



أتصدر عن  
منتدى الكلمة  
للدراسات  
والأبحاث

# الكلمة

مجلة فصلية تعنى بشؤون الفكر الإسلامي وقضايا العصر والتجديد الحضاري

## ♦ رأي ونقاش:

العرفان الإسلامي  
بين شرط الكمال  
وهدفية التّكامل

## ♦ ندوات:

الفقه والقانون  
والواقع  
الاجتماعي

## ♦ سؤال الهوية والتنوع الثقافي

- ♦ ابن خلدون وحركة الإمام الحسين.. فحص وتحليل
- ♦ قراءة في تحديث التفكير الديني عند محمد إقبال
- ♦ الحاجة إلى إعادة التفكير في حقوق الإنسان في الأديان
- ♦ الخطاب الجمالي في القرآن الكريم وأثره في بناء الحضارة والعمران
- ♦ بلاغة الحجاج في الخطاب النقدي الأخلاقي عند طه عبد الرحمن سؤال العنف نموذجًا

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

## الراحلون

د. محمد فتحي عثمان  
(١٣٤٩-١٤٣١هـ / ١٩٢٨-٢٠١٠م)  
د. عبدالهادي الفضلي  
(١٣٥٤-١٤٣٤هـ / ١٩٣٥-٢٠١٣م)  
د. طه جابر العلواني  
(١٣٥٤-١٤٣٧هـ / ١٩٣٥-٢٠١٦م)

## المراسلات

LEBANON - P.O. Box: 113 / 5789

Hamra - Beirut 2070 1103

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

http: //www. kalema.net

Email: kalema@kalema.net

لبنان - ص. ب. ٥٧٨٩ / ١١٣

الحمراء - بيروت ٢٠٧٠ ١١٠٣

الكويت - ص. ب. ٩٤١ - دسمان ١٥٤٦٠

موقع المجلة على الإنترنت

البريد الإلكتروني

## التنفيذ الطباعي

مؤسسة التاريخ للطباعة والنشر والتجارة

بيروت - لبنان - طريق المطار خلف جولدن بلازا

## التوزيع

مؤسسة الفلاح للنشر والتوزيع - لبنان

## الاشتراك السنوي

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

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



## قواعد النشر في المجلة

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

يشترط في المادة المرسلة الشروط التالية:

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

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



## الكلمة الأولى

■ سؤال الهوية والتنوع الثقافي / محمد محفوظ ..... ٥

## دراسات وأبحاث

■ ابن خلدون وحركة الإمام الحسين.. فحص وتحليل / زكي الميلاد ..... ٢٦

■ قراءة في تحديث التفكير الديني عند محمد إقبال.. تأويل قصة الخلق أنموذجاً / الدكتور رمزي بن حليلة ..... ٤٠

■ مسألة التاريخ عند الدكتور أبي القاسم سعد الله / الدكتور مولود عويمر ..... ٥٤

■ الحاجة إلى إعادة التفكير في حقوق الإنسان في الأديان / الدكتور صلاح الدين العامري .... ٧٠

■ الإنسان الحائر بين الحقيقة والخيال.. بحث في جدلية العلم الكوني والمجلد السردى والنص المحكم / الدكتور وائل أحمد خليل الكردي ..... ٨٣

■ الخطاب الجمالي في القرآن الكريم وأثره في بناء الحضارة والعمران / الدكتورة فريدة أولمو ... ٩٦

■ بلاغة الحجاج في الخطاب النقدي الأخلاقي عند طه عبد الرحمن سؤال العنف نموذجاً / بدر الحمري ..... ١٢١

■ سؤال العنف والدين عند كارين آرمسترونغ.. أزمة فهم أم أزمة علاقة؟ / بن هلال وليد .. ١٤٨

## رأى ونقاش

■ العرفان الإسلامي بين شرط الكمال وهدفية التكامل / الدكتور عبدالفضيل إدراوي .... ١٦٢

## نكذوات

■ مؤتمر: الفقه والقانون والواقع الاجتماعي / محمد تهايمي دكير ..... ١٨٥

■ إصدارات حديثة / إعداد: حسن آل حمادة ..... ١٩٤

غالبية المجتمعات الإنسانية تعيش حالة من التنوع والتعدد، والمجتمع المستقر بشكل عميق هو ذلك المجتمع الذي يحترم تنوعه وتعددّه، ويعمل على توفير كل شروط مستلزمات مشاركته في الحياة العامة. بمعنى أننا نقرّ ونعترف بكل تنوع يعيشه المجتمع، وفي الوقت ذاته نرفض كل أشكال التفتت والتمزق. وتعلّمنا تجارب العديد من الأمم والمجتمعات أن استقرارها العميق وصلابتها الداخلية هي وليدة الاعتراف بكل التنوع الذي يعيشه المجتمع، بحيث يُعبّر عبر الوسائل القانونية والإعلامية عن كل تنوعه، ولكن هذا التنوع لا يؤسّس للفوضى، وإنما يؤسّس للوحدة الداخلية الصلبة في كل مجتمع عربي وإسلامي.

ووحدة هذه المجتمعات هي وليد الاعتراف بالتنوع المفتوح على كل قيم الوحدة والائتلاف الداخلي.

والمجتمع القادر على نسج علاقات حيوية ونقدية بين تنوعه ووحدته، هو المجتمع الذي يتمكّن من التغلّب على كل عيوبه ومشاكله وأزماته الداخلية.

وتعلّمنا التجارب السياسية للعديد من الأمم والمجتمعات أن الاعتراف القانوني بكل التنوع والتعدد الذي يعيشه المجتمع، هو الذي يُخرج المجتمع وعلاقاته الداخلية من كل حالات الاحتراب التي تُدمّر الجميع، ولا تُوصل إلى أي نتيجة إيجابية.

ومواد هذا العدد -عزيري القارئ- تؤكّد هذه الحقيقة، وتعمل على إبرازها في كل مجالات الحياة الإنسانية.

نأمل أن يكون هذا العدد إضافة نوعية في مشروع الاستقرار العميق في كل مجتمعاتنا.

والله الموفق..



# سؤال الهوية والتنوع الثقافي

محمد محفوظ

### □ مفتتح

ثمة علاقة عميقة تربط بين مفهوم الهوية وحقيقة التنوع الإنساني. ولا يمكن إدراك هذه الحقيقة الإنسانية بدون تظهير قيمة التنوع الثقافي، فالإنسان لا يمكن فهم ذاته بدون فهم وإدراك الآخر؛ لذلك ثمة ضرورة لفهم قيمة الهوية بوصفها شاملة لكل الخصائص الثقافية والاجتماعية والنفسية المتوفرة لدى كل الجماعات البشرية. ويُخطئ من يتعامل مع مفهوم الهوية بوصفه مفهومًا اصطفايًّا وخاصًّا بفئة دون أخرى. وعليه فإن مفهوم الهوية لا يمكن اختزاله أو تجفيف روافده الإنسانية، وأية محاولة للاختزال أو التجفيف فإن مآلها الأخير هو الفشل والإخفاق.

### □ اكتشاف الذات

هل يمكن للإنسان الفرد أو الجماعة، أن يفهم نفسه بدون الآخر؟ وهل يستطيع الإنسان أن يستغني عن الآخر؟ أم العلاقة بين الذات والآخر من

العلاقات المركبة على المستويين الفردي والجماعي، بحيث إنه لا يمكن فهم الذات إلا بفهم الآخر؟ وبالتالي فإن العلاقة بين الذات -مهما كان عنوان تعريفها- هي بحاجة إلى الآخر مهما كان عنوانه و تعريفه.

فإذا كان عنوان الذات دينياً، فإن هذه الذات بحاجة ماسة لفهم ذاتها وللعيش الإنساني السليم مع الآخر الديني. وإذا كان عنوان الذات قومياً أو عرقياً أو مذهبياً، فإنه لا يمكن لهذه الذات من إدراك حقائق الحياة بدون نسج علاقات سوية مع الآخر. فالآخر بكل دوائره هو مرآة الذات بكل دوائرها. ومن يبحث عن ذاته لا يمكن القبض على حقيقتها وجوهرها بدون استيعاب الآخر وفهمه وإدراك حاجاته ومتطلباته. فالآخر هو مرآة الذات، ولا ذات حقيقية بدون آخر حقيقي؛ لذلك فإننا نعتقد -ومن منطلق فلسفي ومعرفي- أن كل دعوات الاستغناء عن الآخرين -مهما كانت مبرراتها ومسوغاتها أو عناوينها- هي دعوات لا تنسجم ونواميس الحياة الإنسانية.

فدعوات نفي الآخر واستئصاله لم تؤدِ ولن تؤدي إلا إلى تشبُّت الذات بكل خصوصياتها وحيثياتها المباشرة وغير المباشرة؛ لذلك فإننا نرى أن كل الأيديولوجيات والنزعات الاصطفائية والتطهيرية، لم تُفصِّ إلا إلى المزيد من بروز الهويات الفرعية والخصوصيات المراد طمسها وتغييبها.

وعليه فإن الآخر الديني هو ضرورة وجودية للذات الدينية، كما أن الآخر المذهبي هو ضرورة وجودية ومعرفية للذات المذهبية، وهكذا بقية العناوين ودوائر الانتماء التي تحدّد معنى الذات والآخر. فالذات التي لم تتجاوز حدودها -على حدّ تعبير الكاتب المصري سمير مرقص- مهما كان ثراء هذه الذات ومهما حملت من خبرات، تظل في حاجة كيانية ماسة إلى أن تُعبّر هذه الحدود انطلاقاً من احتمالية أن الآخر قد يحمل ثراء وخبره لم تعرفها أو قد تدركها الذات من جهة، وإن استمرار الذات في الوجود يعتمد إلى حدّ كبير على اختبار ما لدى هذه الذات من غنى وخبرة بالتفاعل أو باكتشاف -على الأقل- ما لدى الآخر من جهة أخرى.

والآخر -بحكم التعريف- هو مغاير للذات، ويظل منطقة تحتاج إلى الإدراك.

والذات في عملية خروجها إلى الآخر -اكتشافاً- إنما تُعيد اكتشاف نفسها، وربما تبدأ في إدراكها. والذات لا يمكن أن تكون ذاتاً إلا بوجود الآخر.

فمن يبحث عن اكتشاف ذاته، ومعرفة منظومته القيمية والثقافية، فعليه بالتواصل مع قيم الآخرين ومنظوماتهم الثقافية.

فالعزلة والانكفاء لا يقودان إلى اكتشاف الذات، حتى ولو كان خيار العزلة خياراً أيديولوجياً.

والنظرة النرجسية إلى الذات وقيمها وما تملك من مبادئ ومعارف، فإنها لا تؤدّي أيضاً إلى إدراك وفهم حقيقة الذات الثقافية والقيمية؛ وذلك لأن النزعة النرجسية لدى الإنسان تقوده إلى شعور وهمي بالاستغناء عن الآخرين بكل معارفهم ومكاسبهم العلمية والحضارية. فلا العزلة تقود إلى الفهم واكتشاف الذات، كما أن الاستغناء عن الآخرين، والتكبر والتمحور حول الذات، لا يُفضي إلى اكتشافها، وإنما يُفضي إلى بناء صورة نمطية حول الذات، ليست قادرة على استنهاض الإنسان واكتشاف قدراته وطاقاته الكامنة. وحده التواصل والانفتاح هو الذي يقود إلى اكتشاف الذات. من هنا نصل إلى حقيقة اجتماعية وحضارية مهمة، وهي أن العزلة والانكفاء ليست هي وسيلة الدفاع الحضارية والثقافية عن الذات، بل هي تعتبر وسيلة للهروب من استحقاقات الراهن. ولم يسجل لنا التاريخ تجربة إنسانية عن مجتمع، تمكّن من حفظ ثوابته وصيانته مكتسباته من خلال الانكفاء والانعزال. ويبقى الانفتاح الرشيد والتواصل العلمي والثقافي والاجتماعي، بين مختلف التعبيرات والمكونات، هو وسيلة الدفاع عن الذات. فالتمسك بالثوابت والدفاع عن الخصوصيات لا يمكن أن يتحقق بانغلاق الذات، وإنما بانفتاحها وتواصلها المستديم مع الآخر. ومهما كانت التباينات ونقاط الاختلاف لا مبرر حقيقي للانكفاء والانعزال.. بل على العكس من ذلك تماماً. ولا يمكن إدارة الاختلافات الدينية والمذهبية والفكرية بدون تواصل المختلفين بعضهم مع بعض.

لهذا كله فإننا نعتقد وبشكل عميق أن اكتشاف الذات يتطلب الاهتمام بالأمر التالية:

١ - إن الإنسان مهما امتلك من إمكانيات وكفاءات وطاقات، لا يستطيع أن يحقق ذاته ويعزز مكاسبها العامة، بدون نسج علاقات طبيعية وسوية مع محيطه الاجتماعي والثقافي والوطني.

فالإنسان السوي لا يمكنه الاستغناء عن الآخرين، وإنما من الضروري أن ينسج علاقات سوية معهم. ولا ريب في أن بوابة هذه العملية هو الانفتاح والتواصل والتعاون مع الآخرين.



فالعلاقة شرطية وجدلية في آن واحد (على حدّ تعبير الكاتب سمير مرقص) بين الذات والآخر. وهذه العلاقة غاية في التعقيد، حيث يصبح الآخر شرطاً لتحرُّر الذات من ذاتية عمياء لا ترى إلّا نفسها - وربما لا تراها - ومن ثمّ تحمل نهاية لصيرورتها، وهنا يكمن البعد الشرطي في العلاقة. وفي الوقت نفسه فإنّ تحرُّر الذات من حدودها والخروج إلى الآخر، إنما يعني التجدّد بإدراك نقاط القوة لدى الآخر، والتي تعني نقاط الضعف لدى الذات، ما يعني تحقّق البعد الجدلي في العلاقة، والعكس صحيح بطبيعة الحال. هذا بالإضافة إلى تصحيح الصور النمطية أو الرؤى سابقة التجهيز التي يشكّلها كل طرف من الطرفين - الذات والآخر - بعضهما عن بعض.

٢- إن الآخر المختلف ليس موضوعاً للنبد والإقصاء والسباب والشتيمة، وإنما هو موضوع للحوار والتواصل والتعارف. وإن الاختلافات والتباينات مهما علا شأنها، لا تشرع لأحد ممارسة الحيف والظلم بحق الآخر المختلف. فالمطلوب من كل الأطراف، ليس التنازع بالألقاب، وممارسة سوء الظن المتبادل، وإنما المطلوب هو ممارسة العدل تجاه بعضنا بعضاً.

ولا يمكن أن نحقّق مفهوم العدل في العلاقة مع المختلف بعيداً عن قيم الحوار والتواصل والتعاون.

فليس عيباً أن نختلف؛ لأن ذلك من لوازم الحياة الإنسانية، ولكن العيب كل العيب حينما يقودنا هذا الاختلاف إلى الخصام والعداء المتبادل.

فتعالوا جميعاً من مواقعنا الفكرية والثقافية والاجتماعية المتعدّدة والمتنوّعة، لنمدّ أيدينا بعضنا لبعض، ونطرد من واقعنا كل أسباب الإحن والبغضاء، ونتعاون بعضنا مع بعض لإرساء معالم وحقائق الاحترام المتبادل وصيانة الحقوق والحفاظ على أسباب الوئام وموجبات الاستقرار والتضامن.

٣- حين الحديث عن ضرورة نسج علاقات إيجابية بين الذات والآخر، وأن جميع مكوّنات وتعبيرات المجتمع الواحد، من الضروري أن تنفتح على بعضها، وتتواصل اجتماعياً ومعرفياً.. فإننا ندرك وبعمق أن التوجهات الأخلاقية بوحدها لا تصنع هذه الحقائق، ولا تبني العلاقات الإيجابية بين مختلف الأطياف والتعبيرات.

لذلك فإننا نعتقد أن تنمية فضاء المصالح المشتركة بين مختلف المكوّنات والتعبيرات،

هو الذي يساهم مساهمة رئيسية في تعزيز التواصل والعلاقة.

فحينما تكون مصالح الناس متباعدة فإن التوجيهات الأخلاقية ستعالج في الحدود القصوى بعض الحالات الفردية. أما إذا كانت شبكة المصالح اليومية بين الناس متداخلة، فإن هذه الشبكة بمتوالياتها ومقتضياتها المتعددة، ستفرض واقعاً جديداً على صعيد العلاقات الداخلية في المجتمع الواحد. وتأتي التوجيهات الأخلاقية لتضيف إلى هذا الواقع نزعة أخلاقية - روحية، تساهم في ضبط العلاقة اليومية، وتخرجها من دائرة العلاقة بين الأجساد والعقول، وتدخلها في رحاب الروح والالتزامات الأخلاقية.

إننا نشعر بأهمية أن تكون العلاقة بين تعبيرات المجتمع إيجابية وحسنة، ومتجاوزة لإرث القطيعة والانفصال. ولا سبيل حيوي وفاعل لذلك إلا بتوسيع شبكة المصالح المشتركة بين مختلف الأطراف.

بحيث يشعر الجميع أن مصلحة الجميع تقتضي التمسك بكل أسباب الانسجام الاجتماعي والتضامن الوطني.

وصفوة القول: إننا ينبغي ألا نُدْعِنَ إلى إكراهات القطيعة ومناخات المفاصلة والجفاء بين أطراف المجتمع والوطن، ونعمل من مواقعنا المتعددة على إشاعة أجواء التفاهم والتواصل، ونوفر كل الأسباب المؤدية إلى بناء علاقة إيجابية وحيوية ومتضامنة بين جميع المكونات والتعبيرات.

### □ في سياقات الهوية

لا نجانب الصواب إذا قلنا: إن التطورات الحديثة بأشكالها المختلفة ومؤسساتها المتنوعة وآفاقها الرحبة، لا تلغي ضرورة الانتماء إلى هوية واضحة المعالم، ضاربة بجذورها في عمق التاريخ والمجتمع.

ولا يمكن -بأي حال من الأحوال- أن تكون مؤسسات العلم الحديث هي البديل عن الانتماء إلى تلك الهوية. كما يطالب (جوزيف شتراير) حينما يقول: «لقد أصبح ممكناً الاستغناء عن الطرق القديمة، لعثور المرء على هويته داخل مجتمع ما. إن شخصاً بدون عائلة، وبدون مسكن ثابت، وبدون انتماء ديني، يمكن أن يعيش حياة مكتملة بصورة كافية».

إن هذه النظرة وأمثالها، التي تنظر إلى عملية الانتماء إلى هوية وطنية ثابتة، وعلى صلة عميقة بال جذور التاريخية والدينية مسألة ثانوية، أو بإمكان الإنسان أن يستبدلها بهوية أخرى متحركة. لا شك في أن هذه النظرة تدفع باتجاه إلغاء الضوابط الأخلاقية والاجتماعية، وتقضي على عملية الاستقرار النفسي التي توفرها الهوية المنسجمة والمعبرة عن التكوين العقدي للناس.

إن الهوية حينما نتمسك بها بشكل إيجابي وواع، ونترجم قيمها ومبادئها إلى خطط عمل وبرامج حضارية، هي التي تصنع التطورات والأشكال المؤسسية الحديثة. ولا يمكننا بأي شكل من الأشكال أن نعتقد أن الأشكال المؤسسية الحديثة، الخاضعة للتحويل والتطور، هي التي تخلق لنا هوية وثابتاً وطنياً نسير عليه.

فالهوية هي التي تصنع العمران الاجتماعي والحضاري، وليس العكس. فليس صواباً أن تحلّ التكنولوجيا محل الهوية وضرورة الانتماء الحضاري؛ لهذا نجد أن عمليات المسخ والتبديل الحضاري التي مارسها الاستعمار بحق الشعوب المستعمرة ذات التاريخ والحضارة، لم تؤدّ إلى تحلّي تلك الشعوب عن هويتها. بل كان لتلك العمليات الخارجية الدور الأساس في تكريس الهوية في نفوس الناس وتشبّثهم بها. لهذا كانت دائماً الهوية بعناصرها العقدية والثقافية تشكّل عنصراً أساسياً لتوازن الكيان المجتمعي، بحيث إن وجود أي خلل في هذه المسألة يعني على المستوى العملي بداية التراجع الحضاري.

فوظيفة الهوية الأساس هي صياغة الكيان المجتمعي، بما يتناغم والمنطق العقدي والتاريخي لتلك الجماعة البشرية. وفي كل الحقب التاريخية التي مرّ بها الإنسان على وجه هذه البسيطة، كان لغياب الهوية أو ضمورها الدور الجوهري في دخول الكائن البشري في نفق اللاتوازن واللا استقرار النفسي والاجتماعي.. وفي المقابل كان الاستقرار النفسي والاجتماعي، كقاعدة لتطوير الإنتاج وتحسين ظروف المعيشة المادية والمعنوية، رهيناً بحسن العلاقة التي تربط تلك المجموعة البشرية بهويتها وعناصرها العقدية والحضارية.

فالتاريخ الحقيقي الذي يتّجه إلى صنع المنجز الحضاري لأي مجتمع، يبدأ منذ اتساق العلاقة بين الحركة الاجتماعية والهوية، بحيث تكون الحركة الاجتماعية مجسّدة لعناصر الهوية الذاتية للمجتمع.. وهذا ما يقربنا من المفهوم الاجتماعي للزمن؛ بحيث إن حركة الناس العشوائية تبقى خارج التاريخ وعلى هامشه. بمعنى أن هذه الحركة لا تقود إلى توظيف كل الطاقات والقدرات في سبيل بناء الواقع الحضاري، وإنما هي حركة في أحسن الظروف

تقليدية، لاهثة وراء منجزات الغير لاقتنائها، دون تمثل القيم الأصلية التي أوجدتها، وكأن الحضارة سلعة تباع وتشترى. إن الهوية بعناصرها العقدية والحضارية بمثابة القدرة الخلاقية المستمرة، التي تمد الكيان الاجتماعي بأسباب وعوامل تحقيق التوازن بين الحاجات المادية والمعنوية، الروح والجسد، المصلحة الفردية والجماعية، الدولة والمجتمع، الداخل والخارج.

وهكذا تكون الهوية هي صانعة التضامن بين أبناء المجتمع، وبها يسعى أبناء المجتمع جميعاً إلى تحصيل الكمالات الإنسانية، والدخول في غمار منافسة الأمم والشعوب، على بلوغ سبل العلم والمدنية والحضارة. وإن أقول نجم الهوية أو التخلي عنها يورث المجتمع نمطاً من التقليد الأعمى لشعوب العالم وطرائقهم في الحياة. وكتب (إدريس شرايبي) تصويراً رائعاً إلى هذه الحالة يقول فيها: «تصور أن زنجياً أبيض بين ليلة وضحاها، ولكن بقي أنفه أسود، بسبب إهمال القدر. كنت أرتدي سترة وبنطالاً، وفي قدمي زوج من الجوارب وقميصاً وحزاماً على الخصر ومنديل في جيبي. كنت فخوراً، كنت مثل أوروبي صغير، ولكنني وجدت نفسي مضحكاً عندما وقفت بين أصدقائي، ولقد كنت مضحكاً فعلاً». فالمنظور الذي ينبغي أن ننظر من خلاله إلى مسألة الهوية، ليس بوصفها معادلاً موضوعياً للتقليدية والماضوية، كما أن الحداثة ليست معادلاً موضوعياً للغرب والنموذج الحداثي الأوروبي. إننا ينبغي أن ننظر إلى الهوية، بوصفها تنمية سريعة ومتينة لكل طاقات الأمة في سبيل البناء والتطور.

بمعنى أن خيارات النهوض الثقافي والحضاري، وتجاوز المآزق الراهنة التي تعاني منها الأمة، لا تتم إلا على قاعدة انسجام هذه الخيارات مع هوية الأمة ومعادلتها الذاتية، أو منبثقة من مضمون الهوية والذات الحضارية. ودائماً حسن العلاقة مع الهوية بمكوناتها الأصلية كفيل بأن يعيد للأمة حيويتها الحضارية، ويقوّي من إمكانات قيامها بدورها التاريخي تجاه العالم.

ويكفي أمتنا عشرات السنين وضخامة الإمكانيات والطاقات التي بُذلت في سبيل النهوض اعتماداً على خيارات ومشاريع نهضوية ليست منسجمة وهوية الأمة. فكانت المحصلة النهائية لكل تلك الخيارات والمشاريع، هي المزيد من التراجع الحضاري واستفحال المآزق الداخلية، بحيث إن الأمة أصبحت مُكبّلة بمجموعة من القيود الداخلية والخارجية التي تمنع - على المستويين النظري والعملي - من انطلاقة الأمة حضارياً.

فالتطور العلمي والتكنولوجي الهائل، الذي أسقط الحدود وأوصل مناطق العالم

بعضها ببعض حتى أضحي «قرية كبيرة» حسب تعبير (ماك لوهان)، والتوسّع المعلوماتي الهائل، كل هذه التطوّرات قد تجرف الإنسان إلى مهاوٍ سحيقة، أو في أحسن التقادير تحوله إلى لاهث وراء الجديد من التكنولوجيا وصناعة المعلومات.

لهذا فإن القاعدة الأساسية للتعامل مع هذه التطورات، هي تأسيس حالة من التوازن المجتمعي، حتى يتمكن المجتمع من ملاحقة التطوّرات دون إضاعة الذات.

ولا شك في أن تأسيس عملية التوازن المجتمعي لا تتم إلا على قاعدة الهوية وتفعيل عناصرها في الوجود الاجتماعي الشامل. وهذا لا يعني أن الهوية التي نطالب بإحيائها في الوسط الاجتماعي، تؤدّي إلى نظام مغلق، موغل في العزلة والابتعاد عن حركة الحياة.

إننا ندعو إلى التمسك بالنظام الثقافي الذي يتضمّن مجموعة من القيم والمبادئ، التي ما أن تمسّكنا بها، وعملنا على إحيائها في مسيرتنا، إلا وتشبنا بأسباب التحضّر وعوامل التمدّن في مختلف الحقول والمجالات؛ لأن هذه القيم تستنفذ في الإنسان كل الطاقات والإمكانات لوصول المسيرة التاريخية للأمة، وتجاوز كل عناصر القطيعة مع الأمة حضارياً. ولا شك في أن عملية الوصل والاتصال بين راهنا وحضارتنا، تشكّل الوعاء الحاضن، والحقل المناسب الذي تنمو فيه كل عمليات التجديد والإبداع الثقافي.

وجماع القول: أن من يطلب هوية واحدة بعيدة عن التنوّع، يطلب أمراً مستحيلاً في الفطرة والناموس الاجتماعي ﴿وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ النَّاسَ أُمَّةً وَاحِدَةً﴾.

### □ الهويات المركبة

عديدة هي المشروعات الأيدولوجية والفكرية والسياسية، التي تعمل وتوجّه كل طاقاتها وإمكاناتها، من أجل إنجاز هويتها البسيطة، أي الهوية أو العنوان العام الذي يشكل ركيزة المشروع الأيدولوجي أو الفكري أو السياسي.

ولم تتوان هذه المشروعات الشمولية عن استخدام القوة والقهر، لتعميم أيديولوجيتها وهويتها، والعمل على إفناء وطمس كل الهويات والعناصر الثقافية والأيدولوجية المغايرة لها.

لهذا نستطيع القول: إن هذه المشروعات -بشكل أو بآخر- مارست القهر تجاه مكوّنات مجتمعتها، وتوسّلت بوسائل السلطة من أجل دحر بعض الخصوصيات، وإبراز

وإظهار خصوصيات أخرى. ويبدو أن هذا النهج هو أحد المسؤولين الأساسيين عن العديد من الأزمات والتوترات العمودية والأفقية، التي تعاني منها بعض مجتمعاتنا العربية والإسلامية؛ وذلك لأنه وبفعل عوامل وأسباب ذاتية وموضوعية عديدة، لا توجد هويات بسيطة في حياة الجماعات البشرية، وإنما جميع الهويات الموجودة، والتي تعرف الجماعات الإنسانية نفسها، هي هويات مركبة.. بمعنى أنها نتيجة روافد وقنوات عديدة، ساهمت في صياغة الوضع أو الصورة الثقافية والأيدولوجية الراهنة لكل الأفراد والجماعات البشرية.

فالعلاقة بين الآنأ والآخر ليست بهذه الحدية والقطعية التي يتصورها أصحاب الرؤى الشمولية والمشروعات الأيدولوجية ذات الطابع المانوي إما مع أو ضد. فبعض الآخر الثقافي والاجتماعي هو من الذات الثقافية والاجتماعية، كما أن بعض الذات الثقافية والاجتماعية هي من الآخر الثقافي والاجتماعي. وبهذه العملية تتداخل القنوات والروافد، وتصبح كل الهويات العامة للمجموعات البشرية هي هويات مركبة، اشتركت عوامل ورافد عديدة في صنعها وبلورتها. ومن يبحث عن الهوية الخالصة والصفافية فهو لا يجدها إلا في ذهنه ونظرياته الأيدولوجية.

أما الوقائع الإنسانية والاجتماعية، فهي تثبت بشكل لا لبس فيه أن هويات الناس أضحت مركبة، بمعنى التداخل الثقافي والاجتماعي والنفسي بين الآنأ بكل مستوياتها، والآخر بكل مستوياته ودوائره؛ لذلك فإن كل جهد فردي أو مؤسسي، يستهدف الهوية الخالصة، هو جهد تعصبي، لأنه سيعمل على معاداة بعض الجوانب أو المجالات الثقافية أو الاجتماعية الموجودة في الفضاء العام.

والتعصّب في أحد وجوهه، يعني كل عمل نظري أو عملي، يستهدف تعميم رؤية أو موقف ويتوسّل في سبيل ذلك بوسائل عنفية أو قهرية أو هما معاً.

كما أن الشعور بالاستغناء عن الآخرين، أو الاعتقاد بأن ما عند الذات أرقى وأصفى ممّا لدى الآخر، هو يؤسس أيضاً لنزعة اصطفاائية - طوباوية، لا تنسجم ومقتضيات الوقائع الإنسانية والاجتماعية.

فالنرجسية في النظر إلى الذات وكل مقتضياتها ولوازمها، يقود إلى الشعور بالخصومة والعداوة مع كل ما يحمله الآخر من تاريخ وثقافة وسياقات حضارية واجتماعية. لهذا فإن الموازنة في النظرة بين الذات والآخر، والانفتاح والتواصل مع الآخر، هو الذي يساهم في خروج الناس من أناهم الضيقة والنرجسية، وتدفعهم نحو نسج علاقات إيجابية وسوية مع

كل الأطراف المختلفة معه، بكل درجات الاختلاف والتباين. فانتهايات الإنسان المعاصر، ليست بسيطة، وإنما هي مرَكَّبَة ومتداخلة بعضها مع بعض.

فأغلب الأفراد اليوم - إن لم يكن كلهم - يحتضنوا في عقولهم ونفوسهم مجموعة دوائر من الانتماء والروافد التي تُغذي نفسه وعقله في آن.

لهذا فإن قسر الناس على دائرة واحدة، أو شكل واحد للهوية، يُفضي إلى تشبُّث هؤلاء الناس بكل خصوصياتهم ودوائر انتماءاتهم المتعددة وعناصر هويتهم المركبة.

ولعل عملية القسر والقهر على هذا الصعيد، هي التي تؤسّس للكثير من عناصر التأزم والتوتر في مجالنا العربي والإسلامي. ولقد أجاد الأديب فرانكفوني (أمين معلوف) في كتابه (الهويات القاتلة) في بيان هذه الحقيقة. فالتعامل التعسفي والقهري مع الروافد المتعددة لهوية الإنسان فرداً وجماعةً، هو الذي يحوّل في المحصلة النهائية هذه الهوية، إلى هوية قاتلة؛ إذ يقول: «تتكون هوية كل من الأفراد من مجموعة كبيرة من العناصر لا تقتصر بالطبع على تلك المدونة على السجلات الرسمية، فبالنسبة إلى الغالبية العظمى هنالك الانتماء إلى دين أو جنسية وأحياناً إلى جنسيتين، أو إلى مجموعة إثنية أو لغوية، إلى عائلة ضيقة أو موسعة، إلى مهنة أو مؤسسة كما إلى بيئة اجتماعية. لكن اللائحة قد تطول أيضاً ويمكن الافتراض أنها لا تقف عند حد إذ يمكن الشعور بانتماء نسبي إلى مقاطعة أو قرية أو حي، إلى عشيرة أو فريق رياضي ومهني أو زمرة من الأصدقاء، إلى نقابة أو شركة أو جمعية أو أبرشية، وإلى رابطة من الأشخاص تجمعهم أهواء مشتركة. بالطبع، إن هذه الانتهايات ليست على درجة متساوية من الأهمية، في الوقت نفسه على الأقل، لكن لا يمكن إغفال أي منها إغفالاً تاماً فهي العناصر المكونة للشخصية أو ما يمكن تسميته (جينات النفس) شرط التأكيد أن أغلبها ليس غريزياً».

وطبيعة العلاقة مع هذه العناصر من قبل الواقع الخارجي، أي المحيط بكل دوائره، هو الذي يحدّد نوعية العلاقة التي تربط الإنسان بعناصر هويته المتعددة.

فإذا كانت علاقة صادمة، ومتعسّفة، وقهرية، فإن هذا الإنسان سيندفع عقلياً ونفسياً للتمسك التام بتلك العناصر المستهدفة.

أما إذا كانت العلاقة مرنة، ومتساهلة، ومتفاهمة، فإن هذا الإنسان سيعمل على ترتيب علاقة إيجابية وحيوية ومثمرة مع كل عناصر هويته.



والتوترات الدينية أو المذهبية أو القومية أو العرقية، هي في أحد جوانبها وليدة السعي التعسفي في التعامل مع بعض روافد أو دوائر انتماء الإنسان فردًا وجماعةً. من هنا فإن المطلوب -وذلك من أجل التعايش السلمي بين مختلف المكونات والتعبيرات، والاستقرار السياسي والاجتماعي لأوطاننا ومجتمعاتنا- هو التعامل الإيجابي والمنفتح مع كل هذه العناصر والروافد التي تتشكل منها كل هذه المكونات والأطراف.

فالمجتمعات المستقرة سياسيًا واجتماعيًا، هي تلك المجتمعات، التي تعاملت بمرونة وتسامح مع خصوصيات أطرافها ومكوناتها.. ومن يبحث عن الاستقرار بعيدًا عن ذلك، فإنه لن يجني إلا المزيد من الفوضى والاضطراب والتوتر على أكثر من صعيد؛ وذلك وببساطة شديدة لأن التعسف تجاه خصوصيات الجماعات البشرية يقود هذه الجماعات إلى الإصرار على الفروقات والتمييزات والاختلافات. وهذه هي النواة الأولى للعديد من صور التوتر والتأزم بين مختلف الأطراف والتعبيرات.

لهذا فإن الخطوة الأولى في مشروع الأمن الاجتماعي والاستقرار السياسي، هي إعادة بناء العلاقة بين الهويات الفرعية على أسس الحوار والاحترام المتبادل، وصولاً إلى مبدأ المواطنة الذي يحتضن الجميع، ويجعلهم على حدٍّ سواء في كل الحقوق والواجبات.

### □ التعددية والاحترام المتبادل

ليس سرًا من الأسرار، حين نقول: إن مجتمعنا كبقية المجتمعات الإنسانية يحتوي تعدديات وتنوعات عديدة، وإن هذه التعدديات إذا أُحسن التعامل معها تتحول إلى مصدر إثراء وحيوية لمجتمعنا ووطننا، وإن وجود هذه الحقيقة في أي مجتمع إنساني ليس عيبًا يجب إخفاؤه، أو خطأً ينبغي تصحيحه، وإنما هو جزء طبيعي من حياة المجتمعات الإنسانية، بل هو أحد نوااميس الوجود الإنساني. فالأصل في المجتمعات الإنسانية أنها مجتمعات متعددة ومتنوعة، وإن شقاء المجتمعات لا ينبع من وجود هذه الحقيقة، وإنما من العجز عن صياغة أنظمة اجتماعية وثقافية وسياسية وقانونية قادرة على إدارة هذه الحقيقة دون افتئات وتعسف. وعليه فإن أي محاولة لطمس هذه الحقيقة، أو التعدي عليها، هو إضرار باستقرار المجتمع، وإدخال الجميع في أتون المباحكات والسجلات التي تضر بالأمن الاجتماعي والسياسي.

وقبولنا بحقيقة التعددية لا يعني أن المطلوب هو أن تتطابق وجهات النظر والرؤية في كل شيء. فمن حق أي طرف ديني أو مذهبي أو قومي أن يختلف في رؤيته عن الطرف



الآخر، ولكنه الاختلاف الذي لا يقود إلى الإساءة أو التعدي على الخصوصيات والرموز. من هنا فإننا ندعو جميع تعبيرات المجتمع وأطيافه المختلفة للعمل على صياغة ميثاق وطني متكامل، يقرُّ بحقيقة التنوع والتعددية، ويثبت مبدأ الاحترام المتبادل على مستوى الوجود والرأي والرموز. فليس مطلوباً منّا جميعاً، من مختلف مواقعنا الدينية أو المذهبية أو الفكرية، أن نتحد نظرنا إلى كل القضايا والأمور أو تتطابق وجهات نظرنا في كل أحداث التاريخ أو شخوصه. ولكن المطلوب منّا جميعاً هو أن نحترم قناعات بعضنا بعضاً، وألاً نسمح لأنفسنا بأن نمارس الإساءة لقناعات أو أفكار الأطراف الأخرى.

إننا نرفض نهج السب والشتيمة وإطلاق الأحكام القيميّة الجاهزة، وإننا نعترف باختلافنا الفكري أو تعددنا الديني أو المذهبي، ولكن هذا الاعتراف يلزمنا صيانة حق الإنسان الآخر في الاعتقاد والانتفاء. فالتعددية بكل مستوياتها لا يمكن أن تُدار على نحو إيجابي، إلا بمبدأ الاحترام المتبادل. بمعنى أن من حق أي إنسان أن يعتز بقناعاته الذاتية، ولكن ينبغي ألا يقوده هذا الاعتزاز إلى الإساءة إلى الآخرين. فبمقدار اعتزازه بذاته وقناعاتها بالقدر ذاته ينبغي أن يحترم قناعات المختلف واعتزازاته.

وبهذه الكيفية نخرج طبيعة العلاقة بين المختلفين من دائرة السجال والالتهام وسوء الظن والبحث عن المثالب والقراءات النمطية، إلى دائرة العلاقة الإنسانية والموضوعية، القائمة على الاعتراف بحق الجميع بالاختلاف وضرورات الاحترام المتبادل بكل صوره وأشكاله.

وفي سياق العمل على ضبط حقيقة التعددية بكل مستوياتها بمبدأ الاحترام المتبادل، أود التطرّق إلى النقاط التالية:

١ - إن كل الناس على وجه هذه البسيطة، يعيشون انتفاءات متعددة، وإن العنصر الحيوي الذي يؤدّي إلى تكامل هذه الانتفاءات بدل تناقضها أو تضادها هو الاحترام المتبادل. فكل الناس ينتمون إلى عوائل وعشائر وقوميات وأديان ومذاهب، وبإمكان كل هذه الدوائر في حياة الأفراد والجماعات، أن تكون متكاملة ولا تناقض بينها. والبوابة الحقيقية لهذا هو الالتزام بمقتضيات الاحترام المتبادل، بحيث يحترم كل واحد منا دين الآخر أو مذهباً، كما يحترم عائلته أو عشيرته أو قبيلته. واعتزاز الناس بدوائر انتمائهم لا يعني الإساءة إلى انتفاءات الآخرين بكل دوائرها ومستوياتها. فالتناقض بين هذه الانتفاءات ليس تناقضاً ذاتياً وإنما عرضياً. بمعنى حين تغيب قيمة الاحترام المتبادل تنمو الوقائع والمناخات المضادة

لتكامل دوائر الانتماء. أما إذا أساد الاحترام المتبادل فإن تكامل هذه الدوائر يضحى طبيعياً ومثمراً.

فالاعتزاز بالدين أو العائلة أو أية دائرة من دوائر الانتماء الطبيعية في حياة الإنسان، ليس جريمة، ما دام لا يؤدي إلى رفض المشترك أو تجاوز مقتضيات الاحترام المتبادل.

فالعرب جميعاً اليوم ينتمون إلى أوطان متعددة، وبيئات اجتماعية مختلفة، وتجمعات إقليمية متنوعة، إلا أنهم جميعاً يعتزون بعروبته وبكل عناصرهم المشتركة.

ولا يرى المواطن العربي -سواء في المشرق أو المغرب- أي تناقض بين اعتزازه بوطنه ومنطقته، وبين اعتزازه بعروبته وقوميته.

وما يصح على المواطن العربي على الصعيد القومي يصح عليه في مختلف دوائر الانتماء...

٢- نعيش جميعاً ولا اعتبارات عديدة لحظة تاريخية حساسة، يمكن أن نطلق عليها لحظة انفجاريات الهويات الفرعية في حياة الناس والمجتمعات. وهذه اللحظة إذا لم يتم التعامل معها بحكمة وعقلية تسوية، فإنها تندر بالكثير من المخاطر والتحديات.

لذلك فإن تعزيز خيار الاحترام المتبادل، بين مختلف الانتماءات والتعدديات، سيساهم في ضبط تداعيات ومتواليات انفجار الهويات الفرعية. بمعنى إن غياب الاحترام المتبادل، أو التعامل مع هويات الناس والمجتمعات الفرعية بعقلية الإقصاء والاستفزاز والتحقير، سيؤدي إلى المزيد من التشظي والتوترات الاجتماعية والسياسية والأمنية، ولا يمكن وقف هذا الانحدار إلا بتعزيز خيار الاحترام المتبادل بكل حقائقه ومقتضياته ومتطلباته.

فليس مطلوباً على الصعيد الاجتماعي والوطني، أن ينجس الناس في هوياتهم الفرعية؛ لأن هذه الانحباس والتوتر المترتب عليه يقود إلى المزيد من الأزمات؛ لذلك فإن المطلوب هو التعامل بوعي وحضارية مع هويات الناس الفرعية، بحيث تتوفر لجميع المواطنين الأقنية المناسبة والأطر القادرة لاستيعابهم وإزالة الالتباسات والهواجس، حتى لا يتم التعامل مع هذه الهويات بوصفها أطر نهائية، لا يمكن التحرر منها.

٣- إن مقولة الاحترام المتبادل تتضمن الموقف الإيجابي من الآخر المختلف والمغاير، والكلمة الطيبة وعدم الاكتفاء بأدنى الفهم فيها يتعلّق والرؤية ومعرفة الآخر، وسن القوانين الناظمة للعلاقة بين مختلف التعدديات. فنحن حينما نتحدّث عن عدم الاحترام المتبادل

لا نتحدّث فقط عن الجوانب الأخلاقية، وإنما نحن نتحدّث عن كل مقتضيات الاحترام المتبادل سواء على صعيد السلوك الشخصي أو الرؤية الثقافية والاجتماعية والالتزام السياسي والحماية القانونية. إننا نتحدّث عن ضرورة حماية حقيقة التعددية بكل مستوياتها في مجتمعنا من خلال بوابة الاحترام المتبادل.

وجماع القول: إننا نعتقد أنه لكيلا تتحوّل هذه الحقيقة المجتمعية إلى مصدر للتوتر والأزمات، نحن بحاجة إلى تعزيز خيار الاحترام المتبادل، حتى نتمكّن من صيانة تنوّعنا والمحافظة على استقرارنا الاجتماعي والسياسي.

### □ الحوار الإسلامي وتفكيك الرؤية النمطية

في إطار العلاقة الداخلية بين المسلمين، بمختلف مذاهبهم ومدارسهم الفقهية والفلسفية والفكرية، ثمة مشاكل وعقبات عديدة تحول دون تطوير هذه العلاقة، وإيصالها إلى مصاف العلاقات المتميزة على كل الأصعدة والمستويات.

ففي كل البلدان العربية والإسلامية، حيث تتواجد المذاهب الإسلامية المختلفة، والمدارس الفقهية المتعددة، هناك مشاكل وحساسيات، تعرقل مشروع التفاهم والتعاون والوحدة بين المسلمين.

مما يجعل الجفاء والتشردم وسوء الظن وغياب التواصل الحيوي والفعّال، هي سمة العلاقة الداخلية بين المسلمين في كل البلدان والمناطق. وأقول وأدوّن هذا الكلام، ليس من أجل جلد الذات، أو تبرير وتسويغ الواقع القائم، وإنما من أجل التفكير في بناء مقاربة ورؤية جديدة تساهم في تطوير العلاقة الداخلية بين المسلمين.

فليس قدرنا أن نعيش متباعدين ومتجافين، كما أن مشاكلنا سواء التاريخية أو الراهنة، ليست مستحيلة المعالجة. وإنما نحن نحتاج إلى وعي جديد وإرادة مجتمعية جديدة، تعطي الأولوية لإصلاح حقل العلاقات الإسلامية الداخلية؛ لأننا نعتقد أن الكثير من المشاكل والأزمات الداخلية في كل بلداننا ومناطقنا، لا يمكن التغلّب عليها دون ترتيب البيت الداخلي للمسلمين. فتوزّع المسلمين بين مذاهب ومدارس فقهية متعددة، ليس مبرراً لاستمرار القطيعة والتباعد، كما أن وجود آراء وقناعات مختلفة بين المسلمين لا يُشرّع لأي طرف إعلان الخصومة والعداوة بين المسلمين.

فالباري عز وجل يُقرّر في كتابه الحكيم أن طبيعة العلاقة الداخلية بين المسلمين

بمختلف ألوانهم ومناطقهم ومدارسهم هو الرحمة، امتثالاً لقوله تعالى: ﴿رُحَمَاءُ بَيْنَهُمْ﴾.

فالمطلوب هو أن تكون قيمة الرحمة هي السائدة والحاكمة في علاقة المسلمين بعضهم مع بعض. والاختلافات المذهبية أو الفكرية أو القومية بين المسلمين ليست مبرراً لتجاوز مقتضيات الرحمة.

وما يجري اليوم في العديد من البلدان بين المسلمين سنة وشيعة، حيث القتل المجاني وحروب الإلغاء والتمييز والتكفير والتضليل، لا تنسجم والدعوة القرآنية إلى أن تكون العلاقة بين المسلمين تجسيدا واقعيًا لقيمة ﴿رُحَمَاءُ بَيْنَهُمْ﴾.

فليس من الرحمة قتل المختلف معك مذهبياً أو الإساءة إلى معتقداته ومقدساته، أو التعدي على حقوقه المادية والمعنوية.

إن مقتضى الرحمة هو حماية المختلف والاعتراف في حقه في الوجود والتعبير واحترام رموزه ومقدساته.

فلا يليق بأي إنسان مسلم أن يسيء إلى أخيه المسلم، أو ينتهك حقوقه ومقدساته، مهما كانت حجم الاختلافات والتباينات.

فالاختلافات بكل مستوياتها لا تُشرع لأحد إطلاق الأحكام جزافاً، أو امتهان كرامات الناس، وإنما هي تُشرع لضرورة الحوار والتواصل والبحث العلمي والموضوعي في الآراء والقناعات بعيداً عن الآراء والمواقف المنمطة السابقة.

وفي سياق ضرورة العمل لتنقية الأجواء الإسلامية الداخلية من كل الأشياء التي تُعكّر صفو العلاقة الإيجابية، أود التأكيد على النقاط التالية:

١ - إننا كمسلمين -بمختلف مذاهبنا ومدارسنا- لا يمكن أن نُعيد عقارب الساعة للوراء. وأحداث التاريخ وتطوّراته المختلفة لا يمكن إعادتها مجدداً؛ لهذا فإن إحياء هذه المشاكل يفاقم من أزمات العلاقة الراهنة. والمطلوب من الجميع هو بلورة وعي جديد من أحداث التاريخ.

وقوام الوعي الجديد هو قراءة أحداث التاريخ قراءة علمية وموضوعية، مع احترام تام لكل الرموز التاريخية للمسلمين. فوجود تقييمات تاريخية مختلفة بين المسلمين لا يُشرع لأي طرف الإساءة إلى رموز الطرف الآخر ومقدساته؛ لهذا فإننا نرفض ولا اعتبارات دينية وأخلاقية وإنسانية نهج الشتائم والسب، ونعتقد أن هذا النهج لا ينسجم وأخلاق الإسلام

ومثله العليا، كما أنه لا يتناغم ومقتضيات الأخوة والشراسة.

٢- في تقديرنا، إن التعايش هو مصيرنا كعرب ومسلمين، وإن علينا أن نفتح عقولنا وكياننا على آفاق هذه العملية، ليست لأنها تنسجم وقيم الإسلام فحسب، بل لأنها تفاعل وانفتاح على المصير.

وهذا يعني أن نخرج من التناحر والاقتتال، وأوهام التميز و الفريدة، ونعلن بعقل ناضج ضرورة تجاوز معاناتنا الطويلة، بالوعي الكامل لتحديات راهنا وآمال مستقبلنا. فالتعايش الاجتماعي جهد متواصل ضد اللامقبول على مختلف الأصعدة والمستويات. وقوامه تسالم الإرادات الوطنية، وانصهار مصالحها في الكيان الاجتماعي الوطني.

٣- إن البداية الفعلية للتغلب على الكثير من النوازع والغرائز، التي تميز وتفصل بين الإنسان وأخيه الإنسان، وتزرع الشقاق، وتؤكد الخصام، هو طغيان حب الذات وتضخيمها بحيث لا يرى الإنسان إلا ذاته ومصالحها.

أما التوجيهات الإسلامية، فتؤكد على ضرورة أن يتم التعامل مع الآخرين، وفق القاعدة النفسية والاجتماعية، الذي يجب الإنسان نفسه أن يعامل وينظر إليه من خلالها. ف«ما كرهته لنفسك فاكره لغيرك، وما أحببته لنفسك فأحبه لأخيك، تكن عادلاً في حكمك، مقسطاً في عدلك».

من منا لا يجب أن يحترمه الآخرون، ويتعاملوا معه بإنسانية راقية، وأخلاق حضارية؟ من منا لا يشعر بالاشمئزاز حينما لا تكون علاقة الآخرين معه سوية وسليمة، وذلك لدواعي ليست من كسبه؟

إن بوابة تصحيح كل هذا الاغوجاج يبدأ بتعاملي مع الآخرين. فإن مساواة الآخر مع الذات هو الذي يخلق النسيج الاجتماعي المتداخل والمتواصل والمنسجم في حركته وعلاقاته المتعددة.

ولا شك أن مساواة الآخر مع الذات سيؤدي من شأن القيم المشتركة، وسيجعلها حاضرة باستمرار في الوسط الاجتماعي، كما أنها تزيد من حالة الإحساس بالمسؤولية المشتركة بعضنا تجاه بعض. وكل هذه العناصر ضرورية لبناء سلم اجتماعي متراس ومستديم.

٤- إن صياغة العلاقة بين مختلف المذاهب الإسلامية، على أسس جديدة، يتطلب من جميع الأطراف العمل الجاد لتفكيك الصور النمطية القائمة بين أتباع المذاهب الإسلامية

بعضهم تجاه بعض؛ حيث إن الصور النمطية السائدة هي التي تُعمِّق الحواجز النفسية بين المسلمين، وهي التي تحول دون تطوير مستوى التفاهم والتعاون بين أتباع المذاهب الإسلامية.

فالمذاهب الإسلامية ليست رأيًا واحدًا، أو حزبًا واحدًا، وإنما هي مجموعة من الاجتهادات والآراء، التي تعتمد على قيم وثوابت عليا محدّدة. وإن مستوى التباين على صعيد هذه القيم والثوابت العليا بين المذاهب الإسلامية محدود وضئيل، كما أن سُنَّة اليوم كمجتمع وحرّاك ثقافي واجتماعي ليست كسُنَّة الأمس، وشيعة اليوم على الصعيد ذاته ليست كشيعة الأمس، والتعامل مع هذه العناوين وكأنها أقانيم ثابتة ونهائية، ولا يصيها التغيُّر والتحوُّل، هو الذي يُعمِّق الفجوات بين المسلمين.

لهذا كله فإننا نعتقد أن تطوير العلاقات الداخلية بين المسلمين، يتطلب العمل على تفكيك الصور النمطية المتبادلة بين المسلمين، وصياغة العلاقة على أسس الراهن وقناعات المعاصرين بعيدًا عن إرث التاريخ وحقب الصدام الأعمى...

### □ المواطنة هي الحل

تتعدّد انتماءات الإنسان وميولاته والتزاماته الأيديولوجية والفكرية والسياسية. حيث إننا من الصعوبة بمكان على المستوى الإنساني أن نجد كتلة بشرية متجانسة في كل شيء. فإذا كانت هذه الكتلة البشرية متجانسة دينيًا فهي متعدّدة مذهبياً، وإذا كانت متجانسة مذهبياً، فهي متعدّدة عرقياً أو قومياً، وإذا كانت متجانسة عرقياً أو قومياً، فهي متعدّدة دينياً أو مذهبياً أو مناطقياً.

فعلى كل حال فإن التعدّد والتنوّع من لوازم الحياة الإنسانية، ولا يمكن أن نحصل على حياة اجتماعية واحدة متجانسة في كل شيء.

وعدم التجانس في بعض دوائر الانتماء والحياة لا يعني أن تسود حالات الجفاء والتباعد بين الناس، وإنما على العكس من ذلك تماماً. فإن تعدّد دوائر انتمائهم ينبغي أن يقودهم إلى الحوار والتواصل وتنمية المشتركات. فالناس جميعاً بصرف النظر عن منابهم الأيديولوجية يعتزون بخصوصياتهم الذاتية، ولكن هذا الاعتزاز ليس استغناء عن الآخرين أو الخصومة معهم أو الانغلاق والانكفاء في الدوائر الخاصة. فالحكمة الربانية

اقتضت -لا اعتبارات عديدة- أن نكون مُتعدِّدين ومتنوعين في دوائر وأنحاء مختلفة، ولكن هذا التنوع ليس من أجل الانغلاق والانطواء، أو الخصومة والعداء، وإنما من أجل التعارف الذي يقود إلى البناء والعمران. إذ يقول تبارك وتعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا﴾<sup>(١)</sup>.

فالباري عز وجل جعلنا في دوائر متعددة (شعوبًا وقبائل ليس من أجل أن نتخاصم ونتعادى ونقتل بعضنا بعضًا، وإنما من أجل (لتعارفوا)، وأول التعارف الاعتراف بحق الوجود والتعبير عن الرأي، وتنمية المشتركات، وتنظيم عناصر وموضوعات الاختلاف والتباين.

فجمالنا الإنساني في تعدُّدنا وتنوعنا، وأية محاولة قسرية لتوحيدنا أو لإلغاء تنوعنا، هي محاولة مناقضة لناموس الخالق عز وجل في هذه الحياة.

والاعتراف بتنوعنا، يحمل الجميع مسؤولية العمل على صيانة وحماية هذا التنوع. ولا حماية لهذا التنوع إلا بالاحترام المتبادل والتواصل المباشر وكسر كل الحواجز التي تحول دون التضامن والتعاون. فنحن ينبغي لنا جميعًا، ومن هذا المنطلق يجب علينا أن نرفض إساءة بعضنا إلى بعض، سواء كانت هذه الإساءة مباشرة أو غير مباشرة. قد تتباين آراؤنا ومواقفنا، ولكن هذا التباين لا يشرع لأحد ممارسة الإساءة. بل على العكس من ذلك تمامًا حيث إن التباين في الرأي والموقف ينبغي أن يقود إلى الاحترام المتبادل.

كما أن وجود إساءة هنا أو هناك، ينبغي ألا يدفعنا إلى إطلاق الأحكام والمواقف التعميمية. فالإساءة مرفوضة مهما كان شكلها، وقيام البعض بها لا يشرع لأحد التعميم أو التشنيع على الكل؛ فآفة العدالة التعميم، ومن أراد الالتزام بمقتضيات العدالة فعليه توخي الحذر وعدم الانجرار وراء المواقف والآراء التعميمية، التي تأخذ الجميع بجريرة البعض. يقول تبارك وتعالى: ﴿وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَاٰنُ قَوْمٍ عَلَىٰ أَلَّا تَعْدِلُوا اعْدِلُوا هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَىٰ﴾<sup>(٢)</sup>.

فحينما تتباين الآراء وتتعدَّد المواقف والقناعات والانتهاات، هذا ليس مدعاة لتجاوز حدود العدالة في التقويم وصناعة الرأي والموقف.

(١) سورة الحجرات، آية ١٣.

(٢) سورة المائدة، آية ٨.



فالانتماءات الفرعية المتعددة لا تُدار بحروب التشنيع المتبادل، ولا تدار بعقلية الاستئصال والتشويه المتبادل، وإنما تدار بالحوار والتواصل والإعذار المتبادل وتنمية المشتركات.

والفكر القانوني والدستوري والحضاري الحديث أبدع رؤية قانونية متكاملة في ترتيب العلاقات الداخلية بين مكونات وتعبيرات المجتمع الواحد، وهذه الرؤية تتكثف في مقولة (المواطنة).

فالانتماءات المتعددة ينبغي ألا تقود إلى الانطواء والانكفاء، كما أنها ينبغي ألا تقود إلى الخيارات السياسية والثقافية التي تُهدد الاستقرار والأوطان، وإنما من الضروري أن تقود إلى بناء العلاقة على أسس مشتركة، تتجاوز حدود الهويات الفرعية. وعلى رأس الأسس المشتركة (المواطنة)، فهي القاعدة القانونية والسياسية التي تضبط العلاقة بين جميع المواطنين، وهي التي تُحدد المسؤوليات وتُعين الحقوق والواجبات.

وفي زمن انفجار الهويات الفرعية، لاعتبارات عديدة، من الضروري العمل لإبراز مفهوم المواطنة، فهي الحل، الذي تنقل الجميع من دائرة الهويات الفرعية إلى رحاب المواطنة المتساوية والمجتمع والوطن الواحد. وفي سياق تعزيز خيار المواطنة نودُّ التأكيد على النقاط التالية:

١- إن الوقائع الطائفية التي تجري اليوم في أكثر من بلد عربي، ليست مدعاة للاصطفافات الطائفية والتمترسات المذهبية، وإنما هي مدعاة للوحدة الوطنية وبناء حقائق الائتلاف والتلاقي بين مختلف التكوينات المذهبية، وخلق الإرادة العامة والجماعية لمعالجة تلك الوقائع الطائفية المقيتة.

فليس مطلوباً من النخب الثقافية والعلمية والسياسية -في ظل هذه الظروف الحساسة- التمرس المذهبي والتخندق الطائفي، وإنما المطلوب هو العمل على معالجة كل الوقائع الطائفية، التي تضر الجميع ولا يربح فيها أحد.

فالمشاكل الطائفية والمذهبية -في أي بيئة اجتماعية- ينبغي ألا تقود العلماء والكتاب والمثقفين إلى الاصطفافات الطائفية الضيقة، وترسيمها عبر مقالات وأبحاث تعمق الشرخ في الوطن والمجتمع، وإنما ينبغي أن ينطلق جميع هؤلاء ومن موقع المسؤولية الدينية والثقافية والوطنية، إلى البحث عن حلول ومعالجات لهذه المشكلة، والعمل على تطويق هذه المشاكل



التي تضر الجميع ولا يربح فيها أحد.

فالتوترات المذهبية اليوم لا تُعالج بالتعبئة الطائفية، ولا بشحن النفوس ضد الآخر المختلف والمغاير المذهبي، وإنما بتعزيز خيار المواطنة، وتشجيع الجميع عبر رؤية متكاملة ومشروع وطني شامل، لجعل المواطنة هي حجر الزاوية في مشروع العلاقات البينية بين جميع المواطنين والمكونات والتعبيرات.

والمواطنة كمشروع حل ومعالجة للتوترات الطائفية والمذهبية في المجال العربي والإسلامي، ليست حلاً سحرياً وناجزاً، وإنما هي البوابة السياسية والحقوقية والثقافية، لإنجاز الوحدة الداخلية في المجتمعات المتعددة دينياً أم مذهبياً أم قومياً وعرقياً.

وحدها المواطنة هي التي تخلق الوحدة بين المكونات المتعددة في الدائرة الوطنية الواحدة.

٢- إن ثقافة الاستئصال والفصل بين مكونات الوطن الواحد، على أسس طائفية ومذهبية، لا يبني استقراراً، ولا يحلّ المجتمعات من عقدها وتوتراتها التاريخية والمعاصرة، وإنما يزيد من أوار التوتر، ويفاقم من مشكلات المجتمع والوطن.

وأحداث التاريخ تُعلّمنا أن المجتمع الذي يحضن تعدديات وتنوعات، لم يُنْ استقراره بمنهج الاستئصال وبناء الكانتونات المنعزلة، وإنما تم بناء الاستقرار بثقافة الاستيعاب والمرونة السياسية، وتنمية الجوامع المشتركة، وبناء العلاقة على أساس المواطنة الواحدة.

والمنطقة اليوم حيث تكثر فيها العناوين المذهبية، وتزايد التوترات السنية - الشيعية في أكثر من موقع عربي وإسلامي، أحوج ما تكون إلى ثقافة الوصل والاستيعاب، وتفكيك نزعات الغلو والتطرّف ومحاولات المفاصلة الشعورية والعملية بين أبناء الوطن الواحد على أسس طائفية ومذهبية.

فالمسألة الطائفية في المنطقة العربية والإسلامية لا تعالج بالانكفاء والعزلة، ولا تعالج بتوتر الأجواء وخلق الخطابات المتشنجة التي تزيد المشكلة اشتعالاً، وإنما تعالج بالوعي والحكمة والإرادة العامة التي تفكّك المشكلة، من موقع التعالي على الاصطفافات الضيقة. فالنخب العلمية والثقافية في المجال العربي ينبغي أن تكون جزءاً من الحل، وليس جزءاً من المشكلة.

وإننا مهما كان الوضع على هذا الصعيد صعباً ومتوتراً، ينبغي أن نستمر في حمل مشعل الوحدة والتفاهم والتلاقي والتسامح والاحترام المتبادل.

ووجود قناعات أو ممارسات سيئة وسلبية من أي طرف، ينبغي ألا يكون مبرراً للتمترس الطائفي، وإنما هو المبرر الحقيقي لضرورة الخروج من هذا السياق الضيق، والعمل على معالجة كل الظواهر السلبية من خلال الحوار والتواصل والنقد البناء.

٣- إن التعصب المذهبي بكل مستوياته هو أحد العوامل المضادة لمفهوم المواطنة.. بمعنى أن التعصب يحول دون أن تكون المواطنة هي قاعدة العلاقة، وتكون بدل ذلك العلاقة المذهبية.

لذلك فإن تعزيز خيار المواطنة يتطلب بناء كتلة اجتماعية معتدلة ووسطية، عابرة للمذاهب ومتجاوزة لكل عناوين الهويات الفرعية بدون هذه الكتلة الاجتماعية، ستبقى العصبية تنخر في جسم المجتمع، وسيهدد التعصب المذهبي الاستقرار الاجتماعي والسياسي للوطن.

فلا يكفي اليوم أن نلعن الطائفية، أو نحذر من التمرس المذهبي، وإنما المطلوب هو العمل على خلق حقائق وطنية واجتماعية مضادة للنزعات الطائفية. ويبقى العمل على خلق الكتلة الاجتماعية المتجاوزة لكل العناوين الخاصة، لصالح العنوان الوطني العام والجامع، هو الجواب عن كل محاولات التخندق الطائفي والمذهبي.

ومهمة هذه الكتلة هي حمل مشعل الوحدة والمواطنة، وصياغة العلاقة بين مختلف المكونات على أسس المواطنة المتساوية.

بهذه الكيفية تتحول المواطنة كقيمة ومتطلبات ومسؤوليات، إلى حل لكل نزعات التوتر الطائفي بكل مستوياته.

وجماع القول: إن المجتمع الذي يحارب تنوعه لا يمكنه تظهير هويته؛ لذلك فإن الشرط الضروري لتظهير الهوية على نحو كامل وإيجابي، هو المجتمع الذي يحترم تنوعه ويحميها من كل المخاطر والتحديات.



# ابن خلدون وحركة الإمام الحسين..

فحص وتحليل

زكي الميلاد

- ١ -

### نظرية ابن خلدون.. الأهلية والشوكة

في الفصل الثلاثين من كتاب المقدمة، وعند حديثه عن مسألة ولاية العهد، تطرق المؤرخ الشهير عبدالرحمن بن خلدون (٧٣٢-٨٠٨هـ / ١٣٣٢-١٤٠٦هـ) وبشكل مقتضب لحادثة مقتل الإمام الحسين عليه السلام مكوّنًا له في هذا الشأن نظرية أقامها على ركنين هما: الأهلية والشوكة، رابطًا الأهلية بالفضائل الفردية، ورابطًا الشوكة بالعصبية الاجتماعية، جامعًا بين التحليل الديني والتحليل الاجتماعي، مُصَوِّبًا الحسين من جهة الأهلية، ومُخَطِّئًا له من جهة الشوكة.

وحسب تحليله الاجتماعي، وجد ابن خلدون أن العصبية الاجتماعية قد تغيّرت صورتها، وعادت إلى الظهور بعد فترة من الضمور والانكماش، مميّزًا في هذا المورد بين نوعين من العصبية، مطلقًا على النوع الأول تسمية العصبية الجاهلية التي ذهبت مع أول ظهور الإسلام، لما شغل الناس من

الذهول بالخوارق وأمر الوحي، والنوع الثاني مطلقاً عليه تسمية العصبية الطبيعية التي بقيت مع ظهور الإسلام، وانتفع بها في إقامة الدين وجهاد المشركين.

وبتأثير هذا التحول الديني والاجتماعي، رأى ابن خلدون أن العصبية قد عادت كما كانت ولمن كانت من قبل، شارحاً ذلك بقوله: «وأما الشوكة فغلط يرحمه الله فيها؛ لأن عصبية مضر كانت في قريش وعصبية قريش في عبد مناف، وعصبية عبد مناف إنما كانت في بني أمية، تعرف ذلك لهم قريش وسائر الناس، ولا ينكرونه وإنما نسي ذلك أول الإسلام لما شغل الناس من الذهول بالخوارق، وأمر الوحي وتردد الملائكة لنصرة المسلمين، فأغفلوا أمور عوائدهم وذهبت عصبية الجاهلية ومنازعها ونسيت، ولم يبق إلا العصبية الطبيعية في الحماية والدفاع ينتفع بها في إقامة الدين وجهاد المشركين، والدين فيها محكم والعادة معزولة، حتى إذا انقطع أمر النبوة والخوارق المهولة تراجع الحكم بعض الشيء للعوائد؛ فعادت العصبية كما كانت ولمن كانت، وأصبحت مضر أطوع لبني أمية من سواهم بما كان لهم من ذلك قبل»<sup>(١)</sup>.

وبعد أن غلط ابن خلدون الحسين في أمر الشوكة، عاد مستدرجاً واضعاً هذا الغلط في إطار أمر دنيوي لا يضر الغلط فيه، ومصوباً الحسين من ناحية الحكم الشرعي معتبراً أنه لم يغلط فيه لأنه منوط بظنه، وحسب قوله: «فقد تبين لك غلط الحسين؛ إلا أنه في أمر دنيوي لا يضره الغلط فيه، وأما الحكم الشرعي فلم يغلط فيه لأنه منوط بظنه، وكان ظنه القدرة على ذلك»<sup>(٢)</sup>.

وتأكيداً لرأيه في تغليب موقف الحسين، حاول ابن خلدون أن يهايز بين موقفه عليه السلام وموقف غيره من الصحابة الذين رأوا عدم جواز الخروج على يزيد وإن كان فاسقاً لما ينشأ عنه من الهرج والدماء، فأقصرُوا عن ذلك ولم يتابعوا الحسين، لكنهم لم ينكروا عليه، ولا أثموا، ونص كلامه: «وأما غير الحسين من الصحابة الذين كانوا بالحجاز ومع يزيد بالشام والعراق ومن التابعين لهم، فرأوا أن الخروج على يزيد وإن كان فاسقاً لا يجوز لما ينشأ عنه من الهرج والدماء فأقصرُوا عن ذلك ولم يتابعوا الحسين، ولا أنكروا عليه، ولا أثموا، لأنه مجتهد وهو أسوة المجتهدين»<sup>(٣)</sup>.

(١) عبدالرحمن بن خلدون، مقدمة تاريخ ابن خلدون، بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠٠٣م، ص ٢٢٨.

(٢) عبدالرحمن بن خلدون، المصدر نفسه، ص ٢٢٨.

(٣) عبدالرحمن بن خلدون، المصدر نفسه، ص ٢٢٩.

ولضبط رأيه حول موقف الصحابة الذين استند إليهم في تغليب موقف الحسين، رأى ابن خلدون من جهة عدم تغليب موقف هؤلاء الصحابة لأنهم خالفوا الحسين وقعدوا عن نصرته، ومن جهة أخرى عدم تصويب قتل الحسين.

في الجهة الأولى، ارتكز ابن خلدون على أمرين في عدم تغليب موقف الصحابة، الأول يتصل بالصحابة الذين لم يروا الخروج على يزيد، والثاني يتصل بالحسين الذي لم ينكر على هؤلاء الصحابة قعودهم عن نصرته، واستشهد بهم في تأكيد حقه وفضله وهو يقاتل بكرباء، ونص كلامه: «ولا يذهب بك الغلط أن تقول بتأثير هؤلاء بمخالفة الحسين وقعودهم عن نصرته؛ فإنهم أكثر الصحابة وكانوا مع يزيد ولم يروا الخروج عليه، وكان الحسين يستشهد بهم وهو يقاتل بكرباء على فضله وحقه، ويقول: سلوا جابر بن عبدالله، وأبا سعيد الخدري، وأنس بن مالك، وسهل بن سعيد، وزيد بن أرقم وأمثالهم، ولم ينكر عليهم قعودهم عن نصرته ولا تعرض لذلك، لعلمه أنه عن اجتهاد منهم كما كان فعله عن اجتهاد منه»<sup>(٤)</sup>.

في الجهة الثانية، يرى ابن خلدون أن تصويب موقف الصحابة لا يعني تصويب مقتل الحسين، كما لا يعني في نظره تصويب أفعال يزيد الذي يراه فاسقاً فلا يجوز معه قتال الحسين، والحسين عنده في هذا القتال كان شهيداً مثباً، ونص كلامه: «وكذلك لا يذهب بك الغلط أن تقول بتصويب قتله لما كان عن اجتهاد وإن كان هو على اجتهاد...، واعلم أن الأمر ليس كذلك وقاتله لم يكن عن اجتهاد هؤلاء وإن كان خلافه عن اجتهادهم؛ وإنما انفرد بقاتله يزيد وأصحابه. ولا تقولن: إن يزيد وإن كان فاسقاً ولم يُجز هؤلاء الخروج عليه فأفعاله عندهم صحيحة، واعلم أنه إنما ينفذ من أعمال الفاسق ما كان مشروعاً. وقاتل البغاة عندهم من شرطه أن يكون مع الإمام العادل، وهو مفقود في مسألتنا، فلا يجوز قتال الحسين مع يزيد ولا ليزيد، بل هي من فعلاته المؤكدة لفسقه، والحسين فيها شهيد مثاب، وهو على حق واجتهاد، والصحابة الذين كانوا مع يزيد على حق أيضاً واجتهاد»<sup>(٥)</sup>.

وتتمة لموقفه غلط ابن خلدون وبصورة باردة جداً، موقف القاضي الأندلسي أبي بكر بن العربي (٤٦٨-٥٤٣هـ) صاحب كتاب (العواصم من القواصم) الذي أثار فيه

(٤) عبدالرحمن بن خلدون، المصدر نفسه، ص ٢٢٩.

(٥) عبدالرحمن بن خلدون، المصدر نفسه، ص ٢٢٩.

أشنع وأفدح وأقبح موقف سجّله تاريخ الكتابة حول الحسين، حين صوّر أن الحسين قتل بـ«شرع جدّه»، الموقف الذي علّق عليه الباحث الموريتاني الدكتور محمد بن المختار الشنقيطي قائلاً: «لا نعلم من علماء أهل السنة من سبق ابن العربي إليه أو لحقه فيه»<sup>(٦)</sup>.

لكنه الكلام الذي وجد فيه ابن خلدون مجرّد غلط حصل نتيجة غفلة عن اشتراط الإمام العادل، ونص كلامه: «وقد غلط القاضي أبو بكر بن العربي المالكي في هذا فقال في كتابه الذي سماه بالعواصم والقواصم ما معناه أن الحسين قتل بـ«شرع جدّه»؛ وهو غلط حملته عليه الغفلة عن اشتراط الإمام العادل؛ ومن أعدل من الحسين في زمانه في إمامته وعدالته في قتال أهل الآراء؟!»<sup>(٧)</sup>.

هذه هي تقريباً صورة قول ابن خلدون أو نظريته في تفسير حادثة مقتل الإمام الحسين عليه السلام.

## - ٢ -

### نظرية ابن خلدون.. مواقف نقدية

حصلت مفارقة غريبة عند ابن خلدون أثارت دهشة من تنبّه لها، ظهرت ما بين النص المدوّن في كتاب المقدمة والنص المدوّن في كتاب التاريخ، فنص المقدمة وصل إلينا كما دوّنه ابن خلدون بخلاف النص الثاني الذي وصلنا مبتوراً ليس من أحد وإنما من ابن خلدون نفسه، فقد بتر كلامه ولم يكمل سرده التاريخي لحادثة مقتل الإمام الحسين عليه السلام مدوّناً مقدار صفحة واحدة، ثم ترك فراغاً على هيئة صفحات بيضاء عرفت في الطبقات القديمة، وطويت لاحقاً في الطبقات الحديثة.

والتفسير الوارد في هذا الشأن الذي وصل إلينا، هو ما ذكره ابن حجر العسقلاني (٧٧٣-٨٥٢هـ/ ١٣٧٥-١٤٤٩م) حين وثّق لقضاة مصر ما بين القرن الأول إلى منتصف القرن التاسع الهجري في كتابه (رفع الإصر عن قضاة مصر)، متحدثاً فيه عن سيرة ابن خلدون الذي تولى في مصر على فترات منصب قاضي قضاة المالكية، وقبل أن يختم سيرته ذكر العسقلاني حادثة على لسان شيخه أبي الحسن بن أبي بكر، قائلاً: «وقد

(٦) محمد بن المختار الشنقيطي، الخلافات السياسية بين الصحابة، جدة: مركز الـراية المعرفية، ٢٠٠٧م، ص ٢٦٥.

(٧) عبدالرحمن بن خلدون، المقدمة، ص ٢٢٩.

كان شيخنا الحافظ أبو الحسن بن أبي بكر يبالغ في الغضب منه -يقصد ابن خلدون-، فلما سأله عن سبب ذلك، ذكر لي أنه بلغه أنه ذكر الحسين بن علي عليه السلام في تاريخه فقال: قتل بسيف جده، ولما نطق شيخنا بهذه اللفظة، أردفها بلعن ابن خلدون وسبّه وهو يبكي. قلت: ولم توجد هذه الكلمة في التاريخ الموجود الآن، وكان ذكرها في النسخة التي رجع عنها<sup>(٨)</sup>.

وبعد أن ذكر العسقلاني هذه الحادثة، عقّب عليها مباشرة بالإشارة إلى حادثة أخرى نسبها لصاحبه الشيخ تقي الدين المقرئ (٧٦٦-٨٤٥هـ)، يُفهم منها تأكيداً من العسقلاني لرواية شيخه أبي الحسن وموافقته عليها، معتبراً أن ابن خلدون لديه موقف ليس من الحسين فحسب وإنما من آل علي، ويرى فيه -بحسب عبارته- الانحراف عن آل علي.

ونص الحادثة كما رواها العسقلاني هي: «والعجب أن صاحبنا المقرئ كان يفرط في تعظيم ابن خلدون لكونه كان يجزم بصحة نسب بني عبيد، الذين كانوا خلفاء بمصر، وشهروا بالفاطميين، إلى علي ويخالف غيره في ذلك، ويدفع ما نقل عن الأئمة في الطعن في نسبهم ويقول: إنما كتبوا ذلك المحض مراعاة للخليفة العباسي، وكان صاحبنا ينتمي إلى الفاطميين، فأحب ابن خلدون لكونه أثبت نسبهم، وغفل عن مراد ابن خلدون، فإنه كان لانحرافه عن آل علي يثبت نسبة الفاطميين إليهم، لما اشتهر من سوء معتقد الفاطميين، وكون بعضهم نسب إلى الزندقة، وادّعى الألوهية كالحاكم، وبعضهم في الغاية من التعصب لمذهب الرفض، حتى قتل في زمانهم جمع من أهل السنة. وكانوا يصرحون بسب الصحابة في جوامعهم ومجامعهم، فإذا كانوا بهذه المثابة وصح أنهم من آل علي حقيقة، التصق بآل علي العيب، وكان ذلك من أسباب النفرة عنهم والله المستعان»<sup>(٩)</sup>.

تكمن أهمية هذه الرواية أنها حصلت في وقت مبكر، وجاءت على لسان العسقلاني الذي عاصر ابن خلدون وتلمذ عليه في القاهرة، وكشفت هذه الرواية عن أن موقف ابن خلدون من حركة الإمام الحسين ترتب عليه احتجاج واعتراض حاد، حصل في

(٨) ابن حجر العسقلاني، رفع الإصر عن قضاة مصر، تحقيق: حامد عبدالمجيد، القاهرة: وزارة الثقافة والإرشاد القومي، ١٩٦١م، ج ٢، ص ٣٤٨. نقلاً عن: عزيز العظمة، ابن خلدون، بيروت: رياض الريس، ٢٠٠٠م، ص ٢٦٨، علماً أن عزيز العظمة نقل كامل ما ذكره العسقلاني من سيرة ابن خلدون.

(٩) ابن حجر العسقلاني، المصدر نفسه، ص ٣٤٨.

عصره، وعلم به، وأجبره على تبني تعديلات عليه، الخطوة التي ما كان بإمكانه أن يقدم عليها لو لم تكن مصر من المحطات التي استوطنها في الشطر الأخير من حياته، حتى أنه توفي ودفن فيها.

الأمر الذي يعني أن بعضاً من علماء الدين السُّنة وفي مقدمتهم المصريون هم أول من تنبّه لهذه القضية المحزنة والمثيرة للجدل، ولم يصمتوا عليها، أو يتغافلوا عنها، بل كانوا في مقدمة المعترضين والرافضين، وهو موقف يذكر لهم، ويؤرخ في سيرتهم، وسيرة تاريخ تطور الكتابة حول الحسين وحركته ونهضته عليه السلام.

وأشار لهذه القضية من المعاصرين، عالم الاجتماع العراقي الدكتور علي الوردي (١٩١٣-١٩٩٥م) الذي يعدُّ أحد أبرز الدارسين لابن خلدون، فقد نال القسط الأوفى في الرسالة التي نال بها شهادة الدكتوراه من جامعة تكساس سنة ١٩٥٠م، وبقي مولعاً به، يحرص على اقتناء كل ما يظهر حوله من كتب ومقالات، وحاول جمع المعلومات عنه من بطون المؤلفات العربية القديمة<sup>(١٠)</sup>.

وحين تطرق لرواية العسقلاني نقلاً عن الدكتور عبدالرحمن بدوي (١٩١٧-٢٠٠٢م) التي وردت في كتابه الجمعي (مؤلفات ابن خلدون)، عقب الدكتور الوردي عليها معرفاً عن وجهة نظره النقدية والتقويمية قائلاً: «إن صحّت هذه الرواية، فهي دليل على أن ابن خلدون كان له في أول أمره رأي في ثورة الحسين يشبه رأيه في جميع الثورات الفاشلة، ولكنه تراجع عن هذا الرأي بعدئذٍ خوفاً من الناس، فمحاها من مقدمته، ووضع مكانه الرأي -المذكور-»<sup>(١١)</sup>.

وقد ثبت عند الوردي أن ابن خلدون قرأ كتاب ابن عربي (العواصم من القواصم)، ويرى أنه تأثر به كثيراً، ووجده ينحو منحى ابن عربي عند مناقشته في المقدمة لتلك الفتن التي حدثت في صدر الإسلام، وهي الفتن التي اعتنى بها ابن عربي وبحثها باهتمام كبير في كتابه المذكور.

وبشأن المفارقة التي حصلت في كتاب التاريخ، فقد تحدث عنها الدكتور الوردي بقوله: «مما يلفت النظر أن ابن خلدون لم يذكر شيئاً عن ثورة الحسين في تاريخه العام، بل ترك مكانها فارغاً، والغريب أن الذين قرؤوا تاريخ ابن خلدون، والذين اشتغلوا في

(١٠) علي الوردي، منطق ابن خلدون، لندن: دار كوفان، ١٩٩٤، ص ١٢.

(١١) علي الوردي، المصدر نفسه، ص ٢٢٠.



طبعه، لم يفتنوا إلى علة هذا الفراغ الأبيض في صفحات الكتاب»<sup>(١٢)</sup>.

وأمام هذه الملاحظة، قدم الدكتور الوردي رأياً لا يجزم به شرحه قائلاً: «يخيل لي أن ابن خلدون عندما أراد أن يكتب عن ثورة الحسين في تاريخه، تملكته الحيرة وتوقف عن الكتابة، فهو لا يدري يكتب الرأي الذي يؤمن به في قرارة نفسه، أم يكتب الرأي الذي يريده الناس منه، والظاهر أنه خصص لحادثة الحسين صفحات من تاريخه، وتركها بيضاء لكي يعود إليها فيملاها بعد أن يستقر في أمر الحسين على رأي معين، ثم مرت به الأيام فنسى أمر تلك الصفحات البيضاء، حيث بقيت على حالها إلى يومنا هذا»<sup>(١٣)</sup>.

مع ذلك رأى الدكتور الوردي أن ابن خلدون أسهب في الدفاع عن الحسين في مقدمته، بخلاف الانطباع العام الذي تشكّل حوله في ساحة المسلمين الشيعة الذين صنّفوه في عداد أصحاب المواقف التي خطّأت الإمام الحسين وغلّطت حركته وثورته.

ولعل أوضح من أشار لمثل هذا الانطباع، الباحث الإيراني الدكتور حميد عنایت (١٩٣٢-١٩٨٢م) الذي عدّ ابن خلدون الناقد الثاني لحركة الإمام الحسين بعد ابن عربي، مع تفريق له ما بين النقاد، معتبراً أن ابن عربي جاهد في تجريد ثورة الإمام الحسين من أي اعتبار، في حين رأى أن مناقد ابن خلدون هي من نوع آخر، مُذَكِّراً بموقفه الذي يرى فيه حسب عبارته «أن الحسين قد أخطأ عندما خلط بين أحقيته واستطاعته»<sup>(١٤)</sup>.

ويتّصل بهذا المنحى ما ذكره الباحث الإيراني الشيخ محمد صحتي سردودي الذي اتّخذ من ابن خلدون مثلاً لما سمّاه التحريف التبريري عند حديثه عن (التحريف في السيرة الحسينية.. دراسة في المظاهر والأشكال)، معتبراً أن رواية ابن خلدون لهذا الحدث التاريخي قد طفحت بالتحريف، وقتلت الحقيقة التاريخية، ووقعت في اشتباهات وتناقضات عديدة<sup>(١٥)</sup>.

وهناك نقد مهم لابن خلدون، تنبّهت إليه ولم يكن معروفاً ولا متداولاً في هذا

(١٢) علي الوردي، المصدر نفسه، ص ٢٢٠.

(١٣) علي الوردي، المصدر نفسه، ص ٢٢٠.

(١٤) حميد عنایت، الفكر السياسي الإسلامي المعاصر، ترجمة: إبراهيم الدسوقي شتا، القاهرة: مكتبة مدبولي، ص ٣٦١.

(١٥) محمد صحتي سردودي، التحريف في السيرة الحسينية.. دراسة في المظاهر والأشكال، ترجمة: حيدر حب الله، بيروت: مجلة نصوص معاصرة، السنة الثانية، العدد الثامن، خريف ٢٠٠٦م-١٤٢٧هـ، ص ٦٣.

الشأن، وتكمن أهميته لأنه جاء من أحد أبرز رجالات الإصلاح الديني الحديث، ونعني به الشيخ عبدالرحمن الكواكبي (١٢٧٠-١٣٢٠هـ/ ١٨٥٤-١٩٠٢م)، الذي وجّه نقدًا لاذعًا لابن خلدون عند حديثه عن الاستبداد والمجد، مدافعًا عن المجد مهما ترتبت عليه من مخاطر تصل لموت كرامة ومجدًا.

ومع أن الكواكبي لم يشير إلى اسم الإمام الحسين بالعنوان الخاص، لكنه أشار إلى أئمة أهل البيت عليهم السلام بالعنوان العام، وأوضح مصداقًا لكلامه يجري على الإمام الحسين الذي قدم على الموت طلبًا لحياة المجد ورفضًا لحياة الذل، ونص كلامه: «وقد أشكل على بعض الباحثين أيّ الحُرّصين أقوى؟ حرص الحياة أم حرص المجد، والحقيقة التي عوّل عليها المتأخرون وميّزوا بها تخليط ابن خلدون هي التفضيل؛ وذلك المجد مُفضّل على الحياة عند الملوك والقواد وظيفة، وعند النجباء والأحرار حميّة، وحبّ الحياة ممتاز على المجد عند الأسراء والأذلاء طبيعة وعند الجبناء والنساء ضرورة، وعلى هذه القاعدة يكون أئمة آل البيت عليهم السلام معذورين في إلقاءهم بأنفسهم في تلك المهالك لأنهم لما كانوا نجباء أحرارًا فحميتهم جعلتهم يُفضّلون الموت كرامًا على حياة ذلّ مثل حياة ابن خلدون الذي خطأً أعجاد البشر في إقدامهم على الخطر إذا هدّد مجدهم»<sup>(١٦)</sup>.

هذه بعض النماذج النقدية القديمة والحديثة التي تعرّضت لرؤية ابن خلدون تجاه حركة الإمام الحسين وثورته.

### - ٣ -

#### نظرية ابن خلدون.. ملاحظات ونقد

إلى جانب تلك المواقف النقدية، هناك بعض الملاحظات الأخرى التي تكوّنت عندي حول نظرية ابن خلدون، وهذه الملاحظات هي:

أولاً: إن الرؤية التي قدّمها ابن خلدون ونسبها لنفسه في تفسير وتحليل حركة الإمام الحسين عليه السلام هي رؤية ناقصة أو هكذا يمكن وصفها؛ لأنها لا تُحيط بأبعاد القضية، ولا تتفهمها من جوانبها كافة، ولا تستوفي شروط الرؤية الناضجة أو الرؤية المكتملة.

والأقرب أن ابن خلدون لم يكن بصدد تكوين رؤية متكاملة أو مكتملة حول هذه

(١٦) عبدالرحمن الكواكبي، طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد، دمشق: دار المدى، ٢٠٠٢م، ص ٤٩.

القضية، بل ولم يكن راغباً -على ما يبدو- في أن يُقدم مادّةً تاريخية وافية لهذه القضية، وفضّل بترها بالصورة المنقوصة التي ظهرت عليها في تاريخه العام.

ويكفي معرفة أن المادة التي عرض لها الطبري في تاريخه في أكثر من ثلاثين صفحة من الصفحات المضغوطة في الطبعة التي جمعت تاريخه في مجلدين فقط، والمادة التي عرض لها ابن الأثير في تاريخه الكامل في أكثر من ستين صفحة، هذه المادة عرض لها ابن خلدون في تاريخه العام بما يعادل صفحة واحدة لا غير، لسببٍ تكتم عليه، ولم يُفصح عنه لا في مقدمته ولا في تاريخه، فاتّحاً على نفسه باب التأويلات التي ذهبت مذاهب شتى.

وما دامت المادة التاريخية غير مكتملة، فإن الرؤية المتولّدة منها يصعب بطبيعة الحال أن تمثل رؤية مكتملة، والقضية في جوهرها وحقيقتها لا تتحدد ولا تدور ما بين الأهلية والشوكة، ولا تختزل في ظهور الفسق من يزيد، ولا في دعوة أهل الكوفة للحسين أن يأتيهم فيقوموا بأمره، وإنما القضية أوسع أفقاً من ذلك، وأبعد مدى، وهذا ما لم يتنبّه له ابن خلدون فظلّت رؤيته ناقصة، ولا يمكن النظر لها إلّا بهذه الصفة الناقصة أو غير الناضجة ولا المكتملة.

ثانياً: يظهر أن ابن خلدون لم يبذل جهداً جاداً في تكوين المعرفة بحركة الإمام الحسين ونهضته، وما طرحه هو أقرب إلى الانطباع العام الذي يلامس ظاهر القضية ولا يتكشّفها على حقيقتها، أو يتفطن لحكمتها ويقرب من جوهرها، وأشار إلى ما هو متصوّر عنده، ولم يُشر إلى ما هو متصوّر عند الحسين عليه السلام، فهناك فارق كبير بين ما ذهب إليه ابن خلدون فهماً وانطباعاً، وبين ما ذهب إليه الحسين حركة ونهضة.

والشاهد على هذا الأمر، أن ابن خلدون لم يرجع إلى أقوال الحسين ونصوصه، ولم يأت على ذكرها قط لا في مقدمته ولا في تاريخه العام، وكأنه لا علم له بها ولا دارية، وهي الأقوال والنصوص التي شرح فيها الإمام الحسين حقيقة حركته ونهضته، وبدونها لا يتحقّق الفهم، ولا يكتمل العلم.

ويأتي في مقدمة هذه الأقول قول الحسين: «وأنّي لم أخرج أشراً ولا بطراً ولا مُفسِداً ولا ظالماً، وإنما خرجت لطلب الإصلاح في أمة جدّي، أريد أن آمر بالمعروف وأنهي عن المنكر، وأسير بسيرة جدّي وأبي علي بن أبي طالب، فمن قبلني بقبول الحق فالله أولى بالحق، ومن ردّ عليّ هذا أصبر حتى يقضي الله بيني وبين القوم بالحق وهو خير

الحاكمين»<sup>(١٧)</sup>.

وليس هناك أبلغ من هذا القول ولا أفصح منه لمعرفة حقيقة حركة الحسين وجوهر نهضته، ولا شك أن هذا القول يقلب صورة الفهم والانطباع الذي كوّنه ابن خلدون، يعارضه ولا يوافقه، يُخْطِئُهُ ولا يُصَوِّبُهُ، يفارقه ولا يُؤَالِفُهُ، وكل فهم أو انطباع لا يرجع لهذا القول ولا يستند إليه لا يكون إلا فهمًا وانطباعًا ناقصًا أو خاطئًا، ولن يكون بالتأكيد ناضجًا أو مكتملًا، وما هذا إلا قولٌ من قائمة أقوال ونصوص عدة وثّقتها كتب السيرة والتاريخ والحديث.

ثالثًا: يبدو أن ابن خلدون كان مُتَحَرِّجًا في إبداء وجهة نظره تجاه الحسين من جهة، وتجاه يزيد من جهة أخرى، تجاه الحسين فهو لا يريد أن يصطفَّ إلى جانبه ويُصوب حركته ويُعرف عند الآخرين وفي وسطه بهذا الموقف، كما أنه لا يريد أن يذمَّ الحسين ويُضلل حركته ويُعرف بهذا الموقف كذلك، فقد غلَطَ حركته لكنه حصر غلظه في أمر دنيوي لا يضر الغلط فيه حسب قوله، وفي الوقت نفسه امتدحه قائلًا عنه: ومن أعدل من الحسين في زمانه في إمامته وعدالته، وعدّه شهيدًا مُثابًا، لكنه لم يسهب في الدفاع عنه كما قال الدكتور الوردی.

أما بشأن يزيد فقد ذمَّه ابن خلدون من جهة فسقه فقط، لكنه لا يرى جواز الخروج عليه، متبنيًا ومتحصنًا بموقف نفر من الصحابة ومن التابعين لهم الذين كانوا بالحجاز ومع يزيد بالشام والعراق، شارحًا موقفهم بعدم جواز الخروج على يزيد وإن كان فاسقًا لما ينشأ عنه من المهرج والدماء، كما أنه لا يريد أن يصطفَّ إلى جانب يزيد ويُصوب فعلته في قتل الحسين.

والأظهر أن ابن خلدون كان مع الحسين في أهليّته لكنه ليس معه في شوكته، ومع يزيد في شوكته وليس معه في أهليّته، فما كان ابن خلدون يريد أن يصطفَّ إلى جانب الحسين ويُصوب حركته، ولا أن يصطفَّ إلى جانب يزيد ويُصوب فعلته فهي عنده من فعالاته المؤكدة لفسقه، والحسين فيها شهيد مُثاب، وهو على حق واجتهاد.

ولم يكتفِ ابن خلدون بهذا القدر من الكلام الذي يظهر فيه قربًا من الحسين، فسرعان ما خفّف منه مُعَقِّبًا عليه بقوله: «والصحابه الذين كانوا مع يزيد على حق أيضًا واجتهاد».

(١٧) محمد باقر المجلسي، بحار الأنوار، قم: مؤسسة أهل البيت، ١٩٨٩م، ج ٤٤، ص ٢٢٩.

رابعاً: حاول ابن خلدون النظر لقضية الحسين من زاوية الغلط والاجتهاد، مُتَّخِذاً من كلمة الغلط نموذجاً تفسيريّاً، وبيّناً لحكمه التقويمي، فهي الكلمة التي فضّلها وظل يُكرّرها ويرجع لها في سياق بيان حكمه التقويمي تجاه المواقف الحاصلة القولية والفعلية التي تباعدت بين أطراف القضية وتفارقت، وكان قاصداً -وبعناية شديدة- اختيار هذه الكلمة، ومفضّلاً لها لتكون كاشفة عن حقيقة موقفه في هذا الشأن.

وقد تتبَّعتُ استعمالات هذه الكلمة، فوجدت أنها جاءت بوصفها حكماً تقويمياً في خمس حالات، مثلت جميع مفاصل القضية، وبحسب تتابعها في الاستعمال هي:

**الحالة الأولى:** عند حديثه عن خروج الحسين على يزيد، رأى ابن خلدون أن الحسين ظن في نفسه الأهلية والشوكة، وقد غلّطه من جهة الشوكة قائلاً: «وأما الشوكة فغلط -يرحمه الله- فيها».

**الحالة الثانية:** عند حديثه عن التفريق بين الأمر الديني والحكم الشرعي، رأى ابن خلدون أن الحسين قد غلط في أمر ديني ولم يغلط في الحكم الشرعي، وحسب قوله: «فقد تبَيَّن لك غلط الحسين، إلّا أنه في أمر ديني لا يضر الغلط فيه، وأما الحكم الشرعي فلم يغلط فيه».

**الحالة الثالثة:** عند حديثه عن موقف نفر من الصحابة الذين لم يتابعوا الحسين في الخروج على يزيد ولا أنكروا عليه، رأى ابن خلدون عدم جواز تأييم هؤلاء بناء على تغليطهم للحسين وحسب قوله: «ولا يذهب بك الغلط أن تقول بتأييم هؤلاء بمخالفة الحسين وقعودهم عن نصره».

**الحالة الرابعة:** عند حديثه عن اجتهد الحسين في الخروج على يزيد، فكونه اجتهداً لا يعني -في نظر ابن خلدون- تصويب قتله، وحسب قوله: «وكذلك لا يذهب بك الغلط أن تقول بتصويب قتله لما كان عن اجتهد، وإن كان هو على اجتهد».

**الحالة الخامسة:** عند حديثه عن موقف القاضي أبي بكر بن العربي من خروج الحسين، غلّط ابن خلدون هذا الموقف قائلاً: «وقد غلط القاضي أبو بكر بن العربي المالكي في هذا فقال في كتابه الذي سَمَّاه بالعواصم والقواصم ما معناه: إن الحسين قُتل بشرع جدّه، وهو غلط حملته عليه الغفلة عن اشتراط الإمام العادل».

دلّت هذه الحالات الخمس على تعدّد صورها، أن قضية الحسين -في نظر ابن

خلدون- إنما تدور في دائرة الغلط، وتتحدّد بهذا الحكم وتتقيّد به تفسيراً وتقويماً، وليس هناك ما هو أسهل من هذا الموقف ولا أبسط منه.

ومن ناحية الموازين العلمية والأخلاقية يُعدّ هذا الموقف موقفاً خفيفاً ومخففاً، باعتبار أن الغلط أمر عادي، يحصل من الإنسان عادة، ويجري مجرى العادات اليومية، ويألفه الناس في حياتهم العامة، ولسان حالهم أن الغلط فعل يصدر من جميع البشر في جميع الأمكنة وجميع الأزمنة وبين الملل والنحل كافة.

وحقيقة الحال أن قضية الحسين ليست كذلك على الإطلاق، فهي لا تدور مدار الغلط والاجتهاد، وإنما تدور فعلاً وحقيقة مدار الحق والباطل، العدل والظلم، العزة والذلة، الحرية والعبودية، وهذا ما كشفه الحسين في أقواله ونصوصه العظيمة والخالدة. فمن جهة مدار الحق والباطل، رُوي عن الحسين قوله: «ألا ترون أن الحق لا يعمل به، وأن الباطل لا يُتناهى عنه، لِيَرْغَبِ الْمُؤْمِنُ فِي لِقَاءِ اللَّهِ مُحِقّاً»<sup>(١٨)</sup>.

ومن جهة مدار العدل والظلم، رُوي عنه قوله: «أيها الناس، إن رسول الله ﷺ قال: من رأى سلطاناً جائراً مستحلاً لحرم الله، ناكثاً لعهد الله، مخالفاً لسنة رسول الله يعمل في عباد الله بالإثم والعدوان فلم يُغيّر ما عليه بفعل ولا قول كان حقاً على الله أن يدخله مدخله، ألا وإن هؤلاء قد لزموا طاعة الشيطان، وتركوا طاعة الرحمن، وأظهروا الفساد، وعطلوا الحدود، واستأثروا بالفيء، وأحلوا حرام الله، وحرّموا حلاله»<sup>(١٩)</sup>.

ومن جهة مدار العزة والذلة، رُوي عنه قوله: «ألا وإن الدّعي ابن الدّعي قد ركّز بين اثنتين بين السّلة والذّلة، وهيهات منا الذّلة، يأبى الله ذلك لنا ورسوله والمؤمنون، وحجور طابت وطهرت، وأنوف حميّة، ونفوس أبيّة من أن تؤثر طاعة اللّئام على مصارع الكرام»<sup>(٢٠)</sup>.

ومن جهة مدار الحرية والعبودية، رُوي عنه قوله: «لا والله لا أعطيهم بيدي

(١٨) محمد بن جرير الطبري، تاريخ الأمم والملوك، صيدا - بيروت: المكتبة العصرية، ٢٠١٧م، ج ١، ص ١٢٦٢.

(١٩) ابن الأثير علي بن أبي الكرم الشيباني، الكامل في التاريخ، تحقيق: أبي الفداء عبد الله القاضي، بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠٠٣م، ج ٣، ص ٤٠٨.

(٢٠) ابن طاووس علي بن موسى الحسني، اللهوف في قتل الطفوف، قم: مطبعة مهر، ١٤١٧هـ، ص ٥٩.

إعطاء الدليل، ولا أقر إقرار العبيد»<sup>(٢١)</sup>، ورُوي عنه قوله: «إن لم يكن لكم دين وكنتم لا تخافون المعاد فكونوا أحراراً في دنياكم»<sup>(٢٢)</sup>.

لا شك أن هذه الأقوال والنصوص تقلب صورة الموقف، وتُقدّم منظراً لحركة الحسين ونهضته يتفارق كثيراً ويتباعد عن منظور ابن خلدون، ويكشف كيف أن ابن خلدون قدّم فهماً وانطباعاً متقوصاً ومعكوساً لا يُجاري الحق ولا يطابق الحقيقة.

خامساً: تقصّد ابن خلدون الإشارة إلى الصحابة لكي يُميّز بين موقفهم وموقف الحسين، في محاولة منه لإظهار أن الصحابة ما كانوا مع الحسين في موقفه من الخروج على يزيد، وظل يُصور أن أكثر الصحابة كانوا مع يزيد، فحين أشار لموقف هؤلاء مدافعاً عنهم، رافضاً التقوّل بتأثيرهم لمخالفة الحسين وعودهم عن نصره، عقّب قائلاً: «فإنهم أكثر الصحابة وكانوا مع يزيد ولم يروا الخروج عليه»<sup>(٢٣)</sup>.

هذا الإيهام من ابن خلدون أقل ما يُقال عنه أنه ليس دقيقاً ولا علمياً ولا موضوعياً، ولا يخلو من التضليل المتعمّد أو غير المتعمّد، ويُخفي ميلاً إن لم يكن تجاه يزيد فتجاه الحكم الأموي.

وحقيقة الحال أن الصحابة بهذا العنوان، لا يمكن القول عنهم: إنهم كانوا مع يزيد حتى لو كان بعضهم معه؛ لأن بعضاً آخر كان مع الحسين قاتل واستشهد معه مثل: حبيب بن مظاهر الأسدي، وأنس بن الحارث الكاهلي، ومسلم بن عوسجة الأسدي وغيرهم، وبعضاً آخر كان مع الحسين قبل المعركة وبعدها مثل: جابر بن عبدالله الأنصاري، وسليمان بن صرد الخزاعي، وعبدالله بن عفيف الأزدي وغيرهم، إلى جانب آخرين ما كانوا مع يزيد قطعاً، بعضهم في المدينة، وبعضهم في مكة، وبعضهم في أصقاع أخرى، الأمر الذي يعني أن تعويم موقف الصحابة بالطريقة التي أشار إليها ابن خلدون لم يكن سليماً لا من الناحية العلمية، ولا من الناحية الموضوعية، ولا حتى من الناحية الأخلاقية.

هذه محاولة لدراسة وتحليل رؤية ابن خلدون تجاه حركة الحسين ونهضته، ولعلّها الأولى حتى هذه اللحظة بهذا القدر من الاتساع الكمي، فعند البحث لم أجد مادة مستقلة

(٢١) محمد بن جرير الطبري، تاريخ الأمم والملوك، مصدر سابق، ص ١٢٧٢.

(٢٢) محمد باقر المجلسي، بحار الأنوار، مصدر سابق، ج ٤٥، ص ٥١.

(٢٣) عبدالرحمن بن خلدون، المقدمة، ص ٢٢٩.

على صورة مقالة أو دراسة تناولت هذه القضية، وما وجدته كان مجرد فقرات صغيرة على طريقة الفقرة التي خصَّصها الدكتور علي الوردي في كتابه (منطق ابن خلدون)، وجاءت بعنوان (ابن خلدون والحسين).

وخلاصة القول أن ابن خلدون لم يكن علمياً ولا موضوعياً ولا عادلاً في موقفه تجاه حركة الحسين ونهضته.



# قراءة في تحديث التفكير الديني عند محمد إقبال..

تأويل قصة الخلق أنموذجاً

الدكتور رمزي بن حليلة\*

### □ مقدمة

كان الإطار التكويني لفعل التأويل تحتضنه حركة التاريخ عبر صيرورتها المباشرة، وقد ارتبط الفعل التأويلي منذ النشأة بمشكلة تأويل النص الديني ومحاولة إيجاد فهم لنشأة الخلق أو إيجاد تفسير لجوانب الخير والشر التي يكتنزها السلوك الإنساني، ومع هذا لم يستطع الفعل التأويلي أن يقوِّض تمسك اللاهوتيين المسيحيين بالمنهج الحرفي لقراءة النصوص.

إنّ من النتائج المباشرة التي أفرزتها حركة التكوّن للتأويل هو خلق مسارات دلالية جديدة، وإعادة التنظيم والتبويب لبعض الآليات والمفاهيم التي يتقوّم بها، والعدول عن الاحتفاء بالدلالات الجاهزة والمعاني المسلّم بها قبل فعل القراءة، وفي هذا السياق يرى قادمير (Gadamer)<sup>(١)</sup> أنّ القراءة الحقّ لا تفهم النصّ، وإنّما تفهمه فهمًا مُخالفًا.

\* باحث في الحضارة العربية من تونس. البريد الإلكتروني: ramzi.benhalima@yahoo.fr

(١) راجع:

Gadamer.H.G, vérité et méthode, les grandes lignes d'une herméneutique philosophique. Traduction: Pierre fruchon, édition seuil, paris 1995.

إنّ الفعل التّأويليّ كان ممارسة فكريّة اتّصلت من جهة بعالم النصّ ذاته: أي فهم مكوّناته والعلاقات القائمة في مضانه، وتحديد خصائصه التمييزية لأنّ للنصوص المقدّسة سماتها الخاصة بها، وللنصّ الحجاجي هويته الشكلية وجهازه الاصطلاحي الخاص به، وللنصّ السردى علامات بها يتميّز عن غيره.

أمّا من جهة ثانية فإنّ الفعل التّأويليّ يوثّق صلته بقارئ النصّ الذي يعمل على فهم طرق إنتاجه، وتوليده للمعنى من مسارات إنتاجه.

لم يكن الفعل التّأويلي ناهضاً بتحديد مواطن النصّ ومكوّناته شكلياً وبنوياً، وإنّما أقصى ما كان يسعى إليه هو أن يقوم بصياغة جديدة للحدود القيمة وكلّ ما يُشير إلى العلاقات المحدّدة للترابط الإنسانيّ.

ذلك أنّ غائيّة الفعل التّأويلي في إعادة اكتشاف النصّ، وإغنائه بمضامين ومعانٍ جديدة، وخلق مسارات دلاليّة لبعض الأجزاء والمضامين التي قد يحجبها النصّ في شموليّته وكتيّته على حدّ عبارة علي حرب<sup>(٢)</sup>.

لقد تولّد اعتقاد راسخ عند الباحثين أنّ كلّ مشاكل الفهم والتأويل متأتية من نظام النصّ، وأنّ التفسير لما حواه النصّ في تكوّن مستمرّ لأنّه متنزّل في التاريخ من ناحية، ومتّصل بجهة علم لها مقوماتها الواسمة لها. وحين كان الاعتقاد على هذه الحال، أمكننا القول عن صواب، إنّ كلّ أشكال الاختلاف والتباين في العديد من المسائل والقضايا مبنيّ على أصل مشترك هو تأوّل النصّ المقدّس.

ليس القصد في هذا البحث تناول كافة جوانب الإشكالية المتّصلة بتجديد التفكير الديني في الإسلام عند محمد إقبال، وما يرتبط بها من قضايا، فهذا المطمح يضيق عنده المجال، ويتّسع لدراسة مستفيضة مطوّلة ترصد كلّ إشكالية على حدة وهي كثيرة تتضمّن البحث في مسائل على علاقة بالمعرفة الفلسفية أولاً، والتجربة الدينية ثانياً، والثقافة الإسلامية ثالثاً.

إنّ الهدف المراد الذي نروم بلوغه هو توضيح بعض جوانب الإشكالية كما واجهها محمد إقبال من جهة، وفهم التحديث وحمله على معنى تجديد النظر، وإعادة القراءة في المسائل والقضايا من جهة أخرى.

بناء على هذه الضوابط، فإنّ تحقّق فهم التحديث في فكر محمد إقبال<sup>(٣)</sup> - في اعتقادنا -

(٢) راجع: علي حرب، نقد النص، المركز الثقافي العربي، ط ١، ١٩٩٣.

(٣) اعتمدنا في هذه الدراسة على كتاب محمد إقبال «تجديد التفكير الديني في الإسلام»، الذي ترجمه عبّاس محمود، الصادر عن دار الجنوب للنشر بتونس سنة ٢٠٠٦م، ضمن سلسلة معالم الحداثة.

يتطلب النظر في مسألتين جامعتين هما: أولاً: رصد الدواعي الملجئة إلى نقد المعرفة الإسلامية بمكوّناتها الناعمة لها، وثانياً: تحديد مواضع التحديث من خلال اتخاذ تأويل قصة الخلق أنموذجاً. ويتصل بهاتين المسألتين، مسألة ثالثة تُعنى بتقويم هذه المقاربة في أبعادها المختلفة.

### □ أولاً: الدواعي الملجئة إلى نقد المعرفة والخطاب الديني

تتبع محمد إقبال الدوافع الملجئة إلى نقد الخطاب الديني، والتي يمكن جمعها في سبين: يتمثل السبب الأول في اختزال الدين في مستوى أبعاده الدنيوية، حتى أمسى مفهوم التدين بمثابة مجموعة توصيفات وتعليقات ترتبط بالشأن الدنيوي لحياة الإنسان، وتركزت الجهود على التنقيب عن المضمون العلمي الاجتماعي للدين والمعتقدات، وتأويل النصوص تأويلاً دنيوياً.

ووقع بذلك تمديد مفهوم الدين، وجعله مفهوماً شمولياً يستوعب كافة مجالات الحياة. وتزامن هذا مع تقويض المعاني الرمزية للدين وتقليص أبعاده الميتافيزيقية، وتحويل الدين إلى أيديولوجيا تختزله في تفسير اسمي سطحي مبسط وضيق.

إن أدلجة الدين والتشديد على دُنيويته يُفضيان إلى تفرغه من مضمونه الروحي، ويستغرقانه في مجالات بعيدة عن العوالم الباطنية والوجدانية للإنسان. وبدلاً من أن يعمل الدين على ترسيخ النزعة الإنسانية والمعنوية وتربية الذوق الفني، يتحول إلى وسيلة للكرهية وأداة للصراع.

والسبب الثاني يتمثل في طبيعة علاقة الفكر الإسلامي بالفلسفة، وهذه العلاقة يمكن فهمها من خلال الأمور التالية:

١- يرى إقبال أن الفكر الإسلامي أصيب بجملة من المعوقات عطّلت مسيرته الإبداعية من خلال علاقته بالفلسفة اليونانية التي شكّلت قوة ثقافية هائلة في التاريخ الإسلامي. ومع أنّها وسّعت آفاق النظر العقلي عند مفكرّي الإسلام، إلّا أنها عملت في الآن نفسه على تشكيل غشاوات أعمت البصر عن فهم القرآن، فيقول في هذا السياق: «... كل ذلك انتهى بمفكرّي الإسلام إلى مناقضة الفكر اليوناني بعد أن أقبلوا في باكورة حياتهم العقلية على دراسة آثاره في شغف شديد، ذلك أنهم لم يفتنّوا أول الأمر إلى أن روح القرآن تتعارض في جوهرها مع هذه النظريات الفلسفية القديمة، وبما أنهم كانوا قد وثقوا بفلاسفة اليونان أقبلوا على فهم القرآن في ضوء الفلسفة اليونانية، وكان لا

بدّ من إخفاقهم في هذا السبيل؛ لأن روح القرآن تتجلى فيها النظرة الواقعية، على حين امتازت الفلسفة اليونانية بالتفكير النظري المجرد وإغفال الواقع المحسوس»<sup>(٤)</sup>.

لهذا خطأ الغزالي حين عمل على إقامة الدين على دعائم الشكّ الفلسفي بمبررات لا تسوغها روح القرآن، وكذلك خطأ ابن رشد حين تأثر بأرسطو في اصطناع القول بخلود العقل الفعّال، وخطأ المعتزلة حين أرجعوا العقائد إلى مجرد نسق من المعاني المنطقية.

٢- يرى إقبال أنه ثمة فرق بين الدين والفلسفة يكمن في أنّ الدين يهدف إلى اتصال بالحقيقة أقرب وأوثق؛ لأن الهدف الرئيسي للقرآن هو أن يوقظ في نفس الإنسان شعوراً أسمى بما بينه وبين الخالق وبينه وبين الكون من علاقات متعددة<sup>(٥)</sup>، فالفلسفة نظريات أمّا الدين فتجربة حيّة ومشاركة واتصال.

إنّ العقل الإسلامي في القرآن يجب أن يقوم على دعامة الحسّ الشاهد والتجربة. ذلك المنهج الذي أقرّه علماء الإسلام من خلال الثورة على الفلسفة اليونانية فيذكر إقبال: «أنّ المعرفة يجب أن تبدأ بالمحسوس، وقدرة العقل على تحصيل المحسوس وسلطانه عليه هو الذي ييسّر له الانتقال من المحسوس إلى غير المحسوس»<sup>(٦)</sup>.

إنّ هذه الدوافع مجتمعة تدفع بإقبال إلى المطالبة بأمرين:

**الأمر الأوّل:** ضرورة دحض الأفكار القائلة بفضل الفكر اليوناني على الحضارة الإسلامية، لأنه يعتبرها أهمّ المعوّقات في تقدّم مسيرة العقل الإسلامي، فظهور منهج الملاحظة والتجربة في الإسلام لم ينشأ من توافق بين العقل الإسلامي والعقل اليوناني بل نشأ في خضمّ صراع عقلي طويل المدى.

**الأمر الثاني:** إنّ تشكيل معرفة دينية موائمة للعصر يتوقّف على إعادة بناء لاهوت جديد أو فلسفة دينية تحدّد لنا مكانة الإنسان في العالم ونمط العلاقة بينه وبين الله، وحقيقة الدين وحدوده، ومجالات التدبّين وطبيعة الظاهرة الدينية. وهذا المطلب يتطلّب التحرّر من الإستيمولوجيا الكلاسيكية، وتوظيف معطيات الإستيمولوجيا والعلوم الإنسانية الحديثة في الدراسات اللاهوتية.

(٤) محمد إقبال، المرجع السابق، ص ١٣٤.

(٥) المرجع نفسه، ص ٢٤.

(٦) محمد إقبال، المرجع السابق، ص ١٣٧.

## □ ثانيًا: مواضع التحديث.. تأويل قصة الخلق<sup>(٧)</sup>

إنّ مواطن التحديث في فكر محمّد إقبال تستفاد من خلال تجديده النظر في العديد من العلوم الدينية، منها ما هو متّصل بعلوم القرآن، ومنها ما هو متعلّق بالفقه وأصوله، ومنها ما هو مرتبط بعلم الكلام والفلسفة.

وقد تخيّرنا من هذه المسائل المتعدّدة النظر في إشكالية تأويل قصة الخلق. فنقول: إنّ قصة الخلق اعتبرت من أهمّ المشاغل التي أشكلت على العلماء فظهر فيها الاختلاف. وهذا الاختلاف له مراتب متعدّدة يهّمنا منه ما يتّصل بكيفية قراءة إقبال لها.

إنّ ما يُحسب لمحمّد إقبال هو حسن استيعابه للتراث الديني بتقاطعاته المختلفة المشكّلة له، وحسن تمثّله لمختلف التجارب صوفيّة كانت أو شيعيّة أو سنيّة. وكذلك اطلاعه الجيّد على الفلسفة والعلوم الإنسانية الحديثة.

هذا كلّهُ أفضى إلى تشكّل وجه جديد في تأويل القرآن، والتعاطي مع لغته باعتبارها لغة رمزيّة خاطب الله بها الإنسان للإشارة إلى معانٍ لا تتسع لها قوالب الألفاظ. وقد أتاح له هذا الأسلوب أن يغوص في مدلولات النصّ الخفيّة، ويتوغّل في مضمونه الباطنيّ باعتباره رموزًا وإشارات وشفرات لحقائق تضيق عنها العبارات.

إنّ تحقّق عملية التحديث في تأويل القرآن من قبل محمد إقبال يمكن رصده في مسألتين هما: قصّة هبوط آدم إلى الأرض وصورة الجنة.

### ١ - المسألة الأولى: قصّة هبوط آدم إلى الأرض

يلاحظ إقبال أنّ هذه القصة جاءت في آداب العالم القديم على صورة مختلفة، لهذا فإنه يصعب تحديد مراحل نموّها أو تقصّي مختلف الهموم والبواعث الإنسانية التي كيّفت عملية تشكّلها. ويذكر إقبال أنّ هذه القصة نشأت عند الساميين كنتاج لرغبة الإنسان البدائي «في أن يفسّر لنفسه تعاسته البالغة، وسوء حاله في بيئة غير مؤاتية له، تفيض بالمرض والموت، وتعوقه من كل ناحية في سعيه لاستبقاء حياته»<sup>(٨)</sup>.

(٧) لمزيد التوسع حول جدليّة العلاقة بين التفسير والتأويل والقراءة، راجع: كمال عمران والباقي القمري، جدلية النصّ والمنهج، آيات منسورة لقمان ضمن سلسلة موافقات الصادرة عن الدار التونسية للنشر، ديسمبر ١٩٨٩م. انظر أيضًا: محمد نجيب النويري، المعنى عند المفسرين الطبري نموذجًا، ضمن ندوة صناعة المعنى وتأويل النص، جامعة تونس كلية الآداب بمنوبة ١٩٩٢.

(٨) محمد إقبال، المرجع السابق، ص ٩٣.

إنّ صورة هذه القصة في المرجع السامي، تحدّدت معالمها بهذه النظرة التشاؤمية للإنسان تجاه الحياة، وإحساسه بالعجز عن مقاومة القوى الطبيعية.

وقد اكتسبت هذه الصورة دلالة أخرى في المرجع البابلي، فمن خلال نقش قديم يتضمّن ثعباناً (رمز عضو الذكورة) وشجرة وامرأة تقدّم إلى رجل تفاحة (رمز البكارة)، يوضّح إقبال أنّ المعنى المستفاد من هذه الأسطورة أن سبب سقوط الرجل من حال مفترضة من حالات السعادة كان سببه الاختلاط الجنسي بين الرجل والمرأة لأول مرّة<sup>(٩)</sup>.

ثم ما لبثت أن اكتسبت هذه القصة دلالات أخرى في النصّ التوراتي والنصّ القرآني. ويمكن بيان مستويات الاختلاف بين النصين في الجدول التالي:

القرآن		العهد القديم	
عناصر القصة	مواطن ذكر هذه العناصر	عناصر القصة	مواطن ذكر هذه العناصر
الحديث عن الجنة أو الشجرة	«وَأَنْتَ رَبُّ الْإِلَهِ مِنَ الْأَرْضِ كُلِّ شَجَرَةٍ شَهِيَةٍ لِلنَّظَرِ وَجَيِّدَةٍ لِلْأَكْلِ وَشَجَرَةِ الْحَيَاةِ فِي وَسْطِ الْجَنَّةِ وَشَجَرَةِ مَعْرِفَةِ الْخَيْرِ وَالشَّرِّ» سفر التكوين (٩/٢).	الحديث عن الجنة أو الشجرة	«وَيَا آدَمُ اسْكُنْ أَنْتَ وَزَوْجُكَ الْجَنَّةَ فَكُلَا مِنْ حَيْثُ شِئْتُمَا وَلَا تَقْرَبَا هَذِهِ الشَّجَرَةَ فَتَكُونَا مِنَ الظَّالِمِينَ» (الأعراف ١٩/٧).
الحديث عن الجنة أو الشجرة	«وَقَالَ رَبُّ الْإِلَهِ: هُوَذَا الْإِنْسَانُ قَدْ صَارَ كَوَاحِدٍ مِنَّا عَارِفًا الْخَيْرِ وَالشَّرِّ. وَالْآنَ لَعَلَّهُ يَمْدُّ يَدَهُ وَيَأْخُذُ مِنْ شَجَرَةِ الْحَيَاةِ أَيْضًا وَيَأْكُلُ وَيَحْيَا إِلَى الْأَبَدِ» سفر التكوين (٣/٢٤).	الحديث عن الجنة أو الشجرة	«جَنَّتُ عَدْنٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا وَذَلِكَ جَزَاءُ مَنْ تَزَكَّى» (طه ٧٦/٢٠).

القرآن		العهد القديم	
عناصر القصة	مواطن ذكر هذه العناصر	عناصر القصة	مواطن ذكر هذه العناصر
الحديث عن الحية	—	«وكانت الحية أحيل جميع حيوان البرية الذي صنعه الربّ الإله. فقالت للمرأة: أيقينا. قال الله: لا تأكلا من جميع شجرة الجنة؟ فقالت المرأة للحية: من ثمر شجر الجنة نأكل. وأما ثمر الشجرة التي في وسط الجنة فقال الله: لا تأكلا منه ولا تمسّاه. كيلا تموتا. فقالت الحية للمرأة: لن تموتا إنّما الله عالم أنّكما في يوم تأكلان منه تنفتح أعينكما وتصيران كآلهة عارفي الخير والشرّ. ورأت المرأة أن الشجرة طيبة للمأكل وشهية للعيون. وأن الشجرة منية للعقل فأخذت من ثمرها وأكلت وأعطت بعلها أيضًا معها، فأكل» سفر التكوين (٢-٢٥. ٣-٧).	الحديث عن الحية

القرآن		العهد القديم	
عناصر القصة	مواطن ذكر هذه العناصر	عناصر القصة	مواطن ذكر هذه العناصر
ذكر حادثة خلق حواء من ضلع آدم	جاء في سفر التكوين: «هاهذه المرأة عظم من عظامي ولحم من لحمي. هذه تسمى امرأة لأنها من امرئ أخذت» (٢٣/٢).	ذكر حادثة خلق حواء من ضلع آدم	جاء في سفر التكوين: «هاهذه المرأة عظم من عظامي ولحم من لحمي. هذه تسمى امرأة لأنها من امرئ أخذت» (٢٣/٢).
ذكر هبوط آدم من الجنة إلى الأرض	وقال لآدم: «إذ سمعت لصوت امرأتك فأكلت من الشجرة التي نهيتك قائلاً: لا تأكل منها، فملعون الأرض بسببك بمشقة تأكل منها طول أيام حياتك وتأكل عشب الصحراء بعرق وجهك تأكل خبزاً، حتى تعود إلى الأرض التي أخذت منها. لأنك تراب، وإلى التراب تعود» سفر التكوين (٣/١٤-١٩).	ذكر هبوط آدم من الجنة إلى الأرض	وقال لآدم: «إذ سمعت لصوت امرأتك فأكلت من الشجرة التي نهيتك قائلاً: لا تأكل منها، فملعون الأرض بسببك بمشقة تأكل منها طول أيام حياتك وتأكل عشب الصحراء بعرق وجهك تأكل خبزاً، حتى تعود إلى الأرض التي أخذت منها. لأنك تراب، وإلى التراب تعود» سفر التكوين (٣/١٤-١٩).

إن ما يمكن الخروج به من ملاحظات من النصين القرآني والتوراتي ما يلي:

١- إن القرآن يقسم القصة إلى حادثتين متميزتين: إحداها تتعلق بما يصفه بالشجرة فقط، والأخرى خاصة بشجرة الخلد وملك لا يبلى. ويضاف إلى هذا أن الفرضية التي ساقها القرآن تتمثل في أن الشيطان هو الذي قام بإغواء آدم وزوجه.

٢- إن الأدبيات اليهودية تحدثت عن جنة عدن تقع في وسطها شجرة عالية



عظيمة سُميت «شجرة الحياة»، وكلّ من يأكل من ثمرها يكتب له الخلود. وقد ذكرت ثلاث مرّات في العهد القديم من الكتاب المقدّس في سياق سرد حياة آدم بجنة عدن. ويرى البعض<sup>(10)</sup> أنّ هذه الشجرة وفّرت تفسيراً لحقيقة موت الإنسان لأنّ آدم لو لم يعصِ أمر الله بالأكل من شجرة المعرفة وأكل من شجرة الحياة لحقّق الخلود.

٣- إنّ رواية العهد القديم تقوم على بيان أمرين: أولهما، أنّ الإنسان طرد من جنة عدن فور عصيانه الأوّل. وثانيهما، بيان أنّ الربّ الإله يخلق المرأة من أحد أضلاع الإنسان بعد إيقاعه في سبات عميق.

والذي نخرج به، بعد عقد هذه المقارنة بين النصين ملاحظتين هما:

**الملاحظة الأولى:** إنّ القرآن يسقط إسقاطاً تامّاً ذكر الحية وحكاية خلق حواء من ضلع من ضلوع آدم. وحذف حكاية الحية تجريد للقصة من طابعها الجنسي، وما توحى به أصلاً من النظر إلى الحياة نظرة متشائمة. وحذف حكاية الضلع يقصد به الإشارة إلى أنّ غرض القرآن من رواية القصة ليس السرد التاريخي، كما هو الحال في كتاب العهد القديم الذي يعطينا وصفاً لأصل الرجل والمرأة تمهيداً لبيان تاريخ إسرائيل.

**الملاحظة الثانية:** رصد بعض الفوارق بين النصين، من ذلك مثلاً أنّ سبب نزول آدم من الجنة إلى الأرض كان بسبب غواية الشيطان في النص القرآني. في حين كان السبب في العهد القديم عصيانه الأوّل للربّ الإله ممّا ترتّب عليه طرده من جنة عدن. إنّ ما ينتهي إليه إقبال بعد هذا الاستقراء للنصّين القرآني والعهد القديم ثلاث دلالات رمزية مُستحدثة لقصة الهبوط وهي:

**أولاً:** إنّ قصة هبوط آدم كما جاءت في القرآن لا صلة لها بظهور الإنسان الأوّل بهذا الكوكب، وإنّما أريد بها بيان ارتقاء الإنسان من بدائية الشهوة الغريزيّة إلى الشعور بأنّ له نفساً حرة قادرة على الشكّ والعصيان.

**ثانياً:** إنّ عملية الهبوط لا تعني أي فساد أخلاقي، بل هو انتقال الإنسان من الشعور البسيط إلى ظهور أوّل بارقة من بوارق الشعور بالنفس. وهو نوع من اليقظة من حلم الطبيعة أحدثتها خفقة من الشعور بأنّ للإنسان صلة عليّة شخصيّة بوجوده،

(10) dictionnaire encyclopédique du juddisme (publié sous la direction de Geoffrey urigoder)  
Les éditions du Cerf, Paris 1993, p1159.

فالمعصية الأولى للإنسان كانت أوّل فعل له تتمثل فيه حرية الاختيار ولهذا تاب الله على آدم كما جاء في القرآن وغفر له. إنّ عمل الخير لا يمكن أن يكون قسراً بل هو خضوع عن طواعية للمثل الأخلاقي الأعلى ينشأ عن تعاون الذوات الحرة المختارة عن رغبة ورضا.

ثالثاً: إنّ الفكرة الأساسية المستفادة من قصة الهبوط من الجنة كما جاء ذكرها في القرآن (سورة طه/ آية ١٢٠-١٢٢) تشير إلى أنّ رغبة الحياة رغبة لا تقاوم، وسعي الإنسان إلى الحصول على مسلك لا نهائي من حيث هو فرد ذو وجود متحقّق. ولكن لما كان الإنسان كائنًا فانيًا يخشى انقضاء سيرته بموته، لم يكن أمامه من سبيل إلا أن يُحقّق نوعاً من الخلود الجماعي بالتكاثر والتوالد، لذلك يرى إقبال «أن أكل الثمرة المحرمة من شجرة الخلد كان الوسيلة التي لجأ إليها للتمييز بين الذكر والأنثى، وهو التمييز الذي به يتكاثر لكي ينجو من الفناء الكلي»<sup>(١١)</sup>.

ثم يخلص إقبال إلى تأويل مستحدث عند مقارنته بين التمثال البابلي القديم والنص القرآني فيذكر: «إن القرآن يستبعد الرمز لعضو التذكير الذي جاء في الفن القديم، ولكنه يشير إلى أول اختلاط جنسي بما اعتري آدم من الخجل الذي يبدو في حرصه على ستر عريه. وبعد، فإن الحياة معناها أن يكون للإنسان شكل معين وفردية متحققة الوجود في الخارج، وهذه الفردية المتحققة مشاهدة فيما لا يحصى من مختلف الصور الحية هي التي يتكشف فيها ما لله من وجود غير متناه»<sup>(١٢)</sup>.

## ٢- المسألة الثانية: صورة الجنة

وهي مسألة متصلة اتصالاً وثيقاً بالمسألة الأولى، ينتهي إقبال إلى تأويل مستحدث فيه، ويرى أنّ الجنة التي ورد ذكرها في القرآن والمتعلقة بقصة آدم وحواء لا يمكن أن يقصد بها الجنة التي جعلها الله مقاماً خالداً للمتقين لسبيين:

السبب الأول: أنّ القرآن يجعل الأرض مستقرّاً ومتاعاً للإنسان ينبغي أن يشكر الله عليه في حين يلعن العهد القديم الأرض لعصيان آدم. بذا فليس هناك من سبب لافتراض أنّ كلمة جنة (أي حديقة) استعملت في هذا السياق للدلالة على جنة وراء الحسّ، يفترض أن الإنسان هبط منها إلى هذه الأرض.

(١١) محمد إقبال، المرجع السابق، ص ٩٣.

(١٢) المرجع نفسه، ص ٩٧.

وطبقاً للقرآن ليس الإنسان غريباً عن هذه الأرض، لذلك يمكن ترجيح أن الجنة التي ورد ذكرها في القصة لا يقصد بها إطلاقاً الجنة التي هيأها الله لتكون مستقراً للمتقين.

**السبب الثاني:** أن الجنة التي وعد الله بها المتقين وصفها القرآن بقوله: ﴿يَتَنَازَعُونَ فِيهَا كَأْسًا لَا لَعْوٌ فِيهَا وَلَا تَأْنِيْمٌ﴾<sup>(١٣)</sup>، أو بقوله: ﴿لَا يَمَسُّهُمْ فِيهَا نَصَبٌ وَمَا هُمْ مِنْهَا بِمُخْرَجِينَ﴾<sup>(١٤)</sup>. في حين أن الجنة التي ورد ذكرها في القصة كان أول ما وقع فيها معصية الإنسان لربه ثم خروجه من الجنة. والقرآن يصف ملامح هذه الجنة بالقول: ﴿إِنَّ لَكَ أَلَّا تَجُوعَ فِيهَا وَلَا تَعْرَى وَأَنَّكَ لَا تَظْمَأُ فِيهَا وَلَا تَصْحَى﴾<sup>(١٥)</sup>.

لهذين السببين يرجح إقبال اعتباراً مفاده أن الجنة التي جاء ذكرها في القرآن ما هي إلا تصوير لحالة بدائية يكاد يكون الإنسان فيها مقطوع الصلة بالبيئة التي يعيش فيها. ومن ثم فإنه لا يحسّ بلدغة المطالب البشرية التي تحدّد نشأتها دون سواها من العوامل بداية الثقافة الإنسانية<sup>(١٦)</sup>.

بهذه الطريقة في التأويل لقصة هبوط آدم من الجنة إلى الأرض وصورة الجنة، فارق إقبال ما استقرّ في أدبيات الفكر الإسلامي. واستفاد أياً استفادة من الدرس الأنثروبولوجي الرمزي الذي اتخذ من دراسة المعنى في حياة الإنسان الاجتماعية هدفاً رئيساً له، وتتم هذه الدراسة من خلال الرموز ومن ثم تصبح الثقافة في دلالتها الأنثروبولوجية بمثابة النصّ الرمزي القابل للفهم والتأويل.

إن إقبالاً يعتقد أن آية محاولة لتحديث التفكير لا تنفتح على رؤية مختلفة في تحديد مدلول لغة الدين، لا تستطيع أن تخطو آية خطوة جريئة إلى الأمام تبلور اجتهداً بديلاً يسهم في بناء تصوّر يواكب العصر للدين والتدين. إن القعود عند فهم حرفي وسطحي للنصّ لا يمكن أن يقدم لنا فهماً جديداً، بل يكرّر دائماً ما قاله القدماء وينتهي إلى مواقف سكونية قارة.

وإنه لفي اعتقادنا أن بمثل هذه الآراء، نخرج من مأزق لنسقط في آخر. فالفكر

(١٣) سورة الطور ٥٢/٢٣.

(١٤) سورة الحجر ١٥/٤٨.

(١٥) سورة طه ٢٠/١١٨-١١٩.

(١٦) محمد إقبال المرجع نفسه، ص ٩٥.

الديني الإسلامي ما زال يعاني من تبعات مشغل قراءات القرآن والمشاكل المختلفة التي اتّصلت به، لنسقط من جديد في شكل جديد من القراءة وما تثيره من قضايا.

### □ ثالثاً: في تقويم تجربة محمد إقبال

إنّ تقويم عملية تجديد التفكير الديني في الإسلام عند محمد إقبال متّصلة اتّصالاً وثيقاً بالإجابة عن السؤال التالي: إلى أيّ حدّ ترتقي هذه التجربة لتشكّل جهداً تحديثياً في المعرفة الدينية وعلومها؟

إنّ تحقّق الإجابة عن هذا السؤال يتمّ بالنظر في الوجهين الناظرين لهذه المقاربة: الأوّل إيجابي والثاني سلبي.

#### ١ - الوجه الإيجابي

نقول أولاً: إن مبحث الفضل متأثّر من أنّ عمليّة التحديث عند محمد إقبال انطلقت من موقع يلامس الهياكل الأساسية والجذور ومصادر الإلهام التي تشكّل الرؤية الكونية، وتتغذّى منها المفاهيم الاعتقادية والأفكار الكلامية. فالرجل أجاز إمكانية استخدام المنهج العقلي الفلسفي في تحليل الدين وجوهره. وفهم الجذور العميقة للإيمان وما ينطوي عليه.

وقد قاده هذا المنحى إلى الاستعانة بآراء جماعة من الفلاسفة والمفكرين الغربيين في تفسير الدين كظاهرة وجدانية وإيمانية واجتماعية. وبموازاة ذلك حرص على استنطاق الموروث الإسلامي خاصة آراء المتصوّفة والعرفاء والفلاسفة... وقد تهيأ له بفضل هذا أن يصوغ إطاراً منهجياً مخصوصاً للدراسات اللاهوتية في الإسلام تتحدّد فيه أولويات البحث ونقطة البداية والمنطلقات الأساسية، وأدوات التعاطي مع الإستمولوجيا والعلوم الإنسانية الحديثة واكتشاف البقع المضيئة في التراث، ومدى الإفادة من عناصره الحية ودمجها بمكاسب المعارف الجديدة وتوليفها في هندسة معرفية متناسقة الأجزاء.

ففي استقراء سريع يطالع القارئ آراء فلاسفة ومفكرين وعلماء غربيين مثل هيوم وبرغسون وفرويد وديكارت ونيوتن ورسل وبرادلي وهيغل... وغيرهم كثيرون. إن هذا الحشد وهذا التجميع عوّل عليه إقبال في عملية تفكيك التراث وغربلته، وتأويل النصّ ومعرفة مجالاته التداولية والتوغّل في الظاهرة واستجلاء كوامنها في النفس،

وحقلها وحدودها في الاجتماع البشري.

ومبحث الفضل متأثراً ثانياً، عند ملاحظة إقبال تعطيلية المنطق اليوناني حاول الخروج بقراءة جديدة تعيد لمنطق التبع الحسي والاستقرائي موقعه ومكانته في التفكير الديني؛ إذ من دون ذلك لن يستطيع الفكر الإسلامي مواكبة الراهن.

ومبحث الفضل متأثراً أخيراً من أن إقبال فتح المجال لإعادة قراءة بعض القضايا الهامة. ففضل الرحمن طوّر نظريته في ختم النبوة، كما استثمر مرتضى المطهري رأيه في كون الاجتهاد هو أسس الحركة في الإسلام ليقدم تفسيراً موسّعاً لمعنى الثابت والمتحول، ودور الاجتهاد في الفكر الديني، ويضاف إلى هذه القائمة المفكر الإيراني عبد الكريم سروش الذي وظّف آراء محمد إقبال لتطوير بعض الدراسات المهمة بالتميز بين المعرفة الدينية والدين ومسألة القبض والبسط في التجربة النبوية.

## ٢- الوجه السلبي

نقول أولاً: إنّ مسألة التحديث في سياقها العام والرئيسي أصبحت بمثابة مسألة اجتماعية بين الباحثين. ورأوا في إعادة قراءة النص الديني بمقوماته المتنوعة مدخلاً مهماً لتحقيق هذه الغاية. والحال أن إعادة إحياء مفاهيم دينية معيّنة أو إيجاد إصلاح في التطبيق لن يحل بمفرده المشكلة. فليس المهم هو التحديث بل المهمّ معه إصلاح وتقويم هذا الذي نقوم بتحديثه. فلسائل أن يتساءل: ما الذي يفترض الاشتغال عليه أولاً: الإنسان ثم الدين أم الفهم الديني ثم الإنسان؟ إنّ منظومة أيّ عمل تحديثي - في اعتقادنا - يجب أن تقترن بحركتين: الأولى منبثقة من مضان النصّ وكيفيات التعامل معه بما يكفل لنا التجدد والتقدم نحو الأفضل. والحركة الثانية من خارج النصّ متمثلة خاصة في ترشيد وتطوير الأجهزة المعرفية وتحسين مستوى التقبل والدراسة من طرف الباحث. إنّ تحقق هاتين الحركتين يسمحان لنا بقراءة موضوعية للدين ونصوصه ويفرزان فهوماً سليمة ومتطورة للمشاكل والقضايا المطروحة.

ونقول ثانياً: إنّ مشروع تحديث الخطاب الديني لا ينطلق من الثقافة الدينية وحدها. فإن رأى إقبال في تجديد التفكير الديني حلاً وحيداً به يتحقق التحديث، نقول له: إنّ هذا التجديد الذي ناديت به ليس سوى ركنٍ من أركان منظومة التجديد ولا يكفي وحده. وإنّما لا بدّ من تجديد أجهزتنا ومنظومتنا المعرفية وأوضاعنا السياسية والاجتماعية والعلمية...

إذاً فهناك علاقة جدلية بين التجديد الديني والتجديد الإنساني حيث يؤثر كل منهما على الآخر ويلحقه، وهنا حصل «وهم التحديث» عندما أوقعنا القطيعة بين هذين المسارين. وكأنّ إصلاح الفقه أو علوم القرآن أو علم الكلام كفيل لوحده بإصلاح الفكر الإسلامي.

ونقول ثالثاً: لم ترتق أفكار محمد إقبال لتؤسس منهجاً علمياً متكاملًا قوامه نقض معرفة مرفوضة واستبدالها بأخرى مستحدثة، وتوفير كلّ المقومات لنجاحها وانتشارها، والارتقاء بها لتكون مرجعية يعتدّ بها لتفسير كلّ الظواهر، وتجاوز الاختلافات والتناقضات داخل الفكر الإسلامي.

فبالرغم من جدية الإسهام الذي قام به إقبال لدفع حركة تجديد التفكير الديني في الإسلام إلا أن دعوته ظلّت محدودة الانتشار رغم فرادتها وجدّتها في مجال العناية بمفهوم العمل في الإسلام وتجديد الفلسفة الدينية الإسلامية.

### □ الخاتمة

إنّ أبرز ما يسترعي الانتباه في دراسة محمد إقبال للفكر الديني عدم إعراضه عن بعض المحاور التقليدية التي تعلّق بها سابقوه من الباحثين والدارسين عندما تناولوا قضايا الفكر الإسلامي بالدرس والمراجعة، فانشغل بمباحث ومسائل مختلفة منها ما هو متصل بالكلام ومنها ما هو متصل بالفقه وأصوله.

كما جعل إقبال عملية تجديد التفكير الديني تتجاوز مدار الدلالة اللغوية اللفظية، أو السقوط في الدراسة التاريخية، وتوصّل إلى نتيجة قيّمة، وهي أن إعادة قراءة الفكر الديني بفضل المناهج المستحدثة يجب أن يرافقه عمل انتقائي لتوظيف ما يفيد هذه المعرفة الدينية لأنها ليست وصفة جامدة بل هي تجربة حيّة متجددة.

وقد تبين لنا أن عمل إقبال -إذا ما تقيّدنا بإشكالية التأويل مثلاً- إن عدّ محاولة لتحديث طرائق وكيفيات التفكير فإنه يفضي -لزماً- إلى الوقوع في جملة من الإحراجات والمزالق التي تثير العديد من القضايا والإشكاليات.

### مسألة التاريخ

عند الدكتور أبي القاسم سعد الله

الدكتور مولود عويمر\*

#### □ مدخل

تطمح هذه المطالعة إلى دراسة موضوع مسألة التاريخ عند أبي القاسم سعد الله (١٩٢٧ - ٢٠١٣م)، وهي أحد القضايا التي اهتم بها مؤرخنا الكبير. وعلى الرغم من أنه لم يُخصَّص لها كتابًا مستقلًا، فإن أفكارًا كثيرة في هذا المجال المعرفي نجدها مبثوثة في ثنايا كتاباته المتعددة، بخاصة في كتبه الثلاثة: «أبحاث وآراء في تاريخ الجزائر» (الجزء الرابع)، و«حوارات» و«حصاد الخريف».

لماذا انتقل الدكتور سعد الله من دراسة الأدب إلى التخصص في التاريخ؟ هل اهتمَّ سعد الله بالتنظير التاريخي أم اكتفى فقط بالكتابة التاريخية؟ ما هي شروط الكتابة التاريخية في نظره؟ ما هي نظراته للمدارس التاريخية الحديثة؟ ماذا يقصد بقوله: لا «وجود للمؤرخ العملاق إلا في أمة عملاقة»؟ ماذا يقصد بمقولته: «الخوف من التاريخ»؟ ما هو رأيه في تجديد

\* أستاذ تاريخ الفكر المعاصر بجامعة الجزائر ٢. البريد الإلكتروني: mouloud1968@yahoo.fr

التاريخ العربي وإعادة كتابته؟ ما هو موقفه من المدارس الغربية في كتابة تاريخ الجزائر؟ ما هي نظراته لمستقبل التاريخ في ظل تحديات العولمة؟

### □ من الأدب إلى التاريخ

بدأ أبو القاسم سعد الله مشواره الدراسي طالباً في العلوم الإسلامية في جامع الزيتونة، ثم طالباً للأدب في كلية دار العلوم بالقاهرة، واختار التخصص في التاريخ لما سافر إلى الولايات المتحدة الأمريكية في عام ١٩٦١م وسجل لإعداد رسالة الدكتوراه. وقد تحدّث سعد الله بالتفصيل عن هذا التحوّل في كتابه «مسار قلم»، وشرح في أماكن أخرى<sup>(١)</sup> كيف تطوّر عنده هذا الشغف بالتاريخ والتفرّغ لدراسته ثم الاشتغال بالبحث التاريخي لعقود من الزمن.

ولا بأس أن أنقل هنا بلسانه واحدة من هذه الشهادات حول هذا الموضوع بقوله: «وقد وجدت من خلال دراستي سيما وقد حللت بأمريكا، تلك البلاد المادية والصناعية الكبرى، أن التاريخ هو أفضل ما يشبع نهمي العلمي وتطلعاتي العقلية، ففيه الشك قبل اليقين، وفيه التريث والتثبت قبل إصدار الأحكام، وفيه الموضوعية والاحتكام إلى العلم والضمير. وكل هذه المعايير تستجيب لنواصي الأولى... أما ثورة الجزائر فقد أرغمتني على البحث وتطبيق التاريخ، أي جعلتني أدرس تاريخ بلادي الذي لم أدرسه من قبل في أي مدرسة أو جامعة، وأتحرّق إلى معرفة إنجازات الأجداد والآباء، وأقارن بين ما قدموا به وما أنجزه الآخرون في الحروب والعلوم والحضارة على العموم...»<sup>(٢)</sup>.

درس التاريخ في الجامعة الأمريكية، واستفاد من محاضرات كبار المؤرخين المعاصرين الذين التقى بهم في الولايات المتحدة الأمريكية أمثال: المؤرخ البريطاني أرنولد توينبي (١٨٨٩-١٩٧٥)<sup>(٣)</sup> والمؤرخ اللبناني - الأمريكي فيليب حتي (١٨٨٦-١٩٧٨)<sup>(٤)</sup>... إلخ.

وعلى الرغم من أن الدكتور سعد الله غاص في بحر التاريخ وارتقى في سماء

(١) أبو القاسم سعد الله، حوارات، بيروت: دار الغرب الإسلامي، ٢٠٠٥، ص ١٥٤-١٥٥، قضايا شائكة، بيروت: دار الغرب الإسلامي، ٢٠٠٥، ص ١٣٠-١٣١.

(٢) سعد الله، حوارات، ص ١٥٤-١٥٥.

(٣) سعد الله، مسار قلم، يوميات، الجزائر: عالم المعرفة، ٢٠٠٩، ج ٣، ص ٦٨.

(٤) مصدر سابق، ص ٦٧-٦٨.



المؤرخين، إلا أنه ظل متمسكًا بذوقه الأدبي مؤمنًا أن المؤرخ يحتاج أيضًا إلى الأسلوب الجميل والخيال الخصب، كحاجته إلى المعارف الأخرى، والوسائل المتعددة لأداء مهنته على أحسن وجه.

### □ التنظير للتاريخ

لقد كتب الدكتور سعد الله التاريخ وفق تصوّر واضح المعالم والأهداف، ولم يحد عنه طوال مشواره العلمي، حتى وإن انتقل من اشتغاله بالتاريخ السياسي للجزائر إلى الاهتمام بتاريخها الثقافي.

فهل يستطيع الباحث أن يستخلص منها نظرية في التاريخ أو الحضارة؟ بالنسبة للدكتور سعد الله وحسب قوله: «يمكن للمؤرخ أن يضع تصوّرًا لمسيرة التاريخ من وجهة نظره بناء على معطيات درسها وظروف عاشها وملاحظات بدت له، ثم يترك تصوّره للآخرين الذين ليسوا بالضرورة معاصرين له، ليستخرجوا نظريته ويبلوروها وقيسوها بغيرها ويحكموا على أصالتها أو زيفها. ولكن لا يعلن هو ذلك بنفسه لأن المؤرخ ليس كالعالم الطبيعي له معادلات ثابتة ينطلق منها».<sup>(٥)</sup>

فإذا كان هذا الكلام عامًّا يصلح لكل المؤرخين والعلماء، فما هي صلتها المباشرة بالدكتور سعد الله؟ يجيب قائلًا: «أنا لا أدّعي أنني وضعت نظرية في التاريخ أو الحضارة، سواء بالنسبة لتاريخ الجزائريين أو تاريخ العرب والمسلمين أو غيرهم. ومن أراد أن يستنج شيئًا من ذلك من كتابتي، كاملاً أو منقوصاً، صحيحاً أو خطأً، فله أن يفعل ذلك، وله أن ينتقد ما شاء مؤلفاتي ووجهة نظري».<sup>(٦)</sup>

ومن الأمثلة التي تُوضّح هذا المعنى ما ذهب إليه كارل ماركس الذي كتب عن دور العامل الاقتصادي في حركة التاريخ، واكتفى بذلك ثم جاء تلامذته فبلوروا النظرية الماركسية في التفسير المادي للتاريخ ونشروها في الآفاق بكل الوسائل، ودافعوا عنها بقوة في كتاباتهم ومحاضراتهم... إلخ.

وهكذا فعل أيضًا تلامذة فريدريك هيغل (١٧٧٠-١٨٣١م)، وشارل داروين (١٨٠٩-١٨٨٢م)، ومالك بن نبي (١٩٠٥-١٩٧٣م)، أخذوا الفكرة واستوحوا منها

(٥) حوارات، مصدر سابق، ص ٢١٢.

(٦) مصدر سابق.

أفكارًا في مجالات مختلفة.

ويحقُّ لنا أن نتساءل الآن: ما هي أسس التنظير التي تقوم عليها إنشاء نظرية في التاريخ والحضارة؟

يجيب الدكتور سعد الله قائلاً: «في تصوري أن كل تنظير لا بد له من مقدمات، ومنها جرأة طرح الفكرة، ومواتاة ظروف العصر، كالخلدونية وعصرها، ونظرية صاحب نهاية التاريخ وعصره...، ومنطقية الاستنتاج، والتعمُّق في دراسة الظاهرة أو الظواهر المرصودة»<sup>(٧)</sup>.

لقد قدّم الدكتور ناصر الدين سعيدوني تفسيرًا منطقيًا لغياب التحليل الفلسفي في أعمال الدكتور سعد الله، مُعلِّلاً ذلك بإضافة شروط أخرى لم يذكرها الأستاذ سعد الله، قائلاً: «فسعد الله شأن كل أديب أصيل وباحث متقن لعمله، يشعر قبل أن يفكر، ويُدقّق قبل أن يحلّل، فضلاً على أن الروافد الثقافية التي نهل منها وحدود الوثائق التاريخية التي استعملها، والواقعية التي حاول الارتباط بها في معالجة المسائل، وعدم اطمئنانه للفرضيات، كلها عوامل حذت من تكوين النظرة الفلسفية الكفيلة بإعطاء نسق للأحداث يسمح بتشكيل المفهوم التاريخي الذي يربط بين المواقف والآراء الشخصية لعطاء سعد الله الأدبي ومساهمته التاريخية»<sup>(٨)</sup>.

### □ تفسير التاريخ

درس سعد الله الفكر التاريخي من خلال أعلامه المشهورين أمثال: ابن خلدون (١٣٣٢-١٤٠٦)، وآدم سميث (١٧٢٣-١٧٩٠)، وهيجل (١٧٧٠-١٨٣١)، وكارل ماركس (١٨١٨-١٨٨٣)، وفريدريك نيتشه (١٨٤٤-١٩٠٠) وأسوالد شبنغلر (١٨٨٠-١٩٣٦)، وأرنولد وتوينبي (١٨٨٩-١٩٧٥) وغيرهم.

كما درّس الدكتور سعد الله المدارس التاريخية المختلفة لطلبته في العديد من الجامعات دون أن يتأثّر بواحدة منها. بل يرى أن تفسير التاريخ لا يكتمل إذا اعتمد المؤرخ على زاوية واحدة للنظر إلى الحدث التاريخي وتطوّره، بل المؤرخ مطالب بكشف الأسباب العميقة والعوامل المؤثرة والمحطات المختلفة لمسار الحدث.

(٧) المصدر نفسه، ص ٢١٢-٢١٣.

(٨) ناصر الدين سعيدوني، أبو القاسم سعد الله كلمة وفاء، دار البصائر الجديدة، د.ت، ص ٣٩-٤٠.

غير أن الجدل المثار حول كتابة التاريخ سواء على المستوى القطري أو على المستوى القومي، كان دائماً انعكاساً فكرياً للصراع الأيديولوجي المستمر بين مختلف التيارات القائمة. وهكذا ينتقد سعد الله الغربيين الذين يُفسّرون التاريخ تفسيراً مادياً أو ليبرالياً.

ويتنقد كذلك المؤرخين العرب والمسلمين الذين يُفسّرون بدورهم التاريخ تفسيراً دينياً أو قومياً. وإذا كان لا بد من التركيز على عامل واحد فذلك يكون مقبولاً إذا كان فقط من باب الأولوية وليس من باب الحصر<sup>(٩)</sup>. لذلك صار التاريخ في حاجة ماسة إلى تحريره من قيود الأيديولوجية و«ربقة المفاهيم الجاهزة».

### □ التاريخ عبرة

هل في التاريخ دروس وعبر أم أن ذلك هو من صميم خيال ووهم المؤرخين كما يرى بعض الفلاسفة الغربيين مثل الفيلسوف الشهير كارل بوبر؟

يرى الدكتور سعد الله أن الدرس التاريخي له مستويان: الفرد والأمة، فلكل طرف قدرة على الاستلهام والاستنباط، وتكتمل الصورة في حركة المجتمع كله لبناء نهضة، يقول في هذا الشأن: «على مستوى الأمة، عليها أن تعمل على التعلم العميق والمستمر للوصول إلى الفهم الجمعي للتاريخ وتأخذ حظّها الوافر بين الأمم. وعلى مستوى الفرد، عليه بالتواضع العلمي والإخلاص في العمل والإيمان بأن ﴿فَوْقَ كُلِّ ذِي عِلْمٍ عَلِيمٌ﴾»<sup>(١٠)</sup>.

والمجتمع أو الفرد الذي لا يُراجع نفسه ولا يستفيد من الأخطاء التي وقع فيها في الماضي يتباهى الندم في وقت لا ينفع فيه الندم، بل يستمر في الخطأ دون شعور بذلك أو بإصرار على الخطأ عمداً؛ لأنه لم يتعظ من التاريخ في الوقت المناسب، فيصبح التاريخ سلاحاً خطيراً قد يترتب عنه الانزلاق.

وقد ضرب الدكتور سعد الله مثلاً على ذلك، تمثّل في الردة الثقافية التي وقعت في الجزائر بعد الاستقلال، وتعثّر مسيرة بناء المشروع الحضاري الذي كان يحلم به قادة

(٩) حوارات، ص ٢١٤-٢١٥.

(١٠) سعد الله، أبحاث وآراء في تاريخ الجزائر، بيروت: دار الغرب الإسلامي، ٢٠٠٥، ج ٤، ص ٧؛ حوارات، ص ١٩٧.

الحركة الوطنية والثورة الجزائرية<sup>(١١)</sup>، والخلاص - في نظره - لا يكون إلا في تصحيح مسار التاريخ، والمصالحة بين كل أفراد المجتمع والتعالي عن المصالح الفردية، والاعتراف بالآخر بغض النظر عن آرائه وأفكاره المختلفة<sup>(١٢)</sup>.

لا شك أن دراسة التاريخ تساعد على «تثبيت الذات وحفظ الهوية وبعث الفخر والاعتزاز؛ لأن تاريخ كل شعب ما هو في الحقيقة إلا حجمه في التاريخ الإنساني»<sup>(١٣)</sup>.

وتحقيقاً لهذا المقصد، اقترح الدكتور سعد الله مراراً تأليف «الكتب المدرسية الجديدة، التي تُحبّب التاريخ للناشئة وتُحبّب لهم الوطن والانتماء الحضاري للإسلام والعروبة، من خلال المواقف والبطولات وحب الدين واللغة»<sup>(١٤)</sup>. إنها حقاً أمنية علمية نبيلة ما زالت تنتظر دائماً رجلاً رشيداً ليُحقّقها في حياة هذا المجتمع المتمسك بثقافته ومتفتح على عصره.

### □ تجديد التاريخ

تكون الكتابة التاريخية تعبيراً عن حقيقة مبنية على دراسة للوثائق وفق منهج معيّن، وإذا ظهرت وثائق جديدة استمرت جهود المؤرخ ليصل إلى حقائق أخرى لم يكن قادراً على الوصول إليها من قبل. وهكذا تبقى عملية الكتابة التاريخية مستمرة ومفتوحة، يُصحّح الخطأ ويُضاف الجديد إلى القديم. وينظر المؤرخ إلى الأحداث من زوايا أخرى، ويفسّرهما وفق مؤثرات مغايرة. هذا بالنسبة للمؤرخ.

أما غيره من المؤرخين فهم كذلك يبقون في بحث دؤوب للوصول إلى الحقيقة التاريخية عن طريق السير في دروب مغايرة، أو إعادة قراءة النصوص الموجودة على ضوء ثقافة العصر وأدوات البحث الجديدة والوثائق المكتشفة.

وخلاصة القول هي أن «عملية التجديد والاجتهاد في التاريخ لا تتوقّف، وإعادة القراءة تؤدّي إلى إعادة الفهم الذي يؤدّي بدوره إلى إعادة الكتابة... والمؤرخ في حاجة إلى إعادة قراءة إنتاجه ولو بعد طبعه مرة أو أكثر؛ ذلك لأنه كلما أعاد قراءة ما كتب

(١١) سعد الله، حصاد الخريف، الجزائر: عالم المعرفة، ٢٠١١، ص ٨٨-٩٠.

(١٢) المصدر نفسه، ص ٩٠.

(١٣) حوارات، ص ١٥٧.

(١٤) نفسه، ص ١٤٢.

سيكتشف أنه في حاجة إلى توثيق رأي أو تدعيم مصدر، أو تهذيب معنى أو حذف عبارة. وليس في ذلك أي حرج أو مأخذ لأن المؤرخ يكتشف مصادر جديدة من حين لآخر، وقد يهتدي إلى حكم أكثر توازنًا من الحكم الذي أصدره سابقًا وهكذا، وذلك هو معنى البحث الذي لا يعني اكتشاف الجديد فقط بل يعني أيضًا تصحيح القديم وإقامته على سوقه»<sup>(١٥)</sup>.

المؤرخ لا يحتكر الحقيقة المطلقة، ووجهة نظر الدكتور سعد الله في هذه المسألة واضحة لا غبار عليها إذ يقول: «لا بد من مراجعة تاريخ الشعب الجزائري وتعهده بالتنقيح بواسطة كل جيل بما يملك من ثقافة ووثائق وقدرات على التحليل والبحث. وذلك ما يسميه البعض بإعادة كتابة التاريخ، وهي تسمية غير صحيحة على علّاتها، فالإعادة هنا لا تعني في بعض الأذهان النقص الكلي أو الرفض الشامل للتاريخ السابق والبدء من الصفر... والصحيح أن نقول: مراجعة التاريخ وتنقيحه على ضوء المعطيات والثقافات الجديدة»<sup>(١٦)</sup>.

وهكذا يظهر جلياً أن الكتابة التاريخية جهد متواصل يبذله كل جيل ليحرّر تاريخه من الرواسب والشوائب ليس بطريقة عشوائية أو انتقامية لعنصر من عنصر آخر، وإنما يكون التصحيح أو الزيادة بناء على معطيات جديدة توفّرت لدى المؤرخ، يقرؤها بعين العصر وأدواته لكن في سياق تاريخي محدّد للحادثة أو الشخصية التي صارت محل إعادة الدراسة، وتجديد النظر إلى الوثائق التي كانت محرمة لأسباب سياسية أو غيرها أو كانت مجهولة تمامًا من قبل<sup>(١٧)</sup>.

ويميّز سعد الله بين إعادة الكتابة في كل جيل وبين رفض كل شيء باسم التجديد، ذلك أن إعادة الكتابة «لا تعني رفض المكتوب السابق أو الطعن فيه كلية ولكن تعني إعطاء تفسير جديد لمسيرة الأحداث ومواقف الرجال وتطور الأفكار، بناء على المعطيات المعرفية الجديدة، واستعمال تقنيات البحث واستغلال الوثائق التي كانت من قبل مجهولة أو ممنوعة الخ»<sup>(١٨)</sup>.

(١٥) نفسه، ص ٢١٣.

(١٦) نفسه، ص ١٣٥.

(١٧) نفسه، ص ١٤٢؛ أبحاث وآراء، ج ٤، ص ١٠.

(١٨) سعد الله، قضايا شائكة، بيروت: دار الغرب الإسلامي، ٢٠٠٥، ص ١٠٤.

## □ بين الموضوعية والتحيز

تمرّ الكتابة التاريخية عبر مرحلتين أساسيتين، فالمرحلة الأولى تهتمّ بجمع المادة العلمية بصرامة وترتيبها بدقة وقراءتها بتمعّن. أما المرحلة الثانية فتتمثل في تفسير الأحداث بناء على معطيات وتصوّرات ومنهج واضح المعالم. وربما في هذه المرحلة الثانية تتدخل عواطف المؤرّخ باعتباره ابن بيئته، ومتأثراً بعصره فيتخذ مواقف ويتبنى آراء توافق الأفكار السائدة في عصره.

غير أن حجم التأثير يختلف من مؤرّخ إلى آخر، وبناء على هذه القاعدة يحكم المؤرّخ على كتابات غيره من المؤرخين بنظرة نقدية بعيدة عن أي تقديس، لكن عليه أن يأخذ في الحسبان تلك المؤثرات حتى لا يتهم غيره بـ«الاختلاق والتزوير والتجريح»<sup>(١٩)</sup>. ويرى سعد الله على المؤرّخ أن يتحلّى بـ«الضمير الحي والثقافة العميقة... والتجرّد من الانحياز إلى أي جهة أو حزب أو فرد»<sup>(٢٠)</sup>.

والانسحاب من الزمن يساعد المؤرّخ على بلورة نظرة دقيقة وشاملة؛ لأن الابتعاد يزيل الغشاوة عن الأبصار، «فكلما ابتعد المؤرّخ عن عصر ازداد اقتراباً من الحقيقة، ومن الحكم الموضوعي لأن المعاصرة حجاب، كما يقولون»<sup>(٢١)</sup>.

وهكذا يدعو الدكتور سعد كل جيل إلى مراجعة كتابات الأجيال السابقة حتى يُزيل عنها كل ما تعلّق بها من تحيُّز غير مبرّر أو أخطاء، فقال في هذا السياق: «مراجعة التاريخ بشقيه القومي والقطري عملية صحية ضرورية، وهي تشبه إجراءات الفحوص الدورية لجسم الإنسان لمعرفة ما قد يطرأ عليه من أمراض والتخلص منها إن كانت»<sup>(٢٢)</sup>.

## □ الخوف من التاريخ

لقد استخدم الدكتور سعد الله هذه العبارة نتيجة جهود بحث عميق في تاريخ الحركة الوطنية الجزائرية. وقد استعملها لأول مرة في محاضرة في مبنى جامعة الجزائر يوم ٢٩ ديسمبر ١٩٨٧. وقد أعطاها مغزى عاطفياً تشاؤمياً منذ الكلمات الأولى.

(١٩) حوارات، ص ٢١٣.

(٢٠) قضايا شائكة، ص ٨٠-٨١.

(٢١) حوارات، ص ١٤٢.

(٢٢) قضايا شائكة، ص ١٠٤.

وقد اعتمد في محاضراته على كلمات قاسية تُبرز مدى حيرته من خمول الحس التاريخي، فلا يوجد سوى القليل من الأشخاص الذين يهتمون بالتاريخ، ويُقدِّرون أبطاله، ويهتدون بزمزه.

وتتجلى ظاهرة الخوف من التاريخ في «التشرد الثقافي وتحطيم الأبطال والرموز، وأمام غياب المركزية الواعية الموجهة وفقدان الحرية الفكرية، وغياب الحوافز كيف تصوّر أن يولد المؤرّخ ويبارس نشاطه وتجديد لتاريخ شعبه؟»<sup>(٢٣)</sup>.

وبصرف النظر عن أهمية العناصر السابقة، فإن الإحساس بالخوف من التاريخ يولد سلوكاً مرضياً خطيراً حيث «يُصبح إهمال التاريخ نوعاً من محاولة دفن آثار الجريمة الجماعية»<sup>(٢٤)</sup>.

ويصف الدكتور سعد الله حيرة المؤرّخ أمام هذه الظاهرة، فيقول: «إنها مأساة المؤرّخ المعاصر أن يرث تركة خطايا الأجداد الذين فقدوا ذاكرتهم أو مزّقوا أوراقهم ورموا بها في النار في لحظة الغضب، أو أهملوا مداوي حياتهم فلم يعرف عنها الأحفاد سوى صوراً مشوّهة من رسم أعدائهم!»<sup>(٢٥)</sup>.

هنا نطرح السؤال التالي: هل يواصل المؤرّخ مهنته بصرامة علمية يستنتق الشواهد والوثائق، ويستفيد من المعطيات المستخلصة أم يحيد عن هذا المسلك فيصير عمله «نوعاً من الأدبيات الخرافية والأساطير»؟<sup>(٢٦)</sup>، فإذا كان ذلك عيباً في البحث العلمي فإنه مقبول في الوجدان الشعبي الذي يتمسك بالأساطير أكثر ممّا يتمسك بالحقائق التاريخية التي كثيراً ما كانت مُرة.

### □ المؤرّخ العملاق

ينطلق الدكتور سعد الله من التاريخ العربي الإسلامي وتواريخ الأمم الأخرى ليصل إلى فكرة المؤرّخ العملاق. ويضرب على ذلك أمثلة عديدة كالمسعودي والطبري وابن خلدون في الحضارة الإسلامية، وهيرودوت وبوليبياس وتاسيتس في الحضارة

(٢٣) أبحاث وآراء، ج ٤، ص ٩.

(٢٤) نفسه، ص ٧.

(٢٥) نفسه، ص ١١.

(٢٦) نفسه، ص ٧.

الإغريقية، وأرنولد توينبي وفرناند برودل في الحضارة الأوروبية المعاصرة... إلخ.

وقد شرح فكرته في هذا الموضوع بتفصيل أكثر قائلاً: «إن هناك جدلية بين المؤرّخ العملاق والأمة العملاقة... إن كبار المؤرخين ظهرُوا في خطٍّ موازٍ مع نضج دولهم وحضارتهم... ولعل أسوأ أنواع المؤرخين هم الذين يرضعون أئداء النظم القائمة أو يمتصُّون أصابع الحكام، أعني أولئك المؤرخين المعوّقين دائماً الذين تمرُّ بهم الأيام ولا ينضجون بل يظلُّون طوال حياتهم في مرحلة الحضانة، وبالتالي لا تنضج النظم ولا الحكام الذين يرضعونهم أو يمدِّونهم بأصابع»<sup>(٢٧)</sup>.

هناك إذن علاقة قوية بين المؤرّخ وأمته، فلا يكون -في نظر سعد الله- المؤرّخ عملاقاً إلّا في أمة عملاقة<sup>(٢٨)</sup>. فالأمة العظيمة هي فقط التي تلد المؤرّخ العظيم، أما الأمة القزمة فلا تلد إلّا المؤرّخ القزم<sup>(٢٩)</sup>.

لكن أحياناً نجد الدكتور سعد الله يُعالي في دور البيئّة في صناعة الأبطال والعظماء، فيقول على سبيل المثال: «إن المؤرّخ هو ابن بيئته وظروفه وأسير ثقافته ووثائقه، ومن ثمة فهو مرآة شعبه، إن تعلّق بالعظائم عظم، وإن تسفّل للصغائر صغر!»<sup>(٣٠)</sup>.

وربما كان للعظمة معنيان: المعنى الأول أن يستفيد الإنسان من فرص المجتمع فيرتقي في سلّمه حتى يصير عظيماً. فالعظمة تكون في هذا المثال هي التكيّف وحسن استغلال الفرص المتاحة والإقدام لتحقيق النجاح. أما المعنى الثاني فهو أن الفرد يصنع بنفسه فرص العظمة، ويكافح في سبيل تحقيق أهدافه رغم كل المعوّقات، وينتصر عليها في النهاية، هذا هو المعنى الأبلغ للعظمة.

### □ الكتابة التاريخية

إن المؤرّخ كغيره من العلماء والباحثين مقيّد بمجموعة من المواصفات تضبط عمله حتى يستوفي الشروط اللازمة للبحث العلمي، وإنتاج المعرفة. والدكتور سعد الله مدرك تماماً لهذه المسألة وأهميتها؛ لذلك يقول بكل وضوح: «على الباحث أن يكون متزوّداً بالروح العلمية التي تعني التسامح وقبول الآخر، والقدرة على الفهم والتحليل،

(٢٧) نفسه، ج ٣، ص ١٤.

(٢٨) قضايا شائكة، ص ١٢٦.

(٢٩) أبحاث وآراء، ج ٤، ص ٩.

(٣٠) نفسه، ص ١٠.



والاستفادة من منهج البحث الحديث، مع التواضع»<sup>(٣١)</sup>.

ويؤيّل المنهج العلمي مكانة خاصة ذلك أن «المؤرّخ أولى الناس بالتزام المنهج العلمي لأنّ حقائق الكون ثابتة، وهي قائمة على قوانين لا تتخلّف، هذا من جهة، ومن جهة أخرى فإنّ العقل الإنساني ينتج ويدع بناءً على تجارب وبراهين علمية. والتاريخ لا ينفي ظاهرة التخلّف ولكنه يردّها إلى أسباب وعلل منطقية»<sup>(٣٢)</sup>. فلا بد أن تكون عند المؤرّخ القدرة على التمهّيص والتحليل والاستنتاج والبناء.

وهناك شروط أخرى لا بد من مراعاتها من جانب المؤرّخ قبل الشروع في الكتابة، وهي: «الثقافة العالية والمناخ الحرّ والمحفّزات وبطولات الشعب، كلها تساعد على خلق المؤرّخ الذي يكون صوّت الجيل الذي يعيش فيه في تدوين أو تجديد عملية الكتابة التاريخية»<sup>(٣٣)</sup>.

كما يحتاج المؤرّخ إلى «جوّ ديمقراطي أو حرّ يعبرّ فيه المؤرّخ عن قناعاته بكلّ حرية»، أو بمعنى آخر: «ومهما كان الأمر، فالمؤرّخ يحتاج في كل وقت إلى الظروف المواتية للبحث وحرية التعبير عن رأيه، ولو خالف المتعارف عليه والمعتاد عند الناس»<sup>(٣٤)</sup>.

غير أن ذلك لا يعني أن الحرية هي مفتاح لكلّ الأبواب الموصدة، فالحرية هي نسبية دائماً وتتّسع حدودها وتتقلّص حسب الظروف والأحوال، فربما «هي آخر ما يحتاج إليه المؤرّخ لكي يبوّج بآرائه ونتائجه التي توصل إليها (بعد) البحث والثقافة والتوثيق»<sup>(٣٥)</sup>.

كما يحتاج المؤرّخ إلى وسائل الإبلاغ والإقناع والنشر حتى يساهم في تعميم القيم السامية في مجتمعه ليكون سليماً ومزدهراً.

وتأتي الشواهد التاريخية لتؤكد أنّ هذه الظروف المساعدة كانت دائماً غائبة في الجزائر عبر عصورها، فالثقافة كانت دائماً محدودة، والجو الحرّ غائب، والمحفّزات نادرة، وتحطيم الأبطال سلوك دائم. وما من شك أنّ الدكتور سعد الله قد تجاوز كل هذه

(٣١) حوارات، ص ٢١٥.

(٣٢) نفسه، ص ٩٧.

(٣٣) أبحاث وآراء، ج ٤، ص ٨.

(٣٤) حوارات، ص ١٤٢.

(٣٥) نفسه، ص ١٠٣.

المعوقات، وكتب الكثير عن تاريخنا عبر العصور.

لا ريب أن كل الشروط السابقة مهمة لكن هناك أيضًا شروط أخرى يحتاجها المؤرخ لتأدية مهنته كالتميز بعقلية التنظيم، والتحلي بالصبر، وجمال الأسلوب، والتمتع بالحس النقدي، وسعة الخيال... إلخ. وقد صدق المؤرخ المصري محمد شفيق غربال (١٨٩٤-١٩٦١) رَحِمَهُ اللهُ حين قال: «إن عمل المؤرخ وبحثه يجدان الحقيقة، وخياله وفنه يوضّحان مدلولها».

وكتابة التاريخ ليس حكرًا على المؤرخين وحدهم، فالدولة تشارك بمؤسساتها في كتابة التاريخ الوطني الرسمي، بينما يساهم الصحفيون والأدباء في كتابة التاريخ الشعبي أو الحفاظ على الذاكرة الجماعية، مع الالتزام «بالموضوعية وشروط النقد الداخلي والخارجي للوثائق»<sup>(٣٦)</sup>. ويتكفل المؤرخون الأكاديميون بكتابة التاريخ العلمي<sup>(٣٧)</sup>.

### □ نقد المدرسة التاريخية الاستعمارية

كانت المدرسة التاريخية الاستعمارية تهدف إلى هدفين أساسيين: تشويه تاريخنا الوطني والتشكيك في انتمائنا الحضاري. وهذه النظرة تشمل كل المؤرخين الاستعماريين الإنجليز والأمريكان والأسبان والفرنسيين، فقد كانوا يؤمنون بنظرية التفوق العرقي للرجل الأبيض حتى صاروا محققين تجاه العرب والمسلمين وكل ما له بهم صلة من دين ولغة وثقافة وحضارة<sup>(٣٨)</sup>.

وإن خدموا تراثنا بالحفاظ على المخطوط من الاندثار والتلف وتحقيقه بشكل علمي فإنهم ساهموا «في تشويه حقيقة المسار الذي أتبعه التاريخ الإسلامي» في العالم. ولا شك أن الجزائريين الذين ينتقدون المدرسة الفرنسية هم مُحَقِّقُونَ في ذلك، لكنهم يكتفون بالقول، ولا يُجسِّدُونَ ما يقولونه على أرض الواقع بالعمل والإنتاج العلمي الرصين لتجاوز كتابات المؤرخين الاستعماريين وإعطاء البديل. إن رواج الكتابات الاستعمارية كان سببه بالدرجة الأولى «الفراغ المخيف الذي ملأه الغير،

(٣٦) حوارات، ص ١١٣.

(٣٧) قضايا شائكة، ص ١٤٤-١٤٥.

(٣٨) مصدر سابق، ص ١٣٤-١٣٥.

ونحن... عبر العصور، نتفرّج كالأطلال»<sup>(٣٩)</sup>.

ولم يكن تفوّق الباحث الغربي متصلاً بعرقه أو بجغرافيته... وإنما يعود تفوّقه إلى توفر شروط العمل الأكاديمي والإمكانات المادية والمعنوية التي تسمح له بالتقدّم والتخطّي خطوات عملاقة في ميدان البحث العلمي<sup>(٤٠)</sup>، بينما يحرم منها الباحث الجزائري أو العربي فيتعثّر عمله باستمرار، ولا يتقدّم مسافات نحو الأمام إلاّ بمشقة.

ولقد اهتم الدكتور سعد الله بكتابات المؤرخين الأمريكيين<sup>(٤١)</sup> والفرنسيين<sup>(٤٢)</sup> حول تاريخ الجزائر، وترجم إلى اللغة العربية العديد من دراساتهم، فأشاد بالأعمال المنصفة<sup>(٤٣)</sup>، وانتقد الدراسات التي استعملت كل وسائل البحث والنشر لتحرف تاريخنا وتشوّه تراثنا.

لذلك صار من مسؤولية المؤرّخ الجزائري تطهير تاريخنا من الشوائب التي لحقت به من جراء تلك الكتابات، وإزالة الرواسب التي استقرت في الأذهان لكيلا تفسد مجتمعنا غير المحصّن بالشكل الكافي. وربما هذا الجهد الذي يميّز الدكتور سعد الله عن سواه من المتقدين للمدرسة الفرنسية فلا يكتفي بالنقد فهو يبذل جهداً كبيراً لتقديم البديل.

وسيبقى تأثير المدرسة الاستعمارية الفرنسية قائماً ما دامت الكتابات الجزائرية قليلة وضعيفة، أو بعيدة عن الصرامة العلمية، وتحديد الرؤية، والارتقاء بأدوات البحث، والتنقيب عن المغمور، والنقد العلمي، والبناء المرصوص.

والخلل ليس عند المؤرخين الغربيين وحدهم، فإن العديد من تلامذتهم العرب يقومون بأدوار لا تختلف عن أدوار أساتذتهم في تحطيم الذات العربية الإسلامية والانخراط في مشروع التغريب. وربما هنا يكمن الخطر الأكبر، وهو الانتقاص من مؤرخي الحضارة الإسلامية، والتقليل من إبداعاتهم العلمية، والجري وراء كل ما ينتجه العقل الغربي في مجال تاريخنا بدون تمحيص.

(٣٩) أبحاث وآراء، ج ٣، ص ١١.

(٤٠) نفسه، ج ٥، ص ٥؛ قضايا شائكة، ص ١٠٦.

(٤١) أبحاث وآراء، ج ٣، ص ١٦١-١٧٢.

(٤٢) نفسه، ح ١، ص ١٣-٣٧.

(٤٣) قضايا شائكة، ص ١٣٩.

لذلك أصبحت أعمال العديد من المؤرخين الغربيين المعاصرين عمدة في تاريخنا، بينما أهملت أسماء المؤرخين العرب والمسلمين الذين كانوا يحق مؤرخين عالمقة، وكانت مؤلفاتهم أجدر من غيرها في الاعتماد عليها في كتابة تاريخنا عبر العصور<sup>(٤٤)</sup>.

### □ مستقبل التاريخ في زمن العولمة

شغل مستقبل التاريخ ومصيره في ظل تحديات العولمة الزاحفة التي تستمر موجاتها بسرعة، فتؤثر سلباً وإيجاباً في الفكر الإنساني. وصار البحث عن أفضل طرق التعامل مع هذه الظاهرة الجديدة هاجساً يُرّق العلماء والمفكرين خاصة المشتغلين منهم بالعلوم الاجتماعية التي تعتبر أضعف حلقة في سلسلة البحث العلمي، ومن ثم أقل مناعة من غيرها من العلوم. والسؤال الملح الآن هو: ما هو رأي الدكتور سعد الله في تأثيراتها على التاريخ العربي والإسلامي؟

أجاب الدكتور سعد الله عن هذا السؤال قائلاً: «من المتوقع أن يشن المستشرقون والأصوليون الجدد، أمريكيون ومن والاهم، حملة من النقد على تاريخ الإسلام تحت ذريعة تجريده من الخرافة والتحيز وإخضاعه للمنهج العقلي والتفكير المنطقي، وتخليصه من الروح العربية، ومن فكري (الخلافة في قریش) وتقديس النصوص الشرعية، والدعوة إلى تأويل هذه النصوص بما يتلاءم ومصلحة الإنسان والعصر، مع التركيز على دور الأقليات والطوائف العرقية والمذهبية التي طالما عانت من اضطهاد الأغلبية في دعواهم، وكذلك التخلص من سيطرة آراء أهل السنة والجماعة القائمة على تكريم الصحابة والتحفظ من لومهم على اجتهداهم السياسي»<sup>(٤٥)</sup>.

كان الدكتور سعد الله من الذين اعتبروا العولمة خطراً على مستقبل الثقافة العربية الإسلامية؛ لأن أهلها ما زالوا غارقين في سباتهم العميق، ولم يُعدّوا لحد الآن العدة للاستفادة من محاسنها، ومواجهة سلبياتها.

وبخصوص التاريخ، يرى الدكتور سعد الله أن المعركة القائمة حول الهوية ستزداد شراسة، وسيحفر أنصار العولمة المتطرفون ثقباً في جدران قلعة التاريخ للولوج

(٤٤) حصاد الخريف، ص ٨٤.

(٤٥) أبو القاسم سعد الله، التاريخ والعولمة، أعمال الملتقى الدولي «العولمة وأثرها في الثقافة الإسلامية»، الجزائر: منشورات المجلس الإسلامي الأعلى، ٢٠٠٥، ص ٩٧-٩٨، خارج السرب، ص ٣٦.

إلى شخصيتنا وذاتيتنا لإضعافنا وفرض ثقافتهم للهيمنة علينا والتحكّم في مستقبلنا. هل نكتفي بوصف هذه المشاهد، فتتألم من وضعنا القائم ونبكي على غدنا القادم، أم نستجيب للتحديات ونتجاوز المعوّقات، ونعمل جاهدين من أجل مستقبل أفضل؟ وقد يفهم مما سبق أن سعد الله يعترض على الاستفادة من محاسن العولمة مثل طرق البحث الحديثة التي يشترك فيها كل الباحثين في العالم بغض النظر عن انتماءاتهم الدينية والعرقية والقومية... غير أن هذا الاعتقاد بعيد عن مقصده إذ هو يعترض فقط على الأيديولوجية التي تفسّر الأحداث التاريخية وفق خلفيات فكرية وليس بناء على قراءات علمية صرفة.

وتحدّث في هذا السياق قائلاً: «لا أرى مانعاً أن يستفيد المؤرخون الجزائريون من مناهج البحث العلمي المعمول بها في فرنسا وغيرها وتطبيقها على قضايانا التاريخية. أما «النقل» الحرفي لآراء الآخرين في تاريخنا أو إفساح المجال لهم ليقولوا فينا ما شاؤوا ويفسّروا مواقفنا بطريقتهم فذلك ما نرفضه».

وقد أضيف أنه كان من المقدّرين للتطوّر التكنولوجي الحديث الذي هيّأ للباحث المعاصر وسائل البحث والنشر والاتصال والتنقل، ووفّر عليه الجهد والوقت والصحة والمال. وقد استفاد الدكتور سعد الله من كل ذلك خاصة في سنواته العشر الأخيرة وهو يجمع مادته العلمية لموسوعته «تاريخ الجزائر الثقافي»، ويحرّر صفحاتها ويصحّح فصولها ويطبّع أجزاءها وينشر مجلّداتها.

الدكتور سعد الله هو إذن ذلك المؤرّخ العملاق الذي انتظره الجزائريون منذ بضعة قرون، ليكتب تاريخهم الكامل، فبدأ بكتابة تاريخ الجزائر السياسي، وانتهى بكتابة تاريخها الثقافي. وقد أثّرت فيه هذه المسؤولية الثقيلة التي استشعر بها مبكراً على التنافس مع الزمن والصراع مع المعوّقات من أجل أن يحقق جزءاً كبيراً من هذا المشروع الضخم في حياته.

وقد نجح الدكتور سعد الله في ذلك إلى حدّ بعيد، إلّا أنه ركّز كثيراً في أعماله على السرد واستحضار الوثائق ونشر المخطوطات، بينما تعرّض قليلاً في كتبه إلى الجانب التنظيري والفلسفي للتاريخ الجزائري وتحليل إشكالياته وتفسير تطوّراته.

ولحسن الحظ كان الدكتور سعد الله يفتح قلبه للصحفيين الذين كانوا دائماً يسألونه

عن آرائه في التاريخ ومساراته وقضاياه المتعدّدة، لذلك وجدتُ في إجاباته عن أسئلة الصحفيين ما سدَّ فضولي العلمي، وساعدني على الإجابة عن الأسئلة التي طرحتها في بداية هذه الدراسة.

حقاً، إنه لم يُكتب كتاباً في مجال فلسفة التاريخ لكنه حرص دوماً على استنطاق التاريخ بالنظرة الثاقبة لدراسة التجارب السابقة، والنظر العميق للأحداث المتسلسلة في سجل الأمم والشعوب من أجل استلهام العبر، والاستفادة من دروسها للنهوض والتقدم والازدهار.

# الحاجة إلى إعادة التفكير في حقوق الإنسان في الأديان

الدكتور صلاح الدين العامري\*

### □ مدخل

من المهمّ الإقرار بدايةً بأنّ البحث في «حقوق الإنسان في الأديان» مسألة معقّدة إلى حدّ كبير، وأنّ الحاجة إلى إعادة التفكير فيها في سياق عالمي مضطرب قد يساعد في تخفيف التوتّرات المتنامية والصراعات المنفلتة، وأنّ الأطروحات القديمة التي صيغت في ظروف تاريخيّة مختلفة عن الراهن باتت قاصرة عن تلبية حاجيات الإنسانيّة بعد نسف الجدار الفاصل بين الإنسان الدّيني وغير الدّيني، وتحول مفهوم الإنسان والإنسانيّة إلى مشغل حضاري وعامل مركزي في بناء الاجتماع البشري المعاصر.

وقد زاد الاهتمام بالمفهومين على مفاهيم تاريخيّة مثل الدّين والعرق والجغرافيا وغيرها من المحدّدات التقليديّة للهويّة، بل وضعها موضع الاستفهام والمراجعة والاثّام. ويوجّه المهتمّون بهذا المبحث القسم الأكبر من الاثّام إلى الموروث الدّيني بدرجات متفاوتة.

---

\* كاتب وباحث من تونس، البريد الإلكتروني: slaheddine.alamri17@gmail.com

واقترحت القيم الإنسانية المشتركة بديلاً من المقومات الخصوصية التي تفرق ولا تجمع، وفي مقدمتها الفكر الديني الموروث.

ولهذه الأسباب الموجزة وغيرها اقترحنا الإسهام في إعادة التفكير في مسألة حقوق الإنسان في الأديان إيماناً منا بتاريخية المفاهيم وتحولاتها الدلالية، وبأن الإنسانية مرتبة يبلغها الإنسان بتطور وعيه في التاريخ وليست عقيدة منغلقة خاضعة لمجموعة من المحددات.

### □ أولاً: حقوق الإنسان في التاريخ

من المهم التمييز بين مستويين في مقارنة حقوق الإنسان في الأديان: هما الممارسة والتنظير. فممارسة هذه الحقوق بالدعوة إليها أو الدفاع عنها قد سبق التنظير لها بالمعنى الفكري النسقي. ومثلما هو معلوم كافح الإنسان من أجل مجموعة من الحقوق الأساسية مثل الحق في الحياة منذ المراحل الأولى لتشكّل وعيه بالوجود. وقد تناسب الجهد الحقوقي للـ«حقوقيين» مع درجة وعيهم وطبيعة سياقهم.

وينتمي الحديث عن الحقوق في الأديان إلى المرحلة الأولى التي غلبت عليها الفطرة وبعض التعاليم العامة التي كررتها الأديان وتوارثتها عن بعضها، ونادت بها بعض الوثائق مثل شريعة أورنمو، وشريعة لبث عشتار، وشريعة إيشنونا، وشريعة أوركاجينا، وشريعة حمورابي (١٧٩٣ - ١٧٩٠ ق.م) في بلاد الرافدين. وقد تمثلت وثيقة حمورابي الشرائع السابقة وأعادت إنتاج نص أكثر نضجاً وتنظيماً من النصوص السابقة<sup>(١)</sup>.

وفي مستوى التنظير يمكن التأريخ لإرهاصات التفكير في حقوق الإنسان بالمعنى الفكري النسقي مع الرئيس الثالث للولايات المتحدة الأمريكية توماس جيفرسون<sup>(٢)</sup> في مسودة الدستور الأمريكي سنة ١٧٧٦. وقد أشار جيفرسون إلى حقوق الإنسان بالمعنى الحديث في فقرة مستقلة في المسودة الأولى للدستور، ثم عدّل بعض عباراتها بدعوى التلاؤم مع طبيعة المرحلة التي بلغها العقل البشري. وجاء في الصيغة الأولى:

(١) يُنظر: شريعة حمورابي، ترجمة: محمود الأمين، تقديم: الأب سهيل قاشا، ٢٠٠٧، لندن: دار الوراق للنشر، ط ١، ص ٧.

(٢) ولد توماس جيفرسون Thomas Jefferson سنة ١٧٤٣ في ولاية فرجينيا الأمريكية، ودرس في معهد وليام وماري الذي تخرج فيه العديد من الرؤساء الأمريكيين، واشتغل بالتدريس في المعهد نفسه، ثم درس القانون، ويعتبر من واضعي الدستور الأمريكي و كاتب مسودته، ومؤسس جامعة فيرجينيا، وهو الرئيس الثالث للولايات المتحدة الأمريكية ويده دَوْن إعلان استقلالها الذي أقره كونغرس عموم الولايات سنة ١٧٧٦.



«نحن نعتبر هذه الحقائق من المقدّسات التي لا مجال لإنكارها، وأن جميع الناس خلّقوا متساوين ومستقلين، وأنهم يستمدّون من هذا الخلق المتساوي حقوقاً متأصلة ثابتة، من بينها حقّ حماية الحياة والحرية والسعي لتحقيق السعادة»<sup>(٣)</sup>. وغير في الصياغة الثانية عبارة «من المقدّسات» بعبارة تناسب مع سياق التحديث الحضاري وهي «من البديهيّات».

وكانت الخطوة الثانية المهمّة في مسار التشريع لحقوق الإنسان بعد ثلاث عشرة سنة من قبل الفرنسيين. ففي سنة ١٧٨٩ حاولت ثلّة من التنويريين الفرنسيين تحرير وثيقة تبشّر بمرحلة جديدة عنوانها تحرير الإنسان من المكبّلات التي أحاط بها نفسه عبر تاريخه.

وتذكر المصادر التاريخية أنّ هذه الحركة تزامنت مع زيارة جيفرسون إلى فرنسا لتلبية لدعوة من صديقه ماركيز دي لافاييت Marquis de Lafayette الذي شارك في حرب الاستقلال الأمريكيّة<sup>(٤)</sup>.

وبعد نقاشات صعبة اتّفق المجتمعون على صياغة وثيقة تتجاهل مثلاً السيطرة القديم المكوّن من الملك والنبلاء والكنيسة، ونادت بأن تكون «حقوق الإنسان الطبيعية الثابتة والمقدسة» أساساً للنظام السياسي الفرنسي الجديد<sup>(٥)</sup>.

وأتّسعت دائرة المناداة بهذه المنظومة الحقوقية إلى المملكة المتحدة بمباركة الفيلسوف ريتشارد برايس Richard Price (ت ١٧٩١). وقال هذا الثيولوجي المتفلسف في إحدى الاجتماعات: «قد عشت حتى رأيت حقوق الإنسان مفهومة للناس أكثر من أي وقت مضى والأمم الجديدة تلهث وراء الحرية، التي بدا وكأنها نسيت دلالتها ومعناها»<sup>(٦)</sup>.

وباعتبارنا نقارب مسألة حقوق الإنسان من منظور الأديان فإنّ ما ورد في الصياغة الأولى التي خطّها توماس جيفرسون في مسوّدّة الدستور الأمريكي سنة ١٧٧٦ وما ذكره الفيلسوف والثيولوجي الإنجليزي ريتشارد برايس يمثلان مدخلاً لدراسة الموضوع. فجيفرسون عدّ حقوق الإنسان من «المقدّسات» وبريس تكلم دون أن ينزع عباءة رجل الدين والثيولوجي رغم ميولاته الفلسفيّة في مرحلة تقدّم فيها العقل على

(٣) لين هانت، نشأة حقوق الإنسان، ترجمة: فايقه جرجس حتّا، مراجعة: محمد إبراهيم الجندي، ٢٠١٣، القاهرة: كلمات عربية للترجمة والنشر، ط ١، ص ١٥.

(4) Gregory Payan, Marquis de Lafayette: French Hero of the American Revolution, Brilliance, Paris, 2003.

(٥) لين هانت، نشأة حقوق الإنسان، ص ١٦.

(٦) م.ن، ص ١٦.

مرجعيات أخرى مثل الدين.

وفي الخطابين أثر للذاكرة الدينية التي بنت جزءاً مهماً من أطروحاتها على معنى تحرير الإنسان وتكريمه. ففي التوراة جعل الله الإنسان على صورته تكريمًا له وتفضيلاً عن باقي المخلوقات<sup>(٧)</sup>.

وفي الأناجيل كان حمل مريم بيسوع والتبشير بنبوته نعمة من الله وخلاصاً للمؤمنين وفداءً لهم من الخطيئة والشر<sup>(٨)</sup>. وفي القرآن تحدّث الله عن تكريم بني آدم وامتدح استخلاصهم في الأرض من دون سائر المخلوقات وعاقب إبليس رمز الشر في الأديان لأنه لم يسجد للإنسان اعترافاً بتميّزه<sup>(٩)</sup>.

### □ ثانيًا: حقوق الإنسان في التراث الديني الكتابي

أشرنا أنّ مقاربتنا لحقوق الإنسان في الأديان ستكون نقدية، وأنّ المسألة تحتاج إلى إعادة تفكير في مسلماتها. والمقصود بالمسلمات هو مجموعة من التمثيلات التي حدّدها الآباء المؤسسون في الديانات الكتابية الثلاث.

ولا نجاح لهذه المبادرة دون القيام بمجموعة من المراجعات منها فهم النصوص

(٧) جاء في سفر التكوين: «وَقَالَ اللَّهُ: «نَعْمَلُ الْإِنْسَانَ عَلَى صُورَتِنَا كَسَبْهِنَا، فَيَسَلْطُونَ عَلَى سَمَكِ الْبَحْرِ وَعَلَى طَيْرِ السَّمَاءِ وَعَلَى الْبَهَائِمِ، وَعَلَى كُلِّ الْأَرْضِ، وَعَلَى جَمِيعِ الدَّبَابَاتِ الَّتِي تَدْبُ عَلَى الْأَرْضِ». فَخَلَقَ اللَّهُ الْإِنْسَانَ عَلَى صُورَتِهِ. عَلَى صُورَةِ اللَّهِ خَلَقَهُ. ذَكَرًا وَأُنْثَى خَلَقَهُمْ. وَبَارَكَهُمْ اللَّهُ وَقَالَ لَهُمْ: «اَثْمِرُوا وَاكْثُرُوا وَأَمْلَأُوا الْأَرْضَ، وَأَخْضِعُوهَا، وَتَسَلْطُوا عَلَى سَمَكِ الْبَحْرِ وَعَلَى طَيْرِ السَّمَاءِ وَعَلَى كُلِّ حَيَوَانٍ يَدْبُ عَلَى الْأَرْضِ». وَقَالَ اللَّهُ: «إِنِّي قَدْ أَعْطَيْتُكُمْ كُلَّ بَقْلٍ يُبْزَرُ بُزْرًا عَلَى وَجْهِ كُلِّ الْأَرْضِ، وَكُلَّ شَجَرٍ فِيهِ ثَمَرٌ شَجَرٌ يُبْزَرُ بُزْرًا لَكُمْ يَكُونُ طَعَامًا. وَلِكُلِّ حَيَوَانِ الْأَرْضِ وَكُلِّ طَيْرِ السَّمَاءِ وَكُلِّ دَبَابَةٍ عَلَى الْأَرْضِ فِيهَا نَفْسٌ حَيَّةٌ، أَعْطَيْتُ كُلَّ عُشْبٍ أَخْضَرَ طَعَامًا». وَكَانَ كَذَلِكَ: ١ (٢٦، ٣٠).

(٨) جاء في سفر لوقا «وَأَمَّا زَكَرِيَّا أَبُوهُ مِنَ الرُّوحِ الْقُدُسِ، وَتَبًّا قَائِلًا: «مُبَارَكُ الرَّبِّ إِلَهُ إِسْرَائِيلَ لِأَنَّهُ افْتَقَدَ وَصَنَعَ فِدَاءً لِسَعْبِهِ، وَأَقَامَ لَنَا قَرْنَ خَلَاصٍ فِي بَيْتِ دَاوُدَ فَتَاهُ. كَمَا تَكَلَّمَ بِفَمِ أَنْبِيَائِهِ الْقَدِيسِينَ الَّذِينَ هُمْ مِنْذُ الدَّهْرِ، خَلَاصٍ مِنْ أَعْدَائِنَا وَمِنْ أَيْدِي جَمِيعِ مُبْغِضِنَا. لِيَصْنَعَ رَحْمَةً مَعَ آبَائِنَا وَيَذْكُرَ عَهْدَهُ الْقُدُسَ، الْقِسْمَ الَّذِي حَلَفَ لِأَبْرَاهِيمَ أَيْبِنَا: أَنْ يُعْطِينَا ابْنًا بِلَا خَوْفٍ، مُنْقِذِينَ مِنْ أَيْدِي أَعْدَائِنَا، نَعْبُدُهُ بِقُدَاسَةٍ وَبِرٍّ قُدَامَهُ جَمِيعَ أَيَّامِ حَيَاتِنَا. وَأَنْتِ أَيُّهَا الصَّبِيَّةُ نَبِيِّ الْعَلِيِّ تَدْعِي، لِأَنَّكَ تَتَقَدَّمُ أَمَامَ وَجْهِ الرَّبِّ لِتُعَدَّ طُرْقَةً. لِتُعْطِيَ سَعْبُهُ مَعْرِفَةَ الْخَلَاصِ بِمَغْفِرَةِ خَطَايَاهُمْ، بِأَخْشَاءِ رَحْمَةِ إلهِنَا الَّتِي بِهَا افْتَقَدْنَا الْمَشْرِقَ مِنَ الْعَلَاءِ. لِيُضِيءَ عَلَى الْجَالِسِينَ فِي الظُّلْمَةِ وَظِلَالِ الْمَوْتِ، لِكَيْ يَهْدِيَ أَقْدَامَنَا فِي طَرِيقِ السَّلَامِ»: ١ (٦٧، ٧٩).

(٩) جاء في سورة الإسراء ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا﴾: (الآية ٧٠).

وتوضيح الحدود بين البشري والإلهي في الحد الأدنى. فمن المهم الإقرار ببشرية فهم الرسالات السماوية<sup>(١٠)</sup> في هذه الأديان، وبأن الفكر البشري تاريخي يخضع في صياغته إلى السياقات الحافة بتشكُّله، وأن تغَيَّر هذه السياقات يفترض ضرورة تحيين الفكر ليواكب عصره ويكون فاعلاً.

وسنطرح في هذه المطالعة البحثية مجموعة من النقاط المهمة في بناء الذكريات الدينية والمؤثرة في صياغة المنظومات الحقوقية في الشرائع الدينية.

### ١ - مقولة «الاختيار» بين الحرص على إثبات الذات والإصرار على نفي الآخر

إنّ مقاربتنا لمسألة حقوق الإنسان في الديانات الكتابية الثلاث، أي اليهودية والمسيحية والإسلام، لا تعني أنّ عملية التمرکز الديني التي مارسها أغلب الجماعات الدينية في العالم بدأت مع هذه الديانات.

والمقصود بـ«الاختيار» في هذا السياق هو تميّز مجموعة بشرية عن باقي المجموعات تمييزاً مطلقاً. ويُسْتَمَدُّ هذا التمييز من مرجعيات غيبية عادة ما تكون «الإله». وإذا عدنا إلى تاريخ الظاهرة الدينية الكتابية نجد أنّ اليهود قد بنوا اجتماعهم على مقولة الاختيار الإلهي لهم دون غيرهم. ويثبتون هذا الأمر في النصوص التوراتية والتلمودية تحت عبارة «الشعب المختار»<sup>(١١)</sup>. ومصطلح «الشعب المختار» هو ترجمة للعبارة العبرية القديمة «هَم حنهار» *هلم الحنهار*.

وتوجد عبارات أخرى في العبرية تعبّر عن معنى الاختيار الإلهي لبني إسرائيل منها «أنا بخرتانو» ومعناها اخترتنا أنت، و«عَم سَجُولاه» وتعني الشعب الخلاصة.

(١٠) يؤكّد التراث الديني اليهودي أنّ المشنا، وهو المصدر الثاني المقدس عند اليهود، تعود إلى النبي موسى. ويعتقد اليهود أنّه تلقى شريعتين إحداهما مكتوبة وهي التوراة والأخرى شفوية وهي المشنا. والحال أنّها مجموعة من الشروحات للنصوص التوراتية مع شروح على هذه الشروح ويصطلح عليها «غماره»، وهي مأخوذة من تلموديّ بابل وأورشليم. وهذا هو حال المسلمين مثلاً حين يربطون ربطاً وثيقاً بين القرآن والسنة ويقدمونها على القرآن أحياناً، ويضعون مصنفات فقهية وتعتبر الفهم النهائي للإسلام. وتمتعت رسائل بولس في المسيحية بالمكانة نفسها من الأناجيل. وفي الحالات الثلاث اختلط الإلهي بالبشري وصار التمييز بينهما صعباً في مستوى الممارسة.

(١١) جاء في سفر التثنية: «لَأَنَّكَ أَنْتَ شَعْبٌ مُقَدَّسٌ لِلرَّبِّ إِيَّاكَ قَدْ اخْتَارَ الرَّبُّ إِيَّاكَ لَتَكُونَ لَهُ شَعْباً أَخْصَ مِنْ جَمِيعِ الشُّعُوبِ الَّذِينَ عَلَى وَجْهِ الْأَرْضِ، لَيْسَ مِنْ كَوْنِكُمْ أَكْثَرُ مِنْ سَائِرِ الشُّعُوبِ، التَّصَقَّ الرَّبُّ بِكُمْ وَاخْتَارَكُمْ، لِأَنَّكُمْ أَقَلُّ مِنْ سَائِرِ الشُّعُوبِ. بَلْ مِنْ مَحَبَّةِ الرَّبِّ إِيَّاكُمْ، وَحَفَظِهِ الْقِسْمَ الَّذِي أَقْسَمَ لِأَبَائِكُمْ، أَخْرَجَكُمْ الرَّبُّ بِيَدٍ شَدِيدَةٍ وَفَدَاكُمْ مِنْ يَدِ يَبْتِ الْعُبُودِيَّةِ مِنْ يَدِ فِرْعَوْنَ مَلِكِ مِصْرَ» (٧، ٦، ٨).

وتؤمن غالبية اليهود بأنّ الربّ قد اختارهم من باقي الأمم وكرّمهم وبجلّهم ليكونوا خاصّته<sup>(١٢)</sup>. وصارت عبارة الشعب المختار ضلعاً في المثلث العقدي اليهودي المكوّن من الربّ والأرض والشعب<sup>(١٣)</sup>.

ولم يخلّ اللاهوت المسيحي من فكرة الاختيار الموروثة عن اليهودية، وارتبط الاختيار أساساً بمقولة الخلاص. فالربّ هو من اختار يسوع ليخلص المؤمنين ويفديهم. وقد درج استعمال عبارة الاختيار ومشتقاتها لوصف تلامذة المسيح<sup>(١٤)</sup> باعتبار أنّ المسيحية جاءت لتقويم ما انزاح من اليهودية ومواصلة النهج الموسوي في صيغته السليمة<sup>(١٥)</sup>.

وقد اعتمد بولس عبارة الاختيار في أكثر من موضع في رسائله، ومن بينها أن الله «باركنا بكل بركة روحية في السماوات في المسيح كما اختارنا فيه قبل تأسيس العالم» (أفسس ١: ٣، ٤). وإن الله خلّصنا ودعانا... «بمقتضى القصد والنعمة» (تيموثاوس ١: ٩).

وتعبّر المشتقات المرتبطة بكلمة «اختيار» عن فئة مخصوصة دون غيرها من يهود تلك المرحلة التاريخية، وتستبطن ضرورة معنى إقصاء البقية.

ولم يجد المسلمون في تقبلهم لمعاني القرآن عن محاولة التمرّكز الديني، فركّزوا على مضمون الآية ١١٠ من سورة آل عمران ﴿كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَلَوْ آمَنَ أَهْلُ الْكِتَابِ لَكَانَ خَيْرًا لَهُمْ مِّنْهُمْ الْمُؤْمِنُونَ وَأَكْثَرُهُمُ الْفَاسِقُونَ﴾. وبنوا عليها مجموعة من الفرضيات وأصلوها في السنة النبوية. ومنها حديث «الأئمة من قريش» المجمع عليه سنياً وشيعياً.

ولو تفكّرنا قليلاً في مضمونه لوجدناه يتعارض مع مقولة العدل الإلهي التي

(١٢) عبد الوهاب المسيري، موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية، مصر: دار الشروق، ط ١، ١٩٩٩م، ص ١٨٢.

(١٣) عبد الوهاب المسيري، موسوعة اليهود واليهودية، ج ٥، ص ١٩١.

(١٤) جاء في إنجيل لوقا: «وَلَمَّا كَانَ النَّهَارُ دَعَا تَلَامِيذَهُ، وَاخْتَارَ مِنْهُمْ اثْنَيْ عَشَرَ، الَّذِينَ سَمَّاهُمْ أَيْضًا «رُسُلًا»: ٦ (١٣). وجاء في إنجيل لوقا: «وَلَوْ لَمْ تُقَصِّرْ تِلْكَ الْأَيَّامُ لَمْ يَخْلُصْ جَسَدٌ. وَلَكِنْ لِأَجْلِ الْمُخْتَارِينَ تُقَصِّرُ تِلْكَ الْأَيَّامُ»: ٢٤ (٢٢).

(١٥) يقول القمص ميخائيل مينا: «الحمد لله الذي أضاع بمعرفته عقل بني الإنسان، وأقام الأدلة الناطقة بوجوده في كلّ زمان ومكان، وأنزل كتابه الأقدس على فم أنبيائه الكرام ورسله الأعلام، ليكون نبراساً لعقول الأنام، وحارسها لهم من التيه في بيداء الشبه والأوهام»، علم اللاهوت، القاهرة: مكتبة المحبة القبطية، ١٤٢٤ ش/ ١٩٤٨م، مج ١، ط ٤، ص ١١.

لا تميّز بين أعربي أو أعجمي إلا بالتقوى والعمل الصالح. فالإسلام جاء للناس كافة والجميع يتساوى فيه حقاً وواجباً ولا معنى للتمييز بين المسلمين عرقياً؛ لأنّ الدّين لا يُمَلِّك ولا يُورَث.

ونعتقد أنّ تكريس هذا التفاضل في مستوى العرق تشريع للتمييز العنصري بمصطلحات هذا العصر. فتقديرنا أنّ الأصلح هو الأفضل بقطع النظر عن لونه ومكانته الاجتماعية والقبلية والعرقية. ومن اليسير أن يلاحظ الدّارس أنّ الحديث يخدم التمرکز القرشي الذي أريد له أن يتواصل بعد الإسلام.

وتحمل فكرة الاختيار في الأدبيات الدنيّة معنى الانفصال عن الآخر والانعزال عنه ورفضه بسبب الاصطفاء المقدّس. ويتحوّل تقديس هذا المعنى في التاريخ إلى عقائد تصعب مراجعتها من قبل الأجيال اللاحقة.

وقد أمعن رجال الدّين في الديانات الثلاث في تدقيق هذه المسائل، والتوسّع فيها إلى حدّ إخراجها من الزمان وجعلها مفاهيم مطلقة وأزليّة، ونفي أية إمكانية لأن تكون مقولات مرحليّة احتاجت إليها الجماعة في مرحلة تاريخيّة معيّنة لأجل تثبيت أسسها ووحدها.

فأنّ تحصر الحقّ في جماعة بشريّة واحدة وبشكل مطلق وغير قابل للمراجعة والتعديل حسب السياق، معناه أنّك تقصي الأغليّة وتخرجها من دائرة الإنسانيّة وتعدّد التواصل معها ودعوتها إلى ما تعتبره جماعة ما «الحق».

فاليهوديّة مثلاً ظهرت في جماعة بشريّة صغيرة وتقوقعت حول ما يُفترض أنّ موسى قد تركه في كتاب مقدّس هو التوراة. وأضاف الأحرار مجموعة من الشروح لنصوص التوراة تحت مسمّى المشنا ورفعوا من مكانتها لتصبح في الذاكرة الجمعيّة اليهوديّة جزءاً لا يتجزّأ من المنظومة المقدّسة. وبالغوا في تكريس العزلة عن الآخر داخليّاً وخارجيّاً استناداً إلى مقولتي الاختيار وامتلاك الحقيقة النهائيّة للديانة الموسويّة.

وقد تركّزت الشريعة اليهوديّة أساساً في المشنا أو الشريعة الشفويّة التي جمعت في كتاب من عدّة أجزاء<sup>(١٦)</sup>. وتحوي المشنا نصوصاً تشريعيّة حادّة وصارمة تكرّس

(١٦) تتكوّن المشنا من ستّة أقسام هي الزروع ويتناول الأحكام الشرعيّة بالزراعة، والأعياد ويعرض لأحكام السبوت والأعياد، والنساء ويتناول الأحكام المتعلّقة بالأسرة والعلاقات الزوجيّة، والأضرار ويشمل الأحكام المتعلّقة بالأضرار والتعويضات، والمقدّسات ويهتم بموضوعات القرابين والأضاحي المتعلّقة بالهيكل، والطهارات ويهتم بأحكام النجاسات والطّهارة.

الانقسام بين البشر ولا تساعد في تحقيق المساواة بينهم، رغم الإشارة إلى هذا المعنى في وصايا التوراة العشر.

ومن بين التفاصيل التي تعرقل الحديث عن الإنسان بما هو عليه اليوم حكم الفناء المشترك مع غير اليهودي. وجاء في قسم الأعياد أنَّ من يقطن من اليهود مع الغريب في الفناء نفسه ولا يقرَّ بحكم دمج الأفنية فعلى اليهودي الامتناع عن التنقل في الفناء حسب فتوى الحبر رابي مئير.

وقد تتسع دائرة دلالة «الأغيار» لتشمل يهود المذاهب الأخرى وتعدم التواصل معها والاعتراف بها. ورُوي عن الحبر ربان جمليل أنَّه سكن معهم أحد الصدوقين كان يسكن معهم في المدخل نفسه في أورشليم، فطلب حبرهم الأكبر الإسراع بإخراج الأمتعة الضرورية إلى المدخل قبل أن يخرج إليه الصدوق أمتعته فيحرم عليهم السير فيه<sup>(١٧)</sup>.

وقد وقع فقهاء الإسلام في التجاوزات نفسها حين جعلوا العرب أوصياء على الدعوة المحمدية رغم كونيتها. ووجَّهوا تفسيرهم القرآن وتأويل نصوصه إلى صالح المسلمين دون الاهتمام بأثر هذا الفهم في نفوس غير المسلمين وغير العرب. فرسول الإسلام ﷺ حين أظهر دعوته توجَّه إلى الناس عامة ولم يميِّز على أيِّ أساس، ومارس الحكمة في دعوته بترؤ وواقعية تراعي السياق.

كلُّ هذه العوامل الراسخة تعرقل تبني حقوق الإنسان المبنية على الإنساني المشترك. ومنها الحق في الحياة والعمل والصحة والتعليم وحرية الاعتقاد والتعبير وغيرها من القيم التي تشترك فيها الإنسانية بقطع النظر عن لونها وعرقها وجنسها ودينها ولغتها ومكانتها الاجتماعية. كيف يمكن الحديث عن حقوق ضمنها الله لعباده في ظلِّ تمرکز ديني عرقي يُقصي الآخر لمجرد اختلافه.

فإذا كان المتدين يؤمن بأنَّ الله خالق الناس جميعاً ورازقهم كافة، ويده حياتهم ومماتهم فكيف لا يفكر في سبب خلقهم وإطعامهم وضمان وصول أرزاقهم وتمتعهم بالصحة والعافية وإعطائهم صورة الإنسان الذي كرَّمه واستخلفه؟ ألم يكن من السهل على هذا الإله ألا يخلق من لا يؤمنون به ولا يمتنعهم بما متع به المؤمنين؟ ألم يكن من

(١٧) ترجمة متن التلمود (المشنا)، القسم الثاني: موعيد (مواعيد)، ترجمة: مصطفى عبد المعبود سيد منصور، مصر، دار طيبة، ٢٠٠٩م، ط ١، ص ١١٣.

السهل عليه خلقهم على غير هيئة المؤمنين أم أنه خلقهم على هيئة الإنسان كي يسهل خدمة المختارين مثلما تعتقد بعض الجماعات اليهودية مثلاً؟

وما نخلص إليه في خاتمة هذا القسم من المبحث هو أن مقولة الاختيار في الأديان وظفت بشكل سلبي في تصنيف البشر وخلقت حالة من العداء والاقتتال. وساهمت بشكل أساسي في تعطيل ظهور منظومات حقوقية كونية تشغل على المشترك الإنساني وتحترم الخصوصية. وهي مسألة مهمة بالنسبة إلى السلمين: الاجتماعي الداخلي والإنساني الكوني.

## ٢- التكفير

الكفر اصطلاحاً هو نقيض الإيمان، والتكفير تصنيف للبشر في موقفهم من الديانة وفهمها. والإشكال حاصل في هذا المعنى بعدم التمييز بين الإلهي والبشري ولا في تبادل المراتب بينهما. ولطالما مثل هذا التصنيف وسيلة للتمييز بين البشر بمعايير بشرية ولبلبوس ديني، أي إنه كان سلاحاً للضرر بالإنسان بدل تكريمه والرفع من مكانته.

والتكريم مطلب أساسي ورد في الكتب السماوية الثلاثة. وجاءت صيغته في التوراة والأنجيل والقرآن عامة تتحدث عن الإنسان، ولم تفاضل في معانيها العامة بين الذكر والأنثى ولا الغني والفقير ولا غيرهما من مصنفات التقسيم.

## ١- تكفير الآخر الديني

عادة ما تمر الديانات بحالة من التماسك الداخلي بين أتباعها في المراحل الأولى لظهورها، ويفرز هذا الوضع البسيكولوجي تناغماً وتناسقاً بين الأفراد. ويسهم في تحويل الأنظار إلى الخارج لرصد العدو والتصدي له.

ومن بين الأسلحة المستعملة في مواجهة الآخر العقدي هو تكفيره واستحلال دمه ورزقه تحت مسميات مختلفة ومصطلحات عدّة. ولما كانت هذه الممارسة قاعدة في التعامل بين أتباع الأديان استحلال التفكير في قواعد مشتركة بين البشر تراعي تنوعهم وتحترم اختلافاتهم التي خلقهم الله عليها.

فحين ظهرت اليهودية أبطلت ما سبقها واعتبرته كفرًا. وتوقع أتباعها حول تعاليم التوراة والمشنا وعادوا الأغيار وكدّسوا الأحكام المحرمة للتواصل معهم. وقد جاء عدد من نصوص التلمود قاسياً تجاه الآخر الديني. ومن ذلك أن الخارج عن دين



اليهود حيوان على العموم، ولا يعتبر باقي الأمم أقارب لليهود لأن الحيوان لا يمكن أن يكون قريب الإنسان. وأكد الحاخام أباربانيل أنه لا تجوز الرأفة والعدل مع غير اليهود، وغيرها من النصوص المعارضة لحقوق الإنسان في كونيتها وشمولها<sup>(١٨)</sup>.

ونذكر في هذا الإطار بأن سرد هذه الأمثلة لا يندرج ضمن التحامل على ديانة لصالح أخرى، بل لجعل التحليل دقيقاً ومتناسكاً. ونحن نميز بين الدين الإلهي والفكر الديني البشري الذي يتأثر بالسياق الذي حُرر فيه. فحالة العداء والشتات التي عاشها اليهود تنتج نصوصاً مشحونة ضد الآخر مثل التي نطالعها في التلمود. فشروح التوراة وشروح الشروح من صنع أحبار غير معصومين من الخطأ والتأثر الاجتماعي والسياسي والنفسي، ومع ذلك تعالت وتقدّست وتجاوزت مكانة المقدّس الأصلي غالباً.

ونسجت المسيحية على منوال اليهودية في من سبقها، وأدعت نصوصها اللاهوتية اكتمال الوحي في شخص يسوع بن مريم. وأعلنته إلهاً فادياً للخطيئة الأولى ومقومًا لانحراف اليهودية<sup>(١٩)</sup>. وبهذا التصنيف أقصت من لم يؤمن به وهُمشت موقعه.

وبعدها جاء الإسلام فتمسك المسلمون بظاهر عبارة ﴿كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ﴾ وتغافلوا عن تحيين المعنى استناداً إلى موقع المسلمين وحالهم ودورهم الحضاري، وجمعوا من الأحاديث ما لا يتفق مع أخلاق الرسول ودوره.

ومن بين الأحاديث المنظمة لعلاقة المسلم بغيره «لا تبدؤوا اليهود ولا النصارى بالسلام فإذا لقيتم أحدهم في طريق فاضطروه إلى أضيقه». وتحيلوا أن تفضيل المسلمين

(١٨) الكنز المرسود في قواعد التلمود، ترجمه من الفرنسية: يوسف نصر الله، مصر: مطبعة المعارف، ١٨٩٩م، ط ١، ص ص ٤٤-٤٥.

(١٩) جاء في إنجيل لوقا: ١١ (٤٣، ٤٤): «وَيُلِّكُمْ أَيُّهَا الْفَرِّيسِيُّونَ! لَأَنْتُمْ تُحِبُّونَ الْمَجْلِسَ الْأَوَّلَ فِي الْمَجَامِعِ، وَالتَّحِيَّاتِ فِي الْأَسْوَاقِ. ٤٤ وَيُلِّكُمْ أَيُّهَا الْكَتَبَةُ وَالْفَرِّيسِيُّونَ الْمُرَاوُونَ! لَأَنْتُمْ مِثْلَ الْقُبُورِ الْمُخْتَفِيَةِ، وَالَّذِينَ يَمْشُونَ عَلَيْهَا لَا يَعْلَمُونَ!».

وخاطب يسوع أحد الفريسيين قائلاً: «وَيُلِّكُمْ أَنْتُمْ أَيُّهَا النَّامُوسِيُّونَ! لَأَنْتُمْ تُحْمِلُونَ النَّاسَ أَحْمَالًا عَسِرَةَ الْحَمْلِ وَأَنْتُمْ لَا تَمْسُونَ الْأَحْمَالَ بِأَحَدٍ أَصَابِعَكُمْ. ٤٧ وَيُلِّكُمْ! لَأَنْتُمْ تَبْنُونَ قُبُورَ الْأَنْبِيَاءِ، وَأَبَاؤُكُمْ قَتَلُوهُمْ. ٤٨ إِذَا شَهِدُونَ وَتَرَضَوْنَ بِأَعْمَالِ آبَائِكُمْ، لَا تَهْمُ هُمْ قَتَلُوهُمْ وَأَنْتُمْ تَبْنُونَ قُبُورَهُمْ. ٤٩ لِذَلِكَ أَيْضًا قَالَتْ حِكْمَةُ اللَّهِ: إِنِّي أَرْسِلُ إِلَيْهِمْ أَنْبِيَاءَ وَرُسُلًا، فَيَقْتُلُونَ مِنْهُمْ وَيَطْرُدُونَ ٥٠ لِكَيْ يُطْلَبَ مِنْ هَذَا الْجِيلِ دَمُ جَمِيعِ الْأَنْبِيَاءِ الْمُهْرَقِ مِنْذُ إِنشَاءِ الْعَالَمِ، ٥١ مِنْ دَمِ هَابِيلَ إِلَى دَمِ زَكَرِيَّا الَّذِي أَهْلِكَ بَيْنَ الْمَذْبَحِ وَالْبَيْتِ. نَعَمْ، أَقُولُ لَكُمْ: إِنَّهُ يُطْلَبُ مِنْ هَذَا الْجِيلِ! ٥٢ وَيُلِّكُمْ أَيُّهَا النَّامُوسِيُّونَ! لَأَنْتُمْ أَخَذْتُمْ مِفْتَاحَ الْمَعْرِفَةِ. مَا دَخَلْتُمْ أَنْتُمْ، وَالْدَاخِلُونَ مَنَعْتُمُوهُمْ». لوقا: ١١ (٤٦، ٥٢).



مطلق وثابت لا يتغيّر مهما فعلوا وكيفما فهموا الإسلام وطبّقوا تعاليمه. وقد مثل هذا الخطاب معرقلاً لخلق منظومة حقوقية مثل التي تم إعلانها سنة ١٩٤٥م يتساوى فيها الناس على أساس بشريتهم التي بناها الله على الاختلاف والتنوع والحرية.

## ٢- تكفير الآخر المذهبي

أشرنا سابقاً إلى أنّ الأديان الناشئة تعرف غالباً حالة من الاتحاد الداخلي يمتنّ عراها إيجاد عدوّ خارجي يحمل المواصفات نفسها. وبعد أن تتّجه الهمم موحدة إلى خلق حالة من الاتحاد تقوى الجماعة وتستقرّ هياكلها وتنمو مداخيلها وتتسع رقعتها. فتنشأ الخلافات وتتنوّع الصراعات وتتعدّد بين أقطاب الديانة، وتبدأ الوحدة في الانفراط لتظهر جماعات جديدة من رحم الجماعة الأصلية. ويكون السلاح الأحّد في الصراعات الدينية الاتهام بالخروج عن «الدين» وهو ما يعني التكفير للطائفة والمذهب.

وقد عرفت الديانات الثلاث حالة من الصراعات الدموية تحت راية التكفير المتبادل. ففي اليهودية تصادم الفريسيون والصدوقيون في الهيكل وقسموا المجتمع اليهودي بين تابع لهما وتابع لفرق أخرى. وفي المسيحية تقاتل البروتستانت والكاثوليك. وفي الإسلام تقاتلت الجماعة باسم السنة والشيعية والخوارج. تقاتل الجميع باسم الحقّ وبدعوى تكفير المخالف لخروجه عن الدين مثلما توحى بذلك تسمية «خوارج» في الأدبيات الإسلامية<sup>(٢٠)</sup>.

وقد أسهم هذا المعطى التاريخي في نسف أية إمكانية لبناء منظومة حقوقية تستوعب الجميع بتنوّعهم واختلافاتهم، وتسهم في وضع حدّ لصراعات لم تنته. فإذا كان الطائفي لا يعترف لشريكه في الوطن وربّما في العرق واللون والجغرافيا بالحق في الحياة والعمل والصحة، فكيف سيعترف بها لمن لا يلتقي معه في أحد هذه العوامل

(٢٠) يمكن الاستفادة من مقاربة الباحث راغب السرجاني في بحث له بعنوان: الفتنة الطائفية في مصر: الجذور والواقع المستقبل، ١٤٣٢هـ / ٢٠١١م، القاهرة، ط١.

- جلال الدين بن محمد صالح، الطائفة الدينية: بواعثها.. واقعها.. مكافحتها، ١٤٣٧هـ / ٢٠١٧م، الرياض، ط١.

- Vassilis Sarglou, Sectes ou Religions; quelles différences? L'essentiel ,n°20,20142015/, p79.

- Paul Hennequin, Croyances religieuses? diveres sectaires?, femmes en milieu rural, France, 2008.

بحقوقه، وأهمها الحق في الحياة.

فالطائفية سجن نفسي وحضاري يمنع الالتقاء بين المختلفين على قاعدة الإنساني المشترك، وتعطل احترام الاختلاف الطبيعي أو الثقافي الحضاري. ولا غرابة في أن نجد أكثر الجماعات البشرية التي لا تحترم حقوق الإنسان في المناطق التي تكثر فيها الصراعات الطائفية.

### ٣- المراجعة على أساس القيم بدلاً من الأحكام

لا غرابة في أن يركّز أهل الديانات الناشئة على الأحكام المنظمة لسلوك أتباعهم. وهذا طبيعي باعتبار أن كل فكرة جامعة تهدف أساساً إلى تغيير الواقع بهيكله. ومن أجل ضبط أنموذج جديد يحتاج الدعاة إلى استشارة القوانين الواردة في نصوص ديانتهم. ولكن الاستمرار طويلاً في تكرار الأحكام والقوانين يجعل الديانة تفقد مكوّنًا مهمًا من مكوّناتها وهو القيم الجمعية التي لا تقل أهميتها عن دور الأحكام في بناء الجماعة وتنظيم معاملاتها. فلو عدنا إلى الديانات الكتابية الثلاث لوجدنا بينها قيمًا مشتركة تصلح لأن تكون أرضية تُبنى عليها منظومة حقوق الإنسان في معناها الشامل. فما ورد في الوصايا العشر لموسى تتكرّر معانيها في الأنجيل والقرآن<sup>(٢١)</sup>.

فانطلاقاً من هذه النصوص يمكن الحديث عن حق الحياة والأمن والسعادة والتفكير والاعتقاد. وبالإمكان البحث عن معانٍ مثل احترام الخصوصية والاختلاف والتنوع. ففي الأنجيل إجماع على المحبة واعتبارها أساساً من أسس المسيحية. وقوامها محبة الله ومحبة الأقارب: «مَحِبُّ الرَّبِّ إِلَهَكَ مِنْ كُلِّ قَلْبِكَ، وَمِنْ كُلِّ نَفْسِكَ، وَمِنْ كُلِّ قُدْرَتِكَ، وَمِنْ كُلِّ فِكْرِكَ، وَقَرِيبَكَ مِثْلَ نَفْسِكَ»<sup>(٢٢)</sup>.

(٢١) من بين الوصايا المكررة في الديانتين المسيحية والإسلامية:

١. أَكْرِمْ أَبَاكَ وَأُمَّكَ لِكَيْ تَطُولَ أَيَّامُكَ عَلَى الْأَرْضِ الَّتِي يُعْطِيكَ الرَّبُّ إِلَهَكَ.
٢. لَا تَقْتُلْ.
٣. لَا تَزْنِ.
٤. لَا تَسْرِقْ.
٥. لَا تَشْهَدْ عَلَى قَرِيبِكَ شَهَادَةً زُورَ.
٦. لَا تَشْتَهَ بَيْتَ قَرِيبِكَ. لَا تَشْتَهَ امْرَأَةَ قَرِيبِكَ، وَلَا عَبْدَهُ، وَلَا أَمَتَهُ، وَلَا نَوْرَهُ، وَلَا حِمَارَهُ، وَلَا شَيْئًا مِمَّا لِقَرِيبِكَ.

(٢٢) لوقا: ١٠ (٢٧).

ووردت في القرآن آيات عدّة تدعو إلى المحبة والرحمة والتسامح والحكمة في دعوة غير المسلم. وجعلت بعض الآيات الهداية- وفهمها المسلمون على أنها اعتناق الإسلام- من أمر الله. ومن بين الآيات التي يمكن أن تحسّن العلاقة بالآخر الديني والمذهبي قوله تعالى: ﴿وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَأَمَنَّ مَنْ فِي الْأَرْضِ كُلَّهُمْ وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَأَمَنَّ مَنْ فِي الْأَرْضِ كُلَّهُمْ جَمِيعًا أَفَأَنْتَ تُكْرِهُ النَّاسَ حَتَّى يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ﴾<sup>(٢٣)</sup>، و﴿وَمَا كَانَ لِنَفْسٍ أَنْ تُؤْمِنَ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ﴾<sup>(٢٤)</sup>.

فمن خلال هذه الآيات وغيرها في الكتب الثلاثة يمكن استخراج أرضية صالحة لمنظومة حقوقية إنسانية تُبنى على المشترك وتحترم المختلف. من خلال هذه الآيات يمكن الحديث عن الإنسان عامّة دون التفتيش في نواياه وخصوصياته التي يتكفّل بها الخالق.

### □ الخاتمة

تناولنا في هذه المطالعة مقارنة نقدية لعلاقة الفكر الديني بمنظومة حقوق الإنسان المعاصرة. وبيّنا أنّ الفهم البشري للأديان الثلاثة ليس بإمكانه مواكبة مكتسبات الحداثة الفكرية والثقافية إذا لم يراجع أدبياته الأولى التي ظهرت في سياق مخصوص، وإذا لم يقتنع رجال الدين في هذه الديانات بأنّ التاريخ متحوّل وأنّ دورهم هو جعل النصوص تواكب واقعها. وكثيراً ما نسمع في أدبيات المسلمين مثلاً أنّ القرآن صالح لكلّ زمان ومكان. وما على المهتمّين بالشأن الديني إلّا ترجمة هذا المقولات إلى أفعال. والسبيل إلى ذلك تجديد فهم النصوص حتى لا يعيش المؤمن اليوم مفارقة بين عقل مشدود إلى الماضي وجسد يعيش زمن العولمة وسقوط التقسيمات القديمة للاجتماع البشري.

(٢٣) يونس: ١٠ (٩٩).

(٢٤) يونس: ١٠ (١٠٠).

# الإنسان الحائر بين الحقيقة والخيال..

## بحث في جدلية العلم الكوني والمجلد السردي والنص المحكم

الدكتور وائل أحمد خليل الكردي\*

### □ مدخل: جدلية العلم والسرد والرسم الخيالي

تبحث هذه المقالة في العلاقة الجدلية للتناسب العكسي بين اتساع الخيال وضيق القوانين العلمية، ليكون الناتج هو مجلدات سردية سواء بالرويات الأدبية أو بالنظريات العلمية، مما يستوجب الاسترشاد والتوجيه بمراجع كونية علوية هي النصوص المحكمة.

ذكر جيلبر ترايل (Gilbert Ryle) في محفل فلسفي حكاية الفلاحين الذين أذهلتهم صافرة القطار البخاري وهو يتحرك لأول مرة يشاهدونه فيها، وكيف أن مطران كنيستهم جمعهم في محاضرة شرح لهم فيها كيف تعمل الآلة البخارية، فقام أحد الفلاحين وقال: «نعم سيدي المطران، نحن قد فهمنا تمامًا كل ما قلته عن الآلة البخارية، ولكن بالفعل هنالك حصان ما داخل تلك الآلة، أليس كذلك؟»<sup>(1)</sup>.

\* كاتب وباحث وأستاذ جامعي من السودان. البريد الإلكتروني: wailahkhkordi@gmail.com

(1) Gilbert Ryle - Philosophical symposium (The physical basis of Mind) – Basil Blackwell, Oxford, 1957, p. 75.

إن هذا الفلاح البسيط لم يتيسر له نشأته وبيئته من حوله أن يتصور قط أن تتحرك آلة من غير أن تجرّها خيل، ومن ثم فكل ما قد عناه تطور الآلة البخارية لديه فقط أن الحصان لم يعد يقود القاطرة من الخارج وإنما من الداخل، هذا منتهى ما وصل إليه عقله في الاستدلال.

وبالرغم مما يبدو من سذاجة الفكرة لأول وهلة إلا أنه لو حدث الأمر كما تصوره الفلاح فعلياً، عندها كان سيكون هذا فتحاً في تاريخ الكشوفات العلمية أعظم ربما من اختراع الطائرة دون طيار؛ إذ إن ذلك سوف يعني أن العلم Science قد بلغ درجة إلى الحد الذي أمكن فيه تطوير عقل الحصان ليحل محل الإنسان في قيادة القطار فيكون هو وحده القائد والمتحكم فيه. هكذا تكمن خطورة الإبداع الإنساني فيما يسمى (الخيال).

ولو أننا أعطينا كل فرد في العالم في وقت واحد ورقة بيضاء، وطلبنا منهم أن يرسموا كائناً خرافياً أو أسطورياً بمحض الخيال المجرد، ثم جمعنا كلها وأخضعناها للمقارنة الدقيقة لما وجدنا أيّ تطابق بين أيّ منها، ولكنها كلها برغم هذا التباين لم تخرج عن حدود مفردات الواقع المشتركة بينهم من طول وعرض وارتفاع وعمق ودائرة ومثلث ومربع ومتوازي والخط المستقيم والخط المتعرج والمنحني ومبدأ العين ومبدأ الأنف والفم واليد والأرجل.

وهكذا هي فقط إعادة تشكيل وتركيب وترتيب أوضاع بتصورات فردية لنفس المفردات الواقعية المشتركة بين الجميع، والتي تشكل سقف أو حدود الخبرة لديهم ودون أن يأتي أحد بمفردة أو عنصر خارج عن هذا العالم الذي نعيش فيه، مما يعني أن احتمالات تكوين وإعادة تكوين الأشكال من هذه العناصر أو المفردات وفق الخيال الإنساني المجرد هي احتمالات مفتوحة أو لا نهائية.

وفي مجمل الأمر، يحاول الإنسان دائماً الخروج من حدود أو إطار الواقع المفروض أمامه إلى آفاق الخيال المرسوم في ذهنه عن هذا الواقع. وعلى هذا يمكن القول: إن كل الإبداعات العلمية النظرية قد ظهرت على أساس من افتراضات أملت هذه المخيلة الإنسانية كتفسير لحقيقة الوجود الذي نعيش فيه.

وما يدعم هذا القول هو الكشف عن طبيعة مسألة الفرضية العلمية في ذاتها ومن أين تأتي وكيف تتكون في ذهن العالم؟ فإذا علمنا أن أكثر ما يتصل بنشأة الفرضيات العلمية هو العامل الباطني - هذا بخلاف العوامل الخارجية التي تنتج الفرضية بناء على مقدمات مسبقة تترتب عليها نشأة الفرضية منطقياً - لتأكد لدينا دور المخيلة التجريدية المهم في البناءات العلمية.

فهذا عبدالرحمن بدوي يؤكد -على لسان الطبيب وفيلسوف العلم الفرنسي كلود برنارد (C. Bernard) في كتابه الشهير (مدخل إلى دراسة الطب التجريبي)- أن أكثر الظواهر التي شاهدها كبار العلماء وأقاموا عليها افتراضاتهم العلمية هي نفسها التي يشاهدها الناس كل يوم دون أن يثير ذلك أدنى انتباه لديهم، فظاهرة سقوط الأجسام مثلاً هي ظاهرة مشاهدة في كل وقت وعند كل إنسان ومع ذلك لم يصل أحد قبل نيوتن (I. Newton) إلى وضع قانون الجاذبية.

فالأمر يتوقف في هذه الحالة على العوامل الباطنة، أي الأفكار التي تثيرها الظواهر الخارجية في نفس المشاهد، وهذه العوامل الباطنة هي ما تجعلنا نفترض -بنوع من الوجدان أو العيان الحدسي- ما عسى أن يكون القانون الذي عليه تجري الظاهرة، وبحيث إننا لا نستطيع أن نضع قواعد للاختراع في العلم، ولا أن نعلم القواعد التي يمكن أن تراعى في إنشاء الفرضيات الجيدة أو المنتجة؛ لأن هذه مسألة فردية خالصة، إنما القواعد التي نستطيع أن نضعها هي تلك المتصلة بما يتلو وضع الفرضية، أما قبل وضع الفرضية فالأمر يتعلق بشيء ذاتي<sup>(٢)</sup>، وهو ليس شيئاً غير ما نسميه بالمخيلة والخيال.

إن تكوين الافتراض العلمي في ذهن العالم يتبع تماماً رهان (بيضة كولمبوس)، فعندما عاد كريستوفر كولمبوس (Ch. Columbus) من رحلة استكشافه لأمريكا غانماً استخف بعض حسّاده بكشفه، وقلّلوا من شأن إنجازهِ في حفل تكريم ملك إسبانيا له، حتى أن أحدهم قال: إنه لو أطلق سفينة شراعية بلا ربان فحتمًا ستصل إلى ما وصل إليه، فاستمع إليهم كولمبوس ثم استأذن الملك في الرد عليهم، فأخذ بيضة من السلة وتحداهم أن يستطيع أحدهم أن يوقف البيضة على رأسها المدب، فهذه حتمًا أسهل من اكتشاف أمريكا، فعجز الجميع عن ذلك، أما كولمبوس فقد نقر قمة البيضة المدببة فأحدث في قشرها تجويفاً صغيراً فكان أن أمكن للبيضة أن تستقر واقفة عليها.

كلهم كان من الممكن أن يفعلوا ما فعله كولومبوس، ولكنهم كانوا لا يمتلكون مخيلته نفسها، فضاقت أبصارهم عن رؤية الفرضية الكامنة وراء حجته. وكذلك سقطت الملايين من ثمار الأشجار على رؤوس ملايين العلماء أو ما نحو ذلك دون أن يستبطن أحد منهم فكرة الجاذبية، وحده نيوتن فعل.

(٢) عبد الرحمن بدوي، مناهج البحث العلمي، الكويت: وكالة المطبوعات، الطبعة الثالثة، ١٩٧٧م، ص ١٤٧ - ١٤٨.

ثم رأينا كيف أدى العامل الباطني في تكوين الفرضية العلمية إلى إدخال مفاهيم جديدة في العلم مثل: دور الملاحظ (role of observer) وسقوط السببية (collapse of causality) وحرية إرادة الإلكترون (free well of Electron) حيث لوحظ أن الإلكترون في مداره حول نواة الذرة يخرج عنه دون سابق إنذار ودون مسوغ معلوم، ليبدأ مساراً جديداً مما يدل على عدم خضوع الجسيمات الدقيقة لقانون سبيبي<sup>(٣)</sup>.

ولقد ترتب على هذه المفاهيم التصور بانفلات المادة بفعل الانعكاسات المتبادلة بين (الكون - الوعي) الأمر الذي أفرز ما سُمي بظاهرة الشذوذ السببي (causal anomalies) والتي تتجاوز القياس الاستقرائي التقليدي ويفقد بسببها عنصر التنبؤ العلمي<sup>(٤)</sup>.

ومن ثم أصبحنا نستطيع أن نتصور على غرار مبدأ اللانهايتين لدي بلير باسكال عوالم على مدى الكون الكبير (نسبية أينشتاين) والكون الصغير (الكوانتم) يكون من المستحيل فيها فيزيائياً تطبيقاً أيّاً من منهجي التحقق (Verification) والتكذيب (Falsification) على قضايا تجريبية معينة إلا على نحو احتمالي فقط<sup>(٥)</sup>، وهو ما تمثل فيها عرف في الأدبيات فيزياء الكوانتم (Quantum physics) بمبدأ الارتباب أو اللايقين (uncertainty principle) لدى هايزنبرج (Heisenberg) ويفيد عدم قدرتنا على الحكم بياهيبة الجسيم لكم الطاقة نسبة لعلاقته بالضوء المسلط عليه معملياً، فالجسيم أصلاً في حالة حركة فإذا أسقط عليه الضوء من مصدر بعيد تشتت تركيز الأشعة الضوئية المنتشرة ولم تكف لإدراكه، وإذا أسقط من قريب زاد تركيز الأشعة الضوئية من سرعة حركة الجسيم فلم يمكننا تعيينه أيضاً<sup>(٦)</sup>.

وانحسب هذا الأمر إلى ميدان الرياضيات كذلك، حيث برز العالم الألماني كورت جودل (K. Goedel) بمبرهنة عدم الاكتمال (incomplete) فحتى الرياضيات في شكلها الصوري الصرف القائم على البديهيات تنفلت من تحت يدها قضايا سوف تبقى بالنسبة للإنسان إلى الأبد غير قابلة للفصل فيها لأنه لا يمكن إثباتها ولا دحضها، إذن فالرياضيات

(3) Dictionary of philosophy – edited by; I. Frolor, Progress publication, 1984, p. 348.

(4) Robert Ackermann – An introduction to many-valued logic – Rutledge & Kagan Paul, London, 1967.p. 24.

(5) Hans Reichenbach – philosophic foundation of Quantum mechanics – University of California, 1944, p. 29 - 30.

(٦) ستيفن هوكينج، موجز في تاريخ الزمان، ترجمة: عبد الله حيدر، بيروت: أكاديميا، الطبعة الأولى، ١٩٩٠م، ص ٧٤ - ٧٥.

التي تفسر بها قوانين العالم ليست دائماً مكتملة<sup>(٧)</sup>.

وهكذا تذوب الأحكام المنطقية الصارمة على كل القضايا بالصدق والكذب وحدهما، وصار الاتجاه نحو تكوين وإحلال (منطق القيم - المتعددة) (Many - valued logic) حيث إثبات اشتغال الحساب المنطقي على قيم غير محددة أو غير متعينة بين طرفي الصدق والكذب، فالقضايا يمكن أن تقع في حالة ظرفية معينة من أحوال حدوثها ولا يكون في مقدورنا وقتها القطع بأحكام الصدق أو الكذب عليها<sup>(٨)</sup>.

وكان هذا هو المنطق الذي أدى ببعض علماء الفيزياء المعاصرين ممن اتسعت لديهم مساحة الخيال فتواضعوا على نظرية فيزيائية تضم كافة نتائج الفيزياء الحديثة (الكوانتم والنسبية) تعرف بنظرية (الأوتار الفائقة) (Superstring theory) والتي تم التعبير عنها بنحو آخر بنظرية (M M Theory) ليخلصوا فيها إلى أن هذا الكون هو أكوان متعددة متوازية قد تتحقق فيها كل الاحتمالات الساقطة، أو التي تم استبعادها عن كوننا هذا الذي نعيش فيه، من خلال تمدد جسيمات الطاقة ونفاذها إلى تلك المتوازيات الوترية الكونية، فلا يصدر - كما نتوقع والحال هكذا - خيال بإعادة تشكيل مفردات على غير الواقع في الكون الراهن إلا ولزم له صدى وتجسّد في كون آخر، فقد صمّمت هذه النظرية بطموح أن تحوي كل شيء.

وعندما سئل الفيزيائي النظري في المركز الأوروبي للبحوث النووية في سويسرا جون إليس (J. Ellis) عن نظرية الأوتار الفائقة، قال بأنه يعتقد أن من الخير أن نفكر في صورة الأوتار التقليدية التي نعرفها ونألفها كأوتار آلة الكمان على سبيل المثال، فنحن إن قرناً وتر بالكمان أمكنه أن يهتز بوترات عديدة وعلى مستويات مختلفة، والوتر الفائق على هذا المنوال، فأنواع الجسيمات الأولية المختلفة تقابل فيما يبدو الأشكال المختلفة لاهتزازات تلك الحلقة المنتجة للأنغام المختلفة الصادرة عن وتر كمان واحد، فهناك في الحقيقة عدد غير محدود من الأساليب الاهتزازية التي يمكن أن يتّخذها الوتر الفائق، والجسيمات الأساسية التي نعرفها حتى اليوم والأشياء التي يتكون منها كل ما حولنا تقابل بالضبط السلم المنخفض في البناء النغمي لما يمكن أن يصدر من وتر واحد معين<sup>(٩)</sup>.

(٧) رولان أوميس، فلسفة الكوانتم فهم العلم المعاصر وتأويله، ترجمة: أحمد فؤاد باشا ويمنى طريف الخولي، الكويت: سلسلة عالم المعرفة، العدد ٣٥٠، ٢٠٠٨م، ص ١٥١.

(8) Robert Ackermann – An introduction to many-valued logic – p. 23.

(٩) بول ديفيس وجوليان براون، الأوتار الفائقة نظرية كل شيء، ترجمة: أدهم السنان، دمشق: دار طلاس



إذن ليس بغريب أن يسعى الخيال السردى لدى الروائي الإسباني ثير فانتس أن يبدع ضمن أشهر روائع الأدب العالمي لشخصية خلّاقة بنحو دون كيشوت (Don Quishott) فيجعله يغرق في أدب الفروسية وقصص الفرسان في زمان النبل والنبلاء، الذي أفل منذ سنوات بعيدة حتى تمثّلها كلية واختلطت بشخصيته وتصورات، وطغت على عينه فلا يعود يرى الحاضر الذي يعيش فيه، ولا يرى نفسه إلّا فارساً يعيد أسطورة شرف الفرسان وعهد النبلاء بكل تقاليد النبل والفروسية حتى ولو كان ذلك محض خيال رمى به إلى مبارزة طواحين الهواء على أنها عمّالة أشرار فيسقط على الأرض مضرّجاً بالدماء والجراح تنزف. ولكن ما يجعلنا نفسر الأمل الذي كان دافعة للقيام والمضي في طريقه الذي عزم كان أن يكون هذا الخيال قد جرى حقاً على وتر كوني آخر في لحظة ما ولو بشكل ضمنى في عقل الكاتب.

ولكن الشاهد في هذه السردية التراجيدية الساخرة لدون كيشوت أن يستحضر بخياله آفاقاً غير متحققة بالواقع الراهن، أو أنها أنجزت في ماضٍ سحيق ولم تعد، أو أنها تكمن في مستقبل بعيد.

كل هذا يمثل سرداً كونياً لمحاولات الإنسان أن يؤكد قدرته على وضع يده على العالم بأسره، بأن يبنى من حصيلة الشواهد حوله افتراضات لرؤى كونية شاملة world-view من أجل أن يعطي بها تفسيراً مستساغاً للعالم، وربما ظن أنه كلما تطورت خبرته، وازدادت حصيلة هذه الشواهد المدركة لديه، واتسعت بها عنده حجم الافتراضات التفسيرية، ضاقت الهوة بين نسبة الحقيقة ونسبة الخيال في الواقع وفي وعي الإنسان، ولكنه في كل مرة يجدها تتسع أكثر.

فإذا كان البطل الإغريقي الأسطوري سيزيف قد حكم عليه بأن يصعد بالصخرة إلى قمة الجبل العالي، وعندما يبلغها تسقط الصخرة إلى سفح الجبل، ليعود سيزيف ليحملها مرة أخرى إلى القمة وهكذا إلى الأبد، فإن العلم في بحوث العلماء يفعل نفس ما يفعله سيزيف بالصخرة، حيث إن العلماء في كل مرة يحققون كشفاً يبلغون به قمة العلم سرعان ما يتبين لهم أن هنالك قمماً أخرى أعلى وراءها عليهم بلوغها، لدرجة يظهر أن جهل الإنسان هو الذي يتسع وليس علمه فسيحان القائل: ﴿وَمَا أُوتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا﴾<sup>(١٠)</sup>.

للدراستات والترجمة والنشر، الطبعة الثانية، ١٩٩٧م، ص ١٤٢.

(١٠) سورة الإسراء: ٨٥.

ولكن الإنسان في نهاية الأمر يجد لزاماً عليه أن يتحرك في الوجود حوله ولا مفر، وينشئ بهذه الحركة ضرورياً في الاجتماع والسياسة والاقتصاد، وهو ما يتطلب اتجاهًا للحركة وغاية لها، وهذا بدوره يفرض أمام الإنسان قيمة ما تدلّه على المعنى.

والمغذي الذي اختاره لوجوده في العالم والحياة، فإما أن يكون أثرًا وإما ألا يكون؛ ولذلك فكما أن الغلاف الجوي يحيط بالكرة الأرضية في مدارها الكوني، كذلك يحيط الخيال بالعلم، ويلتف العقل الإنساني حول الحقائق الثابتة والقوانين العلمية في معرض تأويلها وتوظيفها بحسب ما لديه من رؤية كونية شاملة.

ولأجل هذا كثيرًا ما ينشئ الإنسان مجلدًا سرديًا يضع فيه ظواهر وأحوال وقوانين ونظريات الوجود، وكل مجلد سردي هو ملف معني بقضية محدّدة تصنف فيه كل المحاولات التخيلية تجاه هذه القضية، وهذا التصنيف هو مما يفيد ويغذي النقد Criticism.

وهكذا فإن السرد هو القالب التداولي في التعبير الضروري عن الفكرة العلمية في جملة المحيط العقلي الخيالي، كما أنه الناقل للخبرات المتراكمة بين أجيال الإنسان، في رسائل منطقية على مستوى الفهم، وفي رسائل أدبية على مستوى الشعور، لتؤدي دورها الأساسي وهو إعادة بناء وتصور الواقع والعالم على نحو أكثر تطورًا، في كل مرة بالقدر نفسه الذي يجسّد فيه السرد أيضًا ما خفي على مدونات التاريخ قياسًا على ما ثبت من هذا التاريخ.

كما أن المجلد السردى الذي يدوّن فيه الإنسان ما يقع لديه من الكون إنما يمثل على الأرجح المسافة أو فضاء الجدال بين الحقيقة الواقعة المعلوم ثبوتها، والأفق الخيالي على غرار اللوحة التشكيلية المتكاملة العناصر والأبعاد.

ولذلك كان النقد criticism يفرض على السرديات شرطي البناء النسقي systematics والتراتب والتكامل والاتساق السياقي coherence of context للعناصر المروية أو القصة، فالسرد إذن هو أداة الخيال ومطيته.

أما على صعيد التأثير السردى في رسم مقولات العدم والمصير والمجهول القادم، فيمكن أن نجد تعبيرًا عنه في ذلك القلق الناشئ عن تلك الفكرة السردية التي ضمّنها دان براون (Dan Brawn) بالنص اللافت للانتباه في روايته (الأصل) Origin التي صدرت مؤخرًا: «تذكر لانغدون أن اختبار تورينغ كان تحديدًا اقترحه مفكك الرموز آلان تورينغ، لتقييم قدرة الآلة على التصرف بطريقة لا يمكن تمييزها عن سلوك الإنسان. في الأساس،

يقوم حَكَم بشري بالإصغاء إلى حديث بين آلة وإنسان. وفي حال لم يتمكن من معرفة أي من المشاركين هو الإنسان، تعتبر الآلة ناجحة في الاختبار. تم اجتياز تحدي تورينج في الاختبار الشهير الذي أُجري عام ٢٠١٤م في الجمعية الملكية في لندن، ومنذ ذلك الحين تقدمت تكنولوجيا الذكاء الصناعي بوتيرة سريعة للغاية<sup>(١١)</sup>.

هكذا يعكس هذا النص جدلية تطور الذكاء الاصطناعي في الانتقال من حالة العقل الحسابي Reason الذي لا يتجاوز عمليات تحصيل الحاصل المنطقية الرياضية tautology في معالجة المعلومات المعطاة على نظام التغذية الراجعة feed back، وهو ما جعل الآلة حتى الآن رهن تحكم الإنسان وسيطرته، إلى حالة العقل الانفعالي Mind والذي يتجاوز حدود التفكير الرياضي استقراراً واستنباطاً ليلغ العمليات الشعورية الآدمية ومهارة إرسالها بالطبقات الصوتية للغة، مما لا يخضع لأي وظائف حسابية أو صياغات علمية ابتداءً.

وهذا العقل الانفعالي يحتوي العقل الحسابي وسيطر عليه في التوظيف والاستخدام التداولي في الحياة العامة، وهو ما يجعل البشر بشراً. والآن وبعد اختبار تورينج ودخول الذكاء الاصطناعي بقدراته الفائقة فضاء العقل الانفعالي فما مِظان أحوال الإنسان في الوجود بعدها، وكيف سيعيد رسم أدواره المستقبلية في خضم ما أوكت يدها وبما كسبت.

إن دخول هذا الأمر إلى الأنماط السردية على هذا النحو الذي يثير المخاوف على مكانة الإنسان في العالم من حيث بقاؤه وتميُّزه إنما يعيد السؤال حول الخصوصية العقلية للإنسان بكونه يملك المخيلة الفريدة، التي مكنته دوماً من ممارسة حياته في هيئة شعوب وقبائل يختلفون في ثقافتهم وعاداتهم وتقاليدهم وطرق وأنماط حياتهم، ثم بالدرجة الأعلى أنهم عبَّروا عن هذا كله بكيفيات متعددة حتى في استخدام اللغة الواحدة<sup>(١٢)</sup>، فكان التعبير عن طريقة ما في الحياة يتناسب وكيفية معينة في استخدام اللغة العادية، الأمر الذي قد لا يتصور أن يسمح به تطور الذكاء الاصطناعي فيما يتعلق بالمستوى الخاص لكل طريقة حياة على حدة، وإن كان من الممكن تصوره بالنسبة لصور الانفعال البشري على وجه العموم أي في كلياته المبدئية وليس في خصوصيته لدى كل طريقة في الحياة لشعب أو قبيلة وفي صياغات وأشكال التعبير عنها.

(١١) دان براون، الأصل، ترجمة: زينة إدريس، بيروت: الدار العربية للعلوم ناشرون، الطبعة الأولى، ٢٠١٨، ص ٥٠.

(12) Ray monk – Wittgenstein and the two cultures – BBC radio, 66 prospect, July 1999, pp.

وهذا إذا سلمنا ابتداءً بأن تعدد واختلاف وتمايز بني الإنسان الذي يجعل منهم شعوباً وقبائل إنما هو خلق رباني ماضٍ بلا تبادل، ما دامت السماوات والأرض ﴿وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا﴾<sup>(١٣)</sup>.

وليس هذا فحسب، فإن التعبير اللغوي التداولي الذي يعدُّ مكوّنًا لازماً لكل طريقة في الحياة ليس فقط يمثل النسيج الرابط لعقول الأفراد المنتمين لشعب معين أو قبيلة، وإنما أيضاً هو الناقل لكافة محمولات ومضامين الخبرة لدى الشعوب الأخرى إلى داخل الشعب المعين، ل يتم إعادة التفاعل معه، وهو ما يجعل مجمل الخبرات الحياتية لدى كافة الشعوب مما يمكن نقله إلى العالمية من خلال الوسيط والقوالب السردية.

وهذا ما يمكن أن يكون قد دعا علماء وفقه اللغات وفلاسفة اللغة إلى افتراض تصوري للغة المتداولة عرفوه اصطلاحاً (اللغة الفوقية) (Meta-language) فتكون هذه اللغة الفوقية لغة شارحة على لغة الموضوع (Object-language) التي هي نمط اللغة المحكية المستعملة تداولياً لدى شعب أو قبيلة تبعاً لطريقتهم في الحياة، واختلافها عن غيرها من طرق الحياة الأخرى، وكان ذلك التقسيم حرصاً على الفهم والتفسير الكامل للوسيط اللغوي وما يحويه.

ولأجل هذا هناك من المناطق من جعل (اللغة الفوقية) هذه على ثلاث مراتب، فالمرتبة الأولى (disjoint) هي اللغة الفوقية المنفصلة عن لغة الموضوع وتدرس العناصر والمضامين والدلالات التي تحويها لغة الموضوع، فهي بمثابة شرح لهذه المضامين والدلالات وليس شرحاً مباشراً لسياقات اللغة نفسها.

والمرتبة الثانية (overlaps) هي اللغة الفوقية المتداخلة في لغة الموضوع لتعني بشرح مكوناتها النحوية والتركيبية في سياقاتها، والمرتبة الثالثة (contains) هي اللغة الفوقية التي تحتوي لغة الموضوع وتحيط بها، من حيث إنها تشرح الأطر الصورية الرياضية والقواعد المنطقية العامة في بناء كل لغات الموضوع<sup>(١٤)</sup>.

ولكن بالرغم من افتراض لغة شرح فوقية كانت من أجل الإحاطة الكاملة بفعالية اللغة والتحكم في أدائها التداولي والنقلي للخبرة، يظل السؤال قائماً (إذا كانت لغات الموضوع تتجلى إبداعياً في التكييف السردى التخيلي لسمات الملكة العقلية والتصورية

(١٣) سورة الحجرات: ١٣.

(14) Michael Fisher – Language, Meta-language – J. of the IGPL, vol. 4, no 2, p. 260.

والوجدانية لشعب ما، وأنها تظل تتسع على مر الزمان من حيث ارتباط فكرة العقل باللغة ليس بكونها فقط وسيلة للتعبير والاتصال، وإنما بكونها عنصرًا تكوينيًا في طريقة حياة يتوافق مع كل العناصر الأخرى فيها لتشكيل وعيًا حضاريًا معينًا، فكيف إذن للغة الفوقية أو لغة الشرح أن تلحق بهذا الاتساع المستمر للغة الموضوع وتقوم بالإحاطة والتداخل والتخارج بصدددها؟)، إن الأمر في هذا لأشبه بمحاولة علماء فيزياء الكوانتم بالإحاطة والسيطرة على جسيم الطاقة وتفسير ماهيته برغم حالته في مبدأ الارتياح أو اللايقين لدى هايز نبرج.

### □ النظرية العامة للزومية النص المحكم

عندما يواجه الإنسان الكون بعقل مكشوف أعزل من المراجع والنصوص، فإنه يمكن وصف حاله قياسًا على ما كتبه كارل بوبر (K. Popper) فيما يحدث الطفرات في داخل البنية الجينية الوراثية لدى الكائن: «إن الطفرات على المستوى الجيني ليست فقط عشوائية، بل أيضًا عمياء تمامًا، إنها عمياء بمغذين فأولًا، ليس هناك أي تعقب لهدف محدد. وثانيًا، بقاء طفرة لا يمكنه أن يحكم الطفرات الأبعد ولا ترددات واحتمالات حدوثها»<sup>(١٥)</sup>.

وكذلك «على المستوى العلمي، نجد أن اتخاذ حدس افتراضي أو نظرية جديدة قد يحل مشكلة أو مشكلتين، لكنه دائمًا يفسح المجال للعديد من المشكلات الجديدة، ولنظرية ثورية جديدة تمارس فعلها تمامًا كما لو كانت عضوًا جديدًا فعليًا من أعضاء الإحساس، وإذا كان التقدم لافتًا فسوف تختلف المشكلات الجديدة عن المشكلات القديمة، سوف تكون المشكلات الجديدة على درجة من العمق تختلف اختلافًا جذريًا، وعلى سبيل المثال حدث هذا مع نظرية النسبية وحدث مع ميكانيكا الكوانتم، ويتحقق الآن بشكل مذهل مع البيولوجيا الجزيئية. في كل حالة من هذه الحالات تفتح النظرية الجديدة آفاقًا جديدة مترامية من المشكلات غير المتوقعة»<sup>(١٦)</sup>.

إن ما تشمله دلالة الخيال والتمثيل ليس فقط كافة الممكنات غير المحدودة في تأليف وإعادة التأليف لمفردات الخبرة في مركبات ذهنية جديدة في كل مرة، وإنما أيضًا الحيز المتسع من المتغيرات غير المحدودة أمام كل ثابت علمي، على منوال استشهادات كارل بوبر، وكل

(١٥) كارل بوبر، أسطورة الإطار في دفاع عن العلم والعقلانية، ترجمة: يمني طريف الخولي، الكويت: عالم المعرفة، العدد ٢٩٢، ٢٠٠٣م، ص ٣٨.

(١٦) كارل بوبر، أسطورة الإطار، ص ٣٧.

منها يغذيان التصور السردى للعالم لدى الإنسان.

ولكن الفرق أن منها ما يتحقق في وجود عيني فعّال، ومنها ما يظل مجرد حالة سردية لا تتحقق. ويقول آخر: من السرد المتخيل ما يكون فرضية تتحقق كاكشاف علمي أو اختراع صناعي، ومنها ما يظل دوماً في حيزه كفرضية لا تقبل التحقق.

والمشكلة ليست في المخيلة بذاتها، وإنما المشكلة هي أن المجتمع الإنساني يحتاج إلى طريق يسير عليه بثبات مهما تغيرت الصور المتخيلة من حوله حتى لا يضيع. والمقصود هو حاجة الإنسان لثوابت قيمة برغم كل المتغيرات، وهذه الثوابت هي ما يضمن لديه الحق الواحد والعدل الواحد والاستفادة الإيجابية من كل متغير علمي والاستخدام السليم لكل ثابت علمي.

فالأمر تماماً كالدستور بالنسبة للدولة، فالدولة بلا دستور حتماً زائلة وبسرعة. ولكن هذه الثوابت للقيمة الإرشادية للإنسان في الكون حتماً لا بد من اشتغالها على الوصف الكلي للكون ما علمنا منه وما لم نعلم، ولا يكون هذا ممكناً إلا إذا نظرنا إلى الأمر وفق حجة الساعة كما قدّمها وليم بيلي (W. Paley) في كتابه المشهور (اللاهوت الطبيعي) (Natural Theology) رداً على الإلحادية الداروينية، حيث إنه في أثناء سيره في الطريق الخلوي تعرّث قدمه بحجر ولم يكن من المستغرب وجود هذا الحجر في هذا المكان فهو ضمن السياق الفطري للطبيعة، ولكن عندما اصطدمت قدمه في ذات الطريق بساعة كانت ملقاة، هنا يثور العجب والدهشة والسؤال، فالساعة بما فيها من عقارب وتروس ليست من قبيل الحجر ولا شيء من أشياء الفطرة في الطبيعة الحرة، فهي صنعة لها صانع هو من له الفصل في أمرها وسميت تلك بحجة الساعة.

فللوجود صانع عنده الحل والعقد في أمره، أم نعود فنقول: إن الحل هو أن يضرب كل إنسان في مرماه بهواه، ولكل أن يعتقد فيما يشاء ويمضيه على الحياة بأسرها في كل ما يلحق بها من قيم وأخلاق وسلوك.

ولذلك جعل الله تعالى من القرآن الآيات المحكمات على ظاهر نصوصها بما لا يمثل شبهة ولا يحتاج لتأويل، وهو أغلب آي القرآن، ﴿هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ﴾ (١٧).

والتي هي ترسي الثوابت التي لا يؤدي الخيال الإنساني دوراً فيها بذاتها، ولا يملك الإنسان إلا اتباعها دون فحص العلة الربانية منها، على نحو سؤال العلماء للسببية في الطبيعة، وربما صح في ذلك مذهب ابن حزم الظاهري عندما قال: «لسنا نقول: إن الشرائع كلها لأسباب، بل نقول: ليس منها لسبب إلا ما نص عليه منها أنه لسبب، وما عدا ذلك فإنما هو شيء أَراده الله تعالى الذي يفعل ما شاء»<sup>(١٨)</sup>.

والحديث النبوي الصحيح أيضاً على منوال ذلك. وإنما للخيال السردى أن يدور كما يشاء وكيفما شاء حول هذه الثوابت المطلقة المعطاة بالنص المحكم ولكن ليس في تأويلها بذاتها، ثم لعل أن النص المحكم يكون هو العامل الوحيد الذي يسمح لأصحاب النظريات العلمية - نظرية داروين (Ch. Darwin) في تطور الجنس البشري مثلاً - أن يكون لها من الفائدة في فهم الحقائق الراهنة بين أيدينا، أي في مجالاتها وتطبيقاتها الفعلية القريبة في الوجود الفعلي للإنسان أمام الطبيعة في العالم ممن خضع بصورة حية إلى إجراءات الملاحظة العلمية والتجربة.

أما أن تجعل مثل هذه النظرية من نفسها شرطاً لتفسير الأصول البعيدة وأحوال النشأة الأولى وتفرداتها، فهذا مما لا يمكن قبوله نظرياً أو عملياً بحال بكون ذاك أمر لم يزل في حيز الافتراضات التي لا تتحقق برغم كل التقدم العلمي الراهن، فإن الله تعالى قد حسم فيه القول: ﴿مَا أَشْهَدْتُهُمْ خَلْقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَلَا خَلْقَ أَنْفُسِهِمْ وَمَا كُنْتُ مُتَّخِذَ الْمُضِلِّينَ عَصُدًا﴾<sup>(١٩)</sup>.

فالإشهاد هنا لا يعني فقط الرؤية البصرية، حيث لا دليل في النص على قصره عليها؛ لذلك يمكن أخذ الإشهاد على معناه المطلق بما يفيد كل ما يدل على التثبت اليقيني. والمطالبة بتوقف العملية التخيلية الافتراضية في هذا الأمر يكون بسبب أن التخيل لا يكون إلا على مفردات وردت إلى حيز الخبرة عبر المنافذ الإدراكية الحسية أولاً، ثم يتم تركيبها في أشكال وهيئات متخيلة، ولكن عملية الخلق الأول لم ترد إلى المنافذ الإدراكية الحسية أصلاً لتكون عنصراً من عناصر الخبرة لدى الإنسان.

إذن فالنص المحكم في القرآن الكريم هو محدّد الثوابت في توجيه حركة الإنسان في الوجود والقيم التي عليه أن يحملها في إدارة الحياة. وعموم آيات القرآن الكريم هي

(١٨) محمد أبو زهرة، ابن حزم، حياته وعصره آراؤه وفقهه، دار الفكر العربي، ص ٤٣٦.

(١٩) سورة الكهف: ٥١.

اللغة الفوقية الشارحة والضابطة الوحيدة الممكنة ليس على لغات الموضوع التداولية بين الشعوب والقبائل، وإنما على مفردات وتأليفات المخيلة الإنسانية ومجلداتها السردية حول الأسئلة الكلية على ماهية الوجود والعدم والغاية والمبتدأ والمنتهى مما لم نشهد خلقه في هذا الكون.

### □ خلاصة

إن الإنسان يحمل العالم في رأسه ويعيد بنائه فيه مرات ومرات ربما بلا منتهى، ثم يضع ما تصوره برسم خياله في حكايات وصور وفرضيات تفسيرية، فالخيال المجرد كالدائرة التي لا تبدأ لتنتهي بل تستمر، فإن لم يكن هناك عقل رابط للخيال الدائر بحد من الثوابت الأخلاقية والمعرفية يركن إليها الإنسان كمنطلق ومرشد وغاية في ممارسته الذهنية تلك لظل يدور بلا غاية وربما ينتج علماً وعمراً ولكنه لن ينتج حضارة مجتمعية وقيم إنسانية وكونية عليا، ولربما أضاع الإنسان نفسه.



# الخطاب الجمالي في القرآن الكريم

وأثره في بناء الحضارة والعمران

الدكتورة فريدة أولو\*

### □ مقدمة

تتمحور هذه المطالعة حول طبيعة الخطاب الجمالي في القرآن الكريم وأثره الإيجابي في بناء الحضارة والعمران، وفق ما يتماشى ويتكامل مع النظرة التوحيدية الإيمانية ومقاصد الشريعة الإسلامية الساعية والهادفة لتحقيق المصالح والمنافع العامة للإنسان وإبعاد الضرر والفساد.

وترجع أهمية هذه الورقة البحثية إلى كونها محاولة لبيان النظرة الشمولية لهد الدين العظيم، الذي لم يُغفل الجانب الجمالي في بنيته وتشريعاته، وما أسداه الإسلام من توجيه عظيم للإنسانية لبناء الحياة ونظمها على نوع من الجمال يتفق مع روعة الخلق والكون، وما خلقه الله عليه من جمال تعجز أمامه عقول البشر وقدراتهم عن الإتيان بمثله، قال الله سبحانه وتعالى: ﴿أَفَلَمْ يَنْظُرُوا إِلَى السَّمَاءِ فَوْقَهُمْ كَيْفَ بَنَيْنَاهَا وَزَيَّنَّاهَا وَمَا لَهَا مِنْ فُرُوجٍ

\* أستاذة باحثة في الفلسفة الإسلامية «القيم الإسلامية»، قسم الفلسفة جامعة الجزائر (٢).  
البريد الإلكتروني: farida0808@gmail.com

(٦) وَالْأَرْضَ مَدَدْنَاهَا وَأَلْقَيْنَا فِيهَا رَوَاسِيَ وَأَنْبَتْنَا فِيهَا مِنْ كُلِّ زَوْجٍ بَهِيجٍ (٧) تَبْصِرَةً وَذِكْرَى لِكُلِّ عَبْدٍ مُنِيبٍ (٨) وَنَزَّلْنَا مِنَ السَّمَاءِ مَاءً مُبَارَكًا فَأَنْبَتْنَا بِهِ جَنَّاتٍ وَحَبَّ الْحَصِيدِ (٩) وَالنَّخْلَ بَاسِقَاتٍ لَهَا طَلْعٌ نَضِيدٌ (١٠) رِزْقًا لِلْعِبَادِ وَأَحْيَيْنَا بِهِ بَلَدَةً مَيِّتًا كَذَلِكَ الْخُرُوجُ<sup>(١)</sup>.

وقال تعالى في موضع آخر من القرآن الكريم: ﴿فَلْيَنْظُرِ الْإِنْسَانُ إِلَى طَعَامِهِ (٢٤) أَنَّا صَبَبْنَا الْمَاءَ صَبًّا (٢٥) ثُمَّ شَقَقْنَا الْأَرْضَ شَقًّا (٢٦) فَأَنْبَتْنَا فِيهَا حَبًّا (٢٧) وَعَيْنًا وَقُضْبًا (٢٨) وَزَيْتُونًا وَنَخْلًا (٢٩) وَحَدَائِقَ غُلْبًا (٣٠) وَفَاكِهَةً وَأَبًّا (٣١) مَتَاعًا لَكُمْ وَلِأَنْعَامِكُمْ﴾<sup>(٢)</sup>.

ونلمس في عديد السور والآيات القرآنية دعوة الله جلّ جلاله إلى التأمل والتمعن والتدبر في هذا الكون العجيب، إن إدراك الجمال والانتباه إليه مطلب إسلامي، ونعمة تستحق الشكر، فلم تأت الأوامر الإلهية كلها بطلب العبادة والذكر وترك ما جُبل عليه الإنسان من أشواق روحية وتطلعات نفسية ورغبات إنسانية، بل جاءت الأوامر كذلك بإمعان النظر للتمتع بالكون وجماله وربط ذلك بأعظم رباط وأوثقه وهو رباط العقيدة عندما جعل الجمال صفة للخالق يحبها، ويجب مَنْ يمثّلها، وذلك في قول النبي ﷺ: «إن الله جميل يحب الجمال»<sup>(٣)</sup>.

ويتّضح هذا الأمر في إشارة القرآن الكريم ولفته الانتباه إلى جمال الأنعام في منظرها البديع عندما ترجع إلى أصحابها من الرعي حاملية الخير لهم بِسْمَنِهَا وَأَلْبَانِهَا، وعندما تنساح في الأرض راسمة أبدع الصور على ساحة واسعة من الأرض ساعة رعيها، إنه الجمال الذي يجذب النظر ويسلب اللب ويدهش الفكر، قال تعالى: ﴿وَلَكُمْ فِيهَا جَمَالٌ حِينَ تُرِيحُونَ وَحِينَ تَسْرَحُونَ﴾<sup>(٤)</sup>، وفي تفسيرها وتوضيح معنى الجمال يقول الزمخشري: «مَنْ الله بالتَّجَمُّلِ بها كما مَنْ بالانتفاع بها، لأنه من أغراض أصحاب المواشي، بل هو من معازمها، لأن الرعيان إذا رَوَّحوها بالعشي وسرَّحوها بالغداة، فزِنَتْ بإراحتها وتسريحها الألفية وتجاوب فيها الثغاء والرغاء آنست أهلها وفرّحت أربابها، وأجلتهم في

(١) سورة ق، آية ١١-١٠.

(٢) سورة عبس، آية ٢٤-٣٢.

(٣) أبو عبد الله الحاكم محمد بن عبد الله بن محمد بن حمدويه النيسابوري، المستدرک على الصحيحين، تحقيق: مصطفى عبد القادر عطا، بيروت: دار الكتب العلمية، ط ١، ١٤١١هـ / ١٩٩٠م، ج ١، ص ٨٧.

(٤) سورة النحل، آية ٦.

عيون الناظرين إليها، وأكسبتهم الجاه والحرمة عند الناس»<sup>(٥)</sup>.

فجمال البيئة والمحيط مرهون بالمصلحة العامة للبلاد والعباد، وقد وصفها عز وجل بقوله: ﴿أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجْنَا بِهِ ثَمَرَاتٍ مُخْتَلِفًا أَلْوَانُهَا وَمِنَ الْجِبَالِ جُدَدٌ بَيَضٌ وَحُمْرٌ مُخْتَلِفٌ أَلْوَانُهَا وَغَرَابِيبُ سُودٌ﴾ (٢٧) وَمِنَ النَّاسِ وَالدَّوَابِّ وَأَلْأَنْعَامِ مُخْتَلِفٌ أَلْوَانُهُ كَذَلِكَ إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ إِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ غَفُورٌ<sup>(٦)</sup>، وكذلك قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ جَعَلْنَا فِي السَّمَاءِ بُرُوجًا وَزَيَّنَّاهَا لِلنَّاظِرِينَ﴾<sup>(٧)</sup>.

وإذا لاحظنا تفسير هذه الآية وما شابهها نكتشف سر لفظة «الزينة» والتي ذكرت في القرآن الكريم ٤٦ مرة، كما فصل فيها القرآن الكريم حيث بلغت عددها إلى خمسة وعشرين موضعاً في القرآن استدلالاً على القضايا والمعاني المادية في الكون والوجود، تسعة عشر منها في الاستعمال الاسمي وستة في الاستعمال الفعلي فهل هذا التكرار وهذه المواضع الكثيرة جاءت هكذا صدفة أم عبثاً؟، أم ذكرت هذه الأسماء والأفعال لغاية أرادها الله وتبهيها للعباد وللعبرة والاعتبار؟

لكن الإشكال الذي يُطرح هو: إلى أي مدى يتوافق الخطاب الجمالي ومقاصد الشريعة الإسلامية في النص القرآني؟

وهل يتحقق هذا التوافق عملياً ومادياً ممّا يؤدي إلى التطور العمراني والحضاري؟ وهل يمكن أن يكون للنص الجمالي تأثير فعلي وإيجابي في ضبط السلوك البشري والحفاظ على الكرامة الإنسانية الإسلامية؟

إن حديث الإسلام عن الجمال ليس حديث الترف الفكري، ولكنه حديث عن طبيعة البناء والتصميم، وعندما يُصنّف علماء الإسلام الجمال ضمن الكماليات من حيث الاحتياج للمسلم، فإن هذا لا يتأتى إلا بعد استكمال الضرورات والحاجيات، وهذه هي النظرة الشاملة لهذا الدين.

ومن الأمثلة على أن الجمال موجود في بنية هذا الدين النظر إلى العلاقة بين الخالق والمخلوق، بين المسخّر والمُسَخَّر والمُسَخَّر له، وكيف يبدو التناغم بين الإرادة الإلهية

(٥) أبو القاسم محمود بن عمرو بن أحمد الزخشري، الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل، بيروت: دار الكتاب العربي، ط ٣، ١٤٠٧هـ، ج ٢، ص ٥٩٤.

(٦) سورة فاطر الآية: ٢٧ - ٢٨

(٧) سورة الحجر، آية ١٦.

العليا، والإرادة الكسبية للإنسان؛ لتُخرج لنا الإنسان المكلف في صورة مشرقة تُظهر قدرة الله وسطوته، وتكريم الإنسان وإرادته، والكون البديع وروعته، وهذا ما سنحاول الإجابة عنه في هذا البحث المتواضع.

وعليه تهدف هذه الورقة إلى الجمع بين النظرة الجمالية في القرآن الكريم وبين مقاصد الشريعة من حيث الممارسة والتطبيق العملي في مجال البيئة والعمران، والسعي إلى تحقيق الذوق والحس الجمالي الذوقي في البناء والتشييد والرقي العمراني، توافقاً مع أحكام الشريعة التي جاءت لتحقيق مصالح العباد؛ إذ تكمن غايتها في تحقيق الكليات الضروريات الخمس: حفظ الدين، حفظ النفس، حفظ العقل، حفظ العرض، حفظ المال، وتحقيق هذه الضروريات يُحدث أثراً مهماً في خلق بيئة سليمة تحقق الخلافة التي خلق الله الإنسان لأجلها.

فإذا اتفقت النظرة الجمالية التي تتأسس في الإسلام عقيدةً وشريعةً وأخلاقاً مع مقاصد القرآن في حفظ كرامة الإنسان وتحقيق الرقي الحضاري والعمراني في البلاد الإسلامية؛ فمن جمال المعتقد ألاّ ينحطّ ذوق الإنسان فيخضع لمخلوق عاجز بدلاً من أن يؤمن برب قوي ظاهر، ففي هذا الاتجاه فساد الفكر وانحطاط التصوّر، وتلك بشاعة تأبأها الفطرة النقية والذوق السليم في تأملنا وتدبرنا وسعينا لتحقيق الرخاء، والتمدّن والتحضّر.

كما تهدف إلى الدفاع عن الشريعة الإسلامية وإلى لفت الأنظار إلى جمال الصنعة الإلهية وإبداعها مدعاةً للفكر فيها، وإرشاداً إلى مبدعها، والحث على الاعتراف به وبقدرته، وقد ضرب القرآن الكريم أمثلة كثيرة من أجل تحقيق هذا الهدف السامي ومنها قوله تعالى: ﴿خَلَقَ السَّمَاوَاتِ بِغَيْرِ عَمَدٍ تَرَوْنَهَا وَأَلْقَى فِي الْأَرْضِ رَوَاسِيَ أَنْ تَمِيدَ بِكُمْ وَبَثَّ فِيهَا مِنْ كُلِّ دَابَّةٍ وَأَنْزَلْنَا مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَنْبَتْنَا فِيهَا مِنْ كُلِّ زَوْجٍ كَرِيمٍ﴾<sup>(٨)</sup>.

يُعد الارتقاء بإنسانية الإنسان وذوقه من أهداف الجمال في الإسلام، ويتأتّى ذلك بتربية المسلم تربية جمالية تعمل على «تكوين الإنسان العابد الصالح من جميع جوانبه ومنها الجانب الجمالي، وإدراك العلاقات بين الكائنات أو الخلائق بعضها بعضاً، والتمييز بين الأشكال والأحجام والألوان والطعوم والروائح والمسموعات،

(٨) سورة لقمان، آية ١٠.

واستغلال الإمكانيات البشرية في الإنسان لكي تجعل منه إنساناً متميزاً عن طريق تنمية تذوقه، وإنشاء عاطفة الجمال الكامنة في نفسه، وتنمية قدرته على تقدير الجمال، فتنشئة الفرد على التذوق والجمال ضرورة عصرية تسعى الأمم المتقدمة لتثقيف أبنائها عليها من أجل الأخذ بأسباب الحضارة»<sup>(٩)</sup>.

ومن جهة المنهجية فقد اعتمدنا على القراءة التحليلية الاستقرائية للآيات القرآنية الداعية إلى التأمل الجمالي الهادف إلى نشر رسالة التوحيد، وبهذا فقد اعتمدنا على المنهج التحليلي الوصفي، وعلى تقنية تحليل المضمون والمنهج المقارن للاستئناس والاستدلال أحياناً أخرى؛ كما حاولنا جاهدين ربط الجانب الروحي القيمي بالواقع الدولي للعالم الإسلامي وبالراهن الميداني.

### □ أولاً: الخطاب الجمالي في القرآن الكريم.. مفهومه وغاياته

إن القرآن الكريم حين يعرض ماهية الإنسان وأهم خصائصه الفطرية، وحينما يؤكد مبدأ الحرية والمسؤولية لهذا المخلوق المكرّم فهو يعمل على «بعث الحياة في الإنسان والمجتمع والبشرية، وذلك بإحياء العلاقة بين الإنسان وذاته، وبين الإنسان وبيئته الطبيعية والاجتماعية، وذلك بجعلها علاقة جمالية بحيث يصبح الإنسان ذاتاً وجودية وعيها هو الإحساس بالجمال، وعقلها هو التفكير في آيات الجمال»<sup>(١٠)</sup>.

ويرى نذير حمدان أن «الظاهرة القرآنية... ربانية المصدر تتوّج الإعجاز البياني الذي تحدّى العرب بياناً، وتحّدّى الناس شريعة ونظاماً، وهي تتحدّى الجمالين في روائعه وجمالياته وجلالياته...»<sup>(١١)</sup>.

كما أن المعرفة بجماليات القرآن لها أثر فاعل في تطبيق كلام الله في الحياة اليومية، وتثقف القارئ وتقربه من القرآن ومفاهيمه مهما كان مستواه العلمي والفكري ومدى تخصّصه القرآني.

(٩) زياد علي الجرجاوي، معايير قيم التربية الجمالية في الفكر الإسلامي والفكر الغربي دراسة مقارنة، برنامج التربية ومدير منطقة غزة التعليمية بجامعة القدس المفتوحة ٢٠١١م.

(١٠) محمد عبد الواحد حجازي، الإحساس بالجمال في ضوء القرآن الكريم، مصر: دار الوفاء، ط ١، ٢٠٠٧م، ص ٢٩.

(١١) نذير حمدان. الظاهرة الجمالية في القرآن الكريم، السعودية - جدة: دار المنابر، ط ١، ١٩٩١م، ص ٦.

ودراسة الجمالية في القرآن الكريم حسبه ذات جوانب متشابكة<sup>(١٢)</sup>:

- \* فهي منطلق ووجود حضاري لأقدس وأعظم سجل حضاري في الوجود.
- \* وهي اتجاه أدبي وفني رائد يُعني الموضوعات الكونية والإلهية بأبهى الصور الأدبية والفنية الرائعة.
- \* وهي منحى تربوي يُلبّي حاجات الإنسان الجمالية ويصبغه بالشخصية المسلمة على نمط فريد متميّز.

وإن أعظم مقصد لهذه الجمالات الماثورة في هذا الكون، هو لفت النظر إلى أن خالق هذا الجمال له من المحاسن والجمال ما يسوق النفس إليه رضا ومحبة «فيحسُّ بالصلة بين المبدع وما أبدع فيزيد شعوره بجمال ما يرى وما يحسُّ؛ لأنه يرى حينئذٍ من ورائه جمال الله وجلاله»<sup>(١٣)</sup>.

ويشاهد كذلك أن «في كل شيء صنعة متقنة وحكمة دقيقة وزينة رفيعة وترتيباً ذا شفقة ووضعاً حلواً، لاستجلاب الإعجاب إلى الصنعة ولفت الأنظار إليها وإرضاء المشاهدين مما يفهم بدهشة أن وراء حجاب الغيب صانعاً بديعاً يريد أن يعرف نفسه إلى ذوي الشعور، ويُحبُّ نفسه إليهم ويسوقهم إلى الثناء عليه بإبراز كثير من إبداعاته وكمالاته في كل صنعة من مصنوعات»<sup>(١٤)</sup>.

ومن الألفاظ الجمالية التي تُنبِّهنا وتشدُّنا إلى الجانب المادي والحضاري وكذا العمراني، بعض ما جاء في الآيات القرآنية كلفظتي الزينة والزخرف، وقد جاء ذكر الزينة في ست وأربعين مرة في كتاب الله تعالى، منها قوله تعالى: ﴿إِنَّا زَيْنَّا السَّمَاءَ الدُّنْيَا بِزِينَةِ الْكَوَاكِبِ﴾<sup>(١٥)</sup>، ويلاحظ أيضاً أن الزينة هنا منها المعنوي مثل تزيين القلب بالإيمان، ومنها الحسي مثل تزيين السماء بالكواكب.

إلا أن للزينة دلالةً تختلف عن كلمة الجمال، فالزينة حُسْنٌ زائد على أصل الشيء لم يكن موجوداً قبل ذلك، وأما الجمال فهو حُسْنٌ قائم بذات الشيء وأصله، أو مضافاً

(١٢) المصدر السابق، ص ٦.

(١٣) سيد قطب، في ظلال القرآن، مصر: دار الشروق، ط ٣٤، ١٤٢٥هـ / ٢٠٠٤، ج ٤، ص ٢٨٠٨.

(١٤) بديع الزمان النورسي، الشعاعات، ترجمة: إحسان قاسم الصالحي، القاهرة: دار النيل، ط ١، ١٤٣٠هـ / ٢٠٠٩م، ص ٨٧.

(١٥) سورة الصافات، آية ٦.

إليه. وعليه فتزين الشيء تجميله وتحسينه بمواد إضافية زائدة عن الفطرة والأصل كتزين البيت بالزراي والأواني والأثاث، وتزين المرأة بالحلي والمجوهرات وما شابه ذلك.

ومثل الزينة في قربها من كلمة الجمال كلمة الزخرف، وقد وردت في أربعة مواضع في كتاب الله تعالى، وكانت دليل اهتمام المسلمين والخطاطين والمهندسين الأوائل في الحضارة الإسلامية في بناء القصور وتعميرها بالزينة والزخرف من النقوش والمعادن النفيسة، وكذلك بناء المساجد التي تجتمع فيها مقاصد الشريعة من حفظ للدين والتمتع بالجمال الفني من زخارف نباتية وخطوط عربية متداخلة ومتناظرة.

كما أن التنوع في مظاهر الكون مدعاة للتربية الجمالية والذوقية مصداقاً لما جاء في سورة الأنعام ﴿وَهُوَ الَّذِي أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجْنَا بِهِ نَبَاتَ كُلِّ شَيْءٍ فَأَخْرَجْنَا مِنْهُ خَضِرًا نُخْرِجُ مِنْهُ حَبًّا مُتَرَاكِبًا وَمِنَ النَّخْلِ مِن طَلْعِهَا قِنْوَانٌ دَانِيَةٌ وَجَنَّاتٍ مِنْ أَعْنَابٍ وَالزَّيْتُونَ وَالرُّمَانَ مُشْتَبِهًا وَغَيْرَ مُتَشَابِهٍ انظُرُوا إِلَى ثَمَرِهِ إِذَا أَثْمَرَ وَيَنْعِهِ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ﴾<sup>(١٦)</sup>. ويقول سبحانه: ﴿إِنَّمَا مَثَلُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا كَمَاءٍ أَنْزَلْنَاهُ مِنَ السَّمَاءِ فَاخْتَلَطَ بِهِ نَبَاتُ الْأَرْضِ مِمَّا يَأْكُلُ النَّاسُ وَالْأَنْعَامُ حَتَّى إِذَا أَخَذَتِ الْأَرْضُ زُخْرُفَهَا وَازَيَّنَّتْ﴾<sup>(١٧)</sup>.

وأحياناً تشير الآيات إلى زينة النباتات دون تصريح مباشر كقوله تعالى: ﴿وَفِي الْأَرْضِ قِطْعٌ مُّتَجَاوِرَاتٌ وَجَنَّاتٌ مِنْ أَعْنَابٍ وَزَرْعٌ وَنَخِيلٌ صِنْوَانٌ وَغَيْرُ صِنْوَانٍ يُسْقَى بِمَاءٍ وَاحِدٍ وَنُفْضِلُ بَعْضَهَا عَلَى بَعْضٍ فِي الْأَكْلِ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ﴾<sup>(١٨)</sup>.

فبساتين العنب وأنواع الزروع والنخيل والرطب في قطع متجاورات وتفضيل بعضها على بعض في الطعم واللون مع أن الكل يُسقى بماء واحد وتربة واحدة وعملية التمثيل الضوئي الواحد دلالة ضمنية على تمام الانبهار والإعجاب والروعة في الجمال؛ وكلها آيات للتمعن والتدبر والتعلم.

يقول سيد قطب: «إن عنصر الجمال يبدو مقصوداً قصداً في تصميم هذا الكون وتنسيقه، ومن كمال هذا الجمال أن وظائف الأشياء تؤدّي عن طريق جمالها، هذه الألوان

(١٦) سورة الأنعام، آية ٩٩.

(١٧) سورة يونس، آية ٢٤.

(١٨) سورة الرعد، آية ٤.

الجميلة العجيبة في الأزهار تجذب النحل والفراش مع الرائحة الخاصة التي تفوح، وظيفة النحل والفراش بالقياس إلى الزهرة هي القيام بنقل اللقاح لتنشأ الثمار، وهكذا تؤدّي الزهرة وظيفتها عن طريق جمالها... والجمال في الجنس هو الوسيلة لجذب الجنس الآخر إليه، وهكذا تتم الطريقة عن طريق الجمال...»<sup>(١٩)</sup>.

وإن آيات كثيرة كانت مصدر إلهام في التصميم الأولي للحدائق الإسلامية في الأندلس وفي البلاد الإسلامية التي شُيّدت القصور وعُمِّرت فيها المباني والمساجد والطرق والأحياء التي كان البعد الإيماني والعقدي فيها واضحاً جلياً.

وهنا التساؤل: لماذا هذا التراجع في مجال العمران؟ لماذا تخلّينا عن التصميم الإسلامي وسعيناً ركضاً وراء التقليد الأوربي؟ لماذا التقليد الهدّام الذي يُفقدنا الأصالة والهوية والثواب؟ لماذا التخلّي عن القيم الدينية في حياتنا اليومية والبحث عن قيم غريبة بديلة نسُميها قيماً حضارية؟ وهي في الحقيقة قيم تدميرية تغريبية.

ومن موارد الجمال حديث جابر بن عبد الله قال: قال رسول الله ﷺ: «أيها الناس، اتقوا الله وأجملوا في الطلب، فإن نفساً لن تموت حتى تستوفي رزقها وإن أبطأ عنها، فاتقوا الله وأجملوا في الطلب، خذوا ما حلّ ودعوا ما حرم»<sup>(٢٠)</sup>.

يقول الأنصاري رَحِمَهُ اللهُ: والحقيقة الجمالية نفسها التي نراها في الطبيعة والجبال والبحار والنجوم؛ ما هي -رغم التصريح القرآني بجماليتها في مقاصد الخلق- إلا مخلوقات تؤدّي وظائف في سياق التدبير الإلهي للكون؛ خلقاً وتقديراً ورعايةً.

ومن ذلك قوله تعالى على سبيل المثال: ﴿يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْأَهْلِ قُلْ هِيَ مَوَاقِيتُ لِلنَّاسِ وَالْحَجِّ﴾<sup>(٢١)</sup>، وقوله تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي جَعَلَ الشَّمْسَ ضِيَاءً وَالْقَمَرَ نُورًا وَقَدَرَهُ مَنَازِلَ لِتَعْلَمُوا عَدَدَ السِّنِينَ وَالْحِسَابَ﴾<sup>(٢٢)</sup>.

مشيراً بذلك إلى أن وظيفة الأقمار والأفلاك إنما هي إنتاج مفهوم الزمان؛ لتنظيم

(١٩) سيد قطب، في ظلال القرآن، بيروت - القاهرة: دار الشروق، الطبعة السابعة عشر، ١٤١٢هـ، ج ٥، ص ٢٩٤٣.

(٢٠) القزويني، محمد بن يزيد أبو عبد الله، سنن ابن ماجه، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، بيروت: دار الفكر، د.ت. كتاب التجارات، باب الاقتصاد في طلب المعيشة، رقم ٢١٤٤: ٢ / ٧٢٥. وصححه الألباني.

(٢١) سورة البقرة، آية ١٨٩.

(٢٢) سورة يونس، آية ٥.



الحياة الكونية والإنسانية في أمور المعاش والمعاد معاً، أي مجال العادات والعبادات على السواء. وكذلك ما ذكره الله من الوظيفة الجيولوجية والتسخيرية للجبال والأنهار والمسالك، في مثل قوله تعالى: ﴿وَأَلْقَى فِي الْأَرْضِ رَوَاسِيَ أَنْ تَمِيدَ بِكُمْ وَأَنْهَارًا وَسُبُلًا لَّعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ وَعَلَامَاتٍ وَبِالنَّجْمِ هُمْ يَهْتَدُونَ﴾ (٢٣).

وقوله سبحانه: ﴿أَوْ يَكُونُ لَكَ بَيْتٌ مِنْ زُخْرَفٍ أَوْ تَرْقَى فِي السَّمَاءِ وَلَنْ نُؤْمِنَ لِرُقِيِّكَ حَتَّى تُنَزَّلَ عَلَيْنَا كِتَابًا نَقْرُوهُ قُلْ سُبْحَانَ رَبِّي هَلْ كُنْتُ إِلَّا بَشَرًا رَسُولًا﴾ (٢٤)، وقال سبحانه: ﴿وَلْيُبَيِّنْ لَهُمْ أَبُوَابَا وَسُرُورًا عَلَيْهَا يَتَكَبَّرُونَ﴾ (٣٤) وَزُخْرُفًا وَإِنْ كُلُّ ذَلِكَ لَمَّا مَتَاعُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَالْآخِرَةُ عِنْدَ رَبِّكَ لِلْمُتَّقِينَ﴾ (٢٥).

يقول القرطبي رحمه الله: الزخرف هنا الذهب، قاله ابن عباس وغيره. وقال ابن زيد: هو ما يتخذها الناس في منازلهم من الأمتعة والأثاث. وقال الحسن: النقوش، وأصله الزينة. يقال: زخرفت الدار، أي: زينتها. وتزخرف فلان، أي: تزين (٢٦).

وهي بذلك تفتقر عن كلمة الجمال في كونها معبرة عن معدن ونحوه أو نقوش زائدة على أصل الشيء للترزين. والنباتات بأشكالها وأنواعها وأصنافها هي مظهر من مظاهر الجمال الذي يبعث في النفس الفرح والأمن والكمال لخالقها والتكريم لمخلوقها (٢٧).

وتدل هذه الآيات دلالة صريحة في زينة النباتات: ﴿إِنَّا جَعَلْنَا مَا عَلَى الْأَرْضِ زِينَةً لَهَا لِنَبْلُوَهُمْ أَيُّهُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا﴾ (٢٨).

وقد ذكرت الزينة المادية في القرآن الكريم للاستدلال بها في السلوك العملي وفي الحياة المدنية والحضرية وهي عبارة عن زينة ظاهرة يدل مدلولها على القضايا المادية وبلغت عددها إلى خمس وعشرين موضعاً في القرآن، تسعة عشر منها في الاستعمال الاسمي وستة في الاستعمال الفعلي.

(٢٣) سورة النحل، آية ١٥-١٦.

(٢٤) سورة الإسراء، آية ٩٣.

(٢٥) سورة الزخرف، آية ٣٤-٣٥.

(٢٦) - أبو عبد الله محمد بن أحمد بن أبي بكر بن فرح الأنصاري الخزرجي شمس الدين القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، تحقيق: أحمد البردوني وإبراهيم أطفيش ط ٢، ١٣٨٤هـ - ١٩٦٤م، ج ١٦، ص ٨٧،

(٢٧) وفاء محمد عزت شريف، الزينة مفهومها وأحكامها الدنيوية في القرآن الكريم، ص ١٢١.

(٢٨) سورة الكهف، آية ٧.

الصيغ التي جاءت في الاستعمال الاسمي للدلالة المادية مع عدد تكرارها في القرآن هي:

- الزينة أو زينة؛ ١١ مرة: النحل ٨، الكهف ٧، طه ٥٩، النور ٦٠، الصافات ٦، يونس ٨٨، الكهف ٢٨، طه ٨٧، الحديد ٢٠، الكهف ٤٦، الأعراف ٣٢.
- زينتها؛ ٣ مرات: هود ١٥-١٦، القصص ٦٠، الأحزاب ٢٨-٢٩.
- زينتهن؛ ٣ مرات في آية واحدة: النور ٣١.
- زينتكُم؛ مرة واحدة: الأعراف ٣١.
- زينته؛ مرة واحدة: القصص ٧٩.
- والصيغ التي جاءت في الاستعمال الفعلي للدلالة المادية هي:
- زَيْنًا؛ ٣ مرات: الصافات ٦، فصلت ١٢، الملك ٥.
- زَيْنَّاها؛ مرتين: الحجر ١٦، ق ٦.
- أَزَيْتَ؛ مرة واحدة: يونس ٢٤.

### □ ثانيًا: أسس الخطاب الجمالي القرآني في الحضارة والعمران

في سياق الحديث عن الزينة في الكون يبدأ حديثنا عن العمران وعن البناء والتشيد وعن الحضارة، فنظرة «واحدة إلى السماء كافية لرؤية هذه الزينة؛ ولإدراك أن الجمال عنصر مقصود في بناء هذا الكون؛ وأن صنعة الصانع فيه بديعة التكوين جميلة التنسيق؛ وأن الجمال فيه فطرة عميقة لا عرض سطحي؛ وأن تصميمه قائم على جمال التكوين كما هو قائم على كمال الوظيفة سواء بسواء. فكل شيء فيه بقدر، وكل شيء فيه يُؤدِّي وظيفته بدقة؛ وهو في مجموعه جميل. والسماء وتناثر الكواكب فيها، أجمل مشهد تقع عليه العين، ولا تمل طول النظر إليه. وكل نجمة توصف بضوئها وكل كوكب يوصف بنوره؛ وكأنه عين محبة تحالسك النظر؛ فإذا أنت حدقت فيها أغمضت وتوارت؛ وإذا أنت التفت عنها أبرقت ولمعت، وتتبع مواقعها وتغيّر منازلها ليلة بعد ليلة وأنا بعد آن متعة نفسية لا تملها النفس أبدًا»<sup>(٢٩)</sup>.

(٢٩) عوض محمد يوسف أبو عليان، موارد الزينة في القرآن الكريم وبيان معناها وأقسامها والفرق بين تزئين الله - عز وجل - وتزيين الشيطان الرجيم. <https://forum.islamacademy.net/showthread.php?t=54839>

فالتبيعة بجمالياتها والكون بروعته، والوجود بتناسقه وتناغمه والعبد المؤمن بتعقله وتدبره وحكمته، هذه هي كنوز الحضارة الإسلامية وسر تميزها وتفردها بين مختلف الحضارات.

ومن مظاهر قوة حضارتنا الإسلامية، التي تعتبر الثقافة الإسلامية أحد روافدها، أنها امتزجت بحضارات وثقافات الأقدمين ممن سبقوها إلى الوجود، فأخذت منها ما يتلاءم مع مبادئها، وكوّنت من جماع ما أخذت ومما أبدعت حضارة سامية متميزة أثبتت مقدرتها على الصمود أمام الحضارات الأخرى على اختلاف مشاربها، والتأثير فيها عبر القرون الطويلة.

يقول المستشرق قرابار: «ليس الرقش العربي مجرد زخرفة، بل كان له وظيفة رمزية، ففي جميع أشكال الرقش في قصر الحير الشرقي والغربي أو في قصر المشتى أو خربة المفجر، يتبين أن هذا سواء أكان هندسياً أو نباتياً قد أُخضع كلياً لمبادئ تجريدية هي في قمة جميع مراتب التعبير الجمالي الإسلامي، وهذا يعني أننا نقف أمام بنية متحركة وليست ساكنة، وأمام قالب يولد جملة تكوينات متألّفة، فالعناصر الزخرفية لا يمكن وصفها كوحداث منفصلة أو كيانات طبيعية خافية على أبصارنا»<sup>(٣٠)</sup>.

وجاء في كتاب «الحضارة العربية الإسلامية وموجز عن الحضارات السابقة» للمفكر السوري شوقي أبو خليل أن: «الحضارة: هي محاولات الإنسان؛ الاستكشاف، والاختراع، والتفكير، والتنظيم، والعمل على استغلال الطبيعة؛ للوصول إلى مستوى حياة أفضل، وهي حصيلة جهود الأمم كلّها»<sup>(٣١)</sup>.

أما ابن خلدون فقد اعتبر العمران لوناً من ألوان الحضارة، وهو تابع للترف الذي يأتي منها، حسب قوله: «البناء، واختطاط المنازل إنما هو من منازع الحضارة التي يدعو إليها الترف، والدعة».

وفضّل باحثون آخرون وصف الحضارة بـ«الصورة الحاضرة التي يبدعها الإنسان لما يعتقده في الكون، والحياة»، وما أثارنا في هذا التعريف هو لفظنا (إبداع واعتقاد)، فما هو الإبداع؟ ولماذا قُورن بالاعتقاد؟ وكيف يمكننا الانتقال من الحالة الإيمانية الوجدانية

(٣٠) عفيف هنسي، الفن العربي الإسلامي، ط ١، دار الفكر، ص ١١٩.

(٣١) انظر: شوقي أبو خليل، الحضارة العربية الإسلامية وموجز عن الحضارات السابقة، بيروت: دار الفكر المعاصر - دمشق: دار الفكر، ط ٢، ١٤١٧ هـ / ١٩٩٦ م، مج ١.

## إلى الإبداع الميداني؟

جاء في القرآن الكريم الوصف الجمالي تحيياً وتهذيباً بشأن الزخارف والفرش والمباني، وتعتبر سورة الرحمن من أبدع وأروع ما صوّر القرآن تصويراً مادياً وحسبياً، كذلك الحداثق والساحات الترفيهية مصداقاً لقوله: ﴿وَنَهَارُكُمْ مَصْفُوفَةٌ﴾، ووجود الجنان، وهي الحداثق والمزروعات بعد البيوت، وذلك لتوفير المأكل لأهل البلدة وسهولة نقلها لِقَصْرِ المسافة بين البلدة والحداثق، وهذا الأساس مأخوذ من أن الله جعل من نعمه على أهل سبأ وجود الحداثق بعد بيوتهم قال تعالى: ﴿لَقَدْ كَانَ لِسَبَإٍ فِي مَسْكَنِهِمْ آيَةٌ جَنَّتَانِ عَنْ يَمِينٍ وَشِمَالٍ كُلُوا مِنْ رِزْقِ رَبِّكُمْ وَاشْكُرُوا لَهُ بَلْدَةٌ طَيِّبَةٌ وَرَبٌّ غَفُورٌ﴾ (٣٢).

وقد سمّى الله البيت سكناً للدلالة على أنه بعيد عن كل ما يُسبّب للإنسان الضرر والأذى مثل الضوضاء والحشرات، وللدلالة على تواجد وسائل الراحة له من مأكل ومشرب ومخدع للنوم، وقد وردت في القرآن مكوّنات البيت البنائية والفرشية، «ومن المعلوم عند الأطباء أن الضوء والشمس ضروريان للسكن الصحي، وقد تنبه السادة الفقهاء لذلك قديماً وأجازوا إحداث الكوّات والنوافذ في المنازل لدخول الضوء والشمس بشرط عدم الإضرار بالجيران» (٣٣).

وقد استلهم منها الفنانون والبنّاؤون والمهندسون رسوماتهم وتصاميمهم، يقول روجيه غارودي في كتابه (وعود الإسلام): «إن الفن في الإسلام ليس القصد والغاية منه العمل والهروب من الواقع، بقدر ما هو الإشارة إلى الواقع الوحيد، المتعال، وليس بالتأكيد إسقاطاً فردائياً؛ لأن الفرد لا يعيش إلا في الجماعة، ولا الوصول إلى مستوى من الواقع، بل استدعاء الواقع الوحيد الذي لا يمكن الوصول إليه اعتماداً على الإدراك الحسي، إن الغاية من الفن الإسلامي هو الشهادة على وجود الله...»، ويتجلى في استلهم فن تنسيق الحداثق والبساتين من النموذج القرآني لتصور الجنة ووصفها، وقد كشفت عن هذه الحقيقة دراسة للمفكرة الألمانية الشهيرة عاشقة الجماليات الإسلامية آن ماري شيمل بعنوان: «جنة الآخرة في الإسلام»، بقولها: تتحدّث الدراسة المهمة والجميلة عن فن تنسيق الحداثق، وكيف أنه يحتذي النموذج القرآني لتصوّر الجنة وأنها الأربعة،

(٣٢) سورة سبأ، آية ١٥.

(٣٣) عيسى بن موسى التظلي، القضاء بالمرفق في المباني ونفي الضرر، تحقيق: محمد النمينج، منشورات المنظمة الإسلامية لإيسكو، ١٩٩٩م، ص ١٠٨.

التي ألهمت المهندسين فيما بعد في تصوّر القنوات المائية التي نشهدها في حدائق فارس والهند الإسلامية. وتمتلى الدراسة بالتفسيرات الصوفية للرموز المرئية في الحديقة مثل دورة الحياة حيث تعود الأرض مع الربيع للإنبات من بعد موتها، وكيف أنها دليل على البعث والنشور، ومثل رمز الورد الأحمر القاني المائل للهب، وكيف يمكن ربطه بنار إبراهيم التي كانت بردًا وسلامًا على الخليل. وتتجول بنا ماري شيميل عبر هذه الرموز وتفسيراتها وتاريخها في رؤية تاريخية فلسفية لغوية ذات عقب تصوفي، لتوضح كيف أدرك المسلمون الجمال كطريق نحو العبادة وكمفهوم متجاوز يقود لمعرفة جلال الله سبحانه وتعالى<sup>(٣٤)</sup>.

وقد استطاع الإسلام أن يخرج الفن من دور العبادة إلى الطبيعة الرحبة والكون الفسيح، وحوّله من خدمة الآلهة إلى خدمة الإله الواحد، إن الكائنات في نظر المسلم كلها موجودة بالنسبة لله، لأنها من صنعه وتقديره وخلقه وليس وجودها قائمًا بالنسبة للإنسان، فالمشاهد والأشياء كلها ترى من خلال عين الله المطلقة التي لا تحدّها زاوية بصر ضيقة، على عكس المفهوم الغربي الذي جعل الإنسان هو المركز الذي ترى من خلاله الأشياء والمشاهد.

قال أبو حامد الغزالي: «كل شيء جماله وحسنه في أن يحضر كماله اللائق به، الممكن له، فإذا كان جميع كمالاته الممكنة حاضرة، فهو في غاية الجمال، وإذا كان الحاضر بعضها، فله من الحسن والجمال بقدر ما حضر؛ فالفرسُ الحسن هو الذي جمع كل ما يليق بالفرس من هيئة وشكل ولون وحسن عدو وتيسر كُرّ وفرّ عليه، والخطُ الحسن كل ما جمع ما يليق بالخط من تناسب الحروف وتوازنها واستقامة ترتيبها وحسن انتظامها، ولكل شيء كمال يليق به، فحُسن كل شيء في كماله الذي يليق به، فلا يحسن الإنسان بما يحسن به الفرس، ولا يحسن الخط بما يحسن به الصوت، ولا تحسن الأواني بما تحسن به الثياب، وكذلك في سائر الأشياء»<sup>(٣٥)</sup>.

(٣٤) يرى الأستاذ علي القضاة أن الفنون غير الإسلامية قامت: «على التعبير عن التصوّرات الوثنية والانفعالات الخاطئة وأخذت تصوّر الآلهة على اللوحات أو تمثّلها في التمثيليات أو تخاطبها في لحن موسيقي وكلام غنائي، وكذلك تُنصب تلك المبادئ عبر فنونها أبطالاً يصارعون الآلهة مع وضعها آلهة لكل شيء في حياتنا؛ فللخمرة إله، وللشر إله، وللخير إله، وللخصب إله، وهكذا. ثم إن القصة أو التمثيلية أو اللوحة المصوّرة في تصوّرهم يجب أن تترجم الصراع بين الإنسان والقضاء والقدر. والفنان إنما هو إله أو نصف إله لأنه يكمل في فنه ما خفي من الكون» الشريعة الإسلامية والفنون، ص ٣٤ و ٣٥.

(٣٥) أبو حامد الغزالي، إحياء علوم الدين، بيروت - لبنان: دار الكتب العلمية، ج ٤، ص ٣٩٦.

وفي موضع آخر يقول الغزالي: «واعلم أن الحسن والقبح موجود في غير المحسوسات إذ يقال: هذا خلق حسن، وهذا علم حسن، وهذه سيرة حسنة، وهذه أخلاق جميلة. وجمال المعاني المدركة بالعقل أعظم من جمال الصور الظاهرة للأبصار»<sup>(٣٦)</sup>.

فالإسلام غرس في نفوس أتباعه الدافع إلى الإتيان والإحسان في كل شيء، وجعل من أهداف المسلم أن يُجَمِّل كل ما يصنعه؛ لبيدو على أحسن ما يكون، وضرب الله المثل في ذلك للإنسان بالإنسان ذاته فقال تعالى: ﴿الَّذِي أَحْسَنَ كُلَّ شَيْءٍ خَلَقَهُ وَبَدَأَ خَلْقَ الْإِنْسَانِ مِنْ طِينٍ﴾<sup>(٣٧)</sup>. وقوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ سُلَالَةٍ مِنْ طِينٍ \* ثُمَّ جَعَلْنَاهُ نُطْفَةً فِي قَرَارٍ مَكِينٍ \* ثُمَّ خَلَقْنَا النُّطْفَةَ عَلَقَةً فَخَلَقْنَا الْعَلَقَةَ مُضْغَةً فَخَلَقْنَا الْمُضْغَةَ عِظَامًا فَكَسَوْنَا الْعِظَامَ لَحْمًا \* ثُمَّ أَنشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ﴾<sup>(٣٨)</sup>.

قال الطبري: «أحكمه وأتقن صنعته»<sup>(٣٩)</sup>، فمن أمارات الإتيان التي تميّز بها الجمال خلق الإنسان في أحسن صورة، فكما خلق الإنسان في أحسن صورة وكما سواه الله في أحسن تسوية عليه إتيان عمله وتحسينه وتجميله ليصل إلى مرضاة الله جل وعلا.

وعن السماء قال تعالى: ﴿الَّذِي خَلَقَ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ طِبَاقًا مَا تَرَى فِي خَلْقِ الرَّحْمَنِ مِنْ تَفَوتٍ فَارْجِعِ الْبَصَرَ هَلْ تَرَى مِنْ فُطُورٍ \* ثُمَّ ارْجِعِ الْبَصَرَ كَرَّتَيْنِ يَنْقَلِبْ إِلَيْكَ الْبَصَرُ خَاسِئًا وَهُوَ حَسِيرٌ﴾<sup>(٤٠)</sup>، وقوله تعالى: ﴿أَفَلَمْ يَنْظُرُوا إِلَى السَّمَاءِ فَوْقَهُمْ كَيْفَ بَنَيْنَاهَا وَزَيَّنَّاهَا وَمَا لَهَا مِنْ فُرُوجٍ \* وَالْأَرْضَ مَدَدْنَاهَا وَأَلْقَيْنَا فِيهَا رَوَاسِيَ وَأَنْبَتْنَا فِيهَا مِنْ كُلِّ زَوْجٍ بَهِيجٍ \* تَبْصِرَةٌ وَذِكْرَى لِكُلِّ عَبْدٍ مُنِيبٍ﴾<sup>(٤١)</sup>.

قال القرطبي: «ما ترى في خلق الرحمن من اعوجاج ولا تناقض ولا تباين، بل هي مستقيمة مستوية دالة على خالقها، وإن اختلفت صورته وصفاته»<sup>(٤٢)</sup> وهذه دعوة

(٣٦) المرجع نفسه، ج ٤، ص ٢٩٩.

(٣٧) سورة السجدة، آية ٧.

(٣٨) سورة المؤمنون، آية ١٤.

(٣٩) تفسير الطبري، ج ٢٠، ص ١٧١.

(٤٠) سورة الملك، آية ٣-٤.

(٤١) سورة ق، آية ٦-٨.

(٤٢) القرطبي، ج ١٨، ص ٢٠٨. مرجع سابق.

مُلَحَّة إلى الإتقان وعدم الغش في الأعمال.

ومن ذلك أيضًا حديث أبي هريرة رضي الله عنه قال: قال النبي ﷺ: «مَثَلِي وَمَثَلُ الْأَنْبِيَاءِ مِنْ قَبْلِي كَمَثَلِ رَجُلٍ ابْتَنَى بُيُوتًا، فَأَحْسَنَهَا وَأَجْمَلَهَا وَأَكْمَلَهَا، إِلَّا مَوْضِعَ لَبَنَةٍ مِنْ زَاوِيَةٍ مِنْ زَوَايَاهَا، فَجَعَلَ النَّاسُ يَطُوفُونَ وَيُعْجِبُهُمُ الْبُنْيَانُ، فَيَقُولُونَ: أَلَا وَضِعَتْ هَاهُنَا لَبَنَةٌ فَتَمَّ بِنَاؤُهُ، فَقَالَ مُحَمَّدٌ ﷺ: فَأَنَا اللَّبَنَةُ وَأَنَا خَاتَمُ النَّبِيِّينَ» (٤٣).

يقول ابن حجر: «وفي الحديث ضرب للأمثال للتقريب للإفهام، وفضل النبي ﷺ على سائر النبيين، وأن الله ختم به المرسلين وأكمل به شرائع الدين» (٤٤).

فالبعد عن النقص والعيوب من معايير الجمال في الإسلام، ومن معايير تطبيق هذا الجمال على المباني والعمران في عصور ازدهار المباني الإسلامية.

ومن معايير الجمال في الإسلام أيضًا، عدم تمييز الجماليات الإسلامية بين الديني والدنيوي، وقيامها على المزوجة الدائمة بين الأبعاد المادية والروحية للجمال، لذلك «لا ريب في أن حافزًا لا واعيًا نحو دمج السماوات دمجًا رمزيًا في بيت العبادة، هو الذي قاد المسلمين إلى تبني القبة وإلى إتقانها حتى الكمال؛ فقبة المسجد هنا رغم جمالها الظاهر، وتناسق شكلها، إلا أنها نداء إلى جميع البرية بأن دين الإسلام يرفض فصل الروح عن الجسد، والسماء عن الأرض، والدين عن الدولة؛ ترفع بصرك عاليًا تتأمل جمالها فتجد روحك تُحَلَّقُ في ملكوت الله الواسع» (٤٥).

### □ ثالثًا: الخطاب الجمالي والعمران البشري تطبيقًا وعملاً

يعتبر الفن عمومًا، والمعماري منه خصوصًا، من أصدق أنباء التاريخ، وهو واحد من أهم علوم هندسة الروح والجسد وأكثرها سمومًا وورقيًا؛ ذلك لأنه قادر، كموسوعة وقوة خازنة لخيال الأمم، على تحقيق التواصل والتفاعل الحضاري، والفن المعماري أقدر من غيره على التواصل مع الآخر، وقد لعب الفن المعماري الإسلامي دورًا كبيرًا في

(٤٣) رواه البخاري في صحيحه، المناقب، باب خاتم النبيين ﷺ، ج ٤، ص ١٨٦.

(٤٤) أحمد بن علي بن حجر أبو الفضل العسقلاني الشافعي، فتح الباري شرح صحيح البخاري، بيروت: دار المعرفة، ج ٦، ص ٥٥٩.

(٤٥) هذا القول نسبته الباحث الموريتاني محمد المهدي ولد محمد البشير، لعالم غربي اسمه: روم لاندو؛ في مقاله حول: «الفن والجمال في الإسلام»، نشره بالموقع الإلكتروني الذي يحمل اسمه mohamedelmehdi، يوم الخميس ١٥ نوفمبر، ٢٠٠٧.



خلق حوار فني حضاري متميز؛ لأنه انطلق من هويته، وحافظ على خصوصيته الثقافية، فاستطاع من خلال جمالية إبداعه الفني تقديم الوجه الحقيقي لحضارته<sup>(٤٦)</sup>.

لقد أصبحت عمارة التراث الإسلامي والمتعارف عليها بالعمارة الإسلامية هي المرجع ومصدر الإلهام عند بعض الممارسين لربط الأصالة بالمعاصرة، وقد فرضت مفرداتها المعمارية على النسق المعماري لتحقيق هذه الغاية مثل استعمال المشربيات والعقود والقباب.

مع ذلك لا ينبغي حصر عمارة المسلمين في هذه القوالب التقليدية، مع أن هذه المفردات المعمارية هي إفرازات محلية لمواجهة عوامل مناخية أو أغراض إنشائية أو حرفية أو ثقافية لم يعد لها وجود في الحياة المعاصرة، بعد أن توصلت علوم البناء الحديثة إلى بدائل عنها يمكن إنتاجها محلياً.

كما لا ينبغي حصر الفكر المعماري في الطابع الشكلي المستمد نصاً من التراث الذي ظهر بإبداعاته وابتكاراته في فترات تاريخية محدّدة عُرفت بالعصور الإسلامية، وفي أقاليم محددة تقع ما بين المشرق والمغرب العربي والإسلامي. وفي خضم هذا الطرح تناسينا إشكالية العمارة في الإسلام، فالإسلام لا يحده زمان أو يحصره مكان سواء كان هذا الإسلام في الصين أو في أفريقيا أو في الصحراء؛ إذ إن تعاليمه وقيمه ثابتة لا تتغير ولا تتبدل حتى يرث الله الأرض ومن عليها، ولكن الشكل هو الذي يتغير بتغير المكان والزمان، الأمر الذي يجعل من المضمون الفكري للعمارة في الإسلام النظرية العالمية التي تستوعب الإقليمية والمحلية، ومنه يستوجب ربطه بمفهوم البيئة الذي ذكر ما يرادفه ويقوم مقامه ومقام العمارة والمسكن في القرآن الكريم.

إن مصطلح البيئة هو مصطلح إسلامي نظراً لذكر اشتقاقاته في عدة سور من القرآن الكريم، قال تعالى: ﴿وَأَوْحَيْنَا إِلَىٰ مُوسَىٰ وَأَخِيهِ أَنْ تَبَوَّآ لِقَوْمِكُمَا بِمِصْرَ بُيُوتًا﴾<sup>(٤٧)</sup>، أي اتخذ لهم بيوتاً للصلاة والعبادة.

فكلمة البيئة لم يرد ذكرها لفظاً في القرآن الكريم والسنة النبوية المشرفة، إلا إذا أخذ مفهوم البيئة بأنها الأرض وما تتضمنه من مكونات غير حية متمثلة في مظاهر

(٤٦) مريم آيت أحمد، فن المعمار الإسلامي جسر للتواصل الحضاري الإنساني، مجلة حراء، العدد: ٢١، أكتوبر

- ديسمبر ٢٠١٠، ص ٤٠.

(٤٧) سورة يونس، آية ٨٧.



سطح الأرض من جبال وهضاب وسهول وصخور ومعادن وتربة... إلخ، ومكونات حية متمثلة في الإنسان والنبات والحيوان سواء أكانت على اليابسة أو في الماء.

تجد أن البيئة بهذا المفهوم قد وردت في القرآن في ١٩٩ آية في سور مختلفة، يقول الدكتور يوسف القرضاوي في كتابه (رعاية البيئة في شريعة الإسلام): «البيئة هي المحيط الذي يعيش فيه الإنسان وبيوء إليه إذا سافر واغترب بعيداً عنه فهو مرجعه في النهاية»<sup>(٤٨)</sup>.

قال سبحانه وتعالى: ﴿وَاذْكُرُوا إِذْ جَعَلَكُمْ خُلَفَاءَ مِنْ بَعْدِ عَادٍ وَبَوَّأَكُمْ فِي الْأَرْضِ تَتَّخِذُونَ مِنْ سُهُوبِهَا قُصُورًا وَتَنْحِتُونَ الْجِبَالَ بُيُوتًا فَاذْكُرُوا آلَاءَ اللَّهِ وَلَا تَعْتُوا فِي الْأَرْضِ مُفْسِدِينَ﴾<sup>(٤٩)</sup>.

ولفظه القصر هنا دلالة على العمران والبناء وصبغة الجمالية والمتعة فيها، ومن هذه الآية نستخلص أن العمارة جزء من البيئة التي ذكرت بكل محتوياتها الكونية والوجودية حية وجامدة تكررًا ومرارًا مثل قوله تعالى: ﴿وَخَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ فَقَدَرَهُ تَقْدِيرًا﴾<sup>(٥٠)</sup>، وقوله سبحانه: ﴿الشَّمْسُ وَالْقَمَرُ بِحُسْبَانٍ (٥) وَالنَّجْمُ وَالشَّجَرُ يَسْجُدَانِ (٦) وَالسَّمَاءَ رَفَعَهَا وَوَضَعَ الْمِيزَانَ (٧) أَلَّا تَطْغَوْا فِي الْمِيزَانِ (٨) وَأَقِيمُوا الْوَزْنَ بِالْقِسْطِ وَلَا تُخْسِرُوا الْمِيزَانَ﴾<sup>(٥١)</sup>.

كلها إشارات إلى البيئة والعمران، والمطلوب من الإنسان العدل والاعتدال في معاملته مع البيئة وعناصرها، ويدخل في هذا الإطار المحافظة على التنوع الحيوي الذي يوفر القاعدة الأساسية للحياة على الأرض، كما أن الحياة الفطرية تعد المصدر الرئيسي لتزويد الإنسان بالغذاء والمواد الخام اللازمة لصناعة ملابسه، وتتيح له المجال لممارسة هواياته في الصيد أو الترويح عن النفس.

ولعل ما هو أهم من ذلك أن لكثير من الأنواع الحية دورًا أساسيًا في استقرار المناخ وحماية موارد المياه والتربة. كما أن كثرة الأنواع الحية توفر مخزونًا للمعلومات عن السمات الوراثية التي ترشد إلى اختيار محاصيل جديدة وتساعد على تحسين الأنواع

(٤٨) يوسف القرضاوي، رعاية البيئة في شريعة الإسلام، دار الشروق، ص ١٢.

(٤٩) سورة الأعراف، آية ٧٤.

(٥٠) سورة الفرقان، آية ٢.

(٥١) سورة الرحمن، آية ٥ - ٩.

الموجودة حالياً.

وهذا لن يتم إلاً باجتهاد الإنسان وبوعيه الكبير في ضرورة النهوض الحضاري الإسلامي وعليه لا بد لنا كمسلمين العناية بما يلي:

١- الاهتمام والتأسيس لعلم بيئة إسلامي، فعلم البيئة هو العلم الذي يدرس الأنظمة والطرائق والأدوات التي تساعد على رصد المشكلات البيئية وتحليلها، وتقضي تبعاتها الاجتماعية والصحية والجمالية والاقتصادية والاستراتيجية وغيرها، ومن ثم إيجاد الحلول المناسبة لمواجهتها وتترأس القوانين الوعي البيئي إذا ما حوّلت إلى برامج تطبيقية سارية المفعول لا مجرد اتفاقيات مخزنة في أرشيف المصالح الخاصة، لذا يكاد يتفق الأكاديميون على أن الوعي البيئي: «هو الإدراك القائم على الإحساس بالعلاقات والمشكلات البيئية، من حيث أسبابها وآثارها ووسائل حلها، إدراك الفرد لدوره في مواجهة البيئة»<sup>(٥٢)</sup>.

٢- تأسيس مدارس ونوادي لتوعية وتدريب الجماليات البيئية: إن الجمال شيء ملازم للشعور الإنساني إلى درجة أنه غداً علماً يراد به الإدراك الحسي للأشياء أو علم المعرفة الحسية أو علم الحساسية، وغير ذلك. وإن الذوق، الملكة أو الحاسة المركزية لتذوق الجمال وإنتاجه، تتفاعل في تكوينه عوامل متعددة: لغوية واجتماعية وفكرية ونفسية وتربوية وغيرها وعليه، لم يكن غريباً أن ألفينا المساهمات الجمالية لأسلافنا تتوزع الكثير من المجالات المعرفية لثرائنا الثقافي كالفلسفة والبلاغة وعلم الكلام والطب والموسيقى، وقد توجّهت المدارس الجمالية المعاصرة في القرن الماضي ليشمل علم الجمال: الجماليات البيئية<sup>(٥٣)</sup> (Environnement Aesthetics)، ويقصد بها توجيه الحكم الجمالي في اتجاه البيئة بما تحمله من خصائص ذكرناها في البداية.

ولأن مفهوم الجماليات البيئية في الإسلام يتجاوز الأبعاد الزمانية والمكانية والإنسانية، فهو شامل لكل الموارد الكونية والتي تنظم في إطار العلاقة التي حدّتها الشريعة الإسلامية لتنظيم أصول التعامل الإنساني مع المكونات البيئية ومع الخالق، وكيف يترقى الذوق الجمالي من الذوق الحسي الفردي إلى التذوق الجمالي الجماعي فينصهر

(٥٢) عبد الهادي النجار، الإسلام والاقتصاد، الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون، ط ١، ص ٦٦٦.  
(٥٣) شاكر عبد الحميد، التفضيل الجمالي دراسة في سيكولوجية التذوق الجمالي، الكويت: مطابع الوطن، سلسلة عالم المعرفة، عدد ٢٦٧، ٢٠٠١، ص ٥٩ - ٧٢. بتصرف.

في بوتقة الأخلاقيات التطبيقية ومنظومة القيم العملية التي تحدّد سلوكيات الأفراد اتجاه البيئة وتقرب الإنسان من الله، من الخالق الحق.

فقد ذكرت الأرض في القرآن الكريم (٣٩٠) مرة في مناسبات مختلفة، ركّز فيها على مجموعة من الحُكم والغايات، وأن الله سخرها للإنسان، لينتفع بها، ويصلحها، ولذلك نهى فيها عن الإفساد فيها، والإضرار بها، وأن الله تعالى خلقها في أبهى صور جمالها وكمالها وصلاحتها، وهيّاها للإنسان ليعمرها بكل ما ينفع الناس في دينهم ودنياهم.

أما السماء، والسموات، ذكرها القرآن الكريم (٣١١) مرة نبّه فيها على أهمية السماء، وما تنزل منها من الخيرات، والغيث والبركات، وأن الله تعالى جعل ما فيها وسخرها مع الأرض وما بينهما لينتفع بها الإنسان، ويشكره تعالى عليها، وإلا فإن الله تعالى قادر على أن ينزل من السماء بدل الخيرات العذاب والرجز، وأن يمطرهم الأحجار، والآيات العجيبة، وغير ذلك.

٣- عدم الإفساد في الأرض: إن حماية البيئة في الشريعة الإسلامية أمانة ومسؤولية يتطلبها الإيمان، وتقتضيها عقيدة الاستخلاف في الأرض، وإذا كان من ثمرات الإيمان الصادق وآثاره الإخبات لله تعالى، وإخلاص العبادة إليه، فإن من ثمراتها أيضاً القيام بالتكاليف الشرعية كما أمر الله تعالى ورعاية البيئة والمحافظة عليها كما خلقها الله رحمة بال مخلوقات<sup>(٥٤)</sup>.

واعتبار مظاهر البيئة من دلائل وجود الله وقدرته على الخلق، فالقرآن يعدّد مكونات البيئة من أرض وسماء ورياح وماء وبحار ونبات، فالله سبحانه وتعالى يمتن على الإنسان بهذه المكونات البيئية، ويرشده إلى الالتفات إلى خالقها، كما يتنبّه إلى التوازن الكوني الموجود فيها، وهو من النعم الكبرى التي تستوجب الشكر، ومن الشكر أن يحافظ الإنسان على هذا التوازن، فلا يتدخل بالفساد والإفساد.

إشارة القرآن إلى قضية الفساد في الكون، هذا الفساد الذي يؤدي إلى الاختلال الكوني والبيئي، وقد يمتد هذا الفساد ليشمل هلاك الحرث والنسل ﴿وَإِذَا تَوَلَّى سَعَى

(٥٤) محمّد مرسي، الإسلام والبيئة، الرياض، أكاديمية نايف العربية للعلوم الأمنية، ١٤٢٠هـ / ١٩٩٩م، ص ٦٤ - ٦٥.

في الأرض لِيُفْسِدَ فِيهَا وَيُهْلِكَ الْحَرْثَ وَالنَّسْلَ<sup>(٥٥)</sup>؛ أي يهلك الزرع وما تناسل من الإنسان والحيوان، ومعناه أن فساد عام يشمل الحاضر والبادي، فالحرث محل نماء الزروع والثمار، والنسل هو نتاج الحيوانات التي لا قوام للناس إلّا بها، فإفسادها تدمير<sup>(٥٦)</sup>.

أما في مجال المباني والمنشآت والمساكن فعلىنا أتباع الدراسات الإسلامية العلمية، فالتراث الإسلامي يزخر بمؤلفات عديدة حول البيئة وسلامتها من جوانب مختلفة، فعلى سبيل المثال ألف الكندي «رسالة في الأبخرة المصلحة للجو من الأوباء، ورسالة في الأدوية المشفية من الروائح المؤذية»، ووضع ابن المبرد كتاباً أسماه «فنون المنون في الوباء والطاعون»، وتكلم ابن سينا بالتفصيل في كتابه «القانون» عن تلوث المياه بشكل عام وكيفية معالجة هذا التلوث لتصبح المياه صالحة للاستعمال، كما أنه وضع شروطاً تتعلق بطبيعة الماء والهواء المؤثرين في المكان عند اختيار موقع ما للسكنى.

أما الرازي فقد نشد سلامة البيئة عندما استشاره عضد الدولة في اختيار موقع لمستشفى ببغداد، فاختار الناحية التي لم يفسد فيها اللحم بسرعة. وكانت المستشفيات بصورة عامة تتمتع بموقع تتوافر فيه كل شروط الصحة والجمال، فعندما أراد السلطان صلاح الدين أن ينشئ مستشفى في القاهرة اختار له أحد قصوره الفخمة البعيدة عن الضوضاء وحوله إلى مستشفى ضخم كبير هو المستشفى الناصري.

وقد ألف الرازي «رسالة في تأثير فصل الربيع وتغير الهواء تبعاً لذلك»، بينما تحدث أبو مروان الأندلسي في كتابه «التيسير في مداواة والتدبير» عن فساد الهواء الذي يهب من المستنقعات والبرك ذات الماء الراكد. وجاء في كتاب «بستان الأطباء وروضة الألباء» لابن المطران الدمشقي، ما يؤكد ضرورة مراعاة تأثير البيئة عند تشخيص المرض، فقال: «ينبغي للطبيب إذا قدم على مداواة قوم في بلد، أن ينظر في وضع المدينة، ومزاج الهواء المحيط بها، والمياه الجارية فيها، والتدبير الخاص الذي يستعمله قوم دون قوم، فإن هذه هي الأصول، ثم بعدها النظر في سائر الشرائط»<sup>(٥٧)</sup>، وهذه رؤية متقدمة في «علم الطب

(٥٥) سورة البقرة، آية ٢٠٣.

(٥٦) محمد علي الصابوني، صفوة التفاسير بعد تجريده من البيان، تجريد الشيخ عبد الله إبراهيم الأنصاري، ج: ١، دار الصابوني ١٥ صفر ١٤٠٠هـ / ٣ يناير ١٩٨٠)، ص ٦٨.

(٥٧) راجع مقال: عصام الدين مصطفى الشعار، البيئة والحفاظ عليها في الشريعة الإسلامية، على الموقع الإلكتروني: <http://www.startimes.com/?t=32344961>

البيئي»<sup>(٥٨)</sup>.

وكتب ابن قيم الجوزية في كتابه «الطب النبوي» فصلاً عن الأوبئة التي تنتشر بسبب التلوث الهوائي، والاحتراز منها، وقد لخص ذلك الفصل بقوله: «والمقصود أن فساد الهواء جزء من أجزاء السبب التام والعلة الفاعلة للطاعون، وأن فساد جوهر الهواء هو الموجب لحدوث الوباء، وفساده يكون لاستحالة جوهره إلى الرداءة، لغلبة إحدى الكيفيات الرديئة عليه، كالعفونة والتفنن والسمية، في أي وقت كان من أوقات السنة، وإن كان أكثر حدوثه في أواخر فصل الصيف، وفي الخريف غالباً، لكثرة اجتماع الفضلات المرارية الحادة وغيرها في فصل الصيف، وعدم تحللها في آخره. وفي الخريف لبرد الجو وردغة الأبخرة والفضلات التي كانت تتحلل في فصل الصيف، فتتخسر فتسخن وتتعفّن، فتحدث الأمراض العفنة، ولا سيما إذا صادفت البدن مستعداً قابلاً، رهلاً، قليل الحركة، كثير المواد، فهذا لا يكاد يفلت من العطب»<sup>(٥٩)</sup>.

وقد تناول علماء الحضارة الإسلامية المشكلات البيئية في أجزاء أو فصول من مؤلفاتهم. ولم يقف الأمر عن هذا الحد، حيث نجد من بين علماء المسلمين من رأى ضرورة معالجة الموضوع في كتاب مستقل ليؤكد أهميته في حياة الناس على مر العصور، فقد صنف محمد بن أحمد التميمي في القرن الرابع الهجري (العاشر الميلادي) كتاباً كاملاً عن التلوث البيئي وأسبابه وآثاره وطرق مكافحته والوقاية منه، وفصل الحديث فيه عن ثلاثية الهواء والماء والتربة، وتبادل التلوث بين عناصرها، وجعل عنوانه: «مادة البقاء في إصلاح فساد الهواء والتحرز من ضرر الأوباء»، وأوضح في مقدمته الغرض من تأليفه بقوله: «وكان الباعث لي على تأليف هذا الكتاب والعناية بهذا الأمر، أني نظرت حال علماء الأطباء، الساكنين بالأمصار الفاسدة الأهوية والبلدان المشهورة بالأوبئة، الكثيرة الأمراض، التي يحدث بها عند انقلابات فصول السنة الأمراض القاتلة والطواعين المهلكة لأجل فساد أهويتها بمجاورة الأنهار الكثيرة المدود، والمدائن التي تحرق بها الغدران، ومناقع المياه الآسنة، والمشارب الكدرة، التي تتصاعد أبخرتها إلى الجو فتفسده وتغلظه، مع ما يعضد ذلك ويقويه من أبخرة الزبول ومجاري مياه الحمامات بها، وأبخرة الجيف من الحيوانات الميتة الملقاة في أقنيتها وظواهرها وعلى ممر سالك طرقاتها، كأرض مصر ودمشق، والمدن التي تلي سواحل البحار ويعظم بها مدود الأنهار، مثل بغداد،

(٥٨) المرجع نفسه.

(٥٩) المرجع نفسه.

وبالصرة، والأهواز، وفارس، وسواحل بحر الهند، وسيراف، وعدن، وما جرى مجرى هذه الأمصار العظام التي تجاور البحار، وتحترقها الأنهار، وتحرق بها منافع المياه الراكدة والجارية، وبخاص ما كان منها منكشفاً لمهب ريح الجنوب مكتفلاً بالجبال، وبأقوار الرمال عن مهب ريح الشمال، فكان الأولى بالذين يتولون منهم علاج ملوكها، وخاصة رؤسائها، وعامة أهلها، أن تكون عنايتهم بمداواة الهواء الفاسد، المحدث لوقوع الأوبئة بها، الجالب الطواعين على سكانها، أولى وأوجب من عنايتهم بمداواة ما يتحصل بذلك من الأمراض المخوفة في أجساد أهلها. وأن يصرفوا همهم إلى ذلك ويفرغوا له نفوسهم...<sup>(٦٠)</sup>.

ولم يستعرض التميمي في كتابه أسباب ملوثات الهواء فقط بل طرح حلولاً لكيفية معالجة فساد الهواء، وذلك عن طريق إيقاد النيران وإحراق المواد ذات الروائح العطرية، فالنار تولد تياراً هوائياً يسمح بتبديل الهواء يصاحبه طرد الهواء الملوث وإيصال هواء جديد، والنار بدرجة الحرارة العالية التي تسببها في الجو كفيلة بقتل الجراثيم الموجودة في هذا الجو المحيط بها، ويرى أن من طرق الوقاية إعطاء الأصدقاء بعض الأدوية التي تقوي المناعة لمنع إصابتهم بالأمراض. واتخاذ تدابير خاصة بمراقبة أماكن انتقال العدوى كالحمامات العامة<sup>(٦١)</sup>.

ونخلص إلى ضرورة دخول الفنون في مقاصد التشريع وانسجامه مع شمولها، فالفن تأكيد لحفظ النفس ومشاعرها وكرامتها وتهذيب الوجدان من القبح والقلق والأخلاق الفاسدة، والفن ينبغي أن يعود على بقية المقاصد بالحفظ وليس بالنقص أو العدوان، وخير تجسيد لهذا مسجد الرسول ﷺ في المدينة أراد الرسول ﷺ أن يتوسط المسجد المدينة لكي يكون نواة العاصمة والحاضرة الجديدة للدولة العربية الإسلامية، وأن يكون بمثابة القلب للمدينة المنورة، وجاء المسجد بسيطاً في تخطيطه، عبارة عن مساحة مستطيلة مكشوفة تحدها أربعة جدران تتمثل في جدار القبلة الذي يمتد الشرق إلى الغرب في اتجاه بيت المقدس، يقابله ويوازيه جدار آخر يماثله أما الجداران الشرقي والغربي فيمتدان من الجنوب إلى الشمال بهيئة متعامدة على طرفي جدار القبلة.

(٦٠) المرجع نفسه.

(٦١) عصام الدين مصطفى الشعار، المرجع السابق.

لقد حققت عمارة المسجد النبوي ذلك التوازن الدقيق والصعب بين كونه محيطاً ومؤوِّلاً للذاكرة أي بين وجوده المعماري والفعلية ووجوده المعنوي والإيماني والرمزي، وقد عرف، بسبب من بساطة وعمق عمارته على آفاق للمعنى تسمح لكل فرد يتعامل معه أن ينسج علاقته الخاصة به من خلال تركيب ذكرى صلته عن بيته ومأواه هو بالدرجة الأولى وهما بالتالي قد سمحا لكل فرد بحكم صلته الحميمة من دون أن يفقد ولو ذرة من قوة إيمائهما المعنوية والعقائدية وكان معبراً معمارياً، لأنه يسمح بكرم وتواضع لكل إنسان بأن يجعل منه فضاء ينتقل فيه ببصره بين الذاكرة الجمعية التي تعطيه الإحساس بالانتماء بالأمة وبين الذاكرة الفردية التي تجعل علاقته بالعمارة علاقة خاصة<sup>(٦٢)</sup>.

وليكتمل حفظ المقاصد لا بد وأن يتوفّر في العمارة والعمران ثلاثة عناصر أساسية:

١ - المتانة في البناء: لا غش ولا تدليس ولا تلاعب في معايير ومواد البناء وأن يكون التصميم ملائماً للبيئة والمناخ والعادات والقيم المتعارف عليها.

٢ - المنفعة: وهو شرط أساسي في كل منشأة أو مبنى، يجب أن تتسم بالخصوصية التي أنشأت لأجلها، فالسكن يتحلّى بجمالية وكماليات ومساحة خاصة مغايرة تماماً للمبنى الإداري أو الحدائق أو أماكن العبادة؛ إذ لا بد من مراعاة جهة الرطوبة وإشراق الشمس وتمازج الألوان وغيرها مما ذكر وصفاً لحدائق الجنات وللأرائك والأنهار والمساجد والمسكن والبيوت التي تكرر ذكرها في القرآن الكريم وبمواصفات مختلفة.

٣ - الجمالية: وهو الشرط الأساسي وقد ذكرنا في المباحث السابقة كيف أن الله سبحانه وتعالى وصف لنا بناء السماوات والأرض، ووصف لنا الجنان وكل موجودات هذا الكون بألفاظ جمالية كالزينة والحسن والجمال والبهجة وغيرها، وشرط هذه الأوصاف والسمات أنها تسر وتبهج الناظرين وتطرب الحواس سمعاً ورؤية وهمساً مباركاً في النفوس.

#### □ رابعاً: النتائج والتوصيات

الجمال جزء أصيل في منظومة الأوامر الربانية كما هو جزء أصيل في إبداع الكون

(٦٢) ناصر الرباط، ثقافة البناء وبناء الثقافة، بحوث ومقالات في نقد وتاريخ العمارة، رياض الريس للكتب والنشر، ط ١، ٢٠٠٢، ص ٢٤.



ونشأته ونظامه وحركته، فالقرآن الكريم لم يشترط الإسلام أو الإيمان في إدراك الجمال، بل اشترط سلامة الآلة قال تعالى: ﴿إِنَّ فِي ذَلِكَ لَذِكْرَى لِمَنْ كَانَ لَهُ قَلْبٌ أَوْ أَلْقَى السَّمْعَ وَهُوَ شَهِيدٌ﴾<sup>(٦٣)</sup>، فالأعمى لا يحكم على الألوان، والجاهل لا يحكم على قيمة العالم، والأصم لا يحكم على الألحان، والكافر لا يحكم على الإيمان. وفي تفسير قوله تعالى: ﴿قَالَ إِنَّهُ يَقُولُ إِنَّهَا بَقَرَةٌ صَفْرَاءُ فَاقِعٌ لَوْنُهَا تَسُرُّ النَّاظِرِينَ﴾<sup>(٦٤)</sup> مصداق لذلك؛ فالحكم بجمال البقرة جمع بين جمال البقرة بلونها الأصفر، وهذا جمال ذاتي فيها، وبين صحة النظر؛ لأن هذا الجمال لا يراه الأعمى، فسلامة الآلة هنا -وهي النظر- أهلت للحكم عليها بالجمال.

وعلى ضوء ذلك نخرج بالتائج والتوصيات الآتية:

١- وضعت السنة النبوية معايير للجمال تمثلت في ثلاثة هي: شمائل النبي ﷺ باعتباره أكمل الناس خلقاً وخلقاً، الأحكام الشرعية وجوباً أو ندباً أو نهياً، عقيدة الإنسان واستقامة نيته، وهو المعبر عنه بالجمال الباطني.

٢- بين البحث أن الجمال في الشرع نوعان ظاهري وباطني، وأن الظاهري لا تكون له قيمة إلا إذا اجتمع إليه الجمال الباطني، بخلاف جمال الباطن الذي لا يؤثر فيه غياب جمال الظاهر من حيث الديانة والشرع.

٣- قصدت السنة النبوية من خلال الأمر بالتجمل إلى تحقيق حكم عظيمة تمثلت في حفظ مقاصد الشرع لا سيما الدين، والعرض، وحث المسلم على القيام بالتكاليف الشرعية من خلال تزيين صورتها في نفسه وذهنه، وإظهار محاسن الإسلام وفضله على غيره، إظهار نعمة الله تعالى على عباده.

وفي مجال الحضارة والعمران لا بد من لفت الانتباه إلى العنصر الأخلاقي والروحي فهو الذي تحلده الحضارات، وتؤدي به رسالتها وتواصل به النهوض، فالمادة بلا روح بناء بلا أسس، وأسس حضارة المسلمين تمثلت بالإسلام إجمالاً وتفصيلاً.

وهنا نستشهد برأي توينبي الذي رأى في السمة الدينية أهم صفة يمكن أن توصف بها الحضارة؛ لذلك نجده يسمي الحضارة باسم الدين الذي نشأت في ظلاله أو

(٦٣) سورة الأحقاف، آية ٣٧.

(٦٤) سورة البقرة، آية ٦٩.



بالأحرى كانت إحدى ثمراته؛ لأن الدين برأيه يشكل الاستجابة الناجحة للروح على تحدٍّ خارجي، ينتقل بفضلها مجتمع ما من حالة الركود إلى حالة الحركة.

إن للحضارة الإسلامية ركائز ودعامات ومقومات كثيرة ساهمت في بلوغها هذه المرتبة العظيمة بين حضارات العالم. ولعل أهم ما يُميّز مقومات الحضارة الإسلامية أنها عالمية وذات بعد إنساني، ولن يتجدد رقيها إلا بالعودة إلى الله والتمسك بالقرآن الكريم وبمبادئ الدين الإسلامي الأخلاقية والروحية.

# بلاغة الحجاج في الخطاب النقدي الأخلاقي عند طه عبد الرحمن سؤال العنف نموذجًا

بدر الحمري\*

لا ريب في أنّ طه عبد الرحمن يُعدُّ من كبار المناطق العربية في العصر المعاصر؛ لذلك فقد تميّز فكره بقوة في محاجة الخطابات الفلسفية الكلاسيكية والمعاصرة، وهذا ما يلمسه القارئ لمشروعه منذ كتابه (العمل الديني وتجديد العقل) الذي بني بناء استدلالياً محكماً لا مثيل له حتى في مؤلفاته الفكرية الأخرى، فضلاً عن تميّز طه عبد الرحمن بقوة قراءة المفهوم وتأثيره على أسس اثنائية نابعة من رحم مجالنا التداولي العربي والإسلامي. ومن تلك المفاهيم يمكن أن نذكر على سبيل المثال: التراث، الحداثة، العقل، الدهرانية، العنف، الدين... إلخ.

ونظراً لشعْب البحث في الخطاب الحجاجي عند طه عبد الرحمن والحديث حوله، ارتأيت أن أتوقّف في هذا المسير عند آليات نقده الأخلاقي لمفهوم العنف منطلقاً من السؤال الآتي: ما هي الآليات التبليغية الحجاجية التي يتضمنها الخطاب الأخلاقي عند طه عبد الرحمن من خلال سؤال العنف؟

\* أستاذ فلسفة، أكاديمية تطوان - المغرب.

## □ المحور الأول: في دلالة الحجاج، وما مسمّى الاستدلال الحجاجي، وما معنى الحجاج في الخطاب؟

ما دام الخطاب الفلسفي خطاب طبيعي فمن البديهي أن يميل البحث إلى منهج الاستدلال الطبيعي الحجاجي، من منطلق أن البحث في منطق الحجاج في الخطاب الفلسفي يهتم بالآليات الاستدلالية التي يوظفها الفيلسوف من أجل بناء خطابه.

ولمزيد من التفصيل لا بأس من طرح السؤالين الآتيين:

\* ما المقصود بـ«الحجاج»؟

\* وما مسمى «الاستدلال الحجاجي»؟

من المعلوم أن الحجاج ينتمي إلى مجال معرفي واسع يشمل: البرهان، والدليل، والجدل... وقيل عن الحجاج في لسان العرب لابن منظور ما يلي: يقال حاججته أحاجه حجاجاً حتى حاججته أي غلبته بالحجج التي أدليت بها [...] والحجة البرهان، وقيل: الحجة ما دافع به الخصم. وقال الأزهري: الحجة هو الوجه الذي يكون به الظفر عند الخصومة، وهو رجل محجاج أي جدل، وحجّه يحجّه حجاً: غلبه على حجته.

ومن الإشارات اللغوية في تراثنا أن العسكري انتبه للفروق اللغوية بين الحجاج والبرهان عندما قال: «والحجة هي الاستقامة في النظر والمضي فيه على سنن مستقيم من رد الفرع إلى الأصل، وهي مأخوذة من المحجة وهي الطريق المستقيم، وهذا هو فعله المستدل وليس من الدلالة في شيء، وتأثير الحجة في النفس كتأثير البرهان فيها وإنما تنفصل الحجة عن البرهان؛ لأن الحجة مشتقة من معنى الاستقامة في القصد حج يحج إذا استقام في قصده، والبرهان لا يعرف له اشتقاق وينبغي أن يكون لغة مفردة»<sup>(١)</sup>.

أما مفهوم الحجاج عند الفلاسفة واللغويين فهو كل ما اشتمل عليه الخطاب من آليات أو استراتيجيات بغرض الإقناع والانتصار، وأن المتكلم يتكلم عامة بغرض التأثير والإفحام. ومن أشهر من تكلم في الحجاج ونظر له، نذكر أولبرخيت تيتيكا وشاييم بيرلمان سواء في أعمالهما المشتركة أو الفردية<sup>(٢)</sup>، اللذين اعتبرا الحجاج بلاغة

(١) أبو هلال العسكري، الفروق اللغوية، القاهرة - مصر: دار العلم للثقافة والتوزيع، الجزء ١، ص: ٧٠.

(٢) من الأعمال المشتركة بينهما نذكر على سبيل المثال لا الحصر ما يلي:

France, Paris, 1952: «Rhétorique et philosophie.» Presses Universitaires de

«Traité de l'argumentation: La nouvelle rhétorique.» Presses Universitaires de France, Paris,

1958. English: «The new rhetoric: A treatise on argumentation.» (J. Wilkinson and P.

Weaver, Trans). Notre Dame: University of Notre Dame Press.

\* «Le Comique du Discours», Brussels Press, 1974.

جديدة تهتم بدراسة تقنيات الخطاب التي من شأنها أن تؤدّي بالأذهان إلى التسليم بما يعرض عليها من أطروحات، أو أن تزيد في درجة ذلك التسليم<sup>(٣)</sup>. ثم يأتي بعد ذلك نظرية الحجاج مع اللغويين الفرنسيين أ. ديكر و أنسكومبر فيما سيعرف عندهما بنظرية الحجاج في اللغة<sup>(٤)</sup> L'Argumentation dans la langue وهي حصيلة نتائج كل تلك النظريات، تهتم أساساً بالوسائل والإمكانات اللغوية (الظواهر الصوتية، والصرفية، والمعجمية، والتركيبية، والدلالية) التي تمثّلنا بها اللغة الطبيعية لتحقيق بعض الأهداف والغايات الحجاجية، من منطلق أننا نتكلم بهدف التأثير، وأن اللغة تحمل بصفة ذاتية وجوهرية وظيفة حجاجية؛ بعبارة أخرى: إن الحجاج هو تقديم الحجج والأدلة المؤدّية إلى نتيجة معينة، وهو يتمثل في إنجاز تسلسلات استنتاجية داخل الخطاب [بمعنى] إنجاز متواليات من الأقوال، بعضها هو بمثابة الحجج اللغوية، وبعضها الآخر هو بمثابة النتائج التي تستنتج منها. وعليه، فما حقيقة «الاستدلال» في الخطاب؟

حقيقة الاستدلال في الخطاب أن يكون حجاجياً لا برهانياً، فما دام الحجاج في جوهره فعالية خطائية فهو يستهدف الإقناع والإفهام؛ أما الإقناع فلأن بلوغه قائم على التزام صور استدلالية أوسع وأغنى من البنيات البرهانية الضيقة، وأما الإفهام فلأنه يُفهم المتكلم المخاطب معاني غير تلك التي نطق بها<sup>(٥)</sup>.

من ثمة، فإن الاستدلال البرهاني ينبنى على قواعد مضبوطة تختلف عن الاستدلال الحجاجي؛ فإذا كان الأول مرتبط بالاستدلالات المنطقية والرياضية الصورية، فإن الثاني فعالية مرتبطة بالخطاب الطبيعي لأن طابعه مقامي تداولي، وجدلي، وحواري،

(٣) عبد الله صولة، في نظرية الحجاج، دراسات وتطبيقات، تونس: مسكيلاني للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، ٢٠١١، ص: ١٣.

(٤) لمزيد من التوضيح راجع: د. أبو بكر العزاوي، اللغة والحجاج، الدار البيضاء: العمدية في الطبع، الطبعة الأولى، ٢٠٠٦.

(٥) وعلى هذا يقول طه عبد الرحمن: «لا تكون الصفة البرهانية في القول شرطاً كافياً لتحصيل الاقتناع العملي الذي يهدف إليه الحجاج، فقد تستوفى برهانية الدليل ولا يحصل معها اقتناع المخاطب، إذ لا شيء يمنعه من أن يستمر على اعتقاده السابق ولو دلّ على سبيل برهاني مستقيم؛ فليس كل ما يحصله النظر يتحول إلى عمل، ولا هي -أي الصفة البرهانية- تشكل شرطاً ضرورياً لبلوغ الاقتناع. فقد يحصل هذا الاقتناع بدليل فيه من الفساد الصوري ما لا خفاء فيه، لأن هذا الفساد سلمه إن لم تمحه قوة المضمون الدلالي في الخطاب الطبيعي». عبد الرحمن، طه، في أصول الحوار وتجديد علم الكلام، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، الطبعة الثالثة، ٢٠٠٧، ص: ٦٥.

وتفاضلي، يرمي إلى الإقناع والإفهام بعيداً عن البرهانية الضيقة<sup>(٦)</sup>، فكل ما ينتمي إلى الاستدلال الصوري له طابع مغلق!

بل إن المنطقي السويسري جان بليز غريز J. P. Grize يرى أن البرهنة الصورية ليست استدلالاً بالمعنى الدقيق للكلمة؛ لأنها مجرد حساب يمكن أن تقوم به الآلة، بينما الخطاب الطبيعي -أو المنطق الطبيعي- هو نسق من العمليات الذهنية التي تمكن فاعلاً - متكلماً، يوجد في سياق ما من اقتراح تمثيلاته على مستمع ما، وذلك بواسطة الخطاب<sup>(٧)</sup>.

حاصل القول: إن المنطق الصوري لا يمكنه أن ينفعنا في دراسة الحجاج، بل لا يمكن تصوّر وجوده من دون ذوات أو لغة يتواصل بها. وعلى هذا الأساس قامت دراسات معرفية ومنهجية حديثة، تجاوزت منطق البرهان الصناعي، وسعت إلى تأصيل خطاب تداولي طبيعي، استثمر ما يزرخ به التراث الإسلامي القديم من أساليب البحث في آليات الخطاب، وطرق التدليل<sup>(٨)</sup>. من جملتها أعمال طه عبد الرحمن سواء في أصول الحوار وتجديد علم الكلام، أو في اللسان والميزان، أو في المنطق والنحور الصوري، أو في أعمال أخرى شكّلت تطبيقات عملية للأولى. فما دلالة الاستدلال الحجاجي عند طه عبد الرحمن؟ وما هي معالمه المنطقية المنهجية؟

(٦) وحدّ الحجاج أنه فعالية تداولية جدلية، فهو تداولي لأن طابعه الفكري مقامي واجتماعي، إذ يأخذ بعين الاعتبار مقتضيات الحال من معارف مشتركة ومطالب إخبارية وتوجيهات ظرفية، ويهدف إلى الاشتراك جماعياً في إنشاء معرفة عملية، إنشاء موجهاً بقدر الحاجة، وهو أيضاً جدلي لأن هدفه إقناعي قائم بلوغه على التزام صور استدلالية أوسع وأغنى من البنيات البرهانية الضيقة، كأن تُبنى الانتقالات فيه، لا على صور القضايا وحدها كما هو شأن البرهان، بل على هذه الصور مجتمعة إلى مضامينها أيما اجتماع، وأن تُطوى في هذه الانتقالات الكثير من المقدمات والكثير من النتائج، وأن يفهم المتكلم المخاطب معاني غير تلك التي نطق بها، تعويلاً على قدرة المخاطب على استحضارها إثباتاً أو إنكاراً كلما انتسب إلى مجال تداولي مشترك مع المتكلم، وكأن يعتمد فيها على صور استدلالية تأخذ بمبدأ التفاضل و«التراتب»، وتجنح أحياناً إلى التناقض الذي لا تحس فيه خروجاً عن حدود المعقول. عبد الرحمن، طه، مرجع سابق، ص: ٦٥.

(٧) راجع في هذا الصدد: الفصل الأول من الدراسة المركزة التي أعدها: أبو بكر العزاوي في كتابه: اللغة والمنطق، الرباط: طوب بريس، الطبعة ١، ٢٠١٤.

(٨) ينظر: هو النقاري، المنهج في إنشاء المعارف الكلامية وفي حفظها في الفكر الإسلامي العربي القديم، أطروحة دكتوراه، إشراف الدكتور طه عبد الرحمن، جامعة محمد الخامس، محمد همام، المنهج والاستدلال في الفكر الإسلامي، دار الهادي، ط الأولى، ٢٠٠٣، ص: ١٣٧. كما نشير هنا إلى أن المناظرة تعتبر النموذج الفعلي للأسلوب الحجاجي في تراثنا العربي الإسلامي، ونحن -اليوم- في ميسس الحاجة إلى بعث أدب المناظرة، وسلوك مسالكها الاستدلالية في الحوار والإبداع، رفعا لكل غمة فكرية عن أمتنا الإسلامية.

## منطق الاستدلال الحجاجي عند طه عبد الرحمن

تبدو الدراسات اللغوية المنطقية الطهائية التي اشتغلت بالبحث في الحجاجيات، والتي قدمت من خلالها مفهوماً للحجاج وآلياته، من أهم المفاهيم اللغوية الحجاجية الإبداعية في مجالنا التداولي الإسلامي العربي المعاصر<sup>(٩)</sup>؛ فالتأمل في أعمال طه عبد الرحمن الأولى سيلحظ أنها تصبُّ في مجال دراسة البنية الاستدلالية للنص التراثي الكلامي، وذلك يبيِّن مثلاً في مؤلفاته الآتية: «في أصول الحوار وتجديد علم الكلام، ط ١، ١٩٨٧»، و«اللسان والميزان أو التكوثر العقلي، ط ١، ١٩٩٨» و«تجديد المنهج في تقويم التراث، ط ١، ١٩٩٤»، و«سؤال المنهج: في أفق التأسيس لأنموذج فكري جديد، ط ١، ٢٠١٥». هذه الدراسات أبدع فيها الرجل أحدث النظريات الفلسفية الأخلاقية القائمة على أسس تحليل الخطابات الفلسفية ونقدها أو مقارنتها أو تقويمها مع منظور الحجاج القيمي كما نظر له. كيف ذلك؟

منذ البدايات الفكرية الأولى دافع طه عبد الرحمن عن إمكانية بناء نموذج خطابي حجاجي علمي عربي، أي نموذج يوظف في استفادته من نظريات التحليل الخطابي الحجاجي الحديثة، الإمكانيات التبليغية، والبيانية للغة العربية، مع نقد هذه النظريات الخطابية، والحجاجية، يناسب الإمكانيات البيانية المميزة للسان العربي. حتى إذا اكتملت كانت مناسبة للاتجاه إلى وضع اللبنات النظرية التي تؤسس المنهجية الإسلامية الآخذة بجملة من الأسباب من جملتها أسباب البيان العربي<sup>(١٠)</sup>.

وهذا النقد لنظريات الخطابية الغربية لم يكن تقليداً لآلياته وتطبيقاته النظرية

(٩) إلى جانب مشاريع أخرى مثل اجتهادات محمد العمري في الخطابة العربية، واجتهادات المرحوم عبد الله صولة في مجال حجاجية القرآن الكريم، واجتهادات الدكتور أبو بكر العزاوي في الحجاج اللغوي. غير أن السؤال الذي يطرح نفسه في هذا السياق: هل هذه الدراسات العربية في مجال الحجاجيات وتحليل الخطاب توقفت عند حدود العرض والتفسير، أم تجاوزته إلى الإبداع والتأسيس؟

(١٠) طه عبد الرحمن، سؤال اللغة والمنطق حوار مع طه عبد الرحمن، سلسلة رسائل مؤسسة طابة، رقم ١، الإمارات، ٢٠١٠، ص: ٥٠. لم أذكر هنا مؤلفه بالفرنسية الذي هو في الأصل بحث دكتوراه لم ينشر بعد، الذي نقله تحت اسم Essai sur les logiques des raisonnements argumentatifs et naturels، سنة ١٩٨٥. وكتابه «المنطق والنحو الصوري، دار الطليعة، بيروت، ط ١، ١٩٨٣». بالإضافة إلى مؤلفات أخرى في مبحث فلسفة الدين، كمؤلفه «روح الدين، بيروت: المركز الثقافي العربي، ط ١، ٢٠١٢» و«بؤس الدهرانية، بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ط ١، ٢٠١٤»، و«سؤال العمل: بحث في الأصول العملية في الفكر والعلم، بيروت: المركز الثقافي العربي، ط ١، ٢٠١٢» التي يسري عليها ما يسري على كتبه المذكورة، بمعنى تطبيق نظرية تحليل الخطاب والاستدلال الحجاجي.

والعملية، بل هو خروج من مرتبة الاستنساخ من تراث آخر إلى مرتبة الاستقلال في المنهج بالقدرة على الإبداع واستنباط نظيره عند النظر في تراثنا.

للتدليل على ذلك، نذكر في هذا السياق القواعد الثلاثة التي اتخذها طه عبد الرحمن أسساً لتجديد النظر في مشروعية المنطق الحجاجي، قواعد استخراجها من «المجال التداولي الإسلامي العربي العام» تعدُّ بمثابة المبادئ العامة التي تميز الممارسة الإسلامية العربية. قسمها إلى ثلاثة أقسام:

\* القسم العقدي، يتكون من القاعدتين التاليتين:

١ - قاعدة التوحيد التنزيهي: سُلِّمَ بأن الله واحد مستحق للعبادة والتعظيم بوجه لا يشاركه فيه غيره.

٢ - قاعدة التخليق: سُلِّمَ بأن كل ما سوى الله لا يكون إلَّا بمشيئة الله وإيجاده وجوده.

\* القسم اللغوي، فيتشكّل من القاعدتين الآتيتين:

١ - قاعدة التبيين: لا تأتي من القول إلَّا ما كان على أساليب العرب في التعبير على مذاهبهم في التبليغ.

٢ - قاعدة الإيجاز: ليكن الاختصار في العبارة طريقك في أداء المعاني الطبيعية والتداولية.

\* القسم العقلي، فيتكون من القاعدتين التاليتين:

١ - قاعدة العمل، لا تتكلّم في أمور الدين إلَّا فيما كان تحته عمل ووراءه منفعة.

٢ - قاعدة الإلتباع، ليكن إدراكك لأمر الغيب ليس بمجرد العقل، وإنما بالاستناد إلى أصول الشرع<sup>(١١)</sup>.

طريق أخرى يجب التأكيد عليها في مسير حديثنا عن منطق حجاجية الخطاب عند طه عبد الرحمن، وهي طريق قائمة على استلهاهم مسالك التوفيق بين درس اللسانيات

(١١) طه عبد الرحمن، مشروعية علم المنطق - ١، مجلة المناظرة، العدد الأول، شوال ١٤٠٩ يونيو ١٩٨٩، ص: ١١٥.

ودرس المنطق<sup>(١٢)</sup> على حدّ سواء، وهي الطريق إلى حقائق «التخاطب»، يسلكه كل من اقنع بأن «التخاطب» فيه ما ليس في غيره من شعب اللغة. ففيه «التبليغ» وتبليغه تنشأ فيه المعاني مشتركة بين ذوات مختلفة؛ وفيه «الدليل» وتدليله يجعل من كل قول «دليل» على «مدلول» يطلبه الغير في نفسه أو في أفقه. وفيه «التوجيه» وتوجيهه يثبت في الأقوال قيماً تستنهض همة الغير للعمل<sup>(١٣)</sup>.

أمّا الحجاج فيعرفه طه عبد الرحمن باعتباره: «كل منطوق به موجه إلى الغير لإفهامه دعوى مخصوصة يحق له الاعتراض عليها»<sup>(١٤)</sup>.

يتّضح من خلال هذا التعريف أن طه عبد الرحمن ينهل من عين اللسان الطبيعي في تعريفه للحجاج بوصفه منطوقاً موجّهاً إلى الغير، وهو المسمى «مَحْجُوج»، يقول ابن

(١٢) أمّا درس اللسانيات فكان ذلك من خلال مبحث التداوليات - الذي يختص بوصف وتفسير العلاقات بين الدوال ومدلولاتها وبين الدالين بها - في أبوابه الثلاثة باب أغراض الكلام، وباب مقاصد المتكلمين، وباب قواعد التخاطب. مع الإشارة أن طه عبد الرحمن يعتبر أول من وضع مصطلح (المجال التداولي) الذي أصبح متداولاً في اجتهادات الباحثين اليوم، ويقصد به طه عبد الرحمن: «كل المقتضيات العقدية والمعرفية واللغوية - القريب منها والبعيد - المشتركة بين المتكلم والمخاطب والمقومة لاستعمال المتكلم لقول من الأقوال بوجه من الوجوه». ينظر: تجديد المنهج في تقويم التراث، بيروت: المركز الثقافي العربي، ط ٢، ص: ٢٤٣-٢٧٢. أما استفادة طه عبد الرحمن من درس المنطق خاصة في الجانب الذي يهتم بصحة الاستدلال وتحصيل طريقة مشروعة بين المتحاورين، بمعنى وصفه للخطاب الطبيعي، حيث تتوثق الصلة بينه وبين الدرس اللساني ومبحث الخطابة. وعليه، يقول طه عبد الرحمن: «ستوسل بالآلة المنطقية حيث نعلم صلاحيتها وكفايتها، ونستبعدا حيث نعلم عدم مناسبتها أو ضرورة تكميلها إلى حين تصنيعها لأساليب أخرى أوسع وأشمل». ينظر: في أصول الحوار وتجديد علم الكلام، ص: ٣١. وقد يسأل سائل: لماذا المنطق؟ والجواب كما يقدمه طه عبد الرحمن بكل بساطة هو «أن كل شيء تفكر فيه أو تعبّر عنه تحتاج فيه إلى طريقة يتم بها هذا التفكير وهذا التعبير، وهذه الطريقة لها قوانين تضبطها حتى إذا توسّل بها المتوسّل، جاء تفكيره أو تعبيره مستقيماً، وإذا خرج عنها، جاء معوجاً، بحيث يكون تعلّمنا فرض عين لا فرض كفاية، حتى يكون العقل سليماً ومصيباً، وإلا لا سلامة في العقل ولا إصابة؛ وهذه الطريقة في التفكير والتعبير هي بالذات ما ندعوه بالمنطق». ينظر: طه عبد الرحمن، حوارات من أجل المستقبل، منشورات الزمن، الطبعة الثانية، ٢٠٠٨، ص: ٦٣.

(١٣) طه عبد الرحمن، في أصول الحوار وتجديد علم الكلام، ص: ٢٧. مع العلم أن طه عبد الرحمن ينظر إلى «التبليغ» باعتباره نقل فائدة القول الطبيعي نقلاً يزدوج فيه الإظهار والإضمار؛ فيتبيّن أن المتكلم ليس ذاتاً ناقلة، حتى تجوز مماثلته بـ«جهاز للإرسال» أو قل «المرسل»، وإنما هو ذات مبلّغة، أي ذات لا تقصد ما تظهر من الكلام فقط، بل تجاوزه إلى قصد ما تُبطن فيه، معتمدة على ما أوردت في متنه من قرائن وما ورد منها خارجه. ينظر: عبد الرحمن، طه، اللسان والميزان أو التكوثر العقلي، مرجع مذكور، ص: ٢١٦.

(١٤) طه عبد الرحمن، اللسان والميزان، الدار البيضاء - المغرب: المركز الثقافي العربي، ط ١، ١٩٩٨، ص: ٢٢٦.



منظور: «الحجج: القصد. حج إلينا فلان أي قدم؛ وحجّه يحجّه حجًا: قصده. وحجبتُ فلانًا واعتدته أي قصدته. ورجلٌ محجوجٌ أي مقصود»<sup>(١٥)</sup>.

وفي مقارنته بين الحجة والدليل، أورد طه عبد الرحمن وجهين تختص بهما الحجة عن الدليل:

١- إفادة الرجوع أو القصد، ذلك أن الحجة مشتقة من الفعل: «حجج»؛ ومن معاني هذا الفعل معنى «رجع»، فتكون الحجة أمرًا نرجع إليه أو نقصده، ولا نرجع إليه أو نقصده، إلّا لحاجتنا إلى العمل به، فالحجة بهذا المعنى هي الدليل الذي يجب الرجوع إليه للعمل به.

٢- إفادة الغلبة: ذلك أن الفعل: «حجج» يدل أيضًا على معنى «غلب»، فيكون مدلوله هو إلزام الغير بالحجة، فيصير بذلك مغلوبًا؛ ويتبين من هذا المعنى أن الحجة ترد في سياق الجدل والمناظرة، إلّا أن ورودها في هذا السياق قد يكون بقصدين: إما بقصد طلب العلم ونصرة الحق، وقد ينتج عن هذه النصرة غلبة الخصم، وإما بقصد طلب الغلبة ونصرة الشبهة، من غير أن ينتج عن حصول الغلبة حصول العلم<sup>(١٦)</sup>.

نلاحظ في المعنيين السابقين للحجة اجتماع أربعة من المفاهيم المتقاربة معرفيًا: الحجة والجدل والدليل والمناظرة، مع العلم أن الخيط الناظم بينها هو العمل:

\* فلا حاجة إلى الحجة إلا للعمل بها.

\* والحجة هي الدليل الذي نعمل به.

\* والحجة ترد في سياق الجدل والمناظرة من أجل تحصيل الغلبة على الخصم.

ومن المثير للانتباه في هذا السياق أن طه عبد الرحمن لا يفوته أن يرادف بين الحجاج والجدل في قول آخر عن الحجاج كونه: «فعالية تداولية جدلية؛ فهو تداولي لأن طابعه الفكري مقامي واجتماعي؛ إذ يأخذ بعين الاعتبار مقتضيات الحال من معارف مشتركة ومطالب إخبارية وتوجهات ظرفية، ويهدف إلى الاشتراك جماعيًا في إنشاء موجهًا بقدر الحاجة، وهو أيضًا جدلي؛ لأن هدفه إقناعي قائم بلوغه على التزام صور استدلالية أوسع وأغنى من البنيات البرهانية الضيقة»؛ لذلك فهو يميز بين البرهان والحجاج والتحجج،

(١٥) لسان العرب، دار صادر، مرجع المذكور، ج ٤، ص: ٣٧.

(١٦) المرجع السابق، ص: ١٣٧.

كل له مقام مخصوص ومعرفة خاصة أيضًا<sup>(١٧)</sup>.

وفي علاقة الخطاب بالحجاج، يؤكد طه عبد الرحمن، أن الحجاج صفة الخطاب، حيث يؤكد: «أن الأصل في تكوثر الخطاب هو صفته الحجاجية، بناء على أنه لا خطاب بغير حجاج»<sup>(١٨)</sup>؛ بصيغة أخرى فإن ماهية الخطاب هي الدخول في علاقة استدلالية مع الغير، فيها مدع (المخاطب) ومعترض (المخاطب).

ويصنّف الحجاج إلى ثلاثة أنواع، هي:

\* **الحجاج التجريدي:** هو الإتيان بالدليل على الدعوى على طريقة أهل البرهان، علمًا بأن البرهان هو الاستدلال الذي يعنى بترتيب صور العبارات بعضها على بعض بصرف النظر عن مضامينها واستعمالاتها<sup>(١٩)</sup>.

(١٧) طه عبد الرحمن، في أصول الحوار وتجديد علم الكلام، الدار البيضاء - المغرب: المركز الثقافي العربي، ط ١، ص: ٦٥. ويعدّ طه عبد الرحمن البرهان مرتبة أولى من مراتب منهج الاستدلال إلى جانب المرتبة الثانية التي هي «الحجاج» والمرتبة الثالثة التي هي «التحاج»، وتفصيل ذلك على الشكل التالي:

- المنهج الاستدلالي: «البرهان»: «يتميز بخصائص صورية من تجريد وتدقيق وترتيب، ومن بسط للقواعد وتمايز للمستويات واستيفاء للشروط واستقصاء للعناصر، هذه الخصائص التي تجعلنا ننسوره آلة تقوم بحساب الاستدلال البرهاني، آلة مجردة شبيهة بالحاسوب، تطبع برنامجًا من عدد متناه من الأوامر، وتمتلك ذاكرة تخضع محتوياتها للعمليات، وتقوم بهذه العمليات في خطوات متتالية، كل خطوة لاحقة فيها محددة تحديدًا كاملاً بهذا البرنامج وبما استوعبته الذاكرة في الخطوة السابقة»، المرجع نفسه، ص: ٤١.

- المنهج الاستدلالي: «الحجاج»: يستند إلى المجال التداولي، ويسلك من سبل «الاستدلال ما هو أوسع وأغنى من بنات البرهان الضيقة، كأن يعتمد (المحاور) في بناء نصه الصور الاستدلالية مجتمعة مضامينها أوثق اجتماع، وكأن يطوي الكثير من المقدمات والنتائج، ويُفهم من قوله أمورًا غير تلك التي نطق بها، وكأن يذكر دليلًا صحيحًا على قوله من غير أن يقصد التدليل به، وأن يسوق الدليل على قضية بديهية أو مشهورة هي في غنى عن دليل للتسليم بها، كل ذلك لأنه يأخذ بمقتضيات الحال من معارف مشتركة ومعتقدات موجهة ومطالب إخبارية وأغراض عملية. وكل سبيل استدلال هذا وصفه، فهو سبيل احتجاجي لا برهاني، يقيد فيه المقام التراكيب ويرجح فيه العمل على النظر». المرجع نفسه، ص: ٤٦.

- المنهج الاستدلالي: «التحاج»: يتسع لصور وأساليب استدلالية، تلتزم مبدأ المراتب وتجنح إلى التناقض [...] ويقصد طه بطرق التحاج ما يلي: «أن يثبت (المحاور) قولًا من أقاويله بدليل ثم يعود إليه ليثبته بدليل أقوى، وأن يثبت قوله بدليل ثم ينتقل لإثبات نقيضه بدليل آخر أو أن يثبت قولًا بدليل ويثبت نقيضه بعين الدليل»، المرجع نفسه، ص: ٥١.

(١٨) طه عبد الرحمن، اللسان والميزان أو التكوثر العقلي، مرجع مذكور، ص: ٢١٣.

(١٩) نفسه، ص: ٢٢٦. يصفها هو النقاري كبونها «مجرد حجة» لا تستحضر التفاعل بين «المستدل» و«المستدل

\* **الحجاج التوجيهي:** هو إقامة الدليل على الدعوى بالبناء على فعل التوجيه الذي يختص به المستدل، علماً بأن التوجيه هو هنا فعل إيصال المستدل لحجته إلى غيره<sup>(٢٠)</sup>، بمعنى أن المخاطب (المستدل) ينشغل بقصوده وأفعاله أكثر من انشغاله بتلقي الأقوال من المخاطب (المستدل له) ناسياً بذلك أن الحجاج هو علاقة استدلالية، بالتالي إلغاء رد فعل المخاطب.

\* **الحجاج التقويمي:** هو أثبات الدعوى بالاستناد إلى قدرة المستدل على أن يجرد من نفسه ذاتاً ثانية ينزلها منزلة المعارض على دعواه<sup>(٢١)</sup>؛ فيصبح بذلك المخاطب هو أول متلقي ومعارض، يستبق استدلالاً واستفسارات المخاطب، ويستكشف قوة حجاجه.

صفة أخرى تلحق بالحجاج حسب طه عبد الرحمن وهي «الالتباس»، والأصل في الالتباس الحجاجي هو اعتبار الواقع واعتبار القيمة؛ «فإذا كان البرهان ينبنى على مبدأ الاستدلال على حقائق الأشياء للعلم بها، فإن الحجاج ينبنى على مبدأ الاستدلال على حقائق الأشياء مجتمعة إلى مقاصدها للعلم بالحقائق والعمل بالمقاصد»<sup>(٢٢)</sup>، وهنا يتضح لنا بجلاء الصفة العملية الأخلاقية للاستدلال الحجاجي عند طه عبد الرحمن،

له لا يهم من احتج بها، كما لا يهم من وجه إليه وخطب بها، كما لا يهم السياق الذي وردت فيها واستدعى صوغها؛ إنها بمثابة عبارة خبرية ينظر إليها «بوصفها بناءً استدلالياً مستقلاً بنفسه». ينظر: هو النقاري، منطق تدبير الاختلاف من خلال أعمال طه عبد الرحمن، بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، الطبعة الأولى، ٢٠١٤، ص: ٧٧.

(٢٠) نفسه، ص: ٢٢٧. هذا النوع من الحجاج نجده خاصة عند (نظرية أفعال الكلام).  
(٢١) نفسه، ص: ٢٢٨. غير أن طه عبد الرحمن وفي مناسبة أخرى يتحدث عن أنواع متعددة من الدليل لا يصح أن ننكرها، ولم تحظ بالبحث الكافي في الدرس المنطقي والمعرفي، أحدها «خبر النقل، وهو الخبر الذي ينقله الفرد الواحد أو الجماعة الواحدة أو ينقله الأفراد، الواحد بعد الآخر، أو الجماعات، الواحدة بعد الأخرى، عن قائل أصلي معين، قد يكون إلهاً أو نبياً أو إنساناً عادياً؛ والثاني شهادة العدل، وهي الإخبار عن الشيء مع ادعاء العلم به والصدق في قوله، (لقد شرع فلاسفة المعرفة المحدثون في العناية بأدلة الشهادة، مبرزين دورها الأساسي في كل مجالات المعرفة الإنسانية، على اختلاف موضوعاتها ومجالاتها؛ ينظر: (C. A. J. COADY: Testimony, A Philosophical Study)، والثالث شعور القلب، وهو أحوال المعرفة التي يجدها الإنسان في باطنه؛ ولئن كان صاحب هذا الشعور لا يستطيع نقلها إلى غيره على الوجه الذي خبرها في نفسه، فلا يمكن أن ننفي بالقطع أن له إدراكاً ما بمضامينها ومراتبها، وأن حديثه عنها حديث صادق ولو أنكرناه؛ والملاحظ أن اختلاف الأدلة يوجب اختلاف المسائل التي يستدل عليها، نوعاً ورتبة؛ فما يستدل عليه بدليل بعينه قد لا يصلح أن يستدل عليه بغيره...». وهنا يتضح النظر التجديدي لدى د. طه عبد الرحمن لمفهوم (الحجة) و(الدليل). ينظر: طه عبد الرحمن، روح الدين: من ضيق العلمانية إلى سعة الاتنانية، ص: ٦٠-٦١.

(٢٢) نفسه، ص: ٢٣٠.

فلا يتوقف عند حدود العلم بل يتجاوزه إلى مستوى العمل بقيمته.

ولا حجاج بغير مجاز؛ ولا أدل على ذلك، أن الحجاج المجازي في اللسان العربي هو «الاعتبار»، ومقتضاه هو «الاستدلال بالعبارة على «العبرة» التي تحتها، أي الاستدلال بالمقصود على المقصد»<sup>(٢٣)</sup>. ولا «محتج من غير أن تكون له وظيفة «العالم العامل بعلمه» أي الحجة، يجمع بين معنى «الاستدلال النظري» ومعنى «السلوك العملي» معاً، فلا يكون حجة إلا من صدق فعله قوله»<sup>(٢٤)</sup>.

ولا شك في أن أنموذج العلاقة المجازية هو العلاقة الاستعارية، ومادامت العلاقة الاستدلالية الحجاجية قائمة على العلاقة المجازية، وأنه لا مجاز بغير استعارة، فيلزم عنه أن العلاقة الاستدلالية الحجاجية متأصلة في الاستعارة.

بناء على ما سبق، يتضح لنا الآتي:

\* أن العلاقة الاستدلالية هي أصل تكوثر الخطاب، لما كان المستدل قد يتوسل بمرتبة من مراتب الحجاج (الحجة المجردة، أو الحجة الموجهة، أو الحجة المقومة).

\* أن الحجاج تفاعل؛ والحجة التي تنهض بما ينطوي عليه الخطاب الطبيعي والمتحقق واقعياً والمثمن نظرياً هي الحجة المقومة، المحصلة لقصدي: الادعاء والاعتراض؛ لأن هذا الحجاج هو الذي يعرف حضور التفاعل الاتصالي، في مقام الاحتجاج، بين باني الحجة وهو «المستدل» ومقوم الحجة ومنتقدها وهو «المستدل له». ومعلوم أن مسألة كيف يكون تقويم الحجج وانتقادها، وكيف يكون الاعتراض عليها ومعارضتها، وكيف يكون التخلص من الاعتراضات والمعارضات، وكيف يكون الالتزام والانقطاع هي المسألة الأساس في نظريات الحجاج وآداب البحث والمناظرة<sup>(٢٥)</sup>.

\* أن الحجاج غرضه العلم النظري والعمل القيمي؛ بمعنى أن الاحتجاج الحي لا يغفل العمل الأخلاقي (الاعتبار)، وهو توسيع لمدارك العقلانية حتى تصبح عقلانية معللة منھضة للعمل.

(٢٣) نفسه، ص: ٢٣٢.

(٢٤) نفسه. فيصبح الادعاء ادعاءً: «أحدهما ادعاء المعنى الواقعي والثاني ادعاء المعنى القيمي، والاعتراض هو أيضاً اعتراضان: أحدهما اعتراض على المعنى الواقعي والآخر اعتراض على المعنى القيمي». نفسه.

(٢٥) هو النقاري، منطق تدبير الاختلاف، ص: ٧٨.

\* أن العلاقة الاستعارية بانية لحقيقة الحجاج<sup>(٢٦)</sup>.

\* «إبداع الحجاج بأشكال مختلفة وداخل صور لا حصر لها من آليات إنتاج الأطاريج التي يعرض لها»<sup>(٢٧)</sup>.

صفوة القول، ما دلالة «منهج الاستدلال»؟

يقصد بمنهج الاستدلال في الخطاب الفلسفي السُّبُل النظرية والمسالك الحجاجية التي يسلكها الفيلسوف في ممارسته الفلسفية؛ فبعد التفكير الفلسفي له منطوق هو «الخطاب» فكل منطوق يتضمن مسكوتاً عنه، ويقصد به جملة المبادئ المنهجية التي تؤطر النظر الفلسفي. ولما كان الاستدلال ينطلق من خطاب لغوي، هو خطاب الفلسفة، كان

(٢٦) لقد شكَّلت الاستعارة مجال بحث الكثير من البلاغيين والأسلوبيين، ولم تحظ باهتمام اللغويين والمناطقية - رغم اعتبارها من أكثر المباحث التي تحرق العديد من القوانين المنطقية (ثنائي القيمة، يمكن خرق مبدأ الهوية بالقول بأن الشيء ليس هو، كما يمكننا خرق بمبدأ عدم التناقض بتصورنا لعالم يكون فيه القول ونقيضه صادقين في الآن نفسه، وكذا خرق مبدأ الثالث المرفوع بتخيل عالم لا تكون فيه العبارة ونقيضها صادقين)، وعبر هذا الخرق يظهر الفرق بين الخطاب الصوري والخطاب الطبيعي - إلا مع بداية الستينيات، خصوصاً مع النتائج التي حققتها البحوث في الحقل التداولي عامة. وبالتالي نظر إليها في جانبها التبليغي الإقناعي، باعتبارها أداة فعَّالة قادرة على إيصال الخطاب بشكل مقنع ومختلف ومؤثر. «فبواسطتها لا ننقل فقط كلمة عن معناها، وإنما ندَّعي معناها لمعنى كلمة أخرى على سبيل المبالغة في أداء المعنى بالمطابقة بين كلمتين. وهي مطابقة نُثبِت بها في ذهن المتلقي المعنى الذي نقصد إليه. وتبعاً لذلك اعتبرت مبحثاً يُبنى على تطابق خيالي ومؤقت لدالين يدلان في الأصل على مدلولين مختلفين، القصد منه الإيهام بوحدة المعنى. وإن الغرض من كل هذا هو التأكيد على أهمية الاستعارة وبيان خروجها من الاستعمالات العادية والمألوفة للخطاب، بما يدفع بالمتلقي إلى البحث عن تلك العلاقة الاستعارية بين المستعار والمستعار له». الحوار ومنهجية التفكير النقدي، ص: ١٠٤-١٠٣. وبالجملة، يمكننا أن نتحدث عن حجاجية القول الاستعاري، توفر على الأقل المقومات التي نتحدث عنها في سياق البحث، وهي: الفهم والإفهام والتبليغ والتأثر والإقناع.

لمزيد من التوسُّع يرجى من القارئ الكريم العودة إلى:

- طه عبد الرحمن، اللسان والميزان أو التكوثر العقلي، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ١٩٩٨.
- مجلة المناظرة، ملف خاص حول الاستعارة، السنة الثانية، العدد ٤٤، ١٩٩١.
- محمد الولي، مقالة تحت عنوان: «الاستعارة الحجاجية بين أرسطو وشايم بيرلمان» على الرابط التالي: [http://www.aljabriabed.net/n61\\_07alwali.htm](http://www.aljabriabed.net/n61_07alwali.htm)
- عبد السلام عشير، عندما نتواصل بغير، مقارنة تداولية معرفية لآليات التواصل والحجاج، أفريقيا الشرق، الطبعة الثانية، ٢٠١٢.
- أبو بكر العزاوي، اللغة والخطاب، بيروت - لبنان: مؤسسة الرحاب الحديثة، ٢٠٠٩.
- (٢٧) عباس أرحيلة، فيلسوف في المواجهة: قراءة في فكر طه عبد الرحمن، الدار البيضاء - المغرب: المركز الثقافي العربي، الطبعة الأولى، ٢٠١٣، ص: ٣٠.

«الانتقال من المنطوق به إلى المسكوت عنه استدلالاً طبيعياً»<sup>(٢٨)</sup>. وعليه، فمنهجية الاستدلال هي نظرية لسانية منطقية حجاجية، تدلُّ كيفية الانتقال من المنطوق إلى المسكوت.

وطلبُ تحديد هذه المعاني المفهومية، يستلزم النظر في طريقة بناء طه عبد الرحمن لمفاهيم فلسفية، ومنها مفهوم العنف مثلاً، شريطة أن نطرح بخصوصه السؤال الذي يبحث في بنياته النقدية المنهجية الاستدلالية ويكشف الحجب حول مظاهر التجديد الفكري في إبداعه، على سبيل المثال السؤال الضمني الآتي: ما هي معالم تجديد النظر في مفهوم العنف عند طه عبد الرحمن؟

### □ المحور الثاني: آليات النظر الاستدلالي في مفهوم العنف نموذجاً

لتأسيس فلسفة مبدعة قائمة على روح التدين وروح التفلسف، سلك طه عبد الرحمن مجموعة من المسالك الحجاجية تُمكنه من إعادة بناء المفاهيم وتقويمها؛ ففي تناوله لسؤال العنف، وتفكيك مغالطات عقل العنيف مثلاً، يتخذ طريقين حجاجيين يشكّلان أنموذجاً حياً للتفلسف المنطقي الحي<sup>(٢٩)</sup>، وهما:

\* طريق التعريف الفلسفي للمفاهيم؛

\* وطريق البناء الاستدلالي الحجاجي للقول الفلسفي؛

ويمكنُ تلخيصهما في قول واحد: إنّ طه عبد الرحمن يستثمر آليات النظر الاستدلالي في تعريف المفهوم الفلسفي، وهو النظر القائم على الاستدلال أي التعليل الذي يتعلق بالآليات التي يتوصّل بها إلى بناء صور القول الفلسفي؛ أي إن النظر يتعلق بآليات إنتاج القول الفلسفي وأدواته، الذي تدرج فيه الدراسات البلاغية والمنطقية واللسانية والحجاجية والكلامية والأصولية للقول الفلسفي<sup>(٣٠)</sup>.

لذلك، سيكون مسعى البحث محاولة تبين الطريقتين السابقتين في التفلسف، وإلى أي مدى صحّ النظر إلى هذا الاجتهاد الفلسفي بوصفه أنموذجاً حياً للتفلسف المبدع في

(٢٨) هو النقاري، المنهجية الأصولية والمنطق اليوناني، ص: ٢١.

(٢٩) يقصد بالتفلسف المنطقي الحي كل فعل فلسفي استدلال يعمد الجراءة في الاستشكال والتعريف والمحااجة، دون تقليد أو تشويه أو لعب بالكلمات.

(٣٠) أي الأبحاث التي تتوسّل بها يسمّى، في التراث، بعلوم الآلات. لمزيد من التوضيح بخصوص التعليل الآلي ضمن ما يسميه طه عبد الرحمن بفقہ القول الفلسفي، ينظر: من الإنسان الأبتّر إلى الإنسان الكوثر، ص: ٧٢-٨٥.

مجالنا التداولي العربي الإسلامي؟!

وقد أخذ لهذا المسعى، جملة من المبادئ النظرية، يسمو بها البحث إلى مستوى المقتضيات التي متى توفرت عناصرها كان البحث على طريق النظر في «تعريف مفهوم العنف» والمفاهيم التي تدور في فلكه كما هو الحال بالنسبة إلى مفهوم الحوار، والنظر في «بنائه الاستدلالي» من أجل تجاوز العنف نفسه أيضًا.

يمكن حصر هذه المقتضيات في مقتضيات ثلاثة، هي:

الأول: النظر في «مفهوم العنف»؛ تحديد دلالاته وأنواعه، والوقوف عند الآليات المنهجية التي يسلكها طه في بناء استدلالاته وطبيعتها المنهجية.

الثاني: النظر في مفهوم «الحوار»؛ تحديد دلالاته وأنواعه، والوقوف عند الآليات المنهجية التي يسلكها طه في بناء استدلالاته وطبيعتها.

الثالث: النظر في إشكالات العنف، وطرق تجاوزه، وذلك من خلال ربطه بالحوار القائم على الفلسفة الائنانية.

والوقوف على جواهر التحديدات السابقة، لا يكون إلا بالتبصر في النسق الفلسفي المنطقي لطه عبد الرحمن، وهذا بالذات مقصود عنوان البحث في فرعه «عند طه عبد الرحمن». وهي على العموم تحديدات تستشكل سؤال الإبداع الملتزم بمضامين المجال المعرفي التداول العربي الإسلامي.

بهذه الطريقة، يمكن للناظر أن يحكم مضامين المشروع الطهائي، بعقل المسالك الحجاجية التي يسلكها في نحت مفاهيمه، أو قل في صناعته الفلسفية الحية، حتى تفقه وتفعل، وترسخ المنقول في باب المعقول، المفيد الفريد؛ ف«إنتاج أي نص تفلسفي أو إنشائه أو تأليفه أو تحريره لا يكون إلا دعوة للغير لجعله يسلم ويقبل الدعاوى التي يدعيها المتفلسف في نصّه، ولا يمكن تحقيق هذا التسليم وهذا القبول إلا بذكر جملة من الأحكام والتقريرات تكون من جهة مما يفترض في هذا الغير الحكم به والإقرار به وتكون من جهة أخرى قائدة وهادية ومرشدة وموصلة وناقلة إلى الدعاوى التي يدعيها المتفلسف في نصّه بوجه ضروري وقطعي ويقيني أو بوجه راجح وغالب على الظن فقط؛ وذكر هذه الأحكام والتقريرات هو ما يسمى بـ(نصب الأدلة)»<sup>(٣١)</sup>.

(٣١) هو النقاري، روح التفلسف، مرجع سابق، ص: ٨١.



## ١ - طريق تعريف المفهوم

لكل طريق معالم يسترشد بها السائر بغية الوصول إلى مقاصده، في هذا السياق لاحظنا أن تفلسف طه عبد الرحمن يلجأ إلى «آلية التعريف» في تفلسفه المنطقي الحي حتى يبلغ مقاصده السنية التي ارتضاها من مضامين خطابه الفلسفي، وهو إنشاء فلسفة عربية إسلامية حرة ومبدعة، لا مقلدة أو تابعة؛ فإلى أي حد استطاعت آلية التعريف في تحقق ذلك من داخل مجالنا التداولي العربي الإسلامي؟

مما لا شك فيه أن قارئ مشروع طه عبد الرحمن يدرك أن الرجل يعمل من أجل تحقيق هدفه الأوحده - على الأقل منذ كتابه (في أصول الحوار وتجديد علم الكلام) - المتمثل في تقديم أنموذج تطبيقي لكيفية تحرير القول الفلسفي من التقليد، ومن سائر هذا القول: المفهوم الفلسفي، سواء في جانبه الدلالي أو الاستدلالي؛ فالقول الفلسفي العربي اليوم «مستغرق في التقليد» لا يصوغ من المفاهيم إلا ما صاغه غيره، ولا يستعمل من التعاريف إلا ما استعمله غيره، وهذا دليل على ضيق فكره وضعف إبداعه، كما لو أن الفكر ليس واسعاً، والإبداع ليس حاضراً.

من ثمة، أصيب الفكر الفلسفي العربي بسوء التفلسف، لفقدانه وضع مفاهيمه من تلقاء ذاته<sup>(٣٢)</sup>. فكان من واجب الفيلسوف العربي أن يُبدع مفاهيمه الخاصة به، فيعرفها أحسن تعرف، توافق فعله الفلسفي الحرّ، ويستشكلها بالقدر الذي يستشكل الآخر مفاهيمه... بل أفضل منه، قوة وإحكاماً، فيستحق بذلك رتبة الفيلسوف المبدع.

وعليه، لا بأس من فحص هذه الدعوى في متن طه عبد الرحمن التفلسفي المنطقي، مع بيان أوجه الإبداع في آلية تعريف المفهوم وخصائصه. ونرى هل استطاع إزالة القيد عن فكره من خلال كتابة تفلسف مآصول يورث الاستقلال في الفكر والعمل، كتابة تباعد عن عين الرق لتتغلغل في عين الحرية. ومن هذه المفاهيم: العنف، والحوار، الحوارية، فكيف يعرفها، ويستدل عليها؟

(٣٢) ينظر تفصيل ذلك في: طه عبد الرحمن، فقه الفلسفة - ٢ - القول الفلسفي، كتاب المفهوم والتأثيل، وبخاصة المقدمة.



## ٢- تقنيات تأثيل مفهوم العنف

نقترح بداية التعريفين التاليين لمفهوم «العنف»:

- الأول صار إليه المفكر طه عبد الرحمن بشكل مباشر،

- والثاني تولّد عن التعريف الأول، واستنبط منه، وهو مرتبط أساساً بمفهوم «السلط».

\* أما الأول، فيقول فيه طه عبد الرحمن ما يلي:

«ليس عجباً أن يهتم الفلاسفة بـ«العنف» اهتمامهم بـ«العقل»؛ لأن من يهتم بالشيء هو في حكم المهتم بضده؛ والعنف ضده الدليل؛ فحيثما وُجد العنف، فلا دليل؛ وحيثما وُجد الدليل، فلا عنف؛ ولما كان الحوار عبارة عن جملة من الأدلة، كان العنف ضدّاً له، هو كذلك؛ فحيثما وُجد العنف فلا حوار؛ وحيثما وُجد الحوار، فلا عنف؛ والدليل هو خاصية العقل، فلا عقل إلاّ حيث يوجد الدليل؛ فيلزم أنّ العنف والعقل ضدان لا يجتمعان؛ ولما كان العقل هو، بدوره، خاصية الفلسفة، لزم أن يضادّ العنف الفلسفة؛ فلا فلسفة حيث يوجد العنف، ولا عنف حيث تُوجد الفلسفة»<sup>(٣٣)</sup>.

من خلال هذا النص يمكن استخراج جملة من الآليات التقنية المستعملة في تعريف مفهوم العنف، ومنها:

### ٢-١ - آلية الجمع بين الكونية والخصوصية

يبدو للوهلة الأولى أن طه عبد الرحمن يصنع مفهوم «العنف» على طريقة اللسانيين المنطقة الكبار في تعاملهم الإبداعي مع المصطلحات، بوصفها ظواهر لغوية؛ وهذا الضرب من التعامل النظري مع المفاهيم يدخل فيما يسميه الرّجل بـ«تأثيل المفهوم» ضمن مشروع عام هو «علم الفلسفة»<sup>(٣٤)</sup>؛ لأنه يدور على الجانب التقني في التفلسف، متمثلاً في آليات النظر وكيفيات العمل. مما خوّل له الجمع بين الكونية المقصدية والخصوصية التداولية؛ أما «الكونية المقصدية» فهي ظاهرة من خلال النصّ الأول، خاصّة في مطلعته الذي يقول فيه «ليس عجباً أن يهتم الفلاسفة بـ«العنف» اهتمامهم بـ«العقل»؛ لأن من

(٣٣) طه عبد الرحمن، سؤال العنف، ص: ٠٩.

(٣٤) لمزيد من التفصيل ينظر: عبد الرحمن، طه، من الإنسان الأبتّر إلى الإنسان الكوثر، منشورات إبداع، ط ١، ٢٠١٦.

يهتم بالشيء هو في حكم المهتم بضده...»<sup>(٣٥)</sup>. وتظهر الكونية هنا في لفظ «الفلاسفة» أي عامة الفلاسفة، وليس الفلاسفة العرب -فقط- مثلاً! وهذا يعني أن ما سيقدمه طه عبد الرحمن من تحديد لمفهوم العنف، مساهمة منه في التفلسف الكوني، بشكلٍ واعٍ وحرٍ ومسؤول، من باب الحق العربي في الاختلاف الفلسفي.

## ٢-٢- آلية التقابل الضدي

كما أن تحديد المدلول الفلسفي لمفهوم العنف يلجأ إلى آلية الاستدلال بالتقابل الضدي، سواء تعلّق الأمر في النص الأول أو الثاني؛ فالاستدلال بالتقابل الضدي إقامة علاقة تقابلية تواجدية بين ضدين، «كانا مفهومين أم كانا حكمين؛ ويستدلّ بهذا التقابل الضدي، الواقعي أو المفترض، في إبطال الدعوى والأحكام وذلك من خلال الاستدلال على ثبوت أحد الضدين لينتقل إلى الحكم بطلان الضد المقابل والمواجه»<sup>(٣٦)</sup>.

ومن هذا النوع الاستدلالي التقابلي الضدي في النص الأول الأمثلة الآتية:

\* «العنف ضده الدليل».

\* العنف ضد الحوار، من خلال قوله: «ولمّا كان الحوار عبارة عن جملة من الأدلة، كان العنف ضدّاً له، هو كذلك».

\* العنف ضد العقل، من خلال قوله: «إنّ العنف والعقل ضدان لا يجتمعان».

\* العنف ضد الفلسفة، من خلال قوله: «لزم أن يضادّ العنف الفلسفة؛ فلا فلسفة حيث يوجد العنف، ولا عنف حيث تُوجد الفلسفة».

من هذه البنيات اللغوية الفلسفية الصغرى يتّضح أن طه عبد الرحمن قد بيّن أن المتقابلان الضدان لا يثبتان قطعاً، لنستخلص أن العنف يفيد إبطال «الدليل»، و«الحوار»، و«العقل»، و«الفلسفة»، والعكس صحيح؛ أي إن كل دليل أو حوار أو

(٣٥) وبالتالي فإن السؤال الأهم الذي يواجه المتفلسف العربي في هذا السياق هو: كيف يمكن النظر في نصوص الآخر مع الحفاظ على مقومات فطرة الذات؟، يبدو أن الجواب لن يخرج عن الأهداف التي وضع من أجلها هذا الكتاب وهو تحقيق قوتين عقليتين أساسيتين فقدّهما خطاب الأمة منذ أمد بعيد، وهما: القوة المفهومية التي تجعله مستقل بمفاهيمه وتصوراته، والقوة الاستدلالية التي تجعله مستقل بأدلته ونصوصه [مع جعل الأصل في تحديد الأمة هو تحديد الإنسان... والأصل في تحديد الإنسان هو تحديد الروح. ينظر: طه عبد الرحمن، من الإنسان الأبتر إلى الإنسان الكوثر، ص: ١١١.

(٣٦) طه عبد الرحمن، روح التفلسف، ص: ٨٥-٨٦.

عقل أو فلسفة يعدّ ضد العنف وإلغاء له.

وبذلك يكون طه عبد الرحمن قد عمل على توجيه الكلام إلى المخاطب، حتى يصيب غرضه من جهة، كما أفاد التقابل الضدي هنا ترتيب الكلام وتوريث عناصره الالتحام والالتئام Cohésion؛ فلم يعرف المعني من «العنف» إلا بمقابله الضدي، كما لو أن ماهيته التبليغية الحجاجية لم تستكمل إلا بتلك المقابلات الضدية؛ نظرًا لأن المقابلة «قانون خطابي يتم به توجيه الكلام ووصل أطرافه بعضها ببعض، وأنها ثانيًا قانون أصلي ينفذ في طبيعة الفكر واللغة وينبني عليه سواه من ضوابط تحديد المعنى وتعليله، وأنها ثالثًا قانون شمولي يحيط باللفظ من مختلف جهاته ويوجه المعرفة في مختلف مجالاتها»<sup>(٣٧)</sup>.

خاصية أخرى نخرج بها من خلال النظر في آلية تعريف مفهوم «العنف»؛ وهي أن الاستدلال بالتقابل الضدي يرفع الخطاب الفلسفي هنا إلى مقام الحوارية؛ فتوجيه الكلام وترتيبه وضم بعضه إلى بعض، تضيفي على النص الفلسفي الاستدلالي خاصية الحوارية، تفيد في جانب وضع المفاهيم الفلسفية واستثمارها<sup>(٣٨)</sup>، وفي جانب آخر تفيد التعارض بين المتحاورين؛ ف«حوارية المفهوم الفلسفي تقتضي أن يكون وضعه مقرونًا بوجود تعارض في مسألة من المسائل التي ينظر فيها المتفلسف ووجود إرادة من هذا المتفلسف في رفع التعارض الحاصر»<sup>(٣٩)</sup>. كما هو دلالة العنف في مقابل الحوار مثلاً، حيث لجأ طه عبد الرحمن إلى التضاد لكي يرفع عن العنف صفته الحوارية، فكل عنف نفى لأي فعل حوارى أو خطاب يقوم على بنية حوارية تواصلية تدللية عقلية فلسفية مع الآخر.

(٣٧) طه عبد الرحمن، فقه الفلسفة - ٢ - القول الفلسفي، كتاب المفهوم والتأويل، ص: ٢٥٧.  
(٣٨) في هذا السياق يقول طه عبد الرحمن: «مما يجري التسليم به أن الحوار والدليل لا يكونان إلا في النصّ، أي في متوالية من الجمل، وإذا كان هذا صحيحًا، فإنه لا يعني أن اللفظ الواحد - أو الجملة الواحدة - لا يكون حوارياً أو تدليلياً، فقد يكون جزءاً من حوار أو من تدليل، إن وسيلة فيه أو مقصداً إليه؛ هذا إذا أخذنا بالتمييز المعلوم بين هذه الأقسام الثلاثة في الكلام، أي اللفظ والجملة والنص، وإلا فإن هذه الأقسام قد يقوم بعضها مقام بعض، فيجوز أن يكون اللفظ الواحد جامعاً لمضمون نص بكامله أو، على العكس، أن يكون النص تفصيلاً لما أجمله اللفظ، وهكذا بصدد اللفظ في علاقته بالجملة وبصدد الجملة في علاقتها بالنص». نفسه، ص: ٢٥٨.

(٣٩) نفسه.

## ٢-٣- آلية التفريق

ولما كان المفهوم من العنف مقروناً بالتعارض، فقد لزم عن ذلك آلية أخرى تفرّق بين هذا التعارض وتخرج تعريف المفهوم منه، وهي «آلية التفريق» المتأصلة في التفكير الفلسفي منذ أفلاطون الذي فرّق بين المثال والواقع، وأرسطو الذي فرّق بين العرض والجوهر، والفارابي الذي فرّق بين واجب الوجود وممكن الوجود، وكذلك مع طه عبد الرحمن الذي فرّق بين التقليد والإبداع، والعنف والدليل، أو العنف والحوار، أو العنف والعقل، أو العنف والتفلسف؛ فكانت آلية التفريق تصل الكلام ببعضه ببعض وتفرّعه وتوسّعه وتزيد في قوته التبليغية الإقناعية؛ فينتقل من بيئة خطابية أولى إلى بيئة خطابية أوسع، ويبيان ذلك من خلال الجدول الآتي<sup>(٤٠)</sup>:

* بنية أولى < «ليس عجباً أن يهتم الفلاسفة بـ«العنف» اهتمامهم بـ«العقل»، توسع أول < لأن من يهتم بالشيء هو في حكم المهتم بضده؛	
* بنية ثانية < والعنف ضده الدليل؛ توسع ثاني < فحيثما وُجد العنف، فلا دليل؛ وحيثما وُجد الدليل، فلا عنف؛	
* بنية ثالثة < ولما كان الحوار عبارة عن جملة من الأدلة، كان العنف ضدّاً له، هو كذلك؛ توسع ثالث < فحيثما وُجد العنف فلا حوار؛ وحيثما وُجد الحوار، فلا عنف؛	
* بنية رابعة < والدليل هو خاصية العقل، فلا عقل إلا حيث يوجد الدليل؛ توسع رابع < فيلزم أن العنف والعقل ضدان لا يجتمعان؛	
* بنية خامسة < ولما كان العقل هو، بدوره، خاصية الفلسفة، لزم أن يضادّ العنف الفلسفة؛ توسع خامس < فلا فلسفة حيث يوجد العنف، ولا عنف حيث تُوجد الفلسفة».	

من ثمة، فإن كل بنية تتفرّع وتفرّق وتجمع بنيات أخرى، تشمل الدليل والحوار والعقل والفلسفة؛ لأن الهدف من تحديد مفهوم «العنف» هو إدماجه في علاقات خطابية استدلالية تقابلية تنفتح بدورها على إمكانات الاجتماع بسواها من البنى والافتراق عن

(٤٠) سؤال العنف بين الاتئمانية والحوارية، ص: ٩٠.

أخرى؛ فتنشأ من ذلك آفاق دلالية فلسفية مفهومية جديدة، تتوسّع وتتمدّد من دون حجب آفاقها التدلّلية.

من ثمة، صحّ أن التقابل الضدي من الآليات الاستدلالية التي بنى بها طه عبد الرحمن تصوّره لمفهوم «العنف»، تأسيساً لعلاقة الفكر باللغة، وإحاطة بجوانب الكلمة ومدلولاتها المعرفية الضدية، وتفريقاً لكل مبهم في مفهوم العنف عن مقابلاته.

## ٢-٤ - آلية اللزوم

في النص الأول يبدو جلياً أن طه عبد الرحمن لجأ إلى آلية التعريف باللزوم في تحديده لمفهوم العنف، بل إنه قام بتكرار هذه الآلية لفظاً في مناسبتين اثنتين هما: (فيلزم)... (لزم). فما معنى اللزوم؟ وكيف وظّف في تحديد مفهوم العنف؟

لا شك في أن اللزوم من المصطلحات المنطقية التي تفتنّ إليها نظار المسلمين ومنطقيهم، ويقصد به «(الانتقال)، إذ نقول: «لزم شيء من شيء»، أي تولد منه بنقلة مخصوصة؛ كما أنه يستعمل بصدد (الأقوال) فيقال: «لزم عن قوله كذا»، ويسمى القول الذي لزم منه قول آخر بـ(الملزوم) ويسمى هذا القول الآخر بـ(اللازم)؛ ويفيد اللزوم كذلك معنى (الاقتضاء) الذي يتضمن مدلول (الطلب)، فإذا لزم شيء من شيء، فقد اقتضاء هذا الشيء وطلبه»<sup>(٤١)</sup>.

لذلك كان المنطق علم يبحث في قوانين اللزوم، أو قل باختصار: «المنطق علم اللزوم»<sup>(٤٢)</sup>. وكل قول طبيعي له قوة لزومية، قد تكون واسعة إلى الحد الذي لا يستطيع المخاطب أن يحيط بها.

وتبعاً لضروب اللزوم المقترحة من طرف طه عبد الرحمن<sup>(٤٣)</sup>، يمكن الوقوف في القوة الزومية للقول الطبيعي في النص السابق، على ما يسمى بـ«الاستلزام الدلالي الأوسع»؛ وحده «يستلزم القول ب استلزاماً دلالياً أوسع القول ج متى صدق مدلول ج في كل حالة يصدق فيها مدلول ب وجاز أن يصدق مدلول ب في كل حالة يصدق

(٤١) طه عبد الرحمن، اللسان والميزان أو التكوثر العقلي، ص: ٨٨.

(٤٢) نفسه.

(٤٣) أ- الاستلزمات المتولدة من معاني المفردات التي يتركب منها القول الطبيعي.

ب- الاستلزمات المتولدة من البنية الدلالية للقول الطبيعي.

ج- الاستلزمات المتولدة من سياق القول الطبيعي والمبادئ العامة للتخاطب. نفسه، ص: ٩٠.

فيها ج؛ أو قل باختصار: إنَّ الاستلزام الدلالي الأوسع هو عبارة عن الاستلزام الدلالي مع جواز صحة عكسه الثبوتي»<sup>(٤٤)</sup>.

لننظر إلى النصّ الآتي:

١ - «الدليل هو خاصية العقل،

[أ-١] فلا عقل إلّا حيث يوجد الدليل؛

[أ-٢] فيلزم أنّ العنف والعقل ضدان لا يجتمعان».

٢ - «ولمّا كان العقل هو، بدوره، خاصية الفلسفة،

[ب-١] لزم أن يضادّ العنف الفلسفة؛

[ب-٢] فلا فلسفة حيث يوجد العنف،

[ب-٣] ولا عنف حيث تُوجد الفلسفة».

هذا الاستنتاج جاء مترتباً عن المقدمة الأولى في الخطاب المتضمن لمفهومي العنف والدليل، وهي المقدمة التي يقول فيها طه عبد الرحمن: «العنف ضد الدليل؛...» وهو دليل مضمّر في القضية (أ).

ماذا يتبيّن إذا؟

- مركّب من عدد من الأقوال تتلخص في: (أ) و (ب).

- كل قول يفيد الصدق أو الكذب، وهو بالتالي قضية.

- إن كلاً من (أ) و (ب) يترابطان فيما بينها حتى وكأنها يشكلان نصّاً واحداً.

- من مظاهر هذا الترابط تكرار حرف الاستتباع (ف)، وأداة النفي (لا)، وحروف الربط (الواو).

- إنهما بمنزلة الانتقال من المقدمة إلى النتيجة، بحيث أن القول (ب) يترتب عن القول (أ)، مصاحب له ومتصل به، وهو الذي يطلق عليه اسم الملزوم. وهذه العلاقة بين المقدمة والنتيجة تسمى العلاقة اللزومية.

بناء على ما سبق يتّضح أنّ تعريف العنف ارتبط بتلازم الأقوال الطبيعية، بحيث إنّ كل قضية تعدّ بمثابة دليل مرتّب ترتيباً موجّهاً إلى التأكيد على أنّ: العنف ضد الفلسفة. وهذا إن دلّ على شيء فإنما يدلّ على أنّ طه عبد الرحمن يشتغل باحترافية شديدة القوة، وعلى اطلاع واسع بخصوصية المجال التداولي العربي الإسلامي، وإلاّ ما كان قد نحت مفهومه للعنف والفلسفة بهذه البراعة المنطقية واللغوية والحجاجية الشديدة.

## ٢-٥- آلية النقلة/ التعليل

الנקلة أو التعليل طابع استدلالي في القول الفلسفي الطاهائي، يؤدّي إلى قبول المخاطب بالأدلة التي يدّعيها؛ يعني «بيانُ أمر من الأمور من خلال ردّه إلى أمور أخرى تكون سنداً له»<sup>(٤٥)</sup>.

ويتضمّن النصّ الأول نوعاً مخصوصاً من النقلة يطلق عليه اسم «الנקلة صوراً» إذ اعتمد على صورة منطقية تتخذ من الاستدلال بالتقابل الضدي مسلكاً لها لإثبات دعوى «تعريف المفهوم من العنف».

فمن: العنف ضد الدليل؛

إلى العنف ضد الحوار؛

إلى العنف ضد العقل؛

إلى العنف ضد الفلسفة؛

فقد جاز لطه عبد الرحمن الانتقال من مستوى دلالي إلى آخر، ما دام ليس هناك مانع تدليلي أو دلالي، أو استثناء يمنع هذا الانتقال؛ ولا شك في أن هذا النقل ساهم في مواصلة الكلام حتى تحقّق الإقناع والإبداع والاتساع.

## ٢-٦- آلية التكرار

### ١- الكلمات:

مثلاً في النصّ الأول تكررت فيه عدة كلمات، وبيان ذلك من خلال الجدول الآتي:

(٤٥) - روح التفلسف، ص: ٨٢.

الكلمة	عدد تكرارها في النص
العنف	١١
الدليل	٠٦
الوجود، وُجد	٠٦
ضد	٠٥
الفلسفة	٠٤
العقل	٠٤
اهتم	٠٤
الحوار	٠٣

من خلال تأملنا في الجدول السابق نخلص إلى ما يلي:

- عدد الكلمات المكرورة هو: ٠٨ كلمات.
- مرات التكرار: ٤٣ مرة، من أصل ٩٤ كلمة هي مجمل كلمات النص الأول.
- إن الكلمات المتكررة تشكّل الكلمات الفلسفية القوية في النص، بحيث إذا حذفنا أي واحدة منها سيبدو النص فارغاً لا معنى له، والتعريف ناقصاً لا دليل عليه؛ على سبيل المثال الكلمة التي جاءت في الرتبة الأولى في التكرار هي كلمة العنف؛ فهي مدار التعريف في النص، ومفهومه المركزي، لذلك فلا غرابة أن تكون في الرتبة الأولى.

ومن الملاحظ أن النص السابق تبوّأت فيه كلمة الحوار الرتبة الدنيا مقارنة مع المكانة التي خصّصت لكلمة (عنف)، وفي هذا إشارة إلى أنه كلما كثر العنف قلّ الحوار، والعكس صحيح بالضرورة.

## ٢- تكرار العوامل الحجاجية

بالإضافة إلى تكرار الكلمات، نجد في النص السابق تكرار للعوامل الحجاجية،



وبيان ذلك من خلال الجدول الآتي:

العامل الحجاجي	مرات تكراره	وظيفته
الفاء	١٠	تسلسل الخطاب وترباطه
حرف النفي (لا)	٠٨	تقوية التوجيه
ولما كان..	٠٢	ترابط الأفكار
حيث	٠٧	ترشيد آليات الخطاب

وعليه، إن الوقوف على هذه العوامل الحجاجية من شأنه أن يبيّن الترابطات الداخلية التي يقوم عليها النص الطاهاني، تلك التي تحكم رؤيته إلى مفهوم العنف، ومنطق فكره، وتماسكه، وترابطه، وأفقه المنسجم مع مشروعه الفلسفي المنطقي عامة، وتصوره لمفهوم العنف خاصة، بمعنى أنه يقوم بهدف رفع الغموض وتقريب الفهم الذي يروم إقناع المخاطبين بدلالة المفهوم من (العنف)، فهي التي ترسم المسالك التبليغية الحجاجية في سبيل الوصول إلى الإقناع.

### ٣- خصوصية المجال التداولي: التأثيل

تطبيقات حول النص الثاني،

\* أما النص الثاني، فيقول فيه طه عبد الرحمن:

«فالتسلط قائم في الإنسان منذ أن تسلط «قابيل» على «هابيل»، فسفك دمه بغير حق، حتى كأن التاريخ تسلط في إثره تسلط وعنف في عقبه عنف؛ ولكن من ينظر إلى الإمكان، لا يحيل أي شيء، حتى ولو أثبت التاريخ استحالة؛ فقدرة الإنسان أوسع من التاريخ، وإلا ما كان ليشهد، هو نفسه، بأن الإنسان ما فتى يغيّر مجراه»<sup>(٤٦)</sup>.

أشرنا في بداية هذه الدراسة، أن طه عبد الرحمن يغوص في عمق تحليل المفاهيم الكونية الفلسفية، مثل مفهوم العنف؛ لكن بدل تقليد الفلاسفة في تصوراتهم الفكرية، وبالتالي نقل مفاهيم «الكونية المقصدية» وتعريفاتها وتحويلها إلى مجالنا التداولي الفلسفي، دون فحصها أو نقدها وتبيان ملاءمتها لمجالنا التداولي العربي الإسلامي، ليس انفصلاً

(٤٦) طه عبد الرحمن، سؤال العنف، ص: ١١.

عن الفكر العالمي ولكن اتصالاً به، من جهة أنّ الأمم باختلاف ثقافتها وحضاراتها وعقائدها وبالتالي تصوّراتها الفلسفية للوجود والمعرفة والقيم، إنما تساهم في فلسفة كونية قوامها الحق والعدل والسلام.

وهذا بالضبط، ما قام طه عبد الرحمن من خلال استثماره لتعريف يوافق «الخصوصية التداولية»<sup>(٤٧)</sup>؛ ويظهر ذلك -مثلاً- في النص الثاني السابق، خاصة عند حديثه عن قابيل وهابيل، وكيف أنّ الأول سفك دم أخيه هابيل «بغير حق»، ثم يعود طه للإشارة إلى الكونية المقصدية عندما يقول «كأن التاريخ تسلط في إثره تسلط وعنف في عقبه عنف»!

إن هذا الاستثمار التاريخي لقصة مقتل هابيل، بسبب الحمولة التي يحملها مفهوم العنف ومنه مفهوم التسلط، مع الإشارة إلى القدرة الإنسانية على تغيير مجرى بداية تاريخ العنف عنده، لكن هل يستطيع ذلك، أم أنّ الأمر لا يعدو أن يكون سوى يوطوبيا، حلم خارج عن منطق التاريخ نفسه؟

بيّن طه عبد الرحمن أنّ الوضع الاصطلاحي للمفهوم الفلسفي قد يوهم بأنه مفهوم عبارتي خالص، والحال أنه لا يصفو إلاّ بدلالته الإشارية، من ثمة استخرجت أنواع مختلفة من التأثيل، وهي<sup>(٤٨)</sup>: التأثيل المضموني، ويندرج تحته «التأثيل اللغوي» و «التأثيل الاستعمالي» و «التأثيل النقلي» وهناك «التأثيل البنيوي»، ويندرج فيه «التأثيل الاشتقاقي» و «التأثيل التقابلي» و «التأثيل الحقلي»؛ والفيلسوف لا يفتأ يستثمر هذه الأنواع المختلفة من التأثيل في تأصيل المدلولات الاصطلاحية لمفاهيمه وتوسيع مجال إجرائيتها، فاتحاً فيها آفاقاً استشكالية واستدلالية غير مسبقة لم تكن لتفتح له بدونها.

والكلام الإشاري لا ينضبط بالعقل المجرد كما ينضبط الكلام العباري، بل إنه كلام دال على المجاز، مضمّر لفظه أو مشتبّه معناه، يفتح على رحاب الخيال المجسد، متصل بالمجال التداولي الذي تنتمي إليه اللغة الفلسفية؛ فشأنها «كشأن غيرها، ففيها من مظاهر العبارة العقلية نصيب وفيها من الإشارة الخيالية نصيب»<sup>(٤٩)</sup>.

(٤٧) لطف عبد الرحمن مفهوم يصف من خلاله الأسرار التقنية للقول الفلسفي والفعل الفلسفي، وهو مفهوم مسلمة تداولية الفلسفة، ويقصد به: «أن الفلسفة، قولاً كانت أو فعلاً، لا تفك تتأثر بمقومات المجال التداولي للفيلسوف». من الإنسان الأبتري إلى الإنسان الكوثر، ص: ٧٨.

(٤٨) نفسه، ص: ٨٢.

(٤٩) الحق العربي في الاختلاف الفلسفي، ص: ٨٩.

مثال آلية التعريف بالإشارة، يقول طه عبد الرحمن في معرض حديثه عن إمكانية تغيير مجرى الإنسان في العنف، الآتي:

«فهذا الإمكان هو الذي تريد «الفلسفة الاثنائية» أن تقتحم فضاءه، فتتظر هل بالإمكان أن يزول التسلط من النفوس، أو على الأقل، أن يخفّ، عسى أن يتوقف مسلسل مآسي العنف التي تتوالى على الإنسانية؛ وقد صار المسلمون اليوم وقودها المسعر الذي لا يثي بأنه سوف ينطفئ عن قريب؛ فإذا كانت أدنى صور التسلط هو التسلط التجاري أو «التبضع»، فإن أقصاها هو التسلط السياسي أو «التسيد»، لأن السياسة، على خلاف الاعتقاد السائد، هي الصورة القصوى للمادة؛ فالمادة ليست في الظهور بالكثافة، وإنما في الشعور بهذه الكثافة؛ والسياسة بلغت غاية التلبس بهذا الشعور، حتى فيما لا مادة فيه، إذ إنها، بفضلها، تستطيع أن تكسوه بلباس المادة، فينحطّ من عليائه، خارجاً عن أصله؛ فجوهرها هو «حبّ الدنيا» ولو تدثّرت بأبهى الشعارات وتزيّنت بأسمى المبادئ؛ و«حب الدنيا» ما هو إلّا ظاهر باطنه شر منه، وهو «كراهية الآخرة» فالسياسي المتسلّط محب للدنيا ظاهراً وكاره للآخرة باطناً»<sup>(٥٠)</sup>.

يلاحظ في هذا النص أنه قد تضمن الجانب الإشاري في تعريف المفهوم؛ حيث إن تعريف مفهوم «العنف» صاحبه جملة من العناصر التمثيلية (تشبيهات أو أمثلة أو مجازات أو استعارات أو القصص). أو ما يسميه طه بالفعالية التأثيلية<sup>(٥١)</sup>، التي جدّدت الطاقة الدلالية للمفاهيم العربية، وساهمت في تقوية الخطاب وتماسكه دلاليًا وتدليليًا.

## □ خلاصات

بعد التفكير في آفق النظر في سؤال العنف: استشكالاً، وتفهمياً، واستدللاً. نخلص إلى النتائج الآتية:

- ١- تمديد الحقل الدلالي للمفهوم أو توسيعه أو تفريعه، «الفعالية التأثيلية».
- ٢- الأجرة: أجرة المفاهيم التي افتقدت في لساننا الفلسفي العربي المعاصر، والتي ليست تقليدًا لطريقة في التفكير أبدًا، لا في الماضي ولا في الحاضر، وإنما هي إبداع حيّ مستقيم نابع من مجالنا التداولي العربي، بل قد لا يكون لبعضها مقابل مقرر في

(٥٠) سؤال العنف، ص: ١١-١٢

(٥١) الحق العربي في الاختلاف الفلسفي، ص: ٩٥.

اللغات الأخرى.

٣- التفاعل، يبني طه مفاهيمه من خلال ربط بعضها ببعض.

٤- موافقة الخصوصية النظرية والعملية لمجالنا التداولي العربي الإسلامي، وبالتالي فإن تفلسف طه عبد الرحمن تفلسف منطقي لا ينفك يتأثر بمقومات التداول، عقيدة ولغة وفكرًا، وذلك بين في نصّه الذي تحضر فيه مقومات الحضارة الإسلامية في بعدها الأخلاقي بشقيها السلوكي والروحي.

٥- التحرّر من قيود التقليد، الداخلية أو الخارجية، فهو نظر متوحد جريء، تتحقّق فيه مبدأ الإرادة<sup>(٥٢)</sup>.

٦- بيّن لنا طه عبد الرحمن، كيف يمكن الانطلاق من واقع العنف في العالم، لإنشاء فلسفة ائتمانية بديلة تتصدى للتطرف وكل أشكال الهمجية والقوة، وما تفرزه من انحرافات خلقية وما تصنعه من أزمات روحية.

٧- التنسيق بين المفاهيم «نصبًا وإقامة لها في صورة تتجامع وتتراتب فيها عناصرها»<sup>(٥٣)</sup>.

إن التمديد والتفاعل والتنسيق بنيات نظرية منتظمة للفعل الفلسفي، تنتهي بنا إلى فحص مقاصد نظرية «الفلسفة الائتمانية» التي يقارب من خلالها طه عبد الرحمن سؤال العنف ويكشف تهافت مغالطات العنف.

٨- لكن، هل يمكن المزج بين أنواع الاستدلال المختلفة داخل حقل محدّد له آلياته الاستدلالية الخاصة به؟ هل يمكن استخدام الاستدلال في الحقل المعرفي العلمي كما نستخدمه في الحقل التخيلي؟ أم تنجم عن ذلك معضلات نظرية وإجرائية؟ فلا يمكن للاستدلال الخطابي أن يستعمل في مجال الرياضيات، وحتى إذا ما قبلنا بإمكان أن نجري قواعد الاستدلالات فإن ما يهيمن منها هو المتعلّق بالحقل الذي نستعملها فيه.

إذن لا يمكن إلّا اعتبار الاستدلال المهيمن وجعله الأساس لكل بناء عقلي أو منطقي بأي حقل معرفي، فسيكون من العبث جعل الاستدلال غير المهيمن مهيمنًا، وإذا كان الأمر كذلك فينبغي فهم طبيعة التفاعل بين الاستدلال في هذا الإطار... لا غيره.

(٥٢) ينظر: همو النقاري، روح التفلسف، ص: ١٧.

(٥٣) نفسه، ص: ٣٦.

# سؤال العنف والدين عند كارين أرمسترونغ أزمة فهم أم أزمة علاقة؟

بن هلال وليد\*

### □ استهلال

نتطرق في هذه المطالعة إلى أحد أهم الأسئلة الراهنة والمقلقة في الوقت ذاته، إنه سؤال العنف بما هو سؤال أنثروبولوجي معقد يخص الإنسان وحده، كونه مصدر العنف ومنبعه، وبوصفه الضحية والمتعرض الأول والأخير؛ ولذلك يبقى «العنف وصفاً أخلاقياً يخص الإنسان، ولا يقوم بالحيوان على توحشه، ولا الطبيعة على قوتها التدميرية»<sup>(١)</sup>.

ولأن مفهوم العنف هو مفهوم متعدد الأبعاد، ومتقلب بشكل كبير عبر تجلياته، ومثقل باختلاف دلالاته المتنوعة والمتراكمة عبر مساره التاريخي، بات من الضروري الوعي والانتباه إلى حضوره وتهديده لحياة البشرية برمتها وعلى مدى تاريخها.

\* باحث أكاديمي في الفلسفة المعاصرة، وطالب دكتوراه في فلسفة القيم وإبستمولوجية العلوم الإنسانية بجامعة سطيف ٢ - الجزائر.

(١) طه عبد الرحمن، سؤال العنف بين الائتمانية والحوارية، بيروت: المؤسسة العربية للفكر والإبداع، الطبعة الأولى (٢٠١٧)، ص ٣٣.

لا يوجد أي مجتمع أو شعب في التاريخ لم يرافقه العنف ويصاحبه في تطوره الزمني والحضاري؛ إذ غدت ظاهرة العنف ملازمة ومصاحبة لتاريخ الأمم والشعوب.

ليست هذه الدراسة قبضاً لمفهوم العنف والإحاطة بمستوياته وأشكاله، نظراً للشعب الكثيف في محتوى العنف وتركيبه، عند الباحثة الأنثروبولوجية كارين آرمسترونغ (Karen Armstrong)<sup>(٢)</sup>، بقدر ما هي جهد متواضع يبحث عن كيفية إيجاد طريقة سليمة للوصول للفهم الإستمولوجي التركيبي لموضوع العنف من جهة، وتبيان مدى هشاشة الأطروحة الاختزالية التقليدية العلمانية، التي لا زلت بذورها تسري إلى اليوم، والقائلة بأن مصدر كل الشرور (كل عنف) يعود بالأساس إلى المنبع الديني وحده.

والسؤال أو الأسئلة: كيف تستعيد كارين آرمسترونغ مقاربتها لأسئلة العنف، والتاريخ، والدين؟ وهل بات لنا من الضروري الاستناد إلى رؤية تاريخية وفلسفية معمقة لتفسير ظاهرة العنف المركبة؟ وما علاقة العنف بالدين؟ ما هي أهم التحولات المفاهيمية التي طرأت على الرؤية الغربية الحديثة في تصورهما لمفهوم الدين؟

إذا كان الزحف المتصاعد والخطر للعنف يبدو كبيراً في القرن العشرين، ألا يجعلنا ندق ناقوس الخطر؟ وهل يقتضي منا البحث في تجليات العنف، النظر إليه بما هو واقع مركب تلفه وتحكمه عدة أسباب ودوافع مختلفة ومعقدة في الآن ذاته؟

### □ أولاً: وجهة العنف.. رؤية تاريخية مغايرة

تعود كارين آرمسترونغ بدرجة كبيرة إلى حركة التاريخ الإنساني أو تاريخ الشعوب لفهم منحى ومسار العنف وتوجهاته، إذ يبقى تتبع السياق التاريخي للعنف عاملاً أساسياً في فك شفرة العنف ذاته، على اعتبار أن تحليل وسرد رحلة الإنسان منذ بداياتها الأولى مع مراحل الصيد والزراعة إلى العصور الوسطى ووصولاً إلى عصر الحداثة والعولمة، قد يمدنا بدعامة فكرية ومنهجية في التعامل مع الارتباك الموجود في محاولة تفسير وفهم تعقيد العنف وملاساته.

ولذلك جاء كتابها «حقول الدم»<sup>(٣)</sup> بمثابة القصة التاريخية والأنثروبولوجية التي ترمي

(٢) مؤلفة وباحثة بريطانية متخصصة في الأنثروبولوجيا الدينية، كما تشتغل في مجال مقارنة الأديان وأنظمة الاعتقاد في العالم، ولدت في ١٤ نوفمبر ١٩٤٤م في ولاية وايلدمور ناحية وسترشير بإنجلترا، من أهم مؤلفاتها المترجمة للعربية: سيرة النبي محمد (ترجمة: فاطمة نصر ومحمد عاني، ١٩٩٨)، تاريخ الأسطورة (ترجمة: وجيه قانصو، ٢٠٠٨)، حقول الدم الدين وتاريخ والعنف - (ترجمة: أسامة غاوجي، ٢٠١٦).

(٣) الكتاب في طبعته الإنجليزية الأصلية جاء تحت عنوان: FIELDS OF blood Religion and of

إلى البحث في التعاقب الزمني لتاريخ وجود العنف الأول ابتداء من اللحظة الفاصلة في تاريخ الإنسانية، أي لحظة «قتل قابيل لأخيه هابيل»<sup>(٤)</sup> والذي مثل حقيقة العنف الأولى.

كما تقف أرمسترونغ على تحليل العديد من الوقائع التطبيقية للعنف ورصدها من الحملات الصليبية ومحاكم التفتيش والحروب الدينية في أوروبا إلى هجمات تنظيم القاعدة، بغية الكشف عن مدى التركيب الذي يخضع له موضوع العنف والبحث في مدى التحولات التي طرأت على مفهوم الدين.

لقد اتسع نطاق استعمال مفردة العنف بشكل كبير، وقد زاد في اتساعه تناول النظريات القانونية والسياسية والاجتماعية والتاريخية له بالتحليل والتنظير، فضلاً عن حرص وسائل الإعلام المختلفة على تعقب مظاهره في كل مكان من العالم، فصار العنف أشكلاً كادت لا تنعدّ وأقداراً كادت لا تنحدّ<sup>(٥)</sup>، ليصبح من العسير الوصول إلى معنى واحد لمفهوم العنف ورصد تطوراته وتغيراته عبر التاريخ، ولو أن كارين أرمسترونغ تبناها إلى مرور حياة البشر بثلاث مراحل وأطوار أساسية مر به العنف عبر تقلباته مع العصور والأزمنة وهي كالآتي:

### أ- ظهور العنف البنيوي أو المؤسسي عبر تاريخ المجتمعات القديمة

العنف البنيوي أو المشروع<sup>(٦)</sup> - حسب أرمسترونغ - هو عنفٌ كان يمارسه المجتمع،

Violence، وله ترجمتين باللغة العربية: الأولى لأسامة غاوجي والصادرة عن الشبكة العربية للأبحاث والنشر (وهي الترجمة التي تعاملنا معها في هذا المقال)، كما توجد ترجمة أخرى للباحثة فاطمة نصر جاءت تحت عنوان: حقوق من الدماء.. الدين وتاريخ العنف، دار سطور للبحث والنشر.

(٤) يتفق العديد من الباحثين والمشتغلين بظاهرة العنف في حقول الأنثروبولوجيا والتحليل النفسي والفلسفة أن القصة الدينية «قصة قتل قابيل لأخيه هابيل» تعد بمثابة المنطلق والمبعث الأول لوجود العنف في تاريخ الإنسان، وهو ما نجده حاضرًا في مفتتح كتاب «حقول الدم، الدين وتاريخ العنف»، لكارين أرمسترونغ في الصفحة ٠٧، كما نجده أيضًا عند طه عبد الرحمن في بداية حوارهِ حول مسألة العنف وتضاده مع الفلسفة الاتئانية، انظر: سؤال العنف بين الاتئانية والحوارية، الصفحة ٣٤.

(٥) طه عبد الرحمن، سؤال العنف بين الاتئانية والحوارية، مرجع السابق، ص ٣٥.

(٦) ما يلاحظ في دراسة مفهوم العنف أننا نقف على حالة اللاتعريف التي تشوبه، وهي الحالة التي تورق العديد من المنظرين كون أن نطاق استعمال مفهوم العنف اتسع مجاله وتعددت أشكاله، ليغدو من الصعب على المرء إيجاد وصف جامع له، ولذلك وعند حدود دراستنا قد نقف على تمييز أصناف مختلفة للعنف، تتباين فيما بينها على حسب المجال الواقع فيه، فمثلاً هناك «العنف الديني» كما هناك «العنف القانوني» و«العنف السياسي» و«العنف الاجتماعي»، كما أننا قد نصل إلى التمييز بين صنفين أساسيين للعنف وهما: العنف المشروع أو المؤسس أي المقبول والمعقول (عنف الدولة اتجاه الدفاع عن مصالحها)، وهناك العنف غير المشروع أي غير المقبول (عنف الإنسان تجاه أخيه الإنسان). انظر: طه عبد الرحمن، سؤال العنف بين الاتئانية والحوارية، ص ٣٥-٣٦ (بتصرف).

ليجبر أفرادها على العيش في حالة من اليأس والتعاسة، ويجعلهم خاضعين بشكل كبير للعيش في حياة ليس في مقدورهم تغييرها، ولا تغيير نمط التعامل معها<sup>(٧)</sup>.

إنه الشكل الأكثر نعومة ورقة من أنواع العنف؛ إذ أضحي واقع أساسياً مشروعاً في المجتمع الإنساني، ابتداءً من الحضارات الزراعية الأولى، في إمبراطوريات الشرق الأوسط القديم أو في الصين وفي الهند وأوروبا، إن هذه المجتمعات البدائية قد جعلت منه أمراً أساسياً ومتجذراً فيها، لتصبغ عليه صفة الواقعية، وهذا العنف بالذات أملت الضرورة والحاجة الاقتصادية في طبيعة الإنسان الزراعية الأولى، لقد ظل أسير حياة البشر كوجود محاث أينما وجدوا، وفي كامل أطوار البشرية المتلاحقة.

إن ميلاد اللحظة الأولى للعنف كان وليد وجود تفاوت طبقي في المجتمع، فرضته معطيات اقتصادية بحتة، فبعد أن كان المجتمع الأصلي الأول أو مجتمع الصيد والزراعة يعيش في حالة من الاستقرار والمساواة بسبب التشارك الموجود بينهم في المأكل والطعام، ما فتئ الحال أن تغير بشكل معاكس؛ إذ إن حاجة هذه المجتمعات في زيادة من إنتاجها ودخلها الزراعي، قد أثر وبشكل سلبي على طريقة تعاملها مع أفرادها، لتصنع نوعاً من الطبقة، استغلته مجموعات صغيرة لتفرض هيمنتها وقوتها، انطلاقاً من استعمال فائض الإنتاج كقوة لزيادة ثرائها وبسط نفوذها، وكذا احتكار العنف في ضمان هذه الطبقة<sup>(٨)</sup>.

## ب- اجتياح العنف للمجتمعات الماقبل حديثة

لقد اجتاح العنف بنية الحضارات الزراعية الأولى بسبب اختلال توزيع الموارد والمنتجات؛ إذ ظفرت بها قلة من المجتمع، استعملته في زيادة ميزان قوتها والتسلط على باقي طبقات المجتمع الأخرى، ليظهر العنف هنا وكأنه الضامن والرادع لأي رد فعل ثوري اتجه هذا السلم الطبقي أو اتجاه القلة الحاكمة من أي طرف آخر؛ ولذلك يصبح العنف مؤسساً وبنوياً بقدر ما يكون مرادفاً وخاضعاً للسلطة، ليغدو أداة في إمرتها ووسيلة طيعة في يدها.

يتجلى العنف في المجتمعات الماقبل الحديثة أساساً في الحروب؛ إذ أخذت هذه المجتمعات محاولة الاستمرار والحفاظ على بقائها من استمدادها بالقوة العسكرية، واستخدام هذه القوة في احتلال أقاليم أخرى من شأنها زيادة دخل الدولة والمساهمة في

(٧) كارين آرمسترونغ، حقول الدم، الدين وتاريخ العنف، ترجمة: أسامة غاوجي، بيروت، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، الطبعة الأولى، ٢٠١٦م، ص ٤٣.

(٨) كارين آرمسترونغ، حقول الدم الدين وتاريخ العنف، مرجع سابق، ص ٣٥.



رفع نتائجها الاقتصادي<sup>(٩)</sup>؛ لذلك فإن هذا العنف بالذات مَثَلٌ شرطاً ضرورياً لقيام الدول والإمبراطوريات العظمى، ولا ضير أن يعتبر المؤرخون النزعة العسكرية على أنها العلامة التي تميز الحضارة، فمن دون الانضباط والجيش المطيعة للقانون، تبقى المجتمعات البشرية في حالة من البدائية؛ ولذلك أصبحت الحروب في نظر آرمسترونغ إحدى الحقائق الراسخة في الحياة الإنسانية، وأضحت مركزية للديناميكيات السياسية والاجتماعية والاقتصادية.

وكما هو الحال مع كافة الأنشطة الإنسانية في المجتمعات القديمة، حملت الحروب في ثناياها -عبر التاريخ- دوافع دينية، بل احتاجت الدولة دائماً وفي كثير من الأوقات إلى عناصر مقدسة كي تبرر حروبها؛ ولذلك قد نصل مع كارين آرمسترونغ عبر قراءتنا لأحداث ومجريات التاريخ، إلى القول بأن الدين يمكن أن يفعل أشياء عديدة ومختلفة في حياة البشر، والادّعاء بأن الدين جوهر واحد، ثابت، عنيف بطبيعته غير دقيق؛ لأننا وببساطة سنقف -خصوصاً في هذه الفترة- على تقاليد دينية صنعت في خضم كيانات وشؤون سياسية بحثة؛ إذ لا يوجد تقليد ديني أصبح «ديناً عالمياً» من دون رعاية من قوة عسكرية إمبراطورية، وكل تقليد ديني كان عليه أن يطور أيديولوجية للإمبراطورية<sup>(١٠)</sup>.

### ج- النمط الجديد للعنف في العصور الحديثة

تُبَيَّننا كارين آرمسترونغ إلى أن الدين -في المجتمعات الما قبل الحديثة- لم يكن منفصلاً عن جميع جوانب مناحي الحياة، حتى السياسية والحرب، ليس بسبب وجود خلط في نشاطين مختلفين ومنفصلين، بل لأن البشر أرادوا أن يمنحوا وجودهم وأفعالهم القيمة والمعنى، ومن ثم كانت أيديولوجيا الدولة دينية بحثة وعامة، كما دعت كل إمبراطورية ناجحة بأنها تحمل مهمة إلهية، وبأن أعداءها أشرار، صَّالون وطغاة، وبأنها ستجلب النفع للإنسانية، ولأن جميع هذه الدول والإمبراطوريات كانت قد أنشئت واستمرت بالقوة فإن الدين كان متورطاً في عنفها<sup>(١١)</sup>.

لقد ظل الدين حاضراً في كامل أطوار الحياة الاجتماعية والسياسية للمجتمع الغربي، حتى القرنين السابع والثامن عشر؛ إذ عرف العالم تحولاً جذرياً في نمط التفكير، بأن ادَّعى البشر أن الدين كان المسؤول الأكبر عن الاضطهاد والمعاناة من بين سائر المؤسسات البشرية، وبأنه هو الموصل والمؤدي الكبير لانبعاث العنف وصدوره، وبالتالي تمت الدعوة

(٩) المرجع السابق، ص ٣٨.

(١٠) كارين آرمسترونغ، حقول الدم الدين وتاريخ العنف، مرجع سابق، ص ٥٨٧.

(١١) المرجع السابق، ص ٥٨٨.

من قبل الفلاسفة<sup>(١٢)</sup> والمفكرين إلى ضرورة الفصل بين الكنيسة بوصفها الراعي الأسمى للدين وبين الدولة كونها الحامي القانوني للعلمانية.

لكن ما لم يكن في الحسبان - حسب آرمسترونغ - أن العنف الحديث لم يرتبط فقط بالدين، بل وُلد من رحم الدولة القومية التي ادّعت حفظ الإنسان وحمايته، وما الحربين الأولى والثانية إلا أكبر دليل على تصاعد عنف جديد صنعته النزعة القومية في الدول، فبدل أن يخرج البشر من حالة العدوانية الأولى عن طريق المخرج العلماني للدولة سقطوا في بربرية وهمجية أخطر من الأولى وأقصاها شدة.

وبدل أن يتم احتواء العنف عن طريق الدولة وأجهزتها، أضحت المشكلة معقدة، بأن أصبحت الدولة في ذاتها تبحث عن الكيفية المثلى لكيفية إطلاقه (العنف) خدمة لمصالحها وتحقيقاً لمآربها، «إن كان بإمكاننا أن نعرف المقدس على أنه ذلك الشيء الذي يقبل البشر التضحية بحياتهم من أجله، فإن الأمة القومية، قد أصبحت بكل تأكيد تجسيداً لهذا المقدس والقيمة العليا له»<sup>(١٣)</sup>.

ولو أن هذه المسلمة المعروفة في الفلسفة السياسية والتي تتبناها آرمسترونغ في تسليطها الضوء على الدولة بالمفهوم الحديث باعتبارها تجمعاً سياسياً يحق لها الاستئثار بالعنف المشروع خدمة لمصالحها ودفعا للضرر عنها<sup>(١٤)</sup>، تبقى محصورة وغير دقيقة - في

(١٢) تأخذ كارين مثالا البارز من دعوة جون لوك عبر كتابه رسالة في التسامح وتوماس هوبز من خلال كتابه الليفيثان.. الأصول الطبيعية والسياسية لسلطة الدولة الصريحة إلى الفصل بين الكنيسة والدولة، على اعتبار أن هذا الفصل هو مفتاح السلام وأكثر الأشياء ضرورة لخلق انسجام بين فئات المجتمع، وأن الخلط بينهما قد يؤدي إلى انحراف كبير، لقد مثلت هذه الدعوى إلى الفصل ميلاد «أسطورة العنف الديني» التي ستصبح في ما بعد متأصلة في الروح الأوروبية. للاستزادة انظر: آرمسترونغ، حقول الدم الدين وتاريخ العنف، من ص ٣٩٠ إلى ص ٣٩٤.

(١٣) كارين آرمسترونغ، حقول الدم الدين وتاريخ العنف، مرجع سابق، ص ٤٥٤.

(١٤) تعد الدعوى القائلة بأن «الدولة بوصفها تجمعاً سياسياً يحق لها الاستئثار بالاستعمال المشروع على أرضها» إحدى المسلمات الأساسية في الفلسفة السياسية وفلسفة القانون، والتي أوردها ماكس فير ضمن كتابه «العالم والسياسي» إلا أن طه عبد الرحمن يرى أن تفسير ماكس فير يبدو قاصراً من عدة أوجه: أولاً من جهة عدم تمييز فير بين قوة الدولة الذي يبقى أمراً محفوظاً وإيجابياً وبين استخدامه للعنف الذي يحمل معنى مقدوحاً وسليماً من الناحية الأخلاقية ولو أضيف إليه صفة المشروعية؛ ولذلك لا يمكن بأي حال من الأحوال أن نضع القوة كمرادف للعنف، ثانياً: من ناحية أن نسبة العنف للدولة قد يفضي إلى تشريع العنف وتقنينه، وهو ما لا يمكن حدوثه؛ إذ لا يمكن لأي دولة أن يجتمع فيه العدل والظلم دون ترجيح كفة الظلم، ثالثاً: إن استعمال لفظ «العنف» في حق الدولة له ضرر أكبر من نفعه، فسلطة الدولة في قوتها لا في عنفها. انظر: طه عبد الرحمن، سؤال العنف بين الائتلافية والحوارية، مرجع سابق ص ٣٨-٣٩.

نظر طه عبد الرحمن - من الناحية العملية؛ لأن الدولة هاهنا ليست كياناً معصوماً، إذ إن استخدامهما للقوة (وليس العنف) في ضبط الأمن أو حفظ النظام سيكون تحت دافع القيام بالعدل ودفع الظلم.

### □ ثانياً: إشكالية العلاقة بين العنف والدين.. في نقد العلمانية الاختزالية

تركز أرمسترونغ بشكل أساسي في فحصها للعلاقة بين العنف والدين، انطلاقاً من زاوية الديانات الإبراهيمية أي السماوية، وبالتحديد اليهودية والمسيحية والإسلام، نظراً لمدى شيوعها وامتداداتها في العالم من جهة، ولكثرة الحديث عن وجود أفكار سائغة مفادها أن هذه الديانات التوحيدية والمؤمنة بآله واحد هي ديانات في أصلها عنيفة وغير متسامحة من جهة أخرى.

ولذلك جاءت حاجة أرمسترونغ إلى البحث في الأسس التاريخية التي تحوي علاقة العنف والدين، أو أن الدين هو المسبب الأساسي والرئيسي للعنف، ومن ثم حاولت تفكيك هذه المتتالية وفق منطق الرد على رؤى العلمانية التي تختزل العنف في بعد واحد، كما أنها لا تعطينا رؤية واضحة حول الدين.

### أ- تحميل خطايا العنف في القرن العشرين للعامل الديني

يرى الأنثروبولوجي الفرنسي روني جيرار في أطروحته «العنف والمقدس»<sup>(١٥)</sup>، أن القضاء على العنف الأعمى والمدمر بين المجتمعات البدائية القديمة لا يتحقق فعلياً إلا في حالة واحدة هي وجود أضحية بديلة في شكل قربان من حيوانات، لتقدم كبداية للأضحية الأولى (الإنسان) ولتکفر عن خطايا المجتمع وذنوبه، فيتم تحميل هذا الحيوان كل المسؤولية، ولذلك يتعين على رئيس الكهنة أو ملك القبيلة إرسال هذا الحيوان الضحية محملاً بكل خطاياها خارج المدينة، هكذا وفقط تُحَلَّ معضلة العنف حسب -جيرار- وتنتفي

(١٥) يشير روني جيرار في كتابه «العنف والمقدس» إلى أن الطبيعة الإنسانية هي عبارة عن رغبة محاكيتية، أي إن «الإنسان هو عبارة عن كائن راغب أو يرغب» في شيء قصد امتلاكه، لكن هذه الرغبة ليس مطلوبة في ذاتها، بل لأن هناك إنسان آخر يرغب فيها، وهذه الرغبة المشتركة بالذات بيني وبين الآخر هي من تصنع العداء والصراع والعنف، وهذا الصراع هو من يؤدي إلى عنف مؤسسي بين مجتمعين يقوم بينهما نوع من التأثير نتيجة الصراع والتناطح حول شيء مرغوب (مال، أرض، سلاح)، وخوفاً من نهاية هذه العداء إلى نهاية هذه الجماعات أو ما يعرف عنده بـ«الأزمة التضحية» تتفق العشائر فيما بينها على تقديم حيوانات على شكل طقوس تقوم مهام التضحية البديلة، حفظاً للسلم ودفعاً للحرب. (من كتاب روني جيرار: العنف والمقدس، ترجمة: سمير ريشا، بيروت: المنظمة العربية للترجمة، الطبعة الأولى، ٢٠٠٩، بتصرف).

حالة من السلام في القبيلة<sup>(١٦)</sup>.

من المفارقة العجيبة أن يغدو الدين في القرن العشرين، تلك الضحية البديلة التي تمارس وظيفتها في هذا العالم بتحميلها كل الخطايا والادعاءات، أن تتحول إلى مجرد ضرب من الاعتقاد المتطرف الحامل لكل شرور.

لقد أضحت الفكرة القائلة بأن الدين عنيف في طبيعته فكرة رائجة ومقولة مشهورة، بل وفي الكثير من الأحيان غدت متداولة على نطاق واسع وشاسع بين العديد من المنظرين والكتاب، وحتى الأشخاص العاديين؛ إذ ظهر لهم «أن الدين هو السبب الحقيقي في جميع الحروب الكبرى في التاريخ».

قد يقول قائل منهم: «أولست «الحروب الصليبية ومحاكم التفتيش والحروب الدينية في القرنين السادس عشر والسابع عشر، والتصاعد الحالي للإرهاب المرتبط بالدين خصوصاً الإسلام»، سوى أمارات تطبيقية للعلاقة الحميمة بين العنف والدين؟ ألا يكفينا هذا لإثبات القول بأن هناك جذوراً عدوانية وعنيفة في الدين؟ هل العنف كائناً ما كان متأصلاً في الدين، يستمد دعمه المعنوي وقوته منه؟

يرى الأنثروبولوجي طلال أسد أن الأشكال والظروف الاجتماعية لما عرف بالدين في العصور الوسطى، كانت تختلف لا محالة عن الأشكال والظروف والآثار الاجتماعية للدين في المجتمع الحديث، كما كانت القوة الدينية موزعة على نحو مختلف ونحو هدف مختلف، وتحت طرق مختلفة منشأة بذاتها مؤسسات قانونية وأصنافاً من المعرفة أجازتها وأتاحت تداولها، ومع ذلك فإن ما يعرف الباحث في أثر الدين، ولو أنه أمام تراكم معرفي من العناصر والعمليات التي يصدق أن نضعها تحت مسمى «الدين»، من الصعب بما كان أن نتوصل إلى تعريف شمولي دقيق للدين، ليس لأن مكوناته وعلاقاته معينة تاريخياً فقط، بل لأن التعريف ذاته ناتج تاريخي لطرق معينة في الخطاب.<sup>(١٧)</sup>

## ب- الطابع الاختزالي التبسيطي في محاولة القبض على مفهوم الدين

ماذا بقي للدين إذن، هل نحمله كل خطايا العنف الذي تمر به البشرية، ومن ثم نتجه إلى استبعاده من المدينة (الفضاء العمومي)؟ تجيب آرمسترونغ عن هذا السؤال: بنعم، هذا ما حولت الرؤية العلمانية الاختزالية في طبعها السياسي تمريره عن طريق خطاباتهما، وتصوير

(١٦) رونيه جيرار، العنف والمقدس، المرجع السابق، (ص ٢٥-٢٦).

(١٧) طلال أسد، جينالوجيا الدين الضبط وأسباب القوة في المسيحية والإسلام، ترجمة: محمد عصفور، طرابلس - ليبيا: دار المدار الإسلامي، الطبعة الأولى ٢٠١٧، ص ٥٣-٥٤.

الدين بصورة سلبية.

إن المشكل حسب -مؤلفة حقول الدم- لا يعود بالأساس للدين في جوهره بقدر ما يعود لكيفية فهمنا وتمثلنا ورؤيتنا لمفهوم الدين، إنه لمن الطبيعي، بل من المفروض أن تحدد أي نظرية تطبيقية وتفسيرية لأي ظاهرة إنسانية مفاهيمها وإلا أضحت تشويهاً ورفضاً لأي قيمة من الموضوعية فيها، إننا أمام غياب واضح لوجود رؤية عامة وكونية متفق عليها لتحديد مفهوم الدين.

لم تدرك المؤسسات الأكاديمية وما تفرزه من دراسات علمية حول موضوع الدين، خصوصاً في الخمسين سنة الأخيرة انعدام تعريف دقيق وجامع للدين، بل من الغرابة أن نشهد في التعريفات المتعددة والمقدمة له (الدين) نوعاً من الاختزال والتحيز والتبسيط.

كما أننا قد نقف على مدى اختلاف فهم الرؤية الغربية للدين مع الرؤى الأخرى المختلفة؛ إذ إن الكلمة العربية «دين» بكونها طريقة شاملة للحياة ونمط خاص من العيش، ويدل الدين على شبكة شاملة من المقاصد الكلية لحفظ أصوله وحفظ النفس والنسل والعقل والمال. كما أن المفردة السنسكريتية «دارما» (Dharma) تعني هي الأخرى «فكرة كلية» لتغطي مساحات القانون والعدالة والقيم الأخلاقية والحياة الاجتماعية، كان الدين في العلم ما قبل الحديث يتخلل كل جوانب الحياة<sup>(١٨)</sup>، فجميع الأنشطة التي ننظر إليها الآن على أنها أنشطة دنيوية كانت تُعاش على أنها تجارب مقدسة.

لقد استحال على القدماء أن يجدوا الخط الفاصل بين نهاية «الدين» وبداية «السياسة»، ليس لأنهم لم يدركوا بعد الخط الفاصل نظراً لزمانهم التاريخي القديم، وإنما لأن نظرتهم أو رؤيتهم للعالم كانت تحمل في طياتها مفهوماً شاملاً للدين لا يكاد ينفصل عن جميع جوانب الحياة.

إن درس التاريخ قد يفرض علينا الانتباه إلى مسألة ضرورية، وهي أن إنسان ما قبل الحداثة كان يمارس السياسة وهو يفكر بمفاهيم دينية، كما أن إيمانه الديني كان يملأ صراعه ليعطي معنى ومغزى للعالم بطريقة تبدو غريبة اليوم، لأننا -حسب كارين آرمسترونغ- «بتنا نفكر وفق نموذج علماني لا يشتغل إلا بمنطق الفصل والقطع؛ إذ أضحت فكرة «الدين» مجرد وعي شخصي وسعي فردي»<sup>(١٩)</sup>، نحن اليوم أمام مأزق منهجي في قراءتنا الرجعية للتاريخ الذي يمكن من خلاله فهم أطوار الدين وتشكلاته.

(١٨) كارين آرمسترونغ، حقول الدم والدين وتاريخ العنف، مرجع سابق، ص ١٩-٢٠.

(١٩) كارين آرمسترونغ، حقول الدم والدين وتاريخ العنف، مرجع سابق، ص ٢١.

إنه لمن غير المنطقي -حسب خوسيه كازانوف- دراسة أثر الدين وتشكله في بنية العالم الحديث نظرياً وتحليلياً وعملياً من دون إعادة التفكير بشكل منهجي ونقدي للنموذج العلماني ونظرته لتفسير الدين من جهة، وبين الأنماط المحتملة لنموذج العلمنة في النطاق العام للمجتمعات الحديثة، والتي قد تتألف في الواقع عبر ثلاث مستويات أو اقتراحات أساسية: أولها العلمنة بمعنى تمايز النطاقات العلمانية عن المؤسسات والمعايير الدينية، والعلمنة بمعنى أقول المعتقدات والممارسات الدينية، وكذا العلمنة بمعنى تهميش الدين وتحجيمه في نطاق مخصوص أو مخصص<sup>(٢٠)</sup>.

هذه المستويات الخاصة بالنموذج العلماني قد تتعامل مع الدين في العالم الحديث انطلاقاً من تفسيرين اثنين، فمن جهة، ثمة التفسيرات التي تحتزل الظاهرة إما كتعبئة وسائلية ذرائعية للمقدرات الدينية المتاحة من أجل أغراض غير دينية، وإما إلى تكييف وسائل للمؤسسات الدينية مع المحيط العلماني الجديد.

ومن جهة أخرى ثمة التفسيرات العلمانية ذات النزعة الإنسانية التي تميل إلى تأويل التعبئة الدينية على أنها استجابات أصولية مضادة للحدثة، أو كتعبئة رجعية لجماعات تقليدية تقاوم التحديث وتلجأ للعنف المؤسس والمقدس لتمرير خطابها ورسائلها<sup>(٢١)</sup>.

### □ ثالثاً: موضوع العنف بما هو واقع مركب

إن فرضية أن الدولة لا تحافظ على قوتها واستقرارها، إلا متى استعملت العنف والقوة والإكراه في بث سلطتها، قد ألفت بظلالها على الفلسفات السياسية والاجتماعية في القرن العشرين، إننا اليوم أمام زحف للدولة، ليس على المقدس الديني فقط -على حد تعبير سيف الدين عبد الفتاح- «بل أمام تأميم لكل جوانب الحياة لتصبح علمانية»، إن هذه الحقيقة المؤسفة لطبيعة الاجتماع البشري والسياسي هي من طوعت الدين الداعي إلى قيم الرحمة والعدل إلى حالة من النبذ والتطرف والتشدد، إذ لوثته في كثير من الأحيان بمظاهر العنف وتحليلاته<sup>(٢٢)</sup>.

(٢٠) خوسيه كازانوف، الأديان العامة في العالم الحديث، ترجمة: قسم اللغات الحية والترجمة في جامعة البلمند، مراجعة: الأب بولس وهبة، بيروت: المنظمة العربية للترجمة، الطبعة الأولى (٢٠٠٥)، ص ٣٢٢.

(٢١) المرجع السابق، ص ٣٢٤.

(٢٢) سيف الدين الفتاح، الزحف غير المقدس: تأميم الدولة للدين، بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، الطبعة الأولى (٢٠١٦)، ص ٣٧.

أ- الاستناد إلى رؤية نفسيرية وتركيبية لتفسير ظاهرة العنف في مظهراتها السياسية والاجتماعية تؤكد آرمسترونغ على أن هناك العديد من الدوافع المركبة من عوامل سياسية واقتصادية واجتماعية قد تتشابه فيما بينها مؤسسة بذلك حالة من القابلية للعنف<sup>(٢٣)</sup>، التي كنا نعتقد في البدء أن مصدرها ديني.

وتبرر آرمسترونغ هذه الرؤية عبر العودة الكثيفة لمجريات التاريخ، ابتداء من تاريخ الصين القديمة ووصولاً لأحداث ١١ سبتمبر ٢٠٠١ أو أيلول الأسود، وما تبعه من ظهور نمط جديد من العنف المسمى بالإرهاب المقدس، الذي يصعب تعريفه، ويصعب تطويقه وحصره - كما هو الحال نفسه مع العنف -؛ إذ لا يمكن رده إلى سبب جوهري واحد، بل قد تلتقي فيه العديد من الدوافع الاقتصادية والاجتماعية والدينية، كما قد تجتمع تحت ناظم واحد هو الانطواء السياسي (الإرهاب سياسي بطبيعته وليس ديني)، على اعتبار أن الإرهاب يتعلق بمسألة الحصول على السلطة السياسية أو الحفاظ عليها<sup>(٢٤)</sup>.

لقد أضحى العنف المتمثل في الإرهاب الهاجس الأكبر الذي يهدد البشرية جمعاء، تقول آرمسترونغ: «نحن اليوم نعيش المشكل ذاته في عالم مترابط أصبحنا مسؤولين وبشكل غير مألوف عن مآسي الآخرين وتاريخهم، فكما ندين الإرهابيين الذين يقتلون الأبرياء، علينا أيضاً أن نجد طريقاً نحو الاعتراف بمسؤوليتنا... [إزاء] الآلاف من المدنيين الذين قتلوا أو شوهوا في حروبنا الحديثة فقط لأنهم لم يفعلوا شيئاً سوى أنهم كانوا في المكان الخطأ وفي الوقت الخطأ»<sup>(٢٥)</sup>.

## ب- تهافت أسطورة العنف الديني

تعتمد أي دولة من دول العالم، على أساطير تبرر وجودها وتحفظ نزوعها، إن الأساطير حسب -كارين- تعبر عن حقائق أبدية تكمن في وجودنا اليومي بدلاً من الحقائق التاريخية المؤقتة، وتقدم مخططاً لما يجب عمله في الحاضر<sup>(٢٦)</sup>.

(٢٣) نستخدم مصطلح -وهو من ابتداء طه عبد الرحمن- «القابلية للعنف» هنا للدلالة على الحالة المنتشرة وسط الفئات الشبابية المتدينة والتي أضحت وقوداً لحركة الإرهاب المعاصر اليوم في كامل أرجاء المعمورة، وهذه القابلية هي التي يجب التخطيط لمواجهةها والعمل على اجتثاثها من النفوس. انظر: طه عبد الرحمن، سؤال العنف بين الاثنائية والحوارية، ص ١٢٨.

(٢٤) كارين آرمسترونغ، حقول الدم الدين وتاريخ العنف، مرجع سابق، ص ٥١٤-٥١٥.

(٢٥) المرجع السابق، ص ٥٨٥.

(٢٦) كارين آرمسترونغ، تاريخ الأسطورة، ترجمة: وجيه قانصو، بيروت: الدار العربية للعلوم ناشرون، الطبعة الأولى (٢٠٠٨)، ص ١١-١٢.



إن أسطورة العنف الديني -على سبيل المثال- التي تدعي أن «الدين كان هو السبب في جميع الحروب الكبرى في التاريخ» تكاد تكون أسطورة مؤسسة ترتفع مقام العلمية في نظر المحللين والسوسيولوجيين اليوم في مجال الدراسات الاجتماعية والدينية، إننا أمام مقارنة سطحية لأثر الدين وجوهره اختزلته الرؤى العلمانية السياسية في بعد سلبي، مع إهمال مساهمة الدين في حفظ مقاصد الإنسان وقيمه، عبر محطات تاريخية عدة كان فيها (الدين) موجه أساسي وفاعل هام في نبذ العنف وتقويضه.

يقول ريتشارد دوكنز (Richard Dawkins): «إن الإيمان الديني وحده من يمتلك القوى الكافية ليكون دافعاً لمثل هذا الجنون المطلق حتى لدى البشر العقلاء والمهذبين»<sup>(٢٧)</sup>.

هذا التبسيط الاختزالي الخطير للتعقيد الموجود في موضوع العنف وربطه أساساً بالدين -حسب أرمسترونغ- قد تحول إلى عائق إبستمولوجي يحول دون فهم جوهر الدين وكنهه، وقد يحجبنا عن تفسير ظاهرة العنف الإرهابي.

إن هذه الصيغة هي تعبير مشابه على مدى الانحياز العلماني الحديث، الذي ينظر إلى الدين كقوة عنيفة وغير عقلانية ينبغي استبعادها من دائرة السياسة في الأمم المتحضرة، فبطريقة أو أخرى قد تغفل هذه الرؤية في إدراك المضامين الحقيقة للتقاليد الدينية في العالم، كون الدين يتمركز على خاصية إنسانية حقيقية هي معاملة الآخرين كما نحب أن نعامل أنفسنا<sup>(٢٨)</sup>.

قد تقتضي مواجهة العنف -ليس باستئصاله نهائياً عن هذا العالم، لأن هذا الأمر مستحيل، بل بإبقائه في حدوده الدنيا القصوى- البحث عن طرق جديدة للتفكير في الحقائق المؤلمة للحياة الحديثة، وبشكل ما علينا أن نجد طريقة لفعل ما كان الدين يفعل عبر قرون ممتدة، ومساهمته في بناء شعور بالمجتمع الإنساني ومكافحته لأنواع العنف وتشكلاته.

## □ خاتمة

قد نصل في الختام إلى ضرورة القول بأن موضوع العنف -على حد تعبير حنة أرندت- يبقى عصباً على الطرح عبر التاريخ؛ إذ نادراً ما كان موضع تحليل أو دراسة خاصة، بل بقي مستبعداً لا يلقي رواجاً للبحث فيه، وتقديم الأسئلة حوله، وحتى الذين بحثوا في فعل

(٢٧) نقلاً عن: كارين أرمسترونغ، حقول الدم الدين وتاريخ العنف، مرجع سابق، ص ٥١٦.

(٢٨) المرجع السابق، ص ٥١٧.



العنف وأطواره عبر مسار الفلسفة الحديثة (الحديث هنا عن فريدريك إنجلز بالتحديد<sup>(٢٩)</sup>) لم ينظروا له سوى باعتباره مجرد ظاهرة هامشية أو أداة وسيلة في يد البنية الاقتصادية المسيطرة.

يقول إنجلز: «في كل مكان تتناقض فيه بنية السلطة لبلد ما، مع النمو الاقتصادي لهذا البلد، تكون الهزيمة من نصيب السلطة وأدوات العنف التي تلجأ إليها»<sup>(٣٠)</sup>.

ومن هنا نرى إلى مدى بقي العنف، والتعسف المرتبط به، أمرًا عاديًا، بحيث لا يلقى أية أهمية ولا عناية في نظر المفكرين، ولذلك لا يتم طرح أسئلة جوهرية إزائه، بل يبدو العنف وكأنه مشروع بل بديهي للجميع.

لقد جعلت الرؤية السياسية العلمانية الحديثة - حسب آرمسترونغ - من الدين كبش فداء لكل خطايا الدولة القومية اليوم، إن هذه المعضلة بالذات قد أفرزت لنا مشكلتين واقعتين: الأولى أن هذا الخلل في الرؤية، قد أدى إلى خلل مفاهيمي لموضوع الدين، بعد أن كان مفهومًا تفسيريًا شاملًا لكل جوانب الحياة في المجتمعات الماقبل حديثة، أضحى بعدًا أفقيًا فرديًا بين الله والإنسان في المجتمعات الحديثة، وأدى اختزاله في هذا التصور إلى استبعاده من منظومة الحياة.

أما من الناحية الثانية فهي مبثوثة في الرؤية التبسيطية المباشرة من زاوية التعاطي مع موضوع العنف باختزاله في بعد واحد هو البعد الديني، والذي ظل من المعتذر القبض عليه مفهومياً في الدراسات الحديثة، ولذلك وقعنا - حسب آرمسترونغ - كضحايا لهذا الخلط والخلل في الفهم والتفسير، ولينعكس هذا الخلط على جوهر فهمنا للعلاقة الموجودة والمتباينة بين العنف والدين.

تعود آرمسترونغ إلى التاريخ الإنساني للبحث في المفارقة الموجودة بين الدين والعنف؛ إذ كيف للدين أن يكون باعثًا ومصدرًا للعنف اليوم وهو الذي كان عبر تاريخ الشعوب ولفترات متلاحقة حافظًا للسلام وراذعًا للعنف، قد تقودنا الإجابة عن أصل هذه المفارقة إلى البحث عن مستوى التعقيد الذي يلف ظواهر العنف في الحياة الاجتماعية، من ناحية أولى، نظرًا لتعدد أشكال العنف ومستوياته وتداخل عوامل تكوينها، ومن ناحية أخرى، في أن كل محاولة لتفسير ظاهرة العنف بإرجاعها إلى سبب واحد هو مجرد تعميم وتحليل زائف بلغة ماركس، لا يروم البحث عن الحقيقة بقدر الانزياح والانحراف عنها.

(٢٩) للاستزادة انظر كتاب: فريدريك إنجلز، دور العنف في التاريخ، ترجمه للغة العربية: فؤاد أيوب، دمشق: دار دمشق للطباعة والنشر، ١٩٩٧م.

(٣٠) حنة أرندت، في العنف، ترجمة: إبراهيم العريس، بيروت: دار الساقي، الطبعة الثانية، ٢٠١٥م، ص ١٠.

من بين النتائج التي قد نظفر بها من خلال دراستنا لمحاولة أرمسترونغ الجادة في تكوين زاوية نظر ومقاربة فكرية لجوهر العنف ولفهم العلاقة الموجودة بينه وبين الدين من جهة، وبين تكوّن المجتمع عبر التاريخ من جهة أخرى، قد نصل إلى تبيان النقاط التالية:

١- لم يكن العنف البنيوي المشروع الملازم للدولة مفهوماً جديداً ولا مبتكراً في الأزمنة الحديثة، بل ظل مصاحباً للإنسان عبر تاريخه المتواصل؛ إذ جعلت من الحضارات الزراعية واقعاً مؤسساً ومشروعاً مسلماً به في تاريخ البشرية.

٢- إن البحث في الأسس التاريخية التي تحتوي علاقة العنف بالدين هو أمر ضروري وهام من أجل تفكيك المتتالية التي تقر وتعتقد بأن الدين هو المسبب الأول في العنف، وبالتالي فنحن لا نجد أي حرج في القول بأن موقف أرمسترونغ كان موقفاً مناهضاً لرؤية العديد من الباحثين ممن يرون بأن الدين هو سبب المآسي والحروب.

٣- لقد أدى الطابع الاختزالي والتحيزي لمفهوم الدين الضيق في الرؤية العلمانية الغربية الحديثة، والتي لا تشغل إلا بمنطق القطع والفصل إلى غياب طريقة عامة في تعريف الدين، مقارنة مع أغلب الرؤى الكونية الأخرى.

٤- الاستناد إلى رؤية معمقة لتفسير ظاهرة العنف في تمظهراتها السياسية والاجتماعية والاقتصادية، قد يجعلنا أمام حتمية القول بأن سؤال العنف قد أضحى واقع مركب تحكمه العديد من الأسباب والعوامل المركبة والمعقدة التي ما فتئت من حال إلى حال؛ ولذلك لا يمكن للباحث أن يرد أصل العنف في بعد واحد هو البعد الدين.



# العرفان الإسلامي

## بين شرط الكمال وهدفية التكامل

الدكتور عبدالفضيل إدراوي\*

### □ مقدمة

لا يخرج العرفان في المدرسة الإسلامية عن كونه سعيًا نحو صنع البيئة التي يتكامل فيها الإنسان لتحقيق العبودية الحقة لله تعالى في هذه الدنيا، وحيث إن هذه العبودية تتأسس على موجهات غيبية تكفل الوحي ببيانها للبشرية، أمكننا أن نُبْعِها بمسَلِّمة مفادها أن التكامل الحق لا يمكن أن يتحقَّق إلا بشرط إمامة أئمة أهل البيت عليهم السلام في المعارف الدينية؛ إذ لا إمكانية للحديث عن عرفان إسلامي من دون الاستناد إلى إمامة شرعية، ومن دون التسليم بالولاية المطلقة للإمامة التي ارتضاها الله تعالى للبشرية في هذه الحياة.

بالنظر إلى حاجة الإنسان في سعيه نحو الكمال إلى قادة ومرشدين

---

\* كاتب وباحث، كلية الآداب، تطوان - المغرب، البريد الإلكتروني:

d\_abdelfdil2006@hotmail.com

يوجهونه ويعلمونه ويقومون تصرفاته ويدلونه على عوالم وأسرار السير والسلوك. وهذا لا يتحقق إلا فيمن ارتضاهم الله تعالى أمناء على الوحي ومعارفه، وأطلعهم على علومه وتفاصيله، لكي يرجع إليهم الناس ويهتدون بهداهم.

ورغم أن العرفان قد يبدو للوهلة الأولى اختياراً ذاتياً أو ممارسة فردية وشعيرة عينية تنطلق من الذات الخاصة لصاحبها، إلا أن حقيقته تمتد نحو إنجاز الفعل في المجتمع، وتحوّل إلى سلوك متعدّد قوامه التأثير في المحيط والعمل على إفادة الآخرين والتحرّك من أجلهم، ومراقبة تفاصيل الذات لمنع كل شر أو أذى قد يصدر في حق الغير، بل والالتباه إلى كل تقصير قد يصدر من الذات في مسؤوليتها ورسالتها نحو الغير.

لذا فإن ثمة أهمية بالغة يجتليها العرفان في المنظومة الفكرية والعقدية للمدرسة الإمامية، فهو ضرورة من ضروريات حياة الفرد في المجتمع، وعنصراً مركزياً في البناء السليم للمجتمع. فبه قوام الفرد والمجتمع الخالين من العاهات النفسية والروحية.

فالعرفان مصدر طاقة تزوّد عبره وبه الذات، روحياً ومادياً، ومنه تأخذ ما به تغدو مستحقة صفة الإنسانية، فهو مظهر من مظاهر التعبد الذي يعبر عنه الدكتور أ. كاريل بكونه «أشبه ما يكون بعملية التنفس عند الإنسان... يعتبر عاملاً ضرورياً لا غنى عنه لتوثيق الشائج والصلات الطبيعية بين الوعي وبين بيئته الخاصة... ويعتبر وظيفة طبيعية للروح والجسد في آن واحد، بحيث لا يمكن الاستغناء عنها أبداً»<sup>(١)</sup>.

### □ أولاً: في تلازم العرفان الحق بالتدين المحمديّ

إذا نحن تتبّعنا الأصول الحقيقية والجوهرية التي يؤول إليها العرفان، فلا ريب أن أسسه، عقلاً وفطرةً وقلباً، يجب أن ترجع إلى المدرسة الإسلامية الأصيلة، أي «المدرسة المحمدية على صاحبها وآله أفضل الصلاة والسلام، بكل المعاني والدرجات والأبعاد»<sup>(٢)</sup>، بالنظر إلى كون الغاية الأساس من العرفان إنما هي الدفع بالإنسان نحو حالات الكمال والطهر المعنوي. روي عن الرسول الأعظم ﷺ أنه قال: «إنما العلم

(١) ألكسيس كاريل، الإنسان ذلك المجهول، تعريب: شفيق أسعد فريد، بيروت: مكتبة المعارف، ١٩٩٣م، ص ٨١.

(٢) روح الله الموسوي الخميني، الجهاد الأكبر أو جهاد النفس، طهران: مؤسسة تنظيم ونشر تراث الإمام، ط ٦، ٢٠٠٤، ص ٩.

ثلاثة: آية محكمة، أو فريضة عادلة، أو سنة قائمة، وما خلاهن فهو فضل»<sup>(٣)</sup>.

بل إن الحياة برمتها، والوجود على امتداده، لا معنى له ولا قيمة حقيقية له، إلا في جوهره الإلهي وفي ماهيته التوحيدية. فالديانات السماوية جميعها إنما تتحد وتتوحد في هذا المسعى، وهو «إعادة جميع المحسوسات وكل العالم إلى مرتبة التوحيد، تلك المرتبة التي يتيقن فيها العبد ويقتنع عقلاً وقلباً وجوارح أن لا ملجأ ولا منجى ولا غاية إلا الله تعالى، وأن كل ما هو موجود فهو منه تعالى، وكل ما سيأتي أيضاً هو منه... فكل ما هو موجود هو الله»<sup>(٤)</sup>.

ولا يخفى أن المدرسة الإلهية؛ ممثلة في الأنبياء والرسل والأئمة الأوصياء عليهم السلام، تتحدد رسالتها الأساس منذ البدء وإلى نهاية هذا العالم، وتسير في خدمة عقيدة التوحيد وتحقيق العبودية الحقيقية لله تعالى. فلا يتصور عرفان ولا تربية ولا تخليق ولا طهر إلا بمرجعية مصاديق الطهارة والكمال الحقيقي، ممثلاً في مدرسة أهل البيت عليهم السلام، وتحديدًا في رسول الله صلى الله عليه وآله، وأوصيائه الأئمة الأطهار عليهم السلام. الذين لهم ارتباط نسبي بالبيت النبوي، وكان لهم تبعاً لذلك مسؤوليات ترشيدية وتخليقية شبيهة إلى حد كبير بمسؤوليات الرسول صلى الله عليه وآله. فهم من يضمن «سلامة الهداية الدينية للأمة الإسلامية من الناحية الروحية»<sup>(٥)</sup>.

وهم وحدهم الذين لهم الأسبقية ومركزية القدوة، ولهم المرجعية في كل الأمور، وصفوا بأنهم «عباد مصطفىون مطهرون أورثهم الله علم الكتاب، الذي هو روح أمرّي من عالم الأمر وعالم الإبداع كن فيكون»<sup>(٦)</sup>، بل هم عدل القرآن وقرناؤه، وهم مصاديقه والأدلة عليه والقادة إلى حقيقته والعارفون حقاً به. ويكفي لكل عارف أو طالب عرفان هذا البيان الخالد منه صلى الله عليه وآله: «ألا إني مخلف فيكم كتاب ربي عز وجل، وعترتي أهل بيتي، ثم أخذ بيد علي عليه السلام فرفعها فقال: هذا علي مع القرآن والقرآن مع علي لا يفرقان حتى يردا علي الحوض، فاسألوهما ما خلفت فيهما»<sup>(٧)</sup>.

(٣) الكليني، أصول الكافي، ج ١، باب: صفة العلم وفضله.

(٤) روح الله الموسوي الخميني، الجهاد الأكبر، مصدر سابق، ص ٢٣٣.

(٥) ألفرد بل، الفرق الإسلامية في الشمال الإفريقي من الفتح العربي حتى اليوم، ترجمه عن الفرنسية: عبد الرحمن بدوي، بيروت: دار الغرب الإسلامي، ط ٣، ١٩٨٧م، ص ١٥٣-١٥٤.

(٦) الشيخ محمد السند البحراني، إسلام معية الثقلين لا إسلام منسلخاً عن الحديث، قم: منشورات دار التفسير، ط ١، ص ٣٢.

(٧) ابن حجر العسقلاني، الصواعق المحرقة، ص ٧٥، نقلاً عن: السيد الفيروزآبادي مرتضى الحسيني، فضائل الخمسة من الصحاح الستة، بيروت: مؤسسة الأعلمي، ١٩٨٢، ج ٢، ص ١٢٧.

فهم إذن وحدهم المؤهلون للإحاطة بالعوالم المعرفية والعرفانية ذات الصلة بمحورية القرآن الذي لا يمكن الإحاطة بكل مراتبه الغيبية وبمعانيه العميقة من لدن بني البشر، الذين لا يمكن أن يصلوا أي كمال بقدراتهم الحسية، ولا بد لهم تبعاً لذلك من «قدرة وحيانية» تتجسّد في الأئمة المعيّنين بالوحي.

بل إن مفارقة هؤلاء والاستغناء عنهم من شأنها أن تقود صاحبها إلى مرديات الزيف والانحراف. ولعل ما يلاحظ على مدارس التصوف والزهد في العالم الإسلامي من تحبُّط، وما شاب ويشوب عديداً من التجارب من انحرافات وأخطاء وتشويه، إنما مرده إلى تهميش مرجعية أئمة أهل البيت (عليهم السلام)، الذين هم وحدهم دون سواهم، ضمان وأمان الأمة من الزيف والانحراف، «.. وأهل بيتي أمان لأمتي، فإذا ذهب أهل بيتي أتى أمتي ما يوعدون»<sup>(٨)</sup>.

فلا يمكن تحصيل معارف غيبية ولا إدراك حقائق عالم الروح والمعنى، إلّا بمرجعية أهل البيت بوصفهم خزان جميع العلوم وأبواب جميع المعارف، والعارفين بأسرارها وتفصيليها، وفيهم «حصر القرآن الكريم الوصول إلى المكنون من حقائقه العلوية الغيبية، لأنهم وحدهم المشهود لهم بالتطهير الإلهي»<sup>(٩)</sup>.

وما نقرأ في الزيارة الجامعة الصغيرة «.. السّلام على محالّ معرفة الله، السّلام على الذين من والاهم فقد والى الله، ومن عاداهم فقد عادى الله، ومن عرفهم فقد عرف الله، ومن جهلهم فقد جهل الله عز وجل»<sup>(١٠)</sup>.

يعضد هذه الحقيقة، فيجعل المعرفة الحقيقية بالله تعالى وبشؤون الغيب وبتفاصيل الكمال والطهر المعنوي، كلّ ذلك متوقفاً ومشروطاً بمعرفة الأئمة الأطهار ذوي الاختصاص والتفرد بالمعرفة الحقّة، وحفظة الشرع، والقوامون عليه لهداية البشر وحفظ مصالحهم. «وما ترك رسول الله ﷺ علماً علمه الله من حلال ولا حرام، ولا أمر ولا نهي كان أو يكون.. إلّا علّمنيه وحفظته، ولم أنس حرفاً واحداً منه..»<sup>(١١)</sup>.

(٨) مستدرک الصحيحین، ج ٣، ص ١٤٠، نقلاً عن: فضائل الخمسة من الصحاح الستة للسيد الفيروزآبادي، ج ٢، ص ٦٨.

(٩) الشيخ محمد السند، إسلام معية الثقليين، مرجع سابق، ص ١٨.

(١٠) الشيخ عباس القمي، مفاتيح الجنان، ويليهِ الباقيات الصالحات، ترجمة: محمد رضا النوري، دار الثقليين، ط ٢، ١٩٩٨، ص ٦١٧.

(١١) كما يصرّح سيدنا علي بن أبي طالب (عليه السلام)، ينظر: نهج البلاغة، الخطبة رقم: ٢١٠. وهذا ما شهد به عدد غير قليل من العلماء وكبار الصحابة الأجلاء، ويكفي أن نذكر من ذلك قول

لذا نجد أن الأنبياء والرسل والأئمة من أهل البيت قد عُدوا المؤسسين الأوائل لتيار الزهد والعرفان والتصوف في الثقافة العربية الإسلامية، الذي كان في حقيقته تطويراً واستلهاماً لفلسفة الزهد، وتجسيداً لمبادئ مدرسة هؤلاء الرواد في العرفان والرياضة النفسية.

بل إن ثمة من الدارسين من يرى أن رموز المدارس الصوفية وكبراءها، هم مجرد متعلمين لمبادئ التصوف والزهد، تتلمذوا على أيدي هؤلاء الرواد من الأصحاب. يقول زهير غزاوي مبيّناً مكانة الإمام علي بن أبي طالب لدى بعض رموز التصوف: «فهذا التيار الهائل من النظرية الصوفية برموزه المعروفة بدءاً من الحسن البصري وصولاً إلى رابعة العدوية، مروراً بمحي الدين بن عربي والسهروردي والجُنيد والرفاعي والكيلاني وغيرهم كثير، قد اعتبروا الإمام علياً بن أبي طالب أستاذهم الأوحد، واتخذوا العرفاء والمرتابون وأقطاب التصوف بطلاً وقدوة ورمزاً»<sup>(١٢)</sup>.

وعلى هدي علومه ومعارفه «أثروا الحضارة العربية الإسلامية بفيض من الفلسفات والكلام والشعر، لم يعرف مثله في أية حضارة أخرى»<sup>(١٣)</sup>.

وفي السياق نفسه يقول أحد الباحثين في فلسفة الزهد والتصوف: «الإمام علي بن أبي طالب باب مدينة العلوم»<sup>(١٤)</sup> والمواهب، كان مزيناً بالزهد والورع، كُشف له الغطاء، وفُضت عنه الأستار، وفتحت له كنوز العلم، فنهل منها ما شاء بدون حساب، قدوة المتقين، وقطب العارفين»<sup>(١٥)</sup>.

---

الصحابي الجليل ابن مسعود: «إن القرآن أنزل على سبعة أحرف، ما منها حرف إلا وله ظهر وبطن، وإن علي بن أبي طالب عنده من الظاهر والباطن...».

ينظر: الإتيقان في علوم القرآن للسيوطي، ج ٤، ص ٢٣٣، نقلاً عن محمد باقر الصدر، نشأة الشيعة والتشيع، منشورات الغدير، ط ٤، ١٩٩٩، ص ١١٣.

(١٢) علي شريعتي، الإمام علي في محنة الثلاث؛ ترجمة: علي الحسيني، بيروت: دار الأمير، ط ١، ٢٠٠١، ص ١٥٦.

(١٣) زهير حسين غزاوي، الإمام علي بن أبي طالب إنسان للمستقبل (القلب والسيوف)، بيروت: دار الهادي، ط ١، ١٤٢٤ هـ - ٢٠٠٣ م، ص ١٥٢.

(١٤) تبعاً للحديث المشهور عن الرسول ﷺ: «أنا مدينة العلم وعلي بابها، فمن أراد المدينة فليأت الباب...»، أورده صاحب المستدرک ج ٣، ١٢٦، نقلاً عن: السيد الفيروزآبادي، فضائل الخمسة من الصحاح الستة، مرجع مذكور، ج ٢، ص ٢٨١.

(١٥) عيد الدرويش، فلسفة التصوف في الأديان، دمشق: دار الفرق، ط ١، ٢٠٠٦، ص ١٦٥.

فنحن إذن أمام رواد وصفوا بأنهم سابقون في العرفان والتصوف ومؤسسون لبنائه، ومن معينهم اغترف الصوفية معارفهم ونظرياتهم. فهم النموذج الفعلي والمصدق العملي والتجسيد السلوكي لمظاهر الكمال المعنوي الروحي بين الناس في هذا العالم.

وقد دلّت الروايات الشريفة وتوصيات الوحي على ضرورة التآسي بهم والالتزام بهم واقتفاء آثارهم في كل صغيرة وكبيرة، تجنباً للزيغ والانحراف والتماساً للخلاص والأمن. فعندما كان رسول الله ﷺ يلحّ على الأمة الإسلامية طيلة حياته الدّعوية، وإلى آخر لحظة من حياته الشريفة بأن تتولّى أوصيائه من أهل بيته الشريف، قائلاً: «تركت فيكم ما إن تمسّكتم به لن تضلوا بعدي أبداً»، «الله الله في أهل بيتي..» فهو إنما كان يشير إلى ضرورة الاحتراز من الغرور والاغترار بالعلم والمعرفة ودعوى الكمال الروحي، بعيداً عن نهجهم وصراطهم القويم، ما قد يجعل من صاحبه متوهماً امتلاك الحقيقة لوحده، ووصله إلى جوهر الدين والتدين واستغناؤه عن المرشد والوليّ أو الإمام المعصوم، وبأنه لا يضعف ولا يعيا، مكتفياً بمنهج (حسبنا أنفسنا وعقولنا عن الوحي)، (حسبنا كتاب الله عن العترة)<sup>(١٦)</sup>.

إنه تنبيه مبكر منه ﷺ، وتحذير من الوقوع في حالة من الاستغناء عن الإرشاد الوحياني، الذي لا يمكن أن يتخلّله النقص أو التناقض أو المصلحة الخاصة، والذي يضمن وحده عدم التّوه والضلال أو الانسياق مع موجات التأويل ومتاهات التناقضات البشرية، التي منشؤها تسلّط الأنانيات الفردية وتوهم الرعامة والقطبية بعد أشواط من السير والسلوك في عوالم الرياضة الروحية لكن مع الشطّ عن متاركة الأئمة المعصومين والاستبداد بالرأي والاغترار بالقدرة الذاتية والثقة في العقل والنفس تحت مسمى شعار (حسبنا كتاب الله).

فلا يتصوّر عرفان قويم ما لم يتقيّد بهداية الوحي الإلهي، والمتمثّل في الكتاب والسنة الصحيحة التي تمثّلها العترة الطاهرة، فهما معاً طريق الهداية والنور والحق، وهما وحدهما سبيل تحقيق الغايات الكمالية التي ارتضاها الله تعالى للعباد، مصداقاً للحديث المشهور: «تركت فيكم ما إن تمسّكتم به لن تضلوا بعدي أبداً، كتاب الله وعترتي أهل بيتي»<sup>(١٧)</sup>.

(١٦) الشيخ محمد السند البحراني، الغلو والفرق الباطنية، رواة المعارف بين الغلاة والمقصرة، تحرير: حسن الكاشاني ومجتبى الأسكن، منشورات باقيات، ط ١، ٢٠١١م، ص ٣٣١.

(١٧) حديث مشهور ترويه جل كتب الحديث المتداولة بين المسلمين من مختلف المذاهب والفرق الإسلامية.



فقد يكون العرفان والتصوف طريقًا إلى أنواع من العلوم والمعارف التي قد تخرج عن حد الشهود والحسية، فهي آنئذٍ - حتمًا ومنطقيًا وعقليًا - تحتاج من صاحبها ومن السالك طريقها إلى ترشيد وتدخل من معصوم، وإلاَّ قادته إلى الهلكة والضياغ الروحي والمعنوي، ولن يكن مأمونًا ولا متيقنًا أن تصبَّ في الكمال المرجو.

وغير خافٍ أن كثيرًا من العلوم والمعارف الروحية والأسرار الغيبية التي قد لا يطبق تحملها الإنسان العادي، وقد لا يدرك محتواها ولا حقيقتها ولا كيفية التصرف حيالها، إلاَّ إذا استند إلى معارف أهل البيت وتوجيهاتهم. بل إن ثمة من الحقائق والمعارف والدرجات المعرفية العرفانية ما لا يتحمَّله حتى المقرَّب من الملائكة، كما جاء على لسان جبرئيل للنبي ﷺ ليلة المعراج، لما بلغ إلى سدرة المنتهى وانتهى إلى الحجب، فقال: تقدَّم يا رسول الله، ليس لي أن أجوز هذا المكان ولو دنوت أنملة لا احترقت!!<sup>(١٨)</sup>.

فكيف للإنسان العادي أن يدَّعي الاستقلالية والاعتماد على ذاته في السير إلى الله وسلوك طريق العرفان الخاص من دون هداية وترشيد دقيق وواضح من الأئمة العارفين العالمين بأسرار ذلك؟! مثلما أن كثيرًا من العلوم والمعارف المادية نبغ فيها الإنسان وأعطى فيها الشيء الكثير وحقَّق إنجازات لم تكن متوقَّعة ولا محتملة، لكنهما لم تصبَّ سوى في طريق النقيصة والشرور المنافين لحقيقة الكمال وغاياته المرجوة.

لذا فإن سلوك طريق المعرفة الروحية وطريق العرفان يجب أن يكون مؤسسًا ومحكومًا ومستندًا في تفاصيله إلى معارف الوحي بما هو قرآن وسنة المعصومين، السبيل الأوحد الذي يحقِّق «الإحاطة بتمام التكامل للإنسانية والآفاق الممكنة لها، وهو أمر لا يحيط به وبتفاصيله العقل البشري الفطري المحدود، ولا العقل التجريبي ولا العقول الأخرى»<sup>(١٩)</sup>.

### □ ثانيًا: العرفان وتهذيب النفس

يمكن أن نختزل جميع معاني العرفان وكل مدلولاته وأبعاده، وجميع تفاصيله، مهما اختلفت المنطلقات والدراسات المنظور منها إليه، سيان إن كانت مدرسية تعريفية

(١٨) ابن شهر آشوب، مناقب آل أبي طالب عليه السلام، ج ١، ص ١٧٩، نقلًا عن: الشيخ السند، إسلام معية الثقلين لا إسلام منسلخًا عن الحديث، مرجع مذكور، ص ١٣٠.

(١٩) الشيخ محمد السند البحراني، الغلو والفرق الباطنية، مرجع مذكور، ص ٤٣.

تبسيطة، أو كانت أكاديمية معمّقة وتخصّصية، تبحث في تفاصيل العرفان ومصاديقه. فجميع المعاني يمكن أن تؤول إلى حقيقة «معرفة الله التي تتوفّر في ظلّها سعادة الدنيا والآخرة»<sup>(٢٠)</sup>.

إن الغاية التي من أجلها سعى وجاهد جميع الأنبياء والرسل، وكذا الأولياء والأوصياء والصالحون، لا تخرج في حقيقتها عن هدفية واحدة «تربية الإنسان وهدايته في مسيرته من عالم التراب إلى عالم الملكوت الأعلى بهدف يتمثّل في تشكيل المجتمع وإعداد بيئة لا يعبد فيها غير الله تعالى، فتزيل أنوار العبودية والإخلاص والإيمان بالغيب، ظلمة الأهواء النفسانية والشهوات الدنيوية، وتضيء أنظار البشرية بنور جمال الحق في عالم الوجود، وتعيد حاكمية التوحيد وأبعاده المتعالية في مختلف العلاقات والنشاطات الإنسانية. ومثل هذا لا يتيسّر إلّا بتزكية النفس، الشيء الذي يحمله حكام الشرق والغرب، ويتعطّش إليه عالم اليوم المنهك»<sup>(٢١)</sup>، حيث يكون الإنسان متحرّكاً تحرّكاً عمودياً في طريق السير والسلوك إلى الحق تعالى، بغاية «الوصول إلى مقام لا يرى في الوجود غيره تعالى»<sup>(٢٢)</sup>.

إن العرفان ليس إلّا ذلك السعي المخلص من العبد في دنياه من أجل التحرّر من صنميّة الذات وقهرية النفس، أو ما يسميه السيد روح الله الموسوي الخميني بالهجرة من النفس إلى الله، حيث يعزم الإنسان على الخروج من بيت النفس وظلماتها، وينطلق صادقاً مهاجراً إلى الله ورسوله، متحرّراً من أسر الدّنيا والطبيعة وسيطرة النفس والشهوات والغرائز، ومن أنانيته الضيقة، إلى مراتب ما يعرف عند العرفانيين بـ«الموت المطلق» التي «لا يعود فيها شيء من أنفسهم»<sup>(٢٣)</sup>.

ويتحقّق الابتعاد عن بيت النفس أو بئرها العميقة التي تجعل الإنسان لا يرى إلّا نفسه، ولا يقيم وزناً إلّا لها، ولا يفكر إلّا فيها. بما يجعل منها «أعدى الأعداء وهي أسوأ من كل الأعداء وأكبر من كل الأوثان بل هي أم الأوثان؛ لأن الإنسان يعبدها أكثر من سائر الأوثان ويتوجّه إليها أكثر من سائر الأوثان، وما لم يحطم هذا الوثن فلا يستطيع

(٢٠) روح الله الموسوي الخميني، رشحات ملكوتية، بيروت: مركز باء للدراسات، ط ٢، ٢٠٠٨، ص ١٤٣.

(٢١) روح الله الموسوي الخميني، الجهاد الأكبر، مرجع مذكور، ص ١٠.

(٢٢) السيد كمال الحيدري، العرفان الشيعي، ص ٢٥.

(٢٣) روح الله الموسوي الخميني، تفسير آية البسملة، ترجمة: عرفان محمود، بيروت: دار الهادي، ط ٢، ٢٠٠٠م، ص ٤٤.

أن يصبح إلهياً؛ إذ لا يمكن الجمع بين الله وبين الوثن، ولا يمكن الجمع بين الأنانية والإلهية»<sup>(٢٤)</sup>.

لذا وجدنا السيد الخميني في حركته النهضة الإصلاحية، يركّز على ضرورة الانتباه إلى هذا الخطر الكبير، وضرورة المعرفة الدقيقة والواعية بأقرب الأعداء إلى الإنسان، وهي النفس التي بين الجنب، والعمل على مراقبتها وتتبع أساليبها المتنوعة في الإيقاع بالإنسان والسقوط به في مدارك الجهالة والظلمانية والغفلة عن الحق. يقول في إحدى توصياته العرفانية: «واعلم أن جميع ما يحل ببني آدم من مصائب ناشئ من الإرث الشيطاني. فهو أصل الفتنة، وربما تشير الآية الكريمة ﴿وَقَاتِلُوهُمْ حَتَّى لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ وَيَكُونَ الدِّينُ لِلَّهِ﴾، في بعض مراحلها ومستوياتها إلى الجهاد الأكبر، وقاتل أساس الفتنة وهو الشيطان وجنوده. ولهؤلاء فروع وجذور في أعماق قلوب بني الإنسان كافة، وعلى كل إنسان أن يجاهد حتى لا تكون فتنة داخل نفسه وخارجها، فإذا حقق هذا الجهاد النصر؛ صلحت الأمور كافة وصلاح الجميع»<sup>(٢٥)</sup>.

فتكون حقيقة العرفان إذن ماثلة في السعي المخلص والاجتهاد الواعي نحو تحقيق النصر ولو في بعض مستوياته، على جبهة النفس، عبر التمكن من الحد من الأهواء النفسانية التي لا حد لا تنتهي. هذه المرحلة تعد شرط كل سلوك عرفاني وبداية كل حركة نحو إصلاح الحال. فلا يمكن لأي كان أن يدّعي إمكانية أن يحقق تطوُّراً على مستوى السير إلى الله والارتقاء في مدارج الكمال، ما لم ينجح في تحقيق مستويات من هذا الانتصار الأولي، وهو في الحقيقة ليس أولياً بل هو الهدف والغاية من العرفان، لأن جوهر هذا الأخير أن يحقق العبد التحرُّر من حب النفس والعجب والانطلاق فيما يعبر عنه العرفاء «بالسفر من الخلق إلى الحق تعالى، ومن الكثرة إلى الوحدة، ومن الناسوت إلى ما فوق الجبروت»<sup>(٢٦)</sup>.

إن حقيقة العرفان هي جوهر تخليقي تهديبي محدّد ومشروط بضوابط دينية عقدية، تتجاوز الضوابط العرفية أو الاجتماعية التي قد تكون في ذاتها تهديبية، لكنها خارجة عن ضوابط التدين والاعتقاد الوحياني. والعرفان معرفة عملية سلوكية تتجاوز

(٢٤) روح الله الموسوي الخميني، تفسير البسملة، مرجع مذكور، ص ٤٥ - ٤٦.

(٢٥) روح الله الموسوي الخميني، وصايا عرفانية، إعداد: عباس نور الدين، بيروت: مركز بقية الله، ط. ١، ١٩٩٨، ص ٨٥.

(٢٦) روح الله الموسوي الخميني، وصايا عرفانية، مرجع سابق، ص ٨٤.

المستوى المعرفي التنظيري الخالص، وهو ذو غاية تهذيبية قوامه العمل على إصلاح النفس وتطويعها والارتقاء بها نحو مدارك الكمال والصلاح والطهر المعنوي، بما هي حالة فطرية في الطبيعة الإنسانية. لأن الغاية العظمى والهدف الأسمى من هذا الوجود إنما هو تحصيل المعرفة الشهودية التي لا يرى العارف فيها أي شيء في الوجود سوى الحق تعالى وأسمائه وصفاته<sup>(٢٧)</sup>.

### □ ثالثاً: العرفان والعمل

في مدرسة الأئمة من أهل البيت عليه السلام لا ينفصل العرفان عن العمل، ولا يمكن اعتبار ممارسة العرفان والتفرغ للرياضة النفسية بعيداً عن مقتضيات الحياة ومتطلبات الكدح اليومي ممارسة عرفانية، بل إن الاكتفاء بالخلوة والانعزال للتعبّد، وإعلان الاستقالة الطوعية عن مهام الحياة ومتطلبات الكدح ليعدّ من صميم الانحراف، ووجهاً من وجوه الزيغ عن سواء السبيل.

إن التهذيب الحقيقي للنفس، والتطويع الحق في سبيل السير السلوكي العرفاني التام، لا يتم ولا يتحقق، إلا بالكدح حقيقي وصبر وجهاد ومثابرة، وباقتحام مجالات الحياة ومواجهة مشاكلها والمساهمة الفاعلة والدؤوبة والجادة في بناء الحضارة وخدمة الإنسانية، أي إن العرفان يحوز قيمته، إضافة إلى امتلاك الحالات وتحصيل الملكات النفسانية وتمثّل الأفكار العقلية والحالات الروحية العالية، من سمته العملي ومن أفعالته

(٢٧) يحاول الشيخ الطوسي - كما ينقل عنه الشيخ حسن حسن زاده آملي - أن يُقَرِّب إلى الأفهام هذه المراتب مُثَلِّلاً لها بمراتب معرفة النار؛ فإن أدناها من سمع أن في الوجود شيئاً يعدم كل شيء يلاقيه، ويظهر أثره في كل شيء يجاذيه، وأي شيء أخذ منه لم ينقص منه شيء، ويسمّى ذلك الموجود نازراً، ونظير هذه المرتبة في معرفة الله تعالى معرفة المقلّدين الذين صدّقوا بالدين من غير معرفة بالحجة. وأعلى منها مرتبة من وصل إليه دخان النار وعلم أنه لا بد من مؤثر، فحكم بذات لها أثر هو الدخان، ونظير هذه المرتبة في معرفة الله تعالى معرفة أهل النظر والاستدلال، الذين حكموا بالبراهين القاطعة على وجود الصانع، وأعلى منها مرتبة من أحس بحرارة النار بسبب مجاورتها، وشاهد الموجودات بنورها وانتفع بذلك الأثر، ونظير هذه المرتبة في معرفة الله تعالى سبحانه معرفة المؤمن الخالص الذين اطمانت قلوبهم بالله وتيقنوا أن (الله نور السموات والأرض) كما وصف به نفسه.

وأعلى منها مرتبة من احترق بالنار بكليته وتلاشى فيها بجملته. ونظير هذه المرتبة في معرفة الله تعالى معرفة أهل الشهود والفناء في الله، وهي الدرجة العليا والمرتبة القصوى رزقنا الله الوصول إليها والوقوف عليها بمنه وكرمه.

ينظر: الشيخ حسن زاده آملي، السير إلى الله، بيروت: دار المحجة البيضاء، ودار الرسول الأكرم، ط ١، ٢٠٠١، ص ٢٢.

الإنسان الداخليّة والخارجيّة، لا في بعدها الذاتيّ الفرديّ المحض، وإنما من جانب بعدها الاجتماعيّ الحرّكيّ في المجتمع. والصبر على مشاقّ المواجهة وليس الفرار أو الركون إلى التي هي أخف وأسهل.

يقول السيد روح الله الموسوي الخميني، وهو أحد أبرز رواد النهضة الذين أعادوا للعرفان في الفكر الإسلامي المعاصر مفهومه الحقيقي، وأعطوه دفعةً جديدةً، أخرجته من دائرة المعارف النظرية والاصطلاحات الملغزة، التي تراد لذاتها ويتيه الباحث بين مصطلحاتها ومفهوماتها المجردة، إلى حقيقة عملية سلوكية، تحوز قيمتها الحقيقية من جانب وظيفتها السلوكية، ومن جانب دورها في توجيه الفرد، ليكون شخصاً تكاملياً، يسعى نحو التجرد من أنانيّته وإنّيّة الضيعة والمهلكة، ويسير في اتجاه طهر معنويّ روحيّ يتخلّص فيه من نقائص الأخلاق وذميمة الفعال في كل حركاته وسكانه.

يحوز العرفان قيمته إذن من جانب فاعليته الاجتماعية، بالنظر إلى كونه يصبح طريقاً موصلاً ألم الفرد بالآلام الآخرين، وجسراً لإشراكه في حاجاتهم ومعاناتهم، وكل مُنغّصات عيشهم. فهو بعبارة الدكتور علي شريعتي «وسيلة لتلقين النفس، كيف تظل على تطلّع دائم إلى الأهداف والطموحات الإنسانية السامية»<sup>(٢٨)</sup>.

ولقد تنبّه السيد الخميني إلى انحراف العرفان في ممارسة الكثيرين عن معناه، حينما أشار إلى أن «هناك فئة من الناس ظنوا أن معنى العرفان هو أن يجد الإنسان محلاً ويتلو ذكراً، ويحرك رأساً ويتمايل وغير ذلك هذا هو معنى العرفان. إن أعلى مراتب العرفان كان يحوزها الإمام عليّ عليه السلام، ولم يكن لمثل هذه الأشياء من وجود في سلوكه. لقد تحيّلوا أن الشخص العارف يجب أن يعتزل كل شيء ويتنحّى جانباً ويتلو ذكراً ويتغنّى حيناً ثم يفتح دكاناً!!... إن أمير المؤمنين عليه السلام في الوقت نفسه الذي كان فيه أعرف الخلق بعد رسول الله في هذه الأمة، وأعرف خلق الله بالحق تعالى، مع ذلك فإنه لم يتنحّ جانباً ولم يفعل شيئاً عبثاً، لم يكن له في أي وقت حلقة ذكر... كان مشغولاً بأعماله. ولكن يُتخيّل أن أهل السلوك لا شأن لهم بالناس الآخرين، كل ما يجري في المدينة فليجر فأنا من أهل السلوك... لأذهب وأجلس في زاوية وأتلو ورداً!! وهذا هو السلوك بحسب قولهم. إن السير والسلوك كان في الأنبياء أكثر من غيرهم، وفي الأولياء أكثر من غيرهم، لكنهم

(٢٨) علي شريعتي، الدعاء، ترجمة: سعيد علي، دار الأمير للثقافة والعلوم، ط ١، ١٤٢٦ هـ - ٢٠٠٦ م، ص ٥٣.

-الأنبياء والأولياء- لم يذهبوا إلى بيوتهم ليجلسوا ويقولوا: نحن أهل السلوك»<sup>(٢٩)</sup>.

على عكس هذا الفهم والتطبيق غير السليمين، فالعرفان الحق يمثل الأئمة الأطهار عليهم السلام، فهم جميعهم أمثلة ونماذج وقادة في كل مناحي الحياة الخاصة والعامة يجسدون العرفان الثوري أو عرفان العبادة والتمسك بالعدالة. لقد كان زهدهم زهداً ثورياً وزهداً علوياً، من أبرز معانيه «أن تتحمل الفقر لمكافحة الفقر وتصبر على الجوع لتكافح الجوع، والتنازل عن الخبز الشخصي من أجل توفير خبز الناس والتنازل عن اللذات والحياة الشخصية وتخفيف المعيشة والبساطة والاستغناء والاكتفاء بلقمة الخبز والملح وسد جوعه وجوع عائلته بالقليل من أجل إشباع جياح الناس، وتخفيف الحمل لكي ينطلق في خدمة المجتمع دونما إحساس بقيود الحياة الشخصية»<sup>(٣٠)</sup>.

وهذا يشير إلى ضرورة إدراج العرفان سلوكاً عملياً في الممارسة اليومية للفرد، وجعله من ضمن تحركاته الدنيوية بين الناس في المجتمع. فهو يتصرف وفق مقتضيات الاستحضار الدائم للحق تعالى والمراقبة الدقيقة لكل حركاته وسكناته والمعاينة الموجهة لكيانه وعقله وجوارحه.

يشير السيد محمد الباقر الأبطحي في تقديمه للصحيفة السجادية، إلى أن أدعية الإمام زين العابدين السجاد عليه السلام «كانت ذات وجهين غاية في الارتباط والتكامل: وجهاً عبادياً، وآخر اجتماعياً يتسق مع مسار الحركة الإصلاحية التي قادها الإمام في ذلك الظرف الصعب. فاستطاع بقدرته الفائقة المسددة أن يمنح أدعيته -إلى جانب روحها التعبدية المعطاء- محتوى اجتماعياً متعدد الجوانب، بما ضمّنها من مفاهيم خصبة وأفكار نابضة بالحياة»<sup>(٣١)</sup>.

فالإمام رغم المحن الشديدة التي كان يمر بها، ورغم حالة المضايقة والتهميش التي فرضت عليه، ورغم إبعاده عن الناس وإبعاد الناس عنه، ورغم حيلولة السلطة السياسية الأموية دون القيام بدوره كاملاً في المجتمع، رغم ذلك نجد أنه يستغل هامش الدعاء والتوسل والمناجاة، لينخرط في شؤون المجتمع ويساهم في تربية الناس

(٢٩) السيد روح الله الموسوي الخميني، رشحات ملكوتية، بيروت: مركز باء للدراسات، ط ٢، ٢٠٠٨م، ص ٢٢٦-٢٢٧.

(٣٠) علي شريعتي، الإمام علي في محنة الثلاث، مرجع مذكور، ص ١٥٨.

(٣١) محمد الباقر الأبطحي، مقدمة الصحيفة السجادية الجامعة، للإمام زين العابدين، بيروت: دار الصفوة، ١٩٩٢، ص ١٢.

وتوجيههم وترشيد حركتهم في الحياة، للسير بهم نحو التكامل المطلوب. فكانت الصحيفة السجادية (زبور آل محمد) من أبرز الوثائق التي تثبت حيوية وفاعلية العرفان الإسلامي، وتؤكد مدى ارتباطه بالحياة وبهموم الناس والمجتمع، فهي أسلوب مبتكر في إيصال الفكر الإسلامي والمفاهيم الإسلامية الأصيلة إلى القلوب»<sup>(٣٢)</sup>

وهذا يؤكد أن العرفان وحركة الذكر والدعاء وسلوك المناجاة والتوسل العرفاني، ليست أموراً محدودة قيمتها ووظيفتها في نطاق ما هو فردي وخاص، بل هي ممتدة إلى تحقيق هدف اجتماعي أوسع، هو تعليم المرء كيف يكون إنساناً، فعبه يتم تلقين الفرد النشيد الروحي الموحى بالعمل الإيجابي وبالحرمة نحو الآخرين»<sup>(٣٣)</sup>. ولعلها المرتبة التي تسعى كل الحركات الإصلاحية التي تقوم في المجتمعات من أجل الوصول بالإنسان إليها.

### □ رابعاً: العرفان والعلم

إن الاشتغال بأي نوع من أنواع العلوم، لا يمكن أن ينفصل عن جوهرية العرفان، مثلما أن حالة العرفانية لا يمكن أن تنال بالانتساب أو الادعاء أو المعرفة النظرية، فمهما تكن دقة المطالب العرفانية التي قد يبحث فيها الفرد وقد يتعمق في تعريفها وتبيينها والاستدلال عليها، كل ذلك لا يمكن أن يوجد حقيقة الإنسان العارف، ما لم تتجسد فيه معاني العرفان الحق، وما لم يحققها سلوكياً في حياته الخاصة والعامة، الظاهرة والباطنة.

بل إن كثيراً من المفاهيم والمصطلحات إذا ابتغاها الفرد لذاتها ولم يجعل منها وسيلة إلى إصلاح نفسه وتحقيق العبودية الحقّة لله في حياته، قد تغدو وبالا عليه، ولا تزيد إلا من ظلماته وبعده عن العرفان الحق.

لقد رأى الإمام الخميني أن الانشغال بالعلوم «حتى العرفان والتوحيد، إذا كان لاكتناز الاصطلاحات - وهو حاصل - أو لأجل تلك العلوم فإنه لا يقرب السالك من الهدف، بل يبعده هو (العلم هو الحجاب الأكبر)»<sup>(٣٤)</sup>.

هذا الأمر نفسه هو ما يُوصي به الإمام إحدى الطالبات العارفات، حين سألتها أن يرشدتها إلى أهم الكتب العرفانية المساعدة في سبيل السير والسلوك، فأجابها:

(٣٢) السيد محمد الباقر الأطّحي، مقدمة الصحيفة السجادية الجامعة، مرجع مذكور، ص ١٣.

(٣٣) محمد فتحي عثمان، الفكر الإسلامي والتطور، تونس: دار البراق للنشر، ط ١، ١٩٩٠م، ص ١٨٦.

(٣٤) السيد روح الله الموسوي الخميني، وصايا عرفانية، مرجع سابق، ص ١١٠.



«ابنتي، اهتمي برفع الحجب لا بجمع الكتب،.. (قولي لي) إذا نقلت الكتب العرفانية والفلسفية من السوق إلى المنزل، من مكان إلى مكان، أو جعلت نفسك مخزناً للألفاظ والاصطلاحات، وعرضت في المجالس والمحافل ما في جرابك وخدعت الحُضَّار بمعلوماتك، وزدت ثقل حملك بخداع الشيطان والنفس الأمارة الأخبث من الشيطان، وأصبحت بلعبة إبليس زينة المجالس، وتبعك - لا سمح الله - غرور العلم والعرفان، وسيفعل، فهل بهذه المحمولات الكثيرة زدت الحجب أم خففته!»<sup>(٣٥)</sup>.

حين ندرك حقيقة العرفان، ونتمثل جوهرية في منظومة التفكير الإمامية، فإننا نلغي أنه يجمع بين كونه حالة سلوكية وتجسيداً تربوياً قولياً وفعلياً وعقدياً لمقتضيات الوحي، وسيراً واعياً ودقيقاً نحو غايات الشريعة ومقاصدها، وهو تبعاً لذلك، لا يمكن أن يغادر فرعاً من فروع الحياة، ولا يمكن أن يُفقد أو يستغنى عنه في أي حركة من حركات الإنسان، علنية كانت أم سرية.

إن من مقتضيات شمولية العرفان وهيمائته، أنه في مجالات العلم والمعرفة، ومهما يكن نوعها وتخصّصها، ومهما تتخذ المعرفة والبحث العلميّ منحىً محسوساً وتجريبياً، ومهما تكن دقة تخصّصها الماديّ المحض، فإنها من منظور العرفان يجب أن تظل مؤطرة ضمن دائرة التوحيد، وخادمة غايات الكمال والراقي المعنوي، وسبباً للوصول إلى مراتب الطهر والخلاص الروحي، مثلما وجب أن تكون وسيلة لخدمة مشروع الحكومة الإلهية في الأرض، وطريقاً نحو تأمين سعادة البشرية والموجودات كلّها، في الدنيا والآخرة.

إن المعارف التخصّصية الدقيقة في الطبيعيات والرياضيات والطب والهندسة وغيرها من العلوم التي لا تكاد تجد، ليست مدروسة لا مطلوبة لذاتها، بل إن «الإسلام يؤطرها بالتوحيد، ويرجع الطبيعة بأسرها وكل الظلال الظلمانية إلى ذلك المقام النوراني الأخير الذي هو مقام الألوهية». فليس للإسلام نظر استقلالي للعلوم الطبيعية لأن كل العلوم، وفي أي مرتبة كانت، يريد لها الإسلام أن تخدم التوحيد ف«ما هي إلا ورقة في هذا العالم، بل هي أرق الأوراق فيه. إن العالم من مبدأ الخير المطلق حتى نهايته موجود حظّه الطبيعي نازل جدّاً، وكل العلوم الطبيعية نازلة جدّاً إزاء العلوم الإلهية»<sup>(٣٦)</sup>.

(٣٥) السيد روح الله الموسوي الخميني، وصايا عرفانية، مرجع سابق، ص ١١٧. من وصيته إلى السيدة فاطمة الطباطبائي المعنونة بـ(وقود الحب)، من الصفحة ١٠٨ إلى الصفحة ١٣٠.

(٣٦) روح الله الموسوي الخميني، صحيفة النور، ص ٦ - ٧، نقلاً عن: حسن علي المحمود، المعرفة وفقاً للمنهج العرفاني، مؤسسة تنظيم ونشر تراث الإمام، ط ١، ٢٠٠٠، ص ٩ - ١٠.



ومهما يكن الاقتراب من الدين، أو يكن الاشتغال أو التخصص في فروع الدين والعقيدة، فإن التحرُّك وفق غايات التهذيب والسير في طريق الكمال الروحي والطهر المعنوي، يبقى في مقدمة الاهتمامات، بل هو الحاكم العام والمهيمن على كيان وتفكير طالب العلم والمعرفة، مهما تكن دقة تخصصيته.

في كلمة للسيد الخميني لطلبة العلم في الحوزات العلمية وللطلبة الجامعيين يخاطبهم: «فأنتم على علم بمدى التّقدم العلميّ الذي أحرزتموه، وحجم المعارف التي اكتسبتموها في هذا العام الدراسي. ولكن ما الذي فعلتموه بالنسبة لتهذيب الأخلاق وتزكية النفس وتحصيل الآداب الشرعية والمعارف الإلهية؟ أية خطوة إيجابية خطوتم؟ هل كان لكم برنامج لذلك؟»<sup>(٣٧)</sup>.

بل إن الإمام، ومن موقع خبرته ومعاينته الواقع الفعلي للناس، ليسارع إلى الإجابة الصريحة الواضحة قائلاً: «للأسف، لا بدّ لي من القول بأنكم لم تُنجزوا عملاً يستحق الذكر، ولم تقطعوا شوطاً يُذكر على طريق إصلاح نفوسكم وتهذيبها»<sup>(٣٨)</sup>.

فيتضح كيف أن الإمام يميّز حقيقة بين فعل تحصيل العلم والاجتهاد في ذلك، وبين المراتب التي يمكن أن يحوزها الإنسان في ذلك، وبين البعد العرفاني لطلب العلم، وهو أن يكون وسيلة لتهذيب النفس وتحصيل الصلاح والارتقاء التكاملي في سلم الطهر المعنوي. فطلب العلم في حدّ ذاته لا يمكن أن يكون غاية عرفانية، مهما تكن أنواع العلوم المدروسة، ومهما تكن تسمياتها ومستوى قربها من العلوم الشرعية.

فالمدرسة والجامعة والحوزة العلمية وغيرها من مجالات تحصيل المعرفة والعلوم، جميعها مطالبة بأن تكون في صميم السلوك العرفاني، وأن تكون مهمتها تعليم وتعلم المسائل الأخلاقية والعلوم المعنوية وتهذيب النفوس وتطهير الروح، لتربية وتخرج علماء أخلاق ومربيين ومهذّبين متّقين وربّانيّين، أي عرفاء أو عرفانيّين، يُطمأن إليهم في الفضيلة والأخلاق والصلاح، ويمكن التعويل عليهم في هداية الآخرين وترشيدهم، وفق الطريقة المثلى التي رسمها الوحي، وجسّدها الأئمة عليهم السلام.

إن واجب العالم وطالب العلم أن يتغني من فعله تحصيل آثار العلم وتحقيق صفات الحق في النفس، فالمعارف والعلوم، مهما سميت فقهية أو عقدية أو أصولية

(٣٧) الجهاد الأكبر أو جهاد النفس، مرجع سابق، ص ١٣.

(٣٨) المرجع نفسه، ص ١٣.

وحتى حديثية أو قرآنية تفسيرية، إذا بقيت في مستوى الاصطلاحات والمفاهيم السطحية الحاجبة صاحبها عن الحق، والتي لا يرجى منها تغيير في النفس ولا في أحوال صاحبها، هي في حقيقتها ليست بمعارف، فحقيقة المعرفة وحقيقة العلم أن يكون عرفاناً «يحيل القلب إلى محل تتجلى فيه أسماء الله وصفاته، وينزل فيه السلطان الحقيقي الذي يمحو آثار التلوث.. (و) يجعل القلب أحياناً أحياناً»<sup>(٣٩)</sup>.

إن حقيقة أي علم وأي فرع من فروع المعرفة أن يرى مرتبطاً بالعمل، وأن يصلح المفاسد الأخلاقية ويهذب النفوس والعقول، ويوجه الأفعال والسلوكات. يتساوى في ذلك عالم الدين المتخصص في العلوم الشرعية والطالب أو الأستاذ الجامعي المتخصص في قضايا فكرية، والمنشغل بفروع بحث أكاديمية، قد تبدو دنيوية وعصرية وتقنية محضة.

إن جوهر العلم بميزان العرفان أن تكون معرفة العبد واجتهاده فيه لله وفي سبيل الله، وأن تتحرك نفسه وجوارحه في هذا السبيل، وأن يخضع نفسه لمراقبة وتتبع دقيقين، بما يضمن للنفس تحطّي الحجب الظلمانية وتحصيل الأهلية للدخول في ساحة الرحمانية، وإلا فلا فائدة من العلوم التي يُحصّلها الفرد، ولا قيمة لمعارفه ومصطلحاته وكتبه مهما كثرت وتعددت عناوينها ومضامينها، ف«إذا لم يتخلّص الإنسان من الخبائث، فإنه مهما درس وتعلّم لن يكون علمه مفيداً، وليس هذا فحسب، بل سيكون مضرّاً. فالعلم عندما يرد أرضاً خبيثة، سوف ينبت نباتاً خبيثاً ويصبح شجرة خبيثة. وكلما تكدّست هذه المفاهيم في القلب المظلم غير المهذب ازدادت الحجب أكثر فأكثر؛ فالعلم في النفس التي لم تهذب يكون حجاباً مظلماً (العلم هو الحجاب الأكبر)، ولهذا كان شرّ العالم الفاسد بالنسبة للإسلام أخطر وأعظم من كل الشرور»<sup>(٤٠)</sup>.

### □ خامساً: العرفان والبعد الاجتماعي

للعرفان في المدرسة الإسلامية الأصيلة، وفي مدرسة أهل البيت عليه السلام تحديداً، بعده الاجتماعي الضروري، بالنظر إلى أن جوهر التهذيب المراد للنفس له جانبان؛ جانب لازم ذو علاقة بذات الفرد في خلوتها تعبدًا وتنسكًا واعتقادًا وشعائر فردية (صلاة وصوم وذكر ودعاء... إلخ)، يكمله جانب آخر ذو بعد متعدّد، من حيث إن حقيقة كمال الفرد لا يمكن أن تتحقّق ما لم يحز كمالاً من جانب حركته في المجتمع، ومن جانب

(٣٩) السيد روح الله الموسوي الخميني، رشحات ملكوتية، مرجع مذكور، ص ٤٤.

(٤٠) السيد روح الله الموسوي الخميني، رشحات ملكوتية، مرجع مذكور، ص ١٨٦.

علاقته بالآخرين، ف«علاقة المسلم بغيره علاقة عضوية تنشد التكامل»<sup>(٤١)</sup>.

إن العرفان الحق تبدو أولى ثمراته على مستوى الذات حين تصبح مقتنعة بأن قيمتها الحقيقية تكمن في الانشغال بالواقع وبحاجيات الناس وبهمومهم، وفي مشاركتهم نوائب الدهر ومكاره العيش. كما تؤمن أن الغاية الإنسانية الكبرى ليست في عزلتها ولا في تمتيع الذات الفردية بما تطلب وترغب فيه، بل في تجسيد قيم الخير والصلاح في المجتمع، وفي القدرة على الخروج من سجن الذات الضيق والانفتاح على الآخرين. وتحقيق المجتمع المتآلف السائر نحو الوحدة المجسدة لمظاهر التوحيد. وهي العلاقة التي يتوجب أن يأمن فيها الآخر من جميع شرور الذات ونقائصها، وبالمقابل يتحصل منها المنفعة والخير والمساعدة والنفع بجميع أصنافه.

هكذا يكون العرفان في بعده الاجتماعي منضوياً تحت حقيقة (المسلم من سلم الناس من يده ولسانه)، لا يملكه العُجب ولا التكبر ولا يفرح بمديح ولا يبخل بمعروف ولا يؤدي أحداً في حضور أو غياب، فحقيقة العرفان الاجتماعي أن يرى الإنسان إنساناً حقيقياً، يرى الناس كلهم أعباءه ويبادر إلى حسن التواصل معهم، لأنهم عيال الله «والخلق كلهم عيالك»<sup>(٤٢)</sup>.

في نظام الإسلام الأصيل لا يوجد أحد يمكن أن يدعي أنه غير معنيّ بشؤون المجتمع، وكما يشير السيد الخامني في بعض كلماته: «يجب على الجميع أن يشعروا بأنهم مكلفون بالنسبة لمصير المجتمع وأن يبحثوا عن تكليفهم»<sup>(٤٣)</sup>، فلا يمكن للمجتمع أن يرتقي نحو مدارج الكمال الروحي والفكري، ولا يمكن تحقيق السعادة الإنسانية، ولا توفر أجواء من الأمن والأمان، ما لم يكن الجانب الاجتماعي في الأمة سالكاً سبل النهوض الأخلاقي والتربية الروحية المتكاملة.

بل إن ممارسة الشعائر التعبدية على صورتها الصحيحة، ووفق فلسفتها العميقة المتواشجة مع فلسفة الدين الحق، ومع مراميه الحضارية الخالدة وأغراضه الإنسانية الرحبة، تغدو من أهم مقومات وعناصر البناء السليم للمجتمع القويم.

(٤١) عبد الرزاق محمد محمود فضل، في بلاغة الدعاء النبوي، منشورات دعوة الحق، العدد ١٨١، ١ محرم ١٤١٨ هـ - ٨ مايو ١٩٨٧ م، ص ٦٢.

(٤٢) كما في دعاء أبي حمزة الثمالي المروي عن الإمام علي عليه السلام.

(٤٣) السيد علي الخامني، أنوار الولاية، بيروت: مركز بقية الله الأعظم، ط ١، ١٩٩٩، ص ٥٨.

إن العبادات جميعها، لا تنفصل عن غاياتها الاجتماعية ومراميها البانية. فمثلما أن الصلاة مطلوبة في المساجد مع الجماعة ترسيخاً لمبدأ التواصل والتلاقي المستمر بين المصلين، وتفعيلاً لمبادئ التساوي والتكافؤ بين الأفراد، ودرءاً لأحاسيس الفوقية والتكبر ومشاعر العلو، وكذلك الزكاة فهي فريضة تؤخذ من الأغنياء وترد إلى الفقراء، والحج يعد مهرجاً سنوياً وعالمياً للمسلمين، يتشاورون فيما بينهم ويتدارسون شؤون دينهم ودنياهم، ويمارسون طقوسه بشكل موحد إشعاراً بتساويهم وتشابههم في حقيقة إنسانيتهم، والصوم عبادة جوهرها تحقيق التواصل بين الأفراد وتنمية روح الإحساس بالجانحين والمحرومين من أبناء المجتمع.

يقول علي بن أبي طالب في وصيته لابنيه: «.. وَكُونَا لِلظَّالِمِ خَصْمًا وَلِلْمَظْلُومِ عَوْنًا... أَوْصِيَكُمَا، وَجَمِيعَ وُلْدِي وَأَهْلِي وَمَنْ بَلَغَهُ كِتَابِي، بِتَقْوَى اللَّهِ وَنُظْمِ أَمْرِكُمْ، وَصَلَاحِ ذَاتِ بَيْنِكُمْ، فَإِنِّي سَمِعْتُ جَدَّكُمَا عليهما السلام يَقُولُ: «صَلَاحُ ذَاتِ الْبَيْنِ أَفْضَلُ مِنْ عَامَّةِ الصَّلَاةِ وَالصَّيَامِ». اللَّهُ فِي الْإِيْتَامِ فَلَا تَغْبُوا أَفْوَاهَهُمْ، وَلَا يَضِيعُوا بِخَضَرَتِكُمْ، وَاللَّهُ فِي جِيرَانِكُمْ، فَإِنَّهُمْ وَصِيَّةُ بَنِيكُمْ.. وَعَلَيْكُمْ بِالتَّوَّاضُعِ وَالتَّبَاذُلِ، وَإِيَّاكُمْ وَالتَّوَّاضُعِ وَالتَّقَاطُعِ» (٤٤).

وها هو الإمام السجاد عليه السلام من خلال مقطع دعائي مختصر يوجهنا إلى هذا العمق الاجتماعي للتعبد والذكر والعرفان، أن يدرك الإنسان واجباته الإنسانية تجاه الآخرين، ويدرك حجم مسؤوليته ضمن المحيط الذي يتواجد فيه: «اللَّهُمَّ إِنِّي أَعْتَذِرُ إِلَيْكَ مِنْ مَظْلُومٍ ظَلَمْتُ بِحَضْرَتِي فَلَمْ أَنْصُرْهُ، وَمِنْ مَعْرُوفٍ أَسَدَيْ إِلَيَّ فَلَمْ أَشْكُرْهُ، وَمِنْ مُسِيءٍ أَعْتَذَرَ إِلَيَّ فَلَمْ أَعْذُرْهُ، وَمِنْ ذِي فَاقَةٍ سَأَلَنِي فَلَمْ أُؤَثِّرْهُ، وَمِنْ حَقٍّ ذِي حَقٍّ لَزَمَنِي فَلَمْ أُؤَفِّرْهُ، وَمِنْ عَيْبٍ ظَهَرَ لِي فَلَمْ أَسْرُرْهُ» (٤٥).

فهو يضعنا أمام صور رائعة من صور النموذجية، ونكران الذات مطلوب أن يتحقق في الفرد العادي وفي المسؤول أو القدوة تجاه الغير؛ نصرته إن ظلم، وشكره على المعروف، والتماس العذر إليه في الخطأ، وقضاء حاجاته وتأدية الحقوق إليه.

وهذه في الحقيقة أخلاق تستمد من الأخلاق الرفيعة، التي أقرها الإسلام وحاول الأئمة الهاشميون ترسيخها قولاً وسلوكاً. فالإنسان في حقيقته مطالب بأن يكون تجلياً

(٤٤) نهج البلاغة، ص ٥١١ - ٥١٢.

(٤٥) الصحيفة السجادية، مرجع مذكور، ص ١٦٦.

من تجليات الرحمة الإلهية في الأرض، حيث يرتقي الفردي إلى مستوى الإنسان النموذج، أو (الإنسان الرباني) أو (الإنسان الكامل)<sup>(٤٦)</sup>.

وفق هذه الامتدادات يغدو العرفان نهجا تواصلياً فاعلاً، وحائزاً اسمته الاجتماعي الواضح، بوصفه مدرسة تعلم الناس أسس العلاقة التكاملية بين بعضهم البعض، في طريق بناء المجتمع السليم والقوي والمتآلف، لأن أساسه ترسيخ العقيدة في نفوس الناس، وتوجيه اهتمامات الإنسان نحو إصلاح العلاقة بينه وبين الله أولاً، ثم الانطلاق لإقامة علاقات متميزة ومتينة بين أفراد المجتمع.

ومن ثمة إمكانية الحديث عن فرص النجاح والتميز في كل المجالات والأصعدة؛ لأن الإنسان الصالح يبقى هو المحور وقطب الرchy في كل ذلك.

### □ سادساً: العرفان والبعد السياسي

يُعَدُّ المجال السياسي من أهم المجالات تمتدُّ إليها دلالات العرفان في المدرسة المحمدية الأصيلة، بل إن السياسة لتتموضع في مقدمة القضايا التي تستوجب تجسيد حقيقة العرفان وتطبيق مبادئه الصحيحة، فلا مجال لمقولة: إن (السياسة هي فن الكذب)، ولا مقولة: (في السياسة، إن الغاية تبرر الوسيلة)، ولا مقولة: (السياسة أم المصالح تدور معها حيث دارت سلباً أو إيجاباً)، وغيرها من المقولات التي هي في الحقيقة مجرد إفراز من إفرازات الاحتكام إلى إملاءات المناهج الوضعية العلمانية في تدبير الشأن العام.

وعلى العكس من ذلك تماماً، فإن السياسة من المنظور المنهج العرفاني هي من أكثر المجالات حاجة إلى التخليق، وتعاطي الشأن العام وتحمل مسؤولية الناس في المجتمع والسهر على قضاء حاجاتهم، وتمكينهم من حقوقهم، وقيادتهم نحو سبل تنفيذ واجباتهم، تجاه أنفسهم وتجاه الآخرين ومجتمعهم، وتعريفهم بواجباتهم تجاه خالقهم.

(٤٦) السيد بحر العلوم مهدي بن السيد مرتضى الطباطبائي، رسالة السير والسلوك، تعريب: عبد الرحيم مبارك، بيروت - لبنان: دار المحجة البيضاء، (د. ت. ط)، ص ٣٧.

- السيد محمد حسين الطباطبائي، عرفان النفس، جمع وتحقيق: الشيخ قاسم الهاشمي، بيروت - لبنان: مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، ط ١، ١٤٢٣هـ - ٢٠٠٢م، ص ١١٢ و ١٥٣.

كل هذه الأمور، وما يتفرّع عنها، لها بحق أحوج ما تكون إلى رؤية عرفانية دقيقة وحقيقية، حتى تؤتي السياسة أكلها وثمر نتائج إيجابية في المجتمع البشري، وإلا كانت وبالاً على العباد، وقادتهم نحو متهاتات الانحراف والفساد والتيه على جميع الأصعدة.

تبعاً لهذا المدلول الإيجابي للعرفان وتأسيساً له وجدنا أن السيد روح الله الخميني ينتقد بشدة تلكم الفئات والتوجّهات التي كانت تؤمن بوجود مسافة ما بين العرفان والسياسة، وترى إمكانية الاعتزال والبعد عن الواقع السياسي لممارسة التعبد، وتنفيذ البرامج الترويضية للنفس، طلباً للكمال الروحي. فقد رأى أن العرفان الحقيقي لا يناقض ولا يبرّر لصاحبه ومدعيه الابتعاد عن الانخراط في السياسة والدخول في شؤون المجتمع وتحمل المسؤوليات السياسية والاجتماعية، فاعتبر أنه «لا الاعتزال الصوفي دليل الارتباط بالحق ولا الدخول في المجتمع وتشكيل الحكومة شاهد الانفصال عن الحق»<sup>(٤٧)</sup>.

وفي هذا الصدد يمكن أن نعتبر هذا المنظور المؤسس لعرفان حضاري إيجابي مشارك في الحياة وممارس لدوره بين الناس، بمثابة رد على منظورات سلبية تبتتها كثير من التوجّهات في العالم العربي والإسلامي، اعتقدت أن العرفان «هو في جانب منه موقف من العالم، موقف نفسي وفكري ووجودي، لا بل موقف عام من العالم، يشمل الحياة والسلوك والمصير. والطابع العام الذي يسم هذا الموقف هو الانزواء والهروب من العالم والتشكي من وضعية الإنسان فيه»<sup>(٤٨)</sup>.

ورأت أن الموقف العرفاني كان دائماً موقف هروب من عالم الواقع إلى عالم العقل المستقل، كلما اشتدّت وطأة الواقع على الفرد الذي لا يعرف كيف يتجاوز فرديته، ويجعل من قضيته الشخصية قضية جماعية وإن لزم الأمر قضية إنسانية<sup>(٤٩)</sup>.

مثل هذا الموقف السلبي من العرفان راجع إلى تطبيقاته الخاطئة في تجارب عديدة في المجتمع العربي الإسلامي؛ لذلك فإن ما طرحه الإمام الخميني إنما كان بهدف تصحيح هذه النظرة وإعادة العرفان إلى سكوته الصحيحة، بوصفه مساهمة تربوية وجوهر تخليقي غاية ضبط السلوك العام للفرد في الحياة. وهو النهج الذي تحكّم في الأنبياء والرسل

(٤٧) السيد روح الله الموسوي الخميني، بلسم الروح، ترجمة: الشيخ حسين كوراني، بيروت: دار التعارف للمطبوعات، ١٩٩١، ص ١٧.

(٤٨) محمد عابد الجابري، بنية العقل العربي دراسة تحليلية لنظم المعرفة في الثقافة العربية، ص ٢٥٥.

(٤٩) محمد عابد الجابري، بنية العقل العربي، مرجع سابق، ص ٢٥٩.

والعرفاء الصالحين عبر التاريخ، فقد كانوا بشرًا يأكلون الطعام ويمشون في الأسواق، ويتزوجون وينجبون، وينظمون أحوال الناس في المجتمع، ويقيمون أسسه ويقودون الجيوش... إلخ.

ففي مجال السياسة تزداد حتمية السلوك العرفاني، والإنسان في نهاية المطاف معني ومطالب بتجسيد حقيقة العبودية لله تعالى في أي مجال من مجالات الحياة، بما فيها الحياة السياسية و«إذا أراد السالك أن تكون تسميته حقيقية، فلا بد له أن يوصل مراحل الحق تعالى إلى قلبه، ويتحقق بالرحمانية والرحيمية، وعلامة ذلك حصول نموذج منها في القلب أنه ينظر إلى عباد الله بنظر العناية والتلطيف، ويطلب الخير والصلاح للجميع، وهذا هو نظر الأنبياء العظام والأولياء والكُمل (عليه السلام)»<sup>(٥٠)</sup>.

وهذا ما يستفاد من كتاب أمير المؤمنين إلى أحد أمرائه وولاته على الأمصار: «أَمَّا بَعْدُ، فَإِنَّ حَقًّا عَلَى الْوَالِي أَلَّا يُغَيِّرَهُ عَلَى رَعِيَّتِهِ فَضْلٌ نَالَه، وَلَا طَوْلٌ خُصَّ بِهِ، وَأَنْ يَزِيدَهُ مَا قَسَمَ اللَّهُ لَهُ مِنْ نِعَمِهِ دُنُوءًا مِنْ عِبَادِهِ وَعَطْفًا عَلَى إِخْوَانِهِ»<sup>(٥١)</sup>.

فالعرفان حقيقة عملية، وهو في هذا السياق الخاص، عمل سياسي يقتضي التجسيد الفعلي في مؤسسات ونظم مدنية، وفي ممارسات وتطبيقات الناس.

ومن ثمة لا تبقى حقيقة كلمة (عرفاني) أو (ديني) أو (وحياني) وما اشتق منها أو ارتبط بها محصورة فيما هو غيبي روحاني معنوي محض، بل إنها تتسع ليصبح العرفان ذا مدلول يبلوره الاجتماع المدني كله، في السياسة والاقتصاد والثقافة وغيرها من المجالات، ويصبح مكتسباً روحاً جديدة بما هو إطار يستوعب الاجتهاد الإنساني الفكري والمادي، بما هو دين ودنيا، وحي وعقل، روح ومدنية، تربية وحضارة.

فيغدو العرفان مدرسة بانية للإنسان والمجتمع المدني، ويغدو مظهرًا عمليًا للمدرسة الإسلامية الأصيلة القائمة على الجمع بين المظهرين المادي والمعنوي، الديني والدينيوي، خادمة لمشروع إقامة الحكومة الإلهية المنشودة بوصفها -وفق تعبير الإمام الخميني- «ظاهرة إلهية، يؤمّن العمل بها سعادة أبنائها في الدنيا والآخرة، بأفضل

(٥٠) روح الله الموسوي الخميني، الآداب المعنوية للصلاة، عرّبه عن الفارسية وشرحه وعلّق عليه: السيد أحمد الفهري، قم - إيران: مؤسسة دار الكتاب الإسلامي، (د.ت)، ص ٣٩٠.

(٥١) نهج البلاغة، مصدر سابق ص ٥١٤.



وجه» (٥٢).

والإسلام مدرسة على خلاف المدارس غير التوحيدية؛ حيث يتدخل في جميع الشؤون الفردية والاجتماعية، والمادية والمعنوية، والثقافية والسياسية والعسكرية والاقتصادية، ويشرف عليها، ولم يهمل أية نقطة ولو كانت صغيرة جداً مما له دخل في تربية الإنسان والمجتمع، وتقدمه، المادي والمعنوي، ونبه على الموانع والمشكلات التي تعترض طريق التكامل في المجتمع والفرد وعمل على رفعها» (٥٣) فمعنى العرفان وحقيقته تقود الى بناء الدولة الإلهية وتوجد المجتمع الإسلامي الحقيقي الذي يجسد العدالة الإلهية ويؤسس الرحمة والمحبة بين الناس.

### □ خاتمة

لقد بدا العرفان في المدرسة الإسلامية إذن، مشروطاً بمرجعياته الإمامية، بوصفها وسيلةً للحفاظ على الرسالة أو التجربة الإسلامية، وطريقاً لتحسينها ضدّ مآلات التردّي والانحراف. وهو نهج ومدرسة للحفاظ على «المقياس العقائدي والرسالي في المجتمع الإسلامي» (٥٤).

فهو في حقيقته توجيه ومتابعة تفصيلية ومتواصلة مستمرة، يوجّه الإنسان من أجل أن يكون فرداً صالحاً في المجتمع، ويسوقه نحو بناء المجتمع الصالح، استناداً إلى تعميق الرسالة فكرياً وعقدياً وسياسياً في الأمة نفسها، «بغية إيجاد تحصين كافٍ في صفوفها، لكي يؤثر هذا التحصين في مناعتها، وفي عدم انبهارها» (٥٥).

إن العرفان -وفق ما سبق- يغدو ممارسة، بقدر ما هو سلوك فردي واختيار أحادي أو لازم، يمثل حالةً تخلقيةً تعبديةً، يؤطر الفرد نفسه داخلها، هو أيضاً، ممارسة اجتماعية نافعةً وفعلاً تربوياً بانياً ومساهمًا في بناء المجتمع القويم والمتناسك، له آثاره الخارجية التي تساهم في نفع الناس وتحصيل الصلاح العام وترفع لواء الله، والولاء المطلق لأوامره، من أجل علاقة نموذجية بين الناس في المجتمع.

(٥٢) روح الله الموسوي الخميني، الوصية الخالدة، الترجمة العربية، بيروت، ص ٢١.

(٥٣) المرجع نفسه، ص ٢٢.

(٥٤) السيد محمد باقر الصدر، أهل البيت، تنوع أدوار ووحدة هدف، بيروت: دار التعارف، (د.ت)، ص ١٤٤.

(٥٥) المرجع نفسه، ص ١٣١.



وذلك أبرز مظهر من مظاهر الفاعلية الاجتماعية لأي شعيبة عبادية في المدرسة الإسلامية الأصيلة. فهو ينهض برسالة خارجية متعددة الأوجه والتجليات، فاستوعب في مضمونه السياسي والاجتماعي والعلمي والثقافي، وكل ما يساهم في إقامة المجتمع، الذي تُصان فيه إنسانية الإنسان ويحقق تكامله المعنوي. ويكون له دوره الفعّال في تحسيس الفرد بحقيقة إنسانيته وسوقه لإدراك نظام العالم مادياً ومعنوياً.



# مؤتمر: الفقه والقانون والواقع الاجتماعي

قُم: ما بين ٢٨ فبراير و ١ مارس ٢٠١٨م

محمد تهامي دكير

من أجل بحث العلاقة بين الفقه والقانون والواقع الاجتماعي، وإمكانية تعزيز دور الفقه لمساندة القانون في تحقيق أهداف التشريع، ومعالجة القضايا المعاصرة، وتقنين الأحكام الشرعية بما ينسجم مع متطلبات الواقع المتغير، ومن أجل البحث في سبل التعاون والتكافل بين رجال القانون الوضعي وفقهاء الشريعة، بما يخدم تقدم المجتمعات العربية والإسلامية..، نظم مركز التحقيقات الإسلامي التابع لمجلسي الشورى الإسلامي في الجمهورية الإسلامية الإيرانية، المؤتمر الدولي الثالث للفقه والقانون، تحت عنوان: «الفقه والقانون والواقع الاجتماعي»، بين ٢٨ شباط و ١ آذار ٢٠١٨م.

شارك في فعاليات المؤتمر عدد كبير من الفقهاء والعلماء ورجال القانون والأكاديميين من إيران والعالمين العربي والإسلامي، حيث عُقدت أربع جلسات علمية بالإضافة إلى جلستي الافتتاح والختام، قدمت فيها قرابة ٤٠ ورقة وكلمة ومداخلة.

في الجلسة الافتتاحية، وبعد قراءة لآيات من الذكر الحكيم، قُرئت

رسالة المرجع الديني آية الله مكارم الشيرازي للمؤتمر، بعدها عرض الأمين العلمي للمؤتمر تقريراً خاصاً عن المؤتمر، ثم تحدث بعده رئيس المؤتمر الشيخ الدكتور أحمد مبلغي، تلتها كلمات كل من د. عبد الله بن راشد السيابي (رئيس المحكمة العليا في سلطنة عمان)، ود. أكرم كليش (رئيس المجلس الأعلى للشؤون الدينية في تركيا)، ود. يوسف محمود الصديقي (عميد كلية الشريعة والدراسات الإسلامية بجامعة قطر)، ود. آناتولي كفلر (رئيس مركز القوانين الحقوقية الأجنبية والقانون المقارن من روسيا الاتحادية)، والشيخ د. مصطفى ملص (عضو تجمع علماء المسلمين في لبنان)، ود. جابر القفصي (أستاذ علم الاجتماع من تونس).

وقد أجمعت الكلمات والمداخلات على أهمية موضوع المؤتمر، والآثار الإيجابية التي يُمكن أن تتحقق نتيجة التعاون والتفاعل بين الفقه والقانون، مع الدعوة إلى تحويل نتائج البحوث المقدمة في المؤتمر إلى توصيات وبنود يُعمل على تطبيقها على أرض الواقع. فيما يلي قراءة سريعة في عدد من الأوراق المقدمة لهذا المؤتمر.

### □ الجلسة الأولى

لمناقشة المحور الأول: «الفقه والقانون والواقع الاجتماعي»، تحدث في هذه الجلسة عدد من الباحثين، د. عبد الله بن راشد السيابي (نائب رئيس المحكمة العليا بسلطنة عمان) عن: «أزمة الهوية وبيان دور الفقه تجاهها»، حيث كشف عن أهمية ما يمكن أن يقوم به الاجتهاد الفقهي المعاصر لمعالجة القضايا المرتبطة بالهوية باعتبارها من القضايا المطروحة عالمياً من حيث التشخيص وتحدي الإشكالية وتداعياتها على مستوى تحدي المواطنة في الدولة الإسلامية وما يترتب عليها، ومن ثم إعطاء الرأي الفقهي المنسجم مع تطور المفاهيم المعاصرة المتعلقة بالدولة والهوية وكيفية الدفاع عنها والحرص عليها في ظل العولمة.

الورقة الثانية في هذه الجلسة كانت للباحث الشيخ عليدوست بعنوان: «من الفقه إلى القانون: الواقع والأضرار»، وقد ركز فيها على أهمية تحويل كتب الفقه وموسوعات إلى كتابات قانونية مقننة من حيث الصياغة والتبويب واللغة القانونية، كي يتم الاستفادة منها من طرف رجال القانون والحكم، لكن هذه العملية ليست سهلة بل دونها الكثير من المصاعب والتحديات، وقد كشفت الورقة عن بعض من هذه الصعوبات وكذلك

إيجابيات المحاولة وما يمكن أن ينجم عنها من تقدم باتجاه توطيد العلاقة بين الفقه والواقع، والفقه والقانون الدولي.

من الأوراق المقدمة في هذا المحور كذلك ورقة الباحثين د. الشيخ خالد الغفوري ود. مصطفى الغفوري، وجاءت تحت عنوان: «حقائق الحياة المعاصرة ومستلزمات التقنين»، وقد أكد فيها الباحثان على أهمية وضرورة أن يواكب التشريع - في أي دولة أو أمة - التطورات الحضارية والمتغيرات الاجتماعية؛ لأن وظيفة القانون هي ضمان الاستقرار النفسي والأمن الاجتماعي، لذلك فأي تأخر عن مواكبة هذه المتغيرات قانونياً وتشريعياً فسينعكس سلباً على الوظيفة الأساسية للقانون، من هنا تأتي أهمية وضرورة تقنين الشريعة وأحكامها بما ينسجم مع أساليب الحياة المعاصرة والأوضاع العالمية، وبذلك يتحقق التعايش بين المحيط الاجتماعي لأي أمة والمحيط العالمي ويجنبها الصدمة الحضارية ويمكنها من صيانة أصولها الثقافية والاجتماعية.

ومن الأوراق المقدمة أيضاً في هذه الجلسة ومناقشة المحور الأول، ورقة بعنوان: «العلاقة بين القيم، القواعد والواقع» في عملية الحصول على القاعدة الحقوقية، الدكتور حامد كهوند (إيران)، في البداية أشار الباحث إلى أن «التقعيد» في عملية إنتاج القواعد الحقوقية، يعد من نتائج الرؤية الوضعية للقانون، ومن مقدمات (الشكلية) الحقوقية، كما أن الواقعية الحقوقية، تعتبر من ضمن الأساليب النقدية للقانون حيث تنتقد التقعيد والشكلية الوضعية الحقوقية المتطرفة. وفي هذا المجال لا تكتفي النظرية الحديثة للوضعية الحقوقية بإنكار دور القيم والقواعد العليا في عملية إنتاج القاعدة الحقوقية، بل تعتبر الحقوق الاجتماعية. من هنا يؤكد الباحث على أن القانون المستند إلى الشريعة هو نظام من القواعد القيمية الذي لا يقبل التقعيد المحض من جهة، ومن جهة أخرى لا يتمحور حول الواقع الاجتماعي فحسب، بل نعتد مسيرة إنتاج القاعدة الحقوقية في هذا النظام الحقوقي على العلاقة بين القيم والقواعد والواقع.

ومن الأوراق التي قُدمت في هذه الجلسة أيضاً، «بحث مدى إمكان قياس الأولويات في استنباط أحكام الواقع الاجتماعي» للدكتور جابر القفصي من تونس، و«التجربة الشامية وأثرها في الواقع الاجتماعي» للدكتور جواد محمود يونس من الأردن.

## □ الجلسة الثانية

ولمناقشة محور: «الحلول المنهجية لتقوية دعم الفقه للقانون تجاه الواقع الاجتماعي» قدّمت مجموعة من البحوث والدراسات منها: ورقة للباحثين د. جليل محبي ود. إحسان رفيعي علوي (من إيران) بعنوان: «جدل الواقع والفقه: دراسة قواعد الثابت والمتغير كنموذج بناء نظام في الأمر الاجتماعي»، في البداية أكد الباحثان على أهمية الالتفات إلى قاعدة الثابت والمتغير باعتبارها من القواعد الفقهية والأصولية التي تجري فيها اتجاهات كلامية واجتماعية استثنائية، ثم شرعوا في الحديث عن كيفية بناء نظام من داخل هذه القاعدة على ضوء الواقع الاجتماعي بوصفه متغيراً، والاجتهاد المرتكز على الأصول والدائر حول محور الغايات بوصفه ثابتاً، وفي هذه الهندسة يُعدّ الواقع الاجتماعي دائماً موضوعاً لأحكام وأعمال المكلفين في حال التعاطي مع المصادر والتراث الفقهي في إطار الزمان والمكان. وفي حال تكريس هذه العملية على نحو صحيح ستكون ثمرة هذا التعاطي فقهاً متحرراً وتوثيقاً فاعلاً من معظم الأنظمة القانونية، ولبناء هذه النظرية طرحت الورقة مجموعة من الأسئلة على هذه القاعدة، بحيث تشكل الإجابة عنها، الكشف عن نظام الثابت والمتغير في كل من الفقه والقانون.

كما تحدث في هذه الجلسة د. حسين مهربور (أستاذ بكلية القانون في جامعة الشهيد بهشتي - إيران) عن «الفقه الواقعي والتمهيد لسن قوانين أكثر عصريّة»، وفيها أكد الباحث في البداية أهمية أن تكون الأحكام الفقهية المستنبطة منسجمة مع احتياجات المجتمع ومتطلباته، لذلك لا بدّ من إعادة النظر في عدد من المباحث الفقهية وطرق الاجتهاد والتصدي للقضايا المعاصرة مثل: المعاملات الإلكترونية، والعقود التي تبرم في الفضاء الافتراضي، وكذلك طالب الاجتهاد الفقهي بالخوض في قضايا المعاملات والمعاهدات على المستويين الداخلي والدولي، وبالتالي فكلما أبدى الفقه حراكاً أكثر وتفهماً للواقع ولاحتياجاته، استنبط أحكاماً منسجمة ومتناسبة مع العصر، وبالتالي سنّ قوانين أكثر تقدمية وعصرية وفائدة.

«القانون الوضعي والفقه الإسلامي: تكامل الاجتهاد للدفاع الاجتماعي ضد الجريمة» (التدابير الاحترازية نموذجاً)، هو عنوان ورقة الباحث المغربي الأستاذ محمد دكير، وفيها حاول تقديم نموذج التدابير الاحترازية كموضوع للتكامل والتعاون بين الفقه والقانون، فالتدابير الاحترازية أو الوقائية، أصبحت من صور الجزاء الجنائي المعتمدة

في القوانين العقابية الوضعية، لكنها تعين من قصور، في المقابل نجد أن النظام العقابي الإسلامي يستند إلى منظومة من التدابير الوقائية أصبحت معها العقوبة تديرًا أخيرًا؛ لذلك طالب الباحث بضرورة النظر الاجتهادي لإدخال التدابير الاحترازية القضائية ضمن نظام العقوبات الإسلامية وتقنينها، وفي المقابل أن يستفيد القانون من شمولية التدابير الإسلامية لاجتثاث الجريمة من جذورها، وبذلك يتحقق التعاون والتكامل بين رجال القانون وفقهاء الشريعة بما يخدم مشروع الدفاع الاجتماعي ضد ظاهرة الجريمة الجريمة المستفحلة في العالم.

الدكتور يوسف الصديقي (عميد كلية الشريعة والدراسات الإسلامية بجامعة قطر)، قدم ورقة بعنوان: «أهمية استنباط أحكام الواقع من خلال القواعد الفكرية القائمة على قياس الأولوية والارتكاز العقلاني وأحكام العقل العملي والنظري»، وفيها أكد الباحث على ضرورة وأهمية الاستفادة من المنهج العقلي في قراءة الواقع العربي والإسلامي، ومن ثم الوصول إلى وضع الحلول المناسبة له، وقد تحدثت الورقة على إشكالية نهوض الأمة العربية والإسلامية، وكيف تتحقق النهضة من خلال قياس الأولوية والارتكاز العقلاني وأحكام العقل.

ومن الأوراق التي قدمت في هذه الجلسة كذلك، «إمكانية استنباط أحكام الواقع الاجتماعي في ضوء القواعد» للدكتور محمد هادي مفتاح (أستاذ علوم القرآن والحديث بجامعة مدينة قم - إيران)، و«سيادة القانون ضمان للاستقرار والتوازن الاجتماعي» للدكتور منير بن الحبيب القبطني (من تونس)، ود. السيد جواد ورعي (من إيران) عن: «العلاقة بين الفقه والقانون من وجهة نظر علماء الدين».

### □ الجلسة الثالثة

ولمناقشة محور: «معالجة فقهية وحقوقية للمشاكل الاجتماعية» عُقدت الجلسة الأولى في اليوم الثاني، وقد تحدث فيها عدد من الباحثين منهم: د. عبد الله بن مبارك العبري (أستاذ الاقتصاد الإسلامي بكلية الحقوق - جامعة السلطان قابوس في عُمان) عن: «الضرورة الاقتصادية وتطبيقاتها المعاصرة»، وقد أكد فيها في البداية على ما يتميز به الفقه الإسلامي من تجدد وحياء وتفاعل مع متطلبات الحياة الاجتماعية، وفقاً لمقاصد الشريعة الغراء، وهذا ما جسده الفقهاء والمجتهدون عبر التاريخ. بعد ذلك كشف عن

المرونة التي تتميز بها الشريعة الإسلامية في باب الضرورات، وخصوصاً في المباحث المتعلقة بالاقتصاد باعتباره عصب الحياة، الأمر الذي يجعل العقل الاجتهادي اليوم مطالب بالاطلاع على هذا الجانب المعرفي والواقعي المهم بشكل شامل، كي يتمكن من الجواب عن الكثير من الأسئلة التي تطرح في هذا المجال، خصوصاً أمام ما تعانيه البشرية من معضلات تواجهها الأنظمة الاقتصادية الوضعية، وبذلك يقدم الفقه الإسلامي مساهمته في إثراء البحث في هذا المجال وتقديم الحلول التي تنتظرها البشرية.

أما الدكتور أحمد مؤمني راد (أستاذ مساعد في كلية القانون بجامعة طهران) فقد قدم ورقة بعنوان: «تبرير نقض المعاهدات الدولية بحجة الاضطراب من منظاري قوانين مسؤولية الدولة وفقه الشيعة»، وقد تحدث فيها في البداية عن عامل الاضطراب في الالتزامات الدولية والقانون الدولي، ثم كشف عن رأي الفقه الشيعي وما تستند إليه الدولة الإسلامية في موقفها من هذه المسألة، ليصل بعد المقارنة إلى تأكيد أن الدولة الإسلامية هي الأخرى يمكنها أن تستند إلى هذا العامل -أي الاضطراب- لتبرير عدم التزامها بتعهداتها وبالتالي تتجرد من مسؤوليتها، لكن ضمن تفصيلات فقهية وتشريعية باعتبار الاضطراب أحد المستثنيات في مباحث المسؤولية.

من جهته تحدث الباحث التركي المتخصص في الفقه والقانون الإسلامي، عن «القانون العثماني للأحوال الشخصية سنة ١٩١٧م، وعلاقته بالواقع الاجتماعي»، حيث أكد أن تأثير الواقع ظهر في عدم الاكتفاء بالمذهب الحنفي عند تقنين الأحوال الشخصية في الدولة العثمانية، وإنما تم الانفتاح والاستفادة من جميع المذاهب والأقوال بالإضافة إلى مراعاة المتغيرات الاجتماعية والحضارية، وبذلك ظهر تأثير الواقع على هذا التقنين الحديث في الفقه الإسلامي بداية القرن الماضي.

أيضاً قدم في هذا المحور الأستاذ المشارك في كلية القانون بجامعة المفيد (إيران) محمد مهدي مقدادي ورقة بعنوان: «دور الفقه في مواجهة المشاكل الاجتماعية»، وفيها أشار في البداية إلى أن المشاكل والمعضلات التي تهدد الحياة الاجتماعية مثل الفقر والبطالة والفساد والإدمان والانحرافات السلوكية... إلخ، إنما تظهر عند وجود الخلل في علاقات الإنسان الأربع، علاقته بالله، وببني جنسه، ومع الطبيعة من حوله ومع نفسه، وهنا يمكن للفقه الإسلامي أن يلعب دوراً مهماً في تشخيص هذه المشاكل، وتقديم العلاجات والحلول لها بل منع وقوعها من الأساس. من هنا تبرز أهمية الفقه في الحفاظ على المجتمع، ودور

الاجتهاد الفقهي في تقنين الأحكام الخاصة بهذه المشاكل، ونشر الوعي بها وبمخاطرها وكيفية معالجتها. وهذه من أهم مسؤوليات الفقه تجاه الواقع.

ومن الأوراق التي قدمت في هذه الجلسة كذلك، ورقة د. مجيد كافي (إيران) عن «الوظائف الاجتماعية للفقه والقانون»، و«الفهم الاجتماعي للنص وعملية الاجتهاد: رؤية الشهيد الصدر» للدكتور السيد علي الموسوي (لبنان)، و«دراسة فقهية قانونية عن الآثار المخربة للفساد الإداري على المجتمع» للدكتور محمد إبراهيم شمس ناتري (إيران).

### □ الجلسة الرابعة

عقدت هذا الجلسة لمناقشة محور: «معالجة فقهية وحقوقية للمشاكل الاجتماعية»، وقد ترأسها د. سالم بن هلال الخروصي (من سلطنة عُمان)، وقدمت فيها مجموعة من الأوراق والكلمات، منها:

الدكتور سيد محمود ميرخليلي (إيران) قدم ورقة بعنوان: «السياسة الجنائية المبتنية على الفقه المتحرك ودورها في أداء القوانين على أساس الواقعيات الاجتماعية»، وفيها حاول التأكيد على شمولية السياسة الجنائية الإسلامية في مواجهة الجرائم، من خلال تجاوز الفعل ورد الفعل عليه، وإنما التأكيد فقهياً على النواحي الفاعلة وغير الجزائية في مختلف الأبواب الفقهية مثل العقود، والنكاح والطلاق، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، والزكاة والخمس، والحجاب والعفاف، وقواعد مثل «لا ضرر ولا ضرار»، وبذلك يساهم ما يصفه بالفقه المتحرك والمتوثب، في الاهتمام بالأسباب والمقتضيات والظروف الداخلية والخارجية، ما يؤدي إلى سعة في الأحكام المراعية للواقع والمتفاعلة معه إيجاباً، كما وقع في السيرة زمن الحكم النبوي الشريف. والنتيجة -حسب الباحث- ستتمثل في إيجاد سياسة جنائية كفوءة وقادرة على حفظ المجتمع من جميع الآفات والاختلالات.

من جهته تحدث عضو الهيئة العلمية في المعهد العالي للثقافة والفكر الإسلامي (إيران) عن: «التحديات التي تجابه مبدأ محورية العائلة في الفقه ونظام التقنين الإيراني»، حيث استعرض في البداية مجموعة من النصوص القانونية التي تؤكد أهمية ومحورية العائلة في قوانين الجمهورية الإسلامية، والمستلزمات القانونية الضرورية لتحقيق هذا



المبدأ، وكيفية تدعيم وترسيخ كيان العائلة على المستوى القانوني والحقوقى، وأثناء تشريع القوانين والبرامج والسياسات التنفيذية، وكافة الأنظمة التعليمية والثقافية والاجتماعية والاقتصادية، ونظام الإسكان والتخطيط العمراني... إلخ. من هنا تطالب الورقة بضرورة التركيز - في أي عملية تقنين - على المصالح العليا للعائلة وحقوق أفرادها، وأن تتناغم جميع التشريعات مع احتياجات العائلة ومصالحها الأساسية. وبما أن التقنين في الجمهورية الإسلامية يستند إلى الشريعة، فإن من مسؤولية الفقه والاجتهاد الفقهي أن ينخرط في عملية التقنين بما ينسجم مع الأصول العامة للشريعة، وفي الوقت نفسه يراعي مصلحة محورية العائلة في ظل المتغيرات الاجتماعية والتحديات المعاصرة التي تواجه الأسرة وبناء العائلة اليوم.

أما الباحثان أحمد حبيب نجاد وعلي بكدي (من جامعة طهران) فقد قدّمَا ورقة مشتركة بعنوان: «القضاء على الفقر في إطار نظرية التمييز الإيجابي في النظام القانوني الإسلامي»، يرى الباحثان أن الخطط الوطنية للتنمية والسياسات الاقتصادية والاجتماعية الكبرى التي وُضعت بهدف القضاء على الفقر والتوزيع العادل للثروة - على أهميتها - لم تتمكن من القضاء على ظاهرة الفقر في المجتمعات؛ لأن هذه السياسات تفتقر إلى الأهداف المحددة والمناسبة مع الأوضاع المختلفة للأشخاص في كل مجتمع. ثم شرعاً في عرض واحدة من الأهداف العادلة والمعتمدة بصورة واسعة في الأنظمة الحقوقية المتعارفة، أي سياسة التمييز الإيجابي في سياق المباني الفقهية والحقوقية، بغية الاستفادة من هذا العامل المهم في محاربة الفقر والقضاء عليه، وهو ما يسهم في تحديد المفهوم ضمن المؤشرات المفهومية للتمييز الإيجابي في النظام الفقهي والحقوقى: (إثبات الحقوق، تكافؤ الفرص، التعويض عن الحرمان) فضلاً عن إمكان كسب بعض الامتيازات لنظام الفقه الإسلامي في عدد من هذه المؤشرات المفهومية نحو رعاية الاختلافات والفوارق. وفي الأخير دعا الباحثان للاستفادة من هذه الورقة لتدوين سياسات التمييز الإيجابي في منظومة الحقوق الإسلامية والاعتماد عليها لمواجهة ظاهرة الفقر.

ومن الأوراق والكلمات في هذه الجلسة، كلمة للدكتور يوسف حوري من الجزائر، وكلمة للدكتور أوغوزخان تان من تركيا، ود. ولاديسلاف أرتموف من روسيا الاتحادية.

وقد انتهت فعاليات المؤتمر بجلسة ختامية تُليت فيها مجموعة من الكلمات والتوصيات، شددت جميعها على ضرورة أن تتم الاستفادة من الدراسات والبحوث المهمة التي أُلقيت في هذا المؤتمر، لتفعيل التعاون والتكامل بين رجال القانون والفقهاء لمعالجة القضايا الاجتماعية، بما يخدم أمن واستقرار ورفاهية المجتمعات الإسلامية.



إعداد: حسن آل حمادة

### مسارات في ثقافة التنمية والإصلاح

الكاتب: الشيخ حسن الصفار.

الناشر: أطراف للنشر والتوزيع - القطيف، دار المحجة البيضاء - بيروت.

الصفحات: ٥٦٨ من القطع الكبير.

سنة النشر: ط ١ - ٢٠١٨ م.

في مستهل حديثه يقول الشيخ حسن الصفار: كلما ازداد وضع الأمة سوءاً في هذا العصر، ارتفعت حدة النقد للحالة الدينية فيها، فكرياً ومؤسّساتٍ ورموزاً، بتحميلها المسؤولية أو الجزء الأكبر منها، عمّا وصلت إليه الأمة من تخلف وانحدار. ففي المجتمعات الأخرى -خارج الأمة- تتصاعد موجات الاتهام للإسلام بأنه دين تخلف وإرهاب، ويُنظر إلى مظاهر التدين الإسلامي كمؤثرات سلبية مريبة، وإلى المراكز والمؤسسات الإسلامية كمبعث قلق وخطر على الأمن الوطني. وداخل الأمة تتعامل السلطات السياسية في معظم البلدان الإسلامية، مع التوجهات والجماعات الدينية بحذر وقلق بالغ، وتخوض المواجهة العنيفة مع بعض أجنحتها وأطرافها.

ومن الإنصاف أن نشير -بتعبير الصفار- إلى أنه حتى في داخل الحالة الدينية تتصاعد ظاهرة النقد الذاتي، حيث ظهرت اعترافات وإقرارات بوجود أخطاء في المناهج والآراء والمواقف والممارسات.

ويؤكد المؤلف أن الحالة الدينية ليست كتلة واحدة، في الآراء والتوجهات والصفات والسمات، ولا يمكن الرّهان على إبعاد الأمة عن انتهائها الديني، فقد فشلت كل المحاولات التي تبنت هذا الاتجاه، والخيار الصحيح هو ترشيد الحالة الدينية، بالمساعدة على إصلاحها وتطويرها من داخلها، وتوفير الأجواء لنمو التوجهات التغييرية والإصلاحية فيها.

جدير بالذكر أن هذا الكتاب يمثل الجزء الثامن من كتاب (مسارات في ثقافة التنمية والإصلاح) الذي تضمن: حُطْب الجمعة، وكتابات، ومتابعات، وندوات ومحاضرات، وحوارات، وهي بمجملها تمثل أنشطته خلال العام الهجري ١٤٣٧ هـ.

### أثر النص القرآني في التعددية الدينية دراسة في متطلبات الحوار الديني المعاصر

الكاتب: نور الساعدي.

الناشر: الرافدين للطباعة والنشر والتوزيع - بيروت.

الصفحات: ٣١٩ من القطع الكبير.

سنة النشر: ط ١ - ٢٠١٧ م.

عن أهمية هذه الدراسة تقول نور الساعدي: إن الوضع المعاصر يشهد صراعاً على أساس ديني وإن كان بصورته السياسية،

فكل أتباع دين يسعون لفرض هيمنتهم على أتباع الأديان الأخرى، لأنهم على حق وغيرهم على باطل، مستمدة الرؤية من فكر ديني أدّى إلى ظهور حركات متطرفة، تُشهر السيف بوجه كل من يخالفها، بمشروعية استقتها من فهمها للنص الديني أيضاً، الذي فهمت منه أنه يمنع التعدد في الدين ويحصر الإيمان بدين واحد.

وتطرح الساعدي جملة من التساؤلات ضمن مشكلة الدراسة نقتطف منها التالي:

١- هل هناك نص قرآني يمنح أي إنسان شرعية الاعتقاد بأنه ينفرد بمعرفة الحق بشكل يجعله يفرض طريقته ومعرفته على «الآخر» المخالف له في المعرفة؟

٢- هل الاختلاف في الاعتقاد سبب من أسباب الصراع الديني، أو أنه سنة إلهية الغاية منها التبادل المعرفي والقيمي؟

٣- ما هي الحلول والمعالجات القرآنية التي يمكن أن يقدمها القرآن الكريم في تنظيم العلاقة بين أتباع الأديان المتعددة في حال عدم إقراره بالتعددية الدينية؟

٤- هل القرآن الكريم يدعو إلى فرض الإسلام على الآخر، وكل من لم يمتثل فدواؤه السيف؟

٥- إذا كانت التعددية الدينية بداية الحوار، فما هي متطلبات الحوار الديني لا سيما المعاصر منه لتحقيق أهداف الحوار وتفعيل متبنياته الدينية الفكرية؟

يذكر أن الدراسة تكونت من مقدمة وتمهيد وثلاثة فصول وخاتمة، وجاءت فصولها كالتالي:

الفصل الأول: قبول التعددية الدينية من

منظور قرآني.

الفصل الثاني: رفض التعددية الدينية من منظور قرآني.

الفصل الثالث: مقتضيات التعددية الدينية من منظور قرآني.

### إشكالية فهم النص الديني عند المستشرقين

الكاتب: عادل عباس النصر اوي.

الناشر: الرافدين للطباعة والنشر والتوزيع - بيروت.

الصفحات: ٢٨٦ من القطع الوسط.

سنة النشر: ط ١ - ٢٠١٦ م.

يبدأ الدكتور النصر اوي حديثه قائلاً: لقد شغلني ما كتبه المستشرقون حول القرآن الكريم والردود التي حاولت الحد من غلوائهم، لما فيها من تحامل كل طرف على الآخر، وقد كان بعضهم قد خرج عن لياقات البحث العلمي وأصوله التي تأخذ بأيدي الباحثين إلى الطريق الصواب، فتماهت بين أسطرهم الحقيقة وغشيتها ما غشيتها، ولعل مرجع ذلك إلى طبيعة المنهج الذي استعمله المستشرقون في دراسة التراث الإسلامي الذي اعتمد على مفردات البيئة الغربية التي تختلف كثيراً عن مجريات المجتمع العربي خاصة والإسلامية عامة وطبيعتها التي جرت وفق تعاليم الإسلام الخفيف، فيما كانت طبيعة المجتمع الغربي بعد عصر التنوير الذي انبثق من بين مفرداته وطروحاته طبقة المستشرقين، كانت طبيعة تعادي الدين بسبب من تصرفات الكنيسة التي سيطرت على كل مقدرات الشعوب الغربية

المسيحية بالخرافة والدجل وغيرها من الطرق الملتوية، فهاج الناس على تعاليمها ونبذوا فكرة الانتماء لها فتحول المجتمع الغربي إلى مجتمع لا ديني في أغلب طبقاته ومكوناته العرقية واتجه إلى البحث عن فكرٍ يستطيع أن ينقذ هذه الشعوب من تلك الأوهام التي سيطرت عليهم زمنًا طويلاً، فظهر المصلحون ليقودوا ثورة فكرية وعقدية واقتصادية شاملة، تاركة وراءها الدين والكنيسة إلا في بعض مواقع في أوروبا، فربما كان أثر الكنيسة فيها غير مؤذٍ لشعوبها بسبب من وجود حركات إصلاحية دينية فيها، كما في ألمانيا مثلاً.

وقد جاءت دراسة الباحث ضمن تمهيد وثلاثة فصول، وهي:

الفصل الأول: أساسيات فهم النص القرآني ومصادر دراسته عند المستشرقين.

الفصل الثاني: محتوى النص القرآني في فهم المستشرقين.

الفصل الثالث: لغة القرآن في فهم المستشرقين.

### الدين

#### بين معطيات العلم وإثارات الإلحاد

الكاتب: السيد منير الخباز.

الناشر: شبكة المنير - القطيف.

الصفحات: ٢٦٥ من القطع الكبير.

سنة النشر: ط ١ - ٢٠١٨ م.

هل الدين إيمان أعمى اعتنقه الإنسان البدائي نتيجة خوف أو جهل؟ أم أنه إيمان عقلائي يستند إلى أدلة وبراهين محكمة؟ هل هدّد العلم الدين وسحب البساط

حتى تواصلًا وتجاوزًا من جهة رابعة، هذه هي حلقات تطور عمليات تكامل الفهم والمعرفة تجاه جميع اللحظات الفكرية المهمة في التاريخ. ويرى الميلاد أن إقبالًا قدّم أنضج وأعمق محاولة في تجديد التفكير الديني في الإسلام، هذه القضية وبعدما يزيد على ثمانية عقود من الزمان، قطعنا فيها نهاية القرن العشرين، وولجنا معها القرن الحادي والعشرين، هذه القضية نرى فيها اليوم قضية القضايا، وشغلنا الشاغل في عصرنا الراهن، كأن لحظة إقبال لم تمر علينا من قبل، وواقع الحال أنها مرت ومضت، ولم تمثل لنا لحظة لا بالمعنى الفكري ولا بالمعنى التاريخي، وباتت قضية إقبال بالأمس هي قضيتنا الكبرى اليوم، وهذه المفارقة.

ويُعدّ هذا الكتاب العمل الثاني للميلاد الذي يُنجزه حول إقبال، فقد سبقه بكتاب صدر بعنوان: «محمد إقبال والتجديد الديني والفلسفي»، نشر عام ٢٠٠٨م.

### التربية اليابانية

البذور، والجذور، والثمار ثم الخريف

الكاتب: زكريا محمد هيبه وصلاح صالح معمار.  
الناشر: الدار العربية للعلوم ناشرون - بيروت.  
الصفحات: ١٨١ من القطع الوسط.

سنة النشر: ط ١ - ٢٠١٧م.

جاءت مقدمة الطبعة الثانية للكتاب بعنوان: شجرة اليابان (البذور والجذور والثمار) فيما توزعت فصوله ضمن خمسة فصول، وهي: الفصل الأول: البذور (التاريخ والجغرافيا). الفصل الثاني: الجذور (قواعد الانطلاق).

من تحته؟ أم أنّ الاكتشافات العلمية - على العكس - قد أيدت الدين ودعمت موقفه؟

هل الدين وباء يدمر الحضارة الإنسانية ويمنعها من التقدم؟ أم أنّه عنصر أساسي في الحياة لا غنى للإنسان من دونه؟

هذه بعض الأسئلة الرئيسة التي يسعى الكتاب للإجابة عنها، ضمن ثلاثة فصول وهي: الفصل الأول: دلائل وجود الله في العلم والفلسفة.

الفصل الثاني: ضرورة الدين وأهميته في بناء الإنسان.

الفصل الثالث: وقفات نقدية مع كتاب وهم الإله.

والكتاب في أصله يحوي إضامات من محاضرات السيد الخباز التي ألقاها في: لندن، والكويت، وأمريكا، إضافة لبعض البحوث الحوزوية، وقد كتبها عبدالله الدبوس.

### نقد إقبال..

كيف نقرأ إقبالاً اليوم؟

الكاتب: زكي الميلاد.

الناشر: مجلة الفيصل - الرياض.

الصفحات: ١٤٣ من القطع الوسط.

سنة النشر: ط ١ - ٢٠١٧م.

ضمن أربعة فصول يتناول زكي الميلاد محطات مضيئة من سيرة إقبال الفكرية، ويقول في مقدمته: لعلنا اليوم بأمس الحاجة لاستعادة لحظة إقبال الفكرية والتاريخية، والتوقف عند هذه اللحظة فحسبًا وتحليلاً من جهة، وفهمًا وتبصُّرًا من جهة أخرى، وبناءً وتراكمًا من جهة ثالثة،

الفصل الثالث: تعميق الجذور (التربية اليابانية).

الفصل الرابع: الثمار (نتاج الحصاد).

الفصل الخامس: (الخريف) تحديات تواجه اليابان.

ويستهدف الكتاب الوصول إلى مرحلة بناء مثل تلك الشجرة اليابانية القوية التي تواجه الخريف بقوة داخل بلادنا العربية، ليس استنساخاً كاملاً للتجربة اليابانية وإنما محاكاة لمراحلها التي نفتقدها كثيراً في وطننا العربي، لأنه حتى عندما نريد التغيير نبحث عن التغيير السريع، وحتى عندما نريد جلب تجارب الدول المتقدمة نجلب الثمار كما هي فتموت سريعاً، لأننا لم نبني بيئة صالحة ومتكاملة لبناء شجرة قوية تعيش في الخريف. وللأسف هذا واقعنا مع كثير من التجارب الناجحة سواء مع الشجرة الأمريكية أو البريطانية أو الفنلندية! وليس جلب الثمار خطأ فادحاً بل حتى لو جلبنا الشجرة كاملة إلى بيئتنا لن تعيش أو ربما ستخرج لنا ثماراً مشوهة! لذا يجب أن نزرع بأنفسنا شجرتنا المناسبة لبيئتنا من خلال الفهم العميق لمراحل وطرق وأسباب نجاح أشجار الدول الناجحة.

## التربية على الحرية

الكاتب: محمد محفوظ.

الناشر: أطيف للنشر والتوزيع - القطيف، منشورات ضفاف - بيروت.

الصفحات: ١٦٨ من القطع الوسط.

سنة النشر: ط ١ - ٢٠١٨ م.

يشدد محفوظ في كتابه هذا على أن

الحرية كمارسة، ليست خطاباً يلقي، أو ادعاءً يُدعى، وإنما هي إرادة إنسانية صلبة تتجه نحو التمسك بالحرية ومقتضياتها. وحيث تتوفر الإرادة الإنسانية المتجهة صوب الحرية، تتحقق بالقدر ذاته حقائق الحرية. فحجر الزاوية في مشروع الحرية، هو الإرادة الإنسانية. من هنا ينبغي الاهتمام بمفهوم (التربية على الحرية)؛ إذ إن المهمة العامة الملقاة على كاهل جميع النخب هي تربية شرائح المجتمع على الحرية.

والتربية على الحرية تحتاج - كما يرى محفوظ - إلى:

١ - استعداد نفسي تام للقبول بكل مقتضيات الحرية.

٢ - الاطلاع والتواصل الثقافي مع المنجز الثقافي الإنساني الذي يؤسس لخيار الحرية ويبلور مضامينها.

٣ - الموازنة الواعية بين ثقافة الطاعة وثقافة المسؤولية.

وقد توزعت صفحات الكتاب ضمن فصلين هما:

الفصل الأول: الإيمان والحرية.. أية

علاقة، ومباحثه هي: في معنى الحرية، الإسلام وجدلية الإيمان والحرية والمسؤولية، مفهوم الكرامة في القرآن الكريم، الإسلام والتجربة المدنية.. مقارنة أولية.

الفصل الثاني: الحرية وآفاقها السلوكية،

ومباحثه هي: الحوار الديني وأسس التفاهم المدني، التنمية وجدليات الحرية، تأملات حول مفهوم حرية التعبير في المنظور الإسلامي.

لهذه المهمة.

الفصل الأول حمل عنوان: المرأة البحرينية  
خلال النصف الأول من القرن العشرين كتبته  
فوزية مطر.

والفصل الثاني حمل عنوان: المرأة  
البحرينية في خمسينيات القرن العشرين كتبته  
الدكتورة سبيكة محمد النجار.

### أنبياء البدو

الحراك الثقافي والسياسي  
في المجتمع العربي قبل الإسلام

الكاتب: محمد سعيد.

الناشر: دار الساقى - بيروت.

الصفحات: ٢٨٧ من القطع الكبير.

سنة النشر: ط ١ - ٢٠١٨ م.

يقول الدكتور عزيز العظمة في تقديمه  
للكتاب: إن محمد سعيد يقدم دراسة نموذجية  
في التَّحَرِّي التاريخي، وفي إدخال الزمان والمكان  
والواقع في النَّظَر إلى الماضي العربي البعيد،  
مُدخلاً مفاهيم كالتحوُّل والتَّغَايُر وما خلا ذلك  
من مستلزمات الصناعة التَّأْرِيخِيَّة: ذلك الماضي  
البعيد الذي لا يتجاوز معارفنا به الأخبار المرسلة  
غير المنضبطة إلا بضروقات التنميط الإسلاميَّة  
والتَّأْرِيخِيَّة على صورة عامة... لكن كتاب محمد  
سعيد يفتح صفحة جديدة في فهمنا تلك  
المرحلة. لسنا مُلْزَمِينَ على الموافقة على ما جاء في  
هذا الكتاب من استنتاجات، ولكنه كتاب فريد  
ونموذجي، ويفتح شهيتنا على الغوص في أمور  
أخرى عسيرة الدراسة: إنه يفتح شهيتنا على  
النظر في شأن سجاح ومسلمة بين حبيب ودحية

### المرأة البحرينية في القرن العشرين مرحلة ما قبل الاستقلال ١٩٠٠-١٩٧٠

الكاتب: سبيكة النجار وفوزية مطر.

الناشر: مسعى للنشر والتوزيع - كندا.

الصفحات: ٧٥١ من القطع الكبير.

سنة النشر: ط ١ - ٢٠١٧ م.

يبحث هذا الكتاب - كما جاء في المقدمة -

أوضاع المرأة البحرينية وإرهاصات نهوضها  
خلال الفترة من بداية القرن العشرين إلى نهاية  
العقد السادس منه أي المرحلة التي انتهت  
بانتهاء الحماية البريطانية وإعلان البحرين دولة  
مستقلة. وهي حقبة مهَّدت لانطلاقة المرأة  
البحرينية في العقود اللاحقة وأسست للدور  
الكبير الذي لعبته في نماء وتقديم المجتمع على  
مختلف الأصعدة. وبرغم أهمية مرحلة التأسيس  
تلك تندر الكتابات التي تناولت واقع المرأة  
البحرينية خلال المرحلة التاريخية المذكورة. وإن  
وُجد شيءٌ منها فهو يتناول جانباً معيناً في حياة  
المرأة كالتعليم أو الزواج أو ينزع نحو البحث  
الأنثروبولوجي في الثقافة التقليدية وفي العادات  
والتقاليد. أو ضاع المرأة وبدء مسيرة نهوضها في  
الحقبة المذكورة جديدة بتسليط الضوء عليها  
ودراستها، فالوقوف على واقع المرحلة التأسيسية  
يمدنا بعناصر فهم وضع ودور المرأة البحرينية في  
العقود اللاحقة.

ونظراً لندرة ما كُتب حول الموضوع  
وصدوراً عن اهتمام شخصي من قِبل المؤلفتين  
بقضايا المرأة البحرينية ودورها الأساس في  
التنمية الاجتماعية، وضعتا على عاتقهما التصدي



وتصدر هذه الترجمة العربية في فترة تسهم بتصاعد العنف في المنطقة. والجماعات الإسلامية هي اللاعب الرئيس في هذه الجولة من العنف مستخدمة مستويات غير مسبقة من القسوة ضد كافة من صُنّفوا في خانة الأعداء، بما في ذلك الطوائف الدينية المسلمة.

لذلك، فبسبب مادة الكتاب وبسبب التطورات منذ هجمات ١١ سبتمبر، أتوقع أن يشير الكتاب نقاشات واسعة حول الفلسفة الإسلامية، وتراث علم الكلام والإلهيات، والعلاقة بين الإسلام والغرب، وكذلك نهوض / تأخر المجتمعات المسلمة.

أما فصول الكتاب فقد توزعت ضمن تسعة فصول، وهي:

الفصل الأول: الانفتاح: الإسلام يكشف الفكر الهيليني.

الفصل الثاني: الإطاحة بالمعتزلة: الإغلاق يبدأ.

الفصل الثالث: ميتافيزيقا الإرادة.

الفصل الرابع: غلبة الأشعرية.

الفصل الخامس: انتصار الغزالي المؤسف وفصل الهيلينية عن الإسلام.

الفصل السادس: الانحدار وتبعاته.

الفصل السابع: الحطام، شهادات مسلمين.

الفصل الثامن: مصادر الإسلاموية.

الفصل التاسع: الأزمة.

الكلبي وابن صياد وغيرهم، ويفتح شهيتنا في نهاية المرمى إلى النظر العقلي التفصيلي إلى سيرة الرسول.

أما عن محتويات الكتاب فقد وزّعها المؤلف ضمن أربعة فصول، هي:

الفصل الأول: مشكلات التاريخ الجاهلي.

الفصل الثاني: خالد بن سنان العبيسي.

الفصل الثالث: قُس بن ساعدة الإيادي.

الفصل الرابع: رئاب بن البراء الشّني.

### إغلاق عقل المسلم

#### كيف خلق الانتحار الفكري الأزمة الراهنة

الكاتب: روبرت ر. رايلي.

الناشر: منشورات الجمل - بيروت.

الصفحات: ٢٩٣ من القطع الكبير.

سنة النشر: ط ١ - ٢٠١٨.

يقول مجدي النعيم - مترجم الكتاب - في تقديمه: إن أهمية هذا الكتاب تنبع من أوجه عدة، فهو يحاول أن يجد تفسيراً ليس فقط لصعود التيارات الإسلامية الراديكالية في العقود الأخيرة، بل أيضاً لتراجع إنجاز المجتمعات المسلمة بعد فترات الازدهار في المشرق والأندلس. وتنبع أهمية الكتاب أيضاً من النتيجة الرئيسة التي توصل لها فيما يتعلق بانتصار الأشعرية وهزيمة المعتزلة، ومن ثم إغلاق عقل المسلم.

99

25th year  
Spring 2018 Ad/ 1439 Hg



Published by:  
Al-Kalema  
Forum for  
Studies &  
Researches

# AL-KALEMAH

A Quarterly Magazine Specializes in Islamis Thoughts, Current Issues and civilization Rebial

## سعر العدد

«سوريا ٦٠ ل.س	«لبنان ٣٠٠٠ ل.ل
«مصر ٧ جنيهات	«الأردن دينار ونصف
«السعودية ١٥ ريالاً	«الكويت دينار ونصف
«الإمارات العربية ١٥ درهماً	«البحرين دينار ونصف
«قطر ١٥ ريالاً	«عمان ريال ونصف
«اليمن ١٧٥ ريالاً	«العراق دينار ونصف
«ليبيا دينار ونصف	«السودان ٧٥ ديناراً
«المغرب ٢٢ درهماً	«تونس دينار ونصف
«بريطانيا ٢,٥٠ جنيه	«موريتانيا ١٥٠ أوقية
«ألمانيا ١٠ ماركات	«فرنسا ٣٠ فرنكاً
«هولندا ١٠ فلورن	«سويسرا ١٠ فرنكات
«أمريكا ٥ دولارات	«إيطاليا 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)