



أتصدر عن  
منتدى الكلمة  
للدراستات  
والأبحاث

# الكلمة

مجلة فصلية تعنى بشؤون الفكر الإسلامي وقضايا العصر والتجديد الحضاري

## ♦ كتب:

رؤية الدكتور  
الفضلي إلى  
موقعية الفقه  
في الشريعة

## ♦ ندوات:

آراء علماء  
المسلمين في  
التيارات المتطرفة  
والتكفيرية

- ♦ المسألة الطائفية وجدلية الديني والمدني.. النقاش الراهن
- ♦ عصر النهضة.. كيف انبثق في المجال العربي الحديث؟
- ♦ تكفير التكفير.. العنف التكفيري كوظيفة للاستعمار الجديد
- ♦ الكتابة الهامشية في مواجهة سلطة المركز
- ♦ الاستشراق وحفريات المعرفة في الفكر المعاصر
- ♦ التصور الدلالي عند الشاطبي

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

# الكلمة

مجلة فصلية تعنى بشؤون الفكر الإسلامي وقضايا العصر والتجديد الحضاري

تصدر عن منتدي الكلمة للدراسات والأبحاث

رئيس التحرير: زكي الميلا

مدير التحرير: محمد محفوظ

## هيئة التحرير

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

## الهيئة الاستشارية

ش. حسن الصفار  
أ. حسن العوامي  
د. رضوان السيد  
د. طه جابر العلواني  
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)

## 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 الفتوية وكل ما يمس الوحدة والتضامن الإسلامي.
- ❑ ما تنشره المجلة يُعبّر عن وجهة نظر صاحبه ولا يُعبّر بالضرورة عن وجهة نظر المجلة.
- ❑ تستقبل المجلة المواد في مختلف أبوابها، الدراسات ومراجعات الكتب وتغطية الندوات ومناقشات الأفكار المنشورة.

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

## الكلمة الأولى

■ المسألة الطائفية وجدلية الديني والمدني.. النقاش الراهن / محمد محفوظ ..... ٥

## دراسات وأبحاث

■ عصر النهضة.. كيف انبثق في المجال العربي الحديث؟ / زكي الميلاد ..... ٢١

■ التصور الدلالي عند الشاطبي / الدكتور محمد دويس ..... ٤٣

■ التحليل الفلسفي على منظور التمثيل في بعض رسائل النور للنورسي.. / الدكتور وائل

أحمد خليل الكردي ..... ٥٤

■ علي شريعتي.. ورهانات التاريخ الإسلامي / شريف الدين بن دويه ..... ٦٦

■ الكتابة الهامشية في مواجهة سلطة المركز.. بحث في بلاغة بعض الأشكال المقموعة في الثقافة

العربية الإسلامية / الدكتور عبد الفضيل إدراوي ..... ٨٣

■ الاستشراق وحفريات المعرفة في الفكر المعاصر / الدكتور عبدالحكيم صايم ..... ١٠٧

■ انعكاسات العولمة الثقافية على القيم الأسرية / الدكتور زقاوة أحمد ..... ١١٧

## رأى ونقاش

■ تكفير التكفير.. العنف التكفيري كوظيفة للاستعمار الجديد / إدريس هاني ..... ١٣٤

## كتب - مراجعة ونقد

■ رؤية الدكتور الفضلي إلى موقعية الفقه في الشريعة الإسلامية / حسين منصور الشيخ ... ١٦٨

## ندوات

■ آراء علماء المسلمين في التيارات المتطرفة والتكفيرية / محمد تهامي ذكير ..... ١٨٠

■ إصدارات حديثة / إعداد: محمد ذكير ..... ١٩٢

يمكن أن نحدد اتجاهات دراسات هذا العدد بثلاثة: الاتجاه الأول مقارنة المسألة الطائفية التي تعاني منها العديد من المجتمعات العربية والإسلامية، وتهدد استقرارها الاجتماعي والسياسي من زاوية جدلية الدين والدولة. بمعنى أن نجاحنا في بناء دولة مدنية، ديمقراطية، هو سبيلنا لإنهاء المشكلة الطائفية في الأمة.

والاتجاه الثاني: يتعلق بضرورة صياغة وانبثاق مشروع نهضوي متكامل في الأمة، قادر على إخراجها من أزمتها المستفحلة، وبمخلصها من حالة الوهدة والتخلف التي يعيشها المجال الإسلامي على أكثر من صعيد ومستوى.

والاتجاه الثالث: الاطلاع والتواصل مع التجارب الفكرية والإصلاحية في الأمة، للاستفادة من هذه التجارب، وتبيئة العناصر الإيجابية التي تركتها هذه التجارب الإصلاحية في واقعنا الراهن.

وتعتبر دراسة السيد مدير التحرير عن الاتجاه الأول، وهي بعنوان: «المسألة الطائفية وجدلية الديني والمدني.. النقاش الراهن». وتعضدها دراسة الأستاذ إدريس هاني الموسومة بـ«تكفير التكفير..».

وتعتبر دراسة السيد رئيس التحرير المعنونة بـ«عصر النهضة كيف انبثق في المجال العربي الحديث» عن الاتجاه الثاني. وتسندها دراسة الأستاذ عبد الفضيل أدراوي المعنونة بـ«الكتابة الهاشمية في مواجهة سلطة المركز».

وثمة دراسات ثلاثة رئيسة عن الشيخ الشاطبي والشيخ النورسي والدكتور على شريعتي، كل هذه الدراسات تعبر عن الاتجاه الثالث المتعلق بالتعريف بالتجارب الفكرية والإصلاحية في الأمة.

وغيرها من الدراسات والأبحاث الموزعة على أبواب المجلة الثابتة.  
ونرجو أن تُعبر دراسات هذا العدد عن هموم الأمة الأساسي وسبل تجاوزها.  
ونسأل الله التوفيق والسداد.



# المسألة الطائفية وجدلية الديني والمدني النقاش الراهن

محمد محفوظ

### □ فرضية الدراسة

تنطلق فرضية الدراسة من المقولة المركزية التالية: إن الأزمات النبوية التي تُصيب الدول، هي المسؤولة الأولى عن بروز أزمة الأقليات في المجال العربي. بمعنى أنه لو تشكّلت في فضائنا العربي دولة جامعة وحاضنة لجميع الحساسيات والتعبيرات، فإن بروز أزمة الأقليات ستتضاءل في العالم العربي. ولكون الدولة العربية الحديثة، في أغلبها بنيت على عصبية اجتماعية ضيقة، وحاربت لأسباب ذاتية وموضوعية فكرة المشاركة وتوسيع القاعدة الاجتماعية للسلطة. فإن كل العناوين الأقلاوية بدأت بالتوجّس، وبدا أن الدولة بعيدة عن إنصافها وفتح المجال لها للمشاركة على قاعدة المواطنة الجامعة.

فالدراسة تحاول أن تصوغ هذه الرؤية وهي أنه لا علاج لأزمة الأقليات إلا بعلاج أزمة الدولة في المجال العربي. وحينما تغيب الدولة الجامعة والعادلة، فإن وأول ضحايا غياب المواطنة هو أقليات الأوطان والمجتمعات.

والنزعة الطائفية، بكل تجلياتها، ليست من لوازم ظاهرة التعدّد الديني والمذهبي؛ لأن بواعثها وأسبابها ليست دينية أو مذهبية في جوهرها، وإنما هي

سياسية. أي يتم استخدام المسألة الطائفية كوسيلة سياسية لإدامة أوضاع سياسية تقتضي نبد مكون أو تعبير في المجتمع فيتم استخدام العنوان الطائفي كتبرير لمسألة احتكار السلطة أو ضيق القاعدة الاجتماعية لها.

كما أنها قد تُستخدم لإدامة التشطي الاجتماعي وزيادة الفرة والتباعد بين أبناء المجتمع الواحد، فيتم استدعاء العنوان الطائفي لتمزيق المجتمع وخلخلته داخلياً. ولقد أبانت تكتيكات المسألة الطائفية أنها فاعلة ومؤثرة وقادرة على ضرب أسفين بين أبناء المجتمع الواحد.

و تتغذى كل هذه الحالة من طبيعة الأنظمة السياسية في المنطقة العربية وبالذات دول المشرق العربي.

وفي منظور الورقة أن سبيل تجاوز المعضلة الطائفية في المشرق العربي هو بناء أنظمة سياسية مدنية، ليست معادية لقيم الناس ومقدساتهم الدينية، إلا أنها تتعامل مع أبناء شعبها بوصفهم مواطنين لهم كامل الحقوق وعليهم كامل الواجبات.

### □ تركة الماضي

ثمة خطايا سياسية كبرى، ارتكبت في تاريخ العرب والمسلمين، ولعل من أبرزها تشريع ولاية القهر والغلبة، وتكييف نصوص الشورى والحرية مع متواليات ولاية القهر والغلبة. ومن جرّاء هذه الخطيئة التاريخية، تراكم الفعل الاستبدادي، وتراجع مستوى الحساسية لدى المسلمين تجاه ظاهرة الاستبداد السياسي والاستئثار بالقرار والسلطة والثروة، ومن جراء هذه الممارسة تشكّلت مرجعيات عصبوية وعشائرية لظاهرة الدولة في التجربة العربية - الإسلامية، بعيداً عن مقتضيات الشريعة وأخلاق الإسلام. ولكي تتأبد ظاهرة الاستبداد في مؤسسة الدولة، تم التعامل مع هذه التجربة التاريخية بوصفها مقدساً، ممّا أفضى إلى تضخم الانحراف في الدولة، دون وجود قدرة مجتمعية مستديمة لمواجهة هذا الانحراف أو فضحه أو رفع الغطاء الديني عنه. والمحاولات التي بُذلت في هذا السياق جُوبت باستئصال وقمع وقتل وتنكيل من قبل الحاكم ومؤسسته المستبدّة. ولا اعتبارات عديدة - لسنا في وارد ذكرها أو تحليلها - كان للمؤسسة الدينية وخطابها التسويغي والتبريري، دوره الأساس في تغطية فعل الاستبداد وتسويغه دينياً واجتماعياً.

وبفعل هذه الممارسات ومتوالياتها، أصبح الواقع الإسلامي برمته، يعيش على الصعيد السياسي، تحت ضغط النمذجة الذي شكّله الحاكم المستبد في مراحل تاريخية عديدة؛ لهذا

فإننا نعتقد أن الفكر السياسي للمسلمين المعاصرين يحتاج اليوم إلى العديد من الخطوات المنهجية والتحليلية والنقدية من أبرزها:

١ - ممارسة النقد العميق للتجربة السياسية للمسلمين، وتفكيك ظاهرة النمذجة السياسية، التي حاولت العديد من الأقلام من ترسيخه وتأييده في العقل الإسلامي.

٢ - التعامل مع ظاهرة بناء الدول وممارسة السلطة والسياسة بوصفها عملاً بشرياً لا يمكن أن يتحوّل إلى فعل مقدس، لا يمكن نقده أو مخالفته.

٣ - استنهاض قوى الأمة الحية، لصياغة حالة سياسية مستقلة عن الدولة، وتعمل على تجاوز حالة العجز المزمنة التي تعانيها الدولة العربية - الإسلامية المعاصرة. وتكون هذه الحالة، هي النواة الأولى لتأسيس تقاليد وثقافة المحاسبة والمراقبة السياسية. بحيث يتحوّل المجال العام، وعلى رأسه مؤسسة الدولة، إلى فضاء مفتوح لجميع الكفاءات والطاقات.

ومن يتحمل المسؤولية في هذا السياق، ينبغي ألا يتم الرهان على مناقبياته الأخلاقية، وإنما يجب أن يُراقب ويُحاسب على أدائه وممارسته العامة.

من خلال ثقافة المراقبة والمحاسبة وتقاليدها، يمكن التقليل من الكثير من الأخطاء والخطايا، والمساهمة المباشرة في تصويب بعض الممارسات.

٤ - ظاهرة الاستبداد في التجربة العربية - الإسلامية المعاصرة، ظاهرة مركّبة، وتدخلت عوامل وروافد عديدة في بنائها وحمايتها في الاجتماع العربي - الإسلامي المعاصر.

لهذا فإن إسقاط الحاكم أو تغييره، لا يعني على المستوى الواقعي انتهاء بنية الاستبداد في الدولة والمجتمع، وإنما هي الخطوة الأولى في مشروع تفكيك ظاهرة الاستبداد وبناء حقائق التداول والديمقراطية في السياسة والمجتمع. وهذا بطبيعة الحال يتطلب العمل على تغيير النمط الثقافي - الاجتماعي الحاضن لظاهرة الاستبداد، وتفكيك شبكة المصالح الحامية لها (أي لظاهرة الاستبداد وتغوّل الدولة)، وبناء نظام سياسي - اجتماعي يستند إلى الشورى والتداول لإدارة الشؤون العامة.

فلا يمكن أن تنتهي فعل الغطرسة والهيمنة والإكراه الذي يمارسه المستبد إلا بإنهاء فعل الرضوخ والتبرير والانصياع الأعمى لدى المستبد بهم.

فالمستبد منظوراً إليه في ذاته لا يملك من القوة أكثر ممّا يمنحه المستبد بهم<sup>(١)</sup>.

(١) ندوة، الاستبداد في نظم الحكم العربية المعاصرة، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الأولى، ٢٠٠٥م، ص ٢٧٩.



ولعل هذه الحقيقة العميقة، هي أحد المعاني التي تشير إلية الآية القرآنية الكريمة ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ﴾<sup>(٢)</sup>.

فحينما تتغير نظرة الإنسان إلى نفسه، وتتبدل عناصر ثقافته ومعاييرها، فإن هذا التغير الذاتي، يقود بطبيعة الحال إلى تغيير اجتماعي - سياسي خارجي. فحينما يتحرر الإنسان من الاستبداد، فإن قدرته على إسقاط الاستبداد من الحياة السياسية والاجتماعية تضحي حقيقة قائمة وشاخصة.

٥- على المستوى التاريخي لا يوجد في تراث المسلمين السياسي تجارب وأفكار منظمة لبناء شرعية الدولة على قاعدة الرضا الشعبي وبناء نظام مدني في ممارسة الحكم. بل إننا نستطيع القول وبفعل تراكم عصور الانحطاط والتخلف في حياة المسلمين، تشكلت موروثات اجتماعية وثقافية مضادة للشرعية الشعبية وبناء عقد سياسي جديد يحدد حقوق وواجبات الحاكم والمحكومين، ومسوغة لفعل الطاعة والخضوع ومتعايشة مع ظاهرة الاستبداد والاستئثار.

لهذا فإننا نعتقد أن الجهد في الفترات الانتقالية ينبغي أن يتجه صوب استلهاهم التجارب الإنسانية في بناء السلطة والدولة، لأن قيم الإسلام الأساسية لا تشجع بناء دولة دينية - ثيوقراطية، وأنه لا توجد صيغة محدّدة لشكل الدولة ومؤسساتها، كما أنه لا آليات محدّدة وفق التجربة التاريخية للمسلمين لاختيار الحاكم ومؤسسات الحكم. ثمة مبادئ وقيم ينبغي أن تتجسّد، والإطار الذي تتجسّد فيه هذه القيم هو من صناعة الإنسان ومدى تطوره الفكري والقانوني.

لهذا فإننا ندعو بشكل مباشر إلى التفاعل التام مع منجزات الإنسان والحضارة الحديثة على هذا الصعيد، وبناء مؤسسة الدولة والحكم انطلاقاً مما وصل إليه إنجاز الأمم المعاصرة. وهذا بطبيعة الحال لا يعني أن ديمقراطيتنا ستكون ومنذ اللحظة الأولى كديمقراطية الدول المتقدّمة، وإنما نقول: إن البنية الأساسية التي شكّلت النظام الديمقراطي المعاصر، ينبغي استيعابها بشكل تام، حتى يتسنى لنا الاستفادة منها بعيداً عن مركب النقص أو نزعات الانسلاخ والذوبان.

وبدون ذلك سيبقى الواقع العربي - الإسلامي أسير أزماته المتتالية، وأية محاولة للخروج منها بعيداً عن مشروع إصلاح الدولة وإنهاء استبدادها وتغوّلها سيُفضي إلى المزيد من الضعف والتشظي.. لأن الدول العربية الراهنة مشروعات حروب أهلية. فالأفراد

والجماعات في كل دولة عربية هي مجرد تجمع بشري لم يبلغ بعد مرتبة المجتمع، وليس بينها عقد اجتماعي، ولا هي قادرة على التوافق على ثوابت وطنية وهوية جامعة مشتركة ترفع مستوى تلك التجمعات البشرية إلى مستوى مجتمع بالمعنى العلمي للمجتمع..

فالأفراد والجماعات والمجتمعات الفرعية في حد ذاتها لا تبلغ مرتبة المجتمع الواحد، إلا عندما يكون ما يربط بين تلك الجماعات هو أكثر وأكبر مما يربط بين أي جماعة منها مع جماعات خارج حدود الدولة، ويتولد شعور بالمصير المشترك، وتؤمن بالتالي معظم جماعات المجتمع وأفراده بضرورة توفير متطلبات تأمين المستقبل المشترك<sup>(٣)</sup>، فلا جوهر للأنظمة الشمولية إلا الاستبداد والديكتاتورية، وإن تجلبت بجلاباب ديني - تقليدي أو جلاباب مدني - حديثي. والأنظمة السياسية التي ابتليت بها المنطقة العربية، هي أنظمة استثنائية - ذات قاعدة اجتماعية ضيقة، وتأسست واستمرت على نزعة عصبوية محدودة، واستخدامها لشعارات دينية أو مدنية، لا يلغي جوهرها الاستثنائي - الديكتاتوري.

وهذا الجوهر لا اعتبارات سلطوية وبرغماتية، يتغنى إما بغطاء الدين وشعاراته، أو الحداثة والعلمانية وشعاراتها، ولكن هذه الأنظمة في حقيقتها بعيدة عن قيم الدين كما هي بعيدة عن قيم العلمانية والمدنية. فهي مارست العنف السياسي والاستئثار بالقرار ومصادر القوة، تارة باسم الدين وتارة أخرى باسم العلمانية، إلا أن جوهرها الاستبدادي لم يتغير ولم يتبدل. فقيم الإسلام الكبرى لا تسوغ الاستبداد والاستئثار، كما أن المدنية لا تبرر نزعات الاستفراد والديكتاتورية. ومن جراء هذا الالتباس الذي خلقتة الأنظمة الشمولية في الواقع العربي المعاصر، لم نتمكن كشعوب عربية من الاستفادة من بركات الإسلام الحضارية، كما أننا لم ننعم بمقتضيات المدنية والعلمانية على مستوى السياسة وإدارتها والحقوق وصيانتها.

والديمقراطية كممارسة مؤسسية مستديمة، مطلوبة بصرف النظر عن طبيعة النظام السياسي سواء كانت دينية أم مدنية. ولا قيمة لأي نظام سياسي إذا لم يكن ديمقراطياً ويفسح المجال القانوني لكل مكونات شعبه للمشاركة في الحياة العامة بكل مستوياتها؛ لأن الأنظمة الشمولية - الاستبدادية، دائماً تعمل على تحصين نفسها إما بأيديولوجية دينية أو مدنية - حديثة.

ومن الضروري أن تدرك الأطراف السياسية - وبالذات الإسلامية لكونها تتصدر المشهد السياسي - أن الديمقراطية لا تعني فقط الوصول إلى السلطة بالانتخابات الشعبية، وإنما إدارة الحياة السياسية بعقلية دستورية - توافقية؛ لأن «من الأخطاء الشائعة الاعتقاد

(٣) الاستبداد في نظم الحكم العربية، مصدر سابق، ص ٣٨.

أن انتخاب هيئة ما بالأكثرية يُعطيها حق الانفراد بالقرار والاستئثار بالسلطة، وهو في الواقع لا يعطيها سوى حق تصرف الشؤون العامة، بموجب القوانين الدستورية؛ لذلك تقتضي الديمقراطية أن تقوم الأكثرية الحاكمة بالتداول مع الأقلية ومع الفئات المعنية في المجتمع للاستئناس بآرائها وموافقتها ما أمكن، والنظر في الطرق التي يمكن مراعاتها بها. فالحكم الديمقراطي هو الذي يحاول تخفيف قساوة القرار على الجماعة الخاسرة. إن العقيدة الإسلامية التي تعتمد مبادئ التيسير على العباد وتنهى عن التعسير تمثل الفلسفة الإنسانية الديمقراطية خير تمثيل<sup>(٤)</sup>.

### □ طبيعة المشكلة

الأقليات الدينية والمذهبية والقومية في الاجتماع العربي الشرقي، هي حقيقة دينية وثقافية واجتماعية، لا يمكن نكرانها، وبوصف هذه الحقيقة جزءاً من النسيج الاجتماعي فهي تمارس دورها في الحياة بشكل طبيعي، وتعرض إلى ضغوطات سياسية وأمنية كما تتعرض بقية مكونات الاجتماع العربي. ولكن هذه الحقيقة قد تتحول إلى مصدر لأزمة سياسية وثقافية، من جرّاء طبيعة الخيارات السياسية المتبعة من قبل مؤسسة الدولة. ومن البديهي القول: إن طبيعة الخيارات والمشروعات السياسية المتبعة هي التي تحدد بروز أزمة الأقليات أو انكفائها. فإذا كان الخيار السياسي استيعابياً ومرناً ويمثل كل الحساسيات الثقافية والشعبية فلا أزمة حقيقية للأقليات. ولكن إذا كان خيار الدولة السياسي استئصالي، تعسفي، ديكتاتوري فإن هذا الخيار سينعكس بشكل سلبي وسريع على وجود الأقليات. فطبيعة وبنية الدولة هو الذي يحدّد هل ثمة أزمة في وجود وواقع الأقليات أم لا. لذلك فإن بناء الدولة المدنية الجامعة هو سبيل التحرر من أزمة الأقليات.

فالحل التاريخي لمعضلة الطائفية في الاجتماع العربي المعاصر هو إعادة بناء الدولة في المجال العربي؛ لأن طبيعة الدولة وبنيتها الداخلية هي المسؤول الأول عن نشوء وبروز معضلة الطائفية، ولا حل حقيقي إلا ببناء دولة مدنية لا تجعل من أديان الناس ومذاهبهم وسيلة لإدامة السيطرة والهيمنة، أو منحهم ما لا يستحقون أو منعهم ما يستحقون. فالدولة المتعالية على انقسامات مجتمعتها الأفقية والعمودية، هي القادر على حل معضلة الطائفية في الاجتماع العربي المعاصر.

(٤) إيليا حريق، الديمقراطية وتحديات الحداثة بين الشرق والغرب، بيروت: دار الساقى، الطبعة الأولى ٢٠٠١م، ص ٤٣.

وإن الدول الأيديولوجية بصرف النظر عن طبيعة هذه الأيديولوجيا تساهم في بناء مجتمعات متميزة بعضها عن بعض على قاعدة انتماءاتها التاريخية والتقليدية، ف«المجتمع الطائفي والمذهبي هو بالتعريف مجتمع مغلق، تنكفي جماعته على داخلها الفتوي لتتمايز من بعضها أولاً، ولتقيم لنفسها -بذاك الانغلاق- حزام أمان يحميها من غائلة غيرها، ثانياً هذا معناه أن الجماعات المغلقة التي من هذا النوع تتخوف، لأنها تتبادل التهديد -المضمر والمعلن- بينها، فتدفع الواحدة منها الأخرى إلى التهيب والتحسب، وتمرين الاجتماع الأهلي الفتوي، أو العصبوي، الداخلي على طقس الدفاع الذاتي، من طريق التربية والتكوين ووسائل المخاطبة المختلفة (الإعلامية، الثقافية، المسجدية، الكنسية، الدعوية، الحزبية..). ولا تمل هذه العصبيات -الطائفية والمذهبية- إلى معاداة بعضها، وإلى الخوف من بعضها، إلا لأنها متشعبة بثقافة الإنكار: إنكار حق (الأخر) في منازعتها (تمثيل) الحقيقة أو سدانتها! حين يكون لكل جماعة مسجدها أو كنيستها، وأوقافها، ومدارسها وتعليمها الخاص بمواقيت الأعياد الدينية، وأحزابها، ومؤسساتها الطبية، وأحوالها الشخصية.. إلخ، وهي جميعها نتاج مؤسسي لرأي قد يكون فاه به أحد من ألف عام أو يزيد! فليس من مغزى لذلك سوى أن كل واحدة منها تحسب نفسها (الفرقة الناجية)، الفرقة المخلدة في الجنة، وإن ما عداها في ضلال مبين!»<sup>(٥)</sup>

فالدولة الحديثة لا تبنى إلا بسيادة رابطة المواطنة كحقيقة قانونية ودستورية وسياسية، بحيث لا يكون العنوان الديني أو المذهبي أو القومي أو العشائري أو العرقي هو محدد الحقوق والواجبات. فالمواطنة وحدها هي الناظم لمنظومة الحقوق والواجبات. ومن المؤكد أن أزمة المشروع السياسية التي تعانيها الدولة العربية المعاصرة، لها إسهام مباشر في تأسيس وإنتاج ظاهرة وأزمة الأقليات في المجتمعات العربية. وتأخذ هذه الأزمة أشكالاً مختلفة منها:

«أن السلطة والدولة لم تقم بمقتضى الشرعية الدستورية والديمقراطية ومن خلال الاختيار الشعبي الحر ولم تُعد إنتاج نفسها من خلال آليات التمثيل السياسي الأصيل والتداول على السلطة من قبل قوى المجتمع السياسي الحديث، وإنما قامت على أساس الغلبة والاستئثار والاحتكار مدنياً كان أو عسكرياً، أو على أساس تغلب عصبية أهلية على أخرى. ومنها أن العلاقة بين السياسي والديني في تكوين السلطة وفي نظام اشتغال الدولة ظلت ملتبسة على الدوام فجعلتها عرضة للاعتراض الاجتماعي والسياسي من هذه

(٥) ندوة، الطائفية والتسامح والعدالة الانتقالية من الفتنة إلى دولة القانون، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الأولى، ٢٠١٣م، ص ١٥.

القوة أو تلك. في الحالتين: كان قيام سلطة أو دولة على هذا النحو سبباً لتنازع داخلي عليها ولائها من مواقع سياسية مختلفة فهي علمانية عند الإسلاميين لأنها قائمة على أسس طائفية أو عشائرية لا على علاقات المواطنة، وهي مستبدة عند المعارضات المدنية لأنها تفتقر إلى قواعد الحياة الديمقراطية من حريات وتمثيل وتعددية حزبية، وهي طائفية مذهبية في نظر معارضات طائفية ومذهبية تطلب حصّة من المشاركة على أساس عصبوي. ولهذا الأسباب وغيرها، تتغذى تناقضات البنية الاجتماعية من أزمة المجال السياسي وتمثيل أما غياب حالة حقيقية من الحداثة السياسية إلى التعبير عن نفسها باستعارة لغة غير سياسية للتعبير عن مطالب سياسية.<sup>(٦)</sup> وتنعكس هذه التركيبة السياسية على طبيعة العلاقة بين تعبيرات المجتمع الواحد، بحيث تكون التكوينات العصبوية هي التي تشد المجموعات البشرية على حساب الوطن الواحد والجامع. والمسؤول الأول عن بروز هذه العصبيات هو بنية الدولة القائمة على العصبيات التقليدية التي تمنح بعض المجموعات ما لا تستحق وتمنع عن مجموعات أخرى ما تستحق. وبالتالي لا يكون هناك خيار أمام المجموعات الممنوعة من حقوقها ومواطنيتها إلا الالتجاء صوب انتماءاتهم التقليدية كخط دفاع عن الذات وكوسيلة لرفع الظلم والتمييز الذي تشعر به. وإن طبيعة المشاكل الطائفية التي تبرز على السطح في دول المشرق العربي، هي نابعة في جوهرها من طبيعة وبنية الدولة القائمة. فهي بصرف النظر عن أيديولوجيتها، دولة لبعض مكونات الشعب وليست لجميع الشعب. لذلك فهي تمنح البعض من هؤلاء الشعب ما يستحقون وما لا يستحقون، وتمنع عن بعض شعبها ما يستحقون. فالبنية العميقة للدولة، هي التي تؤسس وتنمي الفوارق بين المواطنين. ولا يمكن أن تُعالج المشكلة الطائفية في ظل دولة قائمة على عصبوية ضيقة وطاردة لبعض تعبيرات شعبها. وعليه فإن المشكلة الطائفية في دول المشرق العربي، هي ذات طبيعة سياسية، ولا يمكن أن تعالج إلا بتغيير بنية الدولة وإصلاح أوضاع الدول، بحيث تكون دولة للجميع وممثلة لجميع المكونات.

### □ الدولة بين الديني والمدني

يتحدّث الفيلسوف الأمريكي (جون رولز) أن العلمانية شرط لازم لتأسيس ما يسميه بـ(الوفاقات المعقدة)، فهي -أي العلمانية- حجر الأساس لعصر الحداثة السياسية.. ومجتمعات ما قبل الحداثة السياسية تتسم بحالة مزمنة من الصراع الديني والطائفي والتدابير

(٦) عبد الإله بلقزيز، الدولة والمجتمع - جدليات التوحيد والانقسام في المجتمع العربي المعاصر، بيروت: الشبكة العربية للأبحاث، الطبعة الأولى، ٢٠٠٨م، ص ١٥٨.

السياسي العنيف، بحكم عجزها عن تلمُّس طرق الوفاق وتوليف المصالح المتقاربة. فإن مجتمعات الحداثة السياسية، تتَّسم بقدرة على السيطرة على معضلة الانقسام الدينية الطائفي والسياسي استناداً إلى مبدأ حيادية الدولة، ثم باعتماد آليات وفاقية بين الأفراد والمجموعات بصورة عقلانية خارج حلقة المنازعات الدينية والمذهبية. أي استناداً إلى الخيار الحيادي (العلماني).

إلا أن الواقع السياسي والاجتماعي في التجارب الإنسانية المختلفة، وما ينتبه إليه (جون رولز) نفسه، وكذلك علماء ومفكرون آخرون أن العلمنة السياسية ليست توماً ملازماً ودائماً للوفاق أو السلم المدني، بل إن كثيراً ما تكون هذه (العلمانية) مصدراً وسبباً للانقسامات الاجتماعية والسياسية ومغذية لمناهل الاستبداد السياسي. وفي التجارب العلمانية العربية، عجزت عن معالجة وبناء التسويات الاجتماعية وبناء السلم المدني المفقود. والحقل العمومي للدولة في هذه التجارب لم يكن مستقلاً، بل ساحة للتدخلات الجائرة من قبل النخب السياسية والاقتصادية السائدة.

فحملت معها (أي التجربة العلمانية في البلدان العربية) أقداراً متفاوتة من التسلُّط السياسي والقهر الاجتماعي وتضخُّم أدوات الرقابة والأمن والردع. ونحن هنا لسنا في صدد بيان وتوضيح تهافت هذه المقولة أو التجربة، وإنما قراءة الواقع السياسي بكل تجاربه وأطواره بعقلية نقدية - تواصلية لفتح دروب جديدة في الفهم والتفكير.

ولعل من الأخطاء المنهجية القاتلة، حينما نتعامل مع الأفكار والتجارب الإنسانية، بوصفها حالة نمطية منغلقة على نفسها، أو حالة مكتملة وموحدة،، فعلى المستوى الواقعي إن أكثر التجارب السياسية التي ساهمت في تشظي وتجزئة مجتمعاتنا العربية بشكل أفقي وعمودي، هي التجارب التي تصرح صبح مساء بالوحدة والاتحاد والمصير الواحد.

كما أن التجارب السياسية التي حملت لواء الإسلام والحكم باسمه، ساهمت بشكل مباشر في خلق ردود فعل مجتمعية نابذة للدين وكل مظاهر الدين.

وعليه فإن المطلوب التعامل مع هذه المفاهيم، بوصفها مفاهيم ليست نهائية أو ناجزة، وإنما هي لا زالت مفتوحة على تجارب الإنسان وإبداعاته المختلفة.

فقيم ومبادئ الإسلام والعلمانية والحداثة والديمقراطية وغيرها من المفاهيم المفتاحية، هي مفاهيم خاضعة لإفهام وتأويلات متنوعة، وإن أية محاولة للإلزام المجتمعات بفهم واحد، سيفضي إلى ممارسة القسر والاستبداد، لأنها مفاهيم بالغة التعدد والاختلاف،

وأية محاولة لقسر الناس على فهم واحد أو مقارنة واحدة، سيفضي إلى ممارسة النقيض منها، فباسم الاشتراكية تبلورت في التجارب السياسية التي تنادي بـ(الاشتراكية) نزعات رأسمالية متوحشة، ألغت موقع ودور الطبقة الوسطى، وباسم الحرية تم بناء أنظمة قمعية - شمولية، حاسبت الناس على ضمائرهم ونياتهم قبل أفعالهم، وباسم الدين تم ممارسة النهب واحتكار عناصر القوة في يد فئة وطبقة ضيقة لا تتعدى عدد أصابع اليد الواحدة. فهذه المفارقات الصارخة في تجاربنا السياسية المختلفة، هي وليدة نزعة نفسية وعملية وسلوكية، تدفع نحو فرض معنى وتفسير واحد لقيم كبرى لا أحد يختلف حول ضرورتها للوجود الإنساني.

فالمساواة قيمة كبرى لا أحد يختلف حول ضرورتها مهما كانت أيديولوجيته، ولكن الأنظمة والتجارب السياسية التي حكمت أو سادت باسم هذه القيم، لم تنتج على المستوى الفعلي إلا النقيض (أي تنمية متسارعة للفوارق بين أبناء المجتمع الواحد).

ولعل تجارب الأنظمة العربية التقدمية، ليست خافية علينا.

فهي أنظمة حكمت باسم التقدم والحرية والوحدة والمساواة والعدالة، ولكنها لم تنتج إلا التخلف والاستبداد والتجزئة والطبقية المقيتة.

لهذا فإننا نعتقد أن الخطوة الأولى في مشروع معالجة معضلة الاستبداد الديني والسياسي في مجتمعاتنا، هو عدم التعاطي مع هذه القيم والمفاهيم بنزعة أيديولوجية، تفضي إلى قراءة واحدة وتفسير واحد لها، مما يساهم في إفقار الحياة الاجتماعية والثقافية والسياسية، وهو المناخ الذي يسمح ب بروز نزعات استبدادية غير مسبوقة.

والدولة بوصفها قطب الرحى في المجال العام وإدارته، لا تنتمي إلى المجال الديني (حتى لو كان المتدينون هم الذين يسيرون شؤون الدولة ويقومون بإدارتها) والذي يعتبر الدولة بوصفها مؤسسات معنية بإدارة المجال العام تنتمي إلى المجال الديني، فهو يؤسس لاستبداد ديني وسياسي معاً. فالدولة بصرف النظر عن أيديولوجيتها، هي نزاعة إلى ممارسة السلطة والهيمنة على الحياة والمجال العام، وإذا كانت هذه النزعة مسوغة دينياً، فإن النتيجة الفعلية هو تحالف الديني مع السياسي في ممارسة السلطة واحتكار هذا المجال العام. فلا معنى أن تتحوّل الدولة كمؤسسات إلى دولة دينية إلا ممارسة أدوارها ووظائفها بغطاء ديني. فالدولة ينبغي أن تكون مدنية، حتى لو كان القائمون عليها هم حزب إسلامي أو جماعة متدينة، لأن الممارسات التديرية التي تقوم بها الدولة، ممارسات تتجه إلى مصلحة الناس المسؤولة عنهم، بصرف النظر عن أديانهم ومذاهبهم. وحينما نقول ذلك، لا ندعو ولا نشرع

أن تكون الدولة بدون مرجعية.. فهي (أي الدولة) من الضروري أن تكون بمرجعية فكرية وقانونية لتسيير شؤونها وفق مقتضيات هذه المرجعية، ولكن مرجعية الدولة شيء، وتحولها إلى مؤسسة دينية شيء آخر.

«لذلك، ثورات الربيع العربي لا ولن تكتمل من دون قيامات حقيقية لدولة مدنية، والأولوية فيها لإعادة إنتاج وطنية شعبية موحدة، تعيد تشريع دساتيرها انطلاقاً من عقود وعهود المواطنة وسلطة القانون والمجتمع المدني - الديمقراطي التعددي، كقاعدة ناظمة لممارسة وسلوك ديمقراطيين، تشريع وجود شرعية قانونية ودستورية تعتمد الحرية والمواطنة والقانون، كمبادئ ناظمة لدولة عمادها سياسة مدنية تمنح هيمنة الديني على شؤون البشر باسم السماء»<sup>(٧)</sup>.

### □ دولة ديمقراطية لا أيديولوجية

ثمة مفارقة عميقة بين مفهوم العلم ومفهوم الفكر: مسائل العلم من المسائل التي تميل نحو الثبات والاستقرار، بينما مسائل الفكر من المسائل التي تميل نحو التحول والتطور والتغيير. والأيدلوجيا هي تحويل الفكر إلى حالة من التقديس والثبات؛ لهذا فإن الجماعات الأيديولوجية، هي تملك الجماعات التي تتعامل مع أفكارها بوصفها حالة ثابتة ونهاية وليست مرنة، وهذا يفضي إلى إعطاء صفة التقديس لفكر ديني أو سياسي محدد، مع العلم أن هذا الفكر هو نتاج بشري ووليد بيئته الاجتماعية والثقافية، وعليه فإن المساوقة بين الدين والفكر الديني، بين الشريعة وفهم الشريعة، هو الحالة الأيديولوجية التي ينبغي أن نرفضها سواء في مؤسسة دولة أو لدى جماعة بشرية فالمهمة الأساس بالنسبة إلى الدولة، ليس تعميم نموذج أيديولوجي معين، وإنما تطبيق وتنفيذ القوانين بدون تحيز أو افتئات، وأن تمارس مسؤولياتها المختلفة باستقلالية إزاء القوى الاجتماعية والسياسية الموجودة، فهي تمثلهم وتعبر عن مصالحهم العليا والنوعية، ولكنها ليست ساحة لتنافساتهم وصراعاتهم، ومن خلال صلتها بالواقع الاجتماعي والسياسي الأهلي والمدني، تجدد نفسها وتستوعب الطاقات الوطنية الجديدة وتحول دون تحولها إلى طابع شمولي - كلياني، يقضم حقوق المجتمع أو تعتدي على حريات الأفراد وتحول دون السماح لهم بالتعبير عن آرائهم وأفكارهم ومشاعرهم.

وإن إنجاز مفهوم (الدولة المدنية) يتطلب الآتي:

(٧) جريدة الحياة - العدد ١٧٧٤٦ - السبت ٥ نوفمبر - ٢٠١١م، ص ١٥.



١- إعادة بناء الدولة في المجال العربي المعاصر على أسس الحق والقانون والمواطنة، والتحرر من النمط الاستبدادي للدولة، الذي قضى على كل عناصر القوة والحيوية في العالم العربي.. «إنها الدول التي يفترض أن ينص دستورهما على الفصل بين سلطاتها التشريعية والتنفيذية والقضائية، ويكون فيها لكل من المؤسسات العسكرية والأمنية دورها المحدد للقرار السياسي الذي تحدده السلطة السياسية، من دون أي تجاوز لهذا الدور في أي شكل من الأشكال، على أن يكون الانتخاب الحر، وفق قوانين ديمقراطية حقيقية، هو الأساس في كل ما يتصل بالمؤسسات الدولية، وبكل مؤسسة من نوعها في المجتمع. ومن شأن قيام مثل هذه الدولة الديمقراطية الحديثة في بلداننا أن يهيئ الشروط من أجل التكامل بينها وبين مؤسساتها الديمقراطية، من جهة، وبين المجتمع ومؤسساته الديمقراطية، من جهة ثانية، فيما يتصل بالشأن العام، بقضايا المواطنين ومصالحهم.. ومن شأن مثل هذه العلاقة من الشراكة والتكامل بين الدولة ومؤسساتها والمجتمع، وهي رقابة تُسهم في تسديد وظيفة القوانين في اتجاه تأمين الحرية، من جهة، وتأمين الشروط الديمقراطية لممارستها، من جهة ثانية، كما تسهم هذه الرقابة في وضع حد للفساد والرشوة وللتزوير ولهدر المال العام والمال الخاص، إذ هي تجعل من الشفافية أساس كل نشاط تقوم به مؤسسات الدولة، وتقوم به مؤسسات المجتمع. ومن الواضح أن المقصود بمؤسسات المجتمع في المجالس المحلية المنتخبة ديمقراطياً، ومجالس البلديات المنتخبة ديمقراطياً، والأحزاب السياسية والنقابات العمالية والزراعية، ونقابات المهن الحرة، والجمعيات الثقافية والاجتماعية، وجمعيات أرباب المال والعمل في ميادين أعمالهم المختلفة، التي يتكون منها الاقتصاد الوطني في قطاعاته المختلفة. وإذا ما تحقق هذان التكامل والشراكة بين الدولة والمجتمع فإنهما سيهيئان الشروط لقيام ما أصبح يعرف اليوم بالحكم الرشيد، الذي يتمثل في تحقيق الأهداف الأساسية التالية للبلد: ترسيخ الحرية، واحترام حقوق الإنسان الفرد، وحقوق المواطن الفرد، وتحقيق التقدم الاقتصادي للبلاد، وحماية البيئة، وتعزيز التعليم في مراحله المختلفة، وتعزيز البحث العلمي، وتوفير الشروط لازدهار الثقافة وتراكم المعرفة، وتحقيق العدالة الاجتماعية، من خلال جملة من الضمانات والعطاءات والخدمات، وخلق فرص جديدة للعمل، واستيعاب الكفاءات داخل البلاد منها لهجرة الأدمغة»<sup>(٨)</sup>.

٢- بناء وتطوير مؤسسات المجتمع المدني، فبدل أن يتوزع المواطنون بين قبائل وعائلات وطوائف يتوزعون مدينياً بين أحزاب وجمعيات ونقابات وما أشبه.

(٨) كريم مروة، نحو نهضة جديدة لليسار في العالم العربي، بيروت: دار الساقى، الطبعة الأولى، ٢٠١٠م، ص ٧٧-٧٩.

## □ جدل الدين والدولة في التجربة الغربية

على المستوى الغربي ثمة بلدان وتجارب، حاربت الكنيسة الحداثة السياسية والثقافية، فنتج عن ذلك تقلص وتراجع حضور الدين في الحياة العامة، كما هو الشأن في إسبانيا. وفي بلدان أخرى اضطلعت الكنيسة بدور محوري في مواجهة الأنظمة الشمولية، فكانت طليعة تنويرية للمجتمع، فشهدت يقظة دينية جلية للعيان وبارزة في الحياة العامة كما هو شأن بولندا. فالتجربة الغربية ليست على نسق واحد، وهناك تفاوت بين البلدان الغربية في طبيعة الجدل المعرفي والسياسي بين الدين والدولة في فضاء هذه الدول والمجتمعات. إلا أننا نستطيع القول: إن أسس وأصول هذا الجدل واحدة في الدول الغربية مع تمايز في طبيعة اللحظة التاريخية التي تمر بها هذه الدول. فاغلب هذه الدول لم تُقَصِّ الدين تماماً من الحياة العامة، وإنما حددت له مكاناً وموقعاً ينشط ويتحرك فيه، دون الإضرار أو التدخل المباشر والفج في أداء الدولة ومواقفها المختلفة. كما أن التكوين المعرفي والفلسفي للكثير من أطراف النخب السياسية في الغرب، هي متأثرة ومستلهمة للقيم الدينية - المسيحية.

فالغرب لم يطرد الدين من فضاء الدولة، وإنما جعل مؤسسة الدولة هي المهيمنة والمسيطرة على الفضاء الديني في الكثير من الجوانب والأبعاد.

والسلطة ومؤسساتها المختلفة في ظل الأنظمة الغربية الديمقراطية، ليست منفصلة عن مجتمعاتها، وشرعيتها (أي سلطة) ليست نابعة من خارج المجتمع وخياراته السياسية، بل هي على مستوى الشرعية والمشروعية نتاج مباشر لخيارات المجتمع وانتخاب هذه السلطة من أجل تحقيق هذه الخيارات في الواقع الوطني العام. فلا شرعية للسلطة وفق الرؤية الديمقراطية - المدنية إلا شرعية الجمهور التي منحها صوته واختارها لإدارة شؤون الدولة والمجال العام. «إن السلطة الديمقراطية تنتشر تحت طالع المثولية. فهي ليست سوى تعبير عن المجتمع، والمجتمع يمثل نفسه بنفسه من خلالها، ومن داخل ذاتها. باستثناء أن هذه العملية تفترض ابتعاد السلطة، أي تمايزها البين عن المجتمع. هذا هو الشرط الذي يجعل من الممكن التحقق من نسبة التماثل بين هذين القطبين.

فالديمقراطيات المعاصرة لم تجد سبيلاً إلى الاستقرار إلا بدءاً من اليوم الذي اكتشفت فيه أنه من الضروري القبول بالفارق من أجل تقدير الوفاق، بدلاً من البحث بلا جدوى عن التطابق. فالارتباط الميتافيزيقي بين السلطة والمجتمع أبعد من أن يقرب بينهما، بل هو عملياً يفصل بينهما. وكلما توفرت المطابقة بينهما في الجوهر كلما ازداد الفارق الوظيفي بينهما. هذا يعني أن الغيرية المستبعدة لصالح تفوق معياري عادت لتنبثق من جديد داخل الآلية

السياسية نفسها، بصورة غير مرئية، وغير معروفة بالنسبة للمعنيين بها، ولكن بفاعلية شديدة. إن ما كان يتخذ مظهرًا دينيًا بحثاً نراه مجدداً وبشكل عملائي في قلب الرابط الجماعي»<sup>(٩)</sup>.

والذي يؤكد أهمية التمييز بين الدولة والدين في الفضاء الغربي، وجود تفسيرات كنسية شمولية - سلطوية للدين، بحيث إذا سادت هذه التفسيرات ووصل أصحابها إلى السلطة فهم سيارسون كل ألوان العنف والقسر من أجل تعميم قناعاتهم وأفكارهم. والذي يمارس اليوم العنف والتكفير والتفجير ضد المختلفين معه في السياسة أو الدين أو المذهب، فإنه إذا امتلك مقدرات الدولة سيوظفها لصالح مشروعه الأيديولوجي، فسيعمل من موقع السلطة والقدرة على ممارسة القسر، لإقناع الشعب بخياراته وأفكاره وسياساته. وهذا يعني - على المستوى العملي - تأييد الاستبداد السياسي بتغطية دينية.

بحيث يتكامل الاستبدادان الديني والسياسي. وعلى المستوى التاريخي في التجربة الغربية فإن أسوأ اللحظات من الناحيتين السياسية والدينية هي تلك اللحظات التي يتكاتف الديني بالمعنى الكنسي مع السياسي لبناء سلطة سياسية - دنيوية، تمارس الاستبداد بكل صنوفه، فالتمييز بين الدين والدولة لا يعني إلغاء موقع الدين من حياة الناس، وإنما ضمان هذا الموقع حتى لا تتعدى الدولة بمؤسساتها المختلفة على مجال الدين. والمنظرون الغربيون يتحدثون عن مجموعة من الاعتبارات تؤكد ضرورة التمييز بين الدين والدولة. ويمكن بيان هذه الضرورات في النقاط التالية:

١- توزيع عناصر القوة والسلطة، وعدم اجتماعها في مساحة اجتماعية ضيقة. لأن احتكار عناصر القوة والسلطة في يد فئة محدودة يفضي بالضرورة إلى الاستبداد والديكتاتورية في أبشع صورها.

٢- حتى لا تتحول التفسيرات البشرية للدين إلى أيقونة مقدسة، لا يمكن نقدها وإبراز عيوبها، بحيث سيتم التعامل معها بوصفها متعالية على زمانها ومكانها، وهي في حقيقة الأمر ليست كذلك، مما يؤدي إلى قيام السياسي بتوظيف التفسير الديني المدعوم من قبله لتأييد سلطته، ومنع أي شكل من أشكال الاعتراض عليه. فلكي يتحرر الديني من سطوة السياسي ثمة ضرورة قصوى للتمييز بين مجال الدين ومجال الدولة.

٣- لكون المجتمع متعدد ومتنوع أفقياً وعمودياً، وحتى لا تتحول الدولة بكل

(٩) مارسيل غوشيه، الدين في الديمقراطية، ترجمة شفيق محسن، المنظمة العربية للترجمة، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الأولى، ٢٠٠٧م، ص ٢٩-٣٠.

مؤسساتها إلى حاضنة للبعض وطاردة للبعض الآخر لاعتبارات أيديولوجية، بحيث تتحول إلى دولة مع البعض من مكونات شعبها وضد مكونات أخرى من شعبها. وهذا بطبيعة الحال يفضي إلى تفشي الظلم والتمييز بين المواطنين، مما يهدد الاستقرار الاجتماعي والسياسي. لذلك وحتى تكون الدولة دولة للجميع بدون الافتتات على أحد أو الانحياز لأحد على حساب أحد آخر، ثمة ضرورة للتمييز، حتى تصبح الدولة بكل هياكلها متعالية على انقسامات شعبها ورافعة لهم جميعاً نحو مواطنة جامعة بدون تمييز بين المواطنين. لذلك على مستوى التجربة الغربية ارتبط تاريخ العلمانية بتاريخ الدولة، بمعنى أن النخب الغربية لم تتمكن من بناء دولة عادلة وديمقراطية وحاضنة لجميع مواطنيها إلا بالخيار العلماني.

لذلك تراكت الممارسة العلمانية في أروقة مؤسسات الدولة، وتعرزت مع صعود الخيار العلماني، بوصفه الخيار الذي يحترم الدين دون معاداة ويفسح له المجال لممارسة دوره على صعيد الإيمان الشخصي ومؤسسات المجتمع المدني. مع إدراكنا التام أن ثمة تجارب علمانية - غربية، حاربت الدين وعملت على إقصائه من الوجود والتأثير فحين تفقد المؤسسات الدينية قدرها الجامع والحاضن للجميع، لا مناص من التمييز بين مجال الدين ومجال الدولة. لذلك فإن الدولة التي تدار بعقلية مذهبية - مغلقة، بصرف النظر عن صوابية هذا المذهب أو حقانيته في الاعتقاد والإيمان، فإن هذه الدولة ستعبر حين الالتزام بمقتضيات العدالة النسبية عن آمال وحساسيات بعض شعبها وليس كل الحساسيات الموجودة في شعبها. لذلك فإننا نعتقد أن كل دولة في الفضاء الإسلامي، تحول الدين الإسلامي إلى أيديولوجيا من خلال تفسير محدد ومعين لقيم الدين ومبادئه الأساسية، ستساهم في تنمية الفوارق بين المواطنين ولن تتمكن من الوفاء بكل حاجات ومتطلبات كل مكونات شعبها. ونحن هنا نفرق بين الدين كمنظومة قيمية وتشريعية متكاملة، وبين الأيديولوجيا الدينية وهي أحد تفاسير هذا الدين. وليس من الطبيعي هنا أن نساوي بين الدين المنزل من الخالق عز وجل والاجتهادات البشرية التي قد تصيب وقد تخطئ. وحين المفاضلة والاختيار بين دولة تستند إلى رؤية دينية خاصة ليست محل إجماع وتوافق، ودولة تستهدي بقيم الدين العليا، وتتعامل مع المواطنين على حد سواء بصرف النظر عن أصولهم ومنابتهم الأيديولوجية. فنحن نختار الدولة المدنية التي تعتبر قيم الإسلام مرجعيتها العليا وتتعامل مع أبناء شعبها على قاعدة المواطنة المتساوية في الحقوق والواجبات. فنحن لسنا مع قسر الناس وإخضاعهم لرؤية دينية واحدة، كما أننا لسنا مع دولة تتدخل بشكل غير قانوني في المجال الخاص للأفراد والمواطنين. فالمطلوب حياد الدولة كمؤسسة تجاه عقائد المواطنين. حتى لو التزم أفراد هذه المؤسسة برأي دين أو عقيدة دينية خاصة. فمن حقه

ذلك، ولكن ليس من حقه أن يوظف موقعه الرسمي لتعميم عقيدته أو الترويج لآرائه، فالدولة كمؤسسة على مسافة واحدة بين جميع المواطنين، حتى لو تعددت انتمايات المواطنين وقناعاتهم الفكرية والسياسية. والدولة هنا معنية بتطبيق القانون المنبثق من إرادة الشعب، وليس التفتيش في ضمائر الناس وقلوبهم، بمعنى أنها دولة تحترم الحريات الفردية في إطارها الحقيقي وفي كل ما لا يتعلّق بالمواد الإجبارية في القوانين العامة. إنها تسمح بشكل خاص للمعتقدات الدينية وللعبادات بأن تنمو بحرية خارجها، على ألاّ يمتد مطلب حق ممارسة حريات المعتقد المحق إلى أفعال وتدخلات تخالف الحق العام، وعلى ألاّ تسعى أي ديانة (أو مذهب) إلى منح مؤسساتها سلطة تنافس السلطة المدنية، وتناوئها في مجالها وتسعى إلى القضاء عليها، هناك تسامح كامل إذاً، طالما أن السلطة المدنية ليس لها أي منافس في مجالها، فيما يتعلّق بالقيم الجوهرية التي باسمها تسود الجماعة، وهي قيم ليست في هذه الحالة سوى تلك التي ينص عليها العقد الاجتماعي<sup>(١٠)</sup>. فهي دولة لها سلطة تطبيق القانون والحفاظ على النظام العام وتسيير شؤون الناس الداخلية والخارجية. وتمارس كل هذه الأدوار والوظائف على قاعدة الدستور ومبادئه الأخلاقية والقانونية.

إن المشكلة الطائفية في المجالين العربي والإسلامي، لا يمكن معالجتها إلاّ من خلال معالجة مسألة الدولة. فالدول الشمولية بصرف النظر عن أيديولوجيتها، هي دول صانعة للفوارق والتمييز بين المواطنين. لأنها ببساطة شديدة دولة لبعض المواطنين وليس لجميع المواطنين، وعليه فالدولة في المجالين العربي والإسلامي، حينما تكون دولة لجميع مواطنيها بصرف النظر عن منابتهم الأيديولوجية وأصولهم الهوياتية، حينذاك يتمكن هذا المجال من معالجة المشكلة الطائفية. لأن أسباب نشوء هذه المشكلة هي أسباب سياسية، ولا يمكن معالجتها إلا بوسائل سياسية. وإصلاح الدولة وبنيتها هو حجر الأساس في مشروع إنهاء المشكلة الطائفية التي يعاني منها الراهن الإسلامي.

(١٠) الدين في الديمقراطية، مصدر سابق، ص ٦٨.



### عصر النهضة..

كيف انبثق في المجال العربي الحديث؟

زكي الميلاد

- ١ -

#### عصر النهضة.. والأطروحات الأربع

كيف ظهر وتشكل ما عرف بعصر النهضة، أو عصر اليقظة، أو عصر الإصلاح، أو عصر الأزمنة الحديثة، على اختلاف التسميات والتوصيفات المتداولة في الأدبيات العربية والإسلامية؟

هذا السؤال يحضر في أذهان كل من يقترب من عصر النهضة توقفاً وتأملًا ونظراً، وكل من يتصل بهذا العصر بحثاً وكشفاً ودراسةً، وذلك لأهميته وقيمه الفكرية والتاريخية من جهة، ولمركزيته ومحوريته في هذا الموضوع من جهة أخرى، ولكونه من جهة ثالثة سؤال بقي حائراً، ومحتفظاً ببعض الشيء بإثارة الدهشة مع هذا الامتداد الزمني الطويل.

ومصدر الدهشة في هذا التساؤل أنه يقارب فترة نادرة الحدوث، وعدت مميزة جداً في روحها وأفقها، وكادت تتغير فيها وجهة المنطقة العربية وتنقلب مساراتها، وتضعها في طريق النهوض والتقدم، ومرت علينا هذه الفترة ومضت من دون أن نجني ثمارها، ولم تنبه إليها باكراً، وتوالت الأيام فقطعت صلتنا

بهذه الفترة الموصوفة بالذهبية.

مع ذلك، هناك من سلب مصدر الدهشة في هذا التساؤل وقلب صورته، وقلل كثيراً من أهميته وقيّمته، وذهب إلى هذا الرأي الدكتور فهمي جدعان الذي توقف أمام تساؤل طرحه على نفسه، ووجد فيه أنه فقد إلى حد بعيد سحره وإغراءه، وحسب تساؤله ورأيه يقول الدكتور جدعان: ما هو على وجه الدقة الأمر الذي أدخل الدولة العثمانية ومعها العرب في العصور الحديثة؟ وأي وعي أنتج هذا الحدث لدى المفكرين العرب المسلمين بالذات؟

وفي الإجابة عن هذا التساؤل، يرى جدعان أن «من الواضح تماماً أن هذا السؤال الذي طرح مراراً كثيرة قد فقد إلى حد بعيد سحره وإغراءه، لكن ذلك لا يعطينا من العودة إليه، لأن أعمال المفكرين العرب المسلمين لا تكتسب دلالتها وقيمتها إلا على ضوء التحديدات التي تتضمنها الإجابة على هذا السؤال»<sup>(١)</sup>.

نتفق مع الدكتور جدعان بأن هذا السؤال طرح مراراً، لكنه طرح بصيغ وأشكال مختلفة، تضفي عليه عنصر الدهشة، ولا تسلبها منه، وتجنبه اكتساب صفة الرتابة، ولا نتفق معه أبداً في أن هذا السؤال فقد إلى حد بعيد سحره، وذلك لأن ليست هناك إجابة واحدة على هذا السؤال، وإنما هناك إجابات، وهذه الإجابات اختلفت وتعددت كانت وما زالت، على كيفية ظهور هذا العصر وتشكله، وعلى كيفية غيابه واضمحلاله، أي إن الإجابات اختلفت وتعددت على زمن البداية، وعلى زمن النهاية.

يضاف إلى ذلك، أن عصر النهضة الذي اندرس وتلاشى وجوداً وزمناً، بقي في الذاكرة والأذهان حلماً وتعلقاً، وتحول في نظر البعض إلى حنين، وحنين جارف حسب وصف الدكتور سعيد بن سعيد العلوي، الذي يرى أن هذا الحنين يحركه الشعور بالنقص والحرمان في الحاضر، ويوقظه في النفس الإحساس بالمرارة وخيبة الأمل<sup>(٢)</sup>.

ولولا عنصر الدهشة في هذا العصر، ما حصل هذا التعلق، وهذا الحنين.

وأمام السؤال المطروح، وقفت على أربع أطروحات مهمة، تعددت فيها وتباينت زوايا النظر واتجاهات البحث، وتعارضت فيها وتباعدت المواقف والأفكار، وهكذا النتائج والخلفيات.

(١) فهمي جدعان، أسس التقدم عند مفكري الإسلام في العالم العربي الحديث، عمان: دار الشروق، ١٩٨٨ م، ص ١٠٧.

(٢) سعيد بن سعيد العلوي، العدالة أولاً من وعي التغيير إلى تغيير الوعي، الرباط: جامعة محمد الخامس، ٢٠١٤، ص ٩٥.

وهذه الأطروحات الأربع بيانها وتعدادها، قبل الحديث التفصيلي عنها، هي:  
أولاً: الأطروحة التي ترى أن عصر النهضة ظهر وتشكل على أثر الحملة الفرنسية على مصر في نهاية القرن الثامن عشر، ومطلع القرن التاسع عشر.

ثانياً: الأطروحة التي ترى أن عصر النهضة ظهر وتشكل نتيجة نهوض ذاتي حصل في القرن الثامن عشر، وهناك من يرجعه إلى النصف الثاني من القرن السابع عشر، وامتد إلى أوائل القرن التاسع عشر.

ثالثاً: الأطروحة التي ترى أن هذا العصر يبدأ مع ابن خلدون (٧٣٢ - ٨٠٨هـ/ ١٣٣٢ - ١٤٠٦م) في القرن الرابع عشر.

رابعاً: الأطروحة التي ترى أن هذا العصر ظهر وتشكل على أثر ما أحدثه السيد جمال الدين الأفغاني (١٢٥٤ - ١٣١٤هـ/ ١٨٣٨ - ١٨٩٧م) من يقظة واسعة في مراكز العالم الإسلامي خلال النصف الثاني من القرن التاسع عشر.

## - ٢ -

### عصر النهضة .. والحملة الفرنسية

الحملة الفرنسية على مصر التي دامت ثلاث سنوات، بدأت سنة ١٧٩٨م وانتهت سنة ١٨٠١م، بقيادة القائد العسكري الفرنسي نابليون بوناپرت (١١٨٣ - ١٢٣٧هـ/ ١٧٦٩ - ١٨٢١م)، هذه الحملة اختلفت طبيعتها عن باقي الحملات العسكرية الأخرى التي حصلت في الشرق.

فقد اختلط في هذه الحملة وامتزج الطابع العسكري مع الطابع العلمي في حالة نادرة، فإلى جانب القوات العسكرية التي كان لها الغلبة العددية بالطبع، كان هناك أيضاً فريق كبير من العلماء ينتمون إلى تخصصات متعددة، في الطب والهندسة والرياضيات والعلوم والجغرافيا والآداب والفنون والإعلام وغيرها.

هذه الحملة بهذه الطبيعة ظلت على طول الخط تثير الجدل والنقاش والاختلاف، ليس في ساحة العرب والمسلمين فحسب، وإنما في ساحة الأوروبيين أيضاً، وليس في زمن الحملة مطلع القرن التاسع عشر فقط، فقد تواصل وامتد على طول زمن القرن العشرين، وما زال له إلى اليوم في القرن الحادي والعشرين بقايا أثر.

وبات من المألوف مع الذكرى السنوية لهذه الحملة، التي دخلت مصر من ساحل



الإسكندرية في أول شهر يوليو ١٧٩٨ م الموافق ١٧ محرم ١٢١٣ هـ، ووصلت إلى القاهرة في ٢٤ يوليو الموافق العاشر من صفر، بات من المألوف أن يتجدد في ساحة المصريين الجدل والنقاش والاختلاف، وبصور وأنماط مختلفة.

وبتأثير الطابع العلمي لهذه الحملة، كان لها وقع الصدمة والصدمة المدوية ليس على مصر فحسب، وإنما على المنطقة العربية برمتها، الصدمة التي وصفت تارة بصدمة الحضارة، وتارة بصدمة النهضة، وتارة بصدمة الحداثة، في دلالة على قوة وشدة هذه الصدمة من جهة، وعلى عمقها وامتدادها من جهة أخرى.

وفي نطاق هذا الانطباع، تبلورت الأطروحة التي ترى أن عصر النهضة في المجال العربي الحديث انبثق بتأثير هذه الحملة، التي جعلت العالم العربي يتنبه إلى علاقته بالعالم الحديث، ويدرك حاجته إلى العلوم والمعارف والمكتشفات الحديثة، ويبدل من نظرتة إلى ذاته ومن رؤيته إلى العالم، وأخذ يتتابه الشعور بضرورة تغيير أحواله العامة، والالتحاق بركب النهضة والتقدم.

وعن هذه الأطروحة شرحاً وتفسيراً وتصديقاً، يمكن الإشارة إلى أربعة أقوال متداولة في الكتابات العربية المعاصرة، هذه الأقوال هي:

**القول الأول:** أشار إليه الدكتور غالي شكري (١٩٣٥ - ١٩٩٨ م)، الذي يرى أن رد الفعل المصري على الحملة الفرنسية كان بمثابة انعطافة تاريخية في بنية المجتمع، وتساءل: هل كان من الممكن أن تنفجر نهضتنا بغير شرارة الحضارة القادمة مع بونابرت؟

والجواب الافتراضي -حسب قوله- أنه كان ممكناً، سواء تأخر بنا الزمن قليلاً أو كثيراً، ولكن الجواب يظل عنده ناقصاً إذا لم نتساءل مرة أخرى: هل كان التقاطع بيننا وبين الحضارة الغربية الحديثة حتمياً؟

والجواب في نظر الدكتور شكري، أن هذا التقاطع كان حتمياً لأن الرأسمالية الأوروبية منذ بداية عصرها الكولونيالي قد افتتحت ما يمكن تسميته بعالمية العالم، والحضارة الغربية منذ ذلك التاريخ أصبحت الحضارة الإنسانية الحديثة، أو الحضارة العالمية الحديثة<sup>(٣)</sup>.

**القول الثاني:** أشار إليه الدكتور علي المحافظة، الذي يرى أن الحملة الفرنسية على مصر فتحت «أبواب العالم العربي على الحضارة الغربية الحديثة، بما اشتملت عليه من مبادئ سياسية

(٣) غالي شكري، النهضة والسقوط في الفكري المصري الحديث، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٢ م، ص ١٣٣-١٤٢.

وأنظمة إدارية وعلوم وآداب وفنون وطباعة وصحافة وغيرها. ورافق نابليون بونابرت في حملته هذه فريق من العلماء الفرنسيين في الرياضيات والهندسة والطب والجغرافيا، وجلب معه مطبعتين إحداهما فرنسية والأخرى عربية، ولما استقر به المقام في مصر، أنشأ الدواوين وغرضه منها تعويد أعيان مصر على نظم المجالس الشورية وأساليب الحكم.

كما أسس مجعاً علمياً على غرار المجمع الفرنسي، من أجل البحث والدراسة في موضوعات الطبيعة والصناعة والتاريخ، وكان المجلس مؤلفاً من ثمانية وأربعين عضواً، موزعين على أربعة أقسام هي: الرياضيات، العلوم الطبيعية، الآداب والفنون، الاقتصاد السياسي.

وأنشأ مرصداً ومتحفاً ومختبراً، وأقام مسرحاً للتمثيل، وأصدر جريدتين باللغة الفرنسية هما Le Decade Egyptien، وهي جريدة اقتصادية خصصت لنشر أبحاث المجمع العلمي المصري، وتصدر كل عشرة أيام مرة، و Le Courier d'Egypte الناطقة بلسان السلطات الفرنسية، وكانت تصدر مرة كل أربعة أيام، كما أصدر جريدة عربية، التنبيه لنشر بياناته على الناس<sup>(٤)</sup>.

**القول الثالث:** أشار إليه الدكتور فهمي جدعان بصورة متفرقة في كتابين له، ويمكن ضبط هذا القول وتحديده في ثلاث نقاط، هي:

١- ليس ثمة شك في نظر الدكتور جدعان أن مصر من بين الأقطار العربية، كانت أول من أحس بعمق الهوة، وسعة الشقة التي تفصل الشرق عن الغرب، وكان ذلك عقب غزو نابليون واحتلاله لمصر.

ويرى جدعان أن هذا الوعي قد تبلور في بادئ الأمر، في صورة دهشة وتساؤل لا يخلو من الذعر أثارتهما رؤية علماء مصر ووجوهها، لهذه المصنوعات العلمية والتجارب المخبرية، التي أتاحت لهم فرصة الاطلاع عليها لدى إدارة الاحتلال، وأعقب هذه الحالة صرخة الشيخ حسن العطار (١١٨٠ - ١٢٥٠ هـ / ١٧٦٦ - ١٨٣٥ م) المشهورة «إن بلادنا لا بد أن تتغير أحوالها، ويتجدد بها من المعارف ما ليس فيها».

وعنت هذه الكلمة في تقدير جدعان أمرين أساسيين هما: تغيير الأحوال، وتحديد المعارف، وعلى ضوء ذلك بات لزاماً أن نعتقد حسب قول جدعان، بأن فكرة التقدم قد وجدت في حسن العطار أول معبر أصيل عنها في القرن التاسع عشر<sup>(٥)</sup>.

(٤) علي المحافظة، الاتجاهات الفكرية عند العرب في عصر النهضة، بيروت: الأهلية للنشر، ١٩٨٧ م، ص ٢٣.

(٥) فهمي جدعان، الماضي في الحاضر دراسات في تشكيلات ومسالك التجربة الفكرية العربية، بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٩٧ م، ص ٤٧٢.

٢- من المؤكد في نظر جدعان، أن ننتظر حملة نابليون على مصر لكي نلاحظ بداية الاهتمام بالعلوم الحديثة، ولكي نشاهد رجالاً كالشيخ حسن العطار يتصلون بعلماء الحملة الفرنسية، ويطلعون على كتبهم وآلاتهم الفلكية والهندسية، وعلى بعض تجاربهم العلمية فتعريفهم الدهشة أولاً، ثم يلي ذلك الإعجاب<sup>(٦)</sup>.

٣- يرى الدكتور جدعان أن حملة نابليون على مصر كانت لها آثار ثقافية عميقة، لكن من الحق - في نظره - بأن هذه الآثار قد جاءت في فترة تلت هذه الحملة، وذلك حين بدأت حكومة محمد علي ترسل البعثات العلمية إلى فرنسا بالذات، أما الأثر الثقافي المباشر للحملة وعلمائها، فقد كان من غير شك حسب قول جدعان محدوداً جداً، ولم يغير شيئاً من الأوضاع الثقافية التي كانت سائدة آنذاك<sup>(٧)</sup>.

**القول الرابع:** أشار إليه الدكتور محمد عابد الجابري (١٩٣٦ - ٢٠١٠م)، الذي يرى أن المشروع النهضوي العربي لم يتبلور إلا مع حملة نابليون على مصر وانطلاقاً منها<sup>(٨)</sup>.

تقدم هذه الأقوال الأربعة، سنداً وإسناداً للأطروحة التي ترى أن بتأثير الحملة الفرنسية على مصر، انبثق عصر النهضة في المجال العربي الحديث، وهناك أقوال أخرى كثيرة لكنها في المجمل تدور في فلك هذه الأقوال الأربعة، وتحوم حولها، ولا تكاد تتجاوزها أو تبتعد عنها.

وفي وقت لاحق، اعتبر الدكتور رضوان السيد أن هذه الأطروحة قد تأكدت وتوثقت مع ألبرت حوراني (١٣٣٤ - ١٤١٤هـ / ١٩١٥ - ١٩٩٣م) وكتابه (الفكر العربي في عصر النهضة)، وحسب قوله: «جرى الاصطلاح منذ ظهور كتاب ألبرت حوراني (الفكر العربي في عصر النهضة) مطلع الستينات، على اعتبار الغزوة النابليونية لمصر بداية لدخول المشرق الإسلامي في الحداثة، ومع أن ألبرت حوراني لم يقل ذلك صراحة، لكن هذا مؤدى محاولته، مستنداً في ذلك إلى النتائج، أي الهيمنة الغربية اللاحقة على أكثر ديار العالم الإسلامي لما يزيد على القرن من الزمان»<sup>(٩)</sup>.

(٦) فهمي جدعان، أسس التقدم عند مفكري الإسلام، مصدر سابق، ص ١١٦.

(٧) فهمي جدعان، المصدر نفسه، ص ١٠٩.

(٨) محمد عابد الجابري، المشروع النهضوي العربي مراجعة نقدية، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٠م، ص ٢٠.

(٩) رضوان السيد، سياسيات الإسلام المعاصر مراجعات ومتابعات، بيروت: دار الكتاب العربي، ١٩٩٧م، ص ١٨.

- ٣ -

### عصر النهضة .. والنهوض الداخلي

بخلاف الأطروحة السابقة، وعلى النقيض منها، وتشكيكاً فيها، ورداً عليها، جاءت هذه الأطروحة التي ترى أن عصر النهضة انبثق نتيجة نهوض داخلي سابق لزمن الحملة الفرنسية على مصر، وحصل بعيداً عن سياقات هذه الحملة وتأثيراتها، ومغايراً لاتجاهاتها ومساراتها، نهوض نابع من تجدد ذاتي ظهر في بعض البيئات العربية، وامتدت موجاته وتأثيراته في البيئات الأخرى، وعرف برجال وأعلام كانت لهم شهرتهم الفكرية والاجتماعية.

وبحسب هذه الأطروحة، فإن زمن عصر النهضة يتردد إلى القرن الثامن عشر، وهناك من أرجعه إلى منتصف القرن السابع عشر، وامتد أجله إلى أوائل القرن التاسع عشر.

وفي نطاق هذه الأطروحة شرحاً وتفسيراً وتصديقاً، سوف نرجع بصورة رئيسية إلى رأيين لهما أهميتهما وشهرتهما في هذا الشأن. الرأي الأول ينتمي إلى المجال العربي، وينسب إلى الأديب المصري محمود محمد شاكر (١٣٢٧ - ١٤١٨هـ / ١٩٠٩ - ١٩٩٧م)، والرأي الثاني ينتمي إلى المجال الغربي، وينسب إلى المؤرخ الأمريكي وأستاذ التاريخ المصري الحديث بيتر جران.

وهذان الرأيان هما:

**الرأي الأول:** عرض محمود محمد شاكر هذا الرأي في كتابه (رسالة في الطريق إلى ثقافتنا)، ودافع عنه بشدة، وأظهر ثقةً وتمسكاً به، وظل يشير إليه وينبه عليه، حرصاً منه وتأكيداً على تثبيته وإشاعته في المجال التداولي، ونقداً وطرحاً للآراء التي تباينه وتعارضه، خاصة تلك الآراء التي تتبنى الأطروحة السابقة وتتناغم معها.

وحسب هذا الرأي، فإن عصر النهضة وهي التسمية التي استعملها شاكر في كتابه إلى جانب تسمية عصر اليقظة، فهذا العصر يتحدد زمنياً ما بين منتصف القرن الحادي عشر الهجري، إلى منتصف القرن الثاني عشر، ويقابله منتصف القرن السابع عشر إلى أوائل القرن التاسع عشر الميلاديين.

وارتبط هذا العصر نهوضاً وتقدماً بخمسة أعلام، عددهم شاكر على هذا النحو:

١- عبد القادر بن عمر البغدادي (١٠٣٠ - ١٠٩٣هـ / ١٦٢٠ - ١٦٨٣م) في مصر، صاحب كتاب (خزانة الأدب).

- ٢- الجبرتي الكبير حسن بن إبراهيم الجبرتي العقيلي (١١١٠ - ١١٨٨ هـ / ١٦٩٨ - ١٧٧٤ م) في مصر أيضاً.
- ٣- محمد بن عبد الوهاب التميمي النجدي (١١١٥ - ١٢٠٦ هـ / ١٧٠٣ - ١٧٩٢ م) في جزيرة العرب.
- ٤- المرتضى الزبيدي محمد بن عبدالرزاق الحسيني (١١٤٥ - ١٢٠٥ هـ / ١٧٧٢ - ١٧٩٠ م) في الهند وفي مصر.
- ٥- الشوكاني محمد بن علي الخولاني الزبيدي (١١٧٣ - ١٢٥٠ هـ / ١٧٦٠ - ١٨٣٤ م) في اليمن.

وقد دوت أسماء هؤلاء الخمسة حسب قول شاكر «في أرجاء دار الإسلام، وأشتات غيرهم، مؤذنة بيقظة جديدة، وإحياء لعلم الأمة ولغتها وثقافتها، واستعادة لسيطرة الأمة على أسباب حضارتها الزاهرة القديمة، وإرادة لبعثها بعثاً جديداً، دون شعور واضح أو علم مستبين، بالذي كان يجري في ديار المسيحية الشمالية من يقظة ونهضة وبعث جديد»<sup>(١٠)</sup>.

وعن أدوار هؤلاء الخمسة في بعث عصر النهضة، يقول شاكر «هب البغدادي في منتصف القرن الحادي عشر الهجري - السابع عشر الميلادي، فآلف ما ألف ليرد على الأمة قدرتها على التذوق، تذوق اللغة والشعر والأدب وعلوم العربية، وهب ابن عبدالوهاب يكافح البدع والعقائد التي تخالف ما كان عليه سلف الأمة من صفاء عقيدة التوحيد، وهي ركن الإسلام الأكبر، ولم يقنع بتأليف الكتاب، بل نزل إلى عامة الناس في بلاد جزيرة العرب، وأحدث رجة هائلة في قلب دار الإسلام، وهب المرتضى الزبيدي يبعث التراث اللغوي والديني وعلوم العربية وعلوم الإسلام، ويحيي ما كاد يخفى على الناس بمؤلفاته ومجالسه، وهب الشوكاني الزبيدي الشيعي محيياً عقيدة السلف، وحرّم التقليد في الدين، وحطم الفرقة والتنازع الذي أدى إليه اختلاف الفرق بالعصبية، أما خامسهم وهو الجبرتي الكبير، فكان فقيهاً حنفياً كبيراً نابهاً، عالماً باللغة، وعلم الكلام، وتصدر إماماً مفتياً وهو في الرابعة والثلاثين من عمره، ولكنه في سنة ١١٤٤ هـ / ١٧٣١ م، ولى وجهه شطر العلوم التي كانت تراثاً مستغلماً على أهل زمانه، فجمع كتبها من كل مكان، وحرص على لقاء من يعلم سر ألفاظها ورموزها، وقضى في ذلك عشر سنوات (١١٤٤ - ١١٥٤ هـ)، حتى ملك ناصية الرموز كلها، في الهندسة والكيمياء والفلك والصنائع الحضارية كلها، حتى النجارة والخراطة والحداة والسمكرة والتجليد والنقش والموازين، وصار بيته زاخراً بكل أداة في صناعة وكل آلة، وصار إماماً عالماً أيضاً في أكثر الصناعات، ولجأ إليه مهرة الصانع في كل

(١٠) محمود محمد شاكر، رسالة في الطريق إلى ثقافتنا، بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٩٢ م، ص ٨٦.

صناعة يستفيدون من علمه، ومارس كل ذلك بنفسه، وعلم وأفاد، حتى علم خدمه في بيته»<sup>(١١)</sup>.

ومن جانب آخر، يرى شاكر أن المستشرقين الأوروبيين قد تنبهوا منذ وقت مبكر لهذه اليقظة في بلاد المسلمين، فقد كانوا -حسب قوله- يجوبون دار الإسلام من أطرافها إلى قلبها، يلاقون الخاصة من العلماء، ويخالطون عامة المثقفين والدعاة، وكانت بلادهم يومئذ قريبة عهد بعصر النهضة واليقظة والإحياء، وكانوا على أتم معرفة بأسرار اليقظة كيف تبدأ وإلى أين تنتهي، فأدركوا أن ما يجري في دار الإسلام خلال تلك الفترة، إنما هو يقظة حقيقية، ونهضة كاملة، وإحياء صحيح<sup>(١٢)</sup>.

وعلى أثر هذا التنبه حسب تقدير شاكر، هب هؤلاء المستشرقون «هبة الفزع من هذه اليقظة، فتسارعوا ينقلون كل صغيرة وكبيرة مما هو جارٍ تحت أعينهم في دار الإسلام، ووضعوه بيناً جلياً، مشفوعاً بمخاوفهم وملاحظاتهم ونصحهم وإرشادهم، تحت أبصار ملوك المسيحية الشمالية وأمرائها ورؤسائها وقادتها وساستها ورهبانها، وبصروهم بالعواقب الوخيمة المخوفة من هذه اليقظة، الوليدة التي بدأت تنساح في أرجاء دار الإسلام، وتناجوا بينهم نجوى طويلة، يقلبون النظر في أهدافهم ووسائلهم، وتبينوا الخطر الداهم الذي جاء يتهدهم، إذا ما تمت هذه اليقظة، واشتد عودها، واستقامت خطواتها على الطريق اللاحق، وببديهة العقل، لم يكن للمسيحية الشمالية يومئذ خيار، طريق واحد لا غير، هو العمل السريع المحكم، واهتبال الغفلة المحيطة بهذه اليقظة الوليدة، ومعالجتها في مهدها قبل أن يتم تمامها ويستفحل أمرها، وتصبح قوة قادرة على الصراع والحركة والانتشار»<sup>(١٣)</sup>.

وما إن فرغ نابليون من حروبه في أوروبا، حتى أصاخ سمعه -حسب قول شاكر- لنذير الاستشراق ولنصحه وإرشاده، فقدر أن الحين قد حان ليكون أول قائد أوروبي يخترق قلب دار الإسلام، وأن يداهم اليقظة التي أرقت منام الاستشراق، ويبطش بها في عقر دارها.

ولهذا يرى شاكر أن الغاية الأولى للحملة الفرنسية، هي تجريد دار الإسلام في القاهرة من أسباب اليقظة ووأدها في مهدها، والقضاء عليها قبل أن تتفاقم، ومع هذه الحملة وأدت هذه اليقظة.

**الرأي الثاني:** عرض بيتر جران هذا الرأي في كتابه (الجدور الإسلامية للرأسمالية..

(١١) محمود محمد شاكر، المصدر نفسه، ص ٨٤-٨٥.

(١٢) محمود محمد شاكر، المصدر نفسه، ص ٨٧.

(١٣) محمود محمد شاكر، المصدر نفسه، ص ٨٨.

مصر ١٧٦٠-١٨٤٠م)، الذي كشف فيه بالبحث التاريخي عن أن مصر في النصف الثاني من القرن الثامن عشر شهدت تطوراً ذاتياً على الصعيدين الفكري والاقتصادي، تطوراً نابعاً من قوى داخلية، وجاء بعيداً عن أي مؤثرات خارجية.

فعلى الصعيد الفكري، قاد الشيخ حسن العطار حركة فكرية تجديدية في داخل مؤسسة الأزهر، وعلى الصعيد الاقتصادي، قاد التجار المصريون حركة اقتصادية أدت إلى ازدهار قطاع التجارة داخلياً وخارجياً، وإلى تراكم رأس المال، هذا التلازم بين التطورين الفكري والاقتصادي، وضع مصر -حسب تقدير جران- على طريق النهوض والتقدم آنذاك.

هذا الرأي اكتسب أهمية كبيرة، لكونه من جهة أنه جاء من مؤرخ غربي وليس من مؤرخ عربي، وهذا التفاضل له علاقة بإشكالية التحيز والحياد العلمي والموضوعي، ومن جهة أخرى أنه جاء من مصدر متخصص في التاريخ والتاريخ المصري الحديث بما يعطيه صفة المصدقية والموثوقية، ومن جهة ثالثة أنه جاء من باحث معاصر جرت مناقشته ومحاجته في هذا الرأي.

وقد جدد هذا الرأي، النقاشات الفكرية والتاريخية حول مرحلة ما قبل الحملة الفرنسية على مصر، المرحلة التي تباينت حولها وانقسمت وجهات النظر، وحامت حولها الشكوك بسبب غموضها وعدم وضوحها بالقدر الكافي، وكان الانطباع السائد أنها مرحلة غلب عليها حالة التراجع والجمود، أو أنها مرحلة ما كانت تتجه نحو طريق النهوض والتقدم، ولم يعرف عنها أنها كانت تتسم بالتطور والازدهار.

وفي إطار هذه النقاشات، سوف نكتفي بالإشارة إلى موقفين مهمين، ومتباعدين نسبياً من جهة الرؤية، الموقف الأول للدكتور رضوان السيد، والموقف الثاني للدكتور وجيه كوثراني، وهذان الموقفان هما:

**الموقف الأول:** اعتبر الدكتور رضوان السيد أن ما طرحه بيتر جران مثل أطروحة جديدة، في دلالة منه على جدية هذه الأطروحة وأهميتها وحداثها، وأن جران شرح هذه الأطروحة لأول مرة، وبشكل متكامل حسب وصف الدكتور السيد، في كتابه (الجدور الإسلامية للرأسمالية).

ومنذ ذلك الحين حسب تقدير الدكتور السيد، توالى البحوث مركزة على بعض شخصيات القرن الثامن عشر في أنحاء العالم الإسلامي أحياناً، أو متتبعة بشمولية حركات الإصلاح الفقهي والعقدي، وحركات الإحياء الروحي الصوفية في ذلك القرن أيضاً.

ويرى السيد أنه في سياق هذه الأطروحة التي يصفها مراراً وتأكيداً بالأطروحة الجديدة، احتلت اليمن والهند والحجاز ونجد مكانة متميزة في عمليات التجديد. ففي نجد قامت الدعوة الإصلاحية للشيخ محمد بن عبد الوهاب التي بعثت روحاً جديدة في طرائق التفكير في المسائل العقدية وقضايا الشعائر والسلوك، وفي الحجاز - وإلى حد ما في مصر - نهضت حركات صوفية مجددة، وفي اليمن انبعثت حركة إصلاح فقهي، وفي الهند ازدهر اتجاهان أحدهما سلفي والآخر صوفي، وما عاد هناك شك اليوم بين الباحثين حسب قول السيد، في ظواهر التجديد والتغيير هذه.

بعد هذا التوصيف والتحديد لهذه الأطروحة، يعقب عليها السيد بلسان حال بعض الباحثين، فهناك من يذهب - حسب قوله - إلى أن تلك الظواهر افتقرت إلى الترابط والاتساق والوعي الهادف، وإذا كان من الصحيح القول بأن هناك قاسماً مشتركاً بين تلك الظواهر والتوجهات، تمثل في الدعوة للاجتهاد وبند التقليد، لكنها في نظر هؤلاء المناقشين والباحثين قد عبرت عن حاجات محلية أو جهوية، وما وصلت إلى درجة الحركة الشاملة الواعية لمآزق التخلف، وضرورات التغيير العام.

وما ينبغي الانتباه إليه - في نظر السيد - أن المدخل النابليوني للحدث الذي استتب له الأمر على مستوى الدول والنخب الجديدة، لا ينبغي أن يصرف نظرنا عن الحركة الداخلية الإسلامية للتجدد والانبعث في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر، فهذا الإدراك كفيلاً بأن يطلعنا على ظواهر وسياقات لا يمكن تفسيرها بالهجمة النابليونية أو الغربية وحسب<sup>(١٤)</sup>.

**الموقف الثاني:** أعطى الدكتور وجيه كوثراني ما طرحه بيتر جران صفة الفرضية، في دلالة منه على عدم الاكتمال من الناحية المعرفية، والشك في الصدقية من الناحية التاريخية، وهذا بخلاف الوصف الذي أعطاه الدكتور رضوان السيد حين وصف ما طرحه جران بالأطروحة الجديدة.

ومهما يكن من أمر مناقشة هذه الفرضية في نظر الدكتور كوثراني، ومدى صحتها التاريخية على مستوى حجم الاستعدادات، ووجهة المؤشرات العلمية والاقتصادية في المجتمع المصري خلال القرن الثامن عشر، فإن هذه الفرضية قد تصح في مرحلة محاولة البناء التي قام بها محمد علي باشا، والتي انتهت بالاتفاقية الجمركية اللامتكافئة المفروضة من بريطانيا على السلطان العثماني، وعلى خديوي مصر في الوقت نفسه.

ووجهة النظر عند الدكتور كوثراني في افتراض أن مرحلة ما قبل حملة نابليون،

(١٤) رضوان السيد، سياسيات الإسلام المعاصر، مصدر سابق، ص ١٦-١٧.



وضمناً ما قبل محمد علي باشا، قد شهدت بذور نهوض رأسمالي، افتراض يرى فيه كوثراني بأنه مثير للمناقشة، وأن إعادة قراءة النص الجبرتي يفيد في تنويع النظر إلى هذه المسألة، ومناقشتها من وجوه عدة.

وفي نطاق العودة إلى النص الجبرتي، وقبل التعبير عن وجهة نظره، يذكر الدكتور كوثراني نصاً يسرد فيه الجبرتي (حواراً جرى بين شيخ الأزهر الشيخ عبدالله الشبراوي وبين وال عثمانى، هو أحمد باشا - أقام في مصر إلى عاشر شوال ١١٦٣ هـ، أي حوالي منتصف القرن الثامن عشر - يقول الجبرتي: «وكان -الوالي- من أرباب الفضائل وله رغبة في العلوم الرياضية، ولما وصل إلى مصر واستقر بالقلعة وقابله صدور العلماء في ذلك الوقت، ومنهم الشيخ عبدالله الشبراوي، شيخ جامع الأزهر، ومشايخ آخرون... فتكلم معهم وناقشهم وباحثهم، ثم تكلم معهم في الرياضيات فأحجموا وقالوا لا نعرف هذه العلوم فتعجب وسكت».

وفي لقاء آخر مع الشيخ الشبراوي، يستوضح الباشا الأمر بقوله: «المسموع عندنا بالديار الرومية أن مصر منبع الفضائل والعلوم وكنت في غاية الشوق إلى المجيء إليها، فلما جئتها وجدتها كما قيل: تسمع بالمعيدي خير من أن تراه. فقال له الشيخ: هي -يا مولانا- كما سمعتم معدن العلوم والمعارف. فقال: وأين هي وأنتم أعظم علمائها، وقد سألتكم عن مطلوب من العلوم فلم أجد عندكم منها شيئاً، وغالب أهل الأزهر لا يشتغلون بشيء من العلوم ونبذتم المقاصد؟. فقال له: نحن لسنا أعظم علمائها، وإنما نحن المتصدرون لخدمتهم وقضاء حوائجهم عند أرباب الدولة والحكام، وغالب أهل الأزهر لا يشتغلون بشيء من العلوم الرياضية إلا بقدر الحاجة الموصلة إلى علم الفرائض والمواريث كعلم الحساب.. فقال له: وعلم الوقت كذلك من العلوم الشرعية، بل هو من شروط صحة العبادة، كالعلم بدخول الوقت واستقبال القبلة وأوقات الصوم والأهلة وغير ذلك. فقال: نعم، معرفة ذلك من فروض الكفاية إذا قام بها البعض سقط عن الباقي، وهذه العلوم تحتاج إلى لوازم وشروط وآلات وصناعات وأمور ذوقية، كركة الطبيعة وحسن الوضع والخط والرسم والتشكيل والأمور العطاردية، وأهل الأزهر بخلاف ذلك، غالبهم فقراء وأخلاق مجتمعة من القرى والآفاق، فيندر فيهم القابلية لذلك».

ويشير شيخ الأزهر إلى هذا البعض الذي يقوم بفرض الكفاية، فإذا بأحدهم هو والد الجبرتي، الذي لبي مطلوب الوالي في معرفة مسائل من الحساب وإتقان الرسم والحفر على ألواح من الرخام، حتى قامت صداقة بينه وبين الوالي، تطورت إلى أن قال فيها الوالي: لو لم أغنم من مصر إلا اجتماعي بهذا الأستاذ لكفاني».

وفي تعقيبه على هذه الحادثة، يرى كوثراني «أن استطراد الجبرتي حول سيرة والده الذي لبي مطلوب الوالي من العلوم، لا يقدم دليلاً، لا عبر علم الوالد ولا عبر مرجعية الوالي العثماني، على وجود وضعية ثقافية علمية في مصر، تؤهل لعملية نهوض أو تطوير اقتصادي. ذلك أن المؤسسة العلمية الأم-الأزهر- كانت، وكما يشير شيخها فاقدة القابلية لهذا التطوير، كما أن أوضاع الحرف والصناعات كانت لا زالت تحمل نمطاً من التقنيات والعقليات والذهنيات التقليدية، وأشكالاً مغلقة من التنظيم غير قابلة لأي تغيير في إطار انتظامها في أصناف مهنية، وطرق صوفية ضابطة ومقننة لأخلاقيات العمل وأساليبه، وتسعير قوة العمل وتسويق إنتاجه».

والخلاصة عند كوثراني «أن فرضية بيتر جران القائمة على رصد بعض حالات النمو أيام علي بك الكبير، لا تصمد أمام سيل الأوصاف التي تزخر بها نصوص الجبرتي، والتي يمكن أن نستخلص منها حالة الجمود الثقافي والعلمي والاقتصادي المزمنة، التي أصيب بها المجتمع المصري».

ويستدرك كوثراني على ذلك بقوله: غير أن هذا لا يوصلنا إلى الاستنتاج بأن حملة نابليون هي التي نهت نخبه إلى أفكار التنوير، أو طورت أساليب الإنتاج فيه أثناء وجودها، وأن ردة فعل الجبرتي هي خير دليل.

وعليه قد يصح القول عند كوثراني: إنه كان للحملة الفرنسية فعل الصدمة غير المرغوبة، وكان ينبغي انتظار مشروع محمد علي باشا لدراسة آثار تلك الصدمة، ولا سيما في موقع ومكانة البعثات التي أوفدها محمد علي إلى فرنسا<sup>(١٥)</sup>.

#### - ٤ -

### عصر النهضة.. وابن خلدون

يكاد الدكتور فهمي جدعان ينفرد بهذه الأطروحة، التي ترى أن الأزمة الحديثة تبدأ مع ابن خلدون بالذات، لا مع مدافع نابليون التي يقال عادة: إنها أيقظت مصر والعالم العربي من السبات العميق.

وهذه الأطروحة تبدو للدكتور جدعان صادقة تماماً، وقد أشار إليها في كتابه (أسس التقدم عند مفكري الإسلام في العالم العربي الحديث)، وتوقف عندها شارحاً لها بدقة أكبر

(١٥) وجيه كوثراني، مسائل في الوعي التاريخي يثيرها استذكار الحملة الفرنسية من الجبرتي إلى شمبليون إلى الطهطاوي، منبر الحوار، مجلة فصلية، العدد ٣٨، ربيع ١٩٩٩م، ص ٤٧-٥٠.

في كتابه (الماضي في الحاضر)، وحسب قوله: «لقد زعمت في كتاب صدر لي عن (أسس التقدم عند مفكري الإسلام في العالم العربي الحديث) أن الأزمنة الحديثة العربية تبدأ مع ابن خلدون لا مع حملة نابليون على مصر كما ظن الكثيرون. وإن شئنا الدقة بقدر أكبر أقول: إن إشكالية ابن خلدون الحضارية، وهي الإشكالية التي تدور على قيام الدول وأفولها، قد مثلت الهاجس الرئيس عند المفكرين العرب المحدثين منذ أن اتصل الإسلام بالغرب، ومنذ أن وعى هؤلاء المفكرون العرب الهوة التي تفصل عالم الإسلام الذي خسر مدينته المتقدمة عن عالم الغرب الذي قفز إلى المواقع التمدنية الأممية، فباتت القضية الجوهرية هي القضية التي تدور حولها (المقدمة) قيام الحضارات وانهارها، صورة الأمة أو الدولة المثلى التي يمكن لقيامها أن يجنب أمة العرب استمرار التقهقر، وأن يحقق لها الانعتاق من حالة الانحطاط، والخطو في درب التمدن الحديث»<sup>(١٦)</sup>.

ويرى الدكتور جدعان أن هذا الأمر واضح تماماً في القرن التاسع عشر، الذي يصفه بقرن النهضة، وواضح عنده على وجه التحديد في أعمال جميع المفكرين البارزين في العصر الحديث، من رفاة الطهطاوي إلى مالك بن نبي.

والأمر الذي يثير العجب والإعجاب في آن واحد حسب قول جدعان «أن نلاحظ اليوم أمراً لم يكد ينتبه إليه أحد من باحثينا المعاصرين، وهو أن الأثر الذي خلفه ابن خلدون على الصعيد النظري الخالص في العصور الحديثة العربية، لا يكاد يعدله أثر أي مفكر آخر، فمنذ القرن التاسع الهجري/ الخامس عشر الميلادي، حتى القرن الرابع عشر/ العشرون، ومنذ أبي عبدالله الأصبحي المعروف بابن الأزرق (٨٣٢-٨٩٦هـ)، صاحب (بدائع السلك في طبائع الملك)، حتى عبدالقادر المغربي ومالك بن نبي وعلال الفاسي من معاصرنا، ظلت (المقدمة) تقوم بدور فكري موجه رائد من الطراز الأول، كما ظلت قضاياها الدائرة على الانحطاط وعلله وأعراضه تحتل مكانة رئيسة في التفسير والفهم»<sup>(١٧)</sup>.

وفي كتاب (أسس التقدم) هناك الكثير من الشواهد الدالة على هذه الأطروحة، والمنبهة لها، خاصة من جهة العناية والاهتمام في الكشف عن مدى حضور ابن خلدون وتأثيراته في أفكار واتجاهات العلماء والمفكرين العرب والمسلمين منذ الأزمنة الحديثة إلى اليوم.

وكانت هذه الملاحظة، قد استوقفت انتباهي حين مطالعة هذا الكتاب، الذي أجرى

(١٦) فهمي جدعان، الماضي في الحاضر، مصدر سابق، ص ٥٠٠.

(١٧) فهمي جدعان، أسس التقدم عند مفكري الإسلام، ص ٩٨.

فيه جدعان الكثير من المقاربات والمقارنات والموازنات والمشاہات بين أفكار ابن خلدون وأفكار الآخرين من العرب والمسلمين في الأزمنة الحديثة، وتصلح هذه الملاحظة أن تكون واحدة من السمات المميزة لهذا الكتاب.

وعند الحديث عن هذه الأطروحة، تقصد جدعان استعمال تسمية أزمنة حديثة، مفضلاً لها عن تسمية عصر حديث، الذي قد يكون حسب قوله: حمال لكثير من سوء التقدير، وذلك لأن العالم العربي الحديث قد تجلّى في نظره فعلاً، في وجوه زمنية ومكانية متباينة ومتنوعة، وسمت إلى حد بعيد نمط وطبيعة المشكلات والموضوعات التي طرحت في كل مكان، وفي كل زمان.

- ٥ -

### عصر النهضة .. والأفغاني

هناك من يرى أن عصر النهضة ظهر وتشكل نتيجة اليقظة الواسعة التي أحدثها السيد جمال الدين الأفغاني (١٢٥٤-١٣١٥هـ / ١٨٣٨-١٨٩٧م) في ساحة الأمة، وبدوره وتأثيره ظهرت حركة لامعة عرفت بالحركة الإصلاحية أو حركة الإصلاح الإسلامي، وعدت أهم حركة إصلاحية تنويرية ظهرت في المجال الإسلامي الحديث، وكادت تغير وجهة العالم الإسلامي برمته، وتضعه على طريق النهوض والتقدم.

والذين تحدّثوا عن الأفغاني وهم كثيرون عرباً ومسلمين وحتى أوروبيين ومستشرقين، هؤلاء هم الذين كشفوا عن دوره في انبثاق عصر النهضة، ومن هؤلاء الأستاذ مالك بن نبي (١٣٢٣-١٣٩٢هـ / ١٩٠٥-١٩٧٣م)، فعند حديثه عن حركة الإصلاح، اعتبر أن الأفغاني هو باعث الحركة الإصلاحية ورائدها، وما زال بطلها الأسطوري في العصر الحديث<sup>(١٨)</sup>.

وتحدّث عنه الدكتور محمود قاسم، واعتبر أن جمال الدين الأفغاني هو حكيم الشرق، ورجل الإصلاح الديني والسياسي والاجتماعي في بلاد المسلمين كافة، منذ ثمانين عاماً حتى اليوم، لذلك لا عجب أنه متى ما ذكرت حركة الإصلاح في أي بلد من هذه البلاد، لم يكن بد من إرجاعها إليه... وكان أصدق معبر عن آمال الشرق وآلامه، وإنه باعته يقظته ورائد نهضته<sup>(١٩)</sup>.

(١٨) مالك بن نبي، وجهة العالم الإسلامي، ترجمة: عبدالصبور شاهين، دمشق: دار الفكر، ٢٠٠٢م، ص ٥٢.  
(١٩) محمود قاسم، جمال الدين الأفغاني حياته وفلسفته، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ٢٠٠٩م، ص ٩-١٠.

وفي كتابه عن ذكره المائوية الأولى (١٨٩٧-١٩٩٧م)، اعتبر الدكتور حسن حنفي أن جمال الدين الأفغاني هو رائد الحركة الإصلاحية، وباعث النهضة الإسلامية، وهو أول من صاغ المشروع الإصلاحي الحديث في النصف الثاني من القرن التاسع عشر<sup>(٢٠)</sup>.

إلى جانب هذه الأقوال، هناك الأوصاف التي أعطيت للأفغاني وكشفت عن دوره وتأثيره وريادته في انبثاق عصر النهضة، فهناك من وصفه بباعث نهضة الشرق وتحدث عنه بهذه الصفة، كالمؤرخ المصري عبدالرحمن الرافعي (١٨٨٩-١٩٦٦م) في كتابه (جمال الدين الأفغاني باعث نهضة الشرق)، وهناك من وصفه بحكيم الشرق وتحدث عنه بهذه الصفة، كالكاظم السوري قدري قلعي (١٣٣٦-١٤٠٦هـ / ١٩١٧-١٩٨٦م) في كتابه (جمال الدين الأفغاني حكيم الشرق)، وبين من وصفه بباعث النهضة الفكرية في الشرق وتحدث عنه بهذه الصفة، كالكاظم المصري محمد سلام مذكور في كتابه (جمال الدين الأفغاني باعث النهضة الفكرية في الشرق).

واللافت في هذه الأوصاف، هو تواترها واكتسابها قوة الرسوخ والثبات، في دلالة على التوافق والتسالم عليها من جهة، وفي دلالة على ظهور ووضوح قوة التأثير وعظمته من جهة أخرى.

وليس هناك ما هو أبلغ دلالة من هذه الأوصاف التي أطلقت على الأفغاني، والتي لم ينازع عليها أحد، لا قبله ولا بعده على مستوى الشرق.

واعترف له بهذا الدور، وبهذه الأوصاف، حتى المستشرقون الأوروبيون أو بعضهم، ومن هؤلاء المستشرق الإنجليزي هاملتون جيب (١٨٩٥-١٩١٧م)، الذي وصف الأفغاني بالرائد الكبير للنهضة الإسلامية الحديثة في القرن التاسع عشر<sup>(٢١)</sup>.

## - ٦ -

### ملاحظات ومناقشات

بعد أن تحدت الأطروحات الرئيسية، التي جاءت في سياق تفسير انبثاق عصر النهضة في المجال العربي الحديث، بقيت الإشارة إلى بعض الملاحظات والمناقشات، منها:

(٢٠) حسن حنفي، جمال الدين الأفغاني في المائوية الأولى، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٩م، ص ١١.

(٢١) هاملتون جيب، الاتجاهات الحديثة في الإسلام، ترجمة: هاشم الحسيني، بيروت: دار مكتبة الحياة، ١٩٦٦م، ص ٣٣.

أولاً: بحسب التقسيمات الفكرية، فإن الأطروحة الأولى التي تربط عصر النهضة بالحملة الفرنسية على مصر، هذه الأطروحة بصورة عامة هي أقرب إلى النزعة الليبرالية، وأصحاب هذه النزعة هم الأكثر دعماً وتأييداً وتوافقاً مع هذه الأطروحة.

والأطروحة الثانية التي تربط عصر النهضة بالنهوض الذاتي في القرن الثامن عشر، فهذه الأطروحة بصورة عامة هي أقرب إلى النزعة الإسلامية إصلاحيين وتقليديين، وأصحاب هذه النزعة هم الأكثر دعماً لها وتأييداً وتوافقاً.

وبالنسبة إلى الأطروحة الثالثة التي تربط عصر النهضة بابن خلدون ومقدمته، فهذه الأطروحة لم تشتهر كثيراً حتى هذه اللحظة، وما زال مجالها التداولي ضيقاً ومحدوداً، لكنها بصورة عامة هي أقرب إلى النزعة الإسلامية التي يعبر عنها الدكتور فهمي جدعان.

وأما الأطروحة الرابعة التي تربط عصر النهضة بالأفغاني وحركته ودوره، فهذه الأطروحة هي أقرب إلى النزعة الإسلامية الإصلاحية، وأصحاب هذه النزعة هم الأكثر دعماً لها وتأييداً وتوافقاً.

ثانياً: الأطروحة الأولى مشكلتها أنها تستبطن حرجاً نفسياً لا يحتمل ولا يطاق، وحرجاً أخلاقياً وثقافياً أيضاً، وذلك لكون أن هذه الأطروحة تربط عصر النهضة بحملة فرنسية أجنبية، وصفت في الكتابات العربية المعاصرة تارة بالاستعمارية، وتارة بالحملة الصليبية الثامنة، وتارة بالحرب الصليبية الجديدة، إلى جانب أوصاف أخرى، فهل يؤرخ ويدون ويقال: إن عصر النهضة الحديث عند العرب والمسلمين يبدأ بحملة استعمارية أو بغزو عسكري أو بتدخل أجنبي!

هذا التقدير وهذا الحرج، بأبعاده النفسية والأخلاقية والثقافية أمر واقع لا ريب فيه، ومن الصعوبة أن نسجل على أنفسنا مثل هذا الموقف، ونوثقه في تاريخنا الحديث، وننقله إلى أجيالنا الجديدة، وذلك بحكم الذاكرة المرة، والتاريخ الاستعماري الدامي، والعلاقات الإمبريالية المدمرة التي تربطنا بأوروبا والغرب خلال التاريخ الحديث.

مع ذلك فإن هذه الحملة كان لها فعلاً وقع الصدمة، والصدمة غير المرغوبة حسب وصف الدكتور وجيه كوثراني، ومنشأ هذه الصدمة ليس الجانب العسكري مع أنه الجانب الغالب والطاغي على هذه الحملة، وإنما هو الجانب العلمي الذي أثار دهشة المصريين آنذاك، الدهشة التي أبلغ من عبر عنها الشيخ حسن العطار في مقولته الشهيرة: «إن بلادنا لا بد أن تتغير أحوالها، ويتجدد بها من المعارف ما ليس فيها».

ويكفي لهذه المقولة البالغة الدلالة، أن تكون مصداقاً لفعل الصدمة من تلك الحملة

المثيرة للجدل، لكون أن هذه المقولة بالتأكيد، ليست من نمط المقولات العادية أو العنوية أو العابرة، وإنما هي من نمط المقولات التي لها وزنها الدلالي والعلمي والتاريخي، وتركت أثراً وتأثيراً فعلياً وحقيقياً، وكان من أثرها وتأثيرها البعثات العلمية التي حصلت في عهد محمد علي، ومن أثرها أيضاً أن بزغ عقل مميز هو الشيخ رفاة الطهطاوي، الذي عرف واشتهر بعد عودته من باريس، وذهب إلى هناك بتوصية من أستاذه الشيخ حسن العطار.

ثالثاً: في النقاش حول الأطروحة الثانية، يمكن القول: إن هذه الأطروحة كشفت وعبرت عن حالات من النهوض، ظهرت وحصلت في أزمنة وأمكنة معينة من البيئات العربية والإسلامية خلال القرن الثامن عشر، لكن هذه الحالات من النهوض لم ينبثق عنها عصراً جديداً، يطلق عليه عصر النهضة أو عصر اليقظة، وذلك لأن هذه الحالات جاءت متفرقة ومتباعدة، ولم ينبعث منها روح عام يغير من الوعي العام في الأمة برمتها، أو في أجزاء واسعة منها.

أما ما طرحه محمود شاكر فقد عليه من جهة حالة من الاندفاع والتحيز تجاه الذات، وغلب عليه من جهة أخرى حالة من الشك والممانعة تجاه الآخر، ولم يسلم هذا الطرح من حالة الإنشائية وسطوة البيان.

فحالة الاندفاع والتحيز كانت ظاهرة فيما طرحه شاكر، وتجلت هذه الحالة في اللغة والأسلوب والبيان، وظهر كما لو أنه يرى نفسه في معركة فكرية يقف فيها مدافعاً عن ثقافة الأمة وهويتها وتاريخها وأعلامها، أمام عدو غربي شرس يحاول تدمير ثقافة الأمة، وتمزيق هويتها، والعبث بتاريخها، الصورة التي اقتضت منه التحيز الكامل إلى الأمة وثقافتها وتاريخها.

وترتب على هذا الموقف عند شاكر، حالة من الشك والممانعة لكل ما له علاقة بالغرب الذي ظل يذمه ويمقته ويتهم عليه على طول الخط، فهو عنده الغرب المسيحي، والغرب الصليبي، والغرب الاستشراقي، والغرب الغازي، إلى غير ذلك من أوصاف ترسخ عنده حالة الشك والممانعة.

وأكثر ما لفت الانتباه في طرح شاكر موقفه من الاستشراق، الذي حملة وزر جميع المصائب والكوارث التي حلت بنا، ومنها -وفي مقدمتها- وأد اليقظة في مصر آنذاك، فهو يعتبر أن جذور قضيتنا كامنة في نذير الاستشراق، الذي يرى فيه «عين الاستعمار التي بها يبصر ويحدق، ويده التي بها يحس ويبطش، ورجله التي بها يمشي ويتوغل، وعقله الذي به يفكر ويستين، ولولاه لظل في عميائه يتخبط، ومن جهل هذا فهو ببدائه العقول ومسلماتها أجهل»<sup>(٢٢)</sup>.

(٢٢) محمود محمد شاكر، رسالة في الطريق إلى ثقافتنا، ص ٨٩.

ومن شدة الإسراف في هذا الموقف، اعتبر شاكر أن البعثات العلمية إلى فرنسا وأوروبا في عهد محمد علي حصلت بتأثير الاستشراق وإغرائه، ولم يسلم من هذا الموقف حتى الشيخ الطهطاوي فقد اعتبر شاكر أن المستشرقين هم الذين احتضنوه وربوه وغذوه ونشؤوه مدة إقامته في باريس، واستغلوه أبرع استغلال، وصبوا في أذنيه، وطرحوا في قرارة قلبه معاني وأفكار قد بيتوها ودرسوها، وعرفوا عواقبها وثمراتها حين تنمو في دخيلة نفسه<sup>(٢٣)</sup>.

أما ما طرحه المؤرخ الأمريكي بيتر جران، فله أهميته وقيمه الفكرية والتاريخية، ليس من ناحية إثبات أن عصر النهضة حصل في القرن الثامن عشر، وإنما من ناحية البرهنة على أمرين مهمين، هما:

**الأمر الأول:** أن مصر شهدت حالة من النهوض الفكري والاقتصادي قبل الحملة الفرنسية، بمعنى أن مصر قبل هذه الحملة لم تكن في حالة تراجع وجهود كما صور البعض.

**الأمر الثاني:** أن الحملة الفرنسية لم تكن هي السبب الذي وضع مصر والعالم العربي على طريق النهوض والتقدم.

**رابعاً:** بالنسبة لأطروحة الدكتور فهمي جدعان، فهي أطروحة غير متسالم عليها، وذلك من جهتين، هما:

**الجهة الأولى:** إن هذه الأطروحة لا تكشف عن انبثاق أزمنة حديثة أو عصر حديث، بقدر ما تكشف عن بزوغ رجل له سمات الحداثة، ويعبر عن روح الأزمنة الحديثة، ونعني به ابن خلدون الذي أنجز بمقدمته فتحاً مهماً في حقل الدراسات الاجتماعية والتاريخية، فتحاً أفاد منه التراث الإنساني برمته، فابن خلدون كان حدثياً لكنه لم يسهم آنذاك في انبثاق أزمنة حديثة، وعصره وما بعده لم يكن عصرأ عرف بالنهضة، ولم تنبثق منه أزمنة الحديثة.

**الجهة الثانية:** في كتابات الدكتور جدعان نلاحظ أن هناك ما يكشف عن حالة من التعارض مع أطروحة التي ترى أن الأزمنة الحديثة أو العصر الحديث يبدأ مع ابن خلدون، ومن هذه الدلائل حين تساءل بقوله: ما هو على وجه الدقة الأمر الذي أدخل الدولة العثمانية ومعها العرب في العصور الحديثة؟ وأي وعي أنتج هذا الحدث لدى المفكرين العرب المسلمين بالذات؟

وأجاب الدكتور جدعان بما نصه «من الواضح أننا لن نضيف شيئاً ذا بال حين نقول بكل بساطة: إن ما أدخل الدولة العثمانية والأقطار العربية في العصور الحديثة، هو التوغل

(٢٣) محمود محمد شاكر، المصدر نفسه، ص ١٤٧-١٤٨.



العسكري العثماني في أوروبا من ناحية، والتوغل الأوروبي العسكري أيضاً في أقطار الدولة العثمانية من الناحية المقابلة، وما الأثر الثقافي إلا تابع لهذا التوغل وذلك التوغل المضاد<sup>(٢٤)</sup>.

ومن هذه الدلائل أيضاً، حين اعتبر جدعان في كتابه (الماضي في الحاضر)، أن القرن التاسع عشر هو قرن النهضة، وهذا واضح عنده على وجه التحديد في أعمال جميع المفكرين البارزين في العصر الحديث، من رفاة الطهطاوي إلى مالك بن نبي، والطهطاوي في نظره هو أول مفكري عصر النهضة العربية الذين اكتشفوا ابن خلدون وتابعوه في إشكاليته<sup>(٢٥)</sup>.

والتعارض في هذه الآراء، يتجلى في أن جدعان اعتبر تارة أن الأزمنة الحديثة تبدأ مع ابن خلدون وهذه كانت أطروحته الأساسية، وتارة أخرى اعتبر أن ما أدخل الدولة العثمانية ومعها الأقطار العربية في العصور الحديثة هو التوغل العسكري العثماني في أوروبا، والتوغل الأوروبي في أقطار الدولة العثمانية، وتارة ثالثة اعتبر أن القرن التاسع عشر هو قرن النهضة، والطهطاوي هو أول مفكري عصر النهضة العربية!

خامساً: بقيت الأطروحة الرابعة التي تربط عصر النهضة بالأفغاني الموصوف تواتراً بموقف الشرق وباعت نهضة الشرق، هذه الأطروحة هي التي امتلك تفسيراً لها، ويتحدد هذا التفسير في النقاط الآتية:

أولاً: جاء الأفغاني وبعث روحاً جديداً في الأمة، روحاً كان له قوة التأثير والاستلهام، ومتى ما ظهر في الأمم والمجتمعات روحاً جديداً أحدث فيها يقظة ونهوضاً، وكل اليقظات التي ظهرت كانت بتأثير انبعاث مثل هذا الروح الذي يقلب المزاج العام وينتقل به من حال إلى حال، من حالة الضعف إلى حالة القوة، ومن حالة السكون إلى حالة الحركة، ومن حالة التفرق إلى حالة الجمع.

وعن هذا الجانب، تحدث مالك بن نبي بقوله: «ففي هدأة الليل، وفي سبات الأمة الإسلامية العميق، انبعث صوت ينادي بفجر جديد، صوت ينادي حي على الفلاح، فكان رجعه في كل مكان، إنه صوت جمال الدين الأفغاني موقف هذه الأمة إلى نهضة جديدة، ويوم جديد... وهكذا كانت كلمة جمال الدين، فقد شقت كالمحراث في الجموع النائمة طريقها فأحيت موتها، ثم ألقت وراءها بذورا لفكرة بسيطة: فكرة النهوض، فسرعان ما آتت أكلها في الضمير الإسلامي ضعفين وأصبحت قوية فعالة، بل غيرت ما بأنفس الناس من تقاليد،

(٢٤) فهمي جدعان، أسس التقدم عند مفكري الإسلام، ص ١٠٨.

(٢٥) فهمي جدعان، الماضي في الحاضر، ص ٥٠٠-٥٠١.

وبعثتهم إلى أسلوب في الحياة جديد»<sup>(٢٦)</sup>.

ثانياً: مثل الأفغاني جسراً للربط والتواصل الفعال بين المراكز الكبرى والمؤثرة في ساحة الأمة، وهي المراكز الثلاثة المعروفة: الأستانة مركز الخلافة العثمانية وطهران والقاهرة، ومتى ما اتصلت هذه المراكز وترابطت كان بالإمكان دفع الأمة نحو اليقظة والنهوض.

وفي هذا النطاق قام الأفغاني بثلاثة أدوار متصلة ومتراصة، الدور الأول أنه حرك هذه المراكز وبعث فيها روح الحركة، والدور الثاني أنه ربط هذه المراكز ومثل جسراً للتواصل فيما بينها، والدور الثالث أنه أسهم في إعطاء هذه المراكز قدراً من الحركة في ساحة الأمة.

ولعل أوضح من أشار إلى هذا الدور هو مالك بن نبي بقوله: «لقد كان جمال الدين إلى جانب أنه رجل فطرة، رجلاً ذا ثقافة فريدة عدت فاتحة عهد رجل الثقافة والعلم في العالم الإسلامي الحديث، ولعل هذه الثقافة هي التي دفعت الشبيبة المثقفة على إثره في إسطنبول وفي القاهرة وفي طهران، وهي الشبيبة التي سيكون من بينها قادة حركة الإصلاح»<sup>(٢٧)</sup>.

وعن دوره في تحريك ساحة مصر بوصفها أحد هذه المراكز الثلاثة، يقول المستشرق الألماني كارل بروكلمان (١٨٦٨-١٩٥٦م)، «فقد كان الإسلام ولا يزال هو المهيمن على الحياة الدينية في مصر، إنما يرجع الفضل في ذلك، في المحل الأول إلى تأثير جمال الدين»<sup>(٢٨)</sup>.

ثالثاً: اتخذ الأفغاني من الأمة ساحة لنشاطه وحركته الفاعلة والدؤوبة، وكان في عصره من أكثر المصلحين حركة وتنقلاً وتأثيراً في ساحة الأمة، ولم يعرف عنه الاستقرار والتوطن في مكان واحد، أو في بلد معين، فقد تنقل بين إيران والعراق وأفغانستان ومصر وتركيا والهند وفرنسا، وترك أثراً وتأثيراً مهماً وكبيراً في كل مكان حل به، وهذا ما وثقه لاحقاً الكتاب والمؤرخون، عرباً ومسلمين وأوروبيين.

وقد ظل الأفغاني على طول الخط يحرك المياه الراكدة في ساحة الأمة، وكان حاضراً ومؤثراً في معظم القضايا والأحداث التي حصلت في عصره، وعلى امتداد أقطار العالم الإسلامي، وخاصة القضايا والأحداث الكبرى والمؤثرة على حاضر الأمة، وعلى وجودها ومستقبلاتها، كما كان في مقدمة المواجهة مع القوى الاستعمارية الغازية، وفي طليعة الدفاع

(٢٦) مالك بن نبي، شروط النهضة، ترجمة: عمر مسقاوي وعبدالصبور شاهين، دمشق: دار الفكر، ٢٠٠٠م، ص ٢٣-٢٤.

(٢٧) مالك بن نبي، وجهة العالم الإسلامي، مصدر سابق، ص ٤٩.

(٢٨) كارل بروكلمان، تاريخ الشعوب الإسلامية، ترجمة: نبيه أمين فارس ومنير بعلبكي، بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٨١م، ص ٦١٧.

عن الأمة الجامعة التي عبر عنها بمفهوم الجامعة الإسلامية، المفهوم الذي عرف به وأصبح عنواناً لحركته ومدرسته.

رابعاً: في حركته تواصل الأفغاني مع شرائح وفئات واسعة، علماء ومثقفين وأدباء وصحفيين وسياسيين، من الوسطين الديني والمدني، ومن الفريقين السني والشيوعي، ومن الديانتين الإسلامية والمسيحية، في سابقة غير معهودة بهذا المستوى وبهذه الدرجة من التواصل والتعاون والانفتاح.

كما تواصل الأفغاني أيضاً مع الحكام والسلاطين في عصره، وتحديدًا في مصر والأستانة وإيران، تواصل معهم ولم يكن تابعاً لهم، وتعامل معهم بمنطق النصيحة والإصلاح، فدعاهم إلى إشراك الأمة، وتقييد الحكم بنظام الشورى، وتبني المجالس النيابية، والتخلي عن الحكم المطلق والاستبدادي.

وهذا ما ألب عليه بعض الحكام الذين لم تعجبهم هذه النصائح، وكانت سبباً لطلب مغادرته دولهم، حذراً وخشياً منه، ومن مواقفه وأفكاره السياسية والإصلاحية التي يجاهر بها.

هذه لعلها أبرز العوامل والأسباب التي تفسر لماذا اكتسب الأفغاني صفة موقظ الشرق، وباعث نهضة الشرق.

# التصور الدلالي عند الشاطبي

الدكتور محمد دويس\*

### □ مفهوم الدلالة

جاء في لسان العرب: دَلَّلَ: أَدَلَّ عليه وتدلَّل انبسط، وقال ابن دريد: أدل عليه وثق بمحبته فأفرط عليه.

والدليل: ما يستدل به، والدليل: الدال، وقد دلَّه على الطريق يدُّله دَلَالَةً ودِلَالَةً ودُلُولَةً. والدليل والدِّلِّي: الذي يدُّلك.

قال ابن دريد الدَّلالة بالفتح حرفة الدَّلال، ودليل بين الدَّلالة بالكسر لا غير<sup>(١)</sup>.

أمَّا في الأساس: دلَّه على الطريق وهو دليل المفاضة، وهم أدلاؤها، وأدلت الطريق: اهتديت إليه، وتدللت المرأة على زوجها، ودلت تدل، وهي حسنة الدل والدلال. وذلك أن تريه جراءة عليه في تغنُّج وتشكل، وكأَنَّها تخالفه

\* أستاذ النحو والتصريف - المركز الجامعي، النعامة-الجزائر. البريد الإلكتروني: douishamed@gmail.com

(١) أبو الفضل جمال الدين ابن منظور، لسان العرب، لبنان: دار بيروت للطباعة والنشر، الطبعة الأولى، المجلد ١١، ص ٢٤٧.

وليس بها خلاف.

ومن المجاز -الدال على الخير كفاعله- ودلّه على الصراط المستقيم، ولي على هذا دلال، وتناصرت أدلة العقل السَّمع واستدل به عليه<sup>(٢)</sup>.

وقد ألفينا أبا البقاء الكفوي قد فرق بين الدلالة بفتح الدال والدلالة بكسرها، وأورد في ذلك معنى لطيفاً جاء فيه: «وما كان للإنسان اختيار في معنى الدلالة فهو بفتح الدال، وما لم يكن له اختيار في ذلك فبكسرها، مثاله: إذا قلت: دلالة الخير بزيد فهو بالفتح، أي له اختيار في الدلالة على الخير، وإذا كسرتها فمعناه حينئذ صار الخير سجية لزيد فيصدر منه كيف ما كان»<sup>(٣)</sup>.

### معنى المصطلح عند الفلاسفة

إن الاختلاف المحتدم بين المناطق والفلاسفة في تحديد تعريف شامل مانع -للمعنى- جعل الخوض فيه أمراً صعباً وشائكاً، وعلى الرغم من وعورة المسلك، فقد حصروا المعنى في ثلاث نظريات:

١ - النظرية الإشارية في المعنى REFERENTIAL THEORY

٢ - النظرية الفكرية IDEATIONAL THEORY

٣ - نظرية المنبه والاستجابة STIMULUS RESPONSE THEORY

فالنظرية الأولى -النظرية الإشارية في المعنى REFERENTIAL THEORY- فحواها أن معنى الاسم مسماه ذاته، وتعبير آخر أن معنى الاسم مميز من مسماه لذلك أطلقوا عليها اسم: النظرية الاسمية NAMING THEORY OF MEANING

أما النظرية الثانية -النظرية الفكرية IDEATIONAL THEORY- فتقول: «إن الكلمة تشير إلى فكرة في الذهن وأول هذه الفكرة هي معنى الكلمة»<sup>(٤)</sup>.

أما الثالثة فنظرية المنبه والاستجابة STIMULUS RESPONSE THEORY، ويرى أصحابها أن معنى الجملة هو الموقف الذي ينطق فيه المتكلم جملة ما وتعبقه استجابة لدى السامع، فيكون المعنى هو المنبه الذي يثير استجابة لفظية معينة ومن رواد هذه النظرية ليونارد بلومفيلد L.BLOOMFIELD

(٢) جار الله أبو القاسم محمود بن عمر الزمخشري، أساس البلاغة، تحقيق الأستاذ عبد الرحيم محمود، بيروت - لبنان: دار المعرفة، بدون تاريخ، ص ١٣٤.

(٣) الكفوي، الكليات، ص ٤٣٩.

(٤) محمود فهمي زيدان، في فلسفة اللغة، ص ٩٦.

أما الفلاسفة المسلمون فسهاهم لم يتبعد عن هدف أرسطو، فالدلالة عندهم تتناول اللفظ وما ينجم عنه من آثار نفسية، أو ما يسمّى بالصورة الذهنية.

إن المهتمين بالدلالة عند العرب لم يستثنوا الأمر الخارجي من اللفظ إلا أن تعلق اللفظ به لا يتم إلا عن طريق الصورة الذهنية بواسطة دلالة إضافية<sup>(٥)</sup>.

ويرجع المتأخرون مفهوم الدلالة عند ابن سينا بأنه «فهم أمر من أمر»، فهو بهذا يرجع الدلالة إلى فهم السامع، ففهم الأمر الأول الذي هو (الدال) يستدعي في الذهن حتمية فهم الأمر الثاني الذي هو (المدلول). فتكون الدلالة بذلك فهم علاقة ذهنية بين صورتين، إلا أن هذا كان محل اعتراض؛ ذلك أن الدلالة وصف للدال، والفهم وصف للفاهم لذا صحّح الفهم السابق للدلالة بأنه: «كون أمر بحيث يفهم منه أمر آخر»<sup>(٦)</sup>.

### المصطلح عند المنطقة والنحاة

يعرف المنطقة الدلالة بأنها: «كون الشيء بحيث يلزم من تصوره تصور شيء آخر»<sup>(٧)</sup>. وهي عندهم ثلاثة أنواع:

١ - دلالة مطابقة: أن يدلّ اللفظ على تمام معناه الحقيقي أو المجازي كلفظ إنسان فهو يدل على الحيوانية والناطقة.

٢ - دلالة تضمن: وهي تضمن اللفظ لبعض معناه الحقيقي أو المجازي، فالجزء يمكن فهمه ضمن فهم تمام المعنى «فالناطقة» تفهم من خلال فهم لفظ إنسان.

٣ - دلالة التزام: أن يدلّ اللفظ على معنى يكون خارجاً عن معناه، لازماً له عقلاً أو عرفاً، فالأعداد الزوجية تدل عقلاً على أنها تقبل القسمة على اثنين دون كسر<sup>(٨)</sup>.

وقد ورد مثل هذا في كلام العرب، كقول الخنساء ترثي أخاها صخرًا:

طَوِيلُ النَّجَادِ، رَفِيعُ الْعِمَادِ كَثِيرُ الرَّمَادِ إِذَا مَاشَتْ

فطول نجاد أخيها دلالة على طول قامته، وقولها: «رفيع العماد» يدل على مكانته وعزته القعساء بين قومه، أما كثرة الرماد فتدل دلالة واضحة على الجود والكرم والسخاء. وكل هذه لوازم عرفية لا عقلية. لذا ميز المنطقة بين نوعين من اللزوم:

(٥) عادل فاخوري، علم الدلالة عند العرب، بيروت - لبنان: دار الطليعة للطباعة والنشر، الطبعة الأولى، ١٩٨٥، ص ٩.

(٦) عادل فاخوري، الدلالة عند العرب، ص ١٠.

(٧) عبد الرحمن حسن جبنكة الميداني، ضوابط المعرفة، دار القلم، دمشق، الطبعة الثالثة، ١٩٨٨، ص ٢٧.

(٨) المرجع نفسه، ص ٣٠.

- لزوم عقلي: يحكم به العقل المجرد.

- لزوم عرفي: لا يحكم به العقل إلا بعد ملاحظة الواقع.

والمعمول به عند المناطق الدلالة الإلزامية العقلية، أما العرفية فإنها في دلالات الكلام على وجه العموم، وهي معتمدة عند علماء البلاغة وأصول الفقه، حيث يستنبط عن طريقها قضايا فقهية ويحتج بها لدى المناظرة<sup>(٩)</sup>.

أمّا النحاة<sup>(١٠)</sup> فيعرفون الدلالة بأنها «فهم المعنى من اللفظ المستعمل فيه، فإن كان المعنى موضوعاً للفظ فهو مطابقة، وإن كان موضوعاً لجزئه فهو تضمن، وإن كان خارجاً عنه فهو التزام»<sup>(١١)</sup>. وقد كان الفارابي يرى أن: «الإحاطة باللغة ونحوها شرط أساسي لدراسة المنطق»<sup>(١٢)</sup>.

والمناظرة التي جرت بين أبي سعيد السيوفي اللغوي، ومتى بن يونس أكبر دليل على أن من المناطق من كان يميز بين النحو والمنطق ويرى أن المنطقي في غنى عن النحو.

قال أبو بشر متى المنطقي: «النحو لم أنظر فيه لأنه لا حاجة بالمنطقي إليه، وبالنحوي حاجة شديدة إلى المنطق، لأن المنطق يبحث عن المعنى، والنحو يبحث عن اللفظ، فإن مرّ المنطقي باللفظ فبالعرض، وإن عثر النحوي بالمعنى فبالعرض، والمعنى أشرف من اللفظ، واللفظ أوضع من المعنى»<sup>(١٣)</sup>.

وقد كان ردّ السيرافي مفتحاً حينما أورد حجته التي رأى من خلالها أنه لا يمكن أن ننطق ألفاظاً خالية وفارغة من دلالتها على معانٍ توحى بها، كما أنه من المستحيل أيضاً أن تتكون لدينا معانٍ دون ألفاظ<sup>(١٤)</sup>.

(٩) المرجع السابق، ص ٣١.

(١٠) النحاة يترجح نظرهم في جانب الألفاظ (أنظر: البحر المحيط في أصول الفقه للزركشي، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية بالكويت، الطبعة الثانية، ١٩٩٢، الجزء الثاني، ص ٤٩).

أما الدكتور محمد سمير اللبدي فيقول: «لقد فرق الباحثون بين الأبحاث اللغوية والأبحاث النحوية، حيث قصروا الأولى على ما يتعلق بطبيعة اللفظ وتاريخه وأصله ومراحل تطوره ونشأته، كما قصروا الثانية على موقع الكلمة في الترتيب من الناحية الإعرابية والدلالية، ونحن نرى أن أبحاث اللغة تشمل كل ذلك بدون تفرقه». معجم المصطلحات والصرفية، الجزائر: مطبعة أمزيان، ص ٢٠٥.

(١١) نقلاً عن د. علي سامي النشار، مناهج البحث عند مفكري الإسلام، ص ٤٧.

(١٢) د. محمود فهمي زيدان، في فلسفة اللغة، بيروت - لبنان: دار النهضة العربية، ١٩٨٥، ص ١٦٩.

(١٣) التوحيدي، أبو حيان، الإمتاع والمؤانسة، موفم للنشر، المؤسسة الوطنية للفنون المطبعية، ١٩٨٩، الجزء الأول، ص ١٥٨.

(١٤) محمود فهمي زيدان، في فلسفة اللغة، ص ١٦٩.

ومن هذه المناظرة يتبين لنا أن السيرافي اللغوي كان يجمع بين اللفظ والمعنى.  
وخلاصة القول في الدلالة عند المناظرة والنحاة أن الصلة ظلت قائمة بين الفريقين،  
والفنيين معاً، فكلاهما يدرس العلاقة بين اللفظ والمعنى، إلا أنها يختلفان في الوسائل  
والأدوات الموصلة للمقصد.

أما التمييز في أن النحو موضوعه اللفظ، وأن المنطق موضوعه المعنى، فهو كلام  
لا طائل تحته. وفي هذا يقول الفارابي: «وأما موضوعات المنطق وهي التي تعطي القوانين  
فهي المعقولات (المعاني) من حيث تدل عليها الألفاظ، والألفاظ من حيث هي دالة على  
المعقولات، ذلك أن الرأي إنما نصحه عند أنفسنا بأن نفكر ونروي ونقيم في أنفسنا أموراً  
ومعقولات شأنها أن تصحح ذلك الرأي»<sup>(١٥)</sup>.

وبهذا يتضح أن العلاقة بين النحو والمنطق قائمة، وأن اللفظ والمعنى لا يمكن الفصل بينهما.

### الدلالة عند اليونانيين

أطلق أفلاطون مصطلح الشكل eidos على ما يرادف مصطلح المثل في الفلسفة،  
والشكل نادر الارتباط بطبيعة الشيء أو ماهيته، ومعرفة شكل الشيء ضرورية لأنها تشكيل  
لمقتضى الموجودات<sup>(١٦)</sup>.

وقد تصدى أرسطو لرأي أفلاطون؛ لأن في رأيه الشكل لا يمكن أن يفصل إلا في  
حالات نادرة<sup>(١٧)</sup>.

وظل فلاسفة اليونان يعالجون قضية المناسبة بين الألفاظ ومدلولاتها رداً من  
الزمن، ظهر فيه انقسامهم وتباين آرائهم، ففريق قال بوجود علاقة طبيعية بين الأصوات  
والمدلولات تدرك بالعقول. وفريق ثانٍ أرجعه إلى الاصطلاح العرفي منكرًا العلاقة بين  
الأصوات ومدلولاتها، وقد ظلت كلمتا (الطبيعة أو العرف) محور جدل ونقاش زمناً  
طويلاً، وكأنما عزّ على هؤلاء الفلاسفة ألا يروا الصلة بين الأصوات والمدلولات وثيقة،  
وهم الذين يرون في اللغات أموراً سحرية رمزية، إن لم تدركها الأفهام في أيامهم فعن  
قصور في تلك الأفهام والعقول<sup>(١٨)</sup>.

(١٥) نقلاً عن: محمود فهمي زيدان، في فلسفة اللغة، ص ١٧٠.

(١٦) سمير أبو حمدان، الإبلالية في البلاغة العربية، بيروت، باريس: منشورات عويدات الدولية، الطبعة  
الأولى، ١٩٩١، ص ٨٦ - ٨٧.

(١٧) المرجع نفسه.

(١٨) إبراهيم أنيس، من أسرار اللغة، القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، الطبعة الثالثة، ١٩٦٦، ص ١٢٦.



## مفهوم الدلالة عند الأصوليين

البحث الدلالي عند الأصوليين شديد الارتباط بفهم المسالك التي تؤدي إلى الأحكام المراد استنباطها، ولتحقيق ذلك انصبت جهودهم في دراسة الألفاظ وعلاقتها بمعانيها من حيث الأفراد والتركيب، كما اتجهوا إلى أوجه الأدلة وارتباطها بمدلولاتها، ملمين بمقتضيات الخطاب<sup>(١٩)</sup>، لذا اشترطوا أن يكون الأصولي متمكناً من دقائق اللغة العربية، وملماً بالمقاصد الشرعية، وهما يمثلان محوراً دلالياً عند الشاطبي، سواء تعلق الأمر بالدلالة اللفظية أم الدلالة المقاصدية<sup>(٢٠)</sup>.

## الدلالة عند الشاطبي

قسّم الشاطبي الألفاظ من حيث دلالتها على المعاني في اللغة العربية إلى نوعين اثنين:

١ - ألفاظ مطلقة: وهي ألفاظ وعبارات تدل على معاني مطلقة سماها الشاطبي «الدلالة الأصلية»، وهي مشتركة بين جميع الألسنة وليست مقتصرة على لسان دون آخر.

٢ - ألفاظ مقيدة: وتكون دلالات عباراتها مقيدة تدل على معاني خادمة سماها الشاطبي «الدلالة التابعة»، وهذا النوع من الدلالات، ينفرد به اللسان العربي دون سواه، فإذا قلت مثلاً: «قام زيد» فالعناية هنا ابتداء بالخبر، فإذا أردت العناية بالمخبر عنه قلت: «زيد قام»، وإن كان المخاطب متردداً تساوره الظنون قلت: «إن زيدا قام»، وإن كان ناكراً قلت: «والله إن زيدا قام».

فهذه التراكيب التي تختلف معانيها، هي من متممات الكلام ومكملاته، لأن الإخبار عند الشاطبي يقتضي أموراً خادمة له بحسب المخبر والمخبر عنه، والمخبر به، ونفس الإخبار، في الحال والمساق، ونوع الأسلوب من الإيضاح، والإخفاء والإيجاز، والإطناب وغير ذلك<sup>(٢١)</sup>.

وإذا كانت مشكلة اللفظ ودلالاته قد طرحت من قبل، فإن الشاطبي قد حسم الأمر حينما عدّ المعنى هو المقصود، واللفظ وسيلة لتحصيله، «فاللفظ إنما هو وسيلة إلى تحصيل المعنى المراد، والمعنى هو المقصود، ولا أيضاً كل المعاني، فإن المعنى الإفرادي قد لا يعبأ به،

(١٩) منهج الدرس الدلالي عند الشاطبي.

(٢٠) المرجع نفسه ص ٢١١.

(٢١) إبراهيم بن موسى الشاطبي، الموافقات، بيروت - لبنان: دار المعرفة، الطبعة الأولى، ب.د.ت.، ج ٢ ص: ٦٦ - ٦٧.

إذا كان المعنى التركيبي مفهوماً دونه»<sup>(٢٢)</sup>.

فعن عمر: أن رجلاً سأل عمر بن الخطاب عن قوله تعالى: ﴿وَفَاكِهَةً وَأَبًّا﴾<sup>(٢٣)</sup> ما الأب؟ فقال عمر: نهينا عن التعمق والتكلف، ويعلق الشاطبي على هذا بقوله: «و ظاهر هذا كله أنه إنما نهى عنه لأن المعنى التركيبي معلوم على الجملة ولا ينبغي على فهم هذه الأشياء حكم تكليفي»<sup>(٢٤)</sup>.

في حين أنه لو كان فهم اللفظ الإفرادي، يترتب عليه فهم التركيبي، صار مضطراً إليه، وفي هذه الحال ينبغي عليه حكم. وهذا ما نصت عليه الآية الكريمة في قوله تعالى: ﴿كَيْسَ الْبِرِّ أَنْ تُولُوا وَجُوهَكُمْ قِبَلَ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ وَلَكِنَّ الْبِرَّ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَالْمَلَائِكَةِ وَالْكِتَابِ وَالنَّبِيِّينَ وَآتَى الْمَالَ عَلَى حُبِّهِ ذَوِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسَاكِينَ وَابْنَ السَّبِيلِ وَالسَّائِلِينَ وَفِي الرِّقَابِ وَأَقَامَ الصَّلَاةَ وَآتَى الزَّكَاةَ وَالْمُوفُونَ بِعَهْدِهِمْ إِذَا عَاهَدُوا وَالصَّابِرِينَ فِي الْبَأْسَاءِ وَالضَّرَاءِ وَحِينَ الْبَأْسِ أُولَئِكَ الَّذِينَ صَدَقُوا وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُتَّقُونَ﴾<sup>(٢٥)</sup>.

يؤكد الشاطبي على ضرورة الاعتناء بفهم المعنى، أي معنى الخطاب، وفي هذا إشارة إلى أن الاختلاف بين الأفهام والعقول إنما هو في مدى إدراكهم للمعنى، والمعنى مصحوب بقرائن ودلالات أصلية وتبعية، إفرادية وتركيبية، الأخذ بها يتطلب المرونة والاهتمام بالنصوص فهماً وتعمقاً؛ «لأنه المقصود والمراد، وعليه ينبغي الخطاب ابتداءً، وكثيراً ما يغفل هذا النظر بالنسبة للكتاب والسنة، فتلتبس غرائبه ومعانيه على غير الوجه الذي ينبغي، فتستبهم على الملتبس وتستعجم على من لم يفهم مقاصد العرب، فيكون عمله في غير معمل ومشيه على غير طريق»<sup>(٢٦)</sup>.

لقد تبين مما سبقنا من نصوص أن الشاطبي اعتنى بالمعنى إيماناً منه أن فهم النصوص مرتبط ارتباطاً وثيقاً بالمعنى، وأن العرب كانت عنايتها بالمعاني، وما جودة اللفظ وديباجته إلا من المعنى، وما أصلحت الألفاظ إلا من أجل المعاني.

ويبدو الشاطبي متميزاً عن غيره من الأصوليين، في فهمه لمقاصد الشريعة وقد أفرد فصلاً في كتابه المقاصد سماه (مقاصد وضع الشريعة للأفهام)، مما يدل على ما ينبغي على المعنى من أحكام تخص المكلفين، لذا حذر من الغفلة وسوء فهم النصوص، بعد أن أثار آراء

(٢٢) المصدر نفسه ص ٨٧.

(٢٣) سورة عبس، الآية ٣١.

(٢٤) الموافقات ٢/ ٨٧.

(٢٥) سورة البقرة، الآية ١٧.

(٢٦) الموافقات ٢/ ٨٨.

القائلين بالأخذ بالدلالة التبعية، والقائلين بالمنع وحججهم، مرجحاً رأي المانعين بقوله: «قد تبين تعارض الأدلة في المسألة، وظهر أن الأقوى في الجهتين جهة المانعين.. لكن يبقى فيها نظر آخر، وربما أخال أن لها دلالة على معان زائدة على المعنى الأصلي هي آداب شرعية، وتخلقات حسنة، يقر بها كل ذي عقل سليم، فيكون لها اعتبار في الشريعة»<sup>(٢٧)</sup>.

### دلالة العام والخاص عند الشاطبي

ظل الخلاف قائماً بين الأصوليين حول دلالة العام أقطعية هي أم ظنية؟ فذهب الحنفية إلى أن دلالة العام قطعية مستغرقة كل أفرادها<sup>(٢٨)</sup> ورأوا في قول الله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنْكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَاجًا يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا﴾<sup>(٢٩)</sup> أن الحكم يشمل كل من توفي عنها زوجها قبل الدخول وبعده، ما لم يخص، ومن أدلتهم على ذلك أن العموم وضع له اللفظ باتفاق الجمهور، فإذا وضع لمعنى من المعاني صار لازماً له حتى يثبت العكس، ومن ثم رأوا بقطعية العام، علماً أنهم لا يقبلون التخصيص إلا بدليل مستقل<sup>(٣٠)</sup>.

ويرى الجمهور أن دلالة العام على ما يشتمل عليه دلالة ظنية، يجوز العمل به، فيما له تعلق بالمسائل الفرعية، لخضوعها لاختلاف وجهات النظر، وتفاوت الأفهام، ويحظر العمل به في أصول العقيدة<sup>(٣١)</sup>.

والدليل على ذلك أن كل عام يحتمل التخصيص في الغالب حتى صار عندهم من القواعد «ما من عام إلا وقد خص منه بعضه»، وباللجوء إلى الاستقراء اللغوي توصلوا إلى أن التخصيص يدخل كثيراً من ألفاظ العموم مما دفعهم إلى القول بالاحتمال، وإذا ثبت ذلك انتفى القول بالقطع واليقين<sup>(٣٢)</sup>.

أما الشاطبي فيرى أن دلالة العام قطعية، وأبدى تخوُّفه من الذين قالوا بظنية العام، وعد ذلك إشكالاً يفضي بالشريعة إلى المطلقات، وعمدة الشريعة العمومات تبين ذلك من قوله: «ولقد أدى إشكال هذا الوضع إلى شناعة أخرى، وهي أن عمومات القرآن ليس فيها

(٢٧) الموافقات ١٠٣/٢.

(٢٨) محمد أبو زهرة، أصول الفقه الإسلامي، دار الفكر العربي، ب.د.ت.، ص ١٥٨.

(٢٩) البقرة الآية ٢٣٤.

(٣٠) محمد أبو زهرة، أصول الفقه، دار الفكر العربي، ب.د. ينظر: ٥٨.

(٣١) ينظر: (منهج الدرس الدلالي عند الشاطبي)، ص ٧١.

(٣٢) ينظر: تفسير النصوص: في الفقه الإسلامي، صالح محمد أديب، بيروت: المكتب الإسلامي، الطبعة الثالثة، ١١١/٢.

ما هو معتمد في حقيقته من العموم، وإن قيل بأنه حجة بعد التخصيص، وفيه ما يقتضي إبطال الكليات القرآنية وإسقاط الاستدلال به جملة إلا بجهة من التساهل وتحسين الظن، لا على تحقيق النظر والقطع بالحكم»<sup>(٣٣)</sup>.

وخلاصة القول أن ما يسميه الأصوليون عامًّا مخصصاً متصلاً أو منفصلاً، لا يقرّه الشاطبي ويعتبره إبطالاً للكلمات القرآنية، والأصوليون يعتبرون ما يسميه الشاطبي مبيناً لمجمل يفضي إلى النتيجة نفسها، ومن ثم اعتبروا تخوف الشاطبي على كلمات الكتاب والسنة لا مسوغ له، إذ إن التخصيص لا يجنح إليه إلا بدليل وله ضوابط تضبطه.

إنّ العموم والخصوص عند الشاطبي قائم على المعنى وجدت له صيغة أو لم توجد معتمداً في ذلك على الاستقراء. ومنهج الشاطبي في دراسته للعام والخاص منهج منفرد اتسم بالشمولية، «حيث ميز فيه بين مفهوم العام المستفاد من الصيغ العربية في وضعها الإفرادي، والاستعمالي العربي أو الشرعي، وبين الاستقراء، واعتمد في ذلك التمييز على ما التزمه في منهجه القائم على اعتماد منطق الجمع بين ما هو لغوي، وما هو مقاصدي، ونظمه في مجموع كلي، يحكم به على ما هو جزئي ظني»<sup>(٣٤)</sup>.

ويرى الشاطبي بضرورة حمل العمومات الشرعية، على مقتضى الأحكام العادية، معللاً ذلك بأنه إذا عللنا القصر بالمشقة، فهذا لا ينتقض بالملك المترف، ولا بالصناعة الشاقة، كما علق الحدّ في الخمر على نفس التناول، حفظاً على العقل، ثم أجري مجرى العموم في القليل الذي لا يذهب العقل اعتباراً بالعادة في تناول الكثير. كما علق حد الزنى على الإيلاج، وإن كان المقصودة حفظ الأنساب فيما يجد من لم ينزل، لأن العادة الغالبة مع الإيلاج الإنزال<sup>(٣٥)</sup>.

ويتفق الشاطبي مع الأصوليين في أن للعموم صيغاً وضعية، مُرجّعا النظر في ذلك إلى أهل العربية من وجهين:

**الأول:** باعتبار ما تدل عليه الصيغة في أهل وضعها على الإطلاق، وهذا محل نظر عند الأصوليين؛ لذلك خصصوه بالعقل والحس وسائر المخصصات المنفصلة.

**الثاني:** باعتبار المقاصد الاستعمالية، التي تقضي العوائد بالقصد إليها، لأن العرب إنما تطلق ألفاظ العموم بحسب ما قصدت تعميمه مما يدل عليه معنى الكلام لا بحسب الوضع.

(٣٣) الموافقات ٣ / ٢٩١.

(٣٤) منهج الدرس الدلالي عند الشاطبي، ص ٢٩١.

(٣٥) الموافقات ٣ / ٢٦٦-٢٦٨.

والقاعدة عندهم: إذا عارض أصل الاستعمال الأصل القياسي كان الحكم للاستعمال<sup>(٣٦)</sup>.  
 فقول الله عز وجل: ﴿تَدْمِرُ كُلَّ شَيْءٍ بِأَمْرِ رَبِّهَا..﴾<sup>(٣٧)</sup> ليس المقصود أنها تدمر  
 السماوات والأرض والجبال وغيرها، وإنما المقصود كل شيء أتت عليه؛ لذلك قال: مبيناً  
 ﴿.. فَأَصْبَحُوا لَا يَرَى إِلَّا مَسَاكِينَهُمْ كَذَلِكَ نَجْزِي الْقَوْمَ الْمُجْرِمِينَ﴾<sup>(٣٨)</sup>، ومن ثم لا يصح  
 الاستثناء في نحو: «من دخل بيتي أكرمته إلا نفسي»؛ لأنه استثناء للمتكلم، والاستثناء إنما  
 يصح من غير المتكلم<sup>(٣٩)</sup>.

وعليه فالعموم عند الشاطبي واضح، يصح ثبوته بصيغ العموم، بل بغيرها أيضاً  
 من الصيغ، والطرق، منها الاستقراء، وهو تتبع لمواطن المعاني حتى يحصل منه أمر كلي  
 عام يرقى في الحكم إلى العموم المستفاد من الصيغ، لأن العمومات إذا اتحد معناها وعمت  
 في أبواب الشريعة وتكرر في مواطن كثيرة بحسب الحاجة من غير تخصيص فهي مجرأة على  
 عمومها، ومن ذلك ما قررت الشريعة في مواطن كثيرة أن لا حرج علينا، فعده العلماء أصلاً  
 مطرداً، أو عموماً مرجوحاً، وذلك مما فهموا بالتكرار والتأكيد من غير استثناء ولا طلب  
 تخصيص<sup>(٤٠)</sup>.

كما عالج الشاطبي الألفاظ من حيث وضوحها، وإبهامها، ودلالاتها على المعنى  
 بطريقة تختلف عن سابقيه، من علماء أصول الفقه، جعلته متميزاً بطرحه، فهو لما تناول  
 واضح الدلالة طرق موضوع الإحكام صراحة، أما بقية الموضوعات فتلمح من خلال  
 منهجه الذي صدره بمقدمات توضحه، وهو منهج استقرائي أساسه المنطق والفهم السليم  
 للغة، قال الشاطبي: «وإذا تَوَمَّلَ هذا الإطلاق وهو المنسوخ والمجمل والظاهر والعام  
 والمطلق قبل معرفة مبيناتها داخله تحت معنى التشابه، كما أن الناسخ وما ثبت حكمه والمبين  
 والمؤول والمخصص والمقيد داخله تحت معنى المحكم»<sup>(٤١)</sup>.

وفي النص دلالة واضحة على أن الشاطبي، في دراسته لموضوعات أصول الفقه،  
 ولا سيما مبحث الدلالات، ففي واضح الدلالة أفرد المحكم بكلمة خاصة لكنه مع ما يقابله  
 وهو التشابه. وقسم التشابه إلى نوعين: عام وخاص. وصنف العام ضمن واضح الدلالة

(٣٦) ينظر: الموافقات ٣/ ٢٦٩.

(٣٧) سورة الأحقاف، الآية ٢٥.

(٣٨) تنمة الآية السابقة.

(٣٩) الموافقات ٣/ ٢٧١.

(٤٠) الموافقات ٣/ ٣٠٦.

(٤١) الموافقات ٣/ ٨٦.

كونه لا يحتاج إلى غيره في بيان معناه. أما الخاص فالمقصود به خلاف المنسوخ، وهو تعبير علماء الناسخ والمنسوخ لأنهم يميزون بين آي القرآن الكريم بقولهم: هذه محكمة وهذه منسوخة<sup>(٤٢)</sup>.

ولما وقف الشاطبي عند غير واضح الدلالة عالج فيه المشكل والمجمل والمتشابه، أما الخفي فلم يخصه بموضوع، إلا أنه أدرجه ضمن منهجه الاستقرائي القائم على فهم النصوص بلغة العرب وحسب فهم العرب لها.

---

(٤٢) ينظر: الموافقات ٣/ ٨٥.

# التحليل الفلسفي على منظور التمثيل في بعض رسائل النور للنورسي..

دراسة في تقريب المشابهات العائلية والاستخدام التداولي للنص مع الواقع

الدكتور وائل أحمد خليل الكردي\*

### □ القسم الأول: الأسس البنائية

#### ١ - التحليل الفلسفي

نعني به دراسة الفهم والتأثير على العقول الأخرى بحسب الاستيعاب الوافي لأنماط وطرق الحياة للشعوب والقبائل والفئات الاجتماعية، من خلال تحليل لغة الخطاب اليومي وتصنيفه في أطر دلالية ومعنوية، وبحيث يعتمد هذا التحليل على منطق غير صوري صرف وإنما على منطق عملي، أولاً على مستوى الأخذ والاستنباط للمعنى، وثانياً على مستوى صياغة وبناء الحجة المؤثرة في تبليغ المعنى والقيمة المطلوبة.

والتحليل الفلسفي بهذا النحواً يبنى بالضرورة على كفاءات الاستخدام اللغوي والمشاوهمات العائلية في التصنيفات الدلالية.. وغير ذلك من مفاهيم مما طرحه الفيلسوف التحليلي لدفيش فيتجنشتاين في فلسفته المتأخرة<sup>(١)</sup> والتي

\* كاتب وباحث من السودان، البريد الإلكتروني: wailahkhkordi@gmail.com

(1) Wittgenstein, Ludwig – Philosophical Investigations – Basil BlackWell.

تأسس عليها مجمل منهج التحليل الفلسفي اللغوي في طوره الراهن المتقدم.

واستخدامنا لهذا المنهج في الكشف عن إحدى وسائل «النورسي» في تحقيق الاستيعاب الإيماني لأسباب المعرفة وأغراض العلم، إنما هو استخدام لقواعد هذا المنهج كموقف كلي دون تخصيص أو تفصيل لمباحثه ومقولاته.

وما قصد بالمشابهات العائلية هو تعيين السقف الدلالي للسياقات النصية أو أقصى ما يمكن أن تحمله علامة لغوية في تعرضها للسياقات المختلفة والمتباينة، ليكون الأمر بمثابة تحقيق كافة أوجه الاحتمال لتبادل الخصائص والسمات المشتركة بين عدد من الأشخاص المتميزين والمختلفين المنتمين إلى عائلة واحدة، والمشار إليه هنا إمكانات التفاعل المتبادل بين مطلوبات الاستخدام اللغوي المعين ومقتضيات الواقع الزماني - المكاني.

وقد جاء اختيار وتخصيص (مجموعة عصا موسى) كمصدر أساسي لهذه المقالة، لأنها تحوي أهم الدلائل والبراهين التوحيدية بما يوافق اتجاه البحث.

## ٢- الوسيلة المنطقية في بناء منظور التمثيل

أوضح «النورسي» سبب استعماله كثيراً لمنظور التمثيل والتشبيه بقوله: «إن سبب كتابي التشبيهات والتمثيلات على صورة الحكايات في هذه الرسائل هو التسهيل وإظهار مدى كون الحقائق الإسلامية معقولة ومتناسبة، محكمة ومتساندة.. ومعاني الحكايات هي ما في أواخرها من الحقائق، وأن ما يدل عليه هو من قبيل الكنايات، فإذا إنها ليست حكايات خيالية وإنما هي حقائق مطابقة»<sup>(٢)</sup>.

عليه، فقد جاء تمييز المنظور التمثيلي عن غيره من أساليب «النورسي» لاعتبارات منطقية كانت ذات فائدة عظيمة في تعميم رسائل النور وتحقيق فاعليتها. ومنها أن التمثيل في أصله هو نمط قياسي يستهدف بناء الحجة الخطابية المؤثرة، وهو أقرب إلى الوسيلة السقراطية في توليد الأفكار والمعتقدات والقناعات من داخل العقل المتلقي أكثر من خارجه.

وليس أدل على أهمية هذا الأمر من أن الله سبحانه وتعالى قد استخدم القصص للإيضاح والبرهان في كثير من آي القرآن. وهذا ما أكدته النورسي بقوله: «إنه وإن قيل: إن القياس التمثيلي لا يفيد اليقين القطعي حسب علم المنطق، ولكن للقياس البرهاني نوع أقوى بكثير من برهان المنطق اليقيني، وأيقن من الضرب الأول للشكل الأول من المنطق،

(٢) بديع الزمان سعيد النورسي، مجموعة المقالات من كليات رسائل النور، ترجمة وتصحيح: الملا محمد زاهد الملازكردي، بيروت: عالم الكتب، ط ١، ١٩٨٥م، ص ٦٠.



وذلك هو: أنه يظهر سن حقيقة كلية بواسطة تمثيل جزئي فيبنى الحكم على تلك الحقيقة ويظهر قانون تلك الحقيقة في مادة خصوصية لتعلم تلك الحقيقة العظمى وترجع إليها المواد الجزئية، فإنه يظهر بتمثيل - أن الشمس توجد بواسطة النورانية عند كل شفاف وهي ذات واحدة - مثلاً، يظهر به قانون للحقيقة وهو أنه لا يمكن القيد للنور والنوراني، ويتحد القريب والبعيد، ويتساوى القليل والكثير ولا يستطيع المكان أن يضبطه. وأيضاً إن تشكيل أثمار وأوراق الشجرة وتصويرهما في آن واحد وفي نمط واحد متكاملة وبسهولة في مركز واحد فقط بقانون امرئ واحد، مثلاً، هو تمثيل يظهر سن حقيقة معظمه وقانون كلي، ويثبت تلك الحقيقة وقانون تلك الحقيقة في صورة قاطعة للغاية بأن الكائنات العظيمة هي أيضاً مظهر وميدان جولان مثل هذه الشجرة لقانون الحقيقة ذاك... فجميع القياسات التمثيلية في جميع المقالات هي من هذا النوع، فهي أقوى وأيقن من البرهان القطعي المنطقي»<sup>(٣)</sup>.

ومن الوجهة التحليلية، فإن منظور التمثيل هو الأمثل في بناء الفهم والتأثير على الصياغات التداولية لأنماط وطرق الحياة المختلفة والمتباينة، وتلك فائدة كبيرة في الاتصال الدعوي.

## □ القسم الثاني: المقامات الكلية

### ١ - التحليل الفلسفي في مقام الكلمة

مقام الكلمة هو فاعلية النص بمكوناته السياقية وعلاماته اللغوية في تنظيم وإعادة تنظيم أمر العالم - ما علمنا منه وما لم نعلم - وسواء أكان على المستوى المادي الخارجي أم على المستوى النفسي الباطني.

لقد ربط النورسي في هذا المقام السلوك الإنساني الأخلاقي في قول «بسم الله» بالدلالة الكونية وواقع الكائنات حسبما ذكر من أمثلة على مستوى العلم الاجتماعي - في مثال الرجل السائح في صحاري الأعراب البدويين، ومثال رجل الجيش المتحرك باسم الدولة<sup>(٤)</sup> - حيث لا يتحرك الرجل بدفعه الذاتي، بل لما في قول «بسم الله» من قوة إلهية. وكذلك على مستوى العلم الطبيعي في مثال الشجرة التي تحملها البذور الصغيرة والشجرة التي تخترق جذورها قلب الصخر الصلد وتنقب فيه بقوة «بسم الله»<sup>(٥)</sup>.

من ناحية أخرى يقول النورسي: «إن جملة (بسم الله الرحمن الرحيم) مثلاً التي

(٣) المرجع السابق، ص ٧١٦ - ٧١٧.

(٤) المرجع السابق، ص ٨ - ٩.

(٥) المرجع السابق، ص ١٠.

تكون آية واحدة فقط فكررت مائة وأربع عشرة مرة، هي حقيقة تربط العرش بالعرش وتبهر الكائنات ويحتاج إليها كل أحد»<sup>(٦)</sup>.

وقد أشار النورسي في (مجموعة عصا موسى) إلى ما معناه أن قيمة الكلمة إنما تتعين بذاتها وحروفها ونظامها اللغوي، وأن أي ترجمة تخرج الكلمة من سياقها الدلالي والمعنوي الحقيقي فلا يكون النص البديل هو عين المقصود بالنص الأصلي على المستوى العقلي، وليس له عين التأثير على المستوى الفيزيائي، لذا «فإن ترجمة القرآن الحقيقية ليست ممكنة، وأن غير اللسان العربي -الذي هو اللسان النحوي- لا يمكن أن يحافظ على مزايا القرآن ونكاته عوضاً عنه، وأن تراجم البشر العادية والجزئية لا يمكن أن يضبطها بدلاً عن تعابير الكلمات القرآنية التي يؤدي كل حرف منها الثواب»<sup>(٧)</sup>.

وتحقيق ذلك من الجهة الفيزيائية على مثال (بسم الله) أن النطق بها مصحوباً بالنية والاستحضار ليس هو فعلاً أخلاقياً أو أدبياً مجرداً، وإنما هو أمر ثبتت دلالاته العلمية في بحوث العلماء المعاصرين وما له من تأثير وسطوة بالقياس الفيزيائي، وهذا أمر مستفاد كثيراً في مسألة الدعوة إلى دين الله عز وجل بثبوت الوظيفة الإعجازية للنص القرآني الذي هو كلام الله تعالى.

وحقيقة ذلك أن الكلمة التي تخرج من مصدر ما إنما هي بالضرورة تكون محملة بمؤثرات البنية النفسية والعقلية والوجدانية والانفعالية لذلك المصدر، فكلمة واحدة قد تخرج محملة بنية الشر فتحدث ضرراً وأثراً سالباً، وقد تخرج هي عينها محملة بنية الخير فتحدث نماءً وأثراً إيجابياً، وذلك من خلال موجات كهرومغناطيسية تخرج مع الكلمة من مصدرها لتتصطدم بموضوعها ويكون تأثيرها متفاوتاً بالشدة أو الضعف بحسب وحالة وقوة المصدر، والأمر في الأخير خاضع للسياق بكيفية استخدام الكلمة داخله.

وعلى هذا فالأمر أعظم كثيراً في حال استخدام كلام الله تعالى وسياقاته القرآنية، فإن التأثير يبلغ كماله على جهتين: جهة الأثر الوظيفي في استعمال السياق القرآني مجملًا أو مفصلاً، وجهة الدلالات البنائية للعلامات في سياق متفرد في انتظام الطاقة التام له بما أمكن مع التحدي بالإتيان بمثله من عند غير الله، وعلى نفس القدرة على الانتظام للطاقة، فلا يكون ممكناً إلا أن يأتي بنفس السياق عينه بحروفه وعلاماته.

وهذا أمر يعرف بالقياس الفيزيائي، ومن ذلك ما أثبتته مركز أبحاث (بايوجومري)

(٦) بديع الزمان سعيد النورسي، مجموعة عصا موسى، ترجمة وتصحيح: الملا محمد زاهد الملازكردي، بيروت:

دار ابن زيدون، ط ١، ص ٧٨ - ٧٩.

(٧) المصدر السابق، ص ٨٨.

بسويسرا الذي يؤمه المهندس إبراهيم كريم، والذي أثبت أن القول بالقرآن يحقق الضبط الكلي والكامل لأنظمة الاتزان للطاقة داخل ما يقال عليه بمثل كلمة (بسم الله) أو نحوها فلا يكون إلا نافعاً.

## ٢- التحليل الفلسفي في مقام الرؤية الكونية الشاملة

إن مثال الشخصين المنطلقين في زمن ما إلى السياحة للتفرج والتجارة، وأن أحدهما كان شقيماً ومعجباً بنفسه بأنه كافر أو فاسق غافل والآخر سعيداً وعارفاً بالله فهو مؤمن، وسلك كل منهما طريقاً مغايراً للآخر بحسب أخلاقه ومعتقداته (بحسب الحكاية)<sup>(٨)</sup>.

فلعل المطلع بدقة وتمعن على تفاصيل هذه الحكاية التمثيلية يدرك الإشارة الكامنة فيها، لضرورة التكامل المعرفي بين عنصري الشهود (الذي يحصل بالتجريب والحس المباشر) والغيب (الذي يحصل بالإيمان والتصديق) في بناء العلم الحقيقي النافع بصورته الكلية، وما يترتب على هذه الصورة من فعل مؤداه أخيراً تعمير الأرض بنحو ما يرضي الله سبحانه وتعالى.

وما دونه النورسي في مقالته بالقسم الثاني من مجموعة عصا موسى يفي بحقيقة التصور المعرفي المتكامل للعلم بين الشهود والغيب، حيث قال من ضمن إشارات في هذا المبحث من جملة ما قال: «إذا كان في العالم وفي كل شيء تغير وتبدل فهو فإن وحادثة لا يكون قديماً قطعاً، وإذا كان حادثاً فله صانع أحدثه قطعاً. وإذا كان وجود كل شيء وعدمه متساويين في ذاتهما إذن لم يوجد سبب ما فلا يمكن أن يكون واجباً وأزلياً قطعاً. وإذا كان إيجاد بعضهما بعضاً بالدور والتسلسل المحالين والباطلين قد أثبت ببراهين قاطعة أنه ليس ممكناً فإنه لا بد من وجود واجب، وجود يكون نظيره ممتنعاً ومثله محالاً وجميع ما عداه ممكناً وما سواه مخلوقه»<sup>(٩)</sup>.

وعلى نحو ذلك ما قد اعترف به المتأخرون من فلاسفة العلم المعاصرين أمثال توماس كون في كتابه (بنية الثورات العلمية)، والذي أقر فيه بمجرد النظر الأمين في حقيقة الكون وما يجري في أذهان العلماء بصده، بضم عنصري (الاعتقاد) و(المتافيزياء) كعناصر أساسية إلى جملة العناصر اللازمة لتحولات النموذج الإرشادي العلمي (باراداييم) في أذهان العلماء، والذي يعمل بصورة فطرية على سد الفاقد المعرفي المتنامي طرداً أمام العقل مع كل اكتشاف علمي كوني جديد.

(٨) النورسي، مجموعة المقالات من كليات رسائل النور، ص ١٢ - ١٣.

(٩) النورسي، مجموعة عصا موسى، ص ١٥٦.

فالأمر في البحث العلمي والمعرفي على نحو سيرة أسطورة (سيزيف) قديماً والذي حكم عليه أبداً برفع صخرة عالية على ظهره فيصعد بها إلى أعلى قمة الجبل الشاهق فإذا ما بلغها تدرجت عنه إلى أسفل الجبال لينزل ويحملها على ظهره تارة أخرى إلى قمة الجبل، فيتكرر الأمر هكذا دوليك إلى ما لا نهاية.

ونحن في العلم الحديث تكررت الأسطورة عند علمائنا بنحو عملي ملائم لواقع عصرنا، فحملوا صخرة سيزيف وصعدوا حتى إذا ما أدركوا نهاية قمة الجبل وظنوا أنهم قد بلغوا من العلم منتهاه لم تتدرج الصخرة إلى الأسفل لأنها في هذا المقام تكون صخرة المعرفة والرؤية الكلية الشاملة للكون، بل تظهر أمام العلماء قمة أكثر علواً لا تكاد القمة الواقفون هم عليها تبلغ شيئاً أمامها، فيضطرون إلى بذل المجهود نفسه في الصعود مجدداً بالصخرة لبلوغ تلك القمة الجديدة، حتى إذا ما أدركوها وجدوا وراءها قمة جديدة، ويستمر الحال هكذا دواليك مصداقاً لقول الله تعالى بأنه ما آتانا من العلم إلا قليلاً.

### ٣- التحليل الفلسفي في مقام الناموس الكوني

«إن إسناد كل موجود إلى واجب الوجود، له سهولة في درجة الوجوب. وإن إسنادها إلى الطبيعة في جهة الإيجاد، مشكل في درجة الامتناع وخارج دائرة العقل»<sup>(١٠)</sup>.

هكذا تحدث النورسي في (عصا موسى) وضرب تمثيلاً لعدم بلوغ التمام في استثمار الحياة وتوليد القدرات الإبداعية لدى الإنسان إلا بتمام إدراك حقيقة الخضوع للناموس الكوني الذي يأتيه كل كائن في السماوات والأرض إما طوعاً أو كرهاً، فكان خيراً أن يأتيه الإنسان طوعاً كما السماوات والأرض، بحسب ما قال الله تعالى في القرآن العظيم.

وفائدة ذلك التمثيل: أن الرجل الوحشي الذي هو ضيق العقل والأفق بما لا يمكنه من ربط الأسباب والعلل بالآثار والحوادث والمقدمات بالنتائج، فذاك الرجل بدخوله القصر العظيم المشيد في الصحراء ويطلع على الكتاب الذي كتب فيه منهج تشكيل القصر فيقع في وعيه أن الكتاب هو الصانع له، وعندما يأتي هذا الرجل الوحشي إلى قصر هو أكمل من القصر الأول ويطلع على كتاب تشكيله الذي هو غير ذاك فيتأكد لديه بعقله الضال أن من يصنع هذه القصور هي تلك الكتب وأن ليس الأمر خلاف ذلك.

هذا المبدأ هو ما يماثل فكرة الطبيعة عند الملاحظة من الفلاسفة والعلماء وما يدعم ذلك من نظريات التطوريين مثل (الانتخاب الطبيعي) و(النشوء والارتقاء).

وكان أن رد النورسي على ذلك الادعاء بقوله: «.. فيرى مجموعة لقوانين العادات

الإلهية وفهرسة للصنعة الربانية تكون بمثابة لوح محو وإثبات في دائرة الممكنات للقدر الإلهي، وتكون كتاباً متبدلاً ومتغيراً لإجراءات قوانين القدرة الإلهية وسميت خطأً وغلطاً بالطبيعة<sup>(١١)</sup>.

ومن ثم يضرب النورسي تمثيلاً آخر بذاك الرجل الوحشي نفسه عندما يخترق دائرة معسكر للتدريب العسكري فيرى الجند يتحركون ويسكنون بأمر واحد ويطلقون النار بأمر واحد، فيتخيل أن أولئك الجند مربوط بعضهم ببعض بحبل واحد، والشيء نفسه عندما يشاهد الجماعة المسلمة تقوم وتركع وتسجد بصوت رجل واحد فيقع في ظنه أنهم أيضاً مربوطون بحبال مادية.

والحق أن الكون كله هو ذاك المعسكر وذاك المسجد، ولكن المنكرين والملحدين والوضعيين فيتصورون القوانين المنظمة للكون الواردة عن الله تعالى مواد مادية، ولا يأخذون من الحكمة الربانية الشاملة إلا ما له وجود علمي فقط، ويعتبرونها موجودات خارجية ومواد مادية، ويقىمون هذه القوانين المادية مقام القدرة الإلهية ويطلقون عليها اسم الطبيعة، ويمنحونها صفة الإيجاد الذاتي في حين أنها مجرد مظهر من مظاهر القدرة الإلهية<sup>(١٢)</sup>. «إن ذلك الأمر الموهوم بلا حقيقة، الذي يسميه الطبيعيون بالطبيعة، إن وجد وكان ذا حقيقة خارجية فإنها يمكن أن يكون صنعة ولن يكون صانعاً»<sup>(١٣)</sup>.

إذن، فالناموس الكوني هو جماع أحوال الثوابت والمتغيرات التي لا ينفك عنها وجود الإنسان وتشكل ظرفه الحياتي. ولكن إدارة هذه الأحوال لا تكون من ذات الطبيعة وإنما بمحصلة الحكمة الإلهية المدبرة للكون، وما مثل سيدنا إبراهيم مع قومه وأمر الله تعالى للنار: أن كوني برداً وسلاماً على إبراهيم؛ ببعيد عن هذا الواقع.

إن الخضوع الواعي للناموس الكوني على هذا الفهم إنما يوازن بين تنمية وإطلاق القدرة الإبداعية لدى الإنسان وبين منع انفلات الحريات الشخصية، وحتى لا يسود بذلك مبدأ (البقاء للأقوى) تبعاً لسيادة معيار هوى النفس المنطلقة بغير عقل، فلا يكون من جراء ذلك الانفلات وورائه ما حاول الفيلسوف الإنكليزي التجريبي توماس هوبز في كتابه المشهور (التنين) الذي حاول فيه أن يقدم تفسيراً أخلاقياً بضرورة الانتقال من حالة (المجتمع الفطري أو الطبيعي) إلى حالة (مجتمع الدولة) كضرورة حتمية لسيادة حالة حرب الكل ضد الكل، التي سببها عدم وضوح الحقوق والتجاوز في ممارسة الحرية الشخصية،

(١١) المصدر السابق، ص ١٩٠.

(١٢) المصدر السابق، ص ١٩١.

(١٣) المصدر السابق، ص ١٩٢.

ولو أن هذه الحالة استمرت دون نشوء الدولة لأفنت الحرب الجنس البشري عن آخره، فكان لا بد من ضبط عقال هذا الهوى بالخضوع لقيد الدولة المفروض بالقانون، المستمد قصداً أو تلقاءً من الناموس الكوني.

وكذلك نرى في (العهد القديم) أن اليهود من بني إسرائيل قد ميزوا أنفسهم بالاختيار من غير كافة الشعوب، بأن لهم القدرة العالية إلى مقام الربوبية الكاملة والحكمة التي خلق بها الإنسان على صورة الله، ولكن الله هو عينه من أخفاها حتى لا ينازعه على عرشه الإنسان الذي هو على مثاله، فمنعه من الأكل من شجرة معرفة الخير والشر في الجنة، وبعد أن أخرج منها وكون مجتمعاً متوحداً في طريقته ولغته وعقله طلب الرب النزول إليهم وببلبة ألستهم وتفريقهم في الأرض<sup>(١٤)</sup>. هذا ما يدعون، وتعالى الله علواً كبيراً عما يصفون.

والحق في هذا أن الله سبحانه وتعالى أعطى الإنسان الفرصة للتفوق والعلو في مراتب الترقى الوجودي البشري، وذلك بوسيلة خضوعه لله عز وجل، فبقدر ما يتجرد الإنسان عن حواجز العبودية لله تعالى بقدر ما يصبح (ربانياً)، وهذا لا يكون إلا للعارف بالله على علم حق.

وأشارت في ذلك الأحاديث القدسية للرسول ﷺ بأن ارتقاء العبد في -أول درجات الرقي- لمقام القرب بأداء الفروض مما يضبطه على ميزان الكون، فلا يكون هو شذوذاً فيه، ثم يبلغ تمام الأمر بتحقيقه لمقام الحب بأداء النوافل، فيمنحه الله تعالى من دون الخلائق سمعاً ربانياً وبصراً ربانياً ويداً ربانية ورجلاً ربانية، ويكسوه نوراً كاملاً، ثم يضع له القبول في الأرض.

وهكذا فإن الأمر ليس في وجود أو فرض قيد على حرية الإنسان، فهذا أمر حتمي؛ لأن الإنسان حتماً يسلك فجاً من الفجاج كل وقت باختياره، وإلا تعطل وجوده، فإن سلك أحدها ظل محكوماً بمضائقه ومنحنياته ومزالقه واستواءاته إلى أن ينتقل إلى غيره، ليحكم مرة أخرى بشروط هذا الجديد، وفي الأصل كان هذا اختياره، فالإنسان يختار ابتداءً ولكنه بعد ذلك يخضع لمقتضى أمر اختياره وكذلك كل التشريعات والنظم، ولكن المشكلة هي في نوع القيد الذي يفرضه عليه، إما مادياً وإما وجودياً وإما نفسياً وإما اجتماعياً، وإما قيداً عبودياً ربانياً، وفي هذا نعمة الحرية الحققة.

#### ٤ - التحليل الفلسفي في مقام الدفع التاريخي

ذكر النورسي في (عصا موسى): «أن القرآن أحدث انقلاباً في نفوس الناس، وفي قلوبهم، وفي أرواحهم، وفي عقولهم، وفي حياتهم الشخصية، وفي حياتهم الاجتماعية، وفي

(١٤) راجع: الكتاب المقدس، العهد القديم (برج بابل).

حياتهم السياسية»<sup>(١٥)</sup>.

هذا القول العام يمكن تفصيله على عدة اتجاهات:

**الاتجاه الأول:** إن فطرة الله في الإنسان أنه إذا رجا أمراً يمكن وقوعه ولكنه ما زال غيباً وهو خير تطلع إليه، فإن هذا التطلع والرجاء يهون عليه كثيراً من مصائب الواقع الحاضر، ألم يضرب آل ياسر المثل الأعظم في الصبر على العذاب عندما بشرهم الرسول ﷺ بأن موعدهم الجنة جزاء صبرهم هذا.

والم نر في حياتنا اليومية أن الرجل يبدأ عملاً في اليوم الأول يرجو الأجر عليه بعد ثلاثين يوماً، فإن هذا التطلع يهون عليه مشقة عبور هذه الأيام بعمل شاق لثقلته ببلوغ الأجر في نهايتها. فقياساً على ذلك تقوم الحجة على النفس الكسلى في العبادة والسعي والتحمل، لأن مصدر كسلها هو ضعف رجائها للخير الذي في الغيب والمتحصل إلى القلب بالإيمان، فلا تصبر على المجاهدة ومدافعة الهوى في رايها الحاضر.

**الاتجاه الثاني:** التمثيل الذي أعطاه النورسي في مقام تصوير سر الإعجاز للقرآن، وفيه أن الشجرة التي تتناسب وتتوازن أعضاؤها ولا تظهر بصورتها الكاملة لأن الجزء الغالب منها مستور بحجب الغيب، فإن الرسام في بحثه للشجرة قد استعمل قياس التناسب والتوازن لاستدعاء الجانب المحجوب في خبرته بالجانب المشهود، فرسم الشجرة تخيلاً مطابقة للأصل بنحو هذا القياس في تكوين الصورة الذهنية الكلية وفق منظور (الجشتالت) والذي يفيد الاستدعاء الذهني لصورة الكائن بالكلية من خلال بعد واحد من أبعادها يكون هو فقط الظاهر أمام الباحث، وهذا الاستدعاء إنما يتم قياساً على معايير التناسب والتوازن في تكوين الكائنات كل بحسب ما خلقه الله عليه.

ويمكن أن نؤيد ذلك باستدعاء ما جاء في أحد أهم المذاهب في الفكر الفلسفي المعاصر وهو ما عرف بالمنهج الظاهراتي أو (الفينومينولوجي)، وهو ما أكد على أن بناء المعرفة الكلية السليمة من خلال وضع البعد الظاهر من صورة أي كائن في الذهن بين أقواس العزل عن المؤثرات الخارجية والأحكام السابقة وآراء الآخرين والأهواء الذاتية، وفي ذلك تعليق للحكم للحظات، ثم ينتقل الذهن إلى إعادة بناء هذه الصورة بأبعادها الظاهرة في حيز الشعور والانفعال الوجداني الحسي بها، لتتكشف تلك الأبعاد غير المنظورة منها جراء ذلك التفاعل بين بنية الذات وبنية الظاهرة، فتكتمل الصورة بنحوها الكلي أمام الإدراك بفعل الشعور العام بصدد الكائن ككل وليس بصدد الجزء اليسير المنظور منه.

(١٥) النورسي، مجموعة عصا موسى، ص ١٤٩.

والمبدأ الفلسفي في هذا أن الحقيقة الروحية لأي كائن تكون متضمنة في أي جزء من أعضائه أو جوانبه، بحيث إذا اطلعنا على جزء منه بالبصر فقد أدركت الكل بالشعور، ولربما تضمن هذا مبرراً منطقياً لإمكان إعادة بناء العظام وهي رميم وبعد أن توزعت أشلاء الجسد في عدد لا متناه من الكائنات وبواطن الأرض، ومنها ما راح أدراج الرياح أو غاص في أعماق البحار السحيقة.

أما الخطوة الثالثة والأخيرة لهذا المنهج، وهي الإيضاح لما تم اكتمال الإدراك له في هيئة لغة وصفية أو رسم بالخطوط والألوان أو كتابة بالأحرف والأرقام. والشاهد في مقام هذا التمثيل أن العقل البشري مفطور في نظر النورسي لإدراك الأنوار والأغراض الإلهية في سائر أحكام الخلق والخلاق، بحيث يمكن للعلماء من بني الإنسان استنباط العلل والأسباب ووصف الكيفيات والكميات على الحقيقة بتوحيد المصدر المعرفي لديهم عند قراءة الكون المنظور والكتاب المسطور.

هذا، وإلا لما أدركنا الله تعالى بالسير في الأرض والنظر في كيفية بدء الخلق، في الوقت الذي لم يشهدنا فيه خلق السماوات والأرض ولا خلق أنفسنا، فلا محالة إذن أمام الإنسان إلا أن يقع لديه العلم بذلك عن طريق البحث والتعلم بالقياس والاستنباط على معايير التوازن والتناسب التكويني للخلق والانسجام والاتساق الوظيفي للأعضاء. وقدرة الملكة المعرفية لدى الإنسان غير متروكة له بحسب هواه، وإنما بحسب حظه من الأخذ بقراءة الكون والكتاب في آن معاً، والجمع بينهما مربوطاً حتماً بتقوى الله.

**الاتجاه الثالث:** ما يمكن أن يستنبط من قول النورسي بأن القرآن قد أحدث انقلاباً في نفوس الناس، وفي قلوبهم، وفي أرواحهم، وفي حياتهم<sup>(١٦)</sup>.

إن محل حدوث ذلك الانقلاب هو ما يمكن الاصطلاح له (بالصدمة التاريخية)، التي حدثت بنزوله على مكان لا يحمل أيّاً من المقومات الحضارية العلمية المقدمة لنزوله في الزمان والمكان المعينين إلا اللغة. أي إن جزيرة العرب وقت نزول القرآن لم تكن تحمل أيّاً من المقدمات التاريخية المنطقية التي تستلزم بالضرورة نتيجة نزوله في المنطقة آنذاك، حيث إن السياق التاريخي للمنطقة كان يسير باتجاه مغاير تماماً لأن ينبيئ بنزول هذا القرآن بكل ما له من حكمة علمية بالغة ويحمل كل حقائق الوجود فاستوجب ألا يفهمه إلا من بلغ مبلغاً عظيماً في العلوم وضرب بسهم نافذ في بناء التطور الحضاري مثل ما في بلاد اليونان والرومان وقتها.

ولكنه نزل على قوم لا يعلم أغلبهم إلا الصحراء والسماء، وأقوام يتقاتلون العقود

(١٦) النورسي، مجموعة المقالات من كليات رسائل النور، ص ١٤٩.



الطوال بسبب كلمة، ونزل على رجل أُمِّي لا يعلم القراءة ولا الكتابة ﷺ، فلا يقع الظن فيه أصلاً أن يأتي بهذا القرآن من عند نفسه.

إن الصدمة التاريخية التي أحدثها نزول القرآن على جزيرة العرب قد تمثلت في انكسار مسار السياق التاريخي المتطور للعرب في اتجاهه التلقائي، وتحويل هذا المسار فجأة إلى وجهة مغايرة تماماً، مما لفت انتباه العالم كله وبكافة شعوبه وقبائله إلى هذه الظاهرة الخارقة، مما يثبت ملائمة وتوافق رسالته لكل الناس ولكل الأخبار التاريخية: ماضياً وحاضراً ومستقبلاً.

ولو أنه -أي القرآن- كان قد نزل على القوم المالكين لناصرية الحضارة الفكرية والمادية والإنسانية آنذاك -مثل حضارة وفكر اليونان الذي اعتبره كثير من المؤرخين العهد الذهبي للفكر والحضارة الإنسانية- لما لفت الانتباه إليه على النحو الذي يحدث الأثر التاريخي المطلوب لانتشاره، لأنه كان سينظر إليه في هذه الحالة من جانب الشعوب المختلفة على أنه قد يكون مجرد حلقة من حلقات التطور الفكري الطبيعي المتفوق للوعي اليوناني.

إذن هناك فائدتان لغرابة القرآن ونزوله: أولاً إحداث الصدمة التاريخية الملفتة للانتباه نحوه، وثانياً إثبات ملائمته لكافة أهل الأرض وإلى قيام الساعة.

### □ الخلاصة

يتضح من استخدام النورسي لمنظور التمثيل في مدوناته، أن هناك تأكيد على المنهج المستخدم في القرآن العظيم وتوافقاً معه، وهو منهج الاستعمال والتداول اللغوي لطرق وكميات الحياة للشعوب والقبائل، التي هي سنة الله تعالى في خلق الإنسان.

فاستفادة النورسي من هذا المنهج، لعلمه بأن الدعوة إلى سبيل الله بالحكمة والموعظة الحسنة إنما تكون به. فإذا كان الله تعالى قد خاطب طبعاً عاماً في سائر البشر وخلقاً مشتركاً بينهم عموماً تميزوا به عن غيرهم من الكائنات، مثل خلق وطبع (البيع والشراء) الذي ضرب الله تعالى به مثلاً كثيراً في القرآن الكريم لضبط قصد الأفهام نحو المعاني اللازمة للتوحيد والإيمان.

إذن فإن ما هو مطلوب منا نحن على الحقيقة هو تنزيل هذا المنهج إلى خطابنا الدعوي بصورة جزئية ونوعية على النحو الملائم لكل طريقة حياة، بما تقتضيه وتسم به، وذلك أن الخطاب الرباني هو للكون كله يميز فيه بين جنس البشر وغيرهم من الكائنات والأجناس، أما نحن فخطابنا مقتصر على البشر كلهم، نميز فيه بين طريقة حياة لشعبٍ عن طريقةٍ أخرى. ولعل في استخدام النورسي لهذا المنهج في ظرفه التاريخي والاجتماعي لعصره ووطنه،

حجية كبيرة لفائدته في كسب وعي الشعوب إلى الإيمان، على الرغم مما قد يضرب عليه من أسباب البعد عن حقيقة التوحيد والعلم السليم.

والشاهد التاريخي على ذلك هو سريان دعوى النورسي سريان النار في الهشيم في ظل السيادة الملزمة بالتطرف العلماني ونقض الخلافة الإسلامية بالشدة ودحض مقومات الإيمان في نفوس الشعب التركي وتمثلها في العلم والعمل لديهم.

ولعل الدعوة النورية في ذاك الزمان وتلك الظروف هي ما وضعت الأساس الحقيقي لما نشهده في راهننا المعاصر من صحوة إسلامية مرتدة على أعقاب الأتاتورية تلك.

ونوصي في هذا المقام تزكيةً لشعلة هذه الصحوة، بضرورة إجراء الدراسات التصنيفية بحسب الأغراض المنهجية والأسلوبية للنورسي في ذاتها من وجهتها البنائية والتأثيرية، وذلك بجانب ما يُجرى فعلياً من دراسات تصنيفية بحسب الموضوعات التي تناولها النورسي بالدراسة وتسديد الرأي.

### علي شريعتي.. ورهانات التاريخ الإسلامي

شريف الدين بن دوبه \*

#### □ في البدء

تقوم مسألة حكم السلف، وإدارته لراهن الخلف، على جملة من المبررات المنطقية، الطبيعية والوضعية، تكون الديمومة الزمنية مرجعاً طبعياً لها تبرّر السلطة التي يمارسها السلف، والقدماء على عقل الراهن، فالتقاطع الأزلي بين الحاضر والماضي والمستقبل والمستقبل لا تقيمه الأجيال الحاضرة، بإرادتها ووعيتها، بل هو صرح جديد بمعطيات ماضية، وروح المعلم الجديد مخاض الفكر القبليّة، التي تكوّنت عبر مسار تراكم تاريخي، فنحن لا ننتج أنفسنا، بل نكرّر السلف بروحه ومعتقداته في حاضرنا.

وإطالة بسيطة على واقع الأمة الإسلامية تنبئ على مستوى العشق الرهيب الذي يشدّ المسلم إلى الماضي، لمستوى غريب قدّس فيه الأسماء، حين عجز عن إحياء رفاة هؤلاء الأسلاف، والدليل على ذلك رضا البعض من الشرائع الاجتماعية، وهي من حيث النسبة العددية في مستوى رهيب بتمثل

\* أستاذ مساعد شعبة الفلسفة، سعيدة، الجزائر. البريد الإلكتروني:

bendouba.philos@yahoo.fr

السلف ليس كأجداد بل كاعتقاد.

وأصبحت العقيدة الصحيحة هي الرجوع إلى الماضي، وليس إلى التراث الثقافي ككل، بل اختزال التراث الثقافي للأمة في سلوك السلف فقط، واستمداد مادة المستقبل من هذا الماضي، حيث أصبح إنسان القرن الهجري الأول بثقافته، وظروفه المشروطة بمعطيات محددة، مصدراً للتشريع، ومرجعاً قيماً لجيل وجد نفسه أمام ثقافة جديدة، وأنماط بديلة للتفكير، وفي عصر أصبحت القيم عموماً محل مراجعة من طرف أصحاب القيم أنفسهم.

### □ التاريخ المسؤول؟

ما التاريخ؟ سؤال ينقل الباحث المتخصص من حقل تخصصه إلى فضاء معرفي، يشعره بالاغتراب، وهو مجال المفاهيم، والمناهج، وقراءة النتائج، فالالتزام بعناصر الحدث، وملابسات العلة، كافٍ له في إطار تخصصه، ولكن الأسئلة التي يستثيرها البحث والمساءلة التي نضع فيها الحدث التاريخي، تنتج مسائل تقحمة في فضاء الفلسفة من دون إرادة منه، وعلى حد تعبير هنري مارو: «إننا تحريفاً للحكمة الأفلاطونية فإننا سنسجل على واجهة الأكربول: لا يدخل هنا إلا من كان فيلسوفاً، إلا من تأمل في طبيعة التاريخ، وفيما يجب أن يكون عليه المؤرخ»<sup>(١)</sup>.

استثمار الفلسفة في البحث التاريخي لازمة منهجية، وقيمة، حيث يكون التمكن من آليات القراءة النقدية عن طرق القنوات الفلسفية، الإيستمولوجيا، الميتودولوجيا، مكسباً في يد المؤرخ، والحضور الفلسفي في التاريخ يكون على حدّ توصيف المفكر، والفيلسوف المصري إمام عبد الفتاح إمام في: «دراسة لمناهج البحث، أعني للطرق التي يمكن أن يكتب بها التاريخ، وكيفية التحقق من صحة الوقائع التاريخية.. أعني فحوصاً نقدياً دقيقاً لمنهج المؤرخ، وهذا ما يسمّى أحياناً بالنشاط التحليلي للفلسفة.. وفي منظور تركيبي.. وفيه يقدم الفيلسوف وجهة نظر عن مسار التاريخ ككل»<sup>(٢)</sup>.

البحث في التاريخ يقتضي مناهج متعددة، ورؤية متعالية على الحقل التخصصي الضيق، الذي ورثته المدرسة الوضعية في تاريخ الفكر البشري، فالقراءة التركيبية وليدة البحث الفلسفي، البحث الذي يتأسس على الروح الشمولية، التي تجمع المتعدد في وحدة ذهنية بالتصور التفسيري، ويكون المستقبل حقلاً ميدانياً نلمس فيه تلك الوحدة، وهي التي تعرف بفلسفة التاريخ.

(١) مارو هنري، من المعرفة التاريخية، ترجمة جمال بدران، مصر: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٧١، ص: ٩.

(٢) هيجل، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، بيروت: دار التنوير، الطبعة الثالثة ٢٠٠٧، ص: ٣١ - ٣٢.

وإن كان المفكر هنري مارو يذهب إلى أن الحضور الفلسفي في التاريخ لا يمس فقط فلسفة التاريخ، بل المنهجية البحثية، يقول مارو: «إن صحة نظام علمي تستلزم قلقاً منهجياً معيناً، اهتماماً بأن يكون واعياً بآلية سلوكه وجهداً معيناً للتفكير في المشكلات الناشئة عن نظرية المعرفة لنزول كل سوء فهم. فليس المقصود هنا فلسفة التاريخ بالمعنى الهيجلي أي البحث النظري في مستقبل الإنسانية، بل المقصود هنا هو الفلسفة النقدية للتاريخ والنظرة التأملية للتاريخ، لبحث مشكلات النظام المنطقي ونظرية المعرفة التي أثرت من طرف المؤرخ»<sup>(٣)</sup>.

وعليه فإننا نجد أن مفهوم التاريخ أول إحراج منطقي يعايشه الباحث، إذ نلمس اختلافاً في التعريفات، فعند أرسطو: «جمع الوثائق»، ويعرفه بـ «العلم بالأمور الجزئية التي تكون الذاكرة وسيلتها»، وعند ابن خلدون: «فن عزيز المذهب جم الفوائد، شريف الغاية، إذ هو يوقفنا على أحوال الماضين من الأمم في أخلاقهم، والأنبياء في سيرهم، والملوك في دولهم وسياستهم، فهو محتاج إلى مآخذ متعددة، ومعارف متنوعة، وحسن نظر». وهو عند السخاوي: «فَنُ يَبْحَثُ فِيهِ عَنْ وَقَائِعِ الزَّمَنِ مِنْ حَيْثُ التَّعِينِ وَالتَّوْقِيتِ بَلْ عَمَّا كَانَ فِي الْعَالَمِ»، وهو في نظر هيجل «مجموع الدراسات الخاصة بالفكر باعتباره مناقض للطبيعة».

أما هنري مارو H.Marrou فقد كانت إجابته عن سؤال: ما التاريخ؟ على النحو التالي: «أقترح بأن أجيب، التاريخ هو معرفة الماضي البشري»<sup>(٤)</sup>، وهي الإجابة نفسها التي يقترحها علينا ريمون أرون R.Aron مجيباً عن السؤال نفسه حينما يقول في مستوي أول: «إن التاريخ هو معرفة الماضي البشري»<sup>(٥)</sup>، وفي مستوي ثانٍ: «التاريخ في المعنى الضيق هو علم الماضي البشري، وفي المعنى الواسع يدرس مصير الأرض والسماء والكائنات وبطبيعة الحال أيضاً الحضارات»<sup>(٦)</sup>.

علم التاريخ إذن: «هو ذلك الفرع من المعرفة الإنسانية الذي يستهدف جمع المعلومات عن الماضي، وتحقيقها وتسجيلها وتفسيرها، فهو يسجل أحداث الماضي في تسلسلها وتعاقبها، ولكنه لا يقف عند تسجيل هذه الأحداث، وإنما يحاول عن طريق إبراز الترابط بين هذه الأحداث، وتوضيح علاقة السببية بينها أن يفسر التطور الذي طرأ على

(٣) مارو هنري، المرجع نفسه، ص: ٩.

(٤) مارو هنري، مرجع سابق، ص: ٢٦.

(5) R. Aron \_ Qu est –que l’histoire In Leçons sur l’histoire Ed falois Paris 1989 P119.

(6) R.Aron Introduction a la philosophie de l’histoire Ed Gallimard Paris 1984 P14.

حياة الأمم والمجتمعات، والحضارات المختلفة، وأن يبين كيف حدث هذا التطور ولماذا حدث<sup>(٧)</sup>.

ارتباط التاريخ بالمنحى الرهطي للجماعة بديهي لا تقبل التأسيس البرهاني، ولكن إلغاء الأبعاد المشتركة بين بني البشر في الحدث التاريخي مغالاة تضع الباحث، والمتعلق بذلك التاريخ في متاهة، تفصله عن المسار الضروري الذي تقتضيه الطبيعة البشرية في بحثها عن الحقيقة.

فالحدث التاريخي بطبيعته الاجتماعية نتاج خاص بالعناصر المنتجة له، فمن غير المعقول إيقاع النسبة بين الحدث، وعناصر بشرية أخرى بحجة الاشتراك في خصوصية النوع، والعرض، فالرابطة بين العلة والمعلول أصيلة وليست اعتبارية.

أمّا المشترك في الحدث الاجتماعي الماضي فهو المعاني، التي لا تخرج عن الأصناف الأربعة، الزوج الأول منها التقريرية، التقييمية، متعلقة بتوصيف الدلالة، وهو يفترض منهجاً وصفيّاً تقريرياً، يسمح بتوظيف المنهج التجريبي إلى حد ليس بالبعيد، فالتقريرية دلالات تحدّد موضوعياً العناصر الرئيسة في بناء الحادثة، العلة الفاعلة الإنسان، العلة المادية الأدوات، والظروف الاقتصادية المنتجة للحدث: حادثة المروحة مثلاً.. وهي عناصر تقريرية لا يختلف فيها المؤرخون.

والمعاني التقييمية أحكام متضمنة لمجموعة من القيم، تكون عبارة عن جملة صفات شرطية، لا توجد في صورة أنطولوجية مستقلة، بل هي إمكانية في حيازة الصفة عند الفاعل، أو في الفعل، كما أن أبعاد القيمة الثلاثية التقليدية تبقى مصاحبة للبحث القيمي، فهي الصفة التي إذا وجدت في شيء جعلته مرغوباً فيه وجديراً بالطلب، فالقيمة معلم إنساني، يمتلك جميع خصوصيات التعدّد والتنوع البشري داخله، والقيمة في الدلالة التاريخية ركن رئيس فيها.

والزوج الثاني من المعاني: التحليلية، والتركيبية، فهي معاني تتقاطع من الأولى، حيث يكون تضمن المعنى التقريري الوجودي داخل الحدث التاريخي، لإمكانات دلالية متعددة تستنطق من خلال آلية التحليل المنهجي المنتهج من قبل الباحث في الحقل.

مجال الاختلاف بين رجال التاريخ يكمن في الدلالات، وهي العلل الغائية، التي توجه الفعل البشري فردياً كان أو اجتماعياً، والتي تكون مجالاً للتأويل، فتتعدّد التفسيرات،

(٧) غنيمي الشيخ، فلسفة التاريخ، القاهرة - مصر: دار الثقافة للطباعة والنشر والتوزيع، (د، ط) ١٩٨٨، ص ص ١٠ - ١١.

وتصبح الحقيقة مطلباً في حيازة مجهول، كما هو حال القضايا التي يعجز الحقوقيين البتّ فيها بناءً عند حضور مالكي السلطة في المسألة.

ويتواضع الدارسون على تسمية المجال التاريخي الذي تدور حوله الاختلافات التأويلية بفلسفة التاريخ، الذي يقدّم فيه المؤرّخ حقائقه للفيلسوف بغية استنباط أحكام عملية يستنير بها المكلف في تعامله مع المواقف الجديدة في حياته الفردية والجماعية، وهي أيضاً قواعد كلية مستنبطة من مجموعة الأحداث.

والمقصد من خلال فلسفة التاريخ، يكمن في اصطلياد الروح العامة للتاريخ الواقعي لا التاريخ المزيّف، وتمكين القارئ من العبور عبر الاعتبار من لحظة العتمة الفكرية والعملية، إلى لحظة الإشراق الذي يبّد معالم اللبس، والذي نجده في المعاني الكلية التي تستبطنها الأحداث التاريخية.

### □ علي شريعتي والتاريخ

الدكتور علي شريعتي مفكّر، وثوري، وعالم اجتماع إيراني النسبة ثقافياً، وحضارياً، نشأ وترعرع في أحضان الثقافة الإمامية، تميّز شريعتي - حسب آية الله السيد محمود الطالقاني<sup>(٨)</sup> - بروح مستقصية شكّكة منذ بداية شبابه وأوائل عهده بالدراسة والتحصيل العلمي، كان يشكّ بكل شيء، حتى بدينه، فقد كان يشكّ بالدين السائد بين الناس، أي بذلك الإسلام الممسوخ، ذلك الإسلام الذي حوّل إلى دكان للارتزاق، ووسيلة للاحتراف وترية المريدين، كان لا بد لشاب واعٍ مثل شريعتي أن يبدأ بالشك، لكنه لم يبق أسير الشك<sup>(٩)</sup>.

ترك علي شريعتي مكتبة قيّمة في المجال الاجتماعي سجّل بها حضوره النوعي، والتعبوي عند القاعدة الشعبية، والنخبوية للثورة الإسلامية في الجمهورية الإسلامية الإيرانية، ويعدّ من أعلام الثوار في العالم الثالث، وصداقته مع المفكّر الثوري فرانز فانون Frantz Fanon تؤكّد ذلك.

(٨) ولد آية الله السيد محمود طالقاني في إيران عام ١٩١١، في أسرة علمية حيث كان والده أبو الحسن الطالقاني عالم دين، ومن المجاهدين ضدّ سلطة رضا خان، يُعتبر ساحتته ذا عقلية توفيقية تقوم توفيقيتها على المصالحة بين العلم والإيمان وليس على قاعدة التوفيقية الفلسفية، ويستجيب لمتطلبات الإسلام السياسي، ويتجاوب مع متطلبات مرحلته الحياتية. ومن آثاره: الإسلام والملكية، داهبون... نحو الله [مذكرات رحلة إلى الحج]، تقديم وتحقيق توضيح كتاب تنبيه الأمة، وتنزيه الملا للنائيني وكتب أخرى.

(٩) علي شريعتي، الشهادة، بيروت: دار الأمير، الطبعة الأولى ٢٠٠٢ ص: ٢٧.

تكمّن مشكلة التاريخ عند شريعتي في القراءة، وليست في الحقائق التاريخية ذاتها، فتصنيف الأمم أو المجتمعات إلى ثلاث أصناف رئيسة -مجتمعات وحشية أو المجتمعات البدائية أو الأرشييفية الأثرية، مجتمعات تاريخية (المجتمعات القديمة التي نالت حظاً من الحضارة فلا تصنّف بدائية، ولا تصنّف مدنية حديثة مثل مجتمعات مصر، الهند، إيران، اليونان)، مجتمعات حديثة- يقوم على أساس فوقي، وميل نحو تقزيم الشعوب الشرقية.

فتصنيف المجتمعات، وإخضاعها إلى نمط ونموذج معين، يفتقد إلى المرجعية الموضوعية، يقول شريعتي في هذا السياق: «أعتبر تفسير كل مجتمع أو أمر اجتماعي أو تاريخي وتأويلها على أساس القوانين الكلية والأحوال العامة لعلم التاريخ أو علم الاجتماع، نوعاً من التعميم العام الخطر ونظرة كلية تؤدي إلى منزلقات... ويتحوّل المفكر المستنير من مجتهد خلاق واقعي النظرة عميق التفكير مدرك للواقع باحث عن الوسائل، إلى مقلد واضع للعموميات، ونمطي...»<sup>(١٠)</sup>.

والأصل في ذلك يعود إلى طبيعة التاريخ نفسها، فهو على حد تعبير أحد المفكرين: «التاريخ منطقة جبلية، يعكف كل مؤرخ فيها على نحت أحجارها، وفقاً للخريطة التي رسمها»، فالتاريخ يعيش مطلب الموضوعية، والعلمية داخل الحقل الدراسي له، ولكنه على قاعدة غياب بعض الشروط يكون مجالاً للفهم ليس إلا.

يقول شريعتي: «ينبغي أن يكون التاريخ علماً، لكن بما أن الإنسان لم يعرف حتى الآن، ولم يعرف الزمان والمجتمع، لا يزال علم التاريخ ذا طابع فني، أي إن المؤرّخ مخترع أكثر مما هو مكتشف التاريخ الآن ذو طابع فني...»<sup>(١١)</sup>

التاريخ عند شريعتي وحدة، وبنية، وجزء من كلّ، فالرؤية الكونية الموضوعية للمسار التاريخي، تقرّ بالوحدة العضوية التي تجمع الحيثية الاجتماعية للتاريخ، فالمرجع الأول واحد، والغاية واحدة، فالواقع يصبح حياً، بتمثله، داخل الإطار الكلي للتاريخ العام.

فالتاريخ كما يقول شريعتي: «مسيرة وحدة متصلة له مبدأ حركة متميّزة على أساس قوانين حتمية أو بتعبير القرآن سنن لن تجد لها تحويلاً، وفي مسيره الطبيعي يمرّ بمنزل معين، وذو خط سير علمي، ومرتفعات، ومنخفضات، وزوايا، وحنايا، وبطء وإسراع نحو هدفه الغائي أو على الأقل كما هو مسلّم به سائر نحو هدف.. فالتاريخ عبارة عن عمر نوع

(١٠) علي شريعتي، العودة إلى الذات، ترجمة إبراهيم دسوقي شتا، بيروت: دار الأمير، الطبعة الأولى ٢٠٠٦، ص: ٨٠.

(١١) علي شريعتي، الأمة والإمامة، مراجعة حسين علي شعيب بيروت: دار الأمير، الطبعة الأولى ٢٠٠٦، ص: ٦٦.



الإنسان، ومسيرة المجتمع البشري الذاتية، أو بتعبير آخر الزمان العام الاجتماعي ذو قوانين علمية محددة يمكن اكتشافها بتدوين علم التاريخ..»<sup>(١٢)</sup>.

التاريخ عند شريعتي، سير أفقي لبني البشر، يتأثر بجملة من المؤشرات، تجعله متّصفاً بحيثيات اجتماعية، تعكس ذهنية الجماعة التي ينزل الحدث التاريخي ضيفاً عليها، فالحوادث الماضية التي يُسجلها التاريخ، في روحها، وجوهرها كلية ووحدة، تتقاطع فيها آمال وآلام البشر، وعرضياً تبدو مختلفة تبعاً لأطرها الزمانية والمكانية، فهو سير نحو أفق محدّد رسمته الطبيعة الإنسانية، وليس الإنسان، فالأصل في الطبيعة هو السير نحو الله في خط عمودي، عبر التعالي، والتجاوز لكل ما يربط الطبيعة بعنصرها المادي، والحيوي، وكما يصطلح عليه المفكر المغربي محمد لعزیز لحبابي بالتشخصن، فالتاريخ يطلب النموذج الكامل للجنس البشري، وشخصية النبي الأكرم ﷺ المثل الأعلى، في التاريخ الإسلامي ترسم الهدفية المقصودة من الطبيعة البشرية.

أما إذا انتقلنا إلى مستوى الحادثة التاريخية، فإننا نجد أن الحوادث التاريخية عند شريعتي تختلف حسب نوعية العلة، فمؤشرات الوجود في الحدث التاريخي هي المتحكمّة في بيان نوعيته، وفي حركته، وفي دلالته، وهي عنده لا تخرج أن تكون على نموذجين، فهناك حوادث ناتجة عن علل مادية، ومنها ما يكون مخاض تحولات فكرية وأيديولوجية، يقول: «الأحداث التاريخية على قسمين: الأول منها ناجم عن وقائع، ومبررات سياسية، واقتصادية وكبرى.. والقسم الثاني ينبثق من دواعٍ فكرية أيديولوجية تستند على مبدأ ديني أو عقائدي أو فكري»<sup>(١٣)</sup>.

العلمية مطلب في البحث التاريخي، كما يقرّر علي شريعتي، ولكنّ العوائق التي تقف أمام الموضوعية، وأمام البناء التاريخي كثيرة، وأهمّها - في اعتقاد شريعتي - معرفة الإنسان، والمسألة تتعلّق بالعلم بخصوصيات هذا المخلوق، والتي تتّصف بالتباين تارة، وبالتقارب تارة أخرى، فهو الجرم الصغير الذي انضوى فيه العالم الأكبر، فهو الوحدة التي تنصهر فيها الأضداد، فهو فرد متفرّد، ونتاج اجتماعي وثقافي، لغيره، ابن لبيئته، وجزء من هذا الكون خاضع لمنظومة سببية، وغائية، لا يملك فيها قيد أنملة من إرادة، وقراءة النتائج في العلوم الإنسانية، تنبئ بالعجز الذي يحيط بالبحث فيها من كل جانب، من حيث الموضوع، ومن حيث المناهج، فهي كثيرة المناهج، قليلة النتائج كما ينعته الكثير، فالإنسان من الزاوية الموضوعية التي يفترضها الغرب، لا زال مجهولاً، وحقلاً ملغماً بنتائج لا يمكن التنبؤ بها

(١٢) علي شريعتي، العودة إلى الذات، ترجمة إبراهيم دسوقي شتا، بيروت: دار الأمير، الطبعة الأولى ٢٠٠٦، ص: ٤٧٨.

(١٣) علي شريعتي، معرفة الإسلام، ترجمة حيدر مجيد، بيروت: دار الأمير، الطبعة الأولى ٢٠٠٤م، ص: ٤٩.

مطلقاً.

أمّا قراءة الإنسان بعين إسلامية فعالم فسيح يحتاج إلى سير من قبل الفرد في آفاق الطبيعة (السير الآفاقي)، وفي آفاق الأنفس (السير الأنفسي)، وإدراك الآفاق التي تحيط به، مسألة تفترض تضافر جميع بني البشر، بعضهم مع بعض للتفكير في آليات الإدراك، ويبدو أن هذه المسألة شبه مستحيلة عن البشرية، إذ يلاحظ في الواقع التقسيم الأيديولوجي والعقدي، والاقتصادي لبني البشر، فالأفكار هي المرجع في الاختلاف، والخلاف، وهي أيضاً أصل الوحدة والاتفاق.

أما عائق الموضوعية الثاني في الحقل التاريخي فيعود إلى المعرفة بالزمن، فهو ظاهرة فيزيائية بالطبيعة، واجتماعية بالعرض، وتفسيرات الزمن متعددة، فالطابع الحركي الذي يحاith الزمن يجعل من التفسير الدقيق للحدث التاريخي أمراً ليس باليسير، فالظاهرة التاريخية فريدة بطبيعتها، فالإطار الزمني الخاص بالحدث التاريخي لا يمكن إعادته، وتكراره، وهذا يفقد القراءة التاريخية الدقة، لأن الموضوعية العلمية تفترض القابلية للتكرار، وهو أمر مستبعد في الحقل التاريخي.

والعائق الثالث الذي يطرحه علي شريعتي، فهو معرفة المجتمع، ككائن موضوعي، ومستقل، من الناحية الأنطولوجية، ومتنوع من حيث بنيته التركيبية، فهو إنسان فوق الأفراد الذين ينتمون إليه.

يقدم شريعتي للباحث عن الموضوعية في التاريخ جملة من الشروط، والتي توجب بلوغ الهدف العلمي، والحقيقة، إذا التزم بها الباحث، وهي: «.. على المؤرخين وعلماء الاجتماع كلما أرادوا معرفة التاريخ والمجتمع أكثر أن يلقوا بعيداً بحدسياتهم، وفرضياتهم، وأذواقهم وميولهم الشخصية، والعرقية، والطبقية، والسياسية، وتعصباتهم الدينية أو الدينية، وعقائدهم المصنوعة سلفاً، وآرائهم المسبقة، وعليهم أن يقوموا بمحوها، ثم يقيموها على أسس منطقية، وعلمية، وعينية، وأن يتنحوا عن الإيمان بمدرسة معينة فكرية أو فلسفية أو أدبية أو فنية أو شعرية، وعليهم أن يجاوروا العلوم البحتة<sup>(١٤)</sup>.

الجانb الذاتي عند شريعتي عائق أولي، في البحث العلمي، وعليه ينبغي العمل على تجاوز المعطيات الحدسية، أي المعارف التي يكونها الباحث عند الملاحظات الأولى، وهو ما يعبر عنه علماء الإستمولوجيا بالإحياء الأول، كما ينهنا شريعتي إلى موقع الفرضيات المبنية في توجيه البحث إلى مسار يجانب الحقيقة، فالفرض يوجّه الباحث نحو اكتشاف المجهول تارة، ويسير به نحو أفق مجانب للحقيقة تارة أخرى، فالموروث الثقافي، يؤثر على البحث

(١٤) علي شريعتي، العودة إلى الذات، مرجع سابق، ص: ٤٧٩.

الموضوعي، إلا إذا عمل الباحث على تأسيسه منطقياً، وعلمياً، لأن التقارب من العلوم الدقيقة يقتضي توفر هذه الشروط، والعمل على تجاوز الانتماءات الأيديولوجية.

### □ التاريخ الإسلامي وفكرة الكلية

التعاطي مع بني البشر بعين إنسانية، يكشف عن وحدة الجنس البشري، من حيث الأصل، والمسار، والهدف، فنحن أبناء أب واحد، فرقت اللغة بيننا في التعبير عنه، فمن حيث المعنى والدلالة، والبنية التكوينية يكون آدم الأب، وليس آدم النبي ﷺ، فالآدمية طبيعة، وتركيبية مميزة، تحمل إمكانات خلقية، وخلقية متباينة، تؤهل المرء للحصول على مرتبة سامية، يسمو بها على الملائكة، وفي اللحظة نفسها، قد يتهاوى بطبيعته إلى أسفل سافلين، فالوحدة الإنسانية حقيقة، والعقيدة الإسلامية تستبطن أصول الوحدة، والتقارب بين البشر، وجميع معطيات اللقاء، بين الثقافات، والحضارات، والتي يلخصها الأستاذ شريعتي، في لحاظ أهمها:

#### أولاً: العلاقة المباشرة بين الله والإنسان

عند قراءة النصوص التي كتبها شريعتي نجد أنفسنا أمام إمكانات دلالية جديدة، فالتصور الأولي للعلاقة بين الله والإنسان تضعنا أمام طقوس العبادة، وأحكامها الفقهية، وما شابه ذلك من دلالات سطحية، لا تمتُّ إلى روح العقيدة بصلة فمن خلال هذا المبدأ يبدأ شريعتي في تحطيم جملة من التابوهات أقامتها تراكمات، بفعل المألوف، والعادات، وقد تحمّل شريعتي بجرأته، في هذه الممارسة النقدية كثيراً من المضايقات، خصوصاً من طرف بعض رجال المؤسسة الدينية.

مسألة تفسير الصراع الطبقي قضية شغلت علماء الاجتماع منذ بدء الدراسات الاجتماعية، وقد نالت العلة الاقتصادية الحظ الأوفر في نشوء الطبقة، والتأسيس الفلسفي الذي قدمته النظرية الماركسية، وكثيراً من النظريات الغربية تؤكد الحكم.

ولكن الأستاذ شريعتي يقرّ بوجود عاملين في نشوء الطبقة، يقول: «هناك صنفان رئيسيان من الأسباب والعلل الكامنة وراء ظاهرة التعدد الطبقي في المجتمع، الصنف الأول هو الظروف السياسية والاقتصادية وطبيعة العمل، وبعبارة أشمل، جميع العوامل المادية في الحياة الاجتماعية، أما الصنف الآخر من علل الظاهرة الطبقة وأسبابها، فهو طبيعة العقائد الدينية والمتبنيات القومية لمجتمع معين»<sup>(١٥)</sup>.

(١٥) علي شريعتي، معرفة الإسلام، مرجع سابق، ص: ٥٦ - ٥٧.

ارتباط الطبقة بمرجعية دينية أخطر من الطبقة القائمة على مرجعية مادية، حيث أن الأخيرة تُمكن مريديها من التمرّد عليها بتمكينهم من ملكية وسائل الإنتاج، والرجوع إلى تاريخ الرأسمالية يكشف لنا أن الطبقة البورجوازية التي هي طبقة تأسست من خلال ملكيتها لبعض الحقوق في النظام الإقطاعي، وأهمها الريع العيني، والنقدي، ويؤكد لنا التاريخ أن هذه الطبقة هي الرحم الأول للنظام الرأسمالي، وقد كانت الثورة الصناعية من أبرز العوامل التي مكّنت هذه الطبقة من امتلاك زمام السلطة.

يقول شريعتي: «إن غاية الإسلام رفع الحواجز، والحجب بين الإنسان وربّه، وبغية تحصيل هذه الغاية يضع الإسلام في أولوياته مهمّة إيجاد حلقة اتصال مباشر بين الطرفين، وفي ضوء ذلك لا نرى مكاناً في الإسلام لكيان رسمي متشكّل من رجال الدين، ولا مجال في هذا الدين لظهور سلسلة مراتب، ومواقع يشغلها رجال الدين بحيث يكون قبول الأعمال العبادية، والعقائدية للفرد المسلم منوطاً بإذن من هؤلاء، ووساطتهم لدى الرب لمصلحة العبد»<sup>(١٦)</sup>.

شرعية المؤسسة الدينية في نظر شريعتي، تحتاج إلى دراسة، وإعادة نظر، فأزمة الأمة الإسلامية في الوقت الراهن عائدة بالأساس إلى رجال الدين الذين فرقوا دينهم، وكانوا شيعاً. والأستاذ شريعتي يضع مؤسسة رجال الدين أمام هزة، وإن كانت في الحقيقة هزة نظرية فقط، لأنّ مجرد المساس بعبادة رجل الدين، يعرض صاحبه لحز الرأس، وهذا ما نشاهده في الذي يضفي مبدأ المشروعية على قتل المسلم، ويحرّم جهاد المحتل للأرض.

### ثانياً: المساواة العامة

المساواة أصل مدني، وثقافي في التشريع الإسلامي، والإسلام الأصيل يشهد بذلك، فقد اهتم الإسلام -كما يقول شريعتي- بقضية المساواة العامة بين الأفراد والشعوب، والقبائل وإلغاء الفوارق الطبقة، والعرقية، والنسبية، والحسبية وغيرها. يقول شريعتي: «إن التساوي والتكافؤ بين البشر أفراداً أو مجتمعات لم يكن مجرد فكرة يقترحها الإسلام، أو توصية أخلاقية يدعو الناس إلى الالتزام بها، ولا حتى أمنية إنسانية يطمح إليها بغية تأمين مصالح بشرية مستقبلية أو أقرار السلم، والأمان في المعمورة، بل هي حلقة في إطار رؤية كونية علمية يحملها الإسلام، يكون جميع الناس في ضوئها متكافئين في واقع الحال، لا أنهم ينبغي أن يصبحوا كذلك»<sup>(١٧)</sup>.

ويردّ شريعتي العدالة الاجتماعية في الإسلام إلى جملة من الأسس الطبيعية، والتي

(١٦) علي شريعتي، معرفة الإسلام، مرجع سابق، ص: ٦٢.

(١٧) المصدر نفسه، ص: ٦٧.

نجدها في التصور نفسه الذي يقدمه الأب جورج شحاته قنواي، الأب الدومينيكاني، الذي كان يعمل على تأسيس وحدة ثقافية بين المسيحية والإسلام، وهي: الله واحد وقيوم، الله محب للبشر، الله خالق السماوات والأرض، والقصد من وراء ذلك بيان الأسس المشتركة التي تجمع البشر.

وتتجلى القواعد الطبيعية عند الأستاذ شريعتي في: فلسفة خلق الإنسان التي تقيم أرضية المساواة، الركن الرئيس في بناء المجتمعات المدنية والسياسية، فالبشر على حد قول شريعتي: «ينحدرون جميعاً من أبوين مشتركين، وهم جميعاً أعضاء أسرة واحدة، وفي ضوء ذلك فإن البشر على اختلاف ألوانهم، وطبقاتهم، وصنوفهم هم جميعاً أفراداً، وجماعات متساوون من حيث الشرف النسبي، والعائلي، ولا فضل لأحد على آخر، فالغاية من الخلق تقوم على وحدة الأصل بين البشر جميعاً، وبين الرجل والمرأة، فالاتحاد في الأصل، والجنس يؤسس لمساواة عادلة بين الأفراد، وبين الجماعات، وتصبح المساواة في التشريع الإسلامي نتيجة طبيعية للتساوي في الخلقة والطبيعة، ويصبح حق الجميع في الملكية واحداً، وفي الحماية مشتركاً، ولا تقف العقيدة أو الانتفاء الديني عائفاً أمام حق الانتفاع بالتملك.

وهي ما يعبر عنه شريعتي بالمساواة الاقتصادية، والمساواة في الاستهلاك، وتأكيد الإسلام أيضاً على الحرية السياسية: «لا تكن عبد غيرك، وقد جعلكم الله حراً»، وعلى الحرية المذهبية: ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ فَمَنْ يَكْفُرْ بِالطَّاغُوتِ وَيُؤْمَرْ بِاللَّهِ فَقَدْ اسْتَمْسَكَ بِالْعُرْوَةِ الْوُثْقَى لَا انْفِصَامَ لَهَا وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ﴾<sup>(١٨)</sup>.

وقراءة التاريخ الإسلامي من زوايا متعددة، أي من وجهة نظر النظام السياسي الحاكم، ومن خلال المعارضة في التاريخ الإسلامي - لأن فهم التاريخ الإسلامي من وجهة أحادية يفقد الفهم الشرعية العلمية - نلمس الأسس الإنسانية التي بني عليها هذا التاريخ.

### ثالثاً: الشورى في الحكومة

أحد المبادئ، والأركان السياسية والاجتماعية في الإسلام هو الاجتماع أي اتفاق أكثر الآراء على أمر، ويعمل مبدأ الشورى على تحقيق التوافق المدني، وفسح المجال لتفتق القدرات، والملكات الفردية، فهو لا يضع الانتماءات الإثنية قاعدة، وشرطاً لممارسة الحق الانتخابي، فلا فرق بين العربي والعجمي إلا بالتقوى، فالطبقية ظاهرة عرضية، والتفاوت بين الأفراد والجماعات، يتأسس على مبدأ الاستحقاق، القائم على مبدأ الكفاءات، وليس على الروابط العرقية أو العائلية.

انطلاقاً من هذه المقدمات يضعنا شريعتي أمام تحفّظات ينبغي اعتمادها في قراءة التاريخ العام، والإسلامي بشكل أخصّ، فالعمل على تعميم الأصالة الإسلامية لا يصل بعيداً بالمعرضين، فالشمس تبقى متعالية، وصاحبة الحضور الفعّال على الطبيعة، وعلى الإنسان، وقد اعتدنا أن يكون التعاطي مع هذا التاريخ بأسلوب عاطفي، انفعالي، قد ينحرف بالغرض من التوصيف الذي يقوم به الباحثون، بل سنقرأ مع الأستاذ علي شريعتي التاريخ الإسلامي بتلك العين التي اتّسمت بروح النقد، والموضوعية، التي تجتمع فيها الروح الإسلامية الأصيلة، والمكتسب الفكري، والثقافي المتنوّع، الذي ميّز شخصية المفكر علي شريعتي.

يُحدّد شريعتي الموقع الحضاري، والريادي الذي ميّز التاريخ الإسلامي، إذ لم يكن حدثاً مستقلاً تفرّدت به جماعة إثنية معيّنة، وعالميته لم تكن تعبيراً عن ثقافة، وحقبة خاصة بالجماعة العربية، لأن ارتباطها بهذه المؤسّرات، يحرمها من الاستمرار، والتواصل مع الثقافات الأخرى.

وهذا ما نلاحظه في الفترة الراهنة، فرهانات السلطة الأبوسية التي مارسها الإكليروس على الميراث العلمي، بدأت تتهاوى أمام المستحدث من المطالب الإنسانية، والتي لا تجد جواباً شافياً إلا في العقيدة الإسلامية، «يمثّل تاريخ الإسلام حلقة الوصل في المجرى الحضاري، والتاريخ الإنساني العام، فقد ورث الحضارات البشرية القديمة من وادي الرافدين، ووادي النيل والهند والصين وإيران، واليونان والرومان، وصبها في قلبه الحضاري الخاص، ومن ثم عاد وأعاد الأمانة إلى الحضارة الغربية الجديدة بعد أن أفل نجمه وتدهورت مكانته التاريخية والحضارية»<sup>(١٩)</sup>.

خاتمة الرسالة المحمدية لا تظهر فقط في تكملة الدين، وإتمام النعمة، بل في كثير من الحكم الربانية، ومنها قدرة الإسلام العجيبة على استيعاب الثقافات البشرية، وعلى تمثّل التراث الفكري والأخلاقي للشعوب السالفة، كما ينبغي التنبيه إلى أن تراث الشعوب ليس فقط التراث المكتوب، والذي يطرح تساؤلات نقدية حول مبررات بقاءه تحت مرآة السلطة، فالتاريخ الحقيقي كما هو معروف في البحث التاريخي هو الذي ورثناه من عند مؤرخ سيئ.

كما أن المسار البشري الأفقي، يضع الحلقات الحضاريات بمثابة بنيات أولية في بناء التكامل الحضاري للمجتمع البشري، فالحضارات الشرقية بأبعادها الروحية، والأخلاقية، تسجّل طفرة نوعية للحضارة الإنسانية، حيث اعتقد الكثير من الدارسين أن اهتمام المفكر

(١٩) علي شريعتي، معرفة الإسلام، مرجع سابق ص: ٣٣.

الشرقي بالفكر الأخلاقي، والآداب العامة كان وراء تخلفه في مجال العلوم والتقنية.

وهذا طرح ضعيف، حيث نرى أن المسائل الأخلاقية مهما كانت المستويات التي طرحت بها في الحضارات القديمة هي قضايا رئيسة ومصيرية في الثقافة الإنسانية، والدليل على ذلك تحوُّل الدراسات الفلسفية المعاصرة في الفلسفة الغربية إلى الاهتمام بالقضايا الأخلاقية، وظهر منحى جديد في الأخلاق عُرف بالأخلاق التطبيقية، والذي يظهر أهمية المسألة، فالشرقي طرح قضايا في القرون الأولى قبل الميلاد أصبحت قضايا العصر للإنسان الغربي، فكعبة الحقيقة موجودة في الشرق، وما على المفكر الغربي إلا العمل على تحضير نفسه لتقبل الحقيقة التي كان يبحث عنها.

يرتبط التاريخ الإسلامي بالأمة الوسط، والآية التالية تقرّر التوصيف، قال تعالى: ﴿وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ، وَيَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا﴾<sup>(٢٠)</sup>.

الوسط مفهوم مرن، حمال وجوه متعدّدة، فالوسط الذهبي كما ورثناه من أرسطو يتضمن التعادلة، فلا إفراط، ولا تفريط، واعتقد أفراد الأمة الإسلامية أن الوسطية المطلوبة تكون فقط في الممارسة السلوكية، وإن كانت الدلالة على مستوى الوسطية الأخلاقية مهمة.

ولكن الوسطية التي يقدّمها الشهيد علي شريعتي هي الدلالة التي نجدها في التصور الموضوعي للعصر الوسيط، وهي التي تقرر بأن الوسيط هو لحظة الانتقال النوعي، من مرحلة إلى أخرى، وليس ما نلمسه عند دهماء الناس التصور الذي يقرن الوسيط بالعمّة الفكرية، والاستبداد الذي مارسه الإكليروس على حرية الفكر في تاريخ المجتمع الغربي، والذي حاول أشباه المثقفين في بلداننا إسقاطه على العقيدة الإسلامية، فقد ورث التاريخ الإسلامي الحضارات البشرية القديمة من وادي الرافدين، ووادي النيل والهند والصين وإيران، واليونان والرومان، وصبها في قالبه الحضاري الخاص، ومن ثم عاد وأعاد الأمانة إلى الحضارة الغربية الجديدة، فالأمة الإسلامية لم تعمل على نقل، وترجمة التراث البشري الذي سبقها، كما يدّعي البعض من المستشرقين: «الفلسفة الإسلامية فلسفة يونانية كتبت بأحرف عربية».

## □ التاريخ الإسلامي ونظريات فلسفة التاريخ

التاريخ الإسلامي نموذج حي، لقراءة بعض النظريات في فلسفة التاريخ، والتي لم يجد أصحابها عينة كافية، وأدلة شافية في طرحها رغم الصحة التي تمتلكها، وهي نظرية

(٢٠) البقرة، الآية: ١٤٣.

وحدة التاريخ الإنساني، وهي النظرية القائلة بأن المجتمعات رغم تمثلها عبر التاريخ بصور وحالات متنوعة إلا أنها - كما يقول شليغل - تشترك في الأمور العامة والكلية، وأن وراء هذا التنوع والتشكل التاريخي اتحاد خفي ومسار متصل عام.

وإقصاء الحقبة التاريخية الإسلامية عند مفكرٍ الغربي الغرب خلال كتابته التاريخ العام للبشرية، يفقدهم الكثير من الحقائق، والتي مهما تعاملوا عنها، فإنها تطرح نفسها على واقع الإنسان المعاصر، خصوصاً الغربي، الذي عرف تقدماً ورقياً تقنياً مكَّنه من إشباع طبيعته الحيوية بشكل تام، وبدأ التطلع إلى قيم، وحاجات جديدة فرضت أخلاقاً جديدة، وأزمة إيتيقية في الساحة الاجتماعية للإنسان، يقول شريعتي: «وبدون الإسلام، نفُرتُ بحلقة مهمّة في سلسلة الحضارات، وسينعكس ذلك سلبياً على طبيعة رؤيتنا التاريخية العامة الأمر الذي نلاحظه في الكثير من كتب التاريخ العام التي يؤلفها مؤرخون غربيون، ولا يولون فيها اهتماماً مناسباً بدراسة المرحلة التاريخية للحضارية الإسلامية»<sup>(٢١)</sup>.

غريب أن تجد داخل الحقل العلمي محاولات من هذا القبيل، تعمل على تهميش بعض الثقافات، فمهما كان مستوى الصراع والخلاف بين الحضارات، وبين الثقافات الأخرى، فلا ينبغي إقصاء الآخر، مهما كانت ملته.

وعليه يمكنني توصيف هذا الاتجاه في الفكر الغربي بالسلفية الغربية، لأن التاريخ الإسلامي الحديث والمعاصر يشهد نموذجاً مماثلاً لهذا النوع من الباحثين، الذين يحتاجون إلى علاج نفسي واجتماعي، كما يظهر هذا النوع من التجني على التاريخ الإسلامي الخوف من المزاومة، حيث تفرض معرفة التاريخ الإسلامي تقزيم حتمي لثقافات الغرب المادية، وحضارتها القائمة على أسس طبيعية، وينبغي التنبيه إلى المغالطة اللفظية التي توظف بها كلمة الطبيعة، فهي بدالاتها المادية البحتة، التي تبعد المعلم الروحي في التوجه الإنساني، وليست الطبيعة المشتركة بين بني البشر.

ويبيّن أيضاً شريعتي أهمية الإسلام في تفسير النظريات المتعددة في تفسير التاريخ، يقول: «إن المعرفة الحقّة والشمولية لدين الإسلام وتاريخه ودوره الحضاري، يعين أيضاً في فهم وتحليل جميع النظريات العامة المطروحة بشأن التاريخ، وتقييم الكثير من المذاهب المتنوعة في تفسير فلسفة التاريخ وعلومه ونصوصه»<sup>(٢٢)</sup>.

قراءة التاريخ الإسلامي بتمعن تكشف عن الأسس المرجعية، والواقعية لكثير من النظريات التي عرفت فلسفة التاريخ، فنظرية التعاقب الدوري، التي قدمها ابن خلدون في

(٢١) علي شريعتي، معرفة الإسلام، مرجع سابق ص: ٣٤.

(٢٢) المرجع نفسه، ص ٣٤.



مقدمته، واستساغها فلاسفة الغرب، وأعادوا صياغتها في أساليب جديدة، تجد في تاريخ المجتمع العربي قبل الإسلام، وبعده، أرضية تعيدية في التفسير لنظرية التعاقب، فالفترة المحمدية، أي الحقبة التاريخية التي عرفتها الدولة الإسلامية، أو الحكومة في عهد النبي الأكرم ﷺ، مثلت البداية، وكانت الذهنية العربية من أهم العوائق التي اصطدم بها النبي محمد ﷺ في مرحلة التأسيس المدني والعسكري للمجتمع المدني في الإسلام.

والبداوة، أو الميل إلى السعادة الطبيعية كما يعبر عنه البعض، وعلامة الفتوة الحضارية في الحقبة الإسلامية، ك لحظة، وكمؤشرات تصلح أن تكون قاعدة لتفسير نظرية التعاقب في فلسفة التاريخ، إلى أن نصل لمرحلة الانحطاط التي بقراءة عللها السياسية، والاقتصادية الكامنة وراء الحدث قادرة على بيان تصور أوالد شبنغلر في رؤيته للتدهور الحضاري الذي تنبأ به للحضارة الغربية.

أما فكرة استقطاب الكلي، وتوجيهه للتاريخ عند الفلاسفة، ففي التاريخ الإسلامي الكثير من التصورات التي تتقاطع مع التوجه، ففكرة القدر، والجبرية ككلي، وكتصور توتاليتاري أسست له الإمبراطورية الأموية، من أجل تبرير انتهاكاتها، وتجاوزاتها للنصوص الشرعية، فكان لله جنود من عسل، وأشياء كثيرة من هذه السنخية، وأعتقد أن مأساة العرب والمسلمين اليوم تكمن في الاستثمارات السياسية لخلفاء المسلمين لهذا الكلي، الذي سلب العنصر الجوهري في حيوية المجتمع الإسلامي، والذي اعتبره بيت القصيد في التخلف الذي عرفه المجتمع الإسلامي، فقد كان علة خفية فككت تدريجياً أواصر الروح الحضارية في الدولة الإسلامية.

وإذا افترضنا البحث أيضاً عن التصور المادي للتاريخ، حيث تلعب العوامل الاقتصادية دورها في حركة التاريخ، فسنجد نماذج حضارية، داخل التاريخ الإسلامي تصلح للقراءة، وللإسقاط أيضاً.. فاتساع الموارد، والمداخل الاقتصادية للإمبراطورية الإسلامية، لأن المدينة الإسلامية تحولت بعد الرسول ﷺ إلى ملك على يد خلفاء بني أمية، وبني العباس، فكان لهذا التملك الاقتصادي دور في بناء مستوى فكري، وعلمي بنسبة معينة، الفكر الاعترالي تعبير عن مستوى من الرقي الفكري، ولكن ارتباطه بالسلطة مسألة تستوجب التوقف.

والقصد من هذه الإشارات أن التاريخ الإسلامي غني باللطائف والدلالات التي تساعد الباحث - حسب شريعتي - على اكتشاف السنن المشتركة بين الحضارات.

أما البعد الثالث الذي يستشفه علي شريعتي من التاريخ الإسلامي، فهو المطلب الذي يسعى إليه عالم الاجتماع، والذي يتجلى في فهم وتفسير الحركة الاجتماعية، وآليات الانصهار الثقافي داخل الجماعة، يقول: «في الإسلام يعثر عالم الاجتماع، وبالذات عالم

الاجتماع التاريخي، على أكثر المجتمعات التاريخية غناء وسعة، ذلك أن المجتمع الإسلامي وعلى مدى ما ينيف عن ألف عام كان مركزاً لتلاقي شتى الاتجاهات القومية والعرقية، وفيه امتزجت التجارب والحضارات المختلفة في مساحة واسعة النطاق، وشهد ميدانه الاجتماعي الواسع شتى صفوف الحركات، والثورات، والنهضات الفكرية، والتحالفات، والانقسامات ومظاهر الرقي والانحطاط»<sup>(٢٣)</sup>.

ومراجعة التاريخ الإسلامي تظهر للباحث معالم التزاوج الاجتماعي بين القوميات المتعددة، والمتغيرة، وإمكانية الآخر من امتلاك زمام السلطة، سياسية كانت أو فكرية، وبلوغ علماء فارس الريادة في شتى حقول العلم دليل على قدرة العقيدة الإسلامية على استيعاب الثقافات الأخرى.

كما تكشف الحركة الشعبية في التاريخ الإسلامي عن وجود الشرائح المتمردة داخل المجتمع الجديد، والتي تحمل جذوة الثورة على الآخر، سواء كان متمثلاً في السلطة الجديدة (المنتصر) الغربية على طبيعة المجتمع، وفي رفض القيادة مهما كانت، والذي نلمسه في تمرّد بعض الفئات على الحاكم، حتى ولو كان عادلاً، فالتمرّد على الحاكم لا يكون بالضرورة مشروعاً حسب اعتقاد البعض من منظري الثورات، ولا فاقداً للشرعية كما تنظر إليه الموالاة.. وهذا التعارض في الفهم أسس خلافات مذهبية، وسياسية خطيرة.

ويتميز التاريخ الإسلامي أيضاً حسب الأستاذ علي شريعتي، على ما عده من التواريخ بوضوح العلاقة بين الدين والحضارة الأمر الذي يعدّ اليوم من القضايا الجادة والهامة في العلوم الإنسانية بالذات علم الاجتماع وعلم الإنسان، فالدين كأفيون للشعوب في الفكر الغربي عبارة تضيي مبدأ المشروع على الفكرة التالية: «الدين عائق حضاري أمام تقدّم الشعوب»، يقول شريعتي: «إن الحكم الذي أصدرته القرون الحديثة في أوروبا تجاه الدين تحول اليوم إلى قانون عام متوافق عليه في أوساط النخبة والمثقفين.. والحضارة الجديدة مدينة في تطورها لجهود المفكرين المستنيرين الذين أراحوا عقبة الدين من طريق الحضارة والتطور العلمي.. وتعميم الحكم بأن الدين عقبة بوجه العلم والمدنية، غير صحيح لأنه يستند إلى مورد جزئي واحد (الدين المسيحي)»<sup>(٢٤)</sup>.

ينبها شريعتي إلى أهمية مراجعة الأصول النظرية والثقافية للأفكار التي نستقبلها، وأعتقد أن الآية الكريمة ﴿فَلْيَنْظُرِ الْإِنْسَانُ إِلَى طَعَامِهِ﴾<sup>(٢٥)</sup> تحثنا، وتوجب على الإنسان

(٢٣) علي شريعتي، معرفة الإسلام، مرجع سابق ص: ٣٤.

(٢٤) المصدر نفسه، ص: ٤٠.

(٢٥) سورة عبس، الآية: ٢٤.

النظر إلى طعامه، تطلب منا مراجعة الأطعمة والأشربة الفكرية التي يتغذى منها العقل البشري، لأن خطر الأفكار على الفرد، وعلى الجماعة، أبلغ، وأمضى من أمراض الجسد.

فالتشدد بغربة الدين على الحضارة مسألة لا تعنينا إطلاقاً، بل هي مرتبطة بظرف معين، وحدث تاريخي معين، أما الرابط الذي يربط الحضارة بالدين في التاريخ الإسلامي فيمكن التعرف إليه من خلال الحضور الحضاري للمجتمع الإيراني في التاريخ الحديث، والمعاصر، يرجع شريعتي علل التقدم الحضاري للأمة الإيرانية إلى الدور الحضاري الذي لعبه التاريخ الإسلامي في بناء إيران، يقول: «.. إن العنصر الإيراني لم يجد طوال التاريخ حقبة تاريخية يفجر فيها طاقاته وقدراته الكامنة بقدر ما أتيح له ذلك في غضون القرون التي ازدهرت فيها الحضارة الإسلامية»<sup>(٢٦)</sup>.

والمكانة التي تعرفها الجمهورية الإسلامية الإيرانية حالياً، دليل على قوة العامل الإسلامي في رفعة هذه الأمة، ويشير شريعتي إلى هذا الأمر في قوله: «.. فبين إسلامنا الحالي وإسلام القرن السابع الميلادي، والذي تغلب على الإمبراطورية الساسانية، بون شاسع يمتد على مسافة طولها أربعة عشر قرناً من الزمن، وخلال هذه الفترة طرأت على وجهة الإسلام تحولات كثيرة على الأصعدة الفكرية والعاطفية، واكتسبت هويته ملامح جديدة..»<sup>(٢٧)</sup>.

(٢٦) علي شريعتي، معرفة الإسلام، مرجع سابق، ص: ٤٠.

(٢٧) المصدر نفسه، ص: ٥٤.

### الكتابة الهامشية في مواجهة سلطة المركز

بحث في بلاغة بعض الأشكال المقموعة في الثقافة العربية الإسلامية

الدكتور عبد الفضيل إدراوي\*

#### □ مقدمة

نروم من خلال هذه الدراسة الدفاع عن فرضية تزعم أن الفئة أو الشخصية المهمشة من لدن سلطة المركز لا تستسلم لقدرها المحتوم، بقدر ما تتخذ من الكتابة مساحة واسعة للتعبير عن موقفها، والإبلاغ عن تجربتها ورؤيتها للعالم. فقد شكلت الكتابة الهامشية أو المقموعة عبر التاريخ، وسيلة فعالة وسبيلاً ناجعاً لإثبات الذات وترسيخ وجودها، وضمان بقائها في وجه تيارات المحاربة والإقصاء، التي كانت تفرضها السلطة الرسمية. فإذا كانت الكتابة الرسمية المحسوبة على السلطة، تنتج غالباً لتلميع صورة الحاكم، ولخدمة مصالحه المباشرة أو الضمنية، فإن الكتابة الهامشية تقدم نفسها في الثقافة العربية الإسلامية كتابة لها منطقتها الخاص، بموجبه تتيح لنفسها التّفنّع وفق تشكيلات خطائية متعددة، تمثل أحد أوجه المواجهة التي تعتمد عليها الطبقات المهمشة، لتتمرر منظوراتها للعالم، ومن خلالها تمارس الذات المقصية والمهمشة دورها الإنساني، وتحقق كينونتها بين الآخرين.

\* باحث في البلاغة وتحليل الخطاب، كلية الآداب، تطوان - المغرب. البريد الإلكتروني: d\_abdelfdil2006@hotmail.com

### □ الكتابة بين المركز والهامش

تتخذ الكتابة إذن في التراث العربي الإسلامي صورتين مختلفتين، الصورة الأولى تشكلها الكتابة المركزية أو الكتابة الرسمية، وهي الكتابة التي تنتج في حضن السياسة الرسمية، وتكون على وفاق مع الجهاز الحاكم، ومع مؤسساته الإعلامية والتنظيمية والإدارية، وترتبط بالقوى السياسية والاجتماعية المتمكنة من وسائل السلطة والمقربة من الحاكم، تنطق بلسانه وتعبر عن تطلعاته وتحطم مصالحه، وتحاول تلميع صورته، فهي تعبر بصدق عن إرادة الحاكم الرسمي، سعيًا نحو الحفاظ على قداسته، وبحثًا له عن مشروعيته في الاستمرار، بغض النظر عن شرعيته أو لا شرعيته.

ومن بدهي القول أن السلطة القائمة «تخلق مجموعة من الناس يتحدثون باسمها، ويعبرون عن أقوالها»<sup>(١)</sup>، ويكون هؤلاء هم الكتاب والبلغاء والمنظرون والشعراء والسياسيون ورجال القانون وغيرهم، ممن هم «على وفاق مع الدولة، أو في موقع الخدمة لها، أو العمل أداة من أدواتها»<sup>(٢)</sup>.

وعبر هذه الكتابة يمكن النفاذ إلى خفايا وأسرار الخطاب السياسي، الذي يكون أساساً هدفه الإخضاع والتوجيه، ويسعى إلى بسط السيطرة وتحقيق الهيمنة أو الإبقاء عليها وإطالة أمدّها أو التغفيل عنها وعدم الانتباه إليها، من خلال نشدان إقامة علاقات تواصلية خفية مع الجمهور، ابتغاء النفاذ إلى المشاعر والقلوب، وإقامة أجواء من الحميمية والإيجابية الموهومة تجاه الآخرين، وربما النيل من بعض الخصوم وتحطيم شخصيتهم<sup>(٣)</sup>.

وما تنتجه هذه الجهة يشكل المركز، ويتخذ شكل النموذج الذي له دوره المؤثر والمستوعب لكل فعاليات الكتابة. فيفرض قواعد تتعالى في شكل مقاييس وأخلاقيات، استناداً إليها تعطى الشرعية والاعتراف أو تنتزعان عن أية كتابة أخرى في المجتمع.

وهذا ما يضعنا في صلب الصورة الثانية من الكتابة، وهي كل كتابة تخالف السلطة أو تهددها أو تزعجها، أو «تتزعج بأية صورة عن (النصية المركزية). إنها تظل خارجة عن التقليد النصي المتعارف، وحاملة لقيم نصية مختلفة لا يمكن أن تحظى إلا بالفرض والنقض»<sup>(٤)</sup>.

(١) أوكان عمر، مدخل لدراسة النص والسلطة، إفريقيا الشرق، ط ٢، ١٩٩١، ص ١٢٤.

(٢) جابر عصفور، بلاغة المقموعين، ضمن كتاب جماعي (المجاز والتمثيل في العصور الوسطى)، منشورات مجلة ألف بتانيسفت، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ط ٢، ص ٦.

(٣) عماد عبد اللطيف، إستراتيجيات الإقناع والتأثير في الخطاب السياسي، (خطب الرئيس السادات نموذجاً)، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ٢٠١٢، ص ١١٩-١٢٠.

(٤) سعيد يقطين، الكلام والخبر، مقدمة للسرد العربي، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ط ١، ١٩٩٧، ص ٥٢.

فهي في الغالب غريبة ومتوجس منها، تغدو غير مقبولة مركزياً، وتصبح متهمّة ومهددة وتفقد صفة النصية، وتحسب في عداد كتابة (اللائق)، نصيبها التجاهل والإقصاء والتهميش. ومن ثمة فهي موسومة بالكتابة الهامشية أو المهمشة. وهي في حقيقتها تلك الكتابة المقموعة «التي أنتجتها المجموعات الهامشية التي لعبت دور المعارضة، والتي كانت على خلاف مع سلطة الدولة القائمة. هذه الكتابة تعتمد الفئات المهمشة، وتشكل الواجهة الإبداعية التي اختارتها هذه الفئات لتطويع اللغة، وجعلها «في الأساس أداة التعرف الوحيدة على العالم والذات، وهي من ثم أهم أدوات الإنسان في امتلاك هذا العالم والتعامل معه»<sup>(٥)</sup>.

وتشكل الكتابة الهامشية مساحة العمل الممكنة للمهمشين والمقموعين، ضد إرغامات سلطة المركز وإكراهاتها، التي قد تتنوع بين الترغيب والترهيب والإغراء، ثم الإسكات والقهر والتصفيات الجسدية بالسجن والمصادرة والرقابة والاغتيال... إلخ. فهي بمثابة فضاء هروب، يوفر للمقموع المحاصر حقّ اللجوء السياسي. فإلى فضاء الكتابة، يهرب من الامتلاك والاستهلاك، ويتاح للفرد أن يتمتع بحقه في التعبير بصدق وأمانة عن طموحاته وأفكاره، وفيها يخلق المقموع سلطته، ويتيح لنفسه أن يظهر رؤيته للعالم.

حينئذٍ يغدو خطاب الهامش مزدوج المعنى بحسب توصيف لالاند، «فهو عمل ذهني ونشاط فكري وفعالية عقلية، تخضع لعمليات متواصلة محكومة بالترابط والبناء. وهو تعبير عن فكر معين، وترجمة له عن طريق متوالية من الكلمات»<sup>(٦)</sup>، ويتخذ الخطاب معنى العرض القائم على التلقين والإقناع...، يهدف إلى الإقناع العقلي عبر لغة منطقية تبسط الفكر»<sup>(٧)</sup>، وعبر «معالجة طويلة وجادة لموضوع ما، كلاماً أو كتابة»<sup>(٨)</sup>.

وغير خافٍ أن هاتين الصورتين من صور الكتابة، تصطفان على طرفي نقيض، وبينهما علاقة تنافر وصراع، ومواجهة حادة. تتمتع الكتابة الرسمية بكل عناصر القوة، فبالإضافة إلى كون المؤسسة السلطوية «تخلق أدوات رمزية عديدة تختفي وراءها»<sup>(٩)</sup> وفي مقدمتها اللغة الرسمية، فهي تعبر عن نفسها بالكيفية التي تريد وتستغل كل الطاقات البشرية والمؤسسية الممكنة، وتقول ما تريد قوله، وفي الزمان والمكان الذي تراه مناسباً. وتتجاوز

(٥) نصر حامد أبو زيد، النص والسلطة والحقيقة، إرادة المعرفة وإرادة الهيمنة، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ط ٤، ٢٠٠٠، ص ١٨٩.

(٦) Lalande. A, Vocabulaire technique et critique, 13 éd, Paris, 1980, p. 237.

(٧) Larousse, Dictionnaire de la langue française, Paris, Cedex 06, éd: 1986, p. 556.

(٨) Oxford Advanced learner's diction, Oxford University Press, Fifth edition, 1995, p. 330.

(٩) بيير بورديو، الرمز والسلطة، ترجمة عبد السلام بن عبد العالي، البيضاء: دار توبقال، ١٩٨٦، ص ٤٧.

ذلك إلى انتهاج سبيل العنف والإرغام عبر مقولاتها الكبرى (الماكروفيزيائية)، والصغرى أو المجزأة (الميكروفيزيائية).

أما الكتابة المهمّشة فمضطرة إلى القبول بالحيز الضيق المتاح لها، أو الذي تتمكن من تحصيله لنفسها بطرقها الخاصة، وملزمة باختلاق أساليبها الخاصة، وبناء خطابها وفق ما يتيح لها الاستمرار والبقاء، رغم وجود العوائق والحواجز التي تقيّمها أنظمة السلطة، ورغم كل مظاهر الشلل والمنع لتي تحاصرها.

فالكتابة الهامشية محكوم عليها بأن تنتعش في سياقات «الخوف من كل المنطوقات» الذي تفرضه سلطة المركز، التي تجعل كل شيء يجري «كما لو أن أشكالا من المنع ومن السدود والعقبات والحدود، كانت قد هُيئت بشكل يمكن معه السيطرة، بشكل جزئي على الأقل، على التكاثر المفرط للخطابات، وعلى نحو يتم تنظيم فوضاها»<sup>(١٠)</sup>.

هذه الكتابة تناضل بحسب إمكاناتها لضمان بقائها وفرض وجودها، وترفض أن تقبل بما تمليه سلطة المركز من «فرض صيغة معينة للتعامل والنظر إلى الأمور، وبالتالي افتراض صيغ ومقاييس هي وحدها التي تمثل الحقيقة. أي إن الحقيقة تكون في مكان واحد ولها شكل واحد، ولذلك ليس أمام الآخر سوى الامتثال والانسجام والموافقة»<sup>(١١)</sup>.

إنها تنشُد أن تؤسس لنفسها سلطة مضادة، تمكنها من صدّ تيارات التهميش والقمع التي تفرض عليها. وبعبارة أخرى فهي تنزع نحو محاصرة المركز واكتساح مساحات نفوذ سلطة هذا المركز، ومن تم التأسيس لمركزيتها الجديدة وربما تهميش سابقتها.

إن الكتابة المهمشة تسعى باستمرار لتجاوز سمة (اللانصية)، التي تنعت بها في أفق اكتساب شرعية (النصية)، عبر التأصيل لقيم ومفاهيم وتصورات معرفية تكون مقبولة ومتعارفة، تمثل في الغالب القيم السامية وتسير في اتجاه أن يتحقق الاقتناع بها لتحظى بالقبول والحظوة لدى الرأي العام.

### □ الكتابة الشيعية وقدرية التهميش

يمكننا في هذا السياق أن نستحضر كتابة الشيعة الإمامية المنسوبة إلى الأئمة الشيعة الاثني عشر، بوصفها تمثل أحد أبرز أوجه الكتابة المقموعة في التاريخ الإسلامي. فقد

(١٠) مشيل فوكو، نظام الخطاب، ترجمة محمد سيلا، بيروت: دار التنوير، ١٩٨٤، ص ٣٣.

(١١) عبد الرحمن منيف، بين الثقافة والسياسة، بيروت - البيضاء: المركز الثقافي العربي، ط ١، ١٩٩٨، ص ١٦٤.

شكلت منذ المراحل الأولى لنشوء الدولة الإسلامية، خاصة بعد وفاة الرسول ﷺ، نموذجاً للرفض المعلن لما يحصل من انحرافات سياسات السلطة المركزية القائمة. فقد ظهر بعد أحداث السقيفة فئة من الناس رفضوا الاعتراف بخلافة أو ولاية أي شخص غير شرعي منصوص عليه بالوحي، و«هم الذين شايعوا علياً عليه السلام على الخصوص، وقالوا بإمامته وخلافته نصّاً ووصيةً، إما جليّاً وإما خفياً»<sup>(١٢)</sup>.

فتكون حركة التشيع إذن ممتدة إلى الأيام الأولى للخلافة الإسلامية، وتكون الحركة المعارضة التي امتنعت عن بيعه السقيفة، وتمسكت بعلي بن أبي طالب إماماً شرعياً، ترجمةً واقعيةً وفعاليةً للنظرية الشيعية في السياسة والحكم، وهي النظرية التي جرّت على أتباعها مواقف من المحاربة، وصوراً قاسية من العنف والإقصاء.

وإذا كانت بؤادر النظرية الشيعية في السياسة ترجع عند البعض إلى المراحل الأولى لنشوء الدولة الإسلامية، مترافقة مع حركية السياسة منذ عهد الرسول ﷺ، ومتمثلة في أحد أبرز الاتجاهين اللذين رافقا نشوء الأمة وتجربتها؛ اتجاه يميل إلى الاجتهاد واستعمال الرأي الشخصي، واتجاه يؤسس لسياسة الالتزام بالنص التزاماً حرفياً، ويبيح الاجتهاد ضمن المساحات غير المشمولة بالتبصيص. فإن هذا الأمر قد برز جليّاً بعد وفاة الرسول ﷺ.

فقد قدر للاتجاه الأول أن يحكم «فاستطاع أن يمتد ويستوعب أكثرية المسلمين، بينما أقصي الشطر الآخر عن الحكم، وقدر له أن يمارس وجوده كأقلية معارضة، ضمن الإطار الإسلامي العام، وكانت هذه الأقلية هي الشيعة»<sup>(١٣)</sup>.

ولقد كانت الكتابة المحسوبة على هذا الاتجاه المعارض، منظوراً إليها دائماً بوصفها إنتاجاً غير شرعي، يُعامل معها بأشد أنواع القسوة والعنف، وتنسب إليها كل التهم، وتتخذ كل الذرائع لمواجهتها وتشريع سلطة القمع في مواجهتها.

وغير عازب عن الأذهان أن السلطة القمعية تجسدت خصوصاً على عهد الأمويين، فقد «كانت ظروف القهر الدموي، الذي مارسته الدولة الأموية بغير انقطاع، في مواجهة الفلول المتبقية من جيش عليّ، وكذلك في مواجهة أهل البيت ابتداء من الحسين، هي الحاسم في توليد الشيعة كتيار سياسي سرعان ما تحول إلى عقيدة كلامية وأصولية»<sup>(١٤)</sup>.

(١٢) الشهرستاني، الملل والنحل، تحقيق عبد العزيز محمد الوكيل، بيروت: دار الفكر، (د.ت)، ص ١٤٦.  
(١٣) محمد باقر الصدر، نشأة الشيعة والتشيع، بيروت: منشورات الغدير، ط ٤، ١٤١٩ هـ - ١٩٩٩ م، ص ٧٣.

(١٤) عبد الجواد ياسين، السلطة في الإسلام، العقل الفقهي السلفي بين النص والتاريخ، المركز الثقافي العربي، ط ١، ١٩٩٨، ص ٩٢.



وكان الاختلاف معهم في الفكر والرؤية والموقف يتم حسمه «عادة بطريقة دموية تكون الدولة في معظم الأحيان طرفاً فيه»<sup>(١٥)</sup>.

هكذا لا يمكن الحديث عن الكتابة لدى الطائفة الشيعية، إلا باستحضار أقسى صور الإقصاء والتهميش التي فرضت عليها عبر التاريخ. فقد نظر إليها دائماً بوصفها كتابة طائفة غير مسموح لها بأن تنشط على الساحة، لأنها تمثل توجهاً ثقافياً مضاداً، ورؤية فكرية تهدد الأيديولوجيا الرسمية، التي تبيح لنفسها نهج كل السبل الممكنة لتطويق الكتابة الأخرى ومحاصرتها. فتنسب إليها كل التهم والموبقات التي يمكن أن تحد من غلوها وتكبت أنشطتها المحتملة، وتوقف حركيتها منعاً لأي اكتساح أو تنامٍ غير مأمون.

### من صور قسوة المركز على الكتابة الهامشية

أولاً: تعد عملية الإتلاف أخطر عملية لحقت بالتراث الإمامي في تاريخ الثقافة الإنسانية، فقد أورد الحموي في مادة (بين السورين) من كتابه؛ (معجم البلدان): «أن بين السورين في كرخ بغداد من أحسن محالها... وبها خزانة الكتب.. لم يكن في الدنيا أحسن كتب منها، كانت كلها بخطوط الأئمة المعتبرة وأصولهم المحرّرة، واحترقت فيها أحرق من محال الكرخ... وكان من هذه الكتب.. كتب الأدعية المأثورة عن أهل البيت»<sup>(١٦)</sup>.

ويستفاد من هذا القول أحد أوجه المواجهة والعنف التي كانت تفرضه السلطة الرسمية على الكتابة المضادة، وتحكم عليها بالتهميش والإزاحة بجميع صورها الممكنة.

ويشير المحقق الطهراني إلى أن «جملة من كتب هذه المكتبة الموقوفة للشيعية والمؤسسة لهم في محلّتهم كرخ بغداد، هي الأصول الدعائية التي رواها القدماء من أصحاب الأئمة عليه السلام عنهم»<sup>(١٧)</sup>. ومنها كتاب «مهج الدعوات» لابن طاووس، الذي يشير إلى أنه لما ألف كتابه «كان لديه نيفاً وسبعين مجلداً من كتب الدعاء»<sup>(١٨)</sup>، ومستدرك على كتاب «المصباح الكبير» في خمسة عشر مجلداً<sup>(١٩)</sup>.

فقد لحقه الإحراق والإتلاف، الأمر الذي يجعل الباحث أمام تساؤلات جديدة عن

(١٥) لمرجع نفسه، ص ٩٢.

(١٦) ياقوت الحموي، معجم البلدان، بيروت: دار صادر، ١٣٩٩هـ - ١٩٧٩م ج ٢، ص ٣٤٢.

(١٧) الطهراني آقا بزرگ، الذريعة إلى تصانيف الشيعة، ج ٨ ص ١٧٤ (موقع).

(١٨) المصدر نفسه، ج ٢ ص ٢٦٥.

(١٩) محمد مهدي الآصفي، الدعاء عند أهل البيت، قم: منشورات المركز العالمي للدراسات الإسلامية، ط

٢، ١٤٢٢هـ، ص ٢٧٥.

أهمية هذا التراث وقيمتة وخطورته التي استدعت الحرق والإتلاف، حيث يتجاوز الدعاء مجرد كونه خطاباً للتعبد والتهجد الشخصي، أو مجرد كتابة «يكون فيها فعل الاعتراف واجباً وضرورياً كلحظة تنوير فيها يتمكن الإنسان من التغلب على قصوره»<sup>(٢٠)</sup>، وإلا لما كانت منه هذه الهيبة، ولما أثار هذه المخاوف التي أودت به ومستته في وجوده وكيونته.

ثانياً: تشكل الكتابة التاريخية مظهراً آخر من مظاهر العنف الذي اعتمدته السلطة المركزية في مواجهة الهامش، فقد تحولت من ممارسة موضوعية، إلى وظيفة لتركيز الأيديولوجيا السائدة وإثبات شرعية السياسة القائمة. فالتأمل في الكتب التي أرخت للملوك والأمم يبين أن المؤرخ الرسمي «رجل منخرط رغمًا عنه في الصراع السياسي، لأن قطاع المعرفة كله بيد البلاط، ولا حديث حينئذٍ عن استقلال المؤرخ»<sup>(٢١)</sup>.

ومن نماذج ذلك ابن خلدون (ت ٨٠٨ هـ)، وخصوصاً في كتاب المقدمة<sup>(٢٢)</sup>، فقد اكتفى الرجل في حديثه عن الشيعة بذكر اختلافاتهم ومواقفهم السياسية بشأن الإمامة والخلافة. واجتهد في إيراد بعض النوادر والمواقف الشاذة المنسوبة إليهم، فهو يجعل الإمامية الاثني عشرية في عداد الغلاة<sup>(٢٣)</sup>. ويبيدي ميلاً واضحاً لنقض ودحض وتكذيب أغلب أفكار الشيعة الإمامية، لأنهم أصحاب تأويلات فاسدة<sup>(٢٤)</sup>، ويفند دعوى أهمية الإمامة عند الشيعة، مبيناً أنها ليست من كمال الدين ولا من أصوله، وإنما هي من «المصالح العامة المفوضة إلى نظر الخلق، ولو كانت من أركان الدين لكان شأنها شأن الصلاة»<sup>(٢٥)</sup>.

لكن عندما يتعلق الأمر بالدفاع عن السلطة القائمة، والبحث عن شرعية استمراريتها وبقائها تصبح الإمامة عنده هي الأصل، والصلاة متفرعة عنها وراجع أمرها إليها: «فاعلم أن الخطط الدينية الشرعية من الصلاة والفتيا والقضاء والجهاد والحسبة، كلها مندرجة تحت الإمامة الكبرى التي هي الخلافة، فكأنها الإمام الكبير والأصل الجامع، وهذه كلها متفرعة عنها وداخله فيها، لعموم نظر الخلافة وتصرفها في سائر أحوال الملة الدينية والدينية، وتنفيذ أحكام المشرع فيها على العموم»<sup>(٢٦)</sup>.

(٢٠) محمد عطية محمود، الآفاق الإنسانية في الأدب والفكر، مجلة عمان، العدد ١٦٥، آذار ٢٠٠٩م، ص ٥٤.

(٢١) إدريس هاني، محنة التراث الآخر.. النزعات العقلانية في الموروث الإمامي، بيروت: الغدير، ١٠،

١٩٩٨م، ص ٢٤.

(٢٢) عبد الرحمن بن خلدون، المقدمة، بيروت: دار الكتب العلمية، ط ١، ١٩٩٣، ص ٤٨٩.

(٢٣) المقدمة، ص ١٥٧.

(٢٤) نفسه، ص ١٥٥.

(٢٥) نفسه، ص ١٦٧.

(٢٦) نفسه، ص ١٧٢.

وهو يتبنى مواقف من أحداث تاريخية محرجة، فينتقد خروج الحسين بن علي في واقعة كربلاء التي انتهت بمقتله على يد السلطة الأموية اليزيدية، فيرى أنها غلط<sup>(٢٧)</sup>. وعندما يتعلق الأمر بخطأ الحاكم معاوية في تنصيب ابنه يزيد الذي تبن فسقه كما يصرح هو نفسه<sup>(٢٨)</sup>، رغم ذلك فإننا نجدد يبحث له عن الأعذار والتبريرات: «وكذلك عهد معاوية إلى يزيد خوفاً من افتراق الكلمة، فلو قد عهد إلى غيره اختلفوا عليه؛ مع أن ظنهم كان به صالحاً، ولا يرتاب أحد في ذلك، ولا يُظنَّ بمعاوية»<sup>(٢٩)</sup>.

فيبدو كيف أن المؤرخ يؤسس لشرعية السلطة المركزية، ويضفي عليها الشرعية التاريخية ولو على حساب العقل والمنطق المتعارف، تمهيداً لسلب الشرعية عن كل كتابة أو فكر لا يماشي هذه السلطة المركزية.

وعلى الدرب الإقصائي المتغالب نفسه تسير منهجية الكتابة لدى المؤرخ ابن كثير، فهو لا يتوانى في إلصاق كل توصيف شنيع بالطائفة الشيعية، تماشياً مع منطق السلطة الإقصائي، فالشيعة عنده هم «الروافض» وأصحاب الادعاء و«البدعة الشنعاء» و«قلة العقل أو عدمه»<sup>(٣٠)</sup>.

ثالثاً: وقد سُلِّط سيف الفتوى بشكل قاس على هذا الإنتاج، ووظفت توظيفاً تحاملياً كانت له الآثار السلبية الخطيرة على مصير المنظومة الفكرية الشيعية برمتها، ساهمت في تشكيل المخيال العام الذي قام على التوقف السلبي من منها. ويكفي أن نقف مع نموذج ابن تيمية (المتوفى ٧٢٨هـ)، في كتابه؛ «منهاج السنة النبوية»<sup>(٣١)</sup> وهو أهم كتاب تضمن مواقف الصريحة في الشيعة الإمامية، ويعيننا بشكل خاص من هذا الكتاب مواقفه من الشيعة، ورأيه في معتقداتهم وأفكارهم.

إن الرجل يلجأ إلى إطلاق أحكام وتوصيفات اتهامية قاسية ضد الشيعة عموماً، ففي معرض مناقشته مسألة تقديمهم آل الرسول ﷺ، وتشبثهم بآئمة أهل البيت، يرى أن «فكرة تقديم آل الرسول هي من أثر الجاهلية في تقديم أهل بيت الرؤساء»<sup>(٣٢)</sup>، ويصف

(٢٧) نفسه ص ١٧٠.

(٢٨) نفسه، ص ص ١٧٠-١٧١.

(٢٩) نفسه، ص ١٦٢.

(٣٠) ابن كثير، البداية والنهاية، بيروت: مكتبة المعارف، ١٩٦٦م، ج ١١، ص ٣٢٥-٣٢٦.

(٣١) تقي الدين ابن تيمية، منهاج السنة النبوية في نقض كلام الشيعة والقدرية، بيروت: المكتبة العلمية، (د.ت). والكتاب في أصله رد على كتاب (منهاج الكرامة في إثبات الإمامة) للحسن بن يوسف بن المطهر الحلي، وهو من علماء الشيعة الإمامية، ذاع صيت كتابه، وخصوصاً أتباع أهل البيت، ولذلك انتدب ابن تيمية نفسه للرد عليه ونقض ما يطرحه من معتقدات وأفكار.

(٣٢) ابن تيمية، منهاج السنة، ج ٣، ص ٢٩٦.

الأحاديث التي يتشبه بها الشيعة عن الولاية بـ«الكذب الموضوع»<sup>(٣٣)</sup>.

وفي تعريف الشيعة يركز على انحرافات الغلاة منهم ويعمم أحكامه، فيستعرض جملة من أخطاء الغلاة، ثم يقول: «وهذا دأب الشيعة دائماً، يتجاوزون عن جماعة المسلمين إلى اليهود والنصارى والمشركين في الأقوال»<sup>(٣٤)</sup>. وعنده إن «أول بدعة حصلت في الإسلام، بدعة الخوارج والشيعة»<sup>(٣٥)</sup>. ويسميهـم رافضة<sup>(٣٦)</sup>، وتبعاً لذلك هم منافقون زنادقة؛ «وأصل الرفض من المنافقين الزنادقة»<sup>(٣٧)</sup>.

رابعاً: وقد اتخذت المحاربة صورة العقلانية والجدل والبرهان، طريقة أخرى لتطويق الفكر الشيعي. ويمكننا أن نمثل لهذا المسلك بمشروع الفيلسوف محمد عابد الجابري، فقد تميزت مقاربته للفكر الشيعي، ولتاريخه السياسي، بنزوع جدلي محكوم بهاجس سياسي أيديولوجي يتوسل بالانتقائية والابتسار، ويعتمد إلى افتعال صراع مع العقل الشرقي عموماً. فهو يرجع المعارضة الشيعية إلى أصول سبئية «نسبة إلى عبدالله بن سبأ... أما غلاة الشيعة الذين ظهروا بأعداد لافته للنظر، مباشرة بعد مقتل الحسين، فإن معظمهم كانوا من أصل يمني، ويروجون لعقائد ترجع بها مصادرنا التاريخية إلى ابن سبأ»<sup>(٣٨)</sup>.

فالجابري رغم إدراكه الاختلافات الكبيرة بين المؤرخين حول هذه الشخصية، ما كان يقتضي منه مزيداً من الدقة والتمحيص، والانفتاح على كل الكتابات التي تحدثت عنه. إلا أنه اختار أن يُغَيِّب ما قالته مصادر وتحقيقات الطرف الشيعي، ليفترض أنه شخصية حقيقية ومؤسسة للتشيع. فتصبح عناوين كبرى وبارزة في المعتقد الشيعي الإمامي من إملاء هذا اليهودي، .. وستقوم على أفكاره هذه جملة آراء وعقائد في الإمام والإمامة اكتست طابعا ميثولوجيا<sup>(٣٩)</sup>. فيصبح التراث الشيعي برمته من إيجاءات هذا اليهودي المتأسلم، وتصبح معتقدات راسخة في الفكر الشيعي، لا أساس لها في الذاكرة العربية الإسلامية، ودخيلة ومستوحاة من العقيدة اليهودية.

(٣٣) ابن تيمية، منهاج السنة، ج ٢، ص ٩٠.

(٣٤) ابن تيمية، منهاج السنة، ج ٢، ص ٨٣. وينظر ج ٤، ص ١١١.

(٣٥) مجموع فتاوى ابن تيمية، فصل العقيدة، ما قاله شيخ الإسلام عن أهل السنة والمبتدعة، ينظر الموقع الإلكتروني: [www.IslamSpirit.com](http://www.IslamSpirit.com)

(٣٦) الموقع نفسه.

(٣٧) الموقع نفسه.

(٣٨) محمد عابد الجابري، العقل السياسي العربي، محدداته وتحليلاته، المركز الثقافي العربي، ط ٢، ١٩٩١، ص

٢٠٧.

(٣٩) نفسه، ص ٢٢١.

وعلى هذا الأساس يبنى الجابري مشروعه، فالسبئية عنده «هم أول من أطلق على علي بن أبي طالب لقب (الوصي)، والمقصود هو أن النبي ﷺ أوصى له بالإمامة من بعده»<sup>(٤٠)</sup>. وهو حكم مطلق ونهائي يتجاهل من خلاله الجابري كل المصادر التاريخية والحديثية، السنية منها والشيعة، التي تثبت وجود هذا اللقب ورسوخه وأصالته في الثقافة الإسلامية.

بل إن الباحث يجعل من شخصية المختار بن أبي عبيد الثقفي، الذي عرف بتحركه السياسي المعارض بعد موت علي بن أبي طالب، هو المؤسس للنظرية الشيعية برمتها. فيرى أنه هو الذي طرح فكرة الطلب بدماء أهل البيت، والدفاع عن الضعفاء، إضافة إلى سجع الكهان، وهي كلها «جملة أفكار ستصبح الأساس الذي ستقوم عليه النظرية الشيعية في الإمامة... وتشكل البنية التي تقوم عليها ميثولوجيا الإمامة عند غلاة الشيعة، ونظرية الإمامة عند المعتدلين منهم»<sup>(٤١)</sup>.

فيبدو كيف أن كل فرق الشيعة عند الجابري هم في خندق واحد، يجمعهم الولاء لأفكار المختار ولمعتقداته التي تختلط بسجع الكهان، وترجع في أصلها إلى عقائد يهودية نشرها بحنكة ومكر بالغين عبدالله بن سبأ.

فوجب تبعاً لهذا التأسيس إعلان القطيعة مع الشرق، لأنه فضاء جغرافي يستنبت بنية غير عقلانية، تمثلت في الموروث الشيعي الباطني الهرمسي الغنوصي، عنوانها العام العقل العرفاني المشرقي (اللامعقول)، الذي لم يكن، بهذه المواصفات، ليخدم (المعقول) أو الفلسفة، بقدر ما كان يجرها إلى الخلف ويصبغها بطابعه الباطني الظلامي، فقد «كانت الفلسفة في المشرق متجهة إلى الوراء». و«استعملت العقل لإضفاء نوع من المعقولية على ما هو لا عقل»<sup>(٤٢)</sup>، فهي «ذات الملامح الهرمسية المخاصمة للعقل»<sup>(٤٣)</sup>، مرفوضة وغير مرحب بها.

(٤٠) نفسه، ص ٢٨٠.

(٤١) الجابري، العقل السياسي العربي، ص ٢٧٩ - ٢٨٠.

(٤٢) محمد عابد الجابري، نحن والتراث، بيروت: دار الطليعة، ط ٣، ١٩٨٣، ص ٣٥٨ - ٣٥٩.

(٤٣) عبد الجواد ياسين، السلطة في الإسلام؛ (العقل الفقهي السلفي بين النص والتاريخ)، المركز الثقافي العربي، ط ١، ١٩٨٩، ص ٩٤.

ويصدر هذا الباحث في مقارنة الموروث الشيعي عن رؤية منحازة هي الأخرى، ومتسمة بنزعة إقصائية شبيهة بنزعة الجابري، إلا أنه يميز بين الفرق الشيعية ولا يجعلها جميعاً في خندق واحد. فهو يرى أن عملية الانسلاخ الشيعي عن جسد التيار العام للمجتمع الإسلامي قد استغرق «مدة غير قصيرة من الزمن، تعرضت خلالها جماعات الشيعة، عبر سلسلة من المعارك، لنوع من الانتخاب الطبيعي.. في عملية جدل تاريخية بطيئة»، ومن ثمة فالعقل الشيعي عنده خاضع لعملية تكون مستمرة، والمبادئ النظرية لهذا العقل «لم تطرح في نسقتها النهائي المعروف قبل التداعيات اللاحقة على الانفجار السياسي الأول»، (ص ٨٨).

كما يختلف عن الجابري في كونه يجعل العقل الشيعي في بنيته الإبيستمولوجية مكوناً من ملمحين متزامنين؛ ملمح الغنوصية في مسألة الإمامة وكل ما يتعلق بها من معتقدات وأفكار، وملمح العقلانية

كل هذا كان له بلا شك الدور الحاسم في صياغة الموقف السلبي لدى العامة من الفكر الشيعي، ومن أتباع أهل البيت. حيث يغدو هذا الفكر، بتوجيه من الكتابة الرسمية وتحت سلطة الفتوى الشرعية، ضحية تعميمات هذه الفتاوى، وضحية إطلاقاتها وتعميماتها. فغدا كل ما يمت إلى الشيعة بصلة، حتماً مقرون بالبدعة والزندقة والنفاق والكذب والوضع والجهل والغلو والغنوصية الظلامية. ما يجعل من هذا الفكر محط الاتهام والريب والتوجس والحيطه، في أحسن الأحوال. وإلاّ فهو محكوم عليه بالحرب العلنية وبالمواجهة المباشرة والحتمية، بجميع الأساليب الممكنة والمتاحة، من أجل إقصائه من الساحة، وتخليص الناس من فتنته، وإراحة البال من خطره.

### □ سلطة المركز وسياسة الانحراف لترسيخ التهميش

تتبدى خطورة هذه الكتابة حينما نضعها في سياقها المرجعي، ونربطها بالظروف السياسية والاجتماعية التي صاحبته، وهي ظروف تميزت بالانحراف عن الخط الأصيل لرسالة المجتمع الإسلامي. فقد كانت تولية الأمويين زمام الحكم بداية تصدع في جسد الأمة السياسي، حيث فرض نظام الحكم الجبري وتم الارتداد عن مبدأ الشورى والخلافة، أعقبه حالة من الفساد العام، حيث عمّ الانحراف وانتشر الترف ونزعت الأنفس نحو اللهو والغناء والمجون، وانتشرت الخمور، حتى أضحت مكوناً أساسياً داخل قصور الخلفاء، مثلما جلبت القيان والإماء، وأصبح لها أمكنتها المشهورة.

يقول المسعودي: «وكان يزيد صاحب طرب وجوارح وكلاب وقرود وفهود ومنادمة على الشراب، وجلس ذات يوم على شرابه وعلى يمينه ابن زياد، وذلك بعد قتل الحسين، فأقبل على ساقيه فقال:

اسْقِنِي شَرْبَةً تَرْوِي عِظَامِي      ثُمَّ مِلْ فَاسْقِ مِثْلَهَا ابْنَ زِيَادٍ  
صَاحِبَ السَّرِّ وَالْأَمَانَةِ عِنْدِي      وَلِتَسْدِيدَ مَعْنَمِي وَجَهَادِي

ثم أمر المغنين فغنوا به. وغلب على أصحاب يزيد وعماله ما كان يفعله من الفسوق، وشاع في أيامه الغناء بمكة والمدينة، واستعملت الملاحية وأظهر الناس شر الشراب. وكان له قرد يكنى بأبي قيس يُحضره مجلس منادمته ويطرح له متكاً، وكان قرداً خبيثاً، وكان يحمله على أتان وحشية، قد ريضت وذلت لذلك بسرج ولجام، ويسابق بها الخيل... وعلى أبي قيس قباء من الحرير الأحمر والأصفر مشمر، وعلى رأسه قلنسوة من الحرير ذات ألوان

والاجتهاد في كل ما هو خارج الإمامة. ومن ثمة فهو لا ينفي وجود فلسفة شيعية تقوم على نصره العقل والإيمان بحرية النظر الفكري، ولذلك فهو يرى أن هناك «في المنظومة الشيعية - خارج نظرية الإمامة - ميلا لا شك فيه إلى الحرية العقلية» (ص ٩٥).

بشقائهم، وعلى الأثنان سرج من الحرير الأحمر منقوش ملمع بأنواع من الألوان»<sup>(٤٤)</sup>.

هذه الأجواء المنحرفة الموغلة في المذات والانسياق مع حياة الترف، كانت بمثابة سياسة عامة مخططاً لها من لدن السلطة القائمة، جعلت المناخ العام فراغاً روحي وهو وعبث وتشبيب بالنساء، وتفاح في شرب الخمر، والتغزل بالنساء والتشبيب بالقيان والجواري وحتى بالذكور. فانساق الشعراء والمثقفون مع المذات والمغريات، وجرف التيار السياسي الاجتماعي في هبوطه الجميع، وانشغل الكل بالمنحط والتافه من الأمور، وأقاموا على الذم من الفعال وانشغلوا بالمعازف والملاهي.

فأصبح كيان الدولة العام مهدداً في وجوده، خاصة وقد اتسعت رقعة الدولة الإسلامية، وانفتح المجتمع الإسلامي على ثقافات متنوعة، وأعراف تشريعية جديدة. وصاحب ذلك الامتداد موجات من الرخاء أضحت تهدد كيان المجتمع المسلم «لأن موجات الرخاء تعرض أي مجتمع إلى خطر الانسياق مع ملذات الدنيا والإسراف في زينة هذه الحياة المحدودة»<sup>(٤٥)</sup>.

هذا السياق المنحرف يؤثر إلى بروز ملامح انهيار الدولة الإسلامية، التي أخذت «تتخلّى عن قيادة المجتمع، والمجتمع الإسلامي يتفكك، والإسلام يقصى عن مركزه كقائد للمجتمع وكقائد للأمة»<sup>(٤٦)</sup>.

### □ الكتابة الهامشية وسلاح الأنسنة

في سياق الانحراف الذي كانت تنهجه سلطة المركز، ومع سيادة منطق القمع والتخويف وسياسة التصفية الجسدية التي كانت تفرضها الجهات الحاكمة على أتباع أهل البيت عموماً، وعلى زعمائهم تخصيصاً، لم يكن الأئمة من آل البيت ليستسلموا للأمر، أو ليرضوا بواقع الحال ويتركوا الانحراف، ويتخلوا عن أدوارهم الإصلاحية، خاصة وهم -بحسب منظومة التفكير الشيعية- هم الأئمة المحددون والمعيّنون بالوحي (قرآن وسنة)<sup>(٤٧)</sup>.

(٤٤) المسعودي علي بن الحسين (ت ٣٤٦هـ)، مروج الذهب، تح. محيي الدين، بيروت: دار المعرفة، ج ٣، ص ٦٧-٦٨.

(٤٥) محمد باقر الصدر، مقدمة الصحيفة السجادية الكاملة للإمام زين العابدين، بيروت: دار المرتضى، ط ١، ١٩٩٩م، ص ١٠-١١.

(٤٦) محمد باقر الصدر، أهل البيت تنوع أدوار ووحدة هدف، بيروت: دار المعارف والمطبوعات، ص ٩٥.

(٤٧) تتفق كثير من أدبيات أتباع مدرسة الهاشميين على أن ثمة نصوصاً دينية، لفظاً أو تأويلًا، تحدد من هم أئمة أهل البيت، وتبين مكانتهم الدينية ووظائفهم التبليغية، وتلزم الأمة باتباعهم ومواليتهم بوصفهم امتداداً للنبوية، وتشريعاً ربانياً لاستمرارية وتحقيق الهدفية الدينية.

ينظر: السيد مرتضى الحسيني الفيروزي آبادي، فضائل الخمسة من الصحاح الستة، قم: مكتبة الفيروزي آبادي، ط ٧، ١٤١٣هـ. (ثلاثة أجزاء).

وبعبارة ألفرد بل: «المقررون بقرار إلهي... ولهم مكانتهم الدينية.. من عترة النبي»<sup>(٤٨)</sup>، و«الوارثون لمكانته السامية، وعلومه ومناقبه الروحية الخاصة، وهم جميعاً من ذريته المباشرة من زوجته فاطمة، وهم إذاً، بعد علي بن أبي طالب، حفيد الرسول الحسن، وبعده الحسين، وبعده سلسلة الأئمة العلويين التسعة»<sup>(٤٩)</sup>.

وهم من يعرف بالأئمة الاثني عشر، لهم ارتباط نسبي بالبيت النبوي، وكان لهم تبعاً لذلك مسؤوليات ترشيدية وتخليقية شبيهة إلى حد كبير بمسؤوليات الرسول ﷺ، فهم من يضمن «سلامة الهداية الدينية للأمة الإسلامية من الناحية الروحية»<sup>(٥٠)</sup>.

لقد أدرك الأئمة الشيعة أن المجتمع البشري لا يمكنه أن يكون مجتمعاً فاعلاً وإيجابياً، ولا يمكن أن يوسم بالمجتمع الراشد، حقيقة ولا اعتباراً، ما لم يكن الأفراد الذين يؤلفونه متصفين بالقدر الكافي من الفاعلية التي تؤهلهم للمبادرة والمشاركة المثمرة في بناء الحضارة الإنسانية، وتشديد المجتمع القائم على أركان وأسس العيش الإنساني الكريم، الذي لا يتنكر فيه الإنسان لإنسانيته.

لقد امتثل الأئمة للرؤية التخليقية الترشيدية التي تحكمت في منظورات الأنبياء والرسول إلى الإنسان، إذ «الشيء الذي يريده الأنبياء ﷺ هو الإنسان ولا يوجد شيء آخر، فكل شيء ينبغي أن يتحول إلى صورة إنسان، فإذا تمت صناعة الإنسان يصلح كل شيء»<sup>(٥١)</sup>.

ويعد العنصر الأخلاقي أساس إنسانية هذا الإنسان، فإذا لم تكن الغايات التخليقية من أولويات الحركة التغييرية في أي مجتمع مستنهض، فإن الفشل يكون حتماً حليف هذه الحركة.

وغير خاف أن رواد الحركة الإصلاحية وزعماء التغيير في الزمن المعاصر، يشيرون إلى أن الخطر الأكبر المهدد للشعوب المستضعفة من قوى الاستكبار العالمي، هو «سلب الاعتقاد بالدين وبالأصول الثورية وبالفكر الفعال.. بهدف القضاء على جذور الثقافة والتراث الفكري والقومي للشعوب»<sup>(٥٢)</sup>.

فالخوف الحقيقي لقوى الاستكبار هو «من الإيمان العميق عند الشعوب الغيرة

(٤٨) ألفرد بل، الفرق الإسلامية في الشمال الإفريقي.. من الفتح العربي حتى اليوم، ترجمه عن الفرنسية عبدالرحمن بدوي، بيروت: دار الغرب الإسلامي، ط ٣، ١٩٨٧م، ص ١٥٢-١٥٣.

(٤٩) المصدر نفسه، ص ١٥٣.

(٥٠) ألفرد بل، الفرق الإسلامية في الشمال الإفريقي، ص ١٥٣-١٥٤.

(٥١) السيد عباس نور الدين، بحثاً عن نهج الإمام، بيروت: مركز بقية الله الأعظم، ط ١، ١٩٩٧م، ص ٧٧.

(٥٢) السيد عباس نور الدين، بحثاً عن نهج الإمام، ١٩٩٧م، ص ٥٠.



والمعتقدة بالأصول والقيم»<sup>(٥٣)</sup>. وأهم ما تعمل من أجل تحقيقه هذه القوى هو «القضاء على المفاهيم الإسلامية في الأذهان»<sup>(٥٤)</sup>. لذا فإن جوهر العمل التثويري في خطابات الأئمة الشيعة تركّز مبكراً في محاولة صناعة الإنسان، عبر صياغة المنظومة القيمية التخليقية الكفيلة بتكوين الإنسان القادر والفاعل في محيطه الخاص والعام.

### □ الدعاء من محراب التهجد إلى معركة الكدح

إن المقام لا يتسع لتتبع تحليلات وصور المواجهة لسلطة المركز في مختلف أشكال الخطاب في الكتابة الشيعية، نكتفي بالخطاب الدعائي في المنظومة الشيعية الإمامية، بما هو خطاب روحاني<sup>(٥٥)</sup> موسوم بالفردانية التعبدية، لكنه زيادة على ذلك خطاب فكري محكوم بإكراهات أي خطاب آخر في الجماعة اللغوية، مؤطر ضمن العلاقة التواصلية العامة: «كل تلفظ (énonciation) يفترض متحدثاً وسامعاً (أي باثاً ومتلقياً)، ويفترض عند الأول نية التأثير على الثاني بشكل من الأشكال»<sup>(٥٦)</sup>.

إن خطاب الدعاء في منظومة التفكير المهمّشة هذه، يفترض النظر إليه واقعاً «في صميم إشكالية التلفظ»<sup>(٥٧)</sup>. وهو أبعد من ذلك يجسد «رغبة الجماعات المحكومة بإيجاد أساليب للتعبير عن آراء مخالفة عبر حياتها الثقافية.. ورد سريع لادّعاء على ثقافة رسمية هي في الغالب تحط من القدر»<sup>(٥٨)</sup>. فيغدو الدعاء بمثابة سياسة تحتية واقعية تمارسها الذات الخاضعة لسلطة قهرية، لتحقيق ما يسميه بارنغتون مور «النصر على الحتمية»<sup>(٥٩)</sup>، حتمية سلطة المركز.

فلا يمكننا البتة أن نستثني الدعاء عن هذا التموضع الخطابى العام؛ بثرائه بحمولة ما، وبتضمنه موقفاً ما، تتوفر النية لدى صاحبه لتسريبه إلى الغير، أي إنه ذو غاية تعبيرية

(٥٣) نفسه، ص ٥٠.

(٥٤) نفسه، ص ٤٩.

(٥٥) في مقال؛ الخطاب الدعائي والشرعية التجنيسية، دافعت عن تحليلات الأدبية في الدعاء، وعن شرعية انتساب الدعاء إلى الأدب من حيث قيمته التعبيرية والتأثيرية، في سياق البلاغة الرحبة وفي ارتباطها بنظرية الأجناس الأدبية.. انظر مجلة الرافد، العدد ١٥٩، ذو الحجة ١٤٣١هـ - نوفمبر ٢٠١٠، ص ١٣٨-١٤٤.

(٥٦) محمد خرماش، المرجعية الاجتماعية في تكوين الخطاب الأدبي، حوليات الجامعة التونسية، العدد ٣٨، ١٩٩٥م، ص ٨٧.

(٥٧) محمد خرماش، المرجعية الاجتماعية في تكوين الخطاب الأدبي، مرجع سابق، ص ٨٩.

(٥٨) جيمس سكوت، المقاومة بالحيلة، كيف يهزم المحكوم من وراء ظهر الحاكم، ترجمة إبراهيم العريس ونخايل خوري، دار الساقى، ط ١، ١٩٩٥، ص ٢٥٧.

(٥٩) المرجع نفسه، ص ٢١٣.

مقصودة من فعل الخطاب، صراحةً أو ضمناً. خاصة والدعاء في أصله اعتراف وبوح، وهو كشف عمّا في دواخل النفس، واستدعاء لحاجات مختلفة ترى فيها الذات خلاصها الوجودي. وهو بذلك خطاب مرتبط بتصوير إنساني لعوالم الذات، وهو جسدتها وتطلعاتها وكوامنها الداخلية الفكرية والنفسية معا.

لقد اتخذ أئمة الشيعة المقموعون الدعاء بوابةً مهمة لبث روح التوعية والتغيير في المجتمع، فقد كانوا «حتى في الدعاء يضعون الواجبات الاجتماعية التي عليهم نصب أعينهم»<sup>(٦٠)</sup>. وقد ظلت الغاية التخليقية الاجتماعية تصدر مجمل اهتماماتهم ومدار رسالتهم في المجتمع؛ أن يقودوا الأمة نحو الصلاح والرشاد، واضعين أنفسهم في موقع القدوة لغيرهم، وتقديم الصورة المثلى للحالة الفكرية الإسلامية، عبر تصديهم لتمثيل «المرجعية الفكرية والمرجعية في العمل القيادي الاجتماعي.. لملء الفراغات التي قد تواجهها ذهنية المسلمين، وتقديم المفهوم المناسب ووجهة النظر الإسلامية فيما يستجد من قضايا الفكر والحياة»<sup>(٦١)</sup>.

إن رسالة الدعاء الصادر عن الإمام، تنشئ بناء مجتمع إنساني نموذجي، تؤسسه العلاقات الاجتماعية المتميزة، وترتبط بين أفرادها علاقات من الحب والود والوئام. كل ذلك سعيًا للتمكن من مشاعر الناس وامتلاك قلوبهم، من أجل تتبع الإمام الحق بديلاً عن القيادة المنحرفة. لذلك وجدنا الجاحظ يشير إلى المكانة الإجلالية التي ظفر بها الأئمة في وعي الناس، على الرغم من التهميش الذي فرض عليهم. يقول في إحدى رسائله في علي بن أبي طالب والأئمة من ولده<sup>(٦٢)</sup>: «فلو أفردنا لأيامه الشريفة، ومقاماته الكريمة، ومناقبه السنية، كلاماً، لأنينا في ذلك الطوامير الطوال، العرق صحيح، والمنشأ كريم، والشأن عظيم، والعمل جسيم، والعلم كثير، والبيان عجيب، واللسان خطيب، والصدر رحيب، فأخلاقه وفق أعراقه، وحديثه يشهد لتقديمه، وليس التدبير في وصف مثله إلا بذكر جمل

(٦٠) علي شريعتي، الدعاء، ص ٥١.

(٦١) محمد باقر الصدر، نشأة الشيعة والتشيع، مرجع سابق، ص ٨٣.

(٦٢) أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ، مجموع رسائل الجاحظ، حقق نصوصه وقدم لها وعلق عليها محمد طه الحاجري، بيروت: دار النهضة العربية، ١٩٨٣م، (الصفحات من ٤٨ إلى ٥٩). ومن خلال هذه الرسالة يمكننا أن نستشف أن سبب زهد الجاحظ في الانفتاح على تراث الأئمة من أهل البيت مرده إلى إكراهات الحالة الثقافية التي كانت سائدة في عصره، والتي لم تكن تسمح بالمجاهرة بتبني فكر الهاشميين الذي كان محسوباً على المعارضة، فهو فكر كان يعرض صاحبه لكل أشكال التهوين والتجريح. فالجاحظ عندما يبين لخصمه في مستهل الرسالة معلماً إياه «أن أصول الخصومات معروفة بينة، وأبوابها مشهورة... وأولى الأشياء بك القصد وترك الهوى... والرأي كل الرأي ألا يدعوك حب الصحابة إلى بخس عترة الرسول ﷺ». ص ٥١. يكشف بوضوح أن نفحة الخصومة المذهبية وأجواء الصراع كانت واضحة بينة.

قدره، واستقصاء جميع حقه»<sup>(٦٣)</sup>.

وهو يشبه ابنه الحسن والحسين، بالشمس والقمر في نفعهما الناس وسيادتهما على الخلق، وتميزهما في الصدق والحلم والعلم والطهارة والزهد والعبادة والأعمال الكثيرة<sup>(٦٤)</sup>. ويجعل علياً بن الحسين زين العابدين، صاحب (الصحيفة السجادية) الجامعة للأدعية والمناجاة، في المرتبة نفسها، فالناس عنده، «على اختلاف مذاهبهم مجمعون عليه.. لا يشك أحد في تقديمه»<sup>(٦٥)</sup>.

لذا وجد النظر إلى الخطاب الدعائي للأئمة بوصفه واجهة إضافية من الواجهات التربوية التي تصدوا لها في المجتمع، وبوصفه إستراتيجية خطابية تتيح للشخصية المهمشة ممارسة دورها التوعوي بهدوء أكثر، وخوض صراعها بصورة أكثر نعومة.

في نماذج دعائية للإمام زين العابدين: «..وَلَا تَفْتِنِّي بِالْأَسْتِعَانَةِ بِغَيْرِكَ إِذَا اضْطَرَّرْتُ، وَلَا بِالْحُشُوعِ لِسُؤَالِ غَيْرِكَ إِذَا افْتَقَرْتُ، وَلَا بِالْتَضَرُّعِ إِلَى مَنْ دُونِكَ إِذَا رَهَبْتُ، فَأَسْتَحِقَّ خَذْلَانَكَ وَمَنْعَكَ وَإِعْرَاضَكَ.. اللَّهُمَّ مَنْ تَهَيَّأَ وَتَعَبَّأَ وَأَعَدَّ وَاسْتَعَدَّ لَوْفَادَةٍ إِلَى مَخْلُوقٍ رَجَاءَ رَفْدِهِ وَطَلَبَ نَائِلِهِ وَجَائِزَتَهُ، فَإِلَيْكَ يَا رَبِّ تَعَبَّيْتُ وَاسْتَعْدَدْتُ رَجَاءَ عَفْوِكَ وَطَلَبَ نَائِلِكَ وَجَائِزَتِكَ»<sup>(٦٦)</sup>.

وفي آخر: «اللَّهُمَّ إِنِّي أَخْلَصْتُ بِأَنْقِطَاعِي إِلَيْكَ، وَصَرَفْتُ وَجْهِي عَمَّنْ يَحْتَاجُ إِلَى رَفْدِكَ، وَقَلْبْتُ مَسْأَلَتِي عَمَّنْ لَمْ يَسْتَغْنِ عَنْ فَضْلِكَ، وَرَأَيْتُ أَنْ طَلَبَ الْمَحْتَاجُ إِلَى الْمَحْتَاجِ سَفَهُ مِنْ رَأْيِهِ، وَضَلَّةً مِنْ عَقْلِهِ»<sup>(٦٧)</sup>.

تبدو الدعوة صريحة إلى ضرورة التماس الحاجات جميعها من الله، وتبدو فلسفة الإمام الرامية إلى تعليم الناس تجنب مذلة المخلوقين، لأنهم جميعهم عيال الله ومحتاجون إليه. والداعي بهذا يرسم طريق العزة والكرامة للإنسان، فينبغي أن تلتمس من الله، لا من الحكام والأقوياء بالمال أو السلطان أو غير ذلك.

وكثيرة هي النصوص التي تبدو منها نفحة الارتباط بالآخر والاهتمام بشؤونهم

(٦٣) المصدر نفسه، ص ٥٣.

(٦٤) نفسه، ص ٥٣ - ٥٤.

(٦٥) نفسه، ص ٥٤.

(٦٦) عباس القمي، مفاتيح الجنان، ويليهِ الباقيات الصالحات، تعريب السيد محمد رضا النوري النجفي، منشورات دار الثقلين، بيروت، ط ٢، ١٤١٨هـ - ١٩٩٨م. ص ٦٤.

(٦٧) الصحيفة السجادية، تحقيق محمد باقر الموحّد الأبطحي، دار الصفوة، بيروت، ط ٢، ١٤١٣هـ - ١٩٩٢م. ص ١٣٤.

وتقديمه على الذات الداعية نفسها: «اللَّهُمَّ أَدْخِلْ عَلَى أَهْلِ الْقُبُورِ السُّرُورَ، اللَّهُمَّ أَغْنِ كُلَّ فَقِيرٍ، اللَّهُمَّ أَشْبِعْ كُلَّ جَائِعٍ، اللَّهُمَّ احْسُ كُلَّ غُرْيَانٍ، اللَّهُمَّ أَقْضِ دَيْنَ كُلِّ مَدِينٍ، اللَّهُمَّ فَرِّجْ عَنْ كُلِّ مَكْرُوبٍ، اللَّهُمَّ رُدِّ كُلَّ غَرِيبٍ، اللَّهُمَّ فُكِّ كُلَّ أَسِيرٍ، اللَّهُمَّ أَصْلِحْ كُلَّ فَاسِدٍ مِنْ أُمُورِ الْمُسْلِمِينَ اللَّهُمَّ، أَشْفِ كُلَّ مَرِيضٍ، اللَّهُمَّ سُدِّ فَقْرَنَا بِغِنَاكَ، اللَّهُمَّ غَيِّرْ سُوءَ حَالِنَا بِحُسْنِ حَالِكَ، اللَّهُمَّ أَقْضِ عَنَّا الدَّيْنَ، وَأَغْنِنَا مِنَ الْفَقْرِ، إِنَّكَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ» (٦٨).

فثمة تركيز على حاجات الآخرين قبل الحاجات الخاصة بالداعي، وتوسيع الأفق ليشمل الأموات والأحياء على حد سواء، فتصبح الأنا جزءاً من النسيج الاجتماعي العام ومحوراً له، بغض النظر عن الانتماء أو الموقف. فالجميع مشمولون بحق الاهتمام والرعاية، تحقيقاً لمبدأ الأخوة الاجتماعية، وتجسيداً لأواصر الترابط المنشودة في المجتمع الإنساني.

بل إن في تراث الأئمة أدعية بكاملها مخصصة للآخرين؛ من الجيران والأولياء والأصحاب وغيرهم ممن يأتي على ذكرهم الداعي. ومتى استرسل الداعي في دعائه لنفسه وتوجه إلى الله في عرض مطالبه تجده لا ينسى الآخرين: «اللَّهُمَّ صَلِّ عَلَى مُحَمَّدٍ وَآلِ مُحَمَّدٍ وَتَوَلَّيْ فِي جِيرَانِي وَمَوَالِي وَالْعَارِفِينَ بِحَقِّنَا وَالْمُنَابِذِينَ لِأَعْدَائِنَا بِأَفْضَلِ وَلَايَتِكَ.. فِي إِرْفَاقٍ ضَعِيفِهِمْ، وَسَدِّ خَلَّتِهِمْ، وَعِيَادَةِ مَرِيضِهِمْ، وَهَدَايَةِ مُسْتَرْشِدِهِمْ، وَمَنَاصِحَةِ مُسْتَشِيرِهِمْ، وَتَعَهُدِّ قَادِمِهِمْ، وَكِتْمَانِ أَسْرَارِهِمْ، وَسَتْرِ عَوْرَاتِهِمْ، وَنُصْرَةِ مَظْلُومِهِمْ، وَحُسْنِ مُوَاسَاتِهِمْ بِالْمَاعُونِ وَالْعَوْدِ عَلَيْهِمْ بِالْجِدَّةِ وَالْإِفْضَالِ، وَإِعْطَاءِ مَا يَجِبُ لَهُمْ قَبْلَ السُّؤَالِ، وَاجْعَلْنِي اللَّهُمَّ أَجْزِي بِالْإِحْسَانِ مُسِيئُهُمْ، وَأَعْرِضْ بِالتَّجَاوُزِ عَنْ ظُلْمِهِمْ، وَأَسْتَعْمَلْ حُسْنَ الظَّنِّ فِي كَافَتِهِمْ، وَأَتَوَلَّى بِالْبِرِّ عَامَتَهُمْ، وَأَغْضُ بِصَرِي عَنْهُمْ عَفَّةً، وَأَلْبِنُ جَانِبِي لَهُمْ تَوَاضُعًا، وَأَرِقْ عَلَى أَهْلِ الْبَلَاءِ مِنْهُمْ رَحْمَةً، وَأَسِرُّ لَهُمْ بِالْغَيْبِ مَوَدَّةً، وَأُحِبُّ بَقَاءَ النُّعْمَةِ عِنْدَهُمْ نُصْحًا، وَأُوجِبُ لَهُمْ مَا أُوجِبُ لِحَامَتِي وَأَرْعَى لِحَاصَتِي» (٦٩).

فنرى كيف أن الدعاء «يشق طريقه إلى الأفراد ليجمع صفوفها، ويوحد خطوها، ويحدد هدفها.. ينمي روح التضحية، ويغرس شجرة الصفاء والإخاء والتعاون بين الجميع» (٧٠).

بل إن الذات الداعية تقدم نفسها قائداً حضارياً ونموذجاً بشرياً ينشد الكمال في المجتمع الإنساني، ويعمل من أجل صياغة تلك الفئة البشرية الصالحة المتوافقة مع منظوره

(٦٨) عباس القمي، مفاتيح الجنان، مذكور، ص ٢٣٥.

(٦٩) الصحيفة السجادية، مذكور، ص ١٢٥-١٢٦.

(٧٠) محمد محمود أحمد وموسى الخطيب، الإنسان والدعاء، مركز الكتاب للنشر، القاهرة، ط ١، ١٤١٧هـ - ١٩٩٧م، ص ٩٩.

الإصلاحي ورؤيته التي تؤسس للمجتمع الصالح. وتلك هي الوظيفة الترشيدية المنوطة بالقيادة الصالحة في المجتمع، بغض النظر عن موقعها في المجتمع أو الإكراهات التي تفرض عليها.

وليس أدل على هذا الأمر من هذا النص، الذي يبدو نصّاً اجتماعياً بامتياز، فالداعي لا يعنى بمطالبه الخاصة، ولا يركز على شؤونه الذاتية وهواجسه وطموحاته الفردية، بقدر ما يجعل من نفسه جزءاً من النسيج الاجتماعي، متعلقاً مع الآخرين، ومعانقاً المشترك الإنساني. فغاياته أن يبنى مجتمعاً إنسانياً مثالياً، تكون فيه الذات أساساً ومنطلقاً لكل الفضائل والقيم الإيجابية المثالية المفتقدة في ظل سياسة الانحراف المخطط لها من لدن السلطة المركزية؛ (الرفق بالضعيف، سد الخلة، عيادة المريض، الهداية والنصح، التعهد، كتمان السر وستر العورات، نصرّة المظلوم، المبادرة نحو مساعدة المحتاج مادياً ومعنوياً، جزاء المحسن والغض عن المخطئ، حسن الظن، العفة، اللين والركة والرحمة، إضمار المودة والحب للجميع، تنزيل الجميع منزلة الأهل والخاصة).

والملاحظ أن ثمة تقابلاً بين ضمير المتكلم المفرد العائد على الداعي، وضمير الغائب الجمع، العائد على أفراد المجتمع بكل أطيافهم وفئاتهم. ويتحقق التواصل بين الطرفين عبر جملة من الإجراءات الفردية، المساهمة في عمليات بناء وتشيد مستمرة للعلاقة الاجتماعية المنشودة.

وهذه -بحق- ترجمة أسلوبية للدور البارز الذي يتوجب على الداعي -وهو الذي يقدم نفسه قائداً مصلحاً بدل الحاكم الفعلي الذي استسلم للانحراف- أن ينهض به من جانبه في بناء المجتمع. فلا يمكن تصور مجتمع قوي ومثالي ومتناسك، إلا إذا كانت قيادته خيرة، تبادر إلى الفعل الحسن وتسير في اتجاه الإصلاح والبناء.

هذا السير يترجمه الداعي عبر سلسلة من الإجراءات الأسلوبية التي تتخذ صورتين؛ صورة المصادر؛ (ولاية، إرفاق، سد، عيادة، هداية، مناصحة، تعهد، كتمان، ستر، نصرّة، مواساة، الجدة، الإفضال، إعطاء)، وصورة الأفعال المضارعة؛ (أجزي، أعرض، أستعمل، أتولى، أغض، ألين، أرق، أسرّ، أحب، أوجب). ولعل في اختيار الداعي بنية المصدر ما يشير إلى رغبته في تجريد الفعل من الزمن، وجعله حدثاً مطلقاً غير مرتبط بزمان أو مكان.

وكأنه يبغي القول: إن القيادة مطالبة بأن تتجرد للفعل الحسن، وتبادر إليه في علاقتها بالغير، من دون ارتباط بزمانه أو مكانه. كما أن في المصدر ما يشعر بتأكيد الحدث وإنجازه على وجه الإطلاق، وهذا بعد تأثيري غايته تعليم الناس قيم التجرد المطلق لخدمة الإنسانية.

وفي انتقال الداعي إلى بنية الفعل المضارع في الجزء الثاني من النص، بعد حجاجي إقناعي مؤداه الإشارة إلى كون خدمة الآخر والتفاني في تعهده -تعد في عرف الإمام- رسالة أبدية ومجردة، ترتبط بوجود الإنسان في المجتمع. فما دام الإنسان موجوداً بين الناس، فوظيفته أن يخدم الآخرين ويقودهم لبناء المجتمع المتكامل.

واللافت أن الذات، وهي تنشئ بناء العلاقة التواصلية مع الآخر، لا تشرط ذلك بحالات أو مواقف معينة، ففي حديث الداعي عن الآخرين، يكشف عن حالات مختلفة كالمرض والفقر والجهل والحاجة.. إلخ.

لكن عندما يتعلق الأمر بالحديث عن دوره حيال هذه الحالات، فإنه لا يكشف عن أية حالة معينة تهم ذاته الخاصة. وهي نكتة دالة وطريفة، مفادها أن مسؤولية الذات في خدمة الآخرين وفي بناء المجتمع مسؤولية مطلقة وغير مشروطة، وهي بمثابة تكليف حتمي، لا يرتبط بظرف أو موقف معين. فحتى في حال افتقدت الذات القدرة المادية على الفعل لعارض ما، كالفقر أو المرض مثلاً، فإن مبادرات باطنية تبقى متاحة كالدعاء والحب وغيرهما.

ومن ثمة فعبّر الدعاء يحسد الإمام «أفضل صور التضامن الاجتماعي والتكافل الإنساني، بما يحمل في طياته من معاني الحب وتنمية أواصر الإخاء بين مختلف بني البشر»<sup>(٧١)</sup>.

هذه المعاني الاجتماعية هي التي عبر عنها أحد الأئمة بقوله: «هَيْهَاتَ أَنْ يَغْلِبَنِي هَوَايَ، وَيَقْدُونِي جَشْعِي إِلَى تَحْيِيرِ الْأَطْعِمَةِ، وَلَعَلَّ بِالْحِجَازِ مَنْ لَا طَمَعَ لَهُ فِي الْقُرْصِ، وَلَا عَهْدَ لَهُ بِالشَّعْبِ، أَوْ أَبَيْتُ مِبْطَانًا وَحَوْلِي بُطُونٌ غَرَثِي، وَأَكْبَادٌ حَرَى؟!... أَقْنَعُ مِنْ نَفْسِي بِأَنْ يَقَالَ: هَذَا أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ، وَلَا أُشَارِكُهُمْ فِي مَكَارِهِ الدَّهْرِ، أَوْ أَكُونُ لَهُمْ أُسْوَةً فِي خُسُوفَةِ الْعَيْشِ؟ فَمَا خُلِقْتُ لِيُشْغَلَنِي أَكْلُ الطَّيِّبَاتِ كَالْبَهِيمَةِ، الْمَرْبُوطَةِ هَمَّهَا عِلْفُهَا، أَوْ الْمُرْسَلَةِ شُغْلُهَا تَقْمُمُهَا...»<sup>(٧٢)</sup>.

فالذات ترى قيمتها الحقيقية في الانشغال بالواقع وبحاجيات الناس وبهمومهم، وفي مشاركتهم نوائب الدهر ومكاره العيش. كما أن الغاية الإنسانية الكبرى ليست في تمتيع الفرد نفسه بما تطلب وترغب فيه، وإنما في السعي لتجسيد قيم الخير والصلاح في المجتمع، وفي القدرة على الخروج من سجن الذات الضيق والانفتاح على الآخرين.

إن الدعاء وسيلة إبداعية لتعريف الإنسان بواجباته الإنسانية تجاه الآخرين: «اللهم

(٧١) نفسه، ص ٩٩.

(٧٢) علي بن أبي طالب، نهج البلاغة، بيروت: مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، (د.ت)، ص ٥٠٦-٥٠٧.

إِنِّي أَعْتَذِرُ إِلَيْكَ مِنْ مَظْلُومٍ ظَلَمْتُ بِحَضْرَتِي فَلَمْ أَنْصُرْهُ، وَمِنْ مَعْرُوفٍ أَسَدَيْتُ إِلَيْهِ فَلَمْ أَشْكُرْهُ، وَمِنْ مُسِيءٍ أَعْتَذَرَ إِلَيْهِ فَلَمْ أَعْذُرْهُ، وَمِنْ ذِي فَاقَةٍ سَأَلَنِي فَلَمْ أُؤِثِرْهُ، وَمِنْ حَقٍّ ذِي حَقٍّ لَزَمَنِي لَمْؤَمِنْ فَلَمْ أُؤَفِّرْهُ، وَمِنْ عَيْبٍ ظَهَرَ لِي فَلَمْ أَسْتُرْهُ»<sup>(٧٣)</sup>.

فنحن أمام صور رائعة من صور النموذجية، ونكران الذات مطلوباً أن تتحقق في القائد تجاه الغير؛ نصرته إن ظلم، وشكره على المعروف، والتماس العذر إليه في الخطأ، وقضاء حاجاته وتأدية الحقوق إليه.

وهذه في الحقيقة أخلاق تستمد من الأخلاق الرفيعة، التي أقرها الإسلام وحاول الأئمة الهاشميون ترسيخها قولاً وسلوكاً، فالإنسان في حقيقته مطالب بأن يكون تجلياً من تجليات الرحمة الإلهية في الأرض، حيث يرتقي الفردي إلى مستوى الإنسان النموذج، أو «الإنسان الرباني» أو «الإنسان الكامل»<sup>(٧٤)</sup>.

فيكون الدعاء بهذه الوظائف التعليمية وسيلة للحفاظ على الرسالة وعلى التجربة الإسلامية، وطريقاً لتحسينها ضد التردّي إلى الهاوية. بل إنه كان في مقدمة التدابير التي اتخذت للحفاظ على المقياس العقائدي والرسالي في المجتمع الإسلامي<sup>(٧٥)</sup>.

فالإمام الحق هو من يوجه الإنسان من أجل أن يكون فرداً صالحاً في المجتمع، ويسوقه نحو بناء المجتمع الصالح، استناداً إلى «تعميق الرسالة فكرياً وعقدياً وسياسياً في الأمة نفسها، بغية إيجاد تحصيل كاف في صفوفها، لكي يؤثر هذا التحصيل في مناعتها، وفي عدم انهيارها»<sup>(٧٦)</sup>.

ومن ثمة يتخذ الدعاء أبعاداً اجتماعية عميقة، تنأى به عن أن يكون مجرد طقس من طقوس التعبد الفردي، أو مجرد اختيار من اختيارات القناعة العرفانية، المنحصرة في هجر الحياة المادية ومغرياتها الفانية، والانكفاء إلى زوايا الخلوة الخاصة، من أجل المناجاة والتهجد اللازم للذات في بعدها الفردي.

يقول محمد باقر الأباضي في تقديمه للأدعية الإمام زين العابدين في (الصحيفة

(٧٣) الصحيفة السجادية، مذكور، ص ١٦٦.

(٧٤) السيد بحر العلوم مهدي بن السيد مرتضى الطباطبائي، رسالة السير والسلوك، تعريب عبد الرحيم مبارك، بيروت - لبنان: دار المحجة البيضاء، ص ٣٧.

السيد محمد حسين الطباطبائي، عرفان النفس، جمع وتحقيق الشيخ قاسم الهاشمي، بيروت - لبنان: مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، ط ١، ١٤٢٣هـ - ٢٠٠٢م، ص ١١٢ و ١٥٣.

(٧٥) محمد باقر الصدر، أهل البيت، تنوع أدوار ووحدة هدف، مذكور، ص ١٤٤.

(٧٦) المرجع نفسه، ص ١٣١.

السجادية): «وحرى بنا القول: إن أدعيته كانت ذات وجهين غاية في الارتباط والتكامل: وجهاً عبادياً، وآخر اجتماعياً، يتسق مع مسار الحركة الإصلاحية التي قادها الإمام في ذلك الظرف الصعب. فاستطاع بقدرته الفائقة المسددة أن يمنح أدعيته - إلى جانب روحها التعبدية المعطاء - محتوى اجتماعياً متعدد الجوانب بها حملته من مفاهيم خصبة وأفكار نابضة بالحياة»<sup>(٧٧)</sup>.

إن حركة الدعاء الرئيسة ليست محدودة إذن في نطاق ما هو فردي وخاص، بل هي ممتدة إلى تحقيق هدف اجتماعي أوسع، هو تعليم المرء كيف يكون إنساناً. هذه المرتبة تسعى كل الحركات الإصلاحية التي تقوم في المجتمعات من أجل الوصول بالإنسان إليها.

يقول أحد المنظرين لفكر النهضة في العالم الإسلامي الحديث: «أولئك الذين -وبدافع من توهماتهم- يحدرون الناس من الدعاء والذكر وما ماثل، لكي يلتصقوا بالدنيا، هؤلاء لا يدرون ما الأمر، لا يعرفون أن نفس هذا الدعاء والأذكار هي التي تجعل الإنسان يتعامل مع الدنيا بالصورة المطلوبة، الذين أقاموا العدل في الدنيا هم هؤلاء الأنبياء الذين كانوا أهل الذكر والفكر وكل شيء، وهم الذين ثاروا ضد الظلمة، وهذا نهج الأولياء أيضاً، الإمام الحسين بن علي عليه السلام، قام بتلك الثورة، وهو نفسه الذي ترون دعاءه في يوم عرفة كيف هو»<sup>(٧٨)</sup>.

ويرى هذا المصلح أن الدعاء عنصر نهضوي بامتياز، لأنه يدفع بالإنسان إلى مزيد من المعرفة بواجباته ومسؤولياته، ويجعله أكثر اندفاعاً لتحقيق نشاطاته، من خلال توجيه الإنسان نحو المبدأ الغيبي. وهذا التوجه نفسه يؤدي إلى تقليل تعلق وحب الإنسان لنفسه، وهذا لا يمنع الإنسان الحركة والنشاط، كلا، بل على العكس، فهو يولد حركة ونشاطاً أيضاً لدى الإنسان، ولكن ليس من أجل نفسه، بل إنه يدرك أنه يجب أن يتحرك وينشط من أجل خدمة عباد الله، فهي ذمة الله<sup>(٧٩)</sup>.

بل إن ثمة من علماء الاجتماع من رأى في الدعاء العنصر «المائز بين المجتمعات العبثية والمجتمعات الهادفة، فالأولى يقتصر تفكيرها على نيل اللذة ضمن سياق فلسفي يرى الحياة عبثية وتافهة، والوجود بلا تدبير، والكون يدار بلا عقل، بينما الثانية تتطلع نحو السمو والتكامل الإنساني، وفق فلسفة تنظر إلى الحياة بجدية، ويسعى الفرد فيها إلى ربط نفسه

(٧٧) محمد باقر الصدر، مقدمة الصحيفة السجادية للإمام زين العابدين، ص ١٢.

(٧٨) روح الله الموسوي الخميني، تفسير آية البسملة (محاضرات معرفية)، بيروت - لبنان: دار الهادي، ط ٢، ٢٠٠٠ م. ص ٧٤.

(٧٩) روح الله الخميني، تفسير آية البسملة، ص ٧٥.



بروح كبيرة شاملة، فالدعاء هنا يُمثل تجلي الروح إلى أبعد من اللذات المادية، وسعيًا نحو إحراز الأرفع والأشمل والأكمل»<sup>(٨٠)</sup>.

وهو يشخص حيوية الدعاء وفاعليته الاجتماعية، بالنظر إلى كونه طريقاً موصلاً للفرد بالآلام الآخرين، وإشراكه في معاناتهم، وكل منغصات عيشهم. فالدعاء عند شريعتي «وسيلة لتلقين النفس، كيف تظل على تطلع دائم إلى الأهداف والطموحات الإنسانية السامية»<sup>(٨١)</sup>.

ومن هنا يتبين لنا مغزى الأهمية القصوى التي يحتلها الدعاء في المنظومة الفكرية والعقدية لمدرسة الأئمة الهاشميين. إذ يبدو الدعاء في أدهم، ضرورة من ضروريات حياة الفرد في المجتمع، وعنصراً مركزياً في البناء السليم للمجتمع، فبه قوام الفرد والمجتمع الخالين من العاهات النفسية والروحية.

وهذا يتناسب مع ما ذهب إليه الدكتور أ. كاريل قائلاً: «إن الدعاء أشبه ما يكون بعملية التنفس عند الإنسان، كذلك فإن الدعاء يعتبر عاملاً ضرورياً لا غنى عنه لتوثيق الوشائج والصلات الطبيعية بين الوعي وبين بيئته الخاصة، ويعتبر الدعاء أيضاً حيوية بيولوجية مرتبطة ببيئتها. وتعبير آخر فإن الدعاء يعتبر وظيفة طبيعية للروح والجسد في آن واحد، بحيث لا يمكن الاستغناء عنها أبداً»<sup>(٨٢)</sup>.

وبين مشيراً إلى ما علمته سنون من التجارب الطبية ومعايشة المرضى والحالات الصعبة أن «فقدان الاتجاه الخلقي وضمور التوجه الروحاني عند غالبية أبناء الوطن الفاعلين تدفع بهذا الوطن نحو الانحطاط والسقوط أو نحو الاستعباد للغريب»<sup>(٨٣)</sup>.

ومن الطريف الإشارة إلى كون المنظور الوظيفي للدعاء من لدن هذا الطبيب الغربي، الذي تركزت أعماله الطبية وتجاربه الميدانية، واستنتاجاته عن التأثير العجيب للدعاء في الإنسان غير المسلم، وتحديدًا في الإنسان المسيحي، يلتقي في جوهره مع منظورات وظيفية مشابهة، طرحها عديد من المهتمين بالدعاء في المنظومة العقدية الإسلامية، حينما رأوا أن الدعاء عنصر فعال في تغيير الإنسان وفي بناء المجتمع الإنساني الفاضل.

فبحسب رأي قائد الثورة الإسلامية المعاصرة في إيران، يرجع الفضل في نجاح

(٨٠) أحمد شهاب، فضيلة الدعاء عند شريعتي، الموقع الإلكتروني: [www.manaar.com](http://www.manaar.com)

(٨١) المقال نفسه، على الموقع نفسه.

(٨٢) نفسه، ص ٨١.

(٨٣) نفسه، ص ٢٢.

الثورة إلى الدعاء الذي عمل على صياغة الإنسان الحقيقي، وجعله عنصراً فاعلاً وإيجابياً في المجتمع، يقول: «الذين يبعدون الناس عن الأدعية لا يعرفون ما الدعاء وما طبيعة تأثيره في النفوس، لا يفقهون أن جميع هذه الخيرات والبركات هي من قراء نفس هذه الأدعية الواردة عن أئمة أهل البيت، حتى الذين يقرؤونها بكيفية ضعيفة، ويرددون ذكر الله، ولو بصورة بجاوية، فإنهم يتأثرون بها وهم خير من تاركها»<sup>(٨٤)</sup>.

لذلك فهو يجعله مركز اهتمامه في دعوته الإصلاحية الاستنهاضية، ويدعو إلى ضرورة إعطائه الأولوية في العناية والاهتمام، لدوره الفعال في تحسيس الفرد بحقيقة إنسانيته ودور ذلك في إدراك نظام العالم، ومن ثمة «لا ينبغي أن يختفي الدعاء من أوساط المجتمع، ولا ينبغي لشبابنا أن يعزفوا عن الدعاء، وليس من الصحيح الدعوة للزوف عن الدعاء تحت شعار الدعوة لعودة القرآن، فهذا يعني تضيق الطريق إلى القرآن»<sup>(٨٥)</sup>.

فتضحى بوابة الدعاء إذن بوابة اجتماعية ووظيفية، ولنقل: إنها الوسيلة الحربية التي أتيحت لفئة الأئمة المقموعين، وعبرها يتم تلقين الفرد النشيد الروحي الموحى بالعمل الإيجابي وبالحرارة نحو الآخرين<sup>(٨٦)</sup>. فليس الدعاء بهذا منحصر في الجانب اللساني البياني، وإنما ينهض برسالة خارجية متعددة الأوجه والتجليات. تستوعب السياسي والاجتماعي وكل ما يساهم في إقامة المجتمع الذي تصان فيه إنسانية الإنسان.

## □ خاتمة

لم تكن فئة المهتمين لتستسلم أمام سلطة المركز، وتقبل بالانصياع لسياسة الإسكات التي فرضت عليها، بشتى وسائل القمع والتنكيل المعتمدة. بل إنها اعتمدت الكتابة الروحانية المؤسسة على استراتيجيات تخلقية بعيدة المدى، سبيلاً لتكوين مجتمع بشري محصن ضد سياسة الانحراف المخطط لها.

ولقد كان الدعاء الذي قد يبدو في ظاهره اختياراً لازماً، وكتابة مقصورة على صاحبها، أحد أبرز عناوين سياسة المواجهة الواعية التي انتهجها الأئمة في مواجهة سياسة القمع والتهميش.

إن الدعاء في الكتابة الإمامية إذن يحوز قيمته من حيث تماهيه مع منظورات الإبداع

(٨٤) روح الله الموسوي الخميني، تفسير آية البسملة، ص ٧٧.

(٨٥) نفسه، ص ٧٧.

(٨٦) محمد فتحي عثمان، الفكر الإسلامي والتطور، تونس: دار البراق للنشر، ط ١، ١٩٩٠م، ص ١٨٦.

الوظيفي، يقول برّخت مثلاً: «فعلى الأثر الفني أن يمتلك الجمهور، لا عن طريق التماثل السلبي بين الاثنين، بل عن طريق مخاطبة العقل الذي يخاطب العمل والعزم»<sup>(٨٧)</sup>.

وبذلك تغدو الكتابة الدعائية مستوعبة ضمن ما سماه أ. كانتب (الفنون الجميلة)، التي تتسم بطابع الغائية، فتسهم في تثقيف الذهن وتنمية الروح الجماعية، وتقوية حساسيتنا الاجتماعية<sup>(٨٨)</sup>. فهي تنشّد تحقيق التغيير في المجتمع، عبر جعل الآخرين يشتركون ويتأثرون، ويحسون، ولو مؤقتاً، بانحلال قيود الحياة أمامهم، وارتفاعهم إلى ما فوق صروف القدر العمياء<sup>(٨٩)</sup>.

(٨٧) إرنست فيشر، ضرورة الفن، ترجمة ميشال سليمان، بيروت، لبنان: دار الحقيقة، (د.ط) و(د.ت)، ص ١٢.

(٨٨) عدنان ذريل، جماليات كانت وهيجل، مجلة المعرفة، العدد ١٩٣-١٩٤، مارس-أبريل، ١٩٧٨م، ص ١٧٠ (بتصرف).

(٨٩) المرجع نفسه، ص ١١.

# الاستشراق وحفريات المعرفة في الفكر المعاصر

الدكتور عبدالحكيم صايم\*

«همّ المفكر العربي الأول هو  
تحديد هويته.. كلما قال العربي: أنا؛ فإنه  
يشير ضمناً إلى الغير، ومن هو الغير  
بالنسبة للعرب سوى الغرب؟»  
عبدالله العروي

### □ مدخل

جاء ميلاد الاستشراق حوالي عام ١٣١٢ م «بصدور قرار فيينا الكنسي  
بتأسيس عدد من كراسي الأستاذية في العربية واليونانية والعبرية»<sup>(١)</sup>، ولكن  
الكلمة ستظهر أول مرة في القاموس الإنجليزي عام ١٧٧٩ م، وفي الأكاديمية  
الفرنسية عام ١٨٣٧ م.

---

\* مدير مخبر التراث والفكر المعاصر، جامعة وهران (٢) - الجزائر. البريد الإلكتروني:  
saimabdelhakim@yahoo.fr

(١) خيرى منصور، الاستشراق والوعي السالب، بيروت: المؤسسة العربية للدراسات  
والنشر، ٢٠٠١ ص: ٢٠.

وفي اللغة العربية فإن الألف والسين والتاء هي «حروف تدل في مجموعها على الطلب، ومن ثم فالاستشراق هو طلب الشرق، وتحت هذا المعنى تدخل معاني عديدة، فزيارة الشرق أو الاهتمام به أو الكتابة عنه أو القراءة حوله أو التخصص فيه أو استعمارها كلها تسمى استشراقاً»<sup>(٢)</sup>.

ومن خلال هذه المعاني بدا الاهتمام بالاستشراق في دائرة الفعل ورد الفعل، ولتجاوز ثقافة المواجهة اختار البعض الدعوة لإعادة الاعتبار لدراسة الآخر حول الذات؛ لأن «قابلية الاستعمار» أو «الاستعمار» حسب تعبير الدكتور علي شريعتي، والحمار كاسم ارتبط برواية «الحمار الذهبي» لأبوليوس واقترن بالأديب توفيق الحكيم، وهو شعار جمعية الحمرة التي كانت تناهض المثقف الانتهازي وغير ذلك من الاستعمالات الأدبية.

والاستعمار كمفهوم انتقل من الدلالة الإيجابية إلى المعنى السلبي، ولذا فإن البعض يفضل مفهوم الاستعمار، فكيف نتجاوز «معركة المفاهيم» إلى التأسيس المعرفي، وعندما نفكر في الاستشراق يلزمنا اختيار الجوانب المعرفية من خلال البحث في هجرة الأفكار، لأن طبيعتها مثل هجرة البشر كما تحدث المفكر المغربي علي أومليل، ولكن كلتا الهجرتين مختلفة، لأن هجرة الأفكار مطلوبة، فهي «إما محفوفة بحالة من إعجاب، وإما تقابل بمقاومة، وهي فارضة نفسها في الحالتين. تتلقاها نخبة تراها سيلاً إلى اللحاق بالعالم المتقدم، ويقاومها الذين يرونها سلاحاً من أسلحة الغزو مثل المدفع والبارجة، وأنها جاءت لتزعزع عقيدة وتهدم مجتمعاً وتمسح هوية»<sup>(٣)</sup>.

وفي سياق هذا الترحال الفكري أو «نوماديا» الوجود وهي تتحرك من الغرب إلى الشرق، يكون من الأهمية بمكان مراجعة «الاستشراق والاستشراق معكوساً» أو «إدوارد سعيد في مواجهة جورج صدقني» أو الغرب الأكاديمي في مقابل الأصالة العربية أو الإسلامية، لعلنا نتجاوز المركزيتين الغربية والشرقية على السواء، لأن الأولى -أي المركزية الغربية- تقول بالمعجزة اليونانية وتتجاهل قيمة الحضارات الشرقية ودورها في تطوير الوجود الإنساني، والثانية أي المركزية الشرقية التي تقول بالتراث المسروق أي ما وجد في الغرب وبالتحديد عند فلاسفة اليونان يعود إلى الحضارات الشرقية، وبعبارة أخرى حتى لا نتساءل عن ماهية الاستشراق ونفكر بالاستشراق بطريقة أو بأخرى.

يبدو أن عملية «تخطيم الأحكام المسبقة أعسر من تخطيم الذرة» كما تحدث العالم

(٢) محمد فتح الله الزبادي، الاستشراق أهدافه ووسائله (دراسة تطبيقية حول منهج الغربيين في دراسة ابن خلدون)، دار قتيبة للطباعة والنشر، الطبعة الأولى ١٩٩٨ ص: ١٧.

(٣) علي أومليل، أفكار مهاجرة، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الأولى ٢٠١٣، ص: ٧.

آينشتين، وهذا ما شرحه محمد عزيز الحبابي في مقاله «كلنا بدائيون» لأن «البدائيين موجودون في جميع الأجيال، وفي جميع الأقطار، في أوروبا، في أمريكا، في روسيا، وفي كل مكان»، ولأن صفة «البدائية بنية أساسية للعقل البشري في جميع تطوراتها التاريخية كما بين ذلك ليفي برول في مذكراته»<sup>(٤)</sup>.

ولكن في تاريخ الأفكار لم يكتفِ البعض بالقول بأن «الغرب غرب والشرق شرق لا يلتقيان» بل جعل «الحضارة الأوروبية هي قمة الحضارات وخاتمة التاريخ، وأن أصولها الحقيقية دشنها اليونان»، وهو ما عبر عنه الفيلسوف الألماني كانط حين قال: «لننتقل من تاريخ الإغريق الذي أحل إلينا كل التواريخ.. وسنرى كيف أن هناك تقدماً منتظماً يتطور فيه اكتمال السياسي في قارتنا».

والأمر نفسه صرح به الفيلسوف الألماني هيجل في دروسه حول فلسفة التاريخ، عندما قال: «مع اليونان نشعر بأننا في بيتنا، ذلك بأننا نجد أنفسنا في ربوع الروح»<sup>(٥)</sup>.

وفي ضوء هذا التخطيط الغربي للتاريخ، يكون من الحكمة مراجعة «دراسة الآخر الغربي للأنا الشرقية» من منظور «تكوين الروح العلمية» التي جعلت أولئك على هذا النحو:

١- يأخذون بأمهات اللغات سواء أكانت سامية أو آرية، فمثلاً المستشرق دوزي كتب باللاتينية والفرنسية والإسبانية والإنجليزية والألمانية والسويدية، وله معجم الألفاظ الأسبانية والبرتغالية من أصل عربي، والمستشرق جويدي كان يلقي محاضراته في الجامعة المصرية بالعربية.

٢- يتميزون بأخلاقيات العمل، كأن يقضي أحدهم عمره في تحقيق مخطوط أو تصنيف كتاب، فالمستشرق آدموند كاستال قضى في وضع معجم اللغات السامية ثمانية عشر سنة.. وبارانوف خص القاموس العربي الروسي بعشرين سنة من عمره، وفلوجل جمع مخطوطات الفهرست لابن النديم من مكتبات فيينا وباريس ولندن طوال خمس وعشرين سنة<sup>(٦)</sup>.

(٤) محمد عزيز الحبابي، من المغلق إلى المفتوح.. عشرون حديثاً عن الثقافات القومية والحضارة الإنسانية، ترجمة: محمد برادة، القاهرة: مكتبة الأنجلو - المصرية، طبعة ثانية ١٩٧٣ ص: ١٤٣.

(٥) علي أومليل، المرجع نفسه، ص: ٦٩.

(٦) نجيب العقيلي، المستشرقون، القاهرة: دار المعارف، طبعة رابعة موسعة، الجزء الثالث، ص: ٦٠٠ - ٦٠١.

٣- في مقدمة كتابه «الإسلام والرأسمالية» حرص مكسيم رودنسون (١٩١٥-٢٠٠٤) بكل تواضع على مساعدة المثقف المسلم على فهم قدره، و«دون أن يدعي فضيلة انتمائه الأوروبي باعتبارها أسمى منه بالعلم والذكاء»<sup>(٧)</sup>، ويبرر قيمة مساهمته بظروفه التي ساعدته في تجاوز بعض العوائق الاجتماعية، والتي قد تحجب عن المثقف المسلم، فهم مشكلاته.

٤- يعترف مالك بن نبي (١٩٠٥-١٩٧٣) بأنه من الجيل الذي اكتشف شخصيته الإسلامية بفضل إنتاج المستشرقين الذين اهتموا بالحضارة الإسلامية، إذ يقول: «اكتشفت وأنا بين الخامسة عشر والعشرين من العمر، أمجاد الحضارة الإسلامية في ترجمة دوسلان لمقدمة ابن خلدون، وفيما كتب دوزي عنها وأحمد رضا بعد الحرب العالمية الأولى»، ولكن هذا التقدير لا يمنعه من نقده لأن «الأدب الذي ينشد عصور الأنوار للحضارة الإسلامية يؤدي أولاً هذين الدورين، إنه أتاح في مرحلة معينة من الجواب اللائق للتحدي الثقافي الغربي، وحفظ هكذا مع عوامل أخرى على الشخصية الإسلامية، ولكن من ناحية أخرى، صب في هذه الشخصية الإعجاب بالشيء الغريب ولم يطبعها بما يطابق عصر الفعالية والميكانيك»<sup>(٨)</sup>، وماذا عن العلم في الألفية الثالثة؟ وأين موقعنا فيما يسمى بالثورة الصناعية الثالثة في مجالي المعلومات والاتصالات؟

٥- إن ما يجري بيننا منذ عقود من نقاش حول تحديث العقل العربي، أهمل جذع تخلفنا كما ذكر عبدالله العروي، لأن «من يتشدد بتأسيس علم الاستغراب ليوافقه به استشراق الغرب، إنما يستجمل القراء، فما عليه إلا أن يقوم بتجربة في غاية البساطة، ليختر اثنا عشر مؤلفاً يعتبرها من أهم ما أنتجه الفكر العربي عبر القرون، ثم ينظر ما ترجم منها إلى اللغات الغربية الحديثة، على أي مستوى من الدقة، وكم من مرة، ثم ليفعل الشيء نفسه بالنسبة للثقافة الغربية، وأخيراً ليقارن بين الحالتين»<sup>(٩)</sup>.

وهذا السياق الإيجابي للمعرفة الاستشراقية دفع المفكر المغربي علي أومليل إلى حوار مختلف عندما تساءل: «كيف كانت مواقف مفكرينا القدامى من الآخر المختلف أو المناقض؟ وكيف تعاملوا فكرياً معه، وكيف جادلوه؟ وهل تحصل من هذا كله رصيد يمكن أن يسند

(7) Maxime Rodinson, Islam et capitalisme. Ed: Seuil. Paris 1966 p:7.

(٨) مالك بن نبي، إنتاج المستشرقين، بيروت: دار الإرشاد للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة الأولى ١٩٦٩، ص: ١٢ و ١٤.

(٩) عبدالله العروي، الايديولوجيا العربية المعاصرة، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، الطبعة الأولى ١٩٩٥، ص: ١٢.

دعوانا الآن إلى مشروعية الاختلاف في الرأي، وإلى ترسيخ قواعد الحوار وتقاليده؟»<sup>(١٠)</sup>.

ومثل هذا الوعي بترائنا الثقافي، وما يحتويه من دروس وعبر في مواجهة الآخر المختلف بفكره وثقافته، يؤهلنا إلى اجتناب «حرب النصوص»، وهو صراع من أجل ملكية الماضي المقدس، وانتزاعه من يد الخصم»<sup>(١١)</sup>، إلى الرهان على الحق في الاختلاف لتأسيس تقاليد الحوار والتعايش بين الأطراف المتعددة.

### □ أولاً: علي أومليل والفكر الاستشراقي

في «التراث والتجاور» يدعونا علي أومليل إلى إعادة الاعتبار للأبحاث الاستشراقية التي أنجزت خلال الفترة الاستعمارية عن المجتمع المغربي»<sup>(١٢)</sup>، ولكن دراستها ينبغي أن تكون وفق الشروط الاجتماعية والتاريخية التي ساهمت في تكوينها، ويفسر لنا هذا الاختيار المنهجي بانحيازهم للفهم الإبيستيمولوجي لتلك النصوص قبل الارتباط الأيديولوجي، لأن هذا الأخير يتغير بتغير الظروف والأحوال.

ومثل هذه الرؤية دفعته إلى اقتراح قراءة مغايرة لفكر المستشرق الفرنسي هنري كوربان، الذي افترض انتقال مباشر من النصوص الإيرانية إلى فلسفة الإشراق والمذاهب الباطنية في الإسلام، ومن سار على دربه بالقول بأن العقائد الإيرانية القديمة كالمزدكية والباطنية والإشراقية هي جوهر الفلسفة الإسلامية. وبالتالي كان لزاماً على المفكر المعاصر تصحيح الأطروحة الكوربانية عندما تنتهي إلى أحكام قطعية، فقال بأنه ليس صحيحاً بأن:

أ- نقد الغزالي قضى على الفلسفة، ونقد ابن رشد قضى على فلسفة ابن سينا المستأنفة للإرث الإيراني، لأن ابن سينا ساهم في ظهور حكمة الإشراق، ومن أبرز ممثليها السهروردي.

ب- لم يكن ازدهار التصوف بسبب الغزالي لأن الفضل يعود إلى ابن عربي.

وفي ضوء مراجعة تاريخ الأفكار يشرح لنا المفكر أومليل الخلفية النظرية للمستشرق كوربان باعتباره «كان صاحب قضية، أو هي عنده قضيتان: مواجهة المادية والعقلانية التجريبية في الغرب، بمحاولة إحياء وترويج للباطنيات الغربية والشرقية». وفي المقابل يوجهنا إلى فهم مغاير لشخصية علمية من ترائنا من خلال عنوان: «البيروني المستشرق»،

(١٠) علي أومليل، شرعية الاختلاف، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، الطبعة الثانية ٢٠٠٥ ص: ٥.

(١١) المرجع نفسه، ص: ١٣.

(١٢) علي أومليل، في التراث والتجاور، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، الطبعة الأولى ١٩٩٠ ص: ١٤.



خاصة في كتابه «تحقيق ما للهند من مقولة، مقبولة في العقل أو مردولة»، خاصة عندما قام هذا العالم بتصحيح ما كتبه المسعودي واليعقوبي «من تمجيد لأهل الهند» عبر سماع بعيد وروايات عمل فيها الإطناب والولع بالغرابة، أما هو فقد عاين وتحقق، وليس الخبر كالعيان كما يقول»<sup>(١٣)</sup>.

فهذا المستشرق المسلم اشتغل من أجل «معرفة ذهنية وعوائد وعلوم شرق بعيد، وتعريف قومه به كان يقوم بعملية مقارنة مستمرة بين ما لدى الهند وما لدى اليونان بصفة أساسية، ولكن كتابه بدا على صورة الحكاية كما ذكر لأن عالم الهند آنذاك كان بعيداً، وعقائدهم وآرائهم لا تنافس وجوده، فهو لم يضطر إلى أساليب الحجاج والجدل للرد على الخصوم.

ويضيف علي أومليل في كتابه «شرعة الاختلاف» قراءة للوجود المورسكي - مسلمو الأندلس، في صورة الاستشراق، إذ يقترح تفسيراً لظهور إنجيل «برنابا» غير المعترف به في المسيحية الرسمية، واعتمده البعض في الفكر الإسلامي لإثبات نبوة الرسول ﷺ، ووضعه حجة على المسيحيين للإقرار بالرسالة الإسلامية باعتبارها ناسخة للرسالات السابقة.

ولكن علي أومليل يفترض بأن هذا الإنجيل اخترعه المورسكيين عندما صاروا «تحت سلطان الآخر» أي أقلية أو جماعة مغلوبة على أمرها، إذ أصبحوا «مسلمين ذميين» على حد وصف الونشريسي في كتابه (المعيار) وهو الذي اهتم «بإيجاد الحلول الفقهية للمشكلات الجديدة التي واجهها الأندلسيون، وقد أصبحوا تحت حكم أجنبي - حين يتحدث عن هؤلاء يستعمل عبارة المسلمين الذميين أو المساكين الذميين-»<sup>(١٤)</sup>.

وأمام هذه الوضعية بدا المورسكي بين موقفين: إما المواجهة العنيفة أو الهجرة إلى دار الإسلام، ولكن الفقيه الوهراني المتوفى سنة ١٥٠٤ هـ «جوّز للمورسكيين البقاء مع حفاظهم ما أمكن على إسلامهم باللجوء إلى التقية - أي إظهار الدين المسيحي وإخفاء الإسلام - وإلى مختلف الذرائع، وفي هذا السياق ابتكروا وسائل دفاعية مثل اللغة الأعجمية أي إسبانية قشتالية مكتوبة بحروف عربية، واخترعوا إنجيلاً «قالوا: هو الصحيح.. وإنهم هم الورثة الشرعيون للماضي المقدس، وليس خصومهم».

وفي ضوء هذه الرؤية التاريخية والعقائدية رأى البعض أن إنجيل برنابا يعود إلى

(١٣) المرجع نفسه، ص: ٤٩.

(١٤) المرجع نفسه، ص: ٩١.

«رجل كنيسة أسلم، وبعضهم يرى أنه كتب في وسط مسيحي فرنسيكاني في العصر الوسيط، وآخرون يذهبون إلى أنه قد وضع في بيئة يهودية - مسيحية، إلا أن من الباحثين من يرى أن هذا الإنجيل قد صنع في وسط موريسكي في القرن السادس عشر، في إسبانيا، وانتقل إلى البلدان التي هاجر إليها الموريسكيون، خاصة تونس وتركيا، بل إلى بلدان أوروبية كإيطاليا وهولندا وإنجلترا»<sup>(١٥)</sup>.

ومثل هذه التفسيرات والافتراضات المختلفة، جعلت المفكر علي أومليل ينتقل من المدح والتقريظ للفكر الاستشراقي إلى النقد والتفكير في مضامين جديدة لنصوصه، بعدما كنّا نعتقد بأنها تّمت وانتهت.

### □ ثانياً: عبدالله العروي وصداقة الاستشراق

في أكتوبر ١٩٦٧ راسل المفكر المغربي عبدالله العروي المستشرق الأمريكي فون غرونباوم (١٩٠٩-١٩٧٢) باعتباره المسؤول الأول على حضوره إلى جامعة كاليفورنيا بلوس أنجلوس ليقدم دروساً في التاريخ، وبالتحديد في علاقات المغرب بأوروبا في القرن ١٥ م، قائلاً: «السياسة قدرنا نتحكم فيها ولا نؤثر فيها»<sup>(١٦)</sup>.

ولكنه لاحقاً يصبح مستشاراً في القصر الملكي، فكتب في «ديوان السياسة»: «إذا كان روسو يناقض هوبس، فإن الفارابي يناقض ابن خلدون، ليس التعارض بين جهتين (الشرق والغرب) ولا بين نظامين (الاستبداد والحرية)، وإن كثر الاستبداد فعلاً في الشرق وتواجدت الحرية في الغرب، بل التعارض بين مستويين في الطبيعة (الحيوان والإنسان)، وفي السلوك (الشهوة والعفة)، وبالتالي في التصرف، التعارض قائم باستمرار، شرقاً وغرباً، ماضياً وحاضراً، عملياً ونظرياً»<sup>(١٧)</sup>.

وكان ثنائية المادة والروح، أو الوجود والوعي، كفيلة لتفسير معاني هذا أو ذاك، ويذكر لنا مقابلته للمستشرق شارل بيلا في باريس في إحدى ندوات اليونسكو التي تناولت الثقافة العربية المعاصرة، وكيف استهزأ منه قائلاً: «وأنت أيضاً تأتي كخبير، خبير في أي شيء؟ الخبير في نظره هو المتخصص كأفرايم البستاني وسهير القلماوي، وقد يكون وراء السخرية كثير من المرارة: كيف حصل أن يسأل اليوم العرب عن مستقبل ثقافتهم؟ هذا

(١٥) المرجع نفسه، ص: ١١١.

(١٦) عبدالله العروي، خواطر الصباح (يوميات: ١٩٦٧-١٩٧٣) الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، الطبعة الثانية ٢٠٠٧، ص: ١٧.

(١٧) عبدالله العروي، ديوان السياسة، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، الطبعة الأولى ٢٠٠٩، ص: ١٢.

هو موقف المستشرق التقليدي الذي يدافع عن مركزه في المجتمع، سيما إذا ولد وترعرع في الجزائر المستعمرة»<sup>(١٨)</sup>.

ولكن عبدالله العروي هو الآخر يظل في الفكر الاستعماري لوطنه عندما يحلم بانها الدولة الوطنية قائلاً: «لا أحد كان يتصور جدياً أن الدولة الفرعونية التي تركها عبدالناصر في مصر والهواري بومدين في الجزائر، قد تتفكك يوماً وتقف عاجزة حائرة أمام حركة سياسية وعسكرية تستمد قوتها وشعبيتها من الدعوة إلى تطبيق حري للشيعة»<sup>(١٩)</sup>.

وخاصة عندما يتجاهل جرائم الاحتلال الفرنسي وأساليب الإبادة للشعب الجزائري، فيعرض على النقاد الفرنسيين الذين اعتقدوا خطأ، وحسب رأيه «أن كتاب فرانز فانون، المعذبون في الأرض هو إنجيل الإنسانية المقهورة»<sup>(٢٠)</sup>.

وبالتالي ينحسر حلمه بسقوط تلك الدول بالرهان على فلسفة الماضي، وهذا ما يتناقض مع صيرورة التاريخ أو على الأقل مع الفكر التقدمي الذي انخرط فيه.

ومثل هذه الإشارات في «خواطر» المفكر لا تنكر قيمة الاستشراق التقليدي في القرن التاسع عشر في تحقيق النصوص، وتفوقه في عمله على التحقيق القديم وعلى من يمارسه بين المحدثين. لكن هذا تفوق نسبي ومؤقت، إذ قد يوجد بين القدامى والمحدثين من يكون في المستوى نفسه»<sup>(٢١)</sup>.

وفي ضوء هذا الاعتراف بخصائص الروح العلمية للفكر الاستشراقي يقترح لنا المفكر المغربي في «الأيدولوجيا العربية المعاصرة» في بداية السبعينات تحليلاً لسؤال الهوية قائلاً: «منذ ما يقرب من ثمانية عقود والعرب لا يكفون يتساءلون: من نحن ومن الآخر؟.. ماذا يعني العرب بداهة عندما يقولون الآخر؟ كانوا لمدة قرون عديدة يعنون النصاري، ثم عنوا الإفرنج سكان أوروبا، واليوم يعنون الغرب الذي هو مفهوم غامض وبيّن في نفس الوقت»<sup>(٢٢)</sup>.

ولكنه يضيف على طريقة الكاتب الفرنسي بول نيزان: «كان استنتاجنا فارغاً لأننا

(١٨) عبدالله العروي، خواطر الصباح (يوميات: ١٩٦٧-١٩٧٣) المرجع نفسه ص: ٧٠.

(١٩) عبدالله العروي، الأيدولوجيا العربية المعاصرة، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، الطبعة الأولى ١٩٩٥، ص: ١٥.

(٢٠) المرجع نفسه، ص: ٢٥.

(٢١) عبدالله العروي، مفهوم التاريخ.. الألفاظ والمذاهب، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، الطبعة الرابعة ٢٠٠٥، ص: ٢١٧.

(٢٢) عبدالله العروي، الأيدولوجيا العربية المعاصرة، المرجع نفسه ص: ٣٥.

تعودنا على أن نفكر في الشرق كنقيض للغرب»<sup>(٢٣)</sup>، لأن دراسة ووصف الأمم والأقوام وجد في الشرق والغرب على السواء، ويكفي أن نذكر مؤلفات المسعودي والبيروني عند العرب أو ما تخيله مونتسكيو في كتابه «الرسائل الفارسية» أو الكاتب الإنجليزي جوزف كونراد في روايته «تحت أنظار الغرب».

ولكن كيف نفهم في الفكر المعاصر علاقة الشرق بالغرب؟

يحبينا صاحب «الأيديولوجيا العربية المعاصرة» من خلال ثلاثة تيارات أساسية: التيار الأول يمثل «الشيخ» وهو لا ينفك في نظره «يرى التناقض بين الشرق والغرب في إطاره التقليدي، أي كنزاع بين النصرانية والإسلام» كما يبدو من رسالة التوحيد للشيخ محمد عبده و«بحثه عن أدلة وبراهين يحاكم بها الكنيسة المسيحية كثيراً ما يجدها عند كتاب عهد التنوير»<sup>(٢٤)</sup>.

والتيار الثاني يمثل «رجل السياسة» الذي شخص في نظره «داء المجتمعات العربية، القديمة والحديثة، فاستبان الدواء، كان الحكم العثماني استبدادياً، وجب إذن انتخاب حكم نيابي. كان النظام العثماني يقنن كل الحرف، وجب إذن فتح المجال لكل فرد نشيط. كان النظام العثماني لا يتضايق من تفشي الجهل وجب إذن نشر التعليم بكل الطرق والوسائل»<sup>(٢٥)</sup>.

أما التيار الثالث يمثل «داعية التقنية» لأن الغرب حسب نظره «بكل بساطة قوة مادية أصلها العمل الموجه المفيد والعلم التطبيقي»، ويظهر الأمر عند سلامة موسى عندما تساءل في محاضراته بجامعة القاهرة عام ١٩٣٠ قائلاً: «الشرق شرق والغرب غرب، هل تعنيان حقيقة جغرافية؟ فالجواب كلاً، وهل هما تعنيان حقيقة أثولوجية؟ الجواب كلاً، ولا أظن أحداً منكم يقول: إن الفاصل بين الشرق والغرب هو الدين»، ثم يجيب: «هبطت عليّ منذ أكثر من ربع قرن حقيقة مفردة، هي أن الفرق بيننا وبين الأوروبيين المتمدينين هو الصناعة، وليس شيئاً غير الصناعة»<sup>(٢٦)</sup>.

ولكن هذا التحليل يظل في دائرة الاتهام، فهو ليس بالضرورة إدانة، والمقارنة بين الشرق والغرب ليست دائماً حجة وبرهاناً، ولأن الماركسية التاريخية التي دافع عنها المفكر العروبي ليست المفتاح الوحيد الذي يؤهلنا لفتح كل الأقفال المعرفية.

(٢٣) المرجع نفسه، ص: ٣٦.

(٢٤) المرجع نفسه، ص: ٤٢.

(٢٥) المرجع نفسه، ص: ٤٤.

(٢٦) المرجع نفسه، ص: ٤٧.

### □ ثالثاً: الاستشراق والفكر المعاصر

استبدل مفهوم الاستشراق في المؤتمر الدولي التاسع والعشرين للمستشرقين، الذي عقد في باريس صيف ١٩٧٣ بتسمية جديدة له، واستبدل أيضاً في المؤتمر الدولي للعلوم الإنسانية في آسيا وإفريقيا الشمالية، لأن الكلمة (استشراق) تحتوي على شيء مهين بالنسبة للشرقيين، لأنها تظهرهم بمثابة مواد للدراسة، أكثر مما هم فاعلون أو مساهمون فيها»<sup>(٢٧)</sup>.

فهل معنى ذلك أن الاستشراق لم يصبح سلطة رمزية، يمكن لمجالها المعرفي أن يكون رأساً رمزياً أي سلعاً رمزية يتم إنتاجها وتداولها واستهلاكها، بل التنافس عليها، تماماً كما هو الشأن بالنسبة للسلع المادية كما ذكر عالم الاجتماع بيار بورديو (١٩٣٠-٢٠٠٢)؟

قد نجد الجواب في دراسات الفيلسوف الفرنسي ألان دي لبييرا عندما يحدثنا عن المؤرخ الذي يرغب حقاً استيعاب الواقع التاريخي، من المفروض عليه أن يبدأ بالتسليم بالتعددية في الثقافات والأديان واللغات ومراكز الدراسات وإنتاج المعارف.

وهذا ما نستشفه أيضاً من الكم الهائل من كتب الاستشراق، إذ أحصى نديم البيطار (١٩٢٤-٢٠٠٤) أكثر من ستين ألف كتاب في الاستشراق، «وبعد كل تلك الكتب لم ينقطع سيلها حتى الآن، ولا يلوح ما يوحي بأنه سوف يتوقف، يبقى سؤال الاستشراق سؤالاً مزمناً، والإجابات المتعاقبة سواء في تداخلها أو خارجها تعيد شحذ السؤال وشحنه بمزيد من الفضول.

فلاستشراق في بعده الكولونيالي لم يمت لمجرد أن أبرز أحد المستشرقين المعاصرين جاك بيرك نعيه، مبشراً إلى تحوله إلى حقل معرفي محض، محرر من النوازع الاستعمارية والارتهان للرؤى التقليدية المتعالية»<sup>(٢٨)</sup>، لأن مسألة الشرق هي قبل كل شيء مسألة الغرب كما ذكر المؤرخ الإنجليزي توينبي (١٨٨٩-١٩٧٥)، وهذا ما قد يفهم من معاني حوار الحضارات وخطاب الصدام وثقافة التعارف.

(٢٧) نديم نجدي، أثر الاستشراق في الفكر العربي المعاصر عند إدوارد سعيد، حسن حنفي، عبد الله العروي، دار الفارابي، الطبعة الأولى ٢٠٠٥ ص: ٧٧.

(٢٨) خيرى منصور، المرجع نفسه، ص: ٨-٩.

# انعكاسات العولمة الثقافية على القيم الأسرية

الدكتور زقاوة أحمد\*

### □ مقدمة

تعتبر الأسرة هي نواة التنظيم الاجتماعي، وقد ساهمت منذ الفترة الاستعمارية في الحفاظ على النسيج الاجتماعي من التفكك والضياع. ورغم المحاولات الاستعمارية لتمزيق الروابط الاجتماعية ضمن خطته «فرق تسد»، إلا أن الأسرة الجزائرية بقيت طيلة الحقبة الاستعمارية وفيّة لموروثها الثقافي، ومصدراً أساسياً للقيم الثقافية، ورمزاً للهوية الجزائرية. واستمرت بعد الاستقلال متماسكة، وتقوم بأدوارها الاجتماعية والنفسية، من تحقيق رغبات الفرد والتنشئة الاجتماعية والبناء الروحي والأخلاقي للفرد، ضمن منظومة من القيم التي كانت بمثابة الحصن الذي حماها من الانهيار.

ومع نهاية القطبية الثنائية وهبوب رياح الليبرالية التي كانت بمثابة إعلان عن نهاية الأيديولوجية الاشتراكية وسيادة قيم جديدة تحت مسمى العولمة، وهي قيم تختلف كلياً عن الخصوصيات الثقافية لمجتمعاتنا، باتت الأسرة هي

---

\* معهد العلوم الاجتماعية والإنسانية المركز الجامعي، غليزان - الجزائر. البريد الإلكتروني: a\_zegaoua@yahoo.fr

كذلك في مهب الريح نتيجة ما تفرضه العولمة من شروط وقناعات مغايرة للهوية وللانتماء الذاتي ولكل ما هو خصوصي.

فما هي العولمة الثقافية؟ وما هي أبعادها وتأثيراتها على القيم الأسرية حاضراً ومستقبلاً؟

## ١ - مفهوم العولمة

إن المتفحص لأدبيات العولمة يتوقف على مجموعة هائلة من التعاريف المتباينة والمختلفة تبعاً لتوجهات كل باحث والمدخل الذي يعتّمه في تحديد المفهوم. فمنهم من يعتمد المدخل الاقتصادي حيث تعبر العولمة عن التحولات الاقتصادية الكبرى وحركة رؤوس المال والمنتجات، ويحددها البعض في جانبها الإعلامي من خلال ثورة الاتصالات والتدفق الهائل للمعلومات، بينما يركز البعض الآخر على بعدها الثقافي الاجتماعي من حيث النموذج الحدائي الذي تبشر به العولمة على الثقافات العاجزة عن المنافسة والتطور.

يعرفها صادق جلال العظم بأنها «حقبة التحول الرأسمالي العميق للإنسانية جمعاء في ظل هيمنة دول مركز وبقيادتها وتحت سيطرتها، وفي ظل سيادة نظام عالمي للتبادل غير المتكافئ» (يسين، ١٩٩٨). وعلى هذا الأساس فهي تعبر عن تطورين هامين هما: التحديث (Modernity) والاعتماد المتبادل (Inter-dependence) (الرقب، ٢٠٠٨).

أما الجابري (١٩٩٨) فيعرّفها على أنها نظام أو نسق ذو أبعاد تتجاوز دائرة الاقتصاد، العولمة الآن نظام عالمي أو يراد لها أن تكون كذلك يشمل مجال المال والتسويق والمبادلات والاتصال... إلخ، كما يشمل أيضاً مجال السياسة والفكر.

بينما يرى طلال عتريسي «أن مفهوم العولمة يوجد في مستويات ثلاثة متداخلة هي: الاقتصاد والسياسة والثقافة، أما في الاقتصاد فالعولمة هي الاقتصادات العالمية المفتوحة على بعضها وهي أيديولوجيا ومفاهيم الليبرالية الجديدة التي تدعو إلى تعميم الاقتصاد والتبادل الحر كنموذج مرجعي، وإلى قيم المنافسة والإنتاجية، وفي السياسة هي الدعوة إلى اعتماد الديمقراطية والليبرالية السياسية وحقوق الإنسان والحريات الفردية، وهي إعلان لنهاية الحدود ولتكامّل حقل الجغرافية السياسية».

## ٢ - العولمة الثقافية

تعتبر العولمة الثقافية الوجه الأكثر بروزاً وحساسية في الوقت نفسه ضمن العولمة الشاملة، نظراً لارتباطها بخصوصيات الفرد من هوية وثقافة وقيم ومعتقدات. وبالرغم من كثرة الكتابات والدراسات حول موضوع العولمة ذات الطابع الاقتصادي والتجاري

إلا أن العولمة الثقافية لم تنل القسط الوافر من الدراسة والتحليل على مستوى المضامين والاستراتيجيات التي تسلكها، وحسب توربون (٢٠٠١) فإن الخطاب الثقافي للعولمة يركز على «التدفقات العالمية أو على الأقل الانتقالية، والاتصالات والتبادلات، وأثرها على الأشكال الرمزية، والصور الاجتماعية، والممارسات الثقافية، وأنماط الحياة ونقضها للطابع الإقليمي للثقافة».

إن تقصي تاريخ حركة العولمة يجد أنها انطلقت اقتصادياً - تجارياً وانتهت ثقافياً - قيمياً، حيث انتشر «النموذج الثقافي العولمي واستفراجه بالفضاءات الثقافية العالمية، واحتكاره لمصادر تأويل القيم ومعايير المشروعية والحق والقانون» (الدواي: ٢٠٠٧). وبالتالي فهي عولمة تنزع نحو اختراق الآخر وتمييع خصوصياته القيمية وإشعاره بالدونية والهامشية.

يعرفها عتريسي بأنها توحيد القيم حول المرأة والأسرة وحول الرغبة والحاجة وأنماط الاستهلاك في الذوق والمأكّل والملبس، إنها توحيد طريقة التفكير والنظر إلى الذات وإلى الآخر وإلى كل ما يعبر عنه السلوك، هذه الثقافة التي تدعو العولمة إلى توحيدها (عباس، ٢٠٠٨). أما بلقزيز (١٩٩٨) فيعتبرها فعل اغتصاب ثقافي وعدوان رمزي على سائر الثقافات.

فالعولمة الثقافية هي عولمة للقيم وللمثلاث والمعتقدات الغربية الشاوية وراء الماركات التجارية والمنتجات الاستهلاكية والتكنولوجية. وطبيعي أن تتلاشى كل القيم الثقافية للآخر أمام الزحف الكاسح للعولمة الثقافية، ولذلك اعتبر فوكوياما انتصار الليبرالية هو انتصار للقيم الغربية وهو إعلان عن نهاية التاريخ والإنسان الأخير.

وراح هنتنغتون يحضر لمقولة صدام الحضارات على أساس استحالة التعايش بين القيم الغربية الليبرالية التي تشد الاكتساح والعبور إلى ما وراء البحار وبين قيم الشعوب والثقافات الأخرى التي تنزع نحو المحافظة والهوية.

### ٣- مفهوم القيم

تعتبر القيم كاتجاهات وسلوكات (أفعال) تظهر عند الفرد والجماعة، وبعبارة أخرى ما هي إلا مجموعة اتجاهات تراكمت عبر حياة الأفراد ثم اتسمت بالثبات والترابط (عشوي: ١٩٩٢، ١٢٩).

ويرى توماس (Thomas: ١٩٩٧) أن القيم هي البناء المركزي الذي يربط المفهوم الذهني والاتجاهات الخاصة كعناصر مفضلة.



بينما يقسم روكش (Rokeach) المعتقدات إلى ثلاثة أنواع: المعتقدات الوصفية والمعتقدات التقويمية والمعتقدات الآمرة أو الناهية، والقيم في نظر روكش هي من النوع الثالث (مقداد: ٢٠٠٥، ١٩٠).

ويذهب نوبس (Nobbs) إلى تعريف القيم بقوله «إنها مجموعة مبادئ وضوابط سلوكية أخلاقية تحدد تصرفات الأفراد والجماعات ضمن مسارات معينة، إذ تصبها في قالب منسجم مع عادات وتقاليده وأعراف المجتمع» (غياث: ٢٠٠٣، ١٤).

فالقيم بهذا المفهوم هي معايير سلوكية وأخلاقية يحددها الإطار العام للمجتمع والمرحلة الحضارية التاريخية التي يمر بها (الحسن: ١٩٩٠، ٨٩). وبهذا المعنى فمهمتها هي توجيه الفعل الاجتماعي (علي محمد: ١٩٧٤، ٢٤٦).

وعلى ضوء هذه التعريفات المختلفة يمكن أن نخلص إلى أن القيم هي كل ما هو مرغوب فيه ومرغوب عنه، كما أنها تتضمن المبادئ، الاهتمامات، المعايير، الحاجات والأهداف إلى جانب الاتجاهات والسلوكات والتفضيلات التي تتجسد في أنشطة الأفراد والجماعات وتوجه سلوكهم وتوجهاتهم ضمن سياق ثقافي وحضاري معين، وهي تقوم بدور الحفاظ على النظام الاجتماعي وتعزيز تماسكه.

#### ٤ - أهمية القيم الأسرية

تحتل القيم أهمية كبيرة في حياة الفرد والمجتمع، فهي تلعب دوراً هاماً في تشكيل الشخصية الفردية وتحديد أهدافها، كما تساعد الفرد على فهم العالم المحيط به، وتساهم في الحفاظ على المجتمع واستقراره وكيانه في إطار موجه (الداودي: ٢٠٠٤).

أما على المستوى الاجتماعي فإن القيم تساهم في الحفاظ على الوحدة الثقافية للمجتمع وتعزز الروابط الاجتماعية لأفراده. لذلك نرى الكثير من الباحثين والملاحظين خصوصاً في المجتمعات الغربية، يحذرون من تفكك المجتمع والأسرة بسبب ضياع القيم وانسحاقها، حيث تشير دراسات إلى أن انهيار القيم وانحلال الشخصية أدى إلى خلق «مجتمع سبرنيتيكي» Cybernetics Society حر من العمل حيث لم يصبح للأب دور في المجتمع ولم يبق إلا اسمه، لذلك فإن «الشخصية البلاستيكية» (Plastic personality) و«اللاقيم» عند الشباب تمثل مشكلة عويصة تواجه المجتمع الغربي مستقبلاً ويكمن الحل في ضرورة تغيير المحيط بتوظيف القيم (Dator: ١٩٩٧).

وتمثل الأسرة المحضن الطبيعي لتشكيل وإعادة تشكيل القيم للأبناء، وهي الخلية الاجتماعية التي تضع أولى بصماتها على الطفل، وبذلك تكون مرجعاً ومصدراً لأنماط

تفكيره في المستقبل وتمثلاته ورؤيته للعالم.

كما تعمل القيم الأسرية على إضفاء المعنى على سلوكياتنا، وتساهم في تشكيل هويتنا ووعينا الاجتماعي من خلال غرس قيم الحب والتسامح والتماسك الأسري وتعزيز الروابط بين الأفراد والأرحام، وعلى مستوى آخر تساهم القيم الأسرية في تكوين الشخصية الفعالة التي تتفاعل مع محيطها بإيجابية، وتنتج أفراداً يعززون قيم النجاح والثقة بالنفس والاستقلالية والانضباط وحب المعرفة.

من جهة أخرى تعمل الأسرة على تلقين الأبناء المبادئ الأولى لعقيدته وثقافته المشكلة لهويته، وهي المؤسسة الاجتماعية الأولى التي تهدف إلى تلقين الطفل المبادئ المؤسسة للشعور بالأنا الجمعي أي هوية الجماعة الوطنية التي ينتمي إليها (بلقزيز، ١٩٩٨).

ويؤكد بلقزيز (١٩٩٨) أن الشاب قد يتعرض إلى لحظة انفصال في مرحلة من حياته نتيجة شك في اعتقاده الديني أو موقف يشعر فيه بالحق على النظام السياسي والاجتماعي القائم، ويختار على أثره الهجرة كحل سحري، غير أن السلطة الأسرية تظل تتمتع بالاستقرار والرسوخ في وجدانه ووعيه طيلة حياته.

## ٥- الأسرة كرافد للقيم

تتعدد مصادر اكتساب القيم عند الفرد نتيجة لمراحل النمو التي يمر بها، ونتيجة للأطر الاجتماعية التي ينتسب إليها منذ طفولته. كما تلعب الانتماءات الثقافية والحضارية للفرد دوراً حاسماً في اكتساب القيم وغرسها في شخصيته.

ورغم هذا التباين في تحديد مصادر القيم عند الباحثين، إلا أن معظمهم يعتبرون أن الأسرة، والمدرسة، والتراث الاجتماعي والدين والإعلام مصادر لها تأثير كبير في اكتساب القيم لدى الفرد والجماعة. غير أن هذه المصادر عرفت عبر تاريخ المجتمعات تطوراً في الشكل والمضمون، حيث يزداد ظهور مصادر جديدة مع كل مرحلة من التقدم البشري، وتلعب التكنولوجيا دوراً كبيراً في هذا الشأن، إذ نرى اليوم تطور وسائل الإعلام بشكل مذهل وما شبكة الإنترنت إلا دليل على ذلك، حيث أصبحت مصدراً مزاحماً للأسرة في إمداد الأفراد بالقيم.

والمجتمع العربي كغيره من المجتمعات العالمية عرف تطوراً ملحوظاً في مصادر قيمه عبر فترات زمنية معينة، والجدول التالي يلخص تطور مصادر إنتاج القيم وآفاق هذا التطور (Rachik: ٢٠٠٤).

## تطور القيم عبر الزمن

| آفاق التطور  | الفترة الثالثة  | الفترة الثانية  | الفترة الأولى   |
|--|---|---|---|
| تطور القيم نحو:<br>- مؤسسة<br>وعلمنة بعض<br>القيم.<br>- توسيع سوق<br>القيم.<br>- التفاوض<br>حول القيم. | - الدين.<br>- المدرسة.<br>- العلمانية والمساواة اللتين أسستا<br>لبعض القيم.<br>- الاتفاقيات العالمية والدولية<br>لبعض القيم.<br>- العولمة وتجنيد الأشخاص.<br>- الشبكات الدولية.<br>- وسائل الإعلام الفضائي. | - الدين.<br>- الأعراف،<br>التقاليد<br>والممارسات<br>الاجتماعية.<br>- القوانين.<br>التقاليد<br>والممارسات<br>الاجتماعية. | - الدين<br>السمائي<br>والشعبي.<br>- العادات،<br>القانون<br>العربي،<br>التقاليد<br>والممارسات<br>الاجتماعية. |

ففي كل المراحل التاريخية كانت الأسرة الحلية الأكثر تأثيراً على أنماط حياة الأفراد، فتكسبهم القيم المرغوب فيها (الإيجابية)، وتعمل على تعزيزها وتنميتها كما تتصرف الأسرة بشكل جدي ومستمر على إقناع الفرد للتخلي عن القيم السلبية غير المرغوب فيها.

وقد رأى فولكس (Foulks) أن آثار الجماعة العائلية تتسرب في أعماق النفس مكونة نواة الأنا والأنا الأعلى (أبو النيل: ١٩٨٥، ١٦٥). كما أوضحت الدراسات أن تبني الطفل لقيم ومعايير الوالدين يعتمد على مقدار الدفء والحب اللذين يحاط بهما الطفل في علاقاته بوالديه (خليفة وعبد الله: ٢٠٠١، ٣٧٨)، ويدعم هذا ما أورده (عشوي: ٢٠٠٦) في دراسته حيث توصل إلى أن (٤، ١٩٪) من الطلاب يرون أن أهم الشخصيات المعاصرة في حياتهم إنما هم الآباء والأمهات.

وتلعب الأسرة دوراً مهماً في الحفاظ على التراث الاجتماعي للفرد ونقله بأمانة إلى الأفراد، حيث يعتبر التراث أحد الروافد المهمة في نقل وتمثيل القيم لدى الأجيال وهو مجموعة القيم التي يعتمد عليها الأفراد عن الأسلاف في توجيه وضبط سلوكهم، والاستفادة منها في سد حاجياتهم الاجتماعية والروحية (الحسن: ١٩٩٠، ٩٢).

والمجتمع الجزائري كباقي المجتمعات العربية غني بتراثه وقيمه المتوارثة جيلاً عن جيل، وتعمل هذه القيم بتوجيه السلوك الاجتماعي، والتأثير على تفكير الفرد في مختلف المواقف الحياتية، ولا تكمن وظيفة التراث في المحافظة على الهوية فقط، بل تتعدى إلى إضفاء القيم وترسيخ المفاهيم الاجتماعية القديمة والصحيحة للمجتمع في إطار هوية أفرادها (الكندري: ٢٠٠٦).

وتتضمن قيم التراث الشعبي الأسري عدة مظاهر وأشكال تعبيرية كالثقافة الشعبية التي تضم الإنتاج الشعبي المتراكم عبر فترات زمنية، والتي حافظت على أصولها وجذورها وتكيفت مع مختلف التغيرات والتحويلات الاجتماعية.

وتعمل الثقافة الشعبية الأسرية على تدعيم قيم التماسك الاجتماعي والتعاون ومكابدة الحياة وعدم الفشل أمام الشدائد كقيمة الصبر والاحترام وتقدير الكبير، كل ذلك يتم من خلال سرديات القصص والحكايات والمقولات والأمثال الشعبية.

ونظراً لأهمية الأسرة كرافد ومُشكّل للقيم الفردية قامت عدة محاولات أنثروبولوجية وسوسيو-ثقافية بدراسة وجرد القيم التقليدية المنبثقة عن الثقافة الشعبية للمجتمعات العربية منذ الفترة الاستعمارية وما بعد الاستقلال، وتعتبر دراسة رحمة وزملائها (Rachik: ٢٠٠٤) رائدة في هذا الميدان، حيث قادهم البحث إلى وضع ما أسموه بـ: «سجل القيم التقليدية (le registre traditionnel des valeurs)» ويضم مجموعة من القيم التقليدية رأى الباحثون أنها تمثل أهم القيم الفاعلة في توجيه السلوك، والمتدخلة على أكثر من صعيد في الحياة اليومية للفرد والجماعة وتمثل في: قيمة البركة، الصبر، طاعة/ رضا، المعقول/ نية، الكلمة، الحق، الخير، القناعة، المكتوب.

وعلى المستوى العالمي قام رونالد إنجلهارت (Ronald Inglehart) بدراسة التحولات القيمية المعاصرة من خلال مسح عالمي للاتجاهات والقيم سمي بـ«مسح القيم العالمي» (The World Values Surveys) وخلص إلى وجود نوعين من القيم السائدة في العالم المعاصر (إنجلهارت وبيكر: ٢٠٠٢، ٦٤):

١- القيم التقليدية: وتتضمن قيم التعبير عن الذات والمتأثرة بالدين واحترام السلطة مثل (مثل التسامح، الاعتراف بالتنوع البشري، احترام آراء الآخرين، التأكيد على طموحات التحرر، تأكيد حق المعارضة، الرضا عن الحياة، التدين).

٢- القيم العقلانية - الدنيوية: وهي تتضمن قيم البقاء في مواجهة قيم التعبير عن الذات كالأمن الاقتصادي والمادي.

وفي كل المجتمعات البشرية يكتسب الفرد قيمه التقليدية كالاتجاهات الدينية ونمط الحياة والاحترام والأخلاق من محيطه الأسري، ويتمثلها الفرد في كل مراحل حياته بمشاعر من الاعتراز والتقدير. غير أن تطور المجتمع وظهور مؤسسات اجتماعية أخرى تعمل على مزاحمة الأسرة في تلقين القيم، جعل القيم التقليدية المكونة للهوية والذات تتعرض إلى التغير والتحول.

وقد خلصت الكثير من الدراسات في حقل العلوم الاجتماعية الى بروز عدد من النظريات التي تفسر عملية تغيير القيم، يصنفها فرانكلاند وزملاؤه (Frankland & Other) إلى ثلاثة نظريات أساسية نوجزها فيما يلي:

١ - نظرية دورة الحياة: (Life Cycle) التي ترى أن قيم الأفراد تختلف باختلاف أعمارهم فكلما تقدم السن بالفرد فإن قيمه تصبح متطابقة مع قيم الكبار.

٢ - نظريات التفاعل: (Interaction theory) وترى أن كل جيل يحاول إن يعتنق قيما معاكسة للجيل الذي سبقه.

٣ - النظريات التجريبية: (Expérientiel theory) حيث تلعب الأحداث والتجارب التي مرت بالفرد أثناء نموه دوراً في تحديد قيمه.

٤ - نظرية الثورة الصامتة: (Silent révolution) وهي النظرية التي أطلقها إنجلهارت (Inglehart) ليفسر بها التغيير في قيم أوروبا الغربية من قيم مادية (Material Values) تعطي الأولوية لإشباع الاحتياجات الأساسية من الغذاء والمسكن والأمن إلى القيم ما بعد المادية (Postmaterial Values) تعطي الأولوية للانتهاج وتحقيق الذات (العتيبي: ٢٠٠٣، ٩٧).

إن استقراء التاريخ والواقع يظهر أن ما تقوم به العولمة الثقافية هو أشبه بالثورة الصامتة، حيث التسارع الكبير في تحول بنية القيم وتغير موقعها في سلم الأهمية، والتفضيل وتحول بعض القيم من السلبية إلى الإيجابية والبعض الآخر من الإيجابية إلى النظرة السلبية. وفي المقابل فإن الكثير من القيم التي تزخر بها الأسرة الجزائرية تحولت وأخذت تأويلات سلبية مع الزمن، وفقدت مفعولها التحفيزي لتتحول إلى قيم تعبر عن الرضوخ لأمر الواقع وسلب المبادرة من الفرد وعدم تحمل المسؤولية.

## ٦ - آثار العولمة الثقافية على القيم الأسرية

من خلال العرض السابق يتبين لنا أن العولمة الثقافية هي حركة اكتساحية توسعية، تنشأ التغيير في العالم على حساب الهويات الثقافية الأخرى، ومن مظاهر تأثيراتها على مستوى الفرد والأسرة:

- الإغلاء من شأن النزعة الفردية.
- البحث عن الكسب السريع بغض النظر عن مشروعية الوسائل.
- تراجع الاهتمام بالعلاقات الأسرية والأقارب.

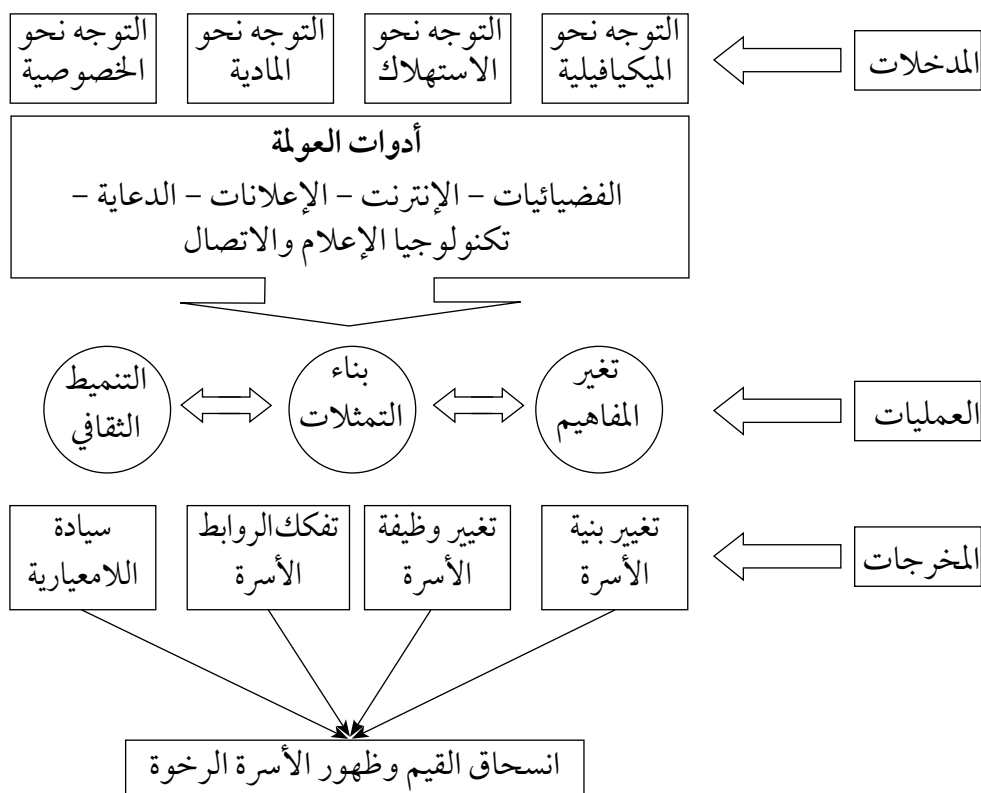
- الاستهانة بقدرات الذات.

- العولمة الثقافية تأخذ توجهاً يكرس منظومة جديدة من المعايير التي ترفع من قيمة النفعية، والفردانية الأنانية، والمنزع المادي - الغرائزي المجرد من أي محتوى إنساني (بلقزيز، ١٩٩٨).

- تكريس معايير البضاعة التبادلية ومعايير الشيئية الأدائية (دحماني، ٢٠٠٦).

والمتابع المدقق لهذه الحركة يدرك أنها تعتمد إستراتيجية تتصرف بديناميكية فعالة يمكن استجماع عناصرها لتشكيل منظومة تتكون من مدخلات تضم التوجهات الكبرى للعولمة الثقافية، والعمليات التي تضم عناصر التفاعل، وأخيراً المخرجات وهي نتائج وآثار العولمة الثقافية على القيم الأسرية من حيث تغيير بنيتها ووظيفتها التاريخية والحضارية.

والمخطط التالي يبرز ديناميكية العولمة الثقافية وأثرها على القيم الأسرية:



## □ ديناميكية العولمة الثقافية وأثرها على القيم الأسرية

### ١ - مدخلات العولمة الثقافية Input:

وهي جملة التوجهات التي تسعى إليها العولمة لفرض رؤية ثقافية تتضمن هويات هجينة تتعارض والقيم المحلية للمجتمعات، وهي تتجلى في أربعة توجهات أساسية:

أ- التوجه نحو الميكيفالية\*: ويعرفها معوض بأنها «مجموعة من أشكال السلوك غير الأخلاقي يقوم على الغش والخداع والتضليل والكذب والسخرية من الآخرين والسيطرة عليهم، وذلك من أجل الوصول إلى غاية أو تحقيق مصلحة ذاتية للفرد» (جمل الليل، ٢٠٠٥).

وحلول القيم الميكيفالية داخل الأسر والمجتمعات ساهم في انحصار قيم الفضيلة والأخلاق والإيثار، وطور بشكل رهيب الأنانية داخل الأسر دون التزامات. وتشير دراسات إلى أن الأشخاص الميكيفاليين يتسمون بالانتهازية والدوغمائية وارتفاع القلق لديهم، كما يرتفع لديهم تضخم في الأنا والتوجه نحو الهيمنة وتراجع الود والمسؤولية (Ojha، ٢٠٠٧).

وما نراه من توترات وصراعات داخل الأسر الجزائرية بين الآباء والأبناء أو بين الأبناء فيما بينهم وبين الأقارب أحياناً إلا دليل على سيادة القيم الميكيفالية التي تغذيها العولمة الثقافية تحت مسميات عدة، والأخطر من ذلك أنها تشعر الفرد أن ما يقوم به هو أمر حتمي يفرضه الوقت والظروف.

ب- التوجه نحو الاستهلاك: تقوم فلسفة العولمة على تمجيد ثقافة الاستهلاك التي تشوه التقاليد والأعراف السائدة بين الأسر. وتتعرض الأسر اليوم إلى «تراجع القيم الأخلاقية وتنامي قيم عادية مبتذلة كقيم الاستهلاك واللذة، وأخيراً انحلال البنى العائلية والأسرية وتفكك الأسرة بوصفها مؤسسة تربوية» (وظفة والراشد، ٢٠٠٤).

ويبدو أن الثقافة الاستهلاكية أصبحت تسيطر على الفرد بقوة وجاذبية يصبح أحياناً من الصعب التخلص منها والابتعاد عنها. وقد ساهمت هذه الثقافة في تكريس صفات سلبية في الفرد كالتبذير والاعتدائية وتقليد الآخرين، وبالتالي فالثقافة الاستهلاكية هي ثقافة قهرية «تدفع الناس دفعاً إلى الاستهلاك والجري وراء طموحاتهم، بصرف النظر عن الفوائد الفعلية المتحققة من ذلك، وهي قهرية لأنها تعتمد على عنصرين قهرين في انتشارها، الأول: هو التقليد الذي يدفع الناس إلى تكريس كل حياتهم لأن يحصلوا على كل ما حصل عليه أقرانهم الآخرون، والثاني: يأتي من التقاليد التي تنجح الثقافة الاستهلاكية في استخدامها وتوظيفها، ويظهر ذلك في حالة الاحتفال بالمناسبات التقليدية، دينية كانت أم غير دينية،

حيث يتحوّل الاحتفال بالمناسبة إلى حفل استهلاكي من الطراز الأول» (الساعاتي، ٢٠٠٩). كما توصل كريستوفر لاش C. Lash إلى أن اقتصاد السوق -القائم على الاستهلاك الجماهيري- قد أدى إلى ظهور نمط الذات المعتمدة أو الموجهة بالآخرين Other Oriented، ولا تعتمد في تقدير نفسها على محددات داخلية، بقدر ما تعتمد على أحكام الآخرين، وقبولهم لها. وهكذا تحوّلت إلى ذات خاضعة لا تملك من أمر نفسها شيئاً (الساعاتي، ٢٠٠٩).

وقد تحولت بعض احتفالات الأسر الجزائرية كطقوس الزواج إلى حالة من البذخ والتبذير والإسراف المبالغ فيه تحت قوة التقليد ومجاراة الآخرين، والواقع يكشف أن العائق الأكبر لدى الشاب المقبل على الزواج هو جانب التكلفة فيه، والتكلفة في ذهن وتمثلات هذا الشاب هو ما يراه الآخرون الواقعون تحت تأثير وسحر الثقافة الاستهلاكية.

ج- التوجه نحو المادية: وهو توجه يهدف إلى إعطاء القيمة المطلقة للربح بالمفهوم الذي تروج له العولمة على حساب الأبعاد الأخلاقية للفرد والأسرة، وفي مقابل هذا الاكتساح يلاحظ اختفاء تدريجي للقيم الروحية والمعنوية بين الناس.

د- التوجه نحو الخصوصية: وهي نزعة التمرکز نحو الذات وانشغال الفرد بكل ماهو شخصي. وقد أثبتت بعض الدراسات أن العولمة تركز الفردية والتنافس (Tamimi، ٢٠٠٥). وهذا يعني انحسار قيم التعاون والتكافل بين الأفراد وضمور قيم التطوع وفعل الخير ومساعدة الآخرين.

ويذهب شيلر إلى أن «التوجه نحو الخصوصية Privatism في كل مجالات الحياة يعكس أسلوب الحياة الأمريكية، بدءاً من أدق تفاصيلها حتى أعمق معتقداتها وممارساتها الشعورية» (شيلر، ١٩٩٩).

ومن جهة أخرى فإن النزعة الأنانية الخصوصية تعمل على طمس قيمة الروح الجماعية، وهذا الأسلوب دفع الفرد إلى السقوط فيما يسميه الجابري بـ«وهم الحياد» حيث يكرس التحلل من كل التزام أو ارتباط بأي قضية (الجابري، ١٩٩٨).

## ٢- عمليات وصيرورة العولمة الثقافية Process:

وهي التفاعلات التي تتم بين عناصر توجهات العولمة (المدخلات) وتهدف إلى ثلاثة خيارات: إلى تحويل القيم أو تعديلها والمحافظة.

وتتركز هذه العمليات على أربع مستويات هي:

أ- تغيير المفاهيم: وهي من أكثر العمليات التي تعتمد عليها العولمة الثقافية في اختراقاتها



للشعوب، فأسلوب تغيير المفاهيم هو أحد الاستراتيجيات الأساسية للعولمة الثقافية. والقوى الكبرى في العالم لا تتردد من حين لآخر في مطالبة دول الهامش (العربية والإسلامية خصوصاً) بضرورة تغيير مناهجها التعليمية بما يتوافق مع توجهات العصر، وما تسميه بالقيم العالمية وجعلت ذلك شرطاً للاستفادة من المساعدات أو السماح لها بالاندماج والانضمام في فضائها كما هو الحال بالنسبة إلى تركيا.

وتتحرك المنظمات العالمية من خلال مؤتمراتها حول المرأة والطفل خصوصاً لتسريب المفاهيم الجديدة التي تمهد للتحرر من الرابطة الأسرية، كمؤتمر الطفل سنة (١٩٩٠)، والمؤتمر العالمي للمرأة - بكين سنة (١٩٩٥)، إلى جانب الندوات التي تنظمها الأمم المتحدة تحت مسميات لطيفة، والتي تهدف إلى تغيير وتحوير وتمييع الكثير من المفاهيم ذات التوجهات القيمية الأصلية في المجتمع، من بينها تغيير مفهوم الجنس Sex ليصبح الجندر Gender، واستخدام تعبير الشريك partner بدلاً من الزوج، تمهيداً للتحرر من الرابطة الأسرية (حافظ، ١٩٩٦).

ومما جاء في وثيقة مؤتمر الأمم المتحدة للسكان والتنمية الذي عقد في القاهرة من ٣ - ٥ سبتمبر ١٩٩٤ (الرشودي، ٢٠٠٨):

- الفرد هو الأساس، ومصالحه ورغباته هي المعيار، لا الدين ولا الأمة، ولا العائلة، ولا التقاليد، ولا العرف، ومن حق الفرد التخلص من القيود التي تُفرض من جانب تلك الجهات.

- تتحدث عن ممارسة الجنس دون أن تفترض وجود زواج.  
- تستهجن الوثيقة الزواج المبكر لأنه يؤدي في نظرها إلى زيادة معدل المواليد.  
- الإجهاض: لا تدين الوثيقة الإجهاض، حتى ولو لم يكن ثمة خطر على صحة الأم، المهم أن يكون الإجهاض آمناً لا يهدد حياة الأم.  
- استهجن الوثيقة الأمومة المبكرة لأنها في نظرها تزيد من معدلات النمو، وتقيد المرأة من العمل والمساهمة في الإنتاج.

ب- بناء التمثلات: وهي عملية تكون نتيجة أو سيرورة لنشاط ذهني حول الواقع المعيشي والافتراضي. وتنتج عملية التمثل عن المعلومات التي يتلقاها الفرد عن طريق التفاعلات مع المحيط، ويلعب الإعلام والصورة القوية دوراً كبيراً في تمثلات الشاب والطفل. فالكثير من التصورات حول الأفكار والقيم والاتجاهات هي نتيجة لهذه العملية.

ويمكن أن نرى الكثير من الأزياء والملابس التي يكتب عليها عبارات باللغة الإنجليزية، تحتوي على ألفاظ وجمل مثيرة ومحركة للغرائز، كما أنها لا تتلاءم مع الأخلاق

والذوق العام للأسرة والمجتمع فضلاً على أنها تروج للثقافة المعولمة، ومن تلك الكلمات والعبارات المكتوبة على ملابس الأطفال والشباب: قبلني (Kiss me)، خذني (Take me).

ج- التنميط الثقافي: Uniformisation culturelle تنزع هذه العملية إلى تكوين سلوك نمطي واحد بين الأفراد سواء في اللباس أو الأكل أو طريقة العيش، وهو يعني كذلك «أن أسلوباً في الحياة وفي السلوك والتفكير، في الرغبات وفي التحكم في الأذواق وفي الاستهلاك وفي اللباس، وفي تكوين الاتجاهات الفنية والقيم الأخلاقية يتجه الآن إلى أن يصبح معمماً أو إلى أن يفرض نفسه على جميع المجتمعات... وهو يساهم في صناعة متخيل متجانس ومنمط في مجالات الاستهلاك والسلوك والتفكير والأذواق» (الدواي، ٢٠٠٧). والتنميط الثقافي يقوم بتذويب الفوارق الثقافية والحضارية بين الشعوب ويهدد التعددية والاختلاف بين المجتمعات.

### ٣- مخرجات العولمة الثقافية Output:

تظهر مخرجات ونتائج العولمة الثقافية في سياق تأثيرها على القيم كالتالي:

أ- تغير بنية الأسرة: من أسرة ممتدة تجمع الآباء بالأبناء والأحفاد إلى أسر نووية تقتصر على الأب والأم.

ب- تفكك الروابط الأسرية: إن انحلال القيم ينتج عنها فقدان النسيج الذي يربط بين أفراد الأسرة الواحدة ويجعلها ضعيفة أمام التحولات والتحديات التي تواجهها. لذلك فإن رباط الزواج سرعان ما ينفك لأبسط وأتفه الأسباب.

وبذلك تتحول القيم القائمة على مفهوم الميثاق الغليظ كما سماها القرآن الكريم إلى قيم تنهاوى أمام إفرازات العولمة وضعف الحصانة النفسية والفكرية للأفراد. وما ارتفاع معدلات الطلاق إلا دليل على التنافر داخل الأسرة.

كما تشير إحصائيات كثيرة عن ارتفاع معدلات رمي الآباء المسنين في مراكز العجزة، فقد صرح مسؤول الاتصال بوزارة التضامن الوطني الجزائري أن عدد المسنين في الوطن بلغ سنة ٢٠٠٦ قرابة ٣,٥ مليون مسن بعدما كان ٢,٤ مليون سنة ٢٠٠٢. (جريدة الشروق اليومي بتاريخ ١٠/٠٢/٢٠٠٧).

إن استمرار الأسرة في التفكك والتنافر بين أعضائها وضمور القيم الأسرية الأصيلة مثل الاحترام والطاعة والتقدير والحياء «الحشمة»، من شأنه أن يمهد لبروز ما يمكن تسميته بالأسر الرخوة التي تتغلب فيها المصالح الخاصة على المصالح العامة، ويكثر فيها الصراعات والعنف.

ج- تغير وظيفة الأسرة: تمثل هذه النتيجة انعطافاً في تاريخ الأسرة، حيث استطاعت العولمة الثقافية والمفاهيم الجديدة المتعلقة بدور الأب ودور الأم أن يغير من أدوارهما الاجتماعية، مما باعد بينهما وبين الأبناء، وخصوصاً مع دخول المرأة للعمل وإتاحة الفرصة لمؤسسات وأفراد آخرين ليقوموا بدور التنشئة وتربية الابن.

كما ساهم التوجه الاستهلاكي للعولمة في تحويل وظيفة الأب وحصرها في جلب المتع والقوت للأبناء، فيصبح مع الزمن الاستهلاك هو الشغل الشاغل للأب ومركز اهتماماته.

د- سيادة اللامعيارية: إنها المرحلة الأكثر خطورة، أي يصبح فيها الفرد فاقداً للمعايير وتتميع هويته بحيث يفتقد إلى مرجعية توجه سلوكه. وهي تنتج عن وضعية الصراع بين النسق القيمي - الثقافي للفرد ونسق العولمة الثقافية.

وحسب ميرتون فإن الأنوميا تحدث عندما يكون هناك تميز حاد بين الأهداف والقيم الاجتماعية وبين قدرات الأفراد لمراعاة هذه القيم والأهداف (الشيخي، ٢٠٠٣).

ويرى أمين «أن من نتائج ومظاهر تغير القيم سيادة اللامعيارية أو الأنوميا (Anomie)، وهي حالة فقدان المعايير الاجتماعية التي تحكم السلوك وينتشر بموجبها الاضطراب، الشك، وفقدان القواعد، وتشجيع الفرد على تحقيق النجاح المادي أو العلمي بأي طريقة كانت» (أمين: ١٩٩٤).

### □ خاتمة

إن البحث عن إستراتيجيات أكثر عقلانية تعتمد القدرة على التكيف والتصرف بات أكثر من ضروري للحفاظ على القيم الأسرية، واستمرار البناء الاجتماعي بكل خصائصه القيمية والثقافية. غير أن العولمة الثقافية تتطلب الثقة في النفس والاعتماد على القدرات الإبداعية لمواجهةها أو الدخول في التفاوض الذي تفرضه على المستضعفين غير القادرين على الوقوف طويلاً أمام إعصارها.

من جهة أخرى ينبغي على النخبة المثقفة أن تضطلع بمهمة حراسة الفضيلة وإحياء القيم التي تزخر بها الأسرة الجزائرية والتي ميزتها عبر أزمنة بعيدة. ومن جهة أخرى تلعب المدرسة والمنظومة التربوية دوراً لا يستهان به في نقل القيم الإيجابية وغرسها في الأبناء بغية إحداث التواصل بين المدرسة والأسرة.

## مراجع الدراسة

- ١- الدواوي، عبد الرزاق (٢٠٠٧). في الخطاب عن المثاقفة والهوية الثقافية، أيس، العدد ٢، ص ١٢-٢٠.
- ٢- الساعاتي، سامية حسن (٢٠٠٩). الثقافة الاستهلاكية ظاهرة عالمية، متتدى المصدر السعودي، <http://www.almsdar.net/vb/forum.php> تاريخ الزيارة (٢٠/٤/٢٠١٠).
- ٣- بلقزيز، عبد الإله (١٩٩٨). العولمة والهوية الثقافية: عولمة الثقافة أم ثقافة العولمة، المستقبل العربي، العدد ٢٢٩، ص ٩١-٩٩.
- ٤- الجابري، عابد (يناير، ١٩٩٨). العولمة والهوية الثقافية: عشر أطروحات، المستقبل العربي، العدد ٢٢٨، ص ١٤-٢٢- الشيخ، حسن بن علي بن عبد الله (٢٠٠٣) اللامعيارية (الانومي) ومفهوم الذات والسلوك الانحرافي لدى المنحرفين وغير المنحرفين في مدينة الرياض، رسالة ماجستير غير منشورة، جامعة نايف للعلوم الأمنية.
- ٥- توربون، جوران (مايو، ٢٠٠٦). العولمات: الأبعاد والموجات التاريخية والمؤثرات الإقليمية وتوجيه الحكم المعياري، الرفاعي، بدر (مترجم)، الثقافة العالمية، العدد ١٠٦، ص ٦-٣٠.
- ٦- جمل الليل، محمد جعفر (٢٠٠٥). الترتيب القيمي والميكانيكية لدى طلاب وطالبات جامعة أم القرى بالملكة العربية السعودية، المجلة العلمية لجامعة الملك فيصل (العلوم الإنسانية والإدارية)، ٦ (١) ص ١-٥٣.
- ٧- جابر، فراس (٢٠٠٦)، صورة العولمة في الثقافة الشعبية الأغنية العربية نموذجاً، مجلة التراث والمجتمع، جمعية إنعاش الأسرة.
- ٨- فادن، كوثر، مناهج التعليم في ظل العولمة ومتغيرات أخرى، متتدى الأستاذ، دورية متخصصة.
- ٩- دهماني، سليمان (٢٠٠٦). ظاهرة التغير في الأسرة الجزائرية، رسالة ماجستير غير منشورة، جامعة أبي بكر بلقايد، تلمسان.
- ١٠- غياث بوفلجة (٢٠٠٣)، القيم الثقافية والتسيير، دار الغرب للنشر والتوزيع.
- ١١- الرشودي، وليد (٢٠٠٨)، التماسك الأسري في ظل العولمة، ورقة مقدمة إلى ندوة الأسرة المسلمة والتحديات المعاصرة -مجلة البيان- <http://www.albayan-magazine.com/files/osrah/3.htm>
- ١٢- مقداد محمد (٢٠٠٥)، القيم الثقافية و دورها في نقل التكنولوجيا، مجلة ثقافات، جامعة البحرين، صص (١٨٨-٢٠٠).

- ١٣- الداودي الطيب (٢٠٠٤)، أثر الإدارة بالقيم في التنمية البشرية المستدامة، ورقة بحث قدمت إلى الملتقى الدولي حول التنمية البشرية وفرص الاندماج في اقتصاد المعرفة والكفاءات البشرية ٠٩ - ١٠ مارس ٢٠٠٤، جامعة ورقلة، كلية الحقوق و العلوم الإدارية.
- ١٤- انجل هارت، وين، بيكر (٢٠٠٢)، تحدي العصرية للقيم التقليدية من يخشى دونالد ماكدونالد، ترجمة عدنان جرجس، مجلة الثقافية العالمية، السنة ٢١، العدد ١١٠ - يناير، فبراير، صص (٦٢-٧٣).
- ١٥- العتيبي سعود بن محمد (٢٠٠٣)، تأثير القيم الاقتصادية على تغيير قيم الأفراد: دراسة ميدانية، مجلة جامعة الملك عبد العزيز: الاقتصاد والإدارة، م ١٧، ع ١، صص (٩٥-١١٤).
- ١٦- أمين عثمان علي (١٩٩٩)، الغش في الامتحانات كمظهر من مظاهر انتشار اللامعيارية في المجتمع، مجلة الفكر العربي، العدد ٧٦.
- ١٧- شيلر، هيربرت (١٩٩٩). المتلاعبون بالعقول، رضوان، عبد السلام (مترجم)، سلسلة عالم المعرفة، العدد ٢٤٣، الكويت.
- ١٨- خليفة عبد اللطيف محمد (٢٠٠٤) التغير في نسق القيم لدى الشباب الجامعي: مظاهره وأسبابه، بحث مقدم إلى مؤتمر كلية العلوم التربوية الثاني: «الشباب الجامعي: ثقافته و قيمه في عالم متغير» جامعة الزرقاء، الأردن ٢٧-٢٩ يوليو ٢٠٠٤.
- ١٩- حافظ، صلاح الدين (فيفري، ١٩٩٦). ندوة المرأة في بكين: خلفياتها وأهدافها، المستقبل العربي، العدد ٢٠٤. صص ٩٢-١٢٠.
- ٢٠- أبو النيل محمود السيد (١٩٨٥)، علم النفس الاجتماعي، دار النهضة العربية، لبنان.
- ٢١- عشوي مصطفى (٢٠٠٦)، الاتجاهات نحو جنس المدرس في المرحلة الابتدائية الأولى، مجلة الثقافة النفسية المتخصصة، العدد ١٦، المجلد ١٧، أبريل ٢٠٠٦، صص (٤٣-٧٣).
- ٢٢- خليفة عبد اللطيف محمد وسيد عبد الله معتز (٢٠٠١) علم النفس الاجتماعي، دار غريب، مصر.
- ٢٣- الكندري يعقوب يوسف (٢٠٠٦)، التفاعل بين الجامعة و المجتمع: التراث الشعبي في إطار تنموي، ورقة مقدمة إلى الدورة شبه إقليمية حول استجابة التعليم العالي لمتطلبات التنمية الاجتماعية ١٧-١٨/١٢/٢٠٠٦ سلطنة عمان.
- ٢٤- وطفة، اسعد و الراشد، صالح (٢٠٠). التربية العربية إزاء تحديات العولمة: آراء عينة من أعضاء الهيئة التدريسية في جامعة الكويت، مجلة رسالة الخليج، مكتب التربية العربي لدول الخليج، العدد ٩٠، ٢٠٠٤.

- 25- Dator, J. (1997). Valuelessness and the plastic personality. *The Futurist, Futures*, 29(7), 667-669.
- 26- Ojha, H (2007) Parent-Child Interaction and Machiavellian Orientation, *Journal of the Indian Academy of Applied Psychology*, Vol. 33, No.2, 285-289
- 27- Poquet, G ; Facon-Soret, L (1998) Les enfants du baby-boom face à leur futur, Centre de Recherche pour l'Étude et l'Observation des Conditions de Vie, CRÉREDOC, Paris, Rapport N° S1080 - Juillet , (Tirée du site internet le 20/05/2007). [http://www.ilc-france.org/realisations/docs/enfants\\_baby\\_boom\\_face\\_futur.pdf](http://www.ilc-france.org/realisations/docs/enfants_baby_boom_face_futur.pdf)
- 28- Rachik, H (2005) Rapport de synthèse de l'enquête nationale sur les valeurs, (Tirée de l'Internet le 17/05/2007) [www.rdh50.ma/fr/pdf/rapports\\_transversaux/valeura474pages.pdf](http://www.rdh50.ma/fr/pdf/rapports_transversaux/valeura474pages.pdf)
- 29- Timimi, S (2005), Effect of globalisation on children's mental health, *British Medical Journal*. 331: 37-39
- 30- Thomas, E, (1997), researching values in cross cultural contexts, paper given at a conference on values education and the curriculum conference, 10-11 April, institute of education university of London.



### تكفير التكفير..

#### العنف التكفيري كوظيفة للاستعمار الجديد

إدريس هاني

إذا كان العنف ظاهرة تسم سلوك البشر تحت ظروف وشروط تاريخية واجتماعية ونفسية خاصّة، فما هي هذه الظروف والشروط التي تؤدي إلى اختيار فئة من التيار الإسلامي العنف وسيلة والإرهاب طريقاً لتحقيق مآربها؟ ما هو علم نفس الأعماق لهذه الجماعات حينما تجعل التنكيل والفتك طريقها الأوحـد لتحقيق مشروعاتها؟ وإذا كانت هذه العينة المحدودة من التيار الإسلامي التي تبنت العنف كإستراتيجية في نشاطها مقتنعة هي الأخرى بجاذبية الإسلام التي لا تحتاج إلى أعمال السيف على رقاب المسلمين، فهل يا ترى يعتبر اعتمادها العنف دليلاً على عدم اقتناعها بجاذبية مشروعاتها الخاص في محيط أغلبي من المسلمين تعتبرهم هذه الجماعات أهل ردّة وجاهلية؟

بعد أحداث الحادي عشر من سبتمبر كانت قيادات القاعدة تتحدّث عن أهمية البأس والتنكيل بمن سمتهم الكفار والمرتدين، وبأنّ منسوب الاهتمام بالإسلام ازداد وعدد الداخلين في الإسلام تكاثر أكثر من أي وقت مضى! لم تكن قيادة القاعدة المعزولة في شعاب وأودية «تورا بورا» تدرك أنّ منسوب الاهتمام بالإسلام إنما ازداد برسم الإسلاموفوبيا التي شكّلت جائزة الغرب كما كان ينظر لها برنار لويس، حيث اختاروا أن يدعموا أكثر النماذج تطرفاً في

الجغرافيا الإسلامية قصد تعزيز الكراهية للإسلام، وذلك للقضاء على ما سبق وتحدث عنه غربيون آخرون عن: جاذبية الإسلام. لقد كانت جاذبية الإسلام هي واحدة من مشاكل كثيرة لدى الغرب، حيث أعداد المسلمين في أوروبا تتزايد بشكل سيثير الكثير من المخاوف لدى الأوربيين. وكان هتنتغتون قد نبّه بدوره إلى مخاطر الهجرة وتهديد الهوية الأمريكية ذات الجوهر الأنغلوساكسوني، وفي النهاية تصبح أمريكا هي أولى الدول الغربية التي لن تكون غربية<sup>(١)</sup>. وليس هناك من مخطط لإيقاف جاذبية الإسلام إلا بتعزيز الإسلاموفوبيا. وكانت جماعات العنف قد شكلت المثال الذي كان الغرب يحتاجه لمواجهة هذا التحدي. فلقد قدّمت جماعات الإرهاب المتأسلم للغرب الكثير من الخدمات المباشرة وغير المباشرة لعل أهمّها أنّها أعطت دليلاً موثقاً على دموية الإسلام من خلال نشاط هذه الجماعات. ولقد وجّه الإعلام الغربي لخدمة هذا الغرب مركزاً ومختزلاً للإسلام في هذه الجماعات، وهو ما شكّل حاجزاً نفسياً بين الشعوب الغربية والإسلام. فالرأي العام الغربي هو في نهاية المطاف صناعة إعلامية بامتياز.

أما الخدمة الثانية التي قدّمتها هذه الجماعات فهي الفتنة والهلل والانقسام الذي أحدثته هذه الجماعات داخل النسيج الاجتماعي في العالم العربي والإسلامي، وهو عنصر أساسي فيما سيعرف بالفوضى الخلاقة التي كشفت عنها «كوندوليزا رايس» أثناء تولّيها حقيبة الخارجية في إدارة جورج بوش الابن.

وكانت الخدمة الثالثة التي قدّمتها جماعات العنف للغرب هو منحها قدرة المناورة لانتزاع قرار أممي وأحياناً من دون الحاجة إليه لغزو مناطق عديدة من العالمين العربي والإسلامي.

لقد تكاملت الأدوار ضمن اتفاق معلن أو غير معلن بين الغرب وهذه الجماعات التي أصبحت أقرب إلى جماعات وظيفية ترفد الغرب بكلّ مبررات الهيمنة والتدخل في البلاد العربية والإسلامية. وكان الغرب الإمبريالي دائماً يجتهد في توفير جماعات وظيفية لتمرير مخططاته إلى منطقة الشرق الأوسط. وكانت الجماعات الدينية المتطرّفة والتكفيرية هي أهمّ تلك الأدوات التي سهّلت المأمرية أمام سياسات التدخل.

تستند الولايات المتحدة الأمريكية إلى حقائق علمية في فهم الظاهرة المتطرّفة داخل الإسلام. وعلى أساسها تدير مخططاتها حول الشرق الأوسط. ورثت الإدارة الأمريكية

(١) إدريس هاني، المفارقة والمعانقة (رؤية نقدية في مسارات العولمة وحوار الحضارات)، بيروت: المركز الثقافي العربي، ط ١، ٢٠٠١، ص ١٨١.



مخزوناً من تلك الأفكار التي يرفدها بها كبير المستشرقين الذين يمثلون جيل الثورة على الاستشراق الكلاسيكي المرتبط بالاستعمار التقليدي، وأعني به برنار لويس. الأهمية الأساسية لبرنار لويس هنا تكمن في أنه ينتمي معرفياً إلى جيل الاستشراق الجديد الذي يبنى أحكامه خارج أنماط الارتدكسيات الكبرى في الإسلام نزولاً إلى دراسة الأقليات المنبوذة، كما هو كتابه العمدة: «الحشاشون».

الفارق بين الاستشراق القديم والجديد يتحدد بالتحوّل في أنماط الاستعمار ما بين قديمه وحديثه. وهكذا فإن الاستشراق الجديد الذي يمثله برنار لويس يتكامل مع المنعطف التاريخي في تطور أساليب الاستعمار، والذي يقوم على جملة من الثوابت الجديدة مثل الموقف الإيجابي للمستشرق، وعلاقة المعرفة بالسلطة، وتركيز البحث حول الأقليات المنبوذة وهلم جراً. يتمثل الموقف الإيجابي للمستشرق هنا في أنه ليس دوراً سلبياً كما كانت تفرضه المؤسسة الاستعمارية التقليدية على المستشرق الذي يدرس التاريخ والخرائط والذهنيات والبنى الاجتماعية للكيانات الشرقية، بل دوره يتجلى في تأطير القرار السياسي بمعطيات معرفية دقيقة عن الشرق ووضع معالم طريق أمام السياسات. فبرنار لويس مثلاً سيتحوّل من مؤرّخ وعالم استشراق إلى مستشار في البيت الأبيض، وهو واضع الخريطة الجديدة للشرق الأوسط التي تستهدف تغيير معالم خريطة الشرق الأوسط القديم على أسس دينية وطائفية، لمنح الاستعمار الجديد مساحة لتدبير مختلف، حيث مكتسبات الاستعمار القديم التي فقدت قدرتها على الاستجابة لتحديات المنطقة أصبحت عائقاً أمام وظائف الاستعمار الجديد.

أما علاقة المعرفة بالسلطة فلا شك أن منحى استشراق إدوارد سعيد هو الانتصار لفكرة أن المعرفة سلطة، وبالتالي فإن تغيير ملامح الشرق الأوسط أمر ممكن انطلاقاً من جملة الأفكار التي تضعنا أمام حقيقة ما حدث وما يحدث داخل هذه المجتمعات.

إن مشكلات العالم الإسلامي في نظر برنار لويس تتعلق بالاستبداد واضطهاد المرأة والإدارة الاقتصادية الفاشلة. ويبقى الحل في نظر برنار لويس كالتالي: «إذا واصلت شعوب الشرق الأوسط دربها الحالي، فيمكن أن يصبح الانتحاريون رمزاً في المنطقة بأكملها، ولن يكون هناك مفر من دوامة الكراهية والضغائن، الحقد ورتاء الذات، الفقر والقمع، تصل ذروتها عاجلاً أو آجلاً، بل وحتى من هيمنة أجنبية لاحقاً؛ ربما من أوروبا جديدة ترتد إلى طرقها القديمة، وربما من روسيا منبعثة من جديد، أو ربما من قوة عظمى جديدة في الشرق.

وإذا استطاعت هذه الشعوب التخلي عن التشكي وعقدة الضحية وتسوية خلافاتها ودمج مواهبها وطاقاتها ومواردها في مسعى خلاق مشترك، فسوف تتمكن ثانية من أن تجعل من الشرق الأوسط في العصور الحديثة كما كان في العصور القديمة والوسطى، مركزاً

أساسياً للحضارة. وفي الوقت الراهن، فالخيار خيارها»<sup>(٢)</sup>.

هذا النص يضعنا أمام خبير حقيقي بتاريخ العالم الإسلامي. وكلامه صحيح إلا عبارته الأخيرة: «في الوقت الراهن، فالخيار خيارها». ذلك لأنّ خيارات شعوب الشرق الأوسط في تحقيق هذا الخيار يتطلّب قراراً سياسياً. والقرار السياسي هنا يمثل تحدياً جيوسياسياً ممتنعاً يتوقّف على موقف ممانع. ومن هنا بات واضحاً كما سيظهر من خريطة برنار لويس التقسيمية أنّ المطلوب جيوستراتيغيا هو الإبقاء على هذه الشعوب بعيداً عن أي فرصة لتسوية خلافاتها والتحكم بمواردها. وهنا ستصرّف حقائق برنار لويس تصريحاً يراعي الأبعاد الجيوستراتيغية للاقتصاد السياسي للاستعمار الجديد، القائم على تعزيز الخلافات، وتشجيع الأنماط التي تكرّس الإسلاموفوبيا بوصفها العنوان الوظيفي الذي يمنح شرعية لسياسات التدخّل.

لقد توضّح من خلال الدّعم اللامحدود وتجاهل الإسناد اللوجيستيكي للجماعات التكفير والتطرف على خلفية الحرب في سوريا، أنّنا كنّا أمام سيناريوهات واضحة الملامح. فتغنّص أمريكا الطرف عمّا يجري هناك مع الإبقاء على تصريحات لفظية بوجود القاعدة في سوريا. وكان بإمكانها أن توقف عمليات الإسناد لهذه الجماعات قبل ثلاث سنوات. مما يعني أنّ التصريحات وإظهار الحياد تكتيك لتمكين الجماعات التكفيرية والإرهابية بالتمكّن. وهو ما يحقق الحاجة إلى التدخّل. ثم يبدأ التحالف الدولي لمواجهة الإرهاب يستثني قوى الممانعة المعني الأول بهذا الشّل من الإرهاب التكفيري. ويبرر أوباما سبب هذا الحراك المتأخّر بأنّ أمريكا لم تقدّر جيّداً قوة هذه الجماعات، ثم يطرح أنّ القضاء عليها يستوجب قرناً من الزمان، فيعود ويربطه بعبارة مغرية لكنها غاية في المفارقة ألا وهي محاولة حل الخلاف بين الشيعة والسنة.

إنّ جماع هذه المخططات وربطه بمفارقات الخطاب السياسي الأمريكي عن الشرق الأوسط يؤكّد أنّ هذه الجماعات المتطرفة هي حصيلة جهد من العمل والتحكّم بالمزاج. فمادام التدخّل قدر الدولة العظمى لأسباب تتعلق بحتمية مواجهة الاختلالات التي تفرضها الأزمة الرأسمالية على الاقتصاد الأمريكي فلا بدّ من التفكير دائماً في بدائل تشرعن هذا التدخّل حتى من دون اللّجوء إلى الأمم المتحدة، وحتى الآن لا زال الإرهاب، والجماعات التكفيرية هي العنوان الأكثر حيوية لتأمين هذا التدخّل.

(٢) برنار لويس: أين يكمن الخطأ؟، تـ: عماد شيحة، دمشق: دار الرأي للنشر، ط ١، ٢٠٠٦، ص ١٤٠ - ١٤١.

مقابل هذا الوضع كانت الجماعات القتالية تؤمن بعدد من الأفكار التي ليس لها من مخرج سوى أن تتحوّل في النهاية وعند أي منعطف من المنعطفات إلى رافد معنوي للعنف. فالأفكار المتبنّاة من قبل السلفية العلمية أو التقليدية هي نفسها الأفكار المتبنّاة من قبل السلفية الجهادية. إن المرجعية الدينية هي نفسها، والجميع يستند في نهاية المطاف إلى آراء ابن تيمية وتلميذه ابن القيم وشروح محمد بن عبد الوهاب وشرح العقيدة الوسيطية وهلمّ جرّاً. لكن ما الذي يجعل السلفي التقليدي مرشحاً لكي يصبح سلفياً جهادياً؟ هناك إذن ثلاث أمور يثيرها هذا السؤال:

**الأمر الأول:** أن هناك واقعاً يعزز شكلاً من التحوّل شبه الحتمي من السلفيات التقليدية إلى السلفية الجهادية.

**الأمر الثاني:** ما هي الأسباب التي تفسر هذا التحول وتجعله شبه حتمي؟

**الأمر الثالث:** ما هي أدوات السلفية العلمية أو التقليدية لتأمين نفسها من اختراق السلفية الجهادية التي تتربّص بها وتمارس أشكالاً من الاستقطاب من داخلها؟

لعلّه من المفارقة أن جماعة السلفية الجهادية التي تبنّى اليوم مشروع الخلافة الإسلامية وتبأكي على سقوط الخلافة العثمانية تتناسى أن واحدة من عوامل تخريب هذه الخلافة هي الحركة الوهابية التي شكلت غطاء دينياً في مشروع مواجهة الأتراك. حتى الشيخ محمد رشيد رضا الذي كان أكثر مديحاً للحركة الوهابية تراجع عن فكرة الجامعة الإسلامية لصالح قضايا خلافية جزئية فجرتها الحركة الوهابية حينها. وبالفعل لقد تزامن صعود الموجة التكفيرية الوهابية مع تراجع خطاب الجامعة الإسلامية. والذي ترعّم هذه الحركة الارتدادية هو آخر عنقود فكر النهضة والإصلاح: الشيخ محمد رشيد رضا. وفي زمن مبكّر وحتى قبل ظهور النّفط كان هذا الأخير قد أعجب بدعوى محمد بن عبد الوهاب وكتب عنها، ولا زالت الوهابية تستند في شرعيتها على شهادة الشيخ محمد رشيد رضا. ولم أجد رجلاً شجاعاً يعبر بوضوح عن هذه الحقيقة الجلية أكثر من سمير أمين حين قال: «وهو (يعني الشيخ محمد رشيد رضا) الذي أدخل الوهابية مصر قبل حتى ما يمتلك الخليج الأموال الطائلة لينفقها على الترويج لهذا الفكر»<sup>(٣)</sup>. وتكمن المفارقة هنا في أن محمد رشيد رضا الذي دافع عن الخلافة العثمانية يدافع عن دعوة وجهت في البداية لمواجهة العثمانيين وتعزيز نفوذ البريطانيين، كما حاربت عقائد المسلمين وفي مقدّمتهم المصريين. لقد كانت الحركة الوهابية في نشأتها الأولى شكلاً من الحرب، أو لنقل كما تسميه هذه الجماعات الإرهابية بإدارة التّوحش في المناطق التي

(٣) سمير أمين، ثورة مصر، القاهرة: دار العين للنشر، ط ٢، ٢٠١٢، ص ٢٨،

خرجت من سيطرة العثمانيين. كانت الحركة الوهابية في أصلها سلفية جهادية (= وليست إلا جهادية)، ولكنها منضبطة وموجهة لتفجير عنفها في الخارج، وذلك حينما انخرط ابن عبد الوهاب نفسه في تعزيز الحرب على من اعتبروا بالمرتدين والبدعيين برسم التعاقد التاريخي مع الدولة الناشئة يومها. وحين توقفت حركة توحيد الجزيرة العربية وتراجعت غزوات السلفية الجهادية في مراحلها الأولى، تحولت إلى نشاط الحسبة وإلى هيئة للأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. كان هذا الاستقرار موهوماً لأن عملية مأسسة نشاط الوهابية والتمكين له لم يكن نهائياً، فبين الفينة والأخرى كانت تقوم انشقاقات من داخل المؤسسة نفسها لتعلن الحرب على الدولة نفسها. وقد اتضح ذلك في أمثلة كثيرة كحركة الإخوان (الإخوان السلفيين وليس إخوان حسن البناء)، وأيضاً حركة جهيمان العتيبي. كانت هذه الحركة التي لا زال يحوم حولها الالتباس والذي استطاع الإعلام العربي يومها وحتى الغربي يومها أن يجعل منها حدثاً له علاقة بإيران قبل أن يتهم الإعلام الإيراني بأن أميركا وراء أحداث مكة، كان الأمر يتعلق بمجموعة من الجماعة السلفية المحتسبة كما اقترح عليهم ذلك ابن باز الذي باركها، قبل أن تتطور في مشروع انشقاق وسلفية جهادية. أفكار جهيمان هي أفكار السلفية التقليدية حينما تصبح جهادية. ولذا كان الكثير من السلفيين متأثرين بها. المقدسي نفسه يمتدح حركة جهيمان، وكثيرون لهم الملاحظات ذاتها. والقاعدة وصولاً إلى داعش تتبنى فكر جهيمان ولكنها تختلف معه في الأسلوب. أي إن جهيمان في نظر هذه الجماعات مجرد رجل درويش مغلوب على أمره يجهل وسائل ممارسة الغلب والتكيل.

إن السلفية التقليدية محكومة اليوم بالولاءات والانتهازية والمال. ولكن حينما تتوقف كل هذه الوسائل من الاستمالة فإن نهاية السلفية التقليدية أن تكون سلفيات جهادية. وسيكون الوضع في تزايد بعد أن أصبح المنشقون خارج البلاد التي انطلقوا منها وشكلوا لهم دولة وأصبحت لهم موارد مالية وبشرية من مصادر عديدة. وإذا ما اعتبرنا أن السعودية في نظر هذه الجماعات هي العدو الأول لمن يسمون أنفسهم بالمجاهدين، وأيضاً إذا اعتبرنا أكبر بيئة حاضنة تاريخية لهذا الفكر توجد هناك، وإذا أدركنا ثلاثة بأن التقسيم لهذا البلد وارد في مخططات الغرب نفسه، اعتبرنا حينئذ بأن استهداف السعودية سيكون هو الهدف الأسمى لهذه الجماعات نفسها.

### □ هل من الممكن أن تهدم داعش الكعبة؟

تظهر داعش ما تحفيه القاعدة. بل إن الخلاف الذي تفجر بين الاثنين أدى إلى فضح ما هو مؤجل في أجندة القاعدة. وكان الإعلام عشية بروز داعش كرقم في معادلة الإرهاب

المنهج في المنطقة قد سَرَبَ عدداً من الإشاعات للفت الرأي العام وجس نبضه، مثل قولهم: إنَّ داعش تخطط لهدم الكعبة. هذا يذكرنا تماماً بإشاعة من المصدر نفسه أيام الحرب العراقية - الإيرانية يقول: إنَّ الخميني يسعى لتحويل الكعبة إلى إيران. وهذه الإشاعات على ما يحيط بها من التبسيط هي محاولة لجس نبض الجمهور وتهيته لمواجهة أي خطر يستهدف منطقة الخليج. هنا امتزج النفط بالمقدس. والحقيقة هي أنَّ داعش لا تفكر في هدم الكعبة، ولكن هذه الإشاعة هي تلويح استباقي لما يمكن أن ينتج في حال ما إذا اقتحمت داعش منطقة الحرمين الشريفين. لا شيء يحول دون العصبية الأيديولوجية التي قد تعاقر أشكالاً من تجاوز المقدس نفسه. هذا التجاوز يقوم باسمر على إعادة بناء المتشظي. لا شيء يمكن أن يصلح عنصر اختباء من اللعنة حينما تحل. والمقدس هنا يستمد معناه من سلطة الله. وليس ممثلاً عن الله غير هذه الجماعة. فيجوز لها التترس بالبريء، فلم لا ياترى لا يجوز لها هدم المقدسات؟

حقيق بنا التذكير بأنَّ العدوان على الكعبة له سابقة في التاريخ الإسلامي. فحروب التطرف ذات الجوهر السياسي استباححت الإنسان والمقدس بشكل يعيدنا حادثة قصف ابن الزبير للكعبة بالمنجنيق، واستباحة جيش يزيد للمدينة والمسجد النبوي، ناهيك عن صنوف قطع الرؤوس التي طالت حتى أحفاد نبي الإسلام وعائلته. وإذا عدنا إلى حادثة مكة، ولكن هذه المرة تسليح الحرم المكي مع جماعة لا تؤمن بالمحرّمات إذا ما ارتبط الأمر بتحقيق هدفها الأسمى ألا وهو التمكن من الخصم بوصفه عدو الله. ولا حرمة بعد ذلك لمن تنزل لدى الجماعة منزلة عدو الله. حينئذ أي مواجهة مع داعش من داخل الحرم - الذي سبق لعائلة ابن لادن أن رمته كما رمحت القدس بما يستتبع ذلك من إجراءات وضع أجهزة التصوير والتنصت - ستكون مدمرة، فلا نستغرب تهديم الكعبة أثناء تبادل إطلاق النار داخل الحرم المكي. إنَّ معركة بين داعش والسلطات السعودية حتماً ستكون حول الحرم، إذا ما اتخذت داعش قرار الحرب على السعودية من الداخل. فداعش تدرك أي قيمة للحرمين الشريفين إذا ما استطاعت أن تسيطر عليهما عسكرياً. هنا نستحضر تجربة جهيمان العتيبي، الذي يبدو في نظر داعش مجرد درويش سلفي لا يحسن ممارسة الإرهاب المقدس. هذا مع أنَّ كثيراً ممن هجا طريقة داعش من أبناء ملتها ربطوا بين مشروع البغدادي وبين حركة جهيمان العتيبي، مثلما فعل أبو قتيبة في رسالته الموسومة بـ «ثياب الخليفة». من الممكن أنَّ نهاية المسار الذي تسلكه داعش سيؤدّي بها حتماً إلى الثأر لجهيمان العتيبي. لقد أخذت داعش فكرة مسبقة عن قدرات الجيش السعودي للصمود في مواجهة أي حركة مسلحة غير نظامية، انطلاقاً من تجربة الحرب على الحوثيين. ويبقى احتمال نقل داعش، أو أي جسم سيتولّد من رحمها،

للمعركة إلى السعودية أمراً وارداً جداً لأسباب كثيرة، منها: أن الحاجة إلى الرأسمال الرمزي سيجعل حالة الهذيان الداعشي تدفع باتجاه التفكير في احتلال مكة اليوم أو غداً. فداخل المملكة العربية السعودية توجد أكبر حاضنة شعبية لفكر القاعدة عموماً. ولا تتطلب عملية الاستقطاب سوى الإقناع بعدم شرعية الولاء للسلطة. وهذا ما حدث في حركة جهيمان. فبعد أن عملت في إطار الجماعة السلفية المحتسبة تحت رعاية ابن باز منذ بداية الستينات سرعان ما حصلت انشقاقات وتغير الموقف، ليس في طبيعة التفكير بل في طبيعة الموقف من شرعية السلطة. ومهما حصل من تطور في النسيج الاجتماعي فهو لا يزال ضعيفاً أمام أمواج الثقافة الدينية الوهابية التي تعيد إنتاج نفسها بأشكال متعددة.

### □ تصدير السلفية الجهادية ليس حلاً

لقد كان هناك سبب رئيسي أجّل الثورة السلفية من داخل السعودية هو الجهاد الأفغاني. كان المطلوب أن يتم احتواء هذا الجهاد أمريكياً ووهابياً خوفاً من أن يتكامل مع الثورة الإيرانية. منحت الوهابية هوية السلفية الجهادية للجهاد الأفغاني غير أن هذا الأمر لم يتحقق بشكل كبير، وظهرت ملامحه إبان حكومة المجاهدين المتعددة المشارب، مما أدى إلى خطة اجتياح طالبان لحكومة المجاهدين لتعزيز الهوية الوهابية لأفغانستان منعاً لأي تقارب مع إيران تفرضه استحقاقات الجوار الجغرافي. وهناك بدأت حركة تصفية رموز الجهاد الأفغاني المعتدلين وغير الوهابيين. وهناك أيضاً كان لحادث قتل الديبلوماسيين الإيرانيين التسعة الأثر البالغ لإحداث شرخ بين أفغانستان وإيران. كانت القاعدة هي حكومة الظل في دولة طالبان. لكن تعين القول بأن سنوات من الجهاد الأفغاني التي شكلت قبلة لكل الجهاديين من داخل السعودية والذين كانوا خلايا سلفية جهادية نائمة خفف الوطأ عن السعودية. ونستطيع معاينة ذلك من خلال أن سنوات الجهاد الأفغاني لم يشهد أي تمرد سلفي من داخل المملكة. في حين بداية التمرد بدأت عملياً بعد نهاية الجهاد الأفغاني وبداية الحديث عن القاعدة، ومع تفجيرات الخبر التي سعى الإعلام إلى تحويل الأنظار عن مسؤوليها الحقيقيين واتهام إيران بذلك، قبل أن يظهر للرأي العام أن القاعدة هي من كان وراء هذه العملية. ولأجل تحقيق هذا الغرض أصبحنا أمام حاجة لخلق أفغانستان أخرى لامتنع السلفيات الجهادية وتشكيل محاج أخرى للجهاديين، فكانت الشيشان ثم العراق ثم سوريا وهكذا. ودائماً كانت ارتدادات الفشل في هذه الدول تشكل بداية تهديد للسعودية والبلاد العربية الأخرى. لم يكن الحل جذرياً بل كان مجرد عملية ربح الوقت حتى إشعار آخر. وكان الحل السهل هو البحث عن بؤر صراع جديدة لتصدير

أزمة إرهاب السلفية الجهادية إليها. وهذا يعني أننا لن ننعم باستقرار حقيقي في المنطقة، وبأن الإرهاب أصبح عنصراً وظيفياً تتوقف عليه الحاجة لاستقرار الجبهة الداخلية للسلفية التقليدية نفسها. إن تصدير السلفية الجهادية إلى مناطق الهند الصينية والبلقان وغيرها من شأنه تفجير التخوم الإسلامية نفسها. وإذا كان البعض يعتبر أن سبب جاذبية واستقرار الإسلام في هذه المناطق ناتج عن حركة التجار والدعوة فإن ما لم تلتفت إليه هذه المقاربات هو أنه تم ولأسباب جيوسياسية وعاماها المسلمون في تلك الأثناء أن أطلقوا على تخوم الهند حركة صوفية كبرى كادت تتماهى مع التيارات الروحية في هذه الأقاليم، وهو ما شكل عنصر تسامح باعتبار أن الأمر كان يدور بين أمرين: إما وضع حركات تكفيرية متشددة تنتهي بتصفية الأقليات مما يؤدي إلى حرب ساخنة مع الهند، وإما وضع حركة متسامحة ذات زخم روحي ومعنوي يوقف عملية الاستقطاب المعنوي من جهة ومن جهة أخرى يرسى ثقافة للتسامح مع التنوع. هذا يفسر سبب جلب تيارات فكرية صوفية من أقصى الغرب الإسلامي إلى أقصى الشرق الإسلامي (= ابن عربي مثلاً). غير أن خريطة داعش اليوم تسعى لتغيير هذا الوضع الجيوسياسي التقليدي للعالم الإسلامي لتضع على تلك التخوم حركات استئصالية، وهو ما سيثير حروبا عظيما على العالم الإسلامي، هذه المرة من جهة الهند والصين. وهذا الوضع هو نفسه ما يقتضيه الموقف الجيوسياسي الغربي. حيث أصبحت هذه الجماعات الإرهابية تشكل جماعات وظيفية للغرب أكثر مما فعلت الأقليات المسيحية التي أصبحت مستهدفة بهذا العنف المزدكى غربياً، كما حصل في العراق وسوريا ولبنان اليوم.

يسعى الغرب في مخطّطه الجديد لاستنزاف منطقة أوراسيا عن طريق هؤلاء الجهاديين. ولكن الأمر الأهم هو لبناء حاجز نفسي بين المسلمين وكل من الصين وروسيا تحديداً. ومثل هذا حصل إبان الجهاد الأفغاني ضدّ الاتحاد السوفياتي وأيضاً ضدّ الصين وعلى تخوم الهند. هذا الحاجز النفسي هو حاجة جيوسياسية للغرب لمزيد من الهيمنة على الشرق الأوسط والحوّول دون وصول الصين وروسيا إلى المنطقة. المواجهة القادمة ضدّ دول «بريكس» سيلعب فيها التطرف التكفيري دوراً كبيراً من شأنه إذكاء الكراهية العربية ضدّ الصين وروسيا والهند تماماً كما نجحوا في إذكائها ضدّ إيران. وستتجلّى آثار هذه الكراهية في جملة المذابح التي سنشهداها على خلفية الصدام بين الأقليات المسلمة هناك وتلك الدول، ستستتبعه قطيعة بين العرب وتلك الشعوب بما يؤدي إلى طرد الهنود من الخليج، ومنع الاستثمارات والتعاون مع الصين. في أفريقيا ستكفل جماعات الإرهاب التكفيري مثل بوكو حرام والقاعدة في بلاد المغرب الإسلامي وباقي التشكيلات المتعاونة معها على طرد اليد العاملة أو الاستثمارات الآتية من بلدان الممانعة أو «بريكس». وسيكون المتضرر الأول

-كما لمّحنا مراراً- هو الجالية اللبنانية في أفريقيا المعرضة لمخاطر العنف في هذه البيئات التي تتصاعد فيها موجات التطرف التكفيري، وأيضاً بالدرجة الثانية سيواجه المستثمرون والجالية الصينية الآخذة في التكاثر هناك المصير نفسه على المدى المتوسط والبعيد.

لقد بات العنف الإسلامي إذن حاجة للغرب أكثر من كونه حاجة إسلامية. لا سيما حينما نجد أنّ هذا الفائض من العنف لا يتّجه نحو إسرائيل، بقدر ما يتّجه نحو إضعاف المقاومة وبؤر المقاومة للاحتلال الإسرائيلي. ومن هنا بات من الصعوبة بمكان الحديث عن تحصين السلفية التقليدية من اجتياح السلفية الجهادية. فأكثر السلفيات التقليدية التي تهاجم السلفية الجهادية هي سلفيات متملقة وفاقة لمصداقيتها ومستهلة.

يتذكّر المهتمون بقضية جهيمان العتيبي حين بدأ حركته منشقاً عن ابن باز نفسه أنه نعته بأعمى البصر والبصيرة. وأما شيوخ السلفية التقليدية اليوم في نظر أمراء القاعدة فهم شيوخ سوء منحرفين ووعاظ سلاطين. ونلاحظ أن وتيرة السلفية الجهادية في تزايد ومواردها في تكاثر وقدرتها على الاستقطاب لا تتوقّف، وأنّ خطاب السلفية التقليدية بات غير قادر على تأمين نفسه من السلفية الجهادية. وكلّما زاد التهميش وعمّ الفقر إلا وتكاثرت حظوظ السلفية الجهادية في المنطقة العربية. فلقد كانت تلك المنشورات والكتب السلفية التي وزعت خلال الثمانينات في كل المنطقة العربية هي مصدر انبثاق جيل كامل من السلفية الجهادية التي أصبحت تهدد حتى البلدان العربية الأخرى التي تعتبر الوهابية دخيلة عليها. ولكنه وبسبب التغلغل الوهابي لجسم المؤسسات والحركات الإسلامية في هذه البلدان، أصبحت السلفيات الجهادية قضية داخلية لكل هذه البلدان ولم يعد يجدي بعد ذلك أن يقال: إنّ مصدر هذا البلاء هو دول مشرقية.

### □ السلفية الجهادية على هامش أحداث ١١ سبتمبر

ثمة خطأ شاع يومئذٍ يرى في أحداث الحادي عشر من سبتمبر أو ما حدث تبعاً، هو تحقق للنبوءة المنتهتغونية، بينما الواقع يثبت أن هنتنغتون لم يفعل أكثر من وصف حالات ظاهرة بمفاهيم ملتبسة. فهي أشبه ما تكون بقراءات وأحكام بأثر رجعي حول ما حصل خلال نصف قرن، أي تحديداً منذ أن أصبحت الولايات المتحدة الأمريكية لاعباً أساسياً ووارثاً «شرعياً» لملف الشرق الأوسط بعد الحرب العالمية الثانية، وما أنتجه هذا الوضع الجديد من إفرازات وتدايعات شملت معظم العالم العربي والإسلامي. وقد بنا هنتنغتون على هذه الحقائق رؤية تتسم بالعمومية من جهة، ومن جهة أخرى بالتشاؤمية. على أن التشاؤمية هي ما يسم، حقاً، جزءاً من الإرث الشعوري التقليدي للأمريكي الذي جرب



في مرحلة من المراحل العزلة السياسية. وقد جاء هنتنغتون أخيراً -وربما اختار التوقيت المناسب- لإعادة هذا الإحساس التقليدي إلى الذهن الأمريكي.

هذا علاوة على أنها رؤية مسكونة بذهان الرهاب من الآخر، والاستهتار بثقافته. وهذه موضوعة متشعبة في حد ذاتها. إنما الحديث عن الوجه الثاني الذي يتعلق بهذه الرؤية من حيث نعتناها بالعمومية. لا سيما حينما نعتبر ما سيقع غداً، صراعاً من جنس حضاري.

في الواقع لا نحمل هنتنغتون القول بأن حرب الإرهاب أو محاربة الإرهاب هما مظهران للصراع الحضاري؛ لأن هنتنغتون اعتبر كل أشكال النزاع والصراع المستقبلي بين الحضارات سوف تكون فيه الدول بمثابة اللاعبين الأساسي والرئيسي. في حين ما يحدث الآن لا علاقة له بما قرره هنتنغتون، بل إننا نجد خلافاً لذلك رأياً يتبناه توفلر حين كتب عن تحوّل السلط قبل أن يتحدث هنتنغتون عن صدام الحضارات. إن الدول لن تكون هي اللاعب الأساسي والوحيد في المسرح الدولي ولا هي من سيحتكر العنف. بل قد نجد قوى جديدة قد تمثلها حركات «فوق وطنية» كالخضر أو المافيا أو المنظمات الإرهابية الدولية.

إذن، وإن كان ولا بد أن نتحدث عن نبوءة في هذا المجال فهي في صالح ما طرحه توفلر وليس هنتنغتون. لعل نقطة القوة ونقطة الضعف في الوقت نفسه في مقولة هنتنغتون هي ردّ الصدام الحضاري إلى الدين والثقافة. ذلك لأنه من جهة كونها نقطة الضعف، نلاحظ حصول نوع من الالتباس في منشأ الصراع بين الدول والجماعات. فهو يختزلها في المنشأ الحضاري والثقافي، مع أن حروباً خطيرة كانت ولا زالت تقوم بين إخوة أعداء ينتمون للمنطقة نفسها أو الحضارة نفسها أو الثقافة نفسها، بل ربما بين الحزب الواحد نفسه. في حين أن تعايشاً سلمياً واضحاً بين المختلفين على اختلاف ثقافتهم أمر له أمثلة ونماذج حتى في راهنا الموسوم بالصراع الثقافي. إن أطروحة هنتنغتون تخفي مناشئ الصراع الحقيقي، التي كانت ولا زالت وستبقى، تتمثل في العامل الاقتصادي والنزعات السياسية على الحدود والحروب التحريرية من أجل تقرير المصير ومن أجل سيادة الأمم وكرامتها.

أما من جهة كونها نقطة قوة، فذلك لأننا من جهة نقول: نعم، إن الحروب التي تحصل الآن قد تحصل غداً وإن كانت مناشئها (اقتصاد-سياسية)، تتصل بالمصالح القومية والسيادية فهي تأخذ لوناً ثقافياً. فالثقافة هنا ليست هي المنشأ بل هي الوظيفة. ولذا لا عجب أن يرفع صدام حسين شعار الإسلام والعروبة في مواجهة الأمريكان كما حمل الأمريكيون يافطة النسر النبيل، محرر الشعوب، وغيرها من العناوين، إما ذات منشأ ديني إنجيلي أو ذات صفة تتعلق بالقيم الديمقراطية. ولكن المستبعد ما بين اليافطتين هو أن ثمة قوة غاشمة تسعى لوضع يديها على النفط، في حين تترك للشعوب والدهماء أن

ترعى وتقتات على شعارات الحداثة والبولميك السياسي، وكأنه حطام من العلف الذهني اليومي. إذن سوف تكون فكرة هنتنغتون صحيحة في حالة واحدة فقط، هي حينما نعتبر الثقافة عاملاً وظيفياً وليس منشأ موضوعياً للحروب. إذا كان فوكوياما يؤكد بأن لا وجود للوحوش على الأبواب، فالأولى أن نقول بأن لا وجود لحروب حضارية أو تهديد حضاري وراء الحدود. فالصراع هو موضوع الحضارة نفسها ويتحدد بأنماطها ويتغذى على تداعياتها. ليس ثمة حروب حضارية، بل ثمة فقط حروب الإنسان داخل حضارته وتمازقه داخلها. ولهذا السبب تحديداً يقدم هنتنغتون نصيحة إلى الولايات المتحدة الأمريكية، بأن تكف عن حشر أنفها في واقع هو آيل إلى الصراع لحتمية هذا الواقع الثقافي المختلف. نعم، كل دولة بهذا المعنى لها حدود دموية مع النّاشزين عنها ثقافياً. هذه من جهة فيها خطورة على التعايش السلمي. لكنها من جهة أخرى تطرح نقطة استفهام حول وجود كيان صهيوني يحمل ثقافة عنصرية في قلب عالم يختلف معه ثقافياً وحضارياً. ألا يعني هذا أن الذين يساندون إسرائيل اليوم هم بشكل أو بآخر يرسمون حولها حدوداً دموية؟

### □ الخوف على الهوية والعنف المسلح

قيل: إنّ السؤال الذي كان يطرح خلال الحرب الباردة هو: مع من نحن. ولكن بعد سقوط الاتحاد السوفياتي أصبح السؤال: من نحن. أي تفجّر سؤال الهويات. ولا شيء نهائي هنا. لقد كان هنتنغتون كما وضّحنا مراراً بصدد إرساء نموذج لتفسير الأحداث الدولية عشية سقوط الاتحاد السوفياتي، أي بعد أن استنفذ نموذج الحرب الباردة أي قدرة على تفسير الأحداث. ولكنه لم يمنح الصّفة الأبدية للنموذج الحضارتي. غير أنّنا ندرك أنّ الحرب الباردة رجعت بقوة بعد أن استعادت الأطراف المتضررة قدراتها على استئناف هذه الحرب بعيدة المدى. وبالتالي نحن اليوم في سياق عودة السؤال: مع من نحن. ففي الظروف التي كان العالم فيها يعيش في ظل توازن دولي سياسي وأيديولوجي، كان الأمر أخف نوعاً ما على الهويات. لا سيما الهويات المهددة في وجودها. وهذا ما يفسر أن الانتماء حتى هذه الفترة كان أحياناً يأخذ معنى الابتزاز. هذا لا يعني أن الهويات لم تكن تواجه تحديات في هذه الفترة، ولكن التوازن الدولي كان يتيح -على الأقل- لهذه الدول وهذه الهويات هامشاً للمناورة. ومن هنا نفهم كيف استطاعت أن تثبت نفسها إلى حد ما منظمات وهيئات شتى، كمنظمة دول عدم الانحياز في صلب هذا التوازن مثلاً. وبالفعل، كان السؤال المطروح هو: إلى أين تنتمي؟ وهو سؤال عام. إذ لا يعني الانتماء إلى المعسكر الشرقي مثلاً، انتماءً مطلقاً لمنظومته الأيديولوجية السياسية والاقتصادية بالضرورة. أما بعد نهاية الحرب الباردة وبعد افتقاد العالم للتوازن، أصبح سؤال الهوية يواجه تحدياً خطيراً، لا سيما في ظل العولمة التي لم

تجد أمامها سوى قطباً واحداً يمتلك كل أسباب احتكارها. أصبح سؤال من نحن مؤشراً حقيقياً لوجود هذه الكيانات في دائرة الخطر. فقد يكون هذا التساؤل هو بداية لنشوء وعي جديد بمسؤولية النهضة، وبداية الرجوع إلى الذات. ليس للتقوقع حول سؤال الهوية، بل لتأهيل الذات كي تكون في مستوى التحديات التي تواجهها اليوم. لكن حينما يتراجع هذا الوعي ويصبح سؤال الهوية يعالج بصورته النكوصية المبسطة، هنا تحصل الكارثة.

يبقى السؤال الأساسي هنا: هل إن الهويات الضعيفة التي تعاني الهشاشة مرشحة دائماً لتبني خيار العنف إثباتاً لوجودها أم أن اللجوء إلى العنف هو رد فعل على الإقصاء؟ والحقيقة هي أن كليهما متغير في معادلة صعبة. فإحساس الهويات بالهشاشة والضعف بالتحديات التي تفرضها القوى الكبرى كما يحصل اليوم في العالم، يؤدي إلى محاصرة هذه الهويات في الزاوية الضيقة بحيث لا تجد مجالاً آخر للتفاوض حول حقها إلا باللجوء إلى خيار العنف.

فالقوى الكبرى تتحمل النسبة الأكبر في السلوك العنفي الذي يصدر عن بعض هذه الهويات. سواء أكانت كيانات سياسية قائمة أو حركات أو منظمات داخل هذه الكيانات. فالعنف صناعة مشتركة تنمو بشكل طبيعي في مناخ التوتر بين كيانات ضعيفة أو جماعات مضطهدة وقوى عظمى لا تعترف لهذه الأخيرة بحقوقها. هذا ناهيك عن أن العنف في ظل هذا الانزياح في التلبرل والتوحش الرأسمالي ومجتمع الاستهلاك ليست ظاهرة خارج نطاق الاستثمار. فكل شيء هنا قابل للاستثمار في هذا المجتمع، حتى ولو كان الأمر يتعلق بالعنف فعلى الأقل إن المجتمع الرأسمالي يحتوي على منشآت لصناعة السلاح؛ لا أعني التقليدي الذي يصلح للحروب بل ذلك الجيل من الأسلحة التي تصلح للإرهاب. كما أن ثمة هوليود التي تجد نفسها تستثمر في العنف. فحينما نقول الاستثمار، فإننا نقول التسويق. وبلا شك في زمن العولمة سنجد اجتياحاً لهذه السلعة ذات النكهة الهوليودية المتاحة في يد الجميع. إذن الإرهاب تصنع مبرراته وفلسفته وأدواته وتقنياته في هذه الدول العظمى، وهي التي تقدم دروساً لهؤلاء المحبطين إن أرادوا أن يمارسوا العنف بأن يارسوه على هذه الطريقة. أي على الطريقة الأمريكية. وهذا الذي حصل في أحداث الحادي عشر من سبتمبر ٢٠٠١، حيث ظهر للعالم وكأنها بالفعل أمام مقطع من مشهد هوليودي.

وتظل هذه العلاقة التي كادت أن تصبح علاقة نمطية بين التنظيمات الإسلامية والعنف، فيها ما هو حقيقي وفيها ما هو مغالط. إذا أردنا أن نتحدث عن الوجه المغالط لهذه العلاقة، قلنا: لا يخفى أن ثمة أكثر من مبرر لحشر الحركات الإسلامية في هذه الصورة النمطية التي تجاوزت كونها تهمة موجهة للحركات الإسلامية ذات برنامج سياسي

واجتماعي إلى أن تصبح تهمة للإسلام نفسه، كما لاحظنا ذلك في تقارير استشراقية في فترات ما. لا ننسى أننا في عالم يوجد فيه من يحمل كراهية للإسلام من منطلق عقائدي أو أيديولوجي أو ثقافي سياسي. والذي بلغ أوجه مع الإسلاموفوبيا التي أصبحت لعنة تربص بجميع المسلمين سواء أكانوا ينتمون إلى الحركات الإسلامية أو لا ينتمون. ولقد غدت الحركات العنيفة - كما تمثلها القاعدة وبلغت أوجها مع داعش - الإسلاموفوبيا مما يطرح سؤال التبادل الوظيفي بين سلوك هذه الجماعات وتعزيز خطاب الإسلاموفوبيا في الغرب. أصبحت للمسألة علاقة مباشرة بالهوية.

وبالإمكان تقويض هذه المغالطة، وذلك بمزيد من العمل والاشتغال في سبيل تقديم رؤية أكثر نضوجاً عن حقيقة الإسلام بوصفه دين تسامح وحوار وإنهاء للمهارات الإنسانية.

مثل هذه المهمة هي مسؤولية ملقاة على العلماء والمثقفين والمفكرين ومراكز البحوث والدراسات والإعلام، دون أن نستثني دور الدولة في مجال تمكين أهل الرأي والخبرة والاختصاص من النهوض بهذا المشروع.

أما الجانب الحقيقي لهذه العلاقة بين الحركات الإسلامية والعنف، فيتداخل فيها الموضوعي بالذاتي. فلا يخفى كذلك أن هذه الحركات في نشأتها الأولى داخل دول موصوفة بالشمولية والاستبداد كانت قد تلقت ضربات قاتلة، ساهمت بشكل من الأشكال في انشداد هذه الحركات في خيارات العنف المضاد. مما أهل المناخ لتبلور خطاب محنوي تكفيري انغزالي بلغ مداه مع التيارات التي جعلت من العنف وسيلتها الوحيدة في تصفية حساباتها. فهذه الخطابات كانت تقف على هذه الأدبيات المحنوية التي يمكن تكوين صورة عنها من خلال عناوين مثل «الإخوان المسلمين في السجن الحربي وليمان طرى» أو كتاب: «لماذا أعدموني» وغيرها من هذه المنشورات التي حولت المشروع الإسلامي من دعوة إلى التربية والتخليق والإصلاح إلى دعوة للانتقام والتكفير.

يمكننا أن نتحدث عن ظاهرة نكوص هذه الحركات في هذا الفصل التاريخي المحنوي، حيث تراجع خطاب حركات الإصلاح الإسلامي التي كان قد دشنها جيل من الإصلاحيين أمثال جمال الدين الأفغاني ومحمد عبدو والكواكبي... إلخ، إلى خطاب نقيص، انتقل من فكرة الجامعة الإسلامية كما نادى بها الأفغاني وتلامذته إلى فكرة الجماعة الإسلامية.

لقد شكلت أفكار سيد قطب ثورة ضد كل الأفكار التي بدت له ملتبسة ولا تقف

على جوهر مشكلات العالم الإسلامي، منذ محمد عبدو حتى مالك بن نبي. لقد حاول محمد قطب أن يقدم رؤية غير تاريخية عن التاريخ. لقد نقل عن غيره ومن دون إحالة عن ازدواجية المعايير لدى المسلمين القدامى في أخذهم عن البزنطيين والفرس. واعتبر أنهم أخذوا العلوم ولم يأخذوا الأفكار وأنماط السلوك والاعتقادات باعتبارها في نظرهم من أنماط الجاهلية. والحقيقة أنها قراءة سطحية جداً؛ لأن الذي تجنبته حركة النقل والترجمة هو الديمقراطية اليونانية الأولى، وذلك لأنها لم تكن ناضجة بالقدر الذي كانت عليه الآداب السلطانية وأخلاق الملك عند أهل فارس. ثم إن اليونان لم يكن لهم من يدافع عن ثقافتهم من داخل العالم الإسلامي كما هو الأمر بالنسبة للثقافة الفارسية.

نشطت حركة الترجمة في زمن التأسيس للاستبداد العربي والإسلامي. وقد دعا محمد قطب إلى إعادة النظر في تلك الأسماء اللامعة التي اعتبرها من الأسماء التي لمعها الاستعمار.

ومن يا ترى يكون هؤلاء العملاء الذين أدوا خدمة للاستعمار الصليبي الصهيوني في نظر محمد قطب؟ يجيب بالقول: «بهذا الميزان نزن رفاة الطهطاوي، ومحمد عبده، وجمال الدين الأفغاني، وسعد زغلول، وقاسم أمين، ولطفي السيد، وطه حسين، وعشرات غيرهم وعشرات.. فنجد فيهم عاملاً مشتركاً على اختلاف مواقفهم ما بين الغفلة والعمالة المأجورة، أن شخصياتهم ضئيلة. أضال بكثير مما صورت لنا بواسطة أجهزة التكبير - أو أجهزة التضليل -»<sup>(٤)</sup>.

هذه العبارة تؤكد أن سؤال محمد قطب كما هو سؤال سيد قطب - كما يتضح في نقده لموقف مالك بن نبي بخصوص أهمية قيد المتحضر بالنسبة للمجتمع الإسلامي - لم يكن يعنى بالسؤال النهضوي أو الحضاري. وهذا هو المظهر البارز للنكوض الذي يؤدي إلى حالة التوحد والعزلة الشعورية التي مآلها الحتمي العزلة المادية التي تمنح العنف شرعيته وتبريراته.

لقد انتقل الفكر القطبي من فكرة الحوار ومحاربة الجهل إلى فكرة تدعو إلى ممارسة العزلة الشعورية في المجتمع المسلم بوصفه مجتمعاً جاهلياً، لا لشيء إلا لأن الشريعة لا تحكمه. ما هو شكل هذه الحكومة وما هي تفاصيلها؟ هذا أمر لا وجود له. بل لا جدوى من طرحه الآن؟! وإذن كل هذه المعركة قامت للمطالبة بشيء لا نملك حوله تصوراً حقيقياً. بل إن سيد قطب الذي أطنب كثيراً في حديثه عن الحاكمية، لم يكن يحمل تصوراً عن الحاكم الشرعي ومشروعية السلطة. ولهذا السبب تحديداً نجد في نصوص داعش والقاعدة التي

(٤) محمد قطب، كيف نكتب التاريخ الإسلامي، القاهرة: دار الشروق، ط ١٩٩٥، ص ٢٣٠.

دارت حول مفهوم الحكم والإمارة والدولة جنوباً خارج سيد قطب، حيث لا نكاد نجد سيد قطب في مجال أجرة بناء الدولة أو من يحكم أو تنصيب الأمير. إنهم لن يجدوا عند سيد قطب سوى أفكاراً عامة حول الحاكمية لا تنفع في مجال التأسيس والتأصيل الإجرائي لقيامها. فيكون الرجوع إلى نصوص ما قبل سيد قطب في قلب التراث حول فقه البيعة والسياسة الشرعية.

وقد جاءت بعد ذلك الطامة الكبرى التي زادت الطينة بلة حيث حصل الزواج التاريخي بين الخطاب الإسلامي العنفي وبين الفكر الوهابي، خاصة ما يتعلق بذلك التراث التكفيري لابن تيمية. أفرز بعد ذلك أشكالاً من الحركات أكثر تشدداً واستعداداً للممارسة العنف. فبتنا نسمع بالهجرة والتكفير أو بالسلفيات المقاتلة.

ومع ذلك نقول: إن تقويض هذا الوجه من العلاقة بين الحركات الإسلامية والعنف هو أيضاً مهمة ملقاة على أهل الفكر والعلم، لممارسة التنوير وفك العزلة الشعورية عن هذا الجيل من الشباب الذي يقع فريسة لخطاب متمأزق يحمل مركب مرض الأمة العضال، وضحية للجهل والاستبداد والتهميش وانسداد باب الاجتهاد.

ليس بالضرورة أن يكون التصحيح بالعنف الذي كان سبباً في نشوء هذه الأصناف من الحركات المتشددة، فهذا من شأنه أن يشكل المناخ الذي يتيح لهؤلاء مزيداً من النمو والإصرار. بل المطلوب مزيد من الانفتاح والتعليم والتسامح، لاجتثاث جذور مناشئ هذا الفكر الانعزالي.

هناك اختلاف في المرجعيات وفي طبيعة الخطاب وفي الأهداف والوسائل، فهناك من الحركات الإسلامية من تجد نفسها في حرج شديد مما يحدث هنا أو هناك من أعمال عنف تصدر عن بعض الحركات العنيفة المتطرفة. ليس بالضرورة أن يرجع ذلك إلى المنابع الفكرية لهذه الحركات، فقد تجد وحدة في المرجعية بين حركة عنيفة هنا وحركة مسالمة هناك. ففي مثل هذه الحالة يعود السبب إلى المناخ السياسي الذي تعيش فيه هذه الحركات. في البلدان القمعية، أو في الظروف الاجتماعية الصعبة، أو في مناخات الجهل والانسداد العلمي تنمو ظاهرة الحركات العنيفة. في حين نجد مثل هذه الحركات تنحو أكثر إلى التهدئة في مجتمعات أكثر تسامحاً وديمقراطية. وتبقى مناهج التعليم الديني معنية بالأنسنة والتكيف مع مقتضى التعايش والتسامح واحترام الآخر. ولا زالت هذه البرامج في كثير من البلدان تكرر ثقافة العنف الرمزي الذي يتجه في الغالب إلى العنف المادي. هنا يكون التكفير اكتسب صفة قانونية ورسمية. وهنا منبع الخطر.

ثمة تحدّد أمام الحركات الإسلامية التي تدعي التسامح والانفتاح في حين تراها عاجزة عن تحديد منطلقات فكرية مؤصلة تحدّد هويتها الفكرية وخطابها. إن ما يميز الخطاب الفكري لبعض الحركات الإسلامية في العالم العربي التي تدعي التسامح والانفتاح وغيرها عن الحركات العنيفة، لا يتجاوز مسألة الشعار، في حين تظل البنية قائمة كأنها بنية عنف نائمة ومحتملة.

إذن نحن بصدد بنية فكرية مشتركة يلعب فيها الشرط الموضوعي دوراً أساسياً في ظهور أو غياب ظاهرة العنف لدى الحركات الإسلامية. وهذه البنية للأسف التي أصبحت كالسرطان داخل الجسم العقائدي لهذه الحركات لم تستطع القطع مع الخطاب الخوارجي الذي عاد إلى الواجهة في خطاب بعض الحركات الإسلامية الذي يصرف بأشكال مختلفة، تارة دفعة واحدة وبالجملة، وتارة بصورة مختلة وبالتقسيط.

لا نتحدّث هنا عن الخوارج كفرقة كلامية أو طائفة دينية، وإنما نتحدّث عن بنية خطاب يمكن أن تجده في صلب مختلف أدبيات بعض الحركات الإسلامية التي لم تقم حتى الآن بنقد ذاتي جذري لخطابها الحركي. هذا الفكر في أولى تظاهراته التاريخية والراهنة يقوم على أساس الاستهانة بمشروعية السلطة. إذ لا يخفى أن الفكر الخوارجي هو الفكر الوحيد الذي لا يرى ضرورة لقيام الدولة، وذلك بناء على الشعار التاريخي المغلوط «إن الحكم إلّا لله»، وهو للأسف الموقف الذي ترجم بشكل صريح في فكر المودودي، وبلغ مداه مع الفكر القطبي، مما جعل فكرة الخوارج اللادولتية تستعيد الحنين إلى شكل آخر من الدولة. وهنا أصبحنا مع دولة اللادولة في مفارقة يصعب هضمها في علم السياسة. هذا رغم أن الجواب التاريخي - كما صدر عن الإمام علي تقويضاً لهذه المغالطة الخوارجية - «كلمة حق يراد بها باطل، وقد علموا أنه لا بد من أمير بر أو فاجر». وكانت هذه بمثابة المسوغ الشرعي المغلوط الذي برره الخوارج كل الأعمال التخريبية عبر التاريخ.

يصعب الحديث عن خوارج العصر بعد أن عرف هذا المفهوم تميّعاً منهجاً نتيجة تداوله المفرط التدليس. فالخوارج الجدد يتبادلون هذه الصفة بينما تنطبق شروطها عليهم. هذا ما ستكشف عنه حروب الخوارج - الخوارج (الجدد)، كما ظهر في حرب داعش على تنظيم القاعدة الأم. يالها من مفارقة حينما يأتي أبو قتادة الذي سبق وأفتى الجماعات المقاتلة بجواز قتل الأطفال في الجزائر، يتّهم داعش بأنّها من الخوارج. نلاحظ أن فكرة الجهاد حينما تبناها الخوارج حولوها إلى فوضى تهدد الكيان الداخلي أكثر مما توجه نحو الدفاع عن حمى الأوطان. إنه جهاد أعمى لا فقه يحدده ولا أخلاق تهذبه ولا فكر ينوره. وإذا أردت أن تعرف كيف يسري هذا الفكر في صميم الخطاب الخوارجي عبر التاريخ، يمكننا الحديث

عن مثال واحد فقط؛ لقد مرت علينا إحدى الوقائع مرور الكرام. أذكر يوم بثت قناة الجزيرة تسجيلاً عن بن لادن حيث كان في زيارة بقندهار لأحد الشيوخ الوافدين من دولة خليجية. وكانوا بصدد الحديث عن أحداث الحادي عشر ويتبادلون الأشعار والقصائد. حينما أراد الشيخ الزائر أن يصف الضربة الموجهة للبرجين أنشد يقول:

يا ضربة من بقي ما أراد بها إلا ليلغ عند ذي العرش رضوانا

ويتضح أنّ هذين البيتين هما لعمران بن حطان رأس الخوارج. إن هذين البيتين كان قد مدح بهما هذا الأخير ابن ملجم قاتل علي بن أبي طالب. إذن الخوارجي المعاصر يشبه الاعتداءات على برجتي التجارة بطعنة الإمام علي؟! انظر كيف أنهم يحفظون قصائد الخوارج عن ظهر قلب. هذا ما أسميه بسريان الفكر الخوارجي في خطاب الجماعات المتشدد.

لكن إلى أيّ حدّ كانت هذه الجماعات ردّ فعل عن فشل تطبيق برامج في الإنماء والإصلاح السياسي والاقتصادي كما يقولون، أو ردّ فعل على سياسات التحديث؟

مرة أخرى نقول: إن هذه الأحكام لم تتحرّر من آفة الاختزال. وهي تكشف عن تصور مغلوط للحدثة نفسها؛ هذه الأخيرة التي لا تزال محور جدل لا من حيث كيفية تعريف دلالاتها وتطبيق مضامينها في مجتمعات، وإن كان ثمة مشترك بين تاريخها الخاص والتاريخ الغربي الخاص الذي يتلخص في وحدة المسار التاريخي العام؛ لأن التاريخ العام في تصورنا هو ذلك الحيز المشترك بين كل أشكال التواريخ الخاصة. فلا تاريخنا هو العام ولا التاريخ الغربي هو العام، بل التاريخ العام هو حصيلة ما هو مشترك وما يشكل جملة القوانين التاريخية التي تجري على كل أشكال التواريخ الخاص. فالجدل الجاري الآن حول الحدثة هل سنقبلها كما هي، ما دامت هناك شريحة ترفض التعاطي مع الإسلام كما هو، فهناك من يرى أن المجتمع الحديث والديمقراطي يخلو من وجود مثل أعلى، لأن في النهاية لا بد من أن يطرح كل شيء للنقاش والاستشكال، وهذه نقطة هي قابلة للنقاش. لنقول، عوداً إلى بدء، بأن الحدثة التي طرحت منذ البداية على أساس هذا النفي لحضور الإسلام ضمن مناخ التوتر بين التيارين الإسلامي والعلماني في العالم العربي من شأنه أن يعزز من صعود نجم التيار الإسلامي في أفق هذا الفشل الذي منيت به التيارات الحداثية التي أنتجت - ولأول مرة في التاريخ العربي - نظماً شمولية، وقمعية لا تنموية، ولكن لا يمكن بأي حال من الأحوال أن نعتبر أن هذا هو العامل الوحيد الذي يفسر صعود نجم ما يسمى حركات العنف الأصولية. فلا ننسى أن الرجوع إلى الإسلام هو مطلب روحي وربما أيضاً براغماتي. فالشعوب بطبعها ترفض الفراغ وترفض أن تتخلى عن إرثها الثقافي والديني لصالح شعارات أثبتت بأنها أعجز من أن تضعنا في مسارات الدول المتقدمة صناعياً وتنموياً



وديمقراطياً، لا سيما أن الذين أجهزوا على الحداثة والحريات المدنية والديمقراطية والتنمية هي الدول القمعية التي جاءت إلى السلطة تحت شعارات الدول الحديثة والتقدمية.

إذن علينا أن نكون موضوعيين أكثر، فالكرة هي في مرمى الفشل الذريع لهذه الخيارات. ثم لا ننسى أنه ليس من الموضوعية أن نتحدث عن ظاهرة تنامي الحركات الإسلامية؛ لأن هذه الظاهرة -إن صح هذا الوصف- هي في مجال إسلامي، فالإسلام ليس حدث طارئاً في هذا المجال حتى نتحدث عن ظاهرة بل هو راسخ متجذر في بنية المجتمع العربي.

نعم، يمكننا أن نتحدث عن ظواهر لا تتمتع بالرسوخ في هذا المجال كالحركات المتطرفة التي لا تحمل مشروعاً ولا بديلاً حضارياً سوى العنف. وقد تندرج في هذا الإطار حتى الحركات الإسلامية المسالمة التي تدخل المعترك السياسي من دون برنامج تنموي وحضاري. إن مفهوم الخصوصية أصبح من أكثر المفاهيم التي تسلط عليها الجهل، وخضعت لضروب من الاستثمار المغلوط.

ومع ذلك نقول: إنه ليس مفهوم الخصوصية وحده الذي تعرض لهذا النوع من التميع، بل حتى مفهوم الكونية تعرض للتعسف نفسه. لا أنكر بأنني قد تورطت في مقاربات أنثربولوجية لمفهوم الخصوصية العربية والإسلامية في فترة سابقة، وذلك نتيجة استفحال مفهوم الكونية نفسه، الجارف لكل ما هو خاص. ولكن هذه المقاربة الأنثربولوجية التي غلب عليها المنظور البنيوي للثقافة، كانت هي الأخرى رد فعل على المقاربة الأنثربولوجية الكلاسيكية، التي مالت كل الميل إلى المنظور التاريخي بكثير من التهامية.

إذن كان الأمر يتعلق بمنظورين، أو بالأحرى بين ليفي بروهل من جهة وليفى سترأوس من جهة ثانية. لكن الدعوة في تقديري قائمة من أجل إنشاء أنثربولوجية جديدة، كما دعا إلى ذلك إمبرتو إيكو، وهي التي من شأنها إخراجنا من هذا المنغلق الباراديغمي، لمدرستين أنثربولوجيتين على تمام التناقض. إذن كان الهدف من الإصرار على الخصوصية، ليس انتصاراً لسكونية الجهل، بل محاولة لفتح البنتين على الخلاف. ففي تقديري، أنه إن كان ولا بد من قيام هذه الأنثربولوجيا الجديدة، فلا بد من قيامها على أساس تجادل الخصوصي والكوني. فتقدم الخصوصي لا يتم إلا بالانفتاح على الكوني، لأنه هو من يملك قوانين التطور. إن اختراق الكوني للخصوصي هو الطريق الأوضح للتطور.

من هنا الدعوة إلى أن نتعاطف مع الإسلام بوصفه تعاليم مجردة قابلة للتشخيص في كافة البيئات. ليس الإسلام ثقافة، بل هو تعاليم قد تتفاعل مع مختلف الثقافات. ومن هنا

فالمطلوب هو التعاطي مع هذه التعاليم وليس مع خبرات جماعية أو نماذج سوسيوثقافية. ففي تقديري أن الكوني هو الجامع بين كافة التقاطعات الثقافية. ففي كل ثقافة هناك هامش لما هو كوني، وما به تستطيع أي ثقافة أن تتواصل مع غيرها وأن تتجاوز سكونيتها.

إذا أحسنّا فهم هذا التجادل استطعنا الخروج من دائرة السوء لكل أشكال التهامية، سواء أكانت كونية تاريخية أو بنوية. فالعرب عرب والغرب غرب، ويمكن أن يلتقيا في نقطة التقاطع الكوني ويمكن أن يختلفا في طبيعة التفاعل مع هذا الكوني نفسه. إن جوهر التقدم واحد وإن تعددت مساراته. قد تكون البومة طائراً عند جميع الثقافات، لكن ما ترمز إليه قد يختلف من ثقافة إلى أخرى. فهي نذير شؤم عند البعض ورمز للحكمة عند البعض الآخر، وربما طائر عادي عند الجميع.

هذا ما أعني به جدل الكوني والخصوصي! ومع ذلك لا بدّ من القول بأنّ المواقف الرفضية للقيم الكونية العقلانية تصدر عن فئات محدودة جداً ولا تمثل عموم الفعاليات الإسلامية. ثمة شرائح واسعة من داخل الحركات الإسلامية لا يرون هذا التناقض بالشكل الذي يطرح الآن وإن كان لديهم بعض التحفظات على بعض المفاهيم أو المبادئ أو المواقف الدولية. وهذه الشرائح تقبل بالحوار والنقاش. مع ذكر التفاوتات على مستوى الانفتاح من جهة لأخرى، لا أدل على ذلك من أن كثيراً من هذه الحركات قبلت بالعمل ضمن مؤسسات الدولة وضمن سيستيم système الدولة الحديثة. ولا أهمية بعد اليوم لتلك الدعوات المتطرفة التي تكفر بالدستور، ولا تستحق أن تعار أي اهتمام، إذ لا مستقبل لها، لأنها تعيد المجال إلى الموقف الخوارجي الأعمى «لا حكم إلا لله». والجواب القديم المتجدد لهذه المقولة الخوارجية هو من الإمام علي ابن أبي طالب: «إنها كلمة حق يراد بها باطل، وقد علموا أنه لا بد من أمير بر أو فاجر».

إذن القول هنا بأنه لا شرعية للدستور، أو القول بأن القرآن هو دستورنا، هو ضرب من المجاز الذي قد يتحول إلى مغالطة. لأن القرآن حمّال وجوه، وأن الدساتير هي التصريف الزمني للتعاليم، وهي قابلة للنظر بحسب تجدد الأحوال وتطور الأزمان. هؤلاء لا يحملون تصوراً سياسياً ولا رؤية حقيقية للنظام السياسي في الإسلام، ولا يحملون في جعبتهم أي بديل سوى هذا الخطام من التعاليم التي قصارها أن تجعل المسلم مسلماً، ولكن هي أعجز عن أن تبني كياناً سياسياً متقدماً للجماعة المسلمة. وهذا يعود بنا إلى الموقف القطبي من البديل السياسي، حيث رأى عدم جدوى تفصيل الحديث عن شكل الدولة وعن فقهاء، معللاً ذلك بأن إقامة الدولة الإسلامية أمر سابق لبحث تفاصيلها. وبذلك يكون قد وضع العربة أمام الحصان. لقد أجّل سيد قطب التفصيل في إجراءات تحقق الحاكمية إلى الجليل

الذي يتمكن من إقامة حكم الله في الأرض بالغلب. وهو بذلك منح داعش بعد عقود حقّ التصرف في تفاصيل إقامة هذا المشروع. لقد غاب عنه أنّ الشيطان يكمن في التفاصيل.

ويظلّ نموذج الخلافة يشدّ حنين هذه الجماعات إلى القديم في ضرب من المغالطة التاريخية إلى نموذج حكومة طالبان. هو النموذج المثل بالنسبة للفئة التي ترى هذا الرأي، لكن هذه الإمارة لم تحضّ برضا الأغلبية الساحقة من المسلمين. بل كان أخرى بها ألا تكون. لأنها وضعت سمعة الإسلام والمسلمين في حرج شديد.

إن النظام السياسي الذي سعى صاحب الدعوة لتثيته هو أكبر من مشروع دولة يكون همّها الأكبر أن تضع مقاييس لقياس اللّحي، واستحضار تفاصيل قيم البداوة وفرضها على النسيج الاجتماعي للشعب الأفغاني - الذي كان مسلماً قبل طالبان وبعدها، بل والذي كان له الفضل في دعم الطالبان في أن يتفرغوا للدرس والتبليغ من مساعداته ومن دعمه ومن محنته أيضاً - بوصفها قيمة إسلامية فيما اقتصادها قائم على ريع المخدرات وصناعة الموت.

وفيا يتعلق بالدولة السياسية في الإسلام حتى لا أقول: «الدولة الإسلامية»؛ لا وجود لتصميم جاهز ونهائي. فحتى صاحب الدعوة - في تصوري - لم يحكم القوم بالمستوى القيمي الذي كان يطمح إليه، بل حكمهم بالمستوى الذي فرضه النسق الاجتماعي لذلك العصر مع الحد الأدنى من القيم الممكنة من حيث التنفيذ الواقعي. ومن هنا فالرهان ليس على تصميم ما جرى، بل الرهان على تصميم مستقبلي انطلاقاً من هذه التعاليم الخالدة للإسلام. ولذلك نجد مثل هذه الدعوات - وإن اختلفت في أسلوبها - فهي تؤكد هذه النزعة الاستحضارية الماضوية. فالإخوان المسلمون على لسان زينب الغزالي يؤكدون أنه لا بد من مراعاة ١٣ سنة من الدعوة قبل إقامة الدولة، آخرون يتحدثون عن إقامة الدولة على غرار نموذج الخلافة. في حين أن تاريخنا السياسي ليس نظيفاً بالقدر الذي يعطينا الحق في أن نعيد استنباته بلا شرط، في عصرنا الذي شهد تطوراً كبيراً في النظم السياسية وفي علم الاجتماع السياسي.

من هنا أرى أنه إن كان ولا بد من الحديث عن دولة إسلامية حديثة، فهي دولة يتعين عليها أن تأخذ بإكراهات عصرها وتنطلق من تعاليم الإسلام المجردة لإبداع شكل حديث لهذه الدولة، الذي ربما هو الشكل الذي فشل في تحقيقه أسلافنا. ولا يمكن إنجاز تصور معقول وواقعي للدولة في مخيال تتحكم به الطوبا أو في ذهن مبتلى بالوعي الشقي. لا بد من مراعاة الواقع في كل رؤية أو موقف.

الدولة كمؤسسة هي معطى تاريخي، وبالتالي فهي خاضعة لقانون التطور. إن مفهوم

الدولة في الأزمنة القديمة ليس هو نفسه مفهومها الآن، ثمة تحول كبير في شكلها ووظيفتها. وهذا يسري على مفهوم السلطة ذاتها، هل السلطة بالمعنى التقليدي هي السلطة نفسها بمعناها المعاصر. إذن، لا بد من مراعاة الواقع الموضوعي، لأن الدولة وشكلها ووظيفتها ليس نحن من يصنعه، بل إن ذلك خاضع لمعطيات تطور الاجتماع السياسي. فملاحم الدولة كما أتصورها، هي الدولة التي يمكن أن يتحقق فيها المقصد الإسلامي الكبير، ألا وهو ما ينفع الناس؛ أي، عدالة اجتماعية، تنمية، حريات عامة وكل ما يحقق هذا الغرض في إطار قيم العدالة المعنوية والمادية.

ليس هناك ما يميز الدولة الإسلامية سوى أنها مشروع لتحقيق دولة مجتمع الإنسان الكريم والحر والمسؤول والمستمتع بكافة حقوقه في إطار قيمه الدينية والأخلاقية الجماعية. إذ ما قيمة الدعوة الإسلامية السمحة إذا وجدت في مجتمع لا يتحمل مسؤوليته أمام الله؟! وهذه المسؤولية هي مشروطة بحرية الإنسان. فإذا كانت هناك في هذا العالم دول يستمتع مواطنوها بحقوق أكثر مما عليه في الدولة الإسلامية، فعلياً إذاً طرح سؤال على مدى حقيقة ما ندعو إليه.

هذه هي ملامح الدولة الإسلامية؛ أن تنظر في كل المكتسبات السياسية والاجتماعية لتكون مثلها أو أفضل منها. هذا منطق كوني وإلهي. الله سبحانه وتعالى يقول في كتابه الكريم: ﴿مَا نُنْسخُ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنْسخُهَا بِخَيْرٍ مِنْهَا أَوْ نُمِلُّهَا﴾. فالذين يريدون تجاوز الدولة الحديثة وعدم الإفادة من التراث الإنساني عليهم أولاً أن يضمنوا تفوق بديلهم على مستوى الحقوق والعدالة الاجتماعية، أي بتعبير أوضح أن يكونوا قدوة نموذجية تقدم ما هو مدهش للآخر وليس قدوة سوء تنفر العالم. فالقرآن الكريم يقول: ﴿أَتَسْتَبْدِلُونَ الَّذِي هُوَ أَدْنَى بِالَّذِي هُوَ خَيْرٌ﴾.

ليس صحيحاً أنك على حق لمجرد أنك تتحدث باسم الإسلام وتعاليمه. هذه هي ملامح الدولة الإسلامية، لا بوصفها تتميز بشعارات وفضاعات، بل بوصفها دولة الإنسان ودولة الحقوق قبل الواجبات التي تستطيع أن تلفت انتباه العالم إليها، بمقدار ما تحققه من عدالة اجتماعية وكرامة لمواطنيها وتنمية لمجتمعها.

هذه هي المعايير، أما ما السبيل إلى ذلك ففي اعتقادي أن الاجتهاد في هذا الموضوع أمر لا غنى عنه. هذا الاجتهاد في اعتقادي له آلية واضحة وليس مجرد تلفيق والتفاف على الواقع. أعني أننا مطالبون بأن نستفيد من كل منجزات نضالات الشعوب الحرة وما حصل من تطور في الاجتماع السياسي المعاصر، ثم إن كان ولا بد من الاطمئنان، بأن نعرضه على قيمنا وتعاليمنا، لنرى ما يوافق مقاصدها فتنبه بلا شرط. لأن ما تم إقراره بهذا العرض

هو من الإسلام وإليه. وهذا منظور ينهض على فعالية التأويل. أمام المسلمين مهمة طويلة لكنها ممكنة التحقيق. ليس المطلوب منهم أن يجتروا المعجزات، بل أمامهم فرصة لكي يعرضوا تراث البشرية ومكتسباتها على تعاليمهم، ليحكموها، وتصبح جزءاً من تعاليمهم أيضاً. وهنا، الدعوة الملحة للتأويل، المخرج الوحيد لهذه الأمة.

في النصوص المؤسسة لدولة الخلافة الحديثة القائمة على فكرة التمكين بممارسة العنف نفق على ما يوحى بمفارقاتها التاريخية. تعتمد القاعدة ومشتقاتها على كتب السياسة الشرعية وتأصيلات أخرى لابن تيمية ونظرائه تتناقض في تحقيق أمر الدولة. فبينما تعتبرها من الفروع المتروكة للشورى تجدها ترقى بها في التطبيق إلى أصول الدين. هذا النوع من الخطاب التهافت يسعى للإقناع بأن تاريخنا السياسي هو تاريخ نظيف ونموذجي وعنده انتهى التاريخ. لكن هذا للأسف قراءة أيديولوجية طوباوية للتاريخ، لأن تاريخنا السياسي هو تاريخ له منسوب عالٍ من المظالم والمقاتل. وأرى أننا فشلنا في أن نحقق خروجنا التاريخي المعافى من زمن التنزيل إلى زمن التأويل. هذا الفشل في التأويل هو سبب مأزقنا السياسي منذ غياب صاحب الدعوة. لا زلت أتساءل: إذا كان التأويل جارياً حتى في زمن الوحي فكيف نقصيه من وعينا وفكرنا في زمن الانسداد الكبير. فحينما قلت قبل قليل: إنه بإمكاننا النجاح فيما فشل فيه أسلافنا على صعيد النظام السياسي، فأنا أعني التجارب السياسية التاريخية غير تلك التي قامت على يد صاحب الدعوة عليه السلام. فالخلط الذي يقع فيه هؤلاء جميعاً، هو اعتبارهم كل ما مضى هو مشرق. في حين أن تاريخنا السياسي فيه الكثير من الإحراج.

إن «المنهج النبوي» يحتاج إلى ضامن سياسي، بمعنى آخر، المنهاج النبوي يطبقه النبي أو من قيل في حقه ﴿وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَى﴾، وفي تقديري أن غير من عصمه الله لا يمكن أن يتحدث عن بديل تام ومطلق، أو بأنه يمثل الوحي على النحو التام. وهذا ما يؤسس للمافيا الروحية لجماعات القتال الأصولية.

إذن، لننتقل عن نوع من التجريب السياسي وبأن تكون الحركات الإسلامية أكثر تواضعاً وحياءً في حديثها عن النموذج السياسي التاريخي، لأنها لا تملك كامل الوصفة.

ولا بدّ من الإشارة هنا إلى أنه ليس صحيحاً أن الدولة من المسائل العقائدية، بل هي مسألة مرتبطة بالاجتماع السياسي. وبما أن الاجتماع السياسي متطور ومتجدد فالدولة كذلك. من هنا وبما أن الدولة منتج من منتجات الأمة فلا حديث عن صفة عقائدية للدولة. الخلط الكلامي بين مفهوم الإمامة ومفهوم الدولة أدّى إلى إقحام فنّ التدبير والإدارة لجهاز الدولة ككيان تعيش عليه جماعة ضمن تعاقد طبيعي واجتماعي في صميم أصول الدين. حتى بالمعنى الذي يذهب إليه الشيعة في علم كلام الإمامة يمكن القول: إن الإمام بالمعنى

العقدي هو إمام على المعتقدين داخل دولة متنوعة في الوقت الذي هو حاكم أو إمام بالمعنى السياسي على غير المعتقدين. فالإمامة هنا تتعدى الحدود السياسية لجغرافيا الدولة عقدياً لكنها قد لا تستوعب عقدياً دولتها إلا بالبيعة السياسية، حيث توجد أقليات تتعاقد اجتماعياً لا عقدياً على أساس المواطنة.

إنّ اختزال الدولة ككيان متطور في مفهوم عقائدي هو واحدة من مناشئ العنف نفسه. يمكننا أن نتحدث عن تكييف الدولة مع المقاصد العليا للعقيدة باعتبار أن العقيدة نفسها هي عنصر داخل في متكون الاجتماع السياسي. أما إذا أردنا الحديث عن مفهوم الحاكمية فإن لها أكثر من مفهوم ودلالة. فهي تارة تعني قضاء الله بما نعينه بالحتمية التاريخية والاجتماعية، وهذا النوع من الحاكمية أو حكم الله لا يحتاج إلى ممثل أو من ينهض به؛ لأن الحتمية تفرض نفسها بنفسها. أما لو كان الأمر يتعلق بالحاكمية من حيث أنها هي السلطة، فثمة مغالطة سبق وأن أشرنا إليها، أي القول السابق: «وقد علموا أنه لا بد من إمرة»، أي لا بد من دولة ومن مؤسسات لتصريف حكم الله باعتباره يتلخص في العدالة والكرامة والحقوق... وكذلك هو الأمر بالنسبة للشورى فهي من حيث ماهيتها الملزمة والمعلمة بطبيعة الحال تتصل بمبنى العقلاء. ولذا، فالحكم الشرعي فيها هو من باب الإرشاد إلى ما حسنه العقل وليس أن اعتبارها قائم على مرتكز الجعلية. وهي أيضاً في شكلها وميكانيزماتها خاضعة للاجتهاد. إذا كانت الشورى ثابتة مضموناً بحسب مبنى العقلاء فهي متطورة شكلاً بحسب منطق الاجتماع السياسي وبحسب العرف الذي يعتبر جزءاً داخلياً في التشريع الإسلامي حسب قوله تعالى: ﴿وَأْمُرْ بِالْمَعْرُوفِ﴾.. على أن العرف هنا ليس مسألة جعلية ثابتة بل هو معطى متطور. بمعنى أوضح: العرف هو المتكون السوسيوثقافي والسوسيوسياسي لأمة من الأمم.

### □ مفهوم الجهاد

قد يكون من مآسي المسلمين اليوم أن أنبل فريضة في الإسلام تتحول بفعل الاختزال والجهل إلى وبال على الأمة وخرج شديد على سمعة الإسلام. في تقديري أن الجهاد هو ضلع في الثلوث يقوم على الجذر الاشتقاقي للجهاد نفسه والذي يتلخص في ثلاثة أحرف «جهد». هذه الأضلاع المتفرعة عن الحروف الثلاثة المذكورة لها مجالات ثلاثة: المعرفة والنفس والجسد. باعتبار الجهاد المادي هو جهاد جسدي وإن تطلب قدراً من الجهاد المعرفي والنفسى أيضاً. فحضور الجهاد في المعرفة هو اجتهد، وفي النفس هو مجاهدة، وفي الحرب هو جهاد.

إذن لا يمكننا أن نتحدث عن واحدة من هذه الثلاث إلا في إطار التفاعل بين أضلاع هذا الثالوث الذي هو بمثابة معيار للمصادقية والشرعية. فحينما رأينا جهاداً لا يحضر فيه اجتهاد ومجاهدة كان ذلك كافياً للخدش في مصداقيته. والحال أن ما يحدث اليوم من فظاعات باسم الجهاد يغلب عليه التوتر النفسي والجهل. وهو بخلاف فريضة المجاهدة والاجتهاد وهما أهم ضلعين في الثالوث إذ لا يشغل الضلع الأول «الجهاد» إلا ذلك الجانب الاستثنائي، من هنا سمي بالجهاد الأصغر، نظراً لاستثنائيته، باعتباره حماية للأمة ودفاعاً عن حدودها. فهو جهاد دفاعي يرتفع بارتفاع مبرراته. وبطبيعة الحال هذا النوع من الجهاد هو قرار الأمة بكاملها وإمضاء من أولى الأمر، وليس مسألة أهواء فردية أو فتاوى تصدر عن وعاظ وخطباء وتفتقد إلى المسوغات الاجتهادية.

أما الفريضة الغائبة - في نظري - فهي جهاد النفس وجهاد المعرفة، وهو جهاد اكتساحي وهجومي على النفس بالتدوير والتهديب، وعلى المعرفة بالتنوير والاجتهاد والنقد. إنه الجهاد الوحيد الذي لا حدود له: ﴿يَا مَعْشَرَ الْجِنِّ وَالْإِنْسِ إِنِ اسْتَطَعْتُمْ أَنْ تَنْفُذُوا مِنْ أَقْطَارِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ فَانْفُذُوا لَا تَنْفُذُونَ إِلَّا بِسُلْطَانٍ﴾.

قد يكون الذين نفذوا تلك العمليات العنيفة واقعين في شبهة كونهم ينفذون حكم الله. ولذلك تراهم يقتلون أنفسهم تعبيراً عن قناعتهم بما يقومون به. أننا لا نتحدث عن شباب لا يتجاوز العشرين من العمر وقعوا في فخ خطابات يصنعها الكبار. فالنقد هو موجه لهذا الخطاب الذي يصنعه رجال قد يكونون فوق الأربعين، وقد خبروا الحياة ومنحت لهم فرصة ليتعرفوا على أشياء كثيرة، ثم يتعامون فينتجون خطاباً لصناعة الموت والدمار، ويذهب ضحيته شباب متوثب مستهين بالحياة، أو ربما يستغلون طراوة وعي الشباب وظروفهم الاجتماعية، ليحولهم إلى فرسان يجسدون الأحلام الجهنمية لمشايخ، قطعاً هم ليسوا فقهاء، بل هم محترفوا خطابة ووعظ. إن الأصل في الإسلام هو حفظ الحياة، وإذا كان الموت في سبيل الله مشروعاً في الجهاد الشرعي، فذلك لجهة خروجه بالدليل. ثمة فرق إذن بين أن أموت دفاعاً عن الوطن مثلاً وأن أموت في سبيل فكرة جهنمية ليس لها من الفقه إلا الديكور المشيخي والثرثرة باسم الإسلام. والغريب أن هذه الفتاوى الجهنمية الصادرة عن هؤلاء الكهول، يتبناها شباب دون العشرينات، ويزيدونها حماسة، فتحصل الكارثة.

### □ ما مغزى شعار العدو الصليبي - الصهيوني؟

رفعت القاعدة شعار مواجهة العدو الصليبي الصهيوني، وهي العبارة التي تكررت كثيراً في كتب محمد قطب، لكن في الواقع رأينا كيف تحالف هؤلاء الجهاديون في بداية

الأمر مع الصليبيين في مواجهة الاتحاد السوفياتي، كما رأينا كيف تعاونوا مع الصهيونية في مواجهتهم للنظام السوري. فلقد أصدرت داعش بياناً في ذروة الحرب على غزة تؤكد فيه بأن المعركة ضد إسرائيل ليست أهم من محاربة المرتدين، وهذا يعني أن القاسم المشترك في سياسات التمكين هو استثناء فلسطين من معارك السلطة أو معارك الجهاد. فلقد صرح الغنوشي نفسه كسائر الجماعات التي انصهرت في لعبة التمكين في إطار ما عرف بحكومات الربيع العربي، بأن فلسطين ليست أولوية. إن المواجهة ضد العدو الصليبي الصهيوني جاءت في الوقت بدل الضائع، وفي الغالب تأتي بمزيد من إضعاف الموقف الإسلامي أو لنقل: هي شكل من النضالية الممسوحة، لسبب بسيط وهو أن الجهد المالي والرمزي الذي قدمه هؤلاء لأفغانستان لم يقدموا أقل منه بكثير للقضية الفلسطينية مثلاً. فحينما كان أحرار العالم مجندين لمواجهة الإمبريالية الأمريكية كان هؤلاء جزءاً من معادلة الحرب الباردة التي ساهمت في إضعاف الاتحاد السوفياتي، أي ساهموا في تغول القطب الأمريكي. بل ساهموا حتى في الإطاحة بحكومة المجاهدين لما أصبحت هذه الحكومة تهتم بالدولة وتحيد عن شروط أن تصبح دولة محورية وظيفية لصناعة الإرهاب. فهل يا ترى أمريكا أصبحت صليبية فقط بعد أن تحلى عملاء C.I.A عن ملف الجهاد في أفغانستان، وبدأ التفكير في بناء الدولة؟. وإذا كان في نظرهم التحالف مع الولايات الأمريكية كفر، فهل نحكم بأثر رجعي على تحالفهم مع الأمريكان سابقاً؟ إن للجهاد فقه يحدده ومقاصد تبرره. وما نراه اليوم من جنون لا نشتم منه رائحة فقه. أما من ناحية المقاصد، فلنا أن تتساءل: ما الذي تحقق حتى الآن من هذا الانتحار الذي استعدى القوى الكبرى. ومنحها مسوغات لبناء أحلاف دوليين ضد العرب والمسلمين؟ فمنذ بدء هذه العمليات - أعني منذ أحداث ١١ سبتمبر - ماذا ربحنا وماذا خسرنّا؟ أجل لقد كان ثمن انهيار البرجين احتلال أفغانستان، واحتلال العراق، وإرباك لمنطقة الشرق الأوسط، وخرائط الطريق، وصولاً إلى الفوضى الخلاقة.

### □ عرس دم داعشي

يبدو أن العنصر الدّموي طاغي على نهج داعش بشكل يؤكد أن الأمر له علاقة بفكرة قتالية خاصة. إن طلب التمكين بالمتاح من أدوات العنف لا يعوّض نقائصه سوى الاستعداد الكامل لتجاوز كل الحدود الممكنة في التنكيل. وفي مثل هذه الحالة ليس في مصلحة الجماعات الضعيفة أن تتبنى الموقف الأخلاقي في الحرب. والحقيقة هنا بل المفارقة التي لا زالت ترخي بظلالها على هذه المسألة هو النزاع حول الأصل الأخلاقي أو اللاأخلاقي للحرب. يميز بناء على ذلك ديفيد فيشر في «الأخلاقيات والحرب» بين الواقعية المطلقة من خلال مثال الحرب البلوبونيزية كما قدمها ثيوسيديس في كتابه حول



هذه الحرب، وبين الواقعية الجزئية في جواب الجنرال شيرمان قائد أنصار الوحدة خلال الحرب الأهلية الأمريكية. يكمن الفرق بين الواقعتين في أنّ الواقعية المطلقة كما يصفها ديفيد فيشر لا تدخل الاعتبارات الأخلاقية بالحرب قبل اندلاعها وأثناء خوضها وبعد أن تضع الحرب أوزارها<sup>(٥)</sup>. هذا في الوقت الذي يرى فيشر في جواب شيرمان مثلاً عن الواقعية الجزئية من خلال قول هذا الأخير بأنّ «الحرب هي الوحشية ولا يمكن تنقيتها»<sup>(٦)</sup>. فشيرمان يجيب على من استشكل على الفظائع الحربية التي ارتكبتها بهذا القول الذي يفهم منه فيشر أنها تعكس الواقعية الجزئية لأنها تجعل الموقف الأخلاقي ليس أثناء الحرب بل في اتخاذ قرار الحرب ابتداءً.

وهذا يفيدنا في معرفة الفكرة المهيمنة على سلوك داعش الحربي. إنهم يؤمنون بالواقعية المطلقة، أي عدم إدخال الاعتبارات الأخلاقية بدء من قرار الحرب وأثناء الحرب وبعدها. جزء من النزاع بين داعش وتنظيم القاعدة الأم هو في اعتقادي نزاع حول الواقعية المطلقة (=داعش) والواقعية الجزئية (= القاعدة). وكلاهما يعبران عن الواقعية في الحرب التي تستبيح كلّ شيء، ومن هناك مسألة التّرسّ في الحرب بالمدينين ومن لا عهد لهم ولا دخل لهم بالحرب.

ولقد وجدت هذه الواقعية طريقها إلى العقيدة الحربية لهذه الجماعات فيما اعتبره يمثل نموذج فنّ الحرب لسان تزو عند الجماعة. أقصد بذلك كتاب «إدارة التّوحش» الذي ألفه المدعو «أبا بكر النّاجي»، الذي يعتبر الثمرة الخالصة لتجارب القتال، وجاء لكي يملأ هذا النقص في التنظير الحربي للجماعات المذكورة. «إدارة التّوحش» هو إذن بمنزلة «فنّ الحرب» عند داعش ونظيراتها.

هذا الكتاب يضع مراحل إدارة التّوحش كما يسمّيها، وهي الإدارة التي ستمكّن وتسبق قيام الخلافة المنشودة. وهو يرى أنّ الفشل في إدارة التّوحش لا يعني نهاية الأمر، بل إنه سيؤدي إلى مزيد من التّوحش. على أنّ هذا التّوحش مهما بلغ أمره هو في نظر صاحب «إدارة التّوحش» أهون وأخف من الاستقرار تحت نظام الكفر<sup>(٧)</sup>.

إدارة التّوحش لها أمثلة حتى عند من تعتبرهم الجماعة كفّاراً. ولذا أعطى صاحبه أمثلة من طرق المسلمين حسب رأيه في هذا النوع من الإدارة وأيضاً أمثلة ممن سبّاهم الكفّار. لذا

(٥) ديفيد فيشر، الأخلاقيات والحرب، تـ: د. عماد عواد، الكويت: عالم المعرفة يوليو ٢٠١٤، ص ٣٠.

(٦) م، ن، ٥٠.

(٧) أبو بكر النّاجي، إدارة التّوحش، مركز الدراسات والبحوث الإسلامية، من منشورات الجماعة (لا تاريخ ولا مكان الطبع)، ص ٤.

يقول: «هذا بالنسبة للمسلمين أما الكفار فهناك عشرات بل مئات الأمثلة لإدارات توحش أقامها الكفار في أوروبا وأفريقيا وباقي القارات في العصور السابقة»<sup>(٨)</sup>. نفهم من هذا أن دخول الجماعات القتالية إلى هذه البؤر يقع في إطار تطبيق بنود ومراحل إدارة التوحش.

إدارة التوحش هي مرحلة في مسلسل بحث في باب «طريق التمكين»، وهي مراحل أربعة:

المرحلة الأولى: شوكة النكاية والإنهاك.

المرحلة الثانية: إدارة التوحش.

المرحلة الثالثة: شوكة التمكين.

المرحلة الرابعة: قيام الدولة.

وأما الجانب الغائب من معالجة سبب نقمة إخوان داعش من السلفية الجهادية على بيان البغدادي بإنشاء الدولة وإعلان الخلافة، فهو ليس خلافاً جوهرياً، بل هو خلاف في أصله حول التوقيت. وهذا التوقيت يراعي المراحل الأربعة التي تقرر في «إدارة التوحش» لـ«سن تزو» السلفية الجهادية. وأما المناطق المرشحة لخطة إدارة التوحش فهي تشمل دولاً مثل السعودية ونيجيريا. وكانت قيادة القاعدة تعتبر الضرب داخل السعودية أمراً مؤجلاً لاعتبارات كثيرة، لكنها غيرت خططها للقبول بهذه الضربات باعتبارها السعودية هي أكثر عدو للمجاهدين ضعفاً. وهذا ما يعني أن جماعة بوكو حرام والقاعدة في المغرب الإسلامي هي جزء من مخطط التمكين في إطار إدارة التوحش.

وحسب الكتاب نفسه فإن بعض الدول من بعد أحداث ١١ سبتمبر قد رشحت مبدئياً ضمن مخطط إدارة التوحش، وهي كالتالي: الأردن وبلاد المغرب ونيجيريا وباكستان وبلاد الحرمين واليمن<sup>(٩)</sup>. إن مرحلة ما يسمى الإنهاك تقضي بتسديد ضربات موجعة إلى الجيوش النظامية وتشيتها وعدم السماح لها بالتقاط الأنفاس. والكتاب هنا يميز بين الضربات الصغرى مثل ما كان يحصل في العراق أو أحداث جربة بتونس والضربات الكبرى كما هي حادثة ١١ سبتمبر. فهذه الأخيرة تحتاج إلى قرار من القيادة العليا للقاعدة لتوفير الغطاء لها وكذا إمكانيات استيعاب تداعياتها. فالضربات الصغرى مسموح بها لفروع القاعدة من دون الرجوع إلى القيادة. وهذه العمليات الغرض منها بين الفينة والأخرى هو لفت أنظار الناس. وهذا أيضاً ما يفيد في جلب شباب جدد للانخراط في هذا العمل. في مثل هذه الحالة يبلغ المخطط مرحلة انتزاع مناطق من سيطرة النظام ومن ثم إخضاعها لإدارة التوحش.

(٨) م، ن، ص ١٣.

(٩) م، ن، ص ١٥.

ولا شكّ أنّ إدارة التوحّش غير معنية بالنسيج الاجتماعي ولا بمفاهيم الأوطان التي تعتبر من المفاهيم الكافرة في التنظيم. يستشهد المدعوّ أبي بكر الناجي بما قاله عمر محمود لتثبيت شرعية اقتطاع المناطق لصالح إدارة التوحّش: «هنا لا بدّ التنبيه على شبهة هامة يقول الشيخ العلامة عمر محمود أبو عمر فك الله أسره: «وهنا لا بدّ من التنبيه على ضلال دعوة بعض قادة الحركات المهترئة بوجوب الحفاظ على النسيج الوطني أو اللحمة الوطنية أو الوحدة الوطنية، فعلاوة على أن هذا القول فيه شبهة الوطنية الكافرة، إلّا أنه يدل على أنهم لم يفهموا قط الطريقة السننية لسقوط الحضارات وبنائها»<sup>(١٠)</sup>. إنّ مسألة الوطنية والدولة الوطنية من الأمور المتفق عليها بين هذه الجماعات. يقول في هذا منشور للجماعة تحت عنوان: (واقع الجهاد في العراق): «إن المواطنة والوطن والوطنية وما يلحق بها من حدود قطرية ليست أواصر معتبرة شرعيّاً»<sup>(١١)</sup>.

وتتطلب هذه الخطّة إعداد عناصر قادرة للاضطلاع بمهمة شوكة النكاية والإنهاك وإدارة مرحلة التوحّش. إحدى أهم القواعد المستعملة في مرحلة الإنهاك هي قاعدة «اضرب بقوتك الضاربة وأقصى قوة لديك في أكثر نقاط العدو ضعفاً». اعتماد الشدّة والبأس هو عنوان الفصل الرابع من إدارة التوحّش. وفيه يؤكّد أبو بكر الناجي أنّ هذا الأمر يتطلب الخروج من حال الرخاوة إلى حال البأس، ويقول: «الذين يتعلمون الجهاد النظري، أي يتعلمون الجهاد على الورق فقط، لن يستوعبوا هذه النقطة جيّداً».

فالمرهنة على البطش والشدّة هي سبب النجاح في نظر مقاتلي السلفية الجهادية؛ ولهذا سنجد هناك رؤية تاريخية لتاريخ القتال في التاريخ الإسلامي حيث اختار أصحاب نظرية التوحّش الموقف غير المتسامح في الحرب. يضرب منظر إدارة التوحّش مثلاً بتلك الحركات التي فشلت أن تحقق النصر. ويختزلون هذا الفشل في غياب القسوة والشدّة. مثالهم على ذلك هو أنّ الحركات الجهادية الإصلاحية التي قادها الطالبيون كالنفس الزكية فشلت أمام العباسيين، نظراً لشدّة العباسيين ورخاوة الطالبين وافتقارهم الدماء، «حتى إن النفس الزكية كان يطلب من قادة جيشه -وقد كان يمكن أن ينتصر- أن يتقوا الدماء ما أمكن». ويرى منظرو إدارة التوحّش أنّ هذا الموقف غير ملزمين به لأنهم يقاتلون صليبيين ومرتدين فلا مجال لاتقاء الدّم. فلا شيء يمنعهم من ذلك، بل هو من أوجب الواجبات. ويبدو أنّ منظري إدارة التوحّش لم يقفوا على تفسير تاريخي كالذي ذكره ابن خلدون تعليلاً لفشل الطالبين، وهو تراجع الشوكة وصعود عصبيات أخرى، بما يرمز إليه اليوم بالنفوذ

(١٠) م، ن، ١٧.

(١١) واقع الجهاد في العراق، لجنة الإعلام في جماعة أنصار الإسلام، لا تاريخ ولا مؤلف، ص ٥١.

العشائري والبيئة الحاضنة. الشوكة أيضاً في نظرهم هي قوة البطش. إنّ تضافر الشوكات في مراحل النكاية داخل مناطق التوحش وتوفّر موالاة إيمانية بمشروع الجماعة في نوع من العقد بأهم بنوده التي يسميها منظر إدارة التوحش بـ: «الدّم الدّم، الهدم الهدم»، كل هذا من شأنه في نظر الجماعة القتالية يحقق الشوكة الكبرى.

إنّ إدارة التوحش ليس عسكريّة خالصة، بل يهّمها أن تكون ملّمة بخريطة المصالح للعدوّ مثل إمامها بالخريطة العسكرية. ومن هنا كان واضحاً في ضوء فكرة إدارة التوحش ألاّ نتعاطى ببساطة مع خريطة البغدادي للخلافة، فهي تعكس فهماً لخريطة المصالح وأيضاً شكلاً من القراءة السياسية للعدوّ. وهناك جانب آخر من إدارة التوحش هو استعمال المال لشراء المواقف. فإدارة التوحش تجلب للجماعة مزيداً من المال، ويجب أن يصرف بعض منه في تأليف القلوب لصالح جماعتهم.

ومن التحديات التي تواجهها إدارة التوحش هي الجانب الأمني في صراعها مع العدوّ، ويبدو هذا من أخطر ما في إدارة التّوحش. وهو يؤكّد على فكرة سبق، وتحدّثنا عنها مراراً واعتبرت من المبالغة.

إنّ الفصل التاسع من إدارة التّوحش تعطينا فكرة واضحة عن هذه الحقيقة حيث جاء فيه: «إتقان الجانب الأمني وبث العيون واختراق الخصوم والمخالفين بجميع أصنافهم». والخطورة هنا لا تكمن فقط في ذكرهم أنّ تجاربهم الطويلة أتاحت لهم قدرة اختراق خصومهم من جهة الأجهزة الأمنية والجيش والأحزاب السياسية والصحف والدول وشركات البترول كعامل أو مهندس، وشركات الحراسة الخاصة والعامة، والمؤسسات المدنية الحسّاسة. بل يؤكّد منظر إدارة التوحش أنّ هذا الأمر تمّ منذ عقود ولكنهم يريدون المزيد.

الخطورة هنا تكمن أيضاً في أنّ مقتضى إدارة التوحش هو اختراق الجماعات الإسلامية الأخرى الموصوفة بالاعتدال والتدرج في سلك قيادتها. وفي عملية الاختراق تلك يتحدّث منظر إدارة التوحش عن الحاجة إلى اختراق المكان الواحد بأكثر من عضو كلّ منهم لا يعرف الآخر. على أن يكون هذا العضو غير معروف وليس ورقة محروقة. ولمواجهة مشكلة الاختراق العكسي فهم يتبنّون القسوة في التنكيل، وأيضاً إغراق مجال إدارة التوحش بالمال وتأليف القلوب، بحيث لا يخرج منه جاسوس مفترض ضدّ القتالين، ناهيك عن تشخيص القيادة، لا سيما أمام تدفق الشباب الذي يأتي لأجل الاستشهاد، فيمكن توجيههم للاختراق بدعوى أنّ هذا شبيه بعملية استشهادية.

إنّ اختراق الجماعات الإسلامية الأخرى والتدرج في سلم قيادتها أمر مقرر في إدارة التّوحّش. وهم يفرقون بين قسمين منها: الجماعات التي تتعامل مع الطواغيت، فذلك لأجل جمع المعلومات عنهم، وأما التي لا تتعامل مع الطواغيت فبقصد استمالتهم إلى موقف الجماعة وتحويلهم إلى مجاهدين. من هنا كان من أهم مقتضيات إدارة التوحش إنشاء جهاز استخبارات للجماعة ينتشر في مواقع كثيرة، ويتغلغل في صفوف الجماعات الإسلامية، وفي الصحف قصد الدعاية وفي هيئات المجتمع المدني. وهذا ما جعل الكثير من أعمال القاعدة وداعش تنجح بشكل ملحوظ. فاختراق المؤسسات هو من صميم اهتمامهم.

### □ الإرهاب المدنّس والإرهاب المقدّس

تدرج الجماعة هذا العنف المفرط والذي يحمل سمات الذّهان في إطار مفهوم الإرهاب الشرعي. بينما الإرهاب الشرعي كما تدلّ عليه الآية الكريمة ﴿وَأَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ وَمِنْ رِبَاطِ الْخَيْلِ تُرْهِبُونَ بِهِ عَدُوَّ اللَّهِ وَعَدُوَّكُمْ﴾، هو الإعداد العسكري لجيش نظامي لمنع العدوان. فالإرهاب في الآية هنا لا يعني الإرهاب بمعناه السياسي اليوم، بل هو يقابل معنى الردع. والردع هنا مهمّ لأنّه يجعل الحرب مستحيلة في نهاية المطاف. بينما الإرهاب بمعناه الجرمي يتوقف على أن يقع، وهو إرهاب يقوم على التخريب أولاً وليس الردع من بعد. وهذا ما فهم يومها حيث الأخبار دالة على تحريم قتل المدنيين من الأطفال والنساء والشيوخ وغير المحاربين في المعارك، تكريساً لأخلاقيات الحرب. وحينما تضفي داعش على سلوكها العنفي غطاء دينياً نصبح أمام العنف كطقس يمارس ببرودة واطمئنان. هنا وكما يؤكّد روجيه كايو في «الإنسان المقدّس» أنّ «فرحة التدمير المكبوت طويلاً تنفجر في كلّ مكان، وكذا لذة ترك الأشياء فاقدة الأشكال ومشوشة المعالم بل لذة الانقضاض التي يعرفها الأطباء على شيء مسكين وتعاوره حتى لا يبقى منه إلّا حطام لا صفة له ولا اسم».

لا يشكّل الموت في حدّ ذاته رادعاً أمام الجماعات الإرهابية التي تستمتع بحزّ الرؤوس في مشهد فرجوي لا يستثني مختلف الأعمار. تتراجع مشاعر المهابة، وتصبح الألفة مع الجثث من شأنها رفع كل أنواع الاحترام. بل «يجعل المارة لا يتورعون عن مآزحتها وتوجيه الكلام إليها ومداعتها باليد (...) يرفسونها بأقدامهم.. ويهينونها بالإشارة أو الكلام».

باختصار لقد «ولّى زمن الانحناء أمام الموت وتقديم الإجلال له بحجب حقيقته المنكرة عن الفكر والأنظار»<sup>(١٢)</sup>. لقد ساهمت القاعدة وداعش من خلال حمام الدّم العراقي

(١٢) روجيه كايو، الإنسان والمقدّس، تـ: سميرة ريشا، بيروت: المنظمة العربية للترجمة، ط ١، ٢٠١٠، ص ٢٤٠.

في إرساء معالم جديدة للتطبيع مع القتل. هناك تحولات لم تدرس بعد في مشاعر الإنسان العربي والمسلم حتى اليوم إزاء جلال الموت وحرمة الحياة.

إنّ التمكين هو الشرط الأساسي في نشاط القاعدة. وخلافاً للإخوان فإنّ هذا التمكين لا يتحقّق بالتدرّج السلمي بل يتحقّق بالقتال بأقل ما يتاح.

في العراق تضخّم تنظيم داعش لأسباب كثيرة أهمّها الاحتضان الإقليمي لتيارات العنف في العراق. فمصادر تمويل داعش هي الأموال المسروقة من الأبنك وبيع مصافي النفط التي استولوا عليها.

عمليات انتقال الأرتال إلى داعش أمر لا يمكن أن يتم في وضوح النهار، هناك إذن من يساهم في نقل المعدّات من داخل العراق لهذا التنظيم. وكما سنرى في منشورات التنظيم نفسه حديثاً عن الدعم الذي يلقونه من البيئة الحاضنة لهم والتسهيلات الكبيرة. نتساءل كيف ستسوّق داعش نفطاً غير جاهز للاستعمال بالتهريب؟ يفترض إذن أن من يستقبل منها هذه البضاعة وبشكل منظم هي دول قادرة على تكريره وجعله صالحاً للاستعمال.

تناقضات المشهد العراقي كان لها دور كبير في تمكين هذا التنظيم الذي عرف كيف يستغلّ الخلافات السياسية الداخلية في العراق. لا يخفى أنّ جماعة عزة الدوري كانت بعد سقوط النظام العراقي قد تقاسمت اللّوجستيك العراقي مع تنظيم الزرقاوي. ولكن وجب وفي ضوء إدارة التّوحش أن ندرك بأنّ القاعدة وداعش تنطلق من حسابات سياسية لا تقلّ عن حساباتها العسكرية. وهي تدرك تماماً نقاط ضعف الخصم وتستغلها بضربات فوريّة.

### □ البيت الداخلي للسلفية الجهادية

كما هو وضع السلفية عموماً في الداخل موسوم بالتناقضات والهشاشات فإنّ السلفية الجهادية هي الأخرى تعاني من ذلك. وما صراع داعش والنصرة سوى فصل من فصول النزاع الذي تفجّر بالتطور الطبيعي لتنامي فائض القوّة لدى داعش مقارنة بنظيراتها من فروع القاعدة. كان للجبهة السورية فضل في البلوغ بهذا النزاع إلى نهايته. ففي محاولة النصر أن تستقل بعملها في سوريا بعيداً عن تنظيم داعش كان السبب خطّة خاصة لا يستبعد أنها من فكر الظواهري وهو التدليس. أي تبني لغة مختلفة توحى بالثورة ولا تستعمل عنوان الجهاد. وكانت النصر على وشك النجاح في هذا التدليس. فلقد كان يراد من مؤتمر أصدقاء سوريا نزع اعتراف بشرعية النصر في سوريا. وبعد سنتين تقريباً ستتداول وسائل الإعلام كلاماً منسوباً لهيلاري كلينتون التي تجنّبت حضور مؤتمر أصدقاء

سوريا تعترف فيه بدور أمريكا في صناعة داعش وتهيب دول كثيرة للاعتراف بها، كان المشروع سيبدأ من سيناء مصر لولا اكتشاف الجيش المصري لتحركات الأمريكيين في البحر الأبيض المتوسط، وكانت ثورة ٣٠ يونيو قد غيرت مجرى المخطط بل أفشلته، حيث كان من المنتظر أن يساهم الإخوان في مساعدة واشنطن للسيطرة على المنافذ المائية وعلى الطاقة في المنطقة. تبدو حسابات الدول وحسابات الجماعة على اختلاف وتفصيل.

بالمنظور الجيوستراتيجي فإن تجربة -إن صحّ البناء على فكرة إدارة التوحش- هي من تجارب الجماعات القتالية في المجال الهندي. يتزامن الحديث عن حرب داعش بإعلان الظواهري تأسيس فرع القاعدة في الهند. هنا يبدو الأمر بمثابة بضاعتنا ردّت إلينا. ولكن هنا الهند هي البداية لأنّ الأمر سيتوزّع عبر الأقاليم التي تتواجد فيها أقليات إسلامية في الهند والصين وروسيا -أي الـ(بريكس)- سنشهد موجة أخرى من الإرهاب في المجال الحيوي الأوراسي. فيما تستمرّ حركات بنفس الوتيرة والنمط في شمال أفريقيا ومنطقة الساحل حيث القاعدة في بلاد المغرب الإسلامي وبوكو حرام في نيجيريا وحركة الشباب بالصومال وغيرها. ومن هنا فإنّ داعش عجزت عن تغيير الخريطة البشرية والدينية في هذه المناطق.

فالحلم الذي كان يعتمل لدى أولئك الذين منحوا فرصة لهذه الجماعات أن تعمل في المنطقة هو حلم غير قابل للتحقق. لم يكن مستبعداً فيما لو سقط النظام في سوريا وتحولت هذه الأخرى إلى مسرح لحرب أهلية طويلة الأمد، أنّ تكون هجمة داعش على الموصل هدفها طرد مسيحيي العراق إلى لبنان لأسباب سيكشف عنها التاريخ. وبالمقابل من المنتظر أن تقوم هناك محاولة قاسية لفرض الهجرة على شيعة لبنان باتجاه العراق تحت أي هجمة إسرائيلية موازية أصبحت اليوم صعبة التحقق. وبالموازاة اكتساح البقاع عبر عرسان وتوطين سنة سوريا فيها قبل ضمها. فيكون التوزيع المذهبي الذي هو في قاعدة إعادة تقسيم سايكس بيكو، هو إفراغ الجنوب من الشيعة وإحلال مسيحيي لبنان وسوريا والعراق على شمال الكيان الإسرائيلي، وإحراق البقاع بسوريا. من جهة أخرى إنّ السعودية عملت ضمن الهامش المتاح لها في لعبة المحاور الإقليمية إلى انتزاع المبادرة من قطر وتركيا. فأفشلت مخططاً أمريكياً يقوم على تحالف بديل بين واشنطن والإخوان على حساب التحالف التقليدي مع السعودية. حاولت السعودية في حركتها الأخير أن تؤكد قدرتها على التأثير في المنطقة، وأن تبلغ رسالة لواشنطن بأن لا بديل لهذه الأخيرة عن السعودية في رسم مصير المنطقة. أكبر قدر من المال صرفته الرياض للحفاظ على موقعها كحليف عربي أول لواشنطن في المنطقة. بينما ثمة الكثير من الاعتراضات في الداخل الأمريكي على هذا الحليف وهو موضوع فقط

كبدل في مرحلة غياب حليف جيواستراتيجي حقيقي في المنطقة.

كان من الممكن أن تقوم دولة داعش بمباركة أمريكية ويضمنون لها اعترافاً دولياً. وهذا ليس مستبعداً إذا أدركنا أن هذا الاعتراف الدولي كانت قد حظيت به دولة الملا عمر (طالبان) من قبل، والملا عمر هو الملهم والقُدوة الأولى لعمر البغدادي.

لا نستبعد أن أمريكا أوعزت لداعش عبر وسائل تأثيرها على هذا التنظيم إلى عدم التحرش بإسرائيل بل بتوقيت نشاطاته مع محاولة إسرائيل الفتك بغزة أو لبنان. كما لا نستبعد أن تكون أوعزت لتنظيم البغدادي بالآلا يتحرش بإيران في هذه المرحلة حتى لا يكرر خطأ في موضوع الديبلوماسية؛ لأن من شأن ذلك تبرير تدخل إيراني كاسح في الموصل بخلاف الوضع يومئذ في مزار الشريف.

داعش ليست لاعباً مارقاً خارج لعبة الأمم في المنطقة، بل هو إحدى أبرز أدواتها اليوم. الخلاف مع داعش دولياً وإقليمياً يكمن في كونها تجاوزت لحدودها. فحينما دخلت داعش إلى الموصل مستعملة كل تقنيات الإنهاك في إدارة التوحش بضم الشوكات المختلفة كجماعة عزة الدوري والنقشبندية، وممارسة القتل والفتك الذي ذهب ضحيته آلاف الضحايا العراقيين في جوٍّ من الاختلاف والاضطراب والتناقض داخل الحكومة العراقية، لم تواجه موقفاً حاسماً دولياً وإقليمياً. بينما بدأت الماكنة الإعلامية للجزيرة وغيرها تتحدث عن ثورة شعبية وعودة البعثيين. وسيحصل هذا التحول في الموقف حين بدأت دولة البغدادي تفكر في غزو أربيل. تريد داعش أن تستقل بأهدافها فيما يراودها أن تكون جماعة لعبية بالمعنى الجيواستراتيجي للعبارة.





## رؤية الدكتور الفضلي إلى موقعية الفقه في الشريعة الإسلامية انطلاقاً من بحوثه التمهيدية في كتابه «دروس في فقه الإمامية»

حسين منصور الشيخ\*

الكتاب: دروس في فقه الإمامية .. البحوث التمهيدية  
تأليف: الدكتور عبد الهادي الفضلي  
نشر: مركز الغدير للدراسات والنشر والتوزيع - بيروت  
الطبعة: الثانية ١٤٣٥ هـ - ٢٠١٤ م.  
الصفحات: ٣٢٢ من القطع الوزيري.

خلق الله الإنسان وأنزله على هذه البسيطة ليكون خليفته عليها ليعمرها  
فيما سخره تحت يده من طبيعة متنوعة وخيرات مودعة فيها، وليعيش مع أخيه  
الإنسان بكل وداعة وتراحم وانسجام.

ولكن الإنسان -الذي وهبه الله نعمة العقل- استغل البعض من أبنائه  
تلکم النعمة العقلية العظيمة فيما يكون لصالحه الشخصي على حساب البقية  
من المجموع الإنساني العام، فبغى بعضهم على بعض، ما تطلب إنزال الرسالة  
تلو الأخرى التي تدعو الإنسان إلى إحياء ضميره والرجوع إلى نداءات الفطرة

السليمة.

ولذلك نجد في الآيات القرآنية أن الهدف من إرسال الأنبياء هو تخلص أولئكم الأقوام منبغي السلاطين والطغاة، ولعل من أهم القصص القرآني التي توضّح هذه الهدفية من إرسال الأنبياء ما نجده في قصة نبي الله موسى عليه السلام الذي أرسله الله ليخلص بني إسرائيل من بغي فرعون وملئه، يقول تعالى: ﴿إِنَّ فِرْعَوْنَ عَلَا فِي الْأَرْضِ وَجَعَلَ أَهْلَهَا شِيَعًا يَسْتَضِعُّ مِنْهُمْ مِيثَاقًا وَيُذَبِّحُ أَبْنَاءَهُمْ وَيَسْتَحْيِي نِسَاءَهُمْ إِنَّهُ كَانَ مِنَ الْمُفْسِدِينَ \* وَنُرِيدُ أَنْ نَمُنَّ عَلَى الَّذِينَ اسْتُضِعُوا فِي الْأَرْضِ وَنَجْعَلَهُمْ أَئِمَّةً وَنَجْعَلَهُمُ الْوَارِثِينَ \* وَتُمْكِنَ لَهُمْ فِي الْأَرْضِ وَنُرِي فِرْعَوْنَ وَهَامَانَ وَجُنُودَهُمَا مِنْهُمْ مَا كَانُوا يَحْذَرُونَ﴾<sup>(١)</sup>.

والحال نفسها مع قصة النبيين إبراهيم وعيسى عليهما السلام، إذ واجه هؤلاء الأنبياء سلطة حاكمة متسلطة ظالمة متجبرة، كانت تمثل آنذاك قمة تسلط الإنسان على أخيه الإنسان، ما يمثل جانباً بارزاً في الانحراف عن الفطرة السليمة.

وهذا لا يعني بحال أن المجتمعات الإنسانية كانت على نمط معين في انحرافاتها عن الفطر السليمة، إذ لا يصور لنا القرآن - في عرضه لقصة النبي نوح عليه السلام - أي نوع من تلكم السلطات الضاغطة على المجتمع الذي أرسله الله إليه، وإنما تعرض لنا الآيات القرآنية صورة لتلك الحالة الجاهلية والضلالة التي كانت تسود ذلكم المجتمع، ورثها هؤلاء القوم عن أسلافهم الغارقين في الجهل والضلال، وبسبب من تلكم الجهالة الطاغية تسودهم الحالة العصبية لتاريخهم وأسلافهم ولو كانوا ﴿لَا يَعْقِلُونَ شَيْئًا وَلَا يَهْتَدُونَ﴾<sup>(٢)</sup>.

وقريباً من هذه الحال، نجد أحداث الدعوة الإسلامية فيما واجهه النبي محمد صلى الله عليه وسلم مع قومه، حيث الحال العامة لذلك المجتمع هي ما يسوده من جهالة وضلالة تجعلهم يتعصبون لعاداتهم وعقائدهم السابقة تقليداً لأسلافهم ليس إلا، فها هم يعبدون أصناماً لا تملك لهم ضرراً ولا نفعاً، وإنما يقومون بذلك ضمن طقوس خرافية ورثوها، يبررون قيامهم بها ضمن منطق غير عقلاني وقعوا فيه نتيجة ما يسودهم من جهل وفراغ فكري، يجعل من السهل لأي فكرة - ولو كانت ساذجة - أن تتمكّن منهم، إذ كانوا يعبدون تلكم الأصنام ليقربوهم إلى الله زلفى، وكان الأحرى بهم عبادة الله خالقهم دون واسطة ما داموا يعترفون له بالألوهية.

(١) سورة القصص، الآيات: ٤ - ٦.

(٢) سورة البقرة، الآية: ١٧٠.

### □ مَّا يُؤَسِّسُ لَهُ الدِّينَ الْإِسْلَامِي

كما تصوّر لنا الآيات القرآنية - فيما تحكيه من قصص وأحداث سِيرَ الدعوات النبوية - كيف عملت تلکم الرسالات على إنقاذ بعض الشعوب من بطش وطغيان بعض الظلمة والسلاطين، كما هي الحال مع قصص الأنبياء: موسى وسليمان وداود ويوسف وغيرهم، تصوّر لنا أحداث الدعوة الإسلامية كيف أنقذ الله أولئك العرب مما كانوا يعيشونه من جهالة وضلالة وتشردم إلى حالة من التنظيم والنقلة الحضارية والمعرفية بما عاشوه في ظل قيادة رسول الله ﷺ من تمثيل قويّ لأبرز مظاهر القوة الاجتماعية مكّنت الرسول ﷺ آنذاك من تكوين أسس الدولة الإسلامية التي جمعت شتاتهم وتفرّقهم وتمزّقهم وتناحرهم بما هداهم إليه من شريعة سمحاء وجدوا فيها روحية عالية تنسجم مع ما تنادي به فطرهم.

ولنقرأ ذلك التصوير والمقارنة بين حال المجتمع العربي ما قبل وما بعد ظهور الإسلام على لسان جعفر بن أبي طالب عليه السلام إلى ملك الحبشة النجاشي أثناء هجرة المسلمين إليها عندما لجؤوا إليه خوفاً من بطش وجبروت قريش، إذ يقول: «أيها الملك، كنّا قومًا أهل جاهلية، نعبد الأصنام، ونأكل الميتة، ونأتي الفواحش، ونقطع الرحم، ونسيء الجوار، ويأكل القوي منّا الضعيف، فكنا على ذلك حتى بعث الله إلينا رسولاً منّا، نعرف نسبه وصدقه وأمانته وعفّته، فدعانا إلى الله لنوحّد ونعبده ونخلع ما كنّا نعبد نحن وآباؤنا من دونه من الحجارة والأوثان، وأمرنا بصدق الحديث، وأداء الأمانة، وصلة الرحم وحسن الجوار، والكفّ عن المحارم والدماء، ونهانا عن الفواحش وقول الزور، وأكل مال اليتيم، وقذف المحصنات، وأمرنا أن نعبد الله لا نشرك به شيئاً، وأمرنا بالصلاة والزكاة والصيام...»<sup>(٣)</sup>.

وجعفر بن أبي طالب عليه السلام في خطبته هذه يتحدّث عن المرحلة المكيّة من الدعوة الإسلامية، إذ تمثّل هذه المرحلة ما كان النبي أسسه من قاعدة اجتماعية متماسكة، استطاع ﷺ أن يكوّن منها النواة القوية لبناء دولته الإسلامية التي أرسى قواعدها في المدينة المنورة، عاصمة الدولة الإسلامية التي توحدت فيها أطراف شبه الجزيرة العربية خلال ٢٣ سنة من الدعوة.

إنّ الإسلام - في حقيقته - كما يمثّل رفضاً لتلكم القيم والمبادئ الجاهلية وهدماً لها، يشرّ بنظام بديل ينهض بذلكم الإنسان في حياته الفردية والاجتماعية ليعيش حياةً ملؤها السعادة والإحساس بالكرامة، وذلك فيما بشر به من شرع من أحكام تكفل هذه الحياة للإنسان.

(٣) السيرة النبوية، ابن هشام، تحقيق: مصطفى السقا وإبراهيم الأبياري وعبد الحفيظ شلبي، القاهرة، بدون تاريخ نشر، ج ١ / ٣٣٦.

### □ موقعية الفقه في تحقيق أهداف الرسالة

والإسلام - في ذلك - نظام منبثق من عقيدة فكرية يؤمن بها المسلم من خلال ما تعرضه النصوص الإسلامية قرآنًا وسنةً، حيث تمثل هذه العقيدة الخلفية الفكرية التي ينطلق منها المسلم في تطبيق ما يشتمل عليه النظام الإسلامي من أحكام تفصيلية تمس الجانب الأكبر في حياته اليومية، متمثلًا في تطبيقها بما ترويه الوقائع التاريخية عن الكيفية التي مارس بها نبينا الكريم تلكم الأحكام، حيث يمثل المثل والقُدوة في تطبيقها.

ذلك أن الأداء الأمين والدقيق للأحكام الإسلامية الفقهية هو الضامن الوحيد لتحقيق تلكم المبادئ العامة التي بشرت بها الرسالات الإلهية، ولذلك فإن أي انحراف في تطبيقها سترك أثره سلبيًا على مسيرة الدين فيها ترجوه الأمة من تحقيق لأهدافه في واقعها الاجتماعي والفردية.

### □ الدكتور الفضلي في رؤيته للتشريع الإسلامي

والنقطة الأخير أعلاه هي ما ينطلق منها الدكتور عبد الهادي الفضلي في دراساته الفقهية وغير الفقهية من نظراته العامة للدين، ذلك أنه يعطيه (أي: الدين) دورًا أوسع في حياة الإنسان، إذ يقول في ذلك: «هناك تعريف غربي للدين، وهو: «الدين: علاقة فردية بين الإنسان وخالقه»، وهو تعريف لا يلتقي وواقع ديننا الإسلامي، ذلك أن الإسلام لم يقتصر على توجيه وتنظيم علاقة الإنسان بربه فقط، بل شمل كل علاقات الإنسان: فردية واجتماعية، بين الإنسان وربّه، وبين الإنسان وجميع ما في الكون والحياة»<sup>(٤)</sup>.

ولذلك عندما يعرف الفضلي الإسلام يعرفه بالتالي: «الإسلام هو: الدين الذي بعث الله تعالى به نبينا محمدًا ﷺ إلى البشرية كافة، ويتألف من ركنين أساسيين، هما: العقيدة والنظام.

العقيدة هي: الإيمان بالله تعالى وبأنبيائه وما أنزله عليهم وبأوصيائهم وباليوم الآخر. وتسمى أصول الدين. والنظام هو: التشريع الإلهي الذي وضع لتنظيم الحياة البشرية كافة، ويسمى: فروع الدين»<sup>(٥)</sup>.

وانطلاقاً من ذلك يؤكد الدكتور الفضلي أن «الإسلام يعرض رؤية للإنسان بحيث

(٤) التربية الدينية .. دراسة منهجية لأصول العقيدة الإسلامية، الدكتور عبد الهادي الفضلي، بيروت: مركز الغدير، ط ٥، ١٤٢٨ هـ - ٢٠٠٧ م، ص ٢٥، بتصرف.

(٥) م. س ٢٦.

يضعه فيها الموضع الوسط بين التهميش والتأليه، فالإنسان - في الرؤية القرآنية - خليفة الله في الأرض، بمعنى أنه موكل على هذه الطبيعة، فيتصرف فيها موكلاً وليس مستقلاً، وذلك وفق وثيقة ومعاهدة بينه وبين الله سبحانه لها بنودها وأحكامها الضابطة لها، وهي ما تعبر عنها الرسالات الإلهية بـ«الدين».

إن هذه الرؤية التي يقدمها الإسلام تضعه نظاماً وفكرًا قادرين على قيادة الحياة على هذه الأرض، بمرونة وصلاحيات عالية، تعطي للإنسان الأمل في أن يعيش بسعادة وكرامة وهبتها له السماء، ودون منّة من نظام أو قوة مهيمنة، كما هي الحال مع بقية الأنظمة والحضارات الأخرى<sup>(٦)</sup>.

وانطلاقاً من هذه الرؤية العامة للشريعة الإسلامية، ينظر إلى أهم ركن فيها - وهو الفقه - برؤية خاصة، لعل كتابه «دروس في فقه الإمامية»، محور البحث، هو من أهم المصادر التي يُرجع إليها لتعرف رؤيته تلك، وبخاصة فيما تناوله في جزئه الأول الذي خصّصه للبحوث التمهيدية، وهي البحوث التي يمكن استجلاء مجموعة من محاور الرؤية من خلالها، وذلك ضمن العناوين أدناه:

### أ) الفقه الإسلامي في ضرورته كلامياً وحضارياً

حينما يبحث الدكتور الفضلي في الدرس الفقهي، فإنه يدرك أهمية وموقعية هذا الدرس في منطلقاته الدينية البحتة، ذلك أنه يرى أن «الحاجة إلى الفقه تأتي من حاجة الإنسان إلى التمسك بالدين، ذلك أن الفطرة العقلية السليمة تقضي بوجوب الأخذ بالدين؛ لأن الإنسان - كما هي طبيعته وكما أكدت التجارب التاريخية - قاصر عن أن يدرك المصالح والمفاسد في جميع جزئيات وأنماط سلوكه فكرياً وعملياً، فردياً واجتماعياً، ... وليس إلا الدين يقوى على ذلك؛ لأنه من الله».

والفقه - لأنه هو الذي يبحث في الأحكام الشرعية ويلتمسها من أدلتها - هو الذي يعطينا ويعرفنا الأحكام الدينية التي تقوم بتنظيم حياتنا الدنيوية بما يحقق لنا المصلحة ويبعدنا عن المفسدة، والتي تقوم برسم الطريق الذي يوصلنا إلى الغاية من خلقنا وهي الجنة وحياتها السعيدة سعادة الأبد<sup>(٧)</sup>.

(٦) تعدّد السُّبُل: الإسلام بين حفظ الهوية الحضارية للشعوب والتزام النظام الإسلامي، الدكتور الفضلي، مجلّة الكلمة، العدد ٧١، السنة ١٨، ربيع ١٤٣٢هـ - ٢٠١١م، ص ١٧.

(٧) دروس في فقه الإمامية، الدكتور عبد الهادي الفضلي، بيروت: مركز الغدير، ط ٢، ١٤٣٥هـ - ٢٠١٤م، ج ١ / ٥٥.

هذا من الناحية العقائدية البحتة، إذ يدلّل المؤلف على أهمية الفقه وتطبيقه كلامياً، ولكنه يبيّن في موضع آخر أهمية الفقه من الناحية الحضارية، فيقول: «إنّ من أهم ما يصنع الحضارة ويعطي للأمة وجهها الحضاري، ويخصّها بحضورها المتميّز بين الأمم هو الفكر التشريعي (الفقهي أو القانوني).

فالأمة التي لديها نتاج فكري تشريعي فبركته في قواعد حوّله إلى علم = (الفكر المنظم)، ثم قولته في مواد قانونية نقلته بواسطتها إلى نظام = (الفكر المقتن)، هي أمة متحضرة، لها مركزها الخاص بين الأمم المتمدنة، ذلك أن تحويل الفكر الخام إلى فكر منظم ثم إلى فكر مقتن، عمل يعرب عن سمو في التفكير ونضج في أدواته من ذهنيات وخلفيات ثقافية»<sup>(٨)</sup>.

### ب) التجربة الفقهية الإسلامية.. دراسة في النشأة

صدرت العديد من المؤلفات التي تعالج التأريخ للتشريع الإسلامي، وكانت في معظمها تنطلق لتدوين ذلكم التاريخ من الرؤية السنية التي تنسجم والرؤية الرسمية لعموم التاريخ الإسلامي في طابعها العام.

ومن أهم النقاط التي تركّز عليها الدراسات التاريخية للحياة الإسلامية العامة هو إبراز المرحلة التي تعرف بـ«عهد الراشدين» وكأنها مرحلة سادها جوّ من الانسجام التام في الرؤية والموقف بين عموم جمهور الصحابة من جميع التطوّرات المفصلية في حياة الأمة الإسلامية في ذلك الوقت. وتصوير الاتجاه الرسمي للدولة الإسلامية بأنه امتداد لهذه المرحلة التي هي بدورها امتداد للسلوك العام للرسول ﷺ، فيما تُصوّر الاتجاهات الأخرى وكأنها اتجاهات غريبة عن الجوّ الإسلامي وطارئة، وما ظهرت إلا مع ظهور الدولة الأموية<sup>(٩)</sup>.

(٨) رأي في السياسة، الدكتور الفضلي، بيروت: دار الرافدين، ط ١، ١٤٣١هـ - ٢٠١٠م، ص ٤٦ - ٤٧.  
 (٩) انظر على سبيل المثال: تاريخ التشريع الإسلامي، الشيخ محمد الحضري، جدّة: دار العمير للثقافة، ط ١، ١٤١٣هـ - ١٩٩٣م، ص ١٢٤ - ١٢٩؛ المدخل لدراسة الشريعة الإسلامية، الدكتور عبد الكريم زيدان، بدون ناشر، ط ٧، ص ١٣٦ - ١٤٠؛ تاريخ التشريع الإسلامي وأحكام الملكية والشفعة والعقد، الدكتور عبد العظيم شرف الدين، بنغازي: منشورات جامعة قاريونس، ط ٤، ١٩٩٣م، ص ١٢٠ - ١٢٨؛ تاريخ التشريع الإسلامي، بوجينا غيانة ستشيجفسكا، بيروت: دار الآفاق الجديدة، ط ١، ١٤٠٠هـ - ١٩٨٠م، ص ١٤٠ - ١٤١؛ المدخل الوسيط لدراسة الشريعة الإسلامية، الدكتور نصر فريد محمد واصل، القاهرة: المكتبة التوفيقية، بدون تاريخ نشر، ص ٨٨ - ٩٢؛ المدخل في الفقه الإسلامي، الدكتور محمد مصطفى شلبي، بيروت: الدار الجامعية، ط ١٠، ١٤٠٥هـ - ١٩٨٥م، ص ١٢١ - ١٢٨.

بل إننا نقرأ للدكتور عبد العظيم شرف الدين واصفًا حال الصحابة ما بعد رسول الله ﷺ بقوله: «على الرغم من وجود أسباب الخلاف بين الصحابة، فقد كان الخلاف بينهم سيرًا لم يتشعب، وذلك نظرًا لوجود أسباب اجتماع كلمتهم، ونوجزها فيما يلي:

١. كان مبدأ الشورى ساريًا فيما بينهم.
٢. كان الصحابة لا يزالون في المدينة لم يتفرقوا في الأمصار.
٣. كان الاستنباط في هذا الدور قاصرًا على فتاوى يفتيها من سئل عن حادثة»<sup>(١٠)</sup>.

وهي رؤية تختلف عما يعرضه الدكتور الفضلي في دروسه الفقهية هذه -بالإضافة إلى كتابه القيم تاريخ التشريع الإسلامي الذي يتناول فيه هذه المسألة بتفصيل أكثر-، إذ يرى أن مذهب الإمامية يعد أقدم المذاهب الإسلامية من حيث الظهور، ذلك أنه يعد امتدادًا للنهج الذي رسمه الإمام علي بن أبي طالب عليه السلام، حيث يشير هناك إلى أن المسلمين -بعد رحيل رسول الله ﷺ- اختلفوا على اتجاهين، مثل أولهما: الإمام علي عليه السلام، وهو الاتجاه الذي حافظ على الاجتهاد في حدود النص، بينما مثل الاتجاه الآخر الخليفة عمر بن الخطاب وسار عليه مجموعة من الصحابة، حيث أضاف عنصر الرأي في الاجتهاد، ولو كان ذلك في مقابل النص.

وقد حافظ الأئمة من أهل البيت عليهم السلام على هذا الاتجاه، فحاربوا ما سمي -حينها- (بـالقياس)، وورث عنهم علماء الإمامية المسار والمنهج نفسه، إذ يقول الدكتور الفضلي حول هذه الفكرة: «وعلى منوال أئمة أهل البيت عليهم السلام وبسيرتهم سار شيعتهم، ففي (الاحتجاج ٢/ ٢٨٨): عن الحسين بن روح النوبختي النائب عن الإمام المهدي عليه السلام أنه قال لمحمد بن إبراهيم بن إسحاق: «لئن أحرّ من السماء فتخطفني الطير أو تهوي بي الريح في مكان سحيق أحب إليّ من أن أقول في دين الله برأيي ومن عند نفسي، بل ذلك عن الأصل ومسموع من الحجة صلوات الله عليه وسلامه»<sup>(١١)</sup>.

فيما يشير في موضع آخر إلى أن مدرسة الصحابة «بدأت بمدرسة الرأي، وكان رائدها ورئيسها الخليفة عمر بن الخطاب، وبعد وفاته وتبريز ابنه عبد الله فقيهاً من فقهاء المسلمين المشار إليهم، تركّزت على يديه مدرسة الحديث، وسارت المدرستان جنبًا إلى جنب، واتخذت مدرسة الرأي الكوفة مركزًا لها عن طريق عبد الله بن مسعود الذي كان يعدّ أبرز تلامذة عمر بن الخطاب، وأبرز من تبنّى منهج وفكر مدرسة الرأي، وأخذت طابعها الواضح على يد إمام المذهب أبي حنيفة النعمان بن ثابت الكوفي.

(١٠) تاريخ التشريع الإسلامي، عبد العظيم شرف الدين، مصدر سابق ١١٧ - ١١٨، مختصرًا.

(١١) دروس في فقه الإمامية، الدكتور الفضلي، مصدر سابق، ج ١/ ١٢٣.

أما مدرسة الحديث فأتخذت من المدينة المنورة مركزاً لها، واشتهر من أعلامها الفقهاء السبعة: سعيد بن المسيّب، وعروة بن الزبير، وأبو بكر بن عبد الرحمن المخزومي، وعبيد الله بن عبد الله، وخارجة بن زيد بن ثابت، والقاسم بن محمد بن أبي بكر، وسليمان بن يسار، وانتهت رئاسة هذه المدرسة إلى إمام المذهب مالك بن أنس، وعن طريقه انتشرت في البلدان الإسلامية<sup>(١٢)</sup>.

وانطلاقاً من هذه الفكرة يشير إلى نقطة مهمّة في المقارنة بين المدرستين الأساس (أهل البيت والصحاب)، ففي الوقت الذي تمتدّ فيه أولاهما امتداداً طويلاً محافظة على الخط والمنهج نفسه، «ما يثبت لنا قدمها، وسلامتها من التغيير منهجاً ومادة».

نجد المذاهب السنية تسير خلافاً لذلك، فالمذهب الظاهري يرفض الرأي ومتطوراته من قياس واستحسان وما إليهما،... والمذهب الحنفي يتمسك بالرأي إلى أبعد الحدود التي بعدت به كثيراً عن الحديث (السنة).

والمذاهب السنية الأربعة الأخرى جمعت بين الرأي والحديث مع ميل إلى الحديث أكثر من قبل المذهب الحنبلي، وأكثر منه من قبل المذهب السلفي،... ومعنى هذا أن مذهب الصحابة تشعب إلى هذه المذاهب مع ما بينها من الاختلاف في المنهج. ومن الطبيعي أن الاختلاف في المنهج يبعّد أن تكون الفروع امتداداً تاماً للأصل<sup>(١٣)</sup>.

### ج) أثر العامل السياسي في نشأة الفقه الإسلامي

بعث الله أنبياء بالعديد من الرسالات بهدف رفع ما يعانیه الناس من ظلم وطيغان من قبل أولئك المتجبرين من السلاطين، ولكن هذه الحال من الظلم سرعان ما ترجع بسبب ما تقوم به السلطات السياسية من تفرغ لتلك الرسالات بما يضمن لهم مصالحهم الشخصية دون أي معارضة تستند إلى تعاليم الدين في معارضتها لذلك الظلم.

ولم يكن التاريخ الإسلامي بعيداً عن هذا المنحى، ولكنه في كثير من الأحيان لا يكون بين العالم في الدراسات التاريخية، ولذلك فإننا قد لا نجد ربطاً واضحاً بين مسيرة التشريع الإسلامي وبعض الملابس ذات الطابع السياسي في التأثير على هذه المسيرة، وهي النقطة التي لم يغفل الإشارة إليها الدكتور الفضلي في دروسه الفقهية، حيث استطاع تحليل بعض الظواهر التي طبعت مسيرة التشريع الإسلامي وربطها بالجانب أو البعد السياسي،

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

(١٣) دروس في فقه الإمامية، الدكتور الفضلي، مصدر سابق، ج ١ / ١٣٣، بتصرف يسير.



ومن ذلك:

(أ) إشارته - في بحث موسّع - إلى انقسام المسلمين بعد رحيل رسول الله ﷺ إلى فريقين، أخذ أحدهما بمبدأ استعمال الرأي في قبال كثير من النصوص الشرعية الصريحة، ليقوم - بعد جولة استقرائية طويلة لأمثلة من المسائل التي رجع فيها بعض الصحابة، وعلى رأسهم الخليفة عمر بن الخطاب إلى الرأي - بتقويم تلكم الحالة ومناقشة ما ورد حولها من آراء تصحّح عمل الصحابة، ليخلص إلى النتيجة التالية: «ولعلّ من المفيد أن ألمح - قبل الانتهاء من الموضوع - إلى السبب الذي دعا إلى القول بالرأي:

فيما إخال أنه يرجع إلى عامل سياسي مهمّ، وهو الموقف من الخلافة (الإمامة)، وذلك:

١. أن أهل البيت وأتباعهم كانوا يرون أحقية الإمام علي بالخلافة لثبوتها له بـ (حديثي الغدير والدار) معترضين بـ (حديث الثقلين: الكتاب والعتره) ومؤيدين بنصوص أخرى.

٢. بينما استبعد الآخرون هذه النصوص تبريراً للموقف، وذلك أن خلافة أبي بكر كانت كسباً للموقف بإحباط مبادرة الأنصار أن تكون فيهم الخلافة، ..

ولأنه لا نص في الين يُستند إليه، لا بدّ إذًا من التماس مبدأ يستند إليه من ناحية شرعية فيتم على ضوئه التبرير المطلوب، فقالوا بمبدأ (الرأي)، وأدخل الاجتهاد خارج النص دليلاً شرعياً إلى جانب النص»<sup>(١٤)</sup>.

(ب) موقف أبي بكر وعمر من تدوين السنة، حيث يذهب إلى أن ذلك كان بغرض عدم نشر الأحاديث الخاصة بأحقية أهل البيت في الخلافة<sup>(١٥)</sup>.

(ج) بعد دراسة مستوفية لتحديد مفهوم أهل البيت، يشير المؤلّف إلى أن من أهم الأسباب وراء التضييب على هذا المفهوم: العامل السياسي الذي خطّط ورسم له معاوية بن أبي سفيان، إذ نجده يصرّح بذلك في قوله: «إن الذي يستخلص من هذه الوثائق السياسية في أجواء ما روته من أحداث:

١. أن هذا الذي فعله معاوية لتوطيد ملكه بالقضاء على المعارضة المتمثلة في أهل البيت ﷺ، حوّل بدهائه السياسي إلى ظاهرة سياسية من ظواهر أنظمة الحكم السنية في البلاد الإسلامية، ...

(١٤) المصدر السابق، ج ١ / ١٣٥.

(١٥) انظر: المصدر السابق، ج ١ / ١٤٨ - ١٤٩.

٢. أن هذا الذي فعله معاوية كان من أهم أهدافه التضبيب على أحاديث مناقب أهل البيت المروية حقاً عن رسول الله ﷺ، والتعظيم عليها بوضع ما يائثلها في غير أهل البيت ليشير الشك حول صحة صدورهما عن النبي ﷺ وصحة الاحتجاج بها.
٣. أن هذا الذي فعله معاوية غُطّي على واقعه سياسياً حتى أظهر مطلباً غلافه بالشرعية؛ لأن رواته من المتظاهرين بالدين<sup>(١٦)</sup>.

#### (د) رفع الغموض حول بعض المفردات الرئيسة

شاب البحث في نشأة المذاهب الفقهية الإسلامية بعض الغموض والتشويش، وبخاصة في ظروف النشأة والولادة، وهو ما فرض بيان تلك المفاهيم المفتاحية التي قد تساهم في رفع أو إيضاح ما لفها من غموض، وانطلاقاً من ذلك نجد الدكتور عبد الهادي الفضلي - في كتاب الدروس الفقهية - قد خصّص قسمًا كبيراً من بحوث الكتاب لدراسة مفردتين تعدّ من أهم المفاهيم المفتاحية ذات الدوران في الدرس الفقهي الإسلامي بعامّة، وهما:

- مصطلح (الرأي).
- مصطلح (أهل البيت).

ذلك أنهما المصطلحان اللذان انتسب إليهما الفريقان الرئيسان إسلامياً وفقهياً، وبخاصة أن أتباع مدرسة الصحابة لم يتفقوا على معنى واحد لمفهوم (الرأي) كمنهج التزمه الصحابة، ما اضطرّ الدكتور الفضلي إلى إجراء دراسة استقرائية تتبّع فيها بعض المسائل التي استعمل فيها الصحابة مبدأ الرأي في قبال النص، ليخرج بعدها بالنتيجة التي تنهيه إليها تلك العملية الاستقرائية.

كما أجرى بحثاً موسّعاً حول مصطلح (أهل البيت) أزال فيه بعض الغموض المصطنع حوله بسبب العامل السياسي.

وبالإضافة إلى هذين المصطلحين الأساس (الرأي وأهل البيت)، نجده يركّز البحث حول بعض المفاهيم الأخرى التي تحتاج إلى مزيد بيان وتوضيح، ومن ذلك إشارته إلى معنى دلالية الإجماع والعقل أدلة اجتهادية بجانب القرآن والسنة في المدرسة الإمامية، وبخاصة بعدما أكد أن المنهج الاجتهادي لدى الإمامية لا يكون إلا داخل النص الشرعي قرآناً وسنة<sup>(١٧)</sup>.

(١٦) المصدر السابق، ج ١ / ١٩٢.

(١٧) انظر: المصدر السابق، ج ١ / ١٢٩ - ١١٣٢.

### هـ) المنهجية المقترحة لتطوير الدرس الفقهي الإمامي

المشروع الأساس الذي يعمل عليه العلامة الدكتور الفضلي هو تحديث نظام الدراسة الدينية في شقها الإمامي، وانطلاقاً من إشارات في مقرره القيم هذا، يمكن تعرّف بعض معالم الرؤية التي يقدّمها في مجال تطوير الدرس الفقهي الإمامي، وذلك وفق النقاط التالية:

١- ربط دراسة المسألة الفقهية بالواقع التشريعي عصر صدور النص، وذلك بهدف فهم ملاسبات وأجواء وبيئة صدور ذلك الحكم، ولتحقيق قدر كبير في هذا المجال، يقترح الدكتور الفضلي أن يكون من مقدّمات علم الفقه - إلى جانب علوم اللغة العربية وعلوم القرآن وأصول الفقه وغيرها من العلوم - دراسة الحياة الاجتماعية بتفصيلاتها الكثيرة عصر صدور النصوص الشرعية، فيقول حول هذه الفكرة: «وأعني به أن يتعرف الفقيه الحضارة والمدنية للعصر الذي يعيش فيه ويقدم له نتائجه الفقهية من آراء وفتاوى».

ذلك لأن الفقه هو النظام الشامل والقانون العام لحياة الإنسان المسلم، فإذا لم يعرف الفقيه حياة المسلم الذي يريد أن يقدم له فقهه في جميع أبعادها وأنماطها وأطوارها الاجتماعية حضارية ومدنية، لم يعد فقهه قادراً على تنظيم حياة المسلم المعاصر له<sup>(١٨)</sup>.

٢- ربط الدرس الفقهي بالواقع المعاصر، وذلك بهدف الوصول إلى إعطاء الحكم الصحيح من خلال تحديد الموضوع في واقعه الخارجي بصورة أكثر دقة وأقرب للواقع، إذ نجده يقترح أن تكون هذه - أيضاً - من مقدّمات الدرس الشرعي<sup>(١٩)</sup>.

وتطبيقاً لهذه الفكرة، نجده يقترح تبويباً جديداً للفقه، وذلك «استمداً من الواقع التطبيقي الذي يعيشه الإنسان المسلم، ومما يقرره المنهج العلمي الحديث من وجوب مراعاة الحاجة إلى الفقه في عالم الحياة المعيشة للمسلم، وبغية أن تترابط موضوعاته ترابطاً عضوياً وفق ما لها من أهداف، رأيت أن أقسمه إلى الأبواب التالية:

١. أحكام العبادات.
٢. الأحكام الفردية.
٣. أحكام الأسرة.
٤. الأحكام الاجتماعية.
٥. أحكام الدولة.
٦. أحكام الحقوق المالية العامة.

(١٨) المصدر السابق، ج ١ / ٧١.

(١٩) انظر: المصدر السابق، ج ١ / ٨٢.

٧. أحكام المعاملات الاقتصادية<sup>(٢٠)</sup>.

٣- كما أنه بحث بعض الموضوعات وفق المنهجية العلمية الحديثة، كما نجده في بحثه حول تحديد المفهوم الدقيق لمصطلح (الرأي)، حيث استفاد من المنهجية الحديثة في الوصول إلى النتيجة، وذلك بدءاً من الاستقراء والتتبع وانتهاءً بالنتيجة القائمة على الاستنتاج والتحليل.

وكذلك في تحديد مفهوم التقليد ظاهرةً شرعية يمارسها أبناء المجتمع المسلم في التوصل إلى معرفة الحكم الشرعي<sup>(٢١)</sup>، وكذلك في تحديده لموضوع علم الفقه، إذ لم يعتمد في ذلك على تحديدات الفقهاء القدماء التي تعتمد الطريقة المنطقية القديمة<sup>(٢٢)</sup>، وغيرها من المسائل التي طرق فيها منهجية جديدة في معالجة الشأن الفقهي.

(٢٠) المصدر السابق، ج ١ / ٢٤١ - ٢٥٢.

(٢١) المصدر السابق، ج ١ / ٢٨٣ - ٢٨٦.

(٢٢) انظر: المصدر السابق، ج ١ / ٥١ - ٥٤.



## آراء علماء المسلمين في التيارات المتطرفة والتكفيرية

محمد تهامي ذكير

﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا ادْخُلُوا فِي السَّلَامِ كَافَّةً وَلَا  
تَتَّبِعُوا خُطَوَاتِ الشَّيْطَانِ إِنَّهُ لَكُمْ عَدُوٌّ مُبِينٌ﴾

(البقرة/ ٢٠٨)

بمشاركة أكثر من ألف عالم دين ومفكر إسلامي ومتخصص في الحركات التكفيرية، ومهتم بالحركات الإسلامية والمشروع الإسلامي المعاصر، من ثلاث وثمانين دولة من العالمين العربي والإسلامي.. وتحت إشراف المرجع الديني الشيخ ناصر مكارم الشيرازي، وتحت الإشراف العلمي للمرجع الشيخ جعفر السبحاني نظمت الحوزة العلمية في قم مؤتمراً دولياً حول: «آراء علماء الإسلام في التيارات المتطرفة والتكفيرية» بين ٢٣-٢٤ نوفمبر/ تشرين الثاني ٢٠١٤م، الموافق لـ ٢٩ محرم و١ صفر لعام ١٤٣٦هـ، تحت شعار: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا ادْخُلُوا فِي السَّلَامِ كَافَّةً وَلَا تَتَّبِعُوا خُطَوَاتِ الشَّيْطَانِ إِنَّهُ لَكُمْ عَدُوٌّ مُبِينٌ﴾<sup>(١)</sup>.

(١) سورة البقرة، آية ٢٠٨.

وقد بحث المؤتمر خلال يومين قضايا التطرف والتكفير حيث تم تشكيل أربع لجان لمناقشة ومعالجة القضايا التالية:

- ١- لجنة دراسة جذور الفكر التكفيري والجماعات المتطرفة.
- ٢- لجنة التعرف على الأسس العقائدية لدى التكفيريين.
- ٣- لجنة التيارات التكفيرية وتداعياتها السياسية.
- ٤- لجنة دراسة سبل خروج العالم الإسلامي من أزمة التكفير.

شارك في هذا المؤتمر نخبة من علماء ومفكري العالم الإسلامي من بينهم بالإضافة إلى الشيخ ناصر مكارم الشيرازي: الشيخ جعفر السبحاني، الشيخ محمد مهدي الآصفي، السيد حسيني بوشهري، الشيخ محمد علي التسخيري، الشيخ جنتي، محمدى گلبايگاني، علي أكبر ولايتي، الشيخ الريشهري، السيد الجزائري، الشيخ الأعراقي، من إيران.. كل من الشيخ الدكتور مهدي الصميدعي مفتي أهل السنة في العراق والشيخ التيجاني السماوي من تونس، والشيخ أبو العزائم، وتاج الدين الهلالي مفتي أستراليا (من مصر)، محمد صادق محمد يوسف مفتي أوزبكستان، والشيخ حجت عضو مجلس علماء الشيعة في أفغانستان، والشيخ عبدالرزاق قسوم رئيس جمعية علماء المسلمين في الجزائر، وعارف الدين أحمد عضو المجلس الوطني ورئيس مجلس العلماء في أندونيسيا، عبدالقادر كيسيغ رئيس جامعة مولاييس الإسلامية في أندونيسيا، وعباس ديبالما مسؤول مؤسسة الإمام المهدي (عج) الإسلامية في إيطاليا بالإضافة إلى: شكور باشازاده مفتي جمهورية أذربايجان، وفيصل مرهل مسؤول مركز الغدير في مدينة توكمان بالأرجنتين.

كما شارك في هذا المؤتمر عيسى غونش مسؤول مؤسسة نداء أهل البيت الإسلامية في ألمانيا، عبدالعليم موسي إمام جماعة واشنطن، السيد جعفر العلوي من البحرين، والشيخ محمد المغربي إمام جمعة من البرازيل، عبدالحلي بكالي الأمين العام للحزب الإسلامي في بلجيكا، الدكتور كي بدر الدجي عضو المحكمة العليا في بنغلادش، ومدحت تشليتش رئيس الدراويش في البوسنة، والعلامة راجه ناصر عباس جعفري الأمين العام لمجلس الوحدة في باكستان، محب الدين كبير رئيس حزب النهضة الإسلامية في طاجيكستان، الشيخ صالح رئيس أئمة الجماعة في تنزانيا، محمد تاسابورت أستاذ جامعة براتوم ثاني في تايلند، حسن بيدمز مساعد رئيس حزب السعادة التركي، صلاح الدين أوزغوندوز رئيس علماء الجعفرية في أستانبول تركيا، والشيخ عبدالقادر قاهها أستاذ جامعي ومن علماء أهل السنة البارزين في تونس، شهاب الدين كريم أوف مفتي أهل السنة في روسيا، والدكتور توميتا والدكتة شيهامت من اليابان، الشيخ محي الدين بهاء الدين عضو لجنة علماء كردستان

ومرشد الطريقة النقشبندية... إلخ، والكثير من الأسماء والشخصيات العلمية والأكاديمية المسلمة من جميع أنحاء العالم.

افتتحت أعمال المؤتمر بكلمة المرجع الديني الشيخ ناصر مكارم الشيرازي المشرف على المؤتمر، الذي أشار إلى الأهداف الرئيسة للمؤتمر، وهي أولاً فضح ما تقوم به الحركات التكفيرية اليوم في العالم، وأنه ليس من الإسلام في شيء ثم العمل على توعية الشباب المغرر بهم الذين التحقوا بهذه الجماعات التكفيرية، وتحذيرهم من أن هذا الأعمال ستؤدي بهم إلى الخسران المبين، وأخيراً التباحث بين كبار العلماء والتشاور بينهم لأجل إيجاد السبل الكفيلة لمواجهة هذه الظواهر المسيئة للإسلام والمسلمين على حد سواء.. كما نبه المشاركين إلى ضرورة الابتعاد عن القضايا السياسية، وأن يكون البحث بيننا بحثاً علمياً، وعدم طرح أي نقاش حول المسائل الخلافية القديمة، بالإضافة إلى احترام جميع المقدسات والرموز الإسلامية المحترمة لدى المشاركين.

وفي الأخير دعا قائلاً: علينا ألا نكتفي بذكر المشاكل، وإنما من الضروري أن نزيد على ذلك التفكير في إيجاد الحلول ودراساتها.

كذلك تحدث المشرف العلمي على المؤتمر الشيخ جعفر السبحاني الذي أشار إلى خطورة تحول التكفير من إطاره النظري بين المذاهب إلى عنف مباشر يترتب عنه القتل والاعتداء الجسدي المباشر والصراعات بين المسلمين، راجياً أن يكون هذا المؤتمر خطوة لمعالجة هذه الظاهرة الخطيرة على الوحدة الدينية والسياسية والاجتماعية للأمة.

انطلقت أعمال المؤتمر، حيث أُلقيت بعض الكلمات المختصرة ولم يتسنّ للجميع عرض أو الحديث عن دراساتهم، التي طبعت جميعها وصدرت في ثمانية مجلدات.. فيما يلي عرض سريع لما ورد في بعض الكلمات التي أُلقيت وكذلك بعض ما جاء في الأوراق المشاركة.

### □ أهداف وإستراتيجية المؤتمر

يهدف المؤتمر -ومن خلال المحاور الكثيرة التي وضعت للمناقشة والمعالجة- إلى تحقيق الأهداف التالي:

- مواجهة فتنة التكفير في العالم الإسلامي
- الدعوة إلى السلم والصداقة والأخوة والتعامل بين المذاهب الإسلامية بالحكمة والموعظة والجدال بالتي هي أحسن.
- محاولة إيقاظ المسلمين وتعريفهم بحقيقة التيارات التكفيرية.

- تشكيل جبهة إسلامية موحدة لمواجهة التكفير.
- تسليط الضوء وكشف المؤامرات الغربية والصهيونية، وكيفية دعمهم لهذه التيارات التكفيرية بغية تحقيق حلم الاستعمار في تفتيت العالم الإسلامي وإعادة تقسيمه من جديد.

أما المحاور الرئيسة للقضايا التي ناقشتها مجمل الأوراق الكثيرة، التي طبعت في ثمان مجلدات، فقد تمحورت حول العناوين الأساسية التالية:

- ١- كشف الخلفية التاريخية الإجرامية للتيارات التكفيرية في العالم الإسلامي، وما ارتكبه في حق الإسلام والمسلمين ومعالم الحضارة الإسلامية منذ أن انطلقت من نجد قبل قرنين من الزمن.
- ٢- دراسة ونقد ما تعتقده التيارات التكفيرية، وما تتبناه من آراء وأفكار في مجال الفقه والعقيدة والتاريخ.
- ٣- نقد ودراسة الشبهات التي تنطلق منها هذه التيارات لتدمير العالم الإسلامي، وكيف تستفيد من وسائل الاتصال والإعلام الحديثة، ومخاطر ذلك.
- ٤- نقد ودراسة التدايعات السياسية والاجتماعية الخطيرة على وحدة الأمة، وما علاقة أعداء الأمة بهذه التيارات.
- ٥- دراسة تدايعات فتنه التكفير، وما هي معالم المجتمع الأمثل.

أما العناوين العلمية التفصيلية في إطار المحاور التي احتضنت جميع المشاركات فقد جاءت على الشكل التالي:

### المحور الأول: أثنولوجيا التيارات التكفيرية

- التيارات التكفيرية؛ كيف ولماذا؟
- دراسة مفهوم التيارات التكفيرية؟
- دراسة علل تكوين التيارات التكفيرية؟
- دراسة أفكارهم وتأثير القادة في تكون هذه الأفكار التكفيرية وإباحة دماء المسلمين وأعراضهم وأموالهم.
- السجل التاريخي للتيارات التكفيرية.
- نمو التيارات التكفيرية وامتدادهم في ظل السيوف في كل من: العراق، باكستان، سوريا، أفغانستان، إيران، البحرين، وغيرها من المناطق الأخرى في العالم العربي والإسلامي.



- هدم المعالم الإسلامية في العراق.
- هدم المعالم الإسلامية في سائر البلاد الإسلامية.
- إراقة الدماء وجرائم التيارات التكفيرية وفقاً للإحصائيات المحلية والعالمية الرسمية.
- الدور الحضاري للمعالم الإسلامية والأماكن المقدسة في صناعة الهوية الإسلامية.

### المحور الثاني: تأصيل الأفكار التكفيرية

- منهجية التيارات التكفيرية في فهم الدين وتطبيقه النقد ودراسة مكانة العقل في تفكير التيارات التكفيرية.
- منهجية التيارات التكفيرية في فهم الكتاب والسنة.
- المنهج الحسي في المعرفة الدينية من وجهة نظر التيارات التكفيرية.
- تقييم نظرية مرجعية السلف في فكرة التيارات التكفيرية.
- مكانة التقليد في فكرة التيارات التكفيرية.
- التيارات التكفيرية والإباحية (مثل: جهاد النكاح، والاغتصاب بعنوان الرق أو العبودية.. إلخ).
- المبادئ العقائدية.
- دراسة مقارنة للتوحيد والشرك من وجهة نظر المذاهب الإسلامية والتيارات التكفيرية.
- دراسة مقارنة لمسألة الإيمان والكفر من وجهة نظر المذاهب الإسلامية والتيارات التكفيرية.
- حرمة تكفير أهل القبلة في الكتاب والسنة.
- حرمة تكفير أهل القبلة في آراء ومواقف كبار علماء الإسلام.
- دراسة التشابهات الظاهرية والعقائدية والعملية بين التيارات التكفيرية والخوارج.
- دراسة مقارنة لمفهوم السنة والبدعة لدى المذاهب الإسلامية والتيارات التكفيرية.
- دراسة مقارنة للحياة البرزخية (سماع الموتى) بين المذاهب الإسلامية والتيارات التكفيرية.
- الإسلام دين السلم والصداقة والرفقة والرحمة.

### المحور الثالث: التيارات التكفيرية والتداعيات السياسية للتكفير

- دراسة علاقة معاداة الإسلام والإسلاموفوبيا بما تقوم به التيارات التكفيرية اليوم.

- دعم الاستعمار للحركات التكفيرية والهدف من ذلك.
- التيارات التكفيرية وتنفيذ السياسات الحديثة للغرب في البلاد الإسلامية.
- الصحو الإسلامية ومخاطر التيارات التكفيرية.
- تأثير التيارات التكفيرية السياسي والاجتماعي على تضعف الوحدة الإسلامية.
- دراسة المناهج الدعوية والتبليغية للتيارات التكفيرية.
- العالم الافتراضي (عالم السايبر) والقنوات الفضائية للتيارات التكفيرية.
- التيارات التكفيرية وقضية فلسطين.
- التيارات التكفيرية والحكومات العميلة في العالمين العربي والإسلامي.
- التيارات التكفيرية وشن الحروب الداخلية في: أفغانستان، العراق، سوريا، مصر، نيجيريا، الصومال.. إلخ.

### المحور الرابع: دراسة آليات العالم الإسلامي في مواجهة ظاهرة التكفير

- دراسة وتعريف مناهج مواجهة التكفير في العالم الإسلامي وتأثيراتها.
- دراسة وتعريف الحقيقة والأهداف ودوافع العمليات الانتحارية وما تحدثه من مجازر في المسلمين وحرمة الانتحار.
- التيارات التكفيرية والحضارة الإسلامية.
- تعريف ودراسة مقارنة لمكانة المرأة بين الرؤية الإسلامية ورؤية التيارات التكفيرية.
- حقوق الإنسان والتيارات التكفيرية.
- دراسة مقارنة نمط الحكومة بين الرؤية الإسلامية والتيارات التكفيرية.
- التعرف على مواقف التيارات التكفيرية المتعلقة بالإنجازات والإبداعات العلمية والفكرية.
- دراسة الفتاوى الشاذة المتعلقة بالتيارات التكفيرية.
- الدور الحضاري للمعالم الإسلامية والأماكن المقدسة في صناعة الهوية الإسلامية.

### □ بعض الكلمات والأوراق المشاركة

الشيخ محمد علي التسخيري أكد في كلمته أن ظاهرة التكفير من قبل بعض العناصر المحسوبة على المسلمين نمت بمساعدة (عناصر خارجية)، معتبراً أن بث الفرقة والاختلاف بين الشعوب الإسلامية هو أحد أهم الأهداف التي تسعى إليها الجماعات التكفيرية.

أما أمين مجلس صيانة الدستور في إيران الشيخ أحمد جنتي فقد طالب الدول الإسلامية

جميعاً بالقيام (بعمل ثقافي) لمنع التكفيريين من ارتكاب جرائمهم، كما دعا إلى التصدي بكل الوسائل للتيارات التكفيرية والإرهابية لما تشكله من خطر على الإسلام والمسلمين.

من جانبه شدّد محمد شريف الصواف (رئيس وفد علماء الدين السوريين إلى المؤتمر) على أن التكفيريين يرتكبون جرائم كثيرة باسم الإسلام؛ ولذلك يجب اجتثاث جذور الفكر التكفيري الذي يستندون إليه ونقده وتفنيده شبهاته.. داعياً إلى ضرورة رفع المستوى الثقافي للعلماء وطلاب العلوم الدينية من أجل مواجهة هذا الفكر الهدام، موضحاً أن علماء الدين بحاجة إلى دورات تدريبية لكي يقوموا بهذه المهمة بشكل علمي ومنطقي. كما نوه بجهود إيران في التقريب بين المذاهب الإسلامية.

من جهته أشار عضو مجلس خبراء القيادة في إيران واعظ موسوي إلى أن أهمية هذه المؤتمرات تأتي من ضرورة توضيح الصورة الصحيحة للإسلام، وتوعية الناس بخطورة الحركات التكفيرية كتنظيمي القاعدة وداعش الإرهابيين مضيفاً أنه يجب أيضاً التركيز على أن أمريكا والصهيونية هي العدو الحقيقي للإسلام والمسلمين.

وفي الأخير أكد الموسوي على أن كل حركة تنتهك المقدسات وتثير الحساسيات بين المسلمين هي عدو مشترك للجميع، موضحاً أن الدول الغربية والصهيونية العالمية تسعى لنشر الفتنة لأبعاد الأنظار عن الجرائم التي يرتكبها الكيان الإسرائيلي، وهو ما تساهم فيه أيضاً العناصر التكفيرية.

أما مدير الحوزات العلمية في إيران هاشم حسيني بوشهري فقد أكد أن التكفيريين هم أداة بيد الأعداء، موضحاً أن نشر التخويف من الإسلام يعتبر من أهدافهم، إضافة إلى تأجيج الفتنة لتمهيد الطريق أمام الأعداء وإشغال المسلمين بهموم داخلية. داعياً إلى ضرورة القيام بعمل ثقافي كخطوة أولى من أجل تبديد الأجواء المظلمة السائدة اليوم، معتبراً أن ذلك من أولى مهام علماء العالم الإسلامي.

الشيخ مولوي عبد الحميد (خطيب الجمعة في محافظة زاهدان جنوب شرق إيران) قال: إن التخلص من ظاهرة الجماعات التكفيرية يتم من خلال التعريف بها وفهم واقعها للوصول إلى السبل الكفيلة بالخلاص منها.

فيما أشار عضو مجلس مدارس أهل السنة في إيران عبد الصمد ساداتي إلى أن ما نشهده من ظهور لجماعات متطرفة تسير في طريق التكفير ليس سوى دسياسة يقف وراءها أعداء الإسلام، ولهذا ينبغي لعلماء الدين توعية أبناء المجتمع الإسلامي حيال ما يحوكه الأعداء.

عضو مجمع مدرسي الحوزة العلمية في قم الشيخ محمود رجبى رأى أنه يجب علينا أن نحارب ونواجه بكل ما لدينا من قوة (عسكرية وسياسية وثقافية) ظاهرة التكفير.

وأضاف: إن معضلة العالم الاسلامي الأولى في الوقت الحاضر هي هذه التنظيمات التكفيرية، ولا سيما تنظيم داعش الذي صنعته أمريكا والصهيونية ليعمل لصالح تحقيق أجندتهم.

أما مولانا صلاح الدين من علماء بنغلادش فأكد أن الإسلام لا يقبل التطرف والتكفير والإرهاب والظلم، بل هو دين يحض على الرأفة والتعامل الحسن.

وبدوره أوضح عالم الدين الأذربيجاني شاهين حسن لي، أن ظاهرة التكفير لا تتعلق بدين أو مذهب، مؤكداً أن أهم العوامل التي تستطيع أن تستأصل جذور هذا الظاهرة هي الوحدة بين المسلمين.

أما الأوارق المقدمة فهي كثيرة جداً وقد طبعت في ثمانية مجلدات، نذكر منها:

«تأثير الفكر الجهادي لعبدالله عزام في تصاعد وتيرة العنف لدى تنظيم القاعدة» للباحث محمد طاهر رفيعي، وفيها أكد الباحث على أهمية الإطلاع على فكر عبدالله عزام الفلسطيني الذي قاد الجهاد ضد الاتحاد السوفياتي في أفغانستان، فهذا الفكر وأدبياته تعتبر الخلفية التي تتغذى منها حركات العنف والتطرف.

«أحمد بن حنبل وآراؤه في باب التكفير»، للباحث حسن إسكندري، وفيها أكد الباحث أن أحمد بن حنبل إمام المذهب الحنبلي وإن كان شديداً في مواقفه من مخالفه في الاعتقادات إلا أنه لم يدع إلى قتلهم أو استخدام العنف ضدهم، وبالتالي فالجماعات السلفية ذات الخلفية الحنبلية تتمايز معه في هذا الجانب.

«الهوية الجديدة للإرهابيين التكفيريين في الشرق الوسط: دراسة وتحليل (معه التركيز على بعض مؤشرات التنمية)» للباحثين عبد الوهاب فراقي وولي محمد أحمدوند ومهدي بخشي، وفيها أكد الباحثون علة وجود علاقة بين غياب الديمقراطية والتنمية الاقتصادية وبين إيجاد البيئة المناسبة لنمو التطرف والعنف.

«مستقبل تنظيم القاعدة التكفيري في ضوء الصحوة الإسلامية» للباحث محمد حسيني فائق.

«منهج القرآن في علاج التكفير» للباحث وحيد خورشيدى، حيث استعرض الآيات التي تحث على عدم الشك في إيمان الآخرين ولزوم صيانة دم المسلم وعدم الاستعجال في

إطلاق الأحكام على الآخرين دون بينة، وكذلك النهي عن التنازع والاختلاف، والرجوع إلى القرآن والسنة عند التنازع.

«أسباب نشوء التيارات التكفيرية في أفغانستان وشبه القارة الهندية» للباحث محمد طاهر رفيعي.

«الاتجاه السلفي في تونس وآفاقه المستقبلية» للباحثين عناية الله اليزداني ومصطفى القاسمي.. وفيها تحدثا عن تقسيم هذه الحركات وكيف أن المجتمع التونسي يختلف مع توجهاتها المتشددة والعنيفة.

«ذرائع جيش الصحابة حول تكفير وإباحة دماء الشيعة: نقد وتحليل» للباحث علي ملا موسى المبيدي.

«دور القوى الدولية في نمو التيارات التكفيرية وانتشارها وانعكاسات ذلك على العالم الإسلامي» للباحثين مختار شيخ حسيني ومحمد جواد خليلي، وقد أكدّا فيها استغلال الغرب للحركات التكفيرية للتمهيد لغزو البلدان الإسلامية.

«آراء علماء الإسلام وحرمة تكفير أهل القبلة» للباحث مولوي نذير أحمد سلامي، أكد فيها أن إجماع كبار علماء الأمة على بطلان آراء التكفيريين وشبهاتهم وفتاويهم المنحرفة.

«التوسل في المذاهب الإسلامية: دراسة مقارنة مع نقد لرؤية الوهابية» للباحث ماموستا سيد عبد القادر حسيني، الذي أكد أن المسلمين ومن زمن الصحابة كانوا يتوسلون بالنبي ﷺ وبيعض الأصحاب، إلى أن ظهر ابن تيمية فحرم التوسل واعتبره شركاً.

«الفرق بين النهضة الثورية والتيارات التكفيرية والإرهابية» للباحثين أحمد مصطفى وعلا حسن مصطفى.

«العلاقة بين مناهضة الإسلام والتيارات التكفيرية» للدكتور محمد خليل من تونس، «في سياق التكفير الفكري والتكفير المجرم» للسيد جعفر محمد حسين فضل الله، و«خطر التكفير على المجتمعات الإسلامية» لصرح الدين سنوسي، «الحضارة الإسلامية والتيارات التكفيرية» لنازيه علي صالح، «السلفية والتكفير في تونس بين خطاب النهضة وسائر الخطابات المحلية» للباحث بيترو لانغو، «القرآن الكريم والتعايش السلمي في المجتمع البشري» للباحث وجدان فريق عناد، «العقل الحسي وثقافة التكفير» للدكتور عبد المحسن العمري، «الجماعات التكفيرية والقضية الفلسطينية» للباحثة راغدة محمد المصري، «الطرق الإسلامية للتغلب على التكفير» للباحث إبراهيم كروماه، «الإسلام السياسي واختلافه عن

التيار السلفي في العصر الحالي: الخلفيات، الفرص والتحديات» للباحث محمود فلاح... والقائمة طويلة جداً من الدراسات والبحوث المهمة التي تشكل فعلاً ثروة معرفية رصدت وبحثت بعمق عن جذور الفكر التكفيري وتداعياته السلبية على الإسلام والأمة، وكيف يمكن مواجهته وخصوصاً على الصعيد الفكري، ونقد آرائه وتفنيدها والتحذير من انحرافات وتأثير ذلك على الشباب، ما يضع بين يدي الباحثين استراتيجية معرفية لمواجهة الفكر والحركات التكفيرية الإرهابية المجرمة.

### □ الختام والتوصيات

في اليوم الثاني اختتم المؤتمر أعماله بجلسة ترأسها علي أكبر ولايتي، وألقى فيها المرجع الديني الشيخ جعفر السبحاني كلمة، كما ألقى الشيخ نبيل الحلباوي من سورية قصيدة في مدح النبي الكريم ﷺ افتتحها بهذا البيت:

كلما جئت موطن الإلهام يوم ذكراك خانني إقدامي

بعدها تمت قراءة ما توصلت إليه اللجان الأربع، ونوقشت من قبل العلماء والمفكرين:

لجنة دراسة جذور الفكر التكفيري والجماعات المتطرفة، حيث قام بقراءة التقرير الشيخ عبدالقادر من الصومال. ولجنة أسباب ظهور التكفير، حيث قام بقراءة التقرير الشيخ محمد شريف صواف من سورية. ولجنة التيارات التكفيرية وتداعياتها السياسية حيث قام بقراءة التقرير عبدالحميد الحوثي من اليمن. ولجنة دراسة سبل خروج العالم الإسلامي من معضلة التكفير، حيث قام بقراءة التقرير محمد باقر خر مشهري من إيران.

أما أهم التوصيات التي أشير لها من قبل العلماء والمفكرين فنذكر منها:

- ١ - تشكيل أمانة عامة للمؤتمر.
- ٢ - دراسة فكر الجماعات التكفيرية دراسة تحليلية.
- ٣ - وضع إستراتيجيات فاعلة ومستمرة.
- ٤ - ضرورة إصدار فتاوى تجرم التطرف والتكفير.
- ٥ - السعي الجاد للعمل على تحقيق الوحدة بين المسلمين.. إلخ.

ثم ختم المرجع الديني الشيخ جعفر السبحاني كلمته بعرض مجموعة من المقترحات العملية كتوصيات مهمة منها:

- العمل على توعية وتثقيف أبناء الأمة الإسلامية.
- بذل الجهود للتواصل والحوار بين الأمة الإسلامية.

- تطهير مناهج التعليم من الأفكار التكفيرية.

وبما أن جذور التكفير تعود للاختلاف حول مفاهيم خمسة، وهي: الإيمان، الكفر، التوحيد، الشرك، البدعة؛ لذا اقترح الشيخ السبحاني القيام بدراسات حول هذه المفاهيم وتقديمها بصورة علمية بعيدة عن التطرف والتكفير.

وفي الختام قرأ نبيل نعيم من مصر البيان الختامي الذي استهل ببدء الذكر الحكيم: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا ادْخُلُوا فِي السِّلْمِ كَافَّةً وَلَا تَتَّبِعُوا خُطَوَاتِ الشَّيْطَانِ إِنَّهُ لَكُمْ عَدُوٌّ مُبِينٌ﴾، لافتاً إلى أن العالم الإسلامي، وفي الوقت الذي ينبغي للأمة الإسلامية أن تحتل المكانة التي تليق بها على الصعيد الدولي، يشهد اليوم -للأسف- واحدة من أكثر مراحلها التاريخية محنة وخطورة.. مشدداً على أن الإسلام دين الرحمة والأخوة والدعوة إلى البر والإحسان، ومشيراً إلى قول الرسول الأكرم ﷺ: «إنما بعثت لأتمم مكارم الإخلاق»، داعياً علماء المذاهب وزعماءها للتأسي بالرسول الأكرم ﷺ وأئمة أهل البيت  والحرص على التعامل السلمي والودي ليس مع بقية المسلمين فحسب وإنما مع اتباع الأديان الأخرى أيضاً. كما أشار البيان إلى قول الله تعالى: ﴿ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِهُمْ بِالتِّي هِيَ أَحْسَنُ﴾، مع التأكيد على أن أية إساءة توجه إلى مقدسات ورموز المذاهب الإسلامية والأديان الأخرى، تتنافى مع تعاليم الإسلام ومبادئه، لذلك دعا البيان الجميع لاجتناب ذلك.

بالإضافة إلى ذلك استنكر البيان المجازر والاعتداءات التي ترتكبها الجماعات التكفيرية في دول المنطقة، لا سيما العراق وسوريا، معربين عن قلقهم إزاء إمكانية اتساع دائرة الإرهاب والقتل في حالة عدم التصدي له، وبالتالي تناسي وإهمال قضايا العالم الإسلامي المصرية بما فيها القضية الفلسطينية.

كما أشار البيان إلى أن الجهل وعدم الإحاطة بتعاليم الإسلام، إضافة إلى مؤامرات الأعداء في إثارة التفرقة بين المسلمين وتكفيرهم، يعد من أهم الأسباب التي تدفع بالبعض إلى اعتناق الأفكار المنحرفة والالتحاق بالتيارات التكفيرية، مما يتطلب من علماء الإسلام الاضطلاع بمسؤولياتهم في توعية الشباب المسلم المغرر بهم، وتحذيرهم من مخاطر التيارات التكفيرية والمتطرفة، والعمل على تخفيف الجذور الفكرية للإرهاب التكفيري.

وانطلاقاً من الآية لكريمة ﴿وَاعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُوا﴾، أكد البيان على أهمية الوحدة الإسلامية لأنها الكفيلة بتقدم ونجاح الأمة في تحقيق تطلعات الإسلام وأهداف المسلمين.. وهذا ما يجعل التصدي لمحاولات الأعداء في بث التفرقة وتشديد

الخصومات فيما بينهم، ضرورة ملحة اليوم، وعدم السماح للأعداء باستخدام التيارات المتطرفة والتكفيرية، لتشويه صورة الإسلام وتصويره وكأنه دين العنف أو أن يؤمن بالأساليب الإكراهية لنشر دعوته وقيمه.

بعدها أزيح الستار عن المؤلفات والمطبوعات التي قدمها العلماء والمفكرون في هذا المؤتمر، وانتهت فعاليات المؤتمر.





---

إعداد: محمد دكير

### أوضاع العالم ٢٠١٥ الحروب الجديدة

---

الكتاب: مجموعة من الكتاب

ترجمة: نصير مروة

الناشر: مؤسسة الفكر العربي - لبنان

الصفحات: ٢٨٦ من القطع الكبير

سنة النشر: ط ١ - ٢٠١٥ م

يهتم مركز (أوضاع العالم) بتقصي ومواكبة الطفرات التي يشهدها العالم، وذلك من خلال شبكة من الباحثين في فرنسا. والهدف من هذا التقصي هو تشخيص حالة العالم. هذا الكتاب اهتمت بحوثه بتقصي أوضاع العالم سنة ٢٠١٤ م، والطفرات الكبرى السياسية والاقتصادية والاجتماعية والتكنولوجية والبيئية، عبر ثلاثين مقالة.. من خلالها يمكن التماس الكثير من المقارنات لعدد من الظواهر، حيث اكتشفت أن هذا العام تركز على مسألة الحرب. فقد عادت النزاعات المسلحة لتتصدر الأحداث الدولية في العراق وسورية وأفريقيا الوسطى وأكرانيا وصولاً إلى الصومال ومالي. كما ظهرت في

الاجتماعي، وتطور المجتمعات ونهضتها، وعبر التاريخ ظهرت الكثير من الأفكار والمنظومات الفكرية والأيدولوجية التي قدمت أطروحتها لعلاج ظاهرة الفقر وإخراج المجتمعات من حالة العوز والفاقة والركود إلى حالة الغنى والإنتاج. ومن بين هذه المدارس الاقتصادية الرأسمالية أو الليبرالية التي تهتم اليوم بأنها المسؤولة عن افتقار الكثير من المجتمعات في العالم الثالث.

الكتاب الذي بين أيدينا هو محاولة لعرض مفهوم الفقر والغنى بين المدح والقدح في الشريعة الإسلامية والجمع بينهما في روايات أهل البيت عليه السلام، للكشف عن رؤية الإسلام تجاه المال والكسب والغنى والفقر، وما موقفه من الأفكار وبعض الأيدولوجيات الدينية التي تمدح الفقر وتربط بينه وبين الزهد، فيما تقف أيدولوجيات مادية أخرى من الزهد والفقر موقفاً سلبياً يدفع بها إلى تبني نظرية البحث عن الغنى بكل وسيلة دون اعتبار للحلال والحرام أو حقوق الأفراد أو المجتمع.

من خلال مجموعة من العناوين والبحوث تحدث الكاتب في البداية عن معنى الزهد وملازمة الفقر للأولياء، ثم انطلق لمعالجة الأحاديث الواردة في ذم الفقر ثم الأحاديث الواردة في مدح الغنى.

كما تحدث بالتفصيل عن أهمية طلب الرزق وضرورة الاقتداء بالأولياء في هذا المجال، بالإضافة إلى استعراضه لمجموعة من الأحاديث التي تحث على طلب الرزق مؤكداً أن الصناعات هي أساس الحضارات. وبعد الحديث عن أهمية الكسب الحلال

سواء المعارك الطائرات دون طيار، واتسع الفضاء الرقمي، مع عسكرة سياسات الهجرة.

دراسات الكتاب تنقسم إلى ثلاثة أقسام، دراسات القسم الأول ركزت على تحولات الحرب. فيما ركزت دراسات القسم الثاني على أشكال النزاعات المعاصرة وأهم الفاعلين فيها. أما القسم الثالث فسلطت دراساته الضوء على التوترات الإستراتيجية.

من عناوين القسم الأول: بانوراما النزاعات المعاصرة في أربعة أقطار العالم، حروب جديدة؟ مختصر أسباب الحروب غير النظامية. ومن عناوين القسم الثاني: أسئلة حول كلفة الحرب، انتشار الأسلحة الخفيفة الوضع السائد، سلام وحروب بين الأمم: التبدل المعاصر للاستخبارات.

أما من دراسات القسم الثالث فنذكر: أوكرانيا: من الأزمة السياسية إلى الانفصالية، كشمير لا حرب لا سلام، سورية السياسي ولو كره العسكري، كتب السنة: عودة الحرب أفول الحاكمية العالمية.

### حل مشكلة الفقر في نظر أهل البيت عليه السلام

الكاتب: الشيخ حسين الرازي العبد الله  
الناشر: دار المحجة البيضاء - بيروت  
الصفحات: ٢٧٩ من القطع الكبير  
سنة النشر: ط ١ - ٢٠١٥ م

يعتبر الفقر من أهم المعضلات والمشكلات لطالما أرقّت الحكومات والدول والأحزاب السياسية والمفكرون والمصلحون، وذلك للتداعيات السلبية على الأمن والاستقرار

المتعلقة بتحديد مدخلية العقل وقدرته على فهم النص المقدس أو تأويله، وكذلك مصدريّة العقل في المعرفة؟

هذه الإشكالية التي طرحت ولا تزال مطروحة للنقاش والجدل، طرحت الكثير من التساؤلات، منها سؤال عن حقيقة العقل في الواقع؟ وما دوره في حياة الإنسان من الناحيتين النظرية والعملية؟ وكيف يمكننا الاعتماد على هذا المرشد الباطني؟ وما الذي ينبغي علينا فعله للقيام بذلك؟

هذه الأسئلة وغيرها هي موضوع دراسات هذا الكتاب، بحيث كل دراسة تناولت زاوية من هذه الإشكالية وكشفت عن وجهة نظر إما شخصية أو مدرسية أو مذهبية تجاه العقل وأهميته في المعرفة ودوره في إنتاجها، كما تكشف هذه الدراسات أهم التيارات الفكرية في العالم الإسلامي وموقفها من العقل.

يحتضن الكتاب تسع دراسات مهمة عن العقل، فهناك دراسة عن العقل في القرآن أو موقف القرآن من العقل. دراسة أخرى تناولت موضوع العقل في الأحاديث والروايات. وهناك دراسات تحدثت عن التيار العقلي والتيار النصي في علم الكلام الإسلامي، والعقل لدى كل من المعتزلة والأشاعرة، بالإضافة إلى دراسات تحدثت عن العقل في فلسفة ابن سينا، ومنزلة العقل في العرفان الإسلامي.

أما ما تبقى من دراسات فعالت موضوع العقل عند الفيلسوف الإيراني الملا صدرا، والميرزا الأصفهاني، وأخيراً العقل في الفكر الأخباري.

تحدث عن أهمية إصلاح الأموال وتقدير المعيشة، كما أشار إلى أهمية الصلاة والدعاء في طلب الرزق، وفي الأخير عرض خلاصة تجمع بين الروايات والأحاديث المادحة والذامة للفقر.

## عين الحكمة العقل في تاريخ الفكر الإسلامي

الكتاب: مجموعة مؤلفين

ترجمة: عباس جواد

الناشر: مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي - بيروت

الصفحات: ٣٩٢ من القطع الوسط

سنة النشر: ط ١ - ٢٠١٥م

الحديث عن العقل ومنزلته الشائخة كما يرى معد هذا الكتاب من السهل الممتنع، أما السهولة فتنبع من كون الحديث عن العقل هو حديث عن النور الذي يتمتع الجميع بدرجات من حقيقته ويتحسسون آثاره في بواطنهم. أما الصعوبة فتتعلق باتخاذ موضوعاً للفكر والتأمل، بحيث ينتقل البحث من الفكر وعالم المعرفة إلى بحث العقل كوسيلة للمعرفة.

وفي إطار معالجة هذه المسألة الشائكة أي الموقف من العقل، لجهة تعريفه ومعرفته وتحديد علاقته بالمعرفة الإنسانية. ظهرت في التاريخ البشري والإسلامي الكثير من النظريات والمواقف تجاه هذا الموضوع، فكان للفلاسفة رأي في العقل وللعلماء الأديان رأي وللفقهاء والعرفاء والمتكلمين والشعراء رأي مختلف كذلك، بحيث يصعب الوصول إلى نظرية متكاملة أو موحدة تجاه العقل، بل وقع الاختلاف داخل المدرسة الواحدة، وتعددت التفسيرات للنصوص الدينية

## العلمانية مذهباً دراسات نقدية في الأسس والمرتكزات

الكتاب: مجموعة من الباحثين  
الناشر: مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي - بيروت  
الصفحات: ٥١٠ من القطع الوسط  
سنة النشر: ط ١ - ٢٠١٤م

يعتبر مصطلح العلمانية من المفردات المعروفة في الفكر والثقافة العالمية سواء لدى الغربيين الذين نحتوا هذا المفهوم وعاشوا وفق متطلباته واستحقاقاته، أم الذين شهدوا - كما جاء في المقدمة - في بلدان كثيرة الدور العارم والمحطم للتقاليد الذي مارسه الحضارة الحديثة ذات الطابع العلماني. وإذا كان هذا المصطلح والمفهوم يستخدم أحياناً للتعريف بحركة إصلاحية في الغرب أو منهج فلسفي معادٍ للأديان ومقصٍ لها، أو باعتباره نهجاً عملياً في الإدارة السياسية، إلا أن الغموض والضبابية لا تزال تلف هذا المفهوم الملتبس لدى الكثيرين.

اليوم ومع تصاعد النهضات الدينية في جميع أرجاء العالم، تزامناً مع ظهور تحديات جديدة أما الحضارة الحديثة، فقد أصبحت إعادة قراءة العلمانية ضرورة ملموسة عينية ونظرية، دفعت بعض المفكرين في الغرب أيضاً، وقد كانوا إلى وقت قريب لا يرون من ضرورة للبحث في تفاصيلها، إلى إعادة النظر في مفهوم العلمانية ومناقشة تفاصيلها وتداعياتها على المستويين الفكري والواقعي.. وهذا ما أشارت إليه دراسات هذا الكتاب، وعالجت بعض جوانبه في إطار منهج نقدي للأسس والمرتكزات والتداعيات.

## الدولة الإسلامية الجدور، التوحش، المستقبل

الكاتب: عبد الباري عطوان  
الناشر: دار الساقى - بيروت  
الصفحات: ٢٣٩ من القطع الكبير  
سنة النشر: ط ١ - ٢٠١٥م

هذا الكتاب هو محاولة من الصحافي والكاتب المعروف عبد الباري عطوان للكشف عن أصول ما يسمى (الدولة الإسلامية؟) أو دولة العراق والشام الإسلامية (داعش)، والتي يشن الغرب عليها اليوم حرباً جوية بعدما اعتبرها خطراً يهدد مصالحه ومصالح حلفائه في المنطقة.. ينقسم الكتاب إلى إحدى عشر فصلاً: حيث تحدث في الفصلين الأول والثاني عن هيكلية هذا التنظيم الذي أصبح دولة، ورجالها والجدول الزمني لولادتها ومن هو قائدها ومسيرته القتالية. الفصلان الثالث والرابع خصصهما للحديث عن جذور هذه الدولة وسبب ظهورها في كل من العراق وسورية، وعلاقة هذه النشأة بالربيع العربي والمعارضات المسلحة.

أما الفصلان الخامس والسادس فقد تحدث فيهما عن جوهر القوة: الوهابية، السعودية، أمريكا والدولة الإسلامية وإستراتيجية التوحش.

في الفصول المتبقية تحدث فيها عن عدة قضايا ومواضيع، عن المقاتلين الأجانب في صفوف هذه الدولة، والصراعات الداخلية مع النصرة والقاعدة، وطبيعة إعلام التوحش وأهدافه.. إلخ، وأخيراً تحدث عن مستقبل هذه الدولة.

خصوصاً وقد دفعت التجربة المعاصرة في الحكم هذا الفكر والمذهب إلى إعادة النظر في الكثير من المفاهيم التقليدية والمتوارثة عبر التاريخ.

يتكون الكتاب من أربعة فصول ومدخل، حيث تحدث في المدخل بالتفصيل عن الفكر السياسي الشيعي وفلسفته السياسية، كما تحدث عن الفقه السياسي الشيعي، وقضية توزيع السلطة في هذا الفكر والفقه.

الفصل الأول تحدث فيه الكاتب عن علاقة الفلسفة السياسية بالفقه السياسي، حيث تناول مجموعة من المواضيع مثل: العلاقة بين العقل والنقل من وجهة نظر المفكرين الإسلاميين، والفلسفة السياسية والوحي. أما الفصل الثاني فقد خصصه للحديث عن الأبحاث النظرية حول السلطة وتوزيعها، فاستعرض مجموعة من مقاربات الأبحاث السياسية وخصائص السلطة وفسادها وزوال الدول والقوى. كما تحدث عن الدكتاتورية الإصلاحية وعلاقة السلطة بسائر المفاهيم السياسية المحورية. الفصلان الثالث والرابع تحدث فيهما بالتفصيل عن توزيع السلطة في الفلسفة السياسية الشيعية، حيث تناول ماهية الفلسفة السياسية الإسلامية بشكل عام، ومحورية مفهوم السلطة في الفلسفة السياسية الشيعية وتوزيع السلطة في هذه الفلسفة المعاصرة، وتحليل مؤشرات توزيع السلطة من منظور هذه الفلسفة. كما تناول موضوع موقع الفقه السياسي في الفكر السياسي الشيعي، ونظريات الحاكمية في الفقه السياسي الشيعي، وتوزيع السلطة ونظريات المشروعية الإلهية المباشرة، ومفاسد السلطة الجاحمة من منظور الفقه الشيعي كذلك وغيرها من المواضيع ذات الصلة.

يحتضن الكتاب مجموعة من الدراسات مقسمة على فصول ستة.

فبعد مقدمة المركز والناشر تحدث الباحث أمان الله فصيح عن المجتمع العلماني: المكونات والمميزات، فيما قدم الأستاذ محمد جواد محسني مدخلاً إلى العقلانية العلمانية (أفكار ماكس فيبر نموذجاً).

أما الباحث محمد سريخشي فتحدث عن الأخلاق العلمانية أم العلمانية الأخلاقية؟.. أما الفصول المتبقية فقد تحدث فيها حبيب الله بابائي عن العلمانية والمعنوية. فيما ناقش مهدي أميدي المنهج العلماني، وأخيراً تحدث الباحث علي رضا صالح عن: العلم العلماني والعلم الديني من منظور الدكتور حسين نصر، ورؤية نقدية لأفكاره.

### توزيع السلطة في الفكر السياسي الشيعي دراسة فقهية فلسفية مقارنة

الكاتب: صادق حقيقت

ترجمة: حسين صافي

الناشر: مركز الحضارة لدراسة الفكر الإسلامي - بيروت

الصفحات: ٤٣٩ من القطع الوسط

سنة النشر: ط ١ - ٢٠١٤م

يرى الكاتب أنه بإمكان كل من الفلسفة السياسية والفقه السياسي الإجابة بشكل مستقل عن إشكالية توزيع السلطة، وبالتالي صياغة مفهوم فقهي وقانوني للمشاركة العامة في تدبير الشأن العام، بالإضافة إلى معالجة معضلة الاستبداد باعتبارها من أهم المشكلات التي واجهت الفكر السياسي الإنساني والإسلامي بشكل عام والشيعي على وجه الخصوص،

## السلفية التكفيرية الجذور والمنهج

الكاتب: د. نسيب حطيط

الناشر: دار المحجة البيضاء - بيروت

الصفحات: ٥٠٢ من القطع الكبير

سنة النشر: ط ١ - ٢٠١٤ م

مع أن الحركة السلفية ليست وليدة هذا القرن، ولها جذورها التاريخية، إلا أن ما قامت به الحركات القتالية المنتمية للفكر السلفي أو الأيديولوجية السلفية اليوم، التي تنطلق من أدبيات ابن تيمية وتلميذه النجدي محمد بن عبد الوهاب ومن تخرج من مدرستهما من المعاصرين، جعلت أنظار الباحثين تتوجه لهذا التيار الفكري والحركي للتعرف إلى جذوره المذهبية، وكيف ظهر في التاريخ الإسلامي، وسبب تميز أتباعه بالخشونة والعنف ورفض الآخر بادعاء الابتداء في الدين أو الشرك أو الجهاد لنشر عقيدة التوحيد.

هذا الكتاب هو محاولة لتتبع جذور الفكر السلفي ورجالاته وحركاته عبر التاريخ، ورصد مواقف دعائه، ودور القوى الاستعمارية وعملائها في دعم الحركات السلفية القتالية لتحقيق مشروع الشرق الأوسط الكبير الذي يريد إعادة تقسيم المنطقة الإسلامية على أساس مذهبي وطائفي.

يتكون الكتاب من ثلاثة أقسام، القسم الأول يتحدث فيه المؤلف عن مجموعة من العناوين المثيرة للجدل والنقاش، مثل: هل التكفيريون ضحايا أم جالادون؟ تاريخ الأصوليات والسلفية الدينية، موقف الأصوليات السلفية من الصفات الإلهية والمرأة. القسم الثاني خصصه الباحث للحديث عن

السلفية الإسلامية، أسباب النشوء وكيف تطور الفكر السلفي التكفيري في التاريخ المعاصر، ودور الاستعمار في صناعة ودعم هذا الفكر التكفيري السلفي، وما هي مميزات فقه التوحش عند السلفية الجهادية التكفيرية؟ وفي الأخير استعرض الباحث نماذج من ضحايا هذه الحركات في العالم العربي.

أما القسم الأخير فقد خصصه لعرض مجموعة من المقالات كان قد كتبها عن الحركات السلفية وما ترتبها من فضاعات ومجازر بحق المسلمين، ومن عناوينها: الإسلام بين جهالة الفقهاء وفتاوى التكفير، بين الإخوان والوهابية، تشويه الإسلام بالعلمانية والعنف والجهالة، عولة التكفير والسيارات المفخخة.

## مطالعات في الثقافة الجاهلية

الكاتب: الشيخ عباس أمين حرب العاملي

الناشر: دار روافد - بيروت

الصفحات: ٢٢٩ من القطع الكبير

سنة النشر: ط ١ - ٢٠١٥ م

وصف الإسلام المجتمع العربي قبل الإسلام بأنه مجتمع جاهلي، حيث عبادة الأصنام والتشريعات القبلية والتحاكم لأعراف وتقاليده يغلب عليها طابع التعصب للأباء وللقبيلة وزعيمها بعيداً عن قيم الحق والعدل، ولما جاء الإسلام ونزل القرآن صحح الكثير من هذه المعتقدات والأعراف، فأبقى على الصحيح منها والمنسجم مع الفطرة السليمة والعقل والوحي، ورفض كل ما يتعارض مع هذه الدعائم الأساسية للمعرفة والحقيقة.

في هذا الكتاب محاولة لتتبع الثقافة

في الأدبيات السياسية الغربية بمشروع الشرق الأوسط الكبير، الذي بدأت تجلياته على أرض الواقع تتجسد في ظهور حركات قتالية تنطلق من الهوية المذهبية لتحارب المخالف المذهبي والديني داخل الدولة الواحدة، وتدعو للانفصال وتكوين دويلات صغيرة على أساس مذهبي.

لكن إلى جانب هذه الحركات القتالية ظهرت كذلك مشاريع وأطروحات سياسية تبتتها أحزاب محلية تصب في المنحى والهدف نفسه، أي التقسيم السياسي على أساس مذهبي وطائفي، لكن بعنوان: الفدرالية؟ أي إعطاء حكم إداري شبه ذاتي لبعض المناطق والأقاليم داخل الدولة لخصوصيتها المذهبية أي وجود أغلبية مذهبية. وإذا كان البعض قد اعتبر ذلك مجرد صيغة من صيغ التدبير السياسي العام الذي قد يكون مفيداً في تحقيق التنمية أو الحد من تغول واستبداد الدولة أو السلطة المركزية، فإن البعض الآخر وخصوصاً أصحاب الفكر الإسلامي والوحدوي، رأوا في هذه الدعوة مجرد مؤامرة ومقدمة للتقسيم ليس إلا.

هذا الكتاب يناقش هذه المسألة من منظور شرعي فقهي، أي يحاول أن يقدم وجهة النظر الإسلامية في هذه المشاريع السياسية التي تطرح الآن في العراق وسوريا وغيرها من الدول العربية والإسلامية، باعتبارها من المسائل المستحدثة والخطيرة التي لا بد للفقهاء الإسلاميين أن يقول فيها كلمته، لأن المجتمع في حاجة إلى معرفة حقيقة الفدرالية، وهل تتعارض مع مفهوم الأمة والمجتمع الإسلامي؟ وهل يمكن تبنيتها من خلال مشروع سياسي أم أنها ترقى لتكون من المنوعات والمحرمات الشرعية؟ لأنها مقدمة لتفتيت المجتمعات المسلمة التي

الجاهلية العربية وبيان ملامحها ومركزاتها وصور حياة الإنسان الجاهلي كما أشار إليها القرآن الكريم، وأهم الأمثال والحكم والقواعد النظرية التي تركز عليها ثقافة الإنسان العربي الجاهلي.

يتكون الكتاب من أربعة فصول، الفصل الأول يتحدث الكاتب فيه عن صور المجتمع الجاهلي في القرآن، عبادة اللات والعزى والجن والملائكة، وتصور الموت والحساب وعادات أهل الجاهلية، وكيف حاربوا الدعوة الجديدة.

الفصل الثاني خصصه الكاتب للحديث عن الأمثال العربية في العصر الجاهلي والأشعار، واهتمام الإنسان الجاهلي بالفلك والطب، وطبيعة الخرافات والأساطير السائدة.

أما الفصلان الثالث والرابع فقد تحدث فيها عن السجع والخطابة عند شعراء وخطباء العرب في الجاهلية، وجمالية الأسلوب لديهم وما هي عاداتهم في الخطابة، خاتماً ببعض الخطب المشهورة مثل خطبة جد النبي ﷺ.

### الفدرالية من منظور فقهي

الكاتب: أبو حسن حميد المقدس الغريفي  
الناشر: دار المحجة البيضاء - بيروت  
الصفحات: ٩٦ من القطع الكبير  
سنة النشر: ط ٢ - ٢٠١٥ م

من التدايعات الخطيرة للصراع المذهبي والطائفي الدائر الآن في أكثر من منطقة ودولة في العالم العربي، ظهور نزعات انفصالية تحت مسميات متعددة ومبررات مختلفة، تخفي وراءها مخططات استعمارية جديدة تريد إعادة تقسيم الدول العربية والإسلامية على أساس مذهبي وطائفي، فيما يسمى

درجة أصبحنا معها غير قادرين على تبين أبعاده كلها رغم أننا غرقى فيه حتى آذاننا.

وعبر صفحات هذا للكتاب يشرح المؤلف كيف أن الجيل الجديد من الجوالات الذكية والكمبيوترات اللوحية تؤسس لتتحول إلى المنصة العالمية للحوسبة. كما أن الكمبيوترات الجوالية التي أصبحت بين أيدي ملايين الناس ويمكن التواصل فيها وعبرها في أي مكان وزمان، مرشحة إلى أن تصبح جزءاً لا يتجزأ من الكائن البشري وأداة لا يستغنى عنها في عصرنا الحاضر.

يتكون الكتاب من عشرة فصول، الفصل الأول وتحت عنوان: الموجة؛ تحدث الكاتب عن تصارع التقنية وسرعة التطور في عالم أجهزة الاتصالات، مشيراً إلى أهمية الحواسيب اللوحية، وكيف ساهمت في تغيير فضاء المستهلك.

في الفصلين الثاني والثالث تحدث عن الحواسيب والورق، حيث تتبع تطور الحواسيب من الحاسب الكبير إلى الصغير ثم الشخصي وما تبعها من تطوير التطبيقات، وكيف أثر هذا التطور على صناعة الورق بحيث أوشكنا على نهاية عصر الورق.

الفصلان الرابع والخامس، تحدث فيها عن الترفيه والمحفظة، حيث سلط الضوء على شاشات التلفزة وقدرتها على نقل الأحداث صوتاً وصورة، جعلت الإنسان يعيش الحدث في أي مكان من العالم، وهذا التطور سيؤدي في نهاية المطاف إلى انتهاء عصر المحفظة واستبدالها بجهاز كمبيوتر.

أما الفصول المتبقية فقد تحدث فيها عن مجموعة من المواضيع، عن أهمية الشبكات الاجتماعية في التواصل الاجتماعي.

وحدها الإسلام وألغى جميع الفروق بينها، وجعل الفقه والشريعة حاكمة على الجميع دون اعتبار للون أو المذهب أو اللغة أو المنطقة التي يسكنها المسلم.

وقد توصل الباحث، وهو من الفقهاء، إلى نتيجة مفادها التحذير من دعوات الفدرالية لأن خلفيتها مخطط استعماري يجب مناهضته؛ لأنها تشكل خطراً على المجتمع والأمة، داعياً إلى توحيد الصفوف والتعاون وتقوية الروابط بين جميع مكونات المجتمع الدينية والمذهبية بدل تعزيز الفرقة والنزاعات، فالجميع مواطنون متساوون في الحقوق والواجبات، ومن حق أي مواطن أن يعيش ويسكن في أي مكان داخل الدولة الإسلامية بعيداً عن الاعتبار المذهبية والطائفية، وعلى الدولة أن تقوم بواجباتها تجاه جميع مواطنيها دون تفرق أو تمييز بسبب الدين أو المذهب، وبالتالي فالمنظور الفقهي تجاه الفدرالية هو رفضها والتحذير من مخاطرها وتداعيتها على السلم والأمن والوحدة الاجتماعية والدينية للمجتمع المسلم.

## تسونامي التقنيات الجوالية

كيف سيغير الذكاء النقال كل شيء

الكاتب: مايكل سايلور

ترجمة: أحمد حيدر

الناشر: الدار العربية للعلوم ناشرون - لبنان

الصفحات: ٣٣٥ من القطع الوسط

سنة النشر: ط ١ - ٢٠١٣م

يرى الكاتب أن حجم المد الذي أحدثته الحوسبة الجوالية ضخمة ومنتشرة بشكل كبير إلى



□ العدد الجديد من مجلة (إسلامية المعرفة) □

# الإسلامية المعرفة

## مجلة الفكر الإسلامي المعاصر

مجلة علمية عالمية فصلية محكمة يصدرها المعهد العالمي للفكر الإسلامي

كلمة التحرير

هيئة التحرير

• حاجة الأمة إلى ثقافة التجديد

بحوث ودراسات

رائد نصري أبو مؤنس

• العوامل المنتجة للتجديد في أحكام التشريع الإسلامي: دراسة

أصولية تحليلية

عليان بوزيان

• توظيف مقاصد الشريعة في أسلمة المعرفة القانونية

أحمد مهدي بلواي

• نحو قراءة موضوعية لكتابات غير المسلمين عن التمويل

الإسلامي في ضوء الأزمة المالية العالمية: ولم يوتر أنموذجاً

عبد الرزاق بلعباس

• الاقتصاد الإسلامي: حضرة مصطلح

رأي وحوار

عبد الحميد أبو سليمان

• استفتاء في قضية تختص بتجديد فهم الدين: ما هي أيام الحج

في العالم المعاصر؟

فتحى حسن ملكاوي

• مقاصد المؤلفين

قراءات ومراجعات

عبد السلام أحمد أبو سمحة

• الرؤية الإسلامية للتنمية في ضوء مقاصد الشريعة.

تأليف: محمد عمر شابرا

حمزة عبد الكريم حماد

• منهج تدريس الفقه: دراسة تاريخية تربوية. تأليف: مصطفى

صادقي