

١٠١

السنة الخامسة والعشرون
خريف ٢٠١٨م / ١٤٤٠هـ



أتصدر عن
منتدى الكلمة
للدراسات
والأبحاث

الكلمة

مجلة فصلية تعنى بشؤون الفكر الإسلامي وقضايا العصر والتجديد الحضاري

◆ كتب:

التراث وإشكالية
القطيعة..
مناقشة في ثلاثة
أطروحات عربية

◆ ندوات:

العلاقات بين
المشرق والمغرب
العربيين.. رؤى
في إعادة كتابة
التاريخ

◆ الدولة العربية المعاصرة وجدليات الاستقرار والإصلاح

◆ فكرة التطوُّر المنهجي ومأسسته لدى الشيخ محمد

رضا المظفر

◆ التراث والنقد وفهم القرآن في الفلسفة العربية

المعاصرة محمد عابد الجابري نموذجًا

◆ قواعد التفسير وأصولها المنهجية دراسة في الأصول

المنهجية للقواعد التفسيرية

◆ النحوي المغربي بين فضل القرآن وجهود النحاة

◆ القيم الأخلاقية والسلطة السياسية عند ابن خلدون

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الكلمة

مجلة فصلية تعنى بشؤون الفكر الإسلامي وقضايا العصر والتجديد الحضاري

تصدر عن منتدى الكلمة للدراسات والأبحاث

رئيس التحرير: زكي الميلاد

مدير التحرير: محمد محفوظ

هيئة التحرير

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

الهيئة الاستشارية

ش. حسن الصفار
أ. حسن العوامي
د. رضوان السيد
د. طه عبدالرحمن
د. عبد الحميد أبو سليمان
ش. محمد علي التسخيري

الراحلون

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

المراسلات

☐ LE NON - P.O. ☐ox: 113 / 5789

☐ amra - ☐eirut 2070 1103

☐ UW ☐T-P.O. ☐ox: 941-☐asman15460

☐ http: //www. kalema.net

☐ Email: kalema@kalema.net

☐ لبنان - ص. ب ١١٣/٥٧٨٩

☐ الحمراء - بيروت ٢٠٧٠ ١١٠٣

☐ الكويت - ص. ب ٩٤١ - دسمان ١٥٤٦٠

☐ موقع المجلة على الإنترنت

☐ البريد الإلكتروني

التنفيذ الطباعي

مؤسسة التاريخ للطباعة والنشر والتجارة

بيروت - لبنان - طريق المطار خلف جولدن بلازا

التوزيع

مؤسسة الفلاح للنشر والتوزيع - لبنان

الاشتراك السنوي

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

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



قواعد النشر في المجلة

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

يشترط في المادة المرسلة الشروط التالية:

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

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

الكلمة الأولى

الدولة العربية المعاصرة وجدليات الاستقرار والإصلاح / محمد محفوظ ٥

دراسات وأبحاث

حركة الإمام الحسين.. قراءة تحليلية في المواقف المعارضة / زكي الميلاد ٢١

فكرة التطور المنهجي ومأسسته لدى الشيخ محمد رضا المظفر / الدكتور الشيخ حسن كريم ماجد الربيعي ٤٣

قواعد التفسير وأصولها المنهجية دراسة في الأصول المنهجية للقواعد التفسيرية / الشيخ ليث عبد الحسين العتابي ٥٦

النحوي المغربي بين فضل القرآن وجهود النحاة / عبد القادر بن فطة ٨٠

التراث والنقد وفهم القرآن في الفلسفة العربية المعاصرة / الدكتور بدر الحمري ٩٨

بلاغة التصلة في التراث العربي الإسلامي.. من الوظيفة التعبدية إلى الوظيفة الحجاجية / الدكتور عبد الفضيل ادراوي ١٠٩

الثقافة الشعبية والتراث.. آليات التطوير وسبل التنوع / الدكتور سفيان لوصيف ... ١٢٣

تطور أنماط الرمز في الشعر العربي / الدكتور علي فتح الله أحمد محمد ١٣٧

رأى ونقاش

القيم الأخلاقية والسلطة السياسية عند ابن خلدون / راشدي بن يمينه والدكتور محمد حمداوي .. ١٥٩

كتب قراءة ونقد

التراث وإشكالية القطيعة.. مناقشة في ثلاثة أطروحات عربية / الدكتور صلاح الدين العامري . ١٧٤

من ضيق التطرف إلى فضاء التعارف / مراد غريبي ١٧٩

نشاطات

مؤتمر: العلاقات بين المشرق والمغرب العربيين.. رؤى في إعادة كتابة التاريخ / محمد تهايمي دكير . ١٨٥

إصدارات حديثة / إعداد: حسن آل حمادة ١٩٣

هذا العدد

ثمّة فناعة راسخة لدينا، مفادها أن الطريق لنجاح العمل المؤسسي في أي مجتمع أو أمة، هو تعزيز مفهوم الفردية في هذا المجتمع، فالذوات المعرفة هي أكثر قدرة وحيوية وديمومة للالتزام بالعمل المؤسسي وحمايته من المخاطر والتحديات؛ لذلك فإن الطريق القويم لبناء مؤسسات في كل الفضاء الاجتماعي، هو تعزيز نزعة الفردية لدى شرائح المجتمع المختلفة؛ لأن تعزيز الفردية هو الذي يوفر الشروط الفورية للعمل المؤسسي والجماعي. وعليه فإن أي إخفاق يصيب العمل المؤسسي ينبغي أن يتوجّه تفكيرنا بالدرجة الأولى إلى حالة الأفراد في مجتمعنا. فقمع الأفراد بحيث يفتقدون القدرة والمواهب المطلوبة، هو المسؤول الأول عن غياب العمل المؤسسي؛ لذلك نرى وبعمق أن حماية العمل المؤسسي في مجتمعاتنا يتطلب تعزيز مفهوم لا يساوي الأثرة والأنانية، وإنما يساوي القدرة والتميز في حياة الأفراد.

والمشروع الثقافي الذي تعمل عليه مجلة الكلمة لا يلغي الجانب الفردي في عملية التغيير والتطور، بل نرى وبعمق أننا بحاجة أن نتّجه إلى العمل المؤسسي في كل جوانب حياتنا. وهذا العمل المؤسسي لا يتشكّل مع غياب النزعة الفردية، بل السبيل الوحيد المتاح هو تعزيز النزعة الفردية لدى آحاد الأمة، حتى نتمكن من تعميق العمل المؤسسي في كل جوانب حياتنا.

ومواد هذا العدد تأتي في سياق اهتمامنا المعرفي بضرورة تطوير العمل المؤسسي في الأمة. والكلمة الأولى جاءت بعنوان «الدولة العربية المعاصرة وجدليات الاستقرار والإصلاح» لمدير التحرير، والأستاذ رئيس التحرير يشار كنا في هذا العدد بدراسة بعنوان «حركة الإمام الحسين.. قراءة تحليلية في المواقف المعارضة». ويشاركنا في هذا العدد الدكتور الشيخ حسن الربيعي من جامعة الكوفة بالعراق بدراسة عن الشيخ محمد رضا المظفر رحمه الله، وكذلك الشيخ ليث العتاي بدراسة عن علوم القرآن بعنوان «قواعد التفسير وأصولها المنهجية.. دراسة في الأصول المنهجية للقواعد التفسيرية». إضافة إلى الأبحاث والدراسات الأخرى التي توزّعت على أبواب المجلة الثابتة..

نأمل أن يكون في هذا العدد ما يضيف جديداً.

والله الموفق..



الدولة العربية المعاصرة

وجدليات الاستقرار والإصلاح

محمد محفوظ

علم الاجتماع السياسي المعاصر يفرّق اليوم بين الدولة القوية والدولة القمعية، ويرى أن الدولة التي تلتحم في خياراتها ومشروعاتها مع مجتمعتها وشعبها هي الدولة القوية، حتى لو لم تمتلك موارد طبيعية هائلة. فالدولة القوية حقاً هي التي تكون مؤسّسة للإجماع الوطني وأداة تنفيذه، وتنبثق خياراتها وإرادتها السياسية من إرادة الشعب وخياراته العليا.

ولا ريب أن الدولة القمعية بتداعياتها ومتوالياتها النفسية والسياسية والاجتماعية، هي من الأسباب الرئيسة في إخفاق المجتمعات العربية والإسلامية في مشروعات نهضتها وتقدّمها؛ لأنها تحوّلت إلى وعاء كبير لاستهلاك مقدّرات الأمة وإمكاناتها في قضايا الاستزلام والمجد الفارغ والأبهة الخادعة، ومارست كل ألوان العسف لمنع بناء ذاتية وطنية مستقلة.

ومؤسّسات الأمة في التجربة التاريخية الإسلامية، كانت تمارس دوراً أساسياً في تنظيم حياة الناس السياسية والاقتصادية والثقافية والاجتماعية، ويتكثّف دورها ويتعاظم في زمن انحطاط الدول أو غيابها أو هروبها من مسؤولياتها تجاه الأمة.

وفعالية الأمة السياسية والثقافية والحضارية من الأمور الهامة على مستوى الغايات التي تتوخاها المنطقة العربية والإسلامية، وعلى مستوى العمران الحضاري؛ إذ إن الأهداف الكبرى التي تحتضنها الأمة وتطلّع إلى إنجازها وتنفيذها لا تتحقّق على مستوى الواقع إلا بفعالية الأمة وحركتها التاريخية وتجسيدها لقيم الشهادة.

والمجتمع المدني - الأهلّي هو أحد جسور الأمة لإنجاز تطلّعاتها وتنفيذ طموحاتها؛ لذلك من الأهمية بمكان العمل على تطوير ثقافة مدنية - أهلية، تبلور مسؤوليات المجتمع، وتحملّه دورًا ووظائف منسجمة واللحظة التاريخية.

وإن تجذير هذه النوعية من الثقافة في المحيط الاجتماعي سيضيء سبلاً هامة لمبادرات المجتمع وريادته في العمران الحضاري؛ وذلك لأن هذه الثقافة ستنشط من حركية المجتمع وتزيده تماسكًا في طريق البناء والتنمية، ويعزّز بعضه بعضًا، وتعمّق في نفوس أبناء المجتمع الثقة والفعالية والانفتاح على الأفكار والتجارب الجديدة، والمرونة التي لا تعكس ضعفًا وهزيمة، وإنما مرونة قوامها الثقة بقدرة الآخرين على المشاركة في البناء، والتسامح حيال الاختلافات والمواقف القلقة والملتبسة.

وإن الوصول إلى مجتمع عربي - إسلامي جديد، يأخذ على عاتقه مسؤولية التاريخ والشهادة على العصر، بحاجة إلى تنشئة ثقافية وسياسية جديدة، تغرس في عقول ونفوس أبناء المجتمع قيمًا جديدة تنشط الحركية الأهلية، وترفده بأفاق جديدة، وإمكانات متاحة، وتطلّعات حضارية. والتنشئة الثقافية والسياسية من الوسائل الهامة التي تساهم في تطوير الحقل المدني - الأهلّي في الأمة، وإن شبكة العلاقات الاجتماعية كلما كانت متحرّرة من رواسب الانحطاط والتخلّف، وبعيدة عن آثارها النفسية والعامة، كلما كانت هذه الشبكة قوية وفعّالة. وإن التنشئة الثقافية والسياسية السليمة، تساهم مساهمة كبيرة في حركية هذه الشبكة وقدرتها على تجاوز المحن والابتلاءات، وتوفّر لها الإمكانية المناسبة للتعاطي مع اللحظة التاريخية بما يناسبها وينسجم مع متطلّباتها، وهي «وسيلة فعّالة لتغيير الإنسان، وتعليمه كيف يعيش مع أقرانه، وكيف يكون معهم مجموعة القوى التي تغيّر شرائط الوجود نحو الأحسن دائمًا، وكيف يكون معهم شبكة العلاقات التي تتيح للمجتمع أن يؤدّي نشاطه المشترك في التاريخ»^(١).

وفي إطار البناء العلمي والثقافي الذي يؤسّس ركائز الحركية المدنية - الأهلية، ينبغي العناية بالمفاهيم والقيم التي تشكّل مداخل ضرورية ومفاتيح فعّالة لدفع قوى المجتمع نحو

(١) راجع: مالك بن نبي، ميلاد مجتمع، شبكة العلاقات الاجتماعية، ص ١٠٠.

البناء المؤسسي. وكذلك قراءة الأحداث والتطورات، واستيعاب منطقتها واتجاه حركتها والمفاهيم المتحركة في مسارها. و«إن ما ينبغي الحديث عنه، وما يشكل أداة مفهومية أوضح وأسهل للبحث هو مجموعتان من العوامل الداخلية، لا تنتهى مع التراث، وإنما تغطي البنى المحلية الفكرية والاجتماعية والاقتصادية، كما نشأت في إطار التحرر من الماضي من جهة، وفي إطار التأثير بالخارج في العقود الماضية من جهة ثانية، أي من حيث هي ثمرة للتفاعل السابق بين التراث المجروح والمهتز، وأحياناً المدمر، وبين الحداثة بما هي مجموعة الأنماط الجديدة التي فرضت نفسها على وسائل وطرق إنتاج المجتمعات، لوجودها من الناحية الفكرية والخيالية والسياسية والاجتماعية والاقتصادية والاستراتيجية معاً. أما المجموعة الثانية فهي العوامل التاريخية التي ترتبط ببنى النظام العالمي، من حيث هو ترتيب لعلاقات القوة على الصعيد الدولي، وبسياسات الدول المختلفة الكبيرة والصغيرة الوطنية، وما ينجم عنها من تعارض في المصالح، ومن نزاعات متعددة للهيمنة والسيطرة والتحكم بمصير المجتمعات الضعيفة، للاستفادة من مواردها، واحتواء ثمار عملها وجهودها»^(٢).

ومن خلال هذه القراءة الواعية والدقيقة تتضح الظروف الموضوعية والمؤشرات العامة، التي تؤسس لشبكة التضامن الاجتماعي والتآلف الداخلي بصورة حيوية وفعالة.

وهذا لا شك هو شرط تحويل الظروف الموضوعية والمؤشرات العامة التي تدفع باتجاه الخيار الديمقراطي والمدني إلى واقع ملموس وحركة اجتماعية متواصلة. وبالتالي تتصاعد قدرة المجتمع على إجهاض كل مشروع ارتدادي، وترتفع وتيرة الحركة الاجتماعية باتجاه البناء المدني والمؤسسي.

فالوعي الذاتي بالظروف الموضوعية وقوانين حركتها هو شرط الاستفادة منها وتوظيفها بما يخدم أهداف الوطن والأمة، وبهذه العناصر والقيم يكون المجتمع بكل شرائحه وفئاته مسؤولاً عن تطوير ذاته، وتجديد رؤيته لنفسه ولدوره التاريخي.

ومن المؤكد أن تطوير هذا التوجه في المحيط الاجتماعي سوف يؤدي إلى إحداث شكل أو أشكال من المشاركة الشعبية في الحياة العامة. والمجتمع الذي يفتقد الوعي والإرادة فإنه ينزوي عن راهنه، ويعيش الهامشية، ولا يتحكم في مصيره ومستقبله.

لذلك فإن بداية تطور الحقل المدني - الأهل في الفضاء العربي والإسلامي، هي في عودة الوعي بضرورة هذا الحقل في البناء والعمران، وامتلاك إرادة مستديمة لتحويل هذا الوعي إلى فعل مجتمعي متواصل، يتجه إلى تطوير وترقية وتنمية الحقل المدني - الأهل في الأمة...

(٢) راجع: جورج جقمان وآخرون، حول الخيار الديمقراطي، دراسات نقدية، ص ١٢١.

وفي المجال نفسه يمارس هذا الحقل دور إنتاج وسائل التطوير في المجتمع. وبهذا يكون الحقل الأهلي في الأمة هو حجر الأساس ونقطة البداية في مشروع العمران الحضاري الجديد.

□ التجديد والاستقرار السياسي

يبدو وفق التجارب السياسية العديدة أن تجديد الحياة السياسية وإدخال دماء وعناصر جديدة تثبت الحياة والحيوية، وتزيل العديد من عناصر الجمود والرين، هو أحد الوسائل الأساسية التي تستخدمها العديد من الدول لتجديد ذاتها وطردها عناصر الخمول عنها، إلا أن ظاهرة الربيع العربي ومآلاتها العديدة تثبت أيضًا أن إدخال عناصر شابة بوحدها لا يؤدي إلى تجديد كامل للحياة السياسية، وإنما إضافة إلى تجديد في الكادر البشري، هي بحاجة أيضًا إلى تغيير بعض قواعد اللعبة وتبديل بعض المسلمات السياسية وكذلك بعض الخيارات المتعلقة بتوسيع قواعد ومسارات المشاركة الشعبية في الشؤون العامة؛ لأن الحياة السياسية كالكائن الحي إذا لم تجدد وتتطور فإن بقاءها لفترة طويلة على نسق واحد يجمد هذه الحياة، وتتسع من جراء عملية الجمود وثقوب الفساد والانحلال الداخلي والتآكل المستمر.

لذلك فإن موقع الديمقراطية وقيم التداول في الحياة السياسية هو المسار الضروري لتجديد الحياة السياسية، وإزالة عناصر الترهّل واليباس، وإعطاء دفعة مادية ومعنوية جديدة لتطوير الحياة السياسية والوطنية. وإن التجارب السياسية التي لا تتعرض إلى التجديد والتداول هي تجارب غير قادرة على مواكبة المستجدات واستيعاب الجيل الشاب بأفكاره الجديدة، وطموحه الذي يتعدى حدود ما هو قائم ومستمر.

فالخيارات السياسية التي لا تتجدد ولا تتطور على المستويين البشري والفكري بمعنى الخيارات والسياقات الجديدة التي تدخل في تطوير هذه الخيارات، فهي خيارات تتحوّل مع الزمن من مصدر للرفعة والعزة إلى أهلها ومحيطها، إلى منبع لتأبيد السائد ومناكفة الجديد ومحاربة كل نزعات التطوير والإصلاح.

وتكلس الحياة السياسية والاجتماعية يفضي على المستوى العملي إلى تشكّل أصوات وحالات شعبية ترفض بشكل جذري هذه الحالات، وتعمل في الخفاء والسر لحشد ذاتها للانقلاب الكلي على هذه العملية، أو تغيير بعض قواعد اللعبة السياسية.

بمعنى أن ترهّل الحياة السياسية وتكلسها في كل الدول، وانسداد آفاق الممارسة السلمية القانونية والسلمية والقادرة على امتصاص مساحات اجتماعية واسعة، كل هذا

يبيّئ المناخ الاجتماعي والثقافي لولادة خيارات العنف والإرهاب.

وأحسب أن هذه الفرضية بحاجة إلى الكثير من النقاش والتأمل؛ لأنها فرضية قائمة على إيجاد ربط واقعي وفعلي بين فشل أو تراجع الحياة السياسية أو جمودها وتكلسها، بمعنى أنها غير قادرة على إقناع شعبها ومحيطها الاجتماعي بخياراتها ومساراتها العملية، وبين ولادة خيارات العنف والإرهاب في المجتمع.

بينما الحياة السياسية والعامة، المحكومة بشكل دائم بقيم الديمقراطية والتداول، هي حياة مستقطبة للكفاءات والدماء الجديدة، ولا زالت لديها القدرة عبر ميكانيزماتها الداخلية والاجتماعية على إقناع مساحات اجتماعية أساسية بأنها هي سبيل التجديد والتطوير.

وحينما تتوفر من ناحية الرؤية والقبول الاجتماعي الواسع، فإن الجهود البشرية الجديدة لا تتجه صوب الانقلاب على هذه الحياة، وإنما الانخراط فيها والتنافس وفق آلياتها وشروطها المجتمعية.

أما المجتمعات التي تتضاءل فيها مساحات العمل العام، ويتم تقييدها بالكثير من الشروط والقيود، بحيث تصعب عملية الانخراط في مساحات العمل العام، فإن هذا المناخ يصبح من الناحية الفعلية طارداً للدماء الجديدة والطاقات الاجتماعية الطموحة التي تبحث عن دور ووظيفة في الشأن العام.

وحينما تتسع دائرة اليأس والإحباط من الحياة العامة القائمة، ستبلور خيارات من القاع الاجتماعي، بعضها لاعتبارات عديدة، سيتبنى خيار العنف، بوصفه هو الخيار القادر على فتح كوة، تنقل بعض فئات المجتمع من القاع الاجتماعي إلى القمة أو المقدمة الاجتماعية.

لذلك فإن التجديد الدائم للحياة السياسية والعامة، وتعزيز قيم الديمقراطية والتداول في أجوائها، هو من أهم الوسائل والطرق القادرة على وأد مشروعات العنف والإرهاب في المجتمع؛ لأنه ببساطة شديدة، يسقط مبررات اللجوء إلى العنف، بوصفه هو خيار الصعود الاجتماعي والسياسي؛ لأن الانخراط في اللعبة القائمة لا زال قادراً على تجديد النخب وضح دماء بشرية جديدة في الحياة العامة.

ولعل هذه المعادلة هي التي حالت دون صعود جماعات العنف اليساري في التجربة الغربية - الأوروبية؛ إذ إن هذه الجماعات التي تتبنى خيارات العنف واستخدام الكفاح المسلح، مدعومة بشكل مباشر من كل دول وتنظيمات المعسكر الشيوعي والاشتراكي، إلا أن طبيعة الحيوية والتنافس الديمقراطي في الحياة السياسية في أنظمة أوروبا الغربية، هي التي قلّصت إلى حد بعيد المساحات الاجتماعية المتعاطفة مع جماعات العنف اليساري.

وفي المقابل فإن الجماعات السياسية التي تطالب بالإصلاح والديمقراطية في دول أوروبا الشرقية، كانت تحظى باستمرار بقبول اجتماعي، وتتسع دائرة المؤيدين لها؛ لأنها تحوّلت في نظر الكثير من فئات وشرائح المجتمعات الأوروبية الشرقية إلى أمل قادر على إنقاذ أوطانهم من الجمود واليباس الأيديولوجي والسياسي.

ومن خلال عملية التراكم في عناصر القوة، تمكّن منطق الإصلاح والتحوّل الديمقراطي، من تحقيق إنجاز تاريخي وسياسي على منطق الحزب الواحد الذي يلتهم كل المواقع ومصادر القوة والسلطة والثروة، ويمنع أبناء المجتمع من أدنى حقوقه الطبيعية والسياسية.

وعليه فإن طرد جرائم العنف والإرهاب من الفضاء الثقافي والاجتماعي والسياسي، من أية بيئة، يتطلب العمل على تجديد الحياة العامة، وإزالة عناصر اليباس والجمود، وتوسيع المساحات الاجتماعية القادرة على المشاركة والتأثير.

هذا ما تُعلّمنا إياه التجارب السياسية والاجتماعية في كل الدول والمجتمعات.

لأن الجوع السياسي قد يقود -إذا لم تتوفر مناخات التنافس السلمي- إلى تبني خيارات عنيفة تستهدف تغيير قواعد اللعبة والتنافس القائم.

وبروز جماعات داعش والنصرة وأخواتها بعد تحولات الربيع العربي، لا تتحمّل مسؤوليته النخب السياسية والاجتماعية الجديدة، وإنما تتحمّل مسؤوليته حالة الجمود السياسي والوطني التي سادت مجتمعات ودول الربيع العربي. فشكّلت هذه الجماعات في القاع الاجتماعي، وبدأت بالتمدّد والانتشار تحت يافطات دينية وخدمية، وحينما تعزّز موقعها الاجتماعي أعلنت عن ذاتها وخياراتها.

فبراعم العنف والإرهاب تتشكّل في ظل أوضاع سياسية واجتماعية جامدة، يابسة، وتقف موقفاً مضاداً من التطوير والتجديد، وتتغذى هذه البراعم من طبيعة الأوضاع الاجتماعية والاقتصادية الصعبة التي تنتجها خيارات الاستئصال والعنف.

فجماعات الإرهاب ليست نبتة صحراوية، وإنما هي نتاج خيارات ومشروعات وتتسع باستمرار من أخطاء وخطايا هذه الخيارات والمشروعات، ولا يمكن القضاء على هذه الجماعات إلّا بسحب البساط الاجتماعي منها. ولا يمكن تقليص مساحة تأثيرها وتأبيدها الاجتماعي إلّا بتجديد الحياة العامة، وفتح الطريق أمام قوى المجتمع المختلفة للتعبير عن ذاتها ورؤيتها لراهن مجتمعاتهم ومستقبله.

□ في معنى الدول الفاشلة

ثمة حقيقة سياسية ومجتمعية تكشفها الكثير من الأحداث السياسية الكبرى التي تجري في المنطقة، إلا أن القلة من المهتمين من يلتفت إلى هذه الحقيقة، ويرصد آثارها ومتوالياتها على المواطنين وعلى الاستقرار المحلي والإقليمي والدولي.

وهذه الحقيقة هي أن أخطر مرحلة تبلغها الأحداث والتطورات في أي بلد، هو حينما يصبح هذا البلد بلا راع، وبلا حكومة تضمن الحدود الدنيا للنظام وتسيير شؤون الناس؛ لأن الدولة التي تصبح بلا راع ينظم مصالح الناس ولو في الحدود الدنيا، ويمنع التعديات على أملاك الناس وأعراضهم، تصبح هذه الدولة فضاء مفتوحاً ومتاحاً لجميع الجماعات السياسية والإجرامية لتنفيذ مخططاتهم وأجندتهم بعيداً عن الرقابة والمحاسبة من قبل الأجهزة الرسمية. وفي ظل صعود الجماعات العنيفة العابرة للحدود تتحول هذه الدولة الفاشلة إلى بيئة حاضنة لهذه الجماعات، تدرّب فيها عناصرها على الأعمال الإرهابية والعنيفة وتطوير تعبئتها الأيديولوجية، مما يسرع في عملية اتّساع دائرة هذه الجماعات التي تهدّد أمن الأوطان والمنطقة بأسرها. وأمام هذه الحقيقة المركّبة والمتداخلة تتعقد أزمة الأجهزة الأمنية القادرة على ضبط الأمن في هذه الدول، وتصبح هذه الدول الفاشلة ساحة مكشوفة لكل الإرادات والمشروعات الأمنية والسياسية، مما يزيد الأعباء على أبناء هذا الوطن وتلك الدولة الفاشلة. فالجميع يتنافس ويتصارع بمختلف الأسلحة الأمنية والسياسية والعسكرية على أرض ليست أرضهم وبدماء هذا الشعب المسكين الذي انهارت دولته وتحولت إلى دولة فاشلة غير قادرة على ضبط أمنها الداخلي وأمن حدودها. ولكونها أضحت ساحة مكشوفة وغير مسيطر عليها بقانون وأجهزة تنفيذية قادرة على ضبط الأمن والاستقرار، فإن جميع القوى الإقليمية والدولية والقوى الخارجة على قوانين بلدها، ستتجمع في فضاء هذه الدولة الفاشلة وستتصارع هناك وستدمر بقية البنية التحتية غير المدمرة، وستفتك بالنسيج الاجتماعي والوطني، مما يفاقم من أزمات هذه المجتمعات، ويدخلها في أتون الفوضى المدمرة والكارثية على كل الصعد والمستويات.

وأمام هذه الحالة التي تؤثر سلباً وبشكل عميق على الأمن الوطني والإقليمي والدولي نودّ التأكيد على النقاط التالية:

١- لو تأملنا في البدايات الأولى التي أنتجت في المحصلة النهائية ما نسميه (الدولة الفاشلة) سنجد أن أحد الأسباب الأساسية هو انسداد أفق الحل والمعالجة الداخلية لمشاكلها السياسية والأمنية والاقتصادية وتصلّب جميع الأطراف وعدم تنازلها وسعيها

إلى خلق تسوية تُرضي الأطراف المتصارعة وتخرج الوطن والشعب من احتمالات الصدام والصراع الدائم.

فحينما ينسد أفق الحل السياسي الداخلي وتتعاظم تأثيرات الأزمة، وتستدعي جميع الأطراف المتصارعة الخارج سواء بشكل مباشر أو غير مباشر، فإن النتيجة الفعلية المترتبة على ذلك هو تآكل الدولة ومؤسساتها من الداخل وتعزيز الانقسام الأفقي والعمودي في المجتمع.

وتوقّف عجلة البناء والتنمية، وكل هذه العناصر مجتمعة تفضي إلى دخول هذه الدولة في مرحلة الفشل والعجز عن معالجة مشاكلها وأزماتها المستفحلة. وحينما تصل الدولة إلى مرحلة الفشل والتآكل الداخلي، فإن عودتها إلى عافيتها يتطلب الكثير من الجهود والإمكانات والصبر، وقد تتعافى وفي كثير من الأحيان لا تتعافى، وإنما يستمر التدمير والدمار والقضاء على المؤسسات المتبقية للدولة. وأمامنا جمهورية الصومال كمثال على ذلك، فهي ومنذ سنين طويلة تعاني الصعوبات الجمة للعودة إلى دولة مركزية قادرة على ضبط الأمن وتسيير شؤون مواطنيها. فلم يعرف الشعب الصومالي خلال العقود الثلاثة الماضية إلا القتل والدمار والحروب الداخلية والكائنات المغلقة بعضها على بعض والتدمير المتواصل للنسيج الاجتماعي والقبلي. من هنا ولكيلا تصل بعض الدول العربية الأخرى إلى مرحلة الفشل بحاجة إلى الإسراع في وقف الانحدار والتآكل الداخلي، عبر الإصلاحات الإدارية والدستورية والسياسية، التي تعيد الحياة إلى مشروع الدولة، وتعيد ثقة شعبها بقدرة الدولة على الخروج من مأزق الانهيار والتآكل الداخلي.

٢- دائماً في لحظات انهيار الدول المركزية، تبرز وتتعاظم الانقسامات الاجتماعية تحت يافطات دينية أو مذهبية أو عرقية أو قبلية أو جهوية، مما يجعل الانهيار خطيراً لأنه يصيب الدولة والمجتمع في فترة زمنية واحدة، مما يفاقم من حالة العنف والاحتراب الداخلي. وهذا التشطّي المجتمعي يكشف غياب مشروع وطني لهذه الدول لإنجاز مفهوم الاندماج الوطني؛ لذلك وفي اللحظة الأولى لغياب الدولة أو تأكلها تبرز كل التناقضات المجتمعية، ودائماً يكون البروز بوسائل قهرية - عنيفة تساهم في تدمير النسيج الاجتماعي والوطني. وهذا بطبيعة الحال يعود إلى غياب مشروع للانتماء الوطني، بحيث يكون هذا الانتماء هو الانتماء المشترك الذي يضمن حقوق الجميع بدون افتئات على أحد.

وتتحمل كل الدول العربية في هذا السياق مسؤولية العمل على بناء مشروع وطني متكامل للاندماج الوطني، بحيث لا تتحوّل مجتمعاتنا العربية إلى مجتمعات منقسمة أفقياً

وعمودياً تحت يافطة الانتهات التاريخية والتقليدية.

وتتوسّل هذه الدول في بناء مشروع الاندماج الوطني على وسائل التنشئة والتثقيف والإعلام والتعليم، والتعامل مع الجميع بمساواة على قاعدة المواطنة الجامعة.

وهذا بطبيعة الحال سيخفّف من مخاطر التآكل الداخلي للدولة؛ لأنه يُبقي المجتمع موحدًا ولديه القدرة على بناء كتلة تاريخية وطنية قادرة على وقف الانحدار وإعادة بناء الوطن على أسس جديدة تخرج الجميع من أتون المآزق السابقة.

٣- من الضروري أن تدرك جميع دول المنطقة أن تجذّر الجماعات التكفيرية والعنيفة في المناطق التي انهارت فيها الدولة أو تآكلت، يعدّ خطرًا حقيقياً على الجميع؛ لأنه لا يمكن للأمن الوطني والقومي العربي أن يهنا بالاستقرار السياسي في ظل وجود جماعات عنقية - تكفيرية تمتلك القدرة على التدريب العسكري وحياسة الأسلحة والمعدّات العسكرية بكل أنواعها.

لذلك ثمة ضرورة وطنية وقومية لكل الدولة العربية لبناء مشروع عربي متكامل يستهدف مواجهة جماعات العنف والتكفير التي بدأت بالانتشار والتوسّع في دول عربية مختلفة، مستفيدة من وجود ثغرات أمنية وسياسية عديدة في جسم بعض هذه الدول؛ لأن هذه الجماعات -وكما أثبتت التجربة في أكثر من مكان- لا تعرف إلاّ القتل والتفجير وتدمير البنى التحتية، ولا شك أن هذه الجماعات وبها تشكّل من فكر عنفي وممارسات إرهابية تشكّل خطرًا محدقًا على العالم العربي. ولا خيار أمام العرب إلاّ الوقوف في وجه الثقافة التكفيرية والجماعات العنيفة والإرهابية التي قد تلتقي مع إرادات دولية أو إقليمية بشكل موضوعي لإدخال العالم العربي في أتون العنف والعنف المضاد. ولو تأملنا في ظاهرة الإرهاب لرأينا أن الدول الفاشلة من أخصب البيئات الاجتماعية والسياسية لتمدّد حركات وتنظيمات الإرهاب. فتتظلم داعش لو لم يجد دولاً فاشلة أو في طريقها للفشل، لما تمكن هذا التنظيم من التوسّع والامتداد؛ لذلك لا يمكن محاربة الإرهاب إلاّ بإصلاح وضع الدول العربية، وإخراج الدول الفاشلة منها من مربع الفشل، عبر دعم مشروعات المصالحة من مآزق انسداد أفق الحل والمعالجة السياسية.

وجماع القول: إن العالم العربي يواجه تحديًا جديدًا، يتجسّد في انهيار وتآكل بعض دوله، مما أدخل مجتمع هذه الدولة في مضمار الصراعات المعقّدة والمركّبة، بعضها متعلّق بملفات وصدمات داخلية، وبعضها الآخر متعلّق بصراع الآخرين على أرض هذه الدولة المتآكلة مما جعل في الوسط العربي مجموعة من القنابل الحارقة والخطيرة في آن.

وأمام هذا التحدي النوعي الجديد، بحاجة أن تبادر دول العالم العربي لإيقاف هذا الانحدار وإيجاد خطط حقيقية وممكنة لإخراج هذه الدول من سقوطها السريع وتآكلها الداخلي المستغرب.

وهذا لا يتم على نحو فعلي إلا بأدوات إصلاحية، تنهي بعض مآزق العلاقة بين الدولة والشعب، حتى يتمكن الجميع من الخروج من مخاطر انهيار دولة عربية في ظل أوضاع عربية على أكثر من صعيد حساسة ودقيقة وتتطلب إرادة عربية جديدة تتجه صوب بناء أنظمة سياسية دستورية وقانونية وديمقراطية.

□ العرب والإصلاح

ثمة أسئلة مركزية تطرحها وتثيرها الأحداث والتطورات المتسارعة التي تجري في أكثر من بلد عربي. فما جرى في بعض الدول العربية من انهيارات اجتماعية وسياسية، وسقوط لنظريات وخيارات سياسية بسرعة مذهلة وغير متوقعة، تدفعنا إلى ضرورة طرح هذه الأسئلة والبحث عن أجوبة حقيقية وواقعية لها. ولعل من أهم هذه الأسئلة هو: لماذا جرت في بعض الدول العربية هذه الأحداث، ما هي أسبابها وموجباتها، ولماذا وصلت الأوضاع السياسية والاقتصادية والاجتماعية إلى ما وصلت إليه؟ حين التأمل في هذا السؤال المركزي ومآلاته المختلفة نكتشف أن توقف عجلة الإصلاح والتطوير هو الذي يقود - عبر ديناميات ومتواليات معينة - إلى ما وصلت إليه الأوضاع في العديد من الدول العربية. فالدول التي تتوقف عن تطوير نفسها وإصلاح أوضاعها ستصل إلى طريق مسدود؛ وذلك لأنها لم تستجب إلى مقتضيات العصر وحاجتها إلى التطوير والإصلاح. وحين نتحدث عن حاجة الدول إلى الإصلاح، هذا لا يتجه فقط إلى الدول التي ترتكب أخطاء أو تقوم بممارسات سلبية بحق نفسها وحق مجتمعتها، وإنما حتى الدول التي لم تقع في خطأ أو لم ترتكب خطيئة بحق شعبها ومجتمعها، هي بحاجة إلى إصلاح وتطوير، فهي عندما تتوقف عن التطور الطبيعي يفضي ذلك إلى مراكمة المشاكل واستفحال الأزمات، وتصل إلى لحظة الانفجار السياسي والاجتماعي التي حدثت في العديد من الدول خلال حقبة ما سميت بالربيع العربي.

لهذا فإننا نرى أن المشكلة الأساسية على هذا الصعيد التي تواجه العالم العربي، هي تجمّد حركة الإصلاح وغياب الإرادة السياسية والاجتماعية التي تدفع نحو التغيير والتطوير والإصلاح، مما يؤدي إلى تضخّم المشاكل وعدم الإنصات إلى الحاجات الأساسية للناس، فتبتاعد الهموم والاهتمامات بين الناس والنخب السياسية، وترداد الفجوات، وتتراكم

الإخفاقات، مما يجعل الإصلاح والتطوير ضرورة واقعية وملحة، حتى ولو تغافلت عنها النخبة السياسية، أو تعاملت مع هذه الضرورة بنزعة التأجيل والتبرير. فالذي جرى في بعض الدول العربية هو نتاج صمّ الآذان عن حاجات الناس الحقيقية؛ ولهذا كانت هذه الأحداث لمن تعود إغماض عينه أو سد آذانه، مفاجئاً وخارج نطاق المسيرة الطبيعية.

أما من كان يتأمل في الوقائع والحقائق التي تجري في هذه الدول العربية، وينصت إلى أشواق الناس الحقيقية، فإن ما جرى لا يعدّ مفاجئاً إليه؛ لأن هذا هو السياق الطبيعي والمألّ الأخير لمن يوقف عجلة الإصلاح أو يتغافل عن أشواق الناس الحقيقية. فالإصلاح في العالم العربي -وهذا ما تثبته أحداث الدول العربية خلال الشهور القليلة الماضية- هو ضرورة قصوى، وليست قابلة هذه الضرورة للتأجيل أو التسويف. فتعميم التعليم وانفتاح المجتمعات العربية على العصر والحضارة الحديثة بكل زخمها وتفاعل أبناء الدول العربية مع أحدث التقنيات ومكاسب العصر، كلها تُفضي إلى ضرورة استيعاب المتغيرات التي تجري في هذه الدول بشكل متسارع. وإن عمليات التأجيل أو التسويف، أو استخدام القهر والقوة والعنف لمنع استحقاقات الإصلاح والتطوير، فإنها مهما كانت سطوتها وفعاليتها، لا تُنهي من نفوس الناس تعلّقهم بالإصلاح والتطوير، ولا تُمت من عقولهم ووجدانهم حاجتهم الماسّة إلى التغيير وتجاوز عقبات وكوابح التقدّم والتطوّر والنهضة. فالإصلاح بكل مضمونه وخطواته الضرورية أضحى مطلباً أساسياً، وهو حاجة للحكومات العربية قبل أن يكون ضرورة للشعوب العربية.

والذي لا يستجيب إلى هذه الحاجة والضرورة، فإنه يهدّد استقرار وأمن بلاده، ويوفّر كل المبررات والمسوّغات لتدخلات أجنبية تزيد من أزماتنا، وتفاقم من مشكلاتنا على مختلف الصعد والمستويات.

فتسويف الرئيس اليمني وتراجع عن خيار الإصلاح والتطوير وعدم الانسجام مع رغبات شعبه، هو المسؤول إلى حدّ بعيد إلى وصول الأمور في اليمن إلى ما وصلت إليه.

فالقتل والقمع وتنمية الفوارق والتناقضات الأفقية والعمودية في المجتمعات العربية، لن ينهي حاجة هذه المجتمعات إلى إصلاح أوضاعها وتطوير أحوالها؛ لأن منطق التاريخ يقول: إن الذي يوقف عجلة الإصلاح لا يحقق الأمن والاستقرار، وإنما يعمّق في النفوس والعقول الحاجة إلى الإصلاح، وإن هذه الحاجة العميقة والمتجذّرة في النفوس والعقول ستبرز على السطح في لحظة ما من لحظات الزمن ومسيرة المجتمعات.

فالدول التي تُحجم عن ممارسة الإصلاح والتطوير مهما كانت المبررات، فإنها تؤسّس

بطريقة أو بأخرى عوامل إخفاقها وسقوطها؛ لأن النخبة التي تسقط من نفوس وعقول شعبها، ستسقط في الواقع الخارجي سواء قصر الزمن أو طال. لهذا فإن الإصلاح هو الذي يطيل من عمر الدول والحكومات ويعمر الأمم والمجتمعات.

وكل التجارب تثبت هذه الحقيقة. فالدول المستقرة اليوم هي الدول التي لم تتوقف عن إصلاح أوضاعها وأحوالها، والمجتمعات التي تعيش الأمن العميق، هي المجتمعات التي تطوّر من ذاتها، وتعمل عبر فعاليتها المختلفة ودينامياتها المدنية من معالجة إخفاقاتها وحل مشكلاتها. فخريطة طريق الأمن والاستقرار في كل الدول والمجتمعات، هي استمرار فعل الإصلاح، وعدم إيقاف عجلته مهما كانت الصعوبات والعقبات. ولا بد أن ندرك -ومن خلال التجارب العديدة التي مرت على دولنا ومجتمعاتنا- أن الثمن الذي تقدّمه الحكومات والنخب السياسية للإصلاح والتطوير، أقل بكثير من الثمن الذي يقدم من جرّاء توقّف عجلة الإصلاح ومنع المجتمعات من التعبير عن آمالها أو نيل حقوقها المختلفة.

فالحرية والعدالة والمساواة وتكافؤ الفرص وغيرها من القيم والمبادئ، هي التي تعزّز الأمن والاستقرار في كل الدول والمجتمعات، وكل القيم والمبادئ المضادة لها هي التي تفكّك الدول وتضعف من قوتها وتعبّل من انهيارها أو انهياراتها، وتنمية الغرائز والعصبيات لا يحمي أحداً، وإنما يوفر إمكانية الانهيار الشامل.

فالعرب اليوم هم أحوج ما يكونون إلى مشروع الإصلاح، الذي يوقف عملية الانحدار والتشظّي ويعزّز من فرص الحرية والوحدة معاً، وينهي المخاطر العديدة التي تحاصر العرب من كل الاتجاهات، ويعيد بناء القوة العربية على أسس أكثر منعة وصلابة.

وحيوية الإصلاح وفعاليته في كل الدول والتجارب، حينما يأتي في وقته، أما إذا تأخّر لسبب ذاتي أو موضوعي أو هما معاً فإن القيام به لن يقنع المجتمع، ولن يتمكّن من إيقاف عجلة الانحدار والتداعي. فحينما تأخّر الإصلاح في الاتحاد السوفيتي السابق كانت النتيجة في خطوات غور باتشوف التي سميت بالبريسترويت والفلاسونس، هي المزيد من الانحدار والتلاشي والتشظّي. وهذا هو الذي جرى في الدول العربية التي توقفت عن الإصلاح أو تأخّرت عنه، فكانت النتيجة هي السقوط. فالإصلاح ليس مناورة لكسب الوقت أو تهدئة الخواطر، بل هو ضرورة قصوى لدولنا ومجتمعاتنا، فبه نردّد قوة ومنعة، وبه نطرّد نقاط ضعفنا، ونُنهي ترهّلنا، ونحمي استقرارنا وأمننا السياسي والاجتماعي.

وهو جسر العبور إلى المستقبل الآتي، وبدونه لا مستقبل حقيقي لشعوبنا العربية والإسلامية.

والذي يجري في ليبيا، يجعلنا نعتقد أن عسكرة المجتمع واحتكار مصادر القوة وقمع الناس ومنعهم بكل الوسائل من التعبير عن ذواتهم وحقوقهم وآمالهم، لم يفض إلى استقرار عميق، بل كل هذه الممارسات ساهمت في تأزيم الأوضاع واستفحال المشكلات، وأصبح المطلب الأساسي الذي لا يحيد عنه الناس في ليبيا هو رحيل نظام القذافي بكل شخوصه ومؤسساته.

فالعالم العربي من أقصاه إلى أقصاه بحاجة إلى الإصلاح والتطوير. ومن الضروري أن تتعامل كل الدول مع هذه الحاجة بوصفها حاجة داخلية تقتضيها وقائع الحال والراهن، ومقتضيات القبض على أسباب التقدّم والتحكّم بمصائر الحاضر والمستقبل.

وجماع القول: إن الاستبداد بكل صنوفه يضرّ بالاستقرار، ويهدّد النسيج المجتمعي ويعمّق الفجوات بين المواطنين، ويزيد المحن على كل المستويات، ولا معالجة لكل هذه الأمراض والظواهر السلبية إلا بالتشبّث بخيار الإصلاح والعمل على الوفاء بكل حاجاته ومستلزماته.

العرب بين السلطة والدولة

تتفق جميع التحليلات الاستراتيجية والسياسية على أن ما جرى من تحولات سياسية في بعض البلدان العربية، هي تحولات طالت السلطة السياسية، بوصفها هي الجهاز المؤسسي والبيروقراطي المعني بتسيير شؤون الدولة وسياساتها الداخلية والخارجية، وأن تفاقم إخفاق هذه السلطة في تلبية طموحات شعبها وتجاوز محنة السياسية والاقتصادية والاجتماعية، هو الذي يوفّر المناخ لتحرك الشعب بقواه المختلفة لإخراج السلطة من دائرة إدارة الشأن العام.

إلا أن هذه التحليلات تختلف بعضها مع بعض حول مسألة: هل القضاء على السلطة السياسية يقود إلى القضاء على الدولة، أم أن الدولة بوصفها المؤسسة الثابتة والضاربة بجذورها في عمق المجتمع، هي مؤسسة لا يمكن القضاء عليها بهذه السهولة أو بالطريقة التي جرت في دول الربيع العربي. ومن الضروري في هذا السياق ومن منظور علم الاجتماع السياسي، أن يتم التفريق بين مفهوم وحقيقة السلطة السياسية ومفهوم وحقيقة الدولة.

وإن من الأخطاء الشائعة على الصعيد العربي، التعامل مع هذين المفهومين بوصفهما حقيقة واحدة، بينما في المنظور العلمي والواقعي يتم التفريق والتمييز بين السلطة والدولة.

صحيح أن السلطة هي بعض الدولة، بمعنى أنها (أي سلطة) هي الجهاز الإداري

والتنفيذي للدولة إلا أن هذه المساحة الواسعة التي تحتلها السلطة لا تملأ كامل مفهوم الدولة. فالسلطات السياسية هي سلطات متحوّلة ومتغيّرة، إلا أن الدولة بوصفها مؤسسة متكاملة هي مستقرة وثابتة وقادرة على التكيف مع سلطات سياسية مختلفة ومتنوعة في خياراتها وأولوياتها.

السلطة مهمتها إدارة وتسيير الشأن اليومي للمواطنين، إلا أن الدولة هي المعنية بالسياسات الاستراتيجية والخيارات الكبرى وقضايا الأمن القومي وصياغة اتجاهات السلطة سواء على الصعيد الداخلي أو الصعيد الخارجي.

ولعل من الأخطاء الاستراتيجية التي ارتكبتها النخب السياسية الجديدة في بعض بلدان الربيع العربي أنها اعتبرت حالها حين وصولها إلى السلطة إلى أنها قادرة على التحكم في مسار الدولة. إلا أنها في حقيقة الأمر اصطدمت مبكراً مع القوى الحقيقية التي تعبّر عن الدولة، ولم تتمكن هذه النخب السياسية الجديدة من إنهاء تأثير قوى الدولة وتعبيراتها المركزية.

ولعل الكثير من صور الصراع السياسي والشعبي والمؤسسي التي جرت في دول الربيع العربي بعد سقوط النظام السياسي، تعود في جذورها الأساسية وأسبابها البعيدة والحيوية إلى السعي المتبادل من قبل قوى السلطة الجديدة وقوى الدولة الثابتة والمستقرة إلى التحكم في المسار السياسي العام.

ولكل طرف من هذه الأطراف حيثياته ومبرراته في سياق السعي للتحكم وضبط المعادلات المستجدة وفق رؤية هذه القوى أو تلك. فالنخب السياسية الجديدة استندت في مشروع استحوادها على أنها صانعة التغيير السياسي الأخير، وهذا الإنجاز يؤهلها إلى التحكم في مسار السلطة والدولة معاً. أما القوى والمؤسسات الفعلية فكانت تعتقد أنه لولاها لما تمكنت هذه النخب من السيطرة على مقدرات السلطة السياسية؛ لأنها هي القوى التي حيدت المؤسسة العسكرية بكل أجهزتها، وهي التي منعت من الاستمرار في استخدام العنف العاري ضد الناس المتظاهرين، وأنها هي بحكم علاقاتها وتحالفاتها التي وفّرت الغطاء الإقليمي والدولي للحظة التغيير السياسي.

لذلك فإن هذه القوى تعتبر نفسها هي الشريك الأساسي الذي لا يمكن الاستغناء عنه، وإن أية محاولة جديدة للاستغناء ستفضي إلى الفوضى وانهايار مؤسسات السلطة ومؤسسات الدولة معاً.

ومن منظور سياسي واقعي فإن جوهر الارتباط وبعض أشكال الفوضى والانفلاش

التي تعيشها بلدان الربيع العربي. تعود إلى الاختلاف العميق الذي طرأ على المشهد السياسي والاستراتيجي بين نخب السلطة السياسية الجديدة ونخب الدولة العميقة والثابتة والمتحكمة في الكثير من مفاصل الحياة.

وإنه إذا تمكّنت قوى السلطة الجديدة من التحكم في مسار الأحداث والتطورات، فهذا يعني على المستوى الواقعي سيادة الفوضى وبروز التناقضات السياسية والعميقة على المشهد السياسي والاجتماعي.

أما إذا تمكّنت قوى الدولة العميقة من إخراج النخب الجديدة من السلطة والتحكم مجدداً بمفردها في مسار الأمور والتحوّلات، فهذا يعني على المستوى الواقعي إعادة إنتاج الاستبداد السياسي بقفزات جديدة وبخطاب سياسي جديد مقبول من قبل بعض فئات وشرائع الشعب. ولدى هذه الشرائع الاستعداد التام للانخراط المباشر في الوقوف دفاعاً عن قوى الدولة العميقة وبالضد من نخب السلطة السياسية الجديدة.

ويبدو من طبيعة تحوّلات ما يسمّى بالربيع العربي، أنه لا يمكن لأي قوة أن تحقّق الانتصار الكاسح على القوة الأخرى؛ لأن التحوّلات السياسية التي جرت في هذه البلدان، ليست تحوّلات نهائية، وإنما هي في بعض جوانبها شكل من أشكال التسوية، بحيث ترفع قوى الدولة يدها عن السلطة السياسية القديمة ممّا يوفر الأرضية بشكل سريع إلى انهيارها، وهذا ما حدث في مصر وتونس واليمن. وفي المقابل فإن النخب السياسية الجديدة تلتزم بالحفاظ على المؤسسات الاستراتيجية للدولة، وكذلك خيارات الدولة السياسية والاستراتيجية؛ لذلك فإن ما جرى ليس انتصاراً كاسحاً لأحد الأطراف، وإنما هي تسوية سياسية بين بعض قوى الشعب التي تحرّكت ضد السلطة السياسية القديمة وطالبت بسقوطها وبين مؤسسات الدولة العميقة التي لم تقف ضد مشروع خروج النخبة السياسية القديمة من السلطة.

وبالتالي فإنه ثمة شراكة في مشروع التحوّل السياسي، هذه الشراكة هي التي تحوّل دون تفرّد أي طرف من الأطراف بالمعادلة الجديدة. والنفق الجديد الذي دخلته بعض هذه البلدان هو الصدام المباشر وفض الشراكة أو تبديل بعض أطرافها، ممّا أدخل الأوضاع السياسية والاقتصادية والاجتماعية في امتحان جديد، قد يكلف هذه الدولة أمنها واستقرارها السياسي والاجتماعي خلال المرحلة الراهنة.

وعلى ضوء هذه الثنائية العربية العميقة بين السلطة والدولة، لا يمكن أن ينجز مشروع الديمقراطية في العالم العربي دفعة واحدة، وإنما هو بحاجة إلى جهد مكثّف ومؤسسي وعلى

مدى زمني حتى تتمكّن دول العالم العربي من إنجاز مشروع الديمقراطية والمشاركة الشعبية المؤسسية في إدارة الشأن العام.

ومن يبحث عن إنجاز مشروع الديمقراطية دفعة واحدة وفي ظل هذه الظروف، فإنه على المستوى العملي سيحصّد وقائع مناقضة للديمقراطية وستدخل تعبيرات المجتمعات العربية في أتون الصراعات والصدمات التي تزيد من تعويق مشروع الديمقراطية في المنطقة العربية.

وعليه فإن التحوّلات الإصلاحية السياسية في المنطقة العربية، هي من أسلم الخيارات للمنطقة العربية، التي تعيد صياغة شرعية السلطة السياسية على أسس جديدة، وفي ذات الوقت تنفس حالة الاحتقان الأمني السياسي التي تشهدها بعض بلدان المنطقة العربية. فالإصلاح السياسي المؤسسي والتدريجي والحيوي هو الذي يجنب دول العالم العربي الكثير من المآزق والتحديات.



حركة الإمام الحسين..

قراءة تحليلية في المواقف المعارضة

زكي الميلاد

- ١ -

حركة الحسين.. مواقف نقدية قديمة

حركة الإمام الحسين عليه السلام على طهارتها وآلامها لم تسلم من النقد والتجريح، فقد ظهرت فئة قليلة من المسلمين السنة كاشفت بحقيقة رأيها في كتابات فكرية وتاريخية قديمة وحديثة، معلنة بعضها الانحياز لموقف الحاكم الأموي يزيد بن معاوية وإظهار المعارضة لحركة الإمام الحسين، وبعضها الآخر اكتفى بتوجيه اللوم للإمام الحسين مع ضبابية الموقف تجاه الحاكم الأموي أو السكوت عن هذا الأمر، إلى جانب من ذم هذا الموقف واعترض عليه.

وأشهر من عرف بموقفه النقدي المعارض في الأزمنة السابقة، هو القاضي الأندلسي المالكي أبو بكر بن العربي (٤٦٨-٥٤٣هـ)، وأشار لهذا الموقف في كتابه المثير للجدل الموسوم بعنوان: (العواصم من القواصم) الذي يعدّ أحد أكثر مؤلفاته شهرةً وتداولاً بين طلبة العلم المعاصرين، وذلك بعد أن أعاد نشره في القاهرة مطلع خمسينات القرن العشرين الكاتب السوري محب الدين الخطيب (١٣٠٤-١٣٨٩هـ / ١٨٨٦-١٩٦٩م) مع تحقيق وتعليق.

في هذا الكتاب أعلن ابن العربي صراحة انحيازه إلى صف يزيد بن معاوية مدافعاً عنه ومزكياً له ومخطئاً موقف الحسين، شارحاً رأيه قائلاً: إن الحسين «لم يقبل نصيحة أعلم أهل زمانه ابن عباس، وعدل عن رأي شيخ الصحابة ابن عمر، وطلب الابتداء في الانتهاء، والاستقامة في الاعوجاج... وما خرج إليه أحد إلا بتأويل، ولا قاتلوه إلا بما سمعوا من جدّه المهيمن على الرسل، المخبر بفساد الحال، المحذر من الدخول في الفتن، وأقواله في ذلك كثيرة، منها قوله عليه السلام: «إنه ستكون هنات وهنات، فمن أراد أن يفرق أمر هذه الأمة وهي جميع فاضربوه بالسيف كائنا من كان»، فما خرج الناس إلا بهذا وأمثاله»^(١).

واللافت في هذا الموقف، أنه لم يأت في سياق الحديث عن الإمام الحسين، وإنما جاء في سياق الحديث عن يزيد بن معاوية وتبرأته من تهم المؤرخين، وإظهار عدالته، وانعقاد بيعته، وهي -في نظر ابن العربي- بيعة شرعية، وأكثر من ذلك فقد حاول ابن العربي إثبات أن يزيد كان من جملة الزهاد من الصحابة والتابعين الذين يُقتدى بقولهم ويُرعى من وعظهم.

وأقواله في هذا الشأن دالة وواضحة، فعن شرعية بيعة يزيد قال ابن العربي: «إن معاوية ترك الأفضل في أن يجعلها شورى، وألاً يخص بها أحداً من قرابته فكيف ولدًا، وأن يقتدي بما أشار به عبدالله بن الزبير في الترك أو الفعل، فعدل إلى ولاية ابنه وعقد له البيعة وبايعه الناس، وتخلّف عنها من تخلّف، فانعقدت البيعة شرعاً؛ لأنها تنعقد بواحد، وقيل: باثنين. فإن قيل: لمن فيه شروط الإمامة، قلنا: ليس السن من شروطها، ولم يثبت أنه يقصر يزيد عنها. فإن قيل: كان منها العدالة والعلم، ولم يكن يزيد عدلاً ولا عالماً، قلنا: وبأي شيء نعلم عدم علمه أو عدم عدالته؟»^(٢).

وعن عدالة يزيد والمحااجة عليها، قال ابن العربي: «فإن قيل: كان يزيد خماراً، قلنا: لا يحل إلا بشاهدين، فمن شهد بذلك عليه؟ بل شهد العدل بعدالته: فروى يحيى بن بكير عن الليث بن سعد، قال الليث: توفّي أمير المؤمنين يزيد في تاريخ كذا، فسماه الليث أمير المؤمنين بعد ذهاب ملكهم وانقراض دولتهم، ولولا كونه عنده كذلك ما قال إلا توفّي يزيد»^(٣).

وأما كون يزيد من جملة الزهاد، فقد استند ابن العربي خطأً إلى قول لأحمد بن حنبل

(١) أبو بكر بن العربي، العواصم من القواصم، حققه وعلّق حواشيه: محب الدين الخطيب، صيدا - بيروت: المكتبة العصرية، ٢٠١٧م، ص ٢٣٣.

(٢) أبو بكر بن العربي، المصدر نفسه، ص ٢٢٤.

(٣) أبو بكر بن العربي، المصدر نفسه، ص ٢٢٩.

(١٦٤-٢٤١هـ / ٧٨٠-٨٥٥م) قائلاً: «وهذا أحمد بن حنبل على تقشُّفه وعظيم منزلته في الدين وورعه، قد أدخل عن يزيد بن معاوية -كتاب الزهد- أنه كان يقول في خطبته: إذا مرض أحدكم مرضاً فأشفى ثم تماثل، فليُنظر إلى أفضل عمل عنده فليُلزمه، وليُنظر إلى أسوأ عمل عنده فليُدعه، وهو يدل على عظيم منزلته عنده حتى يدخله في جملة الزهاد من الصحابة والتابعين الذين يُقتدى بقولهم ويُرعوى من وعظهم. ونعم، وما أدخله إلا في جملة الصحابة، قبل أن يخرج إلى ذكر التابعين، فأين هذا من ذكر المؤرخين له في الخمر وأنواع الفجور، ألا يستحيون؟»^(٤).

وفي سياق تتبّع المآخذ على يزيد دفاعاً عنه، وتزكيةً له، وإقراراً البيعة، أشار ابن العربي لمقتل الإمام الحسين باعتبار أن هذه القضية واحدة من المآخذ التي يُجادل عليها، ومنها ولج ابن العربي للحديث عن واقعة كربلاء ومقتل الإمام الحسين، كاشفاً عن موقفه النقدي السالف الذكر.

ولعل أكثر من لفت الانتباه لموقف ابن العربي، ودفع بهذا الموقف إلى الواجهة، وجعله في دائرة الضوء والانكشاف هو ابن خلدون (٧٣٢-٨٠٨هـ / ١٣٣٢-١٤٠٦م)، وذلك حين أشار إليه في مقدمته الشهيرة التي عبرت بشهرتها الأزمنة، وطافت بين الأمم والمجتمعات شرقاً وغرباً، وفاقّت غيرها رواجاً واهتماماً بقي مستمراً إلى اليوم.

وبرهان ذلك، أن الكثيرين قد تعرّفوا إلى كلام ابن العربي حول الإمام الحسين وحرّكته من خلال هذه المقدمة، بحكم شهرتها وانتشارها الواسع، وتداولها منفصلة عن كتاب التاريخ العام لابن خلدون الذي يقع في سبعة مجلدات كبيرة يصعب على غير الباحثين الرجوع له، والتعامل معه والاستفادة منه.

وجاء حديث ابن خلدون عن ابن العربي وكتابه، في سياق نقده وتغليط رأيه حول الإمام الحسين، ونص كلامه: «وقد غلط القاضي أبو بكر بن العربي المالكي في هذا، فقال في كتابه الذي سماه «العواصم والقواصم» ما معناه: إن الحسين قتل بشرع جدّه، وهو غلط حملته عليه الغفلة عن اشتراط الإمام العادل، ومن أعدل من الحسين في زمانه في إمامته وعدالته في قتال أهل الآراء؟!»^(٥).

إن المعنى الذي حصّله ابن خلدون من كلام ابن العربي وكان صادماً له على ما يبدو،

(٤) أبو بكر بن العربي، المصدر نفسه، ص ٢٣٤.

(٥) عبدالرحمن بن خلدون، المقدمة، ضبط وشرح وتقديم: محمد الإسكندراني، بيروت: دار الكتاب العربي، ١٩٩٨م، ص ٢٠٨.

أوجزه بهذا القول: «إن الحسين قتل بشرع جدّه»، القول الذي لم يُفصح عنه ابن العربي بهذا البيان، لكنه مؤدّي كلامه، ومبتغى ما يريد تأكيده، ولم يذهب ابن خلدون بعيداً في تصويب هذا المعنى الذي تحوّل بسببه إلى قول بات معروفاً ومتداولاً بهذا الصكّ البياني.

وابن خلدون الذي غلط ابن العربي غلط كذلك الإمام الحسين، لكن ليس من جهة الأهلية، وإنما من جهة الشوكة، وليس في جهة الحكم الشرعي وإنما في جهة أمر دنيوي لا يضرّه الغلط فيه حسب عبارة ابن خلدون، لهذا عدّ ابن خلدون في عداد أصحاب المواقف المخالفة لحركة الإمام الحسين عليه السلام وقد ناقشت هذه القضية فحصاً وتحليلاً في بحث مستقل.

- ٢ -

حركة الحسين.. مواقف نقدية معاصرة

على المنوال السابق وتناغمًا معه، جاءت مواقف بعض المعاصرين الذين كاشفوا بآراء تخالف حركة الإمام الحسين وتوجّه اللوم إليها، ومن هذه الآراء توصيفاً وسرداً وتعاقباً:

أولاً: رأي الشيخ محمد الخضري (١٢٨٩-١٣٤٥هـ / ١٨٧٢-١٩٢٧م)

قدّم الشيخ الخضري أستاذ التاريخ الإسلامي في الجامعة المصرية محاضرات حول تاريخ الدولة الأموية وصلت إلى أربعين محاضرة، وعند حديثه عن عهد يزيد بن معاوية في المحاضرة الرابعة والثلاثين تطرّق لحادثة مقتل الإمام الحسين، كاشفاً عن رأيه تجاه هذه القضية، معلناً أن يزيد هو الخليفة على المسلمين، وما الحسين -في نظره- إلاّ خارجاً على حاكم رفض بيعته.

وبعد أن سرد لحادثة مقتل الحسين ختم الخضري الكلام قائلاً: «بذلك الشكل المحزن انتهت هذه الحادثة التي أثارها عدم الأناة والتبصّر في العواقب، فإن الحسين بن علي رمى بقول مشيريه جميعاً عرض الحائط، وظن بأهل العراق خيراً، وهم أصحاب أبيه، فقد كان أبوه خيراً عنه وأكثر عند الناس وجاهة، وكانت له بيعة في الأعناق، ومع كل ذلك لم ينفعوه، حتى تمنّى في آخر حياته الخلاص منهم، أما الحسين فلم تكن له بيعة، وكان في العراق عمّاله وأمرأؤه، فاغترّ ببعض كتب كتبها دعاة الفتن ومحبو الشر، فحمل أهله وأولاده وسار إلى قوم ليس لهم عهد... وعلى الجملة فإن الحسين أخطأ خطأ عظيماً في خروجه هذا، الذي جرّ على الأمة وبال الفرقة والاختلاف، وزعزع عماد ألفتها إلى يومنا هذا، وقد أكثر الناس من الكتابة في هذه الحادثة لا يريدون بذلك إلاّ أن تشتعل النيران في القلوب، فيشتد

تباعدها، غاية ما في الأمر أن الرجل طلب أمراً لم يتهيأ له، ولم يعد له عدته، فحيل بينه وبين ما يشتهي وقتل دونه»^(٦).

ثانياً: رأي محب الدين الخطيب (١٣٠٤-١٣٨٩هـ / ١٨٨٦-١٩٦٩م)

تابع الخطيب نهج ابن العربي وتطابق معه وتناغم كلياً، وهو الذي حقق وعلّق ونشر كتابه العواصم، وعدّه من خيرة كتبه، وصوّب أقواله وآراءه في الدفاع عن يزيد بن معاوية، وإثبات عدالته، وشرعية بيعته وإمارته، وقال كلاماً قاسياً وشديداً عن الإمام الحسين واصفاً خروجه بالخروج المشؤوم.

جاء كلام الخطيب في تعليقاته على كتاب ابن العربي، فعند الحديث عن الناصحين للحسين بعدم الخروج، عقب الخطيب قائلاً: «فلم يفد شيء من هذه الجهود في تحويل الحسين عن هذا السفر الذي كان مشؤوماً عليه، وعلى الإسلام، وعلى الأمة الإسلامية إلى هذا اليوم وإلى قيام الساعة، وكل هذا بجناية شيعته الذين حرّضوه بجهل وغرور ورغبة في الفتنة والفرقة والشر، ثم خذلوه بجبن ونذالة وخيانة وغدر، ولم يكتفِ ورثتهم بما فعل أسلافهم فعكفوا على تشوية التاريخ، وتحريف الحقائق، ورد الأمور على أدمبارها»^(٧).

ثالثاً: رأي الدكتور عبدالحليم عويس (١٣٦٣-١٤٣٣هـ / ١٩٤٣-٢٠١١م)

خصّص الدكتور عويس كتاباً في الدفاع عن بني أمية خلافةً ودولةً وحكاماً، صدر سنة ١٩٨٧م بعنوان: (بنو أمية بين السقوط والانتحار.. دراسة حول سقوط دولة بني أمية في المشرق)، وقد ظهر له حسب قوله: «ومن فوق كل الآراء والاختلافات أن خلفاء بني أمية تغلب الجادة على حياتهم، ويغلب شعورهم بالمسؤولية، وصلاحتهم والتزامهم بالإسلام، وقيامهم بأمر الرعية على مستوى أداء الدولة بصفة عامة... وفي تقويمها العام أنها كانت كقطار يمشي على قضبان صحيحة»^(٨).

وحين تطرّق إلى قضية الحسين، رأى عويس «أن خروج الحسين على يزيد مهما كانت دوافعه النبيلة التي لا نستطيع تجاهلها، أمر يحتاج إلى مناقشة تاريخية وشرعية معاً، وليس من الإنصاف التاريخي أن نبدأ بالحكم قبل هذه المناقشة، أو أن يكون لدينا جموح عاطفي

(٦) محمد الخضري، الدولة الأموية، صيدا - بيروت: المكتبة العصرية، ٢٠١٧م، ص ٣٢٢.

(٧) أبو بكر بن العربي، العواصم من القواصم، مصدر سابق، ص ٢٣٣.

(٨) عبدالحليم عويس، بنو أمية بين السقوط والانتحار دراسة حول سقوط دولة بني أمية في المشرق، القاهرة: دار الصحوة، ١٩٨٧م، ص ٤٦.

يحول دون التقويم الموضوعي لمسار الأحداث وظروف القضية، ومسؤولية أطرافها جميعاً في ضوء مبادئ الإسلام»^(٩).

وأعاد عويس التذكير بهذا الرأي مناقشاً رأي العقاد ومخالفاً له، وذلك عند حديثه عن أثر مقتل الحسين في سقوط دولة بني أمية، وحسب رأيه «لم يكن سقوط بني أمية لأنهم كانوا سبباً في قتل الحسين، ولأن مصرع الحسين كان الداء الذي سكن دولتهم حتى قضى عليها كما يقول الأستاذ العقاد، فتلك قضية لها ظروفها وقد دفع الفرع السفيفاني ثمنها، مع أن الملابس كما تدلنا المصادر الأصلية والروايات المتعددة، قد تجعل أطرافاً متعددة يتحملون المسؤولية، وليس بني أمية وحدهم»^(١٠).

وتناغمًا مع هذا الموقف، امتدح عويس يزيد بن معاوية نافياً عنه تهم وتهجمات المؤرخين والمحدثين وغيرهم، وعدّه من الطبقة الأولى من التابعين، ونصّ كلامه: «وأيّاً كان الأمر فلم يكن يزيد كما وصفوه، بل هو من الطبقة الأولى من التابعين، وعنه قال عبدالله بن عباس: إذا ذهب بنو حرب ذهب علماء الناس، وقد علّمه أبوه العدل والانصاف والتواضع»^(١١).

هذه بعض النماذج التي وقفتُ عليها من الأزمنة القديمة والحديثة، لأولئك الأشخاص الذين كانت لهم مواقف مخالفة لحركة الإمام الحسين عليه السلام، وإذا كانت هناك أسماء أخرى قديمة أو حديثة وهي موجودة، فهي تدور في فلك هذه النماذج تقريباً، ولا تكاد تبتعد عنها كثيراً، ولعلها جاءت متأثرة بها.

- ٣ -

نقد المواقف النقدية

لم تمرّ تلك المواقف النقدية المعارضة من دون أن تقابل بالنقد والاعتراض والتجريح الفكري والتاريخي والسياسي، فقد انبرى لها ومن داخل ساحة المسلمين السنة خاصة، علماء وباحثون أعلنوا الاعتراض على تلك المواقف، وأظهروا الاختلاف معها، وكاشفوا بآراء مغايرة لها، ومن هؤلاء النقاد الذين وقفت على آرائهم من المعاصرين، وبحسب تعاقبهم الزموني هم:

(٩) عبدالحليم عويس، المصدر نفسه، ص ٢٣.

(١٠) عبدالحليم عويس، المصدر نفسه، ص ٦٩.

(١١) عبدالحليم عويس، المصدر نفسه، ص ٢٤.

أولاً: الشيخ عبدالله العلايلي (١٩١٤-١٩٩٦م)

أولى الأزهرى اللبناني الشيخ العلايلي اهتماماً مميّزاً بحياة الإمام الحسين عليه السلام وسيرته، وقد سبق الكثيرين بهذا الاهتمام سنة وشيعة، وقدم أدباً بديعاً سرت فيه عاطفة إنسانية سيّالة، وجاء هذا الأدب مفعماً بحب الحسين، متعلّقاً بشخصه، كاشفاً عن عظّمته، داعياً للتعلّم منه، فالحسين بالنسبة إليه لا نظير له في التاريخ ولا مثيل، وحسب قوله: «فإن جميع من يعرفنا التاريخ بهم من شتى الرجالات في شتى الأمم، لا نجد بينهم من يجيء مع الحسين عليه السلام قريباً، ولن نجد في التاريخ له مثلاً ولا نظيراً، وأتى نجد إنساناً يندفع على الموت كما يندفع الطفل على الحياة بكل جوارحه واستعداداته، فهي تجتمع عند الطفل لكي تحيا، وتجتمع عند البطل لكي تموت، وفي حيوانية الطفل سر لموت، وفي موت البطل سر الحياة»^(١٢).

وظهر هذا الاهتمام وتجلّى في ثلاثة أعمال خصّ بها الشيخ العلايلي حياة الإمام الحسين وسيرته، بدأها بكتاب (سمو المعنى في سمو الذات أو أشعة من حياة الحسين) الصادر سنة ١٩٣٩م، وجاء الكتاب الثاني بعنوان (تاريخ الحسين.. نقد وتحليل) الصادر سنة ١٩٤١م، والكتاب الثالث جاء بعنوان (أيام الحسين.. عرض وقصص).

ومن جهة النقد، فقد خصّص الشيخ العلايلي فقرة في كتابه سمو المعنى حملت عنوان (حركة الحسين عليه السلام من الوجهة النقدية)، تعرّض فيها -حسب وصفه- لوهم وقع فيه جماعة من المؤرّخين، لم يذكر أحداً منهم سوى أبي بكر بن العربي، وعدّه من طائفة المتشرّعين، متوقفاً عند مقولة «إن حسيناً قتل بسيف جدّه»، والأقرب أن العلايلي قد تعرّف إلى هذه المقولة من مقدمة ابن خلدون؛ لأنها لم ترد بهذا الصكّ البياني في كتاب العواصم لابن العربي، والذي لم ينشر أو يعرف آنذاك، وذكرها ابن خلدون في مقدمته لكن بصيغة «إن الحسين قتل بشرع جدّه».

وعن هذا النقد كتب العلايلي قائلاً: «أحبّ أن أتعرّض لوهم وقع فيه جماعة من المؤرّخين، وإن كان بحث هذا الخطأ وتفنيده ليس بذى أهمية في نفسه، حيث لا يتماصك مع بدهاة النظر الفاحص، تذهب طائفة من المؤرّخين والمتشرّعين إلى تحميل الحسين عليه السلام نتائج خطوته، فقد قال أبو بكر بن العربي: إن حسيناً قتل بسيف جدّه، ولقد أكثر من التعلّق بهذا متأخرو المؤرّخين وبالأخصّ المستشرقون، وعندي أن حكماً كهذا الحكم، نتيجة لعدم

(١٢) عبدالله العلايلي، سمو المعنى في سمو الذات أو أشعة من حياة الحسين، القاهرة: مطبعة عيسى الحلبي وشركاه، ١٩٣٩م، ص ١٢٢.

التثبت ودرس كل المستندات التاريخية»^(١٣).

وتتمّة لهذا النقد، يضيف العلالي قائلًا: «ومن وجه آخر، ثبت لمفكري المسلمين عامة في ذلك الحين، أن يزيد بالنظر إلى خلقه الخاص وتربيته ذات اللون المتميّز، سيكون أداة هدامة في بناء الحكومة والدين معًا، وعدّوا ولايته منكرًا كبيرًا، ولا يصحّ للمسلم السكوت معه أبدًا، ومن واجبه الجهر بالإنكار، إذن فحركة الحسين عليه السلام لم تكن في حقيقتها ترشيحًا لنفسه، بل للإنكار على ولاية يزيد أولاً وبالذات»^(١٤).

وجدّد العلالي نقده في كتابه تاريخ الحسين، متوجّهًا إلى أولئك الذين خالفوا حركة الحسين، مظهرًا تعجبًا لهذا الأمر، وحسب قوله: «وإن كان ليتداركني العجب من شيء، فمن أولئك المؤرخين الذين يأخذون الحسين عليه السلام بحركته ضد يزيد، فقد نعتوها بأنها مهذّمة مفرّقة... ويغفلون عن التعليق على حركة معاوية ضد إمام الحق علي عليه السلام وكانت جيشًا كثيفًا، عدا عن أنه لا يختلف اثنان في أن عليًا كان ولي الأمر ورجل الجدارة والاستحقاق»^(١٥).

وأما يزيد فهو في نظر العلالي «ليس إمامًا يُعتبر الخارج عليه باغيًا، أضف إلى هذا صفاته الشخصية التي تقدح في إمامته باتّفاق، ولا تصحّ انتخابه، مراعى في ذلك الزمان والمكان والعرف. فالحسين لم يخرج على إمام، وإنما خرج على عادٍ فرض نفسه فرضًا، أو فرضه أبوه بدون ارعواء... فخروج الحسين كان واجبًا دينيًا واجتماعيًا»^(١٦).

ثانيًا: الشيخ محمد الغزالي (١٣٣٥-١٤١٦هـ / ١٩١٧-١٩٩٦م)

عندما نشر صاحب المطبعة السلفية في القاهرة محب الدين الخطيب كتاب ابن العربي (العواصم من القواصم) في مطلع خمسينات القرن العشرين، مضمّنًا له تحقيقاته وتعليقاته، اعترض الشيخ الغزالي وبشدة على نشر هذا الكتاب، وشنّ عليه هجومًا عنيفًا، ربما هو الأشد من نوعه في وقته وما بعد وقته، وجاء هذا الرفض والاعتراض في مقالة نشرها الشيخ الغزالي بعنوان (الأمة والفساد الملكي)، ضمّها لاحقًا في كتابه (في موكب الدعوة).

في هذه المقالة حدّر الشيخ الغزالي من كتاب ابن العربي وسخّفه واستنكره، متفاجئًا به وبنشره آنذاك، وكان الأفضل -في نظره- أن يكون مطمورًا حتى لا يُساء للإسلام بنشره

(١٣) عبدالله العلالي، المصدر نفسه، ص ٧٠.

(١٤) عبدالله العلالي، المصدر نفسه، ص ٧١.

(١٥) عبدالله العلالي، تاريخ الحسين نقد وتحليل، بيروت: دار الجديد، ١٩٩٤م، ص ٢١٧.

(١٦) عبدالله العلالي، المصدر نفسه، ص ٢٣٩-٢٤٢.

في أيام تُوضع فيها الشرائع لقمع الحكام وإلزامهم حدود الأدب.

وحسب كلام الشيخ الغزالي: «فقد فوجئت بكتاب للقاضي أبي بكر بن العربي يُجَدِّد في هذه الأيام نشره، وأحرَّ ما فيه دفاع عن يزيد بن معاوية، وعن تقاليد الحكم الملكي المطلق. وإليك عبارات مما حوى الكتاب: «إن معاوية ترك الأفضل في أن يجعلها شورى، وألاً يخص بها أحد قرابته، فعدل إلى ولاية ابنه وعقد له البيعة، فانعقدت له البيعة شرعاً لأنها تنعقد بواحد وقيل: باثنين»، هذا الكلام الذي يقوله ابن العربي فارغ لا وزن له في الإسلام، فالعدول عن الشورى ليس عدولاً عن الأفضل بل عدولاً عن الواجب، وما يطلب الساسة المستبدون أكثر ممَّا قاله ابن العربي، ويكرّر في هذا الزمان الأسود»^(١٧).

ويضيف الشيخ الغزالي قائلاً: «ومن غرائب ابن العربي هذا، تعليقه على مقتل حجر بن عدى بقوله: «فإن قيل: الأصل قتله ظلماً إلا إذا ثبت عليه ما يوجب قتله، قلنا: الأصل أن قتل الإمام يكون بالحق، فمن ادَّعى أنه بالظلم فعليه الدليل!!» أي الأصل في تصوّف الحكام الصّحة ولو كان سفك الدم، والخطأ يعرض لهم من بعيد، وهذا قول منكر، فالأصل في الدماء أن تُصان وما تُستباح إلا بالدليل القاطع، وكان ينبغي أن يظل كلام ابن عربي مطموراً فما يساء إلى الإسلام بنشره في أيام تُوضع فيها الشرائع لقمع الحكام وإلزامهم حدود الأدب، ولكن الإسلام المتعب من كيد أعدائه، يقوم فريق من بنيه بنشر هذه السخافات دعاية له»^(١٨).

وكما فوجئ الشيخ الغزالي في أيامه بنشر كتاب ابن العربي، فوجئ كذلك الخطيب بمقالة الشيخ الغزالي، وكانت لها وقع الصدمة المؤلمة عليه، وتمنّى لو أن النقد كان موجّهاً له ولتعليقاته لكان أهون عليه، وكان وقعته في صدره أرحب وأوسع، داعياً الشيخ الغزالي أن يستوفي قراءة كتاب العواصم كلّه ولن يندم على ذلك حسب قوله، واصفاً ابن العربي بإمام فقهاء أهل الأندلس والمغرب في عصرهما الذهبي.

هذا ما ذكره الخطيب في مقالة له جاءت ردّاً على مقالة الشيخ الغزالي، نشرت بعنوان (هل الحكم الشرعي كلام فارغ؟)، وأعاد الشيخ الغزالي نشرها في كتابه (في موكب الدعوة) ووضعها بعد مقالته مباشرة.

وقد أعاد الخطيب في هذه المقالة تأكيد ما قرّره ابن العربي بوصفه حكماً شرعياً، قرّره

(١٧) محمد الغزالي، في موكب الدعوة، القاهرة: نهضة مصر للطباعة، ٢٠٠٥م، ص ١١٤.

(١٨) محمد الغزالي، المصدر نفسه، ص ١١٤.

الذين سبقوه أو عاصروه أو جاؤوا بعده من الأئمة وليس رأياً له ولا اجتهاداً، معترضاً وصفه بأنه كلام فارغ كما جاء على لسان الشيخ الغزالي، مطالباً بالتأني والتفكير، ونصّ كلامه: «كان ينبغي لنا أن نتأني كثيراً، وأن نفكر طويلاً، وأن نبحت وندرس، قبل أن نصف قوله بأنه كلام فارغ، فكيف به وهو يقرّر لنا حكماً شرعياً من أحكام الفقه الإسلامي استمدّه المجتهدون من الينابيع التي استمدوا منها سائر فروع الفقه وأحكامه، وهو يقول لنا صراحة ونصاً: «فانعدت له البيعة شرعاً لأنها تنعقد بواحد، وقيل: باثنين». إن هذا الذي يقرّره هذا الإمام من أئمة المسلمين هو الحكم الشرعي، قرّره الذين سبقوه، أو عاصروه أو جاؤوا بعده من الأئمة، وليس رأياً له ولا اجتهاداً»^(١٩).

وعلى أثر هذا الردّ، عقّب الشيخ الغزالي بردّ آخر حمل عنوان (هل هو حكم شرعي؟) ضمّنه الكتاب نفسه، دعا فيه إلى إصلاح حاضرنا المعوجّ من غير نظر إلى ذلك الماضي البعيد، متحدّثاً عن المبادئ التي نستهديها في إقامة الحكم الإسلامي المنشود، وأتبعه بمقالة أخرى جاءت بعنوان (الشورى ركيزة الحكم الصالح)، تمسّك فيه بموقفه، معتبراً أن الشورى ركيزة الحكم الصالح في أيّ عهد، وفي كل بلد، لافتاً إلى أن هذا المعنى قد تقرّر في أذهان الناس من فجر الخليقة إلى عصرنا هذا.

ثالثاً: الشيخ نعمت الله صالحى نجف آبادي (١٩٢٥-٢٠٠٧م)

خصص رجل الدين الإيراني الشيخ نجف آبادي فقرة في كتابه (الشهيد الخالد الصادر باللغة الفارسية في إيران سنة ١٩٦٨م، تناول فيها التعليق على فريق من كتاب أهل السنة الذين كانت لهم وجهات نظر مغايرة لحركة الإمام الحسين وثورته، وذكر من هؤلاء: القاضي ابن العربي وابن خلدون والمصريان الشيخ محمد الطنطاوي وعبد الوهاب النجار والسوري محب الدين الخطيب.

وتحدّدت مناقشة الشيخ آبادي لآراء هؤلاء الكتاب الخمسة في اتجاهين، اتجاه عام تعلّق بآراء أولئك الكتاب المذكورين على وجه العموم، واتجاه خاص تعلّق تحديداً برأي محب الدين الخطيب.

في الاتجاه العام رأى الشيخ آبادي أن هناك نقطتي ضعف في آراء أولئك الكتاب هما:

أولاً: لم يلحظ هؤلاء الكتاب ذلك الهجوم المتواصل من قبل حكومة يزيد على الإمام الحسين، وهم الذين بدؤوا الهجوم عليه وراموا قتله، لذا لم يستطع هؤلاء الكتاب إدراك

(١٩) محمد الغزالي، المصدر نفسه، ص ١١٨.

ماهية ثورته، ووقعوا في ذلك الاشتباه، أو أنهم لم يريدوا الاعتراف بأن المسبب الأصلي لحادثة كربلاء الدموية هي حكومة يزيد الظالمة وليس الحسين عليه السلام.

ثانيًا: أن هؤلاء الكتاب حصروا نظرهم فيما أعقب وقوع حادثة كربلاء، إذ رأوا الهزيمة الظاهرية للإمام الحسين، وتصوّروا أن علة عدم تحقيق الإمام لانتصار عسكري هو أنه لم يكن يمتلك القوة العسكرية الكافية، وليس الأمر كما ظن هؤلاء.

وفي الاتجاه الخاص، تساءل الشيخ آبادي: ما مقصود الخطيب من قوله: «إن حركة الحسين بن علي كانت مشؤومة عليه وعلى الإسلام وعلى الأمة الإسلامية إلى هذا اليوم وإلى قيام الساعة»؟.

وعقب آبادي على ذلك بالقول: هل يريد الخطيب أن يقول: «إن أصل حركة الإمام الحسين عليه السلام الإصلاحية ونهوضه كان مضرًا وخسارة! فينبغي أن نقول له: إذن على كلامك كانت حركة رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم إلى معركة أحد، وحركة أمير المؤمنين عليه السلام إلى معركة صفين ضررًا وشؤمًا على الإسلام والمسلمين! إذ قتل في معركة أحد أكثر من سبعين صحابيًا أحدهم سيد الشهداء حمزة بن عبدالمطلب، وقتل في معركة صفين أكثر من سبعين ألف مسلم أحدهم عمار بن ياسر، فهل يمكن لأحد أن يقول: إن نهوض ابن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم وثورته لأجل إحياء سنة رسول الله وإماتة البدعة ضرر وشؤم على الإسلام؟»^(٢٠).

وتتمّة للنقاش والمحااجة يضيف الشيخ آبادي قائلًا: أما إذا «أراد الخطيب أن يقول: إن واقعة كربلاء ومقتل الإمام الحسين عليه السلام وأصحابه كانا شؤمًا وخسارة للإسلام، فهنا ينبغي أن نقول: لم يكن الإمام الحسين هو الذي أوجد فاجعة كربلاء، بل لقد بذل الإمام جهودًا كبيرة للحيلولة دون وقوع الحرب وإراقة الدماء، ولكن جلاوزة حكومة يزيد الساعون إلى الحرب هم الذين أوجدوا تلك الفاجعة الدموية التي كانت ضربة وجّهتها حكومة يزيد إلى الإسلام، وليس الحسين بن علي»^(٢١).

رابعًا: الشيخ يوسف القرضاوي

أفرد الشيخ القرضاوي في كتابه (تاريخنا المفترى عليه) فقرة خاصة، وجّه فيها نقدًا لا يخلو من شدة وقسوة لصديقه الدكتور عبدالحليم عويس، واصفًا له تارة بالغلو في دفاعه

(٢٠) نعمت الله صالحى نجف آبادي، الشهيد الخالد الحسين بن علي، ترجمة: سعد رستم، بيروت: مؤسسة الانتشار العربي، ١٩٤.

(٢١) نعمت الله صالحى نجف آبادي، المصدر نفسه، ص ١٩٥.

عن بني أمية، وتارة بمخالفة إجماع الأمة، وثالثاً التمسك بأمر استنكره المسلمون سلفاً وخلفاً، ورابعاً قال عنه: إنه في غمرة الحماس والاندفاع فقد الموضوعية والحياد.

عن الأمر الأول ووصف عويس بالغلو، قال الشيخ القرضاوي: «وقد دافع صديقنا الدكتور عبدالحليم عويس عن بني أمية دفاعاً حاراً في كتابه (بنو أمية بين السقوط والانتحار)، وذكر في ذلك أشياء جيدة، واعتبارات حسنة، ولكنه غلا في دفاعه غلواً غير مقبول، حين نصب نفسه محامياً عن تاريخ بني أمية كله بأخطائه وخطاياهم»^(٢٢).

وبشأن الأمر الثاني ومخالفة عويس إجماع الأمة، قال القرضاوي: «كما خالف إجماع الأمة فعلاً معاوية أقدر في الإدارة السياسية من أمثال: علي بن أبي طالب والزبير وطلحة وسعد بن أبي وقاص، من كبار الصحابة الذين توفّي صلى الله عليه وسلم وهو عنهم راضٍ، والذين رشّحهم عمر للخلافة من بعده، فضلاً عن الحسن والحسين وعبدالله بن عمر»^(٢٣).

وهذه -في نظر القرضاوي- مجازفة لا يجزؤ عليها مؤرّخ، ولم يقل ذلك أحد من سلف الأمة وخلفها فيما يعلم.

وبشأن الأمر الثالث وتمسك عويس بأمر استنكره المسلمون سلفاً وخلفاً، قال القرضاوي: «حتى القضية التي لم يختلف في شأنها المسلمون وعدّوها من المآخذ على معاوية، وهي ولاية العهد، وأخذ البيعة لابنه يزيد، وما زال في المسلمين عدد من الصحابة الأكفأ، وبهذا حوّل الخلافة إلى ملك يُتوارث، فسنّ هذه السنة السيئة في المسلمين، وانتهت الخلافة الراشدة، فأصبحت كسروية أو قيصرية... ومع وضوح هذا الأمر، نجد أخانا الدكتور عويساً يتولّى منصب محامي الدفاع عن هذا الأمر، الذي استنكره المسلمون سلفاً وخلفاً»^(٢٤).

وبشأن الأمر الرابع وفقدان عويس الموضوعية والحياد، فبعد أن نقل القرضاوي كلام عويس في اعتبار يزيد من الطبقة الأولى من التابعين، وناقلاً كلاماً لابن عباس في مدحه، عقب القرضاوي على ذلك قائلاً: «ولا أعرف أحد من السلف أو الخلف ذكر يزيد في علماء الناس، ولا أعرف سند هذه الرواية عن ابن عباس، وما أظنّها تصحّ عنه في يزيد... وكم كنت أحب أن يكون أخونا د. عويس في هذه الموضوعات التاريخية الشائكة، قاضياً

(٢٢) يوسف القرضاوي، تاريخنا المفترى عليه، القاهرة: دار الشروق، ص ٢٨٩.

(٢٣) يوسف القرضاوي، المصدر نفسه، ص ٢٨٩.

(٢٤) يوسف القرضاوي، المصدر نفسه، ص ٢٩١.

محايّدًا، بدل أن يجعل من نفسه محاميًا متحمّسًا للدفاع عن موكله حيال خصومه، وفي غمرة الحماس والاندفاع يفقد الموضوعية والحياد»^(٢٥).

خامسًا: الدكتور محمد بن المختار الشنقيطي

خصّص الباحث الموريتاني الدكتور الشنقيطي في كتابه (الخلافات السياسية بين الصحابة) قسمًا مهمًّا لتوجيه نقدٍ واسع لابن العربي، تحدّد في اتجاهين: الأول تركّز على المآخذ المنهجية العامة التي تشكّلت حول كتابات ابن العربي ومؤلفاته، الاتجاه الثاني تركّز حول كتاب العواصم والملاحظات النقدية المسجّلة عليه.

بشأن الاتجاه الأول، تتبّع الدكتور الشنقيطي ما سمّاه المساوىء المنهجية التي انتبه لها بعض المحقّقين من العلماء الأقدمين حول كتابات ابن العربي، من هذه المساوىء المنهجية تركيزًا واختصارًا^(٢٦):

١- السطوة والشدة، نقل السيوطي في معرض حديثه عن حياة القاضي ابن العربي، أنه ولي قضاء إشبيلية فكان ذا سطوة وشدة.

٢- التحامل على المخالفين وغمطهم حقّهم والوقوع فيهم دون إنصاف، من الشواهد الدالة على ذلك حديث ابن العربي عن ابن حزم، إذ قال عنه: «سخيف كان من بادية إشبيلية يعرف بابن حزم... زعم أنه إمام الأمة يرفع ويضع، ويحكم ويشرع، وينسب إلى دين الله ما ليس فيه، ويقول عن العلماء ما لم يقولوا تنفيرًا للقلوب عنهم».

٣- ردّ الأحاديث الصحيحة والوقائع الثابتة إذا خالفت رأيه الفقهي أو رؤيته السياسية، ذاكرًا العديد من الشواهد الوقائع.

٤- التكلّف والتعسف في إثبات الرأي الموافق ونفي الرأي المخالف، استنادًا إلى أقوال منها قول: المباركفوري حول حديث «الخال وارث من لا وارث له»، قال: «وقد تعسف القاضي أبو بكر بن العربي في الجواب على هذا الحديث فقال: المراد بالخال السلطان».

٥- الإطلاق في نفي الأدلة التي لم تصل إلى يده أو لم تستحضرها ذاكرته، ومن أمثلة ذلك قول ابن حجر: «ومن المستغرب قول ابن العربي: لم يرد في الثوب الأصفر حديث، وقد وردت فيه عدة أحاديث».

(٢٥) يوسف القرضاوي، المصدر نفسه، ص ٢٩٤.

(٢٦) محمد المختار الشنقيطي، الخلافات السياسية بين الصحابة، جدة: مركز الذاكرة المعرفية، ٢٠٠٧م، ص ٢١١.

٦- التهويل والمبالغة، وأمثلة ذلك قول ابن حجر: «فجرى -ابن العربي- على عادته في التهويل والإقدام على نقل الإجماع مع شهرة الاختلاف».

٧- نقل الإجماع في الأمور الخلافية، ومن أمثلة ذلك قول ابن حجر: «وأغرب ابن العربي فنقل الإجماع على أنها -الجمعة- لا تجب حتى تزول الشمس... وقد نقله ابن قدامة عن جماعة من السلف».

٨- حدة الطبع، ففي كتابيه أحكام القرآن والعواصم ما يعضد هذا الانطباع.

وبشأن الاتجاه الثاني، والملاحظات المتعلقة بكتاب العواصم، فقد حددها الدكتور الشنقيطي في ثلاثة أصناف هي: أحكام على النصوص، وأحكام على الوقائع، وأحكام على الرجال، مستنداً في كل صنف إلى شواهد عدة^(٢٧).

عن الأحكام على النصوص، أورد الشنقيطي خمسة أمثلة دالة ومفصلة، سنكتفي بالإشارة لمثال واحد، تعلّق هذا المثال بعلاقة مروان بن الحكم بقتل طلحة في معركة صفين وكان في جيشه، فقد انكر ابن العربي ضلوع مروان بهذا الفعل قائلاً: «ومن يعلم هذا إلا علام الغيوب؟ ولم ينقله ثبت»، أما الشنقيطي فيرى أن الأثبات نقلوا هذا الخبر وصحّحوه، مستنداً إلى أقول عدة، منها قول ابن حجر: «روى ابن عساكر من طرق متعددة أن مروان بن الحكم هو الذي رماه فقتله منها، وأخرجه أبو القاسم البغوي بسند صحيح عن الجارود بن أبي سبرة».

وعن الأحكام على الوقائع، فقد أورد الشنقيطي مثالين مفصلين ناقش فيهما محب الدين الخطيب صاحب الحواشي والتعليقات على كتاب العواصم.

وعن الأحكام على الرجال، استند الشنقيطي إلى مثالين خطأً فيهما ابن العربي، الأول تعلّق بمروان بن الحكم فقد عدّه ابن العربي رجلاً عدلاً من كبار الأئمة عند الصحابة والتابعين وفقهاء المسلمين، وتعلّق الثاني بيزيد بن معاوية الذي دافع عنه ابن العربي، وعدّه من جملة الزهاد استناداً إلى قول أحمد بن حنبل حين أدخل يزيد بن معاوية في كتاب الزهد، وقد وجد الشنقيطي في هذا الكلام حول يزيد أخطاء ثلاثة هي:

الخطأ الأول: أن ابن العربي قد اختلط عليه يزيد بن معاوية بن أبي سفيان مع يزيد بن معاوية النخعي العابد الزاهد، وهو الذي قصده ابن حنبل في كلامه.

الخطأ الثاني: نسب ابن العربي إلى الإمام أحمد بن حنبل رأياً في يزيد هو أبعد ما يكون

(٢٧) محمد المختار الشنقيطي، المصدر نفسه، ص ٢٢٣.

عن الدقة، والذي لا ريب فيه عنده أن الإمام أحمد لا يعتبر يزيد في جملة الزهاد من الصحابة والتابعين.

الخطأ الثالث: قول ابن العربي: ما أدخله إلّا في جملة الصحابة قبل أن يخرج إلى ذكر التابعين، بما يدل على عدم تدقيق في مجالي التاريخ وعلم الرجال.

وقد اكتفى الشنقيطي بهذا القدر من الملاحظات، مع أنه يرى في كتاب ابن العربي أخطاء ومجازفات أخرى لا يستطيع الاستطرد أكثر في مناقشتها.

- ٤ -

المواقف النقدية.. ملاحظات ونقد

إلى جانب تلك الآراء النقدية المذكورة، يمكن تسجيل الملاحظات والتحليلات النقدية الآتية:

أولاً: ظهر على أولئك المنتقدين (ابن العربي والخطيب والخضري وعويس) ومن سلك دربهم قديماً وحديثاً الميل الواضح إلى النزعة الأموية التي سيطرت على قلوبهم، وتجلّت في كتاباتهم، فكانوا أمويي الهوى، ظاهرين بهذه النزعة الأموية، ومكاشفين بها بلا تحف ولا موارد.

ومن تعرّف إلى هؤلاء الأشخاص، ونظر في كتاباتهم بسهولة يتوصّل إلى مثل هذا الانطباع البين، فالشيخ القرضاوي رأى أن ابن العربي قد بالغ في الدفاع عن بني أمية، وقال عن عويس: إنه دافع عن بني أمية دفاعاً حاراً وغلا في دفاعه غلواً غير مقبول، ونصب نفسه محامياً عن تاريخ بني أمية كله بأخطائه وخطاياهم، علماً أن القرضاوي لا يُخفي نزعته الأموية، وقال عن نفسه صراحة: أنه ممّن يدافعون عن بني أمية، واصفاً دولتهم دولة الفتوحات والتأسيس الحضاري^(٢٨).

وأما الخطيب فقد عدّه الباحث الألماني في الدراسات الإسلامية الدكتور راينر برانر أنه من أهم المدافعين عن الأمويين ولا سيما معاوية وابنه يزيد^(٢٩)، ولم يكن الخضري بعيداً عن هذا المنحى.

وتناغمًا مع هذه النزعة الأموية وانتساباً لها، جاءت تلك الآراء المعارضة لحركة

(٢٨) يوسف القرضاوي، تاريخنا المفترى عليه، ص ٨٤-٢٨٩.

(٢٩) راينر برانر، التقريب بين المذاهب الإسلامية في القرن العشرين، ترجمة: بتول عاصي وفاطمة زراقت، بيروت: مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، ٢٠١٥م، ص ٣٩١.

الإمام الحسين ونهضته، فقد جاءت من أشخاص وجدوا أنفسهم إلى صفّ الأمويين، فلم يكن غريباً أو مستغرباً عليهم صدور مثل تلك الآراء والأقوال التي نعدّها أنها شاركت في قتل الحسين، وقتلت الحسين من جديد.

إذا كان جيش يزيد قتل الحسين بالسيف، فإن هؤلاء الأشخاص قتلوا الحسين بالقلم، والقتل بالقلم أفدح وأخطر من القتل بالسيف؛ لأن القلم يُصوّب القتل بالسيف ويُشرع له، ولأن القتل بالسيف يحصل مرة واحدة أما القتل بالقلم فيحصل مرات لا عدّها ولا حصر، ولأن القتل بالسيف مكانه الجسد أما القتل بالقلم فمكانه القلب والعقل والوجدان والذاكرة، ولأن القتل بالسيف يحدث في زمن محصور أما القتل بالقلم فلا ينحصر بزمن ويحدث في كل الأزمان.

ثانياً: ما أثار الدهشة في آراء أولئك الأشخاص المعنيين هو تنقيتهم لصفحة يزيد بن معاوية ودفاعهم عنه، بل وحماستهم في الدفاع عنه شخصاً وحكماً وعهداً، في مقابل من يا ترى! في مقابل الحسين بن علي سبط رسول الله والذي لم يكن في عصره سبط لنبي على وجه الأرض سواه، وقد أحبه النبي حبّاً شاع بين الصحابة، مفصّحاً عنه في أحاديثه وأقواله المروية عند الفريقين، منها ما روي عن أبي هريرة قال: قال رسول الله ﷺ: «من أحب الحسن والحسين فقد أحبني، ومن أبغضهما فقد أبغضني»^(٣٠).

وروي عن عطاء أن رجلاً أخبره أنه رأى النبي -صلى الله عليه وآله- يضمّ إليه حسناً وحسيناً يقول: «اللهم إني أحبهما فأحبهما»^(٣١).

وتواترت عند المسلمين كذلك أحاديث النبي المروية عنه حول الحسن والحسين وأنها سيّدا شباب أهل الجنة، منها ما روي عن أبي سعيد الخدري قال: قال رسول الله ﷺ: «الحسن والحسين سيّدا شباب أهل الجنة»^(٣٢)، وروي عن ابن عمر قال: قال رسول الله ﷺ: «الحسن والحسين سيّدا شباب أهل الجنة وأبوهما خير منهما»^(٣٣).

تكشف هذه المفارقة عن انقلاب الموازين عند أولئك الأشخاص الذين انحازوا لصفّ يزيد بن معاوية، ووقفوا إلى جانبه داعمين ومساندين ومادحين، في مقابل الحسين بن علي الذي قتل هو ومن كان معه من أهل بيته وأصحابه بطريقة لا توصف ولا تصدق في

(٣٠) محمد فؤاد عبد الباقي، مناقب علي والحسين وأمها فاطمة الزهراء نصوص مستخرجة من أمهات كتب الحديث، القاهرة: دار الحديث، ٢٠٠٣م، ص ١٦٦.

(٣١) محمد فؤاد عبد الباقي، المصدر نفسه، ص ١٦٦.

(٣٢) محمد فؤاد عبد الباقي، المصدر نفسه، ص ١٦٥.

(٣٣) محمد فؤاد عبد الباقي، المصدر نفسه، ص ١٦٥.

وحشيتها وفضاعتها.

الحادثة التي أدمت القلوب، وأبكت العيون، وأحزنت النفوس، وعلى إثرها -كما يقول الشيخ محمد أبو زهرة- «أصبح كل مؤمن يحس بأن قلبه قد جرح جرحاً بليغاً بتلك الفعل الفاجرة... ولقد استمرّ مقتل الحسين إلى اليوم تاركاً ندوباً في قلب كل مؤمن»^(٣٤).

والدهشة من آراء أولئك الأشخاص ظهرت جليلة عند الذين تعرّفوا إليها، فالشيخ الغزالي الذي فوجئ بصدور كتاب ابن العربي رأى أن أحرّ ما فيه دفاع عن يزيد بن معاوية، وعن تقاليد الحكم الملكي المطلق^(٣٥)، ورأى الشيخ القرضاوي أن عويساً ظهر وكأن كل همّه أن يثبت شرعية يزيد بن معاوية ويدين الحسين بن علي، ناظرًا إلى أن عويساً في هذا الأمر قد أخسر الميزان^(٣٦).

ولا تقلّ آراء الشيخ الخضري دهشة وحسرة لمن يطلع عليها، فليس من العدل عنده أن يتحمّل يزيد تبعات ما سمّاه الفتن الداخلية الثلاث الكبرى التي حصلت في عهده تبعاً في المدن الثلاث وهي: كربلاء والمدينة ومكة، كما ليس من المعقول في نظره أن يترك يزيد أصحاب تلك الفتن، ومن ثم فهو مجبور على فعل ما فعل^(٣٧)، ما أثقل هذا القول على النفس، ولا شك أنه في هذا الأمر قد أخسر الميزان.

ثالثاً: كشف هؤلاء الأشخاص عن ضعف في ناحية التحقيق التاريخي تعلّق تحديداً بشخص يزيد بن معاوية، الذي ظهر عند هؤلاء بصورة تغاير تماماً الصورة الحقيقية التي تطابقت عليها آراء المؤرخين والمحدّثين والكلاميين والأدباء، وشاعت في مؤلفاتهم ومصنّفاتهم وتواترت على اختلاف أزمنتها وأمكنّتها وميادينها.

وهذا ما أثار الدهشة كذلك في آراء هؤلاء الأشخاص الذين قلبوا صورة يزيد، وظهر في مؤلفاتهم بصورة الإنسان الصالح، والحاكم الشرعي العادل، فهو عند ابن العربي من شهد العدل بعدالته، وعده في جملة الزهّاد من الصحابة والتابعين، وبلسان الواثق قال عنه: «بل شهد العدل بعدالته فروى يحيى بن بكير عن الليث بن سعد، قال الليث: توفّي أمير المؤمنين يزيد في تاريخ كذا، فسّمّاه الليث أمير المؤمنين بعد ذهاب ملكهم وانقراض دولتهم،

(٣٤) محمد أبو زهرة، الإمام الصادق حياته وعصره آراؤه وفقهه، القاهرة: دار الفكر العربي، من دون تاريخ، ص ٨٩.

(٣٥) محمد الغزالي، في موكب الدعوة، مصدر سابق، ص ١١٤.

(٣٦) يوسف القرضاوي، تاريخنا المفترى عليه، ص ٢٩٣.

(٣٧) محمد الخضري، الدولة الأموية، ص ٣٢٤.

ولولا كونه عنده كذلك ما قال **إِلَّا تُؤَيِّ يَزِيدٌ**»^(٣٨).

وتأكيداً لهذه الصورة وتدعيماً لها، وعلى طريقته في اتباع ما يقوله ابن العربي، ذكر الخطيب أوصافاً غريبة ليزيد، معتبراً أنه تولّى المركز الذي أراده الله له، وحسب قوله: «إن معاوية مع شديد حبه ليزيد، لألمعيته واكتمال مواهبه، أثر أن ينشأ بعيداً عنه في أحضان الفطرة، وخشونة البداوة وشهامتها، ليستكمل الصفات اللائقة بالمهمة التي تنتظر أمثاله، فبعث به إلى أخبية البادية عند أخواله من قضاة...»

وفي ذلك الوسط أمضى يزيد زمن صباه وصدر شبابه، وما لبث أن انتقل أبوه إلى رحمة الله حتى تولّى المركز الذي أراده الله له»^(٣٩).

وهكذا هي الصورة اللامعة عند عويس الذي تكرّرت معه الدهشة والغربة حين قال: «فلم يكن يزيد كما وصفوه، بل هو من الطبقة الأولى من التابعين، وعنه قال عبدالله بن عباس: إذا ذهب بنو حرب ذهب علماء الناس، وقد علّمه أبوه العدل والإنصاف والتواضع»^(٤٠).

أما الخضري فيكفي أنه عدّ يزيد خليفة واعترف بشرعية خلافته، وكان من حقه -في نظره- فعل ما فعل، فهو حسب قوله: «خليفة بايعه معظم المسلمين، وخالف عليه قليل منهم»^(٤١).

لكن هذه الصورة المحسّنة لم تستطع أن تغطّي على الصورة الفعلية المقبّحة ليزيد، وقد تعرّضت آراء هؤلاء الأشخاص إلى النقد والتخطئة، فيزيد الذي عدّه ابن العربي من جملة الزهاد استناداً إلى كلام أحمد بن حنبل ظهر أن المقصود هو يزيد بن معاوية النخعي الكوفي الزاهد العابد وليس يزيد بن معاوية بن أبي سفيان كما ظنّ خطأ ابن العربي.

ويزيد الذي عدّه عويس من الطبقة الأولى من التابعين مزكّياً له بقول نقله عن ابن عباس، ردّ عليه القرضاوي قائلاً: «ولا أعرف أحداً من السلف أو الخلف ذكر يزيد في علماء الناس، ولا أعرف سند هذه الرواية عن ابن عباس، وما أظنّها تصحّ عنه في يزيد»^(٤٢).

وكذلك يزيد الذي عدّه الخضري خليفة على المسلمين ودافع عن أفعاله، رأى فيه

(٣٨) أبو بكر بن العربي، العواصم من القواصم، ص ٢٣٠.

(٣٩) أبو بكر بن العربي، المصدر نفسه، ص ٢٢٩.

(٤٠) عبدالحليم عويس، بنو أمية بين السقوط والانتحار، ص ٢٤.

(٤١) محمد الخضري، الدولة الأموية، ص ٣٢٤.

(٤٢) يوسف القرضاوي، تاريخنا المفترى عليه، ص ٢٩٤.

الشيخ العلابي رأياً مغايراً فهو - في نظره - «ليس إماماً يُعتبر الخارج عليه باغياً، أضف إلى هذا صفاته الشخصية التي تقدح في إمامته باتفاق، ولا تصحّ انتخابه... فالحسين لم يخرج على إمام، وإنما خرج على عادٍ فرض نفسه فرضاً أو فرضه أبوه بدون ارعواء»^(٤٣).

هذه بعض الآراء والإثباتات الدامغة والثابتة، وهناك الشيء الكثير من الآراء التي تعارض بشدة وتناقض ما ذهب إليه أولئك الأشخاص الذين كشفوا - لا أقل في هذا المورد المتعلق بشخص يزيد بن معاوية - عن ضعف في التحقيق التاريخي.

رابعاً: ذكرنا من قبل أن الشيخ محمد الغزالي كان له موقف صارم وغاضب بشدة تجاه كتاب ابن العربي، وسارع في الردّ عليه ولم يتباطأ أو يتأخر، واستنكره وحذر منه، وفصل أن يكون مطموراً حتى لا يُساء للإسلام بسببه، هذا الموقف الصارم والمبكر من عالم مثل الشيخ الغزالي كان يفترض أن يقلب صورة الكتاب، ويبدّل منزلته، ويضم إلى قائمة المؤلفات المجروحة والمطمورة.

لكن ما حصل هو خلاف ذلك تماماً، فالرأي الذي كان ينبغي أن يكون حاضراً ومؤثراً بات بحكم الغائب والمطمور ونعني به رأي الشيخ الغزالي، والرأي الذي كان ينبغي أن يكون غائباً ومطموراً بات بحكم الحاضر والمؤثر ونعني به رأي ابن العربي.

ومثل هذه المفارقة تظهر وتتأكد حين نرى أن رأي الشيخ الغزالي بات لا يُكاد يعلم به أحد إلا ما ندر، ويكفي كتاب الشنقيطي مثلاً، فقد تتبّع في كتابه (الخلافات السياسية بين الصحابة)، ما قيل حول ابن العربي من ملاحظات ومؤاخذات صدرت من مؤرخين ومحدثين وكلاميين قدماء ومعاصرين، لكنه لم يأت على ذكر ما قاله الشيخ الغزالي، ولو علم به لوجد فيه نصيراً قوياً لموقفه الناقد لابن العربي.

بخلاف الحال مع كتاب ابن العربي الذي نال شهرةً وحضوراً، وهذا ما تأكّد للدكتور الشنقيطي في كتابه المذكور، إذ رأى أن كتاب ابن العربي قد توالى طبعاته، وتوالى عليه التحقيقات، واشتهر وانتشر بين طلبة العلم، وعمّ معه أسلوب كاتبه بين كثير من الشباب وطلبة العلم.

وتأكيداً لهذا الانطباع، يمكن الإشارة إلى شاهدين لهما دلالتهم وأهميتهما في هذا الشأن، الشاهد الأول مثله الشيخ يوسف القرضاوي في كتابه (تاريخنا المفترى عليه)، والشاهد الثاني مثله الدكتور عماد الدين خليل في كتابه (حول إعادة كتابة التاريخ الإسلامي) الصادر سنة ٢٠٠٥ م.

(٤٣) عبدالله العلابي، تاريخ الحسين نقد وتحليل، مصدر سابق، ص ٢٣٩.

بشأن الشاهد الأول، فقد حضر ابن العربي في كتاب الشيخ القرضاوي بصورة تلفت الانتباه إليه، وظلّ يمتدحه في كل المرات التي جاء فيها على ذكره تقريباً، مدافعاً عنه، ومبجلاً له، رافعاً من شأنه، مقدماً صورة نموذجية تكشف عن قربته منه، وتناغمه معه، ولا يبعد تأثره به.

ويكفي دلالة على ذلك وصفه المتكرّر بصفة الإمام، فهو بالنسبة إليه: القاضي الإمام أبو بكر بن العربي رأس المالكية في عصره، وصاحب المصنّفات التي ذاعت ولقيت القبول، وقال عنه أيضاً هو: فقيه كبير، وإمام جليل، قام بالدفاع عن الصحابة، قدّم تحقيقاً علمياً موضوعياً، واصفاً كتابه العواصم بالكتاب القيم، وإن كان في نظره قد بالغ أحياناً في بعض ما ذهب إليه، ورأى أن الشيخ الغزالي قد ردّ على ابن العربي بمنطق قوي ورصين^(٤٤).

وبشأن الشاهد الثاني فالصورة أكثر وضوحاً، فقد حضر ابن العربي بقوة وبصورة نموذجية في كتاب الدكتور عماد الدين خليل الموسوم بعنوان (حول إعادة كتابة التاريخ الإسلامي)، حضر وتواتر اسماً ونصاً ومثالاً، ويصلح هذا الكتاب أن يكون نموذجاً لدراسة وتحليل مدى حضور ابن العربي في الكتابات العربية المعاصرة.

ومن أوضح النصوص دلالة على هذا الأمر، النص الذي امتدح فيه الدكتور خليل ابن العربي قائلاً: «وقد سعى ابن العربي في كتابه العواصم، إلى اعتماد منهج نقدي صارم في دراسة إحدى الفترات الخطيرة في التاريخ الإسلامي، عصر الراشدين ومطلع العصر الأموي، فنخل حشود الروايات التاريخية المتراكمة عن الفترة المذكورة، واختبرها اختباراً دقيقاً، وضرب بعضها ببعض، وأحال معطياتها على مصادر معرفية أخرى، وبخاصة القرآن والحديث، ورفض أن يستسلم لتيارها الصاخب لكي ما يلبث أن يقدم صورة عن العصر قلّ ما نجدها في مصدر تاريخي آخر»^(٤٥).

ليس هذا فحسب فقد أقدم خليل على خطوة لا تخلو من غرابة، ولم يسبقه إليها أحد قديماً وحديثاً على ما أظن، حين ساوى بين كتاب العواصم لابن العربي وكتاب المقدمة لابن خلدون من ناحية الالتزام بتنفيذ قيم المنهج النقدي في البحث التاريخي، على ما بين الكتابين من مفارقات تباعد بينهما ولا تساوي، ونصّ كلامه «في كتابي العواصم من القواصم للقاضي الأندلسي أبي بكر بن العربي، والمقدمة لعبد الرحمن بن خلدون،

(٤٤) يوسف القرضاوي، تاريخنا المفترى عليه، ص ٩٨-٢٣٥-٢٩٤.

(٤٥) عماد الدين خليل، حول إعادة كتابة التاريخ الإسلامي، دمشق: دار ابن كثير، ٢٠٠٥م، ص ٣١.

نلتقي بمحاولات جادة لتقديم بعض اللمحات عن المنهج التاريخي، ولقد جاء العملان القيّان في كثير من صفحاتها بمثابة محاولة اختبارية لتنفيذ قيم المنهج النقدي في البحث التاريخي، ذلك الذي يرفض الصيغة الاستسلامية في التعامل مع حشود الروايات التاريخية»^(٤٦).

ومن ناحية النص، فقد حضر ابن العربي وكتابه العواصم حضوراً طاعياً في كتاب الدكتور خليل، وبنصوص طويلة تقدّر بالصفحات وليس بالأسطر، لأنه وجد فيه نموذجاً للمنهج النقدي في البحث التاريخي.

هذه بعض الشواهد الدالة على أن كتاب العواصم لابن العربي قد قويت شوكته، وامتد أثره، واتسع حضوره، بدل أن ينكمش ويتراجع بتأثير الموقف النقدي الصارم والمبكر للشيخ الغزالي، وهذه من المفارقات!

خامساً: من ينظر لطريقة تعامل الشيخ الخضري مع الإمام الحسين عليه السلام يجد غرابة واستغراباً لا يُحتمل ولا يُطاق، لا أقل هذا ما وجدته بنفسی، فقد تعامل معه كما يتعامل مع أي إنسان آخر، لا صفة له ولا اعتبار، مبتعداً منه، ومخطئاً له، مقرباً من يزيد الخليفة في نظره، مخفّفاً عليه وزر أفعاله، وكان بارداً بطريقة لم يظهر منه أية عاطفة تجاه الحسين ومقتله، ناظرًا للحادثة بوصفها حادثة مقتل لا غير!

خصّص الخضري المحاضرة الرابعة والثلاثين للحديث عن عهد يزيد بن معاوية، معرّفاً به، ومطرّقاً للحوادث التي حصلت في عهده إلى وفاته، مبتدئاً من حادثة الحسين ومقتله.

وقد تتبعت في هذه المحاضرة عدد المرات التي تكرّر فيها اسم الحسين، فوجدت أنها وصلت إلى اثنين وثلاثين مرة، وفي جميع هذه المرات لم يترحم عليه أبداً، ولم يسلم عليه أو يترضى عنه، وظلّ يكرّر الاسم مجرداً عن أية صفة، لا صفة الإمام ولا صفة الشهيد، ولا صفة السبط، فتارة يذكره باسم الحسين، وتارة باسم الحسين بن علي.

والعاطفة التي عبّر عنها الكثيرون قديماً وحديثاً مسلمين وغير مسلمين، وكانت في الغالب ملتهبة ودافئة وسيالة يصعب إخفاؤها أو التستر عليها، هذه العاطفة غابت كلياً عن الخضري في حديثه عن الحسين ومقتله، فكان بارداً من جهة، ومتعالياً من جهة أخرى، ومتحيزاً ليزيد من جهة ثالثة، ونقول عنه كما قال القرضاوي عن عويس: إنه أخسر الميزان في هذا الأمر، فيا أسفا!

(٤٦) عماد الدين خليل، المصدر نفسه، ص ٢٩.

طوبى لمن ناصر الحسين، وبقي نصيرًا للحسين ولقيمه ومبادئه في العدل والحرية والكرامة، السلام على الحسين وعلى علي بن الحسين وعلى أولاد الحسين وعلى أصحاب الحسين ورحمة الله وبركاته.

فكرة التطور المنهجي ومأسسته

لدى الشيخ محمد رضا المظفر

الدكتور الشيخ حسن كريم ماجد الربيعي*

□ تمهيد: المفاهيم لغةً واصطلاحاً

التطور لغة واصطلاحاً

التطور لغة: الطور، وهو الامتداد في شيء من مكان أو زمان^(١)، يقال: طوره أي تجاوز حده^(٢)، قال تعالى: ﴿وَقَدْ خَلَقَكُمْ أَطْوَارًا﴾.

إن كلمة التطور كلمة حديثة الاشتقاق في اللغة العربية، ولا يرقى تاريخ نحتها إلى ما قبل عصر الترجمة الحديثة، لكن أصل اشتقاقها من الطور بمعنى العهد الزمني، فهي تدل على الانتقال من طور إلى طور، أي من وجود في حالة ضمن فترة زمنية إلى طراز وجود آخر في فترة زمنية أخرى^(٣).

* جامعة الكوفة، كلية الفقه، العراق.

(١) أبو الحسين أحمد بن فارس بن زكريا، معجم مقاييس اللغة، وضع حواشيه: إبراهيم شمس الدين، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٢٩هـ / ٢٠٠٨م، ج ٢، ص ٨٢.

(٢) أبو القاسم الحسين بن محمد الراغب الأصفهاني، المفردات في غريب القرآن، ضبط: هيثم طعيمة، بيروت: دار احياء التراث العربي، ١٤٢٣هـ / ٢٠٠٢م، ص ٣٢٢.

(٣) طوني بينيت ولورانس غروسبيرغ وميغان موريس، مفاتيح اصطلاحية جديدة معجم

التطوُّر اصطلاحًا: استخدم المصطلح في سياقات متعدّدة، ووجد طريقه إلى الخطاب الاجتماعي والفلسفي والعلمي الطبيعي، وعمّ هربرت سبنسر مصطلح التطوُّر إلى التطوُّر الاجتماعي، بعدما كانت نظرية داروين في قضية التطوُّر البيولوجي هي السائدة أو اختص بها المصطلح^(٤).

وفي بعض التعاريف أنه الحركة من أدنى إلى أعلى، ومن شأنها الكشف عن ماهية الظواهر وإلى بزوغ الجديد، وما له علاقة بتطوُّر الأنسقة اللاعضوية والكائنات الحية والمجتمع الإنساني والمعرفة^(٥).

وهذا المصطلح وإن كان ينصرف إلى التطوُّر البيولوجي، ولكن التطوُّر الثقافي الاجتماعي استخدمه عدد كبير من علماء الاجتماع والأنثربولوجيا في تفسير التقدّم عبر التاريخ من الأنساق الاجتماعية والثقافية البسيطة إلى أخرى أكثر تعقيدًا^(٦).

الإصلاح في اللغة والاصطلاح

الإصلاح لغة: الصلاح ضد الفساد، وهما مختصان في أكثر الاستعمال بالأفعال، وقوبل في القرآن تارة بالفساد وتارة بالسيئة^(٧). جمع الراغب الأصفهاني (ت ٥٠٢هـ) جملة من الآيات القرآنية الدالة على معنى الإصلاح منها:

١- قال تعالى: ﴿خَلَطُوا عَمَلًا صَالِحًا وَآخَرَ سَيِّئًا﴾^(٨).

٢- قال تعالى: ﴿وَلَا تُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ بَعْدَ إِصْلَاحِهَا﴾^(٩).

٣- قال تعالى: ﴿وَالَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ﴾^(١٠).

٤- قال تعالى: ﴿أَنْ يُصْلِحَا بَيْنَهُمَا صُلْحًا﴾^(١١).

مصطلحات الثقافة والمجتمع، ترجمة: سعيد الغانمي، بيروت: المنظمة العربية للترجمة، ٢٠١٠م، ص ١٨٨.

(٤) طوني بينت وآخرون، مفاتيح اصطلاحية، ص ١٩٠.

(٥) مراد وهبة، المعجم الفلسفي، القاهرة: دار الثقافة الجديدة، ١٩٧٩م، ص ١١٣.

(٦) شارلوت سيمور سميث، موسوعة علم الإنسان المفاهيم والمصطلحات الأنثربولوجية، ترجمة: مجموعة من أساتذة علم الاجتماع، بإشراف: محمد الجوهري، القاهرة: المركز القومي للترجمة، ٢٠٠٩م، ص ٢٠٩.

(٧) الراغب الأصفهاني، المفردات، ص ٢٩٥.

(٨) سورة التوبة، آية: ١٠٢.

(٩) سورة الأعراف، آية: ٥٦.

(١٠) سورة البقرة، آية: ٨٢.

(١١) سورة النساء، آية: ١٢٨.

- ٥- قال تعالى: ﴿وَالصُّلْحُ خَيْرٌ﴾ ﴿وَإِنْ تُصْلِحُوا وَتَتَّقُوا﴾^(١٢).
- ٦- قال تعالى: ﴿فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُمَا﴾ ﴿فَأَصْلِحُوا بَيْنَ أَخَوَيْكُمْ﴾^(١٣).
- ٧- قال تعالى: ﴿وَأَصْلَحْ بَالَهُمْ﴾^(١٤).
- ٨- قال تعالى: ﴿يُصْلِحْ لَكُمْ أَعْمَالَكُمْ﴾^(١٥).
- ٩- قال تعالى: ﴿وَأَصْلِحْ لِي فِي ذُرِّيَّتِي﴾^(١٦).
- ١٠- قال تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يُصْلِحُ عَمَلَ الْمُفْسِدِينَ﴾^(١٧).

ومن هذه النصوص نرى استعمال الإصلاح مقابل الإفساد والفساد، ويأتي مصطلح الإصلاح والصلاح لتغيير حالة الفساد السابق ومحاولة تعديله نحو حالة الاستقامة والتغيير.

وفي ضوء ذلك لا يمكن أن نصف حالة ما عمله الشيخ المظفر بأنها حركة إصلاحية؛ لأن الواقع الثقافي يحتاج إلى تطوّر ونمو نحو التكامل آنذاك أو الضرورة لتكامل المعرفة. والإصلاح هو التغيير إلى الأفضل؛ ذلك أن مقابل الإصلاح هو الإفساد، وحاول الفكر الغربي أن يقلل من شأن الإصلاح ويُعلي من شأن الثورة.

والثورة هي: التغيير الجذري في حين أن الإصلاح هو التغيير الجزئي، ويرى محمد عمارة أنه لا فرق بينهما^(١٨)، وقد خلط محمد عمارة بين الإصلاح والإحياء والتجديد، فذكر حركة جمال الدين الأفغاني الإصلاحية، وقال: إنها مثلت إحياءً وتجديداً^(١٩)، والحقيقة أن هذه المفاهيم والمصطلحات مختلفة وفيها ما فيها من جدل ونقاش.

وذكر محمد عمارة الإصلاح الفكري لمحمد عبده (١٣٢٣هـ / ١٩٠٥م) وحدّده بنقاط ثلاثة:

١- تحرير الفكر من قيد التقليد.

- (١٢) سورة النساء، آية: ١٢٨-١٢٩.
- (١٣) سورة الحجرات، آية: ٩-١٠.
- (١٤) سورة محمد، آية: ٢.
- (١٥) سورة الاحزاب، آية: ٧١.
- (١٦) سورة الأحقاف، آية: ١٥.
- (١٧) سورة يونس، آية: ٨١.
- (١٨) محمد عمارة، إزالة الشبهات عن معاني المصطلحات، القاهرة: دار السلام، ١٤٣١هـ / ٢٠١٠م، ص ٩٩.
- (١٩) المرجع نفسه، ص ١٠١.

٢- إصلاح أساليب اللغة العربية.

٣- التمييز بين ما للحكومة من حق الطاعة على الشعب وما للشعب من حق العدالة على الحكومة^(٢٠).

فإذا كان الإصلاح مقابل الإفساد فهذا فيما يبدو بعيد عن نظر الشيخ المظفر وفق تصوّر تغيير حالة الإفساد والفساد الفكري في الدراسة الدينية، ولا يتطرق إليه لدراسات سائدة ومهيمنة منذ قرون خلت.

التجديد لغةً واصطلاحاً

التجديد لغة: ثوب جديد أصله المقطوع ثم جعل لكل ما أحدث إنشاؤه، قال تعالى: ﴿بَلْ هُمْ فِي لَبْسٍ مِنْ خَلْقٍ جَدِيدٍ﴾^(٢١)، وقوبل الجديد بالخلق^(٢٢).

التجديد اصطلاحاً: حاول محمد عمارة أن يرفع التناقض في الفكر الإسلامي بين اكتمال الدين وبين التجديد ونفي أن تكون هناك تناقضات، ونسب هذا التوهم إلى المناهج الوضعية الغربية، فعنده أن التجديد هو السبيل لاستمرارية -أي ثبات- الدين الكامل، وليس نافياً لثبات واكمال هذا الدين^(٢٣)، مع هذا فهو يصّرح أنه انعقد الإجماع على أن التغيّر والتطوّر والتجدّد هو سنة من سنن الله في الكون والوجود والظواهر، مادية كانت أو اجتماعية أو فكرية^(٢٤).

لكنه انتهى إلى اعتبار السلفية ونهجها من التجديد، فصّرح من أن السلفية تجديد وفي التجديد سلفية، وكل المجدّدين في مسيرتنا الحضارية بهذا المفهوم -التمييز بين جوهر الدين والإضافات والنواقص والبدع التي طرأت وعدت على جوهره وأصوله- كانوا سلفيين^(٢٥).

كيف لا تحصل الإضافات في الفكر والاجتماع، وطرائق جديدة في الوسائل مع ثبات الأصول الإنسانية والخصائص الإسلامية، ولكن السلفية والسلفيين قد حكموا على الآلات المستعملة والتقنيات بالكفر مع استعمالهم لها، بل عارضت المنجز العلمي

(٢٠) المرجع نفسه، ص ١٠٢.

(٢١) سورة ق، آية ١٥.

(٢٢) الراغب الأصفهاني، المفردات، ص ٩٣.

(٢٣) محمد عمارة، إزالة الشبهات، ص ١٨٤.

(٢٤) المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

(٢٥) محمد عمارة، إزالة الشبهات، ص ١٨٨.

مع استعماله.

هذا الكلام يعبر عن عقيدة الكاتب في جر الكلام إلى التأويل العقائدي بعيداً عن البحث الموضوعي، فهو تارة يذكر حقيقة التغير في المادة والفكر، ولكن يُبقي البحث بمنجز تراثي يصحّ ربما عليه مفهوم المحرّاثية في معرفة الحقيقة.

التجديد: هو آلية خلق الأفكار الجديدة أو التقنيات الجديدة، أو أشكال السلوك الجديدة التي تُفضي إلى إمكانية حدوث التغير الثقافي والتطور، والإبداع الثقافي القادر على التحول والتجديد^(٢٦).

لذا يعتمد التجديد على العملية الإبداعية للإنسان، كما يعتمد التوازن بين التراث والتجديد^(٢٧).

لا يصبح الاكتشاف -مثلاً- تجديداً إلا إذا قام المجتمع بتبنيه فعلياً^(٢٨)، وله عدة أنماط منها: التجديد في الوسائل، والتجديد في المنتج، وله نظم. بل تكون في فرنسا علم اجتماع التجديد في نتاج بناء اجتماعي^(٢٩).

وفي ضوء هذه التعاريف الاصطلاحية يمكن بيان أن التجديد هو تغيير الأدوات التراثية في فهم الواقع الاجتماعي وتطويره، وهي أدوات الشيخ المظفر في تغيير وتطوير الواقع العلمي، ولكن الأساس العلمي عمود التجديد والتطوير حينئذٍ.

إلا أنه على رؤية الاكتمال السلفي حسب محمد عماره ومن تبعه من أصحاب النظرة السلفية لا يمكن التجديد والتطوير وهم في خانة الاختناق من عدم فهم الأسس والأصول، ونظرية التفريع عند مدرسة أهل البيت عليه السلام التي تنظر إلى التغير في الواقع المادي والفكري تبعاً لحقب الزمان والمكان.

فالسلفية تبعت المنظر لها ولم تتبع الأسس، ويظهر ذلك في حالة التعصّب ضد الطبري (ت ٣١٠هـ) بعد نفيه الفقهة عن ابن حنبل، ثم آلت الأمور إلى ثقافة الكراهية بين المسلمين وتكفير الآخر، التي أوصلت المجتمع الإسلامي الآن إلى موقف لا يحسد عليه.

(٢٦) شارلوت، موسوعة علم الإنسان، ص ١٨٧.

(٢٧) شارلوت، موسوعة علم الإنسان، ص ١٨٧.

(٢٨) جان فرنسوا دورتيه، معجم العلوم الإنسانية، ترجمة: جورج كتورة، بيروت: مجد، ١٤٣٢هـ / ٢٠١١م، ص ١٩٨.

(٢٩) المرجع نفسه، ص ٢٠٠.

المنهج لغة واصطلاحاً

إن مفهوم المنهج في اللغة يفهم بوروده في النص القرآني قال تعالى: ﴿لِكُلِّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا﴾^(٣٠)، فإن المنهج هو الطريق الواضح. ثم فرّقوا بين الشريعة والمنهاج، بأن الشريعة ما ورد به القرآن، والمنهاج ما وردت به السنة^(٣١). ونهج الطريق أبانه وأوضحه، ونهجه سلكه^(٣٢).

أما المنهج في الاصطلاح فهو: الخطة التي يعتمدها علم ما في تحقيق أهدافه^(٣٣). يُعدُّ المنهج في الدراسات كافةً هو الوسيط الضروري الذي لا يُستغنى عنه في إنجاز أغراض العلم.

ويراد بالمنهج في نطاق النظرية بغية الوصول إلى نتائج مقبولة، وغايته إضفاء العلمية والموضوعية على الحكم الذي يتوصل إليه^(٣٤).

ظهرت المنهجيات المعاصرة في تجدد مستمر، في حين ظل المنهج الأكاديمي في العالم العربي والإسلامي غير متجدد ويحكمه القدم والعقم، وهو ما نراه في مناهج العلوم الإنسانية في جامعاتنا إذ ترفض الاقتراحات لتطويره، بينما تطوّرت كثيرًا المنهجيات الغربية^(٣٥) في شتى العلوم التطبيقية والإنسانية.

ويتّصل بهذا المنحى ما فكّر به ساحة الشيخ المظفر رحمته الله في تشكيل حداثة إسلامية بتطوير المنهج ومأسسة الدراسة الدينية.

المأسسة

وتعني: تحويل العمل والبحث إلى شيء منظّم مؤسّساتي، وبعبارة ريموند وليمز:

(٣٠) سورة المائدة، آية: ٤٨.

(٣١) الحسن بن عبدالله، أبو هلال العسكري، معجم الفروق اللغوية الحاوي لكتاب أبي هلال العسكري وجزءاً من كتاب السيد نور الدين الجزائري، تحقيق: جماعة المدرسين، قم: مؤسسة النشر الإسلامي، ١٤٢٦هـ، ص ٢٩٨.

(٣٢) محمد بن أبي بكر الرازي، مختار الصحاح، دمشق: مطبعة الملاح، بلا، ص ٥٨٦.

(٣٣) فوزي كمال ادرهم، نحو منهج جديد للدراسات الإسلامية، مجلة المنهاج، السنة السابعة، العدد ٢٧، ص ٧٢.

(٣٤) ناظم عودة، تكوين النظرية في الفكر الإسلامي والفكر العربي المعاصر، بيروت: دار الكتاب الجديد، ٢٠٠٩م، ص ١٧.

(٣٥) حسن كريم ماجد الربيعي، البحث المعرفي جدواه مفاهيمه مناهجه تطبيقاته، النجف الأشرف: الثقلين، ٢٠١٥م، ص ١٦.

مصطلح معتاد لأي جزء منظم من المجتمع^(٣٦).

□ المبحث الأول: فكرة التطور المنهجي

تعدُّ المناهج وتطورها من سمات الرقي العلمي في كل المؤسسات العلمية والفكرية في العالم، ويبدو أن الفلسفة من محرّكات التطور والبحث عن التجدد فضلاً عن العلم والتقنية، وفي هذا النطاق يمكن القول: إن الشيخ المظفر قد تأثر بأفكار أستاذه محمد حسين الأصفهاني، وربما تأثر أيضاً بأغا ضياء الدين العراقي، اللذين تقلص فكرهما في عصرنا.

فالشيخ المظفر قد استمد التطور وفكرة النقد والمناهج فيما يبدو منهما، وفي هذا الصدد يذكر الشيخ محمد مهدي الآصفي أن المظفر قد تأثر بأفكار وآراء الأصفهاني في الأصول والفقه والفلسفة؛ حيث تبع منهجه في تبويب الأصول، كما تأثر بمبانيه الخاصة، وكان يُجلّه إجلالاً كبيراً ويخلص إليه^(٣٧).

ومن تجليات فكره المتطور يذكر أنه كان لا يبالى من أن يحاضر للصفوف الأولى، ولا تمنعه مكانته المرموقة ولا إمكاناته الفكرية العالية، حتى كأنه يبدو للإنسان لأول وهلة، أنه يخاطب زملاء له في الدراسة لا طلاباً بهذا المستوى^(٣٨).

وهذا السلوك مارسه الرواد من الأساتذة، فأنا أذكر أن الأستاذ حسين علي محفوظ وغيره كان يجلسون معنا ويشعرون بأننا أساتذة أمامهم، وهو منهج غاية في الروعة لصناعة جيل يعتمد على نفسه ويعتد بنفسه، ويرسخ نهج التواضع؛ فإن العلم رأسه التواضع كما في مقولة الإمام علي عليه السلام.

وكان الشيخ المظفر يواكب الثقافة العصرية منذ بدء شبابه فيتذوّقها، وحاول أن يشق طريقاً إلى هذا اللون الجديد مع جماعة، ومنه بدأت مراسلة المقتطف وبعض دور النشر في مصر ولبنان لغرض المواكبة مع هذا اللون الجديد، وأخذ الشيخ المظفر نصيباً وافراً من هذه العلوم الجديدة التي تأثر بها تأثراً بالغاً إلى جنب تأثره بشيوخه في الفقه والأصول والفلسفة^(٣٩).

(٣٦) ريموند وليمز، الكلمات المفتاح، ترجمة: نعيان عثمان، بيروت: المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٧م، ص ١٧١.

(٣٧) محمد رضا المظفر، قطوف دانية في العقائد الفلسفة الأصول المنطق التاريخ والأدب، بيروت: دار الزهراء ١٤١٤هـ/ ١٩٩٣م، ص ٩، من مقدمة الشيخ الآصفي.

(٣٨) المظفر، المصدر نفسه، ص ١٠، من مقدمة الآصفي.

(٣٩) المظفر، قطوف، ص ١٠، من مقدمة الشيخ الآصفي.

وهذا ما يجب أن نفعله اليوم من الانفتاح على أطروحات الحداثة وما بعدها، ومواكبة الأفكار وبيان خصائص هذه المدارس الفكرية، والاطلاع على مناهجها، وتطوير قدراتنا ومهارتنا في بيان أفكارنا.

إن فكرة التطور في المناهج تمثل حاجة للتوسعة والإمام الفكري، وسدّ الضعف والفجوات الدراسية في منهج طالب العلم، التي تكاد تجمد على مادة واحدة معادة، فإن الأشياء المادية تتطور وكذلك هي الأفكار قابلة للتطور.

إن التطور سنة في الوجود، فقد تطورت المناهج العلمية أثر حركة الترجمة في بغداد، وكذلك أثر الحركة المعاكسة في طليطلة الإسبانية، وإلى اليوم تمارس الترجمة في نقل الثقافة المغايرة وتطورها.

إن التطور المنهجي قد وصل أوجه في الثقافات الغربية، فقد باتت المناهجية سمة الكثير من العلوم، ونحن اليوم بحاجة لتغيير مناهجنا وصياغتها بلغة العصر وثقافته، فلا يقبل الطالب اليوم ثقافة تم تجاوزها، إن الفكر الديني الإسلامي قد وضع الأسس والأصول، ومنها يكون التفريع في كل مناحي الحياة العامة من فهم العقيدة والأخلاق والقانون.

لقد كانت فكرة التطور تراود الشيخ المظفر وذلك لمكانة النجف الأشرف منبع العلم فلا بد أن تواكب العصر، وتتابع الفكر والثقافة في البلدان الأخرى، لكي تحافظ على ديمومتها وفكرها العالمي، وتكسب نظرة الثقافات الأخرى إليها.

يذكر الشيخ الآصفي أن الشيخ المظفر كان يلاحظ مكانة النجف الأشرف الدينية التي تتطلب المساهمة في نشر الفكر الإسلامي في العلوم المنهجية وتطورها، والنشر والتأليف والخطابة التي ثبت ضعفها وعدم منهجيتها، وهي رسالة خطيرة إلى اليوم^(٤٠).

إن المنهج القديم ربما يضيع الطالب في فهم عباراته، وتأخذه الأيام والساعات التي تصرف في فهم العبارة أو إرجاع الضمائر أو التعقيد أو الرموز مع أنها كانت تعبر عن آراء المجتهد الشخصية مقابل آراء الذين سبقوه.

إن إعادة قراءة المناهج الدينية وفق الخطوط العريضة للمذهب أو أصوله، يستدعي أن تخرج الآراء الشخصية ولا تناقش بوصفها آراء المذهب، مما يسبب إشكاليات هي في الأصل خارج خطوط المذهب أو الإسلام، كمسألة تحريف القرآن الكريم التي ألصقت

(٤٠) للمزيد ينظر: المظفر، قطوف، ص ١٤ - ص ١٩، من مقدمة الشيخ الآصفي.

بالإمامية مع أنها آراء خاصة وشاذة عند بعض العلماء من الأخباريين أو بعض الأصوليين، ولا تُعبّر في حقيقة الأمر عن أصول المذهب.

لقد راعى الشيخ المظفر في منهجه التطوّري طريقة اكتساب المعرفة المعاصرة باعتماد نظام الصفوف، وجمع بين المنهج الصوتي والعملي في الإيضاح، مغادراً نظام الحلقة، وقراءة العبارة والجهود في إيضاحها، وهذه بادرة تُعدُّ مبكرة في أواخر الخمسينات من القرن الماضي. كما حاول الشيخ المظفر مؤسسة الدراسة والكتابة والتأليف ليتخلّص من الطابع الفردي^(٤١)، وكان يرى أن توسيع المناهج الدراسية هي الخطوة الأولى^(٤٢) في البناء الفكري والعلمي.

نحن بحاجة لتطوير المناهج دائماً، بل لا بد من لجنة أو لجان لتطوير المناهج التي بها يمكن أن نواكب ما يطرح وما يكتب في عالمنا اليوم، وليكون لنا محلاً في هذا العالم نُعبّر فيه عن أفكارنا وثقافتنا المتميّزة، ونخرج من حالة المحلية إلى الكونية.

لقد نقل الأصفي عنه رَحِمَهُ اللهُ قوله: «إنما يهمنّا أن ينهض المشروع نهضة تليق بسمعة النجف»^(٤٣).

فكرة التطوّر التي شعر بها سماحة الشيخ المظفر هي فكرة تأسيسية في النجف الأشرف للخروج من دوامة إعادة المنهج القديم وتكراره وفق لغة عصره -أي عصر المناهج القديمة-، لقد عرض الشيخ المظفر مسأله الفكرية عرضاً جديداً وإن اتّبع أساتذته في الأصول كالأصفهاني إلا أنه واصل التأسيس الحديث^(٤٤).

فكتابه (أصول الفقه) كان بادرة جيدة في تطوير البحث الأصولي، أما المنطق فقد كان ممارسة بلغة عصرية أراد منها الشيخ المظفر أن يبدأ بالتحوّل الكبير لطالب العلوم الدينية، وتوسيع مداركه وتطوير قابلياته المعرفية.

يذكر عمار أبو رغيف في كتابه (محمد رضا المظفر هو العنوان) من أنه لا غنى للباحث في تاريخ الحركة الإسلامية في العراق من قراءة المظفر قراءة تمحيص وتحليل ضمن منهج علمي، يعني المنهج المعتمد على معطيات المعرفة المعاصرة، والمسّحّ بروح النقد والتحلي

(٤١) المظفر، قطوف، ص ١٥ من مقدمة الأصفي.

(٤٢) المرجع نفسه، ص ٦.

(٤٣) المرجع نفسه، ص ١٩.

(٤٤) ميثاق العسر، العقل العملي في أصول الفقه جذوره الكلامية والفلسفية، بيروت: مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، ٢٠١٢م، ص ١٣٩.

بالإنصاف^(٤٥).

يبدو من كلام أبي رغيف من أن الجدل المعرفي في هذه التجربة بين السلب والإيجاب قد أوضحها مسلك ومنهج الشيخ المظفر بتطبيق جدل الأصالة والمعاصرة، وما الحداثة إلا نقد وجدل فيما نقبل وفيما نرفض لا أن نرفض بادعاءات غير علمية أبداً.

إن تجربة المظفر التاريخية هي تجربة في الحداثة ورفع القصور في فهم الأفكار المحيطة، فإن الأفكار لا حدود لها، وإن المناهج التي سرقت شبابنا هي حاضرة بعد التقارب الكوني وذوبان المحلية، إلا عند التقليديين الذين لا ينظرون إلى أنفسهم.

ذكر السيد السيستاني في كتابه (الرافد) عن هذه المرحلة المعاصرة «أن الفترة التي نعيشها الآن بمقتضى العوامل الاقتصادية والسياسية تمثل الصراع الحاد بين الثقافة الإسلامية والثقافات الأخرى على مختلف الأصعدة، فلا بد من تطوير علم الأصول وصياغته بالمستوى المناسب للوضع الحضاري المعيش، وقد ركّزنا في بحوثنا على بعض الشذرات الفكرية التي تلتقي مع حركة التطور لعلم الأصول من خلال الاستفادة من العلوم المختلفة قديمها وحديثها كالفلسفة وعلم القانون وعلم النفس وعلم الاجتماع، ومن خلال محاولة التجديد على مستوى المنهجية وعلى مستوى النظريات»^(٤٦).

وهذه هي دعوة الشيخ المظفر بعينها في توسيع دائرة البحث في الفكر الديني، وكل هذه العلوم لها دخالة في فهم الفكر لدى المجتهد وغيره، وخاصة علم الاجتماع الذي تطوّر وتفرّع إلى علم الاجتماع الديني وعلم اجتماع الأسرة وعلم اجتماع المعرفة وعلم اجتماع الزيارة الدينية وغيرها من التخصصات الدقيقة في فهم المجتمع وتحويله إلى ثقافة أرقى.

نقل محمد جعفر الحكيم في كتابه (تاريخ وتطور الفقه والأصول) أن كتاب أصول الفقه يُعطي الطالب سعة فكرية، وإحاطة بقسم كبير من الآراء الحديثة^(٤٧).

فقد كان الشيخ المظفر يبحث عن التجدد والتطور، جاء في كلمة المجمع الثقافي الديني لمنتدى النشر في طبعته الثانية لكتاب (السقيفة): «وعلى كثرة من كتب فيه في عصرنا الحاضر لم أجد من أخضعه للتطور فغير في مناهج البحث، وجدّد في طريقة الاستنتاج،

(٤٥) عمار أبو رغيف، محمد رضا المظفر هو العنوان، النجف الأشرف: معهد الدراسات العقلية، ص ١٣٥.

(٤٦) منير عدنان القطيفي، الرافد في علم الأصول، محاضرات السيد علي الحسيني السيستاني، بيروت: دار المؤرخ العربي، ١٤١٤هـ / ١٩٩٤م، ص ١٧.

(٤٧) محمد جعفر الحكيم، تاريخ وتطور الفقه والأصول في حوزة النجف الأشرف العلمية، بيروت: المؤسسة الدولية للدراسات والنشر، ١٤٢٣هـ / ٢٠٠٢م، ص ٢١٨.

وبدل في أساليب العرض إلى ما يلائم اذواق العصر، فكانت حاجته كبيرة إلى من يعالجه معالجة موضوعية مجردة من ناحية، ويأخذ بيده إلى حيث يرجى له من التطور الذي تقتضيه مناهجنا العلمية الحديثة من ناحية أخرى»^(٤٨).

ونال كتاب (السقيفة) إطرأً من السيد عبد الحسين شرف الدين فقد أشار إلى نقطة البحث أي فكرة التطور المنهجي، وذكر قائلاً: «وكنا فيمن عقد الأمل بالمتدى يوم تأسيسه، وناط به الرجاء أن يكون له الأثر المحمود في توجيه الناشئة الدينية، وبناء الجيل الطالع، وتجديد ميراث النجف في بعث يلائم التطور الحاضر»^(٤٩).

وعن تجربته الشاقة في التطوير للمنهج ونظامه ذكر الشيخ المظفر قائلاً: «بعض رجالنا الذين كانوا يحملون بإصلاح نواقص الدراسة العلمية في معاهد النجف الأشرف، فإن هذه النواقص بفقدان نظم التربية والتدريس في الامتحانات والمواد العلمية والشهادات...»^(٥٠).

ويبدو أن فكرة التطور قد تطابقت تماماً قبل أن أقرأ هذا العنوان واطّلع عليه، فإن الفكرة كانت تعيش معه في روحه وكيانه، وقد حولها مشروعا على أرض الواقع، أثمر وأنتج الكبار من العلماء والمفكرين، وكذا المؤلفات المنهجية التي أخذت صداها في الأوساط العلمية وما زالت.

وهذا ما أكدته الشيخ الآصفي الذي رأى أن الشيخ المظفر توافر على وعي كبير لا يلائم مناخات الوسط الذي اكتنفه آنذاك، إلا أنه استطاع أن يخطو خطوات واسعة عبر مشاريعه العملية، وظل وفياً لأفكاره في الإصلاح والتجديد^(٥١).

وقد طوّر المظفر فعلاً المناهج، وحوّل الأفكار إلى مسارات عمل كانت تواكب التطور الهائل في المناهج والمواد الدراسية، قبل أن نصل إلى عصر المعلومات والأفكار الهائلة والقريبة منا كثيراً.

□ المبحث الثاني: مأسسة الافكار

إن التحول من الفردية إلى الجماعية المنظمة هي الخروج من الطابع الفردي الذي ساد

(٤٨) محمد رضا المظفر، السقيفة، قم: مؤسسة انصاريان للطباعة والنشر، ٢٠٠٨م، ص ٩.

(٤٩) المرجع نفسه، ص ١٢.

(٥٠) محمد رضا المظفر، من أوراق الشيخ محمد رضا المظفر، إعداد وتعليق: محمد رضا القاموسي، بلا معلومات طباعة، ص ١٢٩.

(٥١) محمد مهدي الآصفي، الشيخ محمد رضا المظفر وتطور الحركة الإصلاحية في النجف، قم: مؤسسة التوحيد للنشر الثقافي، ١٤١٩هـ / ١٩٩٨م، ص ٧.

قبل عصر المظفر إلى الطابع الجماعي في إنتاج المعرفة الذي دعا إليه الشيخ المظفر عبر المؤسسة والتنظيم الجماعي، ونحن اليوم أحوج ما نكون إلى مؤسسة الأفكار للخروج من التصورات المنفلتة التي طغت اليوم.

إن تأسيس المراكز البحثية هي ذات خدمة اجتماعية وثقافية واقتصادية تدفع بالتنمية نحو الرقي والرفاهية وتهتم بها الدول المتطورة كثيرًا.

أما نمط الأسلوب التقليدي قد انتهى وأنه لا يحقق ربما إلا الذاتية والانفرادية، والتفكير عبر النمط السائد هو تأسيس عابر فعلاً نحو التمرکز حول المعرفة وحدها.

نقل الأستاذ حسن الحكيم في كتابه (المفصل في تاريخ النجف الأشرف) أن الشيخ المظفر أقدم ومن ورائه أعضاء جمعية منتدى النشر لإحياء فكرة التنظيم في الدراسة النجفية، والجمع بين الدروس الحوزوية والدروس الجامعية الحديثة^(٥٢).

كانت كلية الفقه تدار من قبل جمعية منتدى النشر فمرت بمرحلة ازدهار في المدة الواقعة بين ١٩٥٨ - ١٩٧٤^(٥٣).

فالشيخ المظفر من الذين ساهموا في تطوّر الحركة الفكرية في النجف الأشرف بتأسيس جمعية منتدى النشر^(٥٤) الذي ترأسها وكان من أعضائها السيد محمد تقي الحكيم والشيخ محمد تقي الإيرواني والسيد هادي الفياض والشيخ أحمد الوائلي ومحمد صادق القاموسي وغيرهم^(٥٥).

هذه الجمعية هي التي نظّمت العمل الكتابي وإدارة الكلية بجهود مشتركة، وقد أسهمت في صياغة العمل بالطابع الجماعي وفق المؤسسة، التي تحدّدت كما ذكر عبد الكريم آل نجف في خطوط ثلاثة هي:

١ - خط تنظيم الدراسة وإصلاح المناهج الدراسية.

٢ - خط النشر والتأليف.

٣ - خط الإصلاح على صعيد الخطابة^(٥٦).

(٥٢) حسن عيسى الحكيم، المفصل في تاريخ النجف الأشرف، ج ١٦، ص ٢٩٤.

(٥٣) الحكيم، المفصل، ج ١٦، ص ٢٩٥.

(٥٤) محمد هادي الأميني، معجم رجال الفكر والأدب، ١٤١٣هـ / ١٩٩٢، ج ٣، ص ١٢١٧.

(٥٥) حسين الشاكري، ذكرياتي كشكول مبوب، ج ٢، ص ٢٥٨.

(٥٦) عبد الكريم آل نجف، من أعلام الفكر والقيادة والمرجعية، النجف الأشرف: مركز الهدى، ٢٠٠٨ م، ص ٢٣.

وقد حاول هذا المشروع بناء جيل من الخطباء القادرين على تحقيق المتطلبات الجديدة للدين والمجتمع، وفي سنة ١٣٦٣ هـ، أعلن تأسيس كلية للوعظ والإرشاد^(٥٧)، وفي ضوء هذا المنجز عُدَّ الشيخ المظفر رائد تجربة التحديث والتنظيم والبرمجة للدراسة الحوزوية^(٥٨).

لقد أثمرت المؤسسة نتائج كبيرة في مخرجات هادفة لا زالت عالقة في أذهان الناس من علماء ومفكرين كبار كان دورهم بارزاً في الساحة الإسلامية، هذه التجربة كانت رائدة فعلاً ولكنها توقفت ولم يكتب لها الديمومة لأسباب قاهرة فعلاً.

هذه التجربة في المنهج والمأسسة كانت ناجحة وحققت بعض أهدافها، وعُدَّت رائدة على المستويين النظري والعملي، لكنها لم تستمر وتتطور ربما للظروف التي مرَّ بها العراق مما أدى إلى خنق الفكرة ولكنها لم تمت أبداً.

(٥٧) المرجع نفسه، ٢٤.

(٥٨) المرجع نفسه، ٢٥.

قواعد التفسير وأصولها المنهجية

دراسة في الأصول المنهجية للقواعد التفسيرية

الشيخ ليث عبد الحسين العتابي*

□ أولاً: قواعد التفسير: مدخل عام

توطئة: في أصل التقعيد

إن كلمة (التقعيد) هي مصدر قَعَدَ، يُقَعِّدُ. وهو فعل اشتق -بواسطة إجراء القياس اللغوي- من كلمة (قاعدة)^(١)؛ من أجل أن يدل على عملية إنشاء القاعدة وتركيبها وصياغة عناصرها^(٢).

فالتقعيد أصلٌ مهم يفيد في عملية إنشاء وبناء القاعدة، ومن ثم تركيبها، وصياغة عناصرها، حتى تكون متكاملة البنية والأطراف، فيصح إطلاق لفظ (القاعدة) عليها، وذلك لأن التقعيد هو بناء.

لكن مما يؤسف له حقاً هو عدم وجود علم خاص بـ(التقعيد)، وكذلك عدم وجود بحث أو بحوث تتناول كيفية صناعة وصياغة القاعدة، وأسباب

* كاتب وباحث من العراق.

(١) انظر: ابن منظور الأفرقي، لسان العرب، ج ٢ ص ٣٢٧٣.

(٢) ظ: التهانوي، كشف اصطلاحات الفنون، ج ٣، ص ٥٠٥.

التقعيد، وشروط القاعدة وأقسامها، بل إن كل ما هو موجود مجرد إشارات عامة جداً مبثوثة هنا وهناك، مما سيضطر الباحث أن يكون ملاصقاً في شرحه للأخذ بالمعنى اللغوي لمفردة (قاعدة) حتى لا يخرج عن حريمها، خوفاً من أن يؤدي به التفصيل إلى الدخول في علم آخر، فضلاً عن التداخل والتضارب الموجب للتعارض.

ضوابط التقعيد

يراد بضوابط التقعيد «تلك الأسس والعناصر والمقومات العلمية التي يجب أن يراعيها الفقيه وهو يصوغ القاعدة الفقهية، حتى ينتهي بعد الصياغة إلى شيء يستحق أن يسمى قاعدة بميزان البحث العلمي الفقهي»^(٣).

فلا بدّ -إذن- من وجود أسس وعناصر ومقومات علمية يجب مراعاتها لمن يريد صياغة القاعدة، كل ذلك من أجل أن يُصنع شيء يستحق أن يسمى (قاعدة)، وذلك بحسب ميزان البحث العلمي الرصين القائم على الجودة والجدوى المعرفية.

وقد ذكر التعريف المتقدم مثلاً بـ(الفقيه)، وهذا مجرد مثال، إذ إن الأمر يجري على كل (عالم)، وفي كل (علم)، من دون تخصيص.

أما بخصوص قواعد التفسير فإن ضوابط التقعيد هي: تلك الأسس والعناصر والمقومات العلمية التي يجب أن يراعيها المفسر وهو يصوغ القاعدة التفسيرية، حتى ينتهي بعد الصياغة إلى شيء يستحق أن يسمى قاعدة بميزان البحث العلمي القرآني الرصين والصحيح.

وبذلك يمكن للبحث تناول موضوع ضوابط التقعيد، لما له من أهمية في فهم كل الموضوع، أو الإحاطة به بنحوٍ من الأنحاء ليتحقق فهم مسار عملية (التقعيد) وما لها وما عليها، فرغم أهميتها إلا أن الكتب لم توضحها، ولم تؤلف الكتب في مجال معرفة فن وأصل وكيفية التقعيد، أو كيف يتم بناء القاعدة.

إن على الباحث عن (التقعيد) الالتفات إلى ضوابطه، وذلك من خلال الالتفات إلى جانبين أو ضابطين مهمتين في هذه العملية وهما:

(٣) محمد الروكي، نظرية التقعيد الفقهي وأثرها في اختلاف الفقهاء، الرباط - المغرب: منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، ط ١، ١٩٩٤م، ص ٣٧.

١ - تحديد معنى القاعدة

وهو أول الضوابط؛ إذ لا بدّ من تحديد معنى القاعدة من خلال ذكر ما يميزها، ويشخصها؛ وذلك من أجل وضعها وفق المقومات العلمية الصحيحة.

ويتم التحديد من خلال بيان ما يميز القاعدة عن غيرها؛ لأن التقعيد لا يسلم من الميوعة والاختلال وفقدان المقومات العلمية^(٤). إلا أنه وتارة أخرى يكون تحديد المعنى من خلال الانتماء لعلم معين^(٥).

إذن فمن اللازم تحديد معنى القاعدة؛ وذلك من خلال ذكر ميزاتها، وضوابطها، وفوائدها، واختصاصها، وجريانها؛ حتى لا تختلط مع غيرها في نفس العلم فضلاً عن قواعد باقي العلوم المغايرة الأخرى.

إن من أهم أسس التقعيد هو تحديد معنى القاعدة، وتوضيح ما يميزها؛ دفعاً لأي خلل في المقومات العلمية والعملية للقاعدة ولفن التقعيد.

٢ - تحديد عناصر القاعدة

لا بدّ من تحديد العناصر الأساسية للقاعدة؛ التي بموجبها تتكون القاعدة؛ ذلك لأنها هي الضوابط الرئيسة والذاتية في قوام القاعدة وقيامها.

إن عناصر القاعدة «هي المقومات العلمية التي تتكون منها حقيقة القاعدة، وماهيتها، والحديث عن هذه العناصر حديث عن الضوابط الذاتية للقاعدة»^(٦).

إن هذين الشرطين المهمين يُعدان أساسيين للانطلاق؛ إذ يمكن إضافة ضوابط أخرى قد تستوجبها العملية التقعيدية، أو يضطر لها العلم المبحوث، أو تلجئ لها ضرورات البحث من مقومات ونماذج وما شاكل ذلك.

التقعيد بالنص

بعد أن عرّفنا المراد بالتقعيد، فلا بدّ أن نُعرّف المراد بالنص.

فهو في اصطلاح الأصوليين وفي معناه المشهور يشمل كل دليل شرعي؛ إذ إن ما

(٤) ظ: محمد الروكي، نظرية التقعيد الفقهي، مصدر سابق، ص ٣٧.

(٥) ظ: هادي حسين الفائزي، قواعد تفسير القرآن الكريم، رسالة ماجستير، كلية الفقه، جامعة الكوفة، ٢٠١٠م - ٢٠١١م، ص ١٧٨.

(٦) محمد الروكي، نظرية التقعيد الفقهي، مصدر سابق، ص ٣٧.

هو موجود في مصادر التشريع عند المسلمين هو نص شرعي، ولذلك فقد عرفه الشيخ عبد الهادي الفضلي (ت ١٤٣٤ هـ) بأنه: «الكلام الصادر من المشرع الإسلامي لبيان التشريع، وينحصر هذا في المصدرين الأساسيين للتشريع الإسلامي وهما الكتاب والسنة»^(٧).

وهذا التعريف هو للنص الشرعي حصراً، أما النص مطلقاً وبشكله العام فقد عُرف بعدة تعريفات، وذلك بحسب العلم، وبحسب الجنبه المبحوثة منه، كما وأن له سمات ومزايا اعتنت بذكرها الكتب المختصة، وميزت فيما بينها تجنباً لعدم الخلط بين الشرعي منها وغيره.

صور التقعيد بالنص

يراد بالنص عند الفقهاء والأصوليين والمفسرين هو؛ القرآن الكريم والسنة، والتقعيد بواسطته له صورتان هما^(٨):

- ١- أن ترد الآية أو الحديث في تعبير موجز جامع دستوري، فيكون ذلك بالنسبة للفقهاء كلية تشريعية جاهزة الصياغة، كاملة الحبك، ناطقة بشرعيتها لكونها نصاً شرعياً.
- ٢- أن يراد بالنص القرآني أو الحديثي ان يحمل حكماً عاماً صالحاً لكثير من الفروع والجزئيات، فيعتمد الفقهاء إليه ويستنبطون منه قاعدة أو قواعد كلية.

وبذلك يتم فهم صورتين من صور التقعيد بالنص الشرعي، والتي هي أهم موارد التقعيد وبالخصوص في مورد قواعد التفسير التي لها ارتباط بنائي وتكويني مع النص الشرعي.

كيفية بناء القواعد

إن بناء القواعد أما أن يكون أصلياً نابعاً من النص نفسه، حاكياً عنه بعباراته. أو أن يكون استنباطياً من خلال النظر بالنص لاستخراج القاعدة منه، أو يكون تكوين القاعدة ابتداءً صناعياً من خلال صناعتها وتشكيلها بعد أن لم تكن موجودة قبلاً.

والتقعيد جاء من القاعدة؛ وهي تشابه الركائز التي يقعد عليها الشيء، ومن ثم فإن المشهور أن يكون للشيء أربع ركائز أساسية، وكذلك القاعدة فإن من ركائزها: الحاجة، والبناء المصطلحي، والشمول والإحاطة، ووجود النماذج التي تمثلها؛ فهذه أربعة ركائز مهمة وأساسية في بناء القاعدة وتكوينها وصيرورتها.

(٧) عبد الهادي الفضلي، النص الشرعي مفهومه وفهمه، (بحث)، مجلة الكلمة، العدد ٢٣، السنة السادسة، ١٤٢٠ هـ - ١٩٩٩ م، ص ٦، عبد الهادي الفضلي، الوسيط في قواعد فهم النصوص الشرعية، بيروت - لبنان: مركز الغدير للدراسات والنشر والتوزيع، ط ١، ١٤٢٨ هـ.

(٨) ظ: عبد الهادي الفضلي، النص الشرعي مفهومه وفهمه، مصدر سابق، ص ٧ - ٨.

القاعدة بين كونها حكماً كلياً أو أغلياً ورأي المدارس فيها

لقد وقع الخلاف في الحكم على القاعدة، فهل هي حكم كلي شامل لجميع جزئياتها، أم هي حكم أغلي لا يشمل الكل بل الأكثر أو الأغلب؟
للجواب عن ذلك لا بدّ من استعراض آراء المدارس الإسلامية، وكيفية نظر كل مدرسة للمسألة، ومن ثمّ معرفة الفائدة المترتبة على ذلك.

١ - رأي المدرسة السنية

إن قولهم عن القاعدة في تعريفهم لها؛ بأنها (حكمٌ كلي) لا يرد عليه وجود الاستثناءات في كثيرٍ من القواعد (الوضعية)، ذلك أن العبرة بـ(الأغلب)، أما النادر و الشاذ فلن يخرم كيان القاعدة، وبمعنى أدق: لن يخرم كليتها.

وفي هذا الصدد يقول الشاطبي (ت ٧٩٠هـ): «الأمر الكلي إذا ثبت كلياً فتخلف بعض الجزئيات عن مقتضى الكلي لا يُخرجه عن كونه كلياً. وأيضاً؛ فإن الغالب الأكثرى معتبر في الشريعة اعتبار العام القطعي؛ لأن المتخلفات الجزئية لا ينتظم منها كلي يعارض هذا الكلي الثابت. هذا شأن الكليات الاستقرائية... وإنما يُتصور أن يكون تخلف بعض الجزئيات قادحاً، في الكليات العقلية»^(٩).

ذلك أن الاستقراء لا يعطي حكماً كلياً جزمياً قطعياً، بل يعطينا حكماً إجمالياً أغلياً فقط، فالاستقراء يراد به: «أن يدرس الذهن عدّة جزئيات فيستنبط منها حكماً عاماً»^(١٠).

وبهذا الصدد يقول علي أحمد الندوي: «إن القواعد في سائر العلوم لا تخلو عن الشواذ والمستثنيات، إنما الاختلاف اختلاف نسبة التفاوت فيما بينها؛ ثم إن تلك المستثنيات لا تغض من شأنها، ولذلك تُحفظ المستثنيات كما تُحفظ الأصول، حتى يتم الموضوع من جميع الجوانب؛ لكن القواعد العقلية هي القواعد الوحيدة التي لا تقبل الاستثناء ولا تنخرم في حالٍ من الأحوال»^(١١).

وتأكيداً على ذلك الأمر قال الكفوي (ت ١٠٤٩هـ): «وتخلف الأصل في موضع أو

(٩) أبو إسحاق الشاطبي، الموافقات في أصول الشريعة، منشورات بيروت - لبنان: دار الكتب العلمية، ط ١، ١٤٢٥هـ، ص ٢٤٨.

(١٠) محمد رضا المظفر، المنطق، قم - إيران: مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين، ط ٣، ١٤٢٤هـ، ص ٣٠٩.

(١١) علي أحمد الندوي، القواعد الفقهية مفهومها (نشأتها، تطورها، دراسة مؤلفاتها، أدلتها، مهمتها، تطبيقاتها)، دمشق - سوريا: دار القلم، ط ٤، ١٤١٨هـ / ١٩٩٨م، ص ٤١.

موضعين لا ينافي أصالته»^(١٢).

بسبب ذلك نجد أن البعض قد استعار لفظ (أغلب) (١٣). خروجاً من الإشكال المثار على لفظ (الكلي). ذلك أن القواعد التي تندرج تحتها جميع الجزئيات تسمى (كلية)، وكذلك تلك القواعد التي لها استثناءات تسمى كلية، فالكلية هنا نسبية، وهذا الأمر يشمل قواعد الفقه والأصول والنحو وسائر القواعد الاستقرائية^(١٤). لذلك قالوا بأن القاعدة أعم من أن تكون كلية أو أكثرية، ولا تُقيد بذلك مطلقاً^(١٥).

إن إشكالية (الكل) و(الأكثر) موجودة في مدرسة العامة وبشكل واضح وكثير، فنجد أن إبراهيم بن موسى اللخمي الغرناطي المعروف بالشاطبي (ت ٧٩٠هـ) في كتابه الموافقات يقول: «ولما كان قصد الشارع ضبط الخلق إلى القواعد العامة، وكانت العوائد قد جرت بها سنة الله أكثرية لا عامة، وكانت الشريعة موضوعة على مقتضى ذلك الوضع، كان من الأمر الملتفت إليه إجراء القواعد على العموم العادي، لا العموم الكلي التام الذي لا يختلف عنه جزئي ما»^(١٦).

إن لشرط (الكل) مؤيديه الذين قالوا في تعريفهم للقواعد: «هي أصول فقهية كلية في نصوص موجزة دستورية تتضمن أحكاماً تشريعية عامة في الحوادث التي تدخل تحت موضوعها»^(١٧).

وقد أطلوا البحث للتفريق بين الموردين إلى حد الخروج عن الفائدة العلمية والعملية في كثير من جنبات هذا الموضوع، فخرج من جانبه الطريقي لينحو منحى آخر يكون فيه هو أساس الموضوع ومنطقه.

٢- رأي المدرسة الإمامية

إن الخلاف بين (الكل) و(الأكثر) في أس القاعدة لا يرى له وجود فعلي في مدرسة

(١٢) أبو البقاء، الكليات الكفوي، بيروت - لبنان: مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع، ط ٢، ١٤١٩هـ / ١٩٩٨م، ص ١٢٢.

(١٣) علي أحمد الندوي، القواعد الفقهية، مصدر سابق، ص ٤١.

(١٤) ظ: أبو الفضل الحدوشي، نشر العبر في منظومة قواعد التفسير، دون طبعة، دون تاريخ، ص ٣٣.

(١٥) ظ: علي أحمد الندوي، القواعد الفقهية، مصدر سابق، ص ٤١.

(١٦) ظ: أبو إسحاق الشاطبي، الموافقات في أصول الشريعة، بيروت - لبنان: منشورات دار الكتب العلمية، ط ١، ١٤٢٥هـ، ص ٤٧٥.

(١٧) مصطفى أحمد الزرقا، المدخل الفقهي العام، دمشق - سوريا: دار القلم، ط ١، ١٤١٨هـ / ١٩٨٨م، ج ٢، ص ٩٤١.

الإمامية، ذلك أن الخلاف ناشئ عن (عدم التدبر) بما يخص مفهوم القاعدة، وكذلك جاء -عند من قالوا به- نتيجة الخلط بينه وبين الاستثناء، فالكلية وإن كانت تعد من خصائص (القانون)، إلا أنه لا ينافيها بعض الاستثناءات.

لذلك قالوا: «إن القواعد غير العقلية غالبية لا كلية بحيث لا تقبل أي استثناء. فتخيلوا أن الاستثناء في قضية يخرجها عن كونها قاعدة، مع أنه لا يخرجها عن ذلك العنوان، بل هو حكم شاذ، فمثلاً قاعدة «المؤمنون عند شروطهم» قاعدة فقهية مسلمة، ولها استثناءات ذكرت في مبحث الشروط، كعدم كون الشرط مخالفاً للكتاب والسنة، وغير ذلك»^(١٨).

إن القواعد الوحيدة غير القابلة للاستثناء هي القواعد العقلية فقط. أما غيرها فإن مورد الاستثناء جارٍ فيها، بل إنه مورد سعة، ومورد تخفيف. وذلك نجده أصلاً في موارد كثيرة من الشرع سببها الاستثناءات في موارد (الخرج) و(العذر) وغيرها. قال تعالى: ﴿...وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ...﴾^(١٩).

فعن أبي عبد الله عليه السلام أنه قال: «قال رسول الله ﷺ: رفع عن أمتي تسعة: الخطأ، والنسيان، وما أكرهوا عليه، وما لا يعلمون، وما لا يطيقون، وما اضطروا إليه، والحسد، والطيرة، والتفكير في الوسوسة في الخلق ما لم ينطق بشقة»^(٢٠).

ففي الآية المتقدمة، والرواية التالية لها؛ نجد أن الاستثناء وارد حتى في الأمور الشرعية، وذلك عند موارد الضرورة، وسواء اقتصرنا عليها أم لا فإن هناك استثناءات، وهذا عام شامل قد ورد في الأدلة الشرعية، وبذلك لا مانع أن يجري في غيرها من الأدلة غير الشرعية.

وبذلك، وبالخصوص في موارد (الخرج) يسقط القول بـ(الأكثر) فضلاً عن (الكل)، إذ قد تحول الحكم في موارد (الخرج) و(العذر) و(الرخصة) إلى حكم آخر مغاير للأول.

(١٨) سعيد هلايان، نظرة تحليلية إلى القواعد الفقهية، قم - إيران: مؤسسة بوستان كتاب، ط ١، ١٤٣١ هـ، ص ١٠٨ - ١٠٩.

(١٩) سورة الحج، الآية: ٧٨.

(٢٠) أبو جعفر الصدوق، تصحيح وتعليق: علي أكبر الغفاري، قم - إيران: مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجامعة المدرسين، دون طبعة، دون تاريخ، ص ٤١٧، والحر العاملي، وسائل الشيعة، تحقيق: مؤسسة آل البيت لإحياء التراث، قم - إيران، ط ٤، ١٤٢٩ هـ، ج ١٥، ص ٣٦٩.

القواعد بين الاستنباط والاستقراء

إن البحث عن القواعد يستلزم البحث عن موردي الاستنباط والاستقراء، وبما أن القاعدة هي حكم كلي، إذ لا تصبح قاعدة حتى تكون حكماً كلياً، فكان من اللازم البحث في أيٍّ من الموردين تتكون القاعدة.

إن صناعة القاعدة يبدأ من استقراء التجارب التطبيقية على حالات منفردة، وحيث إن تكثر التجارب الجزئية يحصل الاطمئنان بالكلي فتنشأ القاعدة، وهذه الكليات المجموعة من تلك التجارب الجزئية هي التي تكون القاعدة، التي لها علاقة بفئة خاصة أو عامة أو غير ذلك.

إن الحكم العام هو قاعدة، فمثلاً؛ (كل حديد يتمدد بالحرارة)، قاعدة كلية واضحة، وهذا ينطلق من تطبيق (الاستقراء)، أي؛ من الخاص إلى العام، وبذلك يتبين أن أصل نشوء القواعد هو الاستقراء، كما وأن الاستقراء الناقص هو عمدة مبحث الاستقراء، أما الكامل فهو في حقيقته (استنباط) لأنه ينطلق من العام إلى الخاص^(٢١).

يقول السيد محمد باقر الصدر (ت ١٤٠٠ هـ): يقسم الاستدلال الذي يمارسه الفكر البشري إلى قسمين: الأول: الاستنباط، والثاني: الاستقراء. فإن الاستنباط هو السير من الكلي إلى الفرد، ومن المبدأ العام إلى التطبيقات الخاصة، أما الاستقراء فهو السير من الخاص إلى العام^(٢٢).

إن «الاستقراء نوع من أنواع الاستدلال يتوخى طلب الجمع والضم؛ لأجل الفهم، وذلك من خلال النظر في جزئيات تُدرس وتُتعهد وتُدقق ليتبين؛ أنها تقع تحت (كلي) يشملها وتندرج فيه، فتكون بذلك شواهد له وأمثلة وصوراً»^(٢٣).

وبذلك يتبين الفارق واضحاً ما بين الاستنباط والاستقراء، ليتحقق ضبط كل واحدٍ منهما، ومعرفة مجاله واستعماله. فإن من مباحث الاستدلال المهمة؛ الاستقراء، والذي يعد استعماله في العلوم عموماً، وفي العلوم الشرعية بشكلٍ خاص؛ أحد مصادر القواعد الكلية

(٢١) جواب سؤال تقدمت به إلى المفكر المغربي الأستاذ إدريس هاني حول مبحثي الاستقراء والاستنباط وعلاقتها بالقواعد.

(٢٢) ظ: محمد باقر الصدر، الأسس المنطقية للاستقراء، طبعة المؤتمر العالمي للإمام الصدر، قم - إيران: مطبعة شريعت، ط ٢، ١٤٢٧ هـ، ص ١٧.

(٢٣) هو النقاري، معجم مفاهيم علم الكلام المنهجية، بيروت - لبنان: المؤسسة العربية للفكر والإبداع، ط ١، ٢٠١٦ م، ص ٥٥.

تأسيساً أو ترجيحاً أو نقداً وتصحيحاً^(٢٤).

وقد أشير إلى أنه «بين الاستقراء والاستنباط نقطة التقاء في دور الانتزاع، إذ المعقولات الثانوية في مثل الأمور الكلية تأخذ وجوداً حركياً في ابتداء الانتزاع وأمرًا ثابتاً بعد الانتزاع»^(٢٥).

كما ويشير الشيخ محمد رضا المظفر (ت ١٣٨٣ هـ) إلى دور الاستقراء المهم بقوله: «والاستقراء هو الأساس لجميع أحكامنا الكلية وقواعدنا العامة؛ لأنّ تحصيل القاعدة العامة والحكم الكلي لا يكون إلا بعد فحص الجزئيات واستقراءها»^(٢٦).

إن تأسيس القواعد، ووضع الكليات؛ يقع ضمن دائرة المعرفة البرهانية؛ ذلك لأنها قضايا يقينية نظرية، فهي تشكل الأساس للمعرفة، والتي قسمها العلماء إلى ستة قضايا هي: الأوليات، والمحسوسات، والتجريبيات، والمتواترات، والحدسيات، والفطريات. والتي تسمى بـ(القضايا اليقينية الرئيسية)؛ والتي تشكل المنطلقات الأولية لليقين في المعرفة البشرية، وتضع بداية للتسلسل في استنتاج القضايا بعضها من بعض^(٢٧).

وبهذا يتبين ما للاستقراء من أهمية كبيرة ومهمة في بناء وتكوين القواعد، وبالأخص القواعد الكلية.

فوائد القواعد العلمية والعملية

من اليقين أن يكون للقواعد فوائد (علمية) و(عملية) وإلا فما الداعي لها أصلاً، ومن دون ذلك إما أن تكون لغواً، أو تكون ترفاً لا فائدة منه.

فالقاعدة مضافاً إلى أنها قائمة على الإجمال والاختصار، والإحاطة بالمعلومة العلمية، والاحتواء على الكيان العلمي، وتوفيرها للجهد والوقت، فإن لها فوائد أخرى (عملية) مهمة تندمج مع المنهج والمصطلح، ومن فوائد القواعد:

(٢٤) ظ: محمد أيمن الزاهر، الاستقراء ومجالاته في العلوم الشرعية، مجلة جامعة دمشق للعلوم الاقتصادية والقانونية، المجلد ٢٩، العدد الأول، ٢٠١٣ م، ص ٤٤٩.

(٢٥) محمد محمد طاهر آل شبير الخاقاني، إبداع الاجتهاد، النجف الأشرف - العراق: مركز الاستنباط الفقهي والأصولي، ط ١، ١٤٣٨ هـ، ص ١٥١.

(٢٦) محمد رضا المظفر، المنطق، مصدر سابق، ص ٣٠٩ - ٣١٠.

(٢٧) ظ: محمد باقر الصدر، الأسس المنطقية للاستقراء، مصدر سابق، ص ٤٧٠.

١ - فائدة الانتقال من القاعدة إلى المنهج

ف«عندما تعجز القاعدة الواحدة عن الحل تتضافر القواعد ذات النسق الواحد، فتشكّل نسقاً مركّباً من ذاتها هو المسمّى بـ(المنهج). فالمنهج هو تركيب نسقي أعلى لمجموعة من القواعد ذات الطبيعة المشتركة أو المجتمعة على قاسم مشترك معيّن»^(٢٨). وذلك واضحٌ وجليٌّ في الانتقال إلى منهج (الاجتهاد)؛ ذلك أن الاجتهاد تركيب نسقي أعلى منظم لقواعد شتى. فإن الاجتهاد إذن؛ هو إعمالٌ منظمٌ ومنهجيٌّ لجملة قواعد، وهذه القواعد في نسقها الوظيفي، تُشكل عملية مركبة، هي: (منهج الاجتهاد).

إن المنهج والمصطلح هما وجهان لعملة واحدة، فلا يحسن الحديث عن أحدهما بمعزل عن الآخر؛ إذ إن كل واحدٍ منهما شاهدٌ على وجود الآخر، وباعثٌ على ظهوره^(٢٩). لكن لم يفرق في المناهج العلمية الحديثة بين (المنهج) و(المصطلح) لأهميتهما، ولعنصر الاشتراك المعرفي فيما بينهما.

٢ - فائدة الانتقال من المصطلح إلى القاعدة

إن المصطلحات: «تنتقل من كونها أوصافاً لمفاهيم بسيطة في توظيف المصطلحات إلى سبكها في نسق مركّب، هو المسمّى بـ(القاعدة)؛ لأن المصطلحات أوصاف لمفاهيم بسيطة، فإذا انتقلت الحاجة من العلمية من مستوى البساطة إلى مستوى التركيب والتعقيد؛ عندها يحدث تطوّر في توظيف المصطلحات، وذلك بسبكها في نسق مركّب هو المسمّى بـ(القاعدة)»^(٣٠).

ومثال ذلك مورد الإباحة والحظر؛ إذ على ضوءه تولّدت القاعدة الأصولية المشهورة: «الضرورات تبيح المحظورات»^(٣١).

فكان الانتقال من المصطلح إلى القاعدة من أهم الفوائد العلمية والعملية في مجال بناء القواعد، وبالخصوص دور المصطلح العلمي والمعرفي في تكوين وبناء القاعدة، وهذا

(٢٨) عبد الرحيم البشير القرشي، المصطلح الشرعي ومنهجية الدّراسة المصطلحية في العلوم الشرعية، السودان: مجلة جامعة القرآن الكريم والعلوم الإسلامية، العدد ١٣، ١٤٢٧هـ / ٢٠٠٦م، ص ١٢٣.

(٢٩) ظ: جواد حسني، إشكالية المنهج والمصطلح النقدي (ندوة)، الرباط - المغرب: مجلة اللسان العربي، العدد ٢٣، ١٩٨٥م، ص ٢٦٥.

(٣٠) عبد الرحيم البشير القرشي، المصطلح الشرعي ومنهجية الدّراسة المصطلحية في العلوم الشرعية، السودان: مجلة جامعة القرآن الكريم والعلوم الإسلامية، العدد ١٣، ١٤٢٧هـ / ٢٠٠٦م، ص ١٢١.

(٣١) ظ: عباس علي الزارعي، القواعد الفقهية في فقه الإمامية، قم - إيران: مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين، ط ١، ١٤٣٠هـ، ج ١، ص ٣٢.

ما يحتاج إلى مزيد تتبع وتركيز من قبل العلماء عمومًا، وعلماء التفسير بشكل خاص.

التأصيل والتفعيد الشرعي

يصل الكلام في البحث إلى المورد الأساسي والذي هو حول (القواعد القرآنية) بشكل عام، و(قواعد التفسير) بشكل خاص. لندخل إلى موضوع البحث من أجل تحقيق الجدوى المطلوبة منه. فإن لعملية التفعيد والتأصيل الشرعي موردين أساسيين هما:

أولاً: التأصيل والتفعيد القرآني

إن «بعض قواعد التفسير مستخرجة من القرآن، كقاعدة إرجاع التشابهات إلى المحكمات، فهي مستفادة من الآية السابعة من (سورة آل عمران) (٣٢). قال تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ﴾ (٣٣). فالأمر لغة هي الأصل الذي يرجع إليه الفرع» (٣٤).

وهو يمثل تفعيداً (أصلياً) أو (أصيلًا)، كونه ينطلق من النص القرآني نفسه، وبالعبارات نفسها.

ثانياً: التأصيل والتفعيد الحديثي

إن كثيراً من (القواعد التفسيرية) أخذت من (الروايات الشريفة)، فقد أسس لقاعدة (تعدد الوجوه القرآنية) من خلال وصية الامام علي عليه السلام لعبد الله بن عباس عندما بعثه للحوار مع الخوارج، فقال له: «لا تخصمهم بالقرآن فإن القرآن حمّل ذو وجوه» (٣٥).

وروي عن الإمام الباقر عليه السلام أنه قال: «إن القرآن حي لا يموت، والآية حية لا تموت، فلو كانت الآية إذا نزلت في الأقوام ماتوا ماتت الآية، لمات القرآن، ولكن هي جارية في الباقيين كما جرت في الماضين» (٣٦). فاستفيد من هذه الرواية قاعدة: الجري والتطبيق.

(٣٢) محمد علي الرضائي، منطق تفسير القرآن، مصدر سابق، ص ٢١٣.

(٣٣) سورة آل عمران، الآية: ٧.

(٣٤) ظ: ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، مصدر سابق، ج ١، ص ٢١.

(٣٥) ابن أبي الحديد المعتزلي، شرح نهج البلاغة، تحقيق: محمد إبراهيم، بيروت - لبنان: دار الكتاب العربي، ط ١، ٢٠٠٧م، ج ٣، ص ١٣٦.

(٣٦) محمد باقر المجلسي، بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار (البحار)، تحقيق: لجنة من العلماء والمحققين والأخصائيين، بيروت - لبنان: مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، ط ١، ٢٠٠٨م، ج ٣٥، ص ٤٠٣.

وانبثقت قاعدة (البطون القرآنية) من رواية الإمام الصادق عليه السلام القائل: «وهو الفصل ليس بالهزل، وله ظهر وبطن، فظاهره حكم وباطنه علم، ظاهره أنيق، وباطنه عميق، له نجوم، وعلى نجومه نجوم»^(٣٧).

كل هذا يعد تععيداً (أصيلاً)، كونه قد انطلق من النص الشرعي الحديثي وبالعبارات نفسها كذلك.

أهمية قواعد التفسير

إن البحث عن تاريخ وأصول قواعد التفسير يعد من أهم البحوث، وذلك لمدخلته في فهم القرآن الكريم؛ إذ إن للقرآن -وكما هو معلوم- أصولاً وقواعد ومناهج وضوابط، هي مهمة في تحصيل الفهم، لكن القوام التفسيري لا يستقيم من دون معرفة (قواعد التفسير).

لا بدّ -إذن- من معرفتها «إذ من دون رعاية الأصول والقواعد اللازمة ينتهي تفسير القرآن إلى التفسير بالرأي المذموم، والانحراف عن المبادئ، وإلى القول في القرآن بما لا يرتضي به الله ورسوله، فلا بدّ من تأسيس علم يتكفل بتبيين قواعد التفسير وضوابطه»^(٣٨). من أجل الابتعاد عن الوقوع في الخطأ في عملية التفسير.

إن القواعد التفسيرية تساعد على فهم القرآن الكريم؛ ذلك إن فائدة التعيد هي ضبط النظام العام للعلم، وتعيده؛ أي وضع قواعد وركائز يركز عليها، وهي بذلك علوم آلية وأدوات مساعدة على الفهم، تحتل منزلة الطريقية وليس الموضوعية.

إن لقواعد التفسير أهمية في سير القرآن الكريم، وفي استكشاف مراد الوحي من أجل هداية البشر وإرشادهم لجادة الصواب^(٣٩).

«إننا نحتاج في فهم مفاد كلامه سبحانه وفي تفسيره إلى القواعد والأصول التي بها نصون آيات التنزيل من الأخذ بالرأي الممقوت، ونصد بها كل انحراف عن المبادئ السماوية التي جاء بها القرآن الكريم، وهذا يُجتمَع علينا أن نضع قواعد بها تُيسّر سُبُل التفسير المؤدية إلى مرضاة الله ورسوله. وأيضاً أن قواعد التفسير بمنزلة الميزان والقانون الذي به يفسر القرآن

(٣٧) محمد بن يعقوب الكليني، الكافي، بيروت - لبنان: منشورات الفجر، ط ١، ٢٠٠٧م، ج ٢، ص ٣٧٤.

(٣٨) محمد فاكّر المبيدي، قواعد التفسير لدى الشيعة والسنة، طهران - إيران: مركز التحقيقات والدراسات العلمية التابع للمجمع العالمي للتقريب بين المذاهب الإسلامية، ط ١، ١٤٢٨هـ، ص ٨.

(٣٩) ظ: محمد السند، تفسير أمومة الولاية والمحكمات للقرآن الكريم، تقرير: محسن الجصاني، قم - إيران: مطبعة شريعت، ط ١، ١٤٣٤هـ، ج ١، ص ٢١-٢٢.

الكريم. وهذا كافٍ في شرف هذا البحث ومكانته»^(٤٠).

فهي إذن وكما تقدم تمثل (القانون) الذي يستفيد منه المفسر في تفسيره للقرآن الكريم. «إن قواعد التفسير توضّح القوانين الأساسية للتفسير ضمن إطار معين، وإن عدم مراعاتها تجعل عملية التفسير لا طائل منها، فلا يتمكّن مفسّر القرآن من فهم النص بصورة صحيحة، ولا يستطيع أن يدرك بشكل سليم معاني الآيات ومقاصد الله تعالى»^(٤١).

وبذلك يتوضح جلياً أهمية قواعد التفسير، وندرك بأن الغفلة عنها، أو عدم العمل بها سيتسبب بالخطأ والوقوع في براثن الاختلاف.

إذ إنه علم مهم، لا بدّ من اعطائه مكانته الحقيقية والصحيحة، وهو يتلاءم مع أساسيات العقل، وعمومات النصوص في التوقي والوقاية، والتحرّز والمحافظة على الكيان العلمي.

ف«لما تشعبت العلوم، وتناثرت تفاصيلها وجزئياتها، بحيث أصبح من الصعوبة بمكان الإحاطة بجزئيات فن واحد من فنون العلم فضلاً عن الإحاطة بجزئيات الفنون المختلفة، عمد العلماء إلى استقراء وإبراز الأصول الجامعة والقضايا الكلية التي ترجع إليها تلك الجزئيات تيسيراً للعلم، وإعانة على حفظ ما تناثر من جزئياته، مع اختصار لكثير من الجهد والوقت، إضافة إلى تربية ملكة الفهم، وضبطه بضوابط تحجزه عن الخطأ. هذا ولا يمكن للراغب في دراسة فن من الفنون أن يُحصّل فيه تحصيلاً معتبراً إلاّ بمعرفة قواعده، والأصول التي تبنى عليها مسأله»^(٤٢)، حتى يتم للباحث السير العلمي الصحيح، وبالخصوص في فهمه للقواعد عموماً، ولقواعد التفسير بشكل خاص.

إن القواعد والضوابط تشكّل المانع من الوقوع في الخطأ، وهي بمثابة القوانين الحافظة، يقول السيد محمد حسين الطباطبائي (ت ١٤٠٢هـ): «إن المجتمع لا يقدر على حفظ حياته وإدامته وجوده إلاّ بقوانين موضوعة معتبرة بينهم»^(٤٣).

وإلى ذلك يشير خالد عبد الرحمن العك (ت ١٤٢٠هـ) بقوله عن أهمية القواعد:

(٤٠) محمد فاكّر المبيدي، قواعد التفسير لدى الشيعة والسنة، مصدر سابق، ص ١٥.

(٤١) محمد علي الرضائي، منطق تفسير القرآن، مصدر سابق، ص ٢٠٩.

(٤٢) خالد بن عثمان السبّ، قواعد التفسير جمعاً ودراسة، الرياض: دار ابن عفان، ط ١، ١٤٢١هـ، ص ٣٦.

(٤٣) محمد حسين الطباطبائي، تفسير الميزان، بيروت - لبنان: منشورات مؤسسة الأعلمي، ط ١، ١٩٩٧م،

ج ١، ص ١٨٦.

«لتكون موازين ضبط للفهم والإدراك منعاً للانحراف»^(٤٤).

فهذه القواعد التي هي بمثابة القوانين تشكل دستوراً لتنظيم المعرفة، كما وتشكّل عاصماً من الخطأ لدى الباحث فكرياً وعلمياً.

الفرق بين القواعد والضوابط

لقد اختلف أهل العلم والنظر في مسألة التفريق بين القواعد والضوابط من عدمه، ذلك أن قسماً منهم قال بوجود الفوارق، والقسم الآخر لم يقل بذلك، وهنا لا بدّ من أن نتطرق لكلا الاتجاهين وهما:

الاتجاه الأول: يرى أصحاب هذا الاتجاه وجوب التفريق بين (القواعد) و(الضوابط)، وذكروا جملة لأهم الفروقات بينهما وهي^(٤٥):

١- القاعدة تجمع فروعاً في أبواب شتى. والضابط يجمعها باب واحد، وعليه فالقاعدة أوسع من الضابط.

٢- الخلاف الواقع في الضابط من حيث قبوله أو رده أكثر من الخلاف الواقع في القاعدة؛ لأن القواعد يقع الخلاف في بعضها غالباً على مستوى التفاصيل لا على مستوى الأصل. أما الضوابط فيقع الخلاف كثيراً في أصولها؛ وذلك لكونها محدودة، فهي كالأجزاء بالنسبة للقاعدة.

٣- أن المسائل التي تشذ عن القواعد وتُستثنى منها أكثر بكثير من المسائل التي تشذ عن الضوابط؛ لما مضى من سعة القواعد وضيق مجال الضوابط.

الاتجاه الثاني: أما أصحاب الاتجاه الثاني فيذهبون إلى عدم التفريق ما بين (القواعد) و(الضوابط) فعرفوها به، وعرفوه بها^(٤٦)، دمجاً لها وكونها -عندهم- أمراً واحداً. وهنا سنذكر بعض هذه الآراء للاستدلال بها على هذا الرأي وهي:

(٤٤) خالد عبد الرحمن العك، أصول التفسير وقواعده، بيروت - لبنان: دار النفائس، ط ٢، ١٤٠٦ هـ/ ١٩٨٦ م، ص ٣٤.

(٤٥) أبو عبد الله المقرئ، القواعد، تحقيق: أحمد بن عبد الله بن حميد، معهد البحوث العلمية وإحياء التراث الإسلامي، مكة المكرمة - المملكة العربية السعودية: جامعة أم القرى، دون طبعة، دون تاريخ، ج ١، ص ١٠٨، وخالد بن عثمان السبت، قواعد التفسير، مصدر سابق: ٣١، ومحمد صدقي البورنوي، الوجيز في إيضاح قواعد الفقه الكلية، بيروت - لبنان: مؤسسة الرسالة، ط ٤، ١٤١٦ هـ/ ١٩٩٦ م، ص ٢٠.

(٤٦) ظ: أحمد بن محمد الفيومي، المصباح المنير، بيروت - لبنان: مكتبة لبنان، ط ١، ١٩٨٧ م، ص ١٩٥، وأحمد الزيات، المعجم الوسيط، مصدر سابق، ج ٢، ص ٧٤٨.

١ - قال البركتي (ت ١٣٩٥ هـ) في كتابه (قواعد الفقه) معلقاً على قول ابن نجيم الحنفي في التفريق بينهما: «أما أنا فقد أطلقت في كتابي هذا على كل من القاعدة والضابطة (القاعدة) ولا مشاحة في الاصطلاح»^(٤٧).

٢ - قال الرهاوي الحنفي (ت بعد ٩٤٢ هـ): «واعلم أن القاعدة والقضية والأصل والضابط والقانون بمعنى واحد، وهو أمر كلي منطبق على جزئياته، ليعرف أحكامها منه»^(٤٨).

فتوضح الخلاف ما بين الاتجاهين، إذ إن الأول يورد الفوارق ويقر بوجودها، والآخر يعتبرهما شيئاً واحداً إذ يدخلهما في باب الترادف.

□ ثانياً: الأصول المنهجية للقواعد التفسيرية

المصدرية والاستمداد

إن كل علم لا بد له من مصادر يستمد منها وجوده، والتي تُشكل له منابع التي تديم بقاءه، وتختلف مصادر الاستمداد من علمٍ إلى آخر، وتتنوع بحسب طبيعة العلم.

و«إن نظرة باثولوجية نقدية إلى مسار إنتاج العلم الديني التاريخي العام، في مختلف ميادين (الفلسفة وعلم الكلام، القرآن والحديث، الفقه والأصول، وغيرها)، تدل على أن هذه العلوم والمعارف على الرغم من ارتباط كل زوجين منها معاً وتفاعلهما، لم تتأسس على قواعد دينية عامة موحدة، وفي النتيجة، لم تُقطف ثمار هذه الجهود الفكرية من شجرة واحدة، في حين أن المنهل الواحد والمنشأ الواحد لجميع العلوم المنسوبة إلى الدين يجب أن يكون القرآن الكريم»^(٤٩).

ويتأكد ذلك في بحثنا هذا، والذي يعتمد بالدرجة الأولى على القرآن الكريم، بل هو ينطلق منه كمنبع أصيل في احتوائه على الكليات، وفي تأسيسه للقواعد، وكذلك في مساره وتطبيقاته، وفي نماذجه وتصويراته.

(٤٧) محمد عميم البركتي، قواعد الفقه، كراتشي - باكستان: مطبعة الصدف، ط ١، ١٤٠٧ هـ، ص ٥٠.
(٤٨) يحيى بن قراجا الرهاوي، شرح المنار وحواشيه من علم الأصول، حاشية الرهاوي، القاهرة - مصر: دار سعادت، ١٣١٥ هـ، ص ٢٠.
(٤٩) نجف علي ميرزائي، فلسفة مرجعية القرآن المعرفية في إنتاج المعرفة الدينية، ترجمة: دلال عباس، بيروت - لبنان: مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، ط ١، ٢٠٠٨ م، ص ١٠.

قواعد التفسير وأصولها المنهجية

قد مرت عملية التأصيل والتأسيس المناهجي لعلم التفسير بمخاضات، واستقلابات، وصعود ونزول، إلى أن وصل إلى ما يمكن أن نسميه بـ(النضج المنهجي)، بعد أن كانت مباحثه مشتتة ومتناثرة في العديد من الكتب والمؤلفات، منها ما هو مختص ومستقل في تأليفه، ومنها ما قد كان ضمن أبحاث يجمعها إطار جامع توحيدي، ومنها ما ذُكرت ضمن المرجعيات العامة للعلم. وسيتناول البحث أهم الأصول المنهجية الأساسية والمفيدة في تأسيس وشرح وتقعيد قواعد التفسير.

إذ يراد بالأصول المنهجية: «البنى التحتية التي تبنى عليها القواعد الكلية الحاكمة لصياغة أي منهج جديد على وفق منظومة تشتمل على فلسفة وإجراءات تهدف للوصول إلى نتيجة متوخاة»^(٥٠).

وقد يراد بالأصول: (موارد الاستمداد)، والتي يُستمد منها المعين للإعانة والديمومة، وقد أشار محمد الطاهر بن عاشور (ت ١٣٩٣ هـ) إلى ذلك بقوله: «استمداد العلم يراد به توقفه على معلومات سابق وجودها على وجود ذلك العلم عند مدونه، لتكون عوناً لهم على إتقان ذلك العلم، وسمي ذلك في الاصطلاح بالاستمداد عن تشبيه احتياج العلم لتلك المعلومات بطلب المدد، والمدد؛ العون والغوث، فقرنوا الفعل بحرفي الطلب وهما؛ السين والتاء، وليس كل ما يُذكر في العلم معدوداً من مدده، بل مدده ما يتوقف عليه تقوُّمُه»^(٥١).

فيراد بالاستمداد العلمي لعلم معين هو؛ توقفه على معارف يسبق وجودها وجوده، حتى تكون عوناً ومعيناً في إتقان تدوين وتكوين ذلك العلم.

ويراد بالأصول المنهجية: «خطوات البناء الفكري الأولى التي تقوم عليها وسائل معيارية لاستعمال أدوات متمثلة بالمناهج على وفق إجراءات نظرية متمثلة بالأنموذج المعرفي»^(٥٢).

أما بخصوص منهجية التناول فقد «كان للمفسرين مناهج في التفسير، وقد توصّل كلّ منهم إلى قواعد وضحت له في فكره، فكانت هادية له في تفسيره، سواءً أذكر هذه القواعد وأبانها منهجاً له، أو لم يذكرها، لكنّها كانت ماثلة في تصوّره، والباحث يلاحظ

(٥٠) عدي جواد الحجار، الأسس المنهجية في تفسير النص القرآني، كربلاء - العراق: قسم الشؤون الفكرية والثقافية في العتبة الحسينية المقدسة، ط ١، ٢٠١٢ م، ص ٢٦.

(٥١) محمد الطاهر بن عاشور، تفسير التحرير والتنوير، تونس - تونس: الدار التونسية للنشر، ط ١، ١٩٨٤ م، ج ١، ص ١٨.

(٥٢) عدي جواد الحجار، الأسس المنهجية في تفسير النص القرآني، مصدر سابق، ص ٢٦.

ذلك من خلال ما قدّم في تفسيره من فهم في كتاب الله. وتابع كثير منهم بعضهم بعضاً، واعتنى بعضهم بجمع الأقوال والآراء، واعتنى بعضهم بالمتن اللغوي، وبعضهم بالمسائل الفلسفية، وبعضهم بالظواهر الكونية وما في القرآن من إشارات إليها^(٥٣).

فإن لقواعد التفسير أصول منهجية قد استمدت منها، ولا يمكن لعلم أن يقوم مستقلاً من دون موضوع وغاية وموارد استمداد، ولا بدّ للباحث في قواعد التفسير من الوقوف على أصول استمدادها، وهي ما يعرف بالأصول المنهجية لها، وهذا ما سيتطرق له البحث لتوضيح وتبيين الأصول المنهجية لقواعد التفسير.

الأصول المنهجية لقواعد التفسير

إن عملية البحث عن الأصول المنهجية للقواعد التفسيرية تضعنا أما مستويين من الأصول هما:

الأول: الأصول المنهجية الرئيسة (الأولية).

الثاني: الأصول المنهجية الثانوية.

وهذان المستويان من الأصول هو ما سيتناوله البحث في مطالبه القادمة.

الأصول المنهجية الرئيسة (الأولية)

لقد ذكر المختصون عدة مصادر يمكن للمفسر أو الباحث استخراج القواعد التفسيرية منها^(٥٤) وهي:

١ - القرآن الكريم

إن القرآن الكريم «هو كتاب الله تعالى الذي نزل بطريق الوحي لفظاً ومعنى على رسوله محمد ﷺ بلسان عربي، ونقل إلينا نقلاً متواتراً، والذي تضمنه دفن المصحف الشريف البادئ بسورة الفاتحة والمنتهي بسورة الناس، وجاء تنزيهه منجماً استغرق ثلاثة وعشرين عاماً، وتم تدوينه في حياة الرسول الكريم ويحتوي على مائة وأربعة عشر سورة توزعت على ثلاثين جزءاً»^(٥٥).

(٥٣) عبد الرحمن الميداني، قواعد التدبر الأمثل لكتاب الله عز وجل، دمشق - سوريا: دار القلم، ط ٥، ٢٠١٢م، ص ١١ - ١٢.

(٥٤) ظ: محمد علي الرضائي، منطق تفسير القرآن، مصدر سابق، ص ٢١٥ - ٢١٦.

(٥٥) مصطفى الزلمي، وعبد الباقي البكري، المدخل لدراسة الشريعة الإسلامية، بغداد - العراق: وزارة التعليم العالي والبحث العلمي، ط ١، ١٩٨٦م، ص ٦٤.

إن القرآن الكريم «هو أصدق مرجع، وأصح مصدر يرجع إليه في تقنين القوانين، واستخراج الأصول؛ لأن العربية لم تشهد كتاباً أحيط بالعناية، واكتشف بالرعاية منذ زمن مبكر، فحفظ على تراكيبه، وأحصيت كلماته وحروفه، وكيفية ترتيبه بلهجاته، مع إتقان متناهٍ في التلقين، ودقة بالغه في الأخذ والأداء مثل القرآن الكريم»^(٥٦).

وتتجلى مصدريه ومرجعية القرآن الكريم في جملة قواعد تفسيرية مهمة كـ «قاعدة إرجاع المتشابهات إلى المحكمات»^(٥٧)، وغيرها من القواعد القرآنية الأخرى الصريحة، أو المروية، أو المصطادة، أو المستنبطة.

إن القرآن الكريم مصدر المعارف الأول، ومصدر التشريعات بلا منازع، ثم إن فهمه أو عدم فهمه من قبل البشر لا ولن يؤثر على كونه مصدر المعارف الأول؛ إذ إن لكل موضوع طبيعته الخاصة به، فعدم الفهم عند البعض لن يؤثر على مكانة القرآن مطلقاً.

٢- السنة

وقد «ذكر علماء المسلمين - ولا سيما علماء الأصول - أنها ما صدر عن الرسول ﷺ من قول أو فعل أو تقرير، فقالوا: ثبت هذا الحكم بالسنة لا بالكتاب، وعليه فإن السنة عند الأصوليين دليل من أدلة الأحكام وعند الفقهاء حكم شرعي يثبت للفعل بالدليل»^(٥٨).

«توجد أحكام وقوانين عامة ومجملّة في القرآن، ولأجل معرفة تفاصيلها لا بدّ من الرجوع إلى السنة. وقد بيّن القرآن عموم العبادات والمعاملات والقوانين الجزائية والإرث والزواج والطلاق وغيرها، فألقيت مسؤولية البيان على عاتق النبي ﷺ ومن بعده على أهل بيته الكرام (عليه السلام). ولا يمكن استيعاب الأحكام الجزائية لهذه الموارد إلّا بتفسير الآيات اعتماداً على الروايات»^(٥٩).

إن السنة هي المصدر الثاني من مصادر الاستمداد في الشريعة، وفي باقي العلوم الشرعية، بل وبكل ما يتعلق بها بشكل عام، وتتأكد في مورد القواعد التفسيرية بشكل خاص؛ لأنها المبيّنة لما أجمله القرآن الكريم، والشارحة والمفسرة والمؤكدة لكثير من الآيات القرآنية.

(٥٦) مهدي المخزومي، مدرسة الكوفة ونهجها في دراسة اللغة والنحو، القاهرة - مصر: شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده بمصر، ط ٢، ١٩٥٨م، ص ٥١.

(٥٧) محمد علي الرضائي، منطق تفسير القرآن، مصدر سابق، ص ٢١٥ - ٢١٦.

(٥٨) حسن الربيعي، المدخل لدراسة الشريعة الإسلامية، النجف الأشرف - العراق: المكتبة القانونية، ط ١، ٢٠٠٩م، ص ٤٠.

(٥٩) محمد علي الرضائي، منطق تفسير القرآن، مصدر سابق، ص ٣٧.

٣- البديهيات العقلية

إن «من القواعد العقلية معرفة أحكام العقل البديهية وأحكامه النظرية البرهانية، وتمييزها عن المغالطة والجدل المنجرين إلى السفسطة والمكابرة»^(٦٠).

وأجلى مصداق على مصدرية البديهيات العقلية هو: «لزوم مراعاة قواعد اللغة العربية لفهم القرآن»^(٦١).

ف«البداهة أول كل شيء، وما يفجأ من الأمر، والبديهية: المعرفة يجدها الإنسان في نفسه من غير إعمال للفكر ولا علم بسببها»^(٦٢).

إن «البديهية قضية اعترف بها ولا يُحتاج في تأييدها إلى قضايا أبسط منها، مثل أنصاف الأشياء المتساوية متساوية»^(٦٣).

قال الجرجاني (ت ٨١٦هـ): «البديهي: هو الذي لا يتوقف حصوله على نظر وكسب، سواء احتاج إلى شيء آخر من حدس أو تجربة أو غير ذلك أو لم يحتج، فيرادف الضروري. وقد يراد به ما لا يحتاج توجه العقل إلى شيء أصلاً فيكون أخص من الضروري كقصور الحرارة والبرودة، وكالتصديق بأن النفي والإثبات لا يجتمعان ولا يرتفعان»^(٦٤).

وقد ذكروا للبديهيات قسمين من حيث مصدر البداهة هما:

الأول: «ما جاءت بداهته من حيث إن النص الثاني نتيجة بهية للنص الأول مثل: ﴿فَصِيَامُ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ فِي الْحُجِّ وَسَبْعَةٍ إِذَا رَجَعْتُمْ﴾. حيث قال بعدها: ﴿تِلْكَ عَشْرَةٌ كَامِلَةٌ﴾. وهي نتيجة حسابية لا تحتاج إلى أكثر من توجه العقل ويستند إدراكها إلى النص الأول مع التوجه العقلي الأول لإدراكها»^(٦٥).

الثاني: «ما جاءت بداهته من التوجه العقلي الأولي دون استناد إلى نص سابق كمقدمة له، مثل: ﴿ثُمَّ إِنَّكُمْ بَعْدَ ذَلِكَ لَمَيِّتُونَ﴾. فإن إدراك هذا الأمر البديهي معلوم لا يحتاج إلى أكثر

(٦٠) علي أكبر السيفي المازندراني، دروس تمهيدية، مصدر سابق، ص ١٤٠.

(٦١) محمد علي الرضائي، منطق تفسير القرآن، مصدر سابق، ص ٢١٥ - ٢١٦.

(٦٢) فهد بن عبد الرحمن الرومي، البدهيات في القرآن الكريم دراسة نظرية، الرياض - المملكة العربية السعودية: مكتبة التوبة، ط ١، ١٩٩٧م، ص ٩.

(٦٣) أحمد الزيات، المعجم الوسيط، مصدر سابق، ج ١، ص ٤٤.

(٦٤) الشريف الجرجاني، التعريفات، مصدر سابق، ص ٢٤١.

(٦٥) فهد بن عبد الرحمن الرومي، البدهيات في القرآن الكريم، مصدر سابق، ص ١١ - ١٢.

من توجه العقل توجّهاً أولياً حتى ولو لم يسبقه نص يقرره أو يؤدي إليه بالضرورة»^(٦٦).
إن البديهيات أو (البدهيات) تعد من مصادر الاستمداد المهمة في جميع الموارد لجملة من العلوم، وقضايا الفهم والتعامل، وكذلك فإنها تُعد مورد استمداد مهم في موضوع القواعد التفسيرية، وبذلك نفهم بأنه لا يمكن الغفلة عنها أو إهمالها وذلك لأهميتها الكبيرة.

٤ - القطعيات والمسلمات الشرعية

قال الجرجاني (ت ٨١٦هـ) عن المسلمات: «وهي قضايا تُسلّم من الخصم ويبنى عليها الكلام لدفعه سواء كانت مسلمة بين الخصمين أو بين أهل العلم كتسليم الفقهاء مسائل أصول الفقه»^(٦٧).

ومثالها: «قاعدة لزوم مراعاة القراءة الصحيحة والمعتبرة في تفسير القرآن»^(٦٨).
«ومن أمثلة المسلمات الاحتجاج على الخصم بما لا يجد بُدّاً من التسليم به، فحين احتج إبراهيم على الملك بأن الرب هو الذي يُحيي ويُميت، كابر وأنكر التسليم بذلك فغالط وادعى أنه يُحيي ويُميت فردّ عليه إبراهيم عليه السلام بقضية مسلمة لا يستطيع الملك إنكار هذه القضية ﴿فَبُهِتَ الَّذِي كَفَرَ﴾. ومن أمثلة ذلك الاحتجاج بالمبدأ وهو مُسلم لإثبات المعاد على من ينكره»^(٦٩).

وقد قسمها الشيخ محمد رضا المظفر (ت ١٣٨٣هـ) إلى عامة وخاصة ووضح كل واحدٍ منها بما يتيّس فهمها والعمل وفقها^(٧٠).

فالقطعيات والمسلمات وبقيد (الشرعية) تعد من أهم مصادر الاستمداد في موضوع قواعد التفسير؛ لما لها من أهمية كونها تحاكي الذات الإنسانية، وتتماشى مع أساسيات فطرته السليمة.

٥ - الارتكازات العقلانية

إن الارتكاز أو المرتكز هو السند و المتكأ، فيمثل ذلك العوامل المساندة الموجودة عقلاً، والتي تتعلق بالقضايا العقلية المتساملة.

(٦٦) فهد بن عبد الرحمن الرومي، البدهيات في القرآن الكريم، ص ١٢.

(٦٧) الجرجاني، التعريفات، مصدر سابق، ص ٢٤١.

(٦٨) محمد علي الرضائي، منطق تفسير القرآن، مصدر سابق، ص ٢١٥-٢١٦.

(٦٩) فهد بن عبد الرحمن الرومي، البدهيات في القرآن الكريم، ص ١٠-١١.

(٧٠) ط: محمد رضا المظفر، المنطق، مصدر سابق، ج ٣، ص ٣٥٢.

ومثالها: تخصيص وتقييد الكلام العام والمطلق للمتكلم، وذلك عن طريق استعمال المخصصات والمقيدات المتعارفة، كـ «قاعدة التخصيص وتقييد الكلام العام والمطلق للمتكلم عن طريق المخصصات والمقيدات»^(٧١).

يقول السيد عبد الأعلى السبزواري (ت ١٤١٤ هـ): «قد استقرت السيرة العقلائية على الاعتماد على الظواهر في المحاورات والمخاصمات والاحتجاجات ويستنكرون على من تخلف عن ذلك. وهذا من أهم الأصول النظامية المحاورية (نظام التفاهم) بحيث يستدل به لا عليه»^(٧٢). ويدخل في هذا البحث تخصيص العام بقرائن متنوعة كالخس والعقل والعرف. وحول ذلك يقول الغزالي (ت ٥٠٥ هـ): «عادة الناس تؤثر في تعريف مرادهم من ألفاظهم، حتى إن الجالس على المائدة يطلب الماء، يفهم منه: العذب البارد»^(٧٣).

ودليل كون المرتكزات العقلائية مصدرًا للاستمداد؛ هو سيرة العقلاء التي جرت وفق ذلك، واعتمدت عليها في محاوراتها وتعاملاتها.

٦ - اللغة العربية وآدابها

إن ذلك يعني ويراد به: «علم اللغة، والمعاني والبيان، والصرف والنحو، فإن كثيرًا من القواعد مستلهمة منها»^(٧٤).

أي: «معرفة مقاصد العرب من كلامهم، وأدب لغتهم، فإن القرآن كلام عربي فكانت قواعد العربية طريقًا لفهم معانيه وبدون ذلك يقع الغلط وسوء الفهم، والمعني بقواعد العربية؛ مجموع علوم اللسان العربي، وهي فن اللغة والتصريف، والنحو والمعاني والبيان وغير ذلك»^(٧٥).

«إن معاني القرآن ومعارفه العالية ومطالبه الشائخة لا تُدرك ولا تُفهم إلا بطريق العلم بألفاظه ومفرداته والقواعد المبتنية عليها الخطابات والآيات القرآنية. فإن القرآن إنما نُزل بلسان قوم العرب، حتى يتحقق به تبين حدود الله وأحكامه وتفهم المعارف الحقّة

(٧١) محمد علي الرضائي، منطق تفسير القرآن، مصدر سابق، ص ٢١٥-٢١٦.

(٧٢) عبد الأعلى السبزواري، تهذيب الأصول، بيروت - لبنان: الدار الإسلامية للطباعة والنشر والتوزيع، ط ٢، ١٤٠٦ هـ، ج ٢، ص ٦٦.

(٧٣) أبو حامد الغزالي، المستصفى من علم الأصول، تحقيق: حمزة بن زهير حافظ، المدينة المنورة - المملكة العربية السعودية: شركة المدينة المنورة للطباعة، ط ١، ١٤٠٦ هـ، ج ٢، ص ٣٥٠.

(٧٤) محمد علي الرضائي، منطق تفسير القرآن، ص ٢١٥-٢١٦.

(٧٥) خالد عبد الرحمن العك، أصول التفسير وقواعده، مصدر سابق، ص ٤٣.

الإلهية للناس، فلو لم يكن القرآن بلسان القوم لم يفهموه حتى يهتدوا بهدايته»^(٧٦).
فاللغة العربية الخالصة تُعد من أهم مصادر الاستمداد في مجال التفسير، وفي مجال بناء
وفهم قواعد التفسير.

٧- أصول الفقه

أما أصول الفقه «فلم يكونوا يعدونه من مادة التفسير، ولكنهم يذكرون أحكام
الأوامر والنواهي والعموم، وهي من أصول الفقه فيحصل أن بعضه يكون مادة للتفسير،
وذلك من جهتين: إحداهما أن علم الأصول قد أودعت فيه مسائل كثيرة هي من طريق
استعمال كلام العرب وفهم مواد اللغة، وقد أهمل التنبيه عليها علماء العربية مثل مسائل
الفحوى ومفهوم المخالفة، وقد عدّ الغزالي علم الأصول من جملة العلوم التي تتعلق
بالقرآن وبأحكامه، فلا جرم أن يكون مادة للتفسير. الجهة الثانية، أن علم الأصول يضبط
قواعد الاستنباط ويفصح عنها؛ فهو آلة للمفسر في استنباط المعاني الشرعية من آياتها»^(٧٧).

وقد جُعِلَ (علم الأصول) من مصادر الاستمداد في موضوع قواعد التفسير،
وأضيف إليها بعد أن أصبح لعلم (أصول الفقه) مدخلة كبيرة في مجال التفسير عموماً، وفي
مجال موضوع قواعد التفسير بشكلٍ خاص.

٨- النقل

إن المراد به هو النقل الخاص كـ «بعض المواضيع المنقولة عن صحابة النبي ﷺ
الخاصين، نظير ما نُقِلَ في بعض الأحاديث عن الإمام علي عليه السلام باستنطاق الآيات القرآنية
عن طريق آياتٍ أخرى، ولزوم مراعاة النظام والترابط بين الآيات في التفسير»^(٧٨).

فتارة يكون النقل خاصاً، وتارة يكون المنقول خاصاً؛ إذ قد يكون الحديث خاصاً
بشخص معين سمعه أو نُقِلَ إليه، وهو الذي أشاعه، وقد يكون علماً خاصاً موجوداً في
حديث أو كتاب خاص كالكتب التي دوّنها أصحاب الأئمة عنهم، وما شاكل ذلك.

ويراد بالصحابة الخاصين: الصحابة العدول، سواءً للنبي ﷺ، أو للأئمة
المعصومين عليهم السلام.

(٧٦) علي أكبر السيفي المازندراني، دروس تمهيدية، مصدر سابق، ص ١٤٥.

(٧٧) خالد عبد الرحمن العك، أصول التفسير وقواعده، مصدر سابق، ص ٤٥، ومحمد الطاهر بن عاشور،
التحرير والتنوير، مصدر سابق، ج ١، ص ١٦.

(٧٨) محمد علي الرضائي، منطق تفسير القرآن، مصدر سابق، ٢١٥-٢١٦.

وبشأن القرآن الكريم وما يتعلق به، فإن لدينا أحاديث صحيحة وردت عن أمير المؤمنين علي بن أبي طالب عليه السلام، بأنه هو الأعلام والأقدر على فهم القرآن الكريم قالها النبي الأكرم صلى الله عليه وآله بحقه.

الأصول المنهجية الثانية

وتسميتها بالثانوية؛ لأنها تعتمد على المصادر الأولية في وجودها، وإن كان من ضمنها كتب مختصة بالتفسير والقرآن، إلا أنها لم تؤلف حول قواعد التفسير حصراً، وهذه الأصول تتمثل بـ:

١ - المصنفات والمؤلفات المستقلة

ف«بعد شعورهم بالحاجة لاستقلال التدوين للأسس المنهجية، ألف جماعة من أهل العلم كتباً بهذا العلم، مشيرين إلى ضرورة توظيف ضوابط خاصة تحكم العملية التفسيرية من خلال هذه الأسس التي قد وسمها بعضهم بأصول التفسير أو القواعد التفسيرية، ولم تكن هذه المصنفات على نسق واحد من الترتيب، أو من حيث المادة العلمية؛ إذ إنها كانت بمنزلة إرغاصات العملية التأسيسية، كما هو الحال في أي مشروع بناء نظري لعملية فكرية»^(٧٩).

إن كل من يتصدى لتأليف كتاب ما في موضوع غير مشبع تملكه حالة حب التوسع فيه^(٨٠). وبذلك تم تأليف كتب تهتم بالضوابط التفسيرية تباينت أسائها ما بين كونها أصول أو قواعد، إلا أن استقر العنوان الأخير على أن يطلق عليها مصطلح قواعد التفسير.

٢ - مصنفات علوم القرآن

إذ قد احتوت مصنفات علوم القرآن على الكثير من الأصول المنهجية الخاصة بالتفسير والقواعد التفسيرية.

«إن مصنفات علوم القرآن تناولت في ثنائها الكثير مما يخص أسس التفسير؛ إذ إن أسس التفسير تدخل في عموم علوم القرآن، فمنها ما حمل تفصيلات عن هذا الموضوع، ومنها ما مرّ عليه استطراداً»^(٨١).

(٧٩) عدي جواد الحجار، الأسس المنهجية في تفسير النص القرآني، مصدر سابق، ص ٧٢.

(٨٠) ط: محمد الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، مصدر سابق، ج ١، ص ٤٦.

(٨١) عدي جواد الحجار، الأسس المنهجية في تفسير النص القرآني، مصدر سابق، ص ٩٨.

ف«مبحث قواعد التفسير حظي بعناية المسلمين قديماً. إلا أنه كان متناثراً في طيات الكتب المختلفة»^(٨٢).

نعم، إن هناك جملة من قواعد التفسير موجودة في كتب علوم القرآن وفروعه المختلفة وأبحاثه المتنوعة، وهذا مما لا غفلة عنه بسبب العلاقة فيما بينهما، والتي هي علاقة الجزء بالكل.

٣- المصنفات التفسيرية (كتب التفسير)

إن المصنفات التفسيرية يراد بها بالخصوص؛ مقدمات التفاسير التي احتوت على ذكر الأصول المنهجية للقواعد التفسيرية.

فهذه المقدمات اختصت ببيان الأصول المنهجية التفسيرية و«مراحل تطورها ومعالجة موضوعها، وتأصيلها بوصفها علماً مستقلاً له وظيفته التنظيرية المهمة في العملية التفسيرية التي تأهله للاستقلال في مدونات خاصة يرجع إليها المفسر والباحث، لضبط العملية التفسيرية أسوة بسائر العلوم، ولا سيما وأن التفسير أسمى العلوم وأهمها بلحاظ شرف موضوعه، وأهمية متعلقاته»^(٨٣).

فإن قواعد التفسير منتشرة بين تفاصيل وطيّات كتب التفسير لمن يريد البحث عنها أو الاستزادة منها^(٨٤).

لقد كانت «نشأة قواعد التفسير مواكبة لعلم التفسير، إلا أنها كانت متفرقة ومنتشرة ضمن كتب التفسير، ثم ازدادت بازدياد كتب التفسير»^(٨٥).

لقد تناولت كتب التفسير، وبالخصوص في مقدماتها أصول التفسير وقواعده، والمنهجية التي سيسر وفقها المؤلف، والأسس والضوابط، والطريقة والمنهج، ثم وفي مجال التطبيق التفسيري على جملة من الآيات لم يغفل عن ذكر القواعد التفسيرية المهمة التي تتطابق وتتمازج مع المقام التفسيري.

(٨٢) محمد علي الرضائي، منطق تفسير القرآن، ص ٢١٣.

(٨٣) عدي جواد الحجار، الأسس المنهجية في تفسير النص القرآني، مصدر سابق، ص ٩٧-٩٨.

(٨٤) ظ: خالد بن عثمان السبت، قواعد التفسير جمعاً ودراسة، مصدر سابق، ص ٣٥.

(٨٥) محمد علي الرضائي، منطق تفسير القرآن، مصدر سابق، ص ٢١٣.

النحوي المغربي بين فضل القرآن وجهود النحاة

عبدالقادر بن فطة*

□ مدخل

لقد ضرب النحو المغربي بأصالته أعماق الدرس اللغوي، هيباً له القرآن المقومات لاحتضان تراكيبه المتنوعة. ولعل من معالم الأصالة أنه أمدّ التراث اللغوي بالثوابت التي تنير الحقل اللغوي، هذا ما أدركه نحاة المغرب فضبطوا أصولها، وقيدوها بمعايير خاصة كمعيار الاستدلال والاحتجاج على منوال الأصوليين في طريقة استقراء النصوص.

فقد رصدوا حركته في الدرس اللغوي، فاهتموا بمسائله للتنظير والتقعيد والتعليم، فقد شكّلت مؤلفاتهم كابن مُعْطٍ صاحب الألفية التي تأثر بها ابن مالك، والمكودي في الشرح الكبير والصغير، والمختار الشنقيطي في شافي الغليل، الذين تركوا ذخيرة نحوية أتت ملكة المتعلمين حظها من الفائدة العقلية والمتعة الوجدانية.

السؤال المطروح هل قدّم نحاة المغرب مادة علمية غزيرة يحتاج إليها كل من يمت إلى علم النحو بصلة؟

*أستاذ محاضر، جامعة مصطفى اسطمبولي في معسكر، الجزائر. البريد الإلكتروني:

ack055@hotmail.fr

□ أولاً: فضل القرآن على النحوي المغربي

شكّل القرآن الكريم موقفاً مهماً للعقل أمام ما يحتويه من علوم لغوية وكونية ليوزّع جهوده المعرفية لتكون هذه العلوم منصهرة في لبنة واحدة. فما من علم إلا وكان القرآن الكريم هو الحقل الذي ينبعث منه هذا العلم. وهذا الأمر يخصّ كل المعارف التي برزت في التراث الإسلامي والعربي، وعلى رأسها علم النحو، فكان النص القرآني المنطلق الحقيقي له من خلال التعامل معه.

لقد كانت هناك مسائل نفيسة تجمع بين العلمين النحوي والشرعي، قال ابن رشد الحفيد (٥٩٥هـ) وهو يفرق بين صنفين من العلوم: «علوم مقصودة لنفسها وعلوم ممهدة في تعلم العلوم المقصودة»^(١).

وكان حيّز الدرس النحوي مهماً لأن الاستدلال على الأحكام الشرعية متوقّف على فهم النص الشرعي، فلا يمكن استنباط الأحكام الشرعية إلاّ بفهم النص فهمًا صحيحًا، ومقيّدًا بضوابط نحوية تتحكّم فيها قواعده المرتبطة بالإدراك والبيان الناتجة عن استقراء نظام اللغة العربية، ومعرفة أنماطها في الأداء والتخاطب. فالنحو سبيل لاستيعاب الكلام وإدراك العلوم، أمدهم بمناهج تساعدهم في صياغة آرائهم، وتسديد اجتهادهم.

إن الإسهاب في إظهار قواعد النحو هو من توجّهات النحاة في توظيف ملكاتهم في التعامل مع القرآن الكريم، فهو مرتبط في مدلوله بعلم اللغة «أما علم اللغة فهو متعلّق بالقوانين التي تحكم دلالات الألفاظ والتراكيب»^(٢).

لقد كرّس نحاة المغرب مبدأ التبعية للقرآن بالوعي والفهم قصد تطويره، وجعله مناراً يبعث شعاعه لكشف فلسفة هذا العلم وحلّ عقده، وقد سلك علماءه الاتجاه العلمي للإفهام والإقناع في تحليل مسأله، فاستقرّوا التراكيب النحوية الواردة في القرآن لاستخلاص الأصول، فكانت قياساً يشبّون بها القواعد للتعليل والإلزام، وكانوا «يحسون بنوع من التخلف عن المشاركة، فحاولوا أن يعوضوا ذلك بتأكيد تفوّقهم رغم بعدهم، وسبقهم رغم غربتهم، ومن هنا نراهم يتعصّبون للغة، حيث يفتنون علم النحو ويقتلون درساً وتأليفاً»^(٣).

(١) القاضي أبو الوليد ابن رشد الحفيد، الضروري في صناعة النحو، تحقيق: منصور علي عبد السميع، مصر: دار الصحوة، ط ١، ٢٠١٠، ص ٣١.

(٢) محمد بن تاويت، محمد صادق العفيفي، الأدب المغربي، بيروت: دار الكتاب لبنان، ط ٢، ١٩٦٩، ص ٦٠.

(٣) الفارابي، إحصاء العلوم، تحقيق: عثمان أمين، مصر: دار الفكر العربي، ط ٢، ١٩٤٩، ص ٤٥.

وقد ارتكزوا على التأويل بإعمال المنطق والاجتهاد في فهم النصوص والوصول إلى التخریجات. فالمنطلق الذي تأسس عليه هو النص القرآني بعد أن استقرت لغته لديهم، فوقفوا على دراسة القضايا المتعلقة بالجمل لمعرفة الأسس ونظامها في السياق. فقد تمكّنوا من إبراز مستويات الجملة الثابتة والمتغيرة.

ولم يقف الدرس النحوي عند البحث في الجملة، بل تجاوز ذلك إلى الكشف عن أنماطها ما يعكس تطوّر اللغة ونشاط أصحابها وضرورة التجديد. كما عرّج هذا العلم على قوانينه وأصوله، ومعرفة مناهجه التي نهجت فلا تزيغ عنها، وتحفظ الرسوم التي رسمت له، ما يعكس عظمة لغة القرآن التي راعت التراكيب ودلالاتها من منطوق ومكتوب، كأنه اللغة بعينها هذا ما عبّر عنه ابن خلدون (٨٠٨هـ): «النحو هو علم العربية»^(٤).

فقد أثبت النحو في نظر نحاة المغرب صبغة شاملة فهو لم يكتفِ بالكلمة المفردة، بل أصبح منهجاً لتحليل الجمل على معايير ثابتة تستمد موضوعيتها من مصادر اللغة، كاشفاً عن أنساق تركيبية بديعة، جامعاً الأبنية الكلية للنص، مستثمراً ما أنتجته قرائح العرب وعبقريتهم، يصب كلاً في نظام لغوي مشتملاً على كلّ الاستعمالات اللغوية ذات الأنماط المختلفة.

فعلم النحو هو تابع للغة بيد أنه يتحكّم في قواعده الإعرابية ودلالاتها. إن الاهتمام به دليل على نضجهم اللغوي خاصة عند جودي بن عثمان وعبد المالك بن حبيب السلمي (٥٢٨هـ) وابن السيد البطليوسي (٢٣٨هـ)، فقد هموا اللغة من اللحن والابتذال فهاجروا إلى المشرق، واحتكوا بكبار النحاة خاصة الكوفيين منهم كالكسائي والفراء وأخذوا عنهم، ومنحوا القدرة للمهتمين بها من الولوج في أسرارهم واستقراء حقائقه والحرص على بيئته تحقيقاً وتوثيقاً، ما جعل علم النحو ينشأ على يد كبار العلماء كابن معطٍ (٦٢٨هـ) وابن أجروم (٧٢٣هـ) لتستقرّ ضوابطه ومضامينه في كتبهم، وكان معيارهم اللغوي الإتقان والدقة لضبط القواعد لذلك محصوا الكلام، ولم يقبلوا إلّا ما يناسب الأقيسة العربية الفصيحة.

لقد كثرت المؤلفات رغم اختلاف توجّهات مؤلفيها، إلّا أنّ طبيعة علم النحو يملك آليات جعلته يفرض على أصحابه المعارف اللغوية المدعّمة بالملكات لضبط محتوياته ومقاصده. والظاهر من مؤلفاتهم أنّهم فهموه فهماً عميقاً لاعتمادهم على لغة القرآن، ما

(٤) ابن خلدون، المقدمة، تحقيق: محمد الدرويش، دار العرب، ص ٥٣٢.

جعلهم يرفعون عن اللغة الاضطراب في تراكيبيها، وتوضيح مراميها، والكشف عن إعجاز القرآن.

ولعل معرفة نحاة المغرب لأسرار هذا العلم جعلهم يدركون أساليب التعبير على نحو تلقائي ومن واقع اللغة وما ينفرد به القرآن من نظام متكامل نحويًا.

فلغة القرآن تجمع بين الذوق والنظام العقلي، فأثرت علم النحو بطرق الأداء، فوسائل التعبير «لغة القرآن الكريم للسان العربي المبين، وقد كانت أساليبه في قراءاته الموثق النموذج الذي اعتمد عليه أئمة النحو في الوصف والتعقيد»^(٥)، هي المثال الأعلى، فاجتهاد نحاة المغرب في التأليف وشرح المتن، منبعمها عمق اللغة فإذا زاعت عنها لحقها الخلل، وأصابها الابتذال.

فقد أفاضوا في موضوعات كثيرة، وأعملوا عقلهم في استنباط القواعد والأحكام، فحدّدوا الوظائف النحوية للأنماط التركيبية الذي شهدتها الارتقاء اللغوي، وتأكيد وجوب وضع النحو العربي وتمحيصه ليصبح أداة إيجائية، من أجل تيسير أغوار الخطاب اللغوي والأدبي معًا، وإخضاعه لنظام لغوي خال من التعقيد والتعسف، ويحقق الصّحة النحوية، اعتمادًا على لغة القرآن في تحديد العلاقات الأساسية في الجملة على أساس أنّها وظائف يؤدّيها كلّ مكوّن بحسب ارتباطه لما بعده وما قبله.

فنظرًا لأهمية الدرس النحوي، اعتنوا بكلّ ما يتعلّق بنحو القرآن للتوصل إلى المقاصد من خلال ما تضمّره التراكيب بغية تأصيل المعايير في استنباط الأحكام الناتجة عن تغير الواقع وفقًا لتطور الزمن، وتلاقى الفكر العجمي مع الفكر الإسلامي. حينها أدركوا الصلة القوية بين النحو والنص لأنّها تقودهم إلى فهم أسرار النص والوقوف على الفكرة الجوهرية، وتحديد الغاية.

وقد حدّد النحاة شروطًا في التعامل مع نحو القرآن، أن يكون النحوي صاحب علم لغوي ومعرفة بالقرآن والسنة معرفة دقيقة، والتبصّر في الخوض في قضايا النحو الذي فتح بابها سيئويه في إخراج المسائل من حيز الإشكال إلى حيز الوضوح والتجلي.

وأن تكون النظرة علمية مؤسسة على تعيين الأنماط النحوية المتوخى إيضاها في السياق، وتظهر فطنته في إبراز الجوانب الدلالية في المواطن المختلفة من النص التي تتماشى مع الأنساق. ولا يتوقّف العمل هنا لضرورة التطرّق إلى دلالة الاقتضاء، وهي نوع من

(٥) محمد المختار ولد أباه، ه تاريخ النحو العربي في المشرق والمغرب، بيروت: دار الكتب العلمية، ط ٢، ١٤٢٩هـ، ص ٥٧٥.

أنواع الإشارة، وهي ما كان العامل فيه مضمراً إما لضرورة صدق المتكلم وإما لصحة وقوع الملفوظ به.

ما يمكن قوله: إن مقدار البحث النحوي من خلال هذه الشروط أنه استثمر القواعد اللغوية التي هي أهم مباحث الدرس النحوي في التراث العربي.

فالتصوّر النحوي عند نحاة المغرب أساسه الاعتناء بالجملة واللفظ، والصياغة لتحقيق الإعراب حتى تتفق مع التأصيل والتجديد، فالإعراب في التصوّر النحوي دليل المعنى، وهو خاضع للتطور والتغير حسب العامل، ولذا فقد نال الإعراب عناية فائقة محاولين في ذلك تحديد دلالاته وتوليدها.

فقد حكموا منطق اللغة في تناولهم الدرس النحوي، فالذي توصّلوا إليه امتاز بالنضج، انبعث من إحاطتهم باللغة على أنّها وسيلة للفهم واستنباط الأحكام. فقد اهتموا بفطنتهم إلى الإبانة عن كثير من أسرار هذه الدرس، وهذا ما نجده ماثلاً في كتبهم. فكانت المادة القرآنية برهاناً على تناسق فاعلية علم النحو في الثقافة اللغوية في المغرب العربي، والنشاط الفكري، إمّا على المستوى المنهجي أو على المستوى الإجرائي.

فالدرس النحوي اختطّ منهجه من القرآن الكريم، وأدخل في بناء النظام اللغوي العربية. فكانت أبوابه ذات طابع ثابت، وموضوعاته تأخذ الصدارة في الدراسات ذات الصلة بالعلوم العقلية. فجعله القرآن عنصراً في التفكير ووسيلة في نقل المفاهيم لغزارة المعاني والمقاصد، وصار لغة المصطلحات العلمية لدى المدارس النحوية وأصحاب القراءات. فوجدوا في مكوناته الغاية في تحقيق المعالجة المنطقية للتصورات المخزونة بصور أفضل وأكثر نضجاً، فاستقرت مفاهيمه في دلالاته. فبفضل القرآن أصبح ركيزة رئيسة لدى أهل العلم من أصوليين ولغويين ومفسرين. فما قدمه القرآن للنحو المغربي من إضافة نقح المادة اللغوية لذوي الاختصاص في اللغة لتوثيق علمهم.

وجد النحوي أوج نشاطه في حُضن القرآن الكريم، فنضجت المسائل وتأصلت المصطلحات. ولذلك انبرى نحاة المغرب إلى وضع آليات كفيلة بالحفاظ على نظامه في الكتابة. وعظم ذلك بملازمة ما يكتنزه النص القرآني من أنماط تركيبية. فحُزّم إلى تصنيف مؤلفات تكون حصيلة ثراء استلهمه أهل النحو ليتنفع به علماء اللغة والشرعة. فقد أمدّ القرآن الدرس النحوي المغربي بذخيرة نحوية للاحتجاج بالكلام الفصيح للتأكيد على مرجعيته في الموازنات اللغوية، واستنطاق حقيقتها الماثلة في التراث.

فقد أدرك نحاة المغرب أنّ في القرآن إشعاعاً بيانياً تتبصر به ما بلغته الدراسات

النحوية، مع ضرورة الوقوف على أحكامه لاستقراء ما جاء فيها من تلطف وإعجاز وتعليل، تجاوز كلام العرب إلى ظواهر جزئية أرست ضوابطه الكلية، وفهم ما اعتاص من تراكيب للكشف عن جوانب مهمة في الدرس النحوي.

فالقرآن الإطار الوحيد الذي يؤدي به النحو متطلباته، ويفسر مقاصدها، ويخلق التواصل بين النص والمخاطب. فهو لا يقف عند مضمون السياق بل يحيي الشعور الملائم مع التمتع بخصائص التعبير، تلوين الخطاب.

فتح النحو العربي آفاقاً واسعة لنحاة المغرب، فقد صار تأصيله مشروعاً لغوياً واتجاهاً علمياً بعد أن كانت تجاوباً سلفياً فطرياً مع مؤلفات المشاركة. ولما كان القرآن المرجعية التي لا تُمارى؛ فإنه هيمن على سائر الحقول اللغوية، واكتسب النحو مشروعيته عبر التفوق وتخطي التقليد.

إن هذا النحو تمحور حول مسائل اختلفت فيها المدرستان البصرية والكوفية استفادت من القراءات القرآنية والشعر العربي، فقدّم نحاة المغرب تفرّدات جديدة، واجتهادات متّنت العلاقة مع المرجعية المألوفة، فارتقت بالنحو إلى مستوى راقٍ. واقتضى هذا الوضع أن تنضج المعالجة إلى مستوى الدرس النحوي المرتبط بالنص القرآني ولّد عن طريق التأليف علاقات داخلية تشكّل لحمة النحو العربي.

ولا شك أن الذي قام به هؤلاء النحاة كان للكشف عن أصالة النحو وإنتاج معرفة بمكوّناته وعناصره، مما قوى هذا الشعور لديهم إلهام الحاح النص القرآني نفسه على مدارس ما فيه؛ فأدركوا جوهر لغته، فبقدر حرصه عليه كان حرصهم على تأكيد صلته بلغة العرب.

فقد أفضى هذا الوضع إلى توحد القراءة التي تجمع بين التمسك بالتراث وانفتاح على التجديد، إن هذا الفعل هو الذي حرّك مباحث نحاة المغاربة باتجاه التوسّع في دراسة مختلفة المسائل.

□ ثانياً: جهود النحاة في تأصيل الدرس النحوي

لنحاة المغرب جهود جليلة، وآثارها وزنها في اللغة. والظاهر من مؤلفاتهم أنّهم فهموه فهماً عميقاً لاعتماده على معرفتهم لأسرار العربية، جعلهم يدركون التراكيب النحوية، وما تنفرد به من نظام متكامل لفظياً ودلالياً.

فقد رصدوا حركة الدرس في الحقل اللغوي، فاهتموا بمسائله لاستنباط الأحكام

من النصوص. لذا نجدهم يعالجون موضوعات كثيرة في كتبهم، وأكدوا ضرورة النحو في إدراك أسرار التراكيب ودلالاتها. فقد ساهموا في وضع اللبنة الأولى في تأصيل أسسه، فلم يغفلوا عن شيء يستحق الخوض فيه.

أبدعوا في طرح مسائل كثيرة تشكّل ذخيرة نحوية، يغلب عليها الاستقصاء والتعمّق في التحليل، واستنباط المبادئ والأصول من الجزئيات. تميّزوا بالفطنة وحسن تصنيف الكلام والكشف عن المعاني بوجوه الأداء وأصول اللغة، إنهم يمثلون قفزة مهمة في الدراسات النحوية التي اعتمد عليها العلماء والباحثون قديماً وحديثاً في منهج البحث العلمي والحركة اللغوية.

وقد سلك نحاة المغرب الاتجاه العلمي للإفهام والإقناع في تأليف الكتب، فكان قياساً يثبتون به القواعد للتعليل والتأويل بإعمال المنطق والاجتهاد في فهم النصوص والوصول إلى التخریجات. فالمنطلق الذي تأسست عليه هو النص القرآني، بعد أن استقرّت لدى أهلها فوقفوا عند دراسة قضايا النحوية لمعرفة أحكامها ونظامها في السياق.

كما حظيت اللغة العربية بأهمية واسعة لديهم؛ لأن الاستدلال على الأحكام النحوية متوقّف على فهم الخطاب اللغوي والأدبي، وهذا الفهم ينبغي أن يكون فهماً دقيقاً ومضبوطاً بضوابط لغوية بحيث تُراعى فيه القواعد النحوية. فالدرس اللغوي كان بحاجة إلى النحو وضوابطها، فالقرآن أمّد النحويين المغاربة بمناهج تساعد في صياغة آرائهم، وتسديد اجتهادهم خاصة في التراكيب.

فنظراً لأهميته اعتنوا بكلّ ما يتعلّق بلغة لقرآن للتوصّل إلى المقاصد من خلال ما يضمّره السياق بغية تأصيل المعايير في استنباط الأحكام الناتجة عن تغيّر النمط التركيبي. فتنوّعت طرق التأصيل والتجديد، منهم من أثر النظم، وساهم آخرون في شرح المتون، وأبدع جلّهم في التأليف ونظم المتون، وهذا ما سوف يتّضح في المسائل الآتية:

١ - نظم المتون

لقد كان نظم المتون من أبرز الإنجازات التي قدّمها نحاة المغرب إلى النحو العربي، وجد فيها المشاركة الإشعاع النحوي الذي يؤصّل العلم بالنسبة للطلبة. فأشادوا بها كابن مالك مع ألفية ابن مُعْطٍ، وقد تميّزت بالدقة في تناول المسائل النحوية، فأزالت كثيراً من الغموض الذي اكتنف المصادر الكبرى في علم النحو كالكتاب لسيبويه. فأوصلت النحو العربي إلى هيئته الصحيحة، بحيث يستطيع طالب العلم أن يأمن ما يقرأ، وبما يستشهد.

فالتون مصدر من مصادر النحو بوصفها وثيقة شاهدة على صحة هذا العلم. فهي أكثر انسجامًا مع اللغة، فيها أصول النحو وأحكامه، وما يوافق المقاييس دون حاجة إلى التأويل.

ومن النحويين الذين أصّلوا للدرس النحوي عن طريق نظم المتون يحيى بن معطي الزواوي (٦٢٨هـ) كان له إسهام في خدمة النحو العربي، فقد عكف على دراسة أسرارهِ، وعرف كيف يقترب من نحو القرآن بأسلوب علمي جمع فيه بين ثقافته الخاصة وذكائه بغية التوفيق بين الإعراب والمعاني، فهو أشبه بعلماء الشريعة، حتى أصبح مرجعًا يعود إليه العلماء للاستشهاد بآرائه النحوية «فقد رحل إلى بلاد مصر، فلقي المشايخ وباحث العلماء وناظرهم»^(٦).

لقد عني بخدمة القرآن، وانصبت دراسته على نحوه، وكان يرى لا سبيل إلى مبتغاه إلا بالوقوف على أسرار القرآن التركيبية، وإدراك دقائقه، والإلمام بأساليب العربية، وكان حاضرًا بذهنه وفطنته، فلا يُقبل على كتاب الله وكلام العرب إلا مبيّنًا للمعاني وأضراب الكلام.

لقد أحسّ بضرورة التقرب من النحو العربي لمواجهة التحديات ومنها ظاهرة اللحن، وعدم الاكتفاء بما أنتجه المشاركة، فاتّجه ابن معطي إلى إثبات الارتقاء العلمي، وعمل مخلصًا على التماس الدقة في التغيير والتجديد في الدرس النحوي. لقد اجتهد في سبيل حمايته من خلال مؤلفاته مبيّنًا فيها التجديد والقدرة على التعامل مع اللسان العربي، فكان من أهم ما ألف الرجل ألفيته التي أبدع فيها حتى صار مصدر إلهام لابن مالك «سبق ابن مالك لهذا العمل الفذّ ورغم ما يقال عن عمله فله المبادرة والسبق»^(٧).

فقد كان لابن معطي الفضل في ظهور هذا النوع من النظم رغم أنّ اليشكري سبقه لكنّ لم يكن له صدى، فقد أبان على أنّها جوهر الدرس النحوي لمن سيأتي من بعده. فإبداعه في التعامل مع النحو العربي وطّن قوته، وعمّق الوعي بأهميته في الحياة العلمية. فحرصه تخطّى الصعاب بوضع ضوابط تصون الدرس النحوي، فكان ما وضعه إشرافًا لعصمته من الابتذال، «وإذا كانت ألفية ابن مالك نالت الشهرة المعهودة، فإنّ ذلك لا يضع من قيمة عمل ابن معطي الذي أفاد منه صاحب الخلاصة، شكلاً ومضموناً، فلقد جرى على منواله في

(٦) ابن خلكان، وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، تحقيق: إحسان عباس، بيروت: دار الصادر، ١٩٧٢م، ٢/٢٣٥.

(٧) صالح بلعيد، ألفية ابن مال في الميزان، الجزائر: ديوان المطبوعات الجامعية، ص ١٥.

عدة أبيات، وفي طريقة النظم، كما اقتبس من معانيه وألفاظه الشيء الكثير^(٨).

من ذلك يقول ابن معط في ألفيته:

القول في توابع الاسم الأول نعت وتوكيد وعطف وبدل^(٩)
ويقول ابن مالك:

ويتبع في الإعراب الأسماء الأول نعت وتوكيد وعطف وبدل^(١٠)

فقد أسهب في إظهار ضوابط النحو العربي من خلال ألفيته، ووظف ملكته في التعامل معها، فهي مبنية على: القوانين تحكم الأحكام، وألغت مبدأ التبعية قصد تطوير الدرس النحوي، وجعله مناراً يبعث شعاعه لكشف فلسفة هذا العلم وحل عقده. وسلك المسلك الذي اتبعه نحاة عصره في الأخذ عن البصريين والكوفيين وانتقاء بعض آراء البغداديين، تناول مسائل كثيرة اعتماداً على اجتهاده الخاص كمسألة عدم تقدّم خبر ما دام على اسمها، جاء في ألفيته:

ولا يجوز أن تُقدّم الخبر على اسم ما دام وجاز في الآخر^(١١)

كما يظهر عليه نوع من الميل إلى البصريين خاصة سيبويه في إعراب الأسماء الستة:

وستة بالواو رفعاً إن تضاف والياء في الجر وفي النصب ألف^(١٢)

والذي نستخلصه أنّ ابن معطٍ حكم منطق النحو العربي، وكان اهتمامه كبيراً به، واستطاع الإلمام بضوابطه. فالذي توصل إليه امتاز برؤية شاملة انبثقت من إلمامه بالنحو العربي على أنّها وسيلة للفهم واستنباط الأحكام، فقد اهتمدى بفطنته إلى الإبانة عن كثير من مسأله، وهذا ما نجده ماثلاً في ألفيته.

٢- الشروح

بادر نحاة المغرب إلى شرح الكتب والمتون حين أحسّوا بضرورة فهم أسرار اللغة والدين. وكانت فكرتهم تحمل الخطوط الكبرى لتأصيل الدرس النحوي، وكان لهم منهج خاص استندوا إلى عبقريتهم للتمييز بين اجتهادهم وعدم تقليد المشاركة. وقد ارتكزوا على القرآن الكريم بالدرجة الأولى قبل الحديث والشعر، فنّبّهوا على كثير من الأحكام التي

(٨) مختار ولد أباه، تاريخ النحو، ص ٢٩١.

(٩) موسى الشمولي، شرح ألفية ابن معط، الرياض: مكتبة الخريجي، ط ١، ١٩٨٥، ٣٣/١.

(١٠) ابن مالك، متن الألفية، بيروت - لبنان: المكتبة الشعبانية، ص ٣٤.

(١١) علي موسى الشمولي، شرح ألفية ابن معط، ١/ ٨٦٠.

(١٢) المصدر نفسه، ١/ ٢٥٠.

فاتت نحاة المشاركة. فالتمسوا الموضوعية والدقة في التعامل مع ما كتبه سيبويه والخليل وغيرهما لإبلاغ المتعلم على ما يهدفون إليه، فأثروا أسهل السبل للتوضيح والتبسيط لما نعت بالغموض. فقد تصرّفوا في الإعراب تصرّفًا طال به شرحهم، ينقلون المتعلم إلى أجواء الأداء النحوي الذي يظهر مهمّة الكلام في التأثير والاستمالة، بعرض الصيغ القياسية على نسق جديد لإظهار ساحة العربية.

ومن النحاة الذين التفتوا إلى الشرح ابن أبي ربيع السبتي (٦٨٨هـ) الذي عاش الوحدة العلمية بين الأندلس والمغرب فقد نبغ في النحو منذ صغره، ودّرّسه بأمر من شيخه الإمام الشلوين الذي كان يحفزه بتدريس صغار الطلبة، حتى قويت شوكته، واستتمت طريقته.

فقد ألّف كتابه المشهور البسيط في شرح الجمل للزجاجي الذي يعدّ أول مؤلّف خاص بالمتعلمين، لأنّ الزجاجي اتّبع فيه الاختصار والتنظيم والتذليل، عكس الكتب التي سبقته كالكتاب لسيبويه كان موجهًا لفئة خاصة متمرّسة في العلم، وكان بحاجة إلى تسهيل وهذا ما قام به المبرّد في المقتضب (٢٨٦هـ)، فخصوصية هذا الكتاب استمالت نحاة المغرب والأندلس كابن الباذش (٥٢٨هـ) وابن خروف (٦٠٩هـ) وابن معط.

لقد بذل السبتي في شرحه فيه جهدًا في إخضاع علو النحو تحت تصرّف المتعلمين، يسّر المقفل، وأكمل الناقص، وقيد البيت بقائله. لقد أحسّ بضرورة التقرّب منه لمواجهة من خالف سيبويه والزجاجي ومنهم ابن طراوة (٥٢٦هـ)، وعدم الاكتفاء بما قاله، بل وقف رادًا بعض الآراء التي ذهب إليها ابن طراوة.

من ذلك (أنّ والهاء) رفض وجود ضمير الأمر والشأن فيهما في رأيه لا منقول، فردّ ابن أبي الربيع مستشهدا بقوله تعالى: ﴿مَنْ يَأْتِ رَبَّهُ﴾^(١٣)، وقوله: ﴿فَإِنَّمَا لَا تَعْمَى الْأَبْصَارُ﴾^(١٤).

وهذان ضميران يعودان على شيء مُتقدّم، لا على ما دلّ عليه الكلام، ولا يصح أن يقال فيهما إلّا أنّ الضمير من (أنّه) ضمير الخبر، والضمير من (فإنها) ضمير القصة^(١٥).

كما خالف ابن طراوة وأيد سيبويه في مسألة إلحاق تاء التأنيث «اعلم أن الفعل إذا

(١٣) سورة طه، الآية ٧٤.

(١٤) سورة الحج، الآية ٤٦.

(١٥) ابن أبي ربيع السبتي، البسيط في شرح جمل الزجاجي، تحقيق: عياد بن عبد الشيتي، بيروت: دار الغرب الإسلامي، ١٩٨٦م، ص ٧٥٥.

أسند إلى المؤنث، فإن كان التأنيث غير حقيقي، فأنت في إلحاق تاء التأنيث الفعل بالخيار، تقول: طلع الشمس وطلعت الشمس، قال تعالى: ﴿وَجَمَعَ الشَّمْسُ وَالْقَمَرُ﴾^(١٦)، وذهب ابن طراوة إلى أنها ليس من باب طلع الشمس؛ لأنه جمع، إنها تستند إلى اثنين وهو هنا قد أسند إلى الشمس والقمر فغلب المذكر، وهو عنده بمنزلة: زيد وهند قاما، وما ذهب إليه ابن طراوة يدفعه السماع^(١٧)، منتقداً السبتي أبي الربيع إلى إثبات الارتقاء النحوي بالمغرب، وعمل مخلصاً على التماس الدقة في التغيير والتجديد، التعسف والانزلاق الذي انتاب بعض النحاة كابن طراوة وابن مضاء، فقد وجد في منهج شيخه أبي علي شلويين الأرضية الثابتة لاستلهاهم حقيقة الدرس النحوي.

لقد اجتهد في سبيل خدمة النحو العربي من خلال مؤلفاته خاصة «السيط»، مبيّناً فيه القدرة على التعامل مع اللسان العربي. لذا رأى ضرورة تخصيص شروح لاثقة لمؤلفات كبار النحاة يترعرع الدرس النحوي بين أحضانها.

إنّ تمسك ابن أبي الربيع بالنحو العربي لم يقف عند ارتقائها، إنّما أبان على أنّ جوهر اللغة العربية يتصل بوجود الأمة. فإبداعه في التعامل مع أسس على تقديسه، وتوطين قواعده على وعي عميق بأهميته في الحياة العلمية، وبوصفه آلة عقلية فهو الرابط المتين بين المستويات اللغوية.

كما كان لأبي زيد عبدالرحمن صالح المكودي (٨٠٧هـ) النحوي المعروف فضل في تأسيس مدرسة ابن مالك بالمغرب، وأول من درّس كتاب سيبويه «لعله أول من أقرأ ألفية ابن مالك، ويذكر شارحوها أنّها تلقاها من بعض طلبته، فاستحسنها، وأقرّ تدريسها ثمّ وضع عليها شرحه الكبير والصغير»^(١٨).

لقد أظهر قدرة فائقة وثقافة واسعة في الإحاطة بأسرار النحو العربي، وخفياً الأسلوب العربي، إلى جانب اطلاعه على كتب النحاة المشاركة، كما كان المكودي متذوّقاً للشعر العربي، مطّلعاً على أصول اللغة في كلام اللغويين الصحابة، جمع إلى جانب ذلك كثيراً مما يتصل بالمأثور.

إن كان شرحه الكبير للألفية قد ضاع فإنّ الشرح الصغير بقي مُعتمداً في التعليم

(١٦) سورة القيامة، الآية ٩.

(١٧) المصدر نفسه، ص ٣٥٢.

(١٨) عبد الرحمن صالح المكودي، شرح المكودي على ألفية ابن مالك، تحقيق: الدكتورة فاطمة راشد الراجحي، الناشر جامعة الكويت، ص ١٥.

والتصنيف، فوضعت له الحواشي والتعليقات، ومن الذين تناولوه علي بن البركة التطواني، ومحمد بن حمدون بن الحاج (١٣١٠ هـ).

وأتبع في هذا الشرح منهج الاختصار والتوضيح والتدقيق في التعامل مع الشواهد القرآنية التي تتطلب جهداً في إخضاع النظم تحت تصرف لغة القرآن، فقد أحس بضرورة التقرب من النص القرآني لتأصيل القاعدة.

من المسائل التي وقف عندها المكودي عمل اسم الفاعل وأصلها بالتبسيط والتيسير: وولي استفهاماً أو حرف ندا أو نفياً أو جا صفة أو مسنداً^(١٩) فقد ذكر خمسة شروط في إعمال اسم الفاعل، وقد نوع في الشواهد من شعر، من ذلك أن يأتي اسم الفاعل معتمداً على موصوف، قال الأعشى ميمون بن قيس:

كناطح صخرة يوماً ليوهنها فلم يضرها وأوهى قرنه الوعل
كما كان كثير الاستشهاد من القرآن الكريم كوقوع اسم الفاعل صلة لأل «إن اسم
الفاعل إذا وقع صلة لأل عمل المذكور مطلقاً حالاً كان أو مستقبلاً أو ماضياً، وإنما عمل
مطلقاً لأنه صار بمنزلة الفعل»^(٢٠).

ووقف عند بعض الآيات كقوله تعالى: ﴿إِنَّ الْمُصَدِّقِينَ وَالْمُصَدِّقَاتِ وَأَقْرَبُوا اللَّهَ
قَرُوبًا حَسَنًا يُضَاعَفُ لَهُمْ وَهُمْ أَجْرٌ كَرِيمٌ﴾^(٢١)، وقوله تعالى: ﴿فَالْمُغِيرَاتِ صُبْحًا فَأَثَرْنَ بِهِ
نَقْعًا﴾^(٢٢).

قلت: جعله واقعاً صلة أل مسوغاً لعطف الفعل عليه فيه نظر لأنه قد جاء عطفاً
لفعل على الاسم غير واقع قال تعالى: ﴿أَوَلَمْ يَرَوْا إِلَى الطَّيْرِ فَوْقَهُمْ صَافَاتٍ وَيَقْبِضْنَ﴾^(٢٣).

فقد اتجه المكودي إلى إثبات أصالة الدرس النحوي، وتجديده عن طريق ملازمة متن
ابن مالك الذي شرحه كبار النحاة كابن عقيل (٧٦٩ هـ) والأشموني (٨٧٩ هـ) اللذين
كانا يؤثران القراءات القرآنية في الاستشهاد خاصة الكوفيين حمزة والكسائي، إلا أنه عمل
مخلصاً على التماس الدقة في التسهيل، لجعل النحو العربي خلياً من التزمّت الذي انتاب
بعض المصنفات كما هو الشأن عند ابن مضاء (٥٩٢ هـ) الذي أعلن ثورة الظاهرية على

(١٩) المصدر نفسه، ص ١٥.

(٢٠) محمد المختار ولد أبيه، تاريخ النحو العربي في المشرق والمغرب، ص ٤٥٠.

(٢١) سورة الحديد، الآية ١٨.

(٢٢) سورة العاديات، الآية ٣-٤.

(٢٣) سورة الملك، الآية ١٩.

المدارس النحوية، فقد وجد في كلام الله الأرضية الثابتة لاستلهام منهجه.

ومن كبار النحاة الذين خدموا النحو المغربي ابن زكري الفاسي (١١٤٣هـ) الذي لاحظ أن هذا النحو ضرورة للغوي فهماً ودرساً وللنحوي تطبيقاً وتفصيلاً. فهو من أهم العلوم اللغوية في الترجيح بين الأقوال المتباينة واستنباط القواعد النحوية.

وكان يرى قد يخطئ من يظن بأن الدلالة اللغوية تختصر على المستوى المعجمي، ولا تتجاوزها إلى المستوى النحوي الذي يمثل في الحقل اللغوي كل الأنماط التركيبية.

إن الاهتمام به دليل على الأصالة، فقد صان اللغة من الابتذال، ومنح القدرة للمهتمين بها من الولوج في أسرارها واستقراء حقائقه والحرص على بيئته تحقيقاً وتوثيقاً، ما جعل الدرس النحوي ينشأ على يد كبار العلماء كالخليل وسيبويه لتستقر ضوابطه ومضامينه في مصنفاتهم.

وما نستطيع قوله هو أن ابن زكري الفاسي في كتابه شرح الفريدة للسيوطي يرى ضرورة الإحاطة بالمسائل النحوية الواردة في القرآن الكريم، مع العناية به حتى يتضح التفسير والفهم للنصوص أكثر بلغة القرآن مع علم دقيق بالإعراب، فجهده جلياً وإسهامه واضح وتميزه بخدمة القرآن كان مدعاة لغيره للاجتهاد «قصدت به حل ألفية الإمام العلامة سيدنا الشيخ جلال الدين السيوطي، ووَشَّحتَه بفوائد يضطر إليها النجيب، ويعترف بعظم مقدارها الفطن اللبيب، ولا يجد في غيرها مما اطلعت عليه ووصل علمي إليه، والكلام مع أهل الإنصاف، ولا عبرة بمن معه من الدعوى ما يصد عن جميل الأوصاف»^(٢٤).

كانت قراءته لها قراءة واعية، فهو كان يدرك أهميتها ومعانيها تحتاج إلى معرفة عميقة بالنحو العربي. استطاع الإبانة عن معاني المتن مع الإعراب، والالتزام بما ذهب إليه النحاة الأوائل. لم يكتف بالشرح بل قارب بين آراء السيوطي وما جاء في خلاصة ابن مالك مع إبداء موقفه في بعض المسائل من ذلك قول السيوطي:

وحذف عامل أجز، ويلزم	في بدل من فعله ينتظم
كويله وويحه لبيكا	سبحان مع معاذ مع سعديك
وعجباً منه وحمداً وشكراً	كذا كرامة سلاماً حجراً ^(٢٥)

(٢٤) ابن زكري الفاسي، عنوان المخطوطة: المهمات الفريدة في شرح الفريدة، المقدمة، جامعة الملك سعود، الرقم ٧٠٣٩، تاريخ النسخ ١٢٩٦هـ.

(٢٥) جلال الدين السيوطي، متن الفريدة، مصر: مطبعة دار إحياء الكتب العربية، ص ٢٩.

وقد مال إلى تأييد السيوطي ونقد ابن مالك، «إن المصدر النائب عن فعله من قسم الصدر المؤكد، وهو في معنى الاستثناء من قوله «وحذف عامل المؤكد امتنع»»^(٢٦).

وما يميّز شرح الفريدة الإتقان والإمام، وأتسم بالتدرج في المعنى في الإطار العلمي، مقتنعاً بالعلاقة المنطقية بين منهج النحاة والمناطق، فانتصر لرأيه ودافع عنه، وتعمّق في التفصيل، وأقرّ بوحدة المعنى في الحكم دون التقيّد بوحدة البيت في النظم.

فقد أعاد البحث في بعض الموضوعات، وأفاض فيها كالإضافة، فتعمّق وأعمل عقله فناقشها مناقشة دقيقة، «الإضافة على ثلاثة أقسام: منها ما هو على معنى في، وضابطه أن يكون المضاف إليه ظرفاً للمضاف نحو ﴿بَلْ مَكْرُ اللَّيْلِ﴾^(٢٧)، أو مكانياً نحو ﴿يَا صَاحِبِي السَّجْنِ﴾^(٢٨).

ومنها ما هو على معنى من، وضابطه أن يكون المضاف إليه جنساً للمضاف، ومنها ما هو على معنى اللام»^(٢٩).

إنّ منهجه جمع فيه بين منهج النحاة ومنهج الفقهاء والفلاسفة، فسّر عدة قضايا نحوية، واستدل عليها بكثير من الآيات القرآنية والأشعار وأقوال العرب. وكان غرضه الذي امتثله في كتابه التوضيح والإقناع، والتبسيط والتخفيف على المتعلّم، وتسهيل الطريق لطالب العلم من الاقتراب من القرآن العظيم، وذلك بضم ما جاء في المؤلّفين الفريدة والخلاصة بين دفتي كتاب واحد. وأزال التشكيك والوضع، وقَدّم صورة سليمة لعلم النحو، كما أعطى دفْعاً جديداً للتأليف لتعزيز الحركة اللغوية.

٣- التأليف والتصنيف

خلف النحاة المغاربة كتباً كثيرة وجليلة في قيمتها، يرجع إليها المتعلّمون والباحثون، إذ يجدون فيها تفصيلاً جامعاً لقواعد النحو العربي. فهم لم يقتصروا على النحو البصري، بل تعدّى جهدهم إلى أكثر من ذلك من آراء الكوفيين حين يلتصمون ما يطابق توجّههم.

ومن هنا جاءت مؤلّفاتهم نفيسة، كانت المدد الثري في الدرس النحوي، فعَدّت من الأصول التي أصَلّت النحو العربي. فمؤلّفاتهم صحّحت بعض المسائل وذكّرت أخرى لم

(٢٦) المصدر نفسه، باب الإضافة.

(٢٧) سورة سبأ، الآية ٣٣.

(٢٨) سورة يوسف، الآية ٤١.

(٢٩) محمد المحتار ولد أباه، تاريخ النحو العربي في المشرق والمغرب، ص ٣٩٣.

ترد لدى المشاركة، حكموا فيها الصواب على أسس متينة وموثقة بآيات الذكر الحكيم وما احتوته القراءات القرآنية، مع الاستعانة بالشواهد الشعرية، وحتى لغات العرب الفصيحة كتميم وهذيل وبني عقيل.

وكان على رأس المصنّفات ما أنجزته المحاضر الشنقيطية، إذ استثمر علماءها ما كتبه كبار النحاة كابن مالك وابن هشام، ومن أوائل النحاة الذين خدموا الدرس النحوي المغربي المختار بن الأمين الذي كتب كتاباً عُدَّ يومها من أنفس الكتب في النحو العربي (شافي الغليل في علوم الخلاصة والتسهيل) بحث فيه مسائل مُحكمة «لخص في شرحه للخلاصة توضيح ابن هشام وتصريح خالد الأزهرى، ونصوص الأشموني وتنبهاته التي كانت الأول وآراء ابن الدماميني (٨٢٧هـ) في شرح التسهيل وربما نقل من مساعد ابن عقيل»^(٣٠).

فحرصه تخطّى عقبة اللحن بوضع ضوابط تصون لغة القرآن، فكان ما وضعه إشراقة لعصمتها من الرطانة.

فلم يخلُ حديث في القضايا النحوية من الاستشهاد بالقرآن الكريم، هذا ما نلمسه في هذا الكتاب، ومن القلائل الذين استدلّوا بالأحاديث النبوية الشريفة مثل ارتكازه في إثبات اتصال اللام بخبر كان، عن أم حبيبة زوج الرسول ﷺ قال: «وإني كنت عن هذا لغنية»^(٣١).

وكذلك الأشعار الكثيرة الماثلة في شافي الغليل. ورغم قيمة الكتاب في الدرس النحوي المغربي لم يُحقّق. فقد أثرى الدرس النحوي المغربي، فأصبح يملك روافد لكل المسائل النحوية ساعد طلبة العلم من الدخول إلى التقعيد والتأليف، ومنحتهم القدرة العقلية والعلمية على مواجهة اللحن الأمر الذي دفع بهم إلى الاجتهاد، ووضع الضوابط لتمكين المتعلّم من فهم أسرار كتاب الله، وتعبئتها لغوياً حتى لا يتوغّل الدخيل إلى لغته.

كما كان المختار ابن بونا (١٢٢٠هـ) من أهل العلم الذين عدّوا العلم بالتراث منقبة للباحث ومدعاة للتفاخر به. فقد صيّر شيئاً عظيماً، وكان دافع القرآن الكريم جلياً وواضحاً، مع اهتمامه بالدرس النحوي. حرص على انتقاء وتمحيص المادة اللغوية الهائلة ليصطفي منها ما يراه سليماً وأصيلاً تدعو الحاجة إلى تأصيله.

يدفعه إلى ذلك التحري والتدقيق مع تجنّب ما لا داعي فيه إلى الإطناب والتطويل.

(٣٠) محمد المختار ولد آباه، تاريخ النحو العربي في المشرق والمغرب، ص ٤٥٠.

(٣١) المصدر نفسه، ص ٤٥١.

ولابن بونا في مؤلفاته إثبات ما جاء به القدامى من أهل العربية عن الدرس النحوي فقد عدّه من أسرار الدرس اللغوي العربي الأصيل. له أصول أفاد منها في تأصيل النحو العربي، ولم يأت عمله دعوة إلى التقليد إنّما عمل على ضبط أسس النحو العربي، وإثبات حقائقه من خلال فلسفته ومنهجه في الكتابة، قال عنه ابن الأمين: «طوّق بعلمه كلّ عاطل، ووردت هيم الرجال زلاله فصدر منهم وهو ناهل، لا يوجد عالم بعده إلّا وعليه الفضل الجزيل، بما استفاد من مصنفاته وتلقى من مسنده»^(٣٢).

عرفت حياته انتعاشاً منذ دراسته بتسهيل ابن مالك وشروحه، حيث حملت معها شحنة فائضة دفعته إلى البحث عن المزيد فوقع على شرح الدماميني، وراح يقبل على تلقي العلم والمعرفة من أفواه العلماء في مختلف العلوم الشرعية واللغوية في المساجد المشهود لهم بالكفاءة منهم المختار بن حبيب الجنكي وخديجة بنت العاقل الديمانية على دراسة اللغة العربية وأصول الدين.

وقد انكب على النحو بالدراسة والبحث في جميع مسائله، وما زاد اعتناؤه به محاولة فهمه للقرآن الكريم شأنهم في ذلك شأن العلماء خاصة المناطق، وكذا حرصه على حفظ الدرس النحوي.

ومن أهم ما ألف الرجل كتابه الجامع بين التسهيل والخلاصة، المانع من الحشو والخصاصة، وقد قسّمه إلى قسمين: الأول التذليل المعروف بالاحمرار، فيه تفرّدات ومساهمات اجتهد في إضافتها إلى النحو العربي، «تناول فيها جمع أبواب النحو في الخلاصة، مع زيادة فصول حذفها ابن مالك في الخلاصة مثل الموصول الحرفي، والتاريخ والقسم، والهجاء ومخارج الحروف وبعض التصريف، مثل الإلحاق والقلب نحا فيها نحو الإمام السيوطي»^(٣٣).

في هذا القسم إثبات لوحدة نسيج الدرس النحوي، يحتوي إضافات معينة ترتبط بتكوين الملكة التي تدركها الأذهان، ويكون صورة حقيقية للنحو العربي يركز عليه إدراك المتعلمين. وهكذا أضفى التدقيق العلمي على الموضوعات التي تثير الاهتمام، كما يلعب دوراً كبيراً في تسهيل عملية الحفظ، فطلبة العلم يميلون إلى النصوص الدقيقة، فتحاليله النحوية جاءت متميزة به، استحوذ على ملكة تلاميذه التي وجدوا فيها راحة أدركوا من خلالها أصالة النحو العربي.

(٣٢) أحمد أمين الشنقيطي، الوسيط في تراجم أدباء شنقيط، تحقيق: فؤاد السيد، مطبعة المدني، ط ٤، ١٤٠٩ هـ، ص ٩٧.

(٣٣) محمد المختار ولد أباه، تاريخ النحو العربي في المشرق والمغرب، ص ٤٥٧.

فهو لم يكتفِ بما ورد في ألفية ابن مالك، بل أعاد بناء قواعد مدرسة ابن مالك، وهذا برّدٌ إلى الخلاصة ما هُمّش من آراء في الكافية والتسهيل، يقول ابن بونا في عمل المصدر:

وأهمّل المحدود والمؤخرا مصغر منحذفاً والمضمر
وما بتابع والأجنبي فصل وغير مفرد وعن بعض عمل^(٣٤)
وجاء في الكافية:

وأهمّل المضمر والمحدود والمصدر فارقه التوحيد
ورب مجموع ومحدود عمل وبالسماح لا القياس قد نقل^(٣٥)

العمل الثاني: فقد وضع مجموعة من الحواشي صاغها في تراكيب مختزلة أعاد فيها مفاهيم واستعمالات ضبط فيها مواطن الاتفاق والخلاف، والشارد والنادر مع أدلتها.

كلّ هذا قيده في الطرة التي لا يمكن الاقتراب منها إلّا من أوتي ملكة في النحو، فهي تحوي مسائل مقفلة تتطلّب تمرّساً، وكان لعلماء الشناقطة إسهام في توضيحها وتبسيطها، علّ من الأعلام الذين فتحوا مقفلها عبد الودود بن عبد الله الحبيلاوي في مؤلفه (روض الحرون من طرة ابن بون). وتبعه عدد من أهل النحو في شرحها وتذليلها بالحواشي والشروح لكن لم يصلوا إلى استكمالها.

فنظرتة الموضوعية النزيهة إلى ما كتبه فهو لا يكاد يخرج عمّا كتبه من سبقه، فقد كان له وعي بجميع القضايا النحوية. فتتبع ما ذكره ابن مالك، ولم يقف عند هذا، بل كشف عن مساهمته الكبيرة في تطوير الدرس النحوي، ولو نظرنا إلى الكتابين لوجدناه من أكثر النحاة استيعاباً لألفية ابن مالك حتى وصل إلى ذكر مسائل لم يرد لها شاهد في كلام العرب، «لقد أورد من أسماء الأصوات زجر الحيوان نحواً من خمسين اسم صوت، قال عنها: إنّ كلها مصحّح ومدرس بينما لم ترد شواهد الاستعمال إلّا لنحو عشرة منها».

ما نستخلصه بعد هذه الوقفة المتواضعة مع جهود نحاة المغرب أنهم لم يتحرّجوا في مخالفة نحاة المشرق، وتغليطهم في مجموعة من المسائل، ولم يذوبوا في نحو المشرق، فقد أثبتوا ملكتهم في الترجيح والاجتهاد. ولم يكونوا متزمتين في نهجهم، بل كانوا متسامحين، فاجتنبوا الطعن في نحو المشاركة، ولم يرموهم بالقصر في العربية.

فكانت غايتهم النبيلة هي إثراء النحو العربي وتأصيله انطلاقاً من القرآن الكريم

(٣٤) المختار بن بونا الجكني، الألفية، نواكشط، ط ١، ١٤٢٦هـ، ص ١٣٠.

(٣٥) ابن مالك، شرح الكافية الشافية، تحقيق: عبد المنعم أحمد هريدي، مكة: جامعة أم القرى، ط ١، ١١١١/٣.

والكلام العربي الفصيح، وتوسعة الدراسات النحوية، وازدياد النشاط اللغوي. فلم يتركوا صغيرة ولا كبيرة من الظواهر النحوية إلا خاضوا فيها بالتأليف والشرح لضبط النحو العربي ضبطاً سليماً. فبفضل جهودهم نما النحو العربي، وأقبل أهل العلم على مدارسته، فكانت الزوايا والمساجد مودعة بالإشعاع، رابطة حبله المتين، داحضة النسيان والإهمال.

التراث والنقد وفهم القرآن في الفلسفة العربية المعاصرة

محمد عابد الجابري نموذجًا

الدكتور بدر الحمري*

التعامل مع التراث عند محمد عابد الجابري كان من بوابة النقد الإبستمولوجي، عبر القطيعة مع الفهم التراثي للتراث؛ لأن تجديد الفكر العربي لا بد أن يكون على يد منهج جديد، كما لا بد من مروره من ممارسة جديدة للمعرفة أيضًا. وهل هناك معرفة جديدة غير المعرفة العلمية في ميدان الإبستمولوجيا ومنهجها النقدي في التعامل معها، إنها معرفة تتأسس على الفكر العقلاني والترابط السببي. لكن السؤال المطروح هنا هو: كيف تعامل التفلسف العربي المعاصر - من خلال نموذج محمد عابد الجابري - مع إشكالات التراث وفهم القرآن؟ ما هي حدود هذا التعامل ومحدوديته مع النص التراثي أو النص المقدس؟

- ١ -

بين الفكر الأسطوري والنقد الإبستمولوجي

في مقابل الإبستمولوجيا أو الفكر العلمي النقدي نجد الفكر الأسطوري أو السحري، وهنا نطرح السؤال الآتي: هل يمكن أن يكون الفكر

* كاتب وباحث من المغرب.

الأسطوري فكراً عقلاً، قادراً على إلغاء الغربة التي تشعر بها الذات تجاه التراث كلما حاولت أن ترى العالم على غير ما هو عليه: فمرة من منظار الغير - الغرب، ومرة أخرى من منظار سالف مضي وانقضى؟

منذ كتابه «نحن والتراث» ومحمد عابد الجابري يحاول أن يؤسس نقده للتراث من خلال إعادة قراءته وجعله معاصراً لنفسه ولنا في الآن نفسه؛ «لنفسه» بمعنى وضعه في إطاره التاريخي والاجتماعي والاقتصادي والمعرفي والأيدولوجي. و«لنا» بمعنى النظر إليه نظرة تاريخية تعتمد على إضفاء المعقولية على الشيء المقروء، وبالتالي البحث فيه عمّا يمكن أن يساهم في إعادة بناء الذات العربية، وهي المهمة الملحة المطروحة في الظرف الراهن^(١).

من ثمة فإن النقد عند محمد عابد الجابري يتأطر بين الأصالة والمعاصرة؛ بمعنى آخر تعدد المسافة المنهجية التي يعمل في فضائها النقد هي مسافة بين الماضي والمستقبل، والمفارقة أن هذا الماضي مضي والحاضر نفسه ما ينفك أن يمضي ليتحوّل بدوره إلى ماضي آخر، بمعنى إلى تراث، وإن كان الحاضر ليس ملكاً لنا، بل هو حاضر الغرب الأوروبي الذي يفرض نفسه في صورة «ذات» للعصر كله، للإنسانية جمعاء^(٢)، أما المستقبل فهو لب الصراع والحلم والأمل. لكن الأهم في فكر الجابري هو الأسئلة التي طرحها وأيقظ بها الفكر العربي من سباته العميق؛ لأن سؤالاً مثل: كيف نتعامل مع التراث؟ «أو كيف نحبي تراثنا؟»^(٣) هو نموذج لأسئلة راهنة بما تحمله كلمة «راهنة» من دلالات في الزمن، فضلاً عن كونها أسئلة مؤسسية لكل فترة تاريخية ستأتي!

النقد عند الجابري تحدّ حضاري، دفاع عن الذات ضد الانغلاق واللاتاريخية والاتكالية، ضد الفهم التراثي للتراث، وكشف لطريقة التفكير. إن نقد الجابري على الجملة موجه إلى العقل العربي بغيّة تحديثه وتجديد التفكير فيه.

هناك مفهوم آخر يقارب بشكل كبير مفهوم النقد عند الجابري نجده خاصة في مقدمة مؤلفه «نحن والتراث» إنه مفهوم الـ«كسر»؛ فعندما يتحدث الرجل عن تحديث وتجديد الفكر العربي يؤكد أن هذا الكلام سيبقى كلاماً فارغاً ما لم تستهدف، أولاً وقبل كل شيء، كسر بنية العقل العربي المنحدر إلينا من «عصر الانحطاط» أول ما يجب كسره - عن طريق النقد الدقيق الصارم - هو ثابتها البنيوي: القياس...^(٤) الكسر وليس القطع

(١) نحن والتراث، ص: ٥٨.

(٢) نفسه.

(٣) نفسه.

(٤) نفسه.

هذا هو المعنى الجوهرى للنقد عند الجابري، ونضيف إليه معنى «التشريح»، يقول محمد عابد الجابري: «إن تحرير الذات من هيمنة النص التراثي يتطلب إخضاع النص التراثي لعملية تشرحية دقيقة وعميقة تحوّل الفعل إلى موضوع للذات، إلى مادة للقراءة»^(٥). ورغم هذا الكسر والتشريح والفصل فهو لا يعدو أن يكون سوى خطوة تمهيدية تمكن الذات من استرجاع فاعليتها وشخصيتها: هويتها وتاريخها.

من الواضح أن كل من يقرأ المقدمة النظرية لمؤلف «نحن والتراث» يلاحظ أن معالم مفهوم النقد عند الجابري قد بدأت تتشكل ملامحه الأولى فيه، ونكاد نجزم بكثير من اليقين أن المؤلفات التي جاءت فيما بعد خصوصاً تلك التي تنتقد «العقل العربي» ليست سوى تطبيق للخطة المنهجية المرسومة للقطيعة الإبستمولوجية التي سبق وضعها في المقدمة السابقة؛ فالقول بالقطيعة مع التراث السلفي لا يمكن أن يتحقق إلا بخطوات مضبوطة حسب الجابري نصوغها هنا على الشكل الآتي:

أولاً: أن يتعامل المتأمل الباحث مع فكر هذا الفيلسوف أو ذاك، أو فرقة أو تيار، بوصفه بنية، أي كلاً تتحكم فيه ثوابت ويغتنى بالتحوّلات التي يجربها عليها حول محور واحد. إن تفكيك بنية العلاقات المعرفية التي تربط التراث بعرضه مع بعض يعني أن يضع الباحث كل الشروحات والفهم السابق للتراث بين قوسين، ويقتصر فقط على التعامل مع التراث بصيغة مباشرة. يصبح النقد هنا هو التعامل المباشر مع الموضوع/ التراث. وهذا ما يسمّيه الجابري بالمعالجة البنيوية.

ثانياً: خطواتها هي التحليل التاريخي بمعنى ربط فكر أي فيلسوف، صاحب النص، بسياقه التاريخي في بعده السياسي والثقافي والاجتماعي والأيدولوجي عموماً. ويستعير الجابري هنا مفهوم النقد الجينالوجي من الفيلسوف الألماني فريدريك نيتشه لشرح قوله السابق، يقول الجابري: «إن هذا الربط ضروري من ناحيتين: ضروري لفهم تاريخية الفكر المدروس وجينالوجيته، وضروري لاختبار صحة النموذج «البنوي» الذي قدّمته المعالجة السابقة [...] المقصود الإمكان التاريخي: الإمكان الذي نتعرّف على ما يمكن أن يقوله النص وما لا يمكن أن يقوله، وما كان يمكن أن يقوله ولكن سكت عنه»^(٦).

ثالثاً: التحليل السابق سيبقى ناقصاً ما لم يكشف عن الوظيفة الأيدولوجية والاجتماعية والسياسية، التي قام عليها موقف صاحب النص أو كان يطمح إليها حتى

(٥) نفسه.

(٦) الحداثة والتراث، ص: ٣٢.

يبقى فكره معاصرًا لنفسه ومرتبًا بعالمه^(٧).

ثلاث خطوات إذن، هي المحدّد الرئيس والأولي لنقد التراث؛ خطوات متداخلة ومتراصة ومتعلقة مع بعضها البعض.

إذا كانت الممارسة النقدية في الغرب الأوروبي تعتبر تقليدًا راسخًا، تدعمه التقاليد السياسية، وترسخه المنظومات الفلسفية منذ عصر النهضة، فإن الأمر يختلف عندنا في العالم العربي، فالنقد ينعت في العادة بكونه أداة هدم وتقويض، وتغفل جوانبه الإيجابية البناءة. النقد في الذاكرة العربية يرادف الهدم، إن لم يرادف الهرطقة، ويدخل في باب البدع، وبخاصة عندما يكون متعلقًا بموضوع مركزي مثل موضوع «العقل الديني»^(٨).

- ٢ -

النقد طريق الحداثة

الحداثة عند الجابري تبني أساسًا على النقد؛ بمعنى تفكيك الآليات العملية والذهنية المتعلقة بالعقل العربي، أي بالخطاب العربي الحديث والمعاصر، وبناء فهم «جديد» للتراث انطلاقًا من الأصول، وجعله معاصرًا لنا؛ لأن البنية التي حكمت الفكر العربي الحديث والمعاصر هي بنية تبلورت في «عصر الانحطاط» واستمرت في شكلها الثابت. ولا مجال للمقارنة بين الحداثة الغربية والحداثة كما نطمح لها نحن في مجتمعاتنا العربية الإسلامية؛ لأن الحداثة في الغرب قد قطعت أشواطًا معرفية كبرى: من النهضة إلى الأنوار ثم التحديث حتى أصبح الفكر الغربي المعاصر يتحدّث عمدًا بعد الحداثة، هكذا فعندما يتحدّث أدباء ومفكرو أوروبا عن الحداثة فلا يجب أن نفهم هذا الحديث كما هو عندنا. الوضع يختلف، ولا مجال للمقارنة: إن «النهضة» و«الأنوار» و«الحداثة» لا تشكّل عندنا مراحل متعاقبة يتجاوز اللاحق منها السابق، بل هي عندنا متداخلة ومتشابكة مترامنة ضمن المرحلة المعاصرة التي تمتدّ بداياتها إلى ما يزيد على مائة عام^(٩).

ونضيف أن ما يقترحه الجابري وبقوة هو نقد «الاستبداد» بمعنى «فضح» أصوله ومظاهره في التراث حتى يتسنى لنا النجاح في تأسيس حداثة خاصة بنا. الحداثة هنا لا تعني رفض التراث ولا القطيعة معه، مع الماضي، بقدر ما تعني «الارتفاع بطريقة التعامل مع التراث إلى مستوى ما يسميه بـ«المعاصرة»؛ أي مواكبة التقدّم الحاصل على الصعيد العالمي.

(٧) نفسه.

(٨) نفسه.

(٩) نفسه.

طريق الحداثة هو طريق نقد التراث، ونقد فهمنا وتعاملنا التراثي مع التراث كما أشرنا سابقاً، ويلزم عن كل هذا التعامل مع الآليات العقلية وتفكيكها؛ وتفكيك ونقد الآليات العملية الذهنية لا يمكن أن يكون إلا بـ «تقصُّ إستيمولوجي» يرى أن أغلب الإنتاج النظري الذي بلوره مفكرو الإسلام، تنحل في نهاية تحليل أسسه وقواعده العامة إلى واحد من هذه الأنظمة المعرفية: «البيان والعرفان والبرهان»^(١٠). إن تحديث العقل العربي يقتضي أن يكون موضوع اهتمامه «ليس الأفكار ذاتها، بل الأداة لهذه الأفكار وأن التداخل بين الفكر كأداة للإنتاج الأفكار والفكر بوصفه مجموعة الأفكار [...] تداخل صميمي وواقعية لا جدال فيه»^(١١).

وقبل نصف قرن تقريباً، أي منذ صدور كتاب «نحن والتراث»، هل تحقّق حلم إعادة بناء الذات العربية كما جرى التخطيط له في مقدمة الكتاب؟^(١٢) هل تحقّق للذات العربية معنى لوجودها؟ أي هل للذات العربية وجود ومعنى؟ أم أنها بقيت حبيسة جملة من الأيديولوجيات المتطاحنة والمتناحرة فيما بينها، ولم تخرج بعد إلى فضاء الحرية والتحرّر الواسع؟ كيف يمكن أن نقرأ حضور الذات العربية منذ زمن النهضة إلى اليوم؟ أما زالت الوحدة الإشكالية هي هي، في تطابقها مع نفسها وشروطها التاريخية التي أنتجتها؟ أم تغيّرت بفعل تغيّرات الزمن الممتدّ إلى قرن ونيّف؟ وأقصدُ هنا بالذات إشكالية التخلف.

- ٣ -

النقد والحداثة والقرآن

نستطيع أن نجيب عن هذه الأسئلة بنوع من الريبة والشك في جدوى البحث عن الأجوبة، بل في جدوى الكتابة اليوم؛ أي في زمن يرفض الكتابة، والكلمة، ولا يريد أن يؤمن إلا بالصورة والرقمنة السريعة من جهة، ثم إننا جرّبنا، وبحرقة كبيرة، مرارة الكتابة والجواب والسؤال في آن واحد بعدما فشلنا في ذلك زمن النهضة العربية والعصر النهضوي اليوطوبي، فهل نتوقّف عن الكتابة لنعلن بعد ذلك عن موت المثقف العربي؟

لا أريد أن أكون متشائماً في هذا المقام، ولا أن نورّع البالونات على أحلام الناس، لكن واقع الوطن العربي اليوم يشهد بأننا منكسرون ومبعثرون وناقصون ثقافياً واقتصادياً وسياسياً، وضعفاء في فهم القضايا الدينية التي تتحكّم في شعورنا الجمعي بوعي أو دون

(١٠) ينظر تكوين العقل العربي.

(١١) تكوين العقل العربي، ص: ١٢.

(١٢) نحن والتراث، ص: ٥٦.

وعني. لكن بما أنّ المقام مرتبط بشكل مباشر بالكتابة، فالسياق يدعونا إلى السؤال حول مصير المثقف العربي؟ هل صحيح نعاني أزمة وجود المثقف العربي؟

لا شك أن أولى أسباب غياب المثقف عن ساحات الصراع التاريخي، ما يعرفه الوطن العربي الكبير اليوم من تعدّد في كل أشكال الانحطاط: ثقافي، فكري، سياسي، ديني، عرقي، إعلامي... إلخ. فهل يحق للمثقف العربي اليأس والحزن والقطيعة مع الكتابة؟ أو يعمل على مجارة التيارات السائدة دون نقدها وتفكيكها وتبيان وجوه البشاعة فيها، أو حتى تقديم المشورة لمن تهمة المشورة؟ ووسط كل هذا العبث الذي نعيشه ما هو مصير الباحث العربي؟ أله نصيب في العيش؟ أم ليس له إلا التيه والعبث في خارطة المعرفة المعاصرة واجترار النظريات العلمية الغربية دون فهم أو تعقيل؟ أو الهجرة السرية والعلنية إلى بلاد أخرى؟

أقول هذا الكلام الشائك لوعينا نسيئاً، وأخفي أسئلة أخرى، لثقتي في نباهة القارئ، ومعرفته المسبقة أنّ فصول السعادة والكرامة والسرور في الفكر العربي لم تكتب بعد. صحيح أن هناك باحثين في العالم العربي يحفرون في الصخر، لكنهم قلة قليلة، لا يتجاوزن عدد أصابع اليدين، وهل ينفع ذلك أمام الملايين من فقاعات الصابون المنتشرة في الفضاء العربي؟

هل لدينا اليوم مثقف الأنوار العربية على غرار مثقف الأنوار الألمانية كما هو المثال مع إيمانويل كانط؟ وكم عدد الفلاسفة والشعراء والأدباء والفنانين والروائيين في الوطن العربي؟ وهل هناك كُتّاب تُعدّ أدوارهم أقوى من أدوار السياسيين في توجيه ضمير الإنسانية؟ وهل هناك كتابة تنزل إلى مستوى «ما يريده الجمهور»؟ أم أن الجمهور يجب أن يسمع ويقرأ ويحلّل ويناقش ما يريد المثقف؟

لا تغرّنكم ثقافة الآلة والعقل التقني - الإلكتروني وغزو الفضاء والتفكير فيما يوجد خارج الكرة الأرضية؛ لأنها ليست الأصل، ولن تكون في يوم من الأيام المرجع الأساس لإنسانية الإنسان، وكيف يعقل أن يفكر الإنسان في موضوع خارج الكرة الأرضية وداخله المعرفي والقيمي مخرب ومدمر ومشتّت وتائه؟

لا بدّ من التوقّف قليلاً أمام هذا الزحف اللامعقول للصورة والتقنية والإعلام (المواطن)، قصد إعادة التفكير فيه، حول كيفية تعاملنا معه، وكيفية تعامله معنا!

هل استطاعت الذات العربية المثقفة التعبير عن نفسها بحرية؟ وهل تمتلك هوية معرفية تميّزها عن غيرها؟ هل عندما يتكلّم المثقف العربي يقول كل شيء، ويتواصل مع كل الثقافات، ويساهم في بناء الإنسان، ويداوي جرحه التاريخي العميق: الفتنة؟! هل يتصالح

المثقف العربي مع الجماهير، ما دامت تعتبره خائناً لمسؤولية التنوير وقول الحقيقة للسلطة؟ هل يتصالح المثقف مع نفسه وهو يرى الأفول الحضاري الذي لحق مجتمعاته العربية، أفي تلك المشاهد شيء من تأنيب ضمير العالم؟

- ٤ -

الحق في اليأس

هل صار للمثقف اليوم أن يعلن -عن جدارة واستحقاق- عن اليأس العربي الشامل؟ أم أننا سنتشبث بالأمل ونمضي قدماً في التأكيد على أن الخيط النازم للجواب عن كل تلك الأسئلة وأخرى هو التفكير الناقد، سواء الموجه إلى الذات أو الموضوع؟ وهل ينفع نقد موجه لذات مجروحة ومشتتة ومنهكة بصراعاتها الداخلية والخارجية، وجروحها تكاد تكون جروحاً خطيرة ومميتة: جرح الهوية، والتطرف، والجهل، والفساد، والتخلف، والتشتت؟ أم النقد نوع من أنواع طرق التفكير المضادة، أي عندما يبلغ الجرح مداه في التعفن فلا ينفع حينئذ إلا الكي؟ وعندما نقوم بالنقد فكأننا نفرغ تاريخ الذات العربية من كل محتوياتها المعرفية والتاريخية والسياسية والأنطولوجية العميقة؟ وإذا كانت المهمة في يد المثقف الناقد: هل يستطيع أن يضبط مختلف التحوّلات الأساسية التي طرأت على العقل في الزمن العربي الحديث والمعاصر؟

هذه المهمة الأخيرة تقتضي من النقد أن يكون على شاكلة الحفريات أو الجينولوجيا، حيث يصحّ تسميته بحفريات النقد، أو جينولوجيا النقد، محاولة في إقامة تاريخ نقدي معرفي للعقل العربي المعاصر، بمعنى أنّ العمل الذي سيقوم به المثقف سيكون بمثابة قراءة للمشاريع الفكرية العربية عبر مساءلة ظروف فشلها، والوقوف على العقلاني واللاعقلاني فيها، من منطلق أنّ كل عائق ساعد في انحطاط الذات العربية هو بالضرورة عنصر لا عقلاني ينبغي فضحه، أما العناصر العقلانية فهي كلّ العناصر التي لم تستثمر في إقامة نهضة عربية شاملة؛ لأننا لو استثمرنا ما هو عقلاني في تراثنا وفكرنا وتاريخنا وشعورنا الديني لأمكن للذات العربية النهضة أن تكون كذلك ناهضة متنوّرة تعيش زمانها بلا خجل.

وأول سؤال نقدي يمكن أن نوجهه مثلاً لمشروع الجابري التفلسفي: هل كانت هناك ضرورة لكتابة عصر تدوين جديد تعاد فيه كتابة التاريخ العربي؟ لماذا لم نقرأ العقل العربي من أرضية مؤسّسة محدّدة في امتداداتها التراثية والحديثة والمعاصرة أيضاً، أرضية يقوم عليها لبّ الذات العربية وبنائها الهرمي الصلب، بحيث إذا صلح صلح سائر العقل العربي؟

إني أقصد بالأرضية المؤسسة النصّ القرآني، وفي هذا المقترح يمكن أن يجد المثقف الناقد إشارات توصله إلى فهم الانحطاط والتخلف التاريخي والفساد الذي آلت إليه الذات العربية.

وما دمنا نتحدّث عن مشروع محمد عابد الجابري يمكن أن نطرح مجموعة من التساؤلات، نُجملها في صيغة إشكالية واحدة على الشكل الآتي: لماذا تأخر محمد عابد الجابري في قراءة النصّ القرآني؟ هل لهذا التأخر مبررات منهجية نقدية أو معرفية حالت دون قراءة جينية للعقل الديني العربي، على غرار العقل الأخلاقي والعقل السياسي؟ أليست قراءة النصّ الديني القرآني هي أصل الأصول وبداية البدايات التي يُرتجى من ورائها تحقيق تنوير شامل وكلي؟

من الواضح أن قراءة القرآن الكريم لم تحسم بعد، ولا توقفت اجتهادات المفكرين، وهذا يدل على أن النصّ القرآني نصّ كوني منفتح على التأويلات التي لا يمكن بأي حال من الأحوال أن تحتويه وتحجر عليه. من أين يأتي إذن ضعف الفهم؟ يأتي من ضعف نقد الأطروحات التي تقدّم بها العقل العربي الإسلامي في فهم القرآن، وتأتي أيضًا من قوة الأيديولوجيات التي تحاول أن تفرض سلطتها على فهم النصّ القرآني، وبُعدنا عن الفهم المعرفي العميق للغته ومفاهيمه وآياته. فهل كان فهم الجابري للقرآن الكريم فهمًا معرفيًا أم أيديولوجيًا؟ وكيف قرأ الجابري النصّ القرآني؟

- ٥ -

فهم القرآن وإشكالية نقد الفهم الأخرى

أقف هنا مع مستويات النقد من خلال المدخل الذي كتبه محمد عابد الجابري للنصّ القرآني، وقبل ذلك لا بدّ من تسجيل بعض الملاحظات المنهجية، أجملها في أربعة ملاحظات يمكن صياغتها بصيغ مختلفة على الشكل الآتي:

١ - إشكالية الزمان المعرفي الفارق بين (نحن والتراث) و(مدخل إلى القرآن الكريم)، وأية علاقة يمكن أن تُقام بين فهم التراث، وفهم العقل العربي، وفهم القرآن الكريم؟

٢ - دواعي الكتابة في موضوع القرآن الكريم.

٣ - لماذا (مدخل إلى القرآن الكريم) وليس (نقد فهم القرآن الكريم)، كما هو حال نقد العقل العربي على الأقل انسجامًا مع منهج النقد الإستمولوجي الذي يتبنّاه الجابري؟

٤ - «قراءة بعدية» أم أولية للقرآن.

إن الفراغ الذي تركته دراسة بنية العقل العربي وتكوينه عند الجابري صعب جداً، لأننا لا يمكن أن نتصور عقلاً عربياً قد تكون خارج فهم النص القرآني وتأويله، ولا يمكن أن يعتبر بأي حال من الأحوال (ذيل وتكملة) للبيان والبرهان والعرفان، الشيء الذي جعل الجابري يعترف منذ بداية (مقدمة في فهم القرآن) أنه لا يتحرك ضمن «حلقات سلسلة ما»^(١٣)، مما يعني أنه داخل مجهول معرفي غير محدّد المعالم السائرة إليه. كذلك الشأن بالنسبة لمشروعه في نقد العقل العربي فلم يكن خاضعاً لأي تخطيط مسبق.

قد يعني الكلام السابق أن التفكير الفلسفي عند الجابري كان ارتجالياً وغير خاضع لضوابط مسبقة أو برنامج عمل يمكن أن يسير عليه الفيلسوف مثل موظف إداري خاضع لترتيبات الإدارة أو المؤسسة التي ينتمي إليها، لكن من جهة أخرى فإن هول الانحطاط الذي نعيشه -وما زلنا- يمكن أن يجعل الفيلسوف بطلاً مغامراً ذا منزلة كبيرة في تناول إشكالات الذات العربية، ليس لأنها معدودة ولكن لكثرتها، وبالتالي لم يمكن من الصعب اختيار الموضوع ما دام الأفق الإشكالي واحد: التخلف الحضاري. إلا أن اختياراً عن اختيار يختلف، فنقد العقل وتحليل بنيات تكوينه ليس مثل فهم القرآن الكريم كما سيأتي بيان ذلك.

ثم بدأ محمد عابد الجابري في تحليل نقد للعقل السياسي العربي بعدما «استفزه»^(١٤) الموضوع، ليتأكد لدينا مرة أخرى أننا أمام موضوعات غير خاضعة لمنطق الاختيار المسبق، وإنما هي موضوعات ومفاهيم وقضايا تستفز العقل العربي، إلا أننا لا نعلم كيف سيكون التفلسف المؤسس على الاستفزاز لا على الشك والدهشة والسؤال؟

وبينما هو منهمك في مراجعته الأخيرة لنقد العقل السياسي، وقفت الأخلاق أمام ناظره منادية: أليست الأخلاق جزءاً من السياسة في الفلسفة: ألم يكن تدبير النفس مرتبطاً بتدبير المدينة؟

ثم يأتي التفكير في فهم القرآن الكريم بسبب غياب العقل في أحداث جسام وردود فعل خطيرة في الفكر العربي والإسلامي المعاصر، ولعله يقصد بذلك أحداث ١١ سبتمبر ٢٠٠١ وما تلاها من ردود فعل أيديولوجية خطيرة تهدد تماسك الأمن العالمي! كما كان تأليف مشروع نقد العقل العربي بأجزائه الأربعة كردّ فعل على ظروف النكسة سنة ١٩٦٧، وكيف أن الرجل انحاز فيه «صراحة إلى العقلانية والديمقراطية»^(١٥)، وفي التجربتين معاً يمارس الجابري نوعاً من «القراءة البعدية»، أو النقد البعدي لأنه لم يكن مشغولاً بصورة

(١٣) مدخل إلى القرآن، ص: ١٣.

(١٤) نفسه.

(١٥) نفسه، ص: ١٤.

مباشرة بتلك الأحداث والتطورات رغم كتابته لمقالات تهتم بالحدث الراهن آنذاك، إلا أنها لم تكن بعيدة عن مجال اهتماماته، أي بمشروع بدأ يطل من نافذة هموم المثقف العربي باستمرار. هل هذا يعني أن مشروع النقد الإبستمولوجي عند الجابري جاء كرد فعل غير مفكر فيه مسبقاً، خاضع للصدفة ورد الفعل والتحيز؟

- ٦ -

النقد بين الفعل ورد الفعل

إذا سلّمنا بما جاء سابقاً من استفزاز، وتحيز، ورد الفعل، كدوافع أساس للتفكير الناقد عند الجابري، فإننا الطريق الذي يبقى أماناً هو طريق السؤال فقط: لماذا كان نقد العقل العربي على تلك الشاكلة التي قدّمها الجابري؟

نقول: إن واقع التفلسف عند الجابري كان يدلّ على رد فعل صريح تجاه ما يعيشه العقل العربي من تخلف، فكانت المواجهة معه ومن خلاله، في ساحته الكبيرة والغامضة أيضاً؛ وهو في ذلك يلتحق بزملائه في التفلسف: عبد الله العروي في مفهوم العقل، وطه عبد الرحمن في العمل الديني وتجديد العقل.

لذلك كان الجابري وفيّاً لمنهجية التفلسف المغربي المعاصر، وإن كان بآليات مختلفة، تتخذ من النقد الإبستمولوجي رؤية معرفية إلى العقل، خاصة إبستمولوجيا جاستون باشلار في مفهومه للقطيعة، وإيبستيمي ميشال فوكو في تحليله للخطابات، مع العلم أن الحفريات عند ميشال فوكو استفادت بشكل قوي من نتائج دراسات جاستون باشلار.

هذا الوفاء إلى العقل العربي، هو الذي دعاه إلى التعامل المباشر مع التراث؛ بحيث «لا سبيل إلى التجديد، والتحديث إلا من داخل التراث نفسه وبوسائله الخاصة وإمكاناته الذاتية أولاً، أما وسائل عصرنا المنهجية والمعرفية فيجب أن نستعين بها فعلاً، ولكن لا يفرضها على الموضوع، وتطويع هذا الأخير في قوالبها بل بالعمل، على العكس من ذلك، على تطويع قوالبها بالصورة التي تجعلها قادرة على أن تمارس قدرتها الإجرائية، أعني وظيفتها كأدوات علمية»^(١٦).

اختيار تفكيك العقل العربي ونقد: قديمه حديثه، سياسة وثقافة، ديناً وعلمانية، لم يكن من أجل إقامة منهج معرفي راسخ في الدقة فقط، بل أيضاً من أجل الابتعاد عن

(١٦) محمد عابد الجابري، بنية العقل العربي: دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة في الثقافة العربية، نقد العقل العربي، ٢، ط ٤، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٤، ص: ٥٦٨.

التفسيرات اللاهوتية التي تسقط صاحبها في الأيديولوجيا والدوغما وتسطيح القضايا المصرية للعقل العربي نفسه. يقول د. محمد عابد الجابري: «لا أرى أن العالم العربي في وضعيته الراهنة يتحمل ما يمكن أن نعبر عنه بالنقد اللاهوتي. يمكن أن نمارس النقد اللاهوتي من خلال القدماء. أعني أن نستعيد، بشكل أو بآخر، الحوار الذي دار في تاريخنا الثقافي ما بين المتكلمين بعضهم مع بعض وما بينهم وبين الفلاسفة، ونوظف هذا الحوار في قضايا عصرنا لإزالة الضباب عنها وجعلها محل حوار....»^(١٧).

(١٧) محمد عابد الجابري، التراث والحداثة، ص: ٢٥٧.

بلاغة التصلية في التراث العربي الإسلامي.. من الوظيفة التعبّدية إلى الوظيفة الحجاجيّة

الدكتور عبدالفضيل ادراوي*

□ تقديم

تروم هذه الأسطر الدفاع عن وجهة نظر يزعم صاحبها أن خطاب التصلية في التراث العربي الإسلامي يتجاوز مجرد كونه طقساً تعبدياً محدوداً، تنحصر وظيفته في ترجمة الاستجابة الإيمانية للشخص في علاقته بنصوص وحيانية عديدة ندبت إلى ترديد التصلية وتكريرها بوصفها ذكراً مباركاً مثاباً عليه.

فقد عدّت التصلية من أبرز صيغ الذكر والدُّعاء في التراث العربي الإسلامي، وهي من الملفوظات الأساس التي لها إجلال خاص في وجدان المسلم^(١).

* باحث بكلية الآداب في تطوان، المغرب. البريد الإلكتروني:

d_abdelfdil2006@hotmail.com

(١) لقد خصّص صاحب الشفا فصولاً بكاملها لبيان فضيلة التصلية، وكونها من موجبات المغفرة والشفاعة. انظر مثلاً: ص ٦٦ (فصل في كيفية الصلاة عليه)، ص ٧٢ (فصل في فضيلة الصلاة عليه)، ص ٧٥ (في ذم من لم يصل عليه)، ص ٧٧ (في تخصيصه بتبليغ صلاة المصلين). وهي فصول تتضمن روايات عديدة ومتواترة، وتشكّل دعامة أساساً لفهم

ومن يتأمل المأثور من كلام الرسول والأئمة عليهم السلام، يجد احتفاءً بيّنًا بهذه الشعيرة، التي وردت بصيغ مختلفة، وحائزة قدرًا لا يُستهان به من الحيوية الإبداعية، والطاقة التعبيرية الخاضعة لوعي جمالي، يُسخر أرقى الإمكانيات البلاغية المتاحة، ويوظف أثرى الصيغ الأسلوبية الممكنة التي تجعلها مغتنية بأبعاد تربوية تخلقية، ومرام تأثيرية حجاجية عميقة، تتواشج تمامًا مع منطق الأدوار الرّسالية الدقيقة المنوطة بالرسول والأئمة في المجتمع الإنساني.

□ التصلية شكلاً شرعياً بسيطاً

التصلية في معناها البسيط تخصيص الرسول وأهل بيته والأنبياء والأولياء بالدعاء والتزكية، وفق كيفية حدّدت خطوطها العريضة نصوص الوحي وتوجيهاته. فهي شكل بسيط، يقوم على الاختزال والاختصار «لا يتجاوز الكلمات المعدودة»^(٢)، له غاية تعبّدية محضّة، يعكس الدلالة القرينية للممارسة الدينية أو (فقه المناسك)، بما هو ملفوظ مباشر يقصد به السلام على الرسول والأنبياء والصالحين، والدعاء لهم والسلام عليهم، وربط الصلة بهم وعدم قطيعتهم.

فهي إذن ملمح من ملامح التعبد، وصيغة محدّدة من صيغ الذكر، تجد أصلها في القرآن الكريم في قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ وَمَلَائِكَتَهُ يُصَلُّونَ عَلَى النَّبِيِّ، يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا صَلُّوا عَلَيْهِ وَسَلِّمُوا تَسْلِيمًا﴾^(٣).

فهي صيغة توقيفية، يمكن أن نقول عنها: صيغة بسيطة تؤول إلى صورة تلفظية أساس: «اللهم صلّ على محمد وآل محمد كما صليت على إبراهيم وآل إبراهيم، وبارك على

أهمية نصوص التصلية في المخيال العربي الإسلامي، وارتقاؤها إلى مستوى الحجة الإقناعية المسلّم بها في سياق التخاطب الإسلامي.

ينظر: القاضي عياض (ت ٥٤٤هـ)، الشفا بتعريف حقوق المصطفى صلى الله عليه وآله، تحرير: عبد السلام محمد أمين، منشورات محمد علي بيضون، بيروت: دار الكتب العلمية، ط ٢، ٢٠٠٢، ج ٢.

وفي السياق نفسه يورد ابن القيم الجوزية مورداً مطوّلاً من كتابه في فضل الصلاة والسلام على خير الأنام صلى الله عليه وآله، انظر: جلاء الأفهام في فضل الصلاة والسلام على خير الأنام صلى الله عليه وآله، تحقيق: زائد بن أحمد الشيري، دار عالم الفوائد، (د ت).

(٢) محمود البستاني، القواعد البلاغية في ضوء المنهج الإسلامي، مشهد: منشورات مجمع البحوث الإسلامية، ط ١، ١٤١٤هـ، ص ٢٩٠.

(٣) سورة الأحزاب، الآية: ٥٦.

محمد وآل محمد كما باركت على إبراهيم وآل إبراهيم في العالمين، إنك حميد مجيد»^(٤).

وهي صيغة متواترة وشائعة، نظرًا إلى طابعها التعبدي والتعليمي، مطلوبة في الصلوات اليومية، وهي من أجزائها، لا تتم الصلاة من دونها، بحسب ما هو مقرر ومأثور بين المسلمين. فهي من هذا المنظور، وبعبارة أ. مونتاندون خطاب يبدو فيه «اللفظ محيلاً على مضمون أكثر مما يحيل على تقنية في التأليف»^(٥).

كما أنها شكل تعبري بسيط، بالنظر إلى تقاليده في طريقة التركيب وفي طبيعة الأسلوب. فالأشكال البسيطة - كما يرى أ. يولس - ترتبط بما هو شفهي، ولا ترقى إلى مستوى الجنس الأدبي المركب والممتد. والبسيط عنده يتميز بكونه يؤسس لتقاليد جديدة غير محدّدة ولا متوافق عليها في عرف الأجناس، وهو من حيث منتج أو مرسله لا يرتبط بمنتج معين ومعروف^(٦).

وتبعًا لبساطة صيغ التصليّة عدّت من تفريعات الذكر والدعاء، وعرفت حضورًا بيّنًا في جل الخطابات والأجناس الأخرى، كالخطب والرسائل والقصص وغيرها. بل إنها صارت بمثابة اللازمة المعنوية واللفظية التي لا يتخلّى عنها الكتاب. وقد عدّها البعض بمثابة التهيؤ الروحي لتحقيق المطالب ونيل الحاجات، ف«الصلاة على النبي وآله وصحبه المنتجين مقدمة فضلى ومباركة لقبول أي طلب»^(٧).

غير أن التصليّة في هذا المستوى تكون مجرد موضوع جزئية واردة ضمن التشكيل الفني لهذا النوع أو ذاك، وفي مستوى آخر، تتواتر التصليّة متحقّقةً نصوصًا متعددة، وذات هوية بلاغية خاصة، ينجذب جانب منها نحو المحايثة والتجريد، وينجذب جانبها الثاني نحو المغايرة والتنوّع.

فتعرف غنىً بيّنًا وثراءً لافتًا من حيث تنويعاتها الفنية، وطرق تشكّلها وفق سياقات خطابية وتداولية عديدة، تختلف لغة ودلالة وحججًا، الأمر الذي يبرّر تخصيص هذا النمط من القول بمعايينة بلاغته النوعية، وقياس طاقاته التعبيرية التداولية في سياق التواصل الإنساني.

(٤) الإمام البخاري (أبو عبد الله محمد بن إسماعيل بن إبراهيم)، صحيح البخاري، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، ١٤٠١هـ - ١٩٨١م. ج ١، ص ١٩٠.

(5) Alan Montandon, Les formes brèves, Ed. hachette, 1992, p. 59.

(6) André Jolles, Formes simples, (Traduit de l'allemand par Antoine Marie Buguet), Ed. seuil, Paris, 1972, p.58.

(٧) جاسم الأسدي، الدعاء أمل وعطاء، منشورات ناظرين، ط ١، ٢٠٠٤م، ص ٢٣٨.

□ التصليية وسهات التواصل والتلاقي

يبدو خطاب التصليية وسيلة تربوية تروم تحقيق نفس الغايات والمرامي الترشيدية التخليقية المنشودة في منظومة الفكر الإسلامي. فهي في جوهرها تجسيد عملي وتحقيق فعلي لربط أواصر التواصل بالأنبياء والصالحين والأولياء، وإعلان الارتباط بهم والكينونة معهم؛ «وَأَمْضِي مَعَ الْفَائِزِينَ مِنْ عِبَادِكَ الصَّالِحِينَ»، «فَسَقْنِي بِرَحْمَتِكَ فِي عِبَادِكَ الصَّالِحِينَ وَفِي زُمْرَةِ أَوْلِيَائِكَ الْمُتَّقِينَ»^(٨)، «أَتَيْتُكَ يَا أَبِي وَأُمِّي زَائِرًا عَارِفًا بِحَقِّكَ مُوَالِيًا لِأَوْلِيَائِكَ»^(٩).

وهذا في حد ذاته سلوك منشود ومبتغى في منظومة الفكر الإسلامي عمومًا، بما هو ممارسة لتثبيت الخط العملي للعقيدة الإسلامية كما جسدهته تلكم النماذج الصالحة التي استحققت التخليد بالتصليية والتسليم.

إن كل شخصية مقدسة استطاعت أن تثبت اسمها في الذاكرة الإسلامية على مر التاريخ، تحظى بواجب التذكر والاستحضار والتخليد، عبر الصلاة والتسليم عليها، سواء أكانت مفردة أم ضمن جماعة من الصالحين، لأنها فرد «من السلف الصالح، وفرد من الأسرة المسلمة الممتدة عبر توالي الأجيال»^(١٠).

في الزيارة الجامعة الصغيرة^(١١): «اللَّهُمَّ صَلِّ عَلَى مُحَمَّدٍ وَآلِهِ، السَّلَامُ عَلَى أَوْلِيَاءِ اللَّهِ وَأَصْفِيَائِهِ، السَّلَامُ عَلَى أَمْنَاءِ اللَّهِ وَأَحِبَّائِهِ، السَّلَامُ عَلَى أَنْصَارِ اللَّهِ وَخُلَفَائِهِ، السَّلَامُ عَلَى مُحَالٍ مَعْرِفَةِ اللَّهِ، السَّلَامُ عَلَى مَسَاكِينِ ذِكْرِ اللَّهِ، السَّلَامُ عَلَى مَظْهَرِي أَمْرِ اللَّهِ وَنَهْيِهِ، السَّلَامُ عَلَى الدُّعَاةِ إِلَى اللَّهِ، السَّلَامُ عَلَى الْمُسْتَقَرِّينَ فِي مَرْضَاةِ اللَّهِ، السَّلَامُ عَلَى الْمُخْلِصِينَ فِي طَاعَةِ اللَّهِ، السَّلَامُ عَلَى الْأَدْلَاءِ عَلَى اللَّهِ، السَّلَامُ عَلَى الَّذِينَ مِنْ وَالَاهُمْ فَقَدْ وَالى اللَّهِ، وَمَنْ عَادَاهُمْ فَقَدْ عَادى اللَّهَ، وَمَنْ عَرَفَهُمْ فَقَدْ عَرَفَ اللَّهَ، وَمَنْ جَهِلَهُمْ فَقَدْ جَهِلَ اللَّهَ، وَمَنْ اعْتَصَمَ بِهِمْ فَقَدْ اعْتَصَمَ بِاللَّهِ، وَمَنْ تَخَلَّى مِنْهُمْ فَقَدْ تَخَلَّى مِنَ اللَّهِ عِزَّ وَجَلَّ، وَأَشْهَدُ اللَّهَ أَنِّي سِلْمٌ لِمَنْ سَالَمْتُمْ وَحَرْبٌ لِمَنْ حَارَبْتُمْ، مُؤْمِنٌ بِسِرِّكُمْ وَعَلَانِيَتِكُمْ، مُفَوَّضٌ فِي ذَلِكَ كُلِّهِ إِلَيْكُمْ، لَعَنَ اللَّهُ عَدُوَّ آلِ مُحَمَّدٍ مِنَ الْجِنِّ وَالْإِنْسِ، وَأَبْرَأُ إِلَى اللَّهِ مِنْهُمْ، وَصَلَّى اللَّهُ عَلَى مُحَمَّدٍ وَآلِهِ».

(٨) مقطع وارد في زيارة النبي ﷺ من بعد. ينظر: مفاتيح الجنان، ص ٣٩٥.

(٩) الشيخ عباس القمي، مفاتيح الجنان، ويلي: الباقيات الصالحات، تعريب: محمد رضا النوري، منشورات دار الثقلين، ط ٢، ١٩٩٨ م، ص ٥٧٨. (مقطع وارد في زيارة الإمام الرضا).

(١٠) محمد مهدي الآصفي، الدعاء عند أهل البيت ﷺ، قم: المركز العالمي للدراسات الإسلامية، ط ٢، ١٤٢٢ هـ، ص ٣٠٢.

(١١) عباس القمي، مفاتيح الجنان، تعريب: محمد رضا النوري، منشورات دار الثقلين، ط ٢، ١٩٩٨، ص ٦١٧.

يجسّد نصّ التصليّة استحضاراً مباشراً للصالحين، ولذكرياتهم الإيمانية، وما يقترن بذلك من سلام ودعاء وشهادة. وفيها يعبر المتحدث عن مشاعره التبجيلية الصادقة تجاه هذه الأمة من المؤمنين التي سبقتها بالإيمان، واستحقت الثناء لأنها نالت الاصطفاء الإلهي بإخلاصها.

فقد أقامت الصلاة، وأدّت الزكاة، وأمرت بالمعروف، ونهت عن المنكر، ونهضت برسالة الدعوة إلى توحيد الله، وعبدت الناس لله الأحد، ورفعت كلمة التوحيد ومهدت الطريق للأجيال اللاحقة، فكأن المصلي يعبر عن وفائه لذلك ويرد هذا الجميل، عبر مشاعر السلام والحب التي يعلنها تجاه السلف، ويبغي تحقيق التواصل معهم.

تبدو التصليّة من هذه الناحية عملاً تربوياً وترشيدياً، يساهم في إقامة جسور التواصل بين الأجيال وبين الأفراد، «ليتعارفوا ويتآلفوا، ثم تطبع في قلوبهم روح الانقياد إلى الله والانقطاع إليه وطاعة أوامره»^(١٢)، ما يساهم في تحقيق «التواصل» و«التوارث» و«التسالم» و«التحاب» و«التلاقي» بين أجيال الموحدين، ورموز الصلاح والتقوى، وخاصة القادة منهم.

تجسد التصليّة هذا الترابط وتبلوره بين الأجيال، وتعبّر عن مشاعر الخلف تجاه السلف، بما يبلور «اللقاء بين أجيال المؤمنين»^(١٣) ويمتّن «رابطة الولاء والمحبة بين الأئمة وأوليائهم وبين أفراد المجتمع فيما بينهم»^(١٤).

وهذا يحقق التواصل بين الخلف والسلف، وبين الحاضر والماضي، بين الأحياء وبين الأموات.

□ التّصليّة وزهول التسليم لجلال المخاطب

إن المصلي في توجّهه إلى مخاطبه، المعني بالتصليّة والسلام، لا يعلن عن مطالبه الخاصة ولا يهتم بها، وإنما ينقلها إلى الشخصية التي يخاطبها ويصلي ويسلم عليها، فهو يثق بأن هذه الشخصية المخاطبة، سابقة عليه زمنياً، وهي متقدّمة عليه في الإيمان، ما يجعلها مؤهلة لمساعدته في تحقيق مطالبه، ويرى لها الكفاءة والأهلية للنيابة عنه، فتستحق منه الوفاء والإخلاص، والعهد بمواصلة السير على النهج نفسه.

(١٢) محمد رضا المظفر، عقائد الإمامية، بيروت: دار الصفوة، ط ٩، ١٩٩٣، ص ١٢٦.

(١٣) محمد مهدي الآصفي، الدعاء في مدرسة أهل البيت (عليه السلام)، مرجع سابق، ص ٣٠٢.

(١٤) محمد رضا المظفر، عقائد الإمامية، بيروت: دار الصفوة، ط ٩، ١٩٩٣، ص ١٢٦.

ويطمع في نيل الشفاعة منها واستحقاق العطف منها: «.. فَاشْفَعُوا لِي عِنْدَ اللَّهِ، وَاسْتَنْقِذُونِي مِنْ ذُنُوبِي عِنْدَ اللَّهِ، فَإِنَّكُمْ وَسَيْلَتِي إِلَى اللَّهِ، وَبِحَبِّكُمْ وَبِقُرْبِكُمْ أَرْجُو نَجَاةً عِنْدَ اللَّهِ، فَكُونُوا عِنْدَ اللَّهِ رَجَائِي، يَا سَادَتِي يَا أَوْلِيَاءَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِمْ أَجْمَعِينَ، وَلَعَنَ اللَّهُ أَعْدَاءَ اللَّهِ ظُلْمِيهِمْ مِنَ الْأَوَّلِينَ وَالْآخِرِينَ، آمِينَ رَبَّ الْعَالَمِينَ..»^(١٥).

فيبدو كيف يؤسس نصّ التصلية جانباً من بلاغته النوعية بالتركيز على سمات التواصل واللقاء التي يرغب المتكلم في إقامتها ونسج خيوطها، ويوليها أهمية أكثر من مطالبه وحاجياته الخاصة.

بل إن المطالب الشخصية تغدو هي الأخرى تصبّ في خانة إعلان الولاء والجهر بالانضمام لخط هذه الشخصيات المخاطبة، وإعلان البراءة من أعدائها، دليلاً على إثبات الوفاء والإخلاص. بل إن المصلّي يرى في ذلك جوهر التعبّد وصميم التقرب إلى الله.

لذا فهو كثيراً ما يستغل أجواء الخطاب وروحانيته، للاعتراف بتقصيره أمام الله ويعلن أن قصده من صلاته على الصالحين وسلامه عليهم إنما هو عمل في سبيل إحياء رسالة هؤلاء الذين سبقوه، وفي سبيل إبقائها متجدّدة: «.. وَهَذَا مَقَامٌ مَنْ أَسْرَفَ وَأَخْطَأَ وَاسْتَكَانَ، وَأَقْرَبَ بِمَا جَنَى، وَرَجَا بِمَقَامِهِ الْخَلَاصَ... اللَّهُمَّ اجْعَلْ لِي لِسَانَ صِدْقٍ فِي أَوْلِيَائِكَ الْمُصْطَفَيْنَ، وَحَبِّبْ إِلَيَّ مَسَاهِدَهُمْ وَاجْعَلْنِي مَعَهُمْ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ يَا أَرْحَمَ الرَّاحِمِينَ»^(١٦).

ومن السمات النوعية لنصوص التصلية، اعتمادها صيغة الخطاب المباشر، واستحضار الشخصيات المعنية بالتصلية عبر توظيف أفعال كلامية بصيغ تتعدّد ملفوظاتها لكنها تتحد في تحقيق الاستحضار المباشر للشخصية؛ فيتوجّه إليها بالأمر؛ «فكونوا لي..»، «فاشفعوا لي»، وبالنداء «أيها النبي - يا أمين الله - يا حجة الله - يا ولي الله - يا سادتي..»، وغيرها من الأساليب التي تتيح المخاطبة المباشرة والتموضع في محضر المخاطب بما يجعله شاخصاً حاضراً، وفي مقام من «يسمع الكلام ويرد السلام».

هذا الإجراء البلاغي يتيح للمتكلّم انتهاج خطاب المحاوراة الانفرادية التي فيها يستحضر الشخصية ويكلّمها مباشرة، ويشني على مناقبها ويتقرّب منها، رجاء استحقاق الشفاعة ونيل القرب منها. وهذا في حدّ ذاته مظهر حجاجي، مفاده الإقناع بتميّز هذه الشخصيات، وبيان قيمتها وجلالها وقداستها، من جانب، ثم تثبيت ثقافة التواصل والارتباط بها عبر التصلية بعد موتها، فأحرى أن تكون واجبة الاتباع والامثال في حياتها

(١٥) الشيخ عباس القمي، مفاتيح الجنان، مصدر مذكور، ص ١٦٥.

(١٦) مفاتيح الجنان، مصدر مذكور، ص ٥٥٩.

ووجودها بين الناس.

كما تعتمد التصليّة نفساً ترشيدياً تخليقيّاً من خلال التركيز على ذكر مآثر السابقين وأخلاقهم وجهادهم وتضحياتهم في سبيل نصره الحق، وإخلاصهم في الانقياد لله وتوحيده وإعلاء كلمة الدين. ما يجعل معاينة البلاغة النوعية لهذا الخطاب مرتكزة إلى وظيفيتها التأثيرية، بما سعي نحو الإصلاح الاجتماعي والتوجيه التربوي والأخلاقي.

□ التصليّة الكاملة والعمق الحجاجي

من الأمور اللافتة في صيغ التصليّة نفسها الحجاجي، وحماسها الواعي في التأصيل لمبدأ الإمامة في العقيدة الإسلامية. إن أغلب الصيغ تؤول في نهاية المطاف إلى أطروحة تثبيت قضية الإمامة الشرعية ومركزيتها في العقيدة، بوصفها قضية جوهرية وأصلاً متأسلاً في الاعتقاد والإيمان، وطريقاً للخلاص وبرئة الذمة.

إن التصليّة لا ترد إلّا في صيغتها الكاملة، التي يمكن إرجاعها إلى ملفوظ بسيط تؤول إليه كل الصيغ المتداولة؛ (اللهم صل على محمد وآل محمد)، حيث ترد الصلاة على الرسول متبوعة بالصلاة على أهل بيته.

كما نجد تحذيرات صريحة من الصلاة البتراء، «لا تُصَلُّوا عَلَيَّ الصَّلَاةَ الْبَتْرَاءَ، فَقَالُوا: وما الصَّلَاةُ الْبَتْرَاءُ؟ فقال: تقولون: اللَّهُمَّ صَلِّ عَلَى مُحَمَّدٍ وَتُحْسِنُونَ بَلْ قُولُوا: اللَّهُمَّ صَلِّ عَلَى مُحَمَّدٍ وَعَلَى آلِ مُحَمَّدٍ»^(١٧).

هذا الأمر يجعل الصيغة ترقى إلى لترتبط بسياق عقدي أعمق. ويكفي لتوضيح هذا الأمر معاينة فقرات من نصوص تصليّة متضمنة لأسماء الأئمة محدّدين ومعينين، ومرتبين بالطريقة نفسها التي عرفت توليهم الإمامة في حقب تاريخية متعاقبة: نقرأ في دعاء الافتتاح؛ «اللَّهُمَّ صَلِّ عَلَى مُحَمَّدٍ عَبْدِكَ وَرَسُولِكَ.. وَصَلِّ عَلَى عَلِيِّ أَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ، وَوَصِيِّ رَسُولِ رَبِّ الْعَالَمِينَ، عَبْدِكَ وَوَلِيِّكَ، وَأَخِي رَسُولِكَ، وَحُجَّتِكَ عَلَى خَلْقِكَ، وَآيَتِكَ الْكُبْرَى، وَالنَّبِيَّ الْعَظِيمِ، وَصَلِّ عَلَى الصَّدِيقَةِ الطَّاهِرَةِ فَاطِمَةَ الزَّهْرَاءِ، سَيِّدَةِ نِسَاءِ الْعَالَمِينَ، وَصَلِّ عَلَى سِبْطِي الرَّحْمَةِ وَإِمَامِي الْهُدَى، الْحَسَنِ وَالْحُسَيْنِ سَيِّدَيَّ شَبَابِ أَهْلِ الْجَنَّةِ، وَصَلِّ عَلَى أئِمَّةِ الْمُسْلِمِينَ عَلِيِّ بْنِ الْحُسَيْنِ، وَمُحَمَّدِ بْنِ عَلِيٍّ، وَجَعْفَرِ بْنِ مُحَمَّدٍ، وَمُوسَى بْنِ جَعْفَرٍ، وَعَلِيِّ بْنِ مُوسَى،

(١٧) السيد مرتضى الحسيني الفيروزآبادي، فضائل الخمسة من الصحاح الستة، بيروت: مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، ط ٧، ١٤١٣ هـ، ج ١، ص ٢٦٨ (باب في النهي عن الصلاة البتراء)، نقلاً عن: الصواعق المحرقة، ص ٢٦٨.

وَمُحَمَّدٌ بْنُ عَلِيٍّ، وَعَلِيٌّ بْنُ مُحَمَّدٍ، وَالْحَسَنُ بْنُ عَلِيٍّ، وَالْحَلْفُ الْهَادِي الْمَهْدِي؛ حُجِّجَكَ عَلَى عِبَادِكَ، وَأَمْنَائِكَ فِي بِلَادِكَ...»^(١٨).

فتبدو التصلية ملفوظًا يجسّد أمر الإمامة، من خلال التنصيب على أسماء الأئمة الشرعيين، وبيان ارتباطهم بخط الرسالة عبر ابنة الرسول ﷺ السيدة فاطمة، بوصفها الحلقة الرابطة بين الأئمة وبين الرسالة والنبوة. وذلك بالتركيز على مواصفات تقديسية إجلالية، يختصّون بها ويُعرفون بها، اصطفاهم بها الوحي وجعلها من سماتهم، مستندة إلى سند غيبي، ومرجعية جعلية توقيفية.

هذه التوصيفات هي نفسها التي تتواتر في صيغ التصلية، ويتمّ توظيفها في سياقات مختلفة، لتغدو موضوعة الإمامة والرسالة علامة لغوية ودعوى إقناعية، موجّهة وعي المسلم، من أجل تمثّل سرّ هذا الربط والتلازم. فهي بمثابة خطاب عقدي مختصر يروم ترسيخ فكرة أن الرسالة لا تنفصل عن الإمامة، وأن لا انفصال بين (الرسول محمد ﷺ) وبين (الأئمة) من بعده. فتكون عنوان الامتثال للأمر الإلهي بالصلاة على النبي وعلى آل «لا تصلوا عليّ الصلاة البتراء»، وإشعارًا بأن طريق التعبد لا يوصل إلّا بانتهاج سبيل محمد والأئمة من بعده.

تبعًا لذلك تكون التصلية توجيهًا لفظيًا دالًّا، مراده تثبيت عقيدة الولاء لخط الإمامة، القائم على التسليم بإمامة الرسول الأكرم محمد ﷺ، وعترته من أهل بيته. فتساهم التصلية بصيغها الكاملة المتكرّرة بإلحاح في الأخذ بيد الإنسان وتعريفه مصيره ومصالحه الدينية والدنيوية بغاية تحقيق «الخلاص القيمي والمعنوي الروحي، بما هي الغايات الكبرى المنشودة»^(١٩).

□ بلاغة الهمس بسرّ التعبد

تساهم التصلية بصيغتها الرابطة بين النبوة والإمامة، في خدمة الغايات الإقناعية الترشيدية لعقيدة الإمامة الشرعية، وفي مقدّماتها ترسيخ هذا المعتقد في المتلقين، وتربيتهم على الإيمان بخط الإمامة التي تعدّ امتدادًا لخط النبوة والرسالة. فهي تتجاوز مجرد الحلية اللفظية، لتصبح بمثابة سمة تكوينية في التصلية، لها وظيفتها التواصلية ترشيديًا وإقناعًا، بغية تمثّل الناس لهذا المفهوم وتجسيده عمليًا في حياتهم. خاصة بملاحظة تعمّد التكرار

(١٨) الشيخ عباس القمي، مفاتيح الجنان، مصدر مذكور، ص ٢٤٠.

(١٩) صلاح قنصوة، نظرية القيم في الفكر المعاصر، دار التنوير، ط ٢، ١٩٨٤م، ص ٢١٩.

الواعي والهادف لصيغة التصلية الكاملة التي يقتزن فيها ذكر الرسول بالآل^(٢٠).

ويربط روح الله الخميني ربطاً طريفاً بين التصلية وبين البسملة من جانب الوظيفة العقدية التربوية، ومن جانب أبعادهما الروحية والمعنوية. فتواتر التصلية في الخطاب الإسلامي بصيغتها الكاملة غير البتراء، يوازي ورود البسملة في مفتتح كل سورة من سور القرآن الكريم؛ فالبسملة في القرآن المجيد هي لفتح العالم بما حوى، والكون بما استوعب على الله جل جلاله، لتنبية كل الموجودات وتعريف المخلوقات بحقيقة خلقها الرجعة إليه سبحانه والمتوقفة عليه. فلا وجود ولا حقيقة للشيء في ذاته إلا بافتقاره إلى موجدته وخالقه. أما التصلية فهي دليل الربط وطريق الوصول إلى الله؛ فلا إمكان لمعرفة الله تعالى أو البلوغ إليه، إلا بمعرفة الرسول ﷺ، ومعرفة الأئمة من عترته وأهل بيته، أي بمعرفة الإمامة الشرعية الموصلة إلى النجاة الحقة^(٢١).

لذلك يُشير هذا العارف إلى البعد العمليّ التداوليّ للتصلية، لدورها في تحفيز المسلم نحو السير والسلوك إلى الله، مع التبصر والفهم الصائب للطريق الواجب اتباعه^(٢٢).

إن التصلية بصيغتها التامة «تذكر العبد السالك حصول التوحيد الحقيقي» (اللهم توجه طلبي إلى الله وحده مصدر العطاء، فهو منتهى غايات الطالبين، و(صَلِّ) إعلان الحاجة إلى النبي الخاتم والولي المطلق (النبي الأكرم محمد والأئمة من أهل بيته) في هذا المعراج السلوكي من المقامات الشاملة التي لا بد للسالك أن يتوجه إليها في جميع المقامات»^(٢٣).

إن السير التعبدي للإنسان في هذه الحياة يستلزم إذن الارتباط والتوسُّل بالرسول وبأهل بيته، ف«العبد السالك لا بد أن يراقب نفسه، وألا يقصر في طاعة الرسول التي هي طاعة الله، وفي طاعة الولي (الإمام) التي هي طاعة الرسول، لئلا يحرم مساعدة الولي المطلق في بركات العبادة، بمساعدة ولي النعم والرسول الأكرم ﷺ والإمام المعصوم المُعَيَّن،

(٢٠) نستحضر في هذا السياق قول أحد مهندسي الإشهار لمنتوج (كوكا كولا): «إن التكرار بمقدوره أن يوصلنا إلى أية غاية، إن قطرة الماء تنتهي إلى اختراق الصخرة، وإذا تمكّنت من التصويب الموجه والمحكم، بشكل متواصل ومن دون انقطاع، فإن المسار حتماً ينفذ في الرأس». ينظر: محمد الولي، الاستعارة في محطات يونانية وعربية وغربية، الرباط: منشورات دار الأمان، ط ٢، ١٤٢٦هـ / ٢٠٠٥م، ص ٢٤٨.

(٢١) روح الله الموسوي الخميني، تفسير آية البسملة، محاضرات معرفية، بيروت: دار الهادي، ط ٢، ١٤٢٠هـ / ٢٠٠٠م، ص ٢٣.

(٢٢) روح الله الموسوي الخميني، الآداب المعنوية للصلاة، عربيه عن الفارسية وشرحه وعلق عليه: السيد أحمد الفهري، قم - إيران: مؤسسة دار الكتاب الإسلامي، (د.ت.).

(٢٣) روح الله الموسوي الخميني، الآداب المعنوية للصلاة، ص ٥٤٣.

المخصوص بالولاية والطاعة بعد الرسول»^(٢٤).

ومن هنا نفهم قيمة الصلاة في المنظومة الإسلامية عمومًا، ومغزى ترغيب القرآن الكريم^(٢٥) والأحاديث النبوية الشريفة^(٢٦)، في هذه الصلاة، والإلحاح عليها في كل الأوقات والأحوال. حتى اعتبرها القاضي عياض فرضًا عامًا: «اعلم أن الصلاة على النبي فرض على الجملة غير محدد بوقت لأمر الله تعالى بالصلاة عليه»^(٢٧).

واعتبرت دعامة لقبول الأعمال في قول الإمام علي بن أبي طالب عليه السلام: «إذا كانت لك إلى الله سبحانه حاجة فابدأ بمسألة الصلاة على رسوله ﷺ، ثم سل حاجتك؛ فإن الله أكرم من أن يسأل حاجتين، فيقضي إحداهما ويمنع الأخرى»^(٢٨).

□ الصلاة وبلاغة الولاء.. بلاغة الاصفاء الوحياني

لا يفتأ المصلي في كل مناسبة يخاطب فيها الأنبياء والأئمة يجاهر بعقيدته الصحيحة كما يؤمن بها، ويميز نفسه عن تيارات الانحراف والجحود التي قد تعرفها الساحة العقدية. فيقر لشخصية الرسول بكونه الإمام الحق، والقائد والولي الشرعي، ويعترف في حضرته بسلطته على الناس وبحتمية الانصياع والقبول بما يدعو إليه، أو ينهى عنه ويحذر منه. فهو معين من الله ومرسل من عنده. ومن ثمّة فاختياراته وتوصياته بشأن قضايا المجتمع والسياسة تكون جزءًا من قداسته وسلطته، وهي تستوجب حتمًا التنفيذ والاتباع والطاعة، وإلا فإن في مخالفتها مساسًا بجوهر الاعتقاد لدى الفرد.

في مقطع يخاطب فيه الرسول ﷺ: «بأبي أَنْتَ وَأُمِّي يَا رَسُولَ اللَّهِ، زُرْتُكَ عَارِفًا بِحَقِّكَ، مُقَرَّرًا بِفَضْلِكَ، مُسْتَبْصِرًا بِضَلَالَةِ مَنْ خَالَفَكَ وَخَالَفَ أَهْلَ بَيْتِكَ، عَارِفًا بِالْهُدَى الَّذِي أَنْتَ عَلَيْهِ..»^(٢٩)، يستحضر الأئمة من آل الرسول، ويتم الإقرار في حضرته بمكانتهم والاعتراف بجلالة قدرهم: «اللَّهُمَّ يَا مَنْ خَصَّ مُحَمَّدًا وَآلَهُ بِالْكَرَامَةِ، وَحَبَاهُمْ بِالرَّسَالَةِ،

(٢٤) الآداب المعنوية للصلاة، مرجع مذكور، ص ٥٤٧.

(٢٥) قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ وَمَلَائِكَتَهُ يُصَلُّونَ عَلَى النَّبِيِّ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا صَلُّوا عَلَيْهِ وَسَلِّمُوا تَسْلِيمًا﴾. سورة الأحزاب، الآية: ٥٦.

(٢٦) قول الرسول ﷺ: «الصلاة عليّ نور على الصراط» وقوله: «إن أبخل الناس من ذكرْتُ عنده ولم يصل عليّ». كنز العمال، الحديثان رقم ٢١٤٤ و ٢١٤٩.

(٢٧) القاضي عياض، الشفا بتعريف حقوق المصطفى، ج ٢، ص ٥٧-٥٨.

(٢٨) نهج البلاغة، الإمام علي بن أبي طالب، تحقيق: أنصاريان، منشورات المستشارية الثقافية للجمهورية الإسلامية الإيرانية بدمشق، ط ١، ١٤٢٢هـ / ٢٠٠٧م، ص ٦٣٨.

(٢٩) مفاتيح الجنان، مصدر مذكور، ص ٣٩٢.

وَحَصَّصَهُم بِالْوَسِيلَةِ، وَجَعَلَهُم وَرَثَةَ الْأَنْبِيَاءِ، وَخَتَمَ بِهِم الْأَوْصِيَاءَ وَالْأئِمَّةَ، وَعَلَّمَهُمْ عِلْمَ مَا كَانَ وَمَا بَقِيَ، وَجَعَلَ أَفِيدَةً مِنَ النَّاسِ تَهْوِي إِلَيْهِمْ»^(٣٠).

يتبيّن أن المتحدث يحتاج لأفضلية هذه الشخصيات بالاستناد إلى سلطة الغيب، والالتكاء على معطيات الوحي بما هو سلطة نصية فاعلة وحاسمة في خيال كل فرد مسلم.

وهو يجعل الأفضلية المطلقة لهذه الشخصيات قائمة على حجة الاصطفاء الرباني الذي لا مجال معه للاختيار الشخصي. فالرسول والأئمة من آل البيت أناس منتظمون ضمن مبدأ (الجعل) الإلهي، ولحقيقة التعيين الفوقي التوقيفي، الذي لا تدخل ولا خيار فيه للإنسان إلا القبول بما ارتضاه الله واختاره.

□ بلاغة التوصيف التفضيلي

تنزع كثير من نصوص التصليّة منزع انتصار المصلي لرؤيته العقدية ولاختيارات خاصة تجذ مرجعيتها في مقررات الوحي وتوجيهاته بشأن تفضيل الشخصيات المخصوصة بالتصليّة وأهليتها لأن يقتدى بها وتُتولى دون سواها. يتم ذلك من خلال جملة من الأوصاف التي ينتقيها المتحدث بدقة ويضيفها على مخاطبيه، بما يجعل منهم شخصيات تستلزم الركون إلى جانبها والاصطفاف إلى معسكرها، بوصفها مجمع الفضائل الحميدة: «أَنْتَ أَحْسَنُ الْخَلْقِ عِبَادَةً، وَأَخْلَصَهُمْ زَهَادَةً، وَأَذَبَهُمْ عَنِ الدِّينِ، أَقَمْتَ حُدُودَ اللَّهِ بِجُهِدِكَ وَقَلَّتْ عَسَاكِرُ الْمَارِقِينَ بِسَيْفِكَ، تُحْمَدُ لَهَبُ الْحُرُوبِ بِنَانِكَ وَتَهْتِكُ سُتُورَ الشُّبُه بِيَانِكَ، وَتَكْشِفُ لُبْسَ الْبَاطِلِ عَنْ صَرِيحِ الْحَقِّ، لَا تَأْخُذُكَ فِي اللَّهِ لَوْمَةٌ لَائِمٌ»^(٣١).

يسطر المصلي جملة شئال ومواصفات مثالية وحيانية، تغدو بموجبها الشخصيات المخاطبة في التصليّة مقدّمة على من سواها، ومهيّأة لتحمل أعباء العمل الرسالي، والاستعداد للتضحية وتحمل المصاعب والمشاق، بما تتميز به كمالات مادية ومعنوية: «الدَّافِعُ حِثْيَاتِ الْأَبَاطِيلِ، وَالْدَّافِعُ صَوْلَاتِ الْأَضَالِيلِ... أَضَاءَ الطَّرِيقَ لِلْخَابِطِ.. فَهُوَ أَمِينُكَ الْمَأْمُونُ وَخَازِنُ عِلْمِكَ الْمَخْزُون»^(٣٢). وهو «أَمِينُكَ عَلَى وَحْيِكَ وَنَجِيُّكَ مِنْ خَلْقِكَ وَصَفِيُّكَ مِنْ عِبَادِكَ، إِمَامُ الرَّحْمَةِ وَقَائِدُ الْخَيْرِ وَمِفْتَاحُ الْبَرَكَاتِ».

(٣٠) الصحيفة السجادية الجامعة، الإمام علي بن الحسين زين العابدين، تحقيق: الشيخ محمد باقر الموحدي الأبطحي، بيروت: دار الصفوة، ط ٢، ١٤١٢هـ / ١٩٩٢م، ص ٤٣.

(٣١) مفاتيح الجنان، مصدر مذكور، ص ٤٤٦.

(٣٢) الصحيفة العلوية المباركة، (أدعية الإمام علي عليه السلام)، جمع: عبد الله بن صالح السماهيجي، بيروت: دار المرتضى، ط ١، ١٤١٨هـ / ١٩٩٧م، ص ٥٤ - ٥٥.

هذه التوصيفات تجعل من المخاطب شخصاً يستمد أفضليته من تصديده لتنفيذ برنامج الإصلاح في المجتمع الإنساني، ومن مبادرته للقضاء على صور الباطل وأنواع الانحراف.

إن حجة الأفضلية المعتمدة في المحاججة راجعة إلى السبق في مجال التضحية من أجل رفع الظلم وإقامة العدل والاستعداد لتحمل كل الصعاب: «وَأَشْهَدُ يَا مُؤَلَّيْ أَنْكَ نَهَضْتَ بِأَعْبَاءِ الْإِمَامَةِ وَاحْتَذَيْتَ مِثَالَ النَّبِوةِ فِي الصَّبْرِ وَالْجِهَادِ وَالنَّصِيحَةِ لِلْعِبَادِ وَكَظُمَ الْغَيْظَ وَالْعَفْوِ عَنِ النَّاسِ»^(٣٣).

وعلى هذا المنوال يكون جميع الأشخاص الذين يقصدهم المصلي ويسلم عليهم، حائزين أفضليتهم ومكانتهم من الله، فهم حجج الله، مكلفون بوظائف تضمن نصرته الدين وهداية البرية وتعليم الناس وترشيدهم (نبي الله، رسول الله، صفوة الله، صفيه، خيرته، سيد الأولين، مطه، طاهر، أذهب الله عنهم الرجس، طهرهم، الطاهرات، أصحابك الطيبين...).

يبدو التركيز على التوصيفات المميزة لشخصية الرسول والأئمة والصالحين، خطة فنية واستراتيجية بلاغية، واضح نَفْسَهَا الإقناعي؛ تروم ترسيخ حقيقة أفضلية هؤلاء، وخصّصهم بالتقديم على من سواهم، بوصفهم نماذج بشرية معنية بالتقديم والثناء والتقدیس، في أفق الارتقاء بها إلى موقع القدوة المستحقة منصب الإمامة، الواجب اقتفاء خطاها في الإيمان والأخلاق.

يدرك المصلي إذن أن هؤلاء الأشخاص هم بعبارة أَلْفَرْدُ بِل: «المقررون بقرار إلهي... ولهم مكانتهم الدينية... من عترة النبي»^(٣٤)، و«الوارثون لمكانته السامية، وعلومه ومناقبه الروحية الخاصة»^(٣٥)، لهم ارتباط نسبي بالبيت النبوي، وهم تبعاً لذلك ذوو مسؤوليات ترشيدية وتخليقية تبدو إلى حد كبير امتداداً لمسؤوليات الرسول ﷺ. فهم من يضمن «سلامة الهداية الدينية للأمة الإسلامية من الناحية الروحية»^(٣٦).

وارتباطاً بأجواء التصلية وبسياقها التعبدي المحكوم بروحانية الإيمان، وبمهابة المخاطب المجلل بالقداسة والتقوى، فإن المصلي يستند غالباً إلى سرد معايير ووقائع أهلت الشخصية المخاطبة لتكتسب سمات من التميز والتفوق، وتبعاً لذلك تُستدعى في سياق

(٣٣) مفاتيح الجنان، مصدر مذكور، ص ٦٥٣.

(٣٤) أَلْفَرْد بِل، الفرق الإسلامية في الشمال الإفريقي من الفتح العربي حتى اليوم، ترجمه عن الفرنسية:

عبدالرحمن بدوي، بيروت: دار الغرب الإسلامي، ط ٣، ١٩٨٧م، ص ١٥٢-١٥٣.

(٣٥) المصدر نفسه، ص ١٥٣.

(٣٦) المصدر نفسه، ص ١٥٣.

تفضيلي يوجب تحقّق الإذعان لجلال هذه القداسة والتسليم لكمالها، ما يجعل منها حجة مقنعة نافذة التأثير.

نقرأ في زيارة النبي من بعد: «.. غَمَسَتْهُ فِي بَحْرِ الْفَضِيلَةِ وَالْمَنْزَلَةِ الْجَلِيلَةِ وَالذَّرَجَةِ الرَّفِيعَةِ، وَالْمَرْتَبَةِ الْخَطِيرَةِ، وَأَوْدَعَتْهُ الْأَصْلَابُ الطَّاهِرَةَ، وَنَقَلَتْهُ مِنَ الْأَرْحَامِ الْمُطَهَّرَةِ، لُطْفًا مِنْكَ لَهُ وَتَحَنُّنًا مِنْكَ عَلَيْهِ. إِذْ وَكَلْتَ لِصَوْنِهِ وَحِرَاسَتِهِ وَحِفْظِهِ وَحِيَاطَتِهِ مِنْ قُدْرَتِكَ عَيْنًا عَاصِمَةً، حَجَبْتَ بِهَا عَنْهُ مَدَانِسَ الْعُيُوبِ وَمَعَائِبَ السَّفَاحِ حَتَّى رَفَعْتَ بِهِ نَوَاطِرَ الْعِبَادِ، وَأَحْيَيْتَ بِهِ مَيِّتَ الْبِلَادِ، بَانَ كَشَفْتَ عَنْ نُورٍ وَلَادَتْهُ ظِلْمَ الْأَسْتَارِ، وَأَلْبَسْتَ حَرَمَكَ بِهِ حُلَّ الْأَنْوَارِ»^(٣٧).

يتمثّل المخاطب شخصية مثالية، مقدّسة بكمالها وبطهرها، وبمواصفاتها المعجزة المستمدّة من الغيب.

وهذه في حدّ ذاتها حجج مقنعة تستند إلى سلّم القيم الإيجابية التي تُعدّ من المشتركات المتفق عليها، غير القابلة للردّ أو التشكيك.

وتبعاً لذلك يتحيّز المصلّي إلى هذه الجهة المخصوصة بالتصليّة والسلام، ويعيّنّها أو يفردّها بالثناء والاعتراف، مانحاً إيّاها مركز السبق والأفضلية على من سواها، موقناً أنّها بحق تمثّل منظوره الإيماني وتماشي قناعاته العقديّة، فيعتبرها وحدها الكفيلة بتحمّل المسؤولية الكبرى في القيادة والولاية.

«السَّلَامُ عَلَيْكُمْ أَيْمَةَ الْهُدَى، السَّلَامُ عَلَيْكُمْ أَهْلَ التَّقَى... أَشْهَدُ أَنَّكُمْ الْأَيْمَةُ الرَّاشِدُونَ الْمَهْدِيُّونَ، وَأَنْ طَاعَتَكُمْ مَفْرُوضَةٌ، وَأَنْ قَوْلَكُمْ الصِّدْقُ، وَأَنْكُمْ دَعَائِمُ الدِّينِ، وَأَرْكَانُ الْأَرْضِ... مَنْ بِكُمْ عَلَيْنَا دِيَانُ الدِّينِ، فَجَعَلَكُمْ فِي بُيُوتِ أَذِنَ اللَّهُ أَنْ تُرْفَعَ وَيُذْكَرَ فِيهَا اسْمُهُ»^(٣٨).

فالمخاطبون -بحسب منظور المصلّي- أشخاص على مستوى من التميّز والفرادة، مخصوصون بالإمامة وبالقيادة وهداية الناس؛ لأنّ سماتهم الصدق والتقوى وجماع الخير كله. فهم مجعولون من الله لحراسة دينه وتنفيذ برنامجه؛ لذلك كانت طاعتهم واجبة ومفروضة، بحجة الجعل الإلهي وبسلطة الوحي والانتداب الرباني.

(٣٧) مفاتيح الجنان، مصدر مذكور، ص ٣٩٣.

(٣٨) محمد صالح الجوهري، ضياء الصالحين في الأدعية والأعمال والصلوات والزيارات، بيروت: مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، ط ١، ١٤١٨هـ، ١٩٩٨م، ص ٤٨٥.

□ ختاماً

لقد بدا خطاب التّصليّة في التراث الإسلاميّ -إذن- شكلاً تعبيرياً بسيطاً ومختزلاً، ثرياً بطاقات تعبيرية هائلة، وسالكا نهجاً بلاغياً نوعياً، ما منحه هويّةً تواصلية خاصة جعلته يرتقي إلى أن يكون بوابة تربوية اعتمدت لترسيخ العقيدة الحقّة في نفسية المؤمن، خاصة عبر صيغة التّصليّة الكاملة غير البتراء، التي تقترن فيها الصلاة على الرسول والصلاة على أهل بيته.

وقد تبيّن أن أطروحة الإمامة الشرعية تشكّل جوهر التّصليّة الإقناعيّ وغاياتها التأثيرية، التي تهمس للمؤمن بتلازم خطّي الإمامة والرسالة. وبذلك تتجاوز التّصليّة مجرد كونها صيغة من صيغ الذكر الحسن، لتغدو علامة لغوية ورسالة حجاجية تروم توجيه السلوك وتغيير القنوات في سبيل بناء الشخصية المؤمنة الواعية.

الثقافة الشعبية والتراث..

آليات التطوير وسبل التنوع

الدكتور سفيان لوصيف*

□ الثقافة الشعبية وحدود المصطلح

الثقافة الشعبية أو أساليب الحياة الشعبية هي النتاج العفوي الجماعي، المعبر عن شعور أبناء الشعب وعواطفهم وحاجاتهم وضميرهم بشكل عام، وليس عن النخبة أو المجموعة الخاصة، وتنتقل من جيل إلى جيل، كما تنتشر بين الناس من جماعة إلى أخرى ومن فئة إلى أخرى، بشكل عفوي مشافهة أو عن طريق التقليد والمحاكاة، والرموز التي تكون هوية شعب من الشعوب أو أمة من الأمم، تستقي مضمونها ومعانيها وأهميتها من كلا النوعين الرسمي والشعبي من الثقافة^(١).

والرموز المستوحاة من الثقافة الشعبية هي العنصر الأهم في تكوين الهوية الجماعية للشعب، وهي الجزء الأهم في الحفاظ على هذه الهوية وفي ضمان استمراريتها وفي تعزيزها وتثبيتها، وذلك لعدد من الصفات تتوفر في الثقافة

* أستاذ محاضر، جامعة محمد لين دباغين سطيف ٢، الجزائر. البريد الإلكتروني:

sofianeloucif@yahoo.fr

(١) عمر بومقس، الثقافة الوطنية والثقافة الشعبية، المحمدية: مطبعة فضالة، ١٩٨٢، ص ٧٦.

الشعبية دون الثقافة الرسمية-مثلاً- هي من صنع النخبة أو الخاصة، وهي نتيجة تخطيط وتفكير واعٍ، ولا تنبع بشكل عفوي من روح المجتمع، وهي كثيرًا ما تكون عالمية، فلا تصلح لتمييز شعب عن آخر أو مجتمع عن آخر، وهي تحتاج إلى جهاز رسمي تقوم عليه عادة السلطة المركزية لنشرها وتعميمها ونقلها بين الأجيال^(٢).

والثقافة الشعبية من صنع عامة الشعب نابعة من روح الشعب ومن شعوره، لها انتشار واسع بين عامة الشعب وهي أسهل على الاستعمال والفهم والحفظ، تعبر عن العواطف والشعور الشعبي قادرة على إلهاب عواطف عامة الشعب واستثارة همهم، وهي تنتقل عبر الزمان والمكان من مجموعة إلى أخرى ومن جيل إلى جيل، بعفوية وبساطة عن طريق المشاهدة والمحاكاة والتقليد دون الحاجة إلى تدخل سلطة أو تدخل إدارة رسمية، ويمكن استعمالها في مناسبات وأطر أوسع، وكثير من رموزها مادية ظاهرة ملموسة تسهل التعبير عن هوية صاحبها ببساطة ووضوح، مثل الملابس الشعبية أو الأكلات الشعبية وغير ذلك من نواحي الحياة الشعبية^(٣).

وهذا يعني أن هناك صفات يجتمع عدد كبير منها عادة في المادة الفلكلورية، وكلما زاد عدد تلك الصفات المجتمعة كان الميل أكثر إلى تصنيف تلك المادة كمادة فلكلورية، تلك الصفات أي أن المادة الفلكلورية كي تعتبر جزءًا من فلكلور مجتمع ما، يجب أن تكون معروفة وممارسة من قبل عدد كبير من الأفراد وأن تكون منتشرة في المجتمع^(٤)، كي تعتبر المادة الفلكلورية جزءًا من فلكلور مجتمع ما.

وأن تكون خاصة بذلك المجتمع، أي إن تميزه عن غيره من المجتمعات، وأن تكون موروثه عبر الأجيال، ويشترط البعض انتقالها عبر جيلين على الأقل، وتزداد إمكانية تصنيف مادة ما ضمن الفلكلور بازدياد عمق الأجيال التي توارثتها^(٥).

وبغض النظر عن عدد الأجيال فإن من صفات الفلكلور القدم، ولا يوجد عمر محدد لمادة الفلكلور ولكن قدم المادة يزيد من قبولها ضمن فلكلور المجتمع، وتتفاعل صفة القدم مع صفات أخرى مثل التقليد وسعة الانتشار، بغض النظر عن عمر مادة أو عمق

(٢) نبيلة إبراهيم، أشكال التعبير في الأدب الشعبي، القاهرة: دار نهضة للطباعة والنشر، ١٩٧٤، ص ٣٨.

(٣) شاربونزو، الثقافة الشعبية، ترجمة: يهيم شعبان، بيروت: منشورات عويدات، ١٩٦٩، ص ٩٧.

(٤) محمد أبزيكا، مفهوم الثقافة الشعبية بين المثقف العضوي والمثقف التقليدي، مجلة آفاق، ع ٩، الرباط، ١٩٨٢، ص ٢٠٣ - ٢٢٤.

(5) Ahmed Boukous: Langage et culture populaire au Maroc, Dar elkitab, Casablanca: 1977, p.84.

الأجيال التي مرّت عبرها تلك المادة، ولا تكون جزءاً من فلكلور المجتمع إلا إذا كانت حية، أي إن أفراد المجتمع يعرفونها ويمارسونها.

وينتقل الفلكلور من جيل إلى جيل ويكون هذا الانتقال اجتماعياً أي بالتعلم، ومع أن الانتقال الاجتماعي يمكن أن يحدث بعدة طرق منها المشاركة والملاحظة والتقليد، إلا أن معظم التراث الشعبي ينتقل مشافهة أي عن طريق الكلام، وهناك من يشترطون الانتقال الشفوي معياراً ضرورياً في تعريف الفلكلور^(٦).

وهناك اتفاق عام بأن مادة الفلكلور ليس لها مؤلف أو مؤسس معروف ترتبط المادة باسمه، ويكون له بها حقوق المؤلف أو المبدع، بل هي ملك للجماعة ورواتها من الأجيال السابقة دون معرفة مصدرها الأصلي، فالفلكلور هو تعبير عفوي نابع من الضمير الجماعي والشخصية الجماعية لذلك المجتمع، ينمو ويتطور ويتغير وينشأ ويموت حسب التغيرات والتبدلات التي تطرأ على ذلك الضمير الجماعي، وليس استجابة لرغبات الأفراد أو قراراتهم^(٧).

والثقافة الشعبية في مجالها العام هي عملية مستمرة، ووحدة كلية متكاملة تتصل حلقاتها بعضها ببعض، فالدول المتقدمة رغم ما تملكه من تقدم هائل في العلم والتكنولوجيا ومختلف مظاهر الحياة، فإنها لم تشكّ يوماً في موروثةا الشعبي والثقافي.

ويمكن اعتبار الثقافة الشعبية جسد كبير يضم بين ثناياه العديد من الأشياء التي تحدّد ثقافة الشخص أو الفرد أو الجماعة، ومن هذه الأشياء نجد أن الثقافة تتجلى في الأسواق والعمران واللباس والأكل والموسيقى، وهذه إشارات على حيوية المجتمع وتقدمه الفكري والحضاري.

وقد ظلّت أشكال التعبير الأدبي الشعبية الشفوية تمثل الإمكانية التي استخدمتها الشعوب للتعبير عن واقعها، وعن تطوّر الوعي في مختلف مراحلها بصفة خاصة، وكان الخطاب الشفوي الوسيلة الوحيدة التي تملكها الجماعة الشعبية من أجل إدراك العالم ونقل المعرفة وتوجيه السلوك، واستطاع أن يقوم بهذا الدور عن طريق نظام من التجسيّدات، ذات الطابع الرمزي المستمدّة من التراث الجماعي والمعبرة عن الواقع.

ومن الوظائف التي لها صلة مباشرة بتشكيل الوعي هي:

١ - تسجيل الأحداث التاريخية التي كان لها دور في تحديد القضية الوطنية.

(٦) أحمد موسى، مقدمة في الفلكلور، القاهرة: دار الثقافة للطباعة والنشر، ١٩٧٥، ص ١١٨.

(٧) محمد الجوهري، علم الفلكلور، ط ١، القاهرة: دار المعارف، ١٩٧٥، ص ٢٩.

٢- تصوير الواقع المزري والاحتجاج عليه والكشف عن سلبياته.

٣- تأكيد القيم المتعلقة بالهوية الوطنية^(٨).

وقد قسّمت ثقافة مجتمع من المجتمعات البشرية إلى قسمين رئيسين، يطلق على القسم الأول الثقافة الرسمية، ويشير إليه البعض بمصطلح الثقافة العليا أو الكبرى، ويطلق على الثاني الثقافة الشعبية أشار لها البعض بمصطلح الثقافة الدنيا.

تنتقل الثقافة الرسمية من جيل إلى جيل من خلال المؤسسات والأجهزة الرسمية أو شبه الرسمية، مثل جهاز التربية والتعليم، الجامعات والمعاهد، المؤسسات الدينية الرسمية، القوانين الرسمية، الأدب والفن العالي المعترف به رسمياً، وغير ذلك من المعارف والرموز الثقافية التي ترعاها الدولة وتحافظ عليها، وتضمن استمرارها المؤسسات الرسمية في الدولة أو المجتمع مثل الوزارات والدوائر الحكومية^(٩).

□ التراث: قراءة في المفهوم

لم يتمكن المثقفون والمفكرون من تحقيق إجماع حول مفهوم التراث، خاصة وأن الأمر يتعلق بمصدر الهوية ومنبع الانتماء الديني والحضاري، ذلك أن النقاش اتخذ في غالبية الأحيان مسارات مختلفة إذا لم نقل: متناقضة، تعدّت حدود معنى التراث إلى التشكيك في جدواه وفعاليته في إخراج المجتمع من أزوماته، بالإضافة إلى التساؤل الذي استهدف جوهر الهوية التي يمثلها التراث وعلاقتها بالحدثة والعصر.

التراث هو كل ما وصل الأمم المعاصرة من الماضي البعيد أو القريب، سواء تعلّق الأمر بماضيها هي أو بماضي غيرها من الشعوب أو بماضي الإنسانية جمعاء، فهو أولاً مسألة موروث، وهو ثانياً مسألة معطى واقع يصنّف إلى ثلاثة مستويات هي:

١- مستوى مادي يتمثل في المخطوطات والوثائق والمطبوعات والآثار والقصور والمعابد وغيرها.

٢- مستوى نظري يتحدّد في مجموعة من تصوّرات والرؤى والآراء التي يُكوّنها كل جيل لنفسه عن التراث انطلاقاً من معطيات تفرزها مقتضيات المرحلة التاريخية.

٣- مستوى سيكولوجي وهو تلك الطاقة الروحية التي يولّدها التراث في المتّمين

(٨) عبد الحميد بورايو، البطل الملحمي والبطلة الضحية في الأدب الشفوي الجزائري، دراسات حول خطاب المرويات الشفوية الأداء، الشكل، الدلالة، الجزائر: ديوان المطبوعات الجامعية، ١٩٩٦، ص ٢١.

(٩) خليل أحمد خليل، المرجع السابق، ص ١٨٦.

إليه، ويجري احتكاره من قبل نخبة أو من المتنفعين قصد استغلاله في التوجيه السياسي والتعبئة الأيديولوجية، نظرًا لما يزرع به التراث من مفاهيم وتصورات وأفكار وعقائد وأساطير وتقاليد وفلكلور^(١٠).

ويعتقد أصحاب هذا الاتجاه بأن الأصالة مفهوم ينطوي على الارتباط بذات حضارية عربية إسلامية ذات موقف حضاري متميز، وعلى التصور بأن كل فكر أو إنتاج مستمد من الحضارات أو الثقافات الأخرى هو فكر دخيل أو مستورد، وهذا ما يجعل الالتزام بالأصالة نوعًا من الانحياز والانغلاق ضمن الذات الحضارية، ويخلق خصومة ثقافية أو نفسية مع كل الثقافات الأخرى.

وينطوي مفهوم الأصالة في نظر الكثير من مستخدميها على الارتباط بذات حضارية، وعلى التصور بأن كل فكر أو إنتاج مستمد من الحضارات الأخرى هو فكر دخيل، وهذا ما يجعل الالتزام بالأصالة نوعًا من الانغلاق ضمن ذات حضارية غير معلومة الحدود^(١١).

التراث الثقافي شيء ثمين، وقيّمته في أن نحدّده ونملأه بالديناميكية والحركة، وفي أن نجعل منه حافزًا على بناء حاضر جديد، والماضي في مفهومه السليم ليس كيانًا من الحقائق الساكنة العاطلة، بل هو أولاً وقبل كل شيء جملة من الرموز والقيم المحركة، ولا يغدو تحلفًا وجودًا إلا حين تفقد هذه الرموز معناها، والثورة الثقافية الحقّة لا تعني هدم الماضي وتقويضه، وإنما تعني أن نجعل هذا الماضي حيًا من جديد عن طريق دمج الممارسة الاجتماعية والحضارة الفعلية، ومعنى هذا كله أن من الواجب توليد ثقافة جديدة تستطيع أن تستوعب العلم والتكنولوجيا^(١٢).

وإذا كان الباحثون يتفقون أن التراث ينتمي إلى الزمن الماضي فإنهم يختلفون بعد ذلك في تحديد هذا الماضي، فبعضهم يرى أن التراث هو كل ما وصل إلينا من الماضي البعيد، ويعرف التراث على هذا الأساس بأنه كل ما ورثناه تاريخيًا، وبأنه كل ما وصل من الماضي داخل الحضارة السائدة، ويرى بعض الباحثين أن التراث هو ما جاء من الماضي البعيد والقريب أيضًا^(١٣).

(١٠) اليونسكو، الميثاق التأسيسي لمنظمة الأمم المتحدة للثقافة والتربية والعلوم، باريس، ٢٠٠٢، ص ٥٧.
(١١) أحمد محمد الطيب، التراث والتجديد مناقشات وردود، مجلة كلية الشريعة والدراسات، جامعة قطر، ١٩٩٣، ص ١٣٠.

(١٢) المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، المرجع السابق، ص ٩٣.

(١٣) محمد عابد الجابري، التراث والحداثة، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ط ١، ١٩٩١، ص ٤٥.

واختلف الباحثون حول تحديد مقومات التراث، كما اختلفوا حول تحديد الفترة الزمنية التي ينتمي إليها، يعرف المفكر المغربي محمد عابد الجابري التراث بأنه^(١٤): «الجنب الفكري في الحضارة العربية الإسلامية، يتكوّن من العقيدة، الشريعة، اللغة، الأدب، الفن، الكلام، الفلسفة، التصوف».

بينما نجد الباحث فهمي جدعان يُوسّع مفهوم التراث أكثر ليضمّ إلى الجنب الفكري الجانبين الاجتماعي كالعادات والتقاليد والعمران.

علينا أن نقرأ تراثنا بعيون فكرنا لا بنظارات الكتابات الاستشراقية والتغريبية، ومن ثم تكون قراءتنا لهذا التراث من الداخل لا من الخارج المتحامل على تراثنا، بشرط أن ترقى هذه الدراسة المحلية إلى مستوى التحصّر والتجرد من كل خلفية أو أحكام مسبقة له.

كما يجب التفكير جدّياً في منهجية علمية في كيفية التعامل مع التراث، بمنهجية تتسم بالوضوح في الرؤية والطرح، وتبسيط الوسائل والطرق والإجراءات الكفيلة باستيعاب التراث، وعدم استعمال عامل المناسبتية، وكذلك عدم تغليب كفة التراث المادي على التراث الفكري والروحي^(١٥).

وتتخذ مسألة الأصالة في السياسة الثقافية موقعاً متميّزاً، وتتميّز هذه المسألة بمعنى أساسي يتحدّد في إلغاء الغرب وإعطائه صفة العدو، والدعوة إلى التمسك بالهوية الوطنية والعربية كأداة لمواجهة الغرب والاستعمار والإمبريالية، ولأن كانت الأصالة بناء للذات من الداخل فإنها تتخذ معنى الأداة النضالية في مواجهة الآخر الغازي، ولعل الجدير بالاهتمام هو الإصرار على أن تكون العلاقة بالأصالة علاقة عودة وحنين، فالمرحلة الاستعمارية تنكر للأصالة وإلغائها، ومثل هذا الوفاء للأصالة لا يلغي الموقف النقدي من التراث في محاولة لتخليصه من دلالاته الرجعية.

لا تحتكر الدولة وحدها الحديث عن الأصالة مهما سعت لتأكيد ذلك، فهي تشترك في هذا الفضاء المرجعي والأيديولوجي مع النخبة، فالأصالة مجال صراع ثقافي ومحور توتر، وخلفية هذا الصراع هي البحث عن شرعية الماضي، فالتيارات الإسلامية لا تمثل فقط مصدر استقطاب سياسي، وإنما تنافس الدولة على تفسير الماضي، والانتفاء

(١٤) حسن حنفي، التراث والتجديد، ط ١، بيروت: دار التنوير، ١٩٨١، ص ١١.

(15) Menad Tayeb: Le patrimoine culturel en Algérie, centre de recherche en anthropologie sociale et culturelle, Oran: 2004, p.38.

للهوية الإسلامية، وتأكيد الشخصية حيث لا تملّ من تكرار تأكيد خطاب الوفاء للتراث^(١٦).

على حالة أخرى تقوم المسألة الثقافية من التوفيق بين التراث والمعاصرة، تجمع بين التصنيع وعقلنة الإنتاج وبين روح الإسلام ومؤسسات المجتمع التقليدي، ولئن تحدّدت الاختيارات الكبرى للمسألة الثقافية في سياق الوفاء للتراث والاستمرار لقراءات التيارات والحركات السياسية، فإن ذلك قد لا يمنع القول بأن استمرار الماضي هو جزء منه مصدر شرعية ومجال توظيف لاعتبارات أيديولوجية، فالمسألة الثقافية لها صلات باتجاه الماضي، أي الماضي القريب الممثل في التيارات الفكرية والسياسية التي سادت، وفهم نقاط التلاقى والتكامل بينها.

ولعل الفرضية البارزة أن الاختيارات الكبرى للمسألة الثقافية تمت في إطار الوفاء والارتباط بالتراث القريب منه والبعيد، ولعل ذلك ما يدفعنا إلى إلغاء مبدأ القطيعة مع التراث من قائمة منطلقات السياسة الثقافية للدولة، ومن ثم يمكن الافتراض بأن العلاقة مع الماضي القريب والبعيد لم تكن علاقة تقبّل كامل ولا علاقة نفى وعزل^(١٧).

من بين خصائص هذا النسق الأيديولوجي مغالاته في تمجيد الماضي، والعودة إلى التراث واستلهام ومضاته بشكل يجعل موقع الحاضر موقعاً ضبابياً، وإن كان يحتل ظاهرياً الموقع الأكبر، ومن ثم يمكن أن نحدّد ثنائية أساسية من ثنائيات الأيديولوجيا الوطنية وهي التراث والثورة، ولذلك تطرح الأيديولوجيا الوطنية هذه العلاقة على أنها علاقة تكاملية بين الماضي والحاضر، أي بين التراث والثورة أو بالوفاء للذات أو ما يسميه مصطفى الأشرف بالوعي الثوري^(١٨).

لكن العودة إلى الماضي ليست عودة فقط إلى التراث العربي الإسلامي وإلى رموزه المعروفة، وإنما أيضاً إلى سجلات حضارية وأطر مرجعية أخرى متباعدة الزمان والمكان، مع التأكيد طبعاً على أن الإطار الحضاري الشامل هو الإسلام، ولعل ذلك ما قد يعتبر نمطاً من التعايش أو من التوفيق بين رموز حضارية متباعدة في الزمان^(١٩).

لكن الخصوصية الأساسية للمسألة الثقافية تكمن في أن الوفاء للتراث هو منطلق

(١٦) أحمد طالب الإبراهيمي، من تصفية الاستعمار إلى الثورة الثقافية، المرجع السابق، ص ٤٦.

(١٧) منصف الوناس، الدولة والمسألة الثقافية في المغرب العربي، المرجع السابق، ص ١٩٧.

(١٨) المرجع نفسه، ص ١٩٨.

(١٩) محمد عابد الجابري، مسألة الهوية العربية والإسلام الغرب، ص ٩٣.

حقيقي لإعادة التراث الثقافي، وتوظيفه ضمن جدلية من التنمية الاجتماعية والبناء الثقافي، ذلك أن التراث يجمع صفات أساسية مثل الثراء والمجد والعظمة، مما يجعل منه عنصر دفع وجذب في حركة البناء الاجتماعي، فإذا كانت العلاقة بين الماضي والحاضر هي علاقة وصل أي امتداد طبيعي، فإن حضور الماضي متأكد كجزء من حركة الوعي بالذات، وكامتداد جدلي للشخصية التي يتواصل بناؤها جمعاً بين الحداثة والتقليد^(٢٠).

طرح المفكر عبد الله العروي موقفه من الثقافة الشعبية التي يسميها الفلكلور، حيث اعتبرها خالية من أية قيمة ثقافية وتعبيرية، وربطها جملةً وتفصيلاً بتجليات التأخر التاريخي والتفرُّج على الشعب المتخلف وهو يلعب أدواره الفلكلورية، فالسياسة الثقافية في بلد من البلدان هي التي تكون مسؤولة عن تحويل التعبيرات التي تحتفل بها الثقافة المحلية والشعبية إلى فلكلور ومادة فرجوية وبطبيقات سياحية لا يستمتع بها إلا السياح، ذلك أن هذه التعبيرات والإنتاجات والممارسات الرمزية تقبل مختلف المقاربات وأشكال التوظيف، ولا تحدّد قيمتها إلا من خلال نظرة المجتمع والدولة إليها، وكيفية توظيفها في سياق السياسة الثقافية والاختيارات المؤسسية^(٢١).

والحكم على الثقافة بالبقاء على تخوم الهامش، وفي خانة الثقافة الشعبية لا يعدو أن يكون قراراً سياسياً وأيديولوجياً تُملّيه مصالح فئات اجتماعية معينة، عبر ممارسة السلطة وتحديد السياسات الثقافية واستراتيجية الإعداد الثقافي، كما أن الإقرار بالصفة الثقافية والتعبيرية لهذه الإنتاجات والممارسات لا يعني التمسك بوحدة التعبير وتساوي الأدب العالم المحكي والموسيقى، ومنح صفة الثقافة الشعبية لهذا الموروث الثقافي من التعبيرات والممارسات والإنتاجات التي تندرج في دائرة الأنثروبولوجي والتخيّل وتعكس حياة المجتمع، ولا يقوم على حكم نقدي ولا يسعى إلى إصدار قيمة إيجابية أو سلبية، بقدر ما يفيد أن هذه التعبيرات تشكّل جانباً هاماً من الحياة الثقافية، التي عبّرت عن وجودها الاجتماعي وأحلامها وإحباطاتها وواقعها عبر إنتاجات سردية، وتعبيرات وممارسات معيشية ونماذج أثرية ذات قيمة وظيفية ورمزية واضحة^(٢٢).

ومما لا شك فيه أن إقصاء فئات اجتماعية معينة وتهميش ممتلكاتها اللغوية والرمزية وحرمانها من شروط التطوّر الاجتماعي والاقتصادي، هو العامل المباشر في جعل ثقافتها وإنتاجاتها موضوع الدونية والتأخر، وذلك بمنطق الاصطفاء والانتقاء الثقافي، فبدل حصر

(٢٠) سعيد بن سعيد العلوي، المرجع السابق، ص ٢٣١.

(٢١) عبد الله العروي، الأيديولوجيا العربية المعاصرة، بيروت: المركز الثقافي العربي، ط ٣، ٢٠٠٦، ص ٢٠٨.
(22) Ahmed Boukous: Op-cit, p.362.

هذه الثقافة في الوضع السلبي الحالي أو الحكم عليها بالجهل، المطلوب نقدها من منظور إيجابي أي حسب الشروط الموضوعية، وجعل النقد يمنحها مزيداً من الديناميكية ومستوى من الوعي الكفيل بجعلها متطورة، واعتبارها مكوناً حياً من خلال تنوعها اللغوي والجمالي وتجاوز استعمالها الحالي كفلكلور.

التراث الشعبي

يتضمن التراث الشعبي مجموعة واسعة من الماثورات والفنون الشعبية التي أبدعها الشعب، وتشمل كل ما مارسه الشعب من شعائر وطقوس ومراسم، وما له من معتقدات وما صدر عنه من عادات وأشكال ثقافية مثل تفاعله وحكمته وإبداعاته المختلفة، مثل اللغة المحلية، الموسيقى، الأشعار، الأزجال، الحكايات، السير والملاحم، والأمثال، الصناعات والحرف، ممّا عبّر به الحسّ الجماعي، وتفاعل بالتبادل والتداخل والالتحام والتعارض مع الثقافات الأخرى وتواتر عبر الأجيال حتى وصل إلى الحاضر^(٢٣).

والتراث الشعبي هو تراث متنوّع ومتراكم الآثار، حي متطوّر يعبر عن أعماق الوجدان الوطني، ولهذا فهو ليس عاملاً ثقافياً فقط بل يعتبر عامل وحدة وعامل إبداع، والفنون الشعبية الوطنية بجوانبها المادية والروحية وحدة متماسكة في الأسس وفي الأسلوب الذي تؤدّي به وفي المضمون من حيث معناه وأهدافه^(٢٤).

والفنون الشعبية على تفرّعها وغناها تنتظم في أربعة مجالات هي:

- ١- الأدب الشعبي وتدخل ضمنه فنون القول التي تواترت مشافهة.
- ٢- العادات والتقاليد وتدخل فيها الممارسات الشعبية التي كرّسها الشعب عرفاً وعادات متوارثة.
- ٣- فنون الموسيقى والغناء، وهو من أوسع مجالات الفنون الشعبية.
- ٤- الحرف والصناعات اليدوية^(٢٥).

وقد أصبحت الفنون الشعبية والتراث الشعبي موضوعاً لعلم مهمّ، وعلم التراث الشعبي يرفد علوم الإنسان الأخرى وبخاصة علم الأنثروبولوجيا، ويعتمد التدوين والعمل الميداني دراسة التراث وحفظه، وصيانتته تدعو إلى الأخذ بما يلي البدء في عملية

(٢٣) نبيلة إبراهيم، الدراسات الشعبية بين النظرية والتطبيق، القاهرة: مكتبة الحديثة، ص ٦٩.

(٢٤) عبد الباقي بلفقيه، مفهوم الثقافة الشعبية بين الكتابة والشفاهة، المجلس البلدي بالقنيطرة، ١٩٩١، ص ٢٤، ٢٧.

(25) Ahmed Boukous: Op-cit, p.86.

جمع الفنون الشعبية وتسجيلها، وتشكيل فرق من الباحثين والاختصاصيين للقيام بمهام التسجيل والإشراف عليها، وإنشاء مراكز إقليمية للفنون الشعبية تسجل فيها وتحفظ وتدرس نماذج الفنون الشعبية^(٢٦).

وهناك من يرى أن الحركة الفلكلورية دخلت إلى المجتمع من خلال المستشرقين الأوروبيين في أواخر القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين، وأن عددًا من الباحثين قد اشتغلوا مع المستشرقين ونشروا دراساتهم في الدوريات الاستشرافية^(٢٧).

□ التعامل مع التراث

علينا أن نتعامل مع التراث بطرح السؤال: لماذا وكيف نهتم بالتراث؟ فالتراث أسس من أسس مكونات الذاكرة الجماعية للأمم، ولذلك ليس من حق أي كان أن يلغيه بجرة قلم نزولاً عند رغباته، ببساطة لأنه ليس ملكه الشخصي، لقد فهم الغرب التراث على أنه مغزى فلسفي، وقيمة جمالية وإرث تاريخي وشحنة عاطفية، وبهذا يكون مفهوم التراث قد مرّ بقيم أساسية هي القيمة الجمالية، ونعني بها الذوق الجمالي للتراث والقيمة العاطفية^(٢٨).

ولا ننظر إلى التراث كأنه شيء مقدّس يؤخذ كله أو يُترك كله، بل الانتقاء مطلوب وضروري، فلا بد من النظرة الشاملة للتراث من حيث النوعية والحقب الزمانية والمكانية، والوقوف على المكونات الحقيقية له بجميع محتوياته الإيجابية والسلبية.

ونظرًا لشيوع بعض الأحكام والمفاهيم الخطيرة عن حضارتنا شوهت صورتنا باتّهامات باطلة بقصد الإساءة إلى تراثنا، وخاصة من قبل المدرسة التاريخية الاستعمارية، وقد عبّر مصطفى الأشرف قائلا^(٢٩): «وإذا كان هناك نقص، فالنقص كامن في تلك العقلية المتقلّبة باستمرار، والمتناقضة أحيانًا مع نفسها، سعيًا وراء صورة من الواقع خاطئة هي وليدة الخيال والارتجال والعاطفة ومزاج الأفراد... وهذه النظرة تعرقل الحركية العفوية للغة، وتشلّ نزوعها لنقل ثقافة مُتفتحة مُتحرّرة في حدّ ذاتها ومحرّرة للفرد».

(٢٦) المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، المرجع السابق، ص ص ٢٠٦-٢٠٧.

(27) Philippe Lucas: L'Algérie des anthropologues, Maspéro, Paris: 1975, p.19.

(٢٨) معاوية سعيدوني، من أجل محافظة واعية على تراثنا، مجلة دراسات إنسانية، الجزائر: جامعة الجزائر، ع ١، ٢٠٠١، ص ٢٣٢.

(٢٩) مصطفى الأشرف، الجزائر الأمة والمجتمع، ترجمة: حنفي بن عيسى، الجزائر: المؤسسة الوطنية للكتاب، ١٩٨٣، ص ٤٣٦.

هناك زخم كبير من التراث غير مستغل بكيفية علمية دقيقة، لعدة أسباب منها عدم الوعي بأهمية التراث، ووجود فهم خاطئ لقراءة هذا التراث، الذي صورته بعض الدراسات الاستشراقية والغربية بأبشع الصور وأقبح الأحكام، ولذلك كان لزاماً على أهل الحل والعقد وضع خطة محكمة مدروسة وشاملة، تتيح للأجيال الصاعدة التعرف على تراثهم المجيد عن قرب، بعد إجراء عليه عدة تعديلات وتحويرات وترتيبات، فأول عمل يفترض القيام به هو عملية جرد وإحصاء لكل تراثنا بكل حقبة التاريخية والجغرافية، ثم تأتي فترة الترسخ والتقنين^(٣٠).

□ النهوض بالتراث

من شروط النهضة بالتراث المعرفة التاريخية بمكوناته للجمع بين الأصالة والمعاصرة، ومما يُسهّل هذه العملية التوجّه بالأبحاث لتحضير مُدوّنات في تاريخ التراث المحلي، يقوم بها المختصين على شكل موسوعات ومعاجم للتوثيق^(٣١)، على أن يتّصف هذا العمل بالجدية والعمق والإبداع وبموضوعية كبيرة وباستقلالية أكبر، وتعميق الإحساس بقيمة التراث لن يكون إلا في المحيط الملائم في توفر المناخ الثقافي والتوجيه الفكري^(٣٢).

ملف التراث لا يخص المثقفين وحدهم بل الجماهير أيضاً، على المثقف أن يربط الجماهير بتراثها الأصيل وتحبيبه إلى عامة الشعب والعمل على تأصيله وتنقيحه، إن العودة إلى التراث تعني محاولة إعادة اللحمة المفقودة بين مثقفين وجماهير حتى لا يظل المثقفون عاجزون عن القيادة والجماهير عاجزة عن التحرك^(٣٣).

الصناعة الثقافية وآليات تنمية التراث

طرح موضوع الصناعة الثقافية وتطورها في مؤتمرات وندوات عديدة وفي حلقات بحث وورشات عمل، فهناك تداخل بين الثقافة من حيث كونها صناعة أي إنتاجاً يبدعه الإنسان ويصنعه في ميادين الأدب والفن والبحث العلمي، وبين المواد التي يحتاج إليها منتج الثقافة ليعبّر بواسطتها عن إبداعه وإنتاجه، والمحور الذي شغل هذه اللقاءات والمؤتمرات كان حول:

(٣٠) المرجع نفسه، ص ٢٣٣.

(٣١) المرجع نفسه، ص ٢٤١.

(٣٢) المرجع نفسه، ص ص ٢٤٢، ٢٤٣.

(٣٣) فيكتور سحاب، ضرورات التراث، بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٨٤، ص ٣٩.

- ١- ربط موضوع الصناعات الثقافية بما يُدعى الأمن الثقافي الوطني.
- ٢- حماية الثقافة ممّا يتهدّدُها من أخطار الغزو الثقافي وثقافة الهيمنة والاستلاب الثقافي.
- ٣- دعم الثقافة وسبل إقامة الصناعات الداعمة لها وتوفير أسباب نموها وازدهارها وتطورها.
- ٤- تطور الثقافة كمّا وكيفاً يحتاج إلى نمو متسارع وإلى التجهيزات والصناعات الثقافية^(٣٤).

والحاجة إلى مؤسسات لا تحتكر هذه الصناعات، بل تؤازرها وتقدّم لها الدعم حتى تقوم بإدارة صناعة ثقافية، وفي البداية كان على الدولة دعم هذه المؤسسات والمصانع التي انبرت لعملية التصنيع الثقافي، واستلزم دعم المنتجات والمواد التي تنتجها وحمايتها من المنافسة الأجنبية، ورعاية المؤسسات التي تتطلب مستويات تقنية عالية واعتمادات مالية كبيرة لتوفير مستلزماتها الأساسية، ووضع الأسس الملائمة التي تعمل على تشجيع العناصر الجديدة لدخول الحقل الثقافي، مع توفير الضمانات اللازمة وتوفير المعلومات والمواصفات حول كل المنتجات الثقافية حتى يمكنها القيام بدور فاعل في هذا المجال^(٣٥).

واقضى الأمر وضع استراتيجية تركز على تحديد أهم عوامل الإنتاج والمواد الأولية للصناعات الثقافية، وتحديد أشكال المنتجات الثقافية التي تسعى إلى إنتاجها سواء كانت مقروءة أو مسموعة أو مرئية.

وهناك عامل وجب مراعاته والتركيز عليه وهو تقليل الاعتماد على الاستيراد من الخارج، وإنشاء وتنمية الصناعات الثقافية الوطنية لتحلّ منتجاتها تدريجياً كبديل للمنتجات الأجنبية، وتشمل قطاعات واسعة من المواد المتنوعة والوسائل المادية التي تستخدم في إنتاج الثقافة والفنون وفي نشرها، فهي تشمل إنتاج الورق بأنواعه ومواد الطباعة، الأفلام، الأجهزة السمعية البصرية، أجهزة التصوير، أجهزة سينما، أجهزة الفيديو، فما من دولة في العالم تنتج كل ما تحتاجه منها وإنما هي تنتج بعضها وتعتمد على غيرها في البعض الآخر^(٣٦).

(٣٤) عماد بوغازي، الصناعات الثقافية في مجتمع المعرفة، القاهرة: جريدة الدستور، ع ١٢ مارس ٢٠١٠، ص ١٣.

(٣٥) محمد بلحسين، الصناعات التقليدية في الجزائر، الجزائر: منشورات وزارة الثقافة، ٢٠٠٧، ص ١٤.

(٣٦) عماد بوغازي، المرجع السابق، ص ١٥.

والصناعات الثقافية بوصفها الوسائل التي تعتمد عليها التنمية الثقافية تعقدت وتعددت مع تعدد الحياة وتعدد الجوانب التقنية، ومع الزخم الثقافي الكثيف وتطور وسائله وطرقه احتاجت الدولة إلى إجراءات ومبادرات عديدة لسد هذه الثغرة في احتياجاتها، ومع ذلك كانت بشكل عام لا تمتلك أبسط الصناعات الثقافية، وأن الأمن الثقافي كالأمن الغذائي لا يمكن ضمانه إلا بامتلاك الأجهزة المتحكمّة في إنتاج الثقافة أي بامتلاك الصناعات الثقافية الرئيسية، وقد كانت مقوّمات التصنيع الثقافي متوفرة في مجالات كثيرة نذكر منها:

- صناعة الكتاب والنشر الثقافي سواء من حيث التكلفة والسعر والجودة والتوزيع.
- وجود بعض الخبرات العلمية القادرة على قيام صناعات ثقافية متنوّعة.
- وجود القوانين المساعدة على خلق فرص عمل في مجال الصناعات الثقافية.

وتشكّل الصناعات الحرفية على الصعيد الثقافي شاهداً قوياً على الهوية الثقافية، فالمادة الأولية والتقنيات المستخدمة والأشكال والألوان المتقنة والزخارف المختارة تعكس الثقافة الخاصة المتوارثة منذ قرون عديدة، وهذه الصناعات يمكن أن تكون منطلقاً للصناعات الثقافية لما لها من سمعة عالمية، والإنتاج الحرفي الضخم والمعتمد أساساً على الأشغال اليدوية يمكن أن يحقق انطلاقة كبيرة في هذا المجال الحيوي الهام^(٣٧).

وقد أعطت التحوّلات في مفهوم التنمية وبخاصة الثقافية منها دوراً كبيراً لهذه الصناعات لا يقلّ دوراً عن الصناعات الاقتصادية، فلم يعد يكفي في رعاية الثقافة العناية بمؤسّساتها الرسمية أو التشجيع الرسمي للأدب والفنون، بل تعدى الأمر إلى ضرورة العناية بالصناعات الثقافية التي لا تقلّ شأنًا إن لم تكن أكثر إثراء في صنع الثقافة ونشرها وتشجيعها، إن شأنها ينبج عن أنها الأدوات الأولية والأساسية للنشر الثقافي كما أنها الوسائل الجماهيرية للتعليم وتوسيع المعرفة.

إن حاجة لسد الثغرة تتطلب الاهتمام بامتلاك أبسط الصناعات الثقافية، فندر أن توجّهت الدراسات إلى بحث مقوّماتها أو تحديد معالمها أو التدرب على بعض فروعها، وثمة أسباب عديدة تُعطي هذه الصناعات الدور الحاسم في التنمية الثقافية وبالتالي في التنمية الشاملة بشكل عام ومن هذه الأسباب:

- ١- أن عمليات النشر الثقافي تستلزم أجهزة تناسب مع اتّساع مهمّاتها المتزايدة، وعدم توافر الأدوات الكافية الأساسية^(٣٨).

(٣٧) محمد بلحسين، المرجع السابق، ص ١٦.

(٣٨) المرجع نفسه، ص ١٦.

- ٢- أن تكاليف المسارح والمراكز والمعارض الفنية وغيرها غالباً ما تتركز في المدن، وإيصال الرسالة الثقافية إلى القرى والمناطق النائية واجب تؤدبه الصناعات الثقافية.
- ٣- تكون المنتجات الثقافية حاملة للهوية والقيم ويقتضي صون التنوع الثقافي تشجيع قيام صناعات ثقافية مزودة بوسائل إثبات ذاتها على المستويين المحلي والعالمي^(٣٩). والأجهزة سواء في الإنتاج الثقافي أو في نشره مما يُعيق التنمية الثقافية.
- ٤- أن الأمن الثقافي كالأمن الغذائي لا يمكن ضمانه إلا بامتلاك الأدوات، والأجهزة المتحكمة في إنتاج الثقافة ونشرها، أي امتلاك الصناعات الثقافية.

(٣٩) عمر بن قينة، المرجع السابق، ص ٧٠.

تطور أنماط الرمز في الشعر العربي

الدكتور علي فتح الله أحمد محمد*

□ مقدمة

يُعدُّ الرمز^(١) من أكثر الوسائل الفنية استخدامًا في الشعر الحديث بشكل عام والسياسي منه على وجه الخصوص، فإذا كانت اللغة الشعرية هي لغة المجاز، فإنها أيضًا لغة الرمز. ذلك لأن مساحة الرمز في الشعر واسعة وآفاقه رحبة وطاقته الإيحائية كثيفة.

ولأن كل مفردات اللغة لها أن تستخدم في الشعر «استخدامًا رمزيًا»، ولا تكون هناك كلمة هي الأصلح من غيرها لكي تكون رمزًا، إذ المعول في ذلك على استكشاف الشاعر للعلاقات الحسية التي تربط الشيء بغيره

* كاتب وباحث من مصر.

(١) عن أصول وتاريخ الرمز في الفكر الغربي، راجع: جون ماكوين، مقال «الترميز» ضمن موسوعة المصطلح النقدي ترجمة: عبد الواحد لؤلؤة، بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، الطبعة الأولى ١٩٩٣ المجلد الرابع، ص ٢٦٨-٣٦٦. وعن تاريخ الرمز في الفكر العربي راجع: محمد عبد المنعم خفاجي، مدارس النقد الأدبي الحديث، الدار المصرية اللبنانية، ص ١٧٣-١٧٥.

من الأشياء»^(٢).

ف«الرمزية إذن يمكن أن يقال عنها أخيراً: إنها محاولة لاختراق ما وراء الواقع وصولاً إلى عالم من الأفكار، سواء كانت أفكار تعتمل داخل الشاعر (بما فيها عواطفه)، أو أفكار بالمعنى الأفلاطوني بما تشتمل عليه من عالم مثالي يتوق إليه الإنسان»^(٣).

هذه المفاهيم التي تحدّد الرمز تجعلنا نقف لتساءل عن الفرق بين الصورة والرمز، فكلاهما يشبه الآخر إلى الحد الذي يذوبان فيه ليصبحا شيئاً واحداً، فلا شك «أن علاقة الرمز بالصورة ليست بالضرورة علاقة مفارقة، فقد تتعقد الصور، وتتآزر إيجابياً بحيث تبلغ درجة من التجريد تصلها بمشارف الرمز»^(٤).

وعندما يتحقّق ذلك تتمثّل لدينا الصورة الرمزية التي هي في الأصل صورة فنية وصلت من التجريد المعنوي مبلغاً ارتفع بها إلى درجة الرمز في تجريده وإيحائه؛ فتلك هي العناصر المميزة للرمز.

□ الإشكالية

جهد النقاد قديماً وحديثاً في تصنيف الرمز ودراسته، وخلصوا إلى أن الرمز ينقسم من حيث امتداده إلى نوعين: الرمز الكلي الذي يستغرق القصيدة كاملة، والرمز الجزئي الذي يكون جزءاً من القصيدة ولا يمتدّ ليشمل بناءها الكلي.

هنا يطرح سؤال مفاده، هل تطوّر الرمز في الشعر أم أن الشعراء التزموا بهذا التقسيم الذي وضعه النقاد؟

□ الفرضية

تعتمد الفرضية في دراسة تطوّر الرمز هنا على العودة إلى الأسس التي بنى عليها النقاد تقسيم الرمز إلى كلي وجزئي، والملاحظ هنا أن النقاد اتخذوا المقياس الكمي لقياس امتداد الرمز، وكانت وحدة القياس التي اعتمدها النقاد القصيدة الواحدة.

ما سنقوم به هنا ليس خروجاً على القواعد المؤسّسة للرمز لدى النقاد، بل تأسيس

(٢) عز الدين إسماعيل، الشعر العربي المعاصر ظواهره وقضاياها الفنية والمعنوية، بيروت: دار العودة، ١٩٧٢م، ص ١٩٨.

(٣) تشارلز تشادويك، الرمزية، ص ٤٦.

(٤) محمد فتوح أحمد، الرمز والرمزية في الشعر المعاصر، دار المعارف، الطبعة الثالثة، ١٩٨٤، ص ١٤١.

على هذه القواعد مع تغيّر بسيط لا يمسّ جوهر هذه الأسس؛ فسيظل الأساس الكمي وحدة للقياس، وغاية ما سيطوّر فيه هو العينة، بحيث لا تقتصر على القصيدة الواحدة، بل ستوسّع العينة لتصبح الديوان مرة، والأعمال الكاملة للشاعر، أو المرحلة، أو الشعر بشكل عام، وسنرى في النهاية ما هي النتيجة التي سنصل إليها، وما الذي دفعنا في هذا البحث إلى تغيير العينة.

□ التطبيق

أولاً: الرمز العام

هو الرمز الذي يتعدّى الديوان الواحد ليمتدّ إلى أعمال الشاعر كلها أو أجزاء من هذه الأعمال، وهنالك من الرموز ما يصبح رمزاً عاماً لا يقتصر على أعمال شاعر محدّد بل يمتد في الشعر بشكل عام.

كما أن الرمز من أهم صفاته أنه يحمل مستويات متعدّدة من الدلالة، وربما يركّز الشاعر على أحد هذه المستويات ويعمل على إبرازها ليتحوّل في مرحلة أخرى إلى مستوى آخر من مستويات الدلالة التي يتحمّلها الرمز، وهنا نجد التحوّل في الدلالة الرمزية، وسيحاول البحث هنا أن يبيّن أنماط الرمز ودلالاتها والتحوّل في هذه الدلالات.

١ - التطوّر الدلالي لرمز المسيح

ينتج عن وجود رموز عامة تمتد في مجموعة من أعمال الشاعر نوع من النمو في استخدام هذه الرموز، يعود إلى اتساع الرقعة التي تتحرّك داخلها هذه الرموز من ناحية، وتنوّع الظروف والمواقف التي يتم صياغة هذه الرموز خلالها من ناحية أخرى، مما يعطي هذا النمو نوعاً من الزخم يجعله يتّخذ صوراً عدّة، تمثّلت فيما قمنا بدراسته لدى الشاعر محمود درويش كنموذج في ثلاث صور:

١ - التحوّل الدلالي حيث يتم تحوّل الرمز من دلالاته الرئيسة التي يعتمد عليها الشاعر

إلى دلالات جديدة لم يكن يرتكز عليها الشاعر بشكل رئيس.

٢ - أو تبقى الدلالات ويتم التعبير عنها برموز أخرى.

٣ - أو يتم استخدام رموز أخرى موازية للرمز الكلي للتعبير عن هذه الدلالات.

فالقارئ للشعر الفلسطيني يلاحظ أن درويشاً كان يعتمد توظيف شخصية المسيح بشكل رمزي للفلسطيني الذي يُضحّي بنفسه في سبيل الآخرين، لكن الشاعر يبدأ في

التحوّل بعد ذلك ليضيف إلى الدلالة السابقة تضييع هؤلاء الآخرون للمسيح في إشارة إلى إنكار أتباع المسيح له.

وتتضح هذه الدلالة الرمزية بهذا الشكل بدءًا من قصيدة «الخروج من ساحل المتوسط»، المنشورة في ديوان المحاولة رقم ٧ المنشور بتاريخ ١٩٧٣، حيث نجد الشاعر يتراوح بين توظيف المسيح وتوظيف الحجر كرمز للشهيد الفلسطيني وتضييع الآخرين له.

وبعد ذلك نجد أن دلالة تضييع الآخرين للشاعر باقية ولكن من خلال رمز آخر هو شخصية يوسف عليه السلام، ثم يعود درويش مرة أخرى لرمز المسيح ليحمله كل الدلالات السابقة بجانب رمز يوسف.

ولكن ما هي المراحل والأسباب التي يتم التحوّل فيها من هذا الرمز إلى ذاك، أو من هذه الدلالة إلى تلك، وكيف يتم هذا التحوّل؟

الإجابة عن هذا التساؤل تتطلب منا أن نراجع إنتاج محمود درويش الشعري لنقف على كيفية استخدام رمز المسيح وتحولاته، ومتى بدأ هذا التحوّل، حيث نجد أول توظيف لرمز المسيح في الديوان الأول للشاعر^(٥) من خلال التركيز على توظيف حادثة الصلب التي وردت في ثمانية مواضع جميعها كانت تحمل دلالة المعاناة الممتزجة بالتضحية، وتم توظيفها بشكل جزئي.

١- من أي غاب جثتي

يا كل صلبان الغضب^(٦)

٢- وأبو أبيك على حذاء مهاجر يصلب^(٧)

٣- وطني لم يعطني حبي لك

غير أخشاب صليبي^(٨)

(٥) أول دواوين الشاعر هو ديوان: عصافير بلا أجنحة، ١٩٦٠م لكن الشاعر تجاهله بعد ذلك وأسقطه من قائمة دواوينه وطلب من الناشرين عدم نشره، وأثبت ديوان أوراق الزيتون وقد نشر في عام ١٩٦٤ كأول ديوان له، وهذا ما تأخذ به هذه الدراسة.

(٦) محمود درويش، الأعمال الكاملة، ص ٧.

(٧) السابق، ص ٢٩.

(٨) السابق، ص ٣٢.

٤- وصليب يرتدي نار القصيدة^(٩)

٥- تعتي خشب الصليب

شهيد أغنية .. وشمس

ما كنت حامل أول أكليل شوك

لأقول للسمرء أبكي^(١٠)

٦- سنصنع من مشانقنا

ومن صلبان حاضرنا وماضيها

سلام للغد الموعود^(١١)

٧- يا من يحتمي بستارة الضجر

غبي أنت .. كالقمر

ومصلوب على حجر^(١٢)

٨- ألو

- أريد يسوع

- نعم! من أنت!

- أنا أحكي «من إسرائيل»

وفي قدمي مسامير... وإكليل

من الأشواك أحمله

فأي سبيل

أختار يا بن الله.. أي سبيل؟

أأكفر بالخلاص الحلو

(٩) السابق، ص ٣٣.

(١٠) السابق، ص ٥٢.

(١١) السابق، ص ٧٢.

(١٢) السابق، ص ٧٤.

أم أمشي؟

ولو أمشي وأحضر؟

- أقول لكم: أمماً أيها البشر!^(١٣)

يتّضح لنا من خلال استقصاء كل المواضع التي وظّف فيها رمز السيد المسيح في الديوان الأول للشاعر أبران: الأول أن حادثة الصلب تمثّل العنصر البارز في توظيف شخصية المسيح؛ حيث ترمز هذه الحادثة إلى معاناة المسيح واعتداء اليهود عليه من ناحية، والتضحية بالنفس في سبيل الآخرين وتحقيق خلاصهم من ناحية ثانية.

والثاني أن توظيف شخصية المسيح كرمز تراثي لم يتم بشكل كلي بحيث يستغرق القصيدة كاملة ولكنه جاء جزئياً تكاد تقتصر رمزيته على التضحية واعتداء اليهود، ولذلك يوظّف المسيح من خلال الإشارة إلى الصليب وإكليل الشوك، ولا يتم توظيف رمز المسيح بشكل مباشر إلا في الموضع رقم (٨)، حيث نجد أن توظيف شخصية المسيح جاء كمفصل كامل في القصيدة التي يحاور فيها درويش رسل الديانات السماوية، حسب الترتيب التاريخي لهذه الديانات، ثم يعود بعد ذلك في الديوان التالي ليصبح الصليب محور رمزية المسيح ﷺ.

أحبك، كوني صليبي^(١٤)

وما شئت كوني

ويستمر رمز المسيح في أعمال الشاعر ليتّخذ من التضحية بالنفس في سبيل الآخرين دلالة مركزية له كما نجد في قصيدة «أنا آتٍ إلى ظل عينيك»

واجعليني شهيد الدفاع

عن العشب

والحب

والسخرية

.....

(١٣) السابق، ص ٧٦.

(١٤) السابق، ص ٨٥.

واجعليني أحب الصليب الذي لا يحب^(١٥)

ويتطور رمز المسيح ليصبح بداية من الانتفاضة الأولى رمزاً ليس للتضحية فقط بل وعودة الحياة مرة أخرى، ليتوازي رمز المسيح مع رمز الفينق في قصيدة «قصيدة الأرض»:

هذا اخضرار المدى واحمرار الحجارة

هذا نشيدي

وهذا خروج المسيح من الجرح والريح

أخضر مثل النبات يغطي مساميره وقیودي^(١٦)

ويتجلى هذا المعنى عندما يخاطب درويش ياسر عرفات في قصيدة: «في مديح الظل العالي» فيقول:

انتصر،

إن الصليب مجالك الحيوي، مسراك الوحيد من الحصار إلى الحصار.

بحر لأيلول الحديد. وأنت إيقاع الحديد تدقني سحباً على

الصحراء،

فلتمطر^(١٧)

وبدءاً من ديوان «ورد أقل» نجد نوعاً من التحوّل في توظيف رمز المسيح، فعلى مستوى الشكل نجد أول توظيف كلي لهذا الرمز في أعمال الشاعر درويش في قصيدة «يطول العشاء الأخير»، والشاعر هنا لا يقف عند توظيف رمز المسيح فقط بل ويوظف أسلوب ولغة الإنجيل فيقول:

أبانا الذي معنا! كن رحيماً بنا، وانتظرنا، قليلاً، أبانا!

ولا تبعد الكأس عنا. تمهل لنسأل أكثر ممّا سألنا

ولا تتهم أحد، كن رحيماً بمن سيضعف منا،

أبانا الذي في النهايات، وأصعد رويداً رويداً إلى حتفنا

(١٥) السابق، ص ١٥٧.

(١٦) السابق، ص ٣١٨.

(١٧) السابق، ص ٣٥٠.

لقد طال هذا العشاء، وقَلَّ الرغبة، وطالت وصاياك، فاصعد بنا
لأن «الرسائل» بعدك تغتالنا واحدًا واحدًا... يا أبانا.^(١٨)

من ناحية الدلالة يلاحظ أن الشاعر تخلَّى عن العنصر البارز في توظيف رمز المسيح وهو «الصلب» لنجده يرتكز على عدد من العناصر في هذه القصيدة ليشكل صورة رمزية للخلاص الذي ينشده الشاعر من خلال التوحد مع المسيح في صعوده، لتتحول دلالة رمز المسيح من المعاناة والصمود أو عودة الحياة مرة أخرى، إلى دلالة الخلاص الأبدي «أبانا الذي في النهايات، وأصعد رويدًا رويدًا إلى حتفنا» فالشاعر لا يجد إلا الضياع والموت المتكرر «الرسائل بعدك تغتالنا واحدًا واحدًا».

ولذا يطلب الشاعر الخلاص من خلال التوحد مع المسيح ﷺ، ورمز المسيح يمتد لدى الشاعر حتى آخر دواوينه «لا أريد لهذه القصيدة أن تنتهي»^(١٩) الذي نشر بعد وفاته، ويعود في هذا الديوان إلى الاستخدام الجزئي لرمز المسيح، ويلجأ مرة أخرى إلى الرمز من خلال الصلب فيقول في قصيدة «لاعب النرد»:

أَعْمَدُ رِيشِي بَغِيمَ الْبَحِيرَةِ
ثُمَّ أَطِيلُ سَلَامِي
عَلَى النَّاصِرِيِّ الَّذِي لَا يَمُوتُ
لأن به نَفَسَ الله
والله حَظُّ النَّبِيِّ...
وَمِنْ حَسَنِ حَظِّي أَنِّي جَارُ الْأُلُوهَةِ
وَمِنْ سُوءِ حَظِّي أَنَّ الصَّلِيبَ
هُوَ السَّلَامُ الْأَزَلِيُّ إِلَى غَدْنَا!^(٢٠)

(١٨) السابق، ص ٥٠٤.

(١٩) محمود درويش، ديوان: لا أريد لهذه القصيدة أن تنتهي، بيروت: دار رياض الريس للكتب والنشر، ٢٠٠٩.

(٢٠) مجلة الكلمة، العدد ٢١، سبتمبر ٢٠٠٨، الرابط الإلكتروني للنص

<http://www.al-kalimah.com/Data/20081/9//Darwish-Dice.xml>

بتاريخ ٨١-٣-٢٠٠٩.

لكننا نلاحظ أن الدلالة لم تتغير، بل ظلت حتى آخر أعمال الشاعر تشير إلى الخلاص من خلال التضحية.

ونخلص من دراسة التطور الدلالي في استخدام رمز المسيح لدى محمود درويش إلى أن هناك دلالة مركزية تتمثل في التضحية والخلاص، لكن هذا لا يعني اقتصار هذا الرمز على تلك الدلالة فقط، بل نجد أن هناك دلالات أخرى لكنها مرتبطة بمراحل محدّدة؛ مثل دلالة الخصب وعودة الحياة التي ارتبطت بالانتفاضة، وكان رمز المسيح خلال هذه الفترة موازياً لرمز الفينق، وهناك أيضاً دلالة تخلي الأهل التي ظهرت خلال فترة أوصلو وكان رمز المسيح موازياً لرمز يوسف وظلم أخوته له، ومراحل الصراع لم تكن سبباً في نمو أو تحوّل دلالات بعض الرموز فقط، بل إنها أنتجت رموزها الخاصة أيضاً، ومن أبر تلك الرموز رمز الحجر، الذي ظهر مع بداية إرهابات انتفاضة أطفال الحجارة.

٢- رمز الحجر في الشعر الفلسطيني

هل بالفعل الرموز تخلق نفسها؟ هل بالفعل يتحوّل العادي إلى غير عادي بفعل عوامل محدّدة؟ هل يمكن للشيء أن يتحوّل إلى النقيض؟

ربما دراسة رمز الحجر في الشعر الفلسطيني تستطيع أن تقدّم إجابات أو على الأقل مفاتيح لهذه الأسئلة. حيث تعود رمزية الحجر في الشعر العربي إلى العصر الجاهلي؛ فقد وظف الحجر رمزاً للحنين إلى الماضي ومن هنا وجدنا البكاء على الأطلال، والشعر العربي مليء بالنماذج التي تتخذ من الحجر بكافة أشكاله -أطالاً وأثافي- رمزاً للحنين والوفاء للماضي.

ولم يستخدم الطلل رمزاً للماضي فقط والبكاء عليه، لكنه استخدم أيضاً رمزاً للتجدّد وعودة الحياة، ويكفي أن نستحضر معلقة لبید التي يقول فيها:

وَجَلَا السُّيُولُ عَنْ الطُّلُولِ كَأَنَّهَا زُبْرٌ مُجْدُّ مُتَوْنَهَا أَقْلَامُهَا
أَوْ رَجُعٌ وَاشِمَةٌ أَسْفَ نَوُورُهَا كِفَفًا تَعَرَّضَ فَوْقُهَا وَشَامُهَا^(٢١)

فلبید هنا يتحدث عن عودة الحياة وتجدها في هذه الأطلال ويشبّھها بالكتابة التي حيت ثم أعيدت مرة أخرى أو بالوشم الذي جدّد، وقد بلغ من روعة هذا المعنى أن سجد

(٢١) علي الجندي، عيون الشعر العربي القديم، الجزء الأول، المعلقات السبع، دار النصر للتوزيع والنشر، الطبعة الأولى ١٩٩٣، ص ١٢٣.

له الفرزدق عندما سمعه^(٢٢).

وفي الشعر العربي الحديث جاء الحجر رمزاً كلياً في قصيدة إيليا أبو ماضي «الحجر الصغير»:

حجرٌ أغبر أنا وحقير لا جمال، لا حكمة، لا مضاء
فلأغادر هذا الوجود وأمضي بسلام، إنني كرهت البقاء
وهوى من مكانه، وهو يشكو الأرض والشهب والدجى والسماء
فتح الفجر جفنه ... فإذا الطوفان يغشى «المدينة البيضاء»^(٢٣)

فإيليا أبو ماضي هنا يرمز بالحجر للإنسان الذي لا يدرك قيمته ويستصغر نفسه في هذه الحياة، إلا أنه في حقيقة الأمر جزء أساس في بناء هذا الكون، ولذلك عندما يتخلى عن دوره ينهار البناء.

وهذه الدلالة الرمزية لها أصل لغوي؛ فالحجر يستخدم في اللغة رمزا للإنسان الداهية كما جاء في لسان العرب «يقال: رُمِيَ فلانٌ بِحَجَرِ الأرض إذا رمي بداهية من الرجال. وفي حديث الأحنف بن قيس أنه قال لعلي حين سمى معاويةً أَحَدَ الْحَكَمَيْنِ عَمْرُو بْنُ الْعَاصِ: إِنَّكَ قَدْ رُمِيتَ بِحَجَرِ الأرض فأجعل معه ابن عباس فإنه لا يَعْقِدُ عُقْدَةً إِلَّا حَلَّهَا؛ أي بداهية عظيمة تثبت ثبوت الحَجَرِ في الأرض»^(٢٤).

وبالرغم من قدم الحجر - بأشكاله المختلفة - كرمز في الشعر العربي إلا أنه اكتسب نوعاً من الخصوصية في الشعر الفلسطيني والشعر العبري.

فقد بدأ رمز الحجر في الظهور في الشعر الفلسطيني والشعر العبري بشكل لافت خلال انتفاضة أطفال الحجارة، ولذلك فإنه قلماً يستخدم بوصفه رمزاً سلبياً، أو رمزاً دالاً على التشطي والاعتراب. وتكاد تتمحور إحالاته الجمالية حول المقاومة، والخصب والانبعاث.

والذي يتتبع بناء الرمز في الشعر الفلسطيني يجد أن رمز الحجر قد حل محل رموز الزيتون والبرتقال والليمون التي خلفت النكبة في عام ١٩٤٨.

لكن بعد قيام الانتفاضة - التي فرضت تلك الخصوصية في التعامل مع رمز الحجر الذي أصبح رمزاً للبطولة والمقاومة - تأخرت رموز الزيتون والبرتقال والليمون وكل الرموز

(٢٢) السابق، ص ١٢٦

(٢٣) إيليا أبو ماضي، ديوان إيليا أبو ماضي، دار العودة، بيروت، ص ١٢١.

(٢٤) ابن منظور، لسان العرب، مادة (حجر).

التي كانت تُؤسّر للحنين، وتصدّر الحجر الرموز الفلسطينية خلال فترة الانتفاضة، بل إن الأمر تعدّى الشعر الفلسطيني إلى الشعر العبري الذي اتخذ من الحجر رمزاً، ووقف حائراً أمام كل من يمثله من أطفال فلسطين. وقد سبقت الإشارة إلى قصيدة داليا راكوييفيتش التي سنأتي على تحليلها في هذا المقام.

ونلاحظ من خلال متابعة تطوّر رمز الحجر في الشعر الفلسطيني أنه اقتصر في الأغلب على داليتين رمزيتين: الأولى تتمثل في القوة والصلابة في مواجهة العدو، حتى أنه تفوّق على كل الأسلحة، كما يرى معين بسيسو:

تفاجئني الأرض، إن الحجارة^(٢٥)

تقاتل والأنظمة

بنادقها ملجمة

والانتصار الذي لم تستطع الأنظمة أن تحقّقه وحقّقه الحجر، هو ما دعا محمود درويش أن يجعل من الحجر أسطورة فلسطينية ترمز إلى كفاح الشعب الفلسطيني، حتى أن الفلسطيني أصبح يعرف ويوصف من خلال أسطوره، فبدلاً من أن يقول: أنا فلسطيني نجده يقول:

أنا الحجر الذي مسّته زلزلة^(٢٦)

رأيت الأنبياء يؤجرون صليبيهم

.....

تغيّر الشهداء والدنيا

وهذا ساعدي

تتحرك الأحجار

فالتفوا على أسطوري

وهنا نلاحظ أيضاً تحوّل واستبدال مباشر لرمز المسيح ليحلّ محلّة رمز الحجر، وينصّ درويش على هذا الاستبدال (رأيت الأنبياء يؤجرون صليبيهم)، وهنا نستشف رفض الرموز الفلسطينية القديمة ليخلق الفلسطيني رمزه الأسطوري المتمثل في الحجر (تتحرك

(٢٥) معين بسيسو، الأعمال الشعرية الكاملة، بيروت: دار العودة، ١٩٧٩، ص ٦٦٥.

(٢٦) محمود درويش، ديوانه، بيروت: دار العودة، ١٩٨٠، المجلد الثاني، ص ٢٤٥.

الأحجار\ فالتفوا على أسطورتى).

واستبدال الحجر بالرموز الأخرى خلال فترة الانتفاضة أصبح ظاهرة عامة في الشعر الفلسطيني، فقد استبدل القاسم الحجر بالعنقاء في «مملكة الآر. بي. جي»^(٢٧):

أما الملك / فكان حجيرًا

مات الحجر / فصار وردة

ماتت الوردية / فصارت تفاحة

من رماد الموتى انطلقت عنقاء جديدة

تطير دومًا نحو اسمها

فالشاعر قد ترك لنا العنقاء القديمة بعد أن أصبحت له عنقاء أخرى جديدة تعود معها الحياة وتتجدد، هي الحجر (من رماد الموتى انطلقت عنقاء جديدة)، لقد سيطر رمز الحجر على الحياة الفلسطينية بكافة أشكالها، وتمحورت حوله كافة الدلالات والمعاني التي استمدَّ الشعب الفلسطيني منها قوّته، تلك القوة التي أرعبت الإسرائيلي وجعلته يقف حائرًا أمام هذا الحجر الفلسطيني، يتساءل مع نفسه بغضّ النظر عن انتمائه السياسي وموقفه من القضية الفلسطينية.

ثانيًا: الرمز الخطي

الرمز الخطي هو الرمز الذي يمتدّ في ديوان كامل ليصبح العنصر المسيطر والرباط لأغلب قصائد الديوان إن لم يكن جميع القصائد بدءًا من العنوان، فعادة ما يكون العنوان عتبة أولية يلج من خلالها القارئ إلى النص، وتقوم بوظائف عدّة تؤشّر أسهمها باتجاه دلالات النص.

وقد ظهرت دراسات كثيرة تُنظّر للعنوان، ممّا جعله أحد العلوم المستحدثة (علم العنونة titrologie)^(٢٨)، ولأن عناصر العنوان ما هي إلا رموز تتعلّق بفهم وتأويل العمل

(٢٧) سميح القاسم، جهات الروح، اللاذقية: دار الحوار، ١٩٨٤، ص ١١٤-١١٥.

(٢٨) عرف العنوان اهتمامًا بالغًا منذ ثلاثة عقود برزت فيها دراسة العنوان كعلامة في إطار منظومة إجرائية هي «علم العنونة la Titrologie»، وظهر عند المدرسة الفرنسية النقدية خاصة عند ليو هوك «leo.h.hock»، وربما ظهرت إرهاصات هذا العلم عند العالمين الفرنسيين فرنسوا فروري وأندري فونتانا، من خلال دراستهما «عناوين الكتب في القرن الثامن عشر»، ثم في فصل «قوة العنوان» في كتاب الناقد شارل جريفال عام ١٩٧٣م. لكن يبقى كتاب ليو هوك «La Marque de titre» المترجم «علامة العنوان»

الأدي.

سيتناول البحث هنا العلاقة القائمة بين التراث والعنوان بوصفه رمزاً يؤشر للنص، في محاولة للربط بين تأثير التراث والصراع من ناحية ودلالة العنوان كرمز إشاري ممتد داخل الديوان وقابل للتأويل من ناحية أخرى، حيث إن دلالات العنوان ووظائفه تتعدد بتعدد النصوص وسياقاتها.

وقد أجهل جيرار جينت وظائف العنوان في ثلاث وظائف هي: «التعيين (de'signation)، وتحديد المضمون (indication du contenu)، وإغراء الجمهور (se'duction du public)»^(٢٩). هذه الوظائف قد تتحقق جميعاً في العمل أو بعض منها، كما نجد في ديوان الرمز الخطي ورمزية الأندلس.

هذا الرمز المعتمد على بناء الصورة بدءاً من عنوان الديوان مروراً بعناوين القصائد على كافة مستويات الديوان وصولاً إلى المحتوى يتّضح بشكل كبير في دواوين الشعر الفلسطيني التي نشرت عقب مباحثات أوسلو، والتي كان أولها ديوان محمود درويش «أحد عشر كوكباً»، حيث يُحيلنا هذا العنوان إلى نوعين من التناص: التناص الداخلي الذي يتناص فيه الشاعر مع نفسه، وهذا ما نجده في قصيدة «أنا يوسف يا أبي» التي نشرت في الديوان السابق للشاعر.

والتناص الخارجي الذي نجده في النص القرآني ﴿إِذْ قَالَ يُوسُفُ لِأَبِيهِ يَا أَبَتِ إِنِّي رَأَيْتُ أَحَدَ عَشَرَ كَوْكَبًا وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ رَأَيْتُهُمْ لِي سَاجِدِينَ﴾^(٣٠)، بما يستدعي في الذهن مباشرة قصة سيدنا يوسف ورمزية هذه القصة حيث تعرّض يوسف للإبعاد عن طريق إخوته.

هذه القصة التي تنتمي للتراث الديني يتّخذها محمود درويش هنا رمزاً لما يحدث

مرجعية معتمدة لتفصيله أنواع العنوان، وأهم وظائفه. كما قد يكون جيرار جينت من أوائل الذين اهتموا بدراسته، من خلال دراسة عتبات النص بفضل كتابه قرطاس «أطراس Palimpsestes» وعتبات «seuils»، وقد استطاع هذا الناقد أن يبرز دور ما يحيط بالنص / أو ما فوق النص «التعليقات النصية» التي تعطي الإطار الدلالي العام للخطاب، بل وتساعد على فهمه وقراءته بفعل أوليتها. (راجع حليلة السعدية: العنونة والعلامة النقدية في التراث، رسالة ماجستير، جامعة عبد القادر، الجزائر، ص ٢٢)، وقد أشارت الدراسة من قبل للكتابات التي اهتمت بالعنوان.

(٢٩) عبد الحق بلعابد، عتبات جيرار جينت من النص إلى المناص، تقديم: سعيد يقطين، الجزائر: الدار العربية للعلوم ناشرون، الطبعة الأولى ٢٠٠٨، ص ٧٤.

(٣٠) سورة يوسف، الآية ٤.

للفلسطيني الذي تخلى عنه إخوته العرب وخذلوه.

هذا المعنى الذي يرومه الشاعر من خلال الرمز في هذا الديوان يصرح به في الدواوين التي نشرت بعد ذلك من خلال قلب المثل العربي الذي يقول: «أنا وأخوي على ابن عمي، وأنا وابن عمي على الغريب» ليصبح لدى الشاعر:

«أنا والغريب على ابن عمي، وأنا وابن

عمي على أخي. وأنا وشيخي عليّ». هذا

هو الدرس الأول في التربية الوطنية الجديدة،

في أقبية الظلام^(٣١)

هذا المعنى يتكرر أيضاً لدى الشاعر في القصيدة نفسها من خلال التوظيف العكسي لمثل آخر هو «رب أخ لك لم تلده أمك» حيث يقول:

من يدخل الجنة أولاً؟ من مات برصاص

العدو، أم من مات برصاص الأخ؟ بعض

الفقهاء يقول: «رب عدو لك ولدته

أمك»!^(٣٢)

وهذه الدلالة الرمزية للعنوان تتضح أكثر من خلال التعقُّق في نصوص الديوان، فأول قصائد الديوان حملت نفس عنوان الديوان (أحد عشر كوكباً)، وعنواناً آخر فرعياً هو (على المشهد الأندلسي)، وهذا العنوان الفرعي المستمد من التراث التاريخي له دلالة رمزية تتعلق بالإحساس بالضياع والفقد الذي شعر به الفلسطيني بعد اتفاق أوسلو، حيث شعر أن القضية الفلسطينية في طريقها إلى الضياع مثلما ضاعت الأندلس، وأن العرب تخلَّوا عن فلسطين كما تخلَّوا عن الأندلس من قبل.

ومن هنا شاع توظيف الأندلس كرمز لضياع القضية الفلسطينية، وشاع توظيف شخصية يوسف كرمز للتخلي العربي عن فلسطين.

وتتضح كل هذه الدلالات الرمزية بشكل كبير من خلال المقطع الثاني في أول قصائد الديوان -أحد عشر كوكباً- وقد وضع لها الشاعر عنواناً يرمز للضياع الأبدي أيضاً هو

(٣١) محمود درويش، أثر الفراشة - يوميات، دار رياض الريس، ٢٠٠٨، ص ٢٧٣.

(٣٢) السابق، ص ٢٧٤.

(كيف أكتب فوق السحاب؟) هذا العنوان الذي صاغه الشاعر في أسلوب الاستفهام الاستنكاري، وكأنه يستنكر ما يطلب منه من توقيع اتفاق مجهول يؤدي إلى الضياع:

كيف أكتب فوق السحاب وصية أهلي؟

وأهلي يتركون الزمان كما يتركون معارفهم في البيوت، وأهلي

كلما شيدوا قلعة هدموها لكي يرفعوا فوقها

خيمة للحنين إلى أول النخل. أهلي يخونون أهلي

في حروب الدفاع عن الملح، لكن غرناطة من ذهب^(٣٣)

درويش هنا يوظف الصورة التاريخية المتعلقة بضياع الأندلس كرمز كلي يستغرق القصيدة كاملة، لكنه في الوقت نفسه يعمل على توظيف رموز تاريخية أخرى كجزء من الرمز الكلي مثل توظيفه للنخلة في التراث الأندلسي التي ترمز إلى الاغتراب والحنين إلى الديار.

ويلاحظ أن الرمز الجزئي هو عنصر من عناصر الرمز الكلي، مما يعني أننا نجد رمزاً عاماً يمتد خلال مجموعة من دواوين الشاعر، وهذا الرمز العام يتم تكثيفه في عمل محدد بحيث يصبح رمزاً خطياً يستغرق الديوان كاملاً، وعادة ما تكون القصيدة الأولى من هذا الديوان هي أكثر القصائد تركيزاً في توظيف هذا الرمز الخطي.

وربما يتطور الرمز الخطي ليصبح رمزاً عاماً، مثلما حدث مع رمزية الأندلس، فقد شاع هذا الرمز وأصبح ظاهرة عامة في الشعر الفلسطيني، ومن أبرز الشعراء الذين تأثروا بدرويش في توظيفه لرمز الأندلس^(٣٤) كرمز للضياع الفلسطيني المتوكل طه.

فقد برز توظيف التراث الأندلسي في الشعر الفلسطيني بشكل واضح بعد اتفاق أوصلو ليس على مستوى القصائد فحسب بل على مستوى الدواوين بأكملها، بدءاً من ديوان محمود درويش «أحد عشر كوكباً»، وديوان «الخروج إلى الحمراء - عن أبي عبد الله الصغير»^(٣٥) وتسليم غرناطة للمتوكل طه.

(٣٣) محمود درويش، الأعمال الكاملة، ص ٥٥٣-٥٥٤.

(٣٤) وحول هذا الموضوع راجع: محمد عبد الله الجعدي، حضور الأندلس في الأدب الفلسطيني الحديث، مجلة عالم الفكر، الكويت، المجلد الثامن والعشرون، العدد الرابع ٢٠٠٠.

(٣٥) أبو عبد الله محمد الثاني عشر (١٤٦٠ - ١٥٢٧) هو آخر ملوك الأندلس المسلمين. وكان ملكاً على غرناطة (من بني نصر من ملوك الطوائف) واستسلم لفردناند وإيزابيلا يوم ٢ يناير ١٤٩٢. وسماه الإسباني elchico (أي الفرخ) و Boabdil، بينما سماه أهل غرناطة الزغابي. وهو ابن مولاي أبو الحسن،

ففي قصيدة «الزغبى» -لقب أبي عبد الله الصغير (الذي يحكى أنه سيبعث من جديد)« حيث يستلهم المتوكل طه أسطورة العودة فيقول:

هل عدت من غيبة النسيان للزمن	لكي ترى وجهك المبعوث بالحن؟
أم ذاك غَيْرُكَ مَنْ فِي الظل بان	لنا وصار صنوك في التاريخ والحزن
.....
إن كنت أنت الزغبى الذي سقطت	على يديه جنان الروض والعدن
وعدت ثانية كي تستقي دمنا	لعرشك الخشب المحفوف بالفتن
فارحل فإننا نرى سلطاننا رجلا	لم يبك رغم حصار البر والسفن
ولن نرى راية بيضاء فوق دم	من ساحل البحر حتى أول الوطن ^(٣٦)

فالمتوكل طه يوظف شخصية أبي عبد الله الصغير آخر ملوك الأندلس ليستدعي كل ما يتعلّق بالحكم العربي للأندلس، ويوظف الاعتقاد في عودة أبي عبد الله ليسقط هذه العودة على الحالة الفلسطينية، ويرفض هذه العودة إذا ما كانت تعني التخلي عن الأرض كما حدث من قبل، ولذلك فإن الشاعر يطالب أبا عبد الله بالرحيل؛ لأنه لن يقبل بأن يرى رايات الاستسلام ترفرف على أرضه، ورفض المتوكل طه لأبي عبد الله هو في حقيقة الأمر رفض للسلطة الفلسطينية ومن يمثلها ورفض للتخلي عن الحقوق الفلسطينية في اتفاقيات أوسلو.

الذي خلعه من الحكم وطرده من البلاد عام ١٤٨٢، وذلك لرفض الوالد دفع الجزية لفرديناند كما كان يفعل ملوك غرناطة السابقين. حاول غزو قشتالة عاصمة فرديناند فهُزم وأسر في لوسينا عام ١٤٨٣، ولم يفك أسره حتى وافق على أن تصبح مملكة غرناطة تابعة لفرديناند وإيزابيلا ملوك قشتالة وأراجون. الأعوام التالية قضاها في الاقتتال مع أبيه وعمه عبد الله الزغل. في عام ١٤٨٩ استدعاه فرديناند وإيزابيلا لتسليم غرناطة، ولدى رفضه أقاما حصاراً على المدينة. وأخيراً في ٢ يناير ١٤٩٢ استسلمت المدينة. المكان الذي ألقى منه نظرتة الأخيرة على غرناطة ما زال معروفاً باسم زفرة العربي الأخيرة (el último suspiro del Moro) وبكى فقالت له أمه: «ابك اليوم بكاء النساء على ملك لم تحفظه حفظ الرجال». انتقل لفترة وجيزة إلى قصر له في البوجراس بالأندلس ثم رحل إلى المغرب الأقصى، فقد نزل في مدينة غساسة الأثرية المتواجدة في إقليم الناظور، ونهايته أتت حين تقابل مع قريب له يحكم فاس، وقتل في تلك المعركة عام ١٥٢٧. كان من شروط الاستسلام أن يأمن الغرناطيون على أنفسهم وأموالهم ودينهم كمدخرين، ولكن ما أن استقر لهم الحكم بعد مرور ٩ سنوات على سقوط غرناطة نكث فرديناند بالعهد وخير المسلمين إما اعتناق المسيحية وإما مغادرة إسبانيا، وكانت تلك هي نهاية الأندلس.

(٣٦) المتوكل طه، الخروج إلى الحمراء (عن أبي عبد الله الصغير وتسليم غرناطة)، رام الله ٢٠٠٢، ص ٤٩-٥٠.

ثالثاً: الرمز الكلي

هو الرمز الذي يستغرق القصيدة كاملة حيث يمثل «أطراً عامة تستوعب الرؤية الشعرية في كل قصيدة من القصائد وتتحرّك في إطارها كل الأدوات الشعرية الأخرى في القصيدة»^(٣٧)، مثلما نجد في قصيدة سميح القاسم «سيرة جليات»^(٣٨)، وهو من أكثر الشعراء الفلسطينيين توظيفاً للرموز التراثية في شعره، حيث نجده يستدعي من التراث شخصية جليات الفلسطيني الذي حارب داود وهزمه داود^(٣٩)، كرمز للفلسطيني الذي يقاوم الاحتلال، لكن جليات الفلسطيني هنا مختلف عن جليات التاريخي؛ فإذا كان جليات قد هزم على يد داود فإن:

جليات المعاصر ما زال صامدا

وبعد أربعين يوم

ظلّ واقفا

ساقاه نخلتان

وفوق رأسه الجميل

كوفية صارت تسمى الغيم

في هذا المقطع الذي يبدأ به الشاعر قصيدته نجده يركّز على وصف شخصيته الرمزية، فيقدّمها لنا في ثوب مهيب، فهذه الشخصية ليست عادية، فقد ظل واقفاً أربعين يوماً متواصلة في وجه أعدائه، والساقان نخلتان، بكل ما تحمله النخلة في التراث العربي من دلالة على الشموخ والتعالي، وفوق رأسه الكوفية رمز الشخصية الفلسطينية.

هذه الكوفية التي ترمز للشخصية الفلسطينية ليست كوفية عادية لكنها غيمة تظلل الفلسطيني وتحميه، وبعد أن يرسم لنا الشاعر صورة جليات البطولية نجده يمزج بين جليات التاريخي وجليات الواقعي فيقول:

واخترقت قامته أرتال دبابات

واخترقت جبينه أسراب طيارات

(٣٧) علي عشري زايد، عن بناء القصيدة العربية الحديثة، القاهرة: مكتبة الشباب، ١٩٩٧، ص ١٣٣-١٣٤.

(٣٨) سميح القاسم، الأعمال الكاملة المجلد الرابع، ص ١٩١.

(٣٩) راجع الكتاب المقدس: صموئيل أول ١٧.

لكنه ظل هناك واقفا

فقد مزج الشاعر بين العناصر السابقة التي رسمها لشخصية جليات والعناصر الواقعية التي تؤشّر تجاه الاحتلال، حيث تخترق هذه القامة الطويلة الباسقة مثل النخلة الدبابات، وهذا الجبين الذي تظله الكوفية تخترقه الطائرات، من خلال رسم هذه الصورة لحال البطل جليات يرمز الشاعر إلى الشهداء الفلسطينيين.

لكن الشاعر يختم هذه الصورة بجملة شعرية تدلّ على مدى صلابة الفلسطيني، فبالرغم من الدبابات والطائرات فقد ظلّ الفلسطيني واقفاً. ليس ذلك فقط بل:

إنه صرخ مستنكراً ادّعاء موته

وصاح

عن أيّ مقلاع تثرثرون؟

وأيّ قزم خائر العزم تمجّدون؟

يا أيها الغزاة

من ذا الذي قد مات؟

ها أنذا حيّ أنا حيّ أنا جليات

حيّ أنا أيها الغزاة

فالاستفهام في الأسطر الشعرية السابقة يخرج عن الاستفهام الحقيقي إلى الاستفهام الاستنكاري، حيث ينكر جليات الفلسطيني ما يشاع عن موته ويصرخ (ها أنذا حي أنا حي أنا جليات)، فنلاحظ هنا تكرار أنا حي والنص على أنه جليات، هذا التكرار يرمي من خلاله الشاعر إلى نفي موت الفلسطيني بشكل قاطع.

ويستمر الشاعر في جعل كافة العناصر في القصيدة مرتبطة بجليات، ويرى أن نهاية جليات وموته مشروطة باستكمال مهمته، ولذلك يوظف النص القرآني ﴿الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا﴾ ليجعل ذلك بمثابة خاتمة القصيدة.

وعند هذا الحد يتحوّل موت جليات ميلاً لـنسـل جديد من الفلسطينيين لا يعرف الحرب لأنه لا يحتاجها.

كان الموت وكانت الولادة
 وكان نسل لا يعرف القنابل..
 ثم صاح جليات بوفود الأرض:
 اليوم أكملت لكم دينكم
 أما القنبلة الأخيرة، فلي
 لي أنا المتماسك بصمغ اللففة
 أنا المتماسك
 على انفجارات لا تحصى!..
 (ثم كان لجليات نسل لا يعرف القنابل!
 وكان للعالم نسل لا يعرف القنابل!)
 ويمثل اللجوء إلى شخصية جليات رفضاً للتراث العبري الذي يحكي كيف هزم
 داود العبراني جليات الفلسطيني.

هذا من ناحية ومن ناحية أخرى فهو يتمسك بالتراث الفلسطيني القديم الذي
 يرمز إلى الامتداد التاريخي للفلسطينيين على الأرض الفلسطينية، بما يؤشر إلى النقيض
 على الجانب الآخر وهو انقطاع التاريخ العبراني على أرض فلسطين فقد جاء أجدادهم إلى
 أرض فلسطين ورحلوا لكن جليات ظل مُتصلاً بالأرض وسيبعث من بطون التاريخ ليعيد
 الأرض إلى أحفاده وعندها ستكتمل مهمته ويرحل.

رابعاً: الرمز الجزئي

الرمز الجزئي هو أقل أنواع الرموز انتشاراً وامتداداً في القصيدة، حيث لا يتعدى
 توظيف الرمز الجزئي جزءاً قد يصغر بحيث لا يتعدى سطر شعري واحد، أو يكبر ليمتد
 خلال مقطع من القصيدة أو جزء كبير منها، لكنه يظل مرتبطاً بهذا الجزء دون أن يمتد إلى
 البناء الكلي للقصيدة، «وقد يكون الرمز الجزئي عنصراً من عناصر رمز كلي»^(٤٠).

ومن الرموز التراثية التي عمد الشاعر الفلسطيني مريد البرغوثي توظيفها في قصيدة

(٤٠) علي عشري زايد، عن بناء القصيدة العربية الحديثة، القاهرة: مكتبة الشباب، ١٩٩٧، ص ١٣٤.

«منتصف الليل» رمز الصعاليك^(٤١):

الصعاليك المقاتلون،

الذين صعدوا إلى روعة فضاء كاسر

هازئين بالأوتاد

ووقعوا معاهدات أنيقة

مع موتهم الوسيم

الرمز هنا لا يتعدّى هذا المقطع من القصيدة التي تطول لتستغرق الديوان كاملاً، ومن هنا يتّضح أن ثمة أشكال عديدة للرمز، وتنوعات مختلفة من حيث الكم، تؤثر أيضاً من حيث الكيف.

فبنظرة سريعة يتّضح أن الرموز العامة غالباً ما تمثّل حالة كاملة وترتبط برموز منتشرة وشائعة لدى الجمهور كما أنها تتميز بالثراء الدلالي وتنوع مستوياته أيضاً مثلما وجدنا في رمز المسيح في الشعر الفلسطيني، أو ترتبط بحالة كاملة تمتدّ بعمق داخل مرحلة معينة مثلما وجدنا شيوعاً لرمز الحجر خلال فترة الانتفاضة سواء في الشعر الفلسطيني أو الشعر العبري.

في حين أن الرمز الخطي يرتبط بعمل محدّد ينمو بداخله ويتّخذ دلالة واحدة عامة، ويمتدّ خلال الديوان تحت هذه الدلالة العامة التي يتلوّن داخلها بأطياف مختلفة تمنحه الحيوية التي تمنع الملل عنه وتحجب التكرار عن دلّالته.

مثلما نجد في ديوان حليم جوري «مفتوح مغلق مفتوح»، وهذا هو الفارق بين الرمز العام والخطي من ناحية والرمز الكلي والجزئي من ناحية أخرى، حيث يسمح الكم بتنوع المستويات الدلالية للرمز وتقليبية لدرجة التحول الدلالي كما وجدنا في رمز المسيح في الشعر الفلسطيني على سبيل المثال.

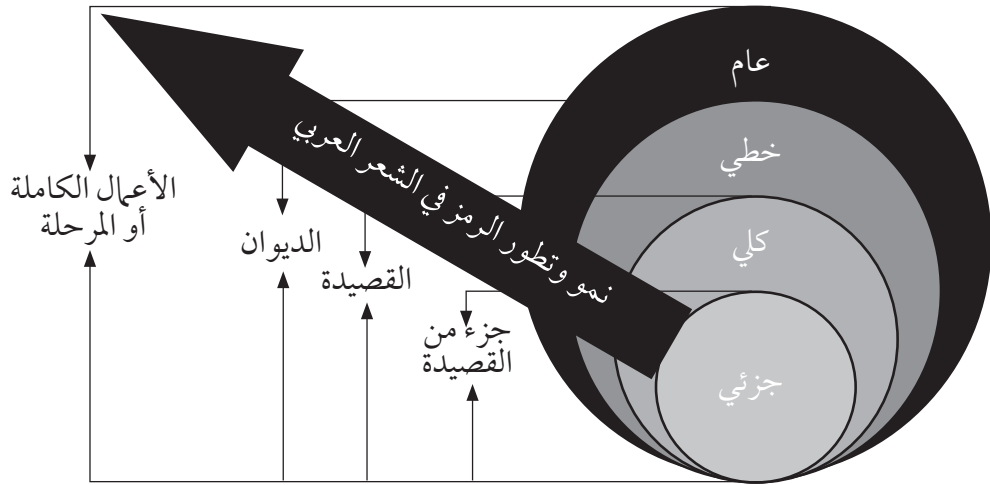
في حين أن الرمز الكلي والجزئي لا يستطيع الشاعر التحرك في كل المستويات الدلالية وقلبها بسبب عدم وجود مساحة كمية تُمكنه من ذلك، ومن هنا كان للكم تأثير مباشر على الكيف في تطوّر الرمز وتنوّعه.

(٤١) مريد البرغوثي، منتصف الليل، دار رياض الريس، الطبعة الأولى، يناير ٢٠٠٥، ص ٢٤.

□ النتيجة

١- من خلال دراسة الرمز وامتداده - بهذا الشكل - في الشعر الفلسطيني، وجدنا أن الرمز لا يتوقف عند القصيدة أو جزء منها بقدر ما يمتد ليشمل كل عناصر الديوان، ونجد في بعض الأحيان رموزاً يتعدى امتدادها الديوان، وتنتشر في شعر الشاعر بشكل عام، وربما تصبح رموزاً عامة لدى جيل محدد أو لدى جميع الشعراء، وبسبب اتساع رقعة الرمز بهذا الشكل فإن تقسيم الرمز يختلف نوعاً ما، بحيث لم يقتصر على الرمز الكلي والجزئي، بل يضاف إلى ذلك نوعان هما الرمز العام الذي يشيع في أعمال الشاعر أو لدى جيل معين أو لدى جميع الشعراء ليصبح ظاهرة عامة، والرمز الخطي الذي يمتد ليرسم خطاً رابطاً للديوان الشعري، بحيث يستغرق أغلب إن لم يكن كل قصائد الديوان.

وهذا المخطط الشكلي ربما يُعطي صورة متكاملة لأنماط الرمز المقترحة وتقسيمها ارتباطاً بالعينة التي تمثلها.



٢- الرموز متحوّلة ومتطوّرة ولا بد في دراستها من ربطها بالمحيط الزماني والمكاني؛ لأنهما يؤثران بشكل مباشر في بنية الرمز وتحوّله من رمز جزئي إلى كلي أو خطي أو عام، فقد بدأ رمز ضياع الأندلس رمزاً خطياً ينتشر في ديوان درويش (أحد عشر كوكباً) لكنه تحوّل بعد ذلك إلى رمز كلي ينتشر في الشعر الفلسطيني خلال فترة أوسلو.

□ الخاتمة

كانت وحدة القياس التي اعتمدها نقّاد القصيدة، ويرجع اتّخاذهم لها - أي القصيدة -

وحدة للقياس إلى أن أغلب الشعر الذي نشر في بدايات ظهور الرمزية نشر في المجلات والمختارات وقلماً نجد نشرًا لأعمال الشاعر كاملة.

فقد غلب نشر القصيدة، ومن ثم فقد اتخذ النقاد الكم المتاح لهم كوحدة قياس وهو القصيدة، ولكن مع تطوّر النشر الأدبي وانتشار نشر الدواوين والأعمال الكاملة واختفاء أو ندرة المجلات الأدبية المتخصصة وعدم شيوعها؛ فإن الكم ووحدته تطوّر.

وبذلك يجب علينا تطوير رؤيتنا للرمز مع بقاء أساس المقياس وهو الكم مع تغيير وحدة القياس أو تطويرها لتصبح الشعر بشكل عام أو الأعمال الكاملة للشاعر أو الديوان، ممّا يعني أننا هنا لجأنا إلى تغيير وحدة القياس فقط مع بقاء المقياس وهو الكم بسبب تغير النشر وظروفه.



القيم الأخلاقية والسلطة السياسية

عند ابن خلدون

راشدي بن يمينة والدكتور محمد حمداوي*

□ مقدمة

لا يلتبس على أحد من الباحثين المتمرسين بالدراسات الخلدونية، أمر التفرقة بين الأخلاق السياسية والسياسة الأخلاقية، ولا حكم العلاقة بين الأخلاق السياسية والتنمية الاقتصادية والبشرية، ولا طبيعة التكامل المتوازن الذي يستوجبه البناء الحضاري بين القيم المادية والقيم الروحية.

ذلك أن نظريات العمران كما تضمّنتها المقدمة، لا تبخل على دارسها بالأمثلة والنماذج المحيلة على هذه المواضيع كلها؛ لأن صاحبها حاول ألا يترك فيها أنجز من نظريات مبتكرة شتى، حيزاً للخلط ولا مجالاً للالتباس، لأنه لا يهيم بدراسة ظاهرة من الظواهر التي فرضها عصره على المعايينة، دون أن يستحضر كل المتغيّرات التي تمت إليها بصلة، والتي تكمن ضمنها الأسباب المحدّات والعلل، غير قاصر ذلك على المتغيّرات الاجتماعية فحسب، بل

* جامعة عبد الحميد بن باديس في مستغانم، الجزائر. البريد الإلكتروني:

h.alahmadi1357@gmail.com

متجاوزًا إياها إلى الثوابت الدينية والمتغيّرات الطبيعية والنفسية، آخذًا بعين الاعتبار ما هو خارج عن الظاهرة أو موضوعي بالنسبة إليها، وما هو من طبيعتها أو ذاتي فيها، ومقدّرًا الدرجة التي يتحدّد بها عامل التأثير في الظاهرة، عند نشأتها أو أثناء تحوّلها المنتج لآثاره، سواء أكانت هذه الآثار سلبية أو إيجابية.

ولا تملك الرؤية الخلدونية -وهي وليدة المناخ الثقافي الإسلامي- ألاّ تنظر إلى الكون والطبيعة والمجتمع هذه النظرة الشمولية التي تستوعب الإنسان في صلته مع الكون وخالفه، وتبوء بقصور الإدراك الحاصل عن طريق الحس والعقل، ما لم يكن مؤطرًا بالنظرة التوحيدية، كما يشكّلها مناخ الثقافة العقلية والعقلية الإسلامية.

ولا تملك هذه الرؤية وفقًا لمبادئ التوحيد الإسلامية ألاّ تقول بوحدة الإنسانية، وخضوعها إلى قوانين طبيعية واجتماعية واحدة، كما يشير إليها الوحي بالإجمال، وكما هو ممكن للعلم أن يستكشفها، ما لم يقتصر على مجرّد التأمل العقلي السريع، مستبعدة من نطاق القدرات العقلية الإنسانية ما هو خارج عن المدركات الحسية، مسلّمة بعلمها لخالق الكون، عالم الغيب والشهادة، الرحمن الرحيم.

ولا شك أن هذه الرؤية هي التي جعلت من العمران الخلدوني علمًا، يمكن به الوصول فوق الموضوعية والعمق، إلى أبعاد إنسانية قادرة على الاستيعاب والتفسير والتنظير الشمولي، الذي يستقصي الظواهر الإنسانية في كل ميادين الحياة، من اقتصاد وسياسة وثقافة، متوسلاً بمعارف موضوعية مصقولة بدقة المنهج العلمي التجريبي الذي يذهب إلى جزئيات الحياة الاجتماعية، قبل الصعود بها إلى مستوى الاجلال^(١).

ومن المؤكّد أن لهذه الرؤية فضلًا في تمكين ابن خلدون من دراسة الحضارات الأزمانية الكبرى في صيرورتها، ناظرة من خلال القوانين الطبيعية والاجتماعية إلى شمولية الوجود الإنساني، في إطار علم إجمالي يستوعب الحضارة وما يحدّدها من أسباب لقيامها وما يترصّد بها من انهيار، ويستوعب التطوّرات والصراعات، ويستوعب التفكير والاقتصاد والأخلاق والسياسة بوصفها كلها أنشطة حيوية^(٢).

(١) انظر: عبد المجيد مزبان، التوازن بين الفكر الديني والفكر العلمي عند ابن خلدون، في: ابن خلدون والفكر العربي المعاصر، جامعة الدول العربية، المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، تونس: الدار العربية للكتاب، ١٩٨٠، ص ٢٣٧.

(٢) انظر: المرجع نفسه، ص ٢٣٦ - ٢٣٧.

□ أولاً: القرابة الدموية والأخلاق السياسية

لا يمكن لأي جماعة قرايية مهما كان الاعتراف بمكانتها الاجتماعية، أن تبلغ بواسطة رجل منها مرتبة الرياسة على مستوى القبيلة، ولا مرتبة الملك، سواء أكان ملكاً بالاستبداد أو ملكاً بالمظاهرة على مستوى الدولة، ما لم يكن أفرادها قرابة عصبية من الدرجة الأولى، يشكل منهم الدم والمصالح الحيوية قوة بشرية ومادية غاية في التماسك والالتحام، وقادرة على التغلب على الجماعات القرايية الأخرى، التي تنتظمها القبيلة نفسها في مختلف الظروف والأحوال، وقادرة على المدافعة عن مصالح أفرادها داخل القبيلة، وعلى مصالح القبيلة، بمعية أفراد القبيلة القادرين على المدافعة جميعاً، ضد القبائل الأخرى، وعلى مصالح القبائل المغلوبة من قبلها والمالية لها والمتحالفة معها ضد عصبية الدولة.

ولا تملك الجماعة القرايية هذه أن تشكل قوة غالبية على مستوى قبيلتها، أو على مستوى أوسع وأعم، ما لم يكن أفرادها صرحاء النسب، بما تدل عليه هذه الصراحة من نقاوة دم وحماية منبت وصيانة شرف، وهو أول ما يؤكّد عليه ابن خلدون في تعليقه لظاهري الرئاسة والملك وتفسيره لهما.

إن القبيلة التي هي تشكيلة من القرايات والأنساب، لا تنتظم دائماً عوائل أبقت على أنسابها صريحة نقية، إلا فيما يخص الأعراب أو ما في معناهم، بصفتهم أكثر الجماعات بدابة وتوحشاً وتوغلاً في القفار، بسبب اعتمادهم خصوصاً على تربية الإبل، التي لا تنمو في بيئة طبيعية أخرى، ولا تتأقلم معها نموها وتأقلمها في الصحراء^(٣).

وهذا الصنف من البشر يربأ أن تختلط بأنسابهم الأنساب، لأجل ما هم عليه من أسلوب خشن وأوضاع اجتماعية سيئة ومواطن سكن مجذبة، لم ينزعوا إليها عن طيبة خاطر، بل دُفعوا إليها عن حاجة وضرورة واضطرار^(٤).

(٣) انظر: عبد الرحمن بن خلدون، المقدمة، بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠٠٦، ص ١٣٠، قال ابن خلدون: «وأما من كان معاشهم في الإبل فهم أكثر ظعنًا وأبعد في القفر مجالاً؛ لأن مسارح التلول ونباتها وشجرها لا يستغني بها الإبل في قوام حياتها عن مراعي الشجر بالقفر وورود مياهه الملحة والتقلب فصل الشتاء في نواحيه فراراً من أذى البرد إلى دفء هوائه وطلباً لمخاض التاج في رماله، إذ الإبل أصعب الحيوان فصلاً ومخاضاً وأحوجها في ذلك إلى الدفء، فاضطروا إلى إبعاد النجعة».

(٤) انظر: المرجع نفسه، ص ١٣٨، قال ابن خلدون: «والقفر مكان الشظف والسغب، فصار لهم إلفاً وعادة وربيت فيه أجيالهم حتى تمكنت خلقاً وجيلة، فلا ينزع إليهم أحد من الأمم أن يساهمهم في حالهم، ولا يأنس بهم أحد من الأجيال. بل لو وجد أحدهم السبيل إلى الفرار من حاله وأمكنه ذلك لما تركه. فيؤمن عليهم لأجل ذلك من اختلاط أنسابهم وفسادها، ولا تزال بينهم محفوظة».

فمن لم يجد لمصدر عيشه عن تنمية الإبل بديلاً، فليس له مهرب من تحمّل طبيعة ومناخ قاهرين، لا يجودان في الغالب بشيء أهون من الفقر والشظف، والارتياح المنهك لشح القفار، والترحل المستمر الذي لا يعرف السكينة ولا الاستقرار.

وإذا كانت صراحة النسب وقفاً على هذا الصنف من البشر، الذين ألفت أجيالهم نشاط القيام على الإبل، وتعودوا على ما يوائمه من قساوة طبيعة وخشونة عيش، وكانت وقفاً كذلك على كل من في معنائهم من قبائل العجم والبربر، الذين يشملهم مفهوم الأعراب الخلدوني، فإن كل قبيلة لا ينطبق عليها هذا المفهوم قابلة لأن تكون أنسابها عرضة للاختلاط بأنساب دخيلة، بسبب قرابة أو حلف أو ولاء أو فرار من عقوبة على جناية تعرّض مرتكبها للعقاب الشديد أو الإعدام.

إن هذا المفهوم لا ينطبق - في نظر ابن خلدون - على أولئك السكان المستقرّين في المدن والقرى والجبال، الذين يعتمدون في نشاطهم الاقتصادي على الفلاحة أكثر من تربية الأنعام، والذين تتوفر لهم من نشاطهم الأغذية الغنية المتنوعة، فينعمون برغد العيش، والذين يشكّلون غالبية السكان من العرب والعجم والبربر على حدّ سواء^(٥).

كما أن هذا المفهوم لا ينطبق أيضاً على أشباه المستقرّين من هؤلاء السكان الذين يعتمدون في نشاطهم الاقتصادي على تربية الأنعام من غنم وبقر، والذين مهما كان ديدنهم الترحال الدائم في طلب المراعي والمياه لتنمية أنعامهم، والذين مهما كان تقلبهم في الأرض، لا يتوغّلون في الصحارى المقفرة، المفتقرة إلى الظروف المناسبة لنشاطهم، لا كثيراً ولا قليلاً^(٦).

ويمثّل هذا الصنف من البشر بعض البربر والترك والتركمان والصقالبة. هؤلاء هم إذن سكان القبائل الذين ليسوا بمأمن من اختلاط أنسابهم بغيرها من الأنساب.

ولا يدخل أفراد هجروا قبائلهم وقطعوا الأواصر مع أقاربهم، في أنساب أفراد آخرين، لسبب من الأسباب السالفة، إلا سقطت أنسابهم، لأنهم بدخولهم في أنساب أفراد آخرين، تصبح جارية عليهم أعرافهم، فهم يدعون بأنسابهم، وتجري عليهم أحكامهم من نصرة وديات^(٧).

(٥) انظر: المرجع نفسه، ص ١٣٠-١٣١ و ص ١٣٨-١٣٩.

(٦) انظر: المرجع نفسه.

(٧) انظر: المرجع نفسه، ص ١٣٩، قال ابن خلدون: «... فيدعى بنسب هؤلاء ويعد منهم في ثمراته من النعمة والقود وحمل الديات وسائر الأحوال».

وهكذا التزامات أخرى تجاه الأنساب التي أعطت معنى لكيوننتهم، وحالت بذلك دون موتهم المعنوي الذي يتربص بكل فرد تجرده القبيلة من الانتماء إليها، ويرفع عنه أفرادها حمايتهم.

وعموماً، فإن سقطاء النسب هؤلاء لهم ما لأفراد الأنساب التي تبتتهم، وعليهم ما عليهم، إلا حق واحد هو أن سقطاء النسب ناقصو الحقوق السياسية، فلا يمكنهم الرئاسة عليهم^(٨)

فإذا ورد على هذه القاعدة استثناء، ونادراً ما يرد، فإنه لن يزيد إلا تأكيداً للأعراف الجارية التي بمقتضاها أن الرئاسة على القوم لا تكون إلا في صرحاء النسب منهم.

وهب أحداً من سقطاء النسب توفرت فيه خصائص الرئاسة، وبلغ مرتبتها، فإنه لم يكن له ذلك إلا بعد أن أصبح نسبه الأول نسياً منسياً، وأصبح الناس لا يعرفونه إلا بالنسب الذي دخل فيه، فأضحى نسبه الوحيد، وكأنه لم يكن له من قبله نسب.

إن الأنساب المشكّلة للقبائل أنساب عامة تنتظم أنسابها الخاصة، وكما أن هناك تفاوتاً بين الأنساب العامة داخل القبيلة الواحدة، فإن هناك تفاوتاً بين الأنساب الخاصة داخل النسب العام. ومعرفة ذلك مسألة مهمة لعلاقة الأخلاق بالسياسة، أي الأخلاق الموصلة إلى الحكم، محلياً كان أو مركزياً، ناقصاً أو تاماً.

فإذا كان أفراد كل نسب عام يتعصبون بعضهم لبعض في السراء والضراء، لجلب فائدة أو لدفع ضرر، على ما قد يكون بينهم من بعد قرابة وقلة ملازمة، فإن أفراد الأنساب الخاصة المشكّلة للنسب العام، يتعصبون بعضهم لبعض بصورة أقوى، لأنهم أشد التحاماً من أفراد النسب العام، لقرب النسب الجامع بينهم.

نعم تتفاوت الأنساب الخاصة فيما بينها، داخل النسب العام الذي يشملها، تفاوت الأنساب العامة فيما بينها داخل القبيلة. فإذا كانت الأنساب الخاصة نسباً واحداً، يشترك أفرادها في كل الخصائص التي تجعل نسبهم قوة عصبية قادرة على المدافعة أو المطالبة، فما الذي يجعل داخلها نسباً معيناً يتفوق على بقية الأنساب الخاصة؟

الجواب على ذلك هو أن التفوق لا يكون إلا بالغلب، الذي تخضع له بقية الأنساب.

(٨) انظر: المرجع نفسه، ص ١٤١، قال ابن خلدون: «فلا بد في الرياسة على القوم أن تكون من عصبية غالبية لعصبيتهم... والساقط في نسبهم بالجملة لا تكون له عصبية فيهم بالنسب، إنما هو ملصق لزيق... وذلك لا يوجب له غلب عليهم البتة».

وهذا الغلب ليس شرطاً إلى جانب النسب الصريح والحسب والشرف، من أجل بلوغ الملك بالمظاهرة أو الاستبداد فحسب، بل هو شرط حتى من أجل بلوغ الرئاسة على القبيلة^(٩).

إن الرجال القادرين على الإنتاج والمدافعة هم رساميل الأنساب وأسليحتهم. لذلك فإن قوة النسب التي هي بصراحته وأخلاقه الحميدة، تزداد بازدياد عدد رجالها؛ لأن أفراد النسب القوي، الذين لا يقلّون عن أفراد الأنساب الأخرى، نقاوة ولا حسباً ولا شرفاً، يتغلبون عليها إذا كانوا أكثر عدداً.

والغلب لا يكون في الدفاع عن مصالح النسب فقط، ولكنه يمتد إلى ما يقدمه النسب الخاص القوي لنسبه، ولمختلف أنساب القبيلة من أعمال وخدمات خيرة، ومن دفاع مستميت عن المصالح الحيوية للأقارب القريين والبعيد، ولكافة أفراد القبيلة الآخرين. إن الرئاسة على القبيلة إنما تكون في هذا النسب الخاص القوي، كونها لا تُدرك إلا بالغلب، والغلب لا يكون إلا للنسب الأقوى. وتبقى الرياسة في هذا النسب الخاص، مادام هو الأقوى، فإذا انتقلت، فإن انتقالها لا يكون إلا من فرع إلى فرع آخر في النسب نفسه، ولا يكون إلا من الأقوى إلى الأقوى فيه، حتى يكون الغلب^(١٠)، الذي هو شرط الرياسة أمراً مضموناً.

إن العصبية الخاصة، التي يثمرها النسب الخاص الأكثر قوة في النسب العام، لا بد أن تلتف بها العصبية الخاصة الأخرى، فيكون بذلك النسب العام الذي ينظمها أقوى من الأنساب الأخرى المشكلة للقبيلة.

وإذا كان أفراد النسب العام يلتفون هذا الالتفاف حول أكثر أنسابها الخاصة قوة، لتضمن التحقيق لمصالحها الحيوية الاقتصادية والأمنية، فإن أفراد القبيلة جميعاً يلتفون حول النسب العام الأكثر قوة ضمناً لمصالحهم هم الآخرون.

بعد هذا التحديد للأنساب المشكّلة للقبائل، والتفرقة فيها بين ما هو صريح وما هو ساقط، وإبراز القاعدة التي بموجبها لا تكون الرئاسة على أفراد القبيلة إلا في صرحاء النسب منهم، يمكننا القول بأن معيار التفرقة بين صرحاء النسب وسقطائه، لا يقوم على

(٩) انظر: المرجع نفسه، ص ١٤٠، قال ابن خلدون: «وذلك أن الرياسة لا تكون إلا بالغلب، والغلب إنما يكون بالعصبية». «ولما كانت الرياسة إنما تكون بالغلب وجب أن تكون عصبية ذلك النصاب أقوى من سائر العصائب ليقع الغلب بها وتتم الرياسة لأهلها...».

(١٠) انظر: المرجع نفسه، قال ابن خلدون: «فلا تزال في ذلك النصاب متناقلة من فرع منهم إلى فرع، ولا تنتقل إلا إلى الأقوى من فروعه، لما قلناه من سر الغلب».

أساس طبيعي فحسب، بل على أساس أخلاقي أيضًا. ذلك أن سقطاء النسب لم يهجروا أنسابهم إلا لعلّة، كما هو الشأن بالنسبة لأولئك الأفراد الذين اقترفوا جناية دم في قبيلتهم، ثم هربوا مخافة الاقتصاص منهم.

فالعادة تقضي أن هؤلاء لم يكن لهم أن يغادروا نسبهم لو أنهم قتلوا دفاعًا عن أرض أو عرض، أو حماية لأي حق آخر من حقوق القرابة والنسب؛ لأن ذلك كان سيؤلّب حولهم الأقارب لنصرتهم، ويوقظ الحمية في حالة الدية لدفع التعويض عنهم.

أما وأن الأمر خلاف ذلك، فإن الذين هجروا أنسابهم ليسوا هم الذين تخلّوا عن أقاربهم، بل إن أقاربهم هم الذين تخلّوا عنهم، يصدق عليهم قول الشاعر الحكيم:

إذا ترحلت عن قوم وقد قدروا ألا تفارقهم فالراحلون هم

ولا تمتنع القرابة عن نصرة أفرادها الجديرين بالنصرة برجالها وأموالها إلا لعجز أو عوز. ولا تمتنع عن نصرتهم مع القدرة على ذلك إلا لأنهم لا يستأهلون، إما لضعف صلتهم بأرحامهم، أو لاختراقهم أعرافهم، أو لتصرّف مشين يُدنّس شرفهم، أو لأي سبب أخلاقي آخر ذميم.

فإذا كانت الروابط القرابية بهذه الدرجة من عدم التماسك، وظهر تقاعس الأقارب عن الانتصار لذويهم، ظالمين أو مظلومين، واختفى التكافل والتضامن والالتحام بالنسب، وغابت التضحية والشجاعة والشعور بالغضاضة إذا مسّ الأذى ذوي الأرحام، فمعنى ذلك أن الأقارب جميعًا قد فقدوا محامد الأخلاق الضرورية لتماسك النسب وقوة النسب.

أما صرحاء النسب فإنهم على خلاف ذلك، كانوا دائمًا متشبّثين بقبائلهم وأنسابهم، يدفع كل قريب عن قريبه الضيم والهلاك، ويحول دون ما يعترضه من المصائب، بمقتضى صلة الرحم التي هي ظاهرة طبيعية في البشر، وبمقتضى القيم العرفية والأخلاقية السارية المفعول في المجتمع.

وتزداد الرابطة النسبية قوة كلّما ازداد النسب قربًا والتحامًا. وكأنّ أخلاق التناصر والتراحم والتضامن والسخاء والتضحية، مضافة إلى الاعتزاز بالانتماء إلى النسب، وحمايته من السقوط، بالدخول في أنساب أفراد آخرين، والترفع عن لبس جلدتهم، كلها مكارم أساسها صراحة النسب. وكأنّ صريح النسب، في طبيعته المتوحّشة، وطبعه النبيل، وخلاله الحميدة أسد، وكأنّ ساقط النسب حيوان أليف في جلد أسد.

من هنا العلاقة بين صراحة النسب ومحامد الأخلاق، ومن هنا المعادلة: صراحة

النسب + محامد الأخلاق = قوة النسب.

إن هذه المعادلة لا تجد تصديقاً لها في الواقع، إلا عند قبائل الأعراب الآمنة أنسابهم من الاختلاط، كما سبقت الإشارة إلى ذلك. وكما أن أنساب هؤلاء بقيت على نقاوتها الأولى، مقارنة مع سكان الأرياف والحوضر، فإن أخلاقهم بقيت أقرب إلى الخير والشجاعة، بقاء النفس على فطرتها الأولى^(١١). فالنفس رهينة ما تعودت عليه، لكل أمرئ من نفسه ما تعودا، كما تُسجل ذلك الحكمة الشعرية باختصار.

والنفس على الفطرة الأولى نفس خيرة طاهرة، لولا أن تدنسها اللذائذ المتنوعة، وعادات الترف، والإقبال على الشهوات^(١٢).

فإذا كانت ملهمة بخلق من الله على فجورها وتقواها، فإن الأعراب لا يجدون في قفارهم الموحشة البدائية، شيئاً تسلك به النفس طريق الفجور؛ لأن بيئتهم الطبيعية الفقيرة، وبيئتهم الاجتماعية الخالية من الاختلاط لا توفر لهم، رغم الجهد والعناء إلا الضروري من العيش المجرد من أنواع اللذائذ، والذي يبقى على بطونهم وفروجهم مصانة من الفساد، الذي يستتبع تعود النفس على حب الشهوات، لا سيما شهوات البطن والفرج، والتفنن في اللذائذ المرتبطة بهما.

أما أخلاق الشجاعة التي يتحلّى بها الأعراب أكثر من غيرهم، فهي أنه ليس لهم ترف ولا بذخ يسكنون إليه، وليس لهم الأسوار والجنود التي للمدن، فيوكلون إليها أمر الدفاع عن أنفسهم وأموالهم، بل هم متوحشون في القفار، يقومون وحدهم بالدفاع عن أنفسهم، لا يتركونه إلى أحد ولا يثقون فيه، لا يغفلون لحظة عن حراسة الطرق، واستشعار المخاطر وتوقع الأضرار، والتأهب لمواجهة في أي حين^(١٣).

ولا شك أن التعود على ذلك يجعلهم معتدّين بقوتهم، واثقين بأنفسهم، ويكون الخلق المتميّز به سلوكهم هو الشجاعة والبأس، اللذين لا يدانيهم فيهما أحد من السكان، الذين تعودوا على حياة الأمن والاستقرار في القرى والمدن.

(١١) انظر: المرجع نفسه، ص ١٣٢ - ١٣٤.

(١٢) المرجع نفسه، ص ١٣٢، ذلك ما يحصل لأهل البدو إذا تحضّروا، قال ابن خلدون: «وأهل الحضر لكثرة ما يُعانون من فنون الملاذ وعوائد الترف والإقبال على الدنيا والعكوف على شهواتهم منها، قد تلوث أنفسهم بكثير من مذمومات الخلق والشر، وبعدت عليهم طرق الخير ومسالكه بقدر ما حصل لهم من ذلك...».

(١٣) المرجع نفسه، ص ١٣٣ - ١٣٤.

ثم إن هناك عوامل أخرى تبقى على هذا التميّز الذي يتحلّى به الأعراب، وهي أنهم في مأمن عن القوانين العقابية التي تضعف النفوس وتذهب بخصال القوة والبأس والشجاعة والعزم، لأنهم في ترحالهم عبر القفار، لا يدركهم من الحاكم قهر ولا تسلّط ولا استبداد. وإذا لم تضطهد بالقوانين العقابية نفوسهم، فإنهم لا يمسّهم كسل، ولا يفتقدون القدرة على التصدي.

كما أنهم في مأمن عن القوانين التربوية والتأديبية، التي تؤثر في بأس الفرد وقوته بعض الشيء، بسبب تنشئته على الخوف والانقياد، الذي يعرفه منذ صباهم المتعلّمون للصنائع والعلوم والديانات^(١٤).

فالأعراب لا يخضعون إلى هذه القوانين التربوية التأديبية، ولذلك فإن بأسهم وشجاعتهم شديداً لا يعتورهما النقصان.

□ ثانياً: الأخلاق السياسية والسلطة السياسية

في طول مسيرتها بين كونها جماعة قبيلة عادية، وبين صيرورتها أسرة حاكمة، فإن العصبية الخاصة لا تعدد بقوتها المادية الغالبة، ولا بقوة نسبها العام، ولا قوى الأنساب المشكّلة لقبيلتها فقط، بل اعتدّت بما اعترفت لها به أفراد القبيلة من حسب وشرف، أي بأخلاق حميدة تفيد الصالح العام مادياً وأمنياً ومعنوياً.

فالتفاف أفراد القبيلة حول الرجل الذي يمثل النسب الخاص الغالب لم يكن إلاّ بوعي منهم أنه يمثل فوق القيم المادية التي له، ولعصبية القيم الروحية التي يتوق إلى التحلّي بها كل فرد سوي داخل القبيلة، والتي بنصرتها تنتصر القبيلة لمكانتها بين القبائل، بل ولغلبتها لبعضها، واستحقاقها الولاء والحلف من البعض الآخر.

إن القبائل التي ينتهي بها الأمر إلى الإذعان للعصبية الغالبة، والإقرار بسلطتها، والانضمام إليها، وتلك التي تنضم إليها بالحلف والولاء، سرعان ما تجري عليها أحكام العصبية الغالبة. فلا تتوقّع من صاحب العصبية الذي تألّبت معه للمطالبة بالحكم، أن يؤثّر دونها قبيلته الخاصة، بما يجلبه الانتشار في الأرض من منافع مادية، وما قد يعود به الحكم

(١٤) المرجع نفسه، ص ١٣٤ - ١٣٥، قال ابن خلدون: «أما إذا كانت الملكة وأحكامها بالقهر والسطوة والإخافة فتكسر حينئذ بأسهم، ونجد (...) الذين يعانون الأحكام من لدن مبراهم في التأديب والتعليم في الصنائع والعلوم والديانات ينقص ذلك من بأسهم كثيراً، ولا يكادون يدفعون عن أنفسهم عادية بوجه من الوجوه».

من عيش رغد وأفضال باهرة.

ومن هنا نفهم الدور الذي تؤديه القيم الروحية بالنسبة للقوة المادية، فإذا كانت هذه الأخيرة ضرورية لحصول الغلب، فإن الأخلاق السياسية أكثر ضرورة، لأن بها يتم الحفاظ عليه، أي يتم الإبقاء على الاعتراف بسلطة الغالب والإخلاص في الإذعان لها.

إن الأخلاق المناسبة للسياسة والمملك، هي أخلاق الخير التي يمثلها صاحب العصبية، والتي تشمل منافعها تابعيه من قبيلته وغير قبيلته. وإذا كانت العصبية بما هي قوة مادية، هي الأصل الذي ينبني عليه المجد، حسب ابن خلدون، فإن المجد لا يكتمل إلا بالأخلاق الحميدة.

ولا يمكن والعلاقة بين العصبية والأخلاق الحميدة بهذه الحال التي هي عليه أن يكون الملك غاية للعصبية، من غير أن يكون غاية للأخلاق الحميدة، التي هي مرتبطة بها و متممة لها^(١٥).

وإذا كان وجود العصبية وجودًا ناقصًا، بهذا المعنى، دون وجود أخلاق حميدة، بالنسبة لأصحاب البيوت الحسبية الشريفة، (إذ هم لم يعترف بمكانتهم العالية المرموقة، فقط لأنهم ذوو نسب ملتحم قوي شديد، بل لأنهم كذلك خيرون فضلاء، واضعون أنفسهم وأمواهم في خدمة الصالح العام للجماعة)، فإن وجود الملك أيضًا وجود ناقص ما لم يتوَّج تاجه بمحامد الأخلاق.

ومن وجهة النظر الإيمانية التي ينطلق منها ابن خلدون، والتي هي وجهتنا جميعًا نحن المسلمين، فإن الإنسان خليفة في الأرض، سواء عليه أقر بذلك أم لم يقر، وأنه إذا حكم وجب عليه تنفيذ أحكام الله في عباده، ولا يكون ذلك إلا بأعمال الخير ومراعاة المصالح، كما تدل على ذلك الشرائع والقوانين. وصاحب العصبية القوية، إذا كان متحلّيًا بما يناسب تطبيق أحكام الله، فإنه مهيا للحكم، متوفّر فيه الصلاحيات لذلك.

ويشهد الواقع كذلك، على أن أخلاق الخير وحصول الملك ظاهرتان متلازمتان، فأصحاب العصبية الذين تمكّنوا من بسط سلطانهم على كثير من المناطق، ودانت لهم رقاب سكانها، لم يصلوا إلى ذلك بمجرد قوتهم الغالبة، بل ملكوا الرقاب والقلوب بأخلاقهم

(١٥) المرجع نفسه، ص ١٥١. قال ابن خلدون: «وإذا كان الملك غاية للعصبية، فهو غاية لفروعها ومتمماتها، وهي الخلال، لأن وجوده دون متمماته كوجود شخص مقطوع الأعضاء أو ظهوره عريانًا بين الناس». «وأيضًا فإن السياسة و الملك كفالة للخلق، وخلافة الله في العباد لتنفيذ أحكامه فيهم».

الخيرة، ومنافسة أقرانهم في معاملة الناس بمقتضاها.

فهم كما يصرح بذلك ابن خلدون: كرماء، عافون عن الناس، حلماء أمام خطايا الضعفاء، متحملون مسؤولية الجميع، متكفلون بأعباء المعدمين منهم، صبورون أوفياء صائنون للأعراض، معظمون للشريعة وعلماؤها، آخذون برأي علمائها محسنون الظن بهم، مولون الاعتبار للثقة الصالحين متبركون بهم، راغبون في دعواتهم الخيرة، متخلّقون بالحياء مع الأكابر والمشايخ مبجلون لمقامهم، منصاعون للحق، متواضعون مع الفقراء والمساكين، مستمعون إلى شكوى المستغيثين مسرعون لنجدتهم، ملتزمون بأحكام الشرع، قائمون بالعبادات حريصون عليها، تاركون الغدر والخداع ونقض العهود، جاهدون أنفسهم في الابتعاد عن كل خلق ذميم.

فالأخلاق السياسية إذن هي هذه الأخلاق، وقد ارتبطت بأصحاب القوة والقهر، القادرين على الغلب، وبسط السلطة على غيرهم من البشر، قليلين أو كثيرين، في مناطق واسعة أو محدودة.

وما عدا هذه الأخلاق فإنها غير مناسبة للقوة العصبية، غير مؤهلة أصحاب القوة أن يبلغوا درجة الملك، لا بالمظاهرة ولا بالاستبداد.

ولا شك أن أفراد النسب الخاص، وقد توفرت فيهم الخصائص الضرورية لممارسة السلطة على قبيلتهم، بواسطة أكثر عناصرهم تحليًا بالأخلاق السياسية، قد رغبوا في ذلك، وأن رغبتهم هذه قد اقترنت بإرادة الغالبية من أفراد القبيلة في الخضوع لسلطتهم، لأنهم بذلك يؤسسون لقوة قادرة على المدافعة عن مصالحهم، والمطالبة بالحقوق التي وصل إليها قبلهم الأفراد الغالبون، بواسطة أنسابهم وحلفائهم والموالين لهم.

إن أفراد القبيلة إذن لم يتعصبوا إلى أكثر أنسابهم قوة إلا لأنهم، فوق حرصهم على المصالح الحيوية، يرغبون في أن تكون لهم سلطة على غيرهم، إذ بذلك يحققون أقصى ما يصبون إليه من المنافع المادية والمعنوية.

وبعبارة أخرى، فإنهم يقرّون بغلب إحدى عصبياتهم، غلبًا ماديًا وأخلاقيًا، ليحققوا بها غلبًا على العصبية الأخرى، ويُدركون بها أقصى ما تصبو إليه عصبية وهو الملك.

إن التحليل الخلدوني لا يُسعفنا دائمًا لمعرفة المتغيرات المختلفة التي تحدّد بشكل مباشر وواضح، إرادة العصبية في الانتقال من الرئاسة إلى الملك، وإن كان يوقفنا بعد جهد، على مختلف المحدّدات الاقتصادية والسياسية والنفسية، التي تحتّ إرادة من يصبح رئيسًا للقبيلة

على السعي الحثيث لبلوغ مرتبة الملك.

إن حاجة الإنسان إلى الحكم مسألة طبيعية، حسب ابن خلدون، تُشبه في طبيعتها حاجة الإنسان إلى الغذاء والأمن، وكما أن الإنسان لا يستطيع ضمان الغذاء والأمن إلا بالتعاون مع بني جنسه، فإنه لا يستطيع الوصول إلى الملك إلا بالغلب، الذي يكون بعصبيته القبلية على عصبيات القبائل الأخرى.

والواقع أنه إذا حصل لفرد التغلب بعصبيته على العصبيات الأخرى داخل القبيلة، فصار رئيساً عليها، وصارت تابعة لعصبيته وملتزمة بها، وكأنها عصبية واحدة كبرى، فإنه يسعى إلى التغلب على أهل عصبيات أخرى بعيدة عنها، فإذا غلبتها بعصبيته وجعلتها تابعة لها، التحمت بها كذلك وانضمت قوتها إلى قوتها في التغلب، وسعت إلى تحقيق غاية أعلى وذلك من أجل التغلب والتحكم أكثر^(١٦).

وتواصل العصبية سعيها على هذه الصورة حتى تصبح قوتها مكافئة قوة الدولة. فإذا هي أدركت الدولة في هرمها، ولم تكن هناك عصبية قوية تمنعها، فإنها لا شك تستولى على الحكم، وتنتزعه من يد الدولة، ويصير الملك لها أجمع.

فإذا لم يقارن ذلك هرم الدولة، وصادف حاجتها إلى الاستظهار بأهل العصبيات، فإن الدولة تنتظمها في أوليائها، لتعزز بها قوتها أمام العصبيات المناوئة.

ومعنى ذلك أن العصبية الخاصة التي اتسعت بالغلب والولاء والحلف في معارضتها للدولة قد تصل إلى الملك، وقد لا تصل إليه، إلا أنها إذا بلغت قوة كبيرة، فإنها تصل على الأقل إلى الملك بالاستظهار، الذي هو دون الملك بالاستبداد، وفوق الرئاسة العامة بكثير.

فإذا كان صاحب الملك المستبد، أو الملك على الحقيقة حاكماً تؤهله سلطته لاستعباد الرعية، وجباية الأموال وبعث البعوث وحماية الثغور، ولا تعلو فوق سلطته سلطة قاهرة، فإن صاحب الملك بالاستظهار، وعلى نقصان ملكه، فإنه يشارك أهل الدولة في الثروة والجاه، فيكون له ولمن تحت سلطته من القبائل الموالية له، قسط في «النعيم والكسب وخصب العيش، والسكون في ظل الدولة إلى الدعة والراحة، والأخذ بمذاهب الملك في المباني والملابس، والاستكثار من ذلك والتأنق فيه بمقدار ما حصل من الرياش والترف وما يدعو إليه من توابع ذلك»^(١٧).

(١٦) انظر: المرجع نفسه، ص ١٤٨.

(١٧) المرجع نفسه، ص ١٤٩.

ولكن هذه الأخلاق السياسية الضرورية توفرها لبلوغ الملك والحفاظ عليه، لا تبلغ بصاحبها درجة الكمال، إلا إذا خصّ بالإكرام والخدمة اللازمة أصنافاً معينة من البشر، وعلى رأسهم العلماء والصالحون، والأشراف وأهل الأحساب، يليهم التجار بأصنافهم والغرباء، وحرص على إنزال الناس منازلهم^(١٨)، وخصّ كل صنف منهم بمكانته المناسبة.

ويكون بذلك أن هذا الكمال الأخلاقي يحقق غايات مختلفة لدى كل من العصبية المنافسة لصاحب الجاه في جاهه، والعصبية التي لا حول لها ولا قوة على المنافسة. ذلك أن إكرام المنافسين من أصحاب العصبية والشرف والجاه، غالباً ما يمتصّ منافستهم؛ لأن إحاطتهم بالإكرام والإجلال والتقدير يكبر صاحب السلطة في عيونهم وقلوبهم، ويرون في جاهه شيئاً أكثر من جاههم ويقعدهم ذلك على إشهار المعارضة في وجهه، والدخول معه في صراع على الملك، الذي كانوا يرون أنه غير مستحق لصاحب السلطة وحده، بل هو مستحق له ولهم، والصراع عليه هو الفصل بينهم. ولكن إكرامه لهم زاد في جاهه، بقدر ما نقص من جاههم، ففضى على المنافسة، وأمن من خوف الخروج عليه، وانشطار السلطة بينه وبينهم.

أما الذين لا خوف من عصبيتهم ولا جاههم، فإن إكرامهم استثمار في المجد والأخلاق الحميدة، والإقبال على السياسة بالكلية، وبعبارة أخرى فإن إكرام النظراء من الضروريات، أما إكرام أهل الفضائل فمن الكماليات، وكما تتصل الضروريات بالسياسة الخاصة، فإن الكماليات تتصل بالسياسة العامة^(١٩).

ثم إن هذه السياسة العامة تتوخى بإكرام أهل الدين وعلماء الشريعة والتجار والغرباء، إكرام المزايا المرتبطة بشخصهم وترغيبهم في تسخيرها لخدمة الصالح العام، مثل تقديم قدوة للتقوى والصلاح، ووضع مراسم الشرع، والترغيب في العمل التجاري لانتفاع الناس بذلك، والحفاظ على الأخلاق الحميدة، وتحقيق العدل والإنصاف^(٢٠).

والدليل على كمال الأخلاق السياسية بإكرام الصالحين والعلماء والتجار والغرباء، هو أنه إذا ذهب هذه الأخلاق من أهل العصبية الحاكمة أو شك ملكهم على الزوال.

(١٨) انظر: المرجع نفسه، ص ١٥٣.

(١٩) انظر: المرجع نفسه.

(٢٠) المرجع نفسه. قال ابن خلدون: «الصالحون للدين والعلماء للجاه إليهم في إقامة مراسم الشريعة، والتجار للترغيب حتى تعم المنفعة بما في أيديهم، والغرباء من مكارم الأخلاق، وإنزال الناس منازلهم من الإنصاف وهو العدل».

□ خاتمة

لم تزد هذه المطالعة عن كونها حاولت الكشف، بالقراءة المتأنية لبعض نصوص المقدمة، عن العلاقة بين القيم الروحية والسلطة السياسية، التي هي واحدة من العلاقات المعقدة التي تربط في إطار النظرية التوحيدية، وليدة المناخ الثقافي الإسلامي، بين الإنسان والطبيعة والكون، والتي يجسمها الفكر الخلدوني المتميز بالشمولية وتعليل الظواهر والكشف عن الارتباطات السببية المختلفة، لا الاجتماعية منها فحسب، بل حتى الطبيعية والنفسية أيضًا، أخذًا بعين الاعتبار ما هو قابل للإدراك من قبل العقل عن طريق الحواس، إذ تشكّل ظواهره عالم الشهادة، وما هو خارج عن المدركات الحسية، إذ تشكّل موجوداته عالم الغيب، فلا تدركه الحواس، ولا يستطيع أن ينكره العقل الإنساني، ولا أن يتصوره إلا بواسطة الوحي.

وعلى هذا الأساس يستحيل أن يقوم أي حاجز بين عالمي الغيب والشهادة، أي بين الدين والأخلاق والطبيعة البشرية والسلطة السياسية وغيرها من الظواهر التي لا تعرف نشأتها ولا تطورها التوقّف، ما دامت مستمرة العلاقة بين الإنسان والطبيعة، والإنسان والإنسان من جهة، والعلاقة بينهما وبين خالقهما من جهة أخرى.

ولم يكن بدعًا من الاستنباط، وفقًا للرؤية الخلدونية، تجاوز العلاقة الصريحة التي بين القيم الأخلاقية والسلطة السياسية إلى الكشف عن علاقات أخرى لا تصرّح بها دائمًا نصوص المقدمة، كتلك التي بين القيم الأخلاقية وتشكّل العصبية القبلية أو ما في معناها من أشكال التحزّب والالتحام، والتي هي المصدر البارز للسلطة السياسية، بسبب أن الكينونة الطبيعية وحدها لا يمكن أن تشكّل عاملًا محددًا لقوة النسب، المؤهلة للرياسة العامة أو الملك بالمظاهرة أو الملك بالاستبداد، لأن العلاقة بين العصبية والحكم تبين أن شتى الأنساب المشتركة في الطبيعة لم يكن من بينها إلا نسب واحد أمكنه أن يتشكّل كقوة، ممّا يدلّ على أن العوامل التي وراء ذلك لم تكن طبيعية ولا نفسية، بل كانت عوامل ثقافية.

وإن لم يعر ابن خلدون عند تعليله لتشكّل العصبية اهتمامًا لذلك، هي هذه العناصر التي أرسّت قواعدها بصورة قوية عملية التنشئة الاجتماعية عند نسب دون غيره من الأنساب، متمثلة في الانضباط، واحترام الأعراف، والروح الأسرية، وما تدعو من تضحية وتضامن وتكافل ونكران للذات وغيرها، والتي تجعل نسبًا يثمر الالتحام الأقوى، ويتفوّق به على الأنساب الأخرى، ويفتك الاعتراف به نسبًا له وحده ما يؤهّله لتولي المدافعة عن حقوق القبيلة المادية والمعنوية أو المطالبة بها، اعترافًا تؤكّده القبائل التي التحمت بقبيلة

صاحب العصية بواسطة الحلف أو الولاة.

ولو حاول الباحث أن يستكشف العلاقة بين القيم الروحية وبين ظواهر كثيرة أخرى غير العصية، لما استحال عليه الوقوف على العديد من المتغيرات التي تثبت هذه العلاقة، بسبب هذا الارتباط بين عناصر الإنسان والطبيعة والكون، الخاضعة لسنن ثابتة، ضمن وحدة متماسكة شاملة، كما هي، أي كما أراد لها خالقها أن تكون.



التراث وإشكالية القطيعة..

مناقشة في ثلاثة أطروحات عربية

الدكتور صلاح الدين العامري*

الكتاب: التراث وإشكالية القطيعة في الفكر الحداثي المغربي.. بحث في مواقف الجابري وأركون والعروي.
الكاتب: الدكتور مبارك حامدي.
الناشر: مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت.
سنة النشر: ٢٠١٧م.

- ١ -

أصل هذا الكتاب بحث جامعيّ لنيل شهادة الدكتوراه، أعدّه مبارك الحامدي^(١) تحت إشراف الدكتور محمد بوهلال في رحاب الجامعة التونسية،

* أستاذ الحضارة بالمعهد العالي للحضارة الإسلامية في تونس. البريد الإلكتروني: slaheddine.alamri17@gmail.com

(١) ينتمي مبارك الحامدي إلى الجيل الجديد من الباحثين التونسيين الذين يمثلون البحث العلمي في أرقى صوره وأدق تفاصيله وأميز معانيه. وهو من مواليد مدينة ففصة الواقعة في الوسط الغربي للبلاد التونسية، ويدرس حالياً في جامعتها، ويتميّز بحذقه اللغات الأجنبية وهي لغة العلوم الإنسانية، وقد ساعده هذا المكتسب في مقارنة موضوعه مثلما سنبين لاحقاً في المتن.

وناقشه سنة ٢٠١٥ م.

ويندرج هذا العمل ضمن الجهود المبذولة في سياقات الانفتاح والاستفادة من مناخ الحريات في العمل الأكاديمي العربي. وقد نال التراث الإسلامي النصيب الأوفر من هذه الجهود، وصار ممكناً إخضاعه للنظر العلمي الحديث، وما يقتضيه من مراجعة للمسلمات، وجرأة على ما يعدّ غالباً من البديهيّات والثوابت التي تناقش.

وتبرز قيمة هذا التحول في مستويين اثنين: أحدهما الجرأة على صياغة قراءة نقدية للماضي، والآخر القدرة على كشف التلاعبات والتوظيفات السياسية والأيدولوجية التي خضعت لها النصوص التراثية.

وتندرج هذه الإشكالية بدورها ضمن مشغل بحثي أكبر هو علاقة التراث بالحدث. وقد اختار الحامدي أن يفهم هذه العلاقة الملتبسة من خلال ثلاث تجارب رائدة قادها ثلاثي مغربي هم: محمد عابد الجابري ومحمد أركون وعبد الله العروي.

ولا يشترك هذا الثلاثي في المجالين الجغرافي والزمني فحسب^(٢)، بل يشترك أيضاً في الأفق الفكري والنظري باعتبار أنّ ثلاثتهم ممن نهلوا من معين الجامعات الغربية عامة والفرنسية خاصة، وممن تطلّع في الفكر الغربي الحديث، وإن بتفاوت وتمايز واضح.

وآية ذلك مثلاً ما ذكره الباحث في المقدمة النظرية، ويتمثل في اعتماد الجابري منهجاً وحيداً في تشريح القطيعة مع التراث، وتبني أركون في المقابل منهجية تداخلية متعددة الحقول المعرفية (pluridisciplinaire) انسجاماً مع ما اعتبره تعدّداً في مستويات التراث.

وتستحقّ هذه المدونات الثلاث أن توسم بالمشاريع الفكرية، نظراً إلى عمقها وتماسكها ودرجة الاهتمام بها في مجال البحث الأكاديمي.

ومن هذه الزاوية وغيرها تتأتّى جدّة الكتاب وأهميته اعتباراً لحجم ما قدّمه الجابري وأركون والعروي من مقاربات، ولما تتطلبه هذه المقاربات من جهود للإحاطة بها.

ولم تكن هذه هي الصعوبة الوحيدة التي واجهها الباحث في إنجاز عمله، بل كان عليه العودة إلى المقاربات الإبتيمية الغربية التي نهل منها الثلاثي المذكور.

وقد بيّن متن الكتاب وهوامشه أنّ إمبرك الحامدي لم يكتفِ بما ذكر في المدونة الثلاثية حول المراجع النظرية الغربية، بل عاد إليها في مصادرها ونقل منها مباشرة، وحلّلها وناقشها في المدخل النظري المعمق الذي استهل به الكتاب. وعاد إليها في المتن كلما دعت

(٢) انظر: ص ٩ من الكتاب.

الحاجة إلى التّوضيح والتّفسير، أو لبيان الوشائج القويّة التي تنعقد بين أحد المفكرين الثلاثة والأطروحات أو المناهج التي استندوا إليها.

ولئن اشتغل الحامدي بمفهوم «القطيعة» مع التّراث الذي تبنّاه الباحثون الثلاثة، فإنّه خلق ما يمكن أن نصطلح عليه بـ«مسافة أمان معرفيّة» بينه وبين ما طُرِح من مقاربات. وأظهر في هذه المسافة ذاته البحثيّة المتوجّسة من ثقافة الانبهار والتسليم، والحرص في المقابل على إعمال سلاح النّقد، مهما علا كعب القائل.

وفعلًا، فقد فكّك بقدر من النّجاح والتوفيق ما قيل في المدوّنة حول القطيعة، ثمّ ركّبه بلغة علميّة تحترم الشروط الأكاديميّة الصارمة للجامعة التونسيّة.

وقطع الباحث بوضوح مع خطابات التّمجيد والتّبخيس السّائدة في مثل هذه الدّراسات، سواء تجاه التّراث أو تجاه الدّراسات الحديثة المشتغلة به. وترجم قطيعته المنهجية واللّغوية والأسلوبية بمجموعة من الأسئلة النقديّة الدّقيقة صدر بها مقدمة الكتاب، وبمجموع الإجابات الصّريحة والمضمّنة على امتداد المتن وحواشيه.

- ٢ -

جاء الكتاب في أربعة فصول، خصّص الباحث الفصل الأوّل منها للمدخل النّظريّ، فتتبّع جذور مفهوم القطيعة في الفكر الغربيّ مبينًا الحقول المعرفيّة الحاضنة للمفهوم، وعاد إلى جذوره المنغرس في علمي الرّياضيات والفيزياء.

وحاول الحفر في السّياقات التي احتضنت طرح سؤال مركزيّ، هو: كيف تتطوّر العلوم؟ عن طريق التّراكم أم عبر القطاعات؟ وانصرف الاهتمام إلى عرض الأطروحتين، وإن بدا التّركيز واضحًا على الثانية.

واستند إلى أربعة مراجع أساسيّة رائدة في دراسة تاريخ العلوم وفلسفة المعرفة... وهم: الإنجليزي كارل بوبر، والفرنسي غاستون باشلار، والأمريكي توماس كون، والنمساوي بول فيرابند.

وتتبّع وجوه الائتلاف والاختلاف بين هذه المراجع في تحديد أسس هذه القطيعة المنهجية وحدودها وأبعادها. وراعى الباحث في ترتيب هذه النّماذج التدرّج من الثورة الدورية إلى الثورة الدائمة في كنيّة تقدّم العلم وتطوّر حقائقه.

كما رصد الباحث تحوّل مفهوم القطيعة من العلوم الدّقيقة إلى العلوم الإنسانيّة،

فانتقى نموذجين، هما ميشال فوكو ولوي ألتوسير. ودقق فضاء اشتغال الباحثين وحدد ما بينهما من اتفاق وافتراق في المقاصد والمناهج.

وتطرق في الفصل الثاني إلى مفهوم «القطيعة» ودواعيه عند المفكرين المغاربة الثلاثة. فبدأ بتعريف التراث لدى كل واحد منهم، وحدد مستوياته. وسعى إلى تحديد عوائق التراث وطبيعتها ودرجتها والعوامل المحتضنة لظهورها. ويسهم هذا الجهد، في تقدير الكاتب، في تحديد دور هذه العوامل في رسم طبيعة القطيعة ودرجتها وأفقها.

وخصّص الفصل الثالث لتحليل مستويات القطيعة عند الثالوث المغربي في شكل مقارني. وخلص إلى وجود ثلاثة مستويات من القطيعة، وخصّص كل مفكر بمبحث خاص، فكان عابد الجابري منظر القطيعة الصغرى.

واستند في هذا التصنيف إلى دعوته المزدوجة إلى الفصل مع العقليين العرفاني والبياني فصلاً إستيمولوجياً من جهة، وإلى دعوته إلى الوصل مع الخط البرهاني العقلاني الرشدي من جهة أخرى. وجعل المشروع الأركوني معبراً عن القطيعة الوسطى.

وبنى الحامدي تصنيفه على الخلفيات المنهجية التي وظّفها أركون في قراءة التراث، واستند إلى الرّهانات التي عقدها على كل منهج من المناهج التي أجراها في نقد التراث. وجعل مقارنة العروي المنهجية النقدية للتراث عنواناً للقطيعة الكبرى.

وذكر الكاتب في هذا السياق أن «العلاقة التي دعا إليها العروي مع التراث تحكم إلى مرتكزات نظرية ومنهجية أفضت به إلى النتائج الآتية: أولاً: تحديد نوع تلك العلاقة (القطيعة)، ثانياً: تحديد طبيعتها (تاريخية)، ثالثاً: رسم حدودها ومداها (كبرى/ تامة)» (ص ٢٦٧).

وأفرد امبارك الحامدي الفصل الرابع والأخير لنقد مفهوم القطيعة الوارد في أطروحات ثالوث الحداثة المغربي، وقد حافظ على الترتيب السابق فسلط نقده على الجابري أولاً، وشمل نقده المسلمات العامة والمقدمات النظرية والاختيارات المنهجية، وهي مجموع المستندات التي أفضت إلى تبني مقولة القطيعة الصغرى، وبين ما عدّه وهنا وأحادية ومحدودية فيها. وسلط نقده على أطروحة القطيعة الصغرى التي تبناها الجابري من حيث خصائصها ورهاناتها ومحصولها الفكري والواقعي.

ثم انتقل إلى محاور الطرح الأركوني في كليته أيضاً وإن كانت حدة النقد أكثر خفوتاً. وقد تطرق في البداية إلى نقد مفهومه للتراث وعوائقه، وإلى موقفه من مركزية الفكر الغربي ونرجسيته، وبين حدود العقل الاستطلاعي الذي تبناه. وتوقف عند ما عدّه عيوباً منهجية.

ويعود هذا الخلل في تقديره إلى ترسانة المناهج المقطوعة عن سياقاتها الأصلية وأسسها الإبستمولوجية، وإلى طريقة توظيفها التي تحولت في أكثر من موقع إلى إسقاطات وفق منطق الإكراه. وسعى إلى تبين حدود الدعوة إلى القطيعة الوسطى وعوائقها الواقعية والنظرية.

وأتبع ذلك بنقد سلس لتاريخية العروبي، وحصر تقصير العروبي في سمتين أساسيتين، هما: تبخيس الذات والتناقض. وأضاف إليهما محدودية المدونة التراثية التي اعتمدها العروبي، وعجزها عن ضمان حجبة الأحكام التي صاغها في شكل قواعد ومسلّمات في حق التراث، وقلل من قوة دعوته إلى قطيعة كبرى لصعوبة إمكانها من الناحيتين الواقعية والمعرفية. وختم الفصل بمقارنة بين تمثّلات المفكرين الثلاثة.

ورغم ما يمكن اعتباره تسرعاً في بعض الاستنتاجات، فإن الباحث استطاع التوقّف عند وجهين أساسيين من التماثل والتمايز بين المقاربات الثلاث: وتركز الوجه الأول على المنطلقات العامة والأسس المنهجية، وعلى تعريف التراث، وعلى التأريخ للأزمة، وعلى مفهوم العقل والعقلانية.

وأتصل الوجه الثاني بالأسس المنهجية من حيث الواحدية والتعدد، وبقدرة كل واحد منهم على الاستفادة من المراجع النظرية الغربية.

- ٣ -

ما نختم به هو أنّ الدكتور امبارك الحامدي كان شجاعاً حين تطرّق إلى موضوع يبدو مستهلكاً إذا اعتبرنا الأعمال التي تناولته أو اقتربت منه. وأنّه نجح إلى حدّ ما في إخراج الدراسات المهمة بعلاقة التراث بالحداثة من خطابها السجالي التقليدي إلى رحاب الدراسات الأكاديمية الصارمة. وقد ساعده في ذلك سعة اطلاعه على العلوم الإنسانية ومناهج البحث الحديثة. ولا ننسى أيضاً فضل الجامعة التونسية وأساتذتها الأكفاء على الباحث والباحث.

من ضيق التطرف إلى فضاء التعارف

مراد غريبي *

الكتاب: فقه التطرف.

الكاتب: بدر العبري.

الناشر: دار مسعى للنشر والتوزيع - مسقط.

سنة النشر: الطبعة الأولى ٢٠١٨ م.

الصفحات: ١٧٦ من القطع الوسط.

- ١ -

من الظواهر العاصفة بعالمنا اليوم هي ظاهرة التطرف على أنماطها، هذه الظاهرة التي نجدها في تاريخ كل المجتمعات، حيث تستمد حيويتها من منابع شتى، الأفكار والمعتقدات الدينية والانتماءات الإثنية، وكذا الأيديولوجيات التي تتسم بالعنف والصدام وإلغاء الآخر كلياً!!

ونظراً لحساسية هذه الظاهرة كمسألة راهنة تهدد عمق وعينا كأمة تنتمي

* كاتب وباحث في الفكر الحضاري من الجزائر.

إلى دين سمته الأساسية السلام والتسامح والتعايش، وأداته التفاعلية مع الآخر أنني كان هذا الآخر تتمثل في ثقافة الحوار، والتخاطب بلغة العقل والحكمة، والتعامل بالتي هي أحسن.

نحاول من خلال هذه المطالعة تسليط الضوء على كتاب مهم واستراتيجي في مجال التأصيل لعلاقتنا الجوانية والبرانية، الفردية والاجتماعية والإنسانية، ولعل أهميته تتحدد في كون مؤلفه استطاع أن يقعد مسائل حساسة، ويبسط مفهوم جدلي بامتياز من خلال انفتاحه الفكري والثقافي وتخصّصه العلمي، وتمكّن باقتدار أن يبعث برسالة حضارية للقارئ العربي والمسلم والآخر الديني والثقافي.

قبل ولوج آفاق هذا الكتاب المميّز بموضوعه، وأسلوب مؤلفه المثير للوعي، وإثارة التساؤلات المهمة في المطارحة والمناقشة، لا بد من التأكيد أن الأفكار الجدلية بحاجة إلى «شيء من الجرأة المعرفية والجرأة الأدبية»، حيث يتصاعد التساؤل فيما إذا كانت حالة الازدواجية السائدة في مجتمعاتنا بين خطاب مثالي تسمعه وواقع مزرّ وسيئ تعيشه، والتي قامت بتفعيلها تغييرات سوسيوثقافية عميقة ومتعددة الأبعاد خلال العقود الماضية وتم دعمها سياسياً، ستنقل إلى حالة انتظام بين الخطاب الثقافي العام وواقع اجتماعي تفرضه المتغيرات العالمية الجديدة؟

- ٢ -

استهل الأستاذ الباحث بدر العبري كتابه «فقه التطرف» بافتتاحية استظهر من خلالها الحالة الازدواجية التي أشرنا إليها، والتي أفضت إلى العديد من الوقفات والمراجعات لتلافي العديد من العلل وأهمها علّة التطرف والإرهاب، فكان لزاماً التفريق بين النص الإسلامي الواضح والقطعي وبين النصوص المفتوحة والمتشابهة، ليجعل الأول حكماً على الآخر^(١).

وحّد الباحث عدّة مرتكزات منهجية رائعة، سوف نلاحظ أنه حاول قدر الإمكان الالتزام بها على طول الأقسام، بل أكثر من ذلك وظّف عدة أسئلة وأمثلة ونماذج لتأكيد ذلك النظام المنهجي الذي خصّصه لحركية الأفكار في ثنايا الكتاب.

بعد ذلك خلص المؤلف إلى التعبير عن ماهية هذا الكتاب منهجياً على أنه رؤية تحليلية نقدية خاصة في جانب التطرف وعلاجه، وعلى أنها في الأصل مشروع بسيط ينقسم إلى قسم نظري تأملي وآخر تطبيقي، حصل نتيجة حوارات مع فئة من الشباب على شبكة التواصل

(١) فقه التطرف، ص ٧.

الفيبيوك، اكتمل بعضها في مؤلفات طبع^(٢) وأخرى تنتظر الطبع، ومنها بحوث فكرية وإسهامات بحثية شارك بها في مؤتمرات بالإضافة إلى ومضات في الفكر.

على ضوء ما تقدّم، قام المؤلف بلملمة ما يتعلّق بقضية التطرف، وما استوحاه من أسئلة الشباب، فكانت في الأصل ثلاثين مقالاً نشرتها أثر العمانية الإلكترونية، مع مقالات فيسبوكية مع ما سبق الإشارة إليه من بحوث ومقالات، هي عصارة ما عايشه خلال السنوات الخمس الأخيرة، اختصرها في عنوان: «فقه التطرف».

واللافت أيضاً في الافتتاحية تذييلها بملحوظة، وكأني بالمؤلف يدقّق بكل أمانة وصدق وجدية لتنبيه القارئ مسبقاً ببعض الثغرات، حتى لا يستغرق فيها دون التركيز والتفاعل مع الفكرة الأساسية والنواة المركزية، ألا وهي «مقاربة ظاهرة التطرف وعلاجها».

هذه أيضاً إرهابية إضافية للقيمة المنهجية وللماهية الثقافية للكتاب، مما يدفع نفسياً وفكرياً القارئ إلى مطالعة المضمون بروح تشاورية تعمل على تفعيل فلسفة التفكير والتنسيق المعرفي للفصول، ليس بهدف النقد ولكن بقصد مسؤولية النظر والاجتهاد على الأقل في الإدراك قبل محطة الإسهام في العلاج.

- ٣ -

القسم الأول استهله الباحث بالتأسيس اللغوي، ثم انتقل إلى الاصطلاح القرآني حيث أشار إلى أن مصطلح التطرف ورد في القرآن باصطلاح الغلو، ثم عرّج بعجالة على أنماط التطرف واستند إلى نسبية التطرف التي يقول بها العديد من الناقدين^(٣) مناقشاً مدى واقعيته، وصولاً لماهية القيم الكبرى التي جاءت لحفظ ذات الإنسان.

وانتهى به المطاف إلى المطلب المقاصدي وفق الضوابط الخمس المعروفة، حيث كانت هذه جولة في رحاب المنطق، تمهيداً لتأسيس قاعدة كلية مشتركة عبر الإسهاب في القسم الثاني بحلقات نظرية مقاصدية تمهيدية، جاءت متلازمة بوقفات واقعية تستهدف تفكيك علّة التطرف وعلاجها من خلال كشف التمويه الازدواجي الحاصل بين الخطاب الديني المثالي والواقع الفردي والاجتماعي المتدهور باستمرار، استثنى من ذلك ضابط حفظ العقل

(٢) صدر للمؤلف كتاب بعنوان: القيم الخلقية والإنسان، وقد طبعته دار سؤال - لبنان، وهو يعالج التطرف بالرجوع إلى القيم المشتركة بين البشر جميعاً.

(٣) كان يفترض ذكر بعض الناقدين لتوجيه الباحثين إلى سؤال النسبية في ظاهرة التطرف، وهذه الملاحظة تتعلق بمضمون جزئية في الملحوظة التي أوردها المؤلف في افتتاحيته، ذكرتها لغرض استئثارها في تنقيح الطبعة القادمة بإذن الله.

حيث استنطقه مقاصدياً.

أما الوقفة الواقعية فكانت خاطفة بأسلوب أدبي يختصر راهن العقل في علاقاتنا عامة، على سبيل المثال مع الضابط الأول حفظ الفكر مقاصدياً يدعمها تطبيقاً بوقفات مع مشكلات تكفير المخالف، الإلحاد، توسيع دائرة الولاء والبراء وتكفير القوانين والأنظمة المدنية، الدولة المدنية.

وعلى ذات النسق يواصل المؤلف مع ضابط حفظ النفس، حيث يعقب بكل جرأة ومعرفة وروح علمية عالية وأخلاق رائعة في قراءة الواقع، وفهم الفوضى العارمة التي زادتته تشرداً وانحرافاً وضموراً، حيث عرج على مسائل الجهاد وآيات القتال قرآنيّاً، ووقف بشجاعة على رواية «أمرت أن أقاتل الناس» وقاتل الخوارج، وكذا الفكرة الخطيرة التي استوحاها برؤيته التحليلية النقدية التي تتمثل في تعامل الخطاب التراثي مع النفس من منظور مليّ أو مذهبي خلافاً للخطاب القرآني الذي اعتبر النفس نفساً بغض النظر عن توجهها أو دينها...^(٤)

ودواليك مع ضابطي حفظ النسل والعرض وحفظ المال، حيث وفق الأستاذ الباحث بدر العبري في وقفاته من خلال نقد بعض العادات والسلوكيات الاجتماعية والاقتصادية السلبية التي تنافي ماهية الشرع ومقاصده، بل تسيء إليه، وتعطل قيمه الكبرى.

اللافت للنظر في هذا القسم من الكتاب أن المؤلف اجتهد في تنزيه الخطاب الديني الصحيح من العنتريات ومن التقليد الذي لا أساس له قرآنيّاً، فحاول تركيز فكرة أن الخطاب الديني لا بد أن ينتهج المقاصد في قراءة الواقع وإصلاحه لا بالوعظيات المثالية التي لا علاقة لها بعمق المشاكل التي يعانيها الإنسان في مجتمعاتنا.

هناك ملاحظة مقاصدية تتصل بالحرية، لعل المؤلف ضمها في سياق ضابط حفظ الفكر، أو لعله قايسه عبر الضوابط الخاصة بالقسم الثالث عند بحث الدين والرأي، وهنا برز لي إشكال ضرورة التحديد للضوابط أنها عامة وهناك ما هو خاص أو جزئي فيها، بالإضافة إلى اعتبارات الشرعية والأهمية.

كما لا نغفل عن إشكال إنكار تبعية الأحكام للمصالح والمفاسد يعني جدلية الحسن والقبح عقليين أم لا! وهذا كان ضروري بحثه في ضابط حفظ العقل ضمن الجدلية المقاصدية.

(٤) فقه التطرف، ص ٥٩.

لكن هذا كله كما سبق وأشارت ليس تعقيباً أو نقداً أو انتقاداً من مضمون المباحث وإنما تمييزاً وتدعيماً للاجتهاد والتجديد أكثر في هذا المجال، ولهذا الموضوع.

- ٤ -

على خطى حيثة استمر المؤلف بالقسم الثالث من كتابه بضبط المفاهيم وفق الضوابط لمفاهيم الرأي والتعدد والدين والعلاقات بينها، حيث استعرض المدارس الإسلامية بين أهل الرأي وأهل الأثر، وعقب على هذا التقسيم التاريخي غير السليم بأنه تشويه مذهبي، ونبه إلى ضرورة التفريق بين قضايا الرأي وقضايا الدين، دفعاً القارئ إلى ضبط فهمه ومقاربة موضوع تعدد الآراء في فهم الدين.

ركّز الأستاذ الباحث بدر العبري هذه الرؤية التقريبية بعدة نماذج واقعية، وفي صميم يوميات وثقافة مجتمعاتنا، فمنها ما هو وافد وآخر راكد، لينزل بكل هدوء في رحاب القسم الرابع الذي خصصه للتعايش والتعارف، فتدرّج بكل أريحية في فلسفة التعايش والاختلاف الطبيعي.

والرائع في هذا الفصل استنطاق سلبية التطرف من خلال منهج الأضداد، لإثارة وعي القارئ أو الملتبسة عليه المسائل، فمن أبعاد التعايش فتح المؤلف ملف التعارف قرآنيًا، واستعرض أبعاده براءة، واللافت هي الجزئيات التي استشكلت فيما تقدّم حولها، وأهمية تبيان أنماط المقاصد أو أنماط الضوابط ومنها الخاص والجزئي، فجزئيات التعارف أسست لوعي الأبعاد وكشف المغالطات حول قيمة التعارف التي من محرركاتها الأساسية الحوار العلمي والنقد البناء والانفتاح التبليغي.

واختتم المؤلف هذا الفصل بعدة أمثلة للتعايش من التاريخ الإسلامي، ملاحظتي هنا كان الأفضل عنوان تلك الأمثلة بنماذج، ونماذج القسم الثالث بأمثلة، كما أن من محفزات التعارف إضافة نماذج أخرى إلى نماذج وثيقة المدينة والعهد العُمري ووثيقة الصلت بن مالك كالوثيقة العلوية لمالك الأشتر لما كان والياً بمصر، وهناك أيضاً نماذج ومؤسسات معاصرة في الشام ومصر والعراق والسلطنة وأوزبكستان وغيرها من البلاد الإسلامية، مما يغني ثقافة التعارف.

آخر قسم خصّه الأستاذ الباحث بدر العبري لأنواع التطرف وآثاره الكارثية والتدميرية للذات والاجتماع الإنسانيين، حيث استطرد بتفكيك نوع التطرف الفكري والثقافي بعد إطلالته المقتضبة على التطرف الديني، وعرج على التطرف السياسي، ثم خلص

إلى الآثار المتمثلة في التعصّب للذات، ضياع الوقت والمعرفة، تزكية النفس والمذهب، البحث في قصاصات الكتب الصفراء (التراث).

- ٥ -

خاتمة الكلام هي زبدة البحث كلّ حيث نستوحي همّة المؤلف وصدق جدّه واجتهاده ورحابة فكره وسعة صدره وجمال إنسانيته، متسائلاً مع القارئ: إله المذهب أم إله الإنسان؟ كتاب «فقه التطرّف» للأستاذ الباحث بدر العبري وجدته ذا طرح منهجي رصين عمومًا، ودقة الملاحظات خصوصًا في الوقفات والأسئلة، والإحالات النقدية بروح الإخاء والترشيد الإسلامي، لكن ميزة الكتاب الرئيسة هي التأصيل القرآني، والأفكار الرحبة الصانعة للوعي الإنساني والباعثة للنباهة الحضارية.

فقد وجدت هذا الكتاب مهمًّا في طرحه الفكري لأن مؤلفه تنويري بامتياز، على أمل أن تنقح بعض فصوله بما يتناسب وحيويته، وتأكيدًا لقيمة التعارف ومبادئ القيم الإنسانية الكبرى.

بلا شك أن هندسة التسلسل المنهجي للكتاب من خلال ذلك الكم الهائل من الأفكار التي كانت مبعثرة في ثنایا مؤلفات وبحوث ومقالات ومشاركات عبر وسائل التواصل الاجتماعي، وتلك المدة الزمنية التي راكمت هذه الخميرة المعرفية، والمقاربة الدقيقة للموضوع على أساس حقل من حقول المعرفة الإسلامية الذي يعتبر علم تأصيل الأصول أي مقاصد الشريعة، استطاع الأستاذ العبري وفق خريطتها أن يكامل بين معالم وأعلام وتاريخ ومعارف ومبادئ وغايات ومقاصد، بتنسيق يجعل القارئ يستلهم ثقافة الحوار وقيمة التعارف وعمق التسامح وروح التعايش دون تعسّف ولا تكلف، وإنما بنزعة إنسانية بليغة تعكس الرحمة الإلهية والرحابة الإسلامية، وتغني العقل والقلب ببصائر القرآن، وجماليات الخلق المحمدي العظيم.

هذا الكتاب عكس حقيقة: أنه مع التطرّف في الفقه والسلوك بشتى أنماطه الدينية - المذهبية، والفكرية الثقافية والسياسية ليس بالإمكان لفقه التطرّف فحسب، بل لا بد من عدالة متجاوزة لكل النرجسيات في عالمنا العربي والإسلامي لإحياء الاعتدال الفكري والتعارف الحضاري الراسخين في مبادئ الإسلام الصغرى والكبرى.



مؤتمر: العلاقات بين المشرق والمغرب العربيين

رؤى في إعادة كتابة التاريخ

الإسكندرية: عقد في ٢٤ - ٢٥ سبتمبر ٢٠١٨م

محمد تهامي دكير

لإعادة فتح ملف العلاقات المشرقية - المغربية، ولتسليط الضوء على المسارات المختلفة التي اتخذتها الثقافة والمجتمعات العربية عبر القرون، والدور الحيوي الذي لعبه التفاعل الاجتماعي والهجرات البشرية بين المشرق والمغرب مع ظهور الإسلام، ولأجل إعادة قراءة تاريخ هذه العلاقات ومعرفة واقعها واستشراف مستقبلها، بُغية بناء وعي تاريخي لدى النخب الثقافية والجهامير العربية، بعمق العلاقات العربية التي تتجاوز الخلافات السياسية والأزمات القائمة، نظّمت مكتبة الإسكندرية بالتعاون مع مركز جامعة الدول العربية بتونس، مؤتمراً تحت عنوان: «العلاقات بين المشرق والمغرب العربيين.. ماضياً وحاضراً ومستقبلاً: رؤى في إعادة كتابة التاريخ»، وذلك في الإسكندرية، بين ٢٤ و٢٥ سبتمبر (أيلول) ٢٠١٨م.

وقد شارك في المؤتمر ثلاثون باحثاً عربياً من تونس والمغرب والجزائر وسوريا وسلطنة عمان والسعودية بالإضافة إلى جمهورية مصر العربية.

□ الجلسة الافتتاحية

في الجلسة الافتتاحية، تحدّث مدير مكتبة الإسكندرية الدكتور مصطفى

الفقي، فرحب بالمشاركين في هذا الحوار الذي تقيمه المكتبة، ثم أشار إلى وجود تلازم تاريخي قوي بين مصر ودول المشرق، كما أن هناك العديد من الشواهد على الحضور المغربي في مصر فقد استقبلت مصر الكثير من أولياء المغرب، وهناك عائلات تونسية تعيش في منطقة الحمام بمصر، كما أن اللغة الأمازيغية لا تزال مستخدمة إلى الآن في منطقة سيوة.

كما أكد د. الفقي على أهمية الحوار والتبادل الثقافي والمعرفي بين دول المشرق والمغرب العربي، والاستفادة من انفتاح المغرب على أوروبا والغرب، وفي الأخير، أكد الفقي أن الملتقى سيركّز على الجوانب الثقافية والحضارية والاجتماعية التي تجسّد عمق العلاقات المشرقية المغربية.

كذلك تحدّث في هذه الجلسة د. عبد اللطيف عبيد (الأمين العام المساعد - مدير مركز الجامعة العربية بتونس)، عن أهمية انعقاد هذا المؤتمر وخصوصاً في مدينة الإسكندرية، التي تُعتبر «باب المغرب» كما وصفها أحد الجغرافيين القدامى، كما اعتبرت مقصد ودار المغاربة والشوام على مدار التاريخ، كما جاء في كتاب (المغاربة في مصر خلال القرن الثامن عشر) الصادر عن مكتبة الإسكندرية.. أما بالنسبة للمؤتمر فقد أكد د. عبيد أن البحوث ستركز على القواسم المشتركة بين المشرق والمغرب، كما قدّم كتاب «الذاكرة التاريخية المشتركة المغربية المصرية» الصادر من الرباط، للدكتور الفقي، وهو كتاب يقع في مجلدين ويضم مساهمة باحثين مصريين ومغاربة، يتناولون جوانب العلاقات التاريخية المشتركة بين مصر والمغرب، في جوانبها الدينية والسياسية والدبلوماسية والعلمية والثقافية والفكرية بشكل عام.

□ فعاليات اليوم الأول

في اليوم الأول عقدت جلسة أدارها د. مصطفى الكثيري، وتحدّث فيها في البداية: الدكتور علي حمريت (أستاذ جامعي وباحث تونسي)، عن: «علاقة الأخوة العربية الدائمة بين المشرق وبلاد المغرب: العراق وتونس نموذجاً»، أشار فيها في البداية إلى وجود أحاديث نبوية تحث المسلمين على الهجرة إلى بلاد المغرب، الأرض المفتوحة، قد يكون الهدف منها ترسيخ الفتح للبلاد المغاربية، وتحويل هذه المنطقة إلى بلاد هجرة لتصبح مركز إشعاع للحضارة الإسلامية التي مبدؤها المشرق، ومن هنا جاء تأسيس أول مدينة عربية لضمان هذا الاستقرار وهي القيروان كنواة أولى، منذ خلافة عثمان بن عفان (٦٤٤ - ٦٥٦). وبسبب هذه الهجرة واستقرار المهاجرين العرب وبعض القبائل العربية وقع مزج بين دم العرب ودم البربر الأمر الذي عمّق التواصل والتداخل، برز معه مجتمع جديد متن روابط التقارب بين المشرق وبلاد المغرب، وأحكم جسور التواصل على مدى الأحقاب... وقد

استمر هذا التواصل في العلاقات الاجتماعية إلى العصور الحديثة، حيث استمر التواصل بين تونس والعراق؛ حيث نجد الشيخ عبد العزيز الثعالبي التونسي يختار الإقامة ببغداد لسنوات عديدة كان فيها الزعيم العربي والإسلامي محبوب والمؤثر، تحقق على إثرها تفاعل شعراء العراق مع الشيخ الثعالبي ومع القضية الوطنية التونسية، قبل حصول تونس على استقلالها في عام ١٩٥٦ م.

الدكتورة حسناء داوود (مديرة مكتبة تطوان بالمغرب)، تحدثت عن الصحوة التي حدثت في المغرب حول أهمية العلاقات بين المشرق والمغرب، والتي بدأت في النصف الأول من القرن العشرين، بعدما شعر المفكرون والمناهضون للاستعمار بالخطر الذي صاحب دخول الاستعمار الأجنبي، الذي سيطر على البلاد وفرض لغته، ولذلك دعا هؤلاء إلى ضرورة إحياء الروابط التي تجمع المغرب بأشقائه في المشرق العربي دفاعاً وحفاظاً على الهوية... وقد تجسّدت هذه الصحوة في أوائل القرن العشرين وتحديدًا في عام ١٩٢٠ م، مع أول بعثة تعليمية من مدينة تطوان المغربية إلى نابلس الفلسطينية، ومن هنا بدأت علاقة وطيدة مع فلسطين، وعقب ذلك تم إرسال بعثات إلى القاهرة التي كانت ومازالت تفتح أبوابها أمام العرب، وكانت مقصدًا لكثير من المغاربة الراغبين في التزوّد من العلم والدراسة في جامع الأزهر الشريف أو جامعة القاهرة. ومن أهم آثار هذه البعثات التعليمية، تمتين الروابط بين المشرق والمغرب الأمر الذي انعكس إيجاباً على الروابط الاجتماعية بالإضافة إلى إحياء الثقافة العربية وترسيخ الهوية في المغرب. وقد حمل الطلاب المبتعثون عقب العودة، لواء الدفاع عن القضايا المشتركة من بينها الكفاح ضد الاستعمار، وهو ما تمخّض عنه إنشاء بيت المغرب بالقاهرة الذي كان له دور كبير في النشاط السياسي.

كما أشارت إلى أن أول مدرسة تأسّست في شمال المغرب، كانت المدرسة الأهلية (في نهاية عام ١٩٢٤)، وقد استفاد صاحبها كثيرًا من المناهج العلمية في كل من مصر وسوريا، كما عمل على جلب المناهج والمقررات والكتب التي كانت تدرس في القاهرة، وقام باعتمادها بجميع المدارس في الإدارات المغربية وخاصة في الشمال.

أما الدكتورة إكرام عدني (أستاذ العلوم السياسية بجامعة بن زهر بالمغرب)، فقد قدّمت ورقة بعنوان: «العلاقات المشرقية المغربية: عوامل الدين والهوية واللغة»، أشارت فيها إلى البُعد التاريخي للعلاقات الروحية والدينية بين المغرب الكبير والمشرق، رغم الجذور الأمازيغية للمغرب والقرب من الثقافة الأوروبية، مؤكّدة على عمق الهوية العربية في الجذور المغربية، كما أشارت إلى أن: «الرحلات الدينية لزيارة بيت الله الحرام جعلت هناك تواصلًا بين المشرق والمغرب، كما أن العلاقات مع مصر كانت متأصلة والدليل على

ذلك وجود عدد كبير من الأضرحة في مصر لأئمة مغاربة أو ذوي أصول مغربية، مؤكدة أن هذه الروابط كان وما زال يتم الحديث عنها ليس على مستوى القيادات السياسية وحسب ولكن على مستوى الشعوب...».

من جهته تحدّث الدكتور عبد العزيز صلاح سالم (أستاذ بكلية الآثار جامعة القاهرة) عن: «مظاهر إشعاع التراث الحضاري الإسلامي بين مصر والمغرب»، فأشار إلى أهمية الموقع الجغرافي الذي كان بمثابة نقطة اتصال بين مصر والمغرب، لأن كلا منهما اعتبر بوابة انفتاح على البلاد الأخرى بالقارات البعيدة، كما أشار إلى وجود قواسم مشتركة كثيرة بين مصر والمغرب، ظهر ذلك بوضوح في تخطيط مدينتي فاس والقاهرة وكذلك تخطيط مدينة الرباط، كما ظهر في بناء المساجد والجامعات وغيرها من المباني...

عقدت في هذا اليوم كذلك جلسة بعنوان: «الترحال الثقافي بين المشرق والمغرب»، أدارها الدكتور أشرف فراج (مدير إدارة مبادرة سفارة المعرفة بمكتبة الإسكندرية)، وتحدث فيها في البداية الدكتور محمد مرعي (باحث متخصص في العلاقات الدولية من سوريا) عن «ارتحال ابن خلدون إلى مصر: الدوافع والتفاعلات مع الوسط الجديد، والمخرجات»، وفيها أكّد أن ابن خلدون لم يكن مجرد مشاهد أو مؤرّخ بل فاعلاً وصانعاً للحدث، كما كان مشاركاً في أغلب الحوادث السياسية التي حدثت في عصره. أما الأسباب غير المباشرة لترحال ابن خلدون إلى مصر، فقد تكون بسبب الاضطرابات السياسية والإخفاقات التي مُني بها، ما جعله لا يشعر بالانتماء للوسط السياسي المغربي، أو ربما لشعوره بأن الجو العام في المغرب لم يكن مناسباً لأفكاره، كما أشار د. مرعي إلى تفاعل ابن خلدون مع البيئة المشرقية، كما ظهر في كتابه «التعريف»، ورحلته لدمشق مع السلطان لمواجهة الغزو المغولي، ما جعله في نظر الباحث سفيراً للمغرب الإسلامي في مصر.

الدكتور مصطفى وجيه (باحث متخصص في تاريخ العصور الوسطى) قدّم ورقة بعنوان: «مصر كما شاهدها الرحالة الأندلسيون المُدجّنون»، وفيها تحدّث عن رحلة عبدالله الصباح من الأندلس إلى بلاد المشرق، ابتداء من المغرب ثم طرابلس والإسكندرية والقاهرة والحجاز ثم بيت المقدس فدمشق ثم بغداد.. ومن خلال هذه الرحلة تمكّن من توثيق الأوضاع والأحوال الاقتصادية والاجتماعية والسياسية والدينية في مصر آنذاك. ومنها وصفه للنيل، ونظام الزراعة، والإنتاج، والأسواق والدكاكين، وغيرها من الأوضاع العامة في مصر.

كما تحدّث الدكتور هاني حمزة (باحث من مصر) عن «رحلات المشاركة: رحلة ابن

عبد الباسط الظاهري إلى المغرب»، وفيها وصف الكثير من الأحوال السياسية والاجتماعية في بلاد المغرب، ومنها الاضطرابات السياسية في تونس، وغارات القراصنة من الفرنجة على بلاد المغرب، والعادات الاجتماعية والاحتفالات في دول المغرب العربي.

وأما الدكتور أيمن فؤاد السيد (باحث من مصر)، فقد قدّم ورقة بعنوان: «القاهرة بين ابن جبير وابن خلدون»، قارن فيها بين وصف الرحالة المغاربة للقاهرة، وخصوصاً وصفهم لجامع عمرو بن العاص، وجامع الحاكم بأمر الله، وجامع أحمد بن طولون، ومساجد الإسكندرية، ووسائل الانتقال في القاهرة، وغيرها.

عقدت في اليوم الأول كذلك جلسة حوارية بعنوان: «ترحال العمارة والفنون» أدارها د. محمد سليمان، وتحدث فيها الدكتور زكريا عناني (أستاذ بقسم اللغة العربية كلية الآداب جامعة الإسكندرية) عن: «الموشحات بين المشرق والمغرب»، أشار فيها في البداية إلى الأقوال في أصول الموشحات. فابن خلدون ذكر أن الموشح بعد أن انتشر تحوّل إلى العامية وشاع استخدامه في الأغاني، ولكن البعض خالفه مؤكّدين أن الأهازيج هي أصل هذا الفن. كما أشار إلى أن مدينة الإسكندرية هي المكان الذي انطلق منه فن الموشحات بعد أن قدم إليها السيلفي، وهو أحد شعراء الموشحات الإيرانيين، وتلمذ على يديه الكثيرون الذين نقلوا الموشحات إلى المغرب العربي.

من جهته تحدّث الدكتور محمد الجمل (مدير مركز الحضارة الإسلامية في مكتبة الإسكندرية)، عن: «التأثيرات الفنية والمعمارية بين المشرق والمغرب»، وفيها أشار إلى وجود تشابه كبير في بناء المساجد بين المغرب ومصر وسوريا، وأضاف د. الجمل: أن هذا التشابه والتأثر الأندلسي بالمشرق لم يقتصر على المساجد، بل انتقل إلى المباني وتخطيط المدن.

كذلك تحدّث الدكتور أسامة طلعت (وكيل كلية الآثار جامعة القاهرة) عن: «تنوع العناصر المعمارية بين مشرق العالم العربي ومغربه»، موضحاً أن الجوار الجغرافي لا يؤثّر فقط في الإنسان ولكن على الطراز المعماري، فالمباني ليست مجرد حجر ولكنها تعبّر عن الإنسان الذي كونها وأنتجها. كما أكّد الباحث أن الفن الإسلامي مع بداية نشأته تأثّر بالفنون الموجودة في ذلك الوقت، كما تأثرت بالفنون التي كانت موجودة في البلاد التي تم فتحها مروراً بمصر والمغرب العربي وصولاً للأندلس، وقد ظهر التأثير واضحاً في عمارة المساجد والمدارس على وجه الخصوص. وفي ختام هذه الجلسة تحدّث الدكتور إبراهيم سعيد عن: «المغرب والمشرق العربي في نظر الرحالة الأوروبيين»، استعرض فيه عدد من الرحلات التي قام بها الرحالة الأوروبيون إلى المشرق، حيث كانت زيارة المشرق حلم كل أوروبي.

□ فعاليات اليوم الثاني

عُقدت في اليوم الثاني، جلسة تحت عنوان: «العلاقة بين الحركات الإصلاحية في المشرق والمغرب العربيين». وقد أدار الجلسة الدكتور عبد الواحد زنون من العراق، تحدّث فيها السفير محمد إبراهيم الحسايري (من تونس) عن تأسيس مكتب المغرب العربي بالقاهرة، حيث اعتبره رمزاً للتضامن خلال زمن كفاح الدول المغربية في زمن التحرّر من نير الاستعمار، وأن تأسيسه شكّل نقطة هامة في قضايا حركات التحرّر الوطني رغم الصعوبات التي واجهها وأصبح الهبة الرسمية لحركات التحرّر الوطني، فضلاً عن دوره في إصدار سلسلة رسائل عرض فيها قضايا التحرّر الوطني، كما أصدر مجموعة من المؤلّفات لكتّاب تونسيين ومغاربة.

أما الدكتور عبد الوهاب خالد، فتحدّث عن دور علماء المشرق العربي ومصر على وجه الخصوص في دعم الحركات الإصلاحية المغربية بعد الحرب العالمية الثانية، وكذلك دعم الحركات الإصلاحية في المغرب العربي.

من جهته تحدّث الدكتور فتحي القاسمي (أستاذ الحضارة بالجامعة التونسية)، عن تاريخ العلاقات الفكرية بين رجال الفكر والإصلاح في مصر وتونس في القرن التاسع عشر، مؤكداً على عمق هذه العلاقات التي بدأت منذ الفتح الإسلامي، حيث ساهم ألف من الأقباط في تأسيس الأسطول في الغرب الإسلامي، وكذلك استمرارها في عصر النهضة في عهد محمد علي باشا الذي استعان بالتوانسة في تأليف القواميس والكتب الطبية.

كما عُقدت جلست بعنوان: «التجارة والاقتصاد في العلاقات المشرقية المغربية»، تحدّث فيها الدكتور مصطفى الكثيري عن «الأبعاد الاقتصادية في العلاقات المشرقية المغربية»، فأشار إلى اتّسام هذه العلاقة عبر التاريخ بالحركية والاستمرارية والتواصل بأشكال متعدّدة، من هجرة وترحال وانتقال قوافل التجارة وقوافل الحجيج. كما تميّزت بتبادل اقتصادي مهم كانت له آثاره على المستويين الاجتماعي والثقافي، وقد استمرت هذه العلاقة عبر النضال والتآزر بين مصر والمغرب في فترة مواجهة الاستعمار، وكذلك لم تتوقّف الرحلات العلمية والتبادل العلمي والثقافي بين جامعات مصر والمغرب. وفي الأخير قال الكثيري: إن هذا التواصل والتبادل الثقافي والاقتصادي والاجتماعي والثقافي بين مصر والمغرب تم توثيقه في كتاب «الذاكرة التاريخية المشتركة المغربية المصرية» الصادر من الرباط يوم السبت الماضي، وهو في مجلدين، و ٩٩٥ صفحة، ويضم ٣١ مساهمة، منها ١١ مشاركة لباحثين مصريين و ٢٠ مساهمة لباحثين مغاربة.

من جانبه، تحدّث الدكتور علي بن راشد المديلوي، عن: «دور عمان في التجارة البحرية القديمة» وكيف شكّلت مركزاً تجارياً مزدهراً يربط بين المشرق والمغرب، ووسيطاً تجارياً ومركزاً للبضائع العابرة بين المشرق والمغرب، بالإضافة إلى كونها جسراً انتقلت عبره تيارات ثقافية مختلفة ساهمت في دعم راکز الحضارة في منطقة الشرق الأدنى القديم.

أما الدكتور دارم البصام فتحدّث عن: «التكامل الاقتصادي العربي بين دول المشرق والمغرب»، حيث أشار إلى وجود خمسة مستويات للتكامل الاقتصادي الإقليمي، وهي: الاتفاق على إقامة مناطق للتجارة الحرة، وقيام الاتحاد الجمركية، وقيام السوق المشتركة وهي صيغة متقدّمة من التكامل الاقتصادي، ثم الوحدة الاقتصادية، يليها مستوى الاندماج الكامل والذي يعني وجود سلطة تفوق سلطة الحكومات ولها مكتب مسؤول عن تنفيذ سياسات الاندماج. وأوضح أن تجربة التكامل في فترة الستينات كانت مرتبطة بشكل ما بالأمن القومي العربي، وهو مفهوم مشرقي بالأساس، أما المغرب العربي فكان له منظوره الخاص وهو تفضيل الشراكة الأوروبية، مشيراً إلى أن ٧٨٪ من حجم التبادلات التجارية في بلدان المغرب العربي تستحوذ عليها فرنسا وإيطاليا وإسبانيا. وفي الأخير أشار د. البصام إلى اختلاف الرؤى في التعاون الاقتصادي، أدّى إلى إيجاد نمط جديد للتكامل الاقتصادي بين المشرق والمغرب، متمثلاً في اتفاقية أغادير، التي تضم المغرب وتونس ومصر والأردن، والتي تعدّ الأنجح والأقدر على إقامة منطقة للتبادل الحر بصورة تدريجية.

وأخيراً، قدّم الدكتور محمد عبد الشفيع عيسي ورقة بعنوان: «البعد الاقتصادي في العلاقات المشرقية المغربية: نظرة في التاريخ العام»، ركّز فيها على أهمية وجود استراتيجية لإصلاح الوضع الاقتصادي العربي، تبدأ من الاهتمام بخيار التنمية وليس خيار حل المشكلات فقط، لضيق أفق هذه الرؤية، كما دعا إلى تفعيل الإرادة السياسية لتحقيق التكامل الاقتصادي، والانتقال من فكرة التجارة والتبادل التجاري، إلى فكرة التكامل الاقتصادي التنموي وتنفيذ مشروعات مشتركة ووضع سياسات متناغمة في مجالات مختلفة.

□ توصيات ختامية

وقد اختتم المؤتمر فعالياته بجلسة تحت عنوان: «آفاق العلاقات المشرقية المغربية»، أدارها الدكتور سامح فوزي، وشارك فيها كل من الدكتور سعود السرحان (الأمين العام لمركز الملك فيصل للبحوث والدراسات الإسلامية)، والدكتور خلف الميري، والدكتور جمال شقرة.. وفيها تحدّث د. سعود السرحان عن المشكلات والأزمات التي تعاني منها العلاقة بين المشرق والمغرب وبين دول المغرب بعضها مع بعض على المستوى السياسي،

وأشار إلى وجود أزمة بين النخب والشعوب، وجهل هذا النخب سواء في المشرق أو المغرب بما يقع لدى الآخر، داعياً إلى ضرورة استعادة النخب لإنتاج نفسها مرة أخرى، وخلق نوع من التعارف والتعامل بين المشرق والمغرب، عبر مشاريع عملية وليس مشاريع ضخمة.

أما الدكتور خلف الميري (أستاذ التاريخ بجامعة عين شمس)، فقد دعا إلى ضرورة إعادة النظر في علاقة الدول العربية بين بعضها بعضاً، وأنها بحاجة إلى تأمل علاقتنا العربية بوجه عام والعلاقات المشرقية المغربية بوجه خاص، لكن - كما يقول - هل لدينا القدرة على الفعل وتغيير الواقع؟

الدكتور جمال شقرة، تحدّث عن مستقبل العلاقات المشرقية المغربية ومراكز التقارب والمعوقات، مشيراً إلى أنّ «النخبة المثقفة العربية لم تقدّم استراتيجية واضحة وآليات محدّدة لتحقيق حلم الأمة العربية في الوحدة، حتى لو على المستويين الثقافي والاقتصادي». وأضاف: إننا حتى هذه اللحظة لدينا إشكالية في تحديد وتعريف مصطلح المشرق والمغرب، وما هي دول المشرق، وما هي دول المغرب، مستعرضاً فرص التقارب العربي بين المشرق والمغرب وكذلك المعوقات التي تواجه هذا التقارب.

وقد اختتمت فعاليات المؤتمر بمجموعة من التوصيات:

- بضرورة قيام الدول العربية باتحاد تكاملي قائم على خيار التنمية من خلال المدخل التجاري، باعتباره الطريق الأفضل لتحقيق التكامل والتعاون العربي بين المشرق والمغرب.
- ضرورة مواصلة العمل على توطيد العلاقات بين المشرق والمغرب على مستوى النخب والشعوب.
- العمل على جعل المؤتمر حلقة أولى ضمن حلقات أخرى تكون في مصر وباقي الدول العربية لمناقشة الأوضاع العربية.



إعداد: حسن آل حمادة*

فلسفة الأخلاق في الشريعة الإسلامية دراسة في علم قواعد الفقه

الكاتب: محمد عبد المعز بطاوي.

الناشر: المعهد العالمي للفكر الإسلامي - الأردن.

الصفحات: ٢٣٢ من القطع الوسط.

سنة النشر: ط ١ - ٢٠١٨ م.

يعدّ هذا الكتاب محاولة معرفية منهجية تأصيلية لبناء فلسفة الأخلاق في الإسلام من خلال علم القواعد الفقهية، وهي محاولة رائدة في هذا المجال، فقد أثبت الباحث إمكان قيام نظرية أخلاقية متكاملة في علم الأخلاق، عن طريق القواعد الكلية الخمس في علم قواعد الفقه، تُضاهي أكثر المذاهب الأخلاقية شمولاً في فلسفة الأخلاق. وقد ارتكزت هذه النظرية على ثلاثة أركان رئيسة هي: النية، والمصلحة، والامتثال للأوامر الأخلاقية.

* تويتر: @hasanhamadah

فكرة الحضارة

دراسة تحليلية في الكتابات العربية المعاصرة

الكاتب: زكي الميلاد.

الناشر: مؤسسة الانتشار - بيروت، نادي

الطائف الأدبي - الطائف.

الصفحات: ١٤٤ من القطع الوسط.

سنة النشر: ط ١ - ٢٠١٨ م.

في كتابه عن فكرة الحضارة يرى الميلاد أننا اليوم بأمس الحاجة لاستعادة الحديث عن فكرة الحضارة من أجل أن يتجاوز العقل المسلم المعاصر المدارات الضيقة والمأزومة ليصل إلى المدارات الواسعة والواعدة حضارياً، فالمدارات الضيقة قيّدت أفق العقل المسلم، وجعلته ينصرف نحو الانشغال بالقضايا الهامشية والجزئية التي تبدد الطاقات، وتهدر الإمكانيات، وتضيع الفرص، وتؤثر هذه المدارات المأزومة انبعثت في الأمة واشتدت نزعات التعصب والقطيعة والانغلاق، وتراجعت نزعات التسامح والتواصل والانفتاح.

ويضيف المؤلف أننا بأمس الحاجة لفكرة الحضارة واستعادة الحديث عنها، لإخراج المسلمين من تيه السجلات المذهبية والكلامية القديمة والعقيمة، التي عززت الخصومات، وكوّست الانقسامات، وأججت الخلافات، وأعادت المسلمين إلى الوراء، وأظهرتهم كما لو أنهم ما زالوا يعيشون في القرون السابقة، غير قادرين على التخلص من إرث الماضي وسطوته، والعبور من الأزمنة القديمة الجامدة إلى الأزمنة الحديثة المتقدمة، متطلعين إلى المستقبل وآفاقه الرحبة.

والكتاب تأصيلٌ لفلسفة أخلاقية تقوم على الإيمان بالله، مبيّناً أسباب فصل الأخلاق عن الدين في الفلسفة الغربية، وإنكار الألوهية وعدم الإيمان بوجود الله، ثمّ عرّض الكتاب مصدر الأخلاق في الإسلام، وبيّن أنّه لا يمكن قيام الأخلاق من دون الإيمان بوجود الله وربوبيته وعنايته بالخلق.

ويتفحص الكتاب طبيعة القانون الأخلاقي في الشريعة الإسلامية؛ إذ بيّن أنّ القانون الأخلاقي رغم كونه قانوناً عاماً مطلقاً على الجميع، وثابتاً من غير زوال، إلّا أنه يسمح بالاستثناء، ويراعي طبائع الإنسان وقدراته وعاداته وأعرافه؛ لأنه يقوم على مبدأ خلقي أصيل وهو «المصلحة»، وأنّ غاية التشريع تحقيق المنفعة العامة الموضوعية، بخلاف قانون «كانط» الأخلاقي، الذي هو قانون صارم متعالٍ مقطوع الصلة بواقع الإنسان، ولا يسمح بأيّ استثناء، ولا يُقرّ أيّ ميل مهما كانت الظروف والأحوال؛ وبخلاف مذهب المنفعة العامة القائم على المصلحة الذاتية والأهواء الشخصية؛ فإنّ الأخلاق في الشريعة تقوم على حفظ القيم الموضوعية العامّة وما يكملها، وهي: الدين، والنفس، والعقل، المال، النسل؛ وبخلاف مذهب الوضعيين الاجتماعيين باعتبار العادة والعرف مصدرًا للأخلاق؛ لأنّ منطق الشريعة في تحكيم العادة، لا يعني تبرير ووصف ما هو كائن في المجتمع كما هو، كما يذهب الوضعيون، وإنما قبول ما هو نافع، ورفض ما هو ضار.

وينقسم البحث في هذا الكتاب إلى تمهيد وخمسة فصول وخاتمة.

تدمير الكتب والمكتبات والذي يلحقون بالكتب طواعية، بل وبابتهاج، في قلب النيران؟ وكيف تنسجم مثل التقدم الإنساني مع العنف والتدمير واسع النطاق للثقافة اللذين ميّزا القرن العشرين؟ وكنت أنشد بصياغة هذين السؤالين معالجة ما بدا لي أنه فقر في تحليل حوادث تدمير الكتب والمكتبات. إذ تصف روايات الشهود، التي غالباً ما تأتي مشحونة بالحزن والذهول، الدمار الذي حلّ بالمكتبات، ثم تعزو هذا العنف -الذي هو انتهاك لشيء يعدّ نافعا في جوهره- إلى بربرية كامنة وشر ذي طبيعة خاصة. وهذا منحى مغرٍ غير أنه يفتقر إلى القدرة التفسيرية، إذ يُخفق في الإمساك بعاملين مهمين هما: الطبيعة السياسية للسجلات المكتوبة، وأتباع مثل هذه الأعمال التدميرية نمطاً مشتركاً.

إن حملات تدمير الكتب بعيدة كل البعد عن أن تكون مجرد شر محض، فهي عمليات موجهة نحو هدف مرسوم وخطط مسوغة بعناية في إطار الصراعات التي اندلعت بين رؤى متعارضة للعالم في القرن الماضي. ففي سعيها نحو بناء يوتوبيا أرضية، انتهكت الأنظمة المتطرّفة كل الحدود المتخيلة؛ إذ تحوّلت منظوماتها العقائدية إلى أيديولوجيات راديكالية.

وبوضوح تقول نوث: إن غايتي الأساسية أن أشرح لماذا دمّرت النظم السياسية وأتباعها الكتب والمكتبات، وأن أتناول الآثار بعيدة المدى لهذا التدمير.

وقد توزّعت صفحات الكتاب في تسعة فصول، وهي:

الفصل الأول: الكتب والمكتبات وظاهرة الإبادة الإثنية.

يتكوّن الكتاب من ثلاثة فصول، الفصل الأول: يتطرّق إلى أولى المحاولات العربية المعاصرة التي ناقشت فكرة الحضارة، ويُعنى بها محاولة الدكتور قسطنطين زريق في كتابه (في معركة الحضارة.. دراسة في ماهية الحضارة وأحوالها وفي الواقع الحضاري)، الصادر سنة ١٩٦٤م، ومحاولة الدكتور حسين مؤنس في كتابه (الحضارة.. دراسة في أصول وعوامل قيامها وتطورها)، الصادر سنة ١٩٧٨م.

ويتطرّق الفصل الثاني إلى أبرز محاولة اعتنت بفكرة الحضارة في المجال العربي المعاصر، ويُعنى بها محاولة المفكر الجزائري مالك بن نبي الذي يعدّ صاحب نظرية مهمة في هذا الشأن. أما الفصل الثالث فيتطرّق إلى مناظرة مهمة جرت حول فكرة الحضارة في المجال العربي المعاصر، ويُعنى بها المناظرة التي حصلت في مطلع خمسينات القرن العشرين بين مالك بن نبي وسيد قطب.

إبادة الكتب

تدمير الكتب والمكتبات برعاية
الأنظمة السياسية في القرن العشرين

الكاتب: ربيكا نوث.

ترجمة: عاطف سيد عثمان.

الناشر: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب - الكويت.

الصفحات: ٣٧٥ من القطع الوسط.

سنة النشر: ط ١ - ٢٠١٨م.

تفتتح الكاتبة نوث كتابها بهذين السؤالين: ما الفارق بين الذين تفجعهم كارثة

وذلك بالرجوع إلى نظريات آينشتاين الكونية. يقول هويدي عن كتابه: قد يكون هذا الكتاب مواجهة بين الوراثة التي تعتمد على العلم وما تراه الأعين من إنجازات فاقت تصوّر الكثير من البشر وبين الموروث الذي يخلو من العلم في أغلب الأحيان، ويميل للأسطورة، ويعتمد كثيرًا على العاطفة والمعاجر، ويهمل العقلانية والواقع.

العقلانية والتسامح نقد جذور التطرف

الكاتب: حسن موسى الصفار.
الناشر: مؤسسة الانتشار - بيروت، أطياف
للنشر والتوزيع - القطيف.
الصفحات: ٢٤٥ من القطع الوسط.
سنة النشر: ط ١ - ٢٠١٨م.

يفتح الشيخ حسن الصفار كتابه قائلاً: إن التطرف كأى ظاهرة اجتماعية لا تحدث من فراغ، ولا تحصل عن طريق الصدفة أو بشكل مفاجئ، بل لكل ظاهرة اجتماعية أسباب وعوامل تنبثق منها، وهو ما يدفع لدراسة الظواهر الاجتماعية، والاجتهاد في تفسيرها، واكتشاف مبرراتها. وقد تتعدّد الأسباب والعوامل التي تصنع الظاهرة الاجتماعية، وتتفاوت نسب تأثيرها، فلا ينفرد بإننتاجها عامل واحد، ولا يتساوى حجم العوامل المختلفة فيها.

لكن ما لا يُشك فيه أن للثقافة دورًا أساسًا في صنع ظاهرة التطرف، مع عدم التنكر لدور العوامل الأخرى السياسية والاقتصادية والاجتماعية. خاصة حينما ينطلق التطرف من

الفصل الثاني: نشأة المكتبات ووظائفها.
الفصل الثالث: إطار نظري لإبادة المكتبات.

الفصل الرابع: ألمانيا النازية وسياسة الإجرام.

الفصل الخامس: صربيا الكبرى.
الفصل السادس: العراق والكويت
وسياسة الإجرام.

الفصل السابع: الثورة الثقافية الصينية.
الفصل الثامن: التبت: ثقافة يحيط بها
الخطر.

الفصل التاسع: صدام الأفكار.

تأملات في ظلال الواقع الوراثة في مواجهة الموروث

الكاتب: محمد حسين آل هويدي.
الناشر: دار السكرية - مصر.
الصفحات: ١٨٣ من القطع الكبير.
سنة النشر: ط ١ - ٢٠١٨م.

المحاور الأساس لهذا الكتاب تناقش الأساطير من منظور علمي، إذ يبدأ الكاتب بتعريف الأسطورة ثم يأتي على العلم والذي قد يؤيد أن يفند بعض هذه الأساطير، ومثال التأكيد فكرة الطوفان التي اشتركت فيها معظم الحضارات حتى تلك التي انعزلت عن العالم، بينما مثال التنفيذ القول بأن الأرض تجلس على قرن ثور.

ويتناول الكتاب مواضيع متفرقة أخرى منها: عمر الكون من منظور علمي وإلى علم الغيب من جانب نسبي وحفظ كل حركة ومعلومة في هذا الكون دون القدرة على مسحها

وقدّم لها د. محمد فاضل عباس، بهدف خدمة الدرس الفلسفي، وهي بمجموعها منشورة في الصحف العراقية، لكنها -حسب جامعتها- غير مقروءة؛ لذا فهذا كتاب جديد لمديني لأنه لم يُقرأ بعد، فيه خلاصة أرائه ومواقفه من مجمل تاريخ الفلسفة الغربية.

في هذا الكتاب يتّضح لنا جلياً -كما يقول جامعه- مدى قدرة المؤلّف على فهم واستيعاب الفلسفة التي سعى إلى تبسيطها وجمعها وتلخيصها، هذه الدعوة التي لم يكف عنها حتى مماته، وفيها كان مراهنًا على إمكانية تداول الفلسفة بلغة واضحة دقيقة بسيطة متمعة لا لبس فيها ولا غموض، مثلما ظلّ معتقداً بأن سوء الفهم لا يقف وراءه إلا من حسب نفسه على الفلسفة وكتب فيها مدعيًا فهمه لها، فالذين لا نعرف من أين جاؤوا وتسربوا إلى الفلسفة ورمت بهم الأقدار إلها هم الذين أساءوا فهمها وأساءوا تدريسها والكتابة عنها والحوار فيها، فظلّ مدني صالح متمنيًا للفلسفة ولمن يتخصّص فيها البساطة والوضوح والدقة.

كما أنك تجد في هذا الكتاب أن مدني صالح لا يقبل بالتلقين طريقة لتعليم الفلسفة، بل الحوار، كما لا يمكن لمعلم الفلسفة أن ينفع طالبًا واحدًا بها إذا لم يكن هو قد انتفع بها على صعيد السلوك والموقف من ناحية، وعلى صعيد الفكر من ناحية أخرى؛ وذلك لأن الفلسفة سلوك وأسلوب حياة، وأنها طريقة، فلا يقبل طالب الفلسفة من معلمها شيئًا إذا لم يكن معلمها قد انتفع بها، واستفاد منها وطبقها في حياته، واتخذها طريقة له وأسلوبًا في حياته.

خلفية دينية، فذلك يعني أن تفسيرًا ما للدين دفع بمعتنقيه إلى منزلق التطرف، وصنع في نفوسهم القابلية لممارسته، كفعل مشروع ومطلوب دينيًا يتقربون به إلى الله تعالى.

ويؤكد الصفار أن بعض الأفكار والآراء المنسوبة إلى الدين تدفع إلى التطرف بشكل واضح ومباشر، وبعضها تؤسّس لحالة التطرف في نفس المؤمن بها، وتمهيئ لممارسة السلوك المتطرف.

توزعت صفحات الكتاب في تسعة مواضيع لم تصنف كأبواب أو فصول، وهي:

- ١- الخطاب الديني بين المسؤولية والشعبوية.
- ٢- ظاهرة التطرف الديني.
- ٣- اتجاهات التكفير في التراث الديني.
- ٤- احتكار الجنة.
- ٥- التواصل المذهبي وما بعد العنف الطائفي.
- ٦- الالتزام الديني بين المرونة والتشدد.
- ٧- مشروعية الاختلاف في الرأي.
- ٨- تهميش العقل في الحالة الدينية.
- ٩- الحسين عليه السلام ثورة إنسانية قيمة.

مقالات في الدرس الفلسفي

تعلموا كيف تُقرأ الفلسفة

كي تتعلموا كيف تُفهم وكيف تُدرّس

الكاتب: مدني صالح.

الناشر: ابن النديم للنشر والتوزيع - الجزائر، دار الروافد الثقافية - ناشرون، الأردن.

الصفحات: ٢٠٣ من القطع الكبير.

سنة النشر: ط ١ - ٢٠١٦م.

هذا الكتاب يحوي مقالات للأستاذ مدني صالح، وهي ذات طابع بحثي، جمعها وأعدّها

أزمة التنوير العراقي دراسة في الفجوة بين المثقفين والمجتمع

الكاتب: فلاح رحيم.

الناشر: جامعة الكوفة - العراق.

الصفحات: ٣٢٤ من القطع الوسط.

سنة النشر: ط ١ - ٢٠١٨ م.

تشتدُّ أزمة التنوير الأوروبي في عقر داره. أما التنوير العربي والعراقي تحديداً، فلم يتعاف يوماً، وكانت نهاية الحرب الباردة موعد انكشاف عيوبه المزمنة.

ويشدّد رحيم أن أحد أهم فرضيات هذا الكتاب أن المشكلة ليست في الأيديولوجيا أو في الفجوة بين الفكر والتجربة. المشكلة الحقيقية -بتعبيره- في تهميشنا سؤال تأسيس الدولة الدستورية المدنية التي ستمكن -إن تحققت- من احتواء كل خلاف أيديولوجي وتحويله إلى إسهام فاعل في التأسيس لحياة جديدة.

وينطلق هذا الكتاب -الذي توزّعت صفحاته في ستة فصول- من القناعة بأن أهم مقومات مشروع التنوير، ضبط الفجوة التنويرية الحتمية بين المثقفين والمجتمع، ويتوسّع في عرض أنماطها وفلسفتها. ثم يرصد مضامينها عبر قراءة تاريخ العراق الحديث كما كتبه العرب والعراقيون (حنا بطاطو، علي الوردي، فالح عبد الجبار، عباس كاظم) والغربيون (ريفا سيمون، تشارلس ترييب، فيبي مار). وتعمّق بقية الفصول في دراسة نتاج أربعة مثقفين عراقيين انشغلوا بردم هذه الفجوة، واقترح كل واحد منهم حلّة الخاص

رحلة يراع

الكاتب: عدنان السيد محمد العوامي.

الناشر: مؤسسة الانتشار العربي - بيروت، أطياف للنشر والتوزيع - القطيف.

الصفحات: ٢٣٥ من القطع الكبير.

سنة النشر: ط ١ - ٢٠١٨ م.

هذا الكتاب عبارة عن: رحلة تطوّف فيها القلم عبر مواضيع متنوعة، نشرت أو أقيت في ندوات، ومنتديات في أزمنة متفاوتة، تنقل فيها المؤلف بين التاريخ والسّير واللغة والأدب والاجتماع. في التاريخ تأمل في موثقات الحركات الوطنية، ودور زعمائها في الخلاص من نير الاستعمار البرتغالي، حيث تجلّت إنسانية الأوروبي المتحضر، ممثلاً بفاسكو دي كاما، وألفونسو دي البوكرك وسواهما، من بطولات حرق المدن بالأطفال والعجائز والشيوخ، إلى التمثيل بالجنث... ولا تختلف الحال مع العثمانيين الأتراك إلّا في الأسماء.

وصحب المؤلف شاعر الخليج الشيخ جعفر الخطي، وعصره، ودوره في تلك الحركات، ثم تطوف في وثائق أخرى ملقياً الضوء على دورها في توثيق التاريخ وتصحيحه، وكشف غوامضه، وجلاء معميّاته، واجتاز بسير بعض الشخصيات المعاصرة ذات الأدوار المؤثرة في الحركة الأدبية والريادة الصحفية، وغيرها. وتمتد السباحة إلى تتبع النخبة المثقفة في

فالعلاقة بين الحرية والتعقل أساس الديمقراطية وهي العمود الفقري لحقوق الإنسان، بل هي الميزة الأساس للحدثة.

المجتمع الأحسائي عين على الحاضر ونظرة إلى المستقبل

الكاتب: أحمد محمد اللويمي.

الناشر: دار روافد - بيروت، أطراف للنشر

والتوزيع - القطيف.

الصفحات: ٢٣٢ من القطع الوسط.

سنة النشر: ط ١ - ٢٠١٨ م.

يشير اللويمي في مقدمته إلى أن تطوير معيار لقياس التحول الاجتماعي أمر جوهري في تقييم حركة المجتمع، والتعرف على كنه هذا التحول واتجاهاته، والأمشاج التي ستعقد خلال عملية التطور؛ لتصبح مواليد المستقبل وأجياله القادمة، من المعايير الجوهرية في ضبط هذا التحول ورصده.

ويقول وفي معرض الإشارة للتغيير الاجتماعي الراهن: فقد شهدت الأحساء تطوراً اجتماعياً كبيراً في العقود الأخيرة، وأظهر المجتمع الأحسائي مرونة فائقة في الانفتاح على منتجات الحدثة، وأبدى قبولاً للكثير من وافد الأفكار والثقافات.

وهدف اللويمي من هذا البحث عمل قراءة متفحّصة لهذا التحول وطبيعته وجوهريته، للتعرف على طبيعة حركة المجتمع الأحسائي، فهل هو يسير نحو تحول بنوي إيجابي، أو هي حركة قشرية ظاهرية لا تستبطن أي تغييرات بنائية قد تفرز مستقبلاً مبانياً للواقع الحالي.

استعراض أخطاء فاحشة جمّة في نطقها وكتابتها لا يقع فيها أخوتها الأميون.

الكتاب توزّع في ثلاثة فصول وملحق صور ووثائق، وجاءت الفصول على النحو التالي:

الفصل الأول: تاريخ وسير.

الفصل الثاني: في الأدب واللغة.

الفصل الثالث: في الاجتماع.

العقل والحرية

الكاتب: فتحي التريكي.

الناشر: ابن النديم للنشر والتوزيع - الجزائر، دار

الروافد الثقافية - ناشرون، الأردن.

الصفحات: ١٥٧ من القطع الكبير.

سنة النشر: ط ١ - ٢٠١٦ م.

الكتاب تم تقسيمه إلى ثلاثة أبواب، يهتم الباب الأول بقضية العقل والتعقل، والثاني بقضية العقل والمطابقة، والثالث بقضية الحرية والحريات. وحاول المؤلف مساءلة المفاهيم والتعمق في المعاني الفلسفية التي تضمّنها حتى يتسنى للقارئ فهم أبعاد هذه الإشكاليات وتظهراتها في الفكر والواقع.

ويجزم التريكي أن قضية التعقل والحرية أساس كل القضايا المطروحة؛ لأنها ستدير السبيل لكل من يعمل على تحريك الواقع العربي الحالي، وذلك إذا تحرّر الإنسان العربي من معاناة الآثار النفسية والاجتماعية التي تشدّه إلى طرح القضية طرحاً مغلوّطاً فيستمر في عدم الانتباه إلى أساس فكرة الحرية وجوهرها، ويتوجّه بالدرس والتنقيب نحو الكيفيات والأنواع والنتائج فقط.

- ومن أهم المعالجات التي نظر لها الكتاب
في دراسته الراهنة للمجتمع الأحسائي ومحاولة
فهم مدى جديته في بناء مستقبل واعد، هو النظر
إلى جملة من القضايا الحيوية، ومنها:
- ١ - الهوية والأصالة.
- ٢ - المرأة كنموذج لقياس حجم التحولات.
- ٣ - دور أهل التخصصات العلمية
والأخرى المختلفة.
- ٤ - دور الفن في تنمية الوعي الاجتماعي.
- يذكر أن صفحات الكتاب توزعت في
ثمانية فصول وأربعة ملاحق تحمل استبانات
البحث.

101

25th year

Fall 2018 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 ٢٠٠٠ 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 جنيهه	«موريتانيا ١٥٠ أوقية
«ألمانيا ١٠ ماركات	«فرنسا ٣٠ فرنكاً
«هولندا ١٠ فلورن	«سويسرا ١٠ فرنكات
«أمريكا ٥ دولارات	«إيطاليا ٥٠٠ ليرة
	«كندا ٥ دولارات
	«استراليا ٦ دولارات

«الدول الأفريقية ٤ دولارات.

«الدول الأوروبية والأمريكية الأخرى ٥ دولارات.

موقعنا على الإنترنت: www.kalema.net