

١٠٩

السنة السابعة والعشرون
خريف ٢٠٢٠م / ١٤٤٢هـ



تصدر عن
منتدى الكلمة
للدراسات
والأبحاث

الكلمة

مجلة فصلية تعنى بشؤون الفكر الإسلامي وقضايا العصر والتجدد الحضاري

◆ كتب:

إشكالية العدالة
في الاجتماع
الإنساني.. مقاربات
فكرية ونقدية

◆ ندوات:

القرآن الكريم
في الدراسات
الاستشرافية
المعاصرة

◆ الكلمة بعد ربع قرن.. خطاب الكلمة الطيبة

◆ المثقف وإنتاج المعرفة الدينية

◆ تعزيز المواطنة طريق الاستقرار السياسي العميق

◆ الحضارة والعمران في موسوعة القرآن.. مقارنة

تحليلية ونقدية

◆ الكليات القرآنية.. دراسة في أهميتها وفوائدها

معرفتها

◆ العلم بين مبدأ البساطة ومبدأ التعقيد.. في نقد

الحاجة إلى شفرة الأوكامي

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الكلمة

مجلة فصلية تعنى بشؤون الفكر الإسلامي وقضايا العصر والتجديد الحضاري

تصدر عن منتدى الكلمة للدراسات والأبحاث

رئيس التحرير: زكي الميلاذ

مدير التحرير: محمد محفوظ

هيئة التحرير

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

الهيئة الاستشارية

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

الراحلون

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

المراسلات

http://www.kalema.net

Email: kalema@kalema.net

موقع المجلة على الإنترنت

البريد الإلكتروني

التنفيذ الطباعي

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

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

التوزيع

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

مؤسسة الفلاح للنشر والتوزيع - لبنان

الاشتراك السنوي

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

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



قواعد النشر في المجلة

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

يشترط في المادة المرسلة الشروط التالية:

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



الكلمة الأولى

■ الكلمة بعد ربع قرن.. خطاب الكلمة الطيبة / الدكتورة نعيمة إدريس ٥

دراسات وأبحاث

■ المثقف وإنتاج المعرفة الدينية / الشيخ حسن الصفار ٩

■ تعزيز المواطنة طريق الاستقرار السياسي العميق / محمد محفوظ ١٥

■ الحضارة والعمران في موسوعة القرآن.. مقارنة تحليلية ونقدية / زكي الميلاد ٤٣

■ الكليات القرآنية.. دراسة في أهميتها وفوائدها / ليث عبد الحسين العتاي ٧٠

■ العلم بين مبدأ البساطة ومبدأ التعقيد: في نقد الحاجة إلى شفرة الأوكامي / إدريس هاني ... ٩٣

■ التراث والتواصل الفلسفي عند محمد علي الكبسي / الدكتور عبد الحكيم صايم .. ١٠٥

■ المجتمع البشري والدفع المتسارع نحو مجتمع الشبكة: وباء كورونا أنموذجاً / الدكتور

أحمد محمد اللويمي ١١٦

رأي ونقاش

■ التاريخ وعالم المراثيات.. السينما نموذجاً / الدكتور عبد الرحيم الحسناوي ١٥٠

كتب - مراجعة ونقد

■ إشكالية العدالة في الاجتماع الإنساني.. مقاربات فكرية ونقدية / محمد تهامي دكير ١٦٢

نكذوات

■ مؤتمر: القرآن الكريم في الدراسات الاستشرافية المعاصرة: مقاربات نقدية لموسوعة

القرآن - ليدن/ محمد تهامي دكير ١٧٤

رسائل جامعية

■ قراءة فلسفية في نظرية تعارف الحضارات عند زكي الميلاد ١٨٤

■ إصدارات حديثة / إعداد: حسن آل حمادة ١٩٥

ثمة تحديات كبرى تواجه المشهد الإنساني والإسلامي اليوم، ولعل من أبرز هذه التحديات هو كورونا، هذا الفيروس الذي انتشر في كل دول العالم بلا استثناء، وفتك بشكل متواصل بكل المناطق والدول التي انتشر فيها، وتعطلت كل المصالح، وأصيبت دورة الإنتاج الاقتصادي بالكثير من التراجع والعطب من جرّاء انتشار هذا المرض في كل القطاعات الشعبية والاجتماعية.

ومجلة الكلمة تنشر في هذا العدد دراسة معالجة العلاقة التكنو-اجتماعية التي تنامت خلال فترة الإجراءات الاحترازية من وباء كورونا، وتأثيراتها الاقتصادية وانعكاساتها على الهوية، للباحث السعودي الدكتور أحد اللويمي بعنوان: «المجتمع البشري و الدفع المتسارع نحو مجتمع الشبكة».

وتشاركنا في هذا العدد مشكورة الباحثة الجزائرية الدكتورة نعيمة إدريس بتقديم شهادة عن الكلمة. ويشاركنا من العراق الباحث ليث العتاي بدراسة عن القرآن بعنوان: «الكليات القرآنية.. دراسة في أهميتها وفوائدها»، ومن الجزائر الباحث الدكتور الدكتور عبد الحكيم صايم بعنوان: «التراث والتواصل الفلسفي عند محمد علي الكبيسي»، ومن المغرب يشاركنا الأستاذ إدريس هاني بدراسة بعنوان: «العلم بين مبدأ البساطة ومبدأ التعقيد في نقد الحاجه إلى شفرة الأوكامي»، كما يشاركنا من المغرب كذلك الباحث الدكتور عبد الرحيم الحسنوي بدراسة تعرض لها في زاوية رأي ونقاش وهي بعنوان: «التاريخ وعالم المراثيات.. السينما نموذجا».

إضافة إلى المشاركات الأخرى، التي توزّعت على أبواب المجلة الثابتة. ونسأل الباري أن نكون قد وفّقنا في هذا العدد إلى تقديم ما هو جدير بالقراءة والتأمل.





الكلمة بعد ربع قرن..

خطاب الكلمة الطيبة

الدكتورة نعيمة إدريس*

ذات يوم بعثان عاصمة الأردن، كان لقائي الأول بالأستاذ الفاضل زكي الميلاد في مؤتمر: (الفلسفة في الفكر الإسلامي.. قراءة منهجية ومعرفية) الذي نظمه في أكتوبر ٢٠٠٨م، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، وأشرف عليه الأستاذ الرائع الدكتور فتحي الملكاوي.

وقد سبق لي أن تعرفت على اسم المفكر زكي الميلاد، فقد قرأت له بعض ما كتب خاصة عن الأستاذ مالك بن نبي رحمه الله، ومن تبادل الحديث معه أدركت أننا نشترك في تقدير مفكرنا الكبير ابن نبي الأمر الذي أسعدني كثيراً.

بالأردن كان لقائي الأول والذي لم يتكرر بالفاضل زكي الميلاد، وهو يحمل معه أعداداً من مجلة (الكلمة) والتي أهداني نسخاً منها، كان الرجل عندما يتحدث تحس أنه يزن كل كلمة كانت تصدر عنه، كل كلمة تحمل معنى وقصداً كبيرين، انتقاء قصدي، أدركت حينها أن المجلة ورئيس تحريرها يشكلان موقفاً فكرياً منسجماً مسؤولاً، وأنها تنتهج طريقها بخطى محددة الأهداف والمقاصد.

* باحثة من الجزائر، المدرسة العليا للأساتذة قسنطينة، نشرت عدة بحوث في مجلة الكلمة، البريد الإلكتروني: dris_naima@yahoo.fr

لذا لم أتفاجأ وأنا أتلقى الخبر السار على نيل (الكلمة) اليوبيل الفضي بعد مضي ربع قرن من الصدور المنتظم لأعدادها، وبكفاءة عالية على جميع المستويات، رغم الظروف الصعبة والعراقيل والطوارئ التي تعيق الالتزام بالنشر في مواعيده، لكن إرادة الفريق العامل كانت في مستوى التحديات، فهنيئاً للكلمة ولطاقمها العامل كل باسمه ومكانته بهذا النجاح المستحق.

وجدت نفسي وأنا أخط شهادتي لمجلة (الكلمة) أستعيد هذه الذكريات الجميلة التي جمعتني بمفكرين أمثال الدكتور طه عبد الرحمن الذي كان ضيف شرف المؤتمر المذكور، والدكتور حسن حنفي وغيرهم، حيث دار الحديث حول مواضيع شتى تهم الشأن العربي الإسلامي، وكنت أستمع وأستفيد وأدلي برأيي، كان لقاء مميزاً بدأت منه أواصر علاقتي تتشكل وتقوى مع مجلة (الكلمة).

الكلمة هذا العنوان الملفت جداً، المشحون بالدلالة والمعنى والقيمة، أصغر وحدة تبنى عليها اللغة هي الكلمة، ومع ذلك لا يمكن أن نتخيل ما مدى قوة كلمة واحدة، خلق الله سبحانه وتعالى الكون بكلمة منه فقال: كن، فكان العالم والإنسان وكل الخلق.

كما شَرَفَ الله الإنسان وخصه بالكلام العاقل: ﴿فَتَلَقَّى آدَمُ مِنْ رَبِّهِ كَلِمَاتٍ﴾، كلمتنا نحن البشر كلمات ذات مفعول وأثر قد يكون طيباً، وقد يكون غير ذلك.

الله، الدين، الإيمان، الوطن، الأب، الأم، الحب، الرسالة، الحياة، الأمل، الحرية، الشهادة، الحقيقة، الصدق... كلمات مفردة ولكن معانيها تحمل من القوة والعمق والعاطفة ما يقهر قوة السلاح، لهذا نحن مطالبون أن ننتقي كلماتنا بكل عناية ودقة فائقتين حتى لا يفهمنا الآخر خطأ أو نجرح أو نتألم.

فالكلمة ليست حروفاً جوفاء، فكم هدأت الكلمات من روعنا وكانت بلسماً شافياً، وكم جرحتنا وهوت بنا، لذا لم يخطئ من قال: إن الكلمة هي أقوى شيء في العالم، وإن الكلمة سلاح العصر ونحن نعيش أقوى وأسرع وسائط الاتصال والإعلام والتأثير الجماهيري.

هذا ما أدركه - حسب اعتقادي المتواضع - الطاقم المسؤول عن (الكلمة) عندما اختار لمجلته هذا العنوان المختصر والمعبر جداً. لكن هل ترى أن مجلة (الكلمة) جسدت سيرة معنى الكلمة، وقدمت عبر تاريخها ما تستحقه أمتنا من كلمات تسهم في النهوض بها من غفلتها، وبعث وعيها من خلال مئات المقالات والدراسات التي ظلت تنشرها لمدة تجاوزت ربع القرن؟

لسنوات وأنا على تواصل بالمجلة وأعدادها، إن القارئ والمتأمل في سلسلة هذا المنتج الفكري لمجلة (الكلمة) يقف على الملاحظات التالية:

أولاً: يوجد خط فكري واضح يميز مجلة (الكلمة)، خط واضح المعالم، يتسم بالوسطية والانفتاح، وبالأصالة والتمسك بثوابت ديننا الحنيف، في توليفة جميلة بعيداً عن أي تعصب مذهبي أو فكري.

ثانياً: هذا الخط الفكري من أهم الأسباب التي شجعت الكتاب والمثقفين من كل بلدان عالمنا الإسلامي وعلى اختلاف توجهاتهم الفكرية إلى أن يتوجهوا بنشر أبحاثهم في (الكلمة) لثقتهم في وصول كلماتهم للقارئ بكل أمانة دون زيادة أو نقصان، وهذا أمر بالغ الأهمية.

ثالثاً: نسجل كذلك حرص المجلة على مستوى راقٍ من الكتابة مضموناً، والإخراج شكلاً، مستوى يسير نحو الجودة والتميز بما يضمن لها مقروئية نوعية دائمة، وهذا الذي تحقق فعلاً، حيث نجد كفاءات كثيرة وأسماء مرموقة بين أعداد الكلمة باتت تستقطب المثقف والقارئ العربي.

رابعاً: ضمنت (الكلمة) للناشرين بها الحرية في النشر والتعبير عن آرائهم، ما دامت الآراء والمواقف يعبر عنها بكلمات مهذبة وبمناهج أكاديمية معتمدة على الأدلة والحجج بعيداً عن الإشهار والتشهير والتجريح، بل اشترطت جواً تسوده كلمات الاحترام المتبادل بين الجميع وللجميع، لذا لا نستغرب أن نجد أقلاماً تنشر في نفس المجلة (الكلمة) رغم تنوعها الفكري والأيدولوجي والمذهبي، وهذا دليل قوي على انفتاحها وعدم تعصبها حتى تجاه المواقف التي لا تتفق (الكلمة) معها فكرياً.

خامساً: لا بد من كلمة حق للتاريخ، لقد فتحت (الكلمة) أبواب النشر للجميع ودون محاباة أو وساطة، لكل الأقلام الجادة لتعبر عن آرائها بمنهجية علمية عالية، حتى أصبحت قبلة للمفكرين والمثقفين، مما أعطها سمعة واسعة طيبة طيب الكلام الذي تنشره.

سادساً: مؤكداً أن سر نجاح المجلة يعود لاهتمامها المحوري بقضايا الأمة ورصد كل التطورات، نلمس هذا في عناوين المقالات والافتتاحيات التي تخصص للراهن العربي الإسلامي. وهذا يدل على انخراط (الكلمة) في قضايا الأمة، وأنها تحاول من خلال قوة وتأثير كلمة الصواب والحق أن تسهم في إيجاد حل للمعاناة وللتخلف ولكل ظواهر التطرف المؤلمة وقلة الوعي التي نعاني منها، وبالتالي تسهم في النهوض الحضاري المأمول.

سابعاً: إن الرسالة التي اضطلعت بها المجلة تنسجم بشكل كبير مع تطلعات الأمة الإسلامية، لكنها لا تقف عند حدود العالم العربي الإسلامي، فالآخر المختلف عن لغة وديننا وثقافته، له وجود ومكان ضمن الدراسات المنشورة، أي إن البعد الإنساني له حضوره، والفكر العالمي له مقارباته الفكرية معنا، وهذا دليل الانفتاح الذي نتمنى أن يسود بيننا

أولاً، ومع الآخر ثانياً ضمن أطر العقلانية والاحترام المتبادل.

ثامناً: والذي أركز عليه في شهادتي هذه أن الآخر الذي يجهل الإسلام أو المسلم المشحون بالمغالطات والأفكار التي لا علاقة لها بديننا، إذا تمكن وقرأ وطالع منشورات مجلة (الكلمة) سيخرج بالفهم الأصح والأقرب للإسلام الذي هو رحمة للإنسانية، إسلام الكلمة الطيبة، الأخلاق الحميدة، الحوار الهادئ، إسلام التفكير لا التكفير، الإسلام الذي يؤكد أن الاختلاف رحمة، وأن لكل أمة شريعة ومنهجاً، وأن حكمة ذلك عند الله سبحانه وتعالى ولا سلطان لأحد على آخر.

ما أحوجنا أن نرتقي بوعينا ونطور لغتنا، ونرتقي بكلماتنا ونسمو بمواقفنا وسلوكنا، ما أحوجنا أن نبدأ يومنا بابتسامة، تتلوها كلمة طيبة، تمدنا عزماً وأملاً، مجتمعاتنا ملّت من الإخفاقات والإحباطات، هي بحاجة ماسة إلى كلمات تجدد الثقة وتبعث الوعي، ربما هي مسؤولية الجميع، لكن تتضاعف على المثقف وعلى الكاتب منتج المقال والكتاب، وعلى من يشرف على إصدار مجلة، واليون شاسع بين كلمة وأخرى، كما جاء في القرآن الكريم: ﴿أَلَمْ تَرَ كَيْفَ ضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا كَلِمَةً طَيِّبَةً كَشَجَرَةٍ طَيِّبَةٍ أَصْلُهَا ثَابِتٌ وَفَرْعُهَا فِي السَّمَاءِ * تُؤْتِي أُكْلَهَا كُلَّ حِينٍ بِإِذْنِ رَبِّهَا وَيَضْرِبُ اللَّهُ الْأَمْثَالَ لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ * وَمَثَلُ كَلِمَةٍ خَبِيثَةٍ كَشَجَرَةٍ خَبِيثَةٍ اجْتُثَّتْ مِنْ فَوْقِ الْأَرْضِ مَا لَهَا مِنْ قَرَارٍ *﴾.

والحق أقول وهذه شهادة للتاريخ أن مجلة (الكلمة) اختارت الكلمة الطيبة بكل دالاتها عن وعي ومسؤولية، وقد وفقت في ذلك إلى حد بعيد.

لقد تعرفنا على بعضنا البعض كأساتذة ومثقفين وكتاب كلمة، عبر صفحات (الكلمة)، تحاورت عقولنا، تجادلت آرائنا والتي هي أحسن، ننتمي إلى بلدان مختلفة ومن تخصصات متعددة، نتبنى آراء ومواقف متقاربة ومتباعدة، ومع ذلك تمكنا من الحوار، ومن الاستماع إلى بعضنا البعض في جو مفعم من الاحترام أساسه الكلمة الطيبة.

يعود الفضل لمجلة (الكلمة) أنها عرّفتنا على أسماء مهمة في عالم المعرفة والفكر قصرنا في معرفتنا بهم، فوسعت بذلك مداركنا وأضافت لنا الجديد، دفعت بالشباب قدماً بمنحها فرصة النشر لأسماء غير معروفة بعد أن توسمت فيهم الكفاءة والجدية، فاتحة لهم صفحاتها دون قيد أو شرط غير الالتزام العلمي الرصين، وهذا يحسب لها.

أخيراً أجدد التهاني متمنية لكم دوام التقدم والنجاح، آملة أن تبقى (الكلمة) وفية للخط المستقيم الذي رسمته لنفسها بداية، وأن تسعى دائماً هي ونحن جميعاً لنشر الكلمة التي تؤلف القلوب، وتشر الوعي، وتصحح المفاهيم، وتغرس القيم النبيلة، التي تخرج أمتنا إلى نور الحكمة والفضيلة.

المثقف وإنتاج المعرفة الدينية

الشيخ حسن الصفار

□ مقدمة

مفهوم المثقف من المفاهيم الحديثة يقصد به تارة من تكون وظيفته العمل الفكري في قبال الأعمال اليدوية، بما يشمل أهل الاختصاص وغيرهم من ذوي الاهتمام بالقضايا المعرفية. وهناك من يرى أن المثقف من له درجة علمية أكاديمية واطلاع معرفي عام. ونقصد نحن بالمثقف من له اطلاع وافر على معارف متعددة ليست بمعزل عن قضايا المجتمع العامة.

أما المعرفة الدينية فنقصد بها: الأفهام والمعارف المنتسبة للدين، فيما يتصل بالجانب الفكري من المعتقدات والمفاهيم والآراء، أو الجانب العملي السلوكي من الأحكام والأخلاق والممارسات الشعائرية. هذه الأفهام لها تأثير على رؤية معتنقيها للحياة، وأنماط سلوكهم فيها، وعلى مواقفهم من الأحداث واستجاباتهم للتحديات، ولهذا يمكن القول: إن واقع المجتمعات المتدينة يتأثر بطريقة فهمها للدين.

□ المؤسسة الدينية وإنتاج المعرفة

الفهم الديني في مجتمعاتنا تنتجه المؤسسة الدينية، من الفقهاء والعلماء،

والخطباء، والدعاة، والمتصدين للحالة الدينية في المجتمع، وهذه المؤسسة الدينية سمات وخصائص، من أبرزها ما يلي:

١- تنطلق هذه المؤسسة من مناهج تعليمية تتمحور حول النص الديني، وغالبًا ما تكون هذه المناهج تقليدية متوارثة.

٢- تبالغ المؤسسة الدينية غالبًا في الحرص على الأصالة والموروث الديني، فيكون انفتاحها محدودًا على تطورات الحياة، ومعطيات العلوم الحديثة.

٣- تهتم هذه المؤسسة بمراعاة الأعراف، والتقاليد السائدة في مجتمعات المتدينين نظرًا لصلتها الوثيقة بالحالة الشعبية.

ومن الطبيعي أن تنعكس هذه السمات على ما تنتجه هذه المؤسسة من معرفة دينية، فتكون في معظمها ضمن هموم المجتمعات القديمة، وبلغة العصور السابقة، وغير معنية بمواكبة تطورات الحياة، ومستجدات الفكر والمجتمع الإنساني الحديث. كما تغض الطرف عن أعراف وتقاليد في مجتمعاتها، قد لا يكون لها منشأ ديني، ولا تتفق مع مقاصد الدين، وقد تمنحها الشرعية والتأييد استجابة للعواطف السائدة. وهناك في المؤسسة الدينية من تجاوز هذه الحالة، وانطلق في أفق التغيير والتطوير، لكنه يواجه العوائق التي تفرضها الحالة العامة الغالبة.

□ بروز شريحة المثقفين

في الماضي لم يكن هناك مزاحم ومنافس للمؤسسة الدينية في الاهتمام بالمعرفة وإنتاجها بشكل عام، فالأمية كانت سائدة، والناس منشغلون بشؤون حياتهم اليومية، وإذا كان هناك من يهتم بالثقافة والمعرفة، فهم أفراد من الأدباء والكتاب لا يطمحون إلى تأثير اجتماعي، أو هم غير قادرين على إنجازهم.

أما اليوم فقد ساد التعليم، وأنشئت الجامعات، وتوفرت الكتب والمطبوعات ووسائل الإعلام ومواقع التواصل الاجتماعي، وأتيحت فرص الوصول إلى المعلومات والمعارف، في مختلف مجالات الحياة. فتشكّلت في مجتمعاتنا شريحة من الأكاديميين في مختلف التخصصات العلمية، ومن حملة المعارف، والمهتمين بقضايا الثقافة والمجتمع، وهي شريحة متنامية.

ولأن هذه الشريحة تختلف عن أبناء المؤسسة الدينية في التكوين العلمي والثقافي، وفي طبيعة الأجواء التي تنتمي إليها، من حيث الانفتاح على المجتمعات والحضارات المختلفة،

عبر البعثات التعليمية، والمؤتمرات الدولية، والتواصل المعرفي مع مراكز التطور والتقدم في العالم.. فمن الطبيعي أن تكون هذه الشريحة في موقف ناقد وغير منسجم مع دور المؤسسة الدينية، وإنتاجها المعرفي.

وهنا يجد المثقف نفسه أما أحد الخيارين: أما الابتعاد عن الاهتمام بالشأن الديني، وتركه لأهله، والتفرغ لعمله الوظيفي وشؤونه الخاصة، وقد يمارس نشاطاً معرفياً ثقافياً بعيداً عن الوسط والشأن الديني. أو التصدي لإنتاج ثقافة دينية مختلفة، وممارسة دور النقد للمؤسسة الدينية، ونتاجها المعرفي، مما يدخله في صدام مع جمهورها العريض، وقد يأخذ هذا الصدام منحى حاداً، يدفع المثقف إلى اتخاذ رد فعل تجاه الدين والحالة الدينية بمجملها. كما قد تتخذ بعض أطراف المؤسسة الدينية موقف الحكم عليه بالتمرد على الدين والضلال عنه.

□ المنافسة الإيجابية

إنني أعتقد أن الموقف المطلوب من المثقف، هو المنافسة الإيجابية مع المؤسسة الدينية، في ميدان إنتاج المعرفة والثقافة الدينية، وذلك عبر المنهجية التالية:

أولاً: الانفتاح على مصادر المعرفة الدينية

لا ينبغي للمثقف أن يكتفي بالقراءة العابرة، والاطلاع السطحي المحدود على القضايا الدينية، فهناك ثروة عظيمة من العلم والمعرفة في التراث الديني، لا يصح تجاهلها، والتكرار لها، والاستهانة بها. إن بعض المثقفين قد يتسرع في تكوين انطباع سلبي تجاه المعرفة الدينية، قبل أن يصرف جهداً في الدراسة والبحث، وقد يأخذ موقفاً من بعض القضايا الدينية دون أن يطلع على خلفياتها وأدلتها، وقد يكون الرأي الديني الذي ينتقده المثقف ليس مجمعاً عليه دينياً، وإنما يمثل رأياً من الآراء.

إن على المثقف أن يتعرف على الدين من داخله، وضمن المنهجية العلمية، وهذا ما أشار إليه المفكر محمد أركون في كتابه (من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي) حيث قال: «ولهذا ينبغي على المفكر المسلم الحديث أن يحتاط لنفسه جيداً ويجهز نفسه علمياً بشكل لا غبار عليه، فيطلع على كل ما يخص معرفة النصوص القديمة أو الشروط التقنية للاجتهاد الكلاسيكي، ينبغي أن يمتلك كل ذلك أولاً، فلا يعتبره تحصيل حاصل، أو شيئاً تراثياً لا قيمة له. ذلك أن الانتقال من مرحلة الاجتهاد الكلاسيكي إلى مرحلة نقد العقل الإسلامي،

ينبغي أن يُصمَّم ويصوَّر على أساس أنه امتداد للاجتهاد الكلاسيكي وإنضاج له^(١).

إن من المؤسف أن نرى اهتمام المستشرقين والباحثين الغربيين بدراسة مصادر التراث الإسلامي وقضاياه بجدية ودقة، بينما يعرض عن ذلك بعض مثقفي مجتمعاتنا الإسلامية، إما لفقدانهم الثقة في تراثهم، وانبهارهم بثقافة الآخر، أو خضوعاً لحالة الكسل، وفقدان الجدّة في البحث العلمي.

وقد تيسرت في هذا العصر سبل الوصول إلى العلوم الشرعية الدينية، فهناك صياغات جديدة لبعض هذه العلوم كالفسلفة، والفقه، وعلم أصول الفقه، وعلم الحديث، بجهود بعض الأعلام المجددين كالسيد محمد باقر الصدر، والشيخ محمد جواد مغنية، والسيد محمد تقي الحكيم، والشيخ عبدالهادي الفضلي، والشيخ حيدر حب الله، والدكتور مهدي فضل الله، وآخرين.

إن دراسة مصادر المعرفة الدينية تجعل المثقف أكثر عمقاً في إحاطته بالفكر الديني، وأقرب إلى الموضوعية في تقويمه ونقده، وأقدر على المشاركة والمنافسة في إنتاجه وعرضه.

ثانياً: التواصل مع المؤسسة الدينية

إنه لا مبرر للقطيعة والتباعد بين المثقف والمؤسسة الدينية، فالمؤسسة الدينية مطالبة بالانفتاح على المثقفين للاستفادة من خبرتهم وكفاءتهم، والمثقف مطالب بالمبادرة للتواصل مع جهات هذه المؤسسة في مجتمعه، ومع المرجعيات الدينية في المراكز الرئيسية، إذا كان يهمه شأن الدين الذي ينتمي إليه، ومصلحة الأمة والمجتمع.

وعبر التواصل يقدم المثقف نقده وتقويمه ومقترحاته، ويضع الجهات الدينية في صورة الواقع الذي يعيشه العالم والمجتمع، ويلفتهم إلى خطورة التحديات التي يدركها، فقد يكون اطلاع الجهات الدينية غير كاف على هذا الصعيد.

إن المؤسسة الدينية متجذرة في مجتمعاتنا، وذات تأثير كبير على واقع هذه المجتمعات الفكرية والسلوكية، ولا يمكن إلغاء دورها في المجتمعات المتمتية للدين، وأي جهد يُصرف في ترشيد مسار هذه المؤسسة، وإصلاح نقاط الضعف والخلل فيها، سينعكس إيجاباً على أداء دورها، وستكون رافعة نهوض وتقدم في المجتمعات والأوطان، أكثر من أي شريحة أخرى.

(١) محمد أركون، من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي، ترجمة: هاشم صالح، ص ١١.

ثالثاً: التصدي لإنتاج المعرفة الدينية

حين يتصدى المثقف لإنتاج المعرفة الدينية، من خلال البحث والدراسة لمنابعها ومصادرها، فإن نتاجه سيكون إضافة نوعية مهمة للساحة الفكرية والاجتماعية. ذلك أن المثقف يستمد معارفه من العلوم الحديثة، ومن مواكبته لواقع الحياة، ونشأته الأكاديمية، وهو على تماس مباشر مع التحديات الفكرية والاجتماعية، ولديه تواصل مع طبقات واتجاهات مختلفة. كما أنه أقل خضوعاً لتأثير واقع الأعراف والتقاليد الشعبية، قياساً بحال أعضاء المؤسسة الدينية، فهو أكثر جرأة على النقد والتجديد في مجال المعرفة الدينية.

ويتواجد المثقف في ساحات قد لا تكون ضمن ساحات تواجد المؤسسة الدينية، مما يضيف فرصاً جديدة لانتشار المعرفة الدينية.

وفي تاريخنا المعاصر لمعت أسماء لمثقفين مسلمين من خارج المؤسسة الدينية كان لهم عطاء مميز في رفد المعرفة الدينية، مثل عباس محمود العقاد، ومحمد إقبال اللاهوري، ومالك بن نبي، وفي إيران هناك عدد من المفكرين الذين كان لهم دور في حركة الفكر الإسلامي والنهضة المعاصرة، كالمهندس مهدي بازرگان، وجلال آل أحمد والدكتور علي شريعتي.

ويمكن للمثقف أن يتناول أي موضوع في المعرفة الدينية يجتهد في بحثه، وبإمكانه أن يكون فيه ناقداً لآراء العلماء، ضمن منهجية النقد العلمي، وسيكون نقده محفزاً للعلماء الدين للمناقشة والبحث، مما يعالج حالة الركود والسكون، وستكون النتيجة لمصلحة العلم والمعرفة، فقد تستجيب المؤسسة الدينية لتعديل وتغيير بعض الآراء، أو تثبت للمثقف جانب الخلل فيما طرحه.

وقد أشار الشيخ مرتضى مطهري إلى أن طرح الأسئلة والإشكالات على الفكر الديني هو عامل تقوية للفكر الديني، يقول رحمته الله: «إنني على العكس من الكثيرين لا أغضب من الشكوك والشبهات التي تثار حول الإسلام - وبالرغم من حبي لهذا الدين واعتقادي به - بل أفرح من أعماق قلبي، لأنني أعتقد - وقد علمتني التجربة - أن الهجوم على هذا الدين السماوي المقدس، كلما كان أقسى وأشد في أي جهة من الجهات، ازداد جلاء وبهاء، وبدا مرفوع الهام قوياً»^(٢).

وليس هناك مجال من مجالات المعرفة الدينية يحظر على المثقف بحثه وإبداء النظر فيه ضمن الإطار العلمي، إلا في مجال إصدار الفتوى، فإن إصدارها يستلزم امتلاك أدوات

(٢) مرتضى مطهري، نظام حقوق المرأة في الإسلام، ص ٣٧.

الاستنباط والاجتهاد.

وقد يواجه المثقف اعتراضات من بعض علماء الدين على ما يطرح من فكر ورأي يرتبط بالمسألة الدينية، لكن مثل هذه الاعتراضات تحصل في داخل المؤسسة الدينية بين أطرافها واتجاهاتها المختلفة، ولا ينبغي أن تكون مانعاً وعائقاً عن تحمّل المثقف المسلم المسؤولية تجاه دينه ومجتمعه. كما لا ينبغي أن يكون رد فعله انسحابياً ولا عدائياً، بل ضمن إطار الحوار العلمي، والتزام أخلاق الاختلاف المشروع.

تعزير المواطنة

طريق الاستقرار السياسي العميق

محمد محفوظ

□ في معنى المواطنة

يحتل مفهوم المواطنة موقعاً مركزياً في الفكر القانوني والدستوري المعاصر؛ إذ إن المواطنة -بما تشكل من شخصية اعتبارية- لها حقوق وواجبات، وهي أحد الأعمدة الرئيسة للنظريات الدستورية والسياسية المعاصرة. إذ إن الفكر السياسي الحديث يعتمد في البناء القانوني للوطن على هذا المفهوم، ويحدد له جملة من الإجراءات والاعتبارات. لذلك فإننا نعتقد أن تطوير واقعنا السياسي والقانوني اليوم مرهون إلى حد بعيد على قدرتنا على المستويين النظري والعملي لبلورة هذا المفهوم، وتوفير المناخ السياسي والقانوني والثقافي لكي يتبلور هذا المفهوم كحقوق وواجبات في الفضاء الاجتماعي والوطني.

ومن الطبيعي القول في هذا الإطار: إن المجال العربي اليوم لا يمكن أن يخرج من أزماته وتوتراته الداخلية إلا بإعادة الاعتبار في السياسات والإجراءات والتشكيلات إلى مفهوم المواطنة، والعمل على صياغة فضاء وطني جديد، قوامه الأساس ومرتكزه الرئيس هو المواطنة بصرف النظر عن المنابت الأيديولوجية أو القومية أو العرقية. إذ إن التنوع المتوفر في هذا الفضاء

بعناوين متعددة ومختلفة، لا يمكن أن يتوحد في الفضاء الوطني، إلا بمواطنة حقيقية، يمارس كل مواطن حقه ويلتزم بواجبه دون مواربة أو مخاتلة. فالمواطنة بكل ما تحتضن من متطلبات وآليات هي حجر الأساس في مشروع البناء الوطني الجديد.

وذلك لأن الكثير من الأزمات والتوترات المتوفرة في العديد من البلدان العربية، هي في المحصلة النهائية من جراء تغييب مفهوم المواطنة والإعلاء من شأن عناوين خاصة على حساب الإطار الوطني العام. إن هذا النهج الذي غيَّب أو ألغى المواطنة لصالح ولاءات خاصة، هو الذي -عبره وعبر متوالياته وتأثيراته- فاقم التوترات، وزاد من الاحتقان السياسي، وأدى إلى هشاشة الاستقرار الاجتماعي في العديد من الدول، وأفضى إلى خلق جُزُر اجتماعية معزولة بعضها عن بعض، لا يجمعها إلا الاسم والعنوان العام.

من هنا فإن الخطوة الأولى في مشروع الحل والإصلاح هي تأسيس العلاقة بين مكونات المجتمع والدولة على أسس وطنية تتجاوز كل الأطر والعناوين الضيقة. بحيث يكون الجامع العام لكل المكونات والتعبيرات والأطراف هو المواطنة التي لا تعني فقط جملة الحقوق والمكاسب الوطنية المتوخاة، وإنما تعني -أيضاً- جملة الواجبات والمسؤوليات العامة الملقاة على عاتق كل مواطن.

وهذا بطبيعة الحال لا يعني أن تكون رابطة المواطنة رابطة قسرية - قهرية، وإنما هي رابطة طوعية - اختيارية قائمة على الاختيار الحر والتعايش السلمي بين جميع المكونات والتعبيرات. وتأخذ هذه الرابطة فعاليتها وقدرتها من طبيعة العقد الوطني والمضامين السياسية والثقافية الاجتماعية التي يتضمنها ويحتضنها.

فإطار المواطنة في المنظور الحضاري، يقوم على مفهوم الجماعات الحرة والمتوافقة والمتعايشة بالتراضي والوئام والشراكة. والتجارب السياسية في العديد من المناطق والمجالات الحضارية أثبتت أن دحر الخصوصيات الذاتية أو الجماعات الفرعية لصالح الإطار العام، لا يفضي إلى وحدة ومواطنة سليمة، بل تدفع محاولات الإقصاء والدحر إلى تشبُّث كل جماعة بذاتها وخصوصياتها وتنعزل نفسياً وشعورياً وثقافياً عن الجماعات الأخرى.

لذلك فإننا نعتقد أن خلق مفهوم المواطنة الجامع والحاضن لكل الجماعات والتعبيرات، لا يتأتى بإفناء الخصوصيات الثقافية أو إقصائها وتهميشها، وإنما عبر توفير النظام القانوني والمناخ الاجتماعي - الثقافي الذي يسمح لكل التعبيرات والحقائق الثقافية من المشاركة في إثراء الوطن والمواطنة. وهذا لا يعني التشريع للفوضى أو الميوعة تجاه الجوامع المشتركة. وإنما يعني وبعثاً أن الالتزام بالجوامع والمشاركات الوطنية ومقتضياتها،

لا يتأتى إلا بالحرية والعدالة ومتوالياتها التي تنعكس في السياق الوطني ومستوى التزام الجميع بالوحدة والاندماج الوطني.

ومن خلال هذه الممارسات المنضبطة بضوابط العدل والحرية، يتم تطوير قواعد الوحدة والإجماع الوطني. ودستور المدينة المسمى تاريخياً بصحيفة المدينة التي صاغ بنودها رسول الإسلام ﷺ، هي عبارة عن معاهدة قانونية جمعت كل الأطراف وتعبيرات المجتمع على أساس دستوري لكل طرف حقوق وواجبات ومسؤوليات. إذ حددت الصحيفة مجموع المبادئ والقواعد والمسؤوليات التي على أساسها قامت هذه الرابطة ويتم الدفاع عنها. إذ جاء فيها «وإن المؤمنين لا يتركون مفرحاً بينهم، وأن يعطوه بالمعروف في فداء أو عقل، ولا يحالف مؤمن مولى مؤمن دونه. وإن المؤمنين المتقين أيديهم على كل من بغى منهم أو ابتغى دسيسة ظلم وإثم، أو عدوان، أو فساد بين المؤمنين. وإن أيديهم عليه جميعاً ولو كان ولد أحدهم. ولا يقتل مؤمن مؤمناً في كافر، ولا ينصر كافراً على مؤمن. وإن ذمة الله واحدة، يحير عليهم أذناهم. وإن المؤمنين بعضهم موالي بعض دون الناس».

فالنموذج الذي تُرسي دعائمه صحيفة المدينة يتجه إلى تأسيس الوحدة على قاعدة الاختيار الحر والرابطة الطوعية القانونية بين تعبيرات وقوى مجتمعية تتساوى في الحقوق والواجبات وتتعاون على حماية حرياتهم ومكاسبها الوطنية والاجتماعية.

فليس من شروط المواطنة الاتفاق في الرأي أو الاشتراك في الدين أو المذهب أو القومية. إن مفهوم المواطنة يستوعب كل هذه التعدديات والتنوعات، ويجعل المناخ السياسي والثقافي والاجتماعي مؤاتياً لكي تمارس كل هذه التعدديات دورها ووظيفتها الحضارية والوطنية في إثراء الواقع الوطني ومده بأسباب الاستقرار والانسجام الاجتماعي.

وترتكب جريمة كبرى بحق الوطن (أي وطن)، حينما يتم التعامل مع مفهوم المواطنة على مقاس واحد وفي حدود الاشتراك في أحد العناوين السالفة.

إن المواطنة لا تُبنى بدحر خصوصيات المواطنين أو تهميش بعضهم لدواعي ومبررات معينة، وإنما هذا المفهوم يبنى كحقيقة واقعية باحترام الخصوصيات وفسح المجال القانوني والثقافي لكل التعدديات والتعبيرات للمشاركة في بناء الوطن وتعزيز قوته، وإنجاز مشروعه التنموي والحضاري. وكل ثقافة تؤسس للتمايز أو التفريق بين أبناء الوطن الواحد على أسس تاريخية أو فكرية وسياسية، هي ثقافة تساهم بشكل أو بآخر في تقويض أركان الوحدة الوطنية، وتعد إسفيناً في مشروع الوطن والمواطنة.

فالمواطنة كمفهوم وإجراءات وحقائق، هي الإبداع الإنساني الدستوري الذي

يضمن لجميع المكونات والتعبيرات المشاركة في إدارة الشأن العام وإثراء الوطن على مختلف الصعد والمستويات.

فالوطن الذي تتعدد انتماءات مواطنيه، لا خيار أمامه لضمان الوحدة والاستقرار إلا تأسيس الأوضاع القانونية والسياسية على مبدأ المواطنة ومقتضياتها الدستورية والسياسية. بحيث تكون مؤسسة الدولة محايدة تجاه انتماءات مواطنيها.. بمعنى أن انتماء المواطن الديني أو القومي أو العرقي، لا يزيد من فرصه ومكاسبه وامتيازاته، كما أنه ليس سبباً لانتقاص حقوقه أو فرصه في المشاركة في الحياة العامة.

فالتعدد لا يمكن أن يدار في الإطار الوطني إلا بمواطنة تضمن للجميع حقوقهم، وتفسح المجال أمامهم للالتزام بواجباتهم والقيام بمسؤولياتهم.

وإرساء مبدأ المواطنة في نظام العلاقات بين أبناء الوطن الواحد وبينهم وبين مؤسسة الدولة، لا يلغي الروابط والمشاركات الأخرى، وإنما يصونها ويحترمها ويوفر لها قنوات المشاركة في إثراء الوطن وتنمية المضامين الحضارية والأخلاقية لدى المواطنين.

فالالتزام بمقتضيات المواطنة لا يناقض الالتزام الديني أو القومي، بل هو الفضاء الاجتماعي الذي تتمكن فيه من ترجمة التزاماتنا الدينية والقومية.

فالتطلع الديني يتجه إلى التعاون والتضامن وإشاعة الوئام والاستقرار وتحمل المسؤولية العامة، ولا ريب أن مبدأ المواطنة يتضمن هذه التطلعات ويعمل على إنجازها في الواقع الخارجي. كما أننا اليوم لا يمكن أن نلتزم بمقتضيات انتمائنا القومي إلا ببناء أوطاننا على أسس الحرية والعدالة والمساواة. وبوابتنا لذلك هي المواطنة بكل حقائقها ومضامينها الدستورية والسياسية والحقوقية. فهي جسر التزامنا الديني والقومي في حدود الإطار البشري الذي يجمعنا في دائرة الوطن الواحد.

والثالث القيمي الذي يستند إليه مبدأ المواطنة، هو العدالة والحرية والمساواة. إذ إن المواطنة تقتضي أن جميع المواطنين على حد سواء في الفرص والمكاسب والمسؤوليات، كما أن النظام الإداري والتنفيذي والإجرائي، يستهدف تحقيق العدالة بين الجميع بدون تحيز مسبق. وهذا يقتضي أن يكون الجميع تحت سلطان القانون. إذ إن سيادة القانون هي التي تحقق معنى العدالة في الحياة العامة. ويبقى الحاضن الأكبر لمبدأ المواطنة هو الحرية. حيث ينعم المواطن -بصرف النظر عن أصله ومنبته- بكل الحقوق والآفاق التي يبلورها ويمنحها نظام الحرية في الواقع الاجتماعي.

وهذا المنظور تتجلى حقيقة لا لبس فيها وهي: إن المواطنة ليست شعاراً مجرداً عن

حقائق ووقائع الحياة. وإنما هي منظومة قيمية وإدارية وسياسية، تتجه بكل إمكاناتها لمنح المواطن كل حقوقه، وتحفزه للالتزام بكل واجباته ومسؤولياته.

فالثالث القيم (العدالة - الحرية - المساواة) هو الذي يمنح مفهوم المواطنة معناه الحقيقي، ويخرج المواطن من حالته السلبية المجردة إلى مشارك حقيقي وفعل في كل الأنشطة الوطنية.

وبهذا يتضح أن المواطنة هي حقوق وواجبات، منهج وممارسة، آفاق وتطلعات، وحقائق دستورية وسياسية، ووقائع اجتماعية وثقافية.

والتقدم الوطني المأمول اليوم، ينطلق من إرساء حقائق المواطنة القانونية والسياسية والثقافية في الفضاء الوطني.

وذلك لأنه سبيل الاستقرار والخروج من محن الواقع وأزماته المتلاحقة. ولكي نصل إلى هذا الواقع الذي تكون علاقائنا القانونية والاجتماعية والسياسية على قاعدة مبدأ المواطنة الذي نتجاوز من خلاله كل عناوين الاستقطاب الأخرى التي لا تصل في استيعابها وجمعها إلى مستوى المواطنة، نحن بحاجة إلى التأكيد على العناصر التالية:

١ - لا يمكن أن ننجز مبدأ المواطنة في فضاءنا الاجتماعي والوطني، إلا بتوسيع رقعة ومساحة المشاركة في الشأن العام، وتوفير استعدادات حقيقية عند جميع الشرائح والفئات لتحمل مسؤوليتها ودورها في الحياة العامة. وذلك لأنه كلما توسعت دائرة القاعدة الاجتماعية التي تمارس دوراً ووظيفة في الحياة العامة، اقتربنا أكثر من دائرة المواطنة في علاقائنا الداخلية.

وهذا بطبيعة الحال، يتطلب إزالة كل المعوقات التي تحول دون الممارسة وتحمل المسؤولية في الحياة العامة. فحينما تكون الحياة العامة بكل مجالاتها وحقوقها، متاحة لكل كفاءات الوطن وطاقاته، ويتم التنافس النوعي والحقيقي في هذا المضمار، فإن هذا يطور الحياة العامة، ويؤسس لمؤسسات أهلية - مدنية فاعلة، وتساهم بشكل أساسي في تنمية وتطوير الأوضاع العامة. وعلى هذا نقول: إن تشجيع المشاركة في الحياة العامة، وتذليل المعوقات الخاصة والعامة التي تحول دون ذلك، سيقود إلى بناء مؤسسات مجتمعية متينة وقادرة على القيام بأدوار حيوية في الشأن العام.

وهذا بدوره سيعتق في الفضاء الاجتماعي مبدأ المواطنة، وسيوفر الإمكانية الفعلية للانعتاق من أسر العناوين الضيقة. حيث إن دينامية المشاركة وفعالية المؤسسات الأهلية - المدنية، سيؤسس لوقائع اجتماعية وثقافية جديدة، تنضج جميع الظروف والشروط التي

تؤدي إلى إرساء معالم المواطنة في الفضاء الاجتماعي.

فحيوية الفضاء الاجتماعي وفعالية النخب الاجتماعية والاقتصادية والثقافية، كل هذا يساهم في بناء واقع اجتماعي ينشد التطور باستمرار ومتجاوز لكل العقبات التي تحول دون إقرار مبدأ المواطنة في النظام الاجتماعي والسياسي.

٢- إن تطوير نظام العلاقات الاجتماعية والثقافية بين جميع مكونات وتعبيرات وحقائق المجتمع، من أهم الشروط والروافد التي تفضي إلى إرساء مبدأ المواطنة في واقعنا بكل مستوياته. إذ إن أي نزعة إقصائية أو عدائية، ستساهم في هدم الكثير من العناصر المشتركة التي تجمع بين أبناء الوطن والمجتمع الواحد.

لذلك من الضروري أن نولي جميعاً اهتماماً فائقاً بنظام العلاقات والتواصل بين مكونات المجتمع، والعمل على تنقيته من كل عناصر الإقصاء والتهميش وسوء الظن وغياب أشكال الاحترام المتبادل. فالمجتمع القادر على بناء مواطنة حقيقية، هو ذلك المجتمع الذي يتكوّن من مواطنين يحترم كل فرد منهم الفرد الآخر، ويتحلون بقيم التسامح واحترام التعدد والتنوع وحقوق الإنسان، ويعملون معاً لتوطيد أركان الفهم والتفاهم، والتلاقي والتعاون، والأمن والاستقرار.

ف«فكرة المواطنة كتحالف وتضامن بين ناس أحرار بكل ما تعنيه هذه الكلمة من معنى، أي بين ناس متساوين في القرار والدور والمكانة، ومن رفض التمييز بينهم على مستوى درجة مواطنتهم وأهليتهم العميقة لممارسة حقوقهم المواطنة بصرف النظر عن درجة إيمانهم التي لا يمكن قياسها، وقدرتهم على استلهام المبادئ والتفسيرات الدينية، وكذلك ممارسة التفكير واتخاذ القرارات الفردية والجماعية، سوف تولد السياسة بمفهومها الجديد»^(١).

فتمدّن علاقاتنا الداخلية، وتطوير مستوى التواصل والتعارف بين مكونات المجتمع، يفضي إلى تحرّرها جميعاً من كل أشكال الانكفاء والمواقف الجاهزة والمعلّبة من الآخر.

٣- تفعيل سلطة القانون وتجاوز كل حالات ومحاولات التحايل على القانون. وذلك لأنه لا مواطنة دون قانون ينظّم العلاقة والمسؤوليات، ويحدّد الحقوق والواجبات، ويردع كل محاولات التجاوز والاستهتار. ف«من أجل تجسيد المواطنة في الواقع، على القانون أن يعامل ويعزّز معاملة كل الذين يعتبرون بحكم الواقع أعضاء في المجتمع، على قدم المساواة بصرف النظر عن انتمائهم القومي أو طبقتهم أو جنسيتهم أو عرقهم أو ثقافتهم أو أي

(١) برهان غليون، نقد السياسة: الدين والدولة، ص ١٤٦.

وجه من أوجه التنوع بين الأفراد والجماعات. وعلى القانون أن يحمي وأن يعزز كرامة واستقلال واحترام الأفراد، وأن يقدم الضمانات القانونية لمنع أي تعديات على الحقوق المدنية والسياسية، وعليه -أيضاً- ضمان قيام الشروط الاجتماعية والاقتصادية لتحقيق الإنصاف^(٢).

ولنتذكر دائماً أن الاختلاف الديني أو المذهبي أو القومي والعربي، لا يحول دون الانتماء إلى مواطنة مشتركة، فهي مصدر الحقوق ومناطق الواجبات والمسؤوليات.

□ التربية على المواطنة

إن التربية على المواطنة تتطلب باستمرار استعداداً نفسياً للتضحية في سبيل صيانة حق المواطنة المتساوية، وممارسة مجتمعية واعية لتوطيد أواصر العلاقة بين تنوعاتنا الأفقية والعمودية، وكفاحاً وطنياً مستديماً، ومن الجميع لطرد كل العناصر التي تفضي وتؤدي إلى توتر العلاقة بين أبناء الوطن الواحد.

ثمّة ضرورات ذاتية وموضوعية عديدة في مجالنا الوطني والعربي، تدعو إلى الإسراع في بناء مواطنة متساوية في الحقوق والواجبات؛ لأنها جسر العبور نحو المستقبل، بعيداً عن نزعات التشطّي والانقسام على أسس طائفية وقومية، التي بدأت بالبروز في أكثر من بلد عربي. فتعزيز خيار المواطنة كمرجعية وقيمة عليا، هو الذي يضمن عدم التشطّي والدخول في متاهات الانتماءات الفرعية التي لا تنتهي.

فالمواطنة لا تلغي حقيقة التنوع والتعدد الأفقي والعمودي الموجود في المجتمع، وإنما هي تعمل على عدم الانحباس فيها لصالح انتماء أعلى من الانتماءات التقليدية.

لهذا فإن الوحدة الوطنية الصلبة في كل بلد مرهونة إلى حد بعيد بقدرة هذا البلد بمكوناته الاجتماعية والفكرية والسياسية على بناء حقائق المواطنة في الفضاء الوطني والاجتماعي.

فهذه الحقائق هي التي تعزز الوحدة، وتمنع التشطّي، وتصبغ علاقة إيجابية ودينامية بين تعبيرات المجتمع والوطن الواحد. ومن يبحث عن الوحدة بعيداً عن قيمة المواطنة فإنه لن يجني إلا المزيد من الاهتراء الداخلي والبعد العملي عن مقتضيات الائتلاف والوحدة.

وفي سياق إبراز أهمية وسبل تطوير التربية على المواطنة نذكر النقاط التالية:

(٢) راجع: المواطنة والديمقراطية في البلدان العربية، ص ٣١.

١- إن إبراز مضمون ومقتضيات المواطنة، بوصفها هي العنوان العريض الذي يربط بين جميع المواطنين، بصرف النظر عن مناطقهم وقبائلهم ومذاهبهم، يقتضي الانفتاح والتواصل المستديم مع جميع تعبيرات وأطياف المجتمع. لأن الوطن بكل حقائقه يسع ويستوعب جميع هذه التعبيرات، وإن أي محاولة للانكفاء أو الانحصار، فإنها تفضي إلى هدم بعض أسس ومقتضيات المواطنة. فالتحاجز النفسي والاجتماعي والعملي بين تعبيرات الوطن الواحد هو بالضرورة لا ينسجم ومفهوم التربية على المواطنة؛ لأن المواطنة الواحدة والجامعة، تعني فيما تعني إزالة كل الحواجز والجدُر التي تحول دون التفاعل والتواصل الدائم بين أبناء الوطن الواحد، بصرف النظر عن هوياتهم وعناوينهم الفرعية.

لهذا فإننا نعتقد أن التربية على المواطنة تقتضي تشجيع حالة الانفتاح والتواصل الدائم بين جميع أبناء الوطن، والعمل المستديم لإزالة الموانع التي تحول دون الانفتاح والتواصل.

٢- إن المواطنة تعني فيما تعني أن تكون علاقة المواطنة كعقد اجتماعي - سياسي، لا تزحزحه إكراهات الواقع وصراعاته المتعددة.

بمعنى أن كل مجتمعاتنا متعددة ومتنوعة أفقياً وعمودياً، ولا عاصم للعلاقة الإيجابية بينهما إلا بقيمة المواطنة، بحيث تكون هي حجر الأساس الذي يحدد نمط العلاقة ونظام الحقوق والواجبات.

ولكن حينما تفشل المجتمعات الأخرى المتنوعة لأي سبب من الأسباب من بناء العلاقة بين مكوناتها على أساس المواطنة، فتتحول العلاقة بينهما، إلى علاقة صراع وسوء ظن وحروب صريحة وكامنة، فإن هذا الواقع السيئ ينبغي ألا ينعكس على الواقع ويوتر العلاقة بين مكوناتنا وتعبيراتنا.

إننا جميعاً - وبعمق معرفي والتزام نفسي وأخلاقي - ينبغي أن نؤمن بنظام العلاقة القائم والمستند إلى قيمة المواطنة.

فحينما تتوتر علاقات الآخرين مع بعضهم، ينبغي أن تتأكد الحاجة إلى تعميق حس الوفاق والمواطنة بيننا. ولا يصح بأي شكل من الأشكال أن نخرب علاقاتنا الوطنية؛ لأن مجتمعات أخرى قريبة أو بعيدة خربت علاقتها.

إننا جميعاً ينبغي أن نتمسك بكل أسباب وعوامل بناء علاقة إيجابية بين مكوناتنا وتعبيراتنا بصرف النظر عن اتجاهات الأحداث في خارج حدودنا.

وعليه فإن التربية على المواطنة تتطلب باستمرار استعداداً نفسياً للتضحية في سبيل

صيانة حق المواطنة المتساوية، وممارسة مجتمعية واعية لتوطيد أواصر العلاقة بين تنوعاتنا الأفقية والعمودية، وكفاحاً وطنياً مستديماً، ومن الجميع لطرده كل العناصر التي تفضي وتؤدي إلى توتر العلاقة بين أبناء الوطن الواحد.

وعليه فإن كل المقولات الأيديولوجية والاجتماعية، التي تبرر أو تدعو إلى الجفاء بين أبناء الوطن الواحد، هي مقولات مناقضة لمفهوم المواطنة، وتساهم في تهديد الاستقرار الاجتماعي بين المواطنين.

والتربية على المواطنة تحتاج إلى خطاب ديني وثقافي، يُعلي من نظام علاقات المواطنة، ويدافع عن مقتضيات هذه العلاقة، ويرفع الغطاء عن كل الممارسات التي تساهم بشكل أو بآخر في توتر العلاقة بين أبناء الوطن الواحد.

٣- إن إنجاز مفهوم التربية على المواطنة في الواقع الاجتماعي والوطني، يتطلب سياسات ثقافية وإعلامية واجتماعية، تؤكد قيمة المساواة، وترفض ممارسة كل أشكال التمييز بين المواطنين.

فالوطن للجميع، والمواطنون يجب أن تُصان مواظبتهم.. ومؤسسات التوجيه والتنشئة الوطنية تتحمل مسؤولية كبرى في هذا السبيل؛ حيث إنها معنية بإيجاد برامج وأنشطة متواصلة لتعميق قيمة المواطنة في النفوس والعقول، ومحاربة كل الظواهر والممارسات التي لا تتسجم ومقتضيات المواطنة الواحدة والجامعة.

□ بناء المواطنة

لعل من الطبيعي القول -ووفق التسلسل المنطقي-: إن المسؤول الأول عن تفجّر الأوضاع السياسية والأمنية في أكثر من بلد عربي هو غياب المواطن، وبما يحمل هذا المفهوم من حمولة قانونية وحقوقية.. فالمجتمعات العربية التي تفجّرت فيها الأوضاع على نحو غير مسبوق، هي المجتمعات التي يغيب فيها مفهوم المواطن وحقوقه، أو يتم الانتقاص اليومي من حقوقه وامتهان كرامته. فأبناء المجتمع وفق الرؤية القانونية والحقوقية ليسوا سديماً بشرياً، وإنما هم كيان اجتماعي متضامن ومتكامل وفق رؤية أو منظومة قانونية وحقوقية متكاملة. وإن استمرار هذا الكيان يعود إلى استمرار هذه المنظومة القانونية التي تعطي لنمط العلاقة القائم بين مجموع أفراد المجتمع صفة مواطن بكل مضمونها الحقوقي على المستويين المعنوي والمادي.

وإن الإنسان حينما يفقد هذه الصفة أو الحقيقة، فهو يخسر كل شيء، ويصبح ريشة

في مهب الريح.. فحينما يفقد ابن المجتمع والوطن، صفة وحقيقة أنه مواطن، فهو يفقد في حقيقة الأمر كل شيء، وحينما يفقد الإنسان كل شيء فهو يعمل على محاصمة واقعه ومعاودة الأسباب التي أوصلته إلى هذا الحضيض.. وحينما تكون هذه العملية (أي عملية افتقاد الإنسان صفة أنه مواطن) عامة ويشعر بها غالبية الشعب، فإن موجبات الفعل المعارض والمطالب بتغيير كل المعادلات القائمة هي الحاكمة والمسيطرة.

إن المواطنة ليست هوية جامدة، وإنما هي حيوية ومفتوحة على جميع الروافد، وتستفيد من كل الاجتهادات والآراء، وذلك لإثراء مضمونها وتوسيع قاعدتها الاجتماعية والإنسانية.

وأعتقد أن الشعوب العربية التي خرجت إلى الشوارع تطالب بحقوقها، وتعمل بوسائلها السلمية والحضارية لرفع الظلم والحيث عنها، هي شعوب عانت إما من غياب حالة المواطنة في علاقتها وحقوقها مع مؤسسات الدولة، أو كانت تعاني بشكل يومي من انتقاص حقوقها وامتياز كرامتها، وأنه لا نصيب حقيقياً لها من قيمة المواطنة.. لهذا فهي تتحرك في الشارع وتطالب بإصلاح أوضاعها، لكي تعود إلى مواطنتها، وحتى تنتقل من حالة السديم البشري إلى الكيان الاجتماعي المسيج بحقوق وواجبات المواطنة.

من هنا فإن الشعوب العربية التي خرجت في بعض الدول العربية بالملايين للمطالبة بحقوقها وكرامتها، فهي لم تخرج من أجل تدمير اقتصاد بلدها، ولم تخرج من أجل الاقتتال الداخلي بين مكوناتها وتعبيراتها، ولم تطالب بحقوقها من أجل إفشال دولتها أو لتوفير المناخ الإقليمي والدولي لمضاعفة الضغوط على دولتها، وإنما خرجت لكي تقبض على حقيقة المواطنة التي انتزعت منها، وتطالب بحقوقها من أجل أن تكون العلاقة بين كل الشعب ودولته قائمة على المواطنة المرتكزة على منظومة متكاملة من الحقوق والواجبات، وتحرك الشعب وقدم التضحيات الجسام من أجل ألا تستمر علاقة الاستغلال؛ لأنها علاقة تدمر الأوطان والمجتمعات.

وعليه فإن المجتمع الذي تتوفر فيها كل حقائق ومتطلبات المواطنة، فهو يعيش الاستقرار العميق، ويشعر بانسجام كامل في خياراته بينه وبين الدولة التي ينتمي إليها.

أما المجتمع الذي لم تتوفر فيه لأي سبب من الأسباب حقائق ومتطلبات المواطنة، فإنه يعيش القلق والاضطراب وتتراكم فيه عناصر ومقتضيات الفجوة بينه وبين الدولة بكل مؤسساتها وهياكلها.

لهذا فإن طريق الاستقرار الحقيقي والعميق لكل مجتمعاتنا ودولنا، هو الذي يمر عبر

تحقيق وإنجاز مفهوم المواطنة، في نمط العلاقة، وفي تحديد منظومة الحقوق والواجبات.. ودون ذلك ستبقى الأمور معرضة للاهتزاز والاضطراب.. وإن إنجاز مفهوم المواطنة هو الذي يعطي الهيبة والعزة للدولة دون اضطراب لاستخدام آليات القهر والقمع.

وحينما ينجز مفهوم المواطن تتمكن مجتمعاتنا من إنجاز وتحقيق مجتمع المواطنين، الذي يحترم كل الخصوصيات الفرعية، دون أن يوصله هذا الاحترام إلى الانغلاق والانكفاء والانحسار. وحينما تكون العلاقة بين المجموعات البشرية التي يتشكل منها المجتمع، قائمة ومستندة إلى مفهوم المواطنة دون افتتات على دوائر الانتماء الأخرى، حينذاك نستطيع القول: إن هذا المجتمع تمكن من التغلب وقهر كل نقاط ضعفه الداخلية، وأنه خطا الخطوة الأولى في مشروع بناء تقدمه وازدهاره على أسس صلبة ومتينة.

وعلى هذا الأساس - كما يقرر المفكر الفرنسي (جورج بوردو) - تفرق الديمقراطية المحكومة عن الديمقراطية الحاكمة.. الأولى قائمة على أساس شعب من المواطنين فتكون غايتها أن تحكمه حكماً مناسباً للمجتمع القائم فعلاً بصرف النظر عما يريده الشعب الحقيقي. أما الديمقراطية القائمة على أساس الشعب الحقيقي فتكون غايتها خلق عالم جديد.. عالم متحرر بديل عن الواقع تشعب فيه الاحتياجات الفعلية للشعب.. ديمقراطية تكون القرارات فيها خاضعة لتلك الاحتياجات.

لهذا فإننا نرى أن الأولوية في كل بلدان العالم العربي في هذه اللحظة الزمنية، هي في بناء المواطنة، بحيث تكون هي أساس الحقوق والواجبات.

فهي خط الدفاع وهي مصدر الاستقرار الحقيقي في كل المجتمعات والأوطان، ومن دونها لن تتمكن كل الأسلحة العسكرية من حماية الأمن والاستقرار. وإن مفارقات المواطنة في واقعنا العربي العام كالاستبداد والتعصب والتطرف، هي المسؤولة بشكل أو بآخر عن الأوضاع الحالية التي يعيشها العرب وتشهدها العديد من الدول العربية. ولا خيار أمامنا إذا أردنا الأمن والاستقرار إلا الالتزام بمقتضيات المواطنة، وصيانة كل الحقوق المترتبة على ذلك. فإعادة الاعتبار إلى إنساننا، عبر الاعتراف بمواطنيته الكاملة بدون نقیصة، هي البداية الحقيقية لإصلاح الأوضاع في العالم العربي.

وإن بناء المواطنة وصياغة العلاقات الداخلية للمجتمع والوطن الواحد، على أسس المساواة والعدالة، هو الذي يساهم بشكل كبير في ضبط الاختلافات والتباينات، وفي جعل الحوار والتواصل متجها صوب القضايا الحيوية والنوعية.

وإن المواطنة ليست هوية جامدة، وإنما هي حيوية ومفتوحة على جميع الروافد،

وتستفيد من كل الاجتهادات والآراء وذلك لإثراء مضمونها وتوسيع قاعدتها الاجتماعية والإنسانية. وإن المواطنة بقيمها وحقوقها وواجباتها ومسؤولياتها، هي حجر الأساس لتطوير الأوضاع السياسية والقانونية وتجديد الحياة السياسية والثقافية، وتنمية مقومات وعوامل السلم الاجتماعي وتعزيز الوحدة الداخلية.

ومن الضروري في هذا السياق، أن نولي جميعاً اهتماماً فائقاً بنظام العلاقات والتواصل بين مكونات المجتمع، والعمل على تنقيته من كل عناصر الإقصاء والتهميش وسوء الظن وغياب أشكال الاحترام المتبادل. فالمجتمع القادر على بناء مواطنة حقيقية هو ذلك المجتمع الذي يتكوّن من مواطنين يحترم كل فرد منهم الفرد الآخر، ويتحلون بقيم التسامح واحترام التعدد والتنوع وحقوق الإنسان، ويعملون معاً لتوطيد أركان الفهم والتفاهم، والتلاقي والتعاون، والأمن والاستقرار.

□ المواطنة والثقافة الوطنية

ثمّة علاقة في المضمون بين مفهومي المواطن والمواطنة. حيث إننا لا يمكن أن نحقق مواطنة بمعنى المشاركة وتحمل المسؤولية النوعية في الشؤون العامة، من دون مواطن يشعر بعمق بحقوقه وواجباته في الفضاء الاجتماعي والوطني. فلا مواطنة دون مواطن، ولا مواطن إلاّ بمشاركة حقيقية في شؤون الوطن على مختلف المستويات. لذلك فإن بوابة إنجاز حقيقة المواطنة في المجالين العربي والإسلامي، هي العمل على إنجاز مفهوم المواطن الذي يحررنا على المستويين الثقافي والاجتماعي من حالة السديم البشري الذي لا شأن له في أمور حياته الكبرى، ولا يتدخل في بناء حاضره وصياغة مستقبله.

ومن دون الدخول في جدل لغوي أو سجلات أيديولوجية وسياسية حول مصطلح (المواطن) ومدى توافره في الفضاء الثقافي العربي والإسلامي، فإننا نعتقد أن المضمون السياسي والحقوقى الذي يحتضنه هذا المفهوم، هو المضامين ذاتها التي يقرّها الإسلام للأفراد وآحاد المسلمين. فالإنسان المسلم في التجربة السياسية الإسلامية بحقوقه ومكاسبه وواجباته ومسؤولياته هو ما نصطلح عليه اليوم مفهوم المواطن. فالمضمون والحقائق الكبرى واحدة بين هذين المفهومين.

لذلك نجد أن التوجهات الإسلامية تؤكد حقوق الإنسان المسلم، وضرورة صيانة حقوقه واحترام خصوصياته، وأنه على علاقة عضوية بين جميع أفراد المجتمع.

فقد جاء في الحديث الشريف: «يا أيها الناس، إن أباكم واحد، وأمكم واحدة، كلكم

لآدم وآدم من تراب. لا فضل لعربي على أعجمي، ولا لأعجمي على عربي، ولا لأحمر على أسود ولا لأسود على أحمر إلا بالتقوى».. و«المسلمون إخوة، تتكافأ دماءهم، ويسعى بذمتهم أدناهم».. فهذه الحقوق التي تؤكد النصوص الإسلامية، هي ذاتها الحقوق التي يتضمنها مفهوم المواطنة المعاصر.

وبمقدار ما ينتقص من هذه يبرز الخلل السياسي والاجتماعي. فحينما يتطابق المثال والواقع على هذا الصعيد، يكون الاستقرار السياسي الحقيقي، وتنتهي كل موجبات الاهتزاز والانحراف. أما حينما يتفارق الواقع مع المثال وتتسع الفجوة بينهما، فإنه بمقدار هذه الفجوة، تبرز المشكلات وتتضخم التوترات والمآزق. من هنا فإن الاستقرار السياسي والأمن الشامل، لا يتحققان على الصعيد الواقعي إلا بحصول المواطن على كل حقوقه، وبإمكانه الفعلي في ممارسة دوره الكامل في الحياة العامة. فحينما كانت هناك ديمقراطية حقيقية ومشاركة سياسية نوعية، كان هناك الأمن والاستقرار. وبغياب الديمقراطية والمشاركة السياسية، تغيب الكثير من العوامل التي تساهم بشكل مباشر في الاستقرار السياسي والأمن الاجتماعي. وعليه فإن الإصلاح السياسي المتواصل، الذي يطرد معوقات التقدم، ويزيل كوابح التطور، ويحفز جميع شرائح المجتمع للمشاركة الفعالة، هو الضمان الحقيقي للأمن والاستقرار.

واستقرار المجتمعات متعددة الأيديولوجيات والثقافات، لا يتحقق إلا من خلال مواطنة متساوية، تسمح للجميع دون استثناء بالمشاركة الحقيقية في الحياة السياسية والعامة. لذلك فإن مفهوم المواطنة لا يُخصّص أو لا يتوجّه فقط إلى الأقلية في مقابل الأكثرية، بل هو يستوعب الجميع، فهو يحافظ على حقوق الأقلية والأكثرية في نطاق مفهوم المواطنة الجامعة. وذلك لأن المواطنة في أحد تجلياتها تعني: المساواة بين المواطنين بصرف النظر عن المعطيات الدينية أو المذهبية أو القبلية أو العرقية. فكل مواطن له كامل الحقوق وعليه كل الواجبات.

وعلى ضوء هذا بإمكاننا القول: إن المواطنة بقيمتها وحقوقها، وواجباتها ومسؤولياتها، هي الحجر الأساس لتطوير النظام السياسي وصيانة حقوق الإنسان وتجديد الحياة السياسية والثقافية وتنمية مقومات السلم الاجتماعي وعوامله وتعزيز الوحدة الداخلية.

والمواطنة وفق هذا المنظور لا تبنى إلا في بيئة سياسية ديمقراطية - قانونية، تتجاوز كل أشكال الاستفراد بالسلطة والقرار أو الاستهتار بقدرات المواطنين وإمكاناتهم العقلية والعملية.

والقاعدة العريضة التي تحتضن مفهوم المواطنة في الفضاء السياسي والاجتماعي، هي قاعدة العدالة والمساواة. فكلما التزم المجتمع بهذه القيم ومتطلباتها، أدى ذلك على المستوى العملي إلى بروز حقائق إيجابية في طبيعة العلاقة التي تربط بين مكونات الوطن الواحد وتعبيراته.

فمقتضى العدالة الاعتراف بوجود التعددية في الفضاء الاجتماعي والسياسي وتنظيم العلاقة بين هذه التعدديات على أسس المواطنة المتساوية.

فالمواطنة الحقيقية لا تتعالى على حقائق التركيبة الثقافية والاجتماعية والسياسية، ولا تمارس تزيفاً للواقع، وإنما تتعامل مع هذا الواقع من منطلق حقائقه الثابتة، وتعمل على فتح المجال للحرية والانفتاح والتعددية في الفضاء الوطني. فالأمن والاستقرار والتحديث، كل ذلك مرهون إلى حد بعيد إلى وجود مواطنة متساوية مصانة بنظام وقانون يحول دون التعدي على مقتضيات المواطنة الواحدة المتساوية ومتطلباتها.

والثقافة الوطنية تشكل في خطوطها الرئيسة وآفاقها وأولوياتها من الثوابت وطبيعة التفاعل والمثاقفة التي تكون بين مجموع التعدديات المتوافرة في الفضاء الوطني. وعلى هذا فإن الثقافة الوطنية هي التي تكون تعبيراً عن حالة التنوع والتعدد الموجودة في الوطن. فليست ثقافة فئة أو مجموعة، وإنما هي ثقافة الوطن بكل تنوعاته وأطيافه وتعبيراته. ويكون دور الدولة ومؤسساتها في هذا الإطار هو توفير المناخ القانوني والاجتماعي وبناء الأطر والمؤسسات القادرة على احتضان جميع التعبيرات لكي تشارك في صياغة مفهوم الثقافة الوطنية وإثراء مضامينها بقيم المجتمع والعصر.

«فالمعنى البدهي لتعبير الثقافة الوطنية يأتي من كونه تعبيراً عن حقيقة واقعة بالفعل، أي عن حقيقة اجتماعية - تاريخية قائمة وشاهدة.. بمعنى أنه ما من مجتمع له خصائص المجتمع التاريخية إلا وهو ينتج ثقافته الوطنية، أي ثقافته المرتبطة والمتأثرة بمجملة خصائصه التاريخية تلك. فهذه مسألة قد لا يكون فيها خلاف لفرط وضوحها. أما الإشكاليات التي يتوقف على حلها تحديد المفهوم العلمي للثقافة الوطنية، فهي آتية من التشابك والتداخل بين جملة من العلاقات الموضوعية التي يتضمنها هذا التعبير في ما يتضمنه من الدلالات.

إن هذه العلاقات تؤلف مركباً متشابكاً معقداً، ومتنامياً أيضاً بقدر تنامي الروابط في عصرنا، بين الثقافة وسائر مجالات النشاط البشري الاجتماعي دون استثناء. وذلك بناء على أن الثقافة ليست هي بذاتها تتحرك وتنمو وتتطور، بل بما هي نشاط اجتماعي، أي بما هي مرتبطة عضويًا وديناميكياً بكل قوى الحياة التي تنتج تاريخ نمو المجتمع وتطوره المادي

والروحي»^(٣).

وهذا الارتباط والتفاعل الحيوي بين الثقافة والحياة، يتواصل مع الحراك الاجتماعي والثقافي والعلمي والسياسي المتوافر خارج نطاق الوطن. إذ إننا اليوم وفي ظل ثورة وتقنيات الإعلام والتواصل، لا يمكن أن نفصل عن نشاط المجتمعات والأمم المنتجة لتاريخ التطور والتقدم المعاصر. لذلك فإن التفاعل الدينامي بين الثقافة والحياة، يتجاوز حدود المجتمع الخاص ويتفاعل ويتواصل من نتاج الآخرين وإبداعاتهم في عالم النشاط الإنساني - الاجتماعي.

وتصاب بالتصحر والضمور تلك الثقافة الوطنية التي تقبل بخيار العزلة، وتمنع عن نفسها نهر التواصل الإنساني والحضاري.

فالتفاعل والحيوية اللذان تبديهما اليوم بعض الثقافات الوطنية تجاه الثقافات الإنسانية الأخرى، هما اللذان يساهمان في حمل عناصر الحيوية والخصوبة من تجارب تلك الثقافات والمجتمعات إلى ثقافتنا ومجتمعاتنا.

فالثقافة الوطنية المطلوبة اليوم هي التي لا تؤسس للعزلة والخروج من حركة التاريخ، بل هي التي تؤسس للتواصل والإبداع والإنتاج. فالمطلوب هو تلك الثقافة الحية المتواصلة بحيوية مع كل التجارب والإبداعات الإنسانية.

وهذا لا يتأتى على الصعيد العملي إلا بمواطنة متساوية، تتجاوز كل عقد الانفتاح والتواصل مع المختلف والمغاير في الدائرة الواحدة.

فالمواطنة بما تشكل من قيم العدالة والمساواة وسلطة القانون، هي التي توفر المناخ والبيئة المناسبين لانطلاق المجتمع الخاص بكل مكوناته للانفتاح والتواصل الفعال والرشد مع إبداعات الحضارة ومكاسب العصر.

ومن هنا تتضح طبيعة العلاقة بين مفهومي المواطنة والثقافة الوطنية. فثراء الثقافة الوطنية مرهون إلى حد بعيد على توافر حقائق المواطنة في الفضاء الاجتماعي. فالثقافة الوطنية تستمد حيويتها وفعاليتها الداخلية من حقائق المواطنة. كما أن الثقافة الوطنية هي التي تمنح المواطنة المدى الحيوي الذي تتحرك فيه على المستويات كافة.

فإذا أردنا ثقافة وطنية وحدوية ومتواصلة مع العصر والحضارة، فعلينا تأسيس مفهوم المواطنة في واقعنا الاجتماعي والوطني.

(٣) مجلة قضايا وشهادات، العدد ٤، خريف ١٩٩١م، ص ٤٠.

فالعلاقة جدٌ عميقة بين هذين المفهومين، ولا يمكننا بأي حال من الأحوال التخلي عن حقائقهما ومتطلباتهما؛ وذلك لأن التحام مفهوم المواطنة بحقائق الثقافة الوطنية المستوعبة لكل العناصر والتعبيرات، هو الذي يمنح المجتمع القدرة على التميز ومواجهة تحديات اللحظة التاريخية.

فالعلاقة بين مفهوم المواطنة ومفهوم الثقافة الوطنية، هي علاقة مشاركة إبداعية في خلق فضاء وطني جديد متجدد، يتجنب العزلة والانكفاء، ويحارب التعصب والشوفينية، ويؤسس للاندماج والوحدة على قاعدة الديمقراطية واحترام التعدد وصيانة حقوق الإنسان.

□ المواطنة والفضاء السياسي

إن المواطنة لا تنجز إلا في ظل نظام سياسي ديمقراطي - تعددي، يحترم حقوق الإنسان ويصون كرامته ويوفر ضرورات العيش الكريم.

ثمّة علاقة عميقة وجوهرية، بين مفهوم المواطنة والأوضاع السياسية والاقتصادية والثقافية السائدة؛ وذلك لأن الكثير من مضامين المواطنة على الصعيدين الذاتي والموضوعي، هو بحاجة إلى فضاء سياسي جديد، يأخذ على عاتقه تحريك الساحة بقواها ومكوناتها المتعددة باتجاه القبض على المفردات والعناصر الضرورية لهذا المفهوم.

فالمواطنة كمبدأ ومرجعية دستورية وسياسية، لا تلغي عملية التدافع والتنافس في الفضاء الاجتماعي، بل تضبطها بضوابط الوطن ووحدته القائمة على احترام التنوع وليس على نفيه، وتسعى بوسائل قانونية وسلمية للإفادة من هذا التنوع في تمثين قاعدة الوحدة الوطنية. بحيث يشعر الجميع بأن مستقبلهم مرهون بها، وأنها لا تشكل نفيًا لخصوصياتهم، وإنما هي مجال للتعبير عنها بوسائل منسجمة وناموس الاختلاف وآفاق العصر ومكتسبات الحضارة. ولا يكتمل مفهوم المواطنة على الصعيد الواقعي، إلا بنشوء دولة الإنسان. تلك الدولة المدنية التي تمارس الحياد الإيجابي تجاه قناعات ومعتقدات وأيديولوجيات مواطنيها. بمعنى ألا تمارس الإقصاء والتهميش والتمييز تجاه مواطن بسبب معتقداته أو أصوله القومية أو العرقية. كما أنها لا تمنح الخطوة لمواطن يفضل معتقداته أو أصوله القومية أو العرقية. فهي مؤسسة جامعة لكل المواطنين، وهي تمثل في المحصلة الأخيرة مجموع إرادات المواطنين.

لذلك فإن مفهوم المواطنة لا ينجز في ظل أنظمة شمولية - استبدادية؛ لأن هذه

الأنظمة بنيتها الضيقة والخاصة، تحوّل مؤسسة الدولة إلى مزرعة خاصة، تمارس الإقصاء والتهميش، كما تمنح الامتيازات بمبررات دون مفهوم الوطن والمواطنة.

فالدولة المدنية التي تحترم الإنسان وتصور كرامته، وتمنحه حرياته الأساسية، هي الحقيقة الموضوعية الوحيدة، التي تبلور مفهوم المواطنة، وتخرجه من إطاره النظري المجرد إلى حقيقة سياسية ومجتمعية راسخة وثابتة. فدولة الإكراه والاستبداد وممارسة القمع والتعسف، تجهض مفهوم المواطنة وتخرجه من مضامينه السياسية المتجهة صوب الموازنة الفذة بين ضرورات النظام والسلطة ومتطلبات الكرامة والديمقراطية. وكل الشعارات والمشروعات ذات الطابع التقدمي التي تحملها بعض السلط والدول، تبقى مجردة وفي دائرة الاستهلاك الإعلامي والسياسي دون المواطنة التي تمارس حقوقها غير منقوصة وتلتزم بواجباتها دون موارد. وعليه فإن مراعاة مصالح المواطنين والعمل على ضمان حقوقهم واحترام حرياتهم وصيانة كراماتهم، هو الذي يضمن الاستقرار السياسي، ويطور مستوى التفاهم والانسجام بين السلطة والمجتمع، وتبلور الإرادة الوطنية صوب القضايا الكبرى للوطن والأمة.

لذلك فإن المواطنة وفق هذا المنظور، هي قوام الحياة السياسية الفاعلة والسليمة. وحينما تجرد الحياة السياسية من مقتضيات ومتطلبات المواطنة، تتحوّل إلى حياة مليئة بالنزاعات والانقسامات وتكريس مضامين التخلف والانحطاط المجتمعي.

وذلك لأن المنابر الإعلامية ووسائل الثقافة في المجتمع، تشترك في عملية تفتيت مضمون المواطنة، عن طريق نشر ثقافة الكراهية والدعوة إلى المفاصلة والقطيعة مع بعض شرائح المجتمع. فينتشر التمزيق، وتتعاظم مظاهر التهميش وأشكال التمييز، وتهدد الوحدة الوطنية في أهم مقوماتها ومركزاتها ألا وهي المواطن. حيث إن تسميم المناخ الوطني العام بثقافة التمييز والكراهية، ودعوات المفاصلة والتحريض الطائفي والقومي، تقلص إمكانية الاستقرار، وتحوّل دون توفر متطلبات الوحدة الوطنية. فالدولة التسلطية بصرف النظر عن أيديولوجيتها والشعارات التي ترفعها، هي التي تجوّف مفهوم المواطنة وتفرّغه من مضامينه السياسية والمجتمعية. لذلك هناك علاقة وطيدة بين مفهوم الدولة المدنية والمواطنة. إذ لا دولة مدنية من دون مواطنة كاملة تمارس كل حقوقها، وتقدم بكل واجباتها الوطنية. كما أنه لا مواطنة مستديمة من دون دولة مدنية تسنّ القوانين التي تحمي قانون المواطنة ومتطلباتها، وترفده بالمزيد من الآفاق وأدوات الفعالية المجتمعية. فلا يمكن أن تتحقق مواطنة في ظل دولة تسلطية - استبدادية؛ لأن هذه الدولة بنيتها القمعية تلغي دور المواطن في عملية البناء وتسيير أمور الوطن. كما أنه لا يمكن أن ينجز مفهوم الدولة المدنية في مجالنا الإسلامي، من

دون احترام مفهوم المواطنة وتوفير كل مستلزماته الذاتية والموضوعية.

فالعلاقة جدٌ وطيدة بين مفهومي المواطنة والدولة المدنية، إذ كل مفهوم يستند إلى الآخر لاستمراره وتجدُّره في المحيط الاجتماعي. وهذا بطبيعة الحال يتطلب «تسريع الاتجاه نحو الديمقراطية الحقيقية والتعددية الفعلية والتنمية الشاملة في الدولة وبالدولة إن أمكن، جنباً إلى جنب، محو الأميات المتكثِّرة، وتحرير الأبنية الثقافية السائدة من عقد الاتِّباع والتقليد، وتثوير الوعي الاجتماعي. بما يؤكد معاني الحراك والمغايرة وحقوق الاختلاف، وتدعيم أسس المجتمع المدني بما يؤكد مفهوم المواطنة بكل لوازمه الحديثة وشروطه الإنسانية التي لا تفارق حرية الرأي والاجتهاد وحقوق الخطأ في الوقت نفسه»^(٤). وبالتالي هناك منظومة متكاملة من القيم والمبادئ، التي تكرِّس مفهوم المواطنة في الواقع الاجتماعي. ومن هذه المنظومة الديمقراطية والحوار والتسامح وحقوق الإنسان وحرية التعبير والانتفاء. فكلها قيم ضرورية لإرساء مضمين المواطنة. أي إن توفر هذه القيم، هو الذي يؤدي إلى إنجاز مفهوم المواطنة. وبمقدار غياب هذه القيم أو بعضها، بالمقدار ذاته يتم انتهاك مفهوم المواطنة.

وهذا يدفعنا إلى القول: إن المواطنة لا تنجز إلَّا في ظل نظام سياسي ديمقراطي - تعددي، يحترم حقوق الإنسان ويصون كرامته ويوفر ضرورات العيش الكريم. وعليه فإن الاستقرار السياسي والمجتمعي في المجالين العربي والإسلامي بحاجة إلى توفر العناصر التالية:

- ١ - المواطنة التي تمارس دورها في الشأن العام دون خوف أو تردّد.
 - ٢ - مؤسسات المجتمع المدني، التي تأخذ على عاتقها استيعاب طاقات المجتمع وتبلور كفاءاته وقدراته، وتساهم في معالجة المشكلات التي يمر بها المجتمع.
 - ٣ - الدولة المدنية التي تجسّد إرادة المواطنين جميعاً، ولا تميز بين المواطنين لدواعي ومبررات ليست قانونية وإنسانية. فهي دولة جامعة وحاضنة لكل المواطنين وتدافع عنهم، وتعمل على توفير ضرورات معيشتهم وحياتهم.
- فالأوضاع العربية والإسلامية، دون هذه العناصر، تعود القهقري والمزيد من التراجع والانهيار على الصعد كافة.
- لذلك فإن الجهود العربية والإسلامية اليوم، ينبغي أن تتّجه إلى توفير كل مستلزمات تجسيد هذه القيم والوقائع في المجالين العربي والإسلامي.

(٤) راجع كتاب: جابر عصفور، ضد التعصب، المركز الثقافي العربي، ص ٢٤٢.

ولعلنا لا نبالغ حين القول: إن غياب مبدأ المواطنة ومؤسسات المجتمع المدني والدولة المدنية عن واقعنا العربي والإسلامي، ينذر بتطورات كارثية على المستويات كافة. ولا خيار أمام النخب السياسية السائدة، إذا أرادت الاستقرار لأوطانها، إلا الانخراط في مشروع الإصلاحات السياسية والوطنية، المتّجهة صوب إرساء دعائم المواطنة ومؤسسات المجتمع المدني والدولة المدنية الملتحمة في خياراتها الاستراتيجية مع خيارات مجتمعاتها، والساعية نحو إزالة كل رواسب الدولة التسلطية من واقعها ومؤسساتها وهيكلها المختلفة. وحده الإصلاح السياسي الحقيقي هو الذي يوقف الكوارث القادمة وعلى الصعد كافة.

□ المواطنة والوحدة الوطنية

لا اعتبارات سياسية واجتماعية عديدة، مرت على دول المنطقة وبالذات تلك الدول والمجتمعات التي تعيش التعدد المذهبي، فترة من الزمن، كانت تعتقد أن خلاصها الواقعي في توزيع الحقوق السياسية والثقافية والاقتصادية بين الطوائف والمكونات التي يتشكل منها المجتمع العربي هذا أو ذاك، ودخل الجميع -في سياق هذه الرؤية وزخها- في أتون الصراعات والنزاعات المفتوحة على كل الاحتمالات سواء على مستوى الأفراد أو على مستوى المجموعات البشرية.

لا خيار أمام الجميع إلا بالعودة إلى الوطن والمواطنة، ومهما كانت الصعوبات والمشكلات، لا يمكن الهروب منها إلى داء الطائفية، الذي يفرّق ولا يجمع، يغرس الإحن والأحقاد بين الناس، ويضيّع على الجميع فرص العيش بوثام في دائرة الوطن الواحد والمواطنة المتساوية في الحقوق والواجبات.

ولكن شعر الجميع أن ما نسميه المحاصصة الطائفية، سيضيّع الوطن، وسيدخل الجميع في انقسامات لا تنتهي. تبدأ بالانقسام الطائفي، ولكن هذا ومتوالياته يفضي إلى انقسامات فرعية متلاحقة ومتواصلة. لذلك فالذي يريد أن يحافظ على وطنه ويصون وحدته الوطنية وانسجامه الاجتماعي، عليه أن يطرد -من واقعه وقبل ذلك عقله- كل نزعات المحاصصة الطائفية؛ لأن هذه المحاصصة ستضيّع الأوطان، كما أنها ليست هي السبيل الأفضل لنيل الحقوق وإنجاز معنى الإنصاف بين جميع المكونات والتعبيرات.

وعليه فإننا نعتقد أن الطائفية ليست حلاً لأي طرف، وإنما هي جوهر المشكلة التي يعاني منها العديد من المجتمعات العربية والإسلامية.

ولا خيار أمام الجميع إلا بالعودة إلى الوطن والمواطنة، ومهما كانت الصعوبات

والمشكلات، لا يمكن الهروب منها إلى داء الطائفية، الذي يفرّق ولا يجمع، يغرس الإحن والأحقاد بين الناس، ويضيع على الجميع فرص العيش بوثام في دائرة الوطن الواحد والمواطنة المتساوية في الحقوق والواجبات. وعليه نصل إلى قناعة مركزية لا لبس فيها، أن فتح المجال لإبراز التعبيرات الطائفية بوصفها هي عنوان الإنصاف ونيل الحقوق، من الأوهام التي تضيع الحقوق وتبعد الجميع عن الإنصاف وتبعثر وحدة الناس الوطنية.

وهذا بطبيعة الحال لا يعني أن الأوطان خالية من العيوب والأمراض، ولكن لا يهرب الناس من مرض حتى يقع في مرض أشد من الأول فتكاً وضرراً بالإنسان على المستويين المادي والمعنوي.

ولنا في التجربة السياسية العراقية خير مثال وبرهان. مع العلم أن في الشعب العراقي ثمة حقائق تقلل من إمكانية الانقسام الطائفي الحاد، إلا أن الحرب الطائفية المستعرة منذ سنوات في العراق، ضيّعت حقائق الوحدة والانسجام التي يعيشها الشعب العراقي أو بعض فئاته على الأقل، وأدخلت الجميع في أتون القتل والقتل المضاد، وأضحى العراق نموذجاً لتلك الحروب الطائفية العنيفة. فالعنف يستدعي العنف، والدم المسفوك يقابل بدم مسفوك آخر، وهكذا دخل العراق في لعبة الموت والموت المضاد في سياق دائرة جهنمية لا تقف، دمّرت كل شيء جميل في العراق، ورجع العراق في علاقاته والنظر إلى شريكه الوطني إلى زمن الحروب الطائفية التي تدمي القلب، ولا تبحث إلا عن القتل، وكأن القتل سينهي شريكك الوطني ويدخله في طي النسيان. فالحقائق الطائفية في أي مجتمع لا يمكن إدارتها والتعامل معها بعقلية الاستئصال، وكأن القتل ينهي الحقائق ويفني معطيات الوجود والخصائص الثقافية والاجتماعية. فمن يقتل شريكه الوطني بعنوانه المذهبي والطائفي سيدفع من يقف وراء المقتول إلى التشبث بطائفية بوصفها هي خط الدفاع الأول عن الوجود والمصالح.

ومن يتحصّن بطائفية لصيانة حقوقه ستضيع من جراء هذا التحصّن قيم الوطن والمواطنة. وحتى لا يندفع الناس إلى التحصّن وراء طوائفهم، من المصلحة الوطنية صيانة حقوقهم ومصالحهم على قاعدة وطنية راسخة، تعيد كل الانتماءات ما دون الدولة الحديثة إلى حجمها الطبيعي. ولكن حينما تتضخم هذه الانتماءات ستكون على حساب المواطنة المتساوية، ما يضيّع فرص الوحدة بين المواطنين الذين ينتمون مذهبياً وطائفيّاً إلى مذاهب وطوائف متنوعة. بمعنى أننا في الدائرة العربية والإسلامية لا نود أن نعيد تجربة العراق في أي دولة عربية وإسلامية. نريد لجميع دولنا أن تحترم انتماءات المواطنين الدينية والمذهبية، وعلى قاعدة هذا الاحترام تكون المواطنة بكل حمولتها الرمزية والقانونية هي مصدر الحقوق والواجبات.

وعلى ضوء هذه الحقائق نتمكن من القول: إن كل انتماءات ما دون الوطنية الحديثة والمواطنة المتساوية، هي تساهم في إدخال كل المجموعات البشرية في كانتونات مغلقة تضيق حقائق ومقتضيات الوطن الواحد والمواطنة المتساوية. فهي عناوين تشطّي أبناء المجتمع الواحد، وتجعل كل مكّون يحصر شبكة علاقاته ومصالحه مع من يشبهه في الانتماء المذهبي. ونحن هنا لا ندعو إلى محاربة هذه الانتماءات، وإنما ندعو إلى احترامها وتقديرها وصيانتها، وعليه فإن ما ندعو إليه أن يرتفع الجميع إلى مستوى الوطن الواحد، بحيث يكون الانتماء الوطني هو قاعدة الحقوق والواجبات. بحيث كل مواطن ينتمي إلى هذا الوطن بصرف النظر عن دينه أو مذهبه أو قبيلته له الحقوق ذاتها وعليه الواجبات ذاتها، بحيث لا يمنع الانتماء الديني أو المذهبي أو القبلي أي مواطن من نيل حقوقه كمواطن.

وحينما يرتفع الجميع إلى مستوى الالتزام بكل مقتضيات الانتماء الوطني، سيتمكن هذا المجتمع من التخلص من أمراض الطائفية والقبلية وكل الأمراض الأخرى المرافقة لانتماءات ما قبل المواطنة الحديثة. وتتحوّل هذه الانتماءات إلى حالة اجتماعية طبيعية، دون نزعة عصبوية، تثير الفروقات والتمييزات مع بقية الانتماءات. فالوطن يتسع لجميع المدارس الفقهية، ولا يضير هذا بوحدتها ولحمتها الداخلية؛ لأن هذه الوحدة تبنى على احترام التعدد والتنوع، الاحترام الذي ينزع كل نزعات الخصومة والعداوة بين المكونات الاجتماعية المذهبية. وخلاصة الأمر أن الأوان وعلى ضوء تطورات المرحلة، ثمة ضرورة فائقة للاعتصام بالوطن والمواطنة المتساوية، والتعالي على كل الانقسامات التي تهدد وحدة الوطن وانسجام أهله الاجتماعي. فالوطن وحده هو القادر على جمع الجميع، وتوحيد كل التوجهات على قاعدة الوطن الواحد الذي يعزز وحدته الداخلية بمواطنة متساوية في الحقوق والواجبات.

□ المواطنة هي الحل

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

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

وعدم التجانس في بعض دوائر الانتماء والحياة لا يعني أن تسود حالات الجفاء والتباعد بين الناس، وإنما على العكس من ذلك تمامًا. فإن تعدد دوائر انتمائهم ينبغي أن يقودهم إلى الحوار والتواصل وتنمية المشتركات. فالناس جميعًا بصرف النظر عن مناباتهم الأيديولوجية، يعتزّون بخصوصياتهم الذاتية، ولكن هذا الاعتزاز ليس استغناء عن الآخرين أو الخصومة معهم أو الانغلاق والانكفاء في الدوائر الخاصة. فالحكمة الربانية اقتضت -لاعتبارات عديدة- أن نكون متعددين ومتنوعين في دوائر وأنحاء مختلفة، ولكن هذا التنوع ليس من أجل الانغلاق والانطواء، أو الخصومة والعداء، وإنما من أجل التعارف الذي يقود إلى البناء والعمران، إذ يقول تبارك وتعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا﴾.

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

فجمالنا الإنساني في تعددنا وتنوعنا، وأية محاولة قسرية لتوحيدنا أو لإلغاء تنوعنا، هي محاولة مناقضة لناموس الخالق ﷻ في هذه الحياة.

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

كما أن وجود إساءة هنا أو هناك، ينبغي ألا يدفعنا إلى إطلاق الأحكام والمواقف التعميمية. فالإساءة مرفوضة مهما كان شكلها، وقيام البعض بها لا يشرع لأحد التعميم أو التشنيع على الكل.. فآفة العدالة التعميم، ومن أراد الالتزام بمقتضيات العدالة فعليها توخي الحذر وعدم الانجرار وراء المواقف والآراء التعميمية، التي تأخذ الجميع بجريرة البعض.

يقول تبارك وتعالى: ﴿وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَاٰنُ قَوْمٍ عَلَىٰ أَلَّا تَعْدِلُوا اعْدِلُوا هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَىٰ﴾.

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

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

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

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

وفي زمن انفجار الهويات الفرعية، لاعتبارات عديدة، من الضروري العمل لإبراز مفهوم المواطنة؛ لأن المواطنة هي الحل، التي تنقل الجميع من دائرة الهويات الفرعية، إلى رحاب المواطنة المتساوية والمجتمع والوطن الواحد.

وفي سياق تعزير خيار المواطنة، نود التأكيد على النقاط التالية:

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

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

فالمشاكل الطائفية والمذهبية في أي بيئة اجتماعية، ينبغي ألا تقود العلماء والكتّاب والمثقفين. وإنما ينبغي أن ينطلق جميع هؤلاء ومن موقع المسؤولية الدينية والثقافية والوطنية، إلى البحث عن حلول ومعالجات لهذه المشكلة، والعمل على تطويق هذه المشاكل التي تضر

الجميع ولا يربح فيها أحد.

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

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

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

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

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

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

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

وإننا مهما كان الوضع على هذا الصعيد صعباً ومتوتراً، ينبغي أن نستمر في حمل

مشعل الوحدة والتفاهم والتلاقي والتسامح والاحترام المتبادل.

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

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

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

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

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

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

□ التربية على المواطنة مجددًا

انطلاقًا من قناعة رئيسة، إننا باستمرار بحاجة -أفرادًا ومجموعات- أن نتربى على المواطنة؛ لأن هذا المفهوم من المفاهيم المركبة التي تتطلب التزامًا قيمياً وسلوكياً، مما يجعل من وسيلة التربية هي السبيل لإنجاز مفهوم المواطنة.

وأرى أن هذا الموضوع بحاجة إلى المزيد من المقالات والعطاءات الثقافية والفكرية، التي تظهر حقائق هذا المفهوم، وتهيئ الأرضية الاجتماعية للالتزام بكل الحمولة المعرفية والسلوكية لحقيقة المواطنة. فالمجتمعات الإنسانية هي المعنية بالتقدم باتجاه المواطنة، بمعنى

أننا جميعاً بحاجة إلى جهود نفسية ومعرفية وسلوكية للوصول إلى رتبة المواطنة؛ لأنها ليست مقولة مجردة تقال، أو مزائدة عاطفية بين مختلفين، وإنما هي سعي وكفاح، وعي وبناء، تعليم وتنشئة، ممارسة عقلية واعية، مسنودة بعاطفة جيّاشة تجاه الوطن والمواطنين؛ لأن الأوطان دون مواطنين لا قيمة لها، ولا يمكن صيانة الأوطان إلا بصيانة حياة المواطنين.

ومفهوم المواطنة بحمولته الدستورية والقانونية والأخلاقية لا يتشكل في البيئات الاجتماعية صدفية أو فجأة، وإنما هو بحاجة إلى جهد وعمل وكفاح وتربية لتحويل هذه القيم التي يتضمنها مفهوم المواطنة إلى حقائق شاخصة في البيئات الاجتماعية والوطنية؛ لأن الكثير من البيئات الاجتماعية لا تدرك المعنى الجوهرى لقيمة المواطنة، أو تتعامل معها وكأنها هي المرادف لمفهوم الوطن.

لذلك ثمة ضرورة للتربية على المواطنة، وإخراج طبيعة العلاقة بين الإنسان وأرضه وترابه ووطنه من الحيز العاطفي المجرد إلى حيز المسؤولية ومنظومة الحقوق والواجبات. لأنه لا وطن بالمعنى الحقيقي لمفهوم الوطن دون مواطنة. فهذا المفهوم بمضمونه الحقوقي والدستوري هو الذي يمنح مفهوم الوطن معناه السياسي والإنساني.

لذلك فإن السبيل لتعزيز قيمة الوطن، لدى أي بيئة اجتماعية، هو في إبراز وتظهر قيم المواطنة. فالسديم البشري لا يدافع عن وطن، ولا يضيف إلى أرضه منجزات إنسانية خالدة.

ولا سبيل لنقل المجموعة البشرية من حالة السديم إلى حالة المواطنة إلا بالمضمون الحقوقي والسياسي لمفهوم وحقيقة المواطنة.

من هنا فإن المواطنة بحاجة إلى تأهيل وتربية، حتى تتحوّل أجيال الوطن الواحد إلى مواطنين ملتزمين بكل مقتضيات المواطنة. فما هو الطريق إلى التربية على المواطنة؟

١ - التربية على المواطنة تتطلب وجود مشروع ثقافي وتربوي وطني يجمع جميع فئات وشرائح الوطن، ويتوسّل بكل وسائل التنشئة والتثقيف والتوعية من أجل إقناع الشعب بعناصر وحقائق المشروع الثقافي والتربوي الوطني.

وحينما يغيب المشروع الثقافي الوطني بالضرورة ستغيب إمكانية تربية الناس على المواطنة بحقوقها وواجباتها والتزاماتها النفسية والسلوكية.

لذلك نجد أن المجتمعات التي تمكّنت من تربية أبنائها على المواطنة، هي تلك المجتمعات التي تمتلك مشروعاً ثقافياً، وتعمل عبر وسائط الثقافة ومنابر الإعلام وقاعات

الدرس والتحصيل العلمي على ترويجه وتربية الأجيال الطالعة على هداه ومقتضياته.

٢- حينما تتحوّل قيمة المواطنة إلى القيمة المركزية التي تحدد منظومة الحقوق والواجبات في الوطن. لأن المجتمعات المتنوعة التي لا تُعلي من قيمة المواطنة تجعل من انتماءات أبناء المجتمع الطبيعية أو التقليدية مبرراً للمنع أو للمنع. وبالتالي فإن أجيال المجتمع على طريقة أن الوصول إلى حقوقه الوطنية، لا يمكن أن تتحقق بعيداً عن انتمائه التقليدي والطبيعي. وهذا بطبيعة الحال سيدفعه للتمسك التام بهذا الانتماء؛ لأنه هو سبيله للحصول على حاجاته العامة. ولكون المجتمع تتعدد فيه الانتماءات فإن المؤدى العملي لذلك هو وجود مجتمعات عديدة تعيش فعلياً بمسمى واحد، وهي بعيدة كل البعد عن هذه الحقيقة.

أما إذا كان الانتماء الوطني هو وحده بعيداً عن الأصول وانتماءات ما قبل الدولة الحديثة، هو مرتكز منظومة الحقوق والواجبات، فإن الجميع سيحترم هذه القيمة وسيعمل على الالتفات إليها وتعظيم لوازمها في الواقع الاجتماعي.

من هنا فإن التربية على المواطنة تقتضي أن يكون الانتماء الوطني وحده هو مصدر الحقوق والواجبات.

٣- تهذيب نزعات الانتماء الفرعية لدى جميع المواطنين. فمن حق الجميع أن يعتز بمختلف دوائر انتمائه؛ لأن هذه الدوائر تلبي حاجة ماسة لدى الأفراد والمجموعات.

ولكن الاعتزاز شيء، والتفاخر وخلق العصبية بعناوين هذه الانتماءات مسألة أخرى؛ لأن تضخيم هذه الانتماءات سيضر بالمفهوم الجامع الذي يضم كل هذه التنوعات ألا وهو مفهوم المواطنة.

والمجتمعات الإنسانية التي تمكنت من الإعلاء من قيمة المواطنة، لم تمارس الإلغاء والنبد لانتماءات مواطنيها الفرعية، وإنما عملت على تهذيبها في سياق قانوني ثقافي، بحيث تتحوّل هذه الانتماءات إلى رافد ثقافي واجتماعي عميق يثري الواقع الوطني، دون أن يلغيه. وفي الوقت ذاته ثمة سياسات وتوجّهات وأنظمة وإجراءات، تجعل من الانتماء الوطني والمواطنة هو النظام الذي يحكم العلاقة بين جميع المتنوعين في السياق الوطني الواحد.

فالانتماءات الفرعية لدى الآحاد والمجموعات ليست بديلاً عن الانتماء الوطني الجامع للجميع. وعملية تثبيت هذا الجامع تتطلب بشكل طبيعي ضبط كل الانتماءات

الفرعية بقانون عادل، لا يُغير على هذه الانتماءات أو يعمل على طمسها وتغييبها، وإنما يعمل على حماية هذه الانتماءات وجعلها في سياق وطني متناغم، أو في أقل التقادير غير معادٍ للانتماءات الفرعية لبقية المواطنين.

بهذه الآلية يتم التربية على المواطنة، بحيث لا يشعر أي مواطن أن ثمة خللاً أو تعارضاً بين مختلف دوائر انتمائه التقليدية والمعاصرة، الدينية والمدنية، ما قبل الدولة الحديثة ومع الدولة الحديثة.

فالتربية على المواطنة رؤية تعمل على استيعاب جميع دوائر الانتماء لدى جميع المواطنين وجعلها في حالة تكامل وليس تضاداً ومخالفة.

بهذه الطرق تتمكن الأنظمة السياسية التي تدير مجتمعات متنوعة ومتعددة، من إدارة هذا التنوع الاجتماعي، بطريقة تعزز دور هذه التنوعات في إثراء الحياة الوطنية، وجعل المواطنة هي المعيار، وهي العنوان الذي يحتضن الجميع بصرف النظر عن أصولهم أو ذكرتهم التاريخية.

والأوطان المستقرة لا تعادي انتماءات مواطنيها الفرعية، بل تعمل على استيعابها ودمجها الناعم في البناء الوطني الواحد.

الحضارة والعمران في موسوعة القرآن..

مقاربة تحليلية ونقدية^(١)

زكي الميلاد

- ١ -

مدخل: الإشكالية والمنهج

ارتبط القرآن الكريم بحضارة عُدَّت من الحضارات العظيمة في التاريخ الإنساني، هي الحضارة الإسلامية التي غيّرت وجهة الحضارات ومجرى الفكر الإنساني، وأصبح تاريخ الحضارات ما بعد الحضارة الإسلامية يختلف عما قبلها، هذه حقيقة تاريخية لا جدال فيها ولا نزاع، ثابتة عند المؤرخين والباحثين المنصفين في تاريخ الحضارات وتاريخ الحضارات المقارن، مسلمين وغير مسلمين، قديماً وحديثاً.

ويعلم المؤرخون والباحثون أن دراسة الحضارة الإسلامية وفهمها نشأة ونهضة وعمراناً، لا يمكن أن يكون بعيداً عن القرآن الكريم، بوصفه الكتاب الذي خلق روحاً لهذه الحضارة، وبهذا الروح انبعثت الحضارة الإسلامية، ولا

(١) ورقة مقدمة للمؤتمر العلمي الدولي الأول عن: (القرآن الكريم في الدراسات الاستشرافية المعاصرة - مقاربات نقدية لموسوعة القرآن ليدن)، عقد عن بعد في الفترة ما بين ٢٣ - ٢٤ سبتمبر ٢٠٢٠م.

قيام الحضارة من الحضارات ولا لمدينة من المدن، من دون وجود روح منبعث ومتوهج يعرف في أدبيات الحضارات بروح الحضارة وروح المدينة.

الأمر الذي يعني أن القرآن الكريم لم يكن مجرد تعاليم أخلاقية مرنة تستهدف إصلاح الإنسان وتهذيبه جوانباً على طريقة ما سعت إليه المسيحية، كما لم يكن مجرد تشريعات دينية صارمة تستهدف ضبط حياة الإنسان وتديرها على طريقة ما سعت إليه اليهودية، فالقرآن الكريم الذي جاء مصداً لما قبله من الكتب خاتماً لها ومهيماً، لم يقف عند حدود التعاليم الأخلاقية أو التشريعات الدينية مكتفياً بها، ومنصرفاً عما سواها، وإنما إلى جانب ذلك اعتنى بقضايا الحضارة والعمران.

من وجه آخر، لم يكن القرآن الكريم كتاباً يعنى بعالم الآخرة والعيش الرغيد فيها من دون الالتفات إلى عالم الدنيا وعمرانها، كما لم يكن كتاباً يوجه الإنسان نحو عالم الغيب وما بعد الطبيعة من دون الالتفات إلى عالم الشهادة وواجباته العمرانية، ولم يكن القرآن الكريم كذلك كتاباً يعنى بشؤون الإنسان الفرد ومصالحه، أو يولي الاهتمام بقضايا الأسرة ومتطلباتها، مكتفياً بهاتين الدائرتين ومنحصرًا فيهما، فقد اعتنى -أيضاً- بمسائل المجتمع والأمة، واتجه إلى ما هو أبعد من ذلك مجالاً وأفقاً كمسائل الحضارة والعمران.

وعند النظر في العلاقة بين القرآن الكريم ومسائل الحضارة والعمران، يمكن القول: إنها تحددت من ناحية المنهج في ثلاثة اتجاهات، هي:

الاتجاه الأول: يتحدد في الجانب التاريخي التطبيقي، ونعني به أن القرآن الكريم جاء متوكباً مع انبثاق حضارة تكونت لبناتها الأولى في الجزيرة العربية في القرن السابع الميلادي، وظلت تمتد في جغرافيتها وتوسع حتى وصلت إلى أرجاء بعيدة من آسيا وإفريقيا وأوروبا، هذه الحضارة التي عرفت بالحضارة الإسلامية أقامت علاقة وثيقة لا تنفك بين القرآن الكريم ومسألة الحضارة والعمران.

الاتجاه الثاني: يتحدد في الجانب التاريخي النصي، ونعني به أن القرآن الكريم حدثنا كثيراً عن أقوام ومجتمعات وأمم ينتمون إلى أمكنة متعددة وأزمنة متنوعة في التاريخ الإنساني القديم، حاكياً عن أسباب تدهور أحوالهم ونهاية مدنياتهم، مقدماً بياناً تاريخياً له علاقة بمسائل الحضارة والعمران.

الاتجاه الثالث: يتحدد في الجانب الحضاري السنني، ونعني به أن القرآن الكريم تطرق إلى ما يمكن تسميته بقواعد الحضارات وقوانينها وسننها قياماً وسقوطاً، كاشفاً عن أن قيام الحضارات وسقوطها له علاقة بسنن ثابتة ومطرودة لا تبدل ولا تتغير، عرفت في الدراسات

الحضارية الحديثة بالسنن التاريخية للحضارات، الكشف الذي جعل القرآن الكريم وثيق الصلة بمسائل الحضارة والعمران، وهذا ما سوف يتأكد بيانه في خاتمة البحث.

مع صدقية هذه العلاقة وقوتها بين القرآن الكريم ومسائل الحضارة والعمران، إلا أن هذه القضية لم تحض بعناية المستشرقين الأوروبيين على اتساع اهتماماتهم التفصيلية بحقل الدراسات القرآنية، وكأنهم لم يجدوا في هذه القضية ما يثير دهشتهم، وظهروا كما لو أنهم تعمّدوا التغافل عنها، أو السكوت عليها، أو عدم الاقتراب منها، وجعلها في خانة القضايا المهملة، مع ذلك يبقى أن هناك غموضاً في هذا الشأن، وليست لدينا تفسيرات واضحة وجازمة.

وتبرز هذه الإشكالية بقوة ووضوح وتتأكد عند الفحص النقدي لموضوعات الموسوعة القرآنية التي احتوت على (٦٩٤) عنواناً ومدخلاً شملت العديد من القضايا والمسائل العامة والخاصة، واتصلت بمختلف الجوانب والأبعاد، وتفاوتت من حيث الأهمية والقيمة في حقل الدراسات القرآنية، كما تفاوتت من جهة القرب والبعد.

ومع هذه السعة التفصيلية في العناوين والمداخل كان من اللافت غياب عنوانين الحضارة والعمران، فلم يكونا مشمولين في قائمة عناوين الموسوعة على وفرتها وكثرتها. ولا نعلم على وجه التحديد هل حدث هذا الأمر عن قصد أم عن غير قصد! بإدراك أو من دون إدراك! وعلى كلا الحالتين فقد مثل هذا الأمر نقصاً فادحاً في الموسوعة، وترك فراغاً، وسجّل عليها ملاحظة لها علاقة بالجانب المعرفي من جهة، وبالجانب المنهجي من جهة أخرى.

ومع أن المقالات المدرجة في هذا البحث لا تحمل في عناوينها تسميات الحضارة والعمران، إلا أنها تُعدّ من أقرب الموضوعات إلى هذا الشأن، كما سوف يتضح لاحقاً عند النظر في هذه المقالات فحصاً وتحليلاً ونقداً. وجاء اختيار هذا الموضوع -الحضارة والعمران- لقرب هذه المقالات من جهة، وكونه يمثل مدخلاً نقدياً لهذه الموسوعة القرآنية من جهة أخرى.

- ٢ -

الاستشراق وتطور الدراسات القرآنية

مثل القرآن الكريم حقلاً دراسياً واسعاً في منظومة المعارف الاستشراقية، ظل هذا الحقل محافظاً على ديناميته وتراكمه بحثاً وتحقيقاً وتنقيحاً وتصنيفاً وترجمة، عابراً بين أزمنة

طويلة في أوروبا، متعاقبًا بين أجيال متتالية، ممتدًا بين مجتمعات مختلفة، مسجلًا أثرًا بارزًا في المدارس الاستشرافية المتعددة بحسب بلدانها: الألمانية والفرنسية والإنجليزية والإيطالية والهولندية والإسبانية وغيرها.

ارتبط هذا الحقل من ناحية الأشخاص بأسماء لامعة وكبيرة ظلّت حاضرة ومؤثرة في ساحة المستشرقين المشتغلين بهذا الحقل، يبرز من هؤلاء ويتقدّم الألمانون الثلاثة:

الأول: جوستاف فلوجل (١٨٠٢-١٨٧٠م) الذي صنّف أول معجم لفهرسة ألفاظ القرآن الكريم صدر سنة ١٨٤٢م بعنوان: (نجوم الفرقان في أطراف القرآن)، وقد خصّه الدكتور عبدالرحمن بدوي (١٩١٧-٢٠٠٢م) في موسوعته بثناء وتبجيل، واسمًا الكتاب بالدقة والاستيعاب، مادحًا صاحبه قائلاً: «وقد أسدى فلوجل بهذا الفهرس للقرآن خدمة جلّى للجميع من الباحثين وعامة الناس»^(٢).

الثاني: الدكتور تيودور نولدكه (١٨٣٦-١٩٣٠م) الذي اشتهر بكتابه عن تاريخ القرآن الكريم، مقدّمًا رسالة للدكتوراه في هذا الموضوع ناقشها سنة ١٨٥٦م بعنوان: (أصل وتركيب سور القرآن)، نال عليها مرتبة الشرف الأولى في جامعة جوتينجن، وطورها لاحقًا ونشرها في كتاب سنة ١٨٦٠م بعنوان: (تاريخ النص القرآني)، مسجلًا به أثرًا بات يؤرّخ له في تاريخ تطوّر الدراسات التاريخية للقرآن في الفكر الأوروبي، وفي ساحة المستشرقين بصورة خاصة.

الثالث: رودي بارت (١٩٠١-١٩٨٣م) الذي عرف بترجمته الألمانية الكاملة للقرآن الكريم، صدرت هذه الترجمة في مجلّد، وعلّق عليها في مجلّد ثانٍ، ظهرت خلال الفترة ما بين (١٩٦٣-١٩٦٦م)، جاءت حسب قول بارت: «ثمرة اشتغال عميق بالنص القرآني استمرت سنوات طويلة»^(٣)، قاصدًا منها المساعدة على فهم القرآن فهماً تاريخيًا.

ويبرز من هؤلاء الأشخاص كذلك، المستشرق المجري أجناتس جولدتسهيير (١٨٥٠-١٩٢١م) صاحب كتاب (مذاهب التفسير الإسلامي) الصادر سنة ١٩٢٠م، الكتاب الذي عدّه مؤلفه بأنه فلذة كبده، وميّزه المترجم المصري عبدالحليم النجار (ت ١٣٨٣هـ / ١٩٦٤م) في ترجمته العربية للكتاب الصادرة سنة ١٩٥٥م، قائلاً في المقدمة:

(٢) عبدالرحمن بدوي، موسوعة المستشرقين، بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ٢٠٠٣م، ص ٤١٢.

(٣) رودي بارت، الدراسات العربية والإسلامية في الجامعات الألمانية، ترجمة: مصطفى ماهر، القاهرة: دار الكتاب العربي، ١٩٦٧م، ص ١١٩.

«وكتاب (مذاهب التفسير الإسلامي) عمل مبتكر من حيث المنهج وأسلوب البحث، طريف في عرض مناحي الدراسات القرآنية»^(٤).

وختم المستشرق الألماني يوهان فوك (١٨٩٤-١٩٧٤م) الحديث عن جولدتسيهر كاشفاً عن أثره وتأثيره قائلاً: «لقد مارس على درب الدراسات الإسلامية تأثيراً عظيماً أكثر مما أثر أيُّ معاصر له، كما رسم مسار وتطوّر البحث العلمي بصورة حاسمة»^(٥).

يضاف إلى هؤلاء الأشخاص الأسترالي آرثر جفري (١٨٩٢-١٩٥٩م)، والفرنسي ريجيس بلاشير (١٩٠٠-١٩٧٣م)، إلى جانب آخرين كذلك.

أسهم هؤلاء الأعلام في ترسيخ حقل الدراسات القرآنية وتدعيمه في الجامعات الأوروبية وفي منظومة المعارف الاستشرافية، متمثلين موقعية الأعلام الأوروبيين الكبار لهذا الحقل وقد أكسبه جدية وتتابعاً، بخلاف الوضع لو كان هذا الحقل بلا أعلام كبار من الأوروبيين أنفسهم، فالارتباط بهذا الحقل يسهم في تأكيد الارتباط هؤلاء الأشخاص، كما أن الارتباط هؤلاء الأشخاص يسهم كذلك في تأكيد الارتباط بهذا الحقل، وذلك من خلال علاقة تفاعلية تبادلية.

من جانب آخر، إن ما تركه هؤلاء الأشخاص من تراث متراكم ومميّز أسهم كذلك في ترسيخ هذا الحقل وتدعيمه، فلم يكن حقلاً بلا سند من تراث، أو يفتقر إلى تراث مميّز من داخله، ولو كان هذا الحقل بلا هذا التراث لكانت له وضعية أدبية ومعرفية مختلفة ومغايرة لما هي عليه، فالحقل المعرفي في أيِّ مجال من مجالات المعرفة على أقسامها الاجتماعية والإنسانية والطبيعية، يزداد قوة وتألقاً بقوة التراث المتّصل به.

وقد برزت أهمية هذا الحقل وانكشفت في منظومة المعارف الاستشرافية متجلياً ذلك في تنوع موضوعاته التي غطّت وشملت جميع أو معظم جوانبه تقريباً، وبقي هذا الحقل متميزاً بهذه السمة الجادة ومتفرداً بها، فقد غطّت هذه الموضوعات وشملت الجوانب التاريخية والكلامية واللغوية والبلاغية، وامتدّت إلى جوانب فنية وتطبيقية تعلّقت بالترجمة والتصنيف والتبويب والفهرسة، وبات كل جانب من هذه الجوانب يمثل حقلاً دراسياً واسعاً وممتداً ومترامياً، له أزمنته وأطواره وتحقيقاته من جهة، وله أعلامه ورجاله ورموزه

(٤) أجناتس جولدتسيهر، مذاهب التفسير الإسلامي، ترجمة: عبدالحليم النجار، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ٢٠١٣م، ص ٣.

(٥) يوهان فوك، تاريخ حركة الاستشراق الدراسات العربية والإسلامية في أوروبا حتى بداية القرن العشرين، تعريب: عمر لطفي العالم، دمشق: دار قتيبة، ١٩٩٦م، ص ٢٤٨.

من جهة ثانية، وله تأليفاته ومصنفاته ومصادره من جهة ثالثة.

ويكفي أن نأخذ الجانب التاريخي مثلاً على ذلك وبرهاناً، فقد استقطب هذا الجانب اهتمام المستشرقين وعنايتهم وفضولهم، ومثل لهم حقلاً دراسياً جاداً ومثيراً، امتدَّ في أزمته وأطواره وتحقيقاته من أوائل القرن التاسع عشر إلى المنتصف الثاني من القرن العشرين^(٦)، وتجدد بعد ذلك وامتدَّ عابراً إلى القرن الحادي والعشرين.

وعُرف هذا الحقل الدراسي التاريخي للقرآن بأعلام ورجال يبرز منهم: المستشرق الفرنسي بوتيه (١٨٠٠-١٨٧٣م) صاحب كتاب (تاريخ القرآن)، والمستشرق الإنجليزي إدوارد سيل صاحب كتاب (التطور التاريخي للقرآن)، والمستشرق الألماني جوستاف فايل (١٨٠٨-١٨٨٩م) صاحب كتاب (مدخل تاريخي نقدي إلى القرآن)، وهكذا المستشرق الألماني تيودور نولدكه صاحب كتاب (تاريخ النص القرآني)، والمستشرق الألماني جوتهلف برجشتريسر (١٨٨٦-١٩٣٣م) صاحب كتاب (تاريخ القرآن)، إلى جانب آخرين.

مع مطلع القرن الحادي والعشرين تجدد الاهتمام بهذا الحقل وشهد تطوراً وازدهاراً مهماً، جاء مستفيداً من حصيلة التراكمات المعرفية الممتدة لسنوات طويلة تزيد على قرن من الزمان في المجال الأوروبي، ومتأثراً بعامل موضوعي خارجي متمثلاً في ديناميات الظواهر الإسلامية بأنها طها المختلفة المعتدلة والمتطرفة التي أثارت انتباه العالم بشدة، خاصة تلك الظواهر التي شغلت اهتمام المجتمعات الغربية وظلَّت محتكة بها في داخلها متحسسة منها ومنفعلة، مصوبة النظر على ما بات يعرف بالظواهر الإسلامية الأوروبية.

وتمثل (موسوعة القرآن) المنسوبة مكانياً إلى مدينة ليدن الهولندية أهم تطور معرفي في حقل الدراسات القرآنية حدث في العالم الغربي مع بداية الألفية الثالثة الجديدة، حدثاً سوف يؤرِّخ له في تاريخ تطور هذه الدراسات القرآنية هناك، فقد مثلت أول موسوعة من نوعها متخصصة في المعارف القرآنية، تكونت من ستة أجزاء، شملت (٦٩٤) مادة، صدر الجزء الأول سنة ٢٠٠١م، واكتملت أجزاؤها سنة ٢٠٠٦م.

انطلقت فكرة الموسوعة -كما جاء في مقدمة المحرر العام المستشرقة الأمريكية الدكتورة جين أوليف^(٧)- «من الرغبة في تقويم حقل الدراسات القرآنية في مطلع القرن، والإسهام في ازدهار هذا الحقل في الألفية الجديدة، ناضرة إلى الوراء من جهة، وناضرة إلى

(٦) انظر: محمد حسين الصغير، المستشرقون والدراسات القرآنية، بيروت: دار الحكمة، ٢٠١٨م، ص ٢١.
(٧) اعتمدنا في كل ما نقلناه من الموسوعة على الترجمة العربية التي أنجزتها إدارة المؤتمر، بما في ذلك المقالات الثلاث المناقشة في هذه الورقة.

الأمام من جهة أخرى، وبهذه النظرة المزدوجة تمت صياغة بنية هذه الموسوعة ومعارفها». بالعودة إلى الوراء فارقت الموسوعة نفسها عن بعض الاتجاهات بداعي الانفصال، وقاربت نفسها مع بعض الاتجاهات الأخرى بداعي الاتصال. فارقت نفسها عن اتجاهات المعرفة بالقرآن في أوروبا القرون الوسطى، تلك التي تشكّلت على خلفية ترجمات القرآن وما أثارته من ردود من المؤلفين اليهود والمسيحيين إذ كانوا متحيزين إلى اتجاهين وسمّتها الموسوعة بالجلدي والدفاعي.

وبداعي الاتصال قاربت الموسوعة نفسها مع اتجاه الدراسات الاستشراقية الذي ظهر بعد عصر التنوير بوصفه حقلاً أكاديمياً متميزاً على حدّ وصف الموسوعة، وبهذا اللحاظ اعتبرت الموسوعة أن أكثر ما ورد فيها يبتني على العمل الذي بدأ في المراكز الأكاديمية التي تصدّت بالدراسة العلمية للثقافات والأديان غير الغربية.

في هذا الكلام ما يدعو إلى النقاش النقدي في بُعدين، الأول يتعلّق بالمعرفة الاستشراقية وتصويبها كلياً وإعطائها صفة الحقل الأكاديمي المتميز، الثاني ويتعلّق بإعلان الموسوعة انتسابها إلى المعرفة الاستشراقية بذريعة الصفة الأكاديمية.

بشأن الأمر الأول، إذا كانت المعرفة الاستشراقية بعد عصر التنوير قد تمايزت عن نظيرتها المعرفة الدينية اليهودية والمسيحية الوسيطية -نسبة إلى العصور الوسطى- إلا أن هذه المعرفة الاستشراقية بكلّيتها لا يمكن إعطاؤها صفة الأكاديمية وإضافة صفة التميّز إليها، بمعنى تقيّد هذه المعرفة والتزامها بمعايير وضوابط البحث العلمي الصارم، فقد ظهر على قسم كبير منها ملامح التحيز بدل التجرّد، والتعصّب بدل الإنصاف، والتعالي بدل التواضع، والإجحاف بدل الإخلاص إلى الحقيقة.

وبشأن الأمر الثاني، كان من المثير إعلان الموسوعة انتسابها بأيّ وجه من الوجوه إلى المعرفة الاستشراقية، لكونها معرفة أحاطت بها إشكاليات والتباسات، وانقسمت حولها وتباينت وجهات النظر، ومثّلت محطة خلاف ونزاع بين العالمين الإسلامي والغربي، وكان من الأجدي للموسوعة والأسلم لها إما أن تنأى بنفسها عن هذا الأمر، أو تتخذ موقف الصمت تجاه هذه المعرفة، أو الإعلان عن تجاوزها والقطيعة معها لما لها من سيرة ملتبسة مع التبشير الديني الصدامي من جهة، ومع الاستعمار الإمبريالي من جهة أخرى، ومع نزعة التفوّق الحضاري الغربي من جهة ثالثة.

من جانب آخر، أراد القائمون على هذه الموسوعة أن ترتقي لمستوى الكتاب المرجعي مشدّدين على هذه الصفة ومؤكّدين عليها، قاصدين إنتاج كتاب مرجعي يحتوي -في

نظرهم- على أفضل إنجازات القرن في مجال الدراسات القرآنية، متأملين من هذا العمل أن يستثير مزيداً من الجهد البحثي حول القرآن خلال العقود الآتية، ليكون عالم الدراسات القرآنية متاحاً لمجموعة واسعة من الباحثين الأكاديميين، والقراء المثقفين، وطلاب العلم المتخصصين في العلوم الإنسانية والاجتماعية، معتبرين أن المؤلفات المرجعية المتعلقة بالقرآن المكتوبة باللغات الأوروبية قليلة للغاية، وأغلب المعلومات المتاحة إما منحازة أو غير كاملة أو مخفية في مصادر يصعب الوصول إليها.

هناك جانب آخر جدير بالالتفات يتعلّق برمزية المكان، فقد عرّفت الموسوعة نفسها قاصدة الإشارة إلى جهة المكان، منتسبة إلى مدينة ليدن الواقعة على ضفاف الراين جنوب هولندا، المدينة التي لها سيرة وإرث في تاريخ حركة الاستشراق، فمن جهة تعدّ جامعة ليدن من أقدم جامعات أوروبا، وجاءت الموسوعة على ذكرها بوصفها المدينة التي تأسست فيها أسبق الكليات المعنية بدراسة الثقافات والأديان غير العربية، فكلّيتها ترجع في تأسيسها إلى سنة ١٥٩٣ م، متقدّمة على روما ١٦٢٧ م، وعلى أوكسفورد ١٦٣٨ م.

من جهة أخرى عرفت ليدن بوفرة المخطوطات العربية، وأشار إلى ذلك عبدالرحمن بدوي عند ترجمته لتيودور نولدكه الذي أقام في ليدن ما بين خريف ١٨٥٧ م إلى ربيع ١٨٥٨ م، وتحدّث قائلاً: «وهنا في ليدن حيث المخطوطات العربية الوفيرة، والأساتذة المستشرقون الممتازون: دوزيويونبول ودي فريس وكونن، عقد نولدكه الشاب أوامر صداقة قوية مع هؤلاء المستشرقين، وعكف على قراءة المخطوطات العربية الثمينة»^(٨).

ويذكر في سيرة المستشرق المجري جولدتسيهر أن ليدن مثّلت محطة في سيرته الفكرية، فقد قصد «جامعة ليدن وحضر محاضرات أبراهام كونن، واكتشف هناك المخطوطات الشرقية بالجامعة التي بنى عليها عمله الأول عن الظاهرية سنة ١٨٨٤ م، وفي مدينة ليدن -أيضاً- كوّن صداقته التي دامت طويلاً مع الأستاذين المستشرقين الهولنديين: رينهاردتدوزي وميشيل يان دي خويه»^(٩).

يضاف إلى ذلك أن أول دائرة معارف إسلامية استشراقية ظهرت في ليدن خلال الفترة ما بين ١٩١٣-١٩٣٨ م، وصدرت من دار نشر بريل وهي الدار نفسها التي أصدرت هذه الموسوعة القرآنية، وليس مستبعداً أن يكون هذا الأمر مقصوداً، فالدار التي عرفت بدائرة المعارف الإسلامية الشهيرة يقع الاختيار عليها لإصدار أول موسوعة قرآنية استشراقية!

(٨) عبدالرحمن بدوي، موسوعة المستشرقين، مصدر سابق، ص ٥٩٦.

(٩) أجناتس جولدتسيهر، مذاهب التفسير الإسلامي، مصدر سابق، ص ١٠.

وتتبعاً لتطوّرات حقل الدراسات القرآنية وديناميته في المجال الغربي، فقد صدرت في الولايات المتحدة الأمريكية سنة ٢٠٠٥م موسوعة قرآنية أخرى، تكوّنت من مجلد واحد فقط، أشرف على تحريرها الدكتور أوليفر ليمن أستاذ الدراسات الفلسفية في جامعة كنتاكي الأمريكية.

وفي سياق هذه التطوّرات أيضاً، أعلنت هيئة الأبحاث الأوروبية التي تأسّست سنة ٢٠٠٧م عن إطلاق مشروع حول القرآن الكريم بعنوان: (القرآن الأوروبي: الكتاب الإسلامي المقدّس في الدين والثقافة الأوروبية ١١٥٠-١٨٥٠م)، يهدف المشروع -بحسب إعلان الهيئة- «إلى إجراء أبحاث حول نمط ترجمة القرآن وتفسيره واقتباسه في أوروبا المسيحية خلال القرون الوسطى، مروراً بمطلع العصر الحديث، من أجل فهم تأثير هذا الكتاب المقدّس على الثقافة والدين في أوروبا، ويتناول المشروع دور القرآن في التفاعلات المتبادلة مع الإسلام، والجدالات بين المسيحيين من ذوي العقائد المختلفة، والنقد الموجه إلى الدين المسيحي خلال عهد التنوير»^(١٠).

حدّدت مدّة إنجاز المشروع بست سنوات، يشرف عليه أربعة باحثين ينتمون لأربع جامعات أوروبية، هم: جوهان تولان من جامعة نانت الفرنسية، جان لوب من جامعة كنت البريطانية، روبرتو توتولي من جامعة نابولي الشرقية الإيطالية، مرسيدس غارسيا أرينال من مركز العلوم الإنسانية والاجتماعية في العاصمة الإسبانية مدريد.

هذه لمحة موجزة عن بعض تطوّرات حقل الدراسات القرآنية عند المستشرقين وفي المجال الغربي بصورة عامة، وقد كشفت هذه التطوّرات عن تجدد الاهتمام بهذا الحقل الذي احتفظ بنشاطه وديناميته إلى ما بعد الولوج إلى القرن الحادي والعشرين.

-٣-

المعرفة الاستشرقية والقرآن.. إشكاليات والتباسات

أوضح المستشرق الألماني يوهان فوك وهو يؤرّخ لتاريخ الدراسات العربية والإسلامية في أوروبا، كيف أن بدايات المعرفة الأوروبية بالقرآن الكريم كانت متأثرة بذهنية الصدام الديني المسيحي - الإسلامي زمن الحروب الصليبية، ومتحفزة بدافع التبشير الديني المسيحي، مقدّماً نصّاً تاريخياً صافياً وموثّقاً، لا بد من التوقّف عنده فحصاً وتأملاً لمن

(١٠) انظر: مشروع القرآن الأوروبي، نشرة القرآن والاستشراق المعاصر، بيروت: المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية، العدد الأول، السنة الأولى، شتاء ٢٠١٩م، ص ٥٦.

يريد أن يتتبع تاريخ تطوّر المعرفة الاستشراقية تجاه القرآن، أو لمن يريد أن يستكشف أولى المحطّات في تاريخ تطوّر هذه المعرفة الأوروبية والاستشراقية.

لأهمية هذا النص من الناحيتين الفكرية والتاريخية، وكونه يمثل مدخلاً للحديث عن بدايات المعرفة الأوروبية والاستشراقية تجاه القرآن، سنعرض له كاملاً، فقد أورده فوك قائلاً: «ولقد كانت فكرة التبشير هي الدافع الحقيقي خلف انشغال الكنيسة بترجمة القرآن واللغة العربية، فكلما تلاشى الأمل في تحقيق نصر نهائي بقوة السلاح، بدا واضحاً أن احتلال البقاع المقدّسة لم يؤدّ إلى ثني المسلمين عن دينهم، بقدر ما أدّى إلى عكس ذلك، وهو تأثر المقاتلين الصليبيين بحضارة المسلمين وتقاليدهم ومعيشتهم في حلبات الفكر. وقبل حدوث واقعة إيديساس في شهر ديسمبر من سنة ١١٤٣، وهي السنة التي ردّ فيها الصليبيون على أعقابهم، ظهرت أول ترجمة لاتينية للقرآن في سنة ١١٤٣. وقد نسبت إلى مؤلّفها الأب بطرس المبجل، رئيس دير كلاني الذي ولد في سنة ١٠٩٢ أو ١٠٩٤ ومات في سنة ١١٥٧. وكان بطرس هذا قد أقلته رحلة عمل إلى إسبانيا في سنة ١١٤١، حيث لم يكتفِ بالإشراف على أتباع طائفته والتوسّط لاستتباب السلم بين ألفون الثاني ملك قشتالة وألفون الأول الأراجوني، بل وجدها فرصة سانحة للتعرف على الحوار القائم بين الإسلام والمسيحية، والمعارك الدائرة بين المسلمين والإسبان، والشعار المرفوع لاسترداد بيت المقدس كما جاء في أحد الأناشيد، وسياسة الموحدّين الدينية الذين شنوا هجماتهم على إسبانيا في تلك السنوات. وقد خرج من ذلك كله بقناعة، بأن لا سبيل إلى مكافحة هرطقة محمد بعنف السلاح الأعمى، وإنما بقوة الكلمة، ودحضها بروح المنطق الحكيم للمحبة المسيحية. لكن تحقيق هذا المطلب كان يشترط المعرفة المتعمّقة برأي الخصم أولاً، وهكذا وضع خطة للعمل على ترجمة القرآن إلى اللاتينية، وحدث أن تقابل في إحدى ضواحي شبه الجزيرة الإيبيرية مع راهبين، أحدهما إنجليزي يدعى روبرتوس كيتينييس، والآخر يدعى هيرمان الدالماتي، كانا ملّمين باللغة العربية، ويعكفان على دراسة مؤلّفات عربية فلكية، وافقاً على ترجمة الكتاب مقابل مبلغٍ مغرٍ من المال، وبحسب ما جاء في مقدّمة الترجمة، فقد كان روبرتوس مسؤولاً عن ترجمة القرآن، في حين قام الآخر بترجمة النبذ المختصرة»^(١١).

فوك الذي عدّه الباحث اللبناني الدكتور ميشال جحا أنه آخر المستشرقين الألمان الكبار الذين ولدوا قبل بداية القرن العشرين^(١٢)، كشف في النص المذكور عن نمط من

(١١) يوهان فوك، تاريخ حركة الاستشراق، مصدر سابق، ص ١٤.

(١٢) ميشال جحا، الدراسات العربية والإسلامية في أوروبا، بيروت: معهد الإناء العربي، ١٩٨٢م، ص ٢١٤.

أنماط المعرفة المتشكل تجاه القرآن الكريم، نمط تكوّنت له بنيته المفاهيمية، ونظمه المناهجية، وتحدّدت له غاياته ومقاصده.

بقي هذا النمط سائداً في المعرفة الأوروبية ومهيماً طيلة العصور الوسطى تقريباً، في ظلّ سيطرة رجال الدين المسيحيين، وتحكم الكنيسة على المعرفة الأوروبية، ومعظم التغيّرات التي حدثت بعد ذلك من قبيل تعدّد ترجمات القرآن لم تخرج عن نسقية هذا النمط من المعرفة الملتبسة.

ومع تحولات المعرفة في أوروبا بعد العصور الوسطى، تشكّل نمطاً معرفياً جديداً تجاه القرآن الكريم، متركزاً بصورة رئيسة على الباحثين اللغوي والتاريخي، متخذاً من النقادين الأدبي والتاريخي منهجاً، متأثراً بحقل دراسات الكتاب المقدّس بعهديه القديم والجديد.

وعن هذا التأثير ذكرت جين أوليف في مقدّمة الموسوعة قائلة: «وقد تأثرت الدراسة غير الإسلامية للقرآن أو الغربية، بشكل كبير بنظيرها حقل الدراسات الإنجيلية، حيث إن النقد الإنجيلي في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر على الأقل، ذاك النقد الذي انتقل من المحيط الحاخامي أو الرهباني إلى المحيط الجامعي، قد وضع الاعتقاد بالطابع الإلهي للكتابين المقدسين اليهودي والمسيحي بين قوسين، كما اتّسع الاستعداد الذي برز في عصر النهضة لتطبيق مبادئ النقد الأدبي والتاريخي على النصوص اليونانية واللاتينية القديمة، ليشمل أحد النصوص القديمة الأخرى؛ أي الإنجيل. وقد تبنّى بعض الباحثين نظرة عقلية؛ فسعى إلى التوفيق بين التعليقات الإنجيلية والأوامر العقلية، بينما ركّز آخرون على التناقضات بين الإنجيل وقوانين الاستقامة العلمية. كما تضاعفت التحقيقات السياقية مع قيام العلماء بالتنقيب في الخلفية الثقافية والتاريخية للنصوص الإنجيلية، ومع تتبعهم للتراث الأدبي الذي نمت منه هذه النصوص، مضافاً إلى عملية الصياغة التي أخرجت النصوص في شكلها النهائي. ومع توجّه العلماء المختصين بفقه اللغة السامية، والمتعمّقين بالدراسة التاريخية - النقدية للكتاب المقدّس العبري والعهد الجديد إلى كتاب قديم آخر - القرآن - فقد أهملوا الافتراضات العقديّة، معتبرين أنها غير مرتبطة بمهام البحث العلمي، وعليه تعرّض الباحثون في القرآن كما الإنجيل للتحليل النصي واللغوي».

في النمط القديم كان دافع التعامل مع القرآن دينياً في المقام الأول، مندفعاً بذهنية التبشير والمواجهة، منطلقاً من اعتبار أن الإسلام مثل تهديداً حقيقياً للمسيحية مؤثراً على وجودها في الشرق، وعلى امتدادها في العالم.

أما في النمط الحديث فدافع التعامل مع القرآن كان بحثياً ونقدياً في المقام الأول،

مندمجاً في حقل دراسات الكتب المقدسة إلى جانب التوراة والإنجيل، مطبقاً عليه منهجيات النقد الأدبي والتاريخي، بوصفه - كما ذكرت مقدمة الموسوعة - محور هوية الإسلام وتطوره التاريخي، وكونه أوثق مصدر لإعادة بيان حياة محمد وتاريخ المجتمع الإسلامي الأول.

بقي هذا النمط الحديث سائداً ومؤثراً إلى اليوم في حقل الدراسات القرآنية الغربية، منبعثاً من القرن التاسع عشر الميلادي، عابراً القرن العشرين، ممتداً إلى القرن الحادي والعشرين، فقد مثل رجالات هذا النمط جيل الرواد الكبار، وعدت تأليفاتهم من المصادر المهمة والمهمة.

وأشارت إلى هذا المعنى مقدمة الموسوعة قائلة: «وألقت في القرن التاسع عشر بعض الكتب المهمة التي ما زالت تؤثر في ميدان البحث القرآني المعاصر، فبرزت أسماء من قبيل: كوستاف ويل (Gustav Weil)، تيودور نولدكه (Theodor Noldke)، أبراهام جايغر (Abraham Geiger)، هارتويغ هارشفيلد (Hartwig Hirschfeld)، وسرعان ما انضمت إليها أسماء أقرانهم في القرن العشرين من أمثال: أجناتس جولدتسيهر (Ignaz Goldziher)، غوستاف برجستراسر (Gotthelf Bergstrasser)، أوتو بريتلز (Otto Pretzl)، ريتشارد بيل (Richard Bel)، آرثر جيفري (Arthur Jeffery)، رودي بارت (Rudi Paret)».

مع ظلال هذا النمط الحديث وانعكاساته وتأثيراته الممتدة والمتطاولة زمنياً ومكاناً في المجال الغربي، مع ذلك حاولت الموسوعة القرآنية أن تميز نفسها معلنة تمسكها بالأكاديمية الصارمة، جاعلة من كلمتي «صارمة» و«أكاديمية» كلمتين مفتاحيتين لها وللدراسات التي تضمها.

وأرادت من هذه الصرامة الأكاديمية تأكيد ثلاثة أمور هي:

الأمر الأول: له علاقة بمحتوى الموسوعة، ويراد من الصرامة الأكاديمية هنا - حسب رؤية الموسوعة - أن تنبثق الدراسات من تنوع في الآراء والافتراضات.

الأمر الثاني: له علاقة بالتراثين الماضيين الإسلامي والغربي في مجال الأبحاث القرآنية، ويراد من الصرامة الأكاديمية هنا تخطي هذين التراثين المختلفين لخلوهما من الدقة، وعدم تمتعهما بمنهجية فريدة، وحسب رأي الموسوعة: «فلا يوجد تراث أكاديمي واحد في مجال الأبحاث القرآنية، وإنما تشكل القرون المتتالية من الدراسة الإسلامية للقرآن مساراً زمنياً يتداخل مع أجيال الدراسة الغربية للنص، ولا تشكل أي واحدة من هاتين الفئتين اللتين تخلوان من الدقة، مقارنة موحدة أو منهجية فريدة تتمتع بالأفضلية».

الأمر الثالث: له علاقة بعالمي الدراسات القرآنية الإسلامية والغربية المعاصرة،

ويراد من الصرامة الأكاديمية هنا تحطّي الجدالات الحادّة حسب وصف الموسوعة، وذلك في ظل ترايد التداخل الجغرافي والفكري بين العالمين المذكورين، والاستفادة من هذا التنوع وراثته بعيداً عن الاستقطاب الحاد. وهذا ما عبّرت عنه الموسوعة قائلة: «في عالمي الدراسة القرآنية الإسلامية والغربية يمكن أن نجد جدالات حادّة، حيث يتداخل هذان العالمان على نحو متزايد معاً جغرافياً وفكرياً، ومع النمو السريع للسكان المسلمين في أوروبا وشمال أمريكا والمناطق الأخرى من العالم، فإن القطبية الحادّة للإسلامي والغربي تصبح ضبابية أكثر، وعولمة الأبحاث والحياة الأكاديمية تسرّع هذا الاتجاه... وأخذت الأبحاث ذات الجودة بالازدهار في هذه البيئة المتنوّعة بثراء، وعليه فقد سعى محرّرو موسوعة القرآن إلى التقاط هذا التنوع ضمن صفحات الموسوعة، هادفين إلى أن يشكّل هذا الكتاب أكبر نطاق ممكن من الدراسة الأكاديمية الصارمة حول القرآن».

هذا ما سعت إليه الموسوعة حسب تقديرها لنفسها، لكنها لم تسلم من الجدل والتحفّظ وإثارة القلق، وقد تنبّهت سلفاً لإمكانية حدوث مثل هذا الأمر الجدلي والإشكالي، وتطرّقت الموسوعة على لسان جين أوليف في خاتمة مقدّمة الموسوعة لهذا الشأن قائلة: أريد التطرّق إلى موضوع «هو احتمالية وقوع الجدل حول المشروع، فمنذ أن حملت مسؤولية موسوعة القرآن، سألني الصحفيون والزملاء والمعارف مراراً عمّا إذا كنت أشعر بالقلق أو الخطر بسبب انخراطي في هذا المشروع. كان جوابي على الدوام هو لا، وغالباً ما ترافق مع تعبري عن الأسف بأن التحريف المتكرّر لمشاعر المسلمين قد يثير هذا السؤال، ومع ذلك فإن دراسة نص يعتبره الملايين مقدّساً هو وظيفة حساسة... هناك بعض الزملاء المسلمين الذين فضّلوا عدم المشاركة، خوفاً من أن يتسبّب ارتباطهم بموسوعة القرآن بتعريض نراحتهم للخطر، وهناك بعض الزملاء غير المسلمين الذين رفضوا المشاركة للسبب نفسه. ولكن مع غض النظر عن ذلك، فهذه مجرد استثناءات، وقد وافق أغلب الباحثين الذين دعوا إلى المشاركة بحماس ونشاط، فرحين برؤية كتاب مرجعي يعزّز النمو المستمر في ميدان الدراسات القرآنية».

هذه بصورة عامة هي وضعيات المعرفة الاستشراقية المتشكّلة حول القرآن الكريم، كانت وما زالت منذ بدايتها إلى اليوم معرفة تثير الحساسية والقلق، وتحيط بها الإشكالية والالتباس، ويجري التعامل معها بنوع من الريبة والشك، هذا ما حدث عند المسلمين في جميع أجيالهم وأزمنتهم وأمكتهم، وعلى اختلاف طبقاتهم ودرجاتهم العلمية والفكرية.

علماً أن هذا الموقف من المسلمين علماء وأدباء ومفكرين ومؤرّخين ومفسّرين لم يأت من فراغ أو بدافع العناد، ولا نتيجة وهم وانفعال، ولا بضغط الخصومة والمواجهات، ولا

بتأثير الاختلاف في الثقافة والدين، ولا علاقة له بمعايير التقدم والتأخر، وإنما جاء مستنداً إلى إرث طويل وتاريخ وسيرة من إثارة الطعون والشبهات والتشكيكات والتهجمات والمغالطات التي طالت الإسلام ديناً ونبياً وكتاباً وتاريخاً وحضارة.

لكن ومن وجه آخر، يسجل لهذه المعرفة الاستشراقية أنها حفزت المسلمين على البحث والتحقيق والتنقيب الديني والفكري والتاريخي وفي باقي الميادين الأخرى، وجعلتهم يقفون على مسائل وقضايا ما كان بالإمكان التنبه لها، والالتفات إليها، والاقتراب منها، والاشتغال عليها، لولا هذه المعرفة الاستشراقية الصادمة والمستفزة بطعونها وشبهاتها وإشكالياتها.

وإذا كانت المعرفة الاستشراقية قد خلّفت إرثاً معرفياً كبيراً بقي متراكماً لسنين طويلة، فإن المعرفة الإسلامية خلّفت كذلك إرثاً معرفياً موازياً بقي وما زال متراكماً، ولولا ذلك الإرث الاستشراقي لما كان لهذا الإرث الإسلامي المصاحب من وجود وبقاء وديمومة، مع ما بينهما من فارق يضع المعرفة الاستشراقية في موقعية الفعل ومنزلة السبق، بينما يضع المعرفة الإسلامية في موقعية رد الفعل ومنزلة متابعة السابق!

-٤-

الحضارة والعمران.. ثلاث مطالعات استشراقية

تحدّدت في محور الحضارة والعمران ثلاث مقالات منتخبة من مقالات الموسوعة القرآنية، هي:

١- الجماعة والمجتمع في القرآن، إعداد الباحث الأمريكي فريدريك ماثيوسون ديني، وردت في المجلد الأول، الصادر سنة ٢٠٠١م.

٢- الحياة اليومية في القرآن، إعداد الباحث المصري الدكتور نصر حامد أبو زيد (١٩٤٣-٢٠١٠م) وردت في المجلد الثاني، الصادر سنة ٢٠٠٢م.

٣- الفن والهندسة في القرآن، إعداد الباحث الأمريكي من أصل فرنسي الدكتور أوليف غرابار (١٩٢٩-٢٠١١م)، وردت في المجلد الأول.

أتبعت هذه المقالات الثلاث طريقة موحّدة من جهة المنهج، متحدّدة في المنهج المزدوج الوصفي والتحليلي اللذين يقوم عملهما على تتبّع الظواهر المندرجة في موضوع البحث وتناولها بالوصف والتحليل، الوصف الذي يتناول الظاهرة ضبطاً وتحديدًا من جهة الشكل والظاهر، والتحليل الذي يتناول الظاهرة تفسيرًا وتحليلًا من جهة المحتوى

والباطن، وهما المنهجان المتبعان عادة في الموسوعات العلمية والأكاديمية، والمفضلان كذلك في هذا النمط من الأعمال الموسوعية.

ومن ناحية التصنيف، فقد تعددت انتماءات هذه المقالات الثلاثة من جهة الحقل المعرفي، فالمقالة الأولى: (الجماعة والمجتمع في القرآن) تنتمي إلى حقل الدراسات الاجتماعية، وتحديدًا إلى علم الاجتماع الديني، والمقالة الثانية: (الحياة اليومية في القرآن) تنتمي إلى حقل الدراسات الأنثروبولوجية، وتحديدًا إلى الأنثروبولوجية الدينية، أما المقالة الثالثة: (الفن والهندسة في القرآن) فتتنتمي إلى حقل الدراسات الفنية، وتحديدًا إلى الفن الديني أو الفن الإسلامي.

ومن ناحية الإطار الموضوعي، فإن هذه المقالات الثلاثة يمكن أن تندرج ضمن إطار متّحد، متّحدًا في موضوع الحضارة والعمران في القرآن الكريم، متناولة هذا الموضوع من ثلاثة مداخل هي:

المدخل الاجتماعي، وتعلّقت به المقالة الأولى التي حاولت دراسة مفاهيم الجماعة والمجتمع والأمة في القرآن، ومعرفة ما إذا كان القرآن قد أحدث تحوّلًا جوهريًا في بنية هذه المفاهيم، إلى جانب العناية بمعرفة أثر القرآن في تغيير وجهة الأمة الإسلامية!

ثانيًا: المدخل الأنثروبولوجي، وتعلّقت به المقالة الثانية التي حاولت دراسة علاقة الناس العاديين في حياتهم اليومية بالقرآن، وهل تكشف هذه العلاقة عن أثر القرآن في ازدهار الحياة اليومية للناس في المجتمعات الإسلامية!

ثالثًا: المدخل الفني، وتعلّقت به المقالة الثالثة التي حاولت دراسة علاقة الفن والهندسة بالقرآن عمرًا وازدهارًا.

هذا فيما يتعلّق بجانب التركيب لهذه المقالات الثلاث وما بينها من اتصال، أما جانب التحليل فيتعلّق بفحص هذه المقالات الثلاث بطريقة مفكّكة كل واحدة على حدة، باعتبار أن كل واحدة منها لها بنيتها ونسقها وحكمتها وحقلها الدلالي.

المقالة الأولى: الجماعة والمجتمع في القرآن

يرى فريدريك ديني أن مقالته غطّت الأبعاد الأساسية لوجهات نظر القرآن بشأن الجماعة والمجتمع، وحاولت وضعهما في السياق الاجتماعي والثقافي لجزيرة العرب قبل الإسلام، مع أن القرآن -في نظر الباحث- ليس كتابًا يفسّر علم الاجتماع لجزيرة العرب القديمة، معتبرًا أن هذا الموضوع يحتاج دراسته العودة إلى مصادر أدبية عدّة من بينها القرآن،

متطرقاً إلى سبعة أعمال أدبية معاصرة، من بينها كتاب الباحث اللبناني الدكتور رضوان السيد (مفاهيم الجماعات في الإسلام) الصادر سنة ١٩٨٥ م، واصفاً له أنه يمثل دراسة شاملة في موضوعه. نوّهت بهذا الكتاب لكونه الكتاب العربي من بين الأعمال السبعة التي أشار إليها الباحث.

افتتح ديني مقالته لافتاً الانتباه إلى مفارقتين، المفارقة الأولى رأى فيها أن القرآن بوصفه مصدراً بارزاً للحقائق والمعلومات حول الله، فإنه -أيضاً- يمثل مصدراً توجيهاً في تكوين الجماعة والمجتمع التقيين وذلك على الصعيدين النظري والعملي.

المفارقة الثانية رأى فيها ديني أن غاية الخطاب القرآني بشأن الأبعاد الاجتماعية للتجربة الإنسانية مع أنها تنطوي بشكل أساسي على توجيه المسلمين وإلهامهم وتنظيمهم نحو التقرب من الله وخدمته، إلا أنه -أيضاً- يقدم وفرة من المعلومات المتنوعة حول المجموعات الإنسانية التي ينظر إليها من منظورات دينية.

تكوّنت المقالة من ثلاثة محاور أساسية هي:

١- السياق العربي القديم للأفكار والمؤسسات الدينية القرآنية.

٢- المصطلحات والأفكار الدينية - المجتمعية في القرآن.

٣- تشكيل الفئة ذات الشأن في القرآن.

المحور الأول هو أشبه بمدخل تاريخي تمهيدي توقّف فيه الباحث وصفاً وتحليلاً لتكوين المعرفة بما أطلق عليه السياق العربي القديم للأفكار والتشكلات الاجتماعية ما قبل الإسلام وتزامناً مع ظهوره، استند فيه بصورة رئيسة إلى ثلاث دراسات هي:

١- في التحليل التاريخي لمرحلة ما قبل الإسلام، استند الباحث إلى المستشرق الإنجليزي مونتجمري وات (١٩٠٩-٢٠٠٦ م) بالعودة إلى كتابه: (محمد في مكة) الصادر سنة ١٩٥٣ م، و(محمد في المدينة) الصادر سنة ١٩٥٦ م، واصفاً لهما بالدراسة المثيرة والمؤثرة، وأنها وفّرت تحليلات مفصلة عن القبائل والعشائر العربية التي كان لها دور في المراحل التأسيسية لتطور الأمة الإسلامية.

٢- وفي التحليل التاريخي لمرحلة الإسلام استند إلى الكاتب ريد أم. دونر.

٣- وفي التحليل التاريخي لتطور الأفكار بشأن الأمة والمجتمع ما قبل الإسلام وعند ظهوره، استند إلى الدكتور رضوان السيد بالعودة إلى كتابه: (الأمة والجماعة والسلطة.. دراسات في الفكر السياسي العربي والإسلامي) الصادر سنة ١٩٨٤ م، وقد وصف الباحث

هذا الكتاب بالدراسة الغنية، وعدّه مثلاً لافتاً للانتباه لعلم الاجتماع المرتكز على أرضية لاهوتية؛ إذ لا يلجأ إلى القرآن والوثائق المعاصرة الأخرى وحسب، بل يستشهد -أيضاً- بالأحاديث والتفسير القرآني والشعر والتاريخ والسيرة النبوية، إضافة إلى العلوم القرآنية ونقاشات التفسير لإظهار كيف أن الأمة تطوّرت مع الوقت إلى جماعة كاريزماتية متعدّدة الأبعاد.

وبشأن المحور الثاني: (المصطلحات والأفكار الدينية - المجتمعية في القرآن)، فقد مثّل جوهر موضوع البحث ولبّه، تتبّع فيه الباحث وصفاً وتحليلاً المفاهيم والمصطلحات التي تتصل بالجماعة والمجتمع في القرآن، متوقّفاً عند مفاهيم: الأمة، الملة، حنيف، المسلمين والمؤمنين، عباد الله، مركزاً على مفهوم الأمة باعتباره المفهوم القرآني الأكثر تطوّراً للتعبير عن جماعة المسلمين.

أما المحور الثالث: (تشكيل الفئة ذات الشأن في القرآن)، فهو أشبه بتمّة للبحث عدّه الباحث استطراداً، تتبّع فيه بعض المفاهيم والمصطلحات مثل: أهل الكتاب اليهود والمسيحيين الأسلاف الفوريين للإسلام من ناحية التوحيد الديني، معتبراً أن انتقاد القرآن لليهود وعلى نحو أقل المسيحيين يكشف عن مسعى للإسلام المبكر لتحديد نفسه أعلى شأنًا من أخويه السابقين في المعتقد الإبراهيمي، مع تأكيده على أن الخلافات بين الإسلام والديانتين اليهودية والمسيحية لا تُشبه الجدل الأساسي مع المشركين؛ لأنّ ثمة أسس مشتركة رئيسة في المعتقدات التوحيدية، وفي القسم الأخير من المقالة تطرّق الباحث لقضية الزواج والعائلة، وختمها بالحديث عمّا أطلق عليه المجتمع الكامل، ويقصد به نموذج مجتمع الآخرة.

هذا من جهة التوصيف، أما من جهة التقويم فيمكن تسجيل الملاحظات الآتية:

أولاً: من ناحية الخطاب، اتّسمت المقالة إجمالاً بالاعتدال والطرح الهادئ، وجاءت خالية من التشنّجات والمواقف الحادّة، متجنّبة إثارة الشبهات والإشكاليات المتحيّزة والمؤدّجة التي ميّزت نسقاً كبيراً في منظومة المعرفة الاستشراقية، لكنها بقيت متّصلة بهذه المعرفة الاستشراقية لم تخرج عليها أو تتجاوزها، منتظمة في نسقها، منسجمة مع روحها، مستندة إلى أعلامها ومراجعها، فهي من هذه الجهة تنتمي إلى ما يمكن تسميته بالاستشراق المعتدل.

ثانياً: من ناحية المنهج، بدا لي أن المقالة لا تتّسم بالقدر الكافي من الإحكام المنهجي، ولم تكن بذلك الترابط والاتّساق في تناول القضايا والموضوعات، ولم تقدّم ضبطاً معرفياً

للمفاهيم الأساسية المعالجة كمفاهيم: الجماعة والمجتمع والأمة، ولم تكن بذلك التركيز، فقد اعتنت ببعض القضايا والمفاهيم التي لم تكن أساسية بالنسبة للموضوع مثل الحديث عن «الحنيف» و«عباد الله»، وأهملت في المقابل بعض القضايا والمفاهيم الأساسية مثل كلمة «الناس» التي تعدّ من الكلمات البلاغية المهمة في القرآن، الدالة على الجانب الإنساني العام الذي يتّسع إلى الناس كافة بغض النظر عن مللهم وأديانهم، كما أهملت الحديث عن فكرة الجماعات المتمثلة في أقوام الأنبياء التي أخذت حيناً كبيراً في بنية الخطاب القرآني.

ثالثاً: من ناحية المعرفة، لم تقدّم المقالة جديداً على مستوى المعرفة بالنسبة إلى الموضوع المعالج، ولم تتّسم بالابتكار والتجديد، وكل ما ورد فيها هو من نمط المعرفة المتداولة في دراسات وتأليفات الآخرين عرباً ومسلمين، والتي من السهولة الوصول إليها، والقبض عليها، والحديث عنها، وهذا لا يعني على الإطلاق أن لا قيمة لهذه المقالة من أيّ وجه من الوجوه.

رابعاً: من ناحية البدائل على مستوى المنهج، من الممكن أن نقدّم منهجاً بديلاً في دراسة مفاهيم الجماعة والمجتمع والأمة في القرآن الكريم، وهناك منهجان في هذا الصدد، منهج يتّصل بالمجال الإسلامي الخاص، ومنهج يتّصل بالمجال الإنساني العام.

بشأن المجال الأول: من الممكن الحديث عن المفاهيم الثلاثة المذكورة في إطار ثلاثة أطوار اجتماعية وتاريخية حدثت في الاجتماع الإسلامي:

الطور الأول: المرحلة المكية وانبثاق مفهوم الجماعة، في هذا الطور جاء الخطاب القرآني والمسلمون متشكّلون في جماعة صغيرة هي أول جماعة مسلمة ظهرت بهذا العنوان في تاريخ الإسلام.

الطور الثاني: المرحلة المدنية وانبثاق مفهوم المجتمع، في هذا الطور جاء الخطاب القرآني والمسلمون متشكّلون في مجتمع هو أول مجتمع مسلم ظهر بهذا العنوان في تاريخ الإسلام.

الطور الثالث: المرحلة المكية والمدنية وانبثاق مفهوم الأمة، في هذا الطور جاء الخطاب القرآني والمسلمون متشكّلون في أمة هي أول أمة مسلمة ظهرت بهذا العنوان في تاريخ الإسلام.

وبشأن المجال الثاني، من الممكن الحديث عن الاجتماع الإنساني العام في القرآن الكريم من خلال ثلاثة أطوار كبرى هي:

الطور الأول: ويتصل بعالم الفرد، باعتبار أن الاجتماع الإنساني بدأ في صورة فرد متمثلاً في خلق آدم ولم يبدأ في صورة جماعة أو مجتمع، وفي هذا الطور تقصّد القرآن لفت الانتباه إلى ثلاث خطيئات مؤثرة بقوة على الإنسان داخلياً، وتظل تصاحبه في جميع أطوار حياته، وهي:

أولاً: خطيئة التكبر متمثلة في خطيئة إبليس التي جعلته من الكافرين، قال تعالى: ﴿وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ أَبَىٰ وَاسْتَكْبَرَ وَكَانَ مِنَ الْكَافِرِينَ﴾ (١٣). الأمر الذي يعني أن التكبر كان أول سبب في حصول أول خطيئة حدثت بعد خلق آدم، إذ أخرجت إبليس عن عبادة الله، ونزلت به من طبقة الملائكة وأصبح موصوفاً بالشیطان الرجيم، والتكبر هو الجذر النفسي العميق الذي يقود الإنسان إلى الإعراض عن عبادة الله سبحانه.

ثانياً: خطيئة حس التملك والخلود متمثلة في خطيئة آدم وهي التي تقود الإنسان لأن يكون من الظالمين، قال تعالى: ﴿وَقُلْنَا يَا آدَمُ اسْكُنْ أَنْتَ وَزَوْجُكَ الْجَنَّةَ وَكُلَا مِنْهَا رَغَدًا حَيْثُ شِئْتُمَا وَلَا تَقْرَبَا هَذِهِ الشَّجَرَةَ فَتَكُونَا مِنَ الظَّالِمِينَ﴾ * فَآزَهَمَا الشَّيْطَانُ عَنْهَا فَأَخْرَجَهُمَا مِمَّا كَانَا فِيهِ وَقُلْنَا اهْبِطُوا بَعْضُكُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ وَلَكُمْ فِي الْأَرْضِ مُسْتَقَرٌّ وَمَتَاعٌ إِلَىٰ حِينٍ﴾ (١٤). وهذه كانت أول خطيئة ظهرت مع الإنسان وقادته إلى الهبوط من الجنة إلى الأرض، وتظل تقود الإنسان إلى منحدرات تجعله يكون من الظالمين لنفسه ولغيره.

ثالثاً: خطيئة الحسد متمثلة في خطيئة قاييل التي قادته إلى قتل أخيه هابيل فأصبح من الخاسرين، قال تعالى: ﴿وَأْتَلَّ عَلَيْهِمْ نَبَأُ ابْنَيْ آدَمَ بِالْحَقِّ إِذْ قَرَّبَا قُرْبَانًا فَتَقَبَّلَ مِنْ أَحَدِهِمَا وَلَمْ يُتَقَبَّلْ مِنَ الْآخَرِ قَالَ لَأَقْتُلَنَّكَ قَالَ إِنَّمَا يَتَقَبَّلُ اللَّهُ مِنَ الْمُتَّقِينَ﴾ * لَئِنْ بَسَطْتَ إِلَيَّ يَدَكَ لِتَقْتُلَنِي مَا أَنَا بِبَاسِطٍ يَدِيَ إِلَيْكَ لَأَقْتُلَنَّكَ إِنِّي أَخَافُ اللَّهَ رَبَّ الْعَالَمِينَ﴾ * إِنِّي أُرِيدُ أَنْ تَبُوءَ بِإِثْمِي وَإِثْمِكَ فَتَكُونَ مِنْ أَصْحَابِ النَّارِ وَذَلِكَ جَزَاءُ الظَّالِمِينَ﴾ * فَطَوَّعَتْ لَهُ نَفْسُهُ قَتْلَ أَخِيهِ فَقَتَلَهُ فَأَصْبَحَ مِنَ الْخَاسِرِينَ﴾ (١٥).

أراد القرآن الكريم من هذه الواقعة أن يكشف عن أول خطيئة حدثت في العلاقة بين الإنسان والإنسان، متمثلة في خطيئة الحسد التي تصل إلى وضع تقود إلى ارتكاب جريمة القتل.

(١٣) سورة البقرة، الآية: ٣٤.

(١٤) سورة البقرة، الآية: ٣٥-٣٦.

(١٥) سورة المائدة، الآية: ٢٧-٣٠.

الطور الثاني: ويتصل بعالم الجماعة، وتحدّد باستخدام القرآن الكريم لفظ القوم، منتقلًا من عالم الفرد إلى عالم الجماعة، متحدّثًا عن أقوام الأنبياء، قاصدًا لفت الانتباه إلى قضايا ومشكلات مهمّة ومتعدّدة تتصل بحال الجماعة والجماعات، فمع قوم شعيب تحدّث القرآن عن مشكلة اقتصادية متمثّلة في نقصان المكيال والميزان، وقوم لوط تحدّث القرآن عن مشكلة أخلاقية متمثّلة في إتيان الفاحشة، وقوم إبراهيم تحدّث القرآن عن مشكلة عقائدية متمثّلة في عبادة الأصنام، وقوم موسى تحدّث القرآن عن مشكلة سياسية متمثّلة في طغيان فرعون، وهكذا في باقي الأقوام الأخرى.

الطور الثالث: ويتصل بعالم الأمة وجاء مع نزول القرآن الكريم بوصفه خاتمة الكتب السماوية، وظهور الإسلام بوصفه خاتم الديانات التوحيدية، ومع النبي الأكرم ﷺ بوصفه خاتم الأنبياء والرسول. في هذا الطور انبثق مفهوم الأمة وجاء متصلًا بعالم الإسلام، ونصّ القرآن الكريم على ذلك في قوله تعالى: ﴿كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ﴾^(١٦)، وقوله تعالى: ﴿وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ وَيَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا﴾^(١٧).

وجدير بالإشارة أن مفهوم الأمة الذي تحدّث عنه القرآن الكريم في هذا الطور يختلف عن باقي الاستعمالات الأخرى لمفهوم الأمة التي وردت في العديد من الآيات القرآنية، ويراد بهذا المفهوم تلك الكتلة البشرية الكبيرة التي تحدّدت هويتها وشخصيتها ورسالتها، وتحملت تبليغ دين الإسلام إلى الناس كافة.

المقالة الثانية: القرآن في الحياة اليومية

افتتح الدكتور نصر حامد أبو زيد مقالته منبّهًا إلى مفارقة يرى فيها أن موضوع الدين في الحياة اليومية حظي باهتمام متزايد من قبل المؤرّخين والباحثين الاجتماعيين، بينما لم يخضع دور النص المقدّس في الحياة اليومية للدراسة إلا نادرًا، منوّهاً أن الحياة اليومية لا يمكن استيعابها بذلك المستوى من الوضوح المتصور، لكونها تغطّي طيفًا واسعًا من النشاطات الفردية والاجتماعية المعقّدة ضمن نطاق ثقافي محدّد، مستندًا إلى تعريف عدّه مقبولا عن الحياة اليومية متحدّدًا في: نشاطات الناس العاديين اليومية غير العبادية، قاصدًا أولئك الأفراد الذين لا يتمتعون بأهمية أو شهرة، ولا يتبوّؤون مناصب في مجتمعهم.

من ناحية المنهج، يرى الباحث أن مسألة تصنيف ظواهر الحياة اليومية أو توثيقها

(١٦) سورة آل عمران، الآية: ١١٠.

(١٧) سورة البقرة، الآية: ١٤٣.

منهجياً ستواجه مشكلة تتمثل في قلة المعلومات المستحصلة بشكل عام حول حياة المسلمين أو نمط حياتهم اليومية من خلال دراسة كم هائل من المراجع التاريخية والدينية، إذ تمل الدراسات الأثروبولوجية -في نظره- لمقاربة تلك المجموعة من النشاطات الدينية ذات الصلة بالبنى والهياكل الاجتماعية والجمعية، من قبيل الشعائر والمناسك، السلوكيات العبادية، الاحتفالات بالأولياء، المواعظ والخطب وأمثالها، أكثر من التعامل مع مضامينها، ما يجعل من النادر اهتمام تلك الدراسات بدور القرآن أو وظيفته في أمثال تلك النشاطات الدينية.

ومن ناحية فكرة الموضوع، يرى الباحث أن القرآن انبرى منذ البداية لإعادة بلورة حياة النبي وأتباعه وتشكيلها من جديد، ما يفرض ضرورة الاهتمام بجوانب الحياة اليومية التي نظمت حسب تعاليم القرآن، ومن جهة أخرى زاد دور القرآن في الحياة اليومية بالتدرج في أعقاب وفاة النبي، واتسعت مكانته مع انتشار الإسلام في المناطق التي كانت تتمتع بتقاليد تاريخية ودينية وثقافية مختلفة فتطورت وظيفته ومهامه، وأصبحت أكبر بكثير مما كانت عليه في عهد المجتمع الإسلامي الأول، الأمر الذي يستدعي في نظر الباحث فهم دور القرآن في بلورة حياة المسلمين الأوائل كأرضية لازمة لاستيعاب وظيفته المشابهة في العهود المتأخرة.

ومن ناحية السياق، تتبع الباحث كيف نفذ القرآن وأعاد تشكيل الحياة اليومية للمسلمين خصوصاً من خلال نظام العبادات، ابتداء من الصلاة باعتبارها فريضة يومية تؤدّى خمس مرات في اليوم، ويحضر فيها القرآن تلاوة، لذا فهي من أكثر الفرائض التي جعلت القرآن حاضراً في حياة المسلمين اليومية، وهكذا من خلال فريضة الصيام في شهر رمضان الذي يعتني فيه المسلمون بتلاوة القرآن، يضاف إلى ذلك فريضة الحج ومعها العمرة حيث يحضر فيها القرآن تلاوة وتعلقاً.

وتتمّة لهذا السياق، يضيف الباحث أن مكانة القرآن قد تعززت في الحياة اليومية للمسلمين وذلك بعد أن أصبح القرآن إلى جانب السنة النبوية مصدراً لكافة المعارف الدينية والدنيوية للفرد والمجتمع، وهذا ما أكّده الفقهاء أمثال الشافعي وغيره، وأذن له -أيضاً- المتكلمون وفلاسفة المسلمين في سعيهم العقلاني للعثور على مرتكزات المعرفة الحقّة.

ومع تعدّد صور حضور القرآن في الحياة اليومية للمسلمين، يبقى في نظر الباحث أن أبرز حضور له يتمثل في تلاوته، متبّعاً بعضاً من المشاهد المتكرّرة التي تتخذ من تلاوة القرآن طقساً وتقليداً مثل مناسبات إحياء مراسيم الموتى، ومناسبات عقود الزواج، إلى

جانب مناسبات أخرى، تطرّق لها الباحث عاكساً فيها خبرته الذاتية ومشاهداته اليومية. وختم الباحث مقالته ملخصاً مطالعته قائلاً: إن القرآن استطاع النفوذ لكافة أبعاد الحياة اليومية من خلال تنظيم وإعادة بلورة حياة مجتمع المسلمين الأوائل اليومية مادياً ومعنوياً، وأدّى انتشار الإسلام خلال فترة قصيرة من الزمن لتقديم القرآن إلى بيئات مختلفة ثقافياً واجتماعياً ليصار إلى تبوؤ ذلك الكتاب السماوي مكانة مميزة في تلك البيئات، وكما نفذ القرآن بالتدرّج في نسيج اللغة العربية وأمثالها، استطاع أن يترك تأثيره في كافة اللغات الأخرى التي ينطق بها المسلمون من غير العرب، وكان التأثير الأوسع للقرآن في كافة أبعاد الحياة اليومية للمسلمين على مستوى اللغة التي تشكّل حجر أساس الفكر والمجتمع، سواء كانت واسطة اللغة ذات جانب مادي أو سمعي - بصري، وسواء على شكل قراءة القرآن أو إسقاط تجلياتها على الحرف اليدوية.

هذا من ناحية التوصيف، أما من ناحية التقويم فيمكن تسجيل الملاحظات الآتية:
أولاً: من ناحية الخطاب، اتّسمت هذه المقالة كذلك بالاعتدال والطرح الهادئ، انسجماً على ما يبدو بنهج الموسوعة والتزاماً بضوابطها ومعاييرها. وتتأكّد هذه الملاحظة عند معرفة أن الباحث كانت له سيرة في إثارة الجدل حول النص القرآني، وطالما لقيت آراؤه معارضة شديدة في الأوساط الدينية، انتهت به لأن يكون لاجئاً خارج بلده.

ثانياً: من ناحية المعرفة، لم تقدّم المقالة كذلك جديداً على مستوى المعرفة، قد يكون فيها ما يثير انتباه الغربيين خصوصاً من جهة المقارنة الفارقة بين مكانة الكتاب المقدّس في حياتهم اليومية الذي شهد تقلّصاً وتراجعاً إن لم يكن غياباً، وبين مكانة القرآن الكريم عند المسلمين في حياتهم اليومية الذي شهد حضوراً واتساعاً. فإذا كان في المقالة ما يثير انتباه الغربيين ودهشتهم، فليس فيها ما يثير انتباه المسلمين ودهشتهم؛ لأنها من المعرفة المألوفة لهم والمشاهدة في حياتهم العامة.

ثالثاً: من ناحية المصادر، استند الباحث كلياً إلى مصادر المدرسة الإسلامية السنية في ميادين الحديث والتفسير والفقه، وأغفل كلياً العودة إلى مصادر المدرسة الإسلامية الشيعية التي لها مدوّناتها واجتهاداتها المؤتلفة والمختلفة مع غيرها من المدارس الإسلامية الأخرى. وهذا ما يعرفه الباحث قبل غيره، ويدرك ما لهذه الملاحظة من تأثير واعتبار في الدراسات العلمية والأكاديمية.

كان بإمكان الباحث أن يتجاوز هذه الملاحظة ويتخطّاها، لو أنه أشار منبّها سلفاً بتقيّده بإطار المدرسة الإسلامية السنية لضرورات وحيثيات منهجية أو لاعتبارات أخرى،

ومعترفًا في الوقت نفسه للمدرسة الإسلامية الشيعية باجتهاداتها المقدرة، لكنه لم ينبّه بهذه الملاحظة، ولا أدري إن كان متنبّها لها أم لا، وهل سقطت سهوًا أم تغافلًا! الأمر الذي اقتضى تسجيل هذه الملاحظة والتنويه بها.

وتبرز هذه الملاحظة وتتأكد عند الإشارة إلى بعض المسائل المتفرقة التي تعددت فيها وتباينت وجهات النظر بين المدرستين الإسلاميتين، وبعيدًا عن الاستغراق في هذا الخلاف سنكتفي بالإشارة إلى مسألتين هما:

١- أشار الباحث إلى صلاة التراويح، ناقلًا رأي المسلمين السنة في استحباب إقامتها جماعة كل ليلة في شهر رمضان، في حين أن هذه الصلاة بهذه التسمية وبذلك الهيئة والكيفية في الأداء لم تثبت عند المسلمين الشيعة، ولم يثبت لديهم أن الصلوات المستحبة تقام جماعة.

٢- أشار الباحث إلى ليلة القدر، ناقلًا كذلك رأي المسلمين السنة قائلًا: إن عامة المسلمين يعتقدون بأن ليلة القدر هي ليلة السابع والعشرين من شهر رمضان، متغافلًا عن رأي المسلمين الشيعة الذين يتفقون مع باقي مدارس المسلمين في تعيينها في العشر الأواخر من شهر رمضان، لكنهم -استنادًا إلى مروياتهم عن أئمة أهل البيت عليهم السلام يلتمسونها مرجحة ليلة الثالث والعشرين، مع الالتفات كذلك إلى ليلتين هما ليلة التاسع عشر والحادي والعشرين.

المقالة الثالثة: الفن والهندسة في القرآن

ناقشت مقالة الباحث الأمريكي من أصل فرنسي الدكتور أوليغ غرابار ثلاثة محاور أساسية هي:

أولاً: الإشارات أو التلميحات القرآنية إلى الفن والهندسة، إذ يرى الباحث أن دراسة الفن والهندسة في القرآن لا يؤدي إلى نتيجة كلية بل إلى سلسلة من الملاحظات المنفصلة، قسّمها إلى مجموعتين الأولى: الإشارات المباشرة إلى الأشياء المصنوعة أو الأبنية، الثانية: الدلالات غير المباشرة المرتبطة بصناعة الأشياء وهندسة المساحات، وقد توقّف الباحث بشأن المجموعة الأولى عند قصة النبي سليمان وقصة ملكة سبأ كما قصّها القرآن، وكيف أنها تحملان العديد من الدلالات المتعلقة بالفنون.

بشأن المجموعة الثانية: توقّف الباحث ملتفتًا إلى بعض المفردات القرآنية التي تتصل بالفنون أو تنطبق عليها، منها الكلمات الدالة على التجمّعات العمرانية مثل كلمات: (قرية، مدينة، مساكن، البلد الأمين، بيت، دار، قصر، مثنى، مصانع، مسجد، محراب)، من بين

هذه الكلمات اعتبر الباحث أن المسجد والمحراب أصبحا مصطلحين يدلان على أمرين بالغَي الأهمية في الهندسة الإسلامية.

ويرى الباحث كذلك أن في القرآن توجد فئة من الإشارات إلى الأشياء القابلة للرؤية لكنها لم تشاهد مع الاعتقاد بوجودها، قاصداً بذلك البيانات المتعددة عن الجنة وما فيها من إشارات تقع في خانة الهندسة والتصميم، وكيف أنها أثرت -في نظر الباحث- في تصميم الحدائق خصوصاً في الهند المغولية كما في ضريح السلطان أكبر في سيكاندارا وتاج محل في أغرا.

ثانياً: استخدم القرآن مصدراً للاقتباسات في عملية صناعة الأعمال الفنية وزخرفتها، إذ يرى الباحث أن على خلاف الوصية الثانية في العهد القديم، ليس هناك في القرآن آية معارضة تجاه الفن أو التصوير، كما أنه ليس هناك دعوة إلى صناعة الأعمال الفنية أو تأسيس ثقافة مادية ذات طابع إسلامي، هذا على المستوى النظري.

أما على المستوى التطبيقي فيرى الباحث أن الثقافة الإسلامية حينما امتدت على أراض شاسعة اضطرت للتعامل مع التقاليد الفنية الغنية والمتنوعة للثقافات الأجنبية التي قابلتها، ومن ثم لجأت إلى القرآن بقصد الحصول على أجوبة مباشرة عن شرعية الأنشطة الفنية أو على الأقل إشارات يمكن أن تقود إلى هذه الأجوبة. وليس هناك شك -في نظر الباحث- من تواصل التنقيب في القرآن للعثور على أجوبة عن الحاجات الجمالية والاجتماعية للمجتمعات والثقافات الإسلامية أثناء تطورها مع الوقت.

ثالثاً: تعزيز القرآن عبر الفن، إذ يرى الباحث أن القرآن تعزّز في مجتمعات المسلمين منذ الأزمنة القديمة إلى هذه الأزمنة الحديثة عبر الفن، وذلك من خلال التنوع في أنواع كتابة المصحف، وفي إضافة معالم صغيرة مزخرفة في منتصف النص أو في الحواشي، وغالباً ما تكون مجردة أو على هيئة الأزهار، كما وضعت عناوين كبيرة بين السور واكتسب بعضها تصاميم تزيينية، وهكذا من خلال التنوع في أحجام المصحف الصغيرة والكبيرة، وفي أنواع التجليد الفني والفاخر.

هذا من ناحية التوصيف، أما من ناحية التقويم فقد جاءت هذه المقالة متهاسكة ومحكمة من جهة المنهج، متمكنة ومتضلعة من جهة المعرفة، عكس فيها الباحث خبرته ودرايته الواسعة والناضجة بهذا الحقل، فهو يعدّ من كبار الخبراء والمتخصصين في مجال الفن والعمارة الإسلامية، وله سيرة طويلة وحافلة في هذا الشأن تدريساً وتأليفاً وتنقيباً، جامعاً بين المعرفة النظرية والخبرة التطبيقية.

على مستوى التدريس، عرف غرابار بسيرته الأكاديمية في أعرق الجامعات الأمريكية، فقد كان أستاذ العمارة والفن الإسلامي في جامعة هارفارد طيلة عشر سنوات تقريباً امتدت خلال الفترة ما بين (١٩٨٠-١٩٩٠م).

وعلى مستوى التأليف، نشر غرابار مجموعة من المؤلفات المتخصصة عدت من المراجع المهمة في حقل الفن والعمارة الإسلامية، يبرز منها: (التفكير في الفن الإسلامي.. جمالية الزخرفة)، (تكوين الفن الإسلامي)، (الزخرفة.. الأشكال والوظائف في الفن الإسلامي)، (بناء ودراسة الفن الإسلامي) تكون هذا الكتاب من أربعة أجزاء جمعت ثلاثاً وثمانين مقالة، إلى جانب تأليفات أخرى.

على مستوى التنقيب، فقد كان غرابار -كما وصف- رجلاً ميدانياً، أدار وشارك في العديد من البعثات الأثرية التنقيبية شملت مناطق متفرقة من البلدان العربية والإسلامية.

-٥-

خاتمة: القرآن ومسألة الحضارة والعمران.. إضاءات معرفية

في الخاتمة نشير لبعض الملاحظات والإضاءات تتمّة وتجليّة للحديث عن مسألة الحضارة والعمران في القرآن الكريم، لكون هذه المسألة بحاجة فعلية لاستظهار واستجلاء، والعناية بها بحثاً ودراسة، من هذه الملاحظات والإضاءات المعرفية:

أولاً: إن القرآن الكريم هو الذي كشف للفكر الإنساني نظرية السنن والقوانين التاريخية والاجتماعية الكلية والثابتة والمطردة، التي تحكم حركة التاريخ بكليته في كل أزمنته وعصوره، وتوجّه سير المجتمعات والحضارات تقدّمًا وتراجُعًا، صعودًا وهبوطًا.

وحين توقّف الشيخ محمد عبده (١٢٦٦-١٣٢٣هـ/ ١٨٤٩-١٩٠٥م)، أمام أول آية جاءت على ذكر السنن الإلهية، في قوله تعالى: ﴿قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِكُمْ سُنَنٌ فَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَانظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُكْذِبِينَ﴾^(١٨)، اعتبر الشيخ محمد عبده أن هذه الإشارة من القرآن الكريم لفكرة السنن هي «إرشاد إلهي، لم يعهد في كتاب سماوي، ولعله أرجى إلى أن يبلغ الإنسان كمال استعداداته الاجتماعي، فلم يرد إلا في القرآن الذي ختم الله به الأديان»^(١٩).

وعلى ضوء هذا البيان الإلهي دعا الشيخ محمد عبده تحويل هذه السنن إلى علم يمكن

(١٨) سورة آل عمران، الآية: ١٣٧.

(١٩) محمد رشيد رضا، تفسير المنار، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٩م، ج ٤، ص ١١٥.

تسميته - حسب قوله - علم السنن الإلهية، أو علم الاجتماع، أو علم السياسة الدينية، أو آية تسمية أخرى لا ضير عنده في ذلك، معتبراً «أن إرشاد الله إيانا إلى أن له في خلقه سُنَنًا، يوجب علينا أن نجعل هذه السُنن علماً من العلوم، لنستفيد ما فيها من الهداية والموعظة على أكمل وجه... والعلم بسنن الله تعالى من أهم العلوم وأنفعها»^(٢٠).

وبهذا الكشف يكون القرآن الكريم قد قدّم أعظم فتح علمي وحضاري وعمراني للمجتمعات، وبهذه السُنن تستطيع الأمم المجتمعات أن تتقدّم أو تتأخّر، ويكون بإمكانها أن تدرك وتفسّر تقدّمها أو تأخرها، ولولا هذه السُنن لما استطاعت الأمم والمجتمعات أن تنجز خطوة واحدة نحو الحضارة والعمران، وليس بإمكان الأمم والمجتمعات أن تخرج على هذه السُنن وتتحرّك بدونها، كما ليس بإمكانها مقاومتها أو التخلّي عنها، وتبديلها أو تحوّلها، وهذا ما نصّ عليه القرآن في قوله تعالى: ﴿فَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّةِ اللَّهِ تَبْدِيلًا وَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّةِ اللَّهِ تَحْوِيلًا﴾^(٢١).

ثانيًا: جاء القرآن الكريم لتأكيد الطبيعة المدنية والحضرية للاجتماع الإسلامي، معلناً ذمّه الشديد ورفضه الصارم لظاهرة الأعراب مصوِّراً لهم أنهم أشدّ كفراً ونفاقاً، كفراً على الصعيد العقيدي، ونفاقاً على الصعيد الاجتماعي، كما في قوله تعالى: ﴿الْأَعْرَابُ أَشَدُّ كُفْرًا وَنِفَاقًا وَأَجْدَرُ أَلَّا يَعْلَمُوا حُدُودَ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ عَلَى رَسُولِهِ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ * وَمِنَ الْأَعْرَابِ مَنْ يَتَّخِذُ مَا يُنْفِقُ مَغْرَمًا وَيَتَرَبَّصُ بِكُمُ الدَّوَائِرَ عَلَيْهِمْ دَائِرَةُ السَّوْءِ وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ﴾^(٢٢).

وقد أتاحت هذه الآيات مجالاً للمفسّرين والعلماء لتكوين تحليلات مقارنة من جهات متعدّدة بين نمط أهل البدو ونمط أهل الحضرة، ومن هذه التحليلات المبكرة ما ذكره الفخر الرازي (٥٤٤-٦٠٤هـ) في تفسيره الكبير، شارحاً لماذا الأعراب أشدّ كفراً ونفاقاً معللاً ذلك قائلاً: «إنهم أشدّ كفراً ونفاقاً، والسبب فيه وجوه: الأول: أن أهل البدو يشبهون الوحوش. والثاني: استيلاء الهواء الحار اليابس عليهم، وذلك يوجب مزيد التيه والتكبّر والنخوة والفخر والطيش عليهم. والثالث: أنهم ما كانوا تحت سياسة سائس، ولا تأديب مؤدّب، ولا ضبط ضابط، فنشؤوا كما شاؤوا، ومن كان كذلك خرج على أشدّ الجهات فساداً. والرابع: أن من أصبح وأمسى مشاهداً لوعظ رسول الله (ﷺ) وبياناته الشافية وتأديباته الكاملة، كيف يكون مساوياً لمن لم يؤثر هذا الخير، ولم يسمع خبره. والخامس:

(٢٠) محمد رشيد رضا، المصدر نفسه، ج ٤، ص ١١٤.

(٢١) سورة فاطر، الآية: ٤٣.

(٢٢) سورة التوبة، الآية: ٩٧-٩٨.

قابل الفواكه الجبلية بالفواكه البستانية لتعرف الفرق بين أهل الحضر والبادية»^(٢٣).

ثالثاً: إن حديث القرآن الكريم الواسع والمتعدد عن الأقوام السابقة على اختلاف أزمنتها وعصورها، وتنوع قضاياها ومشكلاتها، هو حديث في صلب مسألة الحضارة والعمران، لأنه يتصل بالكشف عن سنن قيام الحضارات وسقوطها.

وحين توقف الدكتور محمد إقبال (١٢٩٤-١٣٥٧هـ / ١٨٧٧-١٩٣٨م) متأثراً أمام قوله تعالى: ﴿وَلِكُلِّ أُمَّةٍ أَجَلٌ﴾^(٢٤) ذكر قائلاً: «وهذه الآية مثل من أمثلة الأحكام التاريخية العامة يتجلى فيه التعيين والتحديد، وهي في صيغتها البالغة الإيجاز توحى بإمكان دراسة حياة الجماعات البشرية دراسة علمية باعتبارها كائنات عضوية، وعلى هذا فمن يزعم أن القرآن يخلو من بذور المذهب التاريخي يكون على ضلال مبين»^(٢٥).

وقد اعتبر إقبال أن مقدمة ابن خلدون تدين بالجانب الأكبر من روحها إلى ما استوحاه المؤلف من القرآن، وهي المقدمة التي تعدّ من أسبق المحاولات في بناء المعرفة المنظمة لعلم الاجتماع أو علم العمران البشري كما أسماه ابن خلدون.

هذه بعض الإضاءات المهمة التي تُتمم الحديث عن مسألة الحضارة والعمران في القرآن الكريم، وتؤكد هذه العلاقة وتثبتها، كما تؤكد من جهة أخرى صحة ملاحظتنا المنهجية والمعرفية المسجلة على الموسوعة القرآنية التي لم تقترب من هذه المسألة بهذا العنوان.

(٢٣) الفخر الرازي، التفسير الكبير أو مفاتيح الغيب، بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠٠٤م، ج ١٦، ص ١٣٢.

(٢٤) سورة الأعراف، الآية: ٣٤.

(٢٥) محمد إقبال، تجديد التفكير الديني في الإسلام، دمشق: دار وحي القلم، ٢٠١٥م، ص ١٧٦.

الكليات القرآنية..

دراسة في أهميتها وفوائدها معرفتها

ليث عبد الحسين العتابي*

□ مدخل

إن البحث في الكليات عمومًا، وفي الكليات القرآنية بشكل خاص يعد من أهم البحوث وأقلها، إذ لم يُبحث كثيرًا في هذا المورد، وأعني به (الكليات القرآنية)، وهذا يتطلب توضيحها، وما يراد بها، وكل ما يتعلق بذلك. يقول مساعد بن سليمان الطيار: «المراد بكليات القرآن ما يطلقه بعض المفسرين على لفظ أو أسلوب بأنه يأتي في القرآن على معنى مطّرد. وهذه الإطلاقات الكلية تبين مصطلحات القرآن في الألفاظ والأساليب، فيكون اللفظ الكلي مصطلحًا قرآنيًا خاصًا. ولا تكون هذه الإطلاقات إلّا بعد استقراء للقرآن، وهذه الأحكام بعد الاستقراء إما أن تكون كلية لا تنخرم، وعليه فهي قاعدة مُرجّحة عند الاختلاف؛ لأن الاستقراء التام حجة، أو تكون منخرمة بأمثلة فيبين المفسر هذه الأمثلة، وعلى هذا تكون الأحكام أغلبية، ويمكن الاستفادة منها في الترجيح»^(١).

* كاتب وباحث من العراق.

(١) مساعد بن سليمان الطيار، فصول في اصول التفسير، الرياض: دار النشر الدولي للنشر والتوزيع، ط١، ١٤١٣هـ، ص ١٢٢.

إن الكليات القرآنية سواء أكانت كليات ألفاظ أو أسلوب، لا بد من استقراءها، ومعرفة هل هي كلية أو أغلبية، بعد ذلك توضع في محلها البحثي الخاص بها.

قال محمد الطاهر بن عاشور: «إن علم التفسير لا يخلو من قواعد كلية في أثناءه مثل تقرير قواعد النسخ عند تفسير ﴿مَا نَنْسَخْ مِنْ آيَةٍ﴾، وتقرير قواعد التأويل عند تقرير ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ﴾، وقواعد المحكم عند تقرير ﴿مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ﴾، فسمي مجموع ذلك وما معه علماً تغليبا، وقد اعتنى العلماء بإحصاء كليات تتعلق بالقرآن، وجمعها ابن فارس، وذكرها عنه في الإتقان، وعني بها أبو البقاء الكفوي في كلياته، فلا بدع أن تزداد تلك في وجوه شبه مسائل التفسير بالقواعد الكلية»^(٢).

وقد كان للراغب في مفرداته اهتمام بهذه الكليات، وقد جمعها في الفهرس محقق المفردات صفوان داوودي. ولأبي البقاء في كلياته عناية بهذه الكليات، حيث ذكر تحت كل لفظة قرآنية كلياتها إن وجد. وقد خصصها بمبحث في مقدمة كتابه العلامة الطاهر بن عاشور وسماه عادات القرآن.

واهتم العلماء والمختصون بهذه الكليات، فإن «للمفسرين أقوالاً متناثرة في تفاسيرهم، وقد تتبع ذلك: أحمد بن فارس الإمام اللغوي المتوفى سنة ٣٩٥هـ في كتابه (الأفراد)، ونقل أجزاء منه بدر الدين الزركشي في كتابه (البرهان)، وجلال الدين السيوطي في كتابه: (الإتقان في علوم القرآن)، و(معترك الأقران في إعجاز القرآن)، وابن عقيلة المكي المتوفى سنة ١١٥٠هـ في كتابه (الزيادة والإحسان في علوم القرآن)... إن معرفة الكليات والأفراد في ألفاظ القرآن الكريم وأساليبه مفيدة جداً في القرآن، كما سيُعرف ما يستثنى منها، سواء فرداً أو أفراداً»^(٣).

إن كليات القرآن وسائر مضامينه تأتي وفق أغراضه وحكمته ومراميه، في مخاطبة الكيان البشري والواقع البشري مجتمعاً متداخلاً متفاعلاً، لأجل هدايته وتزكيته وترشيده.

□ أولاً: أنواع الكليات القرآنية

أ- كليات منصوبة

إن الكليات منها ما هو منصوب بعبارات جامعة، في آية واحدة، أو في جزء من آية،

(٢) محمد الطاهر بن عاشور، تفسير التحرير والتنوير، تونس: الدار التونسية للنشر، ط ١، ١٩٨٤م، الجزء الأول، الكتاب الأول، المقدمة الأولى، ص ١: ١٣.

(٣) علي بن سليمان العبيد، تفسير القرآن أصوله وضوابطه، الرياض: مكتبة التوبة، ط ٢، ١٤٣٠هـ، ص ١٢٠ - ١٢١.

ومنها ما يأتي ضمن مجموعة من الآيات المتضمنة عدة معانٍ وأحكام كلية، أو تجمع كليات وجزئيات في سياق واحد، فسواء أكان يراد بالنص مطلق اللفظ، أو اللفظ الذي هو نصٌّ في معناه، فإن المقصود والمراد منه ما يُعَيَّن معناه بما لا يحتمل دلالته على غيره. فالكليات المنصوصة، أي التي أُشير إليها في نصٍّ معين وبشكلٍ مباشر، ذلك أن العبارات الواضحة دالة عليها من دون إعمال فكر أو إمعان نظر فيها.

ب- كليات استقرائية

هناك كليات تم التوصل إليها واستنتاجها، باستقراء واسع للأحكام الجزئية المبثوثة في الكتاب والسنة، وهذه حال الضروريات الخمس، أو الكليات الخمس، وغيرها من الكليات الاستقرائية.

إن استخدام الاستقراء في التعميمات، وفي إحصاء الجزئيات الموجودة لاستخراج حكم خاصٍّ بها، ومن ثم تعميمها إلى الحالات المشابهة هو أساس الاستقراء في المنطق الأرسطي^(٤).

فإن الكليات الاستقرائية تحتاج إلى تتبع وتركيز في النصوص من أجل استخراجها، فحتاج إلى متخصص مضافاً إلى الجهد في استخراجها.

□ ثانياً: المعرفة والعلم في الكليات القرآنية

لا بدّ هنا من التأكيد على أهمية مصطلحي المعرفة والعلم من جانب، وكذلك التأكيد على إظهار دور وأهمية مرجعية القرآن المعرفية.

يقول الأستاذ ميرزائي: «إن عدم الاعتراف رسمياً بالدور المرجعي للقرآن، ووظيفته المتعددة الأبعاد في هندسة بناء المعرفة، أدّى إلى انفصال مثير للخيبة والتعجب، بين البنى التحتية للمعرفة الدينية، هذه البنى التي كانت في الحقيقة أطراف ساحة واحدة، وتجليات لمعرفة كبرى، تبدلت إلى جزر متباعدة، وأحياناً إلى جبهات متناحرة»^(٥).

وقد عُرف العلم أنه هو: «عبارة عن حضور المعلوم لدى العالم، إما حضوراً بالمباشرة أو بغيرها»^(٦). مع العلم بأن هناك آراء قد ذُكرت في شأن تعريف العلم من عدمه أوردتها

(٤) انظر: محمد باقر الصدر، الأسس المنطقية للاستقراء، طبعة المؤتمر العالمي للإمام الصدر، قم - إيران: مطبعة شريعت، ط ٢، ١٤٢٧ هـ، ص ٤٧ - ٤٨.

(٥) نجف علي ميرزائي، فلسفة مرجعية القرآن المعرفية، ص ١١.

(٦) جعفر السبحاني، نظرية المعرفة، ص ٣٤.

الكتب المختصة بذلك^(٧).

أما المعرفة فهي «إدراك الشيء بالحواس أو بغيرها، أو إدراك الأشياء وتصورها»^(٨).

إن العلم والمعرفة كلاهما موجودان في القرآن الكريم، وكذلك مستعملان في آياته المباركة، لكن لا بد من تمييز ما لكل واحدة منهما من وجود، وما لكل واحدة منهما من حيز خاص بها، وأيهما هي الأكثر هيمنة، وأيهما الأكثر مدخلية في بناء القواعد عمومًا، وقواعد التفسير بشكل خاص.

إنها تساؤلات سيحاول البحث الإجابة عنها وفق منهج متسلسل يضمن تحقق الجدوى منها.

إن الأساس في التعرض إلى العلم هو لمعرفة التصورات الكلية، لما لذلك من أهمية في مبحث الكليات.

إن إدراك الكلي هو أمر غير مادي، ذلك أن المفاهيم العامة الكلية التي لا تأبى الصدق على كثيرين، كمفاهيم الإنسان والشجرة والحجر، التي يُعبّر عنها في الفلسفة بـ(المفاهيم المُرسّلة)، يمتنع أن تكون مادية. وذلك أن الموجود المادي موجود شخصي، مقيد بقيود الزمان والمكان. والمقيد بها يستحيل أن يطرد صدقه على مصاديق كثيرة، مع أن المفاهيم الذهنية نقيض ذلك، فإنها تصدق على مصاديق وجدت في الأزمان الغابرة وتوجد في المستقبلية وموجودة في الحال، وعلى ذلك يصح لنا أن نقول: إن المفهوم الكلي -كالإنسان- الموجود في العقل، عارٍ عن شوائب المادية. فهو -بما أنه يصدق على كثيرين- مُرسلٌ من كل قيد، ومُطلق من حيث الزمان والمكان، ولا شيء من الماديات يمت إلى المطلق والمرسل بصلة.

إن أساس تقوم الكليات هو كونها مفاهيم ذهنية لا تتقيّد بزمان ولا بعلم ولا بظرف واحد، فتلك المفاهيم الذهنية تصدق على جميع الأزمان، كونها مفاهيم محلها العقل.

□ ثالثاً: القرآن الكريم وتأسيس الكليات

إن القرآن الكريم قد أسس قواعد كلية لبأى دور الفقيه والمفسّر -على سبيل المثال- ليطبق تلك القواعد بما يتلاءم مع الزمان والمكان. وإن كليات القرآن هي (قضية حقيقية)؛

(٧) انظر: علي جابر، نظرية المعرفة عند الفلاسفة المسلمين، بيروت - لبنان: دار الهادي، ط ١، ٢٠٠٤م، ص ١٤ - ١٥.

(٨) جميل صليبا، المعجم الفلسفي، بيروت - لبنان: دار الكتاب اللبناني، ط ١، ١٩٨٢م، ج ١، ص ٣٩٢.

والتي يكون ملاك الحكم فيها جامعاً، وعنوانها عاماً، ينطبق على جميع الأفراد في كل زمان؛ ذلك أن الحكم «في القضية الحقيقية ينصب دائماً على عنوانٍ كليٍّ كعنوان العالم، بينما في القضية الخارجية لا ينصب على العنوان الكليّ، بل على الذوات الخارجية»^(٩).

إن ما كان داخلياً في القضية الحقيقية يكون شاملاً للجميع، وما كان داخلياً في القضية الخارجية يكون خاصاً بمن عاصر نزول النص. بسبب ذلك كان اتفاق علماء التفسير وعلماء الأصول على قاعدة مهمة في الضبط وهي: العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب، أو: المورد لا يخصص المورد.

إن اللفظ العام إذا ورد بناءً على سبب خاص، يجري على عمومه عند عامة العلماء، سواء أكان السبب سؤال سائل، أو وقوع حادثة، كما وأن ورود العام على سبب خاص لا يسقط دعوى العموم، فإن كل هذا قائم على فهم قضايا: السنن، الأمثال، النماذج. وبذلك يراد بالكليات القرآنية هي: «الألفاظ أو الأساليب الواردة في القرآن الكريم على معنى مطرد»^(١٠).

إن هذه الكليات التي وردت في القرآن الكريم تعطينا أجلى مثال على كيفية التعامل مع العلوم والمعارف من جانب، ولفهم الأساسيات القرآنية من جانب آخر، لأن البناء وفق الشق والطرح الكلي أسهل في الحفظ والتعامل، أما البناء وفق الشق الجزئي فهو صعب جداً، بسبب تكثر الجزئيات، وبالتالي صعوبة إحصائها.

□ رابعاً: القرآن الكريم والألفاظ الجامعة

إن من عادة وأنساق القرآن الكريم؛ تعبيره عن المعاني المتكثرة والمتعددة بواسطة ألفاظ كلية جامعة، يصعب على البشر التفكير فيها، وتلك من أبرز إعجازاته العظيمة.

لقد تميّز القرآن بعادة التعبير عن معاني كبيرة في ألفاظ جامعة لا يستطيع البشر التعبير بمثلها لتحقيق المعنى المراد نفسه. فاختار القرآن الألفاظ السهلة الجامعة بين الدقة في تحديد المراد، والشمول في الدلالة على المعاني. وهذا مما اختص به كتاب الله تعالى، فكل من حافظ على اختصار اللفظ لم يستطع التعبير عن مراده دون حيف في المعنى، ومن حافظ على شمول المعنى وتحليله - وأنى لأحد أن يأتي بمثل معاني القرآن في كمّالها - فلا بدّ له من كثرة الألفاظ

(٩) باقر الإيرواني، الحلقة الثالثة بأسلوبها الجديد، قم - إيران: دار المحبين للطباعة والنشر، ط ١، ١٤٢٧ هـ، ص ١٠٠.

(١٠) علي بن سليمان العبيد، تفسير القرآن الكريم أصوله وضوابطه، مصدر سابق، ص ١٢٠.

لِيُكْمَلَ مراده فيقع في الحشو والزيادة والإملال مما يفرق المعنى ويُنسي أوله آخره. فهذا كتاب الله قد جمع الأمرين، فأوصل المعاني الكبيرة بألفاظ قليلة. فهو لفظ جامع لمعانٍ كثيرة كما ذكر المفسرون، ولا يصح استثناء ما يشمله من معانٍ إلاً بدليل.

قال فخر الدين الرازي (ت ٦٠٦ هـ) «اعلم أنه تعالى لما بيّن أنه فَصَّلَ المحرمات، أتبعه بما يوجب تركها بالكلية بقوله: ﴿وَذَرُوا ظَاهِرَ الْإِثْمِ وَبَاطِنَهُ﴾، والمراد: من الإثم ما يوجب الإثم، وذكروا في ظاهر الإثم وباطنه وجهين:

الأول: أن ظاهر الإثم: الإعلان بالزنا، وباطنه: الاستسار به.

الثاني: أن هذا النهي عام في جميع المحرمات، وهو الأصح؛ لأن تخصيص اللفظ العام بصورة معينة من غير دليل غير جائز»^(١١).

إن الدليل على الألفاظ الجامعة القرآنية أجلى وأوضح من أن يُنكر، ومنكره أشبه بمن يغطّي الشمس بالغربال، بل إن ديدن القرآن كذلك، وهذا هو أساس إعجازه.

بذلك يتوضح من خلال البحث مدى الترابط المعرفي ما بين الكليات والقواعد بشكل عام، وما بين الكليات والقواعد القرآنية بشكل خاص، وذلك من خلال المطالب التي تناولها هذا البحث، من دور للكليات في التقعيد، وكون الكلية شرط من شروط بناء القاعدة، مضافاً إلى ديدن القرآن الكريم في التأسيس للبناء الكلي، إذ إن هذا أحد أهم خصوصيات وخصائص القرآن الكريم.

إن الكليات القرآنية قد تكفّلت بإرساء الأساس المرجعي الذي ينبثق منه التشريع الإسلامي، وأن الشريعة الإسلامية قد تفصلت فروعها وجزئياتها، بعدما تأصّلت أصولها وكلياتها.

ومما يجدر التنبيه عليه، كون هذه الكليات ليست على درجة واحدة، لا من حيث كليتها وعمومها، ولا من حيث رتبها وأولويتها، بل بعضها أولى وأعلى، وبعضها دون ذلك، وبعضها أعم وأشمل، وبعضها دون ذلك. وقد يكون بعضها مندرجاً في بعض، وبعضها متفرعاً عن بعض. وكذلك يقال في الجزئيات، فمنها جزئيات كبرى تنطوي على غيرها، ومنها جزئيات صغرى تنطوي في غيرها. فالجزئيات الكبرى قد تكون بمثابة كليات لعدد كبير من الجزئيات الصغرى، المتفرعة عنها أو المتعلقة بها.

(١١) فخر الدين الرازي، التفسير الكبير أو مفاتيح الغيب، دمشق - سوريا: دار الفكر للنشر والتوزيع، ط ١، ١٤٠١ هـ، ج ١٣، ص ١٣٧.

إن للقرآن أساليبه المتميزة في عرض مضامينه وأداء وظائفه، ذلك أنه يخاطب ويعالج الكيان البشري بكل مكوناته وبكل متطلباته دفعة واحدة، ولذلك تمتزج فيه - في الموضوع الواحد - عناصر متعددة للخطاب، أو عناصر متعددة للمعالجة، فتجد أسس العقيدة مع جزئيات التشريع، وتجد القصص مع المواعظ، وتجد الحجاج المنطقي مع ذكر الجنة والنار، وتجد مشاهد الطبيعة مع تكاليف العبادة، وهكذا. فالمراد بالكليات القرآنية هو الأحكام العامة التي تنطبق على مجالات وأبواب متعددة وعلى جزئيات غير منحصرة.

لقد وردت ضمن هذه الكليات بعض الأحكام الأساسية في التشريع الإسلامي، لكونها ممتزجة مع بعض الكليات العامة، وأيضاً لأن بعض العلماء يسمونها أحكاماً كلية نظراً لأهميتها وسبقها في نزول التشريعات الإسلامية.

إن الأصل في الأحكام العامة بشكل عام والأحكام الشرعية بشكل خاص المذكورة في القرآن الكريم أنها جاءت للعموم، إذ إن التخصيص يحتاج إلى مؤنة زائدة. وإن المقصود بكليات القرآن تلك التي تتحدث عن أمور كلية، تتعلق بجانب التصور والاعتقاد والأخلاق والسلوك. أو بعبارة أخرى: هي المعاني والمبادئ والقواعد العامة المجردة التي تشكل أساساً ومنبعاً لما ينبثق عنها ويبنى عليها من تشريعات تفصيلية، وتكاليف عملية، وأحكام وضوابط تطبيقية.

وقد جاءت كليات القرآن كي تحدد القيم والمثل، وتُنشئ تصوراً عاماً للكون والحياة، وتُبين الغايات والمقاصد العامة التي يسعى التشريع لتحقيقها في حياة الناس، وفي الوقت نفسه وضحت تلك الآيات أمهات المفاسد، وأصول الانحرافات التي تُهدد حياة الإنسان، من عقديّة وفكرية ونفسية وسلوكية.

□ خامساً: أساليب عرض الكليات القرآنية

إن للقرآن الكريم أساليب متميزة في عرض مضامينه، وأداء وظائفه، وتوصيل رسائله؛ ذلك أنه يخاطب ويعالج و يمتزج في الموضوع الواحد والموضوع الواحد عناصر متعددة للخطاب وللمعالجة، والكليات القرآنية يعرضها القرآن الكريم ضمن أساليب متنوعة منها:

أ- من الكليات القرآنية ما جاء على لسان الرسل والأنبياء، أو ضمن صفاتهم ومواقفهم، أو جاء حكاية عمّا في كتبهم وشرائعهم. وجميع هذه الصيغ والأساليب والعبارات كان هدفها هو التعليم والتوجيه والتشريع.

ب- من الكليات القرآنية ما جاء في صيغ وصفية لأحوال ونماذج من الناس. وهي تذكر صفاتهم المحمودة والممدوحة؛ لأجل الاتباع والاقتداء، وتنتهي عمّا سواها؛ لأجل الاجتناب والانتهاز.

ج- قد تأتي الكليات القرآنية بصيغ خبرية تقريرية، على شكل مبادئ وقواعد.

د - قد تأتي الكليات القرآنية بالصيغ الصريحة للأمر والنهي، على شكل أوامر كلية، ونواهي كلية.

هـ- قد تأتي الكليات القرآنية على شكل تقرير للمعاني الكلية، مضمنة في الأدعية القرآنية في السور والآيات القرآنية.

آليات فهم الكليات القرآنية

نصل -هنا- إلى إيراد آليات فهم كليات القرآن الكريم، أي مصادر تلك الكليات، إذ لا بدّ من ذكر تلك الآليات المهمة، والتي لها الدور الكبير على فهم واستيعاب كليات القرآن، ومن تلك الآليات:

أولاً: القرآن الكريم

إن القرآن الكريم هو المصدر الأول في التشريع، وفي البناء المعرفي الإسلامي في إطاره العام، «فالقرآن قد استوعب الأحكام بطريقة كلية... فالتصوص محدودة غير أنها تستوعب جميع التطورات اللامحدودة متى نظر إليها المجتهد... فالقرآن الكريم -إدّاً- تمثلت فيه القواعد العامة، والكليات الجامعة التي لا تتعرض للتفريع اكتفاء بما تقرره من مبادئ عامة في تشريع الأحكام العملية سواء في الأحكام المدنية والدستورية والجنائية والاقتصادية»^(١٢).

وهذه هي أهم دلالات محورية كلمات القرآن الكريم، ليتم الربط بأصل واحد ألا وهو القرآن الكريم. وإن كل من أشرف على مراحل وأطوار تاريخ الشريعة الإسلامية، يجد أن المبادئ الكلية والأصول العامة من القرآن، هي أول ما نزل، وكان ذلك بمكة، وليس عفوّاً أن تكون هذه القواعد هي الأولى في التنزيل؛ وإنما كان ذلك لبيان وزنها وقدرها في مجال التشريع، وبيان أنها أساسه الذي يشيّد عليه فيما بعد بالمدينة البناء التشريعي بكل جزئياته وتفاريعه، فالقرآن الكريم هو الآلية الأولى لفهم الكليات القرآنية الموجودة فيه،

(١٢) الحسن حريفي، الكليات الشرعية في القرآن الكريم، القاهرة: دار ابن عفان للنشر والتوزيع، والدمام: دار ابن القيم للنشر والتوزيع، ط ١، ١٤٢٣هـ، ج ١، ص ١٢.

فهو الأولى على بيانها وفهمها، وكيفية الاستفادة منها.

ثانياً: السنة المباركة

لقد عرفها الشيخ عبد الله المامقاني (ت: ١٣٥١هـ) بأنها: «قول من لا يجوز عليه الكذب والخطأ، وفعله وتقريره، غير قرآن ولا عادي، وما يحكي أحد الثلاثة يسمى: خبراً، وحديثاً»^(١٣).

إن المراد بها -هنا- هي (السنة القطعية)، فقد ذكر علماء المسلمين ولا سيما علماء الأصول أنها ما صدر عن الرسول 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^(١٤).

وقولهم: «قوله أو فعله أو تقريره» يراد به حين صدور الكلام في ذلك الوقت، إذ كان إما بقول، أو بفعل أو بإقرار، فالتقسيم موضوع لطبيعة الحديث أو الفعل الصادر عن النبي الأكرم ﷺ، أما اليوم فما عندنا هو (قوله) فقط، فكل الأحاديث والأفعال تحولت إلى (أقوال) مبنوثة في كتب الحديث، لذلك يجب التنبيه إلى هذا الأمر جيداً، أما من قال: إن هناك فرقاً ما بين (السنة القولية) و(السنة العملية) فقوله أشد خللاً، ذلك أن ما لدينا في كتب الحديث هو (الأقوال)، والعمل يقتضي المعاشة، ومع عدم المعاشة فلا يبقى إلا الأقوال فقط، فليتنبه لذلك.

لذا فإن السنة هي الآلية الثانية للفهم أو لتحقيق الفهم من خلال استعراض آليات فهم كليات القرآن الكريم، ويتم ذلك من خلال كون السنة شارحة وموضحة للقرآن الكريم.

ثالثاً: العقل

يصل البحث إلى المورد الثالث من آليات الفهم، وهو (العقل) ودوره في فهم الكليات القرآنية، وهذه الآلية من الآليات المهمة، والتي أكدت عليها النصوص القرآنية والحديثية على حد سواء، وذلك لما للعقل من أهمية في الفهم.

(١٣) عبد الله المامقاني، مقباس الهداية في علم الدراية، تحقيق: محمد المامقاني، قم - إيران: مطبعة نكارش، ط ٢، ١٣٩٣هـ، ج ١، ص ٥٩.

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

إن البحث عن العقل بملاحظة حججة مدركاته، وكون أحكامه من أدلة استنباط الحكم الشرعي تارة، وفي كونه مرجعاً عملياً عند فقد الإمارات الأخرى يكون وفق صورتين مفترضتين هما:

الأولى: أحكامه الاستقلالية التي تقع في طريق استنباط الأحكام الشرعية؛ فيكون دليلاً عقلياً وإمارة أو معزراً.

الثانية: أحكامه الاستقلالية التي تعد أحكاماً ظاهرية وأصولاً عملية يرجع إليها عند فقد الإمارات العقلية والقواعد النقلية؛ كحكم قبح العقاب بلا البيان، ونحوها^(١٥).

لهذا فإن العقل حاكم بفائدة التقعيد، ومنه: تقعيد الكليات لنستفيد منها حكم كلي يشكل ويبنى (قاعدة) حكمة، ومن ثم فإن العقل يظفر فوراً بالمفهوم الكلي، مثل المفهوم الكلي لـ (البياض) الذي يُنتزع بعد رؤية شيء أو عدة أشياء تتميز باللون الأبيض، أو المفهوم الكلي لـ (الخوف) الذي يحصل من ظهور ذلك الإحساس الخاص مرة واحدة أو عدة مرات.

ولقد أشير إلى أن مشكلة الكليات نشأت من البحث في معاني الكلمات العامة سواء ما يدل منها على أشياء مثل إنسان وجبل، وما يدل منها على كفيات أو خصائص مثل بياض وحلاوة وخشونة، وما يدل منها على علاقات مثل فوق وتحت، وهكذا.

وبذلك يتبين أن لدينا مجموعة من المفاهيم التي ليس لها مصداق خارجي إطلاقاً، ومصاديقها تتحقق في الذهن فحسب، مثل مفهوم (الكلي) الذي ينطبق على المفاهيم الذهنية الأخرى، ولا يوجد أبداً خارج الذهن شيء يمكن تسميته بـ (الكلي)، أي بمعنى ذلك المفهوم القابل للصدق على أفراد كثيرة.

فللعقل أهمية كبيرة في فهم الكليات القرآنية؛ كونه الأساس والمنطلق لبناء هذه الكليات، ذلك الذي يسمى بالبناء الذهني العقلي المفاهيمي، وتبرز قيمة العقل من نواح عدة منها:

أ- قيمة العقل كدليل

عن صلاحية العقل كدليل يقول السيد علي حسن مطر: «إن القول بجواز الرجوع إلى العقل بوصفه مصدراً للتشريع يمثل اتجاهاً لدى بعض فقهاء أهل السنة، يفسح المجال لتدخل العقل في التشريع، بذريعة عدم بيان الشريعة لأحكام جميع الموضوعات، وهذا

(١٥) انظر: علي المشكيني، اصطلاحات الأصول ومعظم أبحاثها، قم - إيران: مطبعة الهادي، ط ٨، ١٤٢٣ هـ، ص ١٧٠ - ١٧١.

الاتجاه هو المعروف بـ (اجتهاد الرأي)، في قبال التعبد بالنصوص وعدم الانسياق وراء الرأي والتقدير الشخصي في مجال تحديد الأحكام، الذي كان عليه أئمة أهل البيت عليهم السلام والسائررون على هداهم^(١٦).

إن هذا جزء بسيط من المناقشات التي دارت ما بين من يقول بدليل (العقل)، ومن يرفض ذلك لأنه يقول للقول بالرأي. إن تناول مبحث (العقل) وعدم القبول به يمكن تصوره من خلال عدة نقاط هي:

- ١- إن القرآن الكريم هو كتاب موجود، مكتوب ومحفوظ بين الدفتين، وآياته قابلة للقراءة، وقع الاختلاف - بنسب معينة - في المراد بألفاظه، إلا أن أكثره أو أغلبه بين وواضح.
- ٢- إن السنة النبوية أو سنة الأئمة المعصومين عليهم السلام موجودة ومكتوبة، ولقد جُمعت في كتب سُميت بالمجامع الحديثية، أو كتب الحديث، أو ما شاكل ذلك، ولقد وقع الاختلاف في أمور معينة ومحددة ومشخصة فيها هي:
- أ - نسبة الأحاديث إلى النبي الأكرم ﷺ أو الإمام للمعصوم عليه السلام، ولقد وضعت جملة من المعالجات لذلك أوردتها الكتب المختصة.
- ب - أن هناك إشارة من قبل النبي والإمام المعصوم إلى وجود من كذب أو سيكذب عليهم في صنع الأحاديث، وكذلك قد وضعت جملة من المعالجات لذلك، فصلت فيها الكتب المختصة.
- ج - أن هناك ألفاظ وعبارات غير واضحة، أو مرددة بين كثير في الأحاديث، كذلك فقد قام أصحاب الاختصاص بتوضيحها ووضع المعالجات الملائمة لها.

٣- إن العقل كدليل شيء فضفاض وهلامي، لا يمكن إمساكه أو الإحاطة به، فلم نسمع أو نقرأ في موضوع عن بحث أو كتاب أو آلية معينة لتحديد حدود العقل كدليل، أو بيان شروطه، أو توضيح أسسه، سوى التعكُّز على القول بالبداهة، وهو كذلك يتعكَّز على غيره، أن القول بـ (العقل) كدليل - على هذه الشاكلة - هو أقرب للقول بـ (الرأي)، والذي يترأى للبعض بأنه (العقل)، بسبب ذلك جاءت الإشكالات على دليلية العقل في مواضع ومواضيع كثيرة، بل إن هذا الأمر - بالتشكيك - يشمل الإجماع، فكثيراً ما نجد الإشارة إلى الإجماع دليل، وعند البحث والتحقيق نجد خلاف ذلك، فلا نجد إي إجماع يذكر.

(١٦) علي حسن مطر، علم أصول الفقه، قم - إيران: مطبعة ستاره، ط ١، ١٤٣٢ هـ، ص ١١٣ - ١١٤.

ب- إشكالات ومؤخذات على العقل

إن مسألة العقل من المسائل التي اختلف فيها، فما المراد بالعقل؟ وهل هو عقل واحد أم عدة عقول؟

هذه أسئلة مهمة جداً، وتحتاج إلى إجابات حقيقية ورصينة، وعلى المختصين والمتبنين لنظرية نقد العقل الإجابة عنها، ولن نقبل بإجابة أي متأثر بالمشايخ أو متعاطف معها، أو من أحب شخصاً من الكتّاب إلى درجة الإيمان بكل ما قال. بل إننا نريد إجابة حقيقية تنبع عن عقل حقيقي ومن مختص حقيقي لا غير.

إننا وبمراجعة كلمات الباحثين والمفكرين نجد تشويشاً واضحاً في مفهوم العقل لديهم، وهذا خلاف قديم جداً. فعلى سبيل المثال يقول الماوردي (ت: ٤٥٠هـ) في العقل: «واختلف الناس في (العقل) وفي صفته على مذاهب شتى، فقال قوم: هو جوهر لطيف يفصل به بين حقائق المعلومات. ومن قال بهذا القول اختلفوا في محله، فقالت طائفة منهم: محله الدماغ؛ لأن الدماغ محل الحس. وقالت طائفة أخرى منهم: محله القلب؛ لأن القلب معدن الحياة ومادة الحواس... وقال آخرون: العقل هو المدرك للأشياء على ما هي عليه من حقائق المعنى... وقال آخرون من المتكلمين: العقل هو جملة علوم ضرورية... وقال آخرون وهو القول الصحيح: إن العقل هو العلم بالمدركات الضرورية...»^(١٧).

إن الماوردي هنا يذكر أربعة أقوال للعقل هي: جوهر لطيف، المدرك للأشياء، جملة علوم ضرورية، العلم بالمدركات الضرورية. وعلى الرغم من هذا التعدد إلا أن ردها إلى مورد واحد ممكن، وذلك من خلال القول بأن ما أورده الماوردي يُعدّ من معاني وحقائق وتجليات العقل.

وعن حجية العقل يقول الأستاذ محمد تهايمي دكير: «وقع الاختلاف بين الفقهاء حول حجية العقل، فمنهم من رفضه مطلقاً، ورفض أي تدخل له في التشريع، وتشبّث بنصوص الوحي، والسنة النبوية، والأخبار المنقولة، فيما اعترف آخرون بهذه الحجية خصوصاً في أصول الاعتقادات» إثبات الخالق والمبدأ والتوحيد والنبوة، واعتبروا أن نفي الاعتبار والحجية عن العقل في أصول الدين إنما هو بمثابة إسقاط لاعتبار الدين؛ لأن هذه الأصول لا تثبت إلا بالعقل. أما في مجال استنباط الأحكام، فهناك إجماع على مدخلة للعقل في هذا الاستنباط مع تفاوت بين المجتهدين في حجية العقل في هذا الاستنباط، باستثناء الإخباريين وأهل الظاهر الذين لا يعترفون بالعقل، ويقدمون الأخبار عليه، انطلاقاً من

(١٧) أبو الحسن الماوردي، أدب الدنيا والدين، ص ٢٠ - ٢١.

بعض النصوص الحديثة التي تحرم الرأي في الدين...»^(١٨).

أما عن حجبة العقل فإن هناك أقوالاً أيضاً، وهي: عدم حجبيته مطلقاً، الاعتراف بحجبيته، عدم الاعتراف.

أما عن العقل كمصطلح يستخدم في الفكر الحديث فيقول الأستاذ برهان غليون: «لعل أكثر المصطلحات تشويشاً اليوم هو مصطلح العقل نفسه الذي نريد أن نستخدمه كأداة رئيسية في إعادة تنظيم ساحتنا الفكرية والعقائدية، وأكثر الناس انغماساً في هذا التشويش هم المثقفون أنفسهم. للأسف لقد أصبحت كلمة العقل تستخدم بكل المعاني كدليف لكلمة الثقافة أحياناً، والفكر أحياناً أخرى، والاثنين معاً، أو ببساطة لكلمة المنطق أحياناً ثالثة، وغالباً ما يكون الهدف من استخدامها في العديد من الكتابات اليوم إضفاء طابع الجدة والتجديد على أفكار قديمة. وقد أدى هذا التشويش الحاصل في اللغة المفهومية إلى إعاقة التقدم في البحث العلمي، وتعثر التجربة النظرية، وليس من قبيل الصدفة أن الفكر لم يستطع في العقود الأخيرة أن يكون رديفاً قوياً للتجربة الاجتماعية في التنبيه إلى المشاكل التي كانت تفضي المزيد من التعمق والتدقيق، وبقي من أجل ذلك كله الاعتماد على المعارف والمناهج الغربية التي يطبقها على واقع مختلف، وهذا أبعد ما يكون عن التقدم، أو تحقيق شروطه، بل هو عكس التقدم تماماً»^(١٩).

هنا كذلك حصل اختلاف في المراد بالعقل في الفكر الحديث على آراء منها: الثقافة، الفكر، الثقافة والفكر، المنطق، التجديد، ليتجلى لنا مقدار الإشكالية الموجودة في مسألة العقل وما يراد بها، فالأولى حل الإشكالية، ومن ثم الاتفاق على مراد واحد للعقل، أقلها في كل علم، من ثم يشار للمقصود منها.

رابعاً: الإجماع:

يصل البحث إلى المورد الرابع من موارد فهم الكليات القرآنية والآليات الخاصة بذلك، وهو: الإجماع. إن الإجماع يطلق «تارة ويراد به اتفاق جميع علماء الإسلام أو التشيع حتى الإمام عليه السلام ولو في عصر واحد على أمر من الأمور الدينية. ويطلق أخرى ويراد به اتفاق عدة من العلماء فيهم الإمام ولو كانوا فئة قليلة. ويطلق ثالثة ويراد به اتفاق الجميع غير الإمام ولو في عصر واحد. ويطلق رابعة على قول الإمام عليه السلام وحده... أما القسم الأول

(١٨) محمد تهايمي دكير، علم اجتماع المعرفة تاريخ وإشكاليات، ضمن كتاب: سوسيولوجيا المعرفة، كتاب المنهاج، بيروت - لبنان: مركز الغدير، ط ١، ٢٠١٤م، ص ١١.

(١٩) برهان غليون، مقالة: العقلانية ونقد العقل ملاحظات منهجية، العقلانية العربية والمشروع الحضاري، سلسلة الندوات: (٦).

والثاني: فيسمى كل منهما إجماعاً دخولياً؛ لدخول الإمام في المجمعين... وأما القسم الثالث: ففي حجته بالنسبة إلى من حصّله أو من نُقل إليه اختلاف بين الأعلام... وأما القسم الرابع: فقد يتفق فيما إذا وصل أو حدى من الناس في زمان الغيبة إلى حضرة الإمام^(٢٠).

وقرآنيّاً نقول: قد أجمع العلماء وأهل الاختصاص على وضع القواعد والكليات لما بها من فائدة، فاستقصوا الكليات ليضعوها ضمن أبواب منظّمة ومرتبّة، أطلق عليها مصطلح (الكليات)، أو (ألفاظ العموم)، وما شاكل ذلك.

يقول القرافي: إن «الإجماع، وصورته: أن يكون اللفظ استعمل في مجازه دون حقيقته، وينعقد الإجماع على أن المراد مجازه؛ فيقع العموم في ذلك المجاز إذا كان اللفظ في نفسه عامّاً وُضع للعموم، ولكن إنما يتناول بمفهومه حقيقته دون مجازه، فحصول العموم في المجاز إنما حصل من جهة أمرين:

أحدهما: كون الصيغة صيغة عموم.

وثانيهما: انعقاد الإجماع على إرادة المجاز دون الحقيقة.

فمجموع الأمرين اقتضى العموم في المجاز لا أحدهما^(٢١).

وهنا يراد بالإجماع: هو إجماع المفسرين، أو علماء التفسير، في تحديد الآراء الصحيحة لتفسير آيات القرآن الكريم، وفق منهج لا يخالف الأساسيات، ولا يذهب إلى التفسير بالرأي، والإجماع هنا في توجيه التفسير، أي: اجتهاد في التفسير، وليس اجتهاد في النص؛ لأن النص القرآني نصّ معصوم.

إن لمعرفة إجماعات المفسرين طريقتين:

الأول: أن ينص أحد المحققين على حكاية الإجماع.

الثاني: أن تستقرئ أقوال المفسرين وتستنبط الإجماع من أقوالهم إذا لم يكن بينهم خلاف في الآية.

ثم إن الإجماع في التفسير قد يكون إجماعاً على لفظ، أو إجماعاً على معنى^(٢٢). وبذلك يحتاج الباحث إلى استخدام الآليات المناسبة في الفهم لذلك.

(٢٠) علي المشكيني، اصطلاحات الأصول ومعظم أبحاثها، مصدر سابق، ص ٢٣ - ٢٤.

(٢١) شهاب الدين القرافي، العقد المنظوم في الخصوص والعموم، ص ١٦٣ - ١٦٤.

(٢٢) انظر: مساعد بن سليمان الطيار، فصول في أصول التفسير، الرياض - المملكة العربية السعودية: دار النشر الدولي، ط ١، ١٤١٣هـ، ص ٧٠ - ٧١.

أ- قيمة الإجماع كدليل

إن الإجماع اصطلاح فقهي يعني اتفاق الفقهاء في مسألة شرعية معيّنة على رأي واحد، وله أهمية كبيرة في الفقه السني، ولهذا فهو أحد مصادر الاستنباط عندهم، ويدخل الإجماع عندهم في المسائل السياسية -أيضاً- مثل إجماع أهل الحل والعقد، إذ اعتمدوا عليها في إثبات خلافة أبي بكر وتسويغها. ويرى الشيعة أن الإجماع لا يصلح أن يكون دليلاً بنفسه، وليس له اعتبار شرعي إلا إذا كان كاشفاً عن رأي المعصوم، أي إن الإجماع عندهم حجة لأنه يدل على رأي المعصوم، لا لكونه حجة بنفسه.

لقد أثيرت الكثير من الإشكالات على الإجماع، وبالاخصصوص ك(دليل) مستقل بحد ذاته، ولقد رفضت استقلاليته، وبالاخصصوص إن كان هناك دليل سابق عليه، في القرآن الكريم، أو في السنة المباركة، مضافاً إلى أن كثيراً من الإجماعات قد نُقلت بواسطة (حسن الظن)، وصار لزاماً أن نسمي الإجماع بـ(حسن الظن) بدلاً من اسمه.

ب- إشكالات ومؤاخذات على الإجماع

يقول السيد علي حسن مطر: «إن الأدلة على حجية الإجماع ليست تامة، لا على القول بكونه حجة بذاته، ولا على القول بأنه حجة من باب كشفه عن قول المعصوم. ولكن ينبغي العود إلى أصل مفروض هذه المسألة لإثبات بطلانه وقيام البحث على أساس غير صحيح؛ ذلك أنهم افترضوا الرجوع إلى الإجماع بوصفه دليلاً على حكم لا دليل عليه من الكتاب والسنة، فكأنهم يأخذون نقص الأدلة الشرعية أمراً مفروغاً منه، على الرغم من تضافر النصوص من الكتاب والسنة على إكمال الدين وحفظه، وأن لكل واقعة حكماً شرعياً مبيّناً بدليل واصل إلينا ومحفوظ لدينا من الضياع. ولا أدل على بطلان هذه الدعوى من أننا لا نجد حتى شاهداً واحداً على حكم أجمعت عليه الأمة أو الطائفة دون أن يكون عليه دليل شرعي، ليكون الإجماع هو الدليل الوحيد عليه»^(٢٣).

فإن كان هناك أدلة شرعية على الأحكام، فما الداعي إلى مجيء الإجماع؟ فضلاً عن جعله دليلاً مستقلاً؟! بل لجعل في قبال القرآن الكريم والسنة المباركة! وما ذلك إلا ترك للقرآن الكريم والسنة المباركة، والذهاب نحو الإجماع وحده فقط، رغم ما أثير حوله من إشكالات وملاحظات. يقول الشيخ يوسف البحراني: «ليس في عد الإجماع في الأدلة إلا مجرد تكثير العدد وإطالة الطريق»^(٢٤).

(٢٣) علي حسن مطر، علم أصول الفقه، قم - إيران: مطبعة ستاره، ط ١، ١٤٣٢ هـ، ص ١١١.

(٢٤) يوسف البحراني، الحقائق الناضرة، المقدمة الثالثة، المقام الثاني، ج ١، ص ٣٦.

فإن كان الإجماع قد جيء به من أجل تكثير الأدلة من جانب، وإطالة الطريق من جانب آخر، فإن هذا خلاف التسهيل الذي أراده الله سبحانه وتعالى من شريعته، بل هو ذهاب نحو التشفير في العلوم، وبالاختصاص العلوم الشرعية لتكون حكرًا على جماعة دون غيرهم.

ومن الإشكالات التي أثارت على الإجماع ما يلي:

- ١- أن مبناه موافق لمبنى المدارس المخالفة.
- ٢- أنه مبني على الحدس والظن.
- ٣- أنه مبني على (حسن الظن)؛ من خلال النقل من غير تحقيق.
- ٤- أنه شيء في قبال القرآن الكريم، وفي قبال السنة المباركة.
- ٥- أنه مبني فقهاء، وليس دليلًا شرعيًا إلهيًا.

آلية القرآن الكريم في بيان الكليات

إن للقرآن الكريم آلية في بيان الكليات، ويمكن أن نفهم ذلك من خلال:
أولاً: عن طريق الآيات القرآنية التي وردت فيها ألفاظ العموم، أي القاعدة الكلية الجامعة، وهي التي يثبت فيها القرآن هذه الصفة عن طريق ألفاظ العموم والشمول، فنلاحظ تكرار عبارة (كل شيء) في القرآن الكريم مع ألفاظ عموم أخرى تؤكد عمومها وهي: السعة، والشهادة، والإحاطة، مما يعطي (قاعدة كلية) تفيد شمول العلم الإلهي لجميع الأمور الكلية والجزئية^(٢٥).

إن القرآن الكريم كتاب شامل، ومنهاج حياة متكامل، وله مهمة واقعية مطردة، وطبيعة حركية حية، ورسالة حضارية عاملة، ووجود وتأثير مستمرين إلى أن يرث الله الأرض ومن عليها، كما وإن النظرة الكلية الشاملة للقرآن الكريم هي المفتاح الأول للتعامل معه، وهي المنطلق الأساسي لفهمه وتدبره والتلقي عنه، وسيجد فيه هذا الناظر البصير ما يبحث عنه الآخرون من موضوعات وأمور جزئية جانبية، يجدها في أثناء التعامل معه، فتكون نظرات ثانوية مكملة لهذه النظرة، ومتممة لها، تزيدها مكاسب وعلومًا ومعارف.

إن القرآن الكريم كتاب الله الخالد، الصالح لكل زمان ومكان، وإن نصوصه العظيمة تعطي توجيهاتها لكل بني الإنسان، وهذه النظرة أو (النظر) القرآني وفق الطرح الكلي هي من أهم ميزات القرآن الكريم، ومن الأدلة على صلاحيته لكل زمان ومكان. يقول الأستاذ عبد الأمير زاهد: «إن اللفظ المفيد للعموم إما أن تكون إفادته له من جهة الوضع اللغوي،

(٢٥) انظر: عبد الستار فتح الله، المدخل إلى التفسير الموضوعي، بورسعيد - مصر: دار التوزيع والنشر الإسلامية، ط ٢، ١٤١١ هـ، ص ١٩٨.

أو من جهات أخرى كالعرف والعقل، والأخيران ليسا من القضايا اللغوية المحضة، إنما من عموم قوانين الاستنباط وقضايا الاجتهاد»^(٢٦).

فمثلاً، إن خطاب المفرد في القرآن هو خطاب لكل فرد يصلح للخطاب، وهو أسلوب من أساليب التعميم الذي هو بمثابة النص على العموم وتأكيد، بخلاف ألفاظ العموم فإنها تحتل أن يراد بها الخصوص، وحين يراد بها العموم فيلاحظ فيه توجيه الخطاب لكل فرد مكلف ضمن خطاب الجماعة.

بذلك يتوضح مجمل الفهم العام للبناء المعرفي للكليات القرآنية، ومعرفة دور تلك الكليات، وأثرها في بناء قواعد التفسير، وهذا هو الأساس المهم علمياً ومعرفياً في تحقيق الجدوى والجودة العلمية.

ثانياً: عن طريق الآيات التي اشتملت على الأوامر والنواهي، يقول القرافي: «صيغ النواهي والصحيح من المذاهب أنها للتكرار؛ وإذا كانت للتكرار كانت لاستغراق الأزمنة المستقبلية كلها، وهي غير متناهية؛ فيكون اللفظ دالاً على شمول الترك لها، وهو حقيقة العموم، غير أن دلالة لفظ النهي على استغراق الأزمنة دلالة تضمن؛ بسبب أن لفظ النهي يدل مع الزمان على الترك؛ فالترك جزء مسمى صيغة العموم، واستغراق الأزمنة الجزء الآخر؛ فيكون اللفظ دالاً على كل واحد منهما دلالة تضمن، وعلى مجموعها مطابقة، وهذا بخلاف ما تقدم من صيغ العموم؛ فإنها تدل على العموم مطابقة، ولكن المطلوب حاصل من التضمن؛ فإن الدال على العموم: إما مطابقة، أو تضمناً، أو التزاماً»^(٢٧).

أي بقاء العدم مستمراً من خلال القطع باستمراريته وحاكميته التي انطلقت من المنع والنهي عنه. كما ويقول القرافي: أما «صيغ الأوامر إذا قلنا بأنها للتكرار، فإنها تدل على استغراق الأزمنة التي يمكن إيقاع الفعل فيها في الاستقبال، وهي غير محصورة؛ فتكون الصيغة دالة عليها تضمناً؛ لأن طلب الفعل هو جزء مساهم مع استغراق الزمان؛ فهي دالة عليه تضمناً، كصيغ النواهي.

وتمتاز عن صيغ النواهي بوصفين:

أحدهما: أن القائلين بأن النهي للتكرار أكثر.

والثاني: أننا نشترط الأزمنة الممكنة فيها دون صيغ النواهي؛ بسبب أن استغراق

(٢٦) عبد الأمير زاهد، قضايا لغوية قرآنية، ص ١٥٥.

(٢٧) شهاب الدين القرافي، العقد المنظوم في الخصوص والعموم، مصدر سابق، ص ٤٦٩.

الأزمة بالترك؛ أما استغراقه بالفعل فغير ممكن، بل لا بدّ من قضاء حاجة الإنسان وغيرها من ضروريات الحياة التي تمنع مباشرة الفعل. أما كون الإنسان لا يشرب خمرًا فهذا يمكن المداومة عليه من غير مشقة؛ فلذلك لم نشترط الإمكان فيها»^(٢٨).

ثالثًا: عن طريق العموم الذاتي القرآني؛ ذلك أن القرآن أصل الأصول جميعًا، فهو الحاكم على غيره، وهو المهيمن على ما سبقه، وهو الحكم عند التنازع في القواعد والفروع، وهو الأصل الذي ينبغي أن تقاس عليه أصول العلوم جميعًا: في اللغة والأدب، والفقه والأصول، والسير والتاريخ، والقوانين والشرائع، والقصص والغيب، وسائر فنون الناس. فإذا قال القرآن من هذا فقله الفصل، وحكمه الأصل، وتقريره الحق والصدق، وإن خالفته أو هام الناس، أو فرحوا بها عندهم من العلم المحدود.

لقد أسس القرآن بعض التعميمات الكلية، وأراد منها أن يكون حكمًا كليًا للاستنساخ، فقله تعالى: ﴿إِنَّ الْمُبْذَرِينَ كَانُوا إِخْوَانَ الشَّيَاطِينِ﴾، وإن كان يُتوهم إنها خبرٌ لا قضية يلازمها حكم، ولكن المتأمل يرى أنه حكم يُجرّم التبذير من خلال ذم المبذرين، ثم عقّب في الآية نفسها: ﴿وَكَانَ الشَّيْطَانُ لِرَبِّهِ كَفُورًا﴾، ليدخل القضيتين بقياس ترك نتيجته للاستنساخ، وهي: إن المبذرين إخوان الكافرين، والله أعلم.

بقي لنا أن نعرف أن هذا الحكم الكلي: ﴿إِنَّ الْمُبْذَرِينَ كَانُوا إِخْوَانَ الشَّيَاطِينِ﴾، موضوعها من الموضوعات الشاملة التي لا حصر لجزئياتها ولا يمكن حصرها إلا من أحاط علمه بكل شيء، لذا تولى الباري إيضاح مثل هذه الكليات والقواعد، وهذه القواعد والكليات قطعية لأنها قرآنية.

إن هناك جملة أدلة تؤكد على كلية القرآن الكريم، والتي هي:

أولاً: النصوص القرآنية الصريحة التي تؤكد شمولية القرآن الكريم في معالجته لكل شيء، وعنايته بكل شيء، وعدم تفريطه بشيء من الأشياء.

ثانيًا: التأكيدات التي وردت في القرآن الكريم على أنه -أي القرآن- جاء ليُخرج الناس جميعًا من الظلمات إلى النور، ومن الظلم والتظالم إلى العدل والترحام، ومن الفوضى والتداعي إلى النظام والتماسك.

ثالثًا: التحذيرات الشديدة من مخالفة الأحكام والأوامر الإلهية. ولازم هذا أن يكون الله تعالى قد أنزل هذه الأحكام، وأن تكون مثل هذه الأحكام مستوعبة كل مجالات الحياة،

(٢٨) شهاب الدين القرافي، العقد المنظوم في الخصوص والعموم، ص ٤٦٩.

وكل الشؤون التي تهم البشر.

إن القرآن الكريم كتاب جامع، يحتوي على الكليات والجوامع، ويحتوي على الطرح الكلي الشامل والعام. وإن مجمل الدين وشريعته مؤسس على هذه المحكمات الكليات ونابع منها. والقرآن الكريم باعتباره الأصل الأول والمرجع الأعلى للإسلام وشريعته، لا بدّ وأن يكون هو مستودع هذه الكليات الأساسية ومنجمها، ولا بدّ أن تكون هذه الكليات مقدمة في الترتيب والاعتبار.

يقول محمد الطاهر بن عاشور: «صنف المحكمات يتنزل من الكتاب منزلة أمّه، أي أصله ومرجعه الذي يُرجع إليه في فهم الكتاب ومقاصده»^(٢٩).

فالقرآن الكريم وباحتوائه على الكليات والجوامع يمثل (المنبع) و(المنجم) لكل أساس كلي، وإلى ذلك قد أشارت آياته المباركة بطرحها مصطلح (المحكمات) لتكون (أمّاً) لكل الكتاب، و(مرجعاً) يُرجع إليه في آياته، وبالاختصاص (المتشابه) منها.

لذا فإن القرآن الكريم قد حفل بكثير من التعميمات الكلية للإنتاج المعرفي الشامل، وهذه التعميمات عبارة عن قواعد حاكمة على صنفين من المعارف الكلية: صنف يتعلق بقوانين وقواعد تحكم الوجود وبضمنه الإنسان، وصنف منها ما يحكم الإنسان في الأمور الاجتماعية.

إن خصوصية العموم الذاتي في القرآن الكريم، مضافاً إلى العموم القائم على وفق أدوات العموم، هو ما يُمكننا من معرفة واستخراج الكليات في القرآن الكريم، وكذلك الحال - ممكن - بالتعدية إلى العلوم الأخرى.

رابعاً: عن طريق أسلوب القرآن الكريم في المخاطبة والتشريع. إن أسلوب القرآن الكريم في خطابه وتشريعاته كانت وفق الطرح الكلي العام. يقول الشاطبي (ت ٧٩٠هـ): «اعلم أن القواعد الكلية هي الموضوعات أولاً، والذي نزل به القرآن على النبي ﷺ بمكة... وإنها كانت الجزئيات المشروعات بمكة قليلة، والأصول الكلية في النزول والتشريع أكثر، ثم لما خرج رسول الله ﷺ إلى المدينة واتسعت خطة الإسلام، كملت هناك الأصول الكلية على تدريج... كله تكميلاً للأصول الكلية»^(٣٠).

إن الطرح التدريجي للقرآن الكريم لم يكن منفكاً أو غير ملتفت للطرح الكلي القائم

(٢٩) محمد الطاهر ابن عاشور، التحرير والتنوير، تفسير الآية: ٧ من سورة آل عمران، نقلاً عن كتاب: كليات الشريعة، أحمد الريسوني، ص ٢٩.

(٣٠) أبو إسحاق الشاطبي، الموافقات، ج ٣، ص ٦٢ - ٦٣.

على التابع شيئاً فشيئاً في قضايا العقائد والأخلاق والتشريعات. لقد كان أسلوب القرآن الكريم في المخاطبات عموماً، وفي التشريعات بشكلٍ خاص؛ قائماً على الطرح (الكلي) بصورة مباشرة أو غير مباشرة.

خامساً: من طريق أنساق القرآن الكريم. إن عادة القرآن الكريم وفق أنساقه هي «تكرار ورود لفظ أو تركيب أو أسلوب في القرآن ليدل غالباً على معنى معين. وقولنا: (غالباً) يشير إلى أن مخالفة العادة مرة أو مرتين لا يقدر فيها، لكن هذه المخالفة لا تعتبر إلا إذا دل عليها دليل أو كانت من الواضوح بحيث لا تحتاج إلى دليل»^(٣١).

فتلك العادات والأنساق هي ما كرره القرآن على طريقة واحدة أو أغلبية لدلالة خاصة، لا بل إنه يدخل في هذا المصطلح عادات القرآن في حروفه وألفاظه وتراكيبه وأحكامه ومعانيه، كلية أو أغلبية، علمنا دلالتها أو لم نعلم، فهو مصطلح واسع وكبير، ولا يمكن حصره في بحث بل ولا في بحوث، وإن عادات القرآن الأسلوبية يراد بها: ما كرره القرآن من أساليبه على طريقة واحدة أو أغلبية لدلالة خاصة.

إن على المفسر أن يتعرف عادات القرآن من نظمه وكلمه. وقد تعرض بعض السلف لشيء منها، فعن ابن عباس: كل كأس في القرآن فالمراد بها الخمر، والمطر يُذكر ويراد به العذاب، والنداء بـ(أيها الناس) يراد به المشركون من أهل مكة. فإن «عادة هذا الكتاب الكريم أنه إذا ذكر أنواعاً كثيرة من الشرائع والتكاليف أتبعها إما بالإنشائية، وإما بشرح أحوال الأنبياء، وأحوال القيامة، ليصير ذلك مؤكداً لما تقدم ذكره من التكاليف والشرائع»^(٣٢).

إن هذا النسق القرآني، والذي يسميه البعض بـ(عادات القرآن) يعتبر من أساسيات فهم القرآن الكريم، وبالأخص خطاباته الكلية. وقد اهتم كثير من العلماء في مقدمات كتبهم، أو في أواخرها بذكر تلك العادات القرآنية، وبالأخص (كليات القرآن)، والتي من خلالها استخرجت قواعد مهمة كانت الأساس في الفهم والتفسير، وعلى وفقها قامت الكثير من قواعد التفسير.

إن فهم كليات القرآن الكريم من خلال توضيح آليات فهمها؛ هو الأساس في تحقيق فهم كيفية بناء قواعد التفسير، وبالتالي التقدم خطوة إلى الأمام في تفسير القرآن الكريم.

(٣١) سعيد الخطيب، مفاتيح التفسير، ص ٥٨١.

(٣٢) محمد الطاهر ابن عاشور، تفسير التحرير والتنوير، مصدر سابق، ج ١، ص ١٢٥.

آلية السنة المباركة في فهم الكليات

إن طرق فهم الكليات في السنة المباركة تتم من خلال:

أولاً: عن طريق الأحاديث الواردة عن النبي الأكرم ﷺ: قال رسول الله: «أوتيت جوامع الكلم»^(٣٣).

إن «المراد بجوامع الكلم: الألفاظ القليلة الجامعة لمعانٍ كثيرة»^(٣٤). قال ابن الأثير (ت: ٦٠٦هـ) «أي: إنه كان كثير المعاني قليل الألفاظ»^(٣٥). وقال ابن حجر العسقلاني (ت: ٨٥٢هـ) «وجزم غير الزهري بأن المراد بجوامع الكلم: القرآن، بقرينة قوله: (بعثت)، والقرآن هو الغاية في إيجاز اللفظ واتساع المعاني»^(٣٦).

يقول الندوي: «وجوامع الكلم تندرج تحتها آيات وأحاديث تنطوي على أحكام ومعاني كثيرة في ألفاظها ونصوصها الجامعة الوجيزة... قال الإمام الشهاب الخفاجي في شرح (جوامع الكلم): جَمَعَ جامعة لجمعها الحكم والمنافع في لفظ قليل؛ والكلم اسم جنس جَمْعِي للكلمة لا جمع ولا اسم جمع على الأصح. وهو إضافة الصفة للموصوف، وفُسرَت بالقرآن لما في جمعه من المعاني في ألفاظه الموجزة. وقيل: المراد به كلماته الموجزة المتضمنة للحكم والمنافع... وفي صفته ﷺ: أنه كان يتكلم بجوامع الكلم، أي إنه كان كثير المعاني، قليل الألفاظ»^(٣٧).

إن الكلمة التي يُديها رسول الله ﷺ تشتمل على منظومات بيانية إلى ما شاء الله، إلا أنها تحتاج إلى مُفسر إلهي منتخب من قِبل الله تعالى حتى يُفسر هذه الكلمة التي أطلقها رسول الله ﷺ؛ لأن الرسول لم يأت جامع أو مجموعة من الكلم وإنما أوتي جوامع الكلم،

(٣٣) محمد بن إسماعيل البخاري، الجامع الصحيح (صحيح البخاري)، تحقيق: مصطفى ديب البغا، بيروت - دمشق: دار ابن كثير، ط ٥، ١٤١٤هـ، كتاب الاعتصام بالكتاب والسنة، باب قول النبي: بعثت بجوامع الكلم، ص ١١٣ (٧٢٧٣).

(٣٤) راشد بن حمود الثنيان، عادات القرآن الأسلوبية، الرياض - المملكة العربية السعودية: دار التدمرية، ط ١، ١٤٣٢هـ، ص ١٣٤.

(٣٥) مجد الدين أبو السعادات ابن الأثير، النهاية في غريب الحديث والأثر، تحقيق: طاهر أحمد الزاوي ومحمود محمد الطناحي، بيروت - لبنان: المكتبة العلمية، ط ١، ١٣٩٩هـ، ج ١، ص ١٩٥.

(٣٦) ابن حجر العسقلاني، فتح الباري في شرح صحيح البخاري، تصحيح وأشرف: محب الدين الخطيب، بيروت - لبنان: دار المعرفة، ط ١، ١٣٧٩هـ، ج ١٣، ص ٢٤٧.

(٣٧) علي أحمد الندوي، القواعد والضوابط الفقهية الواردة في التحرير شرح الجامع الكبير للإمام جمال الدين الحصري، رسالة دكتوراه مقدمة إلى كلية الشريعة والدراسات الإسلامية، جامعة أم القرى، المملكة العربية السعودية، ١٤٠٩هـ، ص ١٧٨.

والجوامع جنس الكلم، ولذا نلاحظ أيّ حديث نبوي يصدر عنه له ما شاء الله من التفاسير، وتنبثق منه قواعد عديدة بمثابة أسس تنطلق منها تلك القواعد والضوابط.

إن الرسول الأكرم ﷺ قد أبدى ملاحظته للمستوى الفكري والثقافي لأمته المعاصرين له، وسبك الألفاظ في إطار مفهومي يتناسب ومستواهم المعرفي، إلا أن تلك المفاهيم المنتجة في زمان ومكان محددين لا تنحصر بهما، ولا تتحدد ضمن الإطار والأفق الخاص بهؤلاء الناس، بل من شأنها أن تأخذ طريقها مع المخاطبين الآخرين، وفي عصور وأمصار مختلفة.

وبذلك يكون الانطباق غير منحصر في المخاطبين عصر النزول فقط، أو عصر النبي الأكرم، بل الخطاب عام وشامل لهم ولغيرهم وإلى يوم القيامة، غير محصور لا بزمان ولا بمكان مطلقاً.

ثانياً: عن طريق أحاديث الأئمة المعصومين عليهم السلام. إن أحاديث الأئمة المعصومين مكتملة لأحاديث النبي الأكرم، وكلها تندرج ضمن كلي (المعصوم) وفق النظرية الشيعية الإمامية، والتي تشمل النبي الأكرم والأئمة الاثني عشر المعصومين من بعده. قال الإمام الصادق عليه السلام: «الأشياء مطلقة ما لم يرد عليك أمرٌ ونهيٌّ، وكل شيء يكون فيه حلالٌ وحرامٌ فهو لك حلالٌ أبداً ما لم تعرف الحرام منه فتدعه»^(٣٨). وقال عليه السلام: «إنما علينا أن نُلقي عليكم الأصول وعليكم أن تفرّعوا»^(٣٩).

إن الأصول التي ثبتها أئمة أهل البيت هي أصول لها منظومة خاصة، أصولٌ وحدوية بينها ألفة ووحدة، وهذه الوحدة ليست نفسية فقط، بل وحدة فكرية وعملية ومنهجية، إذا سار عليها الإنسان الناشد للوحدة تخلص من التمزق والتبعثر والتشتت. قال الإمام علي بن موسى الرضا عليه السلام: «إنما علينا أن نُلقي إليكم الأصول وعليكم أن تفرّعوا»^(٤٠).

وقد كانت تسمى هذه الأصول بـ(الأصول المتلقاة عن الأئمة عليهم السلام)، وقد تبعهم عليها أصحابهم.

(٣٨) 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 ٢، ص ٢٧٤.
(٣٩) الحر العاملي، وسائل الشيعة إلى تحصيل مسائل الشريعة، تحقيق: مؤسسة آل البيت لإحياء التراث، قم - إيران، ط ٤، ١٤٢٩هـ، ١٨: ٤٠، ح ٥١، ومحمد باقر المجلسي، بحار الأنوار، مصدر سابق، ٢: ٤٥، ح ٢.
(٤٠) الحر العاملي، وسائل الشيعة، مصدر سابق، ٢٧: ٦٢، والحلي، ابن إدريس، السرائر، قم - إيران: مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجامعة المدرسين، ط ٢، ١٤١٠هـ، ج ٣، ص ٥٧٥، ومحمد باقر المجلسي، بحار الأنوار، مصدر سابق، ج ٢، ص ٢٤٥.

إن من اللافت أننا نشهد في أقوال الأئمة المعصومين عبارات مثل: «علينا إلقاء الأصول وعليكم التفريع»، و«أنتم أفقه الناس إذا عرفتم معاني كلامنا، إن كلامنا يتصرف على سبعين وجهًا»، ونُقل عن الإمام الصادق قوله: «إننا لتكلم بالكلمة لها سبعون وجهًا، لي من كلها المخرج»، وبالتمعن في كلامهم بمعظمه، ندرك على نحو قاطع أن مهمتهم العامة اللازمانيّة واللاتاريخيّة، بحسب تعريفهم لها، هي عرض الأصول والقواعد العامة لفهم الشريعة وشرحها في ضوء أشعة القرآن وسنة النبي، وأن القرآن كان إمام الأئمة^(٤١).

إذن هذه الأسس التي جذّرتها مدرسة أهل البيت، وفتحت أبوابها وأسرارها هي حصون منيعة لا تستطيع البشرية أن تتسلّق وتقفز عليها من دون تطبيق ومجازات لهذه الأصول العلميّة والمعادلات، وهذا هو السّرّ في بقائها وديمومتها بعد مضي أكثر من أربعة عشر قرنًا على تأسيسها. إن مهمة الأئمة المعصومين اللازمانيّة واللامكانيّة هي عرض الكليات والأصول والقواعد العامة؛ لتكون الأساس والمنطلق في شرح وفهم النصوص الشرعيّة، وبالخصوص النص القرآني.

(٤١) انظر: نجف علي ميرزائي، فلسفة مرجعية القرآن المعرفية، مصدر سابق، ص ٧٣.

العلم بين مبدأ البساطة ومبدأ التعقيد:

في نقد الحاجة إلى شفرة الأوكامي

إدريس هاني

□ مدخل

لا يقتضي الاقتصاد في العلم تبسيطه وإن كانت البساطة رهان قديم للفلسفة الوسيطة كحالقة الأوكامي (OckhamRazor) وللعصر الحديث كخطاب المنهج الديكارتي، لكن بات من الضروري أن نعود إلى سلطة السياق، فالانتقال من السكولاستيكية وعصر ازدهار المعارف الزائفة والملاوغة^(١) والجدل كان يتطلب هذا الميل. نحن إزاء محاولة لتصفية الحساب مع هذا التجريد المتراكم للعلم الوسيط الذي أقصى التجربة، وهي إذ سارعت

(١) وضعت هذا المصطلح وأقصد به المغالطة باستعمال اللغة، فهو مفهوم صناعي -أيضاً- يأخذ وزن كلمة مغالطة، وأيضاً هو تطوير لمصطلح وضعته سابقاً في سياق نقدي للمشروع التداولي لطفه عبد الرحمن تحت عنوان «اللغونة»، وحدث أن أحداً من تلامذته سطا عليه في سياق رد الاعتبار لأستاذه حتى نسي أنه يستعمل مفهوماً من صنع «منقوده»، وكان ذلك فرصة إيجابية لكي أتخلّ عنه -لنتذكر دعوتي إلى مفهوم آخر وضعته لتدوير المفاهيم وأقصد المفهوم المستعمل (conceptjetable) -وأضع بديلاً عنه: الملاوغة. وعادة ما تأخذ الملاوغة شكلاً منطقيّاً وتستند إلى الجدل، وهذا الشكل من الملاوغة هو ما يعزز القناعة -أيضاً- بوجود حاجة ماسة إلى حالقة الأوكامي.

لتقويض هذا التعقيد أنتجت معضلة البساطة التي انتهت إلى تجزئ العلم والتسامح مع الفرضية والجنوح إلى أقصى النسبوية.

لعل إحدى أهم ما ميّز السكولاستيك هو الرغبة في الحسم المسبق للمعرفة ولو عبر اللغة، لقد كانوا يفكرون بصوت عالٍ ولغة رتيبة، كما قوّضوا القلق الذي شكّل دافعاً للإنجاز كبرى الانقلابات العلمية الكبرى، والتفكير الصامت الذي يخرق المألوف، لعلنا نجد في السكولاستيك معالم هذا التكرار الذي ينتهي بإفساد الفكر، وتستمر روح السكولاستيك حتى داخل العصر الحديث الذي لا زال مصرّاً على تجاهل النقاش التاريخي حول أزمة العلم والمناهج والمعرفة، فحين يقاوم إدغار موران استناداً إلى رجيل من النقاد هذا الوضع القائم على الاختزال -ردّ معرفة المجموع إلى معرفة أجزائه - والفصل^(٢) - فصل المعارف عن بعضها - فإننا يتجاهل -أيضاً- أنّ هذا ليس سمة متولّدة فقط في الحداثة، بل هي موروث قديم يعكس استمرار الأثر الوسيط في الثقافة العلمية الحديثة.

أذكر بالتصنيف الثلاثي الذي يسم مستويات التفكير والمعرفة في تاريخ الأفراد وكذا في تاريخ الأمم^(٣)، فلا زلنا حتى في العصر الحديث عاجزين عن تقويض الثباتية والعجز عن بلوغ اللحظة الأنطولوجية من خلال الاختيار الإستيمولوجي الذي من المفترض أن تمهد له المرحلتان: السكولائية (تهجّي المعرفة خارج استحقاقاتها الأنطولوجية)، والسكولاستيكية (التحاذق بالجدل وسلطة اللغة لتبرير وضعية إستيمولوجية مزيفة).

فعلى المستوى التاريخي فإن بروز السكولاستيكية لا يبرح الملامح المذكورة، وهي خاصية أنماط محددة من التفكير تتجاوز الحقب، وتعبّر عن روح السكولاستيكية حيث تكمن وظيفة النسق في التبرير لا في البحث والاكتشاف. وبما أنّ السكولاستيكية ارتبطت بالإرث المدرسي والجامعي خلال القرن الثالث عشر بأوروبا وتستند إلى العلوم الثلاثة (trivium): النحو/ البلاغة/ الجدل، حيث يتربّع القديس أونسيلم الذي يعتبر الجدل المنهج الأساسي في التفكير الذي يهدف إلى تحقيقه هو مهارة الاعتقاد^(٤).

(٢) إدغار موران، هل نسير إلى الهاوية، ترجمة: عبد الرحيم حزل، المغرب: أفريقيا الشرق، ط ١، ٢٠١٢، ص ٢٦.

(٣) أعني المراحل الثلاث: السكولائية/ السكولاستيكية/ العبر-سكولاستيكية، وأرصد من خلال هذا التصنيف السير الطبيعي الذي يجدد معالم التفكير، فالعجز عن تجاوز المرحلتين يوقف التفكير في أنماطه الثباتية، وهو ما يمكن أن نسميه -أيضاً- بالعقدة السكولاستيكية.

(٤) جاك لو كوف، هل ولدت أوروبا في العصر الوسيط، ترجمة: محمد حناوي ويوسف نكادي، ط ١، ٢٠١٥، جدة/ المغرب: مطبعة مفكر، ص ١٣٧.

ثم لا زلنا نتحدّث عن الحداثة كمنعطف وقطيعة صارمة مع هياكل القرن الوسيط، غير أنّنا نجد روح هذا القرن ينبعث في صلب هذه القطيعة، فحتى ديكارت الذي قد نعتبره اللحظة التي دشنت هذا العهد فهو يبقى -على حدّ تعبير جاك لو كوف- «تلميذًا لامعًا لسكولاستيكية العصر الوسيط»^(٥).

ربما بدا أن السكولاستيك كانت مرحلة توافقية لا سيما في لحظة أونسيلم حسب جاك لو كوف، غير أن هذا التوفيق سابق في كل الفلسفات الوسيطة لا سيما في الإنتاج الفلسفي الوسيط الأوسطي (الشرق الأوسط والأندلس)، بل سنجد أن محاولات المضي بهذا التوفيق إلى حدود التناقض التام بين الخطاب العلمي الجديد والخطاب الكنسي، انتهى بالقطيعة، وكان الفصل هو الثمن عن العجز التاريخي عن التوافق، يعيدنا دومينيك لو كور لرسم المشهد البدائي لهذه الحداثة مع غاليلي في تشخيص مسرحي لدى بريخت حيث ما كان أبدًا موضع شكّ فإننا نشك فيه اليوم، كما في تعبير بريخت أيضًا مشخصًا غاليلي: «إن الخوف من الموت شيء بشري، والضعف البشري لا علاقة له بالعلم»^(٦).

سنجد ومن خلال ما نحاوله هنا إظهار رؤيتين للعالم والمعرفة في منتهى التناقض، ولكنه تناقض سيتبدد حين ندرك وضع الأشياء في سياقاتها، وهو الشيء الذي لا زلنا عاجزين عن فعله أو على الأقل عن فعله باستمرار، وأعني بذلك كلاً من النظرة التبسيطية للفكر والعالم والنظرة التعقيدية.

□ إشكالية سوء استعمال

بين دعوى البساطة عند الأوكامي ودعوى التعقيد عند المتأخرين كإدغار موران -زعيم الفكر المركّب- تاريخ وجب القبض عليه خارج الميل الذي تفرضه التطوّرات، وما نحن بتنا نعيش أقصى التبسيط حتى أن الحنين للتعقيد بات غواية ملحة.

مبدأ البساطة أو العلم البسيط قد يتناقض مع البنيات المركبة للعلوم والمعرفة عمومًا، يدرك دعاة التعقيد مقولة غاستون باشلار حول عدم وجود شيء بسيط ولكن ليس هناك سوى أشياء تبسيطية. يصبح التعقيد مخرجًا وحيّدًا لإعادة اكتشاف إنسان متعدد الأبعاد، وسنترك لإدغار موران أن يعبر عن ذلك بنفسه كما فعل لوران ناتينال (NATHANAELLAURENT)، حيث اعتبر إدغار موران أن تغاضينا عن التعقيد وعن

(٥) م، ن، ص ١٤٠.

(٦) دومينيك لو كور، فيم تفيد الفلسفة إذن، ترجمة: محمد هشام، المغرب: أفريقيا الشرق، ط ١، ٢٠١١م، ص ٤٥-٤٦.

ذلك النقاش والخلاف بين بوبر، كون، لاكاتوس، فيرايند، هو بمثابة التجاهل الذي يعبر عن همجيتنا، فلكي نخرج من الهمجية إلى الحضارة وجب القبض على الفكر المعقد⁽⁷⁾.

هناك في الحقيقة نقف على أخطاء كبيرة تراكمت نتيجة سوء تدبير مفهوم بساطة العلم كما توحى به حالقة الأوكامي، وعليه سنأخر الحديث عن فكرة التعقيد وأهميتها إلى المرحلة الثانية من هذه المحاولة، لنتناول مسألة البساطة وتحديدًا في منشئها المنهجي الوسيط مع غيوم الأوكامي، وسأنتقل هنا من -في تناص مع- معالجة الطريقة الخاطئة لحالقة الأوكامي كما تناولها ديتير جيرنيرت (Dieter Gernert) أستاذ في جامعة ميونيخ التقنية⁽⁸⁾.

يعالج ديتير جيرنيرت الطريقة الخاطئة في فهم وتطبيق حالقة الأوكامي، باعتبار أنها في الأصل منهج قاضي بعدم اللجوء إلى إنشاء مصطلح جديد من دون الحاجة إليه أو في غياب أي مبرر فلسفي لذلك. وهنا لا خلاف على أن الزيادة غير المبررة لن تكون في خدمة العلم وربما أدت إلى مزيد من اللبس حيث المفاهيم حجاب أيضًا، يقول المثل المغربي: «الزيادة من رأس الأحق»، فالقضية هنا لم تقف عند كيفية إدارة المصطلح بل في تبرير أصل نشأته والحاجة إليه.

في نظر ديتير جيرنيرت لا يمكن لهذا المبدأ أن يفيدنا في اتخاذ الموقف العقلاني بين مجمل التفسيرات المتضاربة حول الحقائق التجريبية نفسها، ولذا فهو يرى أن الاستعمال الخاطئ للمبدأ المذكور قد يكرّس الضرر القائم، ذلك لأنه قد يستعمل المبدأ نفسه في التخلص من المفاهيم التي لا نرغب فيها، وهذا ما تتيحه العبارات الرئيسة لحالقة الأوكامي: الاقتصاد في الفكر، مبدأ البساطة، الآراء الشاذة وعدم كفاية المصطلح الناشئ للاضطلاع بوظيفة التفسير لهذا المبدأ في نظر ديتير جيرنيرت حدودًا وقيودًا للاستعمال، فالأصل في هذا المبدأ المبدئي هو إيجاد أقل المفاهيم للنهوض بمهام التفسير.

ويؤكد ديتير جيرنيرت هنا على مسألة السياق، ويفترض أن فهم المبدأ المذكور لا يتم إلا في سياق الجدل الفلسفي واللاهوتي حينئذ لا سيما ما يتصل بمشكلة الأكوان. لقد عارض أوكام حسب الكاتب المصطلحات الزائفة تلك التي لا مبرر لوجودها.

وجب أيضًا ملاحظة النوايا الأصلية والتي تقوضها التعديلات اللاحقة المناقضة

(7) NATHANAELLAURENT: Qu'est-ce que la complexité? Revue des Questions Scientifiques, 2011, 182 (3): 253; 272, Facultés Universitaires Notre-Dame de la Paix, Namur Université Catholique de Louvain, Louvain-la-Neuve, Belgique.

(8) Durasoir d'Ockham et de son usage inadéquat: Dieter Gernert; Traduit de: Journal of Scientific Exploration, vol. 21, n° 1, pp. 135-140, 2007

للأصل ويصنفها الكاتب في ثلاث أنماط هي مبدأ التحليل ويراها أقرب إلى المرجع الأصلي، حيث يقتضي التأني في صناعة مفهوم جديد إلا بتقدير دقيق، وهناك مبدأ البساطة الذي يميل إلى الاقتصاد في التفكير كما يذهب إرنست ماخ، وهو التفسير بأبسط ما يمكن، وأما المبدأ الثالث فهو استبعاد ما ليس ضرورياً من الافتراضات.

يحيل ديتير جيرنيرت إلى باور وهو يتحدى الرأي الشائع حول انفتاح العلماء على الجديد، بل يرى أن ما يبدو انفتاحاً على الجديد لا يظهر إلا إزاء الأشياء الجديدة التي ليست جديدة حقاً. ويبدو أن ما يثيره باور هنا بالغ الأهمية، ربما هنا يعطي عمقاً آخر لفهم ما يمكن أن يقوم به الفكر وهو يتحرك على مستويين: أحدهما أعمق من الآخر.

وسأضفي بعيداً للتأكيد على أن هذا سيكون خير داعم للأنارشيا في مجال الاكتشاف، وأعني ما لا يمكن تصنيفه في خانة الحقائق الجديدة والجديدة بالفعل، وهذا يستفاد من التمييز الذي فرضه باور بين ما سماه «المجهول المعروف» و«المجهول المجهول»: الأول هو مجهول يمكن استخلاصه مما نعرفه، والثاني الذي لا يمكن توقعه انطلاقاً مما نعرفه، ومن خلال عدد من الأمثلة جعلنا الكاتب نقف أمام ما يسميه بالنمط المتكرر لـ«الاكتشاف قبل الاكتشاف»، معتبراً أن العلماء تصرفوا كثيراً ضد مصالحهم الخاصة، والأمثلة تدور حول الاكتشافات السابقة والتي منحت تفسيراً خاطئاً، كاكشاف ثلاثة من الكيميائيين للأوكسيجين قبل لافوازييه، غير أنهم صنفوه تصنيفاً خاطئاً، ولهذا أمثلة في اكتشافات أخرى فلكية.

هناك إذن ما يسميه الكاتب بتشوّه القرب الذي يفسر تكرار أنماط التفسير الخاطيء لكن في المقابل هناك ما ينشأ عن التسرع في الافتراض الذي يؤدي إلى الاستنتاج المستحيل. تفترض حالقة أو شفرة أوكام وجود لحية مهمة من جراء انعدام الحذر، فلتكن أي لحية، يتحدث إيريك لووين عن لحية حالقة أوكام، حيث في إحدى محاضراته يتناول نقد الاستعمال المزيف لخالقة الأوكامي⁽⁹⁾، ويتساءل ماذا لو كانت حالقة الأوكامي عقيدة وليست علماً؟

هناك من يخفف من فوبيا حالقة الأوكامي حيث لا خوف من شفرته، فهي لا تزيل سوى الأفكار الزائفة، دون أن نقف طويلاً على من يعتبر الافتراض نفسه غير ضروري ذرءاً للزيف: نحن أمام سد باب الذرائع، ولعل الشاطبي كان على منهج الحالقة إياها حين دعا

(9) LABARBEDURASOIRD' OCKHAM! Leçon N°4: critique de l' utilisation pseudo-rationaliste de durasoir d' Ockham Conférence d' Éric Lowendonné le 07/09/2016.

إلى عدم التعمق في العلوم، وجعل ذلك بخلاف مقاصد الشريعة، وذلك حين ذمّ السؤال في مورد يبلغ فيه السؤال حدّ «التكلف والتعمق» وكذا دعوته لترك الاعتراض على هل العلم سواء أكان المعترض فيه مما يفهم أو لا يفهم كما جاء في الموافقات^(١٠).

□ لا بدّ من الحذر

وجب التّأني إزاء المفاهيم، فالبساطة أحياناً قد تناقض الدّقة، سيحيلنا الأمر إلى شكل من العبادة وأسطورة البساطة في هذا الاستعمال الذي يضع مبدأ الخالقة من دون قيود. يحيل ديتير جيرنرت مرة أخرى إلى بانج (MarioBunge) في واجب الحذر في العلم، بل واجب التعاطي، فالعلم كما عند الحلاق حيث يصبح من الأفضل الخروج حيّاً وملتحياً بدلاً من الخروج ميتاً بحلاقة جيدة (Enscience, commechezlebarbier, mieuxvautsortirviva). هنا يصبح مفهوم البساط شخصياً جدّاً وأداة للتحامل ومرآة مشوهة، في عالم متعدد وجب إنجاز تعديل أو تكملة لخالقة الأوكامي بما يسميه والاش وشميدت (WalachetSchmidt) قارب نجاة أفلاطون، وذلك نابع من ضرورة أن تكون النظرية وافية لإمكان تفسير الظواهر في عالم متعدد.

□ لا بدّ من تنسيب المفهوم

هناك تفاصيل أخرى غير أنّ إيرادنا لهذا النقاش بخصوص الاستعمال الخاطيء لمبدأ البساطة وحالقة الأوكامي سيضعنا أمام تعقيد آخر، لنقل إنها عقدة البساطة نفسها في عالم يفترض مبدأ البساطة نفسه التعاطي معه كما هو متعدداً وفي حالة تعقيد.

سأعود إلى الجدلية التي سبق أن تناولتها وهي بكل بساطة: حينما نتعاطى مع الظواهر بتبسيط ننتهي إلى تعقيد الظاهرة، وحينما نتعاطى معها بالتعقيد الذي يفرضه عالم معقد ننتهي إلى تبسيط النظرية، بهذا المعنى فإنّ جدل التبسيط والتعقيد سيغدو بالفعل أمراً شخصياً، نستطيع كما يحدث اليوم ودائماً أن ننتع ما لا نرغب فيه بالبساطة كما نستطيع أن ننتع أمراً آخر بالتعقيد، ونحن في كل هذا نتجنّب ما يفرضه الواقع والظواهر، وأنّ مسألة البساطة لا سيبا في اقتصاد المعرفة ليس خياراً شخصياً.

وإذا أردنا بالفعل أن نقرأ الأمور في سياقاتها فإنّ العصر السكولاستيكي لم ينظر

(١٠) انظر تفصيل ذلك في: المعرفة والاعتقاد: مقارنة عبر - مناهجية في نساق الفكر الإسلامي، إدريس هاني، ط ١، بيروت: مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، ٢٠١٢م، ص ٣٥٩.

للعالم في تعقيده بل بسّط العالم وعقّد النظرية، لكننا سنجد أنفسنا أمام مستويات من التعقيد ليست كلها مرغوبة، فالتعقيد الناجم عن تجاهل التجربة هو مجرد التفاف على تعقيد الواقع نفسه، فلقد كان التجريد يتجاوز الواقع والاستنتاج والتسرع في الافتراض والاندماج في قوالب التفسير السابق، يتجاوز ما ينطق به الواقع، كان الرهان على البساطة ثورة ضدّ التشويش، فالتجربة تفرض حسن الإنصات والتأمل أبعد مما يتيح مسلسل الافتراضات التي تميل إلى إنشاء واقع موازي لا علاقة له بالواقع الحقيقي، كان للحقيقة والمنهج والمعرفة والفكر معنى آخر لا يمكن الفكّك عنه في استقبال الظاهرات التي لا نحسن سوى أن نكرر حولها استنتاجاتنا.

لا يقتضي الخروج من السكولاستيكية الأدوات نفسها للخروج من التبسيط الممنهج للعلم وأغراضه، فالعصر يعاني من وباء التبسيط الذي لا يقهره إلا إعادة جدل البساطة والتعقيد إلى أصله في الواقع نفسه، ولا شك أنّ العصر وإن مال إلى هذه الأنماط من الاقتصاد الخادع إلا أنّه بالغ في الاستعمال الخاطئ بالفعل لحالقة الأوكامي وأخرجها من سياقها التاريخي وسار على الطريق نفسه من الارتهان للجماعة العلمية السابقة.

إنّ العالم عاجز حتى عن السير في طريق الفوضى من دون الرضوخ للتقاليد القديمة، إنه رهينة لم يتحسس بعد مخرجه من تاريخ بات يترنّح بين أقصى التعقيد وأقصى التبسيط في انتظار التواسط الخلاق الذي يصبح فيه كل من البساطة والتعقيد وظائف يفرضها الواقع على النظرية وليس العكس.

لقد طرحت مشكلة جديدة على صناعة المفاهيم وهو ما يتعلق بتدبيرها في حقول دلالية تفتقر إلى سعة الأفق والتنسيب والإقناع، هناك تبسيط يتجاهل تعقيد الواقع، كما هناك تهريب للمفاهيم ينتهك أصولها ويخرجها من سياقها التاريخي، وهذا ما حصل مع حالقة الأوكامي ومع نظريات ومفاهيم جرّدت عن حاجتها التاريخية وقرئت في سياق محكوم بالتجاهل المفرط للهيكّل المعقّد للواقع. وأصبح ذلك ظاهرة في شتى الحقول والمجالات التي تتعلق بالتفكير والعلم.

من قال إنّ المعرفة تقتضي قمع الافتراض؟ وسنجد هذا الميل قد ترك آثاراً واضحة في الثقافة العلمية، ولعل النقاش الحقيقي بين نظرية الدّحض المستمر للنظرية وفكرة الباراديغم هي في صلب هذا الجدل، فالمحافظة تقتضي الاقتصاد في الفرضية والاكتفاء بالقواعد ذاتها للجماعة العلمية، ومع ذلك كان العلم يشقّ طريقه بقليل من الوفاء للقواعد بينما تلك المنعطفات التي يحفظها التاريخ للعلم كانت لها صلة بخرق القواعد والافتراض

والمغامرة والتجربة، لكن تصلح شفرة غيوم الأوكامي لخلق لحى كثيرة في العلوم والأفكار والسياسة والقيم، لا يمكن النظر إليها بعين الإطلاق.

لقد توقّف العلم وكان لا بدّ من التحليل والحذر والدقة وإنجاز بدايات بديلة، فالبسطة كانت استراتيجية تحررية، ولقد نشأ فيما بعد شكل آخر من التعقيد، لعله التعقيد نفسه الذي آلت إليه فكرة البسطة حين أنجزت مهمّتها التاريخية، وأصبحت وبالأعلى على عالم يتطلّب حالقة جديدة مفادها: أنّ ما لا يمكن فهمه إلّا بناء على تعقيد الواقع لا يمكن خضوعه للبسطة التي لم تعد مجرد أسطورة فاقدة لمعناها التاريخي فحسب، بل أصبحت -أيضاً- جزءاً من تقويض سيورة العلم وشكلاً من اقتصاد النذالة.

□ الاقتصاد في العلم ونزعة الانتقاء الإمبريالي

إنّ حالقة الأوكامي ليست جديدة، بل هي نزعة لا تقف عند ذلك الميراث الأرسطي نفسه الذي يبدو أوكام مدينًا له في حالقته، فالنزعة إلى الاقتصاد في العلم هي في صلب نظرية المقاصد الشّاطبية، وهي -أيضاً- في صلب فكرة الغزالي، وهي إحدى أهم سمات الرّشدية، وكذلك هي الدافع الكبير لنقض ابن تيمية على المنطقيين.

لا شكّ -وبغضّ النظر عن الاختلاف الكبير بينهم جميعاً- كانوا ينزعون إلى البسطة والاقتصاد في العلم والفرضية، وهم مدينون للنموذج الأرسطي في العلم، حتى بالنسبة لنقّاده -وكأنّها حالقة تستهدف حية أفلاطون فحسب- وقد بات من الصعوبة تحيّل إمكانية التّقدّم والاكتشاف من دون وفاء للأورغانون.

ففي كل عصر توجد حالقة للتخفيف من حية الأنساق الصّلبة في مجال العلم، وكل ناقد علم يحتفظ له بشفرات يشدّب بها شوارب المعرفة، لكنها في مثال غيوم الأوكامي كانت فكرة الاقتصاد والبسطة أكثر وضوحاً ومنهجية وأكثر تأثير في الثقافة العلمية لعصرنا، غير أنها لم تأتِ على كل شيء بل تركت بعضاً من اللحي من دون تشذيب، لأنّها سيتم تهريبها كمبدأ وتوظيفه توظيفاً إمبريالياً لتقويض كل الافتراضات غير المرغوب فيها وتمكين افتراضات أخرى من البروز، وهي عملية منهجية تعززها المركزية في الفكر والثقافة والسياسات، إنها حالقة تصنيفية، حالقة المركزية الغربية التي لا تقف عند فعل الحلاقة بل لقد استطاعت أن تنتج أدوات أكثر ذكاء لإخضاع الفرضية.

وجب الذهاب بالنقد إلى أقصاه، فحتى فكر التجاوز بات من الصعوبة عليه تجاوز هذه المركزية، ويمكن بحث آثار المركزية الغربية حتى في أكثر النصوص ما بعد-حدثية،

ذلك لأنّ المركزية متجذّرة إبستيمولوجيًّا وأنطولوجيًّا، في الوعي واللاوعي.

وسنجد في المقابلة التي يشرح فيها إدغار موران كيفية تدبير الجمع والكمبليكسوس المعرفي بأنّ مثل هذا يشرح كيفية انصهار الميراث اليهودي والمسيحي، اليوناني والروماني في الثقافة الغربية، ومع أنّ إدغار موران بالغ الحساسية ضد المركزية الغربية ويبيّل أقصى البلاء الحسن في تبديد التناقض إلّا أنّه لا يستحضر فكر التعقيد في هذا الانصهار بين ميراثين، وتجاهل دور السكولاستيكية الإسلامية وميراث الأندلس، وإرادة استبعاد أي حوار بين الثقافات خارج الانصهار المذكور الذي انعقدت حوله فكرة نهاية التاريخ، لم نكن أمام انصهار تلقائي بل أمام موقف تاريخي لا يقل خطورة من حيث فعل التجاهل عن كل مستويات الخلاف.

□ جوهر الفكر التعقيدي

مع أنّ هناك محاولات جادّة لإقرار أهمية تعقيد الفكر كتعبير عن التعقيد الذي يعكسه الواقع والأبعاد المتعددة للظواهر ونشوء كرسي للفكر التعقيدي (Essecbusinessschool / laChaireEdgar Morindelacomplexité) إلّا أنّ هناك سوء فهم لا زال يخيّم على طريقة فهم معنى التعقيد. وقد يكون من المتيسّر لو تناولنا مفهوم التعقيد من خلال منظور «الاستيعابية» التي نقصد بها احتواء حركة البندول لكل المساحة الترددية بين الأقصيين، فالتعقيد بهذا المعنى لن يكون هو المقابل للبساطة بل هو مستوعب للبساطة ومقاصدها، لكنه التعقيد وحده يمكننا من اجتياز اختبار الظواهر المجزوءة لأنّ الجامعة هنا تتيح لنا إمكانية العبور.

كيف نحقق القفزة العبر-مناهجية من الوعي بالظاهرة إلى الوعي بالوجود إن كنا سنبقي على مجال الاشتغال منفصلاً، مجزوءاً، متشظّياً.

إنّ «العبر-مناهجيون» -وأنا منهم- لن يرضوا بهذا التشظّي للجسد العلمي، بل إنّ لحظة العبور تقتضي جمع شتات أحياز الاشتغال لصالح هذه الإثنوبولوجيا التي تسلّمنا طوعاً للمنعطف الأنطولوجي، حيث إنّ مقتضى وحدة المعرفة والوجود يفرض أن يكون أي تشظّ في المعرفة هو تعبير آخر عن تشظّي الوجود، الأمر الذي قد نتحمّله في سياق الأجرة النظرية لكنه لن يساهم في الفذلّة الضرورية التي تضعنا أمام مسؤوليتنا الأنطولوجية بعد الانتهاء من هذا المخاض السكولاستيكي.

تظهر عملية التعقيد المنهجي للمعرفة بشكل أكثر عند إدغار موران، ليس من حيث

هو بدع في هذه الدعوة، بل من حيث أمكنه أن ينشئ حولها خطاباً جاداً يستحق أن يوصف بميتا-خطاب «عبر-مناهجي» لفكرة التعقيد وتعقيد الفكر، وهو هنا لا يعني أن نعقد الفكر بالمعنى الذي لا تعكسه عبارة تعقيد الشائعة، بل بالمعنى الذي يفيد التركيب والجمع، أو بتعبير أدق معنى النسيج، أي نسج المعارف والعلوم، وهو ما أسميه -أيضاً- بالاستيعابية التي تنتهي بالعبر-سكولاستيكية، الرحيق المختوم لمجمل العلوم والمناهج.

إن فكرة النسيج هي نفسها العبارة التي سيستعملها إدغار موران لتقريب مفهوم الـ (complexus) أو المجمع حيث عبر عن همّ دائم لإعادة بناء النسيج المشترك، كما عبر عن رغبته في إيجاد الأدوات المفهومية لربطها، إنها مشكلة تقسيم المعرفة⁽¹¹⁾.

تدخل هذه الرؤية في صميم الاستيعابية، وهي مضطرة أن تقف موقفاً مختلفاً من الظواهر خارج منطق التجزيء، وتأتي هنا -أيضاً- العلاقة بين الكلّ والجزء التي يسوس من خلالها التعقيد موقفه من المعرفة، إن الرؤية التي نتشارك فيها هنا هو اعتقادي الدائم والقائم على صيرورة الأشياء حين تصبح متّحدة في نظام بنيوي، فشخصية الكلّ تمنح بعضاً من الخصوصية لا يمكن أن توجد في الأجزاء في حالة انفصال.

ولا شكّ أن إغفالنا لهذه الحقيقة هو ما يجعلنا أبعد عن استيعاب ما أسمّيه بمكر البنية في معاكسة مكشوفة لمكر التاريخ الهيجلي، إن موران لا يقول هنا شيئاً مخالفاً للعلم، ولكنه يحاول إيجاد وسائل للربط، فالنظام يحتوي على أجزاء وعناصر فيزيائية وكيميائية لكنه -أيضاً- يحتوي على خصائص لا تملكها تلك العناصر والأجزاء، بل قد يمنع هذا النظام الخصائص التي تحدد العناصر المكونة للنظام نفسه، فالكل هو أكثر وأقل من مجموع أجزائه، ففكر التعقيد يجعلنا في مواجهة التناقض الذي يتعين القبول به كما يجب مخالفة الأسلوب الكلاسيكي في العمل وذلك بعد إظهار استراتيجياتنا التي من الممكن أن تتغير باستمرار كلما وقفنا على معطيات جديدة⁽¹²⁾.

ولا شكّ أن إدغار موران ليس -كما قلنا- بدعاً في هذا الميل، وحسناً فعل ناتانيل لورونت حين تتبع نماذج التفكير المعقد عند عدد من المفكرين، ففي اعتقاده -وهذا واضح- أن إدغار ليس الوحيد في مجال التفكير في التعقيد بوضوح، بل يشير إلى أكثر من مثال بالإضافة إلى غاستون باشلار ولوكاس، هذا الأخير الذي يؤكد على اعتبار المجمع

(11) Edgar Morinoul' élogedelapensée complexe, entretien par Francis Lecompte, numéro 4 de la revue Carnets de science, Datede parution: 01 /05 /2018.

(12) - م، ن.

عنصرًا أساسيًا ومنه وجب المرور إلى عناصره المكونة^(١٣).

وتستند الأنارشية على القناعة نفسها: تعدد المقاربات، الافتراض النقيض حتى مع استقرار العمل بموجب الافتراض القديم، يقف «ضد المنهج» هنا صريحًا ضد الروح التي تتضمنها حالقة الأوكامي، فحسب بول فيرابند يتحقق كل انتصار علمي بفضل استعمال أسلحة متنوعة في شكل أدوات وبراهين ومفاهيم وفرضيات، وهذه الأسلحة تتغير بتغير تطور المعرفة^(١٤).

يجد فكر التعقيد نفسه مضطرا لتقويض البدايات، كما يذكرنا إدغار موران نفسه في المقولة الأثرية لنيشه حول أزمة الأسس^(١٥). وهنا لم يعد بالإمكان الخضوع إلى التصنيف الاختزالي لمفهوم البرهان نفسه، هذا الأخير ليس نتاج عهد أو حقبة ما بل كان البرهان موجودًا في كل العصور، فعملية الاستدلال حسب فيرابند لعبت دورًا أساسيًا في كل أشكال التبادل الثقافي، ولم تكن من ابتكار العقلانيين الغربيين^(١٦).

وقد يكون لخاصية تعقيد الواقع وتعدد أبعاده إلى التساؤل الذي أثره فيرابند فيما لو كان ضد - الاستقرار لا يقل أهمية عن الاستقرار، وهل ثمة سياقات وشروط تجعل من الأولى خيارًا مهمًا^(١٧)؟

□ المفاهيم صناعة للاستعمال

حين نضع الغاية من المعرفة وهي الإمساك بالقدر الممكن من الحقيقة التي تؤهلنا لمعانقة أنطولوجيا متقدمة، سندرك أن موضوع التناقض هو نفسه موضوع استحالة، فالظواهرات والسياقات تجعلنا أمام استنتاجات مختلفة، وهنا يبدو دور الأدوات المعرفية وسيلة قابلة للتجديد وبالأحرى قابلة للاستحالة. فالحديث عن نهاية أدوات المعرفة والتلويح بحالقة الأوكامي قبل احتواء الظاهرة بالتأمل والتجربة والاستنتاج هو موقف مناهض لروح العلم.

(13) NATHANAELLAURENT: Qu'est-cequelacomplexité? Revuedes Questions Scientifiques, 2011, 182 (3): 253;272,Facultés Universitaires Notre2 Damedela Paix, NamuretUniversité CatholiquedeLouvain, Louvain2La2 Neuve, Belgique.

(14) paulfeyrabend: adieularaison,p42-43,tr:baudouinjurdant,editionduseuil,1989.

(١٥) ادغار موران، هل نسير إلى الهاوية، ص ٢٧.

(١٦) فيرابند، م، ن، ص ١٠٤.

(17) paulfeyrabend; contrelamethode, p;26,tr; b,judanteta, schlumberger, editionseuil-1979.

إنّ الاقتصاد في العلم والبساطة تضيفي جمودًا كبيرًا على الظواهر وعلى المفاهيم والمناهج وعموم المعرفة، إنّها تعطلّ فعل العبور إلى الخبرة الوجودية نفسها من خلال تراكم الوعي. فالأدوات المعرفية لا تنفك تمارس سلطتها على الفكر وهي تتجاوز حدودها كأدوات حين تختزل العالم والعلم في إجراءات، ويتحوّل الإجراء إلى محدّد للمعرفة ولروح الأشياء.

وحينما نستحضر الحاجة الأنطولوجية ونضعها أمام هذا التجزيء المزمّن للمعرفة فسنكون حتمًا أمام معضلة وجودية حقيقية، إن إدارتنا الإبستمولوجية تساهم في تشطّي الوجود كما أنّ هذا التّشطّي الوجودي يفرض هذا الشكل من التّشطّي الإبستمولوجي. وهذا ما يجعلنا نعتبر أنّ المشكلة المعرفية والأنطولوجيا هي مشكلة واحدة إذ يحيل التّشطّي المعرفي على التّشطّي الأنطولوجي، ذلك لأنّنا بهذا التجزيء الإبستمولوجي لن نصل إلى القضية الوجودية، فالتجزيء قد يصبح هنا فقط أداة ليس لتجزيء المعرفة عن الوجود وهما من سنخ واحد بل تجعل من الصعوبة الإمساك بالوجود الجامع من خلال المعرفة التجزيئية.

التراث والتواصل الفلسفي

عند محمد علي الكبسي

الدكتور عبد الحكيم صايم*

- ١ -

يقدم المفكر التونسي المعاصر محمد علي الكبسي إضافة جديدة لمشروعه النقدي للحدثة عندما يقرنها بتهذيب الأخلاق، وبضرورة مراجعة سؤال السياسة في تراثنا؛ لأن هذا الأخير كثيرًا ما أهمل بحجج الهامش أو النص المبتور أو سلطة العصر. وهذا السياق المعرفي يفرض علينا منهجيات جديدة في قراءة هذا التراث، لعلنا نحقق تواصلًا فلسفيًا يسهم بطريقة أو أخرى في تحريرنا من أوهام الحدثة، ومعرفة أسباب الخجل من إدراك حقيقتها.

ونجد في المشهد الفلسفي العربي المعاصر الكاتب والمترجم المصري عبدالغفار مكاوي يقدم لنا درسًا في طريقة صناعة الكتب الرسمية لأرسطو، عندما يحدثنا عن كتاب: «دعوة للفلسفة» أو «بروتيبوقوس»، ورحلة ضياعه غيرها من مؤلفات الشباب، إذ «ظل أكثر من ثلاثة وعشرين قرنًا في عداد

* باحث وأستاذ جامعي، جامعة وهران (٢) - الجزائر. البريد الإلكتروني:

saimabdelhakim@yahoo.fr

المفقودات»^(١).

وهذا ما يفسر لنا شرعية تساؤلات الباحث التونسي الدكتور محمد علي الكبسي في كتابه: «الحداثة الخجولة»؛ لأن أدعياء التفلسف يتجاهلون جذورها وأصولها، ويرتبطون بأغصانها التي قد تقطع وتنتهي على طريقة «سرعة سقوط حجر رماه غاليلو.. فتوهموا في أنفسهم الرياسة»^(٢).

بينما وجدنا عبدالرحمن بدوي في «أرسطو عند العرب» في نهاية الأربعينات يلمح لأخطار ما هو شائع، ويدعونا لإعادة اكتشاف النصوص المفقودة أو المسماة بالمنحولة، لأنها في النهاية هي جزء من إبستمية العصر، إذ يقول: «ولسنا نزعم هنا في شيء أننا سرنا عليها بالدقة المطلوبة، فهيئات.. هيئات، إنما بذلنا الوسع في الاقتراب منها، وكلنا أمل في أطراد هذه الأعمال النثرية نحو التدقيق وزيادة العناية، حتى نضع بهذه لبنات الأساس للنزعة الإنسانية ذات الأصول العربية القديمة، التي نسترسل بأمانينا إلى إيجادها استهلالاً للحضارة الجديدة التي نرجيها»^(٣).

وهذا الأمل قد يعود بقراءة محمد علي الكبسي نصاً أرسطياً، وتحليل أسلوب استقباله عند ابن سينا وابن الهيثم وابن رشد وابن خلدون، وكأن هوامش الفلسفة تتجاوز نسق المعلم الثاني لآراء من خارج مدينته الفاضلة.

إن «الحداثة الخجولة» لا تنفصل عن مشروع المفكر التونسي الكبسي، وهذا ما يشير إليه صراحة بقوله: «وبالنسبة إلى العرب والمسلمين وجب ترقب عصر ما يسمى برواد النهضة وما تبعه من إنتاج فكري وأدبي تحدثنا عنه في كتابنا النهضة والحداثة، لندرك أننا لم نضع الأسئلة الصحيحة لقراءة الحداثة»^(٤).

ولعل من تلك الأسئلة ما أشار إليه الكبسي في مقدمة كتابه قائلاً: إن «صعوبة تعقّل الثقافة العربية الإسلامية لذاتها ما تزال قائمة، إن وجهة النظر هذه تكتسب أهمية استثنائية بالنسبة إلى تحليل مسألة الاجتماع العربي، فكل الذين تناولوا... المؤلفات الكلاسيكية الإسلامية قد منعتهم مقولة السلطة من الالتفاف على ما يمكن أن يوجد وراء التاريخ

(١) أرسطو، دعوة للفلسفة، تعريب وتقديم: عبدالغفار مكاي، بيروت: دار التنوير، ص ٩.

(٢) محمد علي الكبسي، الحداثة الخجولة، تونس: منشورات مجمع الأطرش للكتاب المختص، ٢٠١٦م، ص ١٥.

(٣) عبدالرحمن بدوي، أرسطو عند العرب، الكويت: وكالة المطبوعات، الطبعة الثانية، ١٩٧٨م، ص ٦٦.

(٤) محمد علي الكبسي، الحداثة الخجولة، مرجع سابق، ص ١٧٧.

العربي الإسلامي ووراء اللغة والمفاهيم»^(٥).

ولعل هذا الوعي الغائب يتجلى في تجاهل نصوص بعينها أو التمييز بين نصوص الشباب ونصوص الشيخوخة، أو بين المتون الرسمية والمتون المنحولة عند هذا الفيلسوف أو ذاك، ولأن «نقد الكتابة مدخل لنقد السلطة»^(٦)، كما يبدو من قراءة أقوال سلطتين هما: الخليفة المنصور الذي اقترن اسمه ببناء بغداد وبيت الحكمة، وخير الدين التونسي رئيس وزراء تونس خلال الفترة (١٨٧٣-١٨٧٧) الذي ارتبط اسمه بالإصلاح ومدرسة الصادقية.

وفي ضوء حقائق العصور أو ما سمّاه محمد علي الكبسي بنور الانطلاق، لعله يتجاوز القراءات الثابتة التي تبرّر الوجود السياسي كما هو الشأن عند محمد عابد الجابري، وبالرغم من ادّعائها الانتصار الإستمولوجي والانسحاب من الأيديولوجيا، وقد أعلنتها صراحة أي الأيديولوجيا؛ لأن رفضها يقتضي أيديولوجيا في «الخطاب العربي المعاصر»، وكذلك في «نحن والتراث» عندما اعترف بأن الشيء الوحيد الذي كان يتغيّر فهو الاستغلال الأيديولوجي لتلك المادة المعرفية في قراءة الفلسفة الإسلامية، وحجته بأنها لم تكن «قراءة متواصلة ومجددة لتاريخها الخاص... إذن، يجب أن نبحت للفلسفة الإسلامية عن معنى عن تاريخ»^(٧).

وهذا المعنى أدركه محمد علي الكبسي من خلال تجسيد مُثل الماضي على طريقة فلاسفة الأنوار في إعادة الاعتبار لاستعمال العقل في صيرورته التاريخية، مع الحرص بعدم تكرار التاريخ بالاستعانة بلغة العصر أو إسقاطه في زمن مغاير، كما تقول أطروحات معرّبة عن المدارس الغربية أو تلك المكتوبة بلغاتها بأن «أزمة الوعي الإسلامي مع نفسه ومع الحداثة الفكرية والفلسفية، لا تختلف في شيء عن أزمة الوعي المسيحي الأوروبي مع ذاته ونفس الحداثة»^(٨).

لأن أحادية الرؤية البارنميدسية للتاريخ لم تصنع إلّا خطابًا متعالياً على الواقع، استبدل رهبان الآخر بكهنوت شرقي يتألم بوجوده عندما يعترف بأن «الفرق الوحيد بين

(٥) محمد علي الكبسي، في النهضة والحداثة: حفريات في مفهوم الكتابة والدولة والوطنية والشرعية الدولية، دمشق: دار الفرق، الطبعة الثانية، ٢٠٠٧م، ص ١٧.

(٦) محمد علي الكبسي، المرجع نفسه، ص ٢٥.

(٧) محمد عابد الجابري، نحن والتراث قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، الطبعة الخامسة، ١٩٨٦م، ص ٣٣.

(٨) هاشم صالح، مدخل إلى التنوير الأوروبي، دار الطليعة، بيروت، ص ٩.

التنويريين الأوروبيين والتنويريين العرب أو المسلمين، هو أن الأولين نجحوا في المعركة وحسموها، في حين أن الثانين، أي نحن جميعاً، لا نزال نتخبط فيها»^(٩).

ولا يعرض لنا صاحب هذا الرأي سيرة أولئك الفلاسفة التي ارتبطت بمجتمعاتهم، وسيرته الذاتية ومجموعته التي استقرت في باريس أو لندن لتنظر بعينها لتاريخها، ولم ترق إلى جيل عبد الرحمن بدوي، وزكي نجيب محمود، ومحمد عزيز الحبابي، وربيع نبهاني، والشيخ بوعمران، وجميع من اقترب من أسوار السوربون وأكسفورد، أو أولئك الذين ذكر بعضهم مثل طه حسين الذي كتب «قادة الفكر»، ولكنه لم يتجاهل أن الأفكار المهاجرة يجب أن تعود إلى تراثها عندما ألفت «مرآة الإسلام» وغيرهما من النصوص، التي انتصرت لرمزيته الحضارية كمساهمة للإنسانية بوصفها ما تزال تلهم المبدعين.

وهذا ما أكدته المفكر اللبناني جورج قرقم بقوله: «نشر الطهطاوي في هذا السياق ما أسميه الرغبة في الحداثة في سائر المجتمعات العربية وليس في مصر فقط... خلفه في مصر علماء بارزون، منهم: محمد عبده وأحمد أمين وعلي عبد الرازق وطه حسين، ولم ير أي من هؤلاء المفكرين العظام تناقضاً بين الحداثة والإسلام.. وكذلك كان عليه الحال في المجتمعات العربية الأخرى من أمثال: خير الدين التونسي والأمير عبد القادر الجزائري وعبد الحميد بن باديس»^(١٠).

لهذا السبب أو ذاك وجدنا محمد علي الكبيسي يقرن الحداثة بمفهوم إتيقي هو الخجل؛ لأن الرغبة كمعطى نفسي قد يصعب تحقيق ما تريد، فينعكس ذلك على أفعالها، وهذا ما قد يفهم من الحديث النبوي «إذا لم تستح فافعل ما شئت»، فالمنظومة الأخلاقية هي التي تحكم السلوك وتمهد للفعل السياسي.

وقد يفسر هذا المنهج بأن ثقافة اللباس تناقض ثقافة الخطيئة، في حين وجدنا أرسطو يتحدث عن الحياء كأنفعال وليس كفضيلة، فهو «لا ينطبق إلا على الأفعال العمدية، والرجل العدل لا يأتي البتة عمداً فعلة مخجلة.. حق عدم الحياء الذي يجعل المرء لا يعتره خجل إنما هو رذيلة، وأن الذي لا يحمر البتة مما أتاه من السوء هو ساقط، غير أن المرء لا يشرف بمجرد كونه يخجل بعد أن أتى من الآثام ما أتى»^(١١).

(٩) هاشم صالح، المرجع نفسه، ص ١٠.

(١٠) جورج قرقم، الفكر السياسي العربي المعاصر: علماني أم ديني؟ بيروت، مجلة المستقبل العربي، الموقع الإلكتروني:

http://www.georgescorm.com/personal/download.php?file=mustaqbal_444_georges_corm.pdf

(١١) أرسطو طاليس، علم الأخلاق إلى نيقوماخوس، ترجمه من اليونانية إلى الفرنسية: بارتلمي سانتيلير،

-٢-

وفي هذا السياق الفلسفي راجع محمد علي الكبسي رسالة السياسة لأرسطو وبحث عن حقيقتها في الفكر العربي القديم، وبالتحديد عند الفيلسوف الكندي الذي اشتغل ببيت الحكمة ببغداد، ومدى حضورها لدى المؤرخين القفطي وابن النديم، ثم واصل هذا التدقيق الفلسفي بأسلوب «المذاهب اليونانية الفلسفية في العالم الإسلامي»، التي قال عنها محقق مخطوط المستشرق الإيطالي دافيد سانتلانا بأن «كيفية انتقال التراث اليوناني إلى المسلمين، والطريقة التي تناول بها فلاسفة الإسلام هذا التراث، وحركة النقل والترجمة التي مكنت المسلمين من هذه المعرفة وتقييمها، وغير هذه المسائل، ما زالت تشغل بال الباحثين إلى يومنا هذا»^(١٢).

ومن هؤلاء -أيضاً- عبدالرحمن بدوي في كتابه: «انتقال الفلسفة اليونانية إلى العالم العربي» الصادر باللغة الفرنسية، وأيضاً عبد الرحمن مرجبا في تأليفه: «من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية»، وكذلك «مقالات فلسفية لمشاهير فلاسفة عرب: مسلمين ونصارى» للأب لويس شيخو وآخرين، الذي أراد الناشر من إعادة طباعته في منتصف السبعينات نشر ثقافة «التعايش عن طريق العلم والمعرفة.. واحترام الجنس البشري بغض النظر عن اللون أو الجنس أو الدين أو التقاليد»^(١٣).

واعتماد محمد علي الكبسي لهذا المتن في قراءة السياسة عند أرسطو، مع مقارنتها بمخطوطين هما: نسخة حنين بن إسحاق، ونسخة الفاتيكاني، يهدف أول ما يهدف إلى إعادة اكتشاف اللامفكر فيه في هذا الجهد المعرفي من خلال تأويل إتيقا أرسطو؛ لأن «التدبير لا يراد به ذات التدبير المؤدي إلى التمكن من زمام النفس فحسب، إنما التدبير المؤدي إلى التمكن من زمام الرعية السياسة»^(١٤).

إن هذا التأويل لعلاقة النظري بالعمل أو الأخلاق بالسياسية، يستمر عند قراء المعلم الأول لكتاب «أخلاق نيقوماخوس حين انتقل من الحديث عن الفضائل إلى الحديث عن السياسة من جهة ما هي المشرع الذي يسبق كل إصلاح. ومن ثمة تظهر قيمة رسالة

نقله إلى العربية: أحمد لطفي السيد، الجزء الثاني، القاهرة: دار الكتب المصرية، ١٩٢٤م، ص ٥٤.

(١٢) دافيد سانتلانا، المذاهب اليونانية الفلسفية في العالم الإسلامي، تحقيق وتقديم وتعليق: محمد جلال شرف، بيروت: دار النهضة العربية، ١٩٨١م، ص ٧.

(١٣) لويس شيخو وآخرين، مقالات فلسفية لمشاهير فلاسفة العرب: مسلمين ونصارى، القاهرة: دار العرب للبستاني، الطبعة الثالثة، ١٩٨٥م، كلمة الناشر.

(١٤) محمد علي الكبسي، الحداثة الخجولة، مرجع سابق، ص ٤٩.

السياسة على أنها ليست رسالة للإسكندر بقدر ما هي رسالة في تدبير نفوس الجماعة. ورسالة في مركز السلطة وحفظها وإدامتها لدى الحاكم، وذاك لعمري فن السياسة في التصور الإرسطي»^(١٥).

ووفق هذا التحليل يختار محمد علي الكبسي مهنة عالم الآثار لبحث في امتدادات الفكر الإرسطي في الفكر العربي - الإسلامي، لعله يكتشف علامات الحداثة في هذا التراث من خلال التركيز على روح الإبداع عند الفيلسوف العربي والمسلم؛ لأن «القول بالاستقلال إحدى سمات الحداثة، أو قل على الأقل أحد سمات الأنوار.. ذاك هو الإطار الذي ستندرج فيه مساهمتنا الباحثة عن الحداثة بعيداً عن تصورها حقبة تاريخية».

وهذا ما قد يفسر دفاع محمد علي الكبسي عن التفلسف في الحضارة العربية الإسلامية بأسلوب العقاد أحياناً عندما كتب «التفكير فريضة إسلامية»، وبالممارسة النقدية أحياناً أخرى مستحضراً صورة ابن سينا التي تتجاوزت الفلسفة عنده «بمجرد وقوع معاني أرسطية في قوله، أو لمجرد ذكره للتصوف أو حضوره مجالس الإسماعلية أيام صباه»^(١٦)، ليصبح ابن سينا في تصنيف ما، وهو الذي أراد «أن يكون ندّاً لأرسطو وليس حَمَلاً لآرائه وفلسفته كما يفعل عوام المتفلسفة»^(١٧).

هذا الموقف حركنا في ملتقى: (أرسطو وامتداداته في الفلسفة الإسلامية) المنعقد بمدينة قسنطينة شرق الجزائر عام ٢٠٠١م، عندما بحثنا «المفاهيم الأرسطية في فلسفة ابن باجة» بتأكيد القول بأن: «المعاني التي قصدها فلاسفة الإسلام لم تكن دائماً هي المعاني اليونانية، وقد أثار كل متكلمي الإسلام وفلاسفته مشكلات ووصلوا إلى حلول، بل كَوَّنوا مفهومات لم يعرفها اليونان»^(١٨)، فاستنتجنا أن «مفاهيم ابن باجة وإن كانت قائمة على روح أرسطية مزوجة بشروح أفلاطونية وهيراقليطية، وفاربية، وتؤطرها استشادات أدبية ودينية، ولا يمكن عزلها عن تاريخها الخاص، ونقص ارتباطها بالواقع السياسي والاجتماعي والاقتصادي الذي ساهم في إنتاجها؛ لأن المذهب الفلسفي - كما ذكر الفيلسوف الفرنسي برغسون - يستحق أن يسمى مذهباً فلسفياً، إنما هو مجموعة من المفاهيم تبلغ من التجريد، وتبلغ من الاتساع تبعاً لذلك، إذ من الممكن أن يوضع فيها الممكن كله، بل شيء من

(١٥) محمد علي الكبسي، المرجع نفسه، ص ٥٥.

(١٦) محمد علي الكبسي، المرجع نفسه، ص ٦٤.

(١٧) محمد علي الكبسي، المرجع نفسه، ص ٧٢.

(١٨) دافيد سانتلانا، المذاهب اليونانية الفلسفية في العالم الإسلامي، مرجع سابق، في هامش المتن، ص ٢٦.

المستحيل على جانب الواقع»^(١٩).

ومن صور هذا المستحيل ما سماه محمد علي الكبيسي بالثاوي أو الهامش الذي يدرك بأن نقد تصورات أرسطو وبطليموس «بدأ منذ القرون الوسطى وليس مع ما سمي بعصر الحداثة والنقد»^(٢٠). و«فهم العوائق الإستيمولوجية التي منعت ابن رشد وقبله ابن سينا من اللجوء إلى القبول بكتاب السياسات لأرسطو، فأجروا عليه تعديلات تطلبها الواقع لتجاوز وهنه في تفسير إستيمية الملة»^(٢١). والبحث «خارج ابن خلدون الرسمي عسى أن تنزاح أقصى المواقف إيغالاً في توصيفه، وينزاح كذلك ذاك الاصطفاف حول مختلف الصور التي يراد وضعه فيها. فترتفع بعض طقوس الأسطورة عن الدلالات، وتخفت بعض المفاهيم والمرجعيات، وينسلخ التعايش بين النقائص»^(٢٢).

- ٣ -

يبدو مشروع «الحداثة الخجولة» كمخطط عمل لمراجعة أسباب التخلف، ودعوة لمراجعة الذات؛ لأن الاهتمام بالفلسفة العملية قد يساهم في تحقيق قيم نهضوية لا تجعل رسائل التوحيد المكررة منذ محمد عبده هي الأساس، بل صناعة العقود الاجتماعية وروح القوانين كما تجسدت في الدول الحديثة، وهذا ما قد يفهم من مسكويه الذي عاش في رعاية الدولة البويهية؛ لأن المعلم الثالث يجمع بين «ترتيب السعادة ومنازل العلوم»، و«تهذيب الأخلاق وتطهير الأعراق» من جهة، ومن جهة أخرى بين «الهوامل والشوامل» و«تجارب الأمم وتعاقب الهمم»، ومع ذلك وجدنا المفكر اللبناني علي زيعور «لم ير في ابن سينا سوى فيلسوف أخلاقي على شاكلة مسكويه»^(٢٣)، وهو الذي اشتغل بالعلم المدني وبالْحكمة العملية وميادينها في الفلسفة الإسلامية.

وهذا ما يشرح لنا أن «كل فهم للكتابة بعيداً عن ذاك البحث عن الأثر كما فعل عبثاً دريدا، وإنما يكون بتعقب تبعيتها، ولهاثها المتواصل للسياسي الذي أنشأها، أي الأفق الذي حدّد لها وجهتها فانشدت إليه»^(٢٤).

(١٩) هنري برغسون، الفكر والواقع المتحرك، ترجمة: سامي الدروبي، دمشق: الأوابد، ص ٢.

(٢٠) محمد علي الكبيسي، الحداثة الخجولة، ص ١٢٠.

(٢١) محمد علي الكبيسي، المرجع نفسه، ص ١٥٧.

(٢٢) محمد علي الكبيسي، المرجع نفسه، ص ١٦٣.

(٢٣) محمد علي الكبيسي، المرجع نفسه، ص ٧٤.

(٢٤) محمد علي الكبيسي، في النهضة والحداثة: حفريات في مفهوم الكتابة والدولة والوطنية والشرعية الدولية، مرجع سابق، ص ٢٣٦.

ومثل هذه الرؤية لا تجعل النص الفلسفي بريئاً سواء أكان معترفاً به أو غير معترف به، بحجة شكوك الانتساب أو فقدان أو الانتحال، لأن «غموض العبارة» قد يكون في المتن الرسمي أكثر منه في متن غير رسمي، كما يبدو من لقاء الفيلسوف بالسياسي الذي يرويهِ المؤرخ: «استدعاني أبو بكر بن طفيل يوماً فقال لي: سمعت أمير المؤمنين يشتكي من قلق عبارة أرسطو طاليس أو عبارة المترجمين عنه، ويذكر غموض أغراضه ويقول لو وقعت هذه الكتب من يلخصها ويقرب أغراضها، بعد أن يفهمها فهما جيداً لقرب مأخذها على الناس»^(٢٥).

وهذا ما يخول لنا القول بأن مفهوم السلطة هو الذي يحدد شرعية هذا أو ذاك، فابن رشد ما كان يتحوّل إلى ظاهرة كونية في الفترة التي فضل ابن مسرة المنفى في صومعته، وابن حزم لا يفصح عن جرح نفسه الدفين، والبطلوسي يظل كتابه الذي يؤهله للدخول في مصاف الفلاسفة مجهولاً، لولا الحصانة السياسية التي منحها إياه الخليفة الموحيدي أبي يعقوب يوسف.

وهذا الإطار الفلسفي والسياسي يحدد هوية الفكر العربي بقيم هي: السلطة والإنسان، وليس الطبيعة كما أراد البعض في تأويل ثنائية اليونان القائمة على الطبيعة والإنسان، وثلاثية الفكر العربي التي تركز على الله والطبيعة والإنسان، لأن الاختراع هو ذاته تأول سياسي يكتسب شرعيته من التوظيف الرمزي - الألوهية عند اليونان من صناعة البشر.

وفي هذا السياق لا نزل في محور التراث وتحديات العصر، بل في معركة فهم هذا التراث حسب الأيديولوجيات وفرصيات القراءة، وهذا ما اشتغل عليه محمد علي الكسبي عندما وقف بين النقد والانفتاح على تنوع القراءات لأنه ليس المطلوب أن نكون علمانيين أو تاريخانيين أو سلفيين بقدر ما يطلب منا أن نكون ذوي مصداقية، مسكونين بهاجس الكتابة، والكتابة النقدية والكتابة المصدّقة، وكأن الالتزام الأخلاقي لم يكن عنواناً عارضاً، بل رسالة قد تبدأ بحكمة قديمة، ولا تنتهي عند شخصيات معاصرة يختارها المثقف؛ لأن «التمييز بين النقد غير النقدي والنقد المصدّقي يرسم مسافة بين الكتابة الجسورة، السجالية لا بمعناها السلبي المهذمة للصنمية، والكتابة الخجولة، المتدلّقة والمتمسّحة الباحثة عن موقع قدم في ركب الولاءات»^(٢٦).

فهو يحذّرنا من تعميم المفاهيم كما هو الحال بالنسبة لمفهوم الفلسفة العربية؛ لأنه من

(٢٥) محمد علي الكسبي، الحداثة الخجولة، ص ١٤٧.

(٢٦) محمد علي الكسبي، قراءات في الفكر الفلسفي المعاصر، دمشق: دار الفرق، الطبعة الثانية، ٢٠٠٧م، ص ٨.

جهة «لا يوجد نسق عربي متميز مقارنة بما عرفته الفلسفة الغربية من أنساق»، ومن جهة أخرى «غموض هذا المفهوم، فما يسمى فلسفة عربية لا يشير إلى منهجيات خاصة به أو إلى فعاليات ذهنية وأشكال تطبيقها، وإنما يشير - في الأغلب - إلى مواقف دفاعية»^(٢٧).

وفي هذا السياق النقدي وجدنا محمد علي الكبسي يفكر في حقيقة تيارات الفكر العربي المعاصر، وهي تبحث عن «نموذج يلائم لحظة الذات العربية الإسلامية»، فمنهم من اختار التراث لتجديده، ومنهم من اشتغل بمناهج غربية كالمادية التاريخية والفينومينولوجيا. ليشير إشكالية المصطلح ونقله وترجمته؛ لأنه لا «معنى لمصطلح دون مناخه الذي يستمد منه شرعيته.. فتأصيل المصطلح لا يمر عبر التراث لإبراز هذا الجانب أو ذاك فيه، ولا يمر عبر استعمال منهجيات ليس بإمكانها التعايش مع النصوص التي تقرأها»، وفي ضوء هذه الرؤية التحليلية لعلاقة المفهوم بالوجود يقترح مرحلة للعبور بالمفاهيم لإيجاد المنهجية أو «المنهجيات الخاصة والخصوصية بالحركة الفلسفية العربية القادمة»^(٢٨).

تلك الفلسفة التي تجعلنا «نبذو أكثر تحضراً طالما أن الحضارة هي التحرر من العدوانية والضرورات والأهواء نحو الانفتاح على الغير، ونحو ما يحقق التواصل، وما يؤسس مجال مشترك بين البشر»^(٢٩).

ولتحقيق هذه العلاقة الحضارية يعود إلى تساؤلات جوهرية: «فماذا عن هذا النقد؟ وماذا عن النقد الفلسفي القديم؟ ماذا أضاف النقد المعاصر من جدّة؟»^(٣٠). ليخلص إلى أن النقد الفلسفي المعاصر «لن يبحث عن المعنى البكر والحقيقة الأولية والصواب المستعصي إلا على الأذهان المتعملة، بل سيبحث أو سيحفر عن مستندات خفية للممارسات أي الحفر عن المقصي والمبعد واللامفكر فيه والمسكوت عنه»^(٣١).

ووفق هذا المسار الفكري قد يتحرّر المثقف من «التضليلات الأيديولوجية التي تفضي به مباشرة إلى أن يقع ضحية رؤية معينة للأشياء، تمنعه من أن يرى الأشياء على ما هي عليه»^(٣٢)، ويتجاوز بمثل هذا الوعي المفاهيم القديمة؛ لأن «محرك التاريخ لم يعد العرق

(٢٧) محمد علي الكبسي، في نقد فلسفة الاختلاف، بيروت: الدار العربية للموسوعات، الطبعة الأولى، ٢٠١٢م، ص ٩.

(٢٨) محمد علي الكبسي، المرجع نفسه، ص ١٠.

(٢٩) محمد علي الكبسي، المرجع نفسه، ص ١١.

(٣٠) محمد علي الكبسي، المرجع نفسه، ص ١٥.

(٣١) محمد علي الكبسي، المرجع نفسه، ص ١٨.

(٣٢) محمد علي الكبسي، المرجع نفسه، ص ٤٩.

أو الدين أو الطبقة، وإنما السوق أو قل الدخول إلى السوق العالمي.. فهل يقدر المثقف على أن يبرهن على قدرة فائقة على برمجة حضارة بأكملها كما برهن على قدرة في صنع أو رتق الأيديولوجيا سابقاً؟»، وعليه تكمن مهام المثقف في تجاوز «سجن الانفعالات والأحكام العفوية ليتمكن من المشاركة، فيصنع الألفية الثالثة ويقرؤها عوضاً أن تهمله»^(٣٣)؛ لأن «كل قراءة إنما هي تدخل في التصدي لكل شرعة ولكل نمطية وتعرية لذلك الصمت، وإلا أضحت قراءة باهتة مكررة، شارحة تابعة وعادية، تقف عند حدود معينة لا تتخطاها»^(٣٤). فطبيعة القراءة قد تكون سبباً في إثارة روح الإبداع التراثي؛ لأن «دقة وحساسية المشروع الثقافي الذي يتربح النهوض به في صيغة داخلية تنظمه لا تستطيع الإحراز على التأثير الكامل على أجهزة بُنى المجتمع دون العودة إلى التراث، باعتباره ظاهرة غير معزولة عن عملية التحول المنشودة»^(٣٥)، ولكن أي تراث يستحق الاهتمام، لأنه ليس مجرد «قضايا يتنازع عليها مفكرون، بل هو مشروع ثقافي يحمل وعياً جديداً لأبنائه»^(٣٦).

ولعل هذا الوعي الجديد يمكن أن يظهر من خلال التمييز بين القراءة الداخلية أو قراءة الأنا وتعود إلى عصر النهضة، والقراءة الخارجية أو قراءة الآخر وتمتد جذورها إلى القرون الوسطى، وما يجمع بينهما هو «مزية الغرب علينا، إشعاره لنا بتخلفنا وإفهامنا أننا لسنا خير أمة أخرجت للناس»، بل كانت مشكلة التأخر الحضاري «قاسماً مشتركاً لكل القراءات الداخلية غير أنها لم تستطع أن تكون قراءة كلية.. لأنها انصبت على معالجة بعض الأجزاء مثل المرأة، التعليم، اللغة العربية، الدين... إلخ باعتباره إصلاحات لا تتم النهضة بدونها»^(٣٧).

وهنا نتساءل عن قيمة هذه القراءات التي مكنتنا من «إيجاد ما اصطلاح على تسميته بالرواد»^(٣٨)، سواء تعلق الأمر بمن اشتغل بفكرة الإحياء أو ارتبطت بالنزعة العصرية أو من حاول الجمع بينهما أي بين ثقافتنا الموروثة وثقافة هذا العصر الذي نحياه، فقد ساهمت جميعها «في خلق حركة ثقافية داخل هذا المجتمع وساعدت على تفجير الجبهة الثقافية التي ظلت هادئة زمناً طويلاً»^(٣٩).

(٣٣) محمد علي الكبيسي، لمرجع نفسه، ص ٦٠.

(٣٤) محمد علي الكبيسي، قراءات في الفكر الفلسفي المعاصر، مرجع سابق، ص ٢١٠.

(٣٥) محمد علي الكبيسي، المرجع نفسه، ص ١٢٥.

(٣٦) المرجع نفسه، ص ١٢٨.

(٣٧) المرجع نفسه، ص ١٣٥.

(٣٨) المرجع نفسه، ص ١٣٧.

(٣٩) المرجع نفسه، ص ١٤٣.

لينتهي محمد علي الكبسي بأن قراءة التراث يجب أن تمر بمرحلتين: «مرحلة نقد القراءات السابقة لأن قراءة التراث تستوجب أسبقية نقد قراءاته، ثم مرحلة التخطيط لقراءته قراءة مخالفة»^(٤٠)، وقد حدد شروط هذه القراءة بأربع خطوات هي على النحو التالي:

- ١- أن «تكون هذه القراءة تاريخية، لأن تراثنا ليس فرقاً وملاً معلقة بلا جذور.
- ٢- يجب توظيف هذه القراءة كإسهام في بلورة الوعي الثوري بضرورة التغيير.
- ٣- يجب ألا تقتصر هذه القراءة على التراث بل تمتد لتبحث قنواته ونعنى بها المثقفين.
- ٤- كل هذه العناصر الثلاثة يجب تكون وحدة النظرية، فتصبح لدينا نظرية تراثية»^(٤١).

(٤٠) المرجع نفسه، ص ١٤٤.

(٤١) المرجع نفسه، ص ١٤٥.

المجتمع البشري والدفع المتسارع نحو مجتمع الشبكة: وباء كورونا أنموذجاً

الدكتور أحمد محمد اللويحي*

□ مدخل

تواجه المجتمعات البشرية بشكل متزايد قلق اضمحلال الهوية في ظل الدفع المتزايد نحو الاندماج، وسقوط الحواجز الإثنية والثقافية والذاتية التي تمثل مظهرها وشخصيتها المعبرة عن وجودها المتميز الذي يستمد وجوده وتميزه بما يعرف بمفهوم الهوية.

فالسماوات والخصائص المميزة لأي جماعة، وما يؤطرها من لغة وعقيدة وحضارة وتاريخ وعرق وغيره، تمثل الأركان التي حولها تتمحور عناصر الهوية، فالهوية هي الشيفرة التي بها تعرف سمات أي جماعة، ويميز ذاتها عن أي جماعة أخرى.

وتعمل التقنية الحاضرة -التي تمثل أهم معالمها تقنية التواصل الإلكتروني عبر الشبكات الممتدة بين مختلف أقطار العالم وأصقاعها- على توفير بيئة اندماج للمجتمع البشري، والذي يتنبأ على أثر هذا الاندماج اختفاء التنوع الحضاري والثقافي لتنوع الهويات البشرية. إن ذوبان الهويات الضعيفة

* كاتب وأستاذ جامعي من السعودية.

والعاجزة عن مواكبة التحولات التقنية في التيار التقني الإلكتروني في كيان القوى التي تمتلك زمام هذه التقنية هو من أكثر ما يهدد هذا التنوع.

لقد دفع هذا القلق الباحثين والمفكرين إلى السعي الحثيث في تتبع آثار هذه الهيمنة التقنية المهددة للهويات من خلال نشر الكثير من الدراسات والأبحاث. وقد أنجب هذا الحراك العلمي ابتكار حقول علمية متخصصة غنية بمصطلحات معبرة عن عمق ما تركته وتتركه تقنية التواصل الإلكتروني على المجتمعات البشرية.

ومن أهم المصطلحات التي ظهرت معبرة عن هذا الاندماج الإنساني التقني في عالم الشبكات الإلكترونية هو مصطلح (مجتمع الشبكة) (Network society) الذي قعد له كل من العالمين الهولندي جان فان ديك (John Van Dijk) في كتابه (مجتمع الشبكة) الصادر عام ١٩٩١م، ومانويل كاستليس (Manuel Castells) في كتابه (عصر المعلومات) الصادر في العام نفسه.

وتتمحور شدة المخاوف والقلق حول هذه التسارع نحو مجتمع الشبكة في الجذب الذي تخلقه الشبكات الإلكترونية من التطبيقات المهمة لتسيير وتطوير حياة الإنسان والمجتمعات، كالتعليم الإلكتروني الذي يوفر فرص التعليم المستمر، والتدريب للملايين من البشر بكل يسر وسهولة، ومن دون أعباء مالية باهظة.

كما عمل النظام الإلكتروني على خلق بيئات محفزة وجاذبة للتبادل التجاري بين مختلف الدول، وأتاح الفرصة للعديد من الحكومات في العالم لإنشاء التطبيقات المختلفة لتقديم الخدمات الحكومية للمواطنين بكل يسر وسهولة، الذي أضحي اليوم معروفاً بالحكومة الإلكترونية. حيث عملت الحكومة الإلكترونية على توفير الميزانيات الباهظة في تقديم هذه الخدمات، وتحسين ورفع مستوى أداء الرصد والمتابعة الأمنية والإدارية للحكومات في متابعة قضايا التزوير وغسل الأموال وتجارة المخدرات والإرهاب وغيره.

لقد خلقت التعليلات الصحية التي دعت لها منظمة الصحة العالمية، وما تبنته الجهات الصحية في مختلف دول العالم من إجراءات احترازية، لتخفيف انتشار فيروس كورونا المستجد - ٢٠١٩ (COVID-19) والذي تغير اسمه فيما بعد إلى سارس - كوف ٢ (SARS-CoV2)، خلقت بيئة محفزة وظيفاً مساعداً للاستخدام المكثف للشبكة الإلكترونية لإمضاء شتى شؤون الحياة، كالتعليم والتجارة والتواصل الاجتماعي والخدمات الحكومية والتوجيهات الصحية.

وقد شهدت شبكات الدول المختلفة ضغطاً متزايداً في حجم الاستخدام، ودفعت

إجراءات التباعد الاجتماعي، والاحترازاات الصحية، المجتمع البشري دفعًا لا مفر منه إلى استخدام الشبكة الإلكترونية العالمية، مما جعل من مخاطر الاندماج في مجتمع الشبكة أقرب مما كان متوقعًا.

ونتيجة لهذا الاستخدام المكثف ظهر مدى المنافع التي قد تحققة الشبكة على مستوى التعليم والعمل عن بعد، وسهولة إنجاز الخدمات الحكومية، والتسوق الإلكتروني، مما يدفع بالمزيد من الاندفاع نحو الشبكة بعد ارتفاع مخاطر جائحة هذا الوباء العالمي.

وستشغل هذه الدراسة بتسليط الضوء على حجم ما ولّدته الإجراءات الاحترازية من انهماك في استخدام الشبكة، وما أظهره هذا الانهماك من سلوك افتراضي وواقعي. كما ستعمل الدراسة على رسم رؤية مستقبلية لآثاره في المدى القريب والبعيد مع تسارع وتيرة الاندماج بمجتمع الشبكة.

إن الجانب الأهم الذي ستنشغل به هذه الدراسة، هو الأثر الذي تركه الاستخدام المكثف حيث بلغ حد الإدمان للشبكات، وقد ظهرت ملامحه خلال فترة الإجراءات الاحترازية من وباء كورونا المستجد، وفي ظل التباعد الاجتماعي المفروض، والذي يُنبئ بتحقيق اضمحلال عرى واقع المجتمعات الحقيقية وتسارع تشكل مجتمعات الشبكة.

ومن أهم الجوانب التي تسترعي الانتباه، ويتطلب التأكيد عليه هو العلاقة المتبادلة بين تقنية الشبكات والاستخدام الاجتماعي لها، والذي أضحي معروفاً بالعلاقة التكنو-اجتماعية، وما يتولد من آثار على الهوية الاجتماعية، وبالذات مع ما أصبح معروفاً بتشكيل الهوية الافتراضية. فالعلاقة التكنو-اجتماعية هي علاقة تزاخم بين الفضاء الاجتماعي الواقعي، والفضاء الذي يعرف بالفضاء السيبراني. وإن الإرادة الإنسانية في هذا السياق بين الفضاءين ترجع بالدرجة الأساس إلى تقدير أيهما أولى، الثقافة في خدمة التقنية أو التقنية في خدمة الثقافة.

وقد تنبّه إلى مخاطر الانهماك والاندماج اللاواعي في مجتمع الشبكة، جملة من المفكرين، وعلى رأسهم المفكر الألماني هيربرت كارل ماركوز (Herbert K. Marcuse) (١٨٩٨ - ١٩٧٩)، والرغيل الذي تلاه من المدرسة النقدية الفرنكفورية، وفي طليعتهم المفكر الألماني يورغن هابرماس في كتابه: (العلم والتقنية كأيدولوجيا)، والذي أكد من خلال نظريته المعروفة «العقلانية التواصلية» على خطورة استثمار العلم والتقنية لإخضاع الشعوب عبر التلاعب بثقافتها وإرادتها الفكرية، الذي ينجم من خلاله ما يعرف بالعبودية الطوعية.

إن هذه الدراسة تبحث في الحركة الطوعية المتسارعة نحو مجتمع الشبكة، وما لها من

مخاطر جمّة على الواقع الثقافي والحضاري للمجتمعات الإنسانية، ولعل من أهم وأعظم مخاطرها الواضحة في الأفق اضمحلال التنوع الثقافي والحضاري البشري، واستحالة الإنسان إلى كائن آلي تقني منزوع الإرادة الحرة في التعبير والحقوق والوجود، إلا حضوراً مجازياً في الفضاء السيبراني.

من خلال هذا النظر يمكن تحقيق جملة من الأهداف والغايات من أهمها:

أولاً: تحديد ما هي الاشتراطات الثقافية والفكرية اللازمة الواقية من تبعات الانهالك المتزايد في مجتمع الشبكة.

ثانياً: السبيل إلى ترشيد استهلاك المجتمعات المستهلكة للمنتج التقني كمجتمعاتنا في العالم العربي والإسلامي، وما يترتب عليه من ثقافات وعادات مصاحبة، وتشخيص الآليات المناسبة لتخفيف انشدادها للعوامل التقنية.

ثالثاً: توضيح السبل التي يمكن من خلالها رسم معالم حدود التشخيص بين الهوية الواقعية وهوية مجتمع الشبكة.

رابعاً: بلورة الأدوات والوسائل الفعالة في رفع المستوى المناعي الواقعي للهوية الثقافية والحضارية للمجتمعات من السقوط في برائن العالم الافتراضي، من دون المخاطرة بالمصالح الكبيرة والمنافع الجمة التي تحققها التطبيقات الإلكترونية.

خامساً: التأكيد على المؤسسات المحلية والمنظمات العالمية المهمة التي تضطلع بحماية الثقافة العالمية من الاضمحلال كاليونسكو والمنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم ومنظمة العالم الإسلامي للتربية والعلوم والثقافة بسن القوانين والنظم، وتأسيس الجمعيات المتخصصة، وتشجيع التبادل الثقافي بين المجتمعات لتعزيز التنوع والتعدد الثقافي، ومقاومة الدفع القسري أو الاختياري للتنازل عن الهوية أو أحد مكوناتها المحورية ومن أهمها اللغة.

□ مصطلحات ومفاهيم

لا يخلو هذا البحث من الكثير من المصطلحات المتخصصة التي قد تخلق إرباكاً للقارئ خلال متابعته للبحث، مما يتطلب توضيحاً من خلال تبيان معانيها خارج الإطار الأكاديمي التخصصي، ومن أهم هذه المصطلحات:

أولاً: مجتمع الشبكة (Network Society)

يرجع مصطلح مجتمع الشبكة إلى العالم الهولندي جان فان ديك (John Van Dijk)

في كتابه (مجتمع الشبكة) الصادر عام ١٩٩١م، وإلى مانويل كاستليس (Manuel Castells) في كتابه (عصر المعلومات) الصادر في نفس العام^(١). ويعرف فان ديك مجتمع الشبكة بأنه «مجتمع مكون من الشبكات الإعلامية والاجتماعية التي هي هيئته الأساسية».

وأما التعريف المفصل لمجتمع الشبكة يشير له مانويل كاستليس وآخرون في كتابه (مجتمع الشبكة من المعلومات للتنظيم) (Network society from Knowledge to Policy)، أن «مجتمع الشبكة بمصطلح بسيط هو تنظيم اجتماعي قائم على شبكة تدار بواسطة البيانات والاتصالات في شبكة أجهزة الحاسوب أو الأنظمة الإلكترونية القيقة الرقمية، والتي تولّد وتحلّل وتنشر المعلومات المتولدة من المعرفة المتراكمة في وصلات الشبكة»، «ويقصد بوصلات الشبكة الحواسيب أو الهواتف التي تربط أجزاء الشبكة الواسعة والتي تترام فيها المعلومات والبيانات».

ويؤكد كاستليس أن مجتمع الشبكة لا يعني بأي شكل من الأشكال اختفاء النظام الاجتماعي الواقعي، واستبداله بالمجتمع الافتراضي، بل هو تعاضد العلاقات الاجتماعية الإنسانية لتجاوز حدود المجتمع المحلي إلى مجتمع عالمي أكبر، عرفه كاستليس قائلاً: «مجتمع الشبكة هو المجتمع الاجتماعي الأكبر» (The network society is hypersocial society).

هذا الاندماج في هذه الشبكة المجتمعية الضخمة لا يعني بأي شكل من الأشكال اضمحلال المجتمعات، بل إن مجتمع الشبكة نمط من أنماط التعبير في سلوك التعاطي الاجتماعي في العلاقات والصلات بين أفرادها. في مجتمع الشبكة المهم ليس انقراض العلاقات التقليدية المتعارفة في المجتمعات الواقعية، بل ما سيطرأ عليه من تحولات في هذه العلاقات، من دخول أنماط جديدة من التواصل، كظهور مصطلح شخصية «فرد الشبكة» (Network Individualism) كمترادف للفرد في المجتمع الواقعي.

وإجمالاً، إن ما يشكل ثقافة مجتمع الشبكة هو بشكل كبير الرسائل المتبادلة بصيغ النظام الإلكتروني المركب في فضاء الشبكة. وقد أكدت الباحثة الجزائرية مريم نريمان تومار في بحثها عن مستخدمي الفيس بوك^(٢) (Facebook) حول العلاقات الاجتماعية وأثر الوعي القبلي والدوافع الذاتية على مستخدم الشبكة، إن الشبكة بالتأكيد توفر بيئات اجتماعية وعلاقات تواصلية ذات تأثير عميق وأبعاد واسعة من التواصل.

(١) موسوعة الويكيبيديا مادة مجتمع الشبكة.

(٢) مريم نريمان تومار، استخدام مواقع الشبكات الاجتماعية وتأثيره في العلاقات الاجتماعية: دراسة عينة من مستخدمي الفيس بوك في الجزائر، رسالة ماجستير مقدمة لقسم العلوم الإنسانية بجامعة الحاج لخضر/ الجزائر.

ثانياً: الهوية الافتراضية (Virtual Identity)

في معرض الحديث عن مجتمع الشبكة تطور مصطلح أو مفهوم الفرد في مجتمع الشبكة، ويشير إلى أن المجتمع الفاعل في داخل الشبكة الإلكترونية يتكون من الأفراد الذين يتواصلون فيما بينهم في داخل هذا المجتمع الافتراضي. وفي موازاة ما قدمه الباحثون من انشغال واهتمام حول الهوية الاجتماعية ظهر اهتمام كبير حول طبيعة هوية الفرد المنتمي لمجتمع الشبكة.

وفي هذا النطاق ظهرت تعاريف متعددة لهوية الفرد في مجتمع الشبكة المعروفة بالهوية الافتراضية، فمن جهة عرفت الباحثان تومي فضيلة ونبيلة بوخيزة الهوية الافتراضية أنها: مجموعة المعلومات والبيانات التي تخص الفرد على وجه التحديد، كونها الرابط التكنولوجي بين الكيان الحقيقي «الشخص» و«الافتراضي»، واجهة الملف الشخصي «Profile» أو الصفحة الرقمية^(٣).

وفي تعريف آخر: إن الهوية الافتراضية هي هوية متحركة دينامية يكونها الفرد البشري في مجتمع الإنترنت، تتسم بجملة من السمات والملامح، من أهمها حرية اختيار تمظهرها على صفحات الشبكة مع عدم ثبات صفاتها. فهي دائمة التبدل والتغير إما بحسب إرادة الفرد أو تأثرها بشخصيات أخرى تحب أن تتقمصها على صفحات الإنترنت.

وإجمالاً، تعد الشخصية الافتراضية ذات هوية هلامية متذبذبة ومتلونة ومتعددة الوجوه، إلا أن ذلك لا يعني صفة شاملة لكافة الهويات الافتراضية لأفراد مجتمع الشبكة، بل تمثل صفة غالبية في مجتمع الشبكة^(٤).

ثالثاً: الفضاء السيبراني (Cyberspace)

كلمة (سيبر) كلمة يونانية تعني «المقود» والفضاء السيبري يعني الفضاء الذي فيه تتم معالجة وعرض المعلومات والبيانات في عالم الشبكة^(٥). ويعرف الدكتور إسماعيل زروقة الفضاء السيبري أنه «مجال افتراضي من صنع الإنسان، يعتمد على نظم الكمبيوتر

(٣) تومي فضيلة ونبيلة بوخيزة، الهويات في مواجهة نقانة المجتمع الشبكي المخلة: حسابات مستخدمي فيس بوك أنموذجاً، دراسة استكشافية، مجلة العلوم الإنسانية والاجتماعية، العدد ٢١، ٢٠١٥م، الصفحات ٢٤١-٢٥٦.

(٤) محمد رحومة، الإنترنت والمنظومة التكنو-اجتماعية، بحث تحليلي في الآلية التقنية للإنترنت ونموذجة منظومتها الاجتماعية، مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٥م، صفحة ٢٨٥.

(٥) غسان حسين الناصر، عالمنا الجديد ذلك المجهول، ٢٠١٨م، ص ٩٦.

وشبكات الإنترنت وكم هائل من البيانات والمعلومات والأجهزة»^(٦).

ويعتبر الفضاء السيبراني من أهم البيئات التي يمكن للجماعات أو المنظمات أو الدول إجراء خططها وبرامجها. ويتعاظم أثر هذه الجهات بقدر ما تمتلك من أدوات وقدرات تقنية، وحضوراً مهيماً في مجتمع الشبكة، وتعد القدرة على التأثير في الفضاء السيبراني ولعب دور المؤثر فيه، من أحد أهم أسلحة القوة الناعمة التي توظف في تحقيق الأثر المطلوب.

رابعاً: فيروس كورونا المستجد - ٢٠١٩ (COVID-19) أو سارس - كوف ٢ (SARS-CoV2)

فيروسات كورونا تنتمي لعائلة كورونا (Coronaviridae) التي تصنف حسب الاختلاف في تركيبها الوراثي، وحسب الحيوانات التي تصيبها إلى ثلاث مجموعات. ومن أهمها مجموعة الفيروسات التي تصيب الإنسان، حيث توجد سبع فيروسات كورونا تصيب الإنسان والذي يمثل ثلاثة منها نسبة ٣٠٪ من إصابات نزلات البرد في الإنسان.

ولم يكن يعرف عن فيروسات كورونا أي إصابات تهدد الحياة، أو تسبب أعراض خطيرة جداً حتى ظهور مرض متلازمة الالتهاب التنفسي الحاد (سارس) Severe acute respiratory syndrome (SARS) في عام ٢٠٠٣ في الصين، الذي تسبب بـ (٨٠٠٠) إصابة في العالم، بنسبة وفيات ١٥٪ حسب تقرير منظمة الصحة العالمية في عام ٢٠٠٣^(٧).

وفي عام ٢٠١٢م ظهر فيروس جديد من مجموعة كورونا تسبب في جائحة محدودة انتشرت ابتداءً في المملكة العربية السعودية ليعمّ بعد ذلك دول عديدة من دول الخليج والعالم العربي وبعض دول آسيا. عرف المرض بمتلازمة الشرق الأوسط التنفسية لفيروس كورونا (MERS-CoV) (Middle East Respiratory Syndrome-Coronavirus)، وقد اعتبر الجمل الحيوان الوسيط لتطور هذا الفيروس وانتشاره.

ويعتبر فيروس كورونا المستجد - ٢٠١٩ أحد أخطر فيروسات كورونا التي ظهرت

(٦) إسحاق زروقة، الفضاء السيبراني والتحول في مفاهيم القوة والصراع، مجلة العلوم القانونية والسياسية، مجلد ١٠، ٢٠١٩م، الصفحات ١٠١٦-١٠٣١.

(7) World Health Organization. Consensus document on the epidemiology of severe acute respiratory syndrome (SARS) Consensus document on the epidemiology of severe acute respiratory syndrome (SARS) 2003. <https://www.who.int/csr/sars/en/WHOconsensus.pdf?ua=1>

مؤخرًا في إصابة الإنسان. بدأت الجائحة في مدينة وهان (Wuhan) الصينية في أواخر عام ٢٠١٩م، ومن ثم بدأ الفيروس بالانتشار تدريجيًا إلى مختلف أنحاء العالم ليتحول مع شهر مارس من عام ٢٠٢٠م إلى جائحة عالمية حسب إعلان منظمة الصحة العالمية^(٨).

وقد عملت اللجنة العالمية لتسمية الفيروسات إلى تغيير اسم فيروس كورونا المستجد إلى فيروس سارس-كوف ٢^(٩)، وذلك للتشابه الكبير لهذا الفيروس مع فيروس سارس في التركيب الوراثي، فكلاهما نشأ من فيروس كورونا للخفاش، وقد تطور فيروس سارس في القطط البرية لينتقل بعد ذلك للإنسان.

وبالرغم من عدم إثبات أصل ومنشأ فيروس سارس-كوف ٢ بشكل قاطع، إلا أن الدراسات تشير إلى أن أصل هذا الفيروس أحد فيروسات كورونا التي تتخذ من الخفاش المعروف بحذوة الفرس موطنًا للتكاثر، وقد تطور فيما بعد في حيوان أكل النمل الحرشفي (Pangolins) لينتقل بعد ذلك للإنسان ليصبح فيروسًا بشريًا بامتياز^(١٠).

يتميز فيروس سارس-كوف ٢ بقدرته على الانتشار الواسع عن طريق الرذاذ الصادر من المصاب، واستبعدت منظمة الصحة العالمية انتشار الفيروس عن طريق الهواء. ولأجل الحد من انتشار الإصابات أكدت المنظمة على توقف كافة الأنشطة التجارية والمهنية والاجتماعية، ونصحت بشكل مؤكد على ما أضحى يعرف بمفهوم التباعد الاجتماعي ليصبح الشعار «حلك بالبيت» (Stay at home) شعار الوقاية من الإصابة من هذا المرض، ليدفع بالملايين من البشر لإنجاز أعمالهم عن طريق الشبكة العالمية.

وبالرغم من الإجراءات الوقائية التي قامت بها دول العالم، إلا أن عدد الإصابات ظلت في حالة ارتفاع على مستوى جميع بلدان عالم تقريبًا.

فيروس كورونا هو من مجموعة الفيروسات التي تحمل مورث الرايبوكسي أحادي

(8) Cucinotta, D. Vanelli, M., WHO Declares COVID-19 a Pandemic. Acta Biomed (2020) 91: 157– 60. doi:10.23750 /abm.v91i1.9397.

(9) Coronaviridae StudyGroup of the International Committee on Taxonomy of Viruses. The species Severe acute respiratory syndrome-related coronavirus: classifying 2019-nCoV and naming it SARS-CoV-2. Nature Microbiology (2020) 5: 536. doi: 10.1038 /s41564- 020 -0695 -z.

(10) Tang, X., Wu, C., Li, X., Song, Y., Yao, X., Wu, X., et al. Lu, J., On the origin and continuing evolution of SARS-CoV-2. National Science Review (2020) 7: 1012– 23. 10.1093 /nsr /nwaa036.

الشريط موجب الصفة. (Single positive RNA strand) أي قادر على إنتاج شريط الرايبوكسي المرسال (messenger RNA).

ويعتبر حجم المركب الوراثي لفيروسات كورونا من أكبر المركبات الوراثية لهذا النوع من المورثات، حيث يبلغ ٢٦-٣٢ وحدة وراثية (kilobase). ويتمتع أسلوب تكاثر الفيروس وأنشطته الحيوية التي تمكّنه من صناعة البروتينات والإنزيمات من إمكانية إدخال طفرات وراثية منظمة ومحكمة، كما يتمكن الفيروس من إدخال مركبات وراثية من فيروسات شبيهة بمركبه الوراثي (Recombination) خلال عملية التكاثر، وهذا ما يمكن الفيروس من التنوع والتوسع في إنتاج أنواع مختلفة قادرة على إصابة أجناس جديدة، كما حدث مع فيروس سارس-كوف-٢.

□ أولاً: الشبكة العالمية في ظل جائحة كورونا سارس-كوف-٢

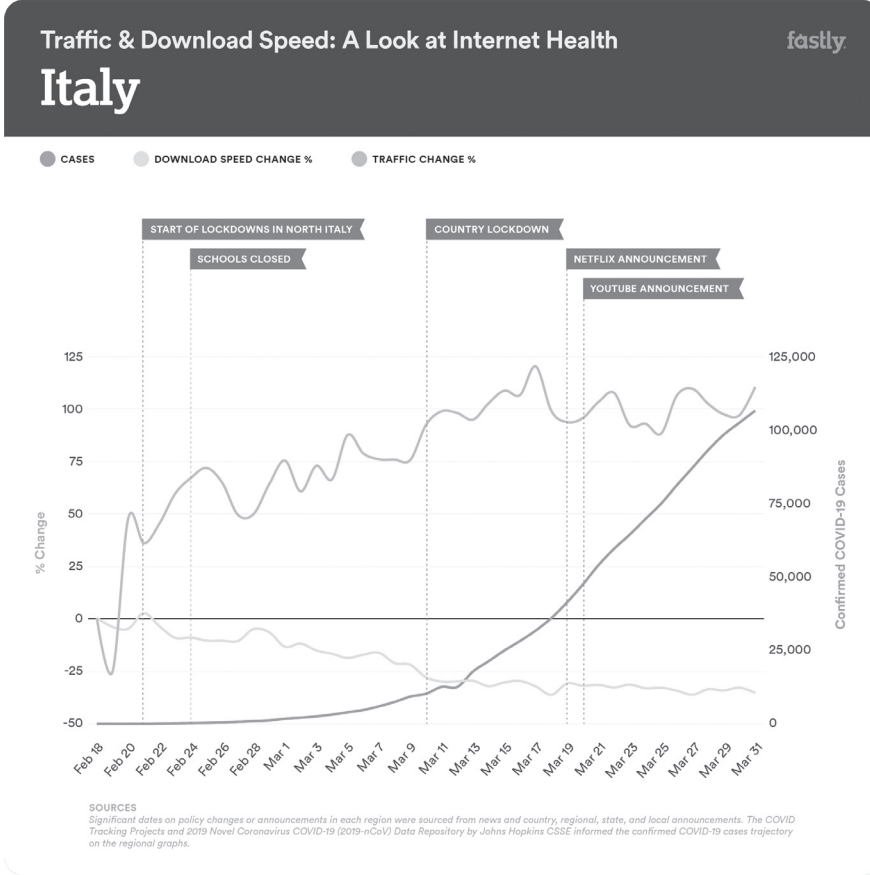
أظهرت الدراسات العديدة للهيئات المتخصصة في مجال الاتصالات في مختلف العالم، مدى التصاعد الكبير في استخدام الشبكة في بدايات تطبيق سياسة التباعد الاجتماعي في مختلف أنحاء العالم. فقد بين الباحث ديفيد بيلسون (David Belson) في مقاله (كيف أثر فيروس كورونا المستجد على الاستقبال في الشبكة)^(١١)، كيف أظهرت الإحصاءات في الفترة ما بين أواخر شهر فبراير وشهر مارس تغير كبير في استخدام الشبكة في أغلب دول العالم. وقد لوحظ أن حركة البيانات في الولايات المتحدة شهدت تدلاً كبيراً، مما سبب ضغطاً متزايداً على الشبكة، حيث بلغت نسبة البيانات المرسلة upstream traffic ٣٠٪ ونسبة ٢٠٪ في البيانات المستقبلية downstream traffic. وأشارت شركة الاتصالات الأمريكية العملاقة (AT&T) أن استخدام الشبكة الرئيس الذي يشمل الأعمال وشبكات المنازل وشبكة الهاتف المحمول شهد صعوداً في الاستخدام ٢٢٪. وفي أوروبا أكدت الهيئة الوطنية للاتصالات تصاعداً في استخدام الشبكة على الحواسيب والهواتف المحمولة خلال فترة أزمة كورونا المستجد. وهكذا كان الحال في كثير من الدول كاستراليا وجنوب أفريقيا، وفي لبنان تصاعدت الحاجة لزيادة السرعة ١٢٧٪.

وفي دراسة أخرى لمعرفة حجم التحولات في استخدام الشبكة العالمية خلال فترة

(11) David Belson, How has COVID-19 impacted last mile? Network Society, May 2020.

<https://www.internet-society.org/blog/2020/05/how-has-covid-19-impacted-last-mile-networks/networks>

أزمة كورونا، أظهر الباحثان بيرجمان ولينجر (Bergman and Lyengar) في مقالهما: (كيف تأثر أداء الإنترنت بفيروس كورونا المستجد؟) (How COVID-19 is affecting internet performance)^(١٢)، كيف أظهرت المتابعة لأداء الإنترنت في فترة أزمة فيروس كورونا المستجد، فمثلاً في إيطاليا (الشكل رقم ١) عند بلوغ إجراءات الإغلاق حده الأعلى لوحظ هبوط سرعة الإنترنت ٩,٢٪ مع تزايد استخدام الشبكة من المنزل.



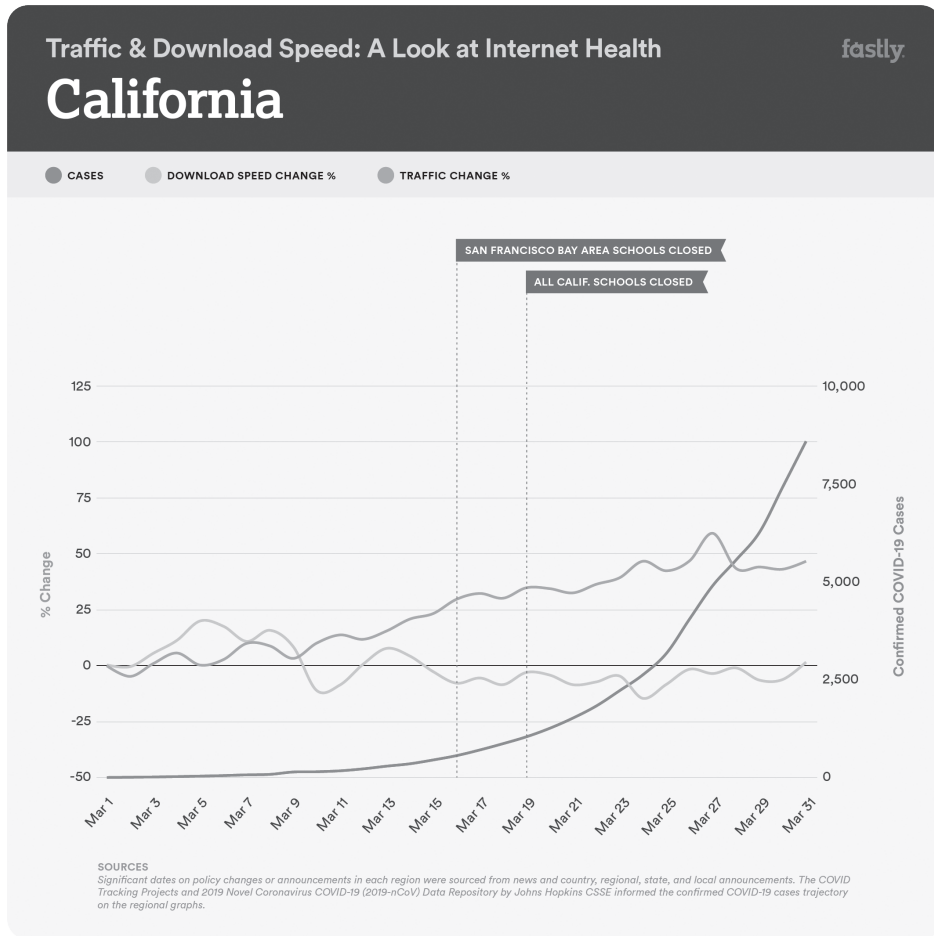
الشكل رقم (١)

يوضح الشكل استخدام الإنترنت في إيطاليا من الفترة ٢٩ فبراير وحتى نهاية مارس ٢٠٢٠م التي تمثل ذروة التباعد الاجتماعي. حيث يبين الخط الأخضر الهبوط المتزايد لسرعة

(12) Begman, A. and Lyengar, J. How COVID-19 is affecting internet performance. Fastly, April 2020 <https://www.fastly.com/blog/how-covid-19-is-affecting-internet-performance>

استقبال المعلومات والذي بلغ ٣٥٪ مع تزايد الاستخدام ١٠٩٪ الخط الأحمر يبين عدد حالات الإصابة بكورونا، وأما الخط الأزرق يمثل التزايد في نسبة الاستخدام للشبكة. (بتصرف من مقال المرجع رقم ١٤).

ويشير الشكل (٢) إلى التحول الكبير في استخدام الشبكة حيث تشير الأرقام إلى تصاعد نسبة الاستخدام للشبكة مع هبوط قدرة الاستقبال. ففي ولاية نيويورك على سبيل المثال لوحظ صعودا بلغ ٤٤,٦٪ من المستخدمين، وهبوط سرعة الاستقبال ٥,٥٪ بينما ولاية كاليفورنيا تمكنت من امتصاص الضغط لتعزز استقبال الشبكة ١,٢٪.



الشكل رقم (٢)

يوضح هذا الشكل وضع الشبكة في ولاية كاليفورنيا في الولايات المتحدة خلال

أزمة كورونا، وبيّن الخط الأزرق تعزيز سرعة استقبال البيانات من الفترة مايو ١٧ (مقتبس من المرجع ١٤).

وهكذا الحال في اليابان حيث تمكنت من تعزيز الشبكة بنسبة ٩,٧٪ لتبلغ نسبة الزيادة ٣١,٥٪. إجمالاً فقد أظهرت الشبكة تدني في استقبال البيانات، فالبيانات التي لها سرعة استقبال ١٠٠ ميغابايت هبطت السرعة بنسبة ٣٥٪. وصنفت الدراسة التطبيقات والمواقع الأكثر استخداماً على الشبكة (شكل رقم-٣). حيث تبين أن مواقع التواصل الاجتماعي شهدت زيادة بلغت ٤٠,٨٨٪ حسب معيار الطلب بالدقيقة (request per second). كما أظهر استخدام المواقع التعليمية والتدريب زيادة ٣٤,٥٥٪. وشهد النشر الرقمي والأخبار استخداماً كثيفاً حيث بلغ ٧٠,١٦٪.

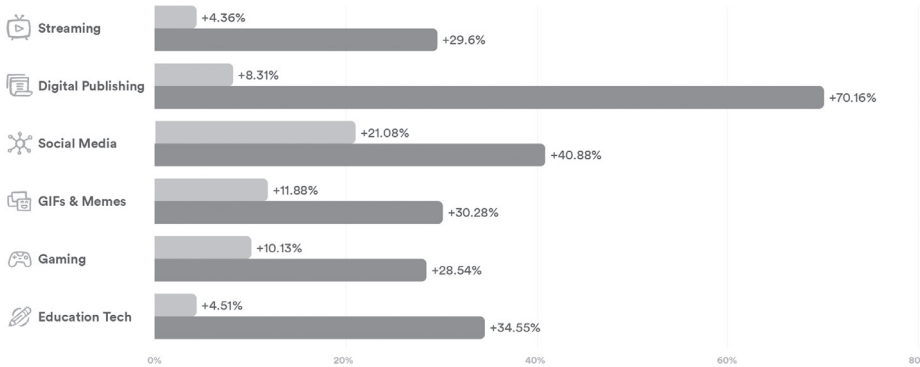
Traffic Trends By Industry:

fastly

Changes in Average Requests Per Second (RPS)

PERCENTAGE CHANGE BETWEEN THE WEEK OF JAN 6-12 TO WEEK OF FEB 10-16

PERCENTAGE CHANGE BETWEEN THE WEEK OF FEB 10-16 TO WEEK OF MAR 23-29



الشكل رقم (٣)

يبيّن هذا الشكل التطبيقات والمواقع الأكثر استخداماً خلال فترة تطبيق إجراءات التباعد الاجتماعي، اللون الأزرق يحدد التغيرات في الفترة ١-١٢ من شهر يناير إلى الفترة ١٠-١٦ من شهر فبراير، والخط الأحمر يحدد التغير في الفترة ١٠-١٦ فبراير إلى ٢٣-٢٩ مارس ٢٠٢٠.

تظهر نسب تصاعد الإقبال على الشبكة والهبوط الملحوظ في سرعة استقبال البيانات على الشبكة، أن فترة الإغلاق والالتزام بالبقاء في البيت خلال جائحة كورونا في معظم دول العالم، إن الإنترنت مثل متنفساً مهماً للإنسان في التواصل، وإنجاز الأعمال والتعليم

عن بعد، والتواصل الاجتماعي في ظل الضغوط النفسية الكبيرة التي خلقها مرض كورونا المستجد.

□ ثانيًا: التطبيقات على الشبكة الإلكترونية: الدوافع والحاجة والمنافع

تمثل الشبكة العالمية عصب الحياة المعاصرة والعمود الفقري للحضارة الراهنة، وكما أوضحنا في القسم السابق حجم الإقبال غير المتوقع على استخدام الشبكة خلال فترة التباعد الاجتماعي. نحاول في هذا القسم بيان الدوافع التي تجعل من الشبكة العالمية موضع جذب للمجتمعات، وتحديد الحاجات الأساسية التي خلقت هذا الجذب والتدافع نحو الشبكة.

وسيتم استعراض بعض التطبيقات التي حققت أهمية كبيرة، وكانت لها أهمية في حركة التطور والتحول العالمي من حيث صناعة مجتمع الشبكة، وتأثيراتها على الهوية الإنسانية والعلاقات الاجتماعية.

الدوافع الاجتماعية لاستخدام الشبكة الإلكترونية

لخص الأستاذ غسان الناصر في كتابه: (علمنا الجديد ذلك المجهول)^(١٣) النظريات التي وضعت لتفسير الدوافع الاجتماعية في استخدام الشبكة في نظريتين أساسيتين هما:

١- نظرية الاستخدامات والإشباعات لكاتز وبلوملر: ويمكن تلخيص مفهوم هذه النظرية في أن لها وجهين، وجه الاستخدام ووجه الحاجة المشبعة من الاستخدام. ومن الحاجات التي تدفع المستخدم للدخول إلى الشبكة الحاجات المعرفية والعاطفية والاندماج الاجتماعي كالتواصل مع الأصدقاء والتكافل الاجتماعي، وتحقق هذه الحاجات بعض الإشباعات المهمة كفضول المعرفة، وإشباع الجوانب العاطفية والنفسية من خلال التبادل في العلاقات الإنسانية للتنفيس النفسي والاندماج الاجتماعي.

٢- نظرية الاعتماد لبول روكيش ودفلور: تستند هذه النظرية على وجود حاجة كامنة للجمهور في استخدام وسائل التقنية الإلكترونية، وذلك لهيمنتها على مصادر المعلومات التي لا مناص للجاعات والأفراد إلا من الاستفادة منها واللجوء إليها. وبالتالي تتخذ النظرية من مفهوم الاعتماد كشكل من أشكال الحاجة الماسة للاستعانة بهذه القنوات في الحصول على المعلومات وتمكينها من التواصل.

(١٣) انظر: غسان حسين الناصر، علمنا الجديد ذلك المجهول، ٢٠١٨.

الحاجة الاجتماعية لاستخدام الشبكة

حدد الباحث الليبي علي محمد رحومة في رسالته للدكتوراه^(١٤) أن هناك ثلاث حاجات قديمة لدى الإنسان في تطوير الشبكة والاستفادة المكثفة منها، هي:

١- دافعية الحاجة الحاسوبية والتجارية: حاجة البشر لإجراء العمليات الحاسوبية قديمة وتطورت مع تطور التمدن الإنساني، والحاجة لإجراء العملية الحاسوبية المعقدة تزداد مع تطور الحاجة لإجراء عمليات حاسوبية معقدة ومركبة. وقد كانت أولى بوادر ظهور حاسوب يقوم بعمل حسابي في عام ١٩٤٤ باختراع حاسوب «إيكن» (Aiken) للقيام بالعمليات الحاسوبية الأساسية، ومن ثم تطوير حاسوب متقدم في عام ١٩٤٩ في جامعة كمبردج. ومع بداية الخمسينيات ظهرت الأجيال الجديدة من الحواسيب لتبلغ ذروتها في التطور والأداء حتى يومنا الحاضر. ولا شك أن القدرة الفائقة للحواسيب في أداء العمليات الحاسوبية، وتخزين وبرمجة البيانات، له الأثر الكبير في تطور استخدامات الإنسان، وحسب قول الباحث رحومة فإن «ظهور المؤسسات التجارية الكبيرة القادرة على أداء العمليات الاقتصادية الضخمة بالآليات التقنية المعتمدة على الحاسوب خصوصاً»^(١٥).

٢- دافعية الأمن والحماية: يمثل أمن المجتمع والفرد وحماية منشآت الدولة من أي انتهاك من القضايا الحيوية، ولذلك عمل العلماء على تعزيز مفهوم الترابط الشبكي لإبقاء الأجهزة -وبالذات الأجهزة العسكرية والأمنية- على تواصل لضمان إدارة الأمن وصد أي تهديدات عسكرية، وقد دعت الدوافع الأمنية إلى الاهتمام بالبلغ بالبحث العلمي في مجال الشبكة من خلال الاستفادة من تطبيقاتها وتعزيز أمن الشبكة وسبل حمايتها.

٣- دافعية التنظيم والتبني القيادي والقانوني: إن الحركة المنظمة التي تحقق للحركة الإنسانية التطور والارتقاء تستلزم النظام ووضع التعليمات والأنظمة والقوانين الضامنة لتحقيق أهداف وغايات التطور، وقد ظهر بشكل جلي منذ أن تطورت شبكة الإنترنت الدور المحوري الذي تحققه هذه التقنية في ضبط وتنظيم المسار نحو تحقيق الأهداف. ومن تجليات ذلك الدور الذي تلعبه الجامعات وحرصها على تطوير هذه التقنيات. لقد أثبت تاريخ تطور تقنية الحاسوب والشبكة الإلكترونية الدور المحوري للجامعات في تحقيق إنجازات وفتوحات كبيرة في الكشف عن الآفاق الذي يمكن أن تصل آلية تقنية التواصل

(١٤) انظر: محمد رحومة، الإنترنت والمنظومة التكنو-اجتماعية، بحث تحليلي في الآلية التقنية للإنترنت ونموذجة منظومتها الاجتماعية، مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٥م.

(١٥) محمد رحومة، الإنترنت والمنظومة التكنو-اجتماعية، بحث تحليلي في الآلية التقنية للإنترنت ونموذجة منظومتها الاجتماعية، مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٥م، صفحة ٥٩.

الإلكتروني. ولعل من أهم ما حققه البحث العلمي التطور الكبير في وضع الأنظمة والقوانين والتطبيقات التي تضمن للشبكة سرية البيانات وحمايتها.

تطبيقات الشبكة الإلكترونية

تعددت تطبيقات الشبكة الإلكترونية وشملت العديد من المجالات، منها المجالات الآتية:

١ - التعليم الإلكتروني (Online Education): لا يعتبر التعليم عن بعد وليد الساعة، ولم يكن مصاحباً لتطور وانتشار الشبكة العالمية للإنترنت، لقد قدمت الكثير من الجامعات فيما مضى الكثير من برامج التعليم عن بعد، ومن أوائل المبادرين في هذا المجال الجامعة البريطانية المفتوحة التي أنشئت عام ١٩٦٩م، وقد تخرج منذ نشأتها أكثر من مليون ونصف المليون طالب^(١٦). حيث تمنح الجامعة شهادة في التعليم الجامعي والدراسات العليا، وتعد من الجامعات المفتوحة الرائدة. وهناك أيضاً جامعة نيويورك للتعليم عن بعد، بالإضافة إلى عشرات من الجامعات التي تقدم التعليم عن بعد في فرنسا وألمانيا، وهكذا جامعة العلوم التطبيقية عن بعد في موسكو.

ومع تطور الشبكة العالمية وانتشارها في دول العالم، أصبح التعليم عن بعد مسلحاً بنظام التعليم الإلكتروني الذي يضمن التواصل المستمر مع الجامعة. ويعرف الدكتور رمزي عبد الحي التعليم الإلكتروني أنه «ذلك النوع من التعليم القائم على شبكة الحاسب الآلي (world webwide) وفيه تقوم المؤسسة التعليمية بتصميم موقع لها أو برامج معينة لها. ويتعلم المتعلم عن طريق حاسب آلي وفيه يتمكن من الحصول على التغذية الراجعة»^(١٧).

وفي تعريف آخر للتعليم الإلكتروني قيل: «وسيلة للتعلم تتضمن آليات اتصال جديدة: شبكات الحواسيب، منافذ المحتويات، أدوات البحث، المكتبات الإلكترونية، التعلم عن بعد، وفصول تعليمية عبر الويب. إن التعليم الإلكتروني يتميز بالسرعة والتحويلات التكنولوجية وتفاعلات إنسانية وسائطية»^(١٨).

(١٦) انظر: رمزي احمد عبد الحي، التعليم عن بعد في الوطن العربي وتحديات القرن الحادي والعشرين، مكتبة الانجلو مصرية، القاهرة، ٢٠١٠.

(١٧) المصدر السابق.

(18) Iker Koksall, The rise of online learning, Forbes May 2020.

<https://www.forbes.com/sites/ilkerkoksall/2020/05/02/the-rise-of-online-learning/#5c654e0272f3>

ويشهد العالم إقبالاً شديداً على التعليم الإلكتروني، حيث قدرت مجلة عالم التقنية الصادرة في ٢٠١٥ حجم الاستثمار في سوق التعليم الإلكتروني ٨,٥ مليار دولار في عام ٢٠٢٠. وعزت السبب في تصاعد الاستثمار في هذا المجال إلى نمو الحاجة المتزايدة للتعليم في عصر المعرفة، وانخفاض الطاقة الاستيعابية للجامعات لاحتضان أعداد كبيرة من الطلاب.

وتعاضمت أهمية التعليم الإلكتروني وظهرت أهميته جلية واضحة في ظل الإجراءات الوقائية والتباعد الاجتماعي من الإصابة بفيروس كورونا المستجد. وقد بين الكاتب المتخصص إكهر كوكسال (Ikher Koksai) في مجلة فوربس (Forbes) أن الاستطلاعات في أبحاث السوق أكدت أن القيمة السوقية للتعليم الإلكتروني سيبلغ ٣٥٠ مليار دولار بعام ٢٠٢٥^(١٩). وقد عرض موقع منتدى الاقتصاد العالمي تقييماً عاماً للتعليم الإلكتروني أثناء تطبيق التباعد الاجتماعي للجائحة موضحاً التصاعد الكبير في المقررات الدراسية المعروضة على الشبكة، وتساعد أعداد الطلاب الذين يتواصلون مع مدارسهم عبر الشبكة.

ومن أهم مظاهر كثافة استخدام التعليم الإلكتروني دعوة الحكومة الصينية بوقف التعليم المباشر، وتوجيه طلبة المدارس الصينية للاستعانة بالشبكة لاستمرار التعليم، فمثلاً في مدينة وهان (Wuhan) تم توجيه ٧٣٠ ألف طالب لأخذ دروسهم عبر الشبكة فترة التباعد الاجتماعي.

وبالرغم من قدرة الشبكة في إيجاد البديل لاستمرار التعليم إلا أن التعليم الإلكتروني يواجه تحدياً في إمكانية الكثير من الاستفادة من هذه الخدمة المتاحة نتيجة انعدام الاتصال بالشبكة، أو عدم توفر الأجهزة التي تمكن الطلاب من استمرار العملية التعليمية. فبالرغم من إمكانية ٩٠٪ من طلبة سويسرا والنرويج والنمسا من امتلاكهم أجهزة الحاسوب بينما يبلغ نسبة من لديه حاسوب من الطلاب في أندونيسيا ٣٤٪. والحال -أيضاً- في إمكانية امتلاك الحاسوب في الطبقات الاجتماعية المحرومة والفقيرة في الولايات المتحدة التي تصل نسبة من لديه أجهزة ٢٥٪^(٢٠).

لذا فإن التعليم الإلكتروني يمثل نافذة مهمة تتيح إمكانيات لملايين المستفيدين، إلا أن

(١٩) المصدر السابق نفسه.

(20) World Economic Forum: The COVID-19 pandemic has changed education forever, this is how. 29 /4 /2020

<https://www.weforum.org/agenda/2020/04/coronavirus-education-global-covid19-online-digital-learning/>

إمكانية توفير شبكة فاعلة، وذات إمكانات تقنية عالية مهم وحيوي، بالإضافة إلى إمكانية الطلاب إلى امتلاك أجهزة الحاسب للاستفادة من خدمات التعليم الإلكتروني.

٢- التسوق الإلكتروني: وهو شكل من أشكال التجارة الإلكترونية، يمكن للعميل من خلالها شراء البضائع أو الحصول على الخدمات من المورد أو البائع بشكل مباشر باستخدام شبكة الإنترنت، وعبر تطبيقات خاصة^(٢١). للتسوق الإلكتروني جذب متزايد للمتبعين على الشبكة العالمية، وذلك لسهولة البحث عن السلع، ومعرفة جودتها ومواصفاتها، وسهولة مقارنة الأسعار، والبحث عن الخصومات، ورأي المستخدمين عنها، وتقييمها من حيث الجودة والأداء وغيره. بلغ حجم البيع في منصات التسوق الإلكتروني في الولايات المتحدة عام ٢٠١٥، ٨ ٥٩ مليار دولار مثل قطاع المركبات وقطع الغيار، وبلغت مبيعات المطاعم والأغذية ١٢٪ من المبيعات في المنصات الإلكترونية^(٢٢).

وقد حقق التسوق الإلكتروني أكبر حصة سوقية من البيع في جميع الجهات التجارية العالمية المعروفة. وأما التسوق الإلكتروني أثناء الجائحة فقد شهد تصاعداً ملحوظاً في توجه مستخدمي الشبكة للتسوق عبر الإنترنت، وامتد التسوق الإلكتروني إلى بضائع لم يكن المتسوقون يلتفتون إليها من قبل. كما شهد التسوق أثناء الجائحة تحول في الكثير من عادات التسوق، ومن أهمها مرونة المتسوقين في استخدام الدفع الإلكتروني لأسعار البضائع. أظهرت أرقام التسوق الإلكتروني في كندا في فترة التباعد الاجتماعي زيادة بلغت ١٢٠٪ في نفس الشهور من عام ٢٠١٩ بزيادة بلغت ٤, ٣ مليار دولار. وقد لوحظ أن أغلب البضائع التي تم ابتياعها عبر التسوق الإلكتروني تركز على الأثاث المنزلي كبديل لمصاريف السفر^(٢٣).

٣- الحكومة الإلكترونية: تعرف موسوعة (موضوع) الحكومة الإلكترونية أنها «تطبيق تكنولوجيا المعلومات والاتصالات على الوظائف، والإجراءات الحكومية مهّدت زيادة الكفاءة والشفافية وتعزيز مشاركة المواطنين». والغرض الأساس من الحكومة

(٢١) موسوعة الويكيبيديا مادة التسوق الإلكتروني.

(22) Kate Rooney, Online shopping overtakes a major part of retail for the first time ever, CNBC, 2 / 4 / 2019.

<https://www.cnn.com/2019/04/02/online-shopping-officially-overtakes-brick-and-mortar-retail-for-the-first-time-ever.html>

(23) Peter Evans, Retail sales plunged, but online shopping soared as COVID-19 settled in in April, CBC news 19 / 6 / 2020. <https://www.cbc.ca/news/business/retail-sales-april-1.5618839>.

الإلكترونية توفر أدوات فعالة وسريعة لإنجاز التعاملات الخاصة بالمواطنين، والتي من خلالها تحقق الشفافية، وتقلل من احتمالات الفساد، والتسيب والقضاء على البيروقراطية.

تعتبر الولايات المتحدة واليابان من أوائل الدول التي تبنت مشاريع الحكومة الإلكترونية منذ عام ١٩٧٢م، وتبعتها فرنسا في عام ١٩٧٨ حيث استثمرت في هذا المجال ٩٥ مليار فرنك فرنسي بين عامي ١٩٩٨ - ٢٠٠٠. وتبنت حكومة الإمارات العربية المتحدة الحكومة الإلكترونية في عام ٢٠٠٢م، وسبقته دولة قطر عام ٢٠٠٠م، وانضمت المملكة العربية السعودية لبرامج الحكومة الإلكترونية في عام ٢٠٠٣، ولها منصة متطورة ومتكاملة لتقديم خدمات الحكومة الإلكترونية بعنوان (المنصة الوطنية الموحدة) وتعرف اختصاراً بتسمية «أبشر».

أظهر التقرير المنشور في منصة موقع البنك الدولي^(٢٤) أن الدول التي استثمرت في البنية التحتية للشبكة، استطاعت وبشكل فعال من الاستجابة لتقديم الخدمات الحكومية أثناء الجائحة. وقد تم الإشادة بخدمات التأمينات الاجتماعية والبنوك وخدمات التحويلات ودفع الأجور وغيره. وأكدت جائحة كورونا أهمية الاستثمار في البنية التحتية للشبكة وتعزيز مفهوم الرقمنة في الخدمات الحكومية.

□ ثالثاً: التفاعل التكنو - اجتماعي في مجتمع الشبكة

تبين فيما مضى الدوافع والمحركات التي تسوق المجتمع البشري نحو استخدام الشبكة العالمية، والتطبيقات التي تم استعراضها في معرض توضيح الدوافع التي تستند إلى حاجة المجتمع الإنساني إلى المعرفة كمحرك أساس للتطور والرقى. وقد أصبح ملحقاً في مرحلة الحداثة وما بعدها أن التقنية باتت تمثل أداة محورية ومفصلية في حركة التطور الإنساني.

ولعل في غمرة الانشغال في إنتاج وتطور تقنية المعرفة أن يغفل معالجة سؤال الأولوية، وقبل الشروع في بيان مفهوم التكنو-اجتماعي والعناصر الفاعلة في نمذجة المجتمعات الحديثة في العالم الافتراضي، لا بد من مقدمة تلقي الضوء على غايات حركة الإنسان، وتحديد وجهة التطور وآثاره المحلية والغائية على الإنسان.

(24) World Bank blogs, Digital services help governments deliver solutions during COVID-19, May 26, 2020. <https://blogs.worldbank.org/governance/digital-services-help-governments-deliver-solutions-during-covid-19>.

إن حركة العولمة وتطور الحداثة في الحضارة الراهنة، جعلت من التطور وهيمنة الإنسان على الوجود هدفاً غائياً، وباتت المعرفة في صناعة التطور وفي تحقيق الغايات اللانهاية لصناع الحداثة وما بعدها ينحصر في ذات الحركة وديمومتها، لا في مصائر الحركة ونتائجها الجوهرية على الوجود البشري في هذا الكون.

ويتجلى هذا الأمر في اعتبار أن التطور هو حصاد الأرباح، وتعظيم الهيمنة من دون وجود معايير أخلاقية أو نموذج المثل الأعلى للحركة. فالعالم اليوم يتعامل بنسبية الأخلاق، ومن هنا تبرز القضية كأزمة بين حركة الحضارة التي تقودها التقنية متخذة من الإنسان أداة في ضمان دوران عجلة الحضارة، والتي تتخذ من المعرفة المعززة بالتقنية منهجاً لها، ومتفارقة عن حضارة الوحي التي تتخذ من المعرفة أداة في صناعة الإنسان لتأهيل حركته نحو الله.

فشتان بين إنسان يمثل ترساً من تروس التقنية، وإنسان سخر المعرفة وهيمن عليها للانصهار في قيم الوحي ومدرسة العبودية لله. فالأخلاق في هذه المدرسة تمثل عنصراً فاعلاً في تدفق المعرفة وتوجيهها. وفي هذا المضمار أوضح كل من المفكر السيد محمد باقر الصدر والمفكر الجزائري مالك بن نبي، مسار ودور المعرفة في حركة التطور والتغيير.

يشير السيد الصدر إلى ثلاث عناصر أساسية في البناء الاجتماعي هي: الإنسان + الطبيعة + الشبكة الاجتماعية، وعلاقة الإنسان مع الطبيعة، والرابط المنظم لهذه العلاقات هو الاستخلاف، الذي يعرفه الصدر أن «الاستخلاف وهو المستخلف إذ لا استخلاف بدون مستخلف، فالمستخلف هو الله سبحانه وتعالى، والمستخلف هو الإنسان وأخوه الإنسان، أي الإنسانية ككل ومن عليها، والمستخلف عليه هو الأرض وما عليها»^(٢٥).

ويؤكد الصدر على أهمية المحتوى الداخلي للإنسان، وهما الفكر والإرادة قائلاً: «إن المحتوى الداخلي الشعوري للإنسان يتمثل في هذين الركنين الأساسيين وهما: الفكر والإرادة»^(٢٦).

ويرى السيد الصدر أن «الوجود الذهني هو الحافز والمحرك والمدار لحركة التاريخ... هذا الوجود الذهني الذي يجسد المستقبل المحرك، ويعبر بجانب منه عن الفكر، وفي جانب آخر منه عن الإرادة، وبالامتزاج بين الفكر والإرادة تتحقق فاعلية المستقبل، ومحركيته للنشاط التاريخي على الساحة الاجتماعية»^(٢٧).

(٢٥) انظر: محمد باقر الصدر، المدرسة القرآنية، دار التعارف للمطبوعات، ١٩٨١.

(٢٦) المصدر السابق.

(٢٧) المصدر السابق.

ويؤكد الصدر على أهمية البناء الروحي للإنسان بجانب الفكر قائلاً: «ولهذا سمي الإسلام عملية بناء المحتوى الداخلي إذا اتجهت اتجاهًا صالحًا سُمّاها بالجهاد الأكبر، وسمي عملية البناء الخارجي إذا اتجهت اتجاهًا صالحًا بعملية الجهاد الأصغر، وربط الجهاد الأصغر بالجهاد الأكبر، واعتبر أن الجهاد الأصغر إذا فصل عن الجهاد الأكبر فقد محتواه وفقد مضمونه، وفقد قدرته على التغير الحقيقي على الساحة التاريخية والاجتماعية»^(٢٨).

وأما أسس الحضارة عند مالك بن نبي فهي تتأسس على ثلاثة أركان هي^(٢٩): الإنسان + التراب + الزمن، والإنسان كي يصنع التاريخ عند ابن نبي يكون تحت تأثير: عالم الأشخاص + عالم الأفكار + عالم الأشياء.

من الاهتمامات الأساسية التي أولاهما ابن نبي حول بناء عنصر الإنسان هي أن الإنسان المنتج للحضارة هو الإنسان الذي يمتلك الطاقة الروحية، ويقصد بهذه الطاقة القابلية التي تكسب الإنسان القدرة على التوازن بين احتياجاته المعنوية والمادية، معتبراً «أن الله خلق الإنسان بدوافعه، وخلق له ضوابط تنظم ممارسته، وهنا تبرز العملية التعادلية الدقيقة في معالجة الإسلام للدوافع»^(٣٠).

إن الإصلاح الروحي للفرد هو بحاجة للفكرة الدينية المربية لعامل التوازن عند الإنسان، يقول ابن نبي: «لكي يغير لا يجب أن يبقى فرد بل عليه أن يتحول إلى شخص حتى يقوم بعملية التغيير، وشحن الملكات ولن يتأتى ذلك إلا عندما يغير الجانب الذاتي فيه، من حالة الطين إلى حالة العقل، حينئذ يمكنه أن يغير الواقع المحيط به»^(٣١).

والعامل الآخر الذي يؤسس عليه ابن نبي هو بناء الشبكة الاجتماعية المتينة، التي تستند إلى الفرد ذو الطاقة الروحية، فهي في نظره «علاقة كونية تاريخية، إذ إن المجتمع يخلق الانعكاس الفردي، والانعكاس الفردي يقود تطوره... كلما حدث إخلال بالقانون الخلقي في مجتمع معين حدث تمزق في شبكة العلاقات التي تتيح له أن يصنع تاريخه»^(٣٢).

ويؤكد ابن نبي على عالم الأفكار وتأثيره في صناعة الشبكة الاجتماعية قائلاً: «ففي

(٢٨) المصدر السابق.

(٢٩) مشكلة التغير عند مالك بن نبي، رسالة ماجستير ٢٠٠٤.

http://biblio.univ-alger.dz/jspui/bitstream/1635/7607/1/HAMIDI_LAKHDAR.pdf

(٣٠) انظر: مالك بن نبي، ميلاد مجتمع شبكة العلاقات الاجتماعية، دمشق: دار الفكر، ١٩٨٦.

(٣١) المصدر السابق.

(٣٢) المصدر السابق.

عالم الأفكار تخضع إذن لشبكة العلاقات، أي إننا لا يمكن أن نتصور عملاً متجانساً من الأشخاص والأفكار والأشياء دون هذه العلاقات الضرورية، وكلما كانت شبكة العلاقات أوثق كان العمل فعالاً مؤثراً^(٣٣).

ويمكن أن نستنتج مما طرحه كل من السيد الصدر ومالك بن نبي، أن صناعة الإنسان الذي يقود التغيير هو:

- ١- أن الإنسان الفرد هو المحور الأساس في حركة التغيير، وهو العنصر المحرك في إنتاج عملية التحول.
- ٢- الفرد الذي يستند إلى الطاقة الروحية التي تسهم في بناء البعد المعنوي والبنية الأخلاقية للإنسان.
- ٣- البنية الأخلاقية هي العامل المهم في صناعة شبكة العلاقات الاجتماعية المشتركة في الهدف والاتجاه.
- ٤- عملية التغيير في مجملها هي: فرد بطاقة روحية معنوية يتبنى فكرة رائدة ومحفزة لصناعة مجتمع رائد، ومتحفز لهدف أعلى. العناية الإلهية المتمثلة بتشريعاته وتعاليمه هي العنصر المسدّد والموجه لمسيرة التغيير نحو الهدف الأسمى.

تشكل مفهوم التكنو-اجتماعي

شكّلت المراحل الأولى لتطور الحداثة الغربية بداية لظهور نظريات جديدة، حول مفهوم التطور والتغيير الاجتماعي، والعوامل والعناصر المحركة له. ومع الثورة الصناعية وما شهدته الدول الصناعية من قفزات نوعية في الإمكانيات والقدرات المادية والمعرفية، تطورت فكرة مفادها أن التطور البشري وتحول المجتمعات مرهون بل وقف على التحولات التقنية التي تنتج الأدوات والآلات والوسائل والطرق التي تمكّن الإنسان من التوسع في بناء قدراته المادية والمعرفية.

وقد أطلق على هذا التوجه في تفسير التغيير الاجتماعي «الحتمية التقنية»^(٣٤)، ويعتبر عالم الاجتماع الأمريكي ثورستين فبلن (Thorstien Veblen) (١٨٥٧-١٩٢٩) من الرواد المؤسسين للحتمية التقنية. وقد اعتبر عالم الاجتماع الألماني كارل ماركس أن التطور التقني هو الحل الأساس لخروج المجتمع من التخلف، والتقنية هي المسار نحو بناء التطور

(٣٣) المصدر السابق.

(٣٤) انظر: محمد علي رحومة، الإنترنت والمنظومة التكنو-اجتماعية، بحث تحليلي في الآلية التقنية للإنترنت ونموذج منظومتها الاجتماعية، مركز دراسات الوحدة العربية.

والتحول للمجتمع.

وزاد على ذلك في الحتمية التقنية كعامل في التغيير والتطور عالم الاجتماع الأمريكي وليام أوجبرن (William Ogburn) (١٨٨٦-١٩٠٩) الذي ذهب إلى أن التحول في البعد المعنوي للمجتمع هو تبعاً للتحويلات التقنية التي يشهدها المجتمع، وأن أي تحول تقني يفرض على المجتمع إعادة تشكيل مفاهيمه الثقافية والمعنوية تبعاً لذلك.

وجذبت الحتمية التقنية كعامل أساس للتغيير الاجتماعي رعيلاً لا يستهان به من علماء الاجتماع مثل مايرنمكوف (Mayer Nemkov) الذي كانت له دراسة عن تأثير التقنية على الأسرة وعلاقته بتطور بنى الإنتاج في المجتمع. ودعم مفهوم الحتمية التقنية عالم الاجتماع المشهور ماكس فيبر (Max Weber) (١٨٦٤-١٩٢٠)، والأمريكي موريسون ماكيفر الذي جعل من التغيير التكنولوجي العنصر الأساس في التحول الثقافي^(٣٥).

وقد واجهت نظريات الحتمية التقنية معارضة شديدة من قبل طبقة واسعة من علماء الاجتماع، الذين طرحوا نظرية بديلة بعنوان «الحتمية الاجتماعية»^(٣٦)، التي جعلت من الثقافة ومفاهيمها وابعادها هي المحرك الأساس للتطور البشري، وأن الثقافة هي منتج التقنية والمحفز لها وليس العكس.

ويعتبر العالم الأمريكي لزي وايت (Lesli White) (١٩٠٠-١٩٧٥) من واضعي أساس نظرية الحتمية الاجتماعية من خلال دراساته الواسعة التي أسست لعلم تطور الثقافة (Culturology). وفي معرض المواجهة مع الحتمية التقنية شن العالم الألماني هربرت ماركوز (Herbert Marcuse) (١٨٩٨-١٩٧٩) هجوماً كاسحاً على الحتمية التقنية، يعتبر ماركوز من المؤسسين لمكافحة مفهوم العقل الأداتي الذي يخضع للتقنية في توجهاتها السلطوية لاستغلال الإنسان^(٣٧).

وقد كان ماركوز من المناهضين لنموذج التطور الذي يتبناه الغرب، مطلقاً عليه نموذج البعد الواحد، داعياً إلى «ضرورة تحرير الناس من الاقتصاد المهيمن، الذي يحد لهم حاجاتهم الخاطئة، وهذه الخيارات الخاطئة بدورها تقوي النماذج الاجتماعية الموجودة وبالتالي لا يوجد خيار حقيقي»^(٣٨). وقد تبني فكر ماركوز ومنهجه المفكر الأمريكي أندرو

(٣٥) المصدر السابق.

(٣٦) المصدر السابق.

(٣٧) المصدر السابق.

(٣٨) المصدر السابق.

فينبرج (Andrew Feenberg) وعمل على تطوير نظريته، وبالذات الأبعاد التي تحرر الإنسان من العقل الأداة الذي يسخر الإنسان لأبعاد سلطوية، والعمل على ديمقراطية التقنية التي من خلالها يتمكن الجميع من استثمار منافعها.

يورغن هابرماس ونقد العقلانية الأدائية

تعتبر الرسالة التي سطرها الفيلسوف الألماني الكبير يورغن هابرماس (Habermas Jürgen) (من مواليد عام ١٩٢٩) في التعليق على ما كتبه الفيلسوف الألماني ماركوز حول هيمنة التقنية، استكمالاً للدراسات التي أنجزها فينبرج، وقد جمع مراثياته في كتاب بعنوان: (العلم والتقنية كأيدولوجيا). وملخص المفهوم الذي أراده هابرماس هو «أن ربط العلوم بالمصلحة لتحرير نظرية المعرفة من سيطرة العلوم التجريبية، وتبنى هذه النظرية على أساس أن مشكلة وسائل الحياة من تقنية وإعلام وعلاقات اقتصادية. إنها حولت الإنسان من غاية للحياة إلى وسيلة لتحقيق أكبر قدر ممكن من الربح والمنفعة، إذ أصبح الإنسان وسيلة ورقماً في حسابات الشركات الكبرى حتى حرية هذا الإنسان، وأخلاقه، وعقله نالها التسلع، بحيث حولت تلك المؤسسات الكبرى الإنسان إلى شيء يخضع مثله مثل أي شيء آخر للقوانين الاقتصادية، وحسابات السوق. وأكثر ما يثير سخط هابرماس أن المجتمع الحالي أصبح يبرر، ويتفهم، ويعقلن تلك التجاوزات كلها على حياة الإنسان، وعقله، وحرية؛ الأمر الذي يعني أن المؤسسات الكبرى، وما تملكه من تقنية، ووسائل إعلام، ومؤسسات علمية، وإمكانيات اقتصادية أصبحت هي التي تشكّل النظام القيمي والأيدولوجي للمجتمع. إذ أصبح النموذج التكنولوجي هو النموذج الأمثل لحياة المجتمعات ومستقبلها، لدرجة أن تميم الوجود الإنساني وتشويهه لم يعد ينظر إليه على أنه واقعة لا عقلانية تسلب الإنسان حرية، وتحول عقله إلى أداة، بل أخذ ينظر إلى ذلك التميم، والتشويه على أنها ثمن من الطبيعي أن ندفعه مقابل الميزات الكثيرة التي يحصل عليها الإنسان نتيجة دخول العلم/ التقنية إلى حياته، وتمتعه برغد العيش، ورفاهية التكنولوجيا»^(٣٩).

التكنو-اجتماعية، ملاحظها وأبعادها

إن التطور المذهل الذي حققته الشبكة العالمية في الدفع المستمر والضابط للمجتمع البشري، للاندماج في مجتمع افتراضي عبر التطبيقات والتواصل الحواري الذي توفره خدمات الشبكة، يعبر عن واقع لا مفر منه. إن المجتمع الافتراضي العالمي قد ولد وفي اتجاه

(٣٩) رشيد الحاج صالح، العلم ازمة المجتمع الغربي المعاصر هابرماس أنموذجاً، مجلة جامعة دمشق، المجلد ٣، العدد ٣ + ٤، ٢٠١٤م، صفحة ٤٦٦.

متسارع نحو الأمر الواقع، واندماج الآلة/ الإنسان يفرض حقيقة الواقع التكنو-اجتماعي. إذ «يتشكل الاجتماع الجديد عبر شبكة الإنترنت كاجتماع له سماته وخصائصه المنوطة به دون غيره من اجتماعات البشر المعروفة على مر التاريخ الإنساني»^(٤٠).

إن التحولات الحضارية التي شهدتها البشرية في مختلف مراحل التاريخ لعبت الآلة دوراً محرّكاً، وأداة تحول مفصلي في تمكين الإنسان من تحقيق الكثير من تطلعاته وتحقيق طموحه. ربما يجعل من محوريات الآلة في الحركة الحضارية سبباً في اندفاع البعض نحو نظرية الحتمية التقنية التي سلف الإسهاب في مفاهيمها وأبعادها، وهكذا الحال مع ما أثارته تقنية الشبكة العالمية، والتي تعد سطوتها وتأثيراتها الحضارية، وما تجلب من تطبيقات أبعد بكثير من التقنيات السابقة التي حققتها البشرية. إذ يعتبر المفكر الكندي مارشال مكلوهان (Marshal McLuhan) (١٩١١-١٩٨٠) في كتابه (مجرة غوتنبرغ)، تقنية الشبكة بمثابة مطبعة غوتنبرغ التي خلقت الطفرة الحضارية المعرفية الكبرى.

وبعيداً عن حتميات مكلوهان التقنية، فقد اعتبرت تنبأته حول تمدد تقنية الشبكة العالمية من أهم النظريات التي مهدت لما يعرف اليوم بمجتمع الشبكة، حيث نظر في كتابه (القرية الكونية) إلى مجمل ما يشهده العالم اليوم من الواقع التكنو-اجتماعي حيث بين «أنه اجتماع المركب الإنساني الآلي، ولعله من هذه النقطة يطرح مكلوهان الرؤية الجماعية لتركيبية الإنسان في الوسط الإلكتروني الجديد، والذي تحقق بفعل الإنترنت فهي مضمون يجعل الإنسان الفرد يتفاعل مع كل الجماعات -الأفراد الآخرين- باستمرار، وتدرجياً سيكون هناك الإنسان الجماعة، ذلك الإنسان الذي يعيش مع جماعته في أغلب أوقاته اليومية وبخاصة حين تتقدم وسائل الاتصال الإلكتروني، وتصبح الإنترنت الشكل والمضمون معاً تجسد التفاعل البشري أفراداً كجماعات متزامنة متشابكة بشتى أنواع الاتصال المتقدم»^(٤١).

إن حقيقة التكنو-اجتماعية هو الاندفاع المتزايد للإنسان نحو الآلة، والغوص اللاواعي في العوالم الافتراضية، لتمتعها بقدرات انعدام الزمكان التي تجعل من حضور الإنسان وتمثلاته أمراً سحرياً في التعبير والحضور.

ويلقي الضوء على هذا الجانب الباحث رحومة قائلاً: «إن مجتمع الإنترنت بهذه الصورة هو مجتمع الالاتحقق في كثير من تمثلاته، ومجتمع التعامل بقدر الانتفاع مع التحلل من كثير من قيود طبيعية معروفة، حيث ينتفي التجسّد الجسدي ولا يبقى في المجتمع الإنترنتي

(٤٠) المصدر نفسه، صفحة ٢٨١.

(٤١) المصدر السابق، صفحة ٢٢٢.

إلا الأفراد الافتراضيون (Virtual Individuals). ولا يتمثل الفرد إلا بقدرته الاستخدامية وحواسه، وصوره المرقمنة والمعلومات التي يقدمها فقط بينما الصورة الجسدية الفيزيائية الملموسة للإنسان غائبة تمامًا. وتحل محلها الحوارات التي يقدمها الأفراد والمعلومات التي يتشكلون بها، ولا يبقى في حقيقة الأمر إلا أجهزة الحواسيب في كل مكان تمثل الأفراد البشريين بشكل أو بآخر، وكأنهم مجرد اللحم والدم لمجتمع آلي جديد^(٤٢).

وللكشف عن مزيد من ملامح الظاهرة التكنو-اجتماعية أو كما اتخذ هذا البحث عنوان مجتمع الشبكة، لا بد من التطرق إلى ثلاث عناصر تشكل ملامح هذا المفهوم، وهو فرد الشبكة، وشخصيته وسلوكه الإنترنتي، والثاني العقل الجمعي المتحكم بأفراد الشبكة وبالتالي صناعة ما يعرف بمجتمع الشبكة، والثالث هي الأنظمة والقوانين الضابطة والمتحكمة بمجتمع الشبكة، والتي تمثل الهيئة التكنوقراطية الافتراضية المتحكمة بالأمن والنظام في عالم الشبكة.

١ - الفرد في مجتمع الشبكة:

الملامح العامة للفرد في مجتمع الشبكة وتمثلاته الافتراضية وما تستوجبه النمذجة الإلكترونية من اشتراطات، وما توفره من فضاءات للتمثل والحضور، يمكن حصرها في الأمور التالية:

* أن تمثلات الفرد في مجتمع الشبكة من حيث الدوافع والغايات لا تختلف عن تمثلاته في المجتمع الواقعي، فالمجتمع في مجمل ما يعبر عنه هو التدافع والتنوع والتواصل الذي يشكله أفراد.

* أن فرد الشبكة يتميز عن فرد الواقع في أنه مركب جديد متمهٍ ومندمج بالآلة، فهو ليس ذلك الفرد المجرد، بل هو المركب الإنسان/ الآلة. ليصبح هذا الفرد في كل تمثلاته وتطلعاته تعبيرًا لا ينفك عمّا توفره الآلة من آفاق مفتوحة.

* الفرد/ الآلة في تمازجه وإفرازاته يعتبر ظهورًا جديدًا للفرد/ الجماعة الافتراضية.

* أن الهوية الافتراضية للفرد في مجتمع الشبكة تتسع للتعبير والتعريف وحمالة وجوه، وقادرة على التلون والتظهر بشتى العناوين، لما تنتج الشبكة الفرد من حريات واسعة، وقنوات لا حصر لها للتواصل مع أفراد الشبكة على سعة ما تتيح الشبكة من تواصل.

الهوية الافتراضية للفرد في الشبكة في وجهها الواقعي عزلة وانقطاع عن الواقع

الاجتماعي، وما يفرضه الانتماء للمجتمع من واجبات وفروض، ومن طرف آخر مفتوح بسعة الآفاق التي تحققها الشبكة من اتصال إلا أنه اتصال هلامي غير ملموس فيه يسبح الفرد في عوالم الاتصال، وينشغل بالتعبير عن ذاته الاجتماعية، إلا أنه لا يحقق إلا بقدر ما يستهلك من البيانات المتاحة في الشبكة ولا ينال إلا بقدر ما يحسن من استخدام تطبيقات الشبكة.

٢- العقل الجمعي الإلكتروني

يصف الباحث محمد علي رحومة الحراك الاجتماعي الافتراضي في الشبكة أنه محكوم بعقل جمعي من نسيج ما تنتجه الشبكة من إمكانات وفضاءات للتفاعل بين أفراد الشبكة، والعقل الجمعي هو تعبير عن المشتركات الفكرية والعقائدية والثقافية التي تولدت وتأسست عبر الوقت^(٤٣).

إن العقل الجمعي الإلكتروني يتميز عن الواقعي في أن التفاعل ليس بشياً بحثاً، بل هو تمازج تفاعل العقول البشرية مع العالم السبراني بكل ما يوفر من فضاءات وتقنيات، وما تشكل أنظمتها من رقابة وحماية وأمن.

ويتمتع العقل الجمعي الإلكتروني ببعض الموصفات من أهمها خضوع المستخدم للنظام الآلي التقني المتحكم في حركة البيانات في الشبكة، كما يعتبر العقل الجمعي الإلكتروني عقلاً عالمياً متولداً من مزيج من الثقافات والأعراف واللغات مما ينتج التعقيد لتنوع المشاركين.

ويمكن أن يكون للعقل الجمعي الإلكتروني دور فيما يعرف بالتنشئة الاجتماعية، التي تعرف «بأنها عملية الاهتمام بالنظم الاجتماعية التي من خلالها يتحول الإنسان لفرد اجتماعي يستطيع الاندماج والتفاعل بشكل ميسر وسهل مع المجتمع المحيط به»^(٤٤). ويلعب العقل الإلكتروني دوراً لا يستهان به في التنشئة الاجتماعية لمجتمع الشبكة، وذلك من خلال ما يفرضه الفضاء الافتراضي من أنظمة ونماذج صارمة على مستخدمي الشبكة للاندماج فيها والتأقلم معها. وعلى الرغم من الصرامة التقنية التي تفرضها الأنظمة التكنوقراطية، فإن فضاءً واسعاً من التفاعل الإنساني الحواري والتبادل الفكري والثقافي يعتبر وسطاً جاذباً ومحفزاً للمجتمع الشبكة.

(٤٣) المصدر السابق.

(٤٤) موسوعة (موضوع) مادة التنشئة الاجتماعية <https://mawdoo3.com> أساليب التنشئة الاجتماعية.

ويشكل الفضاء الحواري والانفتاح الواسع لمستخدمي الشبكة جذبًا لكثير من المؤسسات والهيئات العالمية للقيام بعمليات تنشئة موجهة، من وجه آخر يعد عالم الإنترنت مرتعًا لمن يريد تمرير مخططاته التربوية وتوجهه الاجتماعي سلبيًا أو إيجابيًا، كما تقوم به الكثير من المؤسسات والمواقع الدينية التي منها من يعمل على بناء توجهات وانتهاآت خاصة سعيًا لحضور فاعل ومؤثر في مجتمع الشبكة.

وللعقل الجمعي الإلكتروني دور بارز في الترويج والإبداع الذي يشكل أحد الفضاءات التي تتيح لكثير من مستخدمي الشبكة التعبير عن إبداعاتهم وإنتاجهم المعرفي. وإن تقويض العقبات التقليدية في النشر والتعبير التي تحكم العالم الواقعي من خلال عالم الشبكة، يعتبر أحد أهم العوامل المحفزة لمستخدمي الشبكة للتعبير بشكل واسع عن منتجهم المعرفي، كما أن الابتكار والإبداع في مجتمع الشبكة التي تتغذى به وتتطور بفضلها، يعد أحد المسلمات للعقل الجمعي الإلكتروني.

٣- التكنوقراطية الحاكمة في مجتمع الشبكة

تتميز الشبكة عن الواقع أن الحاكم في فرض النظام وتسيير شؤونها، هو مجموع الأنظمة التقنية التي تتحكم بالسير العام لنظام الشبكة، وتتحكم بالشبكة أنظمة وقوانين تضبط الأمن لمستخدميها. هذا النظام الأمني الإداري للشبكة عرف بالنظام التكنوقراطي الإلكتروني الذي على عكس الطبقة التكنوقراطية التي تضع وتسير الأنظمة الضامنة للعلاقات المتوازنة بين الدوائر الإدارية المختلفة، فالتكنوقراطية الإلكترونية هي نتاج جهد بذلته العديد من المنظمات، ومنظمي الشبكة وعلماء الاتصالات على ضمان استخدام الشبكة الأمن الذي لا يتيسر إلا عبر وضع القوانين التقنية الضامنة لسير العمل الإلكتروني الذاتي للشبكة.

من جهة أخرى هناك قوانين جزائية تمكن الجهات الأمنية المختصة من معاقبة الجرائم التي تتم عبر الشبكة، وتعتبر التكنوقراطية الإلكترونية من أهم المزايا الخاصة المتعلقة بمجتمع الشبكة والشبكة الإلكترونية نفسها.

□ رابعًا: تمثلاتنا الافتراضية في مجتمع الشبكة

ونحن نقرب من نهاية المطاف في البحث حول مجتمع الشبكة وخصائصه والأعراف الحاكمة فيه، لا بد لنا من أن نخرج على حضورنا في هذا المجتمع الذي أضحي واقعًا لا مفر منه في هذا العالم الراهن. نحاول بقدر الإمكان في بيان جانبيين مهمين في رسم صورة

حضورنا الافتراضي في مجتمع الشبكة.

الجانِب الأول قياس وتحديد حجم المساهمات التي يقدمها المجتمع العربي والإسلامي في بناء هذه الشبكة، وإسهامات هذا المجتمع في جعل الشبكة أكثر مواءمة مع تطلعاته ومفاهيمه وقيمه. والجانِب الآخر تمثلنا الديني في الشبكة كأحد أهم الأدوات المعبرة عن حضورنا العلمي، وإسهاماتنا الإنسانية للبشرية عبر قيم الوحي في القرآن، وما جسده المصطفى - ﷺ - وأهل بيته والصحابه والتابعين وعلماء الإسلام على مر العصور من قيم ومبادئ إنسانية، ساهمت في إرساء قواعد علاقات التعايش والوئام بين مختلف أنواع الجنس البشري، وحددت مسار صناعة الإنسان الكامل، والتزواج المدني والأخلاقي.

١ - تمثلات الإبداع والابتكار للشباب العربي والإسلامي في مجتمع الشبكة

يمثل الحضور في الشبكة على هئتين، الهيئة الأولى مستخدم مستهلك للمعلومات والبيانات المتاحة، ولا مساهمات له في أي إضافة أو تطوير لمجتمع الشبكة، وليس له حضور فاعل في إنتاج المعرفة. والهيئة الأخرى هو التطوير والابتكار والإبداع إما من خلال إضافات لتقنيات الشبكة وتطويرها، ومنحها القدرة على التوسع لتكون الأداء الأفضل، سواء في تقنية التواصل أو في أنظمة الحماية والوقاية من الاختراقات، وتوفير البيئة التقنية لتنمية وتطوير الابتكار والإبداع.

والجانِب الأهم من الإضافات في مجال الإبداع والابتكار هي الإسهامات الفكرية الحضارية الذي تقدم عبر عرض الثقافة والفنون والميراث الحضاري، ومعالجة القضايا الإنسانية العالقة، واجترار الحلول للقضايا الاجتماعية - الاقتصادية كمشكلة الفقر وغياب العدالة الاجتماعية والتمييز العنصري وغيره من قضايا الإنسان الراهن، التي تشكل قلب أزمة الحضارة الراهنة.

وقد أشارت الإحصاءات في عام ٢٠١٢م أن عدد الصفحات العربية على شبكة الإنترنت بلغت ٢ مليار صفحة، أي ما يمثل ٢٪ من إجمالي الصفحات على شبكة الإنترنت في ذلك العام. كما مثل المحتوى العربي لموسوعة الويكيبيديا، التي تعتبر موسوعة حرة على الشبكة، والذي بإمكان أي شخص إضافة مواد عليها، مثل في عام ٢٠١٢م ٣٤٪ أي ٤,٠٥٩,٤٣٢ مقال في الموسوعة^(٤٥).

(٤٥) انظر: تقرير: مشهد تكنولوجيا المعلومات والاتصالات وشبكات التواصل الاجتماعي في العالم العربي، في عالم التقنية:

وتعتبر اللغة أحد أهم الأدوات المهمة في التعبير عن الحضور في مجتمع الشبكة، وإن سيطرة اللغة يرجع بالدرجة الأساس لدورها في صياغة لغة البرمجة والأنظمة والتطبيقات التي من خلالها يمكن إدارة الشبكة وتوجيهها التقني. وهذا أحد أهم الأسباب الذي جعل من اللغة الإنجليزية لغة الشبكة المهيمنة، لغلبة استخدامها من قبل الدول الناطقة بها في النظام التكنوقراطي الإلكتروني الذي يدير الشبكة. كما تعاني المشاركات العربية من ضعف في الحضور الجاذب في التعبير الثقافي والحضاري للعالم العربي والإسلامي.

لا شك أن فقر المادة العلمية باللغة العربية في الشبكة تجعل من الحضور العربي أقل جذباً في أن يتمكن من جانب في ربط الناطقين بالعربية للتعرف على ميراثهم الحضاري، ومن جهة أخرى تمكن القارئ العربي من الاطلاع على الجديد من المنتج العلمي والثقافي في الشبكة، إما بالترجمة أو المشاركة في توسيع المادة العلمية الجديدة.

إن تمثلنا الإسلامي والعربي في مجتمع الشبكة مازال متواضعاً، وبحاجة لمزيد من الحضور، ومن أجل أن يساهم عقل الشباب العربي بما يمتلك من إمكانيات متميزة وقدرات ذهنية مبدعة لزيادة تمثيل حضوره في هذا المجتمع الافتراضي، للخروج من دائرة المستخدمين إلى دائرة المنظمين الذين يساهموا مع اللاعبين في مجتمع الشبكة في اقتطاع حصة لحضورنا الفاعل فيها.

ولعل من أهم العوامل التي تعرقل الحضور الفاعل للإبداع والابتكار العربي هو ضعف أو انعدام البيئات الحاضنة المشجعة لتبني الابتكار والإبداع كمفهوم للمجتمعات الحاضرة، فما زال التعليم العام والجامعي في مجمله تلقيني لا يعتمد التحفيز للإبداع والإنتاج المعرفي، وتعاني المجتمعات العربية من غياب أو ضعف المنظمات والنوادي التي تعمل على تحفيز وتشجيع الابتكار من خلال الدعم المادي، وإيجاد المنافسات والجوائز التي تكافئ ذوي الإبداع المتميز.

وتبقى أفكار وبراءات الاختراع، وحقوق الملكية حييسة السجلات لا ترتقي إلى مستويات التبني من قبل مؤسسات تقنية، بل في معظمها تصطاد من قبل منظمات أجنبية لإدراكها لقيمتها التطويرية، حيث أحصى مكتب دول مجلس التعاون الخليجي لبراءات الاختراع إلى ١١ من شهر أغسطس ٢٠٢٠م عدد براءات الاختراع ١١٣٧٣ طلب براءة معظمها في الكيمياء والهندسة الكيميائية^(٤٦). بينما سجلت المنظمة العالمية للملكية الفكرية

عدد براءات الاختراع من الصين ٥٩ ألف طلب لعام ٢٠١٩^(٤٧).

ومن المحاولات المهمة التي يجدر الإشارة لها في توفير بيئة محفزة للتطوير والابتكار للشباب العربي، ما قامت به منظمة تطوير في ابتكار برنامج تلفزيوني بعنوان (نجوم العلوم - stars of Science)^(٤٨)، والذي يمثل شكلاً من البرامج الترفيهية العلمية الذي يبت فيه الابتكارات والمنافسات العلمية. ويستهدف البرنامج الذي بُث على مدى سبع سنوات على ١٧ قناة عربية لإلهام المبدعين والمبتكرين العرب من الأجيال القادمة لإنتاج ابتكارات منافسة على الصعيد العالمي، وإيجاد السبل التسويقية للأفكار الإبداعية كمنتج له جدوى اقتصادية، والترويج لثقافة العلم والمعرفة بأسلوب جذاب وترويجي للأجيال الشابة وغيره من الأهداف الأخرى. ويبقى أن رقم المشاركة الواسعة للشباب العربي في الشبكة العالمية والتفاعل على منصات التواصل الاجتماعي بحاجة لتسجيل المزيد من الحضور الفاعل والمبدع.

٢- تمثّلنا الدينية في مجتمع الشبكة

سجل الدين حضوراً مبكراً في مجتمع الشبكة، وسجل تزايداً مضطرباً مع توالي السنوات، مما أدى إلى ظهور اهتمامات بالغة في علم الاجتماع لدراسة الحضور الديني في الشبكة وتأثيراته وأبعاده. وقد قام الباحث المغربي عبد الإله فرح في مقاله (الإنترنت الديني: عرض ببيوغرافي لمؤلفات وكتب تتناول سوسيولوجيا الإنترنت والدين)^(٤٩)، برصد الاهتمامات الواسعة بدراسة ظاهرة الدين الكثيفة في الإنترنت. ومن أهم المؤلفات التي رصدها الباحث هي:

(٤٧) سكاى نيوز العربية، الصين تزيح الولايات المتحدة عن عرش براءات الاختراع، ٧/٤/٢٠٢٠. <https://www.skynewsarabia.com/technology/1334819-المتحدة-عرش-براءات-الاختراع>

(48) Arab Youth innovation: The Stars of Science television program.

نشرة تكنولوجيا المعلومات والاتصالات للتنمية في المنطقة العربية العدد ٢٢ / الأمم المتحدة ٢٠١٥. https://www.google.com.sa/url?sa=t&rct=j&q=&esrc=s&source=web&cd=&ved=2ahUKewjDndSZuPrAhUpXyYUKHTsHB00QFjAAegQIARAB&url=https://3A/2F/2Fdigitalibrary.un.org/2Frecord/2F1324417/2Ffiles/2FE_ESCWA_TDD_2015_2-AR.pdf&usg=AOvVaw2JwmBN_U_KgVg7yOdQr3R6

(٤٩) عبد الإله فرح، الإنترنت الديني: عرض ببيوغرافي لمؤلفات وكتب تتناول سوسيولوجيا الإنترنت والدين، مجلة الفيصل، العدد مايو ٢٠٢٠.

<https://www.alfaisalmag.com/?p=18298>

* الدين على شبكة الإنترنت:

Religion on Internet, Cowan E. Douglas and Jeffrey K. Hadden, (2000)

يستعرض الكتاب الذي يحتوي على مجموعة من الفصول لمجموعة من الباحثين في علم الاجتماع، أشكال التعبير الديني في الإنترنت، والأدوات التي يتم توظيفها.

* الإسلام الافتراضي: التواصل عبر الحاسوب والفضاء السيبري الإسلامي.

Virtually Islamic computer-mediated communication and cyber Islamic environment. Gary R Bunt (2000).

يدرس الكتاب الحضور الإسلامي في الإنترنت، وتمكين وتطوير تقنيات الشبكة للتطبيقات الدينية من الخطب وغيرها. واستخدام الشبكة العالمية من قبل المنظمات الإسلامية للتواصل وتبادل المعلومات، وأثر الإنترنت على عكس الهوية الدينية الإسلامية.

* الدين الرقمي وفهم ممارسة الدين في الإعلام الجديد:

Digital religion: understanding religious practice in new media worlds, Campbell, H. (2013).

يعتبر هذا الكتاب من الكتب المهمة في إمالة اللثام عن أدوات التعاطي مع الدين في وسائل الإعلام الجديدة من خلال التطبيقات الواسعة على الشبكة، ويتناول الكتاب دراسة تحليلية عن القضايا النظرية والأخلاقية واللاهوتية.

إن الحضور الديني الواسع في مجتمع الشبكة، يرجع لدوافع عدة منها دوافع داخلية تتصل باتباع الدين نفسه، وأخرى ذات طابع تبشيري أو دعوي. فالدواعي الداخلية للدين ترجع إلى اهتمام الدعاة والمتدينين والمنظمات الدينية برعاية ومتابعة اتباعهم، وتوفير المصادر الدينية التي تضمن للاتباع التطبيق الصحيح للدين حسب كل جهة. وقد تعاضم هذا النوع من الاستخدام للدين على الإنترنت مع تعاضم الهجرة للشعوب الإسلامية إلى دول غير مسلمة كأمريكا وأوروبا وجنوب شرق آسيا، وحاجة هذه الشعوب للتثقيف الديني والتوجيه والإرشاد لقضاياها الدينية اليومية من المعاملات والعبادات في الفقه.

ويرجع التصاعد الكبير للمواقع الدينية في الشبكة، إلى ما يعرف بالصحة الإسلامية بشكل خاص والدينية بشكل عام، التي جاءت كردة فعل للضغط الحضاري الذي أنتجته العولمة. ولعل من أهم الملامح العامة التي تغلب على الظاهرة الدينية في الشبكة هو تمثلات العنف والإرهاب التي تفرزه مختلف الجماعات المتطرفة من أغلب الأديان في العالم.

كما يغلب على الظاهرة الدينية في الشبكة، طغيان المادة الإعلامية للطقوس، والاستغراق في التوجيه الديني النُسكي، والتغيب عن الواقع في معرض تقديم المعالجات للقضايا الراهنة، وهناك ضرورة ملحة لإبراز نمط التعاطي الديني مع أزمة كورونا في الشبكة.

□ خامساً: تمثلنا الديني الافتراضي في أزمة كورونا

لقد عبّر أتباع الأديان بشكل عام والمسلمين بشكل خاص من خلال تفاعلهم مع جائحة كورونا بشكل مثير للانتباه، معبراً عن أزمة فكرية دينية أخلاقية وفكرية كبيرة، ومن أهم الظواهر الدينية التي ظهرت في الإنترنت رفض وجود هذا العامل المرضي (الفيرس) أو رفض الأساليب والإجراءات الوقائية من خلال الاستعانة التامة بالغيبات، والركون إلى الأذكار والنسك الدينية، أو اعتبار المواقع الدينية المقدسة لوحدها واقية حامية من الإصابة بالمرض لوحدها دون اعتبار للإجراءات التي أوصت بها المنظمات والجهات العالمية المختصة.

وقد رصد الدكتور صلاح بوحليقة في مقاله (وباء المعلومات في زمن كورونا)^(٥٠)، جملة من التوجهات والأفكار الدينية التي أطلقها بعض رجال الدين في مكافحة كورونا بعيداً عن الإجراءات الاحترازية المعتمدة لدى الجهات الصحية، كاستخدام تراب دور العبادة كعلاج، واستخدام الرقية الشرعية، أو الاتصال بالجن، أو الاعتقاد بأن أتباع ديانة معينة أو مذهب معين محصّن من الإصابة بالمرض، وقد غصّت منصات التواصل الاجتماعي بهذه الدعوات نصّاً وصورةً ومقاطع.

لا شك أن هذا الطغيان الشعبي على صفحات الشبكة، قابله ردّة فعل من الخطاب الديني العقلاني الذي صدر من علماء ومرجعيات دينية لإبطال مثل هذه الأقاويل، ودعوة الناس بضرورة الانضباط والالتزام بالتعليمات الصحية. ويشكل التمثل الديني الشعبي في مجتمع الشبكة معضلة كبرى لطغيان ظواهر الطقوس والنسكيات التي تشكل تعبيراً صارخاً للهروب من واقع الحياة، ومواجهة الأزمات والتحديات بالمنهج العلمية والتخطيط الاستراتيجي البعيد المدى.

إن الانطباع العام حول الموجة الدينية العامية في الشبكة هو استخدام الدين للهروب من الواقع، والقفز على السنن الطبيعية، وتجاوز نظام العلة والمعلول. فكم من قصص

(٥٠) صلاح بوحليقة، وباء المعلومات في زمن كورونا، صحيفة جبهة الإخبارية الإلكترونية، ٩ مايو ٢٠٢٠.

تطفح بها الشبكة من مرضى ومصابين نالوا العلاج بقرب لولي، أو دعوة بدعاء دون الحاجة للوسائل الطبيعية. والمؤسف أن غياب الأبعاد الإنسانية التي من أجلها بعث الوحي، وجاءت لرقى وكمال بناء الإنسان ليتمتع بتوازن الانتماء لواجباته الدينية الإيمانية والتزاماته البشرية الأرضية في إصلاح الأرض وإعمارها، ونشر العدل والسلام والحب.

ويترجم هذه الأبعاد المفكر الدكتور عبد الجبار الرفاعي عبر مقابله مع مؤسسة (مؤمنون بلا حدود)، حول مفهوم النزعة الإنسانية في الدين، حيث يقول في هذا الصدد: «الإنسانية في الدين عدم التنكيل بالجسد، والتضحية بمتطلباته الضرورية وحاجاته الغريزية لحساب الأيديولوجيا، والفهم المبسط للتربية الروحية، الذي يفضي إلى تجاهل طبيعة جسد الإنسان وقمعه وتعذيبه، بمحاربة الغرائز والعمل على اجتثاثها. وأعني بالإنسانية في الدين: الدعوة للسلام، واحترام كرامة الكائن البشري، وإشاعة السلام بين المجتمعات البشرية، عبر دراسة الأديان ومقارنتها، والغوص في أعماقها لاكتشاف جوهرها المشترك، ومنابع السلام الكامنة في نصوصها وتراثاتها الدينية، والحوار بين الخبراء والمختصين فيها، خارج إطار المجاملات، وعبارات التبجيل والعلاقات العامة. وهكذا تعني الإنسانية في الدين: استلها الميراث المعنوي العميق، واستدعاء التجارب الروحية التطهيرية التنزيهية السامية في التاريخ، وبناء إلهيات عقلانية مستنيرة، تحررنا من التفسيرات التعسفية القمعية للنصوص. وتحديث الإلهيات يتطلب الخروج من السياقات الكلاسيكية للتفكير الديني، وعدم التوقف عن طرح تساؤلات بديلة، والتوكؤ على منهجيات ومفاهيم مستوحاة من المكاسب الجديدة لفلسفة الدين وعلوم التأويل وفتوحات المعارف البشرية، تفضي إلى التحرر من الصورة النمطية، التي تشكّلت في سياق الصراعات الدامية، والفتن والحروب العديدة بين الفرق والمذاهب، والسعي لترسيخ صورة رحمانية للإله، تستلهم ما يتحلّى به من صفاته الجمالية، وأسمائه الحسنى، ورحمته التي وسعت كل شيء. وأعني بالإنسانية في الدين: إنجاز مصالحة بين المتدين ومحيطه والعصر الذي يعيش فيه، والإصغاء لإيقاع الحياة متسارعة التغيير، ووتيرة العلوم والتكنولوجيا التي لا تكف عن مفاجئنا كل يوم بجديد، تبدل معه صورة العالم، وتختلف تبعاً لها أساليب تعاطينا مع الواقع، وتتيح لنا وسائل تكنولوجيا المعلومات والنانو والهندسة الجينية مغامرات وعي، توقظ عقولنا وتخرجها من الحالة السكونية، وتقدّم لنا سلسلة معطيات ومعارف وأدوات، تصوغ لنا تصورات وإدراكات وأفكاراً، تبدل معها رؤيتنا للكون والحياة»^(٥١).

(٥١) مولاي أحمد صابر، حوار مع المفكر العراقي عبد الجبار الرفاعي، أوهام الهوية والخصوصية.. عطّلتنا عن الحضور في العصر، مؤسسة مؤمنون بلا حدود، ١٧ يوليو ٢٠٢٠.

□ الخاتمة

عاجلت هذه المطالعة مجتمع الشبكة، والمخاطر التي يمكن أن تنتج من انهماك المجتمع في العالم الافتراضي، إلا أن هذا الحضور مرهون بين القدرة والقابلية للتأثير في مجتمع الشبكة، أو الحضور الباهت الذي يغلب عليه استهلاك ما هو متاح في الشبكة.

لا يمكن التغاضي عن الجهود العربية والإسلامية للحضور الفاعل في مجتمع الشبكة إلا أن ذلك الحضور مازال باهتاً متواضعاً لافتقاره لمشروع بعيد المدى. إن التلكؤ في الاندفاع نحو الحضور الفاعل في مجتمع الشبكة يرجع من جهة إلى الضعف التقني والعلمي الذي يدعم هذا الحضور، ومن جهة أخرى إلى الوهم الذي مازال مهيمناً على الكثير من القوى المؤثرة التي تتردد في تمكين الحضور بعناوين مختلفة، من أهمها الخوف على الهوية، وخطورة الانفتاح الكامل على الشبكة، ومحاولة التضييق وفرض العوائق أمام الانفتاح لما يولد من فضاء له حرية التعبير في المطالب السياسية، أو توجيه النقد نحو الطبقات التقليدية التي تتحكم بمفاصل المجتمع.

إن التمثل في مجتمع الشبكة كما يستلزم الهيمنة والإدارة العميقة لتقنية الشبكة، يتطلب عمقاً ثقافياً بالهوية، للممازجة بين التقني والثقافي والحضاري في الحضور الفاعل والمؤثر في مجتمع الشبكة. إن التأثير مشروط بالقدرة على الإدارة والحضور الفاعل في التكنوقراطية الإلكترونية.

وتحقيق ذلك يتطلب تطوير الكفاءات العلمية الفنية التقنية من خلال الوعي بالذات، ورسم ملامح الحضور، والتحضير الجيد لأدوات التأثير. أي تسخير التقنية لخدمة الثقافة لا الثقافة كأداة من الأدوات التي تعزز هيمنة التقنية لدعم مفهوم العقل الأداتي السائد اليوم في المجتمع المعاصر.



التاريخ وعالم المراثيات..

السينما نموذجًا

الدكتور عبد الرحيم الحسناوي*

□ مقدمة

خرج التاريخ من سيطرة الكلمات والتدوين إلى دائرة التحقق البصري، إلى كونه متعينًا ومتحققًا كصورة أمام أعيننا. صارت الوثيقة المصورة سينمائيًا دليلاً ورمزًا لذلك التطور، وهي ترمز للعلاقة المفترضة التي تجمع بين حقل التاريخ وعالم المراثيات، إذ من خلالها يمكن التأريخ بواسطة الصورة.

ومثلما ينهل التاريخ من عالم السينما أو المراثيات، فإن هذا الأخير بدوره ينهل من معين التاريخ والحضارة، ويعالج قضايا واقعية تاريخية بالاعتماد على تقنيات الحكيم والسرد في الغالب، وعلى ما تحتزنه الأرشيفات من وثائق وصور^(١).

* كاتب وباحث، جامعة محمد الخامس - الرباط / المغرب، البريد الإلكتروني:

lhasnaoui@hotmail.com

(١) ريجيس دويري، حياة الصورة وموتها، ترجمة: فريد الزاهي، الدار البيضاء: أفريقيا الشرق، ٢٠٠٠، ص ٢٨٢.

تزداد أهمية التاريخ والسينما كثنائية تجمع الجوانب الفكرية بالجمالية ليس فقط بالنسبة للدراسات المرتبطة بالسينما ووسائل الإعلام، بل أيضاً بالنسبة للمؤرخين. كما أن العلاقة بين الخطاب السينمائي والخطاب التاريخي تستجيب إلى عدد من المتغيرات وتنهل من عدة مرجعيات، حيث يمكن للخطابين أن يرتبطا بتاريخ السينما، وتاريخ أنماط تناول السينما للواقع أو الأسئلة التي يمكن أن تطرحها السينما على المؤرخين أو العكس.

بهذا هذا الفهم الأولي للعلاقة بين التاريخ والسينما، يمكن أن نطرح التساؤلات التالية: كيف يتم تناول التاريخ في الخطاب السينمائي؟ وكيف تساهم السينما في النقاش التاريخي؟ وهل يمكن اعتماد السينما كوثيقة تاريخية؟ وما هي حدود ومنهجية توظيف السينما في البحث التاريخي؟.

- ١ -

التاريخ في مرآة الفن السابع

إن مسألة قراءة التاريخ في السينما ليست بدعة نظرية، فمن المعروف أن التاريخ وأحداثه وانعطافاته وأزماته كان دائماً أحد المواضيع والآفاق المرجعية المفضلة للسينما والتي لم تتوقف، منذ اكتشافها على يد الأخوين الفرنسيين لوميير (Lumière) في أواخر القرن التاسع عشر، عن عملية سبر أغوار التاريخ، سواء أكان تاريخ الأمم والأحداث الكبرى، أو تاريخ النخب أو الناس العاديين وصولاً إلى تاريخ السير أو الذات عبر ما سمي بأفلام السيرة.

لقد أدرك السينمائيون ومنذ وقت مبكر أهمية المواضيع التاريخية في السينما كمواضيع أساسية قادرة على جلب وتحقيق فرجة سينمائية جماهيرية من جهة، ولبناء الوعي التاريخي والوطني، وبالتالي التأثير في الأحداث عن طريق تعبئة الجماهير للمساهمة في صنع التاريخ من جهة أخرى.

إن الاهتمام بأهمية التاريخ في مجال السينما سيتزايد في الآونة الأخيرة، وذلك من خلال البرامج الوثائقية الخاصة بالتاريخ والتراث، وأساساً على مستوى التلفزيون. ولعل في هذا الأمر دليل على وعي الفاعلين في مجال الإنتاج السينمائي والتلفزيوني بأفضلية الاستفادة من المعطيات التاريخية والحضارية حيث أصبحت المجالات التاريخية تستقطب اهتمام هؤلاء؛ ذلك أن المزج بين المعرفة التاريخية وفضاء الصورة يمكن لا محالة من إغناء المشهد السينمائي، كما سيساهم في دعم الإنتاج السمعي-البصري.

وإذا كان التاريخ قد أثبت خصوبته وثرأه بالنسبة للأعمال السينمائية^(٢)، فكيف يكون الحال معه؟ وما هي الإضافات الممكنة التي يمكن للسينما أن تقدمها للتاريخ؟ وهل يمكن اعتبار السينما وثيقة تاريخية لا تقل أهميتها عن باقي المصادر الأخرى؟

- ٢ -

السينما كوثيقة تاريخية مرئية

بخلاف السينما التي استطاعت أن توظف التاريخ في إنتاجها سواء في مرحلة السينما الصامتة أو مرحلة السينما الناطقة، فإن اهتمام المؤرخين بمجال الوثيقة السينمائية المصورة ظل ضعيفاً، ولم يتنبه هؤلاء إلى أهمية السينما بالنسبة للكتابة التاريخية إلا في فترة متأخرة جداً.

ويفسر مارك فيرو (Marc Ferro) وهو أحد الرواد المعاصرين في مجال توظيف السينما في ميدان الكتابة التاريخية سبب هذا التأخر في كون المؤرخ الذي اعتاد الاستناد في عمله إلى وثائق موقّعة ومضبوطة الهوية لم يكن مهياً لاستعمال الفيلم وهو وثيقة لا يعرف صاحبها.

ففي بداية القرن العشرين كان الفيلم ينسب إلى الآلة التي صورتها، ولم يكن المُشَرِّع يعترف بأن للفيلم مؤلفاً تحقق نسبته إليه. ففي فرنسا -مثلاً- ظل المُشَرِّع لمدة طويلة يعتبر كاتب السيناريو هو صاحب الفيلم متجاهلاً بذلك دور المخرج.

بالإضافة إلى ذلك يمكن القول بأن المؤرخ في هذه الفترة كان متشبعاً بثقافة عصره، وهي ثقافة كتابية لا تعترف إلا بالوثيقة المكتوبة ولا تعير كبير اهتمام للصورة، وهي حتى يومنا هذا لازالت كما هو الحال في نشرات الأخبار، تنسب إلى الشركات التي تملكها دون

(٢) كثيرة هي الأعمال السينمائية الأجنبية والعربية التي اتخذت من التاريخ موضوعاً لها، من ذلك نذكر -على سبيل المثال لا الحصر- الأفلام التاريخية التالية: أبل جانس في فيلم «نابليون» ١٩٢٦ - ١٩٣٥ م، وأندريه فايدا في فيلم «دانتون» ١٩٨١ الذي يبقى أفضل تعبير عن الثورة الفرنسية. فيلم «من قتل كينيدي»، للمخرج أوليفر أستون، وفيلم «الرسالة» للعقاد، و«الناصر صلاح الدين» و«المصير» ليويسف شاهين، وفيلم «ناصر ٥٦» لمحمد فاضل، وفيلم «أنور السادات» لمخرجه محمد خان... إلخ.

وفي المغرب يمكن أن نذكر فيلم «جارات أبي موسى» للمخرج عبد الرحمن التازي ٢٠٠٣، و«درب مولاي علي الشريف» لحسن بنجلون ٢٠٠٤... وإلى جانب هذه الأعمال السينمائية التاريخية هناك أيضاً بعض البرامج الوثائقية التلفزية التي تتضمن بعداً تاريخياً من ذلك -مثلاً- أرشيفهم وتاريخنا، وهو برنامج وثائقي تعرضه قناة الجزيرة القطرية. ويعود أصل الفكرة إلى محاولة قراءة التاريخ العربي المعاصر وخاصة في العهد الاستعماري وكل ما له صلة بتأسيس الدول العربية الحديثة انطلاقاً من الوثائق والأرشيف الغربي القابع في المؤسسات الأوروبية.

أصحابها الفعليين.

ولهذا يرى مارك فيرو أن الفيلم لم يكن بإمكانه في ظل هذا المناخ الاجتماعي والثقافي أن يفرض نفسه على المؤرخ كمصدر من مصادر المعرفة التاريخية⁽³⁾. فالمؤرخون -ولا سيما أولئك الذين دأبوا على تقديس الوثيقة المكتوبة والأرشفات- لم يتقبلوا واقع الحوامل الجديدة من أفلام سينمائية ومواد سمعية بصرية... إلخ، ولم يتحمسوا لتبنيها بوصفها مصادر لا تقل قيمة وأهمية عن الوثائق الأرشفية أو المصادر الشفوية.

وحتى وإن أدركوا أهميتها، فإن توظيفها بالنسبة للبحث التاريخي بقي أمراً محدوداً وناقصاً جداً، ولم تعد الصورة أو الوثيقة المصورة، وفي أفضل الأحوال، سوى مجرد أداة بيداغوجية وإيضاحية، ووسط خطاب تاريخي مؤسس على المكتوب وقائم عليه.

والحق أنه كان لهذا الاحتراز على المكتوب ما يبرره، ذلك أن التعاطي مع الصورة يفترض كشرط مسبق لأي توظيف تعلم لغة جد مخالفة للمكتوب⁽⁴⁾.

إن الرفض والتجاهل اللذين قوبلت بهما الوثيقة السينمائية المصورة من قبل المؤرخين الكلاسيكيين، سرعان ما سيبدأ بالتراجع، وبالتدريج بدأت نظرتهم إلى الصورة السينمائية تتغير حيث أصبح هؤلاء أكثر اقتناعاً أكثر من أي وقت مضى بالإضافات المهمة للصورة بشكل عام والسينما بشكل خاص في كتابة التاريخ الحاضر⁽⁵⁾.

ناهيك عن مساهمتها في ترويج المعرفة التاريخية وبناء الوعي التاريخي، فالفيلم هو أولاً وقبل كل شيء شهادات مصورة في مجالي الذاكرة والتاريخ⁽⁶⁾.

ليست السينما مجرد فن شعبي يستقطب الجماهير، وإنما أضحت خطاباً مرئياً يحمل في طياته صناعة تاريخية بفلسفة الواقع؛ فالسينما كما يراها المخرج السينمائي الفرنسي جون كوكتو (Jean Cocteau) هي كتابة على الشاشة نسجل من خلالها حركة التاريخ والمجتمع⁽⁷⁾.

(3) Marc Ferro, Cinéma et histoire, Paris, Gallimard, 1993, p. 31-32.

(4) Ibid., p. 32.

(5) في فرنسا مثلاً تم تأسيس «الجمعية الفرنسية للبحث في تاريخ السينما» (AFRHC)؛ وهي جمعية تضم معظم الباحثين في تاريخ السينما بفرنسا وبعض الباحثين الأجانب، وتُعنى بنشر الدراسات والأبحاث التي تهتم بكل ما له علاقة بتاريخ السينما والمناهج الجديدة في هذا المجال.

(6) Annie Dupart, «Histoire et image», in Christian Delacroix, François Dosse, Patrick Garcia, et Nicolas Offenstadt, (dir.), Historiographies, volumes 1, Concepts et débats, Paris, Gallimard, 2010, p. 309.

(7) عبد الله ساورة، السينما بالمغرب: تأملات أولية، مجلة فكر ونقد، عدد مزدوج ٤٩-٥٠، مايو-يونيو ٢٠٠٢، مقال على الخط: http://www.aljabriabed.net/n49_11saora.htm

ولا تقتف أهمية الصورة السينمائية بالنسبة للتاريخ عند هذا الحد، بل إنها قد تصبح دليل إثبات الشيء من عدمه. ولعل هذا هو ما حدث بعد انتهاء الحرب العالمية الثانية ودحر الحلفاء بزعامة الولايات المتحدة الأمريكية لدول المحور بزعامة ألمانيا النازية⁽⁸⁾.

فقد قام القاضي الأمريكي المكلف بمحاكمة زعماء النازية ولأول مرة بعرض مجموعة من الأفلام الوثائقية عن الحرب وقع تصويرها من الطرفين، وفي مناطق مختلفة من ساحات تلك الحرب الكونية الدامية. ولقد اعتبرت العديد من تلك الأفلام بمثابة وثائق كما ذهب إلى ذلك «المحلّفون» أو الخبراء، أي إنها عبارة عن حجة إثبات لاتهام قادة النازية. هكذا أصبحت الصورة الفيلمية الوثائقية ليس فقط وثيقة، بل أداة للتقصّي والمحاكمة في جرائم الحرب.

وخلافاً للمؤرخين الكلاسيكيين الذين أغفلوا قيمة الخطاب السينمائي، ينهل المؤرخون المعاصرون من هذا الخطاب باعتباره وسيلة لتمثيل الواقع؛ ومحاولة لإعادة استقراء وقائع تاريخية حدثت بالفعل، وهي فرصة -أيضاً- لترى رأي العين حدثاً ظل حبيس كتب التاريخ أو تصوّرات درامية موجهة. إذن يمكن الحديث عمّا يمكن تسميته التاريخ المرئي أو المنظور بكل ما يعنيه ذلك من هاجس الموضوعية في إعادة رسم الأحداث كما كانت، عملاً بمقولة: إن الصورة قد تغني عن آلاف التعليقات والنصوص⁽⁹⁾.

تم الانتباه منذ وقت مبكر، إلى الأهمية البالغة التي يمكن أن توفرها الصورة كمصدر تاريخي. ففي سنة ١٨٩٨م صرح بوليسلاس ماتيزوسكي (Boleslas Matuzewski) أن الصورة السينمائية المتحركة ينبغي أن تفرض نفسها مصدراً جديداً للتاريخ. فالشريط السينمائي ومعه التجربة السينمائية لا يمثلان فقط وثيقة تاريخية، بل قطعة من التاريخ⁽¹⁰⁾.

حيث تعتبر عناصر الفيلم نوعاً من المعطيات التاريخية لها القيمة نفسها التي تُعطى للمعطيات التاريخية الموجودة في الأرشيفات المعروفة⁽¹¹⁾. فالتمثيلات والمعتقدات هي كذلك معطيات تاريخية توجّه سلوك الأفراد والجماعات، فلا يكفي وجود الشيء، بل يجب

(8) Annie Kriegel, Marc Ferro & Alain Besançon, «Histoire et cinéma: L'expérience de la Grande Guerre», Annales, 20ème année, n°2, 1965, p. 327-336.

(9) جواد بشارة، مراجعات في السينما التاريخية: التحول من نصوص التاريخ إلى الخطاب المرئي، الحوار المتمدن، العدد ١٠٤١، تاريخ ١٨ ديسمبر ٢٠٠٤.

(10) Boleslas Matuzewski, Ecrits cinématographiques. Une nouvelle source de l'histoire. La photographie animée. Paris, AFRHC / Cinémathèque française, 2006, p. 216.

(11) Jean-François Soulet, L'Histoire immédiate, L'histoire immédiate historiographie, sources et méthodes, Paris, Armand Colin, Collection U, 2009, p. 163.

الاعتقاد بوجوده، والاعتقاد بوجوده يكون أحياناً أهم من وجوده الفعلي^(١٢).

تعدّ مدرسة «الحوليات» (Les Annales)^(١٣) أول من بادر إلى التنبيه حول الأهمية التي قد تمثلها السينما بالنسبة للمؤرخ، ومن الطريف أن تكون تلك المبادرة قد صدرت عن مارك بلوك (Marc Bloch) منذ ١٩٣٥ م، فقد كتب إلى زميله لوسيان فيفر (Lucien Febvre) في ٢٠ ديسمبر من السنة نفسها: «إن السينما هي من أطرف الظواهر في زمننا هذا، وهي من أعجب البارومتريات الثقافية والاجتماعية التي نملكها اليوم... إنها حقاً ذو فائدة كبيرة بالنسبة لنا»^(١٤).

وموازاة مع ذلك تدعم الاتجاه الرامي إلى لفت الأنظار إلى السينما وأهميتها بالنسبة للمؤرخين وخاصة في سنة ١٩٥٨ من خلال مقال جدّ هام للمؤرخ روبير ماندرو (Robert Mandron) والذي صدر بالحوليات^(١٥)، وفيه إبراز للإضافات التي يمكن للسينما أن تقدمها للمتخصصين في تاريخ العقلية؛ فالفيلم يمكن اعتباره كيفما كان نوعه شهادة على عقلية منتجة ومستهلكة وتصوّرات مجتمعتها أكثر مما هو إعادة بناء واقع الذين يؤرّخ لهم. وهو -أيضاً- أداة فعّالة لنشر التصورات التاريخية؛ والمقصود بتلك التصورات النظرة العامة التي يحملها كل مجتمع عن ماضيه وعن أهم مراحل تاريخه، وهي تصورات نجدها منتشرة عند غالبية شرائح الاجتماعية.

إن مسألة لفت الانتباه إلى أهمية توظيف السينما في البحث التاريخي ستواصل عبر

(12) Marc Ferro, «Le film: une contre analyse de la société», in Jacques Le Goff & Pierre Nora (dir.), Faire de l'histoire t. III: Nouveaux Problèmes, Paris, Gallimard, 1974, p. 321.

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

- Guy Bourdét et Hervé Martin, Les écoles historique, Paris, Seuil, 1983.

(14) Christian Delage, «L'histoire au cinéma», in Christian Delacroix, François Dosse, Patrick Garcia, et Nicolas Offenstadt, (dir.), Historiographies. Volumes 1 Concepts et débats, Paris, Gallimard, 2010, p. 323.

(15) Robert Mandron, «Histoire et cinéma», Annales E. S. C, janvier- mars, 1958, p. 140-149.

الزمن، وهذه المرة من خلال ما جاء في الكتاب الجماعي المعنون: «التاريخ ومناهجه» (L'histoire et ses méthodes) عام ١٩٦١، والذي أكد بدوره الأهمية نفسها التي ينبغي إيلاؤها مستقبلاً إلى الصورة والسينما في كتابة التاريخ ومحاولة فهمه.

ومما قاله جورج صادول (Sadoul Georges) في هذا الخصوص: «مهما كان جنس الأفلام فإنها تشكّل في المستقبل كنوزاً لا تُضاهى، وهي تمسّ التاريخ بصفة عامة فضلاً عن التقاليد واللباس والفنون بما فيها السينما واللغة والتقنية»^(١٦).

وبالرغم من كل تلك النداءات التي حملت بين ثناياها دعوة للمؤرخين إلى ضرورة توظيف السينما في البحث التاريخي، فإن إدراك هؤلاء لهذه المسألة بقي جدّ محدود وضعيف.

وكان لا بد من انتظار أعمال كل من مارك فيرو وبيير سورلان (Pierre Sorlin) ليتكرس القبول نهائياً بالشريط السينمائي كمصدر رئيس بالنسبة لمؤرخ المجتمعات المعاصرة الذي أصبح يكتب التاريخ باللغة السمعية البصرية. وهو ما حفّزهم وجعلهم يقبلون على تعلّم مناهج تفكيك رموز هذا النوع المتفرّد من المصادر، والتي ما انفكّ حجمها يزداد ويتعاضد^(١٧).

أكد مارك فيرو وهو المؤرخ الذي تحوّل إلى سينمائي مختص في استعمال الوثيقة المرئية، أهمية السينما بالنسبة للكتابة التاريخية المعاصرة. ومما قاله في هذا الخصوص: «يجب ألا يُنظر إلى الفيلم بوصفه عملاً إبداعياً، ولكن بوصفه منتجاً وصورةً موضوعاً ليست لها معاني سينماتوغرافية فحسب...»^(١٨).

اعتبر مارك فيرو -أيضاً- الفيلم كوسيلة لإدراك الوجه الآخر للمجتمع وإسقاط مجموعة من الأقنعة عنه. فتحليل أشرطة الأخبار التي تحكي تظاهرات بيتروغراد (Petrograd) بين فبراير وأكتوبر سنة ١٩١٧، يبدو مثلاً، وحسب مارك فيرو أنها تبين أن المتظاهرين كانوا غالباً جنوداً أكثر مما كانوا عمالاً^(١٩). ويذهب بيير سورلان إلى اعتبار الفيلم «تعبيراً أيديولوجياً مخصوصاً ووسيلةً لتمير تُمثّلات اجتماعية»^(٢٠).

(16) Georges Sadoul, «Photographie et cinéma», in Charles Samaran (dir.), L'histoire et ses méthodes, Bibliothèque de la Pléiade, Paris, Gallimard, 1961, p. 771-782

(17) François Garçon, «Le film, une source historique dans l'antichambre», Bulletin de l'IHTP, n°12, 1983, p. 30-56.

(18) Jean-François Soulet L'Histoire immédiate, op.cit, p. 163.

(19) Marc Ferro, «Le film: une contre analyse de la société», op.cit., p. 336-256 et 315-319.

(20) Pierre Sorlin, Sociologie du cinéma, Paris, Aubier, 1977, p.23-25.

إن التفاعل بين السينما والتاريخ يتم بشكل طبيعي لأن الفن السابع ينهل مواضيعه من الوقائع التاريخية^(٢١). فالفيلم الوثائقي باعتباره جنساً سينمائياً، ينهل من معين التاريخ وهو يقوم أساساً على سرد يروي أحداثاً تاريخية مستوحاة من واقع شعب أو شخصية تاريخية أو حدث ما.

ومثلما تنهل السينما من التاريخ، فإن السينما بدورها تغني التاريخ، وهي تدفع المؤرخ إلى تحسين تعامله مع السرد والزمن، فلا سرد من دون زمن، ولأن الزمن هو السرد بالفعل، فالزمن هو موضوع كل سرد، كيفما كان نوعه، تاريخياً أو سينمائياً أو أدبياً. بحيث لا يمكن أن نسرد إلا إذا كان هناك زمن، وكأن الزمن هو الصورة القبلية التي من دونها ليس هناك سرد^(٢٢).

وإذا كانت السينما هي سرد للواقع نفسه عن طريق مقتطفات مختارة من هذا الواقع ومرتبة، بينما التاريخ هو سرد للواقع بكلمات، أمكننا القول بأن كل فيلم ما هو إلا تاريخ لوقائع مرتبة، أي يعاد ترتيبها.

ومن هذه الزاوية يمكن أن نفهم -أيضاً- جوهر الاختلاف بين المقاربتين السينمائية والتاريخية للحدث. فالتاريخ وبخلاف السينما يسعى إلى أن يكون تفسيراً وفهماً للحدث وليس سرداً له، ويتم ذلك من خلال فهم وبناء الزمن الواقعي عبر الزمن السينمائي.

-٣-

حدود ومنهجية توظيف السينما في البحث التاريخي

تعتبر السينما وثيقة الصلة بالتاريخ منذ نشأتها إلى يومنا هذا، فولادتها كانت تتغذى من التاريخ ووقائعه وأحداثه وأصبحت بدورها تاريخاً يروي، أي إنها أصبحت تاريخاً في الوقت الذي ظهرت فيه قبل قرن من الزمن^(٢٣).

لكن هذا التدوين ليس بريئاً، فالوثيقة السينمائية يمكن أن تخضع لاعتبارات

(٢١) قاسم عبده قاسم، هل هناك أفلام تاريخية عربية، ضمن كتاب: إعادة قراءة التاريخ، الكويت، مجلة العربي، ٢٠٠٩، ص ٨٩.

(٢٢) نور الدين الصايل، حكي الزمن، ضمن كتاب: التاريخ والسينما، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بنمسك، الدار البيضاء، ١٩٩٣، ص ١٨.

(23) Mohamed Dahane, «Cinéma et recherche socio-historique», in Cinéma, histoire et société, (sous la direction) Publications de la Faculté des Lettres et des Sciences Humaines de Rabat, 1995, p. 11.

أيديولوجية أو عرقية أو دينية أو لحسابات سياسية أو مصالح اقتصادية وعسكرية... بمعنى أن السينما قد توظف لخدمة تيار سياسي معيّن أو قضية معيّنة أو لتبرير الهيمنة الاستعمارية وإضفاء طابع المشروعية عليها^(٢٤).

وهو ما قد يبعدها عن الحقيقة ويسقطها في متاهات التأويل والتزييف. وكمثال على ذلك يمكن أن نشير إلى الوظيفة الدعائية والتضليلية للسينما النازية والفاشية خلال الحرب العالمية الثانية.

إن الصورة السينمائية لم تكن أبداً محايدة في تعاملها مع أحداث وشخصيات التاريخ المعاصر، ومن هنا نفهم إنتاجها لخطابات متعددة تختلف باختلاف مواقع أصحابها وباختلاف قناعاتهم الفكرية والفنية، فالحدث الواحد قد يختلف تناوله من سينمائي إلى آخر باختلاف الخلفية الأيديولوجية التي تحركه وتجعله يركز أثناء التصرّور الوثائقي على جوانب معيّنة بينما قد يخفي أو يتغاضى عن جوانب أخرى^(٢٥).

ولعل هذا الأمر هو جوهر الاختلاف بين الخطابين السينمائي والتاريخي، هذا الأخير يطرح نفسه كونه علمي النزعة وليس استعراضي النزعة كما هو الحال مع الخطاب السينمائي^(٢٦).

إن التأكيد مجدّداً على أهمية السينما بالنسبة للبحث التاريخي لا ينبغي أن يحجب عنا الصعوبات والإشكاليات التي تثيرها الوثيقة السينمائية كوثيقة مرئية قد توجّهها عدسات الكاميرا وفق ما يراه صناع الفيلم. ولذلك وجب توخّي الحذر أثناء التعامل معها والتسلح بعدة منهجية تمكن من قراءتها^(٢٧).

إن دراسة المصادر الإيقونوغرافية (السينمائية) وتحليلها من زاوية ورؤية تاريخية، يتطلّبان في واقع الأمر الإلمام بتخصّصات معرفية أخرى كالفنون واللسانيات والأنثروبولوجيا، وبصفة خاصة السيمولوجيا التي فرضت نفسها كحقل معرفي يُعنى

(24) Voir à ce propos l'ouvrage, publié en 1998 à Paris, d'Abdelkader Benali, Ed Le Cerf, Le cinéma colonial (préface de Benjamin Stora) qui a sélectionné 44 films muets et parlants, tournés dans les trois pays du Maghreb, entre les années 1920 et 1940.

(٢٥) محمد العيادي، إمكانات توظيف السينما في البحث التاريخي، ضمن كتاب: التاريخ والسينما، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بنمسك، الدار البيضاء، ١٩٩٣، ص: ٦٣.

(26) François Garçon & Pierre Sorlin, «L'historien et les archives filmiques», Revue d'histoire moderne et contemporaine (RHMC), n°38, 1981, p. 344-357.

(27) Georges Duby, «L'historien devant le cinéma», Le Débat, n°30, mai 1984, p. 81-86.

بدراسة الصورة^(٢٨) بشكل خاص والخطاب البصري بشكل عام.

إن المقاربة المنهجية للمواد السمعية البصرية ولا سيما السينمائية منها، تقتضي التقيد بعدد من القواعد الأساسية، منها ما يسبق أي محاولة تحليل للمحمل السمعي البصري، ومنها ما يتعلق بعملية التحليل ذاتها، ومنها أخيرًا ما يهم نقد المنتج موضوع الفحص.

إن تحليل أي منتج سمعي سينمائي يتطلب أولاً وقبل كل شيء من المؤرخ تحديد السياق، أي تجميع كل المعطيات المرتبطة بالحقبة موضوع المنتج المذكور. وثانيًا يتعين عليه معرفة هيكل الإنتاج والمسار السينماتوغرافي للمخرج، ومصادر إلهامه والتيار الذي ينتمي إليه، وكذا ظروف إنتاج الشريط. أما إذا كان الشريط مركّبًا فإنه يصبح من الأهمية بمكان تحديد مصادر الوثائق المستعملة وطبيعتها.

أما ثالث هذه المراحل فتتمثل في تجزئة الفيلم إلى وحدات مقطعية تكون محدّدة من حيث مضمونها وصفاتها المرئية والسمعية. وتتضمّن كل وحدة تدوينًا للمدة التي تستغرقها والأماكن والقيمة والمواصفات الفنية وأهم الحوارات وأخيرًا التعليقات الشخصية في علاقة مباشرة بالإشكالية^(٢٩).

وعلى إثر ذلك ينتقل الباحث أو المؤرخ إلى تحليل الشريط، من خلال تنزيل الوثيقة في سياقها التاريخي العام، وصياغة شبكة تحليل تأسيسًا على إشكالية بحثه، أي إن تلك الشبكة ينبغي أن تكون مغايرة تمامًا للتصميم الذي توخاه مخرج الشريط^(٣٠).

ويختتم الباحث هذا العمل المضمّن بنقد عام للمنتج المدرّس، نقد يحاول فيه إبراز نقاط الضعف وكذلك الإضافات المهمة التي تعزّز المعرفة التاريخية دون أن يغفل عن

(٢٨) عادة ما تنشطر مقارنة الصورة إلى رؤيتين متعارضتين في الظاهر، تخصّ الأولى معرفة بالموضوع والثانية معرفة عن الموضوع. فغالبًا ما يطرح سؤال المقاربة حول: ماذا تقول الصورة؟ بينما يقع تجاهل بعد رئيس في هدفية الصورة وهو: كيف انبنت الصورة؟ ولا يعني التنصّل النسبي من السؤال الأول استبعادًا لأحقية بحث المشاهد عن المعنى، بل على العكس فإن المقاربة السيميائية هي بحث دؤوب عن المعنى، وهي تشغل بكيفيات إنتاج المعنى، فلا يهتم الباحث السيميائي بما تطرّق إليه الفيلسوف أو عالم الاجتماع أو الإثنولوجي في توفير معرفة بالظواهر الطبيعية أو الأشياء أو الوضعيات. إنه يهتم بالبحث في طبقات العلامات فينظر في أنواعها وعلاقاتها والقوانين المتحكمة فيها والمنتجة للمعنى. فالسيميائيات هي ليست علمًا للعلامات، إنما دراسة للتمفصلات الممكنة للمعنى. للمزيد من المعلومات حول هذا الموضوع راجع: سعيد بنكراد، السيميائيات مفاهيمها وتطبيقاتها، منشورات الزمن - الدار البيضاء، ٢٠٠٣.

(29) Jean-François Soulet, L'Histoire immédiate, op.cit., p. 203.

(30) Ibid., p. 203.

التوقّف عن أصداء الشريط لدى المستقبلين والمشاهدين بصفة عامة.

شكل رقم (١) منهجية دراسة واستثمار الفيلم الوثائقي في البحث التاريخي

الخطوات	الإجراءات المنهجية
التعريف بموضوع الفيلم الوثائقي	<ul style="list-style-type: none"> * تحديد نوعية الفيلم (وثائقي، سينمائي...). * تحديد موضوع الفيلم وإطاره الزمني. * وضع موضوع الفيلم في سياقها التاريخي (مكان حدث الفيلم، الحدث، التاريخ..).
تفسير موضوع الفيلم	<ul style="list-style-type: none"> * إبراز مكوّنات الفيلم (الأشخاص والرموز والدلالات المتمثلة في الصورة). * شرح للأعلام والمواقع الواردة في الفيلم. * البحث عن عوامل أو أسباب تفسيرية للحدث موضوع الفيلم اعتمادًا على وثائق أخرى.
التركيب بإبراز الأهمية التاريخية لموضوع الفيلم	<ul style="list-style-type: none"> * استخلاص السياق العام للمرحلة أو الأحداث التي يؤرّخ لها الفيلم. * الاستدلال بصور أو معطيات سابقة للخروج بخلاصات^(١).

□ على سبيل الختام

في نهاية تحليل هذه المطالعة البحثية نستطيع أن ندرك العلاقة أو الارتباط الوثيق بين الحقلين التاريخي والسينمائي. ومثلما تتغذى السينما من التاريخ ووقائعه وأحداثه، التاريخ -أيضًا- يمكن له أن ينهل من معين السينما، فالأفلام التاريخية تشكّل في الواقع إحدى أهم المصادر التي تلعب دورًا كبيرًا في تشكيل الذاكرة والهوية الجماعية، وبطريقة تعكس حقيقة أنّ الحدث التاريخي يمكن أن يصبح حدثًا معاصرًا من خلال إعادة تمثيله وتصويره في الأفلام.

(١) المصدر (بتصرف):

Jean Cherasse, «Le film documentaire historique: vérités et mensonges», conférence prononcée devant l'Académie des sciences morales et politiques, 6 mai 2005, URL: <http://www.canalacademie.com/ida155-Le-film-documentaire-historique-verites> [site consulté le 11 août 2011].

بيد أن التاريخ أو المؤرّخ مطالب هنا بتوخي الحذر والاحتراس المنهجي والإبستيمولوجي والتقيّد بقواعد الصنعة التاريخية في هذا الباب. فالأفلام التاريخية لا تقوم بتزييف بعض الأحداث أو الحقائق وحسب، بل يتعدّى الأمر ليصل إلى كونها قد تعمل وبشكل مضمّر على خلق ذاكرة جمّعية تُرسم في عقول الجماعات والأفراد الذين يستسلمون لها مع الأيام ويجعلونها بشكلٍ لا واعٍ جزءاً من تاريخهم الفعليّ ورواياتهم السردية والمنقولة.



إشكالية العدالة في الاجتماع الإنساني..

مقاربات فكرية ونقدية

محمد تهامي دكير

الكتاب: فلسفة العدالة وإشكالية الدين والدولة والاجتماع.

المؤلف: الدكتور محمد شقير.

الناشر: مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي - بيروت.

سنة النشر: الطبعة الأولى ٢٠١٩م.

«إذا أردنا ترتيب الأولويات التي تُعاني

منها البشرية اليوم، بحسب الخطورة والأهمية

والأولوية، فسوف تأتي أزمة العدالة وفقدانها

على رأس سلّم الأولويات..».

المؤلف

□ توطئة: العدالة عبر التاريخ

تُعتبر العدالة من أهم المطالب في تاريخ الإنسانية، وذلك لعلاقتها بحياة

الإنسان وطبيعة عيشه وعلاقته بالمجتمع الذي يعيش فيه، وطبيعة النظام

السياسي والاقتصادي الذي يختاره أو يفرض عليه. وبالتالي، علاقتها بمفاهيم كبرى مثل: السعادة، والخلاص، والرفاه والحرية.. إلخ.

وقد خاضت البشرية من أجل العدالة، صراعات طويلة، فردية وقبلية وطبقية وجماهيرية، دُمّرت خلالها مجتمعات وحضارات، وأزهقت خلالها أرواح كثيرة.

الاديان السماوية كان شعار الوحي فيها «الحكم بالقسط» لتحقيق العدالة في الأرض وبين بني البشر، والاعتدال وعدم الشطط في المعتقدات، وعبادة من يستحق العبادة، أي الخالق والمُدبّر لهذا الكون. الحركات الخلاصية والمسيحانية والمهدوية، كلها تحورت حول تحقيق حلم البشرية في أن تعمّ العدالة الأرض والمجتمعات في قادم الأيام. أيديولوجيات وحركات شعبية وثورات كثيرة عبر التاريخ رفعت شعار العدالة كهدف ومُبغى وأمل.

عبر التاريخ كانت العدالة هي شعار كل مظلوم أو مهقور، أو مستعمر منتهكة حقوقه، فردًا كان أو جماعة أو أمة. كما أخذ مصطلح العدالة من حيث المفهوم والماهية والفلسفة والإشكالات الفكرية المرتبطة به، حيزًا كبيرًا في التفكير البشري، بحيث يمكن أن ندّعي أن مفهوم العدالة من المفاهيم التي أرهقت تفكير عددًا كبيرًا من الفلاسفة والمفكرين على طول التاريخ، وإلى يوم الناس هذا.

من هنا يكتسب الحديث عن العدالة أهميته، ويشعّ بريقه، خصوصًا في الآونة الأخيرة في العالمين العربي والإسلامي، حيث بلغ المخاض الاجتماعي والسياسي ذروته، في صراع مرير من أجل تحقيق العدالة على جميع المستويات: السياسية والاجتماعية والدينية... إلخ. صراع معقّد ومُتعدد الأوجه والاتجاهات، تخوضه بعض النخب إلى جانب الشعوب، حيث تدور معارك طاحنة بين ثنائيات عنيدة، منها ما هو راسخ الجذور في التاريخ والتراث والحضارة والدين والوعي الجمعي العام، وبين ما هو طارئ يُحَاتل كي يفرض نفسه كبديل واقعي، استجابة لصيرورة الزمن. ثنائيات من قبيل: الماضي والحاضر، التراث والحداثة، التقليد والتجديد، الاستبداد والحرية، الاستعمار والاستقلال، التخلف والتنمية... إلخ.

في خضم هذه الثنائيات المتصارعة، يرتفع شعار العدالة كمطلب فردي مُلح وآني، وحلم يدغدغ أفئدة وقلوب الجماهير العربية والمسلمة، وهدف يسعى الجميع لتحقيق تجلياته في كافة الأصعدة والمستويات. لكن التحديات كثيرة ومعقدة والصورة الواقعية تكاد تكون سوداوية قائمة إلى حدّ بعيد، لكن ذلك، لا يبرر الاستكانة للواقع، أو غصّ الطرف عن البحث ومعالجة قضايا العدل والعدالة، على المستويين النظري وتحديات الواقع.

الكتاب الذي بين أيدينا «فلسفة العدالة وإشكالية الدين والدولة والاجتماع الإنساني»

للدكتور اللبناني محمد شقير (أستاذ في الجامعة اللبنانية)، هو محاولة جادة للمشاركة في مناقشة موضوع العدالة، وتسليط الضوء على بعض تجلياته في أمهات القضايا المعاصرة، والتي لها علاقة مباشرة بمفهوم العدالة، وذلك من خلال خمسة فصول وعناوين رئيسة هي: ماهية العدالة، وعلاقة العدالة بالدين والمجتمع والدولة، ومن أجل بناء علوم إنسانية على أساس العدالة الوحيانية.

فيما يلي قراءة تحليلية لهذه العناوين، ومناقشة نقدية لعدد من الآراء التي قدمها المؤلف في إطار معالجاته لهذه القضايا والإشكاليات.

□ ماهية العدالة والجوهر الأخلاقي

يرى الكاتب أن تحديد جوهر العدالة وماهيتها، سيساعد على تشخيص الرؤية التي يجب أن تُعتمد لإقامة العدالة في أي مجتمع، فإذا كانت ماهية العدالة معرفية بالدرجة الأولى، فإن النتائج التي ستترتب عن هذه الرؤية ستختلف عما إذا كانت ماهيتها قيمة.

وإذا كانت العدالة في جوهرها تتصف بالفطرية والإنسانية والشمولية والأخلاقية التجريدية والعملية، فإن النصوص الدينية قد كشفت عن البُعد الأخلاقي للعدالة، بالتركيز على مفاهيم مثل الإنصاف والتعامل مع الآخر وفق مبدأ «أحب لأخيك ما تحب لنفسك»، وبالتالي، فالعدالة - حسب الكاتب - ليست أمراً معرفياً محضاً، يمكن للعقل النظري المجرد عن القلب والوجدان والضمير أن يتلمسه، أو يلتزم به، ويعمل بفحواه، وإنما ترى فيه معطى له منبعه النظري، لكن جوهره يُستحصل بالفعل الأخلاقي والتكامل المعنوي والتربوي. (الكتاب، ص ٢٨).

وبناء على ذلك، فإن هذه المقاربة تقتضي لبناء مجتمع العدالة أو حضارة العدالة، التركيز على البناء المعنوي والتكامل الروحي، إلى جانب الفعل الأخلاقي والعمل التربوي، أي التربية على العدالة وإيجاد سياسات تربوية وبرامج تحوّل العدالة إلى قيم تربوية، يتم تسيلها في المناهج الدراسية، لتنتقل بعد ذلك إلى ميادين السياسة والاجتماع والاقتصاد.. إلخ. ومن ثم الوصول إلى ما يُسميه الكاتب، بصيرة العدالة، أو بصيرة أخلاقيات العدالة.

□ الخطاب الديني وإشكالية العدالة

يرى الكاتب أن العدالة هي من أهم مرتكزات الفكر الديني بشكل عام والإسلام على وجه الخصوص، بل إن العدالة تقف إلى جانب الإيمان في تحقيق مقاصد الفكر الديني

وأهدافه وقيمه. وإذا كان الأمر كذلك، فأين تكمن المشكلة أو الإشكالية؟ في نظر الكاتب هناك مفارقة واضحة بين البُعدين النظري والعملي، فعبر التاريخ لم يكن هناك بالنسبة لمقولة العدالة مشكل في البعد النظري، أو تشكيك في أهمية العدالة، ولكن المشكل كان ولا يزال في «تسييل تلك المقولة وتطبيقها وتحويلها إلى برامج وسياسات ومشاريع عملية» (ص ٣٦).

لقد كشفت التطبيقات الدينية للعدالة، في معظم الحقب التاريخية الماضية عن انحرافات في الممارسة، وتشوهات في التطبيق، ومما زاد الطين بلة، هو تحول هذه التطبيقات إلى مرجعيات فكرية - دينية متعالية عن النقد والمساءلة، وقد أصبحت جزءاً من التراث ومن الوعي الديني، وهذا ما أدى إلى الكثير من التشوهات والانحرافات الزمنية لهذا الوعي، انعكست أزمة في السلوك والممارسة. أزمة يرى الكاتب أنها أصبحت «عصية على المعالجة إلى حد بعيد» (ص ٣٦).

والحل في نظره، يكمن في إعادة تفكيك هذا الترابط الذي بين البعدين النظري والتجربة الواقعية، وإزاحة القداسة عن التطبيقات التراثية للعدالة، وذلك بالعودة من جديد إلى نصوص الكتاب والسنة، للتعرف على مفهوم العدالة في الإسلام، بعيداً عن أي تأويل فرضه الواقع أو تفسير خاطئ أو منحرف، يخدم مصلحة شخصية أو فئوية.

وقد قام الكاتب باستعراض عدد من الآيات والأحاديث عن العدالة في هذا الصدد، منها قوله تعالى: ﴿لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ﴾ [الحديد: ٢٥]. والقسط يعني العدل. وعن رسول الله ﷺ قال: «عدل ساعة خير من عبادة ستين سنة قيام ليلها وصيام نهارها»، وعن الإمام علي قال: «إن العدل ميزان الله الذي وضعه في الخلق».

والعدالة في النصوص الدينية الكثيرة، لها أبعاد تستوعب مختلف مجالات الحياة الإنسانية، «لها أبعاد معنوية ترتبط بالقرب من الله تعالى العادل، ولها أبعاد تربوية، تتصل بتربية النفس على العدالة، ولها أبعاد أسرية واجتماعية تهدف إلى قيام الاجتماع الإنساني في جميع مفاصله وشؤونه على العدالة، كما لها أبعاد اقتصادية وثقافية وأخلاقية وفكرية وفقهية وكلامية... إلخ» (ص ٣٩).

وبشكل عام، يُمكن القول من خلال النصوص الدينية: إن الله ﷻ قد منح الإنسان عامل الاختيار بهدف بناء الاجتماع الإنساني على أساس مقولة العدالة، وكذلك هناك توأمة واضحة بين الإيمان والعدالة، لكن البشرية أخفقت في اختبار إقامة العدالة على أرض الواقع. والسبب - في نظر الكاتب - يكمن في الصراع والتنافس على المصالح والثروات

الذي دفع ما يُسميهم الكاتب بالمترفين والمفسدين إلى «مواجهة الإيمان بالتأويل ومقولة العدالة بالتعطيل» (ص ٤٠).

فقد تحوّل الدين إلى مقولات طقوسية ميتة وغير فاعلة في الواقع، أما العدالة فقد أصبحت مقولة شبه تجريدية تُدرس في علم الكلام أو الفلسفة، وتمّ حبسها إلى حدّ بعيد في الطبقات العليا في الفكر الإسلامي، وقد عمل على إنتاج تراث السلطة كنيّض لتراث العدالة في النصوص المقدسة، وقد حوّل هذا التراث إلى مرجعية فقهية ودينية وثقافية متعالية على النقد والتمحيص..» (ص ٤١).

والنتيجة تمّ تعطيل قدرة مقولة العدالة على الفعل والإنتاج والتنزل بسبب عامل العُقم التراثي الذي زرعه في التراث مرجعيات التجارب السلطانية في التاريخ الإسلامي، وهذا الخلل تحول إلى خلل بنيوي أصاب المنهج والفكر وأدوات المعرفة والتفكير. (ص ٤١).

وهكذا، فالأزمة -في نظر الكاتب- تجاوزت الخطاب الديني؛ لأنها أزمة بنيوية وشاملة، وقد أفقدت هذا الخطاب قدرته على تسهيل مقولة العدالة أو تطبيقها واجتراح تجلياتها ومصاديقها، لذلك، فالاجتماع الديني -كما يلاحظ الكاتب- يستطيع أن يحقق النجاح في العمل الدعوى والتدافع الجهادي العسكري، لكنه يُعاني من الفشل وقلة النجاح في إقامة الاجتماع الإنساني على أساس العدالة، وبناء الدول والمجتمعات بشكل عادل. (ص ٤٣).

ومع أن عمق هذه الأزمة وكونها مزمنة، وتطال مجمل المنظومة المعرفية الدينية، إلّا أن هناك -حسب الكاتب- ما يمكن الاعتماد عليه لإعطاء مقولة العدالة حقها في الحضور والفعل والتطبيق، لاستعادة محاوريتها في الوعي والفكر والثقافة (ص ٤٤).

وذلك بالعودة إلى المصادر الأم للدين، وتجاوز مجمل مساحات التراث السلطاني، وإعادة بناء أصالة المنهج وأدواته المعرفية بعيداً عن هذا التراث، وإعادة إنتاج فهم جديد في الوعي والفكر، وإحياء مقولة العدالة، وإعداد مناهج تربوية للتربية على العدالة.

من الإشكاليات التي تناولها المؤلف تحت عنوان «الدين والعدالة» قضية استغناء العدالة عن البيان الديني، حيث أكد على أهمية دور الدين في صناعة العدالة، بل وضرورته لما يقدمه من قيم وأخلاق ومقاصد ومفاهيم، وكذلك لما يترتب عن إقصاء الدين وتهميشه من سلبات ومفاسد.

أما قضية العلاقة بين العدالة والمهدوية، فإن تحليل جوهر المهدوية -في نظر الكاتب- وحقيقتها، تكمن بالدرجة الأولى في مقولة العدالة، فلسفةً وهدفاً ومشروعاً ورؤيةً كونيةً،

وفعلاً في السياسة والاقتصاد والتربية وفي جميع المجالات، وهذا ما تتطّلع إليه البشرية منذ فجر التاريخ، وبالتالي، فجوهر المشروع المهدوي هو العدالة في أبعادها النظرية والمعنوية والأخلاقية والواقعية... إلخ.

□ المجتمع والعدالة

تحت هذا العنوان، تناول المؤلف قضيتين أساسيتين هما: نظرية العدالة والصناعة الهوية، والعدالة وإشكالية الوحدة والتقريب والاختلاف. بالنسبة للقضية أو الإشكالية الأولى، فقد أكد الكاتب على أهمية أن تصبح العدالة كفسلفة وفكر وقيم وثقافة ووعي، الأساس والمرتكز في صناعة الهوية في أي مجتمع، والمنطلق لتحديد الانتهاء والولاء؛ لأن الارتكاز في صناعة الهويات عادة ما قام على أسس عرقية ومناطقية ولغوية وقبلية ومذهبية.

وبالنسبة للكاتب فقد استبعدت العدالة في صناعة الهوية في مختلف أبعادها، وتم إقصاؤها عبر التاريخ، والنتيجة، ظهور عالم يقوم على أساس اللاعدالة في مجمل العلاقات الاقتصادية والسياسية... إلخ. عالم يفتقر -كما يقول الكاتب- إلى الكثير من معاني العدالة في مختلف المجالات الإنسانية وميادين الاجتماع البشري، حتى الأديان السماوية التي كان هدفها المركزي والأساس إقامة العدل في الأرض فقد جرى الانقلاب عليها لاحقاً من خلال أدوات التأويل والكتنات والتحريف، حيث استهدفت العدالة بالدرجة الأولى، فعمل على تعطيلها وتشويه معانيها، ما أدى إلى إقصائها من جديد لصالح قوى التمييز والمال والترف واللاعادلة.. (ص ٦٧).

وهنا يطرح سؤال مهم، وهو: هل يمكن للعدالة كنظرية وكمعطى نظري أن تصل إلى مدى تستطيع فيه أن تشكل هوية عابرة لجميع الهويات الأخرى، وجامعة لها ومتقدمة عليها، لتصبح الأساس في الانتهاء والهوية والمعياري في التمايز الهوياتي الاجتماعي؟

بالنسبة للكاتب نعم، تستطيع العدالة كقيمة إنسانية أخلاقية، وأيضاً دينية، أن تشكل هوية صلبة عابرة للطوائف والمذاهب والأقوام والأعراف، ولجميع بني الإنسان، لتصبح هي الأساس في الولاء والانتماء، والفعل والسياسة، ويمكن لتلك المنظومة القيمية أن تؤسس لبناء هوياتي قيمي مغاير لمختلف البناءات والهويات القائمة. (ص ٦٩).

ولا يمكن أن يتحقق ذلك، إلا بإيجاد بناء مجتمعي يكرس العدالة كقيمة محورية في التربية والثقافة والوجدان والوعي، وأن تتحول العدالة من قيمة نظرية إلى طرح فكري، ومشروع عملي يمتلك رؤية وبرامج في مختلف المجالات، أي أن تتحول العدالة إلى ثقافة

مجتمعية عامة وأخلاق مجتمعية عامة، عصية على التجاوز، والانكفاء، وهذا بدوره يحتاج كذلك، إلى إعادة بناء الوعي والثقافة والفهم للدين والمجتمع والإنسان، على أساس العدالة وقيمها ومعانيها.

أما بالنسبة لإشكالية الوحدة والتقريب والاختلاف، وكيف يمكن تحقيق العدالة في ظل الصراع المذهبي والطائفي، فقد استعرض الكاتب المقترحات المعروضة في هذا المجال، وما حققته من نتائج إيجابية متواضعة، مثل مشروع التقريب أو مشروع الاعتراف بالاختلاف والعمل على تنظيمه بالحوار والتعارف العلمي، فإن الكاتب يرى أن معالجة هذا الموضوع تنطلق من تجاوز السلبيات والثغرات في المشاريع السابقة، والاستفادة من بعض المشاريع الناجحة في هذا المجال، والعمل على التشخيص الصحيح للمشكلة.

وهنا لا بد من الإشارة إلى أن المشكلة ليست في الدين، كما يدّعي البعض، بل في التأويلات الخاطئة والمجافية لجوهره وحقيقته، والمعمية عليها والمنافية لها، والمشوهة لمعانيها، والمنحرفة على أهدافها والمخالفة لوظائفها.. (ص ٧٧).

وذلك لأن جوهر جميع الأديان هو إقامة القسط (العدل)، في جميع المجالات، وبالتالي، يمكن الانطلاق من هذا المعطى لمواجهة جميع المسببات المنتجة للعصبيات والانقسامات، وتحويلها إلى بيئة منتجة للتعاون والتقارب والحلول.

وهذا يتحقق كما يقول الكاتب، عن طريق تخصيص تأويل العدالة وتعزيز حضورها فيه، وهنا يصبح لدينا مشروع جديد، هو مشروع العدالة، وخطاب جديد هو خطاب العدالة، وفكر جديد هو فكر العدالة، وثقافة جديدة هي ثقافة العدالة، إنه مشروع التجديد لفهم الدين يقوم على العدالة وجوهريتها واعتمادها كأساس وهدف. وفي هذا نحن نحكي جوهر القرآن الكريم، والهدف الأسمى لجميع الرسائل الإلهية على الإطلاق. (ص ٧٩). وهذا المشروع -بحسب المؤلف- لا يتعارض مع المشاريع السابقة، بل يتكامل معها.

□ إشكالية العدالة والدولة

يمكن اعتبار هذه الإشكالية، من أهم وأخطر الإشكاليات المتعلقة بموضوع العدالة، على المستويين النظري والعملي، وأبعادها وعواقبها على جميع المستويات والأصعدة. من صميم هذه الإشكالية، يطرح المؤلف سؤالاً مهماً هو: هل إقامة العدالة يحتاج بشكل أساسي إلى سلطة عادلة؟ أم إلى قانون عادل؟ بمعنى آخر: هل الوصول إلى مجتمع العدالة ودولة العدل يجب أن تكون أولويته القانون أم السلطة التي يجب أن تتمسك بذلك القانون العادل،

وتسعى إلى تطبيقه؟

بالنسبة للكاتب، الجواب على هذا السؤال، -ومن خلال التجارب التاريخية- يرجح كفة وأولوية وجود سلطة عادلة قبل القانون العادل؛ لأن السلطة العادلة ستبحث عن قانون عادل وستتهدي إليه، بخلاف السلطة الفاسدة، فإنها بسوء إدارتها وتوظيفها للقانون العادل، بطريقة خاطئة ومنحرفة ستنتج تجارب غير عادلة.

وهذا واضح في تجارب الاجتماع الديني عبر التاريخ، حيث وجدت الشرائع الإلهية العادلة لكنها لم تحقق غاياتها في نشر العدالة في المجتمع. والسبب في هذه المفارقة -حسب المؤلف- هو أن تحقيق العدالة له بعد بشري قيمي، قبل أن يكون ذا بُعد قانوني حقوقي. (ص ٨٦). وبالتالي، فالعدالة هنا مشروع تربوي وثقافي يتطلب صناعة إنسان العدالة، ثم مجتمع العدالة، قبل إنتاج كتب العدالة وأبحاث العدالة. (ص ٨٧).

بمعنى أن تكون الفئة الحاكمة ورجال السلطة التنفيذية على قدر كبير من العدالة، تربية ووعياً والتزاماً وإيماناً بقيم العدالة. ومن ثم فالمطلوب تغيير شامل في الرؤية والبرامج والخطط والأولويات في مختلف المجالات، ليصبح الهدف هو إنتاج إنسان العدالة، وأحزاب العدالة، وسلطة العدالة، ومجتمع العدالة بشكل عام.

ومن تداعيات هذه الإشكالية، يُشير الكاتب إلى الانحراف الذي وقع في التراث السياسي العربي والإسلامي، عندما تم التركيز على فقه السلطة بدل فقه العدالة، وما تبعه من استبدال محورية العدالة بمحورية السلطة، ما أحدث خللاً في البنية الفكرية، وكان له تأثير سلبي على العلاقة بين السلطة والعدالة.

لذلك طالب المؤلف، لتصحيح هذا الخلل بضرورة إعطاء الأولوية في مشروع التغيير والبناء للعدالة وليس للسلطة، وأن تكون العدالة مطلوبة أولاً وبالذات، والسلطة تابعة وخادمة. (ص ٩١). أي إن تكون العدالة هي القيمة والهدف، والسلطة مجرد وسيلة للوصول إلى هذا الهدف.

وهناك نقطة مهمة أشار إليها الكاتب، وهي أن مشروع تحقيق العدالة يجب أن يكون هدف الجميع من السلطة، من داخل مؤسساتها، ومن خارجها، وألا تحتكر أي جهة هذا المشروع والهدف. وأن تصبح ثقافة العدالة بديلاً عن ثقافة السلطة، وبالتالي، التأسيس لفهم وظيفي للسلطة وليس فهماً استعلائياً. (ص ٩٥). وأن تبني فكرة الدولة ومشروعها ومؤسساتها على أساس قيمي. وبذلك تتمكن -كما يقول المؤلف- من كسب ثقافة السلطة من وعي الناس وثقافتهم، وتطهير عقولهم منها، وإزالة جميع رواسبها من وجدانهم. (ص ١٠٢).

وهذه مسؤولية الخطاب الديني الجديد والمعاصر، بما يملكه من قدرات وأدوات ووسائل وأساليب، تمكنه من القيام بدور مؤثر وفاعل للوصول بمشروع العدالة إلى مدياته، وبلوغ مجمل أهدافه وغاياته.

أما بخصوص الجدل القائم حول الاختيار بين الدولة الدينية أو دولة العدالة، فإن المشكل -حسب المؤلف-، ينطلق من رسوخ فكرة الدولة الدينية بنموذجها التاريخي السلطاني، الذي مارس فعلاً مفارقاً ومجافياً للدين في أهدافه وقيمه. وبالتالي، فالمطلوب هو دولة تقوم على أساس العدالة في أهدافها ووظائفها ومشروعها السياسي والاقتصادي، وهذا ينسجم مع جوهر الدين ويستجيب للفطرة الإنسانية، ويحقق آمال البشرية في إقامة دولة ومجتمع العدالة.

وبذلك يتم الرد على الأطروحات العلمانية المتطرفة، التي تدّعي أن الحل لجميع الأزمات والمشاكل التي تعاني منها مجتمعاتنا، هو إقصاء الدين عن الدولة والاجتماع السياسي، كما حصل في الغرب، وهذا الرأي ينطلق من فرضية أن جوهر أزماتنا ومشاكلنا يكمن في الدين، وهذا الادعاء -حسب المؤلف- مجافٍ للحقيقة، وخطأ في التشخيص والعلاج معاً. وموقف غير موضوعي وغير علمي، من التجارب الدينية عبر التاريخ.

كما أن تبني البديل العلماني الغربي وتقديمه باعتباره النموذج والقدوة، هو نوع من التقليد غير العقلاني، وغض للطرف عن عيوب وعورات هذا النموذج، ومحاولة للتبعية والالتحاق بالآخر الغربي، وتأكيد على مركزية الحضارة الغربية.

بينما الموقف العلمي الصحيح -في نظر المؤلف- يقتضي أن يمارس النقد للتجارب والقراءات المشوهة للدين، حيث سقط الدين ضحية، وتسليط الضوء على النماذج المشرقة في التجربة الدينية، التي قد تلتقي مع قيم العلمانية، بخصوص موضوع العدالة والحقوق والحريات الشخصية.

وهناك مسألة مهمة أشار إليها المؤلف، وهو يعالج هذا الموضوع، وتتعلق بالتجارب العلمانية لإقامة العدالة في العالمين العربي والإسلامي، هذه التجارب حفلت بالكثير من المظاهر والمواقف والسلوكيات المخالفة لقيم العدالة، ولا يمكن اعتبارها تجارب ناجحة في هذا المجال.

ولذلك يدعو المؤلف الاتجاهات العلمانية إلى اقتراح علمانية مشرقية، لا تقطع مع الدين، وتقوم على تعزيز البعد الإنساني، والعلمي والحداثي، والعقلاني والقيمي، علمانية لا تعاني من أحادية في الرؤية أو مأزومة في الموقف، لتكون قادرة على مد جسور التعاون

والحوار، والعمل المشترك من أجل بناء دولة العدالة، ومجتمع العدالة.. (ص ١٢٨).

وإذا كان هذا هو الموقف من العلمانية، فإن ما يُسمّى اليوم بالإسلام السياسي ومشروعه لتطبيق الشريعة وإقامة العدالة، مُطالب هو الآخر بعدم السقوط في تجربة العلاقة بين الشريعة والعدالة، وأن يبلور رؤية تنطلق من الدائرة الواسعة للعدالة، رؤية تأخذ بعين الاعتبار مقاصد الشريعة والأحكام التبريرية، وأن تُوازن بين العدالة وتطبيق الشريعة، ومعرفة الواقع واحتياجاته. كل ذلك، في إطار فهم عميق ومتكامل ومتوازن للدين، ومراعاة للأبعاد الأخلاقية والتربوية. وهكذا يصبح مشروع الإسلام السياسي مشروع عدالة قائم على قيم دينية وإنسانية، جامعة وعابرة للمذاهب والطوائف والأيديولوجيات.

□ من أجل بناء علوم إنسانية على أساس العدالة الوحيانية

هذه من أهم الإشكاليات التي تناولها الكاتب، وختم بها بحوث ودراسات هذا الكتاب عن العدالة، وهي إشكالية كبرى استحوذت على اهتمام الفكر الإسلامي المعاصر، واحتلت مساحة كبيرة في سجلاته مع الفكر الغربي، ونظرياته وأيديولوجياته المنبثقة عن هذه النظريات التي وصفها بالعلمية، والتيارات المتغربة في العالمين العربي والإسلامي، خصوصاً حول مدى العلمية المدّعاة للعلوم الإنسانية الغربية ومناهجها ونتائجها، والتي حاولت العولمة، وقبلها الغزو الفكري، الترويج لها ونشرها باعتبارها مسلمات علمية، وغض الطرف عن جذورها الفلسفية والدينية والاجتماعية، وعلاقتها بالتطور الفكري والحضاري العام للمجتمعات الغربية، وصراعها على وجه الخصوص مع الكنيسة واللاهوت اليهودي - المسيحي.

طبعاً، ركّز المؤلف في معالجته لهذه الإشكالية على بُعد العدالة في مجال العلوم الإنسانية، وكيفية جعلها في خدمة مشروع العدالة، وليس على البُعد المرتبط بالعلمية والحقيقة، وما تُنتجه هذه العلوم من نظريات، وما ينبثق عنها من أيديولوجيات فكرية وسياسية واقتصادية... إلخ، ورؤية للكون بشكل عام.

وما يقترحه المؤلف في هذا الصدد، هو عدم إقصاء المعرفة الوحيانية في بناء علوم إنسانية عادلة. انطلاقاً من إيمانه بأن الرؤية الكونية الإسلامية والإيمانية هي رؤية عدالة، وفلسفة التاريخ ونهايته في المنظور الإسلامي والإيماني، هي فلسفة عدالة.. (ص ١٤٨). وبالتالي، يُمكن للعلوم الإنسانية - في نظره - أن تساهم في تشخيص الواقع بدقة علمية وموضوعية، وأن تساهم في اجترار الحلول للمشاكل والأزمات الواقعية المزمّة، انطلاقاً من القيم الوحيانية والإنسانية.

□ وقفات ومناقشات نقدية

وأخيراً، وبعد هذه الجولة السريعة، عرضاً وتحليلاً ومناقشة لأهم العناوين والإشكاليات التي تناولها هذا الكتاب، وناقشها المؤلف وأبدى رأيه فيها، لا يمكن أن ندعي الإحاطة بكل ما جاء فيه أو احتضنه، من مواقف وتحليلات مهمة لإشكاليات كبرى ومتعددة، فهذا غير متيسر في هذه القراءة السريعة، لكن ما أثارنا في هذا الكتاب، هو كثرة الإشكاليات وما يتفرع عنها، المعروضة فيه، وأهميتها، لكونها مرتبطة بموضوع في غاية الحساسية والأهمية وهو العدالة.

لكن هذا العرض المكثف، لهذا العدد الكبير من الإشكاليات، رغم أهميته ومساهمته النظرية في معالجة هذا الموضوع، إلا أن ذلك كان على حساب المعالجة التفصيلية لبعض الإشكاليات المهمة، والتي كانت في نظرنا بحاجة لتفصيل ومناقشة ومعالجة أعمق.

لذلك فقد جاءت المناقشات والآراء المقترحة كحلول أو بدائل مجملّة وعبرة عن عناوين، هي نفسها في حاجة للنقاش والتفصيل والبيان، كي لا تسقط في ما نبّه إليه المؤلف في أكثر من مكان في الكتاب، ويتعلق الأمر بالبحث النظري التجريدي، الذي وقعت فيه مسألة العدالة، على المستوى النظري، وكان سببا في إبعادها وإقصائها المتعمد عن الواقع والفعل الإنساني.

وهنا نشير إلى قضية نراها مهمة أشار إليها الكاتب بطريقة عابرة ومجملّة، في الوقت الذي تستحق فيه أن تُعالج بعمق وتوسع، في إطار إعادة النظر في مشروع العدالة والعوائق التي تقف في وجهه. لقد أشار المؤلف إلى أن العدالة - في المشروع السياسي الديني - كانت ضحية التأويلات الخاطئة للدين والانحراف عن قيمه الجوهرية، وهذه التأويلات ستصبح مرجعيات دينية متعالية على النقد والتمحيص، بفضل استغلال السلطة لها ودفاعها عنها وحراستها؟! لتبرير الظلم والإجحاف في حق الرعية، والسلوكيات المنافية للعدالة.

وهنا نتساءل: ألم يكن مجدّياً تسليط الضوء بشكل تفصيلي حول هذه القضية المهمة، لمعرفة تجليات هذه التأويلات المنحرفة والخاطئة للدين، وكيف تمّت؟ وما علاقة علماء الدين برجال السلطة والحكم؟ وكيف أثرت هذه العلاقة المشوّمة على مشروع العدالة؟ وكيف يمكن الآن معالجة هذه الإشكالية كي لا تتكرر، وتستمر مأساة العدالة؟

وما هي السُّبل، لتنزيه الدين وقيمه المتعالية، وتبرئته من التجارب التاريخية المسيئة للإيمان وللشريعة وللعدالة؟ نعتقد أن الإجابة عن هذه الأسئلة، كانت ستعمّق مساهمة الكتاب النظرية في توجيه الأنظار إلى أهم العوائق والتحديات التي وقفت ولا تزال في وجه

تنزيل مشروع العدالة على أرض الواقع في العالم الإسلامي.

كذلك، لاحظنا أن الكاتب لم يشر إلى دور السياسة في صناعة الاختلاف بين المكونات الاجتماعية والمذهبية والطائفية، أو استثماره وتفجيرها، والإبقاء على شعلة الصراع مشتعلة بين هذه المكونات، وهو يتحدث عن موضوع الوحدة والاختلاف، وفشل مشاريع التقريب في تحقيق الوحدة، ما نراه في أكثر من دولة في العالمين العربي والإسلامي، أن الصراع الدموي بين المذاهب والطوائف والإثنيات، مُرتبط ارتباطاً وثيقاً بالصراع السياسي المحلي والعالمي، وهو مجرد أداة بيد هذه القوى المتصارعة على النفوذ السياسي والهيمنة على الثروات، تحركه حيناً، فتشتعل المنابر والفضائيات بدعوات التكفير والتضليل والرفض للآخر، وتجمده حيناً آخر، فلا نكاد نسمع عن وجود تعددية مذهبية أو طائفية أو إثنية في منطقة ما.

لذلك، نعتقد أن من الأهمية بمكان أن يتم توجيه الأنظار إلى هذا العامل الرئيس في الصراع؛ لأن مشروعية الاجتهاد العقلية والنقلية، قد أوجدت الاختلاف والتعدد حتى داخل المذهب الواحد، والمتعصبون في كل مذهب لا يمكنهم تفجير الصراع وإعطاء البُعد الاجتماعي، إلا بمساعدة العامل السياسي، الذي قد يستغل هذا التعصب، فيذكي نار الفُرقة والتحارب، أو يجمعه في مهده، فيجرّمه ويُحاصره ويجعله حبيس صدور أصحابه.

هذه بعض الملاحظات النقدية، التي لا تُقلل من شأن ما جاء في هذا الكتاب، من جهد نظيري مهم وكبير، بذل في معالجة أهم وأخطر قضية فكرية وفلسفية ودينية، لها أبعاد وتحليلات، وتداعياتها تمس بشكل مباشر واقع الإنسان والمجتمع، في الماضي والحاضر والمستقبل.



مؤتمر: القرآن الكريم في الدراسات الاستشرافية المعاصرة:

مقاربات نقدية لموسوعة القرآن - ليدن

بيروت، عقد عن بعد في الفترة ما بين ٢٣-٢٤ سبتمبر ٢٠٢٠م

محمد تهامي دكير

□ مدخل: الاستشراق والقرآن الكريم

منذ أن ظهرت الكتابات والدراسات الاستشرافية، مواكبة للغزو العسكري للشرق بشكل عام، والعالمين العربي والإسلامي على وجه الخصوص، كان الاهتمام واضحاً من جانب مجموعة من المستشرقين بالكتاب المقدس للدين الإسلامي، أي القرآن الكريم، وهذا الاهتمام، لم تكن له خلفيات علمية بحتة، بل حرّكته أهداف سياسية وأيديولوجية ودينية كذلك.

فالقرآن يُعتبر روح الحضارة الإسلامية وقلبها النابض، الذي تفجّرت منه المعارف الإسلامية عبر التاريخ ولا تزال، وهو الحامي والحاضن للغة العربية والضامن لاستمراريتها، كما يُعتبر العنصر الفاعل والحلي الذي يجعل المسلمين يتشبثون بهويتهم الدينية والحضارية، ويدافعون عن وحدتهم ونهضتهم، في مواجهة الاستعمار الغربي وقوى الهيمنة الأخرى.

لذلك، فقد وجّه الاستشراق -اليد الفكرية للاستعمار- سهامه السامة للنيل منه، والطعن في قداسته وقوته وتميزه، وإثارة الشبهات والشكوك حول تاريخ تدوينه ولغته ومضمونه وتفسيره... إلخ، كما تعرّض القرآن الكريم

للتحريف عن طريق الترجمات السيئة والرديئة للغات الأوروبية، من أجل رسم صورة مزيفة وسلبية له في الفكر الغربي، للحيلولة دون وقوع أي تأثير إيجابي عند الاطلاع عليه، من طرف الطلبة والباحثين وعامة الناس في الغرب، خصوصاً وقد ظهرت موجة من اعتناق الإسلام في أوروبا وبين المستعمرين، بعد الغزو العسكري للعديد من المناطق والدول العربية والإسلامية.

لذلك، فأغلب الدراسات الاستشراقية التي أنجزت عن القرآن، خلال القرنين الماضيين، كانت تُعاني من غياب العلمية والموضوعية، وسقطت في التحيز والتهافت وكثرة المغالطات والشبهات الكثيرة، مثل محاولات الترويج لأفكار كنسية قديمة، تدعي أن القرآن ما هو إلا سرقات مشوهة لما ورد في التراث الديني اليهودي والمسيحي، صاغه نبي الإسلام باللغة العربية. وكذلك محاولات التشكيك في تلقي رسول الإسلام للوحي الإلهي، والترويج لفكرة تاريخية القرآن وأحكامه والتشريعات الواردة فيه.

لكن إلى جانب هذه الدراسات المتحاملة على القرآن الكريم، كانت هناك استثناءات قليلة، حيث ظهرت كتابات حاول أصحابها التعرف العلمي إلى القرآن، كما أسفرت جهود بعض المستشرقين عن اكتشاف عدد من المخطوطات النادرة للقرآن، والعناية بها وحفظها من الضياع، وكذلك إنجاز عدد من البيبلوغرافيات الخاصة بالمفسرين، وكتب التفسير القديمة، بالإضافة إلى محاولات لترجمة معاني القرآن بأمانة وموضوعية. كما أن الأسئلة التي طرحوها كانت مفيدة للبحث العلمي، وليس للتشكيك وإثارة الشبهات لإبعاد المسلمين عن قرآنهم، وزعزعة إيمانهم بقداسته وعلو مكانته شكلاً ومضموناً.

وهذان الاتجاهان في التعاطي مع كتاب الإسلام المقدس، لا يزالان يهيمنان على الدراسات الاستشراقية الغربية، ومن أهم هذه الدراسات المعاصرة التي نالت الكثير من الاهتمام في أوروبا والعالم، وكانت محل نقاش وجدل داخل العالم الإسلامي، موسوعة (ليدن). حيث قام عدد من المستشرقين الغربيين المعاصرين، من أوروبا والولايات المتحدة الأمريكية، وبالتعاون مع عدد من المستشارين العرب والمسلمين، الذين يُدرّسون في الجامعات الأوروبية، بتأليف موسوعة قرآنية معاصرة متخصصة أطلق عليها اسم «موسوعة القرآن - ليدين» (Encyclopaedia of the Quran)، نسبة إلى مدينة ليدين الهولندية.

ضمّت الموسوعة مجموعة من البحوث والدراسات المتمحورة حول القرآن وتفسيره وعلومه، وقد حظيت هذه الموسوعة القرآنية بدعم من دار نشر بريل الهولندية. وقد بدأ العمل فيها سنة ١٩٩٣ م، حيث تشكّل فريق العمل من المحرّر العام: جين دمن ماك أوليف

(Jane Dammen Mc Auliffe)، أمريكية/ أستاذة في جامعة جورج تاون بواشنطن، وعدد من المحررين هم:

- كلود جيلوت (Claude Gilliot): فرنسي/ أستاذ في جامعة إيكس أون بروفانس.
- وليام جراهام (William Graham): أمريكي/ جامعة هارفرد.
- وداد قاضي: لبنانية أمريكية/ جامعة شيكاغو.
- أندريو ريبين (Rippin Andrew): كندي/ جامعة فكتوريا.

ومحررون مساعدون هم:

- مونيك برنارد (Monique Bernards): هولندية/ جامعة فليجمن.
- جوهان نافاس (John Nawas): بلجيكي/ جامعة لوفان الكاثوليكية.

وفريق من المستشارين هم:

- نصر حامد أبو زيد: مصري/ جامعة ليدن - هولندا.
- محمد أركون: جزائري/ جامعة السوربون - فرنسا.
- جيرهارد بورينغ (Gerhard Bowering): ألماني/ جامعة بيل.
- جيرالد هاوتنج (Gerald R. Hawting): بريطاني/ جامعة لندن.
- فريدريك ليمهاوس (Frederik Leemhuis): هولندي/ جامعة غروننغن.
- أنجيليكا نويفيرت (Angelika Neuwirth): ألمانية/ جامعة برلين.
- أوري روبين (Uri Rubin): إسرائيلي/ جامعة تل أبيب.

وقد صدرت هذه الموسوعة في ستة مجلدات بين (٢٠٠١-٢٠٠٦م)، وتشتمل على ٦٩٠ مدخلا مرتبة على أساس الحروف الهجائية الإنكليزية، وهي على نوعين:

- مداخل الأشخاص والمفاهيم والأماكن والقيم والأعمال والوقائع، الموجودة في النص القرآني، أو لها ارتباط وثيق بالنص القرآني.
- مداخل الدراسات والأبحاث القرآنية الموضوعية.

وإذا كانت هذه الموسوعة قد لاقت استحساناً وإعجاباً من قبل بعض الباحثين في الغرب والعالم العربي، إلا أن قسماً آخر من الباحثين لم يكن راضياً عن الخلط المنهجي والإشكالات المضمونية الواردة فيها، لذلك فقد كتبت عنها مجموعة من الدراسات النقدية والتحليلية والتقويمية لما ورد فيها.

لنقد الأبحاث والدراسات الاستشراقية للقرآن الكريم، الواردة في هذه الموسوعة، وتحليلها وتقويمها، وللمساهمة في الحد من التأثيرات السلبية التي تركتها بعض الأبحاث

والدراسات الواردة في هذه الموسوعة، على عدد من المفكرين والمراكز البحثية والمؤسسات التعليمية في العالمين الغربي والإسلامي. ولاستقطاب باحثين متخصصين لتعزيز البحث النقدي لموسوعة القرآن (ليدن) وغيرها من الدراسات الاستشراقية للقرآن الكريم...

نظمت العتبة العباسية في مدينة كربلاء المقدسة، عبر المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية في بيروت، ودار الرسول الأكرم ﷺ في كربلاء، تحت شعار: ﴿إِنْ هُوَ إِلَّا ذِكْرٌ وَقُرْآنٌ مُبِينٌ﴾ [يس: ٦٩]، المؤتمر العلمي الدولي الأول بعنوان: «القرآن الكريم في الدراسات الاستشراقية المعاصرة: مقاربات نقدية لموسوعة القرآن - ليدن».

انعقد المؤتمر يومي الأربعاء والخميس، في ٢٣-٢٤ أيلول (سبتمبر) ٢٠٢٠م، مستفيداً من تقنية العالم الافتراضي، عبر تطبيق (zoom)، شارك في المؤتمر باحثون من دول عربية عدة ومن إيران، وقد قدمت فيه ١٥ دراسة خلال خمس جلسات علمية.

□ الجلسة الافتتاحية

انطلقت أعمال المؤتمر، بكلمتين لكل من مدير المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية في بيروت الشيخ حسن الهادي، والأستاذ عادل نذيريري، مدير دار الرسول الأعظم ﷺ في كربلاء المقدسة (العراق)، وقد تحدثا عن أهداف المؤتمر، وأهمية رصد وتتبع كل ما يصدر في الغرب من دراسات وبحوث وكتب وموسوعات تتعلق بالقرآن الكريم، لمعرفة ما تضمنته من آراء وأفكار وتوجهات ومواقف، للتعرف عليها ونقدها، وتصويب ما تضمنته من خلل منهجي أو مضموني في دراسات وبحوثها، التي تُقدم للطلبة والباحثين في الجامعات الغربية باعتبارها دراسات أكاديمية علمية، متحررة من أي تحيز أيديولوجي مناهض للدين الإسلامي وكتابه المقدس.

□ الجلسة العلمية الأولى

تحت عنوان: «موسوعة القرآن - ليدن مقاربات نقدية في منهجيتها ومساراتها وتنفيذها»، انطلقت أعمال المؤتمر بالجلسة العلمية الأولى، التي ترأسها الشيخ لبنان الزين (من لبنان)، وقد تحدث في البداية د. جميل حمداوي (باحث من المغرب) عن: «القرآن الكريم في الدراسات الاستشراقية المعاصرة: موسوعة ليدن القرآنية في ضوء تحليل المضمون»، قدم الباحث في البداية تعريفاً مختصراً للموسوعة، واستعرض التفسيرات الاستشراقية للقرآن الكريم، كما وردت في هذه الموسوعة، كاشفاً عن المنهجيات والآليات التي استخدمها المستشرقون في دراساتهم للقرآن، ومميزاً بين المنصف منها والمتحامل وغير الموضوعي.

وقد استعرض الباحث حمداوي عددًا من الآراء الواردة في دراسات الموسوعة، والتي كانت محل نقاش وجدل بين الباحثين، حيث ناقشها وحاجج أصحابها وردّ على ما أثاروه من شبهات بالأدلة والبراهين العلمية.

الكلمة الثانية في هذه الجلسة، كانت للدكتور حسين لطيفي (من إيران) عن «الاختيار الانتقائي واللامتوازن للمعلومات في موسوعة القرآن - ليدن»، أكد الباحث فيها وجود خلل منهجي كبير في هذه الموسوعة، تمثل في الاختيار الانتقائي، والبيان غير المتوازن للمعطيات. وهذا ما انعكس سلبًا على القيمة العلمية لهذا المنتج المعرفي الكبير، وأدى إلى ظهور أخطاء فادحة ومفاهيم ومواقف وآراء لا تمتُّ إلى الحقيقة العلمية أو الواقع بصلة.

من جهته قدّم الدكتور الشيخ فيصل العوامي (من السعودية) ورقة بعنوان: (الموسوعة القرآنية - ليدن ملاحظات في الضبط العلمي والتثبت المصدري: وقفات في زوايا العرض القصصي القرآني)، وفيها أشار الباحث إلى أهمية الدراسات الاستشرافية الخاصة بالقرآن الكريم، لجهة طرحها عددًا من الأسئلة الحرجة التي قد لا يتجرأ الباحث المسلم على طرحها، وهذا يُمكن أن يكون له انعكاس إيجابي من حيث الدفع باتجاه البحث والمناقشة والتحليل والنقد والتقييم... إلخ.

الأمر الذي قد يؤدي - في تصور الباحث العوامي - إلى تنشيط البحث العلمي في مجال الدراسات القرآنية، وبالتالي، فالعقل الإسلامي قادر على التعاطي بإيجابية موضوعية مع هذه الأسئلة، والرد عليها ومناقشتها، وإيجاد الأجوبة والردود العلمية المتقنة والمنطقية على الكثير من الآراء والشبهات التي تروج لها الدراسات الاستشرافية. كما أشار الباحث إلى بعض الإيجابيات المنهجية الواردة في هذه الدراسات الاستشرافية، مُنبهًا إلى ما شاب بعض التفاسير الإسلامية من خلل، عند اعتماد المفسرين على أخبار وقصص مختلفة، وهذا ما ظهر بوضوح في تفسير القصص القرآني وسير الأنبياء، فهناك الكثير من الآراء والمواقف التي يجب التحفظ عليها ونقدها، وعدم إتاحة الفرصة للاستشراق الغربي لاستغلالها أو الانطلاق منها لاتخاذ مواقف مُشكّكة أو متحاملة على القرآن الكريم.

الورقة الرابعة، كانت بعنوان: «التحيّز المعرفي في موسوعة القرآن - ليدن: مداخل الأنبياء أنموذجًا»، قدمها السيد بريد الميالي (من العراق)، وفيها أكد أنّ الباحث الغربي في تعاطيه مع الثقافة والتراث الفكري المشرقي عمومًا والتراث الفكري الإسلامي على وجه الخصوص، لم يكن موضوعيًا في الغالب الأعم، بل سقط في التحيّز وعدم الإنصاف، بسبب عدم تحرّره من خلفياته الفكرية والدينية والحضارية ومواقفه المسبقة من الشرق وحضارته،

والتي تأثرت بطابع الصراع التاريخي الطويل.. وهذا ما يظهر بوضوح -حسب الباحث- في موقفه من القرآن الكريم على وجه الخصوص. وموسوعة ليدن القرآنية لم تُشكل استثناء علمياً، بل سقطت بحوثها ودراساتها في التحيز في الكثير من الموارد، وقد ضرب الباحث على ذلك بعض الأمثلة، ما انعكس سلباً على ادعاء العلمية والموضوعية الأكاديمية في هذه الموسوعة.

□ الجلسة العلمية الثانية

تحت عنوان: «علوم القرآن والدراسات القرآنية في موسوعة القرآن - ليدن: مقاربات نقدية» انعقدت الجلسة العلمية الثانية، التي ترأسها السيد مصطفى مكة (من لبنان)، وقد تحدث فيها في البداية الشيخ الدكتور محمود سرائب (من لبنان)، عن: «مدخل هيئة القرآن وبنيته: دراسة نقدية لآراء المستشرق الألمانية أنجليكا نوفييرت»، حيث أشار في البداية إلى ما تعتقده هذه المستشرق من آراء ونظريات تتعلق بالقرآن الكريم مثل: إيمانها بتطور بنية السور القرآنية، وأن بعض السور قد صيغت عدة مرات، وكذلك ادّعاؤها باقتباس القرآن من الكتب المقدسة السابقة عليه.. ثم قام الباحث بتحليل هذه الآراء ونقدها، حيث تناول مسألة المصادر والمنهجية المتبعة في دراسة القرآن، وكذلك تقويم بعض ما توصلت إليه من نتائج.

الكلمة الثانية، قدّمها الشيخ الدكتور تحسين عبد الرحمن البدري (من العراق)، وجاءت تحت عنوان: «اضطراب النص القرآني في كلمات أنجليكا نوفييرت»، وفيها عرض الباحث للشبهات التي روج لها المستشرقون بخصوص القرآن الكريم، وتبنتها هذه المستشرق التي كان لها نصيب وافر في بحوث موسوعة (ليدن). وقد أثبت الباحث بالأدلة العلمية الموضوعية، تهافت ادّعاء الاضطراب في النص القرآني، بل على العكس تماماً، فأهم ما يميز القرآن الكريم، هو انسجام آياته وخلوه من التناقض. أما سبب هذا الادّعاء، فهو حسب الباحث، وجود تفاسير مضطربة لبعض الآيات، والاختلاف في تحديد مواقع بعض الآيات الأخرى، وكذلك مسألة محاكاة القرآن للأساليب العربية في الخطابات الشفهية.

من جهته، قدّم السيد حسين إبراهيم (من لبنان) ورقة بعنوان: «الوحي والإلهام: دراسة نقدية لمساهمة دايفيد ماديغن في موسوعة القرآن»، وفيها استعرض مجموعة من النقاط، تناول فيها آراء هذا المستشرق بالنقد والتحليل، مثل: رأيه في الوحي، وادّعائه بأنه تجربة نبوية، وكذلك مسألة ألفاظ القرآن هل هي من الله أم من صياغة نبوية. وفي الأخير، قدم تقويماً شاملاً لما ورد في دراسته، بخصوص الموسوعة، وموضوع الوحي فيها على وجه الخصوص.

□ الجلسة العلمية الثالثة

تابع المؤتمر أعماله في اليوم الثاني، بجلسة علمية ثالثة، تحت عنوان: «علم التفسير ومناهجه في موسوعة القرآن - ليدن: مقاربات نقدية»، وقد ترأسها الدكتور محمد مرتضى (من لبنان)، وقدم فيها في البداية الشيخ محمد زراقط (من لبنان) مداخلة بعنوان: «مناهج التفسير عند المسلمين: حضورها وغيابها في موسوعة ليدن: دراسة نقدية»، في البداية تحدث الباحث عن أهمية الموسوعة، وتمايزها عما صدر من كتابات غربية عن القرآن الكريم، كما كشف عن النقاط الإيجابية والسلبية في هذه الموسوعة، وكيف تعامل المستشرقون مع القرآن بشكل عام.

الدكتور أحمد عطية (من مصر)، قدم ورقة بعنوان: «نقد مقالة تفسير القرآن في مطلع العصر الحديث والمعاصر لراترود ويلانت»، وفيها كشف عن الاضطراب الذي ميز آراء هذا المستشرق كما وردت في موسوعة ليدن، وقد ظهر ذلك بوضوح - حسب الباحث - في الخلط الذي وقع فيه، في فهمه للتفسير العقلي للقرآن الكريم، وكذلك الخلط في فهم اتجاهات التفسير العلمي. وقد بين الباحث مواطن هذا الخلط، ورد على النتائج المضطربة التي توصل إليها هذا المستشرق.

الكلمة الثالثة في هذه الجلسة، جاءت بعنوان: «لغة القرآن وأسلوبه في موسوعة القرآن: عرض ونقد»، وقدمها الدكتور عبد الرحمن صالح علي (من مصر)، وقد وجه فيها الباحث نقداً لاذعاً لما كتبه كل من كلود جيليو وبيير لارشير، متهماً إياهما بعدم الدراسة للغة القرآن مباشرة، وإنما اعتماداً على ما كتبه المستشرقون من قبل، ولذلك جاءت آراؤهما حول لغة القرآن متهافئة، وكذلك ربطهم لغة القرآن باللغة السريالية. وقد ردّ الباحث على جميع الشبهات التي أثارها هذان المستشرقان وفنّدها، وكشف عن الخلط الذي وقع فيه، على مستوى المصادر المعتمدة لديها.

□ الجلسة العلمية الرابعة

تحت عنوان: «الدراسات الكلامية في موسوعة القرآن - ليدن: مقاربات نقدية»، عقدت هذه الجلسة برئاسة الدكتور شعلان عبد علي سلطان (من دار الرسول الأكرم ﷺ في كربلاء)، وقد تحدث فيها في البداية الشيخ الأسعد بن علي قيدارة (من تونس) عن: «الأديان في موسوعة القرآن ليدن: التعددية الدينية»، بعد الإشارة إلى فن تأليف الموسوعات في الغرب، والتعريف بموسوعة ليدن، قدم الباحث عرضاً تحليلياً نقدياً للمقولات

الاستشرافية الواردة في الموسوعة، كما تحدث عن مفهوم الدين والتعددية الدينية في الرؤية القرآنية.

أما الدكتور نور الدين أبو لحية (من الجزائر) فقد قدّم مداخلة بعنوان: «الاعتقادات في موسوعة القرآن - ليدن: مدخل الإيمان والكفر نموذجًا»، استعرض فيها -بالتحليل والنقد- ما ورد في الموسوعة بخصوص الاعتقادات وما تضمنته من شبهات ومغالطات، على مستويات عدة، حيث تميز التلخيص الانتقائي لبعض المسائل بالخلل، والسقوط في بعض الأخطاء المتعلقة بما يسميه المستشرقون بتاريخية القرآن، وتمييزهم بين القرآن المكي والمدني، وكذلك لاحظ الباحث الخلل المنهجي والقصور العلمي، الظاهر في محاولة التركيز على إثارة الخلافات المذهبية. أما على مستوى المضمون فقد كشف الباحث حجم المغالطات التي وقعت فيها الموسوعة، في قضايا الجبر والاختيار، التسامح، الجهاد في سبيل الله، والولاء والبراء.

□ الجلسة العلمية الخامسة

ترأسها الدكتور ليث قابل الوائلي (من دار الرسول الأعظم ﷺ في كربلاء)، وقد قدمت فيها ثلاث مُداخلات، الأولى للدكتور سعد الغنامي (من العراق) الذي تحدث عن: «التشريعات العبادية في موسوعة القرآن - ليدن: مقاربات نقدية»، وقد ناقش فيها الباحث مجموعة من الشبهات والمغالطات، الواردة في الموسوعة، والخاصة بمجال العبادات والأحكام والتشريعات، وقد تناول الباحث المداخل التالية: مدخل البلوغ للكاتب تشارلز آدمز، ومدخل المباح والحرام، للكاتب جوزيف إ. لوري، ومدخل الأمر والنهي للكاتب مايكل كوك، مدخل رمضان للكاتبة أنجليكا نوفيرت.

وتحت عنوان: «القرآن والنساء في موسوعة ليدن القرآنية: قراءة تقويمية» تحدث الأستاذ عماد عشاوي (من مصر)، حيث استعرض النماذج التي عرضتها هذه الموسوعة، والمتعلقة بنساء النبي ﷺ وعلى الخصوص السيدتين خديجة وعائشة، وابنته السيدة فاطمة الزهراء، موجّهًا النقد لكيفية هذا العرض ومضمونه والنتائج التي توصل إليها، وفي الأخير كشف عن الرؤية القرآنية للمرأة.

المداخلة الأخيرة في هذه الجلسة، قدمها الأستاذ زكي الميلاد (من السعودية)، وجاءت تحت عنوان: «الحضارة والعمران في موسوعة - ليدن: قراءة تقويمية»، في البداية، تحدث الباحث عن أهمية الحضارة الإسلامية ومكانتها بين الحضارات، ودور القرآن في نشوء هذه الحضارة وتطورها وتميزها. كما تحدث عن الدراسات القرآنية في الغرب، وما

يُميزها من إيجابيات وسلبيات، مشيرًا إلى غياب الاهتمام بموضوع الحضارة الإسلامية والعمران الإسلامي، في موسوعة ليدن، رغم أهميتها.

ومن المقالات التي تناولتها مداخله الباحث الميلاذ: مقالة «الجماعة والمجتمع في القرآن» للكاتب فريدك ديني، ومقالة «القرآن والحياة اليومية» للدكتور نصر حامد أبو زيد، ومقالة «الفن والهندسة في القرآن» للكاتب أوليغ غرابار. وقد استعرض الباحث ما جاء في هذه المقالات، مع التحليل والتقييم والنقد.

□ توصيات المؤتمر

وقد ختمت فعاليات المؤتمر بكلمة مدير المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية الشيخ حسن الهادي، وبعدها، تليت التوصيات العامة التي خرج بها المؤتمر وهي:

أولاً: إصدار البحوث المقدمة في المؤتمر، ضمن كتاب خاص باللغة العربية، وترجمة مادة علمية مركزة منها إلى اللغة الإنكليزية، وإرسالها إلى المعنيين بموسوعة القرآن (ليدن)، ليطلعوا على وجهة نظر الباحثين المسلمين في أطروحاتهم.

ثانياً: توجيه الباحثين ومراكز البحث والمؤسسات التعليمية الجامعية والحوزوية، نحو البحث النقدي للموضوعات القرآنية المطروحة في موسوعة القرآن (ليدن)، والعمل على إصدارها في سلسلة أبحاث ودراسات نقدية، وترجمتها إلى اللغات الأخرى، ولاسيما الإنكليزية لغة الموسوعة نفسها.

ثالثاً: مكتبة رئيسة تحرير الموسوعة السيّدة جن ماك أوليف، وعرض الملاحظات العلمية (المضمونية والمنهجية والفنية) التي سجّلها الباحثون المشاركون في المؤتمر، مع الدعوة للالتزام بما التزمت به في مقدمة الموسوعة من استعدادها الدائم للتطوير والمراجعة في الطبقات اللاحقة، لعلّها تحقق هدفها في جعل القرآن متاحاً للفهم الصحيح من قبل الإنسان، شرقاً كان أم غرباً.

رابعاً: تفعيل المشاريع البحثية الموسوعية التأصيلية الإسلامية، المرتبطة بتفسير القرآن الكريم وعلومه والدراسات القرآنية، وتشجيع الباحثين المسلمين المتخصصين، ودعمهم للانخراط في هذه المشاريع، وإصدارها ضمن سلسلة أعمال مشتركة باللغة العربية وبلغات أوروبية أخرى، ولاسيما الإنكليزية والفرنسية والألمانية.

خامساً: متابعة ما يثيره الغرب والاستشراق من أبحاث ودراسات وأنشطة بحثية راهنة ترتبط بالقرآن، ورصدها ونقدها، وتقويمها.

سادساً: تركيز الاهتمام على رصد الحركة العلمية والبحثية في مجال الدراسات الاستشراقية للقرآن الكريم وعلومه وتطوراتها في العقود الأربعة الأخيرة.

سابعاً: تحديد الأولويات في مجال رصد الدراسات الاستشراقية للقرآن الكريم، والبحث فيها، ونقدها، وتقويمها، وترجمة الإصدارات النقدية إلى اللغات الأوروبية.

ثامناً: ترجمة ما يحتاج إلى ترجمة، من دراسات وكتب وأبحاث استشراقية عن القرآن الكريم، من اللغات الأوروبية الأم، ولا سيما الألمانية والفرنسية والإنجليزية، بهدف إتاحتها للنقد والتقويم أمام الباحثين العرب.

تاسعاً: تفعيل التواصل العلمي والبحثي مع المراكز البحثية والمؤسسات التعليمية الجامعية الغربية، بصدد توجيهها نحو المرجعيات الإسلامية الأصيلة في تفسير القرآن الكريم وعلومه، والمنهجيات والآليات المعتمدة في دراسة القرآن وفهمه، ورفدها بأسماء الباحثين المسلمين المعاصرين المتخصصين في مجال تفسير القرآن وعلومه.

عاشراً: متابعة عقد مؤتمرات أخرى وندوات علمية، بشكل دوري، تناول تقويم ما يُنتجه الغرب المعاصر، من دراسات ترتبط بالقرآن الكريم.

الحادي عشر: التعاون مع مراكز بحثية ومؤسسات تعليمية جامعية وحوزوية، في تعزيز البحث في مجالات الدراسات الاستشراقية للقرآن الكريم وتطويره، من خلال إقامة أنشطة بحثية وعلمية مشتركة معها، من مؤتمرات، وندوات، ومهرجانات، وورش تأهيلية للباحثين، وحلقات بحثية، ومؤلفات، تناول موضوعات وتحديات معاصرة وحديثة، لها ارتباط بمجالات البحث في الدراسات الاستشراقية للقرآن الكريم.



قراءة فلسفية في نظرية تعارف الحضارات

عند زكي الميلاد

- رسالة ماستر في الفلسفة التطبيقية،
جامعة الجزائر ٢، كلية العلوم
الإنسانية، قسم الفلسفة.
- إعداد: أمينة معتوق.
- إشراف: الدكتورة فريدة أولمو.
- الصفحات: ١٣٣ من القطع الكبير.
- تاريخ المناقشة: ٢٨ سبتمبر ٢٠٢٠م.

□ مدخل

إن المتأمل في هذا العالم يجد نفسه أمام عدة متغيرات شهدها العصر الراهن، قد مسّت مختلف المفاهيم العلمية والفلسفية والتقنية، بعد أن سادت أيديولوجيات وسياسيات العولمة، وتأثيرها في مرحلة ما بعد الحرب الباردة، وأحداث الحادي عشر من سبتمبر ٢٠٠١م، ولذا تجسّدت آثارها على واقعنا الاجتماعي والاقتصادي والثقافي.

هذه التغيّرات عمّقت الصراعات بين الحضارات، وطرحت مشاكل

مشتركة، وقضايا تجاوزت حدود الإقليم الواحد، خاصة بعد طغيان المركزية الغربية على مختلف الفضاءات، وهذا ما دعا إلى فهم فلسفة الحضارة ودراستها بصورة أعمق، لأنها الوعاء الذي يحتضن مثل هذه القضايا والمشاكل ويسعى إلى إعادة تنظيم العالم.

وهذا ما دعا إلى طرح عدة أطروحات فلسفية، ولعل أبرزها أطروحة «صدام الحضارات» لصمويل هنتنغتون التي روّجت لمفاهيم وتصورات عدوانية في إطار تحديد علاقتها مع الآخر وبالتحديد مع المسلمين، وأطروحة «حوار الحضارات» لروجيه غارودي باعتبارها مشروع نقدي تقويمي للحضارة الغربية، وتسعى لإنقاذ الإنسان من مخاطرها، لكن مع غياب شروط الحوار الفعّال وضع فكرة الحوار على المحك.

وفي ظل هذه المتغيّرات التي شهدتها العصر الراهن بزغت أطروحة «تعارف الحضارات» للمفكر السعودي زكي الميلاد، وجاءت على ضوء نقد واقع العلاقة بين الحضارات، ونقد المفاهيم السائدة، حيث يطرح فيها رؤية كونية إسلامية جديدة كخيار ثالث بين الصراع والحوار، فهي محاولة لإعادة الحياة للفكر السياسي العربي الإسلامي المعاصر وتجديده.

من هنا بدأت الحاجة لفهم هذا الموضوع، والتعرّف إلى عناصر بنائه، في محاولة استشراف مستقبل العلاقات، والبحث عن متطلبات تحقيقه من أجل الوصول إلى شراكة حضارية يتم فيها استنهاض كافة الحضارات، وتفعيل دور الحضارات خاصة الضعيفة مادياً، لتتأصل ثقافة التعارف والتسامح والتقارب كقيم عالمية، ثم تترجم إجرائياً في واقع الناس إلى ثقافة سلوكية ليتحقّق السلام العالمي في زمن القرية العالمية الواحدة.

بهذا الأفق جاءت نظرية «تعارف الحضارات» المستنبطة من القرآن الكريم في قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ﴾^(١)، ونحن بحاجة إلى طرح نظرية «تعارف الحضارات» على مشرحة البحث والتحليل، والاهتمام لمعرفة محدداتها وتحليلاتها، ومن ثم فإن بحثنا يندرج ضمن هذا المسعى، فهو محاولة لفهم تراثنا الفكري والحضاري الإسلامي، وتوضيح رؤية زكي الميلاد الحضارية، ويتجلى بحثنا الموسوم بعنوان: «قراءة فلسفية في نظرية تعارف الحضارات عند زكي الميلاد».

ومن هنا يمكن أن نبلور الإشكالية التالية: هل تعدّ مقولة «تعارف الحضارات» عاملاً جوهرياً في تحديد العلاقات الإنسانية الخارجية بين الوحدات الدولية؟ وبديلاً

(١) سورة الحجرات، الآية: ١٣.

جوهرياً لتجنب الصراعات الدولية؟

ومن خلال هذه الإشكالية الرئيسة يمكن أن نطرح إشكاليات وتساؤلات جزئية، ستناقش في كل فصل ومبحث في هذه الدراسة، من هذه التساؤلات:

- هل يمكن اعتبار فكرة الصدام حتمية سياسية تحكم العلاقات بين الدول؟
- هل يعدّ الحوار الخلاص النهائي للبشرية من فكرة الصدام؟
- لماذا بدأ الاهتمام بفكرة التعارف بين الحضارات في عالم العلاقات الدولية؟
- كيف يمكن إقامة تعارف بين الحضارات الإسلامية والحضارة الغربية مع العلم أن كل من الأنا والآخر يحمل تصوّرات عدائية بين أطراف العلاقة؟

إن هذه التساؤلات التي توطر هذه الدراسة، والتي سوف نحاول الإجابة عنها ومناقشتها، وتحليل الأفكار الواردة فيها بالتفصيل، ولهذا وضعت هيكل عام يقوم على مقدمة، وثلاث فصول، وخاتمة.

محتويات الدراسة

المقدمة: وهي عبارة عن مدخل نعرف فيها بالموضوع وأهمية دراسته، والهدف منه، ثم البحث عن تشخيص إشكالية الدراسة.

الفصل الأول: جاء بعنوان: «التأسيس الفلسفي لمفهوم الحضارة» تناولت فيه مبحثين، تعرضت في المبحث الأول الموسوم بعنوان: «مفهوم الحضارة» إلى ضبط مفهوم الحضارة من الناحية اللغوية والاصطلاحية سواء في الفكر العربي أو الفكر الغربي. أما المبحث الثاني الموسوم بعنوان: «نظريات في العلاقات بين الحضارات» فقد تطرقت إلى إشكالية العلاقات بين الدول والحضارات، موضحة في ذلك أطروحة الصدام التي تعكس النزعة المركزية للنموذج الحضاري الغربي، وكذا أطروحة حوار الحضارات التي تعكس الموقف النقدي للحضارة الغربية، بالإضافة إلى تسليط الضوء على بعض الردود تجاه هاتين الأطروحتين سواء من طرف بعض المفكرين بصفة عامة، وبصفة خاصة من طرف زكي الميلاد.

وحمل الفصل الثاني عنوان: «نظرية تعارف الحضارات» التي كانت الحل البديل بالنسبة إلى زكي الميلاد، والوسيط بين نظرتي الصدام والحوار، الذي يمكن أن يعيد بناء الإنسان والحضارة متجاوزاً جملة الأزمات التي خلفتها الحضارة الغربية، فقد ضمنته مبحثين كذلك تناولت في المبحث الأول الموسوم بعنوان: «تعارف الحضارات وزكي الميلاد» نبذة عن سيرة زكي الميلاد ومساره الفكري، وأشارت كيف قام الميلاد بنحت هذا المفهوم الجديد،

ولهذا قدمت تعريفاً بمفهوم التعارف عند زكي الميلاد، ثم الحديث عن أبرز المرتكزات والأسس التي استند إليها في طرح هذه النظرية. أما المبحث الثاني الموسوم بعنوان: «نظرية تعارف الحضارات.. الأهمية والأهداف» فقد خصصته لإبراز القيمة الدلالية التي تقدمها لنا نظرية تعارف الحضارات والأهداف التي تسعى إليها.

أما الفصل الثالث والأخير فقد حمل عنوان: «تجليات نظرية تعارف الحضارات»، واحتوى على مبحثين، تحدثت في المبحث الأول الموسوم بعنوان: «نظرية تعارف الحضارات.. المشروع والتحديات» عن المشروع الحضاري الإسلامي المعاصر الذي جاء به الميلاد ليلائم وقائع وظروف العصر الراهن، لذا فقد بين لنا كيفية صياغته وعلاقته بنظرية التعارف، كونه يعمل على استنهاض الحضارة الإسلامية، ثم التطرق إلى انعكاسات هذه النظرية مع الإشارة إلى التحديات والصعوبات التي واجهتها واعترضت طريقها.

وبما أن النقد هو ميزة كل عمل فلسفي، فقد جاء المبحث الثاني الموسوم بعنوان: «نظرية تعارف الحضارات.. التقويم والنقد» مخصصاً للحديث عن أبرز النقاشات التي تداولت فكرة تعارف الحضارات في الأوساط الفكرية والسياسية، حيث تميزت بين التأييد والرفض.

والخاتمة: وقد شملت أهم النتائج التي تحصلت عليها من خلال هذه الدراسة.

وأخيراً ذيلت هذه الدراسة بقائمة من المصادر راعيت فيها الترتيب الزمني، أما المراجع المعتمدة فقد رتبته حسب الترتيب الهجائي لحروف اللغة العربية، كما وضعت فهرست للعناوين والموضوعات التي شملتها هذه الدراسة.

مناهج الدراسة

مما لا شك فيه أن كل دراسة علمية أكاديمية لا بد أن تركز على مناهج علمية لتقديم نتائج صحيحة، وهذه الدراسة لا تخرج عن هذا السياق العلمي، فقد استثمرت المناهج البحثية التي تتطلبها هذه الدراسة. وارتكزت في الأعم الأغلب على المنهج التحليلي الاستقرائي لتحليل ما ورد من أفكار ورؤى من جهة، كما ارتكزت على المنهج المقارن من أجل مقارنة الأفكار بغيرها من أفكار المفكرين الآخرين من جهة أخرى، ومن جهة ثالثة استعنت بالمنهج التاريخي كلما دعت الحاجة إلى ذلك، لكون أن بعض المواضيع لا تفهم إلا في إطارها التاريخي، مع استثمار المنهج النقدي الذي يعكس سمة كل بحث فلسفي يسعى لتحقيق الموضوعية التي تنشدها العلوم الإنسانية في البحث العلمي، لذا قمت بنقد معظم الأفكار والأطروحات بغية تصحيحها، ولبناء مفاهيم وأفكار جديدة.

من هنا فإن البحث في أطروحة تعارف الحضارات لزكي الميلاد يكتسي أهمية كبيرة، لكونه يندرج ضمن إطار الفكر الإسلامي، ويتسم بطابع الجدة والتواصل مع التراث الإسلامي.

كما أن التعارف هو قيمة من القيم المستنبطة من القرآن الكريم، حيث يعمل على إعادة تقييم الواقع الراهن، ويساعد على تجاوز مشكلة الصراع، والخروج من الأزمات التي سببها مركزية النموذج الغربي، ويسهل عملية التقارب والتسامح بين الثقافات والحضارات.

تعد نظرية تعارف الحضارات بحثاً في التراث الإسلامي، فهي نوع من البحث والتنقيب في ثقافة الحضارة الإسلامية المعاصرة، لذا فإن هذا الموضوع له علاقة كبيرة بواقعنا وبحياتنا الثقافية والاجتماعية والحضارية باعتبارنا جزءاً من هذه الحضارة.

وتزداد أهمية البحث في هذا الموضوع عندما يتعلق الأمر بفكر زكي الميلاد، المتميز بشراء معارفه التي استقاها من القرآن الكريم ومن تجاربه الفكرية، وسعة اطلاعه على ثقافة الشعوب والحضارات سواء الإسلامية والغربية، والعناية بالدفاع عن حضارتنا الإسلامية ولا سيما في ظل الحملات الشرسة التي شنتها وسائل الإعلام والدعاية المعادية للإسلام.

أهداف الدراسة

أما أهداف هذه الدراسة فيمكن تلخيصها بما يلي:

أولاً: التطرق إلى موضوع ما زال خصباً في مجال البحث، فهذه الدراسة تعد محاولة لإبراز بُعد مهم من أبعاد شخصية المفكر زكي الميلاد، ولأهم أفكاره حول العلاقة بين الحضارات، ومدى إسهاماته في إثراء الفكر البشري بصفة عامة والفكر العربي الإسلامي بصفة خاصة.

ثانياً: التأكيد على إمكانية تهذيب التناقضات (صراع/ حوار) التي تتسم بها طبيعة العلاقة بين الثقافات والحضارات، من أجل الوصول إلى شراكة حضارية يتم فيها استنهاض الحضارات وبالتحديد الحضارة الإسلامية.

ثالثاً: توسيع دائرة الفهم لعالم الحضارات، والسعي للكشف عن آفاق جديدة تسهم في بناء العلاقات بين الدول وتقوية أواصر التواصل.

رابعاً: السعي نحو إزالة الصورة النمطية، والتخلص من الرواسب الفكرية المتركمة عبر التاريخ، وتحقيق التعايش السلمي بدون صراعات في ظل العولمة.

خامساً: التأكيد على انتساب هذا المفهوم إلى حقل المعرفة الإنسانية، وأن بإمكان فكرة تعارف الحضارات أن تتحول إلى نظرية عالمية لا تقل أهمية وقيمة في المحتوى الفكري والأخلاقي والإنساني عن نظرية التواصل للمفكر الألماني هابرماس، خاصة أن فكرة التعارف تستند إلى أصل متين يرجع إلى القرآن الكريم. ولكي تنتقل هذه الفكرة وتتحوّل إلى نظرية فهي بحاجة إلى إنماء معرفي متجدد ومتراكم، وإلى مزيد من النقاش العلمي حولها، وهذه هي الغاية الجوهرية من بحثنا هذا.

دوافع اختيار موضوع الدراسة

أما عن الدوافع التي كانت وراء اختياري لهذا الموضوع، فيمكن تقسيمها إلى دوافع ذاتية، وأخرى موضوعية.

بالنسبة للدوافع الذاتية تكمن في:

- * الميل إلى التعمق في فهم الحضارات وفلسفتها خاصة العلاقات فيما بينها.
- * التأكيد على أن كل الشعوب قد شاركت في بناء الحضارة الإنسانية وفي السلم الذي ارتقت به البشرية إلى مصافّ التقدم والازدهار، وتفكيك أطروحة صدام الحضارات، ولذا نؤكد أن الصدام حالة عرضية وليست حتمية.
- * التخفيف من هجمات الحضارة الغربية على العالم الإسلامي واتهام الإسلام بأنه دين عدواني وأن حدوده دموية، وفي المقابل تبيان أن الإسلام دين يؤمن بالسلام ويدعو إلى التعارف والتسامح والتفاهم.

أما بالنسبة إلى الدوافع الموضوعية فيمكن حصرها فيما يلي:

- * محاولة تدعيم المسار الذي دعت إليه وزارة التعليم العلمي والبحث العلمي بضرورة الاهتمام بالفكر السياسي الحضاري.
- * إثراء الدراسات حول تعارف الحضارات، وتدعيم جهود الدراسات الحضارية في الفكر العربي الإسلامي، خاصة وأن زكي الميلاد من الأسماء الجديدة التي بزغت في سماء أقطار الدول العربية الإسلامية.
- * قلة البحوث حول نظرية تعارف الحضارات، ونقصد بذلك ندرة البحوث الأكاديمية التي تتعلق بجانب الفكر الإسلامي المعاصر لزكي الميلاد، وما وقع بين أيدينا من كتابات لم تتعدّ دراسة نتاج الرجل في حدود الدراسة السياسية والحضارية، وخاصة عدم وجود أي بحث أو رسالة تخرج حول هذا الموضوع في قسم الفلسفة بجامعة بوزريعة الجزائر.

مصادر الدراسة

وبالنسبة إلى المصادر التي اعتمدت عليها في هذا، فقد تم توظيف أغلب مؤلفات زكي الميلاد المتصلة بهذا السياق، وأهمها المؤلفات الآتية: «تعارف الحضارات»، «المسألة الحضارية»، «نحن والعالم».

بالإضافة إلى بعض المراجع والدراسات التي تخدم الموضوع كـ بعض مؤلفات مالك بن نبي مثل «شروط النهضة، تأملات»، ومن هذه المراجع أيضاً: كتاب ابن خلدون «كتاب العبر...»، وكتاب هنتنغتون «صدام الحضارات»، وبعض كتب روجيه غارودي مثل: «في سبيل حوار الحضارات، مشروع الأمل»... وغيرها.

الدراسات السابقة

من أبرز الدراسات السابقة ذات الصلة بموضوع بحثنا هي:

- رسالة ماجستير في الفلسفة بعنوان: «تعارف الحضارات.. الأطروحة البديل في التعامل مع الآخر»، من إعداد الباحث العراقي علي عبود المحمداوي، كلية الآداب، جامعة بغداد، إشراف: الدكتور نبيل رشاد سعيد، نوقشت بتاريخ ٠٧ أكتوبر ٢٠٠٧م. طرحت هذه الرسالة العوائق والمشاكل التي تعترض تطبيق نظرية تعارف الحضارات على أرض الواقع، ومن أبرز هذه العوائق العولمة والأصولية، وتكريس مركزية النموذج الحضاري الغربي.

- رسالة ماجستير في فلسفة الحضارة بعنوان: «إشكالية مستقبل العلاقة بين الحضارات.. زكي الميلاد نموذجاً»، من إعداد الباحثة شبلي هجيرة، إشراف: الدكتور عمراني عبد المجيد، جامعة الحاج لخضر، كلية العلوم الإنسانية شعبة الفلسفة، نوقشت بتاريخ ١٧ يونيو ٢٠١٣م. تعد هذه الرسالة إحدى المحاولات التي شرحت إشكالية العلاقة بين الحضارات وأسسها، وأشارت إلى تعدد النظريات التي فسرت طبيعة هذه العلاقة في مرحلة ما بعد حرب الباردة.

- رسالة ماجستير في الفلسفة بعنوان: «الرؤية الإسلامية لمشكلة الحضارة.. زكي الميلاد أنموذجاً»، من إعداد الطالبين الجزائريين أحمد علال ورشيد بن السني، تحت إشراف: علي أرفيس، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، قسم الفلسفة، جامعة بوزياف، مسيلة، نوقشت بتاريخ ٢٤ يونيو ٢٠١٨م. حاولت هذه الرسالة الكشف عن مستقبل العلاقة بين الحضارات، وجاءت معارضة ومنددة لقيم صدام الحضارات، ومعرّزة لقيم حوار

الحضارات عن طريق قيم التعارف، انطلاقاً من المسألة الحضارية التي نادى بها زكي الميلاد. ونحن بدورنا من وراء هذه الدراسة المقدمة التي تعتبر تكملة للجهود العلمية السابقة، نسعى لفتح آفاق مجال البحث حول نظرية التعارف والاستفادة منها، وهذا ما دفعني أكثر للبحث والتقصي والاجتهاد في طلب المعرفة لإيضاح القيمة الفكرية والحضارية لهذه النظرية، حتى يتسنى لنا تفعيل الآليات التي تنقل لنا نظرية تعارف الحضارات من حيز التنظير العقلي إلى حيز التطبيق الواقعي العملي.

صعوبات الدراسة

بقي أن ننوّه إلى أن رحلة البحث لا تخلو من الصعوبات، لا سيما أن هذا الموضوع يعالج قضايا مستوحاة من واقعنا الاجتماعي والثقافي والحضاري، وجرى تناوله على الصعيد العربي والصعيد الغربي، بحكم حداثة النموذج الفكري لزكي الميلاد، من هنا فإن العراقيين التي واجهتني تحدت في غياب الدراسات السابقة والكتب المتخصصة حول زكي الميلاد ونظريته في تعارف الحضارات سواء على مستوى المكتبات الجامعية وحتى المكتبات الوطنية، باستثناء بعض البحوث والمقالات المنشورة على الإنترنت والتي تكرر نفس المضامين تقريباً، ولذا حاولت تخطّي هذه الصعوبة من خلال الاتصال مع زكي الميلاد عبر بريده الإلكتروني الخاص، والذي لم يبخل عليّ بإرسال كتبه القيمة التي تخدم هذا البحث. إضافة إلى صعوبة تحميل الكتب بسبب ثقل شبكة الإنترنت، وما زاد الطين بلة جائحة كورونا - كوفيد ١٩، التي أثرت على الحالة النفسية. ولكن بفضل من الله وَعَلَيْهِ، وبتوجيه من الأستاذة المشرفة، قد تمكنت من تجاوز هذه الصعوبات.

نتائج الدراسة

وفي ختام هذه الدراسة يمكننا القول: إن عالم ما بعد الحرب الباردة قد وضح حالة العلاقات الدولية، وفي ظل هذا الوضع ظهرت نماذج وافتراضات حاولت تفسير أحداث العالم عبر مداخل مختلفة تراوحت بين صراع وحوار.

وفي مقابل هذه الأطروحات يبرز اتجاه تنظيري مضاد من داخل الفكر الإسلامي المعاصر يعيد من خلاله رسم صورة جديدة لسياسة العالم، وتقويم التحولات العالمية، واستشراف المستقبل، ألا وهو أطروحة «تعارف الحضارات»، التي تنهض بالدعوة إلى التعايش والتواصل بين القيم على مستوى الحضارات والانسجام بينها، وإبراز العناصر التي تعزز تنوع البشرية، وترفض مركزية الحضارات، وتعارض القيم الغربية التي ترفض

التعامل والتواصل مع غيرها من القيم غير الغربية وخاصة تجاه الحضارة الإسلامية.

لقد مر الإنسان في تاريخه بعدة مراحل إلى أن وصل إلى ما وصل إليه اليوم من رقي وتطور، وبات يتعامل مع معطى ينمو ويزدهر ويموت في التاريخ متمثلاً في الحضارة، ونتج ذلك عن الفعل التراكمي؛ لأن كل الشعوب والأمم والحضارات أسهمت في بناء الحضارة الإنسانية، وقد أكد التاريخ أن الحضارات عرفت عدة علاقات من تفاعل وتواصل إلى صدام ثم إلى حوار وتعارف، وفي هذا الإطار نؤكد أن الأطروحات الثلاث قد عبرت عن قلق الفكر العالمي وسيروته التاريخية.

من هنا يمكن القول: إن هذه الدراسة المتعلقة بدور مقولة تعارف الحضارات، قد خلصت بعد تمكين المقاربة بين العلاقات الدولية إلى تبيان النتائج التالية:

أولاً: اختلاف المفكرين والفلاسفة في ضبط مفهوم واحد للحضارة، ما جعلنا نقف عند نماذج مختلفة سواء من داخل الفكر العربي الإسلامي أو من داخل الفكر الغربي بمختلف الحقب الزمانية، وهذا ما يكشف لنا عن تنوع في النظريات التي تندرج في إطار فلسفة الحضارة، والتي تطرقت إلى مفهومها، ومراحلها وأدوارها، وأسباب نشوئها وتطورها، ثم أسباب أفولها واندثارها.

ثانياً: الكشف عن طبيعة التفاعلات بين الدول التي تقوم على أساس العلاقة بين الأنا (الحضارة اللاغربية) والآخر (الحضارة الغربية)، حيث حظيت هذه القضية باهتمام واسع من قبل العلماء والباحثين على المستويين العربي والغربي، وقد تمخضت عدة أطروحات تفسر هذه العلاقة، إما بعنوان الصراع والصدام، أو بعنوان الحوار، أو بعنوان التعارف، ولذا تبلورت أطروحة الصدام الحضاري لصمويل هنتغتون، وأطروحة حوار الحضارات لروجيه غارودي، وأطروحة تعارف الحضارات لزكي الميلاد.

ثالثاً: تبيان أن معظم النزاعات التي تلت نهاية الحرب الباردة كانت ذات طابع قومي متناقض، وذلك بسبب أحداث الحادي عشر من سبتمبر، والحرب الأمريكية على الإرهاب.

رابعاً: معالجة نظريتنا صدام الحضارات لهنتغتون، وحوار الحضارات لغارودي بطريقة تحليلية نقدية من طرف عديد المفكرين بصفة عامة، ومن طرف المفكر زكي الميلاد بصفة خاصة، وقد اتضح لنا أن هنتغتون يرى أن الحضارة الغربية المعاصرة تقوم على فكرة مركزية الذات التي تجعلها ترفض الاعتراف بالآخر اللاغربي وحضارته وثقافته. أما غارودي فقد حاول تقديم مشروع حضاري نقدي بديل ذي وجه إنساني أطلق عليه اسم «مشروع الأمل» دعا فيه الغرب إلى ضرورة الانفتاح على الآخر والتعريف إليه ومن

ثم الاعتراف به، يتفق معه في هذا الطرح محمد خاتمي. إلا أن هذه المساعي لم تتحقق واقعياً لاستناد هذه النظرية على أسس معرفية هشة، أهمها عدم التكافؤ بين الأطراف، أي بين الأنا نحن المسلمين والآخر الغرب.

خامساً: بروز نظرية جديدة في الأفق من وحي الفكر الإسلامي المعاصر على يد المفكر السعودي زكي الميلاد الذي نادي بضرورة تعارف الحضارات، فهي نظرية موازية لما طرحه الفلاسفة والمفكرون الغرب في مجال الدراسات الفلسفية الحضارية، وتتقاطع مع النظرية التواصلية لهابرماس، ومن خلالها حاول الميلاد أبراز المفاهيم الجوهرية للمنظومة الفكرية الإسلامية الأصيلة في كيفية التعامل ومع الآخر، وإزالة تلك الصورة النمطية.

سادساً: تعدّ أطروحة تعارف الحضارات أطروحة تقويمية بين الصراع والحوار، فهي ذات طابع إسلامي أصيل مستوحاة من القرآن الكريم من آية التعارف، لذا فهي أطروحة عربية لغة واصطلاحاً ومنهجاً، أكد زكي الميلاد من خلالها على قيمة ودور الإرث الثقافي والحضاري الإسلامي في بناء علاقات تواصلية مع باقي الحضارات.

سابعاً: دعوة زكي الميلاد إلى ترسيخ قيم التعارف في أذهان البشرية مع ما يحمله من قيم إيجابية؛ لأن التعارف سنة كونية سنّها الله ﷻ بفعل اختلاف ألواننا وألستنا، من أجل التعاون وتأكيد القواسم المشتركة بين البشر، وذلك في إطار تصحيح المفاهيم والشعارات الخاطئة والمعادية للإسلام والمسلمين، التي ترسخت في أذهان الغرب، كمفهوم الإسلاموفوبيا وغيرها، والتقليص من سطوتها ولا سيما على الجالية المسلمة في بلاد المهجر.

ثامناً: الكشف عن إسهامات زكي الميلاد سواء من خلال أطروحته أو مشروعه الحضاري المعاصر، حيث ارتأى في هذه الإسهامات أنها هي الحل الأجدى للمشاكل التي تتخبط فيها الحضارة الإسلامية، وأبرزها مشاكل التخلف والتخلص من تبعية الغرب وهيمته، لذا فقد وضع لنا الكيفية التي يكون فيه هذا المشروع مشروعاً واقعياً (بمعنى الواقع الحياتي المعاش) لا وهمياً (وهم الإمكان).

تاسعاً: الإشارة إلى أهم العقبات الواقعية التي اعترضت نظرية تعارف الحضارات، وفي هذا الصدد حاول الميلاد التصدي لها، والتغلب عليها، ونفهم ذلك من خلال المقترحات التي تقدم بها.

عاشراً: استظهار اهتمام الباحثين والكتاب الأكاديميين في العالم العربي بصفة عامة، وفي العالم الإسلامي بصفة خاصة تجاه نظرية تعارف الحضارات وتأييدها، ويتضح ذلك من خلال نشر الكثير من المقالات والدراسات، وعقد الندوات والحوارات والمؤتمرات، في

إطار إيجاد حلول لعلها تجدي نفعًا لمعالجة المآزق العالمية من الصراعات، وتقريب المسافات بين الشعوب.

الحادي عشر: إدراك موقعية العالم الإسلامي تجاه عملية التعارف الحضاري، وهل هو في موضع قادر على التعارف أم أنه في وضعية أدنى وليس بإمكانه التحاور، ولا يجيد لغة الحوار، وبالتالي فالتعارف لن يتم بين الغالب (الآخر) أي الغرب، والمغلوب (الأنا) أي نحن المسلمين، لذا يجب علينا أن نكون في موقع المحاور الحقيقي، أي موقع الكيان الذي تسمع كلمته في هذا العالم الذي تسوده القوة، فمن الناحية التاريخية نحن الضحايا وهم المجرمون، نحن القتلى وهم القتلة، نحن المصابون وهم من أشهروا السلاح ضدنا. وعليه فنحن لسنا بحاجة لتحسين صورتنا أمامهم بل هم مدينون بذلك؛ لأن صورتهم هي الأكثر بشاعة وفظاعة. ولا بد من توجيه دعوة لإيجاد أبعاد جديدة لحل مشاكل الأمة الإسلامية والعمل على نهضتها، واسترجاع مجدها، بالاهتمام بالتربية والتعليم، حتى نكون في موضع الاعتراف الحقيقي بحضارتنا، وهذا ما دعا إليه زكي الميلاد وكل باحث أكاديمي.



إعداد: حسن آل حمادة*

فالقرآن خطاب لكل الناس، فعلى كل إنسان أن يستقبل هذا الخطاب الإلهي باعتباره موجَّهًا إليه، ويتعامل معه على هذا الأساس، فيجتهد في فهمه، ويهتدي به في حياته وسلوكه.

ويستدرك بأن كل إنسان يمكنه أن يستفيد من القرآن بقدر استعداده وإدراكه، وكلما كان أكثر استعدادًا وكفاءة، كان أكثر استفادة وتحصيلًا.

إن آيات القرآن تخاطب فطرة الإنسان، وتستثير عقله، وتعالج ما يعرض على نفسه من حالات وتقلبات، وتقوِّم ما يصدر عنه من ممارسات وتصرفات، ليختار طريقه، ويتخذ قراره،

الرشد الاجتماعي... رؤية قرآنية

الكاتب: الشيخ حسن الصفار.

الناشر: دراية للنشر والتوزيع -
السعودية.

الصفحات: ١٨٧ من القطع الكبير.

سنة النشر: ط ١ - ٢٠٢١م.

يرى الشيخ حسن الصفار أن القرآن الكريم ليس كتابًا أكاديميًا تخصصيًا تقتصر الاستفادة منه على العلماء والمتخصصين، بل هو كتاب أنزله الله للناس.

* تويتر: @hasanhamadah

ببصيرة ووعي.

ولأن أهم تحدٍّ يواجهه الإنسان هو تحدي التعامل مع أبناء جنسه، والعلاقة مع محيطه الاجتماعي؛ لذلك اتسع نطاق الآيات القرآنية المهمة بمعالجة هذا البعد في حياة الإنسان.

وهذا الكتاب الذي توزعت صفحاته في أربعة فصول يضم شيئاً من التأملات حول بعض آيات القرآن الكريم، مما يتصل بالعلاقات الاجتماعية، من أجل ترشيدها والارتقاء بها إلى مستوى النضج والرشد، وتجاوز تأثيرات النوازع الأنانية والتعصبية والانفعالية.

لتعارفوا..

مقالة في التحاضر الإسلامي

الكاتب: محمد جبرون.

الناشر: المجلة العربية - الرياض.

الصفحات: ١٢٨ من القطع الوسط.

سنة النشر: ط ١ - ٢٠٢٠م.

إن هذه الدراسة بالنظر إلى امتداداتها المعرفية وغاياتها الثقافية ستضطرننا - كما يقول المؤلف - من الناحية المنهجية إلى توظيف مفردات ومفاهيم من حقول مختلفة، فمن جهة سنستعمل جملة من المفردات الشرعية الفقهية والأصولية في استخلاص هدى الإسلام وقيمه المعيارية الضابطة للعلاقة مع الآخر الحضاري؛ ومن جهة ثانية سنستعمل المنهاج التاريخي في تشخيص الخصوصية الحضارية في الماضي، والحديث في ديناميتها، وبصورة تركيبية؛ ومن جهة ثالثة سنمارس قدرًا من التفلسف في الحديث عن الأداء (التحاضري) للمسلمين وغيرهم، وبحث آفاق

التواصل الحضاري بين المسلمين وغيرهم.

إن سؤال العلاقة بين الحضارات، أو ما نسميه في هذا العمل - والكلام للمؤلف - بتعقل فعل (التحاضر) في العصر الحديث في المجال الإسلامي، لا يمكن رده إلى تحولات تسعينيات القرن الماضي، وبروز أطروحة صدام الحضارات، كما يتصور الكثيرون، بل يرجع إلى زمن بعيد نسبياً، إلى أوائل القرن العشرين... فالكثير من الكيانات الحضارية في عالم اليوم، ولأسباب متعددة، تسعى جاهدة للتخفف من العوائق والموانع التي تبطئ خطاها باتجاه تحقيق مزيد من الاندماج في الوعاء الحضاري العالمي والتأثير الإيجابي فيه، ومن المؤكد أن مثل هذا المسعى يقوم بالأساس على مراجعة مفهوم الذات، وإعادة تعريف الخصوصية الحضارية، وتقديهما، بصورة تسهل عملية التواصل والاندماج في نادي الحضارات الحية.

إن الوضع الحضاري المعقد الذي توجد عليه الحضارة الإسلامية إزاء باقي الحضارات يطرح على المتتبعين للحضارة الإسلامية جملة من التحديات، يمكن صوغها في شكل أسئلة على النحو التالي: كيف يمكن تدبير علاقة الحضارة الإسلامية مع غيرها من الحضارات في القرن الحالي؟ وما هي المرجعية الضابطة لهذا التعالق؟ وما مفهوم الخصوصية الحضارية الإسلامية في ضوء التحولات التاريخية التي شهدتها العالم مع مطلع العصر الحديث؟ ما هي الإضافة النوعية التي يمكن أن تضيفها الحضارة الإسلامية للإنسانية. ما المكانة التي يمكن أن يسهم فيها الدين الإسلامي في التفاعل الإيجابي مع الكيانات الحضارية الأخرى؟ جدير بالذكر أن صفحات الكتاب جاءت في ثلاثة فصول وخاتمة.

أحدهما التوجيهات التربوية في القرآن الكريم والسنة النبوية، وثانيهما التراث التربوي الإسلامي، وهما مصدران عظيمان لا مجال للتقليل من شأنهما، لكنّ قليلاً من هذه الكتابات تناول حضور تلك التوجيهات، أو كيفية حضورها، أو القيمة الحقيقية لذلك التراث، في الفكر التربوي والممارسات التربوية في الواقع المعاصر. ومعظم السائد من الفكر التربوي والممارسات التربوية المعاصرة في مجتمعاتنا العربية والإسلامية محض صدى للخبرة التربوية التي نشأت وتطورت، ولا تزال تتطور، بعيداً عن حضور الرؤية الإسلامية؛ الأمر الذي يستدعي أعمال هذه الرؤية في التحليل النقدي لهذه الخبرات وتمييز ما يصلح منه لمجتمعاتنا الإسلامية، ويسهم في إغناء الحضارة المعاصرة وترشيدها.

وهذا الواقع هو ما حاول هذا الكتاب أن يسهم في معالجته، معتمداً منهجية التكامل المعرفي في بناء صورة للفكر التربوي الإسلامي المعاصر، في مفاهيمه ومصادره وخصائصه وموضوعاته ومشكلاته وسبل إصلاحه.

أكاديميون ومفكرون عرفتهم:

قراءات ومحاورات وانطباعات

الكاتب: عبدالله العليان.

الناشر: منتدى المعارف - لبنان.

الصفحات: ٤٢٤ من القطع الكبير.

سنة النشر: ط ١ - ٢٠٢٠ م.

هذا الكتاب هو عبارة تطواف لفكر نخبة من المفكرين والأكاديميين والباحثين عبر القراء لمؤلفاتهم، كما تحدث عنهم في هذا الإصدار، ومن خلال -أيضاً- اللقاءات الشخصية والحوارات

أحسن الحديث.. تفسير موجز لسورة البقرة

الكاتب: فيصل العوامي.

الناشر: بسطة حسن - القطيف.

الصفحات: ٢١٠ من القطع الكبير.

سنة النشر: ط ١ - ٢٠٢١ م.

ضمن اهتمام الشيخ فيصل العوامي البارز بالدراسات القرآنية، حيث كتب مسبقاً عدة كتب ودراسات في علوم القرآن ومناهج التفسير، يأتي كتابه الجديد المائل بين أيدينا وهو الكتاب الأول في مشروعه الجديد لتقديم تفسير للقرآن الكريم. ويقول في مقدمته: ارتأيتُ أن أقدم بتفسير موجز لإيضاح اللغة القرآنية في سورة البقرة، وإبراز المعاني التي تتضمنها وتيسيرها ووضعها في سياقها، ليكون مدخلاً تمهيدياً للتفسير المفصل لهذه السورة، وأصلاً يمكن الرجوع إليه عند مطالعة البحث العلمي الذي يتكفل به المفصل، وسيكرر المنهج نفسه مع بقية سور القرآن الكريم.

الفكر التربوي الإسلامي المعاصر

مفاهيمه ومصادره وخصائصه وسبل إصلاحه

الكاتب: فتحي حسن ملكاوي.

الناشر: المعهد العالمي للفكر الإسلامي - الأردن.

الصفحات: ٦٦٤ من القطع الكبير.

سنة النشر: ط ١ - ٢٠٢٠ م.

معظم ما هو مكتوب عن الفكر التربوي الإسلامي والتربية الإسلامية والإسلام والتربية أو أية إضافات إلى هذه العناوين لا يكاد يتجاوز أمرين:

في مصر، ومتابعتي لكل جديد في عالم الكتب والكتاب ورؤيتهم الفكرية، تعرفت -أيضاً- على بعض المفكرين، من الوطن العربي، من أمثال د. محمد عابد الجابري، د. طه عبد الرحمن، د. فهمي جدعان، د. محمد حامد الأحمري، والعلامة وحيد الدين خان، ود. برهان غليون، د. محمد جابر الأنصاري، وأحمد الفلاح، والأستاذ زكي الميلاد، ود. عبد الكريم بكار، ود. تركي الحمد.

نظرية المعرفة وتطبيقاتها في التعليم

الكاتب: زينه الشهري.
الناشر: دار الرائدة للنشر والتوزيع - الخفجي.
الصفحات: ٢٩٨ من القطع الكبير.
سنة النشر: ط ١ - ٢٠٢٠ م.

بما أن هذا الكتاب هو في أصله رسالة دكتوراه في فلسفة التربية، فإنه يحوي عدة فصول تنهج في ترتيبها منهج فصول الرسائل العلمية، وعليه فقد ضُمنت نتائج الدراسة في الفصل الأخير ليقف القارئ على الواقع التربوي المرتبط بلب الكتاب وتناول الفصل الأول مدخل الدراسة، فيما تناول الفصل الثاني سرداً تاريخياً لتطور نظرية المعرفة، وأعقبه مفهوم نظرية المعرفة وعلاقتها بفلسفة التربية، ثم تلاها مناقشة لمباحث نظرية المعرفة المتمثلة في طبيعة المعرفة وإمكانها ومصادرها وطرقها، وتناول الفصل الثالث أربع تطبيقات لنظرية المعرفة في التعليم، وخُتم الكتاب بنتائج الدراسة الميدانية ونتائجها. وتشير المؤلفلة إلى أن فصول الكتاب تسعى إلى تسليط الضوء على الجوانب الفلسفية

الفكرية مع بعضهم.

يقول العليان في مقدمته: في الواقع، إن القراءة المستمرة منذ بداية السبعينيات من القرن الماضي، هي التي جعلتني أتعرف على الكثير من المفكرين والباحثين العرب وغيرهم من كل الاتجاهات الفكرية، وكنا نقرأ -مجموعة من الشباب وبعض النخب المتعلمة، التي عادت، أو الذين خرجوا من السجن بعد التغيير في عُمان ١٩٧٠، وكلما وجدت الفرصة مواتية للقراءة في هذه المكتبة العامة في ظفار بجنوب عُمان- نطالع كل جديد في عالم المعرفة.

وفعلاً تعرّفت في ذلك الوقت، على كبار الكتاب العرب الذين أصبح صيتهم معروفاً وبارزاً في الساحة الفكرية والثقافية العربية، من: أمثال عباس محمود العقاد، وطه حسين، ومصطفى صادق الرافعي، وميخائيل نعيمة، وأحمد حسن الزيات، وعلى الطنطاوي، وتوفيق الحكيم، وأنيس منصور وغيرهم من الكتاب، ومن خلال قراءاتي ومتابعاتي لمؤلفاتهم، فكّرت في عمل قراءة لبعض ما كتبه من آراء وأفكار، بغض النظر عن اتفاقي، أو اختلاف في معهم فكرياً، لكن رغبتني في التعرف على هؤلاء المفكرين، ومناقشة أفكارهم وأطروحاتهم، وأيضاً إبراز اختلافاتهم الفكرية بين بعضهم البعض، والتناقضات التي طرحها بعضهم في مؤلفاته، ومن هؤلاء الذين تعرفت عليهم والتقيت ببعضهم في مصر، الفيلسوف د. زكي نجيب محمود، د. عبد الوهاب المسيري، الأستاذ فهمي هويدي، د. محمد عمارة، د. مصطفى محمود، وهذه المعرفة تمت بعد أن قرأت لهم، وأعجبت بما طرحوه، من أفكار وقضايا فكرية وسياسية، وبعد انتهاء دراستي

الحياة. هنا بالذات يكمن دور فلاسفة العيش. لذلك -وهذا من باب إعادة التدوير- فإن الفيلسوف قبل أن يتكلم عنك فهو يتكلم معك. يأتي هذا الكتاب ضمن اهتمامات الباحث ناشيد في تقريب التفكير الفلسفي للقارئ ضمن إصدارات أخرى سبق بها هذا الكتاب الذي توزعت مقالاته ضمن سبعة فصول وخاتمة، حضرت فيها جائحة كوفيد ١٩، التي جعلتنا ننتبه إلى قيمة الحياة العادية والبسيطة التي كانت لدينا وافتقدناها بسبب الحظر والتباعد الاجتماعي.

العقل المؤمن.. وهل يلحد القلب؟!|

الكاتب: عبدالله الغدامي.
الناشر: مكتبة العبيكان - السعودية.
الصفحات: ٢١٤ من القطع الكبير.
سنة النشر: ط ١ - ٢٠٢٠ م.
اعتمد الكتاب نظرية (الاستدلال العقلي الوجداني) من قصص حياتنا التي تختارنا وتشبث بنا لنقف عليها متبصرين، وهي تختلف عن قصص سيرتنا رحلة التعرف الفطرية، وهذا هو نوع من الأسئلة التي تطرح الأسئلة في الأسئلة والأجوبة، والأسئلة الشائعة ومراحل طرح الأسئلة في مراحل العمر واتساع المدارك، وتتحرك عادة بفعل أحداث تقع دون تخطيط منا، وهي تجربنا على التفكير في مغزاها وعن ماهيتها، وهنا تأتي الحاجة للاستدلال من الأفكار الشعورية ومصدرها القلب، ولكن العقل قد يتجاهلها أو يتعالى عليها، أما إن استجاب العقل لدواعي الأفكار ولفها معاً فستنشأ هنا حالاً من التوازن بين العقل والقلب وميله الأولي، الحالة التي تجعل

لبعض الممارسات التربوية، ومنح القارئ فهماً أعمق للسياسة التربوية القائمة، وإشراع الأبواب لنقد المعرفة المقدمة في مؤسسات التعليم الحالية.

الوجود والعزاء.. الفلسفة في مواجهة خيبات الأمل

الكاتب: سعيد ناشيد.
الناشر: دار التنوير للطباعة والنشر - بيروت.
الصفحات: ٢٨٥ من القطع الوسط.
سنة النشر: ط ١ - ٢٠٢٠ م.

وحده المشعوذ من يعدك بالتفسير السريع، والحل الفوري والنهائي، على منوال الوصفات السحرية، وتلك نقطة قوته في الدعاية والتسويق. غير أن المشعوذين في عالم السياسة كثيرون. لكن في المقابل، مشكلة الكثيرين أنهم ينتظرون من القائد، ومن الطبيب، نفس ما ينتظرونه من المشعوذ: وصفة للحل النهائي والسريع، وإلا سرعان ما يصيبهم السخط والتذمر، وربما يعاودون البحث عن الخلاص الفوري والنهائي لدى من يتقنون مهارات الشعوذة السياسية أو الطبية. والحق يقال، كثيرًا ما يحدث مثل هذا النوع من الانتكاسات. فالفيلسوف ليس دوره أن يزيل الفكرة التي في عقلك ويضع مكانها فكرة مختلفة تمامًا، ليس دوره أن يزيل العقيدة التي في وجدانك ويضع مكانها عقيدة مغايرة، بل دوره أن يساعدك على إعادة صباغة الفكرة التي لديك بنحو يخدم قدرتك على التفكير وقدرتك على الحياة؛ لأن الأهم من الحقيقة هو القدرة على التفكير، والأهم من معنى الحياة هو القدرة على

الاستهلاك الأعمى وغير الضروري للمنتجات الصناعية، بما في ذلك وسائل الترفيه، ومنها بالخصوص التي تُساهم في «تبلد» الإنسان، فإنه يستطيع التحرر من كل الإكراهات البدنية والنفسية والاجتماعية للمجتمع الصناعي الامتلاكي، والمرور إلى مرحلة جديدة في تطوره، ليُصبح إنساناً عاقلاً بالفعل، وليس مستهلكاً ومالكاً لأشياء تملكه وتستعبده بطرق شتى.

مُدمن كُتب..

ثانون عامًا بين الكتب

الكاتب: وضاح بن هادي
الناشر: دار الحضارة للنشر والتوزيع - السعودية
الصفحات: ١٨١ من القطع الوسط
سنة النشر: ط ١ - ٢٠٢٠م

في هذا الكتاب حديثٌ مختلف عن شخصية مختلفة، عُرفت بحصبة الكتب، والإدمان على المطالعة والقراءة، طالما تحدّثت عن حياتها مع الكتب والمكتبات منذ مراحلها الأولى. في هذا الكتاب جمعٌ من بين سطور مقالاته وكتبه وذكرياته؛ حول حياته مع القراءة والكتب على مدار ثماني سنة، نستلهم من خلالها الدروس، ونرسم المنهجية، ونستتبع الخطى لعلّم من أعلام الأمة المعاصرين.

إنه علي الطنطاوي قارئ المليون.. ملهم القراء.. عاشق الكتب.. مُدمن القراءة.

هكذا كان تمهيد المؤلف لكتابه الذي جاء في فصلين، هما: حياة الطنطاوي بين الكتب وحديثه عن الكتب والكتّاب.

الإيمان ينبثق وجدانيًا، انتقلت في شكل استدلال متوازن من غرور العقل ومن جموح العاطفة.

الامتلاك أو الوجود.. الأسس النفسية لمجتمع جديد

الكاتب: إيريك فروم.
الناشر: جداول للنشر والتوزيع والترجمة - بيروت.
الصفحات: ٣٠١ من القطع الوسط.
سنة النشر: ط ١ - ٢٠١٩م.

كان (الامتلاك والوجود) هو آخر ما كتبه إيريك فروم قبل وفاته، ويعدّ عُصرة فكره على الإطلاق. عرف رواجًا قياسيًا منذ نشره أول مرة، وأعيد نشره بانتظام بمعدّل مرتين في كل أربع سنوات إلى يومنا هذا. ولا يُعد هذا نجاحًا ماديًا للكتاب فقط، بل يترجم حاجة باطنية ملحة لدى الإنسان الغربي في البحث عن بديل، ولربما بدائل، لما وصلت إليه الحضارة الغربية المعاصرة، المشجعة لمبدأ الامتلاك على مبدأ الوجود. أي دعم فكر نهب الإنسان لأخيه الإنسان وللمحيط الطبيعي الذي يعيش في أحضانه، بحثًا عن كل سبل هدم الإنسان لذاته بذاته.

لا يدعو فروم في كتابه هذا إلى التخلي النهائي عن «الامتلاك»، والعيش في «زهد» و«تقشّف»، بقدر ما يُنبّه إلى ضرورة وعينا بالمبدئين معًا، وضرورة إيجاد التوازن الضروري بينهما، سواء على المستوى الفردي أو الجماعي، من أجل المحافظة على الكرامة الإنسانية بالدرجة الأولى وكرامة البيئة الطبيعية حيث يعيش، إذا كان المرء يريد العيش في كون يحافظ على الإنسان. إذا وعى الإنسان هذا الأمر، وتحرّر من

109

27th year
Fall 2020 Ad/ 1442 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

«لبنان ٢٠٠٠ ل.ل»	«الأردن دينار ونصف»
«مصر ٧ جنيهات»	«الكويت دينار ونصف»
«السعودية ١٥ ريالاً»	«البحرين دينار ونصف»
«الإمارات العربية ١٥ درهماً»	«عمان ريال ونصف»
«قطر ١٥ ريالاً»	«العراق دينار ونصف»
«اليمن ١٧٥ ريالاً»	«السودان ٧٥ ديناراً»
«ليبيا دينار ونصف»	«تونس دينار ونصف»
«المغرب ٢٢ درهماً»	«موريتانيا ١٥٠ أوقية»
«بريطانيا ٢,٥٠ جنيه»	«فرنسا ٣٠ فرنكاً»
«ألمانيا ١٠ ماركات»	«سويسرا ١٠ فرنكات»
«هولندا ١٠ فلورن»	«إيطاليا ٥٠٠٠ ليرة»
«أمريكا ٥ دولارات»	«كندا ٥ دولارات»
	«استراليا ٦ دولارات»

«الدول الأفريقية ٤ دولارات»

«الدول الأوروبية والأمريكية الأخرى ٥ دولارات»

موقعنا على الإنترنت: www.kalema.net