



أتصدر عن  
منتدى الكلمة  
للدراسات  
والأبحاث

# الكلمة

مجلة فصلية تعنى بشؤون الفكر الإسلامي وقضايا العصر والتجديد الحضاري

## ◆ كتب:

النسويات المسلمات  
المعاصرات..  
اتجاهات  
وإشكاليات

## ◆ رسائل جامعية:

الإعلام الرقمي  
وانعكاساته  
على التعارف بين  
الحضارات

◆ الكلمة بعد ربع قرن.. حضور ومواكبة وعطاء  
فكري

◆ القيادات الدينية وأخلاق التعامل

◆ الإمام علي في الأدب اللبناني المسيحي الحديث

◆ الإسلام ونبذ الكراهية

◆ ثلاثية بناء الإنسان عند السيد محمد تقي الحكيم

◆ أثر المنابع الثقافية والحركية على الاجتهاد

الفقهي عند الدكتور عبد الهادي الفضلي

# الكلمة

مجلة فصلية تعنى بشؤون الفكر الإسلامي وقضايا العصر والتجديد الحضاري

تصدر عن منتدى الكلمة للدراسات والأبحاث

رئيس التحرير: زكي الميلاد

مدير التحرير: محمد محفوظ

## هيئة التحرير

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

## الهيئة الاستشارية

ش. حسن الصفار  
د. رضوان السيد  
د. طه عبدالرحمن  
د. عبدالحميد أبو سليمان  
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)  
أ. حسن باقر العوامي  
(١٣٤٥-١٤٤٠هـ / ١٩٢٦-٢٠١٩م)

## المراسلات

http://www.kalema.net

Email: kalema@kalema.net

موقع المجلة على الإنترنت

البريد الإلكتروني

## التنفيذ الطباعي

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

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

## التوزيع

مؤسسة الفلاح للنشر والتوزيع - لبنان

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

## الاشتراك السنوي

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

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



## قواعد النشر في المجلة

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

يشترط في المادة المرسلة الشروط التالية:

- ألا تكون قد نشرت أو أرسلت للنشر في مجلات أخرى.
- أن تلتزم قواعد البحث العلمي والأعراف الأكاديمية بتوثيق المصادر والمراجع بذكر البيانات كاملة. مع تحقق الموضوعية والمنهجية والمعالجة العلمية.
- تخضع المادة المرسلة للنشر لمراجعة إدارة التحرير.
- لا تعاد المواد التي ترسل إلى المجلة ولا تسترد، نشرت أم لم تنشر. ولا تلتزم المجلة إبداء أسباب عدم النشر.
- للمجلة حق إعادة نشر المواد المنشورة منفصلة أو ضمن كتاب، بلغته الأصلية أو مترجماً إلى لغة أخرى، من غير الحاجة إلى استئذان صاحبها.
- تعتذر المجلة عن نشر المواد التي فيها مساس بالقيم الإسلامية أو إثارة النعرات الطائفية أو العصبية أو الفئوية وكل ما يمس الوحدة والتضامن الإسلامي.
- ما تنشره المجلة 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 الكُتّاب والباحثين إلى أفضلية إرسال إسهاماتهم على بريد مجلة الكلمة الإلكتروني، وهو [kalema@kalema.net](mailto:kalema@kalema.net)



## الكلمة الأولى

الكلمة بعد ربع قرن.. حضور ومواكبة وعطاء فكري / الدكتور ميلود حميدات ..... ٥

## دراسات وأبحاث

القيادات الدينية وأخلاق التعامل / الشيخ حسن الصفار ..... ٩

الإمام علي في الأدب اللبناني المسيحي الحديث / زكي الميلاد ..... ١٦

الإسلام ونبد الكراهية / محمد محفوظ ..... ٢٣

ثلاثية بناء الإنسان عند السيد محمد تقي الحكيم / الشيخ غالب الناصر ..... ٧٦

النوازل الفقهية والتاريخ.. إضاءة إبستمولوجية / الدكتور عبد الرحيم الحسناوي ..... ٨٤

أثر المنابع الثقافية والحركية على الاجتهاد الفقهي عند الدكتور عبد الهادي الفضلي / حسين منصور الشيخ ..... ٩٦

المتلقي وسطوة الإعلام.. من عصر المعلومة إلى دولة الإعلام / الدكتور عبد الفضيل ادراوي ..... ١٣٩

## رأى ونقاش

أصول الفقه بين التأسيس والتأصيل.. محمد عابد الجابري أنموذجاً / يوسف اغزيل ..... ١٣٤

المجاهد ..... ١٣٤

## كتب - مراجعة ونقد

النسويات المسلمات المعاصرات.. اتجاهات وإشكاليات / الدكتورة نادية الشرفاوي ... ١٥٣

محطات معاصرة في التقريب بين المذاهب الإسلامية / محمد تهامي دكير ..... ١٧٢

## رسائل جامعية

الإعلام الرقمي وانعكاساته على التعارف بين الحضارات / الدكتورة معزة مصطفى أحمد فضل السيد ..... ١٨٣

..... ١٨٣

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

ثمّة ضرورة دائمة، مفادها أن العمل في أبعاده المعرفية والتربوية والإعلامية والاجتماعية يحتاج إلى رؤية ثقافية تحدّد معالم العمل وسبل وآليات التسيير. لذلك فإن بيان الرؤية الثقافية للعمل يُعدُّ حجر الأساس في مشروع العمل والبناء في المجتمع والأمة. ولكن لا يمكن أن يتمّ هذا الأمر إلّا بتبني خيار التجديد والإصلاح على صعيد الأفكار والخيارات الثقافية. ومجلة الكلمة منذ انطلاقتها، تعني بخيار الإصلاح الثقافي والتجديد الفكري، بوصفه هو الخيار الأنجع لإخراج الأمة من وهبتها وجودها.

ومواد هذا العدد لا تخرج عن هذا السياق، فقد شاركنا الدكتور ميلود حميدات بشهادة حول الكلمة بعنوان: «الكلمة بعد ربع قرن حضور ومواكبة وعطاء فكري». كما شاركنا الدكتور عبدالرحيم الحسناوي بدراسة بعنوان: «النوازل الفقهية والتاريخ.. إضاءة إستيمولوجية».

ويشاركنا الأستاذ حسين منصور الشيخ بدراسة بعنوان: «أثر المنابع الثقافية والحركية على الاجتهاد الفقهي عند الدكتور الفضلي».

ويشاركنا أيضاً الشيخ غالب الناصر بدراسة بعنوان: «ثلاثية بناء الإنسان عند السيد محمد تقي الحكيم». إضافة الى أبحاث العدد التي توزّعت على أبواب المجلة المتنوّعة.

ونأمل أن نكون قد وفّقنا في تعزيز وتطوير الوعي الثقافي الذي يؤكّد على قضايا العصر والتجدّد الحضاري.

والله الموفق.



### الكلمة بعد ربع قرن..

حضور ومواكبة وعطاء فكري

الدكتور ميلود حميدات\*

إنه لمن دواعي الغبطة والسرور أن نسجل الحضور، ونشارك بهذه المناسبة السعيدة، بهذه الكلمة التي تواكب مجلة الكلمة، وهي تحتفي بمرور خمس وعشرين سنة من العطاء والوفاء لمبادئ الأمة وتطلعاتها، والاستمرارية والصمود كل هذه السنوات الطويلة، متحدية كل الظروف والمعطيات التي تواجه النشر في العالم العربي.

لقد سعدنا بمعرفتنا لهذه المجلة منذ أكثر من عشر سنوات، فقمنا بتتبع أعدادها منذ ذلك الوقت، وتعلقنا بها، واستفدنا منها، كما تشرفنا بأن نكتب فيها بعض دراساتنا، وذلك لأننا وجدناها مجلة تسير وفق خط سليم، فهي تراعي وحدة الأمة العربية والإسلامية، وتتبنى قيم الاعتدال والوسطية، وتنبذ الخلاف والعصية، وتنتهج الدقة والموضوعية، وتستمد من مبادئ الدين الحنيف، أسس التسامح والتضامن والوحدة، مصداقاً لقول الله تعالى: ﴿وَاَعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُوا وَاذْكُرُوا نِعْمَتَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ إِذْ كُنْتُمْ أَعْدَاءً فَأَلَّفَ بَيْنَ قُلُوبِكُمْ فَأَصْبَحْتُمْ بِنِعْمَتِهِ إِخْوَانًا وَكُنْتُمْ عَلَى شَفَا حُفْرَةٍ مِنَ

\* باحث وأستاذ جامعي من الجزائر، نشر العديد من أبحاثه في مجلة الكلمة، البريد الإلكتروني: hfouok18@hotmail.fr

النَّارِ فَأَنْقَذَكُمْ مِنْهَا كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ آيَاتِهِ لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ ﴿١﴾.

إن صمود واستمرارية هذه المجلة دون كلل أو ملل كل هذه السنوات الطويلة لدليل على صوابية خطها، وصحة نهجها، وصلابة عودها، وإخلاص القائمين عليها، وهو ما يؤكد أيضاً تلاحم كتابها، وتوافقهم على القضايا التي تعالجها، ومواكبتها للموضوعات المهمة، التي تصب في صلب مشكلات الفكر العربي الاسلامي، تحليلاً وتشخيصاً وتعليلاً، مع احترامها للرأي والرأي الآخر، في إطار من الموضوعية والالتزام الأخلاقي.

إن نجاح مجلة «الكلمة» في التأسيس لخط أصيل، والتزامها الموضوعية في التحليل، واعتمادها الحجة والدليل، في المعالجة والتعليل، والصدور في وقتها دون تطويل، وظهورها في شكل جميل، كلها عوامل أدت إلى حصولها على توافق ليس له مثيل، بين كتاب ومفكري المشرق والمغرب العربيين، على مصداقيتها ومكانتها العلمية، وهو ما أدى -دون شك- إلى إنشاء قاعدة لتبادل الأفكار، وفتح باب النقاش والحوار.

إن العامل الذي يورق الكتاب الملتزمين بقضايا الأمة هو التأخر الحضاري الذي تعانيه الأمة، والتخلف الثقافي والعلمي والتكنولوجي، حيث صرنا نستورد كل شيء ولا نصنع شيئاً من حاجاتنا، مما يهدد وجودنا ومستقبل أبنائنا، إن ضرورة النهضة أمر يفرض نفسه علينا، ويلزم المثقفين والنخب كطليعة الأمة، أكثر من غيرهم بالمساهمة في التفكير للنهوض بالأمة، والمساهمة في زيادة الإنتاج الفكري؛ لأن قدر المفكر أن يعيش هموم أمته، ويتبنى قضاياها المصيرية، ولا يعيش لمشاكله الخاصة.

وخاصة أننا في زمن عز فيه الوفاء، وعم فيه البلاء، والأمة تعاني تكالب الأعداء، وقلة الأصدقاء، فما أحوجنا إلى كلمة سواء، واجتهاد المفكرين والعلماء، بجهد وموضوعية خالية من الأهواء، لتشخيص أسباب الداء، والعمل على إيجاد الدواء، ولعل «الكلمة» الصادقة بكتابها الأوفياء، قد بادرت برفع اللواء، وساهمت وتساهم في النداء بمشروع حضاري يعمل على الإحياء لقيم الأمة السمحاء، التي تجمع كل الأبناء، من أجل التنمية والبناء، لتكون في مصاف الأقوياء.

إن المتبّع للموضوعات التي عالجتها المجلة يلمس التنوع والثراء، ويدرك الجدية والتركيز في المعالجة، والموضوعية في الطرح. كما أن الموضوعات تلامس أهم قضايا الفكر العربي الاسلامي، نذكر منها على سبيل المثال لا الحصر: قضايا وحدة الأمة، والمشروع الحضاري العربي، في ظل الحوار الموضوعي بين أبناء العالم الإسلامي والحضارات المختلفة،

والتحديات التي يواجهها الإسلام مع الغرب، وضرورة التفاهم والوثام عوض التصادم والخصام، في ظل العولمة وثورة المعرفة والمعلوماتية، التي تفرض العصرية والتجديد الحضاري، مع الزامية رعاية حقوق الانسان والمجتمعات في الحرية والتفكير، مع عدم نسيان الشخصيات الإسلامية، التي ساهمت بإبداعاتها قديماً وحديثاً في تطوير الفكر الانساني.

ومع كل هذه الموضوعات تقترح المجلة نقاشاً علمياً موضوعياً، حول المسائل التي تؤرّق المفكر العربي تراثية كانت أم معاصرة، وحتى في المجالات الأدبية والثقافية المهمة، لتفتح صفحاتها للمبدعين والأدباء من العالم الاسلامي، ليشروا المجلة الملتزمة في كل طروحاتها بخط معتدل رزين، يجمع ولا يفرق، يبني ولا يهدم، ويقرب ولا يتعصب، مؤمنين بالحق في التفكير، والحرية في إبداء الرأي، وأن الاختلاف سنة من سنن الكون.

لقد فتحت المجلة -منذ نشأتها- آفاقاً واسعة للتفكير لكثير من المفكرين الشباب من جامعات مختلفة من المشرق والمغرب، وأخص بالذكر أساتذة الجامعات الجزائرية الذين نعرف الكثير منهم، وقد وجدوا في «الكلمة» مجالاً للتعبير عن أفكارهم العلمية، وعرض آرائهم الفكرية، ومشاريعهم البحثية، وبعث مجال النقاش مع غيرهم من الوطن العربي الكبير، وقد ساهم ذلك دون شك، في التعريف بمنتوجهم الفكري، وفي تطوير أدواتهم البحثية، وترقي درجاتهم العلمية.

كما ساهمت المجلة من خلال رصيدها المتميز من البحوث والمقالات والمشاريع في إثراء الرصيد المعرفي والبحثي للباحثين، وأصبحت بأعدادها الكثيرة أرشيفاً بحثياً معتبراً يحفظ كماً لا يستهان به من قضايا الفكر العربي، كذلك صارت منبعاً لا يستهان به للباحثين الشباب لاستلھام قضايا البحث الجديدة سواء من الموضوعات، أو من الشخصيات التي كتبت عنها المجلة، أو كتبت فيها، وذلك للقيام بالدراسات الأكاديمية في الجامعات العربية، لنيل الدرجات الجامعية العلمية المختلفة.

إن انفتاح المجلة على المفكرين من المغرب والمشرق قد ساهم كثيراً في تعريف المشرق بمفكرين المغرب القدماء أو المعاصرين، والعكس صحيح، وأدى ذلك التلاقح في الأفكار، والتحاور بين الآراء إلى تقريب وجهات النظر في المسائل الخلافية، وتوسيع قاعدة التوافق في غيرها من القضايا الفكرية، في إطار من النقاش الهادئ والهادف.

وقد أصبحت المجلة تشكّل متندى للمفكرين العرب على اختلاف مشاربهم وانتماءاتهم، وانعكس ذلك إيجاباً في التأسيس لحسن الاستماع للآخر، وتقبل الأفكار مع الاختلاف في الطرح، وهذا دليل على الرقي والموضوعية، ونبذ التعصب والذاتية، وهو أمر قلماً يتوفر لمجلة علمية عربية تتوسّع جغرافياً بهذا الشكل أفقياً وعمودياً، لتشمل مفكرين



كثير، وقضايا قديمة وحديثة من العالم الإسلامي أجمع رغم اتساعه.

لقد كان مغزى «الكلمة» دائماً عنواناً للتدبر والتفكير، ورمزاً مختصراً للدقة في التعبير، فالكلمة هي التي تدخل صاحبها إلى الجنة، أو تهوي به إلى النار، فهي التي ترفع صاحبها إن كانت كلمة حق صادقة إلى الأنبياء والقديسين، وتسقط بصاحبها إلى الأشقياء والشياطين إن كانت كلمة باطل.

فما بالك إن كانت هذه المجلة قد أسست لتصريح بالكلمة الطيبة، التي تجمع أبناء هذه الأمة على حرية التفكير، وعلى مشروع حضاري يقدس الكلمة، ويؤمن بالوحدة بينهم، وتُعلي من دور الفكر البناء الذي يخدم قيم الإنسانية جمعاء، فتصبح بذلك الكلمة نور يستضاء به، وكلمة حق تُتبع، وطريق مستقيم يُهتدى به، كل هذه المعاني المستنيرة للكلمة، التي تسعى مجلة «الكلمة» لتستلهمها، كما يجب أن نسعى جميعاً لتجسيدها وآتباعها.

فالحقيقة أن هناك كلمات تبقى محفورة في أذهاننا مع طول السنين، وأخرى تنسى في يومها، ولنا مثل في ذلك، لقد علمنا أستاذنا ونحن في الابتدائي كلمات لم تغادر أذهاننا إلى اليوم، ولا نعرف السر في ذلك، وعرفنا لما كبرنا أنها تنسب للخليل بن أحمد الفراهيدي، ولا يسعنا إلا أن نشارككم إياها حيث تقول: «الأرض بأسرها لا تسع متباغضين، وشبراً في شبر يسع متحابين، أحبب غيرك كنفسك، المحبة تبني والبغضاء تهدم».

لذا لا يخشى من بنى بنيانه على المحبة والوفاء، والتقوى والإخلاص، وسعى إلى ما فيه الخير لأمته، وهو ما نحتسبه في مجلة «الكلمة».

إن المتتبع لأعداد المجلة ليلاحظ -دون عناء- الالتزام المهني، والوفاء لقراءها، والاستمرارية في الصدور، مع تنوع وجدية في الموضوعات، وعمق في المعالجة، وموضوعية في الطرح، تدل على اجتهاد وتفاني هيئة تحرير المجلة، والقائمين عليها، والملتزمين بتغذيتها من كتابها، مع إقرارنا بالنقص في كل عمل إنساني، فالكمال لله، والمهم في كل هذا هو العمل بإخلاص النية، والسعي المستمر إلى الأفضل والأحسن، فإن لم تتحقق الإصابة في بعض الأحيان، يتحقق على الأقل أجر الاجتهاد.

في الأخير لا يسعنا إلا أن نُهنئ كل من ساهم من قريب أو من بعيد، ولو بكلمة طيبة في وجود هذه المجلة، وفي استمرارها من الأولين والآخرين، ونترحم على الذين غادرونا إلى دار الحق، راجين من الله أن يتقبل عملهم، وأن يزكي مساهمتهم كصدقة جارية لهم، إلى أن يرث الله الأرض ومن عليها، متمنين للمجلة الاستمرارية والدوام في خطها العلمي الملتزم، وفي عطائها الفكري المتميز، لأجيال وأجيال كثيرة، ولأعوام وأعوام مديدة، سائلين المولى عز وجل، لها وللقائمين عليها، مزيداً من النجاح والتألق، والتوفيق والسداد.



# القيادات الدينية وأخلاق التعامل

الشيخ حسن الصفار

تحتل القيادات الدينية في أوساط المتديّنين بدرجةٍ متميزةٍ من الولاء والطاعة والتقدير؛ لأنها تمثّل الدين في نظر المتديّنين، فالولاء لهم ولاء للدين، ولأنّ القيادات الدينية هي المرجع في فهم تعاليم الدين فالناس يرجعون إليها في أخذ تعاليم دينهم، كما أنّها المحور الذي يلتفّ الناس حوله في الكيان الديني، لكلّ ذلك يكون احترام الناس وتقديرهم وولاءهم للقيادات الدينية.

وإذا كان الناس يبدون هذا الولاء والتقدير للقيادات الدينية بدافع ديني، فكيف ينبغي أن تتعامل هذه القيادات مع أتباعها؟

هل يتعامل القائد الديني مع أتباعه كما يتعامل القائد السياسي، من موقع السلطة والقوة؟! أو كما يتعامل القائد القبلي (شيخ القبيلة) مع أفراد قبيلته؟!

لا شك أنّ منهج القيادات الدينية في التعامل مع الناس ينبغي أن يكون مختلفاً عن مناهج القيادات المادية الأخرى.

نريد تسليط الأضواء على هذه المسألة المهمة، متمثلين بسيرة رسول الله في تعامله مع أتباعه وأصحابه.

كيف كان يتعامل -وهو النبي القائد- مع أتباعه الذين كانوا يؤمنون به

ويوالونه ويعظمونه ويطيعونه ويحترمونه؟

إنَّ الله سبحانه وتعالى يوجه نبيه ﷺ في عدد من الآيات نحو منهج خاص في التعامل مع الأتباع، خلافاً لطريقة القيادات المادية الأخرى، ومن تلك الآيات قوله تعالى: ﴿وَاخْفِضْ جَنَاحَكَ لِمَنِ اتَّبَعَكَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ﴾<sup>(١)</sup>.

وتكرّر مثل هذا التعبير في آية أخرى هي قوله تعالى: ﴿وَاخْفِضْ جَنَاحَكَ لِلْمُؤْمِنِينَ﴾<sup>(٢)</sup>.

وهذا التعبير الجميل الرائع كناية عن التواضع المشفوع بالمحبة واللفظ، كما أنَّ الطيور تخفض أجنحتها لأفراخها محبةً وشفقةً، وتجعلها تحت أجنحتها لتكون مصونة من الحوادث المحتملة، ولتحفظها من التشتت والتفرّق! فكذلك الأمر بالنسبة للنبي، أمره الله تعالى أن يخفض جناحه للمؤمنين، فيكون مشفقاً عليهم، متواضعاً لهم، غير متعالٍ عليهم. وهذا التوجيه من الله تعالى لنبيه ﷺ ينبغي أن يستلهم منه كلّ قائد ديني أسلوب تعامله مع الناس من حوله. ويمكننا أن نستلهم من السيرة النبوية بعض معالم هذا المنهج النبوي في التعامل مع الأتباع، من هذه المعالم:

### □ أولاً: محورية القيم في مقابل الذات

القيادات الدنيوية غالباً ما تسعى إلى تعظيم وتضخيم ذواتها أمام أتباعها، حتى تصل -في بعض الأحيان- إلى مرحلة الصنمية، وكأنَّ الأتباع عليهم أن يعبدوه ويتخذوه صنماً، فيخضعوا له في كلّ شيء!!

في المنهج الديني الأمر مختلف، فالقائد الرباني المرتبط بالرّب سبحانه وتعالى، لا يتخذ منهج تضخيم الذات، وإنما يركّز على محورية القيم الإلهية التي يؤمن بها المؤمنون، فيدعو الناس إلى تعظيم ربهم سبحانه وتعالى، وعبادته، وليس إلى عبادة شخص القائد.

والآيات القرآنية تركّز على هذا الجانب، عليكم أن تُطِيعُوا النبي وتوالوه، لكن على أساس القيم التي يبشّر بها، من خلال ارتباطه بالله سبحانه وتعالى، فقيمة النبي أو الإمام ليست قيمة ذاتية، وإنما هي من الله سبحانه وتعالى، فالتعظيم في الأساس هو تعظيم الله، ولهذا نقرأ في القرآن الكريم أنَّ النبي يخاطب الناس: ﴿قُلْ إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ مِثْلُكُمْ يُوحَى إِلَيَّ﴾<sup>(٣)</sup>.

(١) سورة الشعراء، الآية ٢١٥.

(٢) سورة الحجر، الآية ٨٨.

(٣) سورة فصلت، الآية ٦.

﴿قُلْ إِنِّي أَخَافُ إِنْ عَصَيْتُ رَبِّي عَذَابَ يَوْمٍ عَظِيمٍ﴾<sup>(٤)</sup>.  
 ﴿قُلْ لَا أَمْلِكُ لِنَفْسِي نَفْعًا وَلَا ضَرًّا إِلَّا مَا شَاءَ اللَّهُ وَلَوْ كُنْتُ أَعْلَمُ الْغَيْبُ لَا سْتَكْثَرْتُ مِنَ الْخَيْرِ وَمَا مَسَّنِيَ السُّوءُ إِنْ أَنَا إِلَّا نَذِيرٌ وَبَشِيرٌ لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ﴾<sup>(٥)</sup>.  
 ﴿وَلَوْ تَقَوَّلَ عَلَيْنَا بَعْضُ الْأَقَاوِيلِ \* لَأَخَذْنَا مِنْهُ بِالْيَمِينِ \* ثُمَّ لَقَطَعْنَا مِنْهُ الْوَتِينَ﴾<sup>(٦)</sup>.  
 ﴿مَا كَانَ لِبَشَرٍ أَنْ يُؤْتِيَهُ اللَّهُ الْكِتَابَ وَالْحُكْمَ وَالنُّبُوَّةَ ثُمَّ يَقُولَ لِلنَّاسِ كُونُوا عِبَادًا لِّي مِنْ دُونِ اللَّهِ وَلَكِنْ كُونُوا رَبَّانِيِّينَ﴾<sup>(٧)</sup>.

فالقائد الديني الحقيقي لا يمارس تضخيم الذات أمام أتباعه، وإنما يربطهم بتعظيم الله سبحانه وتعالى. من هنا وردت النصوص عن رسول الله ﷺ أنه كان ينهى أصحابه عن الغلو فيه.

قال ﷺ: «يَا أَيُّهَا النَّاسُ، لَا تَرْفَعُونِي فَوْقَ قَدْرِي، فَإِنَّ اللَّهَ اتَّخَذَنِي عَبْدًا قَبْلَ أَنْ يَتَّخِذَنِي نَبِيًّا»<sup>(٨)</sup>.

وفي التشهد في الصلاة نقول: «وأشهد أن محمدًا عبده ورسوله» استحضرًا لصفة العبودية في النبي قبل الإقرار برسالته.

هذا ما تؤكد عليه النصوص الدينية، فالقائد الديني لا يكون لديه تضخم في الذات، وإنما يعزّز القيم في نفوس أتباعه، حتى يكون خضوعهم للقيم، واحترامهم لمقام القائد الديني من خلال ارتباطه بالقيم، وليس كحالة ذاتية.

ورد في السيرة النبوية حينما توفي إبراهيم ابن رسول الله ﷺ وصادف مع يوم وفاته كسوف الشمس، فقال البعض هذا الكسوف بسبب وفاته! فلما سمع النبي ﷺ بذلك صعد المنبر وخطب قائلاً: «إِنَّ الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ لَا يَنْكَسِفَانِ لِمَوْتِ أَحَدٍ وَلَا لِحَيَاتِهِ، فَإِذَا رَأَيْتُمْ فَصَلُّوا، وَادْعُوا اللَّهَ»<sup>(٩)</sup>.

(٤) سورة الزمر، الآية ١٣.

(٥) سورة الأعراف، الآية ١٨٨.

(٦) سورة الحاقة، الآية ٤٤-٤٦.

(٧) سورة آل عمران، الآية ٧٩.

(٨) الشيخ الألباني، سلسلة الأحاديث الصحيحة وشيء من فوائدها، ج ٦، ص ١٠٦، حديث ٢٥٥٠. ومثله في عيون أخبار الرضا، ج ٢، ص ٢٠١.

(٩) صحيح البخاري، باب الصلاة في كسوف الشمس، حديث ١٠٠٩. ومثله في وسائل الشيعة، ج ٧، ص ٤٨٥، حديث ١٠، باب وجوبها لكسوف الشمس وخسوف القمر.

ولو حدث ذلك لقائد آخر ربما استغلَّ الظرف لتثبيت مكانته بين أتباعه، لكن النبي ﷺ لا يسيّر بهذا المنحى. فالقائد الديني لا يعيش تضخم الذات ولا يوحى لأتباعه بهذه الحالة، ولهذا تجد فقهاءنا الذين نقلدهم في مسائل الفروع، يذكرون مسألة في (الرسالة العملية) تؤكد على التحرر من الارتباط الذاتي بشخص المرجع.

نصّ المسألة: «إذا قلّد مجتهداً ثم شك في أنه كان جامعاً للشروط أم لا وجب عليه الفحص، فإن تبين له أنه كان جامعاً للشروط بقي على تقليده، وإن تبين أنه كان فاقداً لها أو لم يتبين له شيء عدل إلى غيره»<sup>(١٠)</sup>.

وهذا يعني عدم وجود علاقة ذاتية شخصية مع المرجع، وإذا رأينا من يرتبط بشخص عالم دين أو داعية فوق إطار القيم والمبادئ فهي حالة بشرية غرائزية، أما التوجيه الديني فهو على خلاف ذلك.

### □ ثانيًا: إثارة عقول الأتباع

حينما يلتفت الناس حول قائد يثقون به لكفاءته، فإنهم قد ينبهرون به وبما يقدم من أفكار، ويتخذ من مواقف، إلى درجة تجميد عقولهم، فيستغل بعض القادة المنحرفين هذه الحالة، كما يحكي القرآن الكريم عن فرعون في قوله تعالى: ﴿قَالَ فِرْعَوْنُ مَا أُرِيكُمْ إِلَّا مَا أَرَىٰ وَمَا أَهْدِيكُمْ إِلَّا سَبِيلَ الرَّشَادِ﴾<sup>(١١)</sup>. يوحى لهم أن عقله هو الأكمل وأن عقولهم ناقصة!

أمّا في القيادة الدينية فهذا أسلوب مرفوض، فمع أن النبي معصوم ومسدد من قبل الله، لكن الله يأمره أن يستشير عقول أتباعه، يطلب منهم أن يفكروا، إن الله تعالى يأمره بقوله: ﴿وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ﴾، والمشاورة تعني دفعهم لاستخدام عقولهم، وحثهم على التفكير وإبداء الرأي.

وفي القرآن آيات كثيرة تستنهض الهمم للتفكير منها: ﴿أَفَلَا تَعْقِلُونَ﴾، ﴿أَفَلَا تَتَفَكَّرُونَ﴾، ﴿لَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ﴾، ﴿لَعَلَّهُمْ يَفْقَهُونَ﴾.

الدين لا يطلب منك أن تجمّد عقلك أمام أيّ قائد، كائنًا من كان، بل نفس النبي هو الذي يأمرك أن تبدي رأيك.

في رواية جميلة عن الإمام علي بن موسى الرضا عليه السلام يتحدث عن أبيه موسى الكاظم قال حسن بن الجهم: كُنَّا عِنْدَ أَبِي الْحَسَنِ الرُّضَا عَلَيْهِ السَّلَامُ، فَذَكَرْنَا أَبَاهُ عَلَيْهِ السَّلَامُ، فَقَالَ:

(١٠) السيد علي السيستاني، منهاج الصالحين، مسألة رقم ١١.

(١١) سورة غافر، الآية ٢٩.

كَانَ عَقْلُهُ لَا يُوَازِنُ بِهِ الْعُقُولُ، وَرَبَّمَا شَاوَرَ الْأَسْوَدَ مِنْ سُودَانِهِ.

فَقِيلَ لَهُ: تُشَاوِرُ مِثْلَ هَذَا؟

قَالَ: إِنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَتَعَالَى رَبُّمَا فَتَحَ عَلَى لِسَانِهِ.

قَالَ: فَكَانُوا رَبُّمَا أَشَارُوا عَلَيْهِ بِالشَّيْءِ فَيَعْمَلُ بِهِ<sup>(١٢)</sup>.

وهكذا كان رسول الله ﷺ حتى قال أحد أصحابه: مَا رَأَيْتُ أَحَدًا أَكْثَرَ مَشُورَةً لِأَصْحَابِهِ مِنْ رَسُولِ اللَّهِ<sup>(١٣)</sup>. كلما حدثت حادثة يجمع الناس ويطلب رأيهم «أشيروا علي». بينما القائد من المنهج الآخر يستخفّ بعقول أتباعه، كما يقول الله تعالى عن فرعون ﴿فَاسْتَخَفَّ قَوْمَهُ فَأَطَاعُوهُ﴾.

أمير المؤمنين علي عليه السلام يقول لأصحابه: «فَلَا تُكَلِّمُونِي بِمَا تُكَلِّمُ بِهِ الْجَبَابِرَةُ، وَلَا تَتَحَفَّظُوا مِنِّي بِمَا يُتَحَفَّظُ بِهِ عِنْدَ أَهْلِ الْبَادِرَةِ، وَلَا تُخَالِطُونِي بِالْمَصَانِعَةِ وَلَا تَنْظُنُوا بِي اسْتِثْقَالًا فِي حَقِّ قِيلٍ لِي، وَلَا التَّمَسَّاسَ إِعْظَامَ لِنَفْسِي، فَإِنَّهُ مَنْ اسْتَثْقَلَ الْحَقَّ أَنْ يُقَالَ لَهُ، أَوْ الْعَدْلَ أَنْ يُعْرَضَ عَلَيْهِ كَانَ الْعَمَلُ بِهِمَا أَثْقَلَ عَلَيْهِ، فَلَا تَكْفُوا عَنْ مَقَالَةٍ بِحَقٍّ أَوْ مَشُورَةٍ بِعَدْلٍ»<sup>(١٤)</sup>.

بعض الحالات التي نراها لا تتناسب مع التوجيه الديني الصحيح، ترى البعض يطلق عبارات غير مناسبة لمن يبدي رأيه، (أنت لا تفهم)، (اسكت في محضر العالم) وهذا أمر مرفوض، فالتوجيه الديني الصحيح كما قال الإمام علي عليه السلام حول مهمة الأنبياء: «وَيُثِيرُوا لَهُمْ دَفَائِنَ الْعُقُولِ»<sup>(١٥)</sup>.

القائد الديني الحقيقي هو الذي يثير في الناس دفائن عقولهم، ويدفعهم للتفكير.

### □ ثالثاً: الموازنة وعدم التمييز

القائد الديني لا يجمع المكاسب والامتيازات له على حساب أتباعه ومن حوله، بل يواسيهم في شؤون الحياة، ولا يستأثر بالراحة دونهم والامتيازات عليهم.

وهذا ما يؤكده التاريخ في سيرة الرسول ﷺ حتى على مستوى البروتوكولات والتشريعات لم يكن النبي يعيش متميزاً بين أصحابه، كما كان القيصرية والأكاسرة يتميزون

(١٢) الحرّ العاملي، وسائل الشيعة، ج ١٢، ص ٤٥، حديث ٣.

(١٣) سنن الترمذي، أبواب الجهاد، باب ما جاء في المشورة، حديث رقم ١٧١٤.

(١٤) نهج البلاغة، خطبة رقم ٢١٦، ومن خطبة له خطبها بصفين.

(١٥) نهج البلاغة، خطبة رقم ١، ومن خطبة له، يذكر فيها ابتداء خلق السماء والأرض وخلق آدم.

عن سائر الشعب، كان النبي ﷺ يعيش بين أصحابه كأحدهم، كما ورد في السيرة أنه كان يقوم احتراماً لبعض القادمين عليه، إلا أنه يكره قيام الناس له، لشدة تواضعه.

وعن زيد الزرّاد قال: سمعت أبا عبد الله (الصادق) عليه السلام يقول: «إن رسول الله خرج ذات يوم من بعض حجراته إذا قوم من أصحابه مجتمعون، فلما بصروا برسول الله قاموا. قال لهم: اقعدوا ولا تفعلوا كما يفعل الأعاجم تعظيماً»<sup>(١٦)</sup>.

وعن أنس بن مالك قال: «لَمْ يَكُنْ شَخْصٌ أَحَبَّ إِلَيْهِمْ مِنْ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ، وَكَانُوا إِذَا رَأَوْهُ لَمْ يَقُومُوا لِمَا يَعْلَمُونَ مِنْ كَرَاهِيَّتِهِ لِذَلِكَ»<sup>(١٧)</sup>.

وقال أبو الدرداء كان رسول الله ﷺ في بعض الأوقات يمشي مع الأصحاب فيأمرهم بالتقدم، ويمشي في غمارهم!

وعن أبي ذر الغفاري قال: رَأَيْتُ سَلَمَانَ وَبِلَالاً يُقْبِلَانِ إِلَى النَّبِيِّ ﷺ إِذْ انْكَبَّ سَلَمَانٌ عَلَى قَدَمِ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ يُقْبِلُهَا، فَزَجَرَهُ النَّبِيُّ عَنْ ذَلِكَ، ثُمَّ قَالَ لَهُ: «يَا سَلْمَانُ، لَا تَصْنَعْ بِي مَا تَصْنَعُ الْأَعَاجِمُ بِمُلُوكِهَا، أَنَا عَبْدٌ مِنْ عَبِيدِ اللَّهِ»<sup>(١٨)</sup>.

روى الطبري: أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ «كَانَ فِي بَعْضِ أَصْفَارِهِ، فَأَمَرَ بِإِصْلَاحِ شَاةٍ، فَقَالَ رَجُلٌ يَا رَسُولَ اللَّهِ، عَلَيَّ ذَبْحُهَا، وَقَالَ آخَرُ: عَلَيَّ سَلْخُهَا، وَقَالَ آخَرُ: عَلَيَّ طَبْخُهَا، فَقَالَ ﷺ: وَعَلَيَّ جَمْعُ الْحُطْبِ. فَقَالُوا: يَا رَسُولَ اللَّهِ، نَحْنُ نَكْفِيكَ. فَقَالَ: قَدْ عَلِمْتُ أَنَّكُمْ تَكْفُونِي، وَلَكِنِّي أَكْرَهُ أَنْ أُمَيِّزَ عَلَيْكُمْ؛ فَإِنَّ اللَّهَ يَكْرَهُ مِنْ عَبْدِهِ أَنْ يَرَاهُ مُتَمَيِّزًا بَيْنَ أَصْحَابِهِ، وَقَامَ ﷺ وَجَمَعَ الْحُطْبَ»<sup>(١٩)</sup>.

### □ رابعاً: إكرام الأتباع وليس امتهائهم

بعض القادة إذا وجد أتباعاً يخدمونه ويحترمونه، يمتهّنهم ويتعامل معهم وكأنهم خدام له فلا يراعي مشاعرهم وأحاسيسهم! رسول الله ﷺ كان في الاتجاه الآخر، كان يكرم ويحترم من يكون معه، ويشاركهم العمل والخدمة، كعمله معهم في بناء مسجد المدينة، لما أمرهم ببناء المسجد، لم يجلس جانباً، بل شاركهم العمل. ولما رآه أَسِيدُ بْنُ حُضَيْرٍ يَحْمِلُ حَجَرًا عَلَى بَطْنِهِ، قَالَ لَهُ: يَا رَسُولَ اللَّهِ، أَعْطِنِي أَحْمِلُهُ عَنْكَ، قَالَ: «لَا، إِذْهَبْ فَاحْمِلْ

(١٦) الشيخ علي النمازي، مستدرک سفینه البحار، ج ٨، ص ٦٣٢.

(١٧) الشيخ الألباني، سلسلة الأحاديث الصحيحة وشيء من فقهها وفوائدها، ج ١، ص ٦٩٨، حديث ٣٥٨.

(١٨) العلامة المجلسي، بحار الأنوار، ج ٧٣، ص ٦٣، حديث ٣.

(١٩) محب الدين الطبري، خلاصة سير سيد البشر، ص ٨٧.

غَيْرَهُ» (٢٠).

وفي الطريق إلى بدر كان رسول الله وعلي بن أبي طالب ومرثد بن أبي مرثد يتعاقبون بعيراً واحداً، يركب كل واحد منهم مدة ثم يتركه للآخر، فأراد علي ومرثد أن يتنازلا عن حصتهما في ركوب البعير له، وقالوا: نحن نمشي عنك. فقال لهم: «مَا أَنْتُمَا بِأَقْوَى مِنِّي عَلَى السَّيْرِ، وَلَا أَنَا بِأَغْنَى مِنْكُمَا عَنِ الْأَجْرِ» (٢١). وأبى إلا أن تكون حصته في ركوب البعير كواحد منهما.

وقد شارك النبي ﷺ المسلمين في حفر الخندق كما صرحت به النصوص التاريخية، وكان ﷺ يضرب مرة بالمعول، ومرة يغرف بالمسحاة التراب، ومرة يحمل التراب بالمكتل، ويحمل التراب على ظهره، أو على عاتقه حتى إن التراب على ظهره وعكته، وربما كان يحفر معهم حتى يعيا، ثم يجلس حتى يستريح. وجعل أصحابه يقولون: يا رسول الله، نحن نكفيك.

فيقول: «أريد مشاركتكم في الأجر» (٢٢).

أما احترامه لمن يخدمه فكان في قمة الشفقة والرحمة والتواضع، روى بعض خدمه قال: «خَدَمْتُ النَّبِيَّ ﷺ عَشْرَ سِنِينَ، فَمَا قَالَ لِي: أُفٍّ، وَلَا: لِمَ صَنَعْتَ؟ وَلَا: أَلَا صَنَعْتَ» (٢٣).

هذا غيض من فيض أخلاق رسول الله ﷺ مع أتباعه، نرجو أن يكون مدرسة لنا، وخاصة للعلماء والدعاة وطلبة علوم دينية، أن نستلهم من هذه الأخلاق، فنتعامل مع الناس بشيء من هذه الأخلاق، وهذا السلوك الذي تعامل به رسول ﷺ.

(٢٠) الشيخ الطبرسي، إعلام الوري بأعلام الهدى، ص ١٥٩.

(٢١) الشيخ الألباني، سلسلة الأحاديث الصحيحة وشيء من فقهها وفوائدها، ج ٥، ص ٣٢٦، حديث ٢٢٥٧.

(٢٢) نصر بن مزاحم المنقري، وفاء الوفاء بأخبار دار المصطفى، ج ٤، ص ٧٢.

(٢٣) صحيح البخاري، كتاب الأدب، باب حسن الخلق والسخاء، وما يكره من البخل، حديث رقم ٥٧١٤.



### الإمام علي

في الأدب اللبناني المسيحي الحديث

زكي الميلاد

- ١ -

#### سرد وتوصيف

ما دون عن الإمام علي بن أبي طالب عليه السلام في الأدب اللبناني المسيحي الحديث شعراً ونثراً، كمّاً وكيفاً، مثل ظاهرة أدبية فريدة، قلّ نظيرها ليس في تاريخ تطوّر الأدب اللبناني فحسب، وإنما في تاريخ تطوّر الأدب العربي الحديث عموماً، ظاهرة تثير الدهشة والإعجاب، وتستحق التأمل والنظر، ثرية في حقلها الدلالي، رحية في أفقها الإنساني، مؤثرة في عمقها الوجداني، تبهج القلب حقاً.

ليبيان هذه الظاهرة وصفاً وتوصيفاً، نسرد مجموع الأعمال المنشورة شعراً ونثراً، التي أحطت بها علماً، وبحسب تعاقبها الزمني في الصدور هي:

- كتاب الأديب والسياسي أمين نخلة (١٩٠١-١٩٧٦م) الموسوم بعنوان: (كتاب المئة) الصادر سنة ١٩٣١م، يضم مئة كلمة مختارة من كلمات الإمام علي عليه السلام.

- كتاب الأديب والأكاديمي فؤاد أفرام البستاني (١٩٠٤-١٩٩٤م) الموسوم بعنوان: (نهج البلاغة درس ومنتخبات) الصادر سنة ١٩٣٢م.

- ديوان الأديب والقاضي بولس سلامة (١٩٠٢-١٩٧٩م) الموسوم بعنوان: (علي والحسين) الصادر سنة ١٩٤٦م، وديوانه الثاني الموسوم بعنوان: (عيد الغدير) الصادر سنة ١٩٤٩م.

- موسوعة الأديب جورج جرداق (١٩١٣-٢٠١٤م) الموسومة بعنوان: (الإمام علي صوت العدالة الإنسانية) الصادرة في النصف الثاني من خمسينات القرن العشرين، المكوّنة من خمسة أجزاء، وضم لها لاحقاً جزءاً سادساً بعنوان: (روائع نهج البلاغة).

- كتاب الأديب سليمان كتاني (١٩١٢-٢٠٠٤م) الموسوم بعنوان: (الإمام علي نبراس ومتراس) الصادر سنة ١٩٦٧م.

- كتاب الأديب والدبلوماسي نصري سلهب (١٩٢١-٢٠٠٧م) الموسوم بعنوان: (في خطى علي) الصادر سنة ١٩٧٣م.

- ديوان الأديب خليل فرحات (١٩١٩-١٩٩٤م) الموسوم بعنوان: (في محراب علي) الصادر سنة ١٩٩١م.

- ديوان الأديب جورج شكور الموسوم بعنوان: (ملحمة الإمام علي) الصادر سنة ٢٠٠٧م.

- كتاب الأديب سعيد عقل (١٩١٢-٢٠١٤م) الموسوم بعنوان: (علي والحسين في الشعر المسيحي) الصادر سنة ٢٠٠٩م.

يضاف إلى هذه الأعمال، نصوص وقصائد متفرقة لأدباء منهم: جبران خليل جبران (١٨٨٣-١٩٣١م)، ومخايل نعيمة (١٨٨٩-١٩٨٨م)، وفؤاد جرداق (١٩١٢-١٩٦٥م)، جوزيف الهاشم، غسان مطر، ريمون قسيس إلى جانب آخرين كذلك.

يتكشف من هذا التوصيف أن المنخرطين في هذا النسق الأدبي هم أدباء كبار، لهم مكانتهم الأدبية والشعرية الرائدة والمرموقة، وبعضهم من جيل الرواد الذين غطت شهرتهم وطافت لبنان، وامتدت إلى ما هو أبعد من المجال العربي، الأمر الذي يضاعف من القيمة الاعتبارية لتلك الظاهرة، ويرفع من وزنها الأدبي، ويجعلها في مصاف الظواهر الأدبية المميّزة وغير العادية، بما يؤكد ضرورة العناية بها والاهتمام.

كما يتكشف من هذا التوصيف كذلك مدى عمق الامتداد لهذه الظاهرة الأدبية مكانياً

وزمانيًا ومذهبيًا، فمن جهة المكان غطّت الأسماء المذكورة العديد من بلدات لبنان، منها: بشري وبسكنتا وجبيل شمالًا، وجزين ومرجعيون جنوبًا، وزحلة شرقًا، وامتدت إلى المهجر خارج لبنان، واشترك فيها اثنان من كبار أدباء لبنان هما الزميلان والرفيقان: جبران خليل جبران ومخائيل نعيمة، واقترب منها كذلك الأديب أمين الريحاني (١٨٧٦-١٩٤٠م).

ومن جهة الزمان يتبيّن لنا من السرد السالف ذكره أن هذه الظاهرة تترد وجودًا إلى ثلاثينات القرن العشرين، وبقيت وتواصلت على امتداد سبعة عقود من القرن الماضي، فقد ظل حبلها ممدودًا تتصل حلقاتها وتتباعده أحيانًا لكنها لم تنقطع أو تتوقّف، ومع غياب معظم الأسماء المذكورة بدأت تلك الظاهرة بالتقلّص والانكماش لكنها لم تنتهِ كليًا.

ومن جهة المذهب فقد تحطت الأسماء المذكورة المذهب الواحد، وتوزعت انتماء إلى أكبر مذهبين في الديانة المسيحية هما: الكاثوليك والأرثوذكس، لكن الأكثرية منهم كانوا ينتسبون إلى المذهب الماروني الكاثوليكي، لكونه مذهب الأغلبية المسيحية في لبنان، والمتوزّع جغرافيًا على امتداد مساحة لبنان.

بهذا يتبيّن أننا أمام ظاهرة أدبية ناضجة ومميّزة، لها وزنها الاعتباري، وثقلها الأدبي، وعمقها الزمني، وتخلّقها الإنساني، وتنتسب إلى أشخاص هم من طبقة الأدباء الكبار، ويعدّون من الأسماء اللامعة في الأدب العربي الحديث، مع ذلك ظلّت هذه الظاهرة بعيدة عن العناية والاهتمام بحثًا وتدوينًا، ولم تدرس بالقدر الكافي، الملاحظة التي أشار إليها كل من تنبّه لها.

## - ٢ -

### الانبثاق والعوامل

تستدعي هذه الظاهرة الأدبية المميّزة إثارة تساؤلات عديدة سعيًا لفهمها وتكوين المعرفة بها، يأتي في مقدمة هذه التساؤلات: كيف انبثقت هذه الظاهرة؟ ولماذا استمرت بهذا العمق في الامتداد المكاني والزمني؟ وكيف تراكمت بهذا المستوى الأدبي الخلاق؟ وكيف تمكّنت من استقطاب تلك النخبة المميّزة من الأدباء الكبار الذين قدّموا سرديّة لعلها تمثّل أعظم سرديّة أدبية حديثة تدوّن عن الإمام عليه السلام!

المدّش في هذه الظاهرة أنها جمعت بين أدباء ينتمون من ناحية الدين إلى المسيحية، مع إمام هو إمام الأئمة في الإسلام، وتجلّت في علاقة فريدة من نوعها، قلّ نظيرها بين أتباع الديانات قديمًا وحديثًا، فقد أظهر هؤلاء الأدباء قربًا من الإمام فيه من الود والعاطفة

والحب والتبجيل والتعظيم ما يثير الدهشة حقاً، كاشفين عن هذا الأمر ومعلنين، متباهين به ومتفاخرين، مسجلين له ومدونين في نصوص هي من أجل النصوص في الأدب العربي الحديث.

أمام هذه الظاهرة نقف من جهة أمام أشخاص ليسوا عاديين على الإطلاق وإنما هم أدباء كبار لهم شهرتهم العالية في عالم الأدب، ولم يكن هؤلاء من ناحية العدد مجرد واحد أو اثنين أو الثلاثة، فقد تخطوا هذا العدد إلى سلسلة أطول من ذلك، ومن جهة أخرى نقف أمام علاقة بالإمام ليست عادية على الإطلاق، فلا هي علاقة سطحية ولا هي علاقة عابرة، فقد تجلّت في علاقة وجدانية عميقة كما لو أن الإمام كان مسيحياً، أو كأنهم كانوا مسلمين من شيعة الإمام، فالحب الذي ظهر منهم تجاه الإمام يفوق بالتأكيد ولا يقارن مع حب كثير من المسلمين.

ومن جهة ثالثة نقف أمام نصوص ليست عادية على الإطلاق، لا من ناحية الكم ولا من ناحية الكيف، فحب هؤلاء الأشخاص إلى الإمام لم يكن مجرد عاطفة وجدانية مكانها القلب فحسب، فقد ظهر هذا الحب وتجلّى في نصوص شعرية ونثرية كوّنت ما يمكن تسميته بسردية أدبية جديدة، عُدت من أفضل السرديات الأدبية الحديثة المدوّنة عن الإمام. لهذا توقّفت ملياً ناظراً وفاحصاً لمعرفة الدوافع والأسباب التي شكّلت هذا النمط من العلاقة مع الإمام، معتقداً بوجود دوافع وأسباب قوية وعميقة تقف وراء هذه العلاقة، التي لا يمكن أن تنشأ وتستمر وتثمر هذا الأثر الأدبي الكبير بتأثير دوافع وأسباب ضعيفة أو هزيلة، هكذا هو حال الظواهر الأدبية القوية، فما هي هذه الدوافع والأسباب؟

جاءت هذه الدوافع والأسباب - كما تبينّت لي - متفرقة من جهة، ومتفاوتة من جهة أخرى، ومستنبطة من جهة ثالثة، متفرقة بمعنى أنها لا جمع لها في مكان واحد وإنما هي موزعة في مصادر شتى، ومتفاوتة بمعنى أن تلك الدوافع والأسباب ليست على درجة واحدة في الأثر والتأثير وإنما هي متفاوتة قوة وضعفاً، ومستنبطة بمعنى أنها ليست منكشفة بوضوح وإنما هي مستخرجة من الأحاديث والمتون والنصوص.

سوف نُعطي هذه الدوافع والأسباب صفة العوامل، وبحسب تصنيفها هي على النحو الآتي:

### أولاً: العامل الأدبي

نعلم أن الصفة الجامعة لتلك الأسماء المذكورة هي صفة الانتساب إلى عالم الأدب، وأن أثرهم المنتج المعبر عن علاقتهم بالإمام هو في الأساس أثر أدبي، فإذا حضر العامل

الأدبي في هذه العلاقة فإن تأثيره سيكون قوياً، وقد حضر فعلاً وكان تأثيره قوياً كذلك، متحدداً في علاقتهم المثينة والوطيدة بكتاب (نهج البلاغة) الذي يضم خطب الإمام المروية عنه ورسائله وكلماته القصار، التي جمعها الشريف الرضي محمد بن حسين الموسوي (٣٥٩-٤٠٦هـ/ ٩٧٠-١٠١٦م).

ما يؤكد تأثير هذا العامل وقوته، أن أغلب تلك الأسماء المذكورة - إن لم يكن جميعها - كانت لها سيرة خاصة مع (نهج البلاغة)، ولم تكن مجرد علاقة عابرة تحدث وتمضي وتتلاشى مع مرور الوقت، على طريقة ما يحدث مع أي كتاب عادي آخر حيث يتلاشى ولا يبقى له أثر في الذاكرة.

فهؤلاء كانت لكل واحد منهم سيرة مميّزة مع (نهج البلاغة) امتزجت بسيرتهم الأدبية بياناً وخيالاً وحكمة، ووجدوا فيه كتاباً يثير الدهشة والإعجاب والفخر، ولا يقارن في نظرهم بعد القرآن الكريم بأي كتاب آخر لا من المتقدمين ولا من المتأخرين.

وقد تواترت في هذا الشأن وتتابعت كلمات أولئك الأدباء الدالة والبليغة، فقد عدّه أمين نخلة من نعم الله على العربية، وتحدّث عنه قائلاً: «إذا شاء أحد أن يشفي صباية نفسه من كلام الإمام فليقبل عليه في النهج من الدقة إلى الدقة، وليتعلّم المشي على ضوء البلاغة»<sup>(١)</sup>.

وجاء على لسان بولس سلامة أن «نهج البلاغة هو أشهر الكتب التي عرف بها الإمام، ولا يفوق هذا الكتاب بلاغة وقيمة إلا التنزيل»<sup>(٢)</sup>.

وكانت لسلامة علاقة خاصة بهذا الكتاب، وحسب شهادة ابنه المحامي رشاد سلامة أن والده «قد عاد مئات المرات مطالعة نهج البلاغة، ينهل منه نهل طالب العلم، عاشق الحكمة، والخطبة العصماء، والموعظة المعجزة»<sup>(٣)</sup>.

وهكذا الحال مع جورج جرداق الذي ارتبطت سيرته الأدبية وامتزجت منذ الصغر بكتاب النهج، وبقيت هذه السيرة راسخة ومتجددة ولم تنقطع أو تتوقّف في كل أطوار حياته الأدبية، والفضل يعود لشقيقه الأكبر فؤاد جرداق الذي عرفه منذ كان صغيراً إلى كتاب النهج، وأهداه نسخة منه قائلاً له: ادرس هذا الكتاب، واحفظ منه كل ما تستطيع

(١) أمين نخلة، كتاب المنة، بيروت: الدار الإسلامية، ٢٠٠٢م، ص ١٢.

(٢) بولس سلامة، عيد الغدير، بيروت: مطبعة النسر، ١٩٤٩م، ص ٧٠.

(٣) رشاد بولس سلامة، مآثر الإمام علي بن أبي طالب والإمام الحسين في وجدان بولس سلامة، بيروت: دار الحمراء، ص ٦.

حفظه، فإن فيه الخير كل الخير لمن يطلع عليه ويحفظ ما فيه.

والتزم جرداق بهذه النصيحة وتابعها ووجد فيها ضالته، وقد تعاضمت مع مرور الوقت رؤيته لنهج البلاغة واصفًا له بالكتاب العظيم، متحدًا عن صاحبه قائلاً: «هو الإمام في الأدب وسره البلاغة... وآيته في ذلك نهج البلاغة الذي يقوم في أسس البلاغة العربية فيما يلي القرآن من أسس، وتتصل به أساليب العرب في نحو ثلاثة عشر قرنًا، فتبني على بنائه، وتقتبس منه، ويحيا جيدها في نطاق من بيانه الساحر... وإنك لا تجد في الأدب العربي كله هذا المقدار الذي تجده في نهج البلاغة من روائع الفكر السليم، والمنطق المحكم في مثل هذا الأسلوب النادر»<sup>(٤)</sup>.

وتناغمًا مع هذا النسق يرى سليمان كتاني أن الإمام هو «ركن متين من أركان الفصاحة والبلاغة في الأدب العربي، وإنه حتى الآن أي بعد مرور أربعة عشر قرنًا بحر الفصاحة والبلاغة، وسيد الكلمة المنحوتة والمحفورة بأزمل معناها، والحامل أفياء الفكر، وأبعاد المرامي، وعبوات الفلسفة المؤمنة بخالق الكون وأزليات الوجود»<sup>(٥)</sup>.

من جهته يرى نصري سلهب أن الإمام «أتخف العربية بسفر لا يفوقه بلاغة إلا القرآن الكريم، ولا عجب في ذلك فهذا تنزيل من الله، وذاك من صنع إنسان، وما اقترب امرؤ من الله حرفًا وروحًا كاقتراب علي منه في نهج البلاغة... لو قدر لنهج البلاغة من ينقله روحًا ومعنى إلى بعض لغات الغرب، لأخذ علي مكانه بين أعظم المفكرين الذين خاطبوا القلوب والعقول والضمائر»<sup>(٦)</sup>.

لذا دعا سلهب جميع المسيحيين إلى الإقبال على نهج البلاغة، ليقرووه بعمق وإمعان، ليتبينوا فيه تلك الخيوط الروحية التي تشد المسيحي إلى المسلم.

وتتابعًا لهذا العامل ذكر الباحث في تاريخ الأديان المقارن الدكتور لويس صليبا أنه حين كان في صباه جاءه عمّه الخوري فرنسيس صليبا، وكان كاهنًا مارونيًا ومديرًا للدروس العربية، يحمل معه كتاب (نهج البلاغة) طالبًا منه أن يقرأه، ويعيد قراءته ليشرق بيانه، ويتعلم العربية من أبرز مصادرها، لافتًا أن هذا الكاهن المسيحي الذي كان أبًا روحياً عاش في كنفه لم يحتّر له من الكتب سوى كتاب أمير البيان، مردّدًا على مسمعه هذا القول: «كلامه

(٤) جورج جرداق، الإمام علي صوت العدالة الإنسانية، قم: ذوي القربى، ص ٥١٣-٥١٥.

(٥) مجموعة كتاب، نهج البلاغة والفكر الإنساني المعاصر، دمشق: المستشارية الثقافية الإيرانية، ١٩٩٣م، ص ٢١٩.

(٦) نصري سلهب، في خطى علي، بيروت: دار الكتاب اللبناني، ١٩٧٣م، ص ٣٢٢-٣٢٣.

دون كلام الخالق وفوق كلام المخلوق»<sup>(٧)</sup>.

من هذه الانطباعات والسير القوية، يتأكد تأثير العامل الأدبي وقوته في تمتين علاقة هؤلاء الأدباء بالإمام، ولولا هذا العامل الساحر لما كانت هذه العلاقة بتلك القوة، وبتلك الصورة النموذجية التي ظهرت بها وتجلت.

### ثانيًا: العامل الديني

المسيحيون الذين تعرّفوا على سيرة الإمام وأقواله، وجدوا فيه تشبّهًا بالسيد المسيح عَلَيْهِ السَّلَام التشبه الذي نادرًا ما يحدث في نظرهم، ومتى ما حدث فهو بالنسبة لهم يعني شيئًا كبيرًا وعظيمًا، فالسيد المسيح في اعتقاد المسيحيين لا يضاهى بأحد ولا يقارن، ومنزلته تفوق جميع البشر، لذا فقد كان لهذا التشبيه مفاعيل قوية في تمتين علاقة المسيحيين بالإمام.

شكل هذا التشبيه صورة نموذجية عن الإمام، جعلت منه قريبًا إلى قلوب المسيحيين، قريبًا يكشفون به بلا خفاء، ويتحدثون عنه بكل سخاء، ويدونون النثر عنه بكل بهاء، ويتقربون منه بكل حب ورجاء، يجدون في دوحته راحة وسكينة، فقد هالهم أن يجدوا شيئًا للسيد المسيح من غير ملّتهم، فكان مثلاً لهم.

وقد أبان عن هذا الجانب بوضوح كبير جورج جرداق، راجعًا إلى تاريخ المسيحيين تارة، وتاريخ المسلمين تارة أخرى، ومذكّرًا بوقائع عايشها في حياته، معتقدًا أن الإمام هو «أقرب الخلق إلى المسيح بوادعته وزهده وتواضعه واستقامته وصلابته مع الحق، وعظمة أخلاقه، وقوة إيمانه، وعمق إنسانيته، وجلال مأساته»<sup>(٨)</sup>.

ومن التاريخ المسيحي ذكر جرداق قائلاً: «إذا ما أطلعنا على بعض الآداب الأوروبية في العصور الوسطى، لا سيما الأدب الإيطالي المعبر أكثر من سواه عن الأفكار والمعتقدات في العالم المسيحي يوم ذاك، نعلم أن الفكرة التي كانت لدى الكثير من الناس عن الإمام علي أنه قديس مسيحي، لما في أقواله ومنهجه من شبه بتعليم المسيح. ومما يجدر ذكره في هذا الباب أن للإمام علي صورة في إحدى الكنائس القديمة بإيطاليا، وهنا في بيروت في صدر صالة الاستقبال الكبرى بمدرسة زهرة الإحسان التابعة لمطارنة الروم الأرثوذكس تجد صورة واسعة المساحة للإمام علي»<sup>(٩)</sup>.

(٧) لويس صليبا، الحوار المسيحي الإمامي متى ولماذا؟ لبنان: صفحة دار ومكتبة بيبلون.

(٨) جورج جرداق، الإمام علي صوت العدالة الإنسانية، مصدر سابق، ص ٩٦٥.

(٩) جورج جرداق، حوار مع مجلة المنبر.

ومن التاريخ الإسلامي ذكر جرداق أن النصارى العرب الذين عرفوا الإمام في زمانه كانوا من أشد الناس حباً له، وحسب قوله: «وعلى الرغم من تعصّب أهل الجهل والغباء من أبناء كل دين في العصور الغابرة، فإن هذه الحقيقة عن علي جعلت عارفيه من نصارى العرب في زمانه وبعيد زمانه، من أشد الناس حباً له وتعلّقاً به، وقد أشار ابن أبي الحديد إلى ذلك في شرح النهج، قال: وما أقول في رجل -يعني علياً- تحبّه أهل الذمة على تكذيبهم بالنبوة. ولقد بنى علي معاملته لغير المسلمين على قوله هذا: أموالهم كأموالنا ودمائهم كدمائنا»<sup>(١٠)</sup>.

وأعم من ذلك، يرى جرداق إجماع الناس على حب الإمام، مصوراً هذا الأمر قائلاً: «وإنك ما ضربت بعينيك صفحات هذا التاريخ إلّا لتدرك حقيقة حقّة، وهي أنك قلماً تجد في شخصياته العظيمة من أجمع الناس على حبه وإجلاله والانتصار له، إجماعهم على حب علي بن أبي طالب، وعلى إجلاله والعطف على قضاياه، وفي مثل هذا الحب تمرّد على البطل، وخذلان للجريمة، وفيه لجوء إلى الحق، واعتصام بالوجدان»<sup>(١١)</sup>.

ومن الوقائع الدالة التي عايشها جرداق، قصته مع الراهب المسيحي اللبناني الذي تبنّى طباعة كتابه عن الإمام من دون سابق معرفة، وذلك بعد اطلاعه على أجزاء منشورة من الكتاب، مقدّماً على هذه الخطوة تكريماً للإمام وإعجاباً بأسلوب المؤلف.

وعن تفاصيل هذه الواقعة حكى جرداق قائلاً: «في أثناء تأليف الكتاب جاءني رئيس تحرير مجلة الرسالة اللبنانية، وهو صديق كريم، وطلب إليّ أن أعطيه فصلين اثنين على الأقل من الفصول التي انتهيت من كتابتها، فليبت رغبته، فنشر الفصلين في عدد من المجلة. واتفق للراهب العالم الأب نجم رئيس مدرسة الرهبان الكرمليين في مدينة جونية، أن قرأ هذين الفصلين في المجلة المذكورة، فطاب له الموضوع، كما طاب له الأسلوب الذي عولج به، فاتصل برئيس تحرير الرسالة، لينخبره بأنه يريد أن يطبع هذا الكتاب بأجزائه كلها عندما أنتهي أنا من تأليفه كاملاً، على نفقة الرهبانية. وهكذا كان، فقد طبعه الأب نجم على نفقته كما أراد وأصرّ على إجراء ما أراده. وبعدها نُشر الكتاب بمُدّة وجيزة وبيعت منه كمية كبيرة، أبى الراهب النبيل أن يسترد قرشاً واحداً من ثمن الورق وتكاليف الصف والطباعة وكانت كثيرة، وقال: لقد نشرت هذا الكتاب تكريماً للإمام علي، وإعجاباً بأسلوب المؤلف وصدقه فيما يرى ويكتب»<sup>(١٢)</sup>.

(١٠) جورج جرداق، الإمام علي صوت العدالة الإنسانية، ص ١٦٤.

(١١) جورج جرداق، المصدر نفسه، ص ٩٤٧.

(١٢) جورج جرداق، حوار مع مجلة المنبر.



وتأكد هذا الشبه وتعزز عند المسيحيين بين الإمام والسيد المسيح، مع القول المروي من الفريقين عن النبي الأكرم محمد ﷺ: «يا علي، إن فيك مثلاً من عيسى ابن مريم»<sup>(١٣)</sup>.

هذا القول رأى فيه جرداق أجمل ما قيل في هذا الموضوع، معتبراً أن الإمام أقرب الجميع إلى المسيح، وأن الملامح بينهما كثيرة، مذكراً بعفو الإمام عن أخصامه في الصراع، متلمساً هذه السمة في قول المسيح: «أحبوا مبغضيك».

ومما له دلالة على ذلك أيضاً، واقعة التقاضي بين الإمام ورجل مسيحي حول الدرع المفقود، الواقعة التي أكبرت الإمام وعظّمته في عيون المسيحيين، ووجد فيها جرداق دلالة على مدى تشبّع الإمام بروح العدالة، متحدّثاً عنها قائلاً: «وكان الإمام يأبى الترفع عن رعاياه في المخاصمة والمقاضاة، بل إنه كان يسعى إلى المقاضاة إذا وجبت لتشبعه من روح العدالة، من ذلك أنه وجد درعه عند عربي مسيحي من عامة الناس، فأقبل به إلى أحد القضاة واسمه شريح، ليخاصمه ويقاضيه، ولما كان الرجلان أمام القاضي قال علي: إنها درعي ولم أبع ولم أهب، فسأل القاضي الرجل المسيحي: ما تقول فيما يقول أمير المؤمنين؟ فقال العربي المسيحي: ما الدرع إلا درعي وما أمير المؤمنين عندي بكاذب! وهنا التفت القاضي شريح إلى علي يسأله: هل من بينة تشهد أن هذه الدرع لك؟ فضحك علي وقال: أصاب شريح، ما لي بينة، ففضى شريح بالدرع للرجل المسيحي، فأخذها ومشى أمير المؤمنين ينظر إليه! إلا أن الرجل لم يخطّ خطوات قلائل حتى عاد يقول: أمّا أنا فأشهد أن هذه أحكام أنبياء، أمير المؤمنين يدينني إلى قاضٍ يقضي عليه! ثم قال: الدرع والله درعك يا أمير المؤمنين، وقد كنت كاذباً فيما ادّعت، وبعد زمن شهد الناس هذا الرجل وهو من أصدق الجنود، وأشد الأبطال بأساً وبلاءً في قتال الخوارج يوم النهروان، إلى جانب الإمام علي»<sup>(١٤)</sup>.

### ثالثاً: العامل الإنساني

وجد هؤلاء الأدباء المسيحيون في الإمام علي عليه السلام صورة الإنسان الأمثل الذي يهفو إليه البشر بطبيعتهم وفطرتهم في كل زمان ومكان، وبين الملل والنحل كافة، تعلقاً بالقيم السامية، واعتزازاً بالمثل العليا، وافتخاراً بالعظماء، وتقديراً للحكماء، فلم يكن الإمام - في نظر هؤلاء الأدباء - رجلاً عادياً، بل كان مثلاً يسكن القلوب، ويسحر العقول، ويوقظ الضمائر، ويبقى في الذاكرة.

وقد توالى كلمات هؤلاء الأدباء وتواترت ببلاغتهم المعهودة، كاشفين عن هذه

(١٣) محمد باقر المجلسي، بحار الأنوار، ج ٣٥، ص ٣٢٢.

(١٤) جورج جرداق، الإمام علي صوت العدالة الإنسانية، ص ٧٢.

الصورة المثالية للإمام ومبرزين لها، واثقين منها، وصادقين فيها، وثابتين عليها، متحدثين عنها بكل رغبة وحب وكأنهم يتحدثون عن أقرب الناس لهم.

نلمس هذه الصورة المثالية التي تتخطى الزمان والمكان والملل والنحل، حين يتحدث عنها بولس سلامة واصفاً الإمام بالرجل المثالي قائلاً: «فإننا نتحدث عن الرجل المثالي الذي علت أخلاقه فلم يلتحق بها الغبار، ولا اعتلقت بها أدران الناس، فلقد جاء الدنيا عارياً وخرج عارياً، إلّا من الفضل والذكر الخالد»<sup>(١٥)</sup>.

وحضر هذا المعنى بقوة في نص جورج جرداق، فالإمام في نظره «له من صفات الإنسان الأمثل ما يجعله جديرًا بالسلطان على القلوب»<sup>(١٦)</sup>، وعده «من الأفاضل النادرين الذين إذا عرفتهم على حقيقتهم بعيداً عن الصعيد التقليدي الذي درجنا على أساسه، ندرس رجالنا وتاريخنا، عرفت أن محور عظمتهم إنما هو الإيمان المطلق بكرامة الإنسان، وحقه المقدس في الحياة الحرة الشريفة، وبأن هذا الإنسان متطور أبداً، وبأن الجمود والتقهقر والتوقف عند حال من أحوال الماضي أو الحاضر ليست إلّا نذير الموت ودليل الفناء»<sup>(١٧)</sup>.

ونقل جرداق قولاً بليغاً ونادراً للشبلي شميل (١٢٧٦-١٣٣٥هـ / ١٨٦٠-١٩١٧م) تحدّث فيه عن عظمة الإمام وتفردّه قائلاً: «الإمام علي بن أبي طالب عظيم العظماء، نسخة مفردة لم ير لها الشرق ولا الغرب صورة طبق الأصل لا قديماً ولا حديثاً»<sup>(١٨)</sup>.

وقد وجد مخاضيل نعيمة في كتاب جرداق شاهداً على هذه الصورة التي ألهمت روح كاتب مسيحي لأن يكتب موسوعة عن الإمام، مقدّماً لها قائلاً: «وهذا الكتاب الذي بين يديك خير شاهد على ما أقول، فهو مُكرّس لحياة عظيم من عظماء البشرية، أنبتته أرض عربية، ولكنها ما استأثرت به، وفجر ينابيع مواهبه للإسلام، ولكنه ما كان للإسلام وحده، وإلّا فكيف لحياته الفدّة أن تلهب روح كاتب مسيحي في لبنان وفي العام ١٩٥٦م، فيتصدّى لها بالدرس والتمحيص والتحليل، ويتغنّى تغني الشاعر المتيمّ بمفاتها ومآثرها وبطولاتها... وقد نجح إلى حدّ بعيد في رسم صورة لابن أبي طالب لا تستطيع أمامها إلّا أن تشهد بأنها الصورة الحية لأعظم رجل عربي بعد النبي»<sup>(١٩)</sup>.

ومن جهته يرى سليمان كتاني رافعاً منزلة الإمام بين الرجال قائلاً: «أيُّ رجل

(١٥) بولس سلامة، حديث العشيّة، بيروت: دار الحضارة، ١٩٦٣م، ص ٢٩٣.

(١٦) جورج جرداق، الإمام علي صوت العدالة الإنسانية، ص ٤٥.

(١٧) جورج جرداق، المصدر نفسه، ص ١٢.

(١٨) جورج جرداق، المصدر نفسه، ص ٣٣.

(١٩) جورج جرداق، المصدر نفسه، ص ١٧-١٨.

مثل علي، مثل سيفه، مثل صدره، مثل صدقه، مثل نبلة، مثل حذبه الوسيع، ومثل نهجه البليغ<sup>(٢٠)</sup>، لذا فقد أصبح الإمام كما يضيف كتاني قائلاً: «أوسع واحة يهفو إليها عطش الإنسان، إذ يلهث به تجواله عبر العصور»<sup>(٢١)</sup>.

وأكثر من أفاض في تركيز هذا المعنى وتأكيدده، نصري سلهب الذي رفع الإمام إلى القمة، وجعله مثلاً، متخطياً قومه، ومقيماً في ضمير كل إنسان، إذ يرى قائلاً: إن الإمام قد بلغ «قمة المستوى الإنساني، فما هو بعربي يتحدث إلى عرب، ولا بمسلم يحدث مسلمين، إنما هو مفكر مؤمن يخاطب البشر، جميع البشر»<sup>(٢٢)</sup>.

وجدّد سلهب هذا المعنى قائلاً: إن الإمام «ليس لقوم دون آخرين، بل هو للعالم بأسرها، لا زمان يحتويه ولا مكان، هو أمير المؤمنين، جميع المؤمنين مسيحيين ومسلمين، لأنه عاش إيمانه في أعماقه والروح... وقلماً نلتقي في أروقة التاريخ بشراً كعلي، قوله والفعل صنوان... لقد كان المثال والقدوة، وسما حتى عجز الناس عن اقتفاء أثره، والسير على خطاها... فأتحف الإنسانية بعباءة روعي وفكري قل له نظير»<sup>(٢٣)</sup>.

ومن أبلغ كلمات سلهب دلالة على قوة العامل الإنساني حين تحدّث عن الإمام قائلاً: «علي حي في خاطر كل إنسان، مقيم في ضمير كل إنسان، نابض مع قلب كل إنسان، تخطى الزمان والمكان، والقومية والدين، وسما وارتفع حتى غدا ملك الإنسانية جمعاء، ذلك أنه تجسيد للإنسان المطلق»<sup>(٢٤)</sup>.

وآخر ما نختم به ما ذكره لويس صليبا قائلاً: «ولا يمكن لأي مسيحي شقيقاً كان أم غريباً، أن ينظر إلى شخصية الإمام علي وقيمه وفضائله من دون أن يشعر أنه يشاركه هذه القيم، وأن يتوجع لألمه»<sup>(٢٥)</sup>.

من يتفحص هذه الكلمات والأقوال يجد فيها من التناغم والتشابه كما لو أنها نبتت من قلب واحد، وصدرت من رجل واحد عبّر عنها بعبارات مختلفة، وسكّنها بكلمات متعدّدة، فقد جاءت متعاضدة فيما بينها، يصدق بعضها بعضاً، ويكمل بعضها بعضاً، دلّت على أثر العامل الإنساني وقوته.

(٢٠) سليمان كتاني، محمد شاطي وسحاب وبقية كتبه، بيروت: دار المرتضى، ١٩٩٠م، ص ٧٣٢.

(٢١) سليمان كتاني، الإمام علي نبراس ومتراس، قم: نشر أديان، ص ٢٥٩.

(٢٢) نصري سلهب، في خطي علي، مصدر سابق، ص ٢٧٥.

(٢٣) نصري سلهب، المصدر نفسه، ص ٣٤١، ٢٨٧، ٣٠٢، ٣٢٣.

(٢٤) نصري سلهب، المصدر نفسه، ص ٣٤٩.

(٢٥) لويس صليبا، الحوار المسيحي الإمامي متى ولماذا؟ مصدر سابق.

لعل هذه العوامل الثلاثة: (الأدبي والديني والإنساني)، هي العوامل الأساسية التي متّنت علاقة أولئك الأدباء بالإمام عليه السلام يضاف لها عوامل أخرى كان لها قدر من التأثير، تحدّدت تقريباً في عاملين هما:

**العامل الأول:** له علاقة بجانب الانتفاء العروبي المتّصل بكون أن أولئك الأدباء كانوا يغلبون انتفاءهم العربي، بالشكل الذي جعلهم يفتخرون بالعظماء العرب بغض النظر عن طبيعة معتقداتهم الدينية مسلمين كانوا أم مسيحيين.

أشار لهذا العامل وغلبه جورج جرداق، إذ كان يرى أن المسيحيين حصل عندهم هذا الاهتمام بالإمام لأنهم عرب، وكانوا يعتبرون كل ما له علاقة بالعرب هو تراث لهم، بما في ذلك تراث المسلمين وتاريخهم. وتطرّق جرداق لهذا الأمر في موسوعته قائلاً: «وإنه لمن مفارحنا نحن العرب أن يكون في تاريخنا أمثال علي، الذي أوحى مثل هذا الحب، وانطلق من نطاق المخصوصية إلى النطاق الواسع العام، فإذا أمره لا يعني حزباً من الأحزاب أو طائفة من الطوائف أكثر ممّا يعني الناس جميعاً، وإذا سيرته مصدر أدب رفيع في كل عصر ومصر، وما ذاك إلا لأن الصفات التي تميّزت بها شخصية الإمام الظاهرة في أعماله وأقواله، هي صفات تجوز -بما فيها من إنسانية وعالمية- حدود الزمان والمكان، كما تجوز حدود الأحزاب والطوائف، وبمثل علي يتوحّد الناس ويتداعون إلى التعاون من أجل الخير»<sup>(٢٦)</sup>.

**العامل الثاني:** له علاقة بطبيعة البيئة الاجتماعية التي ارتبط بها أولئك الأدباء، ومثّلت لهم ذاكرة المكان والزمان، فقد ظلّت هذه البيئة تذكّرهم بالإمام، وتبعث لهم بصور فيها من التعظيم وفيها من التأمّل، على طريقة ما كان يجري في إحياء المناسبات الدينية عند المسلمين الشيعة هناك، فلا يمكن إغفال هذا العامل وما له من تأثير، خصوصاً في بلد مثل لبنان المعروف بمساحته الجغرافية الصغيرة، وبأكثريته السكانية الشيعية، وباختلاط تعدّدياته المذهبية والدينية.

نلاحظ تأثير هذا العامل الاجتماعي من خلال شواهد تفصيلية كثيرة، يعرفها أولئك الأدباء أكثر من غيرهم، من هذه الشواهد الدالّة ما ذكره بولس سلامة من أنه اختار نظم ملحمة (عيد الغدير) استجابة لطلب من السيد عبدالحسين شرف الدين (١٢٩٠-١٣٧٧هـ / ١٨٧٣-١٩٥٧م)، وتأكيداً لهذا الأمر نقل رشاد سلامة متحدّثاً عن والده قائلاً: «بعد قصيدة علي والحسين زار والدي ساحة العلامة السيد عبدالحسين شرف الدين، الذي طلب منه أن يكون أول شاعر عربيّ ينظم ملحمة شعريّة، فوجد والدي نفسه أمام

(٢٦) جورج جرداق، الإمام علي صوت العدالة الإنسانية، ص ٩٤٨.

بطل حقيقيّ وليس بأسطوريّ كأبطال بقية الملاحم اليونانيّة أو الهنديّة، فكان الإمام علي محور ملحمة التي تضمّنت أربعة آلاف بيت شعري، وكانت (عيد الغدير) بكر الملاحم العربية، وأول ملحمة عربية في الأدب العربي، ومدارها التاريخ الإسلامي وواقعة الغدير، والإمام علي كبطل عظيم لها بصورة خاصّة»<sup>(٢٧)</sup>.

وحين تحدّث الكاتب اللبناني سمير عطا الله عن علاقة الشعراء المسيحيين اللبنانيين بالإمام علي، تطرّق إلى بولس سلامة قائلاً: «كان بولس سلامة يضع في صدر منزله القروي صورة واحدة هي لوالده، وفي مكتبته الصغير في بيروت كانت هناك صورة واحدة وحيدة: الإمام موسى الصدر منحنياً بقامته النبيلة يسلم على الشاعر الذي لم يشفَ تماماً من آثار ٢٤ عملية جراحية»<sup>(٢٨)</sup>.

وعندما سئل جورج جرداق في حوار صحفي معه، عمّن يمثل في نظره اليوم امتداداً لنهج علي بن أبي طالب، أجاب قائلاً: «ربما كثيرون في أمم أخرى لا أعرفهم، ولكن علي حدّ علمي في لبنان الإمام السيد موسى الصدر، أراه ابناً للإمام علي، ولهذا السبب أبعده»<sup>(٢٩)</sup>.

وما من أحد من أولئك الأدباء إلّا وله شاهد أو شواهد في سيرته، دالة على تأثير العامل الاجتماعي في ارتباطهم بالإمام عليه السلام، فالعديد منهم كانوا يحلّون ضيوفاً ومتحدّثين في المهرجانات والمناسبات الدينية التي كانت تخصّص حول الإمام وأهل البيت عليهم السلام.

هذه لعلها هي أبرز العوامل التي أسهمت في تكوين علاقة أولئك الأدباء بالإمام، وفي بقاء هذه العلاقة وديمومتها، ولا شك أنها عوامل قوية ومؤثّرة، كشفت وفُسرَت كيف تخطّت تلك العلاقة درجة الحب الوجداني بالإمام، إلى التعبير عن هذا الحب في آثار أدبية مميّزة نثراً وشعراً.

والسؤال: كيف تجلّت صورة الإمام عند هؤلاء الأدباء؟ وما هي طبيعة نظراتهم وانطباعاتهم؟

سوف نتبّع هذه النظرات والانطباعات في إطار سياق تاريخي، يتحدّد في العودة إلى نصوص أولئك الأدباء وأدبياتهم في تتابعها الزمني من جهة النشر والصدور.

(٢٧) انظر: حسين شمس، حياة الشاعر المسيحي بولس سلامة، صفحة شفقنا.

(٢٨) سمير عطا الله، شعراء علي، بيروت: صحيفة النهار، ١٢ يناير ٢٠١٤م.

(٢٩) ولاء إبراهيم حمود، جورج جرداق في حوار حول الإمام علي، صفحة مركز العراق الجديد للإعلام والدراسات، يوليو ٢٠١١م.

- ٣ -

### جبران خليل جبران

نشرت مجلة العرفان اللبنانية سنة ١٩٣١ م، نصّاً نادراً وبديعاً للأديب جبران خليل جبران دوّنه عن الإمام عليه السلام عكس فيه قوة بيانه، وجمالية ذائقته، وبُعد أفقه، كاشفاً عن طبيعة نظرته إلى الإمام، مبجّلاً له ومقدراً، رافعاً مكانته، مبتهجاً ببلاغته، معظماً روحه، مفارقاً بينه وبين قومه من جهة، وبينه وبين زمنه من جهة أخرى.

في هذا النص دوّن جبران قائلاً: «في عقيدتي أن ابن أبي طالب كان أول عربي لازم الروح الكلية وجاورها وسامرها، وهو أول عربي تناول شفتاه صدى أغانيها على مسمع قوم لم يسمعوها بها من ذي قبل، فتأهوا بين مناهج بلاغته، وظلمات ماضيهم، فمن أعجب بها كان إعجابه موثقاً بالفطرة، ومن خاصمه كان من أبناء الجاهلية.

مات علي بن أبي طالب شهيد عظمته، مات والصلاة بين شفّتيه، مات وفي قلبه الشوق إلى ربّه، ولم يعرف العرب حقيقة مقامه ومقداره، حتى قام من جيرانهم الفرس أناس يدركون الفارق بين الجواهر والحصى.

مات قبل أن يبلغ العالم رسالته كاملة وافية، غير أنني أتمثله مبتسماً قبل أن يغمض عينيه عن هذه الأرض.

مات شأن جميع الأنبياء الباصرين الذين يأتون إلى بلد ليس ببلدهم، وإلى قوم ليس بقومهم، في زمن ليس بزمانهم، ولكن لربك شأنًا في ذلك وهو أعلم!«<sup>(٣٠)</sup>.

تكمن أهمية هذا النص الوجيز والبليغ والثري، في كونه ينتسب إلى أديب كبير في مقام جبران، الذي تعدّدت توصيفاته عند الآخرين مدحاً وتبجيلاً واعتراً بقامته الأدبية، فقد وصفه بولس سلامة في ملحمة بالنابعة، ووصفه جورج جرداق في موسوعته بالفنان العربي المبدع، ووصفه الشيخ مرتضى المطهري في ملحمة الحسينية بالكاتب العبقرى وصاحب القلم البديع، ووصفه لويس صليبا بعبقرى الأدب اللبناني، إلى جانب توصيفات أخرى تلتقي بهذا النسق من التبجيل الرفيع وتتناغم.

وتأكّدت أهمية هذا النص وقيّمته في الاحتفاء المميّز به، فقد عمد بعض الأدباء تنويع أعمالهم بهذا النص مفتّحين به ومحتفين، حدث ذلك مع أمين نخلة في كتابه (كتاب المئة)، ومع بولس سلامة في ملحمة (عيد الغدير)، ونقله وعلق عليه مبجّلاً جورج جرداق في

(٣٠) جورج جرداق، الإمام علي صوت العدالة الإنسانية، ص ٩٥٢.

موسوعته، كما حضر باهتمام كبير في كتابات آخرين نشرت عن الإمام عليه السلام.

ولا يستبعد في أن يكون لهذا النص أثر في لفت انتباه أولئك الأدباء إلى شخصية الإمام وتحفيزهم نحو الاقتراب منه والكتابة عنه، مقتفين أثر جبران الذي سبقهم وأضاء لهم هذا الدرب، مقدّمًا نصًّا مضيئًا ومشعًّا، بقي وما زال متوقّدًا، يحفز بقوة من يطالعه لأن يتساءل من هو: علي بن أبي طالب الذي كتب عنه جبران ما كتب؟! واصفًا له أنه أول عربي لازم الروح الكلية وجاورها وسامرها.

ما كتبه جبران لم يكن مجرد نص أدبي أحكم صفّ كلماته بلاغته المعهودة، وإنما كان نصًّا نابغًا من وجدانه، جاء من قلب واع، ومن عقل عالم، عرف الإمام وعظمه وتأثر به، دلّ على ذلك ما ذكره جرداق قائلًا: «وطالما كان جبران يردّد اسم علي بن أبي طالب في مجالسه الخاصة والعامة، وحين يخلو إلى نفسه، وطالما كان يعظّمه وينعته بما يليق به من حسان النعوت»<sup>(٣١)</sup>.

وتّمّ جرداق كلامه، مستشهدًا بما جاء في رسالة وصلته من مخايل نعيمة الذي عدّه جرداق من أقرب الناس إلى جبران، يقول فيها: «وأذكر أن جبران كان يجلّ الإمام كثيرًا، ويكاد يضعه في مرتبة واحدة مع النبي»<sup>(٣٢)</sup>.

وحين تحدّث جرداق عن جبران من جهة علاقته بالإمام، مفسّرًا لماذا كتب عن الإمام ما كتب؟ شارحًا ذلك بكلام جميل، متحدّثًا عن سياق تاريخي تعدّدت فيه الوجوه والشخصيات، قائلًا: قد ظل جبران «طوال حياته يبحث عن الوجوه الإنسانية الصافية من خلال صفحات التاريخ، رغبةً منه في تجسيم مثاليته الاجتماعية والإنسانية في أشخاص من لحم ودم، وفي كبار الناس، مثل هذه الرغبة لا يخلّونها ولا تخلّيهم، وقد هرع بقلبه إلى نيتشه وإلى بوذا، وإلى وليم بلايك وأضرابه، ممّن رأى أنهم يجسّمون أشياء في نفسه يريد لها بقاء أبدئيًّا. وطالما هرع إلى الأحداث الواهمة، وإلى الأسطورة يرى فيها الكثير من أماني القلب والنفس، التي لم تكن لتكتمل في الواقع فاكتملت بخيال أصحابها وأشواقهم. غير أن ثلاثة من عظماء الإنسانية ملؤوا قلبه، فإذا هم يمثلون الكمال الإنساني في أروع مظاهره وأصفى صفاته، فاتّجه إليهم بقول كثير هو أشبه بالصلوات الحارّة، تتصاعد من معبد الحياة إلى من اكتملت فيهم معانيها وسمت روحها. أما العظماء الثلاثة في قلب جبران: فالمسيح ومحمد وعلي! أما قوله في المسيح ومحمد فكثير، وأما اقتباسه من

(٣١) جورج جرداق، المصدر نفسه، ص ٩٥٢.

(٣٢) جورج جرداق، المصدر نفسه، ص ٩٥٣.



روائعها فمعروف، أما علي بن أبي طالب فماذا يرى فيه؟ ينظر جبران إلى علي نظرتة إلى الكائن الذي اتّصل بأسمى ما في الوجود من معاني الوجود، وتاق إلى الكمال الروحي فأدركه واتّحد به، فإذا هو يلزم ما أسماه الروح الكلية ويجاورها ويسامرها، فلا يجفوها ولا تجفوه»<sup>(٣٣)</sup>.

ويرى لويس صليبا أن للإمام أثراً بين في أدب جبران العالمي، ملمحاً بشاهد واحد رجع فيه إلى كتاب (النبي)، متطابقاً في هذا الشاهد مع ما كشفه وأكّده الناقد السعودي محمد العباس الذي أجرى مقارنة بين نصوص مختارة لجبران في كتابه (النبي)، مع نصوص للإمام في نهج البلاغة، مبتدئاً بالشاهد نفسه الذي أشار إليه لويس صليبا واكتفى به، والمتعلّق بالأبناء وتأثير الزمان في تربيتهم.

وحسب شرحهما لهذا الشاهد كتب صليبا قائلاً: «الجبران قول مشهور في كتابه النبي: أولادكم ليسوا لكم، أولادكم أبناء الحياة، لكم أن تمنحهم محبتكم لا أفكاركم؛ لأن لهم أفكارهم، ونفوسهم تسكن بيت المستقبل والحياة لا ترجع إلى الوراء. وفي قوله هذا يبدو جبران متأثراً بوصية الإمام الشهيرة: لا تخلّقوا أولادكم بأخلاقكم فإنهم خلّقوا لزمان غير زمانكم»<sup>(٣٤)</sup>.

وشرح العباس رأيه مذكّراً برأي جبران قائلاً: «إن أولادكم ليسوا أولاداً لكم، ومع أنهم يعيشون معكم فهم ليسوا ملكاً لكم، أنتم تستطيعون أن تمنحهم محبتكم، ولكنكم لا تقدرون أن تغرسوا فيهم بذور أفكاركم؛ لأن لهم أفكاراً خاصة بهم، ولكن نفوسهم لا تقطن في مساكنكم فهي تقطن في مساكن الغد الذي لا تستطيعون أن تزروه حتى ولا في أحلامكم.

يقول الإمام علي: الناس بزمانهم أشبه منهم بأبائهم، ويقول: لا تقسروا أولادكم على آدابكم فإنهم مخلوقون لزمان غير زمانكم. وفي هاتين المقولتين اختصار لكل ما قاله جبران، وخصوصاً المقولة الثانية التي تمثل تصوّراً تربوياً تناوله الكثير من المفكرين والكتّاب بالشرح والتحليل، وكل ما فعله جبران هو تمديد المقولة الثانية بمفردات إضافية، وشدّها إلى أقصى حدّ بياني ممكن بأسلوب أدبي رفيع»<sup>(٣٥)</sup>.

(٣٣) جورج جرداق، المصدر نفسه، ص ٩٥١.

(٣٤) لويس صليبا، الحوار المسيحي الإمامي متى ولماذا؟ مصدر سابق.

(٣٥) محمد العباس، كتاب النبي.. جبران والإمام علي ترجمة أم تناص، بيروت: مجلة الكلمة، السنة الثانية، العدد السابع، ربيع ١٩٩٥م / ١٤١٥هـ، ص ١٦٨.



وبعد أن تتبّع العباس هذا الشبه الذي يصل أحياناً عنده إلى حدّ التطابق، مصنّفًا في عناوين هي: الأولاد، العمل، الذات، الفرح، الرفاهية، الأرض، الصداقة، العبادة، الحياة، العبرة، الحرية، الرياء، ختم مقاربتة قائلاً: «مما تقدّم يبدو أن جبران قد تقاطع في كثير من أفكاره، أو على الأقل فيما اقتطفنا من كتابه النبي مع الإمام علي، وهذا التشابه يبدو جلياً لدرجة التطابق، حتى في صيغة الخطاب، خصوصاً لمن يقرأ كتاب جبران كاملاً، الأمر الذي يثير الاستفهام حول ما سطره جبران، هل هي شروحات تأملية لفلسفات قديمة؟ أم هي تنويعات أدبية على ثيمة أساسية بمفردات وصيغ جديدة؟ وهل يمكن أن تتوارد خواطر مفكرين لدرجة التطابق؟ وإلى أيّ حدّ يمكن أن نعتبر كتاب جبران اقتباساً أو استلهاماً؟ أليس من المحتمل أن يكون جبران قد وجد كلام الإمام علي خمائر أدبية وتأملات فلسفية جاهزة مارس عليها حالة تناصّ أدبية، فنفعها بشروحات، ومدّدها بتعليقات، ليشدّها إلى أقصى احتمالاتها الجمالية! ربما يؤكّد ذلك إعجاب جبران بالإمام علي وتشبيهه بالأنبياء الباصرين»<sup>(٣٦)</sup>.

وإذا تأكّد أثر الإمام في كتاب (النبي) وقد تأكّد فعلاً، فهذا يدل على قوة أثر الإمام في الخطاب الأدبي لجبران، لكون أن هذا الكتاب تمثّل فيه جبران بكلّ صوره المتعدّدة المؤتلفة والمختلفة التي تناثرت متفرّقة بين باقي آثاره الأخرى.

وهي الصورة التي أوضحها بأوسع من ذلك مترجم الكتاب الأرشمندريت أنطونيوس بشير قائلاً: «وكاننا بالمؤلف قضى حياته يستعد لإخراج هذا السفر النفيس، فإن كتبه السابقة من عربية وإنجليزية ليست سوى مقدّمات لما في هذا الكتاب من حكمة وفلسفة وشعر وفن، فلا ترى فيه جبران الثائر الذي تراه في «العواصف» و«الأرواح المتمردة»، ولا جبران الشاعر الذي تراه في «آلهة الأرض» و«أيها الليل» وغيرهما، ولا جبران المتألم في «لكم لبنانكم ولي لبناني» وفي صورة «وجه أُمّي وجه أمتي»، ولا جبران المعلم الحكيم في «القشور واللباب»، و«المجنون» و«السابق»، ولا جبران الرسام الرمزي في جميع ما أبرزته ريشته الساحرة، ولا جبران الخيالي في «بين ليل وصباح» وفي «حفار القبور»، بل ترى في هذا الكتاب جبران الذي هو من هذه العناصر جميعها، بل هو خلاصتها المختارة، فإنك لا تقرأ فصلاً من فصوله إلّا وترى أمامك حكمة من خيال وفلسفة في بلاغة وجمال»<sup>(٣٧)</sup>.

(٣٦) محمد العباس، المصدر نفسه، ص ١٧٢.

(٣٧) موسوعة جبران خليل جبران المعربة، بيروت: الدار النموذجية، ٢٠١٧م، ص ١٠٧.

- ٤ -

## أمين نخلة

كان من اللافت أن يكون أول عمل يصدره الأديب والقانوني والسياسي أمين نخلة متوجاً به إرثه الأدبي الكبير، كتاباً عن الإمام عليه السلام نعني به (كتاب المئة) الصادر سنة ١٩٣١م، جامعاً فيه مئة كلمة من كلام الإمام مختارة من كتاب (نهج البلاغة)، متبوعة عند الحاجة بشرح مقتبس من مفتي الديار المصرية الشيخ محمد عبده (١٢٦٦-١٣٢٣هـ/ ١٨٤٩-١٩٠٥م)، وعادة ما يكون للكتاب الأول إشارات الرمزية الدالة ثقافياً وأدبياً.

جاء هذا الكتاب ثمرة تواصل أدبي بين أمين نخلة والأديب الشيخ توفيق البلاغي صاحب فكرة الكتاب اقتراحاً، ورعايته طباعة، فهو الذي رغب نخلة أن يختار له مئة كلمة من كلمات الإمام، وذلك لمعرفته بموقع كلام الإمام من نفسه، ولموقع نخلة من الأدب ومحله العالي فيه، فلبّى له الطلب منجزاً هذا الكتاب، مبتهجاً به، واصفاً له بالكتاب الفريد، ظاناً أن بطابعته ونشره يكون قد قدّم خدمة إلى اللغة والأدب والحكمة.

احتوى الكتاب على مقدّمة سطرّها نخلة بقلمه، وجاءت على صورة خطاب مرفوع إلى الشيخ البلاغي، مثّلت نصّاً نثريّاً بديعاً، كاشفاً فيه عن الناحية البلاغية للإمام، معتبراً أنه من أبلغ العرب كلاماً، واصفاً كتاب «نهج البلاغة» بإنجيل البلاغة.

في هذا النصّ النثري دوّن نخلة قائلاً: «حضرة الأديب الشيخ توفيق البلاغي: سألتني أن أنتقي مئة كلمة من كلام أبلغ العرب أبي الحسن تخرجها في كتاب، وليس بين يدي الآن من كتب الأدب التي يرجع إليها في مثل هذا الغرض، إلا طائفة قليلة منها إنجيل البلاغة «النهج»، فرحت أسرح أصبعي فيه، ووالله لا أعرف كيف أصطفي لك المئة من مئات، بل الكلمة من كلمات، إلا إذا سلخت الياقوتة عن أختها الياقوتة، ولقد فعلت، ويدي تتقلب على اليواقيت، وعيني تغوص في اللمعان، فما حسبتني أخرج من معدن البلاغة بكلمة، لفرط ما تحيرت في التخيّر، فخذ هذه المئة، وتذكّر أنها لمحات من نور وزهرات من نور، ففي «نهج البلاغة» من نعم الله على العربية وأهلها أكثر بكثير من مئة كلمة!».

قال لي مرة الأستاذ العظيم أمين الريحاني في حديث لنا عن ترجمة أبي العلاء إلى الإنكليزية: أما الإمام فسيبهر الجماعة -يريد الإنكليز- إذا ترجم لهم، فقلت: ولكنني أخاف الترجمة، فستخلع عن معاني صاحبنا هذا الوشي العربي ولا ريب. فإذا كان ذلك ممّا يقال في ترجمة كلام الإمام إلى لغات الأجنيين، والريحاني هو المتصدي للترجمة، فكيف يقال في مئة كلمة تنزع عن أخواتها، وتقلب عن مواضعها، والكلام جماله في سياقه وفي موقعه!.

فإذا شاء أحد أن يشفي صباية نفسه من كلام الإمام، فليقبل عليه في «النهج» من الدفة إلى الدفة، وليتعلّم المشي على ضوء البلاغة»<sup>(٣٨)</sup>.

أشار نخلة في هذا النص إلى اسم الأديب والرحالة أمين الريحاني (١٨٧٦-١٩٤٠م)، مذكّرًا برجل كانت له سيرة بالإمام، معرّفًا عن إعجابه بكتاب «نهج البلاغة»، وكيف أنه كان عازمًا على ترجمته إلى اللغة الإنجليزية، متوقعًا انبهار الغربيين به أدبًا وبلاغة وحكمة، متمنيًا لنفسه القيام بهذا العمل، الذي لم يتحقّق مع الأسف.

ويتّصل بهذا السياق كذلك ما ذكره الكاتب السوري راجي أنور هيفا من أن الريحاني عندما كان في مهجره في الولايات المتحدة الأمريكية، عقد العزم على كتابة مسرحية تتناول سيرة الإمام عليه السلام وشخصيته، وحين استشار صديقه المقرب جبران خليل جبران بهذا الأمر، رحّب به أفضل ترحيب، وشجّع على المضي قدمًا في ذلك، لكن حصلت معه ظروف مانعة حالت دون القيام بهذا العمل<sup>(٣٩)</sup>.

#### - ٥ -

#### بولس سلامة

تطوّرت مع بولس سلامة العلاقة بالإمام وتعمّقت في الأدب اللبناني المسيحي، فمن جهة أظهر سلامة عاطفة قوية تجاه الإمام مسكونة بالمعاناة والألم، ومن جهة أخرى نقل سلامة حضور الإمام الأدبي من عالم النشر إلى عالم الشعر، ومن جهة ثالثة بقي سلامة متمسكًا بقضية الإمام ومتابعًا لها يتحدث عنها ويكتب شعرًا ونثرًا.

بدأ سلامة علاقته بالإمام على مستوى النشر من النشر ثم تحوّل إلى الشعر، فقد كتب عنه نثرًا ثلاثة مقالات قصيرة، كانت في الأصل أحاديث أذيعت بالنيابة عنه بسبب مرضه الشديد في راديو الشرق، وأعاد نشرها لاحقًا مع مجموعة الأحاديث المذاعة في كتاب بعنوان (حديث العشية) صدر سنة ١٩٤٩م.

هذه المقالات الثلاثة هي: (علي فارس الإسلام)، (علي أمير الكلام)، (علي الزاهد المتصوّف). في المقال الأول ميّز سلامة الإمام بالشجاعة والفروسية واصفًا له بفارس الإسلام، متبّعًا المواقف التي تجلّت فيها شجاعته قبل الفتح وبعد الفتح، قبل خلافته وبعد خلافته، متحدّثًا عنه قائلاً: «والذي تلفت إليه العصور كلّها جرى ذكر الشجاعة على لسان،

(٣٨) أمين نخلة، كتاب المئة، مصدر سابق، ص ١١.

(٣٩) انظر: راجي أنور هيفا، الإمام علي في الفكر المسيحي المعاصر، بيروت: دار العلوم، ٢٠٠٥م، ص ٥٦٩.

هو فارس الإسلام علي بن أبي طالب»<sup>(٤٠)</sup>.

وفي المقال الثاني وقف سلامة على الجانب البلاغي عند الإمام، واصفاً له بأمير الكلام، وسيد البلغاء، وإمام البلغاء، متبّعاً بعضاً من نصوصه دالاً بها على إمامته في البلاغة والبيان، مفتتحاً حديثه قائلاً: «ولا ريب أنه سيد البلغاء، وكلامه يأتي في الطراز الأول بعد كلام سيد العرب محمد بن عبد الله، فهو البحر خالياً من الشوائب، يزخر باللائي ويطفح بالدر، ولكنه الخضم لا ساحل له... يلقي الإمام الكلمة الموجزة فتشرها فتراها قد انطوت على حكمة الأجيال، ومنارة الصلاح في الدنيا والآخرة»<sup>(٤١)</sup>.

وفي المقال الثالث وقف سلامة على جانب الزهد عند الإمام، واصفاً له بالرجل المثالي، متبّعاً بعضاً من نصوصه ومواقفه الدالة على هذه الصفة، مفتتحاً كلامه قائلاً: «فإننا نتحدث عن الرجل المثالي، الذي علت أخلاقه فلم يلتحق بها الغبار، ولا اعتلقت بها أدران الناس، فلقد جاء الدنيا عارياً وخرج منها عارياً إلا من الفضل والذكر الخالد... وقد بلغ علي من الزهد والتصوّف ما لم تبلغه إلا النفوس العالية التي انسلخت عن عالم المادة، وتبرأت من الدنيا الغرور... إن ابن أبي طالب كان وسيبقى أنشودة العز في فم الأجيال»<sup>(٤٢)</sup>.

أما القفزة الكبيرة في علاقة سلامة بالإمام، فقد حدثت حين تحوّل من عالم النثر وانتقل إلى عالم الشعر؛ إذ لم يقنع بتلك الأحاديث النثرية، معتقداً بأن الإمام هو أكبر من أن يكتبه نثراً مقيداً بذلك الحدّ وذلك الأفق، فأتجه إلى الشعر عالمه الدافئ والرحب، مطلقاً موهبته، معلناً عن عاطفته، مقرباً من الإمام قرباً حميماً، مبتدئاً من قصيدته البديعة والرائعة (علي والحسين).

نشر سلامة هذه القصيدة في ديوان صغير سنة ١٩٤٦م، ضمّنه مقدّمة مقتضبة شرح فيها من جهة علاقته كشاعر عربي تجاه الإسلام معترفاً له بمديونيته الأدبية، وموضحاً من جهة أخرى منزلة الإمام البلاغية والوجدانية في خاطره، وحاكياً من جهة ثالثة قصة هذه القصيدة، وكيف أنها انبثقت من التقاء الآمه بآلام علي والحسين.

من جهة علاقته كأديب بالإسلام كتب سلامة قائلاً: «في عنق الشاعر العربي دين للإسلام، سواء كان الأديب مسلماً أو مسيحياً؛ إذ إنه لم يجز قلم بالفصاحة إلا وعليه رشاش من غيث القرآن الكريم، ولم يكتحل جفن بسحر البيان إلا وقد أشرف من باب رحب على

(٤٠) بولس سلامة، حديث العشيّة، مصدر سابق، ص ٢٨١.

(٤١) بولس سلامة، المصدر نفسه، ص ٢٨٦.

(٤٢) بولس سلامة، المصدر نفسه، ص ٢٩٣، ٢٩٤، ٢٩٧.

هذه المروج الخضر التي تعهدها الإسلام بالماء والظلال»<sup>(٤٣)</sup>.

ومن جهة منزلة الإمام في خاطره تحدّث سلامة قائلاً: «وأول من يطلّ عليك من هذه الجنان بعد الرسول هو سيد البلغاء، وفارس الإسلام، وسدرة المنتهى في الكمال الإنساني علي بن أبي طالب، ولقد أولعت بالقرآن المجيد وتاريخ الإسلام منذ كنت صبياً، فكيف بي وقد نَيْقَت بي الأيام على الأربعين، وكنت كلما مرّ في خاطري مصرع أمير المؤمنين وابنه الحسين تلّهّب صدرى نصرة للحق ونقمة على الباطل»<sup>(٤٤)</sup>.

وأما من جهة قصة القصيدة فقد دوّن سلامة قائلاً: «وقد ألمّت بي النكبات منذ سنين، وجرت مهجتي على حدّ المباحض تسع عشرة مرّة، ولم أزل صريع الداء. وفي ذات ليلة من هذه الليالي السوداء أرقّت أرقاً شديداً ومزّقني الألم، فوثب خيالي إلى ما وراء العصور، فوقع قلبي بين علي والحسين جريحين، فاستعبرت كثيراً، وما هي إلاّ عشية وضحاها حتى كانت هذه القصيدة»<sup>(٤٥)</sup>.

ما إن نشرت هذه القصيدة حتى لقيت صدى طيباً واحتفاء امتدّ من لبنان وعبر إلى العراق وحطّ في أماكن أخرى، فقد توالى عليها التقرّيزات مدحاً وثناءً وابتهاجاً، وردت في رسائل مكتوبة تارة، وتارة في كلمات منشورة في صحف ومجلات لبنانية وعربية، حدث ذلك لكون أن القصيدة جاءت من شاعر مسيحي كبير من جهة، وكونها عبّرت عن عاطفة قوية من جهة أخرى، ولأنها من جهة ثالثة جمعت بين آلام الإمامين علي والحسين عليهما السلام.

وقد وثّق سلامة مبتهجاً بعضاً من هذه التقرّيزات في مدخل ديوانه (عيد الغدير)، مشيراً إليها قائلاً: «فضلاً عن التشجيع الشفهي الذي سمعته من كبار شعراء وأدباء العرب، فقد طلعت الجرائد والمجلات العربية حافلة بفيض من الثناء، وتواردت كتب التقدير من كل صوب، وإننا نجتزئ باليسير اليسير منها، معتردين للأدباء الأعلام لعدم نشر ما تفضّلت به أقلامهم النضيرة من ثناء... ناشرين تنفّاً من رسائل بعضهم»<sup>(٤٦)</sup>.

من هذه التقرّيزات المعبرة ما جاء في رسالة السيد عبدالحسين شرف الدين الذي نشر قائلاً: «لله أنت حبيب قلبي، وقرّة عيني، أي بولس السلامة والكرامة، والناهد المرقل بلواء النبوة والإمامة، يا فتى المسيح وداعة، وبطل محمد شجاعة، والثائر للشهيد علي والحسين،

(٤٣) بولس سلامة، علي والحسين، النجف: مطبعة دار النشر والتأليف، ١٩٤٩م، ص ٢.

(٤٤) بولس سلامة، المصدر نفسه، ص ٢.

(٤٥) بولس سلامة، المصدر نفسه، ص ٢.

(٤٦) بولس سلامة، عيد الغدير، مصدر سابق، ص ١٢.

ما أحسن عائدتك علينا أهل البيت، وقد أهبت بأهل الأرض والسماء في عبقريتك العصماء الخالدة، تجلوها عذراء أفكارك، وغانية ابتكارك علوية حسينية فذة، تركتها للسان الحمد يرويه، ولبريد الثناء يذيعها»<sup>(٤٧)</sup>.

وقرظت مجلة العرفان اللبنانية القصيدة مدحاً، إذ كتبت قائلة: «وقد احتلت هذه الفريدة الغريزة محلاً مرموقاً من نفوس المسلمين، ترمقها أبصارهم بكل إعجاب وتقدير، ويكبرون الناحية الفنية فيها كأسلوبها الرائع في الوصف، والوقائع التاريخية الصحيحة، والعاطفة الملتهبة الصادقة التي يتحلّى بها شاعرنا الفنان الملهم»<sup>(٤٨)</sup>.

وأشادت بها كذلك مجلة العروبة اللبنانية، وكتبت عنها قائلة: «إن في كل بيت من قصيدة علي والحسين مناراً تعشو إليه كل نفس يعوزها لترى الحق، أن تكتحل بهذا النور، وإن في كل كلمة من كل بيت روحاً تحسّ وتشعر مشيرة لنا إلى هذه العبر التي تتقلب في الأجيال، ثم لا يشعر بها إلا من صهرت نفوسهم الآلام»<sup>(٤٩)</sup>.

وبالغت بالإشادة بها صحيفة الأحرار اللبنانية، إذ كتبت قائلة: «وفي غمرة من الألم نظم الأستاذ بولس سلامة قصيدته علي والحسين، فإذا هي معلقة ترقى إلى أعلى ما سمت إليه المعلقات السبع، وتحفة أدبية رائعة تستحق كل إكبار»<sup>(٥٠)</sup>.

وامتدّ الاحتفاء بهذه القصيدة إلى مدينة النجف العراقية، حيث طبعت هناك على نفقة مكتبة الهلال لصاحبها محمد صادق الكتبي، وتضمّنت لمحة من سيرة بولس سلامة أعدّها الدكتور الشيخ محمد هادي الأميني صاحب كتاب (معجم رجال الفكر والأدب في النجف الأشرف خلال ألف عام).

في هذه السيرة بالغ الشيخ الأميني في الثناء على سلامة، فقد اعتبره في طليعة أولئك العباقرة الذين بلغوا في نظمهم درجة الإعجاز والإلهام، واصفاً له بالشاعر والكاتب الموهوب الذي تتزاحم عليه المعاني، فيختار في نثره كل فائق، ويأخذ في نظمه رقاب القوافي، مسجلاً في شعره نبضات قلبه، وخلجات فكره، ناشراً في تضاعيفها السلام والجمال والحب والخير في الآفاق.

وعن حقيقة مشاعره تجاه سلامة وشعره دوّن الشيخ الأميني قائلاً: «وإني وإن كتبت

(٤٧) بولس سلامة، المصدر نفسه، ص ١٣.

(٤٨) بولس سلامة، المصدر نفسه، ص ١٦.

(٤٩) بولس سلامة، المصدر نفسه، ص ١٩.

(٥٠) بولس سلامة، المصدر نفسه، ص ١٤.

عن هذا الشاعر فإننا أكتب عن مبلغ علمي، وليعلم أيضًا أن ما أصوره عن شخصية ذلك الشاعر الحر، ليس إلا ما أحسست به عند قراءتي شعره، الذي استرق سمعي وبصري بسحر بيانه، وكدت اعترف له بالقوة وعمق الخيال»<sup>(٥١)</sup>.

أما الخطوة الأهم في علاقة سلامة بالإمام فقد جاءت بعد نشره ديوانه الشهير (عيد الغدير)، الذي نظمته سنة ١٩٤٨م وصدر سنة ١٩٤٩م، وأعدّه أول ملحمة عربية\*، معرّفًا له بأنه ملحمة شعرية تتناول أهم نواحي التاريخ الإسلامي وخاصة الهاشميين العلويين، وما يتعلّق بهم منذ الجاهلية حتى آخر دولة بني أمية.

ضمّ الديوان سبعة وأربعين قصيدة، بلغ مجموع أبياتها ما يزيد على ثلاثة آلاف وأربعمائة بيتًا، استغرق العمل فيه ستة أشهر، ثلاثة منها لدرس الموضوع، وثلاثة للنظم، أدمج سلامة فيه بعضًا من قصيدة علي والحسين، ناقلًا ماله -حسب وصفه- من اليد اليسرى إلى اليمنى.

كما احتوى الديوان على مقدّمة مهمّة، شرح سلامة فيها ما يريد قوله عن الديوان، وما يريد القارئ معرفته عن الديوان، متطرّقًا لفكرة الديوان من أين جاءت وكيف انبثقت؟ وموضّحًا طريقتة في درس الموضوع تاريخيًا ومنهجيًا وبيانيًا، ملتفتًا لاعتراضات وتساؤلات محتملة، مجيبًا عنها ومكاشفًا، مدرّكًا ما بين الديانات والمذاهب من مفارقات والتباسات.

بالعودة إلى هذه المقدّمة نفهم أن فكرة الديوان جاءت وانبثقت بتأثير ثلاثة عوامل مترابطة، هي:

أولاً: العامل النقدي، يتّصل هذا العامل بالملاحظات التي وصلت إلى سلامة مسجّلة على قصيدته «علي والحسين»، منبّهة على إهمال بعض الحوادث المهمّة في حياة الإمام، منها حادثة الغدير.

أمام هذه الملاحظات أقرّ سلامة بحق الآخرين في النقد، معتذرًا بأن الإمام لا تسعه الملاحم فكيف بقصيدة، ناويًا سدّ تلك الثلوم في آونة أخرى.

وقد افتتح سلامة مقدّمة ديوانه «عيد الغدير» كاشفًا عن هذا الأمر النقدي قائلاً:

(٥١) بولس سلامة، علي والحسين، ص ٥.

\* قد تكون ملحمة بولس سلامة أول ملحمة عربية، لكنها ليست أول ملحمة عن الإمام علي، فقد سبقه الأديب الحلبي المسيحي عبدالمسيح الأنطاكي (١٢٩١-١٣٤١هـ / ١٨٧٤-١٩٢٣م)، الذي نشر في مصر سنة ١٩٢٠م ملحمة شعرية بعنوان: (ملحمة الإمام علي)، بلغ عدد أبياتها ما يزيد على خمسة آلاف بيت، فهي أكبر من عدد أبيات ملحمة بولس سلامة.



«عرضت في مطلع هذا الكتاب بعض ما جاءني من رسائل التشجيع عقب انتشار قصيدي علي والحسين، غير أن بعض شيوخ الأدب أخصّ العراقيين منهم، أخذ عليّ إهمالي بضع حوادث خطيرة في حياة الإمام علي، أهمّها حديث الغدير، ونومه على فراش الرسول ﷺ ليل الهجرة، وانتصاره المجيد في موقعة وادي الرمل، وغير ذلك من الأحداث الدالة على مكانته، الناطقة ببطولته. ولقد حقّ عليّ النقد، فاعتذرت بأن عليّاً لا تسعه الملاحم، فكيف بقصيدة انشأتها في ليلة ألم بين عشية وضحاها. ونويت سدّ تلك الثلوم في آونة أخرى، فحال دون الإنفاذ اشتغالي بمؤلفاتي التي نشر بعضها ولم يزل بعضها الآخر مطويّاً»<sup>(٥٢)</sup>.

**ثانياً: العامل الاجتماعي،** يتّصل هذا العامل بأثر نابع من البيئة الاجتماعية، متحدداً في علاقات اجتماعية تمازج فيها الجانب الأدبي بالجانب الاعتباري، فقد وجد سلامة نفسه بين رغبتين، رغبة على صورة تمنّ وصلته من صديقه الشيخ عبدالله العلايلي (١٩١٤- ١٩٩٦م) تدعوه لنظم ملحمة حول أيام العرب، ورغبة على صورة اقتراح وصلته من السيد عبدالحسين شرف الدين تدعوه لنظم ملحمة حول عيد الغدير، فتزاحمت عليه الأفكار، وأخيراً صحتّ عزيمته، منتخباً عيد الغدير موضوعاً لملحمته.

وأشار سلامة لهذا الأمر، وأوضحه قائلاً: «نشرت مجلة الأديب القيمة، إحدى قصائدي القديمة -حمدان البدوي- وكان طريقتي في سرد هذه القصة المنظومة لفتت أنظار الأدباء المرموقين، فتمنّى عليّ عميدهم الشيخ عبدالله العلايلي في العدد نفسه، أن أنظم أيام العرب في ملحمة، نظراً لافتقار الأدب العربي إلى الملاحم. وفي أعقاب خريف سنة ١٩٤٧م اقترح عليّ حضرة العالم الشريف الموسوي النبيل، صاحب السباحة السيد عبدالحسين آل شرف الدين نظم يوم الغدير، فتزاحمت عليّ الفكر، وأيقظت كوامن الوجدان، وتألّفت كما تتألّف الموجات على صفحات اليم، ثم تتكشف عن موجة كبيرة ترفض على الشاطئ، فصحتّ عزيمتي على نظم ملحمة عنوانها عيد الغدير»<sup>(٥٣)</sup>.

**ثالثاً: العامل النفسي،** يتّصل هذا العامل بالانجذاب الوجداني الصافي والعميق عند سلامة نحو الإمامين علي والحسين ونحو أهل البيت عموماً، فقد بات هذا الموضوع -حسب قول رشاد سلامة متحدثاً عن والده- «هو الموضوع الذي استهوى والدي، حتى أصبح جزءاً من إنسانه، متداخلاً مع وجدانه»<sup>(٥٤)</sup>.

(٥٢) بولس سلامة، عيد الغدير، ص ٢٣.

(٥٣) بولس سلامة، المصدر نفسه، ص ٢٣.

(٥٤) رشاد بولس سلامة، مآثر الإمام علي بن أبي طالب والإمام الحسين في وجدان بولس سلامة، مصدر سابق، ص ٥.



وتأكيداً لهذه المودة لأهل البيت تقصّد سلامة تعزيزها في داخل أسرته، وشاهدنا على هذا التأكيد ما كشفه رشاد سلامة قائلاً: «حرص والدي على أن تعمّ حالة علي والحسين، حالة عائلته وأسرته وبيته، فأصابني هكذا بعض الشرف متحدّراً من والدي، وربّيت على حبّه لعلي والحسن والحسين عليه السلام وأهل البيت المطيّين الأكرمين، وعلى ما بات يمثل نموذجاً راقياً لتشيع المسيحي للأئمة والمناضلين والمجاهدين الثائرين على الظلم، منتصرين لحق الإسلام والإيمان والإنسان»<sup>(٥٥)</sup>.

وتوثّقت هذه العلاقة وتعمّقت عند سلامة، بما وجدته من التقاء آلامه بالآلام الإمامين علي والحسين، فقد وجد في آلامهما سكناً له وراحة وتأسياً، ووجد في آلامه عاطفة تلهب حرارة وقوة، فصبها منتعشاً في هذا الموضوع، فجاءت مآثره الشعرية مصطبغة بالآلام ومتعانقة.

وقد أبان سلامة بوضوح عن هذا الأمر حين شرح قصة قصيدته «علي والحسين» قائلاً: «وقد ألّكت بي النكبات منذ سنين، وجرت مهجتي على حدّ المباحض تسع عشرة مرة، ولم أزل صريع الداء. وفي ذات ليلة من هذه الليالي السوداء أرقّت أرقاً شديداً ومزّقني الألم، فوثب خيالي إلى ما وراء العصور، فوقع قلبي بين علي والحسين جريحين، فاستعبرت كثيراً، وما هي إلا عشية وضحاها حتى كانت هذه القصيدة»<sup>(٥٦)</sup>.

وشاهد آخر أشار إليه رشاد سلامة، متحدثاً عمّا أسماه الليلة الرهيبة قائلاً: «ثم إنني لشاهد على فصل من حياة والدي، ألح إليه في كتاباته، فأسماء الليلة الرهيبة، وقد عنى الليل الذي نظم في عتمته مصرع الإمام الحسين عليه السلام ومؤدّى ذلك، أنني دخلت غرفة والدي صباح ذات يوم بعد أن سمعت رنين الجرس الذي يؤذن بيقظته، فألقيت التحية ورحت كالعادة أجمع إلى ما وراء وسادته الغطاء المرفوع فوق سريره، فوقع يدي على المخدة فوجدتها مبللة، فسألته في الأمر، وكنت قد ظننت أنه سكب الماء فوقها بالخطأ، فأجاب لا، ثم ظننت أنه تعرّق، ولم يكن الزمن زمان القيظ، بل كان في صقيع الشتاء، فأجاب لا، فقلت له: إن الوسادة رطبة ومبللة، فقال: اعلم يا بني أنني نظمت الليلة فاجعة كربلاء، وسطّرت في عيد الغدير مصرع الإمام الحسين. أجل! لم يكن الماء سبب البلل، ولا كان الحر هو السبب، ولا تصبّب العرق بفعل القيظ، بل كانت على وسادته حرق من كبده، ودموع سكبت مع مجرى القلم، فأدركت إلى أيّ حدّ كان بولس سلامة مندجاً مع حال أبطاله، وإلى أيّ مدى كان شريك آلامهم، وحليف آياتهم، وبتّ أفهم بالتهم القصيدة التي وضعها في

(٥٥) رشاد بولس سلامة، المصدر نفسه، ص ٧.

(٥٦) بولس سلامة، علي والحسين، ص ٢.

زمن لاحق، والأبيات التي منها:

بكيت حتى وسادي نَشَّ من حرق      وضجَّ في قلبي إعوال منتحب  
أنا المسيحي أبكاني الحسين وقد      شرقت بالدمع حتى كاد يشرق بي<sup>(٥٧)</sup>

رابعاً: العامل النهضوي، يتصل هذا العامل بربط الماضي بالحاضر، الماضي متحدداً عند سلامة في أهل البيت عليه السلام نشرًا لناحية عظمى من التاريخ العربي، والحاضر متحدداً عند سلامة في العروبة المستيقظة في صدور أبنائها، وأنها أحوج إلى التمثيل بأبطالها الغابرين، وفي مقدّماتهم الإمامين علي والحسين عليهما السلام اللذين كان عليهما المدار الأكبر في ديوان «عيد الغدير».

نفهم هذا الأمر حين أوضح سلامة أن مدار ديوانه يتحدّد حول أهل البيت في أهم ما يتصل بهم منذ الجاهلية حتى ختام مأساة كربلاء، ولماذا أهل البيت؟ أجاب سلامة قائلاً: «ولا يخفى أن في ذلك نشرًا لناحية عظمى من التاريخ العربي، وأن العروبة المستيقظة اليوم في صدور أبنائها، من المغرب الأقصى إلى آخر جزيرة العرب، لأحوج ما تكون إلى التمثيل بأبطالها الغابرين، وهم كثر، على أنه لم يجتمع لواحد منهم ما اجتمع لعلي عليه السلام من البطولة والعلم والصلاح، ولم يرق في وجه الظالمين أشجع من الحسين عليه السلام، فقد عاش الأب للحق وجرد سيفه للزياد عنه منذ يوم بدر، واستشهد الابن في سبيل الحرية يوم كربلاء، ولا غرو، فالأول ربيب محمد صلى الله عليه وآله والثاني فلذة منه»<sup>(٥٨)</sup>.

أما الطريقة التي اعتمدها سلامة في درس الموضوع، ومعالجته من النواحي التاريخية والشعرية والبيانية والفكرية، فقد تحدّدت على هذا النحو:

الناحية التاريخية، كان سلامة ملتفتاً إلى المراجع التاريخية، مثبتاً روايته للوقائع بالعودة إلى الثقات من مؤرخي السنة، مقللاً الاعتماد على مؤرخي الشيعة، قاطعاً على الآخرين التظنّ والشبهة من هذه الجهة، شارحاً هذا الأمر قائلاً: «ولما عزمت على النظم انصرفت إلى درس المراجع التاريخية، ولكنني قطعاً للظن والشبهات، قلما اعتمدت مؤرخي الشيعة، بل الثقات من أهل السنة الذين عصمهم الله من فتنة الأمويين، وتقيّدت بالتاريخ جهد الاستطاعة، فلو تقيّدت أكثر ممّا فعلت، لكنت كاتب عدل يخضع التاريخ للقوافي»<sup>(٥٩)</sup>.

الناحية الشعرية، التفت سلامة إلى ما بين الشعر والتاريخ من مفارقات، كما التفت

(٥٧) رشاد بولس سلامة، مآثر الإمام علي بن أبي طالب والإمام الحسين في وجدان بولس سلامة، ص ٦.

(٥٨) بولس سلامة، عيد الغدير، ص ٢٤.

(٥٩) بولس سلامة، عيد الغدير، ص ٢٤.

من جهة أخرى إلى ما بين الملاحم والتاريخ من مفارقات كذلك، فالتاريخ كان مقيداً له في كلا الحالتين.

في حالة الشعر وجد سلامة نفسه مغلول الجناحين لا يستطيع أن يخلع على الوقائع إلا بمقدار، وفي حالة التاريخ رأى سلامة أن الملاحم عادة تدور على الأساطير بينما عمله مقيد بالتاريخ، حرام عليه الخيال حتى في الحوادث العادية، موضحاً هذا الأمر قائلاً: «وبالرغم من الانطلاق الشعري الذي حاولته، فلقد بقيت مغلول الجناحين لا أستطيع أن أخلع على الوقائع من الفن إلا بمقدار، ذلك أن الملاحم تدور على الأساطير حيث يسبح الشاعر ولا رقيب عليه إلا ذوقه، وكتابي هذا محوره التاريخ، والتاريخ حرام على الخيال حتى في الحوادث العادية، فكيف به عندما يستند معظمه إلى الأحاديث النبوية»<sup>(٦٠)</sup>.

الناحية البيانية، تطرق سلامة إلى قاموسه اللفظي، مفسراً من الألفاظ عسيرها، متنبّكاً عن استعمال الغريب منها، غير محجم عن تناول بعض المهجورة، مبيناً هذا الأمر قائلاً: «لقد جعلت للكاتب هامشاً، يسهل للقراء وعلى الأخص غير المسلمين منهم تفهّم الكتاب، ولم أفسّر من الألفاظ إلا عسيرها، ولقد تنكّبت عن استعمال الغريب، غير محجم عن تناول بعض الألفاظ المهجورة الخفيفة على السمع واللسان، لئلا تُمنى هذه العوانس بعزوبة دائمة، ولئلا يبقى مدار اللغة الشعرية في أواسط القرن العشرين مقصوراً على طائفة من الألفاظ»<sup>(٦١)</sup>.

الناحية الفكرية، تصدّى سلامة لبعض القضايا الفلسفية والاجتماعية من دون الابتعاد عن السرد، محافظاً على بنية السرد، ومتنبّها لعدم الإخلال بتلك البنية، متحدثاً عن هذا الأمر قائلاً: «كما أنني قد تصدّيت لبعض القضايا الفكرية، فوضعت على لسان مسلم ابن عقيل مشكلة الشر مثلاً، وأرسلت في كثير من المواضع آراء اجتماعية، فبسطت الرأي في الحرية والثورة في معرض الكلام على عثمان وأبي ذر الغفاري، وأنها آراء تصلح لكل زمان ومكان لأنها في صعيد المطلق، ولكنني في ذلك كله لم أبتعد عن السرد، وهو لحمه الملحمة وسداها إلا بمقدار. فإذا عدلت عنه قليلاً، فلا ألبث أن أعود إليه، وقد يكون التفلت منه إقبالاً عليه من شرفة أخرى، فالمقطع الخاص بأهل البيت مثلاً يبدو في ظاهره مدحاً مجرداً، وهو في حقيقته سرد للأحاديث النبوية المتعلقة بالعترة الطاهرة»<sup>(٦٢)</sup>.

بعد ذلك انتقل سلامة مجيباً عن ثلاثة تساؤلات ربما اعترضت بال بعض، وذلك

(٦٠) بولس سلامة، المصدر نفسه، ص ٢٥.

(٦١) بولس سلامة، المصدر نفسه، ص ٢٥.

(٦٢) بولس سلامة، المصدر نفسه، ص ٢٥.

لطبيعتها المفارقة من جهة الاختلاف في الدين، ومن جهة الاقتراب من الإمام، وثالثاً من جهة الاحتساب على التشيع.

طرح سلامة هذه التساؤلات قاصداً المكاشفة بحقيقة رأيه، معلناً ما يعتمل في خاطره بلا حرج ولا موارد، مقدماً تصورات شفافة تتجلى فيها النزعة الأخلاقية.

التساؤل الأول من جهة الاختلاف في الدين، أشار إليه سلامة قائلاً: «ولربّ معترض يقول: ما بال هذا المسيحي يتصدى للملحمة إسلامية بحتة؟».

أمام هذا التساؤل قدّم سلامة إجابة بديعة وشفافة، ناظرًا إلى ثلاثة أبعاد هي: التاريخ والخلق والنبى، من جهة بُعد التاريخ أجاب سلامة قائلاً: «أجل إنني مسيحي ولكن التاريخ مشاع للعالمين».

ومن جهة بُعد الخلق أجاب سلامة قائلاً: «أجل إني مسيحي ينظر من أفق رحب لا من كوة ضيقة، يرى في غاندي الوثني قديساً، مسيحي يرى الخلق كلهم عيال الله، ويرى أن لا فضل لعربي على عجمي إلا بالتقوى».

ومن جهة بعد النبي، أجاب سلامة قائلاً: إني «مسيحي ينحني أمام عظمة رجل يهتف باسمه مئات الملايين من الناس في مشارق الأرض ومغاربها خمساً كل يوم، رجل ليس في مواليد حواء أعظم منه شأنًا، وأبعد أثرًا، وأخلد ذكرًا. رجل أطلّ من غياهب الجاهلية فأطلت معه دنيا أظّلها بلواء مجيد، كتب عليه بأحرف من نور: لا إله إلا الله! الله أكبر!»<sup>(٦٣)</sup>.

التساؤل الثاني من جهة الاقتراب من الإمام، أشار إليه سلامة قائلاً: «ولم أثرت علياً دون سواه من أصحاب محمد ﷺ بهذه الملحمة؟».

أمام هذا التساؤل فضّل سلامة الإجابة عنه بكلمات، معتبراً أن الملحمة كلها جاءت جواباً عنه. في هذه الكلمات تتبع سلامة تمثّلات صور الإمام التي سمت عند أصحاب الديانات مسلمين ونصارى، وعند أصحاب الفنون كافة، مبرزاً عظمة الإمام ومكانته المتفوّقة التي لا يجاريه عليها أحد، واثقاً من إثاره للإمام دون سواه من أصحاب النبي.

من تمثّلات صور الإمام عند أصحاب الديانات مسلمين ونصارى، ذكر سلامة قائلاً: سترى في سياق هذه الملحمة «بعض عظمة الرجل الذي يذكره المسلمون فيقولون: رضي الله عنه، وكرّم وجهه، وعليه السلام، ويذكره النصارى في مجالسهم فيتمثلون بحكمه ويخشعون لتقواه».

(٦٣) بولس سلامة، المصدر نفسه، ص ٢٦.

ومن تمثّلات صور الإمام عند أصحاب الفنون، زهادًا ومفكرين وفقهاء وخطباء، تحدّث سلامة قائلاً: «ويتمثّل به الزهّاد في الصوامع فيزدادون زهدًا وقنوتًا، وينظر إليه المفكر فيستضيء بهذا القطب الوضّاء، ويتطلّع إليه الكاتب الأملعي فيأتمّ بيانه، ويعتمده الفقيه المذرّه فيسترشد بأحكامه. أما الخطيب فحسبه أن يقف على السفح، ويرفع الرأس إلى هذا الطود لتنهلّ عليه الآيات من عل، وينطلق لسانه بالكلام العربي المين الذي رسّخ قواعده أبو الحسن، إذ دفعها إلى أبي الأسود الدؤلي فقال: انحُ هذا النحو، وكان علم النحو».

ومن تمثّلات صور عظمة الإمام ما بين بطولته الجسدية وبطولته النفسية، تحدّث سلامة قائلاً: «ويقرأ الجبان سيرة علي فتهدر في صدره النخوة وتستهويه البطولة، إذ لم تشهد الغبراء، ولم تطلّ السماء أشجع من ابن أبي طالب، فعلى ذلك الساعد الأجلد اعتمد الإسلام يوم كان وليدًا، فعلي هو بطل بدر وخير والخذلق وحنين ووادي الرمل والطائف واليمن، وهو المنتصر في صفين، ويوم الجمل، والنهروان، والدافع عن الرسول يوم أحد، وقيدوم السرايا ولواء المغازي. وأعجب من بطولته الجسدية بطولته النفسية، فلم ير أصبر منه على المكاره، إذ كانت حياته موصولة الآلام منذ فتح عينيه على النور في الكعبة، حتى أغمضهما على الحق في مسجد الكوفة».

ومن تمثّلات صور الإمام عند الخصوم، تحدّث سلامة قائلاً: «ولم يستطع خصوم الرجل أن يأخذوا عليه مأخذًا فاتهموه بالتشدد في إحقاق الحق، أي إنهم شكوا كثرة فضله فأرادوه دنيويًا يباري ويداري، وأراد نفسه روحانيًا رفيغًا ليستमित في سبيل العدل، لا تأخذه في سبيل الله هوادة، وإنما الغضبة للحق ثورة النفوس القدسية التي يؤلمها أن ترى عوجًا»<sup>(٦٤)</sup>.

التساؤل الثالث من جهة الاحتساب على التشيع، أشار إليه سلامة قائلاً: بقي لك بعد هذا أن تحسبني شيعيًا؟

أمام هذا التساؤل عدّ سلامة نفسه شيعيًا قائلاً: «إذا كان التشيع حبًا لعلّي وأهل البيت المطيّين الأكرمين، وثورة على الظلم، وتوجّعًا لما حلّ بالحسين، وما نزل بأولاده من النكبات في مطاوي التاريخ، فإنني شيعي»<sup>(٦٥)</sup>.

وقبل أن يختم سلامة مقدّمته توجّه بخطابه إلى الإمام متشرّفًا بذكره قائلاً: «فيا أبا الحسن! ماذا أقول فيك، وقد قال الكتاب في المتنبي: إنه مالى الدنيا وشاغل الناس، وإن هو

(٦٤) بولس سلامة، المصدر نفسه، ص ٢٧، ٢٨.

(٦٥) بولس سلامة، المصدر نفسه، ص ٢٨.

إلّا شاعر له حفنة من الدّرّ إزاء تلال من الحجارة! وما شخصيته حيال عظمتك إلّا مدرة على النيل خجلى من عظمة الأهرام. حقاً إن البيان ليسفّ، وإن شعري لحصة في ساحلك يا أمير الكلام، ولكنها حصة مخضوبة بدم الحسين الغالي، فتقبّل هذه الملحمة، وانظر من رفاف الخلد إلى عاجز شرف قلمه بذكرك»<sup>(٦٦)</sup>.

قدّم للديوان الشيخ عبدالله العلابي الذي وصفه سلامة بصديقه العليم، وقد اتّخذ من بعض مؤلفاته مرجعاً في شرح الحوادث التاريخية مدوّنة في هامش الديوان، ومن جهته وصف العلابي الديوان بالأثر الأدبي الفريد، وقال عن الإمام: إنه شاء أن يكون أكبر من إنسان.

ومن الديوان الذي عكس فيه سلامة نظراته عن الإمام وانطباعاته، نقبّس بعض الأبيات من بعض القصائد بحسب تتابع القصائد، فمن قصيدة «صلاة» التي افتتح بها سلامة ديوانه، نقبّس منها أبيات خاتمتها:

هات يا شعر من عيونك واهتف	باسم من أشيع السبابس ربّاً
باسم زين العصور بعد نبي	نور الشرق كوكبا هاشمياً
باسم ليث الحجاز نسر البوادي	خير من هزّ في الوغى سمهرياً
خير من جلّ الميادين غاراً	وانطوى زاهداً ومات أياً
كان ربّ الكلام من بعد طه	وأخاه وصهره والوصياً
بطل السيف والتقى والسجاي	ما رأت مثله الرماح كميّاً
يا سماء اشهدي ويا أرض قرّي	واخشعي إنني أردت عليّاً <sup>(٦٧)</sup>

ومن قصيدته «هجرة علي» نقبّس هاذين البيتين:

يا رمال الصحراء هذا علي	فاملئي الدرب والصفاف أزاهر
هو بعد النبي أشرف ظل	لاح في السبب الحلي مهاجر <sup>(٦٨)</sup>

ومن قصيدته «علي في يثرب» نقبّس آخر بيتين عن مؤاخاة النبي مع الإمام:

لم يواخ النبي غير علي	حفنة التبر أدجت بالنضار
حسدٌ جال في الصدور وهمس	وعيون في حيرة وازورار <sup>(٦٩)</sup>

ومن قصيدته «يوم الغدير» نقبّس هذه الأبيات على لسان النبي:

سوف ألقاكم على الحوض إذ	يأتي علي بكير كل بكير
-------------------------	-----------------------

(٦٦) بولس سلامة، المصدر نفسه، ص ٢٨.

(٦٧) بولس سلامة، المصدر نفسه، ص ٣٤.

(٦٨) بولس سلامة، المصدر نفسه، ص ٦٨.

(٦٩) بولس سلامة، المصدر نفسه، ص ٧٢.

أسأل المؤمنين كيف حفظتم عفو أي القرآن أمر سفيري  
لا تضلوا واستمسكوا بكتاب الله بعدي بعترقي بالأمير<sup>(٧٠)</sup>

ومن قصيدته «خلافة علي» نقتبس هاذين البيتين:

أزهد الناس منذ ما عرف التاريخ زهدًا فخلد الزهادا  
يغمر الناس عدله بالعطايا لا يرى أعبدًا ولا أسيا<sup>(٧١)</sup>

ومن الخاتمة نقتبس هذه الأبيات:

يا إله الأكوان أشفق عليًا أولني أجر عامل في صعيد  
مصدر الحق لم أقل غير حق أنت ألهمني مديح علي  
وتخيرت للإمام وأهل البيت قلبًا أثره عيسويًا<sup>(٧٢)</sup>

ومن أبيات هذه القصيدة:

يا علي العصور هذا بياني أنت سلسلت من جمانك  
يا أمير البيان هذا وفائي

وآخر ما ختم به سلامة هذه الأبيات:

جلجل الحق في المسيحي حتى أنا من يعشق البطولة والإلهام  
فإذا لم يكن علي نبيًا أنت رب للعالمين إلهي  
وأنلني ثواب ما سطرت كفي سفر خير الأنام من بعد طه  
يا سماء اشهدي ويا أرض قري

أحدث هذا الديوان عند صدوره تموجات أدبية ظلت تتسع وتمتد في محيط المشرق

(٧٠) بولس سلامة، المصدر نفسه، ص ١٢٩.

(٧١) بولس سلامة، المصدر نفسه، ص ٦٠.

(٧٢) بولس سلامة، المصدر نفسه، ص ٣١١.

(٧٣) بولس سلامة، المصدر نفسه، ص ٣١٤.

(٧٤) بولس سلامة، المصدر نفسه، ص ٣١٧.



العربي، فقد مثل أول ملحمة عربية في العصر الحديث، ملحمة استوقفت انتباه الكثيرين لكونها اتخذت من يوم الغدير عنواناً لها، ومن الإمام علي وأهل البيت عليه السلام موضوعاً ومداراً، وتأكدت مكانتها وتعاظمت حين جاءت من شاعر مسيحي كبير في منزلة بولس سلامة.

والمدھش في هذا الديوان أن صداه وتموجاته قد تحطّطت ساحة النخب، وامتدّت ووصلت آثارها ساحة الناس العاديين، ومن أبلغ المواقف دلالة الحادثة التي ذكرها الشيخ عفيف النابلسي منقولة من مجلة الدبور اللبنانية، ومفادها أن «إسكافياً كان يدور على البيوت ليصلح الأحذية، وصدفة يصل إلى بيت الأستاذ سلامة، وتخرج الخادمة له ببعض الأحذية فيصلحها، وعندما أراد الخروج عرف أن هذا البيت لصاحب ملحمة الغدير، وكانت حديثة عهد بالولادة، فرفض أخذ الأجر، واجتمع بالأستاذ وقرأ له عن ظهر قلب ما حفظه من ملحمة، وقال بعدها الأستاذ سلامة: إذا كان الإسكافي عند الشيعة حافظاً للملاحم الأدبية، والمقامات والشعر لفحول الشعراء، كيف لا يستحقون أن يكونوا أولياء لعسكري العصور الإنسان الخالد علي بن أبي طالب»<sup>(٧٥)</sup>.

## -٦-

### مخائيل نعيمة

دوّن الأديب مخائيل نعيمة المسيحي الأرثوذكسي نصّاً بديعاً عن الإمام عليه السلام يعادل في قوّته وتميّزه نصّ صديقه الحميم جبران خليل جبران، ويكاد يتطابق معه من نواحي البيان اللغوي، والتصوير الفني، والانطباع الذاتي عن الإمام، فالإمام عند جبران في عظمته وحكمته وبلاغته هو الإمام عند نعيمة.

وثق هذا النص وعرف به جورج جرداق في موسوعته، مبرزاً قيمته الأدبية، ومشيداً بحكمته البلاغية، معتبراً أنه حلقة ذهبية في سلسلة الآراء الجليلة التي أطلقها نوابغ الفكر والروح عن الإمام، مادحاً نعيمة ومثنيّاً عليه، واصفاً له بالأديب الفذّ، ونابعة الأسلوب الصافي، قائلاً عنه: إنه في تفكيره كما في أسلوبه «لا يبالغ ولا يغلو، ولا ينطق لسانه إلا بما يجيش به قلبه، فلكل كلمة تخطها يده موضع لا تجوز كلمة غيرها فيه، ولكل رأي يُبدى به معنى في فكره وقلبه واضح لا يغشاه إبهام كثير أو قليل»<sup>(٧٦)</sup>.

(٧٥) الشيخ عفيف النابلسي، الأدباء المسيحيون في لبنان والإمام علي، صفحة نهج البلاغة.

(٧٦) جورج جرداق، الإمام علي صوت العدالة الإنسانية، ص ٩٥٣.



يرجع هذا النص ويؤرخ له في النصف الثاني من خمسينات القرن العشرين، حين تواصل جرداق بالرسائل البريدية مع نعيمة في مهجره بالولايات المتحدة الأمريكية، مخبراً له في رسالة عن عزمه تأليف كتاب عن الإمام، طالباً رأيَه عن الإمام، فتلقى منه رسالة وصفها جرداق بالشيقة، داعماً له ومشجعاً.

تكوّن هذا النص من مقطعين، وجاء في شكلين، الشكل الأول في صورة رسالة وصلت جرداق جواباً عن سؤاله عن رأي نعيمة حول الإمام، الشكل الثاني في صورة تقديم خصّ به نعيمة موسوعة جرداق بناء على طلبه.

الرسالة وصلت جرداق من الخارج، والتقديم وصله من الداخل بعد عودة نعيمة من مهجره إلى موطنه لبنان، واستقراره في بلدته بسكتنا بقضاء المتن الشمالي التابع لمحافظة جبل لبنان.

ما بين الرسالة والتقديم تعاضد في المبنى والمعنى، وتمازج في الروح، فهما بمثابة نص واحد لا تباين بينهما ولا اختلاف، يلتقيان ولا يفترقان، يقتربان ولا يبتعدان، وبينهما حلول واتحاد، حلول الرسالة في التقديم، وحلول التقديم في الرسالة، واتحادهما معاً، فالبيان هو البيان من حيث قوته وروعته، والإمام هو الإمام من حيث عظمته وبصيرته، والصور هي الصور من حيث الفن والجمال.

في الرسالة دون نعيمة قائلاً: «تسألني رأيي في الإمام -كرم الله وجهه- ورأيي أنه من بعد النبي سيد العرب على الإطلاق بلاغة وحكمة، وتفهُماً للدين، وتحمّساً للحق، وتسامياً عن الدنيا، فأنا ما عرفت في كل من قرأت لهم من العرب رجلاً دانت له اللغة مثلاً دانت لابن أبي طالب، سواء في عظاته الدينية، وخطبه الحماسية، ورسائله التوجيهية، أو في تلك الشذور المقتضبة التي كان يطلقها من حين إلى حين، مشحونة بالحكم الزمنية والروحية، متوهّجة ببوارق الإيمان الحي، ومدرّكة من الجمال في البيان حدّ الإعجاز، فكأنها اللالي بلغت بها الطبيعة حدّ الكمال، وكأنه البحر يقذف بتلك اللالي دونما عنت أو عناء! ليس بين العرب من صفت بصيرته صفاء بصيرة الإمام علي، ولا من أوتي المقدرة في اقتناص الصور التي انعكست على بصيرته، وعرضها في إطار من الروعة هو السحر الحلال، حتى سجعه، وهو كثير، يسطو عليك بألوانه وبموسيقاه، ولا سطو القوافي التي تبدو كما لو أنها هبطت على الشاعر من السماء، فهي ما اتخذت مكانها في أواخر الأبيات إلا لتقوم بمهمة يستحيل على غيره القيام بها، إنها هناك لتقول أشياء لا تستطيع كلمات غيرها أن تقولها، فهي كالغلق في القنطرة. إن علياً لمن عمّلقه الفكر والروح والبيان في كل زمان ومكان»<sup>(٧٧)</sup>.

(٧٧) جورج جرداق، المصدر نفسه، ص ٩٥٤.

وفي التقديم دون نعيمة قائلاً: «لنا في حياة العظماء معين لا ينضب من الخبرة والعبرة والإيمان والأمل، فهم القمم التي نتطلع بشوق إليها ولهفة، والمنارات التي تكشف الدياجير من أمام أرجلنا وأبصارنا، وهم الذين يجددون ثقتنا بأنفسنا وبالحياة وأهدافها البعيدة السعيدة، ولولاهم لتولانا القنوط في كفاحنا مع المجهول، ولرفعنا الأعلام البيض من زمان، وقلنا للموت: نحن أسراك وعبيدك يا موت، فافعل بنا ما تشاء. إلا أننا ما استسلمنا يوماً للقنوط، ولن نستسلم، فالنصر لنا بشهادة الذين انتصروا منا، وابن أبي طالب منهم، وهم معنا في كل حين، وإن قامت بيننا وبينهم وهداث سحيقة من الزمان والمكان، فلا الزمان بقادر أن يخنق أصواتهم في آذاننا، ولا المكان بإح صورهم من أذهاننا.

وهذا الكتاب الذي بين يديك خير شاهد على ما أقول، فهو مكرّس لحياة عظيم من عظماء البشرية، أنبتته أرض عربية، ولكنها ما استأثرت به، وفجر ينابيع مواهبه الإسلام، ولكنه ما كان للإسلام وحده، وإلا فكيف لحياته الفذة أن تلهب روح كاتب مسيحي في لبنان وفي العالم ١٩٥٦، فيتصدى لها بالدرس والتمحيص والتحليل، ويتغنّى تغني الشاعر المتيم بمفاتها ومآثرها وبطولاتها. وبطولات الإمام ما اقتصرت يوماً على ميادين الحرب، فقد كان بطلاً في صفاء بصيرته، وطهارة وجدانه، وسحر بيانه، وعمق إنسانيته، وحرارة إيمانه، وسمو دعوته، ونصرته للمحروم والمظلوم من الحارم والظالم، وتعبده للحق أينما تجلّى له الحق. وهذه البطولات، ومهما تقادم بها العهد، لا تزال مقلعاً غنياً نعود إليه اليوم وفي كل يوم، كلما اشتد بنا الوجد إلى بناء حياة صالحة فاضلة...

إنه ليستحيل على أي مؤرخ أو كاتب، مهما بلغ من الفطنة والعبقرية، أن يأتيك حتى في ألف صفحة بصورة كاملة لعظيم من عيار الإمام علي، ولحقة حافلة بالأحداث الجسام كالحقة التي عاشها، فالذي فكره وتأمله وقاله وعمله ذلك العملاق العربي بينه وبين نفسه وربّه، لمّا لم تسمعه أذن ولم تبصره عين، وهو أكثر بكثير ممّا عمله بيده أو أذاعه بلسانه وقلمه، وإذ ذاك فكل صورة نرسمها له هي صورة ناقصة لا محالة، وقصارى ما نرجوه منها أن تنبض بالحياة. إلا أن العبرة في كتاب من هذا النوع، هي في تفحص ما اتصل بنا من أعمال علي وأقواله، ثم في تفهمه تفهماً دقيقاً عميقاً، ثم في عرضه عرضاً تبرز منه صورة الرجل كما تخيّل المؤلف، وكما يشاؤك أن تتخيّله.

ويقيني أن مؤلف هذا السفر النفيس، بما في قلمه من لباقة، وما في قلبه من حرارة، وما في وجدانه من إنصاف، قد نجح إلى حد بعيد في رسم صورة لابن أبي طالب، لا تستطيع أمامها إلا تشهد بأنها الصورة الحية لأعظم رجل عربي بعد النبي<sup>(٧٨)</sup>.

-٧-

## سليمان كتاني

سجّل الأديب الماروني سليمان كتاني من بلدة بسكنتا حضوراً مميّزاً في تاريخ تطوّر الأدب اللبناني المسيحي بكتابه (الإمام علي نبراس ومتراس) الصادر سنة ١٩٦٧م، مقدّمًا فيه لونا أدبيّاً جديداً، معتمداً على التصوير الفني، والتخييل الأدبي، والتبيين البلاغي، مظهرًا براعة في البيان وسحرًا.

والمفارقة التي ميّزت كتاب كتاني ورفعت من رصيده الأدبي، كونه كتاباً فائزاً بالجائزة الأولى في مسابقة التأليف عن الإمام، وتأكّدت هذه المفارقة وتعاظمت بلحاظ عنصر المكان، فقد جرت المسابقة في مدينة النجف الأشرف التي تمثّل إلى المسلمين الشيعة أكبر حاضرة علمية وأدبية ماضياً وحاضراً.

ولم تكن هذه المسابقة بعيدة عن المؤسسة الدينية هناك المعروفة بقوة الدرس والبحث والتأليف، فقد جاءت من داخلها، متّصلة بها، ومتفاعلة معها، فرئيس لجنة المسابقة كان الشيخ مرتضى آل ياسين (١٣١١-١٣٩٧هـ / ١٨٩٤-١٩٧٨م)، رئيس جماعة العلماء في النجف، ومن كبار علمائها.

من بين عشرين كتاباً وصل إلى لجنة المسابقة، فاز كتاب كتاني بالجائزة الأولى، وطبع في النجف على نفقة الجائزة التي تبنّاها الخطيب السيد جواد شبر، ومولّها السيد هاشم شبر، معرّفاً في غلافه بالكتاب الذي أحرز الجائزة الأولى في مسابقة التأليف عن الإمام علي.

هذه العناصر متضافرة، الموضوع متمثلاً في الإمام، المكان متمثلاً في النجف، واللجنة متمثلة في رئيسها الشيخ مرتضى آل ياسين، والفوز متمثلاً في الجائزة الأولى، والكاتب متمثلاً في أديب عربي مسيحي، تضافر هذه العناصر، أسهمت كثيراً في لفت الانتباه لهذا الكتاب، ودعمت شهرته في المجال العربي، وبين أوساط المسلمين الشيعة على وجه الخصوص.

إلى جانب ذلك لقي الكتاب عند نشره احتفاء جاء من اثنين من رجالات النجف هما: العالم الكبير الشيخ مرتضى آل ياسين، والأديب الكبير جعفر الخليلي (١٣٢٢-١٤٠٦هـ / ١٩٠٤-١٩٨٥م)، فقد دوّن الشيخ آل ياسين في الكتاب كلمة مقتضبة، ميّز فيها الكتاب ببيانه وأسلوبه، قائلاً: «وحسبه ميزة أن يبرز بهذا الأسلوب الرائع، الذي أقلّ ما يقال فيه أنه أسلوب بياني بديع، له من مقوّمات اللفظ وخصائص المعنى ما يجعله جديراً بكل إعجاب وتقدير، ولعله في أسلوبه البلاغي أول كتاب في موضوعه جاء منسجماً مع شخصية لها مثل

نهج البلاغة»<sup>(٧٩)</sup>.

أما الأديب الخليلي فقد شارك بمقدّمة موسّعة كان سخيّاً فيها، جاءت بطلب ملحّ من مؤلّف الكتاب ومن ناشره، مع شدّة امتناعه واعتذاره في أول الأمر. مثّلت هذه المقدّمة نصّاً متيناً ورائعاً، سدّت نقصاً واضحاً في بنية الكتاب، ورفعت من وزنه، وأعطته قوّة فكرية إلى جانب قوّة الأدبية.

ختم الخليلي المقدّمة مادحاً المؤلّف في ملكته الأدبية، ومزاجه الإنساني، وطينته الطيبة، قائلاً: «بهذه الروح وبهذا المزاج، وبدافع من الضمير الحي، كتب سليمان كتاني كتابه هذا، مصوراً فيه أفكار أديب اجتذبه الإمام علي من هذه النواحي التي سيمرّ عليها القارئ بل سيقف عندها القارئ، وقفة طويلة، وفي شيء كثير من الإعجاب»<sup>(٨٠)</sup>.

حاول كتاني في كتابه تجنّب السرد الذي يقف عند حدود المكان والزمان، مفضّلاً طريقة أخرى أطلق عليها صيغة الأناشيد، معتبراً أن لها نفحات تناسب ذكر الأولياء.

ممتنعاً عن السرد وحروفه المقفلة التي لا تنفذ إليها ألوان المعاني، ناقداً كتاني حصر الإمام في مكان وزمان، ناظراً إلى أن بطولة الإمام وعبقريته وجوهره هي عصيّة على الحرف، ومتخطّية تلك الأحداث التي برع فيها الساردون.

وتأكيداً لهذا المعنى خصّص كتاني مدخل كتابه لبيان أن طريقة السرد لا تفني بحق الإمام، ولا تقدّمه بالصورة المثلى التي تعلو على الماضي وتعبر المكان والزمان، وتتخطّى الحوادث، وتتلوّن بألوان المعاني، فالإمام في نظره «لم يأت دنياه بمثل ما يأتيها العاديون من الناس، جماعات جماعات، يأتي الناس دنياهم يقضون فيها لبانات العيش ثم عنها بحكم المقدّر يرتحلون، لا تغمرهم بعد آجالهم إلّا موجة النسيان. أما هو فلقد أتى دنياه، أتاها وكأنه أتى بها، ولما أتت عليه بقي وكأنه أتى عليها، فإذا اكتفى الحرف فقط بأن يصوّره في الفسحة التي هي بين مهده ولحده، فإنه يكون كالآلة تأخذ مظاهر الأشياء دون بواطنها. وإن الفرق بعيد بين الباطن والظاهر، فعلي الذي ولد في مكة، وعاش ستة عقود، ثم مات في الكوفة، ليس عليّاً الذي تقمط الجزيرة ولا يزال يعيش مع أربعة عشر قرناً دون أن يعرف خرقة الكفن»<sup>(٨١)</sup>.

وعن نقده لطريقة السرد من جهة البيان، ومن جهة الحصر في خصوص الإمام،

(٧٩) سليمان كتاني، الإمام علي نبراس ومتراس، ص ٧.

(٨٠) سليمان كتاني، المصدر نفسه، ص ٧٢.

(٨١) سليمان كتاني، المصدر نفسه، ص ٨٢.

يرى كتاني أن «كل قول في علي بن أبي طالب يحصر في مكان أو زمان، يبقى حديثاً له قيمة السرد، ويبقى حروفاً مقفلة لا تنفذ إليها ألوان المعاني. وما أكثر الأقلام التي تناولته بهذا النوع من السرد الكليل، فحصرته ضمن الحروف، ولم تتمكّن من أن تطوف به في غير جوّ مكة والمدينة، كأن مجاله البعيد لا يمكن أن يتعدّى دائرة تصطفّ عليها بدر وأحد أو خيبر وصفين، وكأن قوّته لا اعتبار لها إلا أن تكون من النوع الذي يأتي به مارد القمام. الساردون إذ خلطوا بين القوة والبطولة، فاستبدلوا بالوصف هذه بتلك. والحقيقة أن بطولته هي التي كانت من النوع الفريد، وهي التي تقدر أن تقتلع ليس فقط بوابة حصن خيبر، بل حصون الجهل برمّتها، إذ تتعاجف ليا إليها على عقل الإنسان»<sup>(٨٢)</sup>.

لذلك حاول كتاني أن يهرب قدر الإمكان من كل سرد يتناول الأحداث بيبوستها، ومن حيث تسأم عن حواشيها المعاني، ولن يدخل محراب هذا الإمام الجليل إلا بإطراقة المبجل، وصمت المتأمل، وإصغاء المسترشد، مغلباً على حديثه إليه صيغة الأناشيد ما تمكّن من ذلك قلمه، إذ إن للأناشيد نفحات لا يطيب حرفها إلا مع ذكر الأولياء.

وعملًا بصيغة الأناشيد قسّم كتاني كتابه إلى مجموعة مقاطع كثيرة وقصيرة، حملت عناوين أحداث وأسماء وقضايا، جرّدها كلياً من التاريخ، فجاءت مفرغة من الأخبار والوقائع والحوادث، حضرت فيها نصوص الإمام وأقواله لكنها كانت قليلة، وغابت عنها نصوص الآخرين خصوصاً المعاصرين منهم، لم يعتنِ بالتوثيق في هوامش الكتاب تهرباً من السرد.

تجلّت صيغة الأناشيد، بمناجاة ولج منها كتاني إلى ساحة الإمام، افتتحها قائلاً: «أصحيح يا سيدي أنهم بدل أن يختلفوا إليك يختلفوا فيك؟

فمنهم من فقدوك وما وجدوك،

ومنهم من فقدوك ثم وجدوك،

ومنهم من وجدوك ثم فقدوك،

إنه لعجب عجاب»<sup>(٨٣)</sup>.

من هذه الأناشيد نقتبس بعضاً من نظرات كتاني وانطباعاته عن الإمام، منها ما أشار إليه في حديثه عن منزلته من النبي ومحبه له، إذ كتب كتاني قائلاً: «كان علي بن أبي

(٨٢) سليمان كتاني، المصدر نفسه، ص ٨٤.

(٨٣) سليمان كتاني، المصدر نفسه، ص ٧٩.

طالب من أحبهم إطلاقاً على قلب النبي، فهو ربيبه، رفيقه، مستشاره، ملازمه الدائم، أخوه، زوج ابنته التي هي أعز الناس عليه، فاطمة الزهراء، أبو الحسن والحسين من فاطمة، الذين انحصرت فيهما ذرية النبي، وهو أول المؤمنين، وأقوى المدافعين، وأشجع المناضلين، وأصمد المقتحمين، وأبلغ المحققين»<sup>(٨٤)</sup>.

ومن نظرات كتاني وانطباعاته ما أشار إليه عند حديثه عن منزلة الإمام من الرسالة قائلاً: «هو بالنسبة للرسالة كل الرسالة، في تأسيسها وفي طريقة المحافظة عليها، وفي نشرها وفي مجالات الدفاع عنها، وأن له أطول سلسلة من النعوت الكريمة يتحلّى بها، فهو قوة وإرادة وشجاعة وبطولة وعقل ومعرفة وحق وعدالة ومثال وكمال، فأيّ شيء يحول دون تسليم الزمام إلى يد كريمة كهذه اليد التي يعزّ نظيرها في كل الجزيرة»<sup>(٨٥)</sup>.

ومن نظرات كتاني وانطباعاته كذلك ما أشار إليه عند حديثه عن شخصية الإمام ومثالية صفاته قائلاً: «إن عليّ بن أبي طالب هو مثال العفة والصدق والنزاهة، ومثال القوة التي تسلّحت بالإيمان والحق والعدالة، فانطوت فيه تلك الإرادة الصلبة، وفاضت عليه تلك الشجاعة النادرة، واندفقت به تلك البطولة الخارقة، من حيث برزت شخصيته المثلى التي أحب أن يكون بها قدوة لبني قومه، في سبيل بناء الجزيرة ذلك البناء الأمثل»<sup>(٨٦)</sup>.

وآخر ما نختم به من نظرات كتاني وانطباعاته ما أشار إليه عند حديثه عن الضربة التي هوت على رأس الامام، معتبراً أنها طعنة في صميم الكرامة الإنسانية، إذ كتب قائلاً: «ولكن الضربة التي هوت على رأس هذا العبقري... فإنها لا تزال تعتبر طعنة في صميم الكرامة الإنسانية، ووصمة على عصر يتنازل عن حقه، تاركاً للأجيال شرف تقييم الرجل الذي أهملت تقديره، من حيث أصبح ابن أبي طالب أوسع واحة يهفو إليها عطش الإنسان، إذ يلهث به تجواله عبر العصور»<sup>(٨٧)</sup>.

## - ٨ -

### نصري سلهب

تابع الأديب والدبلوماسي الماروني نصري سلهب هذا الدرب في ساحة الأدب اللبناني المسيحي، مقدّماً كتاباً بديعاً بعنوان: (في خطى علي)، كشف فيه من جهة عن معرفة

(٨٤) سليمان كتاني، المصدر نفسه، ص ٩٧.

(٨٥) سليمان كتاني، المصدر نفسه، ص ١٦٤.

(٨٦) سليمان كتاني، المصدر نفسه، ص ١٧٣.

(٨٧) سليمان كتاني، المصدر نفسه، ص ٢٥٩.

واسعة وعميقة بالإمام نصًّا وتاريخًا، كما كشف فيه من جهة أخرى عن فيض من الحب والعشق النبيل والشفاف، مقدمًا صورة عن الإمام تعدّ من أجمل الصور في تاريخ تطوّر النثر العربي الحديث.

يكفي لهذا الكتاب أن يشرح لنا وبكل وضوح لماذا تعلّق هؤلاء المسيحيون أدباء ومفكرين بهذا المستوى من التعلّق بالإمام، متخطّين الجانب الفكري الذي يلامس عالم الذهن، متوغّلاً إلى الجانب الوجداني الذي يلامس عالم القلب، مظهرين من التعظيم والتبجيل، ومن العاطفة والحب، كما لو أن الإمام كان مسيحيًا!

كان بإمكان سلهب الذي كتب (في خطى المسيح) الصادر سنة ١٩٧٠م، ألا يكتب (في خطى محمد) الصادر سنة ١٩٧١م، متقيّدًا بحدود ديانتته المسيحية، لكنه تخطّى هذه الحدود عدلاً وإنصافاً، وكان بإمكانه أيضاً الاستغناء عن كتابه (في خطى علي) لأنه وصل إلى المثل الأعلى بين البشر، حين كتب عن النبي الأكرم ﷺ، مع ذلك كتب عن الإمام كرمًا منه وحبًّا، مقدمًا للإنسانية ثلاثة نماذج: المسيح ومحمد وعلي، هم القدوة والمثل في كل مكان وزمان.

جمع سلهب في كتابه عن الإمام ثلاث موازنات دقيقة، ميّزت الكتاب ورفعت من رصيده، فمن جهة جمع بين قوة المبنى وقوة المعنى، وجمع من جهة ثانية بين قوة العاطفة وقوة العقل، ومن جهة ثالثة جمع بين قوة التاريخ وقوة الفكر.

الموازنة الأولى تجلّت واضحة في الكتاب من البداية إلى النهاية، وسرت في جميع أقسامه ومواضيعه، فقوّة البيان واضحة عليه وكذلك قوة المعنى، فلا هو من نمط التآليفات التي يغلب عليها قوة البيان وتغيب عنها قوة المعنى، ولا هو من نمط التآليفات التي يغلب عليها قوة المعنى وتغيب عنها قوة البيان، وتتأكّد هذه السمة عند ملاحظة الجانب الكمي الذي قارب أربعمئة صفحة.

وبشأن الموازنة الثانية فقد حضرت العاطفة ومثّلت قوة إلى الكتاب، وحضر العقل كذلك ومثّل قوة، حضور قوة العاطفة ليس بحاجة إلى بيان، حيث تجلّت سيلاً متدفّقاً سرت في الكلمات والنصوص، فحين أراد سلهب أن يخاطب الإمام تحدّث قائلاً: «دعني وأنا المسيحي أقل لك: أنت في خاطري ووجداني، شعاع يضيء طريقي، أنت في ضمير الزمن تعيش، وفي ضمير الزمن ستبقى أبا الشهداء وأمير المؤمنين»<sup>(٨٨)</sup>.

وفي نص آخر تحدّث سلهب قائلاً: «دعني وأنا سائر في خطاك أقل لك القول



الصريح، النابع من قلب جريح: أنا من بلاد الأجراس الحزينة والمآذن الصامتة! أنا من بلاد الكنائس الشكلى والمساجد المنظوية على الجراح، أنا من بلاد الكرامات المذبوحة تئن وتهمس في مسمع التاريخ همسات خافيات... أتيتك وأنا سائر في خطاك أستمد منك قبساً يشعل في زيت الكبرياء، لعلي على نفسي أثور، وعلى ذاتي أنتصر، فأنتصر على عدو أذلني ودنس أرضي واستباح الحرمات... فيا أبا الحسن فتشت في الدنيا عن سرّ خلودك فلم أجد عند أهل الأرض جواباً، ألعلك من أبناء السماء، أم لعل أهل الأرض ما استحقوا أن تكون عليهم أميراً، فسلخك الله عن قلوبهم فأدماها، ولا تزال إلى اليوم تتصور شوقاً إليك وحنيناً»<sup>(٨٩)</sup>.

ودلّ حضور قوة العقل متجلياً في تماسك المعنى، وشجاعة التعبير عن الرأي، وتمثّل الإرادة الحرة، والتحليل الناضج للحوادث التاريخية.

أما الموازنة الثالثة فقوة التاريخ ظهرت لكون أن موضوع الكتاب ينتمي إلى حقل التاريخ، وتوازنت هذه القوة بقوة الفكر، عابرة بالموضوع من الماضي إلى الحاضر، فالكتاب ليس كتاب تاريخ يتحدّد بهذا الحقل وينحصر عليه، ولا هو كتاب فكر يتحدّد بهذا الحقل كذلك وينحصر عليه، فقد حضر التاريخ ولم يغيب الفكر، وحضر الفكر ولم يغيب التاريخ.

ومن جهة النظرات والانطباعات عن الإمام، فالكتاب يعدّ ثرياً ولا معاً، ويمتاز بوفرة كبيرة جاءت ممتدة من أول الكتاب إلى نهايته.

من هذه النظرات والانطباعات ما أشار إليه سلهب حين تحدّث عن مولد الإمام قائلاً: «أبصر النور في الكعبة، وهي نعمة لم تقدّر لسواه من البشر... فإذا هو يستمد من مكان مولده طهراً وقداً لزاماً مدي حياته، وإذا هو بعد كرّ السنين، يهوي شهيداً في بيت آخر من بيوت الله! لكان الله أبى إلا أن يهبه الحياة في مسجد، وأن يسترد منه الحياة في مسجد، فكان بيت الله نقطة انطلاقه، وكان بيت الله نهاية مطافه»<sup>(٩٠)</sup>.

ومن نظرات سلهب وانطباعاته ما أشار إليه عند حديثه عن إسلام الإمام، قائلاً: «وعلي ليس أول من أسلم فحسب، بل هو الوحيد بين رفاق الرسول الذي ولد مسلماً قبل الإسلام، قبل أن ينشر ابن عمّه الدعوة. فأولئك الذين أسلموا في حياة النبي كانوا قبل ذلك مشركين عابدي أصنام... أما علي فما ضحّى لهبل أو للات والعزى، بل قدّر لروحه أن تنعم بطهر إيمان أعدت له أو أعد لها»<sup>(٩١)</sup>.

(٨٩) نصري سلهب، المصدر نفسه، ص ٢٠، ٢٧.

(٩٠) نصري سلهب، المصدر نفسه، ص ٦٢، ٦٣.

(٩١) نصري سلهب، المصدر نفسه، ص ٣٥.



ومن هذه النظرات والانطباعات ما أشار إليه سلهب عند حديثه عن نشأة الإمام وعلاقته بالنبي قائلاً: «لقد قدّر لعلي باعتراف الجميع، محبيه وقادريه، وغير محبيه وقادريه، ما لم يقدر لسواه في المسلمين. لقد عاش مع النبي في بيت واحد، وغدا النبي بالنسبة إليه قدوة ومثلاً أعلى، وخير رجل في الأنعام، وأوج الطموح عنده أن يتشبه به، وأن ينحو نحوه، وكان له ما أراد، إذ إن النبي نفسه أعلن أكثر من مرة أن علياً أفضل المسلمين علماً وفقهاً ومعرفةً وخلقاً، والأحاديث في هذا الصدد كثيرة لا ينكرها إلا ناكرو أشعة الشمس... فأَيُّ واحد من الصحابة رافق النبي وعاشه كما رافقه علي وعاشه؟ وأيُّ واحد منهم لازم النبي دون انقطاع طوال سنين ثلاثين؟ أيُّ واحد منهم تعهده النبي ورباه ونشأه ودرجه وأضاء عقله وطريقه بنور المعرفة والعلم والهدى؟ أيُّ شأن من الشؤون لم يُعطَ لعلي أن يعالجه؟ وفي أي مضمار من المضامير لم يحلَّ»<sup>(٩٢)</sup>.

ومن نظرات سلهب وانطباعاته، ما أشار إليه عند حديثه عن تفوق الإمام على أقرانه، قائلاً: «وإذا كانت الشمائل والفضائل والصفات والمزايا هي التي تسمو ببشر على آخر وتجعله أجدر بتولي الأحكام، فمن من أولئك جميعاً يستطيع أن ينكر على ابن أبي طالب تفوقه عليهم في تلك المجالات كلها؟

من له مثل بطولته وشجاعته؟

من له مثل علمه وفقهه؟

من له مثل إيمانه وزهده؟

من له مثل تقواه؟

من يدانيه في شرح القرآن وجلاء غوامضه؟

من له مثل حكمه؟

من له مثل جهاده في ساحات القتال؟

من نصر الإسلام كما نصره؟ بل من أخلص للنبي كما أخلص له؟

من منهم قال فيه النبي ما قاله فيه؟

... ولو تجمّع شانؤوه وفتشوا أياماً وسنين تحت عدسة المجهر، ليعثروا على كلمة قالها لم تكن تجسيدا للصدق والنبل والشرف، بل تجسيدا للشجاعة الأدبية وللحقيقة، معبرة عن واقع عاشه، لما عثروا على شيء، فعلي مدرسة، بل عالم قائم بذاته، مجموعة قيم، قطعة من سماء شاء الله أن يرصع بها الأرض»<sup>(٩٣)</sup>.

(٩٢) نصري سلهب، المصدر نفسه، ص ٩٧.

(٩٣) نصري سلهب، المصدر نفسه، ص ٧٥، ٢٩٦.

وعن زهد الإمام تحدّث سلهب قائلاً: «والأخبار عن علي في الزهد وطهر الكفّ والضمير، تكاد تكون من دنيا الأساطير، ولسنا ندري ما إذا كان ناسجو الأساطير بوسعهم أن يجاوروا علياً في واقعه وحقيقته، إنه بما قال وفعل لا بما نُسب إليه لأسطورة حيّة لا تُضاهيها جمالاً وروعةً جميع الأساطير التي جادت بها على البشر مخيّلات البشر»<sup>(٩٤)</sup>.

ورأى سلهب في الإمام المثال والقُدوة قائلاً: «لقد كان المثال والقُدوة، وسما حتى عجز الناس عن اقتفاء أثره والسير على خطاه.. منذ أن أبصر النور حتى أغمض عينه عن النور موسوم بسمّة العفة والزهد... في بيت الإيمان نشأ وترعرع، فنشأ معه وترعرع إيمان قلباً عمر به قلب إنسان... وراح يكبر ومعه يكبر العلم والحلم، حتى غدا مجموعة من قيم قلباً تجمّعت في بشر من غير الأنبياء... لقد كاد أن يكون أسطورة من أحلى الأساطير، وعلى المرء أن يفتش كثيراً في أروقة التاريخ ليعثر على بشر تحلّى بمثل تلك الصفات التي تجمّعت في ابن أبي طالب... وجعلت منه كائناً غير عادي، ليس باستطاعة بشر أن يقف منه موقف اللامبالاة، أو أن يمرّ به دون أن يترك في نفسه أثراً عميقاً لا يُمحي»<sup>(٩٥)</sup>.

وقد بلغ الإمام في نظر سلهب قمّة المستوى الإنساني، مجسّداً صورة الإنسان، مصوِّراً هذا الجانب قائلاً: «بلغ علي قمّة المستوى الإنساني، فما هو بعربي يتحدّث إلى عرب، ولا بمسلم يحدث مسلمين، إنما هو مفكّر مؤمن يخاطب البشر جميع البشر... أتخف الإنسانية بعباءة روحي وفكري قلّ له نظير... وضع تقواه وبلاغته في خدمة البشر... لو نُشرت وقائع حياته على البشر حكّاماً وشعوباً لكانت لهم أرقى مدرسة أخلاقية عرفها التاريخ»<sup>(٩٦)</sup>.

لهذا الانطباع يرى سلهب أن الإمام سكن ضمير الإنسان، وأصبح إلى الدنيا بأسرها واثقاً بهذا الرأي، متباهياً به، مندفعاً بالحديث عنه، مقدّماً نصوصاً أجاد فيها بلاغةً وبياناً، معتبراً أن الإمام «ليس لقوم دون آخرين، بل هو للدنيا بأسرها، لا زمان يحتويه ولا مكان. هو أمير المؤمنين جميع المؤمنين مسيحيين ومسلمين؛ لأنه عاش إيمانه في أعماقه والروح... هو من أولئك البشر الذين كتب لهم أن يخلدوا، لا في خواطر العرب والمسلمين فسحب، بل في أعماق كل إنسان أيّاً وأتى كان. كل كلمة قالها تقرب الإنسان من الإنسان، وترفعهما كليهما إلى الله، وكل عمل أتاها صدى لما أوصى به الرحمن في كتبه، في مجال الرحمة والتسامح والغفران، في الزهد والنسك، في الترفع عن الدنيا، في طهر القلب والضمير، في نزاهة الكفّ، في الدّعة والتواضع ومحو الذات، في نبل الخلق وسمو الروح، في الحلم والحكمة، في

(٩٤) نصري سلهب، المصدر نفسه، ص ٣٧١.

(٩٥) نصري سلهب، المصدر نفسه، ص ٣٠٢، ٣٠٤، ٣٠٨، ٣٥٩، ٣٦٠.

(٩٦) نصري سلهب، المصدر نفسه، ص ٢٧٥، ٣٢٣، ٣٢٧، ٣٥٣.

الصدق والشجاعة، في نصرة الحق وزهق الباطل، في الثورة على الشر من أجل الخير، وعلى الكفر من أجل الإيثار، وعلى الأرض من أجل السماء»<sup>(٩٧)</sup>.

وتأكيداً لهذا المعنى الإنساني السامي يضيف سلهب قائلاً: «علي حي في خاطر كل إنسان، مقيم في ضمير كل إنسان، نابض مع قلب كل إنسان، تخطى الزمان والمكان، والقومية والدين، وسما وارتفع حتى غدا ملك الإنسانية جمعاء؛ ذلك أنه تجسيد للإنسان المطلق... تقرأ سيرته فإذا طالعك خبر موته، أحسست بالألم يحز في نفسك كأنها الرجل ميت منذ يوم، وإذا تتبعت ما جرى له من أحداث بدت لك تلك الأحداث من بنات الحاضر، فإذا أنت شاهد عيان بل رفيق تعيش مع علي، وتمشي معه جنباً إلى جنب تتألم لألمه، تفرح لفرحه، تغضب لغضبه، ترضى لرضاه، تثور معه، تشاركه اختلاجات قلبه وضميره وخاطره... جعلت منه ذلك الإنسان الذي عجز الزمان، وإن طال عن تخفيف جذوة المحبة عند محبيه، وصخب الإعجاب عند المعجبين به»<sup>(٩٨)</sup>.

وآخر ما نختم به من نصوص سلهب البديعة ما ذكره متحدثاً عن انتقال الإمام إلى الرفيق الأعلى قائلاً: «ولما انتقل إلى الرفيق الأعلى أدرك الناس أيّ عظيم خسروا، ومهما أكرمهم البشر بعد موته فلن يكفروا عن آثام ارتكبوها بحقه وهو على قيد الحياة، ولكنه من دنيا خلوده ينظر إلينا نظرة من عفا وغفر، فهو لنا جميعاً مشعل هدى، وستظل ذكراه عزاء لنا إلى منتهى الدهر»<sup>(٩٩)</sup>.

هذه كانت لمحات عن أبرز رواد الأدب اللبناني المسيحي الحديث، الذين دونوا نصوصاً عن الإمام عليه السلام يُضاف إليهم الأديب خليل فرحات صاحب ديوان (في محراب علي)، والأديب جورج شكور صاحب ديوان (ملحمة الإمام علي)، إلى جانب آخرين، وقد استثنت الأديب جورج جرداق لأنني أفردت له بحثاً مستقلاً تقديراً لعمله الموسوعي الكبير.

## - ٩ -

### ملاحظات وتحليلات

بعد هذه الجولة الاستطلاعية التي تتبّعنا فيها آثار الأدباء اللبنانيين المسيحيين ونصوصهم المدونة عن الإمام علي عليه السلام بقيت الإشارة إلى بعض الملاحظات والتحليلات:

(٩٧) نصري سلهب، المصدر نفسه، ص ٣٤١، ٣٥٢.

(٩٨) نصري سلهب، المصدر نفسه، ص ٣٤٩، ٣٥٠.

(٩٩) نصري سلهب، المصدر نفسه، ص ٤٤.

أولاً: تعدّدت في هذا الأدب المسيحي وتنوّعت الآثار ما بين نثر وشعر، لم تنحصر على نمط واحد تنضيق به، فلا هي انحصرت على نمط النثر وتنضقت به، ولا هي كذا انحصرت على نمط الشعر وتنضقت به.

كما أن هذه الآثار تفاوتت حجماً وتنوّعت شكلاً، فعلى مستوى النثر تفاوتت حجماً وشكلاً وتنوّعت ما بين مقالة صغيرة كالمقالات التي سطرها بولس سلامة ونشرها في كتابه (حديث العشية)، وما بين كتاب وجيز على صورة كتاب سليمان كتاني (الإمام علي نبراس ومتراس)، وكتاب وسيط من ناحية الحجم على صورة كتاب نصري سلهب (في خطي علي)، وكتاب مطوّل على صورة الموسوعة الكبيرة لجورج جرداق (الإمام علي صوت العدالة الإنسانية).

وعلى مستوى الشعر حدث كذلك التفاوت حجماً وشكلاً، ما بين قصيدة قصيرة ووسيلة ومطولة، قصيدة على صورة قصيدة (علي والحسين) لبولس سلامة، ووسيلة من ناحية الحجم على صورة ديواني (في محراب علي) لخليل فرحات، و(ملحمة الإمام علي) لجورج شكور، ومطولة على صورة ديوان (عيد الغدير) لبولس سلامة.

وحدث تفاوت آخر من ناحية الشكل، تحدّد ما بين نوعين من القصيدة هما: القصيدة العمودية التي طبعت معظم القصائد، وقصيدة النثر التي تفرّد بها خليل فرحات في ديوانه المذكور.

هذا التنوّع ما بين النثر والشعر شاملاً المقالة والدراسة والكتاب والموسوعة، والقصيدة والملحمة، أكسب الأدب اللبناني المسيحي قوة وثراء، ظهر متجلياً في النواحي البيانية والبلاغية والجمالية والفكرية والتاريخية.

ثانياً: في مسارات هذا الأدب هناك ثلاث محطات بارزة أسهمت في تطوّره والنهوض به، وحفّزت على الانتباه إليه، وأكسبته قدرة على البقاء، وعلى الديمومة والامتداد.

هذه المحطات الثلاث هي:

١ - المحطة التي مثّلها بولس سلامة، وتحدّدت تاريخياً في النصف الثاني من أربعينات القرن العشرين وما بعدها، وتكمن أهمية هذه المحطة في جهتين: جهة لها علاقة بالتابع، وجهة لها علاقته بالتفرّد.

في الجهة الأولى، حافظ سلامة على خاصية التابع مقدّماً ثلاثة أعمال جاءت متتابعة، تراوحت ما بين نثر وشعر، بدأها نثراً بكتابة ثلاثة مقالات عن الإمام سبقت الإشارة إليها،

وتابعها شعراً بقصيدة (علي والحسين) سنة ١٩٤٦م، وجاء بعدها ديوان (عيد الغدير) سنة ١٩٤٩م.

في الجهة الثانية، تفرّد سلامة حين نشر ديوان (عيد الغدير) مقدّماً أول ملحمة عربية، مسجّلاً بها حدثاً بات يؤرّخ له ليس على مستوى تاريخ تطوّر الأدب اللبناني الحديث فحسب، وإنما على مستوى تاريخ تطوّر الأدب العربي الحديث، فقد كان سلامة مدفوعاً برؤية أن الشرق العربي كان فقيراً إلى الملاجم.

بهذا التابع والتفرّد، تمكّن سلامة من لفت الانتباه إليه، ومعزّزاً مكانته في تاريخ تطوّر الأدب اللبناني الحديث.

٢- المحطة التي مثّلها جورج جرداق، وتحدّدت تاريخياً في النصف الثاني من الخمسينات وما بعدها، وتكمن أهمية هذه المحطة في النقلة النوعية الكبرى التي أحدثها جرداق ليس على مستوى الأدب اللبناني الحديث فحسب، وإنما متخطياً الأدب العربي الحديث وما بعده وما فوقه، حين أنجز عمله الكبير متمثلاً في موسوعته الشهيرة (الإمام علي صوت العدالة الإنسانية) مكوّنة من ستة أجزاء، عدّت -بشهادة الكثيرين أديباء ومفكرين وعلماء عرباً ومسلمين- أنها من أفضل ما دوّن عن الإمام في سيرة المتقدّمين والمتأخّرين، وقد ظلّت هذه الموسوعة وما زالت تثير الإعجاب والتقدير بياناً وبلاغة، علماً وفكراً، أفقاً وبُعداً، عدلاً وإنصافاً.

٣- المحطة التي مثّلها سليمان كتاني صاحب كتاب (الإمام علي نبراس ومتراس)، وتحدّدت تاريخياً في النصف الثاني من الستينات وما بعدها، وتكمن أهمية هذه المحطة في جهتين: الأولى لها علاقة بعامل المناسبة، والثانية لها علاقة بعامل التابع.

في الجهة الأولى، ارتبط كتاب كتاني بمناسبة مسابقة متخصصة في التأليف عن الإمام، مكانها مدينة النجف الأشرف، كان فيها الكتاب الفائز بالجائزة الأولى، وأصبح يعرف بهذه الصفة، التي أكسبته شهرة تطاولت وتعاضمت بتعااضد عامل المكان متحدداً في مدينة شريفة موصوفة بهذه الصفة، هي النجف الأشرف مدينة العلم والأدب، ومدينة مرقد إمام الأئمة أمير المؤمنين علي بن أبي طالب عليه السلام.

الجهة الثانية، بتأثير هذا الفوز تحفّز كتاني -على ما يبدو- معنوياً وأدبياً في متابعة هذا الشأن، منخرطاً في مسابقات التأليف الخاصة عن أهل البيت عليهم السلام التي جرت في العراق ولبنان، وقد ظلّ الحظّ حليفه بالفوز في معظم هذه المسابقات، محرّزاً الجائزة الأولى.

فقد فاز بها في مسابقة التأليف عن السيدة فاطمة الزهراء عليها السلام التي جرت في مدينة

النجف سنة ١٩٦٨ م، عن كتابه (فاطمة الزهراء وتر في غمد)، وفاز بها كذلك في مسابقة عن الإمام الحسن عليه السلام جرت في بيروت برعاية مؤسسة آل البيت، عن كتابه (الإمام الحسن الكوثر المهدر) نشر سنة ١٩٨٩ م، وهكذا عن الإمام الحسين عليه السلام في كتابه (الإمام الحسين في حلة البرفير) نشر سنة ١٩٩٠ م.

واستمر كتاني في هذا النهج، متابعاً التأليف عن أئمة أهل البيت متباهياً ومبتهجاً، ناشراً عن ثلاثة آخرين من الأئمة، عن الإمام علي بن الحسين كتاباً بعنوان (الإمام زين العابدين عنقود مرصع)، وعن الإمام محمد بن علي الباقر كتاباً بعنوان (الإمام الباقر نجى الرسول)، وعن الإمام جعفر بن محمد الصادق كتاباً بعنوان (الإمام جعفر الصادق ضمير المعادلات)، كما نشر قبل ذلك كتاباً عن النبي محمد ﷺ بعنوان (محمد شاطئ وسحاب) صدر سنة ١٩٧٠ م.

وبهذه الأعمال أصبح كتاني أول أديب مسيحي في تاريخ الأدب الإنساني القديم والحديث يتفرد بهذا العدد من التأليفات عن أهل البيت عليهم السلام.

ثالثاً: من يتتبع هذا الأدب المسيحي ويتعرف إليه يلمس فيه أجمل صورة تشكلت عن الإمام في العصر الحديث، هي الصورة التي سوف يصل إليها كل من يتعرف إلى الإمام بتجرد وتعمق مهما كانت ملته ونحلته، مجتمعه وموطنه، لغته ولسانه، عرقه وقومه، فليس هناك من يضاهي الإمام في جمالية السيرة والصورة، وما الصورة إلا انعكاس لتلك السيرة المشعة بالجمال التي سطرها الإمام في حياته، وجعلت منه صاحب سيرة تفارقت عن جميع سير الآخرين وتعال، فهي السيرة التي تطابقت تماماً وتمازجت بسيرة النبي محمد ﷺ.  
كنا نؤمن بهذه الصورة المتعاضمة الجمال عن الإمام، وكنا نتباهى بها ونتفاخر، فجاء هؤلاء الأدباء المسيحيون وأكدوا هذه الصورة بأنفسهم، وازدادت جمالاً بأدبهم الجميل.

ومن حسن الحظ أن جاء هذا التأكيد بذلك المستوى الجمالي البديع، من أولئك الأدباء المسيحيين الذين لا تربطهم بالإمام صلة الدين والمذهب، الأمر الذي يعني أن ما توصلوا إليه كان بعيداً عن تأثيرات المصلحة، وعن باقي التحيزات الأخرى على اختلاف صورها وأنماطها.

رابعاً: من الملاحظ أن هذا الأدب المسيحي العلوي -نسبة إلى الإمام- لم يحظَ بالاحتفاء الذي يستحقه في الأدب العربي الحديث، ويكاد أن يكون مهملاً أو مجهولاً في النطاق العام، لا ذكر له ولا أثر، وهو على أهميته وحيويته لم يتحول إلى حقل دراسي، أو مادة للبحث، والقدر المنشور عنه يعدّ ضئيلاً جداً من ناحية الكم، ويكاد يكرّر نفسه من ناحية الكيف.

من جانب آخر، لا نجد حضوراً جاداً لهذا النسق الأدبي على مستوى النص والتوثيق في الكتابات والتأليفات المنشورة عن الإمام، بل نراه غائباً كلياً في بعض الكتابات العربية، كما في كتابات المصريين وتأليفاتهم المنشورة عن الإمام، وهكذا الحال يتكرر في مناطق عربية أخرى.

نلمس هذه الملاحظة، ونراها دالة إما على إهمال وإما على جهل، بدل أن يُكافأ هذا النسق الأدبي بالترحيب والتقدير، وبالناية والاهتمام، كونه جاء من أناس ينتمون لديانة أخرى غير الديانة الإسلامية هي المسيحية، وكون أن هؤلاء الأدباء يصنّفون على طبقة كبار الأدباء، ولأنهم اعتنوا بشخصية إسلامية عظيمة قلّ نظيرها في التاريخ الإنساني، هي شخصية الإمام علي بن أبي طالب عليه السلام.

خامساً: لفت انتباهي أن هؤلاء الأدباء لم يذكروا بعضهم ببعض مع علمهم بأعمال بعضهم بعضاً، فجورج جرداق لم يأت في موسوعته على ذكر بولس سلامة الذي سبقه بالحديث عن الإمام نثراً وشعراً، وتطرّق إلى جبران خليل جبران ومخائيل نعيمة مع أن نصوصهما كانت قصيرة جداً، بخلاف بولس سلامة الذي قدّم أول ملحمة عربية عن الإمام، وطافت شهرته الآفاق.

وصنّف سليمان كتاني كتابه (الإمام علي نبراس ومتراس)، ولم يأت على ذكر جميع السابقين عليه، بما فيهم جورج جرداق الذي ملأ بموسوعته السمع والبصر، وتكرّر الحال مع نصري سلهب في كتابه (في خطي علي) إذ لم يأت كذلك على ذكر أحد من أولئك السابقين مع ترايدهم وشهرتهم.

فقد غاب عن هؤلاء جميعاً الوعي أو الالتفات بأنهم يشتركون في بناء نسق أدبي يتخذ من الإمام محوراً ومداراً، وأنهم بآثارهم الفائقة الجمال قد قدموا أعظم سرديّة في تاريخ السرديات الحديثة المدوّنة عن إمام الأئمة علي بن أبي طالب عليه السلام.

# الإسلام ونبذ الكراهية

محمد محفوظ

### □ موجز

من الناحية الواقعية والمنهجية ثمة علاقة عميقة بين ظاهرة التكفير وظاهرة العنف في الاجتماع الإنساني. بمعنى أن التكفير - بوصفه موقفاً عقدياً وثقافياً ونفسياً من الآخر المختلف والمغاير - يقود على مستوى الفعل والممارسة العملية إلى كره الآخر لأسباب دينية، وهذا الكره يُفضي إلى استخدام العنف ضد المكفر سواء كان فرداً أو جماعة. فالعلاقة في أحد جوانبها بين التكفير والكراهية هي علاقة السبب بالنتيجة. وتحاول هذه الدراسة سبر وتفكيك ظاهرة التكفير في الاجتماع الإسلامي المعاصر، عن طريق تفكيك ظاهرة الكراهية بين البشر لأسباب دينية. وعلى مستوى النص القرآني ليس هناك علاقة بين التكفير والقتال أو استخدام العنف؛ فالكفر ليس سبباً موجباً للقتل والقتال، وبالتالي هناك مسافة بين ظاهرتي الكفر والعنف. وما تشهد بعض البلدان الإسلامية من ممارسة العنف العاري ضد المختلف المذهبي أو المغاير الديني يقودنا إلى أهمية دراسة وتفكيك ظاهرة الكراهية كخطوة أولى في سبيل دحض كل المتواليات النفسية والعملية المترتبة عليها.



## □ مفتتح

لعل من الظواهر الإنسانية الثابتة - التي تتطلب قراءة عميقة لمعرفة العوامل والأسباب المفضية إليها، والطرق المناسبة لتجاوز التأثيرات السلبية والمدمرة لهذه الظاهرة، أو التقليل من حدوثها وبروزها في الفضاء الإنساني - هي ظاهرة الكراهية والعداء والعداوة بين بني الإنسان؛ حيث تشترك عوامل عدّة، موضوعية وذاتية، داخلية وخارجية، في بروز حالة العداء والعداوة بين الإنسان وأخيه الإنسان. وفي إطار سعينا الحثيث في إرساء ثقافة الحوار والتسامح وحقوق الإنسان في فضائنا الاجتماعي، من الأهمية بمكان، تفكيك هذه الظاهرة، ومعرفة العوامل المباشرة لحدوثها، وما هي الكيفية أو الآليات المناسبة للتقليل منها في فضائنا الاجتماعي والوطني. فهل من الطبيعي أن يقود الاختلاف الأيديولوجي أو السياسي إلى العداء والكراهية؟ أم أن هناك عوامل وأسباباً أخرى، تتدخل في هذا الأمر، فتحوّل الاختلافات بكل مستوياتها إلى مصدر من مصادر العداء والكراهية. إننا بحاجة ماسة اليوم إلى قراءة هذا الواقع، وإزالة كل موجبات الكراهية والعداوة من فضائنا الاجتماعي.

وذلك لأنه حينها يسود العداء الواقع الاجتماعي فإن الأخطار الحقيقية تتلاحق علينا، ولا يمكن بأيّ حال من الأحوال أن تستقر أحوالنا وأوضاعنا ونحن نحضن ثقافة تدفعنا إلى ممارسة الكراهية ضد الآخر المختلف عنّا والمغاير لتصوّراتنا وقناعاتنا؛ وذلك لأن هذه الثقافة - بتأثيراتها وانعكاساتها - قادرة شحن النفوس بشكل سلبي ضد الآخر المختلف والمغاير.

والسلوك العدواني هو في جوهره حالة نفسية سلبية ضد الآخر بحيث تنفيه وترفضه في وجوده ونفسه أو في موقعه ومنصبه أو في مصالحه وعلاقاته، وتتحرك نحوه بطريقة عدوانية - تدميرية. والعلاقة جدّ قريية بين الثقافة التي تؤسّس لمقاومات الإكراه والإلغاء والنفي، والسلوك العدواني تجاه الآخر. فالثقافة التي لا ترى إلّا ذاتها وتلغي ما عداها هي المقدّمة النظرية لذلك السلوك العدواني الذي لا يرى إلّا قناعاته ومصالحه، ويعمل على تدمير الآخر بمستويات متعددة.

فالعلاقة بين الثقافة التي تبث الكراهية بين بني الإنسان لدواعي أيديولوجية أو سياسية والسلوك العدواني بكل مستوياته الذي يستهدف تدمير الآخر وإلغاءه هي علاقة السبب بالنتيجة. فلا يمكن أن تنتج ثقافة الكراهية والبغضاء والإلغاء واقع المحبة والألفة والتسامح، بل تنتج واقعاً من سنخها ومن طبيعة ماهيتها وجوهرها، وهو العدوان بكل صوره ومستوياته.

فالسلوك العدواني هو عبارة عن فكرة في العقل وغريزة في النفس وممارسة تدميرية

والغائية في الواقع والموقف؛ لذلك نجد أن المجال الإسلامي المعاصر يعيش هذه المحنة في صور ومستويات متعددة. فالأفكار والأيديولوجيات التي تلغي الآخر المختلف والمغاير، ولا تعترف بحقوقه، فإنها أوصلتنا في المحصلة النهائية إلى انتشار ظاهرة العنف والتطرف والإرهاب. والتي تعمل على معالجة خلافاتها مع الآخرين عن طريق استخدام القوة العارية، فتحسم اختلافاتها عن طريق ممارسة القهر والعنف.

والمشروعات السياسية التي سادت في مجالنا الإسلامي بصرف النظر عن أيديولوجيتها وشعاراتها، والتي كانت تحمل مضموناً سيئاً من الآخر قادتنا هذه المشروعات وأوصلتنا إلى أنها تحولت إلى مصدر من مصادر العدوان والعنف في الواقع الاجتماعي والسياسي. فالمشروعات الأيديولوجية والسياسية التي لا تحمل موقفاً حضارياً وتعددياً من الآخر المختلف والمغاير، فإنها ساهمت بشكل أو بآخر في نشوء ظاهرة العدوان والعنف والتطرف، فالذي يرفض الآخر على مستوى الشعور والفكر هو الذي يؤسس للحرب وممارسة العنف تجاهه في الواقع الخارجي.

لذلك فإن المدخل الحقيقي لعلاج ظاهرة العنف والعدوان في الفضاء الاجتماعي، هو إعادة تأسيس العلاقة والموقف من الآخر المختلف والمغاير. فالأنا لا تقبض على كل الحقيقة، والآخر ليس شراً وباطلاً بالمطلق. إن تأصيل هذه الحقيقة هو الذي يزيل من نفوسنا وعقولنا كل المسوغات النظرية والنفسية لمعاداة الآخر باعتباره مخالفاً لنا في الأيديولوجية أو الموقف الثقافي أو السياسي.

فالآخر هو مرآة ذواتنا، وإذا أردنا أن نتعرف إلى خبايا وخفايا ذواتنا فعلياً أن نتواصل مع الآخر، فهو مرآتنا التي نكتشف من خلالها صوابية أفكارنا أو خطئها، سلامة تصوراتنا أو سقمها.

لهذا كله فإن إعادة تأسيس العلاقة بين الذات والآخر على أسس القبول بالتعددية والاعتراف بحق الاختلاف ونسبية الحقيقة، هو الذي يزيل من ذواتنا وفضائنا الاجتماعي الكثير من موجبات العدوان على الآخرين.

### □ فك الارتباط

الاختلاف الأيديولوجي أو السياسي أو الثقافي ليس مدعاة لانتهاك حقوق الآخرين، بل على العكس من ذلك تماماً، حيث إن الاختلاف بكل مستوياته ينبغي أن يقود إلى التواصل والتعارف ومعرفة الآخرين على مختلف المستويات؛ إذ يقول تبارك وتعالى: ﴿يَا

أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ<sup>(١)</sup>. فالإلغاء الخصوصية لا يمثل نهجاً واقعياً في التعاطي مع الواقع؛ لأن الإلغاء من أي طرف كان لا يغيّر شيئاً من المسألة في طبيعتها الذاتية، أو من تأثيراتها الموضوعية، باعتبار أنها تمثل بُعداً في عمق الذات، لا مجرد حالة طارئة على الهامش، مما يجعل من مسألة الإلغاء مشكلة غير قابلة للحل.. والرؤية القرآنية تؤكد على ضرورة أن تحرّك الخصوصية في دائرتها الداخلية في الجانب الإيجابي الذي يدفع الإنسان للتفاعل عاطفياً وعملياً مع الذين يشاركونه هذه الخصوصية في القضايا المشتركة، ويبقى التعارف غاية إنسانية من أجل إغناء التجربة الحية المفتحة على المعرفة المتنوعة والتجربة المختلفة للوصول إلى النتائج الإيجابية في مستوى التكامل الإنساني.

ويقول عزّ من قائل: ﴿وَمَنْ أَحْسَنُ قَوْلًا مِمَّنْ دَعَا إِلَى اللَّهِ وَعَمِلَ صَالِحًا وَقَالَ إِنَّنِي مِنَ الْمُسْلِمِينَ، وَلَا تَسْتَوِي الْحَسَنَةُ وَلَا السَّيِّئَةُ ادْفَعْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ فَإِذَا الَّذِي بَيْنَكَ وَبَيْنَهُ عَدَاوَةٌ كَأَنَّهُ وَلِيٌّ حَمِيمٌ﴾<sup>(٢)</sup>.

فحينما يختلف الناس في مواقع الفكر أو في مواقع الحياة الخاصة والعامة، فتثور المشاعر، وتتعدّد المواقف، حتى تتحوّل إلى خطر كبير على العلاقات الإنسانية في المجتمع، عندما يتّجه الموقف إلى الصدام الذي يهدّد الجميع، ويقطع التواصل في أفراد؛ فهناك أسلوب السيئة الذي يعمل على إثارة الانفعال الذي يتحرّك بالحقّد والعداوة والبغضاء ويدفع بالموقف إلى القطيعة والصراع، وذلك بالكلمة الحادة والنايبة، والموقف الغاصب، واليد المعتدية.

وهناك أسلوب الحسنة الذي يعمل على تحريك الموقف والرؤية على أساس الدراسة العقلانية - الموضوعية لكل المفردات المتناثرة في ساحة الأفكار والمواقف ومحاولة اكتشاف العناصر والمفردات الداخلية والخارجية التي تضيق الهوة بين هذا الموقف أو ذاك، أو تردهما، وتجمع العقول والقلوب على قاعدة فكرية وحياتية واحدة، وذلك بالكلمة الطيبة والنظرة الحانية والموقف الموضوعي واليد المصافحة والالتفاف على كل المشاعر السلبية بالمشاعر الإيجابية التي يحتزنها الفكر والواقع.

﴿ادْفَعْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ﴾ ليتحوّل العدو إلى صديق، والبعيد إلى قريب، والخصم إلى رفيق، وذلك لأن الإيثار يفرض على الإنسان أن يختار الأحسن في حركة العلاقات، كما

(١) سورة الحجرات، الآية ١٣.

(٢) سورة فصلت، الآية ٣٣-٣٤.

يريده اختيار الأحسن في حركة الحياة.

ولعل هذا الهدف يحتاج إلى الكثير من الجهد النفسي والفكري والعملية، الذي يتجاوز الكثير من الضغوط الداخلية والخارجية التي تريده أو تقوده إلى الاستسلام إزاء المشاعر الانفعالية والعدوانية؛ لذلك يقول تعالى: ﴿وَمَا يُلْقَاهَا إِلَّا الَّذِينَ صَبَرُوا﴾<sup>(٣)</sup> على مشاعر الحرمان التي يفرضها الانفتاح على الآخرين، في مجاهدة النفس ضد رغباتها الذاتية الضيقة، وضد نزواتها العشوائية، وعلى بعض الأوضاع الصعبة التي قد تحصل للإنسان من خلال ذلك، وعلى الوقت الطويل الذي يحتاجه الفكر الموضوعي - المتزن للوصول إلى الحلول العملية التي تتناسب مع طبيعة المشاكل الموجودة في الساحة.. ﴿وَمَا يُلْقَاهَا إِلَّا ذُو حَظٍّ عَظِيمٍ﴾<sup>(٤)</sup> من الإيمان والوعي والإنسانية النابضة بكل معاني الخير والإحسان.

إن وأد ثقافة الكراهية من مجتمعنا وفضائنا الوطني، بحاجة إلى إعادة الاعتبار إلى الآخر وجوداً ورأياً ومشاعر، حتى يتسنى للجميع صياغة العلاقة بين الذات والآخر، بين مكونات المجتمع وتعبيرات الوطن المتعددة على أسس الاعتراف بحق الآخر في التعبير عن وجوده وأفكاره بعيداً عن ضغوط الإكراه وموجبات النفي والإلغاء.

فالاختلاف مهما كان حجمه لا يشرع للحقد والبغضاء وممارسة العدوان الرمزي والمادي، بل يؤسس لضرورة الوعي والمعرفة بالآخر. وعياً يزيل من نفوسنا الأدران والأحقاد والهواجس التي تسوّغ لنا - بشكل أو بآخر - معاداة المختلفين معنا.

ومعرفة تضيء كل محطات العلاقة بمستوياتها المتعددة، وتحول دون إطلاق الاتهامات الجوفاء والشعارات الصفراء. إننا اليوم - وفي ظل الأوضاع الحرجة التي نعيشها على أكثر من صعيد - أحوج ما نكون إلى تلك الثقافة التي تدفعنا إلى تجسير الفجوة مع المختلفين معنا، وتحثنا على التعارف والتواصل والتفاهم والحوار المستديم، وتلزمنا باحترام الإنسان وحقوقه. وإلى تلك المبادرات الاجتماعية والسياسية التي تستهدف إزالة كل ما من شأنه أن يشين إلى بعضنا بعضاً، ويعمّق أواصر التلاقي والمحبة، ويجذّر خيار التعايش والسلم الأهلي.

فلتتكاتف كل الجهود والطاقات والإمكانات من أجل الخروج من شرنقة التعصّب الأعمى إلى رحاب التواصل والحوار، ومن ضيق التطرّف والغلو إلى سعة الرفق والتيسير، ومن دائرة الجمود المميّنة إلى فضاء التجديد والاجتهاد والكدح المتواصل من أجل الحق والحقيقة.

(٣) سورة فصلت، الآية ٣٥.

(٤) سورة فصلت، الآية ٣٥.

إن الظروف الحساسة التي نعيشها تتطلب منا جميعاً الانعتاق من أسر الجمود والتعصب والأنانية القاتلة، وذلك حتى نتمكن من مجابهة هذه الظروف والتحديات التي تستهدفنا جميعاً.

فلنأخذ جميعاً بأسباب العدالة في تعاملنا مع الآخرين، في نطاق الرؤية التي تقول: عامل الناس بما تحب أن يعاملوك به.

### □ الحرية الدينية

ثمة علاقة دقيقة وعميقة تربط بين قدرة الإنسان على التفكير واستقلاله فيه، وبين قيمة الحرية وممارسة مقتضياتها.

فالإنسان الذي يمتلك إمكانية التفكير المستقل، هو ذلك الإنسان الذي يستطيع استعادة حريته وإنسانيته، ويستثمر طاقاته وإمكاناته في سبيل تكريس نهج الحرية في الواقع الإنساني. فاستعادة الحرية بكل متطلباتها وأفاقها تبدأ من الإنسان نفسه، فهو الذي يقرر قدرته على التحرر والانعتاق أو خضوعه واستغلاله واستعباده من قبل مراكز القوى. وذلك لأن التفكير السليم هو الشرط الأول للقوة في الحياة. من هنا ركز القرآن الحكيم على أن الإيمان بالله يُعطي صاحبه التحرر، والتحرر يُعطي القوة (التمسك بالعروة الوثقى) والعلم (يخرجه من الظلمات إلى النور). ولكن أيّ إيمان هذا الذي يُعطينا القوة والعلم. إنه الإيمان الواعي لا الإيمان المكره عليه فهو الآخر نوع من الاستعباد والخضوع للقوة المادية.

من هنا تحدّث القرآن في بداية الحديث عن الحرية الدينية وقال: ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ﴾<sup>(٥)</sup>. فجذر الحرية هو أن يتحرر الإنسان من كل الضغوطات والأهواء والشهوات، التي تدفعه إلى الانسياق وراءها. فحينما يغمر الإيمان بالله عزّ وجلّ قلب الإنسان، ويتواصل بحب واختيار مع القدرة المطلقة، تنمو لديه القدرة على الانعتاق من كل الأشياء التي تناقض حرية الإنسان. فطريق الحرية الإنسانية الحقيقة يبدأ بالإيمان والعبودية المطلقة للباري عزّ وجلّ؛ وذلك لأن كل الأشياء حاضرة عنده، لا يغيب شيء منها عن علمه؛ لأن الأشياء مكشوفة لديه، فلا مجال لاختباء الإنسان عن الله في أيّ عمل يُخفيه، أو سرّ يكتمه، أو خطأ يستره؛ لأن الإخفاء والكتمان والستر معانٍ تلتقي بالحوازج المادية التي تحول بين الشيء وبين ظهوره ممّا لا مجال لتصوره في ذات الله الذي يعلم خائنة الأعين وما تخفي الصدور.

ولعل هذا الإحساس هو الذي يتعمّق في وعي الإنسان من حركة إيمانه فيمنعه عن

(٥) سورة البقرة، الآية ٢٥٦.

الجريمة الخفية، والمعصية المستورة، والنيات الشريرة التي تتحفّز للدفاع والظهور.

من هنا وقفت النصوص القرآنية ضد الإكراه والسيطرة، ودعت الرسول ﷺ إلى التحرك في أجواء الإبلاغ والإقناع وحرية الفكر والتعبير، إذ قال تعالى: ﴿وَقُلِ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكُمْ فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفُرْ﴾<sup>(٦)</sup>.

وقال عز من قائل: ﴿فَذَكِّرْ إِنَّمَا أَنْتَ مُذَكِّرٌ لَسْتَ عَلَيْهِمْ بِمُصَيِّرٍ﴾<sup>(٧)</sup>، وقال تبارك وتعالى: ﴿أَفَأَنْتَ تُكْرِهُ النَّاسَ حَتَّى يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ﴾<sup>(٨)</sup>.

وقد تحدّث الأستاذ (جودت سعيد) في كتابه (لا إكراه في الدين - دراسات وأبحاث في الفكر الإسلامي) عن مجموعة من الفوائد من آية ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ﴾، منها:

١ - أنها في ظاهرها حماية للإنسان الآخر من أن يقع عليه الإكراه من قبله، ولكنها في باطنها حماية لك أيضًا من أن يقع عليك الإكراه، فهي حماية للآخر وحماية للذات من أن يقع على كل منهما الإكراه.

٢ - يمكن فهم هذه الآية على أنها إخبار وليس إنشاء، أي يمكن أن تفهم على أنها نفي وليست نهياً، ويكون بذلك معناها إخباراً بأن الدين الذي يُفرض بالإكراه لا يصير ديناً للمكره فهو لم يقبله من قلبه، والدين في القلب وليس في اللسان. فهي بهذا الشكل إخبار بأن الدين لا يتحقّق بالإكراه ومن يكره إنما يقوم بعمل عابث لا أصل له.

هذا معنى الآية حينما نفهمها على أنها إخبار وليس إنشاء أو أمراً، كما يمكن أن نفهم الآية على أساس الإنشاء، أي أن تُفهم على أنها نهى عن الإكراه؛ لأنه لا يليق بالعاقل أن يقوم بعمل عابث، ولأن فرض الإيذان والدين بالإكراه عبث فجدير أن ينهانا الله عنه، فيكون المعنى نهياً عن ممارسة الإكراه للآخر، ونهياً أيضاً لنا عن أن نقبل الإكراه والخضوع له.

فرشد الإنسان فرداً ومجتمعاً، هو من جرّاء التزامه بحريته واحترامه التام لحريات الآخرين. فحينما تنتفي كل الضغوطات والإكراهات، يتحقّق مفهوم الرشد في الواقع الخاص والعام.

فالحرية بكل ما تحمل من معاني إنسانية نبيلة وقيم تُعلي من شأن الإنسان وكرامته، وتحميه من كل نزعات الاستفراد والإقصاء والنبد والإكراه، هي بوابة الرشد ووسيلته في

(٦) سورة الكهف، الآية ٢٩.

(٧) سورة الغاشية، الآية ٢٢.

(٨) سورة يونس، الآية ٩٩.

أن. وهي التي تُخرج الإنسان من الغي وتخلق حقائق الاستمساك بالعروة الوثقى.

والمجتمع الذي يمارس حياته السياسية والثقافية والاقتصادية والاجتماعية بعيداً عن كل أشكال الإكراه والعنف، هو المجتمع الرشيد الذي يدافع عن حقوقه ومكاسبه بالحرية. وبها أيضاً يصون حرمان الآخرين ومكاسبهم.

والتاريخ يحدّثنا أن كل من يمارس الإكراه والعنف للدفاع عن ذاته لا ينجز مراده ولا يحقق هدفه، بل ترتدّ عليه هذه الممارسات أكثر سوءاً ويدخل في أتون النزاعات والحروب والعنف والعنف المضاد.

إن الاتحاد السوفيتي لم يستطع أن يحمي ذاته من التشرذم والانقسام والتلاشي، مع العلم أنه يمتلك أعتى الأسلحة وأكثرها تطوراً. فهذه الأسلحة الفتّانة لم تمنع الشعوب المنضوية تحت لواء الاتحاد السوفيتي من النهوض ورفض كل أشكال القهر والإكراه.

فالحضارات لا تُبنى بالإكراه، كما أن الأفكار لا تنتقل بالقسر والإكراه. فما أكثر الإمبراطوريات التي انهارت وتلاشت وأصبحت في ذمة التاريخ، بفعل اعتمادها واستنادها على القهر والإكراه. وفي المقابل نجد أن هناك أمماً ودولاً صمدت في وجه كل عمليات القمع والقسر والإكراه لأنها تُدير شؤونها وتسير أمورها بحرية وديمقراطية، وبعيداً عن كل أشكال القهر والإكراه.

فالحياة دائماً لكل أمة ومجتمع يُدار بالحرية، وينبذ الإكراه بكل صنفه وأشكاله ومستوياته. ويرتكب حماقة تاريخية كبرى كل من يسعى إلى إدخال غيره في دينه أو مذهبه أو حزبه بالإرغام والإكراه.

لذلك فإن الحرية من القيم الأساسية في حركة الإنسان الفرد والجماعة، وبها يُقاس تقدّم الأمم وتطوّرها؛ إذ لا يمكن أن يتحقّق التقدّم إلّا بالتحرّر من كل معوّقاته وكوابحه. والحرية هي العنوان العريض للقدرة الإنسانية على إزالة المعوّقات وإنجاز أسباب وعوامل النهوض والاعتناق.

لذلك نجد أن الأنبياء جميعاً حاربوا الاستبداد والإكراه، ووقفوا في وجه الفراعنة، وعملوا من مواقع مختلفة لإرساء دعائم الحرية للإنسان. ولقد فكّ الأنبياء جميعاً العلاقة بين الفكر والعنف، فحرّروا معركة الأفكار من معركة الأجساد، والله تعالى حمى الأجساد من أن يُعتدى عليها من أجل الأفكار، فلم يعط لأحد الحق على جسد الآخر مهما كانت فكرته. وفي سبيل نيل الحقوق والحريات لم يشرع الله سبحانه وتعالى للأنبياء ممارسة الإجبار والإكراه، وإنما حدّد مهمّتهم ووظيفتهم في الدعوة بالموعظة الحسنة والتبشير والنذير.



فالوظيفة الكبرى هي هداية البشر بوسائل عقلية - سلمية، بعيدة كل البعد عن كل أشكال الضغط والقوة والإكراه.

وعلى هدى هذا نقول: إنه لا يجوز التضحية بحريات الأفراد تحت مبرر معارك الخارج وتحدياته الحاسمة؛ إذ إنه لا يمكن أن نواجه تحديات الخارج بشكل فعال، إلا إذا وفرنا الحريات والحقوق لجميع المواطنين.

ولعلنا لا نعدو الصواب حين نقول: إن مجالنا العربي والإسلامي في العقود الخمسة الماضية قد قلب المعادلة؛ إذ سعت نخبتة السياسية السائدة إلى إقصاء كل القوى والمكونات تحت دعوى ومسوغ أن متطلبات المعركة مع العدو الصهيوني تتطلب ذلك. وأصبح شعار «لا صوت يعلو فوق صوت المعركة» هو السائد. ولكن النتيجة النهائية التي وصلنا إليها جميعاً حاكماً ومحكوماً، أن هذا الخيار السياسي لم يوصلنا إلا إلى المزيد من التدهور والانحطاط، وبفعل هذه العقلية أصبح العدو الصهيوني أكثر قوة ومنعة، ودخلنا جميعاً في الزمن الإسرائيلي بكل تداعياته الدبلوماسية والسياسية والأمنية والثقافية والاقتصادية.

فتصحير الحياة السياسية والمدنية العربية والإسلامية لم يزدنا إلا ضياعاً وتشتتاً وضعفاً. ولقد دفع الجميع ثمن هذه الخطيئة التاريخية؛ لذلك آن الأوان بالنسبة لنا جميعاً أن نعيد صياغة المعادلة، فلا انتصار تاريخي على العدو الصهيوني إلا بارتقاء حقيقي ونوعي لحياتنا السياسية والمدنية. فإرساء دعائم الديمقراطية وصيانة حقوق الإنسان كل هذه الممارسات والمتطلبات من صميم معركتنا التاريخية والحضارية، وانتصارنا على العدو الخارجي مرهون إلى قدرتنا على إنجاز هذه المتطلبات في الداخل العربي والإسلامي. فالإكراه الديني والسياسي لا يصنع منجزات تاريخية، وإن صُنعت سرعان ما يتلاشى تأثيرها من جرّاء متواليات الإكراه وامتهان كرامة الإنسان.

فآراء الإنسان مصونة، بمعنى أن الإنسان لا يُقتل بسبب آرائه وأفكاره. والآراء والأفكار والقناعات لا تواجه بالقوة المادية أو استعداد الآخرين، وإنما بالردّ الفكري والحوار المتواصل وبيان أوجه الخلط والضعف في الآراء المتداولة.

لذلك كلّ فإن الحرية قبل أن تكون شكلاً سياسياً ونصوصاً دستورية، هي خروج كل فرد فينا عن أنانيته وأفقه الضيق ومغادرة تلك الأفكار الأحادية والإقصائية والاستغنائية، التي لا تزيدنا إلا بُعداً عن الديمقراطية ومتطلباتها الفكرية والمجتمعية.

لذلك فإن النواة الأولى للاستقرار والتطور هي الاحترام العميق للآخرين مشاعر وأفكاراً ووجوداً، ومساواة الآخرين بالذات، ونبذ كل أشكال ممارسة الإكراه.



وإننا اليوم وفي كثير من مواقعنا، أحوج ما نكون إلى رفع شعار «لا إكراه في الدين» والعمل على تحويله إلى مشروع مجتمعي ينظم حياتنا السياسية والاجتماعية والثقافية، ويرفع الغطاء الديني عن كل الممارسات العنيفة والإرهابية، التي لا يقرها عقل ولا دين ولا تنسجم وثوابت الأمة.

فلنبذ -من فضائنا السياسي والاجتماعي والثقافي- كل الممارسات الإكراهية والإقصائية، ونبني راهنا على أسس الحرية واحترام التعدد والتنوع، ونفسح له المجال لممارسة دوره ووظيفته في البناء وتعزيز خيار السلم والتعايش الأهلي.

### □ من أجل تفاهم مشترك

جاء في التراث أنه كان هناك أربعة من الفقراء يجلسون في طريق، وكل منهم من بلد: أحدهم رومي، والثاني فارسي، والثالث عربي، والرابع تركي، ومَرَّ بهم محسن فأعطاهم قطعة من النقد غير قابلة للتجزئة، ومن هنا بدأ الخلاف بينهم، يريد كل منهم أن يحمل الآخرين على اتباع رأيه في التصرف في هذا النقد. أما الرومي فقال: نشترى به (رستا فيل) وأما الفارسي فقال: أنا لا أرى من (لا نكور) بديلاً، وقال العربي: لا والله لا نشترى به إلا (عنباً)، وقال التركي متشددًا في لهجة صارمة: إن الشيء الوحيد الذي أرضى به هو (أوزوم)، أما ما سواه فإني لا أوافق عليه أبدًا. وجَرَّ الكلام بين الأربعة إلى الخصام، وكاد يستفحل الأمر لولا أن مَرَّ بهم رجل يعرف لغاتهم جميعًا، وتدخل للحكم بينهم، فبعد أن سمع كلامهم جميعًا، وشاهد ما أبداه كل منهم من تشدد في موقفه أخذ منهم النقد واشترى به شيئًا، وما إن عرضه عليهم حتى رأى كل منهم فيه طلبته، فقال الرومي: هذا هو (رستا فيل) الذي طلبته، وقال الفارسي: هذا هو (لا نكور) وقال العربي: الحمد لله الذي آتاني ما طلبته! وقال التركي: هذا هو (أوزوم) الذي طلبته. وقد ظهر أن كلاً منهم كان يطلب العنب من غير أن يعرف كل واحد منهم أنه هو بعينه ما يطلبه أصحابه.

لا ريب أن قراءة هذه القصة تُثير الضحك وروح الفكاهة، وتُثير الاستغراب والاستهجان في آن واحد من جرّاء الاختلاف والنزاع الذي حدث بين هؤلاء الصلبة دون وجود مبرر عقلي وواقعي للخلاف والنزاع. فالكل يطلب العنب إلا أن اختلافهم اللغوي حال دون تفاهمهم المشترك، ممّا أدّى إلى الخصام على موضوع أقل ما يقال عنه أنه وهمي. ولعلنا لا نجانب الصواب حين القول: إن الكثير من الاختلافات والتباينات بين أبناء الوطن والمجتمع الواحد لا تخرج عن مضمون القصة المذكورة أعلاه. بمعنى أن الكثير ممّا نتصوره من اختلافات بيننا هو من جرّاء مواقف مسبقة أو رؤية جاهزة حملها

بعضنا على بعض، دون أن نكلّف أنفسنا عبء فحص هذه الرؤية أو تجاوزها بشكل علمي وموضوعي. والإنسان الذي ينحبس في إطار رؤية ضيقة فإنه سيتعصّب لرأيه دون أن يُدرك حجم الجوامع المشتركة بينه وبين الآخرين. فحين ينعدم التواصل، وتتضاءل فرص التعارف فإن مساحات سوء الظن والفهم تتسع وتتراكم.

لذلك فإن التواصل بين مختلف مكوّنات المجتمع وتعبيراته المتعدّدة، هو من الروافد الأساسية التي تساهم في تعزيز خيار الوحدة والتضامن الداخلي. فوحدة المجتمعات والأوطان بحاجة بشكل دائم إلى التواصل والتعارف المباشر بين مختلف المكوّنات والشرائح؛ وذلك حتى تُبنى الوحدة على حقائق المعرفة العميقة المتبادلة. وبدون هذه المعرفة سنجد أنفسنا نختلف وتباين مواقفنا حتى لو كانت غايتنا واحدة.

فالهدف المشترك بوحده لا يصنع وحدة، وإنما هو يحتاج إلى مساندة مستديمة عبر التعارف والتواصل الذي يُزيل الالتباسات والهواجس، ويحول دون الفرقة المذمومة. وتاريخياً لم تكن الوحدة التي صنعها العرب والمسلمون تعني التوحيد القسري ونبذ أشكال التعدّد والتنوّع الطبيعية في الوجود الاسلامي، وإنما صنع المسلمون وحدة قامت على احترام التنوّع وخصائص التعدّد؛ لأنها حالات وحقائق تاريخية مركوزة في التكوين النفسي والاجتماعي، ومتناغمة مع نوااميس الوجود الإنساني؛ لأنّ الباري عزّ وجلّ قد خلق البشر مختلفين من نواح عديدة: لتكوّنهم من ذكر وأنثى ﴿وَأَنَّهُ خَلَقَ الذَّكَرَ وَالْأُنثَى﴾<sup>(٩)</sup>، وهم مختلفون لاختلاف ألسنتهم وألوانهم ﴿وَمِنْ آيَاتِهِ خَلْقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافُ أَلْسِنَتِكُمْ وَأَلْوَانِكُمْ﴾<sup>(١٠)</sup>، كما هم مختلفون لاختلاف عقائدهم ﴿هُوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ فَمِنْكُمْ كَافِرٌ وَمِنْكُمْ مُّؤْمِنٌ﴾<sup>(١١)</sup>، وعلى ضوء هذا الاختلاف والتنوّع تنشأ الوحدات الاجتماعية، لكن لا لكي تتباعد عن بعضها، وإنما لكي تتعارف.

فالتعارف هو المنظور القرآني لتجاوز الآثار السيئة والسلبية لحالة الاختلاف والتعدّد. قال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ﴾<sup>(١٢)</sup>.

فالاختلافات العقدية والفكرية والسياسية تزداد اتّساعاً، وتأخذ منحى تصاعدياً وفي بعض الأحيان عنيفاً، حينما تتراجع خطوات التفاهم وتغيب حقائق التلاقي والتواصل

(٩) سورة النجم، الآية ٤٥.

(١٠) سورة الروم، الآية ٢٢.

(١١) سورة التغابن، الآية ٢.

(١٢) سورة الحجرات، الآية ١٣.

بين المختلفين. بينما التلاقي والتفاهم والتواصل يساهم في ضبط الاختلافات، ويحوّلها إلى رافد للثراء المعرفي والفكري، وترتفع من الفضاء الاجتماعي كل الهواجس والأكاذيب التي تسمّ العلاقة وتدفعها نحو دوائر وخيارات خطيرة.

ولقد دفع المسلمون جميعاً غالي الأثمان من هواجس بعضهم تجاه بعض، ومن الأكاذيب والافتراءات التاريخية والراهنة التي ساهمت بشكل مباشر في تأجيج النفوس وزيادة الاحتقانات بكل صورها وأشكالها.

وأود في هذا السياق أن أؤكد على النقاط التالية:

١- ضرورة العمل على تطوير التواصل العلمي والثقافي بين مكونات المجتمع والوطن الواحد؛ فكل طرف في هذا المجتمع يمتلك من الكتب والمؤلفات الثمينة الشيء الكثير، ويعيش بين ظهرائي هذا المجتمع العديد من العلماء والمفكرين والكتّاب المتميّزين، ولكن وبفعل الجفاء المتبادل، وغياب حقائق التلاقي والتواصل، كل طرف يجهل حقيقة الآخر، أو لا يمتلك رؤية واقعية عنه.

وإننا نعتقد أن القيام بمبادرات حوارية وتواصلية بين حكماء المجتمع وعلمائه سيفضي إلى فهم متبادل عميق، قادر على إفشال كل مخططات الفتنة والتشطي. ويشير إلى هذه المسألة أحد العلماء بقوله: إن توحيد المسلمين ثقافياً لا ينافي أن تعمل كل طائفة من الطوائف الإسلامية بما ثبت عندها واعتقدته، ما دام هذا لا يمسّ العقائد الأساسية، التي يجب الإيمان بها، ولكن من الواجب أن تعرف كل طائفة من المسلمين حقيقة عقائد الآخرين، لعلها تجد فيها ما تستفيد منه، أو على الأقل إذا أراد أحد باحثيها أن يكتب عنهم شيئاً، أو ينقل بعض فتاواهم، فلا يكتب: وأما ما سمعنا عنهم أنهم يقولون كذا وكذا، أو أنه يقال عنهم كذا وكذا. ولعمري، إن هذا لسبب في جبين العلم ألا يُتعب رجاله أنفسهم بالبحث عن كتاب يجدون فيه كل ما يبحثون عنه، من غير أن يسندوا أقوالهم إلى السماع، وكثيراً ما يحییء هذا القول المسموع من ذوي الأغراض الخبيثة.

لو أن التعارف بين المسلمين تمّ على أساس توحيد الثقافة، بما في ذلك التبادل الثقافي، وتألّف كتب عن كل طائفة لإعطاء صورة صحيحة عنها، وتعليم اللغات الإسلامية في جامعاتهم وترجمة آثارهم ورجالهم، لعرف المسلمون أنفسهم، وعلموا قوتهم ومقدرتهم، وأنهم مسلمون قبل كل شيء، مسلمون في كتابتهم وتأليفهم، مسلمون في قصصهم وأشعارهم، وأنهم أمناء فيما يكتبون.

فالحوار والتواصل بين مختلف التعبيرات والمكونات لا يلغي الاختلافات والتباينات،

وإنما يُوصَل الجميع إلى أفضل صيغة ممكنة لإدارة الاختلافات وضبط الانقسامات والتباينات. فالتعددية - على حدّ تعبير اللجنة العالمية للثقافة والتنمية في تقريرها الموسوم بـ (التنوع البشري الخلاق) - ليست مجرد غاية في حدّ ذاتها، فالاعتراف بالاختلافات ما هو إلا شرط لبدء الحوار، وبالتالي لبناء اتحاد أوسع نطاقاً بين أناس مختلفين. وعلى الرغم من المصاعب فإننا نواجه مصيراً محتوماً، فلا بد من إيجاد سبل للتوفيق بين تعددية جديدة ومواطنة مشتركة. وقد لا يكون الهدف مجرد مجتمع متعدد الثقافات، بل دولة تتألف من ثقافات متعددة، دولة يمكن أن تعترف بالتعددية دون أن تفقد وحدتها.

٢- إن التحصين الوطني ضد كل المخاطر التي قد تهدد الأمن الاجتماعي والوطني يتطلب العمل الجاد على بلورة مشروع ثقافي وطني، يحتضن كل أطياف وتعبيرات الحياة الثقافية الوطنية، ويوظف كل إمكانيات الوطن ويصبّها في خدمة المشروع، وينفتح على كل الخصوصيات الثقافية، ويتفاعل ويستفيد من كل القوى والوسائط الثقافية والاجتماعية الموجودة، ويتواصل مع منابع الفعل الثقافي بتنوّعه ومستوياته ومجالاته وآلياته القائمة والممكنة.

وبكلمة: إن تحصين الوطن من المخاطر يتطلب بلورة حياة ثقافية جديدة تتجاوز صعوبات الواقع وسيئاته، وتسعى نحو إرساء دعائم وتقاليد التواصل والحوار والانفتاح على كل مكوّنات الفعل الثقافي والإبداعي الوطني. فالتحصين لا يتأتّى بالمنع وزيادة قائمة الممنوعات، بل بغرس أسباب الحياة والحيوية في حياتنا الثقافية والاجتماعية. فالمجتمع الراكد، هو أقرب المجتمعات إلى الاختراق على المستويات كافة. أما المجتمع الحي، والحيوي، فإنه يمتلك الدينامية الكافية التي تؤهّله لمقاومة كل الأخطار ومجابهة كل محاولات الاختراق التي تهدد أمنه الاجتماعي والوطني.

فوجود الحياة الثقافية الجادة بكل مستلزماتها ومتطلّباتها وآلياتها، يساهم مساهمة أساسية في إرساء دعائم الأمن الاجتماعي والوطني. فحيوية المجتمع وديناميته، هو رهاننا لمجابهة كل التحديات والمخاطر؛ لذلك فإن عملية التحصين الوطني، تتطلب منا جميعاً تنمية الاستعدادات والإمكانيات الثقافية الوطنية، التي تأخذ على عاتقها معالجة الظواهر المجتمعية، واستيعاب أبناء الوطن بمختلف مستوياتهم في أطر ومؤسسات، تنمّي كفاءاتهم، وتصلّق مواهبهم، وترفع من مستوياتهم وتشاركهم في صياغة حاضرهم ومستقبلهم.

### ثلاثية بناء الإنسان

عند السيد محمد تقي الحكيم

الشيخ غالب الناصر\*

#### □ توطئة

ثلاثية الإنسان هي من حيث الرمز تعبّر عن ثلاثة نماذج تاريخية اختارها السيد محمد تقي الحكيم رحمته الله، وهي: (عبدالله بن عباس، مالك الأشتر، السيد الحميري)، وتمثل له هذه الثلاثية رؤية كونية متكاملة في بناء الإنسان والمجتمع والحضارة، فهي بمثابة المعادل الموضوعي لمشروعه في النهضة والتجديد.

هذا المشروع الذي يبدأ ببناء الفاعلية الفردية، والارتقاء بالكائن البشري، وصولاً إلى تحقيق الانسجام الاجتماعي، وبناء الفاعلية الاجتماعية، وأخيراً الاندماج مع الدور الحضاري.

وذلك من خلال الارتقاء بقواه وأبعاده الثلاثة الكبرى: أولاً بناء ملكة الوعي والإدراك والعقل والتفكير والبحث العلمي ومظاهر الاستنباط والاستنتاج، وثانياً ملكة الحب والإحساس الوجداني بالجمال ومشاعر الولاء والعشق، وثالثاً ملكة الغضب والبطولة والتصدي.

\* باحث وأستاذ في حوزة النجف من العراق.

ويأتي هذا البناء الثلاثي للإنسان كمقدمة لبناء فاعلية الفرد في المجالات: المجتمعية والحضارية؛ إذ لا يمكن تصوّر بناء الفاعلية الفردية بمعزل عن الفاعليتين: المجتمعية والحضارية.

قدّم السيد محمد تقي الحكيم ثلاثة نماذج من الشخصيات التاريخية وهي: عبدالله بن عباس، مالك الأشتر، السيد الحميري، في ثلاثة دراسات منفصلة، قدّمها السيد في أزمان متباعدة نسبياً، إلا أنها مترابطة في الفلسفة والنظرية والهدف العملي.

إذ تقدّم نموذجاً إرشادياً في البناء السيكولوجي للإنسان، من خلال تصوير ملكات الإنسان الأساسية وهي العقل والعاطفة والغضب، أي عناصر بناء الفاعلية الفردية عند الإنسان، وما يترتب على هذا البناء من الآثار في مجالات الفاعلية الاجتماعية والحضارية، أي موقفه من المجتمع والحضارة.

والذي هو موقف مرهون بهذه الفاعلية الفردية، وكونها دراسات تاريخية في الأصل وقد استندت إلى روايات محققة، يكسبها الكثير من الصدقية التربوية التي تستلزم البعد الواقعي والتجريبي، وإمكانية الاستلهام، والمحاكاة بحسب التطوّر الزمني واستعادة التمثّل.

ويمكن القول: إن هذه الثلاثية هي من مظاهر التجديد التربوي والتعليمي البارزة في مدرسة النجف الأشرف المعاصرة، ومن تجلّيات الحداثة النقدية في تجديد الخطاب الثقافي والأدبي، وفلسفة الاهتمام بالإنسان، سواء على مستوى الشكل الفني أم على مستوى المحتوى الفكري والثقافي.

لقد جاء إنتاج هذه الثلاثية موصولاً بعصر الحوزة الذهبي وازدهارها الفكري، وتطلّع أبنائها نحو التقدّم والنهضة من خلال الابتكار والإبداع في مجالات النظر كافة، وفي مقدّمها البحث في موضوع الإنسان والنظر في أبعاده المختلفة وأنماط الوعي لديه، هذا الإنسان الذي أصبح موضوع البحث الفلسفي والسيكولوجي والأنثروبولوجي والعلمي الأول في بلاد الغرب.

مع ثلاثية السيد الحكيم تلتقي معالم الحداثة بالتراث على جميع المستويات: الموضوع والمنهج والغاية.

في هذه المطالعة محاولة أولية للوقوف على صورة الإنسان المسلم في ثلاثية السيد محمد تقي الحكيم، وعلى الأبعاد الأدبية والثقافية التجديدية في كتبه: عبدالله بن عباس ومالك الأشتر والسيد الحميري، من خلال بحث النقاط الثلاث الآتية:

- ١- مفهوم الأدب ووظيفته عند السيد تقي الحكيم.
- ٢- بنية الثلاثية: العقل، البطولة، الوجدان.
- ٣- سمات الإبداع في خطاب الثلاثية.

### □ أولاً: مفهوم الأدب ووظيفته عند السيد تقي الحكيم

إذا كان الطريق اللغوي، والشعرية الأدبية، هو السبيل الأكثر خصوبة والمفضل للتعبير عن الشعور الإنساني الصادق، بشكل فني وثقافي أدبي، وذلك عن طريق صناعة المعادل الموضوعي لهذا الشعور الإبداعي، والوجدان الخلاق، صناعة قوامها وضع سلسلة أحداث منسقة في سردية تتألف من المكونات الذهنية التصورية لذلك الوجدان والشعور.

ثم تقدّم إنتاجها للمتلقي الذي يخلق في فضاء هذا الخطاب، ليعيد ترتيب أنساقها وألويات وظائفها الدلالية والجمالية، في ضوء فهمه وإدراكه وتراكمه المعرفي الخاص.

لذا فإن ثلاثية السيد تقي الحكيم، قد تجلّى فيها صدق الخيار الحر الذي حوّل الخبرة والمشاعر إلى سردية أدبية، إنه الأدب الموصول بقضايا الإنسان والأمة والدولة، والذي يحكي قصة النهضة في الجمع بين معطيات التراث ومناهج الحداثة من أجل فهم الواقع وحل أزmate الكثيفة في عصر متسارع الخطى بالتطور.

هذه الثلاثية هي المعادل الموضوعي للوجدان والشعور الحوزوي المتطلّع إلى الإمساك بأسباب النهضة والتجديد والتقدّم، وإصلاح الخطاب الصادر عن مؤسسات التراث الفكري للأمة، وابتكار أدوات جديدة لمواجهة تحديات كبرى أفرزتها حالة الصيرورة والتحوّل، وتطور العالم من حولنا.

ومن هنا تحدّث سماحتة عن وظيفة الأدب في مشرعه الفكري والثقافي فقال: «الأدب لدى المدرسة المؤمنة بالمضمون الاجتماعي ليس ترفاً يقصد به الترفيه وقتل الوقت، وإنما يكون بتفاوت ذلك الهدف من حيث السعة والشمول، ومن حيث ما يوفره للكافة من عطاء، ثم من مدى قدرته الإيحائية على تركيز مضمونه في الأعماق»<sup>(١)</sup>.

### □ ثانياً: سؤال الوحدة في الثلاثية

يمكن تصوّر أكثر من شكل للوحدة في ثلاثية: (عبدالله بن عباس ومالك الأشر والسيد الحميري)، ومن أنماط هذه الوحدة:

(١) جاء ذلك في كلمة له بحق العلامة الشيخ محمد رضا الشبيبي.



١- الوحدة الوظيفية في أقسام هذا المشروع الفكري والثقافي والأدبي، لقد أراد بهذا المشروع الارتقاء بوعي الإنسان، وفاعليته الفردية، وتربية ملكة النقد، والحكم لديه في ضوء تعددية زوايا النظر وعدم الركون إلى البعد الواحد.

تحدث سماحته عن عناصر أساسية في النهوض والتقدم وهي: الإيمان بالمبدأ والإخلاص له والتضحية في سبيله، ثم قال: «الشرق اليوم محتاج إلى هذه العناصر الثلاثة قبل احتياجه إلى أي شيء، وما تقدم أسلافنا إلا لتوفر هذه العناصر فيهم، وإلا فنحن اليوم أقوى عدة وأكثر عددًا ولا ترانا صانعين بعض ما صنعوه»<sup>(٢)</sup>.

٢- وحدة اللغة: من سمات مشروع الثلاثية وخصائصه الأساسية هي وحدة اللغة في الخطاب الذي شكّل نصوص هذه الثلاثية؛ إذ اتّسم هذا الخطاب بالروح العلمية، وشروط البحث التاريخي، والتحليل السيكلوجي على امتداد خطاب الثلاثية، كما اتّسمت اللغة في النصوص الثلاثة باستعمال المفردات التداولية المألوفة لدى المتلقي بكل أطيافه دون أن يميل إلى توظيف الغريب والمتنافر من المفردات والتراكيب، أو المفردات والمفاهيم التي تحكي التكلّف في صناعة الخطاب.

٣- الوحدة الموضوعية: اشتملت الثلاثية على أبعاد الإنسان الثلاثة، والتي تشكّل وحدة الكينونة في الذات رغم تعددية أبعادها والمتمثلة في تمظهرات: العقل المفكر، والوجدان العاطفي، وروح البطولة والمعنوية العالية، ومن أبعادها:

أ- درس السيد الحكيم العقل والفكر والنظر وملكة الفهم والإدراك والاستبصار في سرديّة عبدالله بن عباس الملقّب بحبر الأمة، الذي يعدّ بطل العلم والمعرفة والأصالة الفكرية في أزمنة النكوص الإسلامي نحو الممارسات الجاهلية والمتمثلة بالغدر بصاحب بيعة الغدير، ونكث العهود والطعن في إيمان المؤمنين وتكفير المسلمين.

ب- قدّم الوجدان الإنساني بعواطفه ومشاعره وانفعالاته وقد تجسّد نظرًا في مدائح آل الرسول ﷺ عند شاعر العقيدة السيد الحميري، الذي مزّق أكفان الروح وأطلقها في عالم الأنوار، فخرج بتلك المشاعر الصادقة على أنساق الظلامية التكفيرية، وأنماطها السلوكية التي تُعيد إنتاج العدوانية الموروثة ضد أهل التوحيد الحقيقي.

ج- كما صوّر السيد الحكيم الروح المعنوية العالية، وأشاد بعناصر الثبات في الشخصية البطولية الصامدة على المبدأ في معترك الحياة، وقد تجلّت في بطولات مالك الأشتر، حيث الاندفاع الرجولي نحو استئصال قوى الشرّ والرديلة من المجتمع.

(٢) السيد محمد تقي الحكيم، مالك الأشتر.. حياته وجهاده، بيروت: المؤسسة الدولية، ٢٠٠١م، ص ١٢١.

هذه هي ثلاثية الإنسان وقواه الكبرى في فلسفة السيد محمد تقي الحكيم، يقدمها في عصر فلسفة الكينونة، عصر محورية الإنسان في الفلسفة الحديثة، سواء في تياراتها النمطية الليبرالية، أو الوجودية، أو عند فلاسفة الاختلاف والتفكيك، وعدم التكرار والنمطية.

ثلاثية الإنسان في أبعاده الأساسية موضع البحث الفلسفي المعاصر وعلم الأخلاق وعلم النفس في تحديد قواه الروحية: روح العقل والبحث والدرس، وروح الغضب والبطولة ورد العدوان، وروح الشهوة والشاعرية وصفاء الوجدان، هذه عناصر الحركة الفاعلة في ذاته ووجوده قبل أن تكون عناصر الحركة الفاعلة في المجتمع.

### □ ثالثاً: سمات الإبداع في خطاب الثلاثية

في ضوء علم النص المعاصر ونظريات تكوين الخطاب وتحليله من حيث المحتوى والتأثير، فإن هذه الثلاثية عبارة عن نصوص متغايرة إلا أنها تلتقي في خطاب واحد، وفضاء مزج بين عناصر متقابلة، الجمع بينها يتطلب رؤية وتضلّعاً في مشارب فكرية وثقافية معلنة ومضمرة، تستهدف تقديم الأنموذج الإرشادي في الوعي والتفكير والسلوك، ولعل أبرز سمات الإبداع في ثلاثية تقي الحكيم هي:

#### ١- المزاجية بين الأصالة والمعاصرة

الأصالة في إظهار الحقيقة من عمق التراث المنسي والمهمّش عند الأكثرية السائدة، والمعاصرة في توظيف المنهج. الأصالة حيث الإمامة والولاية هي ملتقى النظر التاريخي والكلامي والفقهية.

ثم المعاصرة في المنهج المجدّد لفهم التراث، حيث يستحضر التراث السيكلوجي ابتداء من فرويد وتحليل القوى والعقد والطاقات الخفية عند الإنسان، ومروراً بيونغ وأدلر حيث سمات الانطواء والانبساط في الشخصية، ونظرية الأنماط السلوكية القارّة عند سكرت، وانتهاء بالإبداع والاستبصار والإنجاز على المستويات كافة.

يتجلّى الإبداع عند السيد تقي الحكيم في التكوين الأدبي للسيد الحميري، وتجليات البطولة في معارك مالك الأشتر ضد قوى الشرّ والعدوان، ومعالم الفكر والنظر والفهم عند عبدالله بن عباس.

#### ٢- المزاجية بين التجربة والعقل

التجربة في بعدها المعرفي، هذا المنهج الحديث أفاد منه السيد الحكيم من خلال

أسلوب التحليل والتحديد في دراسة الشخصية، ففي القسم الأول من ثلاثيته يحاول أن يترك شخصيته قيد البحث والدرس، تتمظهر وتتبدّى وتتداعى كما هي عليه في الطبيعة ومجالها الحيوي بين الناس، ثم في القسم الثاني من مشروعه في دراسة الشخصية يستأنف النظر فيها بالتحديث والترسيم والتوصيف كاشفاً عن سماتها ومشغلاتها التوليدية التي قادتها إلى الإبداع والابتكار والتجديد.

هذا هو عين الأسلوب التجريبي في العلوم الإنسانية، حيث الملاحظة العلمية تسبق الحكم، فالمقارنة والتحليل ثم التحديد والتقويم من العلوم الإنسانية بمثابة الملاحظة والتجربة من العلوم الطبيعية.

### ٣- المزاوجة بين لغة العلم ولغة الأدب

اجترح السيد تقي الحكيم في ثلاثيته أسلوباً جمع بين تقنيات السرد الروائي من: الأنساق البنائية والديمومات الزمنية، والتعددية في زوايا النظر وفضاءات التقديم، وبين تقنيات البحث العلمي وما يتطلبه من المصادر والمراجع، وإثارة الإشكاليات بالمناظرة والجدل والمحااجة لتوظيف الدليل والبرهان.

من هنا أصبح سؤال التصنيف والإدراج لهذا الخطاب الجامع بين سرديّة الأدب وعلمية البحث؛ إذ يتطلب تصنيفه حفرية معرفية في عمق التراث والحادثة السيكلوجية للوصول إلى الجينات المكونة لنسيج هذه الثلاثية الخالدة بفعل عناصر الاختلاف والوحدة في مكوناتها وأسلوبها التفكيكي المطابق لأزمة ما بعد الحداثة.

البحث عن هذه الثلاثية يتطلب إمكانات تتخطى النقد الأدبي التقليدي ونظرية الأسلوب، كما تتخطى الوقوف عند تقنيات السرد الروائي، الذي تفتت بفعل آليات التفكيك في أزمة العولمة، وهيمنة الفضائيات والإنترنت، كما ينبغي تخطي البنيوية التي عصفت بها سلطة المتلقي الجديد على النصوص والخطابات، وضربات التأويلية في أزمة نظرية تعدد القراءات.

### ٤- المزاوجة بين النظر والفهم

في ثلاثيته: (عبدالله بن عباس ومالك الأشتر والسيد الحميري) قدّم السيد تقي الحكيم شكلاً آخر من أشكال المزاوجة والجمع بين المتقابلات، ألا وهو المزج بين الفكر النظري والتأسيس إلى جانب الفهم والتلقي وإعادة القراءة في ضوء تعددية زوايا النظر والملاحظة العلمية الهادفة، من أجل إرساء معرفة علمية تتوخى الحقيقة في ضباب التاريخ،

وتتجاوز المعوقات الإستيمولوجية التي تضلل الذات وتشوّه معالم الموضوع.

## ٥- المزاجية بين الذاتية والموضوعية في النقد

من أجل استكشاف معالم الشخصية الإنسانية في أبعادها المختلفة من: عقلية فكرية، وعاطفية وجدانية، وبطولية غاضبة في وجه العدوان، تحرّى السيد الحكيم كل الإمكانيات المعرفية من: ذاتية وجدانية وسيكولوجية، قرّرها الاتجاه الذاتي في النقد، إلى إمكانيات موضوعية تحتكم إلى معايير تسالم عليها أئمة النقد والتقويم في معرفة الخطاب والشخصية والحدث والأفكار، من أجل تحقيق القراءة في التراث الإسلامي وسردياته الكبرى في عصر الرسالة الأول وما تلاه من أزمنة الانحراف ومساعي التقويم والثورات والثورات المضادة. وقد وظّف السيد الحكيم كل المقاييس الوجدانية والقبلات السائدة وطرائق الفحص السيكلوجي، جنباً إلى جنب مع المقاييس الموضوعية في طريق الكشف عن الحقيقة التاريخية، وتحلية ما حصل في عمق الزمن الغابر من إنتاج للمواقف والخطابات وتصنيع للحقيقة، ذلك التزييف الذي غير مجرى الفكر ورسالة السماء، وأسس لسوء الفهم عبر التاريخ.

## ٦- المزاجية بين محورية الله تعالى ومحورية الإنسان

نجح السيد الحكيم في تقديم الإنسان في أزمنة الحداثة، بمحاورة الكبرى: العقل والعاطفة والغضب، ككيان منسجم في الأهداف والوسائل، في إطار من المحورية الربانية والسير باتجاه الغاية الكبرى، بعيداً عن العدمية السائدة والحس المشترك بالخواء الروحي الذي طال الجميع، في عالم تمت الإطاحة فيه بالغايات والثوابت لصالح الصيرورة والتحوّل، والبقاء للإنسان الأكثر تملصاً من المسؤولية والأشدّ عنفاً وإفساداً في الأرض ونهباً للآخرين.

لقد وحد المثال الأخلاقي، علي بن أبي طالب، الأنموذج الإرشادي والمثال، بين هؤلاء الثلاثة: (عبدالله بن عباس ومالك الأشتر والسيد الحميري)، في وحدة إنسانية تتضافر فيها القوى النفسية بالاتجاه نحو الكمال والسعي إلى تحصيل السعادة.

فيما نلاحظ كيف مزّق المثال الأخلاقي عند محمد عابد الجابري، وأبو يعرب المرزوقي، وعبدالله العروي، وجابر الأنصاري، عندما ركن هذا المثال عند هؤلاء النهضويين إلى أخلاقية ابن تيمية الحراني، ولم يتوقّف الجميع للوحدة، بل صاروا من الأركان في تأسيس ثقافة التنافر والكرهية.

# النوازل الفقهية والتاريخ.. إضاءة إبستمولوجية

الدكتور عبدالرحيم الحسناوي\*

### □ مقدمة

تحاول هذه المطالعة البحثية، ومن زاوية إبستمولوجية، إبراز الأهمية التي تكتسبها الفتاوى والنوازل الفقهية بالنسبة للبحث التاريخي المغربي المعاصر. ولا شك في أن تعامل المؤرخ مع مثل هذا النوع من المصادر يضع ويستتبع عدّة قضايا معرفية ومنهجية مرتبطة بمفهوم النوازل الفقهية، والتي لم تكن توضع بهدف التأريخ بل وضعت لكي يستغلها الفقهاء، ولعل هذا الأمر هو ما يفسّر صعوبتها. ولا بد للمؤرخ هنا من الاحتراز حولها ومعرفة الحدود الفاصلة بين الفقه والتاريخ.

### □ أولاً: النوازل الفقهية.. تعريف المصطلح

النوازل الفقهية هي الوقائع والمسائل المستجدة التي تنزل بالعالم الفقيه، فيستخرج لها حكماً شرعياً. ويطلق عليها «النوازل» و«الفتاوى»

---

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

lhasnaoui@hotmail.com

و«الأجوبة» و«الأحكام» و«المسائل»، وهي كلها مصطلحات تعكس مفاهيم متقاربة<sup>(١)</sup>.

ولقد ارتبطت النوازل في مختلف أطوارها بحياة المسلم، وكان من سماتها الواقعية والتجدد والطابع المحلي؛ لأن النوازل كان مقصوداً من لدن المستفتي فيما تعود من أسئلة تتعلق بمجالات عديدة، حيث استطاعت النوازل الفقهية الإحاطة بمختلف مجريات الحياة اليومية ومختلف مظاهر المعاملات، والمشاكل التي تترتب عنها بين الناس، هذا بالإضافة إلى العديد من القضايا التي تتصل بالحياة الدينية والروحية والعلمية للمجتمع<sup>(٢)</sup>.

وتتألف النازلة من شقين: القضية أو السؤال، ثم الفتوى أو الجواب؛ فالسؤال غالباً ما كان يمثل حقيقة الواقع الاجتماعي، إذ إنه يصف الحدث أو المشكلة؛ أما الجواب فيمثل القانون المعتمد على الدين والمثال المقتدى. وغالباً ما يكون السؤال موجّهاً لفقيه معروف يستنبط الأجوبة أو المواقف أو الأحكام من القرآن الكريم والسنة النبوية ومن القياس والإجماع والاجتهاد والعرف<sup>(٣)</sup>.

### □ ثانياً: الفتاوى والنوازل الفقهية في فكر المستشرقين

يعود الفضل في لفت الانتباه بأهمية الفتاوى والنوازل كمصادر للتاريخ الاقتصادي والاجتماعي خاصة، إلى مجموعة من علماء الإسلاميات الغربيين المهتمين بالتراث الإسلامي وتاريخ البلاد الإسلامية الاجتماعي والسياسي والفكري.

ولقد كانت المحاولات الأولى على هذا الطريق قد تمثلت على الخصوص في ترجمة بعض النصوص الإفتائية<sup>(٤)</sup>، بهدف استنطاقها لتعويض النقص الكبير الذي تشكو منه التاريخ الإسلامي فيما يتعلق بوثائق الأرشيف ولا سيما ذات المنحى الاقتصادي والاجتماعي.

(١) محمد بن شريفة، وقائع أندلسية في نوازل القاضي عياض، مجلة دعوة الحق، العدد ٢٦٤، أبريل - مايو ١٩٨٧، ص ٩٤.

(٢) عمر الجديدي، محاضرات في تاريخ المذهب المالكي في الغرب الإسلامي، الدار البيضاء: منشورات عكاظ، ١٩٨٧، ص ٩٤.

(٣) محمد المغراوي، مسائل العملة والصرف والأسعار في العصر المرابطي من خلال فتاوى ابن رشد، ضمن كتاب: التاريخ وأدب النوازل، تنسيق: محمد المنصور ومحمد المغراوي، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط، ١٩٩٥، ص ٥٩.

(٤) من أمثلة ذلك ما قام به المستشرق إميل عمار (Emil Amar) من ترجمة وتحقيق لقسم هام من كتاب: المعيار للونشريسي نشرها في المجلدين ١٢ و ١٣ من Archives Marocaines لستتي ١٩٠٨-١٩٠٩، ولوبنيك (Victorien Loubignac) الذي ترجم الفصل الخاص بالشفعة من كتاب: شرح العمل الفاسي للسجلماسي، ونشره سنة ١٩٣٩ في مجلة هسبيريس.

ويعتبر كلود كاهين (Claude Cahen) من أوائل الذين نادوا بضرورة إعطاء أهمية للنوازل الفقهية. فهذه الأخيرة «تستحق أن يعطيها المؤرخ عناية خاصة...، وأن هذه الفتاوى تتعلّق عادة بعدة مجالات واقعية يمكن تقريباً تأريخها وتحديد مكانها، ولها بالتالي فائدة كبيرة»<sup>(٥)</sup>.

وركّز كاهين بصفة خاصة على أهمية النصوص التشريعية ولا سيما ما يتعلّق منها بالنوازل. وقد ركّس مجموعة من الدراسات لهذا الغرض وأشرف على أطروحات جامعية جعلت من فقه النوازل مادتها الأساس كلياً<sup>(٦)</sup> أو جزئياً<sup>(٧)</sup>.

وقام روبير برينشفيك (Robert Brunschvig) في أطروحته حول العهد الحفصي في إفريقية<sup>(٨)</sup>، بتحليل معمّق لنوازل البرزلي أبرز فيها قيمتها الوثائقية، واستقى منها معطيات تاريخية هامة عن واقع الفترة العميق الذي صمّنت عنه المصادر التقليدية. والشيء نفسه ينطبق على جاك بيرك (Jacques Berque) الذي اضطلع هو الآخر بجهود مماثلة في مجال توظيف الفتاوى والنوازل الفقهية، والتي أفرد لها أحياناً أعمالاً مستقلة<sup>(٩)</sup>، باعتبارها المؤطر القانوني للحياة الاقتصادية والاجتماعية<sup>(١٠)</sup>.

وإذا كانت جلّ أعمال هؤلاء المستشرقين - وغيرهم ممّن لم يتّسع لهم المقام هنا - قد ظلّت أسيرة النهج الوصفي المطلّ على الواقع من الخارج، ومحكّومة منهجياً بالإشكاليات التاريخية للخطاب الاستشراقي النابع من محيط تاريخي تحكمه الذات المركزية الأوروبية، فإن بعضها قد تحرّر نسبياً من تلك المعوّنات فعاین الواقع واستفاد من التطوّر الذي عرفته العلوم الإنسانية ومناهجها، وقدم خدمات كبيرة لتاريخ ومؤرّخي المغرب إن على مستوى

(5) Claude Cahen, Introduction à l'histoire du monde musulman médiéval: VIIe-XVe siècle, paris, éditions Maisonneuve, 1982, p.77.

(٦) مثل أطروحة التهامي الزموري للسلك الثالث، المكرّسة لتحقيق ودراسة القسم الخاص بالحسبة من نوازل ابن سهل، وقد قام كوهن نفسه بالتعاون مع حليمة فرحات بالتقديم لهذا العمل والتعقيب عليه ونشره في مجلة هسبيريس سنة ١٩٧٣.

(7) Mohammed Kably, Société, pouvoir et religion au Maroc à la fin du Moyen Âge (XIVe siècle-XVe siècle) Paris, Maisonneuve et Larose, 1986.

(8) Robert Brunschvig, La Berbérie orientale sous les Hafside, des origines à la fin du XVe siècle, Paris, Adrien Maisonneuve, 1940.

(9) Jacques Berque, «En lisant les Nawâzil Mazouna», Studia Islamica, XXXII, 1970. Voir et de même auteur, «Retour à Mazouna», Annales ESC, XXVII (1), jan.-fév. 1972.

(١٠) عبد الرحيم عدناوي، أعمال جاك بيرك بين الاستشراق والواقعية التاريخية، مجلة أبحاث، العدد ٢٧، السنة الخامسة، ١٩٩١، ص ١٢.



المضمون أو على مستوى المنهج.

غير أن أهمية هذه الأعمال لا تكمن في مضمونها، وإنما فيما سنته من تقليد في مجال استغلال الفتاوى كمصادر تاريخية، حتى ولو كان ذلك الاستغلال قد ظلّ أحياناً استغلالاً إخبارياً محضاً. وستهيمن هذه الطريقة في استعمال الفتاوى كمادة إخبارية على المراحل الأولى من تعامل الباحثين المغاربة مع هذا النوع الجديد من الوثائق التاريخية.

### □ ثالثاً: الأسطوغرافيا المغربية المعاصرة واستثمار النوازل الفقهية

في ظلّ التوجّه التحديثي الذي عرفته الكتابة التاريخية المغربية (الأسطوغرافيا)<sup>(١١)</sup> منذ سبعينات القرن الماضي، بدأ الباحثون المغاربة ولا سيما المؤرخون منهم يهتمون بمسألة الفتاوى الفقهية، وذلك ضمن عملية تنقيب واسعة النطاق عن وثائق تسمح بإعادة صياغة ماضي وتاريخ المغرب. ومن يتتبع حضور الفتاوى في الأبحاث الجامعية المغربية يجده قد ارتبط ارتباطاً وثيقاً بتطور البحث التاريخي عامة، وتطور المناهج والاتجاهات الفكرية في الجامعة المغربية خاصّة<sup>(١٢)</sup>.

وابتداء من سنة ١٩٧٠، طرح عبد الله العروي وبطريقة أكثر جلاء ضرورة توظيف الفتاوى في كتابة التاريخ المغربي قائلاً: «إن فقه النوازل هو الكفيل بأن يقربنا أكثر من واقع الأوضاع السياسية والاجتماعية، لكن هذا النوع من الكتابات ما زال لم يدرس دراسة شاملة»<sup>(١٣)</sup>.

وأكد العروي بالخصوص على أهمية فتاوى الونشريسي، في معرض تحليله للفرضية القائلة بأن عملية استيلاء الهيلاليين على المغرب ترتبط ببنية اجتماعية رعوية، حين قال: «إن المصادر الوحيدة التي يجب أن توظف لتأكيد أو نفي تلك الفرضية هي النصوص

(١١) تعني كلمة إسطوغرافيا الكتابة والدراسة التي تتناول هذه الكتابة، وقد قمنا أحياناً باستبدال مصطلح الكتابة التاريخية بمصطلح إسطوغرافيا، وهو مصطلح كان قد استعمله بهذه الصيغة عبد الله العروي، حيث يوضح ذلك قائلاً: «نتكلم عن إسطوغرافية موضوع ما، وهي مجموع ما أُلّف فيه، و أما عن الإسطوغرافيا بصفة عامة فهي مجموع ما كتب في حقل التاريخ، وعربناه بالتاريخيات». انظر: عبد الله العروي: مفهوم التاريخ، الجزء الأول، الألفاظ والمذاهب، الدار البيضاء - بيروت: المركز الثقافي العربي، ١٩٩٧، ص ١٩٦.

(١٢) محمد مزين، حصيلة استعمال كتب النوازل الفقهية في الكتابة التاريخية المغربية، ضمن كتاب: البحث في تاريخ المغرب: حصيلة وتقويم، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط، ١٩٨٩، ص ٧٤.  
(13) Abdallah Laroui, L'Histoire du Maghreb: un essai de synthèse, Paris Maspéro, 1970, p.

التشريعية - فتاوى - وذلك ما يعطي لنوازل الونشريسي أهميتها القصوى. وما لم يدرس هذا العمل الضخم فسيبقى كل ما قيل عن التاريخ الاجتماعي المغربي من باب الافتراضات والنظريات...»<sup>(١٤)</sup>.

بهذه الاستنتاجات أو الملاحظات يكون عبد الله العروي قد سجّل نهاية مرحلة أكد فيها على سلبية الحصيلة في مجال استخدام النوازل الفقهية، وبالمقابل فإنه دعا إلى ضرورة تجديد المعرفة التاريخية على غرار ما حدث لدى الغرب.

وعموماً فسيظهر اتجاهان في مجال استخدام النوازل الفقهية كمصدر تاريخي، أحدهما تراثي بيبليوغرافي النزعة والآخر بنيوي، وكلاهما يعكسان ثنائية منهجية واضحة على مستوى الباحثين في حقل البحث التاريخي المغربي.

وتوجد قواسم مشتركة بين هذين الاتجاهين تتمثل في التزايد الملحوظ لكم المصادر الفقهية المستخدمة، واتساع مجال توظيفها زمنياً ونوعياً بحيث لم يعد يقتصر على العصور الوسطى، وإنما شمل أيضاً الفترتين الحديثة والمعاصرة، ووظف المجامع الإفتائية الشهيرة بقدر ما وظف المختصرات والفتاوى المفردة، والاعتماد على الوثيقة التاريخية المغربية كأساس لفهم الواقع التاريخي<sup>(١٥)</sup>.

وعلى عكس الاتجاه التراثي الذي استمرّ في استغلال الفتاوى استغلالاً إخبارياً محضاً، فإن أصحاب الاتجاه البنيوي الذي مثل نقلة نوعية في الإنتاج التاريخي المغربي، يؤكدون على ضرورة توظيف النوازل الفقهية للكشف عن عناصر البنية الاجتماعية والاقتصادية التي قلما تبرزها الكتابات التاريخية الإخبارية.

ينطبق هذا التوصيف الأخير على أحمد التوفيق الذي اعتمد في أطروحته «إينولتان» على النوازل الفقهية، ومن ذلك مثلاً: «الأجوبة الناصرية»، التي وظّفها للتعرف إلى الوسط القروي في منطقة إينولتان وخاصة من الناحيتين الاقتصادية والروحية<sup>(١٦)</sup>. كما كان قصده من خلال استغلال «نوازل الجبال» هو «ذكر الحياة في البلاد التي لا تُجرى فيها الأحكام لشغورها عن الإمام، أو بدء الجور والإهمال في الأحكام»<sup>(١٧)</sup>.

(14) Ibid., p. 224.

(١٥) محمد مزين، حصيلة استعمال كتب النوازل الفقهية في الكتابة التاريخية المغربية، مرجع سابق، ص ٧٨-٨٠.

(١٦) أحمد التوفيق، المجتمع المغربي في القرن التاسع عشر (إينولتان ١٨٥٠-١٩١٢)، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط، ٢٠١١، ص ٣٩.

(١٧) المرجع نفسه، ص ٤٠.

أما «نوازل الدرعي» فقد استعملها التوفيق من «منظور دراسة البنى وفي مداها الطويل، وذلك بافتراض شبه ركود في مجتمع القرون الأخيرة على الأقل، وخاصة ما يتعلق بالأرض من حيث الاستغلال والحيازة، وما يمسّ وضعية المرأة وبعض طوائف الصناعات اليدويين...»<sup>(١٨)</sup>.

قام العربي مزين هو الآخر في أطروحته عن «تافيلالت» باستغلال النوازل الفقهية وخاصة نوازل «ابن هلال» وأجوبة «محمد بن ناصر الدرعي» للكشف عن البنية الاقتصادية والاجتماعية لمنطقة قروية وهي تافيلالت<sup>(١٩)</sup>.

ولقد حدّد الباحث العربي مزين غايته من نوازل ابن هلال المتعلقة بتافيلالت وواحات الجنوب الشرقي المغربي في النصف الثاني من القرن الخامس عشر بقوله: «إنها مكنتنا من إلقاء أضواء على فترة سكنت عنها كتب الحوليات، وليست لنا حولها مصادر أخرى يمكن أن نعتمدها. لكن الفائدة من النوازل لا تنحصر في هذا الاستعمال المحدود؛ لأن تلك النوازل ترجع بنا في أغلبها على التناقضات التي توجد بين تطبيق الشريعة الإسلامية ومتطلبات الحياة الاجتماعية التي تُمليها الظروف الموضوعية للمعاش والتنظيم في تافيلالت. فالكثير من المشكلات التي تثيرها هذه النوازل ما تزال قائمة اليوم، ويوجد كثير من التشابه بينها وبين ما لمسناه في وثائق تافيلالت في القرنين ١٧ و ١٨. إن مرد هذا التشابه هو العلاقة بين تلك المشكلات والظروف الموضوعية لتافيلالت التي لم تتطور بكيفية غير مدركة توحى بنوع من الجمود وعدم الحركية في اليوادي المغربية. فهذه الميزة هي التي جعلتنا نطمئن وبكل ثقة إلى استخدام تلك النوازل المتعلقة بالقرن ١٥ في دراسة حول تافيلالت في القرنين ١٧ و ١٨، وخاصة لمعرفة الجوانب البنوية ذات التطور البطيء»<sup>(٢٠)</sup>.

وبدوره وظّف محمد القبلي في دراسته القيمة «مساهمة في تاريخ التمهيد لظهور دولة السعديين»<sup>(٢١)</sup>، مجموعة من الفتاوى وخاصة فتاوى «المعيار» للونشريسي، لدراسة الملابس التاريخية للسياسة المرينية في القرن ١٤م ضمن تفاعلها مع الأوضاع العامة لشرفاء المغرب في ذلك العهد، لاستكناه أسباب وصول الشرفاء السعديين إلى الحكم في

(١٨) المرجع نفسه، والصفحة نفسها.

(19) Larbi Mezzine, Le Tafilalt contribution à l'histoire du Maroc aux XVIIe et XVIIIe siècle, Publications de la Faculté des Lettres et des Sciences Humaines -Rabat, 1987, p. 77 - 78.

(20) Ibid., p.77 - 78.

(٢١) نشرت هذه الدراسة لأول مرة في مجلة كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط، العدد ٣-٤ (مزدوج)، ١٩٧٨، وأعيد نشرها في كتاب للمؤلف نفسه تحت عنوان: مراجعات حول المجتمع والثقافة في المغرب الوسيط، الدار البيضاء: دار توبقال للنشر، ١٩٨٧، ص ٧٩-١٢٦.

منتصف القرن ١٦ م.

لقد وظّف محمد القبلي آراء بعض الفقهاء في ظاهرة ادّعاء الشرف التي تفتّشت بشكل ملحوظ منذ العهد المريني، ونفور العامة من أشرف فاس في فترة نفوذهم<sup>(٢٢)</sup>. كما أنه سار على النهج نفسه في أطروحته المهمّة «المجتمع والسلطة والدين في المغرب في نهاية العصر الوسيط»<sup>(٢٣)</sup>، حيث حاول من منطق داخلي للأحداث، أن يتجاوز الأحداث السطحية إلى أسبابها العميقة باستقراء ما أسماه بـ«الصمت المعبر» الذي يخدم البحث في المدى الطويل على شاكلة الطريقة البروديلية.

وهكذا درس محمد القبلي من الداخل تناقضات النظام المريني، ليصل في النهاية إلى الأسس المفسّرة لاحتضار هذا النظام، وميلاد نسق آخر وهو الشرف السعدي. ولم يوظّف في هذه الدراسة الفتاوى المتعلقة بنوازل «المعيار» والتي تشكّل وبرأيه مصدرًا لا ينضب للمعطيات الاجتماعية والسياسية والدينية والثقافية بوجه عام، وإنما استعمل كذلك كتابات فقهية عامة لبعض فقهاء الفترة على غرار محمد العربي الفاسي الملقب بابن الحاج (ت: ١٣٣٦ م) وابن عباد (ت: ١٣٩٠ م)، وزروق (ت: ١٤٩٣ م).

ولقد شكّلت هذه النصوص الفقهية بالنسبة للباحث مادة تاريخية لا تقل أهميتها عن المصادر الأخرى، وذلك بالنظر إلى كون تلك الفتاوى «ترتبط بالواقع ارتباطاً وثيقاً وذلك لأنها معدّة للتطبيق اليومي، وأحياناً لإصلاح الواقع، ولا تتجاهل الواقع الملموس والمثال المقتبس من الحاضر أو الماضي القريب، بل لا تتجاهل الرقم أحياناً»<sup>(٢٤)</sup>.

من جهته محمد مزين -وهو الباحث المغربي الذي تمرّس أكثر من مرّة بالفتاوى

(٢٢) وظّف القبلي أكثر من عشرة نوازل بهذا الصدد منها ما يتعلّق بالسب والقذف في النسب الشريف والتنصّر جراء ذلك، وقد خلص المؤلّف إلى القول: «والملاحظ أن هذه النوازل قد بدأت ضئيلة تدخل في حكم النادر في منتصف القرن الثامن، ثم أخذ عددها يتزايد في القرن التاسع. والملاحظ أيضاً أن الأحداث التي تعكسها هذه النوازل قد وقعت في مختلف عواصم المغرب ولم تقع في فاس وحدها، ومعنى هذا ولا شك أن مشكل علاقات الأشراف بغيرهم من فئات المجتمع كان مطروحاً في سائر أقطار الشمال الإفريقي. ومع ذلك فإن المفروض مبدئياً أن المشكل لم يكن قائماً بنفس الأسلوب في مختلف العواصم وإنما كان أشدّ حدة بفاس منه بتلمسان والقيروان، بسبب العلاقات الخاصة التي ربطت الأشراف في الماضي بالمرينيين دون غيرهم من حكام المغرب الكبير». محمد القبلي: مساهمة في التمهيد لظهور دولة السعديين، مجلة كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط، عدد ٣-٤، ١٩٧٨، ص ١١٥.

(23) Mohammed Kably, Société, pouvoir et religion au Maroc à la fin du «Moyen Âge» (XIVe siècle-XVe siècle) Paris, Maisonneuve et Larose, 1986.

(24) Ibid., p. 31.

وشكّل مثلاً في تتبّع استعمال النوازل الفقهية في الكتابات التاريخية المغربية - اعتمد هو الآخر في دراسته حول «فاس وباديتها»<sup>(٢٥)</sup>، على النصوص النوازلية وهي مواد أثبت خصوصيتها بالنسبة للبحث التاريخي المغربي المعاصر.

وقد لجأ الباحث محمد مزين إلى هذه النوع من النصوص لسدّ الثغرات التي تطرحها المصادر التقليدية، وأن «هذا النوع من المصادر هو عكس السابق (المصادر التقليدية) من حيث القضايا التي يوردها عبارة عن نوازل عرضت على المفتي بفاس. وهي تصف للقارئ أسباب وقوع القضية وملابساتها، وهي بالتالي تطرح أمام الباحث معطيات يستحيل الوصول إليها بدونها.

فالنزاعات حول توزيع المياه وبيع وشراء الأراضي والإرث والمعاملات التجارية في إنتاج الأرض وغير ذلك، كله يمكن الوقوف عليه في هذه الكتب وبالخصوص في كتاب «المعيار» للونشريسي، و«الجواهر المختارة» للزياتي، و«العمل الفاسي» لأبي زيد عبد الرحمن الفاسي...»<sup>(٢٦)</sup>.

اتّبع محمد مزين من الناحية المنهجية مسلكاً منهجياً «يجمع بين تقصي المعلومات الواضحة والصريحة عبر هذه المصادر، ثم بنائها حسب تصميم يعتمد التسلسل الكرونولوجي والتحليل الاقتصادي»<sup>(٢٧)</sup>.

هكذا إذن يكون الباحث محمد مزين قد أرّخ فعلاً لاستغلال الفتاوى في الكتابات التاريخية المغربية المعاصرة، وخاصّة في بحثه المهم حول «حصيلة استعمال النوازل في الكتابة التاريخية»، والذي خلص فيه إلى أن كتب النوازل قد استعملت من لدن أصحاب الاتجاه الجديد في الكتابة التاريخية المغربية كمصدر يعبر عن بُنى اقتصادية واجتماعية وفكرية، أو أنها قرئت قراءة تمثيلية، أي كل نازلة تمثل ظاهرة متفشية في المجتمع المدروس على المدى الزمني الطويل، وعلى المجال المكاني الواسع. كما أن كل هذه الاستعمالات لكتب النوازل كانت للتعبير عن تطوّر، وعن ارتباط المجالات المغربية وتكاملها وتشابه بنياتها<sup>(٢٨)</sup>.

غير أن تلك الطفرة في استعمال الفتاوى قد تقلّصت كثيراً منذ ثمانينات القرن الماضي، بفعل عوامل ذاتية وموضوعية يلخصها محمد مزين في النص التالي: «إن بعض المهتمين

(٢٥) محمد مزين، فاس وباديتها مساهمة في تاريخ المغرب السعدي، الرباط: منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، ١٩٨٦.

(٢٦) المرجع نفسه، ص: ١٥.

(٢٧) المرجع نفسه، ص: ١٦.

(٢٨) محمد مزين، حصيلة استعمال كتب النوازل الفقهية في الكتابة التاريخية المغربية، مرجع سابق، ص ٨٣.

بالتاريخ المغربي عبر كتب النوازل الفقهية، أخذوا يبحثون عن مخرج لما يمكن أن نطلق عليه أزمة جراء قلة المصادر النوازلية المحققة، أو عدم توفير منهج واضح لاستعمال تلك الكتب، والناجم بدوره عن الخلل في تكوين الباحثين في ميدان التاريخ»<sup>(٢٩)</sup>.

وللحدّ من الفتور أو النقص الذي عرفه مجال النصوص الفقهية المحققة، فقد اتّجه اهتمام بعض الباحثين إلى تحقيق بعض الفتاوى والنوازل على غرار ما قام به التهامي الزموري في دراسته وتحقيقه القسم الخاص بالحسبة من «نوازل ابن سهل»، ونشرت المقدّمة والنص العربي بتقديم من كلود كاهين ومقدّمة نقدية لحليمة فرحات في المجلد ١٤ من مجلة هسبيريس تامودا سنة ١٩٧٣.

أما عبد العزيز خلوف فقد قام تحت إشراف روجي إدريس سنة ١٩٧٨ بتحقيق ودراسة مجموعة من النوازل مستخرجة من «جامع مسائل الأحكام» للبرزلي. وقد أوضح في تقديمه لهذا العمل المنشور بمجلة كلية الآداب بالرباط<sup>(٣٠)</sup>، وفي مقال له عن قيمة فقه النوازل التاريخية<sup>(٣١)</sup>، أهمية هذا النوع من النصوص حيث اعتبر فقه النوازل مصدراً تاريخياً ومنجماً ثرياً بالنسبة للبحث التاريخي، وذلك بالنظر إلى واقعية النص الفقهي الذي يكون شاهداً ووثيق الصلة بالفترة الزمنية التي عاصرها المفتي، وهي تفيد المؤرّخ الاجتماعي في المجالات الحياتية التي تمسّها من قريب.

ومن بين الأبحاث التاريخية الجادة التي حاولت هي الأخرى استغلال النوازل الفقهية، نجد البحث المتميّز الذي قام به عمر بنميرة في رسالته «النوازل والمجتمع مساهمة في دراسة تاريخ البادية بالمغرب الوسيط» والتي اعتمد فيه بشكل يكاد يكون كلياً على النوازل الفقهية، وفي مقدّماتها كتاب «المعيار» والذي يعتبر في نظر الباحث قطب المصنفات المغربية في أدب النوازل<sup>(٣٢)</sup>.

ولا يقف الأمر عند هذا الحدّ، بل إن الباحث قد أظهر كفاءة عالية فيما يتعلق بمنهجية استغلال هذا النوع من المصادر والتي لم توضع أصلاً لكي يستعملها المؤرّخ؛ فمن المعروف أن كتب النوازل والفتاوى هي نصوص جمعت من أجل الفقهاء والمشتغلين بالفقه، ولذلك

(٢٩) المرجع نفسه، ص: ٨٦.

(٣٠) تحقيق مخطوطة «جامع مسائل الأحكام» للبرزلي، العدد ٥-٦، مزدوج، ١٩٧٩، ص ١٧٥-١٧٧.

(٣١) عبد العزيز خلوف، قيمة فقه النوازل التاريخية، مجلة البحث العلمي، السنة ١٦، العدد ٢٩-٣٠، سنة ١٩٧٩، ص ٧٣-٨١.

(٣٢) عمر بنميرة، النوازل والمجتمع مساهمة في دراسة تاريخ البادية بالمغرب الوسيط، الرباط: منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، ٢٠١٢، ص ٢٩.

فهي لا تهتمّ بعامل الزمن أو المكان إلّا نادرًا. ولعل هذا الأمر هو ما يفسّر أيضًا صعوبة استغلال الفتاوى أو النوازل باعتبارها مستندات قانونية.

وعلى غرار عمر بنميرة أظهر محمد فتحة هو الآخر في أطروحته «النوازل الفقهية والمجتمع أبحاث في تاريخ الغرب الإسلامي من القرن ٦ إلى ٩هـ/١٢-١٥م» نجاعة كبيرة فيما يخص استعمال النصوص النوازلية، ليس فقط على مستوى الرصيد الذي تجمع لدى الباحث من مجاميع الفتاوى وهي في هذه الباب كثيرة<sup>(٣٣)</sup>، وإنما أيضًا من الناحية المنهجية حيث أسهم الباحث في تقديم قراءة منهجية للنوازل الفقهية واقفًا بشكل متأن عند مسألة بالغة الدلالة وترتبط بالفصل بين الخطاب التاريخي والخطاب الفقهي.

### □ رابعًا: النوازل الفقهية والبحث التاريخي.. صعوبة الاستثمار وإشكالية التناول

إذا كان جلّ المؤرخين قد أجمعوا على أهمية النوازل الفقهية في البحث التاريخي، فإن معظم هؤلاء ما فتئوا يؤكدون أيضًا على بعض الصعوبات أو المشاكل التي تعترى هذا النوع من التأليف، ولعل أبرزها هي مسألة الحدود الفاصلة بين الفقه والتاريخ داخل النازلة. ويعدّ الوعي بهذه المسألة شرطًا أساسيًا في التعامل مع هذا النوع من الأدبيات أو المصادر<sup>(٣٤)</sup>.

يعتبر استعمال النوازل للغة الفقهية من أهم الصعوبات التي تعترى المؤرخ وهو يروم استغلال هذا النوع من النصوص، والأمر لا يقتصر هنا على ضرورة التمكن من نواصي اللغة العربية فحسب، وإنما الإمام أيضًا بتخصّص آخر رديف وهو فقه اللغة، باعتباره يسهّل على المؤرخ عملية الإحساس الدائم بالمسافة الزمنية والمعرفية، التي تفصل بينه وبين عالم الفقيه.

إن المشتغل في مجال النوازل الفقهية يجد نفسه أمام مفاهيم ومصطلحات وتراكيب لغوية ذات امتدادات قانونية واجتماعية يختلط فيها المعيارى بالواقعي؛ «فالفقيه يمارس القانون عبر لغة استعمال لغة مستمدة من عالمه الفكري، وانطلاقًا منها يمارس عملية تحليله للوقائع التي تطرح عليه، مستفيدًا مما وفره له الشرع الإسلامي من مفاهيم نظرية غنية، والتي

(٣٣) محمد فتحة، النوازل الفقهية والمجتمع، أبحاث في تاريخ الغرب الإسلامي من القرن ٦ إلى ٩هـ/١٢-١٥م، عين الشق - الدار البيضاء: منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، ١٩٩٩، ص ٩-١٥.

(٣٤) محمد استيتو، النوازل وطبيعة مصادرها وحدود توظيفها في الكتابة التاريخية، مجلة كلية الآداب والعلوم الإنسانية، وجدة، رقم ٧، العدد الخامس، ١٩٩٥، ص ١٢٧.



كان على أساسها يبتّ في القضايا التي كانت تطرح عليه على صورة قضايا أو نوازل<sup>(٣٥)</sup>.

وإلى جانب مشكل اللغة الفقهية المميّزة للنصوص النوازلية، فإن استغلال هذا النوع من النصوص أو المصادر يثير أيضًا إشكالًا حقيقيًا آخر يتعلق بما هو واقعي وبما هو افتراضي.

إن ما نعينه بالواقعي هنا هو تلك النوازل التي تضمّنت أجوبة المفتي أو الفقيه على أسئلة الناس. وإذ تكسو النازلة هنا صفة الواقعية فلأنها لا تهتم إلا بقضايا وقعت ونزلت بالفعل. ولا يكون الحكم في النازلة واقعيًا أي مقبولًا وقابلًا للتطبيق بين الناس إلا إذا كان المجتهد أو الفقيه قد عرف واقعهم، وفهم ظروفهم وأحوالهم ومشكلاتهم.

وتبدو واقعية النازلة حسب عمر بنميرة من خلال عدّة عناصر، كأن يذكر المستفتي أو الفقيه مكان أو زمان النازلة، أو هما معًا، أو يذكر الأشخاص المتنازعين حول قضية ما، أو ترد في سياق السؤال أو الجواب عبارات صريحة من قبيل «وهذه النازلة كثيرة الوقوع عندنا»، أو «جرت العادة بالبلد» أو «الحالة عندنا الآن» إلى غير ذلك من العبارات<sup>(٣٦)</sup>.

كما أن البنية اللغوية للسؤال كثيرًا ما تدل على بعض عناصر واقعية النازلة، حيث يبدو أن المستفتي من العوام، فيستعمل عبارات من اللغة العامية، ذات تراكيب ركيكة تطبعها التلقائية<sup>(٣٧)</sup>.

وعموماً فإن هناك مجموعة من القرائن التي يمكن اعتمادها كمؤشرات للتأكد من واقعية النازلة، كأن يلحق المستفتي سؤاله بمجموعة من الوثائق مثل العقود أو الرسوم والتي يوضح بها قضيته، وغالبًا ما تكون هذه العقود، المثبتة إما جزءًا أو كلاً، مذكّلة بأسماء الشهود والقضاة الذين صادقوا عليها.

كما أن تعدّد الإجابات حول مشكلة اجتماعية معينة، هو مؤشّر آخر يدلّ على واقعية النازلة، حيث إن وجود أو مشاركة أكثر من فقيه في معالجة قضية ما كثيرًا ما يعني أنها كانت مطروحة بحدّة، أو أن يدمج المفتي ضمن جوابه أمثلة ملموسة مستمدة من محيطه الاجتماعي<sup>(٣٨)</sup>.

وبخلاف ما هو واقعي فإن المؤرّخ يجد نفسه أيضًا أمام نوازل فقهية قد يصعب التحقق من واقعيتها، وذلك بالنظر إلى عدّة مؤشرات والتي تؤكد فعلاً على أنها كانت

(٣٥) عمر بنميرة، النوازل والمجتمع مساهمة في دراسة تاريخ البادية بالمغرب الوسيط، مرجع سابق، ص ٥٢.

(٣٦) المرجع نفسه، ص ٥٣.

(٣٧) المرجع نفسه والصفحة نفسها.

(٣٨) المرجع نفسه والصفحة نفسها.

افتراضية، أي عبارة عن أسئلة طرحت من قبل أشخاص معيّنين على المفتي ليبدلي فيها برأيه، وعادة ما يطرح هذا النوع من النوازل -حسب عمر بنميرة- من قبل طلبة المفتي، أو من قبل بعض الفقهاء من زملاء المفتي<sup>(٣٩)</sup>.

وكثيراً ما تأخذ هذه النوازل أيضاً صورة أسئلة أو استشكالات حول جانب من جوانب الفقه، أو حول بعض المفاهيم المستعملة من قبل كبار الفقهاء<sup>(٤٠)</sup>.

ويعتبر توطين النوازل الفقهية في الزمان والمكان من أصعب المشاكل التي يواجهها المؤرخ عند محاولته استغلال هذا النوع من المصادر، ومعظم المؤرخين المغاربة الذين حاولوا استغلال هذا النوع من النصوص هم مقتنعون تماماً بأهمية هذا المشكل؛ ذلك أن أغلب النوازل يصعب توطينها زمنياً.

ولعل هذا المشكل يطرح -وحسب أحمد التوفيق- بالخصوص بالنسبة لكل من يريد التأريخ لفترة تاريخية قصيرة<sup>(٤١)</sup>؛ لأنه في غياب مؤشرات تاريخية واضحة فإن أي اعتماد على المادة النوازلية قد يكون أمراً محفوفاً بالكثير من المخاطر والإشكالات المنهجية.

والواقع أن مشكل الزمن في النازلة لا يتوقف عند هذا الحد، بل إنه يظهر على الخصوص عند محاولة تتبع إيقاعات التطور الذي قد يكون انتاب بعض بنيات المجتمع، فالنوازل ظلت تطرح مشاكل يبدو وكأنها متشابهة<sup>(٤٢)</sup>.

من هنا تبدو أهمية الدعوة إلى وضع هذه النوازل في إطار زمن خاص، وذلك بهدف إخراج هذه النوازل من زمانها الفقهي الذي تطبعه الأبدية والسرمدية إلى الزمن التاريخي.

وعلاوة على صعوبة تحديد زمن النازلة، فإن الأمور تتعقد أكثر عندما يصبح من العسير أيضاً تحديد مكان النازلة ومعظم النوازل لا تشير إلى هذا العنصر. والحال هنا هو أن معرفة ترجمة المفتي وبأكبر قدر ممكن من التفاصيل (من ذلك مثلاً: تاريخ وفاة المفتي وتنقلاته والأماكن التي استقر بها والوظائف التي شغلها وإشعاعه العلمي ومشايخه وتلامذته، تصبح أمراً ضرورياً لأنها مفتاح النازلة بل إنها قد تساعد كذلك على تأطير النازلة<sup>(٤٣)</sup>.

(٣٩) المرجع نفسه والصفحة نفسها.

(٤٠) المرجع نفسه.

(٤١) أحمد التوفيق، المجتمع المغربي في القرن التاسع عشر (إينولتان ١٨٥٠-١٩١٢)، مرجع سابق، ص ٣٩.

(٤٢) المرجع نفسه، والصفحة نفسها.

(٤٣) محمد فتحة، النوازل الفقهية والمجتمع، أبحاث في تاريخ الغرب الإسلامي (من القرن ٦ إلى ٩هـ/

١٢ - ١٥م)، مرجع سابق، ص ٢٠.

ولا تقف الصعوبات التي تثيرها النوازل الفقهية عند هذا الحدّ، بل إنها غالباً ما كانت تعكس أوضاعاً تاريخية يختلط فيها البنيوي بالظرفي إشكالية الخاص والعام<sup>(٤٤)</sup>.

### □ على سبيل الختام

في نهاية هذا التحليل يمكن التأكيد بأن قراءة النصوص النوازلية ليست بالأمر الهين، فمسائلها لا تكشف عن قيمتها بمجرد النظرة الخاطفة أو السريعة، كما أن التعامل معها يستلزم في واقع الأمر استحضار كل الصعوبات أو المشاكل التي يثيرها النص النوازي، وخاصة إذا أخذنا بعين الاعتبار أن كتب الفتاوى لم توضع أصلاً لكي يستعملها المؤرخ.

وفي هذا السياق، من أجل تحليل النازلة كان لا بد للمؤرخين المغاربة من ضرورة الإلمام بعلم أصول الفقه ولا سيما بالمباحث المتعلقة بدلالة الألفاظ والتراكيب في معانيها الوضعية ومعانيها الاصطلاحية، وقراءة كتب النوازل قراءة رمزية تأويلية إلى جانب القراءة الأفقية السطحية التي ظلّ عليها الاعتماد حتى الآن، وما تتطلبه تلك القراءة التأويلية من ضبط القاموس الفقهي وتطوّره والتمرس بتقنيات البحث المعاصرة مثل استخدام الحاسب الإلكتروني، وعلم الإحصاء وغيرها والعمل الجماعي في مختبر متعدد الاختصاصات.

(٤٤) عمر بنميرة، النوازل والمجتمع مساهمة في دراسة تاريخ البادية بالمغرب الوسيط، مرجع سابق، ص ٥٧.

## أثر المنابع الثقافية والحركية على الاجتهاد الفقهي عند الدكتور عبد الهادي الفضلي

حسين منصور الشيخ\*

### □ مقدمة

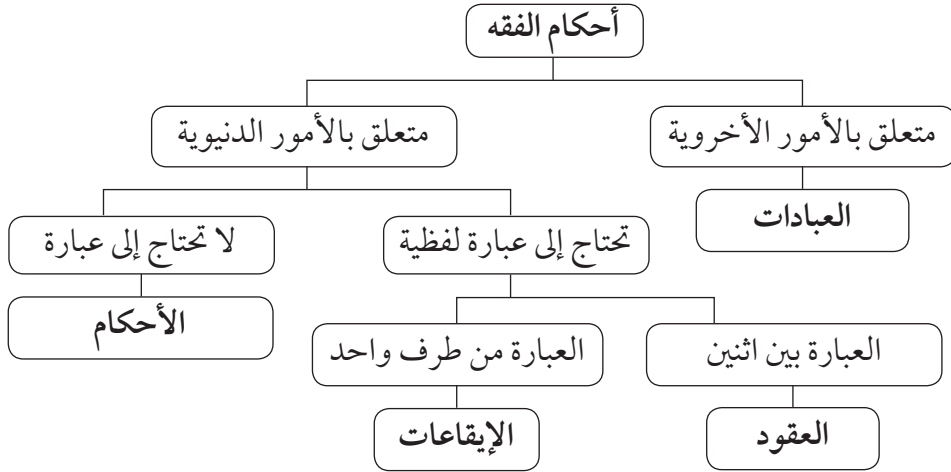
مع بدايات القرن الهجري الثاني أُسِّست العديد من العلوم الإسلامية التي مثلت حينها ضرورةً لبناء المجتمع المسلم معرفياً ومدنياً. وقد ترافق تأسيس هذه العلوم مع انفتاح المجتمع المسلم على معطيات الحضارة اليونانية عن طريق ترجمة تراثها الفكري والعلمي.

ولعلّ من أبرز ما ساهم في تقعيد وتنظيم تلكم العلوم: الإفادة من المنطق الأوروسطي الذي شكّل في حينها - ولقرون متطاولة - المنهج العلمي للبحث والدراسة، والأساس في تبويب العلوم وتقسيم مسائلها وآلية الاستدلال فيها. ومن شواهد تأثر العلوم الإسلامية بالآلية المنطقية والعقلانية في التبويب: التقسيم الحالي لأبواب الفقه، إذ يُقسَّم إلى: عبادات، وعقود، وإيقاعات، وأحكام.

وقد بُوِّت هذا التبويب اعتماداً على التقسيم الثنائي القائم على التريد

\* كاتب من السعودية.

بين الإيجاب والنفي، فالأحكام الفقهية: إمّا متعلّقة بالآخرة أو لا، فالأولى هي أحكام العبادات، والأخرى: إمّا أن تحتاج إلى عبارات لفظية محدّدة أو لا، فالثانية هي: الأحكام، والأولى: إمّا أن يُشترط فيها وجود طرفين أو لا، فالأولى: العقود، والثانية: الإيقاعات. ويمكن تمثيلها بالتشجير التالي:



وهذا النوع من التقسيم، كما يظهر، عقلي بحث لم يُبنَ اعتماداً على الواقع الفقهي واستجابة لطبيعته التشريعية. إذ من المفترض أن تُبحث مسائل الزواج، مثلاً، وهي من المسائل المتعلّقة بالأسرة في الباب ذاته الذي تُبحث فيه مسائل الطلاق، ولكنّ، لأنّ الزواج لا ينعقد إلّا بطرفين، يُبحث في العقود، بينما الطلاق، لأنه ينعقد بطرف واحد، يُبحث في باب الإيقاعات.

ولم ينحصر التأثير بالتبويب، وإنما طال العديد من آلية الاستدلال ومعالجة المسائل الفقهية.

ولا غرابة في ذلك، وبخاصّة مع بدايات تأسيس هذه العلوم، إذ لا منهج علمياً متداولاً سوى المنطق الأوروسطي في حينها، فلا يمكن عزل العلوم عن ظروف نشأتها وتكوّنها.

وكان تأثر هذه العلوم نابع من تأثر رجالها بالثقافة اليونانية الوافدة، وكذلك بسبب هيمنة بعض العلوم على بعض، كما هي الحال مع علم الكلام الذي كان لحدّاته نشأته مقارنة مع كثير من العلوم الإسلامية، وكذلك نظراً لحالة الشحن الكلامية المتبادلة بين الفرق الإسلامية دور في هيمنته على مجموعة من مسائل علم الأصول، مثلاً.

ولذلك تتأثر النتائج العلمية بالمنهج الذي عُولجت به، وكذلك تتأثر بالثقافة التي ينتمي إليها المتخصص، وإن كان العلم يحتكم إلى مجموعة من القواعد والأسس العلمية التي فترق بها عن بقية الحقول العلمية الأخرى.

وهذه الأخيرة هي محور الدراسة التي تعالج دور المنابع الثقافية والحركية في الاجتهاد الفقهي لدى الدكتور عبد الهادي الفضلي رحمته الله، وذلك انطلاقاً من نقاط رئيسة ثلاث، هي: تأثر الفقيه بالخلفية الثقافية التي ينتمي إليها في معالجة المسألة الفقهية، وشواهد على بعض المنابع الثقافية وأثرها في الاجتهاد الفقهي عند العلامة الفضلي، وأخيراً، دور المنابع الحركية في الاجتهاد الفقهي عند العلامة الفضلي.

### □ أولاً: الحضور الثقافي وأثره في الاجتهاد الفقهي

لكل علم من العلوم قواعده وأسسها التي تُبنى من خلالها مسائله وقضاياها، وكذلك مجموعة المعارف والعلوم التي يركز عليها في التأسيس لتلك المسائل والاستدلال على صحتها.

ولكن هذه الأسس وتلك المعارف لا تعطي المعالجة والنتيجة ذاتها لدى كل باحث ومختص في الحقل العلمي الذي ينتمون إليه، وإنما لكل مختص أدواته وآليات معالجته وطرقه التي قد تعطي نتائج مغايرة لمختص آخر عالج المسألة نفسها، تصل في بعض حالاتها إلى درجة التضاد. وما ذلك إلا لمجموعة من العوامل، لعل من أبرزها: الخلفية الثقافية التي يرجع إليها كل من المختصين.

وهو أمرٌ ينطبق على جميع العلوم تقريباً، بما فيها علم الفقه، فقديماً قسّموا الفقهاء إلى: فقيه ذوقي يلتزم في معالجة المسائل الفقهية الذوق العرفي والفقهي، وآخر صناعي يتوسل القواعد الفقهية والأسس العلمية بآلية وحرفية مبالغ، فيعالج المسألة صناعياً.

وهي من النقاط التي يثيرها الدكتور الفضلي في أكثر من مناسبة، فيذكر -أثناء حديثه عن ظهور المعاني من النصوص الشرعية- أهمية الرجوع إلى العرف لتحديد مفهوم النص، ذلك أن «الذي يتحكم في هذا الفهم العرفي هو ما يمتلكه الفقيه من ذوق أدبي يوقفه على نكت التعبير ودقائق التركيب اللفظي، كما أن الذي يحكم فيه هو ما يحمله الفقيه من حس اجتماعي يدرك به عرفيات النص التي يضيفها الاستعمال الاجتماعي على مغزاه ومؤداه التي هي فوق القواعد، والتي هي من نتائج الطريقة الاجتماعية العرفية في التعامل مع الصياغات

الكلامية ودلالاتها، ومن هنا نُعِتَ هذا الفقيه بالفقيه الذوقي»<sup>(١)</sup>.

ثمّ يضيف الدكتور الفضلي معلّقاً: «ومن الواضح أنّ الفقيه الذوقي هو الأقرب إلى طبيعة وواقع فهم النصوص الشرعية»<sup>(٢)</sup>.

وهي نقطة يعيد الحديث عنها أثناء تناوله مشكلة التعارض بين الأحاديث، فيذكر أنّ من عوامل استطاعة الفقيه فكّ التعارض بينها: «مستوى فهم وثقافة الفقيه ومدى سلامة منهجه عند التعامل مع النص، ويعتمد هذا اعتماداً كبيراً على التالي:

- (١) فهم اللغة العربية: تاريخها وعلومها وآدابها وبخاصّة النحو والدلالة والمعجم.
- (٢) دراسة النص في إطار ظروفه التي ولد فيها.
- (٣) دراسة النصّ مرتبطاً بالواقع التطبيقي له كمادّة تحمل حكماً شرعياً.
- (٤) وأعني بهذا النظرة إلى الفقه الإسلامي كنظام حياة ووظف لتنظيم علاقات الإنسان بالله وبالمجتمع والدولة.
- (٥) الذوق الأدبي والفني لإدراك النكت العلمية والدقائق الفنية في النص.
- (٦) التعامل مع النص كمفردة من مفردات الكلام الاجتماعي، لا وحدة خاضعة للتحليل الكلامي أو الفلسفي.

إن اختلاف المستوى بين الفقهاء من حيث الفهم والثقافة عامل آخر ومهم من عوامل حصول التعارض»<sup>(٣)</sup>.

وتطبيقاً لهذه الفكرة التي يعرضها الدكتور الفضلي، يذكر بعض الأمثلة لتأثر الفقهاء نظراً للخلفية الثقافية التي ينتمون إليها، ومن الأمثلة على ذلك حديثه عن تأثر الشريف المرتضى في وضعه لكتابه (الذريعة إلى أصول الشريعة)، الذي يُعدّ من أوائل الكتب الأصولية الإمامية، بما سبقه من تجارب وبما لديه من ثقافة، يقول الدكتور الفضلي بعد استعراضه للمصادر الأصولية السنية التي رجع إليها: «وأمرٌ طبيعي أن تكون نسبة المراجع السنية فيه أكثر من المراجع الإمامية؛ لعدم وجود مؤلّفات في أصول الفقه الإمامي غير مختصر أستاذه الشيخ المفيد، فلا غنى له حينئذٍ عن أن يستفيد في التوبيع لمواد أصول الفقه، ومسالك البحث فيها فنياً من تجارب سابقيه. وأيضاً لا غرابة أن نجده يتأثر بالجوّ

(١) الدكتور عبد الهادي الفضلي، الوسيط في فهم النصوص الشرعية، بيروت: مركز الغدير، ط ٢، ١٤٢٦ هـ - ٢٠٠٥ م، ص ٧٣.

(٢) الدكتور عبد الهادي الفضلي، المصدر السابق، ص ٧٤.

(٣) الدكتور عبد الهادي الفضلي، دروس في أصول فقه الإمامية، بيروت: مركز الغدير، ط ٢، ١٤٢٦ هـ - ٢٠٠٥ م، ج ٢ / ٥٦٩.



الفكري المهيمن آنذاك على المؤلّفات الأصولية، حيث طُبعت بطابع احتواء علم الكلام لعلم الأصول، وبخاصّة أنه من أعلام المتكلّمين والمؤلّفين فيه»<sup>(٤)</sup>.

وفي مثالٍ ثانٍ، يذكر الشيخ الفضلي في إحدى محاضراته قصّة الاختلاف حول تحليل اقتناء جهاز (الراديو) بداية دخوله الأسواق العراقية، فيقول حول هذه القصّة: «كان من المجالس المميّزة التي حضرتها آنذاك، بخصوص مسألة اقتناء الراديو مجلس المرجع الديني الشيخ محمد رضا آل ياسين رَحِمَهُ اللهُ الذي يعدّ من أبرز مراجع الحوزة الدينية في ذلك الوقت. وكان حضوره برفقة سماحة الوالد، وكان ذلك في مجلس الإفتاء الذي يشرف عليه الشيخ آل ياسين. وفي ذلك المجلس أشار الشيخ إلى أنه قد ورده استفتاء حول جواز اقتناء الراديو، وسأل طلابه أعضاء مجلس الإفتاء عن رأيهم، فتنوّعت آراؤهم بين المؤيّد والمعارض والبين بين. وكان يناقش صاحب كلّ رأي، ما دفع بأكثرهم إلى التوقع بأن الشيخ سيفتي بجواز اقتناء الراديو في نهاية المطاف. وبسبب ذلك اندفع أحد المؤيدين للإفتاء بالحرمة وخاطب الشيخ بشيء من الحدّة وأنه يجب أن يفتي بالحرمة لئلا يشيع استعمال أمثال هذه الأجهزة في النجف وبين أيدي المؤمنين المتدينين. وهنا كان للشيخ محمد رضا آل ياسين موقف حازم تجاه مثل هذه المواقف المتشدّدة، إذ خاطب ذلك الطالب بأنه لن يفتي بالحرمة، ويجب أن يُعطى هذا الموضوع ما يتناسب وحكمه الشرعي، شارحاً رأيه بأن الراديو يعدّ من قبيل الوسائل العادية المستعملة بصورة يومية، ففي حال كان استعمالها في الوجه المحلّل، كان اقتناؤها محلّلاً، وإن كان الاستعمال في المواد المحرّمة، فهو محرّم»<sup>(٥)</sup>.

ثم يعلّق الدكتور الفضلي على هذه الحادثة بقوله: «وتعليقاً على هذه القصة، نجد أن الروحية التي تعامل بها الشيخ محمد رضا آل ياسين قد ترجع في جانب كبير منها إلى الخلفية الفكرية والتربوية التي نشأ عليها الشيخ، فهو من الكاظمية، وأهالي الكاظمية غالباً ما يتردّدون على بغداد كما يتردّد أهالي بغداد على الكاظمية. ومن يعيش في العاصمة تكون فرصته في الانفتاح على الأجواء العالمية وما يرافق ذلك من تنوّع فكري وثقافي أكبر، ولا يبعد أن يكون لذلك مدخلية في فهم الموضوعات وإعطائها الحكم الذي يتناسب ومتغيّرات العصر»<sup>(٦)</sup>.

ونختتم الأمثلة بمثالٍ ثالثٍ وأخير، وذلك أثناء حديثه عن السيد محمد باقر الصدر

(٤) الدكتور عبد الهادي الفضلي، المصدر السابق، ج ١ / ٦٨ - ٦٩.

(٥) الحضارة الإسلامية بين دواعي النهوض وموانع التقدّم، محاضرات الدكتور عبد الهادي الفضلي، بيروت: مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، ط ١، ٢٠١٣م، ص ١٨٢.

(٦) المصدر السابق، ص ١٨٣.

رَحِمَهُ اللهُ وإفادته من انفتاح المجتمع النجفي على الثقافات المعاصرة وأثر ذلك على تطوير الدرس الأصولي، إذ يقول حول ذلك: «عندما انفتحت الدراسة الحوزوية في النجف الأشرف على نظريات ونتائج العلوم الاجتماعية الحديثة، أفاد منها العلماء المتطلعون لتطوير مناهج الدراسة في الحوزة العلمية لتكون بمستوى مقتضيات المعاصرة.

وعوامل هذا:

- قراءة الدوريات العلمية.
- قراءة الكتب والدراسات في العلوم الحديثة.
- إنشاء كلية الفقه وإدخال أكثر من علم من العلوم الاجتماعية في برنامجها الدراسي، أمثال: علم الاجتماع، وعلم النفس، والتربية وأصول التدريس، والتاريخ الحديث، والفلسفة الحديثة، وعلم القانون من خلال نظرية الالتزام، وتاريخ الأدب العربي.
- وكان من أولئك العلماء الحوزويين المتطلعين للتطوير، وهم قلة جداً، أستاذنا الشهيد الصدر<sup>(٧)</sup>.

ثم يضيف الفضلي: «كانت العوامل المشار إليها فيما تقدم قد هيأت لأستاذنا المفكر المربي أن ينطلق في تطوير الدرس الأصولي ليضعه في موضع المعاصرة المطلوبة له»<sup>(٨)</sup>، ويعدد بعدها مجموعة من النواحي التي جدّد فيها الشهيد الصدر أصولياً، وهي:

- تجديده في تصنيف المواد الأصولية.
- تجديده في إضافة عنصر التطبيق الأصولي.
- تجديده في توسيع دائرة علاقة الأصول بالعلوم الأخرى<sup>(٩)</sup>.

## □ ثانيًا: الدكتور الفضلي: منابعه الثقافية وأثرها على اجتهاده الفقهي

لا تُعدُّ مسألة انفتاح الباحث ضمن حقل معرفيٍّ ما على معطيات الحقول العلمية الأخرى والإفادة منها خللاً منهجياً بقدر ما هي إثراء لذلك الحقل وتجديد فيه في أحيان كثيرة، وهي نقطة يضيء عليها عالم الأحياء الألماني آرنست ماير في كتابه «هذا هو علم البيولوجيا»، إذ يقول بهذا الشأن: «إن الإلمام بما يجري خارج مجال تخصص الفرد كثيراً ما

(٧) الدكتور عبد الهادي الفضلي، أصالة الاجتهاد عند الشهيد الصدر، بيروت: المركز الإسلامي الثقافي، ط ١،

١٤٣٧ هـ - ٢٠١٦ م، ص ٦٨ - ٦٩.

(٨) الدكتور عبد الهادي الفضلي، المصدر السابق، ص ٧١.

(٩) انظر: المصدر السابق، ص ٧١ - ٧٧.

يكون هو العامل الحاسم في إحراز تقدّم معرفي. وفي أحوال كثيرة تظهر توجهات جديدة للبحث عندما يخطو المتخصّص خطوة إلى الخلف تخرجه من دائرة تخصّصه، لكي يرى هذا التخصّص جزءاً من محاولة كبرى لتفسير عالم الأحياء بكل تباينه المدهش»<sup>(١٠)</sup>.

ولذلك يُحسب للدكتور الفضلي إفادته العلمية من الحقول التي طرقها أثناء تناوله للمسائل الفقهية، ويمكن الإضاءة على مجموعة من الشواهد، وذلك انطلاقاً من العناوين التالية:

### ١) اهتماماته اللغوية وحضورها في البحث الفقهي:

منذ أن التحق الدكتور الفضلي مدرّساً في كلية الفقه التابعة لجمعية منتدى النشر بالنجف الأشرف، انشغل بالدرس اللغوي، فكان مدرّساً للنحو والصرف العربيين، ووضع في ذلك كتابيه: «مختصر التصريف»، و«مختصر النحو». كما أنه يحمل شهادتي الماجستير والدكتوراه في اللغة العربية وآدابها، ويضاف إلى ذلك نشره للعديد من الدراسات والكتب اللغوية.

وقد أفاد كثيراً من الدرس اللغوي في معالجة المسائل الفقهية، ويعود ذلك إلى بدايات كتاباته الفقهية، ففي بحثه المنشور بمجلة النجف، العدد ٧، عن شهر ذي القعدة ١٣٨٢هـ الموافق لشهر نيسان/ أبريل ١٩٦٣م، عن المضاربة ودورها في تداول وتوزيع الثروة، يقول -مقارناً بينها وبين الشركة كعنوانين فقهيين متغايرين-: «في لغة العرب، لا يقتصر (باب المفاعلة) على معنى المشاركة المشار إليه، وإنما يعمّ صدور الفعل من طرف واحد أيضاً، كما في أمثال: المسارعة، والمتابعة، والموافقة، والمطاوعة، والمسالبة، وما شاكلها»، ثم يعقب مستفيداً من هذه المعلومة الصرفية بقوله: «الشركة معاملة بذاتها، لها مقوماتها وخصائصها التي تفرق بها عن المعاملات الأخرى، وأن المضاربة معاملة أخرى غيرها، تتميز بمقوماتها وخصائصها أيضاً؛ لأنّ مجرّد الالتقاء بينهما من وجه -وهو الاشتراك في الربح هنا- لا يتأتى مبرّراً لاعتبار إحداها نوعاً من الأخرى»<sup>(١١)</sup>.

وفي مثال ثانٍ، أثناء حديثه عن دلالة الكلمة في دروسه الأصولية، وبحثه عن حروف الجرّ ودلالاتها في النصوص الشرعية، يقول: «في ضوء ما انتهينا إليه من أنّ حروف

(١٠) آرنست ماير، هذا هو علم البيولوجيا، ترجمة: د. عفيفي محمود عفيفي، الكويت: سلسلة عالم المعرفة، عدد ٢٧٧، يناير ٢٠٠٢م، ص ١٣.

(١١) الشيخ عبد الهادي الفضلي، المضاربة ودورها في تداول وتوزيع الثروة، مجلة النجف، العدد ٧، السنة ٥، ذو القعدة ١٣٨٢هـ - نيسان ١٩٦٣م، ص ٤٨ - ٤٩.

الجرّ لا تحمل معني، ولكن لها وظيفة، يرجع لاستفادة المعنى الذي وظّفت (إلى) في الآية الكريمة ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ﴾، لتقوم بإبراز الموضوعات البيانية أيضًا. ولأنّ الموضوعات البيانية دلّت على أن الابتداء في غسل اليد من المرفق لا تحمل (إلى) في الآية على الغاية والانتهاء، وإنما تحمل على معنى (مع) أو على معنى بيان الحدّ<sup>(١٢)</sup>.

ويفيد من درسه اللغوي في دروسه الفقهية، فيقول الفضلي معلقًا على آلية المعاملة المعاطاتية وما يُشترط فيها من الإيجاب والقبول: «إنّ التحليل اللغوي لمفاد عبارتي: (قبلتُ) و(رضيتُ) يُثبِتُ أنّ مفادهما إخباري لا إنشائي؛ لأنّهما وسيلة لإظهار ذلك الميل النفسي إلى الشيء المعروف. ذلك أنّ الموجِبَ عندما يقول: (بعثك هذا الكتاب) -مثلا- إنه ينشئ البيع، وعندما يقول القابل: (قبلتُ البيع) أو (رضيتُ بالبيع)، يخبر عن قبوله لذلك الإنشاء ورضاه به، ولهذا لا يصحّ تقديم القبول إذا كان بلفظ (قبلتُ) أو (رضيتُ)؛ لأنّ الإخبار لا يكون إلّا عن شيء واقع، فلا بدّ من سبق الإيجاب ليكون الإنشاء، ثم يأتي الإخبار بقبول ذلك المنشأ»<sup>(١٣)</sup>.

وفي بيانه لحقيقة الغناء، يذهب الدكتور الفضلي إلى أنّ تحديد ذلك لم يرد في النصوص الشرعية، ذلك أنها «لم تعرّف مفهوم الغناء بما يكشف عن حقيقته ويحدّد ماهيته، ويرجع هذا -فيما أقدر- إلى أنّ ظاهرة الغناء من الظواهر الاجتماعية التي تختلف باختلاف المجتمعات، وتتطور سعةً وضيقًا بتغيّر ظروفها زمانية ومكانية»<sup>(١٤)</sup>.

ولذلك ينتقد محاولات الفقهاء في بيان حقيقته انطلاقًا من النصوص الشرعية؛ لأنها لم تعرّفه، ما يجعل أمر تحديده عائداً إلى العرف العربي، أي: الرجوع إلى معاجم اللغة.

وهو الانتقاد نفسه الذي وجهه إلى الفقهاء، حينما عرّفوا القضاء انطلاقًا من النصوص الشرعية، فيما كان المفترض بهم اللجوء إلى العرف العربي من خلال مراجعة المعاجم اللغوية. يقول الفضلي حول هذه الفكرة: «ويبدو لي أنّ الذين عرّفوا القضاء بأنه: ولاية حكم أو ولاية على الحكم، قصدوا التفريق بينه وبين القضاء في المذاهب الإسلامية من حيث إنه في الفقه الجعفري لا يصحّ إلّا بالجعل الشرعي من قبل المعصوم. وإلّا فالولاية

(١٢) عبد الهادي الفضلي، دروس في أصول فقه الإمامية، مصدر سابق، ج ٢ / ١٨٥.

(١٣) الدكتور عبد الهادي الفضلي، دروس في فقه الإمامية، بيروت: مركز الغدير، ط ٢، ١٤٣٥هـ - ٢٠١٤م، ج ٣ / ١٦٨.

(١٤) الدكتور عبد الهادي الفضلي، بحوث فقهية معاصرة، بيروت: مركز الغدير، ط ١، ١٤٣٥هـ - ٢٠١٤م، ص ١٣٥.

من لوازم القضاء الشرعي؛ لأنها سلطة أو صلاحية يمنحها الشرع للقاضي ليوظفها في محالها المنصوص عليها، وليصحّ بها قضاؤه»<sup>(١٥)</sup>.

ثم يعلّق الفضلي بقوله: «فالأقرب إلى طبيعة القضاء أن يعرف بالتعريف اللغوي؛ لأنّه مستمدّ من واقع طبيعة القضاء كمحاكمة وحكم، ولأجل أن يختصّ التعريف بالقضاء الإسلامي، يقيّد بقيد الشرعية»<sup>(١٦)</sup>.

وقريبٌ من هذه المعالجة، يناقش الفضلي مسألة ولاية المرأة، وعدم دلالة ﴿قَوَّامُونَ﴾ على عدم أهلية المرأة للولاية، إذ يقول في ذلك: «كلمة ﴿قَوَّامُونَ﴾ ليست حقيقة شرعية ولا مصطلحاً فقهيّاً. ومن هنا، لا بُدّ من تحديد المراد منها من خلال الاستعمالات اللغوية الاجتماعية... ونستفيد من هذا: أنّ القوامية لا تعني القيمومة التي فهم منها المستدلون التسلط والتصرّف، وإنما تعني إناطة مسؤولية رعاية مصالح النساء وتدبير شؤونهنّ بالرجال، ومن أظهر مصاديق تلك الرعاية وذلك التدبير: وجوب إنفاق الرجل على زوجته... ونخلص من كل ذلك إلى: أنّ القوامية غير القيمومة، وأنّ الآية الكريمة لا إطلاق فيها ولا عموم، وعلى هذا، لا يتمّ الاستدلال بها ولا يصحّ»<sup>(١٧)</sup>.

وفي مثالٍ آخر، يشير الفضلي إلى نقطة مهمّة، وهي الآلية التي يقترحها في قراءة النصوص الشرعية ذات العلاقة بالأحكام الفقهية، التي يطغى عليها الأساليب الإنشائية في التعبير، وهي خلاف القضايا المنطقية ذات الصبغة الخبرية، إذ يقول حول هذه الفكرة: «يأتي قصر المنطقي القضية على الجملة الخبرية التامة، لأنها موضوع المنطق الذي يبحث فيه باعتباره الوحدة الأساسية في الاستدلال، فارقاً واضحاً بينه وبين اللغوي الذي يبحث الجملة مطلقاً: خبرية وإنشائية. وفي الفقه؛ لأنّ النصوص الشرعية التي يتعامل معها الفقيه أكثرها أساليب إنشائية، يأتي الفارق بينها أكثر وضوحاً»<sup>(١٨)</sup>.

## ٢) الإمام التاريخي الواسع

منذ بواكير الدراسات التي نشرها الدكتور الفضلي، كتابه القيم (من البعثة إلى الدولة)، الذي تتلخّص فكرته في ربط مجريات الدعوة المحمّدية منذ بداياتها الأولى في مكّة المكرّمة إلى وصولها لمرحلة الدولة في المدينة المنوّرة، وبيان ترابطها، وتمهيد كل مرحلة سابقة

(١٥) الدكتور عبد الهادي الفضلي، المصدر السابق، ص ٢٢٥ - ٢٢٦.

(١٦) الدكتور عبد الهادي الفضلي، المصدر السابق، ص ٢٢٦.

(١٧) الدكتور عبد الهادي الفضلي، المصدر السابق، ص ٢٥١ - ٢٥٢.

(١٨) الدكتور عبد الهادي الفضلي، دروس في أصول فقه الإمامية، مصدر سابق، ج ٢ / ١٤٥.

بالمرحلة التي تليها.

وعند مطالعة مقدمة الكتاب، نجد لدى العلامة الفضلي إلماماً جيداً بالتاريخ الإسلامي، ما أهله إلى وضع مجموعة من الملاحظات المهمة، فكان كتابه نموذجاً للمنهج المقترح في تدوين السنة النبوية، بحيث لا تكون مجرد سرد للأحداث دون تحليل وتفسير لها، ودون رابط عضوي بينها.

في مقدّمة كتابه يقول الفضلي مدوّنًا بعض ملحوظاته على كتب السيرة النبوية: «لم تؤرّخ كتب السيرة -وبخاصّة القديمة منها- لكل حوادث الدعوة الإسلامية في مختلف مجالاتها وأدوارها تاريخياً يجمع شتى صورها ويستوعب جميع تفصيلاتها، ويستعرض كل جوانب الحادثة الواحدة، ويربط بين الحادثة والأخرى في الأسباب والتأثير، يسلسل بين الحوادث في مواقعها من الزمن والأعوام، كشأن ما نلمسه في بعض التاريخ الحديث، وربما كان المؤرخون القدامى يُعذّرون في ذلك بحكم طبيعة تطوّر الدراسات التاريخية، ولا سيّما وهم نتاج بيئات لها خصائصها وألوان نشاطاتها المحدودة.

وظاهرة ثانية نلمسها في تاريخ السيرة هي عنايته بالجانب الجهادي (العسكري أو الحربي) من حياة الدعوة الإسلامية أكثر من عنايته بالجوانب الأخرى، ولعلّ طبيعة حياة العرب حينذاك تبرّر طغيان هذه الظاهرة.

وظاهرة ثالثة نراها في تاريخ السيرة أيضاً، هي أثر شخصية المؤرّخ والعوامل التي صاغتها والمجال الذي دوّن فيه وقائع السيرة، والعوامل التي من وراء قلمه.. أثر كل أولئك وتأثيره في محتوى العرض وفي أسلوبه»<sup>(١٩)</sup>.

كما أنّ العلامة الفضلي التزم المنهج العلمي في كتابة مقرّراته الدراسية في العلوم الشرعية، فكان من بين أهمّ ما يتناوله في المقدّمة العلمية لأيّ من تلك المقرّرات: سرده لتاريخ العلم ونشأته، بل إنه يتناول مجموعة من مسائل تلك العلوم بالبحث التاريخي، كما هي الحال مع الأبواب الفقهية التي حرص على بدئها بذكر تاريخ تلك العبادة أو تلك المعاملة.

ولا شكّ أن يظهر أثر هذا الإلمام التاريخي الواسع في المجالات العديدة التي طرقها وقرأ حولها. ويمكن ذكر بعض الشواهد الدالة على ذلك:

(١٩) الدكتور عبد الهادي الفضلي، من البعثة إلى الدولة، بيروت: دار المحجّة البيضاء، ط ٢، ١٤٣٧ هـ - ٢٠١٦ م، ص ١٩ - ٢٠.

أثناء حديثه عن ريادة الشيخ المفيد في تأسيس المدرسة الأصولية الإمامية، يقارن بين نشأة المذهب الإمامي الفقهي وبين بقية المذاهب الفقهية الإسلامية، فيُظهر أسبقية المذهب الإمامي، وذلك انطلاقاً من الإمام التاريخي المتبّع، فيقول الفضلي -حول مدرسة الصحابة-: «بدأت بمدرسة الرأي، وكان رائدها ورئيسها الخليفة عمر بن الخطاب، وبعد وفاته وتبريز ابنه عبد الله فقيهاً من فقهاء المسلمين المشار إليهم، تركّزت على يديه مدرسة الحديث، وسارت المدرستان جنباً إلى جنب، واتخذت مدرسة الرأي الكوفة مركزاً لها عن طريق عبد الله بن مسعود الذي كان يعدّ أبرز تلامذة عمر بن الخطاب، وأبرز من تبنّى منهج وفكر مدرسة الرأي، وأخذت طابعها الواضح على يد إمام المذهب أبي حنيفة النعمان بن ثابت الكوفي.

أما مدرسة الحديث، فاتخذت من المدينة المنورة مركزاً لها، واشتهر من أعلامها الفقهاء السبعة: سعيد بن المسيّب، وعروة بن الزبير، وأبو بكر بن عبد الرحمن المخزومي، وعبيد الله بن عبد الله، وخارجة بن زيد بن ثابت، والقاسم بن محمد بن أبي بكر، وسليمان بن يسار، وانتهت رئاسة هذه المدرسة إلى إمام المذهب مالك بن أنس، وعن طريقه انتشرت في البلدان الإسلامية»<sup>(٢٠)</sup>.

وانطلاقاً من هذه الفكرة يشير الفضلي إلى نقطة مهمّة في المقارنة بين المدرستين الأساس (أهل البيت والصحابة)، ففي الوقت الذي تمتدّ فيه أولاهما امتداداً طويلاً محافظة على الخطّ والمنهج نفسه، «ما ثبت لنا قدمها، وسلامتها من التغير منهجاً ومادة، نجد المذاهب السنية تسير خلافاً لذلك، فالمذهب الظاهري يرفض الرأي ومتطوراته من قياس واستحسان وما إليهما... والمذهب الحنفي يتمسك بالرأي إلى أبعد الحدود التي بعدت به كثيراً عن الحديث (السنة). والمذاهب السنية الأربعة الأخرى جمعت بين الرأي والحديث مع ميل إلى الحديث أكثر من قبل المذهب الحنبلي، وأكثر منه من قبل المذهب السلفي... ومعنى هذا أن مذهب الصحابة تشعّب إلى هذه المذاهب مع ما بينها من الاختلاف في المنهج. ومن الطبيعي أن الاختلاف في المنهج يبعّد أن تكون الفروع امتداداً تامّاً للأصل»<sup>(٢١)</sup>.

كما أنه أثناء الحديث عن تحسّس فاضل المؤونة، يقدّم العلامة الفضلي بحثاً تاريخياً عن المؤونة، فيشير الفضلي إلى أن الواقع الاجتماعي اليوم تغير فيما يرتبط بتموين المنزل من قبل عامّة الناس، فيقول: «من المفيد أن أشير إلى منشأ التعبير بفاضل المؤونة، أي من أين جاء

(٢٠) الدكتور الفضلي، الشيخ المفيد مؤسس المدرسة الأصولية الإمامية، أعمال مؤتمر ألفية الشيخ المفيد - قم، الدراسة رقم ١١٧، ١٤١٣ هـ - ١٣٧١ هـ. ش، ص ٥ - ٦، بتصرّف واختصار.

(٢١) الدكتور عبد الهادي الفضلي، دروس في فقه الإمامية، مصدر سابق، ص ١٢١، مع بعض التصرف.



هذا التعبير؟، إذ يرتبط هذا التعبير بواقع اجتماعي كان الناس يعيشونه في عصر صدور النصوص الشرعية، وهو أن الناس كانوا يمتارون قوت سنتهم من الطعام ومستلزماته، كالخطب وخلافه يدخرونه ميرةً، ومنه أخذ تعريف الميرة بأنها الطعام يدخره الإنسان. وكذلك تعريف المؤونة بأنها ما يخزنه الإنسان من مواد غذائية، كالرز والبر والتمر والزيت والسمن وما إليها. وله -أيضاً- سُمِّي مكان ادخار الطعام مخزن الميرة، ومخزن المؤونة... فالنصوص الشرعية التي قالت: على المسلم أن يخمس ما فضل من مؤونته، تعني أن يخمس الباقي مما ادخره من ميرة السنة. أما الآن وحيث تغير الوضع الاجتماعي وتغيرت معه أساليب المعيشة، ولم يعد ادخار الميرة مألوفاً، ينظر المسلم إلى الموجود عنده من المواد الغذائية ومستلزمات طهيها كالنفط والغاز والفحم يوم نهاية سنة الدخل فيخمسها<sup>(٢٢)</sup>.

وفي تعريفه لمصطلح (الاجتهاد) الفقهي، يناقش الفضلي إحدى الفقرات الواردة في بعض تعريفاته، فيقول معلقاً: «يبدو أن التعبير عن الاجتهاد بتحصيل الحجّة على الحكم، جاء من واقع الأعمال الفقهية الاستدلالية التي قام بها الفقهاء بدءاً من كتاب (تهذيب الأحكام) للشيخ الطوسي الذي هو شرح استدلال لكتاب (المقنعة) للشيخ المفيد، وحتى يومنا هذا، حيث تركّزت في معظمها على شرح المتون الفقهية، فعمل الشيخ الطوسي في (التهذيب) -مثلاً- هو البحث عن دليل فتوى الشيخ المفيد في (المقنعة) الذي هو متن فقهي.

بينما المطلوب -هنا- هو أن ننظر إلى وظيفة المجتهد من واقعها، لا من واقع الأعمال التي يقوم بها الفقهاء. وواقع وظيفة الاجتهاد هي: البحث في النص الشرعي الكتاب والسنة لاستنباط الحكم منه<sup>(٢٣)</sup>.

### ٣) الاطلاع على مناهج البحث العلمي الحديثة

مارس الدكتور الفضلي الكتابة المنهجية منذ بواكير مشاركاته العلمية، فكتب: «التربية الدينية»، و«خلاصة المنطق»، و«مبادئ أصول الفقه»، و«مختصر التصريف»، و«مختصر النحو».

وقد اتّسمت كتاباته الأولى بالمنهجية الحديثة التي أفادها من اطلاعه الخاص على مناهج

(٢٢) الدكتور عبد الهادي الفضلي، مبادئ علم الفقه، بيروت: مركز الغدير، ط ٢، ١٤٣١هـ - ٢٠١٠م، ج ٢/ ٢٧٢ - ٢٧٣.

(٢٣) الدكتور عبد الهادي الفضلي، التقليد والاجتهاد، بيروت "مركز الغدير، ط ٢، ١٤٢٦هـ - ٢٠٠٥م، ص ١٨٥ - ١٨٦.

البحث الحديثة، ولعلّ لالتحاقه مبكراً بكلية الفقه، ومن ثمّ التزامه الدراسة الأكاديمية في جامعة بغداد دوراً في انفتاحه على المنهجية العلمية الحديثة في البحث والتبويب والتقسيم. ولقد كان لتجربته الواسعة هذه أثرها على درسه الفقهي، وذلك ما يطالعه القارئ لتراثه في شواهد عدة، منها:

من المقترحات التي يذكرها العلامة الفضلي: تخلص الفقه وأصوله من هيمنة القواعد المنطقية، ويقترح بدلاً من ذلك اتخاذ المنهجية العلمية الحديثة التي تنسجم وطبيعة علم الأصول وعلم الفقه، ومما يذكره حول هذه الفكرة: «إنّ اللغة التي تستعمل مادةً لتصوّر المنطق هي اللغة العلمية، ومن الممكن قبوله أساليب اللغة العلمية وفق متطلبات الصور المنطقية، ولكن من غير الممكن قبوله اللغة الاجتماعية في تحاور أبناء المجتمع وفق قوانين المنطق؛ لأنها سابقة عليها، ولأنها تخضع في وضع أساليبها وتطورها للسنن الاجتماعية لا القوانين العلمية»<sup>(٢٤)</sup>.

وفي أثناء حديثه عن مصطلحي الإطلاق والتقييد الأصوليين، يقول الفضلي حولهما: «إنّ الأصوليين يصرحون وينصّون على أنّ الإطلاق والتقييد ليس لهم فيهما اصطلاح خاصّ، وإنما أخذوهما من العرف الاجتماعي بما لهما من معنى لغوي عرفي، وكذلك الألفاظ التي يطلق عليها المطلق، التي هي أسماء الأجناس وأخواتها، هي الأخرى يقولون بأنها مفاهيم عرفية، فكان المفروض منهجياً أن تعرف وتفسّر هذه المفاهيم من خلال الفهم العرفي لها، ولكنّ التزام الأصوليين بالمنهج الفلسفي فرض عليهم أن يعرفوها تعريفاً فلسفياً بما أوقعهم في المفارقة المذكورة»<sup>(٢٥)</sup>.

ومن المفردات التي نادى العلامة الفضلي بدراستها وفق طبيعتها المنهجية: شرط الحياة في مرجع التقليد، وذلك بقوله: «عند قيام السيرة العقلانية، لا أرى بحاجة إلى أن نعتمد معطيات الفلسفة، كما جاء في بعض كتب الفقه الاستدلالية؛ لأنّ التشريع اعتبار، أمره بيد معتبره، فمتى استفدنا من السيرة المتصلة بزمان الحضور جواز التخيير أغنتنا عن الرجوع إلى غير ذلك»<sup>(٢٦)</sup>.

وعندما يعدّد الفضلي شروط العقد في المعاملات، يشير إلى ما يذهب إليه بعض الفقهاء من ضرورة إيقاعه بالعربية، اعتماداً على قاعدة القدر المتيقّن من الروايات، وهي

(٢٤) الدكتور عبد الهادي الفضلي، دروس في أصول فقه الإمامية، مصدر سابق، ج ٢ / ١٥٣.

(٢٥) الدكتور عبد الهادي الفضلي، المصدر السابق، ج ٢ / ٤١١.

(٢٦) الدكتور عبد الهادي الفضلي، التقليد والاجتهاد، مصدر سابق، ص ١٥٤.

معالجة عقلية صرفة، فيما يذهب العلامة الفضلي إلى عدم اشتراطه، اعتماداً على سيرة العقلاء القائمة على إجراء كل مجتمع عقود بلغته التي يتعامل بها<sup>(٢٧)</sup>.

من الملحوظات المهمة التي ذكرها العلامة الفضلي مبكراً على المدونات الفقهية: ما ذكره بخصوص التبويب الفقهي، فاقترح منهجاً جديداً للبحث الفقهي، وذلك في دراسة منشورة في مجلة «الإيمان» النجفية في عددها المزدوج الخامس والسادس لسنة ١٣٨٣هـ/ ١٩٦٣م، إذ يقول هناك: «إن الذي أقترحه حول المنهج يدور حول جوانب، هي:

١- حول طريقة التبويب: إن الطريقة القديمة المتبعة في تبويب الفقه تقوم في عامة مؤلفاته ومدوناته المتقدمة على أساس من تقسيمها -على ضوء تقسيمه- إلى أربعة أقسام، هي:

١. العبادات.

٢. العقود.

٣. الإيقاعات.

٤. الأحكام.

والشيء الملاحظ -هنا- وجود الاستطراد بكثرة ربما تذهب إلى حدّ بجامعة الباب ومانعيته، أما متى حاولنا مashaة متطلبات الأوضاع الاجتماعية للمسلمين بغية تيسير فهم الفقه لديهم، فالمقترح مراعاة المناهج الحديثة في التبويب، أمثال: أن يوّب الفقه إلى:

١. أحكام الفرد، ويراعى فيه أصنافه، وهي: الطفل، والرجل، والمرأة.

٢. أحكام الأسرة.

٣. أحكام المجتمع.

٤. أحكام الدولة<sup>(٢٨)</sup>.

وبعد هذا المقال بأكثر من ٣٠ عاماً، رجع المؤلف إلى مناقشة الفكرة من جديد بصورة موسّعة أكثر نضجاً واستيعاباً في كتابه الفقهي «دروس في فقه الإمامية»، حيث أشار هناك إلى أهمية إعادة النظر في تبويب علم الفقه، إذ يقول: «استمداداً من الواقع التطبيقي الذي يعيشه الإنسان المسلم، ومما يقرّره المنهج العلمي الحديث من وجوب مراعاة الحاجة إلى الفقه في عالم الحياة المعاشة للمسلم، وبغية أن تترابط موضوعاته ترابطاً عضوياً وفق ما لها من أهداف، رأيت أن أقسمه إلى الأبواب التالية:

(٢٧) انظر: الدكتور عبد الهادي الفضلي، دروس في فقه الإمامية، مصدر سابق، ج ٣ / ١٦٤.

(٢٨) الدكتور عبد الهادي الفضلي، قضايا وآراء، بيروت: دار الزهراء، ط ١، ١٤١٤هـ - ١٩٩٣م، ص ٥٩.

١. أحكام العبادات.

٢. الأحكام الفردية.

٣. أحكام الأسرة.

٤. الأحكام الاجتماعية.

٥. أحكام الدولة.

٦. أحكام الحقوق المالية العامة.

٧. أحكام المعاملات الاقتصادية.

ويشمل قسم أحكام العبادات أمثال: الطهارة، الصلاة، الصوم، الاعتكاف، الحج، العمرة، الزيارة... إلخ.

ويندرج في باب الأحكام الفردية أمثال: أحكام التكلم، أحكام الاستماع، أحكام القراءة، أحكام اللباس، أحكام الزينة، الرياضة البدنية، أحكام البصر، أحكام الأكل، أحكام الشرب، أحكام السكن، أحكام الالتزامات (النذر والعهد واليمين)... إلخ.

ويدخل في قسم الأسرة أمثال: الزواج، الطلاق، الخلع والمباراة، الظهار، الإيلاء، اللعان، الرضاع، الحضانة، التربية، النفقة، الولاية، الميراث... إلخ.

وفي الأحكام الاجتماعية أمثال: الرقابة الاجتماعية (الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر)، التكافل الاجتماعي، تولي الأمور الحسبية من قبل عدول المؤمنين، المنشآت الاجتماعية الخيرية... إلخ.

وفي أحكام الدولة أمثال: رئاسة الدولة، الجهاز الحكومي، أجهزة الإدارة المحلية، الوظائف الاجتماعية للدولة، الوظائف الدولية للدولة، الدفاع، الجهاد... إلخ.

وفي الحقوق المالية العامة أمثال: الزكاة، الخمس، الكفارات المالية، الصدقات العامة، الأوقاف العامة، ردّ المظالم، النذور المالية، التبرّعات الخيرية، الأنفال، الخراج... إلخ.

وفي المعاملات الاقتصادية أمثال: التجارة، الزراعة، الصناعة، الملكية، الصرافة والمصارف (البنوك)، الشركات، المضاربة، القرض، الحوالة، الكفالة، الإجارة... إلخ<sup>(٢٩)</sup>.

وعندما يتناول الفضلي موضوع البنوك، يستعرض مجموعة من الخطوات التي يراها منسجمة مع المنهجية العلمية الحديثة التي يتبنّاها، مبتعداً عن المنهج الفلسفي، فيقول حول ذلك: «في مجال تحديد موضوع البنك وتشخيصه، على الباحث اتباع الخطوات التالية:

(٢٩) الدكتور عبد الهادي الفضلي، دروس في فقه الإمامية، مصدر سابق، ج ١ / ٢٧٨ - ٢٧٩.

١. الرجوع إلى أنظمة البنوك التجارية المدونة، تلك البنوك التي يتعامل معها المسلمون، سواء كانت قائمة في البلاد الإسلامية أو في خارجها.
٢. الرجوع إلى نماذج من أوراق المعاملات المعقودة بين البنوك والعملاء.
٣. الرجوع إلى القرارات البنكية الصادرة عن إدارات البنوك ومجالسها بشأن المعاملات المصرفية.
٤. الرجوع إلى الكتب والرسائل المؤلفة في الموضوع، وكذلك البحوث والمحاضرات التي تُعنى بهذا الشأن.

وموجب هذا يعود إلى أن مفاهيم المسائل والقضايا المصرفية بعدد ما تدخل دائرة الفهم العرفي وتستقر في أذهان الناس حتى يصبح فهمها ميسورًا لكل أحد، ليصح الاعتماد على الفهم العرفي والإرجاع إليه. ويعود هذا إلى أنها بعدد ما تنتشر وتشيع في أوساطنا الاجتماعية الانتشار والشيوع اللذين يحققان لها فهمًا عرفيًا يعتمد عليه عند الرجوع إليه. وأؤكد على هذا؛ لأن اتباع المنهج الفلسفي - كما هو معروف مما صدر من الكثير منهم - عند عدم القدرة على تشخيص الموضوع أو عدم وضوحه، أو لأجل الاحتياط بغية أن يتيقن الباحث من دخول الموضوع واحدًا من الاحتمالات، يأخذون بالمنهج المذكور، فيعفون أنفسهم من عناء محاولة التحديد، مكتفين بطرح كل الاحتمالات، ومحاولة معرفة حكم كل واحد من هذه الاحتمالات التي تردد الموضوع بينها حسب اعتقاد الباحث»<sup>(٣٠)</sup>.

ولهيمنة المنهج الكلامي في معالجة بعض المسائل الأصولية، يعدد العلامة الفضلي أبرز الفروق بين المنهجين، ليتضح لدارس الأصول الفارق بينهما، يقول حول ذلك: «لتجلية الفرق بين المنهج الكلامي والمنهج اللغوي الاجتماعي الذي ينبغي اتباعه في علم الأصول نقول:

- إنَّ المنهج الكلامي - لأجل أن يصل إلى أنَّ الكلمة أو الجملة أو الأسلوب موضوع لهذا المعنى - يعتمد على الحقائق التي منها التبادر، فمتى تبادر المعنى عند سماع اللفظ إلى الذهن فإنه المعنى الحقيقي، أي إنَّ اللفظ موضوع له.

- بينما يعتمد المنهج اللغوي الاجتماعي استقراء النصوص الشرعية في تطبيقاتها على مواردها، وملاحظة الاستعمال الاجتماعي الراهن.

ونحن - هنا - حيث نبحث عن دلالة الألفاظ التي عنونت بالفاظ العموم عندما نرجع إلى أهل اللغة - وهم العرب - ونلاحظ طريقتهم في الفهم والإفهام، أي أسلوبهم في

(٣٠) الدكتور عبد الهادي الفضلي، دروس في فقه الإمامية، مصدر سابق، ج ٥ / ٣٧ - ٣٨.

الاستعمال من حيث اللفظ والدلالة، وفي مجال التطبيق خاصّة نراهم يفرقون بين نوعين من هذه الألفاظ، أو قل: إنهم يصنفونها إلى مجموعتين، هما: مجموعة تفيد الاستغراق بنفسها، ومجموعة لا تفيد الاستغراق إلا بمساعدة قرينة السياق<sup>(٣١)</sup>.

#### ٤) الانفتاح على الثقافة المعاصرة

يشير الشاعر السيد مصطفى جمال الدين، وهو من رفقاء درب العلامة الفضلي، إلى حالة الانفتاح الثقافي الذي عاشته النجف الأشرف أيام دراسته العلمية، فيشير إلى تنوع الكتب والمجلات التي كان يقرأها جيله من طلبة الحوزة العلمية، وذلك في قوله: «إن النجف التي عشناها مدينة قارئة، تتصل -رغم انغلاقها- بالعالم الخارجي عن طريق الكتب والصحف والمجلات التي تردها بانتظام، ومن مختلف البلدان، كـ (العرفان) و (البرق) من لبنان، و (ألف باء) و (مجلة المجمع العلمي) من دمشق، و (المقتطف)، و (المقطم)، و (الهلل)، ثم (الرسالة)، و (الثقافة)، و (الكاتب المصري) من مصر.

كما صدرت في النجف نفسها صحف ومجلات ليست على الشكل المتحفّظ الذي يعيشه مجتمعها، كمجلة (النجف) التي صدرت في العشرينيات<sup>(٣٢)</sup>.

وعندما يبدأ الإنسان مسيرته العلمية متسلّحاً بالتنوع الثقافي والعلمي، يُلازمه ذلك طوال هذه المسيرة المباركة، فتطلّله هذه المعارف وتنير له كثير من مسالكه وتفتح له العديد من المغالق. وهذا ما يظهر من كتابات ومؤلفات العلامة الفضلي، حيث الاطلاع الواسع والغزير، والمنفتح على العديد من الثقافات والمعتقدات والأيدولوجيات. وهو ما ينعكس تالياً على المادة التي يبحث فيها وحوّلها، إذ يحاول استيعاب ما كتب حولها وما تناوّلها من دراسات وأبحاث. وهي الملازمة التي يظهر أثرها على إنتاجه العلمي، بما في ذلك آراؤه الاجتهادية. إذ يمكن تبيّنه من الشواهد التالية:

عند تناوله لموضوع سنّ اليأس عند المرأة، يعالج الفضلي اختلاف سنّ يأس المرأة القرشية (٦٠ عاماً) عن غير القرشية (٥٠ عاماً)، وينطلق في بيان الاختلاف الوارد في الروايات من الواقع الميداني، ويقول في ذلك: «في ضوء أن ظاهرة الحيض من الظواهر الصحية البدنية للمرأة، وينشأ من واقع تكوينها الجسماني الطبيعي لا طريق إلى معرفة شؤونها تفصيلاً إلاّ عن طريق الدراسات الميدانية، أمثال القيام بعمل استبيانات والاستفادة من نتائج إحصاءاتها.

(٣١) الدكتور عبد الهادي الفضلي، دروس في أصول فقه الإمامية، مصدر سابق، ج ٢ / ٣١٣ - ٣١٤.

(٣٢) السيد مصطفى جمال الدين، الديوان، بيروت: دار المؤرّخ، ط ١، ١٤١٥ هـ - ١٩٩٥ م، ص ٢١.

وبقرينة ما أفادته التقارير العلمية من خلال الدراسات الميدانية التي قام بها باحثون علميون من أن مدة سن الإخصاب -التي هي سن الحيض- تختلف باختلاف العوامل، أمثال: المناخ والوراثة والسلالة، نستطيع أن نقول: إن القرشية في الرواية ذكرت من باب المثال لبيان تأثير عامل السلالة، لا لخصوصية في القرشية ذاتها.

ويؤيده مساواة النبطية لها في الستين كما ورد في المروي الذي أشار إليه الشيخ المفيد، والنبط -كما هو معلوم تاريخياً- سلالة من السلالات البشرية.

وفي هديه، يكون التحديد بالستين بياناً لأعلى حد تصل إليه سن الإخصاب، وتكون الخمسون بياناً للغالب.

وبهذا يتم الجمع بين الروايات... في بيان أكثر مدة الحيض بالثمان والعشر حيث حمل الفقهاء الثمانية على الغالب والعشرة على أنها الحد الأعلى»<sup>(٣٣)</sup>.

وقريباً من هذه المعالجة، يتناول الفضلي مسألة اجتماع الحيض مع الحمل، إذ يرجع إلى ما تثبته التقارير الطبية، فيقول جامعاً بين مؤدى الروايات وما تثبته التقارير الطبية: «إن القول بالاجتماع مفاده جواز أن تحيض المرأة الحبل من غير نظر فيه إلى بيان وقت الحيض عند الحامل. وإن القول بعدم الاجتماع ناظر إلى بيان الغالب من حال المرأة الحبل من أنها لا تحيض، فليس فيه شمول يستوعبه بنفيه. وإن القول بانقطاع الحيض عند استبانة الحمل لا ينافيه أيضاً؛ لأن بيان وقت مجيء الحيض لم يحدد فيه المجيء بما قبل الاستبانة أو عندها أو بعدها. وعلى هذه المؤديات تحمل الروايات، ولا تعارض بينها كما ذهب إليه بعضهم. ولا حمل على التقية؛ لأن الإفتاء برؤية المرأة الدم أثناء الحمل لا يثير سخط الحاكم المتسلط. فليس كل ما يوافق المذهب السني الرسمي يحمل على التقية؛ لأن التقية معناها الخوف من وقوع المفتي تحت طائلة ظلم الحاكم وجوره. والنتيجة: جواز اجتماع الحيض والحمل»<sup>(٣٤)</sup>.

أثناء تعداد شروط المعاطاة في المعاملات، يذهب الفضلي إلى عدم اشتراط التلفظ في المعاملة، ويذهب إلى قبول أي مؤشر يستدل به على التراضي بين طرفي المعاملة، وذلك لأنها «ظاهرة اجتماعية عامة وقديمة قدم المجتمعات البشرية توارثتها مجتمعاً بعد آخر، ولو حاولنا معرفة واقعها من خلال الدراسة الميدانية، لرأينا أن الناس مسلمين وغير مسلمين، يتعاملون مع المعاطاة بترتيب جميع الآثار الشرعية أو القانونية أو العرفية التي ترتب على

(٣٣) الدكتور عبد الهادي الفضلي، دروس في فقه الإمامية، مصدر سابق، ج ٢ / ١٣٩ - ١٤٠.

(٣٤) الدكتور عبد الهادي الفضلي، المصدر السابق، ج ٢ / ١٥٠، مع اختصار وتصرف يسيرين.



المعاملة المالية المشروعة»<sup>(٣٥)</sup>.

ثم يعلّق الفضلي على النتيجة التي ذهب منتقداً الآلية التي يتبعها الفقهاء في معالجة هذه المسائل، وذلك بقوله: «إن الطريق المنهجي السليم لمعرفة إرادات وقصود المتعاملين هو الاستفسار منهم مباشرة، إما شفهيّاً أو تحريراً، بواسطة ما يعرف حديثاً بالاستبانة أو الاستبيان الذي من خلال ما يدوّن فيه من أجوبة يتبين الباحث معرفة ما أراد معرفته. وهذا لم يحدث من الفقهاء الذاهيين المذهب المذكور، فلم يُذكر أنهم قاموا بحملة استفسارات من الناس عمّا يقصدونه أثناء تعاملهم بالمعاطاة، هل هو الإذن بالتصرّف أو التملك والتمليك. ولازم هذا أن الفقهاء درسوا هذه المسألة في إطارها النظري بعيداً عن إطارها التطبيقي.

ومن ناحية نظرية، حيث أنهاهم الدليل الذي اعتمدوه إلى أن العقد هو نتيجة التعاقد اللفظي، لا تكون المعاطاة - على هذا - عقداً. ولأنها جارية بين الناس ولم يحصل ردع من الشارع المقدّس عنها، فلا توجيه شرعياً لهذا اللون من التعامل إلّا بأن يقال: إنها إذن في التصرف... فالمسألة نظريّاً هي هكذا، ولكنها تطبيقياً غيره تماماً، وذلك أن الناس من غير شك في ذلك - لأنه مشاهد ومعروف بالوجدان - يقصدون من المعاطاة ترتيب جميع آثار العقد اللفظي»<sup>(٣٦)</sup>.

وهناك نقطة يعيد الفضلي الحديث عنها أثناء تناوله لشرعية بعض وسائط البيع الحديثة، كالهاتف والإنترنت وآلة البيع الذاتي، إذ يرى «أن الإبانة عمّا في النفس من الرضا بالبيع هو لازمة الإيقاع، أي: إن الإيقاع يدل عليها ضمناً. فالمقصود من استعمال الوسيلة كالكتابة وأمثالها ليس إبراز وإظهار الرضا، وإنما المقصود بها إيقاع المعاملة، ومن وجودها يفهم الرضا. وهذا ما يدركه كل متعامل؛ لأنه من الظواهر الاجتماعية العامة التي تعرف عن طريق الممارسة والملاحظة. وهذا يسلمنا إلى التوسع بصيغة العقد إلى ما يشمل القول والفعل وما يقوم مقامهما من إشارة أو كتابة»<sup>(٣٧)</sup>.

وهذه النتيجة النهائية التي يذهب إليها العلامة الفضلي كان لازمها قبول جميع معاملات البيع الحديثة، فما دام «لم يرد في النصوص الشرعية ما يدل على حصر إيقاع العقد والإبانة عن الرضا في التلفظ والنطق، ولم يرد عنه المنع من الكتابة يكون جواز التعامل بالمراسلة كما هو المعروف الآن في عصرنا هذا مشروعاً. ويدخل تحت عنوان الكتابة: ما يعرف بالبرق (تلغراف Telegraph)، وهو جهاز لنقل الرسائل من مكان إلى آخر بعيد

(٣٥) الدكتور عبد الهادي الفضلي، المصدر السابق، ج ٣ / ١٩١.

(٣٦) عبد الهادي الفضلي، المصدر السابق، ج ٣ / ١٩١ - ١٩٢.

(٣٧) عبد الهادي الفضلي، المصدر السابق، ج ٤ / ١٦٦.

بواسطة إشارات خاصة. والتلكس Telex وهو الرسالة بواسطة طباعة بُعديّة. ومثله الفاكس Fax، والبريد الإلكتروني E-mail»<sup>(٣٨)</sup>.

ومن الأمثلة أيضًا: ما يذكره الفضلي بخصوص التفريق بين القرضين: الاستهلاكي والإنتاجي، إذ يرى حرمة الأول وحلية الثاني، وذلك نظرًا لدوره الإنتاجي في تحريك المال وتداوله بين الناس، وهو ما يبيّنه شارحًا هذا الرأي: «وبعكسه -القرض الاستهلاكي- القرض الإنتاجي، فإن الأموال التي تؤخذ عن طريقه تستعمل للإنتاج والاستثمار بما يأتي عاملاً فاعلاً في حركة تداول المال بين الناس عن طرق التجارة والصناعة والزراعة وما إليها. ومن البدييات العقلية: إن المعلول يدور مدار علته وجودًا وعدمًا، أي إن وجدت علته انوجد، وإن عدمت انعدم. وعلة تحريم الربا -كما أفادت الروايات المذكورة- هي منعه من تداول المال عن طرق المعاملات المشروعة، والقرض الإنتاجي -كما هو معلوم- عامل مهم وقوي من عوامل تداول المال. وعليه: فبدل أن يكون الربا سبباً لمنع تداول المال صار سبباً لتداوله.

ومعنى هذا: إن علة التحريم انحسرت، أو قل انعدمت، وعلى أساس من البديية المشار إليها: إن انعدام العلة -هنا- يستلزم انعدام المعلول، وهو التحريم. والنتيجة: هي حرمة القروض الاستهلاكية، وإباحة القروض الإنتاجية»<sup>(٣٩)</sup>.

### □ ثالثاً: الفضلي منابعه الحركية وأثرها على اجتهاده الفقهي

يبدأ الإنسان في تعرّف محيطه الخارجي بصورة تدريجية، فيتحمّس ما حوله من ظواهر طبيعية وكونية متسائلاً حول العديد من هذه الظواهر، إلى أن يبدأ تدريجياً أيضاً في إدراك العديد من الظواهر الاجتماعية، ومن ثمّ الفكرية والأيدولوجية، وذلك بناءً على يتعلّقه من أطروحات حولها، وما يفتح عليه من تساؤلات وما يقدّم له من إجابات.

ومع هذا الكمّ الهائل من المعلومات وتصارع الأيدولوجيات، لا يستطيع الإنسان إلّا أن يتخذ أمامها موقفاً محدداً يؤمن به ويناضل من أجله، وبخاصّة عندما يتبنّى مشروعاً يسعى للوصول إلى تحقيقه، كما هي الحال مع علامتنا الدكتور عبد الهادي الفضلي، الذي كان أحد مؤسسي حزب الدعوة الإسلامية في خمسينيات وستينيات القرن الماضي، وسبق ذلك انتماءؤه إلى مجموعة من الجمعيات والمؤسسات الثقافية والعلمية التي كانت تحمل

(٣٨) عبد الهادي الفضلي، المصدر السابق، ج ٤ / ١٦٧.

(٣٩) عبد الهادي الفضلي، المصدر السابق، ج ٥ / ٢٥١ - ٢٥٢.

مشروعاً إصلاحياً نهضوياً.

وهي نقطة يشير إليها في إحدى محاضراته التي عنوانها بـ(تعدُّ السُّبُل)، إذ يشير هناك إلى أن الإنسان لا يستطيع أن يقف محايداً دون أن تحديد موقعيته وموقفه ممّا يحيط به من أحداث ومما يُعرّض أمامه من أفكار ومبادئ وأيديولوجيات، فلا بدّ من أن يحدّد السبيل الذي يريد أن يسلكه، فيقول مبيّناً محورية هذه الفكرة: «إنّ تعدُّ السُّبُل من أهمّ موضوعات الساعة اليوم التي هزّت العالم هزّاً عنيفاً ولا تزال. فكلّ ما نجده الآن من اضطراب ومن عدم استقرار في هذا العالم، ومن ضحايا تذهب في سبيل الحق أو في غير سبيله، ومن دماء تُراق في سبيل إعلاء كلمة الله أو في هذا السبيل، كلها نابعة من هذا الموضوع، ذلك أنه موضوع له أهميته الكبيرة الآن، وفي هذا الظرف العالمي المعيش»<sup>(٤٠)</sup>.

ولذلك، لا يمكن إغفال مواقفه المبدئية وأثرها على حركية الاجتهاد لديه، فإن لها حضورها، كما أنّ لتعدّد المنابع الثقافية دوراً وأثراً في اجتهاده الفقهي. وكما تناولنا في نقطتها الثانية تلك المنابع، من المهم بيان هذه المبادئ، وذلك ضمن العناوين التالية:

### (١) إيمانه بالإسلام نظاماً شاملاً للحياة

يشير العلامة الفضلي في أكثر من مناسبة، ومنذ كتاباته التأسيسية الأولى، أن الإسلام: نظام إلهي شامل للحياة، وقد عبّر عن ذلك في مناسبات عدّة، فيقول في إحداها: «إنّ الرؤية التي يقدّمها الإسلام -نظرياً وتطبيقاً- في التعامل مع الحضارات الإنسانية تضع الإسلام نظاماً وفكراً له القدرة على قيادة الحياة على هذه الأرض، بمرونة وصلاحيّة عالية، تعطي للإنسان الأمل في أن يعيش بسعادة وكرامة وهبتها له السماء، ودون منّة من نظام أو قوّة مسيطرة، كما هي الحال مع بقية الأنظمة والحضارات الأخرى»<sup>(٤١)</sup>.

وانطلاقاً من هذا المبدأ، يدعو الدكتور الفضلي إلى «أن تكون الشريعة الإسلامية اليوم هي مصدر التشريع الأول، ولأنّ يكون بالشكل الذي يمهد لكونه النظام العامّ لحياة المسلمين ولرفاهية العيش لديهم. وهذا لا يتأتّى إلّا بعدما يؤمن المسلمون أن الدين الإسلامي يمثل نظاماً شاملاً للحياة، وعلينا أن نعمل سوياً لئلا يكون ديننا الإسلامي منحصرًا في أداء الصلاة والصلاة والصوم والزكاة والخمس فحسب، بل يجب أن يكون

(٤٠) الدكتور عبد الهادي الفضلي، الإسلام والتعدّد الحضاري، بيروت: مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، ط ١، ٢٠١٤م، ص ٨٩.

(٤١) عبد الهادي الفضلي، المصدر السابق، ص ١١٧.

نظاماً شاملاً لجميع جوانب الحياة الإنسانية»<sup>(٤٢)</sup>.

وانطلاقاً من إيمانه بهذه الشمولية، يستنكر الفضلي اقتصار المادة الفقهية التي يتناولها الفقهاء على المسائل الفردية العبادية، فيقول -بعد استعراض المادة الفقهية في أهم المتون الفقهية لدى المسلمين-: «إنَّ التدوين الفقهي -منذ البداية- كان مقتصرًا على الفقه الفردي، وأعني به الفقه الذي يرتبط بأفعال المكلف باعتباره فردًا، لا مجتمعًا ودولة، ذلك أنَّ الأحكام المذكورة تهتم بتنظيم علاقة الفرد بالله تعالى، كما في الصلاة والصوم والحج، وعلاقة الفرد بنظيره الإنسان الآخر كما في المعاملات، أمثال: البيع والإجارة، وكما في الأحوال الشخصية... إنَّ هذا يدفعنا إلى إثارة التساؤل حول هذا التضييق في مساحة المبحوث فيه من المواد الفقهية، ذلك لأنَّ الفقه الإسلامي هو نظام حياة المسلمين، والمفروض فيه أن يتناولها من جميع جوانبها وأطرافها، فلا يترك جزئية من جزئياتها إلا ووضع لمساته عليها، سواء كانت عبادية تنظم علاقة الإنسان بالله تعالى، أو معاملية تنظم علاقة الإنسان بنظيره الإنسان، أو اجتماعية تنظم علاقة الإنسان بمجتمعه، أو اقتصادية تنظم علاقة الفرد والمجتمع والدولة بالثروة والمال، أو سياسية محلية تنظم علاقة المواطن بدولته، أو دولية تنظم علاقة الدولة الإسلامية بالأخريات من الدول»<sup>(٤٣)</sup>.

وبعد استعراضه للأسباب التاريخية التي حصرت المادة الفقهية في واقعها الحالي، يشير الفضلي إلى أهمية توسيع هذه المادة لتشمل كافة جوانب الحياة، وذلك لمجموعة من العوامل، يعددها في خمسة عوامل، هي:

- ١) انفتاح المسلمين على الثقافة القانونية الغربية.
- ٢) اعتماد الكثير من الدول الإسلامية للقوانين الوضعية المتأثرة بالقوانين الغربية.
- ٣) انبثاق الحركات الإسلامية الداعية إلى إقامة الحكم الإسلامي في بلاد المسلمين بديلاً عن حكمهم بالقوانين الوضعية الدخيلة.
- ٤) قيام الجمهورية الإسلامية في إيران وصدور دستورها الإسلامي.
- ٥) انفجار الثورة الثقافية في إيران التي كان من نتائجهما الكم الهائل من إحياء التراث الإسلامي<sup>(٤٤)</sup>.

ولذلك يستنكر الفضلي على مجموعة من الفقهاء بعض ما يصلون إليه من عدم وجود نصوص شرعية تفيد مشروعية الدولة فقهياً، إذ يستدل على وجود ذلك من خلال الأدوار

(٤٢) عبد الهادي الفضلي، الحضارة الإسلامية، مصدر سابق، ص ١٥٤.

(٤٣) عبد الهادي الفضلي، التقليد والاجتهاد، مصدر سابق، ص ٢٦٠.

(٤٤) انظر: عبد الهادي الفضلي، المصدر السابق، ص ٢٦٢ - ٢٦٣.

التي مارسها نبينا الكريم محمد ﷺ، إذ يعدد هذه الأدوار في النقاط التالية:

- (١) إنشاء ديوان إدارة أموال الصدقات، والرسائل الصادرة عن النبي ﷺ، وكتاب النفوس، والعهود.
- (٢) تهيئة الدور لتعليم القرآن الكريم والأحكام الشرعية.
- (٣) إبرام المعاهدات وإقامة العلاقات بين الدولة الإسلامية والدول الأخرى، والجماعات والقبائل المجاورة.
- (٤) بعث الرسل والوفود إلى الدول الأخرى وقبائل العرب.
- (٥) تجهيز الجيوش للدعوة إلى الإسلام وللدفاع عن الوطن.
- (٦) تعيين الأمراء والعلماء في البلدان التابعة للدولة الإسلامية.
- (٧) تعيين القضاة.
- (٨) القيام بشؤون الحسبة<sup>(٤٥)</sup>.

ثم يعلّق معقّباً على هذه الأدوار بقوله: «وإذا قارنّا هذا الكيان السياسي بالدول غير الإسلامية التي كانت قائمة آنذاك، كدولة فارس ودولة الروم، لا نرى فارقاً من حيث التنظيمات إلّا في حدود الاختلاف في الواقع المدني بين العرب، حيث كانوا أمماً عشائرية وأمية، والفارس والروم فقد كانوا أمماً متمدنة من حيث العمران. وهذا يدعونا -وبكل ثقة وأمانة- أن نطلق على الكيان السياسي الإسلامي عنوان: (دولة)؛ لأنه متوفّر على عناصرها ومتوافر على شروطها»<sup>(٤٦)</sup>.

وانطلاقاً من هذه الرؤية، يضع العلامة الفضلي تصوّراً مغايراً المرجع التقليدي، إذ يضع من بين شروطه: «الكفاءة الإدارية»، ذلك أن «إدراك توفّر هذا الشرط في المرجع الديني، والانطلاق إلى التماس توفّره بوعي، وتحقيق وجوده في الواقع العملي بحرص وجدّة مطلب ضروري، والأدلة التي يستدلّ بها على لزوم توفر هذا الشرط هي أدلة ولاية الفقيه عقلية ونقلية»<sup>(٤٧)</sup>.

وليبيان مراده من الكفاءة الإدارية، يضع الفضلي مجموعة من المهام التي يراها ضمن وظيفة المرجع الديني الشرعية، وهي:

- (١) تعيين الوكلاء في الأطراف والبلدان.
- (٢) جباية الحقوق المالية الشرعية.

(٤٥) انظر: دروس في فقه الإمامية، ج ٥ / ١٠٧ - ١١٠.

(٤٦) المصدر السابق، ج ٥ / ١١٠.

(٤٧) عبدالحادي الفضلي، التقليد والاجتهاد، مصدر سابق، ص ١١٤ - ١١٥، مع تصّرف يسير.

- (٣) توزيع الحقوق المالية وتوظيفها فيما يخدم الإسلام ويحقق المصلحة للمسلمين.  
 (٤) الإشراف على الحوزات العلمية إدارياً وعلمياً.  
 (٥) الإفتاء أو الحكم في تحديد الموقف من القضايا العامة التي على الدين أن يقول كلمته فيها.

ثمَّ يعلّل ذكر هذه المهام، بقوله: «ويرجع هذا إلى أنّ مرجع التقليد عندنا -نحن معاشر الإمامية- يقوم بوظيفة النيابة العامة عن الإمام عليه السلام الذي هو رأس المسلمين والمسؤول الأول عن إدارة شؤونهم وتسيير قضاياهم الشرعية»<sup>(٤٨)</sup>.

وانطلاقاً من هذه الرؤية، يفرّق الفضلي بين نوعين من الفقهاء، وهما: «المجتهد المفتي، وهو من تتوفر فيه الشروط التي ذكرها الشيخ الجناتي وما ذكرناها في رسالتنا في التقليد، والمجتهد المدرّس الذي له القدرة على البحث الخارج، ولكن في حدود المقارنة بين الأقوال، والموازنة بين أدلتها وترجيح ما ينهي إليه البحث. وعليه، فليس كل من يباحث الخارج هو مجتهد إفتاء... وعلى الأمة إذا أرادت أن تختار المجتهد للإفتاء والمرجعية في التقليد أن تتأكد من تأهله بالشروط المطلوبة، أي إنه فوق مستوى مجتهد الترجيح وبمستوى رتبة الإفتاء ومركز المرجعية»<sup>(٤٩)</sup>.

## (٢) طرح المشاريع العلمية المنسجمة ومبدئية شمول الإسلام

منذ بداياته النجفية الأولى، ارتبط العلامة الفضلي بالجمعيات والمؤسسات الثقافية النشطة في حينها، ولا يخفى تأثير هذه البدايات على طبيعة المعالجات التي يقدّمها العلامة في مؤلفاته ودراساته البحثية. ولذلك نجده لا يكتفي بالمعالجة النظرية البحتة، وإنما يقترح مجموعة من البرامج والمشاريع التي من شأنها خدمة الفكرة التي يقدّمها بديلاً للواقع الفعلي.

ومن ذلك ما ذكره عن أنواع الاجتهاد، إذ قسّمه إلى: فردي وجماعي، مبيّناً حاجة الأمة إلى الأخير منهما بصورة ملحّة، وذلك ببيان الذي يقول فيه: «إنّ حدوث الثورة الصناعية في الغرب أحدث تطوّراً ضخماً في الحياة من حيث التمدّن، وذلك بتطوّر الآلة، وتبع هذا التطوّر المدني تطور في الحضارة، وتمثّل هذا بوضوح في وجود المؤسسات المالية، أمثال: البنوك والشركات، وفي تطوّر عالم الطب وتطوّر أجهزة العلاج الطبي وأدواته، وتطوّر وسائل الإعلام ووسائل المواصلات ووسائل الاتصالات.

وكل هذه وأمثالها لا بدّ من أن يقول الفقه الإسلامي كلمته فيها، وأن تدخل تشريعاته

(٤٨) المصدر السابق، ص ١٠٨ - ١٠٩.

(٤٩) المصدر السابق، ٢٧٠ - ٢٧١.

كأنظمة لها ارتباط مباشر بواقع حياة الناس، ذلك لأن الفقه هو نظام حياة المسلمين ينظم علاقاتهم على مختلف أنماطها ومختلف مستوياتها ومختلف شؤونها فردية واجتماعية وسواهما.

وقد لا يتأتى هذا بسهولة عن طريق الاجتهاد الفردي، بسبب ما يتطلبه تنقيح الموضوع تنقيحاً واضحاً يجعله في متناول الفقيه يسير لبحث - بدوره - عن حكمه فيما لديه من نصوص وقواعد أفيدت من عمومات وإطلاقات النصوص، ذلك للفرق بين البحث الفردي والبحث الجماعي، ففي البحث الفردي يقوم الفرد بإعداد كل ما يرتبط بموضوع بحثه، ولأن طاقته كفرد طاقة محدودة، ووقته محدود، وقدراته العلمية والفنية أيضاً محدودة يعسر عليه البحث بحثاً منتجاً نتائج تبعد كل ما يسببه اختلاف الفتاوى في القضايا العامة من حرج للناس ومن شلل لحركة الأعمال والمال<sup>(٥٠)</sup>.

وكان ما ذكره أعلاه بمثابة تمهيد، ليقدم مشروعه فيما يتعلق بحركة الاجتهاد التي يطمح أن تصل إليها الحالة الإسلامية، وذلك بقوله: «إن مجال الاجتهاد الجماعي ومحلها القضايا العامة التي مرّت أمثلتها في هذا النص. والذي يقوم بالاجتهاد الجماعي - عادةً - الهيئات الفقهية والمؤسسات الفقهية.

ويتحقق هذا الاجتهاد في الواقع الموضوعي عن طريق: البحث الجماعي المشترك، أو إعداد البحوث في المسألة من قبل أكثر من فقيه، ثم عقد مجلس أو ندوة لمناقشتها، والخروج من ذلك بفتوى جماعية يتم الاتفاق عليها من قبل الجميع، أو الخروج بفتوى الأكثر مع الموافقة عليها من الجميع. وتصبح الفتوى إلزامية في حق جميع المسلمين أو المواطنين بتبني الدولة لها، ذلك أن من خصائص أحكام الدولة: الإلزام، كما هو معروف<sup>(٥١)</sup>.

وليبيان مشروعية الاجتهاد الجماعي، يشير الفضلي إلى أن «(آية النفر) لم تتعرض لكيفية ممارسة الاجتهاد، فلم تعرب عن لزوم اقتصار المجتهد على الاجتهاد الفردي، كما أنها لم تشر إلى أن له أن يمارس الاجتهاد الجماعي. وهذا يعني: أنه يمكن أن يكون فردياً ويمكن أن يكون جماعياً؛ لأن كلا منهما يصدق عليها أنه اجتهاد.

والاقتصار على الجانب الفردي منه إنما هو من باب الأخذ بأظهر المصادقين، اتباعاً للوضع المؤلف للاجتهادات الأخرى في العلوم الأخرى في تلكم العصور.

مع أنه - في الواقع - هو نوع من تلاقي وتوافق اجتهادات فردية عند مسألة واحدة؛ لأن هناك ضرورات اقتضت ذلك، بسبب تطورات أوضاع أمور الناس وشؤونهم

(٥٠) المصدر السابق، ص ٢١٥.

(٥١) المصدر السابق، ص ٢١٨.



حضارياً ومدنياً. والمسألة - لحدائتها - لا تزال موضع بحث، وهي معروضة أمام فقهاءنا للتوسّع في دراستها والانتهااء إلى ما ينتهي إليه من نتائج»<sup>(٥٢)</sup>.

وكمقدّمة للاجتهاد الفقهي، يقترح العلامة الفضلي «دراسة بعض العلوم التي تعدّ علومًا مساعدة للدارس والباحث في مجال التخصص. وقد اصطلح على هذه العلوم: المقدمات والمبادئ. ومقدمات علم الفقه هي:

- علوم اللغة العربية.
- علوم القرآن.
- علوم البلاغة.
- علوم الحديث.
- التاريخ الاجتماعي لعصر التشريع.
- الحياة الاجتماعية المعاصرة للفقهاء.
- علم المنطق.
- علم أصول الفقه.
- القواعد الفقهية»<sup>(٥٣)</sup>.

وبعض ما ذكره العلامة الفضلي أعلاه يدرسه طالب الحوزات العلمية في صورتها التقليدية، وبعضها من اقتراحاته التطويرية، كما هي الحال: مع علمي الحديث والرجال. وكذلك دراسة التاريخ الاجتماعي لعصر التشريع، الذي أراد منه: «أن يدرس الباحث الفقهي حضارة ومدنية العصر الذي صدرت فيه النصوص الشرعية، فيتعرف المجتمع العربي آنذاك في مختلف أطواره العرفية وتقاليده الاجتماعية وشتى شؤون حياته المعاشية، ليعرف بهذا القرائن المعنوية (قرائن المقام) وما إليها مما له مدخلة مباشرة أو غير مباشرة في إلقاء الضوء على تفسير محتوى النص وبيان مؤداه. وبخاصة أن أكثر النصوص الحديثية هي أجوبة لأسئلة عن واقع كان يعيشه السائل ويعايش أحداثه.

وقد لا نصل إلى تحديد أمثال: الأوزان والمكايل ووحدات القياس الأخرى والعمليات النقدية، وبعض المفاهيم الاجتماعية التي كانت تسود عرف ذلكم العصر إلاّ بهذا»<sup>(٥٤)</sup>.

(٥٢) المصدر السابق، ص ٢٢٥.

(٥٣) دروس في فقه الإمامية، مصدر سابق، ج ١ / ٦٣.

(٥٤) المصدر السابق، ج ١ / ٧٣.

كما أنّ دراسة الحياة الاجتماعية المعاصرة للفقيه، من اقتراحات العلامة الفضلي التطويرية، وقد أراد بها: «أن يتعرّف الفقيه الحضارة والمدنية للعصر الذي يعيش فيه ويقدم له نتائجه الفقهية من آراء وفتاوى.

ذلك لأن الفقه هو النظام الشامل والقانون العام لحياة الإنسان المسلم، فإذا لم يعرف الفقيه حياة المسلم الذي يريد أن يقدم له فقهه في جميع أبعادها وأنماطها وأطوارها الاجتماعية حضارية ومدنية، لم يعد فقهه قادراً على تنظيم حياة المسلم المعاصر له»<sup>(٥٥)</sup>.

ومن المشاريع العلمية التي يقترحها العلامة الفضلي في مجال الاجتهاد الفقهي: تأليف وجمع الأحاديث وفق تصنيفات من شأنها المساهمة في عملية الاستنباط الفقهي، ومن ذلك ما اقترحه حول وضع مجموع بالأحاديث الإدارية التي تتميز عن الأحاديث التشريعية، إذ إن الأولى صادرة لوضع تشريعات محدودة ضمن ظروف معينة، بينما صدرت الثانية عن المعصوم بخصوص تشريعات ثابتة. وذلك أثناء حديثه عن مشكلة التعارض بين الأحاديث، فقد يكون التعارض ناشئ عن طبيعة الحديثين المتعارضين: أحدهما تشريعي، والآخر إداري.

يقول العلامة الفضلي حول هذه الفكرة: «عدم التفرقة بين الحديث التشريعي والحديث الإداري قد يوقع في الاعتقاد بأن هناك تضارباً بين الحديثين اللذين وردا على موضوع واحد، أولهما تشريعي والآخر إداري، واختلف في الحكم عليه، كأحاديث المتعة، حيث التشريعية منها تحللها، والإدارية تحرّمها.

وكأحاديث حدّ السرقة، فالتشريعية توجبه، والإدارية تسقطه، وعند علمنا بأن أحدهما المعين تشريعي والآخر إداري يرتفع التعارض الموهوم.

إنّ عدم التفرقة بين الحديث التشريعي والآخر الإداري جرّ إلى إيجاد تعارض لا أساس له. والذي ينبغي أن يُعمَل لحل هذه المشكلة هو تدوين قوائم كاملة للأحاديث الإدارية المنبئة في كتب الحديث وموسوعات من خلال إحصائيات وافية، لتكون تلكم القوائم المرجع في هذا المجال»<sup>(٥٦)</sup>.

وفي سياق الموضوع ذاته، أثناء الحديث عن مشكلة التعارض، يشير العلامة الفضلي إلى أنّ من أسبابها ظاهرة الوضع في الحديث، وللحدّ من تأثير هذه الظاهرة، يقترح مشروعاً حديثاً آخر، فيقول: «إنّ إفراز الأحاديث الموضوعية في قوائم تخصّصها، تحلّ مشكلة التعارض

(٥٥) المصدر السابق نفسه.

(٥٦) دروس في أصول فقه الإمامية، مصدر سابق، ج ٢ / ٥٥٢.

الموهوم المسببة عن عدم التمييز بين الحديث المعبر والآخر الموضوع»<sup>(٥٧)</sup>.

كما أنه، بعد الحديث عن محدودية المادة الفقهية المبحوثة واقتصارها في العديد من المتون على الجوانب العبادية البحتة، يقترح العلامة الفضلي إدخال المواد التالية:

(١) «إدخال الفقه الاجتماعي بأنماطه المختلفة إلى جانب الفقه الفردي في برامج الدراسات الفقهية الحوزوية.

(٢) التطوير في إعداد الرسائل العملية بإدخال جميع المسائل المستحدثة ضمن الرسالة وفي موضعها المناسب لها.

(٣) إنشاء مكتبة فقهية متخصصة في كل مركز من مراكز الدراسات الفقهية الكبرى، وفتح فروع لها في المعاهد التابعة لها.

(٤) إنشاء مركز خاص للبحوث الفقهية، يقوم بالأعمال التالية:

- فهرسة الكتب والموسوعات الفقهية فهرسة تفصيلية.

- تحقيق التراث الفقهي تحقيقاً علمياً متقناً.

- إعداد البحوث والسائل الفقهية.

- إعداد التقارير للموضوعات الجديدة، أمثال: البنوك المالية، وبنوك الدم،

وبنوك المعلومات، والشركات المالية، وقضايا الطب، ومستحضرات الأدوية

العلاجية، ومستحضرات مواد التجميل، وإلخ..، لكي تقدم إلى الفقهاء

المجتهدين لدراساتها والإفتاء فيها وحولها.

(٥) الاستمرار بإصدار مجلات البحوث الفقهية المتخصصة والإكثار منها.

(٦) إصدار نشرات تُعنى بشؤون وأخبار عالم الفقه والفقهاء.

(٧) إصدار موسوعة فقهية دورية، يعاد النظر في تدوينها ومن ثم طبعها كل خمس سنوات على الأكثر.

(٨) إنشاء دور نشر للإنتاج الفقهي.

(٩) استمرار وجود المجمع الفقهية الراهنة وإنشاء أخرى مماثلة لها، لتقوم بالأعمال التالية:

- عقد المؤتمرات الفقهية.

- إقامة الندوات الفقهية.

- إلقاء المحاضرات الفقهية.

- إعداد اللقاءات الفقهية.

(١٠) إنشاء مراكز للإعلام الفقهي.

ومن المفيد أن أذكر هنا الإضافة الجديدة في عالم الاجتهاد، وممارسة الاستنباط، وهي: أخذ ومراعاة أثر الزمان والمكان في الاجتهاد عنصرًا أساسيًا من عناصر الاجتهاد<sup>(٥٨)</sup>.

### (٣) الآراء الفقهية المنسجمة وروحية الإسلام في تحرُّر الإنسان وحفظ كرامته

يتحدّث الدكتور الفضلي عن دور التشريع الإسلامي في حفظ كرامة الإنسان، وأن ذلك يعد من أسسه المهمة، وينطلق من الآية الكريمة: ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ﴾<sup>(٥٩)</sup>، إذ يقول حولها: «إن هذا المسؤول هو في محلّ تكريم وتشريف، ولا يُتصوّر بحال أن خضوع الإنسان لخالقه فيما فرضه الله عليه من تشريعات يتنافى والكرامة التي وهبها الله له. وهذه الآية الكريمة يمكن عدّها حاكمّة على التشريعات الإسلامية من حيث عدم وجود تشريعات في الفقه الإسلامي تؤدّي إلى هدر كرامة الإنسان أو تحطّ من مكانته. فكرامة الإنسان محفوظة في جميع أحكام التشريع الإسلامي بموجب هذه الآية الكريمة. ولذلك يمكننا -ملخصًا- أن نقول بأن الإنسان في موقعيته في هذه الحياة هو مسؤول كريم»<sup>(٦٠)</sup>.

وانطلاقًا من هذا المبدأ، يعالج العلامة الفضلي بعض المسائل ذات الحضور الإسلامي الواسع اليوم، ومن أبرزها: مسألة الصلح مع إسرائيل، ومعها مسألة العمليات الاستشهادية التي ينفذها المسلمون المقاومون للمحتلّ الأجنبي.

إذ يصرّح العلامة الفضلي -بعد تناول القضية الفلسطينية تاريخيًا وسياسيًا- بوجوب «العمل من أجل استرجاع أرض فلسطين بكاملها، كما لا يجوز التعامل مع هذه الدولة التي تمثّل القاعدة الاستعمارية للدول الغربية. وموقف إيران من رفض السلام نابع من هذه الشرعية؛ ذلك أنّ إسرائيل مغتصبة لأرض إسلامية هي للمسلمين عامّة، وبإجماع فقهاء المسلمين كافة»<sup>(٦١)</sup>.

وأثناء حديثه عن العمليات الاستشهادية، وما يعرف تاريخيًا لدى المسلمين بالتضحية والفداء، يقول، رضوان الله عليه: «قد أكّدت النصوص الشرعية المروية عن أهل البيت عليهم السلام أن من يقتل في سبيل الله شهيد، تُرتّب عليه أحكام الشهيد، من حيث عدم التغسيل

(٥٨) عبد الهادي الفضلي، التقليد والاجتهاد، مصدر سابق، ص ٢٦٤ - ٢٦٥.

(٥٩) سورة الإسراء، الآية: ٧٠.

(٦٠) الدكتور عبد الهادي الفضلي، الوحدة الإسلامية أسس البناء ومفاعيل الهدم في المجتمع المسلم، مركز آفاق للدراسات - سيهات، ط ١، ١٤٣٧ هـ - ٢٠١٦ م، ص ٧٧.

(٦١) عبد الهادي الفضلي، بحوث فقهية معاصرة، مصدر سابق، ص ٣١٤.

والتكفين والتحنيط،... ولا فرق في ذلك بين أن يكون في زمن الحضور أو الغيبة. وإذا قتل فيه جرى عليه حكم الشهيد في ساحة الجهاد مع الكفار على أساس أنه قتل في سبيل الله»<sup>(٦٢)</sup>.

ثم يعقب بقوله: «إنّ التضحية بعنوان الدفاع عن الحق لإسقاط سلطان جائر لم يرتدع عن جوره وظلمه تدخل تحت عنوان: الجهاد الدفاعي، الذي يتحقق بإحدى وسيلتين: تجهيز الجيش، أو التضحية المنفردة»<sup>(٦٣)</sup>.

مفرّقاً بين التضحية والانتحار، إذ عدّ الأخير بأنه: مجرد «قتل الإنسان نفسه عن عمد»، بينما التضحية: «بذل النفس في سبيل الله دفاعاً عن الحق. وعلى هذا فالفرق بينهما واضح، وهو أن الانتحار غاية، بينما التضحية وسيلة إلى غاية»<sup>(٦٤)</sup>.

## □ الخاتمة: النتائج والتوصيات

### النتائج

(١) تأثرت العلوم الإسلامية بدءاً تأسيسها بالمنطق الأوروسطي، ما جعل المنهجية العقلية في معالجة مسائلها وتبويبها هي الغالبة. وهي المنهجية التي لا تراعي -في العديد من أمثلتها- طبيعة العلوم وتطبيقاتها الخارجية، ما يدعو إلى إعادة النظر في هذه المنهجية واستبدالها بمنهجية تنسجم وطبيعة كل علم وحقل معرفي.

(٢) كما تتأثر نتائج العلوم بمنهجية المعالجة داخل كل علم، تتأثر أيضاً بالخلفية الثقافية والمبدئية التي ينطلق منها كل متخصص داخل الحقل العلمي الذي تخصص فيه.

(٣) يتدخل فهم الفقيه للغة العربية -في نحوها وصرفها ودلالاتها ومعالجة مفرداتها، وهي لغة النصوص الشرعية- في معالجة تعارض الأدلة التي يواجهها في بحث مسائله الفقهية. كما تتدخل دراسته للنص في إطار ظروفه التي ولد فيها، وكذلك آلية ربطه للنص بالواقع التطبيقي. ومما يؤثر على آلية فكّ تعارض الأدلة: نظرة الفقيه إلى التشريع الإسلامي وحدود صلته بواقع الحياة المعاصرة، ويضاف إلى ذلك: تذوّقه الأدبي والفني للنصّ الشرعي، والتعامل مع النص كمفردة من الكلام الاجتماعي.

(٤) من الفقهاء الذين يبنّ العلامة الفضلي تأثرهم فقهاً وأصولاً بالجانب الثقافي: الشريف المرتضى، حيث يبنّ تأثره بالأجواء الكلامية التي هيمنت زمناً على المسائل

(٦٢) المصدر السابق، ص ٣٢٧ - ٣٢٨.

(٦٣) المصدر السابق، ٣٢٩.

(٦٤) المصدر السابق، ص ٣٣٣.

الأصولية، وبخاصة أنه من متكلمي الإمامية، والشيخ محمد رضا آل ياسين الذي كان لانفتاحه الثقافي أثر على بعض الفتاوى الخاصة بمستحدثات المسائل، والشهيد السيد محمد باقر الصدر الذي كان لثقافته المعاصرة أثر على تحديث الدرس الأصولي الإمامي في النجف الأشرف.

٥) لاهتمامات العلامة الفضلي اللغوية أثرها على اجتهاده الفقهي، ومن أمثلة ذلك: ترجيحه للرأي الفقهي في عدّ المضاربة باباً فقهياً مستقلاً عن الشركة، وعدم صحة تقديم القبول في المعاملات الفقهية على العرض من قبل البائع، مثلاً، لكون صيغتي القبول والرضى إخبار، ولا يكون الإخبار إلا عن شيء واقع. وإفادته المعنى اللغوي لـ(قوامون) من الاستعمالات اللغوية الاجتماعية، ومن ثمّ اعتماده في مسألة ولاية المرأة، وتفريقه بين الاستعمالين: الإخباري والإنشائي في النصوص الشرعية، وبخاصة أن معظم النصوص التي يتعامل معها الفقيه إنشائية، ما يتطلب معالجة تختلف عن الإخبارية، ومن ذلك الابتعاد عن المعالجة المنطقية، وهي معالجات تختص في معظمها بالجمال الإخبارية التي لا يواجهها الفقيه كثيراً.

٦) يظهر أثر الإمام التاريخي الواسع عند العلامة الفضلي في تأكيده أصالة المذهب الإمامي، وبخاصة مع المقارنة مع بقية المذاهب الإسلامية الأخرى، ويظهر ذلك أيضاً في معالجته لمفهوم المؤونة أثناء الحديث عن خمس فاضل المؤونة، وفي نقده لبعض تعريفات الاجتهاد الفقهي وبيان خلفيات تلكم التعريفات.

٧) من شواهد تأثر اجتهاد العلامة الفضلي باطلاعه على مناهج البحث الحديثة: معالجة الإطلاق والتقييد في النصوص الشرعية معالجة عرفية؛ لأنها في الأصل مفهومان عرفيان، وتناول مسألة تقليد الميت ابتداءً بناء على السيرة العقلانية؛ لصلتها بالتشريع الذي هو أمر اعتباري، وليس أمراً عقلاًياً بحتاً، كما يقترح العلامة الفضلي تبويباً فقهياً ينسجم وطبيعة الأحكام الفقهية، وذلك في تبويب سباعي يشمل المسائل الفقهية ضمن الأبواب التالية: أحكام العبادات، والأحكام الفردية، وأحكام الأسرة، والأحكام الاجتماعية، وأحكام الدولة، وأحكام الحقوق المالية العامة، وأحكام المعاملات الاقتصادية.

٨) ومن شواهد حضور ثقافته المعاصرة في اجتهاده الفقهي: معالجته لمسألة اختلاف سنّ اليأس عند القرشية عن سنّ اليأس عند غيرها بأنه راجع إلى الوراثة والسلالة، وهو ما تقرّه التقارير الطبية، وكذلك رأيه الذي يذهب فيه إلى اجتماع الحمل والحيض عند المرأة، وصحة أنواع البيوع الحديثة عن طريق: الهاتف والفاكس والإنترنت وآلة البيع الذاتي.

٩) انطلاقاً من نظرة العلامة الفضلي للإسلام كنظام شامل للحياة، يستنكر قَصْر المادة الفقهية على مسائل العبادات وبعض المعاملات الفردية، ويرى ضرورة شموليتها لجميع مناحي الحياة، مستلهاً ذلك من التجربة النبوية التي نَظَمَ فيها نبينا الكريم ﷺ المجتمع المسلم ضمن مهام وأنظمة أشبه بالدولة الحديثة، ما يفرض حضوراً للتشريعات التي تتناسب وهذه الرؤية. ولأهمية موقع المرجعية الدينية، يضع لها العلامة الفضلي مجموعة من التصوّرات التي تنسجم ورؤيته لشمولية النظام الإسلامي.

١٠) يقترح العلامة الفضلي مجموعة من المشاريع النهضوية تتعلق بتطوير عملية الاجتهاد الفقهي، منها: الانفتاح على الاجتهاد الجماعي، وبخاصة ما يرتبط بقضايا الأمة والمجتمع وتطويره من خلال العديد من المؤتمرات واللجان الفقهية التخصصية، وبخاصة مع ما تشهده الحياة المعاصرة من تعقيدات وتطورات سريعة مهمة وذات طبيعة جديدة، كما أن العلامة الفضلي يقترح مجموعة من المواد الممهّدة لعلمية الاستنباط الفقهي، منها: دراسة علمي الرجال والحديث، والقواعد الفقهية، والتاريخ الاجتماعي لعصر التشريع، والحياة الاجتماعية المعاصرة للفقيه. ومن المشاريع المقترحة: وضع مجاميع حديثة خاصة بالأحاديث الإدارية المختلفة عن الأحاديث التشريعية، وكذلك مجاميع بالأحاديث الموضوعية.

١١) ومن آراء العلامة الفضلي المنسجمة والروح المبدئية المخلصة للإسلام ولكرامة الإنسان: رأيه الصريح في ضرورة التخلّص من المحتلّ الأجنبي، بما في ذلك العدو الصهيوني ووجوب استرجاع كامل أرض فلسطين المحتلة، وإفتاؤه بصحة العمليات الفدائية، وتفريقه بينها وبين العمليات الانتحارية.

## التوصيات

١) للمنهجية الحديثة في التبويب ومعالجة المسائل العلمية دورها في الخروج بنتائج تعالج متطلّبات الحياة المعاصرة، وكذلك تساهم في تجسير العلاقة بين معطيات الدرس الشرعي ومخرجات الدرس الأكاديمي الحديث، ما يحقق تكاملاً منشوداً بين الحوزة والجامعة. ما يتطلّب جهوداً جادة في تحديث المقررات الدراسية وفق هذه المنهجية، ليتعوّد الدارس عليها، ولتكون مدار الدرس والتدريس، ما يسرّع في تطويرها وتراكم التجربة حولها.

٢) أفاد العلامة الفضلي من اهتماماته اللغوية في تطوير الدرس اللغوي، ويمكن توسيع الاستفادة من التخصصات العلمية في رفق ما يخدم عملية الاجتهاد الفقهي، ويمكن تطبيق ذلك بأن تضع الجامعات الإسلامية مسارات علمية، يتخصّص كل مسار في رفق

الدراسات الفقهية بالمادة والمعالجة التي تطوّر من الرؤية حول الموضوعات التي يدرسها الفقهاء ولها جوانب علمية أخرى.

٣) اقترح العلامة الفضلي تبويب الفقه تبويباً سباعياً، شملت بعض تلكم الأبواب المادة الفقهية المبحوثة ضمن المتون التقليدية، فيما تفتقد الأبواب الأخرى إلى مادة فقهية مدوّنة بصورة مستقلة، وإنما متناثرة، سواء في كتب الفقه ضمن أبواب لا تتبعها من الناحية المنهجية، كما هي الحال مع أحكام الغناء مثلاً، أو أنها مبثوثة ضمن المصادر غير الفقهية، كما هي الحال مع بعض القيم الأخلاقية، من قبيل: التجسس والنميمة والغيبة، التي تعدّ أحكاماً فقهياً لكونها ضمن دائرة المحرّمات، مثلاً. ومن المهم أن تتبنى المؤسسات البحثية تناول هذه العناوين بالبحث والدراسة الفقهيين، بحيث تتراكم هذه الدراسات، لتشكّل مجموعاً فقهياً معاصراً، يلبي جزءاً كبيراً من متطلبات المعاصرة.

٤) اقترح العلامة الفضلي مجموعة من المشاريع البحثية من شأنها تطوير وتيسير عملية الاجتهاد الفقهي، منها: وضع مجاميع حديثة للأحاديث الإدارية الصادرة عن النبي ﷺ وأهل بيته ﷺ، وكذلك وضع مجاميع حديثة للأحاديث الموضوعية، ومن المهم أن تجد هذه المشاريع طريقها إلى النور.



### المتلقي و سطوة الإعلام..

من عصر المعلومة إلى دولة الإعلام

الدكتور عبد الفضيل ادراوي\*

#### □ الإعلام ونزوع الهيمنة

مع منتصف القرن الماضي فرض الحديث عن عصر المعلومات وثورة المعلومات نفسه موضوعاً رئيساً في الدوائر السياسية والثقافية، بسبب الحركة التوسعية الهائلة التي غدت تميز الاشتغال الإعلامي، فقد فرض نفسه في الزمن المعاصر قوة إمبراطورية واسعة الأطراف، تمتدّ بامتداد العالم وتراقب حركة الأرض والفضاء جميعاً، حتى دخل العالم برمته عصر

«القرية العالمية» (Global Village) الذي تنبأ به العالم الكندي الشهير مارشال ماكلوهن، فالبشرية في كل المعمورة أضحت تحت نفوذ هذه الإمبراطورية.

وتبعاً لذلك صارت الأوطان والدول إلى حالة (الدولة الإعلامية العالمية الواحدة)، حيث تهدمت الحدود وتقلّصت المسافات المكانية والزمانية على حدّ سواء.

\* كاتب وباحث من المغرب. البريد الإلكتروني: d\_abdelldil2006@hotmail.com

يتمّ ذلك من خلال مؤسسات وهيئات إعلامية عملاقة كشبكات البث العالمية (CNN) و (ITN) وغيرها، وباستخدام تقنيات إعلامية واتصالية قوامها الانفجار التكنولوجي المبهّر، بما جعلها قوة خارقة وحاسمة في التأثير والتوجيه والتحكم، حتى قال كلايون جونز بأن «آية أمة تحكم الإعلام فإنها تحكم العالم إلى حدّ ما»<sup>(١)</sup>.

فقد تحوّل الإعلام تدريجيّاً إلى أحد «الأسلحة المتطورة المعتمدة على ذكاء الكمبيوتر ودهاء الإنسان»<sup>(٢)</sup>، لا يقلّ خطورة وفتكاً عن السلاح التقليدي، بل يتقدّمه ليهيئ الطريق أمامه، ويوجد الأرضية المناسبة لاستعماله. فبدونه لا يكون «بإمكان الأسلحة التقليدية أن تطلق طلقاتها أو تحلّق بطائراتها»<sup>(٣)</sup>. بل إن «اللغة كثيراً ما تصدر الجيوش في المعارك والحروب»<sup>(٤)</sup>.

### □ الإعلام وعناصر التمكين الممرّكز

يتمتع الخطاب الإعلامي بكل مقوّمات الخطاب الرسمي المهيمن والاستعلائي، بما يستند إليه من عناصر قوة وتمكّن، ظاهرة وخفية. فالإعلام يتخذ غالباً صورة الخطاب المركزي أو الرسمي؛ لأنه ينتج في حضان السياسة الرسمية، ويكون على وفاق مع الجهاز الحاكم، ومع مؤسسات الهيمنة الإدارية والتنظيمية، التي تحتاج دائماً تغطية إعلامية تخصّص لها المؤسسة الإعلامية، وترتبط بالقوى السياسية والاجتماعية المتمكنة من وسائل السلطة ومشمولات الحاكم، تنطق بلسانه وتعبر عن تطلّعاته وتخدم مصالحه، وتلمع صورته. فهي تعبر بصدق عن إرادة الهيمنة الرسمية، سعياً نحو الحفاظ على قداستها، وتمتعها بمشروعية الاستمرار والبقاء.

ومن بدهي القول: إن السلطة القائمة «تخلق مجموعة من الناس يتحدثون باسمها، ويعبرون عن أقوالها»<sup>(٥)</sup>، من كتاب وبلغاء ومنظرين وشعراء وسياسيين ورجال قانون

(١) صحيفة كريستيان ساينس مونيتور، عدد مايو ١٩٩١. في تعليق له على مدى نجاح شبكة CNN في توجيه الرأي العام العالمي بما فيه الشعوب الآسيوية (اليابان والصين تحديداً) بخصوص حرب الخليج ضدّاً على توجهات حكومات هذه الدول.

(٢) فضيل الأمين، الإعلام الاسلامي أمام التحدي الإعلامي العالمي، ضمن أعمال ندوة: مستقبل العالم الاسلامي، شيكاغو، منشورات المؤسسة المتحدة للدراسات والبحوث، ١٩٩١، ص ٤٣.

(٣) المرجع نفسه، ص ٤٣.

(٤) انظر: عماد عبد اللطيف، استراتيجيات الإقناع والتأثير في الخطاب السياسي، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ٢٠١٢.

(٥) أوكان عمر، مدخل لدراسة النص والسلطة، أفريقيا الشرق، ط ٢، ١٩٩١، ص ١٢٤.

وغيرهم، وقبل ذلك رجال الإعلام والمشتغلون بمؤسساته الرسمية، فهم بداهة «على وفاق مع الدولة، أو في موقع الخدمة لها، أو العمل أداة من أدواتها»<sup>(٦)</sup>.

فعبّر المؤسسة الإعلامية يُنتج الخطاب الإعلامي الرسمي، المنتقى بعناية فائقة، بما يزيد من إمكانات النفوذ السياسي، القائم على الإخضاع والتوجيه، والساعي نحو بسط السيطرة وتحقيق الهيمنة أو الإبقاء عليها وإطالة أمدّها، عبر محاولة نسج علاقات تواصلية خفية مع الجمهور، ابتغاء النفاذ إلى المشاعر والقلوب، ورجاء إقامة أجواء من الحميمية والإيجابية الموهومة تجاه الآخرين، وربما النيل من بعض الخصوم وتحطيم شخصيتهم<sup>(٧)</sup>.

ولا يعزب عن الذهن أن ما تنتجه مؤسسة الإعلام الرسمي يشكل خطاب المركز، ويتخذ شكل النموذج الذي له دوره المؤثر والمستوعب لكل فعاليات الكلام والخطابات الأخرى. فهو يفرض قواعد تتعالى في شكل مقاييس وأخلاقيات خاصة، استناداً إليها تُعطى الشرعية والاعتراف أو تنزعان عن أي خطاب آخر، قد لا يثبت ولاؤه للمركز.

### □ الإعلام وريب الكلمة أو غايات التأثير الخفي

إن المؤسسة الإعلامية المهيمنة «تخلق أدوات رمزية عديدة تختفي وراءها»<sup>(٨)</sup>، وفي مقدّمتها لغة الإقناع الرسمية، فتعبّر عن نفسها بالكيفية التي تريد، وتستغل الطاقات البشرية والمؤسسية المتاحة، وتقول ما تريد قوله، أيان وحيثما تريد. وقد تتجاوز ذلك إلى انتهاج سبيل العنف والإرغام عبر مقولاتها الكبرى (الماكرو فيزيائية) أو الصغرى (الميكرو فيزيائية).

يتم ذلك وفق سمت حجاجي يتوسل بـ «مجموع تقنيات الخطاب التي من شأنها أن تبعث على إذعان المتلقين للقضايا التي نعرضها عليهم أو تزيد في درجات هذا الإذعان»<sup>(٩)</sup>، بغاية «التأثير في الإنسان بأن يجد نفسه مدفوعاً إلى العمل أو مهياً لإنجاز عمل محتمل»<sup>(١٠)</sup>.

(٦) جابر عصفور، بلاغة المقموعين، ضمن كتاب جماعي: المجاز والتمثيل في العصور الوسطى، منشورات مجلة ألف، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ط ٢، ص ٦.

(٧) عماد عبد اللطيف، استراتيجيات الإقناع والتأثير في الخطاب السياسي، (خطب الرئيس السادات نموذجاً)، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ٢٠١٢، ص ١١٩-١٢٠.

(٨) بدير بورديو، الرمز والسلطة، ترجمة: عبد السلام بن عبد العالي، الدار البيضاء، دار توبقال، ١٩٨٦، ص ٤٧.

(9) CH PERLEMAN ET L OLBRECHTS TYTECA; TRAITE DE LARGUMENTATION PRESSES UIVERSITAIRES DE LYON 1981, P. 92.

(10) Ibid, P. 92.

والسعي «إلى إحداث أثر في الآخر»<sup>(١١)</sup>، من أجل تغيير طبيعة الاختيارات السلوكية والأخلاقية والعقدية في المجتمع.

في محضر الخطاب الإعلامي إذن نكون معنيين بضرورة التعامل مع اللغة أو الكلمة بوصفها أداة غير بريئة ولا عفوية في التواصل؛ لأنها لا تنفصل عن المنتج (المؤسسة الإعلامية) ومراميه السياسية الخفية وأغراضه الأيديولوجية المضمرة.

إن السلطة السياسية وقوى الهيمنة والتحكم الإعلامي تحتار لغتها الخاصة، وتنتقي أساليبها المؤثرة، ولو اقتضى الأمر التهجين بين خطابات متناقضة يتداخل فيها الديني والدنيوي، والعلمي والخرافي، والمقدس والمدنس، والمادي والغيبّي... إلخ. فالمهم التأثير الفعّال لتثبيت الهيمنة، واستمرارية الوضع والقبول به، أو على الأقل السهو عنه ونسيانه.

وتتوسّل مؤسسات الإعلام الكبرى باستراتيجيات خطابية نوعية في مقدمتها حجة الجهة أو (إمبراطورية الأنا) وهي حجة صامته غير معلنة لكنها فاعلة ومؤثرة.

ذلك أن المتلقي لا يملك سوى التقبل والاستجابة، لموقعه (الأدنى) في مقابل (الأعلى)، لأن المؤسسة الإعلامية هي صاحبة الخبر، وهي سيدة المبادرة، والمحددة لطبيعة الخبر أو المادة الإعلامية، فلا فرصة للمتلقّي لأية مناقشة أو تدخل في المادة المعروضة. فالمؤسسة الإعلامية تبدو مطلعة على كل شيء ولها طرقها الخاصة التي لا مجال للشك فيها أو ردها (حجة السلطة والثقة المزعومة).

بذا يتحقّق نوع ما يمكن نعتّه بـ«التواصل الأحادي الاتجاه»<sup>(١٢)</sup>، الذي يكون فيه المرسل هو صاحب المبادرة، والآخذ بزمام الأمور، بصفته «المرسل الوحيد»، ينمّق الخطاب، ويرش الحشد بكلام منتقى ومدروس، يخلق قنوات تضمن تحقيق ما ساءه بليش «مقصدية الأثر»<sup>(١٣)</sup>.

ولعل أبرز تجلّيات نجاح إمبراطورية الإعلام الرسمية، قدرتها على بلورة رأي عام عالمي (Global Opinion) بشأن الأحداث والقضايا الكبرى، من خلال آلية التكرار، بوساطة التركيز على قضايا ومواقف بعينها، تقدم للمتلقي صباح مساء، بلا ملل ولا كلل،

(11) OLERON L argumentation Que sais-je Presses Universitaires de France, Mai 1983 p. 15.

(١٢) أ. مولز - ك. زيلتمان - ك. أوريكيوني، في التداولية المعاصرة والتواصل، ترجمة وتعليق: محمد نظيف، أفريقيا الشرق، ط. ١، ٢٠١٤، ص ١٣-١٤.

(١٣) هنريش بليش، البلاغة والأسلوبية نحو نموذج سيميائي لتحليل النص، تر. وت: محمد العمري، إفريقيا الشرق، ١٩٩٩، ص ٢٢ - ٢٤.

حتى تصبح مألوفة ومقبولة، عملاً بمقولة أحد مديري عمليات الإشهار لمنتوج (كوكا كولا): «إن التكرار بمقدوره أن يوصلنا إلى أية غاية، إن قطرة الماء تنتهي إلى اختراق الصخرة، وإذا تمكّنتم من التصويب الموجّه والمحكم، بشكل متواصل ومن دون انقطاع، فإن المسمار حتماً ينفذ في الرأس»<sup>(١٤)</sup>.

---

(١٤) نقلاً عن: محمد الولي، الاستعارة في محطات يونانية وعربية وغربية، الرباط: منشورات دار الأمان، ط ٢، ٢٠٠٥م، ص ٢٤٨.



## أصول الفقه بين التأسيس والتأصيل..

محمد عابد الجابري أنموذجاً

يوسف اغزيل المجاهد\*

### □ مقدمة

تناول الدكتور محمد عابد الجابري أصول الفقه في كتابه (بنية العقل العربي)<sup>(١)</sup> ضمن مبحثي البيان والبرهان، على أساس أن الفكر العربي قد تكوّن من ثلاثة نظم رئيسة هي: البيان، والبرهان، والعرفان. ومن ثم يرتبط البيان بالأدب، والبلاغة، والنقد، واللغة، والفقه، وأصول الفقه، وعلم الكلام. في حين، يقترن البرهان بالفلسفة، بينما يقوم العرفان على التصوف والولاية.

وقد رجّح الجابري قيمة البرهان الاستدلالي المنطقي الأرسطي على البيان والعرفان؛ لأن الفلاسفة ينطلقون من مقدّمات يقينية، ويصلون إلى نتائج يقينية.

وما يهمني في هذه الدراسة هو التوقف عند منظور محمد عابد الجابري إلى علم أصول الفقه؟ وكيف عالج الجابري إشكالية التأسيس والتأصيل؟ هذا ما

\* باحث من المغرب.

(١) محمد عابد الجابري، بنية العقل العربي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، الطبعة الأولى، سنة ١٩٨٦ م.

سوف نبرزه في المباحث التالية:

### □ المبحث الأول: مرحلة تأسيس علم الأصول

لقد كان همُّ علماء أصول الفقه هو الاجتهاد والاستنباط والبحث عن الأحكام الشرعية، واستكشاف قوانين تفسير الخطاب الشرعي، والبحث عن تقنيات تحليله. لذا، كان همُّ العقل عندهم هو استثمار النص ضمن آلية الاجتهاد، وصار المعقول هو معقول النص. وقد انصبَّ الاجتهاد الأصولي على أحكام التكليف، والدلالات اللغوية، ومصادر التشريع الإسلامي، واستجلاء مقاصد الشريعة الإسلامية.

وقد بدأ تأسيس أصول الفقه، في الثقافة العربية الإسلامية، بدراسة الدلالات اللغوية في ضوء رؤية بيانية محضّة. ويعني هذا أنه من الصعب أن نجد كتاباً أصولياً لا يتناول الدلالات اللغوية؛ لأن الاستنباط والاجتهاد مرتبطان بالنص الشرعي من جهة، وبلغة الخطاب الشرعي من جهة ثانية.

ويعني هذا أن الدلالات اللغوية الأصولية ذات طبيعة لغوية ومنطقية وسميائية على حدّ سواء، ما دامت تدرس علاقة الدالّ بالمدلول، والمطابقة بين الدلالة والاستدلال، أو بين طرق دلالة اللفظ على المعاني، وطرق تصوّر العقل فيها<sup>(٢)</sup>.

وفي هذا الصدد، يقول محمد عابد الجابري: «إذا تصفّحنا أيّ كتاب من الكتب المؤلّفة في أصول الفقه، قديمة كانت أو حديثة، فإننا سنجد أبواب الخطاب أو المبادئ اللغوية حسب تعبير القدماء، أو القواعد اللغوية حسب تعبير بعض المعاصرين، تشغل عادة ما لا يقل عن ثلث حجم الكتاب. وهذا شيء يجد تبريره في تصورهم لموضوع عملهم ذاته. ذلك لأنه إذا كان علم أصول الفقه يدرس، أساساً، وجوه دلالة الأدلة على الأحكام الشرعية، والأدلة هنا هي أساساً النصوص: القرآن والسنة، فإن الشاغل الأول والرئيسي لأصحاب هذا العلم سيكون، بالضرورة، هو ضبط العلاقة بين اللفظ والمعنى في الخطاب الذي يتعاملون معه، الخطاب الشرعي. وبما أن هذا الخطاب قد ورد بلسان عربي فإن عملية الضبط تلك، ستمتد بالضرورة إلى هذا اللسان ككل»<sup>(٣)</sup>.

ويعني هذا أن الأصولي سيكون همُّه الأول هو التسلّح باللغة العربية، والتمكّن من أساليب العرب من أجل فهم النصوص الشرعية، وبناء علم أصول الفقه نظريةً وتطبيقاً.

(٢) محمد عابد الجابري، بنية العقل العربي، ص ٤٨.

(٣) محمد عابد الجابري، المرجع نفسه، ص ٤٨-٤٩.



وهنا، يمكن الحديث عن مجموعة من أمهات أصول الفقه التي لا يمكن الاستغناء عنها في المجال الأصولي، ومن بين هذه المؤلفات كتاب (العمد) للقاضي عبد الجبار (٤١٥هـ) أستاذ الحسن البصري، وكتاب (البرهان) لإمام الحرمين عبد الله الجويني النيسابوري (٤٧٨هـ) أستاذ الغزالي، وكتاب (المستصفى من علم الأصول) للشيخ الغزالي (٥٠٥هـ)، و(المعتمد في أصول الفقه) للحسن البصري (٤٣٦هـ)، و(المحصول) لفخر الدين الرازي (٦٠٦هـ)، و(الإحكام في أصول الأحكام) للأمامي (٦٣٠هـ)، و(روضة الناظر في جنة المناظر) للحافظ ابن قدامة الحنبلي، وكتاب (الرسالة) لمحمد بن إدريس الشافعي، و(الأحكام في أصول الفقه) لابن حزم الأندلسي، و(اللمع في أصول الفقه) لأبي إسحق الشيرازي، و(قواطع الأدلة في الأصول) لأبي المظفر السمعاني، و(المختصر في أصول الفقه) لابن اللحام، و(الواضح في أصول الفقه) لأبي الوفاء علي بن عقيل بن محمد البغدادي الحنبلي، و(جمع الجوامع في أصول الفقه) لعبد الوهاب بن علي السبكي تاج الدين، و(الإشارة في أصول الفقه ويلي الحدود في الأصول ويلي تقريب الوصول إلى علم الأصول) لسليمان بن خلف بن سعد بن أيوب الباجي الذهبي المالكي ومحمد بن أحمد بن جزى الكلبي، وغيرها من المصادر الأصولية القيمة والثرية.

ولقد أشاد ابن خلدون بعلم أصول الفقه، وقد استعرض تاريخه ورجاله ومؤلفاته بشكل مقتضب؛ حيث يقول في كتابه (المقدمة): «اعلم أن أصول الفقه من أعظم العلوم الشرعية وأجلها قدرًا وأكثرها فائدة، وهو النظر في الأدلة الشرعية من حيث تؤخذ منها الأحكام والتأليف. وأصول الأدلة الشرعية هي الكتاب الذي هو القرآن ثم السنة المبينة له. فعلى عهد النبي ﷺ كانت الأحكام تتلقى منه بما يوحى إليه من القرآن وبينه بقوله وفعله بخطاب شفاهي لا يحتاج إلى نقل ولا إلى نظر وقياس. ومن بعده صلوات الله وسلامه عليه تعذر الخطاب الشفاهي وانحفظ القرآن بالتواتر. وأما السنة فأجمع الصحابة رضوان الله تعالى عليهم على وجوب العمل بما يصل إلينا منها قولاً أو فعلاً بالنقل الصحيح الذي يغلب على الظن صدقه. وتعيّنت دلالة الشرع في الكتاب والسنة بهذا الاعتبار، ثم ينزل الإجماع منزلتهما لإجماع الصحابة على النكير على مخالفهم. ولا يكون ذلك إلا عن مستند لأن مثلهم لا يتفقون من غير دليل ثابت مع شهادة الأدلة بعصمة الجماعة فصار الإجماع دليلاً ثابتاً في الشرعيات. ثم نظرنا في طرق استدلال الصحابة والسلف بالكتاب والسنة فإذا هم يقيسون الأشباه بالأشباه منها. وينظرون الأمثال بالأمثال بإجماع منهم وتسليم بعضهم لبعض في ذلك. فإن كثيراً من الوقائع بعده صلوات الله وسلامه عليه لم تندرج في النصوص الثابتة، فقاسوها بما ثبت وأحقوها بما نص عليه بشروط في ذلك إلحاق. تصح تلك المساواة

بين الشبهين أو المثلين. حتى يغلب على الظن أن حكم الله تعالى فيها واحد وصار ذلك دليلاً شرعياً بإجماعهم عليه. وهو القياس وهو رابع الأدلة واتفق جمهور العلماء على أن هذه هي أصول الأدلة، وإن خالف بعضهم في الإجماع والقياس.... ثم بعد ذلك يتعين النظر في دلالة الألفاظ وذلك أن استفادة المعاني على الإطلاق من تراكيب الكلام على الإطلاق يتوقف على معرفة الدلالات الوضعية مفردة ومركبة. والقوانين اللسانية في ذلك هي علوم النحو والتصريف والبيان وحين كان الكلام ملكة لأهله لم تكن هذه علومًا ولا قوانين ولم يكن الفقه حينئذٍ يحتاج إليها لأنها جيلة وملكة. فلما فسدت الملكة في لسان العرب قيدها الجهابذة المتجردون لذلك بنقل صحيح ومقاييس مستنبطة صحيحة وصارت علومًا يحتاج إليها الفقيه في معرفة أحكام الله تعالى. ثم إن هناك استفادات أخرى خاصة من تراكيب الكلام وهي استفادة الأحكام الشرعية بين المعاني من أدلتها الخاصة من تراكيب الكلام وهو الفقه. ولا يكفي فيه معرفة الدلالات الوضعية على الإطلاق، بل لا بد من معرفة أمور أخرى تتوقف عليها تلك الدلالات الخاصة، وبها تُستفاد الأحكام بحسب ما أصَّل أهل الشرع وجهابذة العلم من ذلك، وجعلوه قوانين لهذه الاستفادة. مثل أن اللغة لا تثبت قياسًا، والمشارك لا يراد به معناه معًا، والواو لا تقتضي الترتيب، والعام إذا أخرجت أفراد الخاص منه هل يبقى حجة فيما عداها، والأمر للوجوب أو الندب وللفور أو التراخي، والنهي يقتضي الفساد أو الصحة، والمطلق هل يحمل على المقيّد والنص على العلة كافٍ في التعدّد أم لا، وأمثال هذه. فكانت كلها من قواعد هذا الفن. ولكونها من مباحث الدلالة كانت لغوية. ثم إن النظر في القياس من أعظم قواعد هذا الفن لأن فيه تحقيق الأصل والفرع فيما يقاس وبماثل من الأحكام وينفتح الوصف الذي يغلب على الظن أن الحكم علق به في الأصل من تبين أوصاف ذلك المحل أو وجود ذلك الوصف في الفرع من غير معارض يمنع من ترتيب الحكم عليه في مسائل أخرى من توابع ذلك كلها قواعد لهذا الفن. واعلم أن هذا الفن من الفنون المستحدثة في الملة وكان السلف في غنية عنه بما أن استفادة المعاني من الألفاظ لا يحتاج فيها إلى أزيد ممّا عندهم من الملكة اللسانية. وأما القوانين التي يحتاج إليها في استفادة الأحكام خصوصًا فمنهم أخذ معظمها. وأما الأسانيد فلم يكونوا يحتاجون إلى النظر فيها لقرب العصر وممارسة النقلة وخبرتهم بهم. فلما انقرض السلف وذهب الصدر الأول وانقلبت العلوم كلها صناعة - كما قرّرنه من قبل - احتاج الفقهاء والمجتهدون إلى تحصيل هذه القوانين والقواعد لاستفادة الأحكام من الأدلة فكتبوها فنًا قائمًا برأسه سمّوه أصول الفقه. وكان أول من كتب فيه الشافعي رضي الله تعالى عنه. أُملي فيه رسالته المشهورة تكلم فيها في الأوامر والنواهي والبيان والخبر والنسخ وحكم العلة المنصوصة من القياس. ثم كتب فقهاء الحنفية فيه وحققوا تلك القواعد وأوسعوا القول فيها. وكتب المتكلمون أيضًا

كذلك إلا أن كتابة الفقهاء فيها أمس بالفقه وأليق بالفروع لكثرة الأمثلة منها والشواهد وبناء المسائل فيها على النكت الفقهية. والمتكلمون يجردون صور تلك المسائل عن الفقه، ويميلون إلى الاستدلال العقلي ما أمكن لأنه غالب فنونهم ومقتضى طريقتهم، فكان لفقهاء الحنفية فيها اليد الطولى من الغوص على النكت الفقهية والتقاط هذه القوانين من مسائل الفقه ما أمكن. وجاء أبو زيد الدبوسي من أئمتهم فكتب في القياس بأوسع من جميعهم، وتمم الأبحاث والشروط التي يحتاج إليها فيه، وكملت صناعة أصول الفقه بكماله، وتهذبت مسأله، وتمهدت قواعده، وعني الناس بطريقة المتكلمين فيه. وكان من أحسن ما كتب فيه المتكلمون كتابه البرهان لإمام الحرمين، والمستصفي للغزالي، وهما من الأشعرية، وكتاب العهد لعبد الجبار وشرحه المعتمد لأبي الحسين البصري وهما من المعتزلة. وكانت الأربعة قواعد هذا الفن وأركانه. ثم لخص هذه الكتب الأربعة فحلان من المتكلمين المتأخرين وهما الإمام فخر الدين بن الخطيب في كتاب المحصول وسيف الدين الأمدي في كتاب الأحكام. واختلفت طرائقهما في الفن بين التحقيق والحجاج، فابن الخطيب أميل إلى الاستكثار من الأدلة والاحتجاج، والأمدي مولع بتحقيق المذاهب وتفریع المسائل»<sup>(٤)</sup>.

ومن جهة أخرى، يرى الجابري أن الشافعي هو المؤسس الحقيقي لأصول الفقه. في حين، يعد ابن حزم أول من انزاح عن التقليد البياني، واجتهد في بناء أصول الفقه وفق قواعد العقل من جهة، ووفق خطاب نقدي يتجاوز من جهة أخرى.

وفي هذا، يقول الجابري: «بخصوص أصول الفقه يجب التذكير بأن هذا العلم الذي أسسه الشافعي، كان قد نضج واكتمل عندما ظهر ابن حزم. وتكفي الإشارة في هذا الصدد إلى أن ثلاثة من الكتب الأربعة الأمهات في هذا العلم (كتاب العمدة للقاضي عبد الجبار، وكتاب البرهان للجويني، وكتاب المعتمد لأبي الحسين البصري) كانت قد ظهرت في ذات الفترة التي عاش فيها ابن حزم. أما الكتاب الرابع، وهو المستصفي، فإن أهميته ترجع إلى أنه يلخص الكتب الثلاثة المذكورة تلخيصاً منظماً واضحاً وبأسلوب تركيبى يمتاز به الغزالي مؤلفه. وإذن فيجب النظر، بادئ ذي بدء، إلى كتاب الأحكام في أصول الأحكام لابن حزم على أنه من جيل هذه الكتب الأمهات، ولكن لا بوصفه واحداً منها يقرر نفس الأصول والمسائل كما قررها الأصحاب، انطلاقاً من الشافعي أو من أبي حنيفة أو من مالك، بل بوصفه يقع خارجها يشجب التقليد، تقليد الأئمة حتى ولو كانوا من الصحابة، ويقترح

(٤) ابن خلدون، المقدمة، الجزء الثالث، تحقيق: عبد الله محمد الدرويش، دمشق - سورية: دار البلخي ومكتبة الهداية، الطبعة الأولى ٢٠٠٤م، ص: ١٠٣١.

طريقة جديدة تماماً في إعادة تأسيس الأصول وتأصيلها.<sup>(٥)</sup>

ويضيف الجابري مشيداً بدور الشافعي في تأسيس أصول الفقه من جهة، ومنوِّهاً بالنقد الأصولي التجاوزي عند ابن حزم من جهة أخرى: «لقد حصر الشافعي الأصول كما رأينا في أربعة هي: القرآن، والسنة، والإجماع، والقياس، ودشن القول في تأسيس هذه الأصول، وهذا ما سينكبّ الأصوليون من بعده على تعميقه وتفريعه من خلال آرائهم ومناقشاتهم حول طرق دلالة الألفاظ وأنواعها وشروط الخبر وأنواعه وحجية الإجماع وصوره وأركان القياس وإشكالية التعليل فيه، وهي الآراء والمناقشات التي أجملنا القول فيها في الفصول الأربعة الأولى من قسم البيان من هذا الكتاب. ويأتي ابن حزم ليعود بعلم الأصول، هذا العلم الذي نما وترعرع ونضج واكتمل، إلى نقطة الصفر ليستأنف النظر لا فيما قرّره الشافعي وحسب، بل فيما قرّره أساتذة هذا الأخير وتلامذته»<sup>(٦)</sup>.

ومن هنا، يشير الجابري إلى مرحلتين أساسيتين في تطوّر علم أصول الفقه: مرحلة تأسيس علم أصول الفقه من الشافعي إلى الغزالي، ومرحلة تأصيل أصول الفقه مع ابن حزم من جهة، والشاطبي من جهة أخرى.

ويرى الجابري أن أبا الحسن البصري قد ركّز، في كتابه (المعتمد في أصول الفقه)، على الدلالات اللغوية، والبحث في طرائق الاستدلال التي توصل الفقيه أو الأصولي إلى استنباط الأحكام الشرعية، بمعرفة الآليات اللغوية والنحوية الدالة على الأحكام الشرعية. وبعد ذلك، تناول الأحكام الشرعية من إباحة، وكراهية، وحرمة، وندب، وحلال. كما خصّص جزءاً من كتابه في المفتي والمستفتي والإصابة في الاجتهاد، دون أن ينسى الإشارة إلى مصادر التشريع كالقرآن، والسنة، والإجماع، والقياس. وفي هذا الصدد، يقول أبو الحسن البصري في مستهل كتابه: «اعلم أنه لما كانت أصول الفقه هي طرق الفقه وكيفية الاستدلال بها وما يتبع كيفية الاستدلال بها، وكان الأمر والنهي والعموم من طرق الفقه، وكان الفصل بين الحقيقة والمجاز تفتقر إليه معرفتنا بأن الأمر والنهي والعموم ما الذي يفيد على الحقيقة وعلى المجاز، وجب تقديم أقسام الكلام وذكر الحقيقة منه والمجاز وأحكامهما وما يفصل به بينهما على الأوامر والنواهي، ليصحّ أن نتكلّم في أن الأمر إذا استعمل في الوجوب كان حقيقة. ثم الحروف، لأنه قد يجري ذكر بعضها في أبواب الأمر فلذلك قدّمت عليها. ثم نقدّم الأوامر والنواهي على باقي الخطاب، لأنه ينبغي أن يعرف فائدة الخطاب في نفسه. ثم نتكلّم في شمول تلك الفائدة وخصوصها وفي إجمالها وتفصيلها. ونقدّم الأمر

(٥) محمد عابد الجابري، نفسه، ص ٥٢٨-٥٢٩.

(٦) محمد عابد الجابري، نفسه، ص ٥٢٩.

على النهي لتقديم الإثبات على النفي، ثم نقدّم الخصوص والعموم على المجلّم والمبيّن؛ لأن الكلام في الظاهر أولى بالتقديم من الخفي. ثم نقدّم المجلّم والمبيّن على الأفعال؛ لأنها من قبيل الخطاب، ولأن المجلّم كالعموم في أنه يدلّ على ضرب من الإجمال، فجعل معه. وتقدّم الأفعال على الناسخ والمنسوخ؛ لأن النسخ يدخل الأفعال ويقع بها كما يدخل الخطاب. ونقدّم النسخ على الإجماع؛ لأن النسخ يدخل في خطاب الله سبحانه وخطاب رسوله ﷺ دون الإجماع. ونقدّم الأفعال على الإجماع؛ لأنها متقدّمة على النسخ، والنسخ متقدّم على الإجماع، ولأن الأفعال كالأقوال في أنها صادرة عن النبي ﷺ. وإنما قدّمنا جملة أبواب الخطاب على الإجماع، لأن الخطاب طريقنا إلى صحته، ولأن تقديم كلام الله سبحانه وكلام نبيه أولى. ثم نقدّم الإجماع على الأخبار؛ لأن الأخبار منها آحاد ومنها تواتر. أما الآحاد فالإجماع أحد ما يعلم به وجوب قبولها، وهي أيضًا أمارات، فجاورنا بينها وبين القياس. وأما المتواتر فإنها وإن كانت طريقًا إلى معرفة الإجماع، فإنه يجب تأخيرها عنه كما أخرناها عن الخطاب لما وجب أن نعرف الأدلة. ثم نتكلّم في طريق ثبوتها، وإنما أخرنا القياس عن الإجماع، لأن الإجماع طريق إلى صحة القياس... ثم يأتي بعد ذلك الكلام في الحظر والإباحة، ثم أخيرًا الكلام في المفتي والمستفتي والإصابة في الاجتهاد، وبذلك تختم أبواب أصول الفقه عادة<sup>(٧)</sup>.

ويتبيّن لنا أن أبا الحسن البصري قد نظم أبواب أصول الفقه، بالتركيز أولاً، على مبحث الدلالات اللغوية الذي يسعف الفقيه والأصولي في استنباط الأحكام الشرعية، والاهتمام ثانياً، بمبحث الأدلة الشرعية من قرآن، وسنة، وإجماع، وقياس، والاعتناء ثالثاً، بمبحث الأحكام الشرعية من إباحة، وحظر، والاختتام بمبحث الاجتهاد والفتوى والمفتي والمستفتي. بيد أنه قد نسي مبحث المقاصد الشرعية، وهو مبحث مهم في أصول الفقه لمعرفة الأغراض من الأحكام الشرعية، كما هو مثبت في القرآن والسنة معاً.

ومن هنا، يتّضح لنا أن أصول الفقه لها مستند لغوي وبياني، مادام هذا العلم يركّز كثيراً على الدلالات اللغوية، ويبحث عن العلاقة بين الدالّ والمدلول، أو بين اللفظ والمعنى من أجل استثماره في بناء الخطاب الشرعي الأصولي. وبهذا، يكون منهج الأصولي بياني بشكل خاص، مادام يستثمر الدلالات اللغوية في بناء الحكم الشرعي والتكليفي.

ويرى الجابري أن علم أصول الفقه يقوم على ثنائية اللفظ والمعنى من جهة، والأصل والفرع من جهة أخرى. وفي هذا، يقول الباحث: «إذا نظرنا إلى البحث الأصولي من الزاوية

(٧) أبو الحسن البصري، المعتمد في أصول الفقه، تحقيق: محمد حميد الله، دمشق - سورية: المعهد العلمي الفرنسي للدراسات العربية، طبعة ١٩٨٤م، ص ١٣-١٤.

الإبستمولوجية المحض، وفي ضوء هذا الوصف الذي قدّمناه لبنية علم الأصول، أمكن القول -بدون تردّد-: إنه -أساساً- بحث في الدلالة، دلالة النص ودلالة معقول النص. أما البحث في دلالة النص فقوامه عملية استقراء واسعة لأنواع العلاقات التي تقوم بين اللفظ والمعنى في الخطاب البياني قصد ضبطها وصياغتها في قواعد. وأما البحث في دلالة معقول النص أو معنى الخطاب، حسب تعبير بعض الأصوليين، فيدور حول محور رئيسي واحد هو القياس. والقياس الفقهي هو تمديد حكم الأصل ما ورد فيه نص إلى الفرع ما لم يرد فيه نص، باعتماد معقول ذلك النص نوعاً من الاعتماد. وإذا، فهناك مستويان متمايزان، ولكن متكاملان، في البحث الأصولي: المستوى الذي محوره اللفظ / المعنى في علاقتهما الثنائية كزوج، والمستوى الذي محوره الأصل / الفرع والذي يحتل فيه الزوج اللفظ / المعنى موقع الأصل»<sup>(٨)</sup>.

وعني هذا كلّ أن علم أصول الفقه، عند الجابري، يستند إلى ثنائيتين بنويتين هما: ثنائية اللفظ والمعنى المتعلّق بالدلالات اللغوية التي تساعد الأصولي على استنباط الأحكام الشرعية، وثنائية الأصل والفرع التي تحيلنا على القياس من جهة، والاجتهاد من جهة ثانية. وبما أن عمل الأصولي لغوي محض، مادام يُعنى بدراسة الدلالات اللغوية للوصول إلى الأحكام الشرعية، فعمله، إذاً، بياني بامتياز. على عكس الفلاسفة الذين يعنون بالبرهان والاستدلال المنطقي في بناء المعرفة الميتافيزيقية، في حين يعتمد أصحاب الولاية والتصوف على القلب والعرفان الوجداني واللدني.

ويرى عابد الجابري أن تناول الأصوليين للدلالات اللغوية والقياس على حدّ سواء كان من منطلق لغوي بياني محض، سواء أكان ذلك من الناحية النظرية أم من الناحية التطبيقية. وفي هذا يقول الجابري: «يتناول البحث الأصولي العلاقة بين اللفظ والمعنى من ناحيتين، نظرية وتطبيقية.

يدور النقاش من الناحية النظرية حول ثلاث مسائل رئيسة:

- ١- أصل اللغة هل هو توقيف أم اصطلاح.
- ٢- جواز أو عدم جواز القياس في اللغة.
- ٣- الأسماء الشرعية مثل الصلاة والصيام والزكاة... إلخ.

وإذا كانت أبحاث الأصوليين حول أصل اللغة إنما هي امتداد لمناقشات اللغويين والمتكلمين، ولا شيء يبرّر الانشغال بها في ميدانهم، إذ لا تتعلق بها مسائل علمهم تعلقاً

(٨) محمد عابد الجابري، نفسه، ص: ٥١.



مباشراً، فإن مناقشتهم حول المسألة الثانية المتعلقة بجواز أو عدم جواز القياس في اللغة لها ما يبررها داخل حقل تفكيرهم؛ ذلك لأن القول بثبوت اللغة بالقياس قد ينجم عنه استغناء الفقيه عن استعمال القياس الفقهي في بعض المسائل»<sup>(٩)</sup>.

ويضيف الباحث قائلاً: «وهكذا، فالقول بثبوت القياس في اللغة (تسمية الشيء باسم شيء آخر لا اشتراكهما في علّة التسمية) يمكن أن تترتب عنه نتائج فقهية. ولذلك كان البحث فيه مبرّراً - كما قلنا - داخل أصول الفقه. وقد اختلف الأصوليون في هذا الموضوع اختلافاً كبيراً. والظاهر أن الغالبية العظمى منهم لا يجيزون هذا النوع من القياس لأنه يؤدي في نظرهم إلى التقوّل على العرب وبالتالي إلى إفساد اللغة التي نزل بها القرآن. وهم يحتجون بأن العرب لم يراعوا مثل هذا القياس في تسميتهم الأشياء، فقد سمّوا الفرس أدهم لسواده، وكُميتاً لحمرة، ولكنهم لا يسمّون الثوب الأسود أدهم ولا الثوب الأحمر كُميتاً.

أما بخصوص المسألة النظرية الثالثة في البحث اللغوي الأصولي، وهي تتعلق بالأسماء الشرعية، فإن النقاش حولها يرجع في أصله إلى تمييز المعتزلة والخوارج وبعض الفقهاء بين ثلاثة أصناف من الأسماء: الأسماء اللغوية التي تدلّ على ما وضعت له أول مرة كرجل وحجر إلخ، أو على ما خصّصت له بالعرف والاستعمال مثل الدابة التي تدلّ في أصل الوضع اللغوي على كل ما يدبّ على الأرض، ثم خصّصها العرف والاستعمال على ذوات الأربع. والأسماء الدينية أي التي تحمل معنى دينياً كلفظ الإيمان، ولفظ الكفر، ولفظ الفسق، إلخ... والأسماء الشرعية كالصلاة التي تدلّ لغة على الدعاء وشرعاً على جملة الأفعال والأقوال المعلومة. ويبدو أن الذي أثار المشكل أول مرة هو القاضي الباقلاني أحد أقطاب الأشاعرة. لقد اعترض على القول بأن الشارع نقل الأسماء الشرعية هذه من معناها الذي تواضعت العرب عليه، وهو المعنى اللغوي إلى معنى آخر شرعي، محتجاً بأن هذه الأسماء وردت في القرآن، والقرآن نزل بلغة العرب كما نصّ على ذلك هو نفسه، وبالتالي فلا بد أن تكون معاني هذه الأسماء الشرعية ممّا كان يعرفه العرب من لغتهم وإلا لم تكن عربية. والشارع لم ينقل هذه الأسماء من معنى إلى معنى آخر، بل أبقاها على معناها اللغوي الأول، ثم شرط أموراً أخرى تنضم إلى ذلك المعنى، وبه أصبحت شرعية. فالصلاة لغة: الدعاء، وفي الشرع دعاء اشترط الشارع فيه الركوع والسجود وقراءة الفاتحة... إلخ، هذا ويبدو أن المسألة في أصلها مسألة كلامية، أعني تنتمي إلى علم الكلام. فالمعتزلة الذين يقولون بالتأويل. أي: بضرورة نقل المعنى اللغوي في الآيات المتشابهات التي تفيد التحجيم إلى معناها اللغوي إلى معنى شرعي خاص. أما الأشاعرة الذين يعارضون التأويل كما

(٩) محمد عابد الجابري، نفسه، ص ٥١.



يمارسه المعتزلة، فقد كان عليهم أن يفسدوا حجة خصومهم تلك، وقد تولى الباقلاني ذلك كما رأينا»<sup>(١٠)</sup>.

ومن الناحية التطبيقية، يرى الجابري أن الأصوليين كانوا ينطلقون من عقل بياني في تناول القضايا التي تتعلق بالخطاب الشرعي. وفي هذا يقول الباحث: «أما الجانب التطبيقي من هذه الأبحاث، وهو يتعلق مباشرة بتفسير الخطاب الشرعي، فيتناولون فيه أنواع الدلالة، دلالة اللفظ على المعنى، كما استخلصوها بالاستقراء من كلام العرب. وهذا في الحقيقة ما يشكل العمود الفقري في البحث الأصولي. وبما أن ما يهمنا في موضوعنا ليس استقصاء ما يقرره الأصوليون في هذه المسألة أو تلك بل أخذ فكرة عامة، ولكن واضحة، عن نوع القضايا التي وظفوا فيها تفكيرهم والتي من خلالها تشكل وتقولب عقولهم، العقل البياني جملة»<sup>(١١)</sup>.

ومن هنا، فلقد اهتم الأصوليون، على مستوى التطبيق، بقضايا الخاص والعام والمشارك التي تتعلق باللفظ، باعتبار المعنى الذي وضع له أصلاً.

وقد تحدث الأصوليون عن اللفظ باعتبار المعنى الذي استعمل فيه، فقسّموه إلى حقيقة صريحة ومكنية من جهة، ومجاز صريح وكنائية من جهة أخرى.

وقسّموا اللفظ باعتبار درجة وضوح معناه إلى محكم ومفسر ونصّ وظاهر من جهة، والخفي والمشكل والمجمل والمتشابه من جهة أخرى.

وينقسم اللفظ، باعتبار طريق دلالاته على المراد منه، إلى أربعة أقسام - حسب الحنفية - إلى دلالة العبارة، ودلالة الإشارة، ودلالة النص<sup>(١٢)</sup>، ودلالة الاقتضاء.

أما الشافعية، فيقسّمون الدلالة إلى صنفين: دلالة المنظوم ودلالة المفهوم، وهي قسمان: مفهوم الموافقة ومفهوم المخالفة، ويسمى هذا الأخير بدليل الخطاب، وهو أنواع عدة: مفهوم الصفة، ومفهوم الحصر، ومفهوم الشرط، ومفهوم الغاية، ومفهوم العدد.

ويمكن إدراج القياس ضمن أصناف الدلالة، أو ما يسمى بالدلالة بالمعقول أو دلالة معنى الخطاب كما يفعل كثير من الأصوليين.

ويخلص الجابري إلى النتيجة التالية: «الواقع أن الشيء الأساسي الذي لا بد أن

(١٠) محمد عابد الجابري، نفسه، ص ٥٢-٥٣.

(١١) محمد عابد الجابري، نفسه، ص ٥٣.

(١٢) تعني دلالة النص دلالة الدلالة، وفحوى الخطاب، ولحن الخطاب، وقياس الأولى، والقياس الجلي، أو القياس في معنى النص.

يلفت نظر الباحث الإستمولوجي في علم أصول الفقه، وهو أن النشاط العقلي داخله نشاط وحيد الاتجاه: يتجه دائماً من اللفظ إلى المعنى كما في علم اللغة وعلم النحو وعلم البلاغة. صحيح أن الأحكام الشرعية إنما تؤخذ من أدلتها، وأهم هذه الأدلة وأصلها جميعاً القرآن. غير أن الأصوليين انساقوا انسياقاً كبيراً مع إشكالية اللغويين والنحاة، إشكالية اللفظ والمعنى، فجعلوا من الاجتهاد اجتهاداً في اللغة التي نزل بها القرآن، فكانت النتيجة أن شغلتهم المسائل اللغوية عن المقاصد الشرعية<sup>(١٣)</sup>. فعمّقوا في العقل البياني، وفي النظام المعرفي الذي يؤسسه، خاصيتين لازمتاه منذ البداية: الأولى هي الانطلاق من الألفاظ إلى المعاني ومن هنا أهمية اللفظ ووزنه في التفكير البياني، والثانية هي الاهتمام بالجزئيات على حساب الكلّيات (الاهتمام باللفظ وأصنافه إلخ... على حساب مقاصد الشريعة). إنها نفس الخاصيتين اللتين كرّسهما اللغويون والنحاة في العقل البياني<sup>(١٤)</sup>.

ومن هنا، تأسّس علم أصول الفقه على العقل البياني من جهة، وانبنى على ثنائية اللفظ والمعنى من جهة أخرى. ويعني هذا أن علم الأصول لم تُبنِ أسسه ومنطلقاته التعقيدية على مقاصد الشريعة كما فعل أبو إسحق الشاطبي، بل أسس على منطلقات لغوية وبيانية؛ ممّا ساهم ذلك في إغلاق باب الاجتهاد.

وفي هذا يقول الجابري: «أما في مجال الفقه، فلقد كان من نتائج إعطاء الأولوية للفظ على المعنى أن أخذ الفقهاء يشرعون للفرد والمجتمع انطلاقاً من تعقّب طرق دلالة الألفاظ على المعاني، أي من المواضعة اللغوية على مستوى الحقيقة والمجاز معاً فأهملوا، أو على الأقل همّشوا إلى درجة كبيرة، مقاصد الشريعة كما لاحظ ذلك الشاطبي، فأصبحت مقاصد اللغة -إذا جاز التعبير- هي المتحكّمة. وهكذا فعوضاً عن بناء التشريع على قواعد كلّية تستخلص من الأحكام الشرعية الجزئية وتعتمد توحي المصلحة العامة، التي تتطوّر بتطوّر العصور، كما نادى الشاطبي بذلك، بدلاً من سلوك هذا المسلك العقلي رهن الفقهاء التشريع بقيود العلاقة بين اللفظ والمعنى، وهي علاقة محدودة مهما يكن من اتّساع لسان العرب، فكان لا بد أن يتفوّق التشريع ضمن حدود معينة لا يتعدّاها، ممّا جعل من اللفظ وطرق دلالاته على المعنى -الطرق المحدودة المحصورة بالمواضعة التي أقرّت في فترة معينة- كان لا بد أن ينتهي إلى استفاد جميع الإمكانيات التي تتيحها اللغة، وهي إمكانيات محدودة، خصوصاً واللغة المعتمدة هنا لغة محدودة، لغة العرب قبل وقوع الاختلاط. هذا في حين أنه

(١٣) يجب أن نستثني من ذلك كتاب: الموافقات في أصول الشريعة، لأبي إسحق الشاطبي الذي سلك مسلكاً خاصاً أراد به إعادة تأصيل الأصول. انظر: الجابري، بنية العقل العربي، ص ٧٢، الهامش ٢٥.

(١٤) محمد عابد الجابري، نفسه، ص ٥٨.

لو أسّس التشريع أصلاً على مقاصد للشريعة، وهي مقاصد تؤسّسها المصلحة العامة والمثل العليا، وليس المواضعة اللغوية، لما انغلق باب الاجتهاد سيصبح معناه حينئذٍ تحجيم مقاصد الشريعة وتجميدها، وبالتالي تركها والخروج عنها، وهذا ما حصل بالفعل لأنه لم يكن من الممكن تجميد تطوّر الحياة ضمن قوالب اللغة، لأنه لم يكن في وسع دلالة الألفاظ على المعنى تغطية جميع ما يستجد من تطوّرات عبر العصور والأجيال، فكانت النتيجة اللجوء إلى اتّخاذ الفروع أصولاً والقياس عليها والسقوط بالتالي في إشكالية لا حل لها، إشكالية التعليل في الفكر البياني<sup>(١٥)</sup>.

ويعني هذا أن أصول الفقه لم يجدد، بشكل كبير، مواضيعه النظرية والتطبيقية، مادام يستند إلى مباحث اللغة من جهة، ويعتمد كلياً على العقل البياني من جهة أخرى.

وبالتالي، لم يؤسّس العلماء أصول الفقه على مقاصد الشريعة الإسلامية التي تتجدّد بتجدّد العصور والأمكنة والأجيال، كما يتبيّن ذلك بشكل جلي عند أبي إسحق الشاطبي في كتابه (الموافقات في أصول الشريعة)<sup>(١٦)</sup>.

ويرى الجابري أن بناء أصول الفقه على البيان خطأ منهجي وإبستمولوجي جسيم، وفي هذا الإطار، يقول الباحث: «والخطأ الذي وقع فيه البيانيون، فيما نعتقد، هو أنهم جعلوا من وسائل التنبيه التي يستعملها القرآن قواعد للاستدلال ومنطقاً للفكر، ولكن لا باتخاذ النص القرآني سلطة مرجعية وحيدة بل بقراءته بواسطة سلطة مرجعية أخرى هي عالم الأعرابي عالمه الطبيعي والفكري الذي تحمله معها اللغة العربية التي جعلوا منها مرجعية حكماً، بدعوى أنها اللغة التي نزل بها القرآن»<sup>(١٧)</sup>.

وهكذا، ينتقد الجابري المنظور البياني الذي اعتمده أغلب الأصوليين الأوائل الذين قيّدوا علم أصول الفقه بمبحث الدلالات اللغوية، بتمثّل لغة العرب من جهة، والاقتداء بأساليب العرب في كلامهم وتواصلهم من جهة أخرى.

### □ المبحث الثاني: مرحلة تأصيل الأصول

يمكن الحديث عن علّامين من أعلام الأندلس ساهما في إغناء أصول الفقه وإثرائه وتأصيله وفق طرائق جديدة تخالف ما تعارف عليه الأصوليون منذ القاضي عبد الجبار،

(١٥) محمد عابد الجابري، نفسه، ص ١٠٣.

(١٦) أبو إسحق الشاطبي، الموافقات في أصول الشريعة، تحقيق: عبد الله دراز ومحمد عبد الله دراز، بيروت - لبنان: دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى ٢٠٠٤ م.

(١٧) محمد عابد الجابري، نفسه، ص ٢٥٢.

والجويني، وأبي الحسن البصري، والغزالي، والآمدي، والشافعي... الذين أرسوا دعائم أصول الفقه على البيان اللغوي، وقياس الأصول على كلام الأعراب بدل تشريح القرآن الكريم بطريقة مباشرة من أجل استكشاف الأحكام الفقهية والشرعية التي تتعلق بالملكف. وهذان العلمان هما: ابن حزم من جهة، والشاطبي من جهة أخرى.

### المطلب الأول: ابن حزم وتأصيل الأصول

يعدّ أبو محمد علي بن حزم الظاهري الأندلسي (٣٨٤-٤٥٦هـ) من أهم الدارسين العرب الذين أعادوا النظر في علم أصول الفقه من منظور عقلائي برهاني، بعد أن كان هذا العلم يدرس من منظور لغوي بياني قائم على القياس اللغوي، والاستنباط التخميني.

وغالبًا، ما ينظر الباحثون إلى ابن حزم على أنه مؤسس للمذهب الفقهي الظاهري الذي كان داود الأصبهاني (٢٠٢-٢٧٠هـ) قد أسسه في الشرق. ومن ثم، فابن حزم مجرد تابع للمذهب الظاهري المشرقي. في حين يعدّ ابن حزم أول من أسس علم أصول الفقه على أسس عقلانية برهانية كالشاطبي في كتابه (الموافقات في أصول الشريعة).

يهتم ابن حزم بحجج العقول، ورفض التقليد والاتباع، ويعني هذا أن ابن حزم يعتدّ بحجة العقل، ويتسلّح بحجج العقل من أجل الوصول إلى الحقيقة، ولاسيما في حقل الشريعة.

يقول الجابري: «يصدر ابن حزم عن رؤية للعالم ترفض جميع العناصر الأساسية في الرؤية البيانية العالمة التي شيدها المتكلمون. وبعبارة أخرى: يرفض ابن حزم الفيزياء الكلامية، ويتبنّى طبيعيات أرسطو ومفاهيمها ونظرياتها البرهانية، ولكن لا في إطار من التداخل والتلفيق، بل في أفق تأسيس البيان على البرهان، على صعيد المنهج كما على صعيد المفاهيم والرؤية»<sup>(١٨)</sup>.

ويعني هذا أن ابن حزم يريد أن يؤسس الشريعة البيانية وعقيدتها على أساس برهاني يعتمد على الاستقراء من جهة، والاستنتاج المنطقي من جهة أخرى، يقول الجابري: «يذهب ابن حزم أبعد مما سيذهب الغزالي بعده بما لا يقل عن نصف قرن، فهو لا يقتصر على الدعوة إلى اعتماد المنطق الأرسطي في العقلليات وحدها بل يدعو إلى اعتماده في الفقهيات أيضًا. وأهم من ذلك هو لا يريده كمجرد سلاح للجدل كما أراده الغزالي بل يريده آلة للبرهان، يريد أن يؤسس البيان عقيدة وشريعة على البرهان، وليس على الجدل والظن كما ارتضى

(١٨) محمد عابد الجابري، المرجع نفسه، ص ٥٣٥.

الغزالي ذلك. وبما أن طرق الاستدلال ثلاثة كما حصرها أرسطو: الاستنتاج = القياس الجامع، والاستقراء والتمثيل = القياس الفقهي، وبما أن هذا الأخير باطل في نظر ابن حزم كما رأينا فلا يبقى إلا الاستنتاج والاستقراء»<sup>(١٩)</sup>.

وهكذا، يؤسس ابن حزم أصول الفقه على البرهان المنطقي الأرسطي القائم على الاستنتاج والاستقراء والتمثيل، ويتعد عن المنظور البياني اللغوي الذي سيّج أصول الفقه في الجمود، والتكرار، والتقليد، والتبعية المدرسية.

### المطلب الثاني: الشاطبي والمقاصد الشرعية

يعدّ أبو إسحاق الشاطبي من الأصوليين الذين جدّدوا علم أصول الفقه، وبلغوا به مبلغ النضج العقلي، بتركيزه على نظرية المقاصد الشرعية. وبذلك يكون من العلماء الذين أصّلوا أصول الفقه تجديداً وإبداعاً وابتكاراً.

يقول الجابري: «هناك شخصية علمية أندلسية عاشت بعد ابن رشد بنحو قرنين، وعاصرت ابن خلدون لم تحظْ بعدُ بما تستحق من الاهتمام، على الرغم من أنها ترقى إلى مستوى هذين الرجلين. والحق أنه إذا كان ابن رشد يمثل قمة ما وصل إليه العقل العربي في ميدان الفلسفة، وإذا كان ابن خلدون يمثل أوج الفكر التاريخي والاجتماعي والسياسي في الثقافة العربية الإسلامية، فإن الشاطبي (أبو إسحق إبراهيم بن موسى اللخمي الغرناطي المتوفى سنة ٧٨٠هـ، قبل وفاة ابن خلدون بثمانية عشر عاماً فقط) يمثل قمة ما وصل إليه العقل العربي في ميدان الأصول. ولا يجمع بين هذه الشخصيات الثلاث كون كل منها قد بلغ بهادة اختصاصه أوجها في الفكر العربي الإسلامي وحسب، الشيء الذي يجعل المقارنة بينهم نسبياً لا غير، بل إن ما يجمع بينهم في نظر الباحث الإبتمولوجي هو أنهم يقعون على مستوى واحد من النضج العقلاني، على درجة واحدة في مجال التجديد والإبداع العقلين»<sup>(٢٠)</sup>.

ويعني هذا أن ابن حزم والشاطبي ينطلقان من عقلانية نقدية رامية إلى تأسيس البيان على البرهان<sup>(٢١)</sup>.

وتتمثل العقلانية البرهانية عند الشاطبي -حسب الجابري- أنه اعتمد على ثلاث خطوات منهجية فيها إبداع وتجديد في مجال أصول الفقه، منها اعتماده، أولاً، على الاستنتاج

(١٩) محمد عابد الجابري، نفسه، ص ٥٣٦.

(٢٠) محمد عابد الجابري، نفسه، ص ٥٥٢.

(٢١) محمد عابد الجابري، نفسه، ص ٥٥٢.

أو القياس الجامع، والاستعانة بالاستقراء ثانيًا، واعتبار مقاصد الشرع ثالثًا.

ويعني هذا أن فكر الشاطبي يقوم على أن «كل دليل شرعي مبني على مقدمتين، إحداهما نظرية تثبت بضرورة الحس أو بضرورة العقل أو بالنظر والاستدلال، أما الثانية فنقلية تثبت بالنقل عن الشارع نقلًا صحيحًا. الأولى ترجع إلى تحقيق مناط الحكم في كل جزئي فهو مقدمة صغرى، والثانية ترجع إلى نفس الحكم الشرعي، وهو يعم سائر الجزئيات التي من نفس النوع، فهي مقدمة كبرى. ومن خاصية المقدمة النقلية أن تكون مسلمة، نظيرها في العقليات المقدمات المسلمة وهي الضروريات وما تنزل منزلتها، وأما خاصية الأخرى فأن تكون تحقيق مناط الأمر المحكوم عليه. مثال الأولى، تحريم الخمر (=نص)، ومثال الثانية التحقق من أن هذا المشروب المعين هو خمر فعلاً (=نظر عقلي). وينبئ الشاطبي إلى أن كون الدليل الشرعي يبنى على مقدمتين لا يجب أن يلزم عنه أن الأدلة الشرعية يجب أن يطبق عليها ما يقرره أهل المنطق في شأن القضايا من اعتبار التناقض والعكس وما يقررونه في شأن أشكال القياس الجامع، وإنما المراد تقريب الطريق الموصل إلى المطلوب على أقرب ما يكون وعلى وفق ما جاء في الشريعة. وأقرب الأشكال إلى هذا التقرير ما كان بديهيًا في الإنتاج وما أشبهه من (قياسي جامع) اقتراني أو استثنائي، إلا أن المتحرّي فيه إجراؤه على عادة العرب في مخاطباتها معهود كلامها»<sup>(٢٢)</sup>.

ومن جهة أخرى، لقد اعتمد الشاطبي على التأويل في استخلاص معنى اللفظ من النص القرآني ككل، باعتماد هذا النوع من الاستقراء، فإنه قد اعتمد هذا الاستقراء نفسه في استخلاص إحدى مقدمتي القياس البرهاني الذي يركبه للاستدلال على ما يريد البرهنة عليه، أي يهدف الشاطبي إلى استخلاص كليات الشريعة وهي كليات استقرائية.

وقد استفاد الشاطبي من ابن رشد فيما يخص بناء أصول الفقه في ضوء مقاصد الشرع. وفي هذا، يقول الجابري: «وقد أخذ الشاطبي هذه الفكرة [يقصد مقاصد الشرع] عن ابن رشد الذي وظّفها في مجال العقيدة، ونقلها إلى مجال الأصول فدعا إلى ضرورة بنائها، أعني الأصول، على مقاصد الشرع بدل بنائها على استثمار ألفاظ النصوص الدينية كما دأب على العمل بذلك علماء الأصول انطلاقًا من الشافعي، وبذلك يكون الشاطبي قد دشّن قطيعة إبستمولوجية حقيقية مع طريقة الشافعي وكل الأصوليين الذين جاؤوا بعده. ولقد كان الشاطبي واعيًا بهذا تمام الوعي، وبذلك لم يتردّد في التصريح بأنه بصدد تأصيل أصول علم الشريعة. والهدف هو إعادة بناء هذا العلم بالصورة التي تجعل منه علمًا برهانيًا، علمًا مبنياً على القطع وليس على مجرّد الظن، وهذا ما يصرّح به في أول مقدمة من المقدمات الثلاث

عشرة المنهجية التي استهل بها كتابه، حيث نقرأ له أول ما نقرأ بعد خطبة الكتاب قوله: «المقدمة الأولى في أن أصول الفقه في الدين قطعية لا ظنية، والدليل على ذلك أنها راجعة على كليات الشريعة، وما كان ذلك فهو قطعي. بيان الأول ظاهر بالاستقراء المفيد للقطع، وبيان الثاني من أوجه أنها ترجع إما إلى أصول عقلية وهي قطعية، وإما على الاستقراء الكلي من أدلة الشريعة وذلك قطعي أيضاً، ولا ثالث لهما إلا المجموع منهما. والمؤلف من القطعيات قطعي، وذلك أصول الفقه»<sup>(٢٣)</sup>.

وهكذا، يتبين لنا أن الشاطبي يحاول تأسيس علم أصول الفقه وفق منهج عقلائي برهاني يقيني بامتياز، يعتمد على التجريد والتفعيد وبناء القواعد الأصولية وفق منطق الكليات الذي يحوي الجزئيات في طياته. وبهذا، يعتمد على الاستدلالات العقلية والشرعية في بناء القواعد الأصولية، بالسعي نحو بناء منهجية أصولية رصينة قائمة على العموم والاطّراد، والثبوت من غير ظن أو شك، وجعل العلم حاكماً لا محكوماً عليه.

في حين كانت المساهمات الأصولية السابقة خاضعة للعقل البياني القائم على تبيان العلاقات بين الألفاظ والمعاني اللغوية، أو كما قال الجابري: «وبما أن الأصوليين قد اعتمدوا منذ الشافعي على الاستنباط -استنباط المعنى من النص الديني- والقياس -قياس ما ليس فيه نص على ما فيه نص-، وبما أن الاستنباط اجتهاد في المعنى أي تأويل، وبالتالي فهو يقوم على الظن -يظن الفقيه أن المعنى المقصود هو كذا-، وبما أن القياس الفقهي إنما يقوم في أقوى أنواعه على العلة التي يظن الفقيه أنها المقصودة بالحكم فإن الشريعة في مجملها إنما تقوم على الظن، وهذا باعتراف الفقهاء أنفسهم. وما يريده الشاطبي هو، كما قلنا، بناء الشريعة كلها على القطع وذلك بإعادة صياغة أصولها بصورة تجعل منها علماً برهانياً»<sup>(٢٤)</sup>.

وهكذا، يجرد الشاطبي الكليات من جزئياتها الفقهية، ويسمّيها بالمقاصد التي تتنوع إلى مقاصد الشارع ومقاصد المكلف، ومن ثمّ فقصد الشارع أربعة أنواع:

أولاً: قصد الشارع من وضع الشريعة ابتداءً، وهو في المرتبة الأولى؛ القاعدة الكلية فيه هي أن الشريعة إنما وضعت لحفظ مصالح العباد في الدنيا والآخرة، وهذه المصالح لا تعدو أن تكون ثلاثة أقسام هي: الضروريات، والحاجيات، والتحسينات.

والضروريات تعني أنه لا بد منها في قيام مصالح الدين والدنيا بحيث إذا فقدت لم تجر مصالح الدنيا على استقامة بل على فساد وتهاجر وفوت حياة، وفي الأخرى فوت النجاة

(٢٣) محمد عابد الجابري، نفسه، ص ٥٥٤.

(٢٤) محمد عابد الجابري، نفسه، ص ٥٥٥.



والنعيم والرجوع بالخسران المبين. ومن ثمَّ فمجموع الضروريات خمسة هي: حفظ الدين، والنفس، والنسل، والمال، والعقل.

وأما الحاجيات فمعناها أنها مفتقر إليها من حيث التوسعة ورفع الضيق المؤدّي في الغالب إلى الحرج والمشقة، مثل الترخيص للمسافر بالإفطار في نهار رمضان بسبب ما يلحقه من المشقة.

ومن جهة أخرى، فإنَّ الضروري أصل لما سواه من الحاجي والتكميلي. والثاني أن اختلال الضروري يلزم منه اختلال الباقيين بإطلاق. والثالث أنه لا يلزم من اختلال الباقيين اختلال الضروري. والرابع أنه يلزم من اختلال التحسيني بإطلاق أو الحاجي بإطلاق اختلال الضروري بوجه ما. والخامس أنه ينبغي المحافظة على الحاجي وعلى التحسيني للضروري<sup>(٢٥)</sup>.

وأما التحسينات فمعناها الأخذ بما يليق من محاسن العادات وتجنّب الأحوال المدّسّات التي تأنفها العقول الراجحات، ويجمع ذلك قسم مكارم الأخلاق، مثل إزالة النجاسة وستر العورة، ولكل واحد من هذه الأقسام ما هو كالتمة والتكملة.

ثانياً: قصد الشارع في وضعها للإفهام، بمعنى ضرورة مراعاة اللغة العربية، وتفهم أساليب العرب من أجل استيعاب مقاصد الشرع الإسلامي.

ثالثاً: قصد الشارع في وضعها للتكليف بمقتضاها، ومعنى ذلك أن ما لا قدرة للمكلّف عليه لا يصحّ التكليف به شرعاً، وإن جاز عقلاً.

رابعاً: قصد الشارع في دخول المكلّف تحت حكمها، معنى ذلك أن المقصد الشرعي من وضع الشريعة إخراج المكلّف من داعية هواه حتى يكون عبداً لله اختياراً كما هو عبد الله اضطراراً، وبالتالي فلا يصحّ لأحد أن يدّعي على الشريعة أنها وضعت على مقتضى تشهّي العباد وأغراضها، إذ لا تخلو أحكام الشرع من الخمسة التي هي: الواجب، والمحرم، والمكروه، والمندوب، والمباح.

وعليه، نلاحظ أن الشاطبي قد أسّس أصول الفقه على أساس عقلائي برهاني بامتياز. ومن ثمَّ تعتمد منهجية الشاطبي على مفهوم المقاصد، ومفهوم الكلي، والطريقة التركيبية. ويعني هذا أن الشاطبي قد أراد أن يؤسّس الشريعة (البيانية) على البرهان الكلي والاستقرائي.

(٢٥) أبو إسحق الشاطبي، الموافقات في أصول الشريعة، الجزء الأول، ص ١١-١٤.

يقول الجابري: «لقد كان الفكر الأصولي منذ الشافعي إلى الغزالي يطلب المعاني من الألفاظ، حسب عبارة هذا الأخير معرّضاً إعراضاً يكاد يكون تاماً عن مقاصد الشرع، وكان مفهوم الكلي غائباً تماماً عن الحقل المعرفي البياني، وقد أدّى غيابه إلى مشكلة الأحوال في علم الكلام، المشكلة التي أوقعت النظام المعرفي البياني في أزمة خانقة كما أبرزنا ذلك في حينه. أما في أصول الفقه، فلم يكن من الممكن أن يتبلور مفهوم الكلي في أرجائه؛ لأن ما كان يؤسس أصول الفقه هو القياس، والقياس هو حمل جزء على جزء حملاً يبحث له عما يبرره بالسبر والتقسيم، أي بتحليل الجزء المقيس والجزء المقيس عليه إلى أجزاء هي صفات كل منهما، والبحث فيها عن جزء واحد يصلح أن يكون هو المعنى أو الإمارة أو العلة -والكل بمعنى واحد- الذي يصلح أن يكون مبرراً للحكم. وأما الطريقة التركيبية التي قوامها الانتقال من جزئيات إلى الكلي الذي ينتظمها، وذلك بواسطة الاستقراء، فإنها لعمري الطريقة العلمية حقاً. إنها الخطوة التي يتجاوز بها الفكر العلمي مرحلة المماثلة بمختلف أنواعها بما فيها قياس الفقهاء. وإنه لما يثير التقدير والإعجاب معاً أن الشاطبي قد انتبه إلى نقطة الضعف في هذه الطريقة، الطريقة الاستقرائية التركيبية، فألحَّ على ضرورة مراعاة العلاقات الجدلية بين الكلي وجزئياته، وذلك باعتبار الكلي عند الحكم على الجزئيات التي يتكوّن منها، واعتبار الجزئيات عند الأخذ بالكلي الذي ينتظمها، كما أبرزنا ذلك آنفاً.

لقد دشّن الشاطبي نقلة إبستمولوجية هائلة في الفكر الأصولي البياني العربي، نقلة كانت جديرة حقاً بأن تحقق المشروع الحزمي الرشدي: تأسيس البيان على البرهان، وذلك انطلاقاً من مركز الدائرة البيانية نفسها، علم الشريعة، ولكن النقلة التي بشر بها الشاطبي في ميدان علم الشريعة بقيت مثلها مثل النقلة التي بشر بها ابن رشد في ميدان الحكمة بدون قابلية، بدون مستقبل، تماماً مثل النقلة التي بشر بها ابن خلدون في ميدان ثالث بقي ينظر إليه داخل الثقافة العربية الإسلامية على أنه يقع خارج شجرة العلوم النقلية منها والعقلية، إنه ميدان الأخبار غير الشرعية، ميدان فن التاريخ»<sup>(٢٦)</sup>.

وعليه، فلقد كان ابن حزم والشاطبي مؤسسين حقيقيين لأصول الفقه تأصيلاً وتجديداً وإبداعاً، وفق منظور برهاني منطقي أرسطي.

## □ الخاتمة

وخلاصة القول يتبيّن لنا، مما سلف ذكره، أن أصول الفقه هو ذلك العلم الذي يدرس طرائق الاستدلال واستنباط الأحكام الشرعية من أدلتها النظرية والتطبيقية. ويعني

هذا أن أصول الفقه يُعنى باستخراج القواعد التي تساعد المجتهد على فهم النص الشرعي واستخلاص أحكامه الشرعية.

بيد أن علم أصول الفقه كان يدرس مجموعة من القضايا من منظور بياني لغوي محض، كقضية الأحكام التكليفية، وقضية الدلالات اللغوية، ومصادر التشريع. بيد أن ابن حزم حاول أن يعقلن علم أصول الفقه وفق منهجية برهانية قائمة على الاستنتاج والاستقراء والتمثيل، متأثراً في ذلك بالمنطق الاستدلالي الأرسطي.

ويعدّ الشاطبي أيضاً، في كتابه (الموافقات في أصول الفقه)، من كبار الأصوليين الذين أصلوا علم أصول الفقه، ببنائه من جديد على أسس عقلانية برهانية ومنطقية من داخل البيان الشرعي نفسه. ويعني هذا أنه قد اعتمد على الاستقراء من جهة أولى، والاستنتاج من جهة ثانية، ومقاصد الشرع من جهة ثالثة.



## النسويات المسلمات المعاصرات..

اتجاهات وإشكاليات

الدكتورة نادية الشرفاوي\*

الكتاب: خارج السرب.. بحث في النسوية الإسلامية الراضية وإغراءات الحرية.  
المؤلف: فهمي جدعان.  
الناشر: الشبكة العربية للأبحاث والنشر - بيروت.  
الصفحات: ٢٨١ صفحة.  
سنة النشر: الطبعة الأولى ٢٠١٠م.

### □ مدخل

بداية لا بد من التنبيه إلى ملاحظة مهمة تتعلق بالبحث في حقل النسوية في العالم الإسلامي، وإنتاجات هذا الحقل في الفكر الإسلامي، حيث إن جلّها يفتقر إلى الدراسات الموضوعية الأكثر عمقاً بسبب الأيديولوجيات المتحكمة في هذا النوع من الدراسات، بين مدافع تقليدي يرفض دون تمحيص كل نقد موجه للموروث الثقافي، ولا يميّز في دفاعه عن النص بين النص وبين النقد الموجه للتأويلات والفهوم الناتجة عن قراءة النص؛ لأنه يضعها في منزلة النص

---

\* باحثة في القضايا النسائية في الإسلام من المغرب، البريد الإلكتروني:

charkaouinadia@hotmail.com

المؤسس نفسه.

وبين مهاجم يرفض الانطلاق في معالجة قضايا النساء من داخل منظومة النص المؤسس للإسلام: القرآن والسنة الصحيحة، باعتبارها المسؤول المباشر في تكريس تهميش أدوار النساء والخط من كرامتهن.

ولذلك نجد أن معظم القضايا المطروحة للمعالجة لم تصل إلى الحل الشامل لأنها لم تسلك الطريق الصحيح في البحث العلمي الجاد الذي يتجاوز الأيديولوجيات.

واختيارنا لكتاب المفكر فهمي جدعان «خارج السرب: بحث في النسوية الإسلامية الراضية وإغراءات الحرية»، يرجع لأهميته في الساحة الفكرية، فهو كتاب يخرج عن المألوف ليشكل إضافة نوعية للباحثين في هذا المجال.

هذا الكتاب الفريد والغني بمعلوماته، مؤلفه رمز من رموز الفكر الإسلامي الحديث هو المفكر الدكتور فهمي جدعان، له مكانة خاصة، وصاحب مؤلفات متعددة تحظى بالاحترام والتقدير، وتلقى الكثير من الاهتمام الخاص عند القارئ العربي لجديتها وملاستها للواقع.

الدكتور فهمي جدعان مفكر فلسطيني، درس في السوربون الفرنسية وحصل على شهادة دكتوراه الدولة في الآداب قسم الفلسفة الإسلامية وعلم الكلام عام ١٩٦٨، شغل عدة وظائف في جامعات عربية ودولية، وحاز على جوائز دولية عدة، من أهم مؤلفاته: «أسس التقدم عند مفكري الإسلام في العالم العربي الحديث» ١٩٧٩، «نظرية التراث» ١٩٨٥، «المحنة: بحث في جدلية الديني والسياسي في الإسلام» ١٩٨٩، «الطريق إلى المستقبل.. أفكار - قوى للأزمة العربية المنظورة» ١٩٩٦، «الماضي في الحاضر.. دراسات في تشكلات ومسالك التجربة الفكرية العربية» ١٩٩٧م، كما أسهم في مجموعة من الكتب منها «نحو عقلية إسلامية مُفتّحة» ١٩٨٧م، وفي العديد من الكتب باللغة الفرنسية، ونشر العديد من الأبحاث والمقالات، وساهم في العديد من المؤتمرات والندوات العلمية.

يعدّ كتاب: «خارج السرب: بحث في النسوية الإسلامية الراضية وإغراءات الحرية»، من المؤلفات المهمة في موضوعه، ويتضمّن مقدّمة الطبعة الأولى والثانية وستّة فصول، مذيّلة بالخواشي في آخر كل فصل، بالإضافة إلى فهرس الأعلام ومراجع البحث الأساسية.

وللإشارة فالمدّة التي فصلت بين الطبعة الأولى والطبعة الثانية لم تكن سوى سنتين فقط «٢٠١٠-٢٠١٢» لنفاذ نسخته، وهذا دليل على نجاح الكتاب وحاجة المثقف إليه.

كما تبرز ملاحظة في غاية الأهمية، من خلال الاطلاع على هذا الكتاب تعطي قيمة مضافة للكتاب، تتعلق بتنوع المصادر المعتمدة والثقافة الموسوعية للمؤلف من حيث اطلاعه بلغات مختلفة منها الفرنسية والعربية والألمانية، وهذا دليل على الجهد الكبير الذي بذله المؤلف للمامسة الأمور من مصادرها وأصولها.

تحدث المؤلف في مجموع كتابه عن ستة فصول هي: الفصل الأول: في النسوية الإسلامية، الفصل الثاني: مرافعة امرأة غاضبة، الفصل الثالث: قفص العذارى، الفصل الرابع: تلفزيون شاذ واجتهاد مسلمة حرّة، الفصل الخامس: العروس الغربية والأنا الطاردة، الفصل السادس: معركة التنوير.

### □ الإطار العام للكتاب

يحقّ لنا أن نطرح تساؤلاً مهماً للكشف عن علاقة هذا الكتاب بباقي مؤلفات المفكر فهمي جدعان: فهل يشكّل هذا الكتاب بالنسبة للكاتب خروجاً عن مسيرته الفكرية؟ أم أنه يدخل في صميم ما يؤسّس له المؤلف ويدخل ضمن خريطته الفكرية؟

وجواباً عن هذا التساؤل المهمّ وبتتبّع مجموع مؤلفات المفكر فهمي جدعان التي انطلقت من سنة ١٩٦٨م، والتي ذكر بعضها في مقدّمة الطبعة الثانية، نلاحظ أن هذا المؤلف لا يخرج عن الإطار النظري الذي يؤمن به الدكتور جدعان، ويؤسّس له من خلال محاور أساسية ثلاثة يعتمدها في كتبه لتشكّل بناءً متكاملًا في معالجة القضايا الراهنة وتقديم البدائل الممكنة وهي:

أولاً: نظرية التراث.

ثانياً: أسس التقدم.

ثالثاً: أفق الخلاص.

### □ محتوى الكتاب: المقدّمات

يشير فهمي جدعان في مقدّمة الطبعة الأولى إلى سبب التأليف الذي دفعه لنسج خيوط هذا المؤلف في النسوية الإسلامية، وقد صاغ ذلك في شكل سؤال في غاية الأهمية هو: «ما الذي جعلني أذهب إلى دراسة أعمال امرأة صومالية تزعم أنها لا تتحدّث إلّا باسم الهولندية التي في داخلها، وأخرى بنغلاديشية شاردة أو مشرّدة في الآفاق، وثالثة أوغندية ذات أصول هندية أو باكستانية أفضى بها الترحال إلى تلفزيون شاذ في مقاطعة كندية، ورابعة تركية ذات أرومة قوقازية بات الاندماج الألماني ديدنها، أليس ثمة نساء عربيات جديرات

بأن يتوجّه النظر إلى مراجعة أعمالهن الفكرية وتحقيق الصلة بينها وبين قضايا العالم العربي ومصيره؟».

إذا وقفنا عند هذا السؤال نفهم أن اهتمام المؤلف متوقّف عند أربعة نماذج نسائية تنتمي للجغرافية نفسها لكنها اختارت أن تعيش «الحرية» في جغرافية ثانية، وفي مقابل ذلك يعدنا بتقديم نماذج مقابلة بديلة تختلف عن النماذج المختارة في الطريقة، وإن كانت تشترك معها في الهدف المحدّد الذي هو خدمة قضايا العالم العربي ومصيره والبحث عن حلول ممكنة لتجاوز العقبات الموجودة.

فهل هذه النماذج البديلة فعلاً حقّقت الهدف المطلوب؟

### □ في النسوية الإسلامية

بداية يعرف فهمي جدعان النسوية الإسلامية فيقول: «هي تشكّل مساءلة النص عند نفر من المسلمات لا ينتمين إلى ما أسمته بعضهن الإسلام العربي، وإنما ينتمين إلى شعوب إسلامية غير عربية، ونشطن في بيئاتهن الأصلية أو في بيئات غريبة، انتقلن إليها أو هاجرن إليها راغبات أو مكراهات وثمة بكل تأكيد من بينهن رائدات عربيات. فالنسوية الإسلامية باختصار منطلقها: الإسلام، ومنهجها: إعادة القراءة والتأويل، وهدفها: إنجاز قراءة نسوية جديدة للإسلام».

لتوطئة الحديث عن النماذج الأربعة التي شكّلت النسوية الرافضة، استوقفنا المؤلف في الفصل الأول مع النماذج التي تمثّل النسوية الإسلامية التأويلية، وعلى رأسها: أسماء بارلاس صاحبة كتاب: «المؤمنات في الإسلام Believing Women in Islam».

يمتدّ هذا الفصل ويناقش موضوع «النسوية الإسلامية» التي ظهرت في نظر المؤلف نتيجة أمرين اثنين:

الأمر الأول: الحداثة الغربية وقيمها الجوهرية: «الحرية وحقوق الإنسان» التي شكّلت حراكاً إنسانياً عميقاً حتى في المجتمعات التقليدية، وطرحت أسئلة حول مشكل المرأة وعلاقة ذلك بالإسلام وأحكامه وتعاليمه.

الأمر الثاني: مسألة النص الديني الخاص بالمرأة وتوظيف الاجتهاد لرفع المظاهر غير العقلانية عن التراث الديني، وتقريب أحكام النصوص من المعطيات والحساسية الحديثة. ويوضح لنا المؤلف الأسباب التي كانت وراء ظهور الحركة النسوية الإسلامية،



وبيّن منهجية العمل في هذه الحركة، والهدف المسطر والمتمثل في: «قراءة جديدة للإسلام وفق منظور نسوي»، فيقول: «ولا يستثنى من هذه النسوية عربيات مفكرات أو مثقفات أكاديميات في العلوم الإنسانية والاجتماعية، في أعمال هؤلاء تشكّلت حركة: النسوية الإسلامية الحقيقية، التي تجعل الإسلام نفسه منطلقاً ومرجعية أولية لها، وتوجّه عملها -وفق منهج إعادة القراءة أو التأويل- للنصوص الدينية وللتاريخ الإسلامي، من أجل إنجاز قراءة جديدة للإسلام وفق منظور نسوي، يؤكّد جميعاً أنه منظور قرآني وإسلامي» (الصفحة ٢٤-٢٥).

فهذه النسوية الإسلامية كما وجدت في الفضاء الغربي للحرية مجالاً واسعاً، وجدت أيضاً مسلمات مهاجرات يحملن أفكاراً وتقاليد من البيئة الأصلية وخبرات مكتسبة من انخراطهن في الحياة الجديدة، فتشكّلت لديهن نسوية رافضة لجملة التراث الثقافي الذي نشأ عليه، ومسوّغة بموقف غاضب ذي متعلّقات لاهوتية أو فلسفية، يسمّيها المؤلّف: «النسوية الإسلامية الرافضة».

ويمثّل المؤلّف لهذه النسوية الإسلامية الرافضة بأربعة نماذج هي: البنغلاديشية تسليمة نسرین ذات الجنسية السويدية، الصومالية أيان حرمسي علي ذات الجنسية الهولندية، الأوغندية إرشاد منجبي ذات الجنسية الكندية، والتركية نجلاء كيليك ذات الجنسية الألمانية. هذه الأسماء الأربعة مع أنها هي موضوع المؤلّف، لكنه فضّل أن يقدّم لتأليفه بأرضية وصفية للوضعية الفكرية التي تشكّل طبيعة موضوع المرأة في الفكر الإسلامي والعربي الموروث بين ثلاثة أحوال: المنظور السلفي، والمنظور الإصلاحی، والمنظور التأويلي النسوي.

هدف المؤلّف كما وضح ذلك، لم يكن هو الخوض في وجوه الاختلاف الذي لحق بأمر النساء وحفلت به التجربة الإسلامية التاريخية، بقدر ما كان هدفه إبراز الأسباب الفكرية التي أفرزت هذا الاتجاه، حيث قدّم أمثلة من النصوص الدينية التي تقف عندها النسوية الإسلامية وتدعو إلى إعادة تأويلها، ومن ذلك آية: القوامه والطلاق والتعدّد وأحاديث الطاعة والولاية...

ويشير جدعان في الوقت نفسه إلى مجموعة من الأسماء النسويات اللواتي بحثن في هذا الموضوع، منهن فاطمة المرينسي في كتاباتها بما سمّته بالحركة النسوية الثورية والتي مثلت لها بثلاث شخصيات نسائية رائدة: أم سلمة والسيدة عائشة وسكينة بنت الحسين، ومنهن ليلي أحمد التي ركّزت على إبراز المظاهر الحادّة للزرعة الأبوية البطيركية في تأريخها

لقضية المرأة في الإسلام بدءاً من عصر الوحي حتى العصر الحديث.

ويرى جدعان أن «في جميع الأشكال النسوية يمثل دين الإسلام طرفاً أساسياً مركزياً، إذ إن لجميع القضايا التي أتيت على ذكرها، وعرض لها النسويون والنسويات مدخلاً في الشريعة: التمييز الجنسي، وحقوق النساء، وحرية النساء، لذا يبدو أن القضية النسوية في هذه الفضاءات هي قضية نسوية إسلامية قبل أن تكون قضية نسوية بإطلاق» (الصفحة ٣٥).

وفي سياق حديثه عن النسوية الإسلامية يقدم المؤلف تعريفاً لـ «النسوية الراضية» في مقابل باقي النسويات، فبحسب المؤلف النسوية الراضية هي حركة تنهض في وجه النسوية الإصلاحية والنسوية التأويلية كليهما، وتذهب بعيداً في موقفها من النصوص الدينية ومن الفلسفة اللاهوتية أو الكلامية التي تستند إليها هذه النصوص.

ويبين المؤلف من خلال عرضه أن تيار «النسوية الإسلامية»<sup>(١)</sup> قد تبلور مفهومه في عام ٢٠٠٦ من خلال مؤتمر اليونسكو بباريس حول «النسوية الإسلامية»<sup>(٢)</sup> الذي ناقش الموضوع والمنهج والهدف، فالموضوع هو مناقشة أوضاع المرأة ونضالها في وجه النظام الأبوي (البطريكي)، وكل أشكال التفاوت وعدم المساواة بين الرجل والمرأة وكذا حقوق النساء.

أما المنهج الذي تبنته أولاء النسويات المشاركات فهو الدعوة إلى الرجوع إلى القرآن، وإعادة قراءة تفسير النصوص الدينية الإسلامية وتأويلها، والهدف هو تبين خطأ القراءة التقليدية الذكورية للقرآن، وعدم مشروعية استبعاد النساء من المجالات الدينية والعامة ومن فضاء الديمقراطية، والنهوض بحقوق النساء وتعزيز مبدأ المساواة ومكافحة مبدأ التمييز بين الجنسين.

هؤلاء النسويات اتفقت بداية في مؤتمر برشلونة<sup>(٣)</sup> الذي عقد في أكتوبر ٢٠٠٥م على جملة واحدة هي: «ليس الإسلام هو الذي يضطهد النساء، وإنما القراءة الذكورية له هي التي تفعل ذلك» (الصفحة ٣٩)، وخرجن من هذا المؤتمر بمجموعة من النتائج، منها:

(١) النسوية الإسلامية كمصطلح يرجع إلى عام ١٩٩٢ بطهران مع مقالات الصحيفة النسائية Zanan (نساء)، التي كانت تشرف عليها شهلا شركت، وتشارك فيها كل من: زيبا مير حسيني وأفسانه نجاباده.

(٢) كان من بين المشاركات الراحلة المغربية فاطمة المريني، والباكستانية رفعت حسن، والإيرانية زيبا مير حسيني، والباكستانية أساء بارلاس.

(٣) شارك في هذا المؤتمر أربعائة عضو من نساء السنغال وباكستان واندونيسيا وإيران والمغرب وماليزيا وفرنسا وأمريكا.

- ١- الأديان لا تضطهد المرأة.
  - ٢- القرآن يتضمّن مبدأ المساواة بين الرجال والنساء.
  - ٣- القرآن لا يقيم تمييزاً أنطولوجياً بين الرجل والمرأة.
  - ٤- حق النساء جزء من الحقوق الإنسانية التي تسعى إلى تعزيز حرية الدين والتعبير والعمل والتعلم والعيش بأمن وسلام.
- يشير المؤلف تمثلاً لهذه النزعة إلى مجموعة من الباحثين والباحثات، مثل: فاطمة المرينسي وطارق رمضان وأمنية ودود وأسما بارلاس ورفعت حسن، ويقف عند كل واحد منهم، ففاطمة المرينسي في كتاباتها الجريئة التي تعتمد المقاربة الاجتماعية في منهجها التأويلي تنطلق من الأسس التالية:

- ١- الانطلاق من مرجعية الإسلام نفسه وتاريخه.
  - ٢- إعادة قراءة السيرة النبوية في سياقها التاريخي والاجتماعي والسياسي.
  - ٣- مراجعة جميع الأحاديث التي جاءت في شأن النساء.
  - ٤- إبراز الأدوار المشخصة الحية للنساء في المجال العام، ونقض الخليفة الثاني عمر بن الخطاب ومن بعده من الفقهاء لهذه الأدوار.
- أما طارق رمضان فبوصفه مهتماً بمسألة الاندماج في البيئة الثقافية الغربية، يحاول أن يوفق بين مطالب الحداثة الأوروبية والتعاليم الإسلامية دون مخالفة الأصول النصية، ويدعو إلى إعادة النظر وطلب التدقيق في بعض الأمور لطالما دافع العلماء عن شرعيتها الدينية، بسبب القراءة الحرفية أو التقليدية للأصول الدينية، الأمر الذي يتطلب في نظره الانفتاح على التأويل.

ويناقش طارق رمضان موضوع المرأة من خلال ثلاثة محاور، هي:

أولاً: تبدل مفهوم المرأة، من المرأة الأم والزوجة والطفلة، إلى المرأة الإنسان من جهة وجودها ونفسيته وروحانيتها.

ثانياً: مشاركة النساء في الخطاب الإصلاحية المعاصر، نقد التأويلات الفاسدة واستخدام الهوامش التأويلية التي تستخدمها النصوص.

ثالثاً: الاعتراف بالشخص (الظهور الضروري) للنساء في المساجد والمؤتمرات والجامعة والفضاء العام.

وتختلف التأويلية الإسلامية من الفضاء الأوروبي إلى القارة الأمريكية، فأمنية ودود أكثر النسويات جرأة وإقداماً بما أحدثته في العالم حين أقدمت على «إمامة الرجال والنساء»،

وبيّن المؤلف مسألة مهمّة بهذا الخصوص، وهي أن هذه الواقعة لم تكن الأولى في التاريخ، فبعض فرق الخوارج انفردوا بفتوى جواز خلافة المرأة، وهنا نشير إلى أن اختلاف المذاهب العقدية أو الفقهية له دور كبير في اختلاف التعامل والتعاطي مع الأحداث.

ويشير المؤلف هنا إلى المنطلقات المسوّغة التي دفعت أئمة ودود إلى هذا الفعل، وهما:  
 ١- حرية المرأة وحقوقها في تفسير النصوص الدينية، وانتزاع هذا الحق من العلماء والفقهاء الذكورين.

٢- الاقتناع أن القرآن نفسه يقرّ مبدأ التمييز الجنسي بين المرأة والرجل.

أما أسماء بارلاس الوجه النسوي التأويلي المرموق صاحبة كتاب: «المؤنات في الإسلام»، فهي تسعى إلى إعادة قراءة الموقف القرآني في قضايا متنوعة، لتبين أن معانيه تؤكد المساواة التامة بين الجنسين، معتمدة على منهجية تأويلية أو هيرمينوطيقية مشتقة من القرآن مضادة لمنهج التفسير التقليدي القائم على قراءة خطية تقارب القرآن آية آية.

فأسماء بارلاس توضّح الإستيمولوجيا والمنهج وطريقة قراءة القرآن بما هي مقدّمات للنظر في قضايا المرأة المختلفة، وفي تأويل النصوص المتعلقة بها تأويلاً يعزز مبادئ المساواة والتحرير والأساس المضادّ للبطريركية المزعومة في القرآن.

ويعتبر المؤلف نموذج المشهد النسوي التأويلي الإسلامي «رفعت حسن» النموذج الأكثر اكتمالاً وثراءً، باعتبارها نهضت في وجه التمييز بين الرجل والمرأة والنزعة البطريركية والقراءة الذكورية للنص الديني، والتقاليد غير العادلة السائدة في المجتمعات الإسلامية، فضلاً عن نقد بعض الأصول غير القرآنية التي وجّهت ثقافة المسلمين ونظرتهم إلى المرأة.

وترى رفعت حسن أن التمييز الذي تعاني منه المرأة المسلمة مردّه إلى ثلاثة مزايم:  
 أولاً: الاعتقاد أن أول المخلوقات من البشر هو آدم، وأن حواء خلقت بعد ذلك من ضلع رجل هو آدم.

ثانياً: الاعتقاد بأن حواء كانت العامل الأول في خطيئة الرجل وفي طرده من الجنة.

ثالثاً: أن المرأة لم تخلق من الرجل فقط وإنما خلقت للرجل.

وتدحض رفعت حسن هذه المزايم الثلاثة بثلاثة أمور:

١- الزعم الأول لا وجود له في القرآن وإنما جاء في سفر التكوين، فالقرآن لا يذكر حواء، وبحسب القرآن خلق الله الرجل والمرأة معاً.

٢- أما الزعم الثاني فلا يذكر القرآن أن حواء أغوت آدم، وفكرة «عصيان آدم»

ليست آتية من مفهوم الخطيئة وفقاً للقرآن، وإنما من الوضع الأولي للإنسان، ومن حرية الإرادة التي تجعله ذا كفاية في الشك والعصيان.

٣- أما الزعم الثالث فالمرأة لم تخلق لخدمة الرجل وتلبية رغباته، والأمر ينعكس، فكلاهما خُلقا لعبادة الله، وكلاهما مدعوان على قدر المساواة ليكونا مؤمنين صالحين.

في نهاية هذا الفصل يختم المؤلف بدراسة قامت بها مارغو بدران الأستاذة بمركز الوليد بن طلال للتفاهم الإسلامي المسيحي بجامعة جورج تاون، وهذا الحديث الذي ساقه المؤلف عن مارغو بدران هنا يلخص لنا الستين صفحة من الفصل الأول، جمعت فيها الوجوه البارزة للنسوية الإسلامية الضاربة في نهج التفسير أو التأويل، مستحضرة جغرافية المثال الجديد في النسوية الإسلامية (إيران، جنوب إفريقيا، أمريكا الشمالية)، وتدحض مارغو بادران دعوى مناهضي الحركة النسوية الإسلامية الذين يدّعون أن هذه الحركة صنعها الغرب بغرض إلحاق الضرر الفادح بالإسلام والمجتمع الإسلامي، إلا أن حقيقة هي تحقيق العدالة الاجتماعية في فضاء الأمة الإسلامية والإسهام في تشكيل غرب أكثر عدالة وإنصاف وتعددية.

كما أنها تستقصي الفلسفة التي تقوم عليها النسوية الإسلامية والمتمثلة في خمس نقاط مهمة، هي:

أولاً: تجديد فهم النصوص القرآنية وفق منهج الهيرمينوطيقا القرآنية المعزز لمبدأ المساواة المطلقة بين الرجل والمرأة.

ثانياً: الدور التقدمي للنساء في الحياة الاجتماعية والسياسية، وتأكيد حق المرأة في الاجتهاد وفي إنتاج تفسير جديد في شأن العلاقة بين الجنسين.

ثالثاً: تأسيس المساواة بين الجنسين على مبدأي الخلافة والتوحيد.

رابعاً: اعتماد مبدأ الحماية المتبادلة أو الدعم أو التعضيد المتبادل.

خامساً: مبدأ جهاد الجنوسة، ومعناه دخول النساء إلى فضاءات المجال العام، وإلى المسجد وممارسة جميع الأنشطة المتعلقة بهذه الفضاءات.

### □ تسليمة نسرين أو مرافعة امرأة غاضبة

تسليمة نسرين أو «امرأة غاضبة» كما سمّاها المؤلف، هي أول مثال ساقه المؤلف للنسوية الرافضة، وبكلمات تعبر عن طبيعة غضبها يفتح الفصل الثاني بصوتها قائلة: «أستطيع أن أقول: إنني منذ سنّ السادسة قد أدركت قسوة هذا العالم، هذا العالم الذي لا

يوجد فيه شيء أعظم شقاء من أن يحيا إنسان ما حياة امرأة»<sup>(٤)</sup>.

بين فهوم الإصلاحيين التقليدية والمنظور التأويلي النسوي المجاوز لفهوم الإصلاحيين والحافظ لمكانة وقداسية النص الديني، ظهرت الحرية في أشد أشكالها عنفواناً وحدة مع فئة «النسوية الرافضة»، حيث اتجهت هذه الفئة إلى الاستقلال المطلق والنقد الجذري والتحرر من كل سلطة، ويقدر ما تحمله هذه الحرية لهذه النسوية من الجذب والإغراءات فهي تحمل أيضاً بعض المخاطر، فإذا كان هم «النسوية الإسلامية» هو «إصلاح الإسلام» أو بمعنى آخر حسب المؤلف «علمانية صريحة»، فالنسوية الرافضة همها «رفض الأساس الميتافيزيقي أو اللاهوتي الذي يقوم عليه الإسلام»<sup>(٥)</sup>.

في سياق الحديث عن تسليمة نسرین ارتأى المؤلف أن يقف وقفة مع بعض الأحداث التي أججت موضوع الإسلاموفوبيا في الغرب وفي فرنسا بالذات، والتي ترتب عنها إصدار قرار حظر الرموز الدينية خصوصاً «الحجاب»، ومع بعض الكتابات النقدية التي تبين بعض الممارسات التعسفية للرجل على المرأة المسلمة، فكان أول ظهور لمجموعة «النسوية الرافضة» أو «نسوية الرفض الإسلامي»، بعد إصدار مجلة شارلي إيبدو «بيان الاثني عشر»<sup>(٦)</sup> الذي دعا إلى التعميم الكوني لحرية التعبير، وذلك بعد الرسوم الدانمركية المسيئة لرسول الإسلام.

تؤكد تسليمة نسرین أن البيئة التي نشأت فيها، هي التي دفعتها إلى اتخاذ هذا الموقف من الدين والمجتمع والدولة وإلى التشدد في الرؤية النقدية وتعميق النزعة الدونية لديها، وذلك حسب ما دونته في سيرتها الذاتية «طفولة في صيغة المؤنث»، والتي جعلتها تفكر في مجموعة من الأسئلة المربكة عن المجتمع البنغالي الذي تنتمي إليه ولم تجد لها جواباً في طفولتها، بخصوص سلطة الرجل، الحجاب التعدد، الطلاق، توزيع الإرث، الشهادة...

كتابات ما كانت مناهضة لما تسميه «الهذيان الديني» بلغة عنيفة وساخطة ولسان مقذع، ويوضح المؤلف هذا الاتجاه الذي تمثله تسليمة نسرین مع رفيقاتها بقوله: «كانت نسوية تسليمة نسرین متجذرة في تجليات الدين في الحياة الاجتماعية اليومية، وفي استخدام الأصوليين الإسلاميين للدين في حراكهم الاجتماعي والسياسي وفي منظورهم الديني أو الدنيوي للنساء، هذا المنظور الصادر عند تسليمة نسرین، عن طبيعة الدين نفسه وماهيته،

(٤) الصفحة ٨٥، مقتبس من كتاب: طفولة في صيغة المؤنث، لتسليمة نسرین.

(٥) الصفحة: ٨٧.

(٦) بيان الاثني عشر: معاً في وجه التوتاليتارية، نشر هذا العدد مارس عام ٢٠٠٦، كان من بين الموقعين تسليمة نسرین، أمان حوسي علي، إرشاد منجي، سلمان رشدي.

وفق ما تمثّله من المعطيات الواقعية ومن طريقتها في فهم النصوص» (الصفحة: ٩٧).

يقدم لنا المؤلّف مجموعة من الأفكار التي تؤمن بها تسليمة نسرین في منهجها الرافض، فهي تنتقد النصوص الحديثية وتعتبرها مسيئة لإنسانية المرأة وكرامتها، وتدعو إلى تحطيم قيود الدين والمجتمع الذي يمارس السلطة لاضطهاد المرأة، وتعتبر الزواج بمثابة الرقّ الشرعي الذي يمنح سلطة للرجل على المرأة بامتلاكه حقّ الطلاق وحقّ الزواج بأربع نساء وحقّ الضرب، وأن مدوّنة الأحوال الشخصية هي نصّ تمييزي يكرّس اللامساواة الاجتماعية، والحجاب ما هو إلّا خطاب يجنب المرأة عن الفضاء الخارجي، كما تدعو إلى إلغاء التفاوت بين الرجال والنساء في الإرث، وتعتبر أن هذا التمييز هو السبب في خلق مواطنات من الدرجة الثانية.

كما أنها تُحمّل الدين مسؤولية التعاضم والتفاوت الموجود بين الرجال والنساء، وتعتبره مضاداً للمساواة، وما دامت الدولة والمجتمع متواطئان معه فجذور الظلم لا يمكن أن يوضع لها حدّ.

هذه الأفكار التي تنادي بها تسليمة نسرین تعكس النزعة الماركسية التي تشبّعت بها من خلال قراءات كثيرة لمنظري المذهب الاشتراكي، أمثال لينين وجوركي وغيرهما.

وتؤكد تسليمة نسرین وتيرة الاحتجاج والنقد والغضب في وجه الدين والمجتمع والدولة في كتابها: «امرأة شابة غاضبة»، وتحمّل هذا الثالوث المقدّس معاناة ومحنة المرأة البنغالية.

لم تقف بها هذه الأفكار ذات النزعة الماركسية عند هذه الحدود، بل وصلت بها إلى بوابة الإلحاد، حيث أصبح موقفها العقدي واضحاً من خلال النقد الحادّ لتوجهات الإسلام، وتصرّح تسليمة نسرین بذلك علانية فتقول: «إنني لا أوّمن أبداً بما يذهب إليه أولئك الذين يدافعون عن هذه الفكرة، وأنا أعتقد خلافاً لذلك، أنه طالما كان الدين ماثلاً فسيكون ثمة أصولية، الاثنان مترابطان» (الصفحة: ١٠٦).

ونجد ذلك واضحاً في مجموع أشعارها، التي عبّرت من خلالها رفضها للمجتمع الذي نشأت فيه بلغة عنيفة طالت كل أشكال المقدّس حتى نبي الإسلام ونسائه، ومن تلك العناوين: «حياة أخرى»، «نساء: أشعار حب ونضال»، «سيرة ذاتية»، وهي في هذا الأمر تحاكي سلمان رشدي صاحب «آيات شيطانية» الذي كانت إلى جانبه في توقيع بيان «الاثنى عشر».

ولتدافع عن موقفها نشرت أرقاماً تزكّي إلحادها وتبيّن أن عدد اللادينيين غير يسير،



وهو عدد يشكك المؤلف في صحته وفي مدى استيثاقه.

لكن تبقى مشكلة تسليمة نسرين الكبيرة مع الدين تظهر في شكل دفاع عن حقوق النساء، إذ تعد كل الأديان بلا استثناء معادية للحرية ولحقوق النساء، ولا تعترف بقوة الدين بقدر ما تعدّه وسيلةً وسلاحاً في أيدي الحكام من أجل بقاء الشعوب في حالة جهل.

### □ أيان حرسى علي: قفص العذارى

أيان حرسى علي هي ثاني نموذج للنسوية الراضية التي تعرّض لها المؤلف قائلاً عنها: إن «طموحها الحقيقي أن تكون فولتير الإسلام وأن تهاجم الدين وتسحق الدجال، كانت فعلاً تريد أن تستفز، هكذا وصفها البروفيسور أفشين إيليان».

بعيداً عن الصومال بلدها الأصلي اختارت أيان حرسى علي أن تقود معركتها من أوروبا وبالضبط من هولندا، ظهر حقدها على الإسلام من خلال سيناريو وحوار فيلم قصير كتبت به عنوان: «الخضوع»، ومن خلال سيرتها الذاتية المعنونة بـ «على سلم العذاب»، لتعلن عداوتها صراحة للإسلام فتقول: «فكرتي المركزية هي أن الدين الإسلامي والثقافة الإسلامية معاديان للنساء».

تميّزت طفولتها بالاضطراب، فقد عاشت حياة مليئة بالصدمات، رأت فيها خنوع و طاعة الأم، ولا مبالاة وخيانة الأب، هذه الحياة خلقت لديها نفوراً من الدين، فكان نقدها للإسلام والمسلمين ولنبي الإسلام والقرآن راديكالياً وعنيفاً، استطاعت أن تصل إلى هولندا، البلد الذي تراه «بلد الحرية والاستقلال الذاتي والفكر النقدي والديمقراطية، بلد سينوزا» (الصفحة ١٢٣).

نجحت أيان في أن تحصل على الجنسية الهولندية، وبدعم حزبها السياسي صارت نجمًا في وسائل الإعلام المقروءة والمسموعة والمرئية، عبّرت من خلال موقعها السياسي عن راديكالياتها في نقد الدين الإسلامي باللجوء إلى العنف اللفظي، وإلى التكنولوجيا الموجهة لصدم المخيلة بالصور والأصوات بالإساءة إلى الذات الإلهية والصلاة والآيات القرآنية، ووضع علاقة الله بالإنسان موضع شك.

يؤكد المؤلف اضطراب أقوالها في الكثير ممّا تدعيه بشأن وجود الله والعالم الآخر، فقد أظهرت إلحادها مباشرة بعد أحداث الحادي عشر من سبتمبر، وزعمت أن هذه الأحداث كانت السبب المباشر وراء إلحادها، كما أنها زعمت أنها مارست بعض النشاط في صفوف الإخوان المسلمين في الصومال وكينيا، وهو ادّعاء غير صحيح حسب المؤلف، فقد أكدت

في سيرتها الذاتية التي كتبتها أنها منذ أكثر من أربع سنوات اكتشفت نفسها ملحدة، وكان ذلك مباشرة بعد قراءة الصفحات الأولى لكتاب: «البيان الإلحادي» في سنة ٢٠٠٢.

تعتقد بإلحادها أنه جاء دور الإسلام لكي يوضع على المحك، مثلما حصل للمسيحية مع سبينوزا في نقده للمسيحية، على حدّ فهمها السطحي لعلاقة سبينوزا بعلاقة العقلانية بين وجود الله وعدمه.

يرى فيها أفشين إيلبان أنها المرأة التي ستنقذ الحضارة الإسلامية، معتبراً أن «الحل للمشكلة الإسلامية هو في أن يأتي فولتير مسلم أو نيتشه مسلم، أي أفراد مثلنا نحن الزنادقة: أنا وسلمان رشدي وأيان حرسلي علي» (الصفحة: ١٢٦).

تنسب أيان حرسلي علي نفسها إلى الموجه النسوية الثالثة التي ترفض أن تناضل باسم الله أو باسم دين الإسلام، ولهذا نجد فهمي جدعان يركّز على نفس الأسس الفكرية التي تنطلق منها، خصوصاً فيما تستدل به في خطاباتنا المنسوبة إلى فلاسفة الغرب فهي شواهد محدودة ومبسترة، بحيث لا تحتفظ من الفلاسفة إلا بالنقد السبينوزي والفولتيري لليهودية والمسيحية، وفيما يخصّ النصوص الدينية في الإسلام فهي تعتمد الإسلام الشعبي والأسطوري الإفريقي أو الإسلام الوهابي أو الإسلام الواقعي المائل عند المهاجرين، ولا تطلب التحقق من دلالات النصوص الدينية أو الاجتهاد في فهم المشكل منها.

ويسطر المؤلف بعض المقدمات المنهجية في المقاربة التي تعتمد أيان حرسلي، ليتبين من خلالها أن النسوية التي تتعلّق بها أيان حرسلي لا تعني أبداً «إعادة قراءة الإسلام» والاجتهاد في تأويل نصوصه، وإنما هي «نسوية انقلابية رافضة» تصدر عن عقل وجداني مأزوم، ومن هذه المقدمات:

أولاً: استخدام حق الحرية في الفضاء الغربي وبمباركة النظام السياسي الغربي.

ثانياً: التحرّر من الرقابة الدينية أو الإلهية ومتعلقاتها الدنيوية والأخروية.

ثالثاً: اعتبار القرآن لا يتعدّى أن يكون وثيقة تاريخية من صنع الإنسان.

رابعاً: دين الإسلام دين اضطهاد وقمع وحظر للفكر النقدي وعائق للتقدّم الاجتماعي للرجال والنساء.

خامساً: اعتماد خطاب عاصف استفزازي حادّ وساخر للتغيير.

سادساً: الإيثار بعلمانية المجتمع والدولة.

سابعاً: المبدأ والمنتهى هو الأنا الفردي والجماعة المتفردة.

انتهازية أيان حرسى التي حولتها إلى هولندية تحمل قبعة الشوفينية اليمينية الهولندية، أتاحت لها أن تثار لنفسها من كل صدماتها لكنها جعلت منها ضحية لهذه الحرية، فهي تفسّر تخلف عالم الإسلام عن الغرب بثلاثة عناصر:

- ١ - علاقة الفرد برّبّه علاقة خوف وطاعة مطلقة.
- ٢ - الإسلام لا يعرف إلّا مصدرًا مرجعيًا واحدًا وهو النبي.
- ٣ - الأخلاق الجنسية المستمدة من القيم القبلية هي المتحكّمة في وضع المرأة، وأن الماهية النسوية تتمثّل تحديدًا في البكارة والعذرية.

هذه النقاط الثلاث وخصوصًا النقطة الأخيرة المتمثلة في انتقادها للأخلاق الجنسية، تعكس تجربتها الشخصية مع المسكوت عنه الذي أرادت أن تحوّل إلى واقع طبيعي ومشروع، وهو الأمر الذي أكّده المؤلّف وشدّد عليه من خلال المحاور التالية:

أولاً: إبراز نقدها اللاذع للدين الإسلامي وبيان مظاهر الكراهية والقسوة والغضب والتحامل التي تصبّها على هذا الدين، حتى أنها وصفت نبي الإسلام بكثير من الأوصاف الشاذّة، وفي هذا السياق يقول المؤلّف: «أن نسوية الرفض عند أيان حرسى علي تتفجّر على نحو غير عادي عند مسألة دقيقة حادّة، ذات رجع خاص عندها بكل تأكيد، هي مسألة العقّة الجنسية الإسلامية المتمثلة في البكارة، وفي العذرية في الحياة الجنسية قبل الزواج، وقد يتبيّن المدقّق هنا في ألفاظها وعباراتها وطريقة مقاربتها، بل عيشها للمسألة، أعراض عقدة متجذّرة في أنها العميق، هي عقدة البكارة والعذرية» (الصفحة ١٣٨).

ثانيًا: إيمانها الشديد بأن الغرب هو وحده الذي يقدّم سياقًا للحرية حتى أنها صارت تقدّم نفسها واحدة من الغرب، ليس أمرًا مطلقًا فحتى هولندا التي تحتضنها وتدعمها جرّدتها بعض الوقت من هذه الجنسية (الصفحة ١٤٦).

ثالثًا: زعمها أنه ليس ثمة إلّا إسلام واحد، وأن الإسلام لم يعرف إلّا القراءة الوهابية وإقصاؤها لباقي التفسيرات والتأويلات، فيه تهميش لكثير من التأويلات والتفسيرات الموجودة في الفكر الإسلامي.

رابعًا: تبرهن بكل يقين على أنها تتقن فن الكذب من خلال إنكارها لدور صدمات طفولتها ومشكلات حياتها الأسرية وعلاقتها بأبها وأبيها وأختها...

هذه هي معركة أيان حرسى واضحة بيّنة: عداة شرس للإسلام، ولكل أشكال التسامح والتهاون باسم التعددية الثقافية، وتنكّر للمجتمع الذي نشأت فيه، ورفض تام لكل ما له علاقة بالخالق.

### □ إرشاد منجي مسلمة حرة: تلفزيون شاذ واجتهاد

إرشاد منجي وجه آخر من أوغندا، تلقت تعليمها بداية في مدرسة مسيحية ثم التحقت بمدرسة دينية تقليدية إسلامية، مثلت لها هذه الأخيرة صدمة عنيفة قبالة المدرسة المسيحية المتسامحة، تساؤلاتها واحتجاجاتها كانا سبباً في طردها من المدرسة، فكان لذلك وقع كبير عليها حتى كادت تخرج من دائرة الإيمان الإسلامي لولا مقاومتها، وشق الطريق للتعرف إلى الإسلام من وجهة نظر خاصة واجتهاد فردي.

أشرفت على برنامج خاص في تلفزيون شاذ في تورنتو في كندا، وأنتجت أفلاماً سينمائية عن حياة المثليين في العالم الإسلامي، كما أنتجت فيلماً وثائقياً عن «الإسلاموية» أو الإسلام الأصولي، وكانت ضمن مجموعة الموقعين في «بيان الاثني عشر» إلى جانب سلمان رشدي وأيان حرسلي علي وتسليمة نسرين.

ترأست حركة «مسلمة رافضة» (Muslim Refuznik)، لها كتاب بعنوان: «The Trouble with Islam Today» صدر في عام ٢٠٠٣، ونُقل إلى لغات عدّة وأثار جدلاً واسعاً في أنحاء مختلفة من العالم.

تضع إرشاد منجي نفسها في دائرة الإصلاح الإسلامي الليبرالي، وعلى رأس القضايا التي تثيرها «نقد النص القرآني»، وتطلق أسئلة كبيرة حول «تناقضات القرآن»، استعملت في ذلك لغة ساخرة بإسراف ينفر منها عموم المسلمين، ومع أنها تظل متمسكة بانتمائها إلى الإسلام إلا أنها تحمل حملة شعواء على ما تسميه «إسلام الصحراء».

اشتهرت كنسوية، وصرّحت بشذوذها الجنسي، ودافعت عن المثلية والمثليين المسلمين والسحاقيات المسلمات، واعتبرتها قضيتها المركزية، حاولت أن تجد لذلك سنداً وحجة من القرآن الكريم، ولذلك تقول: «لقد جاء في القرآن أن التنوع هبة مباركة للطبيعة فما الخطب إذن؟» (الصفحة ١٦١).

لماذا تُجلد امرأة مغتصبة؟! لماذا يحظر القرآن على المرأة أن تؤمّ الصلاة؟ ماذا يمكن أن يقال في شأن التمايز بين الرجل والمرأة؟ وأيّها خلق الله أولاً: آدم أم حواء؟

هذه هي التساؤلات التي تطرحها وتناقشها إرشاد منجي، لتستنتج أن: «القرآن ليس مساوئياً على نحو بديهي بالنسبة للمرأة، وهو ليس بديهيّاً في شيء، اللهم إلا أن يكون ذلك في طابعه الملغز»، وتضيف: «إن المسلمين هم الذين يصدرون صكوك الغفران باسم الله، والقرارات التي نتخذها على أساس القرآن لا تُملئ علينا من السماء ولكن نتخذها نحن

بملء إرادتنا الإنسانية» (الصفحة ١٦٣).

ينطوي المشروع الليبرالي الذي تدعو إليه إرشاد منجي في شأن المرأة على وجهين: الأول نقدي راديكالي، والثاني بنائي تأسيسي تسمّيه «عملية اجتهادية»، تبدأ من قدرات النساء المسلمات على ممارسة الأعمال التجارية بحيث تتحوّل قيمة الشرف إلى قيمة الكرامة، ففي ذلك يكمن الإصلاح العملي للإسلام، وتستشهد بنموذج السيدة خديجة زوجة الرسول الأولى.

تؤكد إرشاد منجي أن تفسيرها الخاص للقرآن يقودها إلى ثلاث رسائل:

الأولى: أن الله وحده يعلم حقيقة كل شيء علم اليقين.

الثانية: أن الله وحده يحاسب غير المؤمنين، ويوفق بين الاختلافات في النصوص.

الثالثة: أن إنسانيتنا تجعلنا أحراراً في التعامل مع مشيئة الله دون قسر على أتباع منهج مفروض.

في الأخير يلخص فهمي جدعان عمل إرشاد منجي الاجتهادي فيقول: «يظهر بوضوح أن عملية الاجتهاد التغييرية التي تقودها إرشاد منجي، تهجر هجراً تاماً التفسير الحرفي للقرآن وتتجه صوب التفكير الحرّ فيه، وذلك لتقويض الإسلام القبلي ذي الأسس البدوية العربية، وتقوية السجل البائس للعالم الإسلامي في مجال حقوق الإنسان، الذي يشمل حقوق المرأة» (الصفحة ١٧٢).

### □ نجلاء كيليك، العروس الغربية والأنا الطاردة

«أيّ ما كانت الرسالة الإسلامية جميلة، فإن الإسلام ينطلق من المبدأ القائل: إن الإنسانية لا تتكوّن إلّا من الرجال، أما النساء فإنهن لسن جزءاً من الإنسانية، لا بل إنهن يشكلن تهديداً لها» (الصفحة ١٧٧).

نجلاء كيليك تركية الأصل ألمانية الإقامة، نشأت في أسرة شديدة القسوة تمارس شعائر الإسلام باعتبارها جزءاً من الثقافة، تقول نجلاء: «لم يكن والديّ أبداً مسلمين ملتزمين، وقد أصبح نمط حياتهما في إسطنبول أقرب إلى أن يكون غربياً، لم تضع أمني حجاباً أبداً، ولم يخطر لها ذلك ببال... كنا نحتفي بشهر رمضان ويروق لنا الصيام فيه، وكنا نحتفل بعيد الأضحى مثلما يُحتفل في ألمانيا بالأعياد المسيحية، لأن ذلك جزء من الثقافة» (الصفحة ١٧٩).

انخرطت نجلاء في الحياة الألمانية منذ الطفولة، وخلال الثانية أعوام الأولى من

الإقامة ساء حال الأسرة، وتحلّى الأب عن مسؤوليته عائداً إلى تركيا.

انتفضت على قانون الأسرة ورفضت الالتزام بالتقاليد وأصبحت ثورية متحمسة للماركسية، عملت قطيعة مع والدها؛ لأنها كانت تعتبره سبب شقائها، وكتبت سيرتها الذاتية في كتاب سمته: «الأبناء الضالون: مرافعة من أجل تحرير الرجل المسلم»، تستحضر فيه علاقتها بوالدها التي كانت دائماً في موقع ضعف، وعلاقتها بوالدها الذي كان شديد التسلط والقسوة.

في بحثها عن الحرية بدأت نجلاء تثير الكثير من الأسئلة، وتضع العادات والأعراف القديمة المرتبطة بالعقيدة الإسلامية موضع شك، وتعيش الحرية في شكلها في الحياة الغربية، عرضت في كتابها «العروس الغربية» مسارها الجديد في البحث عن قضايا الأقلية التركية المسلمة في ألمانيا، ومسألة اندماج الأتراك المسلمين المطلق في المجتمع الألماني بقيمه الحديثة، بنقد جارح للأخلاق والعادات والتقاليد التركية-الإسلامية.

تنطوي أبحاث نجلاء كيليك من خلال كتابيها على أطروحة مركزية تحكم العاملين، وهي أن الصعوبة في الاندماج آتية من الثقافة ومن الدين، ولأن هذين مضادان لقيم الأنوار والحداثة فإنه يتعدّر تماماً إدراك الاندماج إذا لم تتم زعزعة قواعد هذين الأصلين، إن لم نقل: تدمير هذين الأصلين، فالثقافة والدين مضادان لقيم الديمقراطية والحرية وحقوق الإنسان، وأحد الأمثلة التي تستشهد بها على هذه الحالة، العروس المستوردة التي تم تزويجها بزواج قسري أو بزواج مدبر عائلياً.

وتستقصي نجلاء حالات عديدة لنساء أو فتيات تركيات مسلمات ومهاجرات تكتنف حياتهن هذه الأوضاع الكارثية التي وصفتها في كتابها، وفي الوقت نفسه تطرح نجلاء أسئلة كثيرة حول الحجاب، معتبرة أن فرضية الحجاب كانت لأسباب خاصة، فأصبح مفتاحاً رمزياً للثقافة الإسلامية، وإجراء لحماية النساء من التعدي الجنسي للرجال.

ويلخص المؤلف ما يتعلق بنجلاء كيليك في آخر الفصل، ويبيّن أن المسلك الذي نهجته أكبر سماته الغلو والتحيز للأنا وأنه منهج لا يخلو من الشطط فيقول: «ومثلما هي حال النسويات الرافضات، فإن سمة الغلو تلحق برؤى نجلاء كيليك ومواقفها على وجه العموم... ثم إن نجلاء كيليك في جملة عروضها وتحليلاتها تهمل إهمالاً كاملاً معاندة بلد الهجرة لآمال ومطامح ورغبات وحاجات المهاجرين الذين ترتضيهم على أرضها... فضلاً عن أشكال التمييز التي يلقونها في الحياة اليومية وفي العمل».

### □ معركة التنوير

في آخر فصل من الكتاب يعرض المؤلف مجموعة من الاستنتاجات من خلال تتبعه للنماذج الأربعة التي عرضها، وهذه مجموع النقاط المهمة التي تحدّد شكل النسوية الراضية:

١- هاجس «إصلاح الإسلام» عند النسوية الراضية هو المسوّغ الأوحد في هذه التجارب، منطلقه المساءلة والنقد حتى في المسكوت عنه، لتوسيع فضاءات الحرية التي يشرعها عالم الغرب.

٢- تصريح رموز النسوية الراضية بأن فضاءات الغرب الإنسانية أتاح لهن مسألة المقدّس ومحاورته، والدخول في حالة سجال.

٣- لا تفصل هؤلاء النسويات بين دين الإسلام وثقافة المسلمين، فالطريق إلى تحرير المرأة من المظالم والقيود هو إصلاح الإسلام نفسه.

٤- مواطن «الخلل» التي تزعمها النسوية الراضية لا تتطلب بذل جهود مضنية لإبانتها وتوضيحها، فقد تمّ تداولها قديماً قدم الإسلام، وتناولها الكثير من المستشرقين المحدثين والباحثين المعاصرين الذين انكبوا على دراسة الإسلام.

٥- ما تنظر إليه «النسوية الراضية» بكثير من الرفض، تعتبره «الإصلاحية الإسلامية» مجرد شبه تلحق بقراءة النص الديني أو الواقع المعيشي، وتحتاج إلى تفسير وفق منهج التسويغ والتخريج دون مساس بصدقية النص الديني وبالأسس اللاهوتية والفلسفية التي يستند إليها، أما السلفية أو الاتباعية الإسلامية فتتعلق بمنهج التسليم بما جاء من غير جدال.

٦- خروج «نسويات الرفض» عن هذين المنظورين برغم زعمهن أنهن ينشدن «تأويل الإسلام» غير صحيح؛ إذ إن هذا النوع من التأويل لا يوجد إلاّ عند إرشاد منجي، أما تسليمه نسرين وأيان حوسي ونجلاء كيليك فيستند منهجهن في الإصلاح إلى إحداث انقلاب حقيقي: علمانية إنسانية عند تسليمه نسرين، ومساءلة الدين وحلّ العقدة الجنسية عند أيان حوسي علي، ونقد الدين والثقافة والنزعة الأبوية عند نجلاء كيليك.

٧- بسبب الحساسية المفرطة عندهن وبسبب الخبرات الذاتية السيئة، يغلب على النسوية الراضية في الاحتجاج على أحكام الدين، الإفراط الانفعالي عن طريق الاستغزاز المرّ أو السخرية الجارحة من أجل الدفاع عن حقوق النساء، واستعمال العنف اللفظي حتى في حقّ المقدّس الإسلامي: الله والنبي والقرآن.

هذا ملخص ما دوّنه الدكتور فهمي جدعان بكل جرأة عن الحركة النسوية المتنامية



إلى العالم الإسلامي في جغرافية الغرب، وهي توضّح كثيرًا من وجوه ردود الأفعال التي تواجهها نسوية العالم الإسلامي، التي تحارب وتهمش نتائجها الفكرية بسبب الخلط الموجود بين هذا النوع من النسوية المنطلقة من المنظومة الفكرية للإسلام وبين النسوية الراضية لكل ما له علاقة بالإسلام، حتى أن كل التّهم التي يوجّهها المهاجمون للإنتاج النسوي منطلقها حكمهم المطلق المستمد من الحكم على النسوية الراضية التي تخدم أجندات غربية، ويدعمها الغرب في وقت معيّن لأنها تعلن رفضها صراحة للدين الإسلامي ولا تجعله مرجعية لها.

فهذا الكتاب يشكّل في إطاره العام رؤية نقدية لمجموعة من النسويات اللواتي اخترن أن يغردن خارج البيئة التي نشأن فيها أو خارج السرب، مثلما اختار المؤلف أن يعبر عن ذلك بذلك، تمثيلاً منه لسرب الطيور الذي يرمز إلى الجماعة، فالذي يخرج من الجماعة من الطبيعي ألا يستوعب معاناتهم ولا يعيش همومهم، وبالأحرى أن يجد لهم حلولاً.

والمفروض من الذي يريد أن يقدم حلولاً للجماعة أن يكون من بني جلدتهم، وأن يعيش معهم الهم ولا يهرب من الواقع وينقلب عليه، فهذه ليست إلا حالة اليائس الذي يختار الخروج من الدائرة، ويتمرد على التاريخ والبيئة، وتمرده لم يمنعه من السقوط في فخ التيه والمعاناة، فكونهن متمردات ورافضات لمجتمعاتهن، ويعتبرن أنفسهن ضحايا مجتمع متخلف لم يمنعهن ذلك من أن يسقطن بفكرهن الشاذّ ضحية مجتمع آخر يغري بشعار الحرية والتحرّر.

وهنا نؤكد نجاح المؤلف في عملية التوصيف والتمييز التي سطرها في مؤلفه، فتقييم المؤلف لاتجاهات النسوية في محله، يبنّي على أسس علمية ومقدمات منهجية ونتائج صحيحة، حيث وضع المؤلف قلمه على التصنيفات بدقة المفكر المستوعب للقضية التي يتعامل معها، وجمع المشترك، وميّز بين الفوارق.

ولا يمكن بعد الانتهاء من قراءة هذا الكتاب المهم أن نخرج بنموذج واحد للحركة النسائية الإسلامية؛ لأن المنطلقات والدوافع تختلف، والأهداف تختلف، وبطبيعة الحال فالمناهج تختلف بين التشدد والوسطية في تثبت الرؤية الصحيحة.

## محطات معاصرة

في التقريب بين المذاهب الإسلامية

محمد تهامي دكير

الكتاب: الاعتراف المتبادل بين أهل السُّنَّة والشيعة في الفتاوى والوثائق التاريخية.  
إعداد وتحقيق: علي أنصاريان.  
الناشر: مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، بيروت.  
سنة النشر: الطبعة الأولى، ٢٠١٩م.

«إنَّ الخلاف في الرأي ضرورة اجتماعية وشأن طبيعي لا يمكن دفعه، ولكن هناك فرقاً بين الاختلاف الذي تُملِّيه العصبية المذهبية وبين الاختلاف الذي تُملِّيه الحجة والبرهان.. فالأول خلاف مذموم، أما الثاني فهو خلاف الإنصاف والبحث عن الحقيقة، مع احترام كل فريق لرأي مخالفه».

الشيخ محمود شلتوت

### □ مقدمة: الجذور التاريخية للاختلاف

الصراع بين أتباع ومُقلّدي المذاهب الفقهية والكلامية الإسلامية، ليس وليد الساعة، وإنما يضرب بجذوره في أعماق التاريخ الإسلامي، وإن كان للصراع الحالي ما يميّزه من حيث الاتّساع والشراسة والتباس الحق بالباطل،

ودخول أطراف خارجية لإذكائه، مثل الاستعمار الغربي والصهيوني.

هناك محطات مفصلية في تاريخ الإسلام والمسلمين، أسست للاختلاف حول قضايا سياسية ودينية مهمة، وهناك محطات انفجر فيها الصراع، ليتحوّل من اختلاف في الرأي الاجتهادي الفقهي أو الكلامي، إلى صراع طائفي وسياسي دموي عنيف، سُفكت فيه الدماء المحرّمة وانتهكت فيه الحقوق المصونة.

لقد اختلف مجتمّع الصحابة بعد وفاة رسول الله ﷺ، حول طبيعة نظام الحكم ومن يتولّى القيادة والتوجيه في الدولة الإسلامية الفتية، إلى فريق يدافع عن نظام الخلافة، وفريق آخر يرى أن الإمامة المنصوص عليها هي السلطة الشرعية بعد رسول الله ﷺ، هذا الاختلاف الذي تمّ استيعابه والسيطرة عليه لمدة قصيرة، سرعان ما سينفجر صراعاً دمويّاً على السلطة، فيما عُرف في التاريخ الإسلامي بالفتنة الكبرى، على إثر مقتل الخليفة الثالث على يد الثوار في المدينة.

وقد استمر هذا الصراع على طول التاريخ الإسلامي وإلى الآن، بأشكال متعدّدة ومتنوّعة، كشفت عن عمق الأزمة والمأزق الذي يعاني منه المسلمون في المجال السياسي، تنظيراً وممارسة.

من جهة أخرى، سيظهر في الواقع الإسلامي اختلاف آخر، سيرتبط بفهم وتفسير وتأويل النصوص الدينية وتعاليم الوحي، وهذا الاختلاف سيأخذ أبعاداً صراعية دموية في عدد من المحطات التاريخية، بعد تأسيس المذاهب الفقهية والكلامية، وانتشار التقليد لها، وظهور فئات متعصّبة داخل هذه المذاهب، ترى نفسها على الحق والصواب المطلق، وغيرها في ضلال ميين!

وقد شهدت عدد من الحواضر الإسلامية المشهورة في التاريخ، كبغداد عاصمة الخلافة العباسية لقرون، محطات صراع دموية بين مقلدي معظم المذاهب الإسلامية، أزهقت فيها آلاف الأرواح، ودُمّرت فيها الكثير من الممتلكات، ومن يطّلع على ما كتبه المؤرخون، كابن الأثير أو ابن كثير، في تاريخيهما، سيلاحظ حجم ومدى العنف والشراسة في الصراع الذي كان موجوداً بين الحنابلة وخصومهم من باقي المذاهب، وخصوصاً الشيعة.

فقد شهدت منطقة الكرخ ببغداد مجازر دموية ذهب ضحيتها آلاف العوام من الشيعة والسنة، بسبب اعتراض الحنابلة على مراسم إحياء عاشوراء من طرف الشيعة، وكذلك الخصومات التي كانت قائمة بين الأحناف والشوافع... إلخ، صراع يبدأ بتبادل الأتباع ثمّ التكفير والتضليل والتبديع لخصومهم المذهبيين، وصولاً إلى إخراجهم من الملة والدين، وانتهاء بإعلان الجهاد لاستئصالهم والتنكيل الجسدي بهم..!

وبالطبع، كانت هناك جهات مستفيدة من هذا الصراع بين أتباع ومقلدي المذاهب، جهات سياسية يهّمها إذكاء نار الفتنة بين مكوّنات المجتمع المذهبية، في إطار سياسة فرق تسد، ولإبقاء حالة التوتر والصراع الداخلي، وجهات من داخل المؤسسات المذهبية نفسها، لها مصالح ومنافع شخصية ضيقة، لا تتحقّق إلّا في ظلّ حالة التشنج والصراع والتنافر المذهبي. وبين الجهتين هناك الضحايا الذين هم في معظمهم من الأتباع والمقلّدين، الذين يعتقدون عن سذاجة وجهل، أنهم يُحسنون صنعا، وأنهم يدافعون عن الإسلام وينتصرون للحق والدين، بتقديم أنفسهم قرايين في محرقة الصراع المذهبي والطائفي، الذي لا يخدم - في حقيقة الأمر - الإسلام، وإنما يُشوّهه، بالإضافة إلى مساهمته في تدمير الاجتماع الإسلامي، وتوهين عُرَى الأخوة الإيمانية التي تربط بين جميع المسلمين، على اختلاف مذاهبهم الفقهية والكلامية وتعدّدها.

أما ما يميّز الصراع المذهبي اليوم عن الأمس، فيمكن الحديث عن أمرين أو خصوصيتين، الأولى أن الصراع الذي تشهده الساحة الإسلامية، يقوده ويتولّى تفجيريه جماعات متعصّبة من المسلمين تسمّى غالباً بالسلفية، وتسند لها جماعات أعلنت الجهاد وسمّيت نفسها السلفية الجهادية، هي من أشعل الحرب المذهبية في الآونة الأخيرة، بتضليلهم وتبديعهم وتكفيرهم، غالبية أتباع المذاهب السنية المشهورة والتيارات الصوفية، وباقي المذاهب الشيعية، ناهيك عن خوضهم حرباً ضروساً ضد العلمانيين والمثقفين المتغربين.

ومن ثم فإنّ الكتابات الصحافية التي تتحدّث عن صراع سُنيّ شيعي غير دقيقة؛ لأنّ معظم الدعاة في الفضائيات وعلى منابر المساجد، والذين يتزعمون حملات التبديع والتكفير لمخالفهم المذهبيين، هم من هؤلاء المتعصّبين من السلفية، مع وجود بعض الاستثناءات من باقي المذاهب، ممّن انخرط في هذا الصراع كردّ فعل، أو بسبب التعصّب والغلو في الاعتقاد بصحة اختياراته المذهبية.

الأمر الثاني، دخول الاستعمار الغربي والصهيوني - كعامل خارجي - ميدان الاستغلال السلبّي لهذا التعدّد والتنوّع المذهبي، والاستفادة من بعض الحركات والجهات المذهبية والسياسية، لإشعال نار الفتنة المذهبية، داخل المجتمعات العربية والإسلامية، لأجل تمزيقها اجتماعياً وسياسياً، في محاولة لإيجاد دويلات وكانتونات سياسية صغيرة ومتقوقعة على خصوصيتها المذهبية أو العرقية، متناحرة فيما بينها، ما يسهّل على الاستعمار السيطرة عليها والتحكّم فيها، ونهب ثرواتها الطبيعية، كما نشاهده اليوم.

وبطبيعة الحال، وانطلاقاً من سُنّة التدافع كانت هناك - وعلى مرّ التاريخ - دعوات

لنبد الفتنة والصراع، والدعوة إلى الإخاء والوحدة بين أتباع ومقلدي المذاهب، وحثُّ على تقديم مصلحة الأمة، والتحذير من الآثار السلبية لهذا الصراع على الجميع، دعوات وإن كان أصحابها مُحاصرون أو قلة، إلا أنها كانت تُثمر بين الحين والآخر مشاريع وحدوية تحاصر الفتن المذهبية، وتحدُّ من آثارها السلبية، كما تُساهم في نشر الوعي بحقيقة التعدُّد المذهبي، والموقف الشرعي منه، بالإضافة إلى الكشف عن الاستغلال السياسي المشبوه له، والأهداف الشيطانية والمصلحية لمن يقف وراء إذكاء نار الفتن المذهبية في العالمين العربي والإسلامي، من سياسيين مُستبدين وحُرَّاس مذاهب، ووُكلاء محلَّين للاستعمار الغربي والصهيوني.

### □ محطات معاصرة لمواجهة فتنة الصراع المذهبي

في هذا الكتاب، الذي بين أيدينا، لم يتحدَّث الكاتب عن جذور الاختلاف وأسبابه الدينية والسياسية أو التاريخية، وإثما التركيز أنصبَّ على استعراض بعض أهم المحطات المعاصرة لمواجهة فتنة الصراع المذهبي بين أهل السُّنة والشيعة، مع أن هذا العنوان غير دقيق -كما أشرنا إلى ذلك قبل قليل- لأنَّ ما نُشاهده في الواقع اليوم هو صراع سلفي متعصِّب، مع باقي المذاهب (السنية الثلاثة: المالكية والشوافع والأحناف) والشيعة (الإمامية والزيدية)، والإباضية والطرق الصوفية.

فهؤلاء المتعصِّبون الجُدد هم من يملك ويسيّط على عدد كبير من المنابر الإعلامية، والمؤسسات الدعوية، في العالمين العربي والإسلامي وأوروبا والولايات المتحدة الأمريكية ودول آسيا المسلمة، وهم من يتَّهم مقلدي باقي المذاهب بالتورط في البدع والأعمال والمعتقدات الشريكة المؤدِّية إلى الكفر والزندقة.

لكن دراسة الصراع مع الشيعة الإمامية، وتركيز السلفية المتعصِّبة، على نشر أوجه الاختلاف بين الشيعة والسنة بشكل عام، واتِّساع نطاق المواجهة بينهما، في ظل الهواجس المذهبية جعل الصراع وكأنه بين أهل السُّنة قاطبة وبين المذهب الشيعي الإمامي، لكن الحقيقة بخلاف ذلك.

وهذا ما سيظهر بوضوح عند الإشارة إلى المحطات التقريبية والمشاريع التواصلية والحدوية بين علماء المذاهب السنية خاصة (الشوافع والأحناف والمالكية) في بلاد الشام ومصر، وعدد من المرجعيات العلمائية الشيعية الإمامية في كلٍّ من العراق وإيران ولبنان.

حيث نجد الوعي الصحيح بحقيقة الاختلاف والتعدُّد المذهبي، وكونه الابن

الشرعي للاجتهاد الفقهي والكلامي المشروع، والإدراك العميق لمخاطر الصراع المذهبي على الإسلام ومُعتنقيه، ووحدته دوله الاجتماعية والسياسة والدينية، بالإضافة إلى الرغبة في محاصرة ومعالجة الأسباب الداعية للاختلاف والتحارب، مثل التعصّب والغلو، والتسرّع في تكفير وتضليل المخالف المذهبي، والتحذير من الاستغلال السياسي لهذا التنوع والتعدد، الذي حوّله هذا الأسباب والدوافع، من سبب في إغناء البحث الفقهي والكلامي وإثراء الفكر الإسلامي بشكل عام، إلى محطة ومنطلق للخصام والتنازع بالألقاب، وتبادل التهم بالتضليل أو الخروج عن الملة والدين.

### □ الأزهر الشريف وجواز التعبد بالمذهب الإمامي

من بين أهم المحطّات التقاربية والوحدوية بين السُّنة والشيعة، التي تحدّث عنها الكتاب، مشروع التقريب الذي انطلق في ستينات القرن الماضي، وكان تحت إشراف الأزهر الشريف، ممثلاً في شيخه محمود شلتوت، والمرجعية الشيعية في إيران، ممثلة في السيد البروجردى والشيخ القمي.

وقد انطلق هذا المشروع التقريبي بين السُّنة والشيعة في ظل أجواء سياسية وحدوية كذلك، أثناء حُكم جمال عبد الناصر لمصر، وقد أثمرت هذه الجهود تأسيس دار للتقريب بين المذاهب في القاهرة، كما صدرت مجلة «رسالة الإسلام» كأهم مجلة تقريبية، كتب فيها كبار علماء من الفريقين آنذاك، دراسات وبحوث مهمّة في مجال التّأصيل للوحدة والأخوة والتعارف، ونبذ التعصّب والفرقة.

وقد توجت هذه الأنشطة العلمية التقريبية الجادة والمخلصة، بفتوى شيخ الأزهر آنذاك الشيخ محمود شلتوت، أكّد فيها: «أنّ الإسلام لا يُوجب على أحدٍ اتّباع مذهب معيّن، وأنّ لكل مسلم الحق في تقليد أي مذهب من المذاهب المنقولة نقلاً صحيحاً، والمدونة أحكامها الخاصة، وبالتالي: يجوز التعبد بالمذهب الشيعي الجعفري (الإمامي) شرعاً، كسائر مذاهب أهل السُّنة...».

وأهمية هذه الفتوى، ليس فقط في موقفها العلمي والشرعي الصارم من التعصّب المذهبي، وإنما في الاعتراف الصريح والواضح بشرعية تقليد المذاهب الفقهية والكلامية من خارج المذاهب السُّنية المشهورة، وعلى رأسها بالتحديد المذهب الشيعي الإمامي، بالإضافة إلى كونها صادرة من أعلى مرجعية سنية معتبرة آنذاك.

وقد استُقبلت تلك الفتوى بترحيب من المرجعيات الشيعية في الشام والعراق

وإيران، وكان لها تداعيات اجتماعية وحدوية مهمّة. كما أثمرت جهود التقريب هذه، صُدر موسوعة فقهية مهمّة اعتمدت على آراء المذاهب الثمانية المشهورة: (السُّنية الأربعة، والجعفري، والزيدي، والإباضي، والظاهري)، حيث بدأ العمل فيها سنة ١٩٦٠م بالمجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، ووضع برنامجها العلامة محمد فرج السنهوري، بمساعدة كبار رجال الفقه في مصر آنذاك، كما بدأ تدريس الفقه المقارن في الأزهر، باعتماد جميع المذاهب المعترف بها.

وهذه الفتوى، وإن كان البعض من المتأخرين -مَن يُفضّل الصراع على التقارب والوئام- قد شكّك في صدورها، إلّا أنّ النسخة الأصلية لها، قد تمّت المحافظة عليها في الأرشيف التقريبي، بالإضافة إلى الشهرة الإعلامية التي واكبتها وأرّخت لها.

كما أن الاعتراف بجواز التعبد بالمذهب الجعفري، واعتباره مذهباً إسلامياً كباقي المذاهب السُّنية، والدعوة للتقريب بين السُّنة والشيعة، لم يكن رأي الشيخ شلتوت فقط، وإنما وافقه على ذلك كبار علماء الأزهر آنذاك، مثل الشيخ محمد الغزالي، والدكتور محمد فريد نصر، والمفتي محمد الفخّام، ود. محمود زقزوق وزير الأوقاف السابق، والشيخ متولي الشعراوي..، وغيرهم كثير، مَن كان يكتب في مجلة «رسالة الإسلام» التقريرية. وقد قُوبلت هذه الفتوى السُّنية بمواقف علمائية/ شيعية، تتضمّن صراحة الاحترام والاعتراف بالمذاهب السُّنية وعلمائها وتراثها الاجتهادي كذلك.

أما ردود الفعل المدافعة عن الفتوى داخل الأوساط العلمائية السُّنية، فقد جاءت لتؤكد أن الهدف من التقريب والفتاوى التقريرية ليس الانتصار لمذهب على غيره، أو دمج المذاهب، وإنما الهدف والغاية القصوى هي: نبذ التعصّب المذموم للرأي والمذهب، ومتابعة البحث العلمي الموضوعي في القضايا المختلف فيها وحوّلها، والدعوة إلى الدين والمذهب بالتي هي أحسن، حرصاً على السّلم الاجتماعي ووحدة الأمة.

### □ مؤتمرات التقريب والوحدة

مع انفجار الصراع المذهبي وما واكب ذلك من فوضى فتوائية، وصراع سياسي وحروب دموية على أرض الواقع، تداعت بعض الجهات العلمائية والمؤسسات العلمية إلى عقد مؤتمرات وندوات لمناقشة مخاطر الصراع المذهبي، وتقديم التوصيات لمعالجة أسبابه، وهكذا عُقدت العشرات من المؤتمرات التقريرية والوحودية، شارك فيها عدد كبير من المُفتين والعلماء والمفكرين والدعاة الوسطيين، وكانت مناسبة للتذكير بمخاطر الصراع والفرقة بين المسلمين والدعوة إلى نبذ التعصّب والغلو، والتحرُّز من التكفير والتبديع،



وضرورة احترام مقلدي المذاهب لاختيارات بعضهم.

من بين أهم هذه المؤتمرات، المؤتمر الذي نظّمته مؤسسة آل البيت للفكر الإسلامي في الأردن (تموز - يوليو ٢٠٠٥م)، تحت إشراف شبه رسمي من الدولة، وقد شارك فيه قرابة ١٥٥ عالماً وفقيهاً ومُفتياً، من العالمين العربي والإسلامي، وقد تمحورت الأسئلة التي أجاب عنها المشاركون عن الموقف الشرعي والسني - على وجه الخصوص - من المذاهب غير السنية (الشيعة الإمامية، والزيدية، والمذهب الظاهري، والإباضي، والتيارات والطرق الصوفية... إلخ)، وما هي حدود التكفير، والشروط المعتمدة في الإفتاء لمواجهة الفوضى في هذا المجال.

وقد جاءت الأجوبة كلها مُتَّفقة على أنّ مقلدي جميع المذاهب مُسلمون معصومو الدم والعرض والمال، وأن الخلاف بين جميع المذاهب هو خلاف منهجي في الاستنباط الأحكام الشرعية من الكتاب والسنة، وأن جميع مقلدي وأتباع هذه المذاهب، متفقون ومجمعون على الأصول الاعتقادية والمبادئ الأساسية الإسلامية، ويشهدون الشهادتين إيماناً وتصديقاً.

ومن بين أشهر الشخصيات التي شملها الاستفتاء: د. علي جمعة (مفتي مصر السابق)، د. مظفر شاهين (رئيس المجلس الأعلى للشؤون الدينية التركية السابق)، الشيخ أحمد كفتارو (المفتي العام السابق في سوريا)، الشيخ سعيد عبد الحفيظ الحجاوي (المفتي العام السابق للأردن)، والشيخ محمد تقي العثماني (مفتي باكستان)، والشيخ إبراهيم بن محمد الوزير (رئيس المركز الإسلامي للدراسات والبحوث بصنعاء - اليمن)، والشيخ أحمد بن حمد الخليلي (المفتي العام لسلطنة عمان)، والشيخ يوسف القرضاوي (مدير مركز بحوث السنة والسيرة في جامعة قطر).

صدر عن هذا المؤتمر فتوى تقرّر نصّها على هذا النحو «من شهد أن لا إله إلا الله وأن محمد رسول الله خالصاً من قلبه، فقد أصبح مسلماً، له ما للمسلمين، وعليه ما على المسلمين، وأضاف: ولا عبرة بالتسميات التي يتسمّى بها الناس، أو يُسمّى بها بعضهم بعضاً، كقولهم: هذا سلفي، وهذا صوفي، وهذا سني، وهذا شيعي، وهذا أشعري، وهذا معتزلي، وهذا ظاهري، وهذا مقاصدي؛ لأن المدار على المُسمّيات والمضامين، لا على الأسماء والعناوين..» (ص ١٠٩).

كذلك جاءت الفتاوى موحّدة في الموقف من التكفير للمخالف المذهبي، لما يترتب عليه من الدعوة لاستحلال الدم والمال وانتهاك الحقوق المحترمة، وبالتالي، التورط في التداعيات الاجتماعية السلبية وتعرّض وحدة الأمة للتفتت والتمزق فالانهيار، وهذا ما

يرغب فيه أعداء الإسلام، ويسعون لتحقيقه بشتى الطرق والوسائل.

أما بخصوص الموقف من مذهب الشيعة، فإن معظم الاستفتاءات أكدت بصراحة على أن «الجعفرية يؤمنون بأركان الإيمان ويحترمون أركان الإسلام، ويلتقون مع بقية المذاهب في معظم الفروع، وقد تلقى أئمة السنة عن أئمة الشيعة، كما تلقى أئمة الشيعة عن أئمة السنة، مما يؤكد أنهم أمة مسلمة واحدة..» (ص ١٠١).

### □ مواقف مُنصفة ومُعتدلة

وإلى جانب هذه المواقف الفتوائية المعتدلة والوسطية التي تمّ استعراضها في هذا المؤتمر وغيره من المؤتمرات والندوات الأخرى، هناك عدد كبير من الكتاب والمفكرين الإسلاميين من أهل السنة والحنابلة والصوفية، كتبوا باعتدال وموضوعية وإنصاف عن المذاهب غير السنية المعروفة، وكانت لهم مواقف صريحة من المذهب الشيعي الإمامي على وجه الخصوص.

وقد أشار الكاتب إلى ١٦٣ شخصية علمية مشهورة على الساحة الفكرية الإسلامية، ممن تحدّثوا عن التشيع والشيعة بإنصاف وموضوعية وعلمية، دون أن يمنعهم ذلك من ذكر نقاط الاختلاف والاعتراض والنقد لما يرونه مخالفاً لقناعاتهم أو اختياراتهم الفقهية والعقائدية، بل والمواقف من عدد من الأحداث التاريخية.

من بين هؤلاء: الكاتب المصري أحمد بهاء الدين، والدكتور بدر الدين حسون (مفتي سوريا)، د. أحمد الشرباصي المصري، د. أحمد الطيب (شيخ الأزهر حالياً)، المفكر الإسلامي التركي بديع الزمان سعيد النورسي، الكاتبة بنت الشاطي، خالد محمد خالد، سعيد حوى، زينب الغزالي، عائض القرني، الشيخ عبد الحميد كشك، د. عبد الصبور شاهين، الشيخ عبدالله محمد الهري، د. علي سامي النشار، المفكر والمناضل الفلسطيني فتحي الشقاقي، المفكر اللبناني فتحي يكن، د. محمد سعيد رمضان البوطي، محمد عبده يمان، د. محمد كمال الدين إمام، د. وهبة الزحيلي... إلخ.

هذا على مستوى الكتابات العلمية الحرة، التي اتخذ أصحابها مواقف شخصية منصفة من مذهبهم المذهبي، وبالتالي يمكن الانطلاق منها للتأسيس لحوار علمي، بعيد عن مواقف التشنج والتعصب والغلو، التي تجعل صاحبها يتورط في مواقف سلبية تخدم في نهاية المطاف أعداء هذا الدين ومعتقيه.

أشار الكاتب كذلك إلى بعض المحطات السياسية، في محاولة للاعتراف الرسمي

بالتشيع كـمذهب إسلامي لأتباعه حقوق المواطنة كغيرهم من باقي المذاهب، مثل ما وقع في سوريا وأفغانستان، وعلى غرار ما وقع في إيران بعد انتصار الثورة الإسلامية، فرغم أن الدستور ينص على أن المذهب الجعفري الاثني عشري هو المذهب الرسمي للجمهورية الإسلامية، إلا أن المادة ١٣ منه، تؤكد أن «المذاهب الإسلامية الأخرى، والتي تضمّ المذاهب: الحنفي والشافعي، والمالكي، والحنبلي والزيدي، فإنها تتمتع باحترام كامل، وأتباع هذه المذاهب أحرار في أداء مراسمهم المذهبية حسب فقههم، وهذه المذاهب الاعتبار الرسمي في مسائل التعليم والتربية الدينية والأحوال الشخصية (الزواج والطلاق والإرث والوصية)، وما يتعلّق بها من دعاوى المحاكم، وفي كل منطقة يتمتع أتباع هذه المذاهب بالأكثرية فإن الأحكام المحلية لتلك المنطقة - في حدود صلاحيات مجالس الشورى - تكون وفق ذلك المذهب، هذا مع الحفاظ على حقوق أتباع المذاهب الأخرى...» (ص ١٧٨).

في الوقت الذي ينظّم المجمع العالمي للتقريب بين المذاهب (مقرّه في طهران)، وقد تأسس سنة ١٩٩٠م، مؤتمراً سنوياً للتقريب، يحضره المئات من العلماء والفقهاء والدعاة والمفكرين من جميع أنحاء العالمين العربي والإسلامي، في تظاهرة تقريبية وتواصلية بين أتباع ومقلدي جميع المذاهب، لا مثيل لها في العالم.

كما أن هذا المجمع يُشرف على جامعة المذاهب الإسلامية (تأسست سنة ١٩٩٢م)، والتي يُدرس فيها الفقه السني الشافعي والحنفي والمالكي، لأهل السنة من الإيرانيين، وغيرهم ممن يرغب في دراسة الفقه المقارن، وعندما يتخرجون منها يلتحقون بالمؤسسات المذهبية الرسمية في مناطقهم، وهذه مبادرة لا يوجد لها مثيل - على حدّ علمنا - في المجتمعات المتعددة المذاهب، والتي يشكّل الشيعة أقلية فيها، بل لا يوجد في دساتير هذه الدول ما يؤكد الحقوق المذهبية للأقليات المذهبية.

ما يريد الكاتب الوصول إليه في هذا الكتاب، هو التأكيد على وجود محطات تاريخية مهمّة، تبادل فيها أهل السنة والشيعة، فتاوى ومواقف اعترافية وتصالحية وإخائية، وهذا هو المطلوب والمنشود، وهو ما تحت عليه التعاليم الدينية ونصوص الكتاب والسنة التي دعت إلى الاعتصام بحبل الله، ونهت عن التفرّق، يقول عزّ من قائل: ﴿واعتصموا بحبل الله جميعاً ولا تفرّقوا وأذكروا نعمة الله عليكم إذ كنتم أعداء فألف بين قلوبكم﴾<sup>(١)</sup>، وقوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ قَفَرُوا دِينَهُمْ وَكَانُوا شِيعاً كُنتَ مِنْهُمْ فِي شَيْءٍ﴾<sup>(٢)</sup>.

(١) سورة آل عمران، الآية ١٠٣.

(٢) سورة الأنعام، الآية ١٥٩.

كما حذّر الرسول الكريم أمته من التقاتل والتحارب فيما بينهم، يقول ﷺ في خطبة حجة الوداع: «لا ترجعوا بعدي كفارًا يضرب بعضكم رقاب بعض»، وقد عانت الأمة على طول التاريخ من ويلات التحارب والصراع الداخلي.

لذلك، نعتقد أن مواجهة ظاهرة الصراع المذهبي لا يكفي فيها إصدار فتاوى الاعتراف المتبادل بين العلماء والمرجعيات المذهبية، وإنما معالجة الأسباب الرئيسة لانفجار هذا الصراع، وتحوّله من اختلاف في الاجتهاد الفقهي أو الكلامي أو الموقف من تحليل بعض الأحداث التاريخية، إلى مواقف متشنّجة ومتعصّبة، ثم إصدار فتاوى تكفير وإحلال دم المخالف المذهبي، من طرف بعض جهلة الدعاة أو المفتين المتنطّعين، من وعّاظ السلاطين، الذين يخدمون مصالح لا علاقة لها بالاجتهاد المشروع ولا وحدة أو مصالح الأمة.

### □ توصيات في الخاتمة

أما مواجهة الصراع المذهبي -في نظرنا- يمكن أن نضع لها حدًا أو تتم محاصرتها بالتوصيات التالية:

أولاً: التجريم الشرعي والقانوني لأي دعوة أو فتوى تكفيرية، ويتمّ البتّ فيها قضائيًا وبسرعة على غرار باقي الجرائم الخطيرة الماسة بأمن الدولة والمجتمع.

ثانيًا: اعتماد الفتاوى التقريبية وفتاوى الاعتراف بإسلام جميع مقلدي المذاهب، بشكل رسمي وقانوني، واعتبار مخالفتها أو نقضها جريمة يعاقب عليها القانون، بعد نشر الوعي والموقف الصحيح من التعدّد المذهبي في أوساط طلبة العلوم الدينية والدعاة والعوام على حدّ سواء.

ثالثًا: التوقّف عن الاستغلال السياسي للتعدّد المذهبي، والاختلاف في الرأي الاجتهادي، وتحذير عوام الناس من اتّباع دعاة الفتنة والمشجّعين على الصراع بين مقلدي المذاهب، وفضح نواياهم المصلحية والشيطنانية.

رابعًا: الاعتراف الرسمي بشرعية التعدّد المذهبي في كل بلد يوجد فيه مقلدون لمذاهب مختلفة، وما يترتّب على ذلك من حقوق، واعتبار ذلك من حقوق المواطنة، التي لا يجوز الاعتداء عليها، سواء من طرف السّلطة السياسية، أو من أيّ جهة اجتماعية أو دينية أو دعوية.

خامسًا: التأكيد على الاحترام المتبادل بين جميع أتباع ومقلدي المذاهب، بحيث يُجرّم التعرّض للاختيارات المذهبية الفقهية والكلامية، لأيّ مذهب بطريقة التهكّم أو الاستهزاء،

أو الانتقاص المشين من الرموز العلمية أو التاريخية لأيّ مذهب، أو التناز بالألقاب المهينة للمخالف المذهبي.

سادساً: التشجيع على التعرف العلمي الموضوعي، وتجنب الكذب والافتراء على المخالف، وهذا لا يتمّ عبر الفضائيات والبرامج الحوارية التي تهدف إلى الإثارة الإعلامية، وتسجيل النقاط بين المتحاورين، بل داخل الجامعات والمؤسسات البحثية الأكاديمية المتخصصة، وبين المتخصّصين في الفروع العلمية الفقهية والكلامية والتاريخية وباقي القضايا الخلافية، وهنا لا بدّ من التمييز بين البحث والنقد العلمي الموضوعي، وما ينتج عنه من حقائق أو نظريات أو حتى ظنون معتبرة علمياً، وبين خطاب السبّ والشتم واللعن والقذف، للرموز المذهبية العلمية والسياسية، والتهكّم والاستهزاء بأرائها ومواقفها، فالموقف الأول هو المطلوب، لأنه ينسجم مع المنهج العلمي الذي ينشد الحقيقة والصواب.

سابعاً: الالتزام في الدعوة إلى المذهب، بأداب وشروط الدعوة، من حيث التفريق بين الإيمان بالدين ككل، وبين الاختيارات المذهبية الاجتهادية، والدعوة بالحكمة والموعظة والجدال بالتي هي أحسن، وتجنب كل ما يُفضي إلى التشنّج والصراع والتقاتل.

ثامناً: أن يستشعر الدعاة والعلماء، وكل من يتصدّى للشأن الديني والدعوي مسؤولية وخطورة الكلمة، وأنهم سيقفون غداً أمام الله، وأن أيّ قطرة دم تُهرق بغير حق، بسبب فتوى أو موقف متشنّج أو مُتطرّف، فإنهم سيسألون عنها غداً يوم القيامة.

تاسعاً: لم يعد الواقع الاجتماعي العربي والإسلامي، خصوصاً بعد الكوارث التي مُني بها بسبب الصراع المذهبي والاستغلال السياسي لهذا التعدّد المذهبي، في حاجة إلى مؤتمرات أو ندوات وحدوية، أو إلى صدور فتاوى تُجرّم التكفير والصراع والتقاتل بين أتباع ومقلدي المذاهب، ولا تكفي فتاوى الاعتراف المتبادل بإسلام وإيمان أتباع المذاهب الإسلامية المتعدّدة، وإننا نحن في حاجة لتطبيق بعض من هذه التوصيات التي خرجت بها هذه المؤتمرات والندوات، وتفعيل ما جاء فيها من دعوات للوحدة والتعارف والتواصل والإخاء بين المسلمين، وإيصالها لمراكز القرار السياسي والقانوني، ومراكز التعليم والتدريس والتبليغ والدعوة، لتحويلها إلى قرارات مُلزمة، ومناهج تربوية، وقيم دعوية واجتماعية، معيشة على مستوى التفكير والسلوك. يقول عز وجل: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لِمَ تَقُولُونَ مَا لَا تَفْعَلُونَ \* كَبُرَ مَقْتًا عِنْدَ اللَّهِ أَنْ تَقُولُوا مَا لَا تَفْعَلُونَ﴾<sup>(٣)</sup>.



## الإعلام الرقمي

وانعكاساته على التعارف بين الحضارات

الدكتورة معزة مصطفى أحمد فضل السيد\*

- رسالة دكتوراه فلسفة في علوم الاتصال
- جامعة السودان للعلوم والتكنولوجيا، كلية الدراسات العليا، قسم علوم الاتصال
- المشرف الرئيس: الدكتور بدر الدين أحمد إبراهيم
- المشرف المعاون: الدكتور عبدالمولى موسى محمد موسى
- الصفحات: ٤٤٠ من القطع الكبير
- تاريخ المناقشة: ١٣ / ٥ / ٢٠١٧م

شهد الإعلام الرقمي تحديات مهمة استوعبتها الحضارة الإنسانية، ووظفت وسائله لمواكبة تطور التكنولوجيا الحديثة في إحداث تحولات نوعية

\* باحثة من السودان، البريد الإلكتروني: drmaazzah.alseid@ecuc.ac.ae

جديدة من المضامين، تجذب انتباه المتلقي. ويعتبر الإعلام الرقمي في الزمن الراهن محرّكاً أساسياً للحضارة، كما يعتبر النسق السريع الذي يميّز التطوّرات والتحوّلات التكنولوجية، وما شهده هذا القطاع مثل عنصرًا فعّالاً في تشييط المبادلات الإنسانية والحضارية على اختلاف مستوياتها الاقتصادية والاجتماعية والعلمية تؤسّس وتمهّد لمستقبل جديد ومغاير لحركة الحضارة الإنسانية في إطار ما أصبح يصطلح على تسميته بالقرية الكونية (Global village).

إن الإعلام الرقمي ووسائل الاتصالات أصبحت أداة لنشر الثقافة المعلوماتية، واتّسع مجالات تطبيقاتها، وظهور ملامح النشاطات الحديثة وانعكاس آثارها على حركة الواقع الإنساني انعكاساً مهماً وبارزاً أسهم في نشر الثقافة الرقمية بسرعة، ممّا جعل البعض يعتقدون أنه قام بتحويل الحضارات الإنسانية من قارات كبيرة متباعدة، إلى بلدة صغيرة يتعرّف مواطنيها إلى بعضهم بمختلف الوسائل الحديثة بفترة زمنية قصيرة.

أما البعض الآخر فيعتقد أن التغيّر حدث في سهولة تلقّي المعلومة والتعرّف إلى الآخرين، أما فاعلية التغيّر، ما زالت قيد البحث، حيث يرى هذا الفريق أن العالم ما زال يعتمد بصورة أساسية على ثقافته المحلية، وأن كثيراً من المجتمعات رغم حداثة الظاهرية ما زالت مجتمعات تقليدية تتبع مناهج أسلافها.

إن ارتفاع مستوى الوعي بالإعلام الرقمي، ووفرة الكوادر البشرية العاملة والمؤهّلة في مجاله، وتطويره للتطبيقات المعلوماتية عبر استخدامات الحواسيب وشبكات المعلومات والاتصالات ونشرها، يعتبر من أهم المؤشّرات على تحوّل أشكال الإعلام الرقمي.

أما الحضارات وما لها من تواصل وتفاعل وحوار وصراع وصدام، فهو موضوع شغل الكثير من المهتمين والباحثين في مختلف المجالات، وهو موضوع قديم مستحدث، لا يلبث أن يسيطر الاهتمام عليه، عند كل تغييرات تحدث في العالم، أو في المستويات الإقليمية. فالإنسان هو نتاج حوار أو صراع، وأحوال العالم هي التي تحدث نتيجة لهذه الحوارات أو الصراع.

وبما أن أهم التغيّرات التي حدثت على المستوى العالمي في مجال الإعلام، هو سيطرة الإعلام الرقمي وهيمنته من بين وسائل الإعلام، فمنذ بداية العام ٢٠١٦م أصبح الإعلام الرقمي هو الوسيلة الأكثر استخداماً بين شعوب العالم.

هذا الواقع هو ما حفّز الباحث لدراسة ما يمكن أن يُحدثه الإعلام الرقمي من انعكاسات على التعارف بين الحضارات، وذلك لريادته بين وسائل الإعلام، ولما أحدثته من تغيّرات في سهولة وسرعة وقلة تكلفة تناقل المعلومة، بالإضافة إلى تأثيراته في النموذج



الإعلامي، حيث أصبح من السهولة واليسر لكل متفاعل ومتعامل مع الإعلام الرقمي أن يصبح مرسل للرسالة الإعلامية.

لذا تهتم هذه الدراسة ببحث وتقصي ودراسة الانعكاسات الحالية والمتوقعة للإعلام الرقمي على طبيعة التواصل بين الحضارات، متخذة من مفهوم التعارف بين الحضارات أحد هذه الصور التي يفترض نظرياً أن يكون الإعلام الرقمي ساهم في تعزيزها. وسيؤكد هذا البحث أو ينفي هذه الفرضية الأساسية التي بنت عليها الباحثة فكرتها.

### مشكلة البحث

يشهد العالم اليوم تغيرات متسارعة أثرت في كافة جوانب الحياة، وتقود هذه التغيرات وسائل الإعلام والاتصال لتشكيل عقل جديد مختلف معرفياً ووجدانياً وسلوكياً عن الأجيال السابقة، بل يكاد يكون إنسان اليوم في مواجهة الآلة الإعلامية الضخمة، الإعلام الرقمي ووسائله المستخدمة في بث الرسالة الإعلامية، له انعكاساته في التقارب والتباعد بين الشعوب، يمكن إن يسهم بفاعلية -إذا استخدم بطريقه إيجابية- في مساعدة الشعوب من الاستفادة القصوى من الإمكانيات المتاحة على التعارف بين الحضارات. حيث إن مفهوم التعارف بين الحضارات هو المفهوم الذي حاولت المجتمعات الدولية تبنيه كمفهوم بديل لصدام الحضارات وصراعها.

لذا تتمثل مشكلة البحث في الحلّ الفكري الذي جاهد فيه الكثيرون في بحث السبل التي تساعد على حوار الحضارات والتعارف بينها لعظم الحاجة إليها لمستقبل البشرية.

وبما أن الإعلام الرقمي أصبح هو الأكثر استخداماً في وسائل الإعلام المختلفة، لذا يتبنى البحث سؤال رئيس يحاول الإجابة عنه والمتمثل في: ما هي انعكاسات الإعلام الرقمي على التعارف بين الحضارات؟ هل هي انعكاسات إيجابية أم سلبية؟

### أهمية البحث

تبرز أهمية هذا البحث على النحو الآتي:

- ١- تسليط الضوء على فاعلية الإعلام الرقمي وانعكاساته على التعارف بين الحضارات.
- ٢- مواكبة الإعلام الرقمي لمتغيرات العصر الحضاري بشكل يسهل التعارف الإنساني.
- ٣- أهمية تطوير العنصر البشري العامل في وسائل الإعلام الرقمي وتزويده

بالتدريب المستمر والتعليم، وحصوله على مختلف أنواع المعرفة الرقمية إيماناً بأن العلم ما زال السر الكامن وراء تقدّم وتطوّر ونمو الأمم ونشوء حضاراتها الإنسانية.

٤- إعطاء صورة للمؤثرات الجديدة الناتجة من الإعلام الرقمي وما تحدثه من تغييرات على مستوى العلاقات الدولية.

٥- الخروج بنتائج ثري الجانب الفكري في كلٍّ من الإعلام الرقمي والتعارف بين الحضارات.

٦- إبراز الجانب القيمي في الديانات السماوية الرامية إلى التعارف بين الحضارات.

### أهداف البحث

هدف البحث إلى تحقيق الآتي:

١. التعرف إلى وسائل الإعلام الرقمي.
٢. التعرف إلى الرسائل المتوخّاة من الإعلام الرقمي.
٣. التعرف إلى السلبات الناتجة من انتشار الإعلام الرقمي.
٤. التعرف إلى مفهوم التعارف بين الحضارات.
٥. معرفة مرتكزات التعارف بين الحضارات.
٦. معرفة التحديات التي تحدّ من التعارف بين الحضارات.
٧. بيان العلاقة بين الإعلام الرقمي والتعارف بين الحضارات.
٨. معرفة انعكاسات الإعلام الرقمي على التعارف بين الحضارات.
٩. استقراء مستقبل انعكاسات الإعلام الرقمي على التعارف بين الحضارات، بقراءة الفرص والمهدّدات.
١٠. محاولة بناء استراتيجية لقناة إعلامية رقمية تكون نموذج تساعد المجتمعات الإنسانية في التحرك قُدماً نحو التعارف بين الحضارات.

### تساؤلات البحث

يجيب البحث عن تساؤل رئيس مفاده: ما انعكاسات الإعلام الرقمي على التعارف بين الحضارات، وللإجابة عن هذا السؤال تمّ اقتراح الأسئلة التالية:

- ١- ما الإعلام الرقمي؟
- ٢- ما هي وسائل الإعلام الرقمي، والرسائل المتوخّاة منه؟ وما يؤخذ عليه؟
- ٣- ما التعارف بين الحضارات؟

- ٤- ما مرتكزات التعارف بين الحضارات؟
- ٥- ما تحديات التعارف بين الحضارات؟
- ٦- ما العلاقة بين الإعلام الرقمي والتعارف بين الحضارات؟
- ٧- ما انعكاسات الإعلام الرقمي على التعارف بين الحضارات؟
- ٨- ما مستقبل انعكاسات الإعلام الرقمي على التعارف بين الحضارات؟
- ٩- ما مستقبل انعكاسات التعارف بين الحضارات والإعلام الرقمي ومحتواه؟

## منهج البحث

يعتمد البحث على المنهج الوصفي التحليلي لمسح عينة من خبراء الإعلام الرقمي.

## مجتمع البحث (الإطار المكاني والزمني)

تناول البحث العديد من مجتمع خبراء الإعلام والمختصين فيه في السودان وقطر، حيث اهتمت الباحثة بالمجتمع الداخلي بكل، من العاملين في مؤسسات الإعلام، والأساتذة الجامعيين، والعاملين في المراكز البحثية. كما شمل البحث مجتمع خبراء الإعلام والمختصين العاملين في شبكة الجزيرة الإخبارية.

## أدوات جمع المعلومات

الأدوات الثانوية: تعتمد هذه الدراسة على بعض الأدوات البحثية المتمثلة في جمع المعلومات والبيانات وهي المراجع العلمية، والدراسات المختصة، من كتب ومراجع ومعاجم ودوريات ومجلات ورسائل علمية ومقابلات.

الأدوات الأولية: اعتمد الباحث على الأدوات الأولية التالية:

أ- الاستبانة: وهي استخدمت كأداة رئيسة لاستقصاء الرأي الجمعي لعينة من الخبراء والمختصين في الإعلام.

ب- المقابلة: حيث أجرت الباحثة مقابلات مع خبراء الإعلام والمختصين العاملين في شبكة الجزيرة الإخبارية.

## مصطلحات البحث

### ١- الإعلام الرقمي

لغة: الإعلام في اللغة: علم وفقه أي تعلّم وتفقه، وتعاله الجميع أي علموه، ويقال:

استعلم لي خير فلان وأعلمنيه إياه. وقوله عز وجل: ﴿وَمَا يُعَلِّمَانِ مِنْ أَحَدٍ حَتَّى يَقُولَا إِنَّمَا نَحْنُ فِتْنَةٌ فَلَا تَكْفُرْ﴾<sup>(١)</sup>.

وعلمه كسمعه علماً: عرفه، وعلم هو نفسه، ورجل عالم وعليم جمعها علماء وعلام كجهال، وعلمه العلم وتعليماً وعلماً وأعلمه إياه فتعلمه<sup>(٢)</sup>.

أما الرقمي لغة، فمصدره رقم؛ فرقم رقماً ورقمه، كان به رقمة<sup>(٣)</sup>. أما أصل كلمة رقمية فهي ترجمة للمصطلح الإنجليزي Digital.

اصطلاحاً: الإعلام: هو كافة أوجه النشاط الاتصالية التي تستهدف تزويد الجماهير بكافة الحقائق والأخبار الصحيحة والمعلومات السليمة عند القضايا والموضوعات والمشكلات ومجريات الأمور بطريقة موضوعية.

الإعلام الرقمي: هو وسائل الإعلام التي تعتمد على الحساب الآلي في إنتاج وتخزين وتوزيع المعلومات، وتقدم ذلك بأسلوب ميسر وبسعر منخفض، وتضيف التفاعل المباشر، وتستلزم من المتلقي انتباهاً، وتدمج وسائل الإعلام التقليدية.

إجرائياً: حصرت الباحثة الإعلام الرقمي في الوسائل التي اعتمدت على الإنترنت كوسيلة اتصال، وبالتالي فإن الإعلام الرقمي في هذا البحث هو الإعلام الذي يستخدم وسائل (القنوات الرقمية، الصحف الإلكترونية، المدونات، وسائل التواصل الاجتماعي، الإذاعات الرقمية، ومواقع القنوات الفضائية في الإنترنت).

## ٢- التعارف بين الحضارات

لغة: التعارف: مصدر؛ تعارف القوم أي عرف بعضهم بعضاً، وهو من مادة (ع ر ف) التي تدل على السكون والطمأنينة، يقول ابن فارس: العين والراء والفاء أصلان صحيحان يدل أحدهما على تتابع الشيء متصلاً ببعده ببعض، والآخر على السكون والطمأنينة. ومن هذا المعرفة والعرفان تقول: عرف فلان فلاناً عرفاناً ومعرفة وهذا أمر معروف وهذا يدل على ما قلناه من سكون إليه؛ لأن من أنكر شيئاً توخّش منه ونبا عنه.

أما الحضارة: في اللغة العربية فهي من الفعل «حضر» على وزن قعد، يقال: حضر الغائب حضوراً قدم من غيبته، وحضرت الصلاة فهي حاضرة، والأصل حضر

(١) ابن منظور، لسان العرب، ب.ت: ٨٧١.

(٢) الفيروز أبادي، ٢٠٠٤: ١٥٥.

(٣) المرجع السابق، ٤١٢.

وقت الصلاة، و«الحضر» بفتحين خلاف البدو، والنسبة إليه «حضري» أقام بالحضر، و«الحضارة» بفتح الحاء وكسرهما: سكون الحضر، والحضر والحضرة والحاضرة: خلاف البادية، وهي المدن والقرى والريف، سمّيت بذلك لأن أهلها حضروا الأمصار ومساكن الديار التي يكون لهم بها قرار<sup>(٤)</sup>.

**اصطلاحاً:** التعارف هو أن يعرف الناس بعضهم بعضاً بحسب انتسابهم جميعاً إلى أب واحد وأم واحدة، ثم بحسب الدين والشعوب والقبائل، بحيث يكون ذلك مدعاة للشفقة والألفة والوئام لا إلى التنافر والعصبية.

أما الحضارة: فهي كل ما ينشئه الإنسان في كل ما يتصل بمختلف جوانب نشاطه ونواحيه، عقلاً وخلقاً، مادة وروحاً، ودينياً وديناً<sup>(٥)</sup>.

**إجرائياً:** هو تجاوز مرحلة الحوار والتحاور والتواصل والاتصال، أي أن تسعى كل جماعة ثقافية لمعرفة الآخر ومعرفة حضارته، واحترامها، أي تفهمها وعلمها والإحساس بأهميتها.

## النظريات الموجهة للبحث

١ - الغرس الثقافي.

٢ - انتشار المبتكرات والمستحدثات.

## الدراسات السابقة

على الرغم من قلة البحوث والدراسات السابقة في مجال الإعلام الرقمي، إلا أن الباحثة قد استعانت ببعض البحوث السابقة التي كانت بمثابة مساعد في اكتساب بصيرة أبعد من مجرد استعراض للنتائج التي تتضمنها تلك البحوث والدراسات وأعانت على الفحص والتدقيق واكتشاف الطرق الصحيحة التي يجب أن يسلكها البحث.

## ما يميز الدراسة الحالية عن الدراسات السابقة

اهتمت الدراسة الحالية بالإعلام الرقمي الذي كان محور معظم الدراسات السابقة، وما يميز هذه الدراسة عن الدراسات السابقة هو بيان انعكاسات الإعلام الرقمي على التعارف بين الحضارات، حيث تتميز هذه الدراسة بأنها أول دراسة من نوعها تبين انعكاسات الإعلام الرقمي على التعارف بين الحضارات.

(٤) ابن منظور، لسان العرب، ١٤١٨هـ: مادة: حضر.

(٥) حسين مؤنس، الحضارة: دراسة في أصول وعوامل قيامها وتطورها، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، ١٩٩٥م، ص ٢٤.

## تقسيم البحث

فُسِّمَ البحث إلى أربعة فصول على النحو الآتي:

**الفصل الأول** تناول الإطار العام والدراسات السابقة، ويشمل المقدمة، مشكلة البحث، أهميته، أهدافه، تساؤلاته، منهجه، مجتمعه، أدوات جمع المعلومات، والدراسات السابقة.

بينما اهتمَّ **الفصل الثاني** بالإعلام الرقمي في ثلاثة مباحث، تطرّق المبحث الأول لمفهوم الإعلام الرقمي، والمبحث الثاني لأنواع الإعلام الرقمي، والمبحث الثالث لوسائل الإعلام الرقمي.

أما **الفصل الثالث** فقد جاء بعنوان: الحضارات والتعارف بينها في ثلاثة مباحث: المبحث الأول تناول مفهوم الحضارة، والمبحث الثاني اهتم بصدام الحضارات والحوار بينها، والمبحث الثالث والأخير خصّص للتعارف بين الحضارات.

أما **الفصل الرابع** والذي اهتم بالجانب الميداني من الدراسة (الطريقة والإجراءات) فقد شمل الآتي: مجتمع الدراسة، عيّنة الدراسة، توزيع أفراد عيّنة الدراسة وفقاً لمتغيّراتها، وأداة الدراسة وأسلوب تطبيق أداة الدراسة الميدانية النهائية والأساليب الإحصائية. ثم ختم الفصل بعرض نتائج الجانب الميداني للدراسة، وشملت عرض نتائج ثنائي محاور وهي: الإعلام الرقمي، التعارف بين الحضارات، مرتكزات التعارف بين الحضارات، العلاقة بين الإعلام الرقمي والتعارف بين الحضارات، انعكاسات الإعلام الرقمي على التعارف بين الحضارات، تحديات التعارف بين الحضارات، مستقبل انعكاس الإعلام الرقمي على التعارف بين الحضارات، مستقبل التعارف بين الحضارات في ظل تطوّر الإعلام الرقمي.

ثم ختم البحث بأهم النتائج والتوصيات وقائمة المصادر والمراجع والملاحق.

## النتائج

١. رغم تعدّد المصطلحات والتعريفات التي حاولت أن تصف ظاهرة استخدام الإنترنت كوسيلة وأداة إعلامية، إلا أن هنالك شبه اتفاق على تميّز الإعلام الرقمي بخصائص حديثة ومختلفة تميّزه عن الوسائل التقليدية المكتوبة والمقروءة والمرئية، وهو يختلف أيضاً في تحرّره من قيود احتكار الجهات الإعلامية سواء كانت عامة أو خاصة.

٢. يتميّز الإعلام الرقمي عن الإعلام التماثلي القديم بخاصية الحوار بين الطرفين،

صاحب الرسالة ومستقبلها، ومع ذلك فإن الفواصل بين الإعلام الجديد والقديم ذابت؛ لأن القديم نفسه أعيد تكوينه وتحسينه ومراجعته ليلتقي مع الجديد في بعض جوانبه.

٣. الاتصال الرقمي بمستوياته المختلفة لا يحتاج إلى تواجد أطراف عملية الاتصال في مكان واحد، ممّا وفّرت إمكانية الاتصال مهما تباعدت المسافات أو تحرّكت المسافات بين أطراف عملية الاتصال.

٤. شهد قطاع الصحافة تطوّرًا مهمًا بفضل وسائل الإعلام التفاعلي، حيث أمكن الاستفادة من السرعة من نقل المعلومات في الصحيفة الورقية إلى قرائها عن طريق نشرات إلكترونية على شبكات الإنترنت، وهذه الطريقة ساعدت الصحافة على إرفاق الرسومات والصور والبيانات المكتملة للنص. ومكّنت القارئ من الحصول على أشكال متميّزة لصحيفته بفضل إمكان اختيار موضوعات محدّدة بواسطة «الكلمات المفتاحية».

٥. شهد العالم تطوّرات تكنولوجية في مجال البثّ الإذاعي في السنوات السابقة، حيث أصبح بإمكان المستمع أن يستمع إلى الصوت ويشاهد في الوقت نفسه على شاشة الراديو عناوين النشرة الإخبارية وأغلفة أقراص الشعراء وغيرهم التي توجد على الشاشة، كما هو شأن التلفزيون.

٦. تُسهم الإذاعة المحلية بشكل أكثر إيجابية في عصر الوسائط المتعدّدة في تقديم صورة جديدة للثقافة والتراث المحلي.

٧. أصبح الإنتاج والعرض والتقديم في الوسائل الإعلامية يتّسم بالتفاعلية، التي تحفز المشاهد على المشاركة في الأداء والعمليات والحوار والاختيار، وصولاً إلى الاستجابة للأفكار والمثيرات فوراً، وذلك كما في حالة الإعلان التفاعلي، العرض التفاعلي للسلع في حالات التجارة الإلكترونية وكذلك الخدمات التفاعلية، فمن خلال النقر أو التأشير على نقاط معينة يمكن اكتشاف المزيد عن هذه المعروضات.

٨. إن وسائل الإعلام الجديدة تؤدّي بجدارة مهمّة الترويج للقيم الثقافية للعوّمة، ونشرها في مختلف مناطق العالم، فهي قادرة على تحقيق مساعي العوّمة لتنميّط ثقافة الشعوب، وقادرة على تجسيد ما يرمي إليه الإعلام الغربي عبر الفيسبوك وتويتر والواتس آب.

٩. إن هنالك قوانين واحدة تدخل في تشكيل الشعوب ويشعر بوجودها طبقة من



الناس أو شعب من الشعوب أو أمة من الأمم دون أن يعرف أحدهما الآخر دون أن تكون هذه القوانين ناجمة عن العقل بل تكون آتية من الحس المشترك.

١٠. لم يعد التعريف التاريخي الذي خلقه عصر النهضة عن الثقافة بكافٍ في إقناع المنطق الجديد، حيث اضطرت الأفكار الجديدة التي حملها إليهم علم النفس، وعلم الاجتماع، وعلم الأجناس إلى تحديد جديد لمعنى الكلمة، للانتقال من الفكرة العفوية الموروثة إلى فكرة علمية جديدة.

١١. مفهوم صراع الحضارات لا يميّز ولا يفصل بين مفهوم الثقافة ومفهوم الحضارة، فهو يرفض التمييز بينهما ويستعملها في كثير من الأحيان كمرادفين. وهذا ما جعله يقسم العالم إلى ثماني مجموعات حضارية، وهذا التصنيف يبيّن أن الحضارة تعني بالمفهوم الهتنتوني هي كائنات غائية، حيوية ولكنها أيضًا كيانات مغلقة إلى حدٍّ بعيد. وهذا ما جعل هتنتغتون، يفترض أن الثقافات العالمية ستكون الباعث للانقسامات الكبرى بين الشعوب، والمصدر المسيطر والسائد للصراع الدولي.

١٢. نظرية صراع الحضارات هي نظرية تمّ توظيفها سياسيًا من قبل الإعلام الغربي، خصوصًا بعد أحداث الحادي عشر من سبتمبر.

١٣. شهد الحادي والعشرون إحياء مفهوم حوار الحضارات، وتجديد العمل به في مجال العلاقات الدولية، واستخدامه في نقد وتقويض ومحاصرة مقولة صدام الحضارات، وبناء تراكمات فكرية وثقافية حوله، وفتح أوسع نقاش دولي عابر للثقافات والقوميات واللغات حوله، والتأكيد على بناء الجسور وتعزيز الحوار بين الحضارات.

١٤. الحالة الدولية الراهنة لا تسمح بتعارف ثقافات أو حضارات حقيقية نظرًا لاختلال ميزان القوى الدولية، بحيث لن يقود الحوار إلا إلى فرض نمط حضاري على الآخر.

١٥. تعتبر مقولة تعارف الحضارات أطروحة أطلقها المفكر الإسلامي زكي الميلاد، كرؤية مغايرة للنظرتين السابقتين، بحيث يعتبر أن الأطروحات الثلاث: صراع الحضارات، حوار الحضارات، تعارف الحضارات؛ إنما تتعدّد وتختلف بحسب اختلاف أنساقها المعرفية وتعدّدها. فكل واحدة منها لها طبيعتها النسقية المتميّزة بها، المكوّنة لعناصرها ومكوّناتها الذاتية وملاحمها الكلية.

١٦. جاءت مواقع التواصل الاجتماعي وأصبحت الوسائل الأكثر استخدامًا بين وسائل الإعلام الرقمي عبر عيّنة الخبراء والمختصّين في الإعلام، تليها الصحف الإلكترونية ومواقع القنوات الفضائية من حيث الأهمية.

١٧. جاءت الرسائل الإخبارية كأهم رسالة يتوخّاها المختصّ في الإعلام من وسائل الإعلام الرقمي.
١٨. المجتمعات العربية الموجودة في وسائل التواصل الاجتماعي هي مجتمعات منقسمة بشكل عام، فهناك انقسام عرقي وديني وطائفي، حيث تواجه المجتمع العربي النظرة السلبية للآخر.
١٩. إن وجود التنوّع الحضاري لا يحدّد صراع الحضارات، ويعتبر من أهم مرتكزات التعارف بين الحضارات، ومن أهم الفرضيات التي تنفي مفهوم صراع الحضارات. فالتنوّع الحضاري هو واقع وجودي، أما صراع الحضارات فهو ناتج إنساني.
٢٠. أثبتت عينة الدراسة أن صورة الحضارة الإسلامية في الإعلام الرقمي ضعيفة، فالعالم الإسلامي والعربي بشكل خاص يواجه صراعات طائفية وعرقية وثقافية مختلفة.
٢١. هنالك العديد من التحديات التي تعوق التعارف بين الحضارات أهمها: التشدد في المعتقد، وتضخيم الذات الحضارية، والطغيان بالقوة السياسية والقوة المالية، وهيمنة مفهوم المصالح السياسية على العلاقات الدولية، والتعالي العرقي، واستغلال القيم الأخلاقية والدينية في الكسب السياسي والاقتصادي، ونظرية صناعة العدو الخارجي.
٢٢. للتعارف بين الحضارات مستقبل متاح في ظل تطوّر الإعلام الرقمي، فقد كسر الإعلام الرقمي احتكار المؤسسات الإعلامية الموجهة للمعلومة والصورة، وبالتالي أصبحت حرية الحصول على المعلومة فرصة لمزيد من التقدّم والمعرفة بالحضارات الأخرى، في ظل الانفتاح وعدم وجود قيود على تبادل المعلومات والتواصل بين الشعوب.



### إعداد: حسن آل حمادة\*

دراسات كُتبت في أوقات وظروف مختلفة، ولكنها جميعاً تسعى نحو بلورة أفق التحوّل في منطقة الخليج العربي، باتجاه الدولة المدنية التي لا تُلغي أحداً، وتعمل عبر آلياتها القانونية ومؤسساتها السياسية والتمثيلية لاستيعاب كل مكونات وتعبيرات المجتمعات الخليجية. الكتاب جاء في فصلين، هما:

الفصل الأول: دول الخليج العربي.. قراءة في التعددية الاجتماعية.

الفصل الثاني: دول الخليج العربي وتحديات الواقع السياسي.

وتضمن خاتمة ملفّة بعنوان: «نحو حلف فضول إسلامي جديد»، قال فيها:

### دول الخليج العربي وسؤال التحوّل المدني

الكاتب: محمد محفوظ.

الناشر: منشورات ضفاف - بيروت /  
أطراف للنشر والتوزيع - القطيف.

الصفحات: ٢٢٤ من القطع الوسط.

سنة النشر: ط١ - ٢٠١٩ م.

في هذا الكتاب يطرح المؤلف  
الأسئلة الحقيقية على المشهد الخليجي، من  
أجل بلورة إجابات وطنية عنها، تخرجنا  
من أتون العديد من المآزق والإشكاليات.

وهذا الكتاب هو عبارة عن

المؤسسات العربية أهمية الترجمة؛ فأقدمت على ترجمة بعض الكتب والمجلات المهمة، ولكن لا يزال هناك قصور وفجوة كبيرة بين سيل الإنتاج العلمي المتدفق بقوة ومجهودات الترجمة المتواضعة، فمؤسسات الترجمة المحدودة لا تستطيع مواكبة مخرجات العلوم المتسارعة، خصوصاً تلك التي تنشر في المجلات العلمية.

جدير بالذكر أن هذا الكتاب يتضمن مختارات مترجمة انتقاها عدنان الحاجي بعناية - حسب وصف حسن سلمان الحاجي - في تقديمه للكتاب الذي خلا من مقدمة بقلم المترجم. وأهم تلك المواضيع هو موضوع «نظرية النشوء والتطور»، فمنذ منتصف القرن التاسع عشر وبعد أن كتب شارلز دارون كتابه «أصل الأنواع»، لا تزال البحوث والتجارب تتوالد لتؤكد المبادئ الأساسية التي بُنيت عليها تلك النظرية المشتقة من فكرة «الصراع من أجل البقاء» عبر آلية «الانتخاب الطبيعي».

### قلقك السعي إلى المكانة الشعور بالرضا أو المهانة

الكاتب: آلان دُو بُون. الناشر: دار التنوير للطباعة والنشر - لبنان. الصفحات: ٢٠٦ من القطع الوسط. سنة النشر: ط ٢ - ٢٠١٩ م. اشتهر دو بوتون بكتابه «عزاءات الفلسفة»، وهو في هذا الكتاب يطرح مسألة حب الناس وتقديرهم لنا، والمكانة بالمعنى الضيق، تشير إلى موقع المرء قانونياً ومهنياً داخل المجتمع (متزوج، مُلّازم، في الجيش... إلخ). ولكن

ونحسب أن جوهر حلف الفضول التاريخي الذي شارك فيه رسول الله ﷺ، هو ما تحتاجه العلاقة الإسلامية - الإسلامية.. فنحن جميعاً سنة وشيعة ينبغي لكل مؤسساتنا وفعالياتنا الدينية والاجتماعية والسياسية أن نرفض التعدي على بعضنا، سواء التعدي المعنوي الذي يتعلّق بمقدّسات ورموز المسلمين، أو التعدي المادي الذي يطال حياة واقتصاد واجتماع المسلمين المعاصرين.

نحن بحاجة إلى أن ننصت إلى الأصوات المعتدلة من الجانبين، ونتجاهل كل الأصوات المتطرّفة سواء من السنة أو الشيعة. أما الخضوع لأجندات المتطرّفين من كلا الجانبين فإنه سيدخل العلاقة في مرحلة اللاعودة، ويؤسّس إلى حروب طائفية مستديمة.

### أبحاث التطور دراسات علمية مترجمة

تحرير: رضا أحمد. ترجمة: عدنان أحمد الحاجي. الناشر: مكتبة المتنبي - الدمام. الصفحات: ٢٢٧ من القطع الوسط. سنة النشر: ط ١ - ٢٠١٩ م. خلال الخمسين عاماً الماضية تضاعفت العلوم والاكتشافات والاختراعات بألاف المرات مقارنة بمجموع ما قدّمته البشرية منذ عشرة آلاف عام، هذه العلوم والاكتشافات يتم تدوينها بلغات عالمية غير اللغة العربية، ومع تسارع العلوم والمعارف، كان لا بد من أن تواكب الترجمة مخرجات تلك العلوم حتى يتسنى للفرد والمؤسسات العربية مواكبة هذا التطور السريع؛ لذلك أدركت بعض

لترجمته، شعرت بمتعة غريبة. أحسست وكأنني أقرأ عن الفلسفة للمرة الأولى، وكأن الأفكار الفلسفية المعقدة أصبحت في متناول الجميع. هكذا يتحدث المترجم مفضل ويضيف قائلاً: يتميز الكتاب بقدرته على تبسيط ما هو معقد وعلى تلخيص قرون من التفكير الفلسفي العميق.

تمكّنك قراءة هذا الكتاب من معرفة القضايا الأساسية التي تناولتها الفلسفة عبر التاريخ، وقد حدّدها المؤلف في مسألتين رئيسيتين: علاقتنا بالواقع، واختيارنا لطريقة الحياة. ترتبط المسألتان بقوة من حيث إنّ فهمنا لطبيعة الواقع وعلاقتنا به يحدّدان فعلاً اختياراتنا فيما يتعلّق بطريقة الحياة.

ويقول علي حسين في تقديمه: في الفصول الأربعين من هذا الكتاب الممتع، يأخذنا واربرتون في جولة زمنية للأفكار الرئيسة في تاريخ الفلسفة. وهو يقدّم قصصاً مثيرة للاهتمام وغريبة في كثير من الأحيان عن حياة وموت ومواقف فلاسفة أثاروا الكثير من الأسئلة في حياتهم وبعد مماتهم.

على مدى ٤٠ حكاية، يقدّم لنا واربرتون بعض الأدوار التي قد يلعبها الفلاسفة في الحياة اليومية. هل يجب أن يكونوا بمثابة نخبة حاكمة كما اقترح أفلاطون؟ أو مخادعين مثلما أراد مكيافلي، أو مثل سقراط يواجه القراء بـ (أسئلة محرّجة) حول الطريقة التي يعيشون بها حياتهم، ويشجّعهم على التشكيك في معتقداتهم حول الواقع والحرية والأخلاق والدين والسياسة؟

بالمعنى الأشمل، وهو الأوثق صلةً بموضوعنا هنا، تشير إلى قيمة المرء وأهميته في أعين الناس. ويرى أن قلق المكانة خبيث إلى حدّ يجعله قادراً على إفساد مساحات شاسعة من حياتنا، يساورنا خشية فشلنا في مجاراة قيم النجاح التي وضعها مجتمعا، وخشية أن يتمّ تجريدنا -نتيجةً لهذا الفشل- من شرف المنزل والاعتبار؛ قلق من أننا نشغل في الوقت الراهن درجةً بالغة التواضع، ومن أننا قد ننزل إلى درجة أدنى عمّا قريب. ويفترض:

- أن لقلق المكانة قدرة استثنائية على توليد الأسف والحسرة.

- مثل كل شهية أخرى، فإن الجوع للمكانة قد تكون له فوائده: يدفعنا للحكم بنزاهة على مواهبنا، ويشجّعنا على التفوّق، ويمنعنا من اتّباع سلوكيات متطرّفة في غرابتها ويشدّ أفراد المجتمع معاً حول نظام قيم مشترك. ومع هذا، فمثل كل شهيةٍ أخرى يمكن للإفراط فيه أن يكون قاتلاً.

- لعلّ أنجع السبل لمعالجة المسألة هي محاولة استيعابها والتحدّث عنها.

## مختصر تاريخ الفلسفة

الكاتب: نايجل واربرتون.

ترجمة: محمد مفضل.

الناشر: دار الكتب العلمية - بغداد / معنى للنشر والترجمة - بغداد.

الصفحات: ٣٢٤ من القطع الوسط.

سنة النشر: ط ١ - ٢٠١٩م.

عندما كنت أقرأ الكتاب استعدداً

## الأساطير العربية قبل الإسلام

الكاتب: محمد عبد المعيد خان.

الناشر: دار آفاق للنشر والدراسات - القاهرة.

الصفحات: ٢٠٦ من القطع الوسط.

سنة النشر: ط ١ - ٢٠١٩ م.

هذا الكتاب كُتِبَ بطلب وأمر من الأستاذ أحمد أمين وإشراف من الدكتور طه حسين، وناقش فيه المؤلف موضوع الأساطير العربية قبل الإسلام لما فيه من بحوث علمية تؤدي إلى تمييز ما دخل في الأحاديث والتاريخ الإسلامي من الأفكار الجاهلية على يد كعب الأخبار، وعبيد بن شربة، ووهب بن منبه وغيرهم، ولأنه أيضاً يؤدي إلى توضيح بعض الغموض الملابس للعقلية الجاهلية.

في تناوله لهذا الموضوع يقول المؤلف: إنه رأى البحوث السابقة له تنهجم على العقيدة الإسلامية من كل حذب وصوب؛ لذلك تحاشى أن يدخل في نقاش ديني، إلا بقدر ما يتطلبه الإيضاح العلمي، وبعبيره: «فلا يظن ظان أنني درست هذا البحث تحت شعور ديني من قبل».

الكتاب الذي توزع في أربعة أبواب وعدة فصول أكد فيه المؤلف إلى أن العربي كان يشعر بوجود إله قبلما تطرأ عليه هذه العقائد الجاهلية، وكذلك الفارسي والهندي والمتوحش في جنوب أفريقيا وأستراليا، يقر كل هؤلاء بوجود الله، إذ يعبدون النور والمظاهر الطبيعية والحيوان الطومتي، معتقدين أنه مظهر من مظاهر العلة الأولى، فالإقرار بوجود الله طبيعة كل نفس

فُطرت على الإنسانية، وكل رجل - سواء أكان متوحشاً أو متحضراً، وسواء أكان عالماً أو أديباً - إذ تبصر في أمور حياته اليومية، وإذا راجع تاريخ الأمم، وإذا حاول أن يعرف كنه ذات الحرارة والنور، وإذا تحير في تفسير العلة وارتباطها بالمعلول.

## علم اجتماع الفلسفات.. التأثير الاجتماعي والسياسي في نشأة الفلسفات والأفكار

الكاتب: راندال كولنز.

ترجمة: فريق جسور للترجمة.

مراجعة: خليفة الميساوي.

الناشر: دار آفاق للنشر والدراسات - بيروت.

الصفحات: ١٤٣٥ من القطع الكبير.

سنة النشر: ط ١ - ٢٠١٩ م.

هل تنشأ الأفكار والنظريات والفلسفات نتيجة لإعمال العقل والتفكير والجدل والتأمل فقط؟ إن ثمة أسباب ودوافع اجتماعية ونفسية وسياسية وحروب وأزمات اقتصادية وصراعات هوياتية وطبقية ومصالحية وتطورات علمية وتقنية تمثل أحياناً المؤثر الأكبر في تكون الأفكار ونشأة الفلسفات.

هذا ما تتحدث عنه هذه الموسوعة الضخمة التي صدرت في مجلدين ضخمين وبلغت صفحاتها ١٤٣٥ صفحة. وقد أمضى عالم الاجتماع الأمريكي راندال كولنز ٢٥ عاماً من العمل البحثي المستمر من أجل إنجازها، وتتبع طبيعة الفلسفات والأفكار التي نشأت في اليونان والصين القديمتين

أكاديمية فحسب، بل بوصفها ممارسات جارية في بنية المجتمعات الإسلامية، واستجابة لدواعي التوفيق بين مسارات التطوير والتزكية والتنمية في هذه المجتمعات. ويظهر الكتاب رغبة القائمين على حقلي الدعوة والاتصال في إكساب معالجاتهم لمحتوى تخصّصاتهم مزيداً من إحكام التنسيق بين حدود المعرفة النظرية وامتداداتها التطبيقية.

وإذا كان العلم «منظومة من النظريات والمناهج والوقائع» واتّخذ في تعليمه شكل الكتاب المنهجي أو المرجعي، أو مجموعة من القراءات والمراجعات، وغير ذلك من أشكال التأليف العلمي؛ فإنّ هذا الكتاب يحاول بناء صورة من التكامل المنهجي بين دراسات الاتصال ودراسات الدعوة تفيد في تدريس مساق علمي جديد، موضوعه الأساس هو (الاتصال الدعوي)، وأن هذا المساق قادر على أن يمثل قطب الرّحى ومحور الارتكاز في إعادة تأسيس علم الدعوة وتفعيله في واقع المجتمعات الإسلامية المعاصرة، ومن ثمّ إعادة بناء صورة الإسلام لدى الإنسان المعاصر.

### إرادة التقدّم

الكاتب: عيسى العيد.  
الناشر: دار الانتشار العربي - بيروت / أطياف للنشر والتوزيع - القطيف.  
الصفحات: ٢٠٦ من القطع الوسط.  
سنة النشر: ط ١ - ٢٠١٩ م.  
في مقدّمته يقول المؤلّف: لم تكن الأفكار

مروراً بالهند واليابان، ثم تكوّن الأفكار والمذاهب في تاريخ الإسلام وعند المسيحية واليهودية في العصور الوسطى، وليس انتهاءً بالفلسفات والمدارس الفكرية الحديثة، راصداً ودارساً لطبيعة العلاقات الجدائية (الديالكتيك) بين عالم الأفكار وعالم المادة والمجتمع والسياسة.

يرى راندال كولنز أن الباحث إذا امتلك القدرة على فهم حركة وطبيعة الشبكات الاجتماعية بما تتضمّنه من علاقات وصراعات ودوافع، فسيتمكّن من تقديم تفسير سببي لظهور الأفكار وتغيّراتها ومعرفة العوامل الفاعلة في تشكيل المراحل الفكرية، الأمر الذي يقدّم لنا علم اجتماع داخلياً أو باطنياً للأفكار سيأخذنا إلى ما وراء التفسيرات الاختزالية التقليدية.

### الاتصال الدعوي

#### أسسه المعرفية وتطبيقاته المنهجية

الكاتب: محمد بابكر العوض عبدالله.  
الناشر: المعهد العالمي للفكر الإسلامي - الأردن.  
الصفحات: ٣٠٨ من القطع الوسط.  
سنة النشر: ط ١ - ٢٠١٩ م.

هذا الكتاب محاولة لإعادة توجيه اهتمامات البحث والدراسة في حقلي الدعوة والاتصال معاً، وتعبيراً عن حقيقة التقارب في تقديم المقولات والمسائل المتعلقة بالإعلام وطرق معالجتها من ناحية، والدعوة من ناحية أخرى، لا بوصفها مقرّرات منهجية وتخصّصات



## روح التفلسف

الكاتب: حمود النقاري.

الناشر: المؤسسة العربية للفكر والإبداع - بيروت.

الصفحات: ١٠٥ من القطع الكبير.

سنة النشر: ط ١ - ٢٠١٧ م.

إن الأصل في حصول «الفلسفة» ممارسة فعل هو «التفلسف»؛ ومن ثمة وجب أن يكون البدء في التعرّف إلى الفلسفة، التعرّف إلى أحوال التفلسف وأوصافه ومقتضياته. وهكذا ورّعنا التعريف بمعالم روح التفلسف على فصول خمسة:

الفصل الأول: التفلسف ك«فعل».

الفصل الثاني: التفلسف ك«تجرو نظري مستشكل وفاحص».

الفصل الثالث: التفلسف ك«بناء للمفاهيم ونسقي بينها».

الفصل الرابع: التفلسف ك«قراءة وإنتاج».

الفصل الخامس: التفلسف ك«احتجاج وحجاج».

ومن الخلاصات التي يؤكدها المؤلف في بحثه:

١- أن إرساء التفلسف المفيد في المجال التداولي العربي ترسيخ لقيمة «الحرية الفكرية المنضبطة وغير المرسلة».

٢- المأمول من التفلسف أن يكون تفلسفاً مفيداً. وفائدة التفلسف تابعة لطبيعة اتصال المتفلسف بمجاله التداولي الخاص من

تتجدد سريعاً، حيث إنها تأخذ زمناً طويلاً حتى تبدل؛ إذ لا توجد عوامل مؤثرة على تغييرها واستبدالها، فتصبح منذ تأسيسها عقيدة لا تتصارع مع أفكار أخرى لكي ينتج عن ذلك الصراع هزيمة أو نصر، إنها تتسيد المشهد الثقافي وتهرم ومن ثمّ تزداد حيوية مع مَنْ يرثها من الأجيال المتتالية عليها، كل ذلك لعدم التداخل الفكري والانفتاح على الثقافات المختلفة والتزوّد منها وبعد ذلك إسقاطها على الأفكار الحالية.

لكن في ظلّ الانفجارات المعلوماتية باتت الأفكار قابلة للتجدد، حيث صار الانفتاح على الأفكار المختلفة متاحاً وسريع الحصول عليه، فلم يكن هناك عائق للاستزادة من المعلومات والأفكار من خارج الإطار المنتمي إليه، بالإضافة إلى أن الأفكار الجديدة صارت مناسبة للزمن الجديد والعكس من ذلك الأفكار القديمة لا تناسب العصر الحالي ولا تتسجم مع متطلبات الحياة.

وفي تقديمه للكتاب يقول الدكتور توفيق السيف: التقدّم يعني -في أحد وجوهه- نقد الماضي والحاضر، والتمرد على ما أفرزته الحياة الراهنة من قواعد، وما قاد إليها من مسلّمات، نعلم أنها خاطئة بالتجربة الفعلية. فلو كانت صحيحة لأعطينا حياة أفضل... إن البقاء على ما أنت عليه هو الخيار الأسهل والأكثر أماناً. أما التقدّم فيحتاج إلى مجازفات، إنه -في بعض وجوهه- ركوب للمجهول نحو غاية لا ندرك أسرارها قبل أن نصل قريباً منها.

ضرورة انضباط «التفلسف» في المجال التداولي العربي كغيره من المجالات التداولية الأخرى بضوابط الاحتجاج والحجاج المشروعة، ولا يمكن استيفاء هذا الانضباط مع الجهل بأدبيات ومنطقيات البحث والمناظرة.

جهة، ولسعي أفقه في الانفتاح على المجالات التداولية المغايرة من جهة ثانية، ولإحكامه وإعماله لأدوات التفلسف من جهة ثالثة.

٣- لما كان «التفلسف» فعلاً «احتجاجياً» من جهة، وفعلاً «حجاجياً» من جهة أخرى لزم

# 104

26th year  
Summer 2019 Ad/ 1440 Hg



Published by:  
Al-Kalema  
Forum for  
Studies &  
Researches

# AL-KALEMAH

A Quarterly Magazine Specializes in Islamic Thoughts, Current Issues and civilization Revival

## سعر العدد

«سوريا ٦٠ ل.س	«لبنان ٣٠٠٠ ل.ل
«مصر ٧ جنيهات	«الأردن دينار ونصف
«السعودية ١٥ ريالاً	«الكويت دينار ونصف
«الإمارات العربية ١٥ درهماً	«البحرين دينار ونصف
«قطر ١٥ ريالاً	«عمان ريال ونصف
«اليمن ١٧٥ ريالاً	«العراق دينار ونصف
«ليبيا دينار ونصف	«السودان ٧٥ ديناراً
«المغرب ٢٢ درهماً	«تونس دينار ونصف
«بريطانيا ٢,٥٠ جنيه	«موريتانيا ١٥٠ أوقية
«ألمانيا ١٠ ماركات	«فرنسا ٣٠ فرنكاً
«هولندا ١٠ فلورن	«سويسرا ١٠ فرنكات
«أمريكا ٥ دولارات	«إيطاليا ٥٠٠٠ ليرة
	«كندا ٥ دولارات
	«استراليا ٦ دولارات

«الدول الأفريقية ٤ دولارات.  
«الدول الأوروبية والأمريكية الأخرى ٥ دولارات.

موقعنا على الإنترنت: [www.kalema.net](http://www.kalema.net)