

١٢٠

السنة الثلاثون  
صيف ٢٠٢٣م / ١٤٤٥هـ



# الكلمة

أتصدر عن  
منتدى الكلمة  
للدراسات  
والأبحاث

مجلة فصلية تعنى بشؤون الفكر الإسلامي وقضايا العصر والتجدد الحضاري

## ◆ كتب:

مصائر  
الحضارات..  
نظريات  
ومطالعات

## ◆ ندوات:

التسامح والتعايش  
السلمي في  
إفريقيا.. الفرص  
والتحديات

◆ « الكلمة » بعد ربع قرن.. الكلمة العصامية

◆ الفكر والابتكار.. لمحة عن بعض ابتكاراتي  
الفكرية

◆ بحث في معنى الهوية الوطنية

◆ الحكيم مصباح من رواد السكولاستيكية  
المحدثة

◆ في أفق نموذج بيداغوجي قائم على الاعتراف..  
مدخل السؤال الصفي أنموذجًا

◆ الإلحاد والجيل المعاصر.. دراسة إبستمولوجية

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

# الكلمة

مجلة فصلية تعنى بشؤون الفكر الإسلامي وقضايا العصر والتجديد الحضاري

تصدر عن منتدى الكلمة للدراسات والأبحاث

رئيس التحرير: زكي الميلاد

مدير التحرير: محمد محفوظ

هيئة التحرير

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

الهيئة الاستشارية

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

الراحلون

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

المراسلات

http://www.kalema.net

Email: kalema@kalema.net

موقع المجلة على الإنترنت

البريد الإلكتروني

التنفيذ الطباعي

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.
- ❑ تعذر المجلة عن نشر المواد التي فيها مساس بالقيم الإسلامية أو إثارة النعرات الطائفية أو العصبية أو الضئوية وكل ما يمس الوحدة والتضامن الإسلامي.
- ❑ ما تنشره المجلة يُعبّر عن وجهة نظر صاحبه ولا يُعبّر بالضرورة عن وجهة نظر المجلة.
- ❑ تستقبل المجلة المواد في مختلف أبوابها، الدراسات ومراجعات الكتب وتغطية الندوات ومناقشات الأفكار المنشورة.

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

الكلمة الأولى

٤ ..... «الكلمة» بعد ربع قرن.. الكلمة العصامية/ الدكتور محمد مراح

دراسات وأبحاث

٩ ..... الفكر والابتكار.. لمحة عن بعض ابتكاراتي الفكرية/ زكي الميلاد

٦٥ ..... بحث في معنى الهوية الوطنية/ محمد محفوظ

٨٨ ..... الحكيم مصباح من رواد السكولاستيكية المحدثه/ إدريس هاني

١٠٤ ..... في أفق نموذج بيداغوجي قائم على الاعتراف.. مدخل السؤال الصفي أنموذجًا/ الدكتور

حسن الخطيبي

١١٦ ..... الشيخ محمد حسين النائيني ومسألة الدولة الدستورية/ زكي الميلاد

رأى ونقاش

١٤٨ ..... الإلحاد والجيل المعاصر.. دراسة إستيمولوجية/ الدكتور حسن كريم الربيعي

كتب - مراجعة ونقد

١٦٥ ..... مصائر الحضارات.. نظريات ومطالعات/ الدكتور محمد تهامي دكير

ندوات

١٧٧ ..... مؤتمر: التسامح والتعايش السلمي في إفريقيا.. الفرص والتحديات/ الدكتور محمد تهامي

دكير

رسائل جامعية

١٨٤ ..... النص الإمامي عند الحدائين العرب في الدراسات القرآنية.. دراسة موضوعية/ الدكتور

ليث العتابي

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



### «الكلمة» بعد ربع قرن..

الكلمة العصامية

الدكتور محمد مراح\*

مجلة «الكلمة» مجلة عصامية، تأسست في غير سُوح الجامعات والأكاديميات والمدارس والنوادي والمؤسسات العلمية الأكاديمية، فمنحت لنفسها فضاءً طلقاً من قيود الأكاديميات، واستبقت لها منها حرية البحث والقول والفكر، وشغف التجديد والتجدد، وتوخي الأمانة، والدقة، وطلب التعمق، والتحقق والتحقيق، والاعتداد بالسبق والفرادة، وقوة الملاحظة ودقتها، والمثابرة، والنقد المؤسس على الحجة والدليل، وشرط وَعَبِ التراث العلمي والمعرفي في مقول القول، وشكلة البحث والموضوع، وكذا رحابة المجال، وإغراء التمدد الواعد بالثمر الوفير المغربي.

هذه إذن البيئة التي أعدها الأستاذ زكي الميلاد ورجالات الكلمة لمشروعهم الفكري المعرفي الرسالي الإسلامي، زرعاً وبذراً واستضافةً وإشراكاً وتشابكاً، ورعايةً وسقياً، وتلاقحاً، وتهجيناً، ورصدًا في مخابر دقيقة

\* أستاذ سابق في جامعة محمد العربي بن مهيدي بالجزائر، وأستاذ سابق في كلية الشريعة بجامعة قطر، من الجزائر، نشر بعضاً من أبحاثه في الكلمة، البريد الإلكتروني: marahmohamed@yahoo.fr

تتابع وتُقيّم وتُقوّم، وتضع معايير الجودة، والإدهاش بالثمر.

فأعدت بهذا للباحثين الأكاديميين الذين تقمّعهم المنهجية والمقتضيات الأكاديمية من الاسترسال الحرّ تحت وقع سحر الأفكار ووميض الإبداع، وحنان الخصوصية، ومناغاة النفس، ورفرفة الروح، أن تُلبّي هذه الأبعاد العميقة الأثر في العمل الإبداعي، والنسق الفكري الطلعة لأبعد ما يمكن من الإشراق المعرفي، وآفاق الكشف، وفتح السبيل لجديد البحث والتقصّي، كلّ هذا يسير برعاية مناهج بحث مجاله المعرفي، وقواعدها، وأدواتها، في توازن في عقله ونفسه البُعْدان والطموحان: الأكاديمي وطلاقة الفكر والشعور والخيال. وأحسب أن الإبداع الفكري والعلمي الخالدين في الحضارات الكبرى في أوج عبقريتها، وقوة أثرها إنما تتحقّق في رعاية هذا التوازن البديع.

ولعلّ هذا الذي نقول هو ما حوّل «الكلمة» وفريقها الدؤوب المثابر الوفي إلى قبلة الباحثين الشباب في شتى الجامعات العربية، خصوصاً في مجالات الفلسفة الإسلامية والفلسفة التطبيقية والفكر الإسلامي المعاصر، والدراسات الحضارية. وأحسب الإشارة إلى أن شروط الترقّيات الأكاديمية في بعض جامعاتنا لا تعتمد المجالات غير المحكمة، فإن الباحثين الشباب يُضحّون برصيد بحثي لترقياتهم، شغفاً بخصيصة البحث العلمي التي ذكرنا.

أما «الكلمة» فقد نشأت في بيئة فكرية وثقافية لها تقاليدها، منها تثمين المجالات والدوريات بجزاءات (مقابل مادي)؛ تعبيراً عن شيئين هما: أصالة الكرم في البيئة العربية الخليجية، وتقديرًا رمزيًا للكاتب، فيكون لهما أثر حميد في رفع المعنويات والشعور بالكرامة والفضل.

لكن «الكلمة» كأنها اختارت أن تختبر في الباحث والكاتب اعتزازه بصفته التي حباه الله تعالى بها، وإيمانه برسالته، ووفائه لمنهج الأنبياء والرسول -عليهم الصلاة والسلام- الذين كان شعارهم: ﴿قُلْ مَا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ مِنْ أَجْرٍ إِلَّا مَنْ شَاءَ أَنْ يَتَّخِذَ إِلَىٰ رَبِّهِ سَبِيلًا﴾<sup>(١)</sup> وكثير من العلماء الربانيين في تاريخ الإسلام وحضارته الذين آثروا العلم والدعوة، وطلب الرزق في غيرهما.

ويُخبّرنا الإقبال على النشر الأكاديمي في «الكلمة» على نجاحٍ معتبر في هذا الاختبار؛

(١) سورة الفرقان، الآية ٥٧.

فحفلت أعدادها برصيد معتبر من البحوث العلمية والفلسفية والحضارية.

لملح آخر؛ طرحنا في أحد المقالات السؤال الآتي ذكره: لماذا فقد الفكر الإسلامي في جيل الشباب قماً فكرياً ودعوية شائخة، بعد رحيل أغلب كبار الدعاة والعلماء والمفكرين الذين شهدتهم الساحة الإسلامية في القرن العشرين، وبنوا البنيان الفكري والدعوي والعلمي الشرعي الاجتهادي المعاصر؟ فهل من صلة لهذا السؤال بـ«الكلمة»؟

لقد نجحت «الكلمة» عبر مسارها الفضي في استقطاب علماء أعلام ومفكرين إسلاميين مرموقين، ودعاة عاملين، وكتّاباً مثابرين، أسهموا في صنع مجدها الفكري مع الأستاذ زكي الميلاد والأستاذ محمد محفوظ والأستاذ إدريس هاني وفريق كتّابها المحرّرين. ورغم ما نعتقده في سؤالنا المثار من صدق بنسبة عالية، فإن «الكلمة» كأنها اختارت البقاء في سوية استقامة عطاء فكري محترم رقيق، جَنَّبَتْ بمقتضاه رصيدها الغبش والرداءة أن تتكاثف لصناعة خصوصية تفاهة ثقافية وفكرية عربية في زمن هيمنتها على المشهد الإنساني وحضارة المتناقضات .

ارتبطت «الكلمة» بـ«المسألة الثقافية»؛ الفكرة المركزية في فكر الأستاذ زكي الميلاد، فتمكّن بحنكة ودماثة وكياسة وتوجيه تكوين ثروة معرفية وفكرية باذخة، عبر خريطة حقول المعرفة والفكر والفلسفة المتشعبة، والمشدودة للإسلام، تستقطبها «المسألة الثقافية» على نحو ما، فتستقر في حيزٍ ما من مساحتها الوسيعة، ظهيراً لحركة الدفع نحو «المنظور الحضاري» الذي هو كما عرّفه وقسمه الأستاذ زكي الميلاد في حوارنا معه<sup>(٢)</sup>: «من جهة هو منظور مركب، بمعنى ألاّ يتحدّد في بعد واحد أو مجال واحد، وإنما يتسلّط على أبعاد مختلفة ومتعدّدة».

ومن هنا يصير المنظور الحضاري الحاضنة الكبرى لمشروعات بعث حضاري إسلامي معاصر، أو كما قال في الحوار نفسه: «ومن جهة أخرى فإن المنظور الحضاري يتوجّه إلى جذر المشكلات وهو التخلّف الذي تتأثر منه جميع القضايا والظواهر وحتى المفاهيم والأفكار، والمواقف والسلوكيات على اختلاف أبعادها ومجالاتها، ومن جهة

(٢) مجلة رؤى، مجلة فكرية فصلية صدرت عن مركز الدراسات الحضارية في فرنسا، العدد ٢٥، السنة السابعة،

ثالثة فإن المنظور الحضاري هو منظور يتطلَّع إلى التقدُّم، وإلى تغيير الأوضاع التي نحن عليها، والانتقال بها إلى وضعيات أفضل».

أبدعت «المسألة الثقافية» حسب تفاعلاتها الفكرية المواردة لدى الأستاذ زكي الميلاد نظريته «تعارف الحضارات»؛ فتداعت لها «الكلمة» بأن تحوَّلت إلى مَعْمَلِهَا ومركزها الفكري؛ شرِّحاً وإنضاجاً ونقداً وتطويراً ودعوةً ومراجعةً ونشرًا، وتسجيلًا وتوثيقًا دؤوبًا دقيقًا شاملًا لخريطة انتشارها، ودخولها المؤسسات الأكاديمية الجامعية، ضمن مقرَّرات الطلاب الفلسفية والحضارية، وأبحاثها الأكاديمية (ماستر ودكتوراه)، فضلًا عن المؤتمر العلمي الرفيع الذي احتضنته مكتبة الإسكندرية<sup>(٣)</sup>، التي أُنتجت حول النظرية، وهو ما رفدها لتغدو إحدى النظريات الكبرى في العلاقات بين الحضارات، متَّسمة بسِمات الرشد والإنسانية والتعاون والرحابة والمستقبل البديل للإنسانية في رحمة القيم الحضارية الإسلامية بسُنَّة التعدُّد والاختلاف الطبيعيين.

لم أكن محظوظًا بوفرة النشر في «الكلمة»، ولم يكن لهذا سبب معرفي سلبي أو أخلاقي، وقد اقتصر نشري فيها على دراستين، إحداهما حول نظرية تعارف الحضارات. لقد تزامن حصولي على أعداد منها مع مسيرتي البحثية في موضوع «مساهمة مجلة المسلم المعاصر في إسلامية المعرفة»، فبدت لي «الكلمة» رافدًا معرفيًا وثقافيًا وفكريًا شابًا يحافظ على نضارة «المسلم المعاصر» في رُباها الشاهقة، تشقُّ الطريق لعقول ونفوس الشباب المسلم باهتماماته الناشئة، وقضاياها النازلة، وتحدياته البالغة الصعوبة، بعد حصائل تجارب النهضة الإسلامية الكثيرة الجراح والإخفاقات، وما يحمله هذا من مخاطر نفسية على الأمة وشبابها.

إلا أن التمعُّن في إصرار «الكلمة» على إغذاذ المسير، على خط المسألة الثقافية والمنظور الحضاري، محاطًا بقضايا السُّلم والتعايش والمستقبل والوحدة والإنسانية والتدافع والتحاور والامتصاص الحضاري الواعي، والتقاط المنجز الحضاري الفعَّال، واللحظة الحضارية الفارقة يميل بنا إلى التفاؤل لها بشقِّ شرِّعات تجدد حضاري متساوقة مع قضايا المعرفة والتكنولوجيا ومصير الحضارة الإنسانية، مع ضرورة الاهتمام

(٣) مؤتمر: تعارف الحضارات، الإسكندرية، نظمتها: مكتبة الإسكندرية بالتعاون مع مركز الحوار في الأزهر الشريف ومركز الدراسات الحضارية وحوار الثقافات في جامعة القاهرة، عقد ما بين ١٧ - ١٩ مايو

بالمشكلات الواقعية، والبحوث الميدانية الكمية، والدراسات المستقبلية بمناهجها العلمية.

لذا لا بد من التفكير في استثمار رصيد «الكلمة» من البحوث والمقالات وفكر ونتاج الأستاذ زكي الميلاد وفريق المجلة المباشر، لاستخلاص قاعدة مشروع فلسفة لمستقبل الأمة الحضاري.



### الفكر والابتكار..

لمحة عن بعض ابتكاراتي الفكرية

زكي الميلاد

#### □ مدخل

تخطت تجربتي الفكرية أكثر من ثلاثة عقود من الزمن، وقد دامت هذه التجربة وتواصلت بلا توقُّف أو انقطاع، وبلا تعثر أو انكماش، وبلا تراجع أو فتور، كنت فيها منقطعاً إلى الفكر والمعرفة مطالعةً وبحثاً، كتابةً وتأليفاً، ملتزماً بتقاليد في هذا الشأن، وضعتها لنفسي وبقيت متقيداً بها، ومحافظاً عليها، وفقاً لنظام يومي لم أتخل عنه أبداً إلا في حالات السفر، علماً أن معظم أسفاري هي مشاركات في ندوات ومؤتمرات فكرية وثقافية.

لذا فقد كنت متنبهاً إلى ذاتي من هذه الجهة الفكرية، مدرِّكاً التواصل مع الفكر كسباً وعطاءً، لا كسباً بلا عطاء، ولا عطاء بلا كسب، متذكراً دوماً المقولة التي سمعتها مُبكرًا في ساحة الدرس، جاءت على لسان العلم مخاطباً الإنسان قائلاً: «أعطني كُلك أعطك بعضي»، فالإنسان مهها كابد في تحصيل العلم فلن يكون نصيبه منه إلا قليلاً، مصداقاً لقوله تعالى: ﴿وما أوتيتُم من

العِلْمُ إِلَّا قَلِيلًا ﴿١﴾.

ومع تقادم التجربة الفكرية وتتابعها، تتغير عادة رؤية الإنسان إلى ذاته تجاه الفكر والمعرفة صعودًا وارتقاءً، على طريقة تغير رؤية الإنسان إلى ذاته مع تقادم الزمن وتتابع السنين، فهذه الرؤية إلى الذات تختلف بصورة طبيعية ما قبل سن الأربعين وما بعده، وتتغير كذلك وتختلف بعد سن الخمسين، وهكذا بعد سن الستين والسبعين، وهذا ما يُدركه كل إنسان مع ذاته وجدانًا.

والقانون نفسه يجري في عالم الفكر متأثرًا بعامل الزمن ومُتَّصلاً بتتابع السنين، ومتصاحبًا بدرجات النضج والرشد النفسي والذهني، فالتجربة الفكرية إذا تقادمت لدى الإنسان وتتابع فإن الرؤية إليها سعةً وأفقًا تتغير ما قبل مرحلة الأربعين وما بعدها، وتتغير كذلك وتختلف في مرحلة الخمسين، وهكذا في مرحلة الستين وما بعدها، وهذا ما يُدركه أهل الفكر والمشتغلون بهذا الحقل وجدانًا.

ويتصل بهذا السياق ما توصلت إليه من قبل عند البحث عن تحديد صورة المفكر، جوابًا عن سؤال: من هو المفكر؟ فقد وجدت أن هذه الصورة لها ثلاثة مُحَدِّدات، هي:

**المحدد الأول:** يتعلّق بعنصر التجربة، فالمفكر هو صاحب تجربة فكرية عادة ما تكون طويلة من ناحية الزمن، وجادة من ناحية التعامل، وثرية من ناحية المعرفة، ومميّزة من ناحية التقاليد. وما اكتسب المفكر هذا الوصف إلا بفضل هذه التجربة المتفرّدة بهذه الملامح والسمات، وليس هناك مفكر من دون أن تكون في رصيده تجربة فكرية توصف غالبًا بالتخلق والتفرد.

**المحدد الثاني:** يتعلّق بعنصر الذاتية، بمعنى أن المفكر هو من يتحدّث عن ذاتيته لا عن ذاتية الآخرين، عن ذاتيته ليس بمعنى إبراز هذه الذاتية والتباهي بها، والإعلاء من شأنها، أو التمحور حولها، كما ليس بمعنى التنكّر إلى الآخرين، وتغافلهم وعدم الاكتراث بهم، والإجحاف بحقهم، وإنما بمعنى من يشعر بذاتيته الفكرية على سبيل الفعل وليس على سبيل القوّة، من يشعر بذاتيته الفكرية وليس بذاتيته النفسية أو الاجتماعية أو الاقتصادية أو غيرها من الذاتيات الأخرى.

الذاتية التي تجعل المفكر صاحب هوية مستقل بها عن الآخرين ويتميز، وتكسبه

(١) سورة الإسراء، الآية ٨٥.

قوة ذاتية وثقة وشجاعة، تظهر وتتجلى في خطابه وفكره، في شخصه وسلوكه. وهذه الذاتية لا تنشأ رغبةً وتمنيًا، ولا تظهر قولًا وادّعاءً، ولا تتكوّن في دفعة واحدة، ولا بطريقة طفرة سريعة، وإنما تنشأ متدرجةً وبصورة بطيئة، وتظل تتنامى حتى تتجلى راسخة في ظهورها وحضورها.

وتنشأ هذه الذاتية ابتداءً عند المثقّف، ويحسُّ بها لكن بصورة أولية وبسيطة، وتظل في حالة نمو وتقدّم إلى أن تصل لدرجة تكسب الإنسان صفة المفكّر، وتصل هذه الذاتية إلى أعلى درجاتها عند الفيلسوف.

**المحدد الثالث:** يتعلّق بعنصر الابتكار، بمعنى أن المفكّر هو الذي حقّق ابتكارًا بالفعل، على مستوى الأفكار أو النظريات أو المفاهيم أو المناهج، وعُرف عند الآخرين، وفي ساحة الفكر والمعرفة بهذا الابتكار. والمفكّر ما قبل الابتكار هو مفكّر على سبيل القوّة، وبعد الابتكار هو مفكّر على سبيل الفعل، كما أن المفكّر ما قبل الابتكار، هو مفكّر على سبيل المجاز والشك، وبعد الابتكار هو مفكّر على سبيل الحقيقة واليقين. بهذه المحدّدات الثلاثة المتلازمة يُمكن تحديد من هو المفكّر!

وقد كنت مدركًا أن من يسلك طريق الفكر، وبعد تقادم التجربة، وتراكم المعرفة، وتواصل الخبرة، عليه أن يتّسم بحس الابتكار سعيًا وطلبًا، وأن يجتهد فعليًا في التوصل إلى ابتكارات فكرية يُعرف بها، وتُنسب إليه، وتُنسب له، وتُسجّل في رصيده الأدبي والمعرفي، ويحمل براءتها وحق ملكيتها، وتفارق بينه وبين أقرانه من السابقين عليه، ومن المعاصرين له، ومن اللاحقين بعده.

والشرط الأساس هنا يكمن في عامل الاجتهاد، فكما أن الاجتهاد الفقهي يعدُّ طريقًا يُمكن الإنسان من تحصيل القدرة على استنباط الأحكام الشرعية الفرعية من أدلتها التفصيلية، كذلك الاجتهاد الفكري يعدُّ طريقًا يُمكن الإنسان من تحصيل القدرة على استنباط الأفكار والنظريات من منابعها ومصادرها. وكما لا يقوى أغلب الناس على الاجتهاد الفقهي صبرًا وجهدًا ومشقةً، كذلك لا يقوى أغلب الناس على الاجتهاد الفكري صبرًا وجهدًا ومشقةً.

ونعني بالابتكار الفكري بذل الجهد الجاد سعيًا نحو التوصل إلى أفكار جديدة يكون لها وزنها الفكري، وضبطها الأدبي، ونسقها المفهومي، مبنى ومعنى، مبنى من

ناحية الشكل والظاهر وطريقة الصياغة، ومعنى من ناحية الجوهر والباطن وطريقة التكوين، وتظهر هذه الأفكار وتُعرف متجليةً ببنيتها الذاتية، وحقلها الدلالي، وتماسكها المعرفي، واختبارها التطبيقي.

لا أن تكون هذه الأفكار من نمط الأفكار التي لها جودة المبنى والمظهر بلا قوة في المعنى والمضمون، فالابتكار ليس شكلاً ولا يتحدّد في نطاق الشكلائية، ولا أن تكون كذلك من نمط الأفكار التي لها جودة المعنى والمضمون من دون خاصية في المبنى والشكل. فلا بد لهذه الأفكار من أن تتسم بصياغة لغوية محكمة، تظهر في صيغة مصطلحات جديدة، تُمثّل اللغة شرطاً في تكوينها وفي ابتكارها.

والابتكار الفكري له صور متعدّدة، يتحدّد تارة في صورة قول، وتارة في صورة مفهوم، وتارة في صورة نظرية، وتارة في صورة منهج. لكنه في جميع هذه الصور تنطبق عليه ضوابط الابتكار. وعلى ضوء هذه الضوابط يتكشف الابتكار في صورة قول يظهر متفارقاً عن غيره من الأقوال الأخرى في نطاقه، ويتكشف في صورة مفهوم يظهر متفارقاً عن المفاهيم الأخرى في حقله، ويتكشف في صورة نظرية تظهر متفارقة عن النظريات الأخرى في مجالها، وهكذا بالنسبة إلى المنهج.

علماً أن هذه الضوابط لا يمكن التسامح فيها ولا التساهل، فلا ينطبق عليها ما يجري في اللغة من تسامح في الألفاظ. وليس القصد من هذه الضوابط التنكّر للابتكار أو التغافل عنه أو عدم الاكتراث به. وإنما القصد وضع الابتكار في موضعه اللائق، ليكون بعيداً عن مجرّد الادّعاء، وليصبح موزوناً يعرف بالموازنين، حفظاً لاعتباريته، وحفاظاً على منزلته، وإكساباً لجديته، ولأجل التعامل معه بطريقة متفارقة عن غيره، فلا يتساوى القول الموصوف بالابتكار مع القول الفاقد لهذه الصفة، ولا يتساوى المفهوم الذي يتسم بالابتكار مع المفهوم الفاقد لهذه السّمة، وهكذا الحال بالنسبة إلى النظرية والمنهج.

كما أن الابتكار يكون شاهداً على نفسه، دالاً على حقيقته، كاشفاً عن صفته، من يقرب منه ويتأمل فيه ويتعرّف إليه يُدرك حقيقته، ويتبيّن تفارقه عن غيره. وأهل الخبرة في كل حقل ومجال هم الأقدر من غيرهم على تفتن هذا الأمر، فأهل الخبرة في الفيزياء هم الأقدر على تفتن الابتكار في هذا الحقل، وأهل الخبرة في الفقه هم الأقدر

على تفتُّن الابتكار في هذا الحقل، وأهل الخبرة في الفكر هم الأقدر على تفتُّن الابتكار في هذا الحقل، وهكذا بالنسبة إلى الحقول الأخرى على تعدد ميادينها الطبيعية والتطبيقية والإنسانية والدينية.

وفي سيرتي مع الفكر بحثًا ومطالعةً، تأليفاً وتحقيقاً، كنت ملتفتاً دائماً إلى ناحية الابتكار عند الآخرين حين العودة إلى كتاباتهم ودراساتهم وتأليفاتهم، راغباً في التعرف إلى هذه الابتكارات، متسائلاً عنها بلسان: أين هي هذه الابتكارات؟ متوقفاً عندها فحصاً وتأملًا، ناظرًا إلى عناصر تميّزها مبنى ومعنى، مقدراً أن هذه الابتكارات لها خاصية الأفضلية، ولا تقارن بغيرها في طريقة التعامل، ولها منزلة اللب الذي يعني خلاصة الشيء وجوهره.

ومن يتوصّل إلى مثل هذه الابتكارات، عليه أن يعلن عنها، ويهاجر بها، ويبرزها بهذه الصفة، بلا تحرُّج ولا تمتع، تعزيزاً لحس الابتكار، وتحفيزاً عليه، وليكون في دائرة التنافس والتسابق، مصداقاً لقوله تعالى: ﴿وَفِي ذَلِكَ فَلْيَتَنَافَسِ الْمُتَنَافِسُونَ﴾<sup>(٢)</sup>، وقوله تعالى: ﴿فَاسْتَبِقُوا الخَيْرَاتِ﴾<sup>(٣)</sup>، رغبةً في أن يصبح الابتكار موضوعاً لتنافس المتنافسين في ساحة المفكرين والأدباء والعلماء، ومصدرًا للخير من أجل التسابق إليه.

ومن الأفضل بلا شك أن هذه الخطوة في الإعلان عن الابتكار تأتي من الشخص نفسه لا من الآخرين؛ لأنه الأقدر في التعبير عنها، وبيان صفة الابتكار فيها، والكشف عمّا صاحبها من لوابس ومعاناة، وما تخلّلها من جهد وجهد. لا أن تأتي هذه الخطوة من غيره، وإذا جاءت من غيره فغالبًا ما تكون متأخرة، وأحيانًا لا تحدث في حياة الشخص نفسه، وتجري بعد غيابه، حين يتمّ التنقيب عن أفكاره وأطروحاته، والنظر في هذه الأفكار والأطروحات متصاحبًا مع التساؤل عمّا إذا كان لدى هذا الشخص إبداعات وابتكارات.

خصوصًا وأنا قد وجدنا أن بعض الأشخاص من مفكرين وأدباء وعلماء يُعرفون بعد غيابه ولا يُعرفون بالقدر نفسه في حياتهم، وهذا ما يصدق على مفكرين كبار أمثال: محمد إقبال (١٢٩٤ - ١٣٥٧ هـ / ١٨٧٧ - ١٩٣٨ م) في الهند، ومالك بن نبي (١٣٢٣

(٢) سورة المطففين، الآية ٢٦.

(٣) سورة البقرة، الآية ١٤٨.

١٣٩٢هـ/ ١٩٠٥ - ١٩٧٣م) في الجزائر، ومحمد باقر الصدر (١٣٥٣ - ١٤٠٠هـ/ ١٩٣٥ - ١٩٨٠م) في العراق، إلى جانب آخرين -أيضاً- قبل هؤلاء وبعدهم.

خلال مسيرتي الفكرية توصلت إلى بعض الابتكارات التي تتصل بنطاق الفكر الذي هو مجال عملي واهتمامي، كنت ولا أزال متفرغاً إليه كلياً بصورة يومية، وعلى مدار السنة تقريباً.

حاولت في هذه الابتكارات قدر المستطاع أن تكون متجلية من ناحيتي المبنى والمعنى، وقد بذلت جهداً في فحصها والتحقق منها، وفي التأسيس لها، وبقيت دائم النظر فيها، وإثارة الحديث عنها، ساعياً لاختبارها وقياس وجهات النظر حولها، متمسكاً بها، ومتولياً رعايتها ورفدها وتجديدها والإضافة إليها، لتستوي على سوقها تسر الناظرين بإذن الله.

هذه الابتكارات يمكن تصنيفها إلى قسمين: قسم يحمل صفة النظرية، وقسم يحمل صفة القول أو الأطروحة، مستنداً في هذا التفريق إلى أن النظرية تصدق على فكرة تامة، أما القول فلا يصدق على فكرة تامة، والأطروحة تتداخل مع القول لكنها تتضمن شبكة أو نسقاً من الأفكار أو الأقوال تُعبّر في مجموعها عن أطروحة في موضوعها.

سوف أعرض هذه الابتكارات ملتزماً بهذا التقسيم، مبتدئاً في القسم الأول بالنظريات، وفي القسم الثاني جامعاً بين الأقوال والأطروحات.

### □ القسم الأول: النظريات

هذه النظريات بحسب تعاقبها الزمني في التشكّل والظهور هي:

#### أولاً: تعارف الحضارات

طرحت فكرة لها صفة النظرية مبنى ومعنى، أطلقت عليها تسمية (تعارف الحضارات)، وكان الإعلان الأول عن هذه الفكرة بهذا الصك البياني والاصطلاحي في مقالة موسّعة نشرتها في مجلة الكلمة، صيف سنة ١٩٩٧م، بعنوان: (تعارف الحضارات). وجاء انبثاق هذه الفكرة من حصيلة تأملات مستفيضة من جهة، ومن حصيلة متابعات متصلة ومتجددة لحقل الدراسات الحضارية من جهة أخرى.

في تكوين هذه الفكرة استندت إلى أصل من القرآن الكريم، الذي هو الأصل الأول وأصل الأصول حسب قول علماء الأصول، وتحدّد ذلك في الآية الكريمة التي سمّيتها آية التعارف، الواردة في سورة الحجرات في قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتَقَاكُمْ﴾<sup>(٤)</sup>.

وبعد فحص ونظر في هذه الآية، وجدت أنها تتضمن الإشارة إلى مبادئ كلية وأبعاد إنسانية عامة، تضعنا أمام الأفق الإنساني الكلي الذي يتوجّه فيه الخطاب إلى الناس كافة، والتعارف هو المفهوم الذي حاولت هذه الآية تحديده وتأكيدده والنص عليه، من خلال سياق وخطاب يبرز قيمته بوصفه مفهوماً إنسانياً عاماً يتصل بالناس كافة.

وبمنطق التحليل، يمكن الكشف عن هذه المبادئ الإنسانية الكلية والعامة في الآية المذكورة على هذا النحو:

أولاً: خطاب إلى الناس كافة (يا أيها الناس)، علماً أن سورة الحجرات هي من السور المدنية، الخطاب فيها متوجّه من البداية إلى النهاية للمؤمنين بلسان: (يا أيها الذين آمنوا)، لكنه تغيّر في هذه الآية وتحول الخطاب إلى الناس بلسان: (يا أيها الناس)، وهذا تحوّل من الخاص إلى العام، في مورد يقتضي تقديم العام على الخاص، بما يوحي إلى أن الآية بصدد الإشارة لمبادئ إنسانية كلية وعامة. ولو اتّصل الخطاب في هذه الآية، واتّجه حصراً وتحديداً إلى المؤمنين، لتغيّر سياق الآية وموردها، ولكان لها مورد غير المورد الذي نتحدّث عنه، ونعني به مورد تعارف الحضارات.

وعند التوقّف تجاه كلمة «الناس» لغةً وبلاغةً، نجد أن هذه الكلمة فيها عموم استغراقي لجنس الإنسان بغض النظر عن جميع صفاته العارضة، وهي من الكلمات التي لا تقبل التجزئة ولا التقابل ولا الإضافة ولا الحصر النوعي، فمن جهة التجزئة فإن كلمة «الناس» لا تتجزأ إلى مفرد وتثنية، بخلاف الحال مثلاً مع كلمة الشعب التي تقبل التجزئة، فيقال: شعب للمفرد، وشعبان للتثنية، وشعوب للجمع.

ومن جهة التقابل، فكلمة «الناس» من الكلمات التي لا تقابل لها، بخلاف الحال مثلاً مع كلمة الجماهير التي تقابلها كلمة النخبة. ومن جهة الإضافة، فكلمة «الناس»

(٤) سورة الحجرات، الآية ١٣.

كذلك لا تقبل الإضافة، بخلاف الحال مثلاً مع كلمة الأمة التي تقبل الإضافة، فيقال: الأمة العربية والأمة الإسلامية والأمة المصرية والأمة الفرنسية، وهكذا. ومن جهة الحصر النوعي، فكلمة «الناس» لا تنصرف إلى جانب الذكورة فحسب، ولا إلى جانب الأنوثة فحسب، فهي لا تتحدّد بنوع معيّن.

الأمر الذي يعني أن خطاب (يا أيها الناس)، هو خطاب متوجّه إلى الناس كافة، مستغرّقاً عموم جنس الإنسان، ناظرًا لهم على تعدّد وتنوّع أعراقهم وألوانهم، لغاتهم وألسنتهم، دياناتهم ومذاهبهم، ذكورهم وإناثهم، إلى غير ذلك من تمايزات أخرى.

لهذا كله يمكن اعتبار كلمة «الناس»، من المصطلحات القرآنية التي وردت وتواترت وتكرّرت في (٥٣) سورة مكية ومدنية، طويلة وقصيرة، وتسمّت بها آخر سورة وهي سورة الناس، وجاءت في موضع آخر كلمة في القرآن ﴿مِنَ الْجِنَّةِ وَالنَّاسِ﴾، حتى قيل: إن القرآن يبدأ بباسم الله وينتهي بكلمة الناس.

ثانيًا: تذكير بوحدة الأصل الإنساني ﴿إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَى﴾، أراد القرآن بهذا القول أن يُقرّر أعظم حقيقة في مجال الاجتماع الإنساني، هي حقيقة وحدة الأصل الإنساني، وتعني أن الناس مهما تعدّدت وتنوّعت أعراقهم وأجناسهم، لغاتهم وألسنتهم، ألوانهم وأشكالهم، بيئاتهم وأمكنّتهم إلى غير ذلك من اختلافات أخرى، مع ذلك فإنهم يرجعون إلى أصل إنساني واحد.

والقصد من هذا الأمر ضرورة أن يدرك الناس هذه الحقيقة، ويتعاملوا معها كقاعدة إنسانية وأخلاقية في نظرهم لأنفسهم، وفي نظرة كل أمة وحضارة إلى غيرها، كما لو أنهم ينتمون إلى أسرة إنسانية واحدة ممتدة على مساحة هذه الأرض، ويُمثّل هذا الأمر أقوى سبيل أخلاقي للتخلّص من نزعات الاستعلاء والعنصرية والطبقية والكرامية والتراتب بين البشر.

وطالما شغلت قضية وحدة الأصل الإنساني اهتمامات العلماء قديمًا وحديثًا، واختلفوا حولها، وتعدّدت آراؤهم ونظرياتهم وتباينت، وذهبوا يفتشون عنها ويتحقّقون بدراسة تاريخ الأجناس والأعراق، وماضي السلالات البشرية، ووجدوا فرصتهم للتحقّق منها بالعودة إلى ما عرف في أدبياتهم بالمجتمعات البدائية.

مع ذلك ظلّت هذه القضية موضع جدل وشك في ساحة الفكر الإنساني، يصعب

التسليم بها عند البعض، وهذا ما كشف عنه بوضوح كبير عالم الأنثروبولوجيا الفرنسي كلود ليفي شتراوس (١٩٠٨ - ٢٠٠٩م) في كتابه الوجيز: (العرق والتاريخ) الصادر سنة ١٩٥٢م، بقوله: «نحن نعلم أن فكرة الإنسانية التي تشمل دون تمييز في العرق أو الحضارة كل أشكال النوع البشري، لم تظهر سوى متأخرة جداً، ولم تعرف إلا انتشاراً محدوداً، وحيث إنها وصلت إلى أعلى درجات تطورها، ليس مؤكداً على الإطلاق والتاريخ القريب يثبت ذلك، أنها ترسخت بمنأى عن الالتباس والتقهقر، ولكن كان يبدو بالنسبة لقطاعات واسعة من الجنس البشري وطوال عشرات الألوف من السنين، أن هذه الفكرة كانت غائبة غياباً كلياً»<sup>(٥)</sup>.

لهذا فإن ما قرره القرآن الكريم يُمثل شيئاً كبيراً بالنسبة إلى علماء الأجناس والأعراق والسلالات البشرية وعلماء الاجتماع والتاريخ والحضارة والأنثروبولوجيا، وهؤلاء هم الأفدر من غيرهم على تقدير حقيقة وحدة الأصل الإنساني بين الناس كافة.

ثالثاً: إقرار بالتنوع الإنساني ﴿وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ﴾، بعد التأكيد على وحدة الأصل الإنساني، جاء الإقرار بمبدأ التنوع الإنساني، بمعنى أن وحدة الأصل الإنساني لا تقتضي أن يجتمع الناس كافة ويعيشوا في مجتمع واحد ومكان واحد، وحينما توزعوا شعوباً وقبائل، وتعددت وتنوعت أجناسهم وأعراقهم ولغاتهم وألوانهم فهذا لا يعني أبداً أن لا رابط بينهم، فوحدة الأصل الإنساني لا تنفي حقيقة التنوع الإنساني، كما أن التنوع الإنساني لا ينفي حقيقة وحدة الأصل الإنساني.

والتنوع الإنساني الذي قرّره هذه الآية، هو ما ظهر إلى الوجود وتجلّى في تاريخ الاجتماع الإنساني بمختلف مراحل وأطواره، وثبت كحقيقة اجتماعية وتاريخية لا خلاف عليها ولا نزاع في جميع حقول الدراسات الاجتماعية والتاريخية والحضارية والأنثروبولوجية وغيرها.

رابعاً: خطاب إلى الناس كافة، وتذكير بوحدة الأصل الإنساني، وإقرار بالتنوع الإنساني، فما هو شكل العلاقة بين الناس؟ من بين كل المفاهيم المحتملة في هذا الشأن،

(٥) كلود ليفي شتراوس، العرق والتاريخ، ترجمة: سليم حداد، بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، ١٩٨٨م، ص ١٤.

يتقدّم مفهوم التعارف ﴿لِتَعَارَفُوا﴾. الأمر الذي يعني أن تنوع الناس إلى شعوب وقبائل، وتكاثرهم وتوزّعهم في أرجاء الأرض، لا يعني أن يتفرّقوا، وتتقطّع بهم السُّبل، ويعيش كل شعب وأمة وحضارة في عزلة وانقطاع. كما لا يعني هذا التنوع أن يتصادم الناس، ويتنازعا فيما بينهم من أجل الثروة والقوة والسيادة والأرض، وإنما ليتعارفوا.

ولا يكفي أن يدرك الناس أنهم من أصل إنساني واحد فلا يحتاجون إلى التعارف، أو أن يتوزّعوا إلى شعوب وقبائل ويتفرّقوا في الأرض فلا يحتاجون إلى التعارف.

ولأن التعارف بين شعوب وقبائل، أي بين مجتمعات وجماعات، وليس بين أفراد، فهو يصدق على جميع أشكال الجماعات الصغيرة والكبيرة، ومنها الشعوب والمجتمعات والأمم وحتى الحضارات، لذلك جاز لنا استعماله في مجال الحضارات، الاستعمال الذي نتوصّل منه إلى مفهوم واصطلاح (تعارف الحضارات).

خامساً: إذا انطلقنا من زاوية التفاضل والمقارنة، لتساءل: لماذا لم تستخدم الآية كلمات مثل: لتحاوروا، أو لتوحّدوا، أو لتعاونوا، أو لتعايشوا إلى غير ذلك من كلمات ترتبط بهذا النسق، ويأتي التفضيل لكلمة (لتعارفوا)؟ هذا هو مصدر القيمة والفاعلية في مفهوم التعارف، فهو المفهوم الذي يؤسّس لتلك المفاهيم المذكورة (الحوار، الوحدة، التعاون، التعايش)، ويُحدّد لها شكلها ودرجتها وصورتها، وهو الذي يحافظ على فاعليتها وتطوُّرها واستمرارها، هذا من جهة الإيجاب. أما من جهة السلب فإن التعارف هو الذي يُزيل مسببات النزاع والصدام والصراع.

وحينما توصّلت لهذا المفهوم وجدت أنه أكثر دقّة وضبطاً وإحكاماً من مفهوم حوار الحضارات، وهذا ما وجده كذلك بعض الذين تعرّفوا لاحقاً إلى هذا المفهوم، وعبروا عن ذلك في كتابات نشرها. فهل الحضارات تتحاور؟ وبأية صورة تتحاور؟

وتأكّد عندي هذا الأمر، حين رجعت باحثاً ومُدقّقاً في الأعمال الكبرى التي أنجزها أبرز الباحثين المعاصرين في حقل دراسة الحضارة والحضارات، أمثال: الباحث الألماني ألبرت اشفيتسر (١٨٧٥ - ١٩٦٥م) صاحب كتاب: (فلسفة الحضارة)، والمفكّر الألماني أزوالد شبنجلر (١٨٨٠ - ١٩٣٦م) صاحب كتاب: (تدهور الغرب)، والمؤرّخ البريطاني أرنولد توينبي (١٨٨٩ - ١٩٧٥م) صاحب موسوعة: (دراسة

التاريخ)، ووصولاً إلى المفكر السياسي الأمريكي صمويل هنتنغتون (١٩٢٧ - ٢٠٠٨م) صاحب كتاب: (صدام الحضارات). فلم أجد أحداً من هؤلاء استعمل تسمية «حوار الحضارات» عند بحثهم وتحقيقهم لصور العلاقات بين الحضارات وأنهاطها قديماً وحديثاً.

وما إن عُرف مفهوم تعارف الحضارات، حتى أخذ طريقه سريعاً إلى المجال التداولي، ونال شهرةً واسعةً، واكتسب اهتماماً كبيراً، وشهد تطوراً متراكماً، وما زال محافظاً على هذه الوتيرة الصاعدة، وقد تجاوز مرحلة بناء المفهوم، وبات معروفاً ومُتحرِّكاً في حقل الدراسات الحضارية.

ومنذ أن طرحت هذه الفكرة، بقيت متابعاً لها، ساعياً لتطويرها وتجديدها بنيةً وتكويناً، وتكميل عناصرها وأبعادها، وجعلها فكرة محتفظة بخبرة متراكمة لها إرثها وأثرها. وفي هذا النطاق نشرت عنها ما بين (١٩٩٧ - ٢٠٢٣م) سبع عشرة مقالة، قصيرة وطويلة، نشرت في ثمانية منابر بين صحيفة ومجلة ودورية عربية، مشرقية ومغربية، إلى جانب تحرير ثلاثة مؤلفات تعنونت بها، وتقديم عدد من المحاضرات حولها في جامعات ومكتبات ومنتديات عربية وإسلامية.

وقد شهدت هذه الفكرة تطورات متلاحقة، وسجّلت تراكمات متواصلة، وكسبت متابعات نشطة، ونالت شهرةً واسعة، وحققت حضوراً متميزاً، وعُدّت واحدة من الأفكار اللامعة في حقلها المعرفي الذي يُعنى بدراسة الحضارة الحضارات وأنماط العلاقات فيما بينها.

هذه الوضعية قد أثارت دهشتي حقاً، بهذا النمط من التطورات التي حصلت لهذه الفكرة، وبهذا المستوى العالي والرفيع الذي وصلت إليه، وبهذه الطريقة من الاستجابة الواسعة لها، وبهذه الكيفية من التعامل الجاد معها. حدثت هذه الحالات بشكل خالف توقّعاتي الأولية المنظورة لهذه الفكرة، اعتقاداً مني أن هناك موانع قوية تقف أمام تحريك الأفكار الجديدة في المجال الفكري العربي المعاصر الذي لا يتنبّه باكراً إلى الأفكار والأطروحات التي تأتي من داخله، ولا يُوليها غالباً قدرًا كبيراً من المتابعة والاهتمام النشط والفاعل.

وما لفت الانتباه لهذه الفكرة أنها تحرّكت وتطوّرت في مسارات عدّة، وعلى

مستويات مختلفة، وتشكّلت لها سيرة في أبعاد متعدّدة، لم تنحصر في جانب، أو تنضيق في نطاق، أو تتعيّن في مجال. فعلى مستوى التأليف صدرت حول هذه الفكرة العديد من التأليفات الفكرية العربية، توزّعت بين تأليفات تركّزت حول هذه الفكرة، وحملت في عناوينها تسميتها، تنوّعت هذه التسميات بين تعارف الحضارات أو التعارف الحضاري أو العقل التعارفي. وبين تأليفات أخرى خصّصت فصولاً كاملة عن هذه الفكرة، إلى جانب تأليفات تطرّقت إليها في فقرات محدّدة.

وعلى مستوى النشر الفكري والأكاديمي، فقد حظيت هذه الفكرة بالعديد من الدراسات والأبحاث المنشورة في مجلات فكرية محكمة وغير محكمة، وفي مجلات أكاديمية تصدر من جامعات حكومية وغير حكومية في مشرق العالم العربي ومغربه. وأما على مستوى المقالات المنشورة في الصحف والمجلات فهناك الكثير من هذه المقالات التي يصعب حصرها.

كما أن هذه الفكرة أصبحت موضوعاً للعديد من الرسائل والأطروحات الجامعية المنجزة على مستوى الماجستير والدكتوراه، وحضرت كذلك في العديد من الأطروحات التي اقتربت من هذه الفكرة، وتطرّقت إليها في فصول وفقرات. وعُقدت حولها كذلك ندوات ومؤتمرات، وقُدّمت عنها أوراق ومقالات في ندوات ومؤتمرات أخرى، اقتربت من موضوع العلاقات بين الحضارات.

أما التطوّر الأهم في هذا الشأن، فقد تمثّل في إدراج هذه الفكرة في مناهج التعليم على ثلاثة مستويات الثانوي والجامعي والتدريبي. فقد أدرجتها دولة الإمارات العربية المتحدة سنة ٢٠٠٩م في كتاب التاريخ للصف الحادي عشر السنة أولى ثانوي، وتم تدريسها ضمن وحدة تسمّت بعنوان: (نظريات التفاعل الحضاري)، متطرّقة إلى أربع نظريات جاءت نصّاً بهذا النحو: (صراع الحضارات من وجهة نظر صمويل هنتنغتون، ونظرية حوار الحضارات من وجهة نظر روجيه غارودي، ونظرية نهاية التاريخ من وجهة نظر فرانسيس فوكوياما، ونظرية تعارف الحضارات من وجهة نظر زكي الميلاد).

وأدرجت هذه الفكرة في التعليم الجامعي في الجزائر، وتمّ تدريسها في مرحلة الماجستير على مستوى تخصّصين، الأول: تخصّص فلسفة عربية وإسلامية، مادة فلسفة

التاريخ والحضارة التي تكوّنت من عشر محاضرات، المحاضرة العاشرة خُصّصت حول تعارف الحضارات، موسومة بعنوان: (تعارف الحضارات عند زكي الميلاد). والثاني: تَخُصُّص فلسفة تطبيقية، مادة منهجيات الحوار وأخلاقيات التواصل، تكوّنت من ثلاثة محاور، المحور الثالث حمل عنوان: (أطروحة تعارف الحضارات).

وعلى المستوى التدريبي، أدرجت هذه الفكرة في المادة العلمية لكتاب: (الحوار الحضاري) الذي أعدته للتعليم والتدريب أكاديمية الحوار للتدريب في مركز الملك عبدالعزيز للحوار الوطني في العاصمة السعودية الرياض، وقد احتوى الكتاب على فقرة بعنوان: (معوّقات تعارف الحضارات).

هذه لمحة مقتضبة عن جوانب من التطوُّر الذي شهدته هذه الفكرة، وتعدُّد مستوياته خلال الفترة الممتدة التي قاربت ربع قرن من الزمن.

### ثانياً: نظرية الجامع والجامعة والجماعة

أصدرت في سنة ١٩٩٨ م كتاباً بعنوان: (الجامع والجامعة والجماعة.. دراسة في المكوّنات المفاهيمية والتكامل المعرفي)، نشره في القاهرة المعهد العالمي للفكر الإسلامي، صدر ضمن سلسلة المفاهيم والمصطلحات. ويندرج هذا الكتاب الذي خضع قبل صدوره للتحكيم العلمي، ضمن إطار عملية بناء المفاهيم ودراستها وتحليلها، متناولاً ثلاثة مفاهيم لأول مرة يتمّ الجمع بينها والاقتران، ودراستها بطريقة معرفية تحليلاً وتركيباً وتكاملاً، وهي مفاهيم: الجامع والجامعة والجماعة.

فرضية هذا البحث تكوّنت من حصيلة تأملات ذهنيّة، جرت في فترات متعاقبة، توقّفت فيها عند هذه الألفاظ الثلاثة، ناظرًا في إمكانية الجمع بينها، متسائلًا عمّا إذا كان كل لفظ يتّصل بالآخر ويأخذ منه أخذًا معنويًا ومفهوميًا؟ بشكل يمكن القول: إن لفظ الجامع يأخذ من لفظي الجامعة والجماعة ويشترك معها، ولفظ الجامعة يأخذ من لفظي الجامع والجماعة ويشترك معها، وهكذا بالنسبة إلى لفظ الجماعة. الفرض الذي يترتّب عليه أن تكون الجامعة والجماعة من مكوّنات مفهوم الجامع، والجامع والجماعة من مكوّنات مفهوم الجامعة، والجامع والجماعة من مكوّنات مفهوم الجماعة.

وقد اكتسبت هذه الفرضية مصداقية علمية من ناحيتين: الأولى لغوية مصدرها

اللغة العربية، والثانية تاريخية مصدرها التاريخ الإسلامي.

بشأن الناحية الأولى، فإن الألفاظ الثلاثة ترجع في ناحية اللغة إلى مصدر لغوي واحد، هو مصدر (جمع) الذي يدل -بحسب معاجم اللغة- على جمع الشيء وضم بعضه إلى بعض. وهذا ما ينطبق على تلك الألفاظ؛ إذ يحتوي كل واحد منها على ضم وجمع يختص به، فالجامع له خاصية جمع تتعلق بالدين، والجامعة لها خاصية جمع تتعلق بالعلم، والجماعة لها خاصية جمع تتعلق بالاجتماع.

وبشأن الناحية الثانية المتعلقة بالتاريخ، فإن هذه الألفاظ الثلاثة قد اجتمعت في ظل الحضارة الإسلامية، وتكاملت في مرحلة ازدهارها، وتفككت في مرحلة تراجعها. ففي مرحلة الازدهار رأينا الجامع في هذه الحضارة ينهض بالوظيفة الدينية المتعلقة بمفهوم الجامع، وبالوظيفة العلمية المتعلقة بمفهوم الجامعة، وبالوظيفة الاجتماعية المتعلقة بمفهوم الجماعة، بلا فصل بين هذه الوظائف ولا تعارض، بل جرت بطريقة تكاملية عززت من موقعية الجامع في الحضارة الإسلامية.

من جانب آخر وتأكيداً لهذا المعنى، فإن الجامع في الحضارة الإسلامية هو المكان الذي ظهرت فيه وتشكلت الجامعة، فالجامع سبق الجامعة وجوداً، وأتصل بها وتكامل معها وظيفياً.

لذا فقد رأينا أن أولى جامعات العالم الإسلامي وهي أقدم جامعات العالم تاريخياً، إنما ظهرت متصلة بالجامع مكاناً وروحاً. وهذا ما يصدق على ثلاث جامعات عُرفت بالقدم والعراق، وبقيت ممتدة إلى اليوم، وهي جامعة الزيتونة التي ظهرت في تونس سنة ٧٣٢م وكانت متصلة بجامع الزيتونة السابق عليها، وجامعة القرويين التي ظهرت في المغرب سنة ٨٥٩م وكانت متصلة كذلك بجامع القرويين، وجامعة الأزهر التي ظهرت في مصر سنة ٩٧٠م وكانت متصلة -أيضاً- بجامع الأزهر، وهكذا الحال بالنسبة إلى حوزات العلم عند المسلمين الشيعة في العراق وإيران، فإنها كانت متصلة بالجامع الذي مثل مكاناً للدراسة والتدريس.

وقد تفرّدت الحضارة الإسلامية بهذه الظاهرة التي عكست صورتها الحضارية، وبرهنت لأول مرة في التاريخ الإنساني على إمكانية التقاء الجامع والجامعة والجماعة على مستوى المفاهيم والمؤسسات، والجمع بينهم بطريقة تكاملية، وقدمت نموذجاً رائعاً

تفارقت به وتمايزت عن باقي الحضارات الإنسانية الأخرى ما قبلها وما بعدها.

لا شك في أهمية هذه الأطروحة وحيويتها من الناحيتين المعرفية والحضارية، المعرفية على مستوى دراسة المفاهيم، والحضارية على مستوى دراسة هذه الناحية في الحضارة الإسلامية. وتأكّدت هذه الأهمية من الناحية المعرفية نظرًا لنوعية المفاهيم المختارة للدراسة والبحث، إذ قاربت بين ثلاثة مفاهيم لأول مرة يجري الجمع بينها والحديث عنها بهذه الطريقة التكاملية والتأسيسية، منتهياً إلى تقديم أطروحة في هذا الشأن.

لإنجاز هذا العمل أتّبع -من الناحيتين المعرفية والمنهجية- ثلاث خطوات متّصلة، تحدّدت بهذا النحو:

**الخطوة الأولى:** تحليل المفاهيم، إذ تمت دراسة المفاهيم الثلاثة وتحليلها بطريقة تجزئية، فاصلاً بينها ومفكّكاً، واضعاً كل مفهوم على حدة منفصلاً عن الآخر، بقصد تكوين المعرفة الوافية بكل واحد من هذه المفاهيم الثلاثة، لكي تتحدّد هوية وماهية، مادةً وصورةً، حدّاً ورسماً، وذلك قبل البحث عن عملية الجمع بينها، وبيان علاقتها، وكشف تكاملها، تمهيداً لهذا الغرض وتعبيد الطريق له.

وفي هذا النطاق قمت مبتدئاً بدراسة مفهوم الجامع، متتبّعاً استعماله المتعدّدة في معاجم اللغة، وفي القرآن الكريم، ثم في الدراسات الكلامية التي أشارت لهذا المفهوم دينياً، مستحضراً المعاني المتنوّعة لهذا المفهوم، متوقّفاً بعناية عند العلاقة بين مفهومي المسجد والجامع، مستغرّقاً الحديث عن هذه الصلة، مُقلِّباً النظر في صورها وأبعادها، موضّحاً وجه التكامل بينهما، مبيناً أن المسجد مفهوم خاص له مضمون عبادي يُلاحظ فيه علاقة الإنسان بالله سبحانه، والجامع مفهوم عام له مضمون اجتماعي يُلاحظ فيه علاقة الإنسان بالإنسان، موثّقاً العلاقة بين هذين المضمونين العبادي والاجتماعي، مُقدِّراً أن المسجد ينسج للناس جامعاً يقوم على أساس ديني عبادي يُضفي على العلاقات بين الناس ملامح التفاهم والتراحم والتآلف والتكافل والتعاون، فمن كانت علاقته مع الله سبحانه حسنة كانت علاقته مع الناس حسنة كما تُفيد الروايات الشريفة.

وانتقالاً لمفهوم الجامعة، فقد تتبّعت كذلك استعماله المتعدّدة في معاجم اللغة،

وفي الأحاديث الشريفة التي وردت فيها تسمية الجامعة، تُمَّ في الدراسات الكلامية إذ وجدت استعمالاً لهذه التسمية، وانتهاءً بالموسوعات العربية الحديثة التي عرّفت بالمؤسسة المنتسبة لهذه التسمية. وعلى هذا النسق نفسه جرى الحديث عن مفهوم الجماعة.

**الخطوة الثانية:** تركيب المفاهيم، بعد إنجاز الخطوة الأولى اتَّجه البحث نحو النظر في تركيب تلك المفاهيم الثلاثة، سعياً لمزيد من التعرّف إلى هذه المفاهيم من جهة علاقتها فيما بينها، واكتشاف ما يأخذ كل مفهوم من المفهوم الآخر، ناظرًا إلى هذه الناحية بطريقة ثنائية، عملاً بقاعدة العلاقات الدلالية التي تبحث عن العلاقات بين الكلمات، فقد تبيّن في علم اللسانيات أن معنى الكلمة لا يتّضح إلّا من خلال علاقاتها مع الكلمات الأخرى ضمن الحقل الذي تنتمي إليه.

وفي هذا النطاق التركيبي، جرى البحث عن ثلاثة أنماط من العلاقات هي: العلاقة بين الجامع والجامعة، العلاقة بين الجامع والجماعة، العلاقة بين الجامعة والجماعة.

بشأن النمط الأول، فإن أول ما يتحدّد من ناحية اللغة في العلاقة بين الجامع والجامعة، أن كلمة الجامعة هي مؤنّث كلمة الجامع، ويشتركان في معنى الجمع بين الناس، بين جمع بقصد العبادة على صورة ما يتحقّق في الجامع، وجمع بقصد العلم على صورة ما يتحقّق في الجامعة.

وهذان المقصدان العبادة والعلم في المنظور الإسلامي ليسا نوعين لا يجتمعان، وليس بينهما نسبة التباين ولا علاقة الضدين أو المتناقضين. منتهياً بعد تقليب النظر في العلاقة بين هذين المقصدين إلى إننا بحاجة إلى حضور الجامعة مفهوماً ووظيفةً في الجامع، وإلى حضور الجامع مفهوماً ووظيفةً في الجامعة. وهذا لا يعني بالتأكيد أن يُصبح الجامع بديلاً عن الجامعة، أو الجامعة بديلاً عن الجامع، وإنما القصد أن يجتمع العلم والعبادة أو العلم والدين في الجامع وفي الجامعة.

وبشأن النمط الثاني، فإن بين الجامع والجماعة تداخلاً وثيقاً، يُوصلنا إلى جعل الجماعة من مكوّنات مفهوم الجامع، لكون أن الجامع إنما سُمّي جامعاً لأنه يجمع الناس على نحو الإنشاء، وفيه يجتمع الناس على نحو الإخبار، الأمر الذي يعني أن للجامع وظيفة المساهمة في تكوين رابطة بين الناس تحقّقاً لجامعة الجامع.

أما النمط الثالث، فإن بين الجامعة والجماعة علاقة وثيقة لا تنفك ولا

تنفصم، وبينهما كذلك تأثير متبادل لا ينقطع ولا يتوقف. فمن جهة العلاقة فإن كل جامعة تحتوي في داخلها على جماعة من الناس تضمُّ مجموع الفئات الثلاث: الطلبة والأساتذة والعاملون، وتعددهم البشري على تفاوته بين جامعة وأخرى ليس قليلاً غالباً، كما تحتوي على شريحة مميزة يُطلق عليها المجتمع العلمي أو الجماعة العلمية. ومن وجه آخر فإن الجامعة تعدُّ أحد أشكال مؤسسات الجماعة. ومن جهة التأثير فإن الجامعة تُؤثِّر وتتأثَّر بالجماعة التي تنتمي إلى محيطها، والجماعة كذلك تُؤثِّر وتتأثَّر بالجامعة التي ترتبط بها، فالجامعة تأخذ من صورة الجماعة، والجماعة تأخذ من صورة الجامعة.

**الخطوة الثالثة:** تكامل المفاهيم، بعد التحليل والتركيب في الخطوتين السابقتين، اتجهت متقضيًا عملية التكامل، وهي الخطوة الأخيرة في دراسة هذه المفاهيم الثلاثة، منتهيًا إلى بناء نظرية لها أفق حضاري تتصل بقضية البناء الحضاري في الأمة، منتقلًا بهذه الخطوة من وضعية النظر إلى وضعية العمل، ومن البحث المغلق على حدود المفاهيم إلى البحث المفتوح على قضايا الأمة.

وهذه هي الحكمة من العلم بكل أقسامه الطبيعية والتطبيقية والإنسانية، الحكمة التي يُراد منها إخراج العلم من أن ينحصر في حدود ذاته النظرية، إلى الاتجاه نحو الجماعة الإنسانية، فالاكتشافات والابتكارات والإبداعات تبدأ من العلم لكنها ليست للعلم فحسب، وإنما هي للإنسان والإنسانية كافة على تعاقب أجيالها.

والوجه الآخر لهذه الحكمة المتعلقة بالعلم، تتصل بالإنسان وعلاقته بالعلم، فالمطلوب من الإنسان أن يبدأ مساره الطويل مجتهدًا في طريق العلم من نقطة الصفر، لكي يصل في الأخير إلى تقديم شيء جديد على صورة اكتشاف أو ابتكار أو إبداع في أي جانب من الجوانب، يُفيد به الإنسان والإنسانية عامة.

وفي نطاق التكامل بين المفاهيم الثلاثة المذكورة، فقد توصلت إلى ثلاث صور، تحددت بهذا النحو:

**الصورة الأولى:** التكامل على المستوى الوظيفي، ونعني به أن تتكامل الوظائف الثلاث في كل واحد من المفاهيم الثلاثة، بهذه الطريقة أن يتكامل الجامع وظيفيًا مع الجامعة والجماعة، وينهض بثلاث وظائف هي: الوظيفة الدينية المتعينة في إطار عنوان

الجامع، والوظيفة العلمية المتعيّنة في إطار عنوان الجامعة، والوظيفة الاجتماعية المتعيّنة في إطار عنوان الجامعة. والجامعة تتكامل وظيفياً مع الجامع والجماعة، وتنهض بثلاث وظائف هي: الوظيفة العلمية المتعيّنة في إطار عنوان الجامعة، والوظيفة الدينية المتعيّنة في إطار عنوان الجامع، والوظيفة الاجتماعية المتعيّنة في إطار عنوان الجامعة. وهكذا الحال بالنسبة لمفهوم الجماعة.

**الصورة الثانية: التكامل على مستوى التأسيس،** ونعني به أن تكون الجماعة هي القاسم المشترك بين الجامع والجامعة، أي أن تتشكّل الجماعة الإنسانية بصورة عامة على أساس الدين والعلم. الدين بمعنى التكوين الديني وبناء المنظور الديني، والعلم بمعنى التكوين العلمي وبناء المنظور العلمي، سعياً نحو النهوض بعملية العمران الإنساني في الأمة، وتداركاً لإشكالية الفصل بين الدين والعلم، فلا يصح أن يكون الدين محصوراً في فئة معيّنة، والعلم محصوراً في فئة أخرى لا يلتقيان ولا يتواصلان.

**الصورة الثالثة: التكامل على مستوى بناء النظرية،** ونعني به الوصول إلى المستخلص النهائي متحققاً في بناء نظرية متحدّدة بهذه العناصر الثلاثة: الدين والعلم والإنسان، بوصفها نهجاً في البناء الحضاري والعمران الإنساني. فالدين يرمز إلى الجامع، والعلم يرمز إلى الجامعة، والإنسان يرمز إلى الجماعة، الدين والعلم يصنعان الإنسان، والإنسان بالدين والعلم يصنع البناء الحضاري، الدين يرسم للإنسان الأهداف والغايات والمقاصد، والعلم يرسم للإنسان الأساليب والطرق والأدوات، وبها معاً يتمكّن الإنسان في السير نحو البناء الحضاري، الدين يُحدّد للإنسان ماذا يريد من الحضارة، والعلم يُحدّد للإنسان كيف يبني هذه الحضارة، والإنسان بماذا وكيف يسلك طريق بناء الحضارة. الدين يعطي الإنسان البصيرة، والعلم يعطي الإنسان البصر، والإنسان بالبصيرة والبصر يعرف طريق الهدى والعمران.

وبهذا تتضح صورة الجهد التأسيسي لهذه المفاهيم الثلاثة، التي لأول مرة يتمّ الجمع بينها والاقتران. بهذه الطريقة المعرفية والمنهجية، بدأت المحاولة بتحليل المفاهيم وانتهت إلى بناء نظرية.

**ثالثاً: نظرية الاجتهاد في مقابل نظرية الحدّثة**

منذ أن التفت إلى مفهوم الاجتهاد فاحصاً ومُتبصِّراً، وجدت فيه مفهوماً خلاقاً

وعظيماً، يجب التمسك به، والإعلاء من شأنه، والاشتغال عليه، والحفر فيه، وعدم الانقطاع عنه، وإعادة الاعتبار له، والارتقاء به ليكون مفهوماً مركزياً وفعالاً، حاضرًا ومُشعًا في مجالنا الفكري المعاصر. وذلك بخلاف الوضعية التي كان عليها في ساحة فكر المسلمين المعاصرين، إذ يظهر وكأنه مفهوم قديم ينتمي إلى الأزمنة الماضية ولا يكاد يتصل بهذه الأزمنة المعاصرة، ويتحدّد في نطاق الفقه وينحصر عليه ولا يتخطّى هذا النطاق إلى النطاقات الأخرى، والطريق إليه أصبح مغلقاً بذريعة مقولة السابقين عن إغلاق باب الاجتهاد.

ومن ثمّ فلا دهشة لهذا المفهوم ولا فاعلية ولا إشعاع في ساحة المسلمين المعاصرين، لا نجد أحداً يقترّب من هذا المفهوم، أو يتنبّه له، أو يتواصل معه، أو يشتغل عليه، أو يتمسك به، بعد أن عدّ مفهوماً قديماً يتصل بالفقه وأهل الفقه من دون سواهم، والطريق إليه لم يعد مفتوحاً وسالكاً، مع جدل المجادلين في هذا الشأن، أولئك الذين ظلوا يُشكّكون بلا جدوى في صحة مقولة إغلاق باب الاجتهاد.

بخلاف هذه الوضعية الجامدة، وعلى النقيض منها تماماً، فقد رأيت أن الاجتهاد يعدُّ أحد أهم المفاهيم الذي ابتكرته الثقافة الإسلامية، وانفردت به الحضارة الإسلامية، إذ نشأ وتطوّر في ظل هذه الحضارة، وترك تأثيراً مهماً في تطوّر ثقافة المسلمين ومعرفتهم، وبفضله استطاع المسلمون في عصرهم الأول تحقيق ما حقّقه على مستوى تأسيس العلوم، واكتشاف المناهج، وابتكار النظريات، وتصنيف تلك التأليفات الرائدة والخالدة في ميادين التفسير والفقه واللغة والتاريخ والكلام والفلسفة والعلوم. كما أنه المفهوم الذي ألهم علماء المسلمين شجاعة النظر، وعزيمة الكشف، وجسارة الإقدام، وامتلاك ناصية العلم، والتخلص من أوهام الرهبة والهيبة، ومن أصنام التبعية والتقليد.

لذا فقد وجدت أن هذا المفهوم بحاجة إلى إعادة اكتشاف من جديد، لتأكيد مركزيته في الثقافة الإسلامية، واستظهار قوة حقله الدلالي، والاستلهام من روحه الخلاقة، واستحضار إرثه العلمي العظيم، والتزود من يقظته وفاعليته. بهذا الأفق نظرت إلى هذا المفهوم، وبهذا الإدراك تعاملت معه، وجعلت منه مفهوماً حاضرًا لا يغيب عن ذهني وتأمّلاتي.

ومن أكثر المقولات التي استوقفت انتباهي في هذا الشأن، المقولة التي أشار إليها إقبال في كتابه: (تجديد التفكير الديني في الإسلام)، معتبراً أن (الاجتهاد هو مبدأ الحركة في الإسلام). وهي المقولة التي رجعت إليها مرات عدّة، وبقيت أذكرها دومًا في كتاباتي وتأليفاتي، مبرزًا أهميتها، ومبينًا دلائلها، ومُقدِّراً أنها من المقولات الجادة التي تختزل بنية دلالية وتفسيرية مهمّة.

وعند التأمل في هذه المقولة، نرى أنها تشكّلت على أساس العلاقة بين الاجتهاد والحركة، فالاجتهاد هو مبدأ هذه الحركة، بمعنى أن يتقدّم الاجتهاد على الحركة ولا يتأخّر عنها أو ينقطع وينفصل، وألّا تتقدّم الحركة على الاجتهاد وتسبّقه أو تنقطع عنه وتنفصل، وبحسب هذه القاعدة لا اجتهاد بلا حركة، ولا حركة بلا اجتهاد. ولا قيمة لاجتهاد بلا حركة، ولا قيمة لحركة بلا اجتهاد، فالاجتهاد بلا حركة هو اجتهاد بلا أثر أو تأثير في الواقع الخارجي، فهو أشبه بعلم بلا عمل، ويمكن اعتباره اجتهادًا معطلًا أو اجتهادًا مجمّدًا أو جامدًا أو معاقًا إلى غير ذلك من أوصاف تتصل بهذا المعنى.

وحركة بلا اجتهاد هي حركة من دون مبدأ يُعطي صفة المعنى للحركة وصفة المضمون والغاية والحكمة، فهي أشبه بعمل بلا علم، ويمكن اعتبارها حركة بلا معنى، ومآلها ومصيرها أقرب إلى الفوضى والفسل. ومن هذا المعنى، يتولّد مفهوم الاجتهاد المتحرّك في مقابل الاجتهاد الجامد أو الساكن، والأصل في الاجتهاد أن يكون متحرّكًا، ولا معنى لاجتهاد جامد أو ساكن أو غير متحرّك.

ومن يتتبع كتاباتي على مستوى المقالات والتأليفات رصداً وتوثيقاً، سيجد أنني من بين أكثر الكتاب المعاصرين عنايةً بمفهوم الاجتهاد، وتنبّهاً له بهذا الأفق، وتحفّزاً بقصد إشاعته واستحضاره إلى مجالنا التداولي الفكري والديني.

وفي هذا السياق وتأكيداً لهذا المنحى، فقد نشرت ما يقارب خمس عشرة مقالة، نشرت في عشرة منابر ما بين صحيفة ومجلة ودورية عربية، مشرقية ومغربية. وحضرت كلمة الاجتهاد في اثنين من عناوين مؤلفاتي هما: (من التراث إلى الاجتهاد.. الفكر الإسلامي وقضايا الإصلاح والتجديد) صدر سنة ٢٠٠٤م، وكتاب: (الفكر والاجتهاد.. دراسات في الفكر الإسلامي الشيعي) صدر سنة ٢٠١٦م. كما حضرت فكرة الاجتهاد

مبرزًا لها في محور متعنون بها في عدد من تأليفاتي الأخرى، هي: (المسألة الثقافية.. من أجل بناء نظرية في الثقافة) صدر سنة ٢٠٠٥م، وكتاب: (الإسلام والتجديد.. كيف يتجدد الفكر الإسلامي؟) صدر سنة ٢٠٠٨م، وكتاب: (مدخل إلى المسألة الفلسفية.. كيف نواجه معضلة الفلسفة؟) صدر سنة ٢٠١٧م.

إن تركيز النظر على هذا المفهوم، والاشتغال عليه بهذا الأفق المعرفي الفاحص، أوصلني إلى بلورة نظرية تحدّدت في إطار المقاربة بين الحداثة والاجتهاد، إذ وجدت أن الاجتهاد في المجال الإسلامي هو المفهوم الذي يعادل أو بإمكانه أن يعادل مفهوم الحداثة في المجال الغربي، وذلك لكون أن مفهوم الحداثة يتكوّن من ثلاثة عناصر أساسية وجوهرية وثابتة هي: العقل والعلم والزمن، وهذه العناصر الثلاثة بتمامها من مكوّنات مفهوم الاجتهاد.

هذه العناصر الثلاثة إذا كانت واضحة ومتجلية في مفهوم الحداثة، لكنها في مفهوم الاجتهاد بحاجة إلى استجلاء واستكشاف، وبعد الفحص والتدقيق تكشّفت هذه العناصر بهذا النحو:

أولاً: يتكشّف عنصر العقل بوضوح كبير في كون أن الاجتهاد يعني إعطاء العقل أقصى درجات الفاعلية على مستوى الفحص والنظر، وإعمال الفكر، وعلى مستوى جميع العمليات الذهنية والاستنباطية الأخرى، ولا يتحقّق فعل الاجتهاد ولا يصدق إذا عمل العقل بطاقة منخفضة، أو بجهد ضئيل أو بعمل بسيط.

وهذا ما يدل عليه ويُشير إليه حتى المعنى اللغوي الذي يُعطى لكلمة الاجتهاد في معاجم اللغة العربية، إذ هي افتعال من الجهد بفتح الجيم وتعني المشقّة، وبضم الجيم وتعني الطاقة، فالأمر الذي لا يستلزم ولا يتحقّق فيه فعل المشقّة والطاقة، لا يقال له ولا يصدق عليه صفة الاجتهاد.

وليست هناك كلمة أخرى أبلغ دلالة من كلمة الاجتهاد في الدلالة على إعطاء العقل أقصى درجات الفاعلية. وإذا كانت الحداثة في التصوّر الغربي تعني إعمال العقل والعمل بمقولات العقل وتحقّق فعل العقلانية، فإن الاجتهاد في التصوّر الإسلامي لا يعني فقط إعمال العقل، وإنما إعمال العقل بأقصى درجات الفاعلية، وبالشكل الذي يتحقّق فعل العقلانية بلا ريب.

ومن ثمَّ فلا جدال ولا نزاع في علاقة مفهوم الاجتهاد بعنصر العقل، فالاجتهاد يقترن بالعقل ويتلازم معه، ولا ينفصل عنه أو ينقطع في أي حال من الأحوال، ومتى ما حصل الانفصال أو الانقطاع فقد الاجتهاد هويته وماهيته.

ولهذا نجد أن الأشخاص الذين وصلوا إلى درجة الاجتهاد من الأزمنة القديمة إلى هذه الأزمنة الحديثة والمعاصرة، وعُرفوا بهذا الدرجة في ميادين المعرفة المختلفة، كانوا من أصحاب العقول التي يمكن وصفها بالعظيمة والجبَّارة.

ثانياً: يتكشَّف عنصر العلم بوضوح كبير -أيضاً- في كون أن الاجتهاد مجاله يتَّصل بالعلم، وعلاقته بالعلم هي أوثق من أية علاقة أخرى، والعلم هو أقرب ما يدل عليه، فالاجتهاد يتحقَّق بالعلم ولا يتحقَّق بغيره، والمجتهد يعرف بالعلم والعلم الواسع والعالي، ولا يعرف من دونه، وكل مجتهد عالم، لكن ليس كل عالم مجتهداً.

والعلاقة بين الاجتهاد والعلم هي علاقة تفاعلية، كسباً وعطاءً، فهماً وتنزيلاً، فالعلم من جهة هو الذي يحقِّق صفة الاجتهاد، ويرفع الإنسان إلى درجة الاجتهاد كسباً وفهماً، والاجتهاد من جهة أخرى هو الذي يفعل العلم عطاءً وتنزيلاً، ويُعطي العلم أعلى درجات الفاعلية في ساحة العطاء والتنزيل.

من جانب آخر، فإن العلم الذي يأتي من طريق الاجتهاد، يفترض أن تكون له طبيعة مختلفة من جهة النوع والجودة، بخلاف العلم الذي يأتي من غير طريق الاجتهاد؛ وذلك لكون أن الاجتهاد يُوجب استفراغ الوسع، وبذل أقصى الجهد، وثمرة هذا الفعل يفترض أن تكون ثمرة ناضجة، أو من نوع تتحقَّق فيه الجودة العالية، وتظهر عليه آثار الجهد الجهد والمشقة والطاقة.

وجميع علماء المسلمين الكبار في مختلف الأزمنة القديمة والحديثة والمعاصر، هم ثمرة من ثمرات الاجتهاد، وحصيلة مسار طويل من الاجتهاد في تحصيل المعرفة، وطلب العلم، وهذا ما يعرفه هؤلاء العلماء عن أنفسهم، وما يعرفه الآخرون عنهم، وما وثَّقته كتب التراجم والتاريخ عن سيرهم.

ثالثاً: لا يقلُّ عنصر الزمن تكشُّفاً ووضوحاً عن العنصرين السابقين، لكون أن فلسفة الاجتهاد تتَّصل بشكل وثيق بفكرة الزمن، إلى درجة يمكن القول: إن الاجتهاد لا يكون إلا ناظرًا إلى الزمن في كل آن وبلا توقُّف، وبوصفه زمنًا متغيِّراً ومتجدِّداً

وسياً، فلا يمكن فصل الاجتهاد عن فكرة الزمن، ومتى ما حصل مثل هذا الفصل على افتراضه، يتعطل دور الاجتهاد ويفقد فاعليته وديناميته، ولا يصدق عليه عندئذٍ صفة الاجتهاد حقيقة.

ليس القصد من هذه النظرية خلق ثنائية جدلية وسجالية بين الاجتهاد والحدائثة، على نمط الثنائيات الجدلية المتكاثرة في المجال الفكري العربي، وليس القصد منها كذلك القطع مع الحدائثة، والانفصال عنها، والتعامل معها بمنطق الرفض.

وإنما القصد أولاً إعادة الاعتبار لمفهوم لا يقل قيمة وفاعلية عن مفهوم الحدائثة. وثانياً النظر إلى الحدائثة والتواصل معها بمنطق التكافؤ: اجتهاد وحدائثة، بما يعادل حدائثة مع حدائثة، حدائثة الذات وحدائثة الآخر. وثالثاً أن بناء الحدائثة يبدأ من الذات، وحدائثنا الحقيقية يجب أن تُبدعها بأنفسنا وبارادتنا، لا أن نجلبها من الخارج وننقلها من عقول الآخرين، وهذا ما نريده من مفهوم الاجتهاد.

علمًا أن هذه النظرية قد كشفت عنها في مقالة نشرتها في مجلة الكلمة بعنوان: (الفكر الإسلامي المعاصر بين الحدائثة والاجتهاد)، العدد السادس والعشرين، السنة السابعة، شتاء ٢٠٠٠م / ١٤٢٠هـ، وبقيت متابعاً لهذه النظرية تجديداً وتحديثاً، إلى أن تبلورت بنيةً وتكويناً، وتحدّدت ملامحها ومعالمها الناضجة.

ومتابعة لهذه النظرية، وتثبيتاً لها، فقد حاولت التعريف بها، وإثارة الحديث عنها، وفتح النقاش حولها، وفي هذا النطاق قدّمت سنة ٢٠١٣م ثلاث محاضرات عنها لطلبة الدراسات العليا في ثلاث جامعات جزائرية هي: جامعة عبدالحميد بن باديس في ولاية مستغانم، وجامعة وهران في ولاية وهران، وجامعة الدكتور مولاي الطاهر في ولاية سعيدة، إلى جانب محاضرات أخرى قدّمتها في ندوات ومؤتمرات ومنتديات عُقدت في السعودية والأردن والسودان.

وقد أنجزت حول هذه النظرية رسالة ماجستير بعنوان: (الحدائثة والاجتهاد عند زكي الميلاد)، أعدتها الباحثة الجزائرية زوليخة بزخامي، وأشرف عليها الدكتور براهيم أحمد، قدّمت إلى كلية العلوم الاجتماعية بقسم الفلسفة، تخصّص فكر عربي معاصر في جامعة عبدالحميد بن باريس، نوقشت سنة ٢٠١٥م.

## رابعاً: نظرية ماذا كسب المسلمون من تقدُّم العالم؟

ارتبطت الفلسفة منذ عهدها القديم بالسؤال، وحدث هذا الربط بعدما عرّف أرسطو الفلسفة واضعاً السؤال في قلب تعريف الفلسفة، قائلاً عنها: إنها أسئلة الأصل فيها دهشة الإنسان من الظواهر التي تُحيط به. وإذا كانت الفلسفة بالمعنى الأرسطي القديم قد بدأت بالدهشة، فهذا يعني أنها اتَّخذت من السؤال منصةً لها، باعتبار أن الدهشة لا تمثّل لها بهذا الوصف إلاّ بالسؤال، فالدهشة لا تكون دهشة إلاّ بالسؤال، فإذا غاب السؤال ذهبت الدهشة، وإذا حضرت الدهشة حضر السؤال، وعلى هذا الأساس يمكن القول: إن مع كل دهشة يوجد سؤال، ولكن ليس مع كل سؤال توجد دهشة.

لذا فإن السؤال الذي يتلازم مع الدهشة يكون سؤالاً له طبيعة مختلفة تُحوّله لأن يندرج في عالم الفلسفة ويتّصل بفضائها الفلسفي الرحب، ومن ثمّ يحمل صفتها ووصفها، ويعرف بصفة السؤال الفلسفي أو السؤال الذي له صلة وصل بالفلسفة، ويُراد به السؤال المتلازم مع الدهشة، وهذه الدهشة يلج السؤال إلى بيت الفلسفة، ومن دونها تمتنع الفلسفة عن تقبّل هذا السؤال وتُعلن مفارقتها معه درباً ومساراً.

ولكي يتّصف السؤال بالدهشة بحاجة إلى إبداع وابتكار، وهنا تكمن صعوبة السؤال من جهة، وحيوية السؤال من جهة أخرى. وجه الصعوبة لأن ليس من السهولة إبداع السؤال وابتكاره، فالوصول إلى ذلك بحاجة لتأمّلات مستفيضة ينشط فيها الفكر، وقد يستغرق وقتاً وجهداً؛ لذا لا يقوى على إبداعه وابتكاره إلاّ أولئك الذين يتّصفون بيقظة الفكر وسعة الخيال وقوة التأمل، وهم في الغالب قلة من الناس يُعرفون بين الملل كافة بأهل الفكر والمعرفة والحكمة.

ووجه الحيوية لأن الإبداع والابتكار يجعل السؤال محافظاً على نشاطه وديناميته، ويكون عندئذٍ مؤهلاً لأن يتخطى حدود المكان وحدود الزمان، عابراً بين الأمم والمجتمعات، متنقلاً بين الأيام والسنين، ممتداً في أجله، متوهّجاً بدهشته، متفارقاً بهذه الدهشة عن كل سؤال آخر فاقد لهذه السّمة، فالدهشة تُضيف للسؤال عمراً يطول به أجله، دهشة يتلمّسها الناظر إلى السؤال في كل آن، ومن هذه الجهة ينقسم السؤال ما بين سؤال قصير الأجل وسؤال طويل الأجل، وما بين سؤال يقف عند حدود المكان

والزمان وسؤال يتخطى حدود المكان والزمان، وهنا تكمن عظمة الدهشة.

أردت من هذه المقدمة لفت الانتباه لفكرة السؤال وحكمته، باعتبار أنني اتخذت من السؤال مدخلاً وموضوعاً، وقدمت سؤالاً أظنه جديداً، ولعله يتسم بحيوية فكرية، وأفق نهضوي، ولا يخلو من طرافة ودهشة، ويستحق تأملاً ونظراً، فقد جاء من حصيلة تأملات مستفيضة، ومن ثمرة اشتغالات فكرية وبحثية وثيقة الصلة بالمجال النهضوي والحضاري، متحدداً بهذا السؤال: ماذا كسب المسلمون من تقدم العالم؟

لا شك أن هذا السؤال مادةٌ وصورة له إشارات الدالة لسانياً، وله علاماته الدالة ثقافياً، وله آفاهه الدالة حضارياً، وله حقله الدلالي الذي يتكشف لمن يتوقف عنده فحصاً وتحليلاً.

وأكدًا أن هذا السؤال ليس من نمط التساؤلات العادية أو العابرة، ولا من نمط التساؤلات السريعة أو العاجلة، أو التساؤلات الضحلة أو الباهتة، أو التساؤلات الرتيبة والمكررة، وإنما هو من نمط التساؤلات الجادة والفعالة.

جديّة هذا السؤال وفعاليته تكمن من جهة في استحضار فكرة التقدم وربط المسلمين بهذه الفكرة الجادة والفعالة، وتكمن من جهة أخرى في ربط المسلمين بالعالم على أساس فكرة التقدم.

الجهة الأولى ناظرة إلى الفكرة في بعدها النظري، والجهة الثانية ناظرة إلى الفكرة في بعدها التطبيقي. كما أن الجهة الأولى ناظرة إلى الفكرة من زاوية الذات والعلاقة مع الذات، والجهة الثانية ناظرة إلى الفكرة من زاوية الآخر والعلاقة مع الآخر.

وفكرة التقدم من هاتين الجهتين تعاني في ساحة العرب والمسلمين من ضعف وتراجع شديدين، فلا هي من جهة الذات تمثل فكرة قوية ومشعة، ولا هي من جهة الآخر تمثل فكرة قوية ومشعة.

من جهة الذات لا تمثل فكرة التقدم فكرة قوية ومشعة على مستوى التأسيس النظري والبحث الفكري، فالدراسات والأبحاث حولها لا زالت في المجال العربي المعاصر تعدُّ ضئيلة من ناحية الكم، ومتفاوتة من ناحية الكيف، ومتباعدة من ناحية الوقت، ومتباينة من ناحية المرجعية الفكرية، فهي من هذه الناحية منقسمة ما بين مرجعيتين إسلامية وغربية، لذا فإن هذه الفكرة بحاجة إلى مزيد من العناية بها والاهتمام

على مستوى التأسيس النظري والبحث الفكري، من أجل أن تكون فكرة قوية ومشعة في ساحة أمتنا، تطلعًا لأمل واعد.

ومن جهة الآخر، لا تمثل فكرة التقدّم فكرة قوية على مستوى العلاقة مع العالم التي يغيب فيها منظور كسب التقدّم، فنحن لا ننظر إلى العالم من زاوية كسب ما فيه من تقدّم، بل ونجهل هذا المنظور ولا ندرك الحاجة إليه، لذا فإننا من أقل الأمم استفادة من تقدّم العالم، مع أننا من أكثر الأمم حاجة لكسب التقدّم من العالم!

من جانب آخر، أن سؤالنا ليس سؤالاً منقطعاً أو منعزلاً لا نسق له ولا سياق، وإنما هو سؤال متصل جاء لكي ينضمّ إلى تساؤلات أخرى من نمطه وفي حقله، مكوّنًا معها نسقًا فكريًا ناضجًا ومتناسكًا، أتاح مجال المقارنة والمقاربة الفكرية والنقدية، ونعني بها تلك التساؤلات التي عرفت ونالت شهرة في المجالين العربي والإسلامي، وتحدّدت بصورة رئيسة في سؤالين هما:

**الأول:** لماذا تأخّر المسلمون ولماذا تقدّم غيرهم؟ السؤال الذي طرحه الأديب اللبناني شكيب أرسلان (١٢٨٦ - ١٣٦٦هـ / ١٨٦٩ - ١٩٤٦ م) سنة ١٩٣٠ م.

**الثاني:** ماذا خسر العالم بانحطاط المسلمين؟ السؤال الذي طرحه العالم الهندي الشيخ أبو الحسن علي الحسيني الندوي (١٣٣٣ - ١٤٢٠هـ / ١٩١٤ - ١٩٩٩ م) سنة ١٩٥٠ م.

عُرف سؤال أرسلان وكسب اهتمامًا واسعًا، وبقي منفردًا لا يُقارن ولا يُقارب بسؤال آخر من نمطه وفي حقله، وبعد عقدين جاء سؤال الندوي وكسب كذلك اهتمامًا واسعًا بصفة منفردة، وظل هذان السؤالان لفترة من الوقت منفصلين عن بعضهما لا مجاورة بينهما ولا مزاجية، لا مقارنة بينهما ولا مقاربة، بعيدين عن دائرة التنبّه والالتفات.

وجاء السؤال الثالث لينضم إلى هذين السؤالين متأخرًا عن سؤال الندوي ما يزيد على نصف قرن، مُجدّدًا لهما، جامعًا بينهما، عابرًا لهما إلى القرن الحادي والعشرين، فاتحًا عنهما نقاشًا نقديًا جديدًا، مكوّنًا معهما نسقًا فكريًا اتّخذ من السؤال علامة، ومن المسلمين موضوعًا، ومن التقدّم والنهوض دربًا وتطلّعًا، نسقًا تحوّلت بنيته من بنية ثنائية السؤال إلى بنية ثلاثية السؤال، فأضافت إلى هذا النسق وزادت في وزنه الاعتباري، ورصيده الفكري، وحقله الدلالي، وأفق الحضاري، وبُعد الزماني.

وإذا كان سؤال الندوي جاء وقلب صورة سؤال أرسلان، فإن سؤالنا جاء وقلب صورة سؤال الندوي من جهة، وأعاد الاعتبار لسؤال أرسلان من جهة أخرى. قلب صورة سؤال الندوي محوياً صورة السؤال من الانحطاط إلى التقدم، ومن النظر لانحطاط العالم إلى النظر لتقدم العالم، ومن العودة إلى مجد المسلمين الماضي إلى البحث عن مجد المسلمين القادم، ومن ثمّ تغيير طريقة النظر إلى الذات وطريقة النظر إلى العالم، فلا نحن اليوم أحسن الناس وضعاً ووجوداً، ولا الآخر اليوم في العالم أسوأ الناس وضعاً ووجوداً.

وأعاد هذا السؤال الاعتبار لسؤال أرسلان؛ لأنه جاء وتفارق من جهة مع سؤال الندوي، وتعاقد من جهة أخرى مع سؤال أرسلان مشتركاً معه في الروح العامة، مذكراً به، ومجدداً التواصل معه بتغليب فكرة التقدم في النظر إلى الذات حاجةً وضرورةً، وفي النظر إلى العالم كسباً وتحصيلاً.

وأظن أننا كنا بحاجة إلى هذا السؤال الجديد لناحية تتعلق بعامل الزمن، لكون أن سؤال أرسلان ينتمي إلى القرن العشرين، وتحديدًا إلى العقد الرابع، بينما ينتمي هذا السؤال إلى القرن الحادي والعشرين وتحديدًا إلى العقد الثاني.

وبلحاح وضعتنا التاريخية الراهنة، ونتيجة لطبيعة المفارقات الحضارية البعيدة والعميقة التي باتت تفصلنا عن تقدم العالم، يتقدم سؤالنا على سؤالي أرسلان والندوي باعتباره أكثر تغليباً لفكرة التقدم، وأشد تأكيداً عليها، علمًا أن من أوجب الواجبات علينا في هذا الزمان هو تحصيل التقدم، وتضييق الفجوة الحضارية التي اتسعت كثيرًا مع العالم، فالعالم يتقدم من حولنا ونحن في مكان آخر، نراجع إلى الوراء ولا نكاد نستطيع إيقاف هذا الانحدار الحضاري الذي أصابنا، وفعل فعله الشديد في مختلف جوانب حياتنا.

### خامسًا: نظرية نقد القراءة الأولى

عند التبصّر في طريقة تعامل الفكر الإسلامي المعاصر مع حركة المفاهيم الوافدة عليه من الأنساق الفكرية المغايرة، نجد أن هناك قراءة تحصل في البدء، وتسم هذه القراءة بطبيعة خاصة من النواحي النفسية والفكرية والمنهجية، ويمكن تسميتها بالقراءة الأولى، في دلالة على إمكانية التعاقب والانتقال من هذه القراءة إلى قراءة أخرى تتجاوزها

وتخطأها، وتكون لها طبيعة مختلفة كذلك من النواحي النفسية والفكرية والمنهجية.

هذه القراءة الموصوفة بالقراءة الأولى، يغلب عليها عادة حالة الشك والخشية والارتباب، والميل إلى الرفض والقطيعة والممانعة، والكشف عن التباين والتعارض والتخالف، والبحث عن وضعية التمايز والتفوق والتعالي، بقصد سدّ الطريق على حركة تلك المفاهيم الوافدة، والحجب عن تأثيراتها، وقلب صورتها، وإطفاء توهجها، ونزع شوكتها، كونها تمثّل - حسب منطق هذه القراءة - نوعاً من الغزو أو الاختراق أو الاستتباع أو التغريب.

تظل هذه القراءة حاضرة لفترة من الزمن ومؤثرة، يصعب تحديد أجلها قصراً وطولاً، ومن ثمّ تصبح مُعرّضة إلى المراجعة والنقد والفحص، وتظهر الحاجة لتجاوز هذه القراءة وتخطيها، وتؤكد الضرورة إلى البحث عن قراءة أخرى يمكن تسميتها بالقراءة الثانية أو ما بعد القراءة الأولى.

هذا التحوّل والانتقال إذا حدث لا يعني قطعاً الختم على القراءة الأولى، وحذفها نهائياً ومحوها وطمسها، وإلغاء وجودها وجعلها في دائرة العدم، فهذا لن يحدث وستظل هذه القراءة حاضرة في نطاق معيّن، ومؤثرة بقدر ما، ومتداولة عند شريحة من الناس تتناغم وتمسك نفسياً وذهنياً بهذا النمط من القراءات، لكن بوصفها تمثّل إحدى القراءات وليست القراءة الوحيدة، وكونها القراءة التي تراجعت رُتبها، وهبطت قيمتها، وذلك بعد أن تفاضلت عليها وتفوّقت القراءة الثانية.

ولعل من أوضح الفروقات بين القراءتين الأولى والثانية، أن القراءة الأولى يغلب عليها من الناحية النفسية حالة الشك والارتباب، ومن الناحية الفكرية يغلب عليها التمسك بقاعدتي «دفع الضرر» و«سدّ الذرائع»، ومن الناحية المنهجية يغلب عليها الموقف الإطلاقي والكلي.

أما القراءة الثانية فيغلب عليها من الناحية النفسية حالة الثقة والاعتدال، ومن الناحية الفكرية يغلب عليها التمسك بقاعدة «جلب المنفعة وكسب المصلحة»، ومن الناحية المنهجية يغلب عليها الموقف النسبي والحس التفكيكي.

نمو هذا الإدراك واتّساعه هو الذي أكّد الحاجة إلى ضرورة الانتقال من القراءة الأولى إلى القراءة الثانية، وبهذا التحوّل يتكشّف أن القراءة الثانية هي أكثر نضجاً وثقة،

وأكثر توازناً وتماسكاً.

ولتقريب هذا التصوُّر من الجانب النظري إلى الجانب التطبيقي، يمكن الإشارة إلى جملة من المفاهيم الوافدة، لكننا سنكتفي بالإشارة إلى مفهومين مُهمَّين أثاراً جدلاً واسعاً، هما: مفهوم الديمقراطية والحداثة.

بالنسبة إلى مفهوم الديمقراطية، فعند النظر في سيرة الفكر الإسلامي المعاصر تجاه الديمقراطية، يمكن الكشف عن ثلاثة أطوار متغيِّرة فكرياً، جاءت متعاقبة زمنياً. في الطور الأول تغلَّب النظر الكلي إلى الديمقراطية بوصفها تُمثِّل مذهباً فكرياً واجتماعياً ينتمي كلياً ومرجعياً إلى الثقافة الأوروبية، ويتحدَّد في مجالها الفكري والتاريخي. وعلى هذا الأساس تشكَّل الموقف الرفض كلياً للديمقراطية، وظهر متجلياً مادةً وبيانياً فيما أطلقنا عليه القراءة الأولى.

وفي طور آخر، تحوَّل النظر إلى الديمقراطية من كونها تُمثِّل مذهباً فكرياً واجتماعياً غربياً، إلى كونها تُمثِّل آليات وتدبيرات وتنظيمات وخبرات إنسانية مفيدة ونافعة في إدارة وتدبير المجال السياسي العام، وأصبح بالإمكان فصل هذا الجانب وتفكيكه عن الجانب الفكري والاجتماعي. وعلى هذا الأساس تشكَّل الموقف المؤيِّد للديمقراطية، وظهر متجلياً مادةً وبيانياً فيما أطلقنا عليه القراءة الثانية أو ما بعد القراءة الأولى.

وفي طور ثالث، وبتأثير القراءة الثانية والانتظام في سياقها، أمَّجَّه الموقف إلى البحث عمَّا سُمِّي بالديمقراطية الدينية أو الديمقراطية الإسلامية أو ديمقراطية المجتمعات المسلمة التي تأخذ بعين الاعتبار خصوصيات المجتمعات الإسلامية وما لها من عناصر ومكوِّنات خاصة بها دينياً وأخلاقياً وفكرياً وتاريخياً.

وعلى هذا النسق جرت طريقة التعامل مع مفهوم الحداثة، ففي الطور الأول غلب النظر الكلي إلى الحداثة بوصفها تُمثِّل مذهباً فكرياً ينتمي كلياً ومرجعياً إلى الثقافة الأوروبية، وعلى هذا الأساس أمَّجَّه الموقف إلى الرفض التام، وترتَّب عليه عدم قبول المقارنة والاقتران بين الإسلام والحداثة، وظهر هذا الموقف متجلياً مادةً وبيانياً في القراءة الأولى.

وفي طور آخر، حدث تحوُّل في الموقف، وأصبح من الممكن الاقتراب من الحداثة بوصفها تُمثِّل مكتسبات العلم، ومنجزات الحضارة، وخبرات الفكر الإنساني، وترتَّب

على هذا الموقف إمكانية المقارنة والاقتران بين الإسلام والحدائثة، وتجلى هذا الموقف مادّةً وبيانا في القراءة الثانية أو ما بعد القراءة الأولى.

وبتأثير هذه القراءة الثانية والانتظام في سياقها، اتّجه الفكر الإسلامي إلى البحث عن حدائثة إسلامية، وفي هذا النطاق جاء كتاب الدكتور طه عبدالرحمن الموسوم بعنوان: (روح الحدائثة.. المدخل إلى تأسيس الحدائثة الإسلامية) الصادر سنة ٢٠٠٦م.

وهكذا تعدّدت المواقف وتباينت تجاه الديمقراطية وتجاه الحدائثة في ساحة الفكر الإسلامي، في ظل هذه القراءات التي تعدّدت وتباعدت بعدما كانت منحصرة في قراءة واحدة.

وما ننتهي إليه أن القراءة الأولى في الغالب هي قراءة ناقصة وخائفة وغير متوازنة، وتفتقد إلى النضج والتماسك، الأمر الذي يقتضي نقد هذه القراءة أو بالاصطلاح الذي نختاره نقد القراءة الأولى. وتساعدنا هذه النظرية في تفسير العديد من المواقف، وتحليل العديد من الاتجاهات في ساحة الفكر الإسلامي المعاصر.

#### سادساً: بناء النظرية الدينية النقدية

تلور ما بين ثلاثينات وأربعينات القرن العشرين اتجاه نقدي ظهر في ألمانيا، وانبثق من معهد البحوث الاجتماعية في مدينة فرانكفورت، وعُرف لاحقاً باتجاه النظرية النقدية، وارتبط من جهة الأشخاص في المرحلة الأولى بأربعة مفكرين بارزين هم: ماكس هوركهايمر (١٨٩٥ - ١٩٧٣م)، وتيودر أدورنو (١٩٠٣ - ١٩٦٩م)، وهربرت ماركوز (١٨٩٨ - ١٩٧٩م)، وإريك فروم (١٩٠٠ - ١٩٧٩م)، وفي المرحلة الثانية ارتبط بصورة رئيسة بالمفكر البارز يورغن هابرماس.

هذا الاتجاه انبثق بدافع الحس النقدي، مُصوّباً النظر إلى بعض القضايا والظواهر التي انقلبت صورتها وتغيّرت وجهتها، وإلى بعض المشكلات والأزمات التي تركت تأثيرات عميقة في بنية المجتمع الأوروبي، فتحت معها الحديث عن مصير الحضارة الأوروبية التي وُلدت من داخلها حربان كونيتان، عُدتا من أعنف الحروب وأشدّها فتكاً ودماراً في التاريخ الإنساني الحديث والمعاصر.

وفي هذا النطاق، وجّهت النظرية النقدية مركزة النقد على قضايا مثل: المغالاة في

النزعة العلمية التي تُصوّر أن العلم هو مفتاح الحل لجميع المشكلات، وتحويل التقنية إلى أداة أيديولوجية لتنميط المجتمع والانتقاص من حريته وإرادته، وتعظيم الفردانية والمبالغة فيها على حساب قيم العدالة الاجتماعية، وتغليب العقل الأداتي المتّجه نحو الأدوات والوسائل على العقل المعياري الذي يُعنى بالغايات والمقاصد، إلى جانب نقد الرأسمالية الاحتكارية، وتسليط الضوء على ظهور الفاشية، إلى جانب الحديث عن قضايا أخرى تتصل بهذا النسق النقدي.

انبثاق هذه النظرية النقدية شكّل حدثاً ثقافياً مهماً بات يُورّخ له ليس في نطاق الفكر الألماني فحسب، وإنما في تاريخ تطوّر الفكر الأوروبي الحديث والمعاصر، وأصبحت هذه النظرية موضع اهتمام بارز، وجرت حولها العديد من الدراسات والتحليلات الفكرية والنقدية، الأكاديمية وغير الأكاديمية، وظلّت تتواصل وتتراكم بلا توقّف أو انقطاع، اعترافاً بأهمية هذه النظرية، وتثميناً لجدّيتها، وتعظيماً لدورها، وتقديرًا لخبرتها، وكونها اختطّت لنفسها درجاً جاداً في تحليل أزمة المجتمع الأوروبي المعاصر.

وما لفت الانتباه في هذه النظرية، هي التسمية التي عُرفت بها وتحدّدت بالنظرية النقدية، فقد عُرفت بهذه التسمية منذ انبثاقها، وظلّت عليها وبقيت مع كل الأطوار المهمة التي مرّت بها، وبعد كل التراكمات الجادة التي حقّقتها، وباتت هذه التسمية علامة دالةً عليها، فما أن يُقال: «النظرية النقدية» حتى ينصرف الانتباه إليها، كما لو أنها قد تملّكت هذه الصفة، صفة النظرية النقدية.

الإشارة إلى هذه الخبرة النقدية المهمة جاء بقصد لفت الانتباه إلى أننا بحاجة لانبثاق نظرية نقدية في المجال الديني، تُعرف ضبطاً وتحديداً بالنظرية الدينية النقدية، النظرية التي يُراد منها أن تتّجه بصورة رئيسة لمواجهة أخطر ظاهرة حصلت في المجال الديني الإسلامي المعاصر، ونعني بها الظاهرة الداعشية التي مثلت تركيباً هجيناً مكوّناً من ثلاثة عناصر خطيرة هي: التطرّف والتكفير والتوحّش، فأنتج هذا التركيب مزيجاً خيفاً وقيحاً يمكن وصفه بالهمجية والبربرية.

لذا فإن أخطر سؤال يطرح اليوم في المجال الإسلامي العام: كيف ظهرت داعش في ساحة المسلمين؟ وهل يمكن أن تظهر مثل هذه الهمجية بين المسلمين؟ وفي هذا العصر بوجه خاص مع مطلع الألفية الثالثة الجديدة؟

لا أعلم على وجه التحديد، لكنني أظن أن لا أحد من المسلمين أو الكثيرين منهم، توقع أن تظهر في هذه الأزمنة الحديثة جماعة تنتسب إلى المسلمين وتكون بهذا التوحُّش المرعب والمخيف التي اصطبغت به جماعة داعش. كان يمكن توقع ظهور جميع الجماعات التي ظهرت من قبل، من دون التبرير لها أو الاعتراف بها، إلا ظهور داعش لعله كان بعيداً عن التوقع، وربما حتى عن الخيال، لكن بعد ظهورها بات من الممكن توقع ظهور حتى ما هو أفدح منها وأشنع.

والغريب في هذه الظاهرة الهمجية والمدهش هو نموها المتسارع، واتساعها المتعظم في زمنها الأول، فخلال فترة وجيزة استطاعت هذه الجماعة الامتداد وبسط السيطرة على مساحات جغرافية كبيرة، وتمكَّنت من التأثير على شريحة بشرية غير قليلة خصوصاً من جيل الشباب، ذكوراً وإناثاً، شريحة تنتمي إلى أكثر البيئات والمجتمعات العربية والإسلامية، بل وتخطت ذلك ووصلت إلى الوجود الإسلامي في المجتمعات الغربية، ودفعت بهؤلاء جميعاً إلى أسوأ محرقة صنعتها لهم.

الأمر الذي يعني أننا أمام ظاهرة كان ينبغي أن يكون لها وقع الصدمة والصدمة المدوية، وفي المجال الديني الإسلامي خصوصاً الذي تنتسب إليه هذه الظاهرة اسماً وتضليلاً، لكنها الصدمة التي لم تحدث بالقدر الكافي.

لا شك أننا أمام ظاهرة لا يمكن السكوت عليها، أو التغافل عنها، أو التهاون معها، أو عدم الاكتراث بها. ولسنا كذلك أمام ظاهرة عابرة أو سهلة أو بسيطة، وإنما نحن أمام ظاهرة معقدة ومرعبة ليس من السهولة مواجهتها، وليس من البساطة التخلص منها.

لكن لا بد من مواجهة هذه الظاهرة، والتخلص منها كلياً ونهائياً، والعمل على تفكيك الأرضيات والسياقات والبنىات المكوِّنة لها، لسدِّ الطريق عليها، ومنع ظهورها من جديد بأيّة صورة كانت.

الوضع الذي يتطلَّب بناء نظرية دينية نقدية فعّالة، تنهض بهذا الدور، وتنصبُّ عليه بتركيز شديد. أي إننا بحاجة إلى نظرية تستوفي مقومات النظرية وشروطها المنهجية والمعرفية، وليس لمجرد حُطْب أو مواعظ أو بيانات أو كلمات بيانية ولسانية ووعظية.

مع شرط النقد في النظرية، فلسنا بحاجة لأيّة نظرية، وإنما نحن بحاجة لنظرية

نقدية لها فعالية نقدية، وتتسبب إلى المجال الديني، وتُعرف بصفة النظرية الدينية النقدية، وتكون متخصصة في تفكيك الظاهرة الداعشية، والتخلص منها كلياً.

### □ القسم الثاني: الأقوال والأطروحات

إلى جانب هذه النظريات، تبلورت لدي بعض الأطروحات الأخرى التي تضمّنت أقوالاً جديدة لا تخلو من طرافة على ما أظن، ولها قدر من الدهشة. وبإمكان هذه الأطروحات والأقوال أن تفتح أفقاً، أو تثير نقاشاً، أو تنير ضوءاً، وجاءت متفارقة عن نمط الأقوال الموصوفة بالساكنة أو السطحية أو التقليدية، أو الأقوال التي لا إضافة لها، ولا لمعان فيها، أقوالاً أُقدّر أنها تستحق العناية بها، والالتفات إليها، والتفاكر معها.

من هذه الأطروحات والأقوال بحسب تعاقبها الزمني:

#### أولاً: قول في موضوع المرأة

بدأت علاقتي في الاهتمام بموضوع المرأة تأملاً ونظراً، كتابةً وبحثاً، حين طُلب مني في صيف ١٩٩٥م تقديم محاضرة في العاصمة الأردنية عمّان حول موضوع المرأة في الخطاب الإسلامي، وكانت وجهة نظري التي شرحتها آنذاك حين تسلّمت الدعوة، أن المرأة هي الأحق في الحديث عن هذا الشأن، وليس الرجل الذي استحوذ بغير حق على هذا الموضوع في نظر المرأة، وكأنه المخوّل بالحديث عنه، وبالشكل الذي ضاقت المرأة منه ذرعاً.

وبعد الإصرار قبلت الدعوة، لكنني اشترطت أن تكون هناك مُعقّبة امرأة على الموضوع، وقبلوا مني هذا الشرط والتزموا به، وقد أعددت ورقة بعنوان: (المرأة في المشروع الإسلامي المعاصر من منظور نقدي)، وعقبت عليها في ورقة مكتوبة الدكتورة عبدة المطلق من جامعة اليرموك وناشطة في العمل النسائي هناك، وكانت محاضرة ناجحة جداً بشهادة الحاضرين نساءً ورجالاً.

وهذه الورقة هي باكورة كتاباتي حول موضوع المرأة، وقد نُشرت بعد المحاضرة في ثلاثة منابر فكرية، هي: مجلة النور الصادرة آنذاك في لندن، ومجلتا الإنسان المعاصر والكلمة الصادرتان في بيروت. إلى جانب ذلك جرى التطرّق إلى هذه الورقة وبنوع من الاهتمام في عدد من المقالات والمؤلفات التي تمكّنت من الاطلاع عليها.

وفي صيف ١٩٩٦م، أهداني الشيخ محمد مهدي شمس الدين (١٣٥٤ - ١٤٢١هـ / ١٩٣٦ - ٢٠٠١م) في بيروت كتابه القيم الموسوم بعنوان: (مسائل حرجة في فقه المرأة)، وطلب مني التنويه به، ووعدته بذلك. وحين أطلعت على الكتاب الذي يتكوّن من أربعة أجزاء هي: الستر والنظر، أهلية المرأة لتولي السُلطة، حقوق الزوجية، حق العمل للمرأة، وجدته كتاباً في غاية الجِدَّة والأهمية، ينطلق من رؤية فقهية وفكرية، إصلاحية وتجديدية، متحرّرة من حاكمية النسق الفقهي والفكري المهيمن بشدّة على الكتابات الإسلامية حول المرأة.

اشتغلت على هذا الكتاب، وأعددت العمل الثاني عن المرأة بعنوان: (الفكر الإسلامي وقضايا المرأة)، نُشر في ثلاثة منابر فكرية هي: مجلة الكلمة، ومجلة قضايا إسلامية معاصرة الصادرة حالياً في بغداد، وتُرجم إلى الإنجليزية ونُشر في مجلة شؤون الشرق الأوسط الصادرة آنذاك في العاصمة الأمريكية واشنطن.

وحين تجدد الحديث في سنة ٢٠٠٠م حول قاسم أمين (١٢٨٠ - ١٣٢٦هـ / ١٨٦٣ - ١٩٠٨م)، وذلك بمناسبة مرور مائة سنة على صدور كتابه الشهير: (تحرير المرأة)، قمت بمتابعة الكتابات التي نُشرت حوله، ورجعت إلى الأعمال الكاملة التي جمعها الدكتور محمد عمارة (١٣٥٠ - ١٤٤١هـ / ١٩٣١ - ٢٠٢٠م)، وأطلعت على أجزاء منها، وبالذات كتابي: (تحرير المرأة) و(المرأة الجديدة)، فتولّدت لدي بعض الأفكار ووجهات النظر التي دوّنتها في العمل الثالث الذي أعددته حول المرأة، وحمل عنوان: (الفكر العربي المعاصر وتجديد منهج النظر في قضايا المرأة) نشر سنة ٢٠٠٠م.

ومع تزايد الأنشطة النسائية غير الحكومية في السنوات الأخيرة من القرن العشرين، أخذت بعض الحكومات في العالم العربي والإسلامي تُراجع منظوماتها التشريعية والقانونية وبالذات المتعلقة بقضايا المرأة والأحوال الشخصية، وتنامى الاتجاه النقدي في بعض الخطابات الإسلامية المعاصرة حول موضوعات المرأة، وبدأت المرأة في المجتمعات العربية والإسلامية ترفع صوتها، وتطالب بإصلاح أوضاعها، بعدما تقدّمت في ميادين العلم والتعليم والإدارة، واقتحمت مجالات العمل والنشاط العام.

هذه التغيّرات والتحوّلات كانت تُنبئ بانبثاق صحوة نسائية جديدة، وكشفت عن إمكانية أن يتشكّل تفكير جديد، وأعطت أملاً بهذا التفكير الجديد في النظر لقضايا

المرأة، الأمر الذي حفّزني على تكوين رؤية حول هذه الفرضية. وفي هذا النطاق أعددت العمل الرابع بعنوان: (الفكر الديني وتجديد النظر في قضايا المرأة).

هذه الأعمال الأربعة جمعتها لاحقاً وصدرت في كتاب بعنوان: (تجديد التفكير الديني في مسألة المرأة) صدر في بيروت سنة ٢٠٠١م.

وفي سنة ٢٠٠٧م دُعيت للمشاركة في مؤتمر عالمي حول وضع المرأة المسلمة في المجتمعات المعاصرة، عُقد في العاصمة الماليزية كوالالامبور، وبهذه المناسبة أعددت ورقة، مثلت العمل الخامس حول المرأة، وكانت بعنوان: (دور المرأة في تجديد رؤية الفكر الإسلامي لمسألة المرأة).

وقد ترأّست في هذا المؤتمر إحدى الجلسات، وطالبت في مقدّمة حديثي بتسليم رئاسة جميع جلسات المؤتمر إلى النساء باعتبار أن المؤتمر حول المرأة، فهي صاحبة المقام والرجال ضيوف عليها، وقلت في كلمتي: إنني القادم من العالم العربي كنت أتأمل أن أجد في ماليزيا شيئاً مختلفاً ومدهشاً ومتفارقاً، يتحدّد في إعطاء المرأة رئاسة جميع جلسات المؤتمر. الكلمة التي أثارت دهشة الحاضرين، وترتّب عليها أن كل من تغيب أو تأخر من الرجال عن ترؤّس الجلسات كانت تُسلم إلى النساء، وهذا ما حدث بالفعل في بعض الجلسات.

ولما اطّلت في سنة ٢٠٠٧م على سلسلة كتابات نشرها الشيخ يوسف الصانعي (١٣٥٦ - ١٤٤٢هـ / ١٩٣٧ - ٢٠٢٠م) بعنوان: (سلسلة الفقه المعاصر)، تطرّقت في بعض حلقاتها لقضايا المرأة، فوجدت أنها تحتوي على آراء واجتهادات جديدة وحديثة ومهمّة للغاية في موضوع المرأة، وتكشف عن منحى جديد داخل الفقه الإسلامي الشيعي في مجال دراسة قضايا المرأة. وفي هذا النطاق أعددت العمل السادس حول المرأة بعنوان: (المنحى الجديد في الفقه الشيعي في مجال المرأة)، نشر سنة ٢٠٠٧م.

وفي سنة ٢٠٠٨م أصدرت طبعة جديدة من كتابي حول المرأة، ضمنت إليه العملين الجديدين، وصدر بعنوان: (الإسلام والمرأة.. تجديد التفكير في مسألة المرأة)، وفي سنة ٢٠٠٩م صدرت طبعة ثالثة من الكتاب.

وضمن سياق المؤتمرات، شاركت سنة ٢٠١٤م في مؤتمر: (قضايا المرأة.. نحو اجتهاد إسلامي معاصر) نظّمته في مدينة الإسكندرية المصرية مكتبة الإسكندرية

بالتعاون مع عدد من المؤسسات غير الحكومية، وصدرت عنه في نهاية المؤتمر وثيقة: (إعلان الإسكندرية حول حقوق المرأة في الإسلام).

والسّمة التي ميّزت هذا المؤتمر أن جميع الأوراق قدّمها نساء باحثات مصريات وعربيات، وتمّ تكليف الرجال بتقديم تعقيبات مكتوبة على هذه الأوراق، وكنت أحد المعقّبين على ورقة من الأوراق.

الجلسة التي قدّمت فيها التعقيب كانت برئاسة مفتي مصر فضيلة الدكتور الشيخ شوقي علام، وبعد تقديم الأوراق والتعقيبات تحدّثت الدكتورة منى أحمد أبو زيد أستاذة الفلسفة الإسلامية بكلية الآداب جامعة حلوان المصرية، وقد اعتبرني أنني أكثر الرجال في هذا المؤتمر دفاعاً عن المرأة حسب رأيها.

وتتمّةً لهذه الأنشطة، شاركت في شهر يونيو سنة ٢٠١٤م في ورشة متخصصة حول: (المؤسسة الزوجية بين الشريعة والواقع)، عُقدت في مدينة الإسكندرية، ونظّمها مكتبة الإسكندرية بالتعاون مع مؤسسة مدى المصرية، ومؤسسة وقف نهوض لدراسات التنمية في الكويت، وقد ترأّست إحدى جلسات هذه الورشة.

أردت من هذا السرد التاريخي، الكشف عن سياقات تجربتي الكتابية والبحثية والتشاركية، وبيان أطوار خبرتي في موضوع المرأة، بقصد الإشارة إلى خلاصة القول الذي توصلت إليه في هذا الشأن، وتحدّد هذا القول في: ربط كرامة المرأة على أساس الاقتران بين العِفّة والحقوق لا الفصل بينهما أو القطع، ولا تعارض بينهما ولا تباين.

وجاء هذا القول لكون أن الخطابات الإسلامية وبدافع الخشية ربطت كرامة المرأة بجانب العِفّة وأولت هذا الجانب كامل الاهتمام، لكنها تغافلت أو قصّرت عن جانب الحقوق، ونعني بها حقوق المرأة الاجتماعية والاقتصادية والتربوية والسياسية والمدنية وغيرها. في المقابل أن الخطابات المغايرة وبدافع التغيير ربطت كرامة المرأة بجانب الحقوق وأولت هذا الجانب كامل الاهتمام، لكنها تغافلت عن جانب العِفّة.

أما الصواب فهو ربط كرامة المرأة باقتران جانب العِفّة إلى جانب الحقوق، وليس هناك تعارض بينهما ولا تزاحم، فالعناية بجانب العِفّة لا يمنع ولا يقتضي على الإطلاق إهمال جانب الحقوق، كما أن العناية بجانب الحقوق لا يمنع ولا يقتضي إهمال جانب

العِفَّة، فلا تكتمل كرامة المرأة إلا بالجمع بين جانبي العِفَّة والحقوق.

هذا هو خلاصة القول الذي توصلت إليه، وأعدّه بمثابة أطروحتي في موضوع المرأة، ويُشكّل مدخل التجديد الديني في موضوع المرأة، الذي يُخرجها من محتها المعاصرة.

### ثانياً: قول في العلاقة بين الثقافة والسياسة

ضمن سياق البحث عن المسألة الثقافية، اشتغلت على دراسة العلاقة بين الثقافة والسياسة، وقد توصلت إلى رؤية هي بمثابة قولٍ جادٍ في هذا الشأن، تحدّد بهذا النسق: أن تتحوّل الثقافة إلى نقد مستمر للسياسة من جهة، وأن تتحوّل السياسة إلى نقد مستمر للثقافة من جهة أخرى، النقد الذي يحفظ الحدود بين الثقافة والسياسة، ويُموضع الثقافة في مواقعها، والسياسة في مواقعها أيضاً، ويجعل الثقافة قيمة للسياسة، والسياسة قيمة للثقافة.

وبهذا النقد المستمر تستطيع الثقافة حماية حدودها ومواقعها من تدخلات السياسة وانفعالاتها واندفاعاتها، كما تحمي السياسة من جهة أخرى حدودها ومواقعها من تدخلات الثقافة ورغباتها وفضولها. وهذا ليس هو القدر النهائي من الحاجة إلى النقد المستمر بين الثقافة والسياسة، فالحاجة إليه أوسع من ذلك وأبعد، ومن أبعاد هذه الحاجة:

#### ١ - الثقافة كنقد للسياسة

الأصل في الثقافة أن تتحوّل إلى نقد مستمر للسياسة، وهو نقد قد تحاول السياسة إفشاله أو تعطيله أو قمعه أو التحايل عليه، والسياسة بارعة في ممارسة مثل هذه السلوكيات كأدوار متعدّدة ومتلاحقة تارة، أو متوازية ومتضايقة تارة أخرى.

وحين تقوم السياسة بهذه الممارسات لكيلا تجعل من الثقافة رقيباً عليها، أو مصدر إزعاج لها، يحدّان من انتهازيتها وبطشها وطغيانها، ويُقيّدان من رغباتها واندفاعاتها وانفعالاتها. وهذا ما تحاول السياسة التخلص منه بكافة الطرق. وإنها لجرأة من الثقافة أن تتحوّل إلى نقد للسياسة، والأجرأ من ذلك أن تصمد الثقافة في هذا النقد، ولا تتراجع عنه أو تتخلّى أمام حيل السياسة والأعيبيها، أو بطشها وإكراهاتها.

والثقافة تتحوّل إلى نقد مستمر للسياسة حتى لا تنزع السياسة نحو الاستبداد والتعسف في استعمال الحق، وكى لا تنتهك حقوق الإنسان وتقمع الحريات، وحتى لا تندفع نحو تغليب القوة، وفرض الهيمنة، وتحكيم السيطرة، وحماية الفساد أو التبرير له، وتعطيل القانون، وشل سلطة القضاء.

ومن أبعاد النقد الذي تمارسه الثقافة في هذا الشأن، محاولة تهذيب السياسة، وترسيخ علاقتها بالأخلاق ومنظومة القيم، والتأكيد على احترام القانون واستقلال القضاء، والدفاع عن حقوق الإنسان، وحماية الحريات العامة، والمطالبة بقيم الكرامة والعدل والمساواة.

والثقافة بإمكانها أن تمارس نقدًا بهذا المستوى والضخامة، وبإمكانها -أيضًا- الصمود في هذا النقد والثبات، ومواجهة إكراهات السياسة وبطشها؛ لأن بإمكانها التخلُّق بقوة الروح، وثبات القيم، وعظمة الأخلاق.

## ٢- السياسة كنقد للثقافة

الثقافة ليست مُحصَّنة من النقد، وليست هي تصويبيًا محضًا، ولا تعني بآية صورة كانت التطابق التام مع القيم، والحق لا يُمثَّل فيها الجوهر الثابت، فهي مُعرَّضة للزلل والتقلُّب والتغيُّر، ومن ثَمَّ فهي بحاجة إلى نقد وتصويب.

والنقد الذي يأتي من السياسة كتصويب للثقافة، له طبيعة معيَّنة نابعة من مكونات السياسة ذاتها، ومن طبيعة منطقتها الداخلي. فالثقافة قد تنزع نحو التجريد والتفكير المطلق، والاستغراق في البحث عن عالم المثل، والانشغال بالجدل والسجال والمسائل النظرية الترفية، وبالشكل الذي يجعل الثقافة تنقطع عن الواقع ومجرياته، وتنفصل عن حركة العالم وأحداثه، وتنغلق عن العصر وتفاعلاته، وتصبح عندئذٍ غير قادرة على الفعل والتأثير، وعلى الحضور والتواصل. والاعتراض والتصويب على هذا المسلك قد يأتي من السياسة، بحكم صلتها الوثيقة والمباشرة والدائمة بحركة الواقع وأحداث العالم وشؤون الزمن، وفي مثل هذه الحالة تتحوّل السياسة إلى نقد للثقافة، لتصويب علاقتها بالواقع والعالم والزمن.

وقد تنزع الثقافة نحو البناء الطبقي النخبوي، والارتباط بمصالح النخبة، والابتلاء بالتعلي عن الناس والاعتراب عنهم، وصعوبة التواصل معهم، والانفصال

عن عالمهم، وعدم القدرة على تلبية شروطهم ومتطلباتهم. وفي هذا المسلك تتحوّل السياسة إلى نقد للثقافة وتصويب لها، لكون أن السياسة معنيّة من حيث المبدأ بمصالح الناس، ورعاية حقوقهم، والاقتراب منهم، والتفاعل معهم.

كما أن الثقافة قد تنزع نحو تكريس الفروقات الاجتماعية، وخلق الخصومات بين الهويات المتعدّدة في نطاق الأمة الواحدة، بالشكل الذي يُؤثّر على تماسك النسيج الاجتماعي، والاستقرار السياسي، وعلى الوحدة الوطنية. وفي هذا المسلك كذلك تتحوّل السياسة إلى نقد للثقافة، لتصويب مساراتها في تعزيز القواسم المشتركة، واحترام التعدّدية وحق الاختلاف، وتحويل التعدّدية إلى مصدر إثراء وإنهاء وتكامل.

هذه بعض المنازع والمسلكيات التي تتحوّل فيها الثقافة إلى نقد مستمر للسياسة، وتحوّل فيها السياسة إلى نقد مستمر للثقافة.

### ثالثاً: قول في معنى الآخر

عند النظر في مفهوم الآخر يمكن الفصل والتمييز بين جانبيين أساسيين لا بد من الإشارة إليهما، والتأكيد عليهما في تكوين المعرفة بهذا المفهوم من ناحية النظر، وفي طريقة التعامل معه من ناحية العمل، وهما: الجانب الأخلاقي والإنساني من جهة، والجانب الفكري والثقافي من جهة أخرى.

في الجانب الأخلاقي والإنساني ليس هناك ما يُسمّى بالآخر، ولا مكان له، ولا ينبغي إطلاق مفهوم الآخر في هذا الجانب؛ وذلك لأن الطبيعة الإنسانية واحدة وثابتة من حيث الجوهر والخلق والتكوين، ولا تختلف بين جميع البشر أو تتمايز، وهذا ما يعرفه البشر أنفسهم، منذ أن وُجد الإنسان على هذه الأرض، ومهما اختلفت ألسنة الناس ولغاتهم، ألوانهم وأعراقهم، مدنيّاتهم وثقافتهم، أمكنتهم وأزمنتهم.

وليس هناك إنسان له صفة الغيرية بين بني الإنسان، فالخلق كلهم عيال الله، فطرهم على فطرته، ولا تبديل لخلق الله، وخلقهم في أحسن تقويم، وجعلهم على أحسن صورة.

ومن هذه الجهة، فإن النظرة الأخلاقية تنفي إطلاق مفهوم الآخر بين البشر على أساس اللون أو العرق أو اللسان، وترفض من يقبل أو يتبنّى مثل هذه التصورات وهذه

الأفكار، وتواجه من يتحدث عنها أو يميل إليها.

وعند العودة إلى القرآن الكريم نجد أنه استعمل تسمية بليغة جداً وفي غاية الدقة، لا مكان فيها ولا وجود لمفهوم الآخر، ولا تُعطي إجماعاً بهذا المفهوم على الإطلاق لا من قريب ولا من بعيد، وهي تسمية (الناس) التي وردت مراراً وتواترت في السور القرآنية مكيّة ومدنيّة، وتسمّت بهذه التسمية آخر سورة في هذا الكتاب المجيد، وتبوّأت مكان آخر كلمة فيه، وبات يقال: إن آخر كلمة في القرآن هي كلمة (الناس)، في دلالة على أهمية هذه الكلمة، وقيمة حقلها الدلالي، وهذا ما لم يُلتفت إليه!

وجه البلاغة والدقة في كلمة (الناس) التي جاءت تعبيراً عن اسم الجنس البشري، أن هذه الكلمة تختلف وتتمايز عن سائر الكلمات القريبة منها والتي تدور في فلكها؛ إذ أنها لا تقبل التجزئة أو التثنية أو الإضافة أو التقابل أو الحصر النوعي على مستوى اللغة، كما هو حال كلمات: (الأمّة والمجتمع والشعب والجمهور.. وغيرها)، فكلمة (الأمّة) تقبل التثنية فيقال: أمتان، وتقبل الجمع فيقال: أمم، وتقبل الإضافة فيقال: أمّة عربية وأمّة إسلامية، وهكذا الحال مع كلمات المجتمع والشعب والجمهور، وهذا بخلاف كلمة (الناس) التي لا تقبل التجزئة والتثنية، أو الحصر النوعي على أساس الذكورة أو الأنوثة، وليس لها كلمة تقابلها، والمراد منها الإشارة إلى العموم والاستغراق دائماً، أي الناس كافة من دون أي وصف زائد أو إضافة أو تمايز.

بمعنى أن كلمة (الناس) هي الكلمة الوحيدة التي تستغرق عموم البشر، فلا مجال فيها لشيء اسمه الآخر، أو الحديث عن الآخر، ولا أدري إن كان يوجد في اللغات الأخرى كلمة تشابه هذه الكلمة من جهة العموم والاستغراق في النظر إلى عموم الناس، وأشك في ذلك.

ويتأكد هذا الموقف الأخلاقي والإنساني في النظر إلى مفهوم الآخر، استناداً إلى مقولة تُروى عن الإمام عليّ عليه السلام حين يُصنّف الناس، قائلاً: «الناس صنفان: إما أخ لك في الدين، وإما نظير لك في الخلق». فهذه المقولة تجعل الناس ينظرون لأنفسهم من خلال رابطتين لا ثالث لهما، والثالث مرفوع كما يقول المناطقة، وهما رابطة الاشتراك في الدين، ورابطة الاشتراك في الخلق.

والحكمة البالغة في هذه المقولة، أن رابطة الاشتراك في الدين لا تُلغي رابطة

الاشترار في الخلق، بل إن رابطة الاشرار في الدين هي التي تفتح وعي الإنسان على رابطة الاشرار في الخلق، وتجعل منها منظورًا له في رؤية الناس والعالم.

ومن ثمَّ فإنَّ هذه المقولة ليست بصدد الإشارة إلى مفهوم الآخر، وإنما جاءت لكي ترتفع بوعي الإنسان بعيدًا عن مفهوم الآخر، بكل ما يحمل هذا المفهوم من مضمّنات فكرية.

لهذا جاز القول: إن مفهوم الآخر ليس له مجال أو مكان أو اعتبار في الجانب الأخلاقي والإنساني، ولا ينبغي تحكيم هذا المفهوم والتعامل به في هذا الجانب.

من هنا فإن مفهوم الآخر إنما يتحدّد في الجانب الفكري والثقافي ويتأطرّ بهذا الجانب بشكل خاص، بما يعني أن مفهوم الآخر إنما يُشير بصورة أساسية إلى تلك الاختلافات الفكرية والثقافية التي تحدث بين الأفراد أو المجموعات البشرية، صغيرة أو كبيرة، وقد تتلوّن هذه الاختلافات تارة بلون سياسي، وتارة بلون اقتصادي، وتارة بلون اجتماعي، وتارة بلون آخر كذلك.

وربط مفهوم الآخر بالجانب الفكري والثقافي يرتكز على خلفية أن هذا المفهوم هو الذي يُشير إلى تلك الاختلافات الفكرية والثقافية الفارقة والفاصلة التي تظهر بين المجموعات والجماعات البشرية، ولا يتعلّق بالاختلافات البسيطة أو السطحية أو العابرة. ويكشف عن ذلك طريقة التعاطي بهذا المفهوم بين المجموعات المختلفة، فهو لا يجري التعامل معه عند هؤلاء إلاّ على أساس الاختلاف الفكري والثقافي الفارق والفاصل بين هذه المجموعات.

#### رابعًا: أطروحة في بناء نظرية في الثقافة

عُنت في سنة ٢٠٠٥م بدراسة فكرة الثقافة التي استحوذت على اهتمامي بشكل كبير، وأنجزت كتابًا صدر بعنوان: (المسألة الثقافية.. من أجل بناء نظرية في الثقافة)، جاء متمحورًا حول سؤالين أساسيين هما: لماذا لا توجد لدينا نظرية في الثقافة؟ وكيف نبني لنا نظرية في الثقافة؟ وبعد الفحص والنظر والتحقيق، توصلت إلى أطروحة يُمكن من خلالها بناء نظرية مستقلة في الثقافة، هذه الأطروحة تحدّدت بنيةً وتكوينًا في العناصر الآتية:

## ١ - منطق الاجتهاد وفكرة الثقافة

لا بد من بناء هذه النظرية، بهذه الإرادة ينبغي أن نجتهد ونضع حدًا لهذا الجمود والتعاس، الذي جعلنا إلى هذا اليوم من دون نظرية نستقل بها، ونحتكم إليها، ونتزوّد من فيضها، ونستعين بحكمتها، ونضع حدًا لهذا العجز والانسداد الذي جعلنا وكأننا لا نمتلك القدرة والشجاعة، في أن نقترح هذا المجال، ونتغلّب على معضلاته. كما ونضع حدًا لهذا التقليد والاتباع، الذي جعلنا وكأننا لا نمتلك الخيار، وليست لنا القدرة، أو كأننا ما زلنا في مراحل ما قبل الرُّشد، أو كأننا نفتقد موهبة التخلُّق، وحس الذوق الرفيع، والنباهة والكياسة والذكاء.

لهذا فلا خيار أمامنا إلا أن نتعامل مع فكرة الثقافة بمنطق الاجتهاد، لكي نبذل كل ما في وسعنا من جهد وطاقه فكرية ونفسية، معرفية ومنهجية.

ولكي نصل إلى بناء نظرية في الثقافة نحتاج أن نبلور سياقًا معرفيًا ممتدًا، يساعدنا في اكتشاف وبناء لبنات فكرة الثقافة ومكوّناتها، وضرورة التوقّف أمام هذه اللبّات والمكوّنات بوصفها خطوات وأطوارًا بحاجة إلى فحص ومعرفة.

وفي ضوء هذا السياق تتحدّد لنا بعض المعاني والدلالات المتعدّدة للثقافة، والتي بفحصها والتعرّف إليها تساعدنا في بلورة فكرة الثقافة، أو في التعرّف إلى مكوّنات مهمّة فيها وأساسية، أو ترسم لنا طريقًا ننتبّه من خلاله لفكرة الثقافة، المهم أننا بحاجة إلى بلورة مثل هذا السياق، ومن دونه لا تكتمل لنا الرؤية حول فكرة الثقافة بسهولة ووضوح.

## ٢ - القرآن وفكرة الثقافة

توجد في القرآن الكريم إشارات مهمّة تستدعي التوقّف عندها، والبدء منها عند النظر في تحليل فكرة الثقافة، ومع أهمية هذه الإشارات إلا أنه من النادر الالتفات إليها، والكشف عن قيمتها في الكتابات العربية والإسلامية التي عاجلت فكرة الثقافة، مع قلّة هذه الكتابات ومحدوديتها، وضعف تراكمها.

ولا شك في أن الإشارات التي تأتي من القرآن الكريم في هذا الشأن، هي إشارات فائقة الأهمية، وبحاجة إلى مزيد من التأمل والنظر لنكتسب منها قوة الإلهام، وفيض المعاني، وتصويب النظر، وأصالة المعرفة، وحكمة البرهان. ومن هذه الإشارات القرآنية

التي تتصل بتحليل فكرة الثقافة:

أ- قوله تعالى: ﴿وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا﴾<sup>(٦)</sup>

تكمن أهمية هذه الآية أنها تتيح لنا النظر في أول كلام ظهر إلى الوجود حول علاقة الإنسان بالعلم، ومُحدّد لنا البداية التي ينبغي أن نبدأ منها في الحديث عن كل ما يتعلّق بالعلم أو المعرفة، وبما يشمل الثقافة أيضًا. وليس هناك بداية قبل هذه المرحلة التي علّم الله فيها آدم الأسماء كلها. والقرآن الكريم هو الكتاب الذي حدّثنا عن هذه البداية، وكان يُفترض أن يكون هذا الكتاب يُمثل بداية كل حديث يجري عن العلم والمعرفة وعن الثقافة كذلك.

وحين نختبر هذه الآية وعلاقتها بفكرة الثقافة، فإن ما نستنتجه يتحدّد في أمرين مترابطين هما:

أولاً: إن الله الذي علّم آدم، هو مصدر العلم والمعرفة والإدراك، ومن ثمّ فلا ينبغي أن ينفصل العلم عن مصدره، ويوجّه ويُسخّر فيما يخالف هذا المصدر. وهذا يعني ضرورة أن يتلازم العلم مع الإيوان بالله، ولا ينفصل عنه أو ينقطع، أو يتعارض معه ويتصادم.

ونستنتج من ذلك ضرورة العلاقة بين الثقافة والإيمان، باعتبار أن المقصود من (الأسماء كلها)، هي القوة العاقلة في الإنسان التي هي مركز العلم والإدراك، والثقافة كذلك. وبهذه القوة العاقلة يكتسب الإنسان المعارف والعلوم ومعاني الأشياء وخواصها. وبهذه القوة العاقلة -أيضاً- يدرك الإنسان حقائق الأشياء، ويتعقّل حكمتها ومقاصدها، وبها كذلك يُهدّب الإنسان نفسه ويجعلها على أحسن صورة.

ثانياً: يفهم من هذه الآية أن الإنسان كائن عالم وعاقل من حيث الطبيعة، ومزوّد في داخله بقابلية حيوية على التعلّم واكتساب العلم، تبدأ معه من مرحلة المهد، وتتواصل ولا تتوقّف إلى مرحلة اللحد. والله سبحانه وتعالى الذي أخبرنا عن خلق آدم أبي البشر، فإن أول صفة تحدّث عنها بعد خلقه هي أنه علّمه الأسماء كلها، وبهذا العلم أو قابليته تميّز الإنسان عن غيره من سائر الكائنات والمخلوقات، وانفصل عن الطبيعة وقوانينها

(٦) سورة البقرة، الآية ٣١.

الجبرية والإكراهية.

ب- قوله تعالى: ﴿اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ﴾<sup>(٧)</sup>

كثيراً ما دعوت إلى تعميق النظر في الحقل الدلالي لهذه الآية، ولكلمة (اقرأ) بوجه خاص، لكون أن هذه الآية مع الآيات الأربع التي تليها، هي أول ما نزل من القرآن الكريم، وبهذا الاعتبار يكون لهذه الآيات حكمة السبق في النزول.

وإذا أخذنا الثقافة بمعنى إصلاح الذهن، وتنمية الملكات الفطرية، وتهذيب القدرات الفكرية، فلا شك أن هذا المعنى وثيق الصلة بـ(اقرأ) التي تفيد الأمر بالقراءة من جهة، والاستمرار على هذا الأمر من جهة أخرى، وعدم التوقف والانقطاع عن اكتساب العلم. وإصلاح الذهن إنما يتحقق بالقراءة والاستمرار عليها، وبهذا الفعل -أيضاً- تتحقق تنمية الملكات الفطرية، وتهذيب القدرات الفكرية.

ج- قوله تعالى: ﴿كَلِمَةً طَيِّبَةً كَشَجَرَةٍ طَيِّبَةٍ﴾<sup>(٨)</sup>

يُصَوِّرُ لنا هذا التشبيه كيف أن الكلمة لها قوة الثبات والتجذُّر والرسوخ، كالشجرة التي ﴿أَصْلُهَا ثَابِتٌ﴾، ولها قوة الرِّفْعَة والعلو، كالشجرة التي ﴿فَرَعُهَا فِي السَّمَاءِ﴾، ولها قوة العطاء وديمومتها، كالشجرة التي ﴿تُؤْتِي أَكْلَهَا كُلَّ حِينٍ﴾.

ولعل في هذا التشبيه ما يلفت النظر إلى تشابه الأطوار التي تمرُّ بها الكلمة بالأطوار التي تمرُّ بها الشجرة، وأهمية أن نُجري مثل هذه المقارنات والمقاربات بين مثال الكلمة ومثال الشجرة.

الكلمة التي تنتمي إلى عالم الذهن، أفضل تجسيم لها هو في صورة الشجرة التي تنتمي إلى عالم الحس، ويُنْبَهُّ هذا التصوير إلى أهمية الاقتران بين مقولات الذهن ومقولات الحس، وضرورة التعاضد بينهما.

هذه التصويرات والدلالات والأبعاد تُقَرِّب مفهوم الكلمة من فكرة الثقافة، كما لو أن المقصود من هذه الكلمة هو الثقافة، أو بإمكاننا أن نفهم الثقافة من دلالات هذه الكلمة مع ما بينهما من اشتراك، باعتبار أن الكلمة تنتمي إلى عالم الثقافة. ولو كانت

(٧) سورة العلق، الآية ١.

(٨) سورة إبراهيم، الآية ٢٤.

الثقافة فكرة مختبرة ومتجلية لدينا بكل ما تُشير إليه من دلالات ومعانٍ لوجدنا في مضامين ودلالات هذه الآية ما يُقرّبنا بشدّة من فكرة الثقافة.

د- قوله تعالى: ﴿فِطْرَةَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ﴾<sup>(٩)</sup>

تُشير هذه الآية إلى أن الناس جميعاً لهم طبيعة إنسانية واحدة لا تتبدّل ولا تتغيّر، وبهذه الطبيعة يختلف الإنسان عن غيره من الكائنات والمخلوقات الأخرى. ومنذ أن خلق الله الإنسان فطره على هذه الطبيعة التي جعلته في أحسن صورة، كما جعلته أميل إلى نوعه في الاشتراك والاندماج والعيش معهم. وبهذه الطبيعة -أيضاً- استطاع الإنسان أن يبني لنفسه اجتماعاً يعيش فيه، ويرتبط به، ويأنس معه.

والفطرة هي مصدر التهذيب، ومصدر الملكات الخيرة في الإنسان، وهذا هو منشأ العلاقة بين الفطرة والثقافة، فالثقافة تحاول أن تصل إلى هذه الفطرة لكي تُنمي الملكات الخيرة، وتبعث طاقة التهذيب في الإنسان.

وبسبب هذه الفطرة التي لا يمكن لها أن تضحل، فإن بمقدور الثقافة أن تكون مصدر تهذيب لكل إنسان، ولا ينعدم تأثيرها في أي إنسان. وهذه الفكرة في غاية الأهمية عند الذين يبحثون عن فكرة الثقافة، ويتأملون فيما تُشير إليه من معانٍ ودلالات.

هذه بعض الإشارات من القرآن الكريم التي تلفت النظر لفكرة الثقافة، وأهمية العودة إليها في اختبار هذه الفكرة، وفي التعرف إليها. وبالتأكيد سوف نكتشف إشارات أخرى كلما حاولنا اختبار فكرة الثقافة وحقلها الدلالي على ضوء آيات القرآن الكريم.

### ٣- اللغة العربية وفكرة الثقافة

قدّمت لنا اللغة العربية إشارات شديدة الأهمية حول فكرة الثقافة، وكان بإمكان هذه الإشارات أن تساعدنا منذ وقت مبكر في التعرف إلى فكرة الثقافة، وإمكانية اختبار هذه الفكرة، وتطويرها للانتقال بها من دائرة اللغة إلى دائرة المفهوم.

ومن دون العودة إلى اللغة لا يكتمل الحديث عن اختبار فكرة الثقافة، وتتبع سياقها، فاللغة لها موازينها وأحكامها، ولها عبقريتها وتجربياتها، ولها حقلها الدلالي الذي تتعدّد فيه المعاني والدلالات، بحسب تعدّد استعمالات الكلمة واشتقاقاتها، وتغيّر

(٩) سورة الروم، الآية ٣٠.

حركاتها وأبنيتهما.

وما يدهش حقاً أن ما أشارت إليه اللغة العربية من معانٍ ودلالات لكلمة الثقافة، هي المعاني نفسها والدلالات التي فكّر فيها الأوروبيون في أول عهدهم بفكرة الثقافة، وبهذه المعاني والدلالات اختبروا فكرة الثقافة، ومنها جاءت تأسيساتهم الأولى، التي بنوا عليها لاحقاً تراكماتهم وتصوّراتهم وتحليلاتهم المعرفية والأدبية والجمالية.

وعند العودة إلى معاجم اللغة العربية يمكن الوقوف على المعاني والدلالات الآتية:

### أ- الحذق والمهارة

جاء في لسان العرب لابن منظور: «ثقف الشيء ثقفاً وثقافاً، وثقوفة: حذقه، وثقف الرجل ثقافة أي صار حاذقاً». وذكر الراغب الأصفهاني: «الثَّقْفُ: الحذق في إدراك الشيء وفعله، ومنه استعير المثاقفة. ويقال: ثَقِفْت كذا إذا أدركته ببصرك لحذق في النظر»<sup>(١٠)</sup>. وورد في المعجم الوسيط: «ثقف ثقفاً: صار حاذقاً، فهو ثقف، والعلم والصناعة حذقهما. وثاقفه مثاقفة، وثقافاً: خاصمه وجالده بالسلاح ولاعبه إظهاراً للمهارة والحذق»<sup>(١١)</sup>.

والإنسان الحاذق هو من يُمعن النظر والملاحظة والتفكير، وبهذا الحذق يُصيب إدراك الشيء. والإنسان الماهر هو من يمتلك الخبرة، وبهذه المهارة يُصيب في إتقان الشيء. وبهذا المعنى تُشير الثقافة إلى تنمية الملكات الذهنية التي تجعل الإنسان حاذقاً في النظر إلى الأشياء، وإلى تنمية الملكات الفنية التي تجعل الإنسان ماهراً في إتقان الأشياء. وبالحذق يكون الإنسان واعياً لذاته وطاقاته، وبالمهارة يكتسب القدرة على تسخير هذه الطاقات وتوجيهها.

### ب- الفطنة والذكاء

ذكر ابن منظور في لسانه: «هو غلام لَقِنَ ثَقْفُ، أي ذو فطنة وذكاء، والمراد أنه ثابت المعرفة بما يحتاج إليه». والفطنة في تعريفات الجرجاني هي «قوة يقع بها التمييز بين الأمور

(١٠) الراغب الإصفهاني، المفردات في غريب القرآن، ضبط ومراجعة: محمد خليل عيتاني، بيروت: دار المعرفة، ٢٠٠١م، ص ٨٥.

(١١) إبراهيم مصطفى وآخرون، المعجم الوسيط، ص ٩٨.

الحسنة والقييحة»<sup>(١٢)</sup>. والفظانة في المعجم الوسيط هي قوة استعداد الذهن لإدراك ما يرد عليه. والذكاء يقال للإنسان الذي سرع فهمه وتوقّد، ويُعرّف بأنه قدرة على التحليل والتركيب والتمييز والاختيار، وعلى التكيف إزاء المواقف المختلفة<sup>(١٣)</sup>.

وهذا المعنى تُشير الثقافة إلى تنمية القدرات الذهنية كالتعلّم والإدراك للارتقاء بالفكر وتحسينه وتطويره، وإلى تنمية القدرات السلوكية كالتمييز والاختيار، للارتقاء بالسلوك وتحسينه وتهذيبه. وهذه الفطنة والذكاء يتمكّن الإنسان من إنهاء طاقاته وقدراته، والارتقاء بإمكانياته وكفاءاته، لكي يتحوّل إلى طاقة فاعلة ومنتجة. والثقافة تميّز الإنسان بالفطنة والذكاء، وتُظهر هذا التميّز في مواقفه الفكرية والسلوكية.

وحيث تُشير الثقافة إلى معنى الفطنة والذكاء، فإنها تُظهر قابلية الإنسان الكبيرة والحيوية على التعلّم والتقدّم، حتى يندفع نحو هذا المسلك، ويتغلّب على كل عناصر الجهل والضعف. ويتّصل بهذا المعنى ويُشير إليه من الدلالات اللغوية للثقافة، سرعة حضور الشيء في الذهن، وحضور البديهة، وسرعة التعلّم وفهمه.

### ج- التهذيب وتقويم الاعوجاج

جاء في معجم مقاييس اللغة، لفارس بن زكريا: «ثقف: الثاء والقاف والفاء كلمة واحدة إليها يرجع الفروع، وهو إقامة دَرء الشيء. ويقال: نَقَفْتُ القنّاة إذا أقمت عوجها»<sup>(١٤)</sup>. وورد في المعجم الوسيط: «ثقف الشيء: أقام المعوج منه وسوّاه، والإنسان أدبه وهذّبه وعلمه».

ويعدّ هذا المعنى من أقوى المعاني التي تُشير إليها فكرة الثقافة، وأكثرها تعبيراً ودلالةً، فالثقافة في عمق جوهرها كانت وما زالت هي عملية تهذيب للنفس وإصلاح للفكر. تهذيب في بُعدين: بُعد لتوجيه الغرائز وضبط الشهوات، والتحكّم في الأهواء. وُبعد لتنمية الملكات الفطرية، والمواهب والطاقات الجوانية.

هذا على مستوى الإنسان الفرد، والثقافة هي عملية تهذيب للمجتمع أيضاً، وتقويم ما يحدث فيه من اعوجاج. تهذيب في النطاق الذهني على مستوى نظم التفكير

(١٢) علي الجرجاني، التعريفات، تحقيق وتعليق: عبد الرحمن عميرة، بيروت: عالم الكتب، ١٩٨٧م، ص ٢١٥.

(١٣) إبراهيم مصطفى وآخرون، المعجم الوسيط، استانبول: دار الدعوة، ص ٣١٤.

(١٤) أحمد بن فارس بن زكريا، معجم مقاييس اللغة، بيروت: دار إحياء التراث العربي، ٢٠٠١م، ص ١٦٩.

واتجاهات النظر، وتهذيب في النطاق الجمالي على مستوى الفنون والذوق العام، وتهذيب في النطاق الأخلاقي على مستوى السلوك والعلاقات والمعاملات.

ولا شك أن هذه المعاني والدلالات لو خضعت عندنا للفحص والاختبار والتراكم، لكان بإمكاننا أن نُطوّر من فكرتنا للثقافة، ونكسبها قوة التحديد الذي كانت وما زالت تفتقده في مجالنا الثقافي.

#### ٤ - الفقه وفكرة الثقافة

من الممكن القول: إن كلمة الفقه هي الكلمة التي أخذت مكان الثقافة في المنظومة الإسلامية، وكان بإمكان كلمة الفقه أن تُصبح الكلمة التي تعادل كلمة الثقافة عند الأوروبيين، وتقاربها في الحكمة والرموز والدلالات.

وبين الفقه والثقافة توافقات من جهة الدلالات اللغوية، فهما يأتيان بمعنى الفهم والفضة، ويُعزّز هذه التوافق إمكانية البحث في العلاقة بينهما، وتأكيد مثل هذه الوشائج.

والسؤال الذي يُمكن طرحه في هذا الشأن: هل أن تطوّر كلمة الفقه في المجال الإسلامي حجب أو أعاق تطوّر كلمة الثقافة؟ وهل كان من المفترض أن يُسهّم تطوّر كلمة الفقه في دفع تطوّر كلمة الثقافة عندنا؟

لعل من الصعب الجزم في اعتبار أن تطوّر كلمة الفقه قد حجب أو أعاق تطوّر كلمة الثقافة في مجالنا الإسلامي؛ لأنه حتى لو لم يحدث تطوّر كلمة الفقه بهذا المستوى الذي هي عليه أو من دونه، لم تتطوّر في المقابل كلمة الثقافة؛ وذلك لأن تطوّر كلمة الفقه ارتبط بسياق فعّال، هو السياق الذي افتقدته الثقافة، وليس بالضرورة أن الثقافة كان بإمكانها الارتباط بهذا السياق لو لم يرتبط به الفقه، ولو اتّصلت الثقافة بهذا السياق لكانت هي في مكان ومنزلة الفقه في منظومة المعارف الإسلامية.

والمعضلة التي تواجهنا في هذا الشأن، أن هذه المقاربة بين الفقه والثقافة لم تُمعن النظر فيها كثيرًا، لا في الأزمنة السابقة ولا في الأزمنة الحاضرة، وما زالت على هذه الوضعية، ولم تتغيّر أو تتبدّل، ولم تقترب كما ينبغي من دائرة الاشتغال والاهتمام على مستوى الكتابات العربية والإسلامية.

ويُمكن عدّ هذه القضية على أنها من القضايا المهملة التي لا نملك حولها رؤية

واضحة، فلا توجد لدينا كتابات ودراسات تتناول أبعاد العلاقة بين الفقه والثقافة، ومحاولة الاستفادة من هذا التناول في بلورة فكرة الثقافة عندنا، وتطوير المعرفة بها.

ولم يحدث أيُّ تطوُّر في هذه القضية حتى مع الدراسات الجديدة التي تحدّثت عن فلسفة الفقه، وهو الحقل الذي قرّب الفقه من العلوم الاجتماعية والإنسانية، مع ذلك لم يجرّ التطرّق بالتّسع واهتمام للتعرفّ إلى ما بين الفقه والثقافة من علاقة وتداخل، وإذا لم يتمّ توثيق مثل هذه العلاقة فلن نتعرّف إلى كيف نستفيد من الفقه في بلورة فكرة الثقافة، وهي الاستفادة التي لا بد منها، ونراها ضرورية في هذا المجال.

### ٥- التراث الاجتماعي وفكرة الثقافة

علم العمران البشري الذي اكتشفه ابن خلدون (٧٣٢ - ٨٠٨هـ / ١٣٣٢ - ١٤٠٦م) وتحدّث عنه في مقدّمته الشهيرة، كان يفترض أن يُمثّل لنا تراثاً معرفياً مهماً، نحتاج إليه بعمق ونحن نتأمّل في فكرة الثقافة؛ لأن كل نظر في فكرة الثقافة بحاجة لأن يستند إلى تراث اجتماعي، ومن دون هذا التراث يكون من الصعوبة التعرفّ إلى فكرة الثقافة بصورة واضحة ومتسكّة.

ولو كانت فكرة الثقافة معروفة عند اكتشاف ابن خلدون علم العمران، لاكتسبت من هذا العلم نمواً وتطوّراً على مستوى المعاني والدلالات، وعلى مستوى فلسفة الثقافة أيضاً، ولا تُتخذت مساراً غير المسار الذي وصلت إليه. ولما كانت هناك حاجة تستدعي إعادة التعرفّ إلى فكرة الثقافة، في ضوء المعارف والمنهجيات والنماذج والتحليلات التي جاء بها علم العمران الخلدوني، الذي تطرّق إلى قضايا وموضوعات ومفاهيم وثيقة الصلة بفكرة الثقافة، مثل قضايا البداوة والحضارة، العمران البدوي والعمران الحضري، المدنية والتمدّن، الصناعات والعلوم، وهكذا ما يعرض للبشر في اجتماعهم من أحوال العمران في الملّك والكسب والعلوم والصناعات. وهذه القضايا هي التي كانت مؤثّرة ومتشابكة مع الحقل الدلالي للثقافة وما زالت تتأثّر منها، وتتشابك معها، وتقترن بها دائماً.

وإذا لم يُسهّم علم العمران الخلدوني في عصره وما بعد عصره، في التعرفّ إلى فكرة الثقافة وتطويرها، فهذا لا يعني أن هذه الإمكانيّة غير واردة أو غير ممكنة في عصرنا، والفارق أن الثقافة لم تكن معروفة في ذلك العصر، وأصبحت معروفة في عصرنا.

ونحن بحاجة إلى التراث الاجتماعي الذي خلفه لنا ابن خلدون وغيره، ليكون جزءاً أساسياً من السياق التاريخي الذي نتبّع فيه بالتأمل والتفكير فكرة الثقافة من جهة، واختبار هذه الفكرة من جهة أخرى، حتى نقرب الثقافة على اختلاف دلائلها ومعانيها، وتعدّد فلسفتها وحكمتها، إلى أن نصل للمعنى المركّب الجامع لكل هذه المعاني والدلالات.

### خامساً: أطروحة في التجديد الديني

من يتأمّل في مجموع مؤلفاتي المنشورة التي فاقت أربعين كتاباً، سوف يجد أن كلمة «تجديد» تعدّ من أكثر الكلمات التي وردت في عناوين هذه المؤلفات وتكرّرت. وقد وجدت أنها وردت وتكرّرت في ثمانية مؤلفات، جاءت ممتدّة من سنة ١٩٩٤م مع صدور كتاب: (الفكر الإسلامي بين التأسيس والتجديد)، إلى سنة ٢٠١٣م مع صدور كتاب: (تجديد أصول الفقه)، وما زالت هناك تأليفات أخرى تحمل في عناوينها كلمة تجديد.

هذا يعني أن كلمة تجديد تعدّ من الكلمات المفتاحية في منظومة هذه التأليفات، لمن يريد البحث عن الكلمات المفتاحية في هذه التأليفات، كما تعدّ هذه الكلمة أبرز سمة ظاهرة على هذه التأليفات من جهة الوجود والتكرار.

وإذا كانت هناك من دلالة في ذلك، فهي تدل من جهة على طبيعة الهاجس الفكري الساكن في هذه التأليفات، والذي ينزع نحو التجديد، ويدل من جهة أخرى على طبيعة المنحى الفكري الذي أقترّب منه، وأحاول الانتساب إليه، المنحى الذي يتّخذ من التجديد سمة وأفقاً ومساراً، ويدل من جهة ثالثة على طبيعة الاشتغال الفكري المتتابع والممتد في هذا النطاق.

ولعل الدلالة الأهم هي إمكانية الربط بين هذه التأليفات، التي تجلّت فيها من ناحية الظاهر سمة التجديد، وجاءت هذه السمة في تأليفات متتابعة، تتصل فيما بينها وتترابط، كما لو أنها تمثّل نسقاً فكرياً يتّخذ من التجديد سمة له، وإطاراً جامعاً.

وفي إطار هذا النسق من الدلالات يتبيّن أن فكرة التجديد قد حافظت على اتّصالها في هذه التأليفات، وعلى متابعتها وتراكمها، ولم تكن مجرد فكرة عابرة أو منقطعة أو مبتورة، كما يتبيّن -أيضاً- أن هذه الفكرة قد جرى فحصها في هذه التأليفات واختبارها وتجريبها، من وجوه عدّة، ومن أبعاد مختلفة، وفي إطار قضايا وموضوعات متنوّعة.

وبحكم هذه المتابعة المستمرة، والخبرة المتحصّلة منها، تبلورت لديّ أطروحة في التجديد الديني، تحدّدت في العناصر والمكوّنات الآتية:

أولاً: إيقاظ روح التجديد، إن التجديد يبدأ منذ لحظة انبعاث روح جديدة مُتطلّعة إلى التجديد، وسريان هذه الروح في شرايين الفكر، فمع انبعاث هذه الروح يتوثّب الفكر نحو التجديد. وهذه اللحظة تعدّ من لحظات اليقظة والوعي والإشعاع، إذ يكتشف الفكر فيها لحظته التاريخية للنهوض والانطلاق، وهي من اللحظات الفريدة التي لا تشرق على الفكر في أيّ وقت، ولا تمرّ عليه في كل حال، وهذا هو منشأ فريدة هذه اللحظة.

وحين تنبعث هذه الروح فإنها تُولّد طاقة هائلة في الفكر، تدفع به نحو البقاء والديمومة والتصميم على إنجاز مهمّة التجديد، كما تتولّد منه قوة، هي أشبه بقوة النمو التي لا تستطيع أن تقف في طريقها آية قوة أخرى، فبقوة النمو تستطيع نبتة صغيرة وناعمة أن تخترق الحجر وطبقة الإسفلت الصلبة، لكي تظهر إلى الوجود.

والبحث عن تجديد الفكر الديني هو لإيقاظ روح التجديد في بنية هذا الفكر، لأن من دون إيقاظ هذه الروح لن يكون للتجديد فاعليته المنتظرة، ولن يُكتب له البقاء والديمومة، ولن يصل إلى مداه الذي يتحقّق فيه فعل التجديد.

ثانياً: استعادة منطق الاجتهاد، لعل أهم حقيقة يُمكن أن نُقرّرها في مجال الحديث عن تجديد الفكر الديني، هي أن مهمّة التجديد لا يُمكن النهوض بها، والتقدّم المستمر في هذا الطريق، وبالمستوى الذي يُحقّق درجة عالية من الإنجاز، إلا إذا استعاد العلم الإسلامي، واستعاد المسلمون منطق الاجتهاد، وتعاملوا مع الفكر الديني بهذا المنطق.

فهذا المنطق هو الذي يُفسّر لنا كيف استطاع المسلمون في عصرهم الأول تأسيس العلوم، واكتشاف المناهج، وابتكار النظريات في مختلف ميادين العلم والمعرفة، وكيف صنّفوا لنا تلك المؤلفات والموسوعات المميّزة والخالدة، التي كشفت عن تجلّي الروح العلمية الفائقة والمدهشة التي تميّز بها أولئك العلماء، وكيف تمكّنوا من بثّ الروح في علوم الآخرين التي تعرّفوا إليها، واعتنوا بها، كعلوم أهل اليونان القديمة، ولولاهم لاندثرت تلك العلوم، وما تعرّف إليها العالم اليوم.

وبمنطق الاجتهاد يتحرّر المفكّر الديني من أصنام التبعية والتقليد والجمود،

ويتخلَّص من أوهام الرّهبة والهيبية والشعور بالضعف، ويكتسب شجاعة النظر، وعزيمة الكشف، وقوة الابتكار، فهو المنطق الذي يتطلّب إعمال العقل بأقصى طاقته، والسعي لامتلاك ناصية العلم، والإحاطة بكل ما تتطلبه عملية البحث والكشف من شروط معرفية ومنهجية.

فالاتجاه هو نقيض التبعية والتقليد، والفكر الديني لا يمكن له أن يتجدد إذا لم يتحرّر من صنمية التبعية والتقليد، وهذه هي مشكلتنا، فنحن لا ننتج المعرفة، وإنما نُقلد الآخرين ونتبع سبيلهم، ونجتزّ ما عندهم من أفكار ومعارف، وهذا ما نعرفه نحن عن أنفسنا، وما يعرفه الآخرون عنا كذلك، ولن نتخلّص من التبعية والتقليد إلا بمنطق الاجتهاد.

ثالثاً: العلاقة بين تجديد الفكر وتقدّم الحياة، إن تجديد الفكر الديني ليس مجرد عملية فكرية، تركز على البحث والتحليل النظري المجرد، المنقطع عن الواقع الموضوعي، وعن حركة الحياة، فمنظورات الواقع الموضوعي لها تأثيراتها الحيوية في عملية تجديد الفكر الديني؛ لأن الفكر ليس إطاراً أو نظاماً مستقلاً أو منفصلاً عن الواقع الموضوعي، أو قابلاً للتفكيك والتركيب بطريقة العزل التام عن السياقات الموضوعية، وبقدر ما يفرض الفكر منظوراته على الحياة، بقدر ما تفرض الحياة كذلك منظوراتها على الفكر وطبيعة حركته واتجاهاته.

وتختلف منظورات الحياة في تأثيراتها على الفكر بحسب مستويات التقدّم فيها والتراجع، وبحسب هذه المستويات يتأثر الفكر في منظوراته وطبيعة حركته واتجاهاته؛ لذا فإن منظورات التجديد في ظل الحياة المتقدّمة تختلف قطعاً وبدرجات كبيرة عن منظوراته في ظل الحياة غير المتقدّمة.

ويظهر هذا الاختلاف ويتجلّى ليس في الأبعاد المنهجية والمعرفية لهذه المنظورات فحسب، وإنما يتجلّى حتى في الأبعاد التي لها طبيعة نفسية واجتماعية، وهي الأبعاد المنعكسة قوةً وتأثيراً في درجات ومستويات الاستعداد النفسي والاجتماعي، وكيفية طرائق التعامل مع فكرة التجديد من هاتين الجهتين النفسية والاجتماعية.

وفي كثير من الأحيان تكون العضلات النفسية والاجتماعية أشدّ قوّةً وتأثيراً من تلك العضلات المنهجية والمعرفية، في التعامل مع فكرة التجديد في الفكر الديني.

وهذا يعني أن مهمّة التجديد في الفكر الديني لن تسير بطريقة مستمرة وفاعلة إلا إذا تقدّمت الحياة في المجتمعات العربية والإسلامية، وما لم يحدث هذا التقدّم فإن مهمّة التجديد ستظل متعثرة، أو لن تسير بطريقة مستمرة وفاعلة.

رابعاً: العلاقة بين تجديد الفكر وتقدّم العلم، هناك تساؤل لا بد من طرحه، والتأمّل فيه، عند الحديث عن تجديد الفكر الديني، والسؤال: هل يتجدّد الفكر من دون تقدّم العلم؟

يبدو أن هذا السؤال من الأسئلة التي لم يُفكّر فيها كثيراً، ولم يُطرح على نطاق واسع في المجال الفكري العربي والإسلامي، ولعله من الأسئلة التي ما زالت مهملة، وبعيدة عن المجال التداولي، ولا أتذكّر جيّداً في حدود مطالعاتي الفكرية، فيما إذا كان قد مرّ عليّ من قبل أم لا، وبهذا النمط من الصياغة والتركيب.

ولا شك في أهمية هذا السؤال وقيّمته، وهو بحاجة إلى مزيد من النظر والتحليل، التفكيك والتركيب، المنهجي والمعرفي، الفكري والتاريخي، بالعودة إلى التجربة الفكرية التاريخية في المجال الإسلامي، وإلى التجارب الفكرية التاريخية الأخرى في المجال الإنساني، لتحليل هذه العلاقة، والتثبت منها، وتكوين المعرفة بأبعادها وخلفياتها، وتفسير طبيعتها، والكشف عن بنيتها، والتعرّف إلى العناصر والمكونات المؤثرة فيها، وما يُحيط بها ويتصل من جوانب أخرى.

والذي قادني إلى هذا السؤال، مقولة اشتهرت عند المفكرين الغربيين المعاصرين، تقول: (لولا نيوتن لما وجد كانت)، أي لولا التقدّم العلمي العظيم الذي حقّقه إسحاق نيوتن (١٦٤٢ - ١٧٢٧م) في عصره، لما توّصل إيمانويل كانت (١٧٢٤ - ١٨٠٤م) إلى فلسفته في العقلانية النقدية، وهي الفلسفة التي أسّسها كانت وشيّد بنائها، وأقام قواعدها على أساس فيزياء نيوتن، وكشوفاته وفتوحاته العلمية.

وما هو ثابت أن العلم كان دائماً يُزوّد الفكر بالحقائق والبراهين والتجربيات الجازمة والقاطعة، التي تضمن له تماسكه المنهجي، لكي يستند الفكر إلى حقائق ثابتة، ويرتكز على أسس برهانية، وحتى يوازن بين كليات العقل وجزئيات العلم، وبين تجريدات الفكر وتجربيات العلم.

يضاف إلى ذلك، أن العلم هو الذي كشف للفكر القوانين في عالم الكون والطبيعة،

وهي القوانين الثابتة والمطردة، الكلية والعامة، التي يحتاجها الفكر لكي يتعرّف إلى قوانينه، ويستفيد منها في البرهنة عليها.

لذا فإن تجديد الفكر الديني بحاجة إلى علماء بقدر حاجته إلى مفكرين، وما لم نتقدّم في مجال العلم لن نُنجز المهمة المطلوبة في تجديد الفكر الديني.

**خامساً: النظر في إشكالية العلاقة بين التراث والمعاصرة،** إن أبرز إشكاليات تجديد الفكر الديني تتحدّد في إطار جدلية التراث والمعاصرة، بمعنى أن التجديد في الفكر الديني لا يمكن أن يتحقق من دون إعادة قراءة التراث من جديد، وبمنهج العقل النقدي، وعلى أساس فلسفة التواصل وليس الانقطاع، وبخلفية الهضم والاستيعاب، وسعيًا نحو التجاوز والإبداع. كما لا معنى للتجديد إذا لم يُبدع الفكر الديني معاصرتَه وحداثته في إطار شروطه التاريخية والثقافية، ويُبرهن على قدرته في مواكبة العصر، والانخراط في تجربة الحداثة العالمية، والمشاركة في إنتاج المعرفة الإنسانية. هذه أطروحة تُعبّر عن خبرة فكرية تتصل بقضية التجديد الديني.

**سادساً: أطروحة: المسلمون الشيعة وجدلية الجماعة والأمة**

الأطروحة التي أحاول أن أفرّر لها في هذا الشأن تتحدّد على هذا النحو: إن المسلمين الشيعة يتقدّمون كلما اتّجهوا نحو فكرة الأمة، ويتراجعون كلما اتّجهوا نحو فكرة الجماعة، والاتجاه نحو فكرة الأمة يأتي تعبيرًا عن حالة من النهوض والتقدّم، والاتجاه نحو فكرة الجماعة يأتي تعبيرًا عن حالة من التراجع والانكماش.

في الاتجاه نحو فكرة الأمة تبرز وتتجلّى ملامح الشعور بالثقة، والرغبة في الانفتاح والتواصل، والإحساس بالمصير والمستقبل المشترك، والحاجة إلى تحطّي كل مظاهر وأشكال التجزئة والانقسام، والتعالّي على رواسب وحساسيات الماضي والتاريخ.

بينما في الاتجاه نحو فكرة الجماعة تبرز وتتجلّى ملامح الشعور بالخشية والخوف، والرغبة في حماية الذات، والإحساس بحفظ الهوية وتماسك الكيان، والابتلاء بنزعات القطيعة والانغلاق، وتأكيد ما يُعزّز كل أشكال التمايز وصوره.

وحسب هذه الأطروحة، إن الاتجاه نحو فكرة الأمة هو الذي يُعزّز تماسك الجماعة ويحفظ كيانها، بينما الاتجاه نحو فكرة الجماعة قد يتسبّب في إرباك تماسك الجماعة،

وخلخلة كيانها.

وتعليل ذلك، أن الاتجاه نحو فكرة الأمة يجعل الجماعة تنظر إلى ذاتها من خلال الفضاء الواسع، فضاء الأمة الممتد على مدى جغرافيتها الطبيعية والسكانية، من طنجة في الغرب إلى جاكرتا في الشرق، وبالشكل الذي يفتح عليها هامشاً واسعاً من الحركة، ويفكُّ عنها حالة الحصار أو حالة الشعور بالحصار.

في حين أن الاتجاه نحو فكرة الجماعة يضع الجماعة أمام الأفق الضيق، ويجعل نظرها يتركز إلى داخلها، بطريقة تُثار معها الحساسيات والانقسامات الحادة، وقد تُثير معها حتى النزاعات التي تظهر عادة في وضعيات الانغلاق والانكماش، بسبب الاحتكاكات التي تحدث نتيجة الهوامش الضيقة.

وما تريد هذه الأطروحة تأكيده، أن الاتجاه نحو فكرة الأمة كان وما زال يُمثّل اتجاهًا قائمًا ومؤثرًا في المجال الإسلامي الشيعي، وممتدًا من الأزمنة الوسيطة إلى الأزمنة الحديثة والمعاصرة، وهو الاتجاه الذي عُرف بنزعه الإصلاحية والتجديدية، وبدعوته إلى الانفتاح والتواصل بين المسلمين كافة مذاهب ومجتمعات، سعيًا إلى مفهوم الأمة الجامعة، وتمثلاً لمفهوم الأمة الواحدة، التي تُظلل مجتمعات المسلمين كافة وتحميها، على امتداد جغرافياتهم الطبيعية والسكانية، وعلى اختلاف لغاتهم وألستهم، أعراقهم وقومياتهم، مذاهبهم ومدارسهم.

وقد عبّر هذا الاتجاه عن نفسه، ليس من خلال أفكار ومواقف عادية وعابرة، أو مجتزأة ومبتورة، تكون قابلة للنسيان والاندثار، ومُعرّضة للتلاشي والاضمحلال مع مرور الوقت، وتعاقب الأيام، أو تكون قابلة للجدل والنقاش في صدقيتها وجدديتها، وإنما من خلال خطوات لها صفة التأسيس والتععيد في مجال العلوم والمعارف، ومن خلال مبادرات لها صفة الحركة والنهوض، ومن خلال أشخاص وأعلام لهم صفة التأثير والاعتبار في تاريخ تطوّر حركة الإصلاح والتجديد في المجال العربي والإسلامي الحديث والمعاصر.

ومن خلال تتبّع بعض المحطات المهمة والمؤثرة والمتعاقبة زمنياً، تكشف أن الاتجاه نحو فكرة الأمة كان حاضرًا وممتدًا ومؤثرًا في ساحة الفكر الإسلامي الشيعي، وجاء هذا الكشف بقصد تأكيد الأطروحة التي تُقدّم فكرة الأمة على فكرة الجماعة، واعتبار

أن فكرة الأمة هي الخيار والاختيار الصائب الذي يضمن للمسلمين الشيعة تقدّمهم في المجالين الخاص والعام، ويفتح لهم أفق الأمة الواسع، ويُخرجهم من أفق الجماعة الضيق، وأن لا خشية على أنفسهم من هذه الجهة، بل الخشية حين يتراجعون عن هذا الخيار، وينظرون لأنفسهم من منظور الجماعة، وبعيدًا عن منظور الأمة.

# بحث في معنى الهوية الوطنية

محمد محفوظ

### □ الهوية وأسئلة الراهن

لعل من الأخطاء الشائعة، والتي تحتاج إلى إعادة نظر وفحص، هو التعامل مع هوية الأمة وكأنها بنية مغلقة - سكونية - ثابتة، وبالتالي إعطاؤها مفاهيم ومعاني لا تتعدى البنية الثابتة. وبهذا التعامل نخسر الكثير من الإمكانيات التي تُوفّرها هوية الأمة إلى حاضرها وراهنها. ولا نعدو الصواب حين القول: إنه بفعل هذا التعامل الجاف مع مقولة الهوية، برزت في جسم الأمة العديد من الإشكاليات والثنائيات التي لحد الآن لم تجد لها حلاً عملياً وذات جدوى حقيقية. لذلك فإن الضرورة ملحة لبلورة منهجية حضارية في طريقة التعامل مع الهوية بما يثري واقع الأمة، ويُعزّز من خياراتها الحضارية الكبرى. وبالتالي فإن كل مساءلة للهوية هي بنحو من الأنحاء مساهمة في تجدد الهوية وحيويتها.

وهنا ينبغي أن نُميّز بين عناصر الهوية القابلة للتغيّر والأخرى غير القابلة للتغيّر. والعناصر الثابتة في الهوية هي مسائل العقيدة والتوحيد،

ودون ذلك من الكسب الإنساني والاجتهاد البشري فهي قابلة للتجدد والتغير.

وحديثنا يتَّجه الى طريقة فهم كلا العنصرين، ووسائل التعامل معها.

وقد عرّف الجرجاني (الهوية) في كتابه التعريفات بأنها: «هي الحقيقة المطلقة المشتملة على الحقائق اشتغال النواة على الشجرة في الغيب المطلق».

أما مجمع اللغة العربية فيُعرِّفها بأنها: «حقيقة الشيء الشخصي المطلقة، المشتملة على صفاته الجوهرية، وليست أي صفات، والتي تُميّزه عن غيره».

فالهوية عبارة عن تلك القيم المطلقة، التي تحتاج إلى جهد إنساني متواصل، لتحليلها إلى حقائق اجتماعية وحضارية؛ ولذلك فإن الهوية باعتبارها قيماً مطلقة ليست حلاً سحرياً لمشكلات العالم العربي والإسلامي، وإنما هي بمثابة الوعاء الضروري، الذي ينبغي أن تنطلق منه الاجتهادات والجهود، من أجل ترجمة هذه القيم المطلقة والخالدة -والتي نصلح على تسميتها بـ«الهوية»- إلى وقائع وحقائق وبرامج تعالج مشكلات الإنسان، وتجب عن تساؤلاته وإشكالياته المعاصرة.

فلا يكفي أن نرفع لواء الهوية حتى نُحقِّق تطلُّعات الإنسان العربي المعاصر، وإنما نحن بحاجة إلى اجتهاد حكيم ومعرفة عميقة، ووعي وإرادة مستديمة لكي نستفيد من هذه الثروة في راهننا.

لهذا فإننا ينبغي أن نقرأ مفهوم «الهوية» قراءة متوازنة ومدركة لقوانين التطور والتغير، وطبيعة العلاقات القائمة بين الظواهر المعاصرة والتاريخ والقيم المطلقة المتعالية على الزمان والمكان. ولا شك أن حضور القيم المطلقة في مشروعات الأمة المعاصرة مسألة ضرورية وحيوية، وتفاعل الراهن مع العمق الحضاري والتاريخي ترتبط بحيوية علاقة الإنسان المعاصر مع تلك القيم وعناصر العمق الحضاري.

وعلى هدى هذا نقول: إننا لا نُنكر أهمية وضرورة حضور القيم المطلقة في عمليات الفعل الحضاري الراهنة، ولكننا في الوقت نفسه نقول: إن هذه العملية لا تتحقق بشكل سليم وحيوي إلا بعلاقة حضارية ينسجها الإنسان المعاصر بعقلية حضارية، ووعي ومعرفة عميقة مع تلك القيم المطلقة.

هذه العلاقة بهذا المستوى هي المدخل الضروري لتوظيف الثروة الحضارية

«الهوية» في تطوير واقعنا وراهننا. وبدون ذلك ستبقى هذه الثروة وكأنها يافطة شكلية لا دور فعلي لها في حاضر الأمة ومستقبلها.

فالوظيفة الحضارية للهوية هي وظيفة التوحيد المعنوي والروحي والعقلي، ودورنا هو العمل على تقوية وتنمية هذه الوظيفة الحضارية، حتى تتحوّل هذه الثروة إلى قدرات فعلية ومؤسسية في سبيل التطوير والتقدم.

لذلك فإن العلاقة مع الهوية، وحتى تكون مصدرًا ومنبعًا للفعل الحضاري الإنساني، نحن بحاجة إلى التأكيد على الأمور التالية:

١- ضرورة التواصل مع هذه الثروة الحضارية وبذل الجهود العلمية والتاريخية في سبيل تحقيق تواصل علمي فعّال مع هذه الثروة الحضارية.

والتواصل هنا لا يعني فقط قراءة كتب التراث وتحقيقها وطباعتها طباعة أنيقة، وإنما هو يعني:

- الإدراك العميق والفهم العلمي والموضوعي لجملة القيم والمبادئ الخالدة والجوهرية التي تُعبّر عن حقيقة الأمة الحضارية.

- إزالة كل الموانع والرواسب التي تحول دون التواصل العلمي والموضوعي مع هذه القيم والمبادئ.

- إن التواصل - في أحد معانيه ووجوهه - يعني خلق المنجز الحضاري الراهن، الذي يُؤكّد على حيوية هذه الثروة وإمكاناتها في البناء والتطور وفق مقاييس العصر.

٢- إن علاقة الإنسان - الذي يعيش بطبعه أحوالاً نسبية ومتغيرة باستمرار - مع القيم المطلقة والخالدة والقابلة للتنزيل على كل زمان ومكان، هي بذل الجهود الحقيقية لاكتشاف أفضل الطرق وأنجع الأساليب، لتنزيل هذه القيم المطلقة على واقعنا النسبي والمتحوّل بشكل دائم.

فوعينا وعقليتنا وفهمنا للمحيط والضرورات والأولويات كلها عوامل أساسية لتحديد طبيعة عملية التنزيل؛ لذلك لا يكفي أن نعرف حقيقة القيم المطلقة، وإنما لا بد لنا - أيضاً - من فهم عميق للواقع بضروراته وأولوياته، حتى يتسنى لنا تنزيل دقيق

وحكيم للقيم المطلقة على الواقع النسبي.

وبدون تكامل هذين الفهمين (فهم النص) و(فهم الواقع) لن نتمكن من تحقيق إضافة نوعية في واقعنا انطلاقاً من فهمنا المعاصر لتلك القيم والمبادئ.

ومن خلال هذا المنظور تكون علاقتنا مع الهوية علاقة إضافة ومصدر من مصادر الفعل الحضاري في الأمة، وعلى ضوء هذا تتجه علاقتنا بمفردات وعناصر الهوية إلى توفير الشروط المطلوبة لصناعة التفاعل الخلاق بين إنسان هذا العصر، وتلك القيم والمبادئ التي تفاعل معها في يوم من الأيام نفر من الناس، فتحوّلوا بفضلها من حُفاة عُراة إلى أسياد العالم، ومن مجتمع جاهلي تسوده شريعة الغاب إلى مجتمع يسوده الحب والتعاون، وتكتنفه طموحات نبيلة تسع العالم كله.

وإن أخطر مرض يُصيب واقعنا هو حينها نُصاب بالاستلاب والهروب من العصر الذي نعيش فيه؛ لأن هذين (الاستلاب والهروب) يلغيان فعالية كل فكرة، ويمنعان عملية التفاعل الخلاق مع تلك القيم والرؤى التي تُعبّر عن أصالة الأمة ونموذجها الحضاري.

وإن أخطر أثر يصنعه الهروب من العصر أنه يُزيل القدرة الذاتية التي تدافع عن خيارات الأمة الاستراتيجية.

فالهوية ليست واقعاً مجتمعياً ناجزاً، وإنما هي قيم الأمة الجوهرية التي يتجدد فهمها بفعل الإنسان وفهمه وإدراكه وديناميته، وقدرته على تحدي مشكلات عصره.

فالإنسان هو الذي يُحدّد دور الهوية في واقعه المعاصر، فتقاعسه وترهله وكسله لا يُحوّل الهوية إلى بديل عنه، وإنما تجعله يُفسّر قيم الهوية تفسيراً تبريرياً.

والإنسان الفاعل والدينامي سيحوّل هويته إلى مصدر ثراء وحيوية وفعل حضاري.

### □ في معنى الهوية الوطنية

على المستوى الفلسفي يقصد بالهوية مجموعة من الاستعمالات والمعاني. وهذا اللفظ قد يستخدم للإشارة إلى ما تعارفوا عليه بالوجود والرابط، أي أداة الربط بين

الموضوع والمحمول، الذي هو محل خلاف فيما بينهم.

وقد يراد بها عينية الشيء الذي يتعيّن بها على نحو انفرادي خالص، وتحتل التسمية مكاناً مهماً في علم المنطق؛ لأن هناك ما يُعرف بمبدأ الهوية الذي يتّصل مباشرة بمبادئ العقل الأولى، وما يتفرّع منها من قواعد يعتبرها المنطق الأرسطي أساسيات الفكر الأولى.

الإنسان يصبح إنساناً بكل المقاييس الأخلاقية والسلوكية حينما يصبح مواطناً صالحاً.. ومفهوم الهوية الوطنية لا يبحث في الكينونة المطلقة لما هو أخلاقي أو شرعي أو صائب بغية ترجمته إلى الواقع، وإنما يُؤسّس على ما هو قائم وفعلي مع السعي إلى تطويره وتهذيبه.

ولعل المعنى المقصود بمقولة الهوية هو ما يتبلور داخل النفس الإنسانية من توجّهات فكرية ونظرية وروحية عبر السنين والتجارب ومن خلال التفاعل مع المحيط الطبيعي والاجتماعي سلباً وإيجاباً، وبالتالي ما يتكدّس داخل الذات من مضمون تبلور بفعل الدين والتراث والتقاليد الموروثة عبر قرون من الزمن.

هذه هي الهوية، وهي تقبع في اللاشعور وتمارس دورها في التقويم والقبول والرفض والرقابة والتوجيه.

وعليه فإن الهوية ليست جوهرًا أزليًا، وإنما هي تاريخ يتبلور، وهي المزيج المتداخل والمتفاعل مع مكوناته ذات الأصول المتعدّدة والمتنوّعة، والعلاقة النفسية والمعرفية التي تربط الأفراد بمحيط انتمائهم المباشر، والتي تتشكّل من خلالها قيم هؤلاء الأفراد وفهمهم لأنفسهم والعالم المحيط بهم.

ولعل الشيء الذي يربط بين الإنسان (أيّ إنسان) والمكان، هو ما نُسمّيه الهوية التي تُعطي للمكان الأساسي لكل إنسان معنى استثنائيًا.

فالجغرافيا التي ينتمي إليها الإنسان تتحوّل إلى شيء مقدّس بشكل مادي ومعنوي، من جرّاء الهوية التي تُشكّل المعنى الجوهرى للإنسان سواء كان فردًا أو جماعة أو مجتمعًا.

وأفلاطون في جمهوريته، وابن خلدون في مقدّمته، والفارابي في حواراته المدنية الفاضلة، وجان جاك روسو في عقده الاجتماعي، وماركس وأنجلز في بيانها الشيوعي،

وحتى أبواب الفقه الإسلامي المتعلقة بالمكان والوطن، كلها مساعٍ نظرية متواصلة ومستدامة لتأسيس قيمي للمكان.

وعليه فإن الانتماء إلى الوطن ليس حالة طارئة أو هامشية في حياة الإنسان، وإنما هي من الحقائق والقيم العامة التي ينبغي أن يعتني بها الإنسان، لدرجة أن كل الجهود النظرية حينما يفقد المواطن موطنه يصبح خائئاً بمعنى من المعاني.

والإنسان يُصبح إنساناً بكل المقاييس الأخلاقية والسلوكية حينما يصبح مواطناً صالحاً. ومفهوم الهوية الوطنية لا يبحث في الكينونة المطلقة لما هو أخلاقي أو شرعي أو صائب بغية ترجمته إلى الواقع، وإنما يؤسس على ما هو قائم وفعلي مع السعي إلى تطويره وتهذيبه. ولعل في هذا أحد مكامن التوتُّر الأساسية بين دعاة الفكر الأيديولوجي ودعاة الهوية الوطنية من جهة أخرى، ورغم أن هذا التوتُّر ليس حتمياً أو لازماً، ومصدر هذا التوتُّر هو أن المنحى الأيديولوجي ينطلق من تنظير فكري يقوم على مطلقات غير قابلة للشك، يفترض أن قاطني المكان يحتاجون أن يؤمنوا بها من أجل إقامة المجتمع المتكامل، وبالتالي فإن مهمة الأيديولوجيين تتركز على الترويج لهذه المطلقات مع النظر بارتياح لكل ما يخالفها أو يتصادم معها.

والعلاقة العميقة بين أهل الوطن الواحد -بصرف النظر عن أفكارهم وميولاتهم النظرية- تنتقل من خلال الوعي والسلوك القويم من الإلغاء إلى الإغناء. والمطلوب وطنياً في كل الأحوال أن تكون كل التباينات والفروقات النظرية إلى الاستيعاب والإغناء بدل الإلغاء التي لا تنتهي من كل أطراف ومكوّنات الوطن الواحد؛ لأن النزعات الأيديولوجية تعمل على خلق وطنها المفترض، ممّا يجعلها في كثير من الأحيان تُضحّي بوطنها القائم والفعلي. والمطلوب دائماً إغناء الوطن الواقعي والفعلي بدل الاستمرار والجدل حول الوطن المتخيّل في الأذهان والرغبات المجرّدة.

والتضخُّم الأيديولوجي بطبعه يدفع الإنسان صوب تخيّل الأوطان والعيش الدائم على الوطن المتخيّل.

بينما الرؤية الوطنية التي تستفيد من المرجعيات الفكرية والنظرية لكل المواطنين، تعمل على إثراء وإغناء الوطن الفعلي، بحيث تكون الهوية الوطنية الفعلية وليس المتخيّلة هي أحد مصاديق النظرة السليمة لانتماء الإنسان إلى مكانه الذي يُسمّى وطناً. وهو

يتطلب باستمرار الوعي به والإخلاص إليه والدفاع عنه من قبل جميع المواطنين.

فالجميع يُدافع عن الجميع حتى يعيش الجميع في وطن خالٍ من الأمراض الاجتماعية والسياسية التي تُساهم في تدمير الأوطان. وعليه فإن التعدد الفكري في الدائرة الوطنية إذا تعاملنا معه بوعي واختلاف حضاري، لا يُعدُّ عيباً تتوجّه كل الجهود والطاقات صوب نفيه والتعالي عليه، وإنما يُصبح حالة طبيعية وتُساهم في إثراء المضمون الوطني لكل الجماعات الوطنية.

والمطلوب التخلّي عن فكرة إطلاق أحكام قيمية على بعض الأطراف والمكوّنات، والتعامل مع هذه الحقائق المتنوّعة بوصفها حالة من حالات إثراء مفهوم الوطن والمواطنة، ولا يمكن صياغة مفهوم الهوية الوطنية بعيداً عن هذه الحقيقة الشاخصة في الوجود الاجتماعي والإنساني.

وكل الخصوصيات التي يُعبّر عنها ومنها أهل الوطن الواحد ليست خطراً على أحد. والمطلوب في هذا السياق ليس تقليص الوطن على مقياس واحد، وإنما اتّساع الوطن لكل الخصوصيات. وكلّمًا خفّف الإنسان من نزعاته الأيديولوجية تعامل بواقعية وحضارية مع كل الأطراف والمكوّنات وما تُضيفه هذه المكوّنات على الصعيد الوطني.

### □ الهوية ومعنى الثقافة الذاتية

لعل من أولى المسائل التي ينبغي الانتباه إليها، في دراستنا للفكر العربي والإسلامي، هي تلك المتعلقة بهذا التداخل المعرفي والتاريخي بين الهوية والثقافة الذاتية، إلى حدّ يصعب معه الحديث عن مفهوم ثقافي أو تجلّيات الثقافة الذاتية، بعيدة أو مستقلة عن ذلك التداخل والتماهي.

هذا الاعتبار المنهجي أساسي في ضبط الأسس لهذا التداخل والتماهي بين المسألتين. ونظرة فاحصة للأسس التاريخية والفكرية، للكثير من المشروعات الثقافية في عالمنا العربي والإسلامي، نجدتها حصيلة لهذا التداخل والتماهي في مختلف أبعاده ومستوياته بين هذين العنصرين، ومن ثمّ يمكن القول: إن هذا المستوى من التداخل يُشكّل القاعدة الحقيقية لكل تناول للتاريخ الثقافي العربي والإسلامي.

وليس معنى هذا أن التداخل والتماهي هو مجرد كينونة تراثية، تعني الثبات

واليباس، بل العكس من ذلك، تبدو هذه الكينونة متفاعلة ومتحرّكة ومتنامية. ولكن منطق الاتّصال والتراكم والتعاقب ليس إلغاءً جانب الفاعلية والدينامية، أو البحث عن توالد مستمر للقيم والآفاق الثقافية الجديدة من جرّاء تفاعل هذه الأفكار مع محيطها وواقعها.

### □ في سياقات الهوية

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

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

إن هذه النظرة وأمثالها، التي تنظر إلى عملية الانتماء إلى هوية وطنية ثابتة، وعلى صلة عميقة بالجذور التاريخية والدينية بوصفها مسألة ثانوية، أو بإمكان الإنسان أن يستبدلها بهوية أخرى متحرّكة؛ لا شك أن هذه النظرة تدفع باتجاه إلغاء الضوابط الأخلاقية والاجتماعية، وتقضي على عملية الاستقرار النفسي، التي تُوفّر لها الهوية المنسجمة والمُعبرة عن التكوين العقدي للناس.

إن الهوية حينما نتمسك بها بشكل إيجابي وواع، وتُترجم قيمها ومبادئها إلى خطط عمل وبرامج حضارية، هي التي تصنع التطوّرات والأشكال المؤسسية الحديثة. ولا يمكننا بأيّ شكل من الأشكال أن نعتقد أن الأشكال المؤسسية الحديثة، الخاضعة للتحوّل والتطوّر، هي التي تخلق لنا هوية وثابتاً وطنياً نسير عليه.

فالهوية هي التي تصنع العمران الاجتماعي والحضاري، وليس العكس. فليس صواباً أن تحلّ التكنولوجيا محل الهوية وضرورة الانتماء الحضاري. لهذا نجد أن عمليات المسخ والتبديل الحضاري التي مارسها الاستعمار بحق الشعوب المستعمرة ذات التاريخ

والحضارة، لم تُؤدَّ إلى تخلي تلك الشعوب عن هويتها، بل كان لتلك العمليات الخارجية الدور الأساسي في تكريس الهوية في نفوس الناس وتشبُّثهم بها. لهذا كانت دائماً الهوية بعناصرها العقدية والثقافية تُشكّل عنصراً أساسياً لتوازن الكيان المجتمعي، بحيث إن وجود أي خلل في هذه المسألة يعني -على المستوى العملي- بداية التراجع الحضاري.

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

فالتاريخ الحقيقي الذي يتَّجه إلى صنع المنجز الحضاري لأيِّ مجتمع يبدأ منذ اتساق العلاقة بين الحركة الاجتماعية والهوية، بحيث تكون الحركة الاجتماعية مُجسَّدة لعناصر الهوية الذاتية للمجتمع. وهذا ما يُقربنا من المفهوم الاجتماعي للزمن، بحيث إن حركة الناس العشوائية تبقى خارج التاريخ وعلى هامشه. بمعنى أن هذه الحركة لا تقود إلى توظيف كل الطاقات والقدرات في سبيل بناء الواقع الحضاري، وإنما هي حركة في أحسن الظروف تقليدية، لاهثة وراء منجزات الغير لاقتنائها، دون تمثل القيم الأصلية التي أوجدتها، وكأن الحضارة سلعة تُباع وتُشترى. إن الهوية بعناصرها العقدية والحضارية بمثابة القدرة الخلاقية المستمرة التي تمدُّ الكيان الاجتماعي بأسباب وعوامل تحقيق التوازن بين الحاجات المادية والمعنوية، الروح والجسد، المصلحة الفردية والجماعية، الدولة والمجتمع، الداخل والخارج.

وهكذا تكون الهوية هي صانعة التضامن بين أبناء المجتمع، وبها يسعى أبناء المجتمع جميعاً إلى تحصيل الكمالات الإنسانية، والدخول في غمار منافسة الأمم والشعوب، على بلوغ سُبُل العلم والمدنيَّة والحضارة. وإن أفول نجم الهوية أو التخلي عنها يُورث المجتمع نمطاً من التقليد الأعمى لشعوب العالم وطرائقهم في الحياة. وكتب (إدريس شرايبي) تصويراً رائعاً لهذه الحالة يقول فيها: «تصوّر أن زنجياً ابيض بين ليلة وضحاها، ولكن بقي أنفه أسود، بسبب إهمال القدر. كنت أردي سترة وبنطالاً، وفي قدمي زوج من الجوارب وقميص وحزام على الخصر ومنديل في جيبي، كنت فخوراً،

كنت مثل أوروبي صغير، ولكنني وجدت نفسي مُضحكًا عندما وقفت بين أصدقائي، ولقد كنت مُضحكًا فعلاً. فالمنظور الذي ينبغي أن ننظر من خلاله إلى مسألة الهوية ليس بوصفها معادلاً موضوعياً للتقليدية والماضوية، كما أن الحداثة ليست معادلاً موضوعياً للغرب والنموذج الحداثي الأوروبي. إننا ينبغي أن ننظر إلى الهوية بوصفها تنمية سريعة ومتمينة لكل طاقات الأمة في سبيل البناء والتطور».

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

ويكفي أمتنا عشرات السنين وضخامة الإمكانيات والطاقات التي بُدلت في سبيل النهوض اعتماداً على خيارات ومشاريع نهضوية ليست منسجمة وهوية الأمة. فكانت المحصلة النهائية لكل تلك الخيارات والمشاريع هي المزيد من التراجع الحضاري واستفحال المآزق الداخلية، بحيث إن الأمة أصبحت مُكبّلة بمجموعة من القيود الداخلية والخارجية التي تمنع على المستويين النظري والعملي من انطلاقة الأمة حضارياً. فالتطور العلمي والتكنولوجي الهائل، الذي أسقط الحدود وأوصل مناطق العالم بعضها ببعض حتى أضحت «قرية كبيرة» حسب تعبير (ماك لوهان)، والتوسع المعلوماتي الهائل، كل هذه التطورات قد تجرف الإنسان إلى مهاوٍ سحيقة، أو في أحسن التقادير تُحوّله إلى لاهث وراء الجديد من التكنولوجيا وصناعة المعلومات.

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

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

إننا ندعو إلى التمسك بالنظام الثقافي الذي يتضمّن مجموعة من القيم والمبادئ، التي ما إن تمسكنا بها، وعملنا على إحيائها في مسيرتنا، إلا وتشبّثنا بأسباب التحضر

وعوامل التمدُّن في مختلف الحقول والمجالات؛ لأن هذه القيم تستنفذ في الإنسان كل الطاقات والإمكانات لوصول المسيرة التاريخية للأمة، وتجاوز كل عناصر القطيعة مع الأمة حضاريًّا. ولا شك أن عملية الوصل والاتصال بين راهنا وحضارتنا تُشكِّل الوعاء الحاضن، والحقل المناسب الذي تنمو فيه كل عمليات التجديد والإبداع الثقافي. وجماع القول: إن من يطلب هوية واحدة بعيدة عن التنوع يطلب أمرًا مستحيلًا في الفطرة والناموس الاجتماعي ﴿وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ النَّاسَ أُمَّةً وَاحِدَةً﴾<sup>(١)</sup>.

### □ في سبيل تأكيد الهوية الوطنية

لا يمكننا بأيّة حال من الأحوال أن نفصل مسألة الوطن والهوية الوطنية عمّا تُشكِّله هذه المسألة من عمق وجداني وشعور عاطفي، يتّصل بالجوانب الحميمة لدى كل إنسان. ويأتي المضمون القانوني للأرض ليضيف إلى هذه الصلة أبعادًا وأفاقًا أخرى.. وبهذا تتكامل المسألة العاطفية مع المسألة القانونية، وتتناغم العاطفة مع العقل لتُشكِّل حالة سامية من الحب والعلاقة الخالصة؛ لذلك فإن حب الوطن والدفاع عنه والحنين إليه جزء طبيعي في حياة الإنسان السوي؛ لذلك جاء في المأثور: «عمرت البلدان بحب الأوطان»<sup>(٢)</sup>.

فالهوية الوطنية هي في جوهرها تعبير عن حالة إنسانية طبيعية تبحث عن مضمون فلسفي وفكري. وفي تاريخنا وتجربتنا كان الإسلام بقيمه ومبادئه هو مضمون الهوية الوطنية. وعليه فإن مقولة الهوية الوطنية تحتضن الجانب المادي الذي يتجسّد في الأرض والحدود الجغرافية للوطن، وكذلك الجانب المعنوي والقيمي، والذي يتجسّد في طبيعة القيم والمبادئ والمثل التي يعتنقها الشعب، وتسعى السياسات الوطنية إلى تجسيدها عبر برامج ومشروعات متعدّدة.

وعلى ضوء هذا فإن مقولة الوطن أوسع من الأرض والتراب، وهي تحتضن بشكل جوهرى النظام القيمي والاجتماعي والأخلاقي، وماهية الأهداف والتطلعات التي يحملها أبناء الوطن الواحد. والأوطان تتمايز وتختلف على الصعيد الواقعي وتنوّع بناها الفكرية ووعيتها لذاتها ومشروعها في حياتها من جرّاء اختلاف وتباين مقتضيات

(١) سورة هود، الآية ١١٨.

(٢) تحف العقول، ص ٢٠٧.

الجغرافيا والتاريخ والعقيدة ومنظومات السلوك وما أشبه ذلك. وهي العوامل التي تُسهم بشكل مباشر في تحديد طبيعة المنظومة الوطنية سواء في أهدافها وخياراتها أو على مستوى الإدارة وتسيير شؤونها الداخلية. فلكل وطن خصوصية اعتبارية وكيانية نابعة من طبيعة تأثير هذه العوامل على الخيارات الوطنية في مستويات الحياة المختلفة.

فالأوطان ضرورة إنسانية وحاجة حضارية مستديمة؛ لهذا فإن الهوية الوطنية ليست حالة ترفيئة، وإنما هي حاجة جوهرية وضرورية في حياة الإنسان، وتُساهم في إشباع الوجدان الإنساني، وفي بلورة بعض شروط التقدم. فالوطن لا يكتمل معناه وأفقه إلا بالمواطن الذي يعمل على تعميق وجوده وتجربته الإنسانية؛ لذلك فإن الوطن هو عبارة عن ذلك الكيان الذي يشمل الأرض التي تُقيم عليها والتي تمنحك من خيراتها وإنتاجها، والناس الذين تعيش معهم، والآفاق التي تُطل عليها من خلال تفاعلك مع هذه الأرض وهؤلاء الناس. والأوطان دائماً تُبنى عبر الإرادة الإنسانية التي تعمل على توليف هذه العناصر، وخلق التفاعل الضروري معها.

وفي هذا السياق نودُّ أن نُؤكِّد على النقاط التالية:

١- إن الانتماء الوطني يتجذَّر ويتعمَّق ويأخذ دوره الطبيعي في حياة الإنسان الخاصة والعامة حينما يفتح هذا المفهوم على الخصوصيات الثقافية والاجتماعية والإنسانية التي يخرزها الإنسان من روافد متعددة.

فالانتماء يكبر كلما انفتح وتواصل مع خصوصيات المواطنين الثقافية والتاريخية. وبهذا الانفتاح والتواصل تتكامل طاقات الواقع وآفاقه مع مُحفِّزات ودوافع الذات وخصوصياتها الضاربة بجذورها في عمق التاريخ والإنسان. وبهذا التكامل يُصبح الانتماء واعياً وحكيماً وبعيداً عن كل أشكال الشوفينية والنجسية. فبقدر انفتاح مفهوم الانتماء الوطني على المخزون الثقافي والتاريخي للمواطنين بالقدر ذاته يتعمَّق مفهوم الوحدة، ويتمُّ التجاوز العملي للكثير من العقبات والعراقيل.

لذلك كُلُّه فإن تطوير مفهوم الانتماء الوطني في الفضاء الاجتماعي بحاجة باستمرار إلى انفتاح هذا المفهوم على خصوصيات المواطنين الثقافية والإنسانية، حتى تُساهم هذه الخصوصيات -على نحو إيجابي- في إثراء مفهوم الانتماء ومدِّه بأسباب الصلابة والتمكُّن. فحينما يفتح انتماؤك الوطني على إنسانيتك ومخزونك الثقافي والإنساني حينذاك سيُشرى

هذا المفهوم إنسانيةً ونبلاً. أما حينما ينغلق هذا المفهوم وتحول عوامل ذاتية أو موضوعية دون التواصل والانفتاح على إنسانية الإنسان، فإنه سيُصاب بالبساطة والتصحُّر؛ لأنه لم يفتح ولم يستفد من البعد الإنساني الذي يختزنه كل مواطن. إن المواطن هو الذي يمنح مفهوم الانتماء الوطني حركيته وفعاليتها؛ لذلك فإن انفتاح هذا المفهوم على المواطن بخصوصياته الثقافية والإنسانية سيساهم في تحريك كل المواطنين باتجاه إثراء مفهوم الانتماء الوطني بالمزيد من الحقائق الثقافية والإنسانية.

فالعلاقة جدُّ عميقة بين حيوية وفعالية الانتماء الوطني وبين انفتاحه وتواصله المستديم مع المواطنين ومخزونهم الثقافي والإنساني.

٢- إن الانتماء الوطني ليس ادِّعاءً يدَّعيه الإنسان أو مقولةً تُقال أو خطبةً تُذاع، وإنما هو التزام ومسؤولية، حيث يُترجم هذا الالتزام بتحمُّل المسؤولية الوطنية. فلا يصحُّ بأيّة حالٍ من الأحوال أن يعيش المواطن مُتفَرِّجاً أو بعيداً عن التزامه الوطني، وإنما هو مُطالب - ووفق مقتضيات الانتماء الوطني السليم - بالالتزام بمتطلّبات المواطنة والقيام بأدواره ووظائفه الوطنية. وعلى المؤسسات الثقافية والتربوية والإعلامية الوطنية أن تعمل من أجل بلورة مفهوم الانتماء الوطني، وربط جميع المواطنين بمسؤولياتهم وواجباتهم الوطنية.

فالانتماء إلى الوطن يدفعنا جميعاً إلى العمل لسدِّ الثغرات، وإنهاء نقاط الضعف، والسعي المتواصل لتعزيز وحدته، وتصليب وتمتين تضامنه الداخلي.

لا يكفي الإنسان أن يعيش على أمجاد آبائه وأجداده، وإنما المطلوب دائماً أن نسعى إلى صنع حاضرنا وتاريخنا وبناء مجدنا من خلال جهدنا وعملنا المتواصل باتجاه العمران والتقدُّم. صحيح أن الآباء، تمكَّنوا من بناء هذا الوطن وتجاوز الكثير من المخاطر والتحدّيات التي واجهتهم في هذه المسيرة، ولكن لا يُمكننا أن نعيش فقط على تلك الأجداد والذكريات، وإنما - ومن مقتضى الوفاء للوطن ورجاله - أن نعمل معاً على صنع حاضرنا وتطوير راهننا وتجاوز تحدّيات واقعا بالمزيد من الكفاح والبناء والعمران. فالانتماء الوطني التزام ومسؤولية، وكسب متواصل في مختلف الميادين لربط مكاسب الماضي بمنجزات الراهن وصولاً إلى مستقبل وطني مجيد، يمارس فيه جميع أبناء الوطن مسؤولياتهم وأدوارهم ووظائفهم وحقوقهم.

والأوطان في المحصلة النهائية لا تُعمَّر إلا بأبنائها، ولا تتطوَّر إلا بشعبها، ولا تمتلك أسباب القوة إلا إذا تطوَّرت مساهمة المواطنين في بناء وعزّة الوطن. فالانتماء الوطني مساحة مفتوحة لكل المبادرات والخطوات الوطنية الخيرة والإيجابية، التي تستهدف عزّة هذا الوطن ومنعته على مختلف الصعد والمستويات.

٣- يحتاج كل مجتمع -كي يعي ذاته ويتطوَّر ويتقدَّم باستمرار- إلى أطر مرجعية ومعرفية وأخلاقية وروحية.

والهوية الذاتية لأيِّ مجتمع هي الإطار المرجعي الذي يستمدُّ منه المجتمع حيويته وفاعليته.

والهوية الوطنية بطبيعة الحال لا تدفعنا أو لا تعني بالنسبة لنا أن نُغلق أبوابنا على ما ليس في أيدينا، وتتحكَّم به قوى أخرى خارجة عنا، وإنما تعني أننا في البدء لا بد أن نُحقِّق هويتنا الحضارية والثقافية، ونجعلها حاضرة في وعينا وفعلنا الاجتماعي والثقافي، ونطلق من هذا الحضور الثقافي والحضاري للتفاعل مع الثقافات الأخرى. إن هذه العلاقات تُؤلَّف مُركَّبًا متشابكًا ومتناميًا بقدر تنامي الروابط في عصرنا بين الثقافة وسائر مجالات النشاط البشري الاجتماعي دون استثناء. وذلك بناء على أن الثقافة ليست هي بذاتها تتحرَّك وتنمو وتتطوَّر، بل بها هي نشاط اجتماعي، أي بها هي مرتبطة عضوياً وديناميكياً بكل قوى الحياة التي تنتج تاريخ نمو المجتمع وتطوُّره المادي والروحي.

وهذا الارتباط والتفاعل الحيوي بين الثقافة والحياة يتواصل مع الحراك الاجتماعي والثقافي والعلمي الموجود خارج نطاق الوطن؛ إذ إننا اليوم وفي ظل ثورة وتقنيات الإعلام والتواصل لا يمكن أن ننفصل عن نشاط المجتمعات والأمم المنتجة لتاريخ التطوُّر والتقدُّم المعاصر.

وتُصاب بالتصحُّر والضمور تلك الثقافة الوطنية التي تقبل بخيار العزلة وتمنع عن نفسها نهر التواصل الإنساني والحضاري. فالتفاعل والحيوية التي تُبديها اليوم بعض الثقافات الوطنية تجاه الثقافات الإنسانية الأخرى هي التي تُساهم في حمل عناصر الحيوية والخصوبة من تجارب تلك الثقافات والمجتمعات إلى ثقافتنا ومجتمعنا.

فالثقافة الوطنية المطلوبة اليوم هي التي تُؤسِّس للتواصل والإبداع والإنتاج. فالملبوس هو تلك الثقافة الحية المتواصلة بحيوية مع كل التجارب والإبداعات الإنسانية.

## □ منطلقات في النظر إلى معنى الثقافة الوطنية

الانفتاح الثقافي والتواصل المعرفي بين مختلف المكونات والتعبيرات هو بوابة الانفتاح والتواصل في مختلف المجالات والمستويات. وإذا كانت الرقابة معرقة لحركة الاقتصاد والتجارة فإن الرقابة في الحقل الثقافي مميّة للثقافة، ومعيقة للإبداع، وكابحة للتطور والتقدم.

في البدء ينبغي التأكيد على حقيقة مهمّة، وهي أن كل الثقافات الوطنية والقومية تسعى جاهدة وتطمح أن تكون ثقافة كونية - إنسانية؛ لأنها (أي الثقافات الوطنية والقومية) تتضمن بشكل أو بآخر مشروعاً ونزعة ترى في ذاتها وقيمها أنها الجديرة بالريادة على مستوى الكرة الأرضية، لهذا تتصارع الثقافات وتتنافس بشتى الوسائل من أجل أن تتبوأ موقعاً أفضل في الخريطة الثقافية العالمية. والمنافسة الشديدة ذات الجذر الثقافي السياسي بين الولايات المتحدة الأمريكية وفرنسا حول تنصيب أمين عام جديد للأمم المتحدة ليست ببعيدة عنا زمنياً ومعرفياً.

وجماع القول في هذه المسألة: إن الثقافة الوطنية الحية هي التي تنظر إلى الكائن البشري كإنسان، وتخطبه كنموذج للإنسانية جمعاء، وتجتهد في علاج مشكلاته وبلورة تطلعاته.

إن هذه الثقافة تستطيع أن تتجاوز حاجز المحلية والإقليمية والقومية لتدخل رحاب العالمية، لهذا بإمكاننا أن نُقرّر في هذا الإطار أن شرط الكونية الثقافية هو في التحديد الواقعي والسليم لـ(كيف تنظر الثقافة «أي ثقافة» إلى المجتمعات البشرية الأخرى وثقافتها؟).

إن الثقافة المنفتحة والمتسامحة هي التي تكون مصدر تكوين كل اجتماع بشري، والثقافة الاستعلائية والعنصرية، التي تُؤمن بمحليتها وخصوصيتها حدّ الانغلاق والانطواء، هي التي تبقى أسيرة هذه الحواجز والأطر. فالثقافة التي لا تُضمّر إلى الإنسان -كنوع- أي شرّ وأيّ حقدٍ دفين، هي التي تنطلق من مفهوم الثقافة الخاصة بمجموعة بشرية إلى مفهوم الثقافة العامة والكونية. فمضمون الثقافة الوطنية الجوهرية هو الذي يُحدّد أن الثقافة مؤهّلة أن تُصبح ثقافة حضارة وثقافة كونية أم لا، وتنجح الثقافة الوطنية إذا كان مضمونها إنسانياً من حيث توسيع رقعتها الجغرافية، وتأسيس

(هذه الثقافة) لنفسها الإمكانيات الذاتية لاستيعاب وهضم الخبرات والتراث الإنساني العلمي والتقني.

فالانفتاح والتسامح مع المغير الثقافي والحضاري مسألة أساسية للانطلاق بالثقافة الوطنية إلى رحاب الإنسانية والعالمية. وبإمكاننا القول في هذا الصدد: إنه كلما كانت مفاهيم الثقافة الوطنية مفاهيم وقيماً إنسانية اقتربت من مستوى العالمية والإنسانية، وإن إنسانية الثقافة الوطنية وانفتاحها وتسامحها هو الذي يُتيح للأطراف الثقافية والمجتمعية الأخرى استيعاب العلم وإخصابه من جديد في البيئة الجديدة.

والثقافة الوطنية بمضمونها وجوهرها الإنساني بإمكانها أن تُصبح ثقافة إنسانية عالمية إذا توفرت الأمور التالية:

### □ الوعي بالذات الوطنية

بمعنى أن طريق الكونية لأية ثقافة أو منظومة معرفية لا يمرُّ عبر تجاوز الذات الإنسانية، التي تفاعلت مع تلك الثقافة، وأضافت إليها بجهدا وعملها اليومي، ودخلت في النسيج الاجتماعي لتلك الذات.

وإنما الكونية تأتي عن طريق الوعي بالذات ودورها في صقل المواهب، وتعبئة الطاقات في تجاه كونية الثقافة.

والوعي بالذات الوطنية ليس مسألة هلامية أو فضاضة، وإنما يعني:

١- المزيد من التعرُّف والكشف عن الثروات المعنوية والثقافية التي تحتزنها الذات الوطنية في تراثها وتاريخها.

٢- حضور الذات الوطنية في عملية المثاقفة مع الثقافات الوطنية والإنسانية الأخرى، حتى لا تكون عملية المثاقفة طريقاً إلى هدم الأسس المعرفية التي تتكئ عليها الذات الوطنية. وحضور الذات الوطنية في عملية المثاقفة يُؤدِّي إلى خلق الاندفاع القوية والضرورية لفهم الثقافات الأخرى والعمل على هضم الصالح منها.

٣- احترام الثقافات الوطنية والإنسانية الأخرى؛ لأن الاحترام في بعده الثقافي الوطني يُؤسِّس القاعدة النفسية والفكرية لهضم نقاط القوة المتوفرة في تلك الثقافة.

ويخطئ من يعتقد أن كونية الثقافة تتحقق عن طريق طرد مساهمات الثقافات الأخرى في الحركة الحضارية - الإنسانية. والترجمة العملية لمسألة الاحترام المذكورة تتجسد في التعاطي الإيجابي مع عطاءات وإنجازات الثقافات الإنسانية الأخرى.

وبالتالي فإن الوعي بالذات الوطنية هو خط الدفاع الأول، الذي يمنع عملية الاستلاب والتحلل في مستوياتها الثقافية - الحضارية.

### □ الحوار بين الثقافات

على المستوى العملي، لا يمكن أن تعيش ثقافة بدون مثقفة وعملية تواصل بشكل أو بآخر مع الثقافات الإنسانية الأخرى، إلا أن الفرق بين الثقافات يكمن في قدرة كل ثقافة انطلاقاً من ثوابتها وخطوطها الكبرى على تكييف المنجزات الإنسانية التي قام بها الإنسان المغاير ثقافياً وحضارياً.

فالثقافة الوطنية، التي لا تتمكّن من هضم مُتغيّرات العصر وإنجازاته وإدخالها في المنظومة الثقافية الذاتية (الوطنية)، تبقى ثقافة متكلّسة، لا تمارس الدور الإيجابي والمؤثّر في عمليتي الحوار والتواصل الثقافيّين، بينما الثقافة الوطنية التي تتمكّن من هضم تطوّرات العصر ومنجزاته هي تلك الثقافة القادرة على الإمساك بناصية المستقبل. من هنا فإن الحوار بين الثقافات الوطنية والإنسانية من الروافد الأساسية لإغناء كل ثقافة على مستوى الشكل والمضمون، وبهذا تمتزج العناصر الثقافية وصولاً إلى تفعيل القواسم المشتركة بين الثقافات على مستوى حركة الأفراد والجماعات.

لهذا فإننا نقول: إن الحوار بين الثقافات من القنوات المهمّة لدخول الثقافة الوطنية في رحاب الكونية والعالمية، لما تُشكّل عملية الحوار على المستوى الثقافيّ من تكريس لمفهوم الاحترام لكل منجز إنساني بصرف النظر عن موطنه الأصلي.

من هنا نجد أن الثقافة العربية والإسلامية في صدر الإسلام الأول لم تكن حبيسة الجغرافيا التي نتجت فيها، وإنما انطلقت من تلك البقعة الجغرافية إلى كل أصقاع العالم. والسّر في ذلك يرجع إلى طبيعة تعامل الثقافة العربية والإسلامية آنذاك مع الثقافات الأخرى؛ إذ لم يسع العرب والمسلمون إلى إقصاء الثقافات الأصلية لكل شعب، وإنما سعوا إلى تمثيل نقاط الإيجاب والقوة في تلك الثقافات، والعمل على تكييفها مع الفاتحة.

ويشير إلى هذه المسألة الكاتب العربي (منير شفيق) بقوله: «إن الروماني على سبيل المثال، حين خرج من روما، ليفتح الأمصار، لم يكن هدفه جعل الخارج رومانياً، وإنما تعميق هوة اللامساواة، بإقامة تسلط مباشر على الخارج بعد ضمه إلى إمبراطوريته، وبهذا يبقى الروماني متميزاً من كل الجوانب، فهو صاحب السطوة والسلطة والنفوذ، وقوة العنف وهو ناهب الثروة، والمتمتع بالخيرات والرفاه، وهو ممارس الاستغلال والاستعباد والاضطهاد.. أما بالنسبة إلى العربي المسلم حين خرج من الجزيرة العربية، ليفتح الأمصار، فكان يحمل القرآن وذلك من أجل نشر العقيدة، وإدخال الشعوب الأخرى في الإسلام، أي كان هدفه تحقيق الوحدة مع الخارج ومساواته بنفسه، من خلال العقيدة الإسلامية التي تُفضي بذلك. وهكذا فإن الثقافة العربية والإسلامية -على المستوى التاريخي- لم تحمل مشروعاً عدائياً للخارج، وإنما انطلقت بمبادئها وقيمها، لتُنتع الشعوب والعوالم الأخرى بها، فتوحد معها، ويُصبح الجميع في ظل أمة واحدة؛ لهذا فإن الحوار بين الثقافات جزء من الكيان الفطري (الذاتي) للثقافة العربية والإسلامية، إضافة إلى أن الحوار يُزود الثقافة العربية والإسلامية باستمرار بزخم مكاسب الإنسان وإنجازات الثقافات الأخرى.

فلا يمكن أن ننظر إلى مفهوم الثقافة الوطنية بعيداً عن قيم الحوار واحترام التعدد والتنوع؛ وذلك لأنه لا يمكن -على الصعيد الفعلي- أن تتشكل ثقافة وطنية من رافد واحد؛ لذلك من الأهمية أن نتعامل مع مفهوم الثقافة الوطنية، باعتباره نتاج تراكم اجتماعي ومعرفي متعدد ومتنوع. ولا يمكن بآية حالٍ من الأحوال أن نُصحر مفهوم الثقافة الوطنية، ونحصره في رؤية واحدة ضيقة، أو رافد اجتماعي معين.. هي نتاج تاريخي للكثير من الجهود والعطاءات، وستبقى كمفهوم وحقائق ثرية بتنوعها وتعدد روافدها.

من هنا فإن الانفتاح الثقافي والتواصل المعرفي بين مختلف المكونات والتعبيرات هو بوابة الانفتاح والتواصل في مختلف المجالات والمستويات. وإذا كانت الرقابة معرقة لحركة الاقتصاد والتجارة فإن الرقابة في الحقل الثقافي مميتة للثقافة، ومعيقة للإبداع، وكابحة للتطور والتقدم. فكما أن التشريع الديمقراطي للحركة الاقتصادية يزيد من فرص الاستثمارات والإنتاج فإن إرساء دعائم قانون وطني يعطي الحرية للمثقف وأطره القائمة والمرتبقة سيساهم في تطوير الحركة الثقافية، وسيدخلها في مرحلة جديدة من

العطاء والإبداع المتميز في الحقول.

فالنظر إلى مفهوم وحقائق الثقافة الوطنية، ينبغي أن يكون بعيداً عن أحادية الفهم والتفكير وقضايا التعصب الأعمى والمقيت ومسائل الأنا الضيقة التي لا ترى إلا ذاتها، وتعمل على إلغاء ما عداها. إننا بحاجة إلى إثراء مفهوم الثقافة الوطنية، ولا يمكن إثراؤه على الصعيد العملي إلا في سياق قيم الحرية والانفتاح واحترام المنجزات الحضارية والإنسانية؛ لذلك كلما توفرت هذه القيم والمبادئ في فضائنا الاجتماعي اغتنت ثقافتنا، وتعددت روافد العطاء والإبداع فيها. فالمطلوب دائماً وأبداً هو توفير المناخ الملائم لكي تشارك كل تعبيرات المجتمع في إثراء مفهوم الثقافة الوطنية؛ لأنه هو المفهوم الحاضن لكل المنجزات والتعبيرات الثقافية والأدبية والإبداعية التي يُنجزها أبناء المجتمع وفق خصوصياتهم التاريخية ومستوى تطوُّرهم الثقافي والاجتماعي.

فالانفتاح والتسامح الاجتماعي والتواصل الثقافي كلها روافد ضرورية لإغناء ثقافة الوطن وإثراء المنجز الوطني على هذا الصعيد.

### الحكيم مصباح

من رواد السكولاستيكية المحدثه

إدريس هاني

#### □ تصدير

إنّ الاقتراب من حلقة السيد طباطبائي ومحاولة الوقوف على مآثر رجالاتها، هي مهمّة بالغة الصعوبة والتعقيد. فهي حلقة نهض بها فلاسفة وحكماء تركوا بصماتهم على التاريخ الذهني لإيران خلال المنتصف الثاني من القرن العشرين، فوجب إذّاك إدخالهم ضمن تاريخ الأفكار الكبرى.

وتكمن ميزة هذه الحلقة، في غنى مطارحاتها، نتيجة المتانة الفلسفية التي يتمتع بها قادة هذه الحلقة. ففي الوقت الذي نتحدّث فيه عن رجيل كامل من قادة الفكر الإسلامي المعاصر، نستطيع التمييز بين بصمة وأخرى، داخل الحلقة نفسها.

ما يُميّز هذه الحلقة هو الطابع السكولاستيكي لروادها، وهو أمر يضعنا أمام حركة فلسفية غير منقطعة، وتعزّز الرأي الذي ذهب إليه أحد أهم دارسى هذه التجربة، الفيلسوف الفرنسي هنري كوربان، ألا وهو

الاستمرارية التي ميّزت الحكمة في بلاد فارس، بخلاف حالة الانقطاع التي عانت منها الفلسفة في المجال العربي منذ آخر فلاسفتها ابن رشد، وهو ما يميّز ما يصفه كريستيان جانبي، بالنهضة الإيرانية بقيادة الصفويين<sup>(١)</sup>.

استطاع السيد جمال الدين الأفغاني في مرحلة النهضة العربية، أواخر القرن التاسع عشر، أن يؤسس حلقة ذات طابع سكولاستيكي<sup>(٢)</sup> على الطريقة الفارسية، ليؤمّن هذه الاستمرارية، غير أنّها سرعان ما غلبت عليها التحديات السياسية، لرجل لم يعرف الاستقرار قطّ، وكانت حياته عبارة عن شريط من الرحلة واللّجوء؛ إنّ غيابه الاستقرار والبيئة المستقرّة كأمرين ضروريين لقيام سكولاستيكية فلسفية على غرار ما عرفته حلقة السيد طباطبائي فيما بعد، والذي اهتدى إلى أهمية تأسيس حلقة فلسفية، سيكون لها دور، ليس في إنعاش الخطاب الفلسفي المدرساني فحسب، بل معظم تلامذته ساهموا في إنجاز الأرضية الفلسفية للثورة الثقافية في إيران الجديدة<sup>(٣)</sup>.

في هذا السياق تأتي تجربة الشيخ محمد تقي مصباح يزدي، باعتباره من أهم أركان ورجالات تلك الحلقة، والأكثر حضوراً في مجال التنظير الفلسفي والحكمي، بل الأكثر نشاطاً على مستوى مأسسة النهضة الفلسفية في إيران المعاصرة.

إنّ وفاء العلامة مصباح حلقة السيد طباطبائي لا حدود له، حيث عبّر عنه في

(1) Christian jambet; qu' est-ce que la philosophie islamique, p:42, éditions Gallimard, 2011.

(٢) الأصل في المدرسانية (السكولاستيكية)، هي الحركة الفلسفية والكلامية المسيحية في العصر الوسيط الأوربي، التي اعتمدت نظاماً مدرسانياً صارماً، يتميّز بالنظم المعرفي والجدل الكلامي، تماماً كما ساد في الشرق الإسلامي، المدارس الكلامية والفلسفية. ووصفي لحلقة السيد طباطبائي بالسكولاستيكية المحدثه، يهدف إلى تقرب تلك الحركة من العنوان الذي ساد بقوة في أوروبا ما قبل النهضة، وشكّل أساساً لقيام النهضة، ثم إنّ وصفها بالسكولاستيكية المحدثه، سيلفت النظر إلى أنّ الأسئلة الكبرى التي جاءت بها النهضة وصولاً إلى عصر التنوير، ستجد أجوبة من خلال هذه الحلقة، ممّا يُعزّز القول بأنّ المدرسانية المحدثه أو حلقة السيد طباطبائي قدّمت أجوبة تتسم بالراهنية، وهي بذلك تكون قد أنقذت المدرسانية الكلاسيكية في أوروبا، وانخرطت في النقاش الفلسفي المعاصر. إنّ هذا الوصف يقرب هذه التجربة أكثر لمؤرخ الفلسفة. بتعبير آخر: إنّ كانت المدرسانية الأوربية قد عجزت يوماً عن أن تواصل النقاش الراهني مع تحديات العصر الحديث، فإنّ المدرسانية الإسلامية تطوّرت بها فيه الكفاية لتبلغ ذروتها مع حلقة السيد طباطبائي وتلامذته، فهي مدرسانية مستحدثة، ومطارحاتها راهنية.

(٣) نذكر من رواد الثورة الثقافية في إيران من حلقة السيد طباطبائي وتلامذة قائد الثورة الإمام الخميني كل من الشهيد مرتضى المطهري وبهشتي، والمرحوم مصباح يزدي والشيخ جواد آملی...

تعليقته على نهاية الحكمة بالقول: «فمن أفضل ما مَنَّ الله به على هذا العبد العاصي، صحبة الأستاذ العلامة الأوحدي السيد محمد حسين الطباطبائي أدام الله ظله العالي»، كتب ذلك قبل سنة من وفاة أستاذه، لكن بعد فاته علّق على هامش قوله الأوّل: «وبعد مضي أكثر من سنة من كتابة هذه السطور، ثلّم في الإسلام ثلّمة لا يسدّها شيء، وحدث في الحوزة العلمية فراغ لا يملؤه شيء، وأصبنا بمصيبة لا يسليّنا منها شيء، وهي مصيبة وفاة سيدنا الأستاذ الوحيد، والعلامة الفريد...»<sup>(٤)</sup>.

إنّ تركيزي على البعد السكولاستيكي المحدث، يهدف إلى تسليط الضوء على ذلك النشاط التاريخي الذي يسبق قيام كل نهضة. فلا يمكن انبعث أمة من دون تجربة سكولاستيكية. ففي العالم العربي حصل ذلك الانقطاع، وتمّ تفكيك حلقة السيد جمال الدين الأفغاني، بخلاف السكولاستيكية المحدثّة في إيران، كان لها دور لا يقف عند تمكين النهضة الثقافية في إيران من أسس فلسفية، بل استطاعت أن تؤثّر في الدراسات الشرقية بأوروبا، والتأثير في الأوساط الأكاديمية المعنية بدراسة الفلسفة الفارسية.

بما أنّ الشيخ محمد تقي مصباح يزدي هو من أبرز رجالات هذه الحلقة، فما هي القيمة المضافة التي أتى بها هذا الأخير، وما هي أهم ملامح هذه التجربة؟

### □ السكولاستيكية الجديدة

وإن كان موضوع هذه الدراسة يدور حول العلامة محمد تقي مصباح يزدي شخصاً ومنتاً، مدرسةً وتفكيراً، كنموذج حيوي وموسوعي، فإنّها تطمح إلى تعزيز تاريخ السكولاستيكية الجديدة وتعزيز تاريخ الفلسفة من حيث هو الضامن الوحيد ضدّ أشكال الالتباس التي يعانيتها الخطاب الفلسفي في الثقافة العربية المعاصرة. إنّها تهدف إلى وضع منهاج -أيضاً- يوجّه الباحث إلى أفضل الطرق لفهم الخطاب الفلسفي لهذا الرعيل المنحدر من حلقة العلامة السيد الطباطبائي في مجال إحياء دور الثيو-صوفيا في العصر الحديث، وكيف يمكن تأسيس أدوات قابلة لاستيعاب المضمون العميق لهذا

(٤) محمد تقي مصباح يزدي، تعليقة على نهاية الحكمة، قم: مطبعة سلمان فارسي، الناشر مؤسسة درراه حق، الطبعة الأولى ١٤٠٥، ص ٣.

الخطاب خارج الارتهانات المدرسانية للمتن الفلسفي الكلاسيكي.

نقصد بالسكولاستيك المرحلة الوسيطة في أوروبا، التي شهدت أهم نشاط فلسفي مهّد للنهضة الأوروبية. وهي المرحلة التي تنكّرت لها الحداثة في وقت من الأوقات، كردّ فعل على التراث الكنسي في مرحلة الآباء، على الرغم من أنّ فلاسفة السكولاستيك ظلّوا يُمثّلون رُكنًا أساسيًا في تاريخ الفلسفة ومرحلة أساسية في النظام التربوي الحديث. فهي مرحلة على الرغم من غناها الفلسفي، ودورها التاريخي التأسيسي، واجهت أشكالا من الاستبعاد والتجاهل.

يتوقّف إدغار موران عند هذا الانحراف الذي سيولد مع عبارات نظير «حديث» و«طارئ» وفكرة «الأزمة الحديثة»، التي ليس لنا تاريخ معلوم ومحدّد عن ميلادها. إنّ البداية كانت هي تمجيد القديم والأصيل على المحدث الطارئ، قبل أن ينحرف الموقف ليصبح المحدث والطارئ عنوانًا لانحطاط القديم. غير أنّ النزعات الجديدة في الفلسفة النقدية تنزع إلى ما بعد الأنوار، أي إعادة الاعتبار للفلسفات الوسيطة، من خلال إعادة افتتاح العقل والانطلاق من أزمة الأسس بالمعنى الذي دشّنه نيتشه، وذلك حسب إدغار موران، باستعادة المستبعد من الفلسفات السابقة ودمجها مع ما تأصل من الفلسفة الحديثة، وهذا كما يبدو، هو الشكل المغني للفكر التركيبي<sup>(٥)</sup>.

ستكون أوروبا الحديثة مدينة للنشاط الذي عرفه القرن الوسيط المتأخر، فلقد تميّزت المرحلة السكولاستيكية بالعرض المنظم لأفكارها، وهي ما مهّد لمحتوى «التأمّلات» الديكارتية، بل بات اليوم واضحًا باعتراف عدد من مؤرخي الفكر الأوروبي، بأنّ ديكارت في نهاية المطاف إن هو إلا «تلميذ لامع لمدرسية العصر الوسيط»<sup>(٦)</sup>.

وإذا كان كوندورسيه هو المناهض الأبرز للقرون الوسطى، فثمّة من حاول إعادة الاعتبار لفلسفتها، مثل أتين جلسون في روح الفلسفة المسيحية في العصر الوسيط. كان الغالب على موقف الحداثاء هو اعتبار السكولاستيكية مجرد ترديد لا إبداع فيه، غير أنّ

(٥) إدغار موان، هل نسير إلى الهاوية، تحقيق: عبد الرحيم حزل، أفريقيا الشرق، الدار البيضاء، الطبعة الأولى ٢٠١٢م، ص ٢١-٣٣.

(٦) جاك لوكوف، هل ولدت أوروبا في العصر الوسيط؟ تحقيق: محمد حناوي ويوسف نكادي، وجدة: مطبعة مفكر، الطبعة الأولى ٢٠١٥م، ص ١٤٠.

الدارس لهذه الحقبة من النشاط الفلسفي لآباء الكنيسة اللاتين، يدرك، هذا ما سيؤكد موران، بأن إبداع المدرسانيين يكمن في تلك الشروح والحواشي نفسها.

العودة إلى فلسفات القرن الوسيط والسكولاستيكيين بات رهاناً للأبحاث الفلسفية الحديثة، لا سيما تلك التي انطلقت ممّا سمّاه نيتشه بأزمة الأسس، وأعني اللحظة التدشينية نفسها لهيدغر، حين قدّم أطروحته حول «نظرية المقولات والمعنى عند دانس سكوت»، وهي لحظة ثورية جديدة في العودة إلى أصول السكولاستيكية لفهم الفلسفة الحديثة نفسها ومآلاتها<sup>(7)</sup>.

### □ السكولاستيكية المحدثّة الطباطبائية

سنتكفي بهذا القدر، لنؤكد أنّ العلامة محمد تقي يزدي هو ابن حلقة تمثلت النزعة السكولاستيكية، أي النّظم المعرفي، الوضوح، الشروح المستفيضة حيث الإبداع في الحواشي، وهو ضرب من إعادة الإنتاج في شروط راهنية، والدّفاع عن المعنوية بالأدلة العقلية، واعتماد الفلسفة والتأمّل طريقاً، بحيث -وكما يُقرّر العلامة مصباح- لا يمكن للمعرفة الكونية العرفانية أن تكون معرفة استدلالية، لكونها شخصية، بل هنا تكمن حاجة العرفان للفلسفة، لأسباب تتعلق بالاستدلال وتقاسم الحقيقة.

لعل ذلك هو نفسه ما شكّل مصدر جذب لهنري كوربان، غير البعيد عن أستاذه آتين جيلسون<sup>(8)</sup>، واحتفائيته بروح الفلسفة الوسيطة مندفعاً بإنصاف، ليحصل ذلك اللقاء بحلقة السيد طباطبائي، في حوار يستحقّ بالفعل أن يكون حقاً حواراً بين الشرق والغرب.

اللقاءات التي استمرت على مدى عشرين عاماً، ساهمت في تصدير السكولاستيكية الإيرانية إلى الجامعات الأكاديمية الفرنسية ومن ثمّ الأوروبية، وهي اللقاءات التي وصفها السيد حسين نصر، أحد المساهمين فيها حضوراً وترجمة بمعية آخرين كدريوشايفان بالقول:

(7) entretien avec henry corbin par Philippe némo, radio France-Culture, le mercredi 2 juin 1976.

(8) في قراءة جيلسون لدان سكوت، يشير جيلسون إلى تأكيد دان سكوت على أنّ هناك تأثير الإسلام على ابن سينا في بعض آرائه الفلسفية، كخلود النفس، وهو ما لم يكن في حسابان أرسطو. انظر:

Etienne Gilson: jean Duns Scot, introduction a ses positions fondamentales, p: 28, librairie philosophique j. vrin, place de la sorbonne (1952), paris.

«إن تلك اللقاءات والمباحثات لم يكن لها نظير في العالم الإسلامي من ناحيتي الشمولية والأفق الواسع، منذ القرون الوسطى، حين كان التلاقح الفكري بين المسلمين والمسيحيين قائمًا آنذاك».

حين نتحدث عن السكولاستيكية، فإننا نستحضر التأثير الفلسفي للسكولاستيكية الوسيطة الإسلامية بدأ من ابن سينا حتى ابن رشد. هذه السكولاستيكية بدأت في الحواضر الإسلامية الكبرى قبل أوروبا، لكنها ستستمر في إيران بعد أن بلغت نهايتها في العالم العربي مع ابن رشد. وهذا مدخل أساسي لما نرومه في هذه المحاولة.

لقد تميّزت السكولاستيكية بمنحى كلامي يقوم على الجدل، وأيضًا عقد المصالحة بين الكنيسة والعلم، وثالثًا تعزيز منحى الوصل بين العقل والدين. لقد كان ذلك هو المنحى الذي سيبه السيد الأفغاني في حلقاته السكولاستيكية في أواخر القرن التاسع عشر الميلادي في البلاد العربية عبثًا، فلقد كان شغله الشاغل كما هو شغل تلامذته، إعلان ما بين العقل والدين من اتصال، لم يكن ذلك مطلبًا فلسفيًا مجردًا، بل بات ضرورة نهضوية اقتضاها الانبعاث الجديد بقيادة رائد الجامعة الإسلامية، السيد جمال الدين الأفغاني.

لكن ما يميّز السكولاستيكية الإيرانية المحدثه منذ إعادة إنتاجها على أسس متينة على يد السيد الطباطبائي واستمرت مع تلامذته، هو النسق الذي ستقوم عليه هذه السكولاستيكية، بتأسيس أرضية فلسفية وعرفانية تقدّمت بالتّقاش الروحي والفلسفي إلى مواقع متقدّمة، مستعيدة المبادرة للروحي في استعادة نهضة العقل بعيدًا عن الشرخ الذي انتهت إليه الحداثة.

لقد عاصرت تلك الحلقة عصر الانسداد وبروز خطاب ما بعد التنوير ومدارس نقد الحداثة، وهو سياق ساهم في جعل هذه النهضة حينها سيغطيها فيلسوف نظام الخطاب ميشيل فوكو، يعتبرها حالة فريدة من «الروحانية السياسية»، حيث تفتادى المفاهيم المتداولة في مقاربة هذا الاندفاع الفلسفي والروحي وراء ثورة شعبية.

السكولاستيكية الطباطبائية هي حركة فلسفية إحيائية أعادت الاعتبار لما تجاهله تاريخ الفلسفة الغربي. بمعنى آخر: إنّ السكولاستيكية الإسلامية غير معنيّة بسوء

الفهم الكبير الذين حدث بين طلائع الاستنارة وآباء الكنيسة اللاتين. وهي من ناحية أخرى تجربة تتجاوز الثَّار السكولاستيكي، بل هي تصحيح مسار، وتقديم جوابات سكولاستيكية على أسئلة الحداثة نفسها في الوجود والأخلاق.

تميّزت السكولاستيكية المحدثّة بالموسوعية، وكان حظّ العلامة محمد تقي مصباح فائقاً، حيث تميّزت بصمته بالنزعة المؤسسية، منذ نهض بإعادة وضع برامج تعليمية، تذكّرنا بالسكلاستيكيين الكبار، كما وضع منهاجاً جديداً لتعليم الفلسفة على أسس سكولاستيكية، لكنها متجدّدة تراعي المشترك المفهومي، لأنّها تجربة تواصلية بامتياز.

وجدت السكولاستيكية الإيرانية المحدثّة الطريق معبداً، حيث أقامت بنائها على الحكمة المتعالية، وهي في تصنيف تاريخ الفلسفة تمثل لحظة متفوّقة على ابن رشد، من هنا «ما بعد الرشدية»، وهي فلسفة أجابت عن كلّ الأسئلة التي شغلت ابن رشد في نقاشه التاريخي مع الغزالي، وتقدّمت أكثر لتعيد الاهتمام لفلسفة الوجود قبل هيدغر بقرون. إنّ السكولاستيكية الإيرانية المحدثّة تتموضع فلسفياً ما بعد هيدغر؛ لأنّ نسقها مرّ في صمت، ولم يشهد المجال العربي نسقاً ما بعد رشديّ في الفلسفة<sup>(٩)</sup>.

ففي الوقت الذي سعى بعض الأيديولوجيين العرب للدعوة إلى استئناف مشروع النهضة العربية من ابن رشد، من حيث تأثيره على أوربا الوسيطية، كانت السكولاستيكية الإيرانية المحدثّة ترى نفسها متجاوزة لما نعته نيتشه بأزمة الأسس، وأيضاً متجاوزة لأزمة نسيان الوجود كما نعته هيدغر. هذا الموقع المتقدّم منح أهمية حيوية لحلقة السيد طباطبائي ولفلاسفتها الكبار وفي طليعتهم العلامة محمد تقي مصباح يزدي.

لهذه الحلقة ما هو مشترك بينها والسكولاستيك، وما يميّزها باعتبارها ليست فقط محدثة، بل لأنها قبل أن تنهض كحلقة قائمة هي تمثّل شكلاً جديداً من الكلام واللاهوت، بقدر ما يحتفظ بنقد واسع للكلام الكلاسيكي، هو يسعى لاحتواء سوء الفهم الكبير بين القديم والحديث.

(٩) انظر: إدريس هاني، ما بعد الرشدية: ملا صدرا رائد الحكمة المتعالية، بيروت: مؤسسة الغدير، الطبعة الأولى ٢٠٠٠م.

## □ تجديد القول في اللاهوت

الكلام هنا أساسي، ولقد جعلت السكولاستيكية من الكلام وسيلة من وسائل المعرفة. علم الكلام القديم نفسه، لكنه في حلقة السيد طباطبائي والتي يُمثل العلامة مصباح أحد أهم رجالاتها الذين واصلوا هذه الملحمة الكلامية، هو كلام متصلح مع الحكمة والفلسفة، وليس فقط حجاجاً يُراد منه الإقناع، بل هو حقائق ينهض بها البرهان.

يُميّز الفلاسفة بين الحقيقة التي يُجدها الإقناع، والحقيقة الموضوعية التي اكتملت مقدماتها وصحّ فيها الاستنتاج. والكلام الكلاسيكي كان يراهن على الجدل أكثر ممّا يراهن على البرهان بمدلوله الأرسطي، لكن ما يبدو اليوم كلاماً جديداً، يتقوم بإحياء المدرسة العقلية في التراث، تلك المدرسة التي منحت العقل اعتباراً متيناً في المعرفة بناء على الحسن والقبح الذاتيين والعقليين.

وقد أضافت إليها الحلقة المذكورة موضوعات جديدة للاشتغال، ممّا جعل الكلام الجديد في هذه الحلقة يتميّز بثلاثة مقومات:

- إحياء رسوم الكلام العقلاني والعدلي.
- تعزيز المصالحة بين الكلام والفلسفة.
- إدخال موضوعات جديدة وأساليب محدثة في الكلام.

إنّ الحجاج والجدل ظلّ حاضرًا في خطاب هذه الحلقة، ولكنه حجاج لا يقطع الصّلة بالحاجة المعرفية إلى البرهان. وكما قلنا، لا يمكن أن تقوم السكولاستيكية من دون تقاليد في الكلام. وفي أوروبا كان القديس أنسيلم الأب الروحي للسكولاستيكية، جعل من الكلام منهجاً أساسياً، حيث قال: «الجدل هو المنهج القاعدي في التفكير الأيديولوجي، وأن الهدف الأعلى الذي يروم تحقيقه هو ذكاء أو مهارة الاعتقاد»<sup>(١٠)</sup>.

اعتماد الجدل أسلوباً في الكلام والبرهان على معقولية الإيمان، هو التقليد الذي سلكت عليه السكولاستيكية الأوربية، وربما كان الطابع البرغماتي حاضرًا قبل أن يهتدي

(١٠) جاك لاكوف، م، ن، ص ١٣٧.

بعد قرون وليام جيمس إلى تأكيد براغماتية الاعتقاد، وفي نظر حسن حنفي فإن «القديس أونسلم ومفكري القرن الحادي عشر معه، خاصة أنصار الجدل، لم يأخذا من الجدل إلا ما كانوا في حاجة إليه، إثبات سلطة العقل وقدرته على تفهم الإيمان، فلم يكن أنسلم مجادلاً بل مفكراً»<sup>(١١)</sup>.

غير أن خطاب السكولاستيكية الطباطبائية، هي سكولاستيكية برهانية، تدرك فخاخ الجدل، وتسم بالغنى الفلسفي، إلى حد أنها تدرك الفراغات والقصور الذي ساد في السكولاستيكية الأوربية، والتي بنت عليه الفلسفة الحديثة مناقضاتها.

إنها سكولاستيكية لا تتسامح في مجال بناء الدليل، وهي التي رفضت، كما سنجد في جوابات السيد طباطبائي على هنري كوربان، بناء المعرفة على ظنية الإجماع، وأيضاً رفض قياس الاستدلال في مجال الميتافيزيقا على دراسة الكميات وخواص الأجسام<sup>(١٢)</sup>.

تتميز هذه الحلقة في كلامها الجديد بتوسيع مجال القول في اللاهوت، من خلال التفاعل مع معطيات السكولاستيكية الأوربية ومآلاتها اللاهوتية، فضلاً عن أنها حلقة متعدّدة المداخل، وهي حصيلة تطوّر وتركيب، متجاوز للاهوت علم الكلام إلى لاهوت الحكماء والعرفانيين.

### □ نقد الغرب

أدرك العلامة مصباح يزدي ككل رجالات حلقة السيد طباطبائي أهمية التصدي للغرب على أكثر من صعيد، لكن ما يميّز هذه الحلقة أنها تصدّت للغرب في مستوى سكولاستيكي ليس له نظير في سائر تنظيرات الاستغراب، كما أن الخطاب الإسلامي المعاصر سواء في لحظة السكولاستيكية الأفغانية المجهضة أو في مرحلة تردّي خطاب الإسلام السياسي، يخلو من هذا النمط من النقاش الفلسفي واللاهوتي.

إن ما سمّته هذه الحلقة وأبناؤها والمتأثرون بها يوماً بالبديل الحضاري، يقوم على

(١١) نماذج من الفلسفة المسيحية في العصر الوسيط (أوغسطين، أنسلم، توما الأكويني)، تـ. د. حسن حنفي، بيروت: دار التنوير، ١٩٨١م، ص ١٠٩.

(١٢) السيد محمد حسين طباطبائي، نص الحوار مع هنري كوربان، ترجمة: جواد علي، قم: مؤسسة أم القرى للتحقيق والنشر، ط ١، شعبان ١٤١٦هـ، ص ١٦٠.

ملحمة من النقاش الفلسفي الذي تناول قضايا الإلهيات والأنطولوجيا، وحمل على عاتقه مهمّة الحركة النقدية باحترافية علمية لا تُضاهى.

لقد وضعتنا حلقة السيد طباطبائي وأحد أبرز روادها، العلامة مصباح يزدي، أمام مظهر من مظاهر السبق في مضمار علم الاستغراب؛ فلقد انخرطوا في قراءة الغرب ونقده ليس نقدًا سياسيًا وعقائديًا فحسب، بل خاضوا في نقد إستيمولوجي للفلسفة الغربية ونقد أيديولوجي لمقاصد فلسفته، في وقت مبكر قبل أن يشهد المجال العربي أولى تلك المحاولات مع د. حسن حنفي في مقدمات في علم الاستغراب.

لم يتوقف رجالات الحلقة المذكورة على نقد الغرب أيديولوجيا فحسب، بل نازلوا فلسفاته كما ذكرت، وقدموا آراء وتصوّرات، لعلّ قسمًا منها فقط تحمله أعمال هنري كوربان، في وقت مبكر سابق للثورة، في «الإسلام الإيراني». كانت شبهة هنري كوربان قبل أن يلتقي بهذه الحلقة، هو أنّ معتقدات ومعارف القوم نابعة من الإجماع، غير أنّ السيد طباطبائي أوضح بما فيه الكفاية بأنّ أنواع الإجماع كلها ظنيّة، ولها اعتبارها في مجال التشريع لنكتة أصولية متعارف عليها في ذلك الباب، لكن ما كان ظنيًا لا تقوم عليه المعرفة والمعتقد.

وحيث أدرك العلامة المصباح أهمية الحجاج ودور الأيديولوجيا في نقد الغرب، أو لنقل: النقد الأيديولوجي، فقد كان من أنشط رجالات حلقة السيد طباطبائي في أدلجة المواجهة الفلسفية مع الغرب. سيقول البعض: إنّ الأيديولوجيا هي مُفسدة للفلسفة، وهي تستهدف جمهورًا غير جمهور الفلسفة، وهذا أمر لا غبار عليه، غير أنّ العلامة المصباح كان يحمل همًّا تربويًا واجتماعيًا، ويسعى كالمصلحين من ذوي التكوين الحكمي أن ينزّلوا نتائج تأملاتهم إلى المجتمع وإلى غير المتخصصين.

وللمصباح دور كبير في هذا المجال، حيث يمكن القول بأنّه شكّل واسطة بين النخبة والعموم، وهو أمر يفرضه التأثير النبوي، ممّا يجعل العلامة مصباح من رواد ما يمكن أن نسميه لاهوت التحرير، لكن هذه المرّة بنكهة فلسفية ساهمت في تثوير الفلسفة وجعلها في خدمة المجتمع.

في الأيديولوجيا المقارنة، كان العلامة مصباح مدرّكًا للصلة الخفية بين منطوق

التعاليم وفق اللغة الطبيعية، وبين البعد الفلسفي. فما حثَّ عليه القرآن من معاني تخصص العقل والكون والسنن وما شابه، كل هذه البراهين التي ساقها القرآن حول هذه القضايا لا يسلبها حقيقتها الفلسفية، سيُقرُّ هناك بعدم وجود أي «رؤية كونية دينية مستقلة عن الفلسفة»<sup>(١٣)</sup>.

الأيدولوجيا من دون فلسفة تغذيها هي أيدولوجيا رثّة، وفلسفة من دون أيدولوجيا تحملها إلى المجتمع هي فلسفة ميتة. ومع أنّ الأيدولوجيا في المفهومة المصباحية كما عالجها في التمهيد للأيدولوجيا المقارنة، تحمل دلالة النسق الفكري والنظري، إلّا أنّه يكاد يستنتج بأنّ الإنسان كائن أيدولوجي، بحيث إنّ خلاصه يتوقف على إنجاز أيدولوجيته الموصولة بالرؤية الكونية. فإنسان من دون أيدولوجيا هو حيوان عاجز عن إدراك إنسانيته التي تقوم على مدارك العقل<sup>(١٤)</sup>.

لقد دافع العلامة المصباح عن أهمية الفلسفة في تحقيق الفلسفة، وقد حمل همّ الدفاع عن الفلسفة، أمام الهجوم الذي تعرّضت له، لا سيما الهجوم الناتج عن حسن نيّة، محاولاً توضيح أهمية الفلسفة في نشأة النهضة. وقد أوضح بما فيه الكفاية خطأ من كان ينظر إلى الفلسفة والعرفان نظرة سلبية، تنافي الانخراط في قضايا المجتمع، مذكراً بأنّ في طليعة النهضة في إيران والعالم الإسلامي، قادة فلاسفة وعرفانيون، كالسيد جمال الدين الأفغاني، وقائد الثورة الإسلامية في إيران (الإمام الخميني)، والشهيد المطهري والشهيد محمد باقر الصدر. ويرى أن هذا لا ينحصر في تجارب العالم الإسلامي، بل في كل نهضة هناك استفادة من آراء الفلاسفة، ليخلص إلى القول: «أبقى شكّ بعد هذا كلّ في أننا لترسيخ أسس ثورتنا الإسلامية بحاجة إلى التفكير الفلسفي، وعلى الأقل لردّ شبهات الآخرين»<sup>(١٥)</sup>.

لا يقتصر الأمر هنا فقط على أولئك الذين نازعوا الفلسفة ودورها لأسباب عقديّة، أو ما يدخل في حسن النيّة، بل الأمر في مفهوم الخطاب المصباحي، موجّه إلى أولئك الذين استخفوا بدور الفلسفة والعرفان في إرساء مداميك الثورة

(١٣) محمد تقي مصباح يزدي، الأيدولوجيا المقارنة، ترجمة: عبد المنعم الخاقاني، ط ١، بيروت: دار المحجة البيضاء، ١٩٩٢م، ص ١٥ - ١٧.

(١٤) م، ن، ص ١١ - ١٢.

(١٥) م، ن، ص ٣١.

الإسلامية، مكتفين بالحالة السياسية المفتوحة على تقلبات وتموجات الأحداث، مع أنّ معظم مفاهيم الثورة خرجت من جُبة عارف أو فيلسوف، لهذا يقول العلامة المصباح لهذا الصنف من المستهترين بدور المثقف والفيلسوف: «أجل، فليخسأ الخائنون»<sup>(١٦)</sup>.

حاول العلامة مصباح أن يزيل اللبس عن المبتغى من القول الفلسفي وحدوده، وأين يستقل بموضوعاته وما هي إمكاناته. وهو هنا في الوقت الذي يُؤكّد على أهمية التفكير الفلسفي، يحاول أن يُنبّه إلى المحاذير، وعدم الخلط بين التفكير الفلسفي وتبني تيارات فلسفية بعينها، بهذا المعنى يريد القول بأنّ التأكيد على أهمية التفكير الفلسفي لا يعني منح الصواب مسبقاً لآراء المتفلسفة، فالمدار دائماً في الفلسفة هو البرهان.

لقد أوضح العلامة مصباح أنّ المعوّل عليه هو الاستنارة والوعي واستقلال العقل بالتفكير في قضايا كونية، وهو لا يعني بالضرورة تبني مذهب من مذاهب الفلسفة أو رأي من آرائها، فلا تلازم بين الحق في هذه الاستقلالية للعقل بالنظر وبين تبني فلسفات بعينها. فاختلاف تلك الآراء لا يعني الأسلوب العقلي والفلسفي<sup>(١٧)</sup>.

تنزع الأيديولوجيا إلى اليقين، لكن العلامة مصباح ينطلق من اليقين فلسفياً، وهو على حذر شديد، بل ووعي كبير بالفرق بين يقين مزيف ويقين ينطلق من ذات الكوجيطو الذي تمنحه أصالة الوجود وبداهته. ففي مدرسة ترفض الإجماع والتوافقات الظنية في مجال المعرفة، هي بالتأكيد مدرسة نقدية بامتياز.

وأما اليقينيّات والقطعيّات فهي في وعي العلامة مصباح مبحث واسع ومحسوم. إنّ الفلسفة في نظر العلامة مصباح، وبخلاف القدامى ليست هي الحاجة التي يفرضها الجهل المركّب في مجالات أخرى رديفة للفلسفة أو موصولة بها.

## □ تشوير العرفان

ليس العرفان معطى غريزي للإنسان، بل هو جهاد ومكابدة. ويُشير العلامة

(١٦) م، ن، ص ٤١.

(١٧) م، ن، ص ٤٢.

مصباح إلى ما يُسمِّيهِ بالرغبة العرفانية، ويتساءل فيما لو كانت من جنس الرغبات الأخرى التي فصل فيها القول ما بين الرغبات طويلة الأمد والأخرى القصيرة الأمد. بالتأكيد أن الرغبة العرفانية ليست معطاة للذات إلا عبر المجاهدة، وهي من جنس الرغبات التي تكون مضمرة، ويتعيّن إثارتها<sup>(١٨)</sup>.

هناك أصناف معيَّنة تظهر رغبتها العرفانية في زمن مبكّر، لكن الأمر ليس عامًّا، ومن هنا يعتبر أن المعنيين بالمجاهدة هم عامَّة النَّاس، ويصنّف نفسه من بينهم<sup>(١٩)</sup>، وهو تقليد وتواضع مرد عليه أقطاب وتلامذة السيدين: الطباطبائي والحميني، يتحدّثان عن تجاربهما العرفانية بالكثير من التواضع حتى ليحسبهم القارئ في الدّرك الأسفل من السُّلوك، خلافاً لعددٍ من يتحدّثون عن رياضات ضعيفة، بتمجيد نزول منه الجبال.

فالعارفين سمت يعكسه ذلك التواضع الذي لا مِرية ولا مِراء فيه، تواضع العارفين لا المرائين. وكان العلامّة مصباح من السالكين. وتبدو هذه الرغبة العرفانية هي الأكثر أصالة وشرفاً في الإنسان. فالعرفان هنا هو الإدراك الشهودي للبارئ، وهو أرفع أنواع المعرفة.

بناء على الشُّبهة التي سبق وتطرّق إليها العلامّة مصباح، سيُقدّم هذا الأخير مثلاً حياً على أنّ الحكمة والعرفان هما بالفعل في خدمة المجتمع. هنا سيكون من الجدير بالذكر أنّ التجربة الإيرانية مختلفة تماماً عن تجارب أخرى في العالم العربي. فالعرفان الإيراني ليس مدهاه هو الزوايا والطرق والتكيات مع وجود نماذج وأمثلة لذلك، بل هو عرفان يخوض في المواجهة الحضارية والفلسفية والاجتماعية، هو عرفان التحرير قياساً على لاهوت التحرير. هو عرفان عضوي ليس مستقيلاً، ويوفّر أجوبة دائمة على تحديات الفكر والسلوك. لقد أوجد العلامّة مصباح وعاءاً أيديولوجياً لحمل الآراء المتقدّمة في الحكمة والعرفان إلى المجتمع، ومن هنا - كما سبق ذكره - أهمية الأيديولوجيا في تحويل التأمّلات إلى نظرية العمل.

لعلّ الخطأ الفاحش الذي وقعت فيه القراءات ذات المنزاع الصراعي والسياسي،

(١٨) آية الله محمد تقي مصباح يزدي، محاولة للبحث عن العرفان الإسلامي، ت: الشيخ محمد عبد المنعم الخاقاني، دار التعارف للمطبوعات، ص ٢٩.

(١٩) م، ن، ص ٣١.

هو ضحالة النعوت التي خلعتها خصوم إيران على تجربتها الجديدة؛ فهي ليست حكومة الفقهاء إلاّ بالقدر الذي ندخل فيه قيد فقه الفلسفة. الفقه والتشريع هنا رديف لفقه الفلسفة، والمؤسس هو حكيم بالمعنى الإشراقي وعارف بالمعنى الأكبري.

هذا المزيج الذي يكاد يجعلنا نجزم بأنّ البعد غير المفكّر فيه أو المستبعد في مقارنة هذه التجربة، هي انبعاث السكولاستيكية المحدثه وثأر الجغرافيا الفلسفية، بالمعنى الذي استوعبه هنري كوربان، حينما استند إلى تجربة حلقة السيد الطباطبائي وما تنطوي عليه من ميراث للحكمة المتعالية، للثأر من التّاريخانية الهيغلية، والتجاهل الرّيناني لما بعد الرّشدية.

ما أثار هنري كوربان في هذه التجربة، هو استمرارية الوصل بين الروحانية والعالم، بين السماوية والأرضانية، وهي خاصية لها تجلّ في ذلك السلوك الذي مرد عليه أقطاب حلقة السيد طباطبائي، الذين كانوا بمثابة المدرسين المؤسسين للثورة الثقافية. إنهم حكماء حركيون، مشاؤون بفلسفتهم داخل الآغورا بعد أن أفل صيت الفلسفة اليونانية وصيت السكولاستيكية الأوربية والعربية.

لا أحد من تلامذة السيد طباطبائي اختار ممارسة تأملاته الفلسفية بعيداً عن المجتمع، بل لقد اشتبكوا مع قضايا الواقع وانخرطوا في الحراك الثوري ثم ساهموا في المرحلة الانتقالية، كما انخرطوا في الشّان العام.

وتبدو سيرة الشيخ محمد تقي مصباح حافلة بالانخراط في القضايا الاجتماعية والسياسية، حيث شغل بعد الثورة مناصب قيادية في إدارة الثورة الثقافية، غير أنّ الشيخ مصباح لم يتأثّر بالنشاط العام، بل واصل تأملاته الحكمية والعرفانية.

وهب أنّا تفهمنا تحدّي الجمع بين الحكمة والشّان العام، لكن كيف استطاع الشيخ مصباح أن يجمع بين تأملاته العرفانية وتدبير الشّان العام؟ لقد أعطى بذلك نموذجاً فريداً - وهو ما يميّزه ضمن حلقة السيد طباطبائي - هو الحفاظ على فتوحاته العرفانية ليس من داخل صومعته أو عزلته، بل جرى كل ذلك في قلب العمل الميداني. إنّ عرفانية الشيخ مصباح متصالحة مع الواقع والمجتمع، عرفانية سوسيولوجية منفتحة على المؤسسة والاجتماع السياسي.

## □ التجربة المصباحية والأيدولوجيا العربية المعاصرة

ما يجري في هذه الحلقات الحكيمة العالية يفوق مدارك الانهماج الأيدولوجي في مجال الفلسفة. فالحكمة هنا ليست إنشاء لمقولات عائمة، بل هي تقصي وتفصي الجيوب البائدة في القول الفلسفي، لا شيء يبقى خارج الكشف، لا شيء يظل خارج البحث. كثيرة هي أحكام القيمة التي تواكب سوء النية أيضًا، والجهل المركب بتجربة لم تُدرس ولم تُفهم ولم تُنصف.

يكفي أنك تجد من يربط بين تجربة هذا الانبعاث الكبير وبين تجربة طالبان، وهو افتئات يدخل في باب السخرية والكيد الأيدولوجي. فالسكولاستيكية الطباطبائية لا مثل لها في العالم، وبها أصبح منطقيًا الحديث عن مواجهة حضارية بمعناها المتقدم؛ لأنها وحدها تحمل البديل.

ولربما كان هذا هو الدافع الذي جعل قائد الثورة الإسلامية في إيران يومئذ الإمام الخميني يبعث برسالة ذات محتوى فلسفي لغورباتشوف؛ وهي رسالة حملها أحد أقطاب حلقة السيد طباطبائي: العلامة جوادي آملي. وسيزداد الأمر غرابة حينها حمل شيفارنادزا جوابًا من غورباتشوف آنذاك على الرسالة، حيث كان الاستقبال على الأرض، وما أن بدأ الجدل حتى قام الإمام الخميني وترك الوفد والحاشية، مذكرًا: إنها أردت إنقاذكم.

هذا الموقف وتلك العبارة، تُؤكّد أنّ السكولاستيكية المحدثّة في إيران جادة في نزعتها الخلاصية، وبأنّه في زمن الإفلاس الأيدولوجي، سيعني سقوط المعسكر الشرقي سيادة الفراغ، وهذا الفراغ حسب الرسالة المذكورة يمكن ملؤه حيث عرضت إيران المساعدة.

والمساعدة هنا ليست عسكرية بل فلسفية، كانت الرغبة في مواجهة ذلك الذي سيجعل بعض دعاة الليبرالية يستعيدون الفكرة الهيجلية حول نهاية التاريخ. كانت النيوليبرالية تستعمل مفهوم النهاية المنحدر من فكرة اليمين المحافظ، وتستمد فلسفتها من ليو ستراوس، وآخر حُصر من عنقود مدرسته هو فرانسيس فوكوياما الابن الروحي لوليام بلوم، الابن الروحي ليو ستراوس.

هذا في حين كانت الخلاصية التي تُقدِّمها حلقة الحكمة والعرفان الإيراني، تستمدّ مفهوم النهاية من الحكمة الخالدة، المزيجة من المشاء والإشراق. استفاد ليو ستراوس من الفلسفة السياسية القروسطوية في المتن الفارابي فكرة الكذبة النبيلة التي سيعيد إنتاجها فوكوياما، في حين استفاد حكماء إيران فكرة الحكومة الفاضلة التي يقودها حكماء أو فقهاء على أصول التّكلم العدلي، حيث نهاية التاريخ تتحقّق بالعدل لا بالكذبة النبيلة والغلبة.

فالغلبة طور من أطوار التاريخ، وشوط من معارك القوة والجذب، غير أنّنا نتحدث عن اتّجاهين في فكرة النهايات: نهاية الغلبة القائمة على الاعتراف؛ اعتراف المهزوم بالقوة الضاربة للغالب برسم الليبرالية المتوحشة، ونهاية قائمة على العدل برسم لاهوت التحرير. كانت تلك الرسالة تؤكّد على أنّ الشّرق لا زال في عنقوان المقاومة للإمبريالية الثقافية أيضاً، ينتصر للحكمة والعرفان والعدل في عالم فقد المعنى، ودخل مرحلة ما يُسمّيه باومان بالسيولة.

نُدرك من هنا أنّ السكولاستيكية الطباطبائية وكذلك التي ساهم فيها قائد الثورة نفسه باعتباره أستاذاً لتلامذتها، ومعلّمهم الذي زواج بين العرفان والفقّه، في تعادلية لا يمكن مقاربتها بأصول التفكير التقليدي.

### □ الخطاب الأخلاقي

يحتلّ الخطاب الأخلاقي موقعاً مركزياً في هذه الحلقة، بل لقد ساهمت تلك الحلقة وفي مُقدّمها العلامة مصباح يزدي في تعزيز الأطروحة الأخلاقية ومضى فيها أشواطاً كبيرة. إنّ الفلسفة الأخلاقية هنا تستلهم مضمونها ومفاهيمها من الميراث العريق للحكمة الخالدة؛ إنّها مدرسة هي بالأحرى الوريث الشرعي لأفضل ما قيل في فلسفة الأخلاق عند المشاء والإشراق في ضوء كمالاتها في الشريعة من منظور فهم ديني للتعالم الكبرى، يستند إلى أصول التفكير العدلي كما يعكسه نهج البلاغة، حيث كمال العقل وكمال الأخلاق سيان.

ومرة أخرى، نقع في أخطاء منهجية حين نقرأ هذه التجربة في ضوء القياس المغالط بين المدارس الكلامية، حيث نتجاهل في سير إنتاج أحكام قيمة حول هذه التجربة، كونها تقوم على أصول التفكير العدلي، ولا يمكن محاکمتها بأصول التفكير السلفي.

هنا تحضرنى دعوتان فيهما من التأمل، ما سنجد جوابه في تجربة العلامة يزيدى والمدرسة الطباطبائية، وهما دعوتان ينقصهما الاطلاع على الميراث الفارسي في فلسفة الأخلاق، وأعني بهما:

الأول: ادعاء د. محمد عابد الجابري في «النظام الأخلاقي في الثقافة العربية» وهو آخر محطة في نقد العقل العربي.

الثاني: ادعاء د. طه عبد الرحمن في معظم أعماله، لا سيما المتعلقة بالأخلاق والفهم الديني.

في مفتتح كتابه عن النظام الأخلاقي، يزعم الجابري أنه بصدد تقديم رؤية في نقد النظام الأخلاقي العربي غير مسبوق. ولما يتحدث الجابري عن العقل العربي في كل مستوياته السياسية والمعرفية والأخلاقية، فهو لا يستثنى فارس، حيث تناولها بالنقد، زاعماً أن البنية الأخلاقية العربية مخترقة بالعقل الفارسي الذي يختزله في مقاربتة تلك بعقل الطاعة، الموروث عن الميراث الفارسي القديم وعهد أردشير الذي ساهم ابن المقفع في انتشاره في الثقافة العربية.

ومع أن المجال لا يتسع للوقوف عند تلك التفاصيل، إلا أن الملاحظ على المقاربة الجابرية الاختزالية هو غياب الحس التاريخي، فهو يتعامل مع فارس القديمة والحديثة كبنية واحدة بخلاف حديثه عن الثقافة العربية، وهذا نابع من تأثير أحكام قيمة الخطاب السلفي التقليدي الذي يستعمل التاريخ الفارسي القديم لاستبعاد الدور الفارسي في تطور العقل الإسلامي.

ولأنه يُدرك أن ما يصفه بأخلاق الطاعة الفارسية، دخيلة على الثقافة العربية، مع أن مفهوم الطاعة في عهد أردشير والآداب السلطانية له علاقة بتدبير الملك، بينما لم يقف عند فكرة الطاعة في التجربة الأموية العربية. ولكي يتفادى حرج أن فارس حققت ثورتها السياسية، أنهى كتابه بالقول: «لم ينهض العرب والمسلمون بعد، ولا إيران ولا غيرها من بلاد الإسلام، النهضة المطلوبة، والسبب عندي أنهم لم يدفنوا في أنفسهم بعد» (أباهم): أردشير»<sup>(٢٠)</sup>.

(٢٠) محمد عابد الجابري، العقل الأخلاقي العربي، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ط١، ٢٠٠١م، ص ٦٣٠.

ليس هذا هو الشاهد في كلامنا، بل أعني ما صدر به الجابري كتابه ذاك، مدّعياً خلوّ المكتبة العربية من كتاب حول فلسفة الأخلاق، باستثناء كتاب لزكي مبارك حول «الأخلاق عند أبي حامد الغزالي»، وهو أطروحته في العالمية ١٩٢٤م، ويذهب إلى القول بخلو المكتبة العربية والإسلامية من كتاب حول فلسفة الأخلاق، أو الأخلاق النظرية<sup>(٢١)</sup>.

وتبدو تلك دعوى غير دقيقة؛ لأنّ ما كتب في فلسفة الأخلاق في إيران لا يكاد يُحصى، وقد قدّمت حلقة السيد طباطبائي ما يُشفي الغليل في فلسفة الأخلاق، في دورات لا تنقطع حتى اليوم مع تلامذة تلك الحلقة وتلامذة تلامذتهم، بل إنّ المؤسسات الفلسفية التي دشّنها العلّامة مصباح، عادة ما تحتفظ بقسم بفلسفة الأخلاق. وللعلّامة مصباح كتاب حول فلسفة الأخلاق، وأيضاً الأخلاق في القرآن، ضمّ إليه مجمل محاضراته حول فلسفة الأخلاق، التي ألّفها بالفارسي من عام ١٩٨٤ إلى عام ١٩٨٦م.

لقد سرد الجابري أمثلة لما ألّف في الفكر العربي حول الأخلاق، وتناوله بالنقيصة من جهة كونه لا يفي بالغرض، في محاولة للتأكيد على أنه سيُدشّن مرحلة جديدة في الفكر العربي حول فلسفة الأخلاق. ولكنه مع اعترافاته السابقة في بنية العقل العربي أكّد أنه لن يتطرّق إلّا إلى التراث العربي المكتوب دون الفارسي لجهله باللغة الفارسية، إلّا أنّه أفرد قسمًا كاملاً حول الأخلاق الفارسية واستنتج أنّها بخلاف أخلاق السعادة عند اليونان، وأخلاق المروءة عند العرب، وأخلاق التقوى في الإسلام، هي بنية تقوم على أخلاق الطاعة التي دشّنها أردشير.

من جهة أخرى انبرى طه عبد الرحمن - كما فعل في روح الدين وكتاب المرابطة- إلى التّطور في نزعة المحاكمة الأخلاقية للسلوك السياسي والفقهي الإيراني، مؤكّداً غياب الأخلاق الائتمانية في هذه الممارسة، بشكل مستفيض، ممّا يؤكّد تجاهلاً لمعظم ما صنّف في مجال الأخلاق.

تبدو الشبهة هنا نابعة من تجاهل أنّ الحديث عن الفقه في المدرسة العدلية مختلفة تماماً عن سواها، وهو أنّ العدالة هي مطلب أساسي. الشبهة الثانية تكمن في الجهل

(٢١) انظر: المصدر نفسه، ص ٨.

بالممارسة المزدوجة للفقهاء، فرؤاد هذه الحلقة وأساتذتهم جامعون بين الفقه الاستدلالي والأخلاق والحكمة والعرفان على أصولها النظرية والسلوكية، وبأن منح الأخلاق صفة المعيارية والمحورية تحصيل حاصل في تجربة فقهها الأكبر والأصغر على منحى العدلية، وحكمتها على منحى المشاء وعرفانها على منحى الإشراق.

مثل هذه المدرسة المزيجة لا يمكن الحكم عليها بأحكام قيمة قياسية مستلهمة من فقهاء: أكبر يستبعد العدل، وأصغر يتقوم بالمصالح المرسله، ورفائق إنشائية لا سلوك فيها ولا عرفان نظري. ومن هنا، تنتصب محاولات العلامة مصباح يزدي، التي ارتقت بالمطلب الأخلاقي إلى قيمة القيم، حتى أنها لم تترك شيئاً من محورية الأخلاق إلا وتطرقت إليه.

لقد تتبّع بالنقاش والنقد كل الآراء حول مصدر الحكم الخلقي، وحول ما إذا كان هذا المصدر هو الدين أو الضمير أو المجتمع أو الطبيعة أو العقل العملي. وطبعاً إن العلامة مصباح من المدرسة العدلية التي تقول بالحسن والقبح العقليين، والتي ترى في قيمة الفعل الخلقي ليس أمراً ذاتياً، بل هي معللة بالمقاصد والغايات<sup>(٢٢)</sup>.

إن العلامة مصباح يُشير إلى جانب الإرادة في موضوع القول الخلقي، «فتحصل أن الفعل الأخلاقي إنما يكون ذا قيمة لأنه يصدر عن كائن مُرَوِّد بدوافع نفسية متدافعة، ويختار الجانب الذي يفتي به العقل بإرادته الحرة على سائر الجوانب، فكأنه يدفع سائر المبتغيات كثر لما يشتره من الفضيلة، ولهذا تصير الفضيلة ذات قيمة.. ومن هنا يظهر دور الإرادة الحرة في القيمة الخلقية»<sup>(٢٣)</sup>. غير أن هذا العمل الإرادي لا يتم من دون علم تصوّري وتصديقي.

من تتبّع مساهمات العلامة مصباح يزدي وقادة حلقة السيد طباطبائي، يُدرك أي منزلة تحتلّها الأخلاق في الهيكل الشريعي، بل إن الوصل بين الفقه والأخلاق تحصيل حاصل في هذه التجربة.

وهنا لا يصحّ ادّعاء الجابري بأن الفكر العربي والإسلامي يخلو من أي كتاب عن فلسفة الأخلاق قبل بحثه في النظام الأخلاقي العربي، كما لا يصحّ ادّعاء طه عبدالرحمن

(٢٢) الشيخ محمد تقي مصباح يزدي، فلسفة الأخلاق، قم: انتشارات در راه حق، بلا تاريخ، ص ٨.

(٢٣) م، ن، ص ٢٠.

بأنّ فقه القوم يخلو من التّخلق والائتمانية، لسبب بسيط أنّ الفقه هنا ليس هو منتهى الكمال، فما منهم إلّا وقدم دورات في الأخلاق تستغرق سنوات، فضلاً عن أنّ من تقليد الفقيه إلّا يكتفي بدورة في الفقه هدفها تيسير الوظيفة للمكلّف، لكن في تقاليد القوم استدراكها بأداب وأخلاق تُعزّز الفقه، فنصبح أمام فقه وآدابه وأخلاقه.

ففي ذروة هذا السلوك، نسمع العلامة مصباح يؤكّد أنّ أشياء كثيرة قد تحجب الإنسان عن الوصول، الفقه وحتى فلسفة الأخلاق، لا بل العرفان النظري. إنّ المعوّل عليه في هذا الإمساك بحقائق الشهود، هي مدركة عند القوم، ولكن مقتضى الوظيفة يحدّد الخطاب، فما كان وظيفته تحرير صورة الحكم يختلف عمّن كان مقامه ووظيفته الرّقي بالامثال في مقامات يُحدّدها الفعل الأخلاقي.

لقد قدّمت حلقة السيد طباطبائي وأيضاً بجهود قادتها المميّزين مثل العلامة محمد تقي مصباح يزدي، في مجال فلسفة الأخلاق في الفكر الإسلامي، ما لم نجد له مثيلاً في كل التجارب المعاصرة، تنظيراً وتمثلاً.

# في أفق نموذج بيداغوجي قائم على الاعتراف<sup>(١)</sup>

## مدخل السؤال الصفي أنموذجاً

الدكتور حسن الخطيبي\*

### □ تقديم

إن منظومة تربوية ما، برامجها، مناهجها، مضامينها، طرائقها، تُؤثر إلى حد كبير في رؤية المتعلمين/ المواطنين للعالم، وفي كيفية تعاملهم مع قضاياهم وإشكالاته، البسيطة والمركبة، وفهمها وتأويلها، ومن ثم في طريقة تفكيرهم وطريقة عيشهم. لذلك فالانتقال من نموذج بيداغوجي إلى آخر ليس

(١) مثل مفهوم الاعتراف أحد الأطروحات المهمة التي تحاول الفلسفة المعاصرة تنزيله كأحد المقترحات الممكنة أمام موجات الصراع الاجتماعي والسياسي. لذلك، تتعدّد المقاربات التي تناولت فلسفة الاعتراف بوصفه بديلاً نظرياً عن مقاربات الهيمنة والإخضاع والقمع وعدم الإنصاف. ومن أهم الأعمال التي تناولت هذا المفهوم:

- إكسيل هونيت، الصراع من أجل الاعتراف، ترجمة وتحقيق: جورج كتورة، بيروت: المكتبة الشرقية، ٢٠١٥م.
- إكسيل هونيت، التشيؤ.. دراسة في نظرية الاعتراف، ترجمة وتقديم: كمال بومنيّر، كنوز الحكمة، ٢٠١٢م.

\* باحث في التربويات والتأويلات، من المغرب. البريد الإلكتروني:

elkhatibi033@gmail.com

بالانتقال البسيط ولا الأمر الهين، وإنما هو انتقال من وعي إلى آخر، ومن نموذج مشروع مجتمعي ما إلى نموذج مجتمعي آخر، ومن نموذج تفكير إلى آخر، من بنية ذهنية إلى بنية أخرى. وذلك كله لأن العلاقة بين المشروعين التربوي والمجتمعي عضوية تعاضدية.

ونافل أن نقول: إن الجهود تتعاضم اليوم أكثر من أي وقت مضى لإصلاح هذه المنظومة في جميع المجتمعات، بعدما تيقنت أن التعليم أصل كل تنمية مأمولة وأساسها. ولعل من بين مداخل هذا الإصلاح نجد مدخل تجديد النموذج البيداغوجي؛ إذ تجمع كل الاتجاهات التربوية الحديثة ومناهج الجيل الجديد في مجال البيداغوجيا والديداكتيك على ضرورة التسريع من وتيرة الانتقال من النموذج البيداغوجي الكلاسيكي القائم على براديجم التلقين والتحقين والتطعيم إلى نموذج بيداغوجي حديث يقوم على براديجم الاعتراف والحرية والتفاعل والبناء المشترك للمعرفة.

حدث ذلك بعدما تبين أن جائحة التلقين لم تعمل سوى على الطرد الديدائكتيكي والبيداغوجي للمتعلم، وعدم الاعتراف به كذات تملك هويتها المختلفة عن الآخرين، وإشاعة ثقافة التسليم وتفريخ النماذج والنسخ المكررة من الآخرين، واستهلاك الذوات عن طريق التكرار، وتعطيل قوى التفكير الحي والناقد، وصناعة الانغلاق الجماعي، وهدر الطاقات الإنسانية الجبارة.

فالنموذج البيداغوجي الغالب اليوم في الممارسات الفصلية هو ذاك القائم على التلقين والتحقين، من دون مراعاة للغيرية وللآخر كإمكانية وطاقات معرفية جبارة، وهي ممارسات لا تبتعد كثيرًا عن اعتبارها نوعًا من الدجل الديدائكتيكي والشعوذة والتلبيس «البيداغوجيين» ليس إلا، فمهام المشعوذ ومهام الأستاذ الملقن متشابهان من حيث تلبيس الزبون وتعطيل قدرته على الاختلاف، والتشويش على قوى التفكير الحي والناقد عنده.

وإذا كان التلقين مرتبط أشد الارتباط في ثقافتنا العربية الإسلامية بالموت من خلال تلقين المحتضر الشهادة، فإن هذه الحمولة الدلالية تنسحب على عملية التلقين في الممارسات الفصلية.

ولا شك أن من إحدى التحديات التي تُواجه المدرسة اليوم تلك التي تتعلق بكيفية تدبير الاختلافات الثقافية والاجتماعية والعرقية وانفجار الهويات الفرعية داخل

مجتمع معيّن، وداخل فصل دراسي معيّن، ومن هذا المنطلق تسعى هذه الدراسة إلى تشكيل وعي تربوي بفلسفة الاعتراف، وتشييد أخلاق الاعتراف، وسبل استثمار هذا الأفق المعرفي الرحب في خطابنا التربوي وممارساتنا المهنية.

### □ أولاً: الحاجة إلى نموذج بيداغوجي قائم على الاعتراف

يُمكن لنا هنا الانطلاق من هذه الباقية من الأسئلة لحشد التفكير الجماعي في الموضوع: إلى أيّ مدى يستوعب النموذج البيداغوجي الحالي فلسفة الاعتراف والتسامح؟ هل نعرف ما يدور داخل الفصول (الغرف المظلمة) من نفي للمتعلم وللخصوصيات المجالية والثقافية والشخصية؟ أليس من باب الاعتراف بالآخر اقتراح برامج دراسية جهوية على أقلّ اعتراف؟ وماذا عن اعتراف هذه البرامج بالمتعلمين من ذوي الحاجات الخاصة؟

كيف نجعل السؤال الصّفي أداة لخلق التفاعل الصّفي، ومن ثمّ بناء التعلّمات اعتماداً على الاعتراف المتبادل بين ذات المدرس وذات المتعلم؟ كيف يُدبرّ المدرس أجوبة المتعلمين، هل يستمع لها أصلاً أم أن الكثير منها يبقى سابقاً في فضاء الفصل بلا تقييم ولا حتى إنصات؟ وهل يعترف بها حتى إن استمع إليها؟ هل يستحضر المدرس باراديغم الاعتراف وهو يُدبرّ أجوبة مجموعة الفصل؟ أليس الدرس في النهاية، وفي عرف الكثير من المدرسين، ملكاً خاصاً للمدرس، خطّط له قبلاً في جذادة، وليس موضوعاً للتفاوض مع المتعلمين أو الاعتراف بهم باعتبارهم مشاركين في بنائه؟ هل بالإمكان اعتبار ما يجري داخل الفصول الدراسية من أنشطة حواراً حقيقياً يستحضر المتعلم ويعترف بقدراته أم هو فلكلور بيداغوجي فقط؟

إن حاجة المتعلم، كحاجة إنسان اليوم بصفة عامة، ماسّة إلى الاعتراف به في المقام الأول قبل التواصل معه، فالاعتراف أولاً والتواصل تالياً، فهو يتطلّع إلى الاعتراف بهويته الفردية، باعتباره كياناً إنسانياً له مقوماته الخاصة التي تُميّزه عن الآخرين، والتي تجعله قوة اقتراحية ينبغي أخذها بكامل الجدّة والاحترام.

ولتحقيق هذا الشرط الأصلي لكل فعل تعليمي تعلّمي، ينبغي على المدرس تعديل زاوية النظر إلى المتعلم من زاوية الجاهل للمعرفة والمستهلك لها، إلى زاوية الفاعل في بناء المعرفة والمنتج لها (ثنائية السيد والعبء حسب هيجل). فراوية النظر الأولى نظرة إدانة

تُبطل حرية المتعلم، وتُعطل كيانه، وتُلغي إمكاناته الوجودية كلها.

إن المدرس الذي لا يعترف بالمتعلم يفتح الباب على مصراعيه لعدم اعتراف المتعلم به وبما يقوله، بل إن إنكار المدرس للمتعمّم هو إنكار لذاته بشكل أو بآخر؛ وذلك لأن الاعتراف بالآخر هو المدخل المنطقي للاعتراف بالذات، إن عدم الاعتراف بالمتعلم يخلق مشكلات تواصلية ومعوقات في التفاهم والبيان والتبيين.

ولعل ما يُعانيه المتعلم من غربة وانفصال وانسحاب من جو التعلم، يرتد في جانب من جوانبه إلى نقص الاعتراف به، فخطابنا التربوي وممارستنا الفصلية فيها الكثير من اللااعتراف بالمتعلم بوعي منا أو بغير وعي، ممّا يكون له كبير الأثر على إحداث التحوّلات المرجوة من فعل التعليم - التعلم. وبهذا تكون تجربة الاعتراف تجربة أساسية ليشعر المتعلم بمعنى تردّده على المدرسة.

ومسألة تشكّل الهوية الذاتية هذه تتعلّق تعلقاً جوهرياً بتراديف الاعتراف، وتُشكّل محوراً من محاور اهتمامه، فالعلاقات الاجتماعية هي علاقات بين ذوات تبحث عن الاعتراف المتبادل<sup>(2)</sup>، ونقصد بالاعتراف الإقرار بحق الآخر في وجوده المادي والمعنوي، والإقرار بحقه في الاختلاف والتفرد والتميّز، وبالاعتراف نستفيد من طاقات المختلفين ومواهبهم، وبإنكاره نحرم الذات والآخر من ذلك كله.

إن الاعتراف بالآخر انتساب طوعي إلى عالم التفاعل الجماعي على قدر من المساواة، لذلك فهو أسمى من مرتبة التسامح معه؛ وذلك لأن التسامح مع الآخر يستبطن ثنائية القوي والضعيف، فالتسامح قد يكون إهانة للآخر وتحقيراً له وليس اعترافاً به.

ومن الناحية الاجتماعية، تعتبر تجربة الاعتراف شرط تحقيق هوية الشخص، وإذا لم يتحقّق هذا الاعتراف فيعني أن المرء يشعر بالازدراء، ممّا يعني شعوره بإمكانية اندثار شخصيته وزوالها<sup>(3)</sup>. فإذا كان من المؤكّد أن حاجة الذات إلى الآخر ضرورة وجودية، فإننا نعتبر حاجة الذات إلى اعتراف الآخر بها ضرورة وجودية هي الأخرى، فحقيقة الإنسان لا يُمكن تشكّلها من وجوده البيولوجي فحسب، إنما من ثقته بذاته نتيجة

(2) كمال بومير، النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت.. من ماكس هوركهايمر إلى إكسيل هونيت، الجزائر: منشورات الاختلاف، ط 1، سنة 2010م، ص 114.

(3) Honneth Axel: la société du mépris. Vers une nouvelle théorie critique. Traduit par Olivier Voirol.

Pierre Rush et Alexandre Dupeyrix. édition la Découverte .Paris.2006 P: 193.

لا اعتراف الآخر به.

فكيف يتحقق هذا الاعتراف ومعظم مدارسنا «تميل إلى التركيز على العمل المدرسي الروتيني وتختق الابتكار، مدارس بقضبان من التعليمات، تُقدّم مواد دراسية لا يستسيغها معظم التلاميذ لفقرها وبُعدها عن واقعهم واحتياجاتهم واهتماماتهم، يقوم عليها موظفون بصفة معلّمين - مُربّين. فالتلاميذ يقضون معظم وقتهم في الكتابة والجلوس في الصف والاستماع إلى المعلم - الداعية، وبالتالي فهي تتجاهل المواهب الحقيقية للمتعلمين، وهذا يُؤدّي إلى إقبارها وعدم اكتشافها على الإطلاق»<sup>(٤)</sup>.

ويحضر في الكثير من خطابنا التربوي وفي ممارستنا التربوية، الإقصاء وعدم الاعتراف بالمتعلم، ومعاملته معاملة القاصر الذي يعجز عن أن يقود نفسه بنفسه من دون وصي أو مُوجه. فالمدرس أحياناً يجعل مجموعة الفصل أقلية ويجعل نفسه أغلبية، وإن فاقوه عدداً؛ إذ إن مفهوم الأقلية هنا غير مرتبط بالعدد كما نظن، وإنما مرتبط بالسلطة كما رأى المفكر الفرنسي جيل دولوز، وعليه فالأقلية هي القاصر الذي ترفض الأغلبية أن يكون مستقلاً ومسؤولاً عن نفسه واختياراته، أي إن الأقلية هي ما لا نعرف له بحقه في قيادة نفسه، ولا نترك له خياراً غير خيار اكتساب هوية الأغلبية<sup>(٥)</sup>.

وبذلك تتحوّل مجموع الفصل للأسف، رغم كثرة عددها، إلى أقلية قاصرة، يُمارس عليه المدرس (الأغلبية) الوصاية والتوجيه المفرط لإكسابها هويته قسراً.

وينبغي ألا يغيب عن بالنا أن عدم الاعتراف لا يقل اضطهاداً وقمعاً وإقصاءً وظلماً ممّا يُسمّيه شارل تايلور بـ«الاعتراف الخاطيء» أو «الاعتراف المشوّه»<sup>(٦)</sup>؛ لأنه يسجن ويؤطر شخصاً ما أو جماعة ما في نوع من الوجود الخاطيء أو المختزل أو المشوّه، وتُصبح الضحية كارهة لنفسها وهويتها. فهوية الأفراد لا يمكن أن تتشكّل إلا داخل علاقات الاعتراف التام والمتبادل.

إن العلاقات الاجتماعية بوصفها علاقات بين الذوات تسعى، في المقام الأول،

(٤) عبدالإله بلقزيز، نهاية الداعية.. الممكن والممتنع في أدوار المثقّفين، بيروت: الشبكة العربية للأبحاث

والنشر، ط ٢، سنة ٢٠١٠م، ص ٢٤٠

(5) Gille Deleuze, pourparlers, Paris. Éditions Minuit, 19990, ppM234.

(6) Charles Taylor, Multiculturalisme. Différence et démocrate, paris, Flammarion 199, p43.

لتحقيق الاعتراف<sup>(٧)</sup>، فالعالم حسب هونيت<sup>(٨)</sup>، هو عالم الاعتراف لا عالم التفاهم اللغوي، والأولوية للاعتراف لا للتفاهم والتواصل كما يظن المفكر الألماني هابرماس، فالتواصل ينبغي أن يكون متأسساً على الاعتراف لا على ثنائية «مالك للمعرفة السيد وجاهل للمعرفة العبد». ولعل فعل التعليم والتعلم هو معنيٌّ أكثر بتحقيق هذا الاعتراف، مادام هو الآخر يقوم في عمقه على التواصل مع الآخرين والتفاهم معهم.

إننا عندما نتحدّث عن مطمح النموذج البيداغوجي القائم على براديجم الاعتراف، فإننا نقصد مباشرة ضرورة انفتاح الخطاب التربوي على الفلسفة المعاصرة، خصوصاً أعمال مدرسة فرانكفورت، قصد الاستثمار التربوي لبعض مرتكزاتها الفكرية التي خلصت إليها بعد ممارسة نقدية جذرية للحضارة الغربية وإعادة النظر في أسسها ونتائجها في ضوء التحولات الأساسية الكبرى التي أفرزتها الحداثة الغربية، ورصد مختلف الأعراض المرضية التي عرفتتها المجتمعات الغربية المعاصرة<sup>(٩)</sup>، كالتشوّ والاعتراب وضياع الفرد وأزمة المعنى وغيرها.

فلا فائدة من نموذج بيداغوجي لا يستوعب الفكر المعاصر ويستثمره، فالتحوّلات الفكرية والفلسفية والجمالية التي يعرفها العصر الحالي لا ينبغي أن تبقى محصورة في الدوائر الأكاديمية، وإنما ينبغي أن تجد طريقها نحو التصريف البيداغوجي من خلال إنتاج خطاب بيداغوجي جديد حي متجدّد ومواكب لتلك التحوّلات الثقافية والفكرية

(٧) كمال بومنير، أكسل هونيت فيلسوف الاعتراف، منتدى المعارف، الطبعة الأولى، بيروت، ٢٠١٥م، ص ٤٤.

(٨) أحد أهم ممثلي الجيل الثالث لمدرسة فرانكفورت الذي عمل على دراسة المجتمع، وإعادة بناء التجربة الاجتماعية، من خلال براديجمه الموسوم: بـ«الاعتراف» «La reconnaissance» الذي كوّن منه من خلال اطلاعه الواسع على فلسفة التواصل الهابرماسية، وعلى فكر العالم الاجتماعي البراغمي «جورج هبربرت ميد» أهم منظر لفكرة «أن الذات البشرية تدين في هويتها لتجربة الاعتراف المتبادل، والفيلسوفة الأمريكية نانسي فريزر (Nancy Fraser) التي طوّرت فكرة هونيت داعية إلى الانتقال من الاعتراف إلى «إعادة التوزيع الاقتصادي».

للتوسع أكثر ينظر:

- إكسيل هونيت، الصراع من أجل الاعتراف.. القواعد الأخلاقية للمآزم الاجتماعية، ترجمة: جورج كتورة، بيروت: المكتبة الشرقية، ٢٠١٥م.

- كمال بومنير، إكسيل هونيت فيلسوف الاعتراف، بيروت: منتدى المعارف، ٢٠١٥م.

(٩) كمال بومنير، النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت.. من ماكس هوركهايمر إلى إكسيل هونيت، الجزائر: منشورات الاختلاف، ط ١، سنة ٢٠١٠م، ص ٩.

والفلسفية.

وفي هذا السياق نطمح إلى الاستفادة من مقترحات فلسفة الاعتراف ومفاهيمها، حتى نستدمج باراديعم الاعتراف بالآخر - المتعلم، بقيمه وميولاته وذوقه وأحاسيسه ومشاعره وتوجهاته وثقافته ومجاله، وما يتفرع عنه من كرامة وتقدير وغير ذلك. فحاجة الفرد لجرعات الاعتراف حاجة وجودية كما تطرق إليها كذلك ماسلو في سلم حاجات الإنسان<sup>(١٠)</sup>؛ لأن الفرد، في النهاية، هو محصلة كل تجارب الاعتراف التي عاشها، وكمية الاحتقار الذي ألمّ به.

وبمعنى آخر: إن مفهوم الاعتراف يُسهم إلى حد بعيد في تشكيل الهوية الذاتية للفرد، وبذلك تعد حقيقة الفرد مجرد ثمرة للاعترافات والاحتقارات التي صادفته في حياته، فعلى أساس هذه الكمية من الاعترافات والاحتقارات يتحدد فعل الفرد ورد فعله، ويُحدد الفرد صورته حول نفسه، وتصوّراته للآخر.

إن عدم الاعتراف بالآخر ناتج عن ادعاء امتلاك الحقيقة المطلقة، وهي فكرة تُؤسس لدى حاملها شرعية امتشاق السلاح دفاعاً عنها، وإن أضعف سلاح يحمله هو سلاح الاحتقار والإقصاء وعدم الاعتراف.

### □ ثانياً: حضور الاعتراف في الأسئلة الصفية والممارسات المهنية للمدرسين

لقد أثبتت الزيارات الميدانية وحضور الكثير من الدروس على امتداد سنوات العمل، وهو الأمر نفسه الذي أثبتته العديد من الدراسات والأبحاث، أن المدرس يطرح كمّاً غزيراً من الأسئلة في الحصة التدريسية الواحدة، ويُمكن لنا أن نقف عند جملة من الملاحظات الدقيقة التي تُشخص واقع هذه الأسئلة كما يلي:

#### ١ - أسئلة تذكّر وهدر فادح للاعتراف برأسمال الوجدان

إن معظم هذه الأسئلة هو أسئلة التذكّر والاسترجاع البسيط لمخزون المعلومات والحقائق، وأسئلة لا تعمل سوى على دفع المتعلم إلى تذكّر معارف كائنة وسبق أن تعرّف عليها، ولم تُحفّزه على اقتراح معرفة ممكنة.

(١٠) انظر: حمدي علي الفرماوي، الحاجات النفسية في حياة الناس اليومية.. قراءة جديدة، دار الفكر العربي، ٢٠٠٨م، ويتضمّن هرم ماسلو سّاه: حاجات التقدير.

ومقابل هيمنة أسئلة التذكُّر نلاحظ تغيُّباً كبيراً للأسئلة الموجهة للجانب الوجداني، ونقصد الأسئلة التي تعترف بقيمة المتعلِّم وميولاته وانفعالاته ومواقفه وحاجاته<sup>(١١)</sup>. بل إن مناهجنا التعليمية لا تُولي الجانب الوجداني الأهمية اللازمة التي يستحقها، ويظهر ذلك من خلال ندرة الأنشطة التي تُعنى بالأهداف الوجدانية تخطيطاً وتقويماً.

إن عدم إعطاء أسئلة الجانب الوجداني قيمتها في زمن الحصّة هو فشل في إدارة العواطف والمشاعر (Management of Emotions)، وتفريط في رأسمال مهم: الرأسمال الوجداني - العاطفي، إن حاجتنا لكفاية «إدارة العواطف» أصبحت ضرورة تربوية ملحّة، لسياسة عواطفنا وعواطف الآخرين، وتنمية ميولاتنا وأذواقنا، تجنّباً لمزيد من الهدر العاطفي - الإنساني. فعواطفنا ومشاعرنا وقيمنا هي في جانب معيّن، صناعة تربوية في المقام الأول.

وهنا نقول: إن مهمّة المدرسة تضاعفت اليوم في العناية بهذا الجانب المغيّب، خصوصاً إذا استحضرنّا ما أفرزته العولمة الجارفة من اغتراب للإنسان وتشيينه وقتل كل ما هو وجداني وإنساني فيه، فالعولمة سلبت الإنسان سيادته على نفسه، «فبقدر ما تنمو المعرفة التقنية بقدر ما يرى الإنسان أن آفاق تفكيره تتقلّص، وينقص نشاطه واستقلاله الذاتي بوصفه فرداً. إن إتقان الوسائل التقنية تتساق مع عملية نزع الصفة الإنسانية عن الإنسان»<sup>(١٢)</sup>.

إن الإدارة الجيدة للانفعالات والعواطف تُحرّر المتعلِّمين من حالة الانسحابية والاستقالة والسلبية والاعتراب، وتُكسبهم اتّجاهات إيجابية نحو المدرس والمادة التعليمية، فالإنسان هو الكائن الوحيد الذي تتعدّد حاجاته وتنوّع أكثر من أيّ كائن آخر.

(١١) براهام ماسلو (Abraham Maslow) (١٩٠٨ - ١٩٧٠م)، عالم نفس أميركي من أصول يهودية اشتهر بنظرية تدرج حاجات الإنسان ودوافعه بحسب أولوياته في الحياة. وهذا التدرج يأتي على خمس مراحل رئيسة يبدأ فيها الإنسان بالأولى فالأولى: الحاجات الفسيولوجية، الحاجات الأمنية، الحاجات الاجتماعية، حاجات التقدير، حاجات تحقيق الذات..

(١٢) محمد نور الدين أفاية، الحدائث والتواصل في الفلسفة النقدية المعاصرة.. نموذج هابرماس، إفريقيا الشرق، ط ٢، سنة ١٩٩٨م، ص ٣١.

## ٢- أسئلة الجذاذة - اعتراف مؤقت: الدرس أكبر من الجذاذة التي تحمله

إن تقنية السؤال والجواب التي تصطبغ بها معظم فصولنا التعليمية تندرج في إطار حوار تعليمي يمكن تعريفه بأنه أسلوب يركز على وضع الأسئلة واستدراج التلاميذ للإجابات المضبوطة والصحيحة التي يرغب المدرس في سماعها، فالمدرس يطرح السؤال الذي كان قد خطط له من قبل في الجذاذة، فتأتي أجوبة المتعلمين عن السؤال المطروح التي لا تعدو أن تكون ضرباً من أنساق شكلية، فلا يُعزّز منها إيجابياً إلاّ الأجوبة التي توافق جوابه المُدبّر مسبقاً. أما الأجوبة المختلفة فمصيرها التعزيز السلبي، تحت قاعدة «التعزيز حسب الاستحقاق»، ودرجة الاستحقاق هنا تختلف بحسب درجة التماهي بين أجوبة المتعلمين وجواب المدرس (النموذج) المعدّ سلفاً.

لكن الدرس، واقع الأمر، أكبر من أسئلة الجذاذة التي تحمله، وهذا ما فتح للمدرس باب تشقيق أسئلة سياقية أخرى، وتوليدها بما يتكيّف مع المواقف التدريسية التي تنمو مع الدرس. فالدرس كائن حي متحرّك في نمو مستمر لا يقبل التحنيط، ولا يقبل أسئلة معبأة في كتاب مدرسي أو مسطورة في جذاذة.

فالدرس تجربة موجودة في الفصل لا خارجه، إن الدرس في حاجة إلى دفء إنساني وليس لخطاطات مسطورة، في حاجة إلى تفاعلات بانية للذات، فعملية تكوين الذات، بحسب هونيت، أمر يتوقّف على ما يُسمّيه بالتبادلات التفاعلية في المقام الأول<sup>(١٣)</sup>.

## ٣- أسئلة متمركزة حول ذات المدرس: إنكار المتعلم

من شروط الأسئلة الصفية القدرة على إشراك المتعلم في جو الصف وضمان مشاركته في بناء الدرس، لكن الملاحظ هو أن الدرس المنتج في نهاية الحصة هو، في الغالب الأعم، درس المدرس في المقام الأول، لا دخل للمتعمّل فيه إلاّ من حيث الحضور الفيزيقي ونقله على الدفتر، إذ لا يمكن نسبة تعلّمات المتعمّل لم يسهم في بنائها مطلقاً إلاّ من باب شهادة الزور. كما نجد المدرس أحياناً يُجيب هو نفسه عن سؤاله معتمداً الأسلوب التدريسي «بالمونولوج المنفرد» مُجسّداً لما يمكن نعته بـ«التفكير بالوكالة»<sup>(١٤)</sup>.

(١٣) كمال بومنيّر، قراءات في الفكر النقدي لمدرسة فرانكفورت، الجزائر: كنوز الحكمة، ٢٠١٢م، ص ٩١.  
(١٤) انظر: حسن الخطيبي وخالد مساوي، درس الأدب من براديجم استخراج المعنى إلى براديجم بناء الدلالة، مجلة دراسات بيداغوجية، الرباط المغرب: دار أبي رقراق للطباعة والنشر، العدد ٤-٥، سنة ٢٠١٩م.

ومن بين ما يضمن شعور المركزية لدى المدرس، وعدم استحضار مدخل الاعتراف بالمتعلم تركز أسئلة المدرس حوله (المدرس)، إذ يطرح السؤال بضمير المفرد بدل ضمير الجماعة: «من يُعطيني...» بدل «من يُعطينا...»؟ والحال أن الضمير المستعمل في السؤال يدل على تصوّر ديداكتيكي معيّن للمدرس وعلى تصوّر عن الذات والآخر.

فالأول (ضمير المتكلم) يدل على عقد ديداكتيكي متمركز حول المدرس باعتباره الفاعل والمرجع، ويُكرّس للشائية التقابلية: مدرس عارف بكل شيء سيد - متعلم جاهل منفعل عبد، أما الثاني (ضمير الجماعة) فإنه يدل على عقد ديداكتيكي ناهض على الاعتراف والتفاعل والتشارك والمسؤولية والإخراج الجماعيين للمدرس، والبناء التشاركي للتعلّمات، فما الاعتراف بالمتعلم إلا طموح في التدبير المشترك للمدرس من خلال فعل تداوتي رفيع؛ لأن الاعتراف بحسب بولو ريكو «هو اعتراف متبادل بين ذاتين ووعيين»<sup>(١٥)</sup>.

ما ينبغي الإشارة إليه هنا هو أن القوي لا يخشى الاعتراف، الضعفاء هم فقط من يخافونه؛ لأنهم يعتقدون أن الاعتراف بالآخر فيه تهديد لوجودهم وخطر على كيانهم، ولا يُمكننا فهم الإنكار وعدم الاعتراف بالآخر إلا أنه اغترار بالذات، ورهاب من الآخر، وغلو في الدوغمائية.

#### ٤ - أسئلة المتعلمين: الاعتراف الحقيقي

كما يتّم كلياً تغييب أسئلة المتعلم رغم أنها تُفصح على اعترافه بقدراته المعرفية وحالاته الوجدانية، فثقافتنا المدرسية عودتنا، للأسف، على أن المدرس هو من يطرح الأسئلة، حيث يظن أنه وحده يعرف ما يجب أن يتعلّمه التلميذ، وأن من واجبه أن يُرشده!. لكننا نعرف أن جون جاك روسو كتب منذ أكثر من قرنين من الزمن: «إننا لا نتعلّم جيّداً إلا ما يجيب على الأسئلة التي نطرحها على أنفسنا»، أي تلك الأسئلة التي يطرحها المتعلم على ذاته! فقد تتحوّل الأسئلة غير المطروحة إلى مشاكل كبيرة.

فعندما يسأل المتعلم فهو يرغب في معرفة حدود الاعتراف بمعرفته الشخصية من جهة، وفي أن يكون أفضل ممّا هو عليه، فسؤاله هو رغبة في الاعتراف بمعرفته وحدود إمكانياته وسبل تطويرها، بل أكثر من هذا، يمكن للمدرس توظيف أسئلة المتعلمين في

(١٥) محمد شوقي الزين، الإزاحة والاحتمال، الجزائر: منشورات الاختلاف، ط ١، ٢٠٠٨م، ص ١٢٦.

تقويمهم بدل الاكتفاء بذلك التقليد المملّ المتمثّل في تقويم المتعلّمين من أجوبتهم.

هذه الأسئلة غير المطروحة هي فرصة مهدورة بالنسبة للمدرس، كان عليه استغلالها وقراءتها وتأويلها، فقراءة أفكار الآخر تساعدك على التواصل الإيجابي معه، «فما لم تكن لديك القدرة على قراءة الأفكار فإنه من المستحيل أن تعرف ما إذا كان هناك شخص آخر يُفكّر في السؤال نفسه، أو حتى سوف يُفكّر في السؤال نفسه أم لا»<sup>(١٦)</sup>. بل إن من مجالات الاعتراف البين ذاتية الثلاثة عند هونيت نجد تلك العلاقة العاطفية القائمة على حب الآخر، والتي تُشعر الآخر بقيمته أو مكانته التي تجعله يثق بنفسه»<sup>(١٧)</sup>، والاستماع للآخر طريق معتبر للتعبير عن حبه وتقديره.

إن المدرس رجل سيميائيات، عليه الانتباه لردود أفعال المتعلّمين وسلوكاتهم وقراءة صمتهم وسكوتهم وشغبتهم وفرحهم وقلقهم وغيابهم... إلخ. فذلك الأمر يُفيدة كثيراً في الكشف عن كفاءات تفكيرهم واستراتيجياتهم في الفهم؛ لأن الأخطر هو أن يبقى المتعلّم صامتاً ونتركة كذلك؛ لأن صمته هذا يجعلنا غير قادرين على تشخيص وضعيته والتعامل معه، كما أن صمته هذا هو انسحاب ينبغي قراءته وتأويله؛ لأن صمته بكل تأكيد يعني شيئاً ما.

### □ خاتمة

حاصل القول: يبقى النموذج البيداغوجي الذي نطمح إليه من خلال هذه المطالعة هو الذي يمنح للمتعلم حقوقه المهدورة، من خلال الاعتراف بقدراته وهويته الذاتية المتفرّدة في المقام الأول.

ومن مداخل الاعتراف في المجال البيداغوجي الاعتراف بحق المتعلّم في الفهم، وفي الخطأ، وفي السؤال والجواب، وفي بناء التعلّيات والمشاركة فيها، ولن يكون ذلك إلا من خلال ممارسات صفيّة قائمة على الحوار والسؤال وتبادل الأدوار، مع الوعي بضرورة القطع مع عصر الإقطاع المعرفي.

(١٦) تيري جيه فادم، فن السؤال.. اطرح أسئلة أفضل تحصل على إجابات أفضل، السعودية: مكتبة جرير، ط ١، سنة ٢٠١١م، ص ٥١.

(١٧) كمال بومنيّر، النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت، الجزائر: منشورات الاختلاف، ط ١، سنة ٢٠١٠م، ص ١٠٨-١٠٩.

وفي هذا الشأن يقول هونيث: «تعتبر تجربة الاعتراف أساسية بالنسبة للإنسان، فلتحقيق علاقة ناجحة مع ذاته يحتاج المرء إلى الاعتراف التداوتي للإمكانات والمؤهلات، أما إذا غاب أو انعدم هذا الشكل من الاستحقاق الاجتماعي فقد يُصاب المرء بضرر نفسي ومشاعر سلبية كالغضب والإحباط مثلاً»<sup>(١٨)</sup>.

إن خيار «اكتساب هوية المدرس» هو خيار غير أخلاقي، ينزع عن المتعلم كل طاقاته الإنسانية الجبارة، مما يجعله يشعر بما يُسمّيه هونيث بـ«الوعي بالظلم»، ويفرض عليه أن يعيش تجربة الإقصاء والمهانة، أو تجربة عدم الاعتراف والإنكار، وهذا ما يجعله يشعر بما سمّاه هونيث بـ«الإماتة» (la mortification) النفسية والعاطفية والاجتماعية التي هي تعبير آخر عن الإذلال والمهانة<sup>(١٩)</sup>.

فحاجة المتعلم إلى الاعتراف هي حاجة وجودية، فهو في حاجة يومية إلى القبول البيداغوجي من خلال الاعتراف به، عاداته، قيمه، أخلاقه، شخصيته، مؤهلاته، إنجازاته، فالمتعلم في النهاية هو محصّلة كل تجارب الاعتراف التي عاشها، وكمية الاحتقار الذي ألمّ به. بعبارة أخرى: تعدُّ حقيقة المتعلم، مجرد ثمرة للاعترافات والاحتقارات التي صادفته في حياته، فعلى أساس هذه الكمية من الاعترافات والاحتقارات يتحدّد فعل المتعلم وردّ فعله، ويحدّد صورته حول ذاته، وتصوّراته للآخر.

(١٨) كمال بومنير، النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت، مصدر سابق، ص ١١٠.

(١٩) زاوي بغورة، الاعتراف من أجل مفهوم جديد للعدل، لبنان: دار الطليعة، ط ١، سنة ٢٠١٢م، ص ١٧٨.

# الشيخ محمد حسين النائيني

ومسألة الدولة الدستورية

زكي الميلاد

- ١ -

### المكانة العلمية والإصلاحية

برز المحقق الشيخ محمد حسين النائيني (١٢٧٧ - ١٣٥٥ هـ / ١٨٦٠ - ١٩٣٦ م)\*، في مطلع القرن العشرين كأحد رجالات النهضة والإصلاح، وعُرف بهذه الصفة في تاريخ تطوُّر الفكر الإصلاحي الحديث في إيران والعراق، وارتبط اسمه بأهم الأحداث السياسية المؤثرة في تاريخ هذين البلدين خلال الربع الأول من القرن الماضي.

والحدث الأكبر الذي ارتبط به اسم المحقق النائيني وعرفه إلى العالم،

\* وردت في مصادر أخرى تواريخ مختلفة لسنة ميلاد الشيخ النائيني، لكننا استندنا في تاريخ الولادة إلى ما وثَّقه الباحث الإيراني عبدالمهدي الحائري الذي زوَّده الشيخ مهدي نجل المحقق النائيني بنسخة مصوَّرة من شهادة ميلاد والده، مكتوبة بخط يد جده والد المحقق النائيني. المصدر: عبدالمهدي الحائري وآخرون، محمد حسين النائيني وتأسيس الفقه السياسي، ترجمة: محمد حسين حكمت، بيروت: مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، ٢٠١٢م، ص ١٠.

هو حدث الحركة الدستورية في إيران (١٩٠٥ - ١٩١١م)، أو ما يعرف عند الإيرانيين وفي أدبياتهم بحركة المشروطة، والذي يُورَّخ له بوصفه أحد أهم الأحداث السياسية الكبرى التي حدثت في إيران مع بداية القرن العشرين، وجعلها في واجهة العالم آنذاك.

كما أنه الحدث الذي فتح معه أوسع النقاشات والسِّجالات الفكرية والدينية والسياسية بين النُخب الإيرانية كافةً، فقد تعدّدت حوله وتباينت المواقف ووجهات النظر وانقسمت وتصادمت، ليس فقط بين الفئات المتباينة فكرياً ودينيّاً، وإنما في داخل الفئات نفسها، كما ظهر متجليّاً في الساحة الدينية بين طبقة رجال الدين تحديداً.

وقبل هذا الحدث، لم يكن المحقّق النائيني مجهولاً، لكنه لم يكن معروفاً في المشهد السياسي العام في إيران وخارجها، وكانت شهرته تتّسع في المجال الديني، وتعاظم بين طبقة رجال الدين وفي ساحة الحوزات والجامعات الدينية والعلمية عند المسلمين الإمامية. وقد تعاظمت هذه الشهرة لاحقاً بشكل جعلت منه اسماً له هيئته العلمية، وتحديدًا في حقلَي الفقه وأصول الفقه.

وتنامت المنزلة العلمية للنائيني وتقدّمت وبات يُعرف بوصفه صاحب مدرسة في أصول الفقه، عُرفت بمدرسة النائيني، فقد كانت له نظريات وابتكارات عُرف بها وتميّز، كشفت عن نباهته وحِدّة ذكائه، وتبحّره في العلم، وأبانت عن حذاقة في الفكر، وثقة في الذات، وإرادة في الاجتهاد.

ومن شدّة الاهتمام بهذه النظريات والابتكارات، فقد دخلت في صلب مكُونات البحث الأصولي، وبقيت وما زالت حاضرة، ويجري التعاطي معها بحثاً ونقاشاً ونقداً في أعلى مستويات البحث الفقهي والأصولي، أو ما يُعرف في نظام الدراسات الدينية الإمامية بمرحلة بحث الخارج، وذلك لقيمتها العلمية من جهة، وحدثاتها من جهة أخرى.

وهناك عامل آخر أسهم بدرجة كبيرة في تجنُّد الاهتمام بهذه النظريات، تتمثل في قوة حضور بعض تلامذة النائيني، الذين وصل بعضهم إلى أعلى مراتب الزعامة الدينية وبخاصة في حوزة النجف التي تعدُّ من أقدم حوزات الإمامية وأعظمها، وبكفي الإشارة إلى اسمين بارزين هما: المرجع الديني السيد محسن الحكيم (١٣٠٦ - ١٣٩٠هـ)، والمرجع الديني السيد أبو القاسم الخوئي (١٣١٧ - ١٤١٣هـ / ١٨٩٩ - ١٩٩٢م)

الذي يُذكر عنه أنه إذا جلس على منصة التدريس لا يبدأ الدرس إلا بعد قراءة الفاتحة على روح أستاذه المحقق النائيني أداءً لبعض حقوقه<sup>(١)</sup>.

ومع صدور كتاب: (تنبيه الأمة وتنزيه الملة) سنة ١٣٢٧ هـ - ١٩٠٩ م، تغيرت منزلة المحقق النائيني واتسعت شهرته، وانتقلت من الوسط العلمي الخاص إلى الوسط الاجتماعي العام، وعبرت به من المجال الإيراني إلى المجالين العربي والإسلامي. فبعد أن كان النائيني معروفاً بين طبقة رجال الدين وفي ساحة الحوزات الدينية، أصبح اسماً متداولاً في المجال العام ومعروفاً عند السياسيين والاقتصاديين والحقوقيين والإعلاميين حكوميين وغير حكوميين، وهكذا عند الجمهور الإيراني العام، وطافت هذه الشهرة وامتدت ووصلت إلى جميع الذين تابعوا أحداث الحركة الدستورية في عموم العالم الإسلامي.

وتكمن أهمية هذا الكتاب بصورة رئيسة، في أن مؤلفه هو المحقق النائيني المشهود له بالفضيلة والاجتهاد، وصاحب المكانة العلمية والدينية الرفيعتين، والذي كان يخطو آنذاك خطوات متقدمة نحو تحصيل الزعامة الدينية. ولو جاء هذا الكتاب من شخص آخر غير المحقق النائيني، أو أقل رتبة منه لما كانت له -على ما يبدو- هذه الأهمية الفائقة. وتتأكد هذه الملاحظة عند معرفة أن من بين جميع المؤلفات والأدبيات التي صدرت آنذاك حول الحركة الدستورية، بقي كتاب المحقق النائيني في واجهة الاهتمام وبلا منازع، ليس في عصره فحسب، وإنما إلى ما بعد عصره أيضاً.

وأشار إلى مثل هذا الانطباع الباحث الإيراني الدكتور عبدالهادي الحائري معتبراً أن كتاب التنبيه احتل مكانته باعتباره أحسن الكتب المعروفة التي كتبها أحد مجتهدي الشيعة حول الحركة الدستورية، وجذب إليه أنظار فئات مختلفة من ذوي الاختصاص... وصار الكتاب الوحيد من نوعه الذي ظل إلى الآن متداولاً، يرجع إليه القراء ويستفيدون منه<sup>(٢)</sup>.

وتأكدت أهمية هذا الكتاب كذلك، من جهة أنه تناول قضية سياسية ودستورية لها

(١) جعفر السبحاني، تاريخ الفقه الإسلامي وأدواره، بيروت: دار الأضواء، ١٩٩٩ م، ص ٤٤٥.

(٢) عبدالهادي الحائري وآخرون، محمد حسين النائيني وتأسيس الفقه السياسي، مصدر سابق، ص ١٠٤ -

علاقة بشكل النظام السياسي ومشروعيته القانونية والدستورية. وهذا النمط من الاهتمام الفكري والسياسي لم يكن سائداً ولا حتى مألوفاً في الغالب عند المشتغلين بالدراسات الفقهية والأصولية، لا أقل خلال تلك الفترة.

وهذا ما يُفسّر شدّة الاهتمام بهذا الكتاب، كونه جاء من فقيه مشتغل بالدراسات الفقهية والأصولية، وأنجز عملاً مُتقناً قدّم فيه طرحاً مهماً من الناحيتين الفقهية والدستورية. ولو جاء هذا الكتاب من كاتب أو باحث ينتمي إلى حقل الدراسات السياسية أو الدستورية، أو إلى أحد حقول الدراسات الاجتماعية بصورة عامة، لكان أمراً عادياً ومألوفاً، لكن أن يأتي من فقيه متبحّر في الدراسات الفقهية والأصولية فهذا ما يُثير الدهشة والاهتمام، خصوصاً في تلك الفترة.

يُضاف إلى ذلك إن الكتاب لم يأت من فراغ، أو بلا مقدمات أو من دون سياق، ولم يكن مجرد بحث نظري بارد يتوخى زيادة المعرفة، وينزع إلى تحفيز الذهن، وإثارة الجدل، ويرفع من رصيد المؤلّف العلمي والاعتباري، كما هو حال كثير من الآثار والمؤلّفات الممتدّة من الأزمنة القديمة إلى هذه الأزمنة الحديثة، ولو كان الكتاب بهذا الحال لكانت صورته ومنزلته مختلفة تماماً في عصره، وما بعد عصره كذلك.

ويؤرّخ لهذا الكتاب أنه ارتبط بحدث كبير بقي حاضراً في ذاكرة الإيرانيين إلى اليوم ولن يُمحي، هو حدث الحركة الدستورية الذي طالما شغل اهتمام الباحثين والكتّاب والمؤرّخين الإيرانيين على تتابع أجيالهم، وتعاقب أزمته، وظلوا منجذبين إليه ومختلفين، بل ومتنازعين عليه كذلك، نتيجة ما حدث من انقلاب في الصورة ما بين بدايات الحدث والمآلات التي انتهى إليها.

فقد مثل هذا الحدث أكبر حدث فتح على إيران إمكانية التحوّل السياسي على مستوى السُلطة والنظام السياسي، وكاد يقودها نحو الانتقال من نظام الحكم المطلق إلى نظام الحكم المقيّد بالدستور، الخاضع لرقابة الأمة من خلال المجلس النيابي الوطني المنتخب. فأهمية الكتاب جاءت من أهمية هذا الحدث الكبير.

من جانب آخر، فإن هذا الكتاب جاء ولفت الانتباه إلى دور طبقة رجال الدين في الحركة الدستورية، وفي الحياة السياسية الإيرانية عموماً، والذي يُمكن وصفه بالدور الفاعل والمؤثّر. وهو الدور الذي توقّف عنده باهتمام شديد المراقبون للحركة

الدستورية، وكذا المتابعون وحتى المؤرّخون الإيرانيون وغير الإيرانيين، في وقته وما بعد وقته.

وما لفت الانتباه أكثر إلى هذه الشريحة أن المنخرطين في الحركة الدستورية، لم يكونوا مجرد رجال دين عاديين أو مغمورين وغير معروفين أو رجال دين ملتصقين بالسياسة، وإنما كانوا فقهاء ومن كبار طبقة رجال الدين، ويبرز من هؤلاء ويتقدم الشيخ فضل الله النوري (١٢٥٨ - ١٣٢٦هـ / ١٨٤٣ - ١٩٠٩م)، والشيخ محمد كاظم الخراساني (١٢٥٥ - ١٣٢٩هـ / ١٨٣٩ - ١٩١١م)، ومن هؤلاء كذلك المحقق النائيني، إلى جانب آخرين في إيران والعراق.

وتطوّر الانتباه كذلك إلى هذه الشريحة الدينية، نتيجة الانقسام الحاد في الموقف تجاه الحركة الدستورية، بين مسانديها ومؤيّد ومدافع مثل: الشيخ كاظم الخراساني والشيخ النائيني وآخرين، وبين مسانديها في بدايتها ومتحفّظ عليها تاليًا مثل: الشيخ النوري الذي اشترط أن تكون الحركة الدستورية متقيّدة بالشرع، إلى جانب مواقف أخرى متباينة ومتعارضة.

ولم يقف الحال عند هذا الحد من الاختلاف في وجهات النظر، بل حدث ما لم يكن في الحسبان، فقد تطوّر الانقسام في الموقف إلى صدام كانت له نتائج وخيمة ومؤلمة وغير متوقّعة، فالشيخ النوري الذي أعلن عن معارضته وعدم رضاه لمسار الحركة الدستورية، تمّ توجيه الاتهام السياسي له، ومن ثمّ محاكمته، وصدر حكم بإعدامه، وصل إلى حدّ التنفيذ، الحدث الذي كان له وقع الصدمة والصدمة المدوّية في ساحة رجال الدين قبل غيرهم.

ومع صدور كتاب المحقق النائيني، تأكّد أن دور رجال الدين في الحركة الدستورية، لم يكن مجرد دور سياسي عابر يُمكن أن ينتهي ويتلاشى بسرعة، خصوصًا وأن هذا الكتاب وُصف بكونه أهم بيان فقهي وسياسي في الدفاع عن الحركة الدستورية. وحسب وصف الباحث الإيراني الدكتور حميد عنایت (١٩٣٢ - ١٩٨٢م) أنه مثل الرسالة الوحيدة المشهورة والمنضبطة في الدفاع عن مبادئ الدستور<sup>(٣)</sup>.

(٣) حميد عنایت، الفكر السياسي الإسلامي المعاصر، ترجمة: إبراهيم الدسوقي شتا، القاهرة: مكتبة مدبولي، بلا تاريخ، ص ٣٣٣.

وذكر الدكتور عبدالهادي الحائري أن الصراع الذي ظهر على شكل جدال أيديولوجي حاد حول الحركة الدستورية «أدّى إلى ظهور العديد من النشرات والكتب والرسائل المناصرة والمناوئة للثورة الدستورية، وكانت أكثر هذه المنشورات قد ظهرت خلال السنوات العشر الأولى من تاريخ الحركة الدستورية في داخل إيران وخارجها، وقد تداولت الألسن في هذه المعارك الفكرية والصحفية اسم النائيني باعتباره كاتبًا لأحسن وأدق وأفضل كتاب حول الثورة الدستورية الإيرانية»<sup>(٤)</sup>.

وهذا يعني أن أهم بيان فقهي وسياسي في الدفاع عن الحركة الدستورية جاء من شريحة رجال الدين، وتأكّد أن موقف هؤلاء المدافعين كان ينطلق من قاعدة دينية وشرعية ثابتة وراسخة.

وفي وقته وجد المدافعون عن الحركة الدستورية في كتاب النائيني سندًا قويًا لهم، في المقابل وجد فيه المعارضون تقويصًا لموقفهم، وأشار لهذا الأمر السيد محمود الطالقاني (١٩١١ - ١٩٧٩ م) قائلاً: إن مخالفي المشروطة قد سعوا في جمع الكتاب من الأسواق للحيلولة دون اطلاع الناس عليه، بعد انتشاره السريع، وتأثيره الإيجابي في جبهة الدستوريين<sup>(٥)</sup>.

ولاحقًا ظلّ المحقّق النائيني يُعرف بهذا الكتاب، الذي جاء ونقل اهتمامه من المجال العلمي الخاص إلى المجال الاجتماعي العام، وهو الكتاب الوحيد له الذي خرج عن سياق الاختصاص العلمي الفقهي والأصولي إلى الحقل المتّصل بالفكر السياسي والفقهاء السياسي.

وما زال المحقّق النائيني إلى اليوم يعرف بهذا الكتاب في المجال العام، ولا يُعرف بغيره خارج ساحة رجال الدين، ويكفي للدلالة على ذلك أنه الكتاب الذي قادنا إليه، وجعله في عداد رجال النهضة والإصلاح، وعُدّ كتابه من التراث النهضوي الإسلامي الحديث.

(٤) عبدالهادي الحائري وآخرون، محمد حسين النائيني وتأسيس الفقه السياسي، ص ١٠١.

(٥) توفيق السيف، ضد الاستبداد الفقه السياسي الشيعي في عصر الغيبة، بيروت: المركز الثقافي العربي، ١٩٩٩ م، ص ٢٣٥.

- ٢ -

## محطات في السيرة

تمحورت سيرة المحقق النائيني وتشكّلت متّصلة بدائرة العلم، طلباً وتحصيلاً، درساً وتعليماً، بحثاً وتحقيقاً، هجرةً وتوطئاً. هي سيرة عالم التحق بهذا الدرب مبكراً، ووصل إلى أعلى مراتب الزعامة الدينية لاحقاً، فمحطات حياته والأطوار التي مرّ بها، جاءت وتحدّدت متأثرة بهذا الدرب العلمي الطويل، ونعني به تحديداً الدرب الذي يسلكه طلبة العلوم الدينية.

ومن ناحية المكان، ارتبطت سيرة المحقق النائيني وتحدّدت في مكانين لا غير، المكان الأول بلده إيران الذي وُلد فيه، وهناك عاش طفولته وردحاً من سنين شبابه. والمكان الثاني هو العراق الذي هاجر إليه طلباً لتحصيل العلم، ومكث فيه زمناً طويلاً، ولم يبرحه إلى أن تُوفيّ ودفن هناك في مدينة النجف الأشرف جنوب العراق.

هذه بصورة عامة سيرة شريجة كبيرة من علماء وفقهاء الإمامية الذين يتفرغون كلياً في طلب العلم وينقطعون إليه، ولا يُعرف عنهم عادة كثرة التنقلات بين الأمكنة خارج نطاق الأمكنة المعروفة بالدرس الحوزوي.

في بلده إيران تحدّدت في سيرة المحقق النائيني محطتين رئيسيتين: المحطة الأولى تحدّدت في مسقط رأسه بلدة نائين، والمحطة الثانية تحدّدت في مدينة أصفهان التي قصدتها طلباً لتحصيل العلم الديني. علماً أن بلدة نائين تقع ضمن محافظة أصفهان.

في المحطة الأولى لا يذكر المترجمون لسيرة النائيني شيئاً مهماً من ناحية الأثر النوعي، ولا شيئاً تفصيلاً من ناحية الأثر الكمي، ولا يتوقفون كثيراً عند هذه المحطة، ويأتي الحديث عنها مقتضباً، إما لعدم توفر المعلومات الكافية، وإما لعدم وجود أحداث وقضايا مهمّة تستدعي التوقف والاهتمام.

والقدر الذي يُذكر في هذا الشأن، أن النائيني ينتسب إلى إحدى العائلات المعروفة بالوجاهة الاجتماعية والدينية في منطقته نائين. وقد شغل أبوه الحاج عبدالرحيم منصباً دينياً له صفة رسمية، حمل بموجبه لقب شيخ الإسلام، وهو المنصب الذي شغله من قبل جده الحاج محمد سعيد، ووصل تالياً إلى أخيه الأصغر. وفي هذه البلدة تلقى النائيني تعليمه الأوّل والابتدائي.

أما المحطة الثانية في سيرة النائيني فبدأت حينما انتقل إلى مدينة أصفهان طلباً لتحصيل العلم الديني سنة ١٢٩٥هـ / ١٨٧٧م، وكان في السابعة عشرة من عمره، وجاء اختيار أصفهان بحكم قربها من بلدته نائين التي تتبع لها إدارياً، وكونها تمثل واحدة من أهم المراكز العلمية في إيران على مستوى الدراسات الدينية، وحتى على مستوى الدراسات الفلسفية آنذاك. وذكر عبدالهادي الحائري أنها كانت حتى ذلك الحين، حين انتقل إليها النائيني، تمثل مركزاً لحوزة علمية عظيمة<sup>(٦)</sup>.

مكث النائيني طالباً في أصفهان سبع سنوات، بذلها كلياً للدراسة والتحصيل العلمي، فكانت بمثابة المحطة الأولى في تطور سيرته العلمية الصاعدة. تلقى فيها من بعض أساتذتها البارزين مراحل دراسية شملت علوم الفقه وأصول الفقه إلى جانب الكلام والفلسفة. فقد درس الفقه عند الشيخ محمد باقر الأصفهاني (توفي ١٣٠١هـ / ١٨٨٣م)، وعده عبدالهادي الحائري أنه كان من أقوى مجتهدي مدينة أصفهان آنذاك، ويتنسب إلى إحدى العائلات العلمية المرموقة هناك<sup>(٧)</sup>.

ودرس النائيني أصول الفقه عند الشيخ أبي المعالي الكلبي (١٢٤٧ - ١٣١٥هـ)، ودرس الكلام والفلسفة عند مجموعة من الأساتذة عُرف منهم: الشيخ جهانكير القشائي (١٢٤٣ - ١٣٢٨هـ)، والشيخ محمد حسن الهزار جريبي، والشيخ محمد تقي ابن الشيخ محمد باقر الأصفهاني المعروف بأقا نجفي.

ويبدو أن النائيني أراد من أصفهان أن تكون محطة في طريقه العلمي الطويل، لا يكتفي بها، ولا ينحصر عليها مكاناً وزماناً، متطلعاً إلى ما هو أبعد من ذلك. وتعلق هذا الأمر بقراره الذاتي، وبالظروف العامة المحيطة به، وله علاقة بدرجة طموحه العلمي، وبطبيعة رؤيته لذاته، والمستقبل الذي كان يعتمل في خياله.

### الهجرة إلى العراق

بعد أصفهان، وبدافع الرغبة في مواصلة التحصيل العلمي، ومتابعة لتكملة مراحل الدراسات العليا وما بعدها، انتقل النائيني إلى العراق محطته الثانية بعد بلده إيران. فإذا كانت أصفهان - كما ذكر عبدالهادي الحائري - مثلت أول بيئة اجتماعية احتكَّ

(٦) عبدالهادي الحائري وآخرون، محمد حسين النائيني وتأسيس الفقه السياسي، ص ١٠.

(٧) عبدالهادي الحائري وآخرون، المصدر نفسه، ص ١١.

بها النائبي بعد مغادرته مدينته الأصلية<sup>(٨)</sup>، فإن العراق مثل له أول بيئة اجتماعية تعرّف إليها واحتكّ بها بعد مغادرة بلده إيران.

هذه الخطوة من النائبي لم تكن جديدة أو غير مألوفة عند الإيرانيين من طبقة رجال الدين، وحتى عند غيرهم من المنتسبين إلى المذهب الإمامي، فقد مثل العراق -بمركزه العلمي العريق- محطة بارزة في سيرة شريحة كبيرة من علماء وفقهاء الإمامية قبل النائبي وبعده، وذلك نتيجة لتفوق الدراسات الدينية هناك، ومن أجل اكتساب الشهرة العلمية، وبحكم التأثير الرمزي الناشئ من السلسلة الطويلة لسيرة العلماء والمجتهدين الذين مروا بهذه المحطة منذ عهد الشيخ محمد بن الحسن الطوسي (٣٨٥ - ٤٦٠هـ)، مؤسس الحوزة العلمية في مدينة النجف بعد أن هاجر إليها في القرن الخامس الهجري.

وتُعدُّ محطة العراق -وبكل المقاييس العلمية والتاريخية والسياسية- المحطة المهمّة والبارزة في سيرة النائبي، ولولا هذه المحطة لكانت سيرة النائبي لها وجهة أخرى مختلفة عمّا أصبحت عليه، وكان النائبي على الأغلب غير النائبي الذي نعرفه ونعتني بدراسة سيرته وتجربته الإصلاحية والتاريخية.

فمن الناحية العلمية، أكمل النائبي في العراق مراحل الدراسات العليا حسب نظام الحوزات الدينية، وتبوأ موقعية الأستاذية، ونال شهرة علمية رفيعة، ووصل إلى أعلى مراتب الزعامة الدينية.

ومن الناحية الزمنية، فإن النائبي أمضى بقية حياته في العراق التي دامت نصف قرن امتدّت ما بين (١٣٠٣ - ١٣٥٣هـ / ١٨٨٥ - ١٩٣٦م)، حتى أنه تُوفي ودفن هناك.

ومن الناحية السياسية، فإن التاريخ السياسي للنائبي بدأ وهو في العراق، ومن هناك تابع وواكب نشاطه السياسي في إيران، وكانت له تجربة سياسية مهمّة بات يُؤرّخ لها في تاريخ العراق الحديث.

وتفصيلاً لهذه السيرة، ارتبط النائبي في العراق بثلاث محطات لها علاقة بعامل المكان، لا بد من التوقّف عندها، والإحاطة بها، والتعرّف إليها، كشفاً عن طبيعة سياقاتها وتأثيراتها، هذه المحطات الثلاث هي:

(٨) عبدالهادي الحائري وآخرون، المصدر نفسه، ص ١٣.

## المحطة الأولى: سامراء

وصل النائيني إلى العراق سنة ١٣٠٣هـ / ١٨٨٥م، وأُجِّه إلى مدينة النجف في الجنوب، بقي فيها فترة قصيرة، ثم انتقل منها إلى مدينة سامراء شمال بغداد، قاصداً درس السيد محمد حسن الشيرازي (١٢٣٠ - ١٣١٢هـ / ١٨١٥ - ١٨٩٤م)، الموصوف في كتب التراجم والأعلام وطبقات علماء الإمامية بالمُجدِّد الشيرازي، في إشارة دالة على تميُّز موقعه العلمي في عصره.

هذا التميُّز العلمي للمُجدِّد الشيرازي وشهرته، هو الذي قاد النائيني إلى سامراء، مع أنها لا شهرة لها ولا تُقارن مع النجف وحوزتها العريقة، الأمر الذي يعني أن شهرة الدرس قد تفوّقت في هذه الحالة على شهرة المدينة. وهذا الأمر ليس جديداً في سيرة علماء المسلمين بصورة عامّة قديماً وحديثاً، فإن شهرة العالم كانت تقود طلاب العلم إليه، حتى لو كان يعيش في مكان بعيد، ويتطلّب الوصول إليه مشقّة زائدة.

ومن تقاليد الدراسة في الحوزات الدينية عند الإمامية، أن الطالب هو الذي يختار أستاذه بمحض إرادته، وعملاً بهذا الاختيار التحق النائيني بدرس المُجدِّد الشيرازي الذي كانت له إلى جانب شهرته العلمية الواسعة موقعية الزعامة الدينية في وقته، بالإضافة إلى كونه أحد أبرز تلامذة اثنين من أعظم علماء الإمامية في العصر الحديث، هما: الشيخ محمد حسن النجفي (١٢٠٢ - ١٢٦٦هـ) المعروف بصاحب الجواهر، نسبة إلى كتابه الشهير في الفقه الاستدلالي (جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام)، والشيخ مرتضى الأنصاري (١٢١٤ - ١٢٨١هـ) الموصوف عند علماء الإمامية بالشيخ الأعظم والأستاذ الأعظم، وقد عدّه السيد محمد باقر الصدر (١٣٥٠ - ١٤٠٠هـ / ١٩٣١ - ١٩٨٠م) رائداً لأرقى مراحل تطوُّر الفكر العلمي لأصول الفقه في المائة سنة الأخيرة<sup>(٩)</sup>.

وأكثر ما يُذكر في سيرة المُجدِّد الشيرازي خارج النطاق العلمي، موقفه التاريخي من قضية امتياز التبغ الشهيرة التي عُرفت في التاريخ السياسي لإيران بثورة التبغ أو ثورة التّبناك سنة ١٣٠٨هـ / ١٨٩١م. وجاءت تسمية الثورة لكون أن الفتوى الشرعية التي أصدرها المُجدِّد الشيرازي بتحريم استعمال التبغ، لقيت تجاوباً سريعاً وواسعاً، وأحدثت

(٩) محمد باقر الصدر، المعالم الجديدة للأصول، طهران: مؤسسة الهدى الدولية للنشر والتوزيع، ١٤٢١هـ، ص ١١٢.

دويًا عظيمًا، وكان لها مفعول الثورة التي هزّت البلاد اقتصاديًا وسياسيًا ودينيًا، وأجبرت ناصر الدين شاه مكرهاً على إلغاء اتفاقية التبغ الموقّعة مع إحدى الشركات الإنجليزية، خوفاً على سلطته من الانهيار.

حصل هذا الحدث حين كان النائبني في سامراء، إلى جوار أستاذه المجدد الشيرازي طالباً مقرباً عنده. ولا يمكن أن يمرّ هذا الحدث العظيم من دون أن يترك أثراً في شخصية النائبني، وفي تكوينه الفكري والسياسي، وأظن أن هذا الحدث لم يكن بعيداً عن خيال النائبني حين انخرط لاحقاً بصفته عالماً وفقهياً في الثورة الدستورية.

والأمر المهم الذي تجدر الإشارة إليه أمام هذا الحدث، هو ما يتّصل بعلاقة النائبني بالسيد جمال الدين الأفغاني (١٢٥٤ - ١٣١٤هـ / ١٨٣٨ - ١٨٩٧م) تعرّفاً وتأثراً. فمن المعروف عند المؤرّخين أن الأفغاني تواصل عبر الرسائل مع المجدد الشيرازي، وكان يُجرّضه بشدّة بصفته مرجعاً وزعيماً دينياً على التدخل في قضية امتياز التبغ، التي كادت تجعل إيران خاضعة للنفوذ الأجنبي، وتحكّم الشركات البريطانية.

وبشأن هذه القضية، رأى عبدالهادي الحائري «أن صلة النائبني الوثيقة بالميزا الشيرازي، تُحتّم أن يكون مُلمّاً إلى حدٍّ ما بالأفكار السياسية المطروحة آنذاك، وخصوصاً معارك السيد جمال الدين الأسد آبادي - الأفغاني - ضد استبداد ناصر الدين شاه؛ إذ تنقل لنا وثائق تلك الفترة رسائل عدّة كان الأسد آبادي قد كتبها إلى الشيرازي، يدعوه فيها للقيام ضد الدكتاتورية القاجارية ومعارضة امتياز التبغ؛ بل تصل القناعة بالبعث إلى الاعتقاد بأن الأسد آبادي قد سافر إلى سامراء والتقى بالميزا الشيرازي شخصياً»<sup>(١٠)</sup>.

ومن القضايا التي شغلت اهتمام الباحثين والمؤرّخين في سيرة النائبني خلال هذه الفترة، قضية اللقاء بالأفغاني، وهل تمّ وحصل هذا اللقاء خلال فترة إقامته بسامراء؟ وهل أن الأفغاني وصل إلى سامراء بقصد اللقاء بالميزا الشيرازي وهناك التقى به النائبني؟

أمام هذه القضية، يُمكن الإشارة إلى ثلاثة آراء كنت قد وقفتُ عليها، وهي:

الرأي الأول: ذهب إليه الباحث الإيراني عبدالهادي الحائري معتبراً أن إبداء الرأي القاطع حول إمكانية لقاء النائبني بالأفغاني تعدُّ من الأمور التي لا يُمكن الجزم بها، مع

(١٠) عبدالهادي الحائري وآخرون، محمد حسين النائبني وتأسيس الفقه السياسي، ص ١٥.

احتمال قوي أن يكون النائيني مُطلَعًا على أفكار الأفغاني في ذلك الوقت، لتوفّر مجلة العروة الوثقى في الأسواق العراقية آنذاك، ولعلاقته القوية نسبيًا بالميرزا الشيرازي<sup>(١١)</sup>.

**الرأي الثاني:** أشار إليه الباحث السعودي الدكتور توفيق السيف مستندًا إلى رواية ترى أن الميرزا علي النائيني ابن المحقّق النائيني قد أكّد أن الأفغاني جاء إلى سامراء، وخلال إقامته فيها كان ضيفًا في دارهم. نقل هذه الرواية السيد رضا حفيد المُجدّد الشيرازي نقلًا عن السيد علي الكلبايگاني في حديث له مع مجلة حوزة الإيرانية. ويُقدّر الدكتور السيف أن تكون هذه الزيارة قد تمّت في الفترة ما بين شعبان ١٣٠٨ هـ وصفر ١٣٠٩ هـ، وهي الفترة التي أمضاها الأفغاني خلال رحلته الثانية إلى العراق<sup>(١٢)</sup>.

**الرأي الثالث:** أورده الباحث العراقي عبدالكريم آل نجف مستندًا إلى رواية نُقلت عن المحقّق النائيني نفسه، أكّد فيها أن الأفغاني قدم إلى العراق أيام اندلاع ثورة التّبّاك (١٣٠٩ هـ / ١٨٩١ م)، ووصل إلى سامراء، وقصد غرفة النائيني والتقاء، وطلب منه أن يُرتّب له لقاء خاصًا مع المُجدّد الشيرازي لمدة نصف ساعة، فامتثل طلبه لكن اللقاء لم يتمّ. ذكر هذه الرواية السيد محمد الهمداني نقلًا عن أبيه الذي كان أحد تلامذة المحقّق النائيني، في حديث له مع مجلة حوزة الإيرانية<sup>(١٣)</sup>.

والقدر الثابت في هذه القضية، أن النائيني زادت معرفته بأفكار الأفغاني خلال فترة إقامته في سامراء بجوار المُجدّد الشيرازي.

وفي هذه الفترة ارتبطت سيرة النائيني العلمية بمجموعة هم من أبرز الأساتذة في المدينة آنذاك، ويأتي في مقدمتهم المُجدّد الشيرازي الذي أصبح النائيني قريبًا منه ومُقرَّبًا، وكتبه الخاص في أواخر فترة تواجده<sup>(١٤)</sup>، ومن هؤلاء الأساتذة أيضًا: السيد محمد الأصفهاني (١٢٥٣ - ١٣١٦ هـ)، والسيد إسماعيل الصدر (١٢٥٨ - ١٣٣٨ هـ)، والميرزا حسين النوري (١٢٥٤ - ١٣٢٠ هـ) إلى جانب آخرين.

(١١) عبدالمهادي الحائري وآخرون، المصدر نفسه، ص ١٥.

(١٢) توفيق السيف، ضد الاستبداد الفقه السياسي الشيعي في عصر الغيبة، مصدر سابق، ص ٢٠.

(١٣) محمد حسين النائيني، تنبيه الأمة وتنزيه الملة، ترجمة: عبدالمحسن آل نجف، الإسكندرية: مكتبة الإسكندرية، ٢٠١٢ م، ص ٣٢.

(١٤) عبدالمهادي الحائري وآخرون، محمد حسين النائيني وتأسيس الفقه السياسي، ص ١٤، نقلًا عن: آغا بزرك الطهراني، طبقات أعلام الشيعة، ج ١، ص ٥٩٣.

وبحسب هذه الوقائع وغيرها، يتكشّف أن سامراء شكّلت محطة مهمّة ومؤثّرة في تطوّر سيرة المحقّق النائيني وتقدّم تجربته الإصلاحية، وظهر ذلك متجليّاً في ثلاثة أبعاد:

**البعد الأول:** له صلة بالجانب السياسي، وتمثّل في معايشة النائيني القريبة مع حدث ثورة التّبناك التي فجّرها المُجدّد الشيرازي، وأكّدت له هذه القضية على أهمية دور العلماء والفقهاء وفاعليتهم في قضايا الأمة.

**البعد الثاني:** له صلة بالجانب الفكري، وتمثّل في تعرّف النائيني إلى الأفكار الإصلاحية في المجال العربي، ومنها أفكار الأفغاني التي تطوّرت لاحقاً وتعمّقت في محطة النجف.

**البعد الثالث:** له صلة بالجانب العلمي، وتمثّل في التحصيل العلمي، إذ قطع النائيني شوطاً كبيراً على مستوى الدرس الحوزوي.

### المحطة الثانية: كربلاء

غادر النائيني سامراء في سنة ١٣١٤هـ / ١٨٩٦م متوجّهاً إلى مدينة كربلاء جنوب العراق، برفقة السيد إسماعيل الصدر، الذي كان من أقرب أساتذته إليه بعد وفاة الميرزا الشيرازي سنة ١٣١٢هـ / ١٨٩٤م. مكث النائيني في كربلاء فترة قصيرة تُقدّر بسنة وأشهر عدّة، ثمّ غادرها سنة ١٣١٦هـ / ١٨٩٨م متوجّهاً إلى النجف.

هذا القدر من البيان هو ما تذكّره أغلب الأعمال والدراسات التي أرّخت لسيرة النائيني العلمية والسياسية، والأقرب أن هذه الفترة قد غلب عليها الطابع العلمي في سيرة النائيني، وجاءت استجابة على ما يبدو لمرافقة أستاذه السيد إسماعيل الصدر.

ومن الناحية التاريخية، لا تُعدّ هذه الفترة من الفترات المهمّة في سيرة النائيني، ولا تُقارن أبداً بما قبلها في سامراء، وما بعدها في النجف، ولم تجر فيها أحداث وقضايا مهمّة ومؤثّرة بالنسبة إليه، ولذا فهي لا تُمثّل محطة إلاّ من جهة المكان، وهي أشبه بمحطة عابرة على الطريق فصلت ما بين محطتي سامراء والنجف.

### المحطة الثالثة: النجف

مثّلت النجف الأشرف المحطة الأهم في سيرة النائيني العلمية والسياسية، وغطّت على المحطات السابقة عليها، التي كانت أشبه ما تكون بمقدّمات لهذه المحطة.

ففي النجف وجد النائيني ذاتيته العلمية، وعبر عن هذه الذاتية بأن أصبح اسماً لامعاً له منزلته في ساحة الدرس الحوزوي وهيبته، ومُتقلداً لاحقاً أعلى مراتب الزعامة الدينية.

وصل النائيني النجف وكان قد أكمل مراحل الدراسات الحوزوية، متخطياً مرحلة التحصيل العلمي بوصفه طالباً، ومتطلّعاً إلى مرحلة العطاء العلمي بوصفه أستاذاً، وهذه السمة من الملامح الفارقة بين هذه المحطة في سيرة النائيني، وباقي المحطات الأخرى السابقة عليها.

في هذه المحطة الطويلة من الناحية الزمنية، الممتدة إلى ما يزيد على ثلاثة عقود من الزمن (١٣١٦ - ١٣٥٥ هـ / ١٨٩٨ - ١٩٣٦ م)، يُمكن الكشف عن ثلاثة أطوار ميّزت تجربة النائيني، وهي:

**الطور الأول:** ارتبطت سيرة النائيني في أصفهان بشخص الشيخ محمد باقر الأصفهاني، وفي سامراء بشخص المُجدد الشيرازي، وفي كربلاء بشخص السيد إسماعيل الصدر، وفي النجف ارتبطت كذلك في هذا الطور بشخص المحقق الشيخ محمد كاظم الخراساني، الذي وصفه النائيني في كتابه «تنبيه الأمة» بالرجل العظيم الذي طالما سعى إلى نصره الدين الحنيف<sup>(١٥)</sup>.

وهذه السمة تعدُّ من الملامح المشتركة الشاخصة في محطات سيرة النائيني، لكن مع الالتفات إلى مفارقتين لهما علاقة بمحطة النجف، المفارقة الأولى: أن ارتباط النائيني بشخص المحقق الخراساني في النجف لم يكن بوصفه طالباً كما هو الحال مع السابقين في المحطات الماضية، وإنما بوصفه معاضداً ومعاوناً.

والمفارقة الثانية: أن هذا الارتباط حصل لفترة محدّدة، وتحديدًا في الطور الأول من وصول النائيني إلى النجف، لكنه بقي مستمرّاً إلى وفاة المحقق الخراساني سنة ١٣٢٩ هـ / ١٩١١ م، ممتداً إلى ما يزيد على عقد من الزمن.

حدث هذا الارتباط من النائيني، لكون أن المحقق الخراساني في وقته وبعد وفاة المُجدد الشيرازي، كان يعدُّ من أبرز أساتذة الدرس الحوزوي، وذاعت شهرته بوصفه محققاً في أصول الفقه ومُجدداً، ودانت له جميع الحوزات الدينية الإمامية بكتابه الأصولي الشهير الموسوم بعنوان: (كفاية الأصول)، الكتاب الذي تعرّف إليه، وبقي في ذاكرة

(١٥) محمد حسين النائيني، تنبيه الأمة وتنزيه الملة، مصدر سابق، ص ١٨٢.

كل من سلك هذا الدرب العلمي، باعتباره كتاباً دراسياً مُعمِّقاً ومعقّداً في أصول الفقه تُختتم به مرحلة السطوح، وهي مرحلة ما بعد المقدمات، وما قبل بحث الخارج، وذلك بحسب نظام مراحل التعليم الديني الحوزوي.

وقد تنامت هذه الشهرة للمُحقِّق الخراساني واتسعت آنذاك وتخطت حدود النجف، وامتدت إلى خارج العراق، وذكر في هذا الشأن أن حاكم النجف العثماني من آل الألوسي تلقى كتاباً من الأستاذة جاء فيه: بلغنا «أن عالماً خراسانياً ظهر في النجف وجدد معالم فن الأصول، وأنه في هذا العصر كالعضدي في زمانه، فأرسل ترجمته وأحواله بقدر ما تستطيع»<sup>(١٦)</sup>.

وبتأثير هذا الارتباط بالمُحقِّق الخراساني، لم يشرع النائبني بإعطاء الدرس حتى يُعرِّف عن نفسه، ويُعرف عند الآخرين وفي الوسط العلمي النجفي، وذلك احتراماً وتقديراً لدرس المُحقِّق الخراساني الذي قيل عنه: إنه كان يحضره المئات من العلماء والمجتهدين، فقد نقل عن السيد هبة الدين الشهرستاني (١٣٠١ - ١٣٨٦هـ / ١٨٨٤ - ١٩٦٧م) قوله: عددنا حُضار درس الشيخ، فكان في إحدى الليالي ألف وخمسة وأربعون شخصاً<sup>(١٧)</sup>.

وذكر أن النائبني لم يحضر درس المُحقِّق الخراساني لأنه تجاوز مرحلة الدرس، وعوّض عن ذلك بحضور مجلسه الخاص الذي كان يعقده في منزله، ويحضره جمع من العلماء والمجتهدين، ويجري فيه التداول والنقاش حول قضايا ومسائل علمية وعمامة.

وفي هذا الطور تطوّرت علاقة النائبني بالمُحقِّق الخراساني وتوثقت، وأصبح من الأشخاص المُقربين له، وارتبط اسمه بكل الأحداث تقريباً التي انخرط فيها المُحقِّق الخراساني، ونعني بها الأحداث السياسية الكبرى التي حدثت آنذاك في إيران والعراق، وفي مقدمتها حدث الثورة الدستورية، إذ كان المُحقِّق الخراساني من قادتها وأحد أقوى المناصرين لها، وذكر الشيخ الآغا بزرك الطهراني (١٢٩٣ - ١٣٨٩هـ / ١٨٧٦ - ١٩٦٩م) أن النائبني كان أقرب مستشاري المُحقِّق الخراساني فيما يختصُّ

(١٦) محمد كاظم الخراساني، كفاية الأصول، بيروت: مؤسسة آل البيت لإحياء التراث، ١٩٩١م، ص ١٩، نقلاً عن: مجلة العلم، العراق، العدد الثامن، السنة الثانية، أول صفر ١٣٣٠هـ، ص ٣٤١.

(١٧) محمد كاظم الخراساني، المصدر نفسه، ص ٢١.

بالثورة الدستورية<sup>(١٨)</sup>.

ونقل عبدالهادي الحائري أن بعض «المطلّعين على حياة النائيني يعتقدون أنه هو الذي كان يكتب نصوص البرقيات والبيانات العامّة، التي كان يُصدرها الخراساني والطهراني - الشيخ حسين خليل الطهراني - والمازندراني - الشيخ عبدالله المازندراني - حول الثورة الدستورية. وقد اختير النائيني لأداء هذه المهّمات لأنه كان عالماً بالتاريخ وبالتيارات الفكرية في عصره»<sup>(١٩)</sup>.

**الطور الثاني:** بدأ هذا الطور في سيرة النائيني في النجف، بعد وفاة المحقّق الخراساني سنة ١٣٢٩ هـ / ١٩١١ م، الذي تُوفي فجأة في بيته، قبل يوم واحد من عزمه على الذهاب إلى بلده إيران قاصداً نصره الشعب ومقاومة الاحتلال الأجنبي.

وبشأن هذا الحدث رأى عبدالهادي الحائري أن سبب موت الخراساني المفاجئ بقي غامضاً، وفي اعتقاد بعض المطلّعين - كالسيد هبة الدين الشهرستاني - أنه قد تُوفي إثر أزمة قلبية أُصيب بها بعد الهجوم العسكري الأجنبي الروسي والإنجليزي على إيران. ويُعبّ الحائري على ذلك قائلاً: لكن تقارير الموظفين الإنجليز في بغداد تُشير إلى أن جهات مختلفة كانت متهمّة بقتله<sup>(٢٠)</sup>.

ومع أن النائيني في هذا الطور أخذ يتّجه نحو الدرس والبحث والتحقيق، وبدأ يتقدّم خطوات نحو الزعامة الدينية، مُقلّصاً من نشاطه السياسي، وكاد يتخلّى عنه وينسحب منه كلياً، إلا أنه عاد وجدّد من نشاطه السياسي، مرّكزاً على الشأن العراقي، متّجهاً نحو مقاومة النفوذ الخارجي والتدخل الأجنبي، ودفاعاً عن استقلال العراق.

واستمر هذا الطور في سيرة النائيني إلى سنة ١٣٤١ هـ / ١٩٢٣ م، فقد أُبعد مع عدد قليل من العلماء الكبار إلى إيران، وأُتجه هو ورفاقه إلى مدينة قم، وكانوا في ضيافة زعيم ومؤسس الحوزة العلمية هناك الشيخ عبدالكريم الحائري.

**الطور الثالث:** يُورّخ لهذا الطور بعد عودة النائيني إلى العراق سنة ١٩٢٤ م، وفيه اتّجه النائيني إلى الانقطاع عن الشأن السياسي، والانصراف الكلي نحو الدرس والبحث

(١٨) عبدالهادي الحائري وآخرون، محمد حسين النائيني وتأسيس الفقه السياسي، ص ١٦.

(١٩) عبدالهادي الحائري وآخرون، المصدر نفسه، ص ١٦.

(٢٠) عبدالهادي الحائري وآخرون، المصدر نفسه، ص ٢٥.

والتحقيق، والانشغال بلوازم الرّعاة الدينية ومتطلباتها.

في هذا الطور حقّق النائيبي تقدّمًا كبيرًا على مستوى البحث الحوزوي الذي اشتهر به كثيرًا، وقد ميّز الشيخ آغا بزرك الطهراني بحثه قائلاً: «وكان لبحثه ميزة خاصّة لدقّة مسلكه، وغموض تحقيقاته، فلا يحضره إلاّ ذوو الكفاءة من أهل النظر، ولا مجال فيه للناشئة والمتوسّطين لقصورهم عن الاستفادة منه»<sup>(٢١)</sup>.

وأسهّم النائيبي في هذا الطور في تكوين جيل من العلماء الكبار الذين مثّلوا لاحقًا امتدادًا لمدرسته العلمية، وكان لهم دور في إنعاش آرائه ونظرياته في البحث الحوزوي، وفي إكسابها تألقًا وهيبةً، وإعطائها حيوية ودينامية.

ومن أبرز هؤلاء العلماء الكبار: السيد محسن الحكيم الذي أصبح مرجعًا دينيًا كبيرًا في عصره، والسيد أبو القاسم الخوئي الذي أصبح كذلك مرجعًا كبيرًا في عصره، والسيد محمد حسين الطباطبائي صاحب التفسير الشهير (الميزان في تفسير القرآن)، والشيخ محمد علي الكاظمي، والشيخ موسى الخوانساري، والسيد جمال الدين الغلبايگاني، والسيد محمود الشاهرودي، والشيخ حسين الحلي، إلى جانب آخرين.

أما على مستوى التأليف، فإن جميع أعمال المحقّق النائيبي تتّصل ببحثه الحوزوي، وتتمحور في مجالي الفقه وأصول الفقه، وهي على أربعة أقسام: تأليفات، وتعليقات، وإيجابات، وتقريرات، والمعروف منها: رسالة في اللباس المشكوك، رسالة في أحكام الخلل في الصلاة، رسالة في نفي الضرر، رسالة في التعبّدي والتوصّلي، رسالة لعمل المقلّدين، تعليقة على العروة الوثقى، أجوبة مسائل المستفتين جمعها بعض تلامذته، فوائد الأصول تقريرات بحثه في أصول الفقه من إعداد الشيخ محمد علي الكاظمي يقع في أربعة مجلدات، أجود التقريرات تقريرات بحثه الأصولي من إعداد السيد أبو القاسم الخوئي ويقع في مجلدين، تنبيه الأمة وتنزيه الملة.

أمام هذه الأعمال يُمكن تسجيل أربع ملاحظات عامّة هي:

أولاً: إن المحقّق النائيبي مع أنه أمضى عمره في الحوزات العلمية، وكان وثيق الصّلة بالعلم في كل مراحل حياته، إلاّ أنه لم يكن غزير الإنتاج، ولم ينشغل كثيرًا بالتأليف بقدر انشغاله بالدرس والبحث.

(٢١) آغا بزرك الطهراني، نقباء البشر، ج ٢، ص ٥٩٥.

ثانياً: الأقرب أن جميع هذه الأعمال ظهرت في محطة النجف باعتبارها الأطول زمناً، وكونها المحطة التي بدأ فيها المحقق النائيني العطاء العلمي درساً وبحثاً وتحقيقاً.

ثالثاً: إن من بين الأقسام الأربعة لأعمال النائيني، تعدُّ التقارير الأصولية هي الأكثر شهرة وتداولاً في ساحة البحث الحوزوي، وتحديدًا تقارير السيد الخوئي والشيخ الكاظمي.

رابعاً: يعدُّ كتاب «تنبيه الأمة» العمل الوحيد للنائيني الذي انفرد عن جميع الأعمال الأخرى، من جهة الابتعاد عن المجال العلمي الخاص والاتّصال بالمجال العام.

### - ٣ -

#### تنبيه الأمة

كل من تعرّف إلى كتاب: (تنبيه الأمة وتنزيه المِلَّة) أدرك أهميته التاريخية، وقيّمته الفكرية، ليس في وقته فحسب مع نهاية العقد الأول من القرن العشرين، وإنما في جميع الأزمنة المتقدمة. فقد بقي هذا الكتاب محتفظاً بهذه الأهمية وبصورة ممتدة، اكتسبها وحافظ عليها نتيجة تعاضد ثلاثة عناصر هي: أهمية المؤلف من جهة، وأهمية الحدث الذي اتّصل به الكتاب من جهة ثانية، ومن جهة ثالثة أهمية الأطروحة التي دافع عنها الكتاب.

ونلمس تعاضد هذه العناصر الثلاثة، في بيان أشار إليه الدكتور حميد عنایت قائلاً: إن «محمد حسين النائيني عالم الشيعة العظيم في عهد الثورة الدستورية، وكاتب الرسالة الوحيدة المنظمة والمعروفة في الدفاع عن الديمقراطية البرلمانية»<sup>(٢٢)</sup>.

وتأكيداً لهذه الأهمية المركّبة، اعتبر عبدالهادي الحائري أن هذا الكتاب احتلَّ «مكانته باعتباره أحسن الكتب المعروفة التي كتبها أحد مجتهدي الشيعة حول الحركة الدستورية، وجذب إليه أنظار فئات مختلفة من ذوي الاختصاص... وصار الكتاب الوحيد من نوعه الذي ظلَّ إلى الآن متداولاً يرجع إليه القراء ويستفيدون منه، كما أصبح يُشار إليه باعتباره مصدرًا مهمًّا وغنيًّا للبحث في قضية التوفيق بين فكرة الدولة الدستورية والدولة الإسلامية»<sup>(٢٣)</sup>.

(٢٢) حميد عنایت، الفكر السياسي الإسلامي المعاصر، مصدر سابق، ص ٢٦٦.

(٢٣) عبدالهادي الحائري وآخرون، محمد حسين النائيني وتأسيس الفقه السياسي، ص ١٠٤-١٠٦.

وقد تواترت أهمية هذا الكتاب وامتدّت إلى المجال العربي، فقد عدّه الباحث المصري المختص في شؤون الأدب الفارسي الدكتور إبراهيم الدسوقي شتا (١٩٤٣ - ١٩٩٨م) من المؤلفات العظيمة في الفكر السياسي الشيعي المعاصر<sup>(٢٤)</sup>، واعتبره الكاتب المصري فهمي هويدي أنه مثل وثيقة نادرة تُعبّر عن النظرية السياسية الشيعية<sup>(٢٥)</sup>، ووجد فيه الباحث السوري الدكتور محمد جمال باروت أنه يُمثّل وثيقة نادرة وراقية وبالغة التطوّر، تكشف عن مدى نضج الخطاب الإصلاحية الإسلامي في المجال الشيعي<sup>(٢٦)</sup>. ومن القضايا المهمة التي تستوقف الاهتمام في الكتاب، وتُمثّل جوهر بنيته، ولُبّ أطروحته، القضايا الآتية:

### أولاً: الفكرة الدستورية

جاء كتاب المحقّق النائي ولفت الانتباه بشدّة إلى أطروحة الدولة الدستورية، التي تعني تقييد الحكم بالدستور لتحصيل الشرعية، ورفع الظلم، وترقية المجتمع، وسلب المشروعية عن الحكم المطلق. وقد اعتبر النائي هذا الأمر من أظهر ضروريات الدين الإسلامي، وحسب قوله: «إنّ تحديد السُلطة وتقييدها لئلا تؤول إلى الاستبداد والفهر، هو من أظهر ضروريات الدين الإسلامي، بل جميع الشرائع والأديان»<sup>(٢٧)</sup>.

ومع أن الدستورية لم تكن فكرة جديدة أو مبتكرة من النائي، لكن الجديد فيها أنه نظر إليها من منظور مختلف، ليس من المنظور السياسي أو القانوني السائد في حقل الدراسات السياسية والقانونية، وإنما من المنظور الشرعي السائد في حقل الدراسات الفقهية والأصولية، وبذل جهداً في تععيد هذه الفكرة الدستورية، مستنداً إلى القواعد والأصول والأدلة الشرعية والعقلية، ما جعلها فكرة متميّزة عن غيرها. ولعلها من هذه الجهة تعدّ أول محاولة حديثة في التنظير للمسألة الدستورية من منظور فقهي وأصولي، وما زالت إلى اليوم متميّزة بهذه الصفة.

(٢٤) علي شريعتي، العودة إلى الذات، ترجمة: إبراهيم الدسوقي شتا، الإسكندرية: مكتبة الإسكندرية، ٢٠١١م، ص ٤٢٠.

(٢٥) فهمي هويدي، إيران من الداخل، القاهرة: مركز الأهرام، ص ٦٧.

(٢٦) محمد جمال باروت، الكواكبي والنائي جوانب غير مكتشفة، بيروت: صحيفة المستقبل، نوافذ ملحق أسبوعي، الأحد ٥ مايو ٢٠٠٢م، ص ٨.

(٢٧) محمد حسين النائي، تنبيه الأمة وتنزيه الملة، ص ١٣٣.

وقد تضمّنت هذه الأطروحة من جهةٍ اعترافاً بفكرة الدولة ودفاعاً عنها، وتمسُّكاً بها، واعترافاً من جهةٍ أخرى بفكرة الدستور، ودفاعاً عنها، وتمسُّكاً بها، جامعة بين فكرة الدولة وفكرة الدستور.

وبحسب هذه الأطروحة أن لا صلاح للدولة ولا شرعية لها إلاً بالدستور وتقييد نظام الحكم، لئلاّ يؤوّل إلى الظلم والاستبداد. وعلى هذا الأساس فهي أطروحة إصلاحية تستهدف إصلاح الدولة القائمة من خلال الدستور، ولا تستهدف الإطاحة بالدولة أو إسقاطها أو الانقلاب عليها.

وفي هذا النطاق، جرى نقاش جاد بين الكتّاب والباحثين بدأ في ساحة الإيرانيين وامتدَّ إلى ساحة الباحثين العرب، تحدّد محوره في التساؤل الآتي: كيف توصّل النائيني إلى فكرة الدستورية؟ ولماذا آمن بها بهذا المستوى الفقهي والشرعي، بالشكل الذي جعله في عصره يظهر وكأنه أهمُّ منظرٍ إصلاحي لهذه الفكرة؟

أمام هذه القضية تفسيراً وتحليلاً، يمكن الإشارة إلى الآراء الآتية:

**الرأي الأول:** حين توقّف السيد محمود الطالقاني أمام هذه القضية، رأى أن فكرة الحكم الدستوري -المشروطة- لم تبلور في بلد إسلامي، بل وفدت علينا من الخارج، فوجدها علماء الإسلام مفيدة، فتنبّوها وتقدّموا الصفوف الداعية إلى إقامتها، وأصدر بعضهم فتوى بوجوب تأييدها، كما تقدّم آخرون صفوف الجهاد من أجلها<sup>(٢٨)</sup>.

وتتمّة لهذا الرأي من جهة أن هذه الفكرة وافدة من الخارج، أشار الباحث العراقي الدكتور علي الوردی (١٩١٣ - ١٩٩٥م) مؤيداً ذلك قائلاً: «شهدت بدايات القرن الرابع عشر الهجري حركة المطالبة بالدستور، وسُمّيت هذه الحركة بالمشروطة لأن القائمين بها اعتبروا مواد الدستور بمثابة الشروط التي يجب أن يتقيّد بها الملك في حكم رعيته، وهذه فكرة مستمدة من نظرية العقد الاجتماعي التي شاعت في أوروبا بعد قيام الثورة الفرنسية، ومنها جاءت إلى تركيا وإيران»<sup>(٢٩)</sup>.

**الرأي الثاني:** أشار إليه عبدالمهدي الحائري مُقدِّراً أن النائيني في فهمه لنظرية

(٢٨) توفيق السيف، ضد الاستبداد...، ص ٢٢٠.

(٢٩) علي الوردی، المشروطة الإيرانية وأثرها في العراق، مجلة الموسم، السنة الثانية، العدد الخامس، ١٩٩٠م، ص ٥٠.

الحركة الدستورية كان متأثرًا بالمفكرين والمُجدِّدين في العالم الإسلامي، مستندًا في هذا الرأي إلى كون أن النائيني كان يعيش في أحد البلدان العربية، فمن الطبيعي في نظره أن يكون مطلعًا على الجرائد والمجلات العربية، مثل مجلتي الهلال والمنار اللتين كانتا تنشران بين الحين والآخر في تلك الفترة مقالات حول المبادئ الدستورية، وعن الحكومات الدستورية القائمة آنذاك، وانعكس هذا التأثير واضحًا على أسلوب النائيني من خلال استخدامه المصطلحات السياسية العربية.

وتأكيدًا لهذا الرأي يضيف الحائري قائلاً: «في تلك الفترة كانت الأفكار السياسية لأنصار التجديد من العرب، والترجمات العربية لبعض الكتب الأوروبية في مجال التاريخ والقانون والجغرافيا والفلسفة والمنطق والاجتماع والسياسة، في متناول قُرَّاء اللغة العربية. ومن أمثلة ذلك ما تحتويه كتب الطهطاوي من معلومات عن المفاهيم السياسية الجديدة، وبحوث عن المنظمات السياسية الفرنسية التي كان قد اطلع عليها من قرب، كما أن كتابًا مثل: أحمد فارس الشدياق، وفرانسيس مراث، ومحمد بيرم، وخير الدين باشا، كانوا قد أشبعوا مثل هذه الموضوعات بحثًا وتنقيبًا من خلال دخولهم ميدان الصحافة العربية»<sup>(٣٠)</sup>.

**الرأي الثالث:** أشار إليه الباحث اللبناني الدكتور وجيه كوثراني ناظرًا إلى أن النائيني في أطروحته كان يترجم حالة إسلامية إصلاحية شملت العالم الإسلامي برمته آنذاك<sup>(٣١)</sup>.

وتناغمًا مع هذا الرأي وتفصيلًا له، رأى الدكتور رضوان السيد «أنه في مطلع القرن العشرين، بل ومنذ منتصف القرن التاسع عشر لم تخلُ كتابات ونشاطات النُخب الإسلامية في سائر أقطار العالم الإسلامي من أفكار الدستور والقانون والإصلاح والتنظيمات والدولة، وإن اختلفت الأولويات حسب ظروف كل بلد أو دولة. ويكفي في هذا المجال أن تذكر مصر والدولة العثمانية وتونس والهند وبلاد الشام. أما إيران فقد انشغلت نُخبها في الربع الأخير من القرن التاسع عشر على التوالي بأفكار الدولة الوطنية القوية، والخلاص من النفوذ الأجنبي، والإدارة المنتظمة والنظيفة، والحكم الدستوري أو

(٣٠) عبدالمهدي الحائري وآخرون، محمد حسين النائيني وتأسيس الفقه السياسي، ص ١١٤.

(٣١) وجيه كوثراني، الفقيه والسلطان جدلية الدين والسياسة في إيران الصفوية والقاجارية والدولة العثمانية، بيروت: دار الطليعة، ٢٠٠١م، ص ١٤٤.

الديمقراطية البرلمانية، وتبيّن لهذه النُخب أن الدولة الوطنية القويّة، والخلاص من النفوذ الأجنبي لا يمكن تحقيقهما، أو الوصول إليهما إلاّ بالحكم الدستوري والبرلمان<sup>(٣٢)</sup>.

وما يخلص إليه الدكتور السيد، أن الإيرانيين الذين قاموا بأول ثورة في آسيا عام ١٩٠٦م من أجل الدستور، مسكونون بالدستور فكرةً وتطبيقاً، ولا يتصوِّرون إمكان العيش الوطني بدون دستور<sup>(٣٣)</sup>.

ومن الواضح أن هذه الآراء الثلاثة تكمل بعضها بعضاً، وتتساند وتتعاقد، وتكوّن في مجموعها تفسيراً يمكن الركون إليه، والتسليم به تفسيراً وتحليلاً لعلاقة النائيني بالفكرة الدستورية.

وما ينبغي الالتفات إليه أن النائيني حتى لو قلنا: إنه كان متأثراً في فهمه للفكرة الدستورية بالمفكرين والمجدّدين العرب والمسلمين، أو مترجماً لحالة إسلامية شملت العالم الإسلامي، إلاّ أنه لم يكن بالتأكيد مُقلِّداً في طرحه أو تابعاً، وإنما كان مُجدِّداً، وأحدث تجديداً مهماً خصوصاً من الناحيتين الكلامية والأصولية، بشكل يمكن اعتباره أنه مثل محطة مهمّة في تاريخ تطوّر فكرة الدستورية في ساحة الفكر الإسلامي الحديث والمعاصر.

ومن هذه الجهة، وجد الدكتور وجيه كوثراني أن النائيني كان مُعبِّراً عمّا أسماه المدرسة الإسلامية الجديدة التي قدّمت تعبيراً فقهياً وكلامياً وأصولياً، أجابت فيه على من يدّعي أن الدستور بدعة، والانتخاب خروج<sup>(٣٤)</sup>.

### ثانياً: مفهوم الأمة وحق المشاركة السياسية

حضر مفهوم الأمة في كتاب المحقّق النائيني وجاء مكثّفاً وبلغاً، وعُدّت هذه سمة بارزة ميّزت الكتاب، وظهرت متجلّية في عنوانه البديع (تنبية الأمة..)، العنوان الذي جعل الكتاب يُذكر بمفهوم الأمة قبل أي شيء آخر، ويُعرّف عن نفسه بهذا المفهوم ذي البلاغة العالية.

(٣٢) رضوان السيد، سياسيات الإسلام المعاصر مراجعات ومتابعات، بيروت: دار الكتاب العربي، ١٩٩٧م، ص ١١٣.

(٣٣) رضوان السيد، المصدر نفسه، ص ١١٣.

(٣٤) وجيه كوثراني، الفقيه والسلطان...، مصدر سابق، ص ١٤٥.

ومن هذه الجهة، ينتسب الكتاب إلى الأدب السياسي الذي يُعَلَى من شأن مفهوم الأمة، وتتأكد أهمية هذا المفهوم وتتعاظم الحاجة إليه، بعدما توارثنا ولزمن طويل ما عُرف بأدب الأحكام السلطانية الذي أعلى من شأن السلطان، وضحّم مكانته، وجعله في منزلة الأصل، وغَيَّب في المقابل مفهوم الأمة، الوضع الذي أحدث خللاً بنيويًا في توازن العلاقة بين السلطان والأمة، بقي ساريًا إلى اليوم.

وأراد النائبني من الكتاب أن يكون خطابًا إلى الأمة على صورة تنبيه، يُنبّه الأمة إلى ضروريات الشريعة، ويقصد بها الضروريات التي تتصل بالأمة ومفهوم الأمة، وتتعلّق بالنظام السياسي والسلطة السياسية في الأمة، معتبرًا أن تحديد السلطة وتقييدها لئلا تؤول إلى الاستبداد والقهر، هو من أظهر ضروريات الدين الإسلامي.

وحين بحث في الفصل الأول عن حقيقة السلطة المزعومة في الدين الإسلامي، خلص في نهاية الفصل إلى حقيقة قرّرها النائبني قائلاً: «وعلى هذا الأساس فإن السلطة الإسلامية لا بد وأن تتحدّد بعدم الاستئثار والاستبداد كحد أدنى، مع غصّ الطرف عن أهلية المتصدّي وما يلزمه من العصمة وغيرها من الأمور التي يختصُّ بها مذهبنا، فإن هذا هو القدر المتيقن بين الفريقين والمتفق عليه من قبل الأمة، ولا ريب أنه من ضروريات الدين الإسلامي»<sup>(٣٥)</sup>.

ومن صور التعبير عن مفهوم الأمة، ما يراه النائبني من أن حفظ شرف استقلال الأمة، آية أمة، لا يتحقق إلا إذا كان نظام الحكم منتزِع من الأمة، وحسب قوله: «لا يمكن حفظ شرف استقلال آية أمة أو قومية، وحفظ خصائصها الدينية والوطنية، إلا إذا كان النظام الحاكم فيها منتزِعًا منها، وكانت الإمارة عليها من نوعها، وإلا ذهب ناموسهم الأعظم، وشرف استقلالهم وقوميتهم هباءً منثورًا، وإن بلغوا أعلى درجات الثروة والقوة، ونالوا ما نالوا من التقدم والرقي»<sup>(٣٦)</sup>.

وعندما نظر النائبني في سلوك السلطات، حدّد هذه السلطات وأقسامها ناظرًا لها من جهة علاقتها بالأمة، وهي عنده على نحوين لا ثالث لهما:

**الأول:** السلطة المستبدة، ويُسمّي النائبني صاحب هذا النوع من السلطة بتسميات

(٣٥) محمد حسين النائبني، تنبيه الأمة وتنزيه الملة، ص ١٣٥.

(٣٦) محمد حسين النائبني، المصدر نفسه، ص ٩٩.

دالة على صفة الاستبداد، منها: الحاكم المطلق، والحاكم بأمره، ومالك الرقاب، والظالم والقهار وأمثال ذلك، والأمة المبتلاة بهذا الأسر والقهر والذلة سآها: أسيرة وذليلة ومستترقة.

وهذا النوع من السُّلطة له - في نظر النائيني - درجات تتفاوت تبعاً لطغيان السلاطين من جهة، وإدراك الأمة لموقفها من جهة ثانية، وتبعاً كذلك لدرجة التوحيد عند الأمة ومدى استعدادها لإشراك السلاطين مع الله في فاعلية ما يشاء، والحاكمة بما يريد، وعدم المسؤولية عمّا يفعل.

وأساس هذا النوع من السلطنة، مبني - في تصوّر النائيني - «على الاستعداد، واسترقاق الأمة، وفرض التحكّم والأهواء عليها، وعدم مشاركتها، فضلاً عن مساواتها للسلطان، ويتفرّع على ذلك عدم مسؤولية السلطان عمّا يقوم به»<sup>(٣٧)</sup>.

ورأى النائيني أن هذا الوضع يستمد أصله من جهل الأمة بوظائف السلطنة، وعدم درايتها بحقوقها الشرعية المشتركة، وقوام هذا الحال عدم وجود محاسبة السلطان في البين، وعدم تحميله المسؤولية عندما يرتكب الأعمال المنافية لموقعه المسؤول في الأمة.

الثاني: السُّلطة العادلة، وعدّد لها النائيني تسميات منها: السُّلطة المقيّدة والمشروطة والمسؤولية والدستورية، وسمّى صاحب هذا النوع من السُّلطة بتسميات منها: الحافظ والحارس والقائم بالقسط والمسؤول والعاقل، وأطلق على الأمة المنتعّمة بهذه السُّلطة بتسميات منها: الأمة المحتسبة والأبيّة والحرّة والحية.

وأساس هذا النوع من السلطنة مبني - في تصوّر النائيني - «على أصل تحرير الأمة من هذه العبودية، ومشاركة أفراد الأمة، ومساواتها مع شخص الوالي في جميع الشؤون، ويتفرّع عن ذلك مسؤولية الوالي عمّا يقوم به»<sup>(٣٨)</sup>.

وما يؤكّد عليه النائيني أن وجود السلطان العادل لا يُعني عن مشاركة الأمة في السُّلطة، ومساواتها مع السلطان، وإطلاق حرية الأمة في إبداء الرأي أمامه، والاعتراض عليه.

(٣٧) محمد حسين النائيني، المصدر نفسه، ص ١١٢.

(٣٨) محمد حسين النائيني، المصدر نفسه، ص ١١٢.

### ثالثاً: خطاب التمدن والتقدم والرقي

وردت في كتاب التنبيه وتواترت كلمات: (التمدن والمدنية والتقدم والرقي والعدالة والتخلف والانحطاط)، إلى جانب عبارات: (عصر التمدن والسعادة، عصر التنوير واليقظة، رواد التقدم، دفع المجتمع على طريق التقدم).

وكشف الكتاب من هذه الجهة، أن النائيني كان متنبهاً لهذه المفاهيم، ومتبصراً بها، ومدركاً لحقائق العصر، وملتفتاً إلى أدب النهضة الحديث، مع أنه في قلب المؤسسة الدينية، ومع شدة استغراقه في الدراسات الفقهية والأصولية المعمقة التي تتطلب في العادة متابعة طويلة، وجهداً ذهنياً كبيراً.

وما جعلنا نتوقف عند هذه المفاهيم، ونسلط الضوء عليها، كون أن الكتاب لفت الانتباه إليها ابتداء من المقدمة، واستمر في التذكير بها إلى الخاتمة، دالاً على شدة سريان هذه المفاهيم في خطاب الكتاب وروحه، وأنها ليست مجرد كلمات عابرة، أو إشارات عفوية تفتقد إلى حسّ التبصر وقوة المعنى.

وإذا كانت المقدمات في العادة تشرح الرؤية العامة للكتاب وفلسفته وحكمته وأطروحته، فإن النائيني وضع مقدمة لكتابه جعل من فكرة التمدن محوراً لها، كاشفاً عنها ومقارناً بين حال الأمم الأوروبية حين كانت بعيدة عن العلم والمدنية وكيف تقدمت لاحقاً، ويبيّن تفهقر حال المسلمين، ومدافعاً عن الإسلام أمام الذين سلبوا منه سمات التمدن والرقي.

وقد اعتبر النائيني في عصره أن السير التراجعي في الأمة وصل إلى نقطته الأخيرة، مصرحاً بانقضاء عهد الذل والخضوع، مُرجعاً الفضل في ذلك إلى الدور الذي لعبه الزعماء الدينيون في الأمة. والأقرب أن هذا الانطباع قد تغير عند أو تلاشى بعد فشل تجربة الثورة الدستورية وانكسارها في بلده.

وحين نظرت في الكتاب وجدت أن أول ما يلفت الانتباه له هي مقدمته التي سرت فيها روح التمدن، وهي أشبه ما تكون بمقدمة في التمدن، أو خطاب في التمدن، فقد افتتحها النائيني في أسطرها الأولى قائلاً: إن «المطلعين على تاريخ العالم يعلمون بأن الأمم المسيحية والأوروبية، لم يكن لها قبل الحروب الصليبية أي نصيب من العلم

والمدينة والنظم السياسية»<sup>(٣٩)</sup>.

وهذا الحال - في نظر النائيني - يرجع إلى أحد أمرين: إما أن الشرائع التي آمن بها الأوروبيون لم تكن تنطوي على ذلك، أو أنهم حرّفوا تلك الشرائع والكتب. والذي غير مجرى التفكير الأوروبي - في تقدير النائيني - هو حدث الحروب الصليبية التي وصفها بالواقعة العظيمة، وذلك حين عزوا انكسارهم إلى تخلفهم، ومن ثم جعلوا هذا المرض نصب أعينهم وأهم أهدافهم، وانطلقوا نحوه بشوق وحنين، فأخذوا الأصول الإسلامية في حقل التمدن والسياسة.

وتتمّة لهذا الرأي، رأى النائيني أن حسن ممارسة الأوروبيين لهذه المبادئ والأصول، وجودة استنباطهم واستخراجهم لها، هو الذي أوصلهم إلى ما وصلوا إليه، وفي المقابل فإن السير القهقري للمسلمين، ووقوعهم تحت نير الاستعباد المذل، وتحولهم إلى أسرى بأيدي طواغيت الأمة، هو الذي آل بحال الأمة إلى ما وصلت إليه.

ويضيف النائيني شارحاً رأيه قائلاً: إن بتأثير هذه الوضعيات نسي المسلمون تلك المبادئ، وأخذوا يظنون أن تمكين النفوس لتلك العبودية، وذلك الاسترقاق هو من وحي الإسلام، واستنتجوا أن هذا الدين ينفي التمدن والعدالة اللذين يمثّلان أساس الرقي، وحسبوا أن الإسلام يخالف العقل، وأنه أساس الانحطاط والتخلف، وهذا ما يريد النائيني دحضه ونفيه عن الإسلام، والبرهنة على خلافة<sup>(٤٠)</sup>.

ومن الواضح أن هذه الرؤية الحضارية للدين ليست جديدة، لكن الجديد فيها أنها تأتي من فقيه في منزلة النائيني الذي عُرف بالتحقيق والتدقيق الفقهي والأصولي، متخذاً من هذه الرؤية إطاراً وأساساً لمعالجة الاستبداد الذي جلب الانحطاط في الأمة، وحسب قوله: فعامل الانحطاط يعود إلى خلود المسلمين إلى ذلّ الأسر والاستعباد، ورزوحهم تحت نير حكم الاستبداد<sup>(٤١)</sup>.

#### رابعاً: الحرية والمساواة

قدّم النائيني في كتابه التنبيه خطاباً مفعماً بالدفاع عن مبادئ الحرية والمساواة

(٣٩) محمد حسين النائيني، المصدر نفسه، ص ٩٣.

(٤٠) محمد حسين النائيني، المصدر نفسه، ص ٩٣-٩٤.

(٤١) محمد حسين النائيني، المصدر نفسه، ص ٤٢.

والتحرُّر من القهر والاستعباد والاستبداد، وهذه سمة تُذكر للكتاب، وترفع من شأنه، وتحفظ قيمته، وتُكسبه فضيلة، وتؤكد حاجة العودة إليه. ومن هذه الجهة ينتمي الكتاب كذلك إلى أدب الحرية والدفاع عن المساواة.

ومع أهمية حديث النائيني عن أصلي الحرية والمساواة وقيمه العالية، إلا أنه جاء متناثرًا بين ثنايا الكتاب ومُتفرِّقًا بين فصوله، ولم يكن منحصراً في باب أو متعيناً في فصل خاص بهما.

وكشفًا عن هذه النصوص وبيئاً لها يمكن ضبطها وتحديدتها في النقاط الآتية:

أولاً: تحدّث النائيني عن الحرية معناها ومقامها قائلاً: الحرية «تعني تحرير الأمة من ربقة الجائرين، وهي من أعظم المواهب الإلهية على هذا الإنسان البائس...، وكان استنقاذها من أهم مقاصد الأنبياء والأوصياء وقادة الشعوب»<sup>(٤٢)</sup>.

ثانياً: عن منزلة الحرية والمساواة في حياة الأمة تحدّث النائيني قائلاً: «إن رأس مال سعادة الأمة وحياتها، وأساس محدودية السُّلطة والمسؤولية المقدمة لها، وحفظ حقوق الشعب، كل ذلك ينتهي لهذين الأصلين الحرية والمساواة»<sup>(٤٣)</sup>.

ثالثاً: عن أثر الحرية والمساواة في رُقي الأمة وانكسارها تحدّث النائيني قائلاً: «إن السبب الرئيسي لرُقي الإسلام وتقدمه في الصدر الأول بتلك السرعة المدهشة، وفي أقل من نصف قرن، يكمن في كون الحكومة الإسلامية حكومة عادلة تعمل بمبدأ الشورى، وترفع شعار الحرية، وتُسوي بين آحاد المسلمين وبين الخلفاء وبطانتهم في العطاء والقانون، كما أن اختفاء هذه الصفات اليوم يُعدُّ السبب الرئيسي لانكسار المسلمين وتفوق الشعوب المسيحية عليهم»<sup>(٤٤)</sup>.

رابعاً: إن الحرية والمساواة هما الأساس في شرعية السُّلطة، هذا ما أكَّده النائيني قائلاً: «إن أساس السُّلطة سواء كانت شرعية أم غير شرعية - أي مغتصبة - فيما يختصُّ بالعدالة والولاية يستند إلى مبدأي الحرية والمساواة... فقد تبين لك أن حقيقة الاستبداد الذي تنتهجه الدولة الغاصبة هي اغتصاب الحرية، وأما الدستورية - المشروطية - فهي

(٤٢) محمد حسين النائيني، المصدر نفسه، ص ١٢٥.

(٤٣) محمد حسين النائيني، المصدر نفسه، ص ١٢٧.

(٤٤) محمد حسين النائيني، المصدر نفسه، ص ١٤٢.

تعني استرداد الحرية من الغاصبين»<sup>(٤٥)</sup>.

خامساً: دفاعاً عن الحرية ورداً على تزييف حقيقتها أشار النائيني قائلاً: «عمد عبدة الظلمة على صرف الشعب عن إدراك حقيقة تلك الموهبة الكبيرة - يقصد الحرية - والترويج لفكرة زائفة مفادها أن هذه الموهبة الإلهية هي من آداب ونزعات الشعوب المسيحية ومستوحاة من ديانتهم، وبذا فقد ألصقوها بالمسيحيين لتشويهها»<sup>(٤٦)</sup>.

سادساً: عن الوعي بالحرية والنضال من أجلها ذكر النائيني قائلاً: «إن كل ذي عقل يُدرك جيداً أن الشعوب بأجمعها، خصوصاً أتباع الديانة المسيحية على اتساع مشاربها وتعددتها، بعد أن وعت هذا الأصل - يقصد الحرية - الذي هو أساس السعادة، أعلنت الحرب ضد الغاصبين، وعانت من الويلات والمصائب أكثر مما عانىنا نحن، وبذلت أضعاف ما بذلنا من الأموال والأنفس في سبيل الحصول على رأس مال حياتهم الوطنية، وقد حصلوا في النهاية على هذا الرأس مال العظيم»<sup>(٤٧)</sup>.

سابعاً: إن الحرية والمساواة هما غاية البطولات وتأكيداً لهذا المعنى وبيئاً له أوضح النائيني قائلاً: «إن الغاية من البطولات التي أبدتها العقلاء والعلماء والغيورون على هذا الوطن، بطبقاتهم من العلماء والأخيار والتجار هي لاستنقاذ الحرية والمساواة، لا لإرسال نسائهم إلى السوق بلا حجاب، ولا للتواصل مع اليهود، ولا للتسوية بين أمثال البالغ وغير البالغ في مجال التكليف، ولا لبسط يد الفسقة وأهل البدع في الجهر بالمنكرات وترويج أسباب الكفر. فائمة المذهب ورؤساؤه لا يأمرون إلا بما يحفظ بيضة الإسلام، ويصون البلاد الإسلامية، ويصرحون بأن مخالفة هذه الأحكام هي بمثابة إعلان الحرب على صاحب العصر والزمان عليه السلام»<sup>(٤٨)</sup>.

ثامناً: وعن مبدأ المساواة وشرفه بين النائيني قائلاً: «إن مبدأ المساواة هو من أشرف المبادئ والقوانين التي تنادي بها السياسة الإسلامية، وهو أسس العدالة وروح القانون... ويؤدّي دوراً أساسياً في سعادة الأمة»<sup>(٤٩)</sup>.

(٤٥) محمد حسين النائيني، المصدر نفسه، ص ١٥٧-١٦٠.

(٤٦) محمد حسين النائيني، المصدر نفسه، ص ١٥٩.

(٤٧) محمد حسين النائيني، المصدر نفسه، ص ١٦١.

(٤٨) محمد حسين النائيني، المصدر نفسه، ص ١٢٨.

(٤٩) محمد حسين النائيني، المصدر نفسه، ص ١٦٤.

تاسعاً: وعن المقصود من المساواة أفصح النائيني قائلاً: «المقصود من المساواة هو تطبيق الأحكام المترتبة على كل العناوين الخاصّة أو العامّة بحق الأشخاص - أي موضوعات الأحكام - بالسوية، من دون أن يكون للأهواء والميول الشهوانية أي دخل في مجال التطبيق، وهذا هو المعنى المراد من مبدأ المساواة لدى جميع الشعوب والأمم، ولو كان المقصود غير هذا المعنى لكان سبباً في هدم جميع ما سنّوه من قوانين ومبادئ»<sup>(٥٠)</sup>.

### خامساً: نقد الاستبداد الديني

لم يقف الحسّ النقدي لدى المحقّق النائيني عند حدود الشأن السياسي، بل امتدّ إلى الشأن الديني، ناقداً ما أطلق عليه صراحة بالاستبداد الديني، مُدسّناً هذا الموقف متمدحاً جودة استنباط ما أسماه بعض علماء الفن، عندما قسّم الاستبداد إلى استبداد سياسي وآخر ديني، وربط كلياً منهما بالآخر، واعتبرهما توأمين متأخين، يتوقّف أحدهما على وجود الآخر<sup>(٥١)</sup>.

وبات من المرجّح أن الشخص الذي قصده النائيني من بعض علماء الفن هو المصلح الديني عبدالرحمن الكواكبي (١٢٧١ - ١٣٢٠ هـ / ١٨٥٥ - ١٩٠٢ م)، وهذا ما تنبّه إليه في سنة ١٩٥٥ م السيد محمود الطالقاني حين أصدر طبعة ثالثة من كتاب النائيني ضمّنها مقدّمة مع تعليقات في الهامش، وأمام عبارة «بعض علماء الفن» علّق الطالقاني قائلاً: «الظاهر أن المصنّف يُشير إلى عبدالرحمن الكواكبي الذي خصّص فصلاً عن الاستبداد الديني في كتابه طبائع الاستبداد، وأظنه أول من استعمل هذا الوصف بين الكتاب العرب»<sup>(٥٢)</sup>.

ولاحقاً أصبح هذا الأمر موضع اتفاق تقريباً بين معظم الباحثين الذين توقّفوا عنده ونظروا فيه، سواء من الإيرانيين ومن باحثين عرباً ومسلمين. وقد فتحت هذه القضية هامشاً مهماً في إمكانية المقارنة والمقاربة بين النائيني والكواكبي، قادت الدكتور محمد جمال باروت إلى أن يصف النائيني بأنه كواكبي الشيعة.

واللافت في هذا النقد من النائيني أنه جاء حاداً وقاسياً من جهة، ومكثفاً وواسعاً

(٥٠) محمد حسين النائيني، المصدر نفسه، ص ١٦٦.

(٥١) محمد حسين النائيني، المصدر نفسه، ص ١١٩.

(٥٢) توفيق السيف، ضد الاستبداد...، ص ٢٦٨.

من جهة أخرى، كما أنه جاء من شخص ينتمي للشريحة نفسها التي توجه إليها النقد، فهو أشبه ما يكون بنقد من الداخل إلى شريحة يفهم النائيني طباعها ومصالحها وتقاليدها.

ولم يأت هذا النقد لهذه الشريحة من خارجها، أو من أشخاص قد يكون لهم مصالح متعارضة مع هذه الشريحة، أو يكون لهم توجهات مضادة لها، بشكل يُمكن التشكيك في نقدهم، أو تسلب صفة الموضوعية عن نقدهم، وتفسيره بدوافع لها علاقة بتضارب المصالح أو تعارض التوجهات، أو غير ذلك.

من جانب آخر، إن نقد النائيني لم يكن نقداً رمزياً مبهماً لا يُسمي الوقائع بأسمائها، ولم يكن مجرد نقد نظري لا يُلامس الواقع مباشرة، كما لم يكن مجرد نقد ورد على سبيل التصور والتقدير والاحتمال، وإنما كان نقداً مقصوداً ومتوجّهاً لفئة معينة من طبقة رجال الدين التي عارضت وبشدة فكرة الدستور ونظام المجلس النيابي، وشككت في مبادئ الحرية والمساواة والشورى، مستندة إلى ذرائع وعناوين دينية، عدّها النائيني أنها تُسوِّغ لبقاء الاستبداد، وديمومة الحكم المطلق، وتحافظ على شجرة الاستبداد الخبيثة بحسب وصفه.

وكنْتُ قد تتبَّعتُ في كتاب النائيني جميع الموارد التي وردت فيها تسمية (الاستبداد الديني)، أو بحسب تعبير النائيني (شعبة الاستبداد الديني)، ووجدت أنها وردت وتكرَّرت في المقدمة والخاتمة، وفي الفصلين الثالث والرابع.

ولتكوين المعرفة برؤية النائيني من قضية الاستبداد الديني، يمكن ضبط هذه الرؤية وتحديدتها في النقاط الآتية:

أولاً: رأى النائيني أن هناك ربطاً بين الاستبداد السياسي والاستبداد الديني، فهما متآخيين، يتوقَّف أحدهما على وجود الآخر، وأن التخلص من الاستبداد السياسي أسهل من التخلص من الاستبداد الديني الذي يصعب علاجه، وربما يؤدي إلى صعوبة العلاج في النوع الأول أيضاً<sup>(٥٣)</sup>.

ثانياً: اعتقد النائيني أن شعبة الاستبداد الديني الخبيثة، وباسم حفظ الدين رأت أن من الواجب عليها، بمقتضى وظيفتها المتكفلة بالاحتفاظ بشجرة الاستبداد الخبيثة، عدم الإصغاء للخطاب الشريف ﴿وَلَا تَلْبَسُوا الْحَقَّ بِالْبَاطِلِ وَتَكْتُمُوا الْحَقَّ وَأَنْتُمْ

(٥٣) محمد حسين النائيني، تنبيه الأمة وتنزيه الملة، ص ١١٩.

تَعْلَمُونَ ﴿٥٤﴾ وأخذت تقاوم بكل ما في وسعها أصلي الحرية والمساواة اللذين يترتب عليهما حفظ حقوق الأمة، وتحديد مسؤولية الولاية، وعملت على تنفير و صرف قلوب الشعب عنهما، وذلك بإظهارهما بأشنع الصور<sup>(٥٥)</sup>.

ثالثاً: تأسّف النائبي من انقلاب الرؤية في أذهان البعض الذين انحازوا إلى الاستبداد الديني على حساب الشورى الشعبية، شارحاً رأيه قائلاً: إن «من دواعي الأسف والحزن أن نكون نحن عبدة الظلمة، والرافعين للواء الاستبداد الديني، بمنأى عن مداليل الكتاب والسنة وأحكام الشريعة وسيرة نبينا وأئمتنا؛ فبدلاً من أن تكون الشورى الشعبية شعارنا الذي يجب أن نرفعه، وبدلاً من أن نقول فيها: ﴿هَذِهِ بَضَاعَتُنَا رُدَّتْ إِلَيْنَا﴾<sup>(٥٦)</sup>، حسبناها مخالفة للإسلام، وكأننا لم نقرأ تلك الآية الواضحة الدالة والتي مرّت علينا آنفاً، ولم يخطر مفادها في أذهاننا، أو فقل: إنها -أي الآية- وبسبب تعارضها مع أهوائنا ومشتهياتنا، وما في أنفسنا من نزعة الاستبداد والاستعباد، أصبحنا نُعيد إلى الأذهان حكاية الذين ذكرهم القرآن الكريم حيث يقول عنهم: ﴿بَدَّ فَرِيقٌ مِّنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ كِتَابَ اللَّهِ وَرَاءَ ظُهُورِهِمْ كَأَنَّهُمْ لَا يَعْلَمُونَ﴾<sup>(٥٧)</sup>»<sup>(٥٨)</sup>.

رابعاً: دافع النائبي عن ذهنية الانفتاح والاقتراس من تجارب الأمم والمدنيّات سعياً لتحصيل أسباب الرقي والتقدم، مُقدِّماً نصّاً بليغاً قائلاً: «لقد استفاد المذهب المادي من مبادئ وتعاليم الدين الإسلامي الحنيف في إصلاح وتنظيم أمور المجتمع والأخذ بأسباب الرقي والتقدم، وحقّق نتائج رائعة مستقاة من تلك الأسس والمبادئ، وأما نحن المسلمين فقد تهمقرنا إلى الوراء، والآن وبعد اللتيا والتي، وبعد أن تنبّهنا قليلاً وأخذنا أحكام ديننا وأصول مذهبنا بخضوع وذلة من الآخرين، فصرنا مصداقاً للآية الكريمة: ﴿هَذِهِ بَضَاعَتُنَا رُدَّتْ إِلَيْنَا﴾<sup>(٥٩)</sup>، رفع الجهلة وعبدة الطواغيت من حاملي لواء الاستبداد الديني عقيرتهم ليُعربوا عن مساندتهم وتأييدهم للظلمة، وينادوا بأن سلب الاختيار التام والحاكمية المطلقة وصفات الذات الأحادية عن الظالمين يعدُّ عملاً منافياً

(٥٤) سورة البقرة، الآية ٤٢.

(٥٥) محمد حسين النائبي، المصدر نفسه، ص ١٢٥.

(٥٦) سورة يوسف، الآية ٦٥.

(٥٧) سورة البقرة، الآية ١٠١.

(٥٨) محمد حسين النائبي، المصدر نفسه، ص ١٤٩.

(٥٩) سورة يوسف، الآية ٦٥.

للإسلام والقرآن»<sup>(٦٠)</sup>.

خامساً: توصل النائيني إلى صعوبة معالجة الاستبداد الديني قائلاً: إن شعبة الاستبداد الديني «يصعب علاجها إلى حدّ الامتناع؛ لأنها راسخة في القلوب، ومعدودة من لوازم الدين، وحققتها عبارة عن الإرادات التحكيمية التي يُبديها المنسلكون في زي الرئاسة الروحية بعنوان الدين، والذين خدعوا الشعب اعتماداً على جهالته وعدم خبرته بمقتضيات الدين... ولا سبيل للردع عن الاستبداد، وإظهار الأغراض الشهوانية بمظهر الدين إلا بالعدالة والتقوى، واجتماع الأوصاف المذكورة في الرواية الواردة في كتاب الاحتجاج حول شروط المرجعية - صائناً لدينه، حافظاً لنفسه، مطيعاً لأمر مولاه، مخالفاً لهواه-، ولا تصوّر عاصماً آخر»<sup>(٦١)</sup>.

هذه لمحة استطلاعية وتحليلية تشرح رؤية المحقق النائيني وأطروحاته في الدفاع عن الدولة الدستورية، ونقد الاستبداد بصورتيه الديني والسياسي، كما أبان عنها وشرحها في كتاب التنبيه. لكن المؤسف أن هذه المحاولة الرائدة والمتقدمة لم تُتمم فكرياً وفقهياً، بل إنها قد تعرّضت لانتكاسة جعلت المؤلّف لاحقاً يتوقّف عنها ويتراجع، بعدما انتكست التجربة الدستورية، وانحرفت عن مساراتها الفكرية والسياسية، ووصلت إلى مآلات غير محمودة.

(٦٠) محمد حسين النائيني، المصدر نفسه، ص ١٥٥.

(٦١) محمد حسين النائيني، المصدر نفسه، ص ٢٠٥-٢٢١.



# الإلحاد والجيل المعاصر..

دراسة إبستمولوجية

الدكتور حسن كريم الربيعي\*

### □ مقدمة

جاء اختيار هذا الموضوع لأهميته الحيوية والفعّالة اليوم، وتطوّره ليشمل شريحة من الشباب المنفعل بهذه الظاهرة الإلحادية التي تُنكر خالق الوجود المادي والمعنوي، عائدة إلى نظريات الصدفة والأزلية وغيرهما.

وقد بيّنت فيه المفاتيح الأساسية لظاهرة الإلحاد، ومدى تأثر الجيل المعاصر بها، ثمّ ميّزتُ بين حالتي الشك واليقين على مستوى النظرية والفكرة، واتّبعْتُ تقسيمات الأستاذ وائل حلاق في هذا النطاق، منتقلاً من النظرية إلى الممارسة، ثمّ التحوّل ما بين النظرية والفكرة أو بالعكس، وهي تقسيمات علمية مهمّة في هذا الشأن.

فُسِّمَ البحثُ إلى مقدّمة، ثمّ تمهيد تناولت فيه الإطار المفاهيمي، وثلاثة مباحث، الأول: تناول الكلام عن النظرية والفكرة الإلحادية، والثاني: عن

\* جامعة الكوفة، كلية الفقه، العراق. البريد الإلكتروني: hasank.majed@uolufa.edu.iq

الممارسة الإلحادية والإيمانية، في حين تناول الأخير قضية التحولات الحادّة من الإيمان إلى الإلحاد وبالعكس.

### □ تمهيد: المفاتيح المفاهيمية والمصطلحية

#### الإلحاد في اللغة

يقال: أَحَدَ فلان أي مال عن الحق، والإلحادُ ضربان: إلحادٌ إلى الشرك بالله، وإلحادٌ إلى الشرك بالأسباب، والأول ينافي الإيمان ويُبطله، والثاني يوهن عُراه ولا يُبطله، ومن هذا النحو قوله تعالى: ﴿وَمَنْ يُرِدْ فِيهِ بِالْحَادِ بِظُلْمٍ نُذِقْهُ مِنْ عَذَابِ أَلِيمٍ﴾<sup>(١)</sup>، وقوله: ﴿الَّذِينَ يُلْحِدُونَ فِي أَسْمَائِهِ﴾<sup>(٢)</sup>. والإلحاد في أسمائه على وجهين، أحدهما: أن يُوصَفَ بها لا يصحُّ وصفه به، والثاني: أن يتأوَّل أو صافه على ما لا تليقُ به<sup>(٣)</sup>.

والميل عن الحق لا يعني نفي الخالق تمامًا، كما لا يعني الشرك، فلا يمكن الاعتماد كليًا على المعنى اللغوي لفهم معنى الإلحاد المتصوّر. وفي موضع آخر ذكر الراغب الأصفهاني (ت ٥٠٢هـ) في معنى الكافر أنه: متعارف فيمن يجحدُ الوجدانية أو النبوة أو الشريعة أو ثلاثتها<sup>(٤)</sup>، ولكنه لا يدل على المطلوب، وإن اجتمعت بعض سماته في شخص الملحد.

ويقارب هذا الأمر الدهري وهو الذي لا يؤمن بالآخرة<sup>(٥)</sup>، ولا يُثبت صانعًا من ورائه<sup>(٦)</sup>، ومن المجاز القول: ألحد في دين الله مال إليه<sup>(٧)</sup>.

(١) سورة الحج، الآية ٢٥.

(٢) سورة الأعراف، الآية ١٨٠.

(٣) الراغب الأصفهاني، أبو القاسم الحسين بن محمد، المفردات في غريب القرآن، تحقيق وضبط: محمد سيد كيلاني، مصر: شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، ١٣٨١هـ/ ١٩٦١م، ص ٤٤٨.

(٤) المصدر نفسه، ص ٤٣٤.

(٥) أبو عبد الرحمن الخليل بن أحمد الفراهيدي، كتاب العين، طبعة جديدة فنية مصححة ومرتبطة وفقًا للترتيب الألفبائي، بيروت: دار إحياء التراث العربي، ١٤٢٦هـ/ ٢٠٠٥م، ص ٣٠٧.

(٦) معجم المصطلحات الكلامية، إعداد قسم الكلام والحكمة لمجموعة باحثين في مجمع البحوث الإسلامية، مشهد: دقت، ١٤٣٦هـ، ج ١، ص ٣٥١.

(٧) جار الله أبو القاسم محمود بن عمر الزمخشري، أساس البلاغة، بيروت: دار إحياء التراث العربي، ١٤٢٢هـ/ ٢٠٠١م، ص ٦٦٨.

ولو تتبّعنا هذه اللفظة كتحقيب تاريخي، نجد لها تطوُّراً يُغيّر ما كانت تعنيه. وهذا يحتاج إلى معجم تاريخي للألفاظ يُبيّن لنا تاريخ الألفاظ العربية، وكيفية تحوُّلاتها وتطوُّراتها. ويجري في عصرنا الحالي العمل في مشروع من هذا القبيل.

### الإلحاد في الاصطلاح

الإلحاد (Atheism): هو إنكار وجود الله، وفكرة الإلحاد أُطلقت واختلفت بحسب زمانها ومكانها، ثم تطوّرت وتحدّدت في مصطلح محدّد<sup>(٨)</sup>. وعن رأيه تجاه هذا المصطلح قال ريتشارد دوكنز (Richard Dawkins): ما أريد قوله: هو أن الكلمة (مُلحد) على خلاف قولنا: غير مؤمن بالله، لها وقع سيّئ في الأسماع، ولهذا يرغب عدد من الناس بمغادرة هذه الكلمة إلى مصطلح (لا ديني)، أو ببساطة إلى كلمة (علماني)<sup>(٩)</sup>.

وهذا التحوُّل أو الهروب من المصطلح حدث نتيجة الضغط النفسي والعلمي المتكرّر تجاه لفظة الإلحاد والملحد التي أصبحت سيّئة في أسماع الناس، وقد تنمّ عن فقدان الأدلة على دعوى أصحابها، ولذلك أصبح المصطلح يُمثّل مشكلة؛ ولذا عبّر دوكنز قائلاً: هناك مشكلة في المصطلح<sup>(١٠)</sup>.

من جانب آخر، يمكن تقسيم الإلحاد إلى إلحاد قديم وإلحاد جديد، ولعل أول من أطلق مصطلح الإلحاد الجديد (new atheism) هو جيرري وولف في مقالة نشرها عام ٢٠٠٦م، في مجلة (وايرد) البريطانية بعنوان: كنيسة غير المؤمنين، والعنوان الفرعي لها: فرقة من الأشقاء فكرياً يُقيمون حملة ضد الإيمان بالله، هل نجحوا في كسب المتحوّلين؟ أم اقتصروا على التبشير بين جمهورهم؟<sup>(١١)</sup>.

ويبدو أن الإرهاب الملصق بالدين الإسلامي أثر أثره في تحريك موجة الإلحاد الجديدة في العالم الغربي وفي العالمين العربي والإسلامي، خصوصاً بعد حادثة الحادي

(٨) جميل صليبا، المعجم الفلسفي بالألفاظ العربية والفرنسية والإنكليزية واللاتينية، بيروت: دار الكتاب اللبناني، ١٩٧٨م، ج١، ص١٢٠.

(٩) ريتشارد دوكنز، حوارات سيدني، ترجمها وقدم لها: قيس قاسم العجرش، بغداد: سطور، ٢٠١٧م، ص٢٩.

(١٠) المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

(١١) عبدالله صالح العجيري، ميليشيا الإلحاد مدخل لفهم الإلحاد الجديد، السعودية: تكوين، ١٤٣٥هـ/ ٢٠١٤م، ص١٧.

عشر من سبتمبر ٢٠٠١م، التي مثلت نقطة تحوُّل في حياة الأمريكي سام هارس أحد أقطاب الإلحاد الجديد، فقد أصدر كتاباً عن هذه الظاهرة، كردّة فعل على تلك الحادثة، وهي الثيمة المركزية التي يدور حولها الكتاب، وقد بدأ به في ١٢ سبتمبر ٢٠٠١م، أيّ بعد يوم من الحادثة<sup>(١٢)</sup>.

وقد سببت هذه الحادثة رجّة كبيرة في الأوساط المجتمعية الأمريكية والغربية، وتساعدت بعدها ظاهرة الفوبيا والاتجاه الإلحادي المضاد الذي يُروّج لنفي الخالق، وهي الحركة المضادّة الكلية سعيّاً لنفي الإيمان المطلق.

ومهما تعدّدت أنماط الظاهرة الإلحادية وصورها، فهي تُمثّل حالة قلق تجاه الوجود وخالقه، ومهما كانت الأسباب والتدرّجات في هذه الظاهرة، وتحوُّلاتها أحياناً، فالدرجة الأولى المشدّدة قد تنزل للثانية وهي الربوبية، أو الثالثة اللا أدرية، وقد يتم الانتقال إلى الأولى، وربما هي مراحل شكلية فقط لا أساس لها من الصحة، لأنها تعيش القلق الوجودي الفردي أو النوعي حيال الوجود وعدمه.

## الجيل المعاصر

تعيش الأجيال المتوالية عصوراً مختلفة عن بعضها من عدّة جهات، وذلك بسبب التطوّرات الاجتماعية والسياسية والعلمية المتلاحقة، فكل جيل وإن كان متّصلاً مع آخره، فهو يعدُّ جيلاً جديداً، يفقد من آخر جيله بعض السّمات ويتحلّى بسّمات جديدة، قد تعدُّ نشازاً أو عيباً أنثربولوجياً من عادات وتقاليد الأجيال السابقة. والجيل هو مرحلة التعاقب الطبيعية من أب إلى ابن، ومدّة الجيل تتراوح بين ٢٠ - ٣٠ سنة<sup>(١٣)</sup>. ونعني بالجيل المعاصر شباب هذا العالم الذين يتفاعلون مع العصر من كل جوانبه، ويؤاكبون كل شيء متغيّر ومتجدّد.

والجيل الجديد المعاصر يتبنّى عادة الأفكار التي لم يسمع بها، ويتأثر بما يجري في المدارس والمعاهد والجامعات، ويحاول الثورة على القديم، ويعتبره مُتخلّفاً عن ركب الحضارة، خصوصاً إذا كان يشعر بالدونية وتفوّق الآخر في ميادين العلم، لذا يحاول طيّ صفحة التراث كما اصطلاح على ذلك عبدالله العروي.

(١٢) المرجع نفسه، ص ٢١.

(١٣) ويكيبيديا (wikipedia.org).

من هنا أعتقد أن المناهج التعليمية ينبغي أن يُعاد النظر فيها، وبخاصة من ناحية بناء الوعي التاريخي، وكيفية تشكُّل الحضارة، إلى جانب التركيز على تاريخ العلم ومساهمات الحضارات بعضها مع البعض الآخر، ودراسة ذلك بشكل تفصيلي لبيان المساهمات الحضارية وتطوُّر العلوم التراكمية حتى وصولها إلى العالم الغربي، ثم بروز المارد الصيني، وقبلة الياباني، وهكذا بقية البلدان إذا أحسنت الإدارة والنظم.

### الإبستيمولوجيا

هي نظرية المعرفة من حيث قدرة الإنسان في معرفة الواقع، أو هي فلسفة العلوم، أو هي نقد الأسس<sup>(١٤)</sup>، أو هي معرفة الأسس ونقدها عن طريق البحث المعرفي الخالص. هذا المصطلح يوصلنا إلى إعطاء الحكم النهائي على أفكار مختلفة مشروطة بالمعرفة، وذلك بعد إخراج نمط البحوث الحماسية والمتطرفة والمتحيزة والمدفوعة بغير براءة.

### □ المبحث الأول: النظرية والفكرة

#### ١ - النظرية الإيمانية

عاش الإنسان الأول في الأرض بعدما كان وثيق الصلة بالله الخالق لوجوده وإبرازه حتى على الملائكة، فهو الأول في عالم الوجود، قد يعرف بآدم الأول إلى آدم الأخير في عالمنا المتقدم واللاحق والمعاصر، وفي بعض الروايات هناك: «ألف ألف آدم»<sup>(١٥)</sup>.

في ضوء ذلك فإن الإنسان الأول كان مؤمناً متصلاً بالسماء وفق الرؤية الدينية، ثم سرى إلى ذريته فيما بعد الجحود والنكران والتمرد، قال تعالى على لسان الملائكة: ﴿أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ قَالَ إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾<sup>(١٦)</sup>.

يشير هذا النص إلى تكرار دورة الإنسان أو تكرار آدم البشري ومعرفة الملائكة بذلك، فحالة الإيمان في ضوء ذلك غير متروكة، وإن وُجد ما يخالف الأنبياء، ونكران

(١٤) حسن كريم ماجد الربيعي وآخرون، المعجم الموسوعي لمصطلحات الحداثة، لبنان: الرسل، ١٤٢٢هـ/

٢٠١٢م، ج١، ص١٣.

(١٥) محمد باقر المجلسي، بحار الأنوار، ج٨، ص٣٧٥ (shiaonlinelibrary.com)

(١٦) سورة البقرة، الآية ٣٠.

وجود الخالق، والرُّضوخ أو الرُّكون للأرض، وعدم الاعتراف بالإعادة مرة أخرى، وقد أخبر الله عن هؤلاء بقولهم: ﴿وَمَا يُهْلِكُنَا إِلَّا الدَّهْرُ﴾<sup>(١٧)</sup>، وهم الذين سُمُّوا بالدَّهريين، ثم تطوّر هذا المصطلح بعد ذلك، واتّسع تداوله.

إن الإيمانية علقت بدعاتها ضمن نطاقات واسعة في شرائح المجتمعات البشرية، وإن اختلفت درجاتها بين الشدّة والضعف، وقد كانت السماء متّصلة بالأرض بلا انقطاع، وإن جرت محاولات شرسة لتكذيب المسارات النبوية مع قدح في شخوص الأنبياء.

وفي لحظة تأمل نجد المشتركات الكبيرة بين الأنبياء في كتبهم ودعواهم وسيرهم، وعند البحث عن الأسس المنهجية نجد خط الوثوق بهم، وإن حُرِّفت بعض كتبهم من قبل أتباعهم وشوّهت كثيراً. وهو منهج قديم من الناحية التاريخية، وكانت له تراكماته، وتعرّضت له العديد من الفكر سواء كانت فكرة أرضية أو سماوية.

إن الإيمان إحساس قلبي وبرهان عقلي<sup>(١٨)</sup>، وجمال عميق في ذات الإنسان، والطبيعة والذات يكمن فيهما حين نحو الخالق للارتباط الفعلي بين الخالق ومخلوقه، قال تعالى: ﴿وَفِي أَنْفُسِكُمْ أَفَلَا تُبْصِرُونَ﴾<sup>(١٩)</sup>.

يعيش الإنسان الباحث بين اليقين والشك في حالاتها المتغيّرة، فإذا كان كذلك لا بد من البحث عن اليقين، والتمسك بقاعدة: «لا تنقض اليقين بالشك وانه ينقضه بيقين آخر»، وهذه أعظم قاعدة وضعها الإمام جعفر بن محمد الصادق عليه السلام، لرفع الشك والوصول إلى اليقين. فالإنسان يبحث دائماً عن اليقين في كافة مناحي حياته، والإيمان يقين واضح في نفس المؤمن، يتحقّق بنظرة فاحصة إلى الصناعة العجيبة والدقيقة والانتظام وعدم الميل أو الاضطراب في عالم الخلق والطبيعة، مصداقاً لقوله تعالى: ﴿صُنِعَ اللَّهُ الَّذِي أَتَقَنَ كُلَّ شَيْءٍ﴾<sup>(٢٠)</sup>.

وجاء في دعاء الإمام علي بن الحسين زين العابدين قوله: «الحمد لله الذي تجلّى

(١٧) سورة الجاثية، الآية ٢٤.

(١٨) عبد الله نعمه، هشام بن الحكم رائد الحركة الكلامية في الإسلام وأستاذ القرن الثاني في الكلام والمناظرة، بيروت: دار الفكر اللبناني، بلا تاريخ، ص ١٢٧.

(١٩) سورة الذاريات، الآية ٢١.

(٢٠) سورة النمل، الآية ٨٨.

للقلوب بالعظمة، واحتجب عن الأبصار بالعزّة، واقتدر على الأشياء بالقدرة»<sup>(٢١)</sup>. وفي موضع آخر من الدعاء: «المؤمن بلا نهاية، والمبدئ بلا أمد، والصانع بلا أحد... ليس له حد في مكان، ولا غاية في زمان لم يزل ولا يزول ولن يزال...».

ولو جمعنا أقوال الأئمة الهداة في الرّدّ على الملاحدة في عصورهم، لوجدنا نظرية معرفية رصينة في التأسيس لمجموعة من الإجابات الواقية لجلينا المعاصر، هم بحاجة إلى ذلك فعلاً. ولو رجعنا إلى علماء الطبيعة نجد أن أغلبهم يذكرون الخالق بأجلّ الأسماء، فهذا عالم الكيمياء المشهور جابر بن حيّان الكوفي (ت ٢٠٠هـ) تلميذ الإمام الصادق عليه السلام يبتدئ باسم الله العظيم ويختم به، وهكذا غيره، كما نقرأ في بدايات مخطوطاتهم، ولو استعرضنا تاريخ العلم في الحضارة الإسلامية لوجدنا ذلك واضحاً.

فالنظرية الإيمانية كانت مهيمنة تماماً، وإن ظهرت فكرة إلحاد عند بعض العلماء، ولكنها لا تستطع مقاومة الإيوان ومحوه، فالفكرة الإلحادية غير قادرة على مواجهة النظرية الإيمانية المترسّخة عبر الإنسان المؤمن، وعبر الإيوان الحقيقي، ولا تُقاس هذه النظرية على سلوكيات تدينيّة خاطئة؛ لأن البحث عند الملحد واللا أدري يكون عادة عن جزئيات نظم المسلمين وليس نظام الإسلام بنظريته وأن أنكروها بالدلالة لا بالأدلة.

## ٢- الفكرة الإلحادية

لا يُنكر أن الأسبقية هي للنظرية الإيمانية، وليست للفكرة الإلحادية أسبقية أبداً؛ لأن البداية كانت إيمانية، وهذا ما صرّحت به الديانات كافة. وقد تبلورت فكرة الإلحاد على نفي الخالقية لهذا الوجود، وتبنّت أفكاراً بعضها غير منطقي ولا عقلي، وعند النظر يقولون باحتمالية غير مجزومة لنفي الخالق. ومنهم من يفترض الإلحاد ويُعلنه، ويرى أن الاعتقاد بالإيمان يجب أن يكون على أسس وجيهة، ومنهم من عكس ذلك، أيّ الإيمان لا يأتي أولاً، وفكرة إثباته بحاجة إلى أدلة عليه<sup>(٢٢)</sup>.

(٢١) الصحيفة السجادية، تقديم: السيد محمد باقر الصدر، بيروت: دار القارئ، ١٤٢٥هـ / ٢٠٠٤م، ص ٢٣٣ رقم الدعاء ٥٦.

(٢٢) للمزيد انظر: أنتوني فلو، مع روي إبراهيم فارجيس، هناك إله.. كيف غير أشرس ملاحدة العالم أفكاره، ترجمة: جنات جمال، تقديم: محمد العوضي، مركز براهين للأبحاث والدراسات، ٢٠١٧م، ص ٦٧ - ٧٠.

ومن أسس التشكُّل الأوَّلي للإلحاد هو وجود الشر<sup>(٢٣)</sup>، إلى جانب فكرة الخلق والتطوُّر، وسرعة التأثير عند جيل الشباب، وسيطرة حالة العناد عند بعضهم. كما تعدُّ فكرة الإلحاد نوعاً من التمرُّد على السائد خصوصاً بالنسبة إلى الجيل التقني المعاصر الذي لجأ إلى تجمُّعات التواصل الاجتماعي.

والفكرة قد تبدأ بسماع كلام الآخر المغاير بنوع من الحماس عن تحلُّف الدين وأتباعه، وتطوُّر الغرب عبر الكلام عن الكون ونظرياته. أو قد يحدث عبر التحرُّر من قيود الدين، نحو التملُّص من كل قيود باسم الحرية المطلقة، وإن كانت زائفة، إذ تأتي هذه الفكرة من أثر الهروب من الواقع، والتماهي في واقع آخر يتصوره ويوافقه، فجوهر الإلحاد هي معاداة الدين بكل إشكاله، والملاحظة الجذوة لا يُدينون الإيمان بالله فحسب، بل مجرد رفع فكرة احترام هذا الإيمان، وأن الدين شر<sup>(٢٤)</sup>.

محاولة الابتعاد عن الدين ونقده هي المرتكز في هذه الفكرة الإلحادية، يذكر ستيفن هوكينغ في سيرة حياته عن الانفجار الكبير المعارض لنظرية الحالة المستقرَّة، فإذا تمَّ التعارض والرفض لنظرية الانفجار الكبير سيتمُّ اللجوء إلى الدين، وإلى القدرة الإلهية لتحديد كيفية بدء الكون<sup>(٢٥)</sup>.

إن فكرة الإلحاد تعيش لدفع نظرية الدين، ولكن الدين يجب عن أسئلة الواقع وقد لا يجيب الإلحاد عن بعضها. وإن ظهور الإلحاد بشكل واضح ضمن خط برجوازي يستهدف الدين بشكل واضح، وإبعاده عن الحياة، ووصفه بالخرافات والأساطير، وتصوير أن العلم يلتصق بالإلحاد وبالفكر المتطوُّر العلماني، وربما يصفون الإلحاد بالفكرة المعاصرة، والدين بالفكرة القديمة التاريخية.

حارب الإلحاد فكرة الغيب باسم الفلسفة الوضعية المنطقية، التي رفعت شعار: «ما لا يمكن رصده لا وجود له»، رافضة كل تفكير في الغيبات وعلى رأسها الإله<sup>(٢٦)</sup>، مع أن هذه الفلسفة ماتت بعد مدَّة من الزمن<sup>(٢٧)</sup>.

(٢٣) المرجع نفسه، ص ٣٦.

(٢٤) العجري، مليشيا الإلحاد، مصدر سابق، ص ٥٩.

(٢٥) ستيفن هوكينغ، موجز سيرتي الذاتية، ترجمة: محمد الجندي، بيروت: دار التنوير، ٢٠١٨م، ص ٧٣.

(٢٦) عمرو شريف، رحلة عقل، تقديم: أحمد عكاشة، القاهرة، نيويورك، ٢٠١٧م، ص ٤٠.

(٢٧) للمزيد ينظر: المرجع نفسه، ص ٤١ وما بعدها.

في الفكر الإيماني يطرح الغيب كمفهوم خاص يدل على المستقبل في أحد معانيه، ولكننا هنا ننظر إليه كعالم لا نشاهده ولا نحسّه ولا نلمسه<sup>(٢٨)</sup>.

في نطاق الفلسفة بدأ جون لوك بإبطال نظرية ديكارت في وجود ما يُسمّى بالأفكار الفطرية، أي التي تُولد مع الإنسان فهي قبلية، وتُسمّى بـ(المذهب الغريزي)<sup>(٢٩)</sup>. ومن بعد لوك كانت أبحاث كانط مهمة جداً، وخصوصاً في نقد العقل المحض، ونقد العقل العملي، وقد توصل في الأخير بأن المشكلة الخلقية تستلزم بالضرورة التسليم بصحة الأفكار الثلاث، منها: وجود الله وخلود النفس<sup>(٣٠)</sup>، واعتبر أن الأفكار حول وجود الله قد تنبع من عدم العشوائية في الكون<sup>(٣١)</sup>، وأن القوانين في الكون مستحكمة، ولكن من الذي وضعها ومن يُحرّكها!؟

وهنا نتساءل: ما هي الطبيعة التي نتصوّرها ثابتة، وإذا كان كل شيء مُتحرّك، فهل هو بلا مُحرك، أو بلا قانون يُحرّكه؟ من وضع هذه القوانين وما سرّها؟ ولكي نهرب من القلق، قلق الوجود إلى الإيمان والاطمئنان، يحتاج تقنية الذات والموضوع للوصول إلى نتائج رياضية حاسمة أو أرجحية واضحة.

يرى الملحد أن الوجود مترابط أو مُفكّك أو مخلوق، متروك في ضوء قوانين لا ينفك عنها، فهو يسير بلا خالق، وأغلب الأبحاث العلمية في ظنهم منفكّة عن القوانين المحرّكة لها، كما أن أغلب النظريات لا تستطيع أن تبحث عن الذات الصانعة مهما أوتيت من قوة، ولكن الآثار الظاهرة من الأدلة الحاكمة والمهيمنة غير مدفوعة.

من جانب آخر، اعتقد أن الفكرة الإلحادية هي تعبير عن صراع نفسي، يظهر نتيجة القلق والتمرد على سياقات دينية لا تُمثّل الدين في جوهره، ولا مقارنة بين نُظم الإسلام المختلفة ونُظم المسلمين. لذا فإن الباحث الحقيقي يعرف أن القوانين والأحكام الشرعية موضوعة للمكلف من باب التسيير والحفظ بما يوافق العقل في العبادات والمعاملات،

(٢٨) إلياس بلكا، الغيب والعقل دراسة في حدود المعرفة البشرية، فرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ١٤٢٩هـ / ٢٠٠٨م، ص ٩.

(٢٩) إلياس بلكا، الغيب والعقل، ص ٣٠.

(٣٠) المرجع نفسه، ص ٥٩.

(٣١) ستيفن هويكنغ، تاريخ موجز للزمان من الانفجار الكبير حتى الثقوب السوداء، ترجمة: مصطفى إبراهيم فهمي، بيروت: دار التنوير، ٢٠١٠م، ص ٣٨.

ولها تأثيرات سلوكية مهمّة.

في المقابل يحاول الملحد التخلّص من كل القيود، حاكمًا بشكل كلي على المنظومة من خلال السلوك الخاطيء، علمًا أن في كل الأفكار والنظريات الدينية واللا دينية، فإن وقوع الخطأ في التطبيق وارد في أيّ من تلك النظريات، ولذلك بدأ النقد الموضوعي لمثل هذه الأخطاء والتجاوزات.

اتّخذ الإلحاد الجديد من حادثة الحادي عشر من سبتمبر سنة ٢٠٠١م، منحى آخر في علاقة الدين والإلحاد بالنسبة إلى الحاضنة الغربية تجاه الإسلام ونقده<sup>(٣٢)</sup>، فالإلحاد الجديد عدّ الإسلام المحور الأساس<sup>(٣٣)</sup>، وقد اعتبر ريتشارد دوكنز أن الإسلام هو أعظم قوة للشر في عالم اليوم<sup>(٣٤)</sup>. وهذا الرجل يعدّ اليوم من أكبر المنظرين للإلحاد، وله إسهامات كبيرة في عالم المحاضرات والمؤلفات واللقاءات على مستوى العالم، وتأثر به الجيل المعاصر من الشباب من خلال شبكات التواصل الاجتماعي.

وضمن هذا السياق تحدّث لرانس كراوس قائلًا: من المفيد في سياق الصراحة التأمّة أن اعترف من البداية، بأنني لا أحمل تعاطفًا تجاه قناعة أن الخلق يتطلّب خالقًا، وهي القناعة التي تمثّل جوهر كل الأديان<sup>(٣٥)</sup>. وهذا النص جاء لغرض المخالفة للديانة التي تقرّ بالخالقية.

وتتمّة لرأيه أضاف كراوس قائلًا: لماذا هناك شيء ما بدلاً من لا شيء؟ إن الذين يختلفون معي من اللاهوتيين إنهم لا يفقهون شيئًا<sup>(٣٦)</sup>. يقع الإلحاد في المخالفة التامة لما جاء في الأديان، فهل هو مجرد ردّ على الأديان؟ أم يُعبّر عن حقيقة علمية صرفة؟ وهل يُعقل وضع الميتافيزيقا في المختبر والحس؟

وواصل كراوس بيانه قائلًا: إن الشخص الأول الذي قدّم فكرة الانفجار الكبير،

(٣٢) العجيري، ميلشيا الإلحاد، ص ٦٩.

(٣٣) المرجع نفسه، ص ٧٠.

(٣٤) المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

(٣٥) لورانس كراوس، كون من لا شيء مع تعليق ريتشارد دوكنز، ترجمة: غادة الحلواني، القاهرة: دار التنوير، ٢٠١٥م، ص ١٥.

(٣٦) المرجع نفسه، ص ١٨.

كان قسًا بلجيكيًا وفيزيائيًا اسمه جورج لوميتز (٣٧).

علمًا أن هذا الحدث لا زال في دائرة الإمكان، ويتصل بمقولات الأديان بشأن المحدثات، فالدين لديه إجابات أكثر من النظريات العلمية تجاه موضوع ما وراء الطبيعة في عصر المادة والبرجماتية السياسية، لا تخلو حضارة في العالم من الأديان وله أثر في كل ريف وقرية ومدينة، فالصراع الفكري بين الدين والإلحاد قائم إلى الآن، وقد تأثر به الجيل الجديد المعاصر بلا ريب.

فالإلحاد يضادُّ الدين أينما كان، ويدعو بقوة إلى تقويض الأديان، وتصوير أنها من أساطير الأولين. مع هذا فإن الناس ما زالوا متمسكين بدينهم على مديات حضارية ضاربة في عمق التاريخ.

عندما سُئل دوكنز عن القيم الأخلاقية في الدين المسيحي كالسلام والتسامح، والتآزر الأخلاقي والاجتماعي، والتكامل السياسي، أجاب: إن هذه القيم لا تمت بجذورها إلى المسيحية، ولا لأيِّ ديانة أخرى (٣٨).

وقد ظهر على دوكنز التناقض، فتارة يقول عن نفسه: إنه ملحد، وتارة أخرى يقول: إنه لا أدري، وليس له دليل أو برهان على عدم وجود إله (٣٩).

وأكد دوكنز استمراره في أن يتحرَّى أفضل الطرق لإفهام الناس (٤٠) قضية الإلحاد وخصوصًا الجيل المعاصر. وذكر أن لفظة (ملحد) لها وقع سيئ في الأسماع، ولفظة (غير مؤمن بالله) (٤١) أقل سوءًا من الأولى.

ومن الأمور المثارة أيضًا في هذا الشأن، قضية معاناة الإنسان والحيوان والصراع من أجل البقاء، وتصوير أن العلم ينفي أن كل شيء يرجع إلى قوة الله وقدرته (٤٢).

وهنا قد يُعرض سؤال: من يُحرِّك قوانين الطبيعة في خيرها وشرها؟ بعض إجابات دوكنز جاءت تأويلية لصالح فكرته، وفكرة أتباعه.

(٣٧) المرجع نفسه، ص ٢٩.

(٣٨) ريتشارد دوكنز، حوارات سيدني، مصدر سابق، ص ١٨.

(٣٩) المرجع نفسه، ص ٢٧.

(٤٠) المرجع نفسه، ص ٢٩.

(٤١) المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

(٤٢) المرجع نفسه، ص ٤٤.

وأينما ذهب دوكنز كان يدعو إلى الإلحاد، ويُبشّر بفكرته، فمن حوارات سيدني إلى أمريكا ولندن وغيرها من عواصم العالم، وظل يُردّد قائلاً: «والآن، قد يبدو لكم أنني سأبدأ بموعظة واعية للإلحاد، لكنني أؤكد لكم أن هذا ليس هدفي... لست هنا لأدعوكم إلى الإلحاد، بل إنني أدعوكم بالضبط إلى تبني الإلحاد المكافح، والمناضل»<sup>(٤٣)</sup>.

وفي كتابه عرض دوكنز مجموعة من الأدلة وقام بنقدها، وقد ناقش قضية الصدفة، والتعقيد في الكائنات الحيّة، ونظرية الخلق، وكان مبهوراً جداً بنظرية التطور، ثم ضعّف نظرية التخليق، وصعد من نظرية التطور<sup>(٤٤)</sup>. وقد تبعه للأسف الشديد الكثير من الشباب في العالمين الإسلامي والغربي، وظل الجيل الجديد يتابع هذا الإلحاد المكافح والمناضل كما أطلق عليه.

وتكاد تكون الأزمة الرئيسة الدافعة لتبني الإلحاد هي الأزمة النفسية، والنفسية المأزومة تجاه أتباع الدين، فكثيراً ما سمعت مناقشاتهم الحادّة مع المؤمنين، يلومون أحكام المتدينين الفكرية والفقهية، على مستوى كل الأديان في العالم، ويأملون القضاء على النظرية الدينية، ربما تهرباً من قيودات هذه الأديان، فيكون كل شيء مباحاً.

## □ المبحث الثاني: الممارسة الإيمانية والإلحادية

### ١ - الممارسة الإيمانية

إن الفارق الكبير بين الإيمان والإلحاد، والشعور بين الحالتين أو الحالة النفسية والاجتماعية، أن المؤمن له ممارساته الخاصة به، لا نقول: إنه مطمئن تمام الاطمئنان، فهذا يحدث فقط في الإيمان الخالص مثل إيمان الأنبياء والأوصياء والمخلصين العارفين، أما بقية الناس فإيمانهم نسبي في الحقيقة.

والسؤال: هل هناك مشاعر تُنبئ بالاطمئنان لدى المؤمن؟ وهل يكشف أنه سعيد بما يعتقد أو أنه أكثر استقراراً من الملحد أم لا؟

أعتقد أن المؤمن يزداد اطمئناناً عند النظر إلى الطبيعة الخلّاقة والكون العجيب، وعند التدبّر والتأمّل في المخلوقات للوصول الحازم إلى ما وراء هذا الوجود. وهي

(٤٣) دوكنز، حوارات سيدني، ص ٥١.

(٤٤) للمزيد ينظر: المرجع نفسه، ص ٥٢ - ٥٦.

نتيجة عقلية لا مفرَّ منها. وبما أن العقل يصل بالتبادر إلى الصانع، وهذه حالة إيجابية مهيمنة في الوجود البشري منذ الخليقة، لا تُنفى إلا بتأويلها وفلسفتها لرحمتها عن الإيمان، ولا تُنفى بالنظريات العلمية التي يُمكن دحضها بنظريات أخرى تُكذِّبها، فلا استقرار للنظريات العلمية، بل هناك ثورات علمية مستمرة. قال تعالى: ﴿وَمِنْ آيَاتِهِ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتَلَفَ أَلْسِنَتِكُمْ وَأَلْوَانِكُمْ إِنَّ فِي ذَلِكَ لآيَاتٍ لِلْعَالَمِينَ﴾<sup>(٤٥)</sup> هذا التنوع العجيب يدعو إلى الاطمئنان التام بوجود الخالق المُدبِّر الجميل.

## ٢- الممارسة الإلحادية

اغلب الذين وقعوا في الإلحاد قد انحدروا من الإيمان المتشدّد، فحالة الانقلاب عن الإيمان لها دوافعها التي تكون مفهومة بالنسبة للمجتمع المتدين. والملاحظ أن حالة الإلحاد والشك تكون عند جيل الشباب أكثر ممّن تجاوز مرحلة الشباب. فالجيل المعاصر هو المستهدف دومًا، وتتمّ الدعوة للإلحاد عبر مؤلفات، وبرامج فضائية، ومؤسسات، ومواقع على النت، وملصقات تحوي عبارات تتضمّن الدعوة الإلحادية وغيرها، ممّا يُثبّت الهوية الإلحادية لأفكارهم ودعواهم<sup>(٤٦)</sup>.

وقد اهتمّ دوكنز بالأفلام الوثائقية، وهي مشهورة وموجّهة ضد الدين الذي وصفه بجذر الشرور كلها، وعدّه يُسمّم كل شيء<sup>(٤٧)</sup>.

ولكن ما جدوى محاربة الدين؟ وما جدوى الاهتداء به في حياة الإنسان؟ يستطيع الدين أن يُجيب عن مسائل كونية كبرى، لكن الإلحاد ليس له إجابة عن مسائل تعيش مع الإنسان وفكره واختياره.

وتطوّرت الممارسة الإلحادية إلى البوح بكل شيء، وهذا ما نراه بالنسبة إلى الجيل المعاصر، حدث ذلك نتيجة للتطوّر العلمي، والاتّصالات وثورتها في شبكات التواصل الاجتماعي، فهناك الكثير من الكروبات الإلحادية تطرح مثل هذه الأفكار المسمومة للجيل المعاصر.

والجيل المعاصر قد يعيش إشكالية حول الغيب ونفيه لأنه غير خاضع للتجربة،

(٤٥) سورة الروم، الآية ٢٢.

(٤٦) للمزيد ينظر: العجيري، ميليشيا الإلحاد، ص ٢٤ - ص ٤٢.

(٤٧) المرجع نفسه، ص ٤٣.

وبمارس جيل الإلحاد المغالطة والقفز من الكبريات إلى الصغريات، وهُمّه الغلبة في الجدل، لا السعي إلى طلب الحقيقة والمعرفة.

في المجال الغربي ذكر علي شريعتي أن العلم نحى الدين جانباً، وطوى مساحته في القرون الجديدة من مجالات حياة الإنسان، وحصرها في المعابد، وادّعى لنفسه خلافته<sup>(٤٨)</sup>.

لذا فإن الأفكار الإلحادية نبعت بالضد من الدين، وجاءت الثورات العلمية لتنحية الإيمان ونظريته، ونتيجة لوجود المعابد في شتى الأديان، فقد حكموا على الدين ونظريته من خلال أتباعه، ومن خلال خطأ التطبيق في الفهم أو التعمد بالمخالفة. ولما جاء العلم بنظرياته التي أثبتت في بعضها خطأ نظريات المسيحيين ومن قبلهم اليهود، انبهر أتباع هذه الديانات - خصوصاً من الأجيال المعاصرة - بتلك النهضة العلمية.

والإنسان قد يتقلب بين الشك واليقين، فإذا تيقن كفى، وإذا شك فعليه البحث المستمر للوصول إلى اليقين، استناداً إلى قاعد «لا تنقض اليقين بالشك وانقضه بيقين آخر»، وهذه نظرية الإسلام التي جاء بها الإمام جعفر بن محمد الصادق عليه السلام للمسلمين المؤمنين.

وهذه النظرية بين الشك واليقين، هي بمثابة مشترك حسي عالمي تنطبق على جميع البشر، بشرط التجرد والبحث عن اليقين، والوصول إلى مسعاه بالجهد والمتابعة والنقاش النافع.

لقد كتب لودفيغ فتغنشتاين كتابه المهم الموسوم بعنوان: (في اليقين)، تحدث فيه عن الشك واليقين، وذكر قائلاً: ليست درجة يقيني من معنى كلماتي بأكثر من يقيني من بعض أحكامي، هل يمكنني الشك في هذا اللون يُسمى الأزرق؟ إن شكوكي تُشكّل نظاماً<sup>(٤٩)</sup>.

الشك يُشكّل حالة من القلق، واليقين يُشكّل حالة من الاطمئنان والبناء والراحة، والسؤال: هل أن الملحد بممارسته يُشكّل مرحلة اليقين أو مرحلة الشك؟ إذا تيقن

(٤٨) علي شريعتي، الوجودية والحرية، ترجمة: خليل العصامي، تقديم: احسان علي شريعتي، بغداد: منشورات لاركون، بلا تاريخ، ص ٧٣.

(٤٩) لودفيغ فتغنشتاين، في اليقين، ترجمة وتقديم: مروان محمود، بيروت: الرافدين، ٢٠٢٠م، ص ٦١.

اطمئن، وإذا شكَّ فعليه البحث، وهو مقتضى القاعدة السالفة الذكر.

هناك من الجيل المعاصر قد ينظر إلى الإلحاد على أنه حرية، وتطوّر نحو العلم، والانعقاد من الجهل القديم الذي يُوصم به الدين، كما هو حال الأولاد حين ينظرون إلى أجدادهم وآبائهم وأمهاتهم على أنهم ينتمون إلى عصر قد انتهى بالنسبة إليهم.

نُقل عن الفيلسوف الألماني الشهير غوته قوله: وجد الإنسان كي يبحث ويُجرب ويندهش، والدهشة هي أسمى ما يصل إليه الإنسان<sup>(٥٠)</sup>.

ويوجد في سيكولوجية الملحد حالة من السخط والمقت والحيرة<sup>(٥١)</sup>، وفي رواية الغثيان لسارتر الذي قال عن الوجود: إنه لا شيء سوى شكل فارغ، رأى أن هذه الأشياء الموجودة في الكون كلها تزعجه، إنها نتنة وعفنة... إلخ<sup>(٥٢)</sup>.

أما الفطرة البشرية المتدوّقة بالعادة تقول خلاف ذلك، فشعور الفرد بالكون وتنوّعه والأشياء المتقنة فيه، تعدُّ من أهم الأدلة على الإيثار به لا الإلحاد به. والجيل المعاصر عليه أن يتّجه إلى الاطلاع الذكي، وترك الفطرة تحتار قبل تلوثها بالأفكار التي لا يمكن إثباتها، وترك محتملاتها.

لقد دخل الإلحاد الفضاء الإعلامي بحضور طاغ، وظهر أثره من خلال أشخاص مثل دوكنز الذي طرح أفكاره في قالب ساخر، وأصبح نجمًا مشهورًا في هذا العالم<sup>(٥٣)</sup>.

فالإلحاد الجديد خرج من صمته إلى الممارسة الدعوية، وكتب دوكنز كتابه المسموم (وهم الإله)، زاعمًا دفع العالم نحو الإلحاد، وإذا لم يتغيّر فالويل لهم حسب ما كتب على غلاف الكتاب الخارجي<sup>(٥٤)</sup>.

ومع كل حركات الملاحدة إلا أنهم تعرّضوا إلى نقد من العلماء في شتى الحقول المعرفية، منهم: نعوم تشومسكي، وبيتر هيجز الحائز على جائزة نوبل، ومايكل روس، وربما هو صراع بين الإلحاد القديم والجديد<sup>(٥٥)</sup>.

(٥٠) محمد جواد مغنية، الوجودية والغثيان، بيروت: دار المعارف، ١٣٩٧هـ / ١٩٧٧م، ص ٦١.

(٥١) المرجع نفسه، ص ٦٢.

(٥٢) المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

(٥٣) العجيري، ميليشيا الإلحاد، ص ٢٣.

(٥٤) المرجع نفسه، ص ٢٤.

(٥٥) المرجع نفسه، ص ٥٤ - ٥٥.

عبر الفيلسوف الملحد جوليان باجيني عن الإلحاد الجديد واصفًا له بأنه حركة مدمرة<sup>(٥٦)</sup>، إن محورهم هو التصدي للإيمان، من خلال محاولات تعسفية تستهدف الشباب والجيل المعاصر. وقد تطوّر الإلحاد وكل وسائله القديمة، وتغيّرت وسائله بحسب التطوّر العلمي والتقني لجلب الجيل المعاصر التأثير عليه.

إن الثيمة المركزية في الفكر الإلحادي هي قضية الشرور التي نسبت إلى الأديان، وهذه المسألة من أشهر المحرّكات والأدوات المستعملة في الخطاب الإلحادي الجديد<sup>(٥٧)</sup>. فالعدو اللدود للإلحاد هو الدين، ولذلك لا تجد أحدًا من الملحدين يتخلّى عن الكلام عنه، وبذلك أشاعوا فكرة أن الدين تخلف وشر، واضعين العلم مقابل الدين.

### □ المبحث الثالث: التحولات

#### ١- من الإيمان إلى الإلحاد

إن الانتقال المضاة تكون صعبة جدًا، والذي يدفع بهذا التحول هو الإعلام ووسائله، ويُمكن لنا إطلاق تسمية ظاهرة الإلحاد المتفشّي في أوساط الشباب وبين الجيل المعاصر، وربما تعدّ هذا المقولة نوعًا من التبشير بالمادة الإلحادية<sup>(٥٨)</sup>.

وهنا يحقُّ لنا أن نسأل: هل الإيمان فطرة؟ وهل البحث عن دين فطرة؟ وهل نعدُّ الإلحاد كذلك؟

تُفني الفطرة الحرة، والضمير الإنساني المنطلق إلى أن لهذا العالم الرحيب والكون العجيب صانعًا<sup>(٥٩)</sup>، فعلى هذا تكون الفطرة أصل لإثبات الخالق، والإلحاد طارئ لِنفيه.

إن التحول من الإيمان إلى الإلحاد حقيقة موجودة في كثير من المجتمعات وحدثت على مستوى الأفكار، ونقطة التحول من أيِّ فكر إلى آخر له أسبابه، وهي كثيرة في تراثنا الإسلامي فضلًا عن الحضارات اللاحقة إلى اليوم. وهذه التحولات في شتى الأفكار، تحولات قد تكون ردة أفعال أو صدمات فكرية أو حتى نفسية، أو بتأثير واقع اجتماعي

(٥٦) المرجع نفسه، ص ٦٠.

(٥٧) العجيري، ميليشيا الإلحاد، ص ٦٣.

(٥٨) المرجع نفسه، ص ١٠٥.

(٥٩) مصطفى المحسن الموسوي، وحي الفطرة، طهران: مطبعة الحيدري، بلا تاريخ، ص ٤.

كالفقر مثلاً.

وهناك من عُرف بتجربته الفكرية في التحوُّل من الشك والإلحاد إلى اليقين والإيمان، كتجربة الدكتور مصطفى محمود التي عنوانها: (رحلتي من الشك إلى اليقين)، وأذكر أنني قرأت هذا الكتاب وأنا في مقتبل عمري، كنت يومها في مرحلة المتوسطة.

ونقل عن فرنسيس بيكون الفيلسوف الإنجليزي قوله: «إن قليلاً من الفلسفة يُقرب الإنسان إلى الإلحاد، أما التعمُّق في الفلسفة فيردُّه إلى الدين»<sup>(٦٠)</sup>.

ولذلك فإن الشك قلق لا بد له من إيمان، والرجوع إليه أسرع للباحث والدارس الحقيقي الباحث عن الإيمان.

## ٢- من الإلحاد إلى الإيمان

كما يحدث التحوُّل من الإيمان إلى الإلحاد، يحدث العكس أيضاً، فقد كان أنتوني فلو الذي ظلَّ يُصرِّح بعدم وجود إله وكان ملحدًا، بل من رُوَّاد الإلحاد، وهو أستاذ الفلسفة البريطاني الذي قاد مسيرة الإلحاد لأكثر من نصف قرن، عاد إلى الإيمان بوجود إله<sup>(٦١)</sup>، شارحاً رحلته بعنوان: (تحوُّلي الفكري بعد ستة عقود من الإلحاد)<sup>(٦٢)</sup>، وقدم الكثير من الأمثلة على دفع الإلحاد بالبراهين والرجوع إلى الإيمان، وكان رجوعه قد عبَّر عنه بحجج فكرية وليست دينية<sup>(٦٣)</sup>.

وإذا أردنا استعراض ذلك يطول بنا المقام، والبحث لا يسعه الإطالة، مكتفين بهذا المثال.

(٦٠) علي أحمد الشحان، نظرية التطور بين العلم والدين، تقديم: مصطفى كمال طلبه، القاهرة: مؤسسة الخانجي، بلا تاريخ، ص ١٦٠.

(٦١) أنتوني فلو مع روي إبراهيم فارجيس، هناك إله.. كيف غيرَ أشرس ملاحدة العالم أفكاره؟ ترجمة: جنات جمال، تقديم: محمد العوضي، مركز براهين للأبحاث والدراسات، ٢٠١٧م، ص ١٤.

(٦٢) المرجع نفسه، ص ٧٨.

(٦٣) المرجع نفسه، ص ٩٤.



## مصائر الحضارات..

نظريات ومطالعات

الدكتور محمد تهامي دكير

الكتاب: مشكلة الحضارات.. قراءة تحليلية ونقدية لنظريات معاصرة.

المؤلف: زكي الميلاد.

الناشر: مركز نهوض للدراسات والبحوث - الكويت.

سنة النشر: الطبعة الأولى - ٢٠٢٢ م.

عدد الصفحات: ٢٨٧ من القطع الكبير.

«إنَّ حضارتنا تمرُّ بأزمة شديدة، وكثير من الناس يظنون أنَّ سبب هذه الأزمة الحرب، ولكن هذا خطأ، فإن كل ما يتَّصل بها ليس إلا ظاهرة كشفت عن حال عدم التحضُّر التي نحن عليها».

ألبرت أشفيتسر

### □ مدخل

الحديث عن الحضارات هو حديث عن تاريخ الإنسان، وعن تطوُّر الاجتماع الإنساني عبر التاريخ، عن أسباب ظهور التجمُّعات البشرية

الكبرى، وكيف أصبحت قوة مدنيّة وعسكرية، وما توصلت إليه من تطوّر في المعارف والعلوم والصناعات، وأساليب العيش والعمران، وكذلك عوامل انحلالها وانحطاطها.

وعبر التاريخ الإنساني، ظهرت حضارات كبرى، منها ما اندثر واطمحل، ومنها ما يُصارع من أجل البقاء، أو في طريق الأفول، وهناك حضارات حيّة، تعيش في طور القوة والفاعلية والإنتاج والهيمنة على باقي الحضارات.

وقد ظهرت مجموعة من النظريات العلمية في مجال التأريخ لهذه الحضارات، حاولت دراستها والكشف عن أسباب نشوئها وظهورها، وعوامل انحطاطها وأفولها، وعناصر قوّتها وضعفها، وتحديد ما تميّزت به كل حضارة من خصائص ومميّزات، وما قدّمته للبشرية من مساهمات في مجالات التمدّن والعمران، ومجالات الفكر والدين والتشريع وسائر العلوم والفنون والحرف والصناعات... إلخ.

كما رصدت هذه الدراسات التاريخية - الحضارية، طبيعة العلاقات التي ربطت بين هذه الحضارات، من حيث السّلم والحرب، والعلاقات السياسية والاقتصادية، ومدى التواصل والثقاف بينها.

من هذه النظريات من نال حظه من الشهرة والاهتمام، ولا يزال محل بحث ونقاش وجدال في الأوساط الفكرية والأكاديمية المختصة، ومنها ما لفته النسيان وضاع في غياهب التراث الإنساني. وقد تميّز القرن العشرين في أوروبا -على وجه الخصوص- بظهور عدد من النظريات في هذا المجال، نظريات تناولت موضوع مشكلة الحضارات، وقدّمت رؤى وتفسيرات وتحليلات، بمنهجيات ومقاربات متعدّدة تعدّد المشارب الفكرية والعلمية لأصحابها، وقد كان لها دور مهم في توجيه وتطوير البحث في مجال علم الحضارة، والعلوم التاريخية بشكل عام، لارتباطها الوثيق بعلم التاريخ.

وهذه النظريات معظمها لا يزال يشغل الوسط الفكري والأكاديمي، سواء في أوروبا والعالم الغربي، أو في معظم العالم، والسبب يعود للرؤى النقدية القاسية التي احتضنتها بعض هذه النظريات تجاه الحضارة الغربية، والنظرة التشاؤمية لمستقبل هذه الحضارة، خصوصاً وأن هذه النظريات وُلدت من رحم الحضارة الغربية نفسها، ونشأت وتبلورت في الأوساط الجامعية والأكاديمية الغربية، التي لا يشك أحد في خلفيات أصحابها الفكرية والقيمية الغربية، وولائهم الحضاري للغرب وجذوره الحضارية!

من هنا تبرز أهمية الكتاب الذي بين أيدينا، والموسوم بعنوان: «مشكلة الحضارة.. قراءة تحليلية ونقدية لنظريات معاصرة» للأستاذ زكي الميلاد، والذي اهتمَّ ولا يزال بموضوع الحضارة ومشكلاتها، وتتبع ورصد كل ما يتعلق بهذا المجال المعرفي المهم والحساس، وهذا ما ظهر جلياً في كتابه، حيث تمكَّن من رصد خمس نظريات معاصرة، تناولت مشكلة الحضارات، وتمكَّن من خلال منهجية علمية من الإحاطة بها، إحاطة يمكن وصفها بأنها تكفي قارئاً مقتصدًا هدفه التثقيف الذاتي، والمعرفة العامة بهذه النظريات؛ لأنها تعرض له الملامح العامة لكل نظرية، وتختصر له أهم الخطوط العريضة لها، وما قيل عنها نقدًا وتقويماً، ما يُمكنه من الوصول إلى بعض الاستنتاجات السريعة والمقارنات الخاطفة.

لكنها تفتح - أمام القارئ المجتهد والمختص، أو أيِّ شخص لديه فضول معرفي كبير - آفاقاً واسعة للتساؤل والبحث، ورغبة جامحة للتوسُّع والزيادة؛ لأنها تجعله في خضم السُّجال الدائر حول هذه النظريات، وما تُقدِّمه من تفسيرات مثيرة لنشوء الحضارات وعوامل انحطاطها وأفولها. كما تضعه في موقف المتسائل عن موقفها التشاؤمي من مستقبل الحضارة الغربية المعاصرة!

لقد تمكَّن الكاتب - كما قلنا - من تسليط الضوء على خمس نظريات حضارية، أربع منها لمفكرين ومؤرِّخين غربيين (من أوروبا والولايات المتحدة الأمريكية)، أي نظريات تنتمي إلى المجال الغربي، وخامسة تنتمي لمجال حضاري مغاير، وهو العالم العربي - الإسلامي. والجامع بينها أنها تنتمي جميعها على المستوى الزمني إلى القرن العشرين، وهذا له دلالاته المعرفية، التي أشار إليها الكاتب في ثنايا عرضه لهذه النظريات؛ لأن مشكلة الحضارة الغربية وإن كانت قد بدأت ملامحها أو الشعور بها مع نهاية القرن الثامن عشر، كما ظهر ذلك في الكتابات الفلسفية الأوروبية، إلا أن تبلور هذه المشكلة الحضارية وظهورها أكثر فأكثر، جاء بُعيد الحرب العالمية الأولى، حيث كان للدمار الهائل، وأعداد الضحايا والبؤس الذي حلَّ بالشعوب الأوروبية، الأثر الكبير على العقل الغربي، جعل النُخب الفكرية والفلسفية تتوقَّف قليلاً لإعادة النظر في هذه الاندفاع الحضارية الهائلة التي حقَّقتها الحضارة الغربية خلال القرون الثلاثة الماضية، والتي انتهت الآن إلى حرب مدمِّرة وكارثية، ناهيك عن مآسي الاستعمار خارج أوروبا، والتي لم تُعرها هذه النُخب الأهمية المطلوبة.

أما النظريات الحضارية التي عرضها الكاتب، وتناولها بالتحليل والنقد والتقويم فهي: نظريات: المفكر والطبيب الألماني ألبرت أشفيتسر (١٨٧٥ - ١٩٦٥)، والمفكر الألماني أزوالد شبنجلر (١٨٨٠ - ١٩٣٦ م)، والمؤرخ البريطاني أرلوند توينبي (١٨٨٩ - ١٩٧٥ م)، والمفكر السياسي الأمريكي صمويل هنتنغتون (١٩٢٧ - ٢٠٠٨ م)، والمفكر الجزائري مالك بن نبي (١٩٠٥ - ١٩٧٣ م).

وقد عرض الكاتب هذه النظريات تحت عناوين، يُمكن اعتبارها عناوين مفتاحية أو تُشير إلى ما توصلت إليه هذه النظرية، أو ما اشتهرت به، هذه العناوين هي: «الحضارة والأخلاق»، «الحضارة والمدنية»، «الحضارة والتاريخ»، «الحضارة والسياسة»، «الحضارة والدين».

كما اعتمد الكاتب منهجية تجمع بين التوصيف والعرض مع التحليل والنقد، وهي منهجية معتمدة في النقد الأدبي أو منهجية تحليل النصوص الأدبية، وخصوصاً لجهة التركيز أو الإشارة - في بداية كل عرض وتحليل ونقد لنظرية - على الحديث عن صاحب النظرية وخلفياته الفكرية والعلمية، لما لهذه الخلفية من مدخلية في الكشف عن تأثير العوامل الذاتية في النص وتوجهاته، وهذا الأسلوب له إيجابياته في تحليل النصوص الأدبية؛ لأنه يقدم للقارئ والناقد، معطيات ذاتية، تتعلق بالكاتب أو صاحب النص، ما يساعد على فهم أكثر لمحتوى النص، والخلفيات الذاتية المؤثرة والموجهة له.

وبعد عرض الملامح العامة والخطوط العريضة لكل نظرية، نجد الكاتب الميلاد، يضع كل نظرية في ميزان مزدوج للنقد والملاحظات، ما قيل عنها إيجاباً أو سلباً في بيئتها الخاصة أو المحيط العالمي، ثم يأتي دور الملاحظات الخاصة للكاتب نفسه. الأمر الذي يكشف للقارئ لأول وهلة، مدى تأثير هذا النظرية على المستويين المحلي والعالمي، والاهتمام الذي نالته والتأثير الذي تركته على الأوساط الفكرية والأكاديمية عبر العالم، وإن كان ذلك، قد يُدخل - غير المختص - في خضم سجل معرفي مثير للبلبلة الفكرية والذهنية.

### □ الحضارة والأخلاق (ألبرت أشفيتسر)

في عرضه لهذه النظرية، يمكن من خلال العناوين الكبرى التي وضعها الكاتب، تلمس اتجاهات النظرية وما توصلت إليه، وهذه العناوين هي: أزمة الحضارة الغربية،

الحضارة والتصوُّر الأخلاقي، الحضارة والنظرة الكونية.

فما توصل إليه أشفيتسر هو أن الحضارة الغربية في أزمة عميقة؛ لأنها انحرفت عن مجرى الحضارة، فهي تعيش خليطاً من الحضارة والبربرية، وقد غابت فيها القدرة على التفكير الفلسفي والحر، كما أن هناك خللاً في التوازن بين التقدُّم المادي وضمور ميدان الروح، وانحدار الأفكار الأخلاقية (ص ٣٤).

وفي الوقت الذي اكتشف فيه أشفيتسر أن «الحضارة في جوهرها أخلاقية..» وأن التقدُّم المادي زاد من حدَّة المشاكل الاجتماعية، وتوسَّع التجارة أدَّى إلى الحرب، والمخترعات أعطت الإنسان القدرة على التدمير أكثر.. كل ذلك في ظل غياب النظرة الكونية، ومن ثمَّ فهذه العوامل السلبية جعلت الحضارة الغربية -في نظره- على حافة الانهيار. كما أنها بدأت تفقد تدريجياً طابعها الأخلاقي.. (ص ٢٥).

ولإيقاف عقارب هذا الانهيار وللحيلولة دون تحقُّقه، يرى أشفيتسر أنه «لا بد من إعادة بناء الحضارة على أسس جديدة، تجمع بين التقدُّم المادي والروحي معاً، والجمع بين الإيجابية في العمل والأخلاق، في إطار نظرية كونية أخلاقية..».

هذه باختصار شديد أهم الملامح العامَّة لهذه النظرية كما قدَّمها وعرضها الكاتب، وقد وجَّه لها نقداً عميقاً تحت عنوان: «ملاحظات ونقد»، حيث انتقد إسهاب أشفيتسر في الحديث عن الأفكار والنظريات الأخلاقية الأوروبية، بشكل ظهر كتابه -الذي عرض فيه نظريته عن الحضارة- كما لو أنه كتاب عن الأخلاق وفلسفة الأخلاق، وليس عن الحضارة وفلسفة الحضارة.. (ص ٤٢).

كما لاحظ الميلاد -أيضاً- إغفال أشفيتسر التاريخ اللاأخلاقي لأوروبا وتوحُّشها في الفترة الاستعمارية، وكذلك غياب الوقائع والأحداث في حديثه عن غياب الأخلاق الإنسانية. بالإضافة إلى إهماله للحضارة الإسلامية، وعدم تعرُّضه لتجربتها في مجال التنظير الأخلاقي، مع حديثه عن باقي الحضارات وتراثها في هذا المجال.

### □ الحضارة والمدنية (أزوالد شبنجلر)

من خلال المنهجية نفسها التي اتبعتها الكاتب في عرضه وتحليله لنظرية ألبرت أشفيتسر، تناول نظرية المفكر الألماني أزوالد شبنجلر، حيث سلَّط الضوء على نظريته في

الحضارة وعلاقتها بالمدينة، من خلال الحديث عن: تدهور الغرب، وطبيعة الحضارات وبنيتها، ونقد التقسيم الثلاثي للتاريخ.

ومآ جاء في عرضه وتحليله لهذه العناوين: تقوم نظرية شبنجلر على وجود علاقة بين الحضارة والمدينة، فكل مدينة تكون مسبقة بحضارة، والحضارة تنتهي في آخر المطاف إلى مدينة، ولكل حضارة مدنيّتها الخاصّة. وحسب شبنجلر فإن «كل حضارة تُناضل كي تُحقّق ذاتها، وعندما تبلغ هذا الهدف وتُحقّق ذاتها، وتكتمل الفكرة وكامل محتوى إمكاناتها الباطنية، وتنجز وتصبح واقعية في ظاهرها، عندئذٍ تتصلّب فجأة وتفسد، وتتسمّم وتجمد دماؤها، وتخور قواها، فتُسمي مدينة..» (ص ٦٦). ومن ثمّ فعلاقة الحضارة بالمدينة تتم عبر ثلاث مراحل: مرحلة التحرُّر من الحضارة، مرحلة نشوء شكل أصيل للمدينة، المرحلة الثالثة: مرحلة التيبُّس والتصلّب النهائيين للمدينة.

وانطلاقاً من هذا التصوّر للعلاقة بين الحضارة والمدينة، توصل شبنجلر إلى أن الحضارة الغربية «قد وصلت إلى مرحلة التحقُّق والاكتمال»، أي انتقلت من وضعية الحضارة إلى وضعية المدينة، ومن ثمّ فهي في طور التدهور والانحطاط والأفول، وهذا مصير حتمي، على غرار باقي الحضارات المندثرة؛ لأن الحضارة تمرُّ بالمرحل ذاتها التي يمرُّ بها الإنسان، فلكل حضارة طفولتها وشبابها ورجولتها وشيخوختها، ولكل مرحلة من المراحل مراهقتها ونضجها وانحطاطها، وفصولها الأربعة. (ص ٧٥).

وقد وُجّهت لهذه النظرية انتقادات عميقة وعنيفة، غربية ومن الوسط العربي، نقد كشف عن التشاؤمية التاريخية أو «السخط الثقافي» الذي تورّطت فيه هذه النظرية، وكذلك فكرة جبرية تعاقب أطوار الحضارات واستنادها الحتمي إلى قوانين الطبيعة، ورفض القول بالانفصال التام بين الحضارات. إلى جانب تأكيد آخرين بأن نظرية شبنجلر تُدكّر بنظرية ابن خلدون، الذي يعتبر الحضارة غاية العمران، ومبعث الفساد والانهيال... إلخ.

وقد أضاف الكاتب الميلاذ إلى هذه الانتقادات ملاحظاته الخاصة، حيث اعترض على موقف شبنجلر من الحضارة العربية وربطها بالديانة المجوسية، وعدم الالتفات إلى الإسلام، وما يميّز به من خصوصيات، كان لها تأثير مهم في نشوء الحضارة العربية - الإسلامية.

## □ الحضارة والتاريخ (أرنولد توينبي)

قد تكون هذه النظرية أكثر شهرة من سابقتها لعدّة اعتبارات، منها أن صاحبها مؤرّخ كبير، وقد اشتهر بكتابه: (دراسة التاريخ) على نطاق عالمي، وفيه بحث عن مشكلة الحضارات ظهورها وانهارها، مقارنةً بين الحضارات والمجتمعات التي بلغت عنده ٢١ مجتمعاً. وفي إطار المنهج المقارن بين هذه الحضارة استطاع توينبي أن يُكوّن معرفة بها، كيف ظهرت ونمت؟ وكيف انهارت وأفل نجمها؟ ولماذا بقيت بعض الحضارات، فيما اندثرت أخرى؟

ومن خلال ذلك رفض توينبي الادّعاء القائل بوحدة الحضارة، كما رفض القول بنظريتي الجنس أو البيئة الجغرافية في بدء الحضارات، أو كعامل يُفسّر بدءها، مؤكّداً نظريته التي اشتهر بها، نظرية «التحدّي والاستجابة»، فهذه النظرية تعدّ -بالنسبة له- الأوفر حظاً لتفسير انبعاث الحضارات، وهذا التحديّ قد يكون ضعيفاً أو متوسطاً أو قوياً. أما بخصوص علاقة الحضارة بالتحديّ، فهو كذلك ينقسم إلى ثلاثة أنواع: متطوّرة، عقيمة، متعطّلة.

أما بالنسبة للتحديات فقد تحدّث توينبي عن التحديّ الطبيعي، مُنطرقاً إلى الجفاف، ومستنقعات غابات الأودية، وغزارة الغابات المدارية، وتحديّ البحر... إلخ. هذه التحديات كانت -في نظره- وراء انبثاق حضارات في التاريخ مثل: الحضارة المصرية، والحضارة الصينية والأندليانية في أمريكا الجنوبية. وهناك حضارات لها علاقة بالتحديّ البشري، مثل: الحضارة الهندية وحضارة الشرق الأقصى والحضارة العربية والحضارة المسيحية والإيرانية. وقد تبين لتوينبي أنه «كلما عظم التحديّ اشتدّ الحافز». وأن الاستجابة الناجحة للتحديات تُؤدّي إلى ارتقاء الحضارة، كما يقترن فشلها وموتها بضعف هذه الاستجابة.

وبخصوص انهيار الحضارات وموتها، فقد تحدّث توينبي عن ثلاثة عوامل رئيسة هي: ضعف الطاقة الإبداعية في الأقلية، وتحلّي الأكثرية عن محاكاة الأقلية، والتفكك والانقسام وفقدان الوحدة الاجتماعية. (ص ١٢٧).

أما بالنسبة لمصير الحضارة الغربية فقد أشار توينبي إلى عوامل كانت سبباً في انهيار حضارات سابقة، والحضارة الغربية في طريقها لتمثل هذه العوامل، والأسباب تكمن

في: تأليه الدولة الإقليمية وعلاقتها بالحروب، وأن هذه الحروب كانت سبباً في دمار عدد من الحضارات، لكن -في نظره- الحضارة الغربية لا تزال بعيدة عن الانهيار؛ لأن قبس الطاقة المبدعة الإلهي ما يزال حياً فيها.. (ص ١٣٣).

وقد تعرّضت نظرية توينبي -على غرار سابقتها من النظريات- للنقد والتقويم، وكثرت الملاحظات التي استعرضها الكاتب الميلاذ، انسجاماً مع منهجه في تخصيص قسم من الدراسة لعرض السّجال الفكري والرّدود التي أثارها هذه النظرية، بين مُنتقد ومُؤيّد، وبين مُشكّك في بعض الآراء والاستنتاجات والرافض لها، بالإضافة إلى الملاحظات النقدية للكاتب نفسه.

أما أهم هذه الانتقادات فتعلقت بالتشكيك في «قانون التحدي والاستجابة»، واعتباره من الحتمية العلمية في التاريخ، والتقليل من شأن العامل البيئي والجغرافي في نشوء الحضارات. كذلك انتقد تقسيمه الحضارات إلى: دُنيا وعُليا ومتوقّعة. والانتقائية في التعرّض للحوادث التاريخية، واختلاط فكرة الدولة بالحضارة، ولذلك ظهر -كما يقول الميلاذ- في حديثه عن انهيار الحضارات وكأنه يتحدّث عن انهيار الدول.. (ص ١٤٥). وغياب عالم الأفكار عند الحديث عن التحدي والاستجابة في قيام الحضارات وانهيارها، وكذلك غياب الحديث عن الظاهرة الاستعمارية. وغيرها من الانتقادات التي لم تتمكّن من التقليل من شأن هذه النظرية وتأثيرها وحضورها المستمر في الكتابات المتعلقة بالحضارات ومشكلاتها.

### □ الحضارة والسياسة (صمويل هنتنغتون)

هذه هي النظرية الرابعة والأخيرة التي ظهرت في المجال الغربي، وهي نظرية أكثر التصاقاً بالشأن السياسي العالمي، وقد انطلقت من مقالة وفرضية للكاتب والمحلل السياسي الأمريكي صمويل هنتنغتون، لتتحوّل إلى كتاب ضخّم ونظرية، هاجسها الرئيس هو محاولة تفسير الوضع العالمي، والتنبؤ بمستقبل العلاقات الدولية بعد انتهاء الحرب الباردة وانهيار المعسكر الاشتراكي، والانتصار المدّعى للنظام الليبرالي.

تنطلق هذه النظرية أو الأطروحة التي أطلق عليها صاحبها «النظرية الحضارية»، من الادّعاء بأن الهوية الحضارية (مكوّناتها وخصوصياتها الثقافية) هي العامل الحاسم الذي سيتحكّم في العلاقات السياسية الدولية في المستقبل، ومن ثمّ فمصدر الصراعات

بعد الحرب الباردة سيكون العامل الثقافي، وأن الصدامات الكبرى الكونية ستكون بين مجموعات حضارية مختلفة. وعليه، فالنزاعات في العالم مستقبلاً ستكون ذات طابع حضاري، أي صدام بين الحضارات، حيث ستُصبح الأهمية للعامل الثقافي بدل النظام السياسي والاقتصادي، وهنا سيلعب الدين دوراً مهماً؛ لأنه من أهم المقومات الموضوعية التي تُحدّد الحضارة.

وقد استند هنتنغتون لدعم نظريته على ظواهر، مثل: ظاهرة مقاومة الاندماج لدى بعض المجتمعات والثقافات، والحرص على الذات الثقافية، وتأثير الدول القومية بالعوامل الثقافية والحضارية.

لقد أثارت هذه النظرية سجلاً عالمياً كبيراً أكثر من سابقتها، وقد رصد الكاتب الميلاد هذا السّجال بدقّة وأحاط به في إطار نقده لهذه النظرية، التي تعرّضت لانتقادات كثيرة من داخل العالم الغربي ومن خارجه، وخصوصاً من العالم الإسلامي، لما ورد فيها من حديث عن صراع محتمل بين الحضارتين الغربية والإسلامية مستقبلاً. والنظرة التشاؤمية للمستقبل، فالعالم حسب هذه النظرية مُقبل على صراع حضارات وحروب، والعالم سيمتاز ثقافياً أكثر فأكثر، حيث ستغلق الدول والشعوب على نفسها، وتعيش حالة التصادم.

لذا فقد طُرحت على هذه النظرية الكثير من الأسئلة، عن ادّعاء حتمية الصراع، وعن المسؤول عن تفجير الصراع بين الحضارات، وإذا ما وجدت آية حضارة نفسها في حالة المعتدى عليها، أو محاولة القضاء على خصوصياتها الثقافية من خلال العولمة الثقافية أو الاستعمار الثقافي، ألا يعتبر الدفاع عن النفس مبرراً ومشروعاً!

كما أثار عدد من المفكرين والمحلّلين السياسيين بعض الشكوك والارتياب في الخلفيات السياسية لهذه النظرية، خصوصاً وأن صاحبها مُقرب من مراكز صنع القرار السياسي الأمريكي، فهل تُقدّم هذه النظرية مبرراً جديداً للاستعمار الغربي والأمريكي على وجه الخصوص، وتُشرعن له الهيمنة على شعوب ودول فقيرة، بحجّة صراع الحضارات!

كما وجّه الكاتب نقداً عميقاً لهذه النظرية ولصاحبها، منها: إغفاله الإشارة إلى من سبقه إلى القول بصدام الحضارات، مثل: توينبي وبرنارد لويس والمفكر المغربي المهدي

المنجرة، وإغفاله -أيضاً- الإشارة إلى نظرية حوار الحضارات، مع أنها نظرية أكثر تفاعلاً ويمكن أن تكون بديلاً لنظرية الصراع والصدام، والدفع باتجاه الحوار في العلاقات السياسية بين الدول والأديان والثقافات أفضل لمستقبل البشرية وللسلم والأمن العالمي من ادعاء حتمية الصراع. إلا إذا كان الغرب يسعى لإيجاد عدو جديد يحاربه ويتصارع معه، بدل الاتحاد السوفيتي! كذلك رفض الميلاد وبشدة موقف هتنتغتون الغريب من الإسلام، واتهامه بأنه دين دموي وعنيف، والتركيز على تاريخ الصراع بين الإسلام والمسيحية. (ص ٢٢٨).

### □ الحضارة والدين (مالك بن نبي)

هذه هي النظرية الخامسة التي اهتمت بمشكلة الحضارات، وهي نظرية ظهرت ونشأت في مجال معرفي وثقافي وحضاري مغاير، لأن صاحبها مالك بن نبي مسلم جزائري، حمل هموم أمته المتخلفة حضارياً والمستعمرة غربياً، وانطلق من حضارة تترنح وتُصارع الموت، وقد فقدت فاعليتها وقوتها، وكان همه هو كيف «تدخل الشعوب الإسلامية في دورة حضارية جديدة، وكيف تعود الشعوب الإسلامية التي خرجت من حلبة التاريخ لدورة حضارية جديدة». (ص ٢٣٤).

وسبب اهتمام ابن نبي بالحضارة يعود لاعتقاده بأن جميع المشكلات لها ارتباط بمشكلة الحضارة، فهي أساس المشكلات -في نظره- وعنها تنفرع سائر المشكلات الجزئية. ولذلك اعتبر موضوع الحضارة «وحدة أساسية في منهجه لدراسة وتحليل قضايا ومشكلات العالم الإسلامي». (ص ٢٣٧).

وانسجاماً مع منهجه في العرض والتحليل ثم النقد والتقويم وإبداء الملاحظات، فقد عرض الكاتب الميلاد الخطوط العريضة لنظرية ابن نبي كذلك، حيث تحدّث في البداية عن محدّدات نظريته، مُنطِراً إلى أربع قضايا هي: مشكلة الحضارة، عناصر وشروط الحضارة، مركب الحضارة، ودورة الحضارة من الميلاد إلى الأفول.

بالنسبة لمشكلة الحضارة، يرى ابن نبي أن العالم الإسلامي في محاولاته للخروج من حالة التخلف قد وجد نفسه منخرطاً في جمع وتكديس منتجات وأشياء الحضارة الغربية فقط، وبقي بعيداً عن روح الحضارة التي تقف وراء إنتاج وإبداع هذه المنتجات والأشياء. أما بالنسبة لعناصر الحضارة، فإذا أراد العالم الإسلامي -في نظره- تركيب

حضارة وإنجازها، فالمطلوب وجود ثلاثة عناصر أو عوامل أساسية هي: الإنسان والتراب والوقت.

وعلى أساس هذه المعادلة تحدّدت - في نظر ابن نبي - مشكلة الحضارة، وقد فكّكها تحليلاً إلى ثلاثة مشكلات جزئية هي: مشكلة الإنسان وتحديد الشروط لانسجامه مع سير التاريخ، ومشكلة التراب وشروط استغلاله في العملية الاجتماعية، ومشكلة الوقت وبثّ معناه في روح المجتمع ونفسية الفرد. (ص ٢٤٥).

والخلاصة، فبناء الحضارة لا يتحقّق بشراء منتجات حضارة وتكديس منتجاتها، لأنها ستكون فارغة من دون روح أو ذوق أو ثقافة، وإنما من خلال وجود ثلاثة عناصر أو عوامل هي: الإنسان والتراب والوقت، وحل المشكلات المرتبطة بها، ووجود فكرة دينية تُؤلّف بين هذه العوامل، لِتُرَكَّب منها كتلة تُسمّى في التاريخ حضارة.

وقد تحدّث الميлад بالتفصيل عن هذه العناصر، وكشف كيف يُؤثّر الإنسان في تركيب التاريخ من خلال توجيه الثقافة والعمل ورأس المال ووضع الأرض والاستفادة الجيدة من الثروة. كما تحدّث عن مُركّب الحضارة الذي سيؤثّر في مزج هذه العناصر والمتمثّل في الفكرة أو العقيدة الدينية، التي واكبت تركيب الحضارة خلال التاريخ، حيث أكّد ابن نبي أن الحضارة لا تظهر في أمة من الأمم إلا في صورة وحي يهبط من السماء يكون للناس شرعةً ومنهاجاً.

أما بالنسبة لدورة الحضارة فابن نبي يعتقد أن الحضارة تقع بين حدّين اثنين وهما الميлад والأفول، طور النهوض الصاعد وطور الأفول، وبينهما يوجد اكتمال معيّن هو طور انتشار الحضارة وتوسّعها.. (ص ٢٥٥). لأن الحضارة - في نظره - تبدأ عندما تدخل التاريخ فكرة دينية معيّنّة، وتنتهي حينما يفقد العقل نهائياً الهيمنة التي كانت له على الغرائز المكبوتة.

وعلى غرار باقي النظريات، فقد أخذت نظرية ابن نبي نصيبها - أيضاً - من النقد والتقويم وخصوصاً في العالمين العربي والإسلامي، وإن كانت اتّجاهات النقد أكثر موضوعية وإيجابية، فالملاحظ أن أغلب الملاحظات النقدية ركّزت على معادلة ابن نبي (الإنسان + التراب + الوقت = حضارة) فقد شكّك البعض في هذه المعادلة وقدرتها على إنتاج حضارة في صالح الإنسان. وكذلك الإغراق في التجريد النظري في تحليل هذه

العناصر، ووجود حالة من عدم التناسب وعدم التوازن الكمي والكمي في الحديث عن هذه العناصر المكونة للحضارة. وغيرها من الملاحظات المتعددة.

وأخيراً..

إن عرض خمس نظريات وجمعها في كتاب واحد، ورصد أغلب ما قيل عنها من أقوال، سلباً أو إيجاباً، مدحاً أو ذمماً، بالإضافة إلى التحليل والملاحظات النقدية التي قدّمها الكاتب في نهاية كل دراسة لنظرية، كل ذلك يدخل في إطار العمل الموسوعي، المُضني والشاق بالنسبة لأيّ كاتب ومؤلف، الذي يُمكن القارئ من الاطلاع على نظريات كثيرة في كتاب واحد.

لكن رصد وتتبع كل الأقوال والملاحظات النقدية المتعلقة بكل نظرية، وإعطائها حيزاً مهماً في جميع الدراسات، قد يكون على حساب المزيد من التعرّف إلى النظرية نفسها، وبسط القول فيها عرضاً وتحليلاً، كما يحشر القارئ في معمعة سجال فكري متشعب الأبعاد، قد يُثير لديه بعض الغبش والضبابية تجاه آية نظرية، خصوصاً مع تعارض واختلاف الاتجاهات النقد والتقويم، ويحجب عنه القدرة على التأمل الشخصي في كل نظرية، والتقويم الذاتي لها، كما تصعب لديه القدرة على المقارنة بين هذه النظريات، وتلمس القواسم المشتركة بينها، وأوجه الاختلاف، وهذه مهمة كان بإمكان الكاتب القيام بها في نهاية العرض والتحليل لجميع هذه النظريات، فلا شك أن ما يُسفر عنه المنهج المقارن من نتائج، سيكون محل تأمل واعتبار.



# مؤتمر: التسامح والتعايش السلمي في إفريقيا

الفرص والتحديات

السنغال، عقد بين ٨ - ٩ يوليو ٢٠٢٣م

الدكتور محمد تهامي دكير

### □ مدخل

من أجل العمل على نشر ثقافة السلام والتعايش، ودعم جهود الاستقرار والأمن، ونبذ العنف والتحارب والصراع في إفريقيا، وبين المجتمعات الإفريقية، خصوصاً منطقة جنوب الصحراء؛ نظّمت الجامعة الإسلامية بمنيسوتا في الولايات المتحدة الأمريكية، فرع السنغال، بالتعاون مع الرابطة العربية الإفريقية بالسويد، والرابطة العالمية لعلماء إفريقيا، ومجلة الدراسات الإفريقية والعربية، والمجلس الإفريقي الفرنسي العربي للترقيات العلمية (كافاغ)، والمركز السويدي الدولي للحوار والبحوث ودراسة الحضارات والأديان المقارنة بالسويد، والشبكة الأورو الإفريقية والعربية لحقوق الإنسان بالسويد، مؤتمراً دولياً تحت عنوان: «التسامح والتعايش السلمي في إفريقيا: الفرص والتحديات»، عُقد في الفترة ما بين ٨ - ٩ يوليو ٢٠٢٣م. وقد شارك في فعاليات المؤتمر عدد من العلماء والباحثين والأكاديميين من إفريقيا وأوروبا والعالم العربي عبر تقنية (زووم).

## □ الجلسة الافتتاحية

انطلقت فعاليات المؤتمر بجلسة افتتاحية، تحدّث فيها كل من: الدكتور محمد المختار جي (رئيس الجامعة الإسلامية بمنيوتا - الولايات المتحدة الأمريكية فرع السنغال ورئيس الرابطة العربية الإفريقية) الذي أكّد على أهمية التسامح والتعايش السلمي في إفريقيا، وضرورته في تحقيق التقدّم والتطوّر والتنمية الشاملة، خصوصاً في قارة كبيرة تزخر بتنوّع ديني وعرقي وتعدّد قبائلي كبير. كما أشار إلى الجهود التي بذلت تاريخياً لتحقيق السّلم عالمياً، من خلال المؤسسات الدولية مثل عُصبة الأمم والأمم المتحدة، مؤكّداً أن «نهاية الحرب لا تعني السّلم بالضرورة، وعليه ينبغي بناء السّلم على أساس متين من الالتزام الوطني والدعم الدولي»، داعياً إلى نبذ العنف ومواجهة خطاب الكراهية، ودراسة أسباب الصراع بين الأديان والمجتمعات، والعمل على إشاعة ثقافة التسامح والتعايش والعيش المشترك، وهذا ما يهدف إليه هذا المؤتمر.

تحدّث بعده الدكتور محمد جده (رئيس الرابطة العالمية لعلماء إفريقيا ورئيس المركز السويدي لحوار الحضارات والثقافات بمملكة السويد)، إذ أشار إلى الوضع العالمي الاستثنائي، حيث تعمّ الفوضى وعدم الاستقرار أجزاء كبيرة من العالم، في ظل اختلال التوازن بين القوى السياسية الكبرى، واستفحال ظاهرة الهجرة، وخصوصاً هجرة الكفاءات والعقول من الدول الفقيرة باتجاه الدول الغنية والصناعية، وهذا الوضع في نظره يؤكّد على ضرورة فتح الحوار على المستوى العالمي وبين الشعوب، والتركيز على قيم التعايش لبناء علاقات قوية ومتينة بين الشعوب والدول.

وأضاف الدكتور محمد جده محمّلاً الأمة الإسلامية مسؤولية المبادرة لتأصيل مفاهيم وقيم الحوار والتسامح والتعايش بين الشعوب والأديان، والدعوة إلى حوار جاد بين الحضارات لإيجاد أرضية مشتركة بينها، كما دعا وسائل الإعلام إلى نبذ خطاب الكراهية وعدم التورّط في نشر ثقافة العنف أو التحريض على الصراع والتحارب، بل التشجيع على الانخراط في العمل السياسي الديموقراطي. وبخصوص حادثة إحراق القرآن الكريم، طالب الدكتور جده المشاركين في المؤتمر بالتواصل مع المؤسسات والهيئات العالمية لحثّها على احترام المقدّسات الإسلامية.

أما الشيخ مهاجري زيان (رئيس الهيئة الأوروبية للمراكز الإسلامية - جنيف)،

فقد أشار في البداية إلى ما تتعرض له قارة إفريقيا من مؤامرات لجعلها غارقة في التخلف، وتتخبط في الفتن والصراعات والحروب بين دولها وشعوبها، الأمر الذي يستدعي الاهتمام بنشر ثقافة التسامح والتعايش، والدعوة إلى السلم، كما يهدف هذا المؤتمر، وهذا ما ستكون له انعكاسات إيجابية على العالم.

إلى جانب ذلك دعا الشيخ مهاجري المشاركون لتوضيح رسالة الإسلام، والكشف عن دعوته لاحترام الآخر المخالف في ظل التعددية وقيم التسامح، من خلال استحضار نماذج من السيرة النبوية في هذا المجال. وهذا ما يسهم في تغيير الصورة النمطية المشوهة التي ألصقت بالإسلام بعد أحداث الحادي عشر من سبتمبر ٢٠٠١م.

وفي الأخير ألقى الدكتور محمد جرا (رئيس جامعة إفريقيا الفرنسية العربية بمالي ورئيس المجلس الإفريقي الفرنسي العربي للترقيات العلمية «كافاغ»)، كلمة عرّف فيها بـ(كافاغ) وجهودها في نشر التسامح والتعايش، عن طريق تشجيع البحث العلمي والأكاديمي المشترك، والاهتمام باللغات الأهلية لاستيعاب العلوم الحديثة، وجهودها كذلك في دعم جميع الأنشطة المبذولة لتحقيق الأمن والسلام في إفريقيا.

## □ أعمال اليوم الأول

### الجلسة الأولى

ترأس هذه الجلسة الدكتور شكري الدربالي، وتحدث فيها في البداية الدكتور أحمد محمد القطوري (من جامعة منيسوتا فرع السنغال) عن: «الاستراتيجية الداعمة للتعايش السلمي والتعاون الإيجابي في المجتمع الإفريقي في ضوء القرآن والسنة»، مبيّنًا أن هذه الاستراتيجية تركز على مجموعة من الخطوات هي: العمل على إيقاف الحروب والنزاعات، تحقيق الهدنة، ونشر الوعي بالتعايش السلمي، التخلي عن التسليح، الاعتراف بالآخر، الاهتمام بدور العلماء والحكماء في تحقيق هذه الاستراتيجية، التشجيع على الصلح والمصالحات... مؤكّدًا أن أتباع هذه الخطوات كفيل بتحقيق هذه الاستراتيجية وتحقيق السلم والأمن، وعمارة الأرض وفق منظور الخلافة الإلهية.

كما قدّم الدكتور مالك بابكر امبي (جامعة منيسوتا فرع السنغال) ورقة تحت عنوان: «دور الأديان السماوية: الإسلام والمسيحية في تعزيز ثقافة التسامح والتعايش»،

أكد فيها على أهمية تعزيز ثقافة التسامح والتعايش بين المجتمعات والأفراد، وانعكاس ذلك إيجاباً على تقدم وتطور هذه المجتمعات، كما تحدّث مفصلاً عن دور الأديان السماوية في نشر وتعزيز هذه الثقافة وترسيخها في النفوس، وعلى مستوى العلاقات الاجتماعية.

### الجلسة الثانية

ترأس هذه الجلسة الدكتور أحمد عبد الشافي، وقدم فيها في البداية الدكتور عمر صو ورقة بعنوان: «دور القيادات الدينية والثقافية في تعزيز السلام والاستقرار في أفريقيا .. زاوية الشيخ عبدالله إنياس أنموذجاً»، أشار فيها إلى دور الإسلام وتعاليمه في تحقيق الأمن والاستقرار والسلام في المجتمع، وحرصه على احترام الاختلاف والتعدد الديني والمذهبي والعرقي. ثم سلط الضوء على تاريخ ونشأة زاوية الشيخ عبدالله إنياس، ودور قيادات هذه الزاوية في تعزيز قيم السلام والتعايش والتسامح في المجتمع.

من جهتها تحدّثت الدكتورة غنية دومان، في ورقتها عن «التربية المقارنة ودورها في ترسيخ الأيديولوجية والتعايش السلمي»، ركزت فيها على تبيان القيمة الإنسانية والعلمية لموضوع التسامح والتعايش السلمي بين الأفراد والشعوب، منتقدة مظاهر التمييز العنصري والحروب التي تتميز بها الحضارة الغربية، وفي الأخير، أكدت على ضرورة الاهتمام بالتربية على قيم التسامح والتعايش السلمي، مشيرة إلى دور الدراسات المقارنة في مجال التربية في تحقيق ما يصبو إليه المؤتمر من أهداف.

أما الدكتورة أحلام بن عمرة فقد قدمت ورقة بعنوان: «التعايش السلمي في ضوء الاستراتيجية الإقناعية للخطاب الديني الإسلامي .. خطبة الجمعة أنموذجاً»، تساءلت فيها في البداية عن أهم الاستراتيجيات المعتمدة في بناء الخطاب الديني، وكيف يمكن التأثير في المجتمع وإقناع المستمعين على اختلاف مذاهبهم، ومن ثم القدرة على نشر قيم التعايش السلمي؟ كل ذلك من خلال نموذج (خطبة جمعة)، كما تحدّثت عن أهم الآليات المستخدمة في مجال الإقناع.

كذلك تحدّث د. إبراهيم كانتني عن «دور علماء مالي في نشر السلام وتعزيز ثقافة السلم والأمن»، أشار فيها إلى أهمية موضوع المؤتمر، والمخاطر التي تعاني منها بلده مالي منذ سنوات، داعياً إلى التصدي لهذه المشاكل الخطيرة وتداعياتها السلبية على الأمن والسلم الاجتماعي، كما أكد على مسؤولية ودور العلماء في نشر وتعزيز ثقافة السلام

والتعايش في المجتمع..

بدوره تحدّث الدكتور عبد الرحمن بلبالي في ورقته عن: «الجماعة التواتية ودورها في لمّ الشمل وبسط الأمن في إقليم توات بالصحراء الجزائرية في القرن الثاني عشر»، حيث سلّط الضوء على دور شيوخ الزوايا في هذه المنطقة وجهودهم في تحقيق الاستقرار والأمن، وحل المشكلات الاجتماعية المتعدّدة.

## □ أعمال اليوم الثاني

### الجلسة الأولى

انطلقت أعمال اليوم الثاني، بجلّسة ترأّستها الدكتورة مريم جعبوط، وقدّم فيها الدكتور يوسف الحزيمري ورقة بعنوان: «التعايش السلمي بين المسيحية والإسلام.. التجربة المغربية أنموذجاً»، أشار فيها إلى التنوّع الديني والعرقي والديني والمذهبي والثقافي الذي عرفه المغرب منذ التاريخ القديم بسبب موقعه الجغرافي، ما جعله ملتقى للثقافات والديانات المختلفة، وعلى رأسها الديانات التوحيدية الكبرى اليهودية والمسيحية والإسلام التي تعايشها أتباعها بشكل كبير. كما تطرّق إلى السياسات المحلية المعاصرة وكيف يحرص المسؤولون على ترسيخ قيم التعايش بين الأديان الثلاثة، وتشجيع الحوار بين أتباعها.

من جهته قدّم الدكتور عصام بوشربة ورقة بعنوان: «السلم الحضاري في الإسلام: مقارنة عقدية»، متسائلاً في البداية عن: كيف يُمكننا تحقيق السّلم؟ وقد أجب عن هذا السؤال بتأصيل مفهوم السّلم، والتأكيد على كون السّلم مبدأً توحيدياً، ومقصداً في بناء الحضارة الإسلامية وتحديد العلاقة مع الآخر. وفي الأخير تحدّث الباحث عن اهتمام المواثيق الدولية بقيمة السّلم.

### الجلسة الثانية

هذه الجلسة ترأّستها الدكتورة غنية دومان، وتحدّث فيها الدكتورة عائشة عدنان عن: «التعددية واحترام حقوق الآخر.. رؤية من خلال الكتاب المقدّس»، حيث تحدّث عن مبادئ الحوار في الديانة اليهودية، والحوار في الديانة المسيحية، وعن التطلّعات نحو عالمية السلام واحترام التعددية وحقوق الآخر. وفي الأخير، أكّدت الباحثة على

أهمية التعايش السلمي وعلاقته بالمشاعر والعلاقات الإنسانية، وأن الالتزام بالمبادئ الأخلاقية يعتبر ركيزة أساسية لتحقيق السلام الاجتماعي.

من جهته قدّم الدكتور روصافي الحناني ورقة تحت عنوان: «تداعيات الغزو الثقافي الفرنسي على جوانب من المشترك الثقافي المغربي السنغالي»، حيث سلّط فيها الضوء على مداخل الغزو الاستعماري الثقافي مثل: بناء المدارس ونشر التعليم واللغة الفرنسية، والتبشير والتنصير، كما تطرّق الباحث إلى تداعيات الاستعمار الثقافي على التراث المادي واللامادي للمغرب والسنغال، ثمّ تحدّث عن ثنائية الصدام والتعايش على الأرض المغربية والسنغالية، لينتهي إلى التأكيد على طبيعة الاستعمار الفرنسي الثقافي، الذي عمل على القضاء على الثقافات المحلية، تحت شعار نشر التقدّم والحضارة الغربية.

أما الدكتور عماد عطية فقد تحدّث عن: «منهج القرآن الكريم في التعامل مع الآخر»، أشار فيها إلى المبادئ الأساسية التي ينطلق منها هذا الموقف، مركزاً على وحدة الأصل الإنساني، والكرامة الإنسانية، والإحسان للمخالف، والإنصاف في التعامل، والحوار بالحجة والبرهان... إلخ، وغيرها من الأسس والدعائم التي يركز عليها التعايش الاجتماعي، داعياً إلى الاهتمام بالتربية وأسلوب الإقناع والحوار.

### □ توصيات المؤتمر

بعد انتهاء فعاليات المؤتمر أقرّ المشاركون مجموعة من التوصيات المهمة التي تتصل بموضوع المؤتمر، نذكر منها:

أولاً: العمل على نشر ثقافة السلام والاستقرار والتعايش في قارة إفريقيا وبين مجتمعاتها.

ثانياً: ضرورة تسليط الضوء على أهمية العلاقة بين الأمن والسلم والتنمية والتقدّم. وأن النزاعات والصراعات وانتشار الإرهاب من شأنه أن يُعرقل فرص الاستثمار والتنمية في الدول الإفريقية.

ثالثاً: السعي إلى إشاعة قيم السلام والتسامح المجتمعي في إفريقيا، وبناء بيئة مسالمة تنبذ العنف والنزاعات في أوساط المجتمعات الإفريقية.

رابعاً: إنجاز دراسات أكاديمية جادّة حول أسباب وجذور الكراهية والعنف

والخلافات العرقية في إفريقيا، مع البحث عن سبل اجتثاثها.

خامساً: توجيه الاستفادة من خبرات التجمعات العالمية والوقوف على التجارب الناجحة لدول ومنظمات وأفراد في تعزيز ثقافة السلم والتعايش المجتمعي.

سادساً: المطالبة بتنفيذ دور المؤسسات الحكومية والمنظمات التطوعية في تعزيز تماسك النسيج المجتمعي في إفريقيا.

سابعاً: إرساء بوصلة أكاديمية تعمل على وضع استراتيجيات فاعلة لتعزيز ثقافة السلم وقيم التسامح من جهة، وتكون بمثابة موجّه علمي لدفع القارة نحو الاستقرار وفضّ النزاعات من جهة أخرى.

ثامناً: السعي إلى عقد اتفاقية تعاون بين القائمين على المؤتمر ومنظمة الوحدة الإفريقية، قصد الاستفادة من خبراتها العلمية والبحثية وتجربتها منذ التأسيس.

تاسعاً: التأكيد على ضرورة التفاعل العلمي بين النخب الإفريقية والنخب العالمية، التي لها تجارب ناجحة، من أجل تبادل الخبرات والاستفادة منها، والعمل على نشر الوعي بأهمية السلم والاستقرار والتعايش السلمي في الحياة المعاصرة.

عاشراً: المبادرة إلى تنظيم مؤتمرات وندوات متنوعة من أجل نشر ثقافة السلم، وتعزيز أدوار العلماء والمفكرين في مواصلة نشر السلام، وقيم الدين السمحة، وتعزيز حياة التعايش السلمي بين الأفراد.



## النص الإمامي عند الحدائين العرب في الدراسات القرآنية.. دراسة موضوعية

إعداد الدكتور ليث العتابي\*

- رسالة دكتوراه في فلسفة الشريعة والعلوم القرآنية، تخصص دراسات قرآنية معاصرة
- جامعة الكوفة، كلية الفقه، قسم علوم القرآن الكريم - العراق
- إشراف: الدكتور ستار جبر الأعرجي
- عدد الصفحات: ٣٠٠ من القطع الكبير
- تاريخ المناقشة: ٢٢ يونيو ٢٠٢٣ م

مدخل

إن النص القرآني هو تنزيلٌ من الله تعالى، وهو كلامٌ لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه، أساسه أنه نصٌّ معصوم، يُلحق به في الدائرة نفسها

\* كاتب وباحث من العراق.

-لكن بحسبه- نص النبي والإمام المعصوم عليه السلام، فيكون -وبحسب العموم- النص المعصوم شاملاً للقرآن الكريم وللسنة المباركة من أحاديث النبي صلى الله عليه وآله، والإمام المعصوم عليه السلام.

إن الحدائين العرب، قد كان لهم نقدٌ تركّز على (النص) و(التراث)، وقسموا النصوص إلى واقعية وغير واقعية -بحسب تقسيمهم الخاص- فمدحوا الواقعي، وانتقدوا غير الواقعي. ولقد كانت هناك الكثير من المؤاخذات على تقسيمهم المدعى، من ذلك كونهم متأثرين بخلفياتهم المذهبية والطائفية، يدفعهم دافعٌ أيديولوجي وليس علمياً، ويخلون من الإنصاف، وعندهم تهم جاهزة لأعدائهم، أو لمن يختلفون معهم بالمذهب أو الطائفة أو الأيديولوجيا، يرمونه بها من دون أيّ تردّد.

تعدُّ البحوث التي كتبت عن الحدائين كثيرة جداً، وباتت مكرّرة أو شبه ذلك، وبالخصوص ما تناولت رؤيتهم لـ(النص)، و(التراث)، لكن ومع ذلك لم يكن هناك حيّزٌ يُعتدُّ به تناول مسألة وجود، ومكانة، وتعامل الحدائين العرب مع النص الإمامي، وذلك ضمن رؤيتهم للنص عمومًا، وللنص الإمامي خصوصًا.

ونرى أن النص الإمامي له مكانته في التراث العربي -الإسلامي، ولا يمكن لأيّ شخصٍ، أو لأيّ جهةٍ إنكار تلك المكانة، أو إرادة تغييره، أو جعله هامشيًا، أو كيل التهم المغرضة وغير الحقيقية له.

كما أن النص الإمامي كان وسيبقى نصًّا تنويريًا، معتدلاً، قريبًا لواقع الإسلام الحقيقي، بعيدًا عن الاجتهادات الشخصية والفئوية.

## بيان موضوع البحث

إن هذه الأطروحة الموسومة بـ(النص الإمامي عند الحدائين العرب في الدراسات القرآنية.. دراسة موضوعية)، تناولت عدّة محاور مهمّة جدًّا، مُقسّمة بحسب الرؤية والانطلاقة الخاصة بها حول المراد بأسسها الرئيسة، وهي:

١- النص الإمامي، والمراد به: وجوده، ومكانته، وطرق التعامل معه.

٢- عند الحدائين العرب: عند كلهم عمومًا، مع التركيز على ثلاثة منهم خصوصًا، وهم كلٌّ من: محمد عابد الجابري، ومحمد أركون، ونصر حامد أبو زيد، وذلك في الفصل

الأخير، مع عدم إغفال ذكرنا لباقي الحداثيين العرب، وعددهم الكلي في هذه الأطروحة هو (٢٥) شخصية، موزعة على موجات الحداثة الأربع الأبرز في الوطن العربي، حتى تاريخ كتابة هذه الأطروحة.

٣- في الدراسات القرآنية: وليس في غيرها من الدراسات الأخرى، مع تقييد النص المراد بالنص القرآني فقط، والإمامي فقط، بكلا شقّيه أي: النص المعصوم، والنص غير المعصوم.

٤- دراسة موضوعية: أي وفق دراسة موضوعية، وبأسلوب علمي ومعرفي، إذ لن يذكر البحث شيئاً إلاّ ويؤيده دليل يدل عليه (من المصادر والمراجع).

### أسباب اختيار الموضوع

- ١- كون هذا الموضوع لم يبحث من قبل وبشكله المفروض في عنوان البحث.
- ٢- لم تُحاكم نصوص الحداثيين المحاكمة العلمية الصحيحة وبأسلوب موضوعي.
- ٣- وضع أسس لمنظومة في الردّ على الشبهات الحداثية وغيرهم، ممّن ينتقدون الفكر الإمامي، ويجادلون اتّهام النصوص الإمامية بشتّى التّهم.
- ٤- تبين وتوضيح أخطاء الحداثيين المتعمّدة في قراءتهم للنص الإمامي.

### مشكلة البحث

إن هناك مشكلة أساسية قد دعت إلى كتابة هذا البحث، وهي: هل أن النص الإمامي الذي تناوله الحداثيون في كتاباتهم دُرس من قبلهم دراسة موضوعية؟ أم قد تناولت دراساتهم ما يعكس طبيعة الفكر الذي يؤمن به الحداثيون العرب؟ ومن ثمّ تنصبُّ هذه الدراسة على كشف هذه المشكلة وتحديد طبيعة دراستها، والوقوف على مكان عمل الحداثيين العرب.

وبتوضيح أكثر فإن مشكلة البحث الأساسية تدور حول مدى وجود النص الإمامي أو عدمه عند الحداثيين العرب في الدراسات القرآنية، أي تناول أو عدم تناول النصوص الخاصة بالإمامية من قبل الحداثيين العرب، ومكانة وحيز الفكر الإمامي عند الحداثيين العرب.

ثم هل إن الحدائين العرب قد قرأوا التراث الإمامي في مجال الكتابات الخاصّة بالقرآن الكريم أم لم يفعلوا ذلك؟ وعندما كان هناك طرح إيجابي عند الإمامية هل أشادوا به أم أغفلوا ذلك عمدًا؟ وعندما يكون هناك طرح تنويري عند الإمامية فهل ياترى مدحوه أم محوه أم سرقوه لأنفسهم؟ وكيف استفادوا من النقد الإمامي في مجال الدراسات القرآنية؟!

### فرضية البحث

يفترض البحث بأنه سيقف عند النصوص الإمامية والتي تناولها الحدائون في دراسة النص القرآني، وقراءتها قراءة موضوعية، وتمييز الإشكاليات المعرفية فيها، ومنها تحديد طبيعة النص الإمامي خصوصًا وتمييزه عن النص الشيعي بطابعه العام، وتصحيح نسبة هذا النص، ونقده من جهة الصدور والقراءة قدر الإمكان.

### أهمية موضوع البحث

١- محاكمة الحدائين أولاً عن طريق طبيعة نقل النص، ومن أين أخذوه، والمحاكمة الثانية حول ادعاء الحدائين الموضوعية، فهل عاملوا النص السني كما عاملوا النص الإمامي؟

٢- سيتناول هذا البحث الأسس والخلفيات الفكرية (موارد الاستمداد) عند الحدائين العرب، وذلك في أطروحاتهم عمومًا، وفي أطروحاتهم حول النص الإمامي بشكلٍ خاص.

٣- سيحاول البحث الكشف عن المواقف الحقيقية للحدائين العرب بخصوص النص الإمامي، وأسباب ذلك، وطرق التعامل الحدائي مع النص الإمامي، والتهم التي وُجّهت له.

٤- جاء هذا البحث بسبب قلة الردود الناجعة والعلمية على إشكالات الحدائين العرب بخصوص النص الإسلامي عمومًا، والنص الإمامي بشكلٍ خاص.

٥- ضرورة التفريق بين مصطلح (الشيعية)، ومصطلح (الإمامية)؛ ذلك أن الحدائي يفرض على الإمامية رأي الشيعة الآخرين كالباطنية والإسماعيلية وما شاكلهما، أو يفرض آراء أفراد منحرفين ويجعل آرائهم ممثلة لرأي الإمامية، أو ينقل من كتب

أعدائهم، أو من كتب الملل والنحل، أو من كتب المستشرقين، ثم يرميها على الشيعة عموماً، وعلى الإمامية خصوصاً.

### السابقة البحثية

إن السابقة البحثية منطلقة من عدم وجود بحث متكامل تناول كيفية تعامل الحدائين العرب مع (النص) و(التراث) الإمامي، ومن خلال توضيح وجود، ومكانة، وتعامل الحدائين العرب معه، وطرق التعامل، ثم بيان التُّهم التي وُجِّهت له، وأسبابها، والأهداف من ورائها، ثم الردّ عليها.

إن هذه الأطروحة تُؤسّس لطرح موضوعي يُفيد في كيفية الردّ على الشبهات التي تُثار على النص الإمامي، وتُؤسّس لمنظومة في الردّ، تحاكم النصوص، وتردّ على الشبهات والإشكالات بموضوعية.

### أهداف البحث

- ١- دراسة ظاهرة الحداثة عند الحدائين العرب عموماً، وفي مجال الدراسات القرآنية خصوصاً.
- ٢- دراسة دوافع وعوامل ظهور الحداثة العربية وجذورها، ورموزها، وشخصياتها، وموجاتها، وكل ما يتعلّق بذلك.
- ٣- توضيح وجود ومكانة النص الإمامي ومدى حضوره وكيفية التعامل معه من قِبَل الحدائين العرب.
- ٤- بيان وتوضيح كيفية تعامل الحدائين العرب مع النص الإمامي في مجال الدراسات القرآنية.
- ٥- توضيح نسبة ووجود وحضور النص الإمامي عند الحدائين العرب، ومقدار الأخذ منه في مجال الدراسات القرآنية، وبموضوعية.

### المحاور الأساسية لموضوع البحث

- ١- النص الإمامي وتمييزه عن النص الشيعي، مع تقسيم النص الإمامي إلى نص معصوم وإلى نص غير معصوم.

- ٢- قراءة الحدائين العرب للنص الإمامي في الدراسات القرآنية.
- ٣- طبيعة وكيفية قراءة النص الإمامي من قبل الحدائين العرب.
- ٤- كيفية نقد الطروحات الحدائية بخصوص قراءتها للنص القرآني.
- ٥- الرَّدُّ الموضوعي على شبهات وإشكالات الحدائين العرب بما يختص بالنص الإمامي.
- ٦- توضيح وبيان التُّهم التي وجَّهها الحدائون العرب للنص الإمامي، والرَّدُّ عليها.

### منهجية البحث

إن الدراسة الموضوعية أساسها التجريد أو التجرُّد من كلِّ مؤثِّر، وذلك بأن يسير الباحث مع تلك الدراسة مسير المراقب والمتابع، وألَّا يُلوي أعناق النصوص، أو يضع العصا في عجلة مسيرها، وألَّا يُضفي عليها لون مذهبه أو طائفته، بل يُسايرها بحيادية مطلقة، بعيداً عن المصالح والأهواء، ينطلق من النصوص إلى النصوص، ويحاكم النصوص بواسطة النصوص.

### الدراسات السابقة

هناك جملة من الدراسات السابقة التي تتشابه في جزئياتها مع موضوع البحث، لكنها لم تُركِّز على أساسيات الأطروحة التي نحن بصدددها، لكن لا بأس من ذكر بعض الدراسات السابقة المفيدة، ومنها:

- ١- الحدائون العرب في العقود الثلاثة الأخيرة والقرآن الكريم.. دراسة نقدية، الجيلاني مفتاح، دار النهضة، دمشق - سورية، ط ١، ٢٠٠٦م.
- ٢- مقولات الحدائة: قراءة في الجذور ومناقشة في النتائج، سعيد العكيلي، جمعية العرفان للثقافة الإسلامية، قم - إيران، ط ١، ٢٠١٤م.
- ٣- التناص.. القرآن في دراسات الحدائة العربية والاستشراق، عبد العزيز بن سعد الشهري، مركز الفكر المعاصر، ط ١، ١٤٣٧هـ.
- ٤- محنة التراث الآخر.. النزعات العقلانية في الموروث الإمامي، إدريس هاني،

- الغدير للدراسات والنشر، بيروت - لبنان، ط ١، ١٩٩٨ م.
- ٥- أعلام الفكر العربي.. مدخل إلى خارطة الفكر العربي الراهنة، السيد ولد أباه، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت - لبنان، ط ١، ٢٠١٠ م.
- ٦- الفكر الإمامي في نقد الجابري، جعفر النمر، مؤسسة أم القرى للتحقيق والنشر، بيروت - لبنان، ط ١، ٢٠٠٥ م.
- ٧- العرب والحداثة: دراسة في مقالات الحداثيين، عبد الإله بلقزيز، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت - لبنان، ط ١، ٢٠٠٧ م.
- ٨- العلمانيون والقرآن الكريم.. تاريخية النص، أحمد إدريس الطعان، دار ابن حزم للنشر والتوزيع، الرياض، المملكة العربية السعودية، ط ١، ١٤٢٨ هـ.
- ٩- الحداثة وموقفها من السُّنة النبويَّة، الحارث فخري عيسى عبدالله، أطروحة دكتوراه، كلية الدراسات العليا، الجامعة الأردنية، آب - أغسطس ٢٠١٠ - ٢٠١١ م.
- ١٠- ظاهرة التأسيس الحديثة في الفكر العربي.. دراسة نقدية، خالد بن عبد العزيز السيف، مركز التأسيس للدراسات والبحوث، جدة، ط ٣، ٢٠١٥ م.

### الصعوبات التي واجهت البحث

- هناك جملة من الصعوبات، أو المصاعب التي واجهت البحث، منها:
- ١- هناك جملة من المصادر والمراجع التي لم يستطع البحث الحصول عليها.
- ٢- بسبب كون الموضوع بكرةً، ولم يُكتب عنه، أو يُشار إليه، لذلك كانت هناك صعوبة في اقتناص النصوص الصريحة (١٠٠٪) بخصوص جملة من جزئيات البحث.
- ٣- الصعوبات التي فرضتها جائحة كورونا وتداعياتها على تحصيل المصادر، وذلك بسبب توقُّف معارض الكتب، وتوقُّف الطباعة.
- ٤- صعوبة الملمة موضوع البحث حتى لا يخرج عن المراد له، والابتعاد عن المباحث الجانبية، وهي كثيرة جدًا.
- ٥- ضغط الفصول والمباحث والمطالب لتحقُّق المراد من الأطروحة، ومن دون إسهاب أو اختصار.

## خطة البحث

تكوّنت خطة البحث بالشكل التالي:

**الفصل التمهيدي:** وفيه توضيح لمصطلحات الأطروحة وبيان المباحث المتعلقة بها، إذ اشتمل على تمهيد، ومباحث، تناول المبحث الأول: النص لغةً واصطلاحًا وما يتعلّق به، أما المبحث الثاني: تعريف الإمامية والحداثة لغةً واصطلاحًا، أما المبحث الثالث: تعريف الدراسة والقرآن لغةً واصطلاحًا، أما المبحث الرابع: تعريف الدراسات القرآنية اصطلاحًا، وتعريف الموضوع لغةً واصطلاحًا، وكان ختامه بنتائج مهمّة تتعلّق بالفصل التمهيدي.

**الفصل الأول:** تناول البحث فيه نشأة الطرح الحداثي وسماته ومناهجه وأُسسهِ ومنطلقاته، وذلك ضمن مباحث، المبحث الأول: نشأة الطرح الحداثي، أما المبحث الثاني: الحداثة العربية موجات ورموز وشخصيات وآليات وأهداف، أما المبحث الثالث: سمات الحداثة العالمية، وميزات الخطاب الحداثي العربي.

**الفصل الثاني:** تناول البحث فيه مناهج وأُسس القراءة الحداثية وموارد الاستمداد الحداثي، وذلك ضمن مباحث، المبحث الأول: مناهج القراءة الحداثية، أما المبحث الثاني: أُسس ومنطلقات القراءة الحداثية، أما المبحث الثالث: موارد الاستمداد الحداثي.

**الفصل الثالث:** تناول البحث فيه تطبيقات إجرائية لتعامل الحداثيين العرب مع النص الإمامي، وذلك ضمن مباحث، المبحث الأول: النص الإمامي تقسيماته وطرق التعامل معه والتُّهم الموجهة له، أما المبحث الثاني: محمد عابد الجابري والتعامل مع النص الإمامي، أما المبحث الثالث: محمد أركون والتعامل مع النص الإمامي، وأما المبحث الرابع: نصر حامد أبو زيد والتعامل مع النص الإمامي.

الخاتمة: ثم كانت الخاتمة وأهم النتائج، إذ قد كان فيها ختام ما توصل إليه البحث في هذه الأطروحة.

## النتائج والتوصيات

### أولاً: النتائج

إن النتائج المستخلصة هي:

١ - تبيّن من خلال البحث أن الحداثة العربية كانت على موجات، ولها عدّة رموز،

إلا أن البارزين والمؤثرين قلة قليلة، والباقي مجرد مُقلِّدين.

٢- إن النص الإمامي عام شامل يقسم إلى قسمين: قسم معصوم؛ وهو الصادر عن المعصوم عليه السلام، وقسم آخر غير معصوم؛ وهو الصادر عن غير المعصوم.

٣- لقد وجَّه الحداثيون العرب الكثير من التُّهم للنص الإمامي، منها: الباطنية، والهرمسية، واللامعقول.

٤- تعامل الحداثيون العرب مع النص الإمامي بعدة تعاملات أو طرق، منها: الإقصاء، والاتِّهام، والقبول المصلحي، والقبول الأيديولوجي، وما شاكل ذلك من طرق التعامل.

٥- إن التعامل غير الموضوعي مع النص الإمامي سببه الخلفيات الفكرية للحداثيين العرب، والمؤثرات عليهم وعلى أفكارهم، وكذلك خلفياتهم الدينية.

### ثانياً: التوصيات

١- أن يتوسَّع الطرح بشأن النص الإمامي ليشمل مجال: علم الحديث والرجال، وعلم العقيدة والكلام، والفكر الإسلامي، والفقه والأصول، لأنها مجالات تحتاج إلى البحث، وإلى تسليط الضوء على تعامل الحداثيين العرب معها.

٢- الإكثار من الدراسات المعاصرة التي تردُّ على الحداثيين ومن شاكلهم، لأنها الشُّبهات الموجودة والمسيطر عليها، وهي المؤثرة على شبابنا حالياً ومستقبلاً.

٣- أن يُعطى درس الحداثة حيِّزه الفعلي والحقيقي في الدراسات الأكاديمية الأولية، فضلاً عن مرحلة الماجستير والدكتوراه.

٤- أن يُركَّز على الجوانب التي لم تُبحث في عنوانات سابقة خصوصاً بالحداثة، من أجل بحثها من جديد، وألاً ترفض تحت بند (مبحوثة سابقاً) ليموت الجهد العلمي التكميلي.

٥- أن تتبنَّى كلية الفقه، ولو بالتنسيق مع مؤسسات أخرى، طباعة النتاجات الجديدة، والحديثة، والجديدة، لإفادة المكتبات، وإبراز النشاط الفعلي للكلية، وللجامعة.



إعداد: حسن آل حمادة\*

يُنجز بالتوحيد القهري والتعسُفي للناس .  
وعليه فإن طريق الوفاق  
والوحدة الوطنية يمرُّ عبر نظام الحرية  
وسيادة قيم العدل والمساواة والتسامح،  
وكل محاولة لتحقيق هذا الهدف بعيداً  
عن هذه القيم والمثُل فإن مآلها الأخير  
هو الفشل، وتكريس الانقسامات  
الاجتماعية والفكرية والسياسية، ممَّا  
يُهدد أصل الوحدة، ومرتكزات الأمن  
والاستقرار.

إن من أسباب التطوُّرات الخطيرة  
والمتسارعة التي تمرُّ بها المنطقة، تتأكَّد على  
مستوى الوطن العربي كله أهميةٌ تتمتِن

### المواطنة والوحدة الوطنية

الكاتب: محمد محفوظ.  
الناشر: دار ريادة للنشر والتوزيع - جدة.  
الصفحات: ٣٩٦ من القطع الكبير.  
سنة النشر: ط ١ - ٢٠٢٣ م.

ضمن ثلاثة فصول يُناقش مدير  
تحرير مجلة الكلمة موضوع المواطنة  
والوحدة الوطنية، ويؤكِّد -خلال بحثه-  
أن الانتهات الدينية والمذهبية لا يمكن  
أن تُقهر بالاستبداد السياسي، والوحدات  
الاجتماعية لا يمكن أن تُبنى بالتعسُف  
والقهر، والانسجام الاجتماعي الفعَّال لا

\* تويتر: @hasanhamadah

قرآنية طالما أشار إليها المرجع الديني السيد محمد الشيرازي في جملة من مؤلفاته ومحاضراته وأحاديثه في المناسبات المختلفة، وقد أسماها بالآيات المنسيّة، التي غفل عنها المسلمون وأدّى هذا التغافل لتأخرهم، وسيطرة الاستعمار على البلاد الإسلامية، ونهب ثرواتها وخيراتها بسبب إعراضهم عن تطبيقها في واقعهم.

فالسبب في تأخر المسلمين ليس من عدم تلاوة القرآن وقراءته، فالقرآن يُصَدِّح بتلاوته صباحًا ومساءً في المحافل الدينية والأمسيات القرآنية، بل من عدم تطبيق مفاهيمه وأحكامه ومبادئه العليا السامية التي فيها حياة ونهوض المسلمين.

يقول الباحث آل دهنيم: لا شك أن البحث عن هذه الآيات ليس سهلاً، بل اكتنفته بعض الصعوبة، والمشقة؛ لأن أفكار السيد في هذه الآيات مبعثرة ومتناثرة في مجمل كتبه ما بين الكُرَّاس الصغير والكتاب الكبير مع هذا الكم من مؤلفاته التي بلغت أكثر من ألف كتاب.

وقد جاءت بحوث الكتاب على النحو التالي:

المدخل: الإمام الشيرازي رائد الإصلاح.

الإمام الشيرازي والقرآن الكريم.  
الآيات المنسيّة.. قراءة في فكر الإمام الشيرازي:

١- قانون الأخوة الإسلامية.

٢- قانون الأمة الواحدة.

الجبهة الداخلية ورصُ الصفوف وتقوية أسباب الوحدة الوطنية؛ إذ إن من الخيارات الحيوية التي نستطيع من خلالها مجابهة التحديات والاستجابة الواعية لها، هو خيار تأكيد وعميق الوحدة الوطنية.

وأن الخطوة الأولى الضرورية في هذا السياق، هي أن نتخلّى عن لغة الشعارات التي لا مضمون لها، وأن نتجاوز كل الخطابات الإطلاقيه أو الكلامية، التي ترى أن الوحدة بمنظور شوفيني؛ لهذا فإن مفهوم الوحدة بحاجة إلى أن يفتح ويتواصل مع كل التجارب الوجدانية والتوافقية، التي استطاعت أن تُؤسِّس لذات وطنية قوية، قوامها المزيد من الاحترام الوجداني والمؤسسي لكل التعبيرات السياسية والثقافية ومكوّنات المجتمع.

والقواسم المشتركة المجرّدة لوحدها لا تصنع وحدة، وإنما هي بحاجة دائماً إلى تفعيل وتنمية حقائق وحدوية، ومصالح متداخلة، حتى تمارس هذه القواسم دورها ووظيفتها في إرساء دعائم الوحدة وتوطيد أركان التوافق.

### الآيات المنسيّة..

#### قراءة في فكر الإمام الشيرازي

الكاتب: حسين عبدالله آل دهنيم.

الناشر: دار حواراء الثقافية - بيروت.

الصفحات: ٢٠٨ من القطع الوسط.

سنة النشر: ط ١ - ٢٠٢٣ م.

يتناول هذا الكتاب -ضمن فكرته الأساس- تسليط الضوء على ست آيات

وظاهرًا على عمله، وما هي الطرق التي يمكن أن ترتقي بنا من وهاد التفكير الاعتيادي إلى فضاء الحكمة والتفكير الاستثنائي.

- ٣- قانون الحرية.
- ٤- قانون الشورى.
- ٥- قانون إعمار الأرض.
- ٦- قاعدة السعي وتملك رأس المال.

## فقه العقود

### والمعاملات المستحدثة

الكاتب: الشيخ فاضل الصفار.

الناشر: دار المحجة البيضاء - بيروت.

عدد الأجزاء: ١٢ مجلدًا من القطع الكبير.

سنة النشر: ط ١ - ٢٠٢٣ م.

إن الحاجة إلى فقه شامل يُنظّم العقود والمعاملات الجارية في الأسواق المحلية والعالمية ويجمع أحكامها وحدودها بات أمرًا لازمًا، لا سيما مع اتساع حركة المعاملات وتشعبها وسهولة وقوعها وتنوع الأسواق، فلم يعد الفقيه معنيًا ببيان الأحكام التي تخص الأفراد في معاملاتهم الفردية كالبيع والنكاح والإجارة والدين والرهن.

بل هو معنيٌّ ببيان الأحكام التي تهم المجتمع والدولة في تعاملاتهم العامة كالتصدير والاستيراد والتصنيع والمساهمات في الشركات التجارية والمعاملات المصرفية ونحوها.

كما لم تقتصر المعاملات اليوم على ما كان متداولًا في الأزمنة السابقة، والتي كانت تتم بين طرفين أو بعض الأطراف في العقد كالبائع والمشتري ونحوهما.

من هذا المنطلق ولأسباب أخرى عمد مصنف هذا الكتاب الفقيه الصفار لإلقاء دروسه المرتبطة بموضوع (فقه العقود

## العقل..

### الحكمة وصناعة الأفكار

الكاتب: زكريا بن خليفة المحرّمي.

الناشر: قرآء المعرفة - مسقط.

الصفحات: ٢٤٠ من القطع الوسط.

سنة النشر: ط ١ - ٢٠٢١ م.

يقول المؤلف: لقد حاولت في هذا الكتاب أن أفدّم للقارئ الكريم مقاربة عميقة في موضوعها بسيطة في عرضها، كي تُمكنه من إدراك ماهية هذا الشيء الذي يُسمّى العقل، وكيف يعمل، وكيف ينشأ، وكيف يتعرّج، وكيف ينضج، وكيف يشيخ، ومتى يهرم، وكيف يخلق الأفكار، وكيف يفهمها، وكيف يحفظها ويُنظّمها ويستعيدّها، وكيف تتطوّر الذاكرة، وكيف تتعدّد مجالات الذكاء، وكيف يُساهم الخيال في الإبداع، وماهية الوعي وأهميته، وكيف تتشكّل القناعات، وما دور العاطفة في صناعة الأفكار، وما أهمية الحدس والإلهام والشك والفضول المعرفي والتفكير الفلسفي في الإبداع، وكيف تعاطى المفكّرون الأوائل مع العقل، وكيف فهمه المتأخرون، وكيف يؤثّر العقل في بنيتنا الأخلاقية وأسسنا الإيمانية، وكيف يتمّ توجيه السلوك، وما هي القوى التي تُمارس تأثيرًا خفيًا على العقل

السوسيولوجيون، منذ المؤسس الأوّل إميل دوركهايم، بالتساؤل حول ماهية هذه الروابط، وماهية الجماعة والمجتمع، وكيف حدث أنّه أصبح في كلّ «أنا» فردية، ما يربطها بالآخر ويُؤلّد «نحن» اجتماعية.

إنّ تأزّم الرابط الاجتماعيّ في ظلّ السيادة التامة للفردية هو موضوع بحث وتحقيق كتاب «الرابط الاجتماعيّ» الذي صدر بنسخته العربية عن مؤسسة الفكر العربيّ، في إطار برنامجها «حضارة واحدة»، وقد تولّى ترجمته نصير مروّة. والكتاب الذي نُشر سابقاً ضمن سلسلة «ماذا أعرف؟» («Que sais-je») عن دار النشر الفرنسية Humensis في العام ٢٠١٨ هو من تأليف المفكّر الفرنسي سيرج بوغام.

يحاول المؤلّف، في فصول الكتاب الخمسة، شرح وتصنيف الروابط الاجتماعية، والإضاءة على الهشاشة التي يُمكن أن تطرأ عليها، مقترحاً أساليب تداركها من أجل التصديّ بفعالية أكبر للتحديات المعاصرة التي تُواجه التضامن الإنسانيّ. وفي معرض تشرّحه لمفهوم الرابط الاجتماعيّ الذي يخضع لشروط التغيّر الاجتماعيّ، يعرض الكاتب المقاربات المتفاوتة لهذه المسألة، بدءاً بآراء دوركهايم وماكس فيبر وصولاً إلى تونيز وغيرهم.

وتنطوي معالجة بوغام لسؤال: «كيف حصل انتقال البشر من حال الطبيعة إلى حال الاجتماع والمجتمع؟» على عودة إلى جواب القرن الثامن عشر الذي يُفيد بأنّ عقداً اجتماعياً أولياً هو الذي جعل «الآخر» يصير «نحن»،

والمعاملات المستحدثة) في العراق لمدة زمنية طويلة بدأت من ذي القعدة عام ١٤٣٣ إلى جمادى الأولى عام ١٤٤٣ هجرية لتكون ثمرتها هذا الكتاب الموسوعي الذي صدر في ١٢ مجلداً متضمناً جملة من الأبحاث المعاصرة.

وقد نجح الباحث فيما أسماه (تدويل الفقه) عبر فتح أبوابه على الموضوعات العامة، كالمسائل التي تتعلّق بالدولة والمجتمع والتجارات العالمية، وعدم حصره بالمسائل الابتلائية للأفراد، كمسألة الشخصية المعنوية في العقود، وبحث مفهومها وحدودها وآثارها الشرعية، ومسألة التعامل مع المصارف والشركات التجارية والأخرى المعادية للإسلام والمسلمين، وكذلك المعاملات التي تُوجب علو الإسلام والمسلمين وعزّتها وكرامتهما الاقتصادية. وما يتعلّق بالمعاملات التي يتوقّف عليها اقتصاد المجتمع والدولة كمسائل الاستيراد والتصدير وأمثال ذلك من مسائل تتعلّق بالشؤون العامة.

## الرابط الاجتماعيّ

الكاتب: سيرج بوغام.

ترجمة: نصير مروّة.

الناشر: مؤسسة الفكر العربي - بيروت.

الصفحات: ١٦٨ من القطع الوسط.

سنة النشر: ط ١ - ٢٠٢٢م.

ما زالت مسألة الرّابط الاجتماعيّ تحتلّ منزلة رئيسة في علم الاجتماع، وهي لا تنفكّ تتعزّز في ظلّ ما يعترى المجتمع الحديث من جرّاء تحلّل الروابط الاجتماعية. وقد انشغل

## الأخلاق المبادئ - المساوىء - المكارم (الكذب)

الكاتب: الشيخ يوسف المهدي.

الناشر: المؤلف نفسه - السعودية.

الصفحات: ٤٤٦ من القطع الكبير.

سنة النشر: ط ١ - ٢٠٢٣ م.

ما يُثير الدهشة والاهتمام وجود مئات النصوص والروايات في الإسلام تتكلم عن القيم الأخلاقية، بعناوين مختلفة وعبارات متنوّعة مثل حسن الخلق، والآداب، ومكارم الأخلاق، والفضيلة، وحسن العشرة. ومن الملاحظ أن الإسلام تفرّد -دون غيره من الديانات السماوية- بكثرة النصائح والتوصيات والدعوة للعلم والعمل بالقيم الأخلاقية بتفاصيل دقيقة، فما هي يا ترى الغايات والأهداف من هذه العناية؟ لماذا هذه الكثرة من التوجيهات والتوصيات بالقيم الأخلاقية؟ ما هو الرابط الجوهرى بين الأخلاق والإنسان؟ والعلاقة بين الأخلاق والعبادة؟ والصّلة بين الأخلاق والدين؟ والأخلاق مع المجتمع؟ ما الذى يرمى إليه الإسلام من ضخّ هذا الكم الهائل من النصوص في دعوة الإنسان إلى العلم بالقيم الأخلاقية والعمل بها؟

في الواقع هذا الاهتمام والعناية بالقيم الأخلاقية من قبل الأنبياء والرسل والحكماء والعلماء والفلاسفة هو حل ومعالجة مشكلة

وهذا العقد هو الذى أوجد المجتمع (جان جاك روسو). إلا أن المؤلف يتفق مع دوركهايم باعتبار أنه «ليس كل ما فى العقد تعاقدياً»، وذلك نظراً إلى علاقة الترابط والارتهان المتبادل التي تربط كل فرد بالآخرين، وما ينجم عنها من تضامن يفرض نفسه على الفرد في مختلف مراحل اكتسابه الكينونة الاجتماعية.

ومن هنا، يتطرق المؤلف لمفهوم التضامن الذي هو تضامننا: تضامن جماعة وتضامن مجتمع. الأول أي تضامن جماعات ما قبل الحدائة، وهو تضامن آلي أو تلقائي قائم على الانتماء والهوية، لكنّه يغدو مع المجتمع الحديث وتقسيم العمل وتنامي الفردية تضامناً عضويّاً. والتضامن العضوي هو كتضامن الجسد الواحد، أي تضامن أعضاء متنوّعة متمايزة، ولكن في جسد واحد يتداعى بعضه لبعضه الآخر... بالتضامن. وهذا التمييز بين الجماعة والمجتمع ورابطهما هي فكرة لا تنفصل عن السيرورة التاريخية للمجتمع، وانتقاله من المجتمع التقليدي إلى المجتمع الحديث.

يختم المؤلف كتابه كما بدأه بالحديث عن الروابط التي تربطنا بالمجتمع، والتي تُحتم على كلّ جماعة من البشر، من أكبرها إلى أصغرها حجماً، وضع سياسة للرابط الاجتماعي، تهدف تحديداً إلى تهدئة ضروب القلق الناجمة عن انعدام الأمن في الحياة الاجتماعية، وإلى تثمين تقدير الأفراد والجماعات لاعترااف الآخرين بهم وسعيهم للحصول عليه، والبحث عن الصالح العام، الذي يعمّ خيرُه الجميع.

روبن وسفوركر سورلن أثر ظهور مفهوم البيئة بعد الحرب العالمية الثانية، وهي حقبة تتميز بالأمل في نظام عالمي جديد والخوف من قدرة البشرية على التدمير اللامحدود تقريباً. في هذه اللحظة ظهرت فكرة جديدة وسرد جديد حول سلوك الناس وتأثيرهم الواسع في الكوكب، والمخاوف المرتبطة بذلك بشأن المستقبل. لدينا الآن مفردات لغوية للحديث عن كيفية تغييرنا للطبيعة: استنفاد الموارد، والطاقة، والتنوع البيولوجي، والتلوث، وفي النهاية تغيير المناخ.

مع بروز مصطلح «البيئة»، كما يرى مؤلفو هذا الكتاب، ظهرت خبرة جديدة وجعلت نوعاً معيناً من المعرفة أمراً ضرورياً لفهم مستقبل كوكبنا. التاريخ الذي لم يرو كيف أصبح الناس يتصورون الأزمات البيئية ويديرونها وناقشونها يوفّر هذا الكتاب الذي هو ضروري لأيّ شخص يريد أن يساعد على حماية البيئة من التهديدات العديدة التي تواجهها اليوم.

### الشعراء الصعاليك

#### بين التفاوت الطبقي والتوافق الفكري

الكاتب: حسن عبدالفتاح الحضري.

الناشر: المجلة العربية - الرياض.

الصفحات: ١٢٧ من القطع الوسط.

سنة النشر: ط ١ - ٢٠٢٣ م.

في ثلاثة مباحث يُقدّم المؤلف دراسته التحليلية التي يتناول فيها شعراء الصعاليك بين التفاوت الطبقي والتوافق الفكري،

عميقة يعيشها الإنسان منذ استخلافه في الأرض.

أما هذا الكتاب فهو مخصّص حول ثيمة (الكذب)، التي يارسها الإنسان الكذاب الذي يُخفي الحقيقة لبناء حقيقة أخرى مغايرة للواقع، فالكذاب لا يهّمه الصدق، لأنه مجرد عن الفضيلة، ويتجاسر على القيم ليصنع له مجداً مبنياً على الكذب.

### البيئة تاريخ الفكرة

الكاتب: بول وورد، لبي روين، سفوركر سورلن.

الناشر: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب - الكويت.

الصفحات: ٢٧١ من القطع الوسط.

سنة النشر: ط ١ - ٢٠٢٣ م.

هل يُمكن للاقتصاد أن ينمو من دون تدمير للبيئة؟ هل ستسهم أساليب حياتنا في تفكير الكوكب لأولادنا وأحفادنا؟ هل العالم مريض؟ هل يُمكن علاجه؟ منذ أقل من فترة حياة، لم تكن لمثل هذه الأسئلة معنى، ليس لأن أجدادنا لم يكن لهم تأثير في الطبيعة، ولا أنهم كانوا غير واعين بالضرر الجسيم الذي أحدثوه. ما افتقده الناس كان فكرة: طريقة لتصور شبكة من الترابط والعواقب التي يتكوّن منها العالم الطبيعي. من دون هذا المفهوم، لم تكن لدينا طريقة لوصف قياس ونطاق الأثر البشري في الطبيعة. كانت هذه الفكرة هي «البيئة».

وفي هذا الكتاب يقتفي بول وورد وليبي

يتحدّث المؤلّف عن الشيخ الهاجري الذي جعله يعتكف لفترة طويلة وهو يجمع فصول هذا الكتاب الذي أسفر عن ولادة سبعة عشر فصلاً تتناول سيرة الشيخ من زوايا مختلفة، ومنها: سيرته الذاتية، وإطلالة على تاريخ أسرته، وشخصيته العلمية، ونشاطه العلمي في كربلاء، ورجوعه إلى الوطن، وبنيته الفكرية، وسماته الأخلاقية، وتجربته في القضاء، ومشاركاته الاجتماعية، وصدى رحيله، وأرشيف مكتبته، وغير ذلك.

### مقالات في التاريخ المبكر لأصول الفقه قبل الشافعي وفي عصره

الكاتب: ظفر إسحاق الأنصار، فضل الرحمن، مرتضى بدير.

الناشر: مركز نهوض للدراسات والبحوث - الكويت.

الصفحات: ١٢٧ من القطع الكبير.

سنة النشر: ط ١ - ٢٠٢٢ م.

يضمّ هذا الكتاب مقالات ثلاثة في التاريخ المبكر لأصول الفقه قبل الإمام الشافعي وفي عصره، وهو عصر بالغ الأثر فيما بعده، ولا سيما لدى الحنفية. حيث تتبّع المقالة الأولى الاصطلاح الأصولي قبل الشافعي من خلال خمسة مصطلحات أساسية، مع التعويل بالأساس على مُصنّفات الأئمة أبي يوسف ومحمد بن الحسن ومالك بن أنس، وتتقاطع معها في ذلك المقالة الثانية، فتدرس ثلاثة مفاهيم أصولية في الحقبة المبكرة كذلك.

مُتحدّثاً عن أخلاقهم، وأهم شخصياتهم، ودواعي التصعك عندهم، مُعرّجاً على ذكر الفوارق الطبقيّة بينهم، والتوافق الفكري الذي جمع بينهم وبدا واضحاً في أشعارهم.

وقد أورد المؤلّف في كل مبحث من مباحث الكتاب شيئاً من أخبارهم وأشعارهم المتعلقة بموضوع المبحث، مع ذكر مناسبة بعض الشواهد من مصادرها، وقد ضبطت الأشعار ضبطاً نحويّاً وعروضيّاً، وأوضح ما يحتاج إلى توضيح، كما ذكر من كتب اللغة والمعاجم والشُّروح معاني المفردات التي تحتاج إلى تفسير، مع شرح موجز بحسب ما يقتضيه المقام.

### سيرة المجد

آية الله الشيخ محمد الهاجري  
(١٣٣٥ - ١٤٢٥ هـ)

الكاتب: سلمان بن حسين الحّجي.

الناشر: دار روافد - بيروت.

الصفحات: ٥٩٧ من القطع الكبير.

سنة النشر: ط ١ - ٢٠٢٣ م.

ترتقي القناعات لتتحوّل إلى دافع ومُحفّز للكتابة عن شخصية بهذه المكانة المرموقة، بالأخص إذا كان صاحب هذه المكانة علماً من الأعلام البارزة التي يُقام لها ويُتعد في المحافل العلمية والمدارس الدينية، كعلّم الأحساء الكبير وشيخها البارز القاضي آية الله الشيخ محمد بن سلمان الهاجري، لما تميّز به في مختلف محطات الحياة، فأصبح قدوةً لطلبة العلم وسائر المؤمنين. هذه الكلمات المغمورة بالحب والمحبة

أما المقالة الثالثة فتُبرز تأثير رسالة الشافعي في المناقشات المنهجية الأصولية، حيث جمعت آراء الفقيه الحنفي عيسى بن أبان، وبيّنت انتقاداته للشافعي وردوده عليه في بعض المسائل الأصولية، ومن ثمّ ينتهي الكاتب إلى أن الإمام الشافعي يُعدُّ محاورًا رئيسًا إبان تشكيل أصول الفقه لدى المذاهب المختلفة، وليس مؤسسًا لمنهجية واحدة.

# 120

30th year  
Summer 2023 Ad/ 1445 Hg



Published by:  
Al-Kalemah  
Forum for  
Studies &  
Researches

# AL-KALEMAH

A Quarterly Magazine specialised in Islamic thought, current issues and civilization revival

## سعر العدد

«سوريا ٦٠ ل.س»	«لبنان ٢٠٠٠ ل.ل»
«مصر ٧ جنيهات»	«الأردن دينار ونصف»
«السعودية ١٥ ريالاً»	«الكويت دينار ونصف»
«الإمارات العربية ١٥ درهماً»	«البحرين دينار ونصف»
«قطر ١٥ ريالاً»	«عمان ريال ونصف»
«اليمن ١٧٥ ريالاً»	«العراق دينار ونصف»
«ليبيا دينار ونصف»	«السودان ٧٥ ديناراً»
«المغرب ٢٢ درهماً»	«تونس دينار ونصف»
«بريطانيا ٢,٥٠ جنيهه»	«موريتانيا ١٥٠ أوقية»
«ألمانيا ١٠ ماركات»	«فرنسا ٣٠ فرنكاً»
«هولندا ١٠ فلورن»	«سويسرا ١٠ فرنكات»
«أمريكا ٥ دولارات»	«إيطاليا ٥٠٠٠ ليرة»
	«كندا ٥ دولارات»
	«استراليا ٦ دولارات»

«الدول الأفريقية ٤ دولارات.  
«الدول الأوروبية والأمريكية الأخرى ٥ دولارات.»

موقعنا على الإنترنت: [www.kalema.net](http://www.kalema.net)