

١٠٢

السنة السادسة والعشرون
شتاء ٢٠١٩م / ١٤٤٠هـ

هـ

أكصدر عن
منتدى الكلمة
للدراسات
والأبحاث

الكلمة

مجلة فصلية تعنى بشؤون الفكر الإسلامي وقضايا العصر والتجدد الحضاري

◆ كتب:

خيمياء
الباطنية..
محاولة تتحرى
الفهم

◆ ندوات:

التأصيل الثقافي
للعلوم الإنسانية:
رؤى وتجارب

◆ الكلمة بعد ربع قرن.. تأملات في التجربة

◆ جورج جرداق.. لماذا الإمام علي صوت العدالة

الإنسانية؟

◆ من التنوع إلى المشترك الإنساني من أجل تعزيز

المشترك الإنساني

◆ كشف الحجاب عن الإعجاز الثاني في الكتاب

◆ بين الحق والحكم في النص الفقهي

◆ القانون الدولي الإسلامي.. وقواعد السلام العالمي

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الكلمة

مجلة فصلية تعنى بشؤون الفكر الإسلامي وقضايا العصر والتجديد الحضاري

تصدر عن منتدى الكلمة للدراسات والأبحاث

رئيس التحرير: زكي الميلاد

مدير التحرير: محمد محفوظ

هيئة التحرير

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

الهيئة الاستشارية

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

الراحلون

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

المراسلات

http://www.kalema.net

Email: kalema@kalema.net

موقع المجلة على الإنترنت

البريد الإلكتروني

التنفيذ الطباعي

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

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

التوزيع

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

مؤسسة الفلاح للنشر والتوزيع - لبنان

الاشتراك السنوي

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

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



قواعد النشر في المجلة

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

يشترط في المادة المرسلة الشروط التالية:

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

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

الكلمة الأولى

الكلمة بعد ربع قرن.. تأملات في التجربة/ الدكتور الطاهر سعود ٥

دراسات وأبحاث

جورج جرداق.. لماذا الإمام علي صوت العدالة الإنسانية؟/ زكي الميلاد ٩

من التنوع إلى المشترك الإنساني من أجل تعزيز المشترك الإنساني/ محمد محفوظ ٣٨

كشف الحجاب عن الإعجاز الثاني في الكتاب/ الدكتور محمود الذواودي ٥١

بين الحق والحكم في النص الفقهي/ الشيخ فيصل العوامي ٧٧

القانون الدولي الإسلامي.. وقواعد السلام العالمي/ الدكتور محمد الناصري ٨٧

مصطلح التاريخ المنطقي الافتراضي.. دراسة فلسفية في منهجية استدعاء الوقائع التاريخية

المحذوفة/ الدكتور وائل أحمد خليل الكردي ١٠٨

التاريخ والميديا.. الصحافة نموذجًا/ الدكتور عبد الرحيم الحسناوي ١٢٠

الترجمة بين الحرفية والتصرف.. ألف ليلة وليلة نموذجًا/ الدكتورة ياسمين فيدوح ١٢٩

رأى ونقاش

أبعاد الجمال والجلال في الحب الصوفي.. مقارنة جمالية تحليلية/ الدكتور ميلود حميدات . ١٤٤

كتب قراءة ونقد

كيمياء الباطنية.. محاولة تتحرى الفهم/ محمد صلاح بوشتلة ١٥٩

ندوات

مؤتمر: التأصيل الثقافي للعلوم الإنسانية.. رؤى وتجارب/ محمد تهامي دكير ١٦٩

رسائل جامعية

دور الحوار الفكري في الفضاءات العلمية والبيداغوجية في ترقية المعرفة العلمية مقارنة

سوسيولوجية لمعوقات الحوار، التعصب الفكري نموذجًا/ الدكتورة سعاد نزارى . ١٧٨

إصدارات حديثة/ إعداد: حسن آل حمادة ١٩٣

تُعَلِّمنا التجارب الإنسانية الراقية أن الإساءات لا تُعالج بتوتير الأجواء واتهام الجميع، وإطلاق أحكام جائرة بحق من أذان الإساءة، ورفع الغطاء الديني عنها؛ إذ يقول تبارك وتعالى: ﴿أَمْ مَنْ هُوَ قَانِتٌ آنَاءَ اللَّيْلِ سَاجِدًا وَقَائِمًا يَحْذَرُ الْآخِرَةَ وَيَرْجُو رَحْمَةَ رَبِّهِ قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ إِنَّمَا يَتَذَكَّرُ أُولُو الْأَلْبَابِ﴾ (الزمر - ٩).

فوحدة المسلمين من الضرورات الشرعية والسياسية والحضارية، التي ينبغي الحفاظ عليها وعدم التضحية بها لأي سبب كان.. ومجلة الكلمة في كل أعدادها وملفاتنا تؤكد على قيمة الوحدة بين المسلمين، وتعمل لإزالة كل العقبات التي تحول دون الوحدة بين المسلمين. والخطوة الأولى في مشروع الوحدة بين المسلمين هي وحدة المشاعر بين المسلمين، ومهمتنا جميعاً أن نعمل لتعزيز وحدة المشاعر بين المسلمين.

ومواد هذا العدد لا تخرج عن هذا السياق.. فالكلمة الأولى كتبها الدكتور الطاهر سعود بعنوان: «الكلمة بعد ربع قرن.. تأملات في التجربة».

وفي قسم الدراسات كتب السيد رئيس التحرير دراسة بعنوان: «جورج جرداق.. لماذا الإمام علي صوت العدالة الإنسانية؟».

ودراسة السيد مدير التحرير جاءت بعنوان: «من التنوع إلى المشترك الإنساني من أجل تعزيز المشترك الإنساني».

ويشاركنا في هذا العدد عالم الاجتماع التونسي الدكتور محمود الذواودي بدراسة بعنوان: «كشف الحجاب عن الإعجاز الثاني في الكتاب»، كما يشاركنا الشيخ الدكتور فيصل العوامي بدراسة بعنوان: «بين الحق والحكم في النص الفقهي».

إضافة إلى أبحاث ودراسات أخرى غطت كل أبواب المجلة الثابتة.. ونسأل الباري عز وجل أن نكون قد وفّقنا في تقديم المعرفة التي تغيّر وتنعّم المجتمع في كل مراحل تطوره..

ومن الله نستمدّ العون والتوفيق..



الكلمة بعد ربع قرن..

تأملات في التجربة

الدكتور الطاهر سعود*

تعرفت على الأستاذ زكي الميلاد «الكاتب والمفكر» من خلال كتابه «مالك بن نبي ومشكلات الحضارة.. دراسة تحليلية ونقدية»، الذي صدر عن دار الفكر المعاصر في دمشق وبيروت، بتقديم من الأستاذ جودت سعيد، وحينذاك -أي في حدود سنة ٢٠٠٠م- كنت أعدّ رسالة ماجستير حول موضوع «التخلف والتنمية في فكر مالك بن نبي».

لم أكن أدرك أنّ هذا الكتاب الذي وقع بين يديّ ذات يوم بواسطة أحد الزملاء سيكون فاتحة عهد لي بصاحبه، ثم بالمجلة الرائدة التي يشرف على رئاسة تحريرها، وهي مجلة (الكلمة). استفدت من كتابه الذي حاول فيه تجاوز رئاسة التحرير، وكانت حينها لا تزال في مرحلة التعريف بفكر مالك بن نبي إلى التفكير معه، وولما يكون قريباً من بداية الطريق شغوفاً بفكر مالك ومتابعاً لما يصدر حوله، ولما يكون قريباً من روح فكره الحضاري ذي الأفق السُّنني، وكانت مجلة الكلمة واحدة من تلك المصادر التي تنهل من هذا الأفق؛ إذ يجد فيها كل متابع شيئاً من هذه الروح الحضارية والسُّننية.

* أستاذ علم الاجتماع ومدير مخبر البحث المجتمع الجزائري المعاصر في جامعة محمد لمين دباغين، سطيف، الجزائر. البريد الإلكتروني: tahar.saoud73@yahoo.fr

بعد إنهائي لرسالة الماجستير بدأت أدرّج في محاولاتي الأولى للكتابة خارج السقف الأكاديمي الرسمي، وكان أول مقال صدر لي في هذا الصدد بعنوان: «مشكلة الثقافة والحضارة في فكر مالك بن نبي»، وقد احتضنته المجلة مشكورة ليصدر في عددها الثاني والأربعين شتاء سنة ٢٠٠٤م.

أما المناسبة الثانية التي دشنت تواصلتي مع الأستاذ زكي (عبر عالم الشبكة الإلكترونية) فكانت عندما قُبِلَ التقديم لكتابي حول مالك بن نبي، وتفضّل مشكوراً زيادة على ذلك بإحالة مسودته على دار الهادي في بيروت لتتبنّى طباعته ونشره.

أقول هذا الكلام لا لعرض تفاصيل شخصية قد لا تهتمّ القارئ، بل لأنّ «هناك أشياء لا يجدي الحديث عنها إن لم يكن مستمداً برهانه من تجربة شخصية تضيء الموضوع من الداخل بضوئها الخاص»^(١).

وعلى هذا فإنّ احتضان باحث شاب لم يكن محتضنه على سابق معرفة به، وتشجيعه ليشقّ طريقه نحو أفق الكتابة والبحث هو من الأعمال الحضارية التي تكشف صدق القول عبر الفعل، فالأستاذ زكي الميلاد ليس كاتب أفكار مكبّاً على أشياء خامدة من الورق والكلمات لا يجاوزها، ولكنه بهذه السابقة يدفع في اتجاه توثيق شبكة العلاقات الثقافية بين أبناء الأمة الواحدة، ويثبت بأنه رجل الفكرة كما هو رجل العمل، وبأنّ الفكرة التي لا تنتهي إلى عمل هي فكرة ميّنة لا قيمة لها، وأنّ صناعة التاريخ - كما هو معروف - تبدأ من مرحلة الواجبات البسيطة، عندما يجاوز الفرد ذاته ليحقق النفع للغير.

إذا كانت هذه بعض حال مفكرنا الأستاذ زكي الميلاد فإنّ حال المجلة التي يُشرف عليها تكشف عن جملة من الأمور الموجبة للملاحظة والعبارة، فقليلة هي الأعمال التي يكتب لها في صفحة الواقع والتاريخ النجاح والاستدامة.

إنّ جهودنا في العالم الإسلامي منذ عصر ما بعد الموحدين هي جهود النصف؛ نصف عمل، نصف نجاح... وكثير منها يذهب في العتب والمحاولات الهازلة؛ لأنّ الذي ينقصها في كثير من الأحيان هو الرؤية الموجهة الواضحة، والعزيمة الظاهرة التي تتيح لكل جهد أن يمتدّ ويتكثّف، وينداح في الأفق.

ولعلّ ذلك هو ما جعل مفكراً مثل مالك بن نبي الذي كرّس جهده الفكري للحفر حول هذه الظواهر الثقافية المرضية، يكتب في عبارة فيها كثير من القسوة، ولكن فيها أيضاً

(١) مالك بن نبي، الصراع الفكري في البلاد المستعمرة، إشراف: ندوة مالك بن نبي، ط ٣، دمشق: دار الفكر، ١٩٨٨، ص ٩.

كثير من الوجاهة عندما وصف الجهد الإصلاحي والتجديدي الحديث، بأنه كان على جانب كبير من حسن النية ولكن لا نجد فيه رائحة المنهج^(٢)، فالكثير من الجهود التي تطلق هنا وهناك في العالم الإسلامي تنطلق باندفاع وفورة عاطفية ولكنها سرعان ما تنفسخ وتتوقف.

إن مجلة «الكلمة» - التي نحتفل اليوم بيوبييلها الفضي - هي من الأعمال القليلة التي حققت التواصل والاستمرارية لما يقارب الربع قرن من الزمن، فلم يُصَبها ما أصاب كثيرًا من المجلات التي نشأت على طول العالم العربي والإسلامي ثم أصابها داء العطل ثم التوقف، وهذا يدل على سداد في الرؤية التي وجَّهتها منذ لحظة التأسيس، وعلى عزيمة وصبر الفريق الذي أطلقها ذات عقد من القرن الماضي.

وقد أخبرني الأستاذ زكي في آخر لقاء لي به^(٣) بأنَّ المجلة خلال كامل هذه الفترة (أي منذ خريف ١٩٩٣) انتظمت في الصدور، ولم تتخلف عن موعد صدورها، ولم يصدر عنها أي عدد مزدوج يضم عددين في عدد واحد كما هي عادة كثير من المجلات حتي العريقة منها في عالمنا العربي، وهي بهذا تحقّق روح البيان النبوي «إِنَّ أَحَبَّ الْأَعْمَالِ عِنْدَ اللَّهِ أَدْوَمُهَا وَإِنْ قَلَّ»^(٤).

يزيدنا إكبارًا للمجلة أن الذين أطلقوها كرؤية ومشروع لم يكونوا من الشيوخ أو من النخب الفكرية المسنّة، بل إنهم بالبيان القرآني ﴿فَتِيَّةٌ آمَنُوا بِرَبِّهِمْ﴾^(٥)، وشباب في عمر العشرينات^(٦)، وهي بذلك (أي المجلة) تُبين عن أنموذج حي للتأسي؛ أي كيف يمكن لشباب الأمة اليوم أن يتأسوا بـ«شباب الكلمة» لينهضوا بالواجبات العينية والكفائية والدور الحضاري المنوط بهم في مرحلة حسّاسة من عمر الأمة الإسلامية، والمرابطة عليها، ولعلّ المرابطة في حقل الثقافة والفكر وعلى ثغور «الكلمة» هي مجاهدة من مجاهدات العصر، واختيار «الكلمة» لهذا العنوان كدليل عليها يحوز من دون شك على كامل الموافقة.

وإن الذي يوجب الاحترام والتقدير هو أن هيئة تحرير المجلة قد انفتحت منذ البداية

(٢) انظر كتاب: الطيب برغوث، محورية البعد الثقافي في استراتيجية التجديد الحضاري عن مالك بن نبي، ط ١، جدة: المملكة العربية السعودية، مركز الولاية لتنمية الفكر، ٢٠٠٦م، ص ١٤٢.

(٣) كان ذلك بمكتبة الإسكندرية بجمهورية مصر العربية بمناسبة انعقاد المؤتمر الدولي الثالث حول: «العالم يتنفض: متحدون في مواجهة الإرهاب» المنعقد أيام ١٧-١٩ يناير ٢٠١٧.

(٤) أخرجه مسلم في صفات المنافقين وأحكامهم، باب لن يدخل أحد الجنة بعمله، رقم ٢٨١٨.

(٥) سورة الكهف، الآية: ١٣.

(٦) انظر: زكي الميلاد، مجلة الكلمة.. الفكرة والتجربة والتطور، مجلة الكلمة، عدد خاص رقم ٨٢ (السنة الحادية والعشرون شتاء ٢٠١٤)، ص ٥.

على مختلف أصقاع الأمة مشرقاً ومغرباً، بيد أنّ الفحص الإحصائي للأسماء الكاتبة من الذين تُنشر إبداعاتهم على صفحات «الكلمة» يجعلها بحق اسماً مشرقياً النشأة مغاربي الهوى والكلمة، فما أخبرني الأستاذ زكي الميلاد أنّ كثيراً من المواد التي تستقبلها المجلة للنشر أو تنشر فعلاً هي أبحاث ودراسات وإسهامات مغاربية بعامّة، وجزائرية على وجه الخصوص، وهو ما يشرّفنا ولكن أيضاً يضعنا أمام مسؤوليات ثقافية وأخلاقية لجهة تعميق هذا التواصل، ليكون تواصلاً ثقافياً نوعياً يغني خط الكلمة الفكري ومشروعها الثقافي، ويكون قيمة معرفية مضافة في سوق الثقافة والفكر العربيين لقرن جديد.

وأن تحظى مجلة «الكلمة» بهذه المقبولية، فهذا واحد من أدلة تبيين عن مكانة هذا الرقم الفكري لدى بحاثّة المغرب العربي وأهل القراءة والكتاب فيه، وعن سمعة ما انفكت المجلة تنتزعها، وتحوز عليها في سوق الكتابة الفكرية، والمنتج الفكري والثقافي النوعي مع العناوين الوازنة الأخرى التي يزدحم بها فضاء النشر والكتابة والتأليف.

وإذا كانت فكرة «المجال الحيوي»^(٧) هدفاً استراتيجياً رفعته هيئة تحرير «الكلمة» منذ استوائها مشروعاً على أرض الواقع، فإنه يمكننا القول اليوم وباطمئنان بأنها قد حققت جانباً كبيراً من هذا الهدف ليبغ إشعاعها نطاقاً يمتد على محور مصر - المغرب، بل ويتجاوزه.

لم تكن الكلمة في الأخير رقماً ينضاف إلى سوق المجلات الرائجة في العالم العربي، بل شقت لنفسها طريقاً خاصاً و متميزاً، هو طريق يروم تقديم خطاب فكري إسلامي جديد، يشتغل على قضايا الفكر الإسلامي وقضايا العصر والتجدد الحضاري، ونأمل لها أن تستمر «حتى تقدم أفضل ما لديها مستقبلاً، وتحافظ على صعودها المستمر»، بخاصة في ظل الظرفية التي يجبرها عالمنا العربي والإسلامي، الذي تمزّقه الطائفية، ويشلّه الإرهاب، ويذوي أمام أعين جماهيره الطموح نحو النهضة والتقدم، فما أحوجنا إلى منبر يجدد لهذه الأمة أمرها، ولعلّ الكلمة تكون رافداً وبعثاً لهذا الأفق الجديد، وأليس قد جاء على لسان الأنبياء: «إنّ الكلمة لمن روح القدس».

(٧) المصدر نفسه، ص ١٠.



جورج جرداق..

لماذا الإمام علي صوت العدالة الإنسانية؟

زكي الميلاد

- ١ -

جرداق.. والأدب المتميز

في الأدب الوفير المدوّن حول الإمام علي بن أبي طالب عليه السلام الممتد وغير المنقطع من الأزمنة القديمة إلى هذه الأزمنة الحديثة، يبرز في هذا الأدب ويتميّز كتاب الأديب اللبناني المسيحي جورج جرداق (١٩١٣-٢٠١٤م) الموسوم بعنوان: (الإمام علي صوت العدالة الإنسانية)، المكوّن من خمسة أجزاء، الصادر ما بين أواخر الخمسينات ومطلع ستينات القرن العشرين، وضم لها المؤلف لاحقاً كتاباً عدّه جزءاً سادساً بعنوان: (روائع نهج البلاغة).

يبرز هذا الكتاب ويتميّز من جهات عدة، يأتي في مقدمتها أن مؤلفه طرق أبواباً جديدة لم يسبقه إليها أحد تقريباً لا قبله ولا بعده، خارجاً بذلك عن النسق المألوف، متخطياً ما كان سائداً، فلم يسبقه أحد آنذاك في الحديث عن قضايا من قبيل العلاقة بين الإمام علي وحقوق الإنسان، والعلاقة بين الإمام والثورة الفرنسية، وكذلك العلاقة مع الفيلسوف اليوناني الشهير

سقراط (٤٧٠-٣٩٩ ق.م).

طرق جرداق هذه الأبواب الجديدة وتميز بها، مقدّمًا إسهامًا فكريًا جادًا ومهمًا بات يمثل مرجعًا لا غنى عنه لمن يطرق هذه الأبواب أو يقترب منها، فاتحًا دروبًا لم تكن سالكة من قبل عند الكتاب والباحثين في حقل الدراسات العلوية، محتفظًا لنفسه بمكانة لا ينازعه عليها أحد من المتقدمين أو المتأخرين.

ويبرز هذا الكتاب ويتميز، كونه أحدث نقلة أدبية مهمة انعطف بها نحو أفق الفكر الحديث، الأفق الذي كان غائبًا عن الأذهان، وبعيدًا عن الالتفات عند الكثيرين من المعاصرين، فقد وجد جرداق بناهته وأفق الواسع أن الإمام يكاد يستغرق كليًا في نمط من الدراسات التاريخية والكلامية، وأراد أن يفك هذا الحصار عن الإمام مقتحمًا أفق الفكر الحديث.

وقد أحسن جرداق كثيرًا بهذا الاختيار، وكان بارعًا فيه وذكيًا، جعله متفردًا على غيره من هذه الجهة ومتفوقًا، ولم يعد هناك من يتماثل معه ويتشابه، فلو كان عمله ينحصر بحقل التاريخ ويتضيق بهذا الأفق، لكانت له وضعية مختلفة في ظل الكم الكبير والممتد من الدراسات التي تتصل بهذا الحقل الواسع، وكذا لو كان عمله يتصل بحقل الدراسات الكلامية وينحصر عليها، لكانت له وضعية مختلفة كذلك، لكنه بدلًا عن ذلك اختار أفقًا جديدًا يتصل بالفكر الحديث.

ويبرز هذا الكتاب ويتميز كذلك، كونه قدم الإسهام الأبرز في دفع مكانة الإمام شخصًا وفكرًا وعدلًا وأخلاقيًا إلى الوجهة الإنسانية، وقد أقدم جرداق على هذه الخطوة منطلقًا من قناعة راسخة ترى أن الإمام ليس للشيعنة فحسب ولا للمسلمين أو المسيحيين، وإنما هو للإنسانية كافة، وليس لعصر من العصور الإنسانية فحسب، وإنما لكل العصور الممتدة من الأزمنة القديمة إلى هذه الأزمنة الحديثة وما بعدها.

ولولا هذا المنظور الإنساني العام الذي اكتشفه جرداق في شخصية الإمام وفكره وأدبه، لما أولاه كل هذا الاهتمام الذي تجلّى في كتابه الموسوعي مدونًا أكثر من ألف صفحة، ولما تعلّق به كل هذا التعلق الذي بقي مستمرًا ولم ينقطع منذ عرفه صغيرًا، وظل معه وعرف عند الآخرين بعاشق الإمام، وهو الوصف الذي اختارته صحيفة النهار اللبنانية عند رحيله.

فالإمام عند جرداق هو عملاق الضمير الإنساني، وعده من العبقريات الكبرى في التاريخ، ومن آباء الإنسانية الكبار، وصوت العدالة الإنسانية التسمية القوية التي اختارها

عنواناً لكتابه الكبير.

ويبرز هذا الكتاب ويتميز أيضًا، كونه جمع بين الأدب والفكر والتاريخ، وظهر مميّزًا في كل جانب من هذه الجوانب الثلاثة، التي نادرًا ما تجتمع بهذا التميز في عمل واحد، فمن ناحية الأدب فالكتاب بأكمله من أوله إلى آخره وبأجزائه الخمسة يعد كتابًا أدبيًا رائعًا، مميّزًا ببيانه الموصوف عند الكثيرين بالجميل والبديع، وليس غريبًا أن يظهر الكتاب بهذا الوصف الأدبي المميز فمؤلفه أديب من طراز رفيع.

ومن ناحية الفكر، فالكتاب ظهر متجليًا بهذه الناحية الفكرية، كاشفًا عن سعة اطلاع المؤلف، ودرايته بسيرة الفكرين العربي والأوروبي، وتمرسه في المقابلة بينهما والموازنة، وهي السمة التي ميّزت الكتاب ورفعت من رصيده الفكري، فالمؤلف إلى جانب براعته في الأدب العربي كان قريبًا من الفلسفة التي درّسها لفترة في بيروت.

أما ناحية التاريخ، فما كان بالإمكان أن يغيب هذا الجانب، باعتبار أن الموضوع في أصله يرجع إلى التاريخ، ومن هذه الناحية حضر التاريخ العربي إلى جانب التاريخ الأوروبي، فالتاريخ العربي حضر وتركز في الجزء الرابع عند الحديث عن علي وعصره، وظهر جرداق في هذا الجانب بوصفه صاحب رأي في تحليل أحداث ذلك العصر، مناقشًا بعض الآراء، وناقداً آراء مجموعة من المؤرخين المصريين المعاصرين ومخالفًا لهم، أمثال: أحمد أمين (١٢٩٥-١٣٧٣هـ/١٨٨٧-١٩٥٤م) في كتابه (فجر الإسلام)، والدكتور طه حسين (١٣٠٦-١٣٩٣هـ/١٨٨٩-١٩٧٣م) في كتابه (الفتنة الكبرى)، والدكتور حسين مؤنس (١٣٢٩-١٤١٦هـ/١٩١١-١٩٩٦م) في تعليقاته على كتاب (تاريخ التمدن الإسلامي) للمؤرخ اللبناني جرجي زيدان (١٢٧٨-١٣٣٢هـ/١٨٦١-١٩١٤م)، والدكتور محمد الطيب النجار (١٣٣٤-١٤١١هـ/١٩١٦-١٩٩١م) في كتابه (الموالي في العصر الأموي)، يضاف لهم السوري محمد كرد علي (١٢٩٣-١٣٧٢هـ/١٨٧٦-١٩٥٣م) في كتابه (الإسلام والحضارة العربية).

ومن هذه الجهة، رأى الأديب اللبناني مخايل نعيمة (١٨٨٩-١٩٨٨م) أن كتاب جرداق احتوى على اجتهادات جديدة في تفسير بعض الأحداث التي رافقت حياة الإمام، تفسيرًا يغيّر النمط الذي درج عليه مؤرخوه حتى اليوم^(١).

أما التاريخ الأوروبي، فقد حضر وتركز في الجزء الثاني عند الحديث عن علي والثورة

(١) جورج جرداق، الإمام علي صوت العدالة الإنسانية، قم: منشورات ذوي القربى، ج١، ص١٨.

الفرنسية، إذ افتتحه جرداق بحديث موسع عن تاريخ الإنسانيات القديمة والمتوسطة والحديثة وكيف تطورت في التاريخ الأوروبي حتى وصلت إلى ما وصلت إليه اليوم في النهوض بقضايا العدالة والحريات وحقوق الإنسان.

هذه بعض الاعتبارات المهمة التي ترفع مكانة كتاب جرداق، وتميزه في سيرة الأدب المدون حول الإمام وفي حقل الدراسات العلوية.

والذين تعرفوا على هذا الكتاب منذ صدوره، ميزوه بهذه المكانة المميزة، وجعلوه فريداً على غيره من كتب السابقين واللاحقين، وكانوا واثقين بهذا الرأي وجازمين، فقد أشاد به الأديب اللبناني الشيخ سليمان ظاهر (١٢٩٠-١٣٨٠هـ/١٨٧٣-١٩٦٠م) وميزه قائلاً: «لا نغالي إذا قلنا: إن هذا الكتاب من خيرة إنتاج الفكر العربي واللبناني في مختلف العصور... وحسبه ميزة عن كل ما كتب في موضوعه قديماً وحديثاً، من عصر الجاحظ وابن أبي الحديد وميثم البحراني ومن لا يحصى بعدهم، أنه الكتاب الوحيد بين مئات الكتب المؤلفة في حياة الإمام العظيمة الذي يدهشك... إن للمؤلف الحكيم في دراسته العميقة هذه، قيماً يبرز بها على كل من تناول هذا البحث من علماء العرب وحكمائهم على اختلاف الملل والنحل قديماً وحديثاً، ومن علماء الفرنجة المعروفة دراستهم بدقه النظر»^(٢).

وأشاد به كذلك وميزه ورفع من مكانته، العالم اللبناني الشيخ محمد جواد مغنية (١٣٢٢-١٤٠٠هـ/١٩٠٥-١٩٧٩م) متحدثاً عنه مرات عدة، إذ كتب عنه قائلاً: «قرأت هذا السفر مراراً كثيرة ولا أزال، فشعرت وأنا أقرؤه أنني اكتشفت كنزاً فوق الكنوز مجتمعة، فلقد كتب السلف والخلف عن شخصية الإمام ولا يسعك إلا أن تقف موقف التواضع والإكبار مما كتبوا وألفوا، ولكن أين كل ما كتبه الأولون والآخرون بما فيهم عباس محمود العقاد وطه حسين مما كتبه الأديب اللبناني الشاب الأستاذ جرداق الذي يدهشك بسحر البيان، وقوة العلم، وعظمة الفن، حتى يستولي عليك ويسيطر على عقلك وشعورك فلا تعود تشعر إلا بالكاتب والكتاب... إن قلمي ليعجز عن وصف هذا الكتاب العظيم والسفر الخالد، كما يعجز عن بلوغ الثناء على مؤلفه كما يليق بفنه الأصيل، وعلمه الغزير، وفهمه العميق»^(٣).

وتناغمًا مع هذا المنحى جاء انطباع المؤرخ اللبناني السيد حسن الأمين (١٩٠٨-٢٠٠٢م) الذي كتب عن صديقه قائلاً: إن «أول ما يروعك من كتاب الإمام علي هو هذا

(٢) جورج جرداق، المصدر نفسه، ج ٥، ص ٩٨٠.

(٣) جورج جرداق، المصدر نفسه، ج ٥، ص ٩٨٤.

البيان القوي المتدفق الأصيل الذي يضع جورج جرداق في القمة بين أدباء العربية، وحين توغل في الكتاب يخيل إليك أن أحدًا من المفكرين لم يكتب عن علي قبل اليوم، وأن كتابًا قبل هذا الكتاب لم يوضع عن ابن أبي طالب، وإلا فأين كانت هذه الصور المشرقة التي جلاها قلم جورج جرداق المبدع الخلاق، وأين كانت هذه الكنوز الخبيثة التي كشف عنها بيان جرداق الساحر؟!»^(٤).

وليس بعيدًا عن هذا المنحى الذي يميز الكتاب ويرفعه، ما ذهب إليه الكاتب المصري إحسان توفيق قائلاً: إن «في هذا الكتاب تبدو شخصية علي بن أبي طالب غير الشخصية التي ألفنا معرفتها عن طريق جميع الذين درسوا عليًا من القدماء والمعاصرين»^(٥).

وحين أشار إليه الشيخ مرتضى المطهري (١٣٤١-١٤٠٠هـ/ ١٩٢٠-١٩٨٠م) عده من أفضل الكتب التي كتبت في حق أمير المؤمنين عليه السلام^(٦).

هذه بعض الآراء والانطباعات التي جاءت وكشفت عن تميّز كتاب جرداق في حقل الدراسات العلوية.

- ٢ -

جرداق والإمام.. بدايات المعرفة وأطوارها

أقبلت على كتاب جرداق وطالعتة كاملاً بأجزائه الخمسة، مدفوعاً لمعرفة ماذا كتب ولماذا كتب هذا الأديب العربي المسيحي عن الإمام؟ وكيف صبر وبذل كل هذا الجهد المضني والكبير مدوناً موسوعة تخطت ألف صفحة، وضم لها لاحقاً كتاباً سادساً، متفرداً على غيره بهذا العمل!

من المؤكد لو صدرت هذه الموسوعة من مسلم شيعي لكان الأمر عادياً وطبيعياً، وحصل مثل هذا الأمر وما زال يحدث! وكذا الحال لو صدرت هذه الموسوعة من مسلم سني! لكن أن تصدر من مسيحي بهذا المستوى الكمي والكيفي فهذا الأمر لا بد أن يقف وراءه أمر ما لعله سر أو ما يشبه السر، ولا يحدث عادة من دون سبب قوي يخلق مثل هذه الإرادة التي عرف بها جرداق، لأننا نتحدث عن موسوعة كبيرة ومميزة استغرقت جهداً وصبراً، ولو كان الحديث عن مجرد كتاب مفرد لكان الأمر عادياً وطبيعياً، فما هو هذا السر؟

(٤) جورج جرداق، المصدر نفسه، ج ٥، ص ٩٨١.

(٥) جورج جرداق، المصدر نفسه، ج ٥، ص ٩٩٤.

(٦) مرتضى المطهري، الملحة الحسينية، قم: طليعة النور، ١٤٣٠هـ، ج ٢، ص ٢٠٦.

نفهم من هذا الأمر أن هناك ظاهراً وباطناً في هذا العمل، الجانب الظاهر من السهولة التعرف عليه لكونه منكشفاً، أما الجانب الباطن فمن المهم التعرف عليه، ومن دونه لا تكتمل الصورة، ولولا هذا الجانب ما ظهر العمل بالصورة المدهشة التي ظهر عليها، ونالت إعجاب الكثيرين بما في ذلك مراجع دين كبار مثل السيد محسن الحكيم (١٣٠٦-١٣٩٠هـ/١٨٨٩-١٩٧٠م) في العراق، والسيد حسين البروجردي (١٢٩٢-١٣٨٠هـ/١٨٧٥-١٩٦١م) في إيران.

نعني بالجانب الباطن محاولة التعرف على ما ورائيات العمل التي شكّلت الإرادة وخلقت البواعث النفسية والعلمية عند المؤلف، وكان من ثمرتها هذا العمل الكبير.

وأظن أن معظم الذين تعرفوا على هذا الكتاب، أثار فضولهم التعرف على هذا الجانب الباطن، وأدركوا حاجة الاقتراب منه، وفك شيفرته، واستظهار حقائقه وأسراره.

عند مطالعة الكتاب بدا لي أن جرداق دوّن كتابه بتأن كبير، وبرغبة شديدة، وبراحة تامة، لم يتعجل أو يتسرع، وترك لقلمه التسطير بلا سأم ولا ضجر، يذهب مع الموضوع أينما اتجه، متنقلاً بين حقوله، متفرعاً بين خرائطه، متوغلاً في جزئياته وتفصيلاته، وكان سخياً وكتب بقلم سخي، فظهر الكتاب بهذه الصفحات التي فاقت الألف.

أحب جرداق الإمام حباً سكن قلبه ولازم عقله، مكوّناً معرفة واسعة عنه، شملت سيرته ومناقبه وأدبه ونصوصه، وقال في الإمام قول العارف والمحب والعاشق، فهو القائل: «وليس في سير العظماء واحدة كسيرة ابن أبي طالب تحرك المشاعر، وتوقظ الأحاسيس الحية في كيان من يتعرض لها بدرس أو بحث»^(٧).

لهذا كان جرداق شغوفاً بالكتابة عن الإمام، وأراد أن يصنف كتاباً فريداً عنه لم يسبقه إليه أحد، يعرف به ولا يقارن بغيره، وقد أنجز فعلاً كتاباً لا نظير له ولا مثيل، ولا يقارن بكتاب آخر في مواصفاته الكمية والكيفية، لكنه صنف كتاباً لن يقرأ كثيراً، ولعل القليل من قرأ الكتاب كاملاً، فمن الذي يقوى في هذا الزمان ويكون صابراً على قراءة ما يزيد على ألف صفحة، إلا قلة قليلة من الناس.

والسؤال كيف تعرف جرداق على الإمام كل هذه المعرفة؟ ولماذا أحبه كل هذا الحب وأعطاه كل هذه المنزلة وكتب عنه كل هذه الصفحات؟ متى كانت البداية؟ وما هي أطوارها؟

(٧) جورج جرداق، الإمام علي صوت العدالة الإنسانية، ج ٥، ص ٩٦٠.

لم يُجِب جرداق على هذه التساؤلات في عمله الموسوعي، ومثل هذا الجانب نقصاً واضحاً في بنية الكتاب وتركيبته، وكان يفترض منه أن يلتفت إليه، ويشير له بصورة من الصور في مقدمة الكتاب أو في مقدمات الطبقات الأخرى المتتالية، لأن لديه سيرة طويلة في هذا الشأن تستحق التدوين، وجديرة بالاطلاع، وتلبي رغبة الكثيرين الذين تملكهم شغف التعرف على هذا الجانب.

اقترب جرداق من هذه التساؤلات في حوارات متفرقة أجريت معه، وجاءت هذه الحوارات بدافع فضول الآخرين الذين تعرفوا على كتابه وأثار دهشتهم، وأرادوا معرفة من أين جاءت هذه المعرفة الفائقة؟ وكيف حصل هذا القرب الموصوف بالحميم الذي يرتقي في نظر بعض لمرتبة العشق بالإمام؟

يتكشف من بعض هذه الحوارات أن معرفة جرداق بالإمام بدأت منذ وقت مبكر، وبقيت هذه المعرفة وتواصلت وتجددت ولم تنقطع أو تتوقف، ويمكن ضبط هذه المعرفة وتحديدتها في ثلاثة أطوار أساسية هي:

الطور الأول: تعرف جرداق على الإمام منذ كان طفلاً صغيراً، ويرجع الفضل في ذلك إلى شقيقة الأكبر الشاعر فؤاد جرداق (١٣٣٤-١٣٨٥ هـ/ ١٩١٥-١٩٦٥ م)، الذي تأثر به جرداق في صغره، وأسهم في توجيهه، ومنه تعرف على كتب (نهج البلاغة)، جلبه له، وشجعه على مطالعته، وطالبه بحفظ ما أمكن منه، وذلك بعد أن عرف بحبه للشعر والأدب.

والبداية كانت مع حادثة رواها جرداق مراراً في أحاديثه وحواراته، حصلت معه في أيام الدراسة إذ كان يهرب من المدرسة كلما تتاح له الفرصة، ويذهب ويجلس بين أشجار وبنابيع منطقتهم مرجعيون الواقعة في أقصى الجنوب اللبناني، ويقرأ هناك بنهم في ديوان المتنبي وكتاب (مجمع البحرين) للأديب اللبناني ناصيف اليازجي (١٨٠٠-١٨٧١ م)، وحين علم شقيقه فؤاد بالأمر وبدل أن يعاتبه أو يعاقبه كافته وأهداه كتاب (نهج البلاغة) وقال له: ادرس هذا الكتاب، واحفظ منه كل ما تستطيع حفظه، فإن فيه الخير كل الخير لمن يطلع عليه ويحفظ ما فيه.

ولما كانت ذاكرة جرداق جيدة كما يصفها، فإنه ما إن بلغ الثالثة عشرة من عمره، حتى كان يحفظ غيباً الكثير من الكتب الثلاثة المذكورة، ويخص منها (نهج البلاغة)، وظلت هذه المحفوظات مخزونة في ذاكرته ولم تتلاش.

وتعزّز هذا المنحى عند جرداق وترسخ نتيجة المشاهد السمعية والبصرية المتكرّرة التي كانت تمر عليه في بيت أسرته، إذ كان يسمع ويشاهد ويصغي لشقيقه فؤاد وهو ينشر على مسامع زوار البيت قصائده الكثيرة حول الإمام، تتناول عبقريته وسمو فكره وعظمته الإنسانية إلى جانب الحديث عن سيرته المشرفة، ورأى من والده مهندس البناء وهو ينحت بيده كلمات الإمام على الحجر.

هذه المواقف والمشاهد رسمت في مخيلة جرداق صورة أولية لرجل عظيم بقيت في ذاكرته، وترسخت مع مرور الأيام وتعاضمت.

الطور الثاني: بدأ هذا الطور حين انتقل جرداق إلى بيروت لمتابعة دراسته ملتحقاً بالكلية البطيركية سنة ١٩٤٩م، حصل ذلك بعد أن رفض جرداق العرض الكبير الذي قدمه له قريبه عالم الرياضيات منصور جرداق للابتعاث إلى أوروبا لدراسة العلوم الطبيعية والرياضية، متعللاً بتعلقه الشديد ببلدته وبيئتها الطبيعية والروحية، وميله الكبير إلى الشعر والأدب.

اختر جرداق الكلية البطيركية لشهرتها في تخريج أقدر الطلاب في حقل اللغة العربية وآدابها، وكان من أساتذته الذين يعتز بذكرهم والاعتراف بفضلهم، الأديب والناقد رثيف خوري (١٩١٢-١٩٦٨م) صاحب كتاب (الفكر العربي الحديث.. أثر الثورة الفرنسية في توجيهه السياسي والاجتماعي) الصادر سنة ١٩٤٣م، والأديب والمؤرخ فؤاد أفرام البستاني (١٩٠٤-١٩٩٤م) صاحب كتاب (نهج البلاغة درس ومنتخبات) الصادر سنة ١٩٣٢م، والأديب والشاعر ميشال فريد غريب.

مثّلت الدراسة في هذه الكلية محطة مهمة في سيرة جرداق وفي تطور تجربته الفكرية والأدبية، لدرجة كان يرغب دائماً في الحديث عنها، معترفاً لها بالفضل المعنوي والأدبي، ومفتخراً بالانتساب إليها، والتخرج منها، فقد أسهمت في تعميق معارفه، وصقل مواهبه، وترسيخ علاقته باللغة والشعر والأدب، وهي التي فتحت عليه الأبواب، وعبّدت له الدروب التي سلكها فيما بعد.

وسرعان ما لفت جرداق الانتباه إليه، حين نشر مبكراً في الثامنة عشر من عمره كتابه الأول بعنوان: (فاغرن والمرأة) الصادر سنة ١٩٥٠م، متحدثاً عن الشاعر الفيلسوف الألماني ريشارد فاغرن (١٨١٣-١٨٨٣م) فنال الكتاب إعجاباً من جهة البيان، فقد امتدحه العالم اللغوي الشيخ عبدالله العلايلي (١٩١٤-١٩٩٦م)، ونقل جرداق أن الدكتور طه

حسين أدرجه في قائمة المؤلفات المعدودة التي يطلب من طلاب الأدب الجامعيين الاطلاع عليها.

بعد تخرجه من الكلية مارس جرداق إلى جانب الكتابة، التدريس في بعض معاهد بيروت سنة ١٩٥٣م، ملتزماً بمادتي الأدب العربي والفلسفة العربية، ومن خلال هاتين المادتين جدّد جرداق علاقته بالإمام، إذ وجد حسب البرنامج المقرر أن نتاج الإمام الأدبي والفكري مطلوب في هاتين المادتين، عندها رأى أن ما كان يحتفظ به منذ طفولته من خواطر ومشاعر غير كافٍ في مجال التدريس، الأمر الذي حفّزه للاطلاع من جديد على سيرة الإمام وميراثه الأدبي والفكري.

الطور الثالث: بدافع التدريس وتعميق المعرفة أخذ جرداق بقراءة ما كتب عن الإمام في مؤلفات السابقين والمعاصرين، فخرج بانطباعات ما كانت مرضية له، ولم يجد فيها ما كان يفتش عنه، ورأى أن علياً أكبر وأعظم مما جاء في هذه الكتب، فهي لا تقدمه إلى الفكر الإنساني عامة، وإلى الناس كافة، ولم تنصفه كما ينبغي.

وتبيّن لجرّداق بعد مطالعة هذه المؤلفات، أن معظمها يدور حول أمور تاريخية محدودة بزمان ومكان معينين، وقد تعني فئة من الناس في بعض مراحل التاريخ ولا تعني جميع الناس في كل الأزمنة، وأكثرها يدور حول حق الإمام في الخلافة ومقدار هذا الحق في نظر المؤلفين، ورأى أن لكل من هؤلاء المؤلفين دوافع تحركه، ولا علاقة متينة لها بالموضوعية التي تدور في نطاق الفكر العلوي، وبنظرة الإمام إلى معنى الوجود ونواميسه الثابتة، ولشروط الحياة التي لا بد من إجرائها في المجتمع الإنساني ليكون مجتمعاً سليماً في تكوينه، معافى في مسيرته، كريماً في غايته.

وعلى ضوء هذا الانطباع ارتأى جرداق العودة من جديد إلى (نهج البلاغة)، متلمّساً قراءة واعية تكون أوفى بالمراد من قراءته القديمة في ذلك السن المبكر، وحين قرأه من جديد تبين له أن الإمام أعمق وأعظم من كل ما دارت حوله أبحاث الكتاب والباحثين قدامى ومحدثين، ووجد بخلاف هؤلاء أن إنسانية الإمام بكل عناصرها ودعائمها تنبثق من فكر صافٍ وشعور عميق بمعنى الوجود الحقيقي، وأن ما دعا إليه بمبادئه وسيرته يتجاوز حدود الزمان والمكان إلى كل زمان ومكان.

من هنا قرّر جرداق أن يخوض المعركة بنفسه، وبدافع من حبه للحقيقة، أن يضع كتاباً موسوعياً عن الإمام، يكون فيه بعض الإحاطة بهذه الشخصية العظيمة وبعض الإنصاف،

واستدراك ما أهمله المؤلفون قبله، فجاء كتابه المشع بعنوانه، البليغ ببيانه، المدهش بحقائقه، المتجلي بإنسانيته، وعده جرداق من بين كل مؤلفاته الألصق بأعماقه.

- ٣ -

لماذا الإمام علي؟

طالما واجه جرداق هذا السؤال، وظل يلاحقه دوماً وأينما ذهب، وشكّل فضولاً يتجدد عند الآخرين يريدون معرفة لماذا الإمام علي دون سواه؟ ناظرين إلى أن جرداق قدّم عملاً هو بكل المقاييس ليس عادياً لا من ناحية الكم ولا من ناحية الكيف، وجاء من رجل مسيحي أثار الدهشة بكتابه الموسوعي، متفوقاً على غيره من الكتاب العرب والمسلمين.

لكن جرداق يرى أنه قد أجاب مستفيضاً عن هذا السؤال، معتبراً أن كتابه كله بكل صفحاته وأجزائه يمثل إجابة شافية عليه، ومن يرجع إلى الكتاب يجد فعلاً مثل هذه الإجابة مثبتة لكنها مبثوثة بين صفحاته التي تحطت الألف، وموزعة بين أجزائه الخمسة أو الستة بإضافة كتاب (روائع نهج البلاغة) الذي عده جرداق جزءاً سادساً.

الأمر الذي يعني أن الإحاطة بهذه الإجابة فيها قدر من المشقة، لأنها تستلزم مطالعة الكتاب من أوله إلى آخره وبكل أجزائه، ومن الذي يقوى على هذه المهمة ويصبر عليها، فلا يقوى عليها ويصبر إلا أولئك الذين امتحنوا قلوبهم بالعلم والمعرفة، وهم قلة من الناس في كل المجتمعات على اختلاف مللها ونحلها.

وعند النظر في الكتاب فحصاً وتتبعاً، يمكن الوصول إلى مثل هذه الإجابة أو الاقتراب منها، متحددة في الأمور الآتية:

أولاً: العدالة عند الإمام

مثلت هذه القضية نقطة المركز في كتاب جرداق، ودارت حولها وتمحورت باقي القضايا والتفريعات الأخرى، فهي القضية التي أثارته دهشة جرداق وجعلته منجذباً بقوة نحو الإمام شخصاً وتراثاً، وتجلي هذا الأمر حين عده صوت العدالة الإنسانية، مبرزاً كتابه ومعرفاً له بهذا العنوان العظيم.

ودل على ذلك قول جرداق: «وأما العدالة بوصفها قانوناً من قوانين الأخلاق الشخصية، ومنهجاً تلزمه الجماعة إن شاءت أن تسعد، فتكاد أن تكون الموضوع الرئيسي

لكتابنا عن ابن أبي طالب»^(٨).

كما أن كتاب جرداق يحفل بالعديد من النصوص الدالة على هذه القضية، من هذه النصوص الدالة قوة وبلاغة، قول جرداق: «هل عرفت في مواطن العدالة، عظيماً ما كان إلا على حق ولو تألب عليه الخلق في أقاليم الأرض جميعاً، وما كان عدوه إلا على باطل ولو ملأ السهل والجبل، لأن العدالة فيه ليست مذهباً مكتسباً وإن أصبحت في نهجه مذهباً فيما بعد، وليست خطة أوضحتها سياسة الدولة وإن كان هذا الجانب من مفاهيمها لديه، وليست طريقاً يسلكها عن عمد فتوصله من أهل المجتمع إلى مكان الصدارة وإن هو سلكها فأوصلته إلى قلوب الطيبين، بل لأنها في بنيانه الأخلاقي والأدبي أصل يتحد بأصول، وطبع لا يمكنه أن يجوز ذاته فيخرج عليها، حتى لكأن هذه العدالة مادة ركب منها بنيانه الجسماني نفسه في جملة ما ركب منه، فإذا هي دم في دمه وروح في روحه»^(٩).

وفي نص بليغ آخر، قال جرداق: «ليس غريباً أن يكون علي أعدل الناس، بل الغريب ألا يكونه، وأخبار علي في عدله تراث يشرف المكانة الإنسانية والروح الإنساني... وتجري في روحه العدالة حتى أمام أبسط الأمور، فهو إذا استوى وأخذ الناس في حق باختيار متاع من أمتعة الدنيا أثر أن يكون هذا الاختيار من نصيب غيره لئلا يشعر هذا الغير بأن النصيب الأوفر من الحقوق ملازم للكبير دون الصغير... ووصايا الإمام ورسائله إلى الولاة تكاد تدور حول محور واحد هو العدل، وما تواطأ الناس عليه، أباعد وأقارب، إلا لأنه ميزان العدالة الذي لا يميل إلى قريب ولا يساير نافذاً ولا يجوز فيه إلا الحق»^(١٠).

وفي نص ثالث، قال جرداق: «نضجت في ذهن الإمام القوي فكرة العدالة الاجتماعية على أساس من حقوق الجماعة التي لا بد لها أن تنتهي بإزالة الفروق الهائلة بين الطبقات... فكان صوته في معركة العدالة الاجتماعية هذه مدوياً أبداً، ودفاعه عن قيم الإنسان عظيماً أبداً، شديداً لا هوادة فيه ولا لين، كان في حكومته المثل الأعلى للحاكم الواعي لحقوق الإنسان في تلك الحقبة من تاريخ البشر، العامل على تنفيذ منطوقها بكافة ما لديه من وسائل»^(١١).

(٨) جورج جرداق، المصدر نفسه، ج ٣، ص ٤٨٢.

(٩) جورج جرداق، المصدر نفسه، ج ١، ص ٣٨.

(١٠) جورج جرداق، المصدر نفسه، ج ١، ص ٧٢-٧٣-٧٤.

(١١) جورج جرداق، المصدر نفسه، ج ١، ص ٨٨.

ثانياً: المساواة عند الإمام

يرى جرداق أن الإمام كان سباقاً إلى إدراك المساواة كضرورة اجتماعية لا يستقيم بدونها مجتمع، واستطاع أن يوسع حدود هذه المساواة، ويبلغ بها آفاق الإنسانية العامة، وحسب قوله: «أما هذه المساواة فقد رأينا أن ابن أبي طالب سباق إلى إدراكها كضرورة اجتماعية لا يستقيم بدونها مجتمع، ولا يشمخ له بناء، كما رأينا كيف عقل المفهوم الصحيح للمساواة وكأنه بذلك من مفكرٍ هذه العصور لا من أبناء القرن السابع للميلاد، عقلها في كافة الحقوق وكافة الواجبات، وجعل الناس كلهم أسوة لا فرق فيهم بين بعيد وقريب، أو عدو ونسيب، أو مسلم وغير مسلم، أو عربي وأعجمي، وبهذا يكون علي قد استأنس بما في الخلق العربي من حب للمساواة، ثم وسع حدود هذه المساواة حتى بلغ آفاق الإنسانية العامة، وأكسبها معناها الذي تريده طبيعياً الإنسان وطبيعة المجتمع»^(١٢).

ثالثاً: الحرية عند الإمام

لم يجد جرداق المدلول الواسع العام لمفهوم الحرية في ذلك العصر إلا في نهج الإمام، وحسب قوله: «فلو استعرض المرء لفظة الحرية في ذلك العصر لما وجد لها مدلولها الواسع العام إلا في نهج الإمام علي، فإن كلمة الحرية ومشتقاتها جميعاً لم يكن لها من المدلول في عصر الإمام إلا ما يقوم منها في معارضة الرق، فالحرية ضد العبودية، والحر ضد العبد أو الرقيق... أما عند علي بن أبي طالب فالأمر غير ذلك، ومفهوم الحرية أوسع وأعم... وهذا ما نراه واضحاً كل الوضوح في دستور علي في الناس، فهو يعترف للأفراد بحقوقهم في الانتخاب والاعتزال، وفي القول والعمل، وفي العيش الكريم، ثم يساوي بينهم جميعاً في الحقوق والواجبات، ولا يجعل لهذه الحرية حدوداً إلا إذا اقتضت مصلحة الجماعة مثل هذه الحدود»^(١٣).

كما وجد جرداق أن الإمام عاش الحرية، وعمل في سبيلها، وبنى مسلكه عليها، وكان المثل الحي المجسد لها والمدافع عنها، وأبان ذلك قائلاً: «هذه الحرية سواها علي ووجهها توجيهاً إنسانياً سليماً، وجعلها مسؤولة، عاشها، وعمل في سبيلها، وبنى عليها مسلكه الشخصي ودستوره العام، ولا إخال الفارئ يستزيدنا بحثاً في مفهوم الحرية عند علي بعد أن قرأ في هذا الموضوع وفيما يدور حوله أكثر من ألف صفحة من صفحات هذا الكتاب، ونوجز ذلك كله بأن ابن أبي طالب مثل حي لأجل مفاهيم الحرية، فمسلكه تجسيم

(١٢) جورج جرداق، المصدر نفسه، ج ٥، ٨٤٥.

(١٣) جورج جرداق، ج ١، ص ١٣٣-١٣٦.

للاعترا ف بحرلة الناس ففما ففرون وففعلون؁ شرط أأ فففففوا إلى الهفئة العامة؁ وءسوره فننظم لهذا الاعتراف وفعمفم؁ وإحساسه بالحرفة كقفمة إنسانية أساسفة؁ تلقاه وراء مسلكه ووراء ءسوره؁ وهو بهءه الأمور جمفعا؁ نموءج للشخصفة العربفة الحرة كما ففب أن تكون»^(١٤).

رابعأ: البلاغة عند الإمام

لس هناك أبلغ من جرداق ففن ففكتب عن بلاغة الإمام؁ ونراه شغوفأ ففن اقتراب من هذا الجانب؁ وفكفف معرفة أن من هذا الجانب البلاغف بءأت معرفته الأولى المبكرة بالإمام؁ وبتأففره الساهر فوطءت هذه المعرفة وفعمقت؁ فأنتجت مع مرور الوقت نصوصأ متجلفة البفان؁ فلفق به وهو ففءء عن بلاغة الإمام الفف فمءت عنءه المءل الأعلى فف البلاغة بعء القرآن الكرفم.

من هذه النصوص ءءالفة؁ كتب جرداق قائلأ: «إن من شروط البلاغة الفف هف موافقة الكلام لمقتضى الحال؁ لم ففتمع لأءفب عربف كما ففتمع لعف بن أبف طالب؁ فأنشاءه أعلى مءل هذه البلاغة بعء القرآن؁ فهو موءز على وضوح؁ قوف ففأش؁ تام الانسجام لما بفن ألفاظه ومعاففه وأعراضه من اءءلاف؁ حلو الرنة فف الأءن؁ موسفقف الوقع؁ وهو فرفق وبلفن فف المواقف الفف لا ففءءعف الشءة؁ وفشءء وفعنف فف ففرها من المواقف؁ ولا سفما ساعة فكون القول فف المنافقفن والمراوففن وطلاب ءءنا على حساب الفقراء والمستضعفن وأصحاب الحقوق المهدورة؁ فأسلوب عف صرفح كقلبه وءهنه؁ صادق كطوفته؁ فلا عجب أن فكون نهجا للبلاغة! وقد بلغ أسلوب عف من الصءق ءءأ فرفع به ءءى السجع عن الصنعة وءكلف؁ فإءا هو على كءرة ما ففه من الجممل المءقاطعة الموزونة المسجعة؁ أبء ما فكون عن الصنعة وروءها؁ وأقرب ما فكون من الطبع الزاخر»^(١٥).

وعن الءطابة وبلاغة الإمام؁ كتب جرداق قائلأ: «والءطباء فف العرب كءفرون؁ والءطابة من فنونهم الأءبفة الفف عرفوها فف الجاهلفة والإسلام؁ ولا سفما فف عصر النبف والءلفاء الراشءفن لما كان لهم بها من ءاوة؁ أما ءطفب العهد النبوف الأكبر فالنبف لا ءلاف فف ءلك؁ أما فف العهد الراشءف وففما تلاه من العصور العربفة قاطبة؁ فأن أءأ لم فبلغ ما بلغ إلىه عف بن أبف طالب فف هذا النحو؁ فالنطق السهل لءى عف كان من عناصر شخصفته؁ وكءلك البفان القوف بما ففه من عناصر الطبع والصناعة جمفعا... وإنه لمن

(١٤) جورء جرداق؁ ء٥؁ ص ٨٤٤.

(١٥) جورء جرداق؁ ء٣؁ ص ٥٢٩.

الصعب أن تجد في شخصيات التاريخ من اجتمعت لديه كل هذه الشروط التي تجعل من صاحبها خطيباً فذاً، غير علي بن أبي طالب ونفر من الخلق قليل، وما عليك إلا استعراض هذه الشروط، ثم استعراض مشاهير الخطباء في العالمين الشرقي والغربي، لكي تدرك أن قولنا هذا صحيح لا غلو فيه»^(١٦).

خامساً: عظمة الإمام

ما من أحد من المعاصرين فاق جرداق في الحديث عن عظمة الإمام، وقد ظل يصفه مراراً بالعظيم، وعده عظيم طائفة العطاء في الشرق، بل إن كتابه من أوله إلى آخره جاء لتأكيد عظمة الإمام، ولإثبات كما يقول «أن في تاريخنا صفحات رائعة من الإشراق الإنساني العظيم، تشر لنا كعرب كما تضيف شرفاً إلى تاريخ الإنسان»^(١٧).

وقبل أن يتطرق جرداق إلى جوانب من عظمة الإمام، لفت الانتباه إلى ملاحظة رأى فيها غبناً بحق الإمام حصلت في أكثر المؤلفات التي دونت عنه وفيه، وحسب قوله: «أليس من الغبن أن يدور الحديث في أكثر المؤلفات الموضوعية عن ابن أبي طالب حول موضوعات تكاد تنحصر في واحد يدور فيه كل بحث وكل جدال، وهو إن جاوزه فللكلام على الضرب بالسيوف حتى تنقوس والطنع بالرماح حتى تنقص، ثم عن مقاتليه تنحط عليهم الطير من السماء وتمزقهم سباع الأرض؟ إن لهذه الأمور موضوعاً في تاريخ علي ولا ريب، لأن أخبارها انحسرت عن ألف قضية وقضية في التاريخ البعيد، ولكن جوانب العظمة الحقيقية في ابن أبي طالب أكثر من ذلك، وهي إن درست فلكي تتوضح بعض الخفايا التاريخية في حياة الرجل وحياة معاصريه، لا لكي يدور على محورها كل بحث وكل نقاش»^(١٨).

ومن تلميحات جرداق بعظمة الإمام، تساءل قائلاً: «هل عرفت من الخلق عظيمًا يلتقي مع المفكرين بسمو فكرهم، ومع الخيِّرين بحبهم العميق للخير، ومع العلماء بعلمهم، ومع الباحثين بتنقيبهم، ومع ذوي المودة بموداتهم، ومع الزهاد بزهدهم، ومع المصلحين بإصلاحهم، ومع المتألمين بآلامهم، ومع المظلومين بمشاعرهم وتمردهم، ومع الأدباء بأدبهم، ومع الأبطال ببطولاتهم، ومع الشهداء بشهادتهم، ومع كل إنسانية بما يشرفها ويرفع من شأنها، ثم إن له في كل ذلك فضل القول الناتج عن العمل، والتضحية المتصلة

(١٦) جورج جرداق، ج ٣، ص ٥٣٢-٥٣٣.

(١٧) جورج جرداق، ج ١، ص ١١.

(١٨) جورج جرداق، ج ١، ص ١٤.

بالتضحية، والسابقة في الزمان!»^(١٩).

وعلى هذا النسق من التلميح بعظمة الإمام، تساءل جرداق كذلك قائلاً: «هل عرفت عقلاً كهذا العقل، وعلماً كهذا العلم، وبلاغة كهذه البلاغة، وشجاعة كهذه الشجاعة، تكتمل من الحنان بما لا يعرف حدوداً حتى ليبهرك هذا القدر من الحنان كما يبهرك ذلك القدر من المزايا تلتقي جميعاً وتتحد في رجل من أبناء آدم وحواء، فإذا هو العالم المفكر الأديب الإداري الحاكم القائد الذي يترك الناس والحكام وذوي المطامع والجيوش يتآمرون به، ليقبل عليك فيهبز فيك مشاعر الإنسان الذي له عواطف وأفكار، فيهمس في قلبك هذه النجوى الرائعة بما فيها من حرارة العاطفة الكريمة قائلاً: «فقد الأحبة غربة»، أو «لا تشمت بالمصائب»، أو «ليكن دنوك من الناس ليناً ورحمة»، أو «واعفُ عمَّن ظلمك، وأعطِ من حرمك، وصلِّ من قطعك، ولا تبغض من أبغضك»^(٢٠).

وبعد أن تتبع جرداق جوانب من عظمة الإمام، ختم قائلاً: «أعرفت هذا العظيم أم لم تعرفه، فالتاريخ والحقيقة يشهدان أنه الضمير العملاق، الشهيد أبو الشهداء علي بن أبي طالب صوت العدالة الإنسانية، وشخصية الشرق الخالدة»^(٢١).

هذه كانت بعض الإشارات البارزة التي تجيب عن سؤال: لماذا اختار جرداق علياً بالذات ودون سواه؟ ولماذا عدّه صوت العدالة الإنسانية؟ وفي الكتاب الكثير من الإشارات الدالة على ذلك، وفي المحور الآتي تتجلى بعض هذه الإشارات.

- ٤ -

الإمام والفكر الإنساني

حاول جرداق أن يقدم صورة نموذجية تكون جديدة للإمام تليق به سيرةً وتراثاً، وتضعه في قلب الأفق الإنساني، وفي ساحة الفكر الإنساني، بوصفه عظيمًا من عظماء الإنسانية، والعظيم الحق في نظر جرداق لا يخص طائفة من البشر ولا قومًا دون قوم، فعلي عظيم طائفة العظماء في الشرق.

أقدم جرداق على هذه الخطوة وكان واثقًا أنه سيضيف شيئًا مهمًا، مقدمًا للفكر الإنساني نموذجًا خلاقًا وعظيمًا، بإمكان الإنسانية كافة وفي مراحلها المختلفة التعلّم منه،

(١٩) جورج جرداق، ج ١، ص ٤١.

(٢٠) جورج جرداق، ج ١، ص ٤١.

(٢١) جورج جرداق، ج ١، ص ٤٢.

والتواصل معه، داعياً للارتباط به، والتعرف عليه، باعتباره من العبقريات الكبرى في التاريخ، معترفاً له بالريادة في عصره بعد العصر النبوي وما بعد عصره، وبقي وما زال يمثل نبعاً خلاقاً لا نظير له ولا مثيل.

وأراد جرداق من هذه المحاولة تخطي النطاق العربي مرتقياً إلى النطاق العالمي، وحسب قوله: «إننا إذ ننتقل من النطاق العربي إلى النطاق العالمي الواسع، ومن حدود الزمان العربي المقيد بتاريخين متقاربين إلى حدود الزمان العالمي الذي يشمل بدء وجود الإنسان حتى عصر النهضة في أوروبا، والذي عاش فيه عباقرة عظام، وسنت دساتير، وقامت ثورات اجتماعية وأخلاقية وسياسية، لا بد لنا أن ندرك أن لابن أبي طالب مكانة بين هؤلاء الأفاضل أصحاب الدساتير، ومحدثي الثورات، فما هي هذه المكانة؟ وما هو محل الرجل بين أولئك الرجال؟»^(٢٢).

وفي هذا النطاق، ولهذا الغرض جاءت موضوعات الكتاب، التي تناولت أربع قضايا كبرى هي من صميم الفكر الإنساني، وبحسب ترتيبها هي:

أولاً: الإمام وحقوق الإنسان

لعل جرداق من أسبق الذين لفتوا الانتباه إلى مثل هذه المقاربة بين الإمام ومسألة حقوق الإنسان، وقد يكون أول من دوّن كتاباً في هذا الشأن، مسجلاً موقعاً ريادياً في تاريخ تطور الأدب العلوي الحديث، فاتحاً به أفقاً جديداً، ومعبداً طريقاً للآخرين الذين سلكوه كثيراً من بعده، فقد تطورت فيما بعد وتراكت الدراسات حول هذه المقاربة.

كان من السهولة على جرداق الذي تعرّف على الإمام وميراثه الأدبي والفكري أن يتنبه لهذه المسألة، ويعطيها هذه الأهمية، ويختارها لتكون في المرتبة الأولى، مفتتحاً بها كتابه الموسوعي.

ومسألة حقوق الإنسان ليست حاضرة في سيرة الإمام وتراثه فحسب، وإنما هي متجلية وشفافة في هذا التراث العلوي الخلاق، بشكل لا يقارن بغيره بعد النبي محمد ﷺ على الإطلاق.

وفي نظر جرداق أن الإمام له شأن في تاريخ حقوق الإنسان، جازماً بهذا الرأي ووثقاً، وساعياً لترسيخ هذه الحقيقة في ساحة الفكر الإنساني الحديث، وحسب قوله:

(٢٢) جورج جرداق، ج ١، ص ١٤.

«قد كان لعلي بن أبي طالب في تاريخ حقوق الإنسان شأن أي شأن، وآراؤه فيها تتصل اتصالاً كثيراً بالإسلام يوم ذاك، وهي تدور على محور من رفع الاستبداد، والقضاء على التفاوت الطبقي بين الناس، ومن عرف علي بن أبي طالب وموقفه من قضايا المجتمع أدرك أنه السيف المسلط على رقاب المستبدين الطغاة، وأنه الساعي في تركيز العدالة الاجتماعية بآرائه وأدبه وحكومته وسياسته، وبكل موقف له ممن يتجاوزون الحقوق العامة إلى امتهان الجماعة والاستهتار بمصالحها، وتأسيس الأجداد على الكواهل المتعبة»^(٢٣).

وليس باستطاعة العلوم الاجتماعية الحديثة في نظر جرداق، إلا تأييد ما جاء عن الإمام من آراء وأصول تتعلق بحقوق الإنسان، ونص على ذلك قائلاً: «للإمام علي بن أبي طالب في حقوق الإنسان وغاية المجتمع أصول وآراء تمتد لها في الأرض جذور وتعلو لها فروع، أما العلوم الاجتماعية الحديثة فما كانت إلا لتؤيد معظم هذه الآراء وهذه الأصول، ومهما اتخذت العلوم الاجتماعية من صور وأشكال، ومهما اختلف عليها من مسميات، فإن علتها واحدة وغايتها واحدة كذلك، وهما رفع الغبن والاستبداد عن كاهل الجماعات. ثم بناء المجتمع على أسس أصلح تحفظ للإنسان حقوقه في العيش وكرامته كإنسان، ومحورها حرية القول والعمل ضمن نطاق يفيد ولا يسيء، وتخضع هذه العلوم لظروف معينة من الزمان والمكان لها الأثر الأول في تكوينها على هذا النحو أو ذاك»^(٢٤).

ثانياً: الإمام والثورة الفرنسية

قارب جرداق العلاقة بين الإمام ومسألة حقوق الإنسان من زاويتين، زاوية خاصة تتعلق بهذه العلاقة في نطاقها العربي والإسلامي، وزاوية عامة تتعلق بهذه العلاقة في النطاق الإنساني.

الزاوية الخاصة كانت موضوع القسم الأول، وفيه حاول جرداق مقارنة مسألة حقوق الإنسان استناداً إلى سيرة الإمام ونصوصه وكيف تجلّت في تربيته وأخلاقه وأدبه، وكيف ظهرت في مواقفه وأقواله مبرزة عناوين الحقوق والحرية والعدالة والمساواة وغيرها.

أما الزاوية العامة فكانت موضوع القسم الثاني، وفيه حاول جرداق مقارنة مسألة حقوق الإنسان من جهة المقارنة بين نصوص الإمام ومبادئ الثورة الفرنسية لحقوق الإنسان في ناحية، وبين نصوص الإمام والإعلان العالمي لحقوق الإنسان في ناحية أخرى،

(٢٣) جورج جرداق، ج ١، ص ٨٨.

(٢٤) المصدر نفسه، ج ١، ص ٨٧.

لكون أن الإمام في نظر جرداق يمثل أحد عظماء الإنسانية الذين أسهموا في الإعلان عن حقوق الإنسان.

اعتنى جرداق بالثورة الفرنسية لأنه يرى في مبادئها تجميع ما في الإنسانيات من جليل في معنى حقوق الإنسان، ولكونها مثلت محطة مهمة في تاريخ تطور فكرة حقوق الإنسان، إذ عرفت بإعلانها الشهير الموسوم بتسمية (إعلان حقوق الإنسان والمواطن) الصادر عن الجمعية التأسيسية سنة ١٧٨٩م، والمكوّن من سبعة عشر مادة.

جاءت هذه المقاربة من جرداق مرتكزة على حجة وصفها بالحجة الكبرى، لكونها من المقاربات غير المألوفة، وتقع بعيدة عن الخيال، ولا تخطر على البال، فمن الذي يتنبّه لمقاربة بين الإمام والثورة الفرنسية، ومن يقترب من هذه المقاربة يتلمس الحاجة لتوثيقها بالحجة أو الحجج تحريًا لعلمية البحث وموضوعيته.

وعن هذه الحجة الكبرى قال جرداق: «وحجتنا الكبرى في هذه المقاربة ليست عثورنا على عبارة هنا وعبارة هناك لابن أبي طالب تقابل في المعنى تلميحًا أو تصريحًا هذه العبارة أو تلك من المبادئ السبعة عشر التي تتألف منها وثيقة حقوق الإنسان الفرنسية، والتي هي نتاج عمل الإنسانية المشترك خلال عصور التاريخ جملة، فتلك حجة واهية في أكثر الأحوال... وإنما حجتنا هي ما نراه في ابن أبي طالب من تماسك تام في الشخصية يجعل منه مفكرًا ذا أصول متلازمة وفروع منظمة الاتجاه... وهذا التماسك في شخصية ابن أبي طالب واضح ساطع في هذا التمازج المطلق بين تعاليمه وعهوده وخطبه ووصاياه، وبين مسلكه مع نفسه ومع الناس... كان يحيا فكرته بقلبه وبدمه قبل أن تصبح فكرة مصوغة بالألفاظ وتعابير، فإذا هي تنبت عن حياته ومسلكه انبثاقًا طبيعيًا صافيًا لا يد فيه للمصنعة، ولا عمل فيه لحمل النفس على ما لا تطيق، وهذه الحقيقة عنه هي التي تبعد الجفاف عن تعاليمه ودستوره، وتكسبها حرارة وحنانًا حتى لكأنها حديث الأب إلى ابنه أو مناجاة المرء لنفسه، فهي بذلك ليست من صنع العقل وحده، بل يشترك فيه إبداعها العقل والخيال والعاطفة الدافئة الحنون، وتلك من آيات ابن أبي طالب»^(٢٥).

وبعد أن تتبع جرداق المبادئ السبعة عشر لوثيقة حقوق الإنسان الفرنسية، متبوعًا كلُّ منها بما أعطاه الإمام من أصول توافقها في المعنى، ومن نصوص ترادفها أو تماشيها في الغاية، بعد هذا التتبع خلص جرداق إلى نتيجة مهمة قررها قائلاً: «وإخالك قد أدركت ووعيت أن هذه المبادئ التي عاشها أدباء الإنسانية، ولم تأخذ صيغتها القريبة من الكمال

(٢٥) المصدر نفسه، ج ٢، ص ٣٢٦.

إلا في عقول أدباء الثورة الكبرى وفي قلوبهم، إنما هي مبادئ فُكّر بها منذ أربعة عشر قرناً، عملاق العقل العربي علي بن أبي طالب، وصاغها صريحة تعلن عن ذاتها جوهرًا في كل حين، ونصًا وجوهرًا في أكثر الأحيان! وإن في هذا الواقع ما يبرز لنا قيمة ابن أبي طالب بمقياس العظمة الحقيقية، عظمة الإنسان الذي يفكر عميقًا، ويعمل صادقًا، ويحيا خيرًا ويموت شهيدًا، ويترك في كل حالاته آثارًا إن إجريتها على محك العقل شمخت وتعالّت، وإن أجريت عليها مقاييس الحنان الإنساني انتفضت وعاشت»^(٢٦).

بعد هذه المحطة التي تترد إلى أخريات القرن الثامن عشر الميلادي، تحول جرداق إلى المحطة الأهم والأحدث زمنًا مع الإعلان العالمي لحقوق الإنسان الصادر في أخريات النصف الأول من القرن العشرين، الذي ثبته جرداق في هذا الجزء من كتابه، دافعًا القارئ ليرى بنفسه إن كان هنالك من فرق أساسي بين المذهب العلوي في الحقوق العامة وهذه الوثيقة، ثم ليدرك أين يستقر هذا الفرق وما هي أسبابه!

ومن جهته يرى جرداق أنه يصعب على المرء أن يجد اختلافًا بين المذهب العلوي وهذه الوثيقة الدولية من حيث الروح العامة، أما الفوارق في الفروع ثم في الصيغ فهي محتومة في نظره مع اختلاف الزمان، أما الأسس فليس من أساس في هذه الوثيقة إلا وتجده مثلًا في دستور ابن أبي طالب، بل تجده في دستوره ما يعلو ويزيد^(٢٧).

والفارق الرئيسي في نظر جرداق إنما يتعلّق في جهة الواضعين، ويتلخّص عنده في أربع نقاط هي:

أولاً: أن الوثيقة الدولية لإعلان حقوق الإنسان وضعها ألوف المفكرين ينتمون لمعظم دول الأرض أو لها جميعاً، فيما وضع الدستور العلوي عبقرى واحد هو علي بن أبي طالب.

ثانياً: أن علياً سبق واضعي هذه الوثيقة ببضعة عشر قرناً.

ثالثاً: أن واضعي هذه الوثيقة، أو جامعي شروطها قد ملؤوا الدنيا عجيلاً فارغاً حول ما صنعوا وما يصنعون، وأكثروا من الدعاوة لأنفسهم على صورة ينفر منها الصدق والذوق جميعاً، وأزعجوا الإنسان بمظاهر غرورهم وما إليه، وحملوه ألف منة وألف حمل ثقيل. فيما تواضع ابن أبي طالب للناس ورب العالمين فلم يستعل ولم يستكبر بل رجا الله

(٢٦) المصدر نفسه، ج ٢، ص ٣٨٧.

(٢٧) المصدر نفسه، ج ٢، ص ٣٨٩.

والناس في أن يغفروا له ما عمل وما لم يعمل!

رابعاً: أن معظم هذه الدول المتحدة التي أسهمت في وضع وثيقة حقوق الإنسان، واعترفت بها، هي التي تسلب الإنسان حقوقه، فينتشر جنودها في كل ميدان تمزيقاً لهذه الوثيقة وهدراً لهذه الحقوق، فيما مزق ابن أبي طالب صور الاستبداد والاستئثار حيث حطت له قدم، وحيث سُمع له قول، وحيث أشرق سيفه مع نور الشمس، وسوى بها الأرض ومسّى عليها الأقدام، ثم قضى شهيد الدفاع عن حقوق الأفراد والجماعات بعد أن استشهد في حياته ألف مرة!^(٢٨).

وما إن أكمل جرداق هذه المقابلة أو المقارنة بين المذهب العلوي في الحقوق وبين مبادئ الوثيقتين الفرنسية الدولية لحقوق الإنسان، حتى بدا له التنبيه بأن أصالة النظر والتفكير عند الإمام لا تقف عند هذا الحد، بل إنها تجاوزت إلى ما هو أبعد من تلك الوثيقتين، وحسب قوله: «لا بد أن نذكر القارئ العربي بأن عملاق تاريخنا لم تقف به أصالته الأصيلية في النظر والتفكير عند هذا الحد الذي صوّرناه، بل تجاوزت به إلى ما هو أبعد من هاتين الوثيقتين، من تقرير حقائق اجتماعية ظل المفكرون بعيدين عن إدراكها حتى أواسط القرن التاسع عشر، أو قل حتى أوائل القرن العشرين، كما ظل كثير من البشر بعيدين عن أن ينظروا فيها كحقائق صحيحة حتى يومنا هذا»^(٢٩).

ثالثاً: الإمام وسقراط

لعل الأرجح في هذه المقارنة بين الإمام وسقراط أنها الأولى من نوعها في تاريخ الأدب العربي الحديث والمعاصر، ولعلها الأولى كذلك في تاريخ الأدب الإنساني الحديث عامة، وإن لم تكن الأولى فهي من أنضج المقارنات وأعمقها.

وقد لا تثير هذه المقارنة دهشة العرب والشرقيين أو تلفت انتباههم كثيراً وهم الذين لا يثير سقراط دهشتهم عادة، لكنها تثير دهشة الغربيين وتلفت انتباههم كثيراً فهم الذين يثير سقراط دهشتهم عادة، وقد تدفعهم مثل هذه المقارنة لطرح تساؤل غريب عليهم حول من هو: علي بن أبي طالب الذي وضعته هذه المقارنة إلى صف سقراط الحكيم؟.

وليس من السهولة على ما يبدو التنبيه لمثل هذه المقارنة، كما ليس من السهولة كذلك الإقدام عليها؛ لأن من يعرف علياً قد لا يعرف سقراطاً بالقدر الكافي، ومن يعرف سقراطاً

(٢٨) المصدر نفسه، ج ٢، ص ٣٩٠.

(٢٩) المصدر نفسه، ج ٢، ص ٣٩٥.

قد لا يعرف علياً بالقدر الكافي، ومن يعرفها معاً قد لا يجد رابطاً يجمع بينهما، فأين عالم علي من عالم سقراط! فلا الدين جامع بينهما ولا الزمان ولا المكان، وكل واحد منهما له سيرته الفارقة والمغايرة، وإن جمعت بينهما الشهادة، فعلي شهيد الدين وسقراط شهيد الفلسفة.

أما جرداق فقد تنبّه لهذه المقارنة بذكائه وفطنته؛ لأنه أراد أن ينقل الإمام إلى ساحة الفكر الإنساني، دافعاً بهذا الفكر للاقتراب من عالم الإمام صاحب العبقريّة الخلاقة، ومعرّفاً له بعظيم يثير الدهشة بحكمته كما أثار سقراط دهشة بحكمته، وكأن لسان حاله مخاطباً أصحاب هذا الفكر قائلاً: عليكم أن تتعرفوا على علي حكيم الكوفة كما تعرفتم من قبل على سقراط حكيم أثينا، وإذا كان لديكم سقراط العظيم في الغرب فلدينا علي العظيم في الشرق! وكل عظيم في نظر جرداق ليس خاصاً بقومه ولا بأمتة ولا بزمانه ومكانه، وإنما هو للإنسانية كافة، وهكذا هو علي الإمام!

لم يذكر جرداق أنه أول من أقدم على هذه المقارنة بين عظيم الكوفة وعظيم أثينا حسب وصفه، لكنه لم يذكر أحداً سبقه إليها، ولو كان هناك من سبقه فعلاً لأشار إليه، وظهر عليه أنه تعامل مع هذه المقارنة كما لو أنه أول من طرحها وأول من تنبّه إليها، ودل على ذلك التساؤل الذي طرحه في مفتح الحديث عن هذه المقارنة قائلاً: قد يتساءل المرء ومن حقه أن يتساءل: لماذا نتحدث عن سقراط ونحن نسوق الكلام على ابن أبي طالب وما عاصر سقراط علياً وما كان عربياً ولا مسلماً أو مسيحياً، بل تقدمه في الزمان وكان إغريقياً وثنياً!

ومن جهته يرى جرداق أنه خاض في هذا الحديث عمداً، لإظهار أمر لم نتعود عليه كون أن الحقيقة واحدة، وحسب قوله: «إنا عمدنا إلى هذا الحديث عمداً؛ لأن سقراط لم يعاصر علياً ولم يكن عربياً ولا مسلماً أو مسيحياً! وما ذاك إلا لإظهار أمر لم نتعود بعد أن نتمرس به كثيراً وهو أن الحقيقة واحدة، وأنها لا تدنو منا ولا تبعد عنا بمقاييس العصور والجنسيات والأديان، وعلى ذلك يكون سقراط العظيم أخواً لعلي العظيم بما يلف كل عصر وكل جنسية وكل دين، ألا وهو الإنسانية المؤمنة بالإنسان المبدع، وقيم الحياة الثابتة، وخير الوجود الشامل... وإن علياً وسقراط وإن باعدت بينهما ظروف ومناسبات وأزمان، لتجتمع بينهما آفاق الكاملين من أبناء آدم وحواء، أولئك الذين ما عملوا عملاً إلا رأينا فيه صورة الإنسان المتفوق العظيم في كل أرض، وما قالوا قولاً إلا أصغينا فيه إلى ضمير الإنسان المتحد بعدالة الوجود وقيم الحياة»^(٣٠).

(٣٠) المصدر نفسه، ج ٣، ص ٤٤٧.

وعلى طريقة الفارابي في الجمع بين الحكيمين أفلاطون وأرسطو، حاول جرداق الجمع بين حكيم الكوفة وحكيم أثينا، استنادًا إلى اتفاق وجدّه في حكمتها، ناظرًا إلى أن الخطوط العامة لفلسفة سقراط مبنية على الأصل الأول في فلسفته، ويعني به قول سقراط: «اعرف نفسك بنفسك»، أمام هذا الأصل الأول تساءل جرداق: هل نجد مثل هذا الأساس في أعماق الحكمة العلوية، وفي روح التعاليم التي نشرها علي بن أبي طالب؟ ثم هل يتفق الحكيمان في التفاصيل الأخلاقية أم يختلفان؟

ومن دون مبالغة، وبعيدًا عن إنزال الأمور في غير منازلها، يرى جرداق أن «الأساس الأصل في فلسفة سقراط ومذهبه إنما عرفه علي بن أبي طالب معرفة لا تقل خطورة في نتائجها عنده، عمّا هي عليه عند حكيم الأغارقة، وقد يحسب أننا نبالغ أو ننزل الأمور غير منازلها إذا قلنا: إن هذه النتائج كانت واحدة عند الحكيمين في معنى الأخلاق، مع فارق واحد في شكل المنهج الذي ارتضاه لنفسه كل منهما لا في جوهره وغايته!»^(٣١).

وقد وجد جرداق أن قول سقراط المؤسس لفلسفته: «اعرف نفسك بنفسك»، يقابله ويوافقه قول الإمام: «حاسب نفسك بنفسك»، مضيفًا أن ما قصده الإمام في هذا القول يطابق ما قصده سقراط في قوله، ودل على ذلك - في نظره - قول كثير أطلقه الإمام يتصل بقول سقراط مبنى ومعنى، مع إشارات صريحة إلى النتائج العملية التي تترتب على مضمونها، ويرى جرداق أن «هذه الإشارات الصريحة إن لم يتبع صاحبها خطة التدرج والتنظيم التي اتّبعتها حكيم الأغارقة، لأعدار مقبولة، فإن فيها معناها وروحها وغايتها جميعًا»^(٣٢).

رابعًا: الإمام والعروبة

عند النظر في هذه المقاربة، يمكن الكشف عن ثلاثة أمور جوهرية لعلها أهم ما حاول جرداق التأكيد عليها لتظهر العروبة بالمظهر الإنساني الخلاق، هذه الأمور الثلاثة هي:

أولاً: العروبة والبعد الإنساني، يرى جرداق أن العروبة لا يمكن أن تكون واقعًا إلا إذا كان خطها العام خطأً إنسانيًا لا غبار عليه، ولا يمكن للمرء أن يخدم العروبة إذا حاد بمنهجها عن المعاني الإنسانية العامة.

(٣١) المصدر نفسه، ج ٣، ص ٤٧٩.

(٣٢) المصدر نفسه، ج ٣، ص ٤٨٠.

ولإغناء العروبة بهذا البعد الإنساني، تتأكد الحاجة - في نظر جرداق - ربط العروبة بالإمام باعتباره يمثل الصيغة العالمية للشخصية العربية، وكونه يجسّم أكثر النواحي الإنسانية الإيجابية التي أدركها مفكرو العرب في تاريخهم الطويل.

ثانيًا: العروبة بين النهج الأموي والنهج العلوي، انتقد جرداق محاولة بعض ربط العروبة بالنهج الأموي وتحديدًا بشخص معاوية بن أبي سفيان لكونه تعصّب للعرب، وأظهر ميلًا للعنصر العربي مقابل الأجناس الأخرى، معززًا بهذا التفاضل فكرة العروبة.

وفي هذا السياق تساءل جرداق قائلاً: «من الذي يمثل الأصالة الإنسانية في الشخصية العربية، ويجسّم المعاني الإنسانية في القومية العربية، أو قل: من الذي يرسم الخط السياسي والاجتماعي للقومية العربية كما يجب أن تكون؟ أهو معاوية بن أبي سفيان المتعصّب للعروبة على زعم الزاعمين، والقائل لولاته: احلبوا من دم العرب مألًا وجيئوني به، أم علي بن أبي طالب الذي لم يتعصّب لعنصر أو لعرق، والذي لم يفضّل مشرفاً على شريف، ولا قرشيًا على أعرابي، والقائل لولاته: ارفعوا كل ضريبة عن العرب إلا أن يكونوا في يسر ونعيم، ويدفعوا مما يفيض عن حاجاتهم، واعملوا على رفع الحاجة والفقر حتى يتساوى الناس في الخير؟»^(٣٣).

أمم هذا التساؤل يرى جرداق مفرّقًا بين النهجين والأسلوبين قائلاً: «بمثل الأسلوب السفياني تنهار الشعوب، وتنحرف الأحاسيس الوطنية، ويمسخ معنى القومية، لأنه أسلوب غير إنساني في أصوله وغاياته، وبمثل الأسلوب العلوي تنهض الأمم وتتلاقى وتتعاون، وتستقيم المشاعر الوطنية، وتسمو المعاني القومية، لأنه أسلوب إنساني في ينابيعه ومجاريه ومصباته»^(٣٤).

وتتمّة لرأيه انتقد جرداق مدح بعض عصبية الأمويين وميلهم إلى إثارة العنصر العربي على غيرهم، شارحًا نقده قائلاً: إن «في هذه العصبية إساءة كبرى إلى فكرة العروبة، فإذا اعتبرنا أن هؤلاء الموالي ليسوا عربًا، وأنا لا نريد أن يكونوا عربًا، فليست القومية السليمة من هذا الجانب استعبادًا ولا استعمارًا ولا ظلمًا ولا غصبًا، بل هي تعاون وأخذ وعطاء. والقومية التي لا تعطي مكتوب عليها الفناء، كتلك التي لا تأخذ سواء بسواء! وإذا اعتبرنا أن هؤلاء الموالي عرب، وهم عرب استنادًا إلى المفهوم الصحيح للقومية كما رأيناه في الفصول السابقة، وإلى حقيقة الموالي الذين اندمجوا بالشخصية العربية وأخذوا

(٣٣) المصدر نفسه، ج ٥، ص ٨٥٤.

(٣٤) المصدر نفسه، ج ٥، ص ٨٥٥.

منها وأعطوها، وساكنوا العرب وبنوا وإياهم مجتمعاً واحداً، ثم أنتجوا أروع ما في التراث الفكري العربي، فليست القومية من هذا الجانب استناد فئة من القوم على فئة، ولا استثثار طبقة من الناس بالخيرات دون طبقة، ولا تحكم قوي بضعيف، ولا إقامة مجتمع على أساس من الأكل والمأكل!»^(٣٥).

من جانب آخر يرى جرداق «أن السياسة الأموية في حقيقتها ليست سياسة عربية، حتى ولا سياسة قبلية، وإنما هي سياسة أسرة من العرب تريد أن تحكم العرب والموالي، وتنهب خيراتهم وتأكلهم جميعاً، فإذا هم متساوون من حيث إنهم أدوات إنتاج لهذه الأسرة. وهي سياسة تتركز في الدرجة الأولى على جمع المال والقوة والسلطان في يد واحدة، يمكنها أن تسند من يوليها ويؤيدها من العرب والموالي، وتبسط بمن يعارضها، وتخلق المجموعة الفقيرة من الجانبين نهياً لما تحت أيديها من المال والغلال، فهي من هذه الناحية سياسة طبقية خالصة»^(٣٦).

ثالثاً: العروبة وآفة الاستبداد، في نظر جرداق إن «الاستبداد هو آفة القومية الكبرى، لأنه آفة إنسانية، ولا يستطيع أن يكون قومياً من لا يكون إنسانياً، كما أنه لا يكون إنسانياً من لا يكون قومياً، شريطة أن تكون ركيزة قوميته الأولى العمل من أجل رفع الحاجة عن الناس الذين يتألف منهم القوم، تمهيداً لإشاعة الفضائل الإنسانية التي تعطي هذه القومية معناها الجميل وقيمتها الصحيحة»^(٣٧).

هذه الآفة التي يصفها جرداق بالآفة الكبرى، تعزز في تصوره ربط العروبة بالإمام، وحسب قوله: «والذي يعرف ما عاناه العرب في تاريخهم الطويل من ويلات الاستبداد السياسي، يدرك ما في نهج علي من جميل الروابط بين السلطة والشعب، وما فيه من خير الحاكم والمحكوم على السواء»^(٣٨).

من يتأمل في هذه الأمور الثلاثة، يدرك أن جرداق قد قدم رؤية مهمة بإمكانها الإسهام في تجديد فكرة العروبة وتحديثها وأسسها، وتستحق هذه الرؤية انتباهاً جاداً، وهي جديرة بالنقاش المركز والمعتمق.

هذه كانت مطالعة استطلاعية وتحليلية تحرّت تكوين المعرفة بأطروحة جرداق حول

(٣٥) المصدر نفسه، ج ٥، ص ٩٠٢.

(٣٦) المصدر نفسه، ج ٥، ص ٩٠٢.

(٣٧) المصدر نفسه، ج ٥، ص ٩٠٤.

(٣٨) المصدر نفسه، ج ٥، ص ٨٤٧.

الإمام كما ظهرت وتجلت في كتابه الموسوعي الكبير والبديع (الإمام علي صوت العدالة الإنسانية).

- ٥ -

ملاحظات ونقد

بقي كتاب جرداق لزمن يتخطى نصف قرن بعيداً تقريباً عن النقد والنظر النقدي مع شهرته الواسعة، وأحاطت به هالة كبيرة من الثناء والإعجاب صرفته عن تناول النقدي، وأبعدته عن دائرة النقد، كما أن حجم الكتاب الكمي الذي فاق ألف صفحة بأجزائه الخمسة صعب على الكثيرين متابعة الكتاب إلى نهايته ومطالعة كاملاً، وهذا هو حال معظم المؤلفات الكبيرة والموسوعات التي تتكون من أجزاء عدة، فالذين تعرفوا على كتاب جرداق كثيرون، لكن الذين طالعوا الكتاب كاملاً أظن أنهم قليلون جداً، ومن دون المطالعة الكاملة لا تتكشف الصورة النقدية الدقيقة للكتاب.

ما سأطرحه هو مجرد لفتات نقدية عامة، لعلها تمهد الطريق، وتشجع على محاولات أخرى تكون أكثر تفصيلاً وتوسعاً، من هذه الملاحظات النقدية:

أولاً: ظهر على كتاب جرداق ما يمكن تسميته بفائض الكلام، ونعني به أن الكتاب احتوى على كم غير قليل من الكلام كان بالإمكان الاستغناء عنه لعدم الحاجة الضرورية إليه، خاصة وأن الكتاب ليس من نمط المؤلفات الصغيرة أو الموجزة التي يمكن التسامح معها في هذه الناحية، وغض النظر عنها جبراً لحجمها الصغير، وإنما هو من نمط المؤلفات الكبيرة المكونة من أجزاء عدة التي تلفت الانتباه بشدة إلى مثل هذه الملاحظة عند حصولها. وتتأكد هذه الملاحظة وتشتد حين تتكرر مرات عدة، وتحصل بطريقة موسعة فيها من الإسهاب الذي لا يقتصر على بضعه أسطر، وإنما يتخطى الصفحات الطوال.

من الأمثلة الدالة على ذلك، أراد جرداق أن يميز أسلوبه في تناول بعض قضايا تاريخنا عن أسلوب الآخرين، ليثبت أنه كان بعيداً عن الأسلوب المترمّ الذي يسعى أصحابه لأن يجعلوا من كل حبة قبة، وتوضيحاً للمقصود بهذا الأسلوب المترمّ أشار جرداق لبعض المؤلفين منتخباً قضايا تاريخية عدة بعيدة عن موضوع الكتاب وأطروحاته، وكان من أمثله على قضية الرق في الإسلام، كتاب الباحث المصري أستاذ التاريخ الإسلامي الدكتور محمد الطيب النجار صاحب كتاب (الموالي في العصر الأموي)، الذي رأى فيه جرداق مثلاً لأولئك الذين قال عنهم إنهم يطيلون: «الحديث المتكرر عوضاً عن أن يوجزوا، ويواربون

حيث يجب أن يصارحوا، ويعقدون الأمور البسيطة حتى تخال أن الأمر قد التوى عليهم وعلى القارئ سواء بسواء»^(٣٩).

والمفارقة أن جرداق الذي تنبّه لهذه الملاحظة، فإنه توسع في عرض رأي الدكتور النجار متخطياً أربع صفحات كبار، فائضاً كلامه عن الحاجة لأنه مجرد مثال على نقد أسلوب لم يكن وثيقاً بصلب الموضوع، ناظرًا للمؤلف بدل أن يكتفي بالحدود الموجزة في عرض الحقائق الواضحة، يراه جرداق أنه «يلف ويدور، ويغدو ويروح، ليضلل القارئ عن الحقيقة التي يجب عليه الاعتراف بها لأنها معترفة بنفسها، دون مداورة ودون محاورة، ولأن مجابهة الحقائق هي الشرط الأساسي في كل بحث يخدم التاريخ، ويخدم القارئ، ويخدم المعرفة»^(٤٠).

مثال آخر: تحدّث جرداق في ثلاث صفحات كبار عن مجرد تصوير افتراضي ما كان بحاجة لهذا الفائض من الكلام، فقد أراد أن يصور ما حصل في أوروبا من تحول بعدما تخطت مرحلة العصور الوسطى، شارحاً هذا الأمر بافتراض أن لويس الرابع عشر حاكم فرنسا المستبد في القرن السابع عشر بعث حياً في هذا العصر، وراح بألبسته الفضفاضة في نزهة بشوارع باريس أو في جولة بين رعاياه، فماذا سيرى وماذا سيفعل؟ فأخذ جرداق يفصل الكلام ويسهب بطريقة يصدق عليه ما نسميه بفائض الكلام.

هذان مجرد مثالين، وهناك أمثلة عديدة تثبت هذه الملاحظة وتؤكدّها.

ثانياً: اختلال التناسب المتوازن قبضاً وبسطاً في طريقة تناول بعض القضايا التي تترابط فيما بينها، إذ يظهر على بعضها البسط الواسع، وعلى بعضها الآخر القبض الضيق، من دون إيضاح من المؤلف ولا تعليل أو تفسير، مع شدة وضوح هذه الملاحظة وانكشافها.

والمثال الواضح والأبرز على هذه الملاحظة، ما ظهر في حديث جرداق عن المقاربة بين وثيقة حقوق الإنسان الفرنسية وما أعطاه الإمام من أصول توافقها في المعنى، ومن نصوص ترادفها أو تماشيها في الغاية، فالمبدأ الأول تحدّث عنه جرداق بسطاً وشرحه وقاربه في أكثر من عشرين صفحة، بينما المبدأ الرابع تحدّث عنه جرداق قبضاً وشرحه وقاربه في أقل من صفحة واحدة، والأمر نفسه حصل مع المبدأ الخامس والسادس والسابع والعاشر والحادي عشر والثالث عشر والخامس عشر والسادس والسابع عشر.

(٣٩) المصدر نفسه، ج ٢، ص ٣١٢.

(٤٠) المصدر نفسه، ج ٢، ص ٣١٣.

وتتأكد هذه الملاحظة وتبرز عند معرفة أن المبدأ الأول الذي بسط جرداق الحديث عنه في أكثر من عشرين صفحة، تطرق لأمر سبق لجرdaq وبنص عبارته أن تحدث عنه طويلاً، علماً أن هذا المبدأ جاء واضحاً وبيّناً، وبسهولة وجد جرداق ما يقابله في أقوال الإمام وما يوافقه.

ولبيان الأمر، فقد نص المبدأ الأول في الوثيقة الفرنسية على أن (الناس يولدون ويظنون أحراراً ومتساوين في الحقوق)، يقابله ويوافقه في الشق الأول قول الإمام: «لا تكن عبد غيرك وقد جعلك الله حراً»، فهذا القول في نظر جرداق يوافق «الشق الأول من الوثيقة الفرنسية روحاً وغاية ونصاً، ولا حاجة بنا الآن لإيضاح ما هو واضح فيها، وقد سبق لنا أن تحدثنا طويلاً عن عمل علي في إيقاظ روح الحرية في الناس، وعن اعترافه الصريح بأن قوة الوجود جعلت الناس أحراراً لهم أن ينظروا في شؤونهم فيستغنوا بها علموا لا إكراه في ذلك ولا قسر. ولهم أن ينكروا متى شاءوا وأن يؤازروا وأن يكونوا من أمورهم جميعاً على ما يبدو لهم فلا سلطان لإنسان على إنسان بحكم المولد ولا بحكم آخر، ولا منة يطوق بها رجل عنق رجل بما أذن له به من حرية التصرف، فكلما الرجلين موجود حراً يرى ويفكر ويريد وينزع عن هذا الواقع لا عن سواه، ومن شاء فليرجع إلى فصلي الحرية وينابيعها، والحرية بين الفرد والجماعة، من هذا الكتاب، ففيها دليل على النصوص العلوية بهذا الصدد، وعلى المنطق العلوي والمسلك العلوي»^(٤١).

هذا المقدار كان كافياً في بيان ما يريد جرداق مقارنته من جهة التوافق روحاً أو نصاً أو غاية بين الوثيقة الفرنسية وأقوال الإمام ونهجه، وإذا كانت هناك حاجة لمزيد من الشرح ليكن، لكن مع لحاظ التناسب المتوازن، وليس الإخلال بهذا التناسب قبضاً وبسطاً كما حصل وتحقق فعلاً ووجوداً.

وتتأكد هذه الملاحظة كذلك وتبرز من وجه آخر، فالمبدأ الرابع الذي تحدث عنه جرداق وقاربه في أقل من صفحة واحدة، كان وثيق الصلة بالبيان والشرح الموسع في المبدأ الأول، وحين وصل إليه وجد جرداق أن ما عنده من بيان وشرح قد بسطه من قبل في مقارنة ذلك المبدأ الأول، ولو كان ملتفتاً لضرورة التناسب المتوازن في القبض والبسط لخفف من شرح المبدأ الأول وحول الباقي لشرح المبدأ الرابع.

ولبيان الأمر، فقد نصّ المبدأ الرابع في الوثيقة الفرنسية على أن (قوام الحرية أن يستطيع عمل كل ما لا يضر بالغير فرداً أو جماعة)، وجاء بيان جرداق مستخدماً كلمات

(٤١) المصدر نفسه، ج ٢، ص ٣٤٤.

تحليل لما سبق من شرح وبيان، مثل كلمات: علمنا ورأينا، ونص كلامه: «علمنا أن القاعدة في نهج علي هي إقرار حق الناس بأن يكونوا أحراراً في ما يعملون، فليس لأحد أياً كان أن يقسر آخر أياً كان على عمل لا يرتضيه ولا يرى فيه خيراً، غير أننا علمنا أيضاً أن هذه الحرية مقيدة في نهجه بمصلحة الجماعة، فليس حرّاً في عمله من يحمل الأذى للآخر فيما يعمل، من ذلك ما رأينا مما أباحه للتجار وأهل الصناعة من حرية، ومما أوجبه على الحكومة من حمايتهم ورعايتهم حتى إذا استأثروا واحتكروا عدتهم معتدين فقيد حريتهم إلا أن يتركوا الاحتكار، ومن ذلك ما رأينا مما أباحه للناس من حرية الاعتقاد والمذهب السياسي»^(٤٢).

تأتي هذه الملاحظة وتلفت الانتباه إلى الملاحظة السابقة التي أطلقنا عليها فائض الكلام، الفائض الذي تجلّى هنا في شرح المبدأ الأول حين فاق عشرين صفحة.

ثالثاً: عند حديثه عن وظيفة الخلافة رأى جرداق أن الإمام خالف «ما ارتآه بشأنها أهل زمانه أجمعين، فيما كانوا لا يعترفون بهذا الحق إلا لأصحاب النبي من المهاجرين والأنصار، أو لذوي قرابته، تعظيماً منهم لشأن هذه الوظيفة الخطيرة، كان علي وحده يخالف ما اجتمع عليه رأي الآخرين، فإذا به يصوغ ما ارتآه بشأنها صوغاً يدعوننا لأن نعيد النظر في كل ما دسّ عليه دسّاً في كتب التاريخ من تطلعه الدائم إلى هذا المنصب»^(٤٣).

وعقب جرداق على هذا الكلام في هامش الكتاب بقول خصّ به الشيعة، وجاء تمييزاً لرأيه وتأكيداً له، قائلاً: «لا شك في أن تألم الشيعة لما لحق بعلي من إجحاف، جعل بعضهم ينسبون إليه أقوالاً تصوره متأماً جازعاً لوقوف بعض الصحابة دون وصوله إلى الخلافة، وهي في جملتها أقوال بعيدة عن نفسية علي ومنهجه العام، ومواقفه المختلفة الكثيرة التي تصرح بقوة شخصيته تنقض هذا الجزع البادي فيما دسّ عليه من أقوال»^(٤٤).

هذا الكلام جاء مرسلًا من جرداق، ولم يكن مسندًا بأدلة وبراهين تثبته وتؤكدده، مدّعياً أن هناك دسّاً في كتب التاريخ حول موقف الإمام تجاه حقّه في الخلافة، لكن من دون أن يقدم شاهداً دالاً على هذا الدس في كتب التاريخ.

وتكرّر هذا الموقف مرة أخرى، حين نقل جرداق كلامه إلى الشيعة، مدّعياً كذلك أن بعضاً منهم دسّ على الإمام أقوالاً بشأن القضية المذكورة، لكن من دون أن يقدم شاهداً دالاً على ذلك.

(٤٢) المصدر نفسه، ج ٢، ص ٣٧٨.

(٤٣) المصدر نفسه، ج ٢، ص ٣٦٧.

(٤٤) المصدر نفسه، ج ٢، ص ٣٦٧.

وحقيقة الأمر أن الإمام كان يرى نفسه صاحب الحق في مسألة الخلافة، وعرف عنه تمسكه الشديد بالحق متى ما بان له، لا يتهاون فيه ولا يتنازل، وبقي على هذا الموقف ثابتاً بثبات الحق الذي يراه بيّناً، ويصرّح به متى ما اقتضى الحال، فهذه القضية بالنسبة للإمام هي قضية حق وليست مسألة منصب، مع ذلك لم يكن جزعاً ولا منصرفاً أو متخلياً عن الشأن العام، وعاش حياته مخلداً سيرة عظيمة لا نظير لها ولا مثيل بعد النبي الأكرم ﷺ.

من التنوع إلى المشترك الإنساني

من أجل تعزيز المشترك الإنساني

محمد محفوظ

□ الإنسان في الإسلام

وفق الرؤية الإسلامية التوحيدية، فإن ماهية الإنسان وطبيعته، قد تحدت في العلم الإلهي قبل الوجود الإنساني العيني؛ إذ يقول تبارك وتعالى ﴿بَدِيعُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ أَنَّى يَكُونُ لَهُ وَلَدٌ وَلَمْ تَكُنْ لَهُ صَاحِبَةٌ وَخَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾^(١).

فالتبيعة الواقعية للإنسان محددة قبل الوجود العيني للأفراد؛ إذ يقول تبارك وتعالى: ﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَىٰ شَهِدْنَا أَن تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ﴾^(٢). فهذه الآية القرآنية الكريمة، توضح وتخبّر عن وجود للإنسان سابق على وجوده العيني، وتم فيه أخذ العهد بالإيمان لبني الإنسان جميعاً. ووفق الآيات القرآنية الكريمة فإن الماهية الإنسانية تتقوم بعنصر أساسي هو عنصر شهادة الربوبية واعتراف الإنسان المطلق بالوهية الخالق ووحدانيته كما

(١) سورة الأنعام، الآية ١٠١.

(٢) سورة الأعراف، الآية ١٧٢.

توضّح الآية القرآنية الكريمة السالفة الذكر. فالإيمان بوحداية الخالق وألوهيته هي فطرة الله التي فطر الناس عليها، ولكن هذه الحقيقة الفطرية الراسخة في الوجود الإنساني، لا تتحقّق بالنسبة إلى آحاد الإنسان إلا بالاختيار والجهد الإرادي الحر. وحينما يذهب الإنسان بعيداً في اختياره، فإن هذا الإنسان يضحي ﴿كَأَلَأَنعَامٍ بَلْ هُمْ أَضَلُّ سَبِيلًا﴾^(٣). ويقول عز من قائل: ﴿لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ * ثُمَّ رَدَدْنَاهُ أَسْفَلَ سَافِلِينَ﴾^(٤). فالإنسان - كما يقرّر الراغب الأصفهاني - يحصل له من الإنسانية بقدر ما يحصل له من العبادة التي لأجلها خلق، فمن قام بالعبادة حق القيام فقد استكمل الإنسانية، ومن رفضها فقد انسلخ من الإنسانية.

«فالإنسان في التصور الإسلامي لا يبدع ماهيته كما تعتقد الفلسفة الوجودية، وإنما هو يحقّقها من خلال جهده الإرادي بإخراجها من طور القوة والكمون إلى طور الفعل والظهور» على حدّ تعبير الدكتور لؤي صافي.

والإنسان حين يعتقد ويؤمن بالحكمة الإلهية لوجوده ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾^(٥)، فإنه سيعمل ويكدح ويسعى لأجل تحقيق غاية هذا الوجود التي من خلالها يرتقي لتحقيق ماهيته الإنسانية. فإنسانية الإنسان لا تتحقّق صدفة، وإنما هي بحاجة إلى تربية وتهذيب، وعمل وكفاح، واتصال دائم بالحقيقة المطلقة وهو البارئ عز وجل. وبمقدار التصاق الإنسان بخالقه، عبر عبادته العبادة الحقة، والالتزام بتشريعاته ونظمه المختلفة في مختلف جوانب الحياة، بالقدر ذاته يقبض الإنسان على إنسانيته، ويتخلّص من كل رواسب ونزعات الشر والابتعاد عن الطريق المستقيم. والإرادة الإنسانية هي حجر الزاوية في مشروع تحقيق إنسانية الإنسان. أي إن الرغبة المجردة، لا تحقّق ما يصبو إليه الإنسان. وإنما ذلك بحاجة دائماً إلى إرادة وعزم وتصميم لمحاصرة وضبط أهواء الإنسان وشهوته، والتدرّج في مدارج الكمال الإنساني. وبمقدار ما يتخلّى الإنسان عن نزعاته ونزواته الشريرة، يرتقي في مدارج الكمال، ويقترّب من الصورة التي أرادها الله سبحانه وتعالى للإنسان.

لذلك نجد الآيات القرآنية الكريمة، تمتدح الإنسان الذي لا يخضع إلى شياطين الإنس والجن. قال تعالى: ﴿وَلَقَدْ صَدَّقَ عَلَيْهِمْ إِبْلِيسُ ظَنَّهُ فَاتَّبَعُوهُ إِلَّا فَرِيقًا مِنَ الْمُؤْمِنِينَ * وَمَا كَانَ لَهُ عَلَيْهِمْ مِنْ سُلْطَانٍ إِلَّا لِنَعْلَمَ مَنْ يُوْمِنُ بِالْآخِرَةِ مِمَّنْ هُوَ مِنْهَا فِي شَكٍّ وَرَبُّكَ عَلَى

(٣) سورة الفرقان، الآية ٤٤.

(٤) سورة التين، الآية ٤-٥.

(٥) سورة الذاريات، الآية ٥٦.

كُلُّ شَيْءٍ حَفِيفٌ ﴿٦﴾.

وقال تعالى: ﴿وَكَذَلِكَ جَعَلْنَا لِكُلِّ نَبِيٍّ عَدُوًّا شَيَاطِينَ الْإِنْسِ وَالْجِنِّ يُوحِي بَعْضُهُمْ إِلَى بَعْضٍ زُخْرُفَ الْقَوْلِ غُرُورًا وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ مَا فَعَلُوهُ فَذَرْهُمْ وَمَا يَفْتَرُونَ﴾ (٧).

فالرؤية الإسلامية وضعت الإنسان في أشرف المراتب. فالباري عز وجل وضع فيه أشرف المخلوقات وهو (العقل)، واختاره لخلافته في الأرض؛ إذ يقول عز من قائل: ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ قَالَ إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾ (٨).

فالوضع القيمي للإنسان يتميز بشكل نوعي عن بقية المخلوقات، كما أن البارّي عز وجل منحه تكريمًا لا يضاهيه أي تكريم؛ إذ سجّل في محكم التنزيل ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا﴾ (٩).

فالإسلام لا يعتبر الإنسان بوجوده موجودًا عاصيًا ومذنبًا، بل ينظر إليه بوصفه موجودًا فطريًا مهما احتجبت وتلوثت تلك الفطرة فيه نتيجة الغفلة والنسيان والذنوب. وهذا هو مقتضى قول البارّي عز وجل: ﴿لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ﴾ (١٠)، والأديان والرسالات والتشريعات السماوية، جاءت لتظهر هذه الحقيقة المغروسة والموجودة في جوهر الوجود الإنساني.

«من هنا، دعانا الإسلام وقبل كل شيء إلى استحضار تلك المعرفة المغروسة في أعماق نفوسنا، وبسبب أهمية تلك المعرفة في رسم السعادة الإنسانية، فإن الإسلام خاطب الإنسان بوصفه صاحب عقل لا صاحب إرادة فقط، فإذا كان التمرد على الله وهو الذنب الأكبر عند المسيحية ناشئًا من الإرادة، فإن الغفلة تشكّل الذنب الأكبر في الإسلام، والتي تكون نتيجتها عدم قدرة العقل على تشخيص الطريق الذي رسمه الله للناس، ولأجل ذلك، فإن الشرك من أعظم الذنوب التي لا تُغتفر، وهو بعبارة أخرى يساوي إنكار التوحيد» (١١).

فالرؤية الإسلامية للإنسان قائمة وبشكل جوهري، على أن الإنسان بعقله وإرادته وقلبه وبكيانته كلّ، لا بد أن يكون عبدًا حقيقيًا ومخلصًا لله سبحانه وتعالى، يأتمر بأوامره،

(٦) سورة سبأ، الآية ٢٠-٢١.

(٧) سورة الأنعام، الآية ١١٢.

(٨) سورة البقرة، الآية ٣٠.

(٩) سورة الإسراء، الآية ٧٠.

(١٠) سورة التين، الآية ٤.

(١١) راجع كتاب: قلب الإسلام من أجل الإنسانية، قيم خالدة، تعريب داخل الحمداني، ص ١٤.

وينتهي عن نواهيه، ويسلم تسليمًا مطلقًا للواحد الأحد.

وإن هذا التسليم ليس ضررًا من ضرور الجبر، بل نتيجة طبيعية للإيمان والرضا بما قدر الله سبحانه وقضى.

والإنسان حين يكون متصلًا بالله تعالى، وملتزمًا بشريعته، فهو يتحرر من كل الضغوطات الداخلية والخارجية، ويصبح رأساله الحقيقي هو كرامته الإنسانية. فالحاجة منها كانت، لا تقوده إلى الذل وامتهان الكرامة.

فالكرامة الإنسانية والشعور العميق بها، هي وليدة العبودية لله وعدم الخضوع لأي حاجة قد تذلل الإنسان، وتخرجه عن مقتضيات الكرامة والعزة.

□ الدين والإنسان.. أية علاقة؟

ثمة حقيقة أساسية ينبغي أن ننطلق منها، حينما نود الحديث عن طبيعة العلاقة بين الأديان والإنسان. وهذه الحقيقة هي أن الأديان السماوية بكل أنظمتها وتشريعاتها، جاءت من أجل خدمة الإنسان وسعادته. بمعنى أن الالتزام بتشريعات الدين وأنظمتها تفضي على المستويين العام والخاص إلى سعادة الإنسان واستقراره على جميع المستويات. ولا يمكن بأي حال من الأحوال أن نتصور الدين الذي أنزله الباري عز وجل بمعزل عن الإنسان ومصالحه النوعية.

فالعلاقة جدٌ وطيدة وعميقة بين تشريعات الدين ومصالح الإنسان الخاصة والعامّة. فهي تشريعات تصون الإنسان وتحمي حقوقه ومكاسبه؛ لذلك نجد أن القرآن الكريم أنكر على أهل الكتاب تنازلهم عن حقوقهم المشروعة وحرّياتهم الإنسانية التي ولدوا عليها، ورضوا بالعبودية لرهبانهم وأحبارهم الذين تبوّأوا سلطة التشريع بدل الحق جل وعلا.

وفي هذا يقول ربنا سبحانه وتعالى: ﴿اتَّخَذُوا أَحْبَارَهُمْ وَرُهْبَانَهُمْ أَرْبَابًا مِنْ دُونِ اللَّهِ وَالْمَسِيحِ ابْنِ مَرْيَمَ وَمَا أُمِرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا إِلَهًا وَاحِدًا لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ سُبْحَانَهُ عَمَّا يُشْرِكُونَ﴾ (١٢).

فالأديان جاءت من أجل تحرير الإنسان من العبودية لغير الله سبحانه وتعالى، لذلك نجد القرآن الحكيم يدعو أهل الكتاب كافة ليتحرروا من هذه الأغلال والعبودية لغير الله، وأن يفرّدوا الله وحده بالعبادة والخضوع؛ إذ قال تعالى: ﴿قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ تَعَالَوْا إِلَى كَلِمَةٍ سَوَاءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ إِلَّا نَعْبُدَ إِلَّا اللَّهَ وَلَا نُشْرِكَ بِهِ شَيْئًا وَلَا يَتَّخِذَ بَعْضُنَا بَعْضًا أَرْبَابًا مِنْ دُونِ

اللَّهِ فَإِنْ تَوَلَّوْا فَقُولُوا اشْهَدُوا بِأَنَا مُسْلِمُونَ ﴿١٣﴾.

فالإنسان وفق الرؤية الربانية هو أكرم المخلوقات حيث نفخ فيه من روحه، وهو الوحيد من مخلوقاته جل وعلا الذي اختاره ليكون خليفته في الأرض، وكرّمه بالعقل وهده السبيل، وعلمه البيان وسخر له ما في السماوات وما في الأرض، وأسبغ عليه نعمه ظاهرة وباطنة.

وعلى هذا فإن جميع القيم والتشريعات الإسلامية، جاءت من أجل تحرير الإنسان وحمايته وتكريمه والسمو به في مدارج الكمال والرقي المادي والمعنوي.

وفي سياق بيان دور الأديان في بناء الإنسان، نودّ أن نثير النقاط التالية:

١- حينما نريد أن ندرس التجربة الدينية في حياة الإنسان المعاصر، من الضروري التفريق والتمييز بين مستويين، وهما:

أ- المستوى المعياري: وهو مجموع القيم والمبادئ الخالدة، وهي العابرة لحدود الزمان والمكان. ولا مشكلة لدينا على هذا المستوى؛ إذ إننا نعتقد وبشكل جازم أن الباري عز وجل لم يشرع للإنسان القتل والعدوان وممارسة الكراهية بكل مستوياتها وأطوارها، فالأديان السماوية كما أنزلها الله هي منبع الخير المطلق.

ب- المستوى التاريخي: وهو مجموع الجهد البشري والدين كما هو معيش.

ويبدو أن كل الإشكالات المتعلقة بين أهل الأديان التوحيدية الثلاثة، تستوطن هذا المستوى. وينبغي أن تتجه كل الجهود الحوارية نحو صياغة علاقة إيجابية بين أهل هذه الأديان، بعيداً عن إكراهات وعبء التاريخ.

وعلى أهل هذه الأديان في هذه اللحظة التاريخية الحساسة أن يتخذوا موقفاً صريحاً وواضحاً تجاه الظواهر الثلاث:

١- ظاهرة الحركة الصهيونية في التجربة الدينية اليهودية، وهي الحركة التي اغتصبت أرض فلسطين، وهجرت وقتلت شعب فلسطين، وكل ذلك تم بغطاء ديني توراتي.

٢- ظاهرة الاستعمار ونزعات السيطرة والهيمنة التي سادت المجال الحضاري الغربي، واستفادت من الغطاء الديني المسيحي، وصولاً إلى ظاهرة المحافظين الجدد في التجربة الدينية المسيحية.

٣- ظاهرة الغلو والتطرّف والإرهاب الدينيّ في التجربة الدينية الإسلامية. وهي الظاهرة التي عاثت في أصقاع الأرض فسادًا وقتلا، وعملت كل هذه الجرائم بتفسير وغطاء ديني إسلامي.

إننا نعتقد أن بذل الجهود الثقافية والدينية لرفع الغطاء الديني عن كل هذه الظواهر سيساهم في خلق السلم الإنساني والدولي.

٢- إن التعايش بين أهل الأديان اليوم بحاجة إلى التأكيد على المقولات التالية:

أ- ضرورة الانتقال في عملية الحوار من النطاق اللاهوتي إلى النطاق الثقافي الذي يبني حقائق التسامح والحرية واحترام الآخر وجودًا ورأيًا في الفضاء الاجتماعي.

ب- الاهتمام الجاد بمسألة حقوق الإنسان، فالاختلاف الديني لا يشرع بأي حال من الأحوال انتهاك حقوق الإنسان.

إننا نعتقد أن انفتاح الثقافات الدينية المعاصرة على ثقافة حقوق الإنسان، سيفضي إلى المساهمة في بناء عالم أكثر عدالةً وتسامحًا وحرية.

٣- إن تنمية القيم الروحية في المجال الإنساني المعاصر، يتطلب ضمن ما يتطلب إلى أن تتبنى المؤسسات الدينية في كل الأديان مقولات بناء النظام السياسي المرن والديمقراطي. فالأنظمة السياسية المنسجمة مع خيارات شعوبها الثقافية والسياسية، هي الأقدر على تنمية القيم الروحية في المجتمع.

فلنرفض جميعًا كأهل أديان سماوية، كل أنظمة الجور والعسف والهيمنة، حتى تصوغ القيم الروحية المثبوتة في الأديان السماوية - كما أنزلها الله سبحانه وتعالى - حقائق المحبة والسلام في حياة الإنسان فردًا وجماعةً.

٤- إن أحد وجوه الأزمة التي تنعكس سلبيًا في مجالات الحياة المختلفة، هي تضاؤل النزاهة الأخلاقية والعملية لدى شريحة معينة من أهل الدين. فلم يمثّل هؤلاء مثل الدين الحقيقية تمثلاً كافيًا، كما أنهم لم يكونوا أمناء على حقوق مجتمعاتهم وأمتهم برغم كل الدعاوى التي صدرت عنها أو صدرت عنهم.

ويعبر عن هذه الحقيقة الدكتور فهمي جدعان بقوله: إذ إنه يؤسفني جدًا أن أصرّح بأن أغلبية الناس وأكاد أقول جميعهم، بإطلاق - ومن بينهم مفكرون و مثقفون كبار-، وإن كانوا يفاخرون دومًا بأنهم يحتكمون إلى العقل ويسلكون وفقًا لتوجيهات العقل، إلا أنهم في أغلبية الأحوال يتحرّكون بنوازعهم و رغباتهم وإيراداتهم وأهوائهم ولا يستخدمون

العقل إلّا من أجل الوصول إلى هذه الأغراض بأدق الطرق وأحكمها وأكثرها ضبطاً وإحكاماً. ويستوي في ذلك الأختيار والأشرار. وهذه هي قضيتنا مع العقل. إنه أداة بالغة الخطر، ولكنه أداة لا يستطيع أحد الاستغناء عنها، وكى تُؤتي ثمارها الإنسانية الطيبة لا بد من إحاطتها بسياج من القيم العالية، ولا بد من تحريرها من رغباتها وأهوائها المضادة للموضوعية ولخير الإنسان وكرامته، ولا بد بشكل خاص من أن نحول دون تحوّل هذه القوة إلى سلاح ضارب يقضي على معاني الإنسانية فينا وعلى حساسيتها الجمالية، ويدمر قيم الحرية والكرامة والعدالة في عالم الإنسان.

وثمة مدارس وتجارب دينية عديدة، حاولت من خلال محطات تجربتها وآفاقها وممارساتها، أن تقدّم إجابة أو إجابات على الأسئلة الوجودية التي تعترض الإنسان الفرد والجماعة في مسيرته الإنسانية. وهذه التجارب الدينية هي في تقديري، إحدى الإجابات التي قدّمتها الحالة الدينية الإنسانية كوسيلة من وسائل السلم والسلام. حيث إن السلم الذاتي والانسجام الداخلي وارتفاع وتيرة الإيثار في نفس الإنسان، هي أحد المداخل الرئيسة لإنجاز مفهوم السلام في الحياة العامة.

ولعل التجارب أو المدارس العرفانية الإسلامية والمسيحية هي أحد نماذج ذلك، «وهذا العرفان المدروس (على حدّ تعبير كتاب الأسس النظرية للتجربة الدينية - قراءة نقدية مقارنة لأراء ابن عربي ورودلف أتو)، ربما تختلف مفرداته، فيتم توظيف المفاهيم والأفكار التي تشرح بتفصيل أو بإجمال سير العارف العملي في أعماق الأنفس والآفاق، وهو ما يسمى بالعرفان النظري، الذي يمثل محيي الدين بن عربي عماده وركنه.

وإذا استهدفنا من العرفان النظري هذا دراسةً وتدويناً وتعليماً، الحصول على تصورات عقلية لظواهر غير عقلية كما يقول أصحابها، فليس ذلك بالأمر السلبى أو المحال، فبالإمكان خلق مفردات ونحت مصطلحات وابتكار سياقات لفظية للتعبير عن حالات روحية عميقة، وهو أمر يتصاعد في عسره كلما تعمّق الإحساس وغاص في دهايز الروح، وهو إن دل فإنها يدل على نضوج عقلي وثراء لفظي.

وهذا العرفان النظري يخضع - هو الآخر - لنظام التعليم ونقل الأفكار وانتقالها طبيعة، ومن ثم فأحد أهداف هذا العرفان هو تكوين تصورات نظرية عقلية عن تجارب روحية، تماثل الدور الذي يلعبه علم النفس أحياناً. لكن السؤال البارز هنا، والذي كان محط خلاف بين المشتغلين بالعرفان، هو هل أن جذب السالك إلى هذا الطريق يكون عبر خلق تصورات نظرية عن التجربة، أم أن ذلك لا يتم إلّا بأسلوب عملي ربما يكون قائماً على

ممارسات طقسية وذكورية، أو على أنواع تربوية تهذب النفس وتصفيها؟».

ولقد جذبت هذه التجارب العديد من الشخصيات، وأضحت مدخلاً هاماً من مداخيل اكتشاف مخزون ومكنون القيم الروحية في الديانات التوحيدية الكبرى. وذلك لأن حجر الأساس في هذه التجارب، هو الاندفاع القلبي - الطوعي - الاختياري الذي يدفع الإنسان صوب التفاعل الخلاق على صعيد القنوات والمسلك مع قيم الدين ومثله العليا. وتطهير الباطن أو توفير المقدمات الروحية هي الشرط الشارط للانخراط في هذا المسلك أو التجربة الدينية العرفانية.

فالعلاقة بين الدين والإنسان، علاقة عميقة ودائمة. ولا يمكننا أن نتصور أن تكون القيم الدينية في موقع مضاد للإنسان وجوداً ومصالحة. فداًئماً قيم الدين ومبادئه مع الإنسان، ووظيفتها الأساسية هي الحفاظ على الإنسان في مختلف المستويات والدوائر. وفي المحصلة النهائية، الأديان جاءت من أجل خدمة الإنسان، لكي يعيش حياة سعيدة ومستقرة؛ لذلك قرّر الفقهاء أن أحكام الشرع تدور مع المصلحة وجوداً وعدمًا.

□ مختلفون ولكننا متساوون

في سياق التوجس والتوتر، الذي يسود العلاقة بين المختلفين، لأسباب دينية أو مذهبية أو قومية أو إثنية، تبرز حالة العداء النفسي تجاه المختلف، والتي تأخذ أبعاداً وصوراً عديدة، وقاسمها المشترك هو نبذ الآخر المختلف، ووصمه بكل الصفات والخصائص السلبية سواء على مستوى الاعتقاد والتصور، أو السلوك والممارسة.

ولا ريب أن حالة العداء والعداوة، من الحالات التي تحتاج إلى معالجة واعية ودقيقة، لأنها حالة نفسية سلبية ضد الآخر، بحيث تستهدف نفيه ونبذه، ورفضه في نفسه أو موقعه أو مصالحه، وتتحرك هذه الحالة العدائية بطريقة تدميرية، متوحشة على مستوى القول والموقف وعلى مستوى الشعور والفكر، وعلى مستوى الحياة بمختلف تفاصيلها ودوائرها. لهذا تكثر الصور والأساليب المستخدمة، في ذم الآخر، وتسفيه آرائه ومعتقداته والعمل على إبقائه في دائرة النبذ والقتل الاجتماعي والمعنوي.

وإذا أردنا أن نكتشف حجم وفداحة العداء النفسي والاجتماعي، الذي بدأ يستشري في مجتمعاتنا ضد الآخر الديني أو المذهبي أو القومي، فلنتصفح صفحات الإنترنت ونطلع على بعض المواقع الإلكترونية المتخصصة في تعميق حالة العداء بين المختلفين، وشحن النفوس تجاه المغايرين. واستخدم في سبيل ذلك كل المفردات وعمليات الشحن النفسي

والتعبئة الاجتماعية التي تقشعرها لها النفوس والأبدان.

لأنه حينها تتحوّل الاختلافات العقدية أو الفكرية إلى حالة من الضيق النفسي والمشاعر الحاقدة، حينذاك تتحوّل هذه الحالة إلى خطر يهدّد مجتمعاتنا، ويوفّر كل أسباب الصدام لأي سبب من الأسباب.

لهذا يسجّل لنا القرآن الكريم أول حالة عداء حدثت في الوجود بين إبليس و آدم، من جرّاء حالة نفسية تمثّلت في الحسد والكبر، تلبّست إبليس، وحوّلتها إلى رافض للامثال لأمر الباري عز وجل؛ إذ يقول تبارك وتعالى: ﴿فَسَجِدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ لَمْ يَكُنْ مِنَ السَّاجِدِينَ * قَالَ مَا مَنَعَكَ أَلَّا تَسْجُدَ إِذْ أَمَرْتُكَ قَالَ أَنَا خَيْرٌ مِنْهُ خَلَقْتَنِي مِنْ نَارٍ وَخَلَقْتَهُ مِنْ طِينٍ﴾^(١٤).

فحينما يشعر الإنسان بأنه أفضل من الآخر المختلف ديناً أو أخلاقاً أو أصلاً اجتماعياً، فإن هذا الشعور الاستعلائي يقوده إلى الكثير من المهالك والمآزق.. وهي التي قادت إبليس إلى الطرد من الجنة؛ إذ يقول تعالى، ونتيجة لاستعلاء إبليس وشعوره بأفضليته على آدم: ﴿فَسَجِدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ لَمْ يَكُنْ مِنَ السَّاجِدِينَ * قَالَ مَا مَنَعَكَ أَلَّا تَسْجُدَ إِذْ أَمَرْتُكَ قَالَ أَنَا خَيْرٌ مِنْهُ خَلَقْتَنِي مِنْ نَارٍ وَخَلَقْتَهُ مِنْ طِينٍ﴾^(١٥).

فنحن نختلف مع غيرنا، وغيرنا يختلف معنا، وشعور أحدنا بأنه الحق المطلق، وممارسته جرّاء هذا الشعور ممارسات نابذة وطاردة إلى الآخر المختلف باسم تلك العناوين المختلف عليها، هي ذاتها النزعة الاستعلائية التي تقود إلى العداء والعداوة بين الإنسان وأخيه الإنسان.

نحن نعترف بوجود اختلافات بيننا، ولكن هذه الاختلافات لا تعطي أفضلية لأحد على أحد؛ لأننا جميعاً نمتلك أدلة وبراهين على ما نعتقد ونؤمن، وكلنا ينشد الحق والحقيقة.. والطريق إليها يتطلّب المزيد من الحوار العلمي - الموضوعي، بعيداً عن نزعة الاستعلاء والعداء، وبعيداً عن لغة التحريض والشتائم. فنحن مختلفون ولكننا متساوون في الحقوق والواجبات.

ولا يجوز لأي طرف أن يستخدم عناوين الاختلاف كمبرّر للاستعلاء أو العداء أو التحريض.

لهذا فإن تطهير النفوس جميعاً من الأحقاد وسوء الظن ووساوس الشيطان ومفردات

(١٤) سورة الأعراف، الآية ١١-١٢.

(١٥) سورة الأعراف، الآية ١٣.

الكرامية، هي الخطوة الأولى في مشروع إدارة اختلافاتنا مهما كان حجمها بصورة حضارية ومنسجمة وقيم الإسلام العليا القائمة على الرحمة وحسن الظن والحرية والمساواة. فلا يجوز لأي أحد منا، وباسم حماية الإسلام والعقيدة، أن ينتهك قيم الإسلام ويتجرأ على مبادئ العقيدة الإسلامية.

فالإسلام لا يحمي زيادة وتيرة الكراهية بين الناس، والعقيدة لا تُصان بإطلاق الأحكام جزافاً بحق الآخرين. فالإسلام يُحمي بالوعي والحكمة وتجسيد مثله وأخلاقه. والعقيدة تُصان بطاعة الله وطلب رضوانه ﴿وَإِنْ لَمْ تَغْفِرْ لَنَا وَتَرْحَمْنَا لَنَكُونَنَّ مِنَ الْخَاسِرِينَ﴾^(١٦).

فالرؤية الإسلامية لا تؤسس لأي أحد، ممارسة الحقد والعداوة والبغضاء بسبب الاختلافات الدينية أو الفكرية أو السياسية.

وأي ممارسة لهذه الصفات هي تتجاوز على قيم الإسلام، ولا يُطاع الله من حيث يعصى.. يقول تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا بَطَانَةً مِنْ دُونِكُمْ لَا يَأْلُونَكُمْ خَبَالًا وَدُّوا مَا عَنِتُّمْ قَدْ بَدَتِ الْبَغْضَاءُ مِنْ أَفْوَاهِهِمْ وَمَا تُخْفِي صُدُورُهُمْ أَكْبَرُ قَدْ بَيَّنَّا لَكُمْ الْآيَاتِ إِنْ كُنْتُمْ تَعْقِلُونَ * هَا أَنْتُمْ أَوْلَاءُ مُجِبُونَ لَهُمْ وَلَا يُجِبُونَكُمْ وَتُؤْمِنُونَ بِالْكِتَابِ كُلِّهِ وَإِذَا لَفُوكُمْ قَالُوا آمَنَّا وَإِذَا خَلَوْا عَضُّوا عَلَيْكُمْ الْأَنَامِلَ مِنَ الْغَيْظِ قُلْ مُؤْتُوا بَعْضِكُمْ إِنْ اللَّهُ عَلِيمٌ بِذَاتِ الصُّدُورِ * إِنْ تَمَسَسْتُمْ حَسَنَةً تَسُوهُمْ وَإِنْ تُصِبْكُمْ سَيِّئَةٌ يَفْرَحُوا بِهَا وَإِنْ تَصْبِرُوا وَتَتَّقُوا لَا يَضُرُّكُمْ كَيْدُهُمْ شَيْئًا إِنْ اللَّهُ بِمَا يَعْمَلُونَ مُحِيطٌ﴾^(١٧).

فما يتم تداوله في مواقع الإنترنت تجاه بعضنا البعض كمواطنين، يعد كارثة أخلاقية وإنسانية؛ لأن المواد التي يتم تداولها تشحن النفوس، وتصور الآخر وكأنه الشيطان المتحرك، الذي لا عمل له إلا الإساءة إلى الآخرين.

فتعالوا جميعاً نرفع أصواتنا ضد الإساءات المتبادلة، التي تغذي الأحقاد، وضد عمليات التحريض التي تصورنا وكأننا أعداء بعضنا بعضاً. فالاختلافات في الدائرة المذهبية أو القبلية أو المناطقية لا تشرّع لأحد إذكاء نار العداوة بين أبناء المجتمع والوطن الواحد.

فحالة العداء بين المواطنين المفتوحة على أحقاد التاريخ والتباساته وتشابكاته، تُنذر بكوارث اجتماعية حقيقية. ولا سبيل أمامنا إلا الوقوف بحزم ضد كل من يحاول أن يبذر

(١٦) سورة الأعراف، الآية ٢٣.

(١٧) سورة آل عمران، الآية ١١٨ - ١٢٠.

بذور العداء بين المواطنين لاعتبارات مذهبية أو قبلية أو مناطقية.

فالدين يحتضننا جميعاً وإن تعددت مدارسنا الفقهية، والوطن يستوعبنا جميعاً وإن تعددت قبائلنا وعشائرنا، والوطن لنا جميعاً وإن كنا في مناطق وجهات مختلفة.

□ طبيعة التنوع وقانون الوحدة

التنوع والتعدد في الآراء والقناعات والميولات ظاهرة أصيلة وراسخة في حياة الإنسان الفرد والجماعة، ولا يمكن أن نتصور حياة إنسانية بدون هذه الحقيقة. فإذا تشابه واتحد الناس في اللون، فهم مختلفون ومتنوعون في القناعات الدينية والثقافية. وإذا تشابه الناس في القناعات الدينية والثقافية، فهم متعددون في القوميات والإثنيات.

وهكذا تصبح حالة التعدد والتنوع، حالة طبيعية في الوجود الإنساني. ولكن هذه الحالة الطبيعية قد تتحول إلى عبء على استقرار الناس وأمنهم حينما لا يتم التعامل مع هذه الحالة الطبيعية بعقلية استيعابية، تبحث عن سبل لإدارة هذه الحالة، دون توصل أساليب عنفية وقسرية لاستئصالها.

فالتعامل الإنساني الخاطيء مع هذه الحقيقة الإنسانية هو الذي يحوّلها من مصدر جمال وحيوية للوجود الإنساني إلى فضاء للتناحر والتقاتل، ومن منبع للخير المعرفي والاجتماعي إلى مبرر للنبد والاستئصال وتغييب المختلف.

وبفعل هذه الممارسة الخاطئة والقاتلة في آن، تجاه هذه الحقيقة الملازمة للوجود الإنساني، تنشأ ظاهرة تصنيف البشر وتوزيعهم ضمن دوائر انتمائهم التقليدية. وبفعل هذا التصنيف الاجتماعي تبرز الفروقات والتميزات الحادة بين أبناء المجتمع الواحد، وتزداد الحواجز النفسية بينهم، وتتغذى الإحن والأحقاد.

فيصبح لدينا وتحت سماء الوطن الواحد والمجتمع الواحد، مجموعة من المجتمعات، لكل مجتمع عالمه الخاص ورموزه الخاصة وهمومه واهتمامه الخاص، مع انعزال وقطيعة تامة مع المجتمع الخاص الآخر.

وهكذا تتحوّل التعددية الدينية والمذهبية والقومية، من حالة طبيعية في الوجود الإنساني، إلى مصدر للشقاء والتباغض والإحن المفتوحة على كل احتمالات الخصومة والنزاع.

لهذا فإننا نفرّق بين ظاهرة التنوع والتعدد في الوجود الإنساني، التي نعتبرها ظاهرة

صحيّة وحيويّة وذات آفاق ثرية على أكثر من صعيد، وبين خلق الحواجز بين الناس وتصنيفهم التصنيفات الحادة على أساس انتماءاتهم التاريخية والتقليدية، والتي نعتبرها ظاهرة مرضية، ومؤشّر على فشلنا في إدارة تنوعنا بطريقة سلمية وحضارية.

فنحن مع احترام كل أشكال التنوع في الوجود الإنساني، والذي نعتبره جزءاً من الناموس الرباني، ولكننا في الوقت ذاته لا نرى أن ظاهرة تصنيف الأفراد اجتماعياً بفعل انتماءاتهم التاريخية ظاهرة صحية، بل نعتبرها من الظواهر التي تساهم في تمزيق مجتمعاتنا وخلق الإحن والبغضاء بين أطرافه وأطيافه. ولن نتمكّن من إنجاز هذه المعادلة التي تحترم التنوع الإنساني ومقتضياته، دون أن نمنع أن تبرز ظاهرة التصنيف الاجتماعي، التي توزّع الناس وتفصل بينهم شعورياً واجتماعياً، على أساس انتماءات لا كسب حقيقي للناس فيها.

وعلى المستوى المعرفي من الطبيعي أن يلتزم الإنسان الفرد والجماعة إلى منظومة عقدية وفكرية واجتماعية؛ لأن الإنسان بطبعه يبحث عمّن يشترك معه ويتشابه معه في فكرة أو انتماء أو أي دائرة اجتماعية أو معرفية، لكي يلتقي معه، ويجوّل الاشتراك في الدوائر المعرفية والاجتماعية إلى شبكة مصالِح تُديم العلاقة وتطورها أفقياً وعمودياً.

لهذا فإننا ننظر من هذه الزاوية المعرفية إلى حقيقة الانتماء الفكري والاجتماعي نظرة طبيعية وصحية. ولكن هذه الظاهرة الصحية والطبيعية قد تتحوّل إلى ظاهرة سلبية ومرضية حينها يتحوّل الانتماء إلى مبرر للاعتداء على حقوق الآخرين المادية أو المعنوية، فتتحوّل هذه الظاهرة إلى ظاهرة سلبية حينها أمارس التعصّب بكل صنوفه، بحيث أرى شرار قومي أفضل من خيار قوم آخرين، يتحوّل الانتماء إلى ظاهرة مرضية.

لهذا فإننا نعتقد أن التصنيف العقدي أو الفكري أو الاجتماعي في حدوده الطبيعية ظاهرة صحية، ومستساغة معرفياً واجتماعياً. ولكن هذه الظاهرة تتحوّل إلى ظاهرة سلبية حين يتّصف أهل هذا الانتماء بالصفات والممارسات التالية:

١- الانغلاق والانكفاء والديماغوجي في النظر إلى الأمور والقضايا، بحيث لا يتّسع عقل الإنسان إلّا لمحيطه الخاص، ويمارس نرجسيته المرضية تجاه قناعات وانتماءات الذات.

٢- التعصّب الأعمى للانتماء الخاص ونبذ كل المساحات المشتركة التي تجمعهم مع أبناء المجتمع والوطن.

٣- ممارسة الاعتداء على الحقوق المادية أو المعنوية على الآخرين بدعوى خروجهم عن الانتماء الصحيح أو ما أشبه ذلك.

حين تتوفر هذه القيم والممارسات (الانغلاق المرضي - التعصّب الأعمى - الاعتداء على الحقوق) تتحوّل هذه الظاهرة الإنسانية الطبيعية إلى ظاهرة سلبية ومرضية. وفق هذه الرؤية المعيارية نتعامل مع ظاهرة التصنيفات في المجتمعات العربية.

فهذه الظاهرة تتوالد باستمرار بحيث ينتقل التصنيف من العنوان الكبير إلى العنوان الصغير ويستمر في سياق دوائر صغيرة عديدة، بحيث يهدّد هذا التصنيف المرضي نسيج المجتمع والوطن.

ولا خيار أمامنا للعودة بهذه الانتماآت إلى حالتها المعرفية والطبيعية والمقبولة اجتماعياً، إلاّ ببناء وعي اجتماعي وطني جديد، لا يحارب الانتماآت التقليدية للإنسان؛ وإنما يشبعها لدى كل إنسان دون أن ينحس فيها، يحترم خصوصياته دون أن يتحوّل هذا الاحترام إلى مبرر لبناء كانتونات اجتماعية مغلقة.

كشف الحجاب عن الإعجاز الثاني في الكتاب

الدكتور محمود الذواودي*

□ تأملات في اللغة والثقافة

برؤية يغلب عليها منظور العلوم الاجتماعية والإنسانية، نطرح هنا تأملات وأفكاراً حول اللغة والثقافة والعلاقة الرابطة بينهما من ناحية، وحول اللغة كأداة إعجاز في القرآن/ الكتاب، وكرمز أول متميز في الوقت نفسه لكسب الجنس البشري وحده رهان تاج صفة الإنسانية من ناحية ثانية.

إنها حصيلة من الأفكار والرؤى ساعدت على ميلادها محاولة بحوثنا للتعلم أكثر في خفايا وأسرار ما نسميه عالم الرموز الثقافية الذي بدأت التعرف عليه والغوص في أعماقه منذ ما يقرب من عقدين من الزمن.

أتاح لنا السير على هذا الدرب اكتشاف معالم جديدة مستحدثة الصنعة غريبة النزعة، كما يقول ابن خلدون، في دنيا الرموز الثقافية كما سيتجلى ذلك هنا، وكما يتضح أيضاً في كتبنا ودراساتنا ومقالاتنا العديدة باللغات الثلاث: العربية والإنجليزية والفرنسية.

* عالم اجتماع، جامعة تونس. البريد الإلكتروني: m.thawad43@gmail.com

معنى مفهوم الثقافة

يكثر الحديث اليوم عن الثقافة في المجتمعات البشرية بمعانيها العديدة المستعملة، مثل ثقافة النخبة المفكرة، وثقافة النخبة السياسية، والثقافة البيئية، والثقافة الغذائية، وثقافة السياقة، وثقافة المزج اللغوي، وغيرها من الاستعمالات السائدة لكلمة الثقافة في مجتمعات عصر العولمة. نوّد هنا أن نركّز على العلاقة الرابطة بين الثقافة بصفتها خاصية إنسانية مميّزة للجنس البشري من جهة، وملكية اللغة المميّزة هي الأخرى للإنسان عن غيره من الكائنات والأجناس الأخرى من جهة ثانية.

نستعمل هنا مصطلح الرموز الثقافية كمرادف لكلمة الثقافة، ويعني كل منهما عندنا العناصر التالية: اللغة والفكر والدين والمعرفة/ العلم والأساطير والقوانين والقيم والأعراف الثقافية وغيرها من العناصر الرمزية الثقافية التي يتّصف بها الإنسان وحده بقوة وتمييز في منظومته الثقافية.

اللغة رمز إنسانية الإنسان

عند التساؤل عن أهم عنصر في منظومة الرموز الثقافية يقف وراء ميلادها المميّز للجنس البشري، فإن اللغة البشرية المكتوبة والمنطوقة على الخصوص تكون هي وحدها المؤهلة لبروز منظومة الرموز الثقافية/ الثقافة كما عرفناها أعلاه. فيصعب إذن تخيّل وجود بقية عناصر الرموز الثقافية كالدين والعلم والفكر، مثلاً بدون حضور اللغة البشرية في شكلها المنطوق على الأقل. ومن ثم جاءت مشروعية تأكيدنا المتكرّر في مقولة أبحاثنا المتعدّدة في العلوم الاجتماعية والإنسانية أن اللغة هي أم الرموز الثقافية جميعاً.

يحظى موضوع اللغة باهتمام كبير بين الباحثين، فقد ذهب عالم النفس بنكر (Pinker) إلى القول بأن اللغة هي غريزة في الإنسان مثلها مثل قدرة الإنسان الغريزية على المشي. أي إنها شيء متجدّد ومبرمج في الطبيعة البشرية.

وهذا ما يفسّر نجاح كل الأطفال بكل سهولة على استعمال وحذق اللغة. فلو لم تكن المقدرة اللغوية أمراً غريزياً مبرمجاً في عمق صميم الطبيعة البشرية لفشل عدد غير قليل من الأطفال في تعلّم اللغة كما يفشلون في تعلّم القراءة مثلاً.

وبعبارة أخرى فالقدرة على استعمال اللغة مسألة ديمقراطية متاحة لكل الناس في الظروف العادية، ولا يحرم منها إلا نزر قليل من الناس لأسباب خلقية أو لأسباب عارضة في حياتهم.

إن حرمان هؤلاء من استعمال اللغة لا يؤدي بالضرورة إلى عجزهم على امتلاك بدرجات مختلفة بقية عناصر المنظومة الثقافية كالتفكير وممارسة العلم والمعرفة والتدين والتأثر بقيم وتقاليد المجتمع.

تمثل ملكة اللغة هذه الغريزة البشرية، مخزوناً مركزياً وأساسياً في طبيعة الإنسان. ولهذا المخزون وجهان:

١- استعمال اللغة المنطوقة والمكتوبة.

٢- الاستعداد والقدرة على استعمال بقية مكونات منظومة الرموز الثقافية.

إن حضور الوجهين للملكة اللغوية هو بالطبع الوضع المثالي لتمكين أفراد الجنس البشري من كامل تمتعهم بما هو موجود في هذا العالم، ومن ثم التأهل الكامل للعب دور السيادة/ الخلافة فيه.

يرى العالمان نوبل (W.Noble) وديفيدسن (I.Davidson) أن اللغة هي أداة التفكير الرمزي عند الإنسان. فهي التي تمكنه من صياغة المفاهيم والأفكار ونشرها بين الآخرين. ففي نظرهما وقع الانفجار الثقافي الكبير (The Big Cultural Bang) في دنيا الإنسان بواسطة اللغة. فيها استطاع بنو البشر أن يبتكروا الفنون والتقنيات الجديدة للتعامل مع محيطهم.

وهكذا تتجلى مركزية اللغة بوجهيها في تشكيل هوية الإنسان هذا الكائن الفريد على أديم هذه الأرض. ومن هنا، تأتي مشروعية القول بأن اللغة هي المصدر الذي لا ينضب في قدرته على مد الكائن البشري وحده بتاج صفة الإنسانية على مر العصور.

غياب اللغة في أشهر تعريف للثقافة

ونظراً لمركزية ملكة اللغة في نشأة منظومة الرموز الثقافية، أو الثقافة بتعبير علمي الأنثروبولوجيا والاجتماع على الخصوص، فإن وصف القدماء للإنسان بأنه حيوان ناطق وصف مشروع جداً؛ لأن اللغة المنطوقة والمكتوبة هما أكثر ما يميز الجنس البشري عن بقية الأجناس الأخرى، ويعطيه السيادة عليها بواسطة منظومة الرموز الثقافية/ الثقافة. إنها بكل المقاييس مصدر تأهل بني البشر وحدهم بكل مشروعية إلى كسب رهان صفة الإنسانية، ومن ثم السيادة والخلافة في هذا العالم.

ورغم مركزية ملكة اللغة في هوية الإنسان، ومنه بروز منظومة الرموز الثقافية/ الثقافة في المجتمعات البشرية، فإن أشهر تعريف لمفهوم الثقافة في العلوم الاجتماعية الغربية

المعاصرة لا يذكر اللغة كعنصر مركزي وأساسي في صلب منظومة الثقافة. أي إن اللغة هي العنصر الرئيسي المؤسس لظاهرة الثقافة البشرية، وهي من ثم جزء منها في الوقت نفسه.

وهذا ما لا نجده في أشهر تعريف أنثروبولوجي لمنظومة الثقافة، فقد عرف عالم الأنثروبولوجيا البريطاني إدوارد برنارد تيلر سنة ١٨٧١م الثقافة (Culture) بأنها « ذلك الكل المعقد الذي يتضمن المعرفة والعقيدة والفن والأخلاق والتقليد وأي مقدرات وعادات يكتسبها الإنسان كعضو في المجتمع (1974:69) Encyclopaedia of Sociology.

يتمثل قصور هذا التعريف التقليدي/ الكلاسيكي للثقافة في كونه لا يشير إلى اللغة ولا يعطيها الصدارة في مكونات منظومة الثقافة، والحال أن اللغة هي منشئة ظاهرة الثقافة نفسها بمعناها البشري الواسع والشديدة التعقيد، كما بينا.

أي إن هناك علاقة عضوية جداً بين اللغة ومنظومة ثقافتها عند بني البشر. ومن ثم، يجوز الحديث بمشروعية عن قصور تعريف تيلر لمفهوم الثقافة بسبب أنه لا يذكر بكل وضوح صدارة اللغة في تعريفه لظاهرة الثقافة البشرية، ذلك الكل المعقد، كما جاء في مضمون تعريفه السابق الذكر.

الإنسان كائن ثقافي بالطبع

يتبين مما سبق أن معلم الرموز الثقافية/ الثقافة هو بيت القصيد في هوية الكائن البشري. وبعبارة أخرى، فهذا الأخير يكسب صفة الإنسانية بسبب استعماله لهبة اللغة البشرية ورموز منظومتها الثقافية.

وبهذا التمييز اللغوي الرموزي الثقافي جاءت مشروعية هيمنة الإنسان على بقية الكائنات الحية والجمادة على حدٍ سواء. أي إن تلك الهيمنة تأتي من الجانب غير المادي في هويته المزدوجة (الرموز الثقافية + الجسد) أي من الرموز الثقافية/ الثقافة.

وكما رأينا فإن ملكة اللغة هي مصدر تمييز الجنس البشري عن سواه بمنظومة الثقافة الإنسانية. فالإنسان إذن ليس حيواناً ناطقاً فحسب كما قال قدماء الفلاسفة، بل هو أيضاً كائن رموزي ثقافي بالطبع.

وبعبارة أخرى، فتمييز الكائن البشري عن سواه من الكائنات الأخرى بالقدرة على استعمال مهارة اللغة في شكلها المنطوق والمكتوب على الخصوص، أهله بطريقة مشروعة لكي يكون وحده مخلوقاً لغوياً رموزياً ثقافياً بالطبع.

وبمصطلح العلوم الاجتماعية الحديثة، يسهل القول: إن علاقة الارتباط قوية جدًا بين ملكة اللغة عند بني البشر من جهة، وحضور ظاهرة الثقافة ذلك الكل المعقد في المجتمعات الإنسانية من جهة ثانية.

تصور جديد لمركزية اللغة والثقافة في هوية الإنسان

هناك بالتأكيد مشروعية كبيرة لطرح سؤال محوري يصب في صميم الانشغال بفهم الإنسان، هذا المخلوق الفريد، إنه سؤال يتطلبه ما يسمّى في دنيا العلوم بالبحث الأساسي (Basic research) في طبيعة الأشياء. وسؤالنا هو: هل الإنسان فعلاً كائن ثقافي بالطبع كما أشرنا أعلاه؟

إن الإجابة الوافية عن ذلك قد تحتاج إلى آلاف الكلمات في مقال أو دراسة أو كتاب أو حتى إلى عديد المجلدات. ويمكن للمرء أن يتبنّى مثلاً منظور الفلسفة أو العلوم الاجتماعية أو هما معاً لكي يكتب أطروحة متماسكة في هذا الموضوع. فنحن نعرف كم سال حبر أقلام الفلاسفة والمفكرين الاجتماعيين على الخصوص من كل الحضارات وفي كل العصور حول مقولة مشابهة تتمثل في: إن الإنسان مدني/ اجتماعي بالطبع.

ومن جهتنا نعتقد أنه ليس من الضروري الإطناب في النقاش والجدال في جوهر الحجج المؤكدة لمركزية المنظومة الثقافية في طبيعة هوية الإنسان. فالمسألة يمكن حسمها في مقال لا يتجاوز خمسة آلاف كلمة. وكما يقال: فخير الكلام ما قلّ ودلّ أو البلاغة في الإيجاز. وهذا ما نرغب في القيام به في طرح أفكار وصياغة حجج هذه المقالة نظرياً وميدانياً، ولبلوغ ذلك نعتد على الجمع بين العلوم الاجتماعية من ناحية، والعلوم الطبيعية من ناحية أخرى.

إذ يصعب التعمق في فهم طبيعة الإنسان في غياب أيّ من هذه العلوم. فلا يجوز علمياً تحليل ذات الإنسان وعمق كينونته بدون الحديث عن العوامل البيولوجية والفيزيولوجية/ الجسمية عند الإنسان.

كما لا تقبل محاولة فهم هذا الأخير بتهميش أو ترك جانب أهم ما يميّز الجنس البشري بطريقة فاصلة وحاسمة عن بقية الأجناس الحية الأخرى، وهي المنظومة الثقافية أو ما سميناه الرموز الثقافية: اللغة والفكر والدين والمعرفة/ العلم والأسطورة والقانون والقيم والأعراف الثقافية.

وللإجابة عن السؤال أعلاه نقول: نعم، إن الإنسان هو فعلاً كائن ثقافي بالطبع قبل

أن يكون اجتماعياً بالطبع. يستند هذا القول إلى ملاحظات رئيسية حول خمسة معالم ينفرد بها الجنس البشري عن غيره من الأجناس الحية الأخرى:

١- يتّصف النمو الجسمي لأفراد الجنس البشري ببطء شديد مقارنة بسرعة النمو الجسدي الذي نجده عند بقية الكائنات.

٢- يتمتع أفراد الجنس البشري عموماً بأمد حياة (سن) أطول من عمر معظم أفراد الأجناس الأخرى.

٣- ينفرد الجنس البشري بلعب دور السيادة/ الخلافة في هذا العالم بدون منافسة حقيقية له من طرف باقي الأجناس الأخرى.

٤- وكما ذكرنا من قبل، يتميّز الجنس البشري بطريقة فاصلة وحاسمة عن الأجناس الأخرى بمنظومة أطلقت عليها مصطلح الرموز الثقافية: اللغة، الفكر، الدين، المعرفة/ العلم، القوانين، الأساطير، القيم والمعايير الثقافية...

٥- يختص أفراد الجنس البشري بهوية مزدوجة تتكوّن من الجانب الجسدي من جهة، والجانب الرموزي الثقافي (المشار إليه أعلاه في ٤)، من جهة ثانية.

إن التساؤل المشروع الآن هو: هل من علاقة بين تلك المعالم الخمسة التي يتميّز بها الإنسان؟

أولاً: هناك علاقة مباشرة بين المعلمين ١ و ٢. إذ إن النمو الجسمي البطيء عند أفراد الجنس البشري يؤدي بالضرورة إلى حاجتهم إلى معدل سن أطول يمكنهم من تحقيق مراحل النمو والنضج المختلفة والمتعددة المستويات، فالعلاقة بين الاثنين هي إذن من نوع العلاقة السببية.

ثانياً: أما الهوية المزدوجة التي يتّصف بها الإنسان فإنها أيضاً ذات علاقة مباشرة بالعنصر الجسدي (المعلم ١) للإنسان والعنصر الرموزي الثقافي (المعلم ٤).

ثالثاً: عند البحث عن علاقة سيادة الجنس البشري في هذا العالم بالمعالم الأربعة الأخرى، فإن المعلمين ١ و ٢ لا يؤهّلانه، على مستوى القوة المادية، لكسب رهان السيادة على بقية الأجناس الحية؛ إذ الإنسان أضعف جسدياً من العديد من الكائنات الأخرى. ومن ثم يمكن الاستنتاج بأن سيادة الجنس البشري ذات علاقة قوية وربما مباشرة بالمعلمين ٥ و ٤: الهوية المزدوجة والرموز الثقافية. والعنصر المشترك بين هذين المعلمين هو منظومة الرموز الثقافية.

وهذا ما يسمح بواقعية كبيرة بترشيح منظومة الرموز الثقافية للعب الدور المركزي

والحاسم في تمكين الإنسان وحده من السيادة/ الخلافة في هذا العالم.

رابعًا: إن الرموز الثقافية تسمح أيضًا بتفسير المعلمين ١ و ٢، وهو ما تجده العامة والخاصة أمرًا شديد الغرابة وباعثًا على الدهشة والحيرة. لكن كما يقال: «إذا عرف السبب بطل العجب». فالنمو الجسدي البطيء عند الإنسان يمكن إرجاعه إلى كون أن عملية النمو عنده تشمل جبهتين: الجبهة الجسمية والجبهة الرموزية الثقافية.

وهذا خلافًا للنمو الجسدي السريع عند الكائنات الأخرى بسبب اقتصره على جبهة واحدة (الجسد) وبالتالي فقدانها لمنظومة الرموز الثقافية بمعناها البشري الرحب والمعقد.

وبعبارة أخرى، يتطلب النمو البشري على جبهتين مدة أطول لاكتمال عملية النمو على مستوى كل من الجبهتين، أي يجوز القول: إن مسيرة النمو على جبهة الجسد عند الطفل تعطلها عملية نمو بعض عناصر جبهة منظومة الرموز الثقافية، كاللغة مثلاً.

واللافت للنظر بهذا الصدد أن بلوغ النمو الجسدي أوج نضجه يتم حوالي سن الخامسة والعشرين، بينما أن نضج عملية التفكير - كعنصر من منظومة الرموز الثقافية - لا يتم إلا بعد ذلك السن بأكثر من عقد، وعادة بعد سن الأربعين. أي كأن الانتهاء من عملية نضج دورة النمو الجسدي عند الإنسان يفتح لاحقًا الباب واسعًا أمام عملية النمو الكامل على مستوى عناصر منظومة الرموز الثقافية.

وهكذا تتضح أهمية منظور الجبهتين في تفسير طبيعة مميزات الجنس البشري عن الأجناس الأخرى في عدة مجالات. إن الكشف عن أسرار وخفايا في الطبيعة البشرية قد تبدو عجيبة للوهلة الأولى لدى العامة والخاصة قد تصبح مقبولة كحقائق تطمئن لها معظم قلوب وعقول الناس.

خامسًا: يلخص الرسم التالي مركزية الرموز الثقافية في ذات الإنسان، فيعطي بذلك مشروعية قوية لنظريتنا القائلة بأن الإنسان كائن ثقافي بالطبع. إذ تعرف النظرية الاجتماعية في علم الاجتماع على أنها أي محاولة لتفسير أي معلم من معالم الحياة الاجتماعية (Encyclopaedia of Sociology 1974:274).

فمقولة نظريتنا المنادية بأن الإنسان ثقافي بالطبع ليست قادرة فقط على تفسير سيادة/ خلافة الإنسان في هذا العالم، بل تثبت قدرتها أيضًا على تفسير بطء نمو جسمه، وتمتعه بعمر أطول من سن معظم الحيوانات على هذه الأرض، كما رأينا في الشرح أعلاه.

اللغة أم منظومة الرموز الثقافية

وبالإضافة إلى تلك القدرة التفسيرية لنظريتنا كما أبرزنا ذلك في الأمثلة المذكورة، فإن هذه النظرية تفسر أيضًا أن اللغة هي مصدر/ منشئة منظومة الرموز الثقافية. أي إن اللغة هي أم الرموز الثقافية جميعًا. ومن ثم تصاب مثلًا الثقافة العالمية في المجتمع بالخلل والتخلف إن لم يستعمل كتاب ومفكرو وعلماء المجتمع اللغة/ اللغات الوطنية للمجتمع. ينطبق هذا الأمر في الوطن العربي على مجتمعات المغرب العربي التي وقع احتلالها من طرف فرنسا، فالاستعمال الواسع المستمر للغة الفرنسية اليوم في الجزائر وتونس والمغرب وموريتانيا لا يقتصر على ميادين العلوم الطبيعية فقط، بل هو يشمل أيضًا إلى حد كبير خاصة في المجتمع التونسي العلوم الاجتماعية والآداب وعمل الكثير من المؤسسات الوطنية والخاصة، وهذا ما أطلقنا عليه بظاهرة التخلف الآخر (الذواوي، ٢٠٠٢).

أستعمل اللغة إذن فأنا إنسان

إن التحليل السابق يؤكد العلاقة الوثيقة بين اللغة والثقافة، حيث تكون اللغة هي السبب الرئيسي لبروز ظاهرة الثقافة الواسعة والمعقدة عند الجنس البشري. فملكة اللغة والثقافة الناتجة عنها هما إذن سمتان مميزتان للإنسان. أي إن هاتين السمتين هما مصدر إنسانية الإنسان، إذ بدونها يفقد الإنسان إنسانيته من ناحية، ومشروعية سيادته/ خلافته في هذا العالم من ناحية أخرى.

وهكذا يتضح أن اللغة في شكلها المنطوق والمكتوب هي المفتاح الأول الذي يمنح الإنسان وحده صفة الإنسانية. وهكذا يصح القول بهذا الصدد على الطريقة الديكارتية: أستعمل لغة إذن فأنا إنسان.

فلا معنى للحديث عن أسباب تكريم الإنسان في هذا العالم بدون الرجوع في المقام الأول إلى هبة ملكة اللغة التي يتميز بها بنو البشر. فاستعمال اللغة هو بدون شك العلامة الرمزية الأسمى التي مكنت الجنس البشري وحده من كسب رهان شرف تاج الإنسانية.

□ الإعجاز القرآني إعجازان

أ- الإعجاز الظاهر المتحدّي للعرب

اعتمادًا على الملاحظات والأطروحات السابقة حول مركزية اللغة في أنسنة أفراد

الجنس البشري من كل المجموعات البشرية والشعوب والحضارات، فإنه يسهل فهم العبرة من تبني القرآن الكريم للإعجاز البياني لقريش وغيرها من القبائل العربية. فيجوز الحديث هنا عن صنفين من الإعجاز في القرآن لا صنف واحد كما هو معروف ومتداول في أدبيات المؤلفات الكثيرة حول القرآن في القديم والحديث.

فمن المسلم به أن القرآن يمثل معجزة لغوية بيانية متحدية للعرب منذ مجيء الإسلام. وهذا ما نودّ تسميته بالإعجاز الظاهر للنص القرآني، أي الإعجاز البياني المعروف عند الخاصة والعامة. فالآيات القرآنية تتحدّث من جهتها عن ذلك بكل وضوح كقوله تعالى: ﴿أَمْ يَقُولُونَ افْتَرَاهُ قُلْ فَأْتُوا بِعَشْرِ سُوْرٍ مِثْلِهِ مُفْتَرِيَاتٍ وَاذْعُوا مَنِ اسْتَطَعْتُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ﴾ (العنكبوت، آية: ٥٠ - ٥١).

وقوله تعالى: ﴿وَإِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِمَّا نَزَّلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا فَأْتُوا بِسُوْرَةٍ مِثْلِهِ﴾ (البقرة، آية: ٢٣) ثم يشير القرآن إلى صفة الإعجاز العام في القرآن: اللغوي وغير اللغوي ﴿قُلْ لَئِنِ اجْتَمَعَتِ الْإِنْسُ وَالْجِنُّ عَلَىٰ أَنْ يَأْتُوا بِمِثْلِ هَذَا الْقُرْآنِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيرًا﴾ (الإسراء، آية: ٨٨).

فالإعجاز الظاهر / اللغوي البياني القرآني الذي جاءت به الرسالة المحمدية يختلف مثلاً عن الإعجاز الذي تجلّى في رسالة السيد المسيح والمتمثل بعبارة هذه الآية القرآنية ﴿وَرَسُولًا إِلَىٰ بَنِي إِسْرَائِيلَ أَنِّي قَدْ جِئْتُكُمْ بِآيَةٍ مِنْ رَبِّكُمْ أَنِّي أَخْلُقُ لَكُمْ مِنَ الطَّيْرِ كَهَيْئَةِ الطَّيْرِ فَانْفُخْ فِيهِ فَيَكُونُ طَيْرًا بِإِذْنِ اللَّهِ وَأُبْرِئُ الْأَكْمَهَ وَالْأَبْرَصَ وَأُحْيِي الْمَوْتَىٰ بِإِذْنِ اللَّهِ...﴾ (آل عمران، آية: ٤٩).

يتمثل الفرق بين الإعجازين في كون أن الثاني ذو طبيعة مادية بينما الأول ذو طبيعة رمزية / لغوية بيانية. وبعبارة أخرى، فالإعجاز الظاهر / اللغوي البياني القرآني هو من نوع الإعجاز الخاص الموجه إلى العرب في كل من مكة ويثرب / المدينة والجزيرة العربية عمومًا.

لقد ألفت العديد من الكتب المرجعية حول الإعجاز البلاغي في القرآن في القرون الأولى لانتشار الإسلام، فكان أبرزهم القاضي البلقاني (٤٠٣ هجري) الذي ألف كتابه «إعجاز القرآن» تحدّث فيه عن جوانب من الإعجاز البياني في القرآن الكريم، وتطرّق إلى فنون بلاغية عديدة مثل الاستعارة والتشبيه والكناية وغيرها من المعالم البلاغية.

أما علي بن عيسى الزماني (٣٨٦ هجري) فقد ألف رسالته «النكت في إعجاز القرآن»، وأكد أن القرآن معجز ببلاغته وأنه أرقى درجات الكلام، وتحدّث عن الكثير من

المصطلحات البلاغية المقترنة بالنص القرآني.

ويأتي تأليف كتاب «بيان إعجاز القرآن» في ٣٨٨ هجري لأبي سليمان حمد بن محمد الخطابي، لي طرح موضوعاً جديداً يتمثل فيما سماه نظم القرآن، معتبراً أن البلاغة القرآنية ترجع إلى جمال الألفاظ وحسن النظم وسمو المعاني والتأثير في النفوس.

وأخذ الأعجاز القرآني منعطفاً جديداً بتأليف عبد القاهر الجرجاني (٤٧١ هجري) لكتابه «دلائل الإعجاز» الذي توسع في الحديث فيه عن نظرية النظم فرأى أنها سر الإعجاز في القرآن الكريم.

يمكن القول إذن: إن اختيار القرآن للإعجاز البياني/ اللغوي ليس صدفة، وإنما هو أمر مقصود بالكامل نظراً لشهرة العرب بالفصاحة والبلاغة، فالإعجاز القرآني في البلاغة والفصاحة للعرب في عهد بعثة النبي محمد ﷺ برسالة الإسلام هو إعجاز يجوز وصفه بالخاص، وذلك بما للبيان اللغوي من بالغ الشأن عند العرب.

هذا النوع من الإعجاز الظاهر هو الذي يشار إليه بالبنان عند الخاصة وعند العامة في الثقافة العربية الإسلامية، كما أشرنا سابقاً. أي إن هناك إجماعاً كاملاً عند هؤلاء أن النص القرآني ليس له مثيل في الثقافة العربية في الفصاحة والبلاغة قبل مجيء الإسلام وبعده.

ومن ثم جاء قول الدكتور طه حسين المشهور في وصفه للنص القرآني: بأن القرآن ليس شعراً أو نثراً وإنما هو قرآن. أما المفكر العربي الكبير محمد عابد الجابري فقد ذهب إلى أبعد من ذلك في تحديد معالم الإعجاز في القرآن في القصص القرآني قائلاً: «فإن ما نجد في القرآن من بناء استدلالاته وفق مقتضيات العقل، حتى داخل القصص نفسه، بعيداً عن أسلوب التوراة والإنجيل في الإقناع، الأسلوب الذي يعتمد الاحتكام إلى أمور تقع خارج طور العقل من مثل قلب العصا ثعباناً والقفز على ما جرت به العادة من سنن طبيعية لا تتخلف، أقول: إن سلوك القرآن هذا المسلك في استدلالاته هو شيء يدفع إلى وراء ليكون هو نفسه المعجزة التي القصد منها، لا التخويف كما كان حال معجزات الأنبياء السابقين ﴿وَمَا تُرْسِلُ بِالآيَاتِ إِلَّا تَحْوِيفًا﴾ بل هدفها دعوة الإنسان إلى تدبر نظام الكون، فهو مجمع الآيات والمعجزات لقوم يعقلون» (الجابري، ٢٠٠٦، ص ٤٢٤).

ب- الإعجاز الباطن/ الرمزي في القرآن

أما الجانب اللغوي الثاني للإعجاز القرآني الذي لم يقع ذكره حسب علمنا فيما صدر

من مؤلفات في القديم والحديث، فهو ما نودّ كشف الحجاب عنه في هذا القسم من هذه الدراسة.

وللقيام بذلك نحتاج منهجياً إلى طرح سؤال مشروع هو: هل من الممكن ألا يقتصر نص الإعجاز القرآني اللغوي على معالم الفصاحة والبلاغة التي رأيناها سالفاً في الإعجاز الظاهر/ البياني الأول الذي وصفنا معاملة للتو؟

إن إجابتنا عن مثل هذا السؤال تكون بنعم، أي إن إعجاز النص اللغوي القرآني يمكن أن يتجاوز مجرد أسلوبه وبلاغته وفصاحته ليشمل أيضاً جانباً آخر رمزياً، ربما تتفوق أهميته على مجرد الإعجاز الظاهر/ اللغوي البياني.

نودّ تسمية هذا الجانب الآخر من الإعجاز بالجانب الإعجازي الباطني/ الرمزي. ويعني هذا الأخير في تأويلنا الخاص أن اختيار استعمال اللغة كوسيلة للإعجاز في النص القرآني له وظيفة خفية تختلف عن طبيعة الإعجاز الظاهر/ البياني للقرآن.

تتمثل هذه الوظيفة الرمزية/ الباطنية للنص القرآني في الإشارة الواضحة إلى أهمية اللغة ليس فقط كوسيلة إعجاز ظاهري/ بياني، بل الأهم من ذلك إلى مركزية اللغة في هوية الجنس البشري باعتبار اللغة أسمى رمز إنسانية الجنس البشري، كما أوضحنا الأمر من قبل. ومن ثم يجوز القول: إن معالم الجدة والابتكار في هذا الطرح الفكري تبرز في تشخيصنا للإعجاز القرآني على مستويين:

١- مستوى رفيع لا يُضاهى في الفصاحة والبلاغة، وهذا هو الإعجاز الظاهر/ البياني المؤلف حول النص القرآني.

٢- اختيار اللغة كوسيلة للإعجاز الباطن/ الخفي باعتبارها الرمز الأول لإنسانية الإنسان.

بهذا التأويل الجديد، يمكن القول بأن إعجاز القرآن إعجازان: إعجاز لغوي بياني ظاهر، وإعجاز رمزي باطني. ويتمثل هذا الأخير بالتحديد في اختيار أسمى رمز لإنسانية الإنسان لإبلاغ رسالة الإسلام للعالمين.

وبعبارة أخرى، فالإعجاز القرآني يجمع بين الإعجاز الظاهر/ البياني الخاص، المعجز/ المتحدي للعرب الناطقين بلغة الضاد أن يأتوا بمثله، وإعجاز باطني/ رمزي عام يتمثل في اختيار اللغة البشرية كأعز ما كرم به الإنسان في هذا العالم لكي يكون وحده وبكل مشروعية خليفة الله في الأرض.

فاللغة هي إذن تأشيرة خضراء للجنس البشري لكسبه وحده صفة الإنسانية، ومن ثم السيادة/ الخلافة في هذا العالم. فالدلالة الباطنية الرمزية لاختيار اللغة كمعجزة القرآن الأولى أمر واضح المعالم على مستويين، كما رأينا، فالإعجاز الباطن/ الرمزي القرآني يمس أهم عنصر تتلخّص فيه معالم تجليات إنسانية الإنسان، ألا وهي ملكة اللغة.

لا يتمثل الإعجاز هنا في مسألة جانبية أو هامشية في حياة ومصير بني البشر، بل يتجسّد الإعجاز في قمة هرم ميزات الإنسان وعنوان إنسانيته الكبير، ألا وهي اللغة البشرية التي رشحت الجنس البشري وحده ليكون له منظومة الرموز الثقافية التي تأهل بها وحده لكي تكون له السيادة/ الخلافة على وجه الأرض.

وهكذا يمكن القول: إن القرآن جمع أمرين في معجزته اللغوية: إعجازاً ظاهراً/ بيانياً خاصاً موجه إلى الناطقين باللسان العربي ومتحدّياً لهم في عهد النبوة وما بعدها إلى أبد الأبدين.

أما الإعجاز الباطني الرمزي فيتمثل في أن اختيار اللغة للإعجاز البياني للعرب، يتزامن في الوقت نفسه مع إعجاز ثانٍ للغة موجه للعالمين أجمعين.

يتلخّص هذا الإعجاز الباطن/ الثاني في تأويلنا أن اختيار القرآن للغة كوسيلة إعجاز ظاهراً/ بيانياً للعرب يتجاوز المعنى الخاص للإعجاز البياني ليلوِّح ويشير إلى المعنى العام/ الكوني لإعجاز استعمال اللغة باعتبار أن هذه الأخيرة هي أسمى رمز يميّز الجنس البشري عن سواه من الأجناس الأخرى ويمنحه السيادة عليها.

وبعبارة أخرى، فالقرآن كحامل لآخر الرسائل السماوية إلى العالمين، استعمل اللغة كأداة للإعجاز الباطني/ الرمزي باعتبارها أعزّ هبة كُرِّمت وشرّفت بها الإنسانية قاطبة في كل زمان ومكان وعبر العصور.

□ طرح سوسولوجي معرفي لدلالات اللغة في القرآن

لهذا الإعجاز الظاهر/ البياني، والباطني/ والرمزي ثلاث دلالات رمزية إنسانية عامة موجهة لكل الناس وليست خاصّة بالعرب وحدهم، يساعد منظور علم الاجتماع المعرفي على إلقاء الضوء عليها، وهي:

١- إعجاز دائم مدى الدهر وليس بالظرفي والمؤقت كإعجاز عيسى وموسى، تمثّل

القامة العالية للنص القرآني تحديًا للآخرين على مرّ العصور في جمال بلاغة وفصاحة تعبيره بأسلوبه الخاص الذي ليس هو شعرًا أو نثرًا وإنما هو قرآن، كما أكد ذلك طه حسين.

فإعجاز النص القرآني إعجاز يتّصف بالاستمرارية وحتى الخلود؛ لأنه ضرب من الإعجاز الرمزي الذي تتجاوز قوة حضوره وتحديه للغير العوامل الظرفية للتاريخ والزمان والمكان. وهذا ما كشفت عنه الحجاب أطروحتنا عن طبيعة منظومة الرموز الثقافية.

٢- يجوز القول بأن الإنسان هو الكائن المعجزة واللغز الكبير على هذه الأرض، بسبب انفراده بالسيادة في إدارة ما يجري على الكرة الأرضية وما فوقها، أي إنه لا توجد منافسة حقيقية له من طرف أي من الكائنات والأجناس الحية الأخرى في مسألة إدارة شؤون هذه الدنيا.

ويمثّل انفراد الإنسان في استعمال ملكة اللغة المصدر الأول في خلق الإنسان الكائن اللغز والمعجزة، كما بيّنا. فاللغة البشرية هي بهذا الاعتبار أم المعجزات جميعًا في جعل الإنسان مخلوقًا فريدًا يتأهّل وحده لمنصب السيادة والخلافة في هذا العالم الفسيح.

فاللغة هي إذن أسمى علامة على إنسانية الإنسان، فمجيء الخطاب القرآني الفصيح والبلغ بلغة قريش معجزًا للعرب يمثّل في الوقت نفسه إشادة باطنية / رمزية لدور اللغة في تأهيل الإنسان وحده للخلافة في هذا العالم.

ومّا لا يخفى أن الإعجاز الباطني / الرمزي للغة أهم من مجرد الإعجاز الظاهر/ البياني الذي يحفل به النص القرآني. إذ استعمال اللغة في النص القرآني المعجز هو تلويح باطني / رمزي أيضًا لأسمى ما كُرم به الجنس البشري وميّز وشرف به على كل الأجناس الحية الأخرى. ومن ثم هناك مشروعية قصوى لاستعمال اللغة المعجزة في الآن نفسه بيانًا ورمزًا كأعز معلم لإنسانية الإنسان في القرآن خاتم الكتب الدينية المساوية.

٣- ومن خلال ما ورد في الفقرة الثانية فإنه يصبح مفهومًا ومشروعًا أن يتخذ القرآن من الإعجاز الظاهر/ البياني والباطني / الرمزي أداة التحدي الأولى للعرب وللناس أجمعين على مرّ العصور.

ففي تبني الإعجاز الظاهر/ البياني كوسيلة لتحدي العرب والآخرين تذكرة قرآنية بأن مشهد هذا النوع من الإعجاز العظيم تمثّل في نهاية المطاف اللغة المنطوقة والمكتوبة أرقى ما يتميّز به الإنسان وأعز ما أهله بحق لأخذ مسؤولية تسيير شؤون هذه الدنيا، ورفض بقية

المخلوقات بما فيها معالم الطبيعة العظيمة على تبني هذه المسؤولية كما يعبر القرآن الكريم على ذلك في قوله تعالى: ﴿إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الْإِنْسَانُ إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا﴾.

وهكذا يمكن القول بأن الإعجاز الظاهر/ البياني القرآني لا يقتصر على مجرد التحدي الخاص للعرب في الفصاحة والبلاغة، وإنما هو يتجاوز ذلك إلى التأكيد على الجوانب الباطنية/ الرمزية الكامنة في اللغة، وهي جوانب لا يشار إليها لا من قريب ولا من بعيد لدى من كتبوا المؤلفات المرجعية حول الإعجاز الظاهر/ البياني في القرآن الكريم، فلا ذكر عندهم لما نسميه هنا بالإعجاز الباطن/ الرمزي.

وكما شرحنا، يتمثل هذا النوع الثاني من الإعجاز القرآني في جعل اللغة رمز إنسانية الإنسان وأرقى ميزاته، إنها الميدان الذي تحدت فيه آيات القرآن كلام العرب من شعر ونثر. وبعبارة أخرى، فالإعجاز الظاهر/ البياني القرآني يقع من جهة على مستوى بلاغة وفصاحة صياغة الكلام العربي في النص القرآني، وهذا إعجاز خاص موجه للعرب.

ومن جهة ثانية، يتضمّن الإعجاز القرآني إعجازاً باطنياً/ رمزياً عاماً أكثر أهمية من الإعجاز الخاص. يتمثل هذا النوع من الإعجاز في اختيار اللغة وحدها دون غيرها من الوسائل في تجسيد حدث الإعجاز في المحيط المكّي والمديني، وهو اختيار يشير بكل وضوح بأن الإعجاز الظاهر/ البياني القرآني يتخذ من اللغة أعز ميزة رمزية كرم بها الإنسان فأعطيت له وحده وبكل مشروعية السيادة/ الخلافة في هذا العالم.

إذن فالنص البياني القرآني المعجز يمثل في الوقت نفسه إشادة بيّنة وعالية بمدى الأهمية القيّمة لرمزية اللغة في تشریف الإنسان على هذه الأرض.

ومن المؤكد أن التلويح إلى الدور الباطني/ الرمزي للغة كعلامة على إنسانية الإنسان وعلو مكانته في هذا العالم، هما أبلغ من مجرد الإعجاز الظاهر/ البياني الخاص في النص القرآني والموجه إلى العرب كما أوضحنا ذلك في هذه الأطروحة الفكرية لهذه المقالة التي تشهد مقولتها على الحضور القوي للعلوم الاجتماعية والإنسانية في صياغة جديدة لفرضياتها ومفاهيمها وإطارها النظري وخلصتها.

(اقرأ) الفعل الثقافي العمراني

تقترن اللغة كبصمة لإنسانية الإنسان ورمز لتمييزه عن الكائنات الأخرى، في

التصوّر القرآني بدعوته للإنسان إلى النهل من ثقافة المعرفة والعلم، كما تُشير إلى ذلك أولى كلمات الوحي على النبي العربي محمد ﷺ، ففعل (اقرأ) المخاطب للرسول في أول لقاء مع الوحي السماوي حَمَل لأهمية منظومة المعرفة والعلم.

إن احتضان الخطاب القرآني لحرص كبير على أهمية الثقافة المعرفية والعلمية للجنس البشري، يعطي مشروعية ضخمة لبدء الوحي القرآني بفعل (اقرأ) بدلاً عن غيره من الأفعال الأخرى المناسبة أيضاً لبدء الوحي بها. إذ كان ممكناً وملائماً جداً أن يُخاطَب الرسول ﷺ في أول لقاء مع جبريل بأحد الفعلين في مثل العبارتين التاليتين: «تاجرُ باسم ربك» أو «فَلَحْ باسم ربك»، وهي مسألة لا يُثيرها المفسرون في تحليلاتهم لمغزى افتتاح أول سورة قرآنية نزلت على النبي العربي بفعل (اقرأ) ألا وهي سورة العلق، فعلى سبيل المثال يصمت كل من سيد قطب ومحمد عابد الجابري عن هذا الموضوع في مجلداتهما لتفسير القرآن الكريم.

يساعد علم النفس الحديث على فهم أعمق لبدء الوحي بفعل (اقرأ) مفتاح النهل من المعرفة والعلم أهم ذخيرة يتميز بها الجنس البشري عن بقية الكائنات والملائكة. يرى هذا العلم أن انطباعات الناس عن بعضهم البعض في اللقاءات الأولى تصمد أطول في ذكراتهم. ومن ثمَّ، تأتي مشروعية ذكر أهم شيء للناس في أول لقاء بين الرسول محمد ﷺ والوحي حتى يصمد في ذاكرة النبي والمسلمين.

ففعل (اقرأ) كما بيّنا أعزّ من فعليّ (تاجر أو فَلَاح) لأنه عربون التأهل الكبير لكسب رهان المعرفة والعلم، الذي يتميز به الجنس البشري مما يمنحه السيادة/ الخلافة في الأرض. وهكذا يجوز القول بسهولة: إن الفعل (اقرأ) يحمل في عمقه شحنة التأهل لبناء الحضارات الإنسانية في أشكالها المختلفة عبر العصور منذ الزمن السحيق. ففعل (اقرأ) يمثل الرمز العملاق لميلاد منظومة الرموز الثقافية في صميم الكائن البشري. فهذه المنظومة هي الأساس لتجسم ما يسميه ابن خلدون بظاهرة العمران البشري.

وبعبارة أخرى، فلا وجود لمعالم العمران الإنساني على الأرض وفي الفضاء، دون امتلاك الجنس البشري لخاصية منظومة الرموز الثقافية وفي طليعتها مهارة القراءة والكتابة التي يميّز بها الإنسان هذا الكائن الذي ينفرد عن بقية المخلوقات.

وهكذا فافتتاح نزول الوحي على النبي محمد ﷺ بفعل (اقرأ) يشير بوضوح إلى أن الإنسان كائن لغوي ثقافي بامتياز في المقام الأول. ومن ثمَّ فهم وتفسير سلوكيات الناس

وحركية العمران البشري يتطلّبان ما يسمى بعلم الاجتماع ذي البرنامج القوي، أي علم الاجتماع الثقافي بالتعبير السوسولوجي الحديث.

تمييز الإنسان بسلطان اللغة ونشأة الثقافة

عند التساؤل عن أهم عنصر في منظومة الرموز الثقافية يقف وراء ميلاد المنظومة الثقافية المميّزة للجنس البشري، فإن اللغة البشرية المكتوبة والمنطوقة تكون هي وحدها المؤهلة لبروز منظومة الرموز الثقافية. فلا يمكن تحيّل وجود بقية عناصر الرموز الثقافية كالدين والعلم والفكر بدون حضور اللغة البشرية. ومن ثمّ، جاءت مشروعية اعتبارنا أن اللغة هي أم الرموز الثقافية جميعاً.

ونظراً لمركزية اللغة المنطوقة والمكتوبة في نشأة منظومة الرموز الثقافية، فإن وصف الإنسان بأنه حيوان ناطق وصف مشروع جداً؛ لأن أكثر ما يميّز الجنس البشري عن بقية الأجناس الأخرى ويعطيه السيادة عليها بواسطة منظومة الرموز الثقافية هي اللغة المنطوقة والمكتوبة.

ورغم مركزية اللغة في هوية الإنسان وبالتالي في بروز منظومة الرموز الثقافية في المجموعات والمجتمعات البشرية، فإن أشهر تعريف لمفهوم الثقافة في العلوم الاجتماعية الغربية المعاصرة لا يذكر اللغة كعنصر مركزي وأساسي لميلاد الثقافة نفسها.

فقد عرف عالم الأنثروبولوجيا البريطاني إدوارد برنارد تيلر (1871م) الثقافة (Culture) بأنها «ذلك الكل المعقد الذي يتضمن المعرفة والعقيدة والفن والأخلاق والتقليد وأي مقدّرات وعادات يكتسبها الإنسان كعضو في المجتمع». يتمثل قصور هذا التعريف الكلاسيكي للثقافة في كونه لا يشير إلى اللغة ولا يعطيها الصدارة في مكونات منظومة الثقافة، والحال أن اللغة هي منشئة ظاهرة الثقافة نفسها كما بيّنا. أي إن العلاقة علاقة عضوية جداً بين اللغة ومنظومة ثقافتها عند بني البشر. ومن ثم يتضح قصور تعريف مفهوم الثقافة الذي لا يتضمّن بكل وضوح صدارة اللغة في تعريف مفهوم الثقافة البشرية (White 1973).

يتبيّن مما سبق أن نظريتنا للثقافة تركز على أن الثقافة هي ذلك الجانب غير البيولوجي الفيزيولوجي لهوية الإنسان المزدوجة (الرموز الثقافية والجسم)، وأن جانب الرموز الثقافية هو بيت القصيد في هوية الكائن البشري.

أي إن هيمنة هذا الأخير على بقية الكائنات وسيادته عليها يأتي من الجانب غير المادي في هويته المزدوجة، أي من الرموز الثقافية. وإن اللغة المنطوقة والمكتوبة هي مصدر تمييز الجنس البشري عن سواه بمنظومة الثقافة.

ومن ثم فالإنسان ليس حيواناً ناطقاً فحسب كما قال قدماء الفلاسفة، بل هو أيضاً كائن رمزي/ ثقافي بالطبع. وبمصطلح العلوم الاجتماعية الحديثة يسهل القول بأن علاقة الارتباط correlation قوية جداً بين اللغة المنطوقة والمكتوبة عند بني البشر من جهة، وحضور ظاهرة الثقافة في المجتمعات الإنسانية من جهة ثانية.

البرنامج الثقافي القوي للقرآن الكريم

كما رأينا في الأقسام السالفة لهذه الدراسة، إن مسيرتنا الفكرية تنتمي بقوة إلى علم الاجتماع الثقافي الذي يعتبر أن الرموز الثقافية هي متغير مستقل independent variable. ففي رأي عالم الاجتماع الروسي سيمشكو (Semashko) أن الفترة ما قبل ١٩٦٠م لعلماء الاجتماع ينظر إليها عالم الاجتماع الأمريكي ج. ألكسندر (J.Alexander) بأنها فترة تتصف ببرنامج ضعيف في النظرية الاجتماعية للثقافة، تشمل هذه الفترة علم الاجتماع عند كل من فيبر ودوركهايم وماركس وملس وآخرين، وكذلك علماء الاجتماع الشيوعيين والفاشيين (Semashko 2006: 836).

يعتقد ألكسندر بأن تيار البرنامج الضعيف لا يزال هو السائد في الفترة الحديثة أي بعد ١٩٦٠م، كما يتبين ذلك في أعمال مدرسة برمنجهام وفكر بورديو وفوكو ونظرية إنتاج واستهلاك الثقافة، وذلك ما أشرنا إليه في مطلع هذا البحث.

لقد غير عالم الأنثروبولوجيا الأمريكي كليفر جيرتس (Clifford Geertz) مكانة الثقافة في منظورات العلوم الاجتماعية الحديثة (Geertz 1964). فالثقافة في نظر جيرتس ذات استقلالية، وأن المجتمعات البشرية تُشبه النصوص المكتوبة حيث تعتبر قراءة معانيها أمراً مركزياً. ويعتقد ألكسندر أن اعتراف علماء الاجتماع الثقافييين باستقلالية الثقافة هو أهم مؤشّر للبرنامج القوي في دراسة الثقافة (Alexander 2003: 13).

يزكي المنظور القرآني توجه البرنامج القوي لدراسة الثقافة الذي ينادي به كل من جيرتس ومسيرتنا البحثية في علم الاجتماع الثقافي. إن التأويل العميق للنص القرآني يؤدي إلى استنتاج أن القرآن له برنامج قوي في التعامل مع ظاهرة الثقافة. وبعبارة أخرى: إن

القرآن يعتبر البشر بأنهم كائنات رموزية ثقافية في العمق.

إن ما أشرنا إليه من دلالات ثقافية في بدء الوحي بفعل (اقرأ) مؤشّر على الحضور القوي لأهمية الثقافة في الخطاب القرآني. ولكي نتعرّف أكثر على طبيعة الرموز الثقافية/الثقافة، وكذلك على أهميتها في هوية الإنسان في المنظور القرآني، فإنه ليس هناك أفضل من القرآن نفسه الذي هو المرجع الأول للإسلام في شتى المجالات، فعند التساؤل عن الرؤية المعرفية الإسلامية للرموز الثقافية فإن أفضل طريق لتحديد معالمها والفوز بكسب رهان جوهر طبيعتها هو الرجوع إلى القرآن الكريم.

ومن ثم فنحن نقدّم هنا الرؤية المعرفية القرآنية لطبيعة الثقافة/ الرموز الثقافية. وإذا نجحت قراءتنا في فهم مضمون الآيات القرآنية التي لها علاقة بالرموز الثقافية، فإننا نكون قد كسبنا الرؤية المعرفية الإسلامية الأصح عن طبيعة الثقافة.

وبذلك نكون قد سلّحنا أنفسنا بأقوم مفهوم إسلامي للثقافة يشجّع الباحث على ترشيحه للمقارنة، وربما للمنافسة مع مفهوم الثقافة كما وقع ويقع استعماله في العلوم الاجتماعية المعاصرة.

ويجوز أن تساعد هذه العملية المعرفية على بناء مفهوم للثقافة ذي مصداقية أكبر بالنسبة للباحثين المهتمين بالشأن الثقافي من وجهة الرؤية المعرفية الإسلامية على الخصوص.

وإذا وجدنا أن الرؤية القرآنية للرموز الثقافية تتشابه أو تتطابق مع تحليلنا المنهجي السابق لها، فإننا نكون قد وقّقنا للجمع بين العقل والنقل، وهي المنهجية المثالية في الفكر الإسلامي الأصيل.

إن منهجيتنا في استكشاف الرموز الثقافية وطبيعتها في النص القرآني تتكوّن من ثلاث خطوات:

- هل هناك إشارات واضحة في القرآن تميّز الإنسان عن غيره في خلافة الله في الأرض؟

- العثور على آيات قرآنية تتحدّث بصراحة مطلقة عن تميّز الجنس البشري عن بقية الأجناس الحية الأخرى.

- إلى أي شيء ترجع الآيات القرآنية تميّز وتفوق الجنس البشري؟

١ - يحفل النص القرآني بالآيات التي تعطي مكانة خاصة ومتميزة للإنسان من بين كل المخلوقات الأخرى، سواء كانت كائنات روحية كالملائكة أو حيوانات ودواب أخرى تعيش على هذه الأرض مثل الإنسان. وبعبارة أخرى: فصورة الإنسان في القرآن هي صورة الكائن الفريد الذي يحتل المرتبة الأولى من حيث الأهمية بعد الله في هذا العالم/ الكون.

ومن ثمّ فلا منازع له على الإطلاق في تأهله لإدارة شؤون هذا العالم وأخذ مقاليد السيادة (الخلافة) فيه. ولندع آيات القرآن تشخّص لنا بقوة تلك المكانة الفريدة التي يتمنّع بها الجنس البشري وحده بين كل الكائنات الأخرى.

ونقتصر هنا على إبراز ذلك عبر خمس حالات تحدّث فيها القرآن بكل وضوح عن تميّز الإنسان عن غيره من المخلوقات الأخرى. ففي الآية (٣٠) من سورة البقرة يصف القرآن آدم الإنسان بأنه خليفة في الأرض قال تعالى: ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً...﴾ ولا يحتاج المرء هنا إلى شرح مدى أهمية هذا المنصب، الخلافة في الأرض الذي وليها الإنسان دون سواه من الملائكة والمخلوقات الأخرى على الأرض.

تمييز الإنسان بسلطان المعرفة والعلم

أما ميزات الإنسان المطلقة التي تتحدّث عنها الآيات القرآنية الثلاث (٣١ - ٣٢ - ٣٣) من السورة نفسها، فهي تتمثّل في اصطفاء الله لآدم بالمعرفة والعلم أكثر من غيره بما فيهم الملائكة قال تعالى: ﴿وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى الْمَلَائِكَةِ فَقَالَ أَنْبِئُونِي بِأَسْمَاءِ هَؤُلَاءِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ * قَالُوا سُبْحَانَكَ لَا عِلْمَ لَنَا إِلَّا مَا عَلَّمْتَنَا إِنَّكَ أَنْتَ الْعَلِيمُ الْحَكِيمُ * قَالَ يَا آدَمُ أَنْبِئْهُمْ بِأَسْمَائِهِمْ فَلَمَّا أَنْبَأَهُمْ بِأَسْمَائِهِمْ قَالَ أَلَمْ أَقُلْ لَكُمْ إِنِّي أَعْلَمُ غَيْبَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَأَعْلَمُ مَا تُبْدُونَ وَمَا كُنْتُمْ تَكْتُمُونَ﴾.

ونتيجة للميزتين السابقتين اللتين حرمت منهما الملائكة وبقية الكائنات، وحصل عليها الإنسان وحده جاء أمر الله للملائكة بالسجود لآدم دون غيره كعلامة تكريم وتمييز ثالثة لآدم قال تعالى: ﴿وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ أَبَى وَاسْتَكْبَرَ وَكَانَ مِنَ الْكَافِرِينَ﴾.

أما الآية (٧٠) من سورة الإسراء فهي تستعمل فعلي «كرم» «وفضّل» لإبراز سمتي تميّز بني آدم عن غيرهم من مخلوقات الأرض ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا﴾.

فهذه الآيات القرآنية توّضح بما لا يدع مجالاً للشك بأن الإنسان كائن خاص متميّز ومتفوّق على غيره من مخلوقات الأرض، وكذلك على الملائكة. ومن ثم فالرؤية القرآنية للجنس البشري تمثل قطعة معرفية (إبستمولوجية) كاملة مع نظرية التطور عند داروين وأصحابه، إذ إن خلق آدم في المنظور القرآني يمثل حالة خاصة في الخلق هي في طبيعة مع كل من الملائكة وعوالم المخلوقات الأخرى على الأرض.

إن خلق آدم تميّز عن غيره بواسطة هبة المعرفة/ العلم التي أعطاها إياه الله دون سواه. وبهذه المقدرة المعرفية العالية جاءت مشروعية خلافة آدم بتكريمه وبتفضيله في الأرض وسجود الملائكة له.

روحي = المنظومة اللغوية الثقافية المعرفية

تربط آيتان من القرآن سجود الملائكة لآدم بنفخ روح الله فيه آية ﴿فَإِذَا سَوَّيْتَهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ﴾. نجدها مكرّرة مرتين في سورتي الحجر (١٥) وص (٣٨).

إن التساؤل عن معنى كلمة «روحي» الواردة في السورتين تساؤل مشروع جدًّا؛ لأن الصيغة التركيبية لكلمات الآية تفيد بأن طلب سجود الملائكة لآدم تلا نفخ روح الله فيه، أي إن هناك علاقة قوية، إن لم تكن سببية بين عملية نفخ الروح الإلهية في آدم ودعوة الله الملائكة إلى السجود له. وكما هو معروف فإن كلمة الروح في القرآن أتت بمعانٍ مختلفة وفي طليعتها بثّ الحياة في الكائنات.

إن اطلّاعي على عدد من كتب المفسرين لكلمة «روحي» في هذا الآية يُشير أن معظمهم رأى أن لفظ «روحي» هنا يعني القدرة على بثّ الحياة في الكائنات. فتفسير الجلالين يقول: «وإضافة الروح إليه تشرّف لآدم. والروح جسم لطيف يحيا به الإنسان بنفوذ فيه...».

أما المفسّر السوري المشهور اليوم عفيف عبد الفتاح طبارة فيقدم لنا هذا الشرح التفسيري لمعنى كلمة «روحي» في الآية قائلاً: «ونفخت فيه من قدرتي أو بعارة أخرى فإذا أفضت عليه ما يحيا به من الروح التي هي من أمري... فخرّوا له ساجدين» (طبارة، ج ٢٣).

ونختم بتفسير الشيخ متولي الشعراوي أشهر المفسرين المصريين في العصر الحديث، فيصوغ معنى كلمة روح الله ونفخها في آدم قائلاً: «والنفخ من روح الله لا يعني أن النفخ

قد تم بدفع الحياة عن طريق الهواء في فم آدم. ولكن الأمر تمثيل لانتشار الروح في جميع أجزاء الجسد، وقد اختلف العلماء في تعريف الروح، وأرى أنه من الأسلم عدم الخوض في ذلك الأمر، لأن الحق سبحانه هو القائل: ﴿يَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي وَمَا أُوتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا﴾ (الشعراوي، المجلد ١٢).

فواضح من مضمون هذه التفسير أن معنى لفظ «روحي» اقتصر على مجرد معنى قدرة الله على بث الحياة في آدم التي لا يعرف البشر أسرارها، ومن ثم دعا الشيخ الشعراوي إلى تحاشي الخوض فيها.

إن الاقتصار على هذا التفسير لمعنى كلمة «روحي» لا يسمح لآدم الإنسان بتبوءي منصب الخلافة في الأرض، وسجود الملائكة له تكريمًا لخصوصية وتميز خلقه. فالله لم ييث الحياة في الإنسان فقط، بل بثها أيضًا في كل الكائنات الحية. وبالتالي فمجرد بث الحياة في الإنسان لا تؤهله وحده إلى الخلافة هنا على الأرض. فلا بد إذن من البحث عن معنى آخر للفظ «روحي» يفسر بقوة مكانة تميز الإنسان وتفوقه على بقية المخلوقات في إدارة شؤون الأرض كخليفة.

وفي رأينا يأتي هنا بالتحديد دور العلوم الاجتماعية في مساعدة مفسري القرآن وهدْيهم إلى المعنى المناسب الذي ينبغي أن يعطى إلى كلمة «روحي» في آية ﴿فَإِذَا سَوَّيْتَهُ وَنَفَخْتَ فِيهِ مِنْ رُوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ﴾. فالكثير من المفسرين المحدثين يستعينون باكتشافات العلوم الحديثة في التفسير للعديد من الآيات القرآنية التي لها علاقة بخلق الإنسان، وفهم عمل مخّ وجسم الإنسان، أو لها علاقة بالظواهر الطبيعية في الكون مثل الشمس والقمر والنجوم والجبال والبحار والبراكين والزلازل، ممّا عزّز من فكرة إعجاز القرآن. فازدادت المؤلّفات وكثر انعقاد الندوات والمؤتمرات في هذا الميدان في العالم الإسلامي الحديث.

وإننا نتفق مع المفكر الإسلامي وعالم الجيولوجيا الكبير الدكتور زغلول النجار الذي يؤكّد أن فهم الكثير من الآيات القرآنية لا يمكن أن يتم بدون الاعتماد على الاكتشافات العلمية ذات المصدقية العالية حول الإنسان والظواهر الطبيعية للعالم/ للكون.

والمفسرون المحدثون مطالبون هم أيضًا، وبالدرجة نفسها، بالاستفادة من الرصيد المعرفي العلمي للعلوم الاجتماعية المعاصرة فيما له علاقة بفهم سلوك الأفراد والجماعات وحركية المجتمعات والمعالَم الثقافية البشرية. فهذه العلوم تساعد بالتأكيد على القرب من معنى كلمة «روحي» في الآية المشار إليها أعلاه.

فعلوم الأثروبولوجيا والاجتماع والنفوس تجمع على أن الإنسان يتميز ويتفوق على غيره من الكائنات الأخرى، بما تسميه تلك العلوم بالثقافة (Culture) أو ما أطلقنا عليه نحن بالرموز الثقافية: اللغة، الفكر، المعرفة/ العلم، الدين، القيم والأعراف الثقافية...

أي إن الجنس البشري ينفرد بتلك المنظومة من الرموز الثقافية، وهي التي أهلته وحده في الماضي، وتؤهله اليوم وفي المستقبل إلى لعب دور الخليفة في الأرض. وبعبارة أخرى: فمعنى ﴿نَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي﴾ تصبح تدل على أن النفخة الإلهية في آدم هي في المقام الأول نفخة ثقافية بالمعنى المعاصر الذي تعطيه العلوم الاجتماعية لمصطلح الثقافة.

إذ هذه الأخيرة يفسر علماء العلوم الاجتماعية تميز الإنسان وسيادته في هذا العالم على بقية المخلوقات. ومن ثم ﴿نَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي﴾ فلا بد أن يعني أولاً وبالذات نفخة الرموز الثقافية في آدم وحده التي أعطته، دون سواه، مقاليد الخلافة في الأرض وما تبعها من سجود الملائكة له.

هذه القراءة الثقافية لمعنى كلمة «روحي» في الآية يتضح مدى تحسّن مصداقية تفسير معاني آيات القرآن لو استعان المفسرون بالرصيد العلمي الحديث لكل من علوم الطبيعية وعلوم الإنسان والمجتمع على حد سواء.

تجسيم الروح كمفهوم للرموز الثقافية

يقع استعمال المفهوم الإجرائي (operational concept) في العلوم الاجتماعية الوضعية الحديثة لتحديد الظاهرة المدروسة بما يستخدم في ملاحظتها وقياسها. ومن ثمّ، فإنه ينبغي على المتخصصين في هذه العلوم أن يحاولوا صياغة الظواهر الاجتماعية والأفكار المبهمة في مؤشرات وملاحظات محسوسة، أي صياغتها قدر الإمكان في معطيات كمية وقابلة للقياس المحسوس بحيث تصبح تلك الظواهر والأفكار مجسّمة وقابلة للتعامل معها إمبيريقيا.

إن عملية الإمبيريقية هي بدون شك مستوحاة من إبيستيمولوجيا العلم والمعرفة الوضعيين الغربيين الحديثين. فتعتمد هذه الإبيستيمولوجيا بشدة في فهمها وتفسيرها للظواهر على العوامل والأسباب الكمية والقابلة للقياس.

يختلف نجاح عملية الإمبيريقية من صنف من الظواهر إلى صنف آخر. وعلى سبيل المثال، فما يسمّى بالظواهر الذاتية (المشاعر الشخصية، الآراء...) يصعب صياغتها صياغة

إمبريقية، وذلك خلافاً للظواهر المادية المحسوسة في المحيط الخارجي، ومع ذلك، فلا بد من بذل الجهود اللازمة للوصول قدر الإمكان إلى التعرف على الجوانب الخفية للظواهر المبهمة الغامضة.

وكما ذكرنا، فإن معنى النفخة الروحية الإلهية في الآية القرآنية في تفسيرات المفسرين يبقى غامضاً، ومن هنا نحتاج إلى ابتكار منهجية جديدة تتجاوز مبادئ المنهج الوضعي، وتكون قادرة على تحريرنا من استعمال رموز مبهمه وعامة لا تساعد على الحصول على فهم قريب وأكثر واقعية لطبيعة النفخة الروحية الإلهية التي يتحدث عنها القرآن. ومن أجل استجلاء الغموض الذي يحيط بطبيعة النفخة الروحية الإلهية اخترنا تبني المنهجية التالية:

١- يجب علينا التعرف بطريقة موضوعية وبمؤشرات محسوسة على تلك العناصر التي تتميز بها الجنس البشري عن بقية الأجناس الحية الأخرى وتجعله يتّصف بالتفوق والسيادة عليها.

وكما أشرنا من قبل فالرموز الثقافية (اللغة والفكر والعقائد والمعرفة/ العلم والقيم والمعايير الثقافية والقوانين والأساطير...)، هي التي تميّز أكثر من غيرها من الصفات الجنس البشري عن غيره من الأجناس الأخرى.

٢- إن الآيتين القرآنتين المشار إليهما هنا تتحدثان بوضوح حول مكانة الإنسان المتميزة بين بقية الكائنات الأخرى في هذا الكون بما فيها الملائكة أنفسهم الذين دعاهم الله للسجود لآدم. ويبدو من سياق الآيتين أن نفخة روح الله في ذات الإنسان هي السبب الرئيسي وراء تبوّؤ الجنس البشري هذه المكانة الخاصة في الكون. فالتعبير القرآني في الآيتين يوحي بأن الله طلب من الملائكة السجود لآدم بعد وليس قبل حدوث وقوع نفخة روح الله في صلب الذات الآدمية.

فالتحليل الموضوعي للنص القرآني بهذا الصدد يشير بكل وضوح إلى تفوق وسيادة جنس الإنسان على بقية الأجناس الأخرى. فمن جهة، ترجع العلوم الاجتماعية الحديثة مثل علم الاجتماع وعلم النفس وعلم الأثرولوجيا، تفوق الجنس البشري على بقية الأجناس الأخرى إلى تميّز الإنسان بمهارات عالم الرموز الثقافية.

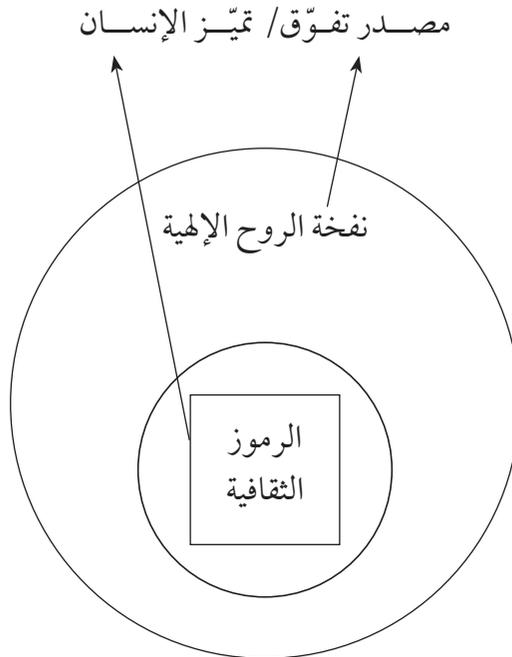
ومن جهة ثانية، يُستوحى من النص القرآني بأن سيادة الإنسان وخلافته في الكون،

ترتبطان شديد الارتباط بنفخة روح الله في صميم ذات الإنسان.

وفي رأينا لا يوجد أي تناقض بين المنظورين. إذ إنه يمكن اعتبار أن الرؤية القرآنية تنظر إلى الرموز الثقافية على أنها أهم جزء على الأقل من نفخة روح الله في الإنسان. ومن ثمَّ يتفق المنظوران على الدور الحاسم الذي تلعبه منظومة الرموز البشرية في تميّز الجنس البشري وتفوّقه على بقية الكائنات الحية الأخرى.

ومع ذلك، فيجوز أن يكون لنفخة روح الله في الذات الآدمية معنى أوسع من مجرد مفهوم الرموز الثقافية. أي إن نفخة روح الله تشمل كل شيء يميّز البشر عن غيرهم من الكائنات.

إن الرسم أسفله يبين النقاط المشتركة بين عالم الرموز الثقافية، ونفخة روح الله كعنصرين أساسيين لتمييز وتفوق الجنس البشري.



لقد أوضح تحليلنا المنهجي السابق الطبيعة الشاملة لنفخة الروح الإلهية. فنحن نرى أن هذه الأخيرة يجب أن تشمل أول ما تشمل الرموز الثقافية. وبعبارة أخرى: فالرموز الثقافية يجب أن تكون العنصر المركزي في نفخة الروح الثقافية الإلهية أو أن تكون الرموز الثقافية هي كل نفخة الروح الإلهية نفسها في ذات آدم.

وهذه الرؤية تصبح ماهية النفخة الروحية الإلهية أقل غموضاً مما كانت هي عليه في تفسيرات المفسرين المشار إليها سابقاً.

ويحسّن هذا الوضوح بكل تأكيد في إرساء فهم أفضل لمعنى ﴿وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي﴾ وما لذلك من انعكاسات إيجابية على المستوى النظري للبحث العلمي في منظومة الرموز الثقافية، وعلى المستوى التطبيقي والمتمثل في دور الرموز الثقافية في تأهيل الجنس البشري وحده للخلافة في هذا العالم/ الكون.

وهكذا تتجلى معالم الإعجاز الثاني للقرآن في استعمال اللغة رمز إنسانية الإنسان، ومصدر تأهله لكسب منظومة الرموز الثقافية التي تميزه عن بقية الكائنات واستخلافه وحده في الأرض.

المراجع

- بن عيسى باطاهر، البلاغة العربية، بيروت، دار الكتاب الجديد، ٢٠٠٧م.
- محمد عابد الجابري، مدخل إلى القرآن الكريم، الجزء الأول، في التعريف بالقرآن، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٦م.
- محمود الذوايدي، التخلف الآخر: أزمة الهويات الثقافية في الوطن العربي والعالم الثالث، تونس، الأطلسية للنشر، ٢٠٠٢م.
- محمود الذوايدي، الثقافة بين تأصيل الرؤية الإسلامية واغتراب منظور العلوم الاجتماعية، بيروت، دار الكتاب الجديد المحدودة، ٢٠٠٦م.
- Davidson, I. & Noble, W (1989) The archaeology of perception: Traces of depiction and language, Current Anthropology, 30, 125-156.
- Dhaouadi, M (1996b) Un essai de théorisation sur le penchant vers l'accent parisien chez la femme tunisienne, International Journal of The Sociology of Language.
- Dhaouadi, M (1996a) Toward Islamic Sociology of Cultural Symbols, Kuala Lumpur, A.S.Noordeen.
- Dhaouadi, M (2002) Globalization of The Other Underdevelopment:

Third World Cultural Identities, Kuala Lumpur.

- Encyclopaedia of Sociology 1974, Guilford, Conn, The Dushkin Publishing Group, Inc.
- Pinker, S (1994) The Language Instinct: How the Mind Creates Language, New York, Harper-Collins Publishers, Inc.

بين الحق والحكم في النص الفقهي

الدكتور الشيخ فيصل العوامي*

الآثار العملية التي تترتب على مفهوم الحق في المجال القانوني إما أن تكون مرتبطة بالحق الخاص أو الحق العام وقد يجتمعان في مورد واحد، والخاص يمكن لصاحبه التنازل عنه وإسقاطه، وأما العام فلا يسقطه إلا من بيده زمام الأمور العامة كالدولة والحاكم الشرعي. وأما في المجال الفقهي فثمة عنوان آخر يقابل الحق سواء كان خاصاً أو عاماً وهو ما يصطلح عليه بالحكم، وهو لا يسقط بالعنوان الأولي، نعم قد يرتفع عند طرود بعض العناوين الثانوية. ولأن لكل من عنواني الحق والحكم مجاله الخاص، لذا تركّز البحث الفقهي المفاهيمي حول واقعية وجود هذين العناوين، كما تركّز البحث الفقهي التطبيقي حول كيفية التمييز بينهما.

فهل ثمة مائز بين مفهومي الحق والحكم، وهل هما ماهية واحدة أم ماهيتان مختلفتان؟

يمكن الوقوف في هذا المقام على اتجاهين فقهيين:

* كاتب وباحث في الدراسات الإسلامية من السعودية. البريد الإلكتروني:

f_alawami@hotmail.com

الأول: اتحاد السنخ واختلاف الآثار

شكّل السيد الخوئي اتجاهًا آخر مختلفًا عمّا عليه مشهور الفقهاء، فقد قال بالاتحاد بين الحق والحكم سنخًا؛ إذ إن كلاً منهما قسّم من المجعولات الشرعية ليس إلّا، وغاية ما في الأمر أنها يختلفان في الأثر، فالأول يسقط بالإسقاط، والثاني لا يسقط بذلك، ولمجرد بيان هذا الفارق لا نحتاج لتقسيم المجعولات الشرعية إلى حق وحكم.

وبتعبير آخر: إن المجعولات الشرعية -بجميع أقسامها: التكليفية الإلزامية وغير الإلزامية، والوضعية اللزومية القابلة للفسخ وغير القابلة، والوضعية الترخيفية القابلة للإسقاط وغير القابلة- أمور اعتبارية تختلف في الآثار بشكل واضح، ولكنها بالرغم من ذلك تشترك في تقوّمها بالاعتبار المحض، وبهذا اللحاظ هي بأجمعها أحكام شرعية أو عقلائية.

والسبب في اختلافها من حيث الآثار خصوصًا بالنسبة لقبول الإسقاط وعدمه، أن زمام تلك الأمور بيد الشارع فهو الذي يحكم بالحدوث، أو البقاء، أو الارتفاع ولو كان باختيار أحد المتعاملين أو كليهما، والمرجع في ذلك في مقام الإثبات الأدلة الشرعية.

ومّا يدلّل على الاتحاد تعريفُ الحق لغةً بالثبوت، فمفهوم الحق يشمل جميع الأمور الثابتة سواء كانت تكوينية أو اعتبارية، والمجعولات الشرعية من تلك الأمور المتّصّفة بالثبوت، وبهذا اللحاظ يكون الحق شاملًا لجميع المجعولات الشرعية ما يقبل الإسقاط منها وما لا يقبل، كما يشمل كل ما يتّصف بالثبوت.

ومفاد كل ذلك أن الحق حكم من الأحكام الشرعية أو العقلائية، كما أن الحكم حق أيضًا لأنه من الأمور الثابتة.

مع ذلك فالسيد الخوئي لم يمنع من إطلاق الحق على الأحكام القابلة للإسقاط من باب الاصطلاح فقط، واستقرب أن يكون هذا النمط من الإطلاق هو السبب المولّد لاختلاف العلماء في حقيقة الحق والحكم وبيان الفارق بينهما^(١).

الثاني: اختلاف مفاهيمي

وإن صحَّ إطلاق عنوان المجعول الشرعي على الحق والحكم في آن، فذلك لا يعني اتّحادهما من حيث السنخ واقتصار الاختلاف على الآثار، بل الحق مفهوم مغاير لمفهوم الحكم. هذا ما عليه المشهور، وله تقريرات عدة:

(١) السيد أبو القاسم الخوئي، مصباح الفقاهة، بيروت: دار الهداي، الطبعة الأولى ١٩٩٢م، ج ٢ ص ٣٣٩-٣٤١.

تقرير اليزدي

قرّر المحقّق اليزدي هذا التغيّر من حيث المفهوم بأن الحق نوع من السلطنة على شيء، بينما الحكم^(٢) مجرد جعل الرخصة في فعل شيء أو تركه، أو الحكم بترتب أثر على فعل أو ترك، فالخيار في العقود اللازمة حق؛ لأن الشارع جعل للمتعاقدين أو أحدهما سلطنة^(٣) على العقد أو متعلّقه، وأما الجواز في العقود الجائزة فمجرد رخصة من قبل الشارع في الفسخ والإمضاء من غير أن يكون هناك اعتبار سلطنة لأحد الطرفين أو كليهما^(٤).

بالتالي فالشارع إن اعتبر مالكية شخص لأمر وسلطنته على شيء فهو من باب الحق، وإن لم يكن منه إلا مجرد عدم المنع من فعل شيء أو ترتيب الأثر على فعل أو ترك بحيث يكون الشخص مورداً أو محلاً لذلك الحكم فهو من باب الحكم.

وذلك لا يعني أن الحكم بالملكية أو السلطنة ليس من جملة الأحكام، بل هو منها، لكن الفارق أن جعل الشارع الخيار حكماً، وأما الخيار بنفسه وهو المجعول فهو حق.

لكن اليزدي وبالرغم من وضوح تفريقه بين الحق والحكم من حيث المفهوم، إلا أنه اعتبر التمييز بينهما من حيث المصداق في غاية الإشكال، ولا يتأتى ذلك إلا بمراجعة الدليل، كأن يكون ثمة إجماع على كون شيء ما من جملة الحق أو الحكم، أو يكون هناك إشعار في لسان الدليل^(٥).

تقرير الأصفهاني

قرّر المحقّق الأصفهاني التغيّر السنخي بين الحق والحكم بصورة أخرى، فسنخ الأحكام التكليفية يتفاوت عن سنخ الحقوق الذي هو من الاعتبارات الوضعية، وذلك أن الأمر والنهي سواء صدرتا تبعاً لمصلحة أو مفسدة ملزمة أو ترخيصية، هما مقدّمة لتحقيق الفعل أو عدم تحقّقه، ولا يعقل سقوطهما قبل تحقّق الفعل أو الترك. أي إنهما ما صدرتا عن المولى إلا ليتحقّق الفعل أو الترك خارجاً، فلا يعقل سقوطهما قبل ذلك التحقّق، فإذا كان

(٢) لا يُقصد به مفهوم الحكم بنحو مطلق، بل الحكم المقابل للحق فقط، وإلا فالحكم لا يقتصر على الرخصة بل يشمل الإلزام.

(٣) بمعنى عدم جواز الرجوع بعد الإسقاط، ويمكن أن نقول: إن السلطنة في الحق مقيّدة بما قبل الإسقاط.

(٤) بمعنى جواز الرجوع حتى بعد الإسقاط، وإن كان هنا لا موضوعية للإسقاط لأنه لا يحصل واقعاً؛ لأن جواز الرجوع باق، ويمكن أن نقول بأن السلطنة في الحكم مطلقة حتى بعد الإسقاط - إن أمكن تصوره -، لأنه لا توجد سلطنة.

(٥) السيد محمد كاظم اليزدي، حاشية كتاب المكاسب، تحقيق الشيخ عباس آل سباع، دار المصطفى لإحياء التراث، الطبعة الأولى ١٤٢٣هـ، ج ١، ص ٢٨٠.

لأمر بالفعل مصلحة فلماذا يُرْفَع الأمر، وإذا لم يكن له مصلحة فلماذا يُجْعَل؟

بهذا فإدّام الأمر بالفعل منطلق من مصلحة، والنهي عن الفعل منطلق من مفسدة، فلا يمكن ارتفاع الأمر والنهي قبل تحقّق الفعل أو الترك، وليس للشارع أيضًا إسقاطهما. هذا ملاك الحكم.

وأما في الحق والملك فلا تحقّق لهذا الملاك، فالاعتبار الشرعي لهما لا يُتَرَقَّب منه الفعل أو الترك، حتى نقول بعدم سقوطه إلاّ بتحققهما، بل ثبوت الملكية والحقّية يتوقّف على التسبّب إليه بشيء ما جعله الشارع سببًا لوضع الاعتبار، كالتحجير الذي جعله الشارع سببًا لثبوت الحق أو الملك، وهكذا بالنسبة لسقوط الحق والملك، إذ لا بد من التسبّب إليه بشيء جعله الشارع سببًا لرفع الاعتبار، كإجازة الشريك لشريكه في بيع حصّته، فالشارع جعل الإجازة سببًا لسقوط حق الشفعة.

ففي الحكم ارتفاع الاعتبار الشرعي من الأمر والنهي متوقّف على تحقّق الفعل والترك، ولهذا لا يمكن تصوّر السقوط بدون الفعل والترك، أما في الحق فلا توقّف عليهما، بل التوقّف على الإتيان بشيء جعله الشارع سببًا للوضع أو الرفع.

ونلاحظ هنا أن للشارع حضورًا في مجال الحكم والحق، فكما الحكم أمرٌ اعتبره بيد المعترّ وهو الحاكم، فالحق والملك أيضًا أمران اعتباريان، وأمرٌ اعتبارهما بيد المعترّ الذي هو الشارع أو العرف الممضى من قبل الشارع^(٦). بالتالي فمجرد كون اعتبار الحكم والحق بيد الشارع لا يجعلهما من سنخ واحد بالمعنى الذي قرّره السيد الخوئي، بل هما مختلفان بالتقريب المذكور.

إيراد المروّج

أورد السيد المروّج على الاتجاه الأول بأن المراد ليس مطلق المجعول الشرعي حتى يقال بالتحاد السنخية، وإنما الحكم المقابل للحق والملك، وهي عناوين مختلفة قطعًا؛ لأن الحق يتقوم بالقابلية للإسقاط وسلطنة ذي الحق عليه، أما الحكم فهو مجرد جعل على موضوع من دون اعتبار سلطنة أو ملك للمحكوم عليه، فقولنا: الماء حلال حكم بالحليّة على موضوع وهو الماء، من دون أن يفيد ذلك سلطنة لأحد على الماء أو ملكًا له.

واللام في مثل قولنا: «لزيد شرب الماء» للتعدية فقط، والظرف لغو لتعلّقه بمقدّر

(٦) الشيخ محمد حسين الأصفهاني، حاشية كتاب المكاسب، الناشر: ذوي القربى، الطبعة الثانية ١٤٢٧ هـ، ج ١، ص ٤٦.

مثل «يحل»، كما في قوله تعالى: ﴿أُحِلَّتْ لَكُمْ بَهِيمَةُ الْأَنْعَامِ﴾^(٧)، أما في مثل قولنا: «له حلُّ العقد والاقتصاص من الجاني» فالظرف مستقرٌ ويدل على نوع من السلطنة أو الملك.

وأما الوجوه التي استفاد منها السيد الخوئي للقول بالسنخية فأجاب عنها المروّج بأمور:

١- مجرد مشابهة الحق للحكم في كونه أمراً اعتبارياً لا يوجب وحدته مع الحكم من جميع الجهات، كما لا يوجب مغايرته للملك؛ لأن الاعتبارات الوضعية ومنها الحق وشبهه - كالاقتصاصات التكليفية تماماً - تتقوم أيضاً بالجعل ولو إمضاءً. بالتالي فمجرد كونها مجعولة لا يعني اتحادها مع الأحكام، بل يمكن التباين من جهات أخرى.

٢- في الوقت الذي قال فيه السيد الخوئي بأن الحق بمعنى الثابت، وبالتالي فهو يصدق على الحكم والحق، كما سبق البيان، فإنه قال أيضاً بمغايرة الحق للملك^(٨)، مع وضوح أن الثابت يصدق على الملك الاعتباري كما يصدق على الحكم والحق؛ لأن المناط في العناوين الثلاثة التقرّر في الوعاء المناسب لها، بالتالي فالثبات في كل بحسبه. ومعنى هذا الكلام أن الملك مع أنه متحد من جهة من الجهات مع الحق، إلا أننا نقول باختلافه معه من جهات أخرى، فالأمر نفسه يجري في المقارنة بين الحكم والحق، أي إن ما يقال بالنسبة للعلاقة بين الحق والملك من حيث الاتحاد والاختلاف، يقال أيضاً بالنسبة للعلاقة بين الحق والحكم من الحيثيتين.

ومن هذا يتبين أن الحق المصطلح فقهيّاً لا يراد منه المعنى اللغوي له، أي الثابت، لكونه بهذا المعنى مفهوماً عاماً ينطبق على أشياء كثيرة لا يخفى ما بينها من اختلاف، كالجواهر والأعراض والموجودات الادّعائية.

٣- القول بأن الحق عبارة عن الجواز واللزوم الشرعيين القابلين للإسقاط، يلزم منه انتفاء الحق في موارد انتفاء التكليف، مع أن الفقهاء تسالموا على خلافه، ففي الموارد التي ينتفي فيها التكليف يقولون ببقاء الحق، فلو عرض سفه طارئ على من له حق الخيار ينتفي التكليف عنه لكن حقه لا يسقط بل يقوم وليّ مقامه، وذلك دليل على التباين السنخي بين الحق والحكم وإن كان كل منهما مجعولاً شرعياً^(٩).

(٧) سورة المائدة، الآية ١.

(٨) مصباح الفقاهة، مصدر سابق، ج ٢، ص ٣٣٨.

(٩) السيد محمد المروّج، هدى الطالب إلى شرح المكاسب، طليعة النور، الطبعة الأولى ١٤٢٨هـ، ج ١، ص ١٣٦.

ضابطة التعريف

اقترح المروّج علاجاً للخروج من هذه الإشكالية، وذلك بالتصرّف في المعنى المراد عند إطلاق لفظ الحق، أو بالالتزام بتعريف خاص لمفهوم الحق. إذ تارة يراد بالحق مفهومه العام، وتارة يراد منه ما يُعتبر فيه السلطنة، وربما يُلتزم بكونه مشتركاً لفظياً، أو أنه بمعنى الأولوية، وفي كل صورة من هذه الصور يكون للحق معنى قد تدخل فيه بعض العناوين كالحكم وقد تخرج. ويمكن ملاحظة الفارق بين هذه الصور من حيث النتيجة في نص عبارته التالية، قال: «لا يبعد أن يقال: إنه إن أريد بالحق المصطلح مفهومه العام الصادق على مطلق المجعولات الشرعية -ولو إمضاء- حتى إذا لم يقبل الإسقاط، فمن المعلوم أنه ليس نوعاً من الملك ولا مرتبةً منه ولا سلطنة ولا مرتبة منها، بل ينبغي تعريفه بما له ثبوت في وعاء الاعتبار، سواء لوحظ فيه حيثية التفويض إلى المكلف في إبقائه ورفعها، أم لا، فيطلق الحق على وجوب الصلاة وإباحة شرب الماء وحرمة الربا وجواز فسخ العقد ونحوها على حدّ سواء، لكونها أموراً اعتبارية.

وإن أريد بالحق المجعول الذي اعتُبر فيه سلطنة ذي الحق أو كونه مفوّضاً أو كونه أولى به من غيره بحيث كان زمامه بيده -وهو المسمّى في كلام الشهيد بحق العبد في قبال حقّه تعالى- فمن المعلوم أنه لا ينبغي تعريفه «بما هو ثابت في وعاء الاعتبار» لما عرفت من شموله لمطلق المجعول. بل إما أن يختص بالمجعول الذي استفيد من دليل اعتباره نحو سلطنة أو أولوية، وحينئذٍ تخرج جملةً معتدّ بها من الحقوق عن حريم البحث، لفرض عدم قابليتها للإسقاط.

وإما أن يلتزم بما سلكه المحقق الأصفهاني من إنكار معنى وحداني للحق وكونه مشتركاً لفظياً بين شتات الحقوق، فكل حق اعتباراً خاص له أثر مخصوص، فكما لا جامع بين وجوب الصلاة وبين حق التحجير سوى كونها مجعولين شرعيين، فكذا لا جهة مشتركة بين حق الحضانة وحق الخيار إلا الثبوت في وعاء الاعتبار، مع أنهم عدّوا حق الحضانة من الحقوق -بالمعنى الأخص- المقابلة للحكم والملك.

ويتوقّف حل الإشكال على الالتزام بالاشتراك اللفظي، أو جعل مثل حق الولاية والوصاية والأبوة اعتباراً وضعياً أجنبياً عن الحق المصطلح، حيث لا دخل لإرادة المكلف في بقائها وارتفاعها.

أو يقال: إن الحق بمعنى الأولوية منطبق على الكل، ومقتضاه جواز الإسقاط والنقل، إلا أن للمنع الشرعي مجالاً آخر^(١٠).

(١٠) المصدر نفسه، ص ١٣٨.

التمييز بين الحق والحكم مصداقاً

مما دَعَمَ به السيد الخوئي قوله بعدم الفرق بين الحق والحكم، عدم وضوح الفرق بينهما موضوعاً، وبتعبير الحائري «عدم وجود مميّز موضوعي نميّز به الحق عن الحكم بشكل يقع في طريق معرفة جواز الإسقاط أو النقل أو الإرث»^(١١).

وللدليل على ذلك جاء بمجموعة من الأمثلة، من بينها حق الأبوة وحق الخيار، حيث يُعتبر الأول حكماً غير قابل للإسقاط والثاني حقاً قابلاً للإسقاط، وتساءل هل تجد بينهما فرقاً في الذات والسنخ، بالطبع لا فرق فهذا حكم وذاك حكم أيضاً، والفرق إنما هو في الآثار من حيث الإسقاط وعدمه لا في الذات^(١٢). وهو تماماً ما يقال في عدم وجود الفرق من حيث السنخ بين جواز رجوع الواهب وضعاً وجواز رجوع من له الخيار في البيع، مع أن الأول حكمي والثاني حقّي^(١٣).

لكن الشهيد الصدر قدّم مقترحاً ليقول بإمكانية التفريق بين الحق والحكم موضوعاً، عرضه تلميذه السيد الحائري في فقه العقود، وهو مقترح يستند إلى الارتكاز العقلاني، وملخصه أن الضابطة في التفريق بين الحق والحكم يمكن التفتيش عنها بأحد وجوه ثلاثة:

«الأول: أن يفتش عن موارد الحق وموارد الحكم، أي عن التشريعات القابلة للإسقاط والتشريعات غير القابلة له، ثم يؤخذ جامع بين الطائفة الأولى وجامع بين الطائفة الثانية، وهذا لا يفيدنا في مقام استنباط الأحكام، وإنما هو شيء في طول الاستنباط، وإنما أثره تنظيم الاستنباط والتطبيق لكبريات المطلب بعد الفراغ عن مجموعة الاستنباطات.

الثاني: أن يفتش عن الموارد التي دلّ الدليل على قابلية الإسقاط فيها، فتستكشف نكتة مشتركة عن تلك الموارد فيحكم بالحقيّة على كل تشريع مشتمل على تلك النكتة ولو لم يدل دليل خاص فيه على الحقيّة وقابلية الإسقاط، وهذا لو تمّ يُفيدنا في مقام الاستنباط، إلا أن هذا الاستقراء حجّيته موقوفة على إيرائه للقطع، إذن ففي غالب الظن سوف لن يفيدنا هذا الاستقراء خصوصاً إذا وُجِدَتْ مادة أو مادتان للنقض وانخرام القاعدة.

الثالث: أن ننظر إلى المرتكزات والتشريعات العقلائية بقطع النظر عن الأحكام الشرعية، فقد نستكشف النكتة المشتركة عن طريق الرجوع إلى الارتكازات العقلائية،

(١١) السيد كاظم الحائري، فقه العقود، قم: مجمع الفكر الإسلامي، الطبعة الثالثة ١٤٢٨ هـ، ج ١، ص ١٣٣.

(١٢) مصباح الفقاهة، مصدر سابق، ج ٢ ص ٣٤٠.

(١٣) السيد أبو القاسم الخوئي، محاضرات في أصول الفقه، ج ٢ ص ٢١، نقلاً عن فقه العقود، مصدر سابق،

وهذا يفيدنا في مقام الاستنباط بعد إعطاء تلك طابع الشرعية بأحد وجوه ثلاثة:

الأول: إثبات إمضائها عن طريق عدم الردع على حدّ إمضاء سائر السيّر العقلائية.

الثاني: الرجوع إلى ظاهر أدلة التشريعات بعد تحكيم تلك الارتكازات في ظهورها، فدلّيل الخيار مثلاً لا يبقى له ظهور في الإطلاق لما بعد الإسقاط بعد الالتفات إلى الارتكاز العقلائي القائل بقبوله للإسقاط، فإن الارتكازات العقلائية تتحكّم في الظهورات كما تتحكّم فيها الأوضاع اللغوية.

إلّا أن هذا الوجه لا يثبت الإمضاء؛ إذ غاية ما يثبت به هو عدم الإطلاق لتلك الأدلة لما بعد الإسقاط. وأما السقوط بالإسقاط فلا يثبت بها، بل يبقى مشكوكاً يجب الرجوع فيه إلى القواعد.

الثالث: الرجوع إلى الأخبار الظاهرة في الإمضاء كصحيحة محمد بن مسلم عن أبي جعفر عليه السلام قال: «قلت له: رجل جنى إليّ أعفو عنه أو أرفعه إلى السلطان؟ قال: هو حقك، إن عفوت عنه فحسن، وإن رفعته إلى الإمام فإنما طلبت حقك، وكيف لك بالإمام»^(١٤). فهذا ظاهر في ذكر الصغرى والإحالة في الكبرى على الارتكاز العقلائي، فيدل على إمضائه بحدوده العقلائية.

ثم إن هذا الطريق - أعني التمسك بالسيرة العقلائية مع إثبات الإمضاء بعدم الردع أو بالرجوع إلى الأخبار الظاهرة في الإمضاء - لا يضرّه وجود بعض المواد للنقض وانخرام القاعدة، فتلک الموارد تعتبر ردعاً عن السيرة، وهذا لا ينافي الإمضاء في الموارد الأخرى بالسكوت أو بتلك الأخبار»^(١٥).

وفي حين ركز الشهيد الصدر على الارتكاز العقلائي بإزاء الدليل، ركّز المحقّق اليزدي على الإجماع بالإضافة إلى الدليل، وهذا نص عبارته «والميزان في ذلك أما الإجماع أو لسان الدليل، كأن يطلق عليه لفظ الحق، أو لفظ الحكم، أو ملاحظة الآثار واللوازم، مثلاً إذا ثبت جواز إسقاطه أو نقله يعلم أنه من باب الحق، ولكن لا عكس، إذ يمكن أن يكون حقاً لازماً أو مختصاً، ومع عدم إمكان التشخيص بهذه الموازين فالمرجع الأصل. وهو مختلف بحسب الآثار، فلو شك في جواز الإسقاط أو النقل فالأصل عدمهما، ولو كان للحكم أثر وجودي فالأصل عدمه أيضاً.

(١٤) محمد بن يعقوب الكليني، الكافي، طهران: دار الكتب الإسلامية، الطبعة الثالثة ١٣٦٧ هـ. ش، ج ٧، ص ٢٥٢.

(١٥) فقه العقود، مصدر سابق، ج ١، ص ١٣٤.

ثم إن عدم كون الحكم ممّا يقبل الإسقاط والنقل من القضايا التي قياساتها معها؛ لأن أمر الحكم بيد الحاكم، وليس للمحكوم عليه إسقاطه ولا نقله، لأن المفروض أنه لم يجعل له السلطنة على شيء حتى يكون أمره بيده.

نعم، لو كان معلقًا على موضوع وكان داخلًا في ذلك الموضوع فله الخروج عنه ليرتفع ذلك الحكم، لكنه ليس من باب الإسقاط، بل من باب تبديل الموضوع^(١٦).

الحق والحكم بين الفقه والنص

ينبغي أن يكون واضحًا أما منا ونحن نقرّر مفهوم الحق في البحث الفقهي أن اضطرار الفقهاء للتمييز بين الحق والحكم ليس لكونها لفظين شرعيين استعملوا في النص القرآني أو الروائي، وإنما للتفريق بين نوعين من المجعولات الشرعية بينهما نوع اختلاف في الآثار، أو قُل: هو إجراء فني للتمييز بين المجعولات الشرعية القابلة للإسقاط، والأخرى غير القابلة لذلك، وإلا فمفهوم الحق في النص الروائي خصوصًا استعمل بمعناه اللغوي، وهو أعم من الحق والحكم وغيرهما، ولا أقل من كونه أعم من الأولين لأنه ما يعيننا هنا، فقد جرى استعمال الحق في الروايات في مواطن هي من نوع الحكم المقرّر في النص الفقهي، ويمكن التمثيل له ببعض ما جاء في رسالة الإمام زين العابدين عليه السلام لبعض أصحابه^(١٧)، ومنه:

حق الله عز وجل: فأما حق الله الأكبر عليك: فأن تعبدته لا تشرك به شيئًا، فإذا فعلت ذلك بإخلاص، جعل لك على نفسه أن يكفيك أمر الدنيا والآخرة.

حق الأم: وأما حق أمك: فأن تعلم أنها حملتك حيث لا يحتمل أحد أحدًا، وأعطتك من ثمرة قلبها ما لا يعطي أحد أحدًا، ووقتك بجميع جوارحها، ولم تبال أن تجوع وتطعمك، وتعطش وتسقيك، وتعري وتكسوك، وتضحى وتظلك، وتهجر النوم لأجلك، ووقتك الحر والبرد، لتكون لها، فإنك لا تطيق شكرها إلا بعون الله وتوفيقه.

حق الأب: وأما حق أبيك: فأن تعلم أنه أصلك، وأنه لولاه لم تكن، فمهما رأيت في نفسك ممّا يعجبك فاعلم أن أباك أصل النعمة عليك فيه، فاحمد الله واشكره على قدر ذلك، ولا قوة إلا بالله.

حق اللسان: وحق اللسان: إكرامه من الخنا، وتعويد الخير وترك الفضول التي لا

(١٦) حاشية كتاب المكاسب، مصدر سابق، ج ١، ص ٢٨١.

(١٧) الشيخ محمد باقر المجلسي، بحار الأنوار، بيروت: دار التعارف للمطبوعات، الطبعة الأولى ٢٠٠١ هـ، ج ٢٩، ص ٨.

فائدة فيها، والبر بالناس وحسن القول فيهم.

حق البصر: وحق البصر: أن تغضّه عمّا لا يحل لك، وتعتبر بالنظر إليه.

حق الفرج: وحق فرجك: أن تحصّنه عن الزنى، وتحفظه من أن ينظر إليه.

فجميع هذه الموارد المصطلح عليها في الرواية بالحقوق هي في حقيقة الأمر من جنس الأحكام بحسب المقرّر فقهيّاً، لأنها لا تقبل الإسقاط، ومع ذلك أُطلق عليها عنوان الحق، وذلك يكشف بأن عنوان الحق في النص الروائي أعم من الحق والحكم المتداولين في النص الفقهي.

القانون الدولي الإسلامي.. وقواعد السلام العالمي

الدكتور محمد الناصري*

□ مدخل

معلوم أن السلم هي الأصل في علاقات المسلمين بغيرهم من الأمم والدول التي لا تدين بالإسلام^(١)، الأمر الذي يدفع إلى التساؤل عن طبيعة هذه السلم؛ هل هي سلم سلبية تقتصر على تجنب حالة الحرب؟ أم هي سلم إيجابية تعترف بتبادل العلاقات والاتصالات بين المسلمين وغيرهم من الجماعات والدول غير المسلمة؟.

إن المبادئ التي تتأسس عليها رؤية الإسلام السلمية والداعمة لفرص التعايش السلمي بين المسلمين وغيرهم^(٢)، تجعل هذا التبادل تبادلاً إيجابياً

* أستاذ زائر بجامعة محمد الخامس في أبوظبي، الإمارات العربية المتحدة، من المغرب. البريد الإلكتروني: mohammedennassiri@gmail.com

(١) انظر: محمد الناصري، ثقافة السلام بين التأصيل والتحصيل، الكويت: وزارة الأوقاف، ط الأولى، ٢٠١٤م.

(٢) انظر: محمد الناصري، العلاقة مع الآخر في ضوء الأخلاق القرآنية، بيروت: دار الهداي، ط الأولى، ٢٠٠٩م.

يهدف إلى تحقيق مقاصد وأغراض أهمها: نشر الإسلام ودعوة الناس إليه، فضلاً عن تبادل المصالح والخبرات بما يحقق النفع العام للمسلمين وغيرهم؛ ليتحوّل هذا السلم من كونه مجرد شكل أو صورة من صور العلاقات الخارجية للمسلمين، ليصبح هدفاً عاماً تنشده هذه الدولة في صورة سلم إسلامي يعم المعمورة قاطبة.

وينبني على اعتبار السلم أصل العلاقة بين المسلمين وغيرهم، حقيقة مفادها أن الأدوات والقواعد التي تعتمد الدولة الإسلامية عليها في علاقاتها بغيرها متعدّدة وتدعم خيار السلم وتقوي فرصه.

ومن بين هذه القواعد:

□ أولاً: دبلوماسية التفاوض وأثرها في تحقيق السلام العالمي

الدبلوماسية من حيث هي علم له قواعده، وفن له أصوله، ومهنة لها تقاليدها، تبقى كما يصطلح عليها الجميع هي: «مجموعة المفاهيم والقواعد والإجراءات والمراسم والمؤسسات والأعراف الدولية التي تنظم العلاقات بين الدول والمنظمات الدولية والممثلين الدبلوماسيين، بهدف خدمة المصالح العليا الأمنية والاقتصادية والسياسات العامة للدول، وللتوفيق بين مصالح الدول بواسطة الاتصال والتبادل، وإجراء المفاوضات السياسية وعقد الاتفاقات والمعاهدات الدولية»^(٣).

صحيح أن مصطلح الدبلوماسية «حديث العهد في العلاقات الدولية، بيد أن جوهر الدبلوماسية من حيث هو فن التفاوض، والتعامل السلمي بين الدول، عرف مند ما قبل الميلاد»^(٤).

ولا تخفى أهمية التفاوض كأكثر الوسائل الدبلوماسية نجاعة لتسوية الصراعات والنزاعات، وهذا ما جعل ميثاق الأمم المتحدة يذكرها على رأس قائمة الوسائل المدعمة للسلم في المادة ٣٣ منه.

يمكن تعريف التفاوض بأنه: «العملية التي يجهر فيها أطراف النزاع بافتراضات صريحة بهدف الوصول إلى اتفاق حول المسألة موضوع الخلاف مهما كانت طبيعته»^(٥). وهو

(٣) مجموعة كتاب، موسوعة السياسة، بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٨٧م، ج٢، ص٦٥٨.

(٤) نفسه، ص١٢٥.

(٥) محمد سليم، العلاقات الدولية، مكناس: مكتبة سجلجاسة، ط الثالثة، ٢٠٠٣م، ص١٦٨.

بهذا «نوع من الحوار أو الاتصال الذي يتم بين طرفين أو أكثر بقصد الوصول إلى اتفاق حول مسائل أو موضوعات تخص العلاقات والمصالح المشتركة بين المتفاوضين»^(٦).

بتعبير آخر التفاوض هو: «تبادل وجهة النظر بين ممثلي دولتين أو أكثر، بقصد التوصل إلى عقد اتفاق دولي بينهما، يتناول بالتنظيم ما تريد الدولتان أو الدول تنظيمه من قضايا. وصيغة التفويض تختلف باختلاف الدول، وهي مستند مكتوب صادر من رئيس الدولة، يحمل المفوض لإثبات صفته والسلطات التي خولها له رئيس الدولة في الإعراب عن وجهة نظر الدولة في التفاوض أو التعاقد باسمها، حسب متطلبات الحال. ويقدم هذا المستند عند بداية المفاوضات للتحقق من صفات وسلطات المفوضين. ولا يجوز في العرف الدبلوماسي التفاوض أو التعاقد باسم الدولة بغير هذا المستند، وإلا كان التفاوض أو التعاقد غير منتج لآثاره، ولا يحتاج رؤساء الدول ورؤساء الوزراء ووزراء الخارجية إلى أوراق تفويض»^(٧).

ومبدأ التمثيل والتفويض متعارف عليه في الإسلام، «حيث تمر المعاهدة في الشريعة الإسلامية بالأدوار الخاصة بالتفاوض الذي يباشره الإمام أو الخليفة نفسه، أو يباشره عنه، وباسمه، وبإذنه، من يفوضه في ذلك»^(٨).

وتجدر الإشارة في صدد تحديد العلاقة بين الطرفين المتفاوضين إلى أن هذه العلاقة ينبغي أن يتوافر لها من الأسباب والمقومات ما يهيئ الاستقرار والأمان للمفاوضين، ويعينهم على أداء المهام المنوطة بهم على أكمل وجه وأحسن صورة.

وبعبارة أخرى فإنه لا بد لهؤلاء المفوضين من التمتع بالقدر اللازم من الحصانات التي تجعلهم في مأمن من أن يلحق بهم أذى أو ينالهم ضرر يحول دون بلوغ المقصود من وراء اعتمادهم للتفاوض^(٩).

وقد ذهب كثير من الفقهاء والمفسرين إلى أن قوله تعالى: ﴿وَإِنْ أَحَدٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ

(٦) مفيد شهاب، المفاوضات الدبلوماسية علم وفن في المفاوضات الدولية، ندوة: معهد الدراسات الدبلوماسية، الرياض ١٩٩٣م، ص ٢١١.

(٧) محمد بوبوش، العلاقات الدولية في الإسلام، بيروت - دمشق: دار الفكر، ط الأولى، ٢٠٠٩م، ص ٧٨.

(٨) نفسه، ص ٧٩.

(٩) أحمد عبد الونيس شتا، الأصول العامة للعلاقات الدولية في الإسلام وقت السلم، ضمن مشروع العلاقات

الدولية في الإسلام، القاهرة: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط الأولى، ١٤١٧هـ/ ١٩٩٦م، ج ١، ص ٣٤.

اسْتَجَارَكَ فَأَجْرُهُ حَتَّى يَسْمَعَ كَلَامَ اللَّهِ ثُمَّ أَبْلغُهُ مَا مَنَّهُ ذَلِكَ بِأَتَمِّهِمْ قَوْمٌ لَا يَعْلَمُونَ ﴿١٠﴾ دليل على الحصانة والأمان الممنوح للمفاوض أو السفير.

وتحفل السنة النبوية بالكثير من الأدلة التي تؤكد حماية المفاوض في شخصه وأمواله، والتصدي لأيّ أذى أو إساءة قد تلحق به^(١١).

وقد عرف المسلمون التفاوض ومارسوه منذ عصر النبوة^(١٢) وخاضوا غمار التفاوض الدبلوماسي تدعيماً لفرص التعايش السلمي بينهم وبين غيرهم من الأمم التي لا تدين بالإسلام.

وترجع الأهمية التي تكتسبها المفاوضات في هذا الخصوص إلى «حقيقة كونها وسيلة ذات طبيعة سلمية تتحصّل في تبادل الحوار والمجادلة والإقناع العقلي في جو من الهدوء والتفاهم والاحترام المتبادل، وهو ما يمثّل أداة مهمة في إطار تحقيق العديد من أهداف العلاقات الخارجية للدولة الإسلامية، كالتمكن لنشر الدعوة الإسلامية في الأرض، وتسوية ما قد ينشأ من منازعات بين المسلمين وغيرهم، إلى جانب استخدام التفاوض في إبرام العديد من الاتفاقات والمعاهدات المؤقتة والدائمة بشأن كثير من المسائل والموضوعات التي تخص العلاقات بين الجانبين، هذا فضلاً عمّا تلعبه المفاوضات من دور مهم وأساسي في بناء وتدعيم السلم والأمن وإشاعة روح التعاون والتفاهم بين الدولة الإسلامية والدول

(١٠) سورة التوبة، الآية: ٦.

(١١) سنورد العديد من هذه الأدلة عند حديثنا عن تبادل الرسل والبعثات.

(١٢) الملاحظ بصفة عامة في كتب التفسير، وشروح الحديث وكذلك كتب الفقه والتاريخ والسير، أنها لم تعرض لما تم بين المسلمين وغيرهم في عهد الرسول ﷺ والخلافة الراشدة من اتصالات، ومحاورات تحت باب «التفاوض»، وإنما درجت هذه المصادر جميعها على تتبع وتحليل وقائع تلك الاتصالات تحت أبواب متفرقة كباب: «الصلح مع الأعداء» أو «مباحث الهدنة» أو «دعوة العدو».. إلى غير ذلك من الأبواب والأسماء التي تتفق في طبيعتها ومضمونها مع ما تعارفت عليه الجماعة الدولية فيما بعد من إطلاق لفظة المفاوضات أو التفاوض على كافة صور الاتصال والحوار وتبادل وجهات النظر التي تتم بين الأطراف المختلفة، بقصد التوصل إلى اتفاق بما يخدم مصالحها المشتركة وينظم علاقاتها المتبادلة. انظر: أحمد عبد الونيس شتا، الأصول العامة للعلاقات الدولية في الإسلام وقت السلم، م.س، ص ١٤.

وثمة مجهودات إسلامية في هذا المضمار تدل على الاستعداد للمفاوضات من خلال تحضير الوفد المفاوض، وتحديد أهدافه ووسائله. ويتبين لنا كم أن قواعد وملاحظات قديمة اعتمدها المسلمون في مفاوضاتهم صارت جزءاً من الأعراف الدبلوماسية العالمية، وطالما أن التفاوض هو فن وابتكار قبل أن يتبلور علماً محدد المدارك والأبعاد، فإن المسلمين أبدعوا في مضار التفاوض كما تدل وثائقهم ووثائق المستشرقين الذين درسوا التاريخ الإسلامي والحضارة الإسلامية. انظر: عدنان السيد حسين، العلاقات الدولية في الإسلام، ص ٢٠٩.

غير الإسلامية»^(١٣).

وعن الأساس الشرعي للتفاوض وضوابطه في الإسلام، يمكن التوقف عند معلومات وفيرة عن حالات التفاوض في العهدين النبوي والراشد، فقد جرت مفاوضات بين الرسول ﷺ ووفد يثرب من الخزرج في موسم الحج قبل الهجرة إلى المدينة، وفيها دعا الرسول ﷺ عرب يثرب إلى الإسلام ومعاونته في تبليغ رسالة ربه، ثم توالت بعد ذلك اتفاقات المبايعة بين الرسول ﷺ وبين عرب المدينة من الأوس والخزرج، فكانت بيعة العقبة الأولى مع اثني عشر رجلاً منهم، وبيعة العقبة الثانية مع ثلاثة وسبعين رجلاً منهم، وما تم في معاهدة الحديبية من تبادل الرسل والمفاوضين بين الرسول ﷺ ومشركي مكة إلى أن تم التوصل إلى اتفاق^(١٤). وما تم في حروب المسلمين ضد الفرس في بلاد ما وراء النهرين إبان الخلافة الراشدة.

ما تم في هذه الوقائع من مفاوضات مضنية وشاقة بين المسلمين وغيرهم من أجل الاتفاق على تبادل الأسرى وفدائهم أو إطلاق سراحهم، كل ذلك دليل على أهمية التفاوض في إبرام المعاهدات والاتفاقات بين الدولة الإسلامية والدول غير الإسلامية.

وكثيرة هي الآيات القرآنية التي تؤسس شرعية التفاوض بين المسلمين وغيرهم من ذلك قوله تعالى: ﴿وَإِنْ جَنَحُوا لِلسَّلْمِ فَاجْنَحْ لَهَا﴾^(١٥). وقوله تعالى: ﴿فَإِنْ اِعْتَزَلْتُمُ فَلَمْ يُقَاتِلُوكُمْ وَأَلْقَوْا إِلَيْكُمُ السَّلْمَ فَمَا جَعَلَ اللَّهُ لَكُمْ عَلَيْهِمْ سَبِيلًا﴾^(١٦).

تقتضي الآيات الكريمة السالفة الذكر، وجود أو قيام حالة السلم والمواذعة بين المسلمين وغيرهم، ووسيلة تحقيق ذلك (أي السلم) فهي التفاوض القائم على التباحث وعرض الآراء والأفكار في جو من التفاهم والاحترام المتبادل دون إكراه أو تسلط.

وفي ضوء ما قرّرتة الأصول الإسلامية من مشروعية اللجوء إلى التفاوض، نستنتج أهمية وضرورة استخدام التفاوض كأداة من أدوات تنظيم العلاقات الخارجية للدولة

(١٣) أحمد عبد الويس شتا، م.س، ص ١٥.

(١٤) انظر:

- ابن هشام، السيرة النبوية، تحقيق: سيد بن رجب، مراجعة: مصطفى العدوي، القاهرة: مكتبة الصفا،

ط الأولى، ١٤٢٣هـ / ٢٠٠٣م.

- ابن القيم الجوزية، زاد المعاد في هدي خير العباد، القاهرة: مكتبة الصفا، طبعة ١٤٢٦هـ / ٢٠٠٤م.

- صفى الدين المباركفوري، الرحيق المختوم، بيروت: المكتبة العصرية، طبعة ١٤٢٢هـ / ٢٠٠١م.

(١٥) سورة الأنفال، الآية: ٦١.

(١٦) سورة النساء، الآية: ٩٠.

الإسلامية، والوصول بها إلى غاية تحقيق السّلم وإقامة صرحه، والقضاء على أسباب الحروب والنزاعات.

و«إذا كانت المفاوضات كوسيلة سلمية للتفاهم والحوار وتسوية الخلافات، تجد لها أساساً شرعياً في الأصول الإسلامية، فإنها تنسم بالطبيعة الرضائية، على معنى أن دخول الدولة الإسلامية مع غيرها من الدول في مفاوضات ثنائية أو جماعية، لا يكون إلا بمقتضى اتفاق الأطراف المعنية على ذلك وانصراف إرادتهم إليه. ويترتب على القول بتحقيق الصفة الرضائية للمفاوضات - على الأقل فيما يتصل بمسارها ونتائجها - أن تظل الدولة الإسلامية، شأنها في ذلك شأن غيرها من الأطراف المتفاوضة، غير ملتزمة بما يصدر عن مفاوضاتها من أقوال أو أفعال تحدّد الموقف التفاوضي للدولة الإسلامية أثناء سير العملية التفاوضية، طالما لم تتوصل الأطراف المتفاوضة إلى اتفاق تلتزم به في علاقاتها المتبادلة»^(١٧).

وفي ختام الحديث عن التفاوض كأداة في العلاقات الخارجية للدولة الإسلامية لتحقيق السلام مع غيرها، تجدر الإشارة إلى أن «ثمة مجهودات إسلامية بارزة في هذا المضمار تدلل على الاستعداد للمفاوضات من خلال تحضير الوفد المفاوض، وتحديد أهدافه ووسائله..، ويتبيّن لنا كم أن قواعد وملاحظات قديمة اعتمدها المسلمون في مفاوضاتهم صارت جزءاً من الأعراف الدبلوماسية العالمية. وطالما أن التفاوض هو فن وابتكار قبل أن يتبلور علماً محدّد المدارك والأبعاد، فإن المسلمين أبدعوا في مضمار التفاوض كما تدل وثائقهم ووثائق المستشرقين الذين درسوا التاريخ الإسلامي والحضارة الإسلامية»^(١٨).

□ ثانيًا: الوفاء بالعهود والمعاهدات ضمانة لتحقيق السّلم العالمي

كانت المعاهدات وما زالت هي الأداة الطبيعية للعلاقات السياسية الخارجية، كما أن العقود بين الأفراد هي أداة العلاقات الداخلية. فالمعاهدة طريق لتنظيم الشؤون المشتركة، وتعبير عن المصالح المتبادلة، ووسيلة لحل المشكلات القائمة بين المجتمعات ولا سبيل إلى تصفية الجو الدولي اليوم، إلا بمقدار ما تكنه الدول من احترام للاتفاقات والمعاهدات»^(١٩).

(١٧) أحمد عبد الونيس شتا، م.س، ص ٣٥.

(١٨) عدنان السيد حسين، العلاقات الدولية في الإسلام نظرية العلاقات الدولية، بيروت: دار أمواج، ط الثانية، ٢٠٠٣م، ص ٢٠٨.

(١٩) وهبة الزحيلي، آثار الحرب دراسة فقهية مقارنة، دمشق: دار الفكر، ط الرابعة، ١٤٣٠هـ / ٢٠٠٩م، ص ٣٣٦.

وازدادت أهمية المعاهدات أكثر في العلاقات الدولية حينما تم تنظيمها في إطار قانوني رسمي أكدته التشريعات الدولية، وبالأخص ميثاق الأمم المتحدة. وبعدها دأبت الأمم المتحدة على تخصيص لجان تعمل على تقنين أحكام عامة للمعاهدات الدولية.

وبالفعل فقد كلفت إحدى لجان الأمم المتحدة -وهي لجنة القانون الدولي- بتدوين أحكام قانون المعاهدات، وقد اجتمعت هذه اللجنة عدة مرات، تمخضت في الأخير عن إقرار اتفاقية فيينا حول قانون المعاهدات سنة ١٩٦٩م، ولم تتم المصادقة النهائية على الاتفاقية إلا سنة ١٩٨٣م.

وقد عرفت اتفاقية فيينا لقانون المعاهدات، المعاهدة بما يلي: «عبارة معاهدة تعني اتفاقاً دولياً يعقد بين دولتين أو أكثر كتابة، ويخضع للقانون الدولي سواء تم في وثيقة واحدة أو أكثر، أيًا كانت التسمية التي تطلق عليه»^(٢٠).

ويمثل الوفاء بالعهود واحترام المواثيق واحداً من أهم المبادئ القانونية العامة التي أقرتها الأمم على اختلاف أوضاعها ونظمها القانونية، كما يشكل هذا المبدأ حجر الزاوية في التنظيم القانوني لعلاقات الدول مع بعضها البعض في المجتمع الدولي المعاصر، وذلك بما يكفله لهذه العلاقات من ثبات واستقرار وبما يهيئه لها من أسباب التقدم والرقي^(٢١).

والمعاهدة عند فقهاء القانون الدولي هي: «كل اتفاق يعقد بين الدول بإرادتها لإخضاع علاقة قانونية معينة لقواعد قانونية محددة أو بتعبير آخر اتفاقات تعقدها الدول فيما بينها، بغرض تنظيم علاقة قانونية دولية، وتحديد القواعد التي تخضع لها هذه العلاقة»^(٢٢).

ولا يختلف هذا التعريف عن تعريف المعاهدة لدى الفقهاء المسلمين، «ما دام أن الاتفاق هو أساس المعاهدة، غير أن الاتفاق عند الدوليين محصور بين الدول بحسب تطوّر تنظيم المجتمع الحديث، أما لدى فقهاءنا فإن المعاهدة أوسع مدلولاً، إذ قد تكون مع قبيلة أو بعض الأقاليم أو الطوائف، وأيضاً فإن المعاهدة لا تخضع لتنظيم إجرائي معيّن كما هو المطلوب قانوناً، وهذا اختلاف بسيط؛ إذ إن جوهر المعاهدة يحدّد بإرادة الأطراف الحرة سواء في الشريعة أو القانون»^(٢٣).

ولما كان أساس العهد أو المعاهدة هو الوفاء بمضمونها، فالحق أن مبدأ الوفاء

(٢٠) محمد بوبوش، م.س، ص ٧٥.

(٢١) أحمد عبد الونيس شتا، م.س، ص ١٨٤.

(٢٢) أبو سيف علي صادق، القانون الدولي العام، منشأة المعارف، الإسكندرية، ص ٥٢٣.

(٢٣) وهبة الزحيلي، م.س، ص ٣٣٦.

بالعهود واحترام المواثيق مبدأ مقدّس في القرآن الكريم ويحظى بمكانة متميزة في الشقّ القيمي القرآني؛ إذ جعل القرآن قانونه في العالم الدولي، بل العالم الإنساني هو الوفاء بالعهد قال تعالى: ﴿وَأَوْفُوا بِالْعَهْدِ إِنَّ الْعَهْدَ كَانَ مَسْئُولًا﴾^(٢٤)، وقوله تعالى: ﴿وَأَوْفُوا بِعَهْدِ اللَّهِ إِذَا عَاهَدْتُمْ وَلَا تَنْقُضُوا الْأَيْمَانَ بَعْدَ تَوْكِيدِهَا وَقَدْ جَعَلْتُمُ اللَّهَ عَلَيْكُمْ كَفِيلًا إِنَّ اللَّهَ يَعْلَمُ مَا تَفْعَلُونَ﴾^{*} وَلَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ نَفَضَتْ غَزَاهُمْ مِنْ بَعْدِ قُوَّةٍ أَنْكَاثًا تَتَّخِذُونَ أَيْمَانَكُمْ دَخَلًا بَيْنَكُمْ أَنْ تَكُونَ أُمَّةٌ هِيَ أَرْبَىٰ مِنْ أُمَّةٍ﴾^(٢٥).

ومقتضى هذه الآيات هو وجوب الوفاء بالعهود مطلقاً، والنهي عن نقضها تحت أية حجة من الحجج، «فهذه الحجة التي تتخذها الدولة» في الغرب، لتبرير نقض العهود والمواثيق، -حجة مصلحة الدولة- ينص عليها القرآن هنا في قوله تعالى: ﴿أَنْ تَكُونَ أُمَّةٌ هِيَ أَرْبَىٰ مِنْ أُمَّةٍ﴾^{*}، وينص على أن هذه الرغبة لا تبرر نقض العهد، وينهى المسلمين عن الاستسلام لها، ويشبه ناقض العهد ذلك التشبيه المزري، قال تعالى: ﴿وَلَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ نَقَضَتْ غَزَاهُمْ مِنْ بَعْدِ قُوَّةٍ أَنْكَاثًا﴾^{*}.

وقد عظم الله الوفاء بالعهود والموفين به، بقدر ما حقر الذين ينقضون عهودهم ويخفرون ذمتهم، حتى نبذهم من ساحة الإنسانية، وزجهم في حظيرة الحيوانية، قال تعالى: ﴿وَالَّذِينَ يَنْقُضُونَ عَهْدَ اللَّهِ مِنْ بَعْدِ مِيثَاقِهِ وَيَقْطَعُونَ مَا أَمَرَ اللَّهُ بِهِ أَنْ يُوصَلَ وَيُفْسِدُونَ فِي الْأَرْضِ أُولَئِكَ هُمُ اللَّعَنَةُ وَهُمْ سُوءُ الدَّارِ﴾^(٢٦)، ﴿إِنَّ شَرَّ الدَّوَابِّ عِنْدَ اللَّهِ الَّذِينَ كَفَرُوا فَهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ﴾^{*} الَّذِينَ عَاهَدْتُمْ مِنْهُمْ ثُمَّ يَنْقُضُونَ عَهْدَهُمْ فِي كُلِّ مَرَّةٍ وَهُمْ لَا يَتَّقُونَ﴾^(٢٧).

حتى المشركون الذين ناهضوا الإسلام والمسلمين، وأذوهم كما لم يؤذهم أحد من قبل، حتى هؤلاء الذين يقول الله عنهم للمسلمين: ﴿كَيْفَ وَإِنْ يَظْهَرُوا عَلَيْكُمْ لَا يَرْقُبُوا فِيكُمْ إِلَّا وَلَا ذِمَّةً﴾^(٢٨) حتى هؤلاء يحتم الله على المسلمين أن يفوا لهم بعهودهم ﴿إِلَّا الَّذِينَ عَاهَدْتُمْ مِنَ الْمُشْرِكِينَ ثُمَّ لَمْ يَنْقُضُوا شَيْئًا وَلَمْ يُظَاهِرُوا عَلَيْكُمْ أَحَدًا فَأَتِمُوا إِلَيْهِمْ عَهْدَهُمْ إِلَىٰ مُدَّتِهِمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَّقِينَ﴾^(٢٩).

وحتى المسلمون البعيدون عن دار الإسلام الذين لم يهاجروا إليها حتى يستنصرون

(٢٤) سورة الإسراء، الآية: ٣٤.

(٢٥) سورة النحل، الآيتان: ٩١-٩٢.

(٢٦) سورة الرعد، الآية: ٢٥.

(٢٧) سورة الأنفال، الآيتان: ٥٥-٥٦.

(٢٨) سورة التوبة، الآية: ٨.

(٢٩) سورة التوبة، الآية: ٤.

المسلمين على الأعداء، فإن هذا لا يبيح لإخوانهم نقض العهد الذي سبق له الأداء قال تعالى: ﴿إِلَّا عَلَى قَوْمٍ مِّبْنَكُمُ وَيَيْنَهُمْ مِيثَاقٌ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ﴾^(٣٠) وهي قِمة في الوفاء تقصر عنها الكلمات. ولم تكن هذه مثلاً نظرية ومبادئ مثالية، إنما كانت سلوكاً واقعياً في حياة المسلمين وفي علاقاتهم الدولية جميعاً.

إلى جانب ما سبق ذكره من آيات قرآنية تؤكد وجوب الوفاء بالعهود كأصل عام وثابت في الشريعة الإسلامية، نجد في السيرة النبوية أمثلة عملية وأقوالاً تؤكد مشروعية العهود في الإسلام والوفاء بها، على اعتبار هذا الوفاء صفة من صفات الخيرية، قال ﷺ: «من كان بينه وبين قوم عهد فلا يشدّ عقده ولا يجلّها حتى ينقضي أمدها أو ينبذ إليهم على سواء»^(٣١).

وقد عقد ﷺ عدة معاهدات كان من أولها بيعتنا العقبة الأولى والثانية بينه ﷺ وبين أهل المدينة في بدء الدعوة الإسلامية.

هذا بالإضافة إلى ما عقده الرسول ﷺ بعد الهجرة من معاهدات مع القبائل التي كانت تسكن ما بين المدينة المنورة وساحل البحر الأحمر، مثل: بني ضمرة وبني مدلج، كما وادع غيرهم من القبائل. ومن أشهر معاهداته ﷺ معاهدة الحديبية التي أتت بأطيب الثمار في نشر الإسلام.

وقد بلغ من تأكيد السنة على وجوب الوفاء بالعهود، أن الرسول ﷺ حرص على مراعاة المبدأ واحترامه، بغض النظر عما قد ينطوي عليه ذلك من ضرر للمسلمين. فقد ثبت في السنة أن رسول الله ﷺ ردّ أبا جندل وأبا رافع وأبا بصير إلى مكة بعد أن قدموا معلنين إسلامهم، وذلك نزولاً منه ﷺ على احترام أحكام معاهدة الحديبية التي أبرمها مع كفار قريش، كما ثبت أيضاً قوله ﷺ لأبي جندل: «اصبر واحتسب، فإن الله جاعل لك ولمن معك من المستضعفين فرجاً ومخرجاً، إنّنا قد عقدنا بيننا وبين القوم صلحاً وأعطيناهم على ذلك وأعطينا عهد الله وإنّا لا نغدر بهم»^(٣٢).

«والحاصل أن المرجعية الشرعية الإسلامية تؤكد بقوة وبوضوح على أن الوفاء

(٣٠) سورة الأنفال، الآية: ٧٢.

(٣١) أخرجه أبو داود، كتاب الجهاد، باب في الإمام يكون بينه وبين العدو عهد فيسير إليه رقم: ٢٧٥٩.

(٣٢) راجع:

- ابن هشام، السيرة النبوية، م.س.

- ابن القيم الجوزية، زاد المعاد في هدي خير العباد، م.س.

بالعهود والمواثيق، يعدّ عاملاً أساسياً وحاسماً في عملية التفاعل المنظم في العلاقات الداخلية والخارجية على السواء، كما توضّح لنا هذه المرجعية أن قاعدة الوفاء والأخلاقيات المرتبطة بها لا تقتصر فقط على الجوانب الشكلية أو القانونية، وإنما تمتد لتصبح أداة من أدوات ترسيخ مبادئ التعاون والتعايش. وعاملاً أساسياً لترسيخ ثقافة السلام؛ حيث إن الإخلال بالتعهدات ونقض المواثيق هو أحد الأسباب التي يمكن أن تؤدّي إلى الحرب وتجدد النزاعات»^(٣٣).

مؤدّي ما سبق أن آيات القرآن قاطعة الدلالة على وجوب الوفاء بالعهود واحترام المواثيق المقطوعة بين الدولة الإسلامية وبين غيرها من الدول والجماعات التي لا تدين بالإسلام، وهذا الوجوب يشكل حكماً ثابتاً لا يرد عليه أي نسخ، وأصلاً عاماً مطلقاً من أي تقييد، وعلى ذلك فليس صحيحاً ما قد يتوهمه البعض من أن قوله تعالى: ﴿وَمَا تَخَافَنَّ مِنْ قَوْمٍ خِيَانَةً فَانْبِذْ إِلَيْهِمْ عَلَى سَوَاءٍ إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْخَائِنِينَ﴾^(٣٤) ناسخ لوجوب الوفاء بالعهود، أو أن هذا الوجوب مقيّد بحال ضعف المسلمين، شأنه في ذلك شأن العفو والصفح عن المشركين.

إنما الصحيح هو كما تؤكّده جميع الآيات السالفة الذكر من أن الوفاء بالعهود يظل حكماً ثابتاً وقاطعاً في الإسلام، وكون النبد وما يترتب عليه مسموحاً به لا يتعارض البتة ومقتضى مبدأ الوفاء بالعهود، وإنما هو من قبيل معاملة الأعداء بمثل ما عاملوا به أو بدونه، بل إن الآية المذكورة ذاتها تؤكّد -بمفهوم المخالفة- على وجوب الوفاء بالعهد، وذلك بما تقرّره من تحريم الغدر وإلزام المسلمين، حال توجّسهم في أنفسهم الريبة من أن الطرف المعاهد لهم يضمّر خيانتهم والغدر بهم على الرغم من وجود عهد بينهم، بالإعلان إلى هذا الطرف من أنهم يعتبرون أنفسهم في حل من أحكام العهد الذي سبق للمسلمين أن أبرموه معه»^(٣٥).

«وقد يقع اللبس عند البعض عند سماع حديث رسول الله ﷺ «الحرب خدعة»^(٣٦)، ولكن لا لبس في الحقيقة، فالخدعة في الحرب تجوز، وهي حرب لا سلم، فحين تعلن الحرب فالمجال هنا هو مجال الخطط الحربية والعدو يعلم ويأخذ حذره، ويدبر أمره، فالخدعة حينئذٍ

(٣٣) إبراهيم البيومي غانم، المبادئ العامة للعلاقات الدولية، م. الاجتهاد، س. الثالثة عشر، ع ٥٢-٥٣، خريف وشتاء ٢٠٠١م/ ٢٠٠٢م، ص ٢٠٦.

(٣٤) سورة الأنفال، الآية: ٥٨.

(٣٥) رشيد رضا، تفسير المنار، دار الفكر، ط، الثانية، د.ت، ج ١، ص ١٦٣-١٦٤.

(٣٦) أخرجه البخاري، كتاب الجهاد والسير، باب الحرب خدعة، رقم الحديث ٢٨٦٦.

مهارة حربية وبراعة عسكرية في ميدان الحرب لا في ميدان السلام.

ولقد كان النبي ﷺ إذا أراد غزوة ورأى غيرها ليباغت الخصوم الذين أخذوا بجانب الخصومة الصريحة لا ليغدر بالمعاهدين الأمنين، ويباغتهم من حيث لا يحتسبون.

وينبني النظام العام في الدولة الإسلامية على مجموعة من القواعد والأحكام التي لا يجوز الخروج على مقتضاها في أية معاهدة دولية، ترى الدولة الإسلامية ضرورة إبرامها مع أي من الدول والكيانات غير الإسلامية. ويعرف ذلك في نطاق إبرام المعاهدات والاتفاقيات الدولية بشرط المشروعية، ومؤداه ألا ينطوي موضوع المعاهدة أو أي حكم من الأحكام المتضمنة فيها على ما يشكل مخالفة لمقتضى القواعد الأساسية للنظام الإسلامي^(٣٧).

ومعنى ذلك أنه يتعين على الدولة الإسلامية إذ تزمع الدخول في علاقات تعاقدية مع غيرها من الدول والجماعات التي لا تدين بالإسلام أن تراعي الشروط التالية:

أولاً: موافقة المعاهدة لشرع الله وعدم مخالفتها لحكم من أحكامه؛ بحيث يشترط في الاتفاق أن يكون موافق لكتاب الله ولسنة رسوله ﷺ، وقد أنكر رسول الله ﷺ على من يشترط شروطاً تخالف الحكم الشرعي فقال: «أما بعد، فما بال رجال يشترطون بشروط ليست في كتاب الله؟ ما كان من الشرط ليس في كتاب الله فهو باطل، وإن كان مائة شرط، قضاء الله أحق، وشرط الله أوثق»^(٣٨).

ومن ثمَّ «لا يعترف الإسلام بشرعية معاهدة تستباح فيها الشخصية الإسلامية، وتفتح للأعداء باباً يمكنهم من الإغارة على جهات إسلامية أو يضعف من شأن المسلمين بتفريق صفوفهم وتمزيق وحدتهم»^(٣٩).

(٣٧) محمود شلتوت، الإسلام عقيدة وشرعية، دار الشروق، ط الخامسة عشر، ١٤٠٨هـ، ص ٤٥٦.

(٣٨) أخرجه البخاري، كتاب البيوع، باب إذا اشترط شروطاً في البيع لا تحل، رقم الحديث: ٢١٦.

وكان هذا الوفاء على مدى القرون الخوالي في جميع معاهدات وعقود المسلمين، وفي أحلك الظروف والحروب الصليبية، ومن يرجع إليها يجد العجب من الوفاء والنبيل بدءاً من صلح الحديبية، وأيلة مع الرسول ﷺ، و صلح خالد بن الوليد مع أهل الشام، و صلح عمرو بن العاص مع أهل مصر... وإذا نظرنا إلى الجانب الآخر لوجدنا النقيض من ذلك، ولنخص بالذكر وثيقة تسليم غرناطة مع أبي عبد الله محمد بن الأحمر في آخر سنة ٨٩٦هـ، أكتوبر ١٤٩١م. ووضعت في ثمانية وستين بنداً ولكنها نُقضت حرفاً حرفاً...، انظر: فاروق حمادة، البعثات الدبلوماسية في العهد النبوي وأثرها في التشريع الدولي، ضمن التشريع الدولي في الإسلام، ١٩٩٥م، الرباط: منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، ط الأولى، ١٩٩٧م، ص ٣٣.

(٣٩) محمود شلتوت، الإسلام عقيدة وشرعية، م.س، ص ٤٥٦-٤٥٧.

ثانياً: الرضا المتبادل بين الطرفين، وأن تنعقد المعاهدة بناء على الاختيار المعبر عن الإرادة الحرة؛ فالإسلام لا يعترف بالعهد القائم على الإكراه والتسلط، فلا يسمح لدولة أن تُكره دولة أخرى على عقد عهد معها... مما يجتم ضرورة توفر عنصر الرضا بين الطرفين»^(٤٠).

الأمر الذي ينسجم وقوله سبحانه: ﴿إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ﴾^(٤١).

ومن هنا فإن بعض العهود التي تبرمها الدول في العصر الحديث، والتي تتم على أساس من القهر والغلبة، وتخضع للقوة والضغط، إنما هي عهود باطلة^(٤٢)، والأصل يوجب حرية الاختيار حتى يتحقق العدل ويستقر السلم.

ثالثاً: أن تكون المعاهدة بيّنة الأهداف، واضحة المعالم، تحدّد الحقوق والواجبات تحديداً لا يدع مجالاً للتأويل والتلاعب بالألفاظ حتى لا تؤول تأويلاً قد يكون مثاراً للجدل والاختلاف عند التطبيق^(٤٣).

وحتى يكون كل طرف على نور وبصيرة من أمره؛ لأن التعبيرات المبهمة والكلمات التي تحمل وجوها كثيرة، لا شك أنها ستكون مثاراً للجدل والمنازعات.

هذه بعض الشروط الواجب توفرها في كل معاهدة تروم الدولة الإسلامية عقدها مع غيرها من الأمم والدول التي لا تدين بالإسلام، و«أنه ليس في الشريعة الإسلامية ما يمنع من أن تعقد اتفاقات متنوّعة مع الأمم الأخرى، لصيانة السلم الدائم إذا كانت تلك المعاهدات مشروعة، وحسنت نية تلك الأمم في السلام والوفاء بالعهود، ومن ثمّ فإنه لا مانع شرعاً في ارتباط المسلمين بميثاق هيئة الأمم المتحدة، ما دام الميثاق يهدف إلى تحقيق الأمن والطمأنينة وتوفير الحريات العامة، وإقامة مبادئ الحق والعدل بين الناس، وذلك يشبه حلف الفضول الذي أقرّه الإسلام وأجاز الارتباط به»^(٤٤).

وبه يتبيّن أن المعاهدات أصل مشروع في الإسلام حتى مع المشركين، وهي مطلوبة لتنظيم العلاقات السياسية بين المسلمين وغيرهم، بناء على الأصل الذي دعا إليه القرآن الكريم من أن العلاقات الإنسانية قائمة على المودّة والتعارف والتآلف، بل إن المعاهدات

(٤٠) نفسه، ص ٤٥٦.

(٤١) سورة النساء، الآية: ٢٩.

(٤٢) فتحي الدريني، خصائص التشريع الإسلامي في السياسة والحكم، دمشق، بيروت: مؤسسة الرسالة، ط الثانية، ١٤٢٩هـ / ٢٠٠٨م، ص ١٨٧.

(٤٣) سيد سابق، فقه السنة، بيروت: مؤسسة الرسالة، ط الأولى، ١٤٢٢هـ / ٢٠٠٢م، ج ٣، ص ١٣٢.

(٤٤) وهبة الزحيلي، م.س، ص ٣٤١، بتصرف يسير.

تقصد أصلاً إذا كان فيها نشر دعوة الإسلام، أو الدخول في السلم بمعاهدة صلح، فكان في صلح الحديبية مصالح عظيمة، حيث إن الناس لما تقاربوا من المسلمين انكشفت محاسن الإسلام للذين كانوا بُعداء عنه، لا يعقلون محاسنه إلا بعد أن قاربوا المسلمين وخالطوهم. هذا يدلنا على أن الإسلام يهدف إلى نشر دعوته أصالة بطريق سلمي الذي هو المعاهدات، لا بطريق القتال، الذي لا يلجأ إليه إلا عند تعذر نشر الدعوة بالوسائل السلمية^(٤٥).

مؤدّي ما سبق نستنتج أن كافة المصادر الأصولية للتشريع الإسلامي تقطع بوجوب الوفاء بالعهود والمواثيق كأداة من أدوات تحقيق السلم في مجال العلاقات الخارجية للدولة الإسلامية وغيرها من الأمم والجماعات.

تبقى الإشارة في ختام حديثنا عن المعاهدات في الإسلام، بأن الفقه الإسلامي الخاص بالمعاهدات والعهود فيه غنى وتطور بارزان، وخاصة في مراحل ازدهار الحضارة الإسلامية. فمبدأ حسن النية، وقاعدة الإلزام من خلال الوفاء بالعهد، وعدم نقض العهود والمعاهدات، وتحقيق الصلح مع تصفية آثار الحرب، واعتماد مبدأ الرضا بين أطراف العقود والمعاهدات، فضلاً عن الشروط الشكلية للمعاهدات... كلها من مآثر المسلمين، وقد أسهمت بتطوير القواعد القانونية الحديثة^(٤٦).

□ ثالثاً: تبادل الرسل والسفارات وأهميتهما في تحقيق السلم العالمي

للسفارات شأن كبير في المجتمع العالمي للدول؛ إذ لا بد منها للسلام أو الأمان الذي يبيغيه؛ ذلك أن التمثيل الدبلوماسي هو طريق صيانة السلم والأمن الدوليين، وتعزيز الأغراض السلمية والعلاقات الودية بين الأمم والدول، ذلك ما أكدت عليه اتفاقية فيينا للعلاقات الدبلوماسية سنة ١٩٦١م، إذ جاء في مقدمتها: «إن الدول الأطراف في هذه الاتفاقية إذ تشير إلى أن شعوب جميع البلدان قد اعترفت منذ القدم بمركز المبعوثين الدبلوماسيين، وإذ تذكر مقاصد ومبادئ ميثاق الأمم المتحدة بشأن المساواة المطلقة بين الدول، وصيانة السلم والأمن الدوليين وتعزيز العلاقات الودية بين الأمم، وإذ تعتقد أن عقد اتفاقية دولية للعلاقات والامتيازات والحصانات الدبلوماسية، يسهم في إنهاء العلاقات الودية بين الأمم، رغم اختلاف نظمها الدستورية والاجتماعية»^(٤٧).

(٤٥) نفسه، ص ٣٤٢.

(٤٦) عدنان السيد حسين، العلاقات الدولية في الإسلام، م.س، ص ٢٣٩.

(٤٧) ينظر: اتفاقية فيينا للعلاقات الدبلوماسية. وقد اعتمدت من قبل المؤتمر الأمم المتحدة بشأن قانون المعاهدات الذي عقد بموجب قرار الجمعية العامة للأمم المتحدة رقم ٢١٦٦ المؤرخ في ٥ ديسمبر

ومن ثم فلا غرابة أن يعطي الإسلام التمثيل الدبلوماسي أهمية قصوى، «لأنه يمكن أولاً من خدمة المقاصد الدينية الإسلامية بإمداد الشعوب بكل ما تحتاجه من المعلومات الضرورية عن الدعوة الإسلامية، ويدعم ثانياً العلاقات السلمية بين مختلف الشعوب لتسهيل تبادل المنافع الاقتصادية، وتحقيق المقاصد الاجتماعية، وربط الأفراد بروابط الود والتفاهم، وتأكيد التعاون، وانتفاع كل أمة بما لدى الأمة الأخرى من معلومات وثقافات تدفع عجلة الإنسانية نحو التقدم والازدهار»^(٤٨).

وكثيرة هي الآيات القرآنية ذات الدلالة على مشروعية تبادل الرسل والسفارات، من ذلك آيات سورة النمل ذات الصلة بتبادل العلاقات بين نبي الله سليمان وبلقيس في إطار دعوة هذه الأخيرة هي وقومها إلى الإسلام لرب العالمين؛ إذ تنطوي هذه الآيات على العديد من الأحكام ذات الدلالة على شرعية إرسال الرسل وتبادل السفارة بين الدولة الإسلامية وغيرها من الدول والكيانات غير الإسلامية، من ذلك قوله تعالى على لسان هدهد سليمان: ﴿فَقَالَ أَحَطْتُ بِمَا لَمْ تُحِطُ بِهِ وَحِجَّتُكَ مِنْ سَبَأٍ بِنَبَأٍ يَقِينٍ﴾^(٤٩). وقوله تعالى في معرض رد سليمان على الهدهد: ﴿قَالَ سَنَنْظُرُ أَصَدَقْتَ أَمْ كُنْتَ مِنَ الْكَاذِبِينَ﴾ * اذْهَبْ بِكِتَابِي هَذَا فَاَلْقِهِ إِلَيْهِمْ ثُمَّ تَوَلَّى عَنْهُمْ فَانظُرْ مَاذَا يَرْجِعُونَ﴾^(٥٠) وقوله تعالى على لسان بلقيس: ﴿قَالَتْ يَا أَيُّهَا الْمَلَأُ إِنِّي أُلْقِيَ إِلَيَّ كِتَابٌ كَرِيمٌ * إِنَّهُ مِنْ سُلَيْمَانَ وَإِنَّهُ بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ * أَلَّا تَعْلَمُوا عَلَيَّ وَأُتُوْنِي مُسْلِمِينَ﴾^(٥١).

فالآيات المتقدمة تدل جميعها على مشروعية تبادل الرسل والسفارات في إطار دعوة غير المسلمين للدخول في دين الإسلام.

وهناك آيات قرآنية كثيرة عديدة تتعلق بنزول الرسالة على النبي ﷺ وتكليفه من الله عز وجل بتبليغ مضمونها وبيان أحكامها للناس كافة، تدل جميعها على شرعية، بل وجوب، إرسال الكتب والرسل والسفارات إلى الدول والجماعات غير الإسلامية من

١٩٦٦، ورقم ٢٢٨٧ المؤرخ في ٦ ديسمبر ١٩٦٧، وقد عقد المؤتمر في دورتين في فيينا خلال الفترة من ٢٦ مارس إلى ٢٤ مايو ١٩٦٨ وخلال الفترة من ٩ أبريل إلى ٢٢ مايو ١٩٦٩، واعتمدت الاتفاقية في ختام أعماله في ٢٢ مايو ١٩٦٩م، وعرضت للتوقيع في ٢٣ مايو ١٩٦٩، ودخلت حيز النفاذ في ٢٧ يناير ١٩٨٠م.

(٤٨) وهبة الزحيلي، آثار الحرب، م.س، ص ٣٢١.

(٤٩) سورة سبأ، الآية: ٢٢.

(٥٠) سورة سبأ، الآيتان: ٢٧-٢٨.

(٥١) سورة سبأ، الآيات: ٢٩-٣١.

أجل إطلاعهم على حقيقة الإسلام ودعوتهم إلى الدخول فيه، من ذلك قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِنَّا أَرْسَلْنَاكَ شَاهِدًا وَمُبَشِّرًا وَنَذِيرًا * وَدَاعِيًا إِلَى اللَّهِ بِإِذْنِهِ وَسِرَاجًا مُنِيرًا﴾^(٥٢)، وقوله سبحانه: ﴿اللَّهُ يَصْطَفِي مِنَ الْمَلَائِكَةِ رُسُلًا وَمَنْ النَّاسِ إِنْ اللَّهُ سَمِيعٌ بَصِيرٌ﴾^(٥٣).

فهذه الآيات وغيرها كثير تدل دلالة واضحة وقوية على لزوم دعوة غير المسلمين للدخول في الإسلام، وعلى أن إرسال الكتب وتبادل الرسل والسفارات يأتي في مقدمة الوسائل التي يستعان بها في تحقيق هذه الغاية^(٥٤).

وقد تضمنت السنة النبوية العديد من الوقائع والأحداث والأحكام ذات الصلة بإرسال الرسل والسفارات مما يدل بطريقة واضحة على شرعية تبادل هذا الشكل السلمي من أشكال الاتصال وإقامة العلاقات بين الدول والجماعات. ففي عام الحديبية سنة ست من الهجرة وما وقع فيه من هدنة بين المسلمين وقريش، تم تبادل الرسل والوفود بين الطرفين على نطاق واسع حتى تم الاتفاق بشروطه وبنوده التي ارتضاها الطرفان. فأرسلت قريش بديل بن ورقاء الخزاعي في رجال من خزاعة، ومن بعده مكرز بن حفص بن الأحنف، ثم الحليس بن علقمة (ابن زبان)، وبعد ذلك عروة بن مسعود الثقفي، وأخيراً سهيل بن عمرو. ومن جانبه أرسل الرسول ﷺ خراش بن أمية الخزاعي ثم عثمان بن عفان، إلى أن انتهى الأمر بالاتفاق على شروط الصلح وأحكامه^(٥٥).

بعد صلح الحديبية عمد رسول الله ﷺ إلى إرسال الرسل والكتب إلى ملوك عصره يدعوهم إلى الإسلام ويبشّرهم بالسلام، فأرسل حاطب بن أبي بلتعة إلى المقوقس ملك الإسكندرية ودحية بن خليفة الكلبي إلى هرقل عظيم الروم، وعبد الله بن حذافة السهمي إلى كسرى ملك فارس، وعمرو بن أمية الضمري إلى النجاشي ملك الحبشة، كما وجّه الرسول ﷺ رسائل إلى زعماء عدد من القبائل في الجزيرة العربية يدعوهم فيها إلى

(٥٢) سورة الأحزاب، الآيتان: ٤٥-٤٦.

(٥٣) سورة الحج، الآية: ٧٥.

(٥٤) أحمد عبد الونيس شتا، الأصول العامة للعلاقات الدولية في الإسلام، م.س، ص ١١٤.

(٥٥) للمزيد من التفاصيل، انظر:

- ابن هشام، السيرة النبوية، م.س.

- ابن القيم الجوزية، زاد المعاد في هدي خير العباد، م.س.

- محمد حميد الله، مجموعة الوثائق السياسية للعهد النبوي والخلافة الراشدة، بيروت: دار النفائس، ط

السادسة ١٤٠٧هـ / ١٩٨٧م.

الإسلام مثل قبائل بكر بن وائل، وبني الجرهم، وبني جهينة وبني غفار^(٥٦)...

وفي ضوء ما سبق سيحسن التوقف عند نهاج من مراسلاته ﷺ وهي رسائل في مجملها تدعو إلى الإسلام، وتتقيد من حيث الشكل بالألقاب التي كانت تطلق على الملوك والرؤساء وكانت تبدأ بالبسملة، وبعبارة «السلام على من أتبع الهدى»، إذا كان الملك المخاطب من أهل الكتاب، أشارت الرسالة إلى القيم المشتركة بين الأديان السماوية، وإذا كان المخاطب من غيرهم تحدّثت الرسالة عن عبادة الله الواحد الأحد دون سواه^(٥٧).

وحافظ رسول الله ﷺ على ما كان سائداً في عصره من معاني الخير والإنسانية في العلاقات والعهود والمواثيق أو البعثات، فكان يستقبل الرسل وهم له مكذبون، ويؤمنون على حياتهم ومتاعهم، بل وينزلهم ويكرمهم في دار الضيافة، ويهتم بهم ويشرح لهم رسالة الإسلام، ولا يقبل منهم البقاء عنده ولو أسلموا، لأنهم رسل، حتى يعودوا فيؤدّوا رسالتهم، فمن بدا له أن يرجع فليرجع، وهذا من أهم ما يمكن أن يلاحظ، وهو ما يسمّى اليوم باللجوء السياسي لأفراد البعثات الدبلوماسية، وجاء في ذلك النص صريحاً واضحاً، فعن أبي رافع أنه أقبل بكتاب من قريش إلى رسول الله ﷺ، قال: فلما رأيت رسول الله ﷺ وقع في قلبي الإسلام، فقلت: يا رسول الله، إني -والله- لا أرجع إليهم أبداً، فقال رسول الله ﷺ: «إني لا أخيس بالعهد ولا أحبس البرد، ولكن أرجع إليهم، فإن كان في قلبك الذي في قلبك الآن، فارجع»، قال أبو رافع: فرجعت إليهم، ثم إني أقبلت على رسول الله ﷺ فأسلمت^(٥٨).

ومضت السنته أن دم الرسول أو السفير محقون حتى يبلغ مأمنه ويعود بالجواب إلى مرسله، وقرّر الفقهاء وعمل المسلمون بذلك أن السفير وحامل الكتاب من دولة ما إلى المسلمين له أن يدخل بلاد المسلمين آمناً مطمئناً بدو عهد ولا ميثاق ولكل ما معه^(٥٩).

إجمالاً، إن الدبلوماسية التي اتّسم بها النبي ﷺ في إدارة شؤون الحكم، أو ممارستها في الاتصال بالناس، أو الانفتاح على العالم، كانت وما زالت هي المعين الصافي لكل من جاء بعده من الخلفاء والرؤساء والولاة والدعاة.

(٥٦) انظر:

- ابن هشام، السيرة النبوية، م.س.

- ابن القيم الجوزية، زاد المعاد في هدي خير العباد، م.س.

(٥٧) انظر نص الرسائل في: محمد حميد الله، ص ١٠٩.

(٥٨) أخرجه أبو داود، كتاب الجهاد، باب الإمام يستجن به في العهود، رقم الحديث: ٢٧٥٨.

(٥٩) فاروق حمادة، م.س، ص ٢٩.

و«قد ضرب الإسلام أروع الأمثلة في حماية الرسل وصيانتهم، وكفل لهم حماية سياسية كاملة، حتى وإن أسأؤوا إلى الإسلام، وذلك ليستطيعوا القيام بمهمتهم ويحققوا الخير والسلام للعام»^(٦٠).

وهناك شواهد عديدة من السُّنة النبوية تؤكد مبلغ رعاية الإسلام لحق السفراء والمبعوثين وصيانة أرواحهم من ذلك.

«عن عبد الله بن مسعود رضي الله عنه قال: «جاء ابن النواحة وابن أثال رسولا مسيلمة إلى النبي ﷺ فقال لهما: أتشهدان أني رسول الله؟ قالا: نشهد أن مسيلمة رسول الله، فقال رسول الله ﷺ: آمنت بالله ورسوله، لو كنت قاتلاً رسولاً لقتلتكما»^(٦١).

وفي هذا أعظم دليل على منح الحصانة وحرية إبداء الرأي وتحريم قتل الرسل الوافدين من الكفار. وإن تكلموا بكلمة الكفر في حضرة الإمام وسائر الناس، ومن ثم فهو دليل على أن الإسلام دين عدل ورحمة وسلام.

وقد أجمع الفقهاء على مشروعية حماية السفراء والمبعوثين وأجازوا للمبعوث السياسي أن يدخل بلاد المسلمين بدون حاجة إلى عقد أمان، ولم يميزوا الغدر برسل العدو، حتى ولو قتل الأعداء رهائن المسلمين الموجودين عندهم، فلا تقتل رسلهم^(٦٢).

وقد ساهم المسلمون في التأسيس للعرف الدبلوماسي من حيث حماية المبعوثين، اعتماد البعثات، الدخول في مفاوضات من أجل عقد الصلح أو عقد الهدنة أو تبادل الأسرى... ناهيك عن احترام العهود والمعاهدات بعد إبرامها، ومجمل هذه الأعراف دخلت لاحقاً في القانون الدبلوماسي الدولي مع اتفاقية فيينا للعلاقات الدبلوماسية التي أقرتها الجماعة الدولية في مؤتمر دولي كبير بتاريخ ١٨ / ٠٤ / ١٩٦١ م. حيث تحدّثت عن البعثات الدبلوماسية، حصانات وامتيازات الدبلوماسيين، قواعد التبادل الدبلوماسي، الوظائف الدبلوماسية^(٦٣).

□ على سبيل الختم

وقبل إنهاء الحديث عن قواعد السلام في الإسلام، تجدر بنا الإشارة إلى مسألة

(٦٠) وهبة الزحيلي، آثار الحرب، م.س، ص ٣٢٢.

(٦١) أخرجه أحمد، مسند المكثرين من الصحابة، مسند عبد الله بن مسعود، برقم ٣٧٦١.

(٦٢) شمس الدين السرخسي، المبسوط، بيروت: دار المعرفة، ط ١٤١٤ هـ / ١٩٩٣ م، ج ١٠، ص ٨٩.

(٦٣) انظر: السيد حسين عدنان، العلاقات الدولية في الإسلام، م.س، ص ٢٢٣.

تاريخية مهمة من الضروري التنبيه إليها، «وهي سبق الذي يسجّله التاريخ للمسلمين في تأصيل قواعد العلاقات الدولية، بالكتاب الرائد الذي أصدره محمد بن الحسن الشيباني^(٦٤) في القرن الثاني الهجري، بعنوان: «السير الكبير»، وهو الكتاب الذي يعدّ العمدة والمرجع التاريخي الأساس في تاريخ الفكر السياسي العالمي في العلاقات الدولية، وهو أول كتاب في القانون الدولي العام والخاص في العالم كله، ممّا جعل مؤلّفه الشيباني رافداً للقانون الدولي بلا منازع^(٦٥).

وقد سبق كتاب محمد بن الحسن الشيباني معاهدة «وستفاليا»، الموقعة عام ١٦٥٨م، التي أرست قواعد الدبلوماسية الدائمة والمقيمة، وأنشأت فكرة التوازن الدولي في أوروبا، وتعزّزت هذه المعاهدة بانعقاد مؤتمر فيينا في ١٨١٥م، المؤتمر الذي يعدّ مرحلة متميّزة في تطوّر الدبلوماسية، والذي وضع قواعد دولية جديدة. كما سبق هذا العالم العربي المسلم بإنجازه العلمي الرائد، اتفاقية فيينا للعلاقات الدبلوماسية الموقعة في ١٨ أبريل ١٩٦١م.

يقع كتاب «السير الكبير» في أربعة أجزاء مستقلة:

- ١- الجزء الأول: يتضمّن أحاديث نبوية وما رواه الصحابة والتابعون، أحاديث تتعلق بالحرب من خلال وقائع وأحكام محدودة.
- ٢- الجزء الثاني: واسع ومهم، ويرتكز على آراء أبي حنيفة في العلاقات القائمة بين المسلمين وغير المسلمين، وتجدد الإشارة إلى أن الشيباني لم يبحث في هذا المجال عن حالة الحرب القائمة بين دار الإسلام ودار الحرب.
- ٣- الجزء الثالث: هو ملحق يتضمّن موجز آراء فقهاء المذهب الحنفي في القضايا المشار إليها في الجزأين الأولين.
- ٤- الجزء الرابع: يتناول فيه كتابين: «الخراج» و«العشر»، أو ما يتعلق بالضرائب في لغة عصرنا.

(٦٤) محمد بن الحسن الشيباني (١٣١-١٨٩هـ) فقيه محدّث، سمع العلم من كبار الأئمة كمالك والشافعي والأوزاعي والثوري، كان له أثر كبير في فقه الحنيفة. وصنّف كتباً كثيرة تعدّ المرجع الأول في الفقه الحنفي، أشهرها المسوط، الجامع الصغير، الجامع الكبير، السير الصغير، السير الكبير، وله أيضاً كتاب الآثار، وكتاب الرد على أهل المدينة.

(٦٥) وتقديرًا لمكانة هذا العالم المسلم الرائد في هذا الحقل المعرفي أنشئت في سنة ١٩٥٥م، في غوتنجن بألمانيا جمعية دولية باسم «جمعية الشيباني للقانون الدولي»، وتهدف هذه الجمعية إلى التعريف بالشيباني وإظهار آرائه ونشر مؤلفاته المتعلقة بأحكام القانون الدولي الإسلامي.

عالمج الشيباني في كتابه قواعد العلاقات الخارجية في فقه السير، فتوقف عند مسائل الجهاد، العهد، الأمان، الصلح، الغنائم، المودعة.. كما بيّن فيه سيرة المسلمين في المعاملة مع المشركين من أهل الحرب ومع أهل العصر منهم من المستأمنين وأهل الذمة، ومع المرتدين ومع أهل البغي^(٦٦).

«إن مجرد التفكير بوضع قواعد لهذه المسائل من خلال الفقه الإسلامي يشير إلى أن المسلمين وضعوا قواعد للعلاقات الدولية منذ القرن السابع الميلادي؛ أي قبل نحو ألف سنة من انطلاقة القانون الدولي الحديث في أوروبا، وما تزال قواعد الحرب والسلام بصفة عامة هي التي تختصر قواعد العلاقات الدولية في عصرنا. إنه تصنيف مستمر ومتراكم من خلال معطيات حضارية إنسانية كان فيها للمسلمين دور مركزي مبكر»^(٦٧).

إن هذا الفقه التأسيسي للعلاقات الدولية حيث كان للشيباني فيه دور المؤسس، مهّد لظهور مراجع مهمة في هذا الحقل، نذكر منها:

- المبسوط^(٦٨)، للسرخسي.
- بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع^(٦٩)، للكاساني.
- المغني^(٧٠)، لابن قدامة.
- أحكام أهل الذمة^(٧١) لابن قيم الجوزية.

هذا الزخم الفكري الإسلامي في مجال العلاقات الدولية وتحديدًا في فقه القانون الدولي، ترك تأثيره في الفكر الغربي الأوروبي، إذ ثمة إشارات في مراجع مختلفة إلى دور الشيباني وأثره في الفكر الغربي، لقد تأثر العالم الإسباني فرنسيسكو سواريز (١٨٢٨م-١٦١٧م) بالفكر الإسلامي وبالقواعد الدولية التي وضعها العرب والمسلمون، وبدوره أثر سواريز في علم وفكر رائد القانون الدولي في الغرب ومحامي هولندا العام ومؤرخها الرسمي غروشيوس (١٥٨٣م-١٦٤٣م) الذي عاش في القرنين السادس عشر والسابع عشر، والذي وضع

(٦٦) راجع، محمد بن الحسن الشيباني، م.س.

(٦٧) عدنان السيد حسين، العلاقات الدولية في الإسلام، م.س، ص ١٥٧.

(٦٨) شمس الدين السرخسي، المبسوط، م.س.

(٦٩) علاء الدين أبو بكر مسعود الكاساني، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، دار الكتب العلمية، ط الثانية، ١٤٠٦هـ/ ١٩٨٦م.

(٧٠) ابن قدامة المقدسي، المغني في فقه الإمام أحمد بن حنبل الشيباني، تحقيق: محمود عبد الوهاب، ط الأولى، ١٤٠٥هـ.

(٧١) انظر: ابن القيم الجوزية، أحكام أهل الذمة، م.س.

مؤلفاً عن قانون الحرب والسلام أهداه إلى لويس الثالث عشر في العام ١٦٢٣ م، بعدما كان وضع مؤلفاً عن حرية التجار في العام ١٦٠٩ م. وبذلك مهّد غروسيوس للتأليف حول قانون العلاقات الدولية الذي صار يعرف باسم القانون الدولي العام^(٧٢).

وعلى أي حال، فإن أبرز ما كتب في هذا الموضوع هي مصنفات الإمام الشيباني الذي اعترف له المستشرقون بمكانة خاصة، حتى إن المستشرق النمساوي جوزيف هامر فونبرغستال نعته بأنه «غروشيوس» المسلمين، وورد هذا النعت على لسان مستشرق ألماني هو هانس كروزه الذي لم يكتفِ بذلك، بل أسس عام ١٣٧٥ هـ/ ١٩٥٥ م، جمعية سمّاها: «جمعية الشيباني للقانون الدولي»، وهنا يجدر بنا أن نتذكّر بأن الشيباني توفي سنة ٢٠٧ هـ/ ٨٠٤ م، في حين كانت وفاة الفقيه الهولندي غروشيوس الذي يعتبر مؤسس القانون الدولي العام في سنة ١٠٥٥ هـ/ ١٦٤٥ م، وهكذا يكون الشيباني قد سبقه بما يزيد على ثمانية قرون من الزمان^(٧٣).

وهكذا فإن الإسلام سبق القانون الدولي الأوروبي، ليس في تاريخ وجوده فحسب، بل وفي كثير من أحكامه ومبادئه، لا سيما فيما يتصل بمبدأ الشرف الدولي والعدالة الإنسانية والسلام العالمي، خصوصاً إذا تذكّرنا بأن الشريعة الإسلامية تقوم على عقيدة تلزم المسلم بتنفيذ أحكامها، بخلاف القانون الدولي الوضعي، الذي يقوم خلاف كبير بين شرّاح هذا القانون حول مدى إلزاميته، فهو بنظرهم مجرد مبادئ يمكن للدول الخروج عليها، بل إن بعضهم يعتبر أحكامه قاصرة على الدول الغربية، ولذلك تأخر اعتراف الدول الأوروبية بعضوية الدولة العثمانية في الأسرة الدولية إلى أواسط القرن الماضي. رغم أنها كانت تحتل في بعض الفترات أقاليم واسعة من أوروبا، حيث كان تفكير دول العالم الغربي ينصب فقط على التكتل ضد المسلمين^(٧٤).

وحيث إن القانون الإسلامي الدولي - كما أسلفنا - هو جزء من الشريعة الإسلامية، فقد صارت أحكامه في نظر المسلمين، التزاماً قانونياً فرضوه على أنفسهم، وكانت أحكامه الخلقية أو الدينية تلزم المسلمين، حتى وإن كان بعض ما فيه ليس في صالحهم^(٧٥).

(٧٢) عدنان السيد الحسين، العلاقات الدولية في الإسلام، م.س، ص ١٦٠.

(٧٣) سامي الصفار، نظام الأمان في الشريعة الإسلامية وأوضاع المستأمنين، ضمن ندوة التشريع الدولي في الإسلام، م.س، ص ٧٥.

(٧٤) نفسه، ص ٧٦.

(٧٥) نفسه، ص ٧٤-٧٥.

إجمالاً يمكن القول بأن المسلمين قد أسهموا في وضع القانون الدولي بما أرسوه من قواعد للتعامل الخارجي للدولة الإسلامية، وهي قواعد مطلقة وعامة لم يكونوا فيها مستثنين قطراً من أحكامها، وقد توصل فقهاؤهم إلى مبادئ وقواعد اتّسمت بالطابع الإنساني، وقامت على قوانين عادلة أسهمت في تحقيق السلام العالمي.

مصطلح التاريخ المنطقي الافتراضي..

دراسة فلسفية في منهجية استدعاء الوقائع التاريخية المحدثة وفة

الدكتور وائل أحمد خليل الكردي*

□ مدخل

كتب قاسم عبده قاسم تحت عنوان (القراءة الشعبية للتاريخ) قائلاً: «عادة ما يحمل هذا الموروث الشعبي نواة تاريخية لأنه في التحليل الأخير القراءة الشعبية للتاريخ، وهو ما يعني أنه رؤية الجماعة لتاريخها، ولدورها في صنع هذا التاريخ، بغض النظر عن التفاصيل التي تتعلق بالزمان أو المكان أو أبطال الحكاية التاريخية»^(١).

وهكذا فإن التاريخ هو تدوين حياة عاشها الإنسان في الماضي، ولم يعد حاضراً منها سوى آثارها. ولكي يعرف الإنسان سر الحاضر ومفاتيح المستقبل كان لا مفر له من أن يستدعي ما مرّ في سالف، فكان أمر الله تعالى: ﴿قُلْ سِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَانظُرُوا كَيْفَ بَدَأَ الْخَلْقَ﴾. وبها يحمل هذا الأمر من معنيين، فكيف بدأ الخلق، أي كيف أنشأه الله وكيف تكوّن، وكيف بدأ الخلق، أي كيف بدأ

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

(١) قاسم عبده قاسم، إعادة قراءة التاريخ، سلسلة كتاب العربي ٧٨، الكويت، الطبعة الأولى ٢٠٠٩م، ص ٢٢.

الخلايق معيشتهم وطرق حياتهم؟

وفي كلتا الحالتين كان التدوين لازماً ضرورياً لبناء أي استدلال سليم في العلوم والمعارف والأحكام والآداب، وحيث إن التدوين والاسترداد عامل حاسم في السياسة والقضاء والشهادة على العصر وقياس مدى تطور الوعي البشري وتقدمه.

وإن كان تدوين التاريخ يعتمد منهجياً على الوثائق والحفريات وروايات الشهود فكيف يكون الحال فيما لم يرد إلينا عليه أثر دال أو راوٍ شاهد، فلن يعود أمامنا سوى انتقاء أحسن الاستنباطات في شأنه بما لا يخلّ بسياق التواصل والاتصال لما قبله وما بعده من وقائع وأحداث. وفي الوقت نفسه بما لا يجبر على الملكة التخيلية في تعدد تكوينات هذه الاستنباطات.

وهذا ما يجعل التدوين ليس حبراً على ورق، وإنما تفاعل حي بين إنسان الحاضر ووقائع الماضي، وهذا على وجه التحديد ما يسمّى بمبحث فلسفة التاريخ ومنطقه.

□ التأسيس النظري لإثبات مقولة الوقائع المحذوفة

على نحو ما قال الفيلسوف الإنجليزي فيتجنشتاين (Ludwig Wittgenstein) فربما صحّ أن مجمل مشكلاتنا الفكرية هي مشكلات لفظية في المقام الأول، اصطنعها استخدامنا للغة بطرق ما، بحيث إنها على المستوى غير اللفظي تبدو ليست بمشكلات أصلاً⁽²⁾.

ولذلك كان من باب الفهم السليم بطبيعة المشكلات الحقيقية هو ضبط استخدام الاصطلاح اللغوي في حيزٍ ومجال استخدامه، فلا يضيع تداوله في النصوص لمعناه المتفق عليه طوال سياق أي دراسة من الدراسات الفكرية.

ولهذا ففي سياق دراسة مقولة (التاريخ المنطقي) تتوفر ثلاثة مصطلحات عامة يتم الحكم فيها بحسب دلالة الاستخدام اللغوي لها. فأولاً: (تاريخ المنطق) وهو متعلق بعلم المنطق وليس بعلم التاريخ. وثانياً: (منطق التاريخ) وهذا متعلق بالتاريخ من حيث الفلسفة والمنهج الذي يسير عليه المؤرخ في استرداد وتدوين الوقائع التاريخية والتوثيق لها، ومحاولة فيلسوف التاريخ تبيان السنة التي يمضي عليها التاريخ في سيره نحو أهداف معينة.

ويتصل بهذا المعنى ما عبّر عنه الراهب جونبير في رواية (جسر سان لويس ري) لمؤلفها ثورنتونوايلدر عندما تساءل عن أولئك الخمسة الذين سقطوا ضحايا لانقطاع

(2) Ray Monk - Wittgenstein and the two culture - Prospect, July 1999, p. 1.

الجسر الأثري الذي كانوا يعبرون عليه من بلدتهم ليمًا إلى كيزكو في بيرو قائلًا: «لماذا حدث هذا لهؤلاء الخمسة؟ لئن كان هناك قانون يحكم الكون، أو نظام تسيير عليه حياة الإنسان، فلا شك أنه يمكن الكشف عنه في طوايا هذه الأحياء الخمسة التي لقيت هذا المصراع المفاجئ، وعندئذٍ نعلم إن كانت حياتنا ووفاتنا مجرد صدفة، أم أنها تخضعان لسنة مطردة لا تتخلف»^(٣).

وهذا الاتجاه الأخير غير محذوف بالكلية في مقصد المصطلح الثالث (التاريخ المنطقي)، والذي هو عين هذه الدراسة، بل هو حاضر فيه بقوة؛ حيث إنه يرتبط معه ارتباط الكل مع الجزء، فقضية التاريخ المنطقي يمكن أن تعدّ جزئية ضرورية داخل الفكرة العامة أو الكلية لمنطق التاريخ، فتكون هي الجانب المتعلّق بتلك الفراغات بين الوقائع التاريخية والتي يتم ملؤها بصورة افتراضية قد يتحوّل معها في الغالب المقصد والهدف النهائي لدى فيلسوف التاريخ في تصوّر حركة التاريخ وفق رؤية منطقية معينة لتطوّر وبناء الأحداث التاريخية، وهذا ما يجعل اختلاف آخرين معه في هذا المقصد أو الهدف التاريخي أمرًا ممكنًا.

إذن فالتاريخ المنطقي ينتمي لمنطق التاريخ انتماء الجزء إلى الكل. وإذا كان هانسون (N. R. Hansson) قد افترض في كتابه (في فلسفة العلم) ما أطلق عليه (أنماط الاكتشاف) (Patterns of Discovery) قائلًا: «إن هناك جوانب متعدّدة للملاحظة العلمية في حدّ ذاتها، ويمكن حلّها عن طريق الأشكال الجشتالتية (Gestalt) بالإضافة إلى الرياضيات، بحيث إن الملاحظين لا يريان الشيء ذاته وهم أيضًا لا يبدآن من المعطيات عينها ولا ينتهيان إلى النتيجة نفسها مع أنهما على وعي تام بشيء واحد، ومن هنا تتولّد النظريات الجديدة»^(٤).

فإن هذا يبرز بنحو أقوى وأولى في ميدان الرصد والتفسير للتاريخ، حيث تنسحب عليه أيضًا خاصية (الجشتالت) في الرؤية، فلا يكون ما شاهده أي شاهد على أي واقعة تاريخية هو كل ما فيها من زوايا رؤية وليست هي الحقيقة الكاملة.

ومن ثمّ فإن المؤرّخ المتعقّب والراصد لتدوين هذه الوقائع لم يذكر بالتأكيد كل شيء عنها، ليس لأنه لا يريد ذلك قصدًا بنية إخفاء الحقائق، ولكن ببساطة لأنه لا يعلم كل الحقيقة، حتى وإن شاهد الواقعة بنفسه فستكون مشاهدته سليمة لا شك فيها، ولكن لا نستطيع القول بأنه قد شاهد كل شيء طالما أنه كان ينظر من زاوية معينة، فتكون مشاهدته

(٣) ثورنتونوايلدر، جسر سان لويس ري، ترجمة: عبد القادر القط، مؤسسة فرانكلين للطباعة والنشر، الطبعة الثانية، ١٩٥٧م، ص ٤.

(٤) راجع: N.R. Hanson – Patterns of Discovery – Cambridge University Press, 1995, p. 11.

صادقة بقدر زاوية رؤيته للواقعة.

وهذا ما سمح لدى مفسري التاريخ وشرّاحه بأن تتعدّد -بل وربما تتنافر- أقوالهم التفسيرية على حادثة تاريخية واحدة، أو جملة حوادث مترابطة.

والسر الأعظم وراء ذلك هو أن التاريخ حالة إنسانية في وقائعه وفي تدوينه. حتى ولو كانت الوقائع متعلّقة بأحوال طبيعية أو مادية، ولكن يبقى فعل التاريخ هو حالة إنسانية. وهي الحالة التي لم تتح للعلوم الإنسانية والاجتماعية الفرصة لكي تبني في البحث العلمي وفق مبدأ (القانون العلمي) (Scientific law) الذي لا يسمح بالاستثناءات على نحو ما في العلوم الطبيعية التجريبية، وإنما ما زالت تبني على مبدأ (القاعدة العلمية) (Scientific rule) والذي يسمح باستثناءات في الحكم العام بنسبة مئوية تقديرية لأغلبية إلى أقلية مما أضعف من درجة الحسم والقطع في العلوم الإنسانية والاجتماعية على خلاف التقوية المتصاعدة مع شواهد الإثبات والتكذيب في العلوم الطبيعية التجريبية.

وطالما أن الظاهرة التاريخية التي تتجلّى في أي واقعة ثابتة لا تعطي المراقب أو الراصد أو الشاهد التاريخي عليها كل عناصرها وأبعادها في لحظة المشاهدة لأنها لحظة وقوع وزوال تعبر سريعاً وغالباً لا تتكرّر بعينها، فإن هذا من شأنه أن يترك بالضرورة فراغات تمثل علامات استفهام لدى من يفسّرون التاريخ، الأمر الذي يلجئهم إلى افتراض ما يملأ هذه الفراغات، ويوجب عن الاستفهامات افتراضاً، وربما كانت هذه الفراغات مصنوعة اصطناعاً.

وهنا يلعب الاستدلال المنطقي (Logical Inference) بموجب السياق دوره البارز في سبك رؤية كلية شاملة (World-View) حول الواقعة التاريخية وجعلها ظاهرة تاريخية متكاملة.

ومن هنا كان الاصطلاح عليه بالتاريخ المنطقي، فكلمة (منطقي) هنا مقصدها استخدام الاستدلال المنطقي في استنباط التصورات المكتملة للوقائع التاريخية داخل السياق الحاكم أو الضابط لمجمل الحالة التاريخية أو الظرف التاريخي. ولكن هذا الأمر لا يخلو من مخاطر طالما أدّت إلى حدوث مشكلات ارتقت في بعض الأحيان إلى درجة الأزمات الطاحنة.

إذن فمقولة (التاريخ المنطقي) تعادل في دلالتها مقولة (التاريخ الافتراضي)، ولكن الفرق هو أن التاريخ المنطقي لا يصطنع حالة تاريخية عامة بكامل وقائعها كما يفعل الروائيون وكتاب دراما المسرح والسينما بتأليفهم عبر الخيال الحر، وإنما يكون التاريخ المنطقي هو

الجزئيات التاريخية المفقودة فحسب داخل سياق من الوقائع التاريخية الواقعية والمشهودة عياناً، وأن هذه الوقائع المفقودة أو المحذوفة تقبل أن تكون كالحقائق المدونة تماماً إذا ما كان قد تم مشاهدتها وتدوينها.

واسترداد هذه الجزئيات المحذوفة عن طريق الافتراض يؤثر في النتائج والأهداف التفسيرية لجملة الوقائع التاريخية المدونة، ولا يؤثر في الوقائع التاريخية بذاتها من جهة إثباتها ودلالاتها، وذلك بحكم أن سياق الوقائع التاريخية -تماماً كما السياقات اللغوية- يفرض سقفاً دلاليًا محددًا، وإن كان مرناً وبتيح تعدد البدائل والاختيارات إلا أنه لا يسمح للخيال بتجاوزه في استنباط الفراغات بينها أي الوقائع المحذوفة.

ومن أجل رسم التعبير الواضح عن هذه الفكرة كان لا بد من استلاف مقولة (التوسم) (Physiognomique) لفيلسوف التاريخ الألماني أوزفلد شبنجلر على نحو ما حللها عبد الرحمن بدوي في كتابه (مناهج البحث العلمي)، فإذا كانت وقائع التاريخ لا تتكرر بحكم أن التاريخ يقوم على الزمان، والصفة الرئيسية للزمان هي الاتجاه والسير قدمًا دون تراجع، وأن المؤرخ إنما يحاول أن يقوم بوظيفة مضادة لفعل الزمن بمحاولته استرداد ما كان في الماضي، فهو في هذا يحاول أن يتصور مجرى الأحداث التاريخية، وهذا لا يتم غالباً «إلا بنوع من التجربة الحية التي يحاول المرء فيها أن يعاني في نفسه ما قد كان حسبها كان، فإن التاريخ الحق هو ذلك الذي يستطيع أن يجا تجارب الماضي كما حدثت في نوع من التخيل. ولكن هذا التخيل ليس تخيلاً مبتدعاً إنما يجب أن يقوم على أساس ما خلفته الأحداث الماضية من آثار، ذلك أن ما كان لا يمكن أن يستعاد بحال، إنما يمكن أن يستعاد نظرياً بنوع من التركيب ابتداءً مما خلفه من وقائع يعمل الذهن فيها أحياناً والخيال المبتدع أحياناً أخرى»^(٥).

ويمكن القول: إن عنصر الخيال المستخدم في هذه التجربة الوجدانية الحية الموصوفة بالتوسم من أجل استرداد أحوال وقائع الماضي بصورتها الكلية المتساوقة إنما هو خيال يتألف على هيئة استدلال منطقي استنباطي على الزاوية المجهولة أو المخفية لدى من شاهدوا الواقعة التاريخية عياناً، ثم نقلوها إلى المؤرخين من زاوية رؤيتهم هم وبها تشبعت به الرؤية من عناصر تأويلية ذهنية لدى هؤلاء المشاهدين.

(٥) عبد الرحمن بدوي، مناهج البحث العلمي، الكويت: وكالة المطبوعات، الطبعة الثالثة، ١٩٧٧، ص ١٨٣،

□ التمثيلات المنطقية على فكرة الوقائع المحذوفة

إن الراهب جونير عندما استقرَّ العزم لديه أن يؤلّف كتاباً ليثبت أن كل واحد من هؤلاء الخمسة الذين قضوا نحبهم بسقوطهم عن الجسر، وبانقطاعه لحظة عبورهم كانت حياته كلاً واحداً لا يتجزأ، مما يعني أن السُّنة الحكيمة التي تجري عليها الحياة جعلت موتهم بهذا الشكل هو الخاتمة الضرورية المناسبة لقصة حياتهم، فطرق الراهب كل باب في البلدة على مدى ستة أعوام كاملة ملقياً آلاف الأسئلة عن هؤلاء، فكان الناس يُقدِّمون إليه ما يطلب من عون وإن كان دائماً عوناً مضللاً ممَّا جعل البعض يقولون دائماً أننا لن نستطيع أبداً أن نعرف الحقيقة^(٦).

وهذا هو بالضبط حال العملية التاريخية، فهي إما أن توصل إلينا الوقائع الماضية مفرقة متقطعة، وإما أن توصلها محمّلة بعناصر الرواة الذاتية، أو كليهما معاً فتكون النزاهة المجردة للسرد التاريخي متحققة بقدر أو بنسبة ما. ممَّا يلزم معه أن يحتاج الأمر في كل الأحوال إلى المعالجة المنطقية في رسم الصورة الكلية للحدث التاريخي بأقرب ما يكون، وبحيث يكون المعيار في التفاضل بين الروايات التاريخية المتعددة هو بمدى السبك والصدق المنطقي في تحقيق الوحدة السياقية بين ما هو واقعة وما هو توّسم تحيُّلي منطقي في ملء الفراغات التاريخية.

وممَّا قد يوجد كأمثلة بارزة على خاصية التاريخ المنطقي هو ما اجتهد فيه علماء الطبيعة والكون من سدّ ثغرات تفسيراتهم العلمية بافتراضات استدلوها عليها استدلالاً منطقياً صرفاً.

فالفيلسوف الاقتصادي كارل ماركس (Karl Marx) الذي حاول أن يجعل من تفسيره المادي للتاريخ علماً يَحْتَدِي المنهج التجريبي كما تحتذيه علوم الطبيعة، فأول كل مراحل الانتقال التاريخي للمجتمعات الإنسانية المدونة بأنها تنظم وفق سنة الصراع الجدلي الاقتصادي الحتمي للطبقات الاجتماعية، والذي إذا ما بلغ أوجه تحوّل بالمجتمع كله إلى الحالة التاريخية الجديدة بفعل ثورة حتمية التغيير، وهكذا حتى بلوغ حالة التطوّر الاجتماعي الإنساني وصولاً إلى الشيوعية.

ولكن ماركس احتاج في بعض مناطق التاريخ التي أغفلها التدوين إلى سدّها بافتراضات تاريخية من أجل أن يكتمل تفسيره للتاريخ وفق سياقه؛ ولذا كان لا بد لهذه الافتراضات أن تأتي متسقة منطقياً مع مجمل ما سلّم به ومسوّغاً له. ولكنها لم تزل محض

(٦) ثورنتو نوايلدر، جسر سان لويس ري، ص ٦ - ٧.

افتراضات، حيث كانت المشكلة في التوافق الزمني ما بين حالة وسائل الإنتاج وعلاقات الإنتاج كسبب حاسم لنشوء الثورة الحتمية للتغيير التاريخي الاجتماعي في لحظة توقيت معينة ومعلومة.

وقد تبدو مشكلة الجانب الافتراضي المنطقي واضحة في التفسير المادي الجدلي للتاريخ المؤدي إلى حتمية الثورة، وذلك في المقارنة بتساؤلات ماو تسي تونغ زعيم الثورة الشيوعية الصينية في ردّه على اتشسون الناطق باسم برجوازية الولايات المتحدة الأمريكية - كما أسماه هو - لإثبات جهل اتشسون بحركة التاريخ، قائلاً: «هل تنتج الثورات عن فائض السكان؟ لقد حصلت ثورات كثيرة في الأزمنة القديمة والحديثة... فهل كان سببها فائض السكان؟»^(٧).

دلالة هذا السؤال هي أن هناك أسباباً عديدة للثورات، ولكن المفسّر للتاريخ ربّما يختار منها ما يلائم منظومته الفكرية أو الأيديولوجية ويصنع منها سياقاً مفاهيمياً لوقائع التاريخ يسير عليه، محققاً لأغراض اتجاه أيديولوجيته تلك أو منظومة أفكاره.

والسبب في عدم الحسم في المواقف التفسيرية المختلفة للتاريخ، أي الوقائع الثابتة، أنها مرتبطة وجوداً وعدمًا بعنصر متغيّر بشدة هو الإنسان نفسه، والذي يصعب معه للغاية التنبؤ بأي سياق من الافتراضات المنطقية على الفراغات التاريخية بين الوقائع سيقود إلى مستقبل حتمي ذي شكل معيّن أو حالة معينة وفي أيّ توقيت بالتحديد.

وكذلك فعل داروين (Ch. Darwin) عندما لم يُتَح له التحقق من الحلقة الانتقالية المفقودة في سلّم التطور البيولوجي، بين ما شاهد عليه الكائنات فعلياً في الحاضر، وبين ما اضطر للاستدلال عليه استدلالاً استردادياً لبدايات التكوّن في الماضي الغابر، وهو ما لم يُطلّع عليه بملاحظة علمية مباشرة.

إن التفسير الدارويني إن هو إلا تفسير تاريخي في الأساس، به فجوات لم تخضع للكشف عنها كما خضعت الوقائع الدالة عليها الآثار والحفريات. ولذلك فقد اضطر داروين أن يصل ما بين الوقائع الأثرية والمشاهدات العلمية للحظة الآنية الحية بسدّ الفجوات واللبنات المفقودة بوقائع منطقية افتراضية من أجل إكمال هيئة السياق الواحد في تطوّر الكائنات.

وعلى المستوى ذاته كان تفسير علماء الفيزياء لبداية التاريخ الكوني بنظرية (الانفجار العظيم) (Big Bang)، وقد ظلّت هاتين النظريتين في نشأة الإنسان ونشأة الكون في حيّز

(٧) ماو تسي تونغ، المؤلفات المختارة، بيروت: دار ابن سينا، ١٩٦٥م، المجلد الرابع، ص ٤٩٩.

النظريات العلمية (Theories) وليس القوانين العلمية (Laws) لأجل ما حكم الله تعالى به في القرآن الكريم: ﴿مَا أَشْهَدْتُهُمْ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَلَا خَلَقَ أَنْفُسَهُمْ...﴾^(٨).

وهذا هو بالتالي ما أدى إلى خلق الفرصة لتكوّن الفراغات التاريخية التي تمت محاولة سدّها بالافتراضات المنطقية على وقائع التاريخ المحذوفة في إثبات النشأة الأولى.

ولعل تلك الخاصية للتاريخ الافتراضي في ميدان العلوم هي ما جعلت توماس كون فيلسوف العلم البارز أن يعمد إلى تفسير كيفية بناء ما اصطلح عليه بالنماذج المعرفية (Paradigms) في أذهان العلماء، وكيف تتم التحوّلات التي تطرأ على هذه النماذج جزاء المشاهدات العلمية الجديدة، والتي تقتضي دوّمًا من العلماء تجديد أو إعادة بناء النموذج المعرفي في أذهانهم الذي ينظرون به إلى الوقائع العلمية العملية المتغيرة، واستبدال القديم بآخر جديد لكي يحقق لديهم كشوفات علمية جديدة، وزوايا جديدة في رؤية الكون، لم تكن متاحة من قبل، وكيف أن هذه النماذج المعرفية للعلماء تصدر متأثرة بكل العناصر الوجودية الإنسانية العقلية والانفعالية والشواهد التاريخية والأحكام المنطقية والاتجاهات الاعتقادية وحتى مكوّنات الأسطورة والخرافة القديمة، فكل هذا ممّا لا يكمن بذاته في حقيقة الظاهرة موضوع الدراسة العلمية والبحث العملي، وإنما هي محدّدات معرفية متكوّنة في ذهن العالم تحكم العمليات التفسيرية على ما يكشفه بحثه من حقائق علمية، ومن ثم قد تظهر في تدويناته عليها^(٩).

وهذا الأمر أشدّ وضوحًا وتأثيرًا في حيّز العلوم الإنسانية والاجتماعية لهذه النماذج المعرفية الذهنية، والتي تنتمي بنحو أو بآخر لظاهرة التاريخ الافتراضي.

وهكذا ربّما ظلّت تلك الفراغات التاريخية مفتوحة بين الوقائع المدوّنة أمام العقل المنطقي الإنساني من أجل توفير التمكين الإبداعي للإنسان في تأليف تصوّرات جديدة، مرورًا على السياقات ذاتها من الوقائع المشهودة والمقاس عليها الاستدلالات على الواقع الغائب.

وأيضًا ليكون هناك معنى لفكرة الحبكات الدرامية التي تصنعها عقول كتّاب سيناريو المسرح والسينما والرؤى الإخراجية المنفّذة لها، فتضعها في قالب فني يجدد لدي المتلقي سياقات الحكايات التاريخية بنحو فيه اختلافات نوعية وكمية في كل

(٨) سورة الكهف، آية: ٥١.

(٩) راجع: توماس كون، بنية الثورات العلمية، ترجمة: حيدر حاج اسماعيل، بيروت: المنظمة العربية للترجمة، الطبعة الأولى، ٢٠٠٧م، ص ٢٠٥-٢٠٨.

عرض من العروض.

فما زال تاريخ قيام وسقوط الأندلس مثلاً يعاد تأليفه درامياً بعروض مختلفة على هذا الحدث التاريخي الواحد، وما سمح بهذا التجديد في الحكايات الدرامية للعرض هو تلك الفجوات التاريخية أو ما بين سطور الحقائق التاريخية المدونة من افتراضات منطقية للوقائع المحذوفة خلال هذه الحقائق، فهي بذلك شكّلت مساحة كافية لحركة الخيال الإنساني الإبداعي في قراءة وإعادة قراءة التاريخ.

إن البناء الدرامي للأحداث قد يفرض على مؤلّف رواية منسوجة على حقيقة تاريخية واقعية أن يعالج المناطق التاريخية المحذوفة أو غير المدونة، فيما بين الوقائع المثبتة برؤيته المنطقية الخاصة التي تجعل منه مؤلّفاً رغم أن الأحداث التي هي موضوع الرواية هي وقائع تاريخية حقيقية، ولكن تدوينه المتخيل للوقائع المحذوفة جعل منه مؤلّفاً روائياً وليس مؤرّخاً.

ونرى مثال ذلك في رواية (زنوبيا) لمؤلّفها محمد فريد أبو حديد، حيث إن وقائع الملكة (زنوبيا) وأحداث بلادها تدمر هي وقائع تاريخية مثبتة بوثائق ومخطوطات ومدونات، ولكن ما أضافه المؤلّف الروائي من تصوير تفصيلي دقيق للأحوال الشعورية الإنسانية العالية، والعواطف الجياشة والانفعالات الوجدانية على الوقائع والأحداث والإشارات اللغوية المحكية، والحركية المعبرة عنها بما يتوافق مع طابع عصر مملكة تدمر، وخصوصيته الحضرية والزمانية، ونوع النسيج لشبكة العلاقات بين الأفراد والتواصل التفاعلي بينهم، ما من شأنه أن يحوّل الوقائع التاريخية الجافة والصامتة إلى مشاهد ذهنية حيّة متخيّلة ومتفاعلة في ذهن القارئ، فيشعره بالشيء الكثير من معاشة هذا العصر وأحداثه.

ولعل من أنماط التاريخ المنطقي الافتراضي فيما يحقّقه السرد الروائي التاريخي ما جاء في قصة (حي بن يقظان) للفيلسوف الأندلسي ابن طفيل، من دلالة على صياغة أو تأليف البناء الدرامي للاستدلال المنطقي في تكوين واستدعاء الوقائع التاريخية المحذوفة، فبالرغم من أن القصة ليست بذات وقائع تاريخية مثبتة إلا أنها مثّلت وسيطاً تفسيرياً على ثلاث حتميات تاريخية هي حتمية وجود هذا العالم بمكوّناته الطبيعية والتاريخية، وحتمية حقيقة الرب الخالق المدبّر له، وحتمية وجود الإنسان المفكّر في الكون القارئ لأحواله وتصاريفه والمستدل منه على حق الرب ووجوب عبادته.

وفي كل هذه الاتجاهات في التحليل لظاهرة التاريخ الافتراضي، تكمن فائدة البناء المنطقي لوقائع التاريخ المحذوفة في أنها تجعل التاريخ معاشة متكاملة العناصر والأبعاد،

وليس مجرد عمليات خاصّة بالذاكرة المحايدة، أي إنها تجعل التاريخ بمثابة (لعبة - لغة) (Language-Game) ورسم طرائق في الحياة متعدّدة عبر العهود المتقدمة، وبحيث لا يتحقّق الفهم الكامل للتاريخ إلاّ بمعاشية الأحداث بعد استدعائها من جديد في قالب سياقي متوافق من الوقائع التاريخية المدوّنة، والوقائع التاريخية المحذوفة والمستكملة منطقيّاً وافتراسياً في وحدة واحدة، وهو ما يسمح بفعل المعاشية من أجل الوقوف على فهم سليم لعموم الحالة التاريخية موضوع الدراسة.

وجدير بالبحث هنا تحديد علاقة بين الاستدلال المنطقي في العملية التخيلية على استدعاء الوقائع التاريخية المحذوفة، وبين مفهوم (المشابهات العائلية) (Family Resemblances) بحسب ما قدّمه الفيلسوف المعاصر فيتجنشتاين كما في فلسفته المتأخّرة، حيث إنّ المشابهات العائلية تعيّن حدود السقف الدلالي للسياق اللغوي في العلاقة الترابطية بين علاماته (Signs) على نحو ارتباط العلاقة فيما بين أفراد العائلة الواحدة، وبحيث إن أي عنصر لا يخضع لمعيار هذه المشابهة بين أفراد هذه العائلة فغالباً ما لا يكون فرداً منها على الحقيقة⁽¹⁰⁾.

وكذلك الحال في السياق اللغوي السردّي فإن خروج العلامة بدلالة شاذّة عمّا يمتنعها لها السياق تكون كسرّاً للسياق الوظيفي العام للنص اللغوي، فلكي يتماكب النص اللغوي في تحقيق الفهم السليم لا بد من التزام العلامات داخل السياق بسقفها الدلالي الممنوح لها منه دون أي افتراضات تأويلية للخروج عليه، وإلاّ لتفكّك النص وفقد نسيجه المنطقي، وصار عبثاً بأن يتم إخفاء واسقاط وقائع تاريخية مدوّنة لحساب التصورات الافتراضية الزائدة من أجل تأويل التاريخ بحسب المقاصد الأيديولوجية أو الذاتية المختلفة. وبالتالي فإن مراعاة المشابهات العائلية كمعيار هو أحرى وأشدّ طلباً في حقل التاريخ الافتراضي.

□ المقارنة بمنهجية الإسناد التواتري

هل الاستدعاء أو الاسترداد المنطقي للوقائع التاريخية المحذوفة أمر مطلوب في تحقيق وتكملة أي عمل تاريخي؟

إن ذلك يكون باستثناء مطلوبات وشروط الإثبات لواقعة التدوين والتناقل لنصوص ذات خصوصية هي نصوص الوحي الإلهي. فمثلاً أن البخاري كان قد وضع للحديث النبوي الشريف شرطاً مغلقاً لإثبات صحته واستحسانه وتضعيفه، وأن هذا الشرط لا يقبل

(10) Ray Monk – Wittgenstein and two cultures – p. 2.

أي نوع من الاستدعاء المنطقي، ولا يقبل إلا فقط ما هو واقعة نصية قولية أو فعلية محققة يتم تناقلها عبر سلسلة من الرواة الثقات من لدن رسول الله ﷺ وصولاً متصلًا إلى من هم في الحاضر، وأيضًا بما هو ثابت في حق اولئك الرواة من صدق ورشد وأمانة في كافة شؤون حياتهم هم، كوقائع تاريخية معلومة وثابتة عنهم بلا خلاف وبلا استدعاء أو استرداد منطقي افتراضي لوقائع تاريخية محذوفة تخصهم وتخص زمانهم ومكانهم.

وهذا في تأكيد حجية إثبات النص القولي أو العملي وليس في تأويلات الفهم عليه، والحكم على هذا الفهم من جهة الصواب والخطأ، وبحيث إن من أراد دحضًا لحديث صحيح أو متفق عليه بشرط الإثبات من وجه التواتر فعلى الداحض أن يُقيم حجته في الدحض على شرط إثبات الواقعة التاريخية المتناقلة بالتواتر وليس على أي نوع من المقارنة بين النص وحالة العالم، أو بين النص والقياسات العقلية المحدودة.

وذلك على أن تجيء حجته في دحض النص من حيث شرط الإثبات بشاهد استدلاي، وحجة نفي أقوى من -أو على الأقل مساوية - لشاهد استدلال وحجة إثبات النص موضوع الحديث بكونه واقعة تاريخية محققة، وليس على مستوى الدلالة التاريخية.

والفرق حاسم بين مفهوم (واقعة تاريخية) ومفهوم (دلالة تاريخية)، فالواقعة التاريخية هي الشكل الوصفي المحقق للحدث أو النص في ذاته ومن جهة وجوده، وهذا لا يستدعي إلا الشهادة. أما الدلالة التاريخية فهي المتعلقة بالحدث أو النص من جهة الفهم والتفسير وهي تستدعي العناصر التفسيرية اللازمة بنحو المقارنة والبناء المنطقي والإشارة المعرفية والعلاقة بين الدال والمدلول، وأيضًا الهيئة أو الحالة التداولية.

وكذلك القرآن الكريم، فعندما نتحدث عنه كواقعة فإننا لا نستدعي في الإثبات له إلا الشاهد التاريخي في حيز تنزيل الوحي على الرسول ﷺ، أما إذا تحدثنا عنه كدلالة فجائز لنا أن نستدعي منطقيًا بصدده تفسيره كل الوقائع التاريخية المحذوفة بين علاماته الواردة أيضًا.

وربما كان من أبرز شواهد تحقيق عنصر (المعايشة) للحدث التاريخي للأمم السابقة هو القصص القرآني وطريقة التطبيق عليها في الاستدعاء أو الاسترداد المنطقي للوقائع المحذوفة في ظاهر بنية السياق القصصي القرآني، ولعل هذا كان من جملة الأغراض الحكيمة لتوظيف كلا الجانبين المنطقي والانفعالي في التدبر للقصة القرآنية جراء الاستعاضة الافتراضية عن بعض الوقائع السردية المباشرة فيها.

□ خاتمة

إن الضبط الدلالي للمفاهيم في حيز البحث التاريخي وتحديد المجال الوظيفي، لكل مفهوم مستخدم فيه فعلياً، هو مطلب مهم من أجل نسج الصورة المتكاملة لأي حالة تاريخية، وفق كافة أبعادها الظاهرة منها والمضمرة والمحدوفة، وهو ما يحقق الغرض النهائي من دراسة التاريخ بأن تتوفر العبرة والدرس المستفاد من ناحية، وأن تسهم في تجاوز الحاضر من أجل التطور نحو المستقبل من خلال تحقيق عنصر التأثير والتأثر للإنسان على الأحوال التاريخية بصورتها المتكاملة والتي كانت الآداب الروائية والفنون الحركية والأدائية في المجال التاريخي ما هي إلا تجسيداً لهذا التأثير والتأثر، وتدريباً للملكة الذهنية المنطقية في إجراء الاستدعاءات المختلفة للوقائع التاريخية المحذوفة، مما من شأنه أن يعمل على معايشة التاريخ وليس فقط تدوينه وقراءته وتذكره، بل وأيضاً تحقيق القدرة على صناعة التاريخ الحاضر أحياناً من أجل رسم آفاق المستقبل على ما يشاء الله تعالى.

التاريخ والميديا..

الصحافة نموذجًا

الدكتور عبد الرحيم الحسناوي*

□ مقدمة

تحاول هذه المطالعة إبراز الأهمية التي تكتسبها المصادر الصحفية بالنسبة للبحث التاريخي المعاصر. بيد أن التأكيد على هذه الأهمية لا ينبغي أن يحجب عنا الحدود التي يتعين على المؤرخ أن يحافظ عليها أثناء التعامل مع مثل هذا النوع من المصادر.

فبالرغم من كل عناصر التقارب التي قد توجد بين التاريخ والصحافة، فإن معظم المؤرخين ما فتئوا يؤكّدون بل ويرفضون منح صفة التاريخ لكل إنتاج يقع خارج مهنتهم، كما نجدهم يصرون أيضًا على إقامة تعارض واضح بين تاريخ المؤرخين المحترفين وبين التاريخ غير الاحترافي الذي ينتجه الصحفيون والكتاب والهواة.

* كاتب وباحث، جامعة محمد الخامس في الرباط - المغرب. البريد الإلكتروني:

lhasnaoui@hotmail.com

□ أولاً: الصحافة مسودة التاريخ

تحتل الصحافة وخاصة المكتوبة منها مكانة مهمة ضمن المواد التي يستند إليها الباحث في التاريخ ولا سيما المختص في التاريخ المعاصر أو الراهن؛ فالصحافة هي بمثابة البارومتر الذي يعكس التطور العام للمجتمع، وربما تعدّ الصحافة، من حيث تطورها، الأكثر ارتباطاً بالحالة السياسية والوضع الاقتصادية والتنظيم الاجتماعي والمستوى الثقافي للبلد وللحقبة التي توجد فيها.

يمكن اعتبار تاريخ الصحافة كنوع من العلم المساعد للتاريخ الحديث والمعاصر. فالصحافة تشكل نوعاً من الأرشيف للأحداث اليومية وتوفر مصدراً مهماً للأخبار يفيد التاريخ المعاصر من حيث تنوع الصحافة وتقاطع مصادرها وتكاملها ضمن التنوع.

ويسمح تاريخ الصحافة، من جهة أخرى، بمعرفة حياة الجرائد الخاضعة للدراسة ودورها في تطور المجتمعات، كما يساعد المؤرخين على استعمال شهادة الصحف والتي غالباً ما تكون مرتبطة بالأحداث وبشكل مباشر وآني عند وقوعها. فهي شاهد عيان على ما يحدث ومن خلالها يمكن كذلك قياس توجهات المجتمع ونبضاته.

الصحافة بالمحصلة هي مصدر وثائقي مهم بالنسبة لمؤرخ الزمن المعاصر أو الراهن، وذلك لما توفره من بيانات ومعطيات دونت دون قصد من أصحابها. وبتعبير (Pierre Albert) و(Fernand Terrou) «فالصحف هي المصدر الأكثر شمولية، ومن حيث تنوعها، الأكثر موضوعية للتاريخ العام. لكنها وثائق تاريخية صعبة الاستعمال، بالإضافة إلى وظيفتها الأولية، التي هي إعادة حياة الصحف وتحديد الدور الذي لعبته في تطور المجتمعات، تاريخ الصحافة يضيف نوعاً آخر من الوظائف المشتقة وهي مساعدة المؤرخين على استعمال شهادة الصحف»⁽¹⁾.

بيد أن المؤرخ هنا يجب أن يتعامل معها تعاملاً احترافياً وإلا سقط في بعض الزلّات، فلا يجب الحكم مثلاً على توجهات صحيفة معينة انطلاقاً من قراءة مقال واحد أو عدد واحد من مجلة أو جريدة، بل يجب الاطلاع على مقالات عديدة ممتدة في الزمن، وهو ما يسمّى بالتحليل الشامل (L'analyse exhaustive) فالصحافة تتلون بتلونات السياق وتطورها.

(1) Pierre Albert et Fernand Terrou, Histoire de la presse, Paris, PUF, 1970. Cité par Jamaà Baida, La presse marocaine d'expression française des origines à 1956, Publications de la Faculté des Lettres et des Sciences Humaines-Rabat 1996, p. 9.

ولذلك لا يجب على المؤرخ أن يجهل ما يروج في الصحافة ووسائل الإعلام عموماً من تناول للمواضيع التاريخية من جهة، غير أنه يجب من جهة ثانية ألا ينساق وراء المواضيع المستهلكة إعلامياً، بل قد يجعل هذه الظاهرة نفسها مادة للدراسة الأكاديمية.

دفع الاهتمام المشترك بالخبر إلى تشبيهه عمل الصحفي بالمؤرخ، فالأول مؤرخ اللحظة والثاني مؤرخ الماضي^(٢).

لكن عبد الله العروي يرفض هذا التشبيه، فالتشابه «ليس بين الصحفي والمؤرخ مطلقاً، بل بين الصحفي والإخباري الذي يسمّى أحياناً كاتب الحوليات. كلاهما يسجّل الحدث عند حدوثه، يؤرّخ للحاضر (لا يؤرّخ التاريخ - الحاضر)، بل يحلّ الزمان كله في اللحظة، إذ يعتبر أن اللحظة وجود فعلي والحدث هو لحظة حدوثه، مفصّلاً عن كل شيء سواه، معناه ينحصر في حدوثه»^(٣).

ويدفع عبد الله العروي بهذا التمحور للخبر الصحفي حول الحاضر إلى حدوده القصوى باعتبار أن هذا الاهتمام بالحدث عند حدوثه انغماساً في حاضر دائم، وفي خصوبة اللحظة العابرة^(٤).

□ ثانيًا: الصحافة والتاريخ.. تقاطع وتنافر

بالرغم من كل عناصر التكامل والتقارب المشار إليها سابقاً بين التاريخ والصحافة، فإن هناك فوارق تقليدية تظل قائمة بين المهنتين حيث يظل التاريخ في نهاية المطاف تاريخاً والصحافة تبقى صحافة.

كما أن سواد المؤرّخين الجامعيين ما زالوا يرفضون منح صفة التاريخ لكل إنتاج يقع خارج مهنتهم وما فتئوا يقيمون تعارضاً بين تاريخ المؤرّخين المحترفين وبين التاريخ غير الاحترافي الذي ينتجه الصحفيون والكتاب والهواة. وهم في ذلك لا يملّون من تكرار لزامتهم التي قوامها: «أن الحدود الفاصلة بين كتابات الجامعيين وبين كتابات معظم الهواة، لا زالت حدوداً تطابق الخط الذي يفصل بين المعرفة العلمية وبين المعرفة المتداولة التي تستكمل معطياتها من الذاكرة...»^(٥).

(٢) عبد الله العروي، مفهوم التاريخ الألفاظ والمذاهب، الدار البيضاء - بيروت: المركز الثقافي العربي، ١٩٩٧، الجزء الأول، ص ٦٩.

(٣) المرجع نفسه، ص ٧٠.

(٤) المرجع نفسه، ص ٧٧.

(٥) كرزستوف بوميان، الكتابة التاريخية بين الاحتراف والهوية، ترجمة: عبد الأحد السبتي، مجلة فكر ونقد،

في كتابه «مفهوم التاريخ» يعقد عبد الله العروي مقارنة بين الصحفي والمؤرخ؛ فالحدث الذي يصفه الصحافي ويتركه للمؤرخ هو حدث واحد، في حين أن المفهوم نفسه يختلف عند هذا وذاك، وعلى عكس الصحفي الذي ينطلق من الحدث، شأنه في ذلك شأن الإخباري فان المؤرخ المحلل لا ينطلق ولا يمكن أن ينطلق من الحدث، بل من الأثر المترتب عنه. والحال هنا يستوجب الحديث لا عن عودة الحدث، بل العودة إلى الحدث»^(٦).

واضح من خلال كلام العروي بأن هنالك فرق جوهري بين حادثة الصحفي (الحدث عند حدوثه) وحادثة المؤرخ (الحدث المنحل في أثره). الأول مجمد في حاضره وملتصق بالخبر إذ به يتكون، أما الثاني فإنه يبقى دائما خارجيا لأنه حكم يلصقه المؤرخ بالحدث^(٧).

فالحدث هنا هو هدف يأمل المؤرخ - الباحث الكشف عنه من خلال الوثيقة، يعني أن المؤرخ يحول الحدث، أي حدث، إلى مادة تاريخية عندما يضعه في تسلسل زماني معين.

وفي السياق نفسه يقر برونو فرابا (Bruno Frappat) رئيس تحرير اليومية الفرنسية لا كروا (La Croix) بأن «الصحفي يسبح في الفوري، هذا هو إيقاعه، وهذا الإيقاع يشكّل محدوديته وامتيازته في الآن نفسه، ليس له وزن المؤرخ ووثاقته. إنه ليس بالعالم، وليس في زمن الباحث، ولكن لديه خفة اللحظة، وبموجب علة وجوده لأن عليه أن يجيب عن السؤال: ما الجديد؟ وهذا ما يجعله معرضا دوما للوقوع في الخطأ أو في التقريبيّة...»^(٨).

أما المؤرخ الفرنسي هنري لورنس (Henry Laurens) فقد قال في رده على سؤال أحد الصحفيين حول المؤرخ والصحفي وعالم السياسة: «الفرق هو الزمن، الصحفي والسياسي عليهما أن يعمل على مادة اللحظة، ولا وقت كافيا لديهما لتحليل الحدث والتأمل فيه، أما المؤرخ فيتحالف مع الوقت ويراهن عليه...»^(٩).

واضح إذن من خلال ما سبق، بأن ما يميّز عمل الصحفي عن المؤرخ هو الآنية

العدد ٣٤، ديسمبر ٢٠٠٠، ص ٤.

(٦) عبد الله العروي، مفهوم التاريخ، الجزء الأول، الألفاظ والمذاهب، مرجع سابق، ص ٧٨.

(٧) المرجع نفسه، ص ٧٥.

(8) Jean-François Soulet, L'histoire immédiate historiographique, sources et méthodes, Paris, Armand Colin, Collection U, 2009, p. 109 - 110.

(٩) مقابلة مع هنري لورنس، صحيفة النهار اللبنانية، ٢١ كانون الثاني - يناير ٢٠٠٦. مقال على الخط:

http://www.midouza.net/vb/archive/index.php/t-2468.html تاريخ الدخول ٢٠ / ١٢ / ٢٠١٢.

والعجلة، كونه يتعامل مع الحدث لحظة وقوعه وما يستتبع ذلك من إكراهات. وغالبًا ما ينعكس ذلك على قيمة أوراقه ونوعيتها.

ونرى من الضروري التنبيه إلى أمر مؤداه أن عدم قدرة الصحفي على التّخاذ مسافة من الحدث الذي يكتب عنه وفيه، ليس شيئًا سلبياً دائماً.

ويذهب الكاتب والصحفي إريك دوبان (Eric Dupin) إلى القول: أن التفاعل الآني للصحفي مع الحدث وتأويله له إبان وقوعه، يُضفي نوعاً من الإثارة على عمله قلّ أن تتوافر لغيره من الذين يشتغلون بالبحث في بقية العلوم الإنسانية^(١٠).

توصف الصحافة بأنها تاريخ اللحظة^(١١)، وما يعوق الصحفي ليس التسرع في البحث بقدر ما هو فقر وثائقه وقلة المقارنات التي يقوم بها^(١٢).

إن الصحفي ليس هو ذلك الذي يعمل في تسرع بقدر ما هو ذاك الذي يتصرّف في قليل من المعطيات والملاحظات والحالات، فالفارق بينه وبين المؤرّخ هو فارق في الكم أكثر منه في الكيف. وإذا كان الصحفي يفتقر إلى المعطيات والوثائق، فإن المؤرّخ «لا يجد سبب وجوده ولا مجده ولا تبريره إلا في استخراج مادته من تحت جبال وثائق الأرشيف»^(١٣).

وإذا كانت ميزة الصحفي الأساسية هي القدرة على تحويل الحدث الاجتماعي التاريخي إلى خبر ثم إلى حدث صحفي ميدياي (Médiatisation) فإن ما يميّز عمله عن عمل المؤرّخ هو افتقاره ولا سيما عند تحليله للأحداث الساخنة جدا إلى العمق التاريخي؛ فالصحفي يهتم فقط برغوة الأحداث.

(10) Eric Dupin, «Le journaliste » in *Ecrire l'histoire du temps présent: Étude en hommage à François Bédarida* [Texte imprimé] : actes de la journée d'études de l'IHTP, Paris, CNRS, 14 mai 1992 CNRS éditions, 2004, p.372.

(١١) الصحفي مؤرخ اللحظة، هي مقولة أوردها الأديب الفرنسي ألبر كامو Albert Camus والذي مُنح جائزة نوبل للأدب عن روايته الطاعون سنة ١٩٥٧، وقد أورد تلك المقولة عام ١٩٤٥ في أعداد جريدة Combat.

(12) Quivy Vincent, «Le journalisme : une histoire sans historien», in *Communication et langages*. N° 102, 4ème trimestre 1994. pp. 7992-. [En ligne], mis en ligne le 18 novembre 2002. URL: http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/colan_03361994_1500-_num_102_1_2550 Consulté le 04 avril 2011.

(١٣) جان لاکوتير، التاريخ الآني، ضمن كتاب: التاريخ الجديد، إشراف: جاك لوغوف، ترجمة وتقديم: محمد الطاهر المنصوري، مراجعة: عبد الحميد هنية، بيروت: المنظمة العربية للترجمة، ٢٠٠٧، ص ٣٧٣.

وعلى العكس من ذلك، يعرف المؤرخون كيف يتعاملون مع الحاضر ويخضعون تشنجاته إلى صرامتهم المهنية، فهؤلاء وحدهم هم الأجدر والأكثر قدرة على تطويع الحدث بما في ذلك الخبر الصحفي، فمن خلال قواعد الصنعة التاريخية يتحوّل الحدث الصحفي إلى حدث تاريخي أو بمعنى آخر أكثر وضوحًا يتم الانتقال من الحدث كمعطى جاهز كما تملّيه المنابر والأفلام الصحفية إلى حدث تاريخي يعمل المؤرخون على بنائه وفق قواعد تحليلية وتأويلية صارمة.

وفي سياق مواصلة الحديث عن الفروق المنهجية الواضحة بين المهنتين، لا بأس من الإدلاء بوجهة نظر مؤسس معهد تاريخ الزمن الراهن، فرانسوا بيداريدا (François Bédarida) والذي أكد على الفرق بين الصحفي والمؤرخ إذ لكل منهما مجال اختصاصه المحدّد والمضبوط. ومما قاله في هذا الخصوص: «والحقيقة أن لكل قطاع من هذين القطاعين نظامه وإقراراته الخاصة، إذ تعود للتاريخ الجامعي الكفاءة والعلمية والاحتكام إلى المجموعة المهنية العالمية، أما التاريخ المستقل غير الاحترافي فله الرواج الإعلامي والشهرة والكثرة...»⁽¹⁴⁾.

وبدا المؤرخ هنري روسو (Henry Rousso) أكثر جدية خلال المقارنة التي عقدها بين عمل كل من الصحفي والمؤرخ، من خلال تأكيده القوي على تفوق المؤرخين المحترفين «لأنهم يخضعون خلال أداء مهمتهم إلى إتيقا تفكير ومسؤولية في إشاعة المعارف، وإلى قواعد ومبادئ يجهلها بتسامخ أولئك المتمرسين وراء علامة صحافة الاستقصاء التاريخي أو وراء أي تسمية أخرى من نفس القبيل...»⁽¹⁵⁾.

ومن جهته، انتقد جاك لوغوف أيضًا أغلب أولئك الذين عاجوا التاريخ من غير المؤرخين المحترفين، من أمثال الصحفيين والمتخصّصين في العلوم السياسية والاقتصادية ونحوهم، ويفسّر ذلك النقد بالنقص الحادّ في ثقافتهم التاريخية. ولكنه بالمقابل أشاد بجهود بعض الصحفيين المتميّزين والذين نجحوا في إضفاء نوع من البعد التاريخي على إنتاجاتهم. ولم يكتفِ لوغوف بهذه المعاينة، بل تعدّاها إلى تقديم مجموعة من النصائح للصحفيين الجادين، والذين رأى في البعض منهم أن بإمكانهم أن يتحوّلوا إلى مؤرخين حقيقيين للتاريخ

(14) Christophe Charle, «Etre historien en France : une nouvelle profession? », dans François Bédarida (dir.), L'histoire et le métier d'historien en France 1945-1995, Paris, Editions de la Maison des sciences de l'homme, 1995, p. 285.

(15) Eric Conan, Henry Rousso, Vichy un passé qui ne passe pas, Paris, Fayard, 1994, p. 283.

الفوري^(١٦)، وفيما يلي عرض للتفاصيل:

١- قراءة الحاضر والحدث قراءة ذات عمق تاريخي والتعامل النقدي مع مصادر الحاضر والحدث.

٢- عدم الاقتصار على الوصف والسر دبل ينبغي تجاوز ذلك بالاعتماد على التفسير والفهم.

٣- العمل على ترتيب الأحداث والتميز بين الرئيسي والثانوي، وعلى تنزيل الحدث في المدة البعيدة وضمن إشكالية تتيح فهم الحدث^(١٧).

وبدورها أدانت صونيا كومب (Sonia Combe) مسألة الخلط بين تاريخ الزمن الراهن والصحافة، وانتقدت المؤرخ الذي لا يستطيع مغالبة إغراء زمنه مفضلاً إخلاء الحقول المملوغة واعتماد الموقف الوسطي للصحفي، وهو موقف تشجعه عليه طلبيات وسائل الإعلام.

ولا يقف الأمر عند هذا الحد، بل إن صونية كومب انتقدت أيضاً «تكييف المؤرخ لخطابه مع ما يعتقد أن المجتمع مستعد لسماعه... تلك الفكرة التي تصالح بين وجهات النظر التي يجاهر بها والتي تعني تخليه عن مهمته بوصفه باحثاً وتفكير فكره، إن موجب الحال هو الخطر الأول لهذا الأيديولوجي الخصوصي المدعو بالمؤرخ الصحفي»^(١٨).

شكل رقم (١) في أوجه الائتلاف والاختلاف بين التاريخ والصحافة

التاريخ الفوري	الصحافة	مؤرخ اللحظة وصحفي الماضي
		١ - مستويات دراسة الزمن
×		◀ الزمن القصير Temps court (زمن فردي، حدثي)

(16) Jacques Le Goff, «La vision des autres: un médiéviste face au temps présent» in Agnès Chauveau, Philippe Tétart (dir) Questions à l'histoire des temps présents, Paris, Editions Complexe, 1992. p.30

(17) Ibid., p. 30.

(18) Sonia Combe, Archives interdites. Les peurs françaises face à l'histoire contemporaine, Paris, Albin Michel, 1994. p. 314 - 316.

التاريخ الفوري	الصحافة	مؤرخ اللحظة وصحفي الماضي
×		◀ الزمن المتوسط أو الدوري Temps moyen (زمن اجتماعي، وظرفي)
×		◀ الزمن الطويل Temps long (زمن جغرافي، بنيوي)
		٢- مسألة المسافة الزمنية تجاه الحدث
×	×	◀ المعاصرة Contemporanéité
×		◀ الشاهد العيان Témoin oculaire
		٣- أنواع المصادر والوثائق المستعملة
×	×	◀ شهادات حية معايشة Témoinage personnel vécu
×	×	◀ شهادات تم الحصول عليها مباشرة directement recueillis
	×	◀ شهادات تم جمعها من طرف آخرين recueillis par d'autre
	×	◀ الدراسة والأبحاث العلمية Etude et travaux
	×	◀ التوثيق العلمي المصادر والمراجع Obligation de citer les sources
		٤- شكل ونوعية الخطاب المعتمد
×		◀ خطاب تحليلي سردي وإخباري Discours analytique et narratif
	×	◀ خطاب تركيبية تأملي ونقدي Discours synthétique et réflexif

المصدر:

Jean-François Soulet, L'histoire immédiate historiographie, sources et méthodes, op.cit., p. 109.

□ على سبيل الختام

في نهاية تحليل هذه المطالعة البحثية، يمكن القول: إن التاريخ يظل تاريخاً، والصحافة تظل صحافة؛ بحيث يستحيل أن يتماهى التاريخ بالصحافة أو العكس؛ فالصحف تستخدم كمصادر أولية لدراسة التاريخ، ولا تقوم بوظيفة التأريخ إلا إذا أصبحت هي الغاية الأساسية والمحور الرئيسي الذي تدور حوله الدراسة، وفي هذه الحالة تصبح جزءاً من تاريخ الصحافة.

كما أن المؤرخ وحده هو الذي يستطيع أن يضيف على وقائع الراهن وحوادثه عمقاً تاريخياً بفضل ثقافته التاريخية العميقة والمتنوعة، هذا فضلاً على حدة إحساسه بالحاضر وصحة هذا الإحساس هو ما يتيح له جلاء الراهن وتوضيحه.

الترجمة بين الحرفية والتصريف..

ألف ليلة وليلة نموذجًا

الدكتورة ياسمين فيدوح*

□ أولاً: حرية التصريف / حدود التأويل

كان الاستشراق بمثابة النافذة التي يطل فيها الغرب على الشرق، حيث لعبت الترجمات دورًا بارزًا في انفتاح الشرق بوصفها الأداة المثلى للتواصل، ونظرًا لثراء التراث الشرقي فقد تهافت عليه المتلقي الغربي.

وقد جرى هذا التلقي في مستويات من الترجمة والاختلاف «وعلى مدار القرنين الأخيرين كانت ألف ليلة وليلة المصدر الأدبي الرئيس للتمثيلات الفرنسية للحضارة العربية في كل من بعدها السلبي الشرق البربري، والإيجابي الشرق السحري»^(١).

وأفرزت هذه التمثيلات ما عرف بالترجمة الاستشراقية المعززة بكون الاستشراق وسيطًا بين الثقافتين الغربية والعربية، وربما أضاعت هذه الترجمة

* أستاذة محاضرة، كلية الآداب واللغات، جامعة عبد الحميد بن باديس مستغانم - الجزائر.
(١) ريشار جاكسون، الترجمة والهيمنة الثقافية، مجلة فصول، ع٢، المجلد ١١، ١٩١٣م، ص

كثيراً من جماليات التراث الشرقي، ولكن الأکید أنها طمست الكثير من معالمه، ومن مميّزاتها «أن قوانينها اللغوية والأسلوبية هي قوانين الترجمة الجامعية التي تعطي الأولوية للنقل الأقرب والأدق للأصل... وتحت طغيان الدقة العلمية غالباً ما تجري ترجمة الأصل العربي بأسلوب حرفي»^(٢).

ومن شأن هذا الأسلوب أن يوقع القارئ في ضروب شتى من الغموض والالتباس، لذلك نجد معظم النظريات تجتهد في أن تمهد للمترجم سبلاً من التعامل مع النصوص بما تفترضه من طرائق تبتعد بإصرار عن الحرفية والنقل وتلج على إمكانية التصرف بوساطة التأويل الذي أصبح يشكّل أنجع الآليات المستخدمة في ابتداء ترجمة قادرة على الإفهام بإعادة صوغ معاني النص الأول بما يلائم ثقافة النص الثاني. «ولما كان النقل المطابق من لغة إلى أخرى ضرباً من المستحيل، فقد كانت في حقيقتها ضرباً من التأويل»^(٣).

وقد يكون تزويد المترجم بمثل هذه الآلية كفيلاً بأن يعمّق لديه المعرفة الاستبطانية بثقافة اللغة التي ينقل منها، على اعتبار أن الترجمة ليست مجرد تعامل سطحي مع التراكيب والمفردات، وإنما هي توغل في المعاني واستقراء للرموز والصور، يتم عبر تفاعل ذات قارئة/ مقروءة، لا تمتلك تجارب إنسانية مشتركة «وعندما يتم الانتقال بالنص من فضاء ثقافي إلى فضاء ثقافي آخر فإن عمليات التأويل تصبح أشد جذرية وتعقيداً؛ لأنها تعبر عن قراءة المترجم لنص كتب بلغة معينة، عبر لغة أخرى لها خصوصياتها اللغوية، وتاريخها الثقافي الخاص الذي يخلع عليها شخصية وعبرية شخصياتها؛ الأمر الذي يجعل نقل نص من لغة إلى أخرى فعلاً لا يمكن تصوّره بمعزل عن آليات القراءة والتأويل بصفة عامة»^(٤).

وفي كل عملية نقل تتعرّض النصوص إلى التفسير بما لا يدع مجالاً للشك في أن يبقى نص ما على هيئته في اللغة الهدف. فقبل أن يصل إلى متلقي اللغة المنقول إليها يكون قد خضع لسلسلة من الحذف والإضافات والاستبدالات، وتشمل هذه العملية اللفظ كما تشمل المعنى، فلو كان النص ينقل بحذافيره كلمة بكلمة، وعبارة بعبارة لتعطل فعل التوصيل الذي هو جوهر الترجمة.

وإذا كان جورج مونان قد سبق إلى التأكيد على ضرورة الإفهام؛ فذلك لما تستلزمه

(٢) المرجع نفسه، ص ٥١.

(٣) يوسف سلامة، ما الترجمة؟ الترجمة بين النقل والتأويل، مجلة الآداب، ع ٦/٥، سنة ١٩٩٩م، ص ٤٢.

(٤) المرجع نفسه، ص ٤٣.

الترجمة من القدرة على الاحتواء والتحكم في حركية النصوص الأدبية التي لا تشير إلى مدلولاتها بشكل مباشر مما يعيق الفهم الدقيق لمعاني تلك النصوص.

وربما تلاشت جهود المترجم الذي «يعرف جيدًا أنه لا يترجم لغة إلى لغة أخرى وإنما يفهم كلامًا وينقله بدوره، معبرًا عنه بطريقة لا تستعصي على الفهم، وتكمن جمالية الترجمة وأهميتها في أنها صلة بين مقولة الكاتب وفهم القارئ»^(٥).

يبدو واضحًا أن أغلب الآراء تصب اهتمامها على مسألة التأويل معتبرة إياه الوسيلة الأرجح لإبداع أسلوب ملائم في الترجمة مع مراعاة مقصديه المؤلف وأفق تقبل القارئ، ولكن ذلك لن يتسنى إلا لمن تمارس بفقته اللغة المنقول إليها وتعمق في أسرارها، ف«الترجمان لا يؤدّي أبدًا ما قال الحكيم على خصائص معانيه، وحقائق مذاهبه، ودقائق اختصاراته، وخفيات حدوده. ولا يقدر أن يوفّيها حقوقها، ويؤدّي الأمانة فيها، ويقوم فيها بما يجب على الوكيل أن يقوم به نيابة عن الأصيل... ولن يكون المترجم -عند الجاحظ- قادرًا على أداء الأفكار الأجنبية وتسليم معانيها، والإخبار عنها على حقّها وصدقها إلا إذا بلغ في العلم بمعانيها واستعمالات تصاريح ألفاظها وتأويلات مخارجها مبلغ المؤلف الأصلي في اللغة الأجنبية»^(٦).

وقد يتعرّض السبيل إلى تحقيق هذا الموقف المثالي للجاحظ وذلك لأسباب بديهية أهمها انتفاء شرط المعرفة المطلقة باللغة المنقول إليها وبالمضمون الذي تعرّضه، ناهيك عن اختلاف اللغات الأخرى إلا إذا لحقها بعض التغيير أو التبديل.

وما تزال التساؤلات تثير «أقوى الشكوك حول كفاية الترجمة في نقل كل ما في الأصل من خصائص وسهات فكرية وثقافية وأدبية؛ إذ ليس من الممكن لأي إنسان أن يحتفظ في لغة غير لغة الأصل بكل ما في العمل الأدبي من عواطف وصور ولفترات تعبيرية، وخصائص أسلوبية»^(٧).

وقد كان نيدا (Nida) محققًا في تبديد تلك التساؤلات من خلال تصوّره للبدل الممكن والمتمثل في التركيز على المستقبل (Récepteur) وبإمكان المترجم -في حينه- أن يعثر على الحل في التمييز «بين التأثير المتطابق في اللغتين المترجم منها والمترجم إليها عن طريق الترجمة

(٥) محمد نبيل النحاس الحمصي، الترجمة نقل للعلامات اللغوية أم صياغة جديدة، مجلة البيان، الكويت، عدد ٣٧٢ / ٣٧٣، ٢٠٠١م، ص ١١.

(٦) محمد عبد الغني حسن، فن الترجمة في الأدب العربي، الدار المصرية للتأليف، ص ٢٤.

(٧) عبد الحكيم حسان عمر، الترجمة الأدبية ومشكلاتها، مجلة الفيصل، ع ٢٣٩، سنة ١٩٩٦، ص ٣٩.

التأثيرية، والتطابق الشكلي بين اللغتين، وفضل الطريقة الأولى، ولهذا التفضيل ما يبرره؛ لأن الغرض الأساس المتوخى من الترجمة عنده -نيدا- هو إيصال مغزى الكتاب المقدس وتقريبه من مدارك الناس في لغاتهم»^(٨).

وقد كانت فكرة التوصيل والتلقي المسعى الأساس لعملية الترجمة، وبدافع من هذا المسعى أعطيت للمترجم حرية التصرف عن وعي ودراية باللغة المنقول منها وبعيها الثقافي والحضاري، كذلك ينبغي للمترجم أن يتقن أساليب التصرف بامتلاكه مهارات التأمل في حفريات النص المصدر، والرؤيا التي ينبثق عنها.

ومن الطبيعي أن تجد حرية التصرف مبرراتها في شتى الممارسات الترجيحية بخاصة عندما يتعلّق الأمر بالتراث الأدبي؛ إذ إن أي خطاب يعبر عن فكرة في لغة ما سوف لن يجد من الأشكال المماثلة لتأدية الفكرة نفسها في لغة مغايرة، «فالتحوّل من لغة إلى أخرى يعني بالتعريف تبديل الأشكال، وأكثر من ذلك فإن الأشكال المتباينة تنقل معاني لا يمكن إلا أن تفشل في أن تكون متماثلة تمامًا، فلا يوجد ترادف مطلق بين كلمات اللغة نفسها، ولذلك لا معنى لدهشة المرء عندما يكتشف قلة الترادف بين اللغات»^(٩).

إن بطلان فكرة التكافؤ التام هو ما يفسح المجال واسعاً لحرية التأويل، ولكنها حرية مشروطة بالفهم والاستيعاب، فإذا كان تباين الأشكال التعبيرية يحول دون تأديتها لمعانيها بانتقالها إلى لغات أخرى فمن حق المترجم التدخل لإعادة صياغتها في اللغة الأم مع الإبقاء على التكافؤات الأسلوبية والدلالية.

□ ثانيًا: انحراف المعنى / خطأ التأويل

على الرغم مما تحدّثه المناهج العلمية من تحولات إلا أن النزاع ما يزال حادًا بشأن الترجمة، هل هي علم أم فن؟ وما يترتب عن ذلك من موضوعيتها أو عدم موضوعيتها الناجم عمّا يعرف بثنائية الحرفية والتصرف «ويمكن إيراد الاختلافات الأساسية في نظرية الترجمة بشكل مجموعتين تنتميان إلى قطبين متضارين:

١- الترجمة الحرفية إزاء الترجمة الحرة.

٢- التأكيد على الشكل إزاء المضمون.

(٨) محمد الديدواوي، الترجمة والتواصل، المغرب: المركز الثقافي العربي، ط ٢٠٠٠، ص ٨٠.

(٩) روجرت لندن بيل، الترجمة وعملها، ترجمة: محي الدين حميدي، كتاب الرياض، ٢٠٠٠م، ص ٤٣.

وترتبط هاتان المجموعتان من الخلافات ارتباطاً وثيقاً مع بعضهما، ولكنهما غير متماثلتين؛ إذ إن شدة التوتر بين الحرفية والحرية يمكن أن تنطبق بدرجة متساوية في الواقع على كل من الشكل والمضمون»^(١٠).

ومن الأفضل ألا نغفل الأسباب الكامنة وراء هذه الاختلافات، ولعل أبرزها عدم الفصل بين الترجمة البراجماتية والترجمة الأدبية. ففي حين يشترط في الأولى الدقة والوضوح والالتزام الحرفي بالأصل، أمكن لمترجم النص الأدبي أن يتمتع «بقدر من الحرية أمام النص الذي يترجمه، وحتى إذا راعى الدقة في ترجمته باستطاعته التصرف في النص بطريقة ما، وحذف شيء هنا، وإضافة شيء هناك، بل باستطاعته أيضاً إعادة كتابة النص في صياغة جديدة»^(١١).

غير أننا ملزمون في الآن ذاته بتدارك فوضى التصرف بوضع حدود منهجية يتلّس من خلالها المترجم آليات تسعفه على النقل المبدع وقوانين للتعامل مع أشكال النصوص.

وذلك أمر يتطلب استعداداً حقيقياً لاكتساب مهارات ذوقية وتأملية بالإضافة إلى مجموع التلقيات التاريخية والبلاغية لثقافة اللغة المنقول منها والتي يفترض أنها موجودة سلفاً في خبرة المترجم القرائية والتحليلية.

كثيراً ما يحتمل المترجم عباراته دلالات لم يوردها النص المصدر، إما لعدم كفاية الخبرة التحليلية، أو لكثافة العمق الإيحائي، وهذا ما نعبر عنه بخطأ التأويل الذي يحدث نتيجة لانحراف المعنى.

وإذا كان «المترجم الذي ينقل نصاً أدبياً إلى لغة أخرى يسعى إلى هدف جمالي أساساً»^(١٢)، فليس من حقه مصادرة حرية المؤلف إلى الحد الذي يلغي فيه موقفه الفكري ورؤيته الفنية التي هي صنو العمل الأدبي، وما اللغة سوى أداة لتوصيلها.

من الواضح أن الاعتقاد في ترجمة خالصة يعدّ بمثابة وهم لا يمكن تحقيقه. فقد تبين استحالة تطابق الأشكال التعبيرية من إيجاءات واستعارات ورموز كما تبين من قبل عدم إمكانية تكافؤ التراكيب النحوية والدلالية والمعجمية.

وقد تأرجح تعريف الترجمة بين العلم والفن مما جعلها تتراوح منهجياً بين ذاتية مفرطة

(١٠) يوجين ا. نيدا، نحو علم للترجمة، ترجمة: ماجد النجار، العراق: وزارة الإعلام، ١٩٧٦م، ص ٥٧.

(١١) سامية أسعد، ترجمة النص الأدبي، مجلة عالم الفكر، م ١٩، ١٩٨٩، ص ١٧.

(١٢) المرجع السابق، ص ١٧.

وموضوعية صارمة، ليظل مفهوم الترجمة إلى اليوم رهن التجارب والمهارات الفردية.

من المؤكد أنه من دون «إجراء بعض التعديلات في الشكل والمحتوى حتى لو كانت تعديلات جذرية في بعض الأحيان لا تستطيع أية ترجمة أدبية تحقيق غرضها الحقيقي على أتم وجه»^(١٣)، ألا يفتح هذا الإجراء شهية المترجم على ممارسة أقصى الحرية في تحويل النصوص بما يضيفه عليها من تأمله الخاص، ومن حسه الذوقي وتجاربه الإبداعية؟

تقدّم بعض الاتجاهات الغربية إجابات في شكل حلول توذّ أن تكون نموذجية لتفادي خطأ التأويل الناجم عن انحراف المعنى في النص المصدر. فتحت طائفة من الأفكار المشتركة تتفق أغلب الآراء على ضرورة التمييز بين نوعين من الترجمة، هي بحسب هاوس «الترجمة البائنة التي يتبيّن القارئ أنها ترجمة إذ تكون متقيّدة في الأصل وتحافظ على تراكيبه وخواصه، وتكون مرتبطة بكيفية معينة بمجتمع وثقافة اللغة المترجم إليها، ويتأقلم فيها النص المترجم مع مستلزمات اللغة المترجم إليها وكأنه منها»^(١٤).

ومن وجهة نظر متشابهة يقترح نيومارك أيضًا «نوعين من الترجمة أحدهما دلالي يقوم على النحو والإعراب متقيّدًا بالأصل، والثاني تبليغي هدفه الإفهام والتأثير على المتلقي»^(١٥). فأحد هذين النوعين إذن يستجيب لخواص النص المصدر، وثانيهما يتجاوزه.

وما يمكننا استخلاصه هو التوتر بين نمطين مختلفين في التوجّه والتناول، ينطلق أحدهما من اللغة المترجم منها، ويخضع لقوانينها، ويتوجّه الآخر إلى اللغة المترجم إليها، معيدًا صياغة المصدر من دون التقيد به. بينما تدعو «النظرية التأويلية للترجمة إلى التأكيد على أن - كل ترجمة تأويل - مراعية في ذلك مفهوم المعنى»^(١٦).

ولكي نكون منصفين يجدر بنا ألا نسرف في الحرفية الشديدة التي تفقد النص خصوصيته الجمالية، فهي غالبًا ما تكون «مصدرًا للتشويه وسببًا للتعقيد بدلًا من جعل الأصل واضحًا قريبًا من الإفهام. لقد أصبح البعد من الترجمة الحرفية مبدأً عامًا ومقرّرًا يحكم كل ترجمة تطمح أن تدعي لنفسها أيّ قدر من النجاح»^(١٧).

(١٣) نيدا، نحو علم للترجمة، ص ٦٣.

(١٤) محمد الديدواوي، الترجمة والتواصل، مصدر سابق، ص ٨١.

(١٥) المرجع نفسه، ص ٨١.

(١٦) المرجع نفسه، ص ٨١.

(١٧) عبد الحكيم حسان عمر، الترجمة الأدبية ومشكلاتها، مجلة الفيصل، ص ٤١.

كما يجب ألا نوغل في التأويل فننحرف عن الدلالات المقصودة إما اعتقادًا منا بأنه الصواب، وإما بسبب فقر التجربة التأويلية للحس التأويلي وعدم الفهم السليم للنص المصدر.

إن وضع الترجمة المعنوية أو الحرة أو التأثيرية مقابل الحرفية أو الدلالية من شأنه أن يضاعف من حيرة المترجم، غير أن الأکید لمميّزات الترجمة المعنوية أنها:

١- توحى بمراعاة إفهام القارئ.

٢- تدعو إلى تجنب الغموض وإيضاح المعنى.

يملي الشكل الأدبي على المترجم الكيفية الملائمة لترجمته، وتعتبر ألف ليلة وليلة أثرًا فنيًا يتضمّن قسطًا وافرًا من الخصائص والسمات الأسلوبية مما يتطلب جمالية خاصة لتذوقه، وتهيئة حالة ثقافية لتلقيه. فقد «كانت قصص ألف ليلة وليلة جديدة على الفرنسيين كل الجدة في تقنياتها، وأسلوبها، وموضوعاتها، وأجوائها العامة، وشخصياتها، واستبطانها، أغوار النفس البشرية، وغرائزها، وطموحاتها، وأطماعها، وعناصر الخير فيها على حد سواء»^(١٨).

ولا بد لترجمة هذا النوع من القصص أن يستثمر البعد الأنثروبولوجي لهذه الأجواء، فهي لا تنقل ألفاظًا وتراكيب بل هي تنقل خيالات وبنيات ذهنية، وقيمًا إنسانية، وقد تشكّلت عبر فضاء الغيبي والخرافى والأسطوري، ومن شأن ترجمة كهذه ألا تتوقف عند حدود النقل الحرفي، بل ينبغي لها أن تتطّلع إلى كل أنواع التصرف التي تسعفها على التوغّل في حضارة الآخر وتساعد بها بالتالي على صياغة معاني تلك الحضارة ورموزها في أشكال وصور من أخيلة وثقافة اللغة المنقول إليها.

فهل أفلحت ترجمة جالان في التسلل إلى عالم الشرق السحري، ونقله إلى الغرب بكل ما فيه من تشويق وجمالية فذة؟ وهل كانت ترجمة مغرقة في الحرفية أم موعلة في التصرف أم أنها اختارت ضرورة التوفيق بين ما يستدعيه النقل وما يتطلبه التصرف؟

سوف نناقش هذه المسألة ضمن منظور الترجمة بين «الزيادة والحذف» وسياق الترجمة بين «الأغراب والوضوح» وفي تجليات «المظهر الدلالي».

(١٨) محمود المقداد، تاريخ الدراسات العربية في فرنسا، ص ١٤٦.

□ ثالثاً: الإضافة والحذف والإبدال

١- أنواع المحذوفات

تعتبر الترجمة توليداً لمحتوى المادة التي تنقلها إلى سياق لغة المتلقي، وتتطلب هذه العملية همّة المترجم وقدرته على التكيف؛ ذلك أن اللغات ليست على درجة واحدة من مستويات التعبير وأدواته [الإطناب، الإيجاز، الحشو، التكرار...]. فما قد تعتبره اللغة العربية من صميم جمالية التكرار البلاغي قد يشكل عائقاً في التوصيل، وتعدّه اللغة الفرنسية - مثلاً - مضملاً ومملاً.

ولهذه الأسباب فإن المترجم يلجأ إلى مختلف أساليب الحذف، والإضافة، والإبدال، رغبة في صياغة المعنى المقصود في أوضح صورة، وبالشكل الذي يقترب فيه المترجم من إفهام متلقيه؛ إذ «غالبًا ما يقتضي النقل من لغة المصدر إلى لغة المتلقي إضافة عناصر تساعد في جعل الإشارة إلى المشاركين في الحدث أكثر دقة ووضوحًا»^(١٩).

وما تزال الترجمة تصمّم على التبليغ واضعة في اهتمامها القارئ وحسب، ومن شأن هذا التصميم أن يدفع بالمترجم إلى استغلال مختلف الوسائل ضماناً لنقل الفكرة وتوصيل المعنى، أما الأشكال فمن حق المترجم أن يطوّعها ويكسبها الطابع المقبول لدى المترجم له. وقد يكون من باب أولى إعطاء الأهمية لمقتضيات المترجم له بإخراج النص الأول وفقاً لتأمّلات ثقافة النص الثاني.

وقد استجابت ترجمة جالان لهذه المقتضيات، فأخضعت ألف ليلة وليلة للأسلوب الكلاسيكي تماشياً مع ذوق عصره كما تجزم بذلك جل الدراسات.

وحيث إننا لن نعثر أبداً على نص خالص بعد إخراجه من لغة مغايرة نظراً لما يلحقه من تغييرات، كذلك «يرى التفكيكيون أن المترجم هو الذي يخلق الأصل، كما أن الأصول تعاد على الدوام كتابتها في الحاضر، وما من قراءة أو ترجمة إلّا وتعيد بناء الأصل، ولم تعد عندهم للأصل هالة القدسية، ويرون أيضاً أنه ما من ترجمة للأصل إلّا وتعدّ انتهاكاً له، ومن ثمّة يستحيل التطابق الصّرف»^(٢٠).

وربما شكّلت هذه الاستحالة نقطة انطلاق جالان في التطلع إلى إعادة إبداع ألف

(١٩) نيدا، نحو علم للترجمة، ص ٤٥٥.

(٢٠) محمد الديدواوي، الترجمة والتواصل، مصدر سابق، ص ١٢٥.

ليلة ولبلة مكرسًا كل أنواع المحذوفات والإضافات والتبديلات بما يتوافر لديه في اللغة الفرنسية من صيغ بديلة يعوض بها فراغ المحذوفات.

٢- الحشو والتكرار

تؤيد مختلف التوجّهات النظرية مسألة الحذف، وإن اختلفوا في كفيته وأسبابه، فالحذف عادة عنصر مساعد في تقويم العبارات وضبطها واختزالها، وتأدية المعاني بدقة وتركيز، «وللحذف دوافعه وأشكاله، أوله الاختصار في القول، والتركيز على المعنى وتوخي الدقة في التعبير أكبر قدر ممكن من المعاني في أقل قدر ممكن من الألفاظ»^(٢١).

وما أكثر الأمثلة التي تعكس هذا النوع من الحذف الذي يميل إلى إكساب العبارة شكلها الذي يجذبه المتلقي الفرنسي ويستحسنه.

إن ما فعله جالان هو إسقاط وبتير ما يرى أنه مجرد حشو، ولأجل ملء فراغ المحذوفات يلجأ إلى صوغ معانيها في عبارات مقتضبة وتكرار المترادفات المعنوية واللفظية، «فإذا أثبت التكرار أنه لا يتعدى كونه حشوًا مضرًا لا يضيف شيئًا إلى المعنى فيجب حذفه»^(٢٢).

وعلى الرغم مما في العبارة العربية من اقتضاب فقد رأى جالان اختزالها إلى أدنى كثافة إيجابية ممكنة، فقلّص العبارة في أقل قدر ممكن من الألفاظ.

نلاحظ أن جالان يحذف ما يراه حشوًا تفاديًا لتصدع البناء الدلالي للقص، وصورًا لتسلسل المعاني عبر الحكايات برمتها، وضمانًا لتلاحم السرد. وهذا يجوز؛ لأنه «من أشكال اختصار العبارة وإبراز المعنى حذف الترادف والتكرار، وكثرة الأمثلة، والإسهاب في الشرح والتفصيل مما يفقد المعنى بريقه وقوة جذبه وقدرته على إثارة معاني موازية»^(٢٣).

ففي كل مرة كان يحذف فيها جالان ما يصادفه من مقدمات طويلة وإسهاب في الكلام، كان يخدم التماسك الذي يعتمد على تلاحم الدوال والمدلولات في اللغة المنقول إليها.

يهدف اللجوء إلى الحذف بالأساس إلى تجنّب وقوع المترجم له في الإرباك فتصبح الأمانة الحقيقية هي التحكم في أسلوب التوصيل.

(٢١) حسن حنفي، من النقل إلى الإبداع، ص ٩٢.

(٢٢) نيدا، نحو علم للترجمة، ص ٤٥٥.

(٢٣) حسن حنفي، من النقل إلى الإبداع، ص ٩٢.

وتعتبر ترجمة الروائع من أصعب المهام، فهي تسعى إلى تزويد المترجم له بالمكونات الجمالية للمصدر بالتأثير نفسه كما لو كان من متلقي اللغة المترجم منها. «ولقد حدّد المتخصّصون في الترجمة ثلاث طرائق لها: الأولى طريقة الترجمة الحرفية دون التصرف بالنص الأصلي، والثانية طريقة الترجمة المعنوية التي تسمح بنوع من التصرف في النص الأصلي، على أن يحافظ على المعنى قدر الإمكان، أما الطريقة الثالثة فهي طريقة تزييف النص وتغييره دون الالتفات إلى الألفاظ والمعاني، ومن الواضح أن جالان قد اختار الطريقة الثانية، طريقة الأسلوب الذهبي التي تلاحق المعاني والأحاسيس بدلاً من الكلمات. ومن الواضح أيضًا أنه أثر الدقة والإيجاز؛ أي تنقيح الترجمة من الأوصاف الطويلة والتفاصيل التي تثقل النسق القصصي من أجل تقريب النص العربي إلى الذهنية الفرنسية التي كانت تجبّد في هذه الفترة الوضوح والبساطة»^(٢٤).

مّا يشفع لهذه الترجمة أنها لم تسمّى إلى المصدر بقدر ما أضاعت الكثير من مزاياه وحاولت الحفاظ على أجواء الشرق لغةً ووجودًا، غير أن ذلك لم يمنعها من تأصيل ثقافة الشرق بأساليب الغرب التعبيرية.

وعلى نحو ما نجده عند روسيل «فإن جالان كان محققًا في - حذف - أو - تخفيف - بعض المشاهد القليلة، التي وصفت بفحش في المخطوطة الأصلية»^(٢٥).

٣- الأبيات الشعرية

إذا كان الشعر في ألف ليلة وليلة دمج للمعري/ الرؤيوي، وتأكيد لسيادة صوت الداخل (دخيلة الذات ووجدانها) فقد بدا لجالان أن الأبيات المتضمنة في ألف ليلة وليلة لا تؤثر في المضمون، ومن ثمّة رأى ضرورة حذفها «بوصفها - في نظره - تزويقات عميقة، مقحمة في النص الأصلي، وهزيلة رتيبة في أغلب الأحيان، ومن الملاحظ أن حذف هذه الأشعار لم يؤثر كثيرًا على الترجمة لأنها أصلًا لا تلتئم مع السياق القصصي، ولا تخضع في أكثر الحالات للمقاييس الفنية المعروفة الوزن، اللغة»^(٢٦).

غير أننا نتصوّر وجهة نظر أخرى وذلك لسببين:

(٢٤) عبد الواحد شريفي، أنطوان جالان وألف ليلة وليلة، مجلة الآداب الأجنبية، ص ٦١.
(25) Patrick Russell: On the Authenticity of the Arabian tales, Gentleman's Magazine, LXIX, p92.

(٢٦) عبد الواحد شريفي، أنطوان جالان وألف ليلة وليلة، مجلة الآداب الأجنبية، ص ٦٠.

أولهما: أن بعض الأبيات المحذوفة في النص، الهدف جاءت لتعبّر عن إيقاع الحالة النفسية المزرية للسندباد الحمال الذي أنشد يقول (٣٨٩):

فكم من شقي بلا راحة	وما حمل الدهر يومًا كحملي
وأصبحت في تعب زائد	وأمرني عجيب وقد زاد حملي
وغيري سعيد بلا شقوة	ينعم في خير فيء وظل
ينعم في عيشه دائمًا	ببسط وعز وشرب وأكل
وكل الخلائق من نطفة	أنا مثل هذا وهذا كمثلي
ولكن شتان ما بيننا	وشتان ما بين خمر وخل
ولست أقول عليك افتراء	فأنت حكيم حكمت بعدل

أما في السفرة الأولى، فإن الشعر يرد على لسان السندباد البحري الذي هو أرفع منزلة وأعلى مكانة من السندباد الحمال، ولذلك جاء في المتن «وتذكرت قول الشاعر»، ص ٣٩١:

بقدر الكد تكتسب المعالي	ومن طلب العلا سهر الليالي
يغوص البحر من طلب اللآلي	ويحظى بالسيادة والنوال
ومن طلب العلا من غير كد	أضاع العمر في طلب المحال

وهنا نلمس تحوّلًا جذريًا في الخطاب، بحيث ينتقل من الشكوى والتذمر (الحمال) إلى التطلّع والتحدّي (البحري).

ثانيهما: حتى وإن بدت هذه الأبيات بسيطة في دلالتها المباشرة فإنها تصدر عن تقابل تضاد؛ «لأن خصوصية السندباد تنبع من أنه القوة المحركة وراء الأحداث في القصة، فازدواجيته داخلية والتوتر الحقيقي ليس بين الإنسان والطبيعة، أو الفرد والمجتمع، بل هي في الوحدة المنشطرة»^(٢٧).

وإذا كان جالان لم يجد من خلاص لمثل هذه الأبيات إلاّ بالحذف، فلأنه اعتبرها من باب الحشو الذي لا يخدم المعنى بانتقاله إلى سياق مغاير بقدر ما يعطل فاعلية التلقي.

ولكننا نعتقد أنه لم يلتفت إلى البناء الرؤيوي وإنما كان يستخلص المعنى مجردًا، همّه الوحيد صياغته في شكل يلائم الفن الكلاسيكي آنذاك، ومع ذلك فإن أحدًا لم يطعن في ترجمة جالان، وما تزال إلى اليوم تحفة نادرة في ترجمة الفن القصصي.

(٢٧) فرياد جبوري غزول، تحليل بنوي لألف ليلة وليلة، مجلة فصول، ع ٢، مجلد ٢، سنة ١٩٨٢، ص ٢٨٧.

٤ - الإضافات

نظرًا لاختلاف البنيات التركيبية للغات وأنظمتها الإشارية، فإنه يتحتم على المترجم أن يضيف ما يراه مناسبًا من ألفاظ وعبارات، يفسر بها ما يراه غامضًا، أو يتمم بها ما يعتقد أنه بحاجة إلى الاكتمال لإيصال المعنى إلى المتلقي واضحًا ودقيقًا وخاليًا من الالتباس.

فكما يحذف المترجم ما يشكّل في نظره حشوًا، أو يعدّ من الشوائب، كذلك يضيف ما يساعده على إعادة توليد الدلالات المستخلصة في شكل يتفق مع مستوى تلقي المترجم له. وتلك خاصية تشترك فيها جميع اللغات، «وربما يجب أن تضاف أكثر الإضافات تكرارًا عندما يكون هناك تحوّل في طبقات الكلمات، فالتحوّل من الأسماء إلى الأفعال يسبب إدخال بعض الإضافات الجذرية»^(٢٨).

وهكذا فإن الإضافة تعمل بالتعارض مع الحذف، فإذا كانت مهمّة الحذف هي الاقتضاب فإن جوهر الإضافة هو التوسع.

وتبرز أكثر الإضافات في ترجمة جالان عندما يجد قصورًا في المصدر، فلا يتمكن من نقل محتواه إلا بإضافة عناصر شارحة وأخرى مبررة، «فقد تعني الإضافة إكمال الصورة وزيادة الاحتمال»^(٢٩).

وعلى الرغم مما تحمله العبارات والكلمات المضافة من معانٍ مختلفة إلا أن إدراجها في شكل يوحى كما لو أنها تكملة للأصل يجعلها قريبة من إفهام متلقيها، ومن ثمة يسهل إدراكها واستيعابها.

لقد أضاف جالان أسماء لأماكن غير مذكورة في المصدر وحددها بالطول والعرض والموقع والحدود المتاخمة مشيرًا إلى طريق الهند La route de Indes [طريق الحرير] وهو طريق مشهور في تاريخ التجارة والمال.

وربما كان جالان يقصد بذلك وضع المتلقي الفرنسي أمام معالم جغرافية سوف يأتي على ذكرها لاحقًا.

أما في المثال الثاني، فإن تلك الإضافات هي ممّا يدخل في باب الشرح وتحسين الأسلوب، فقد «تكون الإضافة بالألفاظ المترادفة زيادة في الشرح، والعبارات الشارحة من

(٢٨) نيدا، نحو علم للترجمة، ص ٤٣٨.

(٢٩) حسن حنفي، من النقل إلى الإبداع، ص ٩٤.

أجل تجميل الأسلوب»^(٣٠).

لذلك جاءت إضافة الفقرة التمهيدية على لسان السندباد البحري لشد انتباه المتلقي وفقاً لمعايير السرد الكلاسيكي كما أن لهذا علاقة بالحكي، ففي حين يكون الربط بين الحكاية والسرد معقوداً على لسان شهرزاد (قالت: بلغني أيها الملك السعيد) تطابقاً مع ذهنية المتلقي العربي، فإن هذا الرابط يلغى في النص المصدر.

بينما يعكس المثال الثالث انتهاكاً واضحاً للمصدر بإضافة *des gens blancs comme moi* لوضع المتلقي الفرنسي أمام تعارض (أبيض / أسود)، غير أن جوهر ذلك التعارض لم يكن عرقياً وإنما بلاغياً. فقد رأينا في المعجم الخرافي كيف يحل *les noirs* محل المجوس آكلي لحوم البشر.

هذا النوع من الإضافات له ما يبرره في سياق يتماشى مع الثقافة الفرنسية التي تختلف عن الثقافة الشرقية. وهنا تتدخل مخيلة المترجم للتمييز والإيضاح والشرح والتفسير.

وهناك أنواع أخرى من الإضافات والمحذوفات، منها ما يتعلق بتحويل التراكيب النحوية، ومنها ما يتعلق بالصيغ والأدوات، والضمائر، والتحوّل من الفعل إلى الاسم وغيرها.

غير أننا لم نحط ترجمة جالان بكل هذه الوسائل في تكييف النص الهدف بخاصة وأن جالان يميل إلى الترجمة المعنوية، فيستخلص المعنى وينسج على منواله.

٥- التبديلات

تعتبر الإضافات والمحذوفات والتبديلات ووسائل فنية للتكييف، ومن شأن هذه الوسائل جعل المترجم يستغني عن بعض التراكيب والمفردات في المصدر بالحذف، كما باستطاعته توسيع الرسالة شكلاً ومضموناً بالإضافة.

فالغرض الأساس لهذه العمليات هو إخراج النص في أحسن صورة وإيصاله في أوضح معنى، وإذا كان التكافؤ مسعى جوهرياً لفعل الترجمة فإن هذه الوسائل كفيلة بتحقيق تكافؤ أسلوبى، ودلالي، وتركيبى، وتبليغي (نقل شحنة إيصال مكافئة).

وعلى ضوء ذلك «يجب القيام بالعديد من التبديلات الثانوية في الشكل، ولكن لا يجب القيام بتغييرات جذرية من أجل إدخال التحسينات التحريرية فحسب وفق نزوة

(٣٠) المرجع نفسه، ص ٩٤.

المرجم أو تحيِّله. إن المهمة الأساسية للمترجم تكمن في توليد ما أعطي إليه، لا تحسينه»^(٣١). تتضمن كلمة ترجمة بوصفها انتقالاً من لغة إلى لغة أخرى معاني التحويل والتبديل والتغيير... مما يوحي بعدم ثبوت الهيئات والأشكال على ما هي عليه بانتقالها إلى سياق لغة مغايرة.

وقد جرى تكرار هذا المفهوم ليكرّس كل أنواع التصرف نظراً لاختلاف الثقافات ولتباين أنماط التلقيات، فلا غرابة إذن أن يكون التلقي هو التاريخ نفسه للترجمة.

وما دامت الترجمة ترفض الانسياق للأصول، وتفضل تخطيطها بامتلاك ناصية التأويل، فإن أكثر ما يتجلّى ذلك في ابتداع أساليب تصنعها عبقرية المترجم ويغذيها خياله. وقد استوحى جالان من ثقافته الغربية ما يعوّض به خيانة الدال والمدلول بانتقائه الدوال والمدلولات التي استعاض بها عن تلك الواردة في المصدر.

وهذه أمثلة توضّح بعض تلك التبديلات: أبدى جالان براعة فائقة في الإبدال ينمّ عن معرفة متأصلة بخصوصية اللغتين العربية والفرنسية، وتكشف في الآن ذاته عن ثروة لغوية وتمرس بلاغي، وتظهر كفاءة جالان الأسلوبية ومهارته في تداعي الصور الملائمة للخيال الفرنسي.

فبغض النظر عن التبديلات المتعلقة بظاهر العبارة: استبدال الدوال «السندباد الحمال/ في كل شهر/ على ظهري/...» نجد العبارات ذات التعبير غير المباشر تشمل دلالة موسّعة ومبالغ فيها من منظور البلاغة الفرنسية.

ويتّضح ذلك من خلال الأمثلة الأخيرة، فالعينان تصبحان عيناً واحدة ملتبهة وسط الجبهة، والبئر تصير أصغر حجماً من فم الحصان، ومخالب السبع تصبح أقل رعباً من أضخم الطيور.

إن وظيفة التبديلات هي بالأساس إيجاد مكافئات أسلوبية، ويمكن «أن تشمل هذه التبديلات جميع الأشكال اعتباراً من أبسط مشاكل التطابق في الأصوات حتى أعقد التكييفات في العبارات الاصطلاحية»^(٣٢).

وهناك مظاهر كثيرة للتبديلات تطرح الاختلافات الثقافية أكثرها تداوياً، يتصل

(٣١) نيدا، نحو علم للترجمة، ص ٤٣٤.

(٣٢) نيدا، نحو علم للترجمة، ص ٤٤٩.

بعضها بالتراكيب المترادفية أو المفردات التحديدية كما يشمل بعضها الآخر دلالات الألفاظ أو طبقات الكلمات على نحو ما مرّ بنا في التراكيب النحوية، والدلالية، والمعجمية.

وعلى العموم، فقد كان لترجمة جالان بالغ الأثر في إبراز روح الشرق، وتمثيل ثقافته التراثية، وما كانت لتلقى رواجًا في أوروبا لولا جودة الأسلوب الذي جمع فيه بين تدفق المحتوى وانضباط الشكل فجاءت الترجمة مزيجًا بين رومانسية الشرق وكلاسيكية الغرب.



أبعاد الجمال والجلال في الحب الصوفي.. مقاربة جمالية تحليلية

الدكتور ميلود حميدات*

□ مقدمة

إن الكلام عن الجمال يجرّنا إلى المعرفة الذوقية؛ لأن الجمال من الموضوعات العصبية عن التعريف، فالجمال تدركه بالحدس وتختبره بالممارسة، ويرتبط الجمال بالجلال الذي هو مظهر من مظاهر الجمال أيضًا في صورة من صور تجليّه.

ولعل الذين أفردوا الموضوع الجمال والجلال نصيبًا من الدراسة والاهتمام هم المتصوفة الذين يدخل في مجال اهتمامهم؛ لأنه موضوع حدسي يتمّ التعرف عليه بمنهج عرفاني.

وقد تناول المتصوفة الجمال والجلال، فرأوا أن الجمال في آيات الله الطبيعية وفي مخلوقاته، ولذلك تمثّلوا ذلك وطلبوه في المحبة، وتوسّموه من خلال جمال المرأة والغزل الصوفي، كمنطلق لحقيقة الجمال المطلقة، أن يتجلّى الجمال الإلهي في الجلال، ويدرك من خلال الحب الإلهي كحب نهائي ومطلق يصل إليه الصوفي بعد مجاهدة ومكابدة.

* جامعة الأغواط - الجزائر، البريد الإلكتروني: hfarouk18@hotmail.fr

إنه حب الله بذاته وصفاته، متحرر من أية غاية أو مصلحة، سوى رضا الله ونيل محبته، فهو حب منزّه يتطلّع من خلاله العبد إلى التدرج في الدرّجات، والرقيّ وطّيّ المسافات، لتحقيق التواصل مع فيض الرحمات الإلهية.

لقد جعل المتصوفة من المحبة وسيلة للترقيّ من حب العبد لأخيه، ومن الحب الإنساني معراجاً نحو الحب الإلهي الذي هو غاية كل متصوف.

□ القسم الأول: مفهوم الجمال والجلال

أ- مفهوم الجمال

ما هو الجمال؟ من السهل أن تصف شيئاً أو موضوعاً بأنه جميل لأن العين تستمتع به، أو الأذن تستلذه أو العقل يستحسنه، ولكن من الصعب تعريف الجمال في حدّ ذاته، وإنما تقاربه فقط من موضوعاته فيُعرف الجمال من الجميل، والحسن من الحسن، واللذّة من اللذيذ، والطيب من الطيب وهكذا..

«إن مفهوم الجمال قريب متداول يفهمه الجميع، ويتعاملون معه ولكن التعريف به بعيد المنال، وهذا ما دفع بعض الكتاب والفنانين إلى التصريح بصعوبة ذلك، وبعده عن الإمكان»^(١)

ما دام موضوع الجمال من الوجدانيّات فإننا ندركه بالحدس أي بالمعرفة المباشرة، وبالتالي يصعب إخضاعه للتعريف. وإنما الجمال تجربة ذوقية تُعرف بشكل مباشر كالأحوال الشعورية، والتجارب النفسية والمدركات المعنوية. فالنفس تتعرّف على الجمال كما تسعد بالحب وتتألم من الحزن، وتسعى إلى الخير، وتنفر من الشر، وتدرك الحق والصواب وتبتعد عن الباطل والخطأ.

فقد بحث فلاسفة اليونان عن حقيقة الجمال، فاعتبره أفلاطون في عالم المثل، وما الواقع إلّا انعكاس له، فحقيقته في عالم المعقول، وهو مرادف لكمال الشيء وتناسقه وأتزانه.

كما أدرك فلاسفتنا ذلك، فالجمال عند الغزالي هو ما يُحرّك النفس ويثير المشاعر، ويسعدها ويغبطها لما يحسّه الانسان بجوارحه، أو يدركه بقلبه، والجمال فيه لذّة وحسن، والحسن تحقيق الشيء لكمال صورته الظاهرة أو الباطنة^(٢). ومنه فالجمال حسي ومعنوي،

(١) انظر: صالح أحمد الشامي، الظاهرة الجمالية في الإسلام، ج ١، بيروت- دمشق: المكتب الاسلامي، ط ١٩٨٦، ١.

(٢) ينظر: أبو حامد الغزالي، إحياء علوم الدين، دمشق: دار الكتب، ب ت، ج ٤، ص ٢٥٦-٢٥٧.

يدرك بالحواس والعقل أو بالذوق والقلب.

والجمال الداخلي أو الباطني أعظم من الجمال الخارجي الظاهري، ويتدرج الناس في إدراكهم للجمال، لاختلاف قدراتهم واهتماماتهم، فكلُّ مُيسَّر لما خُلق له.

كما اختلف الفلاسفة في طبيعة الجمال إلى اتجاهين، اتجاه ذاتي يجعل من الجمال تقدير تطلقه الذات على الموضوع، وبالتالي فالجمال ذوق ذاتي وموقف إنساني من الأشياء، واتجاه موضوعي يجعل من الجمال صفات تتوفر في الشيء الجميل، وأن الموضوع الجميل يفرض نفسه على الذات، بما يتوفر عليه من معطيات الجمال^(٣).

إذن الشعور بالجمال شعور إنساني راقٍ يعبر عن حاجة من الحاجات الإنسانية الأساسية، كالحاجة إلى الهواء للتنفس، والماء والأكل للحياة وغيرها من الحاجات، وكذلك الشعور بالحسن يغبط النفس ويسعدها. فالإحساس بالجمال يحقق للنفس السعادة، والنفوس الزكية تطلب الجمال في الأشياء الحسية، أو الموضوعات المعنوية، وتتوق إلى الأشياء التي تتوفر فيها معالم الجمال.

إذ يُلمس الجمال في الوجود المادي والمعنوي، في الطبيعة والإنسان وجمال الموجودات، وإلى مصدر الجمال وأصله وواهب الوجود، وإلى ما ينتجه الإنسان من قول وفعل وحركات، وما فيها من تناسق وانسجام وجماليات. وقديماً قال أرسطو بأن إنتاج الجمال يأتي من محاكاة الطبيعة وما فيها من جمال طبيعي.

ومنه نستنتج أن الجمال نوعان جمال طبيعي (إلهي) ليس للإنسان يد فيه، وجمال اصطناعي إنساني من إنتاج الانسان وإبداعه، وهو مادي ومعنوي.

والفرق واضح بين الأصل والتقليد، فالجمال الطبيعي جمال مبدع من عدم وهو جمال إلهي خالص لا يجاريه ولا يوازيه ولا يماثله أي جمال، أما الجمال الاصطناعي أو الفني فيأخذ مادته من الجمال الطبيعي أو الإلهي ويركب جمالية جديدة.

أما العلاقة بين التصوف والجمال فعلاقة متأصلة؛ لأن التصوف يربط علاقته بأصل الجمال ومبدع الوجود علاقة العبد بالمعبود، وترقياً في العبادة والمحبة والسجود، ليتحقق له ما يبتغيه من فيض محبه الله ورضاه، فيلتقي الجلال والجمال في واهب الوجود.

والتصوف يعمل على الاتصال بأصل مبدع الجلال، وخالق الجمال، إذ يلتقي الجمال والجلال في ذاته وصفاته، ومخلوقاته وآياته، إذ يلمس الجلال والرهبة في قوله: ﴿ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ

(٣) ينظر: صالح أحمد الشامي، مرجع سابق، ص ٢٦.

كَانَتْ تَأْتِيهِمْ رُسُلُهُمْ بِالْبَيِّنَاتِ فَكَفَرُوا فَأَخَذَهُمُ اللَّهُ إِنَّهُ قَوِيٌّ شَدِيدُ الْعِقَابِ ﴿٤﴾.

ويتجلى الجمال والرحمة في قوله: ﴿وَلْيَعْفُوا وَلْيَصْفَحُوا أَلَا تُحِبُّونَ أَنْ يَغْفِرَ اللَّهُ لَكُمْ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾^(٥) ويجمع الجلال والجمال، الترغيب والترهيب، الخوف والرجاء في قوله: ﴿سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْأَفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ﴾^(٦).

ب- مفهوم الجلال

يحلينا مفهوم الجلال إلى العظمة والهيبة والروعة، إنه شكل من أشكال الجمال عندما يصل منتهاه، ويحقق مبتغاه من القوة والإبهار، فتشعر النفس بالغبطة والسرور، والرهبة والحبور.

والتصوف كما قلنا تعلق وحب لأصل الجمال، ومنيع الكمال، ومصدر الجلال، الذي هو الخالق، «وهو سبحانه كما يحب الجمال في الأقوال والأفعال والثياب والهيئة، ويغض القبيح وأهله، ويحب الجمال وأهله»^(٧).

لذلك يصبغ ما ينتجه من أقوال وأفعال وأحوال بصبغة الجمال، فالتصوف قدّم نفسه دائماً على أنه طريق وسلوك نحو الجمال، وينطبق عليه القول: كن جميلاً وتصرف جميلاً لا ترى الوجود جميلاً فحسب، وإنما تصير جميلاً وتصل إلى أصل الجمال.

فالصوفي يُسبِّح باستمرار بجمال وجلال الله، سواء في الذكر أو في الصلاة، ويسعى إلى ذلك بإخلاص العبادة، والمعرفة المباشرة، وهذا سرّ ذوقهم، «فإنك إذا ذكرت الرحمن، أو سمعته من غيرك، وجدت وذقت منه مجموع صفات الجلال، من الكبرياء والعظمة والقدرة والعزة والتعالي وشدة البطش والقوة؛ وإذا ذكرت الرحيم أو سمعته من غيرك، وجدت وذقت منه مجموع صفات الجمال، من الرحمة والكرم والعطف والسلام والنعمة»^(٨).

كما يرتبط مفهوم الجلال بالجمال، حيث تطرّق الفلاسفة اليونان لمصطلح الجلال

(٤) سور غافر، آية: ٢٢.

(٥) سورة التوبة، آية: ٢٢.

(٦) سورة فصلت، آية: ٥٣.

(٧) ابن قيم الجوزية، الفوائد، القاهرة: دار الريان للتراث، ط ١، ١٩٨٧، ص ٢٥٠.

(٨) نجم الدين كبرى، فوائح الجمال وفواتح الجلال، تحقيق ودراسة: يوسف زيدان، الكويت - القاهرة: دار سعاد الصباح، ط ١، ١٩٩٣، ص ٢٠١.

فاعتبره أرسطو عنواناً للمثل الأعلى أو النموذج الأمثل، أي الكمال الذي لا ينقصه شيء، وبالتالي ما يحدثه من شعور بالرضا لجماله، وفي الوقت نفسه بالرهبة والعظمة لجماله وجلاله.

ويدرك المتصوفة علاقة الجلال بالجمال، إذ يقول الشيخ ابن عربي:

إن الجمال مهوب حيث ما كان لأن فيه جلال الملك قد بانا
الحسن حليته واللفظ شيمته لذلك نشهده روحًا وريحانًا
فالقلب يشهده يسطو بخالقه والعين تشهده بالذوق إنساناً^(٩)

إذ يجعل ابن عربي من الجلال أثرًا من آثار الجمال عندما يتميّز بالرهبة والعظمة والإبهار والهيبة، ويفسر ذلك بالآية الكريمة: ﴿فَلَمَّا تَجَلَّى رَبُّهُ لِلْجَبَلِ جَعَلَهُ دَكًّا وَخَرَّ مُوسَىٰ صَعِقًا﴾^(١٠). ومنه يفسر ابن عربي أن الجلال تمثل للجمال الإلهي المطلق الذي لا يضاهيه أي شيء^(١١).

أما ابن قيم الجوزية فيرى أن معرفة الله تكون بذلك الجمال والجلال لدى الخواص من العباد، إذ «من أعزّ أنواع المعرفة معرفة الله سبحانه وتعالى بالجمال، وهي معرفة خواص الخلق، وكلهم عرفه بصفة من صفاته، وأتمهم معرفة من عرفه بكماله وجماله وجلاله سبحانه، ليس كمثل شيء في سائر صفاته، ويكفي في جماله أنه في كل جمال ظاهر أو باطن في الدنيا أو الآخرة فمن آثار صنعه، فما الظن بمن صدر عنه هذا الجمال»^(١٢).

كما يقسم ابن القيم إدراك جمال الخالق إلى أربعة أوجه هي: «جمال الذات، جمال الصفات، جمال الأفعال، جمال الأسماء»^(١٣).

لذلك جاء في الحديث: «إن الله جميل يحب الجمال»^(١٤). وعليه يعرف الله تعالى بالجمال، الذي لا يماثله فيه أحد، ويطاع ويعبد بالجمال الذي يحبه من الأقوال والأفعال والأخلاق، فيحب من عبده أن يجمل لسانه بالصدق، وقلبه بالإخلاص والمحبة، وجوارحه بالطاعات، وبدنه بالطهارة، وإظهار النعم والخيرات^(١٥).

هكذا يصبح مفهوم الجمال والجلال أقرب إلى الأذهان، وخاصة عند المتصوفة

(٩) ابن عربي، الفتوحات المكية، بيروت: دار صادر، ب ت، ص ٥٤٠.

(١٠) سورة الأعراف، آية: ١٤٣.

(١١) ابن عربي: مصدر سابق، ص ٥٤٠.

(١٢) ابن قيم الجوزية: مصدر سابق، ص ٢٤٨.

(١٣) المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

(١٤) رواه مسلم في صحيحه برقم: ١٣١، عن ابن مسعود.

(١٥) ينظر: ابن القيم، مصدر سابق، ص ٢٥٣.

الذين اجتهدوا في ربطه بالمحبة، التي تبدأ بمحبة العبد للعبد، لأنها أساس الإيمان مصداقاً للحديث النبوي: «لا يؤمن أحدكم حتى يحب لأخيه ما يحب لنفسه»^(١٦). ثم تجد منتهاها في محبة الله وإخلاص العبادة له، ليصل العبد الى مقام رضا الله فتفتح له أبواب السعادة، ويغمر بالبركات، ويزود بالكرامات، وينال أعلى الدرجات.

□ القسم الثاني: المرأة وتحقق الجمال / الغزل الصوفي

التعلق بالمرأة كمثال للجمال الانساني أمر عرفته كل الحضارات، وتناولته كل الفلسفات، وذلك لأن المرأة عنوان الرغبة الجسدية وأصل اللذة الجنسية، التي هي من أعظم اللذات الإنسانية، إلا أنها قصيرة لا تدوم، كما يرى الغزالي أن هذا الدافع طبيعي في الإنسان، وقد وُجد لسببين في اعتقاده أولهما: أنها لذة محسوسة يمكن قياس عليها لذة غير محسوسة هي لذات الآخرة، لأنها من أعظم الشهوات. وثانيهما: أنها مقصودة لبقاء النسل، وحفظ بقاء النوع الإنساني واستمرار الوجود^(١٧).

والمرأة عنوان الخصوبة والعطاء والتناسل، ومنبع لاستمرار الحياة بالتوالد كما تتبع لذة الجنس لذات أخرى تتولد منها، وهي لذة الأمومة والأبوة والبنوة، ومنه تنشأ العواطف والمشاعر كالحب والعشق، والعطف والحنان والرحمة، بل من علاقة الرجل بالمرأة من خلال الترابط أو الزواج تنشأ الأسرة، وبالتالي العواطف والأخلاق من مودة وتعاون وتضامن وغيرها من الفضائل.

وهي من آيات الجمال التي خلقها الله للإنسان، وجمال المعنى يستمد من قوله: ﴿وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا لِتَسْكُنُوا إِلَيْهَا وَجَعَلَ بَيْنَكُمْ مَوَدَّةً وَرَحْمَةً إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ﴾^(١٨).

وقد ضرب الله لعباده مثلاً من الجمال الأنثوي الخالص في الجنة، حيث أكد القرآن أنه من أعظم نعم الجنة ولذاتها للصدّيقين، وعباد الله المخلصين، الحور العين، وهو الجمال الأسمى، وقد ذُكرت الحور العين أربع مرات في القرآن الكريم، وهي قوله تعالى: ﴿كَذَلِكَ وَرَوَّجْنَاهُمْ بِحُورٍ عِينٍ﴾^(١٩)، وقوله تعالى: ﴿مُتَكِّينَ عَلَى سُرِّ مَصْفُوفَةٍ وَرَوَّجْنَاهُمْ بِحُورٍ

(١٦) حديث صحيح، رواه مسلم والبخاري، عن أنس بن مالك.

(١٧) ينظر: الغزالي، الإحياء، ج ٣، ص ٨٥.

(١٨) سورة الروم، آية: ٢١.

(١٩) سورة الدخان، آية: ٥٤.

عَيْنٌ ﴿٢٠﴾، وقوله تعالى: ﴿حُورٌ مَّقْصُورَاتٌ فِي الْخِيَامِ فَبِأَيِّ آلَاءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ لَمْ يَطْمِئِنَّ
إِنْسٌ قَبْلَهُمْ وَلَا جَانٌ ﴿٢١﴾، وكذلك قوله تعالى: ﴿وَحُورٌ عَيْنٌ كَأَمْثَالِ اللُّؤْلُؤِ الْمَكْنُونِ﴾ ﴿٢٢﴾،
كما ذُكرت بدون حور في قوله تعالى: ﴿وَعِنْدَهُمْ قَاصِرَاتُ الطَّرْفِ عَيْنٌ﴾ ﴿٢٣﴾.

وكلها آيات تأتي على ذكر جمال نساء الجنة، ليتمتع به المخلصون من عباد الله
الصالحين، وهو وصف للجمال من جهة حسية ومعنوية، كلون البياض والنقاء، والقوام
المتناسق والبهاء، والعيون الكبيرة والصفاء، وطهارة النفس والحياء، والتزام التعفف
والوفاء، وهي صفات سامية وقيم جميلة تعبر عن جمال ثواب الله.

لقد تناول التصوف المرأة تناولا خاصا، وخصّ الجمال الأنثوي من خلال الغزل
الصوفي الذي هو حب مستمد من الحب الإلهي، الذي هو متعدّد الأوجه فهو حب
للألوهية من جهة، ولتجلياتها عبر أشكال موجودات العالم أيضًا من جهة أخرى؛ ومن هنا
كان أيضًا يجمع بين الحب الالهي والروحاني والطبيعي، ما دامت كل مراتب الكون الطبيعية
والروحية مجالًا للأسماء والمعاني الإلهية.

ولذلك يعتبر الصوفي أن حب المرأة جزء من الحب الكلي، وفق نظرة عرفانية تتجاوز
المحسوس إلى آفاق الحب الروحية، وتجلياته الشعورية العالية، متسامين في حبهم العفيف
من عالم الأرض إلى عالم السماء، متخذين من رمزية صور الجمال الحسية الإنسانية، أدوات
ترقي إلى عوالم إلهية مفعمة بالروحانية، والسمو والجمال والتعالي.

كما استطاع المتصوفة أن يرقّوا بالحب العذري، والغزل العفيف، إلى حب أسمى
وأعظم هو حب الخالق من خلال مخلوقاته. وأن يرتفعوا بصورة المرأة من كونها متاع حسي
ومرغوب جنسي، وكونها جميلة ومطلوبة لجمالها، إلى أفق قُدسي، باعتبارها عنوان العطاء،
ومثال الجمال والنقاء، وصورة مثلى للخير والسناء، وتجلي لجمال الخلق الإلهي والبهاء، ورمزًا
للوجود ومصدرًا للحب والسخاء.

وفي هذا السياق من السمو بالمرأة واعتبارها شقيقة الرجل في الإنسانية، وأنها سواء
في الخلق وفي المسؤولية أمام الله، بل العالم الإنساني لا يتأسس بدونها، فهما مجتمعان يضمنان
بقاء واستمرار جنس البشر، إذ تأتي هذه الأبيات لابن عربي:

(٢٠) سورة الطور، آية: ٢٠.

(٢١) سورة الرحمن، آية ٧٤.

(٢٢) سورة الواقعة، آية: ٢٢.

(٢٣) سورة الصفات، آية: ٤٨.

إن النساء شقائق الذكران في عالم الأرواح والأبدان
والحكم متحد الوجود عليهما وهو المعبر عنه بالإنسان
وتفرقا عنه بأمر عارض فصل الإناث به عن الذكران
من رتبة الإجماع يحكم فيهما بحقيقة التوحيد في الأعيان
وإذا نظرت إلى السماء وأرضها فرقت بينهما بلا فرقان
انظر إلى الإحسان عين واحدا وظهوره بالحكم عن إحسان^(٢٤)

ويرفع ابن عربي من قيمة المرأة ومكانتها في المجتمع، فهي والرجل من حيث الإنسانية واحد، كما يؤكد ابن عربي على عظمة الأدوار التي تؤديها المرأة، ويفرد لها مساحات كبيرة في مؤلفاته، ويبرز مكانتها المرموقة ويدافع عنها، بل يبرر نقائصها الطبيعية والبيولوجية، بأنها لا تنقص من إنسانيتها شيئا، وهو موقف متقدم له أسبقية زمنية وفكرية لدعاة حقوق الإنسان.

ولا شك أنه موقف جمالي أيضا، ويدل على العلاقة الحميمة التي تربط ابن عربي بالمرأة في أدوارها المختلفة فهو يُجلّها أمّا، ويُعزّها أختًا، ويعشقها حدّ الشعر حبيبةً، ويحترمها زوجةً ويدلّلها بنتًا، ويقدرها شيخخةً ومعلمةً، ويذكرها حتى مريدة أو طالبة علم، وكل ذلك أكدته تجارب ابن عربي مع المرأة وأرخ له في كتبه، فقد جاء على لسانه أنه تتلمذ على شيخته فاطمة بنت المثني، وكانت أمه نور تزوره عندها، وقد شجّعته على خوض طريق التصوف على عكس أبيه^(٢٥).

كما هام حبًا، فأنتج شعرا وألّف ترجمان الأشواق في حبيته نظام، واعتبر الحب الإنساني طريقًا إلى الحب الإلهي.

□ القسم الثالث: الحب الإلهي وتحقق الجلال

لقد ارتبط مفهوم الحب الإلهي في تراثنا الإسلامي بالصوفيّة، لكن مفهوم الحب الإلهي لم يكن إبداعًا صوفيًّا خالصًا، وإنما متجذر في الشرع الإسلامي؛ لأن المفهوم أول ما ورد في النصوص الشرعية، أي القرآن الكريم والحديث الشريف، حيث خاطب الحق عباده المؤمنين في عدد من الآيات بلفظ المحبة، فقد جاء في القرآن الكريم حب الله للصابرين في

(٢٤) ابن عربي، الفتوحات المكية، تحقيق وتقديم: عثمان يحيى، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ب ت، ج ٣، ص ٨٧.

(٢٥) ينظر: ابن عربي، الفتوحات المكية، مصدر سابق، ج ٢، ص ٢٤٨.

قوله تعالى: ﴿وَاللَّهُ يُحِبُّ الصَّابِرِينَ﴾^(٢٦) ثم أكد محبته لصفات أخرى لدى عباده كالإحسان في قوله: ﴿وَاللَّهُ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ﴾^(٢٧) وعن التقوى في قوله تعالى: ﴿فَإِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَّقِينَ﴾^(٢٨) وعن التوبة والطهارة في قوله: ﴿إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ التَّوَّابِينَ وَيُحِبُّ الْمُتَطَهِّرِينَ﴾^(٢٩).

ثم جاءت كلمة المحبة لقوم يأتي بهم الله، إذا بدل المؤمنون دينهم، بقوله: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا مَنْ يَرْتَدَّ مِنْكُمْ عَنْ دِينِهِ فَسَوْفَ يَأْتِي اللَّهَ بِقَوْمٍ يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ﴾^(٣٠)، ويبيّن الحق بالطريقة نفسها الصفات التي يكرهها في عباده، حيث يحرم محبته عن الظالمين، والمفسدين، والكافرين، والمختالين والمعتمدين... وهم المتصفون بالصفات السيئة والردائل، والعجيب. لقد تكررت صيغة (إن الله يحب) و(إن الله لا يحب) في القرآن الكريم بالعدد نفسه، أي ١٦ مرة، وإذ يدل ذلك على الاتساق والتوازن، وهي لمحة جمالية من جهة، ومن جهة أخرى حدّدت الفضائل التي يُحِبُّها، والردائل التي يكرهها الله في عباده، وهي بذلك تحدّد الطريق الذي يجب أن يسلكه المؤمن لينال محبة ربه.

وقد استمد المتصوفة من ذلك المنهج الذي يسلكونه لتحقيق محبة الله، وتجنّب عقابه، وجعلوا من تلك الصفات مقامات يرقى إليها المتصوف، وخاصة الصبر والإحسان، والتقوى والتوبة وغيرها.

أما الأحاديث التي تناولت المحبة فكثيرة وكانت تؤكد ما جاء في القرآن الكريم، وتشدّد على أنه لا يؤمن المسلم حتى يحب لأخيه ما يحب لنفسه، فأُسِّست للمحبة بين العباد. ومن خلال ما سبق جاء تأكيد القشيري على أن: «المحبة حالة شريفة شهد الحق سبحانه بها للعبد، وأخبر عن محبته للعبد، فالحق سبحانه يوصف بأنه يحب العبد، والعبد يوصف بأنه يحب الحق سبحانه»^(٣١).

إن الكلام عن محبة الله لعباده تعني الطاعة والتخلّي بالفضائل، كما هو جلي في الآيات الكريمة، وفي الوقت نفسه التخلّي عن الردائل، ولكن هل يمكن أن تكون علاقة المحبة متبادلة، أي إن يحب العبد ربه كما يحب الله عبده؟

(٢٦) سورة آل عمران، آية: ١٤٦.

(٢٧) سورة آل عمران، آية: ١٣٤.

(٢٨) سورة آل عمران، آية: ٧٦.

(٢٩) سورة البقرة، آية: ٢٢٢.

(٣٠) سورة المائدة، آية: ٥٤.

(٣١) أبو القاسم القشيري، الرسالة القشيرية، تحقيق: عبد الحليم محمود وآخرون، القاهرة: مؤسسة مطابع دار الشعب، ١٩٨٩، ص ٥١٩.

بطبيعة الحال لا يوجد تكافؤاً فيما بينهما، فإن حب الله للإنسان ليس كحب الإنسان لله، فهناك دائماً الجانب الأعظم والأعلى في هذا الحب وهو الله تعالى، وهناك العبد والمعبود، الخالق والمخلوق، وقد ورد في القرآن الكريم ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾^(٣٢)، فقد نزه الله ذاته عن التشبيه، أو أن يوصف بما يوصف به البشر، ومنه يفهم من محبة الله لعباده في رضاه عليهم، ومحبتهم إياه في طاعته والالتزام بأوامره.

لأن ما ينطبق على مستوى السلوك الإنساني وضمن الحدود البشرية لا يصح اعتماده على المستوى الإلهي، فمصطلح حب الله يفهم في هذه الحدود بين المطلق والنسبي، بين الخالق والمخلوق، وهو ما أدركه منظرو التصوف حيث يقول القشيري: «وليست محبة العبد له سبحانه متضمنة ميلاً، ولا اختطاطاً، كيف وحقيقة الصمدية مقدسة عن اللحوق والدرك، والإحاطة»^(٣٣).

فالإنسان ليس بيده سوى الطاعة التي يجب عليه أن يقدمها لله تعالى. فإذا كانت دعوة الحق إلى المحبة، فليبادر الإنسان إلى تحقيق محبة الخالق بطاعة وأمره والقيام بها على أكمل وجه. فمحبة الله رحمة مهداة لعباده ينبغي أن تُذكر، ونعمة مسداة يجب أن تُشكر، وذلك لتحقيق العبودية لله والخضوع لأوامره، والرضا بقدره.

وكما أكدت الآيات حب الله لعباده المخلصين الملتزمين بالفضائل، أكدت آيات أخرى أمر الله لعباده بأن يُحبوه، في قوله تعالى: ﴿قُلْ إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ﴾^(٣٤)، وقوله أيضاً: ﴿وَمِنَ النَّاسِ مَن يَتَّخِذُ مِنْ دُونِ اللَّهِ أَنْدَادًا يُحِبُّونَهُمْ كَحُبِّ اللَّهِ وَالَّذِينَ آمَنُوا أَشَدُّ حُبًّا لِلَّهِ﴾^(٣٥). إذن محبة الله هي في طاعة العباد له، والامتثال لأوامره وتجنب نواهيه.

لقد جعل الصوفيون مكانة مهمة للحب الإلهي في فلسفتهم، باعتباره أرقى أنواع السلوك الذي يجب على المتصوف التزامه، إذا أراد أن ينجح ويترقى في مراتب التصوف، ولذلك أفردوا في مؤلفاتهم مجالات واسعة لشرح أو تعريف الحب الإلهي ومنزلته عندهم، ولعل ذلك ممّا ميزهم عن غيرهم من الفرق الإسلامية، حيث تنوّعت النصوص الصوفية في الحب الإلهي، بين النثر والشعر، وسنتطرق لناذج من ذلك.

لذلك عدت المحبة من مقامات الصوفية العالية، التي يتطلّب تحقيقها ترقّي في المراتب

(٣٢) سورة الشورى، آية: ١١.

(٣٣) القشيري، مصدر سابق، ص ٥٢٠.

(٣٤) سورة آل عمران، آية: ٣١.

(٣٥) سورة آل عمران، آية: ٣٦.

ومجاهدات كثيرة، حتى يهب الله عبده تلك الدرجة. قال أبو طالب المكي: «إن المحبة أكمل مقامات العارفين... وهي إيثار من الله تعالى لعباده المخلصين... فالمحبة تكون هبة من الله تعالى لأصفيائه من الأولياء، وهي أكمل أنواع المقامات التي يحققها المؤمن، وكل مؤمن بالله فهو محب لله، ولكن محبته على قدر إيمانه، وكشف مشاهدته، وتجلي المحبوب له على وصف أو صافه»^(٣٦).

يعلم الإنسان أن الله يراه وهو يعمل، ويسجل عليه أعماله، فمن عمل صالحًا بتقربه لله حظي بحبه، ويجب على الإنسان أن يرد هذا الحب بالإخلاص لله تعالى، عن طريق الحب أيضًا؛ لأن الحب هو شكل من أشكال التعبير عن الشكر، والله هو أحق ما يجب على الإنسان أن يشكره على نعمه الكثيرة التي منحها للإنسان، وأهمتها نعمة الإيمان.

ويدخل الإنسان في حال المحبة التي يصفها الطوسي بأنها هي حال «العبد نظر بعينه إلى ما أنعم الله به عليه، ونظر بقلبه إلى قرب الله تعالى منه وعنايته به، وحفظه ومكافأته له، فنظر بإيمانه وحقيقة يقينه إلى ما سبق له من الله تعالى من العناية والهداية، وقديم حب الله له، فأحب الله عز وجل»^(٣٧).

يقول الطوسي: إن أهل المحبة في ثلاثة أحوال: الحال الأول هو محبة العامة، وهذا ناتج من إحسان الله إليهم وعطفه عليهم. والحال الثاني وهو يتولد من نظر القلب إلى غناء الله وجلاله وعظمته وعلمه وقدرته، وهذا النوع من الحب يصل إليه الصادقون والمتحققون. أما النوع الثالث من الحب فهو محبة الصديقين والعارفين، تولدت من نظرهم ومعرفتهم بقديم حب الله تعالى بلا علة، فكذلك أحبوه بلا علة^(٣٨).

إن الحال الثالث من تصنيف المحبين عند الطوسي ينطبق تمامًا على الصوفي؛ لأن الصوفي إذا أحب الله، فإنه لا يحب لغرض بنفسه، فهو قد هجر الدنيا بما فيها، وتحول إلى حال الزهد، ولم يبق له في هذه الدنيا ما يحبها، فكان حب الله هو البديل الأسمى له، ومن كان سعيه لله فقد أمن على نفسه في الدنيا والآخرة.

لذلك فالمحبة عنصر مهم في التجربة الصوفية لأنها تقوم بها، فلا تصوف بدون محبة، ومحبة الله هي أساس التصوف وسرّه، ويعتقد الصوفية أنهم أقرب في عبادتهم إلى التوحيد

(٣٦) أبو طالب المكي، قوت القلوب، القاهرة: مكتبة مصطفى البابي الحلبي، ١٩٦١م، ج ١، ص ٥٠.
(٣٧) الطوسي، اللمع في تاريخ التصوف الإسلامي، ضبطه وصححه: كامل مصطفى الهداوي، بيروت: دار الكتب العلمية، ط ١، ٢٠٠١، ص ٥٤.

(٣٨) ينظر: المصدر والصفحة نفسها.

الذي هو أساس الإسلام، والتوحيد يتطلب محبة الله، وصفاء النفس وإخلاص النية لله. كما يتكلم الغزالي عن المحبة مبيِّناً حقيقتها وأسبابها وشروطها، إذ لا تحصل المحبة إلا بالإدراك والمعرفة، وعليه فالإنسان يجب ما يحقق له لذة حسية أو معنوية، كما يجب نفسه وكل ما يرتبط بها، كما يميل بطبعه إلى محبة الحسن والجمال، ولكن المستحق للمحبة هو الله، وذلك هو الحب الحقيقي؛ لأنه هو حب الأصل^(٣٩).

ويركز المتصوفة على الحديث الذي يعتبرونه أساساً في بناء علاقة التقرب والتعبّد ونيل محبة الله، حين يستقيم العبد ويعمل لأجل ذلك، حتى يقرب الله عبده ويصطفيه بكرمه وجوده، ويغدق عليه من خيره ونعمه، فيصير عبداً من عباده الصالحين الذين إذا دعوا الله أستجاب لهم، وإذا سألوه أعطاهم، وإذا تمنوا عليه أبرّهم، ومنطوق الحديث عن أبي هريرة إذ قال: قال رسول الله ﷺ: «إن الله قال: من عادى لي ولياً فقد آذنته بالحرب، وما تقرب إليّ عبدي بشيء أحب إليّ مما افترضت عليه، وما يزال عبدي يتقرب إليّ بالنوافل حتى أحبه، فإذا أحببته: كنت سمعه الذي يسمع به، وبصره الذي يبصر به، ويده التي يبطش بها، ورجله التي يمشي بها، وإن سألني لأعطينه، ولئن استعاذني لأعيذنه، وما ترددت عن شيء أنا فاعله ترددي عن نفس المؤمن، يكره الموت وأنا أكره مساءته»^(٤٠).

كما يؤسس التصوّف على المحبة التي تبدأ بين العبد ومخلوقات الله، لتترقى بتصفية القلب من غير الله، وتحليته بذكر الله للوصول إلى محبة الخالق، التي هي أصل كل محبة عند المتصوفة، لذلك لقد تركوا تراثاً مهماً في العشق الإلهي، والوجد وفيض المحبة، إذ تدوب الفواصل بين النسبي والمطلق، وتختصر المسافات، وتتحقّق المقامات.

إذ يعبر الصوفي عن ذلك المقام، فيقول الحلاج مثلاً:

رأيت	ربي	بعين	قلبي
فليس	لأين	منك	أين
وليس	للوهم	منك	وهم
أنت	الذي	حوت	كل
ففي	فنائني	فني	فنائني
أشار	سري	إليك	حتى
أنت	حياتي	وسرّ	قلبي
			فقلت: من أنت؟ فقال: أنت
			وليس أين بحيث أنت
			فيعلم الوهم أين أنت
			بنحو لا أين فأين أنت؟
			وفي فنائني وجدت أنت
			فنيت عني ودمت أنت
			فحيثما كنت كنت أنت ^(٤١)

(٣٩) أبو حامد الغزالي، الإحياء، مصدر سابق، ج ٤، ص ٢٥٧-٢٥٨.

(٤٠) حديث صحيح، رواه البخاري عن أبي هريرة، تحت رقم ٦١٣٧.

(٤١) الحسين بن منصور الحلاج، الديوان، تحقيق: كامل مصطفى الشبيبي، العراق: وزارة الاعلام، ١٩٧٤، ص ٢٦.

ويتنافس المتصوفة في حب الله، والتعلق به، إذ سئلت رابعة العدوية (ت ١٨٥هـ) ما حقيقة إيمانك قالت: «ما عبدته خوفاً من ناره، ولا حباً لجنّته فأكون كالأجير السوء، بل عبدته حباً له وشوقاً إليه، وقالت في معنى المحبة نظماً:

أحبك حيين: حب الهوى وحب لأنك أهل لذاكا
فأما الذي هو حب الهوى فشغلي بذكرك عمّا سواكا
وأما الذي أنت أهل له فكشفك لي الحجب حتى أراكا
فلا الحمد في ذا ولا ذاك لي ولكن لك الحمد في ذا وذاكا»^(٤٢)

ويقول: ابن الفارض (٥٧٦ / ٦٣٢هـ) في أبيات خيالية مفعمة بالجلال والجمال، متجاوزة نطاق الزمان والمكان، تذوب رقةً وعاطفةً وأحلامًا.

ولقد خلوت مع الحبيب وبيننا سرّ أرقّ من النسيم إذا سرى
وأباح طرفي نظرة أملتّه فغدوت معروفًا وكنت منكرا
فدهشت بين جماله وجلاله وغدا لسان الحال عني مخبرا
فأدر لحاظك في محاسن وجهه تلقى جميع الحسن فيه مصورا
لو أن كل الحسن يكمل صورة ورآه كان مهللا ومكبرا^(٤٣)

كما يقول سمنون المحب أبياتاً جميلة في الوجد:

هبني وجدتك بالعلوم ووجدها من ذا يجديك بلا وجود يظهر
أيقظتني بالعلم ثم تركتني حيران فيك ملدداً لا أبصر
يا غائباً والدهر يبرز عزّه ما لاح منك صغيره قد يبهر
قد كنت أطرب للوجود مروغاً طوراً يغيبني وطوراً أحضر
أفنى الوجود بشاهد مشهوده يفني الوجود وكل معنى يحضر
وطرحتني في بحر قدسك سابقاً أبغيك منك بلا وجود يظهر^(٤٤)

المتأمل للشعر الصوفي يدرك أن الجمالية موجودة في الغرض والموضوع والرمزية، على الرغم من أن الصوفية لم يكونوا شعراء بالفطرة، ومع ذلك كان الكثير من شعرهم جميل لأنهم استخدموا الشعر للتعبير عن تجربة حقيقية عاشوها، لذلك كان صادقاً، ووصف الحال والمآل، وعبر عن مذهبهم بأجمل الأقوال.

(٤٢) الغزالي، الإحياء، مصدر سابق، ج ٤، ص ٢٦٦-٢٦٧.

(٤٣) أرنولد ألن نيكلسون، التصوف بحث في تراث الإسلام، تأليف جمهرة من المستشرقين بإشراف توماس أرنولد، تعريب: جرجيس فتح الله، بيروت: دار الطليعة، ط ٣، ١٩٧٨، ص ٣٣٦.

(٤٤) الطوسي، اللمع، مصدر سابق، ص ٣٢١.

وإن كان الصوفية يحذرون من سوء فهم لتلك الأشعار لأن فيها ما هو مباشر مفهوم، ومنها ما هو غامض مبهم، وهناك إشارات وتجليات لا يعرف حقيقتها إلا أصحابها؛ إذ «فيها ما هي مشكلة، وفيها ما هي جليّة، ولهم فيها إشارات لطيفة، ومعانٍ دقيقة، فمن نظر فيها فليتدبرها حتى يقف على مقاصدهم؛ ورموزهم؛ حتى لا ينسب قائلها إلى ما لا يليق بهم... لأن لكل مقام مقالاً، ولكل علم أهلاً»^(٤٥).

□ خاتمة

لقد بيّنا أن التصوف يربط علاقته بأصل ونبع الجمال، وبالتالي تصبح أفعال التصوف سعيًا إلى الجمال وتعلّقًا به، ومنه ينتج الجمال من الأفعال والأقوال التي يصنعها المتصوفة في مجاهداتهم ومكابداتهم. كما ينتج الجلال من الجمال حين يبلغ درجة من الرهبة والقوة والإبهار.

لذا يتدرّج المتصوفة من حب المحسوس إلى حب المعقول، ومن المحبة الحقة لكل الموجودات، يتحقّق حب مُوجد الوجود، حين تتقلّص الحدود، ويطرّق الصوفي في الصعود، بعد أن يلتزم العهود، ويمنح الجود ويبدل الجهود، للوصول إلى عالم الشهود، ويحقّق ما كان به موعود، فالتصوف في حدّ ذاته يتأسّس على المحبة الحقة، التي هي حب الله، الذي تنتج منه كل أنواع الحب الأخرى.

لقد تدرّج الصوفية من الحب الحسي للموجودات، إلى الحب المطلق الذي هو حب موجد الوجود، ولا يتحقّق ذلك إلا إذا أخلص الإنسان في حبه، وعمّر قلبه بالفضائل وصفّى نفسه من الرذائل.

ويحصل أن يلتمس الجمال والجلال في المحبة الحقة، وكما ذكرنا في البداية لقد أردنا أن نثبت وجود جمالية ترتبط بالمحبة في التجربة الصوفية.

ونعتقد أننا أشرنا إلى أن التصوف يؤسّس على تمثّل الجمال والسعي إلى الجلال، وقد أكّدنا على أن الخطاب الصوفي خطاب جمالي بامتياز؛ لأنه يمثل في اعتقادنا اجتهادًا في البحث عن الحقيقة بطلب الجمال والجلال، والبحث عن الحقّ دومًا طريق صعب، طويل مخوف بالمخاطر، كما يبقى وارد جدًّا في أي اجتهاد الإصابة أو الخطأ.

المصادر والمراجع

القرآن الكريم:

موسوعة السنة النبوية:

١. ابن عربي، الفتوحات المكية، تحقيق وتقديم: عثمان يحيى، ٤ أجزاء، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ب.ت.
 ٢. ابن عربي، الفتوحات المكية، دار صادر، بيروت، ب.ت.
 ٣. ابو حامد الغزالي، إحياء علوم الدين، ٤ أجزاء، عالم الكتب، دمشق، ب.ت.
 ٤. أبو القاسم القشيري، الرسالة القشيرية، تحقيق: عبد الحلیم محمود وآخرون، مؤسسة مطابع دار الشعب، القاهرة، ١٩٨٩.
 ٥. أبو طالب المكي، قوت القلوب، مكتبة مصطفى البابي الحلبي، القاهرة، ١٩٦١.
 ٦. ابن قيم الجوزية، الفوائد، دار الريان للتراث، ط ١، القاهرة، ١٩٨٧.
 ٧. أبو نصر السراج الطوسي، اللمع، تحقيق وتقديم: عبد الحلیم محمود وآخرون، دار الكتب الحديثة، دار المنى، القاهرة- بغداد، ١٩٦٠.
 ٨. الحسين بن منصور الحلاج، الديوان، تحقيق: كامل مصطفى الشيبلي، وزارة الاعلام العراق، ١٩٧٤.
 ٩. نجم الدين كبرى، فوائح الجمال وفوائح الجلال، تحقيق: يوسف زيدان، دار سعاد الصباح، ط ١، الكويت، القاهرة، ١٩٩٣.
- (٢) المؤلفات:
١٠. أرنولد ألن نيكلسون، التصوف، بحث في تراث الإسلام، تأليف جمهرة من المستشرقين بإشراف: توماس أرنولد، تعريب: جرجيس فتح الله، دار الطليعة، ط ٣، بيروت ١٩٧٨.
 ١١. جوزيف شاخ وآخرون، تراث الإسلام ترجمة: حسين مؤنس وآخرون، عالم المعرفة، عدد ١٢، ج ٢، الكويت، ١٩٧٨ م.



خيمياء الباطنية..

محاولة تتحرى الفهم

محمد صلاح بوشتلة*

الكتاب: الباطنية بين الفلسفة والتّصوف.

الكاتب: د. محمد البوغالي.

الناشر: مختبر الفلسفة والتّراث في مجتمع المعرفة - المغرب.

عدد الصفحات: ٢٣٠.

سنة النشر: الطبعة الأولى ٢٠١٦م.

«سألوا أحد المولوية ذات يوم:

لماذا تكون قلنسوتكم طويلة إلى هذا الحد؟

فقال: إنها أسرارنا».

- ١ -

كما أنّ هناك كُتُب كثيرة من طينة تلك التي جعلت نيتشه يصرخ ذات مرة بأنه: «ليست هناك كُتُبٌ جديرة بالقراءة»، فبالمقابل هناك كُتُب قليلة تلك التي

* كاتب وباحث من المغرب

قد تستثير انتباهك، وتستنهض رغباتك الحاملة لتضع نظاراتك على أرنبة أنفك وتمارس هوايتك اللذيذة: المطالعة.

كُتبت تحت خصوصيتها عميقاً لديك، وتصنع تميّزها عندك، خاصة تلك التي تجعل موضوعها هو المقصي والمبعد واللامفكر فيه، بما هي مجالات وحقول كبيرة لما يمكن أن يكون محل غواية هي بطبيعة الحال الألد بين جميع الغوايات.

«الباطنية بين الفلسفة والتّصوف» الصادر عن «مختبر الفلسفة والتّراث في مجتمع المعرفة» هو من أحد تلك الكتب، يطالعنا فيه صاحبه بأسرار نظام معرفي لظاهرة مثيرة للجدل معرفياً وسياسياً وعقدياً نالت منها الاتهامات دون أن تنال ما تستحقه من الدّراسة والبحث إنها ظاهرة الباطنية التي يبحث محمد البوغالي عن خيوطها.

يكفي الباحث - أي باحث - يريد الكتابة عن الباطنية في السّياق الفكري العربي، أن يتخيّل، وهو في أول خطوات إنجاز بحث يريده متكاملًا حول الحركات الباطنية وتاريخها في الإسلام، أن يُنصت جيّدًا لقصة دمار أهم مكتبات الباطنية، وأقصد هنا دمار المكتبة الفاطمية ومكتبة قلعة ألموت، لتنهّار داخل هذا الباحث كل إرادة للاستمرار في البحث، لأن ما بيده من كتب اليوم يبقى تافهًا أمام ما كان بيد أهالي قلعة «آلموت» عن مذهبهم وعن تاريخ حركتهم، وما كان في رفوف المكتبة الفاطمية بقاهرة المعز، وتبدّد لأجل رغبة جموحة في تدمير الفكر الباطني والانتقام من الحركة.

تقول الحكاية التّعيّسة: إنه لما دخل هولوكو إلى قلعة أتباع الحسن بن الصّبّاح، سارع جنوده إلى تسلّق جدران قلعة ألموت التي بقيت صامدة في وجه أعتى الجيوش، وبعدما أبدى هولوكو إعجابه بمعجزة البناء الغريب للقلعة، أمر كعادته، جنوده بهدمها. وقبلها أمر بحرق المكتبة التي يقول عنها الروائي اللبناني أمين معلوف: «إنها كانت تحوي أفضل ما كان من أسرار الكون».

تخبرنا الرّوايات أن النّيران التي التّهمت المكتبة دامت متوقّدة على مدى سبعة أيام ضاعت خلالها مصنفات لا تعدّ، يشهد على هذا نصّ يورده الجويني، وزير هولوكو في تاريخه حيث يقول: «ربما أنني كنت متشوقًا لتفقد المكتبة، التي طبقت شهرتها الآفاق، فقد اقترحت على الملك ألاّ تتلف الكتب التّعيّسة. ووافق على اقتراحي وأصدر الأوامر الضّرورية، وذهبت لتفحص المكتبة، التي انتزعت منها كل ما وجدته في طريقي من نسخ القرآن ومن كتب مختارة أخرى على طريق: «هو الذي أخرج الحي من الميت». والتقطت أيضًا الأدوات الفلكية (...). أما فيما يتعلّق بما تبقى من كتب، والتي كان لها صلة بهرطقهم

وضلالهم والتي لم تكن مبنية على حديث ولا يدعمها عقل، فقد أحرقتها كلها».

وعلى غرار إحراق مكتبة أموت أحرقت مكتبة القصر الفاطمي ومكتبة دار العلم، وضاعت ذخائرها ونُهبت، غير أن الذي دمّرها كان فعله بها أحسن بكثير مما فعله هولاءكو بمكتبة ما أطلق عليهم الحشاشين، ما دامت قد استغلت جلود كثير من الكتب لصناعة أحذية يلبسها الناس، وما بقي من المكتبة تم إحراقه، حتى أن رمادها كَوّن تلالاً عظيمة في منطقة الأبيار، والتي ما تزال حتى اليوم تُدعى بتلال الكتب، ورمي كثير منها في النَّهر.

لا يكتفي محمد البوغالي بالتبرم من واقع الدّراسات المهتمة بالباطنية التي تنحو نحو الرّكود الموشك أن يصير غياباً مفزعاً، منبئ عن ضحالة المنجز حول التّيارات الباطنية، ولا يتوقّف مستسلماً عند وصف التّخليط الذي تعرفه الدّراسات القليلة عنها أو بالأحرى المنعدمة التي تخصّ إنتاج قول علمي رصين عن هذه الباطنية.

ويأبى من جهة أخرى أن يتوارى خلف المنهج الذي تتبّعه أغلب الدّراسات حولها من تكرار العروض حول تاريخ طوائف الباطنية وأصول تسمياتها وعقائدها ومشايخها، بل يعود لكل هذا من أجل بناء التّصوّرات الكبرى وتحصيل مفاهيم الباطنية فلسفياً، وتحديد العناصر المركزية المؤسسة لها، وتقديم صيغة نظرية لفكرها وتراثها التّعليمي، دون الرّكون إلى سياسة استعراض الأقوال الممجّدة الإطرائية أو التّطويل في رصد وسرد الآراء المتحاملة والمنتقصة منها، فهذا آخر ما قد يجعله محمد البوغالي هدفاً له.

في الحقيقة نحن من نختار أن نبتعد عن هذه المذاهب ونضع بيننا وبينها خنادق لا تردم هوتها، لنكوّن عنها هالة مقبّية من الأحكام المسبقة، مقرّرين بالألّا نخوض من الأصل فيها.

نكتفي بتكفيرها وتسويد وجهها؛ لذا فليس أمامنا من مراجع حول الباطنية إلّا فضائح الباطنية. وليس لدينا من تعريف ثانٍ عن الباطنية غير حصرها في طوائف الحشاشين والقاديانية والدروز وباقي الطّوائف الملعونة.

لهذا من المهم أولاً الإشارة إلى طيبوبة عنوان مؤلّف محمد البوغالي والإشادة برغبته البحثية الأشدّ طيبة، والتي ربما يستقيها من طيبوبة تمتلك دواخل المؤلّف نفسه.

عنوان نتحسّس فيه شيئاً من الرّأفة بهذه الطّائفة، على خلاف بقية العناوين التي تزخر بها مكتباتنا حول الحركات الباطنية التي تمتاز بالقسوة في اشتقاق العناوين، والغلظة في الحكم عليها، ونذكر هنا كتاب «فضائح الباطنية» و«قواسم الباطنية».

خاصة وأن فرق الباطنية كانت ولا تزال لا يؤتى عليها بطرف لسان إلا ومعها الجملة الآتية: «عليها وعلى أتباعها من الله ما يستحقون»، على الرغم من أنهم كانوا من أذكي فرق تاريخ الإسلام المذهبي والكلامي، فلا يذكرون بهذه الصفة، وإنما يذكرون فقط بأنهم أهل إيغال في العلوم القديمة، خلطوا علوم الإسلام بعلوم الأوائل فمُسخ العلمان.

ولهذا لم يكن من ابن حزم الشخصية المنفتحة في جهة الغرب الإسلامي إلا أن يكرّس التّصوّرات السوداء عن طائفة الإسماعيلية، حيث لا يجد بُدًّا من أن يصفهم بترك الإسلام جملة، واعتناق المجوسية المحضّة، وأنهم يؤمنون بالاشتراك في المال والنساء.

- ٢ -

بالرّغم من أن عنوان الكتاب يُنبئ منذ البداية بأن العمل إنما يتحدّث بصفة خاصة عن الباطنية فقط، غير أن المكوّنات الثلاثة لعنوان العمل: الباطنية الفلسفة والتّصوف، هي كلها محاور عمل هذا العمل، يتم مقاربة كل مكوّن من زاوية أحد المكوّنات الثلاثة، خاصة ما دام أن التّصوف والفلسفة والباطنية كانوا يشتغلون بذات الوسائل، ويستعملون نفس الطّرق والأدوات في خلق الأتباع، وفي نشر علومهم التي غالبا ما كانت ملعونة هي وأصحابها لدى مكوّنات مجالات اشتغالهم.

فالفلاسفة -وتحدّث عن بعض تجارب فلاسفة الحضارة الإسلامية- مارسوا أعمال التّنجيم الكندي والطّوسي وابن سينا، وتمرسوا بالشعوذة، وكلهم كانوا يتعلّمون كتب الفلسفة ويُعلّمونها في صمت تام، ووفق سرية تامّة، لهذا يمكن تتبّع مسار الفلسفة وعلوم التّعاليم معها وفق تشجير من شيخ لشيخ ومن فم لفم.

تمامًا كما التّصوف، إنهم جميعًا صنف من التّعليمية، فالباطنية سمّوا التّعليمية لأن المعرفة لا تؤخذ من العقل، بل من التّعلّم على يد الشّيخ المعلّم وهم في هذا كالتصوفة تمامًا، معرفة تُتعلّم وتُلقن فمًا لفم، وكذا الأمر بالنسبة للفلسفة في كثير من فتراتهما.

من هنا تكمن راهنية هذا المؤلّف، ففي تناغم كبير يجعل الحديث عن الباطنية منسجمًا مع موضوعات تخترق عالم الفلسفة وتخترق عوالم التّصوف، خاصة وأنّ موضوع الباطنية نفسه هو على قدر كبير من التّشابك والتّخليط.

إذ يمكن إرجاع محاور الفكر المعاصر الكبرى إلى تراث الفكر الباطني، وهذا ربما هو ما جعل محمد البوغالي يوصي بضرورة تسييج أي دراسة للتيارات الباطنية بعدّة منهجية توفرها الدّراسات اللّسانية ونظريات الهيرمينوطيقا والسّيميولوجيا وغيرها من الشعب

الكبرى التي يمكن إرجاعها لرحم الباطنية.

الذين مضوا من الباطنية ولم يعودوا بيننا، يمكن فهمهم على ضوء الفكر المعاصر الذي يمكن إرجاع نقطه الكبرى إلى تراث الفكر الباطني، وهذا ما يجعل محمد البوغالي يوصي بضرورة تسييح أي دراسة للتيارات الباطنية بعدة منهجية توفرها الدراسات اللسانية ونظريات الهيرمينوطيقا والسيميولوجيا بالإضافة إلى ما وفرته الفلسفات المعاصرة.

لهذا فالكتاب ليس يبقى حديثاً عن موضوعات قديمة ومتهاككة، بل هو حديث ومحاوله جدية لإنتاج قول فلسفي في تخوم الفلسفة المعاصرة، ببساطة لأن ما وفرته الباطنية للفلسفات المعاصرة كثير ومتعدد، ويمكن في هذا الصدد فقط الرجوع لكتابات أمبرتو إيكو في هذا الشأن. لهذا فأغلب الموضوعات ذات الرهانات الكبرى في الفلسفة المعاصرة قد تجد أصولاً لها عند الباطنية، فالهيرمينوطيقا أو نظرية التأويل يمكن اعتبارها قضية منطلقاتها باطنية صرفة.

لهذا وبمنطق ما فالباحث محمد البوغالي لا يبحث في الباطنية بشكل أساسي كما يعتقد القارئ، وإنما يبحث في موضوعات فلسفية لها راهنتها، وما الهيرمينوطيقا إلا تيمة وموضوعة من تلك الموضوعات المعاصرة.

ومن جهة أخرى تكمن خطورة الكتاب في كونه يتعامل مع معرفة هي معرفة سرية أصلاً، والكتاب هو اشتغال حول هذه المعرفة السرية: طُرقها وطرائقها، إنه تحد صعب وشاق، فكل حديث عن السر هو أصلاً حديث يحدث في النفس خوفاً ويثير فيها رهبة: أخلاقية، دينية، قانونية.

إن إنتاج قول مفهومي عن الباطنية هو حديث بطريقة ما عن فرقة لم تطبع الحياة المذهبية لمشرق العالم الإسلامي فقط، بل وطبعت تاريخ المغرب السياسي والفكري والعقدي.

قد يكون للكلام عن السر لذة خاصة، وشبقية أخص، خاصة في زمن الكل يلهج فيه بتناقل أخبار الفضيحة، فكل ما هو باطني يمتلك غرائبية تدعوك لكشف غرابتها، ولفضحها، لا بمنطق الفضيحة المتداول، ولكن لتفجير أسرارها المعرفية، إن تملكنا حقيقة أسرارها.

وكذا الحديث عن الباطنية في الإسلام يمتلك طابعاً خاصاً، يستلزم خوُص الكلام فيه جراً خاصة، ومقدرة كبيرة على الحفر والقراءة فيما بين نصوص تتسيد على الغموض، بما هي مذاهب الباطنيين سيده الغموض والخفاء ومثوى السر الذي يجب الحرص على

عدم إفشائه، رغم ما قد يلحق الدّارس والباحث في هذا التّراث المسكوت عنه من اتهامات يجلبها له المتداول بين الناس من صور وتميؤات حول الباطني من كونه ذاك الدّاعية الموغل في كتم ما يعتلج في دواخله، إنه حابك المؤامرات بالدول، والمقبل على الاغتيالات بقلب خاشع، وبفؤاد كلّ أسرار بعمق جُبّ النبي يوسف أو أعمق قليلاً، الباطني الذي لا هم له غير قيام دولة السرّ والباطن، وزرع بذور الخوف والرّهبة في أعداء دولته المرتجاة الوجود.

رغم أنها كانت على مرّ الزّمان ظاهرة مطاردة ومشبوهة وتسبقها الاتهامات السّلبية التي تخص طبيعة اشتغالها وحصولها على أتباع جدد، وتخصّ أيضاً طريقتها الخاصّة في خلق أقطار سياسية لها، ورغم تاريخ فرقتها الدّرامي والدّموي المليء بالانكسارات والمآسي والإحباطات والانتظارات المرجأة، فإنها عند الباحث محمد البوغالي تبقى ظاهرة مثيرة ومستفزة يجب العناية بنصوصها، والتنبه إلى زخمتها التّاريخي المثير، إذ تبقى بالنّسبة له من المذاهب القادرة على الصّمود رغم ما تلقته من ضربات على يد السّاسة وسياسات الحصار والتّخويف التي وجهت إليها على الدّوام من لدن المثقفين في العالم السّني كما في بقية بقاع العالم، ويعود الفضل في بقائها إلى أنظمتها السّرية الخاصّة التي يفصل الباحث محمد البوغالي القول فيها وعنّها.

- ٣ -

الحديث عن الباطنية في شقّها النّاشئ على أرض الإسلام بالنّسبة لمحمد البوغالي ليس حديثاً عن الإسماعيلية فقط، باعتبارهم المذهب الأكثر ذبوعاً وشبوعاً، ولا عن الفرق الأخرى التي نسلت من تحت عباءتها، كالحشاشين أو الدروز أو النّصيرية، وليس حديثاً بالضرورة عن الأصول التّاريخية لهذه الفرق أو امتداداتها، وإنما بغية الباحث كانت هي تتبّع رحلات المعنى التي تقوم بها مفاهيم الباطنية التي تثير فضوله عبر محطات شتى، فيتعقبها وهي في حضرة الصّوفية ولدى السّحرة، فالخيميائيين، والأطباء، والمراطقة القرسطويين، إلى أن تستقر في مذهب فلسفي لأحد الفلسفات المعاصرة.

أي محاولة ربط التجربة الباطنية داخل أرض الإسلام بالتّجربة الباطنية عند سائر الحضارات الإنسانيّة، ليرتبط المحلي بالكوني، وليهب لنا بحثاً هدفه الحفر عن الأصول النّظرية التي تؤسّس للفكر الباطني لا في حيزه الإسلامي وإنما في الحيز الأكبر وهو الباطنية عبر رحلتها الإنسانيّة.

لذا يأبى محمد البوغالي إلا أن يستحضر الآراء الغنوصية، والمذاهب الإشرافية، وتاريخ الخيمياء، ومقالات المنجّمين وأخبار السّحرة وطلاسمهم، وقصصات أخبار

الهرامسة الأوائل والمتأخرين، ليحدّد لنا شعاع دائرة الاستفادات من الباطنية، وقُطِر تأثيراتها البعيدة والقريبة.

يبغي الباحث لكتابه أن ينزاح ذاك التقليد الخائب الذي دأب عليه الدّارسون الأوائل، والذي جعل الباطنية سجينة ذاك المعتقد الذي لازمها وأسهم في تكريسه هامات وقامات كبيرة من بينها الغزالي الذي نال من الباطنية بذات الدرجة التي نال من الفلسفة، بكونها باطنية سيئة تحشد المتأمّرين وذوي المشاريع الشّريرة والنّفوس الشّرسة للفتك ببيضة الإسلام.

ويبغي أيضًا أن ينتج قولاً فلسفيًا عميقًا وأصيلًا يتّخذ مسافة آمنة جدًّا بين المقاربتين اللتين اقتسمتا الحديث عن أهل الباطن، وخاضتا في غمار تفصيل القول عن هذا التيار الذي يخترق تاريخ الإسلام وتواريخ الإنسانية وهو تيار الباطنية.

فهناك المقاربة العلمية التي قد تهوي بالباحث المنتمي إلى صفوفها إلى خبث تفسيري يجحف في حق الباطنية ممارسةً وتنظيرًا، ساعيًا لتشريح الظاهرة دون سعي آخر يواكبه هدفه الإحاطة برأي الغالبية من الناس منها، وهناك المقاربة الإطرائية الدّعائية التي تريد تبرئة ساحة الباطنية والدّعاية لها بحشد جماهير وجحافل الأتباع الجدد.

- ٤ -

على طول الكتاب يقدّم لك محمد البوغالي تأويلات تُغري القارئ بالاستمرار في متابعة القراءة، فللمتخصّص فقرات، وللذي ما يزال في مرتبة من يحاول أن يعرف ما الباطنية فقرات، كلاً يُمد هؤلاء وهؤلاء، فتحضر عنده أفعال المجدّفين من أدعياء الحكمة، ومقولات عَسَس العقيدة وحرّاسها من المتكلّمين.

وتحضر أيضًا مآثورات الحسن الصّبّاح، وبجانبه نصوص أمبرتو إيكو العتيقة عن الهرمسية، ويحضر قاموس الفيروز أبادي وبجانبه معجم لالاند الفلسفي، وتحضر كتب الحديث السّنية وبجانبه أمهات الحديث الشّيعية، ويحضر هايدغر وشذرات من نصوصه الكبرى، وبجواره يحضر وبشكل غير منتظر الرّازي المتكلّم، والشيخ الرّئيس، ويحضر الجابري وهنري كوربان من جهة ثانية، تمامًا كما تحضر شطحات المتصوفة أولياء الله مع هرطقات القرسطويين الملاحدة.

رغم أن الأمر شبيه بتصوير حوار بين مونتيסקيو وميكيافي، فإننا لكلّ تبريرٍ لوجوده، وإلحاحًا لحضوره، دون أن يكون استحضاره واهبًا للمكتوب تشويشًا ينتقص

من قيمة العمل، ودون أن يفترض تزويراً ولا تزييفاً للقول المنتج، وزلاً للمعنى وانحرافاً فيه، ولا زيغاً عن مضمون الدراسة، ولكن لينحت جدّة له، وكل ذلك في تناغم كبير يجعل الحديث عن الباطنية منسجماً رغم تعدّد فرق الباطنية واختلافها من جهة القواعد المؤسسة والفترات التاريخية التي تنتمي إليها، وخاصة وأن موضوع الباطنية نفسه هو على قدر كبير من التشابك والتخليط، لهذا تكون استشهادات محمد البوغالي المختلفة لا مسaire لهذا التخليط وإنما محاولة للتخلّص منه.

الكتاب لا يكرّر الطريفة التي لطالما تعاملت معها الكتابات مع هذه الفرقة، فكل من كتب عنهم كان لا يعنيه في شيء إلا فضائهم التي كما يقول البغدادي هي أكثر من عدد الرّمل والقطر، فهم لا يرون في أنفسهم بأنهم بشر عاديون، أو حتى متفوقون على بقية البشر بدرجة القرب من الله والفهم عنه، بل إنهم ملائكة وغيرهم من المخالفين شياطين، فيؤتى للشهادة عليهم تأويلاتهم التي لا تقبلها باقي الفرق المخالفة لهم، فمن منظورهم يجب تأويل كل شيء، فمن يستند على تأويل الباطن فهو من الملائكة، ومن يعمل بالظاهر ويكتفي به هو شيطان (والعياذ بالله).

تأويلات تنتزع كل مضمون العبادات والوصايا الشرائعية، حيث يصير الصّوم هو الإمساك عن إفشاء السرّ الباطني، ويصير الزّنى هو إفشاء مقيماً من لدن التّابع للسر، ونكثاً وقحاً منه للعهد، والجماع إنما هو أن تدعو من لا علم له بعقائد الباطني، أما الطّهارة فهي أن تتطهّر من سائر المذاهب الأخرى، وأما الرّكاة فهي بثّ هذه العلوم بين الناس وليس تصدّق بما فضل عن مكنوزات التّابع الباطني من المال والذهب والفضة والحنطة.

والحج طلب العلم الباطني وليس السّفر إلى الكعبة، أما الصّلاة بحسب تأولاتهم هي مولاة الإمام وطاعته لا في السّجود والرّكوع وإنما في كل ما يأمر به وينهى عنه.

إحالات المؤلّف المنبثقة من توجّهات معرفية شتى قد تحيل البحث بالتأكيد إلى موسوعية مخيفة وساحرة، تؤكّد أن صاحبه باحثٌ عنيد، وترسخ فكرة أن عالم الرّجل كان ولا يزال هو مكتبته التي هي مكتبة الباطنية، إذ تحضر الشّخص الرّوائية، ومعتقدات ووصفات السّحرة، وتعاويد المنجمين، وجداول الخيميائيين وجداداتهم التّعليمية، ودلائل المتكلّمين وبراهين علماء اللاهوت وحجج الفلاسفة.

وفق استراتيجيات، الله والكاتب وحدهما من يعلمانها، لكنها استعارات وإحالات تكتسي أهمية لا يمكن تجنّبها، فهي لا تحجب الرّؤية بقدر ما ترغب عند صاحبها في استثارة تأويلات كثيرة تربط الباطنية بمجمل العوالم التي اطلعت بالتأثير فيها والمتح منها، فتتحوّل

النَّصوص فيما بينها، وتناقش بعضها ساحة للقارئ البسيط الذي لا يدرك مدلول حضور الاستشهاد في متابعة تطوُّر التَّحليل وتطوير حبكتة.

- ٥ -

إنها مغامرة بالتأكيد تخرج عن العادي والمألوف في البحث، تتخلَّص من إكراهات الدِّراسات القليلة، وترفض أن تظل أسيرة مناهج بالغة التقليد في التعامل من النَّصوص الباطنية حدَّ الرِّداءة والإسفاف بها، وتنزاح عن مثالب الدِّراسات القلقة الملامى بالتناقضات والتَّعقيدات التي لا تنتهي، والتي لا يدعن لها محمد البوغالي، فيتعامل مع الإرث الهائل للباطنية: ما كتبه المحسوبون عليها، وما ألفه الخارجون عن دائرتها، بهدوء أعصاب غريب وبوقار رجولي.

رغم الأحكام التي ألصقت بالباطنية وفرقها في التَّاريخ العربي، ورغم التَّهويل الذي طال حركتهم، فلا ينبغي أن ننسى أن الحشاشين أحد فرق الباطنية، وأشدّها فتكًا، رغم خطورتهم، فهم الذين وهبوا لنا الغزالي المتصوف الذي سيملاً بكتبه الصَّوفية حواضر العالم الإسلامي، من حيث سيصبح «إحياءه» قانون التَّصوف.

فالذي قاد أبا حامد نحو التَّصوف هو هواجسه التي صارت وسواسًا قاهرًا من خوفه اغتيال الحشاشين له، لما سبق منهم من اغتيال الكثير من أصدقائه، يقول صاحب «المنتظم في التَّاريخ» واصفًا هذا الخوف: «وكنا إذا خرج الطُّفل أو الرِّجل وتأخَّر إلى ما وراء العصر علمنا أنهم قتلوه».

الخوف هذا هو الذي قاده نحو تجربة الشِّك، فقد قتلوا السُّلطان والعديد من أصدقاء ومعارف أبي حامد، ولنتخيل درجة التَّرهيب التي كانت تمارسها هذه الفرقة الباطنية أن السُّلطان صلاح الدِّين اتَّخذ احتياطات واسعة للحفاظ على حياته من اغتالات فرقة الحشاشين، فكان ينام في برج خشبي أقيم خصيصًا له، ولم يكن يسمح لأحد لا يعرفه شخصيًا بالاقتراب منه.

قارئ الكتاب لا يضل سبيله داخل الكتاب ولا يشقى، فالحديث عن المعاني البعيدة المنال يتم بأسلوب يستهويك ويأخذ بتلابيب رغبة الاستمرار في القراءة لديك، فالكاتب من جهته يرفض أن ينصب لقراءه سلسلة فخاخ لا يتحكَّم فيها حتى الكاتب نفسه، فهو يتمحَّل أن ينتج نصًّا دونًا كئان ومتاريس أمام قارئه.

دون أن يعني هذا الإسفاف في الشِّرح والتفسير، الشَّيء الذي قد يهينا نصًّا رثًا أو

رديئاً يواكب الذوق البسيط، وإنما هو أسلوب يمد يده للقارئ فيضرب المؤلف بعصاه الموسوية مستغلقات المفاهيم الباطنية فينفجر الغامض منها، وينشق الطريق وسط أوار البحر المتلاطم بالنصوص والطلاسم التي تختصر ثراء المكتوبات الباطنية الضائعة، فيكلم ببركة منه الأصم من الأسرار، ويبرئ ما اعوج القول عنه وفيه.

فيمكنك أن تعرف مضامين الباطنية وتحوز على صورة متكاملة عنها من خلال الفهرسة الغنية التي ستفتح شهية القارئ المختص والعادي على حدٍ سواء، فهي فهرسة تهب القارئ توجيهات للقراءة شبيهة بالتوجيهات التي توفرها بطاقة مواقيت القطار، أو طريقة استخدام مرهم أو دواء ما، إنها باختصار الصنعة في الكتابة.



مؤتمر: التأصيل الثقافي للعلوم الإنسانية: رؤى وتجارب

بيروت: عقد في ٢٠-٢١ نوفمبر ٢٠١٨م

محمد تهامي دكير

«إنّ المشكلة ليست في التعلّم من تجارب
الآخرين، على الإطلاق، بل هي تحديداً في نقل
معارفهم والاقتداء بهم، بلا أيّ جهدٍ نقدي،
يُحفّز العقل على الإبداع..».

د. طلال عتريسي

للتّعرف على نشأة العلوم الإنسانية في الغرب، وأسباب انتشارها
وهيمنتها على الدراسات الإنسانية في العالمين العربي والإسلامي على وجه
الخصوص، ولرصد الأزمة العميقة التي تعانيها اليوم هذه العلوم في موطن
نشوئها، وكيفية نقدها علمياً ومعرفياً، وما دور الجامعات العربية والإسلامية
في التأصيل الثقافي لهذه العلوم، وإلى أيّ حدّ نجحت بعض الدول الإسلامية في
مشروع أسلمة الجامعات، وإنتاج العلم والمعرفة، في إطار قيم ومبادئ المرجعية
الإسلامية ومبادئها ورؤيتها للكون والإنسان..

وللإجابة عن سؤالٍ مُهم، يتعلّق بمدى مساهمة العلوم الإنسانية الغربية

اليوم، في جعل الحياة البشرية أفضل، بعد هذا الكم المعرفي الهائل من النظريات والأدبيات التي أنتجت على مدى قرون من نشوء وتطور الحضارة الغربية.

نظمت جامعة المعارف في بيروت (لبنان)، مؤتمراً دولياً تحت عنوان: «التأصيل الثقافي للعلوم الإنسانية: رؤى وتجارب» وذلك بين ٢٠-٢١ نوفمبر ٢٠١٨م، في بيروت، بمشاركة عدد من العلماء والمفكرين والأساتذة الجامعيين من العالمين العربي والإسلامي، ناقشوا على مدى يومين مجموعة من المحاور في ست جلسات.. وقد اختتمت فعاليات المؤتمر بجلسة تكريمية للمشاركين.

□ الجلسة الافتتاحية

شارك في الجلسة الافتتاحية عدد كبير من الشخصيات السياسية والأكاديمية والدينية: اللبنانية والعربية والإسلامية، على رأسهم وزير الدفاع اللبناني السابق، وممثل وزير الخارجية، وسفير إسبانيا والجمهورية الإسلامية الإيرانية، وممثل البطريرك الماروني الكاردينال مار بشارة بطرس الراعي، وممثل رئيس الجامعة اللبنانية الدكتور فؤاد أيوب، ورئيس جامعة حلب، وممثل بطريرك أنطاكية وسائر المشرق، والمفتي الجعفري الممتاز، بالإضافة إلى عدد كبير من الباحثين والمفكرين وأساتذة الجامعات والمعاهد اللبنانية والعربية.

وقد أقيمت في هذه الجلسة مجموعة من الكلمات:

كلمة رئيس جامعة المعارف، البروفسور علي علاء الدين، وقد أشار فيها إلى ما قدمته العلوم الإنسانية من أدبيات نظرية ومعرفية وتطبيقية في المجالات الإنسانية والاجتماعية كافة، متسائلاً: هل ساهمت في جعل حياة الإنسانية أفضل، في الوقت الذي تتفاقم فيه المشكلات الاجتماعية والاقتصادية والأخلاقية والنفسية..؟

وما حجم الفائدة التي تُرجى من نتائج تلك العلوم وتطبيقاتها، في مجتمعات تختلف في ثقافتها ومرجعياتها الروحية والفكرية عن المجتمعات الغربية.. وفي إطار هذه الإشكالية -يقول د. علاء الدين-: وضعت الجامعة، تحت هذه المظلة، أولوياتها الاستراتيجية في التربية والتعليم، لتكون في حالة من الانسجام بين التأصيل الثقافي، والتّميّز العلمي من جهة والانفتاح على الأفق العلميّ المعاصر، وعلى تجارب الآخرين من جهة أخرى.. وبالتالي -يضيف د. علاء الدين- فإن المؤتمر هو محاولة لوضع منهج تفكير وسلوك، يراعي منظومة القيم في مختلف جوانب الحياة، ويفعل الطاقات الإنسانية الفطرية

الكامنة لاكتساب المعرفة، وتحقيق الكمال الإنساني وعمارة الأرض كما أَرادها الله.

أما منسّق المؤتمر د. طلال عتريسي، فقد تحدّث عن أهمية موضوع التأصيل الذي سيناقشه المؤتمر من خلال الإشارة إلى إشكاليات علمية ستّة مهمة هي: علوم غربية، هذه العلوم هي نظريات، النظريات تحوّلت إلى يقينيات، هيمنة الغرب هيمنة نظرياته، جوابنا هو النفي، نقد الغرب لنظرياته، رفض التبعية، إنتاج المعرفة.. وهذه الإشكاليات سيتم مناقشتها ومعالجتها من خلال ما ستقدّمه الأوراق المشاركة والمحاور الرئيسة المعتمدة في هذا المؤتمر.

وقد اختتم حفل الافتتاح، بكلمة لوزير الدفاع الوطني اللبناني السابق وعضو مجلس أمناء جامعة المعارف، المهندس يعقوب الصراف، أشار فيها إلى أهمية «الانفتاح على العلوم الإنسانية والاستفادة منها دون التخلّي عن الهوية؛ لأن ما قدّمه الآخرون من علوم غربية، يُمكن توظيفه في سياق تطوير العلوم عندنا في إطار من التكامل المعرفي».

□ أعمال اليوم الأول

عقدت في هذا اليوم ثلاث جلسات، الجلسة الأولى: ترأسها د. مصطفى أفبوني (رئيس جامعة حلب)، وقد ناقشت المحور الأول: «نشأة العلوم الإنسانية الغربية، وأسباب هيمنتها»، وقدّم فيها الدكتور حميد رضا پارسانيا (رئيس اللجنة الحوزوية للمجلس الأعلى للثورة الثقافية، من الجمهورية الإسلامية الإيرانية) ورقة بعنوان: «الأبعاد الفكرية والفلسفية والاجتماعية لمنهجية العلوم الإنسانية الغربية»، وفيها تحدّث عن نشوء علم الاجتماع في الغرب والتطوّر التاريخي الذي أثر في تعريف الفلسفة والعقل والعلم، فديكارت قدّم مفهوماً جديداً للعقل، عندما اعتبره قوة من قوى الإنسان، فيما أكّد الفيلسوف الألماني كانط تمتّع العقل بهوية ذاتية، أما الفيلسوف هيغل فإنه تحدّث عن البعد المتعالى وقدّم مقارنة للعقل من منظار تاريخي، مؤكداً أن «المعاني التي أعطها كانط للفلسفة قد تعيّرّت على مدى العقود المختلفة من القرن العشرين، وقد اقترنت هذه التغييرات بتغيير هوية العلم، بما في ذلك هوية العلوم الاجتماعية».

ومع أوغست كونت الذي كان متأثراً بكانط فإن الفلسفة ستفترق نهائياً عن العقل، وهكذا تمّ التمييز بين الفلسفة التي تفكر في العالم بطريقة عقلية، فيما أصبحت العلوم (science) تفكّر فيه بطريقة حسية.. كذلك أشار الكاتب إلى تطوّر فكري مهم مع ماكس فيبر الذي سيعتبر الفلسفة جزءاً من العلم بل تعطيه الهوية كالميتافيزقا.

الورقة الثانية في هذه الجلسة قدّمها الدكتور سيف دعنا (عميد كلية العلوم الاجتماعية في جامعة ويسكنسن في الولايات المتحدة الأميركية)، وجاءت تحت عنوان: «كيف تحوّلت العلوم الإنسانية الغربية إلى علوم مهيمنة عالمياً»، وفيها انطلق الباحث من رؤية الباحث الفلسطيني الشهير إدوارد سعيد الذي تحدّث في كتبه عن (الاستشراق) و(الثقافة والإمبريالية) وقد كشف عن نمط الثقافة الاستعمارية التي تضع تصوراً متخيلاً للآخر المختلف حضارياً، حيث تم تصوير المسلم -مثلاً- كإرهابي، وبالتالي، فمن خلال هذه الكتابات والحوارات البحثية بين الأكاديميين يمكن التعرّف على الرؤية الإمبريالية للآخر وكيف يتم تحويلها إلى واقع، لذلك -حسب الباحث- لا يمكن فهم سياسات الهيمنة الغربية إلا من خلال التعرّف على العلوم الاجتماعية والإنسانية الغربية والدور الذي تلعبه في تكريس هذه الرؤية، وبالتالي، لا بدّ من التعرّف على ذاتنا بشكل صحيح وإيجاد رؤية للعالم خاصة بنا، ومعرفة العلاقة الجدلية التي توجد بين المعرفة والسلطة، والانتباه إلى ما تروّج له الثقافة والعلوم الإنسانية في الغرب من مفاهيم وقيم تصب في مدح تركيز الثروة في يد جهات معينة من خلال الدعوة إلى الحرية الفردية.

«دور الجامعات في نقل هيمنة العلوم الإنسانية الغربية واستمرارها» عنوان الورقة التي قدّمها الدكتور شاندرنا كانت راجو (الأستاذ المحاضر في عدد من الجامعات الهندية)، وقد أشار فيها إلى كيف كانت الشعوب المُستعمَرة تنظر إلى العلم الغربي، على أنه سبب في التفوّق والإغراءات الوظيفية التي كانت تقدّمها الدول الاستعمارية، ما جعل التعليم في هذه المستعمرات يتماهى مع الوظائف وإغراءاتها المادية، وبالتالي أدى ذلك إلى هيمنة هذا النمط من التعليم.

وهذا الوضع وإن انكشف وجهه المخادع والمزيف لدى البعض -حسب الباحث- إلا أن الغالبية ظلّت تحترم وتثق في كل ما يكتبه الغرب الاستعماري، وترفض ما يكتبه غيره. ثم أشار إلى بعض التجارب التحرّرية الجامعية من الاستعمار ومناهجه التعليمية كما حدث في الجامعات الهندية والماليزية والإيرانية.

ولمناقشة المحور الثاني: «أزمة العلوم الإنسانية الغربية»، عقدت الجلسة الثانية التي ترأسها الأستاذ عبد الله قصير (المدير العام لمركز الأبحاث والدراسات التربوية - لبنان)، وقد تحدّث فيها الدكتور عبد الحلّيم فضل الله (رئيس المركز الاستشاري للدراسات والتوثيق في لبنان) عن: «العلوم الإنسانية في خدمة مَنْ: علوم من أجل الإنسان أو من أجل السيطرة»، وفيها أشار الباحث في البداية إلى العلاقة بين العلوم الإنسانية والمجتمع والسلطة، مؤكداً فشل التطوّر العلمي الهائل في الغرب مع ما حقّقه من إنجازات في الإجابة عن الكثير من

الأسئلة الإنسانية التي لا تزال معلقة، في الوقت الذي تحوّل فيه العلم وإنجازاته وسيلة للسيطرة والهيمنة، كما تساءل عن عقلانية العلوم الإنسانية، وهل تستند إلى مبادئ وأصول متينة؟ وما تأثيرها على الإنسان هل هو تأثير إيجابي أم سلبي؟

وقد قدّم الباحث فضل الله مجموعة من الأمثلة على تجارب للتفاعل الإيجابي والسلبي بين العلوم الإنسانية وبين عدد من الوقائع السياسية والاقتصادية، حيث تم استغلال بعض النظريات والنماذج الإرشادية للهيمنة وتغيير السلطة ومحاولات الهندسة الاجتماعية، بذريعة العقلانية تارة والحداثة تارة أخرى. وفي الأخير أكّد الباحث فضل الله على أن «النزعتين الفردانية والجماعية أخفقتا في جعل علوم الإنسان مدخلاً للعدالة والسعادة والحرية والرخاء، وفشلتا أيضًا في إثبات الاستقلال الفكري والحياد المنهجي تجاه قوى السلطة والسيطرة المتصارعة في خضم علاقات القوة. وهذا يؤكّد الحاجة إلى ثورة معرفية لتخطّي الاختلالات المذكورة، حتى تؤكّد علوم الإنسان قدرتها على التفسير والتأويل من ناحية، وعلى تجديد القيم وتطويرها بوصفها مدخلاً للتغيير من ناحية ثانية، وهذا -يضيف الباحث- انطلاقاً من أن التغيير والنهوض المطلوبين، يجب أن يكونا من خلال البشر، فالإنسان هو أقوى من القوانين الاجتماعية والاحتميات التاريخية والمعادلات الرياضية، ومصدر مشروعيّتها وقوتها واستمرارها...».

الدكتور كلود الفاريس (باحث من الهند) قدّم ورقة بعنوان: «أي إنسان درست العلوم الإنسانية الغربية؟»، في هذه الورقة انتقد الباحث العلوم الإنسانية الغربية وخصوصاً ادّعاءها الشمولية، بينما مصادرها لا يتجاوز الميثولوجيا اليونانية والرومانية والهواجس الفكرية والثقافية الأوروبية؛ لذلك دعا لتجاوزها والتخلي عن الأنثروبولوجيا على وجه الخصوص لأنه علم في خدمة الاستعمار. كما انتقد تبعية الباحثين في الهند لكل ما ينتج في الغرب، داعياً إلى التعرّف على الإنسان بشكل صحيح، وإقامة علاقة صحيحة مع العلوم الإنسانية الغربية متحرّرة من تأثير الوظيفة والسعي للإبداع والابتكار ورفض التقليد.

الدكتور أحمد حسين شريقي (أستاذ الفقه والأصول في حوزة العلمية بقم المقدسة - إيران) قدّم ورقة بعنوان: «علوم إنسانية بلا روح» أشار فيها إلى جوانب الضعف التي تعترى العلوم الإنسانية الغربية، متهمًا إياها بأنها «فاقدة للروح، وناقصة وغير إنسانية»، وأنها -بشكل عام- تسعى إلى تحقيق مجموعة من الأهداف، مثل: التأكيد على أصالة الإنسان وأصالة اللذة وأصالة المنفعة والإلحاد وغيرها... القول بالنسبية المعرفية ما يجعل الإنسان يتخبّط في الجهل، السعي لإلغاء أي تأثير للدين في المجتمع عن طريق الدفاع عن الأيديولوجية العلمانية، وإبعاد الإنسان عن الفطرة.

كما انتقد الباحث اقتصار هذه العلوم على المنهج التجريبي الظاهري الذي يهتم بالأبعاد العميقة الأخرى، وبسبب ذلك فقد انعكس ذلك على الواقع الاجتماعي الغربي الذي يشهد تصاعد معدلات الجريمة والانتحار والتحلل الأخلاقي... إلخ، وبالتالي «فمن أجل التمتع بمجتمع معافى وسليم، وتشكيل حضارة سليمة، وبناء الإنسان وتكامله، لا مناص من بث روح الحقيقة والمعنويات والإنسانية في العلوم الإنسانية، وبناء العلوم الإنسانية على أسس ومباني توحيدية...».

الجلسة الأخيرة في هذا اليوم، تناولت محور: «نقد العلوم الإنسانية الغربية»، وقد ترأسها الدكتور محمد سعيد مهدوي كني (الرئيس السابق لجامعة الإمام الصادق عليه السلام في إيران)، وقد تحدّث فيها في البداية الشيخ محمد زراقات (مدير مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي في بيروت)، عن «نقد النزعة العلموية في الغرب»، حيث أكد أنّ الدقة العلمية واحترام المعايير والقواعد المنهجية في البحث العلمي من المبادئ الأولية التي لا يحسن النقاش فيها فضلاً عن الدعوة إلى التخفيف من أعبائها، كما انتقد الخلل المنهجي الذي تعاني منه العلوم الإنسانية في الغرب بتوقعها على المنهج التجريبي فقط، وفي نظره فإنّ النقد الغربي للعلم التجريبي قد انتهى إلى ما يسمّى بالعلموية، وهذه الظاهرة ينظر إليها باعتبارها خللاً منهجياً ابتلي به الفكر الغربي في بعض قطاعاته عندما تمّ تحكيم منهجية من منهجيات البحث العلمي في سائر الميادين، كما أشار إلى وجود أكثر من نسخة في نقد هذه العلموية، وأنّ المفكرين في الغرب أكثر نقداً لها من المفكرين الإسلاميين وغيرهم، مستعرضاً نموذجين لهذه العلموية.

«العلوم الإنسانية الغربية بين التحيّز والموضوعية» هو عنوان الورقة التي قدّمها الدكتور عامر عبد زيد الوائلي (باحث من العراق)، وفيها تحدّث عن مناهج العلوم الاجتماعية وكيف أنّ لها سياقات محدّدة تتعلّق بالإنسان وحياته الاجتماعية، أما بخصوص موضوع التحيّز فقد أشار الباحث إلى الخطأ الذي وقع فيه الباحثون في العلوم الإنسانية في الغرب عندما حاولوا الاستفادة من العلوم الطبيعية ومناهجها التي حقّقت الكثير من الإنجازات المعرفية، مع أنّ موضوع الإنسان متغيّر بخلاف العلوم الطبيعية، كما أشار إلى العامل الأيديولوجي والوظيفي الذي يجعل الباحث الغربي لا يستطيع التجردّ أو البحث بموضوعية منهجية، ما يجعله يتوصّل إلى نتائج مؤدّجة، لا تخدم الحقيقة المعرفية، بل تحكمها خلفيات أيديولوجية مسبقة، وهذا لا ينحصر في الغرب بل وقع الأمر نفسه في الثقافة العربية والإسلامية الحديثة والمعاصرة التي تقاسمها تياران: تيار الحداثة والنهضة وتيار الاستشراق.

الدكتور رمضان برهومي (جامعة الزيتونة - تونس)، أشار فيها إلى الأسئلة المهمة التي تطرحها العلوم الإنسانية، وأن ما تقدّمه هذه العلوم هو من باب النظريات وليست المقدّسات؛ لذلك لا بد من التوقّف عند علاقة المعرفة بالمقدّس، هل هي من جهة الحقائق التي تنتهي إليها أو الموضوعات أو المناهج؟

وفي نظره من المفترض في بداهة الحقائق أن السّؤال في نظريّة المعرفة وصوريتها يقترن على وجه الصّورة بالنّظر والتّدبر في تنوّع العلوم وتصنيفها على اعتبار الموضوعات من جهة تعاليها أو واقعيّتها ومناهجها بالتحقّق في مدى صوريتها أو مادّيتها، وهو ما لا يفضي إلى مرحلة تقدير النتائج والحقائق بتقدير درجة يقينيّتها.

وأضاف الباحث: هذا ما يؤكّد الحاجة الملحة إلى تحديد زاوية السّؤال المعرفيّ لتحقيق الانتصارات العلميّة التي تتوازي فيها المقدمات مع النتائج، وحتى يتحقّق الانسجام والتكامل بين مشروعية السّؤال في علاقته بمقتضياته الذهنيّة والحضاريّة من ناحية، وحدود فاعليّة الحقائق المحمولة على علم من العلوم من ناحية أخرى في سياق تنوّع الموضوعات والمناهج. وأخيراً أكد أن «أزمات المعرفة الإنسانيّة تختلف من سياق ثقافي إلى آخر، ومن مرحلة تاريخيّة إلى أخرى، وفي حالة اشتغالنا على الحدود الفاصلة في العلوم الإنسانيّة بين الشّواغل والعوامل الإنسانيّة ونسبيّة حقائقها من جهة، وبالمرجعيات المقدّسة بما هي يقين لا يتعارض مع البرهنة العلميّة أو التّأويليّة العرفانيّة ولكنّها في نهايتها ليست سوى مقاربات إنسانيّة في حدود نسبيّتها التي لا ترقى إلى المرجعيّة المقدّسة في انتسابها إلى أيّ متن اعتقاديّ لا سيّما في سياق رؤية العقيدة الإسلاميّة لصلة الإنسان بالكون».

□ أعمال اليوم الثاني

في هذا اليوم بدأت أعماله بمناقشة المحور الرّابع: «تجارب في التأصيل الثقافي»، وقد ترأس الجلسة الأولى الدكتور محمد ضيف الله القطابري (رئيس جامعة عمران من صنعاء اليمن). وتحدّث فيها الدكتور محمد سعيد مهدوي كني (إيران) عن «التجربة الإيرانية: أسلمة الجامعات»، حيث أشار فيها إلى الاستقلالية التي تتمتع بها الجامعات بعد الثورة، والتغيير الذي طال المناهج والمحتوى، حيث «حصلت على هوية مستقلة عن المؤسسات التعليميّة الأخرى في إيران. وتقرّد هذه المؤسسة في مسار إنتاج العلوم الإنسانية والاجتماعية الإسلاميّة يُمكن أن يُعتبر حصيلة رؤيتها الخاصّة إلى البنية، والمناهج التعليميّة، وإلى المعلّم والمتعلّم كمكوّنات أساسية مانحة لهوية هذه الجامعة..».

بدوره تحدّث الدكتور أنور أبو طه (من فلسطين)، عن تجربة المعهد العالمي للفكر

الإسلامي ومشروعه الخاص بـ«إسلامية المعرفة»، وكيف شجّع هذا المعهد على إنشاء الجامعات الإسلامية ووضع المناهج التعليمية المنطلقة من الرؤية الإسلامية، والساعية لإنتاج المعارف العلمية المتناغمة مع هذه الرؤية، وقد أشار الباحث إلى مساهمة المعهد في إنشاء الجامعة الإسلامية في ماليزيا وغيرها من المعاهد المختلفة.

كذلك تحدّث الدكتور إبراهيم پور (من تركيا) عن التجربة التركية، وكيف أثر التغريب على النظام التعليمي في تركيا وما تركه من عواقب سلبية على المجتمع، انطلاقاً من المعطيات التاريخية، كما استعرض بعض المحطات التاريخية المهمة حيث تم تغيير المناهج التعليمية سواء أثناء حكم الدولة العثمانية، وبعدها ما حدث في تركيا الحديثة بعد قيام الدولة العلمانية.

ومتابعة لعرض بعض التجارب في التأسيس الثقافي عقدت جلسة جديدة ترأسها الدكتور كلود الفاريس (منسق مشروع «تحرير الجامعة» من الهند). وقد قدّم فيها الدكتور لوتو بابوزبيوا (من أوغندا) ورقة بعنوان: «الأفكار والتجارب الأفريقية حيال تأسيس العلوم»، حيث أشار الباحث إلى أهمية إعادة تنشيط جميع المواقع الثقافية والفكرية في المجتمع واللغات القومية، بحيث يمكن للخبراء الاجتماعيين والأكاديميين أن يعالجوا إشكالية التكنولوجيا والعلوم الملائمة وإقرارها كي يتعاملوا مع تحدياتهم الوجودية، وتحويل هذه العلوم لخدمة المجتمعات الإفريقية.

أما الدكتور سيد فريد العطاس فقد تناول تجربة التأسيس في جنوب شرق آسيا، فتحت عنوان: «النظرية الجنوبية.. التحرّر من الاستعمار والعلوم المستقلة» تحدّث الباحث عمّا سمّاه «النظرية الجنوبية» التي قدّمت «كعلم اجتماعي مستقل متحرّر من الاستعمار»، كما ناقش مفهوم «الجنوب» كمفهوم إرشادي، «لكنه أقرب إلى التشبيه أو إلى الرمز للتبعية الفكرية، وهذا يؤدّي إلى فهم خاص لمعنى النظرية الجنوبية بوصفها علماً اجتماعياً محرراً من الاستعمار».

الجلسة الأخيرة عقدت لمناقشة المحور السادس: «دور الجامعة في التأسيس الثقافي»، وقد ترأسها الشيخ الدكتور أكرم بركات (مدير جمعية المعارف الإسلامية في لبنان)، وقد تحدّث فيها الدكتور طلال عتريسي (من جامعة المعارف) عن «واقع العلوم الإنسانية في الجامعات العربية». وقد تحدّث فيها عن «إشكاليات التعامل مع العلوم الإنسانية في الجامعات العربية»؛ إذ تبيّن من خلال متابعة ما كتب وما عُقد من مؤتمرات في أكثر من جامعة عربية أن هناك قاسماً مشتركاً، هو «الأزمة» في توصيف هذا التعامل مع تلك العلوم.

وتعود هذه الأزمة إلى تشكُّل هذه العلوم خارج السياق التاريخي والمجتمعي للمجتمع العربي، وتبعيتها للسوسيولوجيا الغربية، وعدم الثقة بمناهجها في فهم مجتمعاتها، من جهة، واختصار عائد التعليم الجامعي بفاعليته في سوق العمل من جهة أخرى.

أما الدكتور محمد ضيف الله القطابري (من اليمن) فقد تحدّث عن «مناهج التعليم الجامعي والتأصيل الثقافي» داعياً إلى احتواء المناهج التعليمية على «أساسيات التأصيل الثقافي لمحتوياتها العلمية بالشكل الذي يضمن تحصيل شبابنا ومجتمعاتنا العربية والإسلامية من مخاطر الانحراف الفكري والغزو الثقافي في وقت أصبح فيه التداخل الفكري والثقافي بين الثقافات المختلفة أسهل ما يمكن...».

بدوره تحدّث الدكتور حجاج أبو جبر (من مصر)، في ورقته عن: «العلوم الإنسانية في خدمة المجتمع» على مفهوم «عصر بناء الأمة»، مستشهداً بـ«المفكر المصري أحمد لطفي السيد، المدير الأول للجامعة المصرية الجديدة في عشرينات القرن العشرين، إذ لم يذكر كلمة (المجتمع) في سيرته الفكرية (قصة حياتي)، في حين وردت كلمة «الأمة» في سيرته ثمانين مرة..». كما تناول الباحث بالتحليل والنقد إشكالية تقليد العلوم الإنسانية ومناهجها ونظرياتها وأثرها في النخبة الثقافية المصرية المتطلّعة إلى بناء الأمة.

وقد أنهى المؤتمر فعالياته بقيام رئيس جامعة المعارف بتوزيع دروع تكريمية على المشاركين في المؤتمر.



دور الحوار الفكري في الفضاءات العلمية والبيداغوجية في ترقية المعرفة العلمية

مقاربة سوسيولوجية لمعوقات الحوار، التعصب الفكري نموذجا

الدكتورة سعاد نزارى*

- رسالة دكتوراه في علم الاجتماع
- جامعة ٨ ماي، قالمة، الجزائر، كلية العلوم
- الإنسانية والاجتماعية، قسم علم الاجتماع
- إشراف: الدكتور نوالدين بومهرة
- تاريخ المناقشة: ١٩ ديسمبر ٢٠١٨م

□ مقدمة

اتجهت العديد من الدراسات الحديثة بمختلف تخصصاتها الاجتماعية والاقتصادية وكذلك السياسية نحو الجامعة، باعتبارها تمثل أكثر المؤسسات التعليمية استقطاباً للعديد من الظواهر الاجتماعية، ومع ما تعانيه الدول العربية من مشاكل في التنمية على كل المستويات، ازدادت هذه الأهمية؛ لأن الجامعة وحسب وظيفتها الأساسية، مؤسسة بحثية، تجمع فيه الطلبة والأساتذة بصورة منسقة ومنظمة من أجل تحقيق غرض التنمية المجتمعية.

* باحثة من الجزائر، البريد الإلكتروني: snezzari@ymail.com

لقد عاشت الجامعات العربية عامّة والجزائرية خاصّة، مرحلة من التراجع أثرت بشكل سلبي في تقدّمها وتطوّرها، بالرغم من الإصلاحات الهيكلية والتنظيمية التي عرفتتها خلال السنوات الأخيرة، فما يقال عنها غير أنها عبارة عن تجمّع شعبي يقدم خدمات بالمجان للطلبة والأساتذة، فقد فقدت ذلك البريق العلمي الذي من المفروض أن ينير درب المجتمع ويخلصه من المشاكل المتعدّدة التي يتخبّط فيها، هذا التخلف الذي تعيشه الجامعة، يحرك في نفسية كل باحث الغيرة على هذه المؤسسة التي ينتمي إليها، وتحرك فيه الكثير من التساؤلات التي من المفروض أن يبحث لها عن إجابات باعتباره عضو مشارك في هذا التنظيم بأي صفة كانت.

فواقع إنتاج المعرفة بالجامعة الجزائرية، وفقاً لما أكّده نتائج الدراسات العلمية، لا يرقى إلى مستوى الطموحات المسطرة من طرف الهيئات الوصية، لعل من أبرز العوامل التي ساهمت في هذا الواقع بشكل مباشر إشكالية «الحوار الفكري»، لقد عولج موضوع الحوار كآلية للتواصل في مختلف أشكال العلاقات الإنسانية، لكن كآلية لتطوير البحث العلمي، لم يحظَ باهتمام واسع من قبل الباحثين والدارسين حسب علمنا، رغم اهتمام الجامعة بخلق آليات للحوار الفكري من: ملتقيات، مؤتمرات، ندوات.. وغيرها من الأنشطة الفكرية التي تعكس فلسفة الجامعة نحو تبني الحوار كمبدأ محوري وأساسي في العملية التعليمية والبحثية، بالإضافة إلى مخابر البحث العلمي، التي تعتبر من بين التنظيمات الحديثة على مستوى الجامعة، والتي تتكوّن من باحثين مؤهلين يتولون مهمة إنتاج بحوث علمية نظرية منها وتطبيقية، فقد وفرت وزارة التعليم العالي الظروف المناسبة والملائمة التي من شأنها أن تفرز نتائج علمية مرغوبة ومسطرة حتى تضيف للرصيد المعرفي شيئاً جديداً.

إن اعتماد الجامعة على مختلف الآليات كمدخل لتطوير البحث العلمي، لدليل على وعيها بأهمية الحوار الفكري المؤسسي ودوره في تطوير وإنتاج المعرفة العلمية، وبالتالي أصبح الموضوع يشكل بؤرة اهتمام الكثير من الباحثين في مجالات متعدّدة، التي تحاول أن تكشف عن العوامل المعيقة للحوار الفكري الأكاديمي.

وبما أن الأكاديميين هم المعنيين بالدرجة الأولى بممارسة الحوار انطلاقاً من الوظائف المتعدّدة التي يضطلعون بها كأساتذة وكباحثين، كان لا بد من توجيه البحوث والدراسات لمعرفة العوامل النفسية والاجتماعية التي تتحكّم في طريقة ممارسة هذا الأخير للحوار الفكري داخل الجماعة العلمية، وكذلك البحث عن ديناميات الجماعة العلمية ومدى تفاعلها حتى نتعرّف إلى أي حدّ تمارس هذه الجماعة الحوار الفكري؛ لأن هذه التنظيمات والمؤسسات البحثية فكرة وجودها مرتبط بتطوير العمل البحثي الجماعي.

ولمعرفة طبيعة الحوار الفكري داخل هذه الجماعات، لا بد من الوقوف على طبيعة المنتج الفكري وما قدّمته هذه الأعمال من إضافة علمية حقيقية، لقد كشفت لنا التقارير الدولية والعربية أن المعرفة العلمية والسوسيولوجية على وجه التحديد بالعالم العربي، لا تعكس حجم الموارد المخصصة للبحث العلمي.

كنتيجة لعجز المؤسسة البحثية الأكاديمية من تحقيق إضافة للمعرفة العلمية في الميدان السوسيولوجي، مقارنة ما وصلت إليه السوسيولوجيا الغربية، جاءت هذه الدراسة كمحاولة للتعرف إلى معوقات الحوار الفكري، بالتركيز على التعصّب كظاهرة أصبحت تشكل خطراً حقيقياً، ليس على مستوى الفضاء الجامعي فقط، بل تشكل خطراً على استقرار وأمن المجتمعات بصورة عامة.

ولأهمية الموضوع، ركّزنا في دراستنا على التعصّب الفكري عند الباحث الأكاديمي، باعتباره أساس العملية البحثية. ولإنجاز هذا البحث قمنا بتقسيمه إلى خمسة فصول هي:

الفصل الأول: حاولنا أن نضع القواعد الأساسية للعمل، وهي إشكالية الدراسة بما تتضمنه من سؤال رئيسي وأسئلة فرعية، وقد حدّدنا مسار البحث وتوجّهاته من خلال تحديد: الأسباب الذاتية والموضوعية لاختيارنا للموضوع، والاعتبارات التي تنبع منها أهمية الدراسة والأهداف المرجوة منها، ثم عرض مفاهيم الدراسة الأساسية وبعض المفاهيم ذات العلاقة من الناحية اللغوية، الاصطلاحية والإجرائية، ومقاربة منهجية تمثلت في المنهج التحليلي النقدي، والمنهج الإحصائي.

الفصل الثاني: نحاول من خلال هذا الفصل، الكشف عن قيمة الحوار إنسانياً وحضارياً من خلال العناصر التالية: تضمن الجزء الأول من الفصل، البحث عن الحوار الفكري والعلاقة بين الأنا والآخر، ولتجسيد هذه الفكرة، تطرّقنا إلى الحوار من حيث، أهميته، أهدافه، أنواعه، آداب وأخلاقيات الحوار، معوّقاته، وظّفنا بعضاً من الدراسات التي اهتمت بموضوع الحوار ومناقشتها، وفي ختام هذا الجزء طرحنا إشكالية من بين الإشكالات التي يطرحها البحث حول العلاقة بين الأنا والآخر، وهي طبيعة العلاقة بين الحضارات من خلال طرح التساؤل التالي: هل هي علاقة صراع؟ أم حوار؟ أم تعارف؟

أما الجزء الثاني فيبحث عن ثقافة الحوار في الفضاء الجامعي، وقبل ذلك نرجع إلى ثقافة الحوار في التراث العربي الإسلامي، ثم التعرف إلى مصادر ثقافة الحوار، لكن الأهم معرفة مظاهر ثقافة الحوار لدى النخب العربية بمختلف الفضاءات العلمية، ثم التعرف إلى أهمية تعزيز ثقافة الحوار بالفضاء الجامعي.

الفصل الثالث: حاولنا معالجة موضوع الجامعة العربية وإشكالية بناء المعرفة السوسولوجية، من منظور إستيمولوجي؛ لأن موضوع المعرفة العلمية من ضمن المباحث الأساسية في فلسفة العلوم الاجتماعية، بحثنا في الجزء الأول من هذا الفصل: المعرفة العلمية الأكاديمية (مفاهيم ونظريات)، من خلال ماهية المعرفة العلمية، أنواعها وطرق الحصول عليها، أهم الدراسات التي اهتمت بالمعرفة العلمية الجامعية، وفي الجزء الثاني منه حاولنا أن نتطرق لأبعاد أزمة المعرفة العلمية السوسولوجية، والتي ترجع في أساسها إلى أزمة في الفكر العربي، والذي انعكس من حيث التطبيق على البحث السوسولوجي بالعالم العربي، ومعالجة الموضوع سيكون على مستوى الجامعة الجزائرية، بتتبع مسار تطوّر البحث العلمي، ومن خلال دراسة وأبحاث حول مستوى تطوّر المعرفة السوسولوجية بالجامعة الجزائرية، يلاحظ أن هناك إشكالات عديدة تعترض مسار هذا التطوّر.

الفصل الرابع: ركّزنا في هذا الفصل على معوّقات تطوّر المعرفة السوسولوجية -التعصّب الفكري نموذجًا-، وللبحث في خبايا هذه الظاهرة، وظّفنا العناصر التي يمكنها أن توضح لنا بشكل أدق ماهية التعصّب الفكري، خصائص وسمات الفرد المتعصّب فكريًا، طرق مواجهة التعصّب الفكري، دراسات حول التعصّب الفكري، البحث عن عوامل انتشار ظاهرة التعصّب في الوطن العربي، وفي الجزء الثاني من هذا الفصل تعرضنا لأهم النظريات المفسّرة للتعصّب الفكري.

الفصل الخامس: لإبراز أهمية الحوار الفكري في ترقية المعرفة العلمية، وظّفنا نماذج لأنشطة بحثية، دولية، عربية، تتمثل في: المؤتمرات والملتقيات، مدرسة شيكاغو، مدرسة فرانكفورت، مركز دراسات الوحدة العربية، المركز الوطني للبحث في الأنثروبولوجيا الاجتماعية والثقافية، نظرًا لما حققته هذه المؤسسات من نتائج إيجابية، خاصّة فيما يتعلق الأمر بمدرسة شيكاغو ومدرسة فرانكفورت.

وفيهما يخصّ الحوار الفكري الأكاديمي، فقد ارتأينا أن أحسن نموذج يمكن الاستشهاد به هو المؤسسة الجامعية من خلال الإنتاج العلمي لأفضل عشر جامعات وطنية، ثم قدّمنا نظرة حول أداء مخبر البحث في ضوء الدراسات الميدانية، باعتبارها من أهم الآليات التي أنشأتها الوزارة لتفعيل وتطوير البحث العلمي الأكاديمي، وفي الأخير مناقشة عامة لنتائج الدراسة.

□ أولاً: إشكالية الدراسة

يعدّ الحوار إحدى أبرز السمات الحضارية للإنسان المعاصر، بل يعتبر من أهم وسائل

التواصل الفكري والثقافي والاجتماعي التي تتطلبها الحياة المعاصرة، نظرًا لما يشكّله من أثر في تنمية قدرة الأفراد على التفكير المشترك من خلال تبادل الأفكار ونقل الخبرات والإبداع والتواصل مع الآخرين والتفاعل معهم.

ومن هذا المنظور يشكّل الحوار ظاهرة صحية في المجتمع وركيزة فكرية وثقافية، يستطيع بها الفرد أن يوصل أفكاره إلى الآخرين بالحجة والبرهان، وعند النظر إلى أصول الحوار، نجد أنه وجد مع الإنسان بل وجد قبل وجود الإنسان وذلك ما جاء في القرآن الكريم من حوار المولى عز وجل مع إبليس لعنة الله عليه عند خلق آدم ﷺ ﴿قَالَ يَا إِبْلِيسُ مَا مَنَعَكَ أَنْ تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ بِإَيْدِي أَسْتَكْبَرْتَ أَمْ كُنْتَ مِنَ الْعَالِينَ، قَالَ أَنَا خَيْرٌ مِنْهُ خَلَقْتَنِي مِنْ نَارٍ وَخَلَقْتَهُ مِنْ طِينٍ، قَالَ فَأَخْرِجْ مِنْهَا فَإِنَّكَ رَجِيمٌ﴾^(١).

وجاء أيضًا في الحضارات اليونانية القديمة بملاحم متميزة كما عند سقراط، الذي اعتمد في طريقته على طرح الأسئلة والأجوبة ومناقشة الإجابات عن طريق الأسئلة أيضًا، وحينما جاء الإسلام سعى إلى تحرير العقول من الوثنية وكان الهدف الرئيسي في الإسلام وصول الناس إلى الحقيقة بالطريقة التي تعمق الإيمان في نفوسهم وشرح صدورهم.

لقد أدّى تطوّر المجتمعات البشرية في جوانبها الاقتصادية، الثقافية، السياسية... إلخ إلى تعقّد الحياة الإنسانية، وإلى ظهور أزمات دولية مختلفة، الأمر الذي أصبح فيه الحوار ضرورة ملحة تفرضها الصراعات الحضارية القائمة، التي أفضت إلى ظهور أصناف مختلفة من الحوار بتنوّع أطرافها، أهدافها ووسائلها والجهات المشرفة عليها مثل: (حوار الأديان، الحوار المسيحي الإسلامي، حوار الحضارات، حوار الثقافات، حوار شمال جنوب، الحوار العربي الأوروبي، الحوار الاجتماعي، الحوار الفكري... إلخ).

الأمر الذي أدّى بالكثير من الباحثين إلى دعوة تقتضي ترقية الحوار باعتباره فلسفة في التفكير وأسلوبًا في التعامل مع الآخرين في كل المجالات خاصة المؤسسات التعليمية، وفي صدارتها الجامعة؛ لأن وجود الجامعة مقترن أساسًا بالتنمية، لأنها منتجة للعلم والفكر ومؤسسة للحضارة الإنسانية، وقد حدّدت القوانين الدولية رسالة الجامعة في التدريس والبحث العلمي وخدمة المجتمع، فهي مركز لتوليد المعرفة العلمية، ومركز للإشعاع الحضاري.

عملت المؤسسة الجامعية الجزائرية على خلق آليات لتفعيل حركة البحث العلمي، كالملتقيات والندوات والمؤتمرات، ومخابر للبحث العلمي، بهدف ترقية ثقافة الحوار الفكري

(١) سورة ص، الآيات: ٧٥-٧٧.

الأكاديمي، التي أثبتت فعاليتها على مستوى الجامعات الغربية.

لكن هناك من الباحثين في طبيعة معوقات البحث العلمي، يرى أن هذه القنوات الحوارية التي يطلق عليها فضاءات للحوار الفكري والنقاش العلمي الجاد والهادف، تحوّلت هي كذلك إلى فضاءات للصراع وإلى ساحة للمصارعة.

يصدر هذا السلوك من فئة يقدمون أنفسهم على أنهم مثقفو الأمة، بدليل طبيعة المنتج الفكري الهابط الذي تنتجه الجامعة الجزائرية، وهذا ما حدّدته بعض المؤشّرات، منها ما تقدّمه التقارير العالمية وحتى العربية التي تصنّف الجامعات وفقاً لمنتجها البحثي النوعي وليس الكمي، بالإضافة إلى حالة المجتمع الذي يتخبّط في الكثير من المشاكل، الأمر الذي استدعى من الباحثين والدارسين للشأن الجامعي، إلى البحث عن العوامل التي تحدّ من إنتاج معرفة علمية متطورة يمكن أن تكون منافساً للمنتج العلمي العربي والغربي.

لقد أشارت الأدبيات التاريخية إلى أن الحوار الفكري تعترضه جملة من المعوقات من بينها ظاهرة التعصّب الذي عرفته البشرية خلال تاريخها الطويل، فقد حفظ لنا الشعر العربي معلومات عن التعصّب القبلي والديني والطائفي، وسجّل التاريخ حالات لا حصر لها من التعصّب، وفي كل مرة تطل برأسها بأسماء وأهداف ورؤى جديدة تتناسب مع واقع المرحلة التاريخية التي تمرّ بها المجتمعات.

ففي التاريخ المعاصر برزت حركات تعصّب وعنّف وإرهاب، اصطبغت تارة بالفكر الاشتراكي أو الشيوعي، وتارة بالقومية والعنصرية، وتارة بالصبغة الدينية إذ لم يعد بالإمكان أن يتجاهل دعوات وحركات عنف مثل الألوية الحمراء في إيطاليا، وبادر ماينهوف في ألمانيا، وحركة أوم في اليابان، الجيش الجمهوري في إيرلندا الشمالية، منظمة إيتا في منطقة الباسك الإسبانية، حركة ١٧ نوفمبر في اليونان، الحركات الهندوسية المتطرّفة في الهند، وبعض الحركات الثورية اليسارية في أمريكا الجنوبية، ظهور العبودية في أمريكا منذ نُقل الإفريقيون إلى فرجينيا وتحولوا إلى عبيد، وشجّع الإنجليز حركة التمييز العنصري المماثلة في إفريقيا، أما في ألمانيا فقد ظهرت النازية وهي التي تدعو إلى احتقار أي جنس غير آري.

وهناك أمثلة أخرى لا بد من الإشارة إليها منها على سبيل المثال: في سنة ١٩٩٥ شهدت بورندي ورواندا نزاعاً أخذت شكل الإبادة البشرية بين جماعتين هما التوستي والهوتو. وفي ١٩٧٥م شهدت لبنان حرباً أهلية بسبب التعصّب الديني والطائفي، وما تعيشه الكثير من الدول العربية منذ سنوات من صراعات مختلفة بسبب الفكر التعصّبي،

مثلما يحدث في كل من اليمن، ليبيا، سوريا، العراق... إلخ من مظاهر العنف والتطرف نتيجة لانتشار التعصب.

وقد ظهر التعصب باعتباره مشكلة بحثية تستحق الدراسة من قبل علماء الاجتماع وعلماء النفس في العشرينات من القرن الماضي، وتدرج تيار البحوث منذ الثلاثينات إلى غاية بداية الأربعينات، ثم عرف عدد البحوث منحى تصاعدياً بعد الحرب العالمية الثانية، إذ حاولت هذه البحوث الكشف عن أسرار ظاهرة التعصب، ومعرفة أشكاله وأسبابه ونتائجه، التي تشمل مختلف جوانب المجتمع وتؤثر في كافة أفرادها، عندما يصل التعصب إلى درجات عالية يكون العنف والتدمير والخراب هو هدفها ومرادها الأسمى.

ومن هذه الدراسات على المستوى العربي، والتي اهتمت بالجامعة كميدان للدراسة وتشكلت عينة الدراسة من الطلبة والأساتذة مثل دراسة: يوسف زكريا إبراهيم الداغور «الدور التربوي للجامعات الفلسطينية في مواجهة التعصب الحزبي لدى طلبتها.. من وجهة نظر أعضاء الهيئة التدريسية»، ودراسة عيسى محمد الأنصاري التي عالجت موضوع: «التعصب القبلي والطائفي في جامعة الكويت»، ودراسة حسين سرمك ومفيد عبد الرؤوف، إذ هدف الباحثان إلى دراسة مظاهر التعصب لدى طلبة جامعة القاهرة... إلخ، وهناك دراسات عديدة اهتمت بالتعصب بالوسط الجامعي على المستوى العربي والدولي، ولكنها شبه منعدمة على المستوى الوطني.

ومن بين هذه الجهود البحثية ما أسهم به علماء الاجتماع مثل المدرسة الاجتماعية في تفسير ظاهرة التعصب التي ترد كل شيء إلى تأثير المجتمع وأوضاعه وتقاليده، وما المرء إلا دمية يحرك خيوطها المجتمع كما يقول دوركايم، في حين أن المدرسة المادية التاريخية تضع الاعتبار المادية كأساس لتفسير الظاهرة، فمثلاً ترى أن الدوافع الاقتصادية هي التي تصنع الأحداث وتغير التاريخ.

فيما يخص مساهمة بعض علماء علم النفس الاجتماعي ما قدمته النظريات المعرفية، تؤكد هذه النظريات على أهمية العمليات المعرفية التي تحدث لدى الأفراد في نشأة الاتجاهات التعصبية ونموها، أما نظرية الصراع بين الجماعات فهي تركز اهتمامها على معرفة متى وكيف تنشأ الاتجاهات التعصبية في مجتمع معين أو ثقافة معينة أو جماعة معينة نتيجة أشكال الصراع المختلفة التي تنتج من تفاعل هذه المجتمعات.

ونظراً لأهمية الموضوع وخطورته الذي فرض نفسه على الواقع الاجتماعي على كل المستويات و في كل المجالات، حاولنا أن نركز في دراستنا هذه، على ظاهرة التعصب

الفكري، لأننا ونحن في مرحلة اختيار موضوع الأطروحة، لاحظنا قلة الدراسات حول التعصّب الفكري.

وعلى العكس من ذلك اهتمت أغلب البحوث بدراسة أشكال التعصّب الأخرى، كالديني، الحزبي، الطائفي، واستكماً لمجهودات الباحثين حول موضوع التعصّب، كان اهتمامنا موجّهاً نحو التعصّب الفكري، الذي نعتبره القضية الأساسية في دراسة أي نوع من أنواع التعصّب، فالفكر مصدر أي توجه سياسي، حزبي، أو ديني... إلخ، فهو مصدر الأزمات التي تتخبط فيها المجتمعات العربية، فالمجتمعات الإنسانية ارتقت وتغيّرت عندما شغل الفكر الإنساني دواليب التفكير، فانتقلت الإنسانية بفضل عباقرة وعلماء في تخصصات مختلفة إلى تغيير الرؤية للعالم المادي والإنساني.

أصبح التعصّب الفكري السمة المميّزة لأسلوب النقاش والحوار بين أفراد النخبة ورفض فكر الآخر وعدم قبوله الاستماع إليه، ونظراً لمجال تخصّصنا وهو علم الاجتماع، سنحاول مقارنة الظاهرة على مستوى المعرفة السوسولوجية وما تعيشه هذه الأخيرة من أزمات بالجامعة الجزائرية. ومنذ السنوات الأولى لميلاد علم الاجتماع بالجزائر، طرحت إشكاليات عديدة حول وضعية علم الاجتماع بالوطن العربي، التي اهتمت بها عدد من المؤتمرات العربية منها:

- مؤتمر أبو ظبي: نحو علم الاجتماع العربي، أبريل ١٩٨٤.
- مؤتمر: أخلاقيات البحث العلمي الاجتماعي، القاهرة ١٩٩٥؟
- ندوة: الممارسة السوسولوجية في الجامعة الجزائرية ٢٠١١.
- أعمال المؤتمر بالجزائر الذي تم انعقاده سنة ٢٠١٢ حول مستقبل العلوم الاجتماعية في الوطن العربي.

ولحد الآن لا زال الموضوع مطروحاً بحدّة، رغم أنه لم يصبح مولوداً جديداً، بل كبر ونضج إلى مرحلة يمكن اعتبارها كافية لأن يعتمد عليه في معالجة قضايا المجتمع الشائكة والمتراكمة، هذا دليل واضح على أن أزمة علم الاجتماع لا زالت تحيّم بظلالها على الساحة الفكرية العربية، خصّصت لهذا الموضوع ملتقيات وندوات ومؤتمرات سواء على المستوى العربي والوطني، نشطها أعمدة السوسولوجيا بالعالم العربي، للبحث في عوامل الأزمة.

ونظراً للتأثير السلبي للتعصّب الفكري على تطوّر المعرفة السوسولوجية، فالأمر يحتاج الكثير من البحث والتدقيق الموضوعي عن أسبابها ومظاهرها؛ لأن المجتمعات العربية لم تستطيع التخلص أو حل مجمل الأزمات الخطيرة التي تعيشها.

ومن هذا المنظور حاولنا بلورة إشكالية بحثنا في صيغة سؤال مركزي على النحو الآتي: إلى أي حد يؤثر التعصب الفكري لدى الباحث الاجتماعي في ترقية المعرفة العلمية في حقل العلوم الاجتماعية؟

للإجابة عن هذا السؤال حاولنا اشتقاق أسئلة فرعية تمكّننا من الإجابة عن هذا السؤال المركزي وهي:

- ما هي البنية النفس-اجتماعية والمعرفية للأستاذ الجامعي المحددة لممارساته الحوارية الفكرية في الفضاء الجامعي؟
- هل واقع الممارسة السوسولوجية في الفضاءات الجامعية تنبئ بنمو وتطور روح الحوار البناء؟
- كيف يؤثر التعصب الفكري في ترقية البحث العلمي السوسولوجي؟
- هل يسهم الحوار الفكري في التخفيف من حدة التعصب في مجال البحث السوسولوجي؟

□ ثانيًا: أسباب اختيار الموضوع

يمكن اعتبار عملية اختيار موضوع بحث، وخاصة ما يتعلق بأطروحة دكتوراه، من العمليات المعقدة جدًّا، قد تتطلب من الباحث وقتًا وجهدًا مكثفًا، حتى لا يقع الباحث فيما بعد في أخطاء منهجية قد تعيده إلى نقطة البداية؛ لذلك نرى أن يأخذ الباحث الوقت الكافي ويوسّع مشاوراته مع أساتذة وباحثين، حتى يتفادى هذه الانزلاقات أو السقطات التي أوقعت الكثير من الباحثين.

منطلقنا الأولي في اختيار هذا الموضوع، هو ملاحظة في بدايتها كانت تدمرًا وانتقادًا لسلوك الأساتذة الباحثين في مواقف مختلفة، ثم تطوّرت الفكرة إلى ملاحظة علمية، تجسّدت في طرح أسئلة عديدة بين: لماذا؟ وكيف؟

ومنه تولّدت لنا الرغبة الشديدة لدراسة هذا الموضوع انطلاقًا من الأسباب الذاتية والموضوعية التالية:

- ١- محاولة لتلبية الفضول العلمي، نظرًا لما يمثله موضوع الحوار من أهمية كبيرة في الحياة الإنسانية، والذي أصبح منذ سنوات، الموضوع الأكثر تناوّلًا على المستوى العربي والدولي نتيجة لعدة متغيّرات أهمها قضية العولمة وما تشكّله من آثار سواء كانت إيجابية أو سلبية على الدولة القومية بكل أنساقها.

٢- إن المتبع للحوار والنقاش الفكري من خلال النشاطات والمناسبات العلمية والبيداغوجية والندوات وحتى على شاشات التلفزيون، يرى كيف تدور حلقات النقاش أو بالأحرى الجدل الذي كثيراً ما يصل إلى مستوى السب والشتم، الأمر الذي أثار فينا الرغبة للاطلاع والتعرّف إلى العوامل الكامنة وراء هذا التعصّب للرأي حيث كل طرف متمسك برأيه.

٣- ضعف وهشاشة ومحدودية مستوى ثقافة الحوار لدى النخبة ومثقفي الأمة، خاصة على مستوى الباحثين في حقل العلم الذين لا يحتكمون للعقل والمنطق العلمي، الذي من المفروض أن يكون الحكم والفاصل في المواضيع العلمية والفكرية.

□ ثالثاً: أهمية الموضوع

١- تكتسب هذه الدراسة أهميتها من طبيعة مادتها البحثية النادرة وهي مسألة الحوار الفكري والتعصّب الفكري، وأثرهما في ترقية المعرفة العلمية وتدهورها.

٢- وتكمن أهمية هذا الموضوع في كون الحوار بكل أشكاله، قيمة إنسانية ومعلم مغيب من المعالم الحضارية الدالة على رقي الإنسانية وتطورها.

٣- نظراً للأهمية العلمية والبحثية التي يتميز بها الموضوع، وما يمكن أن يقدمه من إضافة في مجال البحث، خاصة وأنه يركّز على أهم فئة مهنية التي تشتغل بالبحث العلمي، والكل يدرك قيمة البحث العلمي في تنمية المجتمع، لأن امتلاك المعرفة يعني امتلاك القوة.

٤- يكتسي هذا الموضوع أيضاً أهمية على المستوى الاجتماعي، لما يقدمه من معارف ونظريات تمكنا من ترقية الفكر الحوارية داخل المجتمع حتى لا يقتصر على أفراد النخبة، فالحوار عملية مطلية اجتماعية بدءاً من الأسرة والمؤسسات بمختلف أنواعها ونشاطاتها.

٥- كما تكمن أهمية الدراسة في تأثيرات التعصّب الفكري السلبية على سير عملية البحث العلمي داخل الفضاءات العلمية والبيداغوجية، وهذا التأثير انعكس على العملية التعليمية ككل.

□ رابعاً: أهداف الموضوع

تسعى هذه الدراسة إلى تحقيق أهداف تم تحديدها وفقاً لما تضمّنته فصول هذا البحث، حيث خضع تقسيم فصول الموضوع إلى ما نودّ معالجته، وما هي أهداف كل فصل من الفصول، وهذه الأهداف هي:

- ١- التعرّف إلى قيمة الحوار إنسانياً وحضارياً، وما هي المبادئ الأخلاقية التي تحدّد طبيعة العلاقة بين الأنا والآخر.
- ٢- التعرّف إلى طبيعة الحوار الفكري الذي يميّز النخب العربية.
- ٣- التعرف إلى معوّقات البحث العلمي بشكل عام، والبحث السوسيوولوجي بشكل خاص.
- ٤- التعرف إلى واقع البحث السوسيوولوجي بالجزائر، من خلال مختلف النشاطات التي يقوم بها الباحثون بالفضاءات الجامعية
- ٥- الكشف عن مظاهر التعصّب الفكري ومدى انتشاره بالمؤسسة الجامعية، وما يشكّله من خطورة على النشاط الفكري للباحث السوسيوولوجي.
- ٦- توضيح علاقة التأثير والتأثر بين التعصّب الفكري والبحث السوسيوولوجي.
- ٧- إبراز أهمية ودور الحوار الفكري في الحدّ من التعصّب الفكري.

□ خامساً: منهج الدراسة

يحدّد أصحاب المنطق مفهوم المنهج في أنه «فن التنظيم الصحيح لسلسلة من الأفكار العديدة، إمّا من أجل الكشف عن الحقيقة، حين نكون بها جاهلين، أو من أجل البرهنة عليها للآخرين، حين نكون بها عارفين».

والمنهج بمعناه الاصطلاحي: «هو الطريق المؤدّي إلى الكشف عن الحقيقة في العلوم، بواسطة طائفة من القواعد العامة تهيمن على سير العقل وتحدّد عملياته حتى يصل إلى نتيجة معلومة»^(٢).

اعتمدنا في معالجة هذه الدراسة على منهج التحليل النقدي، وفقاً لمبررات منطقية، أهمّها طبيعة الموضوع، حيث تنتمي الدراسة لحقول معرفية متنوّعة هي: علم الاجتماع، علم النفس الاجتماعي، فلسفة العلوم، نظرية المعرفة، وهذه الأخيرة تبحث في إشكالات إبستمولوجية متعدّدة؛ لأن البحث في طبيعة المعرفة، ومصدرها وطرق الحصول عليها لا زالت محل نقد إبستمولوجي مستمر من طرف المفكرين.

لقد أخذ النقد الإبستمولوجي على عاتقه نقد الإنتاج العلمي أو تحديد وضعية أي

(٢) عبد الرحمن بدوي، مناهج البحث العلمي، الكويت: وكالة المطبوعات، ط٣، ١٩٧٧، ص ٤-٥.

علم، كذلك إبراز ومعرفة الأسس الإبستمولوجية التي تنطلق منها العلوم، يبحث عن العوائق التي تعترض تطوّر وتقدّم العلوم، كما يهدف أيضًا إلى نقد النظريات السائدة لفهم الواقع؛ لأنه وليس من باب المبالغة أن الفكر النقدي ظهر لإحداث القطيعة مع الفكر الدوغمائي والأيدولوجي، فمن مميّزاته أنه ينطلق دائمًا من الحاضر، وهو مستعد للتخلي عن فرضياته إذا ما أثبت الواقع خطأها، وهو أيضًا فكر شكّاك؛ لأنه فكر يعرف جيدًا أن الواقع أكثر تعقيدًا، مملوء بالمفاجآت والانقطاعات.

انطلقنا في تحليلنا لأزمة السوسولوجيا العربية، من إشكالية معرفية وهي أزمة الفكر العلمي الغربي والعربي، لكن الأزمة مطروحة بأكثر حدّة على الساحة العربية؛ لأنه ولحد الآن لم تتوصّل السوسولوجيا العربية إلى إحداث ثورة معرفية حقيقية على مستوى المناهج والأدوات والنظريات، فالدراسات والبحوث بالدول العربية، لا زالت تعالج وفق أسس وقواعد علمية أسّسها الأوائل بالتحديد ما حقّقه السوسولوجيا الغربية، الأمر الذي يستدعي توسيع عملية حوار فكري موسع بين مختلف تخصصات العلوم الاجتماعية، لأنه بالحوار العلمي الجاد والهادف فقط يمكن أن نتعرّف إلى أسباب أزمة السوسولوجيا العربية، التي يقرّها ويعترف بها أعمدة الفكر السوسولوجي في الوطن العربي وحتى الغربي، والأزمة لا تخصّ السوسولوجيا فقط، فهي تنطبق حتى على المعارف الطبيعية والتقنية.

وجّه للفكر العربي انتقادات من طرف الكثير من المفكرين، أبرزهم: محمد عابد الجابري، محمد آركون، جورج طرابيشي، علي حرب، برهان غليون... إلخ، يُرجع كل واحد منهم أزمة الفكر العربي إلى أحد العوامل، منهم من ركّز على العوامل الثقافية، وآخرون ركّزوا على عامل التراث، ومنهم من اعتبر الدين المتسبّب الرئيسي لهذه الأزمة، وكذلك العوامل السياسية... إلخ.

ورغم هذه الانتقادات التي ترجمت في أعمال فكرية ضخمة، على غرار ما قدّمه الجابري في سلسلة مؤلّفات تمحورت حول فكرة أساسية واحدة وهي (أزمة العقل العربي)، إلّا أن الفعل المعرفي للنخب العربية وباعتراف تقارير عربية ودولية لم يرتق بعد إلى مستوى الإنتاج المعرفي الغربي الذي يتّصف بالتجديد والإبداع.

فنتج عن أزمة الفكر العربي، أزمة الفكر السوسولوجي، حيث حاولنا الحفر عميقًا في جذور الأزمة بالتطرّق للعديد من المساهمات العربية والوطنية، حتى نتعرّف إلى أيّ حدّ استطاع العقل العلمي للباحث السوسولوجي أن يبحث أكثر في عمق الأزمة، قليلة هي الدراسات التي حاولت أن تبحث في الجانب الإبستمولوجي للمشكلة.

إن تحليل الوضعية الحالية لعلم الاجتماع في الوطن العربي، تقودنا إلى طرحها على المستوى المؤسسات الأكاديمية، خاصة فيما يخص الإنتاج العلمي للمؤسسة الجامعية، ومقارنتها بما تنتجه مراكز بحث عربية وغربية، أين استطاعت هذه المؤسسات أن تحقق قفزة نوعية في البحث السوسولوجي؟ فكثيرة هي الملتقيات والندوات التي طرحت أزمة علم الاجتماع في الوطن العربي، في محاولة لإعادة تأسيس علم الاجتماع جديد يكون قادرًا بمناهجه وأدواته ونظرياته، على حلّ مشاكل المجتمعات العربية المتركمة.

لذلك ينطلق الباحثون في نقدهم للمعرفة السوسولوجية، من مبررات وجود هذه المعرفة وشروط إنتاجها، إذا كانت المعرفة بشكل عام عبارة عن شكل من أشكال التفكير الإنساني، فإن أيّ تأخر أو تراجع في تطوّر المعرفة، مرده إلى تعطل هذا الفكر في إنتاجها، فلا يقتصر البحث في أزمة السوسولوجيا على البحث في إشكالياتها المنهجية ونقد نظرياتها، بل البحث عن الشروط الإيستيمية لقيامها ومدى وعي الفكر بواقعه لإنتاجها.

لقد سبق وإن اهتم بهذا الموضوع علماء ومفكرون في محاولة لنقد المعرفة السوسولوجية والخروج بمنهج نقدي يسمح بتفكيك هذه المعرفة ومعرفة خلفياتها النظرية وبالتالي إعادة بنائها بما يتلاءم والواقع الذي تدرسه^(٣).

ويضيف محمد عزت حجازي قائلاً: «إن النظرة التحليلية النقدية لواقع العلم تنتهي بنا إلى أنه يمرّ بأزمة، فقد نشأ وتطوّر، وما زال هزيباً لا يوفّر مقولات نظرية خصبة قادرة على الإيحاء بأفكار تعين على البناء والتجدد، ومناهج يمكن أن تقود إلى نتائج صلبة، كان وما زال منعزلاً ومغترّباً عن الواقع الاجتماعي الحي...»^(٤).

لقد أرجع محمد عزت حجازي، أزمة علم الاجتماع إلى المشتغلين به، وقد نتفق مع هذه الرؤية، التي حاولنا نحن بدورنا أن نركز على المشتغلين بعلم الاجتماع بالتساؤل حول: إلى أيّ حدّ ساهم الباحث في العلوم الاجتماعية في تطوّر حدة الأزمة؟

ولفهم طبيعة الأزمة، وبالاعتماد على المنهج النقدي التحليلي، نموذجنا الذي نقتدي به حول أهمية النقد ودوره في طرح الإشكاليات الراهنة بصورة جديدة ومتجددة، هو

(٣) يوسف حنطابلي، إشكالية السؤال السوسولوجي في الفكر العربي المعاصر الواقع العربي بين ماضي الأنا وحاضر الآخر.. دراسة تحليلية نقدية، أطروحة دكتوراه في علم الاجتماع، تخصص ثقافي، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، جامعة الجزائر ١ (يوسف بن خدة)، الجزائر، ٢٠٠٨، ص ص ٤٣-٤٧.

(٤) محمد عزت حجازي، الأزمة الراهنة لعلم الاجتماع في الوطن العربي، نحو علم اجتماع عربي: علم الاجتماع المشكلات الاجتماعية والمشكلات العربية، بيروت - لبنان: مركز دراسات الوحدة العربية، ط ١، ١٩٨٦، ص ١٣.

المدرسة النقدية المتمثلة في (مدرسة فرانكفورت)، أن نوجه النقد لطبيعة المنتوج الفكري السوسيوولوجي بالعالم العربي، وذلك بتتبع المسارات التاريخية التي تطوّر فيها علم الاجتماع بالعالم العربي، وهل وفقت المعرفة السوسيوولوجية الحالية في تحقيق نظرة تكاملية للظاهرة الاجتماعية بالعالم العربي.

ثم كان لنا أن نقارن بين وضعية السوسيوولوجيا العربية ذات المنشأ الغربي، بالسوسيوولوجيا الغربية ذات المنشأ الأصلي، الأمر الذي أدّى بنا إلى طرح السؤال التالي: هل أثر منشأ السوسيوولوجيا بأدواتها ونظرياتها ومنهجياتها، على السوسيوولوجيا العربية نظرياً وعملياً؟ وهي أحد الإشكاليات التي طرحت ولا زالت تطرح بشدة على المفكر العربي، وهل البدائل التي بدأت تأخذ طريقها في الانتشار لحل الأزمة وجدت لنفسها مؤيدين؟ وهل استطاع أصحاب هذا الاتجاه أن يقدموا نظرية متكاملة مستوفية كل الشروط التي تبنى عليها النظريات العلمية، أن تؤسس فعلاً لسوسيوولوجيا عربية حديثة؟

لذلك نحن نطرح الأسئلة التالية: إذا كنا نملك عقولاً فكرية منتشرة على قدر شساعة مساحة الوطن العربي، أليس باستطاعتها تشخيص الأزمة في محاولة لإيجاد حلول لها؟ أم أن هذه العقول هي الأخرى تتميز بفكر تعصبي لأيديولوجيات وتوجهات فكرية معينة؟ الأمر الذي قادنا أن نبحث في موضوع التعصّب وما علاقته بتطور البحث العلمي، فعملية النقد توجه أولاً للمشتغلين بالسوسيوولوجيا حسب محمد عزت حجازي؛ لأنهم هم من يفكر ويبدع، ويبرهن على أفكاره بالأدلة والبراهين، فالعملية تبدأ منه وتنتهي إليه، قبل نقد النظريات والمناهج والأدوات، فالأزمة في الأصل تعود إلى أزمة الفكر العربي ورغم ما طرح من مبادرات لفهم أزمة الفكر العربي، نحن نظن أننا ما زلنا بعيدين عن التشخيص الحقيقي للأزمة؛ لذلك فرض علينا أن نتحدّث على الحوار وكيفية إرساء ثقافة الحوار وتعزيزها بين الباحثين والمفكرين، فاطّلعنا على بعض الحوارات الفكرية بين قامات الفكر العربي، وجدنا أنها تنتهي بالخصام والتجريح والتشكيك في الهوية الوطنية.

لذلك لا بد من تضافر الجهود، بمعنى توحيد الرؤى والاتجاهات عن طريق عملية الحوار الفعّال والجاد بين المشتغلين في حقل السوسيوولوجيا؛ لأن الاختلاف في وجهات النظر لا يمكن أن يؤسس لعلم اجتماع قادر على معالجة مشكلات المجتمع العربي المتراكمة والتي ازدادت تراكمًا في السنوات الأخيرة.

والباحث السوسيوولوجي يشاهد المنظر من بعيد كغيره من الناس العاديين، وخير دليل ما تعيشه الجامعة من مشكلات على مستوى البحث العلمي، والباحثين منقسمين إلى

صنفين من هم من يندد دون أن يقدم حلولاً، ومنهم من يتفرّج لأن الوضع على ما هو عليه لا يشكّل له قلقاً معرفياً.

لذلك فمعالجة هذا الموضوع وفق المنهج النقدي التحليلي، بالاعتماد على مؤشرات خاصة بالبحث العلمي الأكاديمي، هو الأنسب للكشف عن طبيعة الحوار الفكري بالفضاء الجامعي، وإلى أي حدّ يؤثر التعصّب على مسار تطوّر المعرفة السوسولوجية؟

ونظراً لطبيعة الموضوع تمّ توظيف المنهج الإحصائي كمنج مساعد، باعتباره منهج كمّي، بإمكانه أن يقدم لنا دلالة توضيحية عن بعض المؤشرات، خاصة فيما يتعلق بواقع البحث العلمي، خاصة على مستوى البحث السوسولوجي بالعالم العربي والجزائري.



إعداد: حسن آل حمادة*

مقالة في التسامح كيف نعطي التسامح قوة التخلق؟

الكاتب: زكي الميلاد.

الناشر: نادي القصيم الأدبي - بريدة.

الصفحات: ١٧٤ من القطع الكبير.

سنة النشر: ط ١ - ٢٠١٩م.

قضية الكتاب وأطروحاته - كما يرى المؤلف - تتحدد في ضرورة النظر إلى التسامح من كونه يتحدد في نطاق المختلفين من جهة الدين، إلى نطاق المتفقين من جهة الدين، بعد أن تأكدت حاجته في ساحة المسلمين، وبيات في منزلة الضرورة الملحة، بمعنى ترجيح أولويته في النطاق الداخلي بين المسلمين على النطاق الخارجي مع غير المسلمين.

ولهذا الغرض حاول التعرف على مفهوم التسامح في المجالين الأوربي

العقائد أم الأخلاق والآداب العامة، بالإضافة إلى الجوانب الاجتماعية والتربوية، مضافاً إلى أنه سوف يبحر في عالم الملكوت مع الله سبحانه وتعالى من خلاله في رحاب العشق والانقطاع له تعالى.

إضاءة قلم: التعايش... تأملات وإضاءات

الكاتب: بدر العبري.

الناشر: الجمعية العمانية للكتاب والأدباء - سلطنة عمان.

الصفحات: ١٨٧ من القطع الوسط.

سنة النشر: ط ١ - ٢٠١٩م.

في مقدمة كتابه يقول المؤلف: تجمّعت لديّ بعض البحوث والدراسات والمذكرات، منها ما طُبِعَ، ومنها ما يحتاج إلى صياغة، ومنها ما ينتظر، فرأيتُ أن يكون هذا الكتاب في حلقة الأولى من هذه السلسلة يحوي الجانب التأملي والنظريّ، ويشمل بحثين قصيرين: بحث التسامح الفقهي في سلطنة عمان، وبحث الثقافة العربية والحراك المجتمعي، وركّزت في البحثين على الجوانب المشتركة، وسبل تحقيق النهضة التعايشية في مجتمعنا العربي، والتي تتجاوز حدود الذات والإثنية المغلقة، إلى فضاء الإنسان والعالم المشترك. وأما الجانب الثاني فهي مذكرات أو رحلات لتحقيق التعايش ومعرفة الآخر، مع بعض المراجعات والتأملات، حيث يحوي الكتاب مذكرات الرحلة القيّمة - أي قم في الجمهورية الإسلامية الإيرانية - ٢٠١٧م، ومذكرات الرحلة الكويتية ٢٠١٨م، ومذكرات

والإسلامي، فحصّاً وتحليلاً، نظراً وتطبيقاً، وصفاً ونقداً، فكرة وخبرة، لاستجلاء مفهوم التسامح وإعطائه قوة المعنى على مستوى النظر، وقوة التخلُّق على مستوى العمل.

وبشأن محتويات الكتاب فقد جاء ترتيبها على أساس تعاقب تطور مفهوم التسامح في الأزمنة الحديثة، مبتدئاً من التجربة الأوربية التي جدت الاهتمام بهذا المفهوم ودفعت الفكر الإنساني لتجديد التواصل معه، وصولاً إلى المجالين العربي والإسلامي وما حصل فيهما من تطور وتراكم في هذا الشأن.

كلمات من القلب

الكاتب: محمد أحمد العبيدان.

الناشر: دار أطياف للنشر والتوزيع - القطيف.

الصفحات: ١٥٠ من القطع الكبير.

سنة النشر: ط ١ - ٢٠١٩م.

يحوي هذا الكتاب بين دفتيه نتاج ما كان يلقيه المؤلف على المصلين ليلة الجمعة في المسجد، وقد غلب على الأسلوب جانب التوجيه والإرشاد من خلال التركيز على بعض الموضوعات الاجتماعية والأخلاقية والروحية، ولأن ما يخرج من القلب يدخل في القلب - بتعبير المؤلف - فقد سميت هذه الكلمات بـ«كلمات من القلب».

ويبقى المسجد جامعة معرفية واسعة الأرجاء وحديقة غناء تحوي العديد من الأزهار ذات الروائح العبقرة والفواحة، والتي يمكن لكل من قصده أن ينال مما فيه من معارف علمية جمّة في جوانب ونواحٍ متعدّدة، سواء في الفقه أم في

حج ١٤٣٥ هـ، بجانب مقال أيام قليلة في القاهرة ٢٠١٧ م.

وبخصوص التسامح الفقهي في سلطنة عمان يرى المؤلف أن التجربة العمانية في التعايش والتسامح من أقدم التجارب الإنسانية، فهي ليست وليدة اليوم؛ بل هي عميقة الامتداد في التاريخ العماني، منذ بداية الحضارة، وبداية الإنسان في هذا البلد الطيب.

وهذا لا يعني عدم وجود ما يعكّر هذا التعايش، ولكن غالبه كان بسبب الخلاف القبلي والسياسي، ولم يسجل ما يعكّر ذلك بسبب الخلاف الديني أو المذهبي أو الاختلاف الإثني. ولظهور التعايش والتسامح كقيمة مجتمعية أسباب على رأسها الجانب الفقهي المتسامح في الجملة، والذي وجد بيئة سياسية تحضنه.

التراث وأثره في بناء الحاضر وإبصار المستقبل

الكاتب: عبدالسلام رياح.

الناشر: المعهد العالمي للفكر الإسلامي - الأردن.

الصفحات: ٢١٦ من القطع الكبير.

سنة النشر: ط ١ - ٢٠١٩ م.

يتناول هذا الكتاب قضية التراث، والتي شغلت الأمة الإسلامية كثيرًا، فتنفّرق أبناءؤها بخصوصها على مواقفٍ مُتباينة، ما بين تطرّفٍ في قبول كلّ ما جاء فيه، بوصفه الأمل في بناء حاضر الأمة ومستقبلها، وتطرّفٍ مقابل يرفضه بحجة أنه سببٌ تخلف الأمة. وبين التطرّفين درجاتٌ

من القبول والرفض.

وجاء الكتابُ جهدًا مقدّرًا في التنبيه على الوظائف التي يستقلُّ بها التراث الإسلامي في بناء حاضر الأمة وإبصار مستقبلها، وعرضٌ لهذه الوظائف عن طريق ما تؤدّيه ثلاثة مداخل يتكامل فيها البعد التاريخي والحضاري والإنساني؛ فقد كان التراث مقومًا أساسيًا أسهم في حفظ وحدة الأمة وأصلاتها على مدى التاريخ، وكان قنطرة للتفاعل والتدافع الثقافي والحضاري وميدانًا للعلاقات مع الأمم الأخرى، تأثرًا وتأثيرًا، وجُلُّ التراث العربي الإسلامي يدور حول الدين الإلهي الذي جاء رحمةً وهدىً للعالمين، فأخذ بذلك وظيفته العالمية والإنسانية.

وحقيقة الأمر أن التراث يحتاج إلى إنقاذ وغربله، وإلى دراسة الجهود التي تصدّت لنقده ومحاولات اختراقه، وإلى بيان مسالك استثماره لتحسين الأمة وأثره في بناء المشترك الإنساني، ومن المؤمل أن تسهم تلبية هذه الحاجات في تفعيل أثر التراث في بناء الحاضر وإبصار المستقبل.

لا أحد ينام في المنامة

الكاتب: نادر كاظم.

الناشر: دار سؤال للنشر - بيروت.

الصفحات: ٤١٦ من القطع الكبير.

سنة النشر: ط ١ - ٢٠١٩ م.

ليس هذا تاريخًا للمدينة وناسها وأمكنتها وتياراتها ومزاجها فحسب، بل هو تاريخٌ للتحوّلات الكبيرة التي عرفتها البحرين والخليج عمومًا. لقد كانت المنامة شاهدة على

القدامى منذ أنجزوا مهمتهم، فأبدعوا منهجاً، وصنفوا كتباً تقوم على علوم الكلام والمنطق والفقهاء؛ ليضبطوا الفهم ويهدوا العقل نحو السبل الهادية إلى معرفة الأحكام ودوائر النظام، فإن المسلمين اليوم مطالبون بقراءة واعية لتلك المنجزات والمصنفات ليينوا لأنفسهم بناءً فكرياً حصيناً يخدمون به من عوادي الفكر التي أصابت تراثنا بالكثير من الدخن.

وإذا كان علم الأصول هو العلم الذي ازدوج فيه العقل والسمع، واصطحب فيه الرأي والشرع، فأخذ من صفو الشرع والعقل سواء السبيل، فلا هو تصرف بمحض العقول الذي لا يتلقاه الشرع بالقبول، ولا هو مبني على محض التقليد الذي لا يشهد له العقل بالتسديد والتأييد، ويعد تجديد النظر في مؤلفاته ومصنفاته في العصر الحديث ضرورة شرعية وواقعية تتغيا النهوض بالأمة من مستنقع الركود. تناول الكتاب الجهود الأصولية حول المصادر والمناهج بالتحليل والدّرس، ووقف على أبرز ما أنتجته تلك الجهود من إضافات وإسهامات نقلت علم الأصول في العصر الحديث من التجديد في الشكل والصياغة إلى التجديد في المضمون والصناعة. وذلك بإعطاء المقاصد الشرعية مكانتها اللائقة بعد استيعاب المصادر وترتيب المناهج وتطبيق القواعد. وإذا كان علم الأصول ميدان العقول فهو أبعد من الثريا ودونه خرط القتاد، فإن الله تعالى قد ميّز بين الناس في أرزاق العقول، كما ميّز بينهم في أرزاق البطون، وكان منطلق الدراسة: لا تقل لم يترك السابق للاحق شيئاً، بل قل: كم ترك السابق للاحق!

كل هذه التحولات التي مرّت بها المنطقة من التوسّع البرتغالي والهرمزي في القرن السادس عشر حتى الطفرة النفطية منتصف سبعينات القرن العشرين، وصعود تيار الإسلام السياسي، وتفاقم معضلة الخلل السكاني، وكل ما جرّته معها هذه الطفرة من تحولات هائلة في الخليج، سكاناً وأمكنة وأنظمة ونزعات وتوجهات وعادات وأساليب حياة. وعلى القارئ أن يحضّر نفسه لتطواف واسع، ورحلة ستكون شاقّة، لكنها ستكون ثرية، وآمل، فعلاً، أن تكون شائقة. وهي رحلة ستضعنا وجهاً لوجه مع ذاكرة ثرية لمدينة كانت، في يوم من الأيام، مدينة العالم التي كانت «للبر من كل الدنيا». وهي ذاكرة ثرية بكل ما انطوت عليه من التنوع والتسامح وتقبل الآخر والتحرر والانفتاح على العالم، وعلى الحياة أولاً وأخيراً.

التجديد في علم أصول الفقه في العصر الحديث بين النظرية والتطبيق

الكاتب: محمد فتحي محمد العتري.
الناشر: المعهد العالمي للفكر الإسلامي - الأردن.
الصفحات: ٥١٢ من القطع الكبير.
سنة النشر: ط ١ - ٢٠١٨ م.

تناول الكتاب علم أصول الفقه ومناهجه ومؤلفاته في العصر الحديث، بوصفه ممثلاً للمنهجية الإسلامية في التفكير، فهو بمدارسه المختلفة منطلق المسلمين الفقهي في البحث والاستدلال الذي يتجاوز الأحكام لينطلق نحو دوائر النظام. وإذا كان المسلمون

حضارات ما قبل التاريخ

الكاتب: خزعل الماجدي

الناشر: الرافدين للطباعة والنشر والتوزيع

- بيروت / منشورات تكوين للنشر

والتوزيع - الكويت.

الصفحات: ٥٦٠ من القطع الكبير.

سنة النشر: ط ١ - ٢٠١٨ م.

ينقسم تاريخ الإنسان إلى مرحلتين

أساسيتين، هما مرحلة ما قبل التاريخ التي تشغل

٩٨٪ من تاريخ الإنسان، ومرحلة العصور

التاريخية التي تشغل ٢٪ من تاريخ الإنسان.

ولا شك أن هذا البون الشاسع بين

حجمي المرحلتين، زمنياً، هو الدافع الأساسي

الذي يجعلنا نتطلع بفضول إلى هذا التاريخ

الطويل جداً لعصور ما قبل التاريخ الشحيحة

المعلومات، والتي تبدو مثل ليل طويل كان

الإنسان غارقاً فيه يكافح تحديات الزوال

والانقراض قياساً إلى العصور التاريخية القصيرة،

ولكن المزدهمة بأحداث وحضارات كثيرة حتى

يوماً هذا.

عصور ما قبل التاريخ هي، ببساطة،

عصور ما قبل الكتابة منذ أن ظهر الجنس البشري

لأول مرة على وجه الأرض قبل حوالي ٥, ٢

مليون سنة، فهذا عمر عصور ما قبل التاريخ

وعليناً أن نتخيل كم هي المهمة صعبة وعسيرة،

لكن علماء الآثار، الذين عملوا بدأب متواصل

لأكثر من قرنين من الآن، استطاعوا أن يعطونا

فكرة عامة جيدة عن هذه العصور، وبذلك

نكون قد تمكنا من فهم الطريقة التي عاش فيها

أسلافنا البشر القدماء على هذه الأرض وكيف

أوصلوا الأمور إلى عتبات التاريخ الذي بدأ في

سومر في حدود ٣٢٠٠ ق.م.

تكاد مكتبتنا العربية تكون فقيرة جداً، في

هذا المجال، إذ لا تكفي بضعة كتب موضوعية

عن هذه العصور لسد النقص في معرفتنا لها،

فضلاً عن كون أغلب هذه الكتب أصبحت

قديمة ولم تعد صالحة لوصف تطورات علم ما

قبل التاريخ ومكتشفاته الحديثة.

يذكر أن صفحات الكتاب توزعت في

تسعة فصول مشفوعة بالصور والمخططات

والجداول التي توضح مادة ذلك الزمن الطويل.

أصول تزكية النفس وتوعيتها

الكاتب: محمد باقر السيستاني.

الناشر: دار المؤرخ العربي - بيروت.

الصفحات: ٣٤٥ من القطع الكبير.

سنة النشر: ط ١ - ٢٠١٨ م.

يرى مؤلف الكتاب السيد محمد باقر

السيستاني أن لتزكية النفس وتوعيتها دعائم

وأصولاً ثمانية، هي على الإجمال:

الأول: التحلي بروح الحكمة في الحياة.

الثاني: قوة العقيدة بأصول الدين التي

تمثل حقائق الوجود الكبرى ورسوخها.

الثالث: الاطلاع على أصول سنن الله

سبحانه وتعالى في هذه الحياة الظاهرة منها

والباطنة، للتعامل الحكيم معها بالعمل على وفق

سنن السعادة دون الشقاء.

الرابع: معرفة الإنسان بنفسه والسنن

النفسية حتى يتمكن من سوقها على وفق سنن

التي يكمل بعضها الآخر، نجده قد عدّ للإنسان بُعدين متفاوتين: فثمة بُعد إلهي وآخر يميل للرديلة. وأكد في مواضع أخرى من نصوصه التي تدرس فلسفة التاريخ والإنسان بأن هذين البُعدين تبلورا اجتماعيًا في هابيل وقابيل، ولشخصية قابيل ثلاثة جوانب: المال والسلطة والخداع. لقد مثل الثالث في الحياة الاجتماعية أحد أهم المحاور في هموم شريعتي وآلامه وقلقه، وقد تجسّدت - حسب تعبيره - في الاستثارة والاستعمار والاستبداد. يقدم شريعتي ثالث «العرفان والمساواة والحرية»، ليقابل به الثالث آنف الذكر ليقوّضه.

أما المقال الثاني فهو نصّ قصصيّ خصّه شريعتي بالطفولة، ونوّه قبل سرده بأنه مجرد تمرين للبدء بمخاطبة الأطفال بالقضايا الفكرية والمصيرية، وقد ضمّن في نصّه البسيط هذا قراءة مميزة وملفتة عن «التوحيد»، مقدّمًا خطابًا قد يمكن اعتماده في أدب الطفولة كما أراد شريعتي ذلك.

الإسلاميون العرب

متاهات البحث عن هوية قومية جديدة للإسلام

الكاتب: حسام كصاي.

الناشر: الرافدين - بيروت.

الصفحات: ١٨٢ من القطع الوسط.

سنة النشر: ط ١ - ٢٠١٧م.

يفترض المؤلف أن تكون هذه الدراسة فريدة وجديدة للقارئ العربي، ويذكر أنه حدد فيها مفاهيم مُثيرة للجدل تبدو أنها خارجة عن تفكير الإنسان العربي، وقصد بها قضية «الإسلام

السعادة سوقًا راشدًا، ويحذر نمو الشرّ والشقاء فيها.

الخامس: معرفة الفضائل والردائل التي هي السنن التفصيلية الواضحة للخير والشر والوقوف على آثارها حتى يكون ذلك مهادًا وحافزًا إلى تحصيل تلك وتجنب هذه.

السادس: اتباع السنة واجتناب البدعة، تبيينًا للسنن التفصيلية فيما تشابه الأمر فيه على العقل، فينبغي أن يهتدي فيه بالشرع.

السابع: رقابة الإنسان على نفسه ليكون قيمًا عليها بين تناقض مقتضياتها وتضاد جهاتها فيأمن خداعها ويضمن صوابها.

الثامن: تربية النفس على الأعمال الصحيحة، وتجنّب الأعمال الخاطئة، وتنمية القيم الفاضلة، وإيجاد الملكات المساعدة، وإرساء المشاعر المساندة، وتكوين العادات الصحيحة.

ثالث العرفان والمساواة والحرية

واحد وأمامه أصفار إلى ما لا نهاية

الكاتب: علي شريعتي.

الناشر: الرافدين - بيروت.

الصفحات: ١٥٠ من القطع الوسط.

سنة النشر: ط ١ - ٢٠١٧م.

هذا الكتاب الصغير يحوي بين دفتيه مقالتين ترجمهما حسن الصرّاف، ويقول في مقدمته عنهما:

يقدم شريعتي في مقاله المعنون: (العرفان، المساواة، الحرية) بلغةً ميسرةً النواة الأولى لمشروع فكريّ كان يُراد له الانتشار والتطوّر لو سمحت الأقدار. بالاطلاع على سائر نصوص شريعتي

وغيرها في بناء منظومة إسلام قومي خاص
بمحيط قوميتها.

يذكر أن الكتاب جاء في سبعة فصول على
النحو الآتي:

الفصل الأول: الإسلام العربي: مقدمات
في الهوية والسيرة التاريخية.

الفصل الثاني: قومية الإسلام: تعريب أم
تغريب؟

الفصل الثالث: الدولة الطائفية: الدين
والسياسة والحركات الإسلامية.

الفصل الرابع: الإسلام العربي: التطرف
ومحاولات أسلمة الإرهاب وتعريبه.

الفصل الخامس: جدلية الديني
والسياسي في رؤية الإسلام المعاصر.

الفصل السادس: الإسلام الطائفي: نقد
الإسلام السياسي بالإسلام.

الفصل السابع: النظام السياسي العربي:
خيارات القومية العلمانية والدينية المتطرفة.

القومي» في البيئات العربية المعاصرة بكل حيثياتها
وإرهاصاتها... وماهيتها، وهويته... اعتقادًا منه
بأمرين خطيرين حول قضية الإسلام:

الأول: أن الإسلام يتعرض لأزمات
ومنعطفات تاريخية خطيرة، ولا يمكن تجاوزها
بدون العرب والعامل القومي (القومية العربية)
كمسلّمة إلهية وتاريخية وبشرية.

الثاني: أن هؤلاء العرب أنفسهم هم سبب
انحطاط الإسلام وترديّه بهذا الشكل، فمن هدم
حضارة الإسلام هم المسلمون دون الأجانب،
أو هم من ساعد على التهديم والمساطحة المجانية
للقيم الدينية (الروحية والرمزية)، وأخص
بالذكر منهم العرب تحديداً!

ويؤكد المؤلف أن الإسلاميين العرب
رسموا صورة «ناصرية السواد»! عن انحطاط
القيم النبيلة للإسلام وللمسلمين عمومًا، فلما
يحقّقوا أسس دولة عربية حقيقية بالمعنى الشائع
والحديث، مثلما نجحت تركيا وإيران وماليزيا

تَعَزِيَةٌ

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

﴿الَّذِينَ إِذَا أَصَابَهُمُ مُصِيبَةٌ قَالُوا إِنَّا لِلَّهِ وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ﴾.

صدق الله العلي العظيم

بقلوب مؤمنة بقضاء الله وقدره، وبمزيد من الحزن والأسى؛ تتقدّم مجلة الكلمة بأحر التعازي وصادق المواساة إلى علماء الأمة ومفكريها و مثقفيها، وإلى عائلة الفقيه الكبير الأديب السيد حسن العوامي رحمه الله تعالى، عضو الهيئة الاستشارية للكلمة، الذي رحل عن دنيانا بتاريخ ٢٥ جمادى الآخرة ١٤٤٠هـ.

داعين المولى عز وجل أن يتغمد الفقيد بواسع رحمته ومغفرته، ويسكنه فسيح جناته، ويلهمنا جميعاً الصبر والسلوان.

102

26th year
Winter 2019 Ad/ 1440 Hg



Published by:
Al-Kalema
Forum for
Studies &
Researches

AL-KALEMAH

A Quarterly Magazine Specializes in Islamic Thoughts, Current Issues and civilization Revival

سعر العدد

«سوريا ٦٠ ل.س»	«لبنان ٢٠٠٠ ل.ل»
«مصر ٧ جنيهات»	«الأردن دينار ونصف»
«السعودية ١٥ ريالاً»	«الكويت دينار ونصف»
«الإمارات العربية ١٥ درهماً»	«البحرين دينار ونصف»
«قطر ١٥ ريالاً»	«عمان ريال ونصف»
«اليمن ١٧٥ ريالاً»	«العراق دينار ونصف»
«ليبيا دينار ونصف»	«السودان ٧٥ ديناراً»
«المغرب ٢٢ درهماً»	«تونس دينار ونصف»
«بريطانيا ٢,٥٠ جنيه»	«موريتانيا ١٥٠ أوقية»
«ألمانيا ١٠ ماركات»	«فرنسا ٣٠ فرنكاً»
«هولندا ١٠ فلورن»	«سويسرا ١٠ فرنكات»
«أمريكا ٥ دولارات»	«إيطاليا ٥٠٠٠ ليرة»
	«كندا ٥ دولارات»
	«استراليا ٦ دولارات»

«الدول الأفريقية ٤ دولارات.
«الدول الأوروبية والأمريكية الأخرى ٥ دولارات.»

موقعنا على الإنترنت: www.kalema.net