



أتصدر عن
منتدى الكلمة
للدراسات
والأبحاث

الكلمة

مجلة فصلية تعنى بشؤون الفكر الإسلامي وقضايا العصر والتجديد الحضاري

◆ كتب:

حفريات في
سؤال النهضة..
أطروحات وسياقات
ومناقشات

◆ ندوات:

الفن والأدب في
مواجهة التطرف

◆ الاجتهاد منبع الحداثة في الفكر الإسلامي

◆ مفهوم التنوع الثقافي في الواقع العربي المعاصر

◆ التطرف الديني ومسألة الهوية الثقافية مراجعات
وتأملات

◆ سؤال الحرية في الفكر العربي والإسلامي المعاصر

أبو القاسم حاج حمد أنموذجاً

◆ جدلية العلاقة بين الفكر والمثقف مقاربات بين

علي حرب وزكي الميلاد

◆ نقد متن السيرة النبوية.. نظرات في تهذيب ابن هشام

الكلمة

مجلة فصلية تعنى بشؤون الفكر الإسلامي وقضايا العصر والتجديد الحضاري

تصدر عن منتدى الكلمة للدراسات والأبحاث

رئيس التحرير: زكي الميلاد

مدير التحرير: محمد محفوظ

هيئة التحرير

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

الهيئة الاستشارية

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

الراحلون

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

المراسلات

LEBANON – P.O. Box: 113 / 5789

Hamra – Beirut 2070 1103

KUWAIT – P.O. Box: 941 – Dasman 15460

http: //www. kalema.net

Email: kalema@kalema.net

لبنان - ص. ب. ٥٧٨٩ / ١١٣

الحمراء - بيروت ٢٠٧٠ ١١٠٣

الكويت - ص. ب. ٩٤١ - دسمان ١٥٤٦٠

موقع المجلة على الإنترنت

البريد الإلكتروني

التنفيذ الطباعي

مؤسسة التاريخ للطباعة والنشر والتجارة

بيروت - لبنان - طريق المطار خلف جولدن بلازا

التوزيع

مؤسسة الفلاح للنشر والتوزيع - لبنان

الاشتراك السنوي

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

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



قواعد النشر في المجلة

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

يشترط في المادة المرسلة الشروط التالية:

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

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



الكلمة الأولى

■ الاجتهاد منبع الحداثة في الفكر الإسلامي / زكي الميلاد..... ٥

دراسات وأبحاث

■ مفهوم التنوع الثقافي في الواقع العربي المعاصر / محمد محفوظ..... ١٨

■ التطرف الديني ومسألة الهوية الثقافية مراجعات وتأمّلات / الدكتور علي بن مبارك ... ٣٩

■ سؤال الحرية في الفكر العربي والإسلامي المعاصر أبو القاسم حاج حمد أنموذجاً / الدكتور محمد الناصري ٦١

■ جدلية العلاقة بين المفكر والمثقف مقاربات بين علي حرب وزكي الميلاد/ رفيعة بوكراع... ٧٩

■ سَمْتُ النص الصوفي من بلاغة الصورة إلى شعرية السّمة/ الدكتور عبد القادر فيدوح ٩٥

■ العلامة والثقافة عند جيل دولوز/ الدكتور حموم لخضر ١٣١

رأى ونقاش

■ نقد متن السيرة النبوية.. نظرات في تهذيب ابن هشام/ الدكتور علي مزيان ١٤٧

كتب - مراجعة ونقد

■ حفريات في سؤال النهضة.. أطروحات وسياقات ومناقشات/ سعيدة الفقير ١٥٧

ندوات

■ مؤتمر: الفن والأدب في مواجهة التطرف/ محمد تهايمي دكير ١٧٥

■ إصدارات حديثة/ إعداد: حسن آل حمادة ١٨٦

دعوة للمشاركة

■ جائزة المعهد العالمي للفكر الإسلامي لأحسن كتاب في حقل علم الاجتماع وعلم النفس (٢٠١٨ - ٢٠١٩م) ١٩٣

ثمّة حاجة قصوى في كل مجتمعاتنا العربية والإسلامية لإرساء معالم وحقائق الدولة المدنية؛ وذلك لأن الانعتاق من الدولة الاستبدادية والشمولية يعدّ من أبرز الخطوات للانطلاق العام في مشروع النهضة والتخلّص من كل رواسب التخلف. ونعتقد -على هذا المستوى- أن النشاط الثقافي الذي لا يقود إلى هذا الخيار لا يؤدّي دوره المأمول والمقرب إلى هذا التطلّع الحضاري في كل فضائنا العربي والإسلامي. ومواد هذا العدد تأتي في هذا السياق، وتخدم هذا التطلّع الحضاري في كل واقعا العربي والإسلامي.. والكلمة الأولى التي كتبها رئيس التحرير جاءت بعنوان: «الاجتهاد منبع الحداثة في الفكر الاسلامي»، وكتب السيد مدير التحرير دراسة بعنوان: «مفهوم التنوّع الثقافي في الواقع العربي المعاصر». ويشاركنا في هذا العدد الأستاذ علي بن مبارك بدراسة بعنوان: «التطرّف الديني ومسألة الهوية الثقافية -مراجعات وتأملات»، وتضمّن العدد دراسة للأستاذ محمد الناصري بعنوان: «سؤال الحرية في الفكر العربي والإسلامي المعاصر - أبو القاسم حاج حمد نموذجا»، ويشاركنا الأستاذ علي مزيان بدراسة بعنوان: «نقد متن السيرة النبوية - نظرات في تهذيب ابن هشام»، وتشاركنا الأستاذة ربيعة بو كراع بدراسة لتحرير مصطلح المفكر والمثقف بعنوان: «جدلية العلاقة بين المفكر والمثقف»، والأستاذة سعيدة الفقير تقرأ كتاب الأستاذ رئيس التحرير بعنوان: «حفريات في سؤال النهضة».

إضافة إلى الدراسات والأبحاث الأخرى التي توزّعت على أبواب المجلة الثابتة.. نأمل أن يكون هذا العدد إضافة نوعية على صعيد خلق الإرادة المستديمة لدى شعوبنا العربية والإسلامية باتجاه مشروع الإصلاح وبناء القوة الحضارية في الأمة.. والله الموفق..



الاجتهاد منبع الحداثة في الفكر الإسلامي

زكي الميلاد

- ١ -

الحداثة والاجتهاد.. مقارنة جادة

المقاربة بين الحداثة والاجتهاد من المقاربات الفكرية والمعرفية الجادة والمهمة، وأظن أنها تتسم بقدر من الإثارة والدهشة ولا تخلو من طرافة، وهي بالتأكيد ليست من نمط المقاربات العادية والعابرة، كما أنها ليست من نمط المقاربات السهلة والبسيطة، ولا من نمط المقاربات الضحلة والهشة.

وعلى ما أعلم فإن هذه المقاربة هي من المقاربات الجديدة التي لم تُطرق عربياً في حقل الدراسات الفكرية والنقدية، ويصدق عليها من هذه الجهة أنها من المقاربات اللامفكر فيها؛ لذا فهي بحاجة إلى مزيد من البحث والنظر المنهجي والمعرفي، وإلى مزيد من التذاكر والتفاكر بين المشتغلين في البحث الفكري والمعرفي.

ونحن بحاجة إلى هذا النمط من المقاربات الفكرية، التي نكتشفها بأنفسنا، ونبتكرها من داخلنا، وتعبر عن قدرتنا على الاجتهاد الفكري، وتدفع بنا نحو اليقظة الفكرية، بدل الانشغال والافتتان بالمقاربات الوافدة علينا من

خارج مجالنا الفكري والتاريخي، والتي نشعرنا بالضعف والتبعية والكسل الفكري والمعرفي. ولعل ما يعترضنا في هذه المقاربة، أننا أمام مفهوم يكاد يكون منطقيًا هو مفهوم الاجتهاد، أو هكذا يبدو، فهو المفهوم الذي أعلن إغلاق بابيه منذ وقت مبكر في سيرة المدرسة الإسلامية السنية، في مقابل مفهوم متقد وحيوي وفَعَال هو مفهوم الحداثة، كما أننا أمام مفهوم ينتمي إلى حضارة مغلوبة هي الحضارة الإسلامية، في مقابل مفهوم ينتمي إلى حضارة غالبية هي الحضارة الغربية.

لهذا من الصعب علينا، وفي مثل حالتنا الفكرية والحضارية الراهنة تخيّل هذه المقاربة، وإعمال الخيال فيها، وجعلها في دائرة البحث والنظر، ولعل من الصعب علينا أيضًا لفت انتباه الآخرين من خارج مجالنا الفكري والحضاري إلى مثل هذه المقاربة، وتقريبها إلى دائرة البحث والنظر عندهم، وفي ساحتهم الفكرية والمعرفية.

هذه هي عادة سيرة العلاقة بين الغالب والمغلوب، التابع والمتبوع، المتقدم والمتأخر، فالغالب وبتأثير الإحساس بالتفوق فإنه لا يتواضع للمغلوب، ويصعب عليه الاعتراف له بالتقدم أو التفوق عليه، وأما المغلوب وحسب القاعدة الخلدونية التي ما زالت سارية المفعول، فإنه لا يتبع الغالب فحسب، وإنما قد يصل به الحال إلى أن يكون مولعًا باتباعه، والولع يحصل عن تقبّل ورغبة، ظنًا بأن هذا السلوك يباهي بين المغلوب والغالب، ويضع المغلوب في طريق الغالب، بوصفه طريق التقدم والتمدّن.

وتستند هذه المقاربة في إطارها الكلي، إلى أن الحداثة تتكوّن من ثلاثة عناصر أساسية وجوهرية ومترابطة لا تقبل التجزئة والتفكّك، وهي: العقل والعلم والزمن، وهذه العناصر الثلاثة بتمامها هي العناصر المكوّنة لمفهوم الاجتهاد، بالشكل الذي جاز لنا القول بأن مفهوم الاجتهاد في المجال الإسلامي، هو المفهوم الذي يعادل أو بإمكانه أن يعادل مفهوم الحداثة في المجال الغربي.

وما يعترضنا في هذه الشأن، أن هذه العناصر الثلاثة هي عناصر واضحة ومتجليّة ومنكشفة في مفهوم الحداثة، لكنها في مفهوم الاجتهاد ليست بذلك الوضوح والتجليّ والانكشاف، وهي بحاجة إلى برهنة وإثبات، وهذا ما سنقوم به، وقبل ذلك نحن بحاجة إلى استجلاء هذه العناصر في مفهوم الحداثة.

- ٢ -

الحداثة.. والعناصر الثلاثة

يمثّل مفهوم الحداثة مفهومًا مرجعيًا ومركزيًا في نظام الفكر الغربي الحديث والمعاصر،

وهذا ما يفسر الجانب الكمي والنوعي من الكتابات والدراسات الممتدة والمتراكمة حول هذا المفهوم، وعلى تعدّد وتنوّع حقول وميادين هذه الكتابات والدراسات، التي جعلت هذا المفهوم يصبح مفهوماً ثرياً في حقله الدلالي، ومنكشفاً في حكمته وفلسفته، عناصره ومكوناته، ملامحه وسماته، علاقته وتداخلاته.

لهذا من السهل الكشف عن علاقة الحداثة بتلك العناصر الثلاثة، فمن جهة العلاقة بالعقل فهي علاقة بجوهر ثابت فيها، علماً أن أكبر فاعل في الحداثة وأعظم مكوّن لها هو العقل، فقد بدأت الحداثة من مبدأ الانتصار للعقل، وسيادة العقل، وتنصب العقل كمحكمة عليا حسب قول الفيلسوف الألماني إيمانويل كانت (١٧٢٤-١٨٠٤م)، وجاءت لتعلن الانتصار النهائي والحاسم والحتمي للعقل في ساحة الفكر الأوروبي الحديث والمعاصر.

هذه العلاقة بين الحداثة والعقل، أوضحتها بدرجة كبيرة ودافع عنها عالم الاجتماع الفرنسي آلان تورين في كتابه (نقد الحداثة)، فقد ظل يعرف الحداثة ويناقشها ويقلب صورها، كل ذلك من جهة علاقتها بالعقل والعقلنة.

فحين تساءل في السطر الأول من مقدمة كتابه: ما الحداثة؟

أمام هذا السؤال المركزي وجد تورين أن تعريف فكرة الحداثة لن يكون بعيداً عن فكرة الانتصار للعقل، مبرهنًا على ذلك ومعتبرًا أن «العقل هو الذي يبعث الحياة في العلم وتطبيقاته، وهو الذي يحكم أيضًا تكيّف الحياة الاجتماعية الحاجات الفردية أو الجماعية، وهو الذي يجل دول القانون والسوق محل التعسّف والعنف، وحين تتصرف الإنسانية بحسب قوانينه تتقدّم في آن واحد نحو الوفرة والحرية والسعادة»^(١).

ويرى تورين أن أقوى تصوّر غربي للحداثة، هو التصرّو الذي تقترن فيه الحداثة بالعقلنة، وحسب قوله: «إن أقوى تصوّر غربي للحداثة، التصرّو الذي كان له أعمق الآثار، قد أكد أن العقلنة تفرض هدم العلاقات الاجتماعية والعواطف والأعراف والمعتقدات التي تُدعى تقليدية، وأن عامل التحديث ليس فئة أو طبقة اجتماعية خاصة، وإنما هو العقل نفسه والضرورة التاريخية التي تمهّد لانتصاره، وهكذا فإن العقلنة وهي مكوّن لا بد منه للحداثة، تصبح فضلاً عن ذلك آلية تلقائية وضرورية للتحديث»^(٢).

واستناداً إلى هذا الرأي، يرى تورين أن فكرة الحداثة مقترنة اقتراناً وثيقاً بفكرة

(١) آلان تورين، نقد الحداثة، ترجمة: صياح الجهميم، دمشق: وزارة الثقافة، ١٩٩٨م، ج ١، ص ٣.

(٢) آلان تورين، المصدر نفسه، ص ١٧.

العقلنة، والعدول عن إحدى الفكرتين نبذ للآخرى.

وتاريخ فكرة الحداثة عند الغربيين هو تاريخ تقدّم العقل، الذي نهض به الفلاسفة والمفكرون الأوروبيون منذ القرن السابع عشر الميلادي، ومثّل فيه الفيلسوف الفرنسي ديكارت (١٠٩٦-١٦٨٠م) محطته الرئيسية، وعرف بالعقلانية الذاتية، إلى القرن الثامن عشر ومحطته الرئيسية مثلها الفيلسوف الألماني كانت (١٧٢٤-١٨٠٤م) الذي عرف بالعقلانية النقدية، مرورًا بالقرن التاسع عشر الذي مثّل فيه الفيلسوف الألماني هيغل (١٧٧٠-١٨٣١م) محطة رئيسية وعرف بالعقلانية التاريخية، وصولًا إلى القرن العشرين وكانت فيه محطات عدة، مثّل فيها الفيلسوف الألماني ماكس فيبر (١٨٦٤-١٩٢٠م) محطة رئيسية وعرف بالعقلانية الاجتماعية، ومثّل فيها أيضًا الفيلسوف الإنجليزي كارل بوبر (١٩٠٢-١٩٩٤م) محطة رئيسية وعرف بالعقلانية العلمية، وليس انتهاءً بالفيلسوف الألماني يورغن هابرماس الذي عرف بالعقلانية التواصلية.

وعن علاقة الحداثة بالعلم، يكفي معرفة أن تاريخ تطوّر الفكر الأوروبي الحديث، ارتبط بحركة تطوّر العلم، فإلى جانب المفكرين والفلاسفة كان هناك علماء الفلك والفيزياء والرياضيات الذين أحدثوا هزّات عنيفة غيرت مجرى تاريخ العلم، ووضعوا الفكر الأوروبي على طريق التطوّر والتحوّل، فمع كل تطوّر في العلم أعقبه تطوّر في الفكر.

ولعل من السهولة تتبّع أثر وتأثير بعض العلماء الذين غيروا وجهة العلم، وأثروا في تطوّر الفكر الأوروبي الحديث، ففي القرن السادس عشر ارتبط اسم عالم الفلك البولوني كوبر نيكوس (١٤٧٣-١٥٤٣م) بعصر النهضة، وفي القرن السابع عشر عصر الإصلاح الديني برز اسم العالم الإيطالي غاليلو (١٥٦٤-١٦٤٢م)، الذي دافع عن رأي كوبر نيكوس، وجاهر برأيه العلمي في دوران الأرض حول الشمس وأحدث به هزّة عنيفة في ساحتي العلم والفكر معًا، وأثار به غضب سلطة الكنيسة التي عرفت آنذاك بقوة البطش.

وفي القرن الثامن عشر عصر الأنوار برز اسم عالم الفيزياء الإنجليزي إسحاق نيوتن (١٦٤٣-١٧٢٧م) الذي أحدث أعظم ثورة في تاريخ العلم في عصره، وعدّه البعض أنه مثّل أعظم شخصية علمية عرفها القرن الثامن عشر، بل وأكبر شخصية عرفها تاريخ العلم الكلاسيكي كله، وما له من دلالة لأثر نيوتن على تطوّر حركة الفكر الأوروبي، المقولة التي اشتهرت عند الأوروبيين (لولا نيوتن لما وجد كائن)، المقولة التي جعلت من الممكن الاقتران بين ما أحدثه نيوتن من ثورة في ساحة العلم، وما أحدثه كائن من ثورة في ساحة الفكر.

وأما علاقة الحداثة بالزمن، فلا يمكن الإحاطة بمفهوم الحداثة بعيدًا عن فكرة

الزمن، هذه الحقيقة وهذه العلاقة لا بد من إدراكها عند النظر والتأمل في مفهوم الحداثة، فهناك اتصال واقتران لا ينفصل ولا ينقطع أبداً بين الحداثة والزمن، ومتى ما حصل هذا الفصل وهذا القطع اختل تكوين المعرفة بمفهوم الحداثة.

وكل فهم للحداثة لا يكون ناظرًا لفكرة الزمن، لا يعطي إلّا فهمًا ناقصًا ومنقوصًا لمفهوم الحداثة، المفهوم الذي لا يتحدّد ولا يكتمل بدون فكرة الزمن، فالحداثة بدون فكرة الزمن هي حداثة ناقصة، أو حداثة غير مكتملة، أو أنها حداثة متوهّمة، وهي ليست حداثة إلّا على سبيل المجاز، وليس سبيل الحقيقة.

هذا التأكيد الذي يصل إلى حدّ اليقين في العلاقة بين الحداثة والزمن، نابع من كون أن مفهوم الحداثة في فلسفته وحكمته، ماهيته وهويته، بيانه ولسانيته، هو مفهوم زمني، مشتق من الزمن، وجاء متلبسًا بالزمن، وقابضًا عليه، ومتخذًا منه وجهة ومسارًا، عابرًا به ومن خلاله درب الحياة في تحولاتها وتغيّراتها المتقدمة والمتلاحقة.

الحداثة هي مفهوم زمني هذه حقيقة لا ريب فيها، وذلك باعتبار أن الحداثة ناظرة إلى ما هو حديث الذي هو خلاف القديم، فالحداثة تتّصل بالحديث من جهة وتقطع مع القديم من جهة أخرى، وتعطي الأهمية والقيمة والاعتبار لكل ما هو حديث، وتسلب الأهمية والقيمة والاعتبار عن كل ما هو قديم، فهي تفاضل بين ما هو حديث وما هو قديم ولا تساوي بينهما. والاتصال بالحديث في الحداثة يحصل على طول الخط، بلا توقّف أو انقطاع، ملاحقةً وتعقبًا لكل حديث، ومتى ما حصل توقّف أو انقطاع عن هذه الملاحقة، وهذا التعقب، تكون الحداثة قد فقدت صفتها ومصادقيتها، وانقلبت على ذاتها.

هذا عن علاقة الحداثة بالعناصر الثلاثة المكونة له هوية وماهية، بنيةً ونظامًا، ولا خلاف ولا نزاع على هذه العلاقة الموصوفة بالتجلي والوضوح والانكشاف.

- ٣ -

الاجتهاد.. والعناصر الثلاثة

قبل الكشف عن علاقة الاجتهاد بالعناصر الثلاثة (العقل والعلم والزمن)، والبرهنة عليها، لا بد من الإشارة إلى بعض المقدمات الفكرية الممهّدة لهذا الغرض، وهذه المقدمات هي:

أولاً: مفهوم الحداثة هل هو مفهوم خاص أم هو مفهوم عام؟
بمعنى هل أن مفهوم الحداثة هو مفهوم خاص بالغرب يتأطّر بثقافته وتراثه وتاريخه،

ويتحدّد به، وينحصر عليه، ولا يتعداه إلى غيره، فهو المخوّل بالحديث عن هذا المفهوم دون سواه، وهو المعنيّ بتحديد ماهية هذا المفهوم وهويته، مادته وصورته، وجهته ومساره!

أم هو مفهوم عام ظهر في كل الحضارات، وعرفته جميع المدينيات، وعبرّت عنه مختلف التجارب الحضارية التي مرّت على التاريخ الإنساني في أزمنته القديمة والحديثة، ومن ثم فهو مفهوم عام لا يحقّ للغرب أن يحتكره لنفسه، ويعلن تملكه، ويكون وصياً عليه، وإنما يحقّ للحضارات والمدينيات الأخرى أن تكون شريكة في التعبير عن هذا المفهوم، وبلا وصاية أو احتكار من أحد!

أمام هذا السؤال الجدلي والإشكالي، يمكن القول: إن مفهوم الحداثة هو مفهوم خاص من جهة، ومفهوم عام من جهة أخرى، بلا تناقض أو تعارض، مفهوم خاص من ناحية المبنى، ومفهوم عام من ناحية المعنى.

من ناحية المبنى، فإن الحداثة بهذا الرسم للكلمة، وبهذا النطق اللساني هي من ابتكار الغرب، وتحسب من هذه الجهة على الأدب الأوروبي الحديث، وفي هذا النطاق تحدّد المعنى الخاص لفكرة الحداثة، الذي أراد منه الغرب أن يعبرّ من جهة عن طبيعة تجربته الفكرية والتاريخية، التي هي بلا شك تعدّ واحدة من أضخم التجارب الفكرية في التاريخ الإنساني الحديث والمعاصر، ويعبرّ من جهة أخرى عن طبيعة رؤيته لفلسفة التقدّم والتمدّن.

ومن ناحية المعنى والمفهوم العام، فإن مفهوم الحداثة قد تمثّلت وعبرّت عن روحه وجوهره جميع التجارب الحضارية التي مرّت على التاريخ الإنساني، فهذه التجارب هي حالات وأنماط من التقدّم، ومعبرة عن روح التقدّم وفلسفته، وهذا هو جوهر الحداثة وروحه.

وما من حضارة ظهرت إلّا وكانت حضارة حديثة وحداثيّة، ومعبرة عن الحداثة في أبها صورها، وأرفع درجاتها، وأعلى مراتبها، وليست هناك حضارة لا تعدّ حديثة وحداثيّة، ومعبرة عن الحداثة في معناها العام، وكل حضارة في عصرها هي حضارة رائدة في الحداثة، ومعبرة عن مركز الحداثة في عصرها، الحداثة بمعنى فلسفة التقدّم.

وما هو ثابت أن التاريخ الإنساني قد مرّت عليه وبلا توقّف حضارات عدّة، قبل الغرب كانت هناك حضارات، وبعد الغرب ستكون هناك حضارات أيضاً، الأمر الذي يعني أن الحداثة قد مرّت على كل هذه الحضارات التي كانت قبل حضارة الغرب، وستمر على الحضارات القادمة بعد حضارة الغرب.

وبهذا اللحاظ فإن الحداثة قد مرّت على الحضارة الإسلامية كما مرّت على الحضارات

الأخرى، وأن الحضارة الإسلامية مثّلت محطة من محطات الحداثة، ورافداً من روافدها، ومساراً من مساراتها.

لكن الذي يختلف بين هذه الحضارات هو نوعية الحداثة التي تتصل بها ودرجتها، فالحضارة الصينية مثلاً لها حداثتها نوعاً ودرجة، والحضارة الهندية كذلك لها حداثتها نوعاً ودرجة، وهكذا الحال مع الحضارات اليابانية والأمريكية والإسلامية وغيرها من الحضارات الأخرى، بما في ذلك الحضارة الغربية.

والاختلاف في الحداثة نوعاً ودرجة ناشئ من تأثيرات عوامل المكان والزمان وظروف البيئة من جهة، وعالم الأفكار ونظام القيم والأخلاق من جهة ثانية، وطبيعة التجربة والخبرة من جهة ثالثة، وهي التأثيرات التي تؤثر في جميع الحضارات وتكون طبيعتها ومزاجها وبنيتها وروحها العامة.

هذه هي صورة الحداثة بين المعنى العام والمعنى الخاص، ويتصل بهذا المنحى النقاش الفكري والنقدي العابر بين الأمم والمتمحور حول هل توجد حداثة أم حداثات؟ فهناك ميل لتقبل فكرة الحداثات المتعددة والمختلفة، الأمر الذي يفك علاقة الارتباط بين الغرب والحداثة، ويجعل طرق الحداثة متعددة لا تنحصر في طريق واحدة هي طريق الغرب، ويفتح المجال أمام تبلور نماذج من الحداثات المختلفة عن حداثة الغرب.

ثانياً: عند النظر في مفهوم الاجتهاد يمكن اعتباره أنه يمثل أحد أهم المفاهيم الذي ابتكرته الثقافة الإسلامية، وانفردت به الحضارة الإسلامية، فقد نشأ وتطور في الإطار الزمني والتاريخي لهذه الحضارة، وترك تأثيراً مهماً في منظومة الثقافة الإسلامية، في مكوّناتها وتشكّلاتها، وفي حركتها ومساراتها.

هذا المفهوم بحاجة إلى حفريات معرفية جديدة، لاستظهار مدلولاته، والكشف عن مكوّناته العميقة والمتجددة والفاعلة، وبوصفه المفهوم الذي يقارب مفهوم الحداثة.

وتؤكد قيمة مفهوم الاجتهاد وحيويته عند معرفة أن جميع المنجزات الفكرية والعلمية والحضارية التي حصلت وتحققت في ساحة الحضارة الإسلامية، كانت بتأثير هذا المفهوم، فهذه المنجزات هي ثمرة من ثمرات الاجتهاد، فهو الذي بعث الروح، وألهم الثقة، وأكسب الشجاعة، وحفز على المعرفة، وحرّض على الفعل والمبادرة.

كما أن الاجتهاد هو الذي أنجب لنا أئمة في التفسير أمثال: الطوسي أبو جعفر محمد بن الحسن (٣٨٥-٤٦٠هـ)، والطبرسي الفضل بن الحسن (٤٦٨-٥٤٨هـ)، والرازي فخر الدين محمد بن عمر (٥٤٣-٦٠٦هـ) وغيرهم، وأئمة في الكلام أمثال: المفيد محمد بن محمد

بن النعمان (٣٣٦-٤١٣هـ)، والمرضى علي بن الحسين (٣٥٥-٤٣٦هـ)، والغزالي أبو حامد (٤٥٠-٥٠٥هـ) وغيرهم، وأئمة في الفلسفة أمثال: الفارابي أبو نصر محمد (٢٦٠-٣٣٩هـ) وابن سينا أبو علي الحسين بن عبدالله (٣٧٠-٤٢٧هـ)، وابن رشد أبو الوليد محمد بن أحمد (٥٢٠-٥٩٥هـ) وغيرهم، وأئمة في اللغة أمثال: الجرجاني عبدالقاهر (٤٠٠-٤٧١هـ)، والزنجشري أبو القاسم محمود بن عمر (٤٦٧-٥٣٨هـ)، وابن منظور أبو الفضل محمد بن مكرم (٦٣٠-٧١١هـ) وغيرهم، وأئمة في التاريخ أمثال: الطبري محمد بن جرير (٢٢٤-٣١٠هـ)، واليعقوبي أحمد بن أبي يعقوب (ت ٢٨٤ أو ٢٩٨هـ)، والمسعودي أبو الحسن علي بن الحسين (٢٨٣-٣٤٦هـ) وغيرهم، وأئمة في العلم أمثال: الخوارزمي محمد بن موسى (١٦٤-٢٣٥هـ)، وابن الهيثم الحسن بن الحسن (٣٥٤-٤٣٠هـ)، وابن النفيس أبو الحسن علي بن أبي الحزم (٦٠٧-٦٨٧هـ) وغيرهم، وهكذا في باقي العلوم الأخرى.

فالاجتهاد هو الذي ارتقى بهؤلاء إلى هذه المراتب العلمية العالية، وجعل منهم أئمة في مجالاتهم العلمية، فهو الذي حفّزهم لأن يبذلوا أقصى طاقاتهم في تحصيل العلم وتكوين المعرفة من جهة، وفي تقديم العلم وإنتاج المعرفة من جهة أخرى، ولولا الاجتهاد وحكمته ودافعيته، لما وصل هؤلاء إلى ما وصلوا إليه من درجات علمية جعلت منهم أئمة في مجالاتهم.

ثالثاً: إذا كان الاجتهاد في تاريخ الثقافة الإسلامية قد ارتبط بالفقه، فلأنه الحقل الذي ارتبطت به الحضارة الإسلامية، وأولته أكبر الاهتمام، حتى عرفت ووصفت بحضارة الفقه، وتميّزت من هذه الجهة عن الحضارات الأخرى، وبات من الدارج في الدراسات العربية الإشارة إلى أن الحضارة اليونانية في الأزمنة القديمة عرفت بحضارة الفلسفة، والحضارة الإسلامية في الأزمنة الوسيطة عرفت بحضارة الفقه، وعرفت الحضارة الأوروبية في الأزمنة الحديثة بحضارة العلم.

إن وصف الحضارة الإسلامية بحضارة الفقه، يعني من وجه آخر وصفها بحضارة الاجتهاد، وذلك بلحاظ العلاقة الوثيقة بين الفقه والاجتهاد في تاريخ الثقافة الإسلامية، ويعدّ هذا الأمر من صور ومداخل العلاقة بين الحضارة الإسلامية وفكرة الاجتهاد.

رابعاً: في كتابه الشهر (تجديد التفكير الديني في الإسلام) الصادر باللغة الإنجليزية سنة ١٩٣٠م، أطلق الدكتور محمد إقبال (١٢٩٤-١٣٥٧هـ / ١٨٧٧-١٩٣٨م) مقولة مهمة اعتبر فيها أن الاجتهاد هو مبدأ الحركة في الإسلام^(٣)، واكتسبت هذا المقولة شهرة

(٣) محمد إقبال، تجديد التفكير الديني في الإسلام، ترجمة: عباس محمود، القاهرة: مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٩٦٨م، ١٦٨.

بين الكتاب والباحثين العرب والمسلمين وحتى عند بعض المستشرقين الأوروبيين، الذين وردت وترددت في كتاباتهم ودراساتهم.

وعند النظر في هذه المقولة، يمكن القول: إنها تقرّب العلاقة بين الحداثة والاجتهاد، فالحداثة هي مبدأ الحركة في الثقافة الأوروبية الغربية، في حين أن الاجتهاد هو مبدأ الحركة في الثقافة الإسلامية، والبحث عن الحداثة في الثقافة الإسلامية هو بحث عن مبدأ الحركة في الإسلام، والذي حدّده إقبال في الاجتهاد.

وحين توقّف الشيخ مرتضى المطهري (١٩٢٠-١٩٧٩)، أمام هذه المقولة التي أثارت انتباهه بشدة، وتردّدت في كتاباته ومحاضراته، واتّخذ منها أساساً للحديث عن الاجتهاد في محاضرة له بعنوان (الاجتهاد والتفقه في الدين)، فبعد أن افتتح الحديث عن هذه المقولة، وتطرّق إلى أهمية موضوع الاجتهاد، خلص في نهاية الحديث إلى اعتبار أن الاجتهاد من معجزات الإسلام؛ لأنه جعل الإسلام قادراً على مواصلة دربه، وديمومة حركته من دون أن يكون هناك تعارض أو تضارب مع قوانينه وقواعده الثابتة^(٤).

ما بين مقولة إقبال في اعتبار أن الاجتهاد هو مبدأ الحركة في الإسلام، ومقولة المطهري في اعتبار أن الاجتهاد من معجزات الإسلام، ومقولتي في اعتبار أن الاجتهاد هو المفهوم الذي يعادل أو بإمكانها أن يعادل مفهوم الحداثة، هذه المقولات وغيرها تكشف عن تأملات جديدة تفتح آفاق النظر في مفهوم الاجتهاد وحقله الدلالي، وتعبّر عن منظور فكري حديث لمفهوم الاجتهاد في ساحة الفكر الإسلامي المعاصر.

خامساً: من جهة العلاقة بالنص، فمنطق الاجتهاد يتعامل مع النص بوصفه نصّاً مفتوحاً على المعنى، وغير قابلٍ للانسداد والانغلاق في كل زمان ومكان وحال، ويتحقّق ذلك لكون أن الاجتهاد يتطلّب شدة الفحص، وعمق البحث، وإعمال النظر بصورة دائمة ومستمرة، والتخلّي عن ذهنية التبعية والتقليد.

الطريقة التي تجعل النص يتكشف منه المعنى، ويصبح نصّاً يتّسم بالحيوية والدينامية والتجدّد، كما يتّسم بالنسبية وعدم الإطلاقية، بمعنى أنه قابل للمراجعة في أي وقت من جهة، وليست له صفة الثبات بالمطلق من جهة أخرى.

والمعنى الذي يكتشف منه هو المعنى الدقيق والعميق والصلب، وليس المعنى الباهت أو الهزيل أو المربك.

(٤) مرتضى مطهري، الإسلام ومتطلبات العصر، ترجمة: علي هاشم، بيروت: دار الأمير، ١٩٩٢م، ص ١٩٩.

كما أن الاجتهاد بهذه الطريقة الفعّالة، لا يقبل ولا يسمح بوجود إكراهات أو ضغوطات أو تقييدات تعرقل أو تحجب أو تقلص النظر إلى النص بوصفه نصًا مفتوحًا على المعنى، والطريقة التي تتأثر بالإكراهات أو الضغوطات أو التقييدات هي طريقة غير اجتهادية، وعلى الضد من منطق الاجتهاد وطريقته.

ولا شك أن هذه الطريقة من التعامل مع النص، هي طريقة حداثيّة بامتياز، وليست هناك حادثة أكثر من هذه الحادثة.

سادسًا: من مقتضيات منطق الاجتهاد، التحرّر من سلطة وضغط وتأثير الآخرين سابقين وحاضرين عند التعامل مع النص فهمًا وتنزيلاً، مهما كان هؤلاء الرجال فضلهم ومنزلتهم العلمية والمعنوية، لهم الاحترام والتقدير، ولآرائهم القيمة والاعتبار، لكن لا سلطة لهم ولا إكراه.

وهذا لا يعني على الإطلاق تهيش هذه الآراء أو الانقطاع عنها وعدم الاكتراث بها، ولا التقليل من أهميتها وقيمتها، ولا إهمالها وتعمد نسيانها، ولا أي صورة من هذه الصور وغيرها التي لا يرتضيها المنطق العلمي، وإنما لا بد من الانفتاح على هذه الآراء وتكوين المعرفة بها، والتواصل معها، والانطلاق منها، والبناء عليها، وإعطائها حقها الكامل فحصًا ونظرًا ونقدًا.

والاجتهاد بهذا المنطق لا يركن إلى الماضي، ولا يتخذ منه أساسًا، يرجع إليه ويتواصل معه، يأخذ من معارفه، ويتّعظ من عبره، لكنه لا ينجس به وينغلق عليه.

والاجتهاد بهذا المنطق كذلك لا يركن إلى التراث، ولا يتخذ منه أساسًا، يرجع إليه ويتواصل معه، من دون أن ينجس به وينغلق عليه، وبالتأكيد فإن هذا المنطق هو منطق حداثي، يتمثل ويعبر عن جوهر روح الحادثة.

هذه المقدمات التمهيدية لا شك أنها تفتح مجال المقاربة الفكرية والمعرفية بين الحادثة والاجتهاد، وتجعل من الممكن أن يكون الاجتهاد المفهوم الذي يعادل مفهوم الحادثة.

أما عن علاقة الاجتهاد بالعناصر الثلاثة المكوّنة لمفهوم الحادثة، فيتكشف على النحو الآتي:

أولاً: عنصر العقل، يتكشف هذا العنصر بوضوح كبير في كون أن الاجتهاد يعني إعطاء العقل أقصى درجات الفاعلية، من جهة الفحص والنظر، وإعمال الفكر وجميع 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، فهي افتعال من الجهد بفتح الجيم وتعني المشقة، وبضم الجيم وتعني الطاقة، فالأمر الذي لا يستلزم ولا يتحقق فيه فعل المشقة والطاقة، لا يقال له ولا يصدق عليه صفة الاجتهاد.

وليست هناك كلمة أخرى غير كلمة الاجتهاد أو أبلغ دلالة من كلمة الاجتهاد في الدلالة على إعطاء العقل أقصى درجات الفاعلية، وإذا كانت الحداثة في التصور الغربي تعني أعمال العقل والعمل بمقولات العقل وتحقق فعل العقلانية، فإن الاجتهاد في التصور الإسلامي لا يعني فقط أعمال العقل، وإنما أعمال العقل بأقصى درجات الفاعلية، وبالشكل الذي يتحقق فعل العقلانية بلا ريب.

فلا جدال ولا نزاع في علاقة مفهوم الاجتهاد بعنصر العقل، فالاجتهاد يقترن بالعقل ويتلازم معه، ولا ينفصل أو ينقطع عنه 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، وعرفوا بهذا الدرجة في ميادين المعرفة المختلفة كانوا من أصحاب العقول التي يمكن وصفها بالعظيمة والجليلة.

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

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

من جانب آخر، فإن العلم الذي يأتي عن طريق الاجتهاد، يفترض أن تكون له طبيعة مختلفة من جهة النوع والجودة، بخلاف العلم الذي يأتي عن غير طريق الاجتهاد، وذلك باعتبار أن الاجتهاد يوجب است فراغ الوسع، وبذل أقصى الجهد، وثمرة هذا الطريق يفترض أن تكون ثمرة ناضجة، أو من نوع تتحقق فيه الجودة، وتظهر عليه آثار الجهد الجهد والمثاقفة

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 وثقته كتب التراجم والتاريخ عن سيرهم.

ثالثاً: عنصر الزمن، لا يقلّ هذا العنصر تكشفاً ووضوحاً عن العنصرين السابقين، لكون أن فلسفة الاجتهاد تتّصل بشكل وثيق بفكرة الزمن، إلى درجة يمكن القول: إن الاجتهاد لا يكون إلاّ ناظرًا إلى الزمن في كل آن وبلا توقّف، وبوصفه زمنًا متغيّرًا ومتجدّدًا وسيّالًا، فلا يمكن فصل الاجتهاد عن فكرة الزمن، ومتى ما حصل مثل هذا الفصل على افتراضه، يتعطلّ دور الاجتهاد ويفقد فاعليته وديناميته، ولا يصدق عليه عندئذٍ صفة الاجتهاد حقيقة.

ويتّصل بهذا المعنى مقولة إقبال التي اعتبر فيها أن الاجتهاد هو مبدأ الحركة في الإسلام، فهذه المقولة ناظرة بشكل أساسي إلى علاقة الاجتهاد بالزمن، لكون أن الزمن هو حركة وحركة مستمرة، والاجتهاد هو مبدأ هذه الحركة.

وبحسب هذه المقولة، فإن هناك علاقة 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 ولا تسبقه أو تنقطع عنه وتنفصل، فلا 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 تتّصل بهذا المعنى.

وحركة بلا اجتهاد هي حركة من دون مبدأ يعطي صفة المعنى للحركة وصفة المضمون والغاية والحكمة، فهي أشبه بعمل بلا علم، ويمكن اعتبارها حركة بلا معنى، ومآلها ومصيرها أقرب إلى الفوضى والفشل.

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.

ويرتبط بهذا المعنى في المجال الفقهي، ما يراه البعض من أن الاجتهاد الحقيقي مجالاته هي القضايا والموضوعات الجديدة والحديثة، وهذا هو المجال الحيوي للاجتهاد، ولا معنى للاجتهاد في الانشغال بالقضايا والموضوعات القديمة والماضية، أو القضايا والموضوعات المستهلكة بحثاً ونظراً، ولا حتى القضايا والموضوعات الباردة والجامدة التي استقرّ عليها الرأي وثبت.

ويرتبط بهذا المعنى كذلك، ما تحدّد في المجال الفقهي عند المسلمين الشيعة من عدم جواز تقليد الميت ابتداءً على رأي المشهور، وشرطية جواز البقاء على تقليد الميت برخصة من مجتهد حي، ومن عدل عن المجتهد الميت إلى المجتهد الحي لا يجوز له الرجوع بعد ذلك إلى المجتهد الميت، فهذا الموقف يرتبط بعلاقة الاجتهاد بالزمن، ويثبت هذه العلاقة ويؤكدّها ويُشير إليها.

والحكمة من هذا الطرح إنما هو لتأكيد أن بناء الحداثة لا يتحقّق إلا من خلال تأسيس داخلي، وليس عن طريق جلب خارجي، وبإمكاننا أن نكتشف حدثنا المستقلّة عن طريق مفهوم الاجتهاد، مع شرط التواصل المعرفي والنقدي مع الحداثة في أفقها الإنساني العام، وليس على أساس الانقطاع عنها.

وأخيراً لست هنا بصدد خلق ثنائية جديدة، إلى جانب الثنائيات القلقة والسجالية في الخطابات العربية والإسلامية المعاصرة، وهي ثنائية الحداثة والاجتهاد، وإنما قصدت إعادة الاعتبار لمفهوم لا يقلّ قيمة وفاعلية عن مفهوم الحداثة، وهو مفهوم الاجتهاد.



مفهوم التنوع الثقافي في الواقع العربي المعاصر

محمد محفوظ

□ في إدارة التنوع الثقافي

ربما يتّضح في مقبل الأيام، أن جذور ما تعيشه العديد من بلدان العالم العربي من تطرّف وفوضى وأشكال عديدة من الاحتراب الأهلي بياضات دينية ومذهبية وقومية وعرقية، تعود إلى لحظة الاستقلال عن الاستعمار والهيمنة الأجنبية.

لأن الكثير من الدول العربية بعد لحظة الاستقلال، تشكّلت بنزعة عصبوية ضيقة، احتضنت بعض التعبيرات وأعطتها ما تستحق وما لا تستحق، ومارست النبذ والتهميش والاستئصال بمكونات أخرى، ومنعت عنها حقوقها وما تستحقه انطلاقاً من إنسانيتها وأدميتها ولكونها شريكاً أصيلاً في الوطن والمواطنة.

واستمرت الكثير من دول العالم العربي تعيش وفق هذه المفارقة، بحيث غالبية المواطنين، لا يعرفون من الدولة إلا أجهزتها الأمنية والإجرائية، وفئة قليلة تحكم باسم حزب تقدّمي أو مشروع سياسي يستهدف - كما تدعي أدبياته - إخراج أبناء المجتمع والوطن من الظلام والظلامية والتخلف المقيم

في كل أروقة المجتمع.

إن الأمن العميق في مجتمعاتنا العربية اليوم، يتطلب العمل الجاد في بناء رؤية وطنية متكاملة لإدارة التنوع بعيداً عن نزعات الاختزال وعبء التاريخ والراهن.

ومارست الدول العربية في سبيل تحقيق أهدافها كل ألوان الظلم والحيث بحق أبناء شعبها. ولكن ولا اعتبارات بنوية متعلقة من لحظة تشكيل الدولة الحديثة في العالم العربي، كانت النتائج كارثية وعلى النقيض تماماً من الشعارات والياфطات المرفوعة على صعيد إدارة التنوع.

فشعار الوحدة المرفوع تحوّل على المستوى العملي إلى استمرار مشروع التشطّي الاجتماعي العمودي والأفقي، وبقي الجميع محبوسين في دوائر انتابهم الضيقة التي أقل ما يقال عنها انتهاات ما دون المواطنة وبناء الدولة الحديثة. باسم الاشتراكية في بناء الاقتصاد تمّ التدمير المنهجي والمنظم لكل الصناعات الوطنية التقليدية والحرفية، وأصبحت أسواق هذه البلدان مفتوحة على مصراعيها لكل المنتجات الأجنبية. فأوضحت المعادلة التالية: صعوبات جمة تحول دون استمرار أصحاب الصنع اليدوية والحرفية من العمل لأسباب متعلّقة بالجدوى وسياسات الحماية، وتسهيلات مالية وجمركية لاستيراد كل شيء، فكانت النتيجة انهيار متسارع للصناعات الوطنية وغزو متعاضم للبضائع والصناعات الأجنبية. وعلى المستوى الاجتماعي والسياسي حيث شعار الحرية، تفاقمت من جراء هذه السياسات القسرية التناقضات الأفقية والعمودية، وأضحت خلافات الناس الجوهرية - التقليدية تدار بيافطات حديثة. فلم تتمكن هذه الدولة من بناء مشروع وطني، ينقل أبناء الوطن على مستوى علائقهم الداخلية وطريقة نظرهم بعضهم إلى بعض من الحالة التقليدية الموغلة في التباينات والصراعات ذات البعد التاريخي، إلى حالة حديثة قائمة على العقد الاجتماعي ومنظومة دستورية - قانونية تحدّد الواجبات والحقوق انطلاقاً من قيمة المواطنة بعيداً عن دوائر الانتماء التقليدية.

وهكذا نستطيع القول: إن ما يجري اليوم في العديد من دول العالم العربي، هو نتاج طبيعي إلى بنية الدولة العربية الحديثة وطبيعة الخيارات السياسية السائدة منذ لحظة الاستقلال الوطني إلى الآن. فكانت النتيجة وجود تحت سقف وطني واحد، مجتمعات متخاصمة بعضها مع بعض، وكل طرف يتحجّن الفرصة للانقضاض على الطرف الآخر، مع غياب شبه تام لقانون قادر على ضبط هذه النزعات. وحينما خفّ منسوب الخوف لدى الناس، أو سقطت هيبة الدولة في نفوسهم، كان حاصل ذلك الفوضى والانفلاش الداخلي على أكثر من صعيد.

فأضحى المجتمع الواحد مجتمعات، والانتفاء الوطني انتفاءات تاريخية وتقليدية متصارعة ومتحاربة، والذاكرة التاريخية الواحدة، مجموعة ذاكرات تاريخية كلها ملغومة وتحمل في طياتها قنابل موقوتة بحق الآخر الذي كان قبل أيام شريكاً وطنياً.

وتعلّمنا هذه التجربة المريعة، والتي نشهد نتائجها الكارثية في العديد من الدول العربية أنه حينما يغيب الوطن الواحد الجامع والحاضن للجميع، فإن النتيجة المباشرة لذلك هو دخول الجميع في حروب باردة وساخنة ضد الجميع تحت يافطات ومبررات لا تنتمي إلى العصر ومكاسب الحضارة الحديثة. وحينما تنهار أسس العيش المشترك ولو في حدودها الدنيا، فإن النتيجة الفعلية لذلك الاستمرار في الانهيار الاجتماعي والأمني بشكل متسارع وبعيداً عن القدرة على الضبط والإدارة.

وحينما لا تتمكّن الدولة من رعاية شعبها وحمايته، فإن النتيجة المباشرة لذلك أن أبناء الوطن سيكونون فضاء للثأر والانتقام والخصومات المفتوحة على كل الاحتمالات.

وكل هذا يوصلنا إلى النتيجة التالية: إن غالبية الدول العربية الحديثة وبالذات التي حُكمت بيافطات ثورية وتقدمية، فشلت في إدارة تنوعها الديني والمذهبي والإثني بشكل صحيح، وإن ما نشهده من حروب و كانتونات مغلقة هو نتاج هذا الفشل والإخفاق.

وإن المطلوب الاستفادة من هذه التجربة، لبناء مقاربة جديدة تقطع مع تلك الممارسات التي أفضت إلى تلك النتائج الخاطئة والخطيرة. وفي سياق تظهير أهم الدروس والعبر لخلق رؤية جديدة لإدارة التنوع نذكر النقاط التالية:

١- إن إدارة التنوع الثقافي في كل الأوطان والمجتمعات، هو أسلم الخيارات وأسهلها، والذي يجنب الأوطان مآزق وأزمات كبرى. فمن يبحث عن استقرار سياسي واجتماعي عميق في ظل مجتمعات متعدّدة ومتنوعة، لا سبيل لديه إلا تطوير نظام الإدارة والاستيعاب لحقائق التنوع الموجودة في المجتمع.

٢- تطوير درجة الوعي الأخلاقي والالتزام بالمنافقيات الأخلاقية في المجتمع؛ لأنه لا يمكن إدارة التنوع إدارة حكيمة في ظل أخلاق متدهورة أو بعيدة عن مسارها الصحيح. لذلك حيثما وجدت أخلاق عملية فاضلة، سيحظى الجميع وهم مختلفون باحترام متبادل. أما إذا ساءت الأخلاق وتدهور السلوك الأخلاقي العملي، فإن جميع الاختلافات ستتحول إلى مصدر إلى التوتر الدائم في المجتمع.

٣- ضرورة أن تتعالى المؤسسات الوطنية عن الانقسامات الاجتماعية، بحيث لا تكون طرفاً سلبياً تغذي الاختلافات وتحمي بعض أطرافه. والمقصود بالتعالي هنا هو أن

تؤدي هذه المؤسسات وظيفتها الوطنية للجميع على قاعدة المواطنة الجامعة، وألا تكون انتهاكات المواطنين لها مدخلية في إعطائه أكثر مما يستحق أو منعه مما يستحق.

فلا يمكن إدارة التنوع الثقافي والاجتماعي، في ظل مؤسسات وطنية خاضعة لمقتضيات ومتواليات الانقسام الاجتماعي؛ لأن هذه المؤسسات ولكونها طرفاً في هذه الانقسامات فإنها ستغذي التباينات بين المواطنين من موقع القدرة والسلطة. أما إذا مارست هذه المؤسسات تعاليتها على انقسامات مجتمعتها، فإنها ستحظى باحترام وتقدير الجميع، وستعبر بصدق عن وعي وطني عميق وجامع يحول دون تفاقم الاختلافات والتباينات بين أبناء المجتمع والوطن الواحد.

٤ - ضرورة العمل على بناء مشروع وطني ثقافي واجتماعي متكامل، بحيث تكون مبادئ وقيم وأولويات هذا المشروع هي التي تغذي جميع أبناء الوطن، بعيداً عن التصنيفات والانتهاكات الفرعية.

ولعلنا لو تأملنا في التجارب التي أخفقت في إدارة تنوعها من حولنا، سنكتشف أن أحد الأسباب المهمة لذلك هو غياب مشروع وطني جامع، يعمل على دمج كل التعبيرات في إطار رؤية تمثله وتعبر عن ذاته الفردية والجمعية.

أما إذا غابت هذه الرؤية فإن الشيء الطبيعي لذلك هو تمسك كل جماعة فرعية بانتهاها الخاص، مما يؤدي إلى الإخفاق في إدارة التنوع الثقافي على نحو إيجابي وحضاري. وجماع القول: إن الأمن العميق في مجتمعاتنا العربية اليوم يتطلب العمل الجاد في بناء رؤية وطنية متكاملة لإدارة التنوع بعيداً عن نزعات الاختزال وعبء التاريخ والراهن.

□ حقوق الإنسان والتنوع الثقافي

على المستوى الإنساني والاجتماعي، ثمة حقائق ثابتة وشاخصة لا يمكن النظر إلى الواقع الإنساني بدونها.. ولعل من أبرزها هي حقيقة الاختلاف والتنوع الثقافي الموجودة في الحياة الإنسانية.

ونظرة واحدة إلى الأطلس الأنثروبولوجي، نكتشف فيه أن التنوع الثقافي والديني والقومي والإثني من الحقائق التي لا يمكن تجاوزها أو التغافل عنها.. وعلى ضوء هذه الحقيقة فإن جميع المجتمعات الإنسانية تعيش حالة التنوع والتعدد على مختلف الصعد والمستويات.

فالمجتمعات المتحدة دينياً، بمعنى أن جميع أبناء المجتمع ينتمون إلى دين سماوي

واحد، فإن هذا المجتمع المتحد دينياً، متنوع مذهبياً وقومياً وإثنيّاً. وإذا كان المجتمع متحداً قومياً فهو متنوع دينياً أو مذهبياً أو إثنيّاً. وعليه فإن التنوع في حياة المجتمعات الإنسانية من الحقائق الثابتة، التي لا يمكن تجاوزها أو التغافل عنها.

وكل الوحدات الاجتماعية والوطنية لا تُبنى على أنقاض دحر حقائق التنوع الموجودة في الحياة الاجتماعية، وإنما تُبنى باحترام حقائق التنوع. فالوحدة القائمة على احترام حقائق التنوع هي الوحدة القادرة على استيعاب كل الخصوصيات وتجاوز نزعات الإلغاء لبعض التنوعات.

فحقائق التنوع في كل الدوائر ليست حقيقة مناقضة لوحدة المجتمع أو الوطن، وإنما كل الأوطان والمجتمعات الإنسانية، لم تقبض على وحدتها إلا حينما احترمت حقائق تنوعها. وعليه، فإن طريق وحدة الأوطان والمجتمعات المتنوعة، هو احترام كل حقائق التنوع دون الانحباس فيها، وعلى قاعدة هذا الاحترام يتم بناء حقائق الوحدة الوطنية والاجتماعية.

وفي الإطار العربي - وبفعل عوامل عديدة ثقافية واجتماعية وسياسية - نجد أن ثمة سلوكاً غير قويم في طريقة التعامل مع الاختلافات وحقائق التنوع وبين صيانة حقوق المختلف والمتنوع وفي أغلب الأحيان يكون الاختلاف في أي دائرة من دوائر التنوع مدعاة إلى عدم الاهتمام والعناية بالحقوق المادية والمعنوية.. بحيث يكون الاختلاف الديني أو المذهبي أو القومي أو الإثني مدعاة إلى تجاوز حقوق هذا المختلف، سواء كانت هذه الحقوق مادية أو معنوية؛ لذلك فإن حقائق التنوع في المجتمعات العربية ليست من علامات القوة والمنعة، وإنما هي من علامات وجود مشاكل وأزمات تتعلق بطبيعة التعامل مع المجموعات البشرية التي تنتمي دينياً أو مذهبياً أو قومياً أو إثنيّاً غير ما تنتمي إليه أكثرية أهل المجتمع أو الوطن.

ودون الدخول في مضاربات فكرية أو أيديولوجية فإننا نرى أن المجتمعات العربية معنية ببناء مقاربة جديدة في طريقة تعاملها مع حقائق التنوع الموجودة فيها. وهذه المقاربة لا تضعي بعزتها ووحدتها، وفي الوقت نفسه لا تضعي بتنوعها الذي هو من الحقائق الثابتة في مجتمعها ووطنها. ونحن نرى أن المجتمعات المتنوعة التي بنت وحدتها الوطنية، لم تتمكن من بناء وحدتها الوطنية بالنضحية بحقائق تنوعها، وإنما بنت تلك الوحدة على قاعدة احترام كل حقائق التنوع دون أن ينحبس أهل هذه التنوعات بعيداً عن السياق الوطني الواحد والجامع لكل التنوعات. ودائماً الدول الوطنية قادرة على بناء تجربتها الوطنية وعلى أساس هذه القناعة الراسخة يتم صيانة حقوق كل المجموعات البشرية في السياق الوطني

الواحد والجامع لكل المواطنين.

بحيث لا يكون الاختلاف في أي دائرة من دوائر الاختلاف مدعاة إلى عدم العناية بحقوقه المادية أو المعنوية، وإن الوحدة الوطنية أو الاجتماعية، لا تُبنى على أنقاض حقائق التنوع، وإنما تُبنى باحترام هذه الحقائق، وكل المجتمعات الراسخة في وحدتها الوطنية، لم تكن الحالة من الرسوخ إلا باحترام كل حقائق التنوع الموجودة في مجتمعها ووطنها.

وعلى ضوء هذه الحقيقة نصل إلى قناعة فكرية أخرى، نابعة من كل التجارب الوجدانية على مستوى الأوطان والمجتمعات، وهي أن الذي يقف ضد حقائق التنوع، هو ذاته الذي يقف ضد وحدة الأوطان والمجتمعات؛ لأن الذي يقف ضد حقائق التنوع، يريد الوطن بمقاسه الاجتماعي والأيدولوجي، والأوطان لا تُبنى بمقاس واحد من أبناء الوطن، وإنما تُبنى بمقاس الجميع. وعليه، فإن الذي يحارب حقائق التنوع لن تكون إضافة نوعية في مشروع الوحدة الوطنية؛ لذا نرى أن الأولوية بالنسبة لجميع أبناء الوطن الواحد، هي تعزيز الوحدة الوطنية وتصلبها أمام كل المخاطر والتحديات ولا يتم ذلك إلا بمقاربة فكرية واجتماعية وسياسية لظاهرة التنوع الموجودة في المجتمع، فإن التعامل الحسن ينعكس إيجاباً على مستوى صلابة ومتانة الوحدة الوطنية والاجتماعية.

لذلك كله، تعالوا جميعاً نعزز وحدتنا الوطنية عن طريق التعامل الحضاري مع حقائق التنوع في مجتمعنا. والتعامل الحضاري ليس مقولة هلامية، وإنما تعني الاحترام وفسخ المجال القانوني للتعبير عن ذاتها، وبناء السياق الوطني بعيداً عن التعصب وبث الكراهية، حتى يشعر الجميع بالطمأنينة والاستقرار النفسي والاجتماعي.

□ في الوعي بحقوق الإنسان

تعددت النصوص والمواثيق الدولية والإقليمية، التي توضّح حقوق الإنسان، وتالت الإعلانات من مختلف المواقع الأيدولوجية والثقافية والسياسية، التي تبرز رؤيتها وتصورها لشرعة حقوق الإنسان. ولكن وفي مقابل هذا التعدد والتتالي ازدادت طرق انتهاك حقوق الإنسان، وتنوّعت صور تجاوز هذه الحقوق سواء من قبل الأفراد أو المؤسسات.

وأضحت مجتمعاتنا من جراء ذلك تعيش مفارقة مذهلة هذا الصعيد. نصوص راقية ورائعة وجميلة توضّح حقوق الإنسان، ووقائع وصور سياسية واجتماعية يندى لها الجبين، تنتهك فيها كل هذه المواثيق والإعلانات المنادية بصيانة حقوق الإنسان. ولجوؤنا إلى جمال النصوص وروعة المواثيق لا يغيّر من الواقع السيئ على هذا الصعيد.

لذلك فإن المؤسسة الكبرى التي تتوجّه إلينا جميعاً هي كيف نردم الهوة والفجوة بين النص والواقع، بين الموثيق والوقائع، بين الأقوال والأفعال، بين المقولات الأيديولوجية والثقافية، والممارسات السياسية والإدارية.

ويمكاننا أن نحدّد الخطوات التي تساهم في ردم الفجوة في النقاط التالية:

١ - طالب بحقوقك: فلا يمكن أن تردم الفجوة، إلا بأن يتحرّك أبناء المجتمع للمطالبة بحقوقهم. فلو عمل كل إنسان على المطالبة الدائمة والملحة بحقوقه، فإن قدرة المجتمع على ردم الفجوة، ستكون أقوى وأكثر فعالية؛ لذلك نجد أن المسافة تكون طويلة بين القول والفعل على مستوى حقوق الإنسان، في تلك المجتمعات التي لا تطالب بحقوقها، أو لا تسعى لتطوير آليات حفظ مكاسبها وحقوقها.

إننا نعتقد أن المجتمع الذي يطالب بحقوقه، ويلجّ عبر الوسائل المدنية والمشروعة للمطالبة بها، هو الذي يقبض على حقوقه، ويعيش في رحابها وبركاتها. أما المجتمع الصامت والخامل الذي لا يطالب بحقوقه، فهو سيعيش القهقري، ولن يتمكن من القبض على حقوقه.

فالحقوق بكل مستوياتها بحاجة إلى وعي دائم بها، وبقظة مستمرة للحفاظ عليها وتطويرها. من هنا أهمية نشر الوعي الحقوقي بين أفراد المجتمع بكل فئاتهم وشرائحهم، حتى تتوفر لديهم إمكانية المطالبة بحقوقهم العامة، ويحافظوا على كل مكاسبهم على هذا الصعيد.

فالمجتمعات الحية والفاعلة هي القادرة على نيل حقوقها أو الحفاظ عليها. أما المجتمعات الميتة والراكدة فإنها لن تتمكن من الحفاظ على حقوقها فضلاً عن المطالبة بها وتذليل العقبات أمام امتلاكها. فالمجتمعات التي نالت حقوقها العامة هي تلك المجتمعات التي طالبت بحقوقها وعملت من أجلها، ونشرت الوعي الحقوقي بين أفرادها للحفاظ عليها.

فالوعي بالحقوق هو الذي يقود إلى نصرته هذه الحقوق. وبالوعي والنصرة تتطور مفاهيم وحقائق حقوق الإنسان في المجتمعات الإنسانية. وينقل التاريخ أنه قبل البعثة النبوية الشريفة بعشرين عاماً دخل رجل من قبيلة زبيد مكة، وعرض بضاعته للبيع فاشترتها منه العاص بن وائل، وحبس عنه حقه فاستعدى عليه الزبيدي بعض بطون قريش فأبوا أن يُعينوه، فأوفى على جبل أبي قبيس المشرف على الكعبة، فصاح بأعلى صوته:

يا آل فهر لظلم بضاعته بطن مكة نائي الدار والنفر

ومحرم أشعث لم يقضِ عمرته يا للرجال وبين الحجر والحجر
إن الحرام لمن تمت كرامته ولا حرام لثوب العاجز القذر

فأثارت هذه الأبيات حمية رجال قريش، فقام الزبير بن عبد المطلب، وعزم على نصرته، وأيّده في ذلك آخرون، فاجتمعوا في دار عبد الله بن جدعان فتعاقدوا، وتعاهدوا على ألا يجدوا بمكة مظلوماً من أهلها وغيرهم، ممن دخلها من سائر الناس، إلا قاموا معه وكانوا على من ظلمه حتى ترد عليه مظلمته. ثم مشوا إلى العاص بن وائل فانتزعوا منه سلعة الزبيدي وردوها إليه.

وسمّت قريش هذا الحلف بحلف الفضول، وشارك النبي الأكرم ﷺ فيه، وروي عنه قوله: «لقد شهدت في دار عبد الله بن جدعان حلفاً ما أحب أن لي به حمر النعم، ولو دُعيت به في الإسلام لأجبت».

فلو صمت الزبيدي لضاعت حقوقه. ولو تخلف الواعون عن نصرته لتعمّم الظلم والاضطهاد؛ لهذا فإن المطالبة الدائمة بالحقوق هي طريق نيلها والقبض عليها.

«ولا شك في أن مشاركة الرسول ﷺ في هذا الحلف، وقوله المأثور في مدحه، يُعبّران عن تأييد الإسلام لكل سلوك قويم يمارسه البشر انطلاقاً من فطرتهم التي فطرهم الله عليها، وتبنيه لكل قيمة خيرة تكتشفها عقولهم، وتتمخض عنها تجربتهم؛ لأن الإسلام في الواقع لم يأت إلا لتدعيم كرامة الإنسان التي أودعها الله فيه ولضمان حقوقه، ودعوته إلى ممارستها، وحمايتها من تجاوز الغاشمين وظلم المستكبرين الذين يريدون العلو على الناس والفساد في الأرض»^(١).

والتجارب التاريخية لكل الأمم والشعوب تثبت لنا أن صيانة حقوق الإنسان، وبناء المجال العام وفق مقتضياته، لم يُبنَ أو تصل إليه المجتمعات المتقدمة إلا بالتأصيل والوعي والمطالبة المستديمة، ومحاصرة كل يؤر التعدي على الحقوق، وتحفيز الناس للدفاع عن حقوقهم وتجسيدها في المجالين الخاص والعام.

٢- التربية الديمقراطية: فسيادة حقوق الإنسان في المجال العام ليس ادعاءً يُدعى، وإنما هي مرحلة تبلغها الأمم والمجتمعات بعملها وكفاحها وسعيها الحثيث في هذا السياق.

ولا ريب في أن التربية الديمقراطية، وإشاعة ثقافة الحرية والحقوق، من الروافد الأساسية لبلوغ مرحلة سيادة قيم حقوق الإنسان في المجال العام. من هنا تنبع أهمية أن

(١) راجع: كتاب المنهاج، حقوق الإنسان في الإسلام، تأصيل ومقارنة، مجموعة من الباحثين، ص ٤٥.

تسود هذه التربية وآلياتها كل مؤسسات وأنشطة المجتمع، وذلك حتى يتشبع أبناء المجتمع بهذه القيم، ويتدرّب الجميع على أسس الحوار والتعددية وصيانة حقوق الإنسان.

والتربية الديمقراطية بحاجة إلى جهود متراكمة، حتى تُفْضي في المحصلة النهائية، إلى أن تصبح هذه القيمة جزءاً من النسيج الاجتماعي والثقافي. وذلك لأنه على حدّ تعبير (عمانوئيل كانت): ثمة اكتشافان إنسانيان يحقّ لنا اعتبارهما أصعب الاكتشافات: فن حكم الناس، وفن تربيّتهم.

فالطريق إلى التربية الديمقراطية ليس مُعبّداً أو سهلاً، وإنما هو مليء بالصعوبات والعقبات والمشاكل. وإصرار أبناء المجتمع على هذا الخيار، وسعيهم الحثيث لتجاوز كل الصعاب، هو السبيل لإنجاز هذا المفهوم في الفضاء الاجتماعي. وعليه فإن كل واحد فينا، يتحمّل مسؤولية مباشرة في هذا المشروع، بحيث يُثَقِّف نفسه ثقافة ديمقراطية، ويتعامل في كل دوائر محيطه وفق مقتضيات ثقافة الحرية والحقوق، ويشجع أجواءهما في دوائر حركته المتعدّدة.

□ إدارة التنوّع الإنساني

ثمة حقيقة إنسانية ثابتة وراسخة في الوجود الإنساني، وهي أنهم متنوّعون ومتعدّدون، ولا يمكن أن يكون الإنسان نسخة كاملة من الإنسان الآخر، فالباري عز وجل خلق الإنسان وأوجد فيه هذه الجِبلة الإنسانية.

وأي سعي لتجاوز هذه الجِبلة الإنسانية أو مخاصمتها، فإنه (أي السعي) لا ينتج إلّا المزيد من الاستبداد وكل متوالياته الكارثية.

ولكن هذا التعدّد والتنوّع الإنساني في القناعات والميولات والأهواء والأولويات، ليس مدعاة للفوضى أو الانعزال والانكفاء عن الجماعات الإنسانية. فالناموس الرباني الذي أودع في كل إنسان قابلية الاختلاف وحقائق التنوّع على المستوى العقلي والنفسي، هو ذاته الذي دعانا جميعاً إلى بناء حياة إنسانية مشتركة قائمة على هذه الحقائق وصياغة أنظمة اجتماعية وأخلاقية لا تمارس العسف بحق مقتضيات الجِبلة الإنسانية.

فنحن جميعاً كبشر مختلفون ومتنوّعون، ولكن هذا الاختلاف والتنوّع، لا يبرّر لنا أن نعيش وحدنا أو ننزل عن محيطنا الاجتماعي أو نهرب إلى الكهوف رافضين المساهمة في بناء حياة إنسانية واجتماعية على أسس متينة ومنسجمة ونواميس الخالق عز وجل في الوجود الإنساني.

فالمطلوب في هذا السياق هو إدراك أننا كبشر متنوعون، والله سبحانه وتعالى خلقنا على هذه الجبلية، ولكن في الوقت ذاته جاءت التوجيهات الربانية لندعونا إلى التعارف والانفتاح والتواصل مع الإنسان الآخر، إذ يقول تبارك وتعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ﴾^(٢).

فالآية القرآنية الكريمة تُرسي وتُؤصل لمبدأ الكرامة الإنسانية الذاتية، وإن الفضل بين البشر ليس وليد شكل الإنسان أو لونه أو قومه، وإنما هو وليد كسبه الذاتي الذي تُشير إليه الآية القرآنية بأن ﴿أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ﴾، فالتقوى ليست إرثاً يحصل عليه الإنسان، كما أنها ليست صنواً لقوم معين أو جماعة بشرية محددة، وإنما هي قيمة أخلاقية وسلوكية يحصل عليها أي إنسان بصرف النظر عن قومه وبيئته، هذا إذا هذب نفسه وسيطر على شهواته وأهوائه. فالبشر يتفاضلون بعضهم مع بعض من جراء كسبهم الذاتي وليس لشيء آخر.

فالتنوع الإنساني حقيقة راسخة في الوجود الإنساني، وجميع البشر تجاه هذه الحقيقة سواء. بمعنى لا يوجد عرق أفضل من عرق آخر، ولا يوجد شعب أفضل ذاتياً مع شعب آخر، فالجميع متساوون، ووسيلة التفاضل الوحيدة بين البشر هي وسيلة كسبية ومرهونة بقدرة كل فرد أو مجتمع على بناء واقعه على أسس صلبة تمكنه من التقدم وحيازة الصفوف الأولى في السباق البشري.

وحتى لا يتحوّل التنوع الإنساني إلى سبب للفوضى أو الصراع المدمر بين المجتمعات هناك قيمتان مركزيتان تضبط حقيقة التنوع وتديرها على أسس صحيحة، وهاتان القيمتان هما:

١- العدل: إن التنوع الإنساني بكل مستوياته، يتحوّل إلى مصدر للجمال والثراء المعرفي والأخلاقي، حينما يدار وفق قيمة العدل. فالاختلافات الإنسانية لا تشرع لأي أحد للافتئات على أخيه الإنسان.

وإنما الاختلاف ينبغي أن يُدار ويضبط بقيمة العدالة ومقتضياتها الأخلاقية والسلوكية؛ لذلك يقول تبارك وتعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ لِلَّهِ شُهَدَاءَ بِالْقِسْطِ، وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَا نَقَوْمٍ عَلَىٰ أَلَّا تَعْدِلُوا اعْدِلُوا هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَىٰ، وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ بَالِغُ أَمْرِهِ﴾.

(٢) سورة الحجرات، آية ١٣.

اللَّهُ خَيْرٌ بِمَا تَعْمَلُونَ ﴿٣﴾.

وجاء في تفسير هذه الآية أن العدل شعار الإسلام في الحياة. وينطلق القرآن في التأكيد عليه في بناء شخصية الإنسان المسلم بمختلف الأساليب، من أجل إلغاء كل النوازع والأفكار والمشاعر المنحرفة من تكوينه الذاتي، لئلا تحول بينه وبين الانسجام مع حركة الخط المستقيم في الحياة.

فتعالوا جميعاً من مختلف مواقعنا الفكرية والاجتماعية ألا يخرجنا تباين قناعاتنا واختلاف مواقفنا في أي أمر أو موضوع عن العدالة ومقتضياتها؛ لأننا جميعاً مأمورون بالالتزام بالعدالة، وألا تكون اختلافاتنا المبرر الأخلاقي لعدم الالتزام بالأمر الرباني. فالله سبحانه وتعالى خلقنا مختلفين وأمرنا بالعدالة في القول والفعل.

واعتقد أن الكثير من المشكلات القائمة بين المختلفين سواء كانوا أفراداً أو جماعات هو من جرّاء عدم الالتزام بمقتضيات العدالة. فالاختلاف مهما كان حجمه لا يشرع للظلم ونحن جميعاً مطالبون بالالتزام بالعدالة.

٢- التعارف: لكوننا على المستوى الإنساني نعيش التنوع والتعدد بكل أشكاله، فإن المطلوب دائماً ليس خلق الحواجز بيننا، وإنما فتح آفاق التعارف وإطلاق مشروعات للتواصل لكسر حاجز الجهل المتبادل وتطوير مستوى الفهم والتفاهم بين الأفراد والجماعات. فالتنوع الديني أو المذهبي أو القومي أو الإثني، لا يشرع لأحد الانغلاق والانزواء وبناء مجتمعات خاصة مغلقة، وإنما هي مدعاة لنا جميعاً للانفتاح والتواصل وتعزيز قيم التعارف.

ولا بد أن ندرك في هذا السياق أن التعارف ليس هدفه إنهاء الاختلافات والتباينات، وإنما إدارتها على أسس مشتركة تضمن للجميع حقوقهم المادية والمعنوية؛ لهذا -ومن منطلق قيمة العدالة والتعارف- فإننا نرفض كل أشكال التحريض بين المختلفين وندعو الجميع من موقع المحبة إلى الالتزام بمقتضيات العدالة والتعارف. والتحريض بكل أشكاله ضد العدالة والتعارف وهو يؤسس لمناخات نفسية واجتماعية تدمر المشتركات وتطلق غرائز التدمير والحروب وتفكك أسس النسيج الاجتماعي.

لهذا كله فإننا في الوقت الذي نقر فيه بحقيقة التعدد والتنوع الإنساني، وندرك أن هذا التنوع، سيقودنا لقناعات ومواقف مختلفة في شؤون الحياة المختلفة. ولكن هذا الاختلاف في القناعات والمواقف، ينبغي أن يحكم بقيمتي العدالة والتعارف، حتى تتمكن جميعاً من صيانة استقرار مجتمعاتنا والحفاظ على أسس العيش المشترك أو الواحد.

□ الاختلاف وضرورات العدالة

على المستوى الواقعي ثمة مشكلة فكرية - سلوكية يتورط بها الكثيرون. ومفاد هذه المشكلة أن الاختلاف سواء كان فكرياً أو اجتماعياً أو سياسياً، في غالب الأحيان يبرّر ويسوغ لأحد طرفي الاختلاف والتباين أن يمارس التسقيط والاعتقال المعنوي للمختلف والتعدي على بعض حقوقه سواء كانت مادية أو معنوية.

وحين التأمل في هذا السلوك نجده وفق المعايير الشرعية والأخلاقية، مما لا ينبغي الوقوع فيه. بمعنى لا توجد مسوغات شرعية تغطي أو تبرّر لأحد طرفي الاختلاف التعدي على حقوق الطرف الآخر سواء كانت المادية أو المعنوية. وإن الاختلاف ليس مبرراً كافياً للتعدي على حقوق المختلف.

ولكن على المستوى الواقعي ثمة وقائع عديدة تثبت أن الاختلاف سواء في دائرته الفكرية أو في دائرته السياسية يقود إلى انتهاك حقوق المختلف سواء كانت المادية أو المعنوية. ولكي تتضح الرؤية لطبيعة العلاقة بين الاختلاف والعدالة نذكر النقاط التالية:

١ - الاختلاف في كل دوائره ومستوياته حالة طبيعية، لا يمكن أن تخلو أية ساحة اجتماعية منها. ولكن غير الطبيعي في هذا السياق هو أن يدفعك هذا الاختلاف بأي مستوى من مستوياته، إلى التعدي المادي أو المعنوي على حقوق من اختلف معك.

ومعالجة هذا المسألة لا يمكن أن تكون بإفناء عناصر الاختلاف، لأنه من لوازم الحياة الاجتماعية، بمعنى حيث تكون هناك حياة اجتماعية، ستكون هناك اختلافات وتباينات في وجهات النظر، وإن هذه الاختلافات ستقود من يتخلّى عن أخلاقه أو معايير الشرعية إلى التعدي على حقوق من يختلف معه.

ولو تأملنا في طبيعة الإساءات التي تصدر في مجتمعنا فيما يتعلق وظاهرة الاختلاف، نجد حين التأمل العميق أن أحد أطراف الاختلاف يدفعه الاختلاف حقيقة أو ادعاء إلى تبني مواقف عدائية من الطرف الآخر المختلف معه.

وهذا يعني أن الاختلاف الفكري أو السياسي يفضي على المستوى الواقعي إلى انتهاك الحقوق المادية أو المعنوية.

٢ - مع أن الاختلاف بمختلف دوائره ومستوياته، حالة طبيعية في حياة الإنسان فرداً وجماعة، إلا أننا جميعاً مقصرون في فقه الاختلاف. وهذا التقصير يساعد على أن يقودك الاختلاف إلى انتهاك حقوق من تختلف معه. لهذا فإن من الأمور المطلوبة في حياتنا الإنسانية

والاجتماعية هو فقه الاختلاف بشكل جوهري وحقيقي.

لأننا نعتقد أن فقه الاختلاف سيقود إلى فك الارتباط بين الاختلاف بمختلف دوائره ومستوياته وانتهاك حقوق المختلف، بحيث يتم التعامل مع الاختلاف في سياق حدوده الطبيعية التي لا تتعداه إلى أي شيء آخر.

والمجتمع الذي يتمكن من فك الارتباط والاشتباك، هو المجتمع القادر على إدارة اختلافاته بشكل صحيح وإيجابي.

وأغلب المجتمعات التي تُعاني من أزمات ومآزق في علائقها الاجتماعية سواء كانوا أفراداً أو مكونات، يعود في أحد جوانبه إلى هذه العلاقة الشائكة بين الاختلاف وانتهاك الحقوق. فمن يختلف معك ليس ساحة مكشوفة لانتهاك حقوقه أو التعدي عليها.

الفصل بين الاختلاف والتعدي على الحقوق، هو الحل الأمثل لكل الأطراف.

والديمقراطية في التجربة الحضارية الغربية، هي في أحد جوانبها، محاولة مؤسسية لضبط الاختلاف وعدم استخدامه كمبرر أو مسوغ للتعدي على الحقوق.

والمجتمعات الغربية قبل لحظة التطور الحضاري، كانت تعاني من هذه الإشكالية، التي ساهمت في إدخال المجتمعات الغربية في حروب دينية وغير دينية بعضها مع بعض. وبداية اللحظة التي تمكنت فيها المجتمعات الغربية من الانتصار على واقعها المرير، هي تلك اللحظة التي فكّت الارتباط فيها بين الاختلاف بمختلف دوائره ومستوياته، وأشكال انتهاك الحقوق. والديمقراطية في أبعادها الاجتماعية السياسية، هي التي جنبّت المجتمعات الغربية الدخول في معارك دائمة على خلفية الاختلاف الفكري والسياسي.

ونحن في الدائرتين العربية والإسلامية، ومن أجل التخلص من الكثير من الأزمات والمآزق الداخلية، أحوج ما نكون لبناء العلاقة بين الاختلاف والعدالة. بحيث لا يتحوّل الاختلاف إلى مبرر للتعدي على الحقوق أو عدم الالتزام بمقتضيات العدالة.

٣- العدالة الاجتماعية والسياسية تتجاوز في جوهرها، البعد الأخلاقي والوعظي. بمعنى أن المطلوب من الجميع سواء كنا نعيش لحظة اختلاف أو لحظة صراع، المطلوب هو الالتزام بكل مقتضيات العدالة. وإن أحد الأسباب المباشرة لتجاوز حدود ومعايير العدالة، هو حينها تبرز ظاهرة الاختلاف بين البشر سواء بعنوان سياسي أو تحت يافطة فكرية، بحيث يقود الاختلاف الفكري والسياسي إلى تجاوز حدود العدالة وممارسة العدوان المعنوي أو المادي مع من يختلف معنا سواء كان فرداً أو جماعةً.

لذلك ثمة ضرورة قصوى لسيطرة قيم العدالة على كل أطراف الاختلاف. بحث لا يتحوّل هذا الاختلاف إلى مبرّر إلى انتهاك الحقوق أو التعدي على مقتضيات العدالة.

فمن حقّنا جميعاً أن يختلف بعضنا مع بعض، ولكن ليس من حق أحد أن ينتهك حقوق من يختلف معه.

فالإنسان بطبعه نزاع إلى جعل الآخرين مثله في القناعات والسلوك، ولكن دون هذا خطر القتاد. وحينئذ لا ينضبط الإنسان بضوابط العدالة فإن هذه النزعة التي تتحكّم في حياة الإنسان ومسيرته المتنوّعة، هي التي تبرّر له تدفيعه ثمن الاختلاف معي أو التباين مع وجهات نظري.

وعلى كل حال، ما نود أن نقوله في هذا السياق: أن فكّ الارتباط والاشتباك بين الاختلاف والتعدي على حقوق المختلف المعنوية والمادية، هو أحد المداخل الأساسية لمعالجة الأزمات والمآزق التي تُعاني منها مجتمعاتنا.

وإنه ليس ثمة مسوّغات شرعية أو أخلاقية، للتعدي على حقوق المختلف. وإن المطلوب دائماً صيانة حقوق المختلف. فمن حق الجميع أن يختلف مع الجميع، ومن حق الجميع أن يصون حقوقه ويمنع التعدي عليها، وإن التباين في الأفكار والآراء والمواقف، لا يسوّغ لأي طرف التعدي على حقوق الطرف الآخر سواء كانت هذه الحقوق مادية أو معنوية.

وفي زمن التعصّب المذهبي نحن أحوج ما نكون إلى ضرورة إبراز هذه القيم التي تمنع التعدي على حقوق المختلف معه. وإن الاختلاف المذهبي لا يشرع لأي طرف التعدي على حقوق الطرف الآخر.

بهذا نصون مجتمعاتنا من الكثير من المخاطر التي تهدّد استقرار المجتمعات ووحدتها الداخلية.

□ إرادة العيش المشترك

على المستوى الاجتماعي والإنساني، تبرز حقيقة التنوّع والاختلاف في الآراء والميولات والأهواء بين الناس جميعاً. فما تحبّه أنت قد يكرهه الطرف الآخر، وما تراه ضرورياً قد يكون لدى الآخر غير ضروري وهكذا دواليك. فالتنوّع حقيقة قائمة وراسخة في كل المجتمعات، ولا يمكن لأي طرف مهما أوتي من سطوة أو قوة، أن ينهي هذه الحقيقة. فهذه الحقيقة تأبى الاندثار والتلاشي لكونها جزءاً من الناموس الرباني، فالباري عز وجل

خلقنا مختلفين وجعل من هذا الاختلاف آية من آيات الوجود الإنساني. ودعانا جميعاً -وعلى قاعدة الاختلاف ذاتها- إلى التعارف.

فالاختلاف وفق الرؤية الربانية، ليس مدعاة للتحاجز أو لشن العدوان والانخراط في حروب معنوية أو مادية ضد من يختلف معنا. بل هذا الاختلاف بكل مخزونه هو مدعاة للتعارف. فالعلاقة بين الاختلاف والتعارف علاقة صميمية. بمعنى أننا جميعاً ندرك اختلافنا بعضنا مع بعض، ولكن هذا الإدراك ينبغي ألا يقودنا إلى التجاهل المتبادل أو العداء المتبادل، وإنما إلى التعارف والانفتاح الكامل على المختلف معنا من أجل استكشافه وتوسيع المساحات المشتركة بينه.

وفي سياق طبيعة العلاقة بين الاختلاف والتعارف، تأتي أيضاً قيمة التعايش، والتي هي ضد السكون أو التحاجز النفسي والاجتماعي بين المختلفين.

فالإقرار بالاختلاف هو حجر الزاوية في مشروع التعارف. ولا يمكن أن ينجز التعارف بين المختلفين أحاداً أو جماعات بدون قيمة التعايش. فالتعايش هو الصيغة الاجتماعية والعملية لإدامة التعارف ولضبط الاختلافات بين المجموعات البشرية.

والتعايش هنا ليس قيمة سلبية أو محايدة، وإنما هو رؤية عميقة وممارسة سلوكية من الجميع تتجه صوب أننا جميعاً مهما اختلفنا بحاجة إلى أن نتعايش.

فالأوطان لا تُبنى ولا تستقر إلا بقيمة التعايش بين جميع الأفرقاء والأطراف.

وأي طرف يشعر أنه في غنى عن قيمة التعايش، فهو يبذر البذرة الأولى في مشروع تخريب الاستقرار الاجتماعي والسياسي في الوطن والمجتمع الواحد.

وما نود أن نُثبِّره في هذا السياق: هو أن الجميع يتحدث عن التعايش وضرورته وحاجة المجتمع المتنوع إليه، إلا أن المشكلة هي غياب إرادة العيش الواحد بين المختلفين والمتعددين. بمعنى ليس مطلوباً الحديث عن التعايش وممارسة السلوك المضاد للتعايش.

وإنما المطلوب دائماً أن يعبر الجميع عملاً عن إرادة العيش المشترك أو الواحد.

ولعلنا هنا لا نبالغ حين القول: إن الأزمة الحقيقية التي تعاني منها الكثير من المجتمعات المتنوعة هي غياب أو ضعف إرادة العيش المشترك. فالجميع يتحدث عن التعايش ومحبه إلى سامعيه، ولكن القليل من لديه الاستعداد النفسي والاجتماعي لإرادة العيش المشترك. والتعايش كحقيقة مجتمعية لا تُبنى بالدعوة المجردة إليها، وإنما بتوفير الاستعداد التام لإرادة العيش بين الأفرقاء جميعاً في سياق متحد وطني يتجاوز كل المنغصات والموانع. فإذا لم يسع

الجميع صوب توفير إرادة العيش المشترك، لن ينجز مشروع التعايش السلمي بين جميع المكونات.

فالتعدد الأفقي والعمودي في المجتمعات الإنسانية، لا يُصان إلا بتعزيز إرادة العيش المشترك. فيخرج الجميع من حالة الخوف أو الرهاب من الآخر، بحيث يشعر الجميع أن في العيش المشترك كل الخير والأرباح والبركات للمجموع الاجتماعي، وليس لفئة خاصة أو شريحة اجتماعية محددة.

فإرادة العيش هي سعي متواصل لتنمية المشتركات والمساحات الواحدة، وتغيب قابليات الخصومة بين المختلفين وإثراء متواصل للساحة الاجتماعية بثقافة التعاون والتعاقد على قاعدة الوطن الواحد، مهما كانت الظروف والأحوال، وصولاً لإنضاج بيئة وطنية - اجتماعية تُعلي من إنسانية الإنسان وتتعامل مع الجميع بإيجابية تامة مهما كانت المنابت والأصول.

وجميع هذه العناصر، لن تأتي بالموعظة المجردة، وإنما بابتكار صيغة نظام أو قانون يحمي حياة العيش المشترك ويدافع عن كل متطلباتها، ويمنع وفق سلطة القانون كل أشكال التعدي على مقتضيات العيش المشترك.

بمعنى أن مطلب العيش الواحد أو المشترك في الإطار الوطني الواحد، بحاجة إلى قانون وحماية هذا المنجز التعايشي.

فالتعايش ليس رغبة أخلاقية مجردة، وإنما هو واقع اجتماعي - وطني لا بد من حمايته من كل خصومه. والحماية هنا تتطلب منظومة قانونية متكاملة تجرم كل من يسيء إلى العيش المشترك، وتستخدم وسائل التثقيف العام للترويج والدعوة إلى العيش الواحد لكل المختلفين والمتنوعين في الدائرة الوطنية الواحدة.

وفي سياق العمل على تعزيز إرادة العيش المشترك في مجتمعاتنا نودّ التأكيد على الأفكار التالية:

١ - ضرورة بناء وصياغة ميثاق وطني متكامل، يركز على قيمة العيش المشترك، وأن الوطن بكل آفاقه وخيراته هو لجميع المواطنين، وأن الجهات العليا في الدولة والوطن يدعون إلى وحدة الصف الوطني، ويحاربون كل أشكال التباغض والتباعد بين أبناء الوطن الواحد، وأن قوة الوطن في وحدة المواطنين، وأن الوحدة الحقيقية للمواطنين جميعاً لا تُبنى إلا بإرادة العيش الواحد مهما تعددت أو تباعدت مناطقنا ومدننا وقرانا. و«من المُسلم به أن إرادة العيش المشترك هي اللبنة الأساس في قيام الأوطان واستمرارها.

فالأوطان ليست حقيقة أزلية، قائمة في ذاتها، وليست في حاجة إلى براهين واجتهادات، لأنها ببساطة فعل إرادة لجماعات تعاقدت فيما بينها على مشروع مستقبلي في وطن وفي دولة تجسد سياسيا هذا الوطن^(٤).

فجميع الأوطان والمجتمعات التي تعيش التنوع هي بحاجة إلى نظام أو ميثاق وطني، يحمي وحدتها الداخلية من خلال حماية تنوعها الأفقي والعمودي.

وبهذه الطريقة نخرج مفهوم العيش المشترك من سجن التفسيرات المتضاربة التي قد تُعيق إنجاز هذا المفهوم في الواقع الوطني والاجتماعي.

٢- ثمّة حاجة معرفية واجتماعية ووطنية اليوم، لتظهير الصيغ العملية المقترحة والمناسبة لإنجاز مفهوم العيش المشترك في ظل واقع التعدد والتنوع الذي يعيشه مجتمعنا.

لأن طرح قيمة التعايش بشكل مجرد، لا يُعفيينا جميعاً من ضرورة البحث عن آلية أو صيغة إنجاز هذه القيمة في الواقع الخارجي.

وما أتصوره في هذا السياق هو الآتي:

المستوى الأول ضرورة تظهير مجال وطني واحد، لا يفرق بين المواطنين لاعتباراتهم الدينية أو المذهبية أو القبلية، ويتعامل مع الجميع على قاعدة المواطنة المتساوية بصرف النظر عن الانتماءات التاريخية للمواطنين. وهذا بطبيعة الحال يتطلب مشروعاً للاندماج الوطني يتوسل بالتعليم والإعلام والثقافة والممارسة السياسية والإدارية لتعزيز وإنجاز هذا المشروع.

والمستوى الثاني طمأنة واحترام عناوين الانتماء المتوفرة في الإطار الوطني. بحيث لا يشعر أي طرف أن ذاته الدينية أو المذهبية أو القبلية مهددة بالاندثار أو السحق. أحسب أن هذه التوليفة هي سبيل إنجاز مشروع العيش المشترك أو الواحد في ظل حالة التعدد والتنوع الذي يزخر به مجتمعنا.

وبهذه الآلية نُنهي التحاجز بين المواطنين، ونبني واقع وطني يستوعب الجميع ويتعامل معهم على قاعدة وطنية واحدة.

وبهذا تتشكّل ثقافة وطنية نابذة للعصبية وداعمة للاندماج الوطني.

فالتفرُّع على العصبية والخوف والهواجس، بحاجة إلى عمل متواصل، تشترك فيه

(٤) راجع كتاب مقاربات في الدولة المدنية، ص ١٥١ - ١٥٢.

أجهزة الدولة الرسمية ومؤسسات المجتمع المدني.

فإلغاء التمييز العنصري -مثلاً- في جنوب أفريقيا تطلّب جهداً متكاملًا بين المجتمع ومؤسساته والدولة وأجهزتها. وكان للجان المصالحة الدور الأساسي، في منع نزعات الانتقام وفتح أفق الانتقال من واقع عنصري إلى واقع مدني جديد لا يفرّق بين المواطنين على أساس عرقي أو لوني.

٣- وحدة المجتمعات المتنوعة وغير المتنوعة، ليس معطى طبيعياً، بل تُبنى هذه الوحدة مع الزمن، ومن خلال التجارب والمبادرات والممارسات السياسية والاجتماعية والاتفاقيات المكتوبة وغير المكتوبة ومن خلال التضحيات التي يقدمها أبناء الشعب لإنجاز وحدته وصيانة تلاحمه الداخلي.

من خلال كل هذه العناصر مع عنصر الوعي والإرادة، تتشكّل وحدة المجتمعات. لذلك من الضروري الالتفات إلى أن هذه الوحدة، بحاجة باستمرار إلى عطاء معنوي ومادي، حتى تتعزّز في الفضاء الاجتماعي والثقافي. وعلى ضوء هذه الحقيقة نتمكن من القول:

إن إرادة العيش المشترك هي اليوم بوابة صيانة وتعزيز وحدة الأوطان، وإن أي تراجع أو تراخٍ في إرادة العيش المشترك، ينعكس سلباً على وحدة الأوطان والمجتمعات. من هنا فإن الوحدة الوطنية، تتطلّب اليوم العمل على تظهير إرادة العيش المشترك لدى جميع المكونات والتعبيرات.

□ الحوار وإدارة التنوع

ثمة معطيات وحقائق عديدة في الاجتماع الثقافي والسياسي العربي، تجعلنا نعتقد أن الساحة العربية بكل دولها وشعوبها ومكوّناتها الدينية والقومية والأثنية، لا زالت بحاجة ماسة وملحة إلى الحوار بعضها مع بعض. فالاجتماع العربي -كغيره من المجتمعات الإنسانية- يحتضن العديد من المكونات والتعبيرات والأطراف، وإن استمرار الجفاء والتباعد بين هذه المكونات، يضر بالاجتماع العربي في أمنه واستقراره والحفاظ على مكاسبه المختلفة؛ لهذا فإننا نعتقد أن المنطقة العربية بكل مكوّناتها وأطيافها، بحاجة وفق خصوصياتها الوطنية والاجتماعية، أن تطلق مشروعاً متكاملًا للحوار بين مختلف أطيافها؛ لأن استمرار الجفاء والتباعد، أو غياب التفاهم العميق بين جميع الأطراف، يُنذر بمشكلات بنيوية وهيكلية

خطيرة على مستوى الاستقرار السياسي والأمن الاجتماعي.

فالمنطقة كلها حبلى بالكثير من التطورات والتحولات المتسارعة، واستمرار سوء التفاهم أو التباعد النفسي والاجتماعي والعملي بين مختلف أطراف المجتمع يهيئ الأرضية والمناخ للكثير من الأزمات والمشاكل. وإن الأطلس الأنثروبولوجي للمجتمعات العربية يقتضي الإسراع في مشروع الحوار وخلق التفاهات العميقة بين مختلف الأطراف والمكونات. والذي يدفعنا إلى الإلحاح على ضرورة الإسراع لإطلاق حوارات وطنية - عربية - إسلامية عميقة بين مختلف العناوين والأطراف أن الدولة العربية الحديثة ولا اعتبارات أيديولوجية وسياسية عديدة، لم تتمكن من إدارة تنوعها وتعديتها على نحو إيجابي وصحيح، مما فاقم من سوء التفاهم بين هذه الأطراف، فدخل الجميع بوعي وبدون وعي في أتون الصراعات والنزاعات والانقسامات الاجتماعية على أسس واعتبارات ما قبل المواطنة والدولة الحديثة. وحين ندعو إلى الحوار ونحث عليه وعلى الإسراع في الانخراط فيه من قبل كل الأطراف، كوسيلة حضارية وإنسانية لتنظيم الاختلافات وإدارة التباينات، فإننا ندرك أن الحوار ليس حلاً سحرياً لكل المشاكل، بل هو الوسيلة المتاحة، التي تمكن الجميع من ضبط نزعات الاستئصال وحروب الإلغاء، كما أنها هي المنسجمة وثوابت الأمة والوطن والمجتمع. فالحوار لا يستهدف زحزحة القنوات الأيديولوجية أو الفكرية، وإنما إعادة قراءتها على ضوء المصلحة وتجارب المجتمعات الإنسانية المتعددة.

فلا أحد - مهما أوتي من قدرة وسلطة - يستطيع أن يلغي الآخر أو يستأصل وجوده أو ينهيه من الواقع؛ لأن جميع هذه الحقائق مركوزة في المجتمع ومتجذرة في الوجدان والتاريخ والثقافة. لهذا فإن خيار الاستئصال والزحزحة لا يجدي نفعاً، وكل التجارب - مهما كانت في عنفها ودمويتها - لم تستطع أن تُجبر مجتمعاً أو طائفة من الناس على تغيير ثوابتها أو نقل موقعها الأيديولوجي إلى موقع آخر. فالتحول نحو دين جديد أو مذهب جديد أو منظومة فكرية جديدة، لا يتم بالقهر والقوة واستخدام العنف، وإن كل هذه الوسائل توصل إلى نتائج عكسية على الصعيد الواقعي. فالعنف يعزز القنوات، والقهر يزيد من تصلب الإنسان، والقوة تفقد وظيفتها أمام إنسان مؤمن بفكرته متشبث بخياره.

لهذا فإن مسلك العنف مهما كانت الإغراءات أو المبررات التي تدفع إليه، فإنه لن يتمكن من إدارة التنوع على نحو صحيح وإيجابي. وكل التجارب تثبت ذلك، ولم يُسجل لنا التاريخ أن فئة من الناس، استطاعت عبر العنف أن تدير تنوع مجتمعتها على نحو يرضي الجميع ويحقق الاستقرار العميق في المجتمع. والتجارب القديمة والراهنة تثبت بشكل لا لبس فيه أن العنف بكل قسوته وسطوته يساهم في تنمية الفروقات والتباينات والأحقاد،

وإن القهر يجذرها ويعمّقها في التربة الاجتماعية.

فالتنوّع الاجتماعي بكل عناوينه لا يدار بالقهر والعنف والقسوة، بل يدار بالتفاهم والمداواة وتدوير الروايا والحوار العميق والمفتوح على كل الحلول والمعالجات بعيداً عن نزعات الغلبة والسجلات التي تُبقي الجميع في المربع الأول.

فالحوار بكل ديناميته وفعاليته هو الوسيلة المتاحة لإدارة التنوّع في المجتمعات العربية على أسس خلق الرضا والتفاهم العميق بين مختلف الأطراف والمكونات.

وحتى لا يكون نهج الحوار، وكأنه ملهاة أو محاولة لكسب الوقت، وتقطيع الظروف الملحة واستيعاب الاندفاعات المجتمعية في أطر وأقنية، لا تستهدف الإصلاح أو المعالجة، من المهم التأكيد على النقاط التالية:

١ - المعرفة قبل الرأي: لعل من أهم الظواهر المرضية التي تساهم في تجويف الحوار من الداخل، أو تحويله إلى لعبة للسجال والصراخ والعيول الذي لا يفضي إلى أي شيء إيجابي.. أننا حينما نتحاور بعضنا مع بعض تحت أي عنوان كان، ننطلق من الرأي الذي نمتلكه عن الطرف الآخر، دون أن نسمح لأنفسنا أن نفهمه ونعرفه بشكل صحيح ودقيق.

فالحوارات المثمرة لا تتأسس من الآراء المسبقة التي يحملها بعضنا عن بعض، وفي كثير من الأحيان فإن هذه الآراء تشكّلت في حقب زمنية أو ظروف اجتماعية ملتبسة، مما يجعل آراءنا تجاه بعضنا بعضاً، ليست دقيقة أو مطابقة إلى واقع الإنسان الحالي.

لهذا فإن الحوارات المطلوبة والمجدية، هي التي تنطلق من قاعدة المعرفة قبل الرأي.. فكلنا يحمل رأياً عن الطرف الآخر، ولكننا لم نفحص هذا الرأي ومدى صوابيته ودقته على قاعدة المعرفة العميقة بالآخر. فالآخر الديني أو المذهبي ليس هو الآراء الشاذة التي تنقلها كتب المساجلات الدينية والمذهبية، لهذا فإننا ندعو الجميع ومن مختلف المواقع، إلى ضرورة أن نعرف بعضنا بعضاً، بعيداً عن الآراء التي تشكّلت في زمن الفتن والحروب الطائفية والمذهبية.

والحوار بكل أطره وآفاقه لا يستهدف تسجيل النقاط تجاه بعضنا بعضاً، فنخرج من كل جولة حوارية دون أن نُعطي لبعضنا بعضاً حق المعرفة الدقيقة والتفصيلية. من هنا فإننا نرى أن الحوارات المثمرة، هي التي تنطلق من معرفة دقيقة وواقعية بالآخر، حتى ولو كانت هذه المعرفة، مفارقة لرأينا الذي تشكّل في لحظة ملتبسة أو غير مطابقة لوقائع الأمور. فالحوار لا يستهدف نفي فكرة أو واقع التعدّد والتنوّع، بل يستهدف خلق المناخ والأطر والأساليب المناسبة، لإدارته على نحو يُثري المجتمع والوطن، ويقطع الطريق على كل من

يتصيّد لزرع الفتنة وتعميمها في واقعنا العربي والإسلامي.

٢- إن الاندفاع المتسارع في أكثر من بلد عربي وإسلامي نحو الفتن المذهبية والطائفية، يجعلنا نعتقد وبعمق أن المجتمعات العربية أحوج ما تكون اليوم إلى كتلة وطنية - اجتماعية تُعلي من قيمة المواطنة، وتعمل عبر تعدديتها وتنوعها إلى مواجهة هذه الفتن، بالإسراع في خلق الحقائق الوحيدة المستندة إلى احترام التعددية لوقف حالة الانحدار والتسارع نحو الانقسامات الاجتماعية على أسس طائفية ومذهبية. فالحروب الطائفية لا رابح منها إلا أعداء الأمة؛ لهذا ومن منطلق الحرص على الوحدة الوطنية في كل المجتمعات العربية والسلم الأهلي، ندعو إلى مراكمة الجهود وزيادة وتيرة التعاون والتضامن بين مختلف الأطراف التي تؤمن بالوحدة وتدعو إلى بناء مواطنة متساوية تحترم الخصوصيات الثقافية والمذهبية دون الانحباس فيها.

وعليه فإن الحوارات المثمرة هي التي تتجه إلى الإجابة عن أسئلة الراهن ومازق الواقع، دون الاستغراق في النقاشات التاريخية أو العقدية.

فالمطلوب أن نعيش الحاضر على أسس صحيحة، وهذا يتطلب الحوار والنقاش حول الحاضر وسبل بناء علاقات إيجابية بين مختلف الأطراف.

فالحوار الذي لا يزيدك معرفة حقيقية بالآخر، هو سجال ومماحكة، تزيد من الالتباسات والهواجس بين المختلفين.

والحوار الذي لا يُفضي إلى اكتشاف الجوامع المشتركة والمساحات الواحدة، هو نقاش يزيد من تعصب الإنسان لرأيه وقناعاته، دون أن يسمح لعقله بفحصها ومساءلتها.

والحوار الذي لا يجمع المختلف والمتعدد في سياق وحدوي ومتحد اجتماعي، هو حوار طرشان؛ لأنه يدور في حلقة مفرغة، وبداياته كنهاياته على مستوى النفس والشعور والقناعات والمواقف. فتعالوا جميعاً ندخل إلى حواراتنا ونقاشاتنا ومجادلاتنا، بروح المسجد الذي يحتضن المختلفين ويجمع المتباعين ويجلل الجميع بروحية الائتلاف والوحدة.

التطرّف الديني ومسألة الهوية الثقافية

مراجعات وتأملات

الدكتور علي بن مبارك*

□ مدخل: التطرّف.. الإشكالية والطبيعة

تشير مسألة «التطرّف» عدّة إشكاليات تتعلّق بدلالات هذا المصطلح وسياقاته الثقافية والسياسيّة وخلفياته الصريحة والضمنية، ولعلّ ما زاد في ضبابيّة هذا المفهوم كثرة استعماله وندرة ما كُتب فيه من بحوث علمية دقيقة، فكثرة الاستعمال قد تفقد المصطلح دلالاته ومعانيه المخصوصة، فمنذ عقود من الزّمن والنّاس غرباً وشرقاً يتحدّثون عن التطرّف، ويقترحون التعاريف، ويصنّفونه إلى أنواع وأقسام ويحدّرون منه، ويبحثون عن حلول لتجاوزه وتذليل الصعوبات المتعلّقة به، ولكن ما المقصود بالتطرّف؟

عندما نتابع ما كتب في هذا الموضوع منذ عشرين سنة أو تكاد، نجد فوضى من المعاني والدلالات المتعلّقة بالتطرّف، متباينة أحياناً ومتناقضة أحياناً أخرى، فالمعنى يتغيّر بتغيّر مقام التلفّظ وسياق الخطاب والخلفيات السياسيّة والأيدولوجية المتحكّمة فيه، فقد يُوصف الطرف نفسه بأنّه متطرّف، وأنّه غير ذلك من قبل جهات مختلفة وأحياناً من الجهة نفسها، فيتغيّر الوصف

* جامعة قرطاج، تونس. البريد الإلكتروني: benmbarek.ali@yahoo.fr

والتوصيف بتغيّر المصالح وتجدّد السياق، حتّى إنّ النضال من أجل الحرية والتحرّر أصبح عند البعض تطرّفًا يمسّ بالأمن والسلام، وأصبح بعض المتطرّفين في عرف آخرين رموزًا للسلم والعطاء الإنسانيّ.

ومهما حاولنا تدقيق المصطلح لغةً واصطلاحًا، فإنّ معنى التطرّف يظلّ رخوًا طيِّعًا يمكن توظيفه بعدّة أشكال، وجدير بالذكر أنّ «التطرّف» صار حديث الساعة، لا يخلو خطاب من ذكره أو التلميح إليه أو التعليق عليه، يتنافس الإعلاميون في بيان مواضع التطرّف وأخبار المتطرّفين على سبيل الحقيقة حينًا والمجاز أحيانًا، بل ربّما طغى المجاز وهيمنت الاستعارات، فأصبح المشهد غامضًا، وبات الحديث عن الإرهاب والتطرّف ساذجًا يستخف بعقول الناس.

وهذا ما نلاحظه بجلاء في التجربة التونسية الراهنة، فبعد قيام ثورة جانفي ٢٠١١م دخلت البلاد في حرب ضروس مع التطرّف والمتطرّفين في الجبال والمدن والمساجد، ولكن لا أحد إلى اليوم يفهم المقصود من التطرّف، وأصبح المواطن يشعر بأنّه أمام صور رسمت لا يفقه كنهها إلّا قلة قليلة من أصحاب القرار.

ولم يكن هذا الاضطراب مرتبطًا بالخطاب الإعلاميّ فحسب، بل أسهم السياسيون في تركيته وتفعيله، فرجال السياسة في عالمنا الإسلامي على مختلف توجّهاتهم ينتقدون التطرّف ويندّدون به ويحدّثون من تداعيته، ولكنهم نادرًا ما يتمثلون هذه المسألة في سياقاتها المختلفة.

ولم يكن حديث الساسة عن التطرّف إلّا حديثًا وظيفيًا براغماتيًّا، بل قد يهدفون أحيانًا من خلال خطاباتهم إلى التكبّس من خلال هذه القضية أو التزيّن بها في المحافل الدولية، ويجد المواطن نفسه أمام خطابات سياسية رنانة تدغدغ العواطف وتلعن التطرّف، ولكنّ المفارقة أنّ بعضهم ينتقد التطرّف ويمارسه بطريقة أو بأخرى، ويحارب المتطرّفين ويمدّهم بالعون والدعم.

ولا نبالغ إذا قلنا بأنّ التطرّف صار لغزًا محيّرًا، نتحدّث عنه كثيرًا ولا نفهمه إلّا قليلًا، وبقدر ما تجابه الحكومات والمنظمات والجمعيات والأفراد التطرّف، تزيد هيئته وتتضاعف خطورته، تنفق من أجل محاربة التطرّف أموال طائلة، وتعتقد من أجل الحدّ منه ملتقيات ومؤتمرات وندوات، ولكن ذلك لم يحل دون تطوّر هذه الظاهرة وانتشارها في أشكال متجدّدة.

ولم تستطع مراكز البحوث في العالمين الإسلامي والعربيّ أن تحسم هذا الأمر، وأن

تقدّم لنا دراسات شافية كافية عن التطرّف وثقافته، وكلّ ما نجده محاولات مبعثرة هنا وهناك دون تنسيق.

ندرك من خلال هذه المقدّمة التأليفية الموجزة أنّ البحث في مسألة التطرّف ما زالت تنقصه الجرأة والشجاعة، وما زلنا نتحاشى وضع إصبعنا على الداء الحقيقيّ، نحلق في مدارات الظاهرة دون أن نلج إليها، ولكن هل يمكن أن نتبين العلة ونبحث عن شفاء صاحبها دون تشخيص حقيقيّ لها؟

من العبث تجاوز مرحلة التشخيص والتفكيك، فهذا الإجراء يسهم في فهم الظاهرة وتمثّلها والإحاطة بخلفياتها وسياقاتها، ومن المضحكات المبكيات أنّ التطرّف استفاد كثيراً من هذا الوضع الضبابي، فالأفكار المريضة تستثمر حالة الفوضى، وتجعل منها مصدر قوة لها.

لا ندعي الإلمام بمختلف جوانب هذا الموضوع المعقد الشائك، فهذا طموح يتجاوز طبيعة هذا المقام، وقصارى جهدنا أن نقف عند المسائل المحورية المتعلقة بالتطرّف، وسنحاول الإجابة عن مجموعة من الإشكاليات الأساسية، ستكون بمثابة محاور اهتمام نعتمدها في بناء هذه المطالعة: كيف يمكن أن نفهم التطرّف بعيداً عمّا حفّ به من اضطرابات وتشويهات؟ ما الدلالات الممكنة للتطرّف؟ وما خلفياته السيكلوجية والاجتماعية والثقافية والسياسية؟ كيف نفهم التطرّف من زاوية ثقافية؟ وما درجاته؟ وكيف نفكّك خطابه؟ وما المسائل الأخرى المتفرّعة عنه والمتعلّقة به؟ كيف السبيل إلى استبدال ثقافة التطرّف بثقافة الاعتدال والاختلاف والتنوع؟

□ أولاً: التطرّف والهويّات القاتلة: الدلالات والخلفيات الثقافية

التطرّف في عرف اللغة الوقوف في طرف الطريق والابتعاد عنه، وتطرّف في أفكاره بالغ فيها، ويقابله في هذا المستوى من الدلالة التوسّط، وهذا نلاحظه في قول الشاعر:

كانت هي الوسط المحميّ فاكتفت بها الحوادث حتّى أصبحت طرفا

ونفهم من خلال هذا الشاهد اللغويّ بأنّ التطرّف اتّخاذ لموضع واختيار لموقع يكون نقيض ما يتّخذه الناس وضديد ما يعتقده الجمهور، فالتطرّف موقف انفعاليّ من الثقافة والجماعات والأفراد، وهذا الموقف غالباً ما يكون عدائياً.

ولكن قبل أن نتعمّق أكثر في دلالات التطرّف، لا بدّ أن نتحدّث عن المستويات الممكنة للتطرّف، فقد يشمل هذا السلوك الأفراد والجماعات والمؤسسات والحكومات، كما

يشمل عدّة مجالات تتعلّق بالدين والفكر والسياسة والاقتصاد، ولعلّ أهمّ هذه المجالات ما تعلّق منها بالتطرّف الدينيّ وما ارتبط به من خلفيات ثقافية، فالتطرّف الدينيّ أصبح حديث الساعة، وتحول إلى شبح مفزع يخيف المسلمين وغيرهم على حدّ سواء.

وازداد التطرّف الدينيّ شيوعاً وانتشاراً بعد ثورات الربيع العربيّ وما لحقها من تغييرات اجتماعية وسياسيّة وما نتج عنها من فوضى، وانتهى الأمر بظهور حركات دينيّة متطرّفة في تونس وليبيا وسوريا والعراق، تقتل الناس وتدمّر العمران والمعمار، وتحرق المزارع، وتقطع الرؤوس.

وساهم التطرّف الدينيّ الراهن في تشكيل صورة قائمة عن الإسلام والمسلمين انعكست أساساً في وسائل الإعلام الغربيّ، واستغلّت هذه الصورة من قبل أطراف سياسية متطرّفة في أوروبا وأمريكا لتشويه صورة الإسلام وتنفير الناس منه.

ولنا أن نعترف منذ البداية أنّ التطرّف الدينيّ يعكس أزمة خطيرة عاشها الفكر الإسلاميّ (وما زال)، وآية ذلك أنّ «نشوء التطرّف لا يأتي من فراغ بل هو نتيجة خلل ما يصيب منظومة القيم والمبادئ التي تحكم العلاقة الإنسانية في بعض وجوهها»^(١).

وهذا يعني أنّ التطرّف حركة تمرّد على «المنوال النموذجي» الذي يوجّه ثقافة الشعوب وجهة متوازنة ومطمئنة، ولئن كانت المجتمعات المتقدّمة راسخة في مناويلها المرجعيّة، فإن المجتمعات الإسلامية تعيش مخاضاً ثقافياً وتحولات اجتماعية وسياسية عصيبة، وهذا الأمر يجعل من المنوال المرجعيّ هشاً غامضاً قابلاً لعدّة تأويلات، ويجعل من الهوية المنبثقة عنه هوية مضطربة وعنيفة وربّما قاتلة في بعض الأحيان.

وعلى هذا الأساس لا يمكن الفصل بين مسألة «التطرّف» وإشكالية الهوية، وما التطرّف في حقيقته إلّا تحوّل في طبيعة الهوية ذاتها، إذ تحوّلت من هوية مبدعة تبحث عن سبل الحياة إلى هوية قاتلة تجلب الدمار والخراب، وآية ذلك «أنّ الهوية يمكن أيضاً أن تقتل وبلا رحمة»^(٢)، إذ قد ينتج عن بعض الهويات فكر دمويّ وخطاب إقصائيّ وعنف رهيب، و«النزاعات الوحشية قد تتغذى من وهم الهوية»^(٣).

(١) مصطفى ملص، قراءة في واقع ظاهرة التطرّف وفي كيفية التعاطي معها، رسالة التقريب، العدد ٨٣، ص ٣٢.

(٢) أمارتيا صن، الهوية والعنف، ترجمة: سحر توفيق، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، سلسلة كتاب عالم المعرفة، العدد ٣٥٢، يوليو ٢٠٠٨، ص ١٨.

(٣) المرجع نفسه، ص ١١.

ولكن كيف تستحيل الهوية مجالاً للتطرّف؟ وكيف تحوّلت هذه الثقافة من ثقافة حياة وإبداع إلى ثقافة موت وشقاء؟

اقرن التطرّف في الثقافة الإسلامية قديماً وحديثاً بما يسمّيه رواد علم الاجتماع الثقافي بالتخلّف الثقافي الذي يعني أنّ «البناء الثقافي لم يعد متماسكاً كما كان من قبل، ومن ثمّ تنعكس آثاره على كفاءة تأديته لوظيفته في إشباع حاجيات أفراد المجتمع»^(٤)، وتصبح ثقافة المجتمع معتلةً ومختلةً.

دخلت الحضارة الإسلامية في دائرة مغلقة، إذ أقفلت أبواب الاجتهاد، وأحكمت غلقها، فسَادَ الاتّباع الساذج والتقليد الأعمى، وهيمن الجهل والتخلّف، وانقطع التواصل، فانغلقت كلّ مجموعة دينية على نفسها، تعيد صياغة مقولاتها تلخيصاً وشرحاً و«تهميشاً»^(٥)، دون تطوير أو تهذيب، وأصبحت كلّ مجموعة تعتقد أنّها تمثّل الحقّ كلّ الحقّ، وأنّها الفرقة الناجية دون غيرها من أهل الإيمان، وأنّ غيرها من المسلمين في الدرك الأسفل من النار.

إنّ المتنبّع لتاريخ الأديان بصفة عامّة وتاريخ الأديان التوحيدية بصفة خاصّة، يلاحظ أنّ هذا التوصيف الثقافي ينحصر كلّ المنظومات الدينية، فاليهود زمن الأسر وبعد سقوط ملكهم انغلّقوا على ذاتهم واكتفوا بتقاليدهم الشفوية، ثمّ انقسموا بدورهم إلى مجموعات دينية، تلعن كلّ واحدة منها غيرها، وكذلك حال المسيحيين عندما تحوّلوا في القرون الوسطى إلى مجموعات منغلقة تحاكم العلم والعقل والإبداع وترفض الاختلاف والتنوّع.

ويعتبر الانغلاق على الذات دليلاً على وجود تخلّف ثقافي (Retard culturel)، ويعتبر هذا الضرب من التخلّف نتيجة طبيعية لتحوّل الأمة من حالة قوّة وعلم إلى وضع ضعف وجهل، ولقد توصّل علم اجتماع الثقافة إلى أنّ «النتيجة الحتمية لظهور التخلّف الثقافي والانحلال أو التفكك الاجتماعي، هو أنّ البناء الثقافي لم يعد متماسكاً كما كان من قبل، ومن ثمّ تنعكس آثاره على كفاءة تأديته لوظيفته في إشباع حاجيات أفراد المجتمع وتوجيههم التوجيه المحكم في تفكيرهم واتّجاههم وسلوكهم ومن ثمّ يصبح المجتمع في حالة «مرضية» يظهر فيها الكثير ممّا يعرف في علم الاجتماع بالمشكلات الاجتماعية»^(٦).

والملاحظ أنّ البناء الثقافي الإسلامي أصبح مختلاً مضطرباً لا يفي بحاجيات معتقيه

(٤) محمّد السويدي، مفاهيم علم الاجتماع الثقافي ومصطلحاته، الدار التونسية للكتاب، تونس، ١٩٩١، ص ١٣٦.

(٥) نقصد بذلك وضع الحواشي والهوامش.

(٦) محمد السويدي، مصدر سابق، ص ١٣٦.

من أبناء مختلف المجموعات الإسلامية، وهذا ما يفسّر شيوع حالات التمرد على المؤسسات الرسمية الدينية والسياسة.

هذا التحليل المبدئي قد يساعدنا على الإجابة عن سؤال ينتابنا دائماً يتعلّق بوجود مفارقة غريبة بين إجماع علماء المسلمين ومراجعهم على حرمة تكفير أهل القبلة وانتشار ثقافة التكفير بوتيرة تصاعدية تدعو إلى الحيرة والرهبة.

وعلى هذا الأساس يكون خطاب التكفير وجهاً من وجوه هذه الأزمة الثقافية، وعلامة من علامات الأمراض الاجتماعية المطروحة على الساحة الإسلامية، بل لعلّه أخطر هذه الأمراض وأشدّها فتكاً، لأنّه يدمّر المجتمع من الداخل ويعزله عن محيطه الخارجي في الآن ذاته.

شهدت الثقافة الإسلامية انزياحاً خطيراً، فتحوّلت من ثقافة تقوم على الاختلاف والتعدّد والتنوّع واحترام الآخر، إلى ثقافة متوحّشة ترفض الآخرين ولا تؤمن إلّا بطريق واحد للخلاص وتحصيل الثواب، وزعم كلّ فريق أنّه الفرقة الناجية التي اختارها الله دون بقية الخلق لتمثّل الحقيقة المطلقة وظفر الجنة وحسن المآب.

أكد بعض الباحثين أسطورة الفرقة الناجية وارتباطها فحسب بالذاكرة الدينية المذهبية^(٧). ولقد انتقد محمّد أبو زهرة حديث^(٨) «الفرقة الناجية» أشدّ انتقاداً، وتحدّث عن تداعياته السلبية في مختلف العصور الإسلامية^(٩)، واجتهد عبد المتعال الصّعيدي في دحض هذه المقولة وتصحيحها معتبراً أنّ كلّ الفرق الإسلامية ناجية ومعنية بالخلاص^(١٠).

(٧) انظر: عمر بن حمادي، حول حديث افتراق الأمة إلى بضع وسبعين فرقة، كراسات تونسية، مجلد ٢٤، عدد ١١٥-١١٦، ثلاثيّة ١-٢، سنة ١٩٨١، ص ص ٢٨٧-٣٥٨.

(٨) «افترقت اليهود على إحدى وسبعين فرقة فواحدة في الجنة وسبعون في النار، وافترقت النصارى على اثنتين وسبعين فرقة، وإحدى وسبعون في النار وواحدة في الجنة، والذي نفس محمد بيده لافترقن أمّتي على ثلاث وسبعين فرقة واحدة في الجنة واثنين وسبعون في النار»، أخرجه: أبو عبد الله محمد بن ماجه، السنن، كتاب الفتن، باب افتراق الأمة، حديث رقم ٣٩٩٢، دار إحياء التراث العربي، [د.ت.]، ج ٢، ص ١٣٢٢.

(٩) يقول محمّد أبو زهرة: «ولقد حفظ التاريخ من أثر ذلك في الماضي ما قوّض شمل الإسلام وجعل بأس المؤمنين بينهم شديداً، حتى لقد وجدنا المذاهب تقام بين فريقين، لأنّ كليهما تعتقد أنّ الأخرى على ضلال، ولقد حدث والتّار غير المسلمين يدقّون أسوار بغداد دقاً ويذبحون المسلمين على طريقتهم.... والمذاهب بين السنيين والشيعيين حتى لقد ذكر المؤرخون في ذلك أقوالاً وأقواليل»، محمّد أبو زهرة، الوحدة الإسلامية، رسالة الإسلام، العدد ٣٨، ص ١٣٩.

(١٠) عبد المتعال الصّعيدي، التّكريب بين المذاهب الإسلامية ودراسة علم التوحيد، رسالة الإسلام، العدد ١١، ص ٣١٢.

كما أكّد القرضاوي أنّ «الحديث لم يرد في أيّ من الصّحيحين برغم أهمّيّة موضوعه دلالة على أنّه لم يصحّ على شرط واحد منهما»^(١١)، ورأى القرضاوي في هذا الحديث «تمزيقاً للأمة وطعن بعضها في بعض، ممّا يُضعفها جميعاً، ويقوّي عدوّها عليها ويُغريه به»^(١٢)، وبناء على ذلك لا يمكن الوثوق بهذا الحديث والتسليم بمعانيه^(١٣).

ولعلّ من أخطر تداعيات هذا الحديث، ظهور ظاهرة الغلوّ في التعصّب المذهبيّ والطائفي، وانتشار ثقافة التكفير والتفسيق والتبديع، ولكنّ المشكلة أنّ التعصّب لم يكن غير تعصّب لرجال المذهب وأصحابه، وهو ما يعني أنّ «التعصّب للمذهب هو تعصّب للفرد، تعصّب لصاحب المذهب بالذات لا تعصّب للإسلام، ولا لمبدأ من مبادئه»^(١٤).

وقد يستحيل التعصّب عصبيّة و«الدّعوة إلى العصبيّة أيّا كان شكلها ومظهرها هي الدّاء الدّفين الذي ذهب بوحدة الإسلام»^(١٥)، دخلت الأُمّة منذ غلق باب الاجتهاد في دائرة مغلقة تقوم على التقليد والاتباع وترفض كلّ تفكير وإبداع، وأصبح كلام الرجال لا يقلّ قدسية عن كتاب التنزيل، وانتشرت الفتاوى^(١٦)، وهيمنت على عقول النّاس ووجّهت سلوكهم وجهة مريبة أدّت في أغلب الأحيان إلى التطرّف والغلوّ فيه، واستفادت هذه الفتاوى من ثورة الاتصال في العصر الحديث، إذ هيمنت الفضائيات والمواقع الدينيّة التي تشجّع على التطرّف وتدعو إلى الكره والقطيعة بين المذاهب والأديان والجماعات.

ولا نبالغ اليوم إذا قلنا: إنّ الفضائيات ومواقع الواب تلعب دوراً أساسيّاً في تكريس ثقافة التطرّف الديني وتزكيته، والطريف أنّ الزمن الرّاهن أصبح أكثر تشدّداً وتطرّفاً وتحلّفاً فكرياً من العصور الإسلاميّة الأولى، وأصبح قصارى طموحنا اليوم أمام هيمنة التشدّد الدينيّ أن نعود إلى سماحة الإسلام وعدالته وعقلانيته كما كان سائداً في عصوره الأولى،

(١١) يوسف القرضاوي، مبادئ أساسيّة فكرية وعملية في التّقريب بين المذاهب الإسلاميّة، إيسيسكو ١٩٩٦، ص ١٧٠.

(١٢) يوسف القرضاوي، المصدر نفسه، ص ١٧١.

(١٣) إسماعيل الدفتار، حديث افتراق الأُمّة في ميزان القبول والردّ، مؤتمر الدوحة لحوار الأديان، الدوحة، ٢١-٢٢ يناير ٢٠٠٧م.

(١٤) محمّد جواد مغنّية، الفرق بين الدّين والمذهب، رسالة الإسلام، السنة ٨، العدد ١/٢٩، يناير ١٩٥٦، جمادي الآخرة، ١٣٧٥، ص ٥٠.

(١٥) محمّد أبو زهره، المجتمع القرآني، رسالة الإسلام، العدد ٣١، ذو الحجة ١٣٧٥هـ، يوليو ١٩٥٦، ص ٢٤٨.

(١٦) درسنا دور الفتاوى في صناعة التطرّف في مقالنا: علي بن مبارك، دور الإفتاء في التّقريب بين المذاهب الإسلاميّة، مجلة الحياة، جمعية التراث، غرداية الجزائر، العدد ١٨، جويلية ٢٠١٤، ص ٣٨-٥٢.

إذ دعا القرآن إلى الاختلاف واستعمال العقل، واحترام الآخرين مهما كانت معتقداتهم وأفكارهم.

وحينما دخل المسلمون في غياهب التقليد والتراجع الثقافي، استبدلوا كل ذلك بقيم جديدة تقوم على تعطيل العقل وتحريم التفكير ومحاربة الاختلاف وإقصاء الآخر، وأصبح كل من يخالف أقوال هذه الجماعة أو تلك كافرًا زنديقًا يجوز قتله والتشنيع به.

ارتبط التطرف الديني بالتكفير، ولذلك عرفت عدة حركات دينية بأنها حركات متطرفة وحركات تكفيرية، وليس من اليسير تناول مسألة التكفير في هذا المقام المخصوص، فهذا المبحث متداخل ومتعدد المداخل، وعرف هو بدوره مجموعة من الانزياحات الخطيرة وصلت حدّ تكفير المسلم الملتزم بتعاليم دينه بعلّة التباين في الفكر والطرح.

جدير بالذكر أنّ استراتيجية التقريب بين المذاهب الإسلامية^(١٧) الصادرة عن الإيسيسكو سنة ٢٠٠٤م نبّهت إلى مخاطر انتشار خطاب التكفير، وأكدت أنّه لا يوجد «أثر للتكفير أو التفسير أو التبديع في مذاهب الفقه الإسلاميّة»^(١٨)، ولئن اقترحت استراتيجية الإيسيسكو «البحث عن صيغ فكرية تنتقل بمسائل الخلاف من «خانة الأصول» التي يؤدي الخلاف حولها إلى «كفر وإيمان» إلى «خانة الفروع» التي معايير الاختلاف فيها هي «الخطأ والصواب» ميدان أساس للتقريب»^(١٩).

فإنّ تشخصيها للعلّة (الأزمة) لم يكن دقيقاً؛ إذ إنّ ثنائية الخطأ والصواب ثنائية سجالية بامتياز لا تساعد على تجاوز ثقافة التطرف، فالاعتقاد بوجود رأي خاطئ وآخر مصيب يجعلنا نتوهم أنّ الحقيقة واحدة تكمن عند طرف مخصوص وعلى الطرف الثاني أن يقبلها ويسلم بدلائلها وحججها.

وهذا ضرب من الوهم والإيهام، فالحقيقة المطلقة لا يعرفها إلا الله، وما اجتهدات البشر إلا تمثّلات تحاول أن تصوّر الحقائق وتيسّر فهم الناس لها، ولذلك وجب الاختلاف فيها والاعتدال في طرحها.

أدرك المسلمون اليوم فضاغة التطرف الديني وما ارتبط به من تكفير، وانتابهم

(١٧) تعرضنا إلى هذه الاستراتيجية في كتابنا: علي بن مبارك، الحوار التقريبي بين المذاهب الإسلامية: التجارب والإشكاليات والآفاق، الرباط: مؤمنون بلا حدود للدراسات والبحوث، ٢٠١٧، ص ص ١٣١-١٤٠.

(١٨) أعمال «استراتيجية التقريب بين المذاهب الإسلامية»، الرباط: منشورات المنظمة الإسلامية للتربية والعلوم والثقافة، إيسيسكو، ٢٠٠٤، ص ٢١.

(١٩) الإيسيسكو ٢٠٠٤، المصدر نفسه، ص ٢١.

فزع وهم يشاهدون على شاشات التلفزيون أشخاص يذبّحون بطرق بشعة بعلّة مخالفتهم الإسلام، ونذكر أنّ الإيسيسكو أصدرت من خلال إحدى ندواتها سنة ١٩٩٦م إنذاراً مخيفاً يحذّر من «طاعون التكفير» المقبل على العالم الإسلامي^(٢٠).

ولذلك كان لا بدّ من البحث عن حلول عمليّة لتجاوز «محنة التكفير»^(٢١)، فالسّاحة الثقافيّة الإسلاميّة مزروعة بالألغام الفكرية، وعلى رجل الفكر أن يحسن «تحديد نطاق هذه الألغام الفكرية - التكفيرية»^(٢٢).

ويتطلّب هذا العمل «اعتماد منهاج التدرج في تطبيق خطة إزالة هذه الألغام الفكرية - التكفيرية من الكتب التراثية، وخاصّة الذي يدرس منها في الحوزات العلميّة والجامعات الإسلاميّة، وذلك بحذفها من الطباعات الجديدة»^(٢٣).

ويكاد محمّد عمارة يحصر التكفير في الجانب المعرفيّ التعليمي، ولذلك دعا إلى مراجعة البرامج الدراسية والمحتويات التعليميّة المعتمدة في المدارس الدينيّة السنيّة والشيعيّة، وهذا المنشود التقريبيّ مفيد نظراً إلى تخلف البرامج التعليميّة المعتمدة وعدم استجابتها لرهانات العصر والتّواصل الإنسانيّ، وإحياء العلوم الإسلاميّة (وخاصّة علم الكلام) دون مراعاة سياقاتها الحضاريّة التي تنزلت فيها.

إنّ محاولة ضبط سيكولوجيا التكفير ليس أمراً هيئاً لأنّ المسألة معقّدة يتقاطع فيها السياسيّ مع الديني، ويتشابك فيها الدّاتي مع الموضوعي، وعلى هذا الأساس فإنّ دراسة ظاهرة التكفير في علاقته بالتطرّف الدينيّ تحتاج مزيداً من البحث الجدّي والمتعمّق يساهم

(٢٠) المنظمة الإسلامية للتربية والعلوم والثقافة بالرباط، أبحاث الندوة الثانية: التّقريب بين المذاهب الإسلاميّة، من ٢٧ إلى ٢٩ أغسطس ١٩٩٦، منشورات المنظمة الإسلامية للتربية والعلوم والثقافة، إيسيسكو، ١٩٩٧، ص ١٩٢

(٢١) محمّد عمارة، التّقريب بين المذاهب الإسلاميّة رأي وتعقيب، رسالة التّقريب، العدد ٣٦، ص ص ٢٨٥ - ٢٩٦.

واعتبر محمّد عمارة التكفير لغماً مغروساً في جسد الأمة الإسلاميّة يمكن له أن يتفجّر في كلّ حين وكلّما سنحت الظروف بذلك، وعلى هذا الأساس اعتبر عمارة التّقريب بين المذاهب الإسلاميّة عمليّة نزع للألغام الفكرية - التكفيرية «التي تقصم وحدة الأمة بالتكفير لفريق من الفرقاء أو مذهب من المذاهب، لأنّ التكفير هو نفي للآخر، يقصم وحدة الأمة.. وهو خطر لا علاقة به بالفقه، الذي هو علم الفروع، ولا بالاجتهادات والأختلافات الفقهيّة، التي هي ظاهرة صحيّة، تثمر الغنى والثراء في الأحكام، واليسر والسعة للأمة كلها في تطبيق هذه الأحكام» محمّد عمارة، المصدر نفسه، ص ٢٩٣.

(٢٢) محمّد عمارة، المصدر نفسه، ص ٢٩٤.

(٢٣) محمّد عمارة، المصدر نفسه، ص ٢٩٤.

فيه عالم الدين والمفكر وعالم النفس وعالم الاجتماع والأنثروبولوجي وخبراء التربية وأخصائيو الإعلام والتواصل...

ولقد لاحظنا أن تناول بعض الباحثين المعاصرين^(٢٤) لمسألة التكفير في الخطابات المعاصرة، كان تناولاً عاطفياً عقدياً بالأساس لا يقف عند الأسباب الحقيقية، ويحصرها في بعد مخصوص دون التعمق في بقية الأبعاد^(٢٥).

ولا يمكن إنكار الرافد السياسي قديماً وحديثاً لخطاب التكفير لأن التكفير يوّلد الفارقة، والفارقة قد تدفع الناس عن التفكير في أمور الحكم والحاكم، ولكن من التعسف أن نحصر المسألة في بعدها السياسي أو الديني^(٢٦)، بل هي تتجاوز ذلك لتتحول إلى مسألة ثقافية معقدة نحتاج من أجل تمثيلها إلى تفكيك بنية المجتمع وتحليل نفسيته، وإخضاعه إلى دراسة إجرائية جادة نرى إرهاباتها عند بعض المفكرين المعاصرين.

لقد أصبحت الثقافة الإسلامية بعد منع التفكير والاجتهاد ثقافة مأزومة كحال كل الثقافات المغلقة على نفسها، ومن سمات الثقافات المأزومة المبالغة في تقديس الذات، واحتقار الآخرين، والتعصب لآراء الجماعة ورحالاتها، والنزاع نحو استعمال العنف بكل أصنافه، وكل هذه الصفات تتعلق بطريقة أو بأخرى بمظاهر التعصب.

□ ثانيًا: مظاهر التطرف

لا يمكن بحال فصل تعريف التطرف عن بيان مظاهره وتجلياته، فالأمران متداخلان يُسهان بطريقة أو بأخرى في إبراز دلالات التطرف في بعده الديني، ولنا أن نسأل في هذا المستوى: كيف يبدو التطرف؟ وكيف نميز المتطرف عن غيره؟ ما معالمة الصريحة والضمنية؟ وما الظواهر الأخرى المتعلقة به والمتشابكة معه؟

ذكرنا سابقاً أن التطرف نتاج طبيعي لكل ثقافة مغلقة ترفض التفكير والتجديد، أنتجت الثقافة الإسلامية القائمة على التقليد فكرياً دينياً متطرفاً يعتقد أن طريق الخلاص

(٢٤) انظر على سبيل المثال: محمد عبد الحكيم حامد، أئمة التكفير: ظاهرة التكفير في العصر الحاضر أصولها الفكرية وطرق العلاج، القاهرة: دار الفاروق للنشر والتوزيع.

(٢٥) من ذلك ما ذهب إليه يوسف القرضاوي في كتابه «ظاهرة الغلو في التكفير» إذ حصر السبب الرئيسي لظاهرة الغلو في التكفير تكمن في معاملة الحكومات القاسية والعنيفة للشباب المسلم، عابدين، مصر: طبعة مكتبة وهبة، ١٩٩٠.

(٢٦) يمكن الاستفادة من كتاب «التكفير بين الدين والسياسة» لمحمد يونس، مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان، ١٩٩٩ (سلسلة مبادرات فكرية).

واحد لا يتعدّد، والحال أنّ الإسلام واحد ومتعدّد، ومن سلك ذلك الطريق ظفر بالإسلام وفاز بالجنة وكان مقرّباً من الرّسل والصالحين، ومن اتخذ طريقاً آخر وتبنّى طرْحاً دينياً مخالفاً، فقد ظلّ سواء السبيل وخرج عن الدين، وأبيح ماله وعرضه.

وتصل إلى مسامعنا اليوم صيحات من هنا وهناك تحصر الدين في هذا المذهب أو تلك الجماعة أو ذلك الأمير، وتفرض على الناس ذلك المسلك، ونسيت أنّ الطرق إلى الله بعدد أنفاس الخلائق، وأنّ رحمة الله تشمل خلقه كلّهم، فهو الرحيم الرحمن والغفور المنان. تعتقد الثقافة المأزومة أنّ الآخر شرّ كلّ، فهو المتأمر دوماً الحاقد دون ملل أو كلل، ولا بدّ أن ندافع عن هويتنا الثقافية والعقدية ضدّ هذا العدو الخالد المتربّص بنا.

وعلى هذا الأساس عاشت الثقافات المأزومة أمراضاً عويصة تتعلق بالذات والآخر في الآن نفسه، إذ صنعت هذه الثقافات لنفسها سياجاً نارياً ملغماً بالحقد والسخط والكراهية، وأوهمت نفسها بتشكيل هوية لها لا تخصّ غيرها، ثمّ صنعت لكلّ مخالف في الدين أو المذهب أو الفكر صورة نمطية سلبية لا تعكس حقيقته ولا تيسّر التواصل معه، فكانت القطيعة وكان وهم التواصل وهم الهوية.

تنظر الثقافة المتطرّفة إلى الآخر بكلّ أصنافه نظرة خوف وتردّد وتشكّك وتحقير واستهزاء، فصاحب الفكر المتطرّف يعتقد أنّه يمثل الحقّ كلّ الحقّ وأنّ غيره يمثّل الباطل كلّ الباطل، ولا توجد منطقة وسطى بين الوضعين، ولذلك يصنّف النّاس إلى قسمين: مؤمن وغير مؤمن، فالمؤمن من قبل بأفكار الجماعة وآراء رجالاتها، بينما يتنفى الإيثار عن كلّ من رفض فكر الجماعة وإن كان مسلماً محسناً.

وهذا ما رصده بجلاء يوسف القرضاوي في كتابه «ظاهرة الغلوّ في التكفير»، إذ نقل لنا بألم الحال الذي وصل إليه بعض الشباب ممّن يحملون الفكر المتطرّف، فقد وصل بهم الحال إلى «حدّ جعلهم يرفضون الصلاة مع إخوانهم في العقيدة والفكر، وشركائهم في الاضطهاد والمحنة، وأسأدتهم في الدعوة والحركة»^(٢٧).

وإذا كان هذا حال المسلم مع أخيه المسلم، فكيف سيكون الأمر مع من لا يلتزم بالدين أو يعتنق ديناً آخر، ممّا لا شكّ فيه أنّ الأمر سيكون كارثياً، وهذا ما رصده العالم بأسره من خلال ما اقترفه من يتممون إلى ما يسمى تنظيم الدولة الإسلامية في الشام والعراق من جرائم ضدّ المسيحيين واليزيديين وغيرهم ما أبناء الديانات الأخرى.

(٢٧) يوسف القرضاوي، ظاهرة الغلوّ في التكفير، مرجع سابق، ص ص ٣-٤.

ينعكس التطرف على نفسه معتنقه، فيظهر عن قصد أو دونه خوفاً مبالغاً فيه من الآخر، ورغبة لا توصف في الانتقام منه، كما يظهر تشدداً في مواقفه وألفاظه وسلوكه، ويختار من الألفاظ ما يقزم الآخر، فيلعن ويفسق ويدع ويكفر، ويحدد فضائل الآخرين فلا يذكرها أو يستهين بها، وإذا انتقده منتقد وجرح في كلامه غضب غضباً شديداً، وأظهر خشونة في التعامل وفضاظة وأساء الظن به واعتبره عدواً متآمراً على الإسلام.

ويعكس هذا السلوك غلواً حذرنا من مخاطره الرسول الأعظم، إذ جاء في حديثه: «يا أيها الناس، إياكم والغلو في الدين، فإنه أهلك من كان قبلكم بغلو في الدين»، وفسر ابن منظور الغلو في الدين بأنه «التشدد فيه وتجاوز الحد»^(٢٨).

ويعني الغلو بهذا المعنى أن تجعل من اليسر عسراً، وأن تحول رحمة الدين إلى نقمة، وأن يقترن الدين بالفزع والخوف والكراهية والقتل والتعنيف، بعد أن كان يزرع بذور الأمل والأمن والسعادة والطمأنينة.

كما يعني الغلو في التطرف أن تجعل من الفروع أصولاً، وأن ترشح فروع الفروع، فتسموا بها إلى مكانة مقدسة، وتعتمدها فكراً إسلامياً رسمياً، لا يمكن التشكيك فيه أو التقليل من أهميته، وفي هذا الإطار تدرج هيمنة «العقل الفقهي» في الثقافة الإسلامية، فالفقه علم الفروع، ويقوم أساساً على الاختلاف والتعدد، ولكنه أصبح يمثل الدين وينافسه أحياناً.

وأصبح المؤمنون يتعصبون للمذهب الفقهي أكثر من تعصبهم للدين في حد ذاته، أسهم هذا الاهتمام بالفروع وفروعها في نشوء التعصب الديني، وآية ذلك أن أصول الدين ومقاصده الكبرى واضحة ويكاد يتفق عليها المسلمون كلهم، لا نبالغ إذا قلنا: إن مقاصد الإسلام تعكس قيماً كونية لا اختلاف فيها، فالإنسان مطلقاً يبحث عن العدل والأمن والحرية، ويرغب في العلم والعمل، ويتوق إلى حفظ النفس والعرض والمال.

وكلماً ابتعدنا عن الأصول والمقاصد التأسيسية واهتمنا بالفروع والهوامش فتعصبنا لها، ازددنا اقتراباً من التطرف الديني، فالتطرف يترعرع في بيئة فكرية لا أصول فيها ولا قيم، ويزدهر في ثقافة لا تهتم بالكونية، وتند نفسها في منظومة فكرية محلية مخلقة تستنفر الذكريات وتتلذذ بأحاديث العجائب والخرافات.

اقترن التطرف بمجموعة من الظواهر الأخرى، ارتبطت به، ودلت عليه، استفادت

(٢٨) ابن منظور (جمال الدين محمد بن مكرم)، لسان اللسان: تهذيب لسان العرب، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٣، ج ٢، ص ٢٧٩.

منه وأثّرت فيه، وأصبحت جزءاً منه، ارتبط التطرّف بالتعصّب والعنف والإرهاب والجهل والظلم، فالتعصّب لغة «المحاماة والمدافعة»^(٢٩) بمعنى «أن يدعو الرجل إلى نصره عصبية»^(٣٠).

ولا يعكس هذا المعنى اللغوي حقيقة الظاهرة التي ترتبط بالتطرّف، فالتعصّب للدين والدفاع عنه أمر طبيعيّ في عرف الأديان والحضارات، ف﴿كُلُّ حِزْبٍ بِمَا لَدَيْهِمْ فَرِحُونَ﴾^(٣١).

وذهب الشيخ محمّد الطاهر بن عاشور في تفسير هذه الآية مذهباً طريفاً جاء فيه: «الفرح: الرضا والابتهاج، وهذه حالة ذميمة من أحوال أهل الشرك، يراد تحذير المسلمين من الوقوع في مثلها، فإذا اختلفوا في أمور الدين الاختلاف الذي يقتضيه اختلاف الاجتهاد، أو اختلفوا في الآراء والسياسات لاختلاف العوائد، فليحذروا أن يجرّهم ذلك الاختلاف إلى أن يكونوا شيعاً متعادين متفرّقين يلعن بعضهم بعضاً ويذيق بعضهم بأس بعض»^(٣٢).

تُخفي هذه الآية الكريمة عبرة، مفادها أنّ التعصّب للفكرة ورفض آراء الآخرين مطلقاً، يؤدّي إلى دمار الجماعات وانقراضها، فالتعصّب بهذا المعنى يحجب الرؤية أمام المؤمنين، ويمنعهم من النظر إلى الآخرين والتعرّف عليهم والتواصل معهم، إذ «يميل المتعصّب إلى العنف وتتسم شخصيته بالعدوان وعدم تقبّل العزلة الاجتماعية»^(٣٣).

ويبدو من المفيد فهم ظاهرة التعصّب من زاوية نفسية فردية وجماعية، فالثقافات المأزومة تنتج نفسيات مصدومة وغير سوية، فالتعصّب وضع غير طبيعي يتناقض مع العقل وخياراته الكبرى، ولذلك كلّ الثقافات تنتقد التعصّب، لأنّه يؤدّي بالضرورة إلى التطرّف والغلوّ.

ويبدو أنّ هناك علاقة بين التعصّب والمرض العقلي، فالمريض ببعض الاضطرابات العقلية، قد ينمو لديه اتجاه تعصّبيّ كتبرير لسلوكه المرضي، فالتعصّب مرض، ومن السهل أن يقع صاحبه بين براثن الأيديولوجيات العنيفة التي تنزع إلى الكراهية والقتل^(٣٤).

(٢٩) ابن منظور، المرجع نفسه، ص ١٨١.

(٣٠) ابن منظور، المرجع نفسه، ج ٢، ص ١٨٠.

(٣١) الروم: ٣٢.

(٣٢) انظر تفسيره في موقع التفاسير: www.altafsir.com

(٣٣) حامد عبد السلام زهران، علم النفس الاجتماعي، القاهرة: عالم الكتب، ١٩٨٤، ص ١٨٩.

(٣٤) ريتشارد مكلفين، مدخل إلى علم النفس الاجتماعي، ترجمة: ياسمين حداد، موفق الحمداني، فارس الحلبي، عمّان: دار وائل للطباعة والنشر، ٢٠٠٢، ص ٢٥٦.

وهكذا ندرك أنّ التعصّب أحد أبرز مظاهر التطرّف الدينيّ، والغلوّ في التعصّب يجعل المتطرّف نازراً حاقدة تحرق الجميع بدون استثناء ولا تأبه بالحياة.

وإذا كان التحمّس للفكر الدينيّ والتعصّب لرجالاته لا يتجاوز حيّز الفكر، فإنّ السيطرة على التطرّف ما زالت ممكنة، فالأفكار المريضة يمكن معالجتها بالفكر والوعي والثقافة البناءة، ولكنّ المشكلة تكمن في تحوّل الأفكار المريضة إلى ممارسات غير مسؤولة، ترعب الناس، وتدمّر البلدان، وتفسد طعم الحياة، عندها يستحيل التطرّف إرهاباً وعنفاً، وتتحوّل الأفكار إلى دماء وأحزان، ويصبح الدّين مصدر رعب بعد أن كان رمز الأمن والحياة.

ومن العبث أن نعتقد أنّ العنف سلوك فرديّ شخصي لا علاقة له بثقافة الجماعة، فالعنف «تراث اجتماعي، يتلقنه كلّ مجتمع وينقله وينشره»^(٣٥)، فالعنف ليس أفعالاً فحسب، بل هو أساساً خطاب يؤديّ إلى أفعال، هو أقوال فعلية كما يسمّيها اللسانيون.

وهذا يعني أنّ التطرّف خطاب قبل كلّ شيء، يمكن رصدّه في الخطاب الديني فوق المنابر وفي الفضائيات الدينية، كما يمكن رصد خطاب التطرّف في الخطابات السياسيّة والنصوص الصحفية والبرامج الإذاعيّة السمعية البصرية والبرامج الدراسية والإبداعات الفنية...

فالتطرّف الدينيّ ليس مجرد موقف عدائي تجاه دين أو فكر أو شخص، بل هو صرح ثقافيّ تتأزّر عدّة عوامل في بنائه وتوجيهه الوجهة المنشودة، وهذا يعني أنّ ظاهرة التطرّف ظاهرة مركّبة لا يمكن فهمها وحلّ ألغازها إلّا من خلال عدّة مداخل.

ركّز القرآن الكريم على مبدأ «التعارف» باعتباره أسّ الحضارات وأساس التواصل بينها، ولكنّ المسلمين استبدلوا في عصور الانحطاط ثقافة التعارف بطبقات مظلمة من الجهل والتجاهل والتجهيل، إذ عاش المسلمون قرناً من الزمن في عزلة، لا تعرف طوائف بعضها بعضاً، ولا تتواصل فيما بينها، وساد التطارح والتناظر، وانتشرت الفتن والحروب، وتشبّت المسلمون حتّى أصبحوا القمة سائغة في فم الاستعمار، وعانت الذل والقهر بسبب تشبّثها وجهل أهلها.

ولذلك اعتبرنا التطرّف مسألة ثقافية معرفية بامتياز، ولا يمكن أن نهمل البعد السياسي في بناء ثقافة التطرف والتعصّب، ومردّد ذلك أنّ «الصلة بين التعصّب الثقافيّ

(٣٥) مجموعة مؤلفين، المجتمع والعنف، ترجمة: الياس زحلاوي وأنطوان مقدسي، بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ١٩٩٣، ص ٨٤.

الأعمى والطغيان السياسيّ يمكن أن تكون وثيقة جدًّا، وعدم تماثل القوّة بين الحاكم والمحكوم»^(٣٦).

ونجد أنفسنا نتحدّث بالضرورة عن خلفيات التطرّف الدينيّ، وأساس الخلفيات السياسيّة، ونذكر من خلال قراءة التاريخ الإسلاميّ بمختلف حقباته دور رجال السياسة في تشويه معالم الثقافة الإسلاميّة وتوجيهها وجهة جديدة تقوم على الغلوّ والتعصّب والعنف. استطاع الساسة أن يكرّسوا الجهل وينشروا الخرافات ويفتّنوا بين النّاس، وعمّ الاستبداد والقهر، فزاد تذرّ الناس وسخطهم.

وجدير بالذكر أنّ التطرّف ما زال ينشط في أغلب أرجاء العالم الإسلاميّ، على مستوى الفكر دون الممارسة، فباستثناء بعض الممارسات الإرهابية في بعض الدول العربية فإنّ التطرّف ما زال فكرة، ولذلك من الخطأ أن نقصر في محاربتنا التطرّف الفكريّ على القوّة والقمع، «لأنّ الفكرة لا تقاوم إلّا بالفكرة... واستخدام العنف في مقاومتها لا يزيدها إلّا توسّعاً»^(٣٧).

وهنا يتنزّل دور علماء الدين والباحثين الجامعيين والأخصائيين النفسيين في دراسة ظاهرة التطرّف، وتذليل الصعوبات المتعلقة بها.

ثالثاً: من ثقافة التطرّف إلى ثقافة الاعتدال: مراجعات

من المفيد أن نراجع أنفسنا ونسائل ذاتنا ونمحّص ثقافتنا التي توجّه سلوكنا وتشكّل تصوّراتنا وتمثّلاتنا، لا ننكر وجود تطرّف دينيّ في كلّ أرجاء المعمورة وخاصّة في دول العالم الإسلاميّ.

ونستطيع أن نتابع مظاهر هذا التطرّف وأشكاله من خلال الفتن القائمة هنا وهناك، وحروب الكلاميّة التي نرصدها في وسائل الإعلام ومنابر السياسة، ولكنّ المشكلة لا تكمن حسب رأيي في الممارسات الناتجة على التطرّف -على خطورتها- فحسب، تكمن الخطورة الأعظم في المنظومة الثقافية التي تنتج التعصّب وتبرز التطرّف بكلّ أصنافه، وتبرّره تبريراً دينياً من خلال تأويل النصوص وتطويعها.

نحارب التطرّف ونحافظ على الثقافة التي تحتضنه وترعاه، نحذّر الناس وأنفسنا من أهل التطرّف، وما زلنا نمنع التفكير ورفض الآخر، ونتغنّى بفرقة ناجية وملة فائزة تظفر

(٣٦) أمارتيا صن، مرجع سابق، ص ١١١.

(٣٧) يوسف القرضاوي، مرجع سابق، ص ٢١.

بالخلاص والنجاة دون بقية الخلق، ننتقد التطرّف ومازلنا نحافظ على فكر دينيٍّ مشوّه يحقّر المخالف ويبتّهمه بالكفر، ويخصّص قوماً برحمة الله ولطفه دون بقية الخلق.

ولا ندّعي في هذا العمل المقتضب أن نقدّم ثقافة بديلة، وهذا عمل أنجزه غيرنا من رواد الإصلاح والفكر المستنير في العصر الحديث، ولكن قصارى جهدنا أن نقترح مجموعة من المداخل تتعلّق بضرورة التحرّر من وهم المركزية العقدية والإقرار بمشروعية الاختلاف، ووجوبه دون شروط أو قيود.

كما تتعلّق هذه المداخل بسيادة الحرية ورفع شعار «لا إكراه في الدين» باعتبار أنّ الإسلام واحد ومتعدّد في آن على مستوى المدارس الفكرية، نختم هذه المداخل الإصلاحية بحديثنا عن المنظّمات التي تعنى بالثقافة وأهمية تفعيل دورها.

١ - ضرورة التحرّر من وهم المركزية العقدية

انتقد القرآن ظاهرة الاستعلاء الديني، ووهم امتلاك الحقيقة المطلقة دون بقية الخلق، فالحقيقة لها عدّة وجوه، تعكس كلّها رحمة الله ولطفه وهذا المعنى تؤكّده الآية الكريمة ﴿قُلْ مَنْ يَرْزُقُكُمْ مِّنَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ قُلِ اللَّهُ وَإِنَّا أَوْ إِيَّاكُمْ لَعَلَىٰ هُدًى أَوْ فِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ﴾ (٣٨).

إنّ ثقافة الاعتدال تقوم أساساً على قناعة مفادها أن تصوّراتنا كما هو حال تصوّرات غيرنا صحيحة ولكنها تحتل الخطأ. وهذا السلوك الثقافي لا بدّ أن يرتبط بالترتية في كلّ مستوياتها إذ علينا أن نربّي الناشئة على عدم التعصّب والاعتراف بالخطأ واحترام آراء الآخرين والأخذ بها عند اللزوم. ولذلك عمل الوحي الإسلامي على تربية الرّسول على الحكمة والاعتدال فخطابه: ﴿ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِهِم بِآلَتِي هِيَ أَحْسَنُ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ بِمَنْ ضَلَّ عَنْ سَبِيلِهِ وَهُوَ أَعْلَمُ بِالْمُهْتَدِينَ﴾ (٣٩).

وتؤسّس هذه الآية لثقافة الحوار من منظور إسلاميٍّ، فالحوار الناضج والمسؤول لا بدّ أن يعتمد «الحكمة» بما هي علم تتفق كلّ الثقافات على منهجه وصرامة أدائه، كما تسلّح الحكمة بحسن النية والنصيحة الصادقة القائمة على المحبة.

نجد اهتماماً كبيراً اليوم بالحوار الدينيّ والمذهبي، وتنفق في سبيله أموال طائلة، وتعتقد من أجله ندوات ومؤتمرات وملتقيات، ولكن لا فائدة من حوار لا يحقق سعادة الإنسان ولا ينفع البشر ولا ينقص من وتيرة التعصّب والتطرّف.

(٣٨) سورة سبأ: ٢٤.

(٣٩) سورة النحل: ١٢٥.

وهذه يعني أنّ التشدّد والتعصّب والتهكّم يؤدّي حتماً إلى القطيعة ويولّد البغض والخصام ولذلك نبّه القرآن الرسول ﴿وَلَوْ كُنْتَ فَظًّا غَلِيظَ الْقَلْبِ لَانْفَضُّوا مِنْ حَوْلِكَ﴾^(٤٠).

٢- مشروعية الاختلاف وحق المؤمن في التفكير

يعتبر القرآن الاختلاف حقيقة إنسانية وحاجة طبيعية، لا يمكن قمعها أو تجاهلها، وعلى هذا الأساس خلق الله البشر في ألسن وثقافات وجنسيات مختلفة، وفي هذا الإطار تنزل دعوة القرآن ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ﴾^(٤١).

ولذلك بيّن القرآن أنّ الإنسان أدرك منذ أن أوجده الله على وجه الأرض، أهمية الحوار مع الآخرين من أبناء الملة الإسلامية أو غيرهم من أتباع الملل الأخرى إذ ﴿كَانَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً فَبَعَثَ اللَّهُ النَّبِيِّينَ مُبَشِّرِينَ وَمُنْذِرِينَ وَأَنْزَلَ مَعَهُمُ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِيَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ فِي مَا اخْتَلَفُوا فِيهِ وَمَا اخْتَلَفَ فِيهِ إِلَّا الَّذِينَ أُوتُوهُ مِنْ بَعْدِ﴾^(٤٢).

ونستنتج من خلال هذه الآية القرآنية أنّ البشر وإن اختلفت معتقداتهم وثقافتهم ومذاهبهم، فإنهم متقاربون في الأسس الرمزية والقيم الإنسانية النبيلة.

وهذا يعني أنّ مشروعية التواصل بين المجموعات الإسلامية المتعدّدة، تكمن أساساً في تجاوز ثقافة التطوّف والإقصاء البحث عن القيم الدينية الأصيلة التي أرسلها الله رحمة للعباد، فهجّرها البعض تشبّثاً بالفروع وربّما بفروع الفروع، فالمنشود الثقافي الذي نبتغيه يكمن في البحث في الأصول المغيبة والرّجوع إلى ينباع الدين الأصيلة.

وهذا يعني أنّ الاختلاف في المذهب والرأي والموقف لا يلغي الوحدة بين المسلمين، بل ربّما يدعمها إذ إنّ اختلاف المسلمين في توحيدهم، وتوحيدهم في اختلافهم، ولذلك اعتبر القرآن الاختلاف آية من آيات الخالق، ﴿وَمِنْ آيَاتِهِ خَلْقُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافُ أَلْسِنَتِكُمْ وَأَلْوَانِكُمْ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّلْعَالَمِينَ﴾^(٤٣).

وإذا كان القرآن قد أقرّ بأنّه ﴿لِكُلِّ وَجْهَةٌ هُوَ مُوَلِّيُّهَا﴾^(٤٤) فإنّه لا مبرر أن نرفض حق الاختلاف، وأن نصرّ على امتلاك الحقيقة الدينية دون غيرنا من المنظومات والمقاربات

(٤٠) سورة آل عمران: ١٥٩.

(٤١) سورة الحجرات: ١٣.

(٤٢) سورة البقرة: ٢١٣.

(٤٣) سورة الروم: ٢٢.

(٤٤) سورة البقرة: ١٤٨.

﴿وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ النَّاسَ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ﴾^(٤٥).

ولذلك خلقهم الله متباينين في رؤاهم وتصوراتهم، وهو ما يجسده نص الآية الكريمة ﴿لِكُلِّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَكِنْ لِيَبْلُوَكُمْ فِي مَا آتَاكُمْ فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ إِلَى اللَّهِ مَرْجِعُكُمْ جَمِيعًا فَيُنَبِّئُكُمْ بِمَا كُنْتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ﴾^(٤٦).

إن تأكيد القرآن على مشروعية الاختلاف ووجوبه، باعتباره سنة من سنن الكون، وآية من آيات الخالق، جعل من مقولة الحقيقة الدينية المطلقة مقولة هشّة لا تستجيب لخطاب القرآن، ولا تعكس تاريخية المعتقدات الدينية ونسبيتها.

وعلى هذا الأساس بيّن القرآن أن الحقيقة المطلقة لا يعلمها إلا الله، وعلى الإنسان أن يجتهد في تمثيل هذه الحقيقة بحسب وضعه التاريخي وسياقه الثقافي، ولا يقدر على حسم هذه الاختلافات غير الله فهو فقط من يحكم بين المختلفين من بعد اختلافهم^(٤٧).

هذا التأكيد على نسبية الحقيقة الدينية ومشروعية الاختلاف، قابله على مستوى التطبيق والتشريع حصر للحقيقة في فكر واحد، ووصاية مارسها بعض المفسرين والفقهاء والأصوليين والمتكلمين والساسة فأصبح كل ﴿حِزْبٍ بِمَا لَدَيْهِمْ فَرِحُونَ﴾^(٤٨)، بل أصبح الانتماء إلى المذهب في بعض مراحل التاريخ الإسلامي أقوى أنواع الانتماء وأقدسها، مما نتج عنه صراعات دامية وفتن أضرت بالخلق والعمران بحسب الاصطلاح الخلدوني.

٣- «لا إكراه في الدين» وسيادة الحريات

أكدت الثقافة الإسلامية الأصيلة حرية المعتقد، ولذلك كان بيان القرآن واضحاً «لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ...»^(٤٩).

وهذا يعني أن الله لم يجر «أمر الإيذان على الإجبار والقسر، ولكن على التمكين

(٤٥) سورة هود: ١١٨.

(٤٦) سورة المائدة: ٤٨.

(٤٧) وهذا ما تؤكده الآيات التالية:

- سورة آل عمران: ٥٥ ﴿ثُمَّ إِلَىٰ مَرْجِعِكُمْ فَأَحْكُم بَيْنَكُمْ فِيمَا كُنْتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ﴾.

- سورة المائدة: ٤٨ ﴿إِلَى اللَّهِ مَرْجِعُكُمْ جَمِيعًا فَيُنَبِّئُكُمْ بِمَا كُنْتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ﴾.

- سورة الأنعام: ١٦٤ ﴿ثُمَّ إِلَىٰ رَبِّكُمْ مَرْجِعُكُمْ فَيُنَبِّئُكُمْ بِمَا كُنْتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ﴾.

- سورة الحج: ٦٩ ﴿اللَّهُ يَحْكُم بَيْنَكُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ فِيمَا كُنْتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ﴾.

(٤٨) سورة المؤمنون: ٥٣.

(٤٩) سورة البقرة: ٢٥٦.

والاختيار»^(٥٠).

ولئن حاول بعض المفسرين والأصوليين والفقهاء إثبات نسخ^(٥١) هذه الآية بآية بديلة لها تدعو إلى الجهاد والقتال، فإنّ دعوة القرآن إلى احترام معتقدات الغير وعدم إلزامهم بتغيير معتقداتهم تظلّ ثابتة في أي القرآن.

ولقد قرأ محمد السّاك هذه الآية قراءة طريفة ذهب فيها أنّ «ال» «لا» هنا نافية وليست ناهية، أي إنّها لا تعني لا تكرهوا في الدين ولكنها تعني لا يكون أصلاً بالإكراه»^(٥٢).

واستجابة لهذا الخيار القرآني، تمّ تحديد مهام النبيّ وضبطت مجالات تدخله، فالرسول غير معنيّ بهداية الخلق وإدخالهم إلى الحق ﴿وَقُلِ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكُمْ فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ﴾^(٥٣).

وحددت مهمّة الرسول محمد ﷺ في الدعوة والتبليغ والتذكير بتجارب الأولين وعلى الله الجزاء والحساب والمصير، وهذا ما تؤكدّه عدّة آيات^(٥٤) من قبيل ﴿فَإِنَّمَا عَلَيْكَ الْبَلَاغُ وَعَلَيْنَا الْحِسَابُ﴾^(٥٥).

ولقد أكّد القرآن في أكثر من موضع ضرورة الاختلاف والتباين بين البشر، كما بيّن الوحي أنّ الله لا يرغب في المماثلة بين كلّ الناس ﴿وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَأَمَنَّ مِنَ فِي الْأَرْضِ كُلَّهُمْ جَمِيعاً أَفَأَنْتَ تُكْرِهُ النَّاسَ حَتَّى يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ﴾^(٥٦).

ونلاحظ أنّ الوحي القرآني خاطب الرسول في أسلوب استنكاري ينتقد الإكراه ويؤكد أنّ ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ﴾. ولا نبالغ إذا اعتبرنا الإكراه في الدين تحريقاً للوحي الإسلامي وجهلاً بحقيقة الله ومقاصده من خلق الخلق، وهذا ما عبّر عنه القرآن في قوله:

(٥٠) حسب تفسير الزمخشري (ت ٥٣٨ هـ) «الكشاف» عن موقع <http://www.altafasir.com/Tafasir>
(٥١) قالوا بأنّها منسوخة «لأن رسول الله ﷺ قد أكره العرب على دين الإسلام، وقتلهم، ولم يرخص منهم إلّا بالإسلام، والناسخ لها قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ جَاهِدِ الْكُفَّارَ وَالْمُنَافِقِينَ﴾ عن تفسير الشوكاني (ت ١٢٥٠ هـ / ١٨٣٤) «فتح القدير» (ن، الموقع).

(٥٢) محمد السّاك، مقدمة إلى الحوار الإسلامي المسيحي، بيروت: دار النفائس، ١٩٩٨، ط ١، ص ١٣-١٤.
(٥٣) سورة الكهف: ٢٩.

(٥٤) كذلك يمكن أن نستدلّ بالآية ٢٠ من سورة آل عمران ﴿... فَإِنْ أَسْلَمُوا فَقَدِ اهْتَدَوْا وَإِنْ تَوَلَّوْا فَإِنَّمَا عَلَيْكَ الْبَلَاغُ وَاللَّهُ بَصِيرٌ بِالْعِبَادِ﴾، والآية ١١٧ من سورة «المؤمنون»: ﴿وَمَنْ يَدْعُ مَعَ اللَّهِ إِلَهاً آخَرَ لَا بُرْهَانَ لَهُ بِهِ فَإِنَّمَا حِسَابُهُ عِنْدَ رَبِّهِ إِنَّهُ لَا يُفْلِحُ الْكَافِرُونَ﴾، والآية ١٠٧ من سورة الأنعام: ﴿وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا أَشْرَكُوا وَمَا جَعَلْنَاكَ عَلَيْهِمْ حَفِظاً وَمَا أَنْتَ عَلَيْهِمْ بِوَكِيلٍ...﴾.

(٥٥) سورة الرعد: ٤٠.

(٥٦) سورة يونس: ٩٩.

﴿وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَمَعَهُمْ عَلَى الْهُدَى فَلَا تَكُونَنَّ مِنَ الْجَاهِلِينَ﴾^(٥٧).

وهكذا نلاحظ أنّ القرآن أكّد على حرية المعتقد وأنكر على الرسول وغيره من المؤمنين الإكراه في الدين وفرض الأفكار الدينية المخصوصة على الآخرين، ولكن هذه المعاني الإنسانية كادت تختفي لأنّ القرآن لا يتكلّم بل نطق به الرجال كما يقول الإمام علي بن أبي طالب، فحرّفوا وغيروا وأولوا آي القرآن تأويلات غريبة وعجيبة تدعو إلى الكراهية والعنف^(٥٨).

واستعماله ضدّ المخالف وإن كان مؤمناً مسلماً، وهمشوا آيات الحِلْم والتسامح بما هي آيات تنفتح على مشاغل الإنسان في تعدده وإطلاقته.

٤ - الرفق مناعة ضدّ التطرّف

أكّد القرآن على مسألة الرفق إلى درجة تشدّد الانتباه وتثير في الباحث الفضول والتساؤل، ولعلّ المدخل اللغوي المعجمي ييسّر لنا تمثّل هذا الحضور إذ إنّ «أصل الرفق في اللغة هو النفع، ومنه قوله: أرفق فلان فلاناً إذا مكّنه مما يرتفق به، ورفيق الرجل: من ينتفع بصحبته، ومرافق البيت: المواضع التي ينتفع بها، ونحو ذلك»^(٥٩).

ولعلّ التأكيد على الرفق في المعاملات بين البشر بما في ذلك المسلمين أفراداً وجماعات، يبرّج مقولة المصلحة بما هي منفعة الناس ومقصد التشريع.

وعلى هذا الأساس اعتبر القرآن الرفق خياراً استراتيجياً ومحوراً أساسياً في العلاقات الإسلامية - الإسلامية، وفي هذا الإطار تندرج مخاطبة الوحي الرسول ﴿فَبِمَا رَحْمَةٍ مِّنَ اللَّهِ لِنْتَ لَهُمْ وَلَوْ كُنْتَ فَظًّا غَلِيظَ الْقَلْبِ لَانفَضُّوا مِنْ حَوْلِكَ فَاعْفُ عَنْهُمْ وَاسْتَغْفِرْ لَهُمْ وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَوَكِّلِينَ﴾^(٦٠).

فاقترنت في هذه الآية الرحمة بالعفو والاستغفار والشورى لتؤسّس لنمط من

(٥٧) سورة الأنعام: ٣٥.

(٥٨) يمكن الاستفادة في هذا الإطار من مداخلة عبد المجيد الشرفي «الإسلام والعنف» في الملتقى الإسلامي المسيحي الأول (ص ١٨٧-٢٠٦)، وكتاب محمد الحداد، الإسلام: نزوات العنف واستراتيجيات الإصلاح، بيروت: دار الطليعة، ٢٠٠٦.

(٥٩) محمد بن أبي بكر بن عبد القادر الرازي، مختار الصحاح، بيروت: دار المعرفة للطباعة والنشر، ٢٠٠٥، ص ٢٥١.

(٦٠) سورة آل عمران: ١٥٩.

العلاقات يقوم أساسًا على احترام الآخر وتقديره وخفض الجناح^(٦١) بما هو «كناية عن اللين والرفق والتواضع»^(٦٢) والصّفح^(٦٣) عنه إن أخطأ أو زلّ.

ولقد ربط القرآن هذه المفاهيم التأسيسية بمفهوم آخر محوريّ يتعلّق بالتذلّل ويذكرنا بتذلّل المحبّ أمام محبوبه، وعلى هذا الأساس خاطب القرآن المؤمنين محدّرًا إيّاهم من الارتداد عن الدين متوعّدًا بتبديلهم بقوم ﴿أَذِلَّةٍ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ أَعِزَّةٍ عَلَى الْكَافِرِينَ﴾^(٦٤).

وقد بحثنا في فهم بعض المفسرين لمقصد الوحي بأذلة فإذا هي عند البغوي تعني «أرقاء رحماء»^(٦٥)، وعند ابن عطية «معناه متذلّلين من قبل أنفسهم غير متكبرين»^(٦٦)، أمّا ابن الجوزي فقد نقل لنا تفسيره الإمام عليّ بن أبي طالب والزجاج إذ ذهب الإمام عليّ إلى أنّ الآية تصف المسلمين بأنهم «أهل رقة على أهل دينهم»، بينما يذهب الثاني بأن «جانبهم لين على المؤمنين»، وهذه المعاني ذاتها نجدها عند غيرهم من المفسرين^(٦٧).

ومّا لا شكّ فيه فإنّ التركيز على الرّفق والتسامح والحلم والتّضامن والتآزر بين المسلمين مهما كانت مذاهبهم وأفكارهم سيقربهم أكثر من بعضهم، ويجعلهم أكثر انفتاحًا على الآخر، هذه القيم التقريبية في حقيقتها قيم إنسانية عامّة، بتحقيقها يتراجع الصراع العقدي والحضاري وتختف أصوات التكفير والتبديع وخطابات أهل الغلوّ والتعصّب والتطرّف.

□ خاتمة

ندرك من خلال هذه الجولة الثقافية خطورة ما وقع من انزياحات في الحضارة الإسلامية، فالمركية العقدية أصبحت أساس تفكير الجماعات الدينية، وأصبح التطرّف الدينيّ يعكس نظرة إقصائية وتقريبية للآخرين، وأصبح الحديث عن الاختلاف يثير الشبهات، ويغضب عددًا كبيرًا من المحافظين، فهم يعتقدون أنّ وحدة المسلمين تكمن في توحيد مواقفهم وأطروحاتهم وآرائهم الفقهية والكلامية، والطرق إلى الله مضبوطة ومحدّدة

(٦١) سورة القلم: ٤ ﴿وَاخْفِضْ جَنَاحَكَ لِلْمُؤْمِنِينَ﴾.

(٦٢) تفسير الرازي: عن موقع www.altafsir.com

(٦٣) سورة الحجر: ٨٥ ﴿فاصْفَحِ الصَّفْحَ الْجَمِيلَ﴾.

(٦٤) سورة المائدة: ٥٤.

(٦٥) البغوي (ت ٥١٦هـ)، تفسير معالم التنزيل www.altafsir.com

(٦٦) ابن عطية (ت ٥٤٦هـ)، تفسير المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز: www.altafsir.com

(٦٧) من قبيل: الطوسي (ت ٤٦٠هـ / ١٠٦٧) في «تفسير التبيان الجامع لعلوم القرآن» ابن عبد السلام (ت

٦٦٠هـ) في تفسيره، والنسفي (ت ٧١٠هـ) في «تفسير مدارك التنزيل وحقائق التأويل»، وغيرهم...

من حاد عنها حاد عن الصّراط المستقيم، ويجب مخاصمته وتفسيقه وربما تبديعه وتكفيره.
 وفي ظلّ هذه الثقافة الحاقدة ينشأ التطرّف ويتزعزع، ولكننا على يقين بأنّ التطرّف
 عمومًا والتطرّف الدينيّ بصفة أخصّ، لن يدوم وإن أظهر قوّة وبأسًا، فالتطرّف حدث
 عرضيّ يناقض طبيعة الإنسان ويعارض تعاليم الأديان على اختلافها وتباينها، فالإنسان
 اجتماعيّ بطبعه، والعمران يقتضي اعتدالاً في الفكر والسلوك.
 ولذلك حارب الإسلام التطرّف والغلوّ، ورأى في هذا السلوك خراب للعمران،
 فمتى يستفيق المسلمون من سباتهم العميق؟ ومتى تتحرّر الثقافة الإسلامية من شوائبها؟
 ومتى تختفي ثقافة التطرّف وذهنية الإقصاء لتسود قيم الإسلام السمحة الدّاعية دومًا إلى
 الرفق والتسامح والاعتدال.



سؤال الحرية في الفكر العربي والإسلامي المعاصر

أبو القاسم حاج حمد أنموذجاً

الدكتور محمد الناصري*

□ مدخل

لا تعسّف في القول: إن مشكلة الحرية هي بلا شك من أقدم المشكلات وأعقدها، حقاً، إن مشكلة الحرية هي قفل الميتافيزيقا الذي علاه الصدا من كل جانب على حدّ تعبير الفيلسوف الإنجليزي بين «Bain»، ولكنها قد اكتسبت أهمية جديدة في الفلسفة المعاصرة بحيث قد يكون من الممكن أن نعدّها مفتاح المشكلات جميعاً^(١).

وعليه؛ فالحرية هي واحدة من أكثر المفاهيم الفلسفية أهمية في التطور العام للتاريخ البشري؛ إذ لا يكاد يوازيها في الأهمية والخطورة مفهوم آخر. ولخطورة المفهوم وأهميته فقد صار البحث فيه معقّداً لحدود قصوى، وذلك راجع بالأساس لاختلاف أنظار الفلاسفة عبر التاريخ الإنساني الطويل حول

* أستاذ التعليم العالي مؤهل، جامعة السلطان مولاي سليمان، المغرب. البريد الإلكتروني: mohammedennassiri@gmail.com

(١) إبراهيم زكريا، مشكلة الحرية، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ط الأولى، ٢٠١٠م، ص ١٤.

حدّه وتعريفه وتعيين مستوياته ومجالاته وضوابطه وصوره المختلفة.

فلقد طرحت مسألة الحرية عبر مسار التاريخ وما زالت، ولكن مفهومها كان يختلف في كل مرحلة، ومن مجتمع لآخر، فكان طبيعياً أن يأتي التعبير العربي والإسلامي عن الحرية مُتَّسِقاً مع الخصوصية الثقافية والحضارية العربية الإسلامية، ومستنداً للمرجعية الفكرية العربية والإسلامية التي يصدر عنها، كما كان من الطبيعي الحديث عن تعددية في الاجتهاد والنظر في هذه المسألة داخل التيارات العربية الإسلامية^(٢).

لقد أبدى التيار الإسلامي حرصاً على التميّز في التعامل مع مفهوم الحرية، وتقديم فهم يختلف عنه في المجال التداولي الآخر، عينا الغربي؛ فبينما يسعى هذا الأخير لفصل مفهوم الحرية في ضوء قوانين الطبيعة وإكراهاتها، وقوانين التاريخ والبحث عن مساره والتساؤل عن الحتمية والتقدّم والهادفية، والعلاقة بين الفرد والمجتمع والبحث في علاقات السُّلطة.

ينظر المسلم لمفهوم الحرية الإنسانية وهو يأخذ في اعتباره -إضافة لهذه المعاني- الفعالية الإلهية في الكون، فحتّى الخلاف الشهير بين المعتزلة والأشاعرة في قضية خلق الأفعال لم يُلغ فيه أي من الطرفين الفعالية الإلهية في الكون، كما أكدت جميع الفرق الكلامية على أهمية هذه النقطة.

والسؤال هنا: كيف سيكون وضع الحرية في إطار المرجعية الإسلامية؟ وهل لجوء الخطاب الإسلامي للمواءمة مع الواقع الخاضع للمؤثرات الغربية، يجعله قادراً على التكيف مع المفاهيم العصرية المطروحة في مسألة الحريات؟

أسئلة تكتسب شرعيتها بالنظر لعديد الإشكالات التي يعاني منها التراث الإسلامي في مجال الحريات من جهة، كمسألة الردّة وحق التعبير والحرية الفكرية، والالتباس التاريخي والثقافي عندنا لما نضع مسألة الحرية في سياق وجوب تطبيق الشريعة، ولنا في الأخذ بحكم الردة قديماً وحديثاً خير شاهد على صحة القول.

وتلك التي يعاني منها تاريخنا السياسي من جهة ثانية، كالأيدولوجيا الجبرية التي سعى المنظرون لها إلى سلب الإنسان من كل قدرة على الاختيار، وأنه بالتالي مسير في كل شيء، ولا بد أن يطيع كل صاحب سلطان، ذلك أن مشيئته هي من مشيئة الله.

(٢) بسام عبد السلام البطوش، الحرية في الخطاب الإسلامي الحديث، م. إسلامية المعرفة، السنة الثامنة، ع ٣١-٣٢، شتاء ٢٠٠٢م / ٢٠٠٣م، ص ٢٠١ بتصرف يسير.

تأتي هذه الدراسة بهدف تتبع تطور الخطاب الإسلامي في مسألة الحرية، متخذين من الحرية في فكر أبي القاسم حاج حمد أنموذجاً، محاولين من خلالها سد فراغ ظل تراثنا المدون بالعربية يعانیه؛ إذ لا نلمس اهتماماً بدراسة تطور الخطاب الإسلامي في مسألة الحرية فهناك مجرد حديث عام ومجزأ حولها، وتكاد تنعدم الدراسات المعمّقة والمتخصّصة.

مع أن هذا لا يعني عدم ورود إشارات حولها في بعض دراسات تاريخ الفكر العربي الحديث، لكنها تتحدّث عن المسألة في سياق الحديث عن أسباب التأخر أو التقدم مثلاً، أو في سياق الحديث عن العلاقة بالغرب، أو غير ذلك.

إضافة إلى بعض الدراسات الأكاديمية التي درست المسألة بشكل يكتنفه الكثير من التعميم وتنقصه الروح العلمية المنصفة، أو يغلب عليها الطابع الصحفي، فبقيت تلك الدراسات أسيرة لمواقف أيديولوجية مسبقة، أو أسيرة لآراء متحيّزة يجري تداولها كمسلّمات^(٣).

لقد وجدنا في تناول أبي القاسم حاج حمد لمشكلة الحرية فهماً جديداً، يطرح وجهة نظر متميّزة ومثيرة عهدناها في كتاباته السابقة^(٤). مما أثّرنا معه تناولها بالدراسة والتحليل والمناقشة، متّخذين من صورة الحرية في الخطاب العربي والإسلامي الحديث والمعاصر أفقاً للتجاوز.

□ الإصلاحية العربية الإسلامية وسؤال الحرية

مما لا شك أن مشكلة الحرية شغلت العديد من رواد الإصلاحية العربية الإسلامية، وظهرت دراسات تناقش الإشكال؛ فدعوة الحرية في الوطن العربي منذ عصر النهضة الأولى دعوة ملحة مدوية عند كثير من الكتاب والمفكرين العرب والإسلاميين عموماً، ومنشؤها - في نظري - دعوة خير الدين التونسي وقبلها بقليل دعوة الطهطاوي، دعوة كانت تهدف إلى نشر الحرية في المجتمعات العربية بعد أن عانت قروناً طويلة من الظلم والتعسف والاستبداد والقهر والتسلط، فجاء خير الدين التونسي، فأظهر اعتناء ملموساً

(٣) بسام البطوش، الحرية في الخطاب الإسلامي الحديث، م.س، ص ٢١٦.

(٤) تحمل كتب أبي القاسم حاج حمد رؤية تجديدية معاصرة، تقوم على استيعاب الموروث الديني والثقافي والسعي لتجاوزه بتقديم رؤية بديلة وقراءة معاصرة، تستعين بأدوات ومناهج العلوم الحديثة لفهم النص الديني. يظهر ذلك من خلال آرائه الجريئة في مقاربة النص الديني والموضوعات المرتبطة به. فقد ناقش العالمية الإسلامية الثانية، والأزمة الفكرية والحضارية للعالم العربي والإسلامي، ومنهجية القرآن المعرفية، وإستمولوجيا المعرفة الكونية، والحاكمية، وجذور المأزق الأصولي، القرآن وإشكالية المتغيرات الاجتماعية والتاريخية، وغيرها من الإشكالات التي صاغها عناوين لمؤلفاته العديدة.

بمسألة الحرية، وذلك في متن كتابه الشهير: «أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك».

يرى ألبرت حوراني أن الدافع لدى خير الدين التونسي إلى كتابة مؤلفه هو محاولة لإثبات «أن السبيل الوحيد في العصر الحاضر لتقوية الدول الإسلامية إنما هو اقتباس الأفكار والمؤسسات عن أوروبا، وإقناع المسلمين المحافظين بأن ذلك ليس مخالفاً للشريعة بل منسجماً مع روحها»^(٥)، وفي مقدمة ذلك مفهوم الحرية؛ معتبراً الحرية فطرة وأن النفس البشرية مجبولة على الحرية^(٦).

فالملاحظ أن خير الدين متيقن أن الحرية دعامة أساسية من دعائم ازدهار أوروبا الحديثة؛ إذ يعتبر الحرية «منشأ سعة نطاق العرفان والتمدن بالممالك الأوربية»^(٧)، وإذا كانت الحرية في الفكر الغربي تعني -بحسب خير الدين- «إطلاق تصرف الإنسان في ذاته وكسبه مع أمنه على نفسه وعرضه وماله، ومساواته لبني جنسه لدى الحكم، بحيث إن الإنسان لا يخشى هزيمة في ذاته ولا في سائر حقوقه، وبالجمله فالقوانين تقيّد الرعا كما تقيّد الرعية»^(٨).

فإنه لا يُبدي اعتراضاً على فهمهم هذا؛ بل دافع خير الدين في مقدمة كتابه عن مفهوم الحرية بهذا الوجه الليبرالي الصريح ضد خصومها في المجتمع التقليدي الإسلامي عندما أكد بوضوح كامل أن الإسلام في صميمه دعوة حارة إلى الحرية بهذا المفهوم الحديث المتداول في الغرب قائلاً: «إن الحرية والهمة الإنسانية اللتين هما منشأ كل صنع غريب غريزتان في أهل الإسلام مستمدتان مما تكسبه شريعتهم من فنون التهذيب»^(٩).

كما كانت قضية الحرية في بداية القرن العشرين من القضايا الحيوية لدى تيار التحديث الليبرالي، ولن نجانب الصواب إذا اعتبرناها شعارهم الأساس، حيث اعتبروها مفتاح النهضة والإصلاح. ومن أشهر أعلام هذا التيار أحمد لطفي السيد، الذي يعد في نظر العديد من الباحثين «صحفي الدعوة إلى الحرية»^(١٠). ولعل ما يؤكد اهتمام لطفي السيد

(٥) ألبرت حوراني، الفكر العربي في عصر النهضة (١٧٩٨-١٩٣٩)، بيروت: دار النهار، ط الرابعة، ١٩٨٦م، ص ١١٤.

(٦) خير الدين التونسي، أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك، تحقيق: منصف الشنوفي، تونس: الدار التونسية للنشر، ط الثانية، ١٩٧٢م، ١٥٨.

(٧) نفسه، ص ٢١٠.

(٨) نفسه، ص ٢١٢.

(٩) نفسه، ص ٢١٣.

(١٠) عزت قرني، العدالة والحرية في فجر النهضة العربية الحديثة، الكويت: سلسلة عالم المعرفة، ع الثلاثون، ط الأولى، ١٩٨٠م، ص ٩٨.

بقضية الحرية، هو وعيه بأن حريتنا بحسب تعبيره «ليست مذهباً نستورده، بل حاجة نحسّها وتخصّصنا»^(١١).

لقد دافع عن الحرية دفاعاً مجيداً، إذ اعتبرها في كتابه: «تأملات في الفلسفة والأدب والسياسة والاجتماع» أهم من الخبز والماء، حيث يقول: «لو كنا نعيش بالخبز والماء لكانت عيشتنا راضية. ولكن غذاءنا الحقيقي الذي به نحيا ومن أجله نحب الحياة ليس هو إشباع البطون الجائعة، بل هو غذاء إرضاء العقول والقلوب، عقولنا وقلوبنا لا ترضى إلا بالحرية»^(١٢).

لقد ترك أحمد لطفي السيد الكثير من الكتابات والآراء التي جمعت في كتب عديدة هي: «المنتخبات» و«تأملات في الفلسفة والأدب والسياسة والاجتماع» و«صفحات مطوية من تاريخ الحركة الاستقلالية في مصر»، إلا أن أهم مؤلفاته المهمة بفكرة الحرية كتابه: «الحرّيات».

يخصّص لطفي السيد مجموعة مقالات «الحرّيات» لتشخيص مظاهر اليأس السائدة في أحوال عصره، سواء في المستوى السياسي أو في المستوى الاقتصادي، ويركب بدائلها في دعواته إلى «الحرّيات» أي في دعوته إلى الليبرالية التي ترد في نصوصه بعبارة «مذهب الحرّيين»، وإذا كانت الليبرالية في أصولها تقدم تصوراً عاماً للإنسان والمعرفة والمجتمع.

فقد جعل لطفي السيد علّة ترجمة جوانب من هذا التصور في نصوصه بهدف رسم معالم الطريق الأقرب إلى تحقيق النهضة العربية^(١٣)، حيث يقول السيد في تعريفه للحرية: «خلقت نفوسنا حرة، طبعها الله على الحرية، فحريتنا هي نحن.. هي ذاتنا ومقوم ذاتنا هي معنى أن الإنسان إنسان، وما حريتنا إلا وجودنا وما وجودنا إلا الحرية»^(١٤).

يخضر في نصوص لطفي السيد المتعلقة بالحرية؛ الإقرار بأهمية المنظومة السياسية الليبرالية في عقلنة المجتمع وعقلنة المؤسسات، بل إن كل ذلك يحصل في سياق نظرة رومانسية تطابق الحرية بالحياة والحياة بالحرية، وتزداد معاني الكلمات وضوحاً بالخصائص

(١١) نفسه، ص، ٩٨.

(١٢) عاطف العراقي، دور الفكر المستنير في معركة الحرية، الكويت: م، عالم الفكر، م، الثالث والثلاثون، عاالث، ٢٠٠٥م، ص ١٦٧.

(١٣) كمال عبد اللطيف، من الحرّيات إلى باب الحرية، الكويت: م، عالم الفكر، م، الثالث والثلاثون، ع الثالث، ٢٠٠٥م، ص ٩٧.

(١٤) أحمد لطفي السيد، مبادئ في السياسة والأدب والاجتماع، القاهرة: دار الهلال، ع ١٤٩، ط الأولى، ١٩٦٣م، ص ١٣٨.

الأسلوبية المتميزة بقاموسها وسلاستها، التي كانت تتمتع بها نصوص لطفي السيد وكتاباتهِ على وجه العموم^(١٥).

لقد مثلت كتابات لطفي السيد عن «الحرية» العنوان الأبرز في الليبرالية العربية، كما مثلت الصورة النموذجية لخطاب سياسي في الدعوة إلى الحريات بمختلف أشكالها: «الحرية الشخصية، -المدنية- وهي أن تعمل ما تشاء بشرط عدم الإضرار بالغير، وحرية الرأي والتعبير، والحرية السياسية»^(١٦).

بالانعطاف نحو تيار الإصلاحية الإسلامية، فإننا نجد محمد الطاهر بن عاشور خير من تناول مسألة الحرية من رموز الإصلاحية الإسلامية المعاصرين، وذلك في كتابيه: «أصول النظام الاجتماعي في الإسلام» و«مقاصد الشريعة». ففي الكتاب الأول اعتبر الحرية هي إحدى المصالح الأساسية والضرورية التي يقوم عليها المجتمع ويجب على ولاية الأمور تحقيقها وصيانتها.

وبعد استعراضه لمفهوم الحرية الذي يتضمن معنيين هما: حرية الرقبة، وحرية التصرف، قال: «والحرية بكلا المعنيين وصف فطري نشأ عليه البشر، وبه تصرفوا في أول وجودهم على الأرض حتى حدث بينهم المزاخمة فحدث التحجير»^(١٧).

فطرية الحرية أكدها الطاهر بن عاشور في مرات عديدة إذ يقول: «إن الحرية خاطر غريزي في النفوس البشرية، فيها (أي الحرية) نماء القوى الإنسانية من تفكير وقول وعمل، وبها تنطلق المواهب العقلية متسابقة في ميادين الابتكار والتدقيق، فلا يحق أن تسام بقاء إلا قيئاً يدفع به عن صاحبها ضرر ثابت أو يجلب به نفع»^(١٨).

ويؤكد أصالة الحرية وفطريتها في موضع آخر بقوله: «والحرية بهذا المعنى حق للبشر على الجملة، لأن الله لما خلق للإنسان العقل والإرادة وأودع فيه القدرة على العمل، فقد أكنَّ فيه حقيقة الحرية وخوله استخدامها بالإذن التكويني المستقر في الخلقة»^(١٩).

فابن عاشور يتجاوز ذلك النقاش والتأرجح الذي عرفه فلاسفة الحرية الغربيون حول أصل الحرية ومصدرها، هل هو الخلقة الأولى للأفراد وما فيها من نزوع إلى حرية

(١٥) كمال عبد اللطيف، م.س، ص ٩٨.

(١٦) نفسه، ص ١٣٢-١٤٦.

(١٧) أحمد الريسوني، الحرية في أصولها وأصولها، م. إسلامية المعرفة، السنة الثامنة، العدد ٣١-٣٢، شتاء ٢٠٠٢م، ص ١١.

(١٨) نفسه، ص ١١.

(١٩) نفسه، ص ١١-١٢.

التصرف وأتباع هوى النفس وميولها، أم العقل والنظر العقلي، والعمل بمقتضاهما؟^(٢٠)

الرؤية الإسلامية لابن عاشور تتجاوز هذا التجاذب الثنائي في مرجعية الحرية ومعياريها، فكون الحرية صفة فطرية غريزية تلقائية، لا ينفي اعتمادها -تأصيلاً وممارسة- على العقل والنظر العقلي.

وهذا ما يفسر لنا كون الحرية ولدت مع الإنسان، ولكنها أيضاً ولدت مقيّدة من اللحظة الأولى، ولو أن تقييدها جاء في البداية رمزياً واستثنائياً. يقول ابن عاشور: «وقد دخل التحجير في بني البشر في حريته من أول وجوده، إذ أذن الله لآدم وزوجه -حين خلّقا وأُسكنّا الجنة- الانتفاع بما في الجنة، إلّا شجرة من أشجارها، قال تعالى: ﴿وَيَا آدَمُ اسْكُنْ أَنْتَ وَزَوْجُكَ الْجَنَّةَ فَكُلَا مِنْ حَيْثُ شِئْتُمَا وَلَا تَقْرَبَا هَذِهِ الشَّجَرَةَ فَتَكُونَا مِنَ الظَّالِمِينَ﴾»^(٢١). ثم لم يزل يدخل عليه التحجير في استعمال حريته بما شرع له من الشرائع والتعاليم المراعى فيها صلاح حاله في ذاتهن ومعاشرهن بتمييز حقوق الجميع ومراعاة إيفاء كل بحقه»^(٢٢).

وهكذا تتأسس رؤية ابن عاشور إلى الحرية على أصالة مزدوجة متكاملة فيها: أصالة فطريتها الملازمة لكل فرد في خلقته، وأصالة مبدأ تقييدها وعقلنتها، باعتباره الشكل الوحيد الممكن لتحقيقها وإنجاحها.

يقسم الطاهر بن عاشور «الحرية» إلى حرية اعتقاد، وحرية تفكير، وحرية قول، وحرية فعل^(٢٣)، مشيراً إلى أن هذه الحريات الأربع محدودة في النظام الاجتماعي الإسلامي بما حدّدت به شريعة الإسلام أعمال الأمة الإسلامية في تصرفاتهم الفردية والجماعية في داخل البلاد ومع الأمم المجاورة^(٢٤).

ولهذا شدّد الطاهر بن عاشور على أهمية حماية هذه الحريات باعتبارها حلية الإنسان وزينة المدنية، فيها تنمى القوى وتنطلق المواهب وتتلاقح الأفكار وتورق أفنان العلوم^(٢٥).

إجمالاً فالشيخ الطاهر بن عاشور يمثل أحد الرموز الفكرية التي انفردت بالإلحاح الفكري على دور الحرية في تنمية الإنسان، وتحقيق رسالته الاستخلافية. ومع أن الطاهر بن

(٢٠) نفسه ص ١٣.

(٢١) سورة الأعراف، الآية ١٩.

(٢٢) أحمد الريسوني، م.س، ص ١٢-١٣.

(٢٣) الطاهر بن عاشور، أصول النظام الاجتماعي في الإسلام، تونس: الشركة التونسية للتوزيع، د.ط، د.ت، ص ١٧٠.

(٢٤) نفسه، ص ١٧٠.

(٢٥) نفسه ص ١٧٠.

عاشور لم يعمّق البحث في الحرية بوصفها مبحثاً وجودياً وإنسانياً واجتماعياً، نظراً لثقل الثقافة التاريخية وملاساتها التي كان يحملها في ذهنه كفقيه تقليدي، فإنه كان بحق جريئاً في طرح موضوع الحرية والإلحاح عليه^(٢٦).

يتبين لنا بوضوح أن التيار الإصلاحية العربي الإسلامي في القرن التاسع عشر ومطلع القرن العشرين، قد وضع أسساً وقواعد، بُني عليها الخطاب الإسلامي المعاصر في مسألة الحرية. وأنجز بعض المهام الأساسية في هذا الميدان، وقَدّم إسهاماً معتبراً في الدعوة إلى فكرة الحرية والدفاع عنها ومنحها مكانة مهمة في مشروعه النهضوي.

ومن هنا فليس من الإنصاف الانسياق وراء مقولات مؤرّخي الفكر العربي الحديث، حول غياب همّ الحرية في الفكر الإسلامي، أو ادّعاء البعض بريادته في الدعوة للحرية في الفكر العربي، أو محاولته احتكار الدفاع عنها والانتساب لها كالتيار الليبرالي ومعه التيار اليساري^(٢٧).

نريد أن نوّكد أنه -وبالنظر إلى سياق وهدف البحث- ارتأينا تقديم النماذج الإصلاحية الثلاثة ومناقشتها. ولا نريد أن يفهم من ذلك أننا نتّجه لتركيب مقارنة بين المشاريع الفكرية المقترحة، بل إننا نتّجه لإنجاز مقارنة تروم معرفة كيفيات تطوّر مجال التفكير في الحرية في الفكر العربي الإسلامي الحديث والمعاصر، بما يسمح بإمكان مراقبة حياة مفهوم من أهم المفاهيم في فكرنا الإسلامي من جهة، ونوع الإضافة التي أسهم بها أبو القاسم حاج حمد من خلال كتابه «الحرية في الإسلام» من جهة ثانية.

□ الحرية في فكر أبي القاسم حاج حمد

إنّنا نعي جيداً -ومن خلال ما سبق- أن تمظهرات مفهوم الحرية في فكرنا العربي الإسلامي اتخذت تجلّيات متعدّدة، بل وتبلورت من خلال مفاهيم أخرى موصولة بنسيج الكتابة السياسية، ولعل حضورها المتنوّع في منتوج الفكر العربي الإسلامي المعاصر يمنحها وزناً دالاً على حاجتنا الماسّة إليها، سواء تعلق الأمر بصيغتها الشعارية البرنامجية والنضالية، أو في صيغتها النظرية الرامية إلى بناء تصوّرات في الفكر، قادرة على إسناد تيارات فكرنا السياسي.

(٢٦) محمد همام، نقد مقصد الحرية في فكر محمد الطاهر بن عاشور، ضمن أعمال المؤتمر العالمي: قضايا الإصلاح في فكر الشيخ الطاهر بن عاشور، الأردن: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط الأولى، ٢٠١١م، ص ٢٩٨.

(٢٧) بسام البطوش، م.س، ص ٢١٦.

اخترنا التوقف المباشر أمام نص نعتبره من أهم النصوص التي تتيح لنا معاينة أفضل مسار تحوّل شعار الحرية في فكرنا العربي الإسلامي المعاصر، وهو كتاب: «حرية الإنسان في الإسلام» لمحمد أبي القاسم حاج حمد.

وبقي أن نشير إلى أمر يقتضي التوضيح، يتعلّق بالمبررات التي دفعتنا إلى اختيار هذا النص دون غيره، في بحث يُعنى برسم المعالم العامة لتجليات مفهوم الحرية وإشكالاته النظرية في فكرنا الإسلامي المعاصر.

من بين هذه المبررات اصطباغ المتن الفكري لأبي القاسم حاج حمد بالبعد المنهجي في تناوله للقضايا المعرفية التي اشتغل عليها، فالمتن الفكري لأبي القاسم من الدراسات المنهجية في الصميم، ففي سائر جوانب دراساته تجد محاولة متميّزة لمعالجة مشكلات المنهج لا في العلوم الاجتماعية والإنسانية فحسب، بل لمعالجة قضية المنهج بذاته ومن حيث كونه منهجاً، بل جاوزت ذلك بفضل القرآن الكريم لتقدّم المنهج القرآني البديل عن سائر المناهج المعروفة، وهي في الوقت ذاته دراسات فلسفية في أبعادها ومراميتها وطرائق تناولها لما تناوله^(٢٨).

(٢٨) لقد كان أبو القاسم حاج حمد على وعي بخطورة قضية المنهج، وأن هذه القضية من الأبعاد الغائبة في تفكير المسلمين في زمننا المعاصر، وأكد على ضرورة الأخذ بالمنهج لأنه يساعد على ضبط الفكر وتقنيته، يقول: «إن الضابط المنهجي يعني القانون الفلسفي أو المبادئ الفلسفية النازمة بتحديد واضح للأفكار، فالمنهجية تقنين للفكر، ودون هذا التقنين يتحول الفكر إلى تأملات وخطرات انتقائية قد تكون عبقرية ومشرفة جداً وذات جدوى في كثير من الأحيان و صلب للمواعظ والمجادلة الحسنة ولكنها لا تكون منهجية».

فمنهجية الأفكار أو تقنيها بالمنهج تماثل حالة توليد القوانين من الطبيعة، فإذا لم تستند أسلمة المعرفة إلى منهج، إلى ضابط قانوني للفكر تتحوّل فعلاً إلى خطرات تأملية انتقائية. فلكل فكر في حاضرنا العالمي المعاصر منهجه الضابط والمنظم، فإذا كان هذا المنهج مادياً في تصوره للكون، ينتج أفكاراً لا تكون إلاّ مادية تغلق الوجود وحركته على قانون التركيب عبر وحدة المتضادات بشكل جديلي مادي، وفي كل الاتجاهات العلمية من الطبيعة وإلى الإنسان، وإذا كان هذا المنهج لاهوتياً -و لا أقول دينياً- يتصور الوجود وحركته في إطار الجبرية الغيبية المطلقة، ولا يحقّ له -ضمن منهجه هذا ولو أراد- أن يتفوّه بكلمة عن الحرية أو الاختيار وإلاّ فارق المنهج المحدّد والناظم للأفكار وأصبح انتقائياً وتلفيقياً وليس من سمات المنهج أن يتقبل أي توفيقية أو انتقائية تماماً كالقانون في الظواهر الطبيعية، فلا يمكن أن نقول: إن الحرارة تمدّد الأجسام ثم نقول بالوقت ذاته إن الأجسام تتمدد بذاتها، وهذه هي أزمة الفكر الانتقائي في كل أشكاله بما يشمل أولئك الوضعيين الذين قبلوا الأخذ بفلسفة العلوم الطبيعية ثم رفضوا نتائجها المادية في التاريخ والمجتمع والأخلاق. وكذلك هي أزمة كثير من مدارس المتكلمين الإسلاميين الذين قالوا بالجبرية واضطربوا في تحديد مسؤولية الإنسان عن أعماله أو الذين قالوا بالاختيار واضطربوا في مطلق الهيمنة الإلهية، أو الذين قالوا بالاثنتين معاً.

إن المنهجية لا تقبل التوفيق ولا التوسّط، فهي قانون محدّد لإنتاج الأفكار، وحين نقول بالأسلمة المنهجية للمعرفة فإننا لا نغفل هذا القانون الصارم، ونسد أمامنا -منذ البداية وأمام الباحثين أيضاً- ذلك

هناك عامل آخر شجّعنا على اختيار هذا النص، هو نوعية التجاوز الذي حققه مقارنةً مع نصوص أخرى اهتمّت بمسألة الحرية في الإسلام. فقد جاء كتاب «الحرية في الإسلام» لأبي القاسم حاج حمد مستوعباً لكثير من أفكار هذه النصوص، ومتجاوزاً لها لانفتاحه على أسئلة جديدة غير واردة فيها.

بناء على ما سبق نمنح نصوص أبي القاسم الحاج حمد امتياز تدشين مراجعات نقدية للانحرافات التي عرفها التراث الإسلامي في تعامله مع منهجية القرآن العظيم، مراجعات نقدية لانحرافات شملت جملة من المفاهيم الخطيرة التي ترتبت عنها انحرافات فكرية هائلة، أهمها مفهوم الحرية.

يفتح نص «الحرية في الإسلام» على أفق العالمية الإسلامية الثانية، التي يسعى من خلاله أبو القاسم حاج حمد تقديم مشروع فكري يحمل في طياته قراءة معاصرة للنص الديني وفق ضوابط ومحددات، تمثل منطلقاً لاختراق السقف النظري الذي تبنته أدبيات الدعوة إلى الحرية، خلال القرن العشرين.

آمن الحاج حمد منذ اللحظة الأولى بكون الإسلام دين الحرية، بل يذهب أكثر من ذلك إلى أن الإسلام لا يشجّع على الحرية لأجل الحرية فقط، بل ينظر إليها باعتبارها سبيلاً للتطور والإبداع الإنسانيين، إنها باختصار السبيل لتحقيق إنسانية الإنسان.

نكتشف في ثنايا نص: «الحرية في الإسلام» أننا أمام متن يُعلن بوضوح تام عدم

النمط من (الراحة العقلية) التي تأخذ من الأمور أوسطها وتوفيق بين ما يبدو متعارضاً بانتقائية واضحة. إن المنهجية لا تعني (الأحادية) في التفكير، بمعنى أن قانون الأفكار لا يستوعب ما يبدو متناقضاً ومتعارضاً، كمثال الجبر والاختيار، أو المادية والوضعية الانتقائية، ولكن ثمة فارق كبير بين معالجة ما يبدو متناقضاً ومتعارضاً في إطار الضابط المنهجي نفسه لقانون الأفكار ودون توفيقية، وبين معالجة ما يبدو متناقضاً ومتعارضاً دون منهج ومن خلال التأمل العقلي فقط. وهذا هو معنى المنهجية كناظم مقنّن لإنتاج الأفكار ذات النسق الواحد، فكل فكر تتعدّد مقولاته وتتضارب إنما هو فكر غير منهجي ولو التزم في إنتاجه الذهني بإطار مرجعي أرقى منه، فالقرآن الكريم -مثلاً- يحمل ضمن وحدته الكتابية العضوية منهجية كاملة، غير أن الجهد البشري المبذول في التفسير انطلاقاً من النصوص المجزأة وتبعاً للمقاصد الموقوفة على أحكام يعينها لا يمنح المفسرين صفة المنهجية، وينطبق القول نفسه على أعمال مبادئ عقلية وقياساً أو استدلالاً منطقياً في موضوعات مختلفة لتوليد مفاهيم لا تشكّل في اختبار كليتها نسقاً واحداً، فالمنهجية التي نعنيها هي خروج العقل من حالة التوليد الذاتي للمفاهيم إلى اكتشاف النسق المرجعي الذي يحاكم هذه المفاهيم نفسها ويؤطر لإنتاجها بحيث يحكم التطبيقات في مختلف الحقول الأخرى، فالمنهج هو خلاصة قوانين تحوّلت إلى نظريات، تحوّلت بدورها إلى إطار مرجعي وليس مجرد صياغة موضوعية للتفكير». أبو القاسم حاج حمد، منهجية القرآن المعرفية: أسلمة فلسفة العلوم الطبيعية والإنسانية، بيروت: دار الهادي، ط الأولى، ٢٠٠٨م، ص ٣٢-٣٣.

جدوى مواقف المقاربة أو المقارنة التي تبلورت في كتابات عديدة عن موضوع الحرية، إذ يغيب في متن «الحرية في الإسلام» التلعثم الذي ظل سمة ملازمة لكثير من النصوص الفكرية التي تناولت موضوع الحرية، إما بتأثير أفكار المقاربة التجديدية التي اتجهت إلى محاثة «حرية الإسلام بالحرية الديمقراطية الليبرالية الأوروبية الغربية الصناعية»^(٢٩)، وإما بتأثير منطق «المقارنات» المنطلق من «مثالية» المبادئ المجترحة من الإسلام على نحو تميّزه بعدالة إنسانية اجتماعية لا هي بالرأسمالية والاشتراكية^(٣٠).

يشير أبو القاسم حاج حمد إلى أن اختلاف المنهجين كان سبباً في نشأة الخصام ما بين فريق التجديد المقارب على المحايثة الليبرالية، وفريق المقارنات، وإن كان في داخل الفريقين من يحاول إيجاد جسور للتفاهم لكنها سرعان ما تنقطع وتنتهار^(٣١).

فلكي تؤدّي المقاربات فعلها، فإنها مضطرة لإعادة قراءة وتأويل النصوص الدينية في القرآن والسنة والتراث، وبطرق ومداخل معرفية مختلفة، غالباً ما تمتد إلى أعمال الجوانب النقدية بتوجيه الاتهام إلى ثقافات المجتمعات الإسلامية التي فرضت نفسها على النص القرآني والنبوي وصادرتة. أما نهج المقارنات، فإنه ينطلق من تأصيل الموروث لا زحزحته، ما جعل التأصيل مرادفاً للسلفية.

وهكذا يتجدّد في الحاضر الخلاف التاريخي الماضي بين مدارس الرأي من جهة والنقل من جهة ثانية، ولكن بخلاف في الخطاب والبراهين تبعاً لمقتضيات العصر. وكما اهتم معظم مدارس الرأي في الماضي بأنها تتساق مع الثقافة اليونانية ونتاجها الفلسفي العقلي، كذلك تتهم مدرسة المقاربات المعاصرة بالتساق مع الثقافة الغربية ونتاجها الفلسفي.

□ الحرية في الإسلام ثمرة لوعي الإنسان ولإطلاق عقله كونياً

يشير أبو القاسم حاج حمد إلى أن كل مذهب في العالم، قديماً كان أو معاصراً، قد وضع مفهومه لحرية الإنسان من زاوية علاقات الإنسان بغيره. وجاء القرآن بأخطر قاعدة حين ردّ مفهوم الحرية إلى تكوين الإنسان نفسه، باعتباره الكائن المركّب على مقومات الحرية ﴿وَاللَّهُ أَخْرَجَكُمْ مِنْ بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْئاً وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَالْأَفْئِدَةَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾^(٣٢). فهنا سَمْع لا أذن، وبصر لا عين، وفؤاد لا مضخة في الصدر، أي جعل

(٢٩) أبو القاسم حاج حمد، الحرية في الإسلام، بيروت: دار الساقى، ط الأولى، ٢٠١٢م، ص ١٩.

(٣٠) أبو القاسم حاج حمد، تشريعات العائلة في الإسلام، بيروت: دار الساقى، ط الأولى، ٢٠١١م، ص ١٥.

(٣١) أبو القاسم حاج حمد، الحرية في الإسلام، م.س، ص ٢٠.

(٣٢) سورة النحل، الآية ٧٨.

مقومات الوعي التي تجعل الإنسان في حالة تدامج وتواجد. وما السمع والبصر والفؤاد إلا أجنحة يخلق بها الإنسان في جو السماء، ليستحوذ على الكون كله، وقد خلق الله له ما في الأرض جميعاً منه، فيندمج به، بقوة الحرية في الإنسان، إنها تكمن في ذاته بمقومات التفاعل مع الكون كله، والحرية هي المدى الذي يبلغه الإنسان في القدرة على التفاعل، ثم سهل الله المعنى، وضرب مثلاً ليوضح هذا المعنى ﴿أَلَمْ يَرَوْا إِلَى الطَّيْرِ مُسَخَّرَاتٍ فِي جَوْ السَّمَاءِ مَا يُمَسِّكُهُنَّ إِلَّا اللَّهُ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ﴾^(٣٣).

مثال الطير في جو السماء، دلالة الحرية في أرقى مناظرها المرئية بالعين الناضرة، الطائر بجناحين، والإنسان بثلاثة أجنحة، السمع والبصر والفؤاد وفي الكون كله، وليعلم الإنسان من بعد أن أخرجه الله من بطن أمه لا يعلم شيئاً، والطائر رمز الحرية في أدبنا المعاصر، فمن ذا الذي يفترى على الله كذباً ويقيد معنى الحرية عند هذا الإنسان؟^(٣٤).

قد أطلق الله كائنه (الإنسان) الذي خلقه بيديه، حرّاً طليقاً، ليتدامج بقوة السمع والبصر والفؤاد مع الكون كله بحركته ومظاهره وآياته كما هي حالة الطير في جو السماء، لم يخلقه حجرًا مقيداً إلى المكان لا ينفع إلا بألية الحرارة والبرودة. ولم يخلقه نباتاً يحسّ وهو مأسور في المكان. ولم يخلقه بهيمة تسعى في كل ما حولها من الأرض، فإن تغيرت البيئة الطبيعية انقرضت، لكن جعله إنساناً مزوداً بقوة السمع والبصر والفؤاد، ثم مآكل آفاق حريته بحركة الطير في جو السماء.

والإنسان هو كائن مقوماته الوعي الذي يسبح في فلك الكتاب المسطور والكتاب الكوني الطبيعي كما حالة الطير في جو السماء، فالحرية، قمة الحرية، أن يتجلى الإنسان بالوعي حرّاً في هذا كله، فإن حجب نفسه وأسر نفسه، فإن الله يسأله^(٣٥).

فيما ورد يتلخص مفهوم الحرية الإسلامية عند أبي القاسم حاج حمد، الحرية القائمة -بحسبه- على قدرات الوعي لدى الإنسان والتي تطلق عقله كونياً.

هنا يرد الإسلام «قيمة الحرية» إلى «قيمة الإنسان»، فيعادل بينهما، فالحرية والإنسان هما صنوان في المفهوم الديني، وهي حرية ترفض الاتباعية إلا فيما يقرّه الإنسان بسمعه وبصره وفؤاده، فكل أولئك كان عنه مسؤولاً.

(٣٣) سورة النحل، الآية ٧٩.

(٣٤) أبو القاسم حاج حمد، الحرية في الإسلام، م.س، ص ٢٣.

(٣٥) نفسه، ٣٩-٤٠.

□ الحرية الإسلامية حرية روحية

يؤكد أبو القاسم حاج حمد أن الحرية في الإسلام، ترجع إلى الإنسان، غير أن هذا التعريف لا يكفي، ويصبح مضللاً في بعض الأحيان، فالحرية في النموذج الليبرالي، هي أيضاً حرية الإنسان، فما هو الذي يميز حرية الإنسان المسلم عن حرية الفرد في المجتمع الليبرالي الديموقراطي؟.

كان أبو القاسم حاج حمد واعياً بخطورة هذا الإشكال، وحاول تقديم إجابة شافية عنه بقوله: «في المجتمع الليبرالي، تقيّد حرية الفرد إلى أخلاق المنفعة الذاتية، فالإنسان هو كائن منتج ثم مستهلك فقط، ويتطور بدافع الإشباع المادي، فليس لدى هذا النوع من المجتمعات سوى منع التعارض مع حرية الغير بنفس المعادلة.

الحرية الإسلامية مقيّدة إلى أخلاق الروح لا إلى امتدادات الجسد الحسي بالمنفعة الليبرالية. ففي الإسلام يلتزم الإنسان بحرية «البعد الرابع» في تكوين الإنسان نفسه، فالبعد الأول هو البدن (وشبيهه الجهاد)، والبعد الثاني هو النبات (وفيه التطور من الجهاد إلى الحواس)، والبعد الثالث هو البهيمة والأنعام (وفيه التطور من الحواس إلى النفس). أما البعد الرابع فهو الروح. فالروح سلطة فوق النفس والحواس والبدن، هي ناهٍ للنفس التي تحرك فيها الحواس دوافع المنفعة واللذة الفردية، فتقيدها إلى منظور آخر في التعامل. فالإسلام لا يبيح لك أن تستجيب للمنفعة واللذة حيثما اتفق أو حيثما وجدت، ولو كانت مشروعة بالعرف الليبرالي.

إذاً فالحرية الإسلامية هي حرية روحية أساسها السلم وليس تقنين الصراع بوجهه الديموقراطي الليبرالي، لأن علاقات الناس في المجتمع المسلم لا تتقوم بحدود المنفعة، وإنما تخضع لضوابط التشريع الاقتصادي والاجتماعي التي تعامل الإنسان كإنسان وتربطه بمسؤولية الرأي - سمعاً وبصراً وفؤاداً - بالكتاب - الإمام - وتنتهي لديه إلى قاعدة اجتماعية غير متناحرة طبقياً»^(٣٦).

جوابه هذا قاده لطرح إشكال أخطر مفاده: إن القضية الجوهرية الماثلة أمام الحضارات العالمية برمتها الآن هي: لماذا تتعارض شرعة الحرية الروحية مع شرعة الحرية الليبرالية الفردية، وبالذات في الجوانب الشخصية؟ فإذا لجأ الفقهاء لمدارات المسألة احتكاماً لنصوص الدين، فإن التساؤل يبقى قائماً حول لماذا يكون التعارض بين سنة الدين وسنة الطبيعة؟ فإن برّر الفقهاء شرعة الدين بعاديات الطبيعة نفسها في حالة الشذوذ، فإنهم

يفارقون جوهر ثقافتهم الدينية في الاستدلال به، كما أن الاحتكام إلى الإخلال بالمبادئ الطبيعية تقابله حجة الطبيعيين بإمكانية معالجة أمورها^(٣٧).

إن الإجابة الحاسمة - حسب أبو القاسم حاج حمد - تكمن في أمر واضح لم تحاول الأفهام الدينية اكتشافه في نصوصها، فالإنسان - في النصوص الدينية - لا يشع له من زاوية أبعاده الثلاثة (بدن / حواس / نفس) وإنما من زاوية بعد رابع هو الروح.

الروح - في كافة النصوص الدينية - من «أمر» الله، أي يأتي بها الله من خارج عالم التكوين الطبيعي، فلو كانت الروح من أصل الموجود في المادة الطبيعية لأصبحت بالضرورة جزءاً من تكوين كل الموجودات المادية الطبيعية. ولكن لأن الروح هي من «أمر» الله، فهي خارج سنة التكوين الطبيعي، أي إنها من الله^(٣٨).

لإزالة أي لبس يستطرد أبو القاسم حاج حمد في شرح ما ذهب إليه، قائلاً: «قد أوضح الله - الخلاق العليم - هذا المعنى جيداً في العلاقة مع آدم حين سَوَّاهُ خَلْقاً مَادِيّاً وَعَدَلَهُ بَشَرًا ثُمَّ نَفَخَ فِيهِ مِنْ رُوحِهِ وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَالْأَفْئِدَةَ قَلِيلًا مَّا تَشْكُرُونَ»^(٣٩)، فالروح من خارج التكوين الطبيعي. ثم ربط الله بين السمع والبصر والأفئدة ونفخ الروح، فجعلت مسؤولية الإنسان في الترقى بقوى الإدراك هذه ليعلو على سنة الطبيعة المادية التي «تشيأت» فيها نفسه وحواسه وبدنه، فالبهيمة تشارك الإنسان تكوينه النفسي، ولكن لأنها لا تشاركه تكوينه الروحي، فقد أحل الله له ذبحها وأكلها، إذ ليست لها مقومات السمع وإن استمعت بإذنها، وليست لها مقومات البصر وإن نظرت بعينها، وليست لها مقومات الوعي وإن أحسَّت بحواسها، فالفرق بين نفس الإنسان ونفس البهيمة أن هناك ما يعلو على نفس الإنسان وهي الروح أو «البعد الرابع»، ولهذا لم يحلَّ الله ذبح الإنسان ولا أكله.

القيمة الروحية للإنسان، مع ترقيه بقوى الإدراك، تجعل الإنسان متجاوزاً في تكوينه خصائص المادة الطبيعية وحركتها، وبالتالي فقد طلب إلى الإنسان أن يخضع الطبيعة له لا أن يخضع لها هو، وهذا هو مضمون «الاستخلاف»، ومن هنا تأتي التشريعات الروحية المفارقة لنوازع الإنسان الطبيعية، إذ تصبح الروح هي الناهية للنفس الطبيعية الأمارة بالسوء^(٤٠).

(٣٧) نفسه، ص ٤٣.

(٣٨) نفسه، ص ٤٤.

(٣٩) سورة السجدة، الآية ٩.

(٤٠) أبو القاسم حاج حمد، الحرية في الإسلام، م.س، ص ٤٥.

أصبح واضحاً أن الحرية في الإسلام - كما ذهب إلى ذلك أبو القاسم حاج حمد - تنطلق في مفهومها من قيمة الإنسان بوصفه كائناً يملك مقومات الوعي كما عبّر عنها القرآن المجيد في السمع والبصر والفؤاد. وهكذا تكون حقيقة الحرية الروحية، مبتدئة بالسمع والبصر والفؤاد، بقيمة الإنسان التي تعلو بالروح على النفس، وبالنفس على الحواس، وبالحواس على البدن، لينتهي إلى الروح، وبها يتميز مفهوم الإسلام للحرية عن مماثلة الفردي الليبرالي.

□ حدود الحرية في الإسلام

كان أبو القاسم حاج حمد على وعي بخطورة الإشكالات المرتبطة بمفهوم الحرية في الإسلام، من قبيل حرية الاعتقاد، وقتل المرتد، انطلاقاً من إقرار فقهاء الإسلام لحد الردّة، القاضي بإجبار المرتد بالقوة على العودة إلى الإسلام أو قتله إذا أصرّ على عدم الرجوع إليه، حماية للدين من أية محاولة للاستهانة به، مما يجعلنا أمام تعارض بين الاعتراف بحرية التدين وأنه لا إكراه في الدين، وبين الاعتراف بشرعية حد الردّة؟.

وتأتي هذه الإشكالات لتمثل حلقة ضعف في الخطاب الإسلامي المتعلق بالحرية، على اعتبار أن في القول بحد الردّة نفس لكل مقومات الحرية في الإسلام.

لم يظلل أبو القاسم حاج حمد مسدوداً إلى نصوص تاريخية ملتبسة بأحداث سياسية وصراعات مذهبية، بل عمل على فرزها وتمييز سياقاتها بعضها عن بعض. فرفض ترتيب أية عقوبة جسدية أو بدنية عن الردّة، مستنقياً أن القرآن الكريم والمكون يأتي بنقيض ما يتصوره الفقهاء فيما يختص بالموقف من الأفكار التي يقومها البعض بأنها «منحرفة» أو حتى «مرتدة» عن الدين؛ مؤكداً أن «الله تعالى الذي أطلق الحرية للإنسان ملزماً إياه استخدام السمع والبصر والفؤاد، قد شرع لأن تنال هذه الحرية أقصى مدى، وبها يفوق حدود وسقف الحرية الليبرالية الديمقراطية نفسها في مجال إبداء الرأي، فما حدّ الله حرية الحواس إلّا ليُعطي الإنسان حرية الوعي»^(٤١).

وعن علاقة المسلم بغيره ممن يناقضه بأفكاره فهي علاقة تذكير، أي محاورة ومجادلة حسنة من منطلق قوله تعالى: ﴿فَذَكِّرْ إِنَّمَا أَنْتَ مُذَكِّرٌ﴾ (٢١) لَسْتَ عَلَيْهِمْ بِمُصَيِّرٍ (٢٢) إِلَّا مَنْ تَوَلَّى وَكَفَرَ (٢٣) فَيُعَذِّبُهُ اللَّهُ الْعَذَابَ الْأَكْبَرَ﴾^(٤٢).

بهذا الفهم يستنكر أبو القاسم استخفاف الحركات الدينية المتطرّفة بمشاعر الناس

(٤١) نفسه، ص ٥٠.

(٤٢) سورة الغاشية، الآيات ٢١-٢٤.

لستعلي بهم في السلطة، مدمرة لمفهوم الحرية في الإسلام وناسفة لقاعدة السلم كافة، ومُعطلة لقوى السمع والبصر والفؤاد، ومتحوّلة بالإسلام إلى وجهة محاكم التفتيش والإرهاب ضد أسسه الكونية، وموقع الإنسان في هذه الكونية. وبما أن هذا المنحى اللا إسلامي قائم على تعطيل السمع والبصر والفؤاد، فليس غريباً أن تكون هذه الحركات اتّباعية النهج لأنها عمياء^(٤٣).

معتبراً قول هذه الحركات في الحرية «قولاً برهن حتى الآن على استهلاكته ونفعيته القصيرة النفس؛ إذ لم يوضحوا لنا حتى الآن موقع الحرية الإسلامية إزاء الحرية الليبرالية والحرية الطبقية. ولم يوضحوا لنا حدود المواطنة المتكافئة في دولة متباينة دينياً، ولم يوضحوا لنا نوعية النظام الدستوري في الإسلام عبر دراسة لما ينبغي أن يكون عليه المجتمع الإسلامي نفسه»^(٤٤).

إن هؤلاء الناس -حسب أبي القاسم حاج حمد- يحاولون سرقة رصيد إنساني كونه الله عبر أربعة عشر قرناً وعانى فيه النبي الأمي ثلاثاً وعشرين سنة، واستشهد فيه الملايين، ثم جاء هؤلاء للقطاف مستغلين استجابة الناس الدينية، وتحت طائلة التهديد بالحرمان من الآخرة، فأوقعوا الناس في تناقض بين رحمة ربهم الكامنة في أعماقهم وبين حكم اللاهوتيين الذي لا علاقة له بهذه الرحمة الإلهية المتسامية. هؤلاء يقولون للناس كلاماً طيباً لكنهم يضعون الخناجر خلف ظهورهم حتى إذا ما تولّوا أمور الناس باستلامهم السلطة سعوا في الأرض إهلاكاً للحرث والنسل وبكلمات الله^(٤٥).

إجمالاً: إن الحرية في الإسلام -عند أبي القاسم حاج حمد- تنطلق في مفهومها من قيمة الإنسان بوصفه كائناً يملك مقومات الوعي كما عبّر عنها القرآن المجيد في السمع والبصر والفؤاد، وكما جسّد الله حالة الحرية في شخصية الطائر المحلّق في «جو السماء».

وعلى الرغم من تأسيسه لمفهوم الحرية من منطلق ديني، فهو يحيل ذلك إلى تكوين الإنسان، ولكن ليس تكوينه المادي فقط؛ وهنا يأتي دور القرآن الذي يُشير إلى البعد الروحي في تكوين الإنسان، والحرية في الإسلام برأيه «مقيّدة إلى أخلاق الروح» لا إلى امتدادات الجسد الحسي بالمنفعة الليبرالية.

من خلال ربط حاج حمد الحرية بنفخة الروح بإطلاق الوعي الإنساني كونياً يتحدّد

(٤٣) أبو القاسم حاج حمد، الحرية في الإسلام، م.س، ص ٢٢.

(٤٤) نفسه، ص ٢٣.

(٤٥) نفسه، ص ٢٤.

العمود الفقري لمسألة الحرية في الإسلام عنده. وهذه الحرية غير مقيدة لأي ضوابط تُعيق استخدام الإنسان لمقومات وعيه، وإنما هي مقيدة من النواحي الأخلاقية التي تمثل مساحة مشتركة كبيرة بين مختلف الأديان والفلسفات.

يؤكد أبو القاسم حاج حمد أنه لا يمكن بأي حال من الأحوال إبطال أو تعطيل حالة الحرية الإنسانية في الإسلام، مُحذراً من نوعين من الإبطال أو التعطيل:

الإبطال الذاتي: الذي يقوم به الإنسان نفسه حين يستخف بمقومات الوعي لديه من سمع وبصر وفؤاد فيتبع (يقفو) ما لم يحكم فيه مقومات وعيه، فالإنسان مسؤول عن الموقف في كل صغيرة وكبيرة.

الإبطال الموضوعي: الذي يُجهض القيمة الذاتية لحرية الإنسان حين تربط مفهوماً إلى القيود الفلسفية للنظام الاجتماعي في شكل المفهوم «الطبقي» للحرية أو مفهوم «النظام-الدولة»، فهذه الأشكال الاجتماعية تقولب -من قالب - حرية النشاط الذهني الواعي للإنسان وتُجهض قيمة وعيه الذاتية. علماً بأن هذه الأنظمة السياسية هي في النهاية لنشاط الإنسان الاقتصادي والاجتماعي تاريخياً^(٤٦).

وقد شبه أبو القاسم حالة الإبطال الموضوعي هذه بفعل الاستخفاف الوارد في قوله تعالى: ﴿فَاسْتَخَفَّ قَوْمَهُ فَاَطَاعُوهُ إِنَّهُمْ كَانُوا قَوْمًا فَاسِقِينَ﴾^(٤٧). فالاستخفاف هنا -بحسب حاج حمد- تعطيل لمقومات وعي الإنسان، إذ يقول: «وقد ربط الله ما بين الاستخفاف والفسق، بمعنى أن القابل لأن يستخف بعقله هو الفاسق. وخطورة هذه الآية أنها لا تؤكد على لزوم ممارسة الحرية فقط، لكنها أيضاً تؤكد على ضرورة ألا يخضع المسلم في اتخاذ قراره لموحيات أو مؤثرات لا تحتكم إلى الوعي. وتدخل هنا جملة من العوامل الكثيرة المعروفة التي تجتذب الناس لاتخاذ قرارات غير موضوعية، ومنها ما هو في حالتنا التاريخية الأيديولوجية الراهنة ما يمس الاجتذاب بالتأثير الاتباعي فيقفو الإنسان (يتبع) ما يقال له باستناده إلى سلف صالح من دون أن يستوثق منه بقدرات ومقومات وعيه»^(٤٨).

بمثل هذه الاجتهادات فإننا لا نبالغ عندما نصف «الحرية في الإسلام» بالدراسة المنهجية المتميزة والمثيرة، فنحن على وعي بنوعية الحضور الفكري الذي يتمتع به الرجل في فضاء فكرنا المعاصر، وكيف كان أبو القاسم يُغامر ببحث إشكالات وقضايا فكرية ذات

(٤٦) نفسه، ص ٤٩.

(٤٧) سورة الزخرف الآية ٤٥.

(٤٨) أبو القاسم حاج حمد، الحرية في الإسلام، م.س، ص ٥٠.

ارتباط عميق بأسئلة التاريخ والسياسة والفلسفة، مع يقظة فكرية تمنح إنتاجه النظري قوة وفاعلية، وسط فضاء ممتلئ بكثير من التشويه والصخب واللغط والغلط، وقليل من النظر النقدي الهادئ والفاحص.

صحيح أن «الحرية في الإسلام» مسبوق بنصوص أخرى لمفكرين وباحثين تناولوا مسألة الحرية في فكرنا العربي والإسلامي بكثير من التركيب العقلائي والنقدي، إلا أن كل هذا لا ينفي المزايا المنهجية التي يتمتع بها نص أبي القاسم حاج حمد، والتي تؤهله للصفة التمثيلية التي منحناها له في هذا العمل.

قد نختلف مع أبي القاسم في رأي أو أكثر من الآراء التي يقول بها وبعض النقاط التي أثارها، فيما يتعلق بالحرية في الإسلام، ولكن هذا الاختلاف يعدّ دليلاً على ثراء فكره وعمق اتّجاهه، وتعبيراً عن أهمية الآراء التي تركها لنا حاج حمد في متنه «الحرية في الإسلام».

□ عوداً على بدء

عموماً؛ فلقد شكّلت الحرية مطلباً حيويّاً بالعالم العربي والإسلامي، وأن الدعوة إلى الحرية دعوة مُدوِّية منذ عقود في الوطن العربي^(٤٩)، وأن الإسلام دين الحرية، وكثيرة هي الضمانات التي أحاطها الإسلام بالحرية لضمان سيرورتها الفعلية في المجتمع والحيلولة دون إهدارها واقعاً بأي سبب من الأسباب وأي تأويل من التأويلات.

إذا كان الأمر كذلك -وهو مما لا شك فيه- فكيف يمكن فهم دواعي التنافي والتضاد بين سمو المرجعية القرآنية المؤكّدة لتلك الضمانات والقواعد. وتدني الواقع المشخص في التاريخ السياسي للإسلام قديماً وحاضراً، والذي يعكس موجات متكرّرة وحالات سلبية شائعة من الارتداد المزري عن تلك الضوابط والقواعد بمرجعيتها القرآنية، ونكوصاً عنها، وتردياً في ظلمات القهر والهيمنة والقسر والإكراه والعبث بكرامة الإنسان وهدر ستار حرّماته حدّ الاستعباد؟. بتعبير آخر: كيف يمكن تجاوز حالة التنافر البغيض والتضاد المنكر بين المثل العليا القرآنية في مجال الحريات، وبين الواقع المضاد حدّ المنافاة لتلك المثل السامية؟^(٥٠).

(٤٩) عبد الله العروي، م.س، ص ١٠٥.

(٥٠) عبد المجيد النجار، حرية التفكير والاعتقاد في المسلم: الأبعاد والحلول، م. إسلامية المعرفة، م.س، ٣١٤-٣٢٠.



جدلية العلاقة بين المفكر والمثقف

مقاربات بين علي حرب وزكي الميلاد

رفيعة بوكراع*

□ المولج

تستلزم جدلية العلاقة بين المفكر والمثقف، الوقوف عند الحدود الفاصلة بينهما، وذلك انطلاقاً من الحديث عن رؤيتين في ساحة الفكر العربي المعاصر، نعني بهما رؤية اللبناني علي حرب، ورؤية السعودي زكي الميلاد، وما يلور إشكال هذه الدراسة، هو استحداث نظرة تسعى إلى الكشف عن الرؤيتين من حيث المنطلقات والمناهج والرؤى.

قدّم المفكران انشغالا متبايناً حول العلاقة القائمة بين المفكر والمثقف، ترسم ملامح هذا الانشغال في ذلك الجدل القائم بين المفكر والمثقف، خاصة وأن الاهتمام بمنظومة المفاهيم واستحداث عدة مفهومية هو الاستراتيجية الأساسية التي يعتمد عليها كل من يوطّر لرؤية معرفية جديدة تُغني توجهاته.

الانشغال على جدلية هذه العلاقة هو الهاجس الذي رسم ملامح هذه القضية، واستناداً إلى هذا الانشغال يمكن طرح الكثير من التساؤلات

* باحثة دكتوراه فلسفة، كلية العلوم الاجتماعية، جامعة مستغانم، الجزائر.

مستفسرة عن الحدود التي تقارب وتبعد رؤية كل من علي حرب وزكي الميلاد لمفهومَي المفكر والمثقف؟ فكيف أطر كل منهما لهذين المفهومين؟ وما هي مهمّة المفكر؟ وما هي مهمة المثقف؟ وما العلاقة التي تربط بينهما ضمن مقاربتَي حرب والميلاد؟

تتطلب عملية رصد الحدود الفاصلة بين رؤية علي حرب ورؤية زكي الميلاد للموضوع، الوقوف عند الكثير من التصورات التي تؤطر كل رؤية على حدة.

□ أولاً: التصوّرات المؤطرة لرؤية علي حرب

يشكل التفكير المرجعية النظرية التي يعتمدها التوجّه النقدي لعلي حرب، والاعتماد على التفكير يؤطر المنظومة المفاهيمية التي تحيلنا إلى فكر نقدي منفتح، ينادي بنقد جذري يستوجب وضع شبكة من المفاهيم، وعدة من المصطلحات تغذي تطلّعاته المعرفية والمنهجية.

ولسنا في حدود هذه الدراسة ومقتضياتها المنهجية، معنيين إلا بالوقوف عند مفهومي «المفكر» و«المثقف»، والعلاقة التي تربطهما. لكن وقبل هذا، لا بأس من توضيح الأرضية النظرية التي بلورت الاستراتيجية النقدية لهذا المفكر، والتوجّه العام الذي شكّل رؤيته.

وانطلاقاً من التصوّرات التي تبناها، سنحاول البحث عن مفهومي المفكر والمثقف كما قدّمهما لنا علي حرب، ثم التساؤل عن طبيعة العلاقة التي تربطهما؟ لكن قبل مناقشة هذا الموضوع، يتعيّن علينا أولاً أن نرصد التصوّر العام للفكر النقدي لعلي حرب.

لقد أولى علي حرب عناية خاصة بالنقد القائم على التفكير، وبالاكتفاء على هذا المنهج، بحث في صيغة جديدة لقراءة النصوص خاصة التراثية والنقدية. ومن بين الأسس التي يركّز عليها في فكره النقدي النظر في مناطق كانت مستبعدة عن التفكير أو ممنوع التفكير فيها.

وبهذا النقد القائم على التفكير حاول حرب أن يسائل هذا النمط من التفكير، مستهدفاً النصوص ومساءلتها واستنطاقها عمّا تُخفيه أو تحجبه، لهذا يذهب لتعريف خريطة مشروعه النقدي بأنه نقد النصوص، أو بتعبير أدق: نقد النصوص النقدية والمشاريع المعرفية الكبرى خاصة تلك التي أنتجها رُوّاد الفكر العربي المعاصر، الذين ارتبطت ممارساتهم النقدية في حدود النص وما يحمله من معارف وأفكار.

هكذا إذن نجد أنفسنا أمام مشروع نقدي عربي يرتبط اشتغاله بترسيخ أسلوب معرفي جديد، يتغيّر معه عمل الفكر على كثير من المستويات، على مستوى المفاهيم والرؤية والمنهج. لقد وضع حرب المشاريع النقدية السائدة موضع المساءلة والبحث والتأمل، بهدف إعادة

بلورة أساليب نقدية تتجاوز تلك النصوص النقدية، وتلك الأنساق المغلقة التي تؤسّسها. بهذا المعنى حاول حرب -حسب منطق- أن يتجاوز الأنظمة المعرفية التي تفرض هيمنتها، فالأساس الذي يبنّي عليه النقد الجديد هو -في نظره- أن النص يحتمل قراءات عديدة، وبالفحص والنقد ينكشف المحتوى الأيديولوجي الذي يُخفيه النص المقروء. فاستراتيجية التفكيك النقدي -عند مفكرنا- هي استراتيجية تتأسّس على قراءة النص قراءة نقدية مختلفة تفكّك الأصول والثوابت التي بقيت عالقة في الذهن.

كما حاول حرب أن يُكيّف رؤيته النقدية الجديدة، والتي لا يمكن إنكار أهميتها ولا غزارة منتوجها في إضفاء دفعة قوية على المستوى الاجرائي للنقد، وبشكل خاص نقده للمشاريع النقدية العربية الكبرى، أن يُكيّف هذه الرؤية مع الفكر التفكيكي في محاولة منه لنقد تلك المشاريع الفكرية الكبرى، متخطياً آراء أولئك المفكرين والمثقفين.

بهذا المعنى يُحيلنا حرب الى مؤشّر للجدل يربط المفكر بوصفه يمارس النقد التفكيكي، بالمثقف بوصفه يتبنّى أسلوباً في الخطاب يدّعي به امتلاك الحقيقة.

لقد استقطب حرب التفكيك ليسائل به الفكر السائد، وقيس على ضوئه النماذج الفكرية التي تمثّل سلطة وهيمنة على الفكر العربي المعاصر، وأراد أن يُكرّس مهامه لمناهضة أنظمة الفكر السائدة ليس لأجل المناهضة، وإنما من أجل «الكشف عن آليات الخطاب وقواعده»^(١).

من هنا فإن الممارسة النقدية التي تناوّلها حرب تنبني على محاولة التخلص من سلطة الأفكار، وحسب قوله: «أعني بالنقد، نقد الفكر لذاته بتساؤله عن فاعلية نأذجه التفسيرية وأجهزته المفهومية، ووضع موضع الفحص، لهذا لا يتعلّق النقد عندنا بمناهضة هذا الاتجاه الفكري أو ذاك، إنما يتعلّق الأمر بما يمارسه الفكر نفسه من عمليات التنظير والتأصيل والقولية، وهي عمليات تحوّل الفكر من كونه أداة فهم أو قوة كشف، إلى مجرد بنيات عقائدية، وتركيبات أيديولوجية، تمارس آلياتها في الخداع والتزييف والتعمية»^(٢).

فالاستراتيجية القرائية البديلة عند حرب تتميز بالتحلّي بمنهجية نقدية، قائمة على أساس تفكيك الترسّبات الأيديولوجية العالقة في الذهن، ويرى أن السؤال المقترن بتعثر المشاريع التنموية العربية يشخص الأزمة بالتمركز العقائدي والخطاب الشمولي، سواء كان باسم الدين أو العرف أو السياسة، معتبراً أن الإشكال مرتبط بإبداع عقلانية قادرة على

(١) علي حرب، نقد النص، بيروت: المركز الثقافي العربي، الطبعة الرابعة، ٢٠٠٥، ص ١٣.

(٢) علي حرب، أسئلة الحقيقة ورهانات الفكر مقاربات نقدية سجالية، دار الطليعة للطباعة والنشر، الطبعة الأولى، ١٩٩٤، ص ٩٠.

تجاوز هذا الفكر الدغمائي سواء كان دينياً أو سياسياً^(٣).

فالهدف الأساسي للفكر الاختلافي لعلي حرب هو زرع القلق في الثقافة المطلقة والأحادية، وهذا لن يتأتى إلا بكسر الحاجز الدلالي للمطلق بين العقل والنقل، وبين المعقول واللامعقول، والمنطق المعرفي الجديد لن يكون إلا بكسر الحقائق، وتجاوز المنطق الأرسطي الذي ظلّ مهيمناً على العقل العربي، ما كبّل الخطاب العربي، وأنتج الاستبداد بعد أن استحال إلى سلطة فقهية لا تراعي شروط التنوير^(٤).

بهذا تركز الرؤية النقدية لعلي حرب، على تجاوز فكرة عبادة النصوص التراثية وتقديسها، بوصفها تقدّم حلولاً نهائية، في محاولة منه لتخطّي هذا الانغلاق الفكري، بتبني منهج التفكير، ويعني به الاشتغال على المعنى بفكّ بنياته، وفضح سلطته، للكشف عمّا يمارسه الكلام من الحجب والخداع^(٥).

إن غرضنا من هذه الالتفاتة المعرفية، محاولة فهم التوجّه النقدي لعلي حرب، لمعرفة طريقة مناقشته لفكرة العلاقة التي تربط ما بين الفكر والمثقف، خاصة وأن حرب يقدم مشروعه في إطار جدل قائم بين طرفين، نقد تقليدي من جهة، وآخر تفكيكي من جهة أخرى، وعلى هذا الأساس سنقدّم رؤية حرب للجدل القائم بين الفكر والمثقف.

التعارض الجدلي بين المفكر والمثقف

من خلال الأطروحة النقدية التي تبناها حرب يمكن رصد تصوّراته حول المفكر والمثقف، وترتسم هذه الأطروحة باعتماد المنهج التفكيكي، والذي به يقوم بفحص طبيعة العقل، وطريقة اشتغاله ضمن المنظومة الفكرية السائدة.

تتوضّح رؤية حرب للمفكر والجدل الذي يربطه بالمثقف، من خلال المهام التي يخوّلها للمفكر، والمتمثلة عنده «بانتهاك منطقة المسكوت عنه في خطابات المثقفين ومواقفهم، لتعرية مسبقات التفكير»^(٦).

بهذا المعنى تتوضّح الاستراتيجية النقدية التي يمارسها المفكر على المثقف، إنها استراتيجية

(٣) المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

(٤) المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

(٥) علي حرب، هكذا أقرأ ما بعد التفكير، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، الطبعة الأولى، ٢٠٠٥، ص ٢٦.

(٦) علي حرب، أوهام النخبة أو نقد المثقف، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، الطبعة الثالثة، ٢٠٠٤، ص ٤٨.

تعتمد على إعادة النظر في الفعل القرائي الشائع الذي يمارسه المثقف. فالمثقف يصنع قراءة تسهم في قتل النص الأصلي لأنها قراءة تدعي امتلاك حقيقة ما كان يقولها النص المقروء.

وفي الواجهة المقابلة، فإن المفكر يسعى إلى استبدال هذه القراءة بأخرى، تكون أكثر منهجية، وتحلو من تقديس النصوص وأدعاء امتلاك الحقيقة، وتحفل بأدوات البحث العلمي، لهذا فإن المفكر يحاول «استعمال سياسة جديدة، تتعامل مع الأفكار لا كأصول ونماذج ثابتة ومقدسة، بل بوصفها شبكات تحويلية تتغير بها وتُغيّرُها»^(٧).

وهكذا فنحن إزاء طريقتين في التعامل مع قضايا الفكر في رأي حرب، طريقة المفكر وهو من يتعامل مع الأفكار من منظور أنطولوجي، بصرف النظر عن هوية منتجها أو أصحابها، أي بوصفها تجارب وجودية غنية، تتيح لنا فهم العالم على نحو مغاير^(٨).

في المقابل هناك طريقة المثقف الذي يتعامل مع المسألة من منظور أثرولوجي، فيعتمد إلى خلع جنسيته على الأفكار والنصوص، لكي يحدثنا عن فكر عربي أو عن عقل إسلامي أو عن فلسفة غربية، على ما يفعل أغلب المثقفين العرب والمستشرقين على حد سواء^(٩).

بهذا المعنى فلاشتغال على خصوصية الأفكار وانتفاءاتها ومطلقاتها، هو الذي يرسّخ كشف ترسّبات الأيديولوجيات في الفكر، واستبدالها بتفكير حر منفتح على المعرفة، وبعيداً عن الانتفاءات والأحكام المسبقة.

أما بالنسبة لموقفه من الفكر الأصولي، فقد ظلّ علي حرب ينادي في مناسبات عديدة بالتعامل مع النصوص بوصفها معطيات للقراءة والتأويل، وليس بوصفها مرجعيات مطلقة، ويرى أن تقديس النصوص والتراث، والإيمان بالقوالب الجاهزة للاستهلاك، هو مبعث الأزمة، وإن تقديس وعبادة الأصول والتعلّق بها واستبعاد الآخر، هو الذي شلّ التفكير العربي، فتعثّر في إنجاز مشروعه النقدي الذي طال غيابه، فالخط الأصولي هو الجامع لأكثر الآفات: المنزع القدسي، عبادة الأسماء، المعتقد الاصطفائي، الهوام النرجسي، العقل الدغمائي^(١٠).

(٧) علي حرب، حديث النهايات فتوحات العولمة ومأزق الهوية، الدار البيضاء - بيروت: المركز الثقافي العربي، الطبعة الثانية، ٢٠٠٤، ص ٥٧.

(٨) علي حرب، الماهية والعلاقة نحو منطق تحويلي، الدار البيضاء - بيروت: المركز الثقافي العربي، الطبعة الأولى، ١٩٩٨، ص ٩٨.

(٩) علي حرب، الماهية والعلاقة نحو منطق تحويلي، مصدر سابق، ص ٩٨.

(١٠) علي حرب، المصالح والمصائر صناعة الحياة المشتركة، الجزائر - بيروت: منشورات الاختلاف، الدار العربية للعلوم ناشرون، الطبعة الأولى، ٢٠١٠، ص ٢١.

وقرباً من هذا المعنى يرى حرب أن المثقف هو الذي يدّعي امتلاك الحقيقة، ويرجّح لأنساق فكرية مغلقة، تقدّم تفسيرات نهائية للعالم، وحسب قوله: «المثقف يُجابه المستجدات بلغة المحافظة والتقليد، أو بلغة التهويم والتهويل... أو بمنطق الثبات والتحجّر»^(١١)، «فما حدث من انفجارات معرفية، وانهايارات أيديولوجية أو سياسية، يدعو إلى تفكيك الصورة التي رسمها المثقف لنفسه كصاحب دور تاريخي تنويري تحريري أو نقدي»^(١٢).

أما الاستراتيجية النقدية التي يراها حرب للمفكر، فهي تتحدّد في البحث فيما كان مستبعداً من قبل، أو ممنوع التفكير فيه، أو الممتنع عن التفكير، والخروج من حدود الأطر الجامدة والراسخة والثابتة، أو خرق عادات الذهن القديمة، وتغيير السلوك الفكري، وعلى المفكر أن يفحص الأسس التي تقوم عليها المعرفة، والآليات التي يعتمد عليها التفكير، كل ذلك بهدف الوصول إلى أساليب جديدة في التفكير، بهذا فإن المفكر يقدم أداة ملائمة للكشف عمّا تحجّر من تفكيرنا، أو فكّ ما انغلق من عقولنا»^(١٣).

من جانب آخر، يقوم المفكر - في نظر حرب - بمراجعة نقدية لما يحمله المثقف من تصوّرات وقناعات، يقوم بفحصها، ويفكّك نمط التفكير الذي أنتجها، ويبيّد المفاهيم التي يتبنّاها، وذلك لا يحصل إلا «بالتخلّي عن مبدأ التعامل مع العالم والعصر بعقلية أصولية، أو مفاهيم قديمة أو بلغة شبه منقرضة الأجدى ألا تنفي الوقائع، بل نعيد التفكير في الديمقراطية والمجتمع والدولة، فضلاً عن الثقافة والهوية في ضوء وقائع العالم ومجرباته»^(١٤).

بهذا التفكيك يمكن الكشف عن منزلقات الكثير من التصوّرات الفلسفية والمنطقية التي حكمت تاريخ الأفكار^(١٥)، ووحدها القراءة النقدية لا الاصطلاحية لتاريخ المنطق، تعلّمنا أنه تاريخ أزمات ومآزق، فالفكر الجديد تتمثّل قوّته في تأزيم ماضيه»^(١٦).

الأمر الذي جعل المفكر - حسب تصور حرب - ينتقد الفعل القرائي الذي يمارسه المثقف، فقراءة هذا الأخير قراءة تسهم في قتل النص الأصلي، واختزاله إلى مجموعة مقولات جاهزة قابلة للتصديق والتكذيب. أما المفكر فيقوم بقراءة منهجية تحفل بأدوات البحث

(١١) علي حرب، أزمة الحداثة الفائقة الإصلاح الإرهاب الشراكة، الدار البيضاء - بيروت: المركز الثقافي العربي، الطبعة الأولى، ٢٠٠٥، ص ١٧٣.

(١٢) علي حرب، نقد النص، مصدر سابق، ص ٩١.

(١٣) علي حرب، الماهية والعلاقة نحو منطق تحويلي، مصدر سابق، ص ٢٥٨.

(١٤) علي حرب، أو هام النخبة أو نقد المثقف، بيروت: دار الحداثة، الطبعة الأولى، ١٩٨٤، ص ٧١.

(١٥) عبد اللطيف الخميسي، من أجل فلسفة اختلافية نقدية عربية معاصرة، ملتقى ابن خلدون للعلوم الانسانية والأدب، Récupéré sur http://www.ebn-khaldoun.com/article_details.php?article=1991.

(١٦) المرجع نفسه.

العلمي الرصين.

ولكن الفعل القرائي الذي يلتزمه حرب، ويحوّله للمفكّر، ويناضل من أجله في معاركه النقدية المعارضة لمختلف القراءات السائدة، قراءة الكشف والخلق، وهي قراءة تعارض القراءة الرائجة تبعاً للمنهج والفكر والظروف، وتطور المفهوم ذاته، وهي بمجملها قراءات لم تستطع أن تكشف دلالات النص الباطنية، وإنما اعتمدت على أسلوب الفهم والتفسير^(١٧).

بهذه الرؤية يتوضّح الأسلوب القرائي الذي يمارسه المثقف، كما يتوضّح الفعل القرائي الذي يمارسه المفكّر الذي يأخذ بعداً نقدياً آخر، فهو فعل واسع المهام والدلالة؛ لأنه يتصدّر مفردات الخطاب المتعلقة بالفهم والتشخيص، وبذلك تكون هذه القراءة مرهونة باستراتيجيته، ويعتمد عليها في تطوّر أدواته ومفاهيمه وذاته^(١٨).

لقد ظل الفكر بالترسبات الأيديولوجية العالقة به معتقلاً، ويعطي للحقيقة بعداً ثابتاً، وهذا المعطى الجاهز هو ما ينتقده علي حرب كمفكّر نقدي يسعى إلى خلخلة أنظمة الفكر السائدة، وفضح ألامعياها بالتفكيك. فالأسلوب الذي يعتمد عليه حرب في مساءلة الأصول بلغته التفكيكية، يتّصل بنقده الجذري لأفكار المثقفين، وهم أصحاب المشاريع الذين يتصرّفون بوصفهم مثلاً الحقيقة، ويندرج هؤلاء المثقفون على أصنافهم في سياق الخطاب السياسي والخطاب الأيديولوجي والخطاب الثقافي والخطاب التاريخي.

أما من حيث الإجراءات النقدية فالمفكّر - في نظر حرب - هو من «يشغل بصياغة الأفكار وإنتاج المفاهيم»^(١٩)، ويرى أن مهمّته بعيدة عن إصلاح أوضاع اجتماعية أو سياسية، أو الثورة على أوضاع قائمة، إنها مهام أثبتت أنها فاشلة^(٢٠).

ويضيف حرب: إن المفكّر لا يفكّر في أوضاع بل يفتح أفقاً للتفكير، ولا يحلّ المشاكل بقدر ما يثيرها^(٢١)، ومشكلة المفكّر - في نظره - لا مع أفكاره، ومشكلات الفكر لا تحلّ إلاً فكرياً، وإن الأزمات والانهيارات هي التي تكون دافعاً لأن يعيد المفكّر النظر في أسلوب تفكيره، أما المثقف فيرمي مشاكل عصره إلى الدين والسلطة، في حين أن الخلل يكمن في أوهامه الفكرية^(٢٢)، كما أن المفكّر هو صانع أفكاره، وصناعة الفكر هي فاعلية فكرية

(١٧) المرجع نفسه

(١٨) المرجع نفسه.

(١٩) علي حرب، الماهية والعلاقة نحو منطق تحويلي، مصدر سابق، ص ٨٧-٨٨

(٢٠) المرجع نفسه، ص ٨٨.

(٢١) المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

(٢٢) المرجع نفسه، ص ٨٩.

بالدرجة الأولى^(٢٣).

وتتمّة لرأيه يقول حرب: إن على المفكر أن يفكر بطريقة مغايرة على ما كان يفكر فيه، بل ويفكر فيما كان يستبعده من التفكير^(٢٤)، من هنا فهو يتعامل مع فكره بصورة نقدية^(٢٥)، أما المثقف فيتعامل مع قضايا الفكر تعاملًا يختلف عن المفكر، لأن المفكر يتعامل مع أعمال الفكر من منظور انطولوجي، والمثقف يتعامل مع الأفكار من منظور أنثروبولوجي فيعتمد إلى خلع جنسيته على الأفكار والنصوص^(٢٦).

وتأكيدًا لهذه المفارقات وتعزيزًا لها يُضيف حرب: إن المثقف ينتظر تحسّن الأحوال الاجتماعية، وإطلاق الحريات السياسية لكي يفكر بصورة منتجة^(٢٧)، لكنه اعتقاد خاطئ في رأيه لأن المفكر ينتج في أسوأ الظروف^(٢٨).

على ضوء هذا الطرح يتكشف التوجّه العام للفكر النقدي التفكيكي للعلي حرب، والذي تجلّى في طريقة معالجته لجدلية العلاقة بين المفكر بالمثقف، ونرى أن سياق البحث لا يكون متكاملًا إلا بعرض مقارنة أخرى، تلك هي مقارنة زكي الميلاد.

□ ثانيًا: التصوّرات المؤطّرة لرؤية زكي الميلاد

تبرز أهمية أعمال زكي الميلاد المتعلّقة بهذا الموضوع من خلال مدوّنة فكرية تركز على معلّمين، أحدهما يتعلّق بالمراجعة النقدية التي أجراها لرؤية حرب حول مسألة المفكر والمثقف، ويتعلّق الآخر بالمحدّدات المعرفية التي تشكّل تصوّره الخاص حول هذه المسألة.

من هنا يمكن أن نُعالج هذا التصوّر المنهجي للميلاد من خلال مقاربتين اثنتين، مقارنة تبحث في المراجعة النقدية التي أجراها الميلاد على تصور حرب للموضوع، وهنا نتساءل: كيف قرأ الميلاد نصوص علي حرب المتعلّقة بالمثقف والمفكر؟

أما المقاربة الثانية فهي معرفية، تتعلّق بالقاعدة الفكرية التي اعتمدها الميلاد في تصوّره لمسألة العلاقة بين المفكر والمثقف.

(٢٣) المرجع نفسه، ص ٩٢.

(٢٤) المرجع نفسه، ص ٩٥.

(٢٥) المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

(٢٦) المرجع نفسه، ص ٩٩.

(٢٧) علي حرب، الماهية والعلاقة نحو منطق تحويلي، مصدر سابق، ص ٨٩.

(٢٨) المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

١ - المقاربة النقدية

إن المناقشات التي انشغلت بالمهام المنوطة بالمفكر والمثقف أخذت حيزاً مهماً في ساحة الفكر العربي المعاصر، وفي هذا النطاق قدّم زكي الميلاد مطالعة لما سمّاه نظرية علي حرب في العلاقة بين المثقف والمفكر، والتي شرحها حرب في عدد من مؤلفاته منها: كتاب (الممنوع والممنوع.. نقد الذات المفكرة) الصادر سنة ١٩٩٥ م، وكتاب (أوهام النخبة أو نقد المثقف) الصادر سنة ١٩٩٦ م، وهكذا كتاب (الماهية والعلاقة.. نحو منطق تحويلي) الصادر سنة ١٩٩٨ م، وغيرها.

عن هذه المقاربة شارحاً نظرية حرب، يقول الميلاد: «يرى حرب أن المثقف بوصفه يدافع عن الحقوق، ويناضل من أجل الحريات، فإنه يمارس نقده على ما سمّاه «جبهة الممنوع»، ويقصد به ما يمنع خارجاً في الواقع الموضوعي، سواء بسبب المحرّمات والضغوطات الاجتماعية، أو من قبل السلطات المختلفة السياسية أو الدينية، وحتى الأكاديمية في بعض الأحيان»^(٢٩).

وهنا يُبدي المثقف دور المصلح الاجتماعي، الذي يقوم بمهام ذات طابع أنثروبولوجي. وتتمّة لهذه المقاربة من زاوية أخرى يقول الميلاد: «من وجه آخر، يرى حرب أن المثقف بوصفه داعية أو مناضلاً فإنه يتعامل مع أفكاره تعامل المبشّر أو المروّج، وفي حالة أخرى يتعامل مع الأفكار بوصفها صورة عن الواقع، أو بوصفها تخلق الواقع على طريقة كن فيكون، ولهذا فهو لا يُحسن التعاطي مع الواقع»^(٣٠).

وهنا أراد حرب من المثقف أن يكون متهماً^(٣١)، لكن اللافت في الأمر أن حرب يرى في هذا النقد القاسي حسب وصف الميلاد دفاعاً عن المثقف^(٣٢)، ويرى الميلاد أن النقد الذي سطره حرب للمثقف أثار حفيظة شريحة من المثقفين، فهناك من وجد في هذا النقد إعلاناً لهزيمة المثقف، وهناك من وجد فيه إعلاناً لموت المثقف أو نهايته وهناك من وجد فيه نقداً جذرياً غير مسبوق^(٣٣).

(٢٩) زكي الميلاد، بين المثقف والمفكر مقاربتان ومناقشة، صحيفة اليوم، السعودية، ٢٤ يوليو ٢٠١٦ م، العدد ١٥٧٤٥.

(٣٠) المرجع نفسه.

(٣١) زكي الميلاد، هل المثقفون في أزمة؟، بيروت: مؤسسة الانتشار العربي، الطبعة الأولى، ص ١٤٤.

(٣٢) المرجع نفسه، ص ١٤٦.

(٣٣) المرجع نفسه، ص ١٤٣-١٤٤.

أما المفكر في نظر حرب وبخلاف المثقف، فهو يُركّز نقده على ما أسماه «جبهة الممتنع» ويقصد به ما يتّصل بعالم الفكر والتفكير، ولهذا يهتمّ المفكر بتفكيك العوائق الذاتية للفكر، كما تتمثّل في عادات الذهن، وقوالب الفهم، وأنظمة المعرفة، وآليات الخطاب، والمفكر في النهاية هو صانع أفكار، أو مبتكر مفاهيم، أو خالق بيئات مفهومية، هذه هي مهمّة المفكر المفارقة لمهمّة المثقف^(٣٤).

يلاحظ الميلاد أن المقاربة النقدية عند حرب وضعت المفكر والمثقف في موقعين متعارضين متصارعين، أحدهما يسائل والآخر يُساءل، ومن هذه الجهة يقول الميلاد: «بقصد أو بدون قصد وضع حرب المفكر في صدام مع المثقف وفي تناقض وتخاصم، فهما بالنسبة إليه يمثلان صورتين متغيرتين، يفترقان من جهة المشروعية ويتعارضان، فكل منهما له مشروعيته المغايرة»^(٣٥).

وهنا نلاحظ أن الميلاد يتعارض مع حرب في علاقة الصدام التي أحدثها بين المفكر والمثقف، معبراً عن معارضته قائلاً: «و حين يصوّر حرب أن مشروعية المفكر تتحدّد في نقد المثقف، فكأنه يضع المفكر في صدام مع المثقف أو أنه يفتعل صداماً بينهما، ولا يخلو الأمر من تحريض وتحريض مستمر تُوحى به فكرة المشروعية، فلا مشروعية للمفكر إذا لم ينهض بنقد المثقف»^(٣٦).

ومن جانب آخر يرى الميلاد أن «الفارق الذي وضعه حرب في الفصل بين المثقف والمفكر، لا يمثّل حدّاً مقنناً يمكن الاتفاق عليه، ولا يصدق عليه وصف الحدّ المنطقي الكاشف عن هوية الشيء بحدّه وحدوده، فليس المثقف مثقفاً لأنه يدافع عن الحقوق ويناضل من أجل الحريات ويقف في جبهة الممنوع، كما ليس المفكر مفكراً لأنه يُركّز اهتمامه على الممتنعات داخل الفكر ويتّجه نحو أفكاره بالنقد والفحص»^(٣٧).

وبخلاف حرب فإنّ تصوّر الذي يُبديه الميلاد للجدل القائم بين المفكر والمثقف، يكون قائماً على أساس التفوّق الإستمولوجي والمعرفي، الذي يجعل لكل طرف حق الخوض في المشاكل الإستمولوجية والأثروبولوجية بمستويات معرفية متفاوتة، وفي هذا الشأن يرى الميلاد «أن هناك من يشتغل على جبهة الفكر ويكون الفكر شاغله وهمّه ويصدق

(٣٤) زكي الميلاد، بين المثقف والمفكر مقاربتان ومناقشة، مرجع سابق.

(٣٥) زكي الميلاد، المثقف والمفكر بين الممنوع والممتنع، صحيفة الرياض، السعودية، ٢٧ يوليو ٢٠١٧م، العدد ١٧٩٣٠.

(٣٦) المرجع نفسه.

(٣٧) المرجع نفسه.

عليه وصف المثقف، ولا يصدق عليه وصف المفكر، وهناك من يصدق عليه وصف المفكر وصفاً ثابتاً وراسخاً وينخرط في الشأن العام ويدافع عن الحقوق ويناضل من أجل الحريات، وهكذا تتعدد الحالات، وتتنوع المفارقات الكاشفة عن اختلال الفارق في الفصل بين المثقف والمفكر^(٣٨).

٢- المقاربة المعرفية

إذا رجعنا إلى فكر زكي الميلاد، نجد أنه انشغل بالكثير من القضايا المطروحة على الساحة الفكرية العربية والإسلامي، وتهدف أعماله الفكرية إلى بلورة مشروع ثقافي تتوضح أبعاده ومعالمه بالاهتمام بقيمة الثقافة، واعتبارها استراتيجية مهمة في التحليل والنقد والاستشراف.

ومثل هذا الاهتمام نجده في الكثير من مؤلفاته، نذكر منها، كتاب «مالك بن نبي ومشكلات الحضارة» الصادر سنة ١٩٩٢م، وكتاب «المسألة الثقافية.. من أجل بناء نظرية في الثقافة» الصادر سنة ٢٠٠٥م، وكتاب (نحن والثقافة.. تأملات في مجالنا الثقافي ومستقبلاته) الصادر سنة ٢٠٠٩م، وغيرها.

تعتبر مؤلفات الميلاد ومقالاته موجهة نحو هذا الهاجس المعرفي، وقد أخذ الفكر الإسلامي وقضايا مساحته كبيرة من انشغالاته، مؤكداً على ضرورة التواصل مع العصر، ومواكبة العلوم والمعارف معتبراً أن «الفكر الإسلامي - بوصفه منظومة ثقافية وحضارية - يمثل مادة حيوية في الاشتغال على النطاق العالمي»^(٣٩).

ويرى الميلاد أن الإشكاليات والتحديات الفكرية والمعرفية التي أفرزها التحدي الغربي، دفعت بالفكر الإسلامي المعاصر نحو الاهتمام بتلك القضايا التي تشغل اهتمام العالم. حيث شكّلت أهم البواعث الذاتية والموضوعية، الإسلامية والعالمية، الراهنة والمستقبلية التي حفزت الفكر الإسلامي المعاصر نحو مشاغل فكرية معاصرة، ودفعت به نحو البحث عن مسارات جديدة^(٤٠).

وضمن إشكالية العلاقات بين الحضارات، حاول الميلاد بتجربة فكرية مختلفة أن يستكشف أفقاً جديداً يرسخ لفكرة اللحاق بركب الحضارة، مدفوعاً برغبة فكرية ملحة

(٣٨) زكي الميلاد، المرجع نفسه.

(٣٩) زكي الميلاد، تطورات الفكر الاسلامي ومساراته المعاصرة، مجلة الكلمة، لبنان، السنة الخامسة، ربيع ١٩٩٨م - ١٤١٩هـ، ص ٩.

(٤٠) زكي الميلاد، المرجع نفسه، ص ١٥.

لبناء أفضل العلاقات بين الحضارات، وتوسيع دائرة التواصل فيما بينها، وإزالة كافة صور الجهل، والتخلص من كل رواسب القطيعة، والوصول إلى تواصل حضاري وكوني يكرس الانفتاح العالمي.

تبلورت هذه الرؤية في إطار نظرية أطلق عليها الميلاد تسمية «تعارف الحضارات»، وهي تهدف لتأسيس مفهوم التعارف في سياق خطاب نقدي يتصل بجمللة المقولات الرائجة عالمياً والمتمثلة في نظريات «صدام الحضارات» و«حوار الحضارات» وغيرهما.

وقد طرح الميلاد نظرية تعارف الحضارات في أول إعلان لها في مقالة نشرها بهذا العنوان في مجلة الكلمة سنة ١٩٩٧م، ثم تطوّرت لاحقاً، وحضرت هذه النظرية في كتاب الميلاد الموسوم بعنوان «المسألة الحضارية.. كيف نبكر مستقبلنا في عالم متغيّر؟»، وفي سنة ٢٠٠٦م أعدّ الميلاد كتاباً حمل عنوان «تعارف الحضارات» ضمّنه الكتابات والمقالات التي نشرت حول هذه النظرية.

وحسب اعتقاد الميلاد لا بد أن يكون للتصوّر الإسلامي رؤية أو مفهوماً يحدّد شكل العلاقات مع الأمم والمجتمعات والحضارات الأخرى، والمفهوم الذي توصّل إليه في هذا المجال هو تعارف الحضارات، وازداد ثقة بهذا المفهوم، وبقيمته المعرفية والأخلاقية والإنسانية لكونه مستنبطاً من القرآن الكريم الذي خاطب الناس كافة، وجاء رحمة للعالمين، وكشفت عنه آية التعارف في قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا﴾^(٤١).

هذه بعض عناصر الأطروحة الفكرية للميلاد التي توجّه عملنا في تحديد إشكالية العلاقة بين المفكر والمثقف.

٣- المثقف والمثقف الديني

ناقش الميلاد موضوع المثقف الديني في كتابه «محنة المثقف الديني مع العصر» الصادر سنة ٢٠٠٠م، وفيه تساءل: هل يمنع الدين الانسان من أن يكون مثقفاً؟ وجاء هذا السؤال لكي يواجه الرؤية التي تشكّلت حول المثقف، وهي الرؤية التي اكتسبت صورتها تماماً من صورة المثقف الأوربي، والتي تصوّر بأن المثقف ينتسب إلى ما هو إنساني لأنه لا يتقيّد في تفكيره وتأمّلاته ونظراته بعقيدة أو دين يفرض عليه قيداً أو شرطاً يحدّ من فكره^(٤٢).

(٤١) سورة الحجرات، آية ١٣.

(٤٢) علي عبود المحمداوي، الفكر الشيعي المعاصر رؤية في التجديد والإبداع الفلسفي، دمشق: صفحات للدراسات والنشر، ٢٠٠٩، ص ٦٣.

وفي نظر الميلاد أن الكتابات الإسلامية المعاصرة لم تقدّم معالجات مهمّة، ولم تتوسّع في دراسة قضية المثقف، والمثقف الديني بوجه خاص^(٤٣)، والسبب راجع -في نظره- إلى التباس في مفهوم المثقف، وتجدّد الاهتمام بهذه القضية نتيجة «تجدّد الاشتغالات الفكرية واتّساعها على نطاق عالمي حول المثقف وأدواره وعلاقته، ما جعل من الأهمية أن يتّجه المشتغلون بالفكر الإسلامي والمشروع الإسلامي، وبمزيد من الحوافز والمعطيات، نحو تجديد النظر لمفهوم المثقف والمثقف الديني بالخصوص، الذي بإمكانه أن يسهم بدور مهم، في زمن تتّجه فيه أنظار العالم بصورة ملفتة نحو الإسلام، وبطريقة لم يسبق أن حصلت في التاريخ الحديث»^(٤٤).

إن رؤية الميلاد للمثقف قائمة على أساس العلاقة بالدين، وهو بذلك يعارض الثقافة الأوروبية التي فرضت نموذجاً للمثقف لا يكون دينياً في طبعه وطبيعته، وفي ماهيته وهويته، الوضع الذي فرض غربة على المثقف الديني، تحوّلت إلى محنة، بين إثبات وجوده وعدم الاعتراف بوجوده^(٤٥).

لهذا دعا الميلاد المثقف لتصحيح رؤيته تجاه الدين، فعلى المثقف -حسب رأيه- أن «يعيد النظر إلى رؤيته للدين وأن يُصحح هذه الرؤية... وكل المحاولات الفكرية التي حاولت أن تُغيّب الدين، وتعرّله عن أطروحتها التنويرية والنهضوية، لم تستطع النفاذ إلى عقول الناس، واصطدمت بواقع اجتماعي يرفض بشدة إقصاء الدين، بل يزداد تمسّكاً وإصراراً على الاهتمام به»^(٤٦).

وفي نظر الباحث العراقي الدكتور علي المحمدواي أن أهم ما يميّز فكر زكي الميلاد هو محاولة الإبداع لأفكار ورؤى إسلامية، يمكن أن توصف بالفلسفية، لتناولها موضوعات شغلت تفكير الذهن الإنساني المعاصر، وحاكت حاجياته الفكرية والثقافية والاجتماعية... جاء ذلك من خلال أطروحاته التي كوّنت مشروعه الثقافي والمعرفي^(٤٧).

المشروع قائم على تأكيد قيمة الثقافة والإعلاء من شأنها، وإعطائها درجة عالية من الأولوية، والاستلهاً منها، والتخلّق بها، واعتمادها كمنظور في التحليل والنقد

(٤٣) زكي الميلاد، محنة المثقف الديني مع العصر، بيروت: المركز الإسلامي الثقافي، ٢٠١٢، ص ٢٢.

(٤٤) زكي الميلاد، المصدر نفسه، ص ٣٣.

(٤٥) المرجع نفسه، ص ٩٠.

(٤٦) المرجع نفسه، ص ١٠٩.

(٤٧) علي عبود المحمدواي، الفكر الشيعي المعاصر رؤية في التجديد والإبداع الفلسفي، مصدر سابق، ص ٥٩.

والاستشراف، فالثقافة في نظر الميلاد هي تلك الطاقة والقوة التي تبعث على التجدد والتقدم والنهوض، مع تركيزه على الجوهر الإسلامي للثقافة، والاهتمام بأبعادها الإنسانية والأخلاقية والحضارية^(٤٨).

٤- من هو المفكر في رأي الميلاد

في مقالة له تساءل الميلاد «من هو المفكر؟» وأجاب تفصيلاً بقوله: لا يكون الشخص مفكراً إلا بعد أن يتخطى وضعية المثقف، محدداً ثلاثة أمور أساسية تكشف عن صورة المفكر، هي:

الأمر الأول: يتحدد على أساس عنصر التجربة، فالمفكر هو صاحب تجربة فكرية عادة ما تكون طويلة من ناحية الزمن، وجادة من ناحية التعامل، وثرية من 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 غالباً بالتخلق^(٤٩).

الأمر الثاني: ويتحدد على أساس عنصر الذاتية، بمعنى أن المفكر هو من يتحدث 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 بحقّهم، وإنما بمعنى من يشعر بذاتيته الفكرية على سبيل الفعل وليس على سبيل القوة، من يشعر بذاتيته الفكرية وليس بذاتيته النفسية أو الاجتماعية أو الاقتصادية أو غيرها من الذاتيات الأخرى. الذاتية التي تجعل المفكر صاحب هوية يستقل بها عن الآخرين ويتميز، وتكسبه قوة ذاتية وثقة وشجاعة، تظهر وتتجلى في خطابه وفكره، في شخصه وسلوكه^(٥٠).

وهذه الذاتية لا تنشأ رغبة وتمنياً، ولا تظهر قولاً وادّعاء، ولا تتكوّن في دفعة واحدة، ولا بطريقة طفرة سريعة، وإنما تنشأ متدرجة وبصورة بطيئة، وتظل تنامي حتى تتجلى راسخة في ظهورها وحضورها.

وتنشأ هذه الذاتية ابتداءً عند المثقف، ويحسّ بها لكن بصورة أولية وبسيطة، وتظل في حالة نمو وتقدم إلى أن تصل لدرجة تكسب الإنسان صفة المفكر، وتصل هذه الذاتية إلى

(٤٨) المرجع نفسه، ص ٥٩-٦٠.

(٤٩) زكي الميلاد، من هو المفكر؟ صحيفة اليوم، السعودية، الثلاثاء ١٦ يونيو ٢٠١٥م، العدد ١٥٣٤١.

(٥٠) زكي الميلاد، المصدر نفسه.

أعلى درجاتها عند الفيلسوف^(٥١).

لعل هذه الذاتية التي تشكّل تفرد المفكر بهوية تميّز أفكاره وخطاباته، كان الميلاد قد أشار إليها في مقدمة الطبعة الأولى لكتابه «محنة المثقف الديني» عندما اعتبر محمد إقبال المفكر الذي دعا منذ وقت مبكر إلى تجديد الفكر الديني في الإسلام وقدّم هذا المفكر نقدًا فلسفيًا للثقافة الأوروبية، اتّسم في رأي الميلاد بالعمق وجرى على أسس من الفهم العلمي.

الأمر الثالث: عنصر الابتكار، بمعنى أن المفكر هو الذي يحقق ابتكارًا بالفعل، على مستوى الأفكار أو النظريات أو المفاهيم أو المناهج، وعرف عند الآخرين، وفي ساحة الفكر والمعرفة بهذا الابتكار، والمفكر ما قبل الابتكار، هو مفكر على سبيل القوة، وبعد الابتكار هو مفكر على سبيل الفعل، كما أن المفكر ما قبل الابتكار هو مفكر على سبيل المجاز والشك، وبعد الابتكار هو مفكر على سبيل الحقيقة واليقين^(٥٢).

ونرى أن مفهوم «تعارف الحضارات» الذي جاء به الميلاد قد مثّل عنصر ابتكار في المجال الفكري والحضاري، يُحسب له، ويُعرف به، بما يحمله من جِدة في ساحة الفكر الإسلامي.

ضمن هذه الروابط المتلازمة والمتكاملة حدّد الميلاد رؤيته إلى المفكر.

وبعد توضيح رؤية كل من علي حرب وزكي الميلاد لجدلية العلاقة بين المفكر والمثقف، جدير بنا الوقوف عند بعض الملامح التي تُقارب بين الرؤيتين.

□ ثالثاً: التلاقي والتقاطع بين مقاربتي حرب والميلاد

التجديد فكرة مشتركة تقارب الرؤيتين، وتنبعث هذه الفكرة متأثرة بالتحوّلات العالمية المتسارعة، فجدلية العلاقة بين المفكر والمثقف أفرزها هاجس موحد، هو الاندماج في الحراك المعرفي الذي يزخر به العالم.

كما أن المشاركة والتعارف، والانخراط في قضايا العصر والعالم، وعدم التعامل بمنطق المتفرّج أو المراقب أو اللامسؤول^(٥٣)، ويتوضّح التقارب أيضًا في حاجة المثقف إلى النقد، وهذا ما صرّح به الميلاد قائلاً: «نتفق مع حرب في حاجة المثقف الى النقد الذاتي وأن

(٥١) المرجع نفسه.

(٥٢) المرجع نفسه.

(٥٣) زكي الميلاد، المسألة الحضارية كيف نبتكر مستقبلنا في عالم متغيّر؟، بيروت: مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، بيروت، ص ١٨٢.

يكون موضوعيًا»^(٥٤).

ولقد حاول كل منهما أن يشخّص العلاقة التي تجمع المثقّف بالمفكر تشخيصًا مختلفًا، ولكن الطابع الذي يربطهما هو ضبط مهام النخب المعرفية، وتفعيل تواجدها لتحقيق الاندماج في الواقع والارتباط بالعصر، وهنا يقف علي حرب وجهًا لوجه أمام التحديات، يشتبك مع المهات المطروحة، ويتعامل معها على أنها إشكالات يمكن مواجهتها بتغيير نمط في التفكير^(٥٥).

ولعل هذا ما يعنيه حرب حين يقول: «إن العصر الذي نعيش فيه لا يبقي شيئًا كما هو عليه، لا الدين ولا الحداثة ولا المجتمع ولا الدولة، لا الأصولي ولا العثماني، لا الإسلامي، لا اليساري، لا الداعية ولا المثقف، بل كل شيء أكان ذاتًا أم فعلًا يحتاج مفهومه ومعناه إلى أن يوضع على طاولة الدرس والتشريح، من أجل إعادة التجميع والترتيب أو التوظيف والتشغيل»^(٥٦).

وبهذا تتجدّد الرؤى للمفاهيم، وانطلاقًا من هذه الإشكالية التي تجمع المفكر بالمثقف في سياق جدلي فعّال، نجد أن مقاربتنا الميلاذ وحرب وضعت مهام كل طرف في خانة معيّنة، وأكدت الحاجة إلى أعادت بناء المفاهيم.

نستنتج من كل ما سبق، أننا أمام تصوّرات جدلية حول العلاقة بين المفكر والمثقف، ووقفنا أمام مقاربتين فارقت بين الميلاذ وحرب، ورغم اختلاف مهام المفكر عن المثقف في التوجّه المعرفي والوجودي، لكن الوظائف التي تجمعهما في مقاربتنا الميلاذ وحرب تمثل بنية متكاملة وفعّالة، ولكنها في نهاية المطاف تتحدد بالطابع المعرفي الذي يوضح كل رؤية على حدة.

(٥٤) زكي الميلاذ، هل المثقفون في أزمة؟، مرجع سابق، ص ١٤٧.

(٥٥) علي حرب، أزمة الحداثة الفائقة: الإصلاح، الإرهاب، الشراكة، مرجع سابق، ص ٢٩.

(٥٦) علي حرب، المصالح والمصائر صناعة الحياة المشتركة، مرجع سابق، ص ١٢٣.



سَمْتُ النصِّ الصوفي

من بلاغة الصورة إلى شعرية السّمة

الدكتور عبد القادر فيدوح*

□ أولاً: مبلغ المطلوب في سَمْتِ النصِّ ونوعه

١ - تباريق تجلّي المطلوب

تبدو القصيدة المعاصرة في تحدّيها الواقع، عبارة عن إشارات دالة، بوصفها علامة تدفع بالمتلقي إلى خلق دلالات متجدّدة بتجدّد مؤولها؛ لأن من أحد مكونات الشعر العاصر استبدال الرؤيا بالصورة البيانية؛ بالنظر إلى أن رؤيا الخلق الإبداعي تستمد طاقتها من اكتناه عالم اللغة والفكر، رغبة في اكتشاف جوهر العالم بعد استبطان مضمّرات جزئياته وكلياته، بعيداً عن النسق الدارج بمرجعيّاته المستنفدة.

وإذا كانت الرؤيا الشعرية المعاصرة تتجاوز التصوير بالمجاز والاستعارات؛ فلأن عالم اليوم بات يتخفّى وراء الكلمات إلى أن أصبح المعنى فيه ملغزاً، وإسقاطه من دائرة المنطق، بعد أن تفكّكت المفاهيم والقيم؛ الأمر الذي غيّب المعنى الحقيقي؛ الأمر الذي جعل الوعي -برمته بما فيه الإبداع- غير

* كلية الآداب، جامعة قطر، من الجزائر. البريد الإلكتروني: afidouh@hotmail.com

قادر على الفهم، وهو ما أطلقنا عليه في كتابنا (دلائلية النص الأدبي) بـ«القصيدة السمة»؛ أي بتحويل الرؤيا الشعرية من «الصورة» إلى «السمة»؛ حين انتقلت القصيدة في نظرنا من النمطية المشار إليها في المرجعية الإبداعية في قصيدة الصورة، بمحمولاتها الدلالية، إلى القصيدة السمة التي تقوم بالكشف عن أنظمة العلامات، وهي أنظمة قوامها الإبانة عن الجنوح الذي تمارسه الذات، وتسهم في تشكيل المعنى عبر القيمة الدلالية المرتبطة بالكلمة التي تستمد شرعية سماتها من العبارة اللغوية، أو البياض الباني.

ولقد أصبح الفكر البشري مع بداية الألفية الثالثة يتيح لحركيته أن يتفرد بالزرعة الذاتية في تنظيم عالمه المستقل، ولعل الاستقلالية المقصودة هنا «هو توسع النشاط غير المشروط في حدوده اللامتناهية والمرنة لرؤيته المعرفية والسلوكية».

ومن هنا سادت السمة الأساسية التي تُميّز الفكر الإنساني في توجه الممارسة التلقائية، ضمن توحيدها مع جميع حساسية المناهج، وهو ما يتيح للنص الأدبي -كغيره من المعارف الأخرى- أن يتشعب، انطلاقاً من فكرة «خلية النص الرحمة».

ولذلك فإن هوى حلم الإنسان المعاصر تقمّص محاولة الهرب من المشهد الخارجي البهيج، والدخول في عالم ملكوت الفيض الداخلي، إلى حيث عالم الممكن في لا محدودية رغباته، والتطلع إلى ما وراء حدوده المعرفية بتكسير كل المنهجيات في إجراءاتها الرتيبة، والتي كان من شأنها أن غربت كيان الذات المستشرقة على ما تتوق إليه في عالمها المثالي الذي أقصيت منه.

والنص في مكُوناته، كانت تحكمه روابط سببية وفق نظام اجتماعي ينبغي احترامه، وشيء طبيعي أن يكون التفكير عمومًا يصبّ في صيرورة الموضوعات الخارجية في صورتها الشكلية، ما دام القانون العرفي ثابتًا، لذلك كانت حدوده ضاربة في مسار نمط القواعد التقليدية.

غير أن مدلولات واقع سيمياء النص ترفض هذه الرؤية الخارجية بحكم اعتمادها التصوّر المتحزّب للفكر. وهو ما تؤكد بنية تطوّر الطبيعة البشرية التي خوّلت للإنسان دوره الفعّال في الإبداع الذي يشترط فيه توافر حرية التخيل، بالقدر الذي تنتج من خلاله أساليب تتعارض مع السائد المقيّد بقانون السبب والنتيجة؛ لذلك لم يعد للدراسات الأدبية بمفاهيمها القديمة تلك الرؤية المرشدة في صياغة التراكيب الأسلوبية؛ لأن الأمر على النحو الذي بقيت عليه القصيدة الصورة شأؤًا بعيدًا أظهر عجزه في حقل المناحي المعرفية التي تأثرت هي الأخرى بالدورات الاقتصادية، والسياسية، والاجتماعية.

وهو ما جعل هذه المفاهيم آخذة في الزوال، أو في تطوّر مستمر، تبعاً لتعقيدات روح العصر، من منظور أن المجتمع اليوم كيان متشابك العلاقات ومتداخل الأجزاء، ولعل هذا ما جعل نسيج المجتمعات الحديثة تفقد الروابط والقيم الانضباطية، وحتى مركز الجماعة الذي كان يُسيّر الضمير الجمعي لم يعد له ذلك التوجّه الرقيب على سلوك الناس في واقعنا المعاصر، وهو المأل الذي أدّى إلى تنوّع في العضوية التي ينتمي إليها كل فرد تبعاً للتغيّرات الطارئة على المجتمعات.

ولذلك، تزايدت حرية الإنسان من خلال إثبات شخصيته، التي كانت في يوم ما تسير نحو ضغط معين، وفي ذلك انعكاس لطبيعة الرؤية الموضوعية في الشؤون الفكرية التي تحدّد البناء التصوري في خيالات الناس المرتبطة أساساً -في افتراضاتنا على الأقل- بالمعرفة السوقية التي تتخذ عنواناً لها تبعاً في المعرفة الفكرية. ولكن، فوق ذلك كله، فإن استرداد المسؤولية على عاتق الفرد -لتحديد شخصيته- قائمة على الأخذ بالمنافسة التي تُؤهل صاحبها في استخدامها إلى التعامل مع مقاييس حرّة جديدة، في كل مرة تتناسب واختياراته في أوسع مجالاتها.

ضمن هذا الإطار، ومن هذا التوجّه، يمكن عدّ السّمة في صورتها السيميائية التي نطرحها بديلاً للصورة على أنها أداة متحرّرة في حركة تفاعلها مع النص الأدبي، بفعل تركّزها على معطى الظاهر والباطن، من حيث كونها تشغل كل فضاءات النص الحاصل، وإعادة بنائه، وفق ما يرتبط بفاعلية الاستنباط الذي يعتمد على واقع القراءة في إجراءاتها غير المشروطة للفهم التأويلي.

ومن هنا، يمكن تقدير «القصيدة السمة» على أنها لا تملك الصفة المطلقة في أدواتها الإجرائية لتأكيد الغاية، أو إظهار الحقيقة التي يبرزها النص في معطاه الخارجي، وإنما ابتعادها عن المعنى المطابق صفة مميزة لها، سواء تعلّق الأمر بمظاهرها الدلالية، أو بمخططاتها البيانية، ضمن علاقات تجمع بعضها ببعض وحدات متميزة مستقلة.

وإذا أضفنا إلى ذلك أن الحلم المشرّب لكل فنّان يعدّ صورة يانعة في حقل خواطر الذهنية الإبداعية في مرآتها على استشراف المستقبل، فمن باب أولى أن تكون الدراسات النقدية فاتحة على الفرضيات، من منظور أن كل فرضية احتمالية نزع لوجود الذات، أو للتعبير عن الذات، ومن هنا، تتعرّز فكرة القصيدة السّمة، بوصفها تستند إلى مبادئ فضّ التجربة الذاتية في واقعها الافتراضي، وفي ملابسها التي تكتنفها، لذلك تستأهل الفحص الدقيق للتصورات المرتقبة.

وهذا يجعل من الميسور التسليم بأن الأمر على هذا النحو إنما يدفعنا إلى ترجيح استعمال مصطلح السّمة بدلاً للصورة، ظناً منا أن النص بدأ ينحو في اتجاه اللامحور، أو قل في ذلك: إنه وُجّه توجّهاً حرّاً على غير الوجهة القصصية التي وسمته عبر مراحل تطوّره.

ومن هنا، فالبدء الذي بمقتضاه تلوح القصيدة السّمة، أنها تتوازي مع القصيدة الصورة في توافقها الخفي بين ظاهر الشيء وشعور الفنّان، غير أن القصيدة الصورة تتعامل مع المجاز من حيث كونه مجموعة علائق، توجّه الأخيلة الشعورية، بفضل قوة إدراك الرؤية المتغذية من المناحي العاطفية التي يجلوها تأمل الفنّان.

في حين أن الأمر يختلف نسبياً مع القصيدة السّمة التي تتجاوز حدود تصوّر الخيالي في قوته الإدراكية إلى براديجم جديد، بسياقات مستحدثة بصفتها علامات في آلية نزوات لا واعية، تفسّر النص على أنه ممارسة متغايرة جذرياً مع كل ما سبقها، وكل ما سوف يلحق بها، إنه اختزال جمالي لنزوات بيولوجية أوبيو-كيميائية، وممارسة ثورية تكسر القواسم التي تساوم عليها السلطة السياسية؛ أي اللغة.

وكل هذه المنظومة من التضادات تتعلق بها جس تجاوز البنية الرمزية «اللغة، الشفرة، الشرائع» عبر سياقات معقدة، ونفي منهجي قادر على تأمين احتمالات لحرية الكاتب أو القارئ^(١).

وهنا، ينبغي أن نبذل كل ما في وسعنا لتوظيف مؤهلاتنا وخبراتنا الثقافية في تلقيحاتها المتساوقة، حتى نقرب من ذات مستوى المبدع، المفتت للانفعالات الباطنية التي تغيب عن تصوّراتنا نحن في كیفياتها المعرفية.

ومن ثم، فإن استعمال السّمة في استخراج ملامح الرؤية الشعرية لا تبرهن بأدواتها الإجرائية -المستخدمة في تحليل النص- على استدعاء النتيجة، أو الاحتكام إلى الرأي الفصل، بقدر ما توضّح سبل الملاحظات، وطرح الإشكالات؛ ضمن طرائق معرفية متداخلة، وفق ما يسطّره منهجها الحر للتوغل في البنيات الإشارية للمكونات الحضارية، ووفق ما يرتبط بعلامات النص وشفراته المفتوحة في إسقاطاته المتعدّدة.

ومن هنا، يكون التركيز «على صوغ علم علامات تحليلي، أو التحليل الدلالي (La sémanalyse) الذي لا يتمحور فقط حول استنطاق مدلول اللغة، إنما يتوكأ على معطيات نستقيها من علم النفس التحليلي والرياضات، ومجمل المفاهيم الضرورية للقبض على النص كممارسة ذات تعبيرية هادفة».

(١) فؤاد أبو منصور، النقد البنوي الحديث، ص ٣٢٦-٣٣٤.

ولذلك ليس من غرض القصيدة السّمة الانشغال بمعرفة الحقيقة، أو الاحتفاظ بالمرجعية، وإنما تكسير المنهجيات، واعتماد الرغبة في نشوة التقبّل من الشروط الضرورية لاستكشاف المفاهيم الجمالية، اعتقادًا منا أن هذه المفاهيم الجمالية تسير في خطوط متوازية في تعاملها مع القصيدة السّمة، وليس بالضرورة أن تكون متقاربة أو متساوية الفهم، بقدر ما ينبغي أن تكون صورة الفهم الجمالي في مضمونها الدلالي قائمة على الذائقة اللامتناهية بالدخول في نص لاحق مفتوح.

ومن ثم يمكن تعداد القصيدة السّمة أنها تحاول التسلّط على المعنى من حيث هو في جميع مجالاته، التشاكلي، والتبائني، والانزياحي، والتقائني، والرمزي، أو نحو ذلك من المصطلحات التي تأخذ حيّزها في القصيدة من سلطة اللغة.

وإذا كان فهم النص باللغة قاد إلى ما أسماه بعض النقاد^(٢) بـ«أيدولوجيا اللغة؛ من منظور أن مذهب اللغة، لا اللغة نفسها، استطاع عبر صياغته المتناسكة أن يجعل العالم قاطرة تجرّها أحصنة اللغة، فتحوّل النص، وتاليًا العالم، إلى بحيرة من الوحدات الصغرى والكبرى، وتحوّل الخطاب حول اللغة إلى أن يكون هو اللغة نفسها، إذا كان الأمر كذلك مع من تبنّى أيدولوجية اللغة، فإن هيدغر عدّ اللغة بيت الوجود، ما يعني عزل اللغة عن أيدولوجيتها. وما ربط هيدغر اللغة بالشعر سوى دليل على أن معنى اللغة لديه هو معنى الإنشاء الكتابي للوجود، وليس معنى حلولها محلّ الوجود^(٣) في رؤاه التي تخاطب القوة المفكرة والقوة المتخيلة.

وفي اعتقادنا، إن القصيدة المعاصرة هي نسيج بين هاتين القوتين في ضوء نسيج من السبك تحكمه الرؤيا وسكب الإشارات باللغة؛ لأن كلا من الرؤيا والإشارة يصدران عن التأمل.

وفي ضوء هذا التصوّر تكتسب القصيدة السّمة صفة التضاف مع منزع الكشف الصوفي، وحالة التجاور بين الشاعر والمتصوف في ضفيرة النسيج المشترك بالحدس عن أسئلة الكون، رغبة في احتواء سمة الوجود أمام غياب اليقين، بمناقبه ومثالبه بدلائل العبارة.

ولعل نبض اللغة في بنية النص، يتشوّف كينونة الرؤيا التي تنهل من المعين الفكري والنبع الوجداني، ومن الرؤية الفنية والإشراق الصوفي، حيث اجتماع العقل والحس/

(٢) ينظر: خضر الآغا، ما بعد الكتابة نقد أيدولوجيا اللغة، دار النايا، ط ١، ٢٠٠٨، ص ١٨٠ وما بعدها.

(٣) ينظر: المرجع نفسه، ص ١٨١.

اليقين والتطلع، في كل ما يكتب من رؤيا كشفية تشكّل المنحى الباطني سِمَتَه الأساس، ولا يقف على معناه إلا من وقف على أسرار الإشارات الدالة بمنظور السِّمَةِ التي اقترحناها بديلاً للصورة.

ولعل استنادنا إلى وظيفة السِّمَةِ نابع من كونها وسيطاً دلاليّاً لإنتاج معاني دالة من إسنادات الصورة المجازية التي من شأنها أن تسهم في استثارة المتلقي، وحمله على التروي في التأمل باستنتاج أنواع الدلالات المستنبطة، وليس أدل على ذلك من روائع كتابات المتصوفة، أو من سار في فلكهم من الشعراء المعاصرين الذين يسبحون في دالاتهم داخل اللغة، ومن خلال ابتداع العبارة الموحية ببهاء الإشارة التي تستهوي رغائب المتلقي؛ بالنظر إلى ما نجده من انزياح displacement وتكاثف condensation، بعمق دالاتها، وفيض معانيها.

من منظور أن الرؤيا الشعرية جاءت لتصوير حس الفجيرة والمحتوى المأساوي لجدلية الذات في صراعها المحتوم مع الكون، وتعبيراً عن صرخة القلب، وأنة الروح، في مواجهة مشكلاتها المصيرية، وقلقها الوجودي في ثنائية تقابلية تتأرجح بين الطموح والانكسار.

والحال، أن مورد فيض السِّمَةِ الشعرية، وبديعها، لدى بعض الشعراء المعاصرين هو من قبيل تجاوز الصيغة الصورية النهائية التي رسمها الواقع بوصفه نمط حياة، في السكون النهائي بالاغتراب، إلى مضرب اعتناق اللانهائي في المطلق، حيث الانجذاب إلى الأنس بالروح، فيما تعبّر عنه رؤى الشاعر من عناصر متكافئة بين تحسس حقائق القيم المغيبة والرغبة في السمو بإنسانيته الرفيعة، وما بين محاولة التبرير لغياب اليقين والبحث عن جوهر الحقيقة، يكتنه الشاعر المتصوّف عالم الرؤيا الكشفية، بوصفها الوامض المتوهج لاستجلاء علاقته بالكون.

٢- المدرك الباطني

لقد دلّت نقلة الإنسان من «التكيّفات البيولوجية الفطرية» إلى «التكيّفات الحضارية الواعية» عن تجربة الذات في محاولة تجاوز غريزتها، والتطلع إلى مداعبة أسرارها الباطنية في صراعها المير مع مقتضيات البيئة الاجتماعية. ولا شك في أن الذات الشاعرة في إيقاعاتها الجوهرية قد تمثّلت مقولة الصوفية في يقينها العميق، وذلك عبر وجود المعنى الإنساني الملتحم بالحقيقة العليا، التي تستلهمها المدركات الباطنية في مقربها من الممكن وتحويله إلى معتقد أصيل.

ولعل الذات هنا، قد تجدد في المعتقد الصوفي مخرجاً لها من مأزقها. والواضح «أن هذا

الميدان خير ميدان تتفتح فيه ذاتية الشاعر وفرديته، فهو ينفصل عن المجتمع ظاهرياً، ليعيش آلامه -التي هي نفسها آلام المجتمع- بوجود مأساوي، ثم إن هذا النوع من التصوّف محاولة للتعويض عن العلاقات الروحية، والصلات الحسية التي فقدها الشاعر، وتلطيفاً من حدّ المادية الصلب الخشن»^(٤).

وهذا شعور طبيعي تستلطفه الذوات الظمأى لمعانقة الكلي، واحتضان المجهول، وتمثّل المعنى، مقابل شعورها بالإحباط، وإحساسها الدائم بالغرابة النفسية، والنفي الوجودي.

والشاعر لا يرى، وإنما يدرك بإحساسه المفعم مرّامه بارتقائه إلى المبادئ العليا، ويحدث الوقائع بما يمتلك من حس، لا يشترك فيه مع غيره الذي ينظر إلى الأمور بطريق المعرفة الاستدلالية في ظاهرها، وهو لا يبصر وإنما يتبصّر باطن الشيء الذي تتحد به، ولذلك غالباً ما تبدو له الأشياء على غير ما هي عليه في العيان، ومن ثمّ نجده -أيضاً- يوغل ببصيرته فيما وراء الشيء ليستبطن مكنوناته، وهي المقولة التي استطاع ابن عربي أن يرى من خلالها في داخل الأشياء «أرواحاً لطيفة غريبة فيها استجابة مودعة لما يراد منها، هي سر حياتها، وتلك الأرواح أمانة عند تلك الأشياء، محبوسة في تلك الصور، تؤدّيها إلى هذا الروح الإنساني الذي قدرت له»^(٥).

فالأشياء، إذًا، تمتلك جوهريتها فيما يكتنفها من جدل جمالي تقيمه ضمن علائقها الداخلية، ولذلك فهي لا تبدو للشاعر كما هي في الظاهر، بل بما هي إسقاط لوجدانيته وانفعالاته، ولذلك كلّ ظلت الذات المبدعة نقيضاً دائماً، ملازمًا لواقعها، بما هو واقع مرئي ثابت، لا يتغيّر، مما ضاعف لديها الشعور بالقصور وضيق الرؤيا؛ الأمر الذي أفضى بها إلى البحث عن ملاذ روحي تعوض به إحباطاتها، وانهماماتها، وفشلها في وصل عالمها الأرضي بما ينتج منه.

ومن ثمّ، يمكن عدّ الرؤية الصوفية في الشعر العربي بوجه عام هي بحث مستمر عن الرمز الإنساني في معناه الأسمى، ومحاولة وصل الذات بهذا المعنى لتأصيل جوهر إنسانية الإنسان -من صفة، وخلق، وعمل- بوصفه امتداداً روحياً لأصالة الذات في نشدائها العليائي، والمثال، عبر جدلها الدائم مع الواقع القائم على العيان، والاستبصار، والتأمل. والحقيقة أن الشاعر، أو المتصوّف، كليهما يرفض التعامل مع تلك التأثيرات العيانية

(٤) إحسان عباس، اتجاهات الشعر العربي المعاصر، عالم المعرفة، ص ٢٠٨.

(٥) ينظر: يوسف اليوسف، ما الشعر العظيم، ص ١٤٦. والنص مقتبس من الفتوحات المكية.

التي تنزعها حواسنا من حيث المظهر الخارجي؛ لأنها تغرق صاحبها في النظرة النفعية، وكأن العمل الإبداعي في هذه الحالة يدرك من أجل العمل، في حين ينبغي التعامل مع حركية الإبداع -بحسب منظورها- من حيث التأمل بما ينطوي عليه العيان والاستبصار، وتجاوز الاستجلاء إلى الرؤيا الكشفية، من منظور أن الفن في تذوقه الجمالي قائم على «الانتقال من الإرادة إلى المشاهدة»، أو من الرغبة إلى التأمل بحسب الرؤية الحدسية (intuitionism) البرغسونية، نسبة إلى (Bergson) التي تستثير نار الوجدان على حين فجأة في دقة خصائصها، وعمق دلالتها.

وأن كلاً من الشاعر والمتصوف يتعامل مع الباطن، والمضمر، والخفي عندما يتحد مع الموضوع الذي يشغل باله، وذلك حتى تتم عملية تماثل الرؤية الانفعالية التي من شأنها أن تتسبب في دفقة المشهد الشعوري؛ حينذاك يستجيب كل من الشاعر والمتصوف للملكة الحدسية، بعد محاولات مريرة للتخلص من الجسد؛ أي الانفلات من عالم المحسوسات، والاحتفاء بعالم المثل، الممكن الانكشاف.

إن ارتباط الشعر بالرؤيا الكشفية، هو -بحسب رونييه شار (CharRené)- كشف عن عالم يظل في حاجة إلى الكشف. وهنا تقع الصوفية في تماس مع الشعر؛ لأنها استبطان منظم لتجربة روحية، ومحاولة للكشف عن الحقيقة، والتجاوز عن الوجود الفعلي للأشياء^(٦).

ومن هنا وجد الشعراء منفذاً إلى عالم الصوفية الممتلئ، محولين الهروب من عوالمهم المحيطة بهم، أملاً في الخلاص، وبحثاً عن المعادل الوجداني لكياناتهم المفعمة بالسمو والامتلاء، وبوصفها -أيضاً- الملاذ الروحي لها، «فالواقع الموجود في العالم الخارجي المحيط بنا يصبح في أناة ذاتيتنا وأخطائنا، وبقوة هذا الألم والعمل المبذولين في الخبرة فإننا نصل إلى لذة من الحقيقة بالنسبية؛ أي إننا نصبح واقعين نسبياً»^(٧).

هذه الماراة التي تعتمل في كيان الشاعر هي نصيبه من خيبات العالم المتكررة، حين يتم إحباط الأنا في مواجهة انكسارها الناتج من أي عجز، أو تراجع عن المواجهة، لكن الذات هي وحدها التي تقاوم وترفض أن تستسلم، فهي تمتلك وعياً عميقاً بذاتها وبالعالم. ومن ثم، فالشاعر -مثله مثل الصوفي- يلج الأعمق، والأسمى، والأبل، في محاولة تخطيه عوالم الحس المتدنية، واعتلائه عوالم الأبدية المتعالية، حيث تنبجس حقائق الروح المثلى بكل معانيها وتجلياتها.

(٦) محمد مصطفى هدار، النزعة الصوفية في الشعر العربي المعاصر، مجلة فصول، ع ٤ / ١٩٨١.

(٧) وليام أرنست هونكونج، معنى الخلود في الخبرات الإنسانية، ص ١٦٣.

ولا شك في أن هذا الوعي غير مُنَحَبَس، بل هو منفتح على الدوام على اللامتناهي، «والإنسان العارف، الكامل، كامن في وعيه هذه اللانهاية. فليس هناك شيء خارج الذات. العالم كله في الذات، ووعي الذات هو وعي العالم، فالذات والعالم وحدة، وليس لوعي الذات حدود، فهي لا تعي المنتهى وحسب، وإنما تعي كذلك اللامتناهي»^(٨).

ومن هنا، كان إدراك الشاعر متوجهاً إلى البحث عن الوجه الآخر الموجود، انطلاقاً من مبدأ الهوية المتغايرة الذي يقول به أدونيس، والذي لا يفصل بين الثنائيات مثل: الصورة/ الهوية، الوجود/ الماهية، الذات/ الموضوع، بوصفها قيماً تحمل مركب الكينونة الباطنية لحقيقة الذات. انطلاقاً من أن الذات لا تدرك حقيقتها إلا بنقيضها، ونقيضها هو الوجه الآخر لذاتها، ولذلك يقوم مبدأ الهوية بالانفصال، وحينئذ يكون «الشكل الصحيح للوجود ليس في المعنى منفصلاً عن الصورة، أو في الصورة منفصلة عن المعنى، وإنما هو مركب المعنى والصورة، ووحدتهما»^(٩).

وتبدو هذه الفكرة أكثر تأصيلاً عند ابن عربي الذي ينمّي مقولة «اللامتناهي»، بوصفها «الاسم الآخر لمقولة وحدة الوجود»، وهي فكرة فلسفية يبني عليها ابن عربي تصوّره حول وحدة الوجود التي تعني تلاحم المتضادات في كيان موحد، ونحن نُلفي انعكاس ذلك على النص الأدبي بوصفه كوناً قائماً بذاته، حيث يشكل الإنسان جزءاً من هذا الكون بمسعى الانتقال من القوة إلى الفعل، ومن الغيبة إلى المشهد.

إن الرؤية بالوجدان والقلب -دون عدّ ذلك تماهياً عاطفياً سلبياً- هي المعادل الكشفية لدى الصوفية لكيان الذات الشاعرة في محاولتها المبررة؛ لمعانقة العالم وقواه الباطنية المثلى، وافتراقها بمبادئ التمرد، والمغايرة، وملاحقة المضمرات الخفية، بوصفها تشكيلاً جوهرياً لحقيقة مثالية ضائعة.

ومن ثمّ، يمكن تصنيف مظاهر الصوفية الوجودية إلى أنماط، أولها يتمثل في الصوفية الوجودية التي تعمل على تمرس الذات بقصد تمردّها على واقع يتكرر باستمرار، وذلك عن طريق التسامي. بينما يتمثل النمط الثاني في الصوفية السريالية، أو البحث عن حقيقة كبيرة ضائعة، في حين تكمن الصوفية الثورية في امتزاج روح التمرد، بأبعاد ثورية، من أجل إعادة خلق الواقع.

وتستمد الصوفية مصدر طاقتها من التسامي الروحي عن طريق تلاشي الوجدان

(٨) أدونيس، الثابت والمتحول - الأصول، دار العودة، ص ٩٧.

(٩) المرجع السابق، ص ٩٨.

البشري في الكينونة الإلهية المطلقة، بينما تستمد الوجودية طاقتها من ينبوع الذات البشرية في حد ذاتها، على اعتبار أنها مصدر الطاقات برمتها. ومن ثمّ يكون الإنسان خالق نفسه، أو إله ذاته، كما يزعم الوجوديون، غير أن كلاً من الصوفية والوجودية تشتركان في سعيهما، بتجاوز وجودهما، إلى الوجود المطلق، ولذلك ظل في يقين الوجوديين أن «التعالّي شعور صادر عن تجاوز الإنسان لوجوده نحو وجود الآخرين، ويؤكد كيركجارد (Kierkegaard, soren) أن الإنسان يتعالى - هو كذلك - بغية التوصل إلى ذات الخالق، وتجاوز عالمه، وعالم وجوده الذاتي، عبر تجربة ذاتية ممكنة»^(١٠).

وفي ذلك تأكيد على قدرة الإنسان ويقينه بما يحصل لتحقيق ذاتيته، وحينذاك يكون الإنسان في نظر الوجودية قوة عظيمة تمتلك مصيرها وفق مبدأي الحرية والاختيار. ومن هنا كان رفضها للواقع مبنياً على أساس «إرادة القوة» التي لا يتمتع بها إلا الرجل العظيم الذي تبناه نيتشه (Nietzsche) في مشروعه الفلسفي.

والوجودي يتسامى عندما تكتمل فيه روح هذه الإرادة، وما عدا ذلك فهو مجرد عبث، لكن الصوفي يقتبس من بواطن الأشياء لحييها، ويقتنص أسرارها، ويلامس كوامنها، ولا يقنع أبداً بظواهرها، بغية استشراف اتساع مداها «المابعدية».

والتوغل في العمق صفة مميزة للصوفية، ليس لمجرد إشباع نزوة (الماوراء - مادي) وحسب، بل هي نزوة (ميتافيزيقا - الروح)، وقد يعني ذلك أن «الإنسان في الفكر الصوفي لا يعيش حالة من اللاوعي، أو السلبية، بل إن الإنسان هو الحقيقة الأكثر حياة في هذا الوجود»^(١١).

لقد أراد الخطاب الصوفي أن يتوغل بالوعي الإنساني نحو أعماق معاني السمو على تفاهة الحياة وماديتها وحطتها، وأن يخلص «الأنّا» من سجنه، ويخرجه من هشاشة الواقع، ويحلّق به في سماوات المطلق اللامتناهي، بغية تجديد النبض الروحي، وارتقاء أعلى درجات الصعود نحو المتعالي.

ولا شك في أن تجربة «الأنّا» المريرة - في شدّ فتّلها وقوّة عزيمتها - هي قبس من روحه المستخلص، ومن فيض المطلق الإلهي في انبثاقه الذي من شأنه أن يبثها أسرارها، وذلك حينما يباشر الكشف عن استسراية عظمة الكون الأعلى، لحظة مداعبة الروح في صمته.

وإذا كان التملص من الذات هو نتيجة لحرمانها من موطنها الأبدي، وإقصائها من

(١٠) غازي الأحمد، الوجودية فلسفة الواقع الإنساني، مكتبة الحياة، ص ٥٥.

(١١) محمد مصطفى هدارة، النزعة الصوفية في الشعر العربي المعاصر، مجلة فصول، ع ٤ / ١٩٨١.

سرمديتها، فإن وعي الذات لذاتها قد أفرز نزعة وجودية تُعنى بالنزوع إلى قيمة الإنسان، وتفرده، ومعايشة الواقع وجدانيًا.

ولعل من سماتها «إدراك التجربة المعاشة» من حيث كون الذات وحدها هي من يملك الوجود لأجل ذاته، وأن سعيها مشروع لا نهاية له. بيد أن تأكيد الذات من خلال المبادئ، والقيم، يحتم عليها الخوض في البحث عن معنى الحياة، والأمثلة على ذلك في شعرنا العربي - قديمه وحديثه - كثيرة جدًا، نكتفي بهذا المقطع لأمل دنقل الذي عبّر عن مرارة تجربته في علاقتها بالوعي الوجودي، في قوله:

وأنا كنت بين الشوارع... وحدي!

وبين المصاييح... وحدي!

أتصبب بالحزن بين قميصي وجلدي.

قطرة... قطرة؛ كان حبي يموت!

وأنا خارج من فراديسه...

دون ورقة توت! (١٢)

والمقطع من قصيدة «سفر ألف دال» الشجية، سواء من حيث علاقتها بالزمان أو الوجود، وكأنها صورة لسيرته في وقعها المرير، والمسيجة بالمآسي حدّ الموت، ويمكن اعتبار هذه القصيدة أنها سلكت مسالك الإبداع الوجودي، وعكست جوهر كينونة الواقع، انطلاقًا من «أن الفن العظيم، أو الفلسفة العظيمة هي محاولة للتعبير عن حقيقة يستطيع الإنسان استيعابها، أو لمحها على الأقل، هنالك قيم أبعد من الحدود الضيقة للوعي الإنساني، ومن الممكن أن نعي هذه القيم في الومضات الصوفية» (١٣).

لقد برهن الشعر العربي منذ ابن الفارض، وابن عربي، وأدونيس، وصلاح عبدالصبور، عن وعيه العميق لدروب الوعي اللامتناهية والتي لا يمكن رصدها، ولكن يمكن تصورها من حيث كونها تجليات لا ندركها إلا بالعقل الباطن، ولا نعيها إلا بالوجدان.

هذا الهيام الوجداني المنبثق من كيان مفعم بالشوق الأزلي الذي لا ينضب، والمتدفق بحرارة المتعالي الأبدي الذي يحتضن كل وجدان العالم المثل، هو طريق الصوفي العربي ابن

(١٢) أمل دنقل، الأعمال الشعرية الكاملة، ص ٢٩٧.

(١٣) كولون ولسون، الشعر والصوفية، دار الآداب، ص ١٩٩.

الفارض مثال العلو الروحي والذي يجد متعته في متابعة الحقيقة الكلية الخبيثة، بما هي انسجام يدغم روحه في رحاب المطلق، ويغمرها:

وهِمْتُ بِهَا فِي عَالَمِ الْأَمْرِ حَيْثُ لَا ظُهُورٌ وَكَانَتْ نَشْوَتِي قَبْلَ نَشْأَتِي
بِهَا مِثْلًا أَمْسَيْتُ أَصْبَحْتُ مُغْرَمًا، لِحُلْسِنٍ أَصْبَحْتُ فَلِهْمْسٍ مَنْ

فهو لم يصبح ليجد نفسه في معانقة الأبدى اللامرئي، وإنما هي نشوة أصيلة ما قبلية جُبلت عليها النفس.

ويبدو أن التجربة الصوفية في الشعر العربي المعاصر بكل محمولاتها هي فعالية الواقع ومجاهدته، وقد فضل الشاعر إقصاء ذاته من مجالاته التي تبدو له متناهية، وفجّة، ومنغلقة، ومما يبدو أن هذا الإقصاء من العالم ناتج من صدمة وجودية، أفرزتها صدمة الحضارة الجديدة، بخاصة حضارة العولمة، ولكن عوض أن يتشأ الشاعر، ويتهشم، راح يخلق من ذاته كونًا عظيمًا يتوحد به في سكون الخلق، ولعل في قول أدونيس ما يبرهن على قمة الحس الصوفي المتعالي عن هشاشة الواقع:

وَحَدَّ بِي الْكَوْنُ فَأَجْفَانُهُ

تلبس أجفاني؛

وَحَدَّ بِي الْكَوْنُ بِحَرِّيَّتِي

فأينا يبتكر الثاني؟^(١٥)

ويبدو أن هناك حدودًا فاصلة بين عالمه الداخلي [الباطن] وعالمه الخارجي [الظاهر]، فالداخل الذي يضيق ويتقلص لم يجد كماله وتماحه، وإشباعه في الخارج الذي يتكلس ويتراجع، فاتسعت الهوة بين العالمين، وتفاقت أزمة الذات أمام تيهها، وفقدان توازنها، ومن ثم جاءت دعوتها للانسحاب من الحياة، ونشidan الموت في عالم يقدس المحسوسات ويغيّب الروحانيات.

إن الشاعر منهك بالحزن على الدوام، وكأنه درامي بطبعه، وبما أنه لم يكن بإرادته امتلاك قدره، فهو يُجابه مصيره إما بالتملص، أو بالتسامي، عن طريق الإبداع، بحثًا عن قيم جديدة تبحث فيها الذات عن معادها الفكري، والروحي، والوجداني، أو للتخفيف من

(١٤) ابن الفارض، الديوان، بيروت: دار صادر، ص ٦١، وما بعدها.

(١٥) أدونيس، قصائد أولى [قصيدة لا تنتهي] وحدة، الآثار الكاملة، المجلد الأول، دار العودة، ١٩٧١، ص ٤٦.

حدة المعاناة التي تسببها غريزة التطلع في الإنسان الرابضة في لا وعيه، و«أنه البدئي»، ومما يضاعف إحساسه بالمرارة إدراكه اليقيني بـ«أن في النظام البدئي لوجودنا الحيوي يقع وريد المتعة، ووريد المعاناة جنباً إلى جنب، ويربطنا كل منهما بالحياة رباطاً أقوى بسبب وجود الآخر»^(١٦).

وكلما اقترب الصوفي من ذاته تنكّر لها، وكلما تعمّق فيها أدركها أكثر، وسما بكيانه إلى مواطن لا يصلها الحس، ولا يلامسها، حتى تنال حظها من الدهشة في تجربة التعالي العسيرة، «فنحن حين نرتفع فوق كل شيء، فإنما نرتفع أيضاً فوق الفراغ والعدم، والارتفاع والعلو بمعناهما الأصيل، ارتفاع وعلو على الشيء وضده، أو على الكل والعدم، على السواء»^(١٧).

وذلك أن التعالي هو نقيض العدمية التي تعمل على تجريد المثل من مثاليته، وتخلع عنها قيمها العليا، ولا شك أن في الإنسان نزوعاً إلى المثال، وليس أدلّ على ذلك من قول نيتشه (Nietzsche) «أنا أنظر إلى الأسفل لأنني بالأعلى، وأنتم تنظرون بطاقة لا متناهية من الاكتفاء الذي لا ينضب». وبذلك ينتزع الإنسان قيم السمو والتعالي من إرادة الذات في تجاوز ذاتيتها وذوات الآخرين.

وكما كانت الوجودية قوة من أجل الحقيقة، فإن الصوفية هي خوض في الحقيقة، ولذلك تلتقي كل منهما في مبدأ المواجهة، مواجهة الواقع، وتخطّيه، من حيث كونه ضرباً من السخف والتدني، وأن بإمكان الذات التسامي على حطته والقدرة على الصراع بـ«لا» بما فيها من إمكانات مذهلة يستوعبها اللاوعي الباطني لتكون ملاذها وخلاصها المنتظر، يقيناً منها أن «التعالي هو في جوهره انفتاح للفكر، واتساع لآفاقه، وتجاوز لكل الحدود»^(١٨). وعلى الرغم من محدودية الكائن إلا أنه يمتلك شعوراً باللاتناهي واللامحدودية.

وإن دهشة المتعالي نفسها لا تنفصل عن جزئيات الواقع، حتى وإن تواصلت مع كليات المطلق، وقد أكد أفلوطين (Plotinus) أن تجربة المتعالي هي انطلاق من الذات وعودة إليها على حد ما جاء في قوله: «أما إذا وصلت بملكة المعرفة عندك إلى اللامحدود، لأنه ليس من هذه الأشياء، فاستند إلى هذه الأشياء نفسها، ومنها شاهد»^(١٩).

ذلك أن الفيلسوف يدرك الشيء من نقيضه، وهو بذلك يدعونا إلى معرفة الكلي

(١٦) وليام أرنست هونكونج، معنى الخلود والخبرات الإنسانية، ص ١٦٧.

(١٧) عبد الغفار مكاوي، مدرسة الحكمة، دار الكتاب العربي، ص ٦٩.

(١٨) المرجع نفسه، ص ٧٠.

(١٩) المرجع نفسه، ص ٥٤.

من خلال الجزئي، ومعرفة اللاواقع عن طريق الواقع؛ أي تخيّل الشيء ليس بما هو، إنما بما يوحى به من نقائص، وهو إذ يجعل من الأشياء الواقعة تحت البصر كأساس للتبصّر فمعنى ذلك أنه «لا يتسنّى للإنسان أن يرى الرؤية الحقة حتى يغوص بكليته في هذه الأرض، ويملاً عينيه من هذا الواقع المحسوس»^(٢٠) بكل تجلياته، وتناقضاته، واحتمالاته، وتوقعاته، ومهما حاول الإنسان التعبير عن نفسه فهو يظل رهين الثالوث الأزلي، المتعالى؛ أو الفوق Le Dessus، أو الداخل le Dedan، أو الخارج Le Dehors.

□ ثانيًا: وقفة السالك وأسرار المقام

١ - نور السر في الإشارة والعبارة

استوعب الشاعر التجربة الصوفية في رؤاها المتسامية، بعد معاناة شديدة من رفض الحياة الدنيا، وما يحيط بها، فما كان منه إلا دفع دواعي الذات إلى البحث عن البديل في أفق آخر، لم يجد له مسوغاً في غير نور السر في الإشارة - بالتعيين والتضمين - بوصفها مركز الكشف ضمن نسق المطلوب عن رؤيا الأحوال، وسياق المقصود في معاملاتها التي تُفصح عن مكامن الأجواء النفسية، وترنو إليه الأحوال، فيما تستوجه الاستعدادات لاحتضان المرتقب المأمول، وبحسب ما يعطيه الأمل من أفق ملائم للحياة المرجوة.

وفي ضوء ذلك يعدّ شعر أديب كمال الدين تصويراً تأملياً يتجاوز به الواقع، بحثاً عن جوهر اليقين في تجلياته الروحانية، والأنس بما يجلي عنه الشجن، والإيناس فيما احتوته معاني الحروف المتبصرة بأمور الحق في صفاته، ولو بصورة رمزية، قد لا ترقى إلى مطالب حروفية الحلّاج على سبيل المثال.

والفرق بين الشاعر والمتصوف في هذا المقام، يكمن في الدلالة الاحتمالية، ففي حين يعتمد أديب كمال الدين على ترميز الحرف الصوفي في صورته التضمينية الداعية إلى القدرة الإيجابية بالتماثل الصوفي، تأتي حروفية المتصوفة بوجه عام لتشكّل دلالة ما يخاطب به المتصوف الحق؛ ليصبح مقصود العبارة بينه وبين ذات الحق حقائق ثابتة، وكأنها معاً «علم الحق»، وهو ما لم تسوغه رؤيا العبارة في شعر أديب كمال الدين الذي ينطلق من وضعية الحيرة المؤدية إلى إمادة اللثام عن المعنى الكامن بطريقة رمزية في حروفه.

ولعل في هذه الرؤية الكشفية؛ للعبارة الصوفية - التي نتوّاهاها في شعر أديب كمال الدين - ما يوصل إلى الإشارة المتبصرة بالتوهج المستعر في دواخله، ولم يكن ذلك كذلك لولا

(٢٠) نفسه، ص ٥٥.

مسوغات مشاعر الحرمان من الآخر - بجميع تفريعاته - الذي قسا عليه، وزرع فيه بواعث الغربة؛ مما خلق لديه غربة الذات وهجر المقام، فلم يكن له من بدّ، والحال هذه، إلا أن يسترشد بإشراقاته التنويرية المستقاة من خفايا الحرف في مدلولاته الصوفية.

ما يعني أن تجربة الشاعر بغربتها المترامية الأطراف أدّت إلى انهيار مظاهر كيانه الوجودي، في مقابل أنها أسهمت في بسط صورة الحق بخياله الكشفية، أملاً في الخلاص، وبحثاً عن المعادل الوجداني لكيانه المفعم بالسمو والامتلاء، من خلال الملكة الحدسية للتخلص من مرارة الواقع الموبوء.

هذه المرارة التي تعتمل في كيان الشاعر هي ما أوى نصيبه من خيبات العالم المتكررة، ولن يثبت ذلك إلا حين يتم إحباط الأنا في مواجهة انكسارها؛ الأمر الذي ينتج منه العجز أو التراجع عن المواجهة، لكن الذات هي وحدها التي تقاوم وترفض أن تستسلم، فهي تمتلك وعياً عميقاً بذاتها وبالعالم^(٢١)، كما في قوله:

ليسَ كَمِثْلِي إِنْ أَرَادَ الْبَكَاءُ
أَنهَارُ بَحْرٍ أُطْفِئَتْ فِي رَمَادٍ
أَوْ شَجَرٌ مَمْتَلِئٌ بِالثَّمَرِ النَّاضِجِ قَدْ
ضُيِّعَ وَسَطَ الْوَهَادِ
أَوْ وَرْدَةٌ مُوعودَةٌ بِالْحُبِّ قَدْ أُحْرِقَتْ
أَوْ قُبْلَةٌ قَدْ حُوصِرَتْ
مِثْلَ بَرِيٍّ يُقَادُ
بَيْنَ صَهِيلِ الْحَرَابِ.
ليسَ كَمِثْلِي إِنْ أَرَادَ الرَّحِيلُ
كُثْبَانُ رَمْلٍ تَخْتَفِي فِي رِيَاخٍ^(٢٢).

يبدأ المقطع بفعل النفي «ليس» في صيغة الماضي الدالة على الحال، الملحق به أداة

(٢١) ينظر: كتابنا الرؤيا والتأويل مدخل لقراءة القصيدة الجزائرية المعاصرة، دار الوصال، ط ١، ١٩٩٤، ص ٥٣ وما بعدها.

(٢٢) أديب كمال الدين، قصيدة إشارات التوحيدي، المجموعة الكاملة، بيروت: منشورات ضفاف، ٢٠١٥، ص ١٩٨.

التشبيه بالمثالة، حيث يكون المشبه والمشبه به متعدّدًا، وهو ما يطلق عليه بتشبيه الجمع، وكأن في إظهار صفات التعدّد -من غير حال الشاعر مع جواز الكل- جاء لتأكيد نفي الحالة النفسية التي لم يعد فيها البكاء والحسرة يفيد من اتساع تعاظم الجور، واستشراء الفساد والتعسف.

وإذا أضيف إلى هذا المستفتح الشاق من الصفات الدلالية في باقي الجمل الشعرية، تبين اجتناث التواصل مع الحلم، وهي الصفات المعبرة عن الأسى في صور: «البكاء/ الرماد/ الضياع/ الوهاد/ المحاصرة/ الانقياد/ الحراب/ الرحيل/ كثنان رمل تختفي في رياح». كله صور دفعته للبكاء فيما أهاجه من كآبة أثارت فيه دافعة إيجاد البديل.

وكان هذه الصفات تحدّ من نيل المطلوب، أو من احتواء فضاء الرؤيا، أو من تملك اتساع الحلم، ومع ذلك يبقى المسعى من دون جدوى بالنظر إلى امتلاء الشاعر بالحس الصوفي الذي غمر به حياته بالكشف عن عالم يظل دومًا في حاجة إلى كشف؛ ولذلك فالشاعر مثله مثل الصوفي يلج الأعمق، والأسمى، والأنبل في محاولة تخطيه عوالم الحس المتدنية، واعتلائه عوالم الأبدية المتعالية، حيث تنبجس حقائق الروح المثلى بكل معانيها وتجلياتها، ولا شك في أن هذا الوعي غير منحبس، بل هو منفتح على اللامتناهي، باستمرار^(٢٣) كما في قصيدة «محاولة في أنا النقطة»:

أنا النقطة

أنا بريقُ سيفِ الأصلع البطين

أنا خرافةُ الثوراتِ وثورات الخرافة

أنا معنى اللامعنى وجدوى اللاجدوى

أنا دم أخذته السماء ولم تعطه الأرض

أنا بقية من لا بقية له

أنا الفرات قتيلاً ودجلة مدججة بالآثم

أنا ألف جريح

ونون فتحت لبّها لمن هبّ ودبّ.

لاحظ،

(٢٣) ينظر: عبد القادر فيدوح، الرؤيا والتأويل، ص ٥٤.

.....

فيّ احتوى العالمُ الأكبر

وهي الزمن المتورد:

فيّ تجمهر الماضي

وخرج باتجاه المستقبل في مظاهرة حاشدة.

.....

أنا النقطة

عرفتُ الحقيقة وعجتها بيدي.

آ...

ما أشدّ حزني

ما أعمق دمعتي التي وسعتْ آلامَ البشر

ما أفدح خطيئتي: خطيئة المعرفة

ما أعظم زلزالي وخرابي الكبير

أنا النقطة^(٢٤).

والضمير، هاهنا، مشحون بدلالات مكونات النفس والروح، ومفعم بالتوحد مع رؤيا الشاعر الكونية؛ وما تركيزه على ضميره إلّا بباطح الإحاطة بالضمير الجمعي، وبأصل كل ما يتفرّع من مجازات التعظيم لهذا الوعي الجماعي، أضف إلى ذلك أن توظيف الضمير بهذه الإفاضة يحمل مكانة رفيعة في أعمال الشاعر -على وجه العموم- الأمر الذي يعكس قيمة الضمير المشترك لأصالته، بوصفه عالي الكعب، وعظيم القدر.

وهو شأن كل مبدع خلاق يُشرق بجلال أفكاره وعنفوان رؤاه، واستعلاء تصوّره، وليس ذلك بعزير من شاعر منفتح على إبداع المجازات، وأوسع الآفاق، كونه موصول الرحم بأصله، وثقافته الدينية، وليس أدل على ذلك من تعظيم قدر الضمير الجمعي في هذا المقطع، من منظور أن الضمير «أنا» يمتاز من الناحية السيميائية بعلاقة ارتباطية عضوية مع الذات المتكلمة الفاعلة والمنتجة للفعل، مشكّلاً بنية كبرى تتألف من محورين أساسيين في

(٢٤) أديب كمال الدين، المجموعة الكاملة، ص ٢٤.

العملية التخاطبية / أنا/ الذات المتكلمة، والآخر الذي يأتي في درجة تراتبية أقل من ذات مصدر الخطاب.

ولعلّ وظيفة «الضمير أنا» تتداخل مع الوظيفة الإيحائية التي تشير إلى المحتوى كقطب يمثل نواة دلالية رئيسية متعالية بعلو ألف المدّ «أنـ(ا)، فشكل الضمير يحيل إلى صاحبه كذات موازية لهذا الألف الواقف والمعانق للسماء. فالضمير يعلن عن صاحبه، وتستند إليه الذات المتكلمة؛ لتتشكّل في مجموعها ظاهرة إشارية للرفعة، والعلو، والغلبة، والبقاء»^(٢٥).

يا حروفي وملابسي وأصابعي

....

أنا المسافر الذي سُرّق حلمه

....

أنا الذي عرفت الحقيقة

قبل أن تبيع نقاطها في السوق الكبير

وعرفتُ الظنون

قبل أن تشتري نونها من أصابع المكياج.

أنا الذي أعرف ما سيحدث لي ولكم يا أصدقائي

فلَمْ لا تعترفون بأخطائكم لي

وتكتفون بإيحاء الرأس الجميلة

حين أصطفي لكم النبوءات؟^(٢٦)

ولعل السمة الدالة في هذا المقطع تعبر عن الشعور بالاستلاب، واختطاف الحلم، وفي ذلك إدراك نفسيّ/ روعي أضفى على وعي الشاعر الانطباع بأنه محمّل بأثقال سلب الإرادة، التي يمكن أن يشترك فيها الوعي المخلص، لذلك يشعره بوخز الضمير، وكأنه يقدم صوب المراد فيما أثره لهذا الوعي من ترقب مأمول.

(٢٥) ينظر: ابن السائح الأخضر، سيميائية الضمير (أنا) في الدلالة وناء التأويل، مجلة سمات، مركز النشر العلمي، البحرين، المجلد الثاني، العدد الأول، ٢٠١٤، ص ١٣٢.

(٢٦) أديب كمال الدين، المجموعة الشعرية الكاملة، ص ٧٤.

وفي هذا وعي بالمسؤولية في بناء ذات الضمير بالقيم التي توجّه المصير، وتهدي الخطيئة التي تخالف جلبة الإنسانية وراحة الضمير، على أمل الوصول إلى سواء السبيل، ومن هذا القبيل كان الشاعر ساعياً إلى البحث عن الوجه الآخر للوجود الأسمى: (أنا الذي عرفت الحقيقة) بوصفها جوهر الوجود، في مقابل ملاحقة المضمرات الخفية بوصفها تشكيلاً جوهرياً لحقيقة مثالية ضائعة:

والألفُ: أنا: مجهول في هيئة شاعر،
والباءُ حبيبة قلبي ضاعت في دائرة الحوت.

.....

لا معنى لي إلا في حرفي.
مرّت سنة عارية من عمري، مرّت عشرون.
الحرفُ أنا: متهم بجنونِ الرء، صهيل الألف..
بكاء الباء، ربيع الكاف، نزيف الحاء، صمود العين.. انتبهوا
إذ تسرقني النونُ إلى عربي اليومي، أضيع وأفنى
انتبهوا رأسي فوق الرمح إله يبحث عن معنى! (٢٧)

يبدأ الشاعر في هذا المقطع بالتنسُّك بحرف الألف، وهو ليس حرفاً عادياً، ولكنه يمثل - في نظر الشاعر - قيمة رمزية مستمدة من كونه «قَيُّومَ الحُرُوفِ» به «نفهم الوجود، ونكتشف مُعَمِّيَّاتِهِ ومُلاَبَسَاتِهِ، فالوجودُ حرفٌ، والحرفُ وجودٌ، فَهَمَّا مَعَايَتَاهُمَا، وهما معاً يتبادلان الأدوارَ في مرآة الحياة والذاكرة والدين والأسطورة والمخيل، وفي فضاء الترميز بالقوة القَوَوِيَّة والتجريد المتعالي... فالوجود حرفٌ لا تكون الكتابة إلا به، والحلقُ كتابة، والكتابة غرسٌ، والغرسُ نفسٌ، والنفسُ وجودٌ، وهكذا تبتدئ دائرة الوجود بالحرف وتنتهي به وإليه» (٢٨).

وهي المساحة التي جسدها المتصوّفة لتعزيز رؤاهم بالحرف ودلالاته الرمزية التي تُشير إلى علم البدء كله. «والمنظومة الصوفية الرمزية التي تتخذ الحرف رابطة وجودية

(٢٧) المصدر نفسه، ص ١٥٣.

(٢٨) أحمد بلحاج آية وارهام، أبجدية الوجود دراسة في مراتب الحروف ومراتب الوجود عند ابن عربي، المغرب: منشورات أفروديت، ط ١، ٢٠١٣ (مقدمة الكتاب).

ومسلکاً للتقريب بين العبد والرب، ومنظومة الإبداع الشعري الذي يستثمر المساحات الرمزية اللامتناهية حتى يتخذ الحرف رابطة تصل بين إنسان وإنسان، ذلك أن الإنسان هو «الحقيقة الأساسية التي نستطيع إدراكها في العالم، فهو يتصف بالحضور والقرب والامتلاء والحياة، وفي الإنسان وبه وحده يصبح كل ممكن واقعاً، لهذا فإن إهمال الوجود الإنساني أو تغافله معناه الغرق في العدم»^(٢٩).

ولا بد من الإشارة هنا إلى أن معنى الحرف في هذا المقام تجعلنا نقر بوجود تداخل في سماته، بين رمزيته في شعر أديب كمال الدين، وأيقونته في مفهوم المتصوفة، وكأنهما وجهان لعملة واحدة إلا فيما ذكرناه سابقاً من حيث الاختلاف بين المعنى والرتبة، أو المقام، ما يعني أن الحدود بين توظيف دلالة الحرف تكاد تكون مشتركة، نسبياً، من حيث إن الحرف عند الشاعر تندمج فيه الذات، ليكون الحرف هنا مطية لسيرته التي تحاول أن تتجاوز الواقع، وبها تحمله دلالات التطلع والحلم بالانعتاق، وبحدود المعنى الذي يستثنى منه الحلول في ذاته تعالى، وفيما لا يمكن للعقل تجاوزه، إلا من حيث استعمال الحرف مطية، في حين يتماهى الحرف مع الذات المتكلم عنها - وهي هنا ذاته تعالى في صفاته - فيما يمكن أن يتجاوز حدود العقل، ومنزلة الخليقة، إلى المطلق في ذاته تعالى، وهو ما يطلق عليه بالحلول في وحدة الوجود، كما عند المتصوفة، وما بين المطية في حد التنسك والتماثل في حد الحلول، صفات مشتركة، في الوسيلة بالتضمنين، ومختلفة في القصد بالتضاد.

ولعل في استعارات المقطع السابق ما يفي بتوضيح الرؤيا الحسية من أجل البحث عن الأكوان الممكنة، وحضرة الوجوب في حقيقة الرؤية الروحية العلوية، التي تسعى إلى الاطمئنان بالنفس في الكون المطلق بالمشايعة، ففي حين جاءت رؤية واجب الواقع الممكن بعلته في هذه المفردات: (لا معنى / سنة عارية / متهم بجنون / سهيل / بكاء / نزيه / صمود / عربي / أضيع) على وجه الاستعارة بين العزم على سلوك طريق واجب الممكن، بما في الواقع من علل التجافي والاستلاب، جاءت العبارة الصوفية في استعاراتها، بخاصة في الحروف الماثلة؛ للدلالة على واجب الوجود في ذاته تعالى بنور بصيرة الحرف، وعلى وجه التحديد في هذا المقطع، ففي الاستعارات الأولى صور تشبيهية، في حين هي في الثانية تنزيهية، تأتي في العبارة الصوفية رمزاً لصفات ذات الجلال على حد قول ابن عربي:

إِنَّ الْوُجُودَ حَرْفٌ أَنْتَ مَعْنَاهُ وَلَيْسَ لِي أَمَلٌ فِي الْكَوْنِ إِلَّا هُوَ

(٢٩) ينظر: حياة خيارى، الحرف شكل من أشكال التعبير الرمزي. وينظر أيضاً: عبد الرحمن بدوي، موسوعة الفلسفة، بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط ١، ١٩٨٤، ج ٢، ص ٦٣٤.

الْحُرْفُ مَعْنَى وَمَعْنَى الْحُرْفِ سَاكِنُهُ وَمَا تُشَاهِدُ عَيْنٌ غَيْرَ مَعْنَاهُ^(٣٠)

وقد استعمل الشاعر أديب كمال الدين الحرف هنا لما له من قدسية دالة على السمو، وليس على التماثل الذي به صورة الحق، كما هي عليه الحروف عند الصوفية التي تعني عندهم سر الوجود الذي تحتويه الحروف، على نحو ما توضّحه هذه الرسمة البيانية التي تختزل صورة الحروف في سياقه الصوفي المحض؛ لإعادة توازنه النفسي، وتوثيق سماته الروحية، كما ورد في المقطع السابق:

رقم	صفة الحرف	الدلالة القدسية
١	الضمير في (حرفي)	قوة وسُلطة
٢	الراء	وهي دولة الحق
٣	الألف	وهي سلطان الحق
٤	الكاف	وهي كاتب الحق
٥	الحاء	وهي حافظ الحق
٦	العين	وهي رؤيا الباطن

أضف إلى ذلك، يأخذ الحرف مساره القدسي النسبي في شعر أديب كمال الدين؛ لإظهار كيفية تبصّره الكون، وتأمّله المستقبل فيما يطلبه الاستعداد الواعد؛ لكي ينبلج الوجود على الوجه الأمثل، بما تستدعيه رفعة الحياة، بحثاً عن ملاحقة الأفق كما في رأي أدونيس: «نحن لا نقبض على الأفق، بل نتنّسه ونستبصر فيه. وإذ نكتب عنه، نكتب تنسّمنا واستبصارنا، لا المعنى ذاته»^(٣١).

وغالباً ما نجد في شعره الجمع بين الارتباط بالسمو لرسم إنسانية الإنسان في واقعه، والتعاهد مع القدسية التي تتّصف بالصفات الروحانية للخليفة الإنساني ﴿إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً﴾ المكمن في السر، حتى يكون وقاية للظاهر والباطن، وعبرة محمودة.

الرحمن

خَلَقَ الْأَكْوَانَ وَسَلَّمَنِي مَفْتَاحَ الْأَرْضِ وَبَايَعَنِي.

لَكُنْ عَذْبَنِي الْجَنَدُ

(٣٠) ابن عربي، الفتوحات المكية، ٢/ ٣٣٠.

(٣١) أدونيس، النصّ القرآني وأفاق الكتابة، بيروت: دار الآداب، ط ١، ١٩٩٣، ص ٤١.

إذ ألمني أرق الليل المطعون، فشرّدي السلطان.

فبأيّ أقرح الليلة معراجي..

وأقود ممالككي، شمسي وغيومي نحو الله؟

الرحمن

خَلَقَ الْإِنْسَانَ

آتاه الحكمة طيعةً والبلبل والهدهد.

لكن الأرض اندهلت والمأساة اتسعت وتعرت

والغربة قد كبرت.

فأشيري يا كلمات الرحمة..

إنّ الإنسان بحُساب^(٣٢).

٢- شفرات البرزخ

هناك مضامين وجدانية وروحانية تستلهم كيان الصوفي، وتقع في تماس مع مدلولات تجربة الشاعر الإبداعية، وتمده باليخضور. وهذه المضامين الذاتية هي المشترك «المعنوي/الرؤيوي» بين الشاعر والصوفي، على اعتبار أن كليهما مولع باقتناص المطلقات، ووعي الكليات واستيعابها.

الأمر الذي جعل من الصوفية أن تكون بـ«مُتَرَبِّ (من) الوجود والحياة، أو منهج شمولي يحاول (استيعاب) كل ما هو كائن على الإطلاق. فالصوفية نمط حياة، أو شكل من أشكال انكشاف الإنسان في الزمان»^(٣٣) الذي باستطاعته أن يدرك مأزق الذات والوجود معاً.

غير أن هناك جوانب أخرى تشترك فيها الصوفية - بوصفها خطاباً منهجياً لتحليل النصوص وتأويلها- مع القراءة الحداثية التي تطمح إلى مقارنة النص استناداً إلى شفرات المنهج الصوفي، وأهم هذه الشفرات:

(٣٢) أديب كمال الدين، الأعمال الشعرية الكاملة، ص ٩٨.

(٣٣) يوسف اليوسف، الصوفية والنقد الأدبي، مجلة الناقد، ع ٨ عام ١٩٨٩.

أ- فيض البرهان/ كشف الكشف

إن القصيدة لا تُفصح عن ذاتها، بل هي تتوارى خلف أستار وحجب، ولا تتجلى إلا في شكل احتمال، أما الوارد فيها فهو محض علامات دالة، تختبئ وراءها مدلولات جمّة، ومحمولات متعدّدة، ومن ثم كان النفاذ إلى مستوياتها العميقة يتطلّب، بالضرورة، سبلاً ملتوية، وطرائق متنوّعة، لا تختلف من حيث إمكاناتها، وتصوّراتها، وفرضياتها، وحسب، ولكن أيضاً من حيث كونها أشكالاً غير ثابتة تنزع إلى التحوّل، في الهيئة والشكل، والتنوّع في الصور، والتلوّن في الدلالات، فكما تتعدّد مستويات النص، كذلك تتعدّد مستويات التقبل والتحليل.

ولا شك في أن فيض البرهان، أو كشف الكشف، هو أحد السبل المؤدية إلى فضاءات النص، وفجواته، والتواءاته؛ لأنه كما هو معلوم في خطاب الصوفية «يشاهد من الشيء جوهره الصافي. فهو نظرة باطنية ملكية، تُخلّص الأشياء من أعراضها وشوائبها وما فضل عن صميمها، ابتغاء البلوغ إلى نواتها الأولى، أو ينبوعها الأصلي»^(٣٤).

فإذا كانت القصيدة رؤياً، فإن الوصول إلى مضموماتها الخفية يحتاج إلى مثل هذه الطاقات الكشفية، ويقترن الكشف بالتفكيك في كثير من التصوّرات والرؤى، بحيث يبدو أن كليهما تدعوان إلى تشرّيح البنى العميقة للنص لاستخلاص المعنى الضمني، فالتفكيك إدراك ضمن النص، دون التقيّد بنماذج ثابتة في التعاطي معه، ودون أن يبقى أسير المتون الخارجية، وكما يقول جاك دريدا (Jacques Derrida): إن حركات التفكيك لا تتناول البنى والهيكل الراسخة من الخارج، ولا يمكن أن تصبح ممكنة وفعّالة، وتضرب ضربات صابئة، إلا إذا سكنت هذه البنى من الداخل وتلبستها^(٣٥).

إنه حفر في الجوف، وخوض في المنطق الأكثر عمقاً، وبذلك فهو يرتبط من المنظور الصوفي بما يمتلكه الحس من إدراك وتصوّر، وليس بما يُملّيه العقل الذي لا يتوافر إلا على احتياط أقل.

ويعمل الكشف على تنشيط القوى لحرّكية الذهن في القدرة على الإحساس بالظواهر النفسية المختلفة، وتفعيل طاقة الذاكرة بدافع الاحتفاظ على التجارب السابقة «فالكشف، في الحق لا يقل أبداً عن كونه استنفاراً للطاقة الاحتياطية الجاثمة في الذهن البشري. إن الجهد البرهاني، أو العلمي، لا يملك أن يستهلك جملة الطاقة النفسية أو الدماغية؛ بل هو لا

(٣٤) المرجع السابق، الصوفية والنقد الأدبي، مرجع سابق، مجلة الناقد، ع ٨، عام ١٩٨٩.

(٣٥) ينظر: هاشم صالح، التأويل والتفكيك، مجلة الفكر العربي المعاصر، ع ٥٤ / ٥٥.

يكاد أن يفيد إلّا من جزء يسير من طاقة العالم الجوّاني الشديد الزخم والغزارة»^(٣٦).

هناك، إذًا، فائض في الطاقة الجوّانية للوجدان البشري، يظل يلهم الذات على الدوام، أما البذل البرهاني فهو لصيق بالجانب البرّاني للظواهر، وكأن النص - في نظر الصوفية - قطعة من وجدان لا دخل لسلطان العلم فيها، بحيث لا يلج أعماقه إلّا من تمرّس على التعامل مع المعنى الإنساني، النابع من جوهره الخبيء، «أما النقد العملي أو التطبيقي فيصير نوعًا من كشف الكشف؛ أي هو استبَارٌ للنص وشهادة عليه»^(٣٧).

ينبغي إذًا على القارئ أن يكشف عن مضامين النص الباطنية التي تنقلنا إلى عالم اللاتناهي في تفتُّحه المطل على مبدأ التجلّي، وتجعلنا نتحدّ بصفاته ضمن وثبات كشف المضمرات، والمستورات، عن طريق التذوق «بالعمق الميتافيزيقي»، ووفق آليات الحدس، والاستبصار، والموقف، وهي من الموضوعات الصوفية التي تجمع في مضامينها «الشوق، والدوق، وصقل النفس، والتنقيب عن الألفاظ والنشوات، وكل ما هو جميل ونبيل. وقد قال أحدهم: عشقُ الجمال قنطرةٌ إلى الله. ولقد دفعهم (المتصوّفة) ذوقهم وشوقهم إلى الولع باللغة العالية، من جهة، وإلى التولّي بالسفر والترحال، من جهة أخرى، وذلك ابتغاء الالتقاء بكل ما يصلح غذاءً لنفوسهمُها الأول والأخير أن تتحوّل من الجلف إلى الهيف، لا قصد لها إلّا أن تصير جديرة بمجاورة الله»^(٣٨).

ب- اللغة / الرمز

يستند المنهج الصوفي إلى مقولتي «اللغة» و«الرمز» بوصفهما مقولتين فلسفيتين وذهنيتين يشتركان في أداء الوظيفة الرامزة، وتوصيلها وفق شفرات دالة تحتل التأويل والاحتمال. ولذلك سلكت الصوفية مسلك الرمز لما يحمله من طاقات الغموض، والإبهام، والإيحاء، بقصد استلهاهم عوالمها الغامضة بوصفها مؤشرات على الباطن الخفي، والداخل المستتر الذي لا تستوعبه إلّا الطاقات الكشفية.

أضف إلى ذلك أنه «كيان مفتوح لا تستهلكه الشروح؛ أي إنه يكتّم سرًّا لا يبوح به إلّا جزئيًّا، وبالتدرّج، كما أنه لا يبوح به إلّا عن طريق الكشف، لا عن طريق البرهان، ما دام الرمز لا يشعّ فحواه إلّا وفقًا لمبدأ التلويح»^(٣٩)، فالبرهان سبيل العقل، ودليل العلم، أما

(٣٦) يوسف اليوسف، الصوفية والنقد الأدبي، مجلة الناقد، ع ٨.

(٣٧) المرجع السابق، ع ٨.

(٣٨) يوسف سامي اليوسف، الصوفية إمداد للنقد الأدبي.

(٣٩) يوسف اليوسف، الصوفية والنقد الأدبي، مجلة الناقد، ع ٨، عام ١٩٨٩.

الكشف فهو سبيل التأمل والوجدان.

وفي هذا المجال يؤسس أدونيس - بوصفه نموذجاً لهذا التفكير - نظريته على أساس «الماوراء نص» وكأن الرمز لديه هو الوجه الآخر للنص، أو هو النص اللامرئي، أو المحتمل، أو الخفي، ولذلك فهو يقول: «الرمز هو ما يتيح لنا أن نتأمل شيئاً آخر وراء النص، فالرمز هو قبل كل شيء معنى خفي، وإيحاء. إنه اللغة التي تبدأ حين تنتهي لغة القصيدة، أو هو القصيدة التي تتكوّن في وعيك بعد قراءة القصيدة، إنه البرق الذي يتيح للوعي أن يستشف عالماً لا حدود له، لذلك هو إضاءة للوجود المعتم، اندفاع نحو الجوهر»^(٤٠).

فالنص على هذا النحو غير قادر على الوجود؛ لأن حركيته منعدمة، ووجوده مجهول، لكنه ينبعث فور مداعبة القارئ «لراموزه» الصموت. وقد كان أدونيس رائد الترميز، حين يلغم نصوصه الشعرية بكومة من أيقونات ذات دلالات متعدّدة، لا يمكن أن تستوعب محمولاتها كاملة إلاّ الذات المبدعة التي تمرّست على مداعبة اللغة^(٤١)، ومساءلة مكوناتها الأصلية:

في الجرح أبراج وملائكة

نهر يغلق أبوابه، وأعشاب تمشي

رجل يتعرّى،

يفتت ريجاناً يابساً ويملأ

ثم ينقط الماء فوق رأسه^(٤٢)

وهكذا يكفّ النص عن كونه استجابة لواقع أو ضرورة، ويستغني الشاعر عن الفكرة أو الصورة في سبيل الحصول على «الكونية الشعرية». فكما يتحد الشكل والمضمون اتحاداً كلياً في الموسيقى، كذلك تمتلك القصيدة نشوة الاتحاد من حيث كونها رؤياً للكون وللحياة، غير مجزأة، بل هي كلية، وعليها أن تمتنع عن كونها «لحظة انفعالية» وتسمو إلى أن تكون «لحظة كونية».

(٤٠) أدونيس، زمن الشعر، دار العودة، ص ١٦٠.

(٤١) تروي لنا هذباء ابنة نزار قباني مُلحّةً مما جرى في بعض جوانب لقاءات الشاعرين نزار قباني وأدونيس، تقول: ذات يوم قال والدي لأدونيس: "يا أدونيس أجهد نفسي حتى أفهمك، أنت - بشرفك - هل تفهم حالك.. لمن تكتب يا أدونيس؟!"، ثم يضحكون.

(٤٢) أدونيس، الأعمال الشعرية الكاملة، ١/ ٥٢٩.

ولا شك في أن هذا السمو إلى الكونية لا تستوعبه إلا لغة تسعى إلى احتواء المطلقات الجمالية، والروحية، والفكرية، والوجدانية، بكتلياتها «لأن اللغة ماهية العقل البشري، وحسب، بل لأنها الأنا الوحيد الذي يسعى الإنسان بواسطته من أجل احتواء هذا الاتساع اللامتناهي، أو المفتوح على المطلق، والمسرح واللامحدود»^(٤٣).

وكذلك من أجل تجسيد أعظم لتأملاته، وحدوسه، وتطلعاته، ورؤاه. واللغة هنا شأنها شأن الرمز، تعلو ولا يُعلَى عليها، فهي ليست خاصة فنية أو جمالية وحسب، ولكنها ميدان للتجاوز والتخطي من جهة، ومجال للاحتمال والممكن من جهة أخرى، «وكما حطّم الصوفي الحواجز والحدود التي تفصل بين الأشياء، فجعل منها عالماً واحداً يذوب بعضه في بعض، ويغني بعضه عن بعض، كذلك كان شأنه مع اللغة ومدلولات ألفاظها، حيث تنزاح قوالب الألفاظ، ويتداخل بعضها في بعض وتكاد تتحوّل جميعها إلى نغم واحد»^(٤٤).

والشاعر ليس أقل حظاً من الصوفي في استخدام الرموز اللغوية في كل محمولاتها، وشحناتها، وكثافتها للإيحاء بجملة الأفكار التي تراوده، والمعاني التي يهجس بها، والقيم التعبيرية، والوجدانية، التي يتفجّر بها المعنى الباطني. اللغة إذاً، مؤشّر على الظاهر، والمستتر، والممكن، والمحتمل، والمعلوم، والمجهول، إنها - إلى جانب ذلك - احتواء للكون في «لا تناهيه»؛ لأن «اتساع الممكنات لا يقبل التناهي».

واللغة الصوفية هي ذلك «اللامعقول الممكن» في تعاطيها مع «الأكوان الممكنة»، تحليلاً وتركيباً بحسب مفهوم (David Lewis) والتي لا تتعارض مع «المستحيل الممكن» كما عبّر عنه العالم الفيزيائي Michio Kaku.

ولعل هذا ما يجعل اللغة الصوفية استثنائية حين تنفلت من المعقولات برمتها لتعبّر عن وجودها في سياقه المبهم، كما أنها لا تتمظهر إلا في شكل «التجلي»، وهذه هي اللغة الرامزة، أو اللغة الرمز، التي تحلب قلوب المتصوّفة، «ثم إن تولّاه الصوفيون باللغة الاستثنائية، وصلادة الأسلوب العاري، وجودة التعبير الرفيع، هو أساس رصين لكتابة عربية كثيفة أو مركبة، أو قل: كتابة عميقة الغور من جهة، ومشحونة بالقدرة على المباغة والخلب، من جهة أخرى»^(٤٥).

وقد رافق الشعراء مثل هذا الوله منذ الرومانسية إلى الرمزية، والسريالية، ويزداد

(٤٣) يوسف اليوسف، المرجع السابق.

(٤٤) عامر النجار، التصوف النفسي، دار المعارف، ص ١٤٥.

(٤٥) يوسف اليوسف، المرجع السابق.

ولها واستغراقاً ونشوة بجمالية الرمز، وسحره، وسلطانه، على الحس، والفكر، والشعور. وهكذا ظلت اللغة بمثابة الحامل الأسمى لمعنى الوجود بكل متناقضاته التي تشكل جوهر كل جمالية في الحياة.

ج- الخيال / البرزخ

ليس البرزخ في مصطلح الصوفية حَيْدًا بالذات، أو غيًّا بها، أو تماهياً عاطفياً منها، بقدر ما هو طاقة وجدانية تتفجر بالدهش واللامنطور، وتطفح بالمحسوس والمعقول.

والبرزخ في مثل هذه الحال لا يهبط إلى درك العالم السفلي فيجرده من فعاليته وينعدم، ولا يرتفع إلى درجة الواقع الأسمى فيفقد معقوليته، وإنما «حسّ باطن بين المعقول والمحسوس» كما تصوّره ابن عربي. سماته التلون، والتغير، والتبدل، بحسب أحوال النفس عبر ترحالها، وتقلها، وسفرها، وهذا ما يمنح النصوص الأدبية الإشراق، ويمدّها باليخضور، وينفي عنها صفات الثبات والرتابة. وهو إذ يستحضر الغائب ويبتكر المجهول «يصور ما ليس بكائن» إنه مجال مفتوح على فضاءات لا متناهية من الحرية.

لقد أراد ابن عربي أن ينفي عن الخيال صفة التجريد المطلق، وكذا الحسية المطلقة، وهو ما جعله يضعه بين المنزلتين، على اعتبار أن «علم الخيال هو علم البرزخ»، ذلك أن غريزة التذوق الإنساني لا تصل إلى عمقها الوجداني إلا بما تقتنصه المخيلة من الواقع، وتحوله الطاقة الجوانية، في تأملها الباطني، للذات المبدعة إلى فيض من العلامات المتعاقبة، والمتشاكلة، كونها متعدّدة المعاني والدلالات.

وعلى النقد الأدبي أن يغوص في مفهوم البرزخ أكثر ليمتّح منه نظرية لجمالية الخيال، ويوسع من قدرته الكشفية حتى تدركه الأذواق، والأسماع، والأذهان، ويصل إلى أفاصي الوجد، ويفتح على جميع الممكنات. فإذا تمكّن الناقد المعاصر من تمثّل مقولة الخيال لدى الصوفية تمثلاً واعياً، يكون بوسعه حينها مقارنة النصوص مقارنة واعية و متمكنة.

د- الحامل السيميائي / التأويل

تتجسّد فاعلية الفهم التأويلي -ضمن مستويات نظرية القراءة- في صرف الظاهر، وتمكين الباطن، بالتقلّب في الأحوال إلى الاستقرار، باعتباره مؤشراً عليه، واعتماد مبادئ الحدس والرؤيا التأملية في فهم النصوص وفق دلالاتها المخترنة.

كما تتجسّد هذه الفاعلية أكثر في إسهام المتلقي في تحليل معادلة التأويل، ليس بوصفه «أنا متقبلة» وحسب، ولكن بصفة أيضاً «أنا فاعلة» توحى بمقدرتها على تفكيك النصوص

بما تمتلكه من رؤى بحيث تُعلن كل قراءة جديدة عن ولادة جديدة للمعنى، أو الدلالة المتضمنة، أو التي تم إسقاطها على النص «فالشرط الجوهرى لمعادلة التأويل هو معرفة حياة العمل في وعي أجيال متعددة من القراء»^(٤٦)؛ مما يكسب المعنى الواحد دلالات متباينة، ويجعله غير منغلق، ولكنه مفتوح على إمكانات تأويلية ممكنة ومحتملة، بإمكانها فسح المجال لظهور معاني متعددة ومتنوعة.

وقد اتخذ مفهوم التأويل قديماً مأخذ الجد، حيث فكرة الصراع بين الظاهر والباطن شائعة في حقل معارف القدامى، بخاصة عند المتصوفة، ويمكن اعتبار ابن عربي أحد الأقطاب البارزين الذين اهتموا بقضايا التأويل، وجعلوا له مخرجاً على المستوى الوجودي بفكرة البرزخ، وعلى المستوى الإنساني برحلة المعارف الخيالية من أجل الكشف عن جوهر المعرفة.

إن خصوصية «التأويلية» تكمن في البحث عن الأنساق العامة التي تتجلى في اكتناه الذات المبدعة، بوصفها الكيان المرجعي لاستحضار تصوّر نتاج الضمير الجمعي في تعامله اليومي؛ ذلك أن التأويلية لا ترتبط «بالمحدث» كإطار مرجعي ثابت، وإنما نزوعها إلى شبكة الاحتمالات صفة متداولة «للمحدث» لاستكشاف البعد التأملي، بحيث يخلق من النص الأول نصاً ثانياً، يتشظى في النص الآخر، فتقرب النصوص فيما بينها لتشكّل مجريات التناص، من خلال تفكيك الصورة الكلية إلى وحدات جزئية، يكون التأويل فيها متساوفاً مع وحدة الرؤيا الممكنة، ووحدة نتاج تفاعلات المحصّلات الخبرية المتساوقة، والمتصارعة؛ لتوليد أشكال جديدة من التأويلات.

ومن ثم، فإن سياق التأويل لا يحكمه مقياس «الرؤيا» الموجهة لمعرفة الحقيقة، وإنما يعتمد بالأساس على سياق منطق الباطن، هذا المنطق في طُرُق استنباطه لا تحدّه مفاهيم مسبقة ولا تحيط بالملتقي دوافع خارجية لتؤثر فيه، بل غياب «النهج الضابط» يصبح شرطاً أساسياً للمعرفة غير المتحيّزة، ومن هنا يسلم القارئ سلطانه للعالم المجهول في أثناء عملية القراءة التي هي في عداد «التأويل التوليدي» من أجل خلق التأليف الثاني^(٤٧).

هناك مستويات خبيثة ولا مرئية، تمنحها التأويلية لفاعلية الاستنباط، بما تحمله من سمات الانجلاء، وتواظب على استحضار غيبات دلالاتها، فيما خفي من معاني الصور ومستورها، بوصفها الأسلوب الأوحى لاستقراء منهجي له خصوصياته وتصوراته

(٤٦) ف، ي، خاليزيف، التأويل، مجلة الفكر العربي المعاصر، ع ٥٤ / ٥٥.

(٤٧) لمزيد من التوسع انظر كتابنا: دلالية النص الأدبي، ص ٢٤، ٣٠. و «إراءة التأويل» في فصوله الأولى.

في منظور «نظرية القراءة»، ولذلك يكون الاستنباط التأويلي ذا «فعالية شديدة الصلة بمقولات اللاتناهي، والتفتُّح، والخيال المطلَّ على الغياب، والذي من شأنه أن ينادي النائيات والمتباينات، بل قل: إن التأويل تطبيق إجرائي لمبدأ التجلّي الذي هو التفتُّح إياه، على وجه الدقة والتناهي»^(٤٨).

وحتى نفيد من جوانب شتى من التجربة الصوفية سواء ما تعلّق «بالموضوعات الذاتية بكل ما تحمله من مظاهر الاغتراب، والقلق، أو ظاهرة الانسحاب من الوجود، أو التمرّد على الواقع إلى واقع أسمى، أو البحث عن الجوهر المفقود، أو نشدان المثل المطلقة، أو ما يتعلّق كذلك «بالموضوعات المنهجية» مثل الكشف، والرمز، والتأويل...».

حتى نفيد من ذلك ينبغي اتّخاذ -هذه التجربة- كإجراء عملي وتطبيقي في الدراسات التحليلية. فقد اتّضح أنه بإمكان الصوفية أن تصبح منهلاً يشرب منه النقد العربي الحديث، من حيث مفاهيمه وأدواته الإجرائية، ورافداً يهتدى إليه، ويسترشد به، ويستقي من هذا الموروث العظيم كثيراً من القضايا المتعلقة بالمعنى والمبنى، أو ما يعرف في المفاهيم الحدائية بالبنى العميقة، والبنى السطحية.

وعلى النقد العربي أن يُعيد النظر في تصوّراته وأدواته، ورؤاه، وما يشترك فيها مع الصوفية، فيتجنّب بعضها اجتناباً واعياً ومركّزاً. ويأخذ ببعضها مأخذ الجد لتنمية المشروع، والمساءلة لبلوغ الغاية، والوعي لبعث الفهم وسلامة الإدراك.

□ ثالثاً: الاستبطان الدلالي

إن أي عمل أدبي لا تكتمل فعاليته إلّا بمشاركة فعّالة من قارئ مطلع، وذلك عبر حلّ الشفرات المستخلصة، والتي غالباً ما توظّف في النصوص بقصد التمويه والانحراف عن المعنى الحرفي لها، وهو ما يتوافق مع القراءة الدلالية الاستبطانية المفتوحة، كونها لا تنتهي إلى معنى محدّد، ولكنها تعكف على ملاحقة المضمّر الدلالي في جميع تمظهراته ومستوياته الترميزية والتشفيرية.

وهكذا فإن سبل الكشف عن صيغ معارج المعنى غير محدّدة، كما أنها قابلة للتحوّل أو الإخفاق، على اعتبار أن كل نص له متصوّر ذهني غائب، أو وهمي في وعي المتلقي، يتشكل لديه من تراكم الخبرات القرائية، والمخزون الذاكري، وما تضيفه قدراته الإبداعية من خلق وابتكار.

(٤٨) يوسف اليوسف، المرجع السابق.

ومهما تعددت الرؤيا التحليلية للنص، وتنوّعت معارج معناه، تبقى ثمة مفاهيم قابلة للاستيعاب، وقابلة لتمرّس القارئ السيميائي على التعامل معها، منها ما يرتبط بالسياق التداولي أو النحوي، ومنها ما يرتبط بالسياق البنيوي الدلالي للنص.

ومن ثمّ فإن «هذه التحاليل الدلالية بلا شك ليست إلاّ طريقة توضيح، وبناء، وتنظيم، للحس الداخلي اللغوي الذي يُفهمنا المساحة الأسلوبية لرسالة لفظية على مستوى الكلمات. وهكذا فإنها تسمح بقياس جمهور العمليات الذهنية على أساس من التقريبات والتميزات التي نقوم بها باللاوعي عند فك النصوص»^(٤٩)، سعيًا منّا إلى رصد التباينات الدلالية، والإيحائية، والعلائق الداخلية، وملاحقة المتناهيات، وضبط المتباعدات، وتقريب النائيات، بقصد متابعة الأيقونة الشعرية التي لا يقذف بها النص خارج تخومه، وإنما داخل أغواره.

تمتلك الذات الشاعرة حسًا ماورائيًا تمتزج فيه الرؤيا بالقلب؛ أي بالمدركات الباطنية في أشد حالاتها هدوءًا وسكينةً، وتعبّر عن هذا الحدس بانفعالاتها الوجدانية النابعة من كيان يذوب في مسافات لا متناهية من اللاوعي، كلما طرأ عليها طارئ جواني، يحرك فيها دوافع الرغبة في الإمساك بلحظات الخلود السرمدية، وتجريد العالم من حسيته.

وفيا تصل كيانهما بوجدان العالم الكلي تنفصل عن عالمها الجزئي «الأصغر»، محاولة منها لإيجاد منفذ لتعاستها، وحسّها المأساوي، في عالم يضيق باستمرار، ولا يتسع لها جس المتعالي المطلق الذي هو صفة مميزة للمتصوّفة، ومخرج وجداني للذات الشاعرة من مأزقها الوجودي.

ولما كان الشعر حالة من حالات الوجد، وشكلاً من أشكال العاطفة، فإن إحساس الشاعر بالوجود يتجاوز «أناه» ليرتقي دائماً نحو الأسمى. وهذا الإحساس تصعده الانفعالات الوجدانية وليس الانفعالات الوجدية أو الواقعية، ففي حين يكون الانفعال الواقعي معيشاً بوساطة «الأنأ»، بوصفه واحداً من حالاته الباطنية، فإن الانفعال الشعري يكون محسوباً على الشيء.

إن الحزن الواقعي تعيشه الذات على طريقة «أنا أوجد» باعتبار هذا تحويلاً للذات نفسها، ويكون العالم الخارجي السبب الرئيس لهذا التحويل، وعلى العكس من ذلك فإن الحزن الشعري يدرك كصفة للعالم^(٥٠).

(٤٩) آن إينو، مراهنات دراسة الدلالة اللغوية، دمشق، ص ٧٧.

(٥٠) ينظر: جون كوهن، بنية اللغة الشعرية، ص ١٩٧.

□ رابعاً: المفيض في تجليات صوفية

الاحتفاء بالمرأة في الإبداع وافر، والتغزل بها أوفر، وأكثر حظاً، بيد أن آلاء إفراط الحب بها روحاً، والولع بها عشقاً سامياً، كان من خاصة الشعراء العظماء من أمثال: الحلاج، وابن عربي، وابن الفارض، والمقدسي، وسعد الدين الشيرازي، وسنائي غزنوي، وفريد الدين العطار، وجلال الدين الرومي، وغيرهم كثير من الذين جاوزوا الحد في وصف لوازم الحب إلى وصفه بما يشبه متعة النجوى، ولذة القرب إلى الورع، وجلال المشاهدة بالتقوى.

ومن ثم كان ولعهم بالمرأة -من قبيل المجاز- من الصفات المائزة لبلوغ المراد في الحب الأزلي؛ لذا تعدّ صفات المرأة في جوهرها الروحي وسيلة لاستبدال كيان النشوة بكيان الجسد الحسي، ولذلك أولوها الاهتمام البالغ، والواصل إلى غايته في الوحدة الدائمة للفناء، والانشغاف بعظمة الخالق، كما رأوا فيها الوجد المحض، المنقذ في القلب، وإذكاء جذوة الإلهام، وهو ما عبّر عنه -مثلاً- الحارث بن أسد بن عبد الله المحاسبي البصري في قوله: «المحبة ميلك إلى المحبوب بكليتك، ثم إثار له على نفسك وزوجك ومالك، ثم موافقتك له سرّاً وجهراً، ثم علمك بتقصيرك في حبه».

لقد أفاض الدارسون الحديث في هذا الشأن بما يوفي الغرض؛ ولكن حسبنا هنا أن نقف عند «تجليات صوفية» لنزار قباني، هذا النص الذي استطاع أن يستلهم صورة المرأة في شعر التصوف، الآخذ بشقيه القديم والحديث، بكل ما تحمله الأنظمة الدلالية داخل النسق الصوفي في تركيبته الروحية. نجتزئ بقوله منها^(٥١):

عندما تسطع عينك كقنديل نحاسي،

على باب ولي من دمشق

أفرش السجادة التبريز في الأرض وأدعو للصلاة..

وأنادي، ودموعي فوق خدي: مدد

يا وحيداً.. يا أحد..

أعطني القوة كي أفنى بمحبوبي،

وخذ كل حياتي..

(٥١) نزار قباني، ديوان، أحبك والبقية تأتي، ط٧، ١٩٩٣، ص٨.

عندما أدخل في مملكة الإيقاع، والنعناع، والماء،

فلا تسعجليني..

فلقد تأخذني الحال، فأهتز كدرويش على قرع الطبول

مستجيراً بضريح السيد الخضر وأسماء الرسول..

عندما يحدث هذا..

فبحق الله، يا سيدتي، لا توقظيني.

واتركيني..

نائماً بين البساتين التي أسكرها الشعر، وماءً الياسمين

علني أحلم في الليل بأني..

صرت قنديلاً على باب ولي من دمشق..

«تجليات صوفية» ليست صوفية السالك الذي يسلب صفاته من الحياة، اعتزلاً، أو انطواءً بالوسائل الطرقية في أداء الشعائر (كالراية، والعصا، والمسبحة، والدف، والطل، وما شابه) على العكس من ذلك، إنها صوفية المفيض في تجليات فضائل الحق بقدر استطاعته، مأخوذاً بطاقة روح محبوبه، الهائم به، من قبل ومن بعد، سواء في الوجود الحسي (الظاهر) أو في الوجود الروحي (الباطن)، وفي كلتا الحالتين معاً كانت صاحبه متجلية في صورة المقصود، ففي الحالة الأولى ارتقى بها إلى مقصود الإعلاء من شأنها، بينما في الحالة الثانية، أراد لها أن تكون إجابة لسؤاله بالاستقامة والانحناء إلى الطاعة في ذات الحق، وتسامي الروح.

كان تألق نزار في جميع دواوينه عن المرأة يمثل «فيلوصوفيا الحب»، حين كانت حبيبة «الواحد» مع نفسه في الارتقاء بها إلى مصاف المرأة النموذج في كل شيء، بدءاً من زغب خدها إلى بزة قوامها، ومن قتل قدها إلى رضاها «المسك»، ومن تبسم ثغرها إلى تبلسم وجهها، حيث تجلّت فيها حكمة المحبة في خصائص تبعيضاتها، بينما كان حبُّها لها في تجليات صوفية مستمدّاً من الـ«فيلوصوفيا التقوى»، المسكون بها بقرينة الحكمة النورانية في معالمها الروحية، وأرقى مستوياتها المعنوية.

لقد رفع نزار من سمو مكانة المرأة إلى ما يعتوره من وجد داخل «مملكة الإيقاع»، إشارة إلى انجذابه -في الاتصال- بستر وهج الحال، وغياب القلب عن الخلق، وكأن طلب

الاستجارة من حال الشاعر المجذوب يمثل طلب الصلة الروحية بين الخلق في ذات المريد بالوجد، والحق في ذات صفاته تعالى في حضرة «ضريح السيد الخضر وأسماء الرسول» وهي خاصية كل مُغيث في أن يشد الحق أزر المستجير، والأخذ بيده إلى حالة التقوى بلا كلفة.

وإذا كانت المرأة -دومًا- حاضرة في قاموس نزار بوصفها «أنثى» مجدولة القوام، وبهاءً متألِّقاً، كما يحلو للكثير من الدارسين وسَمَّها «بنظرة الأنوثة»، أو نسقاً معرفياً كما تصوُّره، فإنها هنا في هذا النص تمثل المرأة النموذج في التجلي، والمرآة العاكسة لرؤيا نزار، يبحر بصفاتها في فضاء الكون، وبجوهرها يعرف حضوره الأكمل، إنها في «تجليات صوفية» فتح آخر غير الصورة السابقة لها في عالم الأدرا، فتُحْ فكَّ به أسرها لتتحول من شوق الجسد إلى شوق الورع، من البحث عن الصنع في الخلق، إلى البحث عن الكشف في الحق، حيث المحل الأرفع، والأسمى؛ وإذ ذاك فهي مرآة عاكسة لوجوده الآخر، العالم الأكبر.

إنه تحولٌ في موقف نزار -من رفع مكانة المرأة- إلى الإعلاء من شأنها بالرغبة في الكشف عن المظاهر الموصوفة بالإمكان في صورة الحق، كما حول البوصلة -من قبل- من إمكان الحديث عن نفسها إلى الحديث على لسانها، ومن غريزة الجسد، إلى توشيح مفهوم الأنوثة بوسام الصفاء.

أما في تجليات صوفية فإنه حول اتجاهها من رواسب تصنيف سلطة الذكر إلى التأمل بمعاول الذكر، والمجاهدة بالأوراد القلبية. وكما قادها، شعرياً، إلى المحافل والقصور، ها هو يتمثلها، في طلب السؤال عن الحقيقة التي تشمل مراتب المقامات، بعد أن اتخذها مثلاً لصفاء الروح، وشريكاً له في تفريغ القلب لحسن التوجه إلى تقوى الله والاقتصاد في أمره.

صوفية نزار في «وجد حبيبته» منبثقة من التعاليم الإنسانية في جوهرها الجمالي، الشبيهة بـ«الحبيبة الكونية» عند ابن عربي، أو الحبيبة الإشرافية المطلقة إلى السماء كما هو الشأن عند الشيرازي. كما أن حبيبة نزار، في هذا المقام، ليست هي «عزة كثير» ولا هي «ليلي الأخيلية صاحبة نوبة»، بل هي تلك الحبيبة التي تواسجت فيها خلوص الحب الإنساني، والحب العذري، والحب الإلهي، ومن ثم فهي ليست الحبيبة المشحونة بالوجد المطلق، السابح في عالم الجسد، بل هي تلك الحبيبة المشوجة بكيان الحقيقة في صفات الحق المحض، والمتحد بما أطلق عليه المتصوفة بثلاثية (المعرفة/ المحبة/ المشاهدة) أو ثلاثية (القلب/ الروح/ السر) من منظور أن القلب دنو المعرفة، واعتناق الروح بعد المجاهدة بالمحبة للوصول إلى المقام، والسر هو المشاهدة. وفي تقلبه يتدرج إلى الروح، وفي ارتقائه يرتقي إلى السر، فتقلب

القلب بين أصابع الرحمن يؤدي إلى معرفة الوجود، ومحبة كل ما فيه، ويكشف عن المعنى في جزئياته المتناهية^(٥٢).

ويظهر ذلك جلياً حين نقرأ هذه الصورة:

وأنادي، ودموعي فوق خدي: مدد

يا وحيداً.. يا أحد..

أعطني القوة كي أفنى بمحبي،

وخذ كل حياتي..

إنه نداء صوفي لحلم يؤثر فيه لوعة الروح في محصول الفناء بالمحسوب؛ وإذ يطلب نزار استبدال القوة بالحياة فكأنها يطلب قوة الإرادة التي تدفع به إلى الاتحاد مع المجاهدات الروحية المنداحة -بجذبها- إلى روح الطهر، وهو بديل مشفوع بتضوُّع رائحة الفناء [الصوفي]، والاستغراق في عظمة الباري، وكأننا بالشاعر يُهيئ نفسه ليسكن سكون اليقين، المفضي إلى السعادة الروحية.

إننا أمام نص يطرح حالة من التجلي الروحي، والوجد الذوقي، في مقام الكشف فيما تستبصره رؤيا المرام. ولعل الذوق في هذا المقام مستمد مما يراه من مدد فيض القانتين، الدائمين على طاعة الباري، أو من ذوق ابن عربي في «فتوحاته» حين وصفه بأنه «أول مبادئ التجلي»، وهو حال يفجأ العبد في قلبه؛ فإن أقام نَفْسَيْن فصاعداً كان شُرباً^(٥٣)، وهو ما تعبر عنه ملكة إحساس نزار المتعالية في عالم الخيال المطلق، والمقيد، في آن، ويظهر ذلك جلياً حين نقرأ هذه الصور:

تعتريني حالة نادرة..

هي بين الصحو والإغماء، بين الوحي والإسراء،

بين الكشف والإيحاء، بين الموت والميلاد،

بين الورق المشتاق للحب.. وبين الكلمات..

وتناديني البساتين التي من خلفها أيضاً بساتين،

(٥٢) ميثم الجنابي، حكمة الروح الصوفي، دار المدى، ط ١، ٢٠١٠، ص ٣١٠.

(٥٣) سعاد الحكيم، المعجم الصوفي، الحكمة في حدود الكلمة، بيروت: دندره للطباعة والنشر، ١٩٨١، ص ٤٩٣.

الفراديس التي من خلفها أيضًا فراديس

يسعى الشاعر هنا إلى أن يكون واحدًا مع ذاته الكاشفة - بما يؤدّيه إليه نظره في تجليات الحق في كل شيء - متكاملًا مع كيان محبوبه بالروح المتحقّقة في البساتين، والفراديس، والفوانيس، وكأنّ نزارًا يصف حالة الرغبة في انتقاله من الحكمة الصوفية التي يطلق عليها بـ «الفيلوصوفيا» إلى الصوفية الكونية/ النورانية، المشفوعة بالأحوال الربانية، وذلك بعد أن ترجى محبوبه بإيثار مطلوب التمني في الغفلة والنوم، رغبة في تجلّي الشعور الأسمى في «الحلم» بتكامل الوجود الكوني، وتأكيد ما يرنو إليه في قنديل محرابه الذي ينادمه ليلاً.

إن حالة الصحو في الربط بالمعراج الروحي هنا تمثّل كمال المحو في اللوح المسطور في الحياة الدنيا، بينما تمثّل حالة تبدل المواقع بين الأمر المخصوص من (وحي السماء والإسراء، والكشف والإيلاء، والموت والميلاد، والورق والكلمات)، موطن التحوّل في الوضع، كالانتقال من عالم حياة الدنيا إلى عالم حياة الروح، والاستعداد للاستعداد.

إنها ثنائية الترادف في الوحدة بتناظر الأحوال، والإحاطة بالوسائل الروحية التي تأخذ بالسالك إلى بعض المقامات؛ لأخذ الورد المأذون، والاستقبال في حضرة الأفق الأعلى.

لقد عانق نزار الحب السّرمد الذي أصبح حقيقته الأولى في حياته الأخيرة، وكأنه في ذلك يتجاوب مع أمنية الحلاج حين قال:

تمنت سُليمي أن أموت بحبها وأهون شيء عندنا ما تمتنت
يتّفق نزار مع الحلاج في مطلب الكون الجامع مع حقائق الوجود في القوة، وهو مطلب لا يتحقّق إلا لمن ركبت السجية الصالحة فيه:

أعطني القوة كي أفنى بمحبوبي،

وخذ كل حياتي

...

عندها..

يخطفني الوجد إلى سبع سماوات..

لها سبعة أبواب

وإذ يطلب «قوة» التأمل في خزائن فضائله تعالى، فإننا يطلب الإغاثة -أيضًا- بإمداده سر التفاني في المحبوب، حتى يسكن في فيض رحمة بديع السماوات.

أمام هذه الشمولية التي تتجلى في مرآة الروح الطاهرة ينظر الشاعر إلى الكلية فيما بين الحق والخلق، وإن لم يكن لها وجود في عَيْنِها، على حدّ رأي ابن عربي: «هذه الأمور الكلية وإن كانت معقولة فإنها معدومة العين موجودة الحكم، كما هي محكوم عليها إذا نُسبت إلى الموجود العيني، فتقبل الحكم في الأعيان الموجودة ولا تقبل التفصيل ولا التجزيء فإن ذلك محال عليها، فإنها بذاتها في كل موصوف بها كالإنسانية في كل شخص من هذا النوع الخاص، لم تتفصّل، ولم تتعدّد بتعدّد الأشخاص، ولا برحت معقولة»^(٥٤).

فلقد تأخذني الحال، فأهتزُّ كدرويش على قرع الطبول
مستجيراً بضريح السيد الخضر وأسماء الرسول..
عندما يحدث هذا..

فبحق الله، يا سيدتي، لا توقظيني.

واتركيني..

نائماً بين البساتين التي أسكرها الشعر، وماءً الياسمين
علّني أحلم في الليل بأني..
صرت قنديلاً على باب ولي من دمشق..

(٥٤) ابن عربي، فصوص الحكم، ص ٥١ - ٥٣.

العلامة والثقافة عند جيل دولوز

الدكتور حموم لخضر*

□ مقدمة

يرى ميشال فوكو أن عصرنا كله، سواء من خلال المنطق أو من خلال الإستمولوجيا، وسواء من خلال ماركس أو من خلال نيتشه، عصر يحاول أن يفلت من هيغل^(١)، كذلك فالبقاء ضمن دائرة الفلسفة الديكارتية والهيغيلية هو ما كان يرفضه الفيلسوف جيل دولوز، خاصة بعد الحرب العالمية الثانية؛ لأنه كان يرى فيه تقوقعاً داخل تاريخ الفلسفة، حيث إن الفلسفة كانت تكتفي بمدخل إلى ديكارت (Descartes) وكانط (Kant)، وهيغل، وهوسرل (Husserl) وهيدغر (Heidegger)، وبهؤلاء كان تاريخ الفلسفة قد شكّل سلطة داخل الفلسفة والفكر عامة؛ إذ ما كان يُمكن التفكير دون قراءتهم، لكن -حسب دولوز- «من حسن الحظ كان هناك سارتر (Sartre)، لقد كان يمثل الخارج بالنسبة لنا، كان بالفعل التيار الهوائي الخارجي، كان شيئاً من

* مخبر الفلسفة والعلوم الإنسانية، جامعة مستغانم - الجزائر.

(١) ميشال فوكو، نظام الخطاب، ترجمة: محمد سبيلا، بيروت: دار التنوير، ط ١، ١٩٨٤، ص ٤٦.

الهواء الخارجى»^(٢) الصافي.

ويرى دولوز أن برغسون شكّل قطعة كاملة مع التراث الفلسفي عامة والظواهرية بشكل خاص، حيث لم يعد الوعي بمثابة حزمة ضوئية تنتزع الأشياء من ظلمتها الفطرية، كمصباح كهربائي يجعل الوعي وعياً بشيء ما^(٣)، بل هو - حسب برغسون - نور داخلي وليس خارجياً، أي إن الأشياء مضيئة بذاتها، وكل وعي هو شيء، ممتزج به، وبصورة الضوء وهو ما يجعل برغسون أول من أشار إلى السينما.

□ الثقافة: من التمثيل إلى الإرغام

على الفلسفة من منظور دولوز أن «تبدع أشكالا من التفكير تكون جديدة كلياً، وأن تستثمر الثورات التي تجري في الميادين الأخرى وعلى المسطحات الأخرى، لصالحها»^(٤). كالثورة اللغوية خاصة مع دي سوسير، والثورة الإبستمولوجية مع باشلار، والتحليل النفسي الفرويدى، وكذلك الثورة التاريخية ممثلة في جهود مدرسة الحوليات خاصة مع بروديل، والجينياولوجيا لدى نيتشه.

فقد دشّن نيتشه قطعة مع فكر عصر الأنوار، من خلال نقده للحقيقة والعقل، ومقولات الميتافيزيقا، وكانت اللغة وسيلة نيتشه في هذه الرؤية الجديدة للفكر الفلسفي، «فنيته يشه أول من قرّب المهمة الفلسفية من حدود التفكير الجذري في اللغة»^(٥)، بل إن نيتشه قد «انغمس في تيار اللغة ينحت منه ما يشفي قلبه المتوقّد بالتمرد والثورة، فترسو قلاعه الأخيرة على اسم زرادشت يُحمّله ما في قلبه من طموح، ويشحذه باللهب بعيداً عن الناس في جبال الألب»^(٦).

نيتشه كان يدرك أن إحراجه الجديد للفكر الفلسفي، وتناوله غير المعهود لمقولات

(٢) جيل دولوز - كلير بارني، حوارات في الفلسفة والأدب والتحليل النفسي والسياسة، ترجمة: عبد الحي أزرقان وأحمد العلمي، الدار البيضاء - المغرب: إفريقيا الشرق، ١٩٩٩، ص ٢٢.

(٣) جيل دولوز، سينما الصورة - الحركة، ترجمة: جمال شحيد، بيروت - لبنان: المنظمة العربية للترجمة، ط ١، ٢٠١٤، ج ١، ص ١٢٥.

(4) Gilles Deleuze: L'île déserte et autre textes. Textes et entretiens 1953-1974. (Édition et préparée par David Lapoujade, éditions de Minuit. Paris, 2002. P191.

(٥) ميشال فوكو، الكلمات والأشياء، ترجمة: مطاع صفدي وسالم يفوت وآخرون، بيروت - لبنان: مركز الإنهاء القومي، (د ط)، ١٩٩٠، ص ٢٥٩.

(٦) مهيل عمر، الخطاب الفلسفي للحداثة، مجلة اللغة والأدب، جامعة الجزائر، العدد ١٠، ديسمبر ١٩٩٦، ص ٥٠.

ومفاهيم الميتافيزيقا لن يفهم في عصره، بل في المستقبل (الحقبة المعاصرة)؛ لذا يقول: «إن تأويلي الجديد سيضمن لفلاسفة المستقبل، الذين سيكونون سادة الأرض، الوقاحة الضرورية»^(٧).

ذلك أن فلسفة الاختلاف المعاصرة ارتادت حقولاً لم تكن معهودة في إطار الحقل الفلسفي التقليدي، من هنا تبدو وقاحتها، أي خروجها عن العقل والوعي الرسمي وطرقها لأبواب وحقول ظلت إلى عهد قريب بمنأى عن التناول الفكري والاشتغال الفلسفي، وخارج عالم الميتافيزيقا.

ما ينقده دولوز هو مسلّمات صورة الفكر التقليدية القائمة على التمثّل ومبدأ الهوية، ومنها المسلّمة الثامنة؛ مسلّمة النهاية أو النتيجة والمعرفة، والتي تعمل على إخضاع التعلّم للمعرفة والفكر للمنهج والثقافة للطريقة، وترى أن التعلّم لا يُسهم في مغامرة الفكر، بمعنى المطابقة «بين صورة الفكر والمعرفة، فالفكر معرفة وليس تعلّمًا لكن، حسب هذا المفترض لا يعدو التعلّم سوى همزة وصل بين الجهل والمعرفة. والتعلّم هو مجرد لحظة ومجرد شرط من لحظات ومن شروط المعرفة»^(٨). حيث يكون التفكير نتاج انغلاق الذات على نفسها لا انفتاحها على قوى الخارج.

لكن الأفكار من وجهة نظر دولوز «تترتب عن عنف تلقّاه الفكر... لن تنغلق في التعرّف وإنما تنفتح على لقاءات وتتحدّد دائماً في علاقات بالخارج»^(٩)، وتتكوّن من خلال حركة التعلّم وليس كنتيجة للمعرفة واليقين والتمثّل. ذلك أن اليقينيّات لا تدفعنا للتفكير مثلاً تدفعنا إليه الدهشة والشك والريبة، بل والعنف، فاليقين الجامد عاجز عن توليد فعل التفكير في الفكر، وفعل التفكير هو ما يخلق صورة جديدة له، حيث إن الفكر لا يفكر إلا مكرهاً ومرغماً.

ولا يسعى التفكير إلى تجنب الخطأ، بل محاربة البلادة والبلاهة والابتذال، أي ما يُهدّده على الحقيقة، وهذا لا يتأتّى دون نقد مفهوم التمثّل الذي تقوم عليه صورة التقليدية للفكر، لقد كان «الجهد الأكبر للفلسفة قائماً على جعل التمثّل لا متناهيًا، باختراع التقنيات اللاهوتية والعلمية والجمالية التي تسمح بدمج عمق الاختلاف في ذاته وبالعامل على أن يستولي التمثّل على الغامض وبأن يتلاشى الاختلاف الصغير، يتعلّق الأمر بإسالة القليل

(٧) ذكره: السيد ولد أباه، الحقيقة والتاريخ لدى ميشال فوكو، بيروت: دار المنتخب، ط ١، ١٩٩٤، ص ١٨.

(٨) البعازي بشير، الفرق والإبداع في الكتابة الدولوزية: من صورة الفكر إلى فكر بدون صورة، ضمن: جيل دولوز، سياسات الرغبة، سلسلة أوراق فلسفية، الفكر المعاصر، بيروت: دار الفارابي، ط ٢٠١١، ص ١٨٣-٣٣٤.

(٩) جيل دولوز وكليبربارني، حوارات في الفلسفة والأدب والتحليل النفسي والسياسة، مصدر سابق، ص ٣٥.

من دم ديونيزوس في شرايين أبولون^(١٠)»^(١١).

إن الفكر - حسب دولوز - ليس ممارسة مألوفة طبيعية لطاقة ما، بل هو حدث طارئ يُجبر الفكر على أن يكون فاعلاً، لإثبات قوى الحياة، ولن يكون كذلك ما لم تمارس عليه هذه القوى عنفاً، لينخرط في صيرورة فاعلة، «إن إكراهاً كهذا، ترويضاً كهذا، هو ما يسميه نيتشه ثقافة، فالثقافة - وفقاً لنيتشه - هي في جوهرها ترويض وانتقاء، إنها تعبر عن عنف القوى التي تستولي على الفكر لتجعل منه شيئاً فاعلاً، إثباتياً ولن نفهم مفهوم الثقافة هذا إلا إذا أدركنا كل الطرق التي يعارض بها الطريقة»^(١٢).

لأن الطريقة تفترض دائماً إرادة حسنة للمفكر، للمفكر يريد الحقيقة بالفطرة، وذلك من أجل أن يفكر بشكل مستقيم وجيد وشامل، تجعلنا نتفادى الخطأ والوهم وكل القوى الخارجية، «من كانط إلى هيغل، رأينا الفيلسوف يبقى، في المحصلة، شخصاً بالغ التهذيب وشديد الورع، يجب أن يخلط بين غايات الثقافة وخير الدين، أو الأخلاق أو الدولة»^(١٣).

فإذا كان التعرف يعمل على التوفيق بين كل الملكات حول موضوع يفترض أنه هو (عينه Le Même)، ويبقى هو هو، أي الموضوع عينه الذي يمكن رؤيته ولمسه وتذكره وتخيله، أي إننا نفكر عندما نتعرف على شيء ما، فإن الثقافة هي تعلم وليس معرفة، تكوين وليس ذاكرة، «الثقافة هي حركة التعلم ومغامرة اللاإرادي، الجارة وراءها الحساسية والذاكرة ثم الفكر، مع كل العنف والقسوة الضروريين، كما قال نيتشه بالضبط من أجل ترويض شعب مفكر وإعطاء ترويض للروح»^(١٤).

الثقافة هي مغامرة لا إرادية، حيث ملكاتنا لا تمارس فاعليتها بتناغم، كالحس المشترك الذي هو بمثابة توافق الملكات في النظر إلى موضوع معين حيث الواحدة تأخذ مكان الأخرى، يعطينا دولوز مثلاً على ذلك في توافق ملكات التخيل والذاكرة والبصر واللمس حول قطعة الشمع في مثال ديكارت، والتي لا تكون إلا بعد اتفاق الملكات جميعاً حول تعيين هذا الموضوع بعينه، الاتفاق يعني أن يظهر هذا الشيء مطابقاً بالنسبة لجميع

(١٠) ديونيزوس وأبولون (Dionysos) (Apollon) إلهين في الميثولوجيا اليونانية.

(١١) جيل دولوز، الاختلاف والتكرار، ترجمة: وفاء شعبان، بيروت: المنظمة العربية للترجمة، ٢٠٠٩، ص ٤٨٦.

(١٢) جيل دولوز، نيتشه والفلسفة، ترجمة: أسامة الحاج، بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط ١، ١٩٩٣، ص ١٣٨.

(١٣) جيل دولوز، نيتشه والفلسفة، مصدر سابق، ص ١٣٣.

(١٤) جيل دولوز، الاختلاف والتكرار، مصدر سابق، ص ٣٢٧-٣٢٥.

الملكات، والحسّ السليم هو ما يحدّد إسهام كل ملكة في هذا الاتفاق، بل إلى أي موضوع معيّن، «الثقافة هي عنف يخضع له الفكر، تكوين للفكر تحت تأثير قوى انتقائية، ترويض يشرك كل لا وعي المفكر»^(١٥) بشكل لا إرادي.

فالشكل لا إرادي هو أن تعمل الملكات ضمن ضرورتها الخاصة حيث لا تعوّض غيرها ولا تتبادل الأدوار مع الملكات الأخرى، هذا ما يسمّيه دولوز ممارسة ترانسندنالية، حيث تُؤوّل وتفسّر كل ملكة نوعاً من العلامات التي تمارس عليها إرغاماً وعنفاً، وهي موضوع لقاء أساسي وليس موضوع تحقيق.

فليس من سمات الفكر البداهة والوثوق والتلقائية - كما يرى الكوجيتو الديكارتي - بل من سماته تصادم قوى «مناوئة بعضها لبعض، هذه القوى التي تدفع بالفكر إلى التفكير ما هي سوى العلامات، فالعلامة ليست تمثلاً أو تصوّراً أو فكرة في الذهن، إنما العلامة نلتقيها، أو بتعبير أدق نصطدم بها... هي ما يحدّد شيئاً فيصبح مستعصياً، مشتبّكاً، ومضفوراً، ومثنيّاً، مخفياً ومطويّاً، شيئاً ليس في حوزة إدراكنا المباشر، شيئاً ملفوفاً ومظروفاً ومغلوفاً؛ ولذلك فالعلامة لاقتراها به ترغماً على التوجّه نحوه»^(١٦)، فالعلامات تحرك، وترغم كل واحدة من ملكاتنا على الانفعال، على البحث عن الحقيقة.

لقد كان مشروع نيشته يتمثّل في إدخال مفهومي القيمة والمعنى إلى الفلسفة كما يرى ذلك دولوز، المعنى باعتباره مقروناً بالقوة التي تقف وراءه، والأخلاق مقترنة بقيمتها المتوخّاة منها، حيث لا يمكن معرفة معنى شيء ما، سواء كان ظاهرة إنسانية أو بيولوجية أو حتى فيزيائية حسب دولوز ما لم نعرف القوة التي تمتلك هذا الشيء وتستغلّه، أو تستولي عليه وتعبّر عن نفسها فيه، «فالظاهرة ليست مظهرًا، بل هي علامة تجذّر معناها في قوة حالية، فالفلسفة بكاملها علم أعراض (Symptomatologie) وسيميولوجيا (Sémiologie)»^(١٧).

أي إن الظواهر هي العلامات والفلسفة هي سيميولوجيا، بل لا يكفي - حسب دولوز - أن تكون الفلسفة تشخيص أعراض وعلامات فقط، بل إن العلامات نفسها تحيل على أنماط حياة وإمكانات وجود، فالحياة متدفقة ونابضة، أي «إذا كان الشيء هو علامة على نفسه وإذا كانت العلامة لا تنفصل عن وجودها، هذا يعني أن الكل حياة، الكل علامات»^(١٨).

(١٥) جيل دولوز، نيتشه والفلسفة، مصدر سابق، ص ١٣٨-١٣٩.

(١٦) مانع فيليب، جيل دولوز أو نسق المتعدّد، ترجمة: عبد العزيز بن عرفة، دمشق - بيروت: مركز الإنماء الحضاري، ط ١، ٢٠٠٢، ص ١٧٨.

(١٧) جيل دولوز، نيتشه والفلسفة، مصدر سابق، ص ٥٧.

(18) Gilles Deleuze: Immanence et Vie. in revu Rue Descartes, éd P.U.F., Paris 1ere édition, 1998. P. 33.

□ العلامة: ملاقاتة وإبداع

ما يبرّر اشتغال دولوز على مفكرين مغمورين، هو أنهم يُغيّرون من طبيعة صورة الفكر من خلال توجيه النقد لمسلّماتها التي لم يطلّها النقد من قبل، حيث «يُشيد بروسست صورة للفكر في الفلسفة، ينتقد ما هو جوهرى في الفلسفة الكلاسيكية العقلانية، أي مفترضات هذه الفلسفة، حيث يفترض الفيلسوف وبطبيعة أن المفكر يريد الحق ويحبه ويرغب فيه، ويبحث عنه بصورة طبيعية»^(١٩).

فالعقل الخالص بالنسبة لبروسست لا يميل بطبيعته نحو الحقيقي، ولا يتمتع بإرادة للحقيقة بل يبحث عن الحقيقة بإصرار نتيجة موقف محدد، أي حينما نتعرّض لنوع من العنف يدفعه نحو ذلك. «من الذي يبحث عن الحقيقة؟ الغيور، تحت ضغط أكاذيب المحبوب، فهناك دائماً عنف علامة ترغمنا على البحث، وتحرّنا من الاستقرار. ذلك لأن الحقيقة غير قائمة بالتوافق، ولا بالإرادة الحسنة، لكنها تفضح نفسها عبر علامات لا إرادية... الشيء الوحيد العميق هو المعنى المغلف، والذي تتضمّنه علامة خارجية»^(٢٠).

ورغم أن العلامات تتميز بعضها عن بعض، إلا أنها هي ما يشكّل عناصر ومادة هذا العالم؛ لأن كل شيء منتظم ضمن العلامات تتمظهر في شكل أشخاص أو مواد، أو مواضيع، حيث لا يمكننا أن نكتشف أية حقيقة، ولا نستطيع تعلم أي شيء، ما لم نفك رموز هذه العلامات والعمل على تأويلها.

وهنا يقلب بروسست «ترتيب الانفعالات، فنحن عادة ما نعتبر الغيرة نتيجة سيئة للحب، أما بنظر بروسست فإن الغيرة هي غاية ومقصد، فإذا كان الإنسان يضطر لأن يحب فذلك لكي يستطيع أن يكون غيوراً؛ إذ إن الغيرة هنا هي علم دلالات الأعراض»^(٢١).

فالغيور يبحث مرغماً ومجبوراً للقبض على علامة مرسومة على وجه المحبوب تكون حاسمة لتبيين كذبه أو صدقه.

في عمله حول رواية مارسيل بروسست «البحث عن الزمن الضائع» يولي دولوز أهمية للعلامة بدلاً من الكلمة، فالنص مليء بالكلمات وما يغيب هو العلامات؛ لذا يجب البحث

(19) Gilles Deleuze: Proust et Les Signes, 3ème éditions, Quadriga- P.U.F, Paris, 2006. P. 115.

(20) Gilles Deleuze: Proust et Les Signes Op.cit, P-P:25. 23.24.

(٢١) بوعلی خمیس، جیل دولوز، صورة الفيلسوف، بيروت: منشورات ضفاف، دار الأمان، منشورات الاختلاف، ط ١، ٢٠١٤، ص ٢٦٤.

عنها بغية تأويلها وتفسيرها، فالعلامات هي أكثر مرونة من الكلمات وهي ما يُمكن من فتح النص على آفاق جديدة تظلّ الكلمات تعجز عن بلوغها، بل ينبغي التعلم من العلامات، لأنها هي مدار الإبداع، حيث «لا يستطيع الإنسان أن يكون نجارًا ما لم يكن له إحساس تجاه علامات الخشب، ولا يستطيع أن يكون طبيبًا ما لم يكن يملك إحساسًا بعلامات المرض، إن الموهبة استعداد أولي اتجاه العلامات»^(٢٢).

أي أن يكون حساسًا اتجاه العلامات، وهذا يقتضي وجود موهبة، أي أن تكون نجارًا مبدعًا أو طبيبًا ماهرًا يجب أن تكون منفتحًا للقائها وعنفها وموهوبًا لتتقن تلقي العلامات ومن ثمة تأويلها، وبدون هذه اللقاءات تظلّ تلك الموهبة مدفونة في دواخل المرء تمنعه من أن يصير، أن يبدع، وعليه ينبغي للمرء تعميق هذه اللقاءات حتى لا يسقط في سهولة التعرّفات، «فنحن نتعرّف على الأشياء، لكننا لا نعرفها أبدًا»^(٢٣) Nous reconnaissons les choses, mais nous ne les connaissons jamais.

إن ما يدفعنا للتفكير هو العلامة، والعلامة موضوع لقاء، والخاصية العابرة للقاء هي التي تضمّن ضرورة ما نفكر به، فما «هو أكثر أهمية من الفكر هو ما يجعلنا نفكر»^(٢٤).

وكذلك كانت قراءة دولوز لبروست بمثابة لقاء، وأحسن تلقي، وميض علامة بروست الأديب الذي صار فيلسوفًا من خلال هذا اللقاء المبدع.

يعطينا دولوز مثالًا عن العنكبوت الذي وإن وضعنا أمامه ذبابة فهو لا يتفاعل معها ولا تتولد لديه أية ردّة فعل، لكن ما أن تهتز زاوية صغيرة من نسيجه، حتى نرى جسده يتحرّك، فالعنكبوت لا يتمتع بقوى إدراك ولا إحساس، بل كل ما في الأمر أنه يستجيب إلى الإشارات والإيحاءات، وتلك فاعلية كل من يجد نفسه في تلك الحالة، حيث لا يمكنه سوى الردّ على الإشارات والإيحاءات.

و ضد «فكرة المنهج الفلسفية، يطرح بروست فكرة الإرغام (Le Contrainte) والصدفة، فالحقيقة هي نتاج لقاء مع شيء ما يرغمنا على التفكير، والبحث عمّا هو حقيقي، فصدفة اللقاءات، وضغط الإرغام هما موضوعا بروست الهامان، والعلامة هي ما يشكل موضوع اللقاء، وما يمارس علينا ذلك العنف، كذلك فإن صدفة اللقاء هي ما يضمن

(22) Gilles Deleuze: Proust et Les Signes Op.cit, P.10

(23) Ibid., P.37

(24) Ibid. P.118 - 41

ضرورة ما يتم التفكير به»^(٢٥).

وهو يأتي صدفة ولا يمكن تجنبه، إن الإنسان الذي يبحث عن الحقيقة لا يفعل ذلك إلا مرغماً ومجبوراً، ولا يبحث عنها إلا من خلال لقاء ما، وارتباطها بعلامة ما، فما يسعى إليه هو: تأويل، فك رموز، ترجمة، ومن ثمّ العثور على معنى العلامة، فالعلامة حدث في العالم، وهي موضوع ملاقات وليس تمثيلاً.

لذلك يبين لنا بروسست سبب اندهاشنا من وقوع المثقفين في حب امرأة تافهة أو متواضعة، ذلك لأنها ثرية بما تحمله من علامات أكثر من المرأة المتوقّدة الذهن، عميقة التفكير، لأنها تعوّض عن قصورها الفكري ومستواها الضحل بالعلامات، والتي قد تفضحها أحياناً رغم حرصها على تبيان تماسك مواقفها، حيث يتيح لنا لقاء هذه المرأة العودة إلى «أصل الإنسانية، تلك الأوقات التي تغلب فيها العلامات على المضمون الجلي والواضح، والهيو وغلوفيات على الحروف»^(٢٦).

فهذا النوع من النساء لا يقدم لنا شيئاً ولكنه لا يكفّ أن يومض بعلامات علينا فك رموزها، فعطر هذه المرأة نتلقاه بعيداً عن قوانين المادة ومقولات العقل، لا نعود فيزيائيين ولا ميتافيزيقيين؛ بل علينا أن نكون مفسّرين للكتابة المصرية القديمة، أي هيروغليفيين.

الثقافة كملاقات للعلامة، كتعلّم، هي كذلك ما خلّصنا من تاريخ الفلسفة لكي نكتب في الفلسفة، هذا التاريخ القمعي والشمولي، يجهد في سبيل أن يكون فكرنا منسجماً مع ما يهتم به هذا التاريخ؛ كالأنساق الفلسفية الكبرى والمقولات الميتافيزيقية، المذاهب والأيدولوجيات... إلخ.

فمفهوم الثقافة لدى دولوز يحتلّ حيزاً مهماً في بنائه الفلسفي، الثقافة كملاقات، الملاقات بوصفها تعلّماً وليس تعلّياً، فالعالم من حولنا يتقدّم إلينا في شكل علامات محملة بالعنف البري، العنف ليس من أجل الإضرار بنا، بل عنف في شكل إرغام، لملاقات «العلامات وتعلّم ما تريد قوله من خلال التواصل والثقافة معها بوصفها أحداث في العالم»^(٢٧)، وليس ماهيات كما يراها تاريخ الفلسفة، حيث يقول -حسب دولوز-: دعوني أفكر من أجلكم، من خلال قواعد وتقاليد وصور أمنحها لكم.

(25) Ibid., P.25.

(26) Gilles Deleuze: Proust et Les Signes Op.cit, P.25

(٢٧) رسول محمد رسول، ملاقات العلامة قراءة في سيميائيات جيل دولوز، مجلة الكوفة، جامعة الكوفة، العراق، العدد الأول، السنة الثانية، شتاء، ص، ص ١٣٩.

أن تكتب في الفلسفة؛ يعني هذا - حسب دولوز - أن تكون مُبدعاً، لا يعني هذا إبداع الأفكار الصحيحة، بل الأفكار الجديدة، حيث لا ينبغي أن نبحت عمّا إذا كانت فكرة ما صحيحة أو خاطئة، بل ينبغي البحث عن الأفكار المختلفة والجديدة، كشيء يمرّ بين الاثنين لا يكون في الأولى ولا في الثانية^(٢٨).

وهذه الأفكار لن نتوصّل إليها في عزله ولا عن انفراد، ولا عن طريق التعرّف والحكم والقواعد والمنهج والتمثيل بل في التعلّم، في لقاءات، في صيرورات «إن المهم هو العثور والالتقاء وليس التعقيد التعرّف والحكم، ذلك لأن التعرّف هو عكس الالتقاء... من الأفضل أن يكون الإنسان كنّاساً بدلاً من أن يكون قاضياً»^(٢٩). أن يكون متعلّماً خير من أن يعطي دروساً للناس.

فالعلامات هي مدار الإبداع لدى دولوز، فإن الإبداع هو حالة يشترك فيها كل حسب اختصاصه سواء كان المرء كاتباً أو فنّاناً أو طبيباً أو نجّاراً... إلخ، هذه الحالة تتعلّق بحسن تلقّي العلامة وفكّ رموزها، إن الإبداع هو مبرّر بقاء الفلسفة والفن ومقاومتها لأشكال الفكر الأخرى التي تدّعي الإبداع، هو فكر الاختلاف ما يمكننا من تجاوز الميتافيزيقا عن طريق إثبات للحياة لا نفيها كما يقول نيتشه.

والثقافة عكس الطريقة والملاقاة عكس التمثّل، عنف يدفع الفكر لأن يفكّر تحت ضغط قوى الخارج وقوى الداخل (اللاوعي)؛ ذلك لأن الفكر لا يعارض الحياة، لا ينفيها بل يثبتها، الثقافة هي ما يجعل الفكر يتجاوز حدود الحياة، ويتوقّف عن عقلنة الحياة، بحيث لا تصير الحياة بمثابة ردّ للفعل، بل يغدو الفكر فاعلاً والحياة إثباتاً.

التفكير هو بالمحصلة بحث عن إمكانات جديدة للحياة، إبداعها اختراعها، اكتشافها، ليغدو الوجود ظاهرة جمالية وفنية «لقد وضعت فكرة الملاقاة جيل دولوز عند عتبة السيمياء كفعل وحركة وصيرورة من غير أي وسائط على طريقة فردناند دي سوسير، فلا اللغة ولا التمثيل كوسيط للمعرفة، ولا ثنائية الدال والمدلول كفيلة بملاقاة العلامات؛ ولذلك لا تبدو سيمياء دولوز في العلامات «معرفة» بقدر ما هي ثقافة يتعرّف إليها الإنسان من خلال علاقته بالأشياء... ينظر إلى تلك الفراغات الموجودة في زخرف ما تناظر أشكاله على نحو متكرّر وهو يكرّس الاختلاف»^(٣٠).

واللغة حسب دولوز ليست صورة عن الأشياء، بل هي نفسها شيء من العالم

(٢٨) جيل دولوز وكليبر بارني، حوارات في الفلسفة والأدب والتحليل النفسي والسياسة، مصدر سابق، ص ١٩.

(٢٩) المصدر نفسه، ص ١٨.

(٣٠) رسول محمد رسول، ملاقاة العلامة. مرجع سابق، ص ١٤٢.

وأشياءه، وكل هو عبارة عن سلسلة علامات؛ ليست اللغة دوالاً، بل هي تنسيق أو تركيب أو توليف ظرفي يتحقق بالأشياء، فهي ليست تمازجاً قبلياً بين الفكر والدوال، بل هما فقط تلاقٍ عابر وإلحاق ظرفي يتواطأ فيه المعنى مع العلامة لاصطناع «آلة مجردة» هي عينها اللغة، تكون العلامات موضوع ملاقة تتحوّل فيها الذات نفسها بقدر تحوّل العلامة^(٣١).

ويشير دولوز هنا إلى مارسيل بروسست في استعارة الشجرية والنحلة البرية (La guêpe et l'orchidée) التي يبيّن من خلالها كيف تلاقي النحلة الورد للبحث عن الرحيق فيما هي تعمل -دون أن تدري- على تلقيح هذه الورد، أو ما يسمّيه الاقتناص المزدوج (Une double Capture).

بالنسبة لبروست -حسب دولوز- العلامات ليست وسائل لتمثيل الواقع بل كيانات تُعلّمنا شيئاً ما، فالبحث عن الزمن الضائع هو في الواقع بحث عن الحقيقة، فالحقيقة هي ما يتمّ البحث عنها سواء في الحب والطبيعة، أو الفن، «الفن هو عالم العلامات النهائي؛ حيث يحوي جميع العلامات الأخرى بما في ذلك عملية التعلّم»^(٣٢).

الحقيقة وليس اللذة ما نبحت عنه، لذّة الوصول إلى الحقيقة، لذّة الغيور في فكّ طلاس كذب محبوبه، وكشف حقيقته، أو لذّة المترجم في الوصول إلى ترجمة نصّ فلسفي بغض النظر عن رأيه في ذلك النصّ، هل يفرح بمحتواه أو يحزن؟.

في الفن يرى دولوز أن العلاقة بين الذات والموضوع علاقة تبادلية؛ حيث لا يستطيع الفنان أن يعبر عن موضوع ما دون أن يدخل في علاقة مع هذا الموضوع فيما يشبه الصيرورة، التي ترى العالم في تغبّر مستمر، حيث يجب على الفنان أن يصير ذلك الموضوع الذي يعبر عنه، وأن يصير هذا الأخير شيئاً آخر غير ما كان عليه، وذلك بفعل العلاقة التبادلية بينهما، «فليس الفن انعزلاً عن الواقع أو استدعاء لذكرى، بل هو نتاج احتكاك الفنان بالعالم، كما يترتّب على ذلك أيضاً، أن الفنان لا يختار موضوعاته بطريقة عشوائية، بل إن الأشياء ذاتها تسعى للفوز بنظرة، ثمة تنافس بين الأشياء للدخول في العملية التعبيرية للفنان، واكتساب معنى جمالي. وهذا ما يفسّر لنا سرّ تعلق بعض الفنانين بموضوعات خارجية معيّنة، تكون موضوعاً متكرّراً لإبداعاتهم الفنية»^(٣٣).

(٣١) حدجامي عادل، فلسفة جيل دولوز عن الوجود والاختلاف، الدار البيضاء - المغرب: دار توبقال للنشر، ط ١، ٢٠١٢، ص ٢٣٧-٢٤٠.

(32) Gilles Deleuze: Proust et Les Signes, Op.cit, P21 - 22.

(٣٣) بدر الدين مصطفى أحمد، دولوز الفن صيرورة وإبداع للحياة، ضمن: جيل دولوز، سياسات الرغبة، سلسلة أوراق فلسفية، بيروت - لبنان: الفكر المعاصر، دار الفارابي، ط ١، ٢٠١١م، ص ٢٢٧.

والعمل الفني في النهاية ليس نتاج تمثيل، ولا فاعلية للذات السيدة العارفة، بل هو نتاج لقاء بينها وبين العلامة التي تومض من هذه الأشياء.

□ العلامة السينمائية

لم يقتصر اهتمام دولوز بالعلامات على دراسته حول بروس، بل امتد كذلك إلى مجال الفن من خلال السينما، فالعلامات السينمائية هي التي تُبنى عن الشخصيات السينمائية سواء من خلال ملامحها أو طريقة تحركها أو حتى من اللباس وكذلك الديكور، فالفن هو النوع الأسمى من العلامات، كما يرى دولوز، وهو علم العلامات النهائي، فهو يؤثر في جميع العلامات الأخرى الباقية، ويعطيها جمالية؛ «لذا تتوجه جميع العلامات نحو الفن؛ وكذلك عملية التعلم، بل هي كانت منذ البداية عمليات تعلم لا واعية للفن نفسه، إن علامات الفن هي ما يشكل الجوهر في ذلك»⁽³⁴⁾.

يعلن دولوز في بداية كتابه الاختلاف والتكرار، أنه حان الوقت لتأليف كتاب في الفلسفة كما كنا نفعل منذ زمن بعيد، وذلك خلال البحث عن طرائق جديدة للتفكير الفلسفي، هذا الدرب الذي سبق أن دشّنه نيتشه، يجب أن يتواصل مع تطوّر بعض الفنون الأخرى كالمسرح والسينما، «ما أثار اهتمامي في السينما هو أن الشاشة يمكن أن تكون دماغاً... وصورة خفية للفكر توحى عن طريق نموّها وتفرّعاتها وتحولاتها بضرورة خلق مفاهيم جديدة دائماً، ليس هذا راجعاً إلى ضرورة خارجية، بل تبعاً لضرورة صورة الفكر وإشكالياتها»⁽³⁵⁾.

فالسينما ليست مجرد وسيلة للترفيه والتسلية، بل مصدر للمعرفة وأداة من أدوات الثقافة والمعرفة، تلعب دوراً في تشكيل ثقافة الفرد لا يقل أهمية عن الأدوار التي تلعبها الوسائل الأخرى التقليدية للمعرفة والثقافة، «فالصورة السينمائية علامة سيميائية بامتياز، وأيقون بصري ينقل الواقع حرفياً أو خيالياً، ويعني هذا أن الصورة قد تكون متخيلاً فنياً وجمالياً، ومن ثم لا يتحقق سيميوزيس الصورة السينمائية إلا بفعل التلقي أو التقبل؛ لأن الراصد هو الذي يعيد بناء الصورة فيلمياً، ويعطي للصورة المتلقاة دلالاتها الحقيقية أو المحتملة أو الممكنة... وعليه تتحوّل الصورة السينمائية إلى علامات لفظية وبصرية وأيقونية مختلفة، تنقل لنا العالم المرصود تعييناً أو تضميناً، وبالتالي تستلزم التفكيك والتركيب، في ضوء سياقاتها الداخلية من جهة، ومعطياتها الإحالة والمرجعية من جهة أخرى»⁽³⁶⁾.

(34) Gilles Deleuze: Proust et Les Signes, Op.cit, PP:21 - 22.

(35) Gilles Deleuze: Pourparlers. 1972 - 1990, éditions Minuit, Paris, 2003, P.205.

(36) جميل حمداوي، سيميوطيقا الصورة السينمائية:

ألف دولوز كتابين حول السينما وهما: «سينما ١.. الصورة حركة» في ١٩٨٣م، و«سينما ٢.. الصورة زمنًا» في ١٩٨٥م، ويعتبر الكتابان مهمين من حيث إنه لأول مرة يهتم فيلسوف بالسينما، ويخصّص لها دراسة منفردة بهذا الحجم.

لقد حاول دولوز تناول السينما من وجهة نظر فلسفية، لذلك أبدع المفاهيم المناسبة للحقل السينمائي بغية البحث عن صورة الفكر التي يشيّد بها الفن السابع. فمع دولوز «يُدرس الفن كأفعال للظواهر التقنية والمادية، واللامتخيلة والاجتماعية، التي تتفاعل مع النماذج الذاتية الثقافية، إنه طريق خصب للفلسفة والفن معًا»^(٣٧).

لكن دولوز في دراسته عن السينما لا يسعى إلى التفكير بدلًا عنها، ولا البحث في طرق اشتغالها وعملها، ولا التاريخ لها حسب قوله: «ليست هذه الدراسة تاريخًا للسينما، إنها عملية تبويب صور وإشارات ومحاولة لتصنيفها»^(٣٨)، بل العمل من خلال الاستقلال عنها والبحث عن المفاهيم التي تقارب التجربة السينمائية، وتراعي خصوصيتها واتساع مجالها.

هذه المفاهيم ليست جاهزة هناك في انتظارنا، بل يجب نحتها وإبداعها، حيث يعارض التحليل النفسي واللسانيات، وكل نظرية جاهزة للتطبيق على التجربة السينمائية، فهي أوسع من أن تحتويها أي فرع معرفي أو فني، ذلك أنه - حسب دولوز - أن نفهم مفهومًا ليس أكثر ولا أقل سهولة من أن نشاهد فيلمًا، حيث إن «السينما تخلق فينا إمكانية التفكير وتعطينا الفرصة لذلك، وتضع تفكيرنا في حالة ارتجاج واهتزاز، يسمّيها دولوز بـ: (noochoc)، السينما مختلفة عن الفنون الأخرى خاصة حينما تضع تفكيرنا في حركة عن طريق الصورة - حركة، ذلك أنها عكس فن الرسم الذي يعطينا صورًا بدون حركة وعلى الروح أن تضيف لها الحركة»^(٣٩).

السينما اليوم أصبحت لا تنافس أشكال الفن الأخرى ومصادر المعلومات فقط، بل هي كذلك تعمل على تغيير الواقع وخلق أوضاع جديدة، فكثير من الحروب التي وقعت في نهاية القرن العشرين وبداية القرن الواحد والعشرين، هي محاكاة، بل إعادة إنتاج لأعمال سينمائية سابقة، إن «السينما في عصر ما بعد الحداثة لم تعد تتخذ من التعبير عن الواقع هدفًا لها، بل استبدلته بمبدأ خلق عالم من الصور لم نشاهده في أي واقع»^(٤٠).

(37) Anne Sauvagnargues: Deleuze et L'Art, éditions, Puf, Paris, 2009, P. 268.

(38) جيل دولوز، سينما الصورة - الحركة، مرجع سابق، ج ١، ص ١٣.

(39) Hème De Lacotte Suzanna: Deleuze: philosophie et Cinéma. Éditions L'Harmattan, Paris, 2001. P. 71.

(40) مبارك سلمى، من الحداثة إلى ما بعد الحداثة في السينما، مجلة أوراق فلسفية، العدد ١٥، ٢٠٠٦، ص ٢٤٦.

ثم يعيد السياسيون إخراج هذا العالم الافتراضي من الصور، يعيدونه بشكل راهن، نلاحظ ذلك في الأفلام التي سبقت حرب الخليج الثانية وكذلك أحداث سبتمبر ٢٠٠١م، وكذلك ما تشهده شبكة الإعلام الآلي اليوم، «فالإنترنت تمكّن من اكتشاف إبداعات فنية افتراضية ولكن ذات فعالية واقعية»^(٤١).

والفنّ ينتج بشكل خاص، تأثيرات حقيقية، وليست مُتخيّلة فقط؛ لذلك «فإن الصورة ليست معطى ذهنيًا فقط، بل واقع موجود»^(٤٢).

لذلك فالفنانون السينمائيون هم مفكرون كبار، مبدعون عظماء من خلال إبداعهم للصور السينمائية، هاته الصور تعبّر عن الأفكار وإن كانت في صورة مشاهد وألوان وخطوط رسم وأصوات موسيقية، «لقد بدا لنا أن كبار كتّاب السينما يمكن مقارنتهم لا بالرسميين والمعماريين والموسقيين فحسب، بل بالمفكرين أيضًا، ذلك أنهم يفكّرون من خلال الصور/ الحركة والصورة/ الزمن، بدل أن يسوقوا المفاهيم، فليست السينما أقلّ إسهامًا في تاريخ الفن والفكر، وفي ظلّ الأشكال المستقلة الفريدة التي استحدثتها هؤلاء السينمائيون ونشروها على الرغم من جميع العقبات»^(٤٣).

وهم يقدّمون كذلك عبر السينما وسائل فريدة وجديدة للتعبير، كطريقة مُبتكرة في التفكير، فإذا كان السينمائيون يفكّرون عبر الصور، فإنه على الفلاسفة أن يبحثوا عن المفاهيم المناسبة لهذا الفكر السينمائي، ما يحاوله ليس البحث عن الصور التي يبدعها الفن السينمائي، بل جعلها تتكلّم عن نفسها، كطريقة جديدة في التفكير.

فلسفة السينما لدى دولوز «تتضمّن الحركة كواقع ذهني والصورة كواقع فيزيائي، هذا ما يجعل السينما كفن خاص بعصرنا هي الأجدر على مراقبة العلاقات والتحوّلات والحركات التي تسمّ عصرنا الراهن، الصورة ليست مسندًا، بل علاقة قوى وأفعال وتفاعلات، هي بالضرورة مجموع، لا توجد صورة معزولة وحيدة، لأنها في علاقة قوى، هناك دومًا مجموع أو متعدّد، تعدّديات للصور»^(٤٤).

(41) Antonioli Manola: Géophilosophie de Deleuze et Guattari. Éditions Harmattan. Paris.2003.P, Op cit,P 178.

(42) Anne Sauvagnargues: Deleuze et L'Art, Op cit,P.88.

(٤٣) جيل دولوز، سينما الصورة - الحركة، مرجع سابق، ج ١، ص ٤٠.

(44) Anne Sauvagnargues: Cinéma, in Aux Sources de la Pensée de Gilles Deleuze.2005. PP:46 - 47.

□ السيميوطيقا: منطق السينما

يرى دولوز أن اللسانيات وسائر العلوم الأخرى غير كافية، وغير مناسبة لدراسة للفن السينمائي، من هنا أهمية منطق بيرس^(٤٥) وتصنيفه للعلامات الذي كان مستقلاً عن النموذج الألسني، حيث عمل دولوز على إيجاد منطق للسينما اعتماداً عليه، «بهذا المعنى حاولت أن أولف منطقاً، منطقاً للسينما»^(٤٦).

ذلك أن دولوز يجعل من علم العلامات -اعتماداً على بيرس- ميداناً أكثر اتساعاً يستوعب ما هو سينمائي دون رده إلى ما هو لغوي، انطلاقاً من أن السينما تعمل من خلال مفاهيم تتجاوز حدود اللغة.

ولا يعني هذا أن التحليل اللغوي قد فشل أو عجز في تطبيق منهجه على الأفلام، فقد قدّم ميتز ولوتمان تحليلات دقيقة للعديد من الأفلام، لكنهم في الوقت الذي فعلوا فيه هذا جرّدوا السينما من خصائصها الفريدة، وتعاملوا معها بأسلوب كمّي مجرد، في حين أن الحركة والزمن يتجاوزان ما هو لغوي وما هو كمّي^(٤٧).

فالإبداع هو الذي يمكّننا من البحث عن النشاط الفكري في الفلسفة والفن والالتقاءات الممكنة بينهما، وهما بصدد الانفتاح على التجارب الحوية الإنسانية من خلال تناول أنواع التفكير والفنون التي ظلّت مهمّشة ومقصية من التداول النظري.

فالفنان والفيلسوف يمنحان التعبير لمن لا يملك القدرة على ذلك، فالذهاب إلى السينما أو قاعات عرض الرسومات الفنية هو لحظة حاسمة من أجل لقاء مفهوم معيّن، يكون نتيجة لقاء مع الأشياء وليس مع الأشخاص؛ لقاء مع لوحة فنية أو فيلم سينمائي أو مقطوعة موسيقية، وهذا ما مكّن دولوز في النهاية من الخروج عن الفلسفة بواسطة اللقاء مع اللافلسفي.

على أن بعض ممّن لهم موقف مناهض لعلاقة الفلسفة بالسينما، يرجعون موقفهم هذا إلى أن التدخّل الفلسفي في العمل السينمائي، ربما يؤدّي إلى إفساد عملية التلقّي الجمالي للصورة السينمائية، ويحصر الفيلم في مجرد مضمون، يحاول من لهم توجه فلسفي، طبعه بالصبغة الفلسفية.

(٤٥) شارل ساندز بيرس Charles Sanders Peirce (١٣٣٩-١٩١٤) سيميائي وفيلسوف أمريكي.

(46) Gilles Deleuze: Pourparlers, Op.cit, P.68.

(٤٧) بدر الدين مصطفى، التعبير السينمائي تعبير أوّلي سابق على التعبير اللغوي:

life-in-cinema.blogspot.com/201007//blog-post

وهذا يشكل مصدر قلق للسينمائيين خاصة وأن «الفن ليس جعبة لعرض الأفكار كما يقول ميرلوبونتي^(٤٨)، لأنه كان يكفي السينما حينها الاقتصار على السيناريو المكتوب وتوفير الميزات الضخمة للتصوير.

لكن فهم الفيلم - كما يرى محمد اشويكة - لا يتم عبر المكتوب بالضرورة، بل عبر المشاهدة، وأن العلاقة بين المجالين تكمن أساساً في تجسيد المفكر فيه على الشاشة، أي في الانتقال من الفكرة إلى الصورة.

فالفلسفة تسعى إلى استيعاب العالم عبر اللغة، والسينما من خلال الصورة، ويضيف محمد اشويكة: إن السينما هي مجال للفكر، وليس للتسلية، وهو ما يدفع كبار الفلاسفة إلى جعل التصوير مجالاً لخطاب التفكير، لأن السينما مارست برأيه نوعاً من التفكير الفلسفي داخل السينما ذاتها، مستدلاً على ذلك بفيلم «الأزمة الحديثة» لشارلي شابلان، الذي قدّم طرحاً فلسفياً للواقع الرأسمالي الجديد بعيد الحرب العالمية الأولى، والأزمة الاقتصادية الكبرى، موضّحاً أن السينما استطاعت أن تترجم أسئلة العالم على الشاشة^(٤٩).

□ خاتمة

يرى دولوز أنه ليس مثقفاً حيث لا يملك ثقافة جاهزة، فهو يرفض، بل يشعر بالذعر من كلمة مثقف لأنها تحيل إلى إنسان بإمكانه التكلم في كل شيء وتوجيه الناس نحو الصحيح من الأمور، وهذا ما يرفضه؛ لأن ما يكتبه يكون نتيجة لضرورة راهنة.

وإذا عاد إلى الأمر نفسه يتعلّمه من جديد، كمثقف خالص بالنسبة له هو مارسيل بروس، هذا الأخير يدعونا إلى التعامل مع كتبه مثل النظرات المصوّبة إلى الخارج فإذا لم تساعدا، علينا استعمال نظرات أخرى؛ أي علينا أن نجد بأنفسنا عدتنا، حيث «تقاس قوة فلسفة ما بالتصورات التي تخلفها أو تجدد معناها والتي تفرض تقطيعاً جديداً للأشياء والأفعال، ويتفق أن يستدعي الزمن هذه التصورات وأن تكون مشحونة بمعنى جماعي مطابق لمقتضيات عصر، وأن يكتشفها أو يخلقها أو يعيد خلقها عدة مؤلفين في وقت واحد...

(٤٨) بدر الدين مصطفى، حالة ما بعد الحداثة: الفلسفة والفن، القاهرة: الهيئة العامة لقصور الثقافة، ٢٠١٣، ص ١٧٥.

(٤٩) انظر أعمال ندوة: الفلسفة والسينما: أية علاقة؟، المنظمة من طرف: مجموعة البحث في تحليل الخطاب ومختبر الفلسفة والشأن العام المنتمين لكلية الآداب بنمسك بتعاون مع مؤسسة عبد العزيز آل سعود للدراسات الإسلامية والعلوم الإنسانية بمقر هذه الأخيرة في الدار البيضاء.

وهو يستلزم إعادة اكتشاف الطبيعة وقوّتها، إعادة خلق للمنطق والأنطولوجيا^(٥٠). مثلما كان سارتر هواءً صافياً وليس مثلاً ومنهجاً أو نموذجاً، تيار هواء يغيّر بالخصوص من وضعية المثقف.

فنحن نكتب -حسب دولوز- دائماً لنحرّر الحياة من سجنها، كتابة تتعامل مع الحروف باعتبارها امتداداً للرموز؛ حيث لا وجود للوغوس، كل ما هناك هو هير وغلوفيات، علامات، تستدعي صدفة اللقاءات وضرورة التفكير، فللحياة قوّتها وحيويتها تتمظهر في أي عمل فكري وفني كالرسم والموسيقى والأدب، تتقدّم إلينا في شكل علامات، بل أحداث.

لذلك تكون الكتابة بصفقتها تدفقاً (Flux)، وليس باعتبارها شفرة (code) تحرّر الحياة ممّا يسجنها، وتُفكّ القيود التي تأسر قوّة الإبداع والحيوية، ذلك ما فعله بروس^(٥١)، من خلال معارضة الفلسفة بالفكر والمراقبة، وبالحيوية والتأمل بالترجمة والكلمات بالأسماء، والدلائل المكشوفة بالعلامات الضمنية، والاستعمال المنطقي والمترابط لجميع ملكاتنا بشكل لا منطقي، ولا ترابطي يظهر وكأننا لا نتمتع بكل ملكاتنا في وقت واحد بل تتدخل الموهبة في النهاية دائماً؛ أي الإبداع.

(٥٠) جيل دولوز، سينوزا والتعبير، ترجمة: أنطوان حمصي، دمشق - سوريا: أطلس للنشر والتوزيع، ط ١، ٢٠٠٤، ص ٢٦٩.

(51) Gilles Deleuze: Pourparlers, Op.cit, P P.128 - 129.



نقد متن السيرة النبوية..

نظرات في تهذيب ابن هشام

الدكتور علي مزيان*

□ مقدمة

شكّل النقد الداخلي من خلال النظر في المتن، الدعامة الأساس لبيان صحة النصوص في مقابل النقد الخارجي الذي يهتم بالأسانيد؛ من حيث تعديل الرواة أو تجرييحهم.

ولعل الدافع إلى اقتحام هذا الأمر وتتبّع بعض نصوص السيرة النبوية، أن العناية بنقد المتن تمليها خصوصية المنهج التاريخي الذي نشأت السيرة النبوية في سياقه، فلم تكن تفاصيل حياة النبي ﷺ عند المؤرخين، إلا حلقة من مجموع حلقات التاريخ الإنساني - بصرف النظر عن الجانب التعبدي الجلي فيها - لذلك عمد مؤرخو الإسلام القدامى إلى الاشتغال بالمبتدأ أولاً، ثم بالمبعث ثانياً، ثم بالمغازي ثالثاً.

كما أن نقد المتن يُمليه كذلك، ذلك الإصرار غير المبرّر على الاحتفاظ ببعض الأخبار في كتب السيرة بدعوى ورودها في كتب الحديث؛ لأنّ المحدثين اختلفوا في النظر إلى أسانيد ما بين موثّق لها ومضعّف. لهذا فإنّ القصد هو النظر في محاولة رائدة رامت تنقية مصنف السيرة ممّا علق به من القصص الباطلة

* كاتب وباحث من المغرب، البريد الإلكتروني: Mazyan72@hotmail.com

والوقائع الملفقة؛ وقائع نقدها القدامى وبيّنوا عللها وردوها، لكنها ما زالت جزءاً لا يتجزأ من تصور المسلمين لحياة النبي ﷺ.

فنقد المتن بهذا الاعتبار داعم لنقد الأسانيد، وهو منهج أصيل في التاريخ الإسلامي، نبّه إليه النبي ﷺ، ومارسه الصحابة من بعده، في وقت لم تتضخم فيه سلسلة السند التي تحمل على نقد الرجال فيها. بل إن أول محاولة لتهديب سيرة النبي ﷺ اهتمت بنقد المتن، والعناية بها كما كان الشأن في تهذيب ابن هشام لسيرة ابن إسحاق.

□ تجليات نقد المتن في تهذيب ابن هشام

لقد نشأت السيرة النبوية نشأةً تاريخيةً، وكان التأليف في السيرة حلقة من حلقات التصنيف التاريخي، لذلك اختلف أسلوب جمعها وكتابتها، فإذا كان الحديث النبوي يهتم بواقعة معينة يحتاج فيها شهادة تنهض على ثبوت تلك الواقعة، من غير أن يحتاج إلى سياق «قصصي»، فإن السيرة النبوية تعني بسياق الحوادث وتعمل على جمع شتات الوقائع لتشكّل مساراً «تاريخياً» يسهل تتبّع أحداثه.

لذلك فإن «التاريخ يُبقي على الحديث ولكن غرضه الإخبار عن الحكاية التاريخية كقصة مترابطة كاملة، بدون إثقال الكلام بتكرار الأسانيد وتكرار البيانات»^(١)، وهو المنهج ذاته الذي سلكه ابن إسحاق في تصنيف سيرته المسماة «المبتدأ والمبعث والمغازي»، غير أن ابن هشام أعمل فيها منهجه الخاص وزعم أنه بصدد تهذيب مؤلف ابن إسحاق.

إلى جانب هذه النشأة التاريخية لتصنيف كتب السيرة، فإن كتب السيرة والمغازي المعتمدة، كان لنقد المتن أثر واضح في نشأتها، فموسى بن عقبة^(٢) (توفي ١٣٥هـ) ألّف مغازيه بعد أن أعمل معايير النقد في متون تصنيف شَرَحِيل بن سعد المدني^(٣) المكنى بـ«أبي سعد» حين قام عليه الناس «فأتهموه أن يكون يجعل لمن لا سابقة له سابقة»^(٤)، وهو الأعلى إسناداً بحيث كان يروي عن أبي رافع مولى رسول الله ﷺ^(٥)، لكن علو إسناده لم يكن يشفع

(١) محمد بن إسحاق بن يسار، مقدمة المبتدأ والمبعث والمغازي، تحقيق: محمد حميد الله، المغرب: معهد الدراسات والأبحاث والتعريب، ١٣٩٦ - ١٩٧٦.

(٢) صاحب المغازي، ثقة حجة، من صغار التابعين، الذهبي، ميزان الاعتدال، ٤ / ٢١٤.

(٣) توفي بين ١٢١هـ و ١٣٠هـ، انظر: تاريخ الإسلام، تحقيق: بشار عواد معروف، ٣ / ٤٣٠.

(٤) الذهبي، سير أعلام النبلاء، ٦ / ٢٦٧.

(٥) ابن كثير، التكميل في الجرح والتعديل ومعرفة الثقات والضعفاء والمجاهيل، تحقيق: شادي بن سالم آل نعمان، اليمن: مركز النعمان للبحوث والدراسات الإسلامية وتحقيق التراث والترجمة، ط ١، ١٤٣٢هـ - ٢٠١١م، ٣ / ٢٠٦.

له، فَرَدَّتْ مغازيه بسبب اضطراب ضبطه^(٦) وليس لانتهاج في عدالته.

□ ثانيًا: عدم مراعاة مقصد ابن إسحاق في تصنيفه

لقد تعامل ابن هشام مع سيرة ابن إسحاق، وحدد معالم منهجه في تعاطيه مع نصوصها وبيّن ذلك بنفسه في مستهل تهذيبه. غير أن المتأمل فيما أورده ابن هشام من معايير النقد التي طبقها على سيرة ابن إسحاق، سيلحظ سريعاً أنها تتعلق في معظمها بالمتون، وقد فصل تلك المعايير بداية، وبيّن أسباب إعراضه عن «بعض ما ذكره ابن إسحاق في هذا الكتاب»^(٧).

لذلك عمد إلى إسقاط أزيد من ثلث مصنف ابن إسحاق مرة واحدة دون أن يعمل فيه شيئاً من تهذيبه، بدعوى أنه «ليس لرسول الله ﷺ فيه ذكر»^(٨) فكان «المبتدأ» أول ما فرط فيه المذهب، لأنه لم يجد -في نظره- علاقة بين بداية الخلق ومبعث الأنبياء وتتابع رسالاتهم، وبين سيرة المصطفى ﷺ، وهذه أولى مخاطر عدم مراعاة خصوصية منهج المؤلف التاريخي.

إن ابن إسحاق وهو يصنّف السيرة، إنما حرّكه المنهج التاريخي الذي يفترض وضع سيرة النبي ﷺ ضمن سياق بشري عام يبتدئ بظهور آدم، ويستوعب بقية الأنبياء والرسول، لأن الحديث عن سيرة المصطفى حديث عن رسالة الإسلام التي يشكل الأنبياء كلهم حلقات متصلة ضمن سيورة هذا الدين، ولم يكن الإسلام جزيرة منفصلة عن سائر الرسالات السابقة، ولم يكن النبي ﷺ معزولاً عن سابقه من الأنبياء، وليس المقام مقام استدلال واستقصاء للأدلة المؤكدة لهذا الأمر^(٩).

لقد أدرك ابن هشام أن تجربته في تعامله مع نص ابن إسحاق، قد يجزّ عليه بعض النقد، لذلك سارع إلى تحليل فعله، فحمّله «على هذه الجهة للاختصار»^(١٠).

(٦) سير أعلام النبلاء، ٦ / ٢٦٧.

(٧) سيرة ابن هشام، ١ / ٤.

(٨) نفسه.

(٩) عن أبي هريرة رضي الله عنه، أن رسول الله ﷺ قال: «إِنَّ مَثَلِي وَمَثَلَ الْأَنْبِيَاءِ مِنْ قَبْلِي، كَمَثَلِ رَجُلٍ بَنَى بَيْتًا فَأَحْسَنَهُ وَأَجْمَلَهُ، إِلَّا مَوْضِعَ لَبَنَةٍ مِنْ زَاوِيَةٍ، فَجَعَلَ النَّاسُ يَطُوفُونَ بِهِ، وَيَعْجَبُونَ لَهُ، وَيَقُولُونَ هَلَا وَضِعَتْ هَذِهِ اللَّبَنَةُ؟ قَالَ: فَأَنَا اللَّبَنَةُ وَأَنَا خَاتَمُ النَّبِيِّينَ». صحيح البخاري، كتاب المناقب، باب خاتم النبيين ﷺ، ح: ٣٥٣٥.

(١٠) سيرة ابن هشام، ١ / ٤.

لكن هل من الاختصار أن يتم إسقاط أزيد من ثلث الكتاب؟ ألم يكن حريراً بابن هشام أن يعتمد إلى تهذيب «المبتدأ» كذلك؟ فيورد منه بعض المحطات المفصلية من تاريخ «الإسلام» لينسجم بذلك مع منهجه في «التهذيب».

فالطبري حين وجد بين يديه مادة تاريخية عظيمة بحيث يكون «الاستقصاء في ذلك» يقتصر عنه العمر، وتطول به الكتب^(١١) لم يغفلها ويُلقي بها جانباً، بل سعى إلى اختصارها، استهله باعتذار إلى من سيقراً مؤلفه، يعلل به إعراضه عن الكثير من الأخبار.

فتنبّه الطبري إلى أن التطرّق لتاريخ النبي ﷺ، إنما يفترض ضرورة التمهيد له بـ«ما تقديمه بنا أولى، والابتداء به قبله أحجى»^(١٢) فـ«لخص» المبتدأ فيما يناهز تسعمائة صفحة، بينما هذّب يعقوبي «مبتدأ» ابن إسحاق في ثمانين صفحة فقط!

ومما تجدر الإشارة إليه، أن ابن هشام لم يدرك -ربما- أن ما عزم على تهذيبه، إنما هو تلخيص قد لا يحتاج إلى تهذيب؛ لأن ابن إسحاق قد كفى من بعده عناء اختصار سيرته، وتهذيبها. فعجّل بذلك في حياته بعد أن اقترح عليه المنصور^(١٣) تلخيص مصنفه، حين رأى فيه تطويلاً وتفصيلاً قد لا يحقق المقصد من تأليفه. فكان ابن هشام بتهذيبه إنما يلخص تلخيص ابن إسحاق لسيرته، فأولى بعمل ابن هشام أن يدعى «تهذيب التهذيب».

لقد أدرك ابن هشام أن ما ساقه من تعليل ليُبرّر به إسقاط جزء كبير من كتاب ابن إسحاق قد لا يكون مستساغاً، لذلك عزّز هذا التعليل وهو يذكر برغبته في تأصيل «السيرة»، واستبعاد كل ما لم ينزل «فيه من القرآن شيء»^(١٤).

وهذا معيار آخر أعمله المذهب في سيرة ابن إسحاق، غير أن كل ما أبقاها من تلك السيرة ليس مما نزل فيه القرآن، أو حتى أشار إليه إشارة بعيدة! بل إن المنهج القرآني في تعامله مع سيرة النبي ﷺ يُلاحظ فيه نوع من «العبور الزمني» المتكرّر إلى ذكر مواقف الأنبياء والرسل مما يتوافق وسياق الحديث عن النبي ﷺ.

لذلك فإن المبتدأ جزء أصيل من سيرة الإسلام وقصة مبعث النبي ﷺ، فالربط قائم ووثيق بين ماضي الإسلام عند أنبياء الأمم السابقة، وبين حاضره عند خاتم الأنبياء.

(١١) الطبري، تاريخ الرسل والملوك، ١ / ٦.

(١٢) نفسه.

(١٣) طلب المنصور من ابن إسحاق أن يُصنّف كتاباً من آدم إلى زمنه، فلما صنّف له ابن إسحاق الكتاب، وجده المنصور مَطْوًلاً، فذهب ابن إسحاق «فاختصره»، فهو هذا الكتاب المختصر تاريخ بغداد، ٢ / ١٦.

(١٤) سيرة ابن هشام، ١ / ٤.

كما أن من دوافع كتابة السيرة عند المصنفين - وابن إسحاق منهم - ذلك «النسق القصصي» القرآني في سوق مواقف الرسل والأنبياء مع أقوامهم^(١٥). نسق ألهم أوائل كتاب السيرة إخراج «قصة الإسلام» التي ابتدأت بآدم عليه السلام وتعاقبت مع توالي الأنبياء والرسل، ليدونوا حلقتها الأخيرة مع مبعث النبي ﷺ.

وإذا تجاوزنا مسألة «المبتدأ» نجد أن ابن هشام حذف أحداثاً مفصلية في سيرة النبي ﷺ أصلها القرآن الكريم تصريحاً كخبر يوم «الإنذار» حيث بلغ النبي ﷺ دعوته إلى عشرته^(١٦) مما أثبتته الطبري في تاريخه^(١٧).

□ ثالثاً: الانتقائية في قبول الشعر أو رده

إن ابن هشام اقتحم من العقبات أعقدها، وأدخل نفسه مداخل ما كان له ليقربها، إذ لم يكفّه أنه تكلم في المؤرخين بغير لغتهم وتعامل معهم بغير منهجهم، بل انتحل «جُبة» الناقد العالم بالشعر وبحوره، الضابط لأراجيزه وقوافيه، فسل سيفه وأطلق لسانه يوثق ما يحلو له مما أورده ابن إسحاق من أشعار، فيقبل منها ويرد، ومنتهى معرفته في الشعر أنه رأى أشعاراً ذكرها ابن إسحاق، لمير المذهب «أحد امنأه لا لعلم بالشعر يعرفها»^(١٨).

إن ابن هشام اللغوي المتمكن استثمر ثقافته اللغوية، وتضلّعه في النحو^(١٩)، وجعلها مقصلة يحزُّ بها أشعار ابن إسحاق في سيرته، دون أن يلتفت إلى أن خصائص التصنيف التاريخي خلال هذه المرحلة كان امتداداً لنهج «أيام العرب» وملاحمهم حيث يتمازج الشعر - بوصفه مقوماً لهذا اللون من التأليف - والوقائع والأحداث التاريخية، من غير أن يشترط أحد صحة الشعر من عدمها.

ولم يشدّ التأليف في السيرة عن هذا النهج، فسيرة عروة بن الزبير، من أقدم وأوثق مصنفات السير، يستعمل فيها المؤلف الأشعار، مع اعتماد قليل على الأسانيد^(٢٠)، وكذلك

(١٥) المبتدأ في قصص الأنبياء، ص: ٤٥.

(١٦) ﴿وَأَنْذِرْ عَشِيرَتَكَ الْأَقْرَبِينَ﴾ الشعراء: ٢١٤.

(١٧) نقل هذه الرواية الطبري عن محمد بن إسحاق في تاريخه. تاريخ الرسل والملوك، ٢ / ٣١٩.

(١٨) سيرة ابن هشام، ٤ / ١.

(١٩) ينعت عبد الملك بن هشام في كتب الطبقات بكونه «النحوي» سير أعلام النبلاء، ٨ / ٤٦٤، وأضاف صاحب طبقات النسابين «كان عالماً بالأنساب واللغة وأخبار العرب» ص: ٥١، وهو «متقدم في علم النسب والنحو» إنباه الرواة على أنباه النحاة، جمال الدين القفطي، ٢ / ٢١١.

(٢٠) محمد بن صامل السلمي، منهج كتابة التاريخ، السعودية: دار ابن الجوزي، ط ١، ١٤٢٩ هـ، ص ٢٩٨.

فعل شيخ ابن إسحاق عبد الله بن أبي بكر المدني^(٢١) الذي كان يُدخل «في الحوادث الأشعار على أفواه أولئك الذين كان لهم أثر ظاهر منه»^(٢٢).

وإذا قيل: إن ابن سلام الجمحي^(٢٣) قد انتقد أيضًا ابن إسحاق فيما ساقه من الشعر واعتبره «ممن أفسد الشعر وهجّنه وحمل كل غثاء منه»^(٢٤) فهذا انتقاد مقبول من رجل تخصّص في الشعر وفنونه، حين وجّهه إلى الشعر خاصة.

أما تجرؤ ابن هشام على التصدي لنقد الشعر فقد كان مخاطرة، لا سيما وأن التدمري قد أشار في مقدّمة تحقيق سيرة ابن هشام إلى أن المذهب أبقي على الكثير من الشعر الفاسد^(٢٥).

لذلك، فابن هشام لم يكن منسجمًا مع مبدئه القائم على استبعاد كل الشعر الذي يُنكره المحقّقون، إذ أقرّ بنفسه، في مواضع من تهذيبه - وهو يعلق على ما يورده من الأشعار - بأنها مردودة عندهم ومع ذلك أثبتّها، فقد قال في ختام قصيدة نسبها إلى أبي طالب يستعطف فيها قريشًا: «بعضه لا لعلم بالشعر ينكر أكثرها»^(٢٦).

ولعل من المنطق ألاّ يُثبتها ابن هشام قياسًا على قول أهل العلم، وانسجامًا مع قصده إلى استبعاد ما استبعده المحقّقون. علمًا أن ابن هشام يستهلّ إيراد معظم الأشعار بقوله: «حدّثني بعض أهل العلم بالشعر» ولم يُسمّ أحدًا منهم، وقد ساق هذه العبارة في تهذيبه أكثر من عشر مرات.

إذا كان قارئ السيرة المسلم قد يتفهّم إقدام ابن هشام على إقصاء «أشياء بعضها يشنع الحديث به»^(٢٧) باعتبار ذلك تنزيهاً للنبي ﷺ من بعض ما قذف به في نفسه وأهله من طعن لا يليق بمقام النبوة، رغم أن القرآن الكريم نقل بعض تلك الافتراءات، فإن القارئ قد لا يتفهّم حذف ابن هشام ما قد «يسوء بعض الناس ذكره»^(٢٨) ليؤسّس بذلك مقياسًا جديدًا للنظر في متون السيرة النبوية ينبنى على حذف ما لا يُرضي أطرافًا بعينها ذكره من أخبار

(٢١) توفي حوالي ١٣٥هـ. تاريخ الإسلام، الذهبي، ٣/ ٦٧٦.

(٢٢) يوسف هوروفنتس، المغازي الأولى ومؤلفوها، ترجمة: حسين نصار، القاهرة: مكتبة الخانجي، ط ٢، ٢٠٠١، ص: ٦٠.

(٢٣) توفي سنة ٢٣١هـ، سير أعلام النبلاء، ١٠/ ٦٥٢.

(٢٤) محمد بن سلام الجمحي، طبقات فحول الشعراء، تحقيق: محمود محمد شاكر، دار المدني، جدة، ١/ ٧.

(٢٥) السيرة النبوية، ابن هشام، تحقيق: تدمري، ص: ٧.

(٢٦) السيرة النبوية، ابن هشام، ١/ ٢٨٠.

(٢٧) نفسه، ١/ ٤.

(٢٨) نفسه.

المصطفى ﷺ.

ولعل التوجُّس من السياق السياسي العام الذي عاش فيه المهدَّب دفعه إلى إقحام معايير لنقد المتن بعيدة عن النظر العلمي، ستتضح في قابل الأيام لتصير حاكمة على كتابة التاريخ الإسلامي بشكل عام.

وهذا الاعتبار هو ما دفع ابن هشام إلى عدم ذكر يوم «الإنذار» السالف الذكر، لما فيه من تعزيز موقع العلويين من «شيعه» علي عليه السلام وهم المنافسون لآل العباس، لا سيما وأن في خبر الإنذار ما يشير إلى مزية «الوصية» لعلي عليه السلام التي تقوّي طرف الشيعة على حساب آل العباس^(٢٩).

ومما يزيد هذه الرواية خطورة فضلاً عن مضمونها، الراوي نفسه؛ الشاهد على تفاصيل أحداثها، وهو عبد الله بن عباس الذي يرى فيه آل العباس شاهداً منهم على «شرعية» العلويين خصومهم السياسيين.

كما أن ملابسات عصر ابن هشام السياسية كانت حاضرة بقوة، حيث أثر ابن هشام اعتماد رواية البكائي في نقله لسيرة ابن إسحاق دون رواية يونس بن بكير الذي كان مُتَّهِماً بالتشيع^(٣٠)، وهي تهمة كفيفة بأن تُقصي روايته رغم قوّة ثبوتها وصدقها.

كما يضاف إلى أسباب استبعاد ابن بكير، علاقته بالبرامكة الذين نكبهم الرشيد. فإذا كان أهل الطبقات يعدّون يونس صدوقاً إلا أنهم يذكرون علاقته بيحيى البرمكي، فبعد أن نقل الذهبي ثقته وصدقه استدرك قائلاً: «إلا أنه كان مع جعفر بن يحيى البرمكي»^(٣١)، فكان من سوء طالع ابن بكير أن يُرمى بتهمتين قصمتا مسيرته العلمية، بعد أن جرّت عليه غضب السلطة السياسية القائمة؛ تهمة التشيع، وتهمة موالاته من كان يكيد لبني العباس من البرامكة.

غير أن ابن هشام، ورغم أخذه برواية البكائي، إلا أن شيخه هذا لم يأذن له بنقل روايته كاملة، بل أذن له في نقل بعضها فقط، لأن بعضها الآخر - كما صرّح بذلك ابن هشام - «ما يقرّر لنا البكائي بروايته»، من غير أن يبيّن المهدَّب الأحداث التي لم يسلم له البكائي بروايتها، وهو أمر ستتشأ عنه فراغات ستُلجئ المهدَّب إلى ملئها اعتماداً على غيره،

(٢٩) ينظر تفاصيل هذه الحادثة: الطبري، تاريخ الرسل والملوك، ٢ / ٣١٩.

(٣٠) قال فيه الذهبي: «ومما ينقم عليه التشيع» تاريخ الإسلام، تحقيق: بشار عواد معروف، ٤ / ١٢٥٩. رقم الترجمة: ٣٦٨.

(٣١) سير أعلام النبلاء ط الحديث: ٨ / ٢٧.

أو إسقاطها بالكلية، من غير أن يُكَلَّف نفسه عناء إتمام النقص الحاصل جرّاء عدم الإقرار بالرواية.

لهذا ظلّ هذا الأمر معلّقاً، فلا يكاد الباحث يستبين مواضع السقط التي أهملها، ولا مواضع الإكمال التي أتمّها. ولعل حشد التهذيب بألفاظ من قبيل «زعموا» و«يزعمون» من تجلّيات هذه المفارقة.

بناء على ما سبق فإن ما أقدم عليه ابن هشام يتجاوز حدود التهذيب. لقد غيّر ملامح كتاب السيرة لابن إسحاق. فقد تحوّل -بعد التهذيب- إلى مرجع في دقة اللغة، وسلامة التركيب، وجودة اللفظ، وصار ضمن دائرة اختصاص اللغويين، بعد أن سلك ابن هشام منهج تهذيب الكلام في السيرة حين زيّن نص ابن إسحاق، وأصلح عبارته وحسّنها.

لذلك ضمّر في هذا التهذيب البعد التاريخي الذي على أساسه صنّف ابن إسحاق، وغاب عنه الكثير من سياق الأحداث، وقلّت فيه الفوائد التاريخية حين تمّ إسقاط حيثيات الأخبار وظروف الوقائع. لذلك غلبت تسمية «سيرة ابن هشام» على الكتاب، لأن القارئ يجد نفسه، ببساطة، أمام مؤلّف غير الذي أراده ابن إسحاق، وإلاّ لكان من الأولى تسميته «سيرة ابن إسحاق بتهذيب ابن هشام» لو لم يتعدّد عمل ابن هشام حدود التهذيب.

كما أن ابن هشام لم يلتزم بمعايير موضوعية في تعامله مع متن ابن إسحاق، حين استحضر ما رُمي به ابن إسحاق من قبل بعض معاصريه كالإمام مالك وهشام بن عروة، في بناء مواقف مسبقة كان لها الأثر البارز في تهذيبه لسيرة ابن إسحاق، كما حمله ذلك أيضاً على أن يؤثّر رواية البكائي على ما نقله ابن بكير.

لقد كان بين يدي ابن هشام مادة علمية تتيح له تأسيس منهج علمي في نقد المتون لو أنه انسجم مع ما أفصح عنه في مقدّمة تهذيبه. غير أن ضمور القيمة التاريخية لهذا التهذيب، وتحوّله إلى مؤلّف في التدقيق اللغوي وغلبة فوائد التركيب، أوقعه في معضلة لم يتمكّن من تجاوزها، انضافت إلى تحرّجه من شرط شيخه البكائي عليه، لا سيما وأن ابن هشام قد ألزم نفسه باستقصاء كل السيرة «منه بمبلغ الرواية له»^(٣٢) فضيّق عليه الدائرة، فلم يلتزم بمنهج الإسناد هذا، حيث نجده ينقل الروايات بعد أن يستهلها بعبارة «حدثني بعض أهل العلم» التي ترد بشكل كبير في ثنایا الكتاب.

إن من صنّف بعد ابن هشام في التاريخ والسيرة لا يكادون يذكرون تهذيبه إلّا نادراً، وإن فعلوا فلشرح لفظة أو لضبط كلمة، بينما ظلّ كتاب ابن إسحاق عمدة من رام

(٣٢) سيرة ابن هشام، ١ / ٤.

التأليف في التاريخ والسيرة، وبقي مصنفه معروفاً متداولاً إلى حدود مراحل متأخرة من القرن التاسع الهجري على الأقل، فالذهبي يتعامل مع سيرة ابن إسحاق الذي «كثّر وطوّل بأنساب مستوفاة اختصارها أُمّ ملح»^(٣٣) وحشدها «بأشعار غير طائفة، حذفها أرجح»^(٣٤) وملاها «بآثار لم تصحح».

ومع ذلك يرى أن ابن إسحاق قد «فاته شيء كثير من الصحيح لم يكن عنده»^(٣٥)، ومؤخذات لم تحمل الذهبي على اعتماد تهذيب ابن هشام إلا في مواضع نادرة. فبعد أزيد من خمسمائة عام من هذا التهذيب ما زال الذهبي ينظر إلى أن مصنف ابن إسحاق «محتاج إلى تنقيح وتصحيح، ورواية ما فاته»^(٣٦).

فإذا كان هذا موقف الذهبي فلماذا هذا الإعراض عما أقدم عليه ابن هشام في تهذيبه؟ علماً أن دعوة الذهبي، إلى تنقيح مصنف ابن إسحاق وتصحيحه، وإتمامه بما فاته من الصحيح، إنما كانت بعد أن اطلع على تهذيب ابن هشام^(٣٧).

رغم أن دعوة الذهبي تلك، رام تحقيقها ابن هشام كما صرح بذلك في مقدّمة تهذيبه، إلا أن الذهبي ما زال يدعو إلى تهذيب آخر بعد مرور أزيد من خمسمائة عام، فما حقيقة ما أقدم عليه ابن هشام؟ وما حقيقة ما ينادي به الذهبي؟

□ خاتمة

لعل ما سبق التنبيه عليه أعلاه، قد يدفع في اتجاه التوقّف ملياً عند الكثير من المسلمات التي ظلّت الثقافة الإسلامية تحتفظ بها، وعلى رأسها «موسوعية» القدامى، من غير تحقيق للمراد من ذلك.

فمن الجدير أن يكون المقصود سعة الاطلاع، وتنوّع الاهتمام، لكن من غير أن يقصد بذلك تخصّصهم في كل الفنون والعلوم. وقد بدا جلياً من خلال ما سبق، أن ابن هشام حينما أعمل تخصّصه في سيرة ابن إسحاق أبدع وأجاد، لا سيما وأن تمكّنه من علوم العربية؛ نحواً ولغة، أسعفه في تدقيق الكثير من الألفاظ، ببيان المبهم منها، وشرح المستغلق فيها.

(٣٣) سير أعلام النبلاء، ٦ / ٢٦٧.

(٣٤) نفسه.

(٣٥) نفسه.

(٣٦) نفسه.

(٣٧) قال الذهبي عن ابن هشام: «وقد سمعتُ «السيرة» من روايته، فأخبرنا بها أبو المعالي الأبرقوهي. قرأتها في ستّة أيّام في النهار الطويل» تاريخ الإسلام، ٥ / ٣٨٧.

حتى صار تهذيبه قبلة من رام تجلية معاني عبارات ابن إسحاق، فلو أنه اقتصر على ذلك في مجمل تهذيبه، وسحبه على كل كتاب ابن إسحاق لكان عملاً يكاد يقترب في بعض جوانبه من عمل «المحققين» بالمفهوم المعاصر.

إلا أنه حين ألزم نفسه بمعايير استقائها من حقول معرفية أخرى، وقصد بها مجال السيرة النبوية، التي نشأت نشأة تاريخية، حتى صارت منطلق علم التاريخ عند المسلمين، بل وجد ابن هشام نفسه أمام نصوص متحت من أسلوب أيام العرب الكثير من خصائصها، فالثالث الأول من كتاب ابن إسحاق خصه «للمبدأ» ينقل فيه أخبار الأولين من الأنبياء والمرسلين والحضارات البائدة، وهي أخبار لا تنضبط لقواعد المحدثين من حيث اتصال الأسانيد والضبط والعدالة، وإن كان جزء من تلك الأخبار مما قصّه القرآن الكريم.

لذلك تعذّر على المهذب النظر فيها وتنقيتها وترجيح بعض الأخبار على الأخرى، لم يجد بداً من إسقاطها جملة واحدة، فضاع ثلث الكتاب. ولما كان بقية الكتاب في المبعث والمغازي على نهج «الملاحم» التي تتأسّس على رواية الأشعار بوصفها مكوّنًا رئيسًا من بنائها التاريخي، أعمل فيها معايير المحدثين الصارمة فحذف من تلك الأشعار الكثير منها، بدعوى عدم إمكان وصولها إلينا من العهود الغابرة.

فما بقي بين يدي ابن هشام إلا روايات تحتاج إلى تنقية وتحقيق -سيرًا على منهجه- فأدرك بعد إسقاط العديد منها، أنه سائر نحو إسقاط الكتاب بأكمله؛ إذ إن ابن إسحاق وهو يصنّف، لم يعتمد منهج المحدثين حتى يلزم به، بل قصد مواقع الأحداث، وساحات المعارك يعاينها، ويأخذ رواية من عاشها، وحضر تفاصيلها، دون أن ينظر في أحوال الشهود لكثرتهم واتّفاق رواياتهم، لا سيما وأن ابن إسحاق استعان بأجيال متأخرة من أبناء يهود المدينة الذين احتفظوا بتفاصيل خبير وأخبار بني النضير وغيرها، رواية عن آبائهم.

وهذا منهج أصيل عند المؤرخين. لكنه في المقابل منهج لا يستقيم مع ما معايير ابن هشام. فاضطر ابن هشام -نفسه- أن يتنصّل من تلك المعايير التي أفصح عنها في مقدّمة كتابه، في الكثير من مواضع كتابه، فأورد المنقطع من الأخبار والمعلق، وغير المسند.

لقد لخص ابن إسحاق مصنّفه بنفسه، وكفى المهذّبين عامة عناء ذلك، لذلك فإن ابن هشام أخرج في حقيقة الأمر تهذيب التهذيب، وبشكل لم يقصده ابن إسحاق، بسبب تباين المنطلق، واختلاف المنهج؛ فابن إسحاق صنّف في التاريخ وفق منهج المؤرخين.



حفريات في سؤال النهضة..

أطروحات وسياقات ومناقشات

سعيدة الفقير*

الكتاب: عصر النهضة.. كيف انبثق؟ ولماذا أخفق؟

الكاتب: زكي الميلاد.

الناشر: النادي الأدبي بالرياض بالاشتراك مع المركز الثقافي العربي - بيروت.

سنة النشر: ١٤٣٧هـ / ٢٠١٦م.

الصفحات: ٢٢٠.

- ١ -

لعل ما يُميّز هذا الكتاب الفريد هو عبور السؤال العريض فيه من سياق تشكّل خطاب النهضة الموسوم بعنوان استفهامي مضمّر «كيفية الانبثاق» إلى آليات تشكيله لبداية الوعي العربي بالعلاقة بين الأنا والآخر، مما سمح -على

* باحثة في الفكر الإسلامي والحوار الديني، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، بني ملال، المغرب.

امتداد مساحة العبور - بطرح أسئلة أخرى موازية بانية لأطروحة الكتاب ككل، من قبيل سؤال: نقد إخفاق الذات أمام تقدّم الآخر.

كما سمح الكتاب -وفق التفكير المسبق لتنزيله والمخالف لما حبر من كتب ومقالات استنفذت الوسع والطاقات - بوقوف زكي الميلاد عند هذا الكم الزاخم من قراءات غربية استشراقية، وأخرى عربية قاربت موضوع النهضة من زوايا وبرؤى مختلفة، مهتجسًا بتمحيص التدافع والجدل الفكريين للحسم في سؤال غير محسوم برره الباحث بالقضايا والإشكالات الموروثة التي لا زالت تُورّق الفكر العربي إلى الآن.

ولعل هذا يساق ما ذهب إليه الدكتور عبد الإله بلقزيز وهو يتحدث عن «الصدمة الحادة التي خلفها في الوعي العربي اكتشاف الغرب، واكتشاف الفجوة التي تفصلنا عنه ثقافيًا وحضاريًا، والحصيلة هي غياب إمكانية صوغ نظريات معزولة عن سياق المقدمات الثقافية للإخفاق، التي تحكمت في مسار الثقافة، وتبعات تعرّض الوعي العربي لصدمة الغرب»^(١).

من هنا ينطلق زكي الميلاد برؤية مغايرة باسطاً للمناقشة الأطروحات الرئيسة المفسرة للانبثاق، واسمًا المقاربات الواصلة لسؤال النهضة بعامل خارجي (حملة بونابرت) بـ«النزعة الليبرالية المستبطنة لخرج نفسي وأخلاقي لا يطاق»؛ إذ من الصعب أخلاقيًا أن نوثقه لأجيالنا في خانة حوافز للنهضة، والانبثاق على الرغم مما استبطنته من صدمة علمية إيجابية تمثّلت فيما تلاها من افتتاح علمي. وقد جمع البحث في هذا الاتجاه -على علّاته- كبار المفكرين والمنظرين العرب أمثال: الجابري وفهمي جدعان وألبرت حوراني الذي اعتبر الحملة بوابة دخول الشرق الإسلامي لحداثة الغرب.

وعلى خلاف الحرج النفسي الذي يضعنا فيه تفكير من هذا القبيل، يُشكّل الاعتداد بالذات والانتصار لمنجزها الفكري السابق لأي تفاعل خارجي، أطروحة تبدو وجهية من باب ما تحصّل للباحث محمود شاكر من نماذج لأعلام وعيّنات علوم وإشراقات أدب وفنون، تؤشّر على تهافت فكرة وصل النهضة بالخارج، وهو التهافت الذي زكاه شاهد من أهله وهو المؤرخ بيتر جران، إلا أن من المؤاخذات التي تجعل هذه الأطروحة مهزوزة نقدًا، أن النهضة لا تقاس انطلاقًا بصحوات ثقافية معزولة بل بسياق حضاري مؤطر.

المفارقة أن يذهب طرح آخر بعيدًا في الزمن، متجاوزًا مساحة الجدل بين بداية القرن

(١) عبد الإله بلقزيز، العرب والحداثة.. دراسة في مقالات الحداثيين، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الأولى، ٢٠٠٧م، ص ١٢.

الثامن عشر (النهوض الذاتي) ونهاية القرن الثامن عشر (حملة بونايرت وصدمة الحداثة)، بإرجاع الزمن الحداثي إلى أثر ابن خلدون في نهوض ذاتي قبلي (القرن الرابع عشر)، مما يعني أن الغازي حين وطئت قدمه مصر لم يجد الفكر العربي أرضاً خلاء؛ فالأمة التي أنجبت ابن خلدون لم تتوقف آلتها العلمية عند مقدّمته، بل كانت فاتحة لنهضة فكرية قبل الأوان، انخرط فيها مفكرون تشربوا درس ابن خلدون حول قيام الحضارات وأفولها.

وعلى خلاف القلة الذين انتصروا للنهضة الخلدونية، أجمع لفيف من الباحثين من عيار مالك بن نبي ومحمود قاسم وحسن حنفي وعبد الرحمن الرافعي، على أن رائد اليقظة ليس إلّا الأفغاني الذي لن ينازعه غيره -من منظورهم- على مستوى الريادة في بعث نهضة فكرية مبكرة هاجسها الإصلاح، فارتبط اسمه عندهم بألقاب حلّوه بها، فهو باعث الحركة الإصلاحية ورائدها، وبطلها الأسطوري في العصر الحديث، وهو حكيم الشرق، ورجل الإصلاح الديني والسياسي والاجتماعي في بلاد المسلمين كافة، وهو باعث النهضة الإسلامية أو نهضة الشرق أو باعث النهضة الفكرية في الشرق، بل انتزع من المستشرقين الاعتراف بكونه الرائد الكبير للنهضة الإسلامية الحديثة في القرن التاسع عشر.

- ٢ -

عطفًا على هذا، ينخرط زكي الميلاد في الفصل الثاني فيما يشبه الحفر الأركيولوجي في أزمنة التمدّن، مقتفيًا إحداثيات هذه الأزمنة انطلاقًا من القرن التاسع عشر والعشرين من القرن العشرين، وهي المرحلة الموسومة بعصر النهضة، أو بمرحلة الفكر الإسلامي الحديث، كما ذهبت إلى ذلك الكتابات والتأليف التي أرّخت لفكرة المدنية وناقشت علاقتها بالدين، ليسفر الحفر عن ثلاثة أزمنة:

الأول: يلتقي فيه علّمان يتقاسمان الفكرة ذاتها بتفاوت واختلاف في التعبير عنها، هما: رفاة الطهطاوي وخير الدين التونسي، وأما الفكرة فمدارها تبئير العلاقة بين الدين والاعتباس من مدنيّة الغير في انفتاحية مشرعة، ابتدراها الطهطاوي عبر تحديد مفهوم التمدّن، ليخلص من خلال تصنيفه إلى مادي ومعنوي، وإلى جواز بل وضرورة تجاوز الحساسيات التي تمنع الاستفادة مما سماه «المنافع العمومية»؛ وقصد بها الصناعات والمهارات الزراعية والتجارية... والتي وقف على جدواها من خلال مشاهداته في رحلته إلى فرنسا، وضمّن كتابه «تخليص الإبريز في تلخيص باريز»، الكتاب الذي اعتبره الدكتور محمد عمارة أول نافذة أطلّ منها العقل العربي على الحضارة الأوروبية الحديثة^(٢)، وأثناء دعوته هذه

(٢) زكي الميلاد، عصر النهضة، كيف انبثق؟ ولماذا أخفق؟، ص ٥٨.

يحرص الطهطاوي على التهذئة والطمأنة من أن لا خوف على القيم والأخلاق من الانتهاك بالاقتراس من الغير، فهي محفوظة بحفظ الدين الذي هو مرجعها الذي لا تعدل عنه إلى غيره.

بينما يختار خير الدين التونسي مفهوم «التنظيمات الدنيوية» تعبيراً مكافئاً «للمنافع العمومية» لدى الطهطاوي في تشديده على أهمية الاستفادة من أسباب التمدن الأوروبية، في جانبها الدنيوي المرتبط بالعلوم والزراعة والتجارة والصناعات وإصلاح التدبير والتسيير والسياسة، مواجهاً اعتراضات وشبهات من سمام بذوي الغفلة من عوام المسلمين الذين يقاومون الاقتباس حماية للدين، بأن هذا الأخير لا يمانع الأخذ مما يوافق الشرع من المنافع. وتميّزت دعوة التونسي بكثير من الجرأة، وهو يزعم أن الأمة مهددة بالغرق والاستئصال إن هي تخلّت عن الاستفادة من أسباب التمدن التي ملكها الغرب، واضعاً مفهوماً جديداً للتمدن - كما ألمح إلى ذلك فهمي جدعان - بقطعه مع فكرة ابن خلدون حول الحضارة ونهاية العمران، مثبتاً للتمدن قدرته على الاستمرار والغلبة.

ويورد زكي الميلاد بعد تنويهه بتوافق رفاة الطهطاوي وخير الدين التونسي حول الجزم بالمصالحة بين الدين والمدنية، تنبيهاً لألبرت حوراني إلى اختلاف الرجلين في المنطلقات، فالأول ينطلق من الأمة القومية بينما الثاني ينطلق من الأمة الإسلامية، ويضيف فهمي جدعان أن موقف الثاني كان أكثر نضجاً، وأقرب إلى المحيط العربي، وأكثر حزمًا مع الثقافة الأجنبية.

وجدير بالذكر أن ما أورده زكي الميلاد من مواقف الزمن الأول تجاه التمدن، قد لقي الكثير من التأييد والترحيب في الفكر المعاصر، من ذلك ما جاء في مداخلة للدكتور محمد عابد الجابري تحت عنوان: «المثقف العربي وإشكالية النهضة، رؤية مستقبلية» أنه قال: «وإذا أردنا أن نلخص هذا الهم الذي يحمله المثقف النهضوي في كلمة واحدة، فلعله ليس هناك أفضل من تلك الكلمة التي عبّر بها رواد النهضة في القرن الماضي عن مشروعههم النهضوي. نقصد كلمة «التمدن» أن نهض، معناه أن نتمدن، وأن نتمدن معناه أن نواكب عصرنا، أن نساير تطوره وتقدمه، أن نقتبس من منجزاته الفكرية والمادية... التمدن بهذا المعنى عنصر أساسي من العناصر المحددة لمفهوم النهضة في فكر المثقفين العرب في القرن الماضي، وأعتقد أن هذا التحديد يصدق في جوهره على مفهوم النهضة لدى المثقفين العرب المعاصرين»^(٣).

(٣) مجموعة كتاب، المثقف العربي دوره وعلاقته بالسلطة والمجتمع، المجلس القومي للثقافة العربية، وقائع حلقة الرباط الدراسية، ١٩٨٥، ص ١٢٠.

عرف الزمن الثاني اتجاها ينفي ترحيب الدين بالمدينة، وآخر يمضي إلى أبعد من ذلك؛ فيعتبر الدين عائقاً وحجر عثرة في طريق الأمة إلى الرقي والتقدم، ومن ثم فالتمدن على الطريقة الأوروبية هو الحل.. وهي الأطروحة التي انتقدها الشيخ محمد عبده عندما رافع عن الدين ليثبت عدم التعارض بينه وبين المدينة، ولئن كان يقصد بذلك التأكيد على التناغم بينهما، وتفنيد مقولة: «الدين العائق»؛ إذ بقدر القرب من الدين فهما وتمثلاً؛ يكون الإقدام على علوم الدنيا، وبقدر البعد يكون الإحجام، فإنه قطعاً يرفض ومعه رفاة الطهطاوي وخير الدين التونسي الولاء لمظاهر التمدن دون روحه وجوهره، الولاء الذي يفضي إلى الاستلاب والتهجين.

أما الزمن الثالث والذي حدّده الباحث الميلاد في بدايات القرن العشرين فقد حمل الجدة في علاقة الفكر بالمدينة مع تلاميذ محمد عبده والمتأثرين به، أمثال محمد فريد وجدي الذي ارتفع الخطاب في طرحه إلى جعل الإسلام قمة المدينة وروحها، فأى ارتقاء في مدارج المدينة هو في الحقيقة إدراك واع لمبادئ الإسلام وفلسفته، وأن أصول الدين ومبادئه السامية هي عينها أصول المدينة الصحيحة، فكل تقدّم في التمدن أثر من آثار الأصول الدينية، وأن الأمة حتى في أحلك أحوالها تمتنع مما هي فيه وتتوق إلى التغيير، فلا بد أنها صائرة إليه وسائرة إلى الكمال قدماً حتى تبلغه.

وهي الفكرة التي تحفظ عليها زكي الميلاد لما رأى فيها من طغيان التمني والرغبة على الواقعية والموضوعية، ويغيب فيه استصحاب التاريخ وسننه، ووقف عندها فهمي جدعان متفحصاً ومستقصياً ليلحظ تحولها عند فريد وجدي في وقت لاحق بنقده المدينة الغربية الحافلة بالعيوب نعم، لكنها غير مهذّدة بها لأنها تملك أسباب التقويم والمعالجة.

ويمضي زكي الميلاد في حفره الزمني، ليكشف عن تراجع فكرة المدينة من أجندة الفكر الإسلامي، إلا ما كان من استئناف مالك بن نبي مع بعض التعديل، إذ سيعنى بمصطلح الحضارة بديلاً عن المدينة، ليحدث زمناً جديداً في الفكر الإسلامي المعاصر.

وبين الفكر الحديث والمعاصر ينبري رضوان السيد لقراءة عوامل القطيعة والهوة السحيقة بين زمن النهوض الحديث، وزمن الهوية المعاصر، ليسم الأول بالتميز والثاني بالنكوص، ويرجع أسباب الأول إلى ما ذهب إليه بعض الباحثين من أن الثقافة الأوروبية وليّة النعمة ومصدر التآلق بما أفاضت على الفكر الإسلامي من أسباب الارتقاء ثمرة لاحتكاكه بها (رفاعة الطهطاوي أنموذجاً).

الأمر الذي سيرفضه الدكتور فهمي جدعان، إذ ما كان لآراء فلاسفة التنوير أن تجد

لها صدى لو لم تع الذات ضعفها وقصورها أمام الآخر، ولو لم تستفد مما قدّمت مقدّمة ابن خلدون من إشكاليات حضارية أفاد منها مفكرو عصر الإصلاح أمثال: الطهطاوي وخير الدين التونسي والشيخ محمد عبده...

وسيحمل مسؤولية الوضع الثاني لمحمد رشيد رضا لأنه تحوّل من المسلك الإصلاحي لأستاذه محمد عبده إلى مسلك سلفي مغاير، وهو الرأي الذي ذهب إليه كل من ألبرت حوراني وفهمي جدعان ورضوان السيد ومحمد عمارة، هذا الأخير قد أقال محمد رشيد رضا من خط التيار الإصلاحي الذي رسمه الأفغاني ومحمد عبده.

كما ربط الميلاد ارتداد الفكر الإسلامي المعاصر عن مرحلته الحديثة، بظهور الدولة القطرية التي تشكّلت على الطريقة الأوروبية نظامًا ومؤسّسات وقوانين وتشريعات، وقطعها مع الصيغة الإسلامية مؤسّسات وجامعات ومعاهد وأوقافًا، مما أجهز على ألق الجامعات العربية العريقة بدعوى تخلف نظامها عن مواكبة العصر، ثم يذكر على لسان برهان غليون أن الدولة الحديثة مسؤولة عن تراجع قيمة الدين ومؤسّساته وعلمائه، وهكذا ما عاد يعني الفكر الإسلامي المعاصر إلّا أمر الهوية، ولا شأن له بالفكر والنهوض والتقدّم والمدنية.

- ٣ -

في الفصل الثالث يعود الميلاد إلى ميلاد سؤال النهضة: (لماذا تأخر المسلمون؟ ولماذا تقدم غيرهم؟)، لصاحبه شكيب أرسلان، لبحث في المنشأ والصيغة والأهمية والشهرة والأثر، وقبل أن يفصل في البدايات، يلفت انتباه القارئ إلى ملاحظات تتعلق بسؤال السؤال:

الأولى: تنويه بقيمة السؤال، وقد صار حلية لخطاب النهضة العربي الإسلامي يعرف بها، ومنه تنبعث الإشكاليات والمطالب والمقاصد، وإشادةً بكونه ابناً شرعياً أنجبه الخطاب النهضوي ساحة وحركة وواقعاً، لا مجرد ترف لغوي بياني أو فكري سجالي، فقد كان استفهاماً صادراً عن قامة علمية إصلاحية وازنة، وصوتاً ظل رجع صدها متردداً في الفكر والأدب الحديثين.

سؤال أقر العديد من المفكرين تأثيره وفي مقدّماتهم مالك بن نبي ومحمد عابد الجابري وهشام جعيط وراشد الغنوشي، فهو السؤال الحاضر دوماً في المناسبات الإسلامية حسب ابن نبي، وهو الإشكالية التي شغلت النهضويين والإصلاحيين حسب محمد عابد الجابري،

وهو السؤال الحارق المؤرّق عند راشد الغنوشي، وهو صانع إشكالية الإصلاح السياسي والحضاري بالنسبة لهشام جعيط، بينما يخالفهم سيد قطب حين ذهب إلى بعد السؤال عن الاستقامة والجدوى لأن المسلمين ما تخلّفوا إلا بسبب بعدهم عن الإسلام، وأن غيرهم لم يتقدّم بل هو في جاهلية وأن الحضارة هي الإسلام.

الملاحظة الثانية: يضيف زكي الميلاد أن السؤال الأرسلائي أفرز صيغاً وتعبيرات عن سؤال النهضة تجاري الأصل في بعض البناء وبعض المعنى، ولا تبتعد عن مفردات التخلّف والتقدّم، فروجيه جارودي سأل «لماذا الحضارة الأوروبية استمرت والحضارة الإسلامية انقطعت؟»، وهو السؤال الذي أجاب عنه مالك بن نبي بأن الحضارات تؤدّي دورها ودورها في مدى وزمن كافيين وفقاً للسنن الإلهية... واختار محمد سعيد رمضان البوطي سؤال: «لماذا تحجّرت الحضارة الإسلامية وازدهرت الحضارة الغربية؟»، متوسلاً بالحجر رمزاً للجمود في مقابل النمو، وإن قلل من قيمة السؤال والإجابات التي قدّمت له، وترد صيغة ثالثة للسؤال لهشام جعيط عرّضاً حسب ما يراه الميلاد، فهو لا يعدو كونه تحريفاً غير مقصود للأصل الأرسلائي في سياق الحديث عنه ليصير: «لماذا تمدّن الآخرون وتخلّفنا نحن؟» فيضيف بذلك صيغة جديدة يعوزها القصد نعم، ولكنها وجدت لها مكاناً في ريبرتوار السؤال الذي يضم أيضاً استفهام هاشم صالح: «لماذا تقدّمت أوروبا وتأخر غيرها؟»...

وفي مقارنة بين بنيات الصيغ، يرى الميلاد أن أقربها إلى المقاربة المقارنة بين حال الحضارتين الإسلامية والأوروبية، هي الحامل للفظي التقدّم والتأخر، وهو الشرط الذي تحقّق في صيغة كل من شكيب أرسلان وهاشم صالح.

الملاحظة الثالثة: إلماع بالنجومية والألق اللذين حازهما السؤال القلق وهو يتصدّر أسئلة الإصلاح والتغيير في الفكر العربي الحديث والمعاصر، بدليل صموده وحضوره وتأثيره وثباته ومعاصرته وحداثته، على الرغم من مرور أكثر من ثمانية عقود على طرحه، وبدليل خصوبته بما تناسل منه من أسئلة كما تقدّم، وشبابه وهو يحتفظ بجذوته ما دامت الأجوبة غير محسومة إلى الآن كما أكد ذلك كل من مالك بن نبي وهاشم صالح، إلى جانب كونه يشكّل قضية الأمة وهاجسها الأعظم.

يتتبع الميلاد كرونولوجيا فكرة السؤال والإجابة، منطلقاً من الاستفهام الأرسلائي وظروف ورودها كما أوردها محمد رشيد رضا ليربطها برحلة أرسلان إلى أسبانيا وتأثيره بمشاهد الحضارة العربية في الأندلس والمغرب الأقصى، والانحطاط الذي آلت إليه،

ليشرع في وقت لاحق وبعد الإلماع لحالة التدهور التي يعيشها العالم الإسلامي مع تفاوت في درجته.

في الإجابة عن سؤاله النجم، يستهّل إرسالاً بذكر أسباب الرُّقي الأول ويرجعه إلى الإسلام وما حمل من وحدة وتوحيد، نقل معتنقيه إلى الريادة والسيادة والمجد، ثم بالنش في عوامل الارتداد والتقهر ليرجعها إلى الجهل وفساد الأخلاق وضعف العزائم والسلبية المتمثلة في مقاومة التغيير، ثم الوهن والإحساس بالدنيّة أمام الآخر الذي لا يقهر، واليأس من إمكانية منافسته فيما أوتي من علوم وصناعات وسائر مظاهر التقدم.

وليخلص إلى أن لا سبيل لنهضة المسلمين إلّا بأن يجدوا بأموالهم وأنفسهم، فإن هم فعلوا أتتهم العلوم طائعة، وبلغوا مراتب الرُّقي التي وصلت إليها أوروبا وأمريكا واليابان، مستنداً بقوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا وَإِنَّ اللَّهَ لَمَعَ الْمُحْسِنِينَ﴾^(٤).

ويعرض الميлад لحجم تأثير رسالة إرسال وتردّد صداها في البلاد الإسلامية، وتناولها بالترجمة والطبع والضبط والتوزيع والمدارس، حتى خيف من تحريضها وتأليبها فتمّ حظرها من قبل المستعمر في كل من أندونيسيا والجزائر.

وفي المقابل لم يسلم الكتاب من النقد سؤالاً ومضموناً، ويورد الميлад من النقد من تناول مضمونه دون عتبته كما فعل محمد رشيد رضا وفهمي جدعان، فرشيد رضا يؤخذ إرسالاً على تقصيره في الدفاع عن أمجاد الحضارة الإسلامية وريادتها وإفادتها لغيرها من الحضارات، ومبالغته في تبرئة الديانة النصرانية - كتاباً محرفاً ورجالاً - من التورط في إضعاف بل والقضاء على مدنيّة اليونان والرومان، ثم تقصيره في تحديد هوية النهضة أهى دينية أم قومية، فيعمد محمد رشيد رضا إلى ما يشبه الاستدراك بأن مقومات النهضة تنطلق من الدين نصّاً شرعياً وفهماً وعلماً، ثم من الأخذ بما ينفع الناس في أمور الدنيا حتى يقع الجمع بين النهضةين.

وأرسالاً في تقدير جدعان معني أكثر بالمسائل السياسية، إذ ظل يتردّد بين الفكر السياسي والفكر الديني والفكر الأخلاقي، وقد ردّ الانحطاط الذي صار عليه المسلمون إلى أزمة أخلاقية سحبتهم إلى الهاوية، غير أنه تحفّظ من أسباب التأخر الأرسالية فاعتبرها مجرد أعراض لعلل حقيقية؛ إذ لا يمكن اختزال أمراض الأمة في الأعراض الأخلاقية، فهذا تعليل أحادي غير كافٍ.

ومن النقد من نظّر في السؤال دون مادّته، ومثّل الميлад لهؤلاء بكلّ من مالك بن نبي

(٤) سورة العنكبوت، الآية ٦٩.

ومحمد عابد الجابري وهشام جعيط وهاشم صالح، فمالك بن نبي يراه قد استعصى على الإجابة رغم مرور السنين وحضوره وتردده في الكثير من المناسبات والسياقات، ويتحفظ من بنيته وحمولته وعدم استقامته، لإيمانه بأن سقوط الحضارات سنة من سنن الله التي تجري فيها متى أدت دورتها.

وميز الجابري بين مفهوم النهضة في التداول الغربي الذي يُحيل على الميلاد الجديد، وهو تعريف يستحضر الزمان، بينما يفيد في السياق العربي القيام والارتفاع، لذلك يرجع سبب تعذر الجواب الصواب إلى غياب عنصر الزمان في تحديد مفهوم النهضة، الشيء الذي أثمر تردداً في مبررات التخلف وتقدم الغرب بين ترك سيرة السلف، وبين إلغاء الماضي العربي والماضي الأوروبي، وطلب التقدم في اللحظة الراهنة. ولا يستقيم السؤال بالصيغة والقصد الأرسلايين في نظر هشام جعيط، لأن «المتقدم» في لفظه هو «الآخر» الأوروبي، وهو هكذا يغفل حضارات امتلكت تاريخاً قديماً ووعياً بالذات مثل الصين واليابان.

أما هاشم صالح فيصف السؤال بالشهير، ويلتقي مع مالك بن نبي في ملاحظة تمنعه عن الجواب، ويرجع الإخفاق إلى غياب الجرأة في اقتحام الأشياء، وغياب الكفاءة العلمية والفلسفية التي امتلكتها أوروبا المتقدمة.

ويجمع آخرون بين نقد السؤال والمضمون، ومنهم الدكتور رضوان السيد الذي اعتبر السؤال تشخيصاً لأزمة موضوع كتابات النهضويين والإصلاحيين أمثال محمد عبده والأفغاني والكواكبي، فأرجعوا أسبابها إلى غياب عنصري المعرفة والتنظيم، وعزز المحافظون العنصرين بثالث وهو التخلي عن الدين ومقتضياته، فالحل إذن في التدارك والاستئناف... وأما ملاحظاته حول مادة الكتاب فمؤاخذات على ما فات أرسلان وهو في مدينة لوزان، من أن يلاحظ اضطراب الأوضاع الدولية التي كانت تهدد الحضارة الأوروبية، ثم تقصيره في إعادة النظر في رسالته بعد اندلاع الحرب العالمية الثانية، وعدم استحضاره ابن خلدون وشبنجلر في الإلماع إلى مصائر الحضارات.

بدوره يبدل الميلاد بدلوه ويضيف رأيه حول الكتاب، فيشيد بخلود سؤاله وديناميته وحضوره وقدرته على إثارة الجدل في ساحة المفكرين والمثقفين على اختلاف مشاربهم وأزمته، ويعلق على مادة الكتاب أنها ابنة بيئتها وتاريخها وأسباب ورودها، بدليل استنادها إلى وقائع وأحداث ومواقف زمنها... ويرجع سر خلود السؤال إلى بنيته وتركيبته، أو «طبيعته المركبة وطابعه المقارن»؛ إذ ما كان له أن يتألق لو اكتفى بشق سؤال التأخر الذي تسهل الإجابة عنه دون أن يثير الدهشة والتشويق، ثم إنه لن تتحقق له الجدوى إلا بسؤال

تقدّم الآخر ليستدعي مطلب السُّننية والموضوعية في الإجابة عنه، فأما السُّننية ففي ارتباطها بقوانين التقدّم والتأخر، وأما الموضوعية فحاضرة فيما يشاهد على الواقع من مظاهر التخلف التي تشي بحجم الهوة التي تفصلنا عن الآخر المتقدّم، ومن ثم فالسؤال يمارس سلطته فينا تنبيهًا وتوجيهًا إلى نقد الذات ومساءلتها وحملها على الانفتاح، وتوسعة أفق النظر فيما عند الآخر، والتقاط الحكمة والمعرفة والتجربة التي وُجدت.

هكذا يشارك الميلاد وعيه واهتجاسه وانخراطه في همّ الأمة قبل أن يستدعي سؤال الندوي: «ماذا خسر العالم بانحطاط المسلمين؟»، والذي لا يراه مكافئًا لسؤال أرسلان، فمع أنه يلمح إلى فضل الحضارة العربية الإسلامية على الغرب، ويذكر المسلمين بما تركوه من الدور الحضاري العالمي، فإن السؤال الأرسلاني أكثر مساءلة ومحاسبة وتحفيزًا على النهوض، الأمر الذي أكّده الدكتور رضوان السيد عندما اعتبر تحوّل المسلمين إلى السؤال الندوي تحوّلًا انكماشياً.

ويبقى السؤالان -في نظر الميلاد- خيارين واردين في الفكر الإسلامي المعاصر يضعانه أمام شكيلين من أشكال التناول والمقاربة.

- ٤ -

في الفصل الرابع، ووفاء للعنوان الواسع للكتاب، ولشقي سؤاله الصريح: عصر النهضة كيف انبثق ولماذا أخفق؟ يتنقل الميلاد من الأطروحات المقاربة للانبثاق، مناقشًا حوراني وشرابي وجدعان، إلى الأطروحات الثلاث المعنية بالحفر في سؤال الإخفاق، متوقّفًا ومناقشًا أطروحات حسن حنفي ورضوان السيد وعبد الإله بلقزيز.

ويبدو الميلاد وهو ينتخب مما تراكم من منجز نقدي لمشروع النهضة أسماء وازنة من المشرق والمغرب، غير مكثفٍ بما راكمه هو على امتداد الكتاب من نقد وفحص لمطبات الانبثاق، فهو يرى أن أطروحة الكتاب لا يمكن أن تكتمل إلّا بما ارتضاه لها من احتدام للأفكار والحجاج، حتى يضع قارئه المفترض إزاء موضوع غير مدموغ بحثًا بالانحياز، بل مناظرًا ومحاججًا بين الرأي والرأي المضاد.

ولعل من مسوِّغات هذا الخطاب المنذور للنكسة وإشكالات الإخفاق، ما طبع المنجز البحثي للأكاديميين الثلاثة من إجماع مشترك على رسم بياني نازل للخطاب الفكري للإصلاح، والذي ابتدأ باذخًا بأسئلة عابرة نحو الانفتاح، ليؤول إلى خطاب مستطيب للإقامة في الماضي وممجّد للانغلاق.

وسيفتح حسن حنفي قوس تجليات هذا الانتكاس، بما اعتمَلَ على امتداد مسار النهضة من كبوات، تواترت بشكل جلي في كتاباته مذ كانت مقالاً إلى أن استوت في كتاب «الإصلاح والمجتمع المغربي في القرن التاسع عشر» الصادر بالمغرب سنة ١٩٨٦م إلى كتابه «حصار الزمن الحاضر.. مفكرون» سنة ٢٠٠٤م.

وحسب هذا التواتر الزمني الذي يزيد عن ربع قرن، تكون أطروحة حنفي -من منظور الميلاذ- قد كسبت ذاكرة تاريخية يقتضي التعامل معها بمنطق تطوُّر الأفكار، وفي دلالة أيضاً على قناعاته وتمسُّكه بما ذهب إليه من مقاربات متغيِّرة تحت عنوان ثابت يتحدَّد في نظرية «كبوة الإصلاح»، الواسم لمسار الإجهاض المستمر لكل تجربة، حيث تبدأ لتنتهي دون أن تسمح بمراكمه خبرة تبني عليها الأجيال اللاحقة لتستلم المشعل وتستأنف العمل، النتيجة التي خلص إليها بالمنهج الظاهراتي «الذي يعتمد تحليل الخبرات الفردية والاجتماعية من أجل إعادة بناء الموقف التاريخي، بعد تكشف أبعاده في الموقف الحالي...»^(٥).

ويسير الباحث اللبناني الدكتور رضوان السيد مسار حنفي بتوصيف مأزم خطاب الإصلاح، التوصيف الذي مؤدَّاها أننا مختلفون عن العالم لكون الأمور تسير عندنا باتجاه معاكس، بانحدار يبيِّن في الخطاب الثقافي والسياسي، مبرهنًا على ذلك في اعتبار أن محمد عبده أقل ثقافة من الأفغاني، ومحمد رشيد رضا أقل ثقافة من محمد عبده... وهي أطروحة ضمَّها كتابه «سياسيات الإسلام المعاصر...» الذي ميَّز فيه بين إشكالية النهوض والتقدُّم المؤطَّرتين للفكر الإسلامي الحديث في تقابل مع إشكالية الهوية الحاكمة للفكر الإسلامي المعاصر، وهي الأطروحة التي ظلَّت حاضرة بقوة في معظم كتاباته المتصلة بحقل الإسلاميات المعاصرة، إيماناً منه بأهمية امتلاك أطروحة، وهو الباعث على مؤاخذه دراسة الدكتور فهمي جدعان حول الفكر العربي النهضوي التي تفتقر -في تقديره- إلى حس الأطروحة بالرغم من عمق الدراسة وتفصيلها.

وقد خدم الدكتور السيد أطروحته بما تحصَّل لديه من اطلاع على الأنثروبولوجيا والسوسيولوجيا، حين توسَّل بهما في امتلاك آليات الوصول إلى التصوُّرات الصحيحة حول الكون والوجود ليقارب بها مسلك الإصلاحيين المسلمين وأطروحاتهم المرجعية في الإصلاح.

وعلى منوال المفكرين حنفي والسيد، شكَّلت أطروحة المغربي الدكتور عبد الإله بلقزيز «القطيعة الفكرية من الإصلاحية إلى السلفية»، انشغاله واشتغاله المركزي على امتداد عقود، سواء كمقالات أو حوارات أو كتب خاض فيها وقارب بعمق مسألة الإصلاح،

(٥) عصر النهضة، ص: ١٣٤.

مرکزًا على غرار رضوان السيد على قطيعة أخرى بين خطاب الإصلاح الإسلامي مفرقًا بين خطاب جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده والكواكبي ورشيد رضا ومحمد الحجوي... وخطاب الصحوة من حسن البنا في مصر إلى عبد السلام ياسين في المغرب، حيث لا يجد أقطاب هذا الخطاب الحاجة في نظر بلقزيز إلى منبّه خارجي للنهوض، على خلاف الخطاب النهضوي الإصلاحي الذي بدا غير متردّد في الانتهال من الغرب والمصالحة مع العلم ومع النظام السياسي الحديث.

كما تميّز الخطاب الإصلاحي بكونه دعوة فكرية هدفها التجديد وقوامها تحرير الوعي، مقابل خطاب الصحوة كدعوة سياسية معنية في الأساس بصوغ نظام سياسي قوامه استلام السلطة وتطبيق الشريعة، حيث لم تكن نخبتها من المثقفين (كما الإصلاحيون)، بل جيشًا من المناضلين المتمسّكين بالفكرة السياسية.

وإن كان اجتهاد رضوان السيد قد ظلّ مرهونًا بعنوان لم يتغيّر، فأطروحة بلقزيز راوحت بين مفاهيم وتوصيفات غير مستقرة، من الصحوة إلى الإحيائية، ومن الإصلاحية العربية إلى الليبرالية والسلفية المفتّحة، ويعني بها سلفية عبده والكواكبي ورشيد رضا؛ ليعود في كتاب «العرب والحدّاث» سنة ٢٠٠٧م مفصّلًا بين الإصلاحية والسلفية، مخرّجًا للفكر الإصلاحي الإسلامي من دائرة العقلانية، ومدرّجًا إياه في إطار السلفية، وهو ما سبق أن فسّره في كتاب «أسئلة الفكر العربي المعاصر» سنة ٢٠٠١م، بظاهرة التراجع الذاتي وتحوّل الدعوة الإصلاحية إلى خطاب صحوي إسلامي مع سيد قطب ومالك بن نبي وعبد السلام ياسين وحسن الترابي، ليصل إلى فكرة الجماعة الإسلامية والجهاد الإسلامي والتكفير والهجرة...

إلا أن بلقزيز في كتابه «الإسلام والسياسة» وهو يلاحظ أن عمر الفكرة الإصلاحية في المغرب امتدّ لفترة أطول من المشرق، يورد مالك بن نبي أنموذجًا لما سمّاه الإصلاحية المستأنفة، بعدما صنّفه في خانة الخطاب الصحوي الإسلامي.

وفي سياق الاستراتيجية النقدية التي سلكها على امتداد الكتاب، يتوسّل الميلاد بردود محاججة ومعتزّة للأطروحات الثلاث، قبل الانتقال إلى مستوى نقد النقد، مشيدًا تارة بإشراقات الكتب المعنية، ومصوبًا أخرى ما بدا منها من مطبّات....

وفق هذه الاستراتيجية، يستحضر الميلاد أهم ما انتخبه من المنجز النقدي المخطئ لأطروحة حسن حنفي الذي بدا الأوفر نقدًا؛ فالشيخ القرضاوي سار في اتجاه مخالف لما سار إليه حنفي من رسم بياني نازل للخط الإصلاحي الموسوم بكبوة الإصلاح، حيث

المسيرة - في تقديره - لم تتكس بل بدأت رجراجة ثم شرعت في الانضباط، ممثلاً لذلك بكون الشيخ محمد عبده كان أقرب إلى الانضباط بمحكمات الشرع من شيخه الأفغاني بحكم ثقافته الأزهرية المتعمقة، ورشيد رضا أقرب إلى الانضباط بمحكمات الشرع من شيخه الأستاذ الإمام، بما له من سعة اطلاع على كتب السنة والآثار... من هنا فمن الإنصاف وضع هذه الشخصيات في سياقها التاريخي بدل الحكم عليهم من خارج، ومن خلال زماننا...

الموقف الثاني المغاير، ويتعلق بالدكتور محمد عمارة الذي يرى بدوره أن السياق الذي ظهر فيه عبده مخالف للسياقات التي تلت مرحلته، والتي تميّزت بنخب متجاوبة مع طرح عبده الجريء، كما يرى عمارة أن مرحلة الأفغاني وعبده كان التركيز فيها على نقد التراث أكثر من التركيز على الغرب؛ لأن الغرب كان على الأبواب على عكس مرحلة رشيد رضا وحسن البنا التي أصبحت فيها تحديات الغرب أكثر جلاء.

أما الموقف الثالث فكان لهاني نسيرة في كتابه «أزمة النهضة العربية وحرب الأفكار» منتقداً بشدة مقولة كبوة الإصلاح الذي يحبس إشكالية فشل أو تأزم المشروع النهضوي داخله، مع تجاهل سياقاته... وفي نقده لتوصيف الكبوة يرى نسيرة أنها قافزة للمخرجات دون قراءة علمية وموضوعية للسياقات والمدخلات.

بعد فحص هذه الأطروحات، يأتي نقد الميلاد منصفاً ما ذهب إليه من مرام قابلة للتصويب والخطأ، منتظمة رغم انتمائها إلى ثلاث بيئات ثقافية مختلفة، ملاحظاً تشابهاً بيناً بينها إلى حدّ اعتبارها أطروحة واحدة حيث يطرح الميلاد سؤالاً: من ينسب إليه سبق الأطروحة فيقرّ الآخرون بسبق الاكتشاف؟ ثم هل من المصادفة أن يتحدّث هؤلاء الثلاثة عن أطروحة واحدة؟ حيث يرى الميلاد أن الجواب عن السؤال لا يعني المتلقي بقدر ما يعني المفكرين الثلاثة: حنفي ورضوان السيد وبلقزيز.

المسألة الثانية، ما طبع هذه الأطروحات من تكرار تعدّي عقدًا من الزمن، دون أن يطرح أي منها حجم تأييد هذه الأطروحة خارج الزمن الذي تستحقه للانتقال إلى أطروحة أخرى باجتهاد آخر، فقد ظلّ الثلاثة - في نظر الميلاد - يلوكون الكلام نفسه دون طرح السؤال حول جدوى هذا التكرار، كما لم يسيروا لما عرفته أطروحاتهم من تغييرات وتطورات، وقد حصل هذا مع رضوان السيد الذي لم يشر إلى كيف ارتقت أطروحته من خاطرة إلى فرضية إلى أطروحة، في حين استند بلقزيز إلى مفهومين مفتاحين هما الإصلاحية والصحية لينتقل بعدها إلى ثلاثة مفاهيم هي الإصلاحية والإحيائية والصحية مما يكشف

عن تغير لم يذكره.

ثم وهذا يبدو سؤالاً محرجاً أكثر، لماذا لم يتحدث هؤلاء عن أطروحات بعضهم بعضاً مع ما بينهم من تشابه، لقطع الطريق أمام التأويلات؟ هل التشابه حصل بصورة تلقائية أم هو ثقاف بصورة عفوية؟ علماً أن درجة التشابه حاصلة بين أطروحتي رضوان السيد وعبدالإله بلقزيز أكثر من درجة التشابه مع أطروحة الدكتور حسن حنفي.

من هنا يرى الميلاد أن ما يعاب على هذه الأطروحات هو غياب هذا النقاش النقدي الذي كان يفترض أن يضع هذه الأطروحات موضع المساءلة البينية.

ومن مسوغات عدم تبرئة الميلاد للمفكرين الثلاثة من التشابه الملموم، أن الأسماء التي تبدأ من الأفغاني وتنتهي مع عمر عبد الرحمن عند حسن حنفي ورضوان السيد، هي الأسماء ذاتها عند عبد الإله بلقزيز مع إضافة أسماء مغاربية من بيئته كبلحسن الحجوي وعبدالسلام ياسين... ينضاف إلى هذا ما طبع الأطروحات الثلاث من إجماع على خط الانحدار الذي يمكن دحضه بالإقرار بوجود حالات من النهوض والتقدم مع وجود حالات من الفشل والتراجع، مما يعني خطأ متبايناً صاعداً تارة ونازلاً تارة أخرى.

ويبقى الجانب الأساس المغيب في هذه الأطروحات هو الفكر الشيعي، الذي يعزى لغياب ولنقص المعرفة والدراية والخبرة بالسياق التداولي الشيعي والاعتقاد على أسماء أكثر شهرة، ومما يؤكد على هذا الجهل أن جمال الدين الأفغاني الذي بالغت الأدبيات العربية المعاصرة في وصفه بموقف الشرق هو شيعي الأصل.

- ٥ -

ومن بين إشراقات هذا الكتاب، ما تلا افتتاح المنجز الفكري المتصل بموضوع النهضة من فرز متأن بناء على منهج مقارن لأهم الأطروحات العلمية التي حصل عليها الإجماع لمنزلتها المرجعية، ولريادتها في استشكال موضوع النهضة، بناء على مقاربات للموضوع برؤى مختلفة وأسئلة مثرية، حيث ضمت خانة الانتقاء ثلاثة كتب وازنة رُتبت زمنياً وفق ما يلي:

- كتاب «الفكر العربي في عصر النهضة» لألبرت حوراني؛ الصادر سنة ١٩٦٢م.
- كتاب «المثقفون العرب والغرب.. عصر النهضة» لهشام شرابي؛ الصادر سنة ١٩٧٠م.
- كتاب «أسس التقدم عند مفكري الإسلام في العالم العربي الحديث» لفهمي

جدعان الصادر سنة ١٩٧٩ م.

وفق منظور زكي الميلاد، شغل كتاب حوراني حيزاً هاماً في الفكر العربي في علاقته بموضوع النهضة، ليس فقط من زاوية ريادته الزمنية، بل انطلاقاً أيضاً من المسح التاريخي الذي ركن إليه وهو يقلب متفحّصاً ومحققاً المنجز الفكري العربي المتصل بالموضوع، انطلاقاً مما أوجده الاحتكاك الأول بالأجنبي من انبهار بالتقني.

ثم ما تلاه من حقبة أعيدت على ضوئها قراءة الإسلام في توافق مع روح العصر الحديث كما حصل مع محمد عبده، ثم المرحلة الثالثة التي دخل فيها الفكر العربي في تجاذب بين التيار السلفي والعلماني الذي راهن محمد عبده فيما قبل على مصالحتها، وانتهاء بمرحلة ما بعد الحرب العالمية الثانية، وهي الفترة التي أنهت الصعود الأوروبي بفتح الطريق أمام أمريكا وروسيا وأثر هذا المتغير في اتساع مساحة قبول الفكر السياسي الوافد....

وبعيداً عن التاريخ وقريباً من الأيديولوجيا، يتموقع كتاب هشام شرابي مشبعاً بسؤال النكسة ووقع صدمتها على جيله من المثقفين الذين أرقتهم تداعياتها، حيث مضى على امتداد الكتاب مراهناتاً على تقديم تاريخ للأفكار ولواقف المثقفين العرب مسيحيين ومسلمين ما بين الإذعان والتحرر من الغرب.

في حين يضعنا جدعان من خلال كتابه «أسس التقدم عند مفكرّي الإسلام في العالم العربي الحديث» في خانة واصلة للنهضة العربية بالأصول بدل القطع معها كما هو متداول، وذلك من خلال استيعاب مبادئ الفكر العربي السلفي ومقدماته، متجاوزاً العصر الحديث إلى الكلام عن أزمنة حديثة عربياً بدءاً من ابن خلدون لا مع بونابرت؛ ناقداً كل من قارب عصر النهضة مقراً بالقطيعة.

وشكّل تطرّق الميلاد إلى تقديم الطبعة الثالثة لمؤلف جدعان مؤشراً على تلقي الكتاب وثقل وزنه ودوائر تأثيره، وذلك انطلاقاً مما قصر قرائه ومؤلوله في تدبر ما رامه في الكتاب من ملء فجوة عميقة في تاريخنا الفكري والإسهام في بناء الوعي العربي، حيث من جاوز هذا المرمى المصرّح به فلعمى أيديولوجي صارخ موصول «بماركسية أفلة أو بإهاب داعية قصارى أمره الوعظ أو لعدمية قاتلة...».

وتشكّل مرحلة ما بعد إعمال المنهج المقارن عصب هذا البحث، وذلك بفعل الفرز الذي آلت إليه المادة المتفحّصة بطروحاتها الثلاث بغربال الميلاد حسب المناحي التي نحاهما أقطابها، انطلاقاً من ذهنية التاريخ عند حوراني، وحسّ الأيديولوجيا عند شرابي، وذهنية الباحث عند جدعان.

والميلاد - وفق هذا الفرز - لم يفرق الوسوم على العواهن، بل وصلها بالتوجه الأكاديمي للمفكرين من جهة، ثم بما تجلّى في خطاباتهم من مقاربات مدموغة بهذا التوجه، وقد جمع من الدلائل والمؤشرات في هذا الباب ما يزيكي هذا التصنيف، منها ما سلكه حوراني في التحقيب للمنجز الفكري وتركيزه على المفكرين الفاعلين في كل حقبة خصوصاً على مستوى الاحتكاك بالغرب، أما شرابي فقد كان معنياً بالمتقنين انطلاقاً مما شكّلوه على ضوء رؤية جرامشي من طبقة مستقلة ومنسلخة عن ولاءاتها الطبقية، وعلى خلاف اهتمام حوراني وشرابي بالشخص، اهتم جدعان بالنصوص.

ويشكّل الانتقال إلى خانة النقد قيمة مضافة إلى الكتاب، وإلى الباحث وهو ينتقل مما تجلّى إلى ما ووري من مضمّر، ومن ذلك ما وقف عليه الباحث من انحيازات في بناء كل أطروحة على حدة، فمقابل ما عاب مشروع حوراني من انحياز للمفكرين المسيحيين، انحاز جدعان لفريق من المفكرين المسلمين الذين تصدّوا في نظره لحملة التغريب والعلمنة التي قادها المسيحيون، في حين تناغم شرابي مع منحى حوراني متاهياً مع التميّز العقلاني والأيدولوجي للمتقنين المسيحيين على مستوى تفاعلهم مع الغرب، وهو الطرح الذي قرأه جدعان تغريباً ومساهمةً في عصرنة لا دور للدين الإسلامي فيها، مما شكّل أحد الدوافع الرئيسة وراء تأليف كتابه للردّ على الطريقة التي أرّخ حوراني بها.

في انتقال زكي الميلاد إلى الخانة الأخيرة المتصلة بالنقد والموسومة بملاحظات ونقد، يبدو الباحث كان منشغلاً بوصل الظاهر من خطاب المفكرين الثلاثة بالمضمّر، أو المسكوت عنه في مقارباتهم لعصر النهضة، من هذا المنظور فإن بدا ألبرت حوراني منتصراً لدور النخب المسيحية كرافعة للنهضة من خلال وصلها السلس بين الغرب والشرق في مبحث سابق، في المقابل يكشف الميلاد عن مسوّغات وصل النخب المسلمة (محمد عبده) بالاستشراق الغربي، ثم ما تبع هذه الخطوة من جعل الفكر العربي الإسلامي في موقع التابع والفكر الغربي في موقع المؤثر، ينضاف إلى هذا طمس الإشراقات الفكرية لهذه النخب (سعد زغلول)، بالاستغراق في تفاصيل الخطاب السياسي.

في المقابل وإنصافاً لحوراني، يعترض الميلاد على الإرسال في قول عبد الإله بلقزيز بإخراج ألبرت حوراني الإصلاح الإسلامي من دائرة العقلانية والتنوير وإدخاله في دائرة الفكر السلفي، مبرراً هذا الدحض بغياب الشواهد.

وعلى خلاف حوراني، أفضى افتتاحص الميلاد لدراسة شرابي إلى إقراره بغلبة الأيدولوجي، حيث نحا شرابي ناحية هذا الموقف شكلاً ومضموناً من خلال تواتر

المفاهيم الأيديولوجية، ثم توسّل بالتحليل الأيديولوجي الذي وصل من خلاله الإصلاح الإسلامي بتفسيرات مفكرية الأيديولوجية التي حالت دونهم ورؤية الحقائق، مستنداً في ذلك إلى مقولة كارل مانهايم الذي يرى أن العجز عن مواجهة الحقائق يؤلّد أيديولوجية خاصة.

ويبدو أن مأخذ الميلاد على شرابي هو في كون الحسّ الأيديولوجي لشرابي حال بينه وبين التبصّر مصدرًا للحكم قبل إثبات الواقعة على خلاف المنهج العلمي الذي يقدّم الواقعة قبل استصدار الحكم.

وعلى غرار تصريح شرابي بتوجّهه الأيديولوجي في بحثه، فجدهان يصرّح منذ البداية بالدافع الرئيس وراء كتابة مشروعه أسس التقدم، وهو الرد على تلميع صورة النخب المسيحية على حساب النخب الإسلامية التي انتهجها حوراني، وهو المشروع الذي بدا للميلاد على علميته مستغرقاً في النصوص التي احتلت مساحات شاسعة من الفضاء النصي للكتاب.

كما أن من المطبّات التي أساءت لأطروحة الكتاب، التحيز اللامبرر للمفكرين السنة دون الشيعة، وهو التحيز الذي يدحض نية الإنصاف المسوّغة للكتاب، ورغم ذلك يبقى الكتاب في مجمله كتاباً ذا أطروحة علمية ترتفع في تماسكها وعلميتها عن مشروع حوراني وشرابي وذلك لمستوى الوعي بفكرة الأطروحة، وبدافع حسّها النقدي المغاير والداحض لدراسات الآخرين المحسوبة على المنحى الليبرالي والعلماني؛ إن وعي جدعان جعل الميلاد يبوّنه في خاتمة كتابه مرتبة التفوّق على باقي الباحثين.

-٦-

ماذا بعد؟

يبدو هذا السؤال وجيهاً من منظور القارئ، وهو يطوي كتاب الأستاذ الميلاد الذي تجشّم عبره سفرًا مضميناً في أرخبيل أطروحات، استدعت منه جهداً مكلفاً للتجسير بين ما بدا بينها من تباعد، على امتداد زمن ماضٍ لا يبدو سحيقاً يرتد إلى القرن الثامن عشر، وإن كان لارتداداته من القوة ما يجعل التهيب من صدماتها أقوى الآن، وذلك على خلفية رصد علمي لم يكن على اقتراب كافٍ من منطلق إقلاع سؤال النهضة، مما جعل من المسارات التي اجتريتها البحث، واسبطته الأطروحات تؤوّل إلى إخفاق كجواب منطقي على مقدمات الإخفاق.

ذلك هو رهان الميلاد وهو يتفحص ما تحصل لديه من منطلقات الانبثاق ومآلاته ومساره وارتحاله وحلوله في أنماط التفكير والأيدولوجيات المختلفة، دون أن يفقد قدرته على الاحتفاظ بالجددة والجدية، وهو الأمر الذي ما فتئ زكي الميلاد يلحّ ويقيم الدليل على أنه لم يفقد قطُّ عنصر الدهشة فيه، «فليست هناك إجابة واحدة عن هذا السؤال، وإنما هناك إجابات، اختلفت وتعدّدت كانت وما زالت، على كيفية ظهور هذا العصر وتشكّله...»^(٦).

الأمر الذي تُصدّقه أجدات المؤتمرات والملتقيات كما شهدت به أطروحات الكتاب.

ولعل من المفيد هنا أن نورد دليلاً آخر على عدم انقطاع شغب السؤال من خلال إجابة منطلقة من خلفية مفارقة لما تقدّم المشاريع النهضوية، وهي للفيلسوف المغربي الدكتور طه عبد الرحمن إذ يقول: «وما أن وضع السائل سؤاله الفاصل: لماذا تأخرنا وتقدّم غيرنا حتى تداعت الأجوبة، وتكاثرت وتضاربت فيما بينها بقوة، حتى كأن أصحابها ليسوا من أبناء الأمة الواحدة، متفرّقين تفرّق الثقافات الأجنبية التي نهلوا منها، وربما ساهمت في هذا التفرّق الشنيع صيغة السؤال نفسه، إذ جاءت مبهمة بحيث يجوز أن يفهم منها أن تقدّمنا ينبغي أن يأتي على الوجه الذي تقدّم به الآخرون سواء بسواء، كما لو كانت أسباب تأخرنا عين أسباب التأخر الذي خرج منه هؤلاء، وهكذا تقرّر في الأذهان أن تقدّمنا لا يتحقّق إلّا بأن نحذو حذوهم، فلا أقل من أن نفتني أثرهم مرتكبين مفارقة عجيبة وهي أن لا تقدّم إلّا مع وجود الاستلاب... وذهب آخرون إلى أنه لا يمكن أن نتقدّم إلّا إذا انتقينا من تراثنا ما يجعلنا نشبّه بغيرنا آتين بمفارقة لا تقل عجباً عن سابقتها وهي أن لا تقدّم إلّا مع وجود التشبّه»^(٧).

(٦) عصر النهضة، زكي الميلاد، ص ١٦.

(٧) طه عبد الرحمن، في مقدمة كتاب أشغال المتندى الفكري السادس لمنظمة التجديد الطلابي ٢٠١٢، الطبعة ٢٠١٣، ص ١٤.



مؤتمر: الفن والأدب في مواجهة التطرف

الإسكندرية، ٢٨-٣٠ كانون الثاني (يناير) ٢٠١٨م

محمد تهامي دكير

للتعرف إلى أهمية الأدب والفن في صناعة الحياة، وكيف يمكن أن تساهم الأعمال الأدبية والفنية في نشر ثقافة التسامح والتعايش وقبول الآخر، وبالتالي مواجهة ظاهرة التطرف والانغلاق والتشدد وكراهية الآخر المخالف المذهبي والديني والسياسي.. إلخ، نظّمت مكتبة الإسكندرية مؤتمرها الرابع لمواجهة التطرف تحت عنوان: «الفن والأدب في مواجهة التطرف» وذلك في مدينة الإسكندرية (جمهورية مصر العربية) بين ٢٨ - ٣٠ كانون الثاني (يناير) ٢٠١٨م.

شارك في فعاليات المؤتمر عدد كبير من المفكرين والباحثين والكتاب والإعلاميين ورجال السياسة، من مصر والعالم العربي وأوروبا.

□ الجلسة الافتتاحية

في الجلسة الافتتاحية تحدّث في البداية د. مصطفى الفقي (مدير مكتبة الإسكندرية)، فأشار إلى قرار المكتبة بأن يكون عام ٢٠١٨م هو عام مواجهة التطرف بجدّ وفاعلية، وأن المكتبة ستوجّه كل طاقاتها للاهتمام بالشباب، كما ستتواصل مع المؤسسات الدينية لتفعيل برنامج زيارة الشباب للمكتبة

للمشاركة في برامج ثقافية وتنويرية تكشف عن مخاطر التطرّف وآثاره السلبية، كما تشجّع على ثقافة التسامح وقبول الآخر والحرص على حقوق المواطنة.

أما الدكتور محمد سلطان (محافظ الإسكندرية) فقد أكّد في كلمته أهمية الفن والأدب في الحياة العامة وقدرتها على التأثير في الوجدان الشعبي؛ لذلك طالب بضرورة تعزيز وتفعيل التبادل الثقافي بين الأمم والشعوب وخاصة على المستوى الشبابي، لنشر وترسيخ قيم الأخوة الإنسانية والتسامح والسلام.

من جهته أشار د. ماريو جاتي (مدير الجامعة الكاثوليكية في ميلانو - إيطاليا) إلى أهمية المؤتمر في نشر ثقافة الانفتاح على الآخر والتعرّف إلى قيم الجمال والإبداع الأدبي والفني؛ لأن ذلك من شأنه أن يساعد على الانفتاح الإيجابي بين مختلف الثقافات، وهذا ما تقوم به الجامعة الكاثوليكية من خلال تنظيم «احتفالية الثقافة العربية» والعروض المسرحية والموسيقية.

وزير الثقافة السابق د. جابر عصفور، أشار إلى دور مدينة الإسكندرية في نشر قيم الاستنارة والتسامح؛ لأنها كانت موطن صدور عدد من المجالات الشهيرة مثل: (الفتاة) و(الأهرام)، ومجلة (الجامعة). كما أشار إلى دور أدباء وكتّاب هذه المدينة في التصدي لظاهرة الإرهاب الذي يشكّل تحدياً يجب على الجميع التصدي له بالتأكيد على القيم والمعاني العظيمة للإنسانية.

أما د. محمد الرميحي (مفكر وكاتب كويتي) فقد أشار إلى ما حقّقته التنظيمات المتطرّفة من أهداف في ظل المخاطر المتعاظمة للعولمة، كما طرح مجموعة من الأسئلة حول ما يمكن أن يقدمه الأدب والفن لمواجهة التطرّف، وما هي الرسالة التي يجب أن يقدمها.

وأخيراً تحدّث كل من الصحفي اللبناني جهاد الخازن والفنان المصري أشرف زكي، عن دور مصر في مواجهة الإرهاب وأهمية المسرح والتلفزيون والسينما في تفعيل النشاط الثقافي لدى الفئات الشبابية ما ينعكس إيجاباً على الحيلولة دون تأثرها بظواهر التشدّد والتطرّف والإرهاب.

□ فعاليات اليوم الثاني

نُظّمت في هذا اليوم مجموعة من الجلسات لمناقشة محور: «دور الإعلام والقانون والأمن والمسارح والمتاحف في مجابهة التطرّف»، فتحت عنوان: «جدليات القوة الناعمة والأمن»، عقدت جلسة حوارية ترأسها الدكتور محمد مجاهد الزيات، وتحدّث فيها كل من:

اللواء محمد إبراهيم، والدكتورة بدرة قعلول من تونس، والعميد خالد عكاشة، والباحث الطاهر سعود من الجزائر، والدكتور علي جلال معوض.

الدكتور محمد مجاهد الزيات (مستشار المركز القومي لدراسات الشرق الأوسط) أكد أن القوة الناعمة هي عملية توظيف القدرات الثقافية والسياسية للتأثير في الإدراك لدى الأشخاص تمهيداً لتغيير سلوكهم، ولا يتوقف استخدامها من قبل الدول على المستوى الخارجي فقط، بل تستخدمه الأنظمة لتغيير سلوك واتجاهات مواطنيها. وفي نظره بعض الباحثين والمختصين الذين يعتقدون أن مفهوم القوة الناعمة باعتبارها من أدوات الدولة لمواجهة الإرهاب، يغفلون أن لها وجهاً سيباً آخر تستخدمه التنظيمات الإرهابية والقوى المتطرفة لفرض سيطرتها وكسب أتباع جدد، وبالتالي فهذه القوة من أهم أدوات الحروب وتدمير الدول، أو الهيمنة عليها كما تفعل الولايات المتحدة الأمريكية اليوم.

اللواء محمد إبراهيم تحدّث عن التحديات الداخلية التي تواجهها مصر وخصوصاً فيما يتعلّق بالإرهاب، متسائلاً عن مدى قدرة الدولة المصرية على الإصلاح ودمج الشباب في منظومة الدولة وعجلة التقدم، كما أكد أهمية أن يشارك الإعلام في تحقيق هذه الاستراتيجية.

أما الدكتور علي جلال معوض (مدرس العلوم السياسية بكلية الاقتصاد والعلوم السياسية جامعة القاهرة) فقد تحدّث بالتفصيل عن مفهوم القوة الناعمة، وكيف توسّع على المستوى العالمي، وتزايد الاهتمام به بحيث تجاوز العلاقات الدولية ليستخدّم داخل الدول نفسها.

وفي كلمتها في هذه الجلسة أشارت الدكتورة بدرة قعلول (رئيسة المركز الدولي للدراسات الاستراتيجية والعسكرية ومدرسة بالأكاديمية العسكرية في تونس) إلى معاناة الوطن العربي من ظاهرة العنف الأيديولوجي، التي أرجعتها إلى التنوّع الأيديولوجي والانغلاق، ومحاولة البعض فرض رؤيته بالقوة والعنف اللفظي والجسدي، داعية علماء الاجتماع لإيلاء هذه الظاهرة ما تستحقّه من دراسة وتحليل.

الباحث الجزائري في الحركات الإسلامية، الطاهر سعود، أكد على الاهتمام بالبعد الثقافي لمواجهة خطر الإرهاب والتطرّف، عن طريق مراجعة الإرث الثقافي القديم، والتشجيع على إيجاد أنساق ثقافية جديدة ومتجدّدة قادرة على مواجهة ظاهرة العنف وجذوره الفكرية وآثاره السلبية.

الجلسة الثانية المخصّصة لمناقشة دور وسائل الإعلام في مواجهة التطرّف، وتحدّث

فيها عدد من المشاركين، منهم الدكتور لوري فيليبس (أستاذ العلوم السياسية بالجامعة البريطانية بالقاهرة) أشار إلى مخاطر خطاب التطرف البصري، الذي بدأ يشكل العقول والمعتقدات من خلال الصورة، وهذا ما استفادت منه الجماعات المتطرفة لتوصيل أفكارها وتحقيق أهدافها.. كما عقد مقارنة بين الإعلام الأمريكي وإعلام داعش، ومدى استخدام الصورة لتحقيق أهدافهما، مؤكداً أن داعش حرصت على الترويج لمشاهد تكشف عن مدى القوة والعنف لديها، وبالتالي تستفيد من ذلك لاستقطاب المناصرين الجدد.

الإعلامية الجزائرية لبنى شطاب، قدّمت توصيفاً لحالة الإعلام العربي، متّهمة إياه بعدم التوازن والافتقار إلى البعد الأخلاقي وعدم وضوح الرسالة، ما جعله يقدم خطاباً مغالياً في الكراهية ولا يحترم عقل المتلقي من الشباب على وجه الخصوص، كما أشارت إلى قدرة الحركات المتطرفة على استخدام جميع الوسائل التقليدية والحديثة، والمضامين الدينية لاستقطاب الشباب. وفي الأخير انتقدت شطاب غياب استراتيجيات إعلامية عربية لمواجهة الإرهاب، الأمر الذي جعل بعض الوسائل تروج له بدل مواجهته.

من جانبها، أكدت الدكتورة وسام باسندوه (باحثة في العلوم السياسية وناشطة يمنية) على أهمية التفريق بين التطرف والعنف، فالتطرف فكر والعنف سلوك. وأن يعيد الإعلام العربي النظر في كيفية تعاطيه مع ظاهرة التطرف بإيجاد استراتيجية مدروسة لمواجهة الإعلام المتطرف.

أما الصحفي الأردني مفلح العدوان، فأكد على أهمية أن تبدأ المواجهة من الأطفال؛ لأن المحتوى الذي يقدم لهم اليوم في معظمه يشجع على العنف ويرسخ ثقافة الصراع، وأن يتم التركيز بدل ذلك على الموسيقى والفن والأدب والتسامح، والتشجيع على قبول الآخر المختلف.

الأستاذ عزت إبراهيم (رئيس تحرير الأهرام ويكلي)، أشار إلى الارتباك الشديد الذي يسود التعامل مع مصطلح الإرهاب على المستوى الدولي، وعدم الاتفاق على رؤية واضحة أو موحدة لاختلاف المرجعيات الثقافية والسياسية والدينية، وهذا ما ينعكس سلباً على كيفية التعاطي مع هذه الظاهرة، ومحاولات القضاء عليها أو اجتثاث جذورها.

عقدت في هذا اليوم كذلك، جلسة خاصة لمناقشة محور: «الوعي القانوني لمواجهة الإرهاب»، وقد أدارتها المستشارة تهاني الجبالي (نائب رئيس المحكمة الدستورية العليا سابقاً) التي أشارت إلى تنوع مظاهر التطرف، فهناك تطرف فكري واقتصادي أو معنوي.. وبما أن تطبيق القانون يرتبط بثقافة المجتمع، لذلك لا بد من إدراك وفهم طبيعة

البيان القانوني، فهناك قوانين وجدت للحظات تاريخية ولفترة زمنية محدّدة، وهناك أيضًا قوانين معطلة وحين يكون القانون فاسدًا وغير ملبّ لحاجات المجتمع هنا تحدث المشكلة.

من جهته تحدّث الدكتور سليمان عبد المنعم (أستاذ القانون الجنائي في جامعة الإسكندرية) عن أهمية الوعي القانوني، لوضع المواجهة القانونية للتطرّف والإرهاب في إطارها الصحيح، مع مراعاة بعض المحاذير خلال هذه المواجهة.

أما بالنسبة للدكتور سليمان عبد النعم (أستاذ القانون الجنائي)، فقد أكّد في كلمته على أن تكون المواجهة لظاهرة الإرهاب والتطرّف مواجهة قانونية لأنها ظاهرة اجتماعية، وأن توضع في إطارها العام والأشمل، وإذا كانت الجريمة من الإفرازات الطبيعية لأي مجتمع فالمواجهة يجب أن تكون من خلال التربية أولاً. أما بخصوص المواجهة القانونية فإن الدكتور عبد المنعم يرى «أننا لدينا ما يكفي من التشريعات التي تجرّم شتى صور العنف والتحريض على الكراهية، ولكن هذا مسار تقليدي»، وعلينا أن نهتم بالمسارات الأخرى التي تستخدمها الكثير من دول العالم، مثل إعطاء الفرصة لفكرة التصالحية والصفقات القضائية التي تُعطي تحفيزات للمنظمات الإرهابية في مقابل الاعتراف بالجرائم والتراجع عنها. أما بخصوص المحاذير الخمسة التي يجب مراعاتها فهي: احترام حقوق الإنسان، التجريم على الأفعال لا الشبهات والنوايا، مواجهة مخاطر الفضاء الإلكتروني، مواجهة التحريض على الكراهية، فضلاً عن مواجهة التطرّف على كل الضفاف سواء كان تطرّفًا اقتصاديًا أو فكريًا أو معنويًا.

الدكتور حافظ أبو سعدة (عضو المجلس القومي لحقوق الإنسان)، تحدّث عن معاناة الأقباط مع الإرهاب الذي طاهم بشكل مباشر خلال السنوات الماضية. كما أشار إلى الدستور المصري الذي رغم هذه الظروف إلّا أنه عزّز من مبادئ حقوق الإنسان في دستور ٢٠١٤، ما جعله -في نظره- من أهم الدساتير المصرية التي عزّزت مبادئ حقوق الإنسان وزادت عليه، لكن هناك محاولات -وبحجة الإرهاب أو الإلحاد- لوضع قيود للحقوق الممنوحة في هذا الدستور من خلال مشروعات قانون مقدّمة للبرلمان، وهذا ما يُخالف نصوص الدستور بالإضافة إلى مخالفته للمواثيق العالمية التي تكفل حرية الفكر والاعتقاد. كما تحدّث عن مشروع قانون تنظيم الدخول على مواقع التواصل الاجتماعي، مؤكّدًا على المحظور هو التطرّف العنيف، وأن التشريعات الموجودة في مصر كافية لمواجهة هذه الظاهرة. لذلك لا بدّ من التمسك بسيادة القانون فيما يتعلّق بالمتهمين بالقضايا التي تتعلّق بالإرهاب؛ لأن الإجراءات الاستثنائية مخالفة للمواثيق والدساتير.

أما الدكتور جهاد الحرازين (أستاذ القانون الدولي والقيادي بحركة فتح الفلسطينية) فقط أكد كلمته على كون الشرعية الدولية تمارس فقط على الدول النامية دون النظر إلى ما يُمارس في حق الشعب الفلسطيني من احتلال وجرائم وعنصرية ومخالفة لقانون محكمة العدل الدولية. لذلك يرى الحرازين أن القانون الدولي في خطر ما لم يتحرك المجتمع الدولي لوقف هذه الانتهاكات التي يمارسها الاحتلال الإسرائيلي بدعم الولايات المتحدة الأمريكية أما فيما يتعلق بالإرهاب فقد أكد أن هناك عوامل تشجعه مثل الفقر والجهل. لذلك فالمواجهة أو العلاج يجب أن يأخذ بعين الاعتبار الاهتمام بالمجال التربوي الذي يعتمد على تنشئة أجيال مؤمنة بالوطن والدولة وليس بجماعات وأحزاب، ثم الاهتمام بالبُعد الدولي من خلال مبادرات دولية والنظر ومراقبة شركات غسيل الأموال والفضاء الإلكتروني الذي أصبح يشكل خطورة بالغة في الوقت الراهن.

من جانبه أكد الأستاذ عصام شبيحة (المحامي بالنقض) على أهمية مراجعة القوانين التي تخالف الاتفاقيات الدولية والدستور. وأن يكون هناك توازن فيما يتعلق بإجراءات التقاضي وألا يكون عرضة لضغوط الرأي العام. بالإضافة إلى ضرورة وضع استراتيجية أثناء وضع القانون يكون وراءها محترفون.

رئيس المنظمة العربية للمتاحف، الدكتور أسامة عبد الوارث، وخلال جلسة مناقشة محور: «المتاحف» اعتبر المتاحف من أهم المنابر لمواجهة التطرف؛ لأن دراسة مقتنياتها تكشف كيف أنها كانت تمثل روح التعاون والتسامح بين الناس وتقبل الآخر. لذلك لا بد -في نظره- من تطويرها، ونشر التاريخ والقيم التي تحتضنها مقتنياتها.

وأخيراً تحدّث الدكتور رؤوف بن يغلان عن أهمية المسرح المكمل لدور السينما في مواجهة ظاهرة التطرف، وإحداث التغيير المطلوب في الواقع الاجتماعي.

استمر بالتوازي في هذا اليوم كذلك عقد مجموعة من الجلسات الحوارية، حيث عُقدت جلسة بعنوان: «التطرف: رؤى سياسية»، ترأسها الدكتور أسامة الغزالي حرب، (الكاتب وخبير العلوم السياسية) بحضور ريكاردو ريدالي (من إيطاليا)، وتورستين برونشتاين (من ألمانيا)، والدكتورة أم العز الفارسي (أستاذ العلوم السياسية بجامعة بني غازي)، وأحمد يوسف أحمد، والدكتورة إيمان رجب (الباحثة بمركز الأهرام للدراسات السياسية والاستراتيجية).

الباحث ريكاردو ريدالي أكد أن قضايا محاربة الإرهاب والمشاكل الطائفية تشكّل نواحي كثيرة نعيشها اليوم، ونحن نرى حركات متطرّفة وإرهابية كثيرة خاصة في الشرق

الأوسط والوطن العربي شديدة الاستقطاب والخطورة. وأضاف: إن الصراعات تنشأ بسبب الصراعات العرقية، وأن هناك استخداماً للعنف الديني، حيث تستخدم تلك الجماعات الأديان كأداة لتحقيق مكاسب من خلال معتقدات دينية ضيقة.. لكن لا بد من أن يكون هناك توازن بين الحريات الشخصية ومواجهة التطرف.. وفي نظره، يجب أن ننمي جذور تنمية حقوق الإنسان والمجتمع المدني، وأن تدعم المدارس في كافة المستويات، وأن تنهض بثقافة التعايش والسلام وتحارب الجهل والتحيز وسوء استخدام الدين.

أما وتورستين بونشتاين فقد استعرض بعض الإحصائيات والمقارنات بين الجماعات المتطرفة وبالتحديد بين داعش وتنظيم القاعدة. وقال: إن داعش ليست بالضرورة تمتلك أسلحة متطورة للغاية ولكنها تستخدم التكنولوجيا، ولو نظرنا إلى الدعاية التي يستخدمونها فسنجد أنها تقوم في الأصل على التكنولوجيا المعاصرة. وأضاف: إن داعش تتحدث بأدوات عصرية وتستخدم العنف بشكل فج وكبير، عكس تنظيم القاعدة الذي يركز على الأمور الداخلية، فيما تقوم باستهداف المتاحف والمناطق الأثرية وتكره الحضارة.

من جانبها أكدت الدكتورة أم العز الفارسي أن التطرف السياسي له عدة سمات تتمثل في غياب الأهداف وعدم التنازل ورفض التسويات، بالإضافة إلى استهداف الأقليات وشيطة الخصوم، وهجرة العقول إلى الخارج، فضلاً عن زيادة خطاب الكراهية.. وفيما يتعلق بمعالجته، أشارت إلى أن الفكر المستتير هو أول الأدوات حيث يقوم على قواعد فكرية منها الاحتكام إلى قيم المواطنة والحوار وقبول الآخر، فضلاً عن فتح حوار مجتمعي وسياسي لمناقشة القضايا المتعلقة بالإسلام والعلمانية.

بدوره أشار الدكتور أحمد يوسف أحمد إلى وجود ثلاثة مداخل لمواجهة الفكر الإرهابي، وهي المدخل السياسي الذي يحتاج إلى بنية سياسية وحزبية قوية، والمدخل الديني القائم على تجديد الخطاب الديني، مبيناً أن الحديث المثار حالياً عن تجديد الخطاب الديني يصفه البعض بأنه خطاب نخبوي، ولكنه يتحدث عن الخطاب العملي الذي يستهدف خطباء المساجد والمفتي الخاص والمعلم، أما المدخل الأخير فيتعلق بالثقافة التنويرية.

أما الدكتور لؤي عبد الباري فقد ربط بين الإرهاب وتوجه الدولة السياسي، مؤكداً أن المشكلة الرئيسية تكمن في التوجه السياسي للدولة. وفي نظره «التطرف له جانبين هما تطرف دولة وتطرف مجتمع»، لافتاً إلى أن التطرف المجتمعي يكون رد فعل ونتيجة لتطرف

الدولة، مستعرضاً التجربة اليمنية في هذا الشأن، والتي قامت على كبت الحريات ومنع دور السينما والثقافة خلال فترة التسعينات من القرن الماضي ما أدّى إلى ظهور تيارات وجماعات إرهابية.

من جهتها أكدت الدكتورة إيمان رجب، على أهمية الاتفاق على وثيقة وطنية شاملة لمكافحة الإرهاب تقوم على الشراكة بين الدولة والمجتمع المدني والمواطن، ويكون من خلال إطار مؤسسي، مشيرة إلى أهمية وجود مشروع سياسي واضح والإسراع بعمل قوانين تضع تعريفاً للضحية الناتج عن العملية الإرهابية.

وفي جلسة حوارية أخرى بعنوان: «التطّرف: مواجهة فكرية» ترأسها الكاتب الصحفي صلاح منتصر، تحدّث فيها كل من: مختار بن نصر (من تونس)، وأيمن بكر وكمال مغيث (من مصر)، ومي هاشم (من السودان)، ووائل فاروق (من مصر).

الكاتب والصحفي صلاح منتصر أكد في كلمته أن البعض يعتقد أن التطّرف هو الإرهاب، وهذا مفهوم خاطئ تماماً، فالتطّرف فكر أما الإرهاب فعل، ولا يمكن للإرهابي أن يتحوّل إلى العمل الإرهابي دون أن يعتنق الفكر المتطّرف، مشيراً إلى أنه قبل مواجهة أي عدو لا بدّ من معرفته بصورة جيدة حتى يمكن الانتصار عليه.

الباحث كمال مغيث (الخبير في مجال الدراسات التربوية)، أشار إلى أن مصر تعرّضت خلال الخمسين عاماً الماضية إلى عملية ممنهجة لتغذية الإرهاب، وأن العودة للثقافة والحضارة المصرية يكون عن طريق التعليم، فلا بد أن يكون جزءاً من المشروع الوطني، وأن يكون معبراً عن الهوية المصرية، والهدف الأساسي له نشر المواطنة والانتهاج الوطني، ويحذر فيها الدعاية السياسية والدينية، وأن يعود الوجه النبيل للمدرسة بالفنون والآداب والعلوم والمواطنة.

بدورها أكدت مي هاشم (مديرة التطوير والمشروعات بمركز الفیصل الثقافي في الخرطوم) أن الجميع يركّز على أن التطّرف المتمثل في الجانب الديني فقط، وهذا خاطئ؛ لأنّ التطّرف منتشر في مختلف المجالات، مشيرة إلى أن المتطّرف به صفات معينة، فعلى المستوى العقلي ليس لديه القدرة على التفكير في الرأي الآخر، وفي المستوى العاطفي هو اندفاعي بلا إنسانية، وأخيراً العنف بلا تعقّل في السلوك.

ومن جهته رأى الباحث مختار بن نصر (رئيس المجلس التونسي لدراسات الأمن الشامل) أن الإرهابيين يمنحون المتطّرف فكرة جاهزة، فهو لا يبذل أي مجهود في التفكير، موضحاً أن الشباب المهتمّش يقع بين أيدي جماعات تصنع منه بطلاً بعد السيطرة عليه فكرياً،

وتبدأ بفصله عن محيطه وأصدقائه ثم أسرته ودولته وحتى نفسه.

وبدوره أكد وائل فاروق (أستاذ علم الاجتماع بإيطاليا) أن الإرهاب ليس جديدًا على المجتمعات الأوروبية، فمنذ الحرب العالمية الثانية لم يمر عام بدون حادثة إرهاب أو عنف، بسبب إقصاء الأيديولوجيات الكبرى من تلك المجتمعات، والعالم الآن يعيش في عصر يُجَرِّد المعرفة والعلم من الخبرة الإنسانية، وهو ما يمثل إقصاء للبعد الإنساني الذي ينتج معني للحياة.

أما أيمن بكر فأشار كذلك أن التطرف هو الإيمان بمعتقد سواء كان ديني أو سياسي في أقصى درجاته، وهو الوجه الآخر لعملة اليقين المطلق غير القابل للنقاش، إلا أن الوضع الأصعب والأخطر الآن أن اليقين السياسي اقترن بالعنف، مشيرًا إلى أن الاستعمار كان له العامل الأكبر في نشر التطرف، فهو لا ينمو إلا من خلال استخدام أدوات محلية الصنع لضمان وجوده واستمراره.

عقدت في هذا اليوم كذلك جلسة بعنوان: «النقد الأدبي والفني»، أدارها الناقد السينمائي المصري طارق الشناوي، وتحدث فيها كل من: الكاتب الأردني الأستاذ حسين دعسه، والباحث في مجال الحركات الإسلامية الأستاذ سعيد شحاته، والكاتب الصحفي المصري الدكتور يسري عبد الله، والناشرة اللبنانية رشا الأمير. وتمحورت جميع الكلمات حول أهمية تنشيط المجال الأدبي والفني على نطاق جماهيري، مع التركيز على نشر قيم التسامح والسلام وقبول الآخر ضمن هذه الأعمال.

□ فعاليات اليوم الثالث

في هذا اليوم ناقشت جلساته محور: «دور الأدب والمؤسسات الثقافية في مجابهة التطرف». حيث عُقدت جلسة بعنوان: «الأدب في مواجهة التطرف»، أدارها الإعلامي محمود الوروارى، وشارك فيها سيد محمود (صحفي وكاتب مصري)، وإنعام كجه جي (كاتبة صحفية وروائية عراقية)، ومبارك السالمين (رئيس اتحاد أدباء وكتاب اليمن).

الإعلامي محمود الوروارى أكد أن المعالجة الأمنية للإرهاب تقع على عاتق الحكومات والأنظمة، ولكن الأدباء والمفكرين يمتلكون سلاحًا يتساوى في القوة لتفكيك الإرهاب والتطرف من المنبع، مشيرًا إلى أن الأدب ابن بيئته، فإذا كان الواقع في حالة ارتباك فكري ينتج عنه ظهور الإرهابيين، فإن الأدب سيحمل أوجاع واقعه.

أما الصحفية إنعام كجه جي، فقد أشارت في كلمتها إلى أن أغلب الأحاديث عن

مواجهة الإرهاب والتطرّف تطرح الحلول العسكرية وسط تغافل دور الأدب، على الرغم من كونها حرب ضد الظلام والعمتة، وتحتاج إلى مواجهة عقلية وفكرية وليس السلاح. وأوضحت أنها بدأت في الكتابة الروائية عقب سنوات من الكتابة الصحفية وهي تحمل آمال إنقاذ العراق ممن قاموا بتشويهه دينياً واجتماعياً وثقافياً، مضيفاً أنها نشأت في بلاد الرافدين ولم يكن يطرح أحد تساؤلات حول انتماؤها الديني، ولكن بعد أن أصبحت لاجئة البعض صار يتساءل عن مذهبها وليس الانتماء فقط.

بدوره أكد سيد محمود أن الأدب في عدد من الدول العربية يمرّ الآن بلحظة حرجية، وذلك لأن البيئة الاجتماعية تعاني من الأمية، ما يجعل حضور الأدب هامشياً وتأثيره ضعيفاً بصورة كبيرة.

أما مبارك السالمين فقد أشار إلى دور المكتبة في اليمن وأنها كادت أن تنقرض، فمع بداية سنوات الحرب أصبحت المكتبات والمسارح جزءاً من الماضي وبالكاد يستطيع اليمنيون المحافظة على الجامعات. وأوضح أن العالم العربي في أمس الحاجة إلى ترويض النفس لحثّها على المحاسن في ظل الأحداث الدامية التي يعيشها، مضيفاً: «اليوم لا نستطيع حتى أن نتحدّث مع أحد في مقهى عام لأننا نتخوّف من إرهابه، مما يقتضي بضرورة تعلم مشاعر المحبة والقرب التي تأكلت».

الجلسة الثانية عقدت تحت عنوان: «المؤسسات الثقافية في مواجهة التطرّف»، وتحدّث فيها كل من: الأستاذ موفق ملكاوي، ممثلاً عن مؤسسة عبد الحميد شومان بالأردن، والأستاذ عبد الله علي، ممثلاً عن مركز الفیصل الثقافي بالسودان، والدكتور مدحت العدل ممثلاً عن «العدل جروب». وأدار الجلسة الدكتور عبد اللطيف عبيد.

الدكتور مدحت العدل أكّد أن الأعمال الفنية هي من أهم أدوات محاربة الفكر المتطرّف، وأن تهميش دور الثقافة من سينما ومسرح ومهرجانات فنية في العديد من الدول العربية هو شكل من أشكال التطرّف. وفي نظره أن محاربة التطرّف لا تقتصر على الأدب والثقافة فقط، بل تبدأ بتقويم الفكر الذي يقوم على التمييز ورفض الآخر.

من جانبه، قال الأستاذ موفق ملكاوي: إن ما نحتاج إليه اليوم هو نشر المزيد من الثقافة والمعرفة، وأن يكون لدينا رؤية لدعم التعليم الذي يعدّ أساس محاربة التطرّف، فالأميون هم لقمة سائغة للتطرّف والإرهاب. وأكّد أننا لا زلنا نعاني من مخرجات نظام تعليمي بائس يعتمد على التلقين، وينبغي مواجهة هذا الخراب بالرجوع للثقافة التي تعتبر منجاة للشعوب.

بدوره تحدث الأستاذ عبد الله علي عمّا يقوم به مركز الفيصل الثقافي بالسودان، وهو إحدى مبادرات بنك فيصل الإسلامي في إطار المسؤولية الاجتماعية للبنك، حيث يسعى لتقديم محاضرات وندوات وفعاليات موجّهة للشباب، وبرنامج خاصة لاستغلال طاقاتهم. كما يقوم المركز بعقد عدة شراكات مع اتحادات ومراكز تعليمية محلية ودولية لتحقيق أهدافه.



إعداد: حسن آل حمادة

عصر التحولات

الكاتب: توفيق السيف.

الناشر: مؤسسة الانتشار العربي - بيروت.

الصفحات: ٣٣٢ من القطع الوسط.

سنة النشر: ط١ - ٢٠١٦ م.

قد تُسمَّى هذه الأوراق كتابًا أو تسميها قصاصات. وأظنها أقرب إلى المعنى الثاني. هي على أي حال نوع من سيرة ثقافية تحكي هموم الناس وانشغالاتهم في هذه الأيام - كما يقول المؤلف - ويضيف قائلًا: في العادة لا يعبر الناس عن انشغالاتهم بلغة محكمة. فضبط الكلام هو حرفة الكاتب. ولذا فقد يظن قارئ هذه القصاصات أنها تحكي هموم شريحة محدَّدة من الناس، أو نخبة خاصة مهمومة بالشأن العام وجدالاته المزمنة.

وقد أسماها المؤلف «عصر التحولات»، لأن الأسئلة تولد عادة في ظروف التحول أو قبيلها. فقد يأتي التحول الاجتماعي أو الثقافي جوابًا عن أسئلة، لكنه أيضًا يُولد أسئلة جديدة تفتح الطريق إلى مراحل أكثر تقدمًا في الحياة الاجتماعية والثقافية.

عقدها النضيد إلى أختها، وتتخذ كل لبنة مكانها المناسب مع البناء العام والصورة المتكاملة، يبدأ بالإخلاص، وحضور القلب، ثم الطهارة، والأذان، والقيام، فتكبرية الإحرام، والاستعاذة، والقراءة وهكذا وصولاً إلى الركوع، والسجود، والتشهد، والتسيحات، والاستغفار، والتسليم، وختاماً بتعقيبات الصلاة، ثم منافيات الصلاة.

وبعبارة جميلة يقول آل موسى: إن الشيب ينطلق في هذا الكتاب الفريد، من الصلاة قاعدة راسخة لحلّ المشكلات: العقدية، والفقهية، والفكرية، والسلوكية، فإذا بالصلاة كنز مليء بالذخائر في شتى الجوانب، وليست طقساً خاوياً، أو عبادة منفصلة عن الواقع، وعن البناء العام الذي تستهدفه السماء لشخصية الإنسان وأبعاده.

مدخل إلى الفلسفة..

كيف نواجه معضلة الفلسفة؟

الكاتب: زكي الميلاد.

الناشر: الدار العربية للعلوم ناشرون - بيروت،

نادي جازان الأدبي - جازان.

الصفحات: ١٧٤ من القطع الوسط.

سنة النشر: ط ١ - ٢٠١٧ م.

في خمسة فصول يناقش المؤلف موضوع الفلسفة، وينطلق في حديثه من رؤية يقول فيها: إن الفلسفة هي من أقدم العلوم في تاريخ الفكر الإنساني، وما زالت الحاجة إليها تتجدد إلى اليوم، وما زالت تحتفظ بجديتها وهيئتها، والعلوم التي تفرّعت منها، ونمت وتطوّرت وتكاملت بعيدة عنها، بقيت على صلة بها، تمسّكاً

يتألف هذا الكتاب من خمسة فصول، خصص الأول منها للأسئلة التي أثارها الحراك الجماهيري العظيم في البلدان العربية، بين ٢٠١٠ - ٢٠١٤. ويدور الفصل الثاني حول علاقة المثقفين بالمجتمع وأدوارهم فيه. أما الفصل الثالث فهو حول الحرية وقيمتها ومحدداتها، وعلاقتها بالقانون والدين. وخصّص الفصل الرابع للنقاشات المتعلقة بتجديد الفكر الديني. وقدم فيه المؤلف رؤيته لمفهوم التجديد وما يواجه من تحديات وعقبات. وفي الفصل الخامس تطرّق لفكرة الحكم الديني وإسلامية الدولة، ومقاربتها مع فكرة الدولة المدنية الديمقراطية.

صلاة المتقين..

محاضرات في آداب الصلاة وأسرارها

الكاتب: عبداللطيف الشيب.

تحرير وصياغة: علي علي آل موسى.

الناشر: دار المحجة البيضاء - بيروت.

الصفحات: ٦٢٩ من القطع الكبير.

سنة النشر: ط ١ - ٢٠١٦ م.

هذا الكتاب عبارة عن سلسلة من المحاضرات التي كان يُلقِيها المرحوم الشيخ عبداللطيف الشيب رَحِمَهُ اللهُ عَلَى نخبة من طلابه وأحدهم مُحَرَّر الكتاب الشيخ علي آل موسى الذي كتب دراسة وافية وبديعة تناول فيها سيرة شيخه الشيب.

يقول آل موسى: إن إحدى مكامن الجمال في هذا الكتاب أنه يعرض مطالبه بمنهجية سلسلة عذبة، فهو يرتّب آداب الصلاة ترتيباً طويلاً متوالياً متواشجاً، بحيث تُؤدِّي كل لؤلؤة في

ويؤكد هاني أن الأفكار التي يطرحها هنا هي نفسها التي واكبت موقفه مما جرى في سياق ما عرف بالربيع العربي... وتتعدد مقاربات المؤلف للحركات التي سُميت بكثير من التلبس والخيال بالربيع العربي، وإذ نستعمل هذه العبارة فنحن غير مقتنعين بمحتواها التاريخي والفلسفي والسياسي. وتعبير هاني: إنه شكل من المسيرة لمفهوم كذب به في المجال العربي ليكون قشرة موز تحت أقدام الحالمين.

ويرى هاني أن الثورة ليست احتجاجاً فحسب ولا هي تمرد فحسب. إنها نقيض الفوضى. يمكن أن تأخذ الثورة نصيبها الكامل من العنف، كما يمكن للثورة أن تأكل أبناءها كما فعلت دائماً قبل أن تستقر على وجهتها الأثيرة. لكنها لا تقبل بالنهايات المبتورة. إنها ليست هدماً للنظام إلا لبناء نظام بديل. هي بحث مظن عن النظام. الثورة متجذرة المعنى في علم الفلك كما التفتت حنا أرندت وكما التفت إلى ذلك أيضاً بتعبير أوضح ألبير كامو. بتعبير أوضح من كامو، هي حركة تقفل الحركة، انتقال من حكومة إلى أخرى. فما لا يكون كذلك هو إصلاح وليس ثورة.

يذكر أن الكتاب توزعت صفحاته في أربعة أقسام وعدة فصول إضافة للمحقين. وأقسامه جاءت على النحو التالي:

القسم الأول: المقاربة المفهومية والفلسفية للثورات العربية.

القسم الثاني: في جيوستراتجيا الثورات العربية.

القسم الثالث: ما بعد الربيع العربي.

القسم الرابع: ربيع الإرهاب.

بقاعدة إلى جانب كل علم هناك فلسفة، وليس هناك علم بلا فلسفة.

وعن هذه الصلة بين العلم والفلسفة يتجدد الحديث ويستمر حول فلسفة العلم، وفلسفة التاريخ، وفلسفة التربية، وفلسفة الثقافة، إلى باقي المجالات الأخرى، في إشارة إلى بقاء الفلسفة وحضورها، وتأکید الحاجة إليها.

ويضيف الميلاذ: إن الفلسفة التي بدأت من الدهشة في الفكر الإنساني القديم، ظلت وما زالت تثير الدهشة بوصفها تأملاً يتعالى على عالم الحس، ويرتفع بالذهن إلى عالم التجريد، ويدفع بالخيال إلى ما وراء الطبيعة.

وما دام الكون والعالم والحياة والإنسان أشياء تثير الدهشة، وهي العوالم التي كانت وما زالت وستظل تثير الدهشة في كل آن، لهذا بقيت الفلسفة وثيقة الصلة بالدهشة، لأنها لا تتوقف عن النظر إلى الكون والعالم والحياة والإنسان.

بؤس الربيع العربي.. مقاربة فلسفية وجيو-ستراتيجية

الكاتب: إدريس هاني.
الناشر: دار روافد - لبنان.
الصفحات: ٦٢٠ من القطع الكبير.
سنة النشر: ط ١ - ٢٠١٧ م.

لا ينطبق هذا الكتاب على هذه المقاربة -كما يقول المؤلف- حكاية بومة منيرفا كما يرى هيغل، التي لا تخرج إلا ليلاً، لكي تفسر الأحداث. بل هي ثمرة معيشة ونقاش عمومي في أروقة التفكير وساحات الاحتجاج ليلها ونهارها لم يغمض لها جفن ولا غفل عنها جنان.

عبقريّة الاهتمام التلقائيّ..

الكاتب: إبراهيم البليهي.

الناشر: دار التنوير للطباعة والنشر - بيروت.

الصفحات: ٣٩٠ من القطع الكبير.

سنة النشر: ط ١ - ٢٠١٧ م.

إن هذا الكتاب - حسب البليهي - هو الأول من كُتُب أخرى عن (عبقريّة الاهتمام التلقائيّ)، وهي كلّها تأتي لتأكيد أن (الإنسان كائن تلقائيّ)، وأنّ التعليم القسريّ مضادّ لطبيعة الإنسان التلقائيّة، وأنّ قابليات الإنسان لا تفتح إلّا بدوافع من داخل ذاته. فالكتابُ يقدّم شواهد من كل المجالات على خصوصيّة التعلّم، رغبةً واندفاعاً، وعُقم التعلّم كُرْهاً واضطراًراً. إنه احتجاجٌ ضدّ تضييع الأعمار والأموال والزمن في تعليم قسريّ يضطرّ إليه الدارسون، لكي يفتحوا لأنفسهم أبواب العمل، ولكي يعترف بهم المجتمع الذي فرض التعلّم كُرْهاً واضطراًراً بأسلوب إكراهيٍّ منفرٍ وعقيم.

ويرى البليهي أن كتابه بمثابة مرافعة فكريّة، ضدّ التعليم القائم على الامتثال وطمس النزعة الفردية، والخلط بين المعلومات والمعرفة، فالمعلومات موادّ لبناء المعرفة وليست معرفة. المعرفة الحقيقيّة هي التي يجري تمثّلها بواسطة الاندفاع التلقائيّ بالشغف العميق، والممارسة الحيّة، والمعيشة الحميمة، فتمزج في الذات وتصير جزءاً من عتادها الذاتي التلقائيّ، فتكون دائماً الجاهزيّة وتلقائيّة الاستجابة.

وجدير بالذكر أن الكتاب يتكوّن من ثمانية أقسام، القسم الأول منها: مدخل عام

استعرض فيه المؤلف أسماء أطباء تخلّوا عن مهنة الطب، وأخذتهم اهتماماتهم التلقائيّة إلى مجالات شديدة التنوّع والاختلاف، فلم يُعرفوا في العالم إلّا بما تفرّغوا له واشتهروا به...

وفي باقي أقسام الكتاب عقد المؤلف مقارنات بين مجموعة من العلماء مثل الطبيب الفيلسوف وليم جيمس والطبيب الإرهابي غولدشتاين.. تشابهاً في التخصص، تضاداً في الاتجاه.. وقس على ذلك بقية الأقسام.

الدولة العربيّة والاستقرار السياسي

الكاتب: محمد محفوظ.

الناشر: منشورات ضفاف - بيروت، دار أطياف - القطيف.

الصفحات: ٢١٤ من القطع الوسط.

سنة النشر: ط ١ - ٢٠١٧ م.

تنبّهنا تجارب الكثير من الدول الإنسانيّة على أن الاستقرار السياسي العميق، من العوامل الأساسية للأمن الوطني والقومي.

لأن هذه التجارب تؤكّد أن ضياع الاستقرار السياسي العميق في أي مجتمع من المجتمعات، يُفضي إلى خلخلة في الأمن الاجتماعي والوطني، وهذا بدوره يفضي إلى نتائج أقلّ ما يقال عنها هو ضعف مستوى الأمن وشيوع حالة أو بوادر حالة من الفوضى الاجتماعيّة.

لأنّ كل الاختلافات والتناقضات الاجتماعيّة والاقتصاديّة والسياسيّة ستنفجر في ظل هذه الفوضى، وهي توسيع من دائرة الفوضى. لهذا فإنّ صيانة الاستقرار السياسي العميق، هو السبيل الوحيد لمنع انتشار حالة

- الإرهاب والاستقرار السياسي في المجتمعات الإسلامية المعاصرة.

الإسلام

الكاتب: فضل الرحمن.

ترجمة: حسّون السراي، مراجعة وتقديم:

عبدالجبار الرفاعي.

الناشر: الشبكة العربية للأبحاث - بيروت، مركز دراسات فلسفة الدين - بغداد.

الصفحات: ٤١٦ من القطع الكبير.

سنة النشر: ط ١ - ٢٠١٧م.

يقول مترجم الكتاب الدكتور حسّون السراي: من الصائب أن نعدّ كتاب «الإسلام» واحداً من النصوص التي تصلح لأن تكون مثلاً رائعاً بنظري على ما يُسمّى الآن «علم الكلام الجديد» في الفكر الإسلامي المعاصر، من دون أن يذكر هذا الاسم في كتابه برمته. فإذا كان «المتكلم» القديم قد انبرى للدفاع عن عقائد الملة وتزييف كل ما خالفها بالأقوال أو بالأدلة العقلية ضد البعض من منظري اليهود والنصارى القدامى، فهذا هو «متكلم» كتاب «الإسلام» ينبري هو الآخر لرفع الشبهات التي أثارها المستشرقون الغربيون ومن في طبقتهم وعلى مذهبهم بخصوص معتقدات روحية في الإسلام، الرسالة الهادية الموحى بها، وذلك لتفسيرها تفسيراً معقولاً يرفع عنها ما لحق بها من غرائب وإضافات غطّت على حقيقتها.

ويشير الدكتور عبد الجبار الرفاعي في تقديمه للكتاب إلى أن فضل الرحمن باحث أخلاقي فريد في تكوينه ومنهجه، وقد ألف كتابه

الفوضى وضعف أسباب الأمن الاجتماعي والوطني العميق.

والتجارب ذاتها تثبت أن إعطاء الأولوية للأمن، يتمّ في غالب الأحيان، حينما يفقد هذا المجتمع أو ذاك حالة الاستقرار السياسي العميق. فحينما يتضرّر الاستقرار السياسي يتضرّر تبعاً لذلك الأمن الاجتماعي والوطني، وهذا يؤدّي إلى بؤادر شيوع حالة الفوضى أو اللانظام، مما يجعل الجميع يعتقد أن عودة الأمن والاستقرار السياسي، هي من الأولويات للحفاظ على معاش الناس ومصالحهم المتنوّعة.

لهذا فإن كل الدول التي تحافظ على استقرارها السياسي العميق، هي محقّة في هذه المسألة؛ لأن كل التجارب تقول: إن ضعف الاستقرار السياسي هو الذي ينتج ظواهر سياسية وأمنية واجتماعية ليس من أولوياتها الحفاظ على أمن الناس وضرورات حياتهم المختلفة.

يتكون الكتاب من فصلين:

الأول منها بعنوان: الدين وأسئلة الواقع والسياسية، ومباحثه هي:

- العرب والمسألة الدينية.. تحديات راهنة وآفاق معاصرة في معنى المعرفة الدينية.

- الأقليات الدينية والدولة في العالم العربي.. قراءة من منظور مختلف.

- العرب وسؤال التحدّي المدني.

والثاني بعنوان: الواقع الاجتماعي والإصلاح السياسي، ومباحثه هي:

- على ضوء تحوُّلات الربيع العربي..

كيف يُبنى الاستقرار السياسي في الدول العربية؟

- الدولة العربية وجدليات الاستقرار

والإصلاح.

الحداثية، التطورات الحديثة، التراث والمنظورات المستقبلية.

مقالات في إسلامية المعرفة

الكاتب: فتحي حسن ملكاوي.

الناشر: المعهد العالمي للفكر الإسلامي - الأردن.

الصفحات: ٢٥٦ من القطع الكبير.

سنة النشر: ط ١ - ٢٠١٨ م.

كُتبت مادة هذا الكتاب - كما يُشير المؤلف - لأغراض عدّة في أزمان مختلفة على مدى يصل إلى ربع قرن، ومعظمها سبق نشره في زمانه لغرضه. وجُلّ ما فيه كان قد نُشر في مجلة «إسلامية المعرفة»، حيث كان المؤلف ضمن فريق تحريرها.

وقد حوى هذا الكتاب خمسة فصول على النحو التالي:

ففي الفصل الأول محاولة لتوضيح المفاهيم الثلاثة التي يتضمّنُها «مشروع إسلامية المعرفة»؛ المعرفة، والإسلامية، والمشروع.

وفي الفصل الثاني عودة إلى مفهوم المعرفة البشرية في بُعدها الزمني، وحدودها الممكنة في الخبرة البشرية، وموقعها في جهود العقل المسلم وسعيه للإسهام الحضاري.

واشتمل الفصل الثالث على عرض وتحليل لمواقف عدد من المعارضين لمشروع إسلامية المعرفة، ممن ينطلقون من رؤى مختلفة؛ علمانية لا دينية، ودينية سلفية، ودينية مذهبية، وفلسفية، مع التأكيد على أن ما ورد في الفصل لم يكن نقضاً أو ردّاً بقدر ما كان مناقشةً وتوضيحاً. وجاء الفصل الرابع ليقدم طريقة أخرى

عام ١٩٦٥، وقدّم فيه عرضاً تحليلياً مكثفًا، لا يخلو من نقد، لنشأة معارف الدين الإسلامي وتطورها، وكيفية تمثّل المسلمين لهذه المعارف في أربعة عشر قرناً، والآثار التي تمخّضت عن ذلك في ثقافتهم وأنماط تديّنهم.

وبعبارة مختصرة - حسب الرفاعي -: يرسم لنا هذا الكتاب خريطة ترشدنا إلى عالم مفاهيم فضل الرحمن وجذوره وأفكاره ونواتها الجينية التي تجلّت بوضوح في مؤلفاته اللاحقة.

ويشير مؤلف الكتاب فضل الرحمن إلى أن هذا الكتاب على الرغم من أنه كتاب وصفي من حيث المبدأ، ومن ثمّ يسعى بالضرورة إلى أن يكون موضوعيّاً، إلّا أنه يعدّ في أجزاء منه كتاباً تأويليّاً، لا بالمعنى التاريخي وحسب وإنما بالمعنى الإسلامي؛ ويصدق هذا على نحو خاص، على الفصلين الأولين منه، اللذين يبحثان في شخصية النبي ﷺ والقرآن الكريم، وكذلك الفصل الأخير من الكتاب. ولذلك فإن هذا الكتاب يعني القراء الغربيين والمسلمين على حدّ سواء؛ ويجب على المسلم أن ينظر إلى تاريخه الديني بأكبر قدر من الموضوعية وبخاصة إلى الكيفية التي وصل الإسلام بها إليه؛ وأما القارئ غير المسلم فإن عليه أن يكون على علم بأثر الإسلام على المسلم من الداخل.

علماً أن صفحات الكتاب توزّعت في أربعة عشر فصلاً هي: محمد ﷺ، القرآن، أصل على الحديث وتطوّره، بنية الفقه، على الكلام الجدلي وتطوّره، الشريعة، الحركة الفلسفية، النظر والعمل والتصوّف، التنظيمات الصوفية، الفرق الإسلامية، التربية والتعليم، حركة الإصلاح السابقة للحركات الإصلاحية

من خلال أمثلة مستمدة من تاريخ الفكر والإبداع في عدد من اللغات أو السياقات الثقافية. الرؤية التي تشكّل جزءاً من أطروحة البحث، هي أن التأثير المشار إليه يستفز ردود فعل تتضمن مواقف وإجراءات تتيح لصاحب النصّ مجابهة القوة الماثلة أمامه أو المتخيلة والتي يتوقع أن يستفزّها ما يحمله النصّ من دلالات وإحساءات. تلك المواقف والإجراءات هي بتعبير آخر: استراتيجيات وأساليب تكتيكية تعبّر عن موقف مُنشئ النصّ أو توضّح طريقته في تفادي آثار السلطة أو نتائج مجابهته لها، أو تبرز أسلوبه في الردّ عليها بمرأوغتها والتحايل على هيمنتها لقول ما يريد قوله. واللغات والسياقات الثقافية هنا شرقية وغربية تتأبى في كثافتها وتعقيداتها على التبسيط والمفاهيم الجاهزة لتستدعي تحليلاً أكثر إصغاءً للاشتباك الدائم والخافت غالباً بين متطلبات السلطة واحتياجات الحرية.

لفهم مشروع إسلامية المعرفة، انطلاقاً من مفهوم التكامل المعرفي بوصفه إطاراً مرجعياً لجهود الإصلاح الفكري الذي جاء مشروع إسلامية المعرفة من أجله.

أما الفصل الخامس فقد تضمّنت مقالاته إشارات مباشرة إلى عدة من المحطات التاريخية لمشروع إسلامية المعرفة في جانبه الفكري والعمل، بصورة تتجاوز العرض التاريخي لتتيح المجال للنقد والتوجيه والترشيد.

مواجهة السلطة.. قلق الهيمنة عبر الثقافات

الكاتب: سعد البازعي.

الناشر: المركز الثقافي العربي - المغرب.

الصفحات: ٤٨٠ من القطع الكبير.

سنة النشر: ط ١ - ٢٠١٨م.

ما يسعى إليه هذا الكتاب هو اقتراح رؤية ومقاربة للعلاقة بين السلطة والثقافة



دعوة للمشاركة

جائزة المعهد العالمي للفكر الإسلامي لأحسن كتاب في حقل علم الاجتماع وعلم النفس (٢٠١٨ - ٢٠١٩م)

□ المقدمة

منذ إنشاء المعهد العالمي للفكر الإسلامي عام ١٤٠١هـ (١٩٨١م)، وهدفه الأساس هو بناء رؤية إسلامية شاملة قادرة على صوغ نظام معرفي إسلامي، وتطوير منهجية للتعامل مع الأصول التأسيسية (القرآن الكريم والسنة النبوية)، ومع التراث الإسلامي والإنساني، لتنزيل هداية الوحي على الواقع وترشيد الطوائع، وتطوير منهجية علمية لفهم واقع الأمة والعالم المعاصر في ضوء المقاصد العليا للإسلام؛ أملاً في تكوين شخصية قادرة على التفاعل والإسهام الحضاري. وانطلاقاً من إيمان المعهد العالمي للفكر الإسلامي بأهمية العمل البحثي وضرورته الحضارية بوصفه وسيلة مهمة من الوسائل التي استخدمها المعهد للتعبير عن أهدافه، وحرصاً على الاستفادة من جهود الباحثين في تطوير أفكارهم ضمن التخصص العلمي الذي ينشغلون به، فقد ارتأى المعهد أن يُخصَّص جائزة سنوية لأحسن مؤلف في الحقل المعرفية التي ركَّز عليها المعهد منذ نشأته. ولا سيما حقول علوم الشريعة

والعلوم الاجتماعية والإنسانية.

وتُخصّص الجائزة لعام ٢٠١٨ - ٢٠١٩ لحقلين معرفيين مهمين: أحسن كتاب في علم الاجتماع، وأحسن كتاب في علم النفس؛ نظرًا للأهمية الخاصة لهذين الحقلين، إضافةً إلى الهيمنة المعرفية الغربية الضاربة أطنابها في صوغ النظريات وفي مصادر المعرفة وأدواتها المتصلة بهذين العِلْمين.

ويأمل المعهد العالمي للفكر الإسلامي من خلال هذه الجائزة، وبالجهد البحثية المتواصلة، أن يسهم في تطوير النظريات المتصلة بهذين العِلْمين، انطلاقًا من الرؤية الحضارية، في محاولة للإسهام في الفعل الحضاري والعتاء الإنساني.

□ طبيعة الجائزة وأهدافها

أولاً: تُخصّص الجائزة تكريمًا للدراسات والبحوث والمؤلفات الفكرية ذات الإضافة المعرفية النوعية الجديدة، المتميزة في إغناء الفكر الإسلامي القائم: أولاً على القيم العليا الحضارية من حيث البنية المعرفية، وثانياً على قيم الإصلاح والتنوير والتجديد من حيث الأهداف، وثالثاً على قيم الوسطية والاعتدال والحوار الحضاري من حيث المنهج.

ثانياً: تهدف الجائزة إلى استثارة التفكير المعرفي بوصفه فريضة إسلامية عند أهل العلم والمعرفة والنظر والنقد والتأليف، وتشجيعهم على المساهمة الفكرية النوعية في بناء المعرفة الإنسانية المعاصرة والمستقبلية على القيم الإسلامية العليا.

ثالثاً: تسهم الجائزة في إحداث التراكم المعرفي في العلوم والمعارف التي تحتاج إلى الرؤية الإسلامية، بوصفها رؤية تستمد ماهيتها من الوحي الإلهي والهدي النبوي.

رابعاً: الإسهام في تفعيل المناهج المناسبة للتعامل مع التفكير الإنساني المعاصر ولا سيما الغربي منه.

□ شروط التقديم لنيل الجائزة

١ - أن يكون الكتاب المرسل إلى الجائزة غير منشور ورقياً أو إلكترونياً.

٢ - أن تتوفر في البحث شروط البحث العلمي من حيث التوثيق والاقتباس وتقسيم الفصول... إلخ. (مرفق تصور المعهد).

- ٣- يمكن مشاركة الرسائل الجامعية على أن يتم تكييف هذه الرسالة وتطوير فكرتها لتتسق مع أهداف الجائزة ورؤيتها، مع التقيد بالشرط الأول.
- ٤- أن يكون الكتاب مؤلفاً باللغة العربية وغير مترجم إليها.
- ٥- أن تتسق رؤية الكتاب مع الرؤية الكلية الإسلامية (رؤية العالم) في تأصيل العلوم والمعارف، أملاً في وضع نظريات إسلامية في المجالات المعرفية.
- ٦- لا يقل حجم الكتاب عن (٣٥٠) صفحة (١٠٠ ألف كلمة)، بخط (Traditional Arabic) بحجم (١٦).
- ٧- يجوز كتابة الكتاب بصورة فردية أو جماعية.
- ٨- يمكن للمرشح أن يتقدم للجائزة بصورة فردية أو بترشيح من مؤسسته.
- ٩- تُسحب قيمة الجائزة، إذا اكتشف أن الكتاب أخلّ بأحد شروط الجائزة أو بأحد أخلاقيات البحث العلمي.
- ١٠- يحقّ للجنة العلمية أن تحجب الجائزة في حال عدم ارتقاء المُقدّم إلى المستوى المطلوب.
- ١١- على المؤلف أن يزود إدارة الجائزة بسيرة ذاتية وعلمية محدّثة.

□ قيمة الجائزة

- ١- الجائزة الأولى: خمسة عشر ألف دولار أمريكي (\$١٥٠٠٠).
- ٢- الجائزة الثانية: عشرة آلاف دولار أمريكي (\$١٠٠٠٠).
- ٣- الجائزة الثالثة: خمسة آلاف دولار أمريكي (\$٥٠٠٠).

□ آليات التقديم

- ١- ملء نموذج المشاركة، وإرفاق السيرة الذاتية للمؤلف، وصورة شخصية حديثة، ونسختين من الكتاب المؤلّف (نسخة بنظام word، ونسخة بنظام pdf).
- ٢- يتم إرسال الكتاب إلى العنوان الآتي: arabicbookaward@iiit.org

باسم الأمين العام للمعهد العالمي للفكر الإسلامي.

٣- آخر موعد لتسليم الكتاب هو ٣١ - ١٢ - ٢٠١٨.

٤- الإعلان عن النتائج ١ - ٣ - ٢٠١٩.

٥- سيتم توزيع الجوائز في حفل خاص يُقيمهُ المعهد العالمي للفكر الإسلامي بتاريخ ١٥ - ٤ - ٢٠١٩.

٦- تنظر إدارة النشر في المعهد العالمي للفكر الإسلامي في إمكانية نشر الأعمال الفائزة.

٧- تنظر إدارة الترجمة في المعهد العالمي للفكر الإسلامي في ترجمة الأعمال أو مختصراتها إلى اللغات الحية الأكثر انتشارًا في العالم.

□ مقترحات حول الكتاب المقدم للجائزة

١- لما كان المعهد العالمي للفكر الإسلامي هو الذي يقدم هذه الجائزة، فإن من المتوقع أن تأتي الكتب المقدمة إلى الجائزة ضمن اهتمامات المعهد في الإصلاح الفكري لواقع الأمة الإسلامية، لتأكيد قدرة هذه الأمة على الحضور العلمي في ساحة العالم عن طريق الإسهام الفاعل في تطوير المعرفة العلمية في حقولها المختلفة وترشيدها. وهذا يعني إعمال رؤية العالم الإسلامي في التحليل النقدي للمعرفة والتقويم الموضوعي لها، والاشتباك مع الرؤى المرجعية التي تنطلق منها المعرفة وتطوير البديل حيث يلزم.

٢- نتوقع أن يكون الكتاب مادة جديدة تختلف عما هو متداول من الكتب في علم الاجتماع أو في علم النفس من حيث الموضوع والمنهج. ويتناول نشأة المعرفة وتطورها وحالتها الراهنة، على المستوى العالمي. ومع أن الأصل فيه أن يكون كتابًا علميًا (أكاديميًا متخصصًا)، فإننا نأمل أن تتجلى الأهمية العلمية لمادة الكتاب في دعمها للجهود العلمية الرامية إلى تحقيق النهوض الحضاري للمجتمعات الإسلامية المعاصرة.

٣- إننا نأمل أن تأتي الكتب الفائزة بالجائزة في المستوى العلمي الذي يجعل الكتاب أو ترجمته إلى اللغات الأخرى حدثًا علميًا بارزًا لدى الجماعة العلمية المختصة في موضوعه.

□ الملاحظات العامة في رqn المادة وتدقيقها

١- يكون لكل كتاب مقدمة وخاتمة؛ ويكون حجم المقدمة: في حدود (٢٥٠٠ كلمة)، وتتضمن تحديد موضوع الكتاب، وأهدافه، وأهميته، وطبيعة الأدبيات المتوفرة حوله، ومنهجية البحث التي سيسلكها الباحث. أما الخاتمة: فيكون حجمها في حدود (٢٥٠٠ كلمة) تتضمن خلاصة الدراسة وأهم نتائجها وتوصياتها. والمقصود بالخلاصة: الأفكار الأساسية التي يودُّ الباحث أن يتَّجه تفكير القارئ إليها، والمقصود بالنتائج: الإضافة المعرفية التي تمثل قمة الدراسة، والمقصود بالتوصيات: كيفية توظيف الأفكار التي قاد إليها البحث في تطوير الواقع، وبيان الأسئلة التي أثارها البحث وحاجتها إلى إجابات عن طريق مزيد من البحوث.

٢- تقسيم الجسم الرئيسي للكتاب إلى عدد مناسب من الأبواب والفصول والأقسام الفرعية، تتسق مع حجم الكتاب، بعناوين مناسبة تتمايز فيها الفصول من بعضها، وترتبط كلها بعنوان الكتاب.

٣- يستعمل في رqn المادة (أي صفَّها على الكمبيوتر) برنامج Ms words، حرف Traditional Arabic، حجم ١٦، ويستعمل الحرف نفسه نوعاً وحجماً بلون أسود للعناوين الجانبية.

٤- يتم توثيق الآيات القرآنية بعد نص الآية مباشرة في المتن، وليس في الهامش. ويتم ذلك بين قوسين مع وضع اسم السورة تليها نقطتان رأسيان ثم رقم الآية أو الآيات. مثال: (البقرة: ٧٨-٧٩)، دون مسافة قبل الشارحة أو بعدها.

٥- إذا لزم وجود مادة باللغة الإنجليزية، فإنها توضع من دون أقواس، وبحرف من نوع Times New Roman، حجم ١٣، بحروف صغيرة ما عدا أسماء الأعلام فتبدأ بحرف كبير وتكون باقي الحروف صغيرة.

٦- يُفضَّل أن تُؤخذ الآيات القرآنية من نص مبرمج ومشكول، وإذا تعذَّر فإن الآيات تطبع ويفصل بين الآية والأخرى نقطة، ولا مانع من وضع فاصلة بين فكرتين في الآية الواحدة عندما تكون الآية طويلة. وتتميَّز الآيات بإشارة الآية أو الآيات المقتبسة قبلها وبعدها ﴿﴾.

□ نظام التوثيق المعتمد

موضوع التوثيق	مثال
توثيق الكتب	العلواني، طه جابر. من أدب الاختلاف إلى نبذ الخلاف، هيرندن-واشنطن: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ٢٠١٧م، ص ٩٥.
حالة وجود أكثر من جزء للكتاب	ابن قدامة، موفق الدين. المغني، بيروت: دار الفكر، ١٤٠٥هـ، ج ٢، ص ٢٢٩.
حالة إذا لم يعرف تاريخ النشر	التفتازاني، سعد الدين. شرح التلويح على التوضيح، بيروت: دار الكتب العلمية، د.ت.، ج ٢، ص ١١٨.
توثيق مقالات الدوريات	حوى، محمد سعيد. "منهج التعامل مع أحاديث الفتن والمستقبل"، مجلة إسلامية المعرفة، عدد ٨٥ صيف (١٤٣٧هـ/٢٠١٦م)، ص ٢٠.
توثيق بحوث المؤتمرات والندوات	النبهان، محمد فاروق. "مفهوم الصحة النفسية لدى كل من مسكويه والغزالي"، المؤتمر العالمي الرابع للفكر الإسلامي عن المنهجية الإسلامية والعلوم السلوكية والتربوية، الخرطوم، ١٩٨٧م، ص ١٤.
توثيق المقالات الإنجليزية	Harold, Linstone. "What I Have Learned: The Need for Multiple Perspectives." <i>Futures Research Quarterly</i> 5, Spring 1985, p. 47-61.
توثيق الكتب الإنجليزية	Wayne, Boucher. (ed.). <i>The Study of the Future: An Agenda for Research</i> . Washington, DC: National Science Foundation, 1977, p. 55

Charmaz, Kathy. Ground Theory, In: N. Denzin And Y. Lincoln (Eds.), <i>Handbook Of Qualitative Research</i> , 2 nd Ed., (pp.509-536)	توثيق فصل ضمن كتاب محرّر بالإنجليزية
﴿قُلْ إِنَّمَا الْعِلْمُ عِنْدَ اللَّهِ وَإِنَّمَا أَنَا نَذِيرٌ مُّبِينٌ﴾ (الملك: ٢٦) توثيق في المتن وليس في الهامش	توثيق الآيات القرآنية
الترمذي، محمد بن عيسى. الجامع الكبير (جامع الترمذي)، تحقيق: شعيب الأرنؤوط، وهيثم عبد الغفور، دمشق: دار الرسالة العالمية، ٢٠٠٩م، كتاب: أبواب العلم عن رسول الله صلى الله عليه وسلم، باب: ما جاء في الحثّ على تبليغ السّماع، ج ٤، حديث رقم ٢٨٤٩، ص ٥٩٧.	توثيق الحديث النبوي الشريف
الشوربجي، التسعير في الإسلام، مرجع سابق، ص ١٠٤.	حالة تكرار المرجع بعد ذكر مراجع أخرى
المرجع السابق، ص ٣١١-٣١٢.	حالة تكرار المرجع مباشرة
Ibid., p. 94.	حالة تكرار المرجع مباشرة بالإنجليزية
Hamilton, Academic ethics, 55.	تكرار المرجع بعد مراجع أخرى بالإنجليزية
دكتوراه في مقارنة الأديان، جامعة تامبل، ١٩٨٩م، أستاذ مشارك في قسم أصول الدين، الجامعة الإسلامية العالمية بماليزيا. katib@yahoo.com	نموذج التعريف بالكاتب

□ نموذج المشاركة

الاسم كاملاً:

الجنسية:

التخصص العام: التخصص الدقيق:

الدرجة العلمية:

مكان العمل:

الهاتف النقال أو الثابت:

البريد الإلكتروني:

الحقل المراد الاشتراك فيه:

□ علم النفس

□ علم الاجتماع

98

25th year
Winter 2018 Ad/ 1439 Hg



Published by:
Al-Kalema
Forum for
Studies &
Researches

AL-KALEMAH

A Quarterly Magazine Specializes in Islamis Thoughts, Current Issues and civilization Rebial

سعر العدد

«سوريا ٦٠ ل.س	«لبنان ٣٠٠٠ ل.ل
«مصر ٧ جنيهات	«الأردن دينار ونصف
«السعودية ١٥ ريالاً	«الكويت دينار ونصف
«الإمارات العربية ١٥ درهماً	«البحرين دينار ونصف
«قطر ١٥ ريالاً	«عمان ريال ونصف
«اليمن ١٧٥ ريالاً	«العراق دينار ونصف
«ليبيا دينار ونصف	«السودان ٧٥ ديناراً
«المغرب ٢٢ درهماً	«تونس دينار ونصف
«بريطانيا ٢,٥٠ جنيه	«موريتانيا ١٥٠ أوقية
«ألمانيا ١٠ ماركات	«فرنسا ٣٠ فرنكاً
«هولندا ١٠ فلورن	«سويسرا ١٠ فرنكات
«أمريكا ٥ دولارات	«إيطاليا ٥٠٠ ليرة
	«كندا ٥ دولارات
	«استراليا ٦ دولارات

«الدول الأفريقية ٤ دولارات.
«الدول الأوروبية والأمريكية الأخرى ٥ دولارات.

موقعنا على الإنترنت: www.kalema.net