الإلهي. وعرض فيه الباحث تشكّل فكرة ابن السماء من خلال شخصيّة عيسى ابن مريم والحسين بن علي. وانطلق من فرضيّة أنّهما شخصيّتان تاريخيّتان في ظل وجود مقاربات تُشكّك في تاريخيّة عيسى. وتوقّف ملياً عند دور الولادة العجيبة في تمثّل صورة الرمز الديني.

الباب الثاني: الوعي وتحمل المسؤولية.

العرض ووضوح الفكرة وعمق التحليل وثراء النقد. حيث عرض المؤلف خمس نظريات كبرى، تناولت زوايا مختلفة في مقارنة الحضارة، فتناول سؤال الحضارة والأخلاق في نظرية ألبرت أشفيترز، والعلاقة بين الحضارة والمدنية في نظرية أزوالد شبنجلر، والحضارة والتاريخ في نظرية أرنولد توينبي، كما تناول الجانب السياسي في دراسة الحضارات في نظرية صمويل هنتغتون، واختتم بتأمّل نظرية مالك بن نبي في الحضارة والدين.

### حقوق الإنسان.. مدخل إلى وعي حقوقي

الكاتب: أمير موسى بوخسين.

الناشر: مكتبة المتنبي - السعودية.

الصفحات: ٣١٣ من القطع الوسط.

سنة النشر: ط ٥ - ٢٠٢٢ م.

يهدف هذا الكتاب -كما يُشير يوسف الحسن في تقديمه- إلى الإسهام في توعية أبناء أُمّتنا العربية والإسلامية بحقوق الإنسان في هذه المرحلة من تاريخنا الحضاري، وهي مرحلة تشهد طرح هذه القضية بإلحاح بفعل عامل داخلي وآخر خارجي.

ويعدّ هذا الكتاب وعياً مبكّراً من الكاتب بأهمية هذا الموضوع، حيث أنهى كتابة الكتاب في العام ١٩٩٤م قبل أن يتبنّاه مركز دراسات الوحدة العربية في بيروت، ثم يقوم بطابعته في العام نفسه، وتكرّرت طباعته من قبل المركز عام ٢٠٠٢، ٢٠١٢، وكذلك طباعته عبر دار السكرية في مصر عام ٢٠١٨ وتوزيعه في أنحاء



يهدف الكتاب لتأكيد قاعدة الثقة بالنفس من أجل طرد أسباب الفشل وتحقيق عوامل النجاح في حياة الإنسان.

### النحو الكوفي في تفاسير القرآن . من القرن الثالث إلى القرن الخامس للهجرة

الكاتب: محمد ياسين الشكري.

الناشر: دار الولاء - لبنان.

الصفحات: ٣٩٨ من القطع الكبير.

سنة النشر: ط ١ - ٢٠٢١ م.

يُمثّل هذا الكتاب دراسة مستفيضة للنحو الكوفي وأثره في تفاسير القرآن في القرن الثالث والرابع والخامس للهجرة، لأجل بيان مساحته وأثره في كتاب الله العزيز من جانب، ولعدم نيل النحو الكوفي نصيباً كالنصيب الذي ناله النحو البصري من جانب آخر، على الرغم من أن نظرية العامل عند الكوفيين مستمدة من المعاني والدلالات التي يتضمّنهما النص غالباً الذي كان ساعياً إلى معالجة النصوص عبر تفهّمه لدلالة النص وصولاً إلى الإعراب، لا أن ينجرّ إلى قاعدة تحكمه؛ فهو يربط بين النحو والمعنى. وفي ضوء دراسة النحو الكوفي، سيترتب أثر ما على تلك الدراسة، وهو واحد مما يأتي:

١ - أثر فقهي: يترتب عليه خلاف فقهي بحسب التوجيه النحوي للآية القرآنية، وغالباً ما يكون هذا النوع من الأثر في آيات الأحكام كآية الوضوء ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ﴾ (المائدة: ٦)، وغيرها من آيات الأحكام.

وسعى إلى جعل هذا الباب نتيجة آلية للباب الأول، فالبطلان/ الشهيدان خُلقا بطريقة مخالفة لما هو سائد بـ«إرادة إلهية». وقد استوجب منطق بناء الأحداث ثورة على الواقع وتحمل مسؤولية تغييره وفق الأساليب التي رسمها المخيال وحفظتها الذاكرة.

الباب الثالث: الموت الواعي: الرمز والدلالة. كان هذا الباب النتيجة الحتمية لمسيرة البطالين منطقياً و«شرعياً». وحاول أن يبين فيه خصوصيات صورة «الشهيد» في الواقع والتاريخ، ودورهما في بناء الروح الجمعية للجماعات الدينية.

### ما المبتغى؟

الكاتب: محمد الحياط.

الناشر: أطراف للنشر والتوزيع - القطيف.

الصفحات: ١٠٣ من القطع الوسط.

سنة النشر: ط ١ - ٢٠٢٢ م.

كل شخص دائماً يسأل نفسه: ما مبتغاه؟ وماذا يريد؟

لا بُدّ أن تعرف مبتغاك وهدفك وطموحك في هذه الحياة، عِشْ مختلفاً بامتيازك بين الناس.

هكذا يفتح الحياط كتابه ويقول: تختلف الأهداف والطموحات من شخص إلى آخر، فعليك الجلوس بينك وبين نفسك، فكّر وتحّدث وانظر ماذا يريد قلبك وعقلك، ما الشيء الذي أستطيع النجاح به؟ كيف أبدأ؟ كم المدة الزمنية؟ الجهد البدني المطلوب؟ متى سأصل للنجاح؟ كلها أسئلة أنت ستجيب عنها بنفسك؟

وقد حاول الكاتب أن يستنتج القرآن الكريم في بعض آياته، ليقف على بعض المعاني النفسية والاجتماعية والأخلاقية بأسلوب سهل ومبسط، ليكون في متناول كل من يريد أن يجعل القرآن كتابه الهادي إلى الحق والهدى، وقد جعله شرحاً لثلاثمائة وخمس وستين آية تمثلاً لعدد أيام السنة.

### روافد في تنمية الوعي الديني والاجتماعي

الكاتب: حسن الصفار.

الناشر: دار روافد - بيروت.

الصفحات: ٧٥٦ من القطع الكبير.

سنة النشر: ط ١ - ٢٠٢٢ م.

في هذا الكتاب يؤثّق الشيخ حسن الصفار تجربته في الخطاب الديني، حيث يحتوي الكتاب على مجموع خطب الجمعة، وبعض المشاركات الثقافية والاجتماعية، التي ألقاها وقام بها سنة ١٤٤٠ هـ. وقد سبق هذه التجربة بتوثيق خطبه ومشاركاته منذ عام ١٤٢٠ هـ حيث صدر منها عشرة مجلدات بعنوان: «أحاديث في الدين والثقافة والاجتماع»، كما صدرت عشرة مجلدات أخرى بعنوان: «مسارات في ثقافة التنمية والإصلاح».

ويؤيّد الشيخ الصفار في مقدّمته للكتاب إلى أن الوعي مرتبة متقدّمة من العلم، ذلك أن العلم يعني حصول المعلومة في ذهن الإنسان، والوعي هو التأمل في تلك المعلومة وفهمها واستيعابها، بما يتجاوز مجرد الاطلاع عليها. إن الوعي بقضايا الدين ومسائله يُوجّه

٢- أثر لغوي وبلاغي: فالأثر اللغوي يترتّب عليه إضافة قواعد نحوية إلى قواعد النحو العربي، وكذلك إضافة آراء نحوية إلى القواعد الموجودة أصلاً، وفيه بيان للأثر البلاغي الذي هو من بلاغة القرآن وإعجازه بحسب التوجيه النحوي. ٣- أثر عقائدي: يترتّب بحسب التوجيه النحوي، فذهاب الكوفيين إلى القول بالحذف كان ساعياً إلى ترتيب أثر عقائدي عليه، فقوّلهم بحذف المضاف وإقامة المضاف إليه مقامه، قد ترتّب عليه أثر عقائدي تمثّل في عدم تجسيم الذات الإلهية.

وهذا يعني أنه ليس بالضرورة أن ينتج عن كل توجيه نحوي تغيير حكم فقهي؛ إذ قد يكون الأثر لغوياً أو بلاغياً أو عقائدياً.

### هدي القرآن..

قراءة تربوية ونفسية واجتماعية  
لآيات القرآن الكريم

الكاتب: السيد أحمد العلوي.

الناشر: دار ومكتبة رؤى - البحرين.

الصفحات: ١٧٠ من القطع الوسط.

سنة النشر: ط ١ - ٢٠٢٢ م.

يفترض السيد العلوي في كتابه هذا أننا بحاجة مستمرة للتدبّر والتفكير في آيات القرآن الكريم وقراءته بأكثر من عقل، فنحن بحاجة لقراءة تربوية ونفسية واجتماعية؛ كي نستخرج منه الهدى لكل قضايا ومشكلاتنا في كل مجالات الحياة المختلفة، ولكي يتحوّل القرآن إلى كتاب هداية على مرّ العصور وإلى أن يرث الله الأرض ومن عليها وما عليها.

إذا كان القرآن هدى فعلاً للمتقين في المزيد من مراتب الهداية فغير المتقين أولى بالاهتداء به في أصل الهداية وما يترتب عليها من المراتب. ثُمَّ إن القرآن كما أنه هدى للمتقين في تحصيلهم لملكة التقوى كذلك هو هدى لهم في كل ما يتطلعون إليه من أسباب التكامل وعوامل السمو والرفي. وكونه هدى تأكيد على خلوه من الرّيب.

### النبوة والشعر

الكاتب: محمد النوي.

الناشر: مسكيلياني - تونس.

الصفحات: ٢٦٣ من القطع الكبير.

سنة النشر: ط ١ - ٢٠٢١ م.

في هذا الكتاب سعى الباحث إلى المقارنة بين النبوة والشعر، وذلك من خلال دراسة أساليب إنتاج نصوصها وتلقيها ونشرها، ومن خلال دراسة الأدوار والوظائف التي نهض بها النبي والشاعر، ومن خلال تفحص علاقة النبي بالشعر في عصره.

وقد التزم الباحث النظر إلى النبوة والشعر في محضنها الجاهلي - الإسلامي، أي زمن الدعوة المحمدية وقبلها، سعياً إلى محاولة فهم أسباب وسم النبي بالشاعر، وسعياً كذلك إلى الوقوف على الردّ النبوي للتخلص من زمرة الشعراء التي حُسر فيها.

ويؤكد الباحث استفادته من مكتسبات المناهج الحديثة على تنوعها، مع التركيز على مقولات النظرية الشفاهية في تفهم الثقافات القديمة. وهذه الاستفادة ليست في تطبيق

المتدين إلى المضمون والغاية التي يستهدفها الدين في نصوصه وتشريعاته، ويركّز في نفس الإنسان محورية تلك الاستهدافات والغايات المقصودة للدين، لتكون منطلق الإنسان وقبلته في مختلف توجّهاته وممارساته.

وحين يغيب الوعي أو يضعف، يصبح التدين شكلياً، ومجرد عادات وطقوس فردية واجتماعية، من هنا فإن تعميق الوعي يجب أن يكون أولوية في الخطاب الديني.

ولأن الالتزام الديني ليس شأنًا فرديًا فحسب، بل هو مسار وهوية اجتماعية أيضًا، فإن ذلك يتطلب تحقيق مستوى من الوعي الاجتماعي، بفهم واقع المجتمع والظروف والتحوّلات التي يمرُّ بها، من أجل تنزيل قيم الدين وتطبيق تشريعاته بما يتناسب مع واقع المجتمع ويواكب أوضاعه.

### تفسير سورة البقرة

الكاتب: إبراهيم أحمد الميلاد.

الناشر: دار حواراء الثقافية - بيروت.

الصفحات: ٣٦٨ من القطع الكبير.

سنة النشر: ط ١ - ٢٠٢٢ م.

إثبات كون القرآن هدى للمتقين لا ينفي عدم كونه كذلك لغيرهم؛ إذ إن إثبات الشيء لا ينفي ما عداه! وربما كان وجه التخصيص هنا مع تأكيد القرآن في موضع آخر منه بأنه ﴿هُدًى لِلنَّاسِ﴾ وهو أعم من المتقين في عدة أمور:

إن المتقين أكثر إمكانية للاستفادة من هدي القرآن لما تحمله شخصياتهم من مقومات الاهتداء والانتفاع بنور العلم.

في دور العرب الحضاري قبل الإسلام، ويؤكد أن العرب كانوا أهل طور حضاري، في مسيرة الحضارة البشرية، وكانت لهم حياتهم الدينية ومعبوداتهم الخاصة، وكذلك عرفوا الديانات الساموية، كما قامت فيهم ممالك، وتوسّعت تجارتهم، وقامت في جانب منها على تجارة الترانزيت، وازدهرت في سواحل شبه الجزيرة العربية موانئ، قام نشاطها الاقتصادي في الأساس الأول على التجارة، وغيرها من المهن والحرف المعاونة، بالإضافة إلى ازدهار الزراعة في كثير من مناطق جزيرة العرب، وقيام مراكز استيطانية حضارية، حول مصادر المياه، ومن ثمّ قيام زراعة مستقرة.

مقولات هذه المناهج على النصين القرآني والشعري فحسب، وإنما في نقد الأخبار التي أحاطت بالنبي والشعراء، وفي ترجيح بعضها وردّ بعضها الآخر، معوّلين على المكنين/ العمراني والعقلي.

### حضارة العرب قبل الإسلام

الكاتب: علي عفيفي علي غازي.

الناشر: المجلة العربية - الرياض.

الصفحات: ١٢٧ من القطع الوسط.

سنة النشر: ط ١ - ٢٠٢١م.

يحاول هذا الكتاب الردّ على المشكّكين

# 116

29th year  
Summer 2022 Ad/ 1444 Hg



Published by:  
Al-Kalema  
Forum for  
Studies &  
Researches

# AL-KALEMAH

A Quarterly Magazine Specializes in Islamic Thoughts, Current Issues and civilization Revival

## سعر العدد

«سوريا ٦٠ ل.س	«لبنان ٣٠٠٠ ل.ل
«مصر ٧ جنيهات	«الأردن دينار ونصف
«السعودية ١٥ ريالاً	«الكويت دينار ونصف
«الإمارات العربية ١٥ درهماً	«البحرين دينار ونصف
«قطر ١٥ ريالاً	«عمان ريال ونصف
«اليمن ١٧٥ ريالاً	«العراق دينار ونصف
«ليبيا دينار ونصف	«السودان ٧٥ ديناراً
«المغرب ٢٢ درهماً	«تونس دينار ونصف
«بريطانيا ٢,٥٠ جنيه	«موريتانيا ١٥٠ أوقية
«ألمانيا ١٠ ماركات	«فرنسا ٣٠ فرنكاً
«هولندا ١٠ فلورن	«سويسرا ١٠ فرنكات
«أمريكا ٥ دولارات	«إيطاليا ٥٠٠٠ ليرة
	«كندا ٥ دولارات
	«استراليا ٦ دولارات

«الدول الأفريقية ٤ دولارات.  
«الدول الأوروبية والأمريكية الأخرى ٥ دولارات.

موقعنا على الإنترنت: [www.kalema.net](http://www.kalema.net)