



أتصدر عن
منتدى الكلمة
للدراسات
والأبحاث

الكلمة

مجلة فصلية تعنى بشؤون الفكر الإسلامي وقضايا العصر والتجديد الحضاري

◆ ندوات:

قضايا المرأة.. نحو
اجتهاد إسلامي
معاصر

◆ كتب:

النزعة الإنسانية
رؤية إسلامية.. من
رصد الفكر إلى
بعث الجمال

◆ الفكر الإسلامي بين مرحلتيه الحديثة والمعاصرة..
أطروحات ومناقشات

◆ الإسلاميون.. من آفاق الربيع العربي إلى إكراهات مآلاته
◆ من قضايا الدرس اللغوي العربي.. مدخل لقراءة جديدة
◆ الإعلام الجديد والهوية الثقافية والاجتماعية للشباب..
الشبكات الاجتماعية أنموذجاً

◆ طه عبدالرحمن مشروعه الفكري.. والهوية المؤودة
◆ تأصيل العلوم الاجتماعية في الفكر العربي المعاصر

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الكلمة

مجلة فصلية تعنى بشؤون الفكر الإسلامي وقضايا العصر والتجديد الحضاري

تصدر عن منتدي الكلمة للدراسات والأبحاث

رئيس التحرير: زكي الميلاد

مدير التحرير: محمد محفوظ

هيئة التحرير

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

الهيئة الاستشارية

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

الراحلون

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

المراسلات

LEBANON – P.O. Box: 113 / 5789

Hamra – Beirut 2070 1103

KUWAIT – P.O Box: 941 – Dasman 15460

http: //www. kalema.net

Email: kalema@kalema.net

لبنان - ص. ب ٥٧٨٩ / ١١٣

الحمراء - بيروت ٢٠٧٠ - ١١٠٣

الكويت - ص. ب ٩٤١ - دسمان ١٥٤٦٠

موقع المجلة على الإنترنت

البريد الإلكتروني

التنفيذ الطباعي

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

التوزيع

مؤسسة الفلاح للنشر والتوزيع - لبنان

الاشتراك السنوي

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

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



قواعد النشر في المجلة

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

يشترط في المادة المرسلة الشروط التالية:

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

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

الكلمة الأولى

■ الفكر الإسلامي بين مرحلتيه الحديثة والمعاصرة.. أطروحات ومناقشات / زكي الميلاد.. ٥٠

دراسات وأبحاث

■ الإسلاميون.. من آفاق الربيع العربي إلى إكراهات مآلاته/ محمد محفوظ ٢٧

■ من قضايا الدرس اللغوي العربي.. مدخل لقراءة جديدة/ الدكتورة مليكة حفان ٤٥

■ الإعلام الجديد والهوية الثقافية والاجتماعية للشباب.. الشبكات الاجتماعية أنموذجاً/ نور الدين مبني..... ٧٤

■ طه عبدالرحمن مشروعه الفكري.. والهوية المؤودة/ شريف الدين بن دوبه ٩٠

■ تأصيل العلوم الاجتماعية في الفكر العربي المعاصر/ عبد الحليم مهورباشة..... ١١٣

رأي ونقاش

■ قراءات في استراتيجيات التقريب.. استراتيجيتنا الإيسيسكو والمجمع العالمي للتقريب بين

المذاهب الإسلامية نموذجاً/ الدكتور علي بن مبارك ١٣٠

كتب - مراجعة ونقد

■ النزعة الإنسانية رؤية إسلامية.. من رصد الفكر إلى بعث الجمال/ غريبي موراود ١٥٨

ندوات

■ قضايا المرأة.. نحو اجتهاد إسلامي معاصر ومحاولات إنتاج معرفة نسوية بديلة/ فاطمة حافظ. ١٦٨

رسائل جامعية

■ مسألة الثقافة في الخطاب التبشيري من خلال مجلة «في ديار الإسلام» ١٩٢٦-١٩٤٨م/

إعداد: الدكتورة حميدة حمادي ١٧٩

وثائق

■ إعلان الإسكندرية حول (حقوق المرأة في الإسلام) ١٨٥

■ إصدارات حديثة/ إعداد: محمد دكير ١٩٣

تحتل الثقافة في الفضاءات الإنسانية المتحضرة، مساحة مُتقدِّمة، حيث تُخصَّص الميزانيات الضخمة لمختلف المناشط الثقافية، ويتم التطوير الدائم للبنية التحتية للعمل الإبداعي والأدبي والثقافي. لذلك تتحوَّل الثقافة في هذه المجتمعات إلى حالة عميقة ومركزية، بحيث تستوعب اهتمامات جميع شرائح المجتمع.

أما في المجتمعات المتأخرة حضارياً، فهي قليلة الاهتمام بالثقافة والعمل الإبداعي، وتعتبره من القضايا غير ذات الأولوية، لذلك تستوطن فيها الأمراض، وتفتقر إلى مشروع متكامل ينقلها من موقعها الحالي إلى مواقع أخرى أكثر تقدُّماً وتطوُّراً.

وتُعلِّمنا تجارب الأمم المتقدمة أنه لا تقدُّم حقيقي إلا برافعة ثقافية - فكرية، وأنه إذا أرادت مجتمعاتنا النهوض والتقدُّم فعلينا الاهتمام بالمعرفة والثقافة والإبداع.

ولعل من أهم أهداف مجلتنا منذ انطلاقتها هو إبراز الاهتمام بالثقافة والعمل الإبداعي، وتخفيض كل شرائح الأمة للالتفات إلى العامل الثقافي والفكري في نهوضنا وتقدُّمنا.

وانطلاقاً من هذه الرؤية جاءت أبحاث ودراسات هذا العدد. حيث يشاركنا السيد رئيس التحرير بدراسة بعنوان: «الفكر الإسلامي بين مرحلتيه الحديثة والمعاصرة طروحات ومناقشات».

والسيد مدير التحرير بدراسة بعنوان: «الإسلاميون من آفاق الربيع العربي إلى إكراهات مآلاته».

وتشاركنا في هذا العدد الدكتورة مليكة بن حنان بدراسة رائعة بعنوان: «من قضايا الدرس اللغوي العربي مدخل لقراءة جديدة».

وغيرها من الدراسات والأبحاث التي توزَّعت على أبواب المجلة المختلفة، ونأمل أن تساهم مواد هذا العدد بفتح آفاق ثقافية ومعرفية جديدة. ومن الله نستمد العون.



الفكر الإسلامي

بين مرحلتيه الحديثة والمعاصرة.. أطروحات ومناقشات

زكي الميلاد*

- ١ -

مفتتح

في العقدين الأخيرين من القرن العشرين، وفي إطار البحث عمّا عرف في الأدبيات العربية المعاصرة بإخفاق النهضة العربية، وفي سياق تتبع أزمنة تاريخ تطور الفكر العربي والإسلامي الحديث والمعاصر، وفي ظل الدهشة من ظهور وصعود الجماعات الجهادية والسلفية، في نطاق هذه السياقات الثلاثة متصلة ومنفصلة، تبلورت في المجال الفكري العربي أطروحات، وجدت أن هناك خطأ متصلاً وممتداً من التراجعات والإخفاقات المستمرة، بشكل يصلح أن يكون تفسيراً وتحليلاً لهذه السياقات الفكرية والتاريخية، الممتدة من عصر النهضة في القرن التاسع عشر إلى نهاية القرن العشرين.

هذه الأطروحات أشار إليها، وتحدث عنها، واعتنى بها، وقام بضبطها وتركيبها كل بطريقته وخبرته، كتاب وباحثون ينتمون إلى بيئات اجتماعية متنوعة، عبّروا عنها بصورة متفرقة، وتحدّدت عند كل واحد من هؤلاء، بزمان

تاريخي يستقل به عن الآخر.

وأكثر من تحدّث عن هذه الأطروحات في المجال العربي المعاصر، وأعطاهها صفة البقاء والاستمرارية، وأعلن التمسك بها، هناك ثلاثة أسماء أكاديمية معروفة هي: الدكتور حسن حنفي في مصر، والدكتور رضوان السيد في لبنان، والدكتور عبد الإله بلقزيز في المغرب.

وقبل مناقشة هذه الأطروحات تفسيراً وتحليلاً ونقداً، سوف نعرض لها وصفاً وتوصيفاً، وكيف تشكّلت وتطوّرت وتحدّدت في رؤية ومنظورات هؤلاء الثلاثة، الذين عرفوا بها في المجال الفكري العربي المعاصر.

- ٢ -

كبوة الإصلاح.. والإجهاض المستمر

أطلق الدكتور حسن حنفي على هذه الأطروحة تسمية (كبوة الإصلاح)، ولعل أقدم نص نشره حول هذه الأطروحة، هي مقالته (كبوة الإصلاح.. نموذج مصر)، المنشورة ضمن كتاب (الإصلاح والمجتمع المغربي في القرن التاسع عشر) الصادر سنة ١٩٨٦م، عن منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية في الرباط.

وحسب هذه الأطروحة، يرى الدكتور حنفي أن كبوة الإصلاح جيلاً وراء جيل، من الأفغاني إلى محمد عبده بسبب فشل الثورة العربية، ومن محمد عبده إلى رشيد رضا بسبب نجاح الثورة الكمالية وإلغاء الخلافة العثمانية، ومن رشيد رضا إلى حسن البنا واغتياله سنة ١٩٤٩م، والصدام بين الإخوان والثورة سنة ١٩٥٤م، وتحول سيد قطب من (العدالة الاجتماعية في الإسلام) و(معركة الإسلام والرأسمالية) و(السلام العالمي والإسلام) إلى (معالم في الطريق)، وانتهاء الحركة الإسلامية إلى الحركات الإسلامية المعاصرة مثل جماعة الجهاد وكتابات محمد عبد السلام فرج وعمر عبد الرحمن^(١).

تعد هذه الأطروحة، واحدة من أكثر الأطروحات التي ظلت تتكرّر وتتواتر في كتابات ومؤلفات الدكتور حنفي، وحتى في مقالاته القصيرة، فقد أشار إليها في كتابه (دراسات فلسفية) الصادر سنة ١٩٨٧م، وفي كتابه (جمال الدين الأفغاني.. المائوية الأولى) الصادر سنة ١٩٩٨م، وفي كتابه (حصار الزمن الحاضر.. مفكرون) الصادر سنة ٢٠٠٤م، ومن المؤكد أنه أشار إليها أيضاً في مؤلفات أخرى.

(١) حسن حنفي، جمال الدين الأفغاني.. المائوية الأولى، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٩م، ص ١٠.

وأشار إليها كذلك في مقالات وأوراق، منها مقالة (نحو تنوير عربي جديد.. محاولة للتأسيس) المنشورة في مجلة عالم الفكر سنة ٢٠٠١م، وفي ورقة (المصادر الفكرية للعقلانية في الفكر العربي المعاصر)، قدمت لندوة (حصيلة العقلانية والتنوير في الفكر العربي المعاصر) نظمها مركز دراسات الوحدة العربية سنة ٢٠٠٦م، وفي ورقة (مدارس التجديد والإصلاح.. الرواد والأفكار) قدمت لمؤتمر (اتجاهات التجديد والإصلاح في الفكر الإسلامي الحديث) نظمتها مكتبة الإسكندرية سنة ٢٠٠٩م، وفي مقالته (الدولة المدنية ماذا تعني؟) المنشورة في صحيفة الاتحاد الإماراتية سبتمبر ٢٠١٢م.

وبحسب هذا التابع الزمني، يكون قد مضى على هذه الأطروحة ما يزيد على ربع قرن، وهي فترة تكسب هذه الأطروحة تاريخاً وذاكرة تاريخية، وبشكل يقتضي التعامل معها بمنطق تاريخ تطور الأفكار، المنطق الذي يدرس الأفكار من جهة علاقتها بالزمن، بقصد الكشف عما حصل فيها من تطورات وتحولات، غيرت أو بدلت في صورة هذه الأفكار، وفي بنيتها وطبيعتها.

ويبدو أن الدكتور حسن حنفي أراد من هذا التابع الزمني، إعطاء هذه الأطروحة صفة الاطراد والاستمرارية، في دلالة على قناعته وتمسكه بها، كما أراد منه أن يُنبّه ويلفت النظر إلى هذه الأطروحة، وجعلها في دائرة التذكر المستمر، في دلالة منه على أهمية وقيمة هذه الأطروحة.

وأول ما يستوقف الانتباه في هذه الأطروحة، هو التسمية (كبوة الإصلاح)، التي بقت وحافظت على رسمها البياني، ونطقها اللساني، وتركيبها الثنائي، ولم تتبدل أو تتغير من هذه الجهة عند الدكتور حنفي طيلة هذه الفترة التي مرت عليها، ولعل الدكتور حنفي بات ينفرد بهذه التسمية، وأنه على ما يبدو أكثر من استعملها وتحدث عنها في كتاباته وأحاديثه ومؤلفاته خلال ما يزيد على ربع قرن.

وهذا يعني أن الدكتور حنفي كان مدركاً لهذه التسمية، وبقي واعياً بها، ومختاراً لها، ومتعمداً الثبات عليها، لكي تعرف، وتعرف باسمه، وتكون دالة على المدلول الذي يريد قوله في هذا الشأن، وحتى يرتقي بها إلى درجة المصطلح والمفهوم، فالتسميات التي يجري التعامل معها بهذه الطريقة من الثبات والاطراد والتراكم، هي التي تمهّد الطريق لإعطائها صفة وصك المصطلح والمفهوم.

وفي تحديده لمعنى كبوة الإصلاح، يقول الدكتور حنفي: كبوة الإصلاح تعني «أن نهضتنا الحديثة التي بدأت منذ أوائل القرن الماضي -التاسع عشر- باصطلاح المؤرخين، إنما بدأت في جيلين، وانتهت على يد جيلين، فإذا ما أتى الجيل الخامس فإنه يجده نفسه في أزمة،

هل يعاود الإصلاح من جديد؟ هل يبدأ بداية جديدة؟ وما هي هذه البداية؟ وكأن نبوءة ابن خلدون قد تحققت في تاريخنا المعاصر، وهي أن الدورة التاريخية تمتد أربعة أجيال^(٢).

وحين توقف أمام كلمة كبوة، بصفتها الكلمة المفتاحية لهذه التسمية، اعتبر الدكتور حنفي أنها تعني «أن الحركة عمرها قصير، انتهت بمجرد أن بدأت، سقطت بمجرد أن قامت، وكأن الصاروخ لم يستطع أن يخترق حجب الفضاء وعاد إلى الأرض بمجرد الانطلاق، وانتهاء قوة الدفع الأولى. ومن ثم كان مسار النهضة قوساً أو نصف دائرة من أسفل إلى أعلى، ثم من أعلى إلى أسفل، وليس خطأً مستقيماً تتراكم فيه الخبرات بعد جيل، وكأن الدورة لدينا لا بد وأن تبدأ من الصفر من جديد، دون أن تراث الأجيال من بعضها البعض خبراتها، حتى يحدث تراكم تاريخي، كي يحدث في نهضتنا تغيراً كفيلاً مماثلاً في القدر»^(٣).

وعلى هذا الأساس، يرى حنفي أن كبوة الإصلاح تعني «أن هناك إجهاداً مستمراً لكل تجربة تمر بها مجتمعاتنا، حتى تبدأ من الصفر من جديد»^(٤).

وعن طريقة إدراك هذه الظاهرة، يقول حنفي: إن ظاهرة الكبوة «لا يمكن إدراكها إلا برؤية الحاضر في الماضي، وبمنظرة تراجعية تكشف عن بداية المسار وتطوره، بل إنها لا تُكشف إلا ابتداءً من أزمنة العصر، وأزمة الجيل الخامس، جيلنا، ومع ذلك فهي تخرج من نطاق التقسيم الذاتي إلى الوصف الموضوعي، ومن الحكم الفردي إلى الاتفاق الجماعي»^(٥).

ومن جهة المنهج في دراسة هذه الظاهرة، يرى حنفي «أنه يعتمد على منهج دقيق في العلوم الإنسانية، وهو منهج تحليل الخبرات الفردية والاجتماعية من أجل إعادة بناء الموقف التاريخي، بعد تكشف أبعاده في الموقف الحالي، ومن ثم تتم رؤية الماضي في الحاضر، والحاضر من خلال الماضي، وهو المنهج الذي طالما استعملناه لدراسة التجارب الحية المعاصرة لكشف دلالاتها المستقلة»^(٦).

ويعني حنفي بهذا المنهج، المنهج الظاهراتي الذي سبق وأن عرض له نظرياً وتطبيقياً، في مؤلفات له، منها كتاب (تأويل الظاهريات)، وكتاب (ظاهريات التأويل).

(٢) حسن حنفي، مدارس التجديد والإصلاح.. الرواد والأفكار، ورقة مقدمة لمؤتمر: اتجاهات التجديد والإصلاح في الفكر الإسلامي الحديث، الإسكندرية: مكتبة الإسكندرية، ١٩-٢١ يناير ٢٠٠٩، ص ١.

(٣) حسن حنفي، المصدر نفسه، ص ٢.

(٤) حسن حنفي، المصدر نفسه، ص ٢.

(٥) حسن حنفي، المصدر نفسه، ص ٢.

(٦) حسن حنفي، المصدر نفسه، ص ٢.

هذه لعلها هي أبرز ملامح وعناصر أطروحة الدكتور حسن خفني، فيما أسماه كبوة الإصلاح، التي أدت وتؤدي إلى الإجهاض المستمر.

- ٣ -

الفكرين الإسلاميين الحديث والمعاصر.. من التقدم إلى الهوية

إلى مطلع سنة ١٩٨٥م، كان الاهتمام الفكري على مستوى المتابعة والكتابة والتأليف عند الدكتور رضوان السيد منصباً على مجال الدراسات الإسلامية الكلاسيكية، وفي سنة ١٩٨٦م صدر له أول كتاب في مجال الدراسات الإسلامية الحديثة، بعنوان (الإسلام المعاصر.. نظرات في الحاضر والمستقبل)، وفي وقتها كان يرى «أن الغالب على الحقبة المعاصرة في التفكير الإسلامي النكوصية، فمحمد عبده متقدم على رشيد رضا، ورضا متقدم على حسن البنا، والبنا متقدم على سيد قطب، وقطب متقدم على عمر عبد الرحمن.. إلخ»^(٧).

وفي سنة ١٩٩٣م نشر الدكتور السيد مقالة في صحيفة النهار اللبنانية بعنوان (البيئات الأيديولوجية والاجتماعية لحركات الإسلام السياسي المعاصر)، استهلها بالقول: «خطرت لي قبل سنوات خاطرة نشرتها في إحدى الصحف، مؤداها أننا مختلفون عن العالم كله من حيث إن الثقافة والسياسة في مجالنا العربي، تسير باتجاه معاكس لطبائع الأمور والأفكار، ففي المجال الثقافي محمد عبده أقل ثقافة وانفتاحاً من جمال الدين الأفغاني أستاذه، ومحمد رشيد رضا أقل انفتاحاً من أستاذه محمد عبده، وحسن البنا أقل ثقافة وانفتاحاً من رائده رشيد رضا، وسيد قطب أقل انفتاحاً من رائده حسن البنا، وعمر عبد الرحمن أقل ثقافة وانفتاحاً من سيد قطب»^(٨).

وفي سنة ١٩٩٧م، جمع الدكتور السيد المقالات والدراسات التي كتبها خلال ست سنوات ماضية، في كتاب صدر بعنوان (سياسيات الإسلام المعاصر.. مراجعات ومتابعات)، اعتبر فيه أن الأطروحة الأساسية التي تخترق فكرتها مجموعة المقالات والدراسات كلها، تتحدد -حسب قوله- في «أن الإشكالية الرئيسية في الفكر الإسلامي الحديث كانت إشكالية النهوض والتقدم، بينما الفكر الإسلامي المعاصر إشكاليته الأساسية الهوية ومقتضيات وأساليب ووسائل حفظها، ولذا فإن هذه الدراسات المجموعة ترى أن هناك قطيعة بين الفكرين الإسلاميين الحديث والمعاصر، وتدرس وتحدد زمن حدوث تلك

(٧) رضوان السيد، سياسيات الإسلام المعاصر مراجعات ومتابعات، بيروت: دار الكتاب العربي، ١٩٩٧م، ص ٨.

(٨) رضوان السيد، المصدر نفسه، ص ٢٠٠.

القطيعة، وظروفها في العشرينات والثلاثينات من هذا القرن»^(٩).

وحين رجع الدكتور السيد إلى هذه الأطروحة في ورقة (من الإصلاح إلى الإحياء.. مصائر موارث التفكير النهضوي الإسلامي)، قدّمها لمؤتمر: (اتجاهات التجديد والإصلاح في الفكر الإسلامي الحديث) سنة ٢٠٠٩م، اعتبر السيد أنه اتخذ من هذه الفرضية - حسب تسميته - أساساً للدراسة عنده في الخمس عشرة سنة الأخيرة، وهي تستند - حسب قوله - إلى أمرين اثنين: «مراقبة التشكيلة الثقافية السياسية في موضوعاتها وخطوطها الرئيسية، ومحاولة النمذجة على أساس الأكثر وروداً واهتماماً لدى العاملين الرئيسيين في المجالات الثقافية الدينية، والثقافية الفكرية»^(١٠).

وبحسب هذا التتابع الزمني، يفهم أن اقتراب الدكتور السيد من هذه الأطروحة، بدأ مع تحوّل نحو الاهتمام بحقل الدراسات الإسلامية المعاصرة في منتصف ثمانينات القرن العشرين، مع كتابه (الإسلام المعاصر)، وإلى سنة ١٩٩٣م كانت هذه الأطروحة عنده أقرب إلى الخاطرة حسب وصفه، وفي سنة ١٩٩٧م ومع صدور كتابه (سياسيات الإسلام المعاصر)، نقلها من وضعية الخاطرة إلى وضعية الفرضية والأطروحة، وتحدّدت عنده بصورة أكثر وضوحاً وتماسكاً، وأصبح يُعرف بها على النحو الآتي: هناك قطيعة بين الفكرين الإسلاميين الحديث والمعاصر، كشف عن هذه القطيعة اختلاف طبيعة الإشكالية الحاكمة في ساحة هذين الفكرين، ففي ساحة الفكر الإسلامي الحديث كانت الإشكالية الحاكمة هي إشكالية النهوض والتقدّم، بينما في ساحة الفكر الإسلامي المعاصر إشكالية الهوية هي الإشكالية الحاكمة.

هذه الأطروحة بهذا التحديد، شكّلت أساساً عند الدكتور السيد منذ تحوّل نحو الاهتمام بحقل الدراسات الإسلامية المعاصرة، وظلت هذه الأطروحة حاضرة روحاً وفكراً في معظم كتابات ودراسات الدكتور السيد المتصلة بحقل الإسلاميات المعاصرة، وبات من السهل كشف هذه الأطروحة، والتعرف إليها، وذلك لشدة وضوحها من جهة، وتعتمد الدكتور السيد تصويب النظر إليها في كتاباته.

ومنذ اقتراب الدكتور السيد من حقل الدراسات الإسلامية المعاصرة، كان في وعيه وإدراكه على ما يبدو، الحاجة لأن يكون صاحب أطروحة يعرف بها من جهة، وحتى تشكل

(٩) رضوان السيد، المصدر نفسه، ص ٧.

(١٠) رضوان السيد، من الإصلاح إلى الإحياء مصائر موارث التفكير النهضوي الإسلامي، ورقة مقدمة لمؤتمر: اتجاهات التجديد والإصلاح في الفكر الإسلامي الحديث، الإسكندرية: مكتبة الإسكندرية، ١٩ - ٢١ يناير ٢٠٠٩م، ص ٢.

له أساساً لوجهة كتاباته من جهة أخرى، هذا الوعي بالأطروحة والحاجة إلى الأطروحة، هو الذي قاده وأوصله إلى الأطروحة التي ظل يختبرها بالحديث، والإشارة إليها، والنقاش حولها في العديد من كتاباته ودراساته، حتى تبلورت ونضجت وتحدّدت عنده بالصورة التي شرحها في مقدمة كتابه (سياسيات الإسلام المعاصر).

الوعي بالأطروحة والحاجة إلى الأطروحة، حصل عند الدكتور السيد نتيجة عنايته وخبرته في الكشف عن أطروحات الآخرين حين البحث عنهم وعن تصوراتهم الفكرية، وهذا ما تجلّى بوضوح في العديد من مؤلفاته، ومن أبرزها كتاب (سياسيات الإسلام المعاصر)، وكتاب (المسألة الثقافية في العالم العربي الإسلامي) الصادر سنة ١٩٩٨م، وكتاب (الصراع على الإسلام.. الأصولية والإصلاح والسياسات الدولية) الصادر سنة ٢٠٠٤م، وهكذا في كتابه (الإصلاح الإسلامي.. المسار والضرورة) الصادر سنة ٢٠٠٤م.

ودل على هذا الوعي بالأطروحة كذلك عند الدكتور السيد، حين توقف عند أهم الدراسات حول الفكر العربي النهضوي، وأشار إلى ثلاث دراسات، واعتبر أن دراسة الدكتور فهمي جدعان (أسس التقدم عند مفكري الإسلام)، هي أهم هذه الدراسات الثلاث عمقاً وتفصيلاً، لكن ملاحظته عليها أنها ليست لها أطروحة حاكمة^(١١).

هذه الإشارة من الدكتور السيد على دراسة الدكتور جدعان، وكأنها تلفت نظره أو يلفت بها نظر غيره بالحاجة إلى الأطروحة، وبالنسبة إليه بوصفه أحد المهتمين والمشتغلين بهذا الحقل من الدراسات.

وفي وقت لاحق، حاول الدكتور السيد اختبار أطروحته من جهة علاقتها بمقولة رؤية العالم، وفي هذا النطاق جاءت ورقته (رؤية العالم في الفكر الإسلامي المعاصر.. الحتميات المؤتلفة والإمكانات الأخرى)، التي قدّمها لندوة (تيارات الفكر الإسلامي المعاصر.. قضايا الإصلاح والتجديد) عقدت في بيروت سنة ٢٠٠١م، وكنت معقّباً على هذه الورقة في هذه الندوة، وضمّتها فيما بعد إلى كتابه (الصراع على الإسلام).

وما يعنيه ويرمي إليه الدكتور السيد من رؤية العالم في هذا الشأن، يتحدّد في أمرين: الأمر الأول: ذكره الأنثروبولوجي الأمريكي مايكل كيرني، الذي يرى أنه لم يعد من الممكن دراسة التصورات حول الثقافات في تكويناتها، والعلاقات فيما بينها، إلا بالاستناد في ذلك وبخاصة في المسائل العلائقية، إلى بحوث وفرضيات رؤية العالم.

(١١) رضوان السيد، الصراع على الإسلام الأصولية والإصلاح والسياسات الدولية، بيروت: دار الكتاب العربي، ٢٠٠٤م، ص ١٢٤.

الأمر الثاني: ذكره السوسيولوجي الألماني ماكس فيبر (١٨٦٤-١٩٢٠)، الذي صنّف مقولة رؤية العالم في مستويين، درس بالاستناد إليهما ثقافات تاريخية عدة، يتعلق المستوى الأول بما أطلق عليه المؤرخ الاجتماعي الألماني فلهمام دلتاي (١٨٣٣-١٩١١م) اسم الصورة الكونية، التي تؤلف الكتلة الأساسية للمعتقدات والمسلّمات الافتراضية عن العالم الحقيقي والواقعي، والتي يمكن في ضوئها الوصول إلى إجابات شافية عن التساؤلات حول مغزى الكون والوجود، أو ما يعرف بروح الحضارة. ويتعلق المستوى الثاني بالسياق التصوري الواعي والإرادي، الذي تضع فيه الذات الجمعية نفسها ضمن تقسيمات العالم الواقعية أو المركبة من النواحي الثقافية في الأصل؛ لكن أيضاً من النواحي الأخلاقية والاجتماعية والسياسية^(١٢).

واستناداً إلى هذه المقولة، وتطبيقاً لها على أطروحته، يرى الدكتور السيد أن «وعي الأفغاني وعبدّه والعظم ورضاه وأرسلان لأحداث العالم وتركيباته وترتيباته، ومواقع المسلمين فيه، حددوا إشكالية المسلمين بأنها التخلف في سائر المجالات، كما حددوا الحل وهو التقدّم، على أن المفكرين الإسلاميين بدؤوا يتخلّون عن هذه الفكرة، أو عن هذا التحديد للإشكالية منذ الثلاثينيات من القرن العشرين... وأصبحت الرؤية السائدة للعالم لدى الإسلاميين تتمحور حول الهوية، وتتسم بالقطيعة»^(١٣).

وبهذا الاستناد والتطبيق لمقولة رؤية العالم، يكون الدكتور السيد قد فتح أفقاً جديداً أمام أطروحته، وأمام هذه الأطروحات عموماً، ومثل أهم تطوّر أضافه لأطروحته، وبه تميزت عن أطروحات الآخرين، وما كان من السهل التنبّه لهذه المقولة، والاستفادة منها في هذا النطاق، وهنا تكمن أهمية هذه الإضافة، وهذا التطور.

- ٤ -

القطيعة الفكرية.. من الإصلاحية إلى الإحيائية

كما تعمّد الدكتور حسن حنفي جعل أطروحته ممتدة ومنتشرة في العديد من كتاباته ومؤلفاته، واتبّع الطريقة نفسها الدكتور رضوان السيد مع أطروحته، وهكذا أيضاً تعامل الدكتور عبد الإله بلقزيز مع أطروحته التي جعلها ممتدة ومنتشرة في العديد من كتاباته ومؤلفاته.

ففي سنة ١٩٩٩م تحدث الدكتور بلقزيز عن أطروحته في مقالة نشرتها مجلة منبر

(١٢) رضوان السيد، المصدر نفسه، ص ١٨٣.

(١٣) رضوان السيد، المصدر نفسه، ص ١٨٣-١٨٧.

الحوار اللبنانية بعنوان (الإصلاحية الإسلامية والصحوة الإسلامية.. آليات القطيعة والاستمرار)، وفي سنة ٢٠٠٠م أشار إليها بشكل موجز في كتابه الحوار المشترك مع الدكتور رضوان السيد الموسوم (أزمة الفكر السياسي العربي)، وفي كتابه (الإسلام والسياسة.. دور الحركة الإسلامية في صوغ المجال السياسي) الصادر سنة ٢٠٠١م، ضم إليه المقالة السابقة المنشورة في مجلة منبر الحوار، وتحدث عنها في كتابه (أسئلة الفكر العربي المعاصر) الصادر سنة ٢٠٠١م، في الفصل الأول من الكتاب الذي ناقش مسألة الإصلاح، كما تحدث عنها في كتابه (الدولة في الفكر الإسلامي المعاصر) الصادر سنة ٢٠٠٢م، وهكذا في كتابه (العرب والحداثة.. دراسات في مقالات الحداثيين) الصادر سنة ٢٠٠٧م، ولعله تطرق إليها في كتابات ومؤلفات أخرى.

يكشف هذا السياق الزمني، عن قسّمات أساسية في طريقة تطور هذه الأطروحة عند الدكتور بلقزيز. وقبل الإشارة إلى هذه القسّمات الدالة على التطور، لا بد من ضبط وتحديد رؤية بلقزيز لهذه الأطروحة، وذلك بالعودة إلى نصه الأسبق.

عن هذه الرؤية يرى بلقزيز أن هناك قطيعة فكرية بين خطاب الإصلاحية الإسلامية وخطاب الصحوة الإسلامية، تحدت هذه القطيعة في اعتبار أن إشكالية النهضة هي النظام الفكري في خطاب الإصلاحية الإسلامية مع جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده والرحمن الكواكبي ورشيد رضا والمغربي محمد بلحسن الحجوي، وقد عبّر هؤلاء عن هذه الإشكالية بعبارات من قبيل الترقّي والتمدّن والتقدّم، وهذا بخلاف خطاب الصحوة الإسلامية منذ حسن البنا في مصر إلى عبد السلام ياسين في المغرب، مروراً بسيد قطب ومحمد قطب والهضبي والنهباني، فإن الإشكالية عند هؤلاء تنغلق على مصادرها الداخلية والذاتية، فلا ترى في صحوة المسلمين عودة لهم إلى لحظة اليقظة التي كانت مرادفة لنهوضهم في الماضي، ولذلك لا تجد حاجة إلى منبه خارجي لإيقاظ الوعي وصحوه من سباته، ولا ضرورة إلى التماس أسباب استعادته، والتمكين له من غير المسلمين^(١٤).

واستناداً إلى هذه الرؤية، واستنباطاً منها، تحدت عند بلقزيز أربعة فروقات أساسية بين الخطابين الإصلاحي والصحوي، هذه الفروقات هي:

أولاً: نجح الخطاب النهضوي للإصلاحية الإسلامية في أن يحقق انفتاحاً متوازناً على ثمرات العصر، ولم يتردد في الانتهاز من المنظومات الفكرية الحديثة، وتجلّى هذا الانفتاح في المصالحة مع العلم والاعتراف بسلطة ومرجعية المعرفة العلمية والحقائق العلمية من دون

(١٤) عبد الإله بلقزيز، الإسلام والسياسة دور الحركة الإسلامية في صوغ المجال السياسي، بيروت: المركز الثقافي العربي، ٢٠٠١م، ص ١٥٤.

الحشية على العقيدة وسلطة الإيمان والحقيقة الدينية، وتجلى هذا الانفتاح أيضاً في المصالحة مع النظام السياسي الحديث، والاعتراف بشرعية المصادر المدنية التي تقوم عليها الدولة الحديثة، وهكذا المصالحة مع فكرة نسبية الأفكار، التي هي من ثمرات العلم الحديث. في حين أن خطاب الصحوة كان وما زال شديد الانغلاق أمام المنظومات المعرفية الحديثة.

ثانياً: تميّز خطاب الإصلاحية الإسلامية بالتفكير الواقعي والتاريخي، بينما تميّز خطاب الصحوية بالتفكير المثالي والطوباوي.

ثالثاً: تميّز خطاب الإصلاحية بأنه دعوة فكرية في المقام الأول، هدفه تحرير الوعي من الخرافة والتقليد، واجترار الشروح والحواشي والمختصرات، والرفع به نحو الاجتهاد والتجديد والإبداع، في حين تميّز خطاب الصحوية بأنه دعوة سياسية حتى وإن لبست لبوس القول الفكري، وكانت معنية في الأساس بصوغ مشروع سياسي قوامه استلام السلطة، وتطبيق الشريعة، وبناء الدولة الإسلامية، ولم يكن جيش هذه الدعوة هم المثقفون على نحو ما كان عليه الأمر في الدعوة الإصلاحية، بل كان جيشها من المناضلين الملتزمين بفكرتها السياسية.

رابعاً: يعتبر خطاب الإصلاحية أقرب ما يكون إلى الفكر الديمقراطي، بمعنى أنه اعتمد قاعدة التثقيف والتكوين وبناء الوعي بشكل سلمي إقناعي، وبمعنى أنه تحلى بروح النسبية فلم ينحرف وراء أوهام امتلاك الحقيقة المطلقة، بينما خطاب الصحوية هو أقرب ما يكون إلى الشمولية، إذ يختزل الثقافة في السياسة، والمجتمع في الدولة، ويسوق الادّعاء بكفائته، وغناه عن الحاجة إلى معارف غيره^(١٥).

هذا عن جانب الرؤية لهذه الأطروحة، أما عن جانب ما حصل فيها من تغيير وتطور، فيتحدّد في الملامح والقسمات الآتية:

أولاً: في مقالة منبر الحوار سنة ١٩٩٩م، تحدث بلقزيز عن آليات القطيعة والاستمرار في إطار ما أسماه الإصلاحية الإسلامية والصحوة الإسلامية، لكن هذا الإطار تغير في مقالاته المنشورة في كتاب (أزمة الفكر السياسي العربي) الصادر سنة ٢٠٠٠م، حين تحدث عن جدل القطيعة والاستمرارية في إطار ما أسماه الإصلاحية العربية والراдикаلية الفكرية العربية.

في المقالة الأولى حديث عن الإصلاحية الإسلامية يأتي في طليعتها جمال الدين الأفغاني، وفي المقالة الثانية حديث عن الإصلاحية العربية يأتي في طليعتها محمد عبده من

(١٥) عبد الإله بلقزيز، المصدر نفسه، ص ١٥٥-١٦٢.

دون الإشارة إلى الأفغاني.

وفي المقالة الأولى حديث عن الصحوة الإسلامية، وفي المقالة الثانية حديث عن الراديكالية الفكرية العربية التي تضم التيارين الصحوي الإسلامي والقومي العربي.

ثانياً: في مقالة منبر الحوار المنشورة لاحقاً في كتاب (الإسلام والسياسة) الصادر سنة ٢٠٠١م، استعمل بلقزيز تسمية الصحوة الإسلامية في مقابل الإصلاحية الإسلامية، لكنه في كتاب (الدولة في الفكر الإسلامي المعاصر) الصادر سنة ٢٠٠٢م، استعمل بدل تسمية الصحوة تسمية الإحيائية، وهي التسمية التي غابت كلياً في المقالة الأولى، وأصبحت التسمية الغالبة في كتاب الدولة، وأعطاهها صفة الأفضلية، واعتبر أنها أوسع وأشمل من الأولى، وحددها برافدين هما الإخواني والصحوي.

وهذا التغير ليس مجرد تغير عادي أو عابر في التسميات، وإنما له انعكاساته في طريقة تكوين المعرفة بهذه التسميات التي لها منزلة المفاهيم، وهكذا في طريقة إدارة هذه المفاهيم، الإدارة التي نعني بها معرفة ما بين هذه المفاهيم من علائق وترابط وتراتب.

ثالثاً: هناك تغير آخر من جهة استعمال التسميات، ففي مقالة كتاب (أزمة الفكر السياسي العربي)، وعند حديثه عن الإصلاحية العربية المفارقة للراديكالية الفكرية العربية، حدد بلقزيز هذه الإصلاحية في تيارين، أطلق على التيار الأول تسمية الليبرالية، وعلى التيار الثاني تسمية السلفية المتفتحة، ويعني بها سلفية عبده والكواكبي ورشيد رضا.

لكنه في كتابه (العرب والحداثة) الصادر سنة ٢٠٠٧م، فرق بلقزيز بين الإصلاحية والسلفية، وفصل بين الليبرالية والإصلاحية، وجاء ذلك في سياق حديثه عن حصيلة العقلانية والتنوير في الفكر العربي المعاصر، وفي إطار نقده لعملية المماهة التي أقامها -حسب قوله- كثير من مؤرخي الفكر العربي المعاصر بين العقلانية والتنوير وبين تيار الليبرالية العربية، وإخراج الفكر الإصلاحي الإسلامي من دائرة العقلانية والتنوير إخراجاً كاملاً، وإدخاله في خانة الفكر السلفي، وكان من نتيجة هذا الموقف -في تقدير بلقزيز- تكوّن نظرة نمطية إلى الفكر العربي لا ترصد بعين الموضوعية والتوازن تضاريس التطور والتحول فيه وفي موضوعاته^(١٦).

رابعاً: في مقالته المنشورة بكتاب (أسئلة الفكر العربي المعاصر) الصادر سنة ٢٠٠١م، وعند حديثه عمّا أسماه بلقزيز بظاهرة التراجع الذاتي التي طبعت الفكرة الإصلاحية

(١٦) عبد الإله بلقزيز، العرب والحداثة.. دراسة في مقالات الحداثيين، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٧م، ص ٨١.

المعاصرة منذ نصف قرن تقريباً، بتحول الدعوة الإصلاحية إلى خطاب صحوي إسلامي، اعتبر بلقزيز أن هذا التحول نحو خطاب الصحوة، بدأ مع سيد قطب وزينب الغزالي ومحمد الغزالي ويوسف القرضاوي ومالك بن نبي وعبد السلام ياسين وحسن الترابي وآخرين، ليصل إلى فكرة الجماعة الإسلامية والجهاد الإسلامي والتكفير والهجرة والجماعة الإسلامية المسلحة وسائر الأفغان العرب^(١٧).

لكنه في كتاب (الإسلام والسياسة)، وعند حديثه عن المفارقة ما بين خطاب الإصلاحية الإسلامية وخطاب الصحوة الإسلامية، اعتبر بلقزيز أن خطاب الصحوة الإسلامية بدأ من حسن البنا في مصر إلى عبد السلام ياسين في المغرب، مروراً بسيد قطب والهضبي وتقي الدين النبهاني.

وفي مكان آخر من الكتاب نفسه، يقول بلقزيز: «وضع نشوء حركة الإخوان المسلمين بزعامة مرشدها حسن البنا، مقدمات القطيعة بين فكر الحركة الإسلامية الجديدة وفكر الحركة الإصلاحية، غير أن هذه المقدمات ستُنضج نتائج كبيرة على صعيد العلاقة بين الفكرين، خاصة مع موضوعات الجيل الثاني للحركة - سيد قطب، محمد قطب - المرتكزة إلى أفكار أبي الأعلى المودودي»^(١٨).

خامساً: حين عدّ بلقزيز في مقالة كتاب (أسئلة الفكر العربي المعاصر)، الأسماء التي بدأ منها التحول من خطاب الإصلاحية إلى خطاب الصحوة الإسلامية، أشار إلى سبعة أسماء أحدهم مالك بن نبي، وتغيرت الصورة عنده تماماً بشأن مالك بن نبي في كتابه (الإسلام والسياسة)، فعند حديثه عمّا أسماه الإصلاحية المستأنفة، وجد من المثير حسب قوله: «أن عمر الفكرة الإصلاحية في المغرب امتد لفترة أطول من عمرها في المشرق، وهو ما تشهد عليه كتابات علال الفاسي في الخمسينات - النقد الذاتي - والستينات - مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها - وكتابات مالك بن نبي بين الخمسينات والسبعينات»^(١٩).

سادساً: اعتنى بلقزيز في معظم مقالاته ومؤلفاته السالفة الذكر، بالتقسيمات والتصنيفات الفكرية والتاريخية، لكن الالفت في هذه التقسيمات والتصنيفات أن تسمياتها ظلت تتغير وتبديل من مقالة إلى أخرى، ومن كتاب إلى آخر.

ففي مقالة كتاب (الإسلام والسياسة)، قسّم بلقزيز ما بعد الإصلاحية الإسلامية إلى لحظتين، أطلق على الأولى تسمية إصلاحية مستأنفة، وعلى الثانية تسمية إصلاحية

(١٧) عبد الإله بلقزيز، أسئلة الفكر العربي المعاصر، اللاذقية: دار الحوار، ٢٠٠١م، ص ٤٥.

(١٨) عبد الإله بلقزيز، الإسلام والسياسة، مصدر سابق، ص ١٦٨.

(١٩) عبد الإله بلقزيز، المصدر نفسه، ص ١٦٦.

مستعادة، وفي مقالة كتاب (أزمة الفكر السياسي العربي)، تحدث عن الفكر السياسي العربي الحديث استناداً إلى تحقيب هذا الفكر في لحظتين هما: لحظة الإصلاحية العربية وشملت تياري الليبرالية والسلفية المفتوحة، ولحظة الراديكالية الفكرية العربية وشملت تياري الصحوي الإسلامي والقومي العربي، وفي مقالة كتاب (أسئلة الفكر العربي المعاصر)، قسّم الوعي الإصلاحي إلى لحظتين معرفيتين هما: لحظة الوعي الإصلاحي السلفي، ولحظة الوعي الإصلاحي الليبرالي، وفي كتاب (الدولة في الفكر الإسلامي المعاصر)، ميّز بين ثلاث لحظات في الفكر الإسلامي الحديث والمعاصر، هي: لحظة الإصلاحية الإسلامية الكلاسيكية في القرن التاسع عشر ومطالع القرن العشرين، ولحظة الإصلاحية الإسلامية المتجددة والضيقة الهوامش في القرن العشرين، ولحظة الإحيائية الصحوية الإسلامية منذ ثلاثينات القرن العشرين.

هذه بعض الملامح التي تكشف عن حالة التغيّر في أطروحة الدكتور بلقزيز، التي لا بد من الإحاطة بها عند تقييمها ومناقشتها بصورة علمية وموضوعية.

إلى جانب هؤلاء الثلاثة (حنفي والسيد وبلقزيز)، الذين عرفوا أكثر من غيرهم بهذا النمط من الأطروحات في مجال الفكر العربي المعاصر، هناك أيضاً من أشار وتحدث عن هذا النمط من الأطروحات، لكن بصورة عابرة ومنقطعة، وليس بصورة متصلة.

ومن هؤلاء الكاتب السوري محمد سيد رصاص الذي نشر مقالة سنة ٢٠٠٣م بعنوان (مآزق التجديد الديني في الإسلام الحديث)، اعتبر في الخاتمة أن ما طرحه يقدم محاولة فكرية لتفسير عملية الانتقال النزولي من جمال الدين الأفغاني إلى الملا عمر، ومن حسن البنا إلى أسامة بن لادن، ومن مالك بن نبي إلى علي بلحاج، ومن سيد قطب إلى أيمن الظواهري، ومن أحمد أمين إلى ظواهر جديدة في الفكر الإسلامي المعاصر^(٢٠).

- ٥ -

الأطروحات... والاتجاهات الناقدة

لا شك في أن هذه الأطروحات الثلاث من جهة البنية والطبيعة، ومن جهة التكوّن والتطوّر، لا تخلو من طرافة، ومن إثارة للجدل والنقاش، وحتى المحاججة والاعتراض، لكن القدر الذي وقفت عليه من هذا النقاش يعد ضئيلاً من ناحية الكم، ويغلب عليه طابع التخطئة والتشكيك من ناحية کیف.

(٢٠) محمد سيد رصاص، مآزق التجديد الديني في الإسلام الحديث، الاجتهاد، لبنان، العددان ٥٩-٦٠، السنة الخامسة عشرة، صيف وخريف ١٤٢٤هـ/ ٢٠٠٣م، ص ١٢٦.

والملاحظ أن معظم هذه النقاشات اتجهت نحو أطروحة الدكتور حسن حنفي، وتحددت في نطاق المصريين الذين كانوا على معرفة بأطروحة الدكتور حنفي، وعلى احتكاك بها أكثر من الأطروحات الأخرى.

ومن الذين ناقشوا هذه الأطروحة، واقتربوا منها في المجال المصري، يمكن الإشارة إلى ثلاثة مواقف ناقدة هي:

الموقف الأول: أشار إلى هذا الموقف الشيخ يوسف القرضاوي الذي يرى وبخلاف الأطروحات السابقة، أن هناك مسيرة تصاعدية في حركة الاجتهاد في العصر الحديث، ولم تتكس هذه المسيرة كما زعم البعض، وحسب قوله وتفسيره: «إن المسيرة كانت تصاعدية، ولم تتكس كما عزموا، بل بدأت بالعموميات والمجاملات ثم أخذت تتخصص، وبدأت رجاجة ثم شرعت تنضبط، فالشيخ محمد عبده كان أقرب إلى الانضباط بمحكمات الشرع من شيخه الأفغاني بحكم ثقافته الأزهرية المتعمقة، والسيد محمد رشيد رضا كان أقرب إلى الانضباط بمحكمات الشرع من شيخه الأستاذ الإمام، بما له من سعة إطلاع على كتب السنة والآثار، وإنتاج المدرسة السلفية التي يمثلها الإمام ابن تيمية وتلميذه ابن القيم، وهو الذي شن حملاته القوية من مجلته العتيدة المنار على الجمود والتقليد، وكتب المقالات الإصلاحية، والفتاوى العلمية التجديدية خلال ثلث قرن من الزمان، وذاعت اجتهادات الشيخ رشيد، وفتاواه التجديدية في العالم الإسلامي كله، ولقيت من القبول أكثر مما لقيته اجتهادات شيخه على قتلها، أما السيد جمال الدين فلا نكاد نعرف له اجتهاداً معيناً، وقد كانت شخصيته شخصية الزعيم الثائر الموقظ للعقول، المحرك للمشاعر، المثير للهمم والعزائم، لا شخصية الفقيه المنضبط بأصول وقواعد، وكل ميسر لما خلق له.

وقد أخذ على الشيخ محمد عبده بعض آرائه في تأويل القرآن، كقوله في قصة آدم، وكلامه عن الطير الأبايل، ونحو ذلك، وعذره أن الحضارة الغربية كانت في أوجها، وكان الانبهار بها على أشده، لذا غلبت النزعة العقلية، ومحاولة إخضاع النص حتى يوافق المفاهيم الجديدة.

ومن الإنصاف لمن يريد تقويم شخص ما، وتقدير فكره وعمله، أن يضعه في إطاره التاريخي الخاص، لا يعدو به زمانه ومكانه إلى زماننا نحن ومكاننا، فبعض ما يبدو لنا اليوم واضحاً مسلماً، لم يكن كذلك في زمنه»^(٢١).

الموقف الثاني: أشار إلى هذا الموقف الدكتور محمد عمارة الذي نشر كتيباً بعنوان

(٢١) عمر عبید حسنه، فقه الدعوة ملامح وآفاق، الدوحة: رئاسة المحاكم الشرعية والشؤون الدينية، كتاب الأمة رقم ١٩، ج ٢، ١٤٠٨ هـ، ص ١٥٦.

(الثوابت والمتغيرات لليقظة الإسلامية الحديثة)، عالج فيه -حسب قوله- الدعوة التي تقول: إن محمد عبده أكثر تحلفاً من الأفغاني، وأن رشيد رضا أكثر تحلفاً من محمد عبده، وأن حسن البنا أكثر تحلفاً من رشيد رضا، وهي الدعوة التي طرحها حسن حنفي في إطار ما يسمى عنده بكبوة الإصلاح.

وبخلاف هذه الدعوة، يرى الدكتور عمارة أن الفروق بين هؤلاء يرجع إلى أمرين هما:

«أولاً: في مرحلة الأفغاني ومحمد عبده كان المخاطب صفوة، وأنت إذا رأيت عضوية الحزب الوطني الحر الذي كوّنه الأفغاني في سبعينات القرن التاسع عشر في مصر، أو عضوية العروة الوثقى، أو حتى عضوية جمعية أم القرى للكواكبي تجد أنهم علماء نخبة. وعندما يكون جمهورك علماء يكون مستوى طرحك أكثر جرأة وأكثر عقلانية، حتى المعتزلة قبل مرحلة الثورات كانت الجرأة العقلانية عندهم أكثر من المرحلة اللاحقة، أعني أن الخطاب كان خطاب نخبة.

ثانياً: في مرحلة الأفغاني ومرحلة محمد عبده كان التركيز على نقد التراث أكثر من التركيز على نقد الغرب؛ لأن الغرب كان لا يزال يعيش واقفاً على الباب ولم يدخل، لم يصبح هو الكارثة والبلوى العامة. عندما سقطت الخلافة، وعندما أصبحت العلمانية والتغريب لها أحزاب في داخل المجتمع، لم يعد التراث بشكله الأكثر تحلفاً والأكثر خرافة كما كان في المرحلة الأولى، يعني أصبحت تحديات التراث أقل، بينما تحديات الغرب أصبحت أكثر، ولذلك أنا أشعر سواء لدى رشيد رضا أو حسن البنا في هذه المرحلة، لم تكن القضية قضية تراجع عن المنهج، إنما قضية تغير في موازين التحديات»^(٢٢).

الموقف الثالث: أشار إلى هذا الموقف الكاتب هاني نسيرة الذي خصّص فصلاً في كتابه (أزمة النهضة العربية وحرب الأفكار)، بعنوان (الإصلاحية الإسلامية وتفكيك مقولة كبوة الإصلاح)، انتقد فيه وبشدة مقولة كبوة الإصلاح من دون أن يُسمّي صاحبها، وحسب رأيه أن الفكر العربي المعاصر يميل «في كثير من تجلياته إلى وضع إشكاليات مغلقة، هي أشبه ما تكون بحبائس يحسم بها إشكالياته، ومن قبيل ذلك ما نجده من حديث الكثيرين عن أزمة مشروع النهضة، أو أزمة الإصلاح في العالم العربي، وهو ما يتّجه البعض لتفسيره في العقد الأخير، بما يدعونه غالباً كبوة الإصلاح أو كبوة النهضة، وهم لا يقصدون بها كبوة الإصلاح بعمومه، وهي كبوة دائمة خاصة على المستوى السياسي والثقافي، أو أزمة مشروع

(٢٢) عبد الجبار الرفاعي، الاجتهاد الكلامي مناهج ورؤى متنوعة في الكلام الجديد، بيروت: دار الهادي، ص ١٤٩.

النهضة العربية بإطلاق، ولكن يقصدون بها تحديداً انكسار المسار الفكري للإصلاح، ورجوع أخلافه القهقري عمّا طرحه رواده ومؤسسه.

وحسب هذا المفهوم، يكون جمال الدين الأفغاني أكثر تقدمية من محمد عبده، ويكون محمد رشيد رضا تلميذ عبده أقل إصلاحية من أستاذه الشيخ الإمام، ثم يزداد الخط انكساراً مع تلميذ الأخير حسن البنا، مؤسس جماعة الإخوان المسلمين، الذي يزداد محافظة عن أستاذه صاحب المنار، ليلبغ أوج انكساره مع فكر الحاكمية مع سيد قطب الذي كان أقل عنفاً وتعصباً من تلاميذه من منظري الجماعات الجهادية بعده^(٢٣).

وخطورة هذا الطرح، الذي لم يتعرض لنقد من قبل حسب قول هاني نسيرة «أنه يحبس إشكالية فشل أو تأزم مشروعنا النهضوي داخله، مع تجاهل سياقاته وأزمة قواه بالأساس، وكذلك يتجاهل المشروع المضاد له، والذي عبّرت عنه قوى لم تكن غائبة يوماً عن مجابهته، سواء تذرعت بسلطة الدين أم بسلطة المستبد، وهي قوى سبقت نشأة حركات الإسلام السياسي وإن صارت الأخيرة الممثل الأشهر لها، إلا أن القوى المضادة للنهضة ليست إسلامية فقط، بل يؤكد كثير منها على علمانياتها ومدنياتها، رغم أن خطاباتهما، وكثيراً من ممارساتهما، تريد أصولية عن الأصولية الدينية»^(٢٤).

ومن جهة التسمية، يرى نسيرة «أن تعبير كبوة الإصلاح ليس تعبيراً دقيقاً في مضمونه، وأنه ليس أكثر من عَرَض من داء الأيقنة المسيطر على الفكر العربي المعاصر، حين يفترض تعميمات لا تصح تفصيلاتها، ويقفز دائماً للنتائج والمخرجات دون قراءة علمية وموضوعية للسياقات والمدخلات، فالقراءة الفاحصة لجمال الدين الأفغاني مثلاً، تُثبت أنه لم يكن أكثر إصلاحية من محمد عبده بل العكس، كما أن محمد رشيد رضا أول من رَوَّج للفكر السلفي في المنطقة، وأكثر المتأثرين بالوهابية في مصر والشام، وأحد ملهمي أمثال الشيخ محمد ناصر الألباني توجهاته السلفية فيما بعد، لم يكن أكثر اعتدالاً من حسن البنا، خاصة إذا علمنا أن كثيراً من مقولات البنا نفسه مثل شمولية الإسلام، وأنه دين ودولة، ومصحف وسيف، ورسالة وحكم وغيرها كثير، ليست سوى استعاراته من المالك الحقيقي رشيد رضا»^(٢٥).

والجانب الذي يرى نسيرة جواز الحديث فيه عن كبوة الإصلاح، يتحدد - حسب قوله - «في المسار بين حسن البنا وسيد قطب، خاصة في مرحلة هذا الدين والمعالم، ويصح

(٢٣) هاني نسيرة، أزمة النهضة العربية وحرب الأفكار.. قراءة في الخطاب العربي المعاصرة، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ٢٠٠٩م، ص ٥٦.

(٢٤) هاني نسيرة، المصدر نفسه، ص ٥٦.

(٢٥) هاني نسيرة، المصدر نفسه، ص ٥٧.

القول كذلك: إن الأول كان أكثر مرونة واعتدالاً من الثاني، رغم ما أبداه من إعجاب به في البداية، كما كان الأخير ربما أكثر اعتدالاً من خلفائه من الجماعات الجهادية والتكفيرية التي تربّت على كتاباته»^(٢٦).

هذه بعض المواقف الناقدة لأطروحة الدكتور حسن حنفي في كبوة الإصلاح، والتي تكشف عن وجود قراءات متعددة ومتباينة حول مسارات تطور الفكر الإصلاحي الإسلامي، وطبيعة المآلات التي وصل وانتهى إليها في مرحلته المعاصرة.

- ٦ -

ملاحظات ونقد

بعد هذه الجولة من تكوين المعرفة بتلك الأطروحات الثلاث، وما تشكّل حولها من مواقف ناقدة، بقيت الإشارة إلى بعض الملاحظات المنهجية والمعرفية، وهي على النحو الآتي:

أولاً: هذه الأطروحات الثلاث هي من جملة الأطروحات الفكرية والنقدية، التي حاولت النظر في العلاقة ما بين مرحلتي الفكر الإسلامي الحديث والمعاصر، الحديث الذي يمتد ما بين النصف الثاني من القرن التاسع عشر إلى عشرينات القرن العشرين، والمعاصر الذي يمتد من ثلاثينات القرن العشرين إلى نهاية القرن وما بعده، وتفسير حالة التراجع التي حصلت في مسارات هذا الفكر، والذي اتخذ حسب هذه الأطروحات خطأ منكسراً ومتقهقراً.

وتنتمي هذه الأطروحات الثلاث إلى المجال الفكري العربي المعاصر، ويتحدد ظهورها وتكونها خلال العقدين الأخيرين من القرن العشرين.

وليست هذه الأطروحات، هي الأطروحات الوحيدة، ولا الأطروحات التامة والمظفرة في حقلها ومجالها، وهي كغيرها من الأطروحات القابلة للتخطئة والتصويب، ولعل هناك من يخطئها بشكل كامل أو جزئي، إلى جانب من يصوبها بشكل كامل أو جزئي، حالها حال الأطروحات الأخرى التي تظهر وتعرف في حقل العلوم والمعارف الإنسانية والاجتماعية.

لكن الأكيد أن هذه الأطروحات مهما كانت وجهات النظر حولها، لا يمكن تجاهلها أو إلغاؤها وعدم الاكتراث بها، وتؤكد قيمتها في كونها تنتمي إلى ثلاث بيئات اجتماعية،

(٢٦) هاني نسيرة، المصدر نفسه، ص ٥٧.

تعد من أهم البيئات الثقافية والأدبية والفكرية في العالم العربي وهي مصر ولبنان والمغرب، وتتأكد قيمتها كذلك في ظل ما نعانيه من فقر معرفي شديد تندر وتغيب فيه النظريات والأطروحات، وتتعرض فيه إلى النسيان والإهمال، وقد تواجَه بالتنكر والنكران إلى ما هنالك.

ثانياً: يلاحظ أن هناك تشابهاً كبيراً بين هذه الأطروحات الثلاث، إلى جانب التقارب الزمني في طرحها والحديث عنها، تشابهاً يظهر كما لو أن هذه الأطروحات الثلاث هي أطروحة واحدة، جرى الحديث عنها بصيغ مختلفة بعض الشيء بين هؤلاء الثلاثة.

والسؤال: هل ترجع هذه الأطروحات الثلاث في أصلها إلى أطروحة واحدة، وتنسب ابتكاراً واكتشافاً إلى شخص واحد، ومن يكون هذا الشخص بين هؤلاء الثلاثة! وهل يقبل هؤلاء الثلاثة بانتساب هذه الأطروحة لواحد منهم، ويُقرّون له ويعترفون بحق السبق في الابتكار والاكتشاف، وهذا ما لم يحدث حتى هذه اللحظة!

وهل من المصادفة أن يتحدث هؤلاء الثلاثة عن أطروحة واحدة! وهل هناك سابقة قديمة أو حديثة حصلت بهذا الشكل في ساحة العلوم والمعارف الإنسانية والاجتماعية، عندنا نحن العرب والمسلمين، أو عند غيرنا من أصحاب الأمم والديانات الأخرى!

ولا أدري إن كانت هذه المسألة قد طرحت على هؤلاء الثلاثة أم لا! كما لا أدري إن كان هؤلاء قد طرحوا هذه المسألة على أنفسهم أم لا!

والجزم في هذه المسألة بالتأكيد لا يأتي منا، وإنما ينبغي أن يأتي من هؤلاء، وهم يعرفون بعضهم جيداً، والحاجة إلى ذلك حتى لا تظل هذه المسألة معلقة، وفي حالة تردد مستمر، وخارج نطاق الحسم.

ثالثاً: ظل هؤلاء الثلاثة (حنفي والسيد وبلقزيز) يتحدثون عن أطروحاتهم باستمرار في مقالات وأوراق ومؤلفات، ولم يتوقفوا من الحديث عنها، والإشارة إليها، والتنويه بها، قبضاً وبسطاً، وبقوا على هذا الحال سنوات عدة، تخطّت عند كل واحد منهم عقداً من الزمان، وهم يعلمون بهذا الأمر، ولم يكن بعيداً عن إدراكهم، أو غائباً عن ذاكرتهم، وليسوا بحاجة إلى من يُذكّرهم به، ويُنبّههم إليه، وما حصل هذا الأمر عندهم إلا عن قصد وإدراك، إعلاناً منهم عن هذه الأطروحات، وتمسكاً بها، وتأكيداً عليها، وإعطائها صفة الامتداد والانتشار في كتاباتهم ومؤلفاتهم، لتكون في منزلة الأطروحة، وحتى تعرف ويجري التعامل معها بهذه الصفة، وعلى هذا الأساس.

هذا الأمر يُعدّ مفهوماً وقابلاً للفهم، ولا خلاف ولا نزاع عليه، ومن حق كل كاتب

أن يتعامل مع أفكاره وأطروحاته بالطريقة التي يرضيها، ويرأها مناسبة وسليمة، ولا سلطة عليه في هذا الشأن، ولا رهبة ولا ترهيب، لكن ما يعد غير مفهوم في هذا الأمر، أن هؤلاء الثلاثة ظلوا يُكرِّرون الحديث عن هذه الأطروحات، من دون التنبيه على هذا التكرار، ولا حتى الإشارة إليه، والكشف عن حكمته والحاجة إليه، والدواعي التي دعت له، وبعثت عليه.

وظهر هؤلاء في كل مرة، وكأنهم لأول مرة يتحدثون عن هذه الأطروحات، في حين أنهم تحدثوا عنها مرات عدة، في أمكنة عدة، وأزمنة عدة، ومناسبات عدة، وبشكل لا يمكن إخفاء هذا الأمر، وليس من الحكمة إخفاؤه مع إمكانية كشفه منهم ومن غيرهم، ومع الحاجة إلى كشفه.

واللافت أن هذا الأمر حصل وتكرَّر مع هؤلاء الثلاثة، فلا الدكتور حسن حنفي تحدَّث وأشار إلى ما حصل عنده من تكرار في الحديث عن أطروحاته، مع أنه يعلم قبل غيره وأكثر من غيره بالمرات التي تحدَّث فيها عن هذه الأطروحة، والحال ذاته حصل مع الدكتور رضوان السيد، وهكذا مع الدكتور عبد الإله بلقزيز، والقدر الذي أشار إليه الدكتور السيد وكان مفيداً أنه في سنة ٢٠٠٩م اعتبر أن أطروحاته أو فرضيته هذه، اتخذ منها أساساً للدراسة في الخمس عشرة سنة الماضية.

ولا أظن أن هؤلاء الثلاثة، وهم من النقاد المعروفين، يرضون بهذا التكرار لو حصل عند غيرهم، ولا يرضون أيضاً لو حصل هذا التكرار عند غيرهم من دون التنبيه عليه، والإشارة إليه، والكشف عن الحكمة والحاجة من تكراره، من هنا كان لا بد من تسجيل هذه الملاحظة على هؤلاء.

رابعاً: منذ الإعلان عن هذه الأطروحات، لم يُحدَّثنا أصحابها ولم نعرف منهم ما حصل فيها من تغيّرات وتطوّرات بنوية أو منهجية أو مفاهيمية أو غير ذلك، حسب وجهات نظرهم، والجانب الأكيد أن صورة هذه الأطروحات قبل عشر سنوات على الأقل، هي غير صورتها بعد هذه الفترة في رؤية وتقدير أصحابها، لكن هؤلاء لم يتحدثوا عن هذا الجانب، ولم يشرحوه لغيرهم، مع حديثهم المتكرر عن هذه الأطروحات.

لم يتحدث هؤلاء عن هذا الجانب، ليس لعدم حصول تغيّرات وتطورات منعت ورفعت الحاجة من التطرق لهذا الجانب، وإنما لم يجر الحديث عنه مع حصول تغيّرات وتطورات أكيدة، ومع علم هؤلاء بحصول هذا التغيّرات والتطورات، التي أثّرت في طريقة رؤيتهم لهذه الأطروحات.

ويكفي للبرهنة على ذلك، أن الدكتور رضوان السيد تحدث عن أطروحاته في أول

الأمر بصيغة خاطرة، وفي وقت لاحق تحدث عنها بصيغة فرضية، كما تحدث عنها أيضاً بصيغة أطروحة، ولا شك أن صورة الرؤية للأطروحة بصيغة الخاطرة، هي غير صورتها في صيغة الفرضية، وفي صيغة الأطروحة، الأمر الذي يعني حصول تغير وتطور في هذه الأطروحة، وفي طريقة النظر لها من جهة البنية والطبيعة، ومن جهة التكون والتطور.

وهكذا الحال حصل مع الدكتور عبد الإله بلقزيز الذي تحدث عن أطروحته في أول الأمر بالاستناد على مفهومين مفتاحين هما الإصلاحية والصحية، وفي وقت لاحق أخذ يتحدث عنها بالاستناد إلى ثلاثة مفاهيم هي: الإصلاحية والإحيائية والصحية، بما يكشف عن حصول تغير وتطور في بنية وطبيعة الأطروحة.

ولم يكن مفهوماً عدم تحدث هؤلاء عن هذا الجانب من التغير والتطور في هذه الأطروحات، مع شدة عنايتهم في الحديث عنها، وبالشكل الذي عرضهم إلى التكرار والاجترار غير المرغوب فيه عادة، في حقل الدراسات الفكرية الجادة.

خامساً: علمنا أن هؤلاء الكتاب الثلاثة تحدثوا كثيراً عن أطروحاتهم، ونعلم يقيناً أنهم يعرفون بعضهم جيداً، ولا تنقصهم المعرفة بأطروحات بعضهم، بما في ذلك هذه الأطروحات المقصودة، لكن الذي لا نعلمه لماذا لم يتحدث هؤلاء عن أطروحات بعضهم بعضاً، مع ما بينها من تشابه يصل إلى درجة التطابق، وبشكل يظهر هذه الأطروحات وكأنها أطروحة واحدة.

وهذا الجانب من أكثر ما يثير الدهشة عند الاقتراب من هذه الأطروحات، ولا نعلم على وجه التحديد السبب الحقيقي أو الأسباب الحقيقة عن ذلك، وكان من الأفضل لنا وهؤلاء أيضاً عدم الخوض في البحث عن التفسيرات الممكنة، لو أن هؤلاء شرحوا هذا الجانب، وقطعوا الطريق على التفسيرات والتأويلات التي قد يغلب عليها جانب الظن والاحتمال، القريب أو البعيد.

فهل يمكن تفسير هذا الأمر على أنه نوع من التجاهل المتعمد والمقصود، والذي يحصل أحياناً بين الأشخاص الذين يرون أنفسهم أقراناً لبعضهم، وبوصفهم يتمون إلى جيل واحد!

أم أن هذا الأمر له علاقة بالتشابه الحاصل بين هذه الأطروحات، مع علم هؤلاء الأكيد بهذا التشابه، وبالشكل الذي يفتح عليهم الحديث حول من هو الأسبق ابتكاراً واكتشافاً لهذه الأطروحة، ومن هو صاحبها الأول الذي تنسب إليه!

وما هو شكل العلاقة بين هذه الأطروحات، فهل هذا التشابه حصل بصورة تلقائية!

أم هو تتأقف حصل بصورة عفوية، أم هو شيء آخر غير ذلك!

كنا نود معرفة كيف ينظر هؤلاء لأطروحات بعضهم بعضاً، وما هي منظورات الرؤية التحليلية والتركيبية عندهم تجاه هذه الأطروحات، وكيف ينظرون لصور وأنماط العلاقة بين هذه الأطروحات، وهذا ما لم يحصل!

وما لم يحصل حتى مع إتاحة الفرصة الممكنة إلى ذلك، كالتي جرت بين رضوان السيد وعبد الإله بلقزيز في الكتاب النقاشي المشترك (أزمة الفكر السياسي العربي)، الذي أثار فيه بلقزيز الإشارة إلى هذه الأطروحة، علماً أن درجة التشابه الحاصلة بين أطروحتي السيد وبلقزيز، أكثر من درجة التشابه مع أطروحة الدكتور حسن حنفي.

غياب النقاش عند هؤلاء حول أطروحاتهم، أحدث نقصاً في بنية وتكون وتطور هذه الأطروحات، نقصاً لا يمكن أن يُسد ويُعالج إلا بهذا النمط من النقاش النقدي، الذي يضع هذه الأطروحات في دائرة المساءلة البيئية.

سادساً: لا يمكن تبرئة هذه الأطروحات من حالة الانتقائية، التي ظهرت وتجلت في طريقة اختيار وترتيب الأسماء والنماذج المشار إليها في هذه الأطروحات، والتي مثلت الأساس في استنباط هذه الأطروحات، وفي طريقة البرهنة عليها أيضاً.

وهي الأسماء التي تبدأ من الأفغاني وتنتهي إلى عمر عبدالرحمن، عند كل من حسن حنفي ورضوان السيد، وهي الأسماء نفسها عند عبد الإله بلقزيز سوى أنه تقصّد إضافة أسماء مغربية، حرصاً منه -على ما يبدو- على ربط أطروحته بهذه البيئة التي ينتمي إليها، ومن أجل لفت الانتباه إلى هذه البيئة الغائبة والمغيبية في كتابات ودراسات المشرقيين، ومن هذه الأسماء التي أضافها بلقزيز محمد بلحسن الحجوي في مرحلة الإصلاحية الإسلامية، وعبدالسلام ياسين في مرحلة الصحوة الإسلامية.

ومن هذه الجهة يمكن تخطئة هذه الأطروحات، وإرباكها، وخلخلة نسقها وتناسقها من خلال انتقاء أسماء ونماذج أخرى، مغايرة لتلك الأسماء والنماذج المذكورة في تلك الأطروحات، ومن هذه الصور الممكنة، يمكن القول: إن مصطفى عبدالرازق كان أكثر انفتاحاً من رشيد رضا، وأن محمد الطاهر بن عاشور كان أكثر انفتاحاً من حسن البنا، وأن مالك بن نبي كان أكثر انفتاحاً من سيد قطب، وأن يوسف القرضاوي كان أكثر انفتاحاً من عمر عبدالرحمن، وهكذا.

وبحسب هذه الأسماء والنماذج يمكن تغيير الصورة، والادّعاء بأن هناك خطأ متصلاً وصاعداً يتسم بالنهوض والتقدم، من مرحلة الفكر الإسلامي الحديث إلى مرحلة الفكر

الإسلامي المعاصر، فهل يمكن القول بصحة هذا الادّعاء الذي ينفي تلك الأطروحات ويطيح بها!

وعلى هذا الأساس، لا يمكن القول بأن هناك خطأ متصلاً ومتصاعداً من التراجع والفسل في ساحة الفكر الإسلامي المعاصر، مع وجود حالات من النهوض والتقدم، كما لا يمكن القول أيضاً بأن هناك خطأ متصلاً ومتصاعداً من النهوض والتقدم في ساحة هذا الفكر، مع وجود حالات من التراجع والفسل.

وما يمكن تأكيده في هذا الشأن، أن هناك خطأ متبايناً يصعد تارة، ويهبط تارة أخرى، لكن الغالب على الوضع العام في الأمة هو التراجع والفسل، وهذا ما يُعطي إجماعاً بما ذهب إليه تلك الأطروحات.

سابعاً: بحسب الأسماء والنماذج والتجربيات والبيئات التي رجعت واستندت عليها تلك الأطروحات، بهذا اللحاظ فإن هذه الأطروحات تكون قد تحدت في نطاق المجال الإسلامي السني، وغفلت وتجاهلت المجال الإسلامي الشيعي، الذي له أسماؤه ونماذجه وتجربياته وبيئاته، التي تتصل بالمجال الإسلامي العام ولا تنفصل.

ولعل هذه الغفلة وهذا التجاهل، حصل من جهة نتيجة نقص المعرفة، وقلة الدراية، ونقص الخبرة بالمجال الإسلامي الشيعي، ونتيجة التركيز والعناية الفائقة بالحالة المصرية من جهة ثانية، ومن جهة ثالثة بسبب الاعتياد على أسماء معينة ظلت تتواتر بطريقة هي أشبه بالطريقة النمطية لكونها الأكثر شهرة، وتقصير الكتاب والباحثين الشيعة في لفت الانتباه إلى الأسماء والنماذج الشيعية، إلى جانب ضعف الاهتمام بحقل دراسات عصر النهضة في المجال الإسلامي بصورة عامة.

وما يؤكد الحاجة بضرورة الالتفات إلى المجال الإسلامي الشيعي في هذا الشأن، أن السيد جمال الدين الأفغاني الذي طالما بالغت الأدبيات العربية المعاصرة في وصفه بموقظ الشرق، وباعث النهضة الفكرية في الشرق، ووصفه حسن حنفي في كتابه عنه برائد الحركة الإصلاحية الحديثة، إلى غير ذلك من أوصاف تؤكد دوره الريادي في تدشين عصر النهضة والإصلاح في المجال الإسلامي، هذا الرجل الذي نهض بأكبر دور في نهضة العالم الإسلامي هو واحد من الأسماء التي تنتمي إلى المجال الإسلامي الشيعي، وهناك أسماء أخرى ظهرت وعرفت في البيئات الشيعية المتعددة، في لبنان والعراق وإيران وغيرها.

هذه بعض الملاحظات النقدية على هذه الأطروحات، والتي تؤكد أن العلاقة بين المرحلتين الحديثة والمعاصر في الفكر الإسلامي، ما زالت بحاجة إلى مزيد من الفحص والنظر.



الإسلاميون..

من آفاق الربيع العربي إلى إكراهات مآلاته

محمد محفوظ

□ مقدمة

وفق المنظور السياسي والاستراتيجي في المنطقة العربية ومعادلاتها الداخلية والخارجية، فإن ما جرى من تحولات سياسية وتطورات مجتمعية، ما اصطُح على تسميته بـ(الربيع العربي) يعد ظاهرة سياسية جديدة في المنطقة. وبصرف النظر عن مآلاتها وخواتيمها السياسية والاجتماعية، فإن المنطقة من جراء هذه التحولات، دخلت في مرحلة جديدة على أكثر من صعيد.

وهذه المرحلة الجديدة لها آفاقها السياسية وتحدياتها المباشرة وخريطة أولوياتها المتعددة. فلأول مرة في التاريخ المعاصر والحديث للعرب يتمكن الشارع العربي في دول الربيع العربي من فرض إرادته وتغيير المعادلات السياسية القائمة، وتشترك جميع شرائح المجتمع بفعالية في الميدان السياسي من أجل إنهاء أوضاع سياسية واقتصادية شاذة، وبناء أوضاع سياسية جديدة، تعيد الاعتبار إلى قيمة الديمقراطية والمشاركة الشعبية بوصفها من عناوين الشوق التاريخي للشعوب العربية في العصر الحديث.

وعليه فإن ظاهرة التحولات السياسية الكبرى التي تسلم الغالبية على

تسميتها بـ(الربيع العربي) هي ظاهرة في أسبابها المباشرة وآمالها وطموحاتها الوطنية، هي ظاهرة عربية ومن صنع الإرادة العربية. ووجود إرادات دولية أو إقليمية أخرى تفاعلت أو انسجمت ضمن حدود مصالحها الآنية والمستقبلية من تطورات هذا الحدث الضخم، لا يلغي حقيقة أنها تحولات صنعتها الإرادة العربية الباحثة عن العدل والإصلاح والحرية. وهذه التحولات بطبيعتها وبآفاقها السياسية ومتغيراتها الاجتماعية، ستدشن لمرحلة جديدة في تاريخ المنطقة السياسي والاجتماعي.

وما نود أن نتحدث عنه في هذه الدراسة ونرصده هو تيارات الإسلام السياسي ومحنة الربيع العربي. بمعنى كيف تساهم قوى الإسلام السياسي في الاستفادة من هذه التحولات وتزخيمها اجتماعياً للوصول إلى أهدافها، وما هي طبيعة التحديات التي تواجه تيارات الإسلام السياسي على ضوء تحولات الربيع العربي؟

□ الظاهرة الإسلامية والموقف السياسي

لا شك في أن الظاهرة الإسلامية الحديثة (جماعات وتيارات، شخصيات ومؤسسات) أضحت من الحقائق الثابتة في المشهد السياسي والثقافي والاجتماعي في المنطقة العربية، بحيث من الصعوبة تجاوز هذه الحقيقة أو التغافل عن مقتضياتها ومتطلباتها. بل إننا نستطيع القول: إن المنطقة العربية دخلت في الكثير من المآزق والتوترات بفعل عملية الإقصاء والنبد الذي تعرّضت له هذه التيارات، مما وسّع الفجوة بين المؤسسة الرسمية والمجتمع وفعالياته السياسية والمدنية. وفي تقديرنا، إن انفتاح السلطات السياسية على التيارات الإسلامية، وفسح المجال لها للنشاط العلني، سيساهم في الآتي:

١ - استقرار الحياة السياسية والاجتماعية، لأنه لا يمكن أن يتحقق الاستقرار العميق في ظل سياسات وممارسات إقصائية لبعض الوجودات السياسية والاجتماعية.

٢ - تهذيب نزعات التيارات الإسلامية وخلق مسافة كبيرة بينها وبين التوجهات العنيفة التي سادت في بعض المناطق العربية والإسلامية من جراء سياسات التغييب والإقصاء.

٣ - بناء الأوضاع السياسية على أسس الحرية والديمقراطية وصيانة حقوق الجميع في العمل والتنافس في المجال العام، وذلك عبر إرساء آليات وأطر ومؤسسات للتداول والتنافس السياسي بين مختلف التيارات والوجودات السياسية.

وفي هذا السياق من المهم رصد بعض الملاحظات والأفكار التأسيسية المتعلقة بطبيعة العمل السياسي لدى التيارات الإسلامية والإشكاليات المتعلقة بهذا العمل سواء على مستوى العمل أو الممارسة.

□ الإطار النظري

في الفضاء الدعوي والسياسي، هناك دائماً منطقتان: منطق الدعوة الذي يتحدث عما ينبغي أن يكون، بصرف النظر عن طبيعة المعطيات القائمة، ومنطق السياسة الذي يعتني بإدارة اللحظة وفق المعطيات القائمة، بصرف النظر عن جذورها ودوافعها. ويبدو أن التيارات الإسلامية تعاني الازدواجية في التعاطي مع العمل السياسي من جراء الخلط بين الدعوي والسياسي. ولعل من أهم الخطوات التي ينبغي أن تقوم بها التيارات الإسلامية السياسية، هو الفصل أو التمييز بين الدعوي والسياسي، وذلك من أجل إنهاء المنطق الإطلاقي في التعامل مع الشؤون السياسية المتغيرة.

وإن التصورات الكبرى في طورها الدعوي تختلف في طرائق تنزيلها على الواقع عن التصورات في طورها السياسي، حيث إنها تتطلب التدرج ومراعاة معطيات الواقع. فالخطابات الدعوية دائماً ذات طابع روماني حالم وتنحون نحو التجريد، أما إدارة العمل السياسي فهي تقتضي الواقعية والتدرج ومراعاة الظروف والأحوال.

مع تحولات الربيع العربي ووصول التيارات الإسلامية السياسية إلى الحكم والسلطة، بدأت مهمة تقديم المشروع الإسلامي، بوصفه مشروعاً للتطبيق، وليس مشروعاً للدعوة. ولا شك في أن هذه المسألة تتطلب من الإسلاميين بكل تياراتهم وفئاتهم لياقة سياسية وتديرية جديدة، حتى يتمكنوا من اجتياز المسافة بين الوعد والإنجاز بشكل صحيح ومناسب. فإذا كان الخطاب والممارسة الدعوية في بعض جوانبها، تستطيع أن تتجاوز زمنها ومعطياتها المتعددة، فإن الخطاب والممارسة السياسية لا تستطيع أن تتجاوز زمنها ومعطياتها، لأنها ممارسة تستهدف التعامل المباشر مع معطيات الواقع والزمن وحقائقها المتعددة.. و«يتمتع الدين الإسلامي بقابلية عظيمة للتجدد والبقاء شأباً فعالاً، مهما تطاول الزمن أو بُعدَ زمن الوحي، وهذه القدرة على التجدد فإنه مؤهل للتعامل مع مشكلات الإنسان المعاصرة، بذات الكفاءة والفعالية التي عالج بها حاجات الإنسان قبل أربعة عشر قرناً من الزمان. إن السر في هذه القدرة يكمن في تعالي النص الديني على الأفهام البشرية المرتنهة، بالضرورة، لظروف الزمان والمكان، فإذا أبقينا النص في تجريده فإنه سيصبح لنا إمكانية الفهم المتجدد في كل زمن، أما إذا قيّدناه بقيود البيئة فسيكون، كسائر الأيديولوجيات البشرية، مؤقتاً ومحدوداً، ومرتهناً للشروط الخاصة بتلك البيئة، وفي هذا يروى عن عبد الله بن عباس الذي اشتهر بلقب ترجمان القرآن قوله: «لا تفسروا القرآن فإن الدهر يفسره»، وفي هذا القول إشارة ذكية إلى الحقيقة التي لا يمكن إنكارها، حقيقة أن فهم الأجيال المتأخرة للقرآن ستكون أعمق وأشمل من فهم الأجيال المتقدمة، على الرغم من قرب هذه الزمن النزول،

وبعد الأخرى عنه، ذلك أن فهم القرآن في زمن سيكون مشروطاً بمستوى العلم والعقول في ذلك الزمن، ونعلم أن تقدم الزمان يتوازى غالباً مع تقدم العلم ونضج العقل البشري»^(١).

وفي تقديرنا، إن نجاح التيارات الإسلامية في تجربة الحكم والسلطة في هذه الحقبة، مرهون إلى حد بعيد على قدرة هذه التيارات على نقد تجربتها السياسية السابقة وتفكيك بعض عناصرها، وصياغة رؤية أو مشروع سياسي جديد، يأخذ بعين الاعتبار الكثير من التحولات والمتغيرات على الصعد السياسية والاستراتيجية والاقتصادية والاجتماعية. والذي ينبغي أن يقال في هذا السياق: إن تصدّر التيارات الإسلامية المشهد السياسي في بعض دول الربيع العربي، لا يعود إلى عمل هذه التيارات على الصعيد السياسي، وإنما يعود إلى العاطفة الدينية المتجذرة في نفوس وعقول المجتمعات العربية، وإلى الأنشطة الاجتماعية والخدمية والثقافية التي تقوم بها هذه التيارات، ممّا وفّر لها علاقة طبيعية مع الناس، وإلى تراجع تأثير الوجودات الأيديولوجية والفكرية والسياسية الأخرى المنافسة للإسلاميين.

أسوق هذا الكلام ليس من أجل التهوين أو التقليل من الإنجازات السياسية الأخيرة التي حققتها هذه التيارات، وإنما للقول: إن هذه الإنجازات وهذا التصدّر للمشهد، جاء بفعل أنشطة الإسلاميين الدينية والثقافية والاجتماعية وليس نشاطهم السياسي.. مع إدراكي التام أن تراجع هذا النشاط يعود إلى طبيعة الأنظمة السياسية الشمولية التي كانت تمارس الظلم والحيث بحقهم، وتمنعهم من ممارسة حقهم الطبيعي في الشأن السياسي العام.

فالمرحلة الحالية بالنسبة إلى الإسلاميين هي مرحلة بناء المشروع وليس رفع الشعار. فإدارة المجتمع والسلطة لا يمكن أن يتم بالشعارات المجردة، وإنما بالخطط والمشاريع التي تعالج مآزق الواقع وأزماته المتعددة.. وإننا «بحاجة اليوم إلى اجتهاد يجب على حاجات عصرنا، ويتناول خصوصاً الأمور العامة ذات التأثير المباشر أو غير المباشر على معظم الناس، في الشأن السياسي وفي غيره من الشؤون التي لا تتعلق بفرد واحد أو عدد معين من الأفراد، بل بعامة المسلمين، أو على الأقل بعامة المسلمين من أهل قطر معين من الأقطار الإسلامية، لا سيما في المرحلة الحالية التي تشهد تنامياً في شعور المسلمين بقدرة دينهم وكفاءته، كمشروع لإدارة المجتمع وتنظيمه، بالمقارنة مع المشروعات الأخرى»^(٢).

ومن الضروري في هذا السياق ألا يخاف الإسلاميون من النقد والمحاسبة، لأنه لا يمكن أن تنجح أي تجربة سياسية دون النقد والمراقبة والمحاسبة. ووجود أطراف ومكونات

(١) توفيق السيف، الإسلام في ساحة السياسة - متطلبات العرض والتطبيق، الطبعة الأولى، دار الجديد، بيروت، ص ٦٢.

(٢) المصدر السابق، ص ٧٧.

فكرية وسياسية واجتماعية، تنافس التيارات الإسلامية، وتوضح خطأ أو خطأ بعض المواقف أو التصرفات أو الممارسات، حالة صحية ينبغي ألا تُقمع أو تُحارب سواء بشكل مباشر أو غير مباشر. والأكد في هذا الإطار أن نقد وتسفيه التجربة السياسية للإسلاميين، ليس نقداً أو تسفيهاً للإسلام؛ فالفعالية والإنجاز السياسي هو الذي يقلل من حجم النقد الذي يوجه لأداء هذه الكتلة أو تلك المجموعة.

والسياسة كفعل وممارسة لا تدار بالمواظب الأخلاقية والشعارات التعبوية، وإنما بالفعل والإنجاز وصناعة التحالفات وبناء الحقائق التي تضمن مصالح المجتمع والوطن الذي ينتمي إليه الفاعل السياسي و«عندما نقول بأنه لا محل في الصراع السياسي للمعيارية الأخلاقية، فليس المقصود بذلك أن الفاعلين السياسيين كائنات متسببة أخلاقياً، وأنهم وحوش كاسرة بدون رادع، إلى غير ذلك من النعوت التي يمكن أن تنجم عن مثل هذا التصور؛ ذلك أن من الضروري التمييز إبستمولوجياً بين أخلاقيات الفاعل وأخلاقيات المجال.

فالفاعل يعتقد -على الأقل على مستوى وعيه الواضح- بأنه أخلاقي وملتزم بالقيم والمعايير الأخلاقية، وبأنه لا يحيد عنها، ويفرز لنفسه ما يكفي من التسويغات والتبريرات الذاتية المستمدة من الثقافة أو الدين أو الأيديولوجيا ليبرئ ساحته، ويعلن بأنه متطابق مع نفسه وملتزم بالقيم الأخلاقية في كل لحظات أدائه السياسي. ولا مجال هنا للخوض في إسهامات التحليل النفسي في إبراز العلاقة المعقدة لأشكال التمويه والاستثمارات المختلفة التي يقوم بها الفاعل تجاه المثال الذي يؤمن به، وتكفي الإشارة، كخلاصة لذلك، إلى أن هذا الاستثمار بوجهيه الإيجابي والسلبي، يظل يراوح بين القصصية الشعورية الواعية، وعدم القصصية اللا شعورية غير الواعية بذاتها.

لكن أخلاقيات الفاعل السياسي لا تجري في فراغ، بل تشغل داخل المجال السياسي الذي تحكمه بدوره أخلاقيات معينة هي أخلاقيات المجال التي هي أقرب ما تكون إلى قواعد اللعبة السياسية.

ونقصد بأخلاقيات المجال مجموعة الضوابط القانونية والمؤسسية التي تؤطر الممارسة السياسية الحديثة، وذلك انطلاقاً من أن التحول الأساسي الذي حدث في العصر الحديث ليس فقط هو انفصال واستقلال السياسة عن الأخلاق والقيم، بل هو أيضاً الانتقال من الأخلاق إلى القانون، أو من الأخلاقية الذاتية القائمة على الضمير والاعتناع الفردي إلى الأخلاقية الموضوعية القائمة على المسؤولية والمؤسسية^(٣).

(٣) الدكتور محمد سبيلا، للسياسة - بالسياسة في التشريح السياسي، أفريقيا الشرق الطبعة الأولى، بيروت ٢٠٠٠م، ص ١٠.

فصناع الخطاب الإسلامي اليوم، معنيون بالدرجة الأولى، بصياغة مشروعات وخطط عمل قادرة على إخراج دول الربيع العربي من وهبتها وسكونها وجهودها، إلى رحاب الفعل والتنمية والقبض على كل أسباب التقدم والتطور.

□ المراحل الأساسية للخطاب الإسلامي الحديث^(٤)

ثمة لحظتان فكريتان وسياسيتان مرت بهما التيارات الإسلامية بمستويات متفاوتة وهي:

١ - لحظة بناء الجسور والمصالحة بين الإسلام والسياسة:

إذ إن عقود الخمسينات والستينات والسبعينات، كان الجدل الفكري والتحدي السياسي الذي يواجه التيارات الإسلامية، هو تحدي هل الإسلام كمنظومة عقدية وتشريعية، يتضمن قيماً وأحكاماً سياسية، ويشجع المؤمنين به للانخراط في هذا الحقل.

وقد عمل علماء وفقهاء ودعاة التيارات الإسلامية في هذه العقود على كتابة المؤلفات التي توضح الخطوط السياسية العامة التي يتضمنها الإسلام، وأن الدين الإسلامي لديه نظام للحكم، ويعمل من أجل تسويد القيم السياسية في فضاءه الاجتماعي.

ولو تأملنا في أغلب الإنتاج الفكري والثقافي للإسلاميين في تلك الفترة، نراه في أغلبه يعالج هذه الإشكالية، ويحجب عن مقتضياتها، ويفكك عقدها النظرية والمعرفية المختلفة.

٢ - اللحظة الفكرية والسياسية الثانية، هي التي انطلقت مع بداية عقد الثمانينات الميلادية، وبواكير الصحوة الإسلامية التي عمّت أغلب البلدان العربية والإسلامية، وتوفر المناخ الذاتي والموضوعي لتجاوز إشكالية الإسلام والسياسة، وانتقل الجدل والتحدي إلى لحظة بناء الجسور والمصالحة بين الإسلام والديمقراطية.

وأعتقد أن هذه الإشكالية لا زالت مستمرة إلى هذه الفترة، ولا زال الجدل الفكري والسياسي يدور حول هذا العنوان العام. وبإمكاننا أن نحدد الجدل الفكري - السياسي في

(٤) ثمة كتب ودراسات عديدة، عملت على رصد تطور خطاب الجماعات الإسلامية منها (الإسلام والديمقراطية) لفهمي هويدي، وكتاب (التحول الديمقراطي والمجتمع المدني في مصر) للدكتور حسنين إبراهيم توفيق، و(الإسلام والديمقراطية) للكاتبين جون إسبوزيتو وجون فول، وكتاب (الإسلام والسياسة والحركات الاجتماعية) لإدموند بيرك وإيرا لايبدوس، وندوة (التيارات الإسلامية المعاصرة في الوطن العربي) المركز الإسلامي - مالطا، وندوة (التعددية السياسية والديمقراطية في الوطن العربي) تحرير وتقديم الدكتور سعد الدين إبراهيم، و(موسوعة الحركات الإسلامية في الوطن العربي وإيران وتركيا) للدكتور أحمد الموصلي. وغيرها من الدراسات والأبحاث.

هذه اللحظة وفق المستويات التالية:

١- مستوى الجدل حول مشروعية بناء الأحزاب والتنظيمات السياسية في الإسلام، كما يشمل هذا المستوى بلورة فكرة المعارضة في الرؤية الإسلامية السياسية، وهناك كتابات كثيرة لدى التيارات الإسلامية التي عكست هذا الجدل وأولويته في مناخ الحركة الإسلامية المعاصرة.

٢- مستوى الجدل حول مشروع الدولة الإسلامية، وما هي أسسها ومرتكزاتها وسبل إنجازها. وامتد الجدل في هذا السياق إلى أن وصل إلى مفهوم الدولة المدنية، وأن الدولة التي ينشدها الإسلام والتيارات الإسلامية هي دولة مدنية ولا تمت بصلة إلى شكل الدولة الشيوعية التي عرفها الغرب في حقبة ماضية.

٣- مستوى الجدل حول موقف الإسلام من الديمقراطية، وهل تقبل المنظومة التشريعية الإسلامية آليات عمل الفكرة الديمقراطية؟. وقد اتخذ الجدل في هذا السياق المراحل التالية:

أ- المرحلة الأولى: التي يمكن أن نعنونها في (قال الإسلام قبل ذلك)، وهو العمل الفكري والثقافي الذي يستهدف إلى خلق مقابلة بين الديمقراطية والشورى، وإن كل حسنات النظام الديمقراطي موجودة في الرؤية الإسلامية.

ب- المرحلة الثانية: والتي ساهم في تزخيمها معرفياً وفكرياً مشروع أسلمة العلوم الاجتماعية، وهي مرحلة تفكيك الموقف من النظام الديمقراطي، بحيث أصبحت رؤية التيارات الإسلامية قائمة على رفض الخلفية الفلسفية والعقدية للنظام الديمقراطي، والقبول بالآليات والأطر الديمقراطية والعمل على تبيئتها إسلامياً ومعرفياً.

وبإمكاننا أن نقسم موقف التيارات الإسلامية تجاه مقولة الديمقراطية إلى التقسيمات التالية:

* رفض الديمقراطية بوصفها بضاعة غريبة.

* التوليف بين نظام الشورى ونظام الديمقراطية (الشوقراطية).

* القبول بالديمقراطية كآليات إجرائية ورفضها كمفهوم ومرجعية فكرية وفلسفية.

* القبول بالديمقراطية كحمولة سياسية متكاملة شريطة تأسيسها وتجزيرها في الثقافة الإسلامية.

ج- المرحلة الثالثة: هي مرحلة الانخراط في العمل السياسي والقبول بقواعد اللعبة

السياسية الموجودة في البلدان العربية، والقبول بأن يكون الحكم بين التيارات الإسلامية وغيرها والسلطة هو صناديق الاقتراع.

وأعتقد أن هذه المرحلة لم تتبلور نظرياً ومعرفياً في المنتج الفكري والثقافي للحركة الإسلامية بما فيه الكفاية، مع إدراكنا على هذا الصعيد أنه في الدول العربية التي سمحت للتيارات الإسلامية بالعمل السياسي - العلني وفيها انتخابات فإن التيارات الإسلامية انخرطت في هذه الممارسة بكل تفاصيلها، مع ضبابية واضحة وحذر معرفي عميق على المستوى النظري والفكري، (ويمكن الإشارة في هذا السياق إلى [موقف التيارات الإسلامية في الكويت من مشاركة المرأة] في العمل السياسي النيابي).

د- المرحلة الرابعة: وهي تتجسّد في اهتمام علماء ومفكري التيارات الإسلامية بقضايا الحوار والتعددية والحريات والتحديث وحقوق الإنسان والمشاركة السياسية ونبد العنف ورفض قمع الآراء وصيانة حق التعبير.

وفي هذا الإطار تبلورت المبادرات والمؤسسات الحقوقية في إطار التيارات الإسلامية، واعتنت هذه التيارات بعلاقاتها الدولية والانفتاح على العديد من المؤسسات الحقوقية والمدنية الدولية.

وفي هذا السياق صدرت بعض الدعوات الفكرية والإعلامية، التي تدعو إلى بناء وصياغة ميثاق إسلامي يستند إلى قيم العدل والشورى وحقوق الإنسان ونبد الاستبداد وكل أشكال الاستئثار والاحتكار السياسي والاجتماعي والاقتصادي.

فالخطاب السياسي للإسلاميين بدأ وانطلق بمفاهيم تطبيق الشريعة والحاكمية، وانتهى بمفاهيم الحرية ومواجهة الاستبداد والديكتاتورية والتعددية والمشاركة وبناء التحالفات على أسس سياسية ومصلحية.

□ مآلات الخطاب الإسلامي

هـ- المرحلة الخامسة: ويمكن أن نقول: إنها دشنت مع تحولات الربيع العربي، الذي وفر للتيارات الإسلامية فرصة نوعية لاستلام مقاليد الأمور أو المشاركة السياسية الفعالة في دول الربيع العربي.

والورقة تعمل على بلورة الخيارات السياسية المتوقعة للإسلاميين في هذه الحقبة.

وفي هذا السياق أود أن أوضح النقاط التالية:

١- إن الدولة التي انخرط الإسلاميون في سلطتها السياسية، ليست دولة الخلافة

أو ولاية الفقيه، وإنما هي دولة تعددية - تشاركية، يتحالف الإسلاميون مع غيرهم من الجماعات من أجل بناء سلطة سياسية جديدة.

٢- إن الجهود السياسية المبذولة لدى أغلب التيارات الإسلامية اليوم، تتجه إلى إطار (الدولة الوطنية القائمة)، وتراجعت من جراء ذلك فكرة الدولة الإسلامية الواحدة للأمة الإسلامية الواحدة.

٣- جدلية الدعوي والسياسي في تجربة التيارات الإسلامية في مختلف أطوارها تعيش في آن واحد هاجسين: هاجس السياسة والتمكن السياسي والعمل على بناء حركة سياسية قوية وقادرة على الاستقطاب والإنجاز، والهاجس الآخر هو العمل الفكري والنشاط الدعوي والإصلاح الديني.

وبروز هذه الاهتمامات وإعطاؤها الأولوية، يعود إلى طبيعة الظروف والأحوال. فإذا كان أفق العمل السياسي مفتوحاً ومشجعاً، فإنها تتجه إلى هذا الحقل، وتعمل للبروز فيه، أما إذا كان هذا الأفق مغلقاً لأي سبب كان فإن التيارات الإسلامية تتجه إلى العمل الفكري والتربوي والنشاط الدعوي وقضايا الإصلاح الديني.

وهنا أود أن أطرح أحد المآزق التي تواجه الحركية الإسلامية على هذا الصعيد:

الممارسة السياسية وبعض تكتيكاتها، لا شعبية لها، وتثير الكثير من الاختلافات والتباينات، ويقود بعضها إلى التشطي والانشقاقات، وقليل من الزعامات الحركية من يمتلك الجرأة الكافية لمصادمة قاعدته الاجتماعية، مما يجعل الفاعل السياسي - الإسلامي يتوقف عن ممارسة بعض الخطوات والتكتيكات السياسية التي لا شعبية لها، مما يفقد التيارات الإسلامية القدرة على المبادرة والإبداع والاقترام.

هذا من جهة، ومن جهة أخرى انشغال التيارات الإسلامية بقضايا الإصلاح الديني والعمل الفكري والدعوي، غالباً ما يفضي إلى صدام مع المؤسسات الدينية والاجتماعية التقليدية، مما يجعل هذه التيارات تعيش التحدي، فمن جهة نزعتها التجديدية والتغييرية تدفعها إلى ممارسة النقد للسائد الفكري والديني، ولكن حاجتها إلى الأصدقاء والمساندين في نشاطها السياسي قد يوقفها عن نزعتها التجديدية.

فهذه الازدواجية بين مشروع الإصلاح الديني والثقافي من جهة، والنشاط السياسي المطالب بالتغيير من جهة أخرى، يساهم في إرباك التيارات الإسلامية على صعيد الوفاء لالتزامها الأيديولوجي وعلاقاتها الاجتماعية.

وفي سياق هذا الاستقطاب، تورطت بعض التيارات الإسلامية في قضايا التكفير

والنبد وممارسة العنف المعنوي والمادي بحق أطراف أو شخصيات اتهمت بالعلمانية أو الإلحاد أو الخروج عن مقتضيات الصراط المستقيم.

□ الإسلام السياسي وتحديات المرحلة

دائماً التحولات الكبرى في أي تجربة إنسانية، بمقدار ما تفتح من فرص وممكنات جديدة، بالقدر ذاته تثير جملة من التحديات. ومن المؤكد أن حركة الربيع العربي أدخلت المنطقة بأسرها في مرحلة جديدة على كل الصعد والمستويات.

وإن أمام العالم العربي بكل دوله وشعوبه، فرصة تاريخية، لإعادة بناء أنظمتها السياسية على أسس جديدة تنسجم ومنطق العصر وحقائق الديمقراطية والتداول السلمي للسلطة. ولأن التيارات الإسلامية هي التي تصدرت المشهد العربي بعد التطورات الأخيرة، نود التركيز على أهم التحديات التي تواجه التيارات الإسلامية بعد الربيع العربي. وبإمكاننا صياغة هذه التحديات في المحاورين التاليين:

١- الإسلاميون وتحدي بناء الدولة المدنية.

٢- الإسلاميون وتحدي إدارة التعددية الدينية والمذهبية.

□ الإسلاميون وتحدي بناء الدولة المدنية

لعل من أهم التحديات التي تواجه التيارات الإسلامية بعد تطورات الربيع العربي، وبالذات التيارات التي وصلت إلى سدة الحكم والسلطة هي: عدم قدرتها على تحويل شوق الناس التاريخي إلى الحرية والكرامة إلى نظام سياسي - ديمقراطي، يضمن مشاركة الناس في الشأن العام، ويصون كل حقوق الإنسان.

ولا ريب في أن فشل التيارات الإسلامية في بناء نظام سياسي - ديمقراطي - تشاركي، سيؤدي إلى انهيار للكيانات الوطنية، وبالذات تلك الكيانات التي تحتضن هويات متعددة ومتنافسة أو متخاصمة في آن.

فالنظام السياسي الذي يعبر عن حساسية الجميع ومصالحهم، هو القادر على صيانة الوحدة الوطنية في كل بلد. وإن إخفاق التيارات الإسلامية في ذلك سيؤدي إلى فوضى وتناقض حاد بين مصالح قوى المجتمع وتعبيراته المختلفة، وقد يؤدي إلى تشطي البلد الواحد إلى دويلات متناحرة. وعلى الإسلاميين بكل أصنافهم، أن يدركوا أن هناك مفارقة بين شوق وتوق الشعوب العربية إلى الحرية والكرامة، وبين عملية بناء نظام سياسي

ديمقراطي - تشاركي.

وإن المطلوب لبناء استقرار سياسي واجتماعي عميق هو بناء الديمقراطية في مختلف مجالات الحياة العامة. وحدها الديمقراطية وسلطة القانون وحيوية مؤسسات المجتمع المدني، هي التي تحول دون انحراف الحكم الجدد والنخبة السياسية الجديدة في الفضاء العربي.

ولا بد أن نتذكر (كما تقرر حنة أرندت)^(٥)، أن طغاة العصور القديمة وصلوا إلى الحكم -شأنهم شأن أمثالهم في العصر الحديث- بدعم من بسطاء الناس أو الفقراء.

«ولا شك في أن أرندت كانت تكتب تحت تأثير وصول القيادات الفاشية والنازية والشيوعية إلى الحكم في النصف الأول من القرن العشرين، وهي ترى أن الفرصة الكبرى لهذه القيادات في الاحتفاظ بالسلطة تنبع من رغبة الناس في المساواة في الظروف الاجتماعية. وعلى الرغم من أن تعميمها هذا ليس صحيحاً كتعميم، إلا أنه ما زال صحيحاً بالنسبة إلى الكثير من الحالات التي تتبع فيها شرعية الاستبداد من توفير الظروف الاجتماعية المتساوية للناس. وهذه المساواة غالباً ما تقوم على المساواة في الفقر أو على درجة أعلى قليلاً من الفقر. وما زال ضمان حاجاتهم الأساسية أحد أهم أسباب بقاء الاستبداد، كما أن فقدان مصدر الشرعية هذا عبر الإفقار، بواسطة اللبرلة الاقتصادية مثلاً، من دون الاستعاضة عنه بمصادر أخرى مثل الشرعية الديمقراطية هو من الأسباب التي تمهد للثورة على الاستبداد»^(٦).

لذلك آن الأوان وعلى ضوء تطورات الربيع العربي ودروسه، أن تنتهي في العالم العربي حالة فرض أنظمة سياسية وأيديولوجية عليه من خارج إرادته الشعبية؛ لأن هذا الفرض لا يدوم وإن طال.

فقوة الأنظمة السياسية في تعبيرها عن مجتمعاتها، وفي التحامها على مستوى الخيارات والأولويات مع شعبها، وإن أي تباعد بين النظام السياسي والمجتمع، هو مضر بالطرفين، ومهدد للاستقرار السياسي والاجتماعي العميقين.

فالربيع العربي أنهى حالة سوق المجتمع بالحديد والنار باسم الأيديولوجيا أو ضرورات المعارك نحو خيارات سياسية أو أيديولوجية لا يريدتها. فقوة مجتمعاتنا في حريتها، لأن الحرية بكل مستوياتها هي بوابة الخير لكل شيء، فلا وحدة بلا حرية، ولا مساواة بلا حرية، ولا استقرار سياسي عميق دون حرية، ولا مشروعات تنموية حقيقية ودينامية بلا

(٥) حنة أرندت، في الثورة، ترجمة عطا عبد الوهاب، المنظمة العربية للترجمة، ٢٠٠٨م، ص ٨٥ - ٨٦.

(٦) عزمي بشارة، في الثورة والقابلية للثورة، الطبعة الأولى، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، الدوحة، ص ١١.

حرية. فالحرية هي منبع القوة، ومن يبحث عن القوة بعيداً عن الحرية ومقتضياتها فإنه لن يحصل إلا المزيد من الخيبات والكوارث. فقوة الأنظمة السياسية حينها تنسجم مع إرادة شعبها، وتعبّر عن كل قواه وأطيافه، ولا يمكن أن نتصور الإسلام كثقافة وخيارات سياسية وإنسانية بعيداً عن إرادة مجتمعاتنا العربية والإسلامية.

وفي سياق التحدي الحقيقي الذي يواجه التيارات الإسلامية في بناء دولة مدنية - ديمقراطية، نود التأكيد على النقاط التالية:

١- ثمة أطراف محلية وإقليمية ودولية عديدة، تعمل بوسائل مختلفة على وأد الربيع العربي وعدم وصوله إلى نهاياته السياسية في بناء دول ديمقراطية - تعددية. ولا شك في أن حضور القوى الحية في الشعوب العربية وإصرارها على النزول إلى الميدان والمعتك السياسي، سيساهم في إفشال الإرادات المحلية والإقليمية والدولية المضادة.

٢- استطاعت دول الربيع العربي، بأشكال متعددة، إسقاط الديكتاتور، وهو إنجاز مهم وحيوي، ولكن الإنجاز الأهم هو إسقاط ظاهرة الاستبداد والديكتاتورية من فضاء هذه الدول. ويبدو أن هناك محاولات حثيثة لتأييد ظاهرة الاستبداد في المنطقة العربية.

ورؤية تحليلية راهنة لواقع دول الربيع العربي، يجعلنا نعتقد ولعوامل ذاتية وموضوعية، أن ثورات الربيع العربي، هي ثورات لم تكتمل؛ لأن الشعار الأساسي الذي رفعته هذه الثورات، هو شعار إسقاط النظام، وهو يعني ثلاثة معانٍ رئيسة^(٧) وهي:

المعنى الأول: استقلال الدولة وتمثيلها لمصالح الشعب والأمة التي تعبّر عنها. وهذا المعنى موجه إلى طرفين أساسيين. الطرف الأول: كل القوى الدولية التي تعمل على تعزيز خيار التبعية لمصالحها وقراراتها. والطرف الآخر: القوى المحلية التي حولت الدولة بكل مؤسساتها إلى شأن خاص ومزرعة لفئة قليلة من المجتمع.

المعنى الثاني: إسقاط النخبة السياسية الحاكمة، وفتح النظام السياسي حتى يعود ليتأسس من جديد على أساس المساواة بين المواطنين.

المعنى الثالث: إسقاط تغوّل الدول وتدخلها في كل الشؤون، ومطالبة الدولة الجديدة بأن تكفل جميع الحقوق والحريات لكل المواطنين.

وهذا لا يتأتى إلا بتفكيك التغوّل الأمني، لأنه المسؤول عن نزع الحريات وامتهان

(٧) عبر الأستاذ سلطان العامر عن هذه المعاني في مقالاته التالية: بين البرلمان وإرادة الشعب، جريدة الحياة، ٢٤ / يناير ٢٠١٢م، المبادئ فوق الدستورية: صراع بين طغيانين، جريدة الحياة ٣١ / يناير ٢٠١٢، العلمانية وأزمة المطلق في الثورات - جريدة الحياة ٦ / ديسمبر ٢٠١١م.

الكرامات. فثورات الربيع العربي طالبت بـ(الاستقلال - الديمقراطية - الحقوق والحريات) عن طريق إسقاط الهيمنة الأجنبية على القرار والسيادة والنخبة السياسية الفاسدة والتغول الأمني.

٣- تؤكد تطورات الأحداث في دول الربيع العربي، أن قوى الإسلام السياسي أمام فرصة تاريخية للمساهمة في مشروع التحول الديمقراطي في المنطقة، وهذا يتطلب من قوى الإسلام السياسي الالتزام بمسألتين أساسيتين وهما:

١- الالتزام بالديمقراطية بكل آلياتها وميكانيزمات عملها، بوصفها الخيار الوحيد لإدارة المجال العام على أسس جديدة في المنطقة العربية. فالديمقراطية ليست تكتيكاً للتمكن السياسي، وإنما هي خيار نهائي.

إذا تمكنت قوى الإسلام السياسي من الالتزام بالديمقراطية ومقتضياتها، فإن هذه القوى وبزخمها الشعبي، ستساهم بإيجابية في عملية التحول الديمقراطي في المنطقة.

٢- عدم إسقاط المنطقة في الفتن الطائفية والمذهبية، وهذا يتطلب من قوى الإسلام السياسي، خلق مقاربة فكرية وسياسية جديدة لحقيقة التعدد الديني والمذهبي في المنطقة. ومن الطبيعي القول في هذا السياق: إن «الحركات الإسلامية الراهنة ولا سيما في مصر ما تزال أدنى من الطاقة المدنية الأعمق في الإسلام ديناً وحضارةً واجتماعاً، وهو المقاصد الشرعية وفهم الدولة على ضوءها. فإسلامية الدولة ليست في إعلانها عن نفسها، بل في تحقيق وظائفها أي مقاصد الإسلام الكلية الكبرى. وهذا يفسر أن الدول التي تعلن عن نفسها إسلامية هي أقل الدول إسلامية بالمعنى الجوهري للمقاصد الكلية العليا للإسلام»^(٨).

□ تحدي إدارة التعددية الدينية والمذهبية

لعل من الأمور المقلقة التي تثير الكثير من المخاوف والهواجس في دول الربيع العربي، والتي تحتضن تنوعات مذهبية (سنية - شيعية) وتعددية دينية (مسيحية - إسلامية)، هو بروز نزعات مذهبية ودينية إقصائية واستئصالية، تتغذى على إرث تاريخي وخيارات سياسية راهنة، مما فرض تحديات جسيمة على الإسلاميين جميعاً وبالذات فيما يتعلق ببناء العلاقة بين التعدديات المذهبية والدينية على أسس جديدة، بحيث تتحول هذه التعدديات من فضاء للتوتر والتوجس والاحتراب، إلى مصدر للثراء الاجتماعي والسياسي والمعرفي. و«الأمر المقلق، هو أن امتدادات الربيع العربي صارت تأخذ تمظهرات وتجليات طائفية في أماكن الوجود المشترك للسنة والشيعية، كما هي الحال في لبنان وسورية والعراق. أي بدلاً

(٨) عزمي بشارة، في الثورة والقابلية للثورة، مصدر سابق، ص ٨٧.

من تمدد هذا الربيع على هيئة مشروع سياسي مشترك للانتقال السلمي إلى الديمقراطية وتعزيز الهوية الوطنية المشتركة، إذ بتداعيات التغيير تتخذ صراع ضمنى بين السنة والشيعة على القوة والنفوذ، مع توزيعها بين نظامي مصالح إقليمية مختلفة ومتباينة، حيث تتأجج فيه حالات التعبئة المذهبية التي وصلت إلى حالة غير مسبوقة في لبنان، والتصفيات المضادة في الأحياء كما هو الحال في سوريا والعراق. مما يعني أن هناك معضلة في الواقع العربي المشرقي منه بالتحديد، هي أعمق من أزمة إزاحة الاستبداد وهاجس التحول السلمي نحو الديمقراطية، بقدر ما هي أزمة مجتمع، تتمثل في هويات متناحرة لم تستطع الدولة الحديثة في العالم العربي، إيجاد متحد ثقافي يصهرهما في هوية مشتركة، وجامع وطني تلتحم فيه مصالحيهما، ولم يستطع الوعي الديني الحديث، تجاوز البنى الكلامية القديمة لدى الطرفين، المتخمة باتهامات مضادة^(٩).

وحينما تغيب آليات إدارة التعددية الدينية والمذهبية على نحو إيجابي، فإن أي اهتزاز اجتماعي، سيقود إلى انقسام المجتمع أفقياً وعمودياً على أسس دينية أو مذهبية أو قومية أو مناطقيّة. لهذا فإننا نعتقد أن خروج مجتمعاتنا من حالة التشظي والتجزئة الأفقية والعمودية، مرهون إلى حد بعيد على قدرة التيارات الإسلامية لكونها المتصدرة لدول الربيع العربي وصاحبة الشعبية الأعلى على بناء مقاربة جديدة لحقيقة التعددية بكل مستوياتها في المجتمعات العربية والإسلامية، مقاربة تتجاوز الإحن التاريخية، وتبني دولة للجميع دون افتئات أو انحياز.

ومن الضروري القول: إن المجتمعات العربية والإسلامية تعيش التعدد والتنوع بكل أشكاله، وإن حالة الانقسام والتشظي ليست بسبب وجود حقائق التعدد والتنوع في الاجتماع العربي المعاصر، وإنما بفعل الخيارات السياسية المتبعة في إدارة هذه الحقيقة الضاربة بجذورها في عمق المجتمعات العربية والإسلامية.

بمعنى أنه حينما تكون الدولة العربية المعاصرة دولة للبعض، وليست دولة للجميع، فهي بالضرورة منتجة للتشظي العمودي والأفقي في المجتمع.

لهذا فإن إصلاح مؤسسة الدولة في الواقع العربي، وجعلها مؤسسة حاضنة ومعبّرة عن الجميع، هو السبيل الأمثل لإدارة التعدد الديني والمذهبي على نحو حضاري، يُنهى كل عناصر التوتر والانقسام الطائفي في المجتمع.

وفي تقديرنا، إن الاستقرار السياسي العميق في المنطقة العربية ليس وليد القوة العسكرية والأمنية، مع ضرورة ذلك في عملية الأمن والاستقرار، وإنما هو وليد تدابير

(٩) جريدة الحياة، العدد ١٨٠٠٧، ص ١٨، الاثنين ٢٣ / يوليو / ٢٠١٢ م.

سياسية واجتماعية واقتصادية وثقافية.

ولو تأملنا في العديد من التجارب السياسية لاكتشفنا أن الدول التي تتوفر فيها حريات وتمنح شعبها بعض الحقوق الأساسية، هي الدول المستقرة، التي تتمكن من مواجهة المخاطر والتحديات.

أما الدول التي تمارس السياسة بعقلية الاستئصال والتوحش، وتمنع شعبها من حقوقه ومكتسباته السياسية، فإنها دول مهددة في استقرارها وأمنها.

أي إن الاستقرار السياسي العميق في دولنا ومجتمعاتنا، هو وليد العدالة السياسية. وعليه فإن المشكلة الطائفية والمذهبية في المنطقة العربية ليست وليدة التعدد الديني والمذهبي، وإنما هي وليدة الخيارات السياسية المتبعة على هذا الصعيد.

ونزعات التطرف الديني والمذهبي هي التي تغذي وتسوغ عمليات التمييز والإقصاء.

وعليه فإن المشكلة الطائفية والمذهبية هي مشكلة سياسية في جذورها وأسبابها الأصلية، وفي سياق تعميق هذه المشكلة وتبريرها في آن، يتم توظيف الخطابات الدينية المتطرفة. وعليه فإننا ندعو كافة التيارات الإسلامية في المنطقة العربية إلى بناء مقاربة جديدة لحقيقة التعددية الدينية والمذهبية في المنطقة؛ لأننا نعتقد أن العديد من الرؤى الدينية السائدة على هذا الصعيد لا تبني أوطاناً مستقرة، ولا تساهم في تعزيز خيار بناء الدولة الحديثة في المنطقة العربية. وإن سمات هذه المقاربة الجديدة هي النقاط التالية:

١- الخروج والانعتاق من الانحباس في موضوعات التاريخ وأحداثه. فليس مطلوباً أن تتطابق وجهات النظر في كل أحداثه ورجاله، ولكن المطلوب دائماً هو أن تحترم الأطراف جميعاً رموز ومقدسات بعضها بعضاً.

٢- إن إدارة التعدد الديني والمذهبي يعد مشكلة حقيقية في المنطقة العربية، لكون الدولة العربية المعاصرة عصبوية ومنغلقة ولا تعبر عن مصالح جميع الأطياف والأطراف. ونحن نعتقد -على هذا الصعيد- أن الدولة العصبوية والمنغلقة بصرف النظر عن مضمونها، هي بالضرورة دولة صانعة للتمييز وتربية الفوارق بين المواطنين.

وإن المطلوب هو بناء دولة مدنية محايدة تجاه عقائد مواطنيها، وليس من وظيفتها تعميم أيديولوجيتها، وإنما الالتزام بالقانون وتطبيقه.

فالدولة العادلة وذات المضمون التمثيلي لجميع المكونات، هي القادرة على إنهاء

المشكلة الطائفية وإدارة حقيقة التعددية الدينية والمذهبية في المنطقة العربية على أسس صحيحة وعادلة.

٣- الأوطان فضاء مشترك لكل الخصوصيات والمكونات، ولا تُبنى الأوطان إلا بإعادة صياغة طبيعة العلاقة بين هذه المكونات والتعبيرات، بحيث تخرج من سياق الاستعلاء والتحريض على الكراهية والمفاصلة الشعورية والعملية، إلى حقائق التفاهم وتشبيك المصالح والاحترام المتبادل. وهذا يتطلب بناء وصياغة مشروع وطني متكامل، يدمج بين مختلف التعبيرات والمكونات في إطاره، بحيث تكون المواطنة بكل حمولتها الدستورية والقانونية هي قاعدة الحقوق والواجبات.

□ الإسلام السياسي ومحنة الربيع العربي

ويبدو من مجموع التطورات والأحداث التي تجري في بلدان الربيع العربي، أن هناك سعياً محموماً وجهداً سياسياً ودبلوماسياً ضخماً تبذله قوى وفعاليات مختلفة لتعويق قوى الإسلام السياسي ومنع مشاركتها الفعالة في دول الربيع العربي. وفي تقديرنا، إن القوى والأسباب التي تقف خلف ذلك هي الآتي:

١- وقوع قوى الإسلام السياسي على مستوى الأداء والمواقف وبناء التحالفات في أخطاء وخطايا ساهمت في تعويق بناء الثقة بين قوى الإسلام السياسي وبعض القوى السياسية والاجتماعية الموجودة في الساحة، ومما عمق هذه الحالة نزوع بعض أطراف قوى الإسلام السياسي نحو الاستحواذ والتحكم في كل القضايا وملء المناصب والمواقع بأهل الثقة على حساب أهل الكفاءة..

٢- طبيعة التحولات السياسية التي تجري في بلدان الربيع العربي، هي في جوهرها تحولات لم تكتمل. وبالتالي لم يحسم الصراع بين قوى الثورة والقوى المضادة، وإنما تم تأجيله. وغياب رؤية استراتيجية واضحة لدى قوى الثورة في إدارة المرحلة الانتقالية، مع وقوعها في أخطاء فادحة، ساهم في أن تمسك القوى المضادة للثورة بالمبادرة، مع وجود قوى فاعلة ونوعية في المشهد السياسي داعمة وحامية للقوى المضادة للثورة.

٣- ثمة أطراف إقليمية أساسية عملت ومنذ اللحظة الأولى لشيطنة قوى الإسلام السياسي ومنع سيطرتها على مقاليد الحكم في دول الربيع العربي، ورمت هذه الأطراف بثقلها السياسي والمالي والدولي من أجل الحؤول دون استقرار الأمور لقوى الإسلام السياسي.

٤- وجود أطراف دولية لا زالت خاضعة لهواجس الخوف والجذر من سيطرة قوى الإسلام السياسي على الحكم في دول الربيع العربي.

إننا نعتقد أن جميع هذه العوامل تضافرت بعضها مع بعض، وأفضت إلى تأسيس ما نسميه محنة الإسلام السياسي في ظل الربيع العربي، وهي محنة برزت بوضوح تام في المشهد المصري، حيث وصول قوى الإسلام السياسي إلى الحكم بالديمقراطية، إلا أن القوى السياسية والإقليمية والدولية المضادة لم تنسجم مع هذا المتغير الجيو استراتيجي، وعملت منذ اللحظة الأولى لإفشال هذه التجربة وتعويق مسارها وخلق المشاكل والعقبات والصعوبات في طريقها. والذي عجل في نجاح هذه القوى في نجاحها في مشروعها، هو وقوع قوى الإسلام السياسي في أخطاء وخطايا لا تنسجم وتاريخ هذه القوى النضالي والسياسي.

وأمام هذه المحنة الجديدة وذات الأبعاد السياسية والاجتماعية المركبة نرى أهمية أن تلتزم قوى الإسلام بالنقاط التالية:

١- ألا تحيد عن منهجية العمل الديمقراطي، حتى لو انقلب الآخرون على الديمقراطية؛ لأن عدم الالتزام بالديمقراطية سيقود ضمن الأحداث والتطورات السياسية التي تجري إلى إعادة إنتاج نظام سياسي أكثر استبداداً وقمعاً، لذلك ومن أجل وقف الانحدار السياسي، من الضروري أن تستمر القوى الخاسرة من الجولة الحالية بالتشبث بالديمقراطية والعمل الديمقراطي.

٢- نبذ خيار العنف والإرهاب وفك الارتباط ورفع الغطاء عن كل المجموعات السياسية والدينية التي تستخدمه؛ لأن هذا الخيار يقود بلدان الربيع العربي إلى كوارث سياسية وأمنية واجتماعية. وإن عدم مبادرة قوى الإسلام السياسي نبذ هذا الخيار ورفع الغطاء عن مستخدميه، سيحمل من الناحية السياسية والاجتماعية وزر كل العمليات العنيفة والإرهابية جماعات الإسلام السياسي؛ لذلك ثمة ضرورة سياسية ووطنية وإسلامية إلى الإسراع في رفض هذا الخيار ونبذه ورفض كل مبرراته وأعماله.

٣- إعادة الاعتبار على المستويين السياسي والاجتماعي إلى خيار التسوية والمصالحات الوطنية الواسعة؛ لأنه لا يمكن أن تُبنى ديمقراطية في ظل انقسامات اجتماعية حادة، كما أنه لا يمكن المحافظة على الاستقرار السياسي مع غياب فكرة المصالحة الوطنية التي لا تستثني أي طرف من الأطراف.

فالتحولات الديمقراطية الكبرى بحاجة باستمرار إلى تحكيم خيار التسويات السياسية الواسعة التي تقود إلى خلق إجماع وطني جديد يحول دون عودة الاستبداد السياسي. ولا يمكن اليوم لأي طرف أن يتفرد في المشهد، وسعي بعض مؤسسات الدولة العميقة للاستفراد بالمشهد لن يحالفه النجاح.

وفي منظورنا السياسي، إن ما جرى للإخوان في مصر من اعتقالات وطردهم من المشهد السياسي، لن ينهي مشروع الإسلام السياسي، وإنما أدخله في دهليز تحديات كثيرة داخلية وخارجية. ونحن نعتقد أن جماعة الإخوان ستخضع تجربتها في الحكم إلى المراجعة والنقد، ومهما كانت النتائج والتوصيات والخيارات التي تصل إليها عملية المراجعة والنقد إلا أن هذا التيار السياسي وبما يشكل من حقيقة سياسية واجتماعية لن يموت حتى لو أصيب بمرض عضال؛ لأنه حقيقة راسخة في الحياة السياسية والاجتماعية المصرية. وتعلمنا التجارب أن الإقصاء والاعتقال والقتل لا تميم الحقائق السياسية، وإنما تصلبها وتمنحها مبررات جديدة للديمومة والاستمرار. ولعل الملفت للنظر في المشهد المصري عدم قدرة القوى السياسية بكل عناوينها ويافطاتها من إدارة الحكم والسلطة. وإن الشعب المصري بنزوله في الميدان وتضحياته الجسام، يسقط رأس النظام إلا أن المؤسسة العسكرية هي التي تتحكم في ناصية الأمور، وهذا يثير الكثير من علامات الاستفهام حول طبيعة النظام السياسي الجديد في مصر، وقدرة القوى السياسية والمدنية في الساحة المصرية من الانفكاك والانعقاد من المؤسسة العسكرية؛ لأن استمرار هذه الحالة يكشف وبشكل مباشر عن عدم جدارة وقدرة القوى السياسية على إدارة الوضع السياسي، وإنما تواجه خصومها في الميدان السياسي بالاستقواء بالمؤسسة العسكرية، مما يجعل المؤسسة العسكرية هي قطب الرحي الوحيد في إدارة الملفات الاستراتيجية والسياسية الكبرى في الحالة المصرية.

وهذا بطبيعة الحال، لا يفضي إلى نظام سياسي - مدني قادر على إخراج مصر من أزمتها المستفحلة في السياسة والاقتصاد.

نحسب أن هذه الأمور تساهم في خروج قوى الإسلام السياسي من محنتها الجديدة، دون الوقوع في براثن العنف والإرهاب، وتبقى متمسكة وساعية للاندماج في المنظومة الديمقراطية والمدنية.

من قضايا الدرس اللغوي العربي..

مدخل لقراءة جديدة

الدكتورة مليكة حقان*

□ تمهيد

اللغة ظاهرة صوتية يعبر بها الإنسان عن حاجاته وأغراضه، وتأملاته في الكون والحياة؛ وهي أيضاً ظاهرة اجتماعية، تُمكن الإنسان من التواصل والتفاهم مع أفراد مجتمعه. وهذا ما عبّر عنه ابن جني بقوله: «أما حدُّها فإنها أصوات يعبر بها كل قوم عن أغراضهم»^(١)، وهو تعريف دقيق يقوم على أمور هي:

أ- أن الصوت هو المادة التي تتحقق من خلاله اللغة، فهي أصوات منطوقة ملفوظة؛ وبذلك يكون ابن جني قد أخرج الخط أو الكتابة من تعريفه للغة لأنها رموز مرئية للأصوات.

* أستاذة البلاغة القرآنية وتحليل الخطاب الشرعي، بكلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة السلطان مولاي سليمان - بني ملال - المغرب.

البريدي الإلكتروني: hafanmalika@gmail.com

(١) أبو الفتح عثمان بن جني، الخصائص. تحقيق: محمد علي النجار، دار الكتاب العربي، بيروت لبنان. ٣٣ / ١.

ب- أن اللغة وسيلة للتعبير عن الأفكار والمعاني والأغراض، ونقل المعرفة والتجارب من جيل إلى جيل داخل المجتمع الواحد.

ج- أنها وسيلة للتواصل بين أفراد المجتمع الواحد بحسب ما تواضعوا واصطلحوا عليه من لغة، ووسيلة لتحقيق الترابط والتماسك بينهم.

د- أن حياة اللغة وقوتها وبقائها ووظيفتها تُستمد من المجتمع الذي تعيش فيه. فكل هذه الأمور تُبيّن النظرة العلمية التي أقام عليها ابن جني تصوره لمفهوم اللغة.

واللغة باعتبارها أداة للتعبير والاتصال، أصبح البحث في طبيعتها ومستوياتها التركيبية والصوتية والصرفية والدلالية ووظيفتها المجتمعية، مثار اهتمام علماء اللغة قديماً وحديثاً، فدرسوها وفصلوا القول فيها.

والعرب كغيرهم من الأمم اهتموا بلغتهم، وعملوا على بيان كل الخصائص والقوانين المميزة لها، خاصة وأن هذه اللغة ارتبطت ارتباطاً وثيقاً بالنص القرآني منذ نزوله على النبي محمد ﷺ بلسان عربي مبين؛ فأصبح فهمها ومعرفة خصائصها ومعهودها في القول والبيان، هو السبيل الوحيد لفهم هذا الكتاب، وشرح ألفاظه، وتفسير معانيه، واستنباط أحكامه.

لذلك عد العلماء -على اختلاف بيئاتهم العلمية- مفسرين، وفقهاء، ومتكلمين، وأصوليين، وبلاغيين، ونحويين وغيرهم اللغة أداة رئيسة من أدوات البحث في كتاب الله.

يقول ابن قتيبة (ت ٢٧٦هـ): «وإنما يعرف فضل القرآن من كثر نظره، واتسع علمه، وفهم مذاهب العرب واقتنائها في الأساليب، وما خص الله به لغتها دون جميع اللغات... وللعرب المجازات في الكلام، ومعناها طرق القول ومآخذه، ففيها الاستعارة، والتمثيل، والقلب، والتقديم، والتأخير، والحذف، والتكرار... وبكل هذه المذاهب نزل القرآن»^(٢).

لكن أهم ما يلفت نظر القارئ لكتب اللغة، تباين آراء العلماء واختلاف وجهات نظرهم حول قضايا لغوية متعددة، مثل البحث في أصل اللغة ونشأتها، والبحث في مشكل الدلالة، وكيفية دلالة الألفاظ على معانيها.

وقد كان سبب هذا الاختلاف في كثير من الأحيان يعود إلى الصراع الفكري والخلاف الكلامي الذي كان بين الفرق الدينية والمذاهب الفكرية، وعلى رأسها المعتزلة

(٢) عبد الله بن مسلم بن قتيبة، تأويل مشكل القرآن. تحقيق: سيد صقر. المكتبة العلمية، المدينة المنورة. الطبعة الثالثة ١٤٠١هـ - ١٩٨١م. ص ٢٢-٢٧.

والأشاعرة^(٣).

فلكل فرقة مبادئها الفكرية التي تنطلق منها، ومعتقداتها الدينية التي تعتنقها. ونقصد بالمبادئ الفكرية والمعتقدات الدينية جملة أفكار وعقائد قام عليها المذهبان، مثل عقيدتهم في التوحيد والصفات، ورؤية الله، وقدم القرآن وحدوثه، والشفاعة والعدل الإلهي، والحسن والقبح... إلخ.

وقد كان معظم علماء اللغة يتوزعون بين المذهب المعتزلي والمذهب الأشعري، ومن ثم تأثرت معالجتهم لقضايا اللغة العربية بمبادئ ومعتقدات هذين المذهبين.

وسنحاول خلال هذا المقال أن نقف عند بعض القضايا اللغوية التي استأثرت باهتمام اللغويين العرب قديماً، وأثارت بينهم خلافاً كبيراً، لنبيّن سبب ذلك الخلاف، ولنكشف عن تلك الروابط الخفية بين آرائهم اللغوية ومبادئهم الفكرية ومعتقداتهم الدينية. وسنخصص بالدراسة قضية أصل اللغة ونشأتها، وقضية الترادف والاشتراك اللفظي والأضداد، باعتبارها ظواهر لغوية عربية أصيلة، وشكلاً من أشكال التعبير عن دلالة اللفظ على معناه.

- ١ -

نشأة اللغة

يعد البحث في أصل اللغة ونشأتها من القضايا التي شغلت علماء العربية قديماً، خاصة علماء اللغة، وعلماء أصول الفقه، كابن جني (ت ٣٩٢هـ)، وابن فارس (ت ٣٩٥هـ)، والقاضي عبد الجبار (ت ٤١٥هـ)، وابن حزم (ت ٤٥٦هـ)، والإمام الغزالي (ت ٥٠٥هـ)، وفخر الدين الرازي (ت ٦٠٦هـ) وغيرهم؛ وجرى بينهم نقاش وجدال حول هذه النشأة، وأثاروا حولها أسئلة كثيرة مثل: ما حقيقة اللغة وما طبيعتها؟ متى نشأت؟ هل هي توقيف ووحى من الله، أم أنها من وضع الإنسان وصنعه؟ وغير ذلك من الأسئلة التي تروم تفسير هذه النشأة.

وقد انقسم علماء المسلمين حول هذه النشأة إلى فرق عدة: فريق يذهب إلى أن اللغة توقيف ووحى من الله، وفريق آخر يذهب إلى أن اللغة تواضع واصطلاح، وفريق يرى أن ابتداء اللغة من الناس، والتتمة من الله، وآخر يرى أن الابتداء من الله والتتمة من الناس.

(٣) انظر: أحمد أبو زيد، مقدمة في الأصول الفكرية للبلاغة وإعجاز القرآن. دار الأمان - الرباط، ١٩٨٩م. ونصر حامد أبو زيد، إشكالية القراءة وآليات التأويل. المركز الثقافي العربي بيروت - لبنان/ الدار البيضاء - المغرب، الطبعة الثانية ١٩٩٢م. ومنير سلطان، إعجاز القرآن بين المعتزلة والأشاعرة. منشأة المعارف الإسكندرية، الطبعة الثالثة ١٩٨٦م. ونصر حامد أبو زيد، الاتجاه العقلي في التفسير، دراسة في قضية المجاز عند المعتزلة، دار التنوير للطباعة والنشر، الطبعة الأولى ١٩٨٠م.

ونورد هنا نصًّا لفخر الدين الرازي يكشف فيه عن هذا الخلاف الذي نشأ بين علماء المسلمين حول هذه النشأة يقول فيه: «الألفاظ إما أن تدل على المعاني بذواتها، أو بوضع الله إياها، أو بوضع الناس، أو يكون البعض بوضع الله والباقي بوضع الناس. والأول مذهب عباد بن سليمان، والثاني مذهب الشيخ أبو الحسن الأشعري وابن فورك، والثالث مذهب أبي هاشم (المعتزلي). وأما الرابع فإما أن يكون الابتداء من الناس والتمتة من الله، وهو مذهب قوم، أو الابتداء من الله والتمتة من الناس، وهو مذهب ابن إسحاق الإسفراييني»^(٤).

والقول بتوقيفية اللغة معناه أن الله سبحانه وتعالى هو واضع اللغة، وإلى هذا الرأي ذهب أبو الحسن الأشعري ومن تبعه من الأشاعرة. ويقصد بالوضع: «تخصيص الشيء بالشيء، بحيث إذا أطلق الأول فهم منه الثاني... كوضع لفظ (إنسان) للحيوان الناطق، وكوضع (قام) لحدوث القيام في زمن مخصوص، وكوضع (لعل) للترجي ونحوها»^(٥).

فالله تعالى هو الذي وضع اللغة، وأوحى إلى آدم بها، وأوقفه على أسماء الأشياء كلها بكل اللغات مباشرة أو بواسطة، بعد أن علّمه النطق. يقول أحمد بن فارس: «إن لغة العرب توقيف، ودليل ذلك قوله جل ثناؤه: ﴿وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا﴾»^(٦). فكان ابن عباس يقول: علمه الأسماء كلها، وهي هذه الأسماء التي يتعارفها الناس من دابة وأرض وسهل وجبل وحمار وأشباه ذلك من الأمم وغيرها... والذي نذهب إليه في ذلك ما ذكرناه عن ابن عباس»^(٧).

فالمراد بالأسماء في الآية الكريمة - حسب ابن فارس - هي اللغة، وهي هذه الألفاظ التي يتكلم بها الإنسان من دابة وأرض وسماء وسهل وجبل وامرأة... إلخ، علمها الله آدم، ثم قام آدم بتعليم أبنائه تلك الأسماء وبجميع اللغات.

وقد ذكر ابن جني عن أصحاب التوقيف هذا الرأي فقال: «إن الله سبحانه علم آدم أسماء جميع المخلوقات بجميع اللغات: العربية والفارسية، والسريانية، والعبرانية، والرومية، وغير ذلك من سائر اللغات؛ فكان آدم وولده يتكلمون بها، ثم إن ولده تفرقوا في الدنيا، وعلق كل منهم بلغة من تلك اللغات، فغلبت عليه، واضمحلت عنه ما سواها لبعده عهدهم بها»^(٨).

(٤) جلال الدين السيوطي، المزهرة في علوم اللغة وأنواعها. تحقيق: محمد أحمد جاد المولى بك وآخرون. منشورات المكتبة العصرية بيروت لبنان. ١٤٠٨هـ - ١٩٨٧م. ١/ ١٧.

(٥) المصدر السابق، ص: ٣٨-٤٢.

(٦) البقرة: ٣٠.

(٧) أبو الحسين أحمد بن فارس، الصحاح في فقه اللغة. تحقيق: عمر فاروق الدباغ. مكتبة المعارف، بيروت - لبنان. الطبعة الأولى ١٤١٤هـ / ١٩٩٣م. ص: ٣٦.

(٨) الخصائص، ابن جني. م. س. ١/ ٤١.

ويمكن فهم موقف ابن فارس من اللغة فهماً صحيحاً في ضوء عقيدته الأشعرية التي تنص على أن كلام الله صفة أزلية قديمة قائمة بذاته تعالى كعلمه وقدرته وحياته، وليس من صفة الأفعال كما ذهب إلى ذلك المعتزلة. وحقيقة المتكلم عندهم من قام به الكلام لا من فعل الكلام. يقول الباقلاني: «اعلم: أن الله تعالى متكلم... وأن كلامه قديم ليس بمخلوق، ولا مجعول، ولا محدث، بل كلامه قديم صفة من صفات ذاته، كعلمه وقدرته وإرادته ونحو ذلك من صفات الذات»^(٩).

فإذا كان الكلام قديماً، وكان الله متكلماً منذ الأزل؛ فإن الله تعالى هو واضع اللغة، وهو الذي علّم الإنسان التعبير عن المعاني بألفاظ تلك اللغة، كما أخبر بذلك عن نفسه رب العزة فقال: ﴿وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا﴾^(١٠).

ثم إن العقيدة الأشعرية التي تنص على أن أفعال العباد مخلوقة لله تعالى، محدثة فيهم، مقدرة عليهم من قبل الله تعالى، كما قال أبو الحسن الأشعري: «أعمال العباد مخلوقة لله مقدرة كما قال سبحانه: ﴿وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ﴾»^(١١)، وأن العباد لا يقدر أن يخلقوا شيئاً، وهم يخلقون، كما قال: ﴿هَلْ مِنْ خَالِقٍ غَيْرِ اللَّهِ﴾»^(١٢)^(١٣).

كان من شأنها أن تؤثر في موقف علماء الأشاعرة من أصل اللغة، ومن طبيعة العلاقة القائمة بين الألفاظ ومعانيها.

يقول مصطفى مندور: «فعندهم أن القدرة الإلهية هي علة وجود العالم، ولن تخرج اللغة عن طاقة العلة ودورها»^(١٤). فإذا كان الله تعالى هو الخالق لأفعال عباده، فإنه تعالى هو خالق اللغة، وواضع الألفاظ للمعاني، وقد أوحى إلى آدم بها، وعلمه التعبير عن المعاني بتلك الأسماء التي أوحى له بها.

ويتجلى هذا واضحاً في مقدمة السيوطي لكتابه (المزهر) حيث يقول: «الحمد لله خالق الألسن واللغات، واضع الألفاظ للمعاني، بحسب ما اقتضته حكمه البالغات، الذي

(٩) أبو بكر بن الطيب الباقلاني، الإنصاف في ما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به. تحقيق: عماد الدين أحمد حيدر. عالم الكتب، الطبعة الأولى ١٤٠٧هـ/ ١٩٨٦م، ص: ١١٥.

(١٠) البقرة: ٣٠.

(١١) الصافات: ٩٦.

(١٢) فاطر: ٣.

(١٣) أبو الحسن الأشعري، الإبانة عن أصول الديانة. اعتنى به: الناجي السويدي. دار الرشد الحديثة، الدار البيضاء - المغرب. ١٤٣٣هـ/ ٢٠١٢م. ص: ١٧.

(١٤) مصطفى مندور، اللغة بين العقل والمغامرة، منشأة المعارف بالإسكندرية ١٩٧٤. ص: ٤٦.

عَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا، وأظهر بذلك شرف اللغة وفضلها»^(١٥).

أما دليل الأشاعرة العقلي على توقيفية اللغة، فهو أن الاصطلاح لا يكون إلا بلغة تم التواضع عليها من قبل، وإلا استحال التخاطب والتواصل بين الناس. فكل مواطأة أو مواضعة لغوية تحتاج في التخاطب بها إلى مواضعة أخرى قبلها يفهم منها قصد الاصطلاح؛ فدل ذلك على أن اللغة توقيف من عند الله تعالى.

يقول السيوطي: «واحتج القائلون بالتوقيف بوجه... ورابعها -وهو عقلي- لو كانت اللغات اصطلاحية لاحتيج في التخاطب بوضعها إلى اصطلاح آخر من لغة أو كتابة، ويعود إليه الكلام، ويلزم إما الدور أو التسلسل في الأوضاع وهو محال، فلا بد من الانتهاء إلى التوقيف»^(١٦).

ونعتقد أن بعض متأخري الأشاعرة الذين تمرسوا بالجدل الكلامي والنظر العقلي، كالإمام الجويني (ت ٤٧٨هـ) والإمام الغزالي (ت ٥٠٥هـ) قد أفادوا من جهود المعتزلة، واقتنعوا بتلك الحجج العقلية والمنطقية التي استدلوها بها على اصطلاحية اللغة، فحاولوا التوفيق بين المذهبين، فجوزوا الرأيين معاً.

جاء في المزهر: «وقال إمام الحرمين في البرهان: اختلف أرباب الأصول في مأخذ اللغات، فذهب ذاهبون إلى أنها توقيف من الله تعالى، وصار صائرون إلى أنها تثبت اصطلاحاً وتواطؤاً... والمختار عندنا أن العقل يجوز ذلك كله... وقال الغزالي في المنحول: قال قائلون: اللغات كلها اصطلاحية... وقال آخرون: هي توقيفية... ونحن نجوز كونها اصطلاحية... ويجوز كونها توقيفية... وقوله تعالى: ﴿وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا﴾ ظاهر في كونه توقيفياً وليس بقاطع، ويحتمل كونها مصطلحاً عليها من خلق الله تعالى قبل آدم»^(١٧).

وسيزداد تأثر علماء الأشاعرة بالفكر الاعتزالي، وبموقفهم من أصل اللغة مع فخر الدين الرازي الذي أقر باصطلاحية اللغة، فقال: «ظهر ما قلناه أنه لا معنى للكلام اللساني إلا الاصطلاح من الناس على جعل الأصوات المقطعة والحروف المركبة معارف لما في الضمائر، ولو قدرنا أنهم كانوا قد تواضعوا على جعل أشياء غيرها معارف لما في الضمائر لكانت تلك الأشياء كلاماً أيضاً. وإذا كان كذلك لم يكن الكلام صفة حقيقية مثل العلم والقدرة والإرادة بل أمراً وضعياً اصطلاحياً»^(١٨).

(١٥) المزهر، السيوطي. م. س. ١ / ١.

(١٦) المصدر السابق: ١ / ١٨.

(١٧) المزهر: م. س. ١ / ٢١ - ٢٣.

(١٨) الإمام فخر الدين الرازي، مفاتيح الغيب. دار إحياء التراث العربي، بيروت. الطبعة الثالثة ١٤٢٠هـ، ٤٠ / ١.

أما القائلون بأن اللغة تواضع واصطلاح فهم المعتزلة، يقول القاضي عبد الجبار: «فأما أبو هاشم رحمه الله، فإنه يبطل حاجة اللغات إلى التوقيف، بل يقول: إن القول بأن أصولها مأخوذة من التوقيف يستحيل؛ لأن التوقيف في تعليم الأسماء والصفات لا يصح أن يرد على وجه يعرف به المراد إلا والمواضعة على بعض اللغات قد تقدمت، ومتى لم تتقدم استحالة ذلك»^(١٩).

ويقصد المعتزلة بالوضع والاصطلاح أن اللغة نشأت نتيجة اتفاق وتواضع بين أفراد المجتمع للتواصل فيما بينهم: «وذلك كأن يجتمع حكيمان أو ثلاثة فصاعداً، فيحتاجوا إلى الإبانة عن الأشياء المعلومات، فيضعوا لكل واحد منها سمة لفظاً، إذا ذكر عرف به ما مسماه، ليمتاز من غيره، وليُعنى بذكره عن إحضاره إلى مرآة العين، فيكون ذلك أقرب وأخف وأسهل من تكلف إحضاره، لبلوغ الغرض في إبانة حاله»^(٢٠).

وكما قلنا سابقاً فإن الإطار الصحيح الذي يمكننا من فهم موقف المعتزلة من هذه القضية هي الأسس الفكرية والعقدية التي يقوم عليها مذهبهم، خاصة عقيدتهم في التوحيد، والعدل. فأهل الاعتزال اعتمدوا العقل والجدل للدفاع عن العقيدة الإسلامية، ولنصرة مبادئهم وأصولهم الفكرية.

فالعقل عند أهل الاعتزال هو وسيلة الإنسان لمعرفة الله تعالى، وإدراك وحدانيته وتنزيهه عن الشبيه والمثيل. وهو وسيلتهم للتمييز بين الخير والشر، وبين الحق والباطل. وهو أيضاً وسيلتهم لفهم الشريعة، وللدفاع عن العقيدة، ولنصرة مبادئهم وأصولهم الفكرية.

فكل ما ورد في القرآن من آيات يجب عرضها على دليل العقل، فما وافقه من آيات حمل على الظاهر، وما خالفه حمل على المجاز؛ ولا يكتمل عمل العقل إلا بالقدرة والاستطاعة التي زود الله بها عباده لتعينهم على القيام بواجب التكليف.

يقول القاضي عبد الجبار: «فكما أنه يقبح التكليف مع زوال العقل، وكذلك مع عدم القدرة، وإن شئت ذكرت الآلة فتقول: إن الفعل كما يحتاج إلى الآلة، فكذلك يحتاج إلى القدرة»^(٢١).

وقد كان من الطبيعي أن يقوم تصور المعتزلة لأصل اللغة ولنشأتها على أساس عقلي، وأن يكون منسجماً مع مبادئهم ومعتقداتهم. فاللغة عندهم ظاهرة اجتماعية يصنعها الإنسان الذي يملك القدرة على صنعها، فهو خالق لأفعاله خيرها وشرها، حسنها وقبيحها،

(١٩) القاضي عبد الجبار الأسد آبادي، المغني في أبواب التوحيد والعدل. تحقيق: محمود محمد قاسم، إشراف: طه حسين. وزارة الأوقاف والإرشاد القومي، مصر ١٣٨٥هـ / ١٩٦٥م. ١٥ / ١٠٦.

(٢٠) الخصائص، م.س. ١ / ٤٤.

(٢١) القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة. اعتنى به: سمير مصطفى رباب. دار إحياء التراث العربي، بيروت - لبنان. الطبعة الأولى ١٤٢٢هـ / ٢٠٠١م، ص: ٢٧٥.

بحسب قصده ودواعيه، وبمقتضى حريته واختياره، وبقدرة خلقها الله فيه؛ إذ لو لم يكن خالقاً لأفعاله لبطل التكليف.

يقول القاضي عبد الجبار: «أفعال العباد غير مخلوقة فيهم، وأنهم المحدثون لها... وتحريرها هو أن هذه التصرفات يجب وقوعها بحسب قصدنا ودواعينا، ويجب انتفاؤها بحسب كراهتنا»^(٢٢).

أما قوله تعالى: ﴿اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾^(٢٣)، فظاهر الآية يفيد أن الله تعالى هو الخالق لأفعال العباد، لذلك حملها المعتزلة على المجاز وأولوها تأويلاً يتفق وعقيدتهم في العدل. فعندهم أن الآية تدخل في باب المبالغة، لأننا إذا اعتبرنا أن الله تعالى خالق حقيقة كل شيء، لتوهم أنه خالق كذلك لأفعال عباده خيرها وشرها، حسننها وقبيحها، وذلك غير جائز، لأنه يفيد الجبر وينافي عدله سبحانه وتعالى.

يفسر القاضي عبد الجبار الآية بقوله: «وجوابنا أن هذا الظاهر متروك بالاتفاق... فتأوله على وجه يوافق الدليل العقلي، فنقول: إن المراد به ﴿اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾ أي معظم الأشياء، والكل يُذكر ويُراد ما أردنا، قال الله تعالى في قصة بلقيس: ﴿وَأَوْتِيَتْ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ﴾^(٢٤)، مع أنها لم تؤت كثيراً من الأشياء»^(٢٥).

ثم إن القول باصطلاحية اللغة ينسجم مع مفهوم التوحيد - كما تصوره المعتزلة -، فهو تعالى منزّه عن كل شريك أو مثيل أو شبيه تنزيهاً مطلقاً، والتوقيف يفيد مشابهة الله تعالى للبشر؛ لأن مواضعه الله جل شأنه لأدم على اللغة، أي تعليمه أسماء الأشياء، تحتاج للإشارة الحسية الجسدية، إما باليد أو العين أو الحجاب أو غيرها، نحو الموماً إليه والمشار نحوه لتخصيصه بالاسم.

يقول ابن جني: «ثبت أن المواضعة لا بد معها من إيحاء وإشارة بالجراحة نحو الموماً إليه، والمشار نحوه. والقديم سبحانه لا جراحة له فيصح الإيحاء والإشارة بها منه، فبطل عندهم أن تصح المواضعة على اللغة منه»^(٢٦).

وهذا الرأي يؤكده القاضي عبد الجبار بقوله: «وأما أول المواضعات فلا بد فيه من تقدم الإشارة التي تخصص المسمى... ولذلك جوزنا من القديم تعالى تعليمه لغة بعد تقدم

(٢٢) المصدر السابق. ص: ٢٢٧.

(٢٣) الزمر: ٦٢.

(٢٤) النمل: ٢٣.

(٢٥) شرح الأصول الخمسة، م.س. ص: ٢٥٧.

(٢٦) الخصائص: م.س. ١ / ٤٥.

المواضعة على لغة، ولم نجوز أن يبتدئ بالمواضعة لاستحالة الإشارة عليه سبحانه»^(٢٧).

أما حججهم النقلية التي تزكي ما يقره العقل، فقوله تعالى: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَّسُولٍ إِلَّا بِلِسَانٍ قَوْمِهِ لِيُبَيِّنَ لَهُمْ﴾^(٢٨)، فهذه الآية دليل نقلي قاطع - حسب المعتزلة - على أن الواضع للغة هو الإنسان، فهي نتاج بشري خالص تواضع عليه أفراد المجتمع للتواصل فيما بينهم، وليفهم بعضهم عن بعض، وهي تتقدم في الوجود على بعثة الأنبياء إلى أقوامهم^(٢٩).

فلكي يكون كلامه تعالى مفهوماً ومفيداً لمن يخاطبهم، لا بد أن تسبقه مواضعة ومواطأة على اللغة بين البشر حتى يصح أن يخاطبهم الله تعالى بما يفهمون، وبما تواضعوا عليه. يقول القاضي عبد الجبار: «لا بد من مواضعة يتواضع عليها المخاطب أولاً ليصح أن يفهم عن الله سبحانه ما يخاطبه به... فمتى لم يتقدم عن المخاطب لغة، لم يعلم مراده عز وجل بكلامه، لأنه إنما يعلم ذلك متى تقدم منه ما يقتضي صرف خطابه إلى ما تعارفه من اللغات، فيكون خطابه دلالة على مراده بتقدم المواضعة»^(٣٠).

أما قوله تعالى: ﴿وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا﴾^(٣١)، فليس المقصود بـ(علم) في الآية أوحى إلى آدم وعلمه اللغة، بل المقصود أقدره على صنع اللغة ووضعها. يقول ابن جني: «إلا أن أبا علي رحمه الله قال لي يوماً: هي من عند الله، واحتج بقوله: ﴿وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا﴾، وهذا لا يتناول موضع الخلاف، وذلك أنه قد يجوز أن يكون تأويله: أقدّر آدم على أن واضع عليها»^(٣٢).

ويؤكد القاضي عبد الجبار هذا بقوله: «وإذ قد عرفت حقيقة الكلام، فاعلم أنه من نعم الله تعالى العظام، لأنه به يتصور الإفهام والاستفهام... فلولا أنه تعالى بفضلته وسعة جوده ألهمنا المواضعة على ذلك، وإلا كنا لا نتمكن من شيء من هذه الأشياء التي ذكرناها»^(٣٣).

أما الأسماء التي علمها الله آدم عليه السلام في الآية الكريمة ﴿وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا﴾ فالمقصود بها تلك الأسماء التي تقدمت المواضعة عليها بين الناس. يقول القاضي عبد الجبار: «ما علمه من الأسماء هو ما تقدمت المواضعة عليها وصارت بذلك أسماء، لأن الاسم إنما

(٢٧) القاضي عبد الجبار، المغني في أبواب التوحيد والعدل. تحقيق محمود محمد الخضير. القاهرة ١٩٦٥. ١٦٤ / ٥.

(٢٨) إبراهيم: ٥.

(٢٩) المزهر: م.س. ١ / ١٨.

(٣٠) القاضي عبد الجبار، المغني. تحقيق: إبراهيم الأبياري وطه حسين. القاهرة ١٣٨١هـ / ١٩٦٠م. ٧ / ١٦٦.

(٣١) البقرة: ٣٠.

(٣٢) الخصائص: م.س. ١ / ٤٠-٤١.

(٣٣) شرح الأصول الخمسة: م.س. ص: ٣٥٩.

يسمى بذلك متى تقدمت فيه مواضعة، أو ما يجري مجراه؛ لأنه إنما يصير اسماً للمسمى بالقصد، ومتى لم يتقدم تعلقه بالمسمى لأجل القصد لم يسم بذلك»^(٣٤).

فالمواضعة الأولى لا بد وأن تصاحبها الإشارة بالجارحة، مضافاً إليها قصد المتكلم الذي يحقق للكلام بعده الدلالي، وكل كلام تكلم به المتكلم من غير قصد لم يكن دالاً. ولما كان الله تعالى لا جارحة له فيصح الإيحاء والإشارة بها منه، لم يصح أن تكون عملية الوضع الأولى للغة منه وإنما من وضع البشر.

لكن رغم هذا التأويل الذي افترضه ابن جني والقاضي عبد الجبار للآية الكريمة، فإن ذلك لا يمنعنا من القول بأن هذه الآية أوقعت المعتزلة في مأزق كبير، لأن ظاهرها صريح بأن الله هو الذي علم آدم اللغة.

ولذلك وجدنا بعض علماء المعتزلة تراوحت آراؤهم - كما رأينا ذلك مع بعض علماء الأشاعرة - بين الاصطلاح والتوقيف، كأبي علي الفارسي، وابن جني الذي يقول: «واعلم فيما بعد، أنني على تقادم الوقت، دائم التنقير والبحث عن هذا الموضوع، فأجد الدواعي والحوالج قوية التجاذب لي... وذلك أنني إذا تأملت حال هذه اللغة الشريفة الكريمة اللطيفة، وجدت فيها من الحكمة والدقة، والإرهاق والرقعة، ما يملك عليّ جانب الفكر، حتى يكاد يطمح له أمام غلوة السحر... وانضاف إلى ذلك وارد الأخبار الماثورة بأنها من عند الله عز وجل؛ فقوي في نفسي اعتقاد كونها توقيفاً من الله سبحانه، وأنها وحي»^(٣٥).

لكن رغم حيرة ابن جني وتردده بين التوقيف والاصطلاح، فإننا نعتقد أنه يميل إلى أن اللغة ظاهرة اجتماعية وضعها الإنسان للتعبير والتواصل مع غيره من البشر؛ يؤكد ذلك تعريفه للغة بأنها «أصوات يعبر بها كل قوم عن أغراضهم»^(٣٦).

وهو تعريف يتفق مع تصور المعتزلة لماهية الكلام بوصفه صوتاً مقطوعاً منظوماً؛ وقد قاسوا كلام الله تعالى على هذا الكلام المعقول في الشاهد، فاعتبروه كذلك حروفاً منظومة وأصواتاً مقطوعة. يقول القاضي عبد الجبار: «كلام الله عز وجل من جنس الكلام المعقول في الشاهد، وهو حروف منظومة وأصوات مقطوعة»^(٣٧).

فإذا كان القرآن الكريم نصّاً لغوياً، وكان عبارة عن حروف وأصوات؛ والأصوات أعراض فانية لا يتصور وجودها في ذاته تعالى منذ الأزل، فالقرآن لا يمكن أن يكون صفة قديمة

(٣٤) المغني: م.س. ٥ / ١٦٩.

(٣٥) الخصائص: م.س. ١ / ٤٧.

(٣٦) المصدر السابق. ١ / ٣٣.

(٣٧) المغني، م.س. ٧ / ٣.

قائمة بذاته تعالى كما ذهب إلى ذلك الأشاعرة، وإنما هو محدث مخلوق. يقول القاضي عبد الجبار: «كلام الله تعالى ووحيه، وهو مخلوق محدث أنزله الله على نبيه، ليكون علماً ودالاً على نبوته»^(٣٨).

ولما كان موضوع اللغة وثيق الصلة بالكلام، كان من غير المعقول أن يخرج الرأي في اللغة عمّا وجب القول به في الكلام. فإذا لم يكن القرآن صفة قديمة لأنه عبارة عن حروف وكلمات وأصوات، فاللغة كذلك ليست قديمة لأنها أصوات، ويستحيل أن تتحقق في ذات الله منذ القدم. فاللغة إذن ليست من وضع الله تعالى وصنعه، وإنما هي تواضع واصطلاح بين بني البشر. نختم حديثنا عن قضية أصل اللغة ونشأتها بالقول: إن علماء اللغة قديماً عاجلوا هذه القضية انطلاقاً من مبادئهم الفكرية، وانتفاءاتهم المذهبية، فكان لكل عالم تصوره الخاص لأصل اللغة ونشأتها.

ونظراً لقدم اللغة، وانعدام أدلة علمية دقيقة وكافية يمكن الاعتماد عليها في تحديد هذه النشأة، فقد أدى ذلك إلى وقوع العلماء في حيرة، كانت تظهر أحياناً في تجويزهم للرأيين معاً أي التوقيف والاصطلاح، كما رأينا ذلك مع الإمام الجويني والإمام الغزالي، وابن جني. وهذا الذي دفع بعض العلماء إلى الانصراف عن الخوض في هذه النشأة واعتبار البحث فيها بحث عقيم وفضول من القول. يقول الإمام الغزالي: «وقد ذهب قوم إلى أنها اصطلاحية، إذ كيف تكون توقيفاً ولا يفهم التوقيف إذا لم يكن لفظ صاحب التوقيف معروفاً للمخاطب باصطلاح سابق. وقال قوم: إنها توقيفية، إذ الاصطلاح لا يتم إلا بخطاب ومناداة ودعوة إلى الوضع، ولا يكون ذلك إلا بلفظ معروف قبل الاجتماع للاصطلاح. وقال: قوم القدر الذي يحصل به التنبيه والبعث على الاصطلاح يكون بالتوقيف، وما بعده بالاصطلاح... أما الواقع من هذه الأقسام فلا مطمع في معرفته يقيناً إلا ببرهان عقلي، أو بتواتر خبر، أو سماع قاطع. ولا مجال لبرهان العقل في هذا، ولم ينقل تواتر، ولا فيه سماع قاطع؛ فلا يبقى إلا رجم الظن في أمر لا يرتبط به تعبد عملي ولا ترهق إلى اعتقاده حاجة، فالخوض فيه إذن فضول لا أصل له»^(٣٩).

وهذا الرأي هو الذي توصل إليه علماء اللغة في العصر الحديث، إذ عدوا البحث في هذا الموضوع ضرباً من ضروب الحدس والتخمين، لأن نشأة اللغة غير معروفة، ويتعذر على الدارسين دراستها دراسة علمية دقيقة^(٤٠).

(٣٨) شرح الأصول الخمسة، م.س. ص: ٣٥٧.

(٣٩) أبو حامد الغزالي، المستصفى في علم الأصول. تحقيق: عبد السلام الشافعي، دار الكتب العلمية.

١٤١٣هـ/ ١٩٩٣م. ١/ ١٨١.

(٤٠) انظر: محمود السعران، علم اللغة. دار النهضة العربية بيروت. ص: ١١-١٢. وانظر أيضاً: رمضان

عبد التواب: المدخل إلى علم اللغة. الطبعة الثانية ١٤٠٤هـ / ١٩٨٥م، مكتبة الخانجي القاهرة. ص:

١٢٣-١٢٤.

- ٢ -

قضايا دلالية في الدرس اللغوي العربي

اهتم الدرس اللغوي العربي القديم بالبحث في الألفاظ ودلالاتها، ضمن انشغاله بالبحث في أصل اللغة ونشأتها، وخصائص العربية وعلومها. وتكفي نظرة بسيطة يُلقِيها الدارس على كتب اللغة، ككتاب (فقه اللغة) لابن فارس (ت ٣٩٥هـ)، و(فقه اللغة وسر العربية) للثعالبي (ت ٤٢٩هـ)، و(الخصائص) لابن جني (ت ٣٩٢هـ)، و(المزهر) للسيوطي (ت ٩١١هـ)؛ ليلاحظ تلك الجهود الكبيرة التي بذلها هؤلاء العلماء لخدمة لغتهم.

ومن أهم القضايا التي استأثرت باهتمام علماء اللغة العرب قديماً قضايا الدلالة، أو بعبارة أدق علاقة الألفاظ بمعانيها، وطرق دلالتها عليها. فدلالة اللفظ على معناه عند اللغويين العرب تحتمل وجوهاً متعددة، أشار إليها ابن فارس في كتابه (الصاحبي في فقه اللغة) باب (الأسماء وكيف تقع على المسميات) بقوله: «يسمى الشيئان المختلفان بالاسمين المختلفين، وذلك أكثر الكلام كرجل وفرس. وتسمّى الأشياء الكثيرة بالاسم الواحد نحو: عين الماء، وعين المال، وعين السحاب. ويسمى الشيء الواحد بالأسماء المختلفة، نحو: السيف والمهند والحسام... ومن سنن العرب في الأسماء أن يسموا المتضادين باسم واحد، نحو (الجَوْن) للأسود و(الجَوْن) للأبيض»^(٤١).

حصر ابن فارس -في هذه القولة- دلالة الألفاظ على معانيها في مستويات أربعة هي:

- ١- ألفاظ متباينة ذات معانٍ متباينة، كرجل وامرأة وفرس وسيف ورمح، وهذا أكثر الكلام.
- ٢- لفظ واحد يطلق على معانٍ متعددة ومتنوعة، كلفظة العين تطلق على عين الماء، وعين السحاب، وعين المال، وعين الميزان، وعين الركبة، وهذا ما يسمى بالاشتراك اللفظي.
- ٣- ألفاظ متعددة ومتباينة تطلق على معنى واحد، كالسيف والمهند، والعضب والحسام. وهذا ما يسمى بالترادف.
- ٤- لفظ واحد يطلق على معنيين مختلفين متضادين، كإطلاق لفظ الجون على الأبيض والأسود، وهو ما يسمى بالتضاد.

(٤١) الصاحبي في فقه اللغة، أحمد بن فارس. م.س. ص: ٩٧-٩٩

وليس هدفنا من دراسة هذه الظواهر اللغوية، أن نثبت صحة وقوعها أو عدمه في اللغة العربية، ولا أن نبحث عن الأسباب التي أدت إلى وقوعها في اللغة، ثم نفسر تلك الأسباب ونعللها تعليلاً علمياً، فكل هذه الأمور وقف عندها الدارسون المحدثون وفصلوا القول فيها^(٤٢).

لقد انصب اهتمامنا طيلة هذه الدراسة على الكشف عن تلك العلاقة القوية بين مواقف العلماء من الترادف والاشتراك اللفظي والأضداد، وبين مبادئهم الفكرية والعقدية التي ينطلقون منها، إيماناً منا بأن هذه الخطوة ستقودنا إلى الفهم الصحيح لمواقف العلماء من هذه الظواهر اللغوية.

٢-١ - الترادف

معناه - كما رأينا مع أحمد بن فارس - تسمية الشيء الواحد بالأسماء المختلفة، نحو السيف والمهند والحسام. جاء في كتاب التعريفات للشريف الجرجاني (ت ٨١٦هـ): «الترادف ما كان معناه واحداً، وأسماءه كثيرة، وهو ضد المشترك أخذاً من الترادف الذي هو ركوب أحد خلف آخر، كأن المعنى مركوب، واللفظين راكبان عليه، كالليث والأسد»^(٤٣).

وقد أثارت ظاهرة الترادف خلافاً وجدالاً واسعاً بين علماء اللغة العرب قديماً، من حيث وقوعها في اللغة العربية وعدمه؛ فأنكر فريق منهم وقوعها، ووضع المصنفات والكتب لالتباس الفروق اللغوية بين الكلمات؛ وأثبتها فريق آخر، واعتبرها خاصية عربية، ومظهراً من مظاهر ثرائها واتساعها في القول والتعبير، واهتم بجمع الألفاظ المترادفة في اللغة، وأفرداها بالتأليف والتصنيف.

والواقع أن هذا الخلاف كان مرده في أحيان كثيرة إلى خلاف فكري ومذهبي بين علماء اللغة قديماً حول أصل اللغة ونشأتها، فعن تصورهم لحقيقة هذه النشأة تحدد موقفهم من ظاهرة الترادف.

فمن أبرز العلماء الذين أنكروا الترادف في اللغة العربية ابن العربي (ت ٢٣٣هـ)، وابن درستويه (ت ٣٤٧هـ)، وأبو علي الفارسي (ت ٣٧٧هـ)، وأبو هلال العسكري (ت

(٤٢) انظر: إبراهيم أنيس، دلالة الألفاظ. مكتبة الأنجلو، الطبعة الثانية ١٩٦٣. انظر أيضاً: أحمد محمد قدور، المدخل إلى فقه اللغة العربية. منشورات جامعة حلب، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، مديرية الكتب والمطبوعات الجامعية. ١٤١٢هـ / ١٩٩١م. انظر أيضاً: حسن ظاظا، كلام العرب من قضايا اللغة العربية. دار القلم - دمشق / الدار الشامية - بيروت. الطبعة الثانية ١٤١٠هـ / ١٩٩٠م. وانظر أيضاً: حلمي خليل، مقدمة لدراسة فقه اللغة. دار المعرفة الجامعية - الإسكندرية، ١٩٩٣م.

(٤٣) الشريف الجرجاني، التعريفات، تحقيق جماعة من العلماء بإشراف الناشر. دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان. الطبعة الأولى ١٤٠٣هـ / ١٩٨٣م. ص: ١٩٩.

٣٨٦هـ)، وأحمد بن فارس (ت ٣٩٥هـ).

فالترادف الحقيقي -حسب هؤلاء المنكرين- هو ما حصل بين ألفاظ بينها تطابق واتحاد تام في المعنى، وما تحقق في اللهجة الواحدة، أما ما كان من لهجتين مختلفتين أو أكثر، أو كان بين كلمات بينها فروق معنوية، فليس من الترادف في شيء^(٤٤).

يقول ابن درستويه: «لا يكون فَعَلٌ وَأَفْعَلٌ بمعنى واحد، كما لم يكونا على بناء واحد، إلّا أن يجيء ذلك في لغتين مختلفتين، فأما من لغة واحدة فمحال أن يختلف اللفظان والمعنى واحد، كما يظن كثير من اللغويين والنحويين، وإنما سمعوا العرب تتكلم بذلك على طباعها، وما في نفوسها من معانيها المختلفة، وعلى ما جرت به عادتها وتعارفها، ولم يعرف السامعون لذلك العلة فيه والفروق، فظنوا أنهما بمعنى واحد، وتأولوا على العرب هذا التأويل من ذات أنفسهم... وليس يجيء شيء من هذا الباب إلّا على لغتين متباينتين كما بيّنا، أو يكون على معنيين مختلفتين»^(٤٥).

فالاسم الواحد في لغة العرب -حسب هؤلاء العلماء- قد يسمى بأسماء مختلفة، ولكن عند التدقيق والتأمل نجد أن له اسماً واحداً في الأصل، وبقية الأسماء صفات للمسمى تختلف باختلاف خصائص ذلك الاسم. فالسيف مثلاً هو الاسم، وبقية أسمائه الأخرى صفات له.

جاء في المزهري: «حكى الشيخ القاضي أبو بكر بن العربي بسنده عن أبي علي الفارسي قال: كنت بمجلس سيف الدولة بحلب وبالحضرة جماعة من أهل اللغة وفيهم ابن خالويه؛ فقال ابن خالويه: أحفظ للسيف خمسين اسماً، فتبسم أبو علي وقال: ما أحفظ له إلّا اسماً واحداً وهو السيف. قال ابن خالويه: فأين المهند والصارم وكذا وكذا؟ فقال أبو علي: هذه صفات، وكأن الشيخ لا يفرق بين الاسم والصفة»^(٤٦).

ويعد أحمد بن فارس من أبرز العلماء الذين أنكروا وقوع الترادف في اللغة، حيث يقول: «والذي نقوله في هذا: إن الاسم واحد وهو السيف، وما بعده من الألقاب صفات. ومذهبنا أن كل صفة منها فمعناها غير معنى الأخرى... وبهذا نقول، وهو مذهب شيخنا ابن العباس أحمد بن يحيى بن ثعلب»^(٤٧).

يتضح من كلام ابن فارس أنه ينكر وقوع الترادف في اللغة، فليس هناك تطابق تام بين

(٤٤) المزهري: م.س. ١ / ٤٠٤.

(٤٥) المصدر السابق: ١ / ٣٨٤ - ٣٨٥.

(٤٦) المزهري: م.س. ١ / ٤٠٥.

(٤٧) الصاحبى: م.س. ص: ٩٧ - ٩٨.

دلالة كلمتين، بل هناك فروق معنوية دقيقة بين الكلمات تلحظ في الاستعمال من خلال السياق. ومن ثم فقد حمل الترادف على الوصف، فجعل ألفاظاً مثل المهند والحسام والفيصل والبتار والصارم والهندي واليميني، صفات تدل على خصائص السيف لا السيف نفسه؛ ولكل صفة من هذه الصفات معنى خاص يخالف معنى الصفة الأخرى. فالصارم مثلاً يدل على السيف مع صفة الحدة والشدة، والهندي يعني أنه منسوب إلى بلاد الهند، واليميني منسوب إلى بلاد اليمن، والفيصل لأنه يفصل أجزاء الجسم بعضها عن بعض، والحسام لأنه يحسم أي يقطع ويفصل.

وما ينطبق على الأسماء ينطبق على الأفعال كذلك، فلكل فعل معنى خاص ينفرد به، وإذا شارك فعل فعلاً في جانب من الدلالة خالفه في جانب آخر، وهذه المخالفة تجعله فعلاً آخر ذا مدلول آخر.

يقول ابن فارس: «وكذلك الأفعال نحو: مضى وذهب وانطلق وقعد، وجلس ورقد، ونام وهجع. قالوا: ففي (قعد) معنى ليس في (جلس)، وكذلك القول فيها سواء... ونحن نقول: إن في (قعد) معنى ليس في (جلس)، ألا ترى أنا نقول: (قام ثم قعد) و(أخذه المقيم والمقعد)... ثم نقول: (كان مضطجعاً فجلس) فيكون القعود عن قيام، والجلوس عن حالة هي دون الجلوس، لأن (الجلس): (المرتفع)، فالجلوس ارتفاع عمّا دونه، وعلى هذا يجري الباب كله»^(٤٨).

ونعتقد أن الأسباب الحقيقية التي دفعت أحمد بن فارس وغيره من العلماء إلى إنكار الترادف، إيمانهم بتوقيفية اللغة. فالله تعالى قد سمي الأشياء بأسمائها، فسمى كل شيء باسم واحد وليس أكثر، لأن تسمية الشيء بغير اسم واحد يدل على تعدد الواضع، وهذا يتنافى مع القول بتوقيفية اللغة، وأنها من وضع الله تعالى وصنعه، لأننا: «إذا عددنا هذه الأسماء مرتجلة في الأصل لتدل كل كلمة على معنى، فإن تعددها يعني الوضع والاصطلاح، ويخالف مذهب ابن فارس في نشأة اللغة. وإذا عددناها صفات مشتقة من أصول، فهذا يعني أن الناس نقلوها من أصولها الاشتقاقية الأولى، فوصفوها بها الشيء الأول المرتجل كالحجر والسيف والأسد، وهذا النقل من استعمال إلى استعمال لا ينزع منها صفة التوقيف، فتبقى بذلك إلهية الأصل، بشرية النقل، أو توقيفية الارتجال، اصطلاحية الاستعمال كما يريد ابن فارس للغة أن تكون»^(٤٩).

(٤٨) المصدر السابق: ٩٨-٩٩.

(٤٩) غازي مختار طليحات، نظرات في علم دلالة الألفاظ عند أحمد ابن فارس. حوليات كلية الآداب، جامعة الكويت، الحولية الحادية عشرة، الرسالة الثامنة والستون، السنة الحادية عشرة، ١٤١٠هـ/ ١٩٩٠م. ص: ٥٣-٥٤.

ثم إن القول بالترادف - حسب المنكرين - لهذه الظاهرة اللغوية، يفيد عدم حكمة الواضع الأول للغة الذي هو الله تعالى. فاللغة في الأصل إنما وضعت للإبانة عن المعاني، ووجود الكلمات المتعددة التي تدل على المعنى الواحد تتنافى مع هذا الغرض؛ ومن ثم كان الإقرار بالترادف قول فاسد، مخالف للحكمة والصواب.

يقول أبو هلال العسكري: «الشاهد على أن اختلاف العبارات والأسماء يوجب اختلاف المعاني، أن الاسم كلمة تدل على معنى دلالة الإشارة، وإذا أشير إلى الشيء مرة واحدة فعرف، فالإشارة إليه ثانية وثالثة غير مفيدة. وواضع اللغة حكيم لا يأتي فيها بما لا يفيد. فإن أشير منه في الثاني والثالث إلى خلاف ما أشير إليه في الأول كان ذلك صواباً، فهذا يدل على أن كل اسمين يجريان على معنى من المعاني، وعين من الأعيان في لغة واحدة، فإن كل واحد منهما يقتضي خلاف ما يقتضيه الآخر، وإلا لكان الثاني فضلاً لا يحتاج إليه»^(٥٠).

وقد حرص هؤلاء العلماء المنكرون لوقوع الترادف في اللغة على إظهار الفروق الدلالية الدقيقة الخفية بين الألفاظ التي يظن أنها مترادفة، إذ في كل لفظين وإن دلاً على معنى واحد، معنى خاص يميزه من الآخر. يقول ابن فارس: «وقد جردنا في هذا كتاباً ذكرنا فيه ما احتجوا به، وذكرنا رد ذلك ونقضه، فلذلك لم نكرره. من ذلك (المائدة) لا يقال لها (مائدة) حتى يكون عليها الطعام، لأن المائدة من (مادني يميني) إذا أعطاك، وإلا فاسمها (خوان). وكذلك (الكأس) لا يكون (كأساً) حتى يكون فيها شراب، وإلا فإنها (قدح) أو (كوب)... ومن ذلك (السجل) لا يكون (سجلاً) إلا أن يكون دلواً فيه ماء»^(٥١).

ولعل أشهر الكتب التي اهتمت بإظهار الفروق المعنوية بين الكلمات التي يعتقد أنها مترادفة، كتاب (الفروق اللغوية) لأبي هلال العسكري، حرص فيه على بيان الفروق الدلالية بين الألفاظ، وعلى تحديد معاني الكلمات تحديداً دقيقاً؛ فخصص لكل معنى اللفظ المناسب والملائم له؛ من ذلك مثلاً تفريقه بين (التأليف والتنظيم والترتيب) حيث يقول: «الفرق بين التأليف والترتيب والتنظيم، أن التأليف يستعمل فيما يؤلف على استقامة أو على اعوجاج. والتنظيم والترتيب لا يستعملان إلا فيما يؤلف على استقامة، ومع ذلك فإن مع الترتيب والتنظيم فرقاً، وهو أن الترتيب هو وضع الشيء مع شكله، والتنظيم هو وضعه مع ما يظهر به. ولهذا استعمل النظم في العقود والقلائد، لأن خرزها ألوان يوضع كل شيء منها مع ما يظهر به لونه»^(٥٢).

(٥٠) أبو هلال العسكري، الفروق اللغوية، تحقيق: حسام الدين القدسي، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان ١٤٠١هـ / ١٩٨١م. ص: ١٠-١١.

(٥١) الصاحبي في فقه اللغة، م.س. ص: ٩٩-١٠٠.

(٥٢) الفروق اللغوية. م.س. ص: ١٢٢.

أما المثبتون للترادف فهم أغلب علماء اللغة، نذكر منهم سيبويه (ت ١٨٠هـ) وابن خالويه (ت ٢٧٢هـ)، والمبرد (ت ٢٨٥هـ) والرماني (ت ٣٨٤هـ) صاحب كتاب «الألفاظ المترادفة»؛ ثم ابن جني الذي اعتبر الترادف من خصائص اللغة العربية، ودليلاً على شرفها، حيث يقول: «هذا فصل من العربية حسن كثير المنفعة، قوي الدلالة على شرف هذه اللغة، وذلك أن تجد للمعنى الواحد أسماء كثيرة، فتبحث عن أصل كل اسم منها، فتجده مفضي المعنى إلى معنى صاحبه»^(٥٣).

إن الترادف حسب كل هؤلاء العلماء، ظاهرة لغوية عربية أصيلة، وخاصة من خصائصها المميزة لها؛ ومن ثم لم ينشغلوا بالتماس الفروق المعنوية بين الكلمات المترادفة، بل أنكروا على الفريق المنكر لوقوع هذه الظاهرة في اللغة تكلفهم وتعسفهم في البحث عن هذه الفروق؛ فحتى وإن وجدت، فلا مناص من التسليم بوجود الترادف في لغة العرب الذي يعتبر دليلاً قوياً على ثروتها اللفظية، واتساع طرق تعبيرها في الكلام؛ وهذا ما جعلها تحتل الريادة في التعبير، والصدارة في الفصاحة والبلاغة.

يتحدث السيوطي على لسان هؤلاء العلماء عن الإمكانات التعبيرية والبلاغية التي يتيحها الترادف لمتكلمي اللغة العربية فيقول: «وله فوائد منها: أن تكثر الوسائل - أي الطرق - إلى الإخبار عمّا في النفس... ومنها التوسع في سلوك طرق الفصاحة وأساليب البلاغة في النظم والثر، وذلك لأن اللفظ الواحد قد يتأتى باستعماله مع لفظ آخر السجع والقافية والتجنيس والترصيع، وغير ذلك من أصناف البديع، ولا يتأتى ذلك باستعمال مرادفه مع ذلك اللفظ»^(٥٤).

ويجمع المثبتون للترادف في اللغة على أن أهم أسباب حدوث هذه الظاهرة اللغوية هي: تعدد اللهجات القديمة، حيث تضع إحدى القبائل اسماً لشيء معين، ثم تضع قبيلة أخرى اسماً آخر لذلك الشيء ذاته، وبسبب احتكاك هذه القبائل بعضها مع بعض، أخذت كل لهجة مفردات كثيرة من لهجات أخرى، وقد تكون بعض هذه المفردات لها نظائرها في تلك اللهجة؛ وعندما جمع العلماء لغة العرب، لم يفرقوا بين اللهجات، وهذا ما أدى إلى وجود كثير من الألفاظ التي تدل على مسمى واحد.

وهذا أمر لا ينكره حتى بعض اللغويين المنكرين للترادف، كابن درستويه الذي جوز وقوع الترادف بين كلمتين مختلفتين من لهجتين أو لغتين مختلفتين حيث يقول: «ولا يجوز أن يكون لفظان مختلفان لمعنى واحد، إلا أن يجيء أحدهما في لغة قوم والآخر في لغة غيرهم،

(٥٣) الخصائص: م.س. ١١٣/٢.

(٥٤) المزهرة: م.س. ٤٠٦/١.

كما يجيء في لغة العرب والعجم، أو في لغة رومية ولغة هندية»^(٥٥).

وقد أخبر السيوطي عن هذه الحقيقة بقوله: «قال أهل الأصول: لوقوع الألفاظ المترادفة سببان: أحدهما أن يكون من واضعين وهو الأكثر، بأن تضع إحدى القبيلتين أحد الاسمين، والأخرى الاسم الآخر للمسمى الواحد، من غير أن تشعر إحداهما بالأخرى، ثم يشتهر الوضعان، ويخفى الوضعان، أو يلتبس وضع أحدهما بوضع الآخر، وهذا مبني على كون اللغات اصطلاحية»^(٥٦).

فالقول بالترادف في اللغة، يتوافق - حسب السيوطي - مع الرأي القائل باصطلاحية اللغة. فإذا كانت اللغة قد استحدثت بالتواضع والاتفاق، أي ما يتفق عليه الناس من ألفاظ إذا اجتمعوا فاحتاجوا إلى الإبانة عن الأشياء؛ فلا مانع من أن يجتمع حكيمان أو أكثر في مكان ما، فيتواضعون على لفظ لمعنى ما، ويجتمع آخرون في مكان آخر فيتواضعون على لفظ آخر للمعنى نفسه. فنظرية الاصطلاح تتوافق مع إعطاء المعنى الواحد أكثر من اسم واحد، لتعدد الواضع للأسماء.

٢-٢- الاشتراك اللفظي

لقي المشترك عناية كبيرة من قبل اللغويين العرب قديماً، ومعناه دلالة اللفظ الواحد على أكثر من معنى. جاء في المزهري: «وقد حده أهل الأصول بأنه اللفظ الواحد الدال على معنيين مختلفين فأكثر، دلالة على السواء عند أهل تلك اللغة»^(٥٧).

ويكون في الأسماء، كما يكون في الأفعال والحروف. فمثاله في الأسماء لفظ (العين) يطلق على عين الماء، وعين السحاب، وعين المال. ومثاله في الأفعال: فعل (قضى) يكون بمعنى (حتم)، ويكون بمعنى (أمر) وبمعنى (أعلم)، وبمعنى (صنع)، كما يكون بمعنى (فرغ)^(٥٨). ومثاله في الحروف: حرف (من) فإنه يفيد معنى الابتداء والتبعض والجنس.

وكما اختلف العلماء حول وقوع الترادف في اللغة، اختلفوا كذلك حول وقوع المشترك، وأسباب وقوعه فيها. فذهب فريق إلى إنكار وروده في اللغة، وذهب أغلب اللغويين إلى الإقرار بوقوعه، واعتبروه مظهراً من مظاهر الاتساع في العربية. ومن هؤلاء أبو عبيدة (٢١٠هـ)، والأصمعي (٢١٥هـ)، وابن خالويه (٣٧٠هـ)، وأحمد بن فارس (٣٩٥هـ)، وفخر الدين الرازي (٦٠٦هـ).

(٥٥) المزهري: م.س. ١ / ٣٨٦.

(٥٦) المصدر السابق: ١ / ٤٠٥ - ٤٠٦.

(٥٧) المزهري: م.س. ١ / ٣٦٩.

(٥٨) المصدر السابق: ١ / ٣٨٩.

يقول السيوطي: «فالأكثر على أنه ممكن الوقوع، لجواز أن يقع إما من واضعين، بأن يضع أحدهما لفظاً لمعنى، ثم يضعه الآخر لمعنى آخر، ويشتهر ذلك اللفظ بين الطائفتين في إفادته المعنيين، وهذا على أن اللغات غير توقيفية... والأكثر أيضاً على أنه واقع لنقل أهل اللغة ذلك في كثير من الألفاظ.

ومن الناس من أوجب وقوعه، قال: لأن المعاني غير متناهية، والألفاظ متناهية، فإذا وزع لزم الاشتراك»^(٥٩)، فحسب السيوطي، فإن القول بورود المشترك اللفظي في اللغة يتفق مع الرأي القائل باصطلاحيتها؛ ولذلك نجد أن كل اللغويين الذين قالوا بتواضع اللغة وأنها من صنع الإنسان، أقرّوا بوجود المشترك في اللغة، وفسروا وجوده بعدة أسباب أهمها: تعدد الواضع للغة، وتداخل اللهجات نتيجة توحيد القبائل العربية بعد مجيء الإسلام.

وعلى الرغم من إيمان أحمد ابن فارس الشديد بتوقيفية اللغة، وأنها من وضع الله تعالى -وهو إيمان دفعه إلى إنكار وقوع الترادف في اللغة- فإنه أقرّ بوقوع المشترك كظاهرة لغوية عربية أصيلة، وسنة من سنن العرب في الكلام. وقد ضم كتابه «معجم مقاييس اللغة» أمثلة كثيرة منه، مما جاء فيه: «(سمو) السين والميم والواو أصل يدل على العلوّ. يقال سَمَوْتُ، إذا علوت. وسَمَا بَصْرُهُ: عَلَا... والجمع سَمَاوٌ. والعرب تُسَمِّي السَّحَابَ سَمَاءً، والمطرَ سَمَاءً، فإذا أريدَ به المطرُ جُمِعَ على سُمَيٍّ. والسَّماءُ: الشَّخص. والسماء: سقف البيت. وكل عالٍ مطلٌ سماء، حتّى يقال لظهر الفرس سماء. ويتَّسعون حتّى يسمّوا النَّبات سماء... ويقولون: (مازلنا نطأ السَّماء حتّى أتيناكم)، يريدون الكلا والمطر»^(٦٠).

وقد تبع فخر الدين الرازي ابن فارس في الإقرار بالاشتراك، إلّا أنه يعلل وقوعه في اللغة من وجهة فلسفية عقلية. فالألفاظ عنده محدودة متناهية، والمعاني غير محدودة ولا متناهية؛ فإذا وزع كل منهما على الآخر، عجزت الألفاظ عن الإحاطة بكل المعاني، لذلك لا ينبغي قصر لفظ واحد على معنى واحد، بل يلزم إطلاق اللفظ الواحد على معاني متعددة.

ويؤكد هذا قوله: «لا يجب أن يكون لكل معنى لفظ، لأن المعاني التي يمكن أن تعقل لا تتناهى، والألفاظ متناهية؛ لأنها مركبة من الحروف، والحروف متناهية، والمركب من المتناهي متناهٍ، والمتناهي لا يضبط ما لا يتناهى، وإلّا لزم تناهي المدلولات»^(٦١).

وهو بهذا الرأي يوافق الجاحظ الذي يقول: «اعلم -حفظك الله- أن حكم المعاني خلاف حكم الألفاظ، لأن المعاني مبسوطة إلى غير غاية، وممتدة إلى غير نهاية، وأسما المعاني

(٥٩) المزهر: م.س. ١/ ٣٦٩.

(٦٠) معجم مقاييس اللغة: أحمد بن فارس، مادة (سمو).

(٦١) المزهر: م.س. ١/ ٤١.

معدودة، ومحصلة محدودة»^(٦٢).

وبالرغم من أن الإقرار بالمشترك اللفظي في اللغة أمر موضوعي، يشهد له الخطاب القرآني بكثرة مشتركه، وواقع الاستعمال اللغوي العربي كذلك؛ إلا أننا كنا ننتظر من ابن فارس وغيره من العلماء الذين أنكروا وقوع الترادف في اللغة - لأنه يتعارض مع القول بتوقيفيتها - أن يظلوا أوفياء لهذه العقيدة، كما كان الحال مع ابن درستويه.

فاللغة عند أحمد بن فارس - كما قلنا سابقاً - إلهية المنشأ، تتسم بالكمال بسبب أصلها الإلهي. فالله تعالى هو الذي علم آدم الأسماء كلها، ومن ثم فمدلولات هذه الأسماء ينبغي أن تكون واضحة محددة، لا يكتنفها نقص أو لبس منذ أن تلقاها آدم عن ربه، ثم علمها أبناءه أجمعين. فإذا كان لا يصح في حق الواضع الأول للغة أن يضع ألفاظاً متعددة للمعنى الواحد، لما في ذلك من تعمية وتغطية للمعنى؛ فإن وضع اللفظ الواحد للمعاني الكثيرة فيه كذلك لبس وتغطية للمعنى، وتعطيل لعملية الفهم والتبليغ التي من أجلها وضعت اللغة: «حدها أنها أصوات يعبر بها كل قوم عن أغراضهم»^(٦٣).

فاللغة هي أكبر وسيلة للتعبير عما في الضمائر، والإبانة والكشف عما في النفوس من المعاني الخفية؛ ولذلك جعلها الله تعالى من أعظم آياته فقال: ﴿خَلَقَ الْإِنْسَانَ عَلَّمَهُ الْبَيَانَ﴾^(٦٤).

والمعنى اللغوي لمصطلح البيان هو الإظهار والكشف والتوضيح، جاء في لسان العرب لابن منظور: «والبيان: ما يُبَيَّن به الشيء من الدلالة وغيرها. وبان الشيء بياناً: اتضح فهو بَيِّن... وأبنته أي أوضحتها، واستبان الشيء: ظهر... وتبين الشيء ظهر... والتبيين أيضاً: الوضوح... ومنه حديث آدم وموسى على نبينا محمد وعليهما الصلاة والسلام: أعطاك الله التوراة فيها تبيان كل شيء: أي كشفه وإيضاحه»^(٦٥).

وهذا المدلول اللغوي يتفق ومعنى البيان في الآية الكريمة ﴿خَلَقَ الْإِنْسَانَ عَلَّمَهُ الْبَيَانَ﴾ أي علمه المنطق الفصيح الموضح والمعرّب عما في الضمير، وعلمه اللغة التي يعبر بها عن أغراضه، ويكشف بها عن أحاسيسه بأحسن الألفاظ وأفصحها.

يقول الطاهر بن عاشور: «علمه البيان خبر ثالث تضمن الاعتبار بنعمة الإبانة عن

(٦٢) أبو عثان عمرو بن بحر الجاحظ، البيان والتبيين. تحقيق: عبد السلام هارون، مكتبة ابن سينا للنشر والتوزيع، القاهرة. الطبعة الأولى ٢٠١٠م. ٧٠/١.

(٦٣) الخصائص: م.س. ٣٣/١.

(٦٤) الرحمن: ٣-٤.

(٦٥) لسان العرب: ابن منظور، مادة (بين).

المراد والامتنان بها بعد الامتنان بنعمة الإيجاد (خلق الإنسان)، أي علم جنس الإنسان أن يبين عما في نفسه... والبيان: الإعراب عما في الضمير من المقاصد والأغراض وهو النطق، وبه تميز الإنسان عن بقية أنواع الحيوان فهو من أعظم النعم. وأما البيان من غير النطق من إشارة وإيماء ولمح النظر فهو أيضاً من مميزات الإنسان وإن كان دون بيان النطق. ومعنى تعليم الله الإنسان البيان: أنه خلق فيه الاستعداد لفعل ذلك، وألهمه وضع اللغة للتعارف، وقد تقدم عند قوله تعالى: ﴿وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا﴾^(٦٦) في سورة البقرة^(٦٧).

يتضح من كلام الطاهر بن عاشور أن اللغة وسيلة للإبانة والكشف عن المعاني والأفكار دقيقها وخفيها، وإذا ابتعدت اللغة عن هذه الوظيفة أي الإيضاح والكشف، لم تعد بياناً، وأصبحت دافعاً للغموض والتعقيد والإبهام.

ويبدو أن ورود أمثلة كثيرة من المشترك في القرآن الكريم^(٦٨)، دفعت أحمد بن فارس وغيره من اللغويين وعلماء البلاغة والإعجاز إلى الاحتفاء بهذه الظاهرة اللغوية، والإقرار بوجودها في اللغة العربية وفي القرآن الكريم الذي جاء على معهود العرب في القول والبيان؛ بل لقد عدّه السيوطي وجهاً من وجوه الإعجاز في القرآن الكريم فقال: «وقد جعل بعضهم ذلك من أنواع معجزات القرآن، حيث كانت الكلمة الواحدة تنصرف إلى عشرين وجهاً وأكثر وأقل، ولا يوجد ذلك في كلام البشر»^(٦٩).

وقد عدد السيوطي لكلمة (الهدى) في القرآن الكريم سبعة عشر وجهاً هي: الثبات والبيان والدين والإيمان والدعاء والرسول والكتب والمعرفة والنبي والقرآن والتوراة والاسترجاع والحجة والتوحيد والسنة والإصلاح والإلهام والتوبة والإرشاد^(٧٠).

أما المنكرون لظاهرة الاشتراك في اللغة، فأبرزهم ابن درستويه (ت ٣٤٧هـ) الذي لم يُقر بوجوده في اللغة إلا على نطاق ضيق جداً، كما سبق وأنكر وقوع الترادف أيضاً. وسبب الإنكار عنده، أن الاشتراك في اللفظ يتنافى مع حكمة الوضع. فاللغة توقيفية من الله تعالى،

(٦٦) البقرة: ٣٠.

(٦٧) محمد الطاهر بن عاشور: التحرير والتنوير. الناشر: الدار التونسية للنشر - تونس، ١٩٨٤. ٢٧/ ٢٣٣.
(٦٨) مثلاً كلمة (أمة) استعملت في القرآن بمعنى (الجماعة) في قوله تعالى: ﴿تِلْكَ أُمَّةٌ قَدْ خَلَتْ لَهَا مَا كَسَبَتْ وَلَكُمْ مَا كَسَبْتُمْ﴾ (البقرة: ١٤١)، وبمعنى (الدين) في قوله تعالى: ﴿إِنَّا وَجَدْنَا آبَاءَنَا عَلَىٰ أُمَّةٍ وَإِنَّا عَلَىٰ آثَارِهِم مُّهُتَدُونَ﴾ (الخرف: ٢٣) وبمعنى (بعد حين) كما في قوله تعالى: ﴿وَقَالَ الَّذِي نَجَا مِنْهُمَا وَادَّكَرَ بَعْدَ أُمَّةٍ أَنَا أُنَبِّئُكُمْ بِتَأْوِيلِهِ﴾ (يوسف: ٤٥).

(٦٩) جلال الدين السيوطي، الإتقان في علوم القرآن. دار ابن حزم بيروت. الطبعة الأولى ١٤٢٩هـ/ ٢٠٠٨م. ص: ٢٦٤.

(٧٠) المصدر السابق، ص: ٢٦٤-٢٦٥.

وهو حكيم عليم، لا يجوز في حقه تعالى أن يضع اللفظ الواحد لمعانٍ كثيرة، لما في ذلك من لبس وغموض. يقول: «فلو جاز وضع لفظ واحد للدلالة على معنيين مختلفين أو أحدهما ضد للآخر، لما كان ذلك إبانة بل تغطية وتعمية. ولكن قد يجيء الشيء النادر من هذا لعل... فيتوهم من لا يعرف العلل أنها لمعنيين مختلفين وإن اتفق اللفظان، والسماع في ذلك صحيح من العرب، والتأويل عليهم خطأ. وإنما يجيء ذلك في لغتين متباينتين، أو لحذف واختصار وقع في الكلام حتى اشتبه اللفظان، وخفي سبب ذلك على السامع»^(٧١).

وقد ذهب إلى هذا الرأي أيضاً ابن حزم (ت ٤٥٦ هـ) الذي طالب بتخصيص كل لفظ بمعنى واحد لما في ذلك من حكمة يقتضيها العقل والنقل معاً. فقال: «لكل مسمى من عرض أو جسم اسماً يختص به، يتبين به مما سواه من الأشياء ليقع بها التفاهم، وليعلم السامع المخاطب به مراد المتكلم المخاطب له، ولو لم يكن ذلك لما كان تفاهم أبداً، ولبطل خطاب الله تعالى لنا، وقد قال الله تعالى: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَّسُولٍ إِلَّا بِلِسَانٍ قَوْمِهِ لِيُبَيِّنَ﴾»^(٧٢)، ولو لم يكن لكل معنى اسم منفرد به لما صح البيان أبداً، لأن تخليط المعاني هو الإشكال نفسه، فإذا الأصل ما ذكرناه بضرورة العقل، وبنص القرآن؛ ثم وجدنا في اللغة أشياء مما ذكروا من أسماء تقع على معان شتى، ووجدناها أيضاً أسماء يختص كل اسم منها بمسماها فقط، وعلمنا أن المراد باللغة إنها هو الإفهام لا الإشكال، لزمنا أن نلزم الأصل الذي هو اختصاص كل معنى باسمه دون أن يشاركه فيه غيره»^(٧٣).

واضح من هاتين القولتين أن ابن درستويه وابن حزم ينكران وقوع المشترك في اللغة، لما في ذلك من مفسدة ومجانبة للصواب والحكمة، لا تجوز أن تصدر عن واضع اللغة أي الله تعالى، فالألفاظ إنما وضعت للإبانة عن المعاني، فإذا وضع لفظ واحد لمعان كثيرة لم يكن ذلك إبانة، بل غموضاً وإبهاماً، وإخلالاً بعملية الفهم والإفهام.

أما ما ورد منه في اللغة فهو حسب ابن درستويه قليل ونادر، وقد جاء لعل وأسباب أهمها: اختلاف وتداخل اللهجات، والحذف والاختصار في الكلام، أو بسبب التوسع المجازي في المعنى؛ فهو ليس من المشترك اللفظي حقيقة، وإنما يوهم بذلك، لأن الكلمة انزاحت عن معناها الأصلي في اللغة إلى «معاني أخرى تنطوي على شيء من ذلك المعنى العام الذي ينتظم تلك المعاني، أو تختلف بعد ذلك في دلالاتها الخاصة بما لا يخرج عن ذلك

(٧١) المزهر: م.س. ١ / ٣٨٥.

(٧٢) إبراهيم: ٥.

(٧٣) أبو محمد علي بن حزم الظاهري، الإحكام في أصول الأحكام. دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان. الطبعة الأولى ١٤٠٥ هـ / ١٩٨٥ م. ٣ / ٢٧٦.

المعنى الشامل»^(٧٤).

فكلمة (العين) مثلاً من الألفاظ المشتركة في العربية، تدل على معان كثيرة ذكرها السيوطي في المزهر: «قال الأصمعي في كتاب الأجناس: العين النقد من الدراهم والدنانير... والعين مطر أيام لا يقلع... والعين عين الإنسان التي ينظر بها، والعين عين البئر وهو مخرج مائها... والعين عين الركبة وهي النقرة التي عن يمين الرضفة وشمالها... وقال أبو عبد الله محمد بن المعلى الأزدي في كتاب الترقيص: للعين في كلام العرب مواضع كثيرة: فالعين لكل ذي روح يبصر بها... والعين عين الميزان... والعين عين الكتابة، والعين التي تصيب الإنسان... والعين عين الشمس، والعين اسم من أسماء الذهب»^(٧٥).

فالأصل في لفظة العين أنها تطلق على عضو الإبصار عند الإنسان والحيوان، أما المعاني الأخرى فمن باب التوسع والتجوز في المعنى.

وقد حاول (حسن ظاظا) في كتابه (كلام العرب: من قضايا اللغة العربية) أن يقف على الدلالات المجازية لتلك المعاني الكثيرة التي تدل عليها كلمة (عين) فقال: «أما دلالتها على عين الماء، فلأن هذه تبدو للوارد عليها من أعالي الصحراء قطعة لامعة من الماء يحف بها النبات، فتكون أشبه بالعين بأهدابها. والعين بمعنى الدراهم والدنانير، سميت كذلك من نقد هذه النقود، وعدم جعلها ديناً أو مؤجلة، أي إنها تبرز تحت عين الطرفين، ولذلك يقولون: (أعطاه الثمن عيناً) أي نقداً... والعين بمعنى الإصابة بنظرة حاسدة، لأن العين أي عين الحسود، هي المتسببة في هذه الإصابة عند من يعتقدون ذلك. والعين أي ثقب الإبرة، لأن النور يدخل منه كما يدخل من العين المبصرة. كل هذا توسع، والمعنى اللغوي الأصلي هو العين المبصرة لا غيرها»^(٧٦).

فالواضع الأول للغة لم يكن يقصد كل تلك المعاني المختلفة للفظ العين، وإنما كان يقصد معنى واحداً، ثم استعمل مجازاً في معانٍ أخرى، اشتهرت وحصل تواطؤ عرفي ومجتمعي حولها.

إن المشترك الحقيقي حسب ابن درستويه إنما يكون حينما لا نلمح صلة بين المعنيين، كأن يقال مثلاً: أن الخال هو أخو الأم، وهو الشامة في الوجه، وهو المكان الخالي، والعصر الماضي، والسحاب، والجبل الأسود، والثوب الذي يستر به الميت، والبعر الضخم، والظن

(٧٤) محمد نور الدين المنجد، الاشتراك اللفظي في القرآن، دار الفكر - دمشق / دار الفكر المعاصر - بيروت، الطبعة الأولى ١٤١٩ هـ - ١٩٩٩ م، ص: ٣٤.

(٧٥) المزهر ١/ ٣٧٢ - ٣٧٣.

(٧٦) حسن ظاظا، كلام العرب: من قضايا اللغة العربية، م.س. ص: ٩٠.

والتوهم، والرجل المتكبر، والرجل الجواد، والأكمة الصغيرة... إلخ^(٧٧).
فمثل هذه الألفاظ التي اختلف فيها المعنى اختلافاً بيئياً قليلة جداً، بل نادرة في اللغة،
وتحدث بسبب تداخل اللهجات.

٢-٣- الأضداد

يعتبر التضاد كذلك من الظواهر اللغوية التي أثارت نقاشاً طويلاً بين اللغويين
قديماً، وانقسموا حولها بين مثبت ومنكر. ومعناه اللفظ الواحد الدال على معنيين مختلفين
متضادين داخل اللغة الواحدة، مثل: إطلاق لفظ (الجَوْن) على الأبيض والأسود، ولفظ
(الصريم) على الليل والنهار، ولفظ (الجلل) على الكبير والصغير والعظيم، ولفظ (الرجاء)
على الرغبة والخوف^(٧٨).

والتضاد كما يذهب إلى ذلك السيوطي هو نوع من المشترك، لأن «المشترك يقع على
شيئين ضدين، وعلى مختلفين غير ضدين، فما يقع على الضدين كالجون وجلل، وما يقع على
مختلفين غير ضدين كالعين»^(٧٩).

فمن أقر من علماء اللغة بالاشتراك كظاهرة لغوية عربية أقر بالتضاد، ومن أنكرها
أنكر التضاد كذلك. ومن ثم فإن ما قاله السيوطي بخصوص الاشتراك يصدق كذلك على
التضاد: «فالأكثر على أنه ممكن الوقوع لجواز أن يقع إما من واضعين مختلفين... وهذا
على أن اللغات غير توقيفية»^(٨٠).

فالقول بالتضاد - كما يظهر من نص السيوطي - يتفق مع القول بأن اللغة تواضع
واصطلاح، وضعها الإنسان للتعبير عن أحاسيسه وأغراضه، وللتواصل مع بني جنسه من
البشر ومن ثم فالعلاقة التي تربط بين الألفاظ ومعانيها هي علاقة اتفاقية، تقوم على ما يتفق
عليه الناس، ويصطلحون على استخدامه.

وقد ظهر التضاد في العربية بسبب تعدد الواضع، بحيث يضع أحد الأفراد لفظاً
لمعنى من المعاني في بيئة لغوية معينة، ويضع فرد آخر اللفظ ذاته لمعنى آخر مضاد للمعنى
الأول، وعند جمع اللغة العربية، لم يفرق اللغويون بين اللهجات فوق وقع التضاد.

جاء في المزهري: «إذا وقع الحرف (يقصد اللفظ) على معنيين متضادين، فمحال أن

(٧٧) المزهري، م.س. ١ / ٣٧٦.

(٧٨) المزهري، م.س. ١ / ٣٨٨.

(٧٩) المصدر السابق: ١ / ٣٨٧.

(٨٠) السابق: ١ / ٣٦٩.

يكون العربي أوقعه عليهما بمساواة منه بينهما، ولكن أحد المعنيين لحي من العرب، والمعنى الآخر لحي غيره، ثم سمع بعضهم لغة بعض، فأخذ هؤلاء عن هؤلاء، وهؤلاء عن هؤلاء. قالوا: فالجون: الأبيض في لغة حي من العرب، والجون: الأسود في لغة حي آخر، ثم أخذ أحد الفريقين من الآخر»^(٨١).

ويقع التضاد أيضاً في اللغة بسبب المجاز والتوسع والاختصار في الكلام، إذ الأصل في اللغة أن يوضع اللفظ الواحد للمعنى الواحد، لكن قد تتداخل الألفاظ على جهة الاتساع، كما رأينا سابقاً مع المشترك. فمن ذلك مثلاً قوله تعالى: ﴿وَالْمُطَلَّاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ﴾^(٨٢)، فالقرء يطلق على الحيض والظهر. ومنه أيضاً قوله تعالى: ﴿وَاللَّيْلِ إِذَا عَسَسَ﴾^(٨٣)، فلفظ (عسس) مشترك بين الإقبال والإدبار.

ويؤكد السيوطي هذا الذي ذهبنا إليه بقوله: «إذا وقع الحرف على معنيين متضادين، فالأصل لمعنى واحد، ثم تداخل الاثنان على جهة الاتساع؛ فمن ذلك (الصريم)، يقال ليل صريم، وللنهار صريم؛ لأن الليل ينصرم من النهار، والنهار ينصرم من الليل، فأصل المعنيين من باب واحد وهو القطع»^(٨٤).

ويعد ابن درستويه من أبرز العلماء الذين أنكروا وقوع التضاد في اللغة - كما سبق وأنكر الترادف والمشارك - وأن يكون اللفظ الواحد قد وضع للشيء وضده؛ وألف كتاباً سمّاه (في إبطال الأضداد) ذكره السيوطي في المزهري في قوله: «قال ابن درستويه في شرح الصحيح: النوء الارتفاع بمشقة وثقل، ومنه قيل للكوكب قد ناء إذا طلع، وزعم قوم من اللغويين أن النوء السقوط أيضاً، وأنه من الأضداد. وقد أوضحنا الحجة عليهم في ذلك في كتابنا في إبطال الأضداد»^(٨٥).

فابن درستويه ظل وفياً لموقفه من أصل اللغة، فهي توقيف من الله تعالى أوحى بها إلى آدم، ولقنه إياها؛ ومن ثم فالعلاقة القائمة بين الألفاظ ومعانيها هي كذلك من وضعه تعالى ووحيه، ويستحيل في حقه تعالى - وهو الحكيم العليم - أن يضع اللفظ الواحد لمعنيين مختلفين، لما في ذلك من تعارض مع حكمته تعالى، ولما في ذلك أيضاً من غموض ولبس في المعنى، وتعطيل لعملية الإفهام والفهم.

(٨١) المزهري: م.س. ١ / ٤٠١.

(٨٢) البقرة: ٢٢٦.

(٨٣) التكوين: ١٧.

(٨٤) المزهري: م.س. ١ / ٤٠١.

(٨٥) المصدر السابق: ١ / ٣٩٦.

فالألفاظ - كما قلنا سابقاً - إنما وضعت للإبانة عن المعاني، فإذا وضع لفظ واحد للشيء وضده لم يكن ذلك إبانة أبداً. يقول ابن درستويه: «فلو جاز وضع لفظ واحد للدلالة على معنيين مختلفين، أو أحدهما ضد للآخر، لما كان ذلك إبانة بل تعمية وتغطية»^(٨٦).

أما ما ورد منه في اللغة وهو قليل ونادر، فهو نتيجة حذف واختصار وتجاوز في الكلام، أو بسبب اختلاف اللهجات، بحيث تستعمل إحدى اللهجات كلمة بمعنى ثم تستعمل لهجة أخرى الكلمة نفسها في المعنى المضاد، وعند جمع اللغة لم يفرق اللغويون بين اللهجات فوق وقع التضاد^(٨٧).

أما المثبتون للأضداد فهم كثيرون - كما قال السيوطي -، وأبرزهم ابن الأنباري (ت ٣٢٧هـ) الذي يقول: «إن كلام العرب يصحح بعضه بعضاً، ويرتبط أوله بآخره، ولا يعرف معنى الخطاب منه إلا باستيفائه واكتمال جميع حروفه (يقصد ألفاظه). فجاز وقوع اللفظة على المعنيين المتضادين، لأنها يتقدمها ويأتي بعدها ما يدل على خصوصية أحد المعنيين دون الآخر»^(٨٨).

واضح من هذه القولة أن ابن الأنباري تنبّه إلى ما يمكن أن تؤدي إليه الأضداد من غموض وإبهام في المعنى، مما يؤدي إلى تعطيل عملية الاتصال التي لا تتحقق إلا عن طريق البيان والوضوح؛ لذلك وجدناه يشير إلى دور السياق في تحديد المعنى المراد تحديداً يمنع اللبس والغموض الذي قد ينشأ من التضاد؛ وهو الأمر الذي يستند إليه ابن درستويه وغيره من منكري التضاد في اللغة.

يقول ابن الأنباري: «ومجرى حروف الأضداد التي تقع على المعاني المختلفة وإن لم تكن متضادة، فلا يُعرف المعنى المقصود منها إلا بما يتقدم الحرف ويتأخر بعده، مما يوضح تأويله»^(٨٩). ويضرب ابن الأنباري مثلاً قول الشاعر:

كل شيء ما خلا الموت جليل والفتى يسعى ويلهيه الأمل^(٩٠)

فكلمة (الجليل) في لغة العرب تطلق على الشيء العظيم، وعلى الشيء اليسير، والسياق هو الذي يحدد المعنى المراد من الكلمة؛ وفي البيت الشعري يقصد بها الشيء اليسير. يقول ابن الأنباري: «فدل على ما تقدم قبل (جليل) وتأخر بعده، على أن معناه: كل شيء ما خلا

(٨٦) المزهر: م.س. ١ / ٣٨٥٠.

(٨٧) المصدر السابق: ١ / ٣٦٩.

(٨٨) محمد بن القاسم بن الأنباري، الأضداد. تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم. دائرة المطبوعات والنشر، الكويت، ١٩٦٠. ص: ٢.

(٨٩) المصدر السابق: ص: ٤.

(٩٠) عبد الملك بن قريب الأصمعي، الأضداد، ضمن ثلاث كتب في الأضداد، نشرها أوغت هفني. دار المشرق، بيروت - لبنان. ص: ٩.

الموت يسير، ولا يتوهم ذو عقل وتميز أن (الجلل) ها هنا معناه عظيم»^(٩١).

وَمَنْ أقر بالتضاد أيضاً ابن فارس الذي اعتبره سُنَّةً من سنن العرب في الكلام، ومظهراً من مظاهر اتساعها في القول. يقول: «ومن سنن العرب في الأسماء أن يسموا المتضادين باسم واحد، نحو (الجَوْن) للأسود، و (الجَوْن) للأبيض»^(٩٢)؛ واستنكر ما ذهب إليه بعض العلماء كابن درستويه من إنكارهم وقوع التضاد في العربية فقال: «وأنكر ناس هذا المذهب، وأن العرب تأتي باسم واحد لشيء وضده. وهذا ليس بشيء، وذلك أن الذين رَووا أن العرب تسمي السيف مهنداً، والفرس طِرْفاً، هم الذين رَووا أن العرب تسمي المتضادين باسم واحد»^(٩٣).

والسؤال الذي يمكن أن نطرحه في هذا المقام لماذا أنكر ابن فارس الترادف في اللغة وأقر بوقوع المشترك اللفظي والأضداد؟ أليس الترادف سُنَّةً من سنن العرب في الكلام كالمشترك اللفظي والأضداد؟

إن معظم علماء العربية أقرّوا بأن الترادف خاصية عربية أصيلة، ودليل على الثروة اللفظية للغة الضاد. يقول سيوييه: «اعلم أن من كلامهم اختلاف اللفظين لاختلاف المعنيين، واختلاف اللفظين والمعنى واحد، واتفاق اللفظين واختلاف المعنيين... فاختلاف اللفظين لاختلاف المعنيين هو نحو: جلس وذهب. واختلاف اللفظين والمعنى واحد نحو: ذهب وانطلق. واتفاق اللفظين والمعنى مختلف قولك: وجدت عليه من الموحدة، ووجدت إذا أردت وجدان الضالة. وأشبه هذا كثير»^(٩٤).

فالترادف والاشتراك والتضاد كلها ظواهر عربية أصيلة، ومظهر من مظاهر اتساعها في القول. وابن فارس أقر بذلك حين قال: «وذلك أن الذين رَووا أن العرب تسمي السيف مهنداً، والفرس طِرْفاً».

ونؤكد مرة أخرى أن الذي حمل ابن فارس على رفض وقوع الترادف في لغة العرب، إيمانه بأن اللغة توقيف من الله، فلو أقر بالترادف لوقع في التناقض لأنه يفيد تعدد الواضع.

ونعتقد -كما ذهبنا إلى ذلك عند حديثنا عن ظاهرة الاشتراك- أن إقرار ابن فارس وغيره من العلماء بظاهرة التضاد، ورود بعض الأمثلة منه في القرآن الكريم، كلفظ (أسر) الذي ورد بمعنيين متضادين، بمعنى (الإظهار) في قوله تعالى: ﴿وَأَسْرُوا النَّدَامَةَ كَمَا رَأَوْا

(٩١) ابن الأنباري، الأضداد. م.س. ص: ٢.

(٩٢) الصاحبى في فقه اللغة. م.س. ص: ٩٩.

(٩٣) المصدر السابق، ص: ٩٩.

(٩٤) أبو بشر سيوييه، الكتاب. تحقيق: عبد السلام هارون. مكتبة الخانجي القاهرة. الطبعة الثالثة

١٤٠٨هـ/ ١٩٨٨م. ٢٤/١.

الْعَذَابَ ﴿٩٥﴾، وبمعنى (الإخفاء) في قوله تعالى: ﴿سَوَاءٌ مِّنْكُمْ مَّنْ أَسَرَ الْقَوْلَ وَمَنْ جَهَرَ بِهِ﴾ ﴿٩٦﴾، وقوله تعالى: ﴿وَأَسِرُّوا قَوْلَكُمْ أَوِ اجْهَرُوا بِهِ﴾ ﴿٩٧﴾. وكلفظ (ظن) الذي ورد بمعنى (الشك) في قوله تعالى: ﴿قُلْتُمْ مَا نَدْرِي مَا السَّاعَةُ إِنْ نَّظُنُّ إِلَّا ظَنًّا﴾ ﴿٩٨﴾، وبمعنى (اليقين) في قوله تعالى: ﴿فَأَمَّا مَنْ أُوْتِيَ كِتَابَهُ بِيَمِينِهِ فَيَقُولُ هَؤُلَاءِ أَقْرَبُوا كِتَابِيهِ﴾ ﴿٩٩﴾.

يقول أبو حاتم السجستاني في كتابه الأضداد: «حملنا على تأليفه أنا وجدنا من الأضداد في كلامهم والمقلوب شيئاً كثيراً، فأوضحنا ما حضر منه، إذ كان يجيء في القرآن الظن يقيناً وشكاً، والرجاء خوفاً وطمعاً، وهو مشهور في كلام العرب»^(١٠٠).

ثم إن إقرار ابن فارس بالأضداد إنما كان دفاعاً عن العربية وعن القرآن في وجه الحركة الشعبية التي اتخذت من الأضداد حجة للطعن في كتاب الله والحكم عليه بالتناقض، وفساد النظم؛ كما اتخذته حجة لازدراء العرب واتهامهم بضعف لغتهم وبعدها عن البلاغة والفصاحة. يقول ابن قتيبة: «وقد اعترض كتاب الله بالطعن ملحدون لغواً فيه، واتبعوا ما تشابه منه ابتغاء الفتنة، وابتغاء تأويله بأفهام كليلة، وأبصار عليقة، ونظر مدخول، فحرّفوا الكلم عن مواضعه، وعدّلوه عن سبيله، ثم قضوا عليه بالتناقض والاستحالة، واللحن والاختلاف، وأدّلوا في ذلك بعلل ربما أمالت الضعيف الغمر، والحديث الغر، وعرضت بالشبه في القلوب، وقدحت بالشكوك في الصدور»^(١٠١).

ومن ثم فقد سعى هؤلاء العلماء إلى الدفاع عن لغتهم، باعتبار الأضداد سنة من سنن العرب في الكلام، والدفاع عن كتابهم، وعن عربيتهم، وأنه جاء على معهودهم في القول والبيان. يقول أبو عبيدة: «ففي القرآن ما في الكلام العربي من الغريب والمعاني، ومن المحتمل من مجاز ما اختصر، ومجاز ما حذف، ومجاز ما كف عن خبر، ومجاز ما جاء لفظه لفظ الواحد ووقع على الجمع، ومجاز ما جاء لفظه لفظ الجميع ووقع معناه على الاثنين... وكل هذا جائز قد تكلموا به»^(١٠٢).

(٩٥) يونس: ٥٤.

(٩٦) الرعد: ١٠.

(٩٧) الملك: ١٣.

(٩٨) الجاثية: ٢٢.

(٩٩) الحاقة: ١٨-١٩.

(١٠٠) أبو حاتم السجستاني، الأضداد. نقلاً عن كتاب: محمد مختار عمر: "علم الدلالة". عالم الكتب، الطبعة الثانية ١٩٨٨. ص: ٢٠١-٢٠٢.

(١٠١) ابن قتيبة: تأويل مشكل القرآن. م.س. ص: ٢٢.

(١٠٢) أبو عبيدة معمر بن المثنى، مجاز القرآن. تحقيق: محمد فؤاد سزكين. مؤسسة الرسالة، بيروت. الطبعة الثالثة ١٤٠١ هـ/ ١٩٨١ م. ١/ ١٨-١٩.

□ خاتمة

في ختام هذه الدراسة نرجو أن نكون قد وُفّقنا في تقديم قراءة جديدة لبعض قضايا اللغة العربية، وأن نكون قد كشفنا عن تلك الخلفيات المعرفية التي كانت تُوجّه علماء اللغة في معالجتهم لهذه القضايا، وأن نكون قد أجبنا عن بعض الأسئلة التي ترد على ذهن القارئ للتراث اللغوي العربي من مثل: لماذا اختلفت وجهات نظر العلماء حول أصل اللغة ونشأتها؟ لماذا كانت اللغة عند بعض علمائنا القدامى توقيفية وإلهاماً سماوياً؟ ولماذا كانت عند البعض الآخر اصطلاحية من صنع الإنسان؟ لماذا أقر بعضهم بالترايف والاشتراك والأضداد كظواهر لغوية عربية أصيلة، وأنكر آخرون وقوعها في اللغة؟

لقد قررنا منذ البداية أن ندرس بعض قضايا الدرس اللغوي العربي في ضوء المعتقدات الفكرية والانتماءات المذهبية للعلماء، إيماناً منا بتلك العلاقة العضوية الوثيقة بين ما هو فكري عقدي وما هو معرفي، فأوضحنا بما فيه الكفاية أن علماء العرب قديماً نظروا إلى قضايا اللغة من زاوية تتفق ومعتقداتهم ومبادئهم، وعنهما كانت تصدر كل آرائهم ومواقفهم، ومن ثم كان خلافهم الديني والمذهبي ينعكس على مواقفهم من قضايا اللغة.

وقد رأينا ذلك مع أحمد بن فارس الذي أنكر ورود الترايف في اللغة، لأن الإقرار به يتعارض مع القول بتوقيفيتها، ويفيد تعدد الواضع لها. لكن ذلك لم يمنع كثيراً منهم أن يتحرّر من تلك المعتقدات والمبادئ، ويتخذ مواقف متعارضة معها، كما رأينا ذلك مع فخر الدين الرازي، فرغم أشعريته قال باصطلاحية اللغة، وأنها فعل لساني من وضع الإنسان.

ورأينا ذلك أيضاً مع أحمد بن فارس الذي أقر بورود المشترك اللفظي والأضداد في اللغة، واعتبرهما من سنن العرب في الكلام، رغم أن الإقرار بهما يتعارض مع القول بتوقيفية اللغة، ويفيد تعدد الواضع الأول لها.

الإعلام الجديد والهوية الثقافية والاجتماعية للشباب.. الشبكات الاجتماعية أنموذجاً

نور الدين مبني*

□ مقدمة

أصبح من المتعارف عليه أن الإنترنت أضحت الوسيلة الاتصالية الأكثر انتشاراً في الأوساط الاجتماعية في المناطق العربية والعالمية على حد سواء، وذلك لتعدد الخدمات التي تتيحها، والتطبيقات التي توفرها للمستخدم، الذي لم يعد في عصر هذه الثورة التكنولوجية مجرد متلقٍ سلبي للمضامين، بل أصبح فاعلاً متفاعلاً، بكونه مرسلًا ومستقبلًا في آن واحد.

وبقدر ما حملت هذه الوسيلة الاتصالية من تغيرات في الصناعة الإعلامية وأنماط استهلاك المعلومات وسهولة في تداولها، فقد طرحت العديد من الإشكاليات المتعلقة باستخدام تقنياتها والمطارات التي تنجر عنها، في ظل تحول الفضاء العام للاتصال.

ومن أكثر الرهانات التجريدية والجدلية التي تطرحها الإنترنت هو تمكينها للفاعلين عبرها من تجاوز الإكراه المرتبط بالفضاء الواقعي، وسماحها للإنترنتيين بالانعتاق من سياقات الحضور الجسدي وطقوس المكان الفعلي،

* باحث من الجزائر، جامعة سطيف ٢. البريد الإلكتروني: mebni@hotmail.com

باستحداثها لسياقات اتصالية جديدة طابعها الافتراضية والتحرر، ووسائلها حواسيب وأرقام سرية وأسماء وصور مستعارة تنوب عن الحضور الشخصي، وتتجاوز السمات الفردية المميزة لكل شخص، حيث يحدث التواصل والتفاعل تزامنياً مع صور وأسماء في مجتمع تصنع هويته وطابعه العام هويات لشخصيات تتواصل فقط عبر رموز افتراضية.

وبفتحتها لهذه الفضاءات المتحررة من التوقع الفيزيائي الواقعي، خلقت الإنترنت ممارسات جديدة أملت فيها خصوصية هذا التواصل الذي لم يسمح فقط بتجاوز الهوية الواقعية بعناصرها المتعددة، بل وفتح المجال واسعاً لاصطناع هويات افتراضية وإدارتها بما يتناسب ورغبة الشخص في التعدد الهوياتي، مؤسساً بذلك للمبدأ الأساس للوجود البشري القائم على أن الذات واحدة والهويات متعددة.

ومن أهم هذه الفضاءات الإنترنتية الشبكات الاجتماعية، التي تُعد التطبيقات الأكثر استعمالاً لتعدد وتنوع الخدمات التي توفرها، حيث تتيح التواصل مع الغير، وتبادل الأفكار والمعلومات والآراء والصور والملفات والفيديو، وحتى إنشاء صفحات ومجموعات ذات اهتمامات معينة، وتقاسمها مع مشتركين من ذوي الاهتمام نفسه وفي الموقع نفسه.

وإن كان الحديث عن الشبكات الاجتماعية حديثاً متفرعاً تفرع الشبكات وتنوع خدماتها ومزاياها، فإن الحديث عن الفيسبوك بالذات لا يعتبر مجازاً ولا ترفاً، لكنها ضرورة تمليها الأرقام المتزايدة لمستخدمي هذه الشبكة دون غيرها من الشبكات، حيث يتجاوز عدد المشتركين في هذه الشبكة المليار، ويزداد عدد المستخدمين بمعدل مليون شخص كل شهر، وبهذا يترفع الفيسبوك على عرش الشبكات الاجتماعية الأكثر استخداماً لدى الشباب في العالم بأسره، وفي الوطن العربي بشكل أخص.

□ أولاً: الإشكالية

تحتل مسألة الهوية موقع الصدارة في النقاشات الاجتماعية على الدوام، ليس لأنها مسألة جديدة، فموضوع الهوية قديم متجدد يرتبط بالوجود البشري وأصالته، بل لأنه موضوع كثير التشعب، واسع النطاق يرتبط بوجود الذات البشرية وجوهرها وانتمائها، ويعتبر الأساس في إرساء وجودها على أرضية الاجتماع البشري.

وإن شكّلت الهوية الهاجس الأبرز في النقاشات الاجتماعية، فهي في الوقت الراهن أكثر حضوراً وأشد حساسية على اعتبار أن الزمن المعاصر يشهد انشطار الهويات القديمة، التي شكّلت لفترة طويلة قاعدة لاستقرار الفضاء الاجتماعي^(١)، مما يجعل الفرد المعاصر،

(١) ستيوارت هال، حول الهوية الثقافية، ترجمة: بول طبر، مجلة إضافات، العدد الثاني، ربيع ٢٠٠٨، ص ١٣٧.

بصفته ذاتاً واحدة موحدة فريدة متميّزة، في حالة من التفتّت والتشردم، تتجاذبه هويات متعددة ومتنوعة، ومتناقضة في أحيان كثيرة غير قابلة للتناغم والانسجام.

فبين الذات التنويرية التي تشكّل نقطة المركز لمفهوم الإنسان بصفته ذاتاً تمتلك نزعة مركزية بالكامل، وتتمتع بقدرات العقل والوعي والفعل، إلى الذات السوسيولوجية التي تشكّل التفاعل بين الذات والمجتمع، بين الداخل الباطني والخارج الموضوعي، إلى الذات ما بعد الحداثيّة غير الثابتة وغير المستديمة، والتي تشكّل احتفالاً متنقلاً متحوّلاً بصورة دائمة وفق النظم الثقافية المتغيرة^(٢)، تشكّل الهويات المتعددة الجوانب والأوجه قوالب متعددة لذات إنسانية واحدة، بأوجه متعددة بتعدد السياقات الدلالية الاجتماعية والنفسية التي يحياها الفرد ويتردد عليها.

وإن كان التشردم والتفتّت سمة مجتمعات ما بعد الحداثة، التي طبعها التحوّلات الاجتماعية والاقتصادية والصناعية، مستحدثة بذلك تقاسيم جديدة للتقاليد والبنى الاجتماعية، مطوّرة أساليب الفردانية واللامركزية، فإنّ هذا التشردم، وهذه اللامركزية تأخذ أبعاداً أخرى مع التطور التكنولوجي للقرن المعاصر، الذي تلعب فيه تكنولوجيا الاتصالات الدور الفاعل والأبرز في تشكيل المفاهيم والأدوار والتغيّرات.

فالإنترنت، وبصفتها أهم فاعل تكنولوجي في العصر الحديث، لم تشكّل وسيطاً اتصالياً فحسب، بل هي أكثر الوسائط الاتصالية راديكالية بقلبها لمفاهيم الزمان والمكان والفضاء والتواصل، واستحدثتها لمفاهيم وأطر جديدة للعلاقات الإنسانية، تُشكّلها وتُقبلها الوسائط التكنولوجية والعوالم الافتراضية.

هذه العوالم الافتراضية التي نسفت كل ما هو تقليدي، واستحدثت معايير جديدة للتواصل البشري، مخضعة إياه لتحوّلات الزمن والفضاء، منتشلة بذلك العلاقات الاجتماعية من سياقات تفاعلها المحلي، لتبنيها على مدى غير محدد من الانفتاح والتعدّد، متجاوزة بذلك الحدود المكانية والجغرافية، مستحدثة ساحات جديدة للتفاعل الإنساني المباشر والمنفتح واللامحدود.

وحيث إن هذه التغيّرات التي أحدثتها تكنولوجيا الإنترنت والعوالم الافتراضية، قد أبعدت الحياة الاجتماعية عن الأنماط التقليدية للنظام الاجتماعي بطريقة غير مسبوقه، فإنها لم تقتصر على الامتدادات الخارجية للفرد، بل شملت أيضاً، وبشكل أكثر عمقاً وحدّة، امتداداته الداخلية مؤسّسة لأشكال أخرى لانتهااته ووجوده.

فقد أضحى وجود الفرد المعاصر وجوداً رقمياً افتراضياً لا وجوداً جسدياً فيزيائياً،

(٢) المرجع نفسه، بتصرف، ص ١٣٨-١٤٠.

ومن لا حضور له اليوم على الشبكة، لا وجود له رمزياً، وبهذا انقسم البشر في معجم النظام الرقمي الجديد إلى قسمين: قسم الفئات التناظرية les êtres analogiques وقسم الفئات الرقمية les êtres numériques، فأما الفئات التناظرية فهي التي لا تمتلك حضوراً على الشبكة، وتستمر في تكريس أنماط التواصل التقليدي، وأما الفئات الرقمية فهي الفئات المندمجة التي تحقق حضورها الفعلي من حضورها الافتراضي في وجودها على الشبكة، ويفيد هذا التقسيم انخراط العالم في منظومة جديدة للتفكير والإنتاج والتواصل، تجعل من الوجود الرقمي الخاصية الأولى للوجود بشكل عام^(٣).

وإن كان هذا الوجود الافتراضي الرمزي هو ديدن المجتمعات الافتراضية وسمتها، فهو أيضاً كسرٌ وتجاوزٌ للوجود الفيزيائي التقليدي بما يحمله من معايير ضابطة، بتجاوزه للعناصر التقليدية المشكّلة للهوية الشخصية من مظهر وجسد وهيئة واسم وجنس ووجه يشكّل حقيقة المرء... وغيرها، متمظهراً - هذا الوجود الافتراضي - بأساليب مغايرة، وفق أقية وصور رمزية وأسماء مستعارة، قد تكون امتداداً لحضور واقعي، كما قد تشكّل نقيضاً له.

وسواء كان امتداداً أو نقيضاً للواقع، يشكّل هذا الحضور الرمزي الافتراضي فضاء للتعبير عن الذات الأصلية والأنا الداخلي الحقيقي، بعيداً عن إكراه الواقع وحدوده، فالفضاء الرمزي، وبما يميزه من لا مركزية وسعة وحرية، هو فضاء للانكشاف الحر غير المقيد، يسمح للفرد بالتفاعل والتواصل من وراء حجب الشاشات الصغيرة بطرائق متعددة.

وإن كان الحديث عن الشبكات الاجتماعية ضمن هذا العالم الافتراضي حديثاً واسعاً، فإن الحديث عن الفيسبوك بالذات لا يعدّ ترفاً ولا مجازاً، لكنها ضرورة تمليها الأرقام المتزايدة لمستخدمي هذه الشبكة دون غيرها من الشبكات، حيث يتجاوز عدد مستخدمي هذه الشبكة مليار مشترك فعال من بينهم ٤٣ مليون مشترك عربي.

وبهذا يتربع الفيسبوك على عرش الشبكات الاجتماعية الأكثر استخداماً لدى الإنترنتيين على اختلاف أجناسهم وأعمارهم ومهنتهم، وبخاصة منهم فئة الشباب الذين وجدوا في جدران الفيسبوك مساحات افتراضية واسعة للتعبير عن خلجات أنفسهم وآرائهم واتجاهاتهم ومشاكلهم، من خلال إنشاء صفحات خاصة، أو إنشاء مجموعات لمناقشة مواضيع معينة.

وفي الجزائر يتجاوز عدد مستخدمي الفيسبوك ٥ ملايين مستخدم، ٨١٪ منهم

(٣) عبدالله الزين الحيدري، الإعلام الجديد: النظام والفوضى، أبحاث المؤتمر الدولي للإعلام الجديد تكنولوجيا جديدة لعالم جديد، جامعة البحرين ٧-٩ أبريل ٢٠٠٩، منشورات جامعة البحرين، ط٢٠٠٩، ص١٤٠.

شباب، تتنوّع استخداماتهم لهذه الشبكة الاجتماعية، وتتنوّع طرائق تواصلهم من خلالها، وتوحي هذه النسبة المرتفعة قطعاً بحالة من الانسحاب الشبابي لهذه الوسيلة الافتراضية لتحقيق التواصل والتفاعل الاجتماعي.

في سياق هذه الأرقام وهذه السجلات، تسعى هذه الدراسة للبحث في الآثار الاجتماعية والثقافية للشبكات الاجتماعية على هوية الشباب، من خلال البحث في المحاور الآتي ذكرها:

- ما هي معالم الهوية الجديدة التي تطرحها تكنولوجيا الإعلام والاتصال الحديثة؟
- كيف تؤثر الشبكات الاجتماعية على الهوية الثقافية والاجتماعية للشباب؟
- ما هي معالم الهوية الثقافية والاجتماعية للشباب عبر الشبكات الاجتماعية؟
- ما هي الآثار الاجتماعية والنفسية والثقافية لاستخدام الشباب للشبكات الاجتماعية؟

□ ثانياً: مقارنة مفاهيمية.. الهوية، الهوية الثقافية، والهوية الافتراضية

لم يحمل مصطلح اجتماعي ثقل وتشعب وهاجس التحديد والمطارحات مثل ما حمله مفهوم الهوية، ليس لأنه غائر المعاني فحسب، بل لارتباطه أيضاً بشعارات طوباوية، وانتفاءات عرقية، وطموحات وأمال شعبية وفردية، كانت الهوية أبرز مطالبها، وأبرز مطامحها في الوقت ذاته.

فالحديث عن الهوية يستدرج بالضرورة الحديث عن الكينونة وعن الغيرية، فلا تُدرك الذات إلاّ بناءً على ذواتٍ أخرى، وهذا ما يُستشف من اشتقاق الاسم في اللغة العربية من ضمير الغائب (هو) وليس من ضمير المتكلم (أنا)، فيقال: هوية، ولا يقال: إنية، «من هنا يتأسس موضوع الهوية على طبيعة العلاقة بين الأنا والآخر، انطلاقاً من رؤية الأنا للذات ورؤيتها للآخر»^(٤).

والهوية في الأصول العربية كما عرّفها الجرجاني: هي الحقيقة المطلقة المشتملة على الحقائق اشتغال النواة على الشجرة، والهوية تُطلق على ثلاث معاني: التشخيص، والشخص نفسه، والوجود الخارجي. ويُقل عن بعضهم قوله عن الهوية: ما به الشيء هو باعتبار تحققه يسمى حقيقة وذاتاً، وباعتبار تشخصه يسمى هوية، وإذا أخذ أعم من هذا يسمى ماهية^(٥).

أما في اللغة الفرنسية فترتبط كلمة *identité* بكلمة *identique* والتي تعني: الوحيد،

(٤) رضوان بوجعة، التكنولوجيا الجديدة للاتصال وعولمة الثقافة، الهوية كشرط في الاتصال، مجلة فطر ومجتمع، طاكسيج كوم للدراسات والنشر والتوزيع، الجزائر، العدد الأول يناير ٢٠٠٨، ص ١٦.

(٥) محمد عمر أحمد أبو عنزة، واقع إشكالية الهوية العربية بين الأطروحات القومية والإسلامية - دراسة من منظور فكري - مذكرة ماجستير، جامعة الشرق الأوسط، الأردن، ٢٠١١، ص ٣٥.

الأصيل، الذي لا شبيه له، فريدٌ من نوعه، متميِّزٌ عن الآخر^(٦)، وبهذا يضيف الاشتقاق الفرنسي إلى فكرة استقلالية الهو عن الأنا، مبدأ التميز والتفرد والاختلاف في أصالة الذات عن غيرها.

وفي العلوم الاجتماعية يرى (جورج هربرت ميد) أن الهوية ترتبط بإدراك الآخرين، وتضمن أشكالاً معقدة من الفهم، ويضيف ميد أن الهويات الإنسانية تتأسس على ثلاث طرق للمحادثة بين الأنا، والأنا والآخر عموماً، حيث إننا ومن خلال انطباعاتنا عن الآخر نرصد هوياتنا ونذكر انعكاساتها ونعرضها للآخرين، فالهوية هي محصلة المد والجزر الدائم لحوار ذواتنا مع الآخرين^(٧).

أي إن الهوية هي علاقة الأنا بالأنا من ناحية، وعلاقته بالآخر من ناحية ثانية، سواء كان هذا الآخر فرداً، أو دولة، أو أمة، والهوية من هذا المنظور ليست معطى ثابتاً جامداً مغلقاً على نفسه، بل هي علاقة متفاعلة ديناميكية تسمها حركة المد والجزر في تفاعلات الأنا المتغير مع الآخر المتغير أيضاً. فهي المحصلة التي يرسمها الفرد عن ذاته، انطلاقاً من خبراته البيوغرافية، واللحظية، التي ينطلق منها في إقامة علاقات تفاعلية مع الآخر على أنه ذات مختلفة عنه، للقيام بأفعاله وبناء استراتيجياته الخاصة.

الهوية الثقافية والاجتماعية

في الحقيقة يتعدّر تصور الهوية والثقافة بوصفهما مفهومين واقعيين منفصلين، «فما من هوية إلا وتحتزل ثقافة، فلا هوية من دون منظور ثقافي، ولا تستند إلى خلفية ثقافية، والثقافة في عمقها وجوهرها، هوية قائمة بالذات»^(٨).

وما تقسيم الهويات إلى هوية ثقافية وأخرى اجتماعية وأخرى شخصية، إلا لأغراض التحليل المنهجي، وفق معايير لا تعدو أن تكون افتراضية، تُقيم حدوداً رمزية لجوهر واحد هو كينونة الإنسان بوصفه كائناً اجتماعياً وثقافياً.

وعن هذا يقول دوركايم محلاً العلاقة بين الهوية الفردية والهوية الجماعية: «يوجد في كل مكان كائنات: كائن فردي ويتكوّن من المشاعر والأحاسيس التي تتصل بالحياة الخاصة من جهة، وكائن اجتماعي ويتكوّن من منظومة الأفكار والمشاعر والعادات التي تُعبّر فينا عن

(٦) نصر الدين العياضي، الهوية الوطنية والتلفزيون عشر أطروحات لتطبيق المسلمات، مجلة المعيار، جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية، قسنطينة، العدد ١٨ مارس ٢٠٠٩، ص ٣٠٢.

(7) Bryan S Turner the Cambridge dictionary of sociology Cambridge University press 2006 p277.

(٨) نعمان عباسي، العولمة الثقافية الغربية والهوية الإسلامية: الهيمنة الناعمة، العولمة والهوية الثقافية، سلسلة أعمال الملتقيات، مخبر علم اجتماع الاتصال للبحث والترجمة، ٢٠١٠، ص ٢١٨-٢١٩.

المجموعة من ناحية أخرى، وإن تلاحم هذين الوجهين هو الذي يُكوّن الكائن الاجتماعي^(٩). ويصف مراد زعيمي العلاقة بين الهوية والثقافة قائلاً: لكل مجتمع ثقافة، ولكل ثقافة هويتها الخاصة التي تنطلق منها، وتخضع لها في جميع نتائجها، وتتمثل فيما يمكن أن نسميه «نسق القيم الإنسانية»، وينبثق نسق القسم الأساس للثقافة من النظام الرائد «الذي قد يكون عبارة عن دين أو أسطورة أو مذهبية، فيشتمل على أنحاء الثقافة متغلغلاً في كل جزء من أجزائها»^(١٠). كما يمكن تعريف الهوية الثقافية والحضارية على أنها القدر الثابت والجوهري والمشارك من السمات والقسمات العامة، التي تميّز حضارة أمة عن غيرها من الحضارات، والتي تجعل للشخصية الوطنية أو القومية طابعاً يتميز به عن الشخصيات الوطنية والقومية الأخرى، وهناك من يرى أن الهوية معناها في الأساس التفرد، والهوية الثقافية هي التفرد الثقافي بكل ما يحمله معنى الثقافة من عادات وأنماط سلوك وقيم ونظرة إلى الكون والحياة^(١١).

ويرى الباحث جون توملسون John Tomilson أن الهوية الثقافية كانت نوعاً من الكنز الاجتماعي الذي تمتلكه الجماعات المحلية، ولكنه شيء هش يحتاج إلى الحماية والحفاظ عليه بعد أن اكتسحت العولمة العالم مثل الفيضان^(١٢).

الهوية الافتراضية

استحدثت تكنولوجيا الاتصال الكثير من المفاهيم والممارسات، وأحدثت تغيراً ثقافياً على العديد من المستويات العلمية والتربوية والاجتماعية وغيرها، مستحدثةً فضاءً افتراضياً، وعلاقات افتراضية، وجماعات افتراضية، وكذا هويات افتراضية.

وإن كانت كل هذه الفضاءات والعلاقات الافتراضية، تطرح إشكالات على مستوى التوازن بينها وبين الفضاءات التقليدية، فإن الهوية الافتراضية لا تطرح فقط إشكالاتاً مفاهيمية، بقدر ما تطرح إشكالات على مستوى البنية والوجود الافتراضي، لأن الممارسات الافتراضية التي تتعلق بالهوية لها امتداداتها ومداهم وتأثيراتها في الهوية الوجودية للفرد، وعلى أبعادها الثقافية والاجتماعية.

(٩) سلطان بلغيث، مظهرات أزمة الهوية لدى الشباب، مجلة العلوم الإنسانية والاجتماعية، عدد خاص بالهوية والمجالات الاجتماعية في ظل التحولات السوسيوثقافية في المجتمع الجزائري، جامعة ورقلة، فبراير ٢٠١١، ص ٣٥٠.

(١٠) مراد زعيمي، الثقافة والعولمة بين التكيف والتفاعل، في الجزائر والعولمة، منشورات جامعة قسنطينة، الجزائر، ٢٠٠١، ص ١٢٠.

(١١) أحمد علي كنعان، الشباب الجامعي والهوية الثقافية في ظل العولمة الجديدة، جامعة دمشق، ص ٤٢٠.

(١٢) سالم فاطمة الزهراء، نحو هوية ثقافية عربية إسلامية، دار العالم العربي، القاهرة، ٢٠٠٨، ص ١٧٧.

والهوية الافتراضية حسب موسوعة الويب wibopedia هي الشخصية التي يتم إنشاؤها من طرف المستخدم الإنسان، الذي يعمل كصلة وصل بين الشخص الطبيعي والشخص الظاهري للمستخدمين، أي هي مجموع الصفات والرموز والبيانات التي يستخدمها الأفراد في تقديم أنفسهم للآخرين في المجتمعات الافتراضية، ويتفاعلون معهم من خلالها^(١٣).

أما الأستاذ الصادق رابح فيُعرّف الهوية الافتراضية في دراسته عن الإنترنت كفضاء لتشكّل الذات، يُعرّفها على أنها الهوية التي تتجلى في المنتديات الحوارية وغرف الدردشة الإنترنتية، وهي هوية يسعى الفرد غالباً من خلالها إلى التلاعب بهويته بهدف دفع محاوريه والمتفاعلين معه إلى التعامل معه على أساس أن هذه الهوية المتخيّلة الفانتازمية هي هويته الفعلية، حيث تسعى الهوية الافتراضية في غالب الأحيان لتحقيق رغبات وتطلعات أقصتها الحياة الفعلية ومنعتها من التحقق.

فالهوية الافتراضية إذن هي مجموع تمثّلات الشخص لذاته كفرد مستقل بذاته، وككائن له وجوده في العالم الافتراضي -شبكة التواصل الاجتماعي الفيسبوك-، وطرائقه في التواصل مع الآخرين ومع المجموعات الاجتماعية الافتراضية، وتجاربه وتفاعلاته الافتراضية عبر الفيسبوك.

الشباب

الشباب فترة عمرية (تمتد في الغالب بين ١٥ و ٣٠ سنة)، لها خصائصها ومميزاتها الفيزيولوجية والبيولوجية والنفسية والثقافية، ولها آفاقها وتمظهراتها الخاصة. لكن ظاهرة مثل ظاهرة الشباب بثقلها وأهميتها لا يمكن اختصارها في عامل السن فحسب، فالشباب بوصفه ظاهرة اجتماعية، هي ككل ظاهرة اجتماعية شاملة متعددة ومتداخلة الأبعاد.

من هذا المنطلق يمثل الشباب، في الوقت ذاته، ظاهرة تاريخية «أفرزتها ظروف اجتماعية/ تاريخية معينة، ولها نشأة ومراحل تطور»، وظاهرة سياسية «الشباب قوة اجتماعية ناشئة هامة تؤثر في موازين القوى الاجتماعية القائمة»، وظاهرة ديمغرافية إحصائية «تتمثل في هذا الكم الهائل من الكائنات البشرية الصاعدة التي تقارب نسبتها نصف سكان العالم تقريباً»، وظاهرة اقتصادية «تتجسم في هذه السوق الكبيرة المفتوحة والتي يتم فيها عرض سلع وتجهيزات وخدمات لا حصر لها»، وظاهرة ثقافية ميديا تيكية «ذات دلالة مجتمعية

(١٣) بايوسف مسعودة، الهوية الافتراضية: الخصائص والأبعاد، دراسة منشورة في مجلة العلوم الإنسانية والاجتماعية لجامعة ورقلة، العدد الخاص بالملتقى الدولي الأول حول الهوية والمجالات الاجتماعية في ظل التحولات السوسيوثقافية في المجتمع الجزائري، أيام ٢٧، ٢٨، ٢٩ فبراير ٢٠١١، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، الجزائر، ص ٤٧٠.

قصوى، خاصة بالنسبة لجماعات المراهقين والشباب حيث تبادل المواد الثقافية / الاتصالية، وأنماط السلوك المبهرة، وما تحمله من دلالات ورمزيات»^(١٤).

السمات والخصائص الاجتماعية والثقافية للشباب

تعد مرحلة الشباب من أهم مراحل الحياة، وهي تسجل أثرها لكونها أكثر رسوخاً في ذاكرته، ولما تتميز به من خصائص نفسية واجتماعية حاسمة، إذ تعد، وبلا منازع، مرحلة البحث عن الهوية وإثبات الذات، وتعزيز المركز لتكوين الأهداف والمبادئ والطموحات. باعتبار أن مفهوم الشباب يعكس رؤية أو فلسفة اقترنت، وتقترن بإقامة علاقة/ أو علاقات جديدة يُقيّمها الإنسان الشاب مع ذاته ومع الآخر المشابه و/ أو المختلف عنه، ومع الجماعات الاجتماعية (الصغيرة والكبيرة) ومع الكون، رؤية تسعى دائماً من خلالها جماعات الشباب إلى التعبير عن قلق غير مألوف، وعن حيرة وجودية ناتجة عن أوضاع تاريخية واجتماعية/ ثقافية معينة.

إذ تُشير التقارير إلى أن الشباب بين سن ١٥ و ٢٤ سنة يقعون تحت ضغط الإحباط والتوقعات التي تُحدثها بشكل جزئي مؤثرات الإعلام والتكنولوجيا والديناميكيات التحولية في البنى الأسرية، وبهذا يعيش الشباب حالة من عدم الاستقرار النفسي، عالقين بين عالمين أحدهما واقعي لا يلبي احتياجاتهم، والآخر افتراضي يتشربونه عبر آليات التكنولوجيا المتعددة^(١٥).

وتمثل وسائل الإعلام الجديدة وشبكة الإنترنت أهم متغيرات هذه المعادلة، إذ يمثل الشباب الجمهور الأساس لوسائل الإعلام الجديدة، حيث تؤكد الكثير من الدراسات أن فئة الشباب هي الفئة الأكثر استخداماً للإنترنت، لما تتميز به من مغامرة وإثارة وفضول، كما أنها الفئة التي تحاول التمرد على المجتمع وتبني الجديد ومحاوله التأقلم معه، بل في بعض الأحيان الانسلاخ مما هو موجود، والبحث عمّا يأتي من الغير ومن وراء البحار، فكثرة استخدام الإنترنت تؤدي إلى الإحساس بالعزلة وبالانسلاخ الثقافي والحضاري والاجتماعي، بحيث إن الشباب يعيش في عالم آخر عبر الإنترنت يكون بعيداً كل البعد عن عالمه الحقيقي أو الواقعي، وهذا ما يؤدي إلى نوع من الانفصام وضعف مهارات الاتصال

(١٤) يوسف بن رمضان، الشباب والميديا في العالم وفي المجتمعات العربية، ثقافة الشباب: الخصوصيات، الدلالات والرهانات، مجلة الإذاعات العربية، اتحاد إذاعات الدول العربية، تونس، العدد ٣، ص ٧٤.

(١٥) سلطان بلغيث، تظاهرات أزمة الهوية لدى الشباب، دراسة منشورة في مجلة العلوم الإنسانية والاجتماعية لجامعة ورقلة، العدد الخاص بالملتقى الدولي الأول حول الهوية والمجالات الاجتماعية في ظل التحولات السوسيوثقافية في المجتمع الجزائري، أيام ٢٧، ٢٨، ٢٩ فبراير ٢٠١١، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، الجزائر، ص ٣٥٧.

الاجتماعي، والانسلاخ في الواقع عن النسيج الاجتماعي الذي يعيش فيه الشاب^(١٦).

الشبكات الاجتماعية، الفيسبوك

الشبكات الاجتماعية أو Social Networks هي عبارة عن مواقع تتيح تبادل المعلومات والأفكار والثقافات، والتعارف بين أناس يتشاركون في الفكر والثقافة والتوجه والميولات. ظهرت مع ما يعرف بالجيل الثاني للويب (Web2) تتيح التواصل بين مستخدميها في بيئة مجتمع افتراضي يجمعهم وفقاً لاهتماماتهم أو انتماءاتهم (جامعة - بلد - صحافة - شركة...)، بحيث يتم ذلك عن طريق خدمات التواصل المباشر، كإرسال الرسائل أو المشاركة في الملفات الشخصية للآخرين والتعرف إلى أخبارهم ومعلوماتهم التي يُتيحونها للعرض.

وتتنوع أشكال وأهداف تلك الشبكات الاجتماعية، فبعضها عام يهدف إلى التواصل العام وتكوين الصداقات حول العالم، وبعضها الآخر يتمحور حول تكوين شبكات اجتماعية في نطاق محدود ومنحصر في مجال معين، مثل شبكات المحترفين، وشبكات المصورين، وشبكات الإعلاميين.

فهي كيانات اجتماعية تتكون من أشخاص أو مؤسسات اجتماعية ترتبط فيما بينها بروابط ناجمة عن تفاعلاتهم المتبادلة، ويستعمل لفظ الشبكة الاجتماعية للدلالة على مواقع إنترنت تسمح لمستخدميها بالتسجيل وخلق هوية افتراضية، تدعى بروفایل profil، ويُطلق على هذه المواقع صفة اجتماعية لأنها تسمح بتبادل الرسائل العامة أو الخاصة، الروابط التفاعلية، الفيديوهات، الصور، الألعاب، بين المشتركين، ويبقى قوام الشبكات الاجتماعية هو إمكانية توسيع دائرة الأصدقاء والعلاقات، كما تتأسس الشبكات الاجتماعية على مبدئين هما:

- أصدقاء أصدقائي هم أصدقائي أيضاً.
- الأشخاص الذين يتبادلون ويشتركون في الاهتمامات نفسها التي اهتم بها هم أيضاً أصدقائي^(١٧).

فالشبكات الاجتماعية إذن هي مواقع على الإنترنت يلتقي عبرها أشخاص أو جماعات أو منظمات، تتقاطع اهتماماتهم عند نقطة معينة أو أكثر، سواء تعلّق الأمر بالقيم أو الرؤى أو الأفكار أو التبادلات المالية أو الصداقة أو العلاقات الحميمة أو القرابة أو الهوية

(١٦) محمد عايش، محمد قيراط، استخدامات وإشباعات الإنترنت، دراسة ميدانية تحليلية لشباب الإمارات العربية المتحدة، مجلة العلوم الاجتماعية والإنسانية، جامعة باتنة، العدد ١٢، جوان ٢٠٠٥، ص ٢٢.

(17) Laurent collée, sécurité et vie privée sur les réseaux sociaux, mémoire pour l'obtention du diplôme de master en gestion de la sécurité des systèmes d'information, université de Luxembourg 2009,p12

أو البغض أو العداوة أو التجارة أو غيرها^(١٨). فهي إذن مجموعة من العلاقات، تربط أفراداً أو جماعات بروابط ثقافية أو اجتماعية أو تجارية، وغيرها.

بدأت ظاهرة المواقع الاجتماعية في عام ١٩٩٧، وكان موقع «SixDegrees.com» أول هذه المواقع من خلال إتاحتها الفرصة بوضع ملفات شخصية للمستخدمين على الموقع، وكذلك إمكانية التعليق على الأخبار الموجودة على الموقع، وتبادل الرسائل مع باقي المشتركين، وإذا كان موقع «SixDegrees.com» هو رائد مواقع التواصل، فيما فتح موقع «MySpace.com» آفاقاً واسعة لهذا النوع من المواقع، وقد حقق نجاحاً هائلاً منذ إنشائه عام ٢٠٠٣، بعد ذلك توالى ظهور مواقع التواصل الاجتماعي، لكن العلامة الفارقة كانت في ظهور موقع FaceBook.com الذي يُمكّن مستخدميه من تبادل المعلومات فيما بينهم وإتاحة الفرصة أمام الأصدقاء للوصول إلى ملفاتهم الشخصية^(١٩).

فالشبكات الاجتماعية تعني فيما تعنيه سقوط سلطة التراتبية في الإعلام، والمسار الخطي الذي طبع الوسائل التقليدية التي حصرت الإعلام في التلقي دون التفاعل، وقصرته على مؤسسات وهياكل لها سلطة الإعلام ونفوذ المعلومة.

فالإعلام الجديد ومن خلاله الشبكات الاجتماعية لم يكسر فحسب وصاية الإعلام التقليدي، إنما أعاد هيكلة مفهوم الاتصال بتقريبه من معناه الاجتماعي أكثر منه من معناه المؤسسي، حيث لم تعرف البشرية قبل الإنترنت وسيلة إعلامية قادرة أن تُعفيها من كل اتصال مباشر كما حدث مع تقنية الإنترنت، التي لم تنوع أساليب الاتصال فحسب، بل وعززت النزعة الإنسانية، في عالم مجتمع المعلومة الذي صارت فيه الإنترنت كنيسة حقيقية لأولئك الذين يقدسون المعلومة، حيث الشبكات والحواشيب وكل آلات الاتصال أماكن خاصة، بل وحصرية أين تمارس عبادة جديدة هي عبادة الإنترنت^(٢٠).

الفيسبوك

أُطلق الفيسبوك في فبراير عام ٢٠٠٤، بواسطة ابن التاسعة عشر من العمر مارك زوكربيرغ وذلك في غرفته بجامعة هارفارد، كشبكة نفعية تساعد الأشخاص على التواصل

(١٨) بسمة اللدعة، ندى الخزندار، استخدامات الشبكات الاجتماعية في الإعلان، مذكرة مقدمة لنيل درجة البكالوريوس في الصحافة والإعلام، الجامعة الإسلامية غزة، ٢٠١١، ص ٣٦.

(١٩) حسني عوض، أثر مواقع التواصل الاجتماعي في تنمية المسؤولية الاجتماعية لدى الشباب، جامعة القدس المفتوحة، ص ٤، دراسة منشورة على الموقع www.qou.edu/.../socialResponsibilityConf/dr_hou.

(20) Philippe Breton, le culte de l'internet une menace pour le lien social, casbah édition,

بشكل أكثر فعالية مع أصدقائهم، عائلاتهم وزملائهم في العمل، حيث يتمكن كل مشترك في شبكة الفيسبوك من مشاركة خواطره، صوره وروابطه مع أصدقائه، من خلال تنزيلها على صفحته الخاصة والتفاعل من خلالها مع جماعة أصدقائه، كما يفتح الموقع خاصية الدردشة المباشرة على الخط في الزمن الحقيقي^(٢١).

وقد كان الموقع في البداية متاحاً فقط لطلاب جامعة هارفارد ثم فتح لطلبة الجامعات، بعدها لطلبة الثانوية ولعدد محدود من الشركات، ثم أخيراً تم فتحه لأي شخص يرغب في فتح حساب به، والآن فاق عدد مستخدميه المليار، وتعددت لغاته إلى حوالي ٧٥ لغة، ويقضي مستخدموه جميعاً أكثر من ٧٠٠ بليون دقيقة على الموقع شهرياً.

ويرى مخترع الفيسبوك مارك زوكربيرغ أن فيسبوك هو حركة اجتماعية Social Movement وليس مجرد أداة أو وسيلة للتواصل، وأنه سوف يزيح البريد الإلكتروني ويحل محله، وسوف يسيطر على كل نواحي النشاط البشري على الشبكة العنكبوتية. وبالتالي فإن يوصف بكونه «دليل سكان العالم»، وأنه موقع يتيح للأفراد العاديين أن يصنعوا من أنفسهم كيان عام، من خلال الإدلاء والمشاركة بما يريدون من معلومات حول أنفسهم واهتماماتهم ومشاعرهم وصورهم الشخصية ولقطات الفيديو الخاصة بهم، ولذلك فإن الهدف من هذا الاختراع هو جعل العالم مكاناً أكثر انفتاحاً^(٢٢).

التمثل

يحظى مفهوم التمثل بأهمية بالغة في العديد من الحقول المعرفية (علم النفس الاجتماعي، علم النفس المعرفي، علوم التربية وعلوم الاتصال الحديثة...)، وتعود بدايات استخدام المفهوم إلى عالم الاجتماع الفرنسي إيميل دوركايم الذي تحدث عن مفهوم التمثل من خلال دراسته للديانات والأساطير، حيث اعتبر دوركايم أن التمثلات الأولى التي كوّنها الإنسان عن نفسه وعن العالم كان مصدرها دينياً.

وقد ميّز دوركايم بين التمثلات الجمعية والتمثلات الفردية، معتبراً المجتمع واقعاً فوق الأفراد، له خصائصه الخاصة التي لا نجدها تحت الأشكال نفسها في باقي العالم، والتمثلات التي تعبر عنه لها محتوى مختلف عن التمثلات الفردية الخالصة، حيث إن الأولى

(21) Noelle J Hum, Perrin E Chamberlin and alth, A picture is worth than a thousand words: a content analysis of facebook profile photographs, computer in human behavior, 27, 2011, p 1829.

(٢٢) صادق، عباس، الإعلام الجديد: المفاهيم والوسائل والتطبيقات، دار الشروق للنشر والتوزيع، عمان، ٢٠٠٨، ص ١٥.

تضيف شيئاً للثانية^(٢٣).

فالتمثلات هي التصورات التي يحملها الأفراد عن المحيط وعن الظواهر الاجتماعية المختلفة، وهي تصورات تبرز في أشكال متنوعة معقدة نسبياً يمكن اعتبارها صور تكثف مجموعة من المعاني أو الأنساق المرجعية، تسمح بترجمة ما يحدث وإعطاء معنى لغير المتوقع، أو هي فئات تمكّن من تصنيف الظروف، والظواهر، والأفراد الذين نتعامل معهم، وهي أيضاً النظريات التي تسمح بالحكم عليهم... أي هي أسلوب ترجمة تفكيرنا واقعنا، وشكل معرفة اجتماعية^(٢٤).

فالتمثل إذن هو شكل من أشكال المعرفة الاجتماعية، يسعى إلى بناء تصور لواقع مشترك لمجموعة اجتماعية معينة، فهو الطريقة التي يدرك بها الأشخاص الأحداث والظواهر في حياتهم الاجتماعية، فالتمثلات هي مجموعة أفكار، صور، معلومات، آراء، عادات، وقيم... إلخ.

والتصور هو رمز يحمل معنى عقلياً وعاطفياً مشتركاً بالنسبة لأعضاء الجماعة، فتعكس تصوراتهم التاريخية، وتجربتهم المشتركة من خلال مرحلة زمنية معينة، وتنطوي هذه التصورات الجماعية على نظرة معينة للعالم وطريقة التعامل معه، فهي تعبّر عن مشاعر وأفكار جماعية تمنح الجماعة وحدتها وطابعها وشخصيتها^(٢٥).

فالتمثل إذن يشمل العلاقة بين الفرد والعالم (الناس والأشياء)، والفرد والفعل (أفعاله وأفعال الآخرين)، وعلاقة الفرد بذاته.

الاستخدام

يتسم مفهوم الاستخدام بميوعة كبيرة في حقل تكنولوجيا الإعلام والاتصال، فهو ذو معانٍ مختلفة ومتعددة، يُستخدم تارة مرادفاً للاستعمال، وأخرى مرادفاً للتملك.

غير أن هناك فرقاً بين الاستعمال والاستخدام حيث يشرح Joelle Le Marec هذا التمييز بالإشارة إلى أن الفرد هو مستعمل لنظام ما أولاً، وكلما استعمل هذه التقنية بصفة مستقلة احتاج إلى تعبئة بعض المهارات الإدراكية والتقنية، والتحكم في الجهاز التقني يسمح

(٢٣) عبد الوهاب بوخنفرة، المدرسة، التلميذ والمعلم وتكنولوجيات الإعلام والاتصال، أطروحة دكتوراه غير منشورة في علوم الإعلام والاتصال، جامعة الجزائر، ٢٠٠٦-٢٠٠٧، ص ٤١.

(٢٤) بوخريسة بوبكر، المفاهيم والعمليات الأساسية في علم النفس الاجتماعي، عناية، منشورات جامعة باجي مختار، ٢٠٠٦، ص ١٥٤.

(٢٥) محمد عاطف غيث، قاموس علم الاجتماع، دار المعرفة الجامعية للنشر والطبع والتوزيع، ٢٠٠٦، ص ٦٣.

بمنحه مرتبة المستخدم، ولكن اكتساب المعارف وحسن التدبر التي يتطلبها الشيء التقني ليست آتية ولا هي مسلم بها.

وعليه فإن الاستخدامات هي الممارسة الاجتماعية، التي يجعلها التقادم أو التكرار عادية في ثقافة ما، واستعمال شيء طبيعي أو رمزي، لأغراض خاصة^(٢٦). فمن هذا المنظور إذن، يعتبر الاستخدام المرحلة الأكثر تطوراً والأكثر نضجاً، حيث يبدأ التعامل مع التقنية باستعمالها ويتطور هذا الاستعمال بالتقادم والمهارة إلى درجة الاستخدام.

فالاستخدام إذن هو ممارسة اجتماعية، أي يصبح التردد عليها عادي في ثقافة معينة، وتصبح الممارسات عادية وينظر إليها على أنها أمر طبيعي، وفي سياق آخر ينظر علماء الاجتماع إلى أن الاستخدام يرجع إلى: «استعمال شيء، طبيعي أو رمزي لبلوغ أهداف معينة»^(٢٧).

ومفهوم الاستخدام usage، الذي ظهر في اللغة الفرنسية في القرن ١٧ يشير من ذلك الحين إلى يومنا هذا إلى نشاط اجتماعي يتم ملاحظته بسبب تواتره، ويتمثل في استخدام شيء ما والاستفادة منه لغاية محددة أو تطبيقية لتلبية حاجة ما، وفي دراسات الاستخدامات، فإن موضوع الاستخدام يُحيل إلى ممارسة، كما يُحيل أيضاً إلى تصرفات، أو عادات أو اتجاهات^(٢٨).

نزوح شبابي نحو الشبكات الاجتماعية: لأي دوافع، وأية رهانات؟

بدأ البحث في دوافع التعرض للإنترنت والتأثيرات الناجمة عن ذلك التعرض حينما تحوّلت تلك الشبكة العنكبوتية من شبكة دلالية Semantic web، تهدف إلى الحصول الأوتوماتيكي على المعلومات من مصادر مختلفة، وتمكين قدرات البحث عن المعلومات بما يسمح بتوسيع نطاق واسع للتعامل مع المعلومات بهدف الوصول إلى صيغ جديدة للمعرفة البشرية، إلى شبكة نفعية Pragmatic web، تهدف إلى تحقيق الأهداف البشرية من استخدام الإنترنت. وتقوم على اعتبار الفرد هو العنصر الرئيس في هذه المنظومة، وبالتالي تمنحه القدرة على التفاعل الاجتماعي وتشارك المعلومات، هذا التحول نحو أن يكون الإنسان هو أساس الشبكة النفعية أسهم في تغيير مفهوم الويب بكامله، إذ إنها جعلت الإنسان عنصراً بنائياً في

(٢٦) عبد الرحمن عزي، السعيد بومعيزة، الإعلام و المجتمع: رؤية سوسيولوجية مع تطبيقات على المنطقة العربية والإسلامية، الجزائر، الورسم للنشر والتوزيع، ٢٠١٠، ص ٣٣٥.

(27) Serge Proulx, penser les usages des technologies de l'information et de la communication aujourd'hui: enjeux-modèles-tendances, presses universitaires de bordeaux, bordeaux, tom1, 2005, p7.

(٢٨) عبد الوهاب بوخنفرة، المدرسة، التلميذ والمعلم وتكنولوجيات الإعلام والاتصال، ص ٥٠.

تلك الشبكة بدلاً من أن تستمر وضعيته مستهلكاً أو منتفعاً بخدماتها^(٢٩).

فالإنسان، المستخدم بالمفهوم الشبكي، هو الفاعل الأبرز في تقنية الإنترنت، حيث يقوم، هو نفسه، بإنتاج وتحرير مادته الإعلامية، وتسويقها وخلق الجو التفاعلي حول مضامينها في إطار ما يسمى بإعلام النحن أو الإعلام التفاعلي.

ويُشكّل الشباب الفئة الاجتماعية الأكثر انفتاحاً على هذه التكنولوجيا واستخداماً لها، والساعية الأكثر إلى امتلاك المهارات التقنية التي تسمح لها بذلك، مقارنة ببقية الفئات الاجتماعية، ففي هذه المرحلة من العمر يتجلى الوعي بالاستقلالية الذي تعززته الممارسات الإعلامية والثقافية الجانحة أكثر نحو الفردانية، مثل امتلاك الهاتف النقال الشخصي والكمبيوتر الشخصي واستخدام شبكة الإنترنت، والاستمتاع بـ Ipod، وغيرها من الوسائل التي تسمح للشباب بالتعبير عن هويتهم والابتعاد تدريجياً عن مراقبة أوليائهم^(٣٠).

الفيسبوك، نافذة الانفتاح الهوياتي

أثبتت الكثير من الدراسات أن الشبكات الاجتماعية والفيسبوك خصوصاً، غيّرت الوجه العام لبناء الهوية من خلال سماحها لمستخدميها عبر العالم بإعادة مفهمة صورهم عن ذاتهم بالانتقال من هويات مؤسسة مكانياً وواقعياً، إلى أشكال هجينة ومرنة للهوية بفضل الخدمات التي توفرها من تدوين وألعاب ودردشة والانضمام إلى مجموعات معينة، وغيرها... حيث تعتبر هذه الخدمات تجارب افتراضية يطوّر من خلالها مستخدمو الفيسبوك مفهومهم لذواتهم وهوياتهم الملحقه.

إذ تسمح الإنترنت للمستخدم، من خلال الشبكات الاجتماعية -الفيسبوك- بأن يستعير ويجرب ما شاء من الذوات، دون أن يتعرض لعقاب فعلي، بل إن الأمر يذهب إلى أبعد من ذلك، فالأدوار التي يتقمصها الإنترنت في فضاء الشبكات الاجتماعية هي في أغلب الأحيان متناقضة مع الأدوار الفيزيائية والاجتماعية التي يمكن أن يقوم بها في حياته الفعلية.

وحسب دراسة جيسيكا لي باغ Jessica Lee Pugh^(٣١) من جامعة كاليفورنيا تفسح

(٢٩) حمدي حسن أبو العينين، الإعلام الجديد في العالم الإسلامي: إشكالية الثقافة والتكنولوجيا والاستخدام، مجلة الدراسات الإعلامية القيمية المعاصرة، دار الورسم، الجزائر، العدد الأول، المجلد الأول، ٢٠١٢، ص ١٦.

(٣٠) نصر الدين العياضي، الشباب في دولة الإمارات والإنترنت، المجلة العربية للإعلام والاتصال، الجمعية السعودية للإعلام والاتصال، العدد ٨، مايو ٢٠١٢، ص ١٣.

(31) Jessica Lee Pugh, A qualitative study of the facebook social network, the desire of influence, associate and construct a representative and ideal identity, California state University, may 2010.

خاصية جذران البروفایل التي يوفرها الفيسبوك المجال للمستخدم ليكون أكثر تلقائية في التعبير عن ذاته وهويته، فكل صفحة فيسبوكية هي انعكاس لوقت، ولمدارك، ولاهتمامات، وللائتواء السياسي لصاحبها. حيث تتحدد الهوية حسب الدراسة بالربط بين تمثيلات الشخص لذاته كفرد مستقل بذاته، وطرائقه في التواصل مع الآخرين ومع المجموعات الاجتماعية في علاقات مترابطة.

إذن ومن خلال السياق الاجتماعي للفيسبوك، يمتلك المستخدمون قابلية الكشف عن مواصفات وخصائص لا تتراءى في الظاهر، حيث يُركز المستخدم على جانب معين من جوانب هويته لتطوير شهرته الإلكترونية micro-celebrity، ومن هنا بالتحديد تبدأ عملية بناء الهوية الرقمية online-identity construction، وتتطور من خلال دعوة الأشخاص والمعجبين الذين يشتركون في هذه الجوانب، وبهذا تُطور وتُدعم شبكة الأصدقاء العلاقات المتبادلة لتقدير الذات واللائتواء لشبكة الفيسبوك.

ففي البيئة الرقمية يسعى المستخدمون لخلق التأثير، لإشباع الفضول، لخوض مغامرات، وللتواصل والتعلم من خلال الاتصال بالشبكة، وفي هذه التجربة التفاعلية يتمكن المشتركون أكثر من أي وقت مضى من المشاركة والتواصل الرقمي، صانعين بذلك هويات رقمية أكثر تعقيداً وأكثر تمثيلاً للعلاقات التي تسم الحياة الواقعية.

كما تُشير دراسة الصادق رابح عن الإنترنت كفضاء لتشكّل الذات^(٣٢) إلى أن التمازج بين الذوات الافتراضية والذوات الفعلية له انعكاساته على طبيعة الهوية الفردية، إذ ليس من المؤكد أن القفز والاستحواذ على مجموعة من الذوات الافتراضية سيساعد الفرد على تعميق أناه-ذاته-، إنما يجعل هذا القفز من الهوية غير محددة العوالم نهائياً، وبالتالي يجعل الأنا تعيش في وضعية اللّا يقين.

حيث إن الهدف النهائي للمتلاعب بذاته في الفضاء الإلكتروني هي أن يكون ضمن هذه الفئات الثلاثة: أفضل من ذاته، أكثر من ذاته، ذاته لكن بتمظهر آخر، فالذوات التي يتقمصونها تستبعدهم عن ذواتهم الفعلية، وتدفع بهم إلى عوالم إشباعية وتسكينية.

(٣٢) الصادق رابح، الإنترنت كفضاء لتشكّل الذات، مرجع سبق ذكره.

طه عبد الرحمن

مشروعه الفكري.. والهوية الموهودة

شريف الدين بن دوبه*

□ مدخل

التعالِي مَلَمَح رَئِيس لِفَعْل التَّنْظِير، فَالْحَدَث، أَوِ الْمَوْضُوع الْمَشْكَلْ لِمَادَةِ الْمَهَارَسَةِ التَّنْظِيرِيَّةِ فِي كَلِّيَّتِهِ، يَصْبَحُ غَرِيباً عَنْ أَصْلِهِ وَهَوِيَّتِهِ، وَيَتَحَوَّلُ إِلَى رَمَزٍ فِي عَالَمِ الْأَمْوَاتِ، فَالْنَصُّ قَتْلٌ لِّلْمَعْنَى الْمَحْمُولِ، وَالْمَقْصُودُ الْغَائِي مِنْ إِنْتَاجِ النِّصِّ نَفْسَهُ، فَالِدَّلَالَاتُ الَّتِي تَخْتَلِجُ فِي قُوَى النِّفْسِ التَّفَكَّرِيَّةِ، لَا تَجِدُ نَفْسَهَا إِلَّا فِي الْمَحْدُودِيَّةِ الَّتِي تَحَدُّ آفَاقُهَا الدَّلَالِيَّةِ، عَلَى قَاعِدَةِ الْإِرْتِبَاطِ الْقَائِمِ بَيْنَ الذَّاتِ فِي لَحْظَةِ التَّوْلِيدِ لِّلْمَعْنَى، فَدُونَ اللَّغَةِ أَوِ الْعَلَامَاتِ الدَّلَالِيَّةِ تَصْبَحُ الْمَعَانِي مَجْرَدَ أَشْبَاحٍ، أَوْ حُدُودٍ جَوْفَاءٍ فِي حَدِّ الْوَضْعِيَّةِ الْمُنْطَقِيَّةِ، وَالْحَيَاةُ تَحَايِثُ الْوُجُودَ مِنْ خِلَالِ الْإِنِّيَّةِ، وَلَيْسَ بِمَجْرَدِ الْإِعْتِقَادِ فِي الْوُجُودِ.

وإن كان حد الإنية السينوي لا يرضي شهوة الانبهار بالغرب عند المعاصرين، فجمايلية الدازاين (dazein) الوجود هنا عند هايديغر، مستمدة من البعد الجلالي للكلمة، الجلال الناتج عن المخيال، ففعل الوجود أو الحضور في

* أستاذ مساعد، قسم الفلسفة، جامعة سعيدة، عضو متعاقد مخبر التراث والفكر المعاصر،
وهران - الجزائر، البريد الإلكتروني: bendouba.philos@yahoo.fr

ساحة الكينونة يغيب في عالم الصورة، الذي تتجلى الفلسفة من خلاله، فهي كنص أولاً وكخطاب ثانياً، لا تخرج عن خصوصيات المبدع، أو الأثر.

والنص قتلٌ للمعنى المحمول، والمقصود الغائي من إنتاج النص نفسه، فصورته الحدث ضرورة منطقية ومنهجية يقتضيها البحث عن المعرفة كمبدأ والحقيقة كقصد، وآليات التواصل بين بني البشر تفرض أيضاً فعل التجريد الذهني لتلك المعطيات، فكانت إذن الهوة بين الواقع والنظرية، وتوارث الفكر الإنساني وهم المفارقة بينهما.

وقراءة الخطابات الفلسفية في أنساقها، أو في مقارباتها مع بعض تضعنا أمام محاولات لتجذير وتأصيل هذه المفارقة بين عالم الفكر، وعالم الأرض، حيث كان نصيب النظر النعت والإشارة بالاستهجان، فهو عالم السماء تارة، وفضاء رحب للخيال تارة أخرى، وتأسيس لخطاب طوباوي لا يمتُّ بصلة لعالم الحقائق؛ وضحكة الفتاة التراقية أمام سقوط الفيلسوف اليوناني طاليس في البركة دليل على الشرخ الموجود بين العالمين، والتأمل في قضايا أنطولوجية يجعل من إدراك المكان الحسي في أبسط معطياته عند المفكر أقل من المستوى الذي يدرك به العامي عالم المكان.

أما الطرف الثاني في التعايش المعرفي والمتجسد في وعي الإنسان العامي، فالمعطى المعرفي الذي يصل إليه الفيلسوف، بعيد، ومفارق لعالم الواقع، الذي يمثل المعيار الأمثل للحقيقة، وتصبح النظرية الفلسفية بالضرورة مجانبة للحق، الذي يقرّره الواقع، كمعطى إدراكي، وأصل قيمي في مبدأ صدقية المعارف، على قاعدة تمكّن الواقعية كمنظومة معيارية من خيال الفرد والجماعة اللاواعي.

محنة الفلسفة مع الواقعية الساذجة، لحظة تاريخية، لازمت التفكير الفلسفي عبر سيرورته التاريخية عند جميع بني الإنسان، ونكبة سقراط و سورانوس و ابيكتيت في الثقافة الغربية تؤكد غربة الفلسفة، مع المفارقة الفكرية والحياتية بين النظر والعمل، والحال نفسها كان مآل الفلاسفة العرب مثل ابن سينا وابن رشد، وأسست وضعية المعاشة للمفارقة لإرث ثقافي في خيال العربي والإسلامي. والتصادم الظاهر بين المشاريع الفكرية العربية، والإسلامية دليل على عمق هذا الجرح الثقافي في مجتمعاتنا.

المأخذ الأساس الذي قبرت به المشاريع العربية، وفيه هو غربة المشروع الفكري عن إمكانية التطبيق، وافقاره للقدرة على الانتقال بالفكر العربي والإسلامي من لحظة الانتكاس، إلى عهد الثورة، والارتقاء، وتجاوز المحنة، وقد كانت هزيمة ١٩٦٧ توثيقاً تاريخياً، لهذه الأزمة، التي امتدت بجذورها إلى قلب اللاوعي الجمعي للمجتمع العربي والإسلامي، فكان الغرب الثقافي بديلاً، وأملاً في النجاة، وفي تجاوز محنة الانتكاسة في بعض المشاريع الفكرية، وإن كانت في الحقيقة دلالة الكلمة التبعية غير مناسبة لحمل المدلول، فالبعض منها أقام

صرحه الفكري عن وعي وإرادة، على ثقافة المستعمر، والآخر لم يدرك أن ما يعتز بإنشائه، ويتشدد بخطاباته فيه أنه مجرد تمثيل، وإعادة تمثيل من طرف قواه الوهمية لما قبل الغرب به له.

وأخذت الساحة الفكرية في الوطن العربي منحى منحرفاً في أشكلة الأزمة، فكان الجدل بين الباحثين قائماً حول إمكانية قيام فلسفة عربية، أو عدم إمكانها، وهو سؤال يستبطن مغالطة، حيث نجد أن تسليم العقل بمبدأ الثالث المرفوع يقتضي الإقرار بإحدى القضايا فقط، وإمكانية الادعاء أو القبول بعدم الإمكانية نتيجة لازمة منطقياً، فإما أن تسلم بوجود فلسفة عربية أو لا تسلم.

ولكن القول أو القبول بإحدى القضايا يتضمن في حد ذاته حكماً قيمياً، والإقرار بإحدى القضايا هو انحياز صريح لموقف معين وأدلوجة ما، وتحول هذه المسألة من أهم الإشكالات الرئيسة في الفكر العربي المعاصر، فكانت في اعتقادنا مظهراً لسذاجة الفكر العربي.

فأصل العجز عن إبداع فلسفة عربية يكمن عند المفكر المصري زكي نجيب محمود في ستة عوائق: أولها عجز الفكر العربي المعاصر على التوفيق الإيجابي بين الأصالة والمعاصرة، حيث لم يقدر على الجمع بين هذين الاتجاهين المتعاكسين، وثانيها يكمن في غياب روح التجديد داخل المنهج في التراث العربي الإسلامي، فالمنهج الجديد الذي أسسه ليكون، كمقابل للمنهج العقلي، يمثل لحظة تحول وإبداع داخل الحقل التراثي الغربي، في حين يلحظ غياب هذه اللحظة داخل هذا الفكر، مما شكّل عائقاً ذاتياً أمام الإنتاج الجديد في الفكر العربي والإسلامي.

العائق الثالث فيكمن في نوعية النظرة التي تعاطى بها الفكر العربي والإسلامي مع التراث، إذ تعامل مع تراثه في شكل كلي، متكامل، في حين كان التعاطي العربي والإسلامي مع تراثه بشكل تجزئتي، أفقده خاصية الهوية الأنطولوجية للجماعة الثقافية، أما الرابع فيظهر في قداسة الماضي وسلطته، فهو ملاذ رئيس يستنجد به المفكر دوماً عندما يصطدم بإشكالات جديدة، أما الخامس والأخير، فيظهر في هيمنة السياسة على الحياة الفكرية، والسادس يتمثل في سيادة الفكر الخرافي وتأثيره في طريقة التفكير بحيث يؤدي إلى تعطيل القوانين الطبيعية.

يبدو أن تحليل الأستاذ زكي نجيب محمود لا يلمس إلا الملمح الخارجي للعلّة، إذ أصبحت التهمة ضد مجهول، وذلك هو دأب وديدن الفكر العربي عند معاشته الأزمة، فأين تكمن علة العجز عند المفكر في التوفيق بين الأصالة والمعاصرة، هل يكمن الخلل في آليات التعامل مع التراث الثقافي الأصيل ومع الفكر الغربي؟ أم في عقم التراث الأصيل على مواكبة العصر في حركته وسيرورته العلمية والتقنية؟

والنتيجة دوماً مسجلة في أرشيف الكتابة العربية ضد مجهول، حتى يستشعر المفكر العربي مبررات لضعفه، وعجزه عن تجاوز الواقع المرير، أما المبرر الثاني الذي يقدمه المفكر

زكي نجيب محمود والمتمثل في اللحظة المنهجية التي كانت لحظة قطيعة بين منهج عقلي كرس لمنظومة القيم، ولمبادئ ذهنية لا تجد إلا في سديم المجرّد حقلها الأثير، حيث لا بد لعقل المرء أن يتجمّد في صقيع المجرّد، فإننا نجد، وغير مبرر تاريخياً، حيث يؤكد التاريخ، عموماً وتاريخ العلم خصوصاً أن التجربة المنهجية عند علماء العرب أقوى بكثير من الثورة المنهجية التي قام بها الغرب، وإنجازات ابن الهيثم وجابر بن حيان تفني بالغرض من التعليل.

أما التبريرات التي أخذ بها الأستاذ زكي نجيب محمود في تفسير عجز المشاريع العربية عن إنجاز فلسفة عربية أصيلة وقادرة على إثبات حضورها في الساحة العالمية، مثل العود الأبدي، والمستمر للماضي كمرجع، لا يستقيم مع القول بالثوابت الأصولية، والثقافية للجماعة الحضارية، في إمكانية القول بفلسفة عربية.

وإذا استأنسنا بمفكر مغربي بغية الكشف عن علل العجز فنجد في موقف الأستاذ محمد وقيد من الأزمة التي تعيشها الفلسفة في الوطن العربي، مع الإشارة إلى وجود فلسفة في مقابل البعض من الباحثين العرب الذين يقررون بشكل قطعي عدم وجود فلسفة عربية، تعليلاً يرجعها إلى ثلاث عناصر، يتمثل الأول في عجزها على مواكبة الواقع، يقول: «تبدو الفلسفة العربية في اتجاهاتها السائدة غير قادرة على الالتحام بالواقع العربي المعاصر لها، فلا هي تستلهمه، ولا هي قادرة على أن تجد لنفسها المسار للتأثير فيه»^(١).

أما الثاني فيظهر في غربة الفلسفة العربية عن لحظتها التاريخية، ومعايشة تجارب الآخرين، ويتمثل الثالث في عجزها عن استيعاب العلاقة بينها وبين العلوم الإنسانية، فلا هي أصبحت قادرة على دفع البحث الإنساني خطوة نحو الأمام، ولا استطاعت أن تفهم التجارب، والمتنوع الفكري المقدم من طرف العلوم الإنسانية.

وإذا أردنا معايشة لحظة الأزمة في الفلسفة العربية، انطلاقاً من الواقع الراهن، فإننا سنتخذ من الدراسات الفلسفية في الجزائر مرجعية في تشخيص الأزمة، على قاعدة القرب، وليس على قاعدة الأفضلية، وستكون لنا وقفة مع الأستاذ الجزائري عمارة الناصر، في مداخلة له بعنوان: فلسفة عربية هل هي ممكنة؟ يتقدم الأستاذ بجرأة غير مسبقة في مناقشة علل الأزمة، فيحدد نقاط العجز عن تشييد فلسفة عربية في:

العجز عن التجذير: Déficit de radicalité

يقرّ الباحث الجزائري بضرورة اعتماد الفلسفة على التجذير اللغوي، ومما جاء في المداخلة: «يتميز خطاب الفيلسوف عن خطاب المشتغل بالفلسفة بأنه جذري، أي إنه يعود

(١) محمد وقيد، حوار فلسفي، دار توبقال للنشر، المغرب، الطبعة الأولى ١٩٨٥، ص: ٩.

إلى تعيينات أصلية للوجود في تحليل القضايا، ولذلك يُظهر تاريخ الفلسفة قوة ممارسة فعل التجذير في تأثير الفلاسفة (أرسطو، نيتشه، هيدغر مثلاً)، ويستمدّ التجذير صلابته من خارج الفلسفة ومن اللافلسفة، أي من الخطابات المجاورة من التولوجيا، العلم، الأسطورة، الفن... وهي براديجمات لصناعة الجذر الفلسفي حيث تتلبس الفلسفة على مثالاتها ويتم الدفع بالقضايا الفلسفية إلى داخلها معطية لها القدرة على الحجاج بذاتها.

واعتماداً على ما سبق توصل الباحث إلى الخلاصة التالية: «إن الحديث عن اللغة العربية كلغة ممكنة للفلسفة، يعني بالأساس التاريخ الذي تشكّل داخلها، وليس فقط مجرد القواعد والبنيات التي تحكمها، ومنه فهي لغة لم تتغير منذ قرون، لأنها لم تحمل أي حدث يمكنه أن يحوّل وجهة التفكير بشكل يجعلنا نشعر أننا دخلنا أزمنة جديدة، والأزمنة الجديدة هنا تعني من بين ما تعني أن اللغة لا تعيش لنفسها وإنما لعالم تعيد تشكيله عقلاً»^(٢).

العجز عن الكليانية: Deficit d'universalité

القدرة على رفع القيم والمعاني إلى مستوى الكلي هي ملكة فلسفية، كأن ترتفع القيم الاجتماعية إلى مستوى كليات العقل في صورة مبادئ العقل المنطقية، أو ترتفع الرموز الأنثروبولوجية عبر خيال اجتماعي إلى مستوى أسطوري أو ديني، أو ترتفع لغة طبيعية عادية عبر مفهمة خاصة إلى فلسفة، ويعني فعل الكليانية (Universalisation) القدرة على جعل فهم جزئي فهمًا كونيًا بتضمينه أبعاداً منطقية أو جمالية أو وجودية أو أنثروبولوجية.

العجز عن التمفصل: Déficit d'articularité

لكل خطاب حياته الداخلية، وحياة الخطاب الفلسفي يستمدّها من تغذّيه على خطابات أخرى مجاورة له، فيأخذ قدرته على التمثيل والتخيل من الفن والأسطورة، وقدرته على البناء القيمي والأنطولوجي من التولوجيا والدين عموماً، وقدرته على التأسيس المنهجي والإبستيمي من العلم، ويظهر تأثير هذا التمفصل الخطابي واضحاً في بنية الأنساق والخطابات المجاورة.

العجز عن التخيل: Déficit d'imagination

يقوم الخطاب الفلسفي على مؤسسة رمزية يبني داخلها عوالم تخيلية هي إمكانات للحقيقة، حيث لم تعد الحقيقة هدفاً للفلسفة بل اللا حقيقة، أي فيما يضلّلنا ويخدعنا، والذي لا يمكن الإمساك به إلا داخل عالم متخيل، فقد حاصر هيدغر الميتافيزيقا التي تحجب كينونة الكائن داخل الأنطولوجيا مقوّضاً خداعها في تخيل «الأرض الموعودة» التي ينتهي

(٢) عمارة الناصر، فلسفة عربية هل هي ممكنة؟ مداخلة في الأسبوع العلمي لكلية العلوم الاجتماعية قسم الفلسفة وهران.

عندها الوجود الذي تستند إليه كل حقيقة.

وفذلكة القول نجد أن القواسم التي تتقاطع المواقف الفكرية العربية فيه في مسألة التشخيص، وفي المأمول يظهر أولاً في عجز المفكر العربي عن تفعيل التراث العربي والإسلامي، وتحيينه بشكل يرقى إلى منافسة أو في إجبار الآخر على الاعتراف بحقه في العلم والمعرفة، وفي التميز بهوية منهجية يتعالى فيها المفكر العربي عن الحاجة إلى الاستئناس بالأدوات المنهجية الغربية، ويكون التراث هو الأصل والمبدأ في حصول هذا الإبداع.

والملمح الآخر الذي يشترك فيه المفكرون العرب هو البحث عن النسقية في المشروع الفكري، باعتماد الغرب كمرجعية تأسيسية للموقف الفلسفي. وسنرى من خلال القراءة البسيطة لمنتوج الدكتور طه عبد الرحمن الفكري ملامح، أو بالأحرى معالم مشروع فكري، فلسفي، متماسك يتميز بالجدّة والعمق، والأخلاقية.

□ طه عبدالرحمن

هوية الكاتب من كتبه، فالكتاب كمخاض فكري، معلم رئيس في تحديد هوية المفكر وخصوصيته الإبداعية، والمكتبة الطاهائية تعكس بشكل جلي هذا التميز والإبداع الفكري، الذي إن دلّ على شيء فإنّها يدلّ على الإمكانيات الجبّارة التي كانت تملكها هذه الشخصية، والتنوّع الذي طبع مؤلفات المفكر ينمّ عن تحصيل مبني على مسح واكتشاف دقيق وتفصيلي لكثير من الحقول المعرفية، وعنوان الإبداع في المشروع الطاهائي يظهر في التمكن، والقدرة الجبّارة في امتلاك الآليات المنهجية، وعلى رأسها علوم اللغة وعلوم الميزان «المنطق».

كانت بداية رحلته العلمية مع البحث في التراث الفكري العربي والإسلامي، والعالمي مع اللغة، ومع قوانين الفكر، فكانت هذه الدراسات اللبّات التأسيسية، والأساس لمشروعه الفكري والمتكون من الأعمال الآتية:

(اللغة والفلسفة) ١٩٧٩م

دراسة في البنيات اللغوية لأنطولوجيا، «أول مولود فكري للمفكر طه عبدالرحمن بعنوان تناول فيه البنى اللغوية لأنطولوجيا، كما اشتغل عليها النقلة العرب للفلسفة اليونانية، وكما مارسها المتفلسفة العرب المشاؤون.. كما كشف في الكتاب عن أعطال التعاطي الفكري العربي مع اللغة..»^(٣).

(٣) إبراهيم مشروح، طه عبدالرحمن قراءة في مشروعه الفكري، بيروت: مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، ص ٢٤٩.

(المنطق والنحو الصوري) ١٩٨٣م

يظهر في الكتاب هاجس المفكر طه عبد الرحمن بمسألة الهوية، إذ يدعو إلى: «التطبيق المحكم والتوسيع لمجال المنطق نفسه، وتطوير أساليبه وأدواته حتى تكون أنسب لوقائع اللسان المنطوق الدالية والدلالية والتداولية». فنقل المنطق وإسقاطه بجميع خصوصياته على اللسان العربي فيه شيء من الإجحاف، بل أكثر من الشيء المبعّض، بل الفعل في حد ذاته ظلم وحيف بحق اللسان المنقول إليه، وسنرى في مناسبات عدة إشارة المفكر إلى الأصول اللغوية للمنطق الأرسطي.

(في أصول الحوار وتجديد علم الكلام) ١٩٨٧م

يعتبر الكتاب بمثابة اجتهاد في تطوير المناظرة وتجديد علم الكلام، على قاعدة اعتبار التراث حقيقة تاريخية لا يمكن الانفصال عنها، ولا تقسيمها..^(٤)، والقصد من الكتاب لم يكن على حد تعبير المؤلف ابتغاء حشر متكرر ونشر متسرع لكل ما جاء في ثقافتنا من ألوان الفكر وأشكال القول.. وإنما كان بالأحرى طلب حفر دقيق وسبر عميق لجزء من الخطاب، جاء محرراً على رسم المتكلمين لنخرج منه أقصى إمكانات العطاء وأقوى أسباب الثراء الكامنة فيه.^(٥)

(العمل الديني وتجديد العقل) ١٩٨٩م

يطرح هذا الكتاب خطاباً جديداً، يتعلّق برؤية نابعة من تجربة ومعاناة فكرية خلص فيها طه عبد الرحمن إلى تقديم أسس لعقلانية موسّعة استلهمها من أطوار العقل التي يفاضل بينها، وكان الترتيب تفاضلياً، فاعتبر العقل المجرد الذي يقُدّسه الغرب أدنى مراتب العقل، على قاعدة العجز الذي يلازم هذا النوع من العقول، فاليقين في المقاصد، والنجوع في الوسائل غائب فيه، ويأتي بعده العقل المسدّد الذي يملك اليقين في المقاصد، ولا يملك النجوع في الوسائل، وسيد هذه العقول العقل المؤيد أو العقل الواسع الذي يملك القدرتين، والمنحى الذي يسير فيه طه عبد الرحمن تجعل «العقل في حدود الدين»، وليس العكس «الدين في حدود العقل»، كما ذهب في ذلك إيمانويل كانت Kant، ويظهر الاتجاه الصوفي جلياً في اتجاه المفكر.

(تجديد المنهج في تقويم التراث) ١٩٩٤م

دلالة العنوان تنبئ القارئ بالمنهجية الطاهائية في التعامل مع التراث العربي والإسلامي، إذ يطرح المؤلف فيها قراءته النقدية للمناهج الفكرية العربية في تعاطيها التفاضلي مع التراث

(٤) طه عبد الرحمن، في أصول الحوار وتجديد علم الكلام، المركز الثقافي العربي، بيروت، الطبعة الأولى ٢٠٠٠، ص ١٩.

(٥) طه عبد الرحمن، المصدر نفسه، ص ١٦٠.

والحدثة، وأكد ضرورة الوعي الذي يجب أن يلازم الناظر في التراث بحيث يسلط على منظوره العلمي الطرائق المنهجية نفسها التي هي من جنس ما حرّر به التراث نفسه.

(فقه الفلسفة.. الفلسفة والترجمة) ١٩٩٥م

يشخص طه عبدالرحمن في هذا الكتاب علّة الانتكاسة الفكرية التي عايشتها الفلسفة العربية، التي تمثّلت في عجزها عن مواكبة التقدّم الحضاري في الغرب، وفي غيابها عن الساحة الوطنية والقومية، إذ لم تقدر على تجاوز محتنها مع خيال العربي والمسلم الذي تشكّل عبر رواسب الماضي الثقافي للمجتمع العربي والإسلامي، فهي موقع خلاف تقييمي بين الشرائع الاجتماعية من حيث علاقتها بالكفر والإلحاد.

ومرد العجز في نظري يعود إلى ضعف المفكر العربي، وما جاء في الأثر يثبت ذلك: «أخذ الله عهداً على العلماء أن يُعلّموا، ولم يأخذ عهداً من الجاهل حتى يتعلّم»، فالمسؤولية تقع على كاهل المثقف، أو المفكر، وأين يكمن دور النخبة؟ هل في الكتابة والتلذذ برؤية المؤلفات على الرفوف؟ والأستاذ طه عبدالرحمن يضع يده على أهم بنية معرفية أسست لإعاقة حركية وذهنية للفلسفة، وهي الترجمة، فوضع «تصوراً لصلة الترجمة بالفلسفة مستشكلاً أضرب الترجمات التي جعلها ترجمة تحصيلية، وترجمة توصيلية، وترجمة تأصيلية ليقدم نموذجاً للنقل الفلسفي الأمثل».

(اللسان والميزان أو التكوثر العقلي) ١٩٩٨م

يعكس هذا الكتاب القدرات المعرفية والمنهجية المتنوعة التي يملكها المفكر الأصل طه عبدالرحمن، وهو «يحمل اشتغالات في مجالي اللغويات والمنطقيات والفلسفيات سعى فيه طه إلى إبراز ازدواج اللغة بالمنطق، واقتران التفلسف بالمنطق، وقد قدّم فيه تجربته الخاصة التي تجمع بين الدراية الأكاديمية، والاجتهاد الشخصي، حيث جاب مضامير جعلها مجالاً للعقل المتكوثر الذي يتجاوز العقلانية المضيقّة ويأخذ بأسباب اللسان الطبيعي مستلهماً أحدث الدروس من مختلف المجالات العلمية المنطقية والرياضية واللغوية».

(فقه الفلسفة.. القول الفلسفي، كتاب المفهوم والتأثيل) ١٩٩٩م

يعتبر هذا الكتاب حلقة تالية في مشروع طه عبدالرحمن الفلسفي، وقد حدّد بنفسه أهداف الكتاب العامة في قوله: «ومعلوم لك أن هذه الفائدة تتحدّد بالمقصد العام الذي وضعناه لكامل مشروعنا في فقه الفلسفة، ألا وهو إقدار المتلقي العربي على التفلسف، فتقوم إذن فائدة هذه الدراسة عن المفهوم الفلسفي في مدى توصلها إلى إقدارك على إنشاء مفاهيم فلسفية من عندك وعلى استثمار المفاهيم المنقولة بما يخص مجالك التداولي، لا بما يخص المجال

المنقولة منه، ولا سبيل إلى تحرير مفاهيمك الفلسفية العربية إلا بتحصيل هذه القدرة»^(٦).

(سؤال الأخلاق.. مساهمة في النقد الأخلاقي للحدثة الغربية) ٢٠٠٠م

هذا الكتاب في نظرنا كعبة المشروع الطاهاني، فإذا كانت الكعبة كمركز مكاني، يتموقع في مكان منحدر تصب فيه جميع الاتجاهات، فكذلك البحث الأخلاقي عند طه هو لب المطلب، والهوية الأخلاقية التي ستكون محور بحثنا تجدد الكثير في هذا المصنف، إذا طرح المفكر طه عبدالرحمن، إعادة تعريف الإنسان، كحيوان عاقل، وضرورة مراجعته، لأن البعد العقلي الذي عرّفه به الآخر، وأصبح قانوناً أبدياً عندنا لا يعكس الحقيقة الإنسانية، بل الأخلاقية هي الأصل في الإنسانية، وعليها تُبنى العقلانية وليس العكس.

(الحق العربي في الاختلاف الفلسفي) ٢٠٠٢م

يواصل طه عبدالرحمن في هذا الكتاب بيان الغرض من مشروعه الفكري الذي يضع هاجس الهوية على رأس الاهتمامات، فيقول: «نحن العرب نريد أن نكون أحراراً في فلسفتنا، وليس من سبيل إلى هذه الحرية إلا بأن نجتهد في إنشاء فلسفة خاصة بنا تختلف عن فلسفة أولئك الذين يسعون بشتى الدعاوى إلى أن يحولوا بيننا وبين ممارستنا لحررتنا الفكرية، ولا ريب أن أقرب الطرق التي توصل إلى إبداع هذه الفلسفة هو النظر في هذه الدعاوى نفسها، التي يرسلونها إرسالاً ويثونها فينا بثاً كما لو كانت حقائق لا يأتيها الباطل من بين يديها ولا من خلفها، ويأتي في مطلع هذه الدعاوى القول بأن الفلسفة معرفة عقلية تشمل الجميع، أفراداً كانوا أو أقواماً، أي إن الفلسفة معرفة كونية».

(حوارات من أجل المستقبل) ٢٠٠٣م

عن هذا الكتاب يقول الدكتور طه: ما أضعه بين يدي القارئ هاهنا أنها هو عبارة عن خلاصات محكمة للحوارات التي أجرتها معي هذه المؤسسات الإعلامية في فترات متفاوتة خلال مناسبات ثقافية مختلفة، وهي الصحف المغربية التالية: (العلم) و(الاتحاد الاشتراكي) و(الأحداث المغربية)، وأيضاً الصحف العربية الآتية: (القدس) و(المستقلة) و(الشعب)، وأخيراً (الإذاعة الوطنية) و(القناة المغربية الثانية)؛ ولم تكن هذه الحوارات أبداً من نوع (الدردشات) التي يملأ بها الفراغ في الصحف أو يزجى بها الوقت عند الإرسال، وإنما كانت بيئات كاشفة وتأملات هادفة لا يقل فيها هم الاجتهاد والتجديد عما تنطوي عليه المؤلفات الكاملة؛ وقد أعدت ترتيب الأسئلة في هذه الحوارات بحسب الموضوعات

(٦) طه عبدالرحمن، فقه الفلسفة: القول الفلسفي، المركز الثقافي العربي المغرب، الطبعة الأولى ١٩٩٩ ص

التي دارت عليها، حتى أسهل على القارئ تحصيل رأي جامع في كل واحدة من المسائل التي شغلت بها ذهني أو ملأت بها صدري نحو (التراث)، و(الفلسفة) و(المنطق)، و(الترجمة) و(الإسلام)، و(التصوف)، و(الرشدية)، و(العولة)، مؤملاً من وراء ذلك أن يظفر فيها القارئ بنظرات مجملية وميسرة للنظريات المفصلة والمعمقة التي تضمنتها مؤلفاتي المنشورة، قد تبعث فيه الرغبة في اقتحام تفاصيل هذه النظريات في مواضعها من كتبي.

(الحق الإسلامي في الاختلاف الفكري) ٢٠٠٥م

يقدم طه عبدالرحمن في هذا الكتاب جوابه عن سؤال: كيف تجيب الأمة الإسلامية عن أسئلة زمانها؟ وعلى طريقته التي يبينها بناء منطقياً، يصل إلى اعتبار روح الجواب الإسلامي عن أسئلة هذا الزمان تتجلى في حقيقتين اثنتين الأولى: الإيمان، ويتوصل إليه بالنظر في مختلف الآيات، أي بالنظر الملوكوتي (الذي ينفذ إلى عمق الآيات) بوصفه مؤسساً للنظر الملوكي (على أساس الظاهر). والحقيقة الثانية: التخلق، ويتوصل إليه بالتعامل مع مختلف الأشخاص والأمم، أي بالعمل التعارفي بوصفه مؤسساً للعمل التعاوني، وهو يحمل جوهر التواصل مع كل البشر.

(روح الحداثة) ٢٠٠٦م

يتولّى هذا الكتاب الذي جاء بعد (سؤال الأخلاق)، وضع لبنات أساسية لتأسيس الحداثة الإسلامية، وذلك من خلال الانطلاقة من مسلمات المجال التداولي الإسلامي، واستلهاهم (روح الحداثة) ومبادئها الأساسية التي أصابها أعطاب كثيرة جراء التطبيق الغربي لهذه المبادئ، ما يقوم دليلاً على ضرورة التفريق بين (واقع الحداثة) و(روح الحداثة)، والكتاب يتوجه إلى المفكرين المسلمين التراثيين ليخرجهم من عوائق التقليد، كما يتوجه إلى المفكرين الحداثيين العرب المسلمين ليُنَبِّه على ضرورة (إبداع حداثة) لا تكون مقلدة بقدر ما تكون مجددة.

(سؤال العمل) ٢٠١٢م

يطرح طه عبدالرحمن في الكتاب الرؤية الإسلامية العربية لدلالة العمل، وبعد أن يقوم بمسح تاريخي لدلالة العمل في الفلسفة وفي التاريخ الثقافي للغرب، يصل إلى وضع تقابلات مهمة بين مفهوم العمل في الفكر الغربي وتحليلاته، منذ اليونان، إلى الحقبة المعاصرة، وكيف ينظر الفلاسفة الغربيون لهذا المفهوم، ولهذا يعتبر «أن زمن العلمانية زمن كله مصروف للعمل الدنيوي وحده، مستغرقاً اليوم كله إلا قليلاً، ولا زمن للعمل التعبدية إلا في حدود هذا القليل المتبقي، مع أنه لا عمل يتقيد بالوقت تقيد العمل التقري به، إذ العبادات فروض موقوتة، ولا فرض أوجب في وقته مما فرضه الخالق».

(روح الدين.. من ضيق العلمانية إلى سعة الاتمّانية) ٢٠١٢م

يطرح هذا الكتاب مقارنة جديدة كعاداته بين الدين والسياسة، وهي ليست مقارنة تاريخية، ولا سياسية، ولا اجتماعية، ولا قانونية، ولا فقهية، ولا بالأحرى فكرانية (أيديولوجية)، وإنما قَصَدَ أن تكون مقارنة روحية، أو بتعبير آخر، نطّلج عليه في تقديم الكتاب، مقارنة ذكرية غير نسيانية أو عمودية غير أفقية؛ من منطلق أن الروح، حسب اعتقاد صاحب «روح الدين»، لا تنسى ولا تقعد، وإنما تذكّر وتعرّج، فأبى إلا أن يكون في مقاربتة ذكراً لما نسيه «العلماني» وعُرج إلى ما قعد عنه «الدّياني» أو الإسلامي الحركي.

تبين من خلال المسح الصوري لأعمال طه عبد الرحمن أن العنوان الرئيس الذي ميّز البحوث الطاهائية كان الهوية، وإن كانت الاهتمامات في شكلها الجزئي تتمحور في حقلين فكريين هما: الفلسفة، والحداثة الإسلامية، فكان فقه الفلسفة مشروعاً تأسيسياً لفلسفة عربية أصيلة، وإن كان البعض من المفكرين من اعتبر محاولة طه عبد الرحمن وأدأ للفلسفة.

□ المشروع الفلسفي

توصيف البحث الطاهائي، باصطلاح المشروع يحمل الكثير من المشروعية في طياته، على قاعدة الفسحة الميدانية، أي اتساع الحقل الذي اشتغل عليه الأستاذ طه عبد الرحمن، فالإحاطة بالمقاصد اللغوية، والأصولية التي أشار إليها المفكر، من التماسك مع كثير من اللحاظ الفلسفية والوجودية، وعلى الأخص البنية الأخلاقية والهوية الاجتماعية، وهي بدرجة من التعقيد تدفع إلى القول بضرورة إنشاء مدرسة طاهائية، تتكفل بقراءة وتفكيك المنتج الطاهائي، الذي كان الاختلاف في تقييمها دلالة على أهميتها العلمية، وعلى حد تعبير تلميذه الأستاذ إبراهيم مشروح فمعالم المشروع الطاهائي يظهر في عناصر ثلاثة وهي: العقلانية، والحوارية، والأخلاقية.

□ المنهج الطاهائي

ليست الهوية صفة، وخاصية عرضية، وفضيلة تتأسس على الفضل، أي الزيادة، بل هي روح البحث، وجوهره، وخصوصية المنهج لا تقف عند موقع الوسيلة، قاعدة النظر للوسائل بعين السبل المؤدية للحقائق، مقارنة مع النتائج، التي تصبح في درجة أعلى، باعتبارها تجسيدا للأهداف والغايات النظرية، التي كانت قبلاً ضمن قائمة المطالب، فأصبحت ضمن المكاسب في الفضاء البعدي.

وإذا كان المنهج في روحه مجموعة من الآليات المستخدمة بغية الوصول إلى الحقيقة،

والوصل بينها وبين السؤال، فإننا نجد أن اللغة تمثل أكسير هذا المنهج، وما يلاحظ على الأستاذ طه عبدالرحمن الاعتماد على تفكيك اللغة، وإعادة تحيينها، في سياقات أبدع طه عبدالرحمن في التعبير عنها.

واللغة تضعنا بلحاظها وخصوصياتها في وضعيات إشكالية أكثر من التي نضعها فيها، فهي التي تدفعنا إلى مراجعة استعمالنا لها، على قاعدة الخصوبة والثراء الذي تتسم به، كما أن الكلمات أو الألفاظ -المخاض الرئيس للغة- هي البنيات الأولية التي تقتضي منا مراجعتها، والتي تكون في الوقت ذاته أداة للمراجعة.

وطبيعة المنهج البنيوي والتفكيكي تعكس الوظيفة الأخيرة للغة، والتسليم بالوظيفة التواصلية للألفاظ يستبطن توصيفاً فاصلاً بين اللغة والفكر، أي إن القول بأن اللغة وسيلة يفترض وجود معاني وأفكار مالكة لخاصية أنطولوجية تحتاج إلى أداة مستقلة بالوجود وموضوعية عن الذات هي الألفاظ.

فالبحث في طبيعة العلاقة بين الفكر واللغة، هو محاولة من الفكر في تفجير التماهي القائم بين الجوهر وصورته، التفجير الذي يحول الإجابة إلى شظايا، وظلال للحقيقة، أي إلى مجموعة إجابات، كما أن فعل الترجمة، أي إقامة جسور اتصال بين اللغات، يولد ويتمخض عن كثير من الاستشكالات الفلسفية والأنطولوجية، وأهمها الهوية الذاتية للغة وهوية الجماعة داخل اللغة.

وهذا ما ميّز طه عبد الرحمن في مشروعه، حيث اعتبر مهمة المفكر العربي مهمة لغوية بالأساس، فتحين اللغة بصفتها مادة التفكير وصورته، يمنح الباحث الأهلية والاعتبار الوجودي المميز، فبدون اللغة لا نكون إلا خارج الدائرة الوجودية بالنسبة لذواتنا، وبالنسبة لغيرنا، ولما كانت اللغة روح الأمة، والمظهر الوحيد للفكر كما يقول إبراهيم مشروح.

فقد انطلق الأستاذ طه عبدالرحمن من إصلاحها بما أوتي من عدة استمدتها من النظريات اللسانية العامة والنماذج المنطقية والفلسفات اللغوية، يقول: «وعلى الفيلسوف قبل أن يتّجه باجتهاده إلى التوعية بقدره لغته الفكرية أن يميز لغته عمّا ليس من لغته، أو يتعارض ولغته عمّا هو لغو، ولغونا يظهر في التشويه الذي لحق أصول لغتنا وبنائها وكبت فلسفتها.. وعلى الفيلسوف العربي أن يخلصنا من هذا اللغو الذي حال دون تحرّرنّا العقلي، ودون إبداعنا الفكري، وبهذا تكون رسالة الفيلسوف العربي رسالة لغوية من منطلقها»^(٧).

و«لذلك نجد أن معالجته تعتمد أولاً على معالجة مشكلة المصطلحات، ثم على التقسيم المنطقي للموضوع، ثم على الاستدلال المنطقي لإثبات القضايا محل البحث،

(٧) إبراهيم مشروح، مرجع سابق، ص: ٣٠.

فالتماسك الداخلي والاستدلال الحجاجي وتقريب المنقول بما يتناسب والمجال التداولي، لغة وعقيدة ومعرفة مواصفات يختص بها مشروع طه عبدالرحمن في استشكالاته المتعددة»^(٨).

والطريق لاستقلال الفلسفة الإسلامية عن كل منقول في نظر الأستاذ طه عبدالرحمن لا يحصل إلا عن طريق الجمع بين مقتضى «الإبداع الموصول» ومقتضى «الكونية المشخصة»، فالتمييز أو الهوية المطلوبة في البحث الإسلامي مشروطة بالارتباط والاعتماد على المعطى التراثي الناتج عن التطور الفكري لنخبة الأمة.

وحيثُ، يلزم فلاسفة المسلمين أن يقيموا إنتاجهم الفكري على معطيات المجال التداولي الإسلامي، مجتهدين في استمداد الإشكالات الفلسفية منه، وعرض الإشكالات المنقولة عليه، فتجاوز التراث السابق ينم عن عجز، ومحدودية روح الإبداع في النخبة التي ورثت تراث السلف، كما يلزمهم أن يستثمروا، في تطلعهم إلى إضفاء الكونية على أسئلتهم وأدلتهم، خصوصية تعامل هذا المجال التداولي مع العقيدة الدينية، والخبر السمعي، وكذا العمل السلوكي واللسان العربي، فبدون توظيفهم لهذه المقولات الأربعة الخاصة في إنتاجهم الفكري، فإن جهودهم في تحرير الفلسفة الإسلامية من سلطان المنقول تذهب سدى.

وسنحاول في هذه المحطة الاستثناس بنموذج معرفي منقول، ألا وهو علم المنطق، الذي عايش ممتنه كثيراً من أشكال التهوين، «اتخذت هذه المضايقة أشكالا متفاوتة في الحدة ومتباينة في الأسلوب: قد اعتبر المنطق فضولاً من القول أو خروجاً عن السليقة أو مرتعاً للشناعات أو مظنة للشبهات، بل رجماً بالغيب وخوضاً في لجج الباطل، ووقع تكريهه، بل تحريمه ومصادرته، كما ابتلي أصحابه بالتجريح أو الاتهام أو الإيقاع، بل بالمتابعة والمعاقة»^(٩).

والأصل في موقف العامة من مناهضة المنطق له ما يبرره، في نظر الأستاذ طه عبدالرحمن، حيث إن التقريب التداولي الذي اقترحه فلاسفة الإسلام للمنطق وحيثياته أدخلت في نظرهم بجملة من الخصوصيات التراثية التي تعكس الهوية العربية، والمتعلقة بقواعد اللغة، ومعالمها الإبداعية، والتي يعبر عنها بالإخلال بقواعد الاستعمال اللغوي، والتي منها الإخلال بقاعدة الإعجاز، حيث أصبح المعيار الذي تخضع له القضية هي القواعد المنطقية لا غير، على قاعدة كليتها، وشموليتها.

والذي يلزم عنه إخلال بقواعد النحو الذي يمثل الأساس للتركيب السليم، أمراً محموداً وجب الأخذ به والإقرار بصحته، في حين أن الموجبات المنطقية تفترض صحة

(٨) عبد الرزاق بلعقروز، تحولات الفكر الفلسفي المعاصر، الدار العربية للعلوم ناشرون، لبنان، ط ١، ٢٠٠٩، ص ٣٩.

(٩) طه عبدالرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث، المركز الثقافي العربي، المغرب ط ٢، ص ٣١٥.

القضايا تبعاً لقواعد، رغم إخلالها بقوانين التركيب السليم.

أما القاعدة الثانية التي تخل بمقتضى الاستعمال اللغوي، وهي قاعدة الإنجاز، حيث يلخص الأستاذ مضمون هذا الخلل في قوله: «كان المنطقيون يميلون إلى صوغ عباراتهم بطرق محررة على مقتضى أساليب التعبير المنطقي المنقول إليهم، فجاءت هذه العبارات، في اصطلاحها وتركيبها، مخالفة لضوابط التبليغ العربي السليم.. مثل إدخال «ال» التعريف على الأدوات وعلى الضمائر، وإلحاق النسبة المصدرية بها نحو «الهلئية»، الإنية والماهية والكيفية الكمية والهوية، وإدخال «ال» التعريف على الأفعال نحو اللىسية...^(١٠).

أما القاعدة الثالثة: الإخلال بقاعدة الإيجاز حيث أدى إدخال آليات المنطق الاستدلالية إلى تكثير عباراته وتكلف بعض أجزائها، وما يهمننا في الأمر هو التأكيد على بعد الهوية في النقد الذي أعاد به طه عبدالرحمن قراءة الموقف المناهض للمنطق، والذي أنتج في المخيال العربي والإسلامي انحرافاً للفئة المناهضة، في حين أن الهوية كانت هي السبب والمرجع في كل رفض، فالتنازل عن هوية اللغة هو تنازل عن الإرادة والحرية.

□ الهوية والأخلاقية

الأشكلة La problématisation هي وضعية تساؤلية، يحول الباحث فيها الموضوع بكل أنواعه مفهوماً أو علاقة، أو نتيجة إلى حقل تساؤل أو استفهام موجه بطلب معين، وتأخذ الصورة النظرية للبحث بعداً تعارضياً، تصبح الإجابة، أو اليقين فيها متعذراً، ويعمل الاختلاف بين المدارس الفلسفية على تأكيد هذه الصورة، أكثر مما يسعى الفلاسفة فيه إلى إزالتها، حتى إنه تبيأً للبعض من المندسين في الفلسفة أن مهمة الفلسفة فقط هي الإثارة، والبقاء في عالم الضبابية، والمؤسف أنه تم نقل هذه الخاصية إلى المخيال الشعبي، الذي تلقفها بلهفة، وبتركية من السلطة الجماعية.

والأصل أن الإثارة الفلسفية ليست إلّا مدخلاً للبحث في الموضوع، وليست هي الغاية، لأن التسليم لا يكون إلّا ضرباً من الاستسلام للغير في قبول رأيه، والتنازل عن حق التفكير الطبيعي الذي يملكه كل شخص.

كما أن الاختلاف بين الفلاسفة ليس مبرراً للقول بتضمن، أو احتواء الفلسفة على روح التصادم، بل ملمحاً لبيان محدودية العقل الفلسفي في تلك الفترة على إيجاد حل للمسألة، ومها يكن، فإن الحل الذي يقدمه الفيلسوف آنذاك تبعاً لمشروطة معينة، لا يستطيع الصمود أمام التقدم الفكري والحضاري الذي يعرفه الإنسان، ويكون الاختلاف

(١٠) المرجع نفسه، ص ٣١٦.

المصير الحتمي بين الفلاسفة، فالفلسفة هي العصر معبراً عنه في الفكرة.

يتجلى الإبداع عند طه عبدالرحمن في جرأة المسألة المسؤولة، أو ما اصطلاح عليه بالسؤال المسؤول، ومراجعته لفحوى الدلالات إقرار بنسبية المعنى ومشروطة الدلالة بثقافة، وشخصية المفهوم، وسنرى من خلال مساءلته لاصطلاح الأخلاق، طابع الجدة والاجتهاد، وملح الهوية الذي كان هاجساً بالنسبة للمشروع الطاهائي.

مساءلة المفهوم آلية منهجية في المشروع الطاهائي، تمكّن القارئ من معرفة التاريخ الثقافي للكلمة، وتمنح الشرعية والمشروعية لنتائج البحث، فدلالة الهوية كمخاض بشري، لم تصل إلى الثبات، والتواضع على المعنى له تاريخ، ملئ بالاضطراب، والتوتر، ويصطلح عليه طه عبدالرحمن بقانون التضاد: «حيث إن عدداً كبيراً من الكلمات العربية تفيد معنيين متضادين...»^(١١).

ولبيان وإجلاء العلاقة التاريخية والإثنية بين مفهوم الأخلاق ودلالاته التي يشير إليها، يذهب الأستاذ إلى قراءة المصطلح في سياقه اللغوي والتاريخي، فينبهنا إلى الجذور اللغوية لكلمة إيتيكا، وهو لفظ استعمله اليونان للدلالة على موضوع الأخلاق Ethikos، ونقله اللاتين إلى لغتهم بلفظ moralis حيث استعمل المتقدمون من فلاسفة الغرب اللفظين بمعنى واحد باعتبارهما مترادفين.

وطه عبدالرحمن يجد أن منهم من يؤثر استعمال هذا اللفظ أو ذاك، أمّا المعاصرون منهم، فأبوا إلا أن يُفرّقوا بينهما؛ وليس بدعاً أن يحدث المرء تفرقة اصطلاحية فيما كان مجموعاً تحت مصطلح واحد متى دعت الحاجة إلى أن يعبر بوضوح عن ضربين مختلفين من الانشغالات أو الاعتبارات أو الاستشكالات، لكن لا يبدو أن الأخلاقيين المعاصرين استوفوا شرط الوضوح الاصطلاحي في لجوئهم إلى التفرقة بين Moralis أو Morale وبين Ethics أو Ethique^(١٢).

وجد طه عبدالرحمن أن التفرقة بين اللفظين الأخلاق والإيتيكا لا تفي بالغرض في وضوح المعنى، إذ يمكن أن يتردّد القائل بالتفرقة بينهما بين وجهين فأكثر من وجوه التفرقة، أو ينساق إلى استعمال حد اللفظين في معنى الآخر، أو يورده في المواضع التي ينبغي أن يورد فيها هذا اللفظ الثاني.

فهذا يجعل morale عبارة عن جملة الأوامر والنواهي المقررة عند مجتمع مخصوص في فترة مخصوصة، في حين تكون ethique عنده عبارة عن العلم الذي ينظر في أحكام القيمة

(١١) طه عبدالرحمن، الحق العربي في الاختلاف الفلسفي، ص: ١٧٢.

(١٢) طه عبدالرحمن، سؤال الأخلاق، المركز الثقافي العربي، المغرب، الطبعة الرابعة، ٢٠٠٩م، ص ١٧.

التي تتعلق بالأفعال، إن تحسناً أو تقييحاً، والحال أن الأوامر والنواهي التي تدور عليها الأولى هي بالذات الأصل في أحكام التحسين والتقييح التي تدور عليها الثانية، بحيث لا تختلف morale عن Ethique إلا كما يختلف الشيء عن العلم بهذا الشيء، بمعنى أن morale إنما هي الموضوع ذاته الذي تختص «ethique» بالنظر فيه، وحينئذ لا غرو أن ينتهي واضع هذه التفرقة إلى الإقرار بوجود تداخل بين مسائل المفهومين المذكورين.

«الأخلاق» مفردة خلق بضم الخاء واللام، والخلق لغة هو الطبع، واصطلاحاً هو الصفة السلوكية محمودة كانت أو مذمومة، ويقابله في اللسان اليوناني: إيتوس بمد الهمزة المكسورة، وهو لفظ قريب من النطق من لفظ: إيتوس بالهمزة المكسورة غير الممدودة ومعناه العادة، وقد أخذت الممارسة التراثية بالمعنيين معاً الطبع والعادة في تصنيفها للصفات الخلقية، فجعلتها على ضربين ما هو طبيعي من أصل المزاج، وما هو مستفاد بالعادة والتدريب، ورتبت عليها مواقف ثلاثة: القول بالطبع، والقول بالتعود، والقول بتأليف بين الطبع والتعود.

والأخلاق في مجال الممارسة التراثية الإسلامية المنقولة عن اليونان، تفيد القصد نفسه أيضاً، وهو «عبارة عن أحوال راسخة في النفس رسوخ طبع أو رسوخ تعود، تصدر عنها أفعال توصف بالخير أو بالشر».

كما بين الأستاذ طه عبدالرحمن المرجعية اللغوية وأثرها في صياغة الإشكالات الأخلاقية، إذ بين لنا أن التأسيس الأخلاقي لإشكالات الأخلاق كان مع أفلاطون من خلال محاوره النواميس، حيث جمع بين لفظ إيتوس بمد الهمزة الذي يدل على الخلق، ولفظ إيتوس بفتح الهمزة المكسورة الذي يدل على معنى العادة، وأخذ عنه أرسطو هذا الربط فقال: «الخلق يكتسب من العادة جاعلاً منه حالة ناتجة عن التعود يسميها هيكيكسيس أي الاستعداد»، وهكذا يكون أفلاطون يفضل الوصل بين المعنى اللغوي والاصطلاحي للإيتوس، وقد فتح الطريق لطرح إشكالين فلسفيين أحدهما اكتساب الأخلاق عن طريق التعود والثاني تحصيل الاستعدادات، وسيتولد من هذين الإشكالين بدورهما إشكالات أخرى أخران هما قابلية الأخلاق للتغير، ومنزلة الاستعداد من القوة والفعل.

وإذا سلّمنا بارتباط النظرية الأخلاقية اليونانية بالأصل اللغوي الخاص باللسان اليوناني، اعتقاداً منها بتفوق اللسان، ومشروعية التأسيس هذه تجعل من نقل المفاهيم إلى لغة أخرى يؤدي إلى التفاوت بين المعنى اللغوي للمفهوم الأخلاق بالمنقول، ومعناه الاصطلاحي في اللغة المنقول إليها، ذلك أن هذه اللغة قد تضطر إلى استعمال مقابل لا توجد فيه الصلة بين المعنيين على الوجه الذي توجد به في اللسان المنقول منه.

فيلزم بذلك من هذا التفاوت أن يشق على اللغة المنقول إليها إدراك الدقائق الدلالية

والوجوه الاستعمالية التي استثمر بها هذا المفهوم الأخلاقي في اللسان المنقول منه، كما أنها تتعثر في تبين حقيقة الأحكام والإشكالات التي بنيت عليها، وعليه لا يصح أن تنزل أحكام الأخلاقيات اليونانية إنزالاً على الأخلاقيات الإسلامية.

كما أكد الأستاذ طه عبدالرحمن أن القول بغياب الدراسات أو ضحالة الفكر الأخلاقي الإسلامي يستبطن الحكم التالي: إن الاستشكال الفلسفي والاستدلال المنطقي اليونانيين ملزمان لكل ممارسة للنظر الأخلاقي، وعليه ينبغي مراجعة الأحكام التي يقيمها عمالقة الفكر العربي حول التراث العربي والإسلامي.

من أهم معالم الإبداع في المشروع الطاهاني الثورة على التأصيل اليوناني للجبلّة الإنسانية، التي تدّعي في القول بأن العقلانية صفة ماهوية، وفاصلة لبني البشر عن غيره من الكائنات، ومضمون الأطروحة الطاهائية أن الأخلاقية هي الأصل، والفصل النوعي، ويلاحظ على الطرح الدقة في الاستدلال والحجاج.

فقراءة الطرح من خلال الرغبة في التميز، والاختلاف عند الأستاذ ليست إلا دلالة على عجز، وقصور في النظر، وسنشرع في بيان الأطروحة من خلال المنطق، والممارسة المنهجية التماسكة التي تحاith المشروع، وستتفق منهجياً على تسمية المقدمات الطاهائية بمسلمات الإبداع في الأطروحة، وهي:

□ الهوية ومساءلة المفهوم

تاريخ اللفظ وتأثله بيان يؤرخ لميلاد المعنى وفتوته وشيخوخته، وجعجعة المعاني ديدن الفكر البشري ودينه، وعاطفة الإعجاب والإكبار بما يملك الآخر، يساهم في سيرونة المعنى وصيرورته، والأصل الذي يعود إليه تاريخ الهوية هو الضمير الغائب الذي يكون، و«استعمل أول ما استعمل بمعنى الوجود، فقليل: «هوية زيد»، وأريد به وجود: زيد، وضده في هذا الاستعمال هو «الماهية»، وهو» المشتق من صيغة السؤال: ما هو؟ والمقصود به ماهية الشيء: ما به يكون الشيء هو هو^(١٣).

فالهوية إذن: «هي جملة الخصائص التي يدركها العقل من الشيء، والتي تجعله هو نفسه، لا غيره، بمعنى تفصله عن سواه كلياً، وبيان هذا التضاد بين الهوية والماهية أنه يجوز أن نعرف وجود الشيء من غير أن نعرف كيف أن نصفه، كما أنه يجوز أن نعرف وصف الشيء من غير أن نعرف هل هو موجود أو غير موجود»^(١٤).

(١٣) أبو الحسن الجرجاني، التعريفات، الدار التونسية للنشر، ص ١٠٤.

(١٤) طه عبدالرحمن، الحق العربي في الاختلاف الفلسفي، ص ١٧٢.

والمسألة عند طه لا تطرح على مستوى الدلالة التي تحملها الهوية وفي وجهيها المتقابلين: الوجود والخصائص، ولكن في مضمون الخصائص المعبرة عن الهوية، فمن يملك المشروعية في تحديد الصفات، هل الإنسان نفسه هو من يضع مقاييس الفصل النوعي بين المعرفات، وأي إنسان هل هو العامي أم ممثل النخبة، وإذا قبلنا بأن الإنسان هو الذي يملك حق التواضع على الصفات، فهل بمقدور الواضع التعالي على ثقافته، وتراثه اللغوي والتاريخي والإثني.

ومن هنا نلمس مسؤولية السؤال الذي يطرحه الفيلسوف طه عبدالرحمن، كما نلاحظ الجراءة التي يملكها الفيلسوف، فلم نعهد مراجعة قطّ من قبل أصحاب المشاريع الفكرية العربية قبله لهذه المسألة، فالكل يقبل ويسلم بما قاله أرسطو وغيره كقبوله الأحكام الشرعية حين يجد ميلاً من نفسه لها وحين تتطابق مقاصد الحكم مع أهواء نفسه.

تقع العاقلة في تعريف الإنسان موقع الفصل النوعي لبني الإنسان، فهي الخاصية التي يسموها الإنسان عن باقي الموجودات، فالعقل هو جوهر، وبه تكتمل الإنسانية، وما يحسب للأستاذ إثارته لبعض التساؤلات حول العقل والعقلانية، فإذا كانت العقلانية سمة مطلوبة وليست وجودية أي وجوبية وكيف يمكن قراءة، وتوصيف الإنسان الطفل أو المبتدئ في اكتساب العقلانية، فهل ينبغي إقصاؤه وإخراجه من دائرة الماصدق الذي ينطبق عليه المفهوم.

وعلى حد تعبير الأستاذ طه: «أضحى الجميع يتنافسون على نسبة العاقلة والمعقولة والعقلانية لما يقولون ويفعلون، لكي ينتزعوا المشروعية لأقوالهم والتزكية لأفعالهم..»^(١٥)، وعملت الأيديولوجية على حذف العقلانية على الشخص الآخر، والذي يكون مخالفاً.

العقلانية لا تعكس الإنسانية، فالفعل هو البديل لمصطلح العقل عند طه عبدالرحمن، ومعلوم أن الفعل لم يرتبط بشيء قدر ارتباطه بالأخلاق، فيتحدّد تبعاً لهذا أن التخلق مقابل للتعلّق، كما يناقش فكرة أن الأصل في الأخلاق هو حفظ الأفعال الكمالية، حيث يستفاد من المعنى «أن الأخلاق أفعال يتوصل بها إلى ترقية الإنسان إلى مراتب لا تدخل فيها هويته ولا بالأولى وجوده، أي أفعال تتعلق بما زاد على هذه الهوية وعلى هذا الوجود، وعلامة ذلك الاسم الذي اشتهر بالدلالة على الأخلاق الحسنة، ألا وهو الفضائل فالفضيلة من الفضل، والفضل هو ما زاد على الحاجة أو ما بقي من الشيء بعد الوفاء بالحاجة..»^(١٦).

إذا قرأنا الدلالة من خلال الغائية التي تملكها الأخلاق، أو من خلال الاصطلاح

(١٥) المرجع نفسه، ص ١٧٣.

(١٦) طه عبدالرحمن، سؤال الأخلاق، ص ٥٣.

الذي تواضع عليها علماء اللغة، وفلاسفة الأخلاق، لوجدنا أنّ الأخلاق مجرد خصوصيات عرضية لا تتعلق إلا بالشكل، وبمرحلة في سُلّم الترقّي للشخصية الإنسانية، ويُصبح الإنسان كائن مجرد من الأخلاقية في البدء، وفي التكوين، كما يضع الأخلاق في مستوى التخليق، أو بلغة فلاسفة الغرب: الأخلاق المكتسبة، وطه عبدالرحمن في مشروعه، مشروع البحث عن آليات تراثية لتنظيم، وتحيين الهوية، الهوية الموءودة، هوية العربي، وهوية المسلم، هي المرمى الذي استقطبه الاستشراق، ومهدت له الأمة بمجموعها.

«الأخلاقية هي وحدها التي تجعل أفق الإنسان مستقلاً عن أفق البهيمية، فلا وراء أن البهيمية لا تسعى إلى الصلاح في السلوك كما تسعى إلى رزقها مستعملة في ذلك عقلها، فالأخلاقية هي الأصل الذي تتفرّع عليه كل صفات الإنسان من حيث هو كذلك، والعقلانية التي تستحق أن تتفرّع عليه كل صفات الإنسان من حيث هو كذلك، والعقلانية التي تستحق أن تنسب إليه ينبغي أن تكون تابعة لهذا الأصل الأخلاقي»^(١٧).

والأخلاقية ليست في مستوى واحد، بل هي متغيّرة، ومتفاوتة، فهي نتاج فعل إرادي، وتراكم ثقافي، والقول بثبات الأخلاق، وتعاليلها على الزمان والمكان، يقول: «إن هذه الأخلاقية ليست رتبة واحدة، وإنما مراتب مختلفة، أدناها رتبة الإنسانية التي تكفي بأخلاق مجردة لا يقين في دوام نفعها وحسنها، تليها رتبة الرجولة التي هي كمال الإنسانية، ثم رتبة المروءة التي هي كمال الرجولة، وأعلاها رتبة الفتوة التي هي كمال المروءة»^(١٨).

تتسم طريقة التعاطي عند طه عبدالرحمن بالعمق والدقة في التطرق للقضايا الأخلاقية، فهو لم ينطلق من النتائج التي توصل إليها الفلاسفة في الحقل الأخلاقي على قاعدة اعتبارها حقائق مثل كثير من مفكرّي العرب المحدثين والمعاصرين، بل أعمل فكره فيها، بحثاً وتنقيحاً، فكان له التميز والإبداع في استنطاق التراث اللغوي العربي في استخلاص بعض الحقائق، والتي وجدت تطبيقاً أثبت راهنية النتائج الطاهائية، فهي من حيث الأصل أصيلة، ومن حيث الواقع راهنية، ومن حيث الآفاق التي تعبر عنها تبقى مفتوحة على قاعدة تعلقها بأزمة الوجود العربي والإسلامي، وسنرى من خلال القراءة الطاهائية تراتبية القيم الأخلاقية، وعلاقتها بالواقع الحقيقي للأمة.

يقع القارئ لطفه في حيرة ويصدم عند اطلاعه على النظرة الطاهائية لدلالة الإنسانية، ولا سيما عندما يضعها في أدنى مرتبة أخلاقية، فما يملكه المثقف في هذا العصر حول الإنسانية بأنها المطلب، والأمل لكل فرد وجماعة، فكيف تصبح في أدنى المراتب الأخلاقية!..

(١٧) طه عبدالرحمن، سؤال الأخلاق، ص ١٤.

(١٨) طه عبدالرحمن، الحق العربي في الاختلاف الفلسفي، ص ١٨٩.

يُبنى البحث في تاريخ النزعة الإنسانية، وفي أفعال المتشدّقين بها، انحرافاً واضحاً في المجال الأخلاقي، والأصل في الزلل نابع أو عائد إلى تأسيس هذه النزعة على المرجعية العقلانية التي تحتاج إلى قراءة دقيقة، وتقعيد أخلاقي لها.

فدلالة العقل لا تنفصل عن تاريخه، وتتبع تاريخ العقل في الدراسات الفلسفية يسافر بنا إلى كثير من الدلالات، فهو تلك الملكة، التي نميز بها بين الصحيح والخطأ، وتلك القدرة التي تؤهلنا لمعرفة الخير من الشر أيضاً، واعتباره العقل كقدرة وملكة سكونية طرحت عند طه عبدالرحمن كثيراً من التساؤلات، منها الاختلاف الحاصل في أنماط المعرفة، وهو «على الحقيقة - أي العقل - عقول شتى، لا بالإضافة إلى الأفراد المختلفين أو الطوائف الكثيرة، وإنما بالإضافة إلى الفرد الواحد.. فالعقل يتكثر من أجل جلب المنفعة لصاحبه، أما العقل الذي يجلب المضرة لصاحبه فهو عقل متقلل، وليس أبداً عقلاً متكثرًا»^(١٩).

وإذا كان العقل متكثرًا، أي إنه متغيراً تبعاً لنوع الموضوع، ولطبيعة الغاية، فإن أوجه العلم تكون أيضاً متكثرة، والعلم على نوعين: علم يطلب لذاته، وهو علم معرفة الله تعالى، وصفاته، كالكمال، والجمال والوحدانية، كما جاء في قوله تعالى: ﴿فَاعْلَمْ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ﴾^(٢٠).

وعلم يطلب تعلمه من أجل العمل به، وهذا النوع يسمى العلم التطبيقي، وهو على نوعين: أولهما الأمور التي تؤدي بواسطة الجوارح، والأعضاء كالصلاة والصوم والحج، ويُدعى هذا العلم في علم الأخلاق بالفقه الأصغر، ثانيهما: علم الأعمال الروحية والنفسية، كالأعمال التي تؤدي بواسطة القلب والجوانح، وهو ما يسمى بالفقه الأكبر^(٢١).

وعليه تكون العقلانية على قسمين رئيسين: «هناك العقلانية المجردة من الأخلاقية، وهذه يشترك فيها الإنسان مع البهيمة، وهناك العقلانية المسددة بالأخلاقية، وهي التي يختص بها دون سواه... والصواب أن الأخلاقية هي ما به يكون الإنسان إنساناً..»^(٢٢)، فالهوية الإنسانية لا تتأسس على العقل بل على الأخلاق.

□ التراث والهوية

لم يأخذ طه عبدالرحمن الدلالة التي أخذتها الإنسانية كما هو مألوف عند دهماء الناس، وحتى النخبة العربية لم تأل جهداً في البحث في تاريخ الدلالة، إذ شمر على آلياته المنهجية

(١٩) طه عبدالرحمن، اللسان والميزان، المركز الثقافي العربي، المغرب الطبعة الأولى ١٩٩٨، ص ٤٠٥.

(٢٠) سورة محمد، الآية ١٩.

(٢١) جوادي آملي، الحياة الخالدة في علم الأخلاق، دار الهادي - بيروت، الطبعة الأولى ١٩٩٦، ص ٩/ ١٠.

(٢٢) طه عبدالرحمن، سؤال الأخلاق، ص ١٣.

والمنطقية في الحفر عن المعاني الأصلية التي تملكها اللغة العربية، فإذا كانت اللغة اليونانية المرجعية الفكرية التي أخذ منها فلاسفة اليونان إشكالاتهم الفلسفية والعلمية، فإن لغة الضاد تملك من المقومات ما يفوق قدرة اللغة اليونانية، واللغات الأخرى.

وتحميل التبعة لبعض المفكرين للغة، هو إلحاق تبعة الجريمة ضد مجهول كعادتهم، والمتمثلة في العجز والانتكاسة، ولكن التميز الذي يرفع الأستاذ طه إلى مصاف المبدع، هي قدرته في استنطاق التراث اللغوي، والمفاهيم الطاهائية، أو الاصطلاحات القديمة بالقراءة التراثية الجديدة، مع راهنية الأمة: الإنسانية - الرجولة - المروءة - الفتوة.

ارتبطت دلالة إنسانية بمفهوم إنسان، والتي وردت ٦٥ مرة، وكانت في جلّها تُشير إلى البعد الأخلاقي لهذا الكائن أكثر من إشارتها إلى البعد المادي، وهو ما أكدّه أستاذنا طه عبدالرحمن، فالمراد من كلمة إنسان ليس الجسد الظاهري، أو الصورة الخارجية، بل المقصود هو الباطن والخلقة، واستعداد الإنسانية وفطرتها، وشعورها مثل قوله تعالى: ﴿وَالْعَصْرِ (١) إِنَّ الْإِنْسَانَ لَفِي خُسْرٍ (٢) إِلَّا الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَتَوَاصَوْا بِالْحَقِّ وَتَوَاصَوْا بِالصَّبْرِ﴾، وقوله تعالى: ﴿وَأَنْ لَّيْسَ لِلْإِنْسَانِ إِلَّا مَا سَعَى (٣٩) وَأَنْ سَعْيُهُ سَوْفَ يُرَى﴾.

يرى الأستاذ طه عبدالرحمن أن لفظ إنسان كان في الأصل يحمل مضموناً حسيّاً، وهو: «الكائن ذو الصورة الآدمية في مقابل الكائن ذي الصورة الحيوانية، ثم اتسع مدلوله تدريجياً، فصار يحمل مضموناً غير حسي - أي معنوي - وهو كما تقدّم الكائن ذو الأخلاق»^(٢٣)، ووقعها في المرتبة الأدنى من الممارسة الأخلاقية يظهرها: «النزعة التي تقصر همّها على الإنسان باعتباره مستغنياً بذاته في وجوده وأفعاله، فلا تحتاج إلى اعتبار خالق لهذا الإنسان أو التماس دين منه..»^(٢٤).

والمعنى الثاني الذي يؤسس عليه طه عبدالرحمن مشروعه النقدي، والبنائي لمفاهيم أصيلة تسير أو بالأحرى تتعالى على الإبداع الغربي في نحت المفاهيم، خصوصاً لفظ إنسانية، وهو لفظ الرجولة أو الرجولية جملة الصفات الخلقية التي يحصل بها للكائن البشري كمال الإنسانية، وليس في مدلول الرجل ما يفيد اختصاصه بالعقل من دون الحيوان^(٢٥)، وهو في التداول الشعبي عند العربي، يفيد دلالة قيمية أكثر من الدلالة الذكورية، والمتعلقة بجنس الكائن، فرجولة العربي قائمة على الكرامة والشرف والعرض، فالقيم الأخلاقية الأساس، والمرجع الدلالي للمفهوم.

(٢٣) طه عبدالرحمن، الحق العربي في الاختلاف الفلسفي، ص ١٧٥.

(٢٤) المرجع نفسه، ص ١٧٧.

(٢٥) المرجع نفسه، ص ١٧٤.

أما المعنى الثالث الذي يحمل الخصوصية البشرية في التراث العربي والإسلامي، فهو المروءة والمقصود به جملة الأخلاق التي يحصل بها للإنسان كمال الرجولة، أما المعنى الأخير فهو القصد الأول من التأسيس والتأثيل الطاهائي، وهو: الفتوة الذي يكون المعنى الأولي الذي يقدمه للمتلقي هو الكائن البشري الذكر الذي ليس بطفل ولا كهل، أي الشاب الحدث، ثم توسع، فأصبح يدل اصطلاحياً على معنى أخلاقي صريح منذ زمن بعيد.

وينبها طه عبدالرحمن نتائج قبول المتلقي للدلالة الحسية للفتى يوقعنا في تناقضان دلالية في الفكر، فالفتى يتعالى على الإنسان وعلى الرجل والمروءة بخصوصيات أخلاقية، وأهمها كمال التدين، كمال القوة، كمال العمل، والذي يُزود الفتى بالتوسع في الأخلاق، وهو لا يتسنى فيما عداها من رتب العمل، فالهوية الأصيلة إذن عند طه مرتبطة بالكمال في العمل، والفتوة هي الأكمل لا متلاكها هذه الخصوصيات، وتكون الهوية البشرية المؤسسة من طرف الفتوة هي الأوسع، والأقدر والأجدر.

أما اللطيف في الإبداع الطاهائي فيظهر في توظيف طه عبدالرحمن هذه المفاهيم الأربعة في قراءة وتفسير الواقع أو الراهن العربي، الذي يتحرك خبط عشواء في عالم، علم بهويته، وعمل على فرض وجوده، وتصدير رؤيته للكون، وللإنسان إلى الغير.

وقراءة طه للانقسام السياسي في الأمة العربية على ضوء المفاهيم التراثية الأربعة، لا يبشر بخير، والخطر في الأمر أن الانقسام هو انشطار في الهوية، وانحراف عن التقعيد الأخلاقي للهوية، فيما أن العقلانية كانت البديل عن الأخلاقية في التأسيس للهوية، فيصبح الانقسام أمر شرعي ومشروع على قاعدة الحرية في أعمال العقل، وفي الفهم والتأويل، والتصنيف الذي يقدمه الأستاذ طه عبدالرحمن، للطبقات أو الشرائح الاجتماعية المؤلفة للأمة، تشكل إسقاطاً للتأثيل الأخلاقي الذي حدده للخاصية البشرية، وإذا كانت الإنسانية تعبيراً على النقص في التدين، على قاعدة الاحتكام إلى العقل باعتباره شريكاً حقيقياً للإنسان في تجاوز السلطة المتعالية التي يملكها المقدس الديني، والتمثيل الحسي الذي يقابل الخصوصية الإنسانية هو فئة الشريحة الداعية إلى التطبيع مع إسرائيل، وهي: «الفئة التي اختارت أن تسلك طريق التطبيع مع العدو الصهيوني، وأن تدعو إلى ثقافة السلام، مع العلم بأن السلام لا يعقل إلا في سياق تمتع كل واحد من الطرفين بحقوقه كاملة.. فهؤلاء المطبوعون يتنكرون علناً للأخلاق ذات الأصل الديني...»^(٢٦).

والتنكر للمقدس الديني في اعتقاد الأستاذ طه عبدالرحمن يسقط، أو بالأحرى أسقط هذه الفئة في مخيال امتلاك الصواب، حيث يكون الحق في النظر إلى القدس كمعلم

إسلامي يؤسس لوحدة الأصل، ولوحدة المصير أيضاً، فالإيمان بالأخلاق المجردة أسس لهذا الاعتقاد، ويمكن أن نلمس مقارنة نيتشه للقيم الأخلاقية، التي يعتقد أن التجريد النظري للأخلاق هو الذي انحرف بالمسار الصحيح للأخلاق، وعليه فإن: «العقلانية التي يتشددون بها ليست مطلقاً هي الخاصية التي تتحدد بها الهوية البشرية، وإنما تتحدد هذه الهوية بالأخلاقية الجامعة التي تندرج فيها العقلانية..».

أما مصداق الرجولة كمرتبة أخلاقية، فينزها الأستاذ طه عبدالرحمن على الفئة التي ارتضت بمقاطعة العدو الصهيوني، فهم فئة استطاعت تجاوز البعد التجريدي في الأخلاق، الذي ميز سلوك فئة الإنسانية، ومنزلتهم في الحياة الأخلاقية أرفع، فتعظيمهم الأرض المباركة دليل على امتلاكهم مستوى من الأخلاق، ولكن لا يرفعهم إلى المراتب العليا في الأخلاق مثل مرتبة المروءة.

وهم من الفئات -في نظر طه- الذين قرروا رفض العدو الصهيوني في الأرض المقدسة، فهم على قاعدة الرفض يشكّلون مستوى معيناً من المقاومة، أما المرتبة العليا في السلم الأخلاقي، التي هي الفتوة في الاصطلاح العربي، والتي برهن عليها الأستاذ من خلال اللغة، ومن خلال النص الديني على تعاليها وتساميتها الأخلاقي معرفة، وفعلاً، فتمثل الانتفاضة أو المتفضين، الذين تولوا بأنفسهم مقاومة وجود العدو الصهيوني، وممارسة حقهم في الجهاد والاستشهاد، وحاصل القول: «أن مواقف العرب من العدو الصهيوني تجعلهم طبقات أربع، طبقة الناس وتتكون من أهل الطبيع، وطبقة الرجال وتتكون من أهل المقاطعة، وطبقة ذوي المروءة وتتكون من أهل الرفض، وأخيراً طبقة الفتيان وتتكون من أهل الانتفاضة.

الحلقة المفقودة في المشاريع الفكرية العربية هي المبدأ في البحث بالأصل، ولكن الكثير من تغافل عن علة البحث، والاجتهاد النظري، ولكن الأستاذ طه عبدالرحمن بلغته التقنية، وبأليته المنطقية استطاع أن يكتشف علة الخلل في الوجود العربي والإسلامي، فنكبة فلسطين، وتوالي الهزائم العربية، شكّل لدى النخبة العربية هاجساً للبحث في دواعي النكسة، ولكنه أعجب بمدح المتلقين، فنسي الأصل الأول للبحث.

والمؤسف أننا نفتقد يوماً بعد يوم روح المشاركة الوجدانية مع أبناء فلسطين، ونكتفي فقط بذرف الدموع التي نستطيع من خلال جمعها إغراق إسرائيل، وإن كانت قد تفتنت استراتيجياً، فهيأت السدود لتحتفظ بتلك الدموع لتغرقنا بها بعد ذلك، فالهوية المفقودة هي هوية مؤودة، وهي فلسطين لا غير.

تأصيل العلوم الاجتماعية

في الفكر العربي المعاصر

عبد الحلیم مهو رباشة*

□ استهلال

بعد حصول معظم الأقطار العربية على استقلالها السياسي في النصف الثاني من القرن العشرين، سارعت النخب السياسية المشكّلة فيها حديثاً، بتأسيس الدول الوطنية على الطريقة الأوروبية، فأوكلت لها مهمة التنمية والتحديث، ورفعت نخب هذه المرحلة شعارات التقدم والتطور والنهضة، رغم تباين مرجعياتها الفكرية ومنطلقاتها الأيديولوجية، فأنشأت الكليات والمعاهد والجامعات كمؤسسات معرفية لتساهم في التنوير ونشر القيم المدنية المعاصرة، وإعداد اليد العاملة المؤهلة، وإطارات المستقبل.

وكان الأمل فيها كبيراً، لأن معظم المفكرين العرب أرجعوا تخلف المجتمعات العربية إلى المجال التربوي والعلمي، فقامت بزرع أكاديمي للعلوم الاجتماعية في مختلف الجامعات، أي تولى في البداية التأسيسية لها المستعمر بتدريسها وبلغته (فرنسية، إنجليزية).

* أستاذ مساعد بقسم علم الاجتماع بجامعة سطيف ٢، البريد الإلكتروني:

halim-bacha@hotmail.fr

وبعد تخرُّج النخب العربية قامت هي بدلاً عنه في المرحلة الثانية، وترجمت العديد من كتب وإسهامات الرواد الأوائل لهذه العلوم، وكان دافعهم الأساس في ذلك، أن تساهم هذه العلوم التي تُعنى بالسلوك الإنساني، في حل معضلة التخلف والانحطاط التي تعاني منها الأمة الإسلامية، فازدهرت أكاديمياً وفعلت المشهد الثقافي نسبياً، لكن طبيعة النظم السياسية خاصة العسكرية منها التي حكمت الدول العربية الفاعلة كمصر، الجزائر، العراق، سوريا، السودان، حدّت من حرية المشتغلين بها، وضيّقت على البحوث والدراسات الاجتماعية ما عدا ما يخدم توجهاتها كالماركسية في طابعها الاشتراكي، فأصبحت مهمتها كعلم الاجتماع أنموذجاً، الدعاية والتعبئة الشعبية، وأيديولوجياً مواجهة المعارضة السياسية وعلى رأسها الإسلاميين، والدفاع عن خيارات الزمر الحاكمة، فبدأ يخفت صوتها ويتراجع خطابها المعرفي الذي كان يغلب عليه النقد اللاذع للأوضاع القائمة.

واستمرت في ترهلها إلى غاية تاريخ سقوط الاتحاد السوفياتي في تسعينات القرن الماضي، أي تبنت معظم الدول العربية الخيار البرالي في الاقتصاد، واستهدف أمنها القومي بتوجيه ضربة عسكرية للعراق، والتطبيع العربي مع إسرائيل وفق تسوية سلمية للقضية الفلسطينية، وبرز فاعلون جدد في الساحة السياسية على رأسهم الحركات الإسلامية بشقيها الراديكالي الذي واجه الحكومات المحلية أو السلمي الذي اندمج في العمل الحزبي.

وازدهرت في المقابل حركة علمية تدعو إلى أسلمة المعرفة وعلى رأسها أسلمة العلوم الاجتماعية، من خلال جهود فردية أو مؤسساتية كالمعهد العالمي للفكر الإسلامي، أو في شكل عقد مؤتمرات وندوات تسعى لعملية التأصيل الإسلامي للعلوم الاجتماعية، للتمكين من عملية التجديد الحضاري، تحت دعوى الكشف عن المضامين الإلحادية والعلمانية لهذا العلوم، والكشف عن عجزها عن دراسة المشكلات التي تعاني منها الأمة الإسلامية.

فبدأ الستار يرفع عن العلوم الاجتماعية في الوطن العربي، أي دخلت في أزمة حقيقية، جزء منها صدر له من الحقل المعرفي الغربي (الانتقادات الفلسفية لمشروع الحداثة الغربية: هبرماس، ألتوسير، فوكو،.. بالتركيز على الجوانب الأخلاقية في المعرفة ومحدودية العقل الأداتي)، وفق معادلة التبعية المعرفية، والجزء الآخر: الأول على المستوى العملي التطبيقي، فبعد مهمة الدعاية التي كانت تقوم بها، لم تعد الطبقات الأوليغارشية الحاكمة في العالم العربي وفي زمن العولمة، بحاجة لمن يدافع عن خياراتها أو يبرر مواقفها.

أما على المستوى المعرفي، فباعتبار العلوم الاجتماعية الغربية التي انبثقت عن فلسفة التنوير كعلوم تبحث في السلوك الإنساني وتدرس الظواهر الاجتماعية، معتمدة على المداخل المنهجية الوضعية التي تدعو للتحلي بالموضوعية التامة بالتجرد من الأهواء والأفكار المسبقة

(الدين المسيحي) عند إجراء البحوث الاجتماعية كنظيرتها في العلوم الطبيعية.

وباعتبارها أحد الأشكال التعبيرية للحدثة الغربية، التي ظهرت مع الرأسمالية كنظام اقتصادي، وكنمط معرفي وقيمي مرتبط بها، ما إن نقلت إلى العالم العربي ذي الخصوصية الثقافية والحضارية المختلفة جذرياً عن العالم الغربي لم تؤتِ أوكلاها المعرفي، بل أدت إلى تكوين نخب تعاني من ازدواجية ثقافية (علمانية، إيمانية)، تصارع ذاتها أكثر من العمل على التحكم في موضوع بحثها هذا من جهة، ومن سلم بيقينية مناهجها الوضعية من جهة أخرى، فأصبحت كأدوات معرفية تستنطق الواقع الاجتماعي، لتعيد رسمه في مخيلة مفكرها، أو تنتج استشراقاً إمبريقياً مفصوحاً؟

لذلك ألا يعبر واقع هذه العلوم عن أزمة معرفية ذات أبعاد مترابطة ومتداخلة، فالممارسة الأكاديمية ظلت تخونها في كل مرة، والتساؤل المطروح: هل الأزمة أزمة منهج ذي بعد قيمي أخلاقي لهذه العلوم، أم أزمة عقل عربي مترهل منذ قرون لم يستطع استيعابها؟ أم هي أزمة تنظير لواقع مفترض، ستشكّله التنمية في يوم ما؟

ألا تحتاج هذا العلوم إن كانت علوماً بالمعنى المعرفي، إلى إعادة النظر وإلى قراءة متأنية لمضامينها الأيديولوجية، وقواعدها الإستمولوجية التي تنطلق منها، وعن وظيفتها ودورها في هذه اللحظة الزمنية الحرجة التي تمر بها أمتنا العربية والإسلامية، وإعادة ربطها بموروثنا الحضاري (مقدمة بن خلدون).

لذلك جاءت هذه الدراسة لمحاولة الوقوف على أسباب أزمة العلوم الاجتماعية في العالم العربي، والفرضيات التفسيرية التي قدمها الفكر العربي المعاصر لهذه الأزمة، وكيفية حلها من خلال تأصيل للعلوم الاجتماعية من وجهة نظر وضعية علموية، باعتبار المعرفة الاجتماعية المعاصرة معرفة عالمية وليست مقتصرة على الغرب.

وبالإمكان الإسهام في هذه العلوم بإدخال المتغير المحلي في نظريات العلوم الاجتماعية، أو من وجهة نظر التأصيل الإسلامي للعلوم الاجتماعية، من خلال إبراز الرؤية العقائدية التوحيدية الإسلامية في المعرفة الاجتماعية، انطلاقاً من التصور الإسلامي للإنسان والكون والحياة، وطبيعة النظام الاجتماعي الإسلامي المراد تشكيله لتحقيق التوحيد والاستخلاف والشهود الحضاري في الأرض، وعن الدور الذي ستضطلع به العلوم الاجتماعية في عملية بناء للمشروع الحضاري للأمة الإسلامية.

□ أولاً: مؤشرات عن أزمة العلوم الاجتماعية في العالم العربي

في البداية نُعطي مؤشرات عن وضع العلوم الاجتماعية في العالم العربي، من خلال

التقرير الذي نشرته اليونسكو سنة ١٩٩٩ م تحت عنوان: العلوم الاجتماعية في بلدان الشرق الأوسط وشمال إفريقيا، وجاء فيه: إنه ثمة اثنتان من أبرز العوامل المؤثرة في تشكيل مسار والوضع الراهن للعلوم الاجتماعية في الشرق الأوسط وشمال إفريقيا، هما المال والسياسة، واعتبرت أن ظهور سياسيات مواتية للبحث في العلوم الاجتماعية هو الذي سيساهم في بلورة دور وموقع للعلوم الاجتماعية في البلدان العربية، لذلك قدّم التقرير عرضاً سلبياً لواقع العلوم الاجتماعية في العالم العربي.

والنتائج نفسها أعيد التأكيد عليها من خلال تقرير سنة ٢٠٠٠ م، التقييمي لليونسكو، حيث تبدو العلوم الاجتماعية في المنطقة العربية مقارنة بمحاولات التجديد البحثي في الصين، وتحسن أوضاعها في تركيا، في وضع متأخر على الرغم من الجهود المبذولة، في بعض البلدان العربية، وأشارت التقارير إلى خمس مؤشرات توضح واقع الأزمة في العلوم الاجتماعية في العالم العربي وهي^(١):

١- مؤشر الفجوة المتنامية بين التنامي الكمي للعلوم الاجتماعية والجودة النوعية للبحوث: يلاحظ أن كليات العلوم الاجتماعية أصبحت في مختلف الجامعات العربية في الوقت الحالي، بينما كانت لا تتعدى أربعة أو خمسة كليات في الخمسينات من القرن الماضي، لكن هذا التحول الكمي في عدد الدارسين للعلوم الاجتماعية والمؤسسات البحثية لم ترافقه بالضرورة الجودة والنوعية في التكوين، وطبيعة الأبحاث والدراسات، وكيفية استخدامها في تنمية المجتمعات، فوفق الإحصائيات الخاصة بالمقالات الواسعة الانتشار، والتي تضم ما يزيد عن أربعين إشارة، فإنه لا نجد سوى الكويت والجزائر ومصر والإمارات والسعودية، وبمعدل مقال لكل بلد.

٢- مؤشر الفجوة بين تعليم العلوم الاجتماعية وتراكم الخبرة البحثية: ترجع إلى عاملين رئيسيين: ضعف مستوى التراكم المعرفي والعملية، وضعف مستويات التوطين للعلوم الاجتماعية في العالم العربي.

٣- مؤشر الفجوة بين أجيال الباحثين ونتائجهم في العلوم الاجتماعية في العالم العربي.

٤- مؤشر الفجوة الرقمية في البحث في العلوم الاجتماعية.

أما عن آخر تقرير لمنظمة اليونسكو الذي صدر في سنة ٢٠١٠ م، تناول وضع العلوم

(١) عبد الوهاب بن حفيظ، مستقبل العلوم الاجتماعية في العالم العربي من خلال بعض المؤشرات، أوراق: مركز الدراسات الاجتماعية والاقتصادية، عدد ١، تونس ٢٠٠٨، ص ٣٤ - ٣٧.

الاجتماعية في مجتمعات الشمال والجنوب، فأشار محمود الذواودي إلى أن التقرير أوضح أن هناك هوة معرفية واسعة في إنتاج المعرفة في العلوم الاجتماعية بين المجتمعات الغربية المتقدمة ومجتمعات الدول النامية، إذ تهيمن الأولى على الإنتاج المعرفي، بينما الثانية ومن بينها الدول العربية فهي مستوردة لهذه المنتجات المعرفية، وصنف التقرير المجتمعات العربية في الأبحاث والتوجهات الفكرية والمنهجية إلى أربعة أنواع^(٢):

١- في المجتمعات الخليجية يسود النموذج الإنجلوساكسوني في الأبحاث، فيطغى المنهج العلمي على العلوم الاجتماعية الخليجية، وهي تُلبّي الحاجات الضرورية لتلك المجتمعات، فعلم الاجتماع في الخليج يحرص أن يكون في المقام الأول نوع من الهندسة الاجتماعية.

٢- أما حركة العلوم الاجتماعية في مصر وسوريا والعراق، فيصفها التقرير بأنها أولت الأهمية للتنمية الاقتصادية، وقد تضخم في الأخير عدد الجامعات والكليات، التي لا تكاد تساهم في ميدان البحث من جهة، وساعدت على تدني التعليم العالي من جهة أخرى، لكن هل يعقل أن نربط في هذا التقرير الذي يدعي العلمية بين دراسة وضعية التعليم العالي في مصر والعراق هذا الأخير الذي كان يزخر تحت نير الاحتلال وعدم الاستقرار الأمني، بالإضافة إلى المقارنة بين مناخ الحرية السياسية في مصر وسوريا أين نلاحظ حركة ولو بطيئة للعلوم الاجتماعية في مصر بالمقارنة بسوريا.

٣- تبنت الجزائر والمغرب وتونس النموذج الأوربي، والفرنسي بالتحديد في العلوم الاجتماعية، بسبب انتشار اللغة الفرنسية في هذه البلدان، وسهولة الاتصال بالمراكز البحثية الفرنسية.

٤- وأخيراً يذكر التقرير وضع البحوث في العلوم الاجتماعية في الأردن ولبنان، فمعظم الجامعات في هذين البلدين هي جامعات خاصة وحديثة عهد، وذات مساهمة قليلة في البحث العلمي.

رغم الأخطاء المنهجية التي ارتكبت في هذا التقرير وعدم وصفها الجيد لوضع العلوم الاجتماعية في العالم العربي، إلى أنها كمؤشرات تدل على تدني مستوي هذه العلوم في العالم العربي، وعلى تأخرنا الحضاري لغياب الباحثين العرب الذين لم يتناولوا هذه العلوم بالنقد والتشريح، ولو على المستوى الكمي الإحصائي، فعلى الأقل نضبط قاعدة بيانية عن هذه العلوم ثم نشرح وضعيتها، إضافة إلى تلك الهوة بين المؤسسات الجامعية والواقع الاجتماعي

(٢) محمود الذواودي، وضع العلوم الاجتماعية في تقرير اليونسكو ٢٠١٠، مجلة إضافات، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، العدد ١٤ / ربيع ٢٠١١، ص ١٩١ - ١٩٢.

والاقتصادي في العالم العربي، أي يتم تخريج الآلاف من الطلبة سنوياً بشهادات لا علاقة لها بسوق العمل.

في الأخير يُمكننا أن نُعطي المؤشرات التالية عن واقع العلوم الاجتماعية في الجزائر:

١- التنامي الكمي لعدد الدارسين في العلوم الاجتماعية ومرافقه، من تزايد في عدد كليات العلوم الاجتماعية في معظم الجامعات الجزائرية.

٢- يلتحق في الغالب بكليات العلوم الاجتماعية والعلوم الإنسانية في معظم الجامعات الجزائرية باستثناء علم الاقتصاد الذي لديه كليات خاصة به، الطلبة ذوي المعدلات المتدنية في البكالوريا، والذين لم يسعفهم الحظ في الالتحاق بالكليات العلمية، أو كنتيجة حتمية للتخصصات الأدبية التي درسوها في مساراتهم التعليمية.

٣- هشاشة التكوين البيداغوجي لغياب الكفاءات العلمية، التي تتمكّن من الربط بين الدراسات النظرية في العلوم الاجتماعية والواقع الاجتماعي الجزائري، إضافة إلى غياب مراكز بحثية تبني الدراسات الأكاديمية التي تجرى على شكل دكتوراه للاستفادة منها في السياسات العامة وتنمية المجتمع.

٤- التمثلات السلبية التي يحملها الطلبة في الجزائر عن العلوم الاجتماعية: كسهولة الحصول على الشهادات دون بذل مجهودات معرفية، حيث تكاد تنعدم نسبة الرسوب في بعض الأقسام كعلم الاجتماع، والعلوم الاجتماعية، لا دور ولا مستقبل لها في المجتمع الجزائري، لا جدوى علمية معرفية من دراسة العلوم الاجتماعية.

٥- النظرة الدونية التي يحملها بعض الإداريون في الجامعات الجزائرية، خاصة ذوي التكوين العلمي في العلوم الطبيعية عن العلوم الاجتماعية، تتحوّل هذه النظرة إلى ممارسات بيروقراطية كالتضييق على إجراء الملتقيات العلمية وحصول الباحثين في العلوم الاجتماعية على المنح الدراسية وغيرها.

□ ثانياً: فرضيات تفسير أزمة العلوم الاجتماعية في العالم العربي

انطلاقاً من المؤشرات والتقارير التي تصدرها المؤسسات الدولية أو المحلية عن واقع العلوم الاجتماعية في العالم العربي، والتي تؤكد في مجملها الوضعية الكارثية لهذه العلوم في العالم العربي، رغم الاختلاف في درجة الأزمة المعرفية للعلوم الاجتماعية من بلد عربي إلى آخر، إضافة إلى الدراسات التي تشخص أزمة العلوم الاجتماعية أو التي تشخص الأزمة في أحد فروعها: كعلم الاجتماع، علم النفس علم الاقتصاد وغيرها، نتوصل إلى أن الفكر

العربي المعاصر صاغ فرضيتين توصفان وتفسران أزمة العلوم الاجتماعية وكيفية حلها على النحو التالي:

الفرضية الأولى

إن أزمة العلوم الاجتماعية في العالم العربي ترجع إلى المستوى المعرفي الإستمولوجي: من خلال عدم قدرة العقل العربي على استيعاب مناهج ومفاهيم ونظريات العلوم الاجتماعية الغربية، التي تعتبر بمثابة إحدى منجزات الحداثة الغربية، ولاستيعابها يجب تحرير العقل العربي من الميتافيزيقا الدينية التي تحكمه وتشلّه عن التفكير، والقيام بعمليات علمنة وعقلنة واسعة في المجتمع العربي، ويستعير أصحاب هذا الاتجاه من أفكار فلسفة التنوير في القرن ١٨ م مفاهيم عن: الوضعية والمنهج العلمي والعلمانية، ويسلمون بعالمية مفاهيم ونظريات العلوم الاجتماعية الغربية.

أما على المستوى الواقعي الإمبريقي: فسبب الأزمة برأيهم يعود إلى الجمود والتخلف والانحطاط الحضاري الذي يعاني منه المجتمع العربي، وأبرز مؤثراته الاستبداد السياسي الذي يخنق المعرفة الاجتماعية ويضيق على الباحثين فيها لثني المجتمع العربي عن التحرر والمطالبة بحقوقه، أما حل الأزمة فيتمثل في: نقد العلوم الاجتماعية الغربية لتأصيلها بتوسيع المفاهيم والنظريات الاجتماعية الغربية لتستوعب الواقع المحلي للمجتمع العربي، ودور العلوم الاجتماعية يتمثل في تحرير العقل والإنسان العربي لدفع به في حلبة التاريخ للانخراط الإيجابي في الحداثة العالمية أو ما يعرف اليوم بالعولمة.

الفرضية الثانية

إن أزمة العلوم الاجتماعية في العالم العربي: هي أزمة معرفة إستمولوجية تتبدى في طبيعة المناهج والمفاهيم والنظريات التي تبلورت حول الإنسان والمجتمع الغربي، وهي محكومة بالبعد التاريخي والتطورات التي عرفت هذه المجتمعات، وهي غير قادرة على استيعاب الواقع الاجتماعي العربي.

وإصلاح هذه العلوم يتم من خلال: نقد العلوم الاجتماعية الغربية بإثبات نسبيتها ومركزيتها، وتبيان أن المقدمات المنطقية التي انطلقت منها العلوم الاجتماعية الغربية تختلف عن التصورات الإسلامية عن الإنسان والكون والوجود والحياة.

والحل يتمثل في الدعوة إلى تأصيل العلوم الاجتماعية انطلاقاً من الرؤية المعرفية الإسلامية، وأن تتم الاستفادة من المناهج العلمية الغربية عملياً في الدراسات الإمبريقية من خلال الأدوات البحثية التي طورتها لرصد ودراسة الظواهر الاجتماعية والإنسانية، وكيفية

الاستفادة من الدراسات الاجتماعية في مجال تنمية المجتمع العربي والسياسات العامة.
انطلاقاً من هاتين الفرضيتين تتناول التأصيل كمفهوم معرفي حسب وجهة نظر كل فريق.

□ ثالثاً: تأصيل العلوم الاجتماعية من وجهة نظر علموية وضعية

ينطلق أصحاب هذا الاتجاه في نظرتهم لعملية التأصيل المعرفي للعلوم الاجتماعية، من نظرتهم الشاملة للفكر العربي المعاصر الذي برأيهم يُعاني من أزمة على المستوى المعرفي الإبيستمولوجي، تتمظهر هذه الأزمة في العقل العربي وعدم قدرته على اكتساب المعارف الحديثة.

أزمة عقل قوامه مفاهيم ومقولات وآليات ذهنية تنتمي إلى نظم معرفية متنافرة، تجمّدت فيها الحياة باكتساح الطرق الصوفية ورؤاها السحرية للساحة الاجتماعية الثقافية اكتساحاً شاملاً، بالإضافة إلى أنها أزمة ثقافية ارتبطت منذ بداية تشكّلها بالسياسة، فكانت السياسة فيها على العلم هي العنصر المحرك ممّا جعلها تخضع باستمرار لمطالب السياسة، وتتأثر بإخفاقاتها وتنحط بانحطاطها.

ويذهب أصحاب هذا الاتجاه إلى حد اعتبار العقلية العربية عقلية ماضوية غارقة في زمن الماضي من التاريخ الإسلامي العربي، تعيد إحياءه في كل مناسبة، وتطرح إشكالاته المعبأة بحمل صراع التاريخ للنقاش والجدل، وهنا يطرحون إشكالية التراث العربي الإسلامي الذي يصل بالمتطرفين من هذا الاتجاه بالدعوة إلى تجاوزه كلية والعمل على تصفيته، وبالمعتدلين إلى إجراء عملية نقدية لهذا التراث بتخليصه من المعارف السحرية والميتافيزيقية، والاستفادة من عناصره العقلانية لتأسيس معرفة معاصرة، وبرأيهم العلوم الاجتماعية المعاصرة ما هي إلا أحد العلوم التي رافقت نشأتها الحداثة الغربية، حيث تعتبر علوم الإنسان والمجتمع نتاج مجتمعات بشرية محددة تماماً في لحظة معينة من تطورها التاريخي، «إنها المجتمعات الغربية، هذه العلوم ليست إلا جواباً ملائماً لحاجيات المعرفة الناتجة عن العمران والتصنيع السريع الذي شهدته المجتمعات الغربية، كما أنها بصفتها ممارسة ذهنية وفكرية تنضاف إلى المكتسبات والفتوحات المتتالية في الغرب منذ القرن ١٦م، أما الفكر العربي والإسلامي لم يشارك في أي جزء من هذا المسار الفكري الطويل الذي ابتدأ منذ القرن ١٦م، لقد انكفأ على ذاته داخل منهجية سكولاتيكية، اقتباسية واجترارية»^(٣).

(٣) محمد أركون، الفكر الإسلامي، قراءة علمية، ترجمة: هشام صالح، المركز الثقافي العربي، المغرب - الدار البيضاء، ط ٢، ١٩٩٦، ص ٢٥.

إن التحيز المنهجي لهذا الفريق للحقل المعرفي الغربي باعتباره النموذج المهيمن والقابل للتكرار في مجتمعات غير غربية ومن بينها المجتمعات العربية، يؤكد أصحابه على عالمية الفكر الاجتماعي لكن مع إمكانية تدعيمه بالخصوصيات المحلية للمجتمعات المعاصرة، من خلال الانخراط الجدي في عملية الثقافة الحضارية بين المجتمعات المعاصرة.

والتأصيل هنا للعلوم الاجتماعية لا علاقة له بالأصالة، كما درج على استعمالها عند استدعاء الزوج المفهومي أصالة/ معاصرة، «إنه أولاً وقبل كل شيء مسعى نظري، يروم إلى تأكيد كونية العلوم والمعارف التي تتوخى تعيين قواعد للظواهر الإنسانية بالانطلاق من المبدأ التاريخاني العام الذي يقبل مبدأ التشابه النسبي والتاريخي للظواهر الإنسانية، ويقبل نتيجة ذلك إمكانية الثقافة رغم صعوبة شروطها ومتطلباتها»^(٤).

ويقترح أصحاب التأصيل العلمي الوضعي للعلوم الاجتماعية، توافر شروط عند القيام بعملية التأصيل تتمثل في^(٥):

١- المستوى التاريخي للتأصيل: وهو يرتبط بمشروع تدعيم الحداثة السياسية والثقافية والمجتمعية في الأقطار العربية، بما يمهد لعقلنة المجتمع وعقلنة البحث في الظواهر الإنسانية، بواسطة إسناده بالمؤسسة بل بالمؤسسات الخاضعة والراعية لإرادة في البحث تتجه لإبداع ما يساهم في حل إشكالاتنا، وتطوير أوضاعنا بوسائل البحث العلمي المختلفة والمتنوعة.

٢- الاستيعاب الإيجابي والنقدي لمرجعيات العلوم الاجتماعية الغربية: وإذا كانت خطوة الاستيعاب المتمثلة في الفهم والتعقل أساسية في باب التعلم من مرجعيات الآخرين، فإن خطوة النقد المرتبطة بها تعمل على تمييزها، وتمكن المحاور من وعي الفوارق، وهو الأمر الذي يهيئ لإمكانية المشاركة في إعادة إنتاج المفاهيم والنظريات بإدخال المتغير الذاتي، حيث يؤدي النقد في النهاية إلى انطلاق مشروع في التركيب الجديد، مشروع إعادة الإنتاج القادر على استيعاب الظواهر المحلية ضمن صيرورة ومنظور النظريات المحصلة في تاريخ الممارسة العلمية كما تبلورت في التاريخ.

٣- توسيع مجال النظريات ومحتوى المفاهيم، بإدخال معطيات الخصوصي والمحلي، وهنا إبراز نقطة أساسية تتعلق بالدفاع على كونية النماذج المعرفية في مجال العلوم الإنسانية، ألا أن هذا الدفاع يقتضي تأكيد أمرين اثنين: أولهما يتعلق بنسبية النتائج المحصلة في هذا

(٤) كمال عبد اللطيف، التأويل والمفارقة نحو تأصيل فلسفي للنظر السياسي العربي، المركز الثقافي العربي، المغرب - الدار البيضاء، ١٩٨٧، ص ٨٧.

(٥) المرجع السابق، ص ١١١.

المجال كما تبلورت وتبلور في تاريخ تطور العلوم الإنسانية في الغرب، وثانيهما يشير إلى أن استحضار المتغير المحلي (الظواهر الإنسانية المتعلقة بواقعنا في العالم العربي على سبيل المثال)، يمنح النماذج العلمية المذكورة رجحاناً أكبر، بل إنه يوسع أفق هذه النماذج في اتجاه شمولية أكبر، وكفاءة تعميمية أكثر نجاعة، وهو الأمر الذي يمنح هذه النماذج المعرفية قوة نظرية، تفوق القوة التي امتلكتها عندما كانت تستطيع تفسير معطيات التاريخ الأوروبي الخاص.

ولا تتوقف هذه الشروط عند المستوى المعرفي الإستمولوجي لتأصيل العلوم الاجتماعية دونما تحديث للواقع الاجتماعي العربي، فيرى أصحاب هذا الاتجاه العلاقة الارتباطية بين العلوم الاجتماعية والحدثة السياسية، ويوضحون أن هناك ارتباطاً لنشأة العلوم الاجتماعية الغربية في القرن التاسع عشر بالمسألة الاجتماعية للعمال.

إضافة إلى تأثير العلوم الاجتماعية في ممارساتها النظرية والتطبيقية بنوع النظام السياسي الذي تعمل في ظله، «فالعلوم الاجتماعية في المجتمعات العربية تواجه عملية العولة على مستويات عديدة ليس فقط الاقتصاد والإعلام، بل على المستوى المعرفي حيث تقارب المعارف والعلوم وتداخلت لدرجة قد تلغي ما يسمى بالتخصصات الدقيقة، واستبدالها بتكامل العلم والمعرفة التي أصبحت غير تخصصية، لكن الواقع العربي في ميدان العلوم الاجتماعية مختلف، إذ إن التخصص الدقيق يصل إلى درجة التفتت ليس لأسباب معرفية أو فكرية ولكنه مرتبط بالوظيفة والمهنة والتنافس الإداري وسباق الامتيازات، وأكد عدد من الاجتماعيين على فكر الأزمة في العلوم الاجتماعية في البلدان العربية، والتي تتمثل في الفقر النظري والتفسير المغرب، والوصول إلى نتائج منفصلة عن الواقع في معطياته المجتمعية والتاريخية والاقتصادية والثقافية»^(٦).

في الأخير يتخذ أصحاب الاتجاه العلموي الوضعي موقفاً رافضاً لأدلجة العلوم الاجتماعية تحت مسمى إسلامية العلوم الاجتماعية، حيث يعتبرونها بمثابة دعوة يغلب عليها الطابع الأيديولوجي النضالي، ويعتبرونها خطاباً رغبواً أكثر منه خطاباً معرفياً، يحاول التأسيس لمشروعيته عن طريق مهاجمة الغرب الاستعماري، حيث يخطط أصحابه بين الوجه القبيح للاستعمار الغربي، ومنجزاته المعرفية التي ساهمت فيها الإنسانية جمعاء، بدأ من الحضارة اليونانية وصولاً إلى الحضارة الإسلامية.

وهو خطاب احتجاجي يبرر مزيداً من الفشل في السيطرة على الواقع الاقتصادي

(٦) حيدر إبراهيم، النسبي والعام في علم اجتماع المجتمعات العربية، ملامح المستقبل الممكن، أوراق: مركز الدراسات الاجتماعية والاقتصادية، عدد ١، تونس، ٢٠٠٨، ص ١٩.

والسياسي والاجتماعي العربي، لأنه برأيهم يعمل على مهاجمة العقل والإعلاء من القيمة التأويلية للنص الديني، وإدخال متغير المعيارية بدلاً من الموضوعية في دراسة الظواهر في العلوم الاجتماعية، «وتحريم تجريم النظم السياسية؛ لذلك سمحت الحكومات العربية لناشطيه بإقامة الندوات والمؤتمرات، ويعتبرون هذا التحالف موضوعياً على مستوى المعرفة مع السلطة القائمة، ومن هذا الباب إسلامية المعرفة تشكل عقبة في كل تنمية لمعرفة ممكنة بالمجتمعات الإسلامية، وخطراً على البحث العلمي عندما تصبح سلطة؛ وذلك لما يصحبها من هيمنة»^(٧).

□ رابعاً: التأصيل الإسلامي للعلوم الاجتماعية

١ - إسلامية المعرفة

ينطلق الداعون إلى إسلامية المعرفة من تقرير مفاده أن الفكر الإسلامي التقليدي، ونظيره الغربي الحديث يعيشان أزمة، أسهم في تعميقها واستمرارها الخلط المفاهيمي، وغياب الرؤية التوحيدية الكلية، وقد حذت الأزمة الفكرية بالنسبة للأولى في الأدوات المنهجية المستخدمة فيه، وبالنسبة إلى الفكر الغربي في الرؤى الوضعية التي تهيمن على كل مجالاته.

ويرى منظرو إسلامية المعرفة أن تجاوز هذه الأزمة بشعبيتها، يعد شرطاً لتوفير البديل المعرفي الإسلامي، وهو ما لا يمكن أن يتم إلا بعد إعادة صياغة فكرية لكلا الفكرين اعتماداً على جهاز مفاهيمي مغاير يُراعي مبادئ الإسلام وتصوراته المتعلقة بالإنسان والكون والحياة^(٨).

انطلاقاً من هذا سنصوغ عدة تعاريف لإسلامية المعرفة عند بعض عناصر هذا الاتجاه على النحو التالي:

قدم الفاروقي تعريفاً لأسلمة المعرفة أو إسلامية المعرفة بأنها^(٩): «إعادة صياغة المعرفة على أساس من علاقة الإسلام بها، أي إعادة تحديد وترتيب المعلومات، وإعادة النظر

(٧) زاوي بغورة، الخطاب الفكري في الجزائر بين النقد والتأسيس، دار القصة للنشر والتوزيع، ٢٠٠٢، ص ١٠١.

(٨) أبو بكر محمد إبراهيم، مفهوم التكامل المعرفي وعلاقته بحركة إسلامية المعرفة، ص ١١، العدد، خريف ٢٠٠٥، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، فرجينيا - الولايات المتحدة الأمريكية، ص ١٣.

(٩) إسماعيل الفاروقي، إسلامية المعرفة - المبادئ العامة - خطة عمل - الانجازات، ط ١، دار الهادي للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت - لبنان، ٢٠٠١، ص ٥٤.

في استنتاجات هذه المعلومات وترابطها، وإعادة تقويم النتائج، وإعادة تصور الأهداف، وأن يتم ذلك بطريقة تمكّن من إغناء وخدمة قضية الإسلام.

وقد بينّ الفاروقي أن تحقيق تلك الأهداف يمكن أن يتم من خلال:

١- فهم واستيعاب العلوم الحديثة في أرقى حالات تطورها والتمكّن منها، وتحليل واقع تلك العلوم نقدياً لتقدير جوانب القوة والضعف فيها من وجهة نظر الإسلام.

٢- فهم واستيعاب إسهامات التراث المنطلق من فهم المسلمين للكتاب والسنة في مختلف العصور، وتقدير جوانب القوة والضعف فيه، في ضوء حاجة المسلمين في الوقت الحاضر، وفي ضوء متطلبات المعرفة الحديثة.

٣- القيام بتلك القفزة الابتكارية الرائدة اللازمة لإيجاد «تركيبة» تجمع بين معطيات التراث الإسلامي ونتائج العلوم العصرية.

أما عماد الدين خليل فقد عرف أسلمة المعرفة أو إسلامية المعرفة بأنها تعني^(١٠) «ممارسة النشاط المعرفي كشفاً، وتجميعاً، وتركيباً، وتوصيلاً، ونشراً من زاوية التصور الإسلامي للكون والحياة والإنسان»، ثم بيّن مقصوده من النشاط المعرفي بقوله: «تسليط العقل البشري -أو بعبارة أدق القدرات العقلية البشرية- على الظواهر المادية والحيوية والروحية والإنسانية في مدى الكون والعالم والحياة»

كما أوضح أن المعرفة «إنما هي مجرد وجه آخر من وجوه حياة الإنسان التي ينبغي أن توجه إسلامياً... وذلك من أجل أن تصبح الحياة البشرية بكافة أنشطتها وصيغها إسلامية التوجه، إسلامية الممارسة، إسلامية المفردات... إن إسلامية المعرفة ها هنا لا تعني فقط الدعوة لتحقيق الوفاق بين معطيات العلوم الإنسانية، وبين المطالب الدينية على مستوى التطبيق، وإنما تعني قبل هذا وبعده احتواء كافة الأنشطة المعرفية الإنسانية على المستويين النظري والتطبيقي معاً، من أجل جعلها تتحقق في دائرة القنوات الإيمانية، وتشكّل وفق مطالبها وتصوراتها الشاملة».

يقول أبو القاسم حاج حمد: إن إسلامية المعرفة^(١١): «عنوان مركب من (إسلامية) و(معرفة) في حين أن (الإسلامية) فيما يراها الناس (تخصيص ديني) في مقابل (معرفة) هي عامة غير قابلة للتخصيص، وليس التخصيص الديني فقط، وإنما تتسع لعدد من المناهج،

(١٠) عماد الدين خليل، مدخل إلى إسلامية المعرفة، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، فرجينيا - الولايات المتحدة الأمريكية، ١٩٩٠، ص ١٥.

(١١) حاج حمد أبو القاسم، إستمولوجية المعرفة الكونية: إسلامية المعرفة والمنهج، دار الهادي للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت - لبنان، ط ١، ٢٠٠٤، ص ١٧.

وتستبطن العديد من الأيديولوجيات. فتركيب المعرفة على الإسلامية يحمل تخصيصاً وتحديداً بوصف هذه المعرفة الإسلامية مفارقة لغيرها على مستوى المناهج الأخرى، فهل يمكن مصادرة الإنتاج البشري العام لصالح معرفة خاصة؟!...».

غير أن ثمة مساحة واسعة تعجّ بالعديد المتنوع من أنماط المعرفة، ما بين الذين يؤمنون بالغيب والذين يستنبطون المادية الجدلية، فالعقل الطبيعي وإن كانت المادية من أبرز تطوراتها ونهاياته، إلا أنه أسس لأنماط معرفية انتقائية واختيارية وتوفيقية زاوجت مثلاً بين (جدل الطبيعة) و(جدل الإنسان)، في محاولة منها للحد من استلاب الجبرية المادية الطبيعية للإنسان، وتحقيق قدر من الحرية له بوصفه كائناً فاعلاً مريداً يمكنه التمرد على جبرية الطبيعة وشروطها المطلقة، وقد أفضى هذا الاتجاه إلى الليبرالية والوجودية والمدارس الإنسانية بشكل عام، وهذا كله في إطار النشاط الطبيعي، وهذا التوجه في إطار إعادة تقويم العلاقة بين جدل الإنسان وجدل الطبيعة لإيجاد مساحة للإنسان ضمن نشاط العقل الطبيعي، يوازيه جهد آخر مختلف لإعادة تقويم العلاقة بين جدل الإنسان وجدل الغيب بحثاً عن ذات المساحة الحرة للإنسان...».

انطلاقاً من فكرة أسلمة المعرفة تم التوجّه إلى تأصيل العلوم الاجتماعية باعتبارها^(١٢): «.. علوم الإنسان والمجتمع، والإسلام هو فلسفة الإنسان والمجتمع، وفي أحكامه وقيمه ومبادئه ومناهجه، التي تتصف بتوازن حضاري دقيق، وتكامل شامل وترابط عضوي، فالإسلام فيه الفلسفة وفيه الأخلاق والقانون والنظرية والمنهج، وهذه الأبعاد تجمع في منظومة مترابطة بصورة دقيقة ومتوازنة، فالفلسفة لا تنفصل عن الأخلاق والأخلاق لا تنفصل عن القانون، والنظرية عن المنهج، وهكذا في رابطة الفلسفة والقانون...».

٢- مفهوم التأصيل الإسلامي للعلوم الاجتماعية

الأصل في اللغة: يأتي بعدة معانٍ، منها الأصل للشيء وجميعه أصول، وهو ما يُبنى عليه غيره حسيّاً ومعنوياً، وأصل الشيء أساسه الذي يقوم عليه الشيء ومنشؤه الذي ينبت منه، وتأصيل الشيء إثبات أصله، يقال: رجل أصيل ثابت الرأي والعقل، وأصل الشجرة جذورها^(١٣).

وهناك عدة تعاريف لمفهوم التأصيل الإسلامي لدى أصحاب هذا الاتجاه أولها: تعريف اللجنة الدائمة للتأصيل الإسلامي في عمادة البحث العلمي بجامعة الإمام محمد بن

(١٢) طه جابر العلواني، إصلاح الفكر الإسلامي، دار الهدى للطباعة والنشر والتوزيع، ص ١٢٧.

(١٣) ابن منظور، محمد بن مكرم، لسان العرب، دار الجليل، بيروت، ١٤٠٨، ص ٦٨.

سعود الإسلامية، في ندوة مفهوم التأصيل الإسلامي^(١٤): «... إبراز الأسس الإسلامية التي تقوم عليها هذه العلوم من خلال جمعها أو استنباطها من مصادر الشريعة وقواعدها الكلية وضوابطها العامة، ودراسة هذه الموضوعات وهذه العلوم دراسة تقوم على الأسس السابقة، وتستفيد مما توصل إليه العلماء المسلمون وغيرهم من نتائج ونظريات وآراء لا تتعارض مع تلك الأسس...».

يعرف رجب إبراهيم التأصيل الإسلامي للعلوم الاجتماعية بأنه^(١٥): «عملية إعادة بناء العلوم الاجتماعية في ضوء التصور الإسلامي للإنسان والمجتمع والوجود، وذلك باستخدام منهج يتكامل فيه الوحي الصحيح مع الواقع المشاهد كمصدر للمعرفة، بحيث يستخدم ذلك التصور الإسلامي كإطار نظري لتفسير المشاهدات الجزئية المحققة والتعميمات الإمبريقية (الواقعية)، وفي بناء النظريات في تلك العلوم بصفة عامة».

يعرف إسماعيل الفاروقي التأصيل الإسلامي للعلوم الاجتماعية^(١٦): «إن إضفاء الصفة الإسلامية على العلوم الاجتماعية، يجب أن يعمل على إظهار علاقة الحقيقة موضع الدراسة مع ذلك الوجه أو تلك الناحية من النمط الإلهي المتصلة بها، ونظراً لأن النمط الإلهي يعد المعيار الذي يجب أن تعمل الحقيقة على إحلاله، فإن تحليل الأمر الواقع يجب أن يبدأ بفعل ما يجب أن يكون عليه الأشياء، ولما كان العالم الغربي لا يستطيع أن يكون نزاعاً لانتقاء الأهداف أو الغايات الجوهرية للمجتمع، بل ينتقد الوسائل فقط بسبب التزامه الواعي بتصور الأشياء وليس تأييدها، فإن عالم الاجتماعي المسلم بخلاف ذلك فنظراً لعدم تركه للنواحي القيمية في دراسة الشؤون الإنسانية، فهو يكون نزاعاً لانتقاد الحقيقة في ضوء النمط الإلهي، فالحقيقة ليست أكثر من تفهم ذكي للطبيعة متمثلة في التقارير والتجارب العلمية أو تفهماً للوحي الإلهي الممثل في القرآن وكلاهما من صنع الله».

يعرف محمد أمزيان التأصيل الإسلامي للعلوم الاجتماعية^(١٧): «إن المعنى الحقيقي لأسلمة العلوم الاجتماعية يتمثل في ضرورة حضور العقل الإسلامي في التحليل والتفسير، وإخضاع الأفكار الاجتماعية للمذهبية الإسلامية، وجعل الخلفية العقائدية حاضرة في

(١٤) مركز البحوث بجامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية: «ندوة التأصيل الإسلامي للعلوم الاجتماعية»، الرياض: جامعة محمد بن سعود الإسلامية - عمادة البحث العلمي، ١٩٨٧.

(١٥) رجب طيب إبراهيم، التأصيل الإسلامي للعلوم الاجتماعية، عالم الكتاب، الرياض، ص ٤١.

(١٦) إسماعيل الفاروقي، صياغة العلوم الاجتماعية صياغة إسلامية، المسلم المعاصر، العدد ٢٠، ١٩٨٠، ص ٣٥.

(١٧) محمد أمزيان، منهج البحث الاجتماعي بين الوضعية والمعيارية، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، فرجينيا - الولايات المتحدة الأمريكية، ١٩٩١، ص ٢١٣.

طرح القضايا الاجتماعية سواء تعلّق الأمر بقضايا التراث العربي الإسلامي أو بمشكلات المجتمع العربي الإسلامي أو بقضايا إنسانية عامة، وعلى هذا الأساس يمكن أن نميّز عموماً بين وجهتين من النظر إلى أسلمة العلوم الاجتماعية: الأولى تقوم على أساس موضوعي، أي ربط أسلمة العلوم الاجتماعية بالمواضيع المتصلة بالإسلام تراثاً وواقعاً وفكراً، والثانية تقوم على أساس منهجي عقائدي أي ربط أسلمة العلوم الاجتماعية بالعقائد الإسلامية.

ويعرف عبد الحميد أبو سليمان إسلامية العلوم الاجتماعية ب^(١٨): «أن إسلامية العلوم الاجتماعية والإنسانية كالتربية والسياسة والاقتصاد وعلم الإدارة والإعلام، وفلسفة هذه العلوم كلها، هي مجالات تقوم في أساسها على فرضيات العلوم السلوكية ونتائج أبحاثها، ومفاهيمها الخاصة بطبيعة الإنسان ومعنى وجوده وحاجاته وأنماط سلوكه وتصرفاته، فإذا لم تقرّر في هذه المجالات أولاً المفاهيم والفرضيات الإسلامية ومقومات المنظور الإسلامي، فلا سبيل إلى إسلامية كاملة صحيحة مستقيمة لأي علم منها...».

انطلاقاً من التعاريف التي ذكرناها نرى أن التأصيل الإسلامي للعلوم الاجتماعية، أو كما أطلق عليها البعض اسم: التوجيه الإسلامي للعلوم الاجتماعية أو إسلامية العلوم الاجتماعية، يجب أن تتوافر فيه ثلاثة شروط حسب أصحاب هذا الاتجاه كالاتي:

١- الانطلاق من إدراك واضح لأبعاد «التصور الإسلامي» أو «الرؤية الإسلامية للعالم» للإنسان والمجتمع والكون والمنبتق من الوحي الرباني ممثلاً في: الكتاب والسنة، ولما يتضمنه تراث الإسلام ما يرتبط بتخصصات العلوم الاجتماعية المعاصرة (علم العمران البشري، علم النفس، علم التاريخ،...)، مع نظرة نقدية لإسهامات علماء المسلمين حول قضاياها.

٢- استيعاب «العلوم الحديثة» في أرقى صورها، مع القدرة على نقدها، والاستفادة منها، وتجاوزها بشكل بناء كلما اقتضى الأمر ذلك.

٣- إيجاد «تكاملي حقيقي» بين معطيات التصور الإسلامي من جانب، وبين إسهامات العلوم الحديثة من جانب آخر، وليس مجرد الجمع أو التجاوز المكاني أو حتى المزج بينهما دون وحدة حقيقية.

في الأخير يرى أصحاب هذا الاتجاه أن فكرة التأصيل الإسلامي للعلوم الاجتماعية هي مطلب معرفي مؤسس إبستيمياً سواء بالعودة إلى الخصوصي أو من خلال أزمة العلوم

(١٨) محمود الذواذي، علم الاجتماع العربي: مساءلة ومحاكمة كبير علماء الاجتماع، مجلة إضافات، مركز دراسات الوحدة العربية - بيروت، عدد ١٦، ٢٠١١، ص ١٨٥.

الاجتماعية الغربية.

وعلى سبيل المثال توقع والرشتان وعد العلوم الاجتماعية عبر ثلاثة توقعات ممكنة للقرن الواحد والعشرين وهي في نظره:

١- توقع إعادة توحيد إبستمولوجي لما يدعى الثقافتين أي التوحيد إبستمولوجيًا للعلوم والإنسانيات.

٢- توقع إعادة توحيد تنظيمي وإعادة تقسيم للعلوم الاجتماعية.

٣- توقع أن يكون للعلوم الاجتماعية دور مركزي في عالم المعرفة.

انطلاقاً مما سبق يرى أصحاب هذا الاتجاه: أن أسبقية الثقافة العربية الإسلامية على المستويين الفكري والتطبيقي إلى تبني الرؤية الإبستمولوجية لتوحيد المعارف والعلوم، ويرون أن فكرة عالمية العلوم الاجتماعية التي يتبناها أصحاب المداخل العضوية في العلوم الاجتماعية قد تجاوزوها الزمن، وكشف الواقع عن بطلان هذه الدعوة بعد قرن من التقليد للمجتمعات الغربية في الحالات الاقتصادية والسياسية دون أن يحدث تطور حضاري، بل العكس أدت إلى اغتراب ثقافي، وتكوين باحثين لا علاقة روحية لهم بواقع مجتمعاتهم.

□ خاتمة

في الأخير ومما لا يدع مجالاً للشك أن العلوم الاجتماعية في العالم العربي تعاني أزمة معرفية، تحتاج إلى جهد معرفي ووعي إبستمولوجي بآليات تشكل نظرياتها ومناهجها في الحقل المعرفي الغربي، فبرغم من محاولات التأصيل المعرفي سواء التي مارسها أصحاب الاتجاه الوضعي العلمي من منطلق أن المعرفة الغربية معرفة عالمية تحتاج فقط إلى ضرورة استيعابها من مبدأ النقد للإسهام الحضاري، مع العمل على تحديث الواقع الاجتماعي العربي للاندماج في الحداثة التي أصبحت تحمل خاصية الكونية.

أو أصحاب اتجاه إسلامية المعرفة الذين كان لهم وعي أكبر بمعضلة أو إشكالية العلاقة بين المعرفة الاجتماعية والنموذج المعرفي الذي تولدت عنه، وهو برأيهم نموذج علماني مادي يهين على النسق الحضاري الغربي، فإن الأكيد أن المهمة ستبقى باقية؛ لأن العقل الإسلامي مطالب ببذل المزيد من الجهود المعرفية، والوعي الإبستمولوجي بآليات اشتغال العقل الغربي في حقل العلوم الاجتماعية، ليتمكن من استيعاب منجزاته المنهجية والعلمية، ثم يعمل على تجاوزها.

وإلا لظل محاصراً من جهة بالتراث الإسلامي الذي تكلست بعض أدواته المنهجية،

ومحاصراً من الجهة الأخرى بالعقل الغربي الذي يسلبه إرادة التحرُّر المعرفي حتى يظل خاضعاً له وفق معادلة التبعية الإدراكية والمعرفية، لأنه من مؤشرات التقارير الدولية أو التقارير المحلية تتّضح أزمة مؤسسة العلوم الاجتماعية في العالم العربي التي هي امتداد أو تمظهر للأزمة الإستمولوجية لهذه العلوم، وفق مفارقة عجيبة التنامي الكمي لعدد الدارسين لها في مقابل التردّي المعرفي لخطاباتها العلمية.

إضافة إلى غياب التساؤل عن طبيعة ودور العلوم الاجتماعية في المجتمعات العربية، فيما يظل العامل السياسي في العالم العربي له دور في الضعف الذي تعاني منه العلوم الاجتماعية لغياب الحريات الأكاديمية في التعاطي مع المواضيع الإنسانية، بالإضافة إلى انعدام أشكال الدعم المالي لإجراء البحوث الاجتماعية، لذلك سيظل في المستقبل القريب ترهل هذه العلوم، وسيقع العبء الأكبر لعملية التوطين المعرفي للعلوم الاجتماعية على المشتغلين في مختلف حقولها لإخراجها من الأزمة التي تعاني منها.



قراءات في استراتيجيات التقريب

استراتيجيتا الإيسيسكو والمجمع العالمي للتقريب بين
المذاهب الإسلامية نموذجاً

الدكتور علي بن مبارك*

يندرج هذا العمل ضمن مشروع فكريّ يهتمّ بتجارب التقريب وما أفرزته من رؤى وتصورات، ولقد اخترنا الاشتغال في هذا المقال على استراتيجيات التقريب لما تمثّله من مادة معرفية وثقافية مفيدة في تبيين رهانات التقريب وتحدياته، وتناولنا بالدرس تحليلاً ونقداً وثيقتين مهمّتين حملت كلاهما عنوان «استراتيجية التقريب بين المذاهب الإسلامية»، أصدرت الوثيقة الأولى^(١) المنظمة الإسلامية للتربية والعلوم والثقافة (الإيسيسكو) سنة ٢٠٠٤م، وهي في الأصل الوثيقة التي اعتمدها المؤتمر الإسلامي الثلاثون لوزراء الخارجية. أمّا الوثيقة الثانية^(٢) فقد صدرت عن المجمع العالمي للتقريب بين المذاهب الإسلامية في طهران.

ولقد مثّلت استراتيجية «الإيسيسكو» مشروعاً تبنته المنظمة الإسلامية

* أستاذ جامعي من تونس، البريد الإلكتروني: benmbarek.ali@yahoo.fr

(١) استراتيجية التقريب بين المذاهب الإسلامية، منشورات المنظمة الإسلامية للتربية والعلوم والثقافة، الرباط، ٢٠٠٤م.

(٢) استراتيجية التقريب بين المذاهب الإسلامية (مجموعة مقالات)، المجمع العالمي للتقريب بين المذاهب الإسلامية، المعاونة الثقافية، طهران، ٢٠٠٦م.

للتربية والعلوم والثقافة، وعرضته للمناقشة على المؤتمر الإسلامي لوزراء الخارجية في دورته الثلاثين المنعقدة في طهران (مايو ٢٠٠٣)^(٣)، وقد نبّه مدير عام الإيسيسكو (عبدالعزیز بن عثمان التويجري) في تقديمه بأن هذه الاستراتيجية تندرج ضمن مجموعة من الاستراتيجيات^(٤) تبنتها المنظّمة وعملت على تحقيقها، وهذا يجعلنا لا نتعامل مع هذا المشروع باعتباره مشروعاً معزولاً عن سياقه بل يندرج ضمن هاجس أعمّ ورؤية أشمل تبنتها (أو هكذا يبدو) الإيسيسكو، ولكن السؤال الإشكالي الذي يراود كلّ باحث ولم نجد جواباً عنه في تقديم «التويجري» وفي مختلف أقسام «الاستراتيجية» المقترحة، يتعلق بالعلاقة بين الاستراتيجيات المختلفة وبرصد الخيط الخفيّ الواصل بينها، فما العلاقة مثلاً بين الاستراتيجية الثقافية للعالم الإسلامي (١٩٩١م)، واستراتيجية تطوير التربية الإسلامية في البلاد الإسلامية من جهة، واستراتيجية التقريب (٢٠٠٣م) من جهة ثانية.

ولقد قسّمت استراتيجية الإيسيسكو إلى ستة فصول^(٥)، حاولت من خلالها أن تلّم بكلّ ما يهمّ «التقريب بين المذاهب الإسلامية» ولكن القسم النظريّ التعريفيّ المتمثّل أساساً في الفصلين الأوّل والثاني هيمن على الاستراتيجية واستأثّر بقراءة أربعة أخماس الكتاب، وسيكون لهذا البعد التنظيريّ المبالغ فيه انعكاساً على الاستراتيجية المقترحة من حيث أدائها وكيفية تطبيقها وتحويلها على سلوك اجتماعيّ.

(٣) جاء في موقع الإيسيسكو في شبكة الإنترنت أنّ هذه الاستراتيجية اعتمدها مؤتمر القمة الإسلامي العاشر المنعقد في بوتراجايا - ماليزيا عام ٢٠٠٣م، ولكن الوثيقة في صيغتها الرقمية لم تتحدث عن ذلك، ولم نحصل على إجابة عن هذه المسألة من قبل العاملين بالمنظمة.

(٤) وهذه الاستراتيجيات هي على النحو التالي:

- استراتيجية تطوير التربية الإسلامية في البلاد الإسلامية (١٩٨٨م).
 - الاستراتيجية الثقافية للعالم الإسلامي (١٩٩١م).
 - استراتيجية تطوير العلوم والتكنولوجيا في البلدان الإسلامية (١٩٩٧م).
 - استراتيجية العمل الثقافي الإسلامي في الغرب (٢٠٠٠م).
 - استراتيجية الاستفادة من العقول المهاجرة في الغرب (٢٠٠٢م).
- وأهملت الوثيقة استراتيجية أخرى وهي «استراتيجية تدبير الموارد المائية في العالم الإسلامي» التي اعتمدها المؤتمر الإسلامي الثاني لوزراء التعليم العالي والبحث العلمي المنعقد في طرابلس عام ٢٠٠٣م.
- (٥) وهي:

* الفصل الأول: فقه الاختلاف وجهود التقريب بين المذاهب الفقهية.

* الفصل الثاني: مفاهيم التقريب ومصادره.

* الفصل الثالث: تطور المذاهب الإسلامية.

* الفصل الرابع: ميادين التقريب.

* الفصل الخامس: أهداف التقريب.

* الفصل السادس: «استراتيجية التقريب بين المذاهب الإسلامية»، سبل تنفيذ استراتيجية التقريب.

ولئن عكست استراتيجية «الإيسيسكو» مشروعاً رسمياً تبنته المنظمة الإسلامية للتربية والعلوم والثقافة، فإن استراتيجية المجمع العالمي لم تكن غير مجموعة من مقالات قدّمت في إطار المؤتمر الثامن عشر للوحدة الإسلامية^(٦)، وهي مقالات متفاوتة من حيث الأهمية ومن حيث علاقتها بموضوع المؤتمر، وبدت لنا هذه التجربة متميّزة عن السابقة إذ ساعدنا التعريف بأصحاب المقالات على تبيين التمثّلات الكامنة في مشروع المجمع، وهي تمثّلات وإن بدت مختلفة ومتباينة فإنّها عكست جميعها أصواتاً تتوق إلى منشود طالما شغل رواد التقريب منذ بداياته مع جماعة التقريب بالقاهرة إلى أيّامنا هذه.

ولقد بوّب المشرفون على تنظيم المؤتمر الثامن عشر للوحدة الإسلامية المداخلات المقترحة ضمن سبعة فصول^(٧) كانت بمثابة المحاور الكبرى، وجدير بالملاحظة أنّ النتائج العلمية التي سنخرج بها من خلال تحليل «استراتيجية» المجمع ستكون نسبية لا بدّ من تدقيقها في مستويات أخرى من البحث، وذلك أنّنا سنكتفي بالنصوص العربية وسنهمّل بقية النصوص التي قدّمت باللغة الفارسية والإنجليزية، ولعلّ الرؤية تكتمل إذا تناولنا كل النصوص، وهذا عسير التحقق في هذه المرحلة.

ونظراً لصعوبة تحليل كلّ ما ورد في خطاب الاستراتيجيتين فإنّنا سنحصر عملنا في قسمين نراهما أساسيين في طرح مسألة التقريب والخطط الاستراتيجية المتعلّقة بها، وسنهتمّ في القسم الأوّل بـ «طبيعة الاستراتيجية ومدى الحاجة إليها»، وسنبحث فيه كيف فهمت الاستراتيجيات؟ وهل استجاب المحتوى المعروض لرؤية استراتيجية دقيقة؟ وكيف بدت الخطط الاستراتيجية المطروحة؟ وما هي آفاقها؟ وكيف يمكن تذليل الصعوبات المتعلّقة بها؟.

أمّا القسم الثاني من العمل سنهتمّ فيه بـ «مكانة التعليم والبحث والإعلام في الخطط الاستراتيجية التقريبية»، وفيه سنحاول الإجابة عن مجموعة من الأسئلة، لعلّ أهمّها: إلى

(٦) انعقد هذا المؤتمر بطهران بين ١٥ و ١٧ ربيع الأوّل ١٤٢٦ هـ (٢٠٠٥ م)، وكان موضوعه «استراتيجية التقريب بين المذاهب الإسلامية».

(٧) وهي:

* الفصل الأوّل: بحوث تمهيدية مفهوم التقريب وأهدافها.

* الفصل الثاني: أسس التقريب.

* الفصل الثالث: رسالة مجمع التقريب وآفاقها.

* الفصل الرابع: مجالات التقريب.

* الفصل الخامس: مبادئ التقريب قيمها وسياساته.

* الفصل السادس: عوامل التقريب.

* الفصل السابع: تقارير حول مسيرة التقريب بين المذاهب الإسلامية في أنحاء العالم الإسلامي.

أيّ مدى استطاعت الاستراتيجيتين مقارنة المسألة التعليمية مقارنة علمية واقعية يمكن بموجبها أن نتبين علاقة السائد في مجال التعليم والبحث العلمي برهانات التقريب وأهدافه المنشودة؟ وهل استطاع واضعو الاستراتيجيتين تقديم حلول عملية لتحويل التعليم والبحث من عائق تقريبي إلى محفّز ومساند لمجهود التقريبيين؟ وكيف تمّ التعامل مع هذا الملفّ الخطير؟ وهل كان تعاملًا إجماليًا أم تعاملًا تفصيليًا صنّف فيه التعليم بحسب التخصصات والمرجعيات؟ وكيف يمكن بلورة خطط استراتيجية ناجعة تتعلّق بالإعلام؟

□ أولاً: في طبيعة الاستراتيجية ومدى الحاجة إليها

تثير «الخطابات الاستراتيجية» عدّة إشكاليات تتعلّق بطبيعة هذه الخطابات وعلاقتها بخطابات أخرى ومرجعياتها، والأسس التي بُنيت عليها، والكيفية التي تشغل بها، والمعارف التي تستند إليها، والجمهور المستهدف المعنيّ بما تتوجّه به من خطط وتوجيهات وملاحظات.

ولقد لاحظنا انتشاراً غير معهود لهذا النوع من الخطابات أفقده أحياناً خصوصيّاته البنيوية والمضمونية. ولو تتبعنا المكتبات الإسلامية لوجدنا عدداً لا حصر له من عناوين الكتب والمقالات تتخذ لها من «الاستراتيجية» و«الاستراتيجي» شعاراً لها، ولكننا على مستوى التحليل لا نجد خطاباً استراتيجياً بمفهومه المخصوص، بقدر ما نجد حديثاً عاماً ووصفاً للوقائع والأحداث.

وهذا يدعونا إلى التفكير في وضوح دلالات مصطلح «الاستراتيجية» وما المقصود بالخطط الاستراتيجية المطلوبة التي تطابق عنوان المحور الذي اخترنا العمل في إطاره؟ من يضع الاستراتيجيات، وما طبيعة الجمهور المستهدف المعنيّ بها؟ وما هي علاقة الاستراتيجيات بالتاريخ ووصف وقائعه وكيف تنظر إلى الحاضر والمستقبل؟ هل تقترن الاستراتيجيات دائماً بذهنية الدفاع عن الذات أم تراها تتجاوز ذلك للتكفّل بمهمة التنوير والعقلنة؟ إلى أيّ مدى تستفيد الاستراتيجيات المقترحة من سابقتها أم أنّها تعتمد الفصل دون الوصل؟ ما مشروعية القول بضرورة التحوّل من استراتيجيات المؤسسات إلى استراتيجيات التأسيس بحيث يتحوّل التقريب من فصول وبنود إلى ثقافة وسلوك؟

لقد حاولنا الإجابة عن هذه الأسئلة التي تشغل كلّ باحث اطلع على استراتيجيتي «الإيسيسكو» و«المجمع» وغيرهما من الاستراتيجيات المنشورة هنا وهناك في مجالات متعددة تتعلّق بالتقريب، واعتمدنا في ذلك سبعة مداخل قد تساعدنا على تمثّل أبعاد المحور «الخطط الاستراتيجية المطلوبة» وهذه المداخل هي:

- * من الاستراتيجية إلى الخطط الاستراتيجية: الدلالات والتداعيات.
- * من استراتيجيات الفصل إلى استراتيجيات الوصل: من أجل تأسيس ذاكرة تقييية.
- * من استراتيجيات الدّفاع إلى استراتيجيات التنوير.
- * من استراتيجيات الخلاف إلى استراتيجيات الاختلاف.
- * من استراتيجيات التأريخ إلى استراتيجيات التحديث.
- * من استراتيجيات المؤسسة إلى استراتيجيات التأسيس.
- * من استراتيجيات العلماء إلى استراتيجيات الخبراء.

١ - من الاستراتيجية إلى الخطط الاستراتيجية: الدلالات والتداعيات

جدير بالملاحظة أنّ الحديث عن «خطط استراتيجية» منشودة كان جزءاً من أعمال المؤتمر الثامن عشر للوحدة الإسلامية، وبنداً من بنود بيانه الختامي، إذا جاء في التوصية الرابعة من البيان «في مجال التخطيط الاستراتيجي يرى المؤتمر أنّه يجب وضع الخطط المناسبة التي ترصد الآفاق المستقبلية»^(٨).

وهذا الكلام على بساطته يعكس مجموعة من المعاني الخطيرة، تجعلنا نتفكر أكثر في دلالات الاستراتيجية وتداعياتها الفكرية ولإجرائية. ونتبين من خلال هذا النصّ القصير أنّ الاستراتيجية في الحقيقة استراتيجيات فرعية تشغل بالتوازي لتحقيق الهدف الاستراتيجي العام، وهو هدف يرتبط أساساً وربّما حصرياً بالمستقبل ودلالاته.

ولقد حاول الشيخ محمد علي التسخيري في بحثه^(٩) الذي شارك به في المؤتمر، الذي كان بمثابة الاستراتيجية المقترحة من قبل المجمع، أن يحدّد هذه المستويات المختلفة فضبط دلالات «الاستراتيجية» في علاقتها بمصطلحات أخرى من قبيل: رسالة المؤسسة، الأهداف الرسمية، الآفاق المنظورة، وأكد أنّ الاستراتيجيات لا بدّ أن تهتمّ بالمستقبل فحسب، ممّا يتطلّب «امتلاك نظرة مستقبلية» و«امتلاك قدرة تخطيطية استراتيجية تراقب العلاقة بين الإمكانيات والفرص»^(١٠).

ورغم أنّ الشيخ التسخيري لم يكن عالم «استراتيجيات» فإنّه استطاع أن يضبط المحور الأساس لهذا التوجّه، وأن يجعل منه نشاطاً علمياً استشرافياً يمكن إدراجه في إطار «الدراسات المستقبلية»، ولقد وجدنا في بعض مقالات مجلة «رسالة التقريب» ما يؤكّد هذا التوجّه، خاصّة أنّ إدارة التحرير خصّصت ملفاً في أحد أعدادها تناول قضايا «استراتيجية

(٨) أعمال المؤتمر الثامن عشر للوحدة الإسلامية، ص ٥١٩.

(٩) عنوان البحث «فكرة عن الاستراتيجية المقترحة للتقريب ونصّها»، ن، م، ص ١٨٥-٢٠٨.

(١٠) ن، م، ص ١٨٧.

التقريب»^(١١)، ولكنها اكتفت بمقالات^(١٢) مؤتمر الوحدة الثاني والعشرين أو مقالات أخرى^(١٣) لا علاقة لها بموضوع الملف.

ويبدو أن مشروع «الإيسيسكو» الاستراتيجي اهتم بدوره بضبط دلالات مصطلح «استراتيجية»، فخصص الفصل الثاني للحديث عن «مفاهيم التقريب ومصادره»، وتعرض فيما تعرض لمفهوم الاستراتيجية لغة واصطلاحاً، فهي من حيث بنيتها اللغوية «تعني فن الإعداد والترتيب للوسائل التي يجب الأخذ بها في قيادة الجيوش»، ويقصد بها اصطلاحاً، «عبارة عن خطة عمل الغرض منها الوصول إلى نتائج سريعة وفاعلة، في إطار طرق العمل والوسائل المحددة، بغرض تحقيق أهدافها المتوخاة، أخذاً بعين الاعتبار الإمكانيات المتاحة، والظروف المحيطة، والموانع والعوائق المحتملة، وبغرض اختيار البدائل المحققة للأهداف»^(١٤).

ولئن كانت ثنائية المدخل اللغوي والاصطلاحي مفيدة في تناول قضايا أخرى، فإنه من غير المفيد اعتمادها في هذه المسألة؛ لأنّ هذا المصطلح ذو جذور أجنبية، وكان من الأفضل البحث عن تاريخية هذا المصطلح كما تجلّى في الفضاء الأوروبي، ولئن كان المفهوم المقترح غير دقيق فإننا نستنتج منه وعي واضع بأهمية الرؤية المستقبلية في وضع الاستراتيجيات، وبضرورة تحويل الاستراتيجية العامة إلى «مجموعة الأسس والمبادئ والخطوط العامة التي تقود عمليات التقريب بين المذاهب الإسلامية لتصل بها إلى غاياتها المقصودة»^(١٥).

وكأنّ مقارنة «الإيسيسكو» أدركت بدورها أهمية تحويل الاستراتيجية إلى خطط استراتيجية تفصل وتتصل في الآن ذاته، وهذا الوعي مفيد ولكنه لم يتأسس تأسيساً علمياً محكماً لمحدودية الاستفادة من بقية التجارب العالمية فيما يتعلق ببقية الأديان والحضارات، والتقريبية فيما يتعلق بتجارب التقريب بين المذاهب الإسلامية المختلفة.

٢- من استراتيجيات الفصل إلى استراتيجيات الوصل: من أجل تأسيس ذاكرة تقريبية
إنّ تاريخ العلم يقوم أساساً على النقد والتواصل، فلا بدّ لكل مشروع يحمل رؤية

(١١) انظر العدد ٤٧، محرم وصفر ١٤٢٦ هـ، ٢٠٠٥ م، وورد الملف بين الصفحات، ١٢١-٢٠٢.
(١٢) نذكر خاصة مقال الشيخ محمد علي التسخيري «فكرة عن الاستراتيجية المقترحة للتقريب ونصها»، ومقال محمد مهدي التسخيري «المحاور الاستراتيجية للتقريب».
(١٣) من قبيل مقال وهبة الزحيلي «مسيرة التقريب بين المذاهب الإسلامية في بلاد الشام»، ومقال عبدالعزيز بن عثمان التويجري «التقريب: مفاهيمه وأهدافه»...
(١٤) استراتيجية التقريب بين المذاهب الإسلامية، الإيسيسكو، ص ٣٧.
(١٥) ن، م، ص ٣٧.

ويقترح حلولاً أن يمرّ بمجموعة من المراحل تتمثل في النقاط التالية:

- دراسة الموجود وتجميع كلّ التجارب التي تحققت في الاختصاص نفسه، ونقصد في هذا الإطار التجارب التقريبية.
- تفكيك هذه التجارب وتحليلها وتبيين نقاط قوتها ونقاط ضعفها.
- توثيق هذه التجارب وما تعلق بها من ملاحظات نقدية واعتمادها مراجع يستند إليها المشروع المقترح.
- صياغة المشروع بما هو تواصل لمجهودات السابقين.

وتدفعنا هذا الملاحظة إلى طرح سؤال خطير: إلى أي مدى اعتمدت استراتيجيتنا التقريب على قراءة علمية عميقة في «التراث التقريبي» منذ بداياته مع جماعة التقريب إلى الآن؟ وهل نسمع ونحن نقرأ نصوص الوثيقتين أصوات رواد التقريب بمختلف توجهاتهم الفكرية ورؤاهم التقريبي؟ هل نحن بصدد خطط استراتيجية تقوم على الفصل أم الوصل أم على كليهما معاً؟

لقد لاحظنا من خلال اطلاعنا على أدبيات التقريب المعاصرة في مختلف نماذجها أنّها لا تستحضر تجارب السابقين إلّا فيما ندر، ولذلك كثيراً ما نجد أفكاراً يطرّحها اليوم باحثون ومفكرون قد تناولها رواد التقريب الأوائل، عرضاً وتحليلاً ونقداً بطريقة أكثر وضوحاً أحياناً من المعاصرين، ولذلك لا يمكن التقدم معرفياً وعلمياً في مجال «التقريب» دون تمثّل آراء الرواد الأوائل، وأخص بالذكر أعلام «جماعة التقريب»^(١٦) بالقاهرة، الذين استطاعوا طرح قضايا التقريب بجرأة وطرافة ورؤية «استراتيجية» تستحق المتابعة والتدقيق.

ولئن تنبّهت استراتيجية «الإيسيسكو» لأهمية الوصل مع من سبق فإنّ سلّم الأولويات كان مختلفاً عندها، ففي فصلها الأوّل «فقه الاختلاف وجهود التقريب بين المذاهب الإسلامية»^(١٧) تعمّقت الاستراتيجية في الحديث عن «الاختلاف بين الطوائف

(١٦) تأسست «جماعة التقريب» بالقاهرة سنة ١٩٤٦، وترأسها محمد علي علوبة باشا (ت ١٣٧٥ هـ، ١٩٥٦)، وقادها مجموعة من العلماء من قبيل عبد المجيد سليم (ت ١٣٧٤ هـ، ١٩٥٥ م)، ومحمد مصطفى المراغي (ت ١٣٦٤ هـ، ١٩٤٥ م)، ومصطفى عبد الرازق (ت ١٣٦٦ هـ، ١٩٤٦ م)، محمود شلتوت (ت ١٣٨٣ هـ، ١٩٦٣ م)، ومحمد المدني (ت ١٣٨٨ هـ، ١٩٦٨ م)، وعلي الخفيف (ت ١٣٩٨ هـ، ١٨٩١ - ١٩٧٨ م)، وعبد العزيز عيسى (ت ١٤١٥ هـ، ١٩٩٤ م)، وآية الله آغا حسين البروجردى، محمد تقي الدين القمي، ومحمد الحسين آل كاشف الغطاء، وعبدالحسين شرف الدين الموسوي، ومحمد جواد مغنية، وصدر الدين شرف الدين.... وتولّى محمد تقي القمي الأمانة العامة للجماعة، وتوقّفت دار التقريب عن النشاط سنة ١٩٧٩.

(١٧) ن، م، ص ٢٤-٣٤.

الإسلامية» قديماً، معتمدة مجموعة من الأحاديث في أهمية «التوحيد والائتلاف» مركزة على «احترام السلف لآراء المخالف» وضرورة «المحافظة على الأخوة مع اختلاف الآراء»، كما سردت في إطار حديثها عن «جهود التقريب بين المذاهب الإسلامية» بعض الأخبار المتعلقة بالسلف في عصر الصحابة وأئمة المذاهب وصولاً إلى تجربة «الجامعة الإسلامية» و«جماعة التقريب» ومؤسسة آل البيت والمجمع العالمي ومؤسسة الإمام الخوئي و«الإيسيسكو»، ولقد كان الحديث عن التجارب المعاصرة وخاصة تجربة «دار التقريب بالقاهرة» متسرّعاً ومختزلاً لا يفي بالحاجة ولا يعطي تلك التجارب حقّها.

ولم تكن مقالات مؤتمر الوحدة الثامن العشر المتعلّق بـ«استراتيجية التقريب بين المذاهب الإسلامية» أفضل حالاً من استراتيجية «الإيسيسكو»، فأغلب المداخلات لم تقف عند التجارب التقريبية السابقة ولم تحاول استثمار «الذاكرة التقريبية» التي تأسست بفضل مجهودات جمّة، وفي أحسن الأحوال يقوم البحث بتعريف «جماعة التقريب» أم «تجربة تقريبية» أخرى دون الوقوف عند بنيتها الفكرية وتمثّلاتها لقضايا التقريب وخطتها لتجاوز الصعوبات والعراقيل.

ومّا لا شكّ فيه أنّ هذا التوظيف للذاكرة التقريبية سيكون مفيداً في صياغة «الخطط الاستراتيجية المطلوبة لمواجهة التحديات اليوم حتّى لا نقع في التكرار واستنزاف الطاقات الذهنية والبشرية، وفي هذا الإطار تحدث عبد الرحيم محمد علي بن سلامة في مداخلته «قضايا التقريب بين المذاهب الإسلامية وأهميتها: ماضياً وحاضراً ومستقبلاً»^(١٨) عن «دار التقريب بالقاهرة» و«المجمع العالمي للتقريب بين المذاهب الإسلامية بطهران» وندوات «الإيسيسكو»، كما حاول محمد الدسوقي في مداخلته «قضية التقريب بين النظر والتطبيق»^(١٩) الوقوف عند بعض تجارب التقريب في مصر.

ولقد حاول الشيخ محمد علي التسخيري أن يعطي هذه التجارب حقّها فخصّص مبحثاً من مداخلته^(٢٠) بعنوان «نبذة عن محاولات وتجارب سابقة لتنظيم استراتيجية للتقريب بين المذاهب الإسلامية»، تعرّض فيه لتجربة «دار التقريب» في القاهرة إذ «يلمح المرء الكثير من المعالم في هذه التجربة الرائدة وإن لم تكن خطوط الاستراتيجية واضحة تماماً»^(٢١)، ولقد أكّد الشيخ التسخيري أنّ البيان الأوّل للجماعة تناول بوضوح «الأسس التي يقوم عليها التقريب».

(١٨) أعمال المؤتمر الثامن عشر للوحدة الإسلامية، ص ٥٥-٧٢.

(١٩) ن، م، ص ٩٣-١٠٠.

(٢٠) فكرة عن الاستراتيجية المقترحة للتقريب ونصّها، ص ١٨٥-٢٠٨.

(٢١) التسخيري، ص ١٩٠.

وهذا يعني فيما يعني: لا يمكن لنا أن نتفكر اليوم في خطط استراتيجية تقريبية دون استثمار ما توصل إليه السابقون في هذا المجال، وعلى هذا الأساس حاول الشيخ التسخيري أن يقف أيضاً على تجارب أخرى من قبيل «الميثاق التأسيسي للعلامة شمس الدين» وتجربة «مؤسسة الإمام الخوئي الخيرية» وتجربة «الإيسيسكو» العلمية. ولئن عمل الشيخ التسخيري على إعطاء كل تجربة حقها فإن المجال البحثي الضيق الذي قدّم فيه المداخلة لم يسمح له بمزيد التعمّق، ولكننا يمكن أن نستفيد من كتابه «لمحات من فكر بعض الشخصيات التقريبية»^(٢٢)، وكذلك من السلسلة التي أشرف عليها تحت عنوان «رواد التقريب»^(٢٣).

لقد أردنا من خلال هذا المبحث أن نؤكد حاجة التقريب لذاكرة تقريبية؛ إذ من غير المنطقي أن يتجاهل واضعو الاستراتيجيات أو الخطط الاستراتيجية للتجارب السابقة في مجال اختصاصهم واهتمامهم، ولأننا نعتبر التقريب مشغلاً ثقافياً معرفياً بدرجة أولى فإننا نؤكد ضرورة اعتماد المنهج العلمي القائم على الوصل والنقد والتجاوز، فلا علم من عدم، ولا معرفة دون أسس ومرجعيات، ولا مستقبل دون ذاكرات.

٣- من استراتيجيات الدفاع إلى استراتيجيات التنوير

لقد لاحظنا ونحن نباشر نصوص «الاستراتيجيتين» أن مقولة «المؤامرة» تكاد تحضر بوجوه مختلفة في مختلف الفصول والأقسام، وكأنّ الهدف من وضع «استراتيجية التقريب بين المذاهب الإسلامية» هو التصديّ لمؤامرة يدبرها الآخر ويرمي من خلالها إلى تدمير الأمة وضرب وحدتها، وقد خصصت استراتيجية «الإيسيسكو» مبحثاً تحت عنوان «كيد الأعداء لتمزيق صفوف المسلمين»^(٢٤) جاء فيه «إنّ أعداء الإسلام الذين اجتمعوا على محاربته في مختلف البلدان، لم تفرّق بينهم مسافات الخلاف الداخلية أو الخارجية في محاولاتهم تدميره، وتحويل أهله عنه بكلّ وسيلة ظاهرة أو خفية، اتفقوا وتوافقوا على كل هذا، وهم لا تجمعهم عقيدة صحيحة، ولا أخوة إيمانية صادقة، ولا كتاب سماوي حق، ولا رسول كريم يؤمنون به، فوحدت بينهم عدواتهم للإسلام»^(٢٥).

وهذا الكلام خطير لعدة اعتبارات، فصاحبه لم يحدّد من هم «أعداء الإسلام» ممّا يفتح باب التأويل على مصراعيه، والتأويل درجات بحسب ثقافة المؤول ومستواه العلمي وحسّه النقدي، فقد يؤوّل بعضها الكلام فيذهب أن عدوّ المسلمين الغرب كلّهُ أو بقية

(٢٢) صدر سنة ٢٠٠٨م عن المعاونة الثقافية بالمجمع العالمي للتقريب بين المذاهب الإسلامية.

(٢٣) أصدر المجمع سلسلة «رواد التقريب» وتناول فيها عدة شخصيات تقريبية.

(٢٤) استراتيجية التقريب بين المذاهب الإسلامية، الإيسيسكو، ص ٢٥.

(٢٥) ن، م، ص ٢٥.

الديانات أو النظريات الغربية المختلفة... إلخ.

وقد ينتج عن هذه التأويلات المختلفة صراع خفي وربما مصرّح به بين الحضارات والثقافات، فهل يعني ذلك أن التقريب بين المسلمين هو هجر الآخر ومعاداته؟ هل يعني ذلك أن استراتيجيات التقريب ظلت استراتيجيات دفاعية تدافع عن نفسها ضدّ عدوّ متآمر يترصّدها في السرّ والعلانية؟ ألم يتحوّل الآخر المتآمر إلى شّماعة نعلّق عليها أخطاءنا وسلبياتنا، ونواري من خلالها نقائصنا ونزّيّ بها فشلنا وضعف خططنا؟

ليس من السهل أن نقبل بهذه الحقيقة، لأنّ التقريب في أغلب تجاربه المعاصرة يبني خطابه على فرضية المؤامرة، فيستنفر لها الذّاكرات، ويحدّر الجمهور المتلقّي من مظاهرها وتداعياتها، وهذا ما يتجلّى بوضوح في مقال عبد العزيز بن عثمان التويجري «التقريب: مفاهيمه وأهدافه»^(٢٦) الذي شارك به في المؤتمر الثامن عشر للوحدة الإسلامية، فأكد أن «قوى معادية تكالبت على ضرب الحصار حول العالم الإسلامي لإضعاف بنيانه، واستنزاف إمكانياته، وهدر قدراته، والدفع به في الاتجاه المعاكس لحركة التاريخ المتصاعدة»^(٢٧)، واحتجّ في ذلك بأنّ «التأمل في هذا التاريخ الممتدّ يجد أن ثمة عوامل خارجية دفعت إلى تأجيج الصراع، وإذكاء العداوة البغضاء وإضرار نيران الفتن، تحت مسمّى الصراع بين السنة والشيعة»^(٢٨).

وعلى هذا الأساس فإنّ «المؤامرة» باقية لا تزول ما دام للمسلمين عدوّ يتربّص بهم «ولعلّ مقولة (التاريخ يعيد نفسه) تصدق في زماننا هذا، فها هي القوى الباطشة المهيمنة المحتلة للأرض والغازية للعقل، والمستبدّة بالباطل بمصائر الشعوب، تسعى جاهدة لإيقاظ الفتنة وبث روح الفرقة بين المسلمين»^(٢٩).

ويمكن لنا من خلال هذا الشاهد النصّي، أن نتبيّن بعض ملامح الاستراتيجيات التقريبية المقترحة، فهي تسعى إلى التقريب بين المسلمين وتحبيب بعضهم في بعض من خلال استنفار الذاكرة التاريخية، بما هي ذاكرة صراع بين الإسلام في عموميه والعدوّ المتربّص به في كلّ الأزمنة، وهذه الخطّة الاستراتيجية قد تكون مفيدة في استنفار الجماهير وتعبّثهم وتحميسهم للمشروع التقريبي، بما هو مشروع دفاع عن الأمّة، ولكنها من جهة ثانية، تحول دون تشخيص حقيقي لأمراض الأمّة ومشاكلها، ودون تبيّن مشاكل التقريب وصعوباته

(٢٦) استراتيجية المجمع، ص ٧٣-٩٢.

(٢٧) ن، م، ص ٧٣.

(٢٨) ن، م، ص ٧٤.

(٢٩) ن، م، ص ٧٤.

كما تتجلى في الواقع التاريخي، وكما يعيشها المهتمون بالتقريب.

إننا لا ننفي وجود خطط غربية لتقسيم المسلمين واستنزاف ثرواتهم ومواردهم وتحويلهم إلى سوق استهلاكية كبرى، فهذا أمر بديهيّ يعكس طبيعة التفكير الرأسمالي القائم على التوسّع والاستغلال، ولقد خصّص مجموعة من الباحثين عدّة كتب ودراسات تتعلّق بهذه المسألة، ولكنّا نحترز من تحويل خطط الغرب إلى سبب محوري في تحلّفنا وتشتتنا وجهلنا، والحال أنّ الأمر متداخّل متشابك فجعلنا وضعفنا واحترازنا من بعضنا وسوء تعامل بعضنا والبعض، كلّ ذلك يسّر نجاح الغرب في تمرير مشاريعه وتحقيق استراتيجياته.

وعلى هذا الأساس لا بدّ أن نتحلّى بمزيد من الجرأة والشجاعة والنقد الذاتي، حتى نعترف أنّ المشكل يكمن أساساً في ذواتنا ويعيش داخلنا، وعليه لا بدّ من حلّ القضايا العالقة في ثقافتنا الإسلامية، ومراجعة الأسس التي بنيت عليها، وأن نتحوّل لا فحسب من ثقافة «الكفر والإيمان» إلى «ثقافة الصواب والخطأ» كما جاء في الاستراتيجيتين، بل إلى «ثقافة» كلّ إبداع فيه صواب، وهنا نجد أنفسنا في ثنائية الخلاف والاختلاف التي أرقت القدامى والمحدثين على حدّ سواء.

٤ - من استراتيجيات الخلاف إلى استراتيجيات الاختلاف

عملت استراتيجية «الإيسيسكو» للتقريب بين المذاهب الإسلامية على الحدّ من ظاهرة الاختلاف، ولكنها في الآن ذاته تشرّع للاختلاف المحمود، وهذا المنزع قديم جديد؛ إذ أظهر عدد كبير من الأصوليين والفقهاء والمفسرين، تخوّفاً من ظاهرة الاختلاف وكان الهاجس دائماً التقليل من هوة الخلاف، وفي هذا الإطار عملت الاستراتيجية في سياق ما طرحته من «أسس فكرية وعلمية للتقريب» على «تأكيد نقاء الشريعة الإسلامية، وخلو مصادرها الأساس من الاختلافات الفكرية المناقضة لأساس الشريعة والعقيدة»^(٣٠)، وأبدت تخوّفها من اتساع «رقعة الاختلافات»^(٣١).

واقترحت لتجاوز الأزمة «البحث عن صيغ فكرية تنتقل بمسائل الخلاف من «خانة الأصول» التي يؤدي الخلاف حولها إلى «كفر وإيمان» إلى «خانة الفروع» التي معايير الاختلاف فيها هي «الخطأ والصواب» ميدان أساس للتقريب»^(٣٢).

كما دعت إلى «جمع كلمة المسلمين ووحدة صفوفهم وتضييق هوة الاختلافات

(٣٠) استراتيجية «الإيسيسكو»، ص ١٣.

(٣١) ن، م، ص ١٥.

(٣٢) ن، م، ص ٢١.

المذهبية»^(٣٣)، ولكنها من جهة ثانية ترى أن «المفهوم العملي للتقريب في هذه الاستراتيجية لا يعني بأيّ حال إلغاء المذاهب أو إلغاء الاختلاف»^(٣٤).

وهذا الاضطراب على مستوى تحديد الاستراتيجية المناسبة لمعالجة مسألة اختلاف قراءات المسلمين الفكرية والفقهية، نجده بأشكال أخرى في استراتيجية «المجمع العالمي للتقريب بين المذاهب الإسلامية»؛ إذ أكد إدريس هاني عدم أصالة الاختلاف في العصر الإسلامي الأوّل، عندما كانت الأمة « يغلب اتفاقها على اختلافها وتماسكها على تفرقها»^(٣٥)، ولكنه من جهة ثانية يقرّ أهمية الاختلاف العلمي بين المسلمين الذين استطاعوا «إنشاء مدارس متنوعة في شتى العلوم الإسلامية... فهذا المعنى يكون الاختلاف العلمي رحمة بما يستدعيه من موسوعات علمية، وتنوعات في الآراء الاجتهادية، إغناء للفكر الإسلامي والعلوم الإسلامية»^(٣٦).

ورغم هيمنة الأصوات الداعية إلى استبدال ثنائية «الكفر والإيمان» بثنائية «الخطأ والصواب» في مجال الاختلاف الاجتهادي، فإننا نجد من يطمح إلى أكثر من ذلك، ويرى أن للحقيقة وجوهاً عدّة، وأنّ كلّ مجتهد مصيب في اجتهاده، ولا فضل لمجتهد على آخر، ولقد وجد هاني إدريس في صدر المتألهين الشيرازي، وهو يتحدث عن الفكرين الأشعري والشيوعي، صوتاً يعبر عن «صدق النظريتين معاً؛ حيث أعلن بينهما ضرباً من المصالحة»^(٣٧).

لا بدّ في وضع خطط استراتيجية تقريبية، أن نحسم دون تردّد واضطراب، وأن نؤسّس للاختلاف المطلق دون مجاملات وتصنّعات، فرحمة الله تسع كلّ خلقه، والحقيقة كلّ كيف قاربها وعبر عنها، والنصّ التأسيسي ملك رمزيّ لجميع المسلمين وغيرهم، وكلّ له حقّ التأويل والفهم دون وصاية الأوصياء ووساطة الوسطاء، فبأيّ حقّ نصنّف الاجتهاد في فهم النصّ إلى «خطأ» و«صواب»، وبأيّ حقّ نأسر الاختلاف بهذه الثنائية التي تعكس دوماً مركزية مذهبية ووهماص بامتلاك الحقيقة دون بقية المسلمين.

ولقد وجدنا في كتب التراث، ما يؤكّد هذه الوجهة، وهو ما لم نجده عند المعاصرين أنفسهم، وفي هذا الإطار أكّد بدر الدين الزركشي صاحب «البرهان في علوم القرآن» في مواضع متعددة من كتابه قابلية القرآن لتقبّل كلّ التفسير والتأويلات، فنجدته يقرّ منذ

(٣٣) ن، م، ص ٣٧.

(٣٤) ن، م، ص ٣٨.

(٣٥) هاني (إدريس)، الموسوعة والمساحة: آليتان في تدبير الخلاف، من أجل استراتيجية للتقريب بين المذاهب الإسلامية، ص ٣٤.

(٣٦) ن، م، ص ٣٦.

(٣٧) ن، م، ص ٤٧-٤٨.

مقدمة كتابه على لسان سهل بن عبدالله أن «لا نهاية لفهم القرآن»^(٣٨)؛ إذ في عملية تفسير القرآن «تفاوت الأذهان وتتسابق في النظر إليه مسابقة الرهان»^(٣٩).

وهذا يعني أن مسألة الاختلاف مسألة تأويلية بالأساس، مما يدفعنا إلى التفكير الجدّي في صياغة خطة استراتيجية جذرية، نتقل فيها من ثقافة الخلاف بما هو جدل وبحث عن الحجج والإقناع، إلى ثقافة بديلة تقوم على الاختلاف، وتحافظ عليه ولا تخاف منه، وهذه الثقافة البديلة لا تعيش مع ذهنية التخطيط والتصويب والوصاية ونفي الحقيقة عن المخالف في الملة، وبهذا المعنى يكون الاختلاف رحمة للخلق، وانتصاراً للشرع والإنسان في الآن ذاته، وانعكاس طبيعي لرهانات التاريخ وحاجياته.

٥- من استراتيجيات التأريخ إلى استراتيجيات التحديث

شدّ انتباهنا هيمنة المدخل التاريخي على الاستراتيجيتين، فتحوّلت «استراتيجية التقريب» في أغلب الأحيان من استشراف للمستقبل، وحديث عن المنشود، إلى نقل لأخبار القدامى وقصصهم واختلافهم وعدلهم، وكان يمكن -في إطار استراتيجي- القبول بنبذة قصيرة، ولكن أن يتحوّل العمل إلى استرجاع للماضي البعيد، وبحث عن حلول عند القدامى، فهذا أمر لا يتماشى مع الفهم الاستراتيجي للمسألة.

وجدير بالملاحظة أنّ استراتيجية «الإيسيسكو» ركّزت كثيراً على هذا المدخل التاريخي، ممّا استأثر بالجزء الأكبر من الكتاب، كما ركّزت بعض مداخلات مؤتمر الوحدة الثامن عشر على هذا المدخل، فتحدّث عبدالكريم بي آزار الشيرازي عن «تاريخ تشكيل المذاهب الإسلامية وأسباب اختلاف الفقهاء»^(٤٠)، وتحدّث الشيخ محمد واعظ زاده الخراساني عن «التقريب بين المذاهب الإسلامية على ضوء الكتاب والسنة والاجتهاد الشامل»^(٤١)...

وقد بيّنا في مستهلّ هذا البحث، أنّ الاستراتيجية تفكّر أساساً في المستقبل، فالماضي ليس سوى لحظة عابرة، نعتبر بها، وما الحاضر إلّا لحظة انطلاق إلى المستقبل، وقاعدة بني عليها منشودنا، وعلى هذا الأساس لا بدّ لمن يضع خططاً استراتيجية، أن يتحرّر من أسر الماضي، وأن يخترق الحاضر بنظراته المستقبلية، واستشرافاته الاستراتيجية.

(٣٨) الزركشي (بدر الدين)، البرهان في علوم القرآن، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، ٢٠٠١، تحقيق: مصطفى عبدالقادر عطا، (مشورات محمد علي بيضون)، ج ١، ص ٣٠.

(٣٩) ن، م، ج ١، ص ٣٦.

(٤٠) استراتيجية «المجمع»، ص ١١-٣٤.

(٤١) ن، م، ص ١٠٥-١١٢.

وعلى هذا الأساس أصبح من المشروع الحديث عن تحوّل من استراتيجيات التأريخ والبكاء على الأطلال، إلى استراتيجيات تحديثية تحقق التنمية، وتذلل الصعوبات، التي اعترضت التقريب وما زالت تعترضه.

وحَتَّى تساهم استراتيجيات التقريب في تحديث العقل الإسلامي، لا بدّ أن تنفتح على الواقع ومشاكل الإنسان الحقيقية، وأن تدرج التواصل الإسلامي - الإسلامي ضمن مشغل أعمّ يتعلّق بالإنسان عامّة، ولذلك لا غرابة أن نجد بيان المؤتمر الثامن عشر للوحدة الإسلامية يدرج بنداً في بيانه الختاميّ يتعلّق بـ «تشجيع الحوار بين الثقافات وأتباع الأديان».

وهذا يعني أنّ التقريب يتجاوز عند رواده هموم الإنسان المسلم ليشمل هموم البشرية، فالحوار مع الذات لا يمكن فصله عن الحوار مع الآخر^(٤٢)، واحترام الغير في مواقفه وأفكاره وطقوسه يشمل المسلم وغير المسلم، ويمكن لمن يقرأ أدبيات تجربة «دار التقريب» بالقاهرة أن يلاحظ هذا المنزع في مقاربة المسألة.

٦ - من استراتيجيات المؤسسة إلى استراتيجيات التأسيس

يرى بعض النقاد أنّ ضعف الحركة التقريبية المعاصرة، يكمن في عزلتها وابتعادها عن هموم الشارع ومشاكل الناس، فهي في أحسن الأحوال ندوات تعقد هنا وهناك، أو كتابات يتداولها نخبة من المثقفين، دون أن تصل إلى كلّ فئات المسلمين، وهذا الرأي يعكس بطريقة أو بأخرى أزمة تعيشها استراتيجيات التقريب؛ لأنّها لم تستطع أن تتجاوز «استراتيجيات المؤسسة» إلى «استراتيجيات التأسيس» بما هي استراتيجيات تشمل كلّ عنصر من عناصر المجتمع، مهما كان اهتمامه أو اختصاصه أو جنسه أو مكانته الاجتماعية.

وفي هذا الإطار يمكن لنا أن نطرح مجموعة من القضايا الفرعية تتعلّق بثقافة التقريب، ونقصد بها تحوّل هاجس التقريب من موضوع حوار يعقد في المؤتمرات والملتقيات أو مقال ينشر في مجلة أو كتاب، إلى ممارسة ثقافية يكتسبها الطفل منذ تكوينه الأوّل وتلازمه في المدرسة والجامعة والعمل، ويستحضرها في نشاطه العلمي والإبداعي والاجتماعي، وتتحوّل بموجب ذلك إلى جزء من شخصيته، وعلى هذا الأساس يصبح احترام المخالف في المذهب والفكر سلوكاً تلقائياً، لا من باب التصنّع والمجاملات كما نلاحظه اليوم عند كثير من الناس.

إنّ فضل المؤسسات التقريبية كما هو حال «الإيسيسكو» و«المجمع العالمي للتقريب

(٤٢) انظر: كتاب الشيخ محمد علي التسخيري «الحوار مع الذات والآخر»، المجمع العالمي للتقريب بين المذاهب الإسلامية، المعاونة الثقافية، ٢٠٠٥ م.

بين المذاهب الإسلامية» يكمن أساساً في تنظيم الندوات وإصدار الكتب والمجلات، وهذا عمل مفيد، ولكنه لا يكفي، فما فائدة كتاب لا يُقرأ أو ندوة ظلت حبيسة قاعة الاجتماعات، إننا لا نبالغ إذا قلنا: إن الباحث في مجال التقريب بين المذاهب الإسلامية في مختلف أرجاء العالم الإسلامي يجد صعوبات كبيرة في الحصول على أدبيات التقريب في تجاربها المختلفة، وربما كلفه الحصول على بعضها السفر وبذل الجهد والمال.

ولذلك نقترح أن تكون الخطط الاستراتيجية المطلوبة لمواجهة التحديات المتعلقة بالتقريب، خططاً تأسيسية بامتياز تفكر في جميع الفئات وكل المجالات، وتنظر في أيسر السبل لإيصال التقريب ثقافة ورؤية إلى كل من يهّم أمر التقريب.

٧- من استراتيجيات العلماء إلى استراتيجيات الخبراء

انتابنا ونحن نقرأ نصوص الاستراتيجيتين عدّة أسئلة من قبيل من هو واضع هذه الاستراتيجية أو تلك وهل هو أهل لذلك؟ ومن يفترض أن يساهم في وضع الخطط الاستراتيجية؟ هل هذا العمل حكر على علماء الدين والباحثين في مجال الفكر الإسلامي أم تراه يتجاوز ذلك ليشمل عدّة خبرات في مختلف المجالات؟ هل يشّرّع ذلك لاستبدال واضعي الاستراتيجيات السابقة بشرى جديدة من المهتمين بوضع استراتيجيات التواصل والتعارف؟...

إنّ الإجابة عن هذه الأسئلة وغيرها ممّا لم نطرح، لا يمكن أن يتحقّق اعتماداً على وثيقة «استراتيجية التقريب بين المذاهب الإسلامية» الصادرة عن المنظمة الإسلامية للتربية والعلوم والثقافة، وذلك لعدم معرفتنا بواضعي هذه الاستراتيجية، ولقد حاولنا التعرّف على ذلك من خلال الاتصال بالمنظمة ولكننا لم نلق أية إجابة، ولكن يبدو من خلال بنية ما عرض وكذلك من خلال المحتوى الذي قدّم في هذه الاستراتيجية أنّ أصحابها علماء دين أو باحثين في مجال الإسلاميات، إذ لا نجد أثراً لخبراء الاستراتيجيات والدراسات المستقبلية وعلم الاجتماع والإحصائيات وعلماء النفس والأنثروبولوجيا والاقتصاد والسياسة والعلاقات الدولية، كما لا نتحسّس وجود رافد لسانيّ أو آلية من آليات تحليل الخطاب، وهذا التغييب جعل الاستراتيجية ضعيفة الأداء معزولة عن سياقها التاريخي الكوني.

ولئن هيمن صوت العلماء ودارسي الإسلام على استراتيجية المجمع أيضاً، فإننا نجد فيها أصواتاً متميّزة كما هو حال مداخله الشيخ محمد علي التسخيري^(٤٣) الذي عمل قصارى جهده ألا يتناول المسألة من منظورها التقليدي، فضبط الخصائص الفنية للاستراتيجية،

(٤٣) فكرة عن الاستراتيجية المقترحة للتقريب ونصّها.

وتحدّث عن مكوّناتها ومقوّماتها والسياسات الممكنة لتحقيق أهدافها، ويبدو أنّ الشيخ التسخيري استفاد من بقية العلوم والمعارف، واعتمد مرجعية تتجاوز مرجعية علماء الدين، وهذا توجه مفيد وإن كان محدوداً لا نكاد نجده إلاّ عند عدد قليل من الباحثين المساهمين بمقالات في مجلّة «رسالة التقريب».

ويمكن أن نذكر مثالين عن ذلك، يتمثّل المثال الأوّل في مقال محمد رضا رضوان طلب^(٤٤) «استراتيجية التقريب بين المذاهب الإسلامية»^(٤٥)، وفيه تعرّض لمفهوم الاستراتيجية كما تجسّد في الثقافة الغربية من خلال عدّة علوم ومعارف، وبيّن وجوه الاستفادة من النظريات الاستراتيجية المتاحة. أمّا المثال الثاني فيتمثّل في مقال عزت جرادات «نحو التكامل في العمل الإسلامي التعليمي.. آفاق مستقبلية (دراسات ومقالات)»^(٤٦)، وفيه حاول أن يتناول المسألة التعليمية تناولاً استراتيجياً مستحضراً أهمّ البرامج العربية والإسلامية.

إنّ ضبط الأطراف الفاعلة والمستفيدة من «الخطط الاستراتيجية» المزمع إنجازها وتطبيقها، أمر مهمّ لأنّه يجعل من الفعل الاستراتيجي أكثر نجاعة وواقعية، ولذلك لا بدّ أن نتجنّب العموميات وأن نصرّح دون تلميح بالمعنيّ من «الخطاب الاستراتيجي»، فحديث وثيقة «الإيسيسكو» في فصلها الرابع المتعلّق بميادين التقريب بين المذاهب عن أهمية «اللقاءات الفكرية والعلمية بين قادة الرأي والعلماء والمفكرين والفقهاء الشرعيين»^(٤٧) يجعلنا نسأل: ما المقصود بالعلماء والفقهاء والمفكرين وقادة الرأي؟ وما الفرق بين هذه النماذج المختلفة؟ وهل أنّ التقريب يهمّ هذه الفئات فحسب، أم تراه يتجاوز ذلك ليشمل الجامعيين والأدباء والمسرحيين والسينائيين والإعلاميين والمشرّفين على الجمعيات والمنظمات الحكومية والأهلية ورجال التعليم وخبراء التربية والاتصال والتكنولوجيا والمهتمّين بالإحصائيات والأعمال الميدانية وغيرها من الميادين المفيدة التي يضيق المجال بذكرها.

وقد لاحظنا أنّ ما يعرض من أشرطة سينمائية أو أمسيات موسيقية أو عروض تشكيلية أو معارض كتب في بعض البلدان الإسلامية، قد يحقّق من التقريب ما لا تحقّقه موسوعات في الفقه أو مجلّدات في التفسير، وفي هذا الإطار تدرج على سبيل المثال بعض الأمسيات الموسيقية الإيرانية والباكستانية والتركية... التي عرضت عدّة مرّات بتونس

(٤٤) أستاذ في جامعة طهران.

(٤٥) رسالة التقريب، عدد ٥١، رمضان وشوال ١٤٢٦هـ، ٢٠٠٥م.

(٤٦) مجلّة «رسالة التقريب»، عدد ٤٤، رجب وشعبان، ١٤٢٥هـ، ٢٠٠٤م، ٤١-٥٤.

(٤٧) استراتيجية «الإيسيسكو»، ص ١١٠.

وخاصة هذه السنة في إطار الاحتفال بالقيروان عاصمة الثقافة الإسلامية، وقد أقبل عليها الناس بكلّ فئاتهم وبصفة ملحوظة، وتابعوها بكلّ جدية، وتواصلوا معها، أليس في ذلك تعارف وتقارب؟ وهل استطاع فقه التقريب أو تقريب الفقهاء أن يستقطب ما استقطبه الإبداع في هذا السياق المخصوص؟

إننا لا ننتقص في هذا الطرح من مجال معرفيّ دون آخر، ولكننا نؤكد أنّ كلّ مجال له رواده وجمهوره، وعلى واضعي الخطط الاستراتيجية المتعلقة بالتقريب، أن يستجيبوا لحاجيات مختلف الفئات الاجتماعية، وأن يشاركوا معهم في بلورة تصوّراتهم الاستراتيجية ومتابعاتها الخبراء الممثلين عن مختلف العلوم والفنون، حتّى نتقل بجدّ ودون تردّد من استراتيجيات العلماء إلى استراتيجيات الخبراء.

نخلص في نهاية هذا المبحث، إلى القول بأنّ استراتيجيتي «الإيسيسكو» و«المجمع العالمي» كانتا بادرتين جيّدتين في تحويل التقريب من مجرد هواجس وأفكار مشتتة إلى رؤية متكاملة خاضعة لتصوّر استراتيجي، وكانتا منطلقاً مشروعاً للحديث عن خطط استراتيجية تفرضها التحديات المعاصرة، ولكنّ التجربتين لم تخلوا من نقائص لا يمكن التقدّم في مجال التقريب إلّا بتذليلها والعمل على تجاوزها، وعلى هذا الأساس تجنّبنا المجاملات واعتمدنا آلة النقد البناء الذي به تتواصل المعارف، وبه أيضاً يستقيم العمران.

□ ثانياً: مكانة التعليم والبحث العلمي والإعلام في الخطط الاستراتيجية التقريبية

لا نبالغ إذا اعتبرنا «التعليم» و«البحث العلمي» و«الإعلام» من أهمّ الآليات التي تساعد على إنجاح التقريب بين المسلمين أو تشيبتهم وتنفيذ بعضهم عن بعض، وهذه الثلاثية متداخلة يكمل بعضها بعضاً، وهي تعكس في مجموعها وضعاً حضارياً يعيشه العالم الإسلامي، وأزمة تمرّ بها مؤسساته.

١ - في رهانات التعليم: من استراتيجيات التعليم إلى استراتيجيات التعلم

انتبه رواد التقريب منذ البدايات إلى أهمية التربية على التقريب والتعدد والاختلاف والحوار، فأكدوا على إصلاح التعليم ومناهجه وخاصة التعليم الديني^(٤٨)، ولا يمكن في إطار البحث عن الخطط الاستراتيجية المتعلقة بالتقريب، أن نهمل هذا المدخل الأساس،

(٤٨) في هذا الإطار تدرج كلمة رئيس التحرير: محمد محمد مدني، في العدد الثاني من مجلّة «رسالة الإسلام» لسان حال جماعة التقريب بالقاهرة، السنة ١، عدد ٢، أبريل ١٩٤٩، جمادى الآخرة ١٣٦٨ هـ، ١٠٧ -

ولئن اكتفت استراتيجية «المجمع العالمي للتقريب بين المذاهب الإسلامية» بتلميحات في بيانها الختامي الصادر عن المؤتمر الثامن عشر للوحدة الإسلامية، فإن استراتيجية «الإيسيسكو» حاولت التعمق أكثر في هذا المدخل التربوي.

لقد أكد بيان مؤتمر الوحدة الثامن عشر في بعض بنوده على ضرورة الاهتمام بالتعليم الجامعي أساساً، ودعا إلى «التكامل بين المؤسسات التعليمية»^(٤٩)، والاهتمام بصفة مخصوصة بـ«الدراسات المستقبلية الطويلة الأمد لترشد مسيرة الأمة بما يوضح لها مسيرتها»^(٥٠).

ونجد لهذه الإشارات الموجزة صدى على مستوى المداخلات التي قدمت في المؤتمر، وفي هذا الإطار دعا إدريس هاني^(٥١) في مقاله «المواسعة والمسامحة: آليتان في تدبير الخلاف، من أجل استراتيجية للتقريب بين المذاهب الإسلامية»^(٥٢) إلى «مزيد الاهتمام بالبرامج التعليمية وإصلاح تكيف التعليم الإسلامي في العالم الإسلامي مع متطلبات التقريب بين المذاهب»، وهذا عنده «يستند إلى تقنيات تربوية متقدمة... بحيث تدرس مادة التقارب بين المسلمين إلى جانب دراسة المذاهب الإسلامية المقارنة»^(٥٣).

وكما نلاحظ فإن إدريس هاني ركّز في طرحه على التعليم العالي الديني، ولكن هاجس التقريب يتجاوز التعليم العالي فقط ولا يقف عند حدود مؤسسات التعليم الديني وبرامجه، بل يشمل كلّ مستويات التعليم ومختلف المجالات المعرفية، فالطفل منذ نشأته يتأثر بمحيطه العائلي ثم المدرسي والثانوي، وإذا لم يتلقن في هذه المرحلة أدب السماع إلى الآخرين وحسن الحديث مع من يحاوره، عدم التعصّب لرأيه، والأخذ برأي الآخرين إذا كان مفيداً... فإنه من الصعب في مراحل متقدمة من التعليم، أن يتمثل هذه القيم الأساسية في التواصل مع الآخرين وتحقيق العيش المشترك معهم.

وعلى هذا الأساس لا بدّ أن نراجع كلّ برامج التعليم منذ مراحلها، وأن نجعل من «ثقافة الحوار» جزءاً لا يتجزأ من تكوينه المعرفي والسلوكي والثقافي والمنهجي، ولقد أكد محمد مهدي التسخير في مقاله «المحاور الاستراتيجية للتقريب»^(٥٤) على هذه المسألة، ورأى أنّ البعد التقريبي لا بدّ أن يشمل كلّ مراحل التعليم بداية من التعليم الابتدائي

(٤٩) مؤتمر الوحدة الثامن عشر، ص ٥١٨.

(٥٠) ن، م، ص ٥١٩.

(٥١) باحث من المغرب.

(٥٢) ن، م، ص ٣٥-٤٥.

(٥٣) ن، م، ص ٥١.

(٥٤) ن، م، ص ٢٧٩-٣٢٤.

وصولاً إلى الدراسات العليا^(٥٥).

وفي الإطار نفسه دعت استراتيجية «الإيسيسكو» إلى الاهتمام بـ«الجامعات والمعاهد ومدارس التعليم مجتمعة ومنفردة»^(٥٦) حيث «تبنى فيها عقول الناشئة وفيها تتكوّن مدارك الأجيال»^(٥٧).

وهذا التصريح يعكس بوضوح وعي المنظمة بخطورة المسألة التعليمية ودورها في تحقيق التواصل بين المسلمين، أو تنافرهم بحسب طبيعة البرامج والأهداف المتعلقة بها، واقترحت المنظمة في إطار بحث هيئة تابعة الإيسيسكو هيكلية وتنظيمية، ترعى شؤون التقريب في مراكز تجمعات المسلمين مجموعة من المهام يتعلق بعضها بالمشغل التعليمي من قبيل:

- «إدماج مادة (ثقافة التقريب بين المذاهب الإسلامية) في كل مناهج المراحل التعليمية»^(٥٨).

- «دعوة الكليات والجامعات الإسلامية لتطوير مناهجها ومقرراتها وفتح آفاق معرفية جديدة، تتمثل في توسيع الدراسات الإسلامية العليا وتطويرها في إطار التقريب»^(٥٩).

ويمكن لنا أن نلاحظ من خلال هذين المقترحين أن «الإيسيسكو» عملت من خلال هذه الاستراتيجية على توعية أصحاب القرار في المجال التربوي بأهمية إدراج مادة «ثقافة التقريب بين المذاهب الإسلامية» في مختلف مراحل التعليم، ولكننا لا نجد تصوراً تربوياً مضبوطاً يؤطر هذا المقترح.

فما المقصود تربوياً بهادة ثقافة التقريب؟ هل ستكون مادة مستقلة يُكوّن لتدريسها صنف مخصوص من المدرّسين، أم تراها ستكون فرعاً من مواد أخرى من قبيل التربية الدينية والعربية والتاريخ...؟ هل نجد فعلاً من بين المدرّسين من هو قادر على تعليم هذه المادة، وهل يمكن لفاقد الشيء أن يعطيه؟ هل تلقى المدرّس في مراحل تكوينه الجامعي دروساً تقريبية تساعده على أداء مهامه؟ هل يمكن تقديم المحتوى التقريبي نفسه لمختلف الأعمار والمستويات؟ ما هي الأسس التربوية والبيداغوجية التي لا بدّ من مراعاتها؟ هل نجد من بين الدول الإسلامية من بادر بتطبيق هذا المقترح الذي صدر منذ نصف عقد من

(٥٥) ن، م، ص ٨٩.

(٥٦) استراتيجية الإيسيسكو، ص ١١٢.

(٥٧) ن، م، ص ١١٢.

(٥٨) ن، م، ص ١٣٨.

(٥٩) ن، م، ص ١٣٨.

الزمن؟ وهل من الممكن فعلاً تطبيقه؟

الأسئلة المتعلقة بهذا المقترح كثيرة لا يمكن إثارتها في هذا المجال البحثي الضيق، وكان يمكن للمنظمة باعتبارها مفوضة للنظر في قضايا التعليم في العالم الإسلامي، أن تهتم أكثر بهذه المسائل، وأن تجري بحثاً ميدانية في مختلف الأقطار الإسلامية، وتوزع الاستبانات على المتعلمين والمعلمين والمشرفين حتى ترى إمكانات التطبيق، وأن تتحسس الصعوبات الممكنة. ونحن لا ندرى إلى أي مدى راعت «استراتيجية تطوير التربية في البلاد الإسلامية»^(٦٠) هذا المنزع التقريبي؟ وهل أدجت «استراتيجية تطوير التعليم الجامعي في العالم الإسلامي»^(٦١) هذا الخيار التربوي ضمن أولوياتها؟

لقد عدنا إلى «استراتيجية تطوير التعليم الجامعي في العالم الإسلامي» فلم نجد فيها ذكراً لاستراتيجية التقريب ولا حديثاً عن تعليم «ثقافة التقريب» في مؤسسات التعليم العالي، ولم نجد غير حديث بسيط عن أهمية الحوار بين الأديان والحضارات^(٦٢).

وهذا يدفعنا إلى التساؤل عن جدية طرح «الإيسيسكو» فيما يتعلق بتعليم «ثقافة التقريب»، وهل «ثقافة التقريب» هذه مادة يمكن تدريسها أم هي سلوك ثقافي ورؤية حضارية ودرجة من الوعي يفترض أنها تلازم الإنسان في مختلف مراحل حياته، في تعلمه وتعليمه وحديثه وسماحه وقراءاته وتأليفه، إنه كل لا يتجزأ. ومن العسف أن نتعامل مع «ثقافة التقريب» بما هي ثقافة حوار وتعدد واختلاف بهذه الرؤية الضيقة.

ولقد شاءت الصدفة أن أحضر حصّة تعليم لمادّة «ثقافة التقريب» بجامعة المذاهب الإسلامية بطهران^(٦٣)، وتحديث مع الأستاذ الذي قدّم المحاضرة وأساتذة آخرين معنيين بالأمر، فلاحظت أن هذا المجال المعرفي التربوي مازال غامض المعالم من حيث الأسس والمنطلقات والمحتويات التربوية، والمناهج المعتمدة، والأهداف المقصودة من التدريس ومدى مساهمة المتعلم (الطالب) في صياغة هذه الثقافة وتمثلها وتطبيقها على مستوى الحوار مع الآخرين.

ولنا أن نتساءل في هذا الإطار: هل يعني تدريس «ثقافة التقريب» المقارنة بين

(٦٠) اعتمدها المؤتمر العام الثالث للمنظمة الإسلامية للتربية والعلوم والثقافة المنعقد في عمان عام ١٩٨٨م، وصدرت عن «الإيسيسكو».

(٦١) اعتمدها المؤتمر الإسلامي الثالث لوزراء التعليم العالي والبحث العلمي المنعقد في الكويت عام ٢٠٠٦م والمؤتمر العام الرابع لاتحاد جامعات العالم الإسلامي المنعقد في الكويت عام ٢٠٠٧م.

(٦٢) انظر: القسم الرابع المخصص لـ «دور التعليم الجامعي في معالجة قضايا ومشكلات العصر».

(٦٣) هذه الجامعة تابعة للمجمع العالمي للتقريب بين المذاهب الإسلامية.

المنظومات الفقهية والأصولية والتفسيرية والحديثية المختلفة، واستخراج نقاط الالتقاء بينها؟ هل يعني تدريسها التأريخ لحركات الإصلاح الديني وحركة التقريب بصفة أخص؟ هل تعني «ثقافة التقريب» البحث في مسألة الاختلاف بين المجموعات الإسلامية المتعددة والنظر في إمكانات الحد من هوة الخلاف، أم هي العكس، تعني النظر في جمالية «الاختلاف» وطرافة التعدد، ونجاعة التنوع في الآراء والمواقف؟ هل تراها كل ذلك، أم هي أشياء أخرى لم نذكرها؟....

من الصعب في هذا المجال البحثي الضيق أن نجيب عن هذه الأسئلة، وأن نقترح تصوّراً لهذا المجال المعرفي، فهذا عمل يتطلب مجهوداً كبيراً في إطار مؤسسات علمية مختصة، ويمكن للمنظمة الإسلامية للتربية والعلوم والثقافة بحكم مهامها الموكولة إليها أن تضطلع بهذه المسألة على أن تعول في تصوّرها على خبراء متعدّدي الاختصاصات من قبيل المختصّين في علوم التربية، وهندسة التكوين، وعلوم التواصل والاتصال، والعلوم النفسية والاجتماعية، والعلوم المتصلة بالأنساق الفكرية والدراسات المقارنة للظواهر الدينية والحضارية، وخبراء القانون وحقوق الإنسان، واللغات والترجمة، وغيرها ممّا يضيق المجال بذكره.

إنّا نحتاج في إطار البحث عن مخططات استراتيجية تتعلق بالتعليم وتوظيفاته في التواصل البشري البناء والمتوازي، إلى تعميق الرؤى وتجنّب الاستنتاجات المتعجلة والمشاريع الاستراتيجية المحدودة الأفق، ولقد أحسّ عدد كبير من الباحثين اليوم بهذا الفراغ الاستراتيجي في مجال التربية ممّا دفع كمال حسني بيومي -وهو أحد الباحثين في مجال «استراتيجيات التعليم» في كتابه «تحليل السياسات التربوية وتخطيط التعليم المفاهيم والمداخل والتطبيقات»^(٦٤)- إلى ضرورة إكساب الإنسان العربي مهما كان تخصّصه مجموعة من المهارات والمنهجيات تساعد على تحليل السياسات العامة على وجه العموم، والسياسات التربوية، والتخطيط التعليمي على وجه الخصوص، وتوفر له مجموعة من الآليات تيسّر مراقبة المشهد التربوي وتقديم خطط استراتيجية مناسبة له.

نخلص في خاتمة هذا المبحث إلى أنّ «ثقافة التقريب» والحوار مع الآخرين، تُكتسب منذ المراحل الأولى من حياة الإنسان الذي يصقلها وينمّيها من خلال تجاربه الاجتماعية و«الوضعيات التعليمية الاجتماعية» التي يمرّ بها، وعلى هذا الأساس لا بدّ أن نراهن في وضع استراتيجيات التعليم على القدرات الذاتية للمتعلم، فهو قادر على التمييز بين الفاسد من الآراء والصلح منها، إذا تربّى على الفكر النقدي الحرّ، والمقاربات العقلانية، واحترام

(٦٤) بيومي (كمال حسني)، تحليل السياسات التربوية وتخطيط التعليم المفاهيم والمداخل والتطبيقات، دار الفكر للنشر والتوزيع، ٢٠٠٩م.

الغير، وعدم ممارسة الوصاية عليه، والتواضع العلمي.

وعلى هذا الأساس لا بدّ من تدريب المتعلّمين والمعلّمين على حدّ سواء على فنّ السماع، وحسن إدارة الخطاب والكلام، والتفاوض الاجتماعي، وكيفية تحليل الخطاب مهما كان نوعه، وفهم أبعاده وخلفياته، والتفطن إلى نقاط ضعفه، ويمكن تجسيد ذلك من خلال مجموعة من المداخل:

١- التحوّل من التلقين إلى المشافهة: لا بدّ أن نحرّر منظوماتنا التعليمية من إملاء المحاضرات وتلقين الطلاب بطريقة أحادية، في المقابل لا بدّ أن نفسح المجال للمتعلّمين في كلّ المواد لتبادل الآراء ونقدّها وسماع مختلف وجهات النظر وتقويمها تقويماً علمياً بناءً.

٢- ثقافة التقريب لا تخصّ العلوم الدينية فحسب، بل لعلّ تطبيقها في بقية المواد أنجع وأيسر، ونرى أنّ التقسيم التقليدي للمعارف ومواد التدريس إلى مواد رئيسة وأخرى ثانوية مهمّشة، قد لا يستجيب لتحديات «ثقافة التقريب»، وعلى هذا الأساس لا بدّ من مزيد الاهتمام بالمواد المهمّشة من قبيل الموسيقى والمسرح والفنون التشكيلية... في مواد مهمة في بعض المنظومات التربوية ولكنها مفيدة في مادة «ثقافة الحوار والتعدد والانفتاح»، ويمكن لطالب في بلد إسلامي ما أن يتعرّف على أعمال تشكيلية أو مقطوعات موسيقية أو فنون أخرى لشعوب إسلامية مخالفة له في اللغة والعادات، وربّما في الانتماءات المذهبية والفكرية، ولكنّه سيشعر بتواصل متين معها قد لا يتحقق في سياقات دينية فقهية أخرى.

٣- العقل النقدي ضروريّ في بناء «ثقافة التقريب»، ولا يمكن للفكر الإسلامي أن يتطوّر دون تزوّده بآليات التحليل العقلاني، والتدرّب على النقد البناء والتأليف، ولكنّ المشكلة أنّ بعض المنظومات التربوية الإسلامية ما زالت ترفض الفكر العقلانيّ النقدي، وتمنع تدريس الفلسفة والفكر الحرّ، وتصرّ على تصنيع عقول بائسة لا تتقن غير النقل والرواية وما ينتج عنهما من تعصّب وتزمت.

٤- لقد أثارت الثورة التكنولوجية الحديثة في مجال المعلومات والاتصال والتعليم عدّة أسئلة لا بدّ لواقع الخطط الاستراتيجية التعليمية مراعاتها، وتتعلّق بمدى توظيف هذه التقنيات في التواصل الفكري والثقافي البناء، وفي تبادل الآراء والتعارف بين أبناء الملّة الواحدة؟ إنّ الناظر في الواقع التربوي اليوم يلاحظ إهمالاً لهذا المدخل، والتعامل معه في أحسن الحالات تعامل المجاملات والتصنع.

٢- الخطط الاستراتيجية ورهانات البحث العلمي

أكّدت استراتيجية «الإيسيسكو» عند ضبطها للإجراءات العملية الضرورية لسبل

تنفيذ استراتيجية التقريب على «تشجيع التعاون الإسلامي... وتشجيع تبادل الدارسين والباحثين والإسهام في توجيه الدراسات العلمية والبحثية»^(٦٥).

وهذا يعكس وعياً بخطورة غياب هذا التعاون، ومغبة غلق الأبواب أمام الباحثين مما يجعل البحث ضعيف الأداء لا يستجيب لتحديات الثقافة الإسلامية ورهاناتها المعاصرة، وفي إطار تذليل الصعوبات المتعلقة بالاختلافات بين المسلمين، اقترحت الاستراتيجية فيها اقترحت «تشجيع البحث العلمي.. والعمل على الانتقال به إلى ما يواكب حاجيات العالم الإسلامي اليوم»^(٦٦).

وقد أكدت استراتيجية المنظّمة على أهمية البحث العلمي بأكثر عمق وتفصيل عند حديثهما عن «ميادين التقريب بين المذاهب الإسلامية»، وجعلت من مراكز البحث والدراسات التخصصية: «أهم ميادين التقريب، حيث يمكن أن يتبادل فيها الخبرات البحثية واكتساب المعلومات عن المدارس الإسلامية، ونقلها إلى روادها بأسلوب علمي صادق ومؤثر»^(٦٧).

وهذا الموقف مفيد لعدّة اعتبارات، فهو من جهة يؤكد ضرورة تبادل الخبرات البحثية، وهذا المدخل أساس لأنّنا لا نجد تعاوناً حقيقياً بين الجامعات الإسلامية، ولا يعرف الباحث ما أنجز في مجال بحثه في بقية الجامعات العربية والإسلامية، ممّا ينتج عنه إضاعة للجهد والوقت والسقوط أحياناً في التكرار والاجترار.

والأخطر من ذلك - حسب اعتقادنا - أنّ أغلب الباحثين في العالم الإسلامي محرومين من بحوث تنويرية تأسيسية تنجز هنا وهناك، ولكنها تواد حيثما أنجزت، وكم من بحث أطلعنا عليه بعد نشره غير رؤانا وطور مفاهيمنا وعدّل منهجنا في مقاربة المسائل وتحليلها.

ولا بدّ أن نذكر في هذا السياق خطورة غياب استراتيجية فعلية وصارمة تتعلق بتبادل البحوث وتعميم الاستفادة منها، ولو طبّقنا ذلك في مجال «التقريب بين المذاهب الإسلامية» لوجدنا عدّة بحوث جامعية في مستوي الماجستير والدكتوراه، وفي مستويات أخرى تساهم في التعريف بمختلف المنظومات الإسلامية بطريقة علمية صارمة، بعيداً من الرؤى الدينية الضيقة.

ولنا في التجربة الجامعية التونسية خير مثال على ذلك ولم نختر الحديث عن هذه التجربة من منطلق الحمية والعاطفة، بل من منطلق اطلاعنا الجيد عليها وتميّزها في كيفية

(٦٥) استراتيجية الإيسيسكو، ص ١٤٠.

(٦٦) ن، م، ص ١٠٤.

(٦٧) ن، م، ص ١١٣.

طرح القضايا وتناولها، ولقد نوقشت في جامعات تونس، وخاصة في كليات الآداب، عدّة بحوث في مجال الدراسات الحضارية تهتمّ بالفكر الشيعي الاثني عشري والزيدي الإسماعيلي^(٦٨) والإباضي^(٦٩) وبمختلف اتجاهات الفكر الإسلامي المعاصر، وتتصف هذه الدراسات بمنهجها العلمي الصارم، وتحرّرها من أسر الانتهاآت المذهبية، وربّما كان من المفيد اطلاع بقية الباحثين من جامعات عربية وإسلامية أخرى على هذه البحوث، ولكنّ غياب استراتيجية بحثية دقيقة وواضحة يحول دون ذلك.

إنّنا نعيش مجموعة من الصعوبات البحثية لا تتماشى مع ما طرح من مقترحات في الاستراتيجيتين وخاصة استراتيجية «الإيسيسكو»، فليس من اليسير على الباحث في مجال الدراسات الإسلامية بصفة عامة و«التقريب بين المذاهب الإسلامية» بصفة خاصّة، أن يظفر بالمعطيات المساعدة والمعلومات المدعّمة لنتائج بحثه، بل قد يجد صعوبات في الاتصال بالجامعات والهيئات العلمية ومراكز البحوث.

وكم راسلنا - في إطار إعداد أطروحة الدكتوراه حول التقريب - من مراكز علمية ومؤسسات معنية بالتقريب فلم نلقَ منها حتّى ردّ السلام والإعلام بوصول ما أرسلناه، بل الأغرب من ذلك أن نجد بعض المؤسسات العالمية الرّاعية للتقريب المنظّمة لندواته

- (٦٨) من ذلك نذكر بعض البحوث التي نوقشت بكلية الآداب بمنوبة (جامعة منوبة/ تونس):
- فتحي الخيري، الغيبة لدى الشيعة الإمامية، شهادة الكفاءة في البحث، ١٩٩٠م، إشراف عبدالمجيد الشرفي.
 - منصف بن عبد الجليل، الفرق الهامشية في الإسلام، أطروحة دكتوراه دولة، ١٩٩٧م، إشراف عبدالمجيد الشرفي.
 - عبيد خليف، صورة علي بن أبي طالب في المخيال العربي الإسلامي، شهادة دراسات معمّقة، ٢٠٠٤م، إشراف منصف بن عبد الجليل.
 - جيهان عامر، بدء الوحي من خلال المصادر الشيعية الاثني عشرية: بحار الأنوار للمجلسي نموذجاً، رسالة ماجستير، ٢٠٠٥م، إشراف منصف بن عبد الجليل.
 - (٦٩) نوقشت بالجامعة التونسية عدّة أطروحات تتعلّق بالإباضية لعلّ أهمّها أطروحة فرحات الجعبري «البعد الحضاري للعقيدة الإباضية»، كما ينجز الآن مجموعة من الباحثين بحثاً حول الموضوع نفسه، كذلك نوقش بجامعة الزيتونة عدد كبير من الرسائل والأطروحات لعلّ أهمّها:
 - الفكر الدعوي عند الإباضية، عبد الله الريامي، ١٩٩٧م، رسالة ماجستير.
 - الرخص في الفقه الإباضي، خلفان بن سنان الشعلي، ٢٠٠١م، رسالة ماجستير.
 - أسس منهج التأويل في المدرسة الإباضية، محمد بن يحيى الكندي، ٢٠٠٢م، رسالة ماجستير.
 - مصادر الفقه الإباضي في القرنين الأوّل والثاني الهجري، صالح بن خلفان البراشدي، ٢٠٠٤م، رسالة ماجستير.
 - الولاية والبراءة عند الإباضية: المفاهيم والآثار، يحيى بن سالم الهاشلي، ٢٠٠٥م، رسالة ماجستير.
 - علوم السنة عند الإباضية، أحمد بن يحيى الكندي، ٢٠٠٦م، أطروحة دكتوراه.

المصنعة لاستراتيجياته لا تضع في موقعها عنواناً أو رقم هاتف أو عنواناً بريدياً للاتصال بها، وإن عثرت على إحدى هذه المعطيات واتصلت بغية التعاون وجدت الأبواب موصدة لا رد ولا إشعار.

إنّا نتحدّث بألم من منطلق تجربة عشناها وشاركنا غيرنا من الباحثين فيها، قد تدفع على الإحباط واليأس والتوقف عن البحث، لولا إرادة الباحث وإصراره على مواصلة ما بدأ فيه. إنّ مشكلة البحث العلمي في مجال التقريب مشكلة تواصل وفتح أبواب التعاون وتبادل الخبرات، ولا يكون ذلك من خلال التنظير وتبويب الفصول والبند، بقدر ما يكون بالممارسة والإنجاز، وأضعف الإيمان أن تجيب المؤسسة عن أسئلة الباحث وتوجهه وتوفر له ما أمكن من أدوات البحث، وتؤمن له فرص اللقاء بغيره من الباحثين للاستفادة منهم وإفادتهم.

ونظراً لارتباط البحث العلميّ بما تحقّق من ثورات معاصرة في مجال تكنولوجيات المعلومات والاتصال، فإنّا نؤكّد ضرورة توظيف هذه التقنيات توظيفاً علمياً ييسّر البحث، وحضارياً يكرّس التواصل والتعارف والتعاون، ويمكن تحقيق ذلك من خلال النافذات التالية:

١ - اعتماد آليات تواصل أكثر نجاعة من الآليات المتوقّرة حالياً، وتوفير الردود الشخصية على كلّ مراسلة يتوجّه بها باحث، وتجنّب المراسلات القارّة الآلية التي يتلقاها الباحث مهما كان موضوع رسالته التي توجّه بها إلى المؤسسة.

٢ - توفير بنك معلومات يحتوي موسوعات وأطروحات ومقالات، تعكس مجهود كلّ الجامعات ومراكز البحوث فيما يتعلّق بالتقريب وغيره من المجالات المعرفية المفيدة.

٣ - فتح فضاءات رقمية للحوار النزيه البناء لتبادل الآراء والخبرات.

٤ - فتح فضاءات بحث جماعي مشترك في مجالات مخصوصة.

٥ - توفير آليات النشر الرقمي قصد تجاوز صعوبات النشر الورقي.

إنّ التخطيط لإيجاد استراتيجية ناجعة في مجال البحث العلمي المنفتح على قضايا التقريب، يتطلّب الدقة والجرأة والواقعية، لأنّ تجنّب الدقة يورطنا في الفوضى، وتجنّب الجرأة يقحمنا في المجاملات والمزايدات، وتجنّب الواقعية يجعل من الخطط الاستراتيجية ضرباً من الوهم والإيهام.

وعلى هذا الأساس نقترح مجموعة من المداخل نراها ضرورية ولم نجد الاستراتيجيتين قد وقفت عندها، وهي على النحو التالي:

أولاً: مناهج البحث: إنّ أزمة البحث العلمي الجامعي أزمة منهجية بالأساس،

بمعنى أنها أزمة نوع لا أزمة كمّ، فعدد الباحثين على مستوى العالم الإسلامي لا يمكن حصره وعدد ما نوقش من رسائل جامعية وما هو بصدد الإنجاز يفوق كل تقدير، بل نجد في بعض الأقطار من يبيع الشهادات العلمية ويعير البحوث كما تعار الأشياء.

وهذا يعني أنّ كثرة البحوث لا تعني جودتها ونجاعتها، بل نجد بحوثاً ساذجة لا تستجيب لتحديات اللحظة ورهاناتها، وعلى هذا الأساس لا بدّ من مراجعة المناهج المعتمدة في البحوث وخاصة في مجال الإسلاميات والعلوم الإنسانية. ولا حرج أن نفكر بعمق وجدية في توظيف مناهج جديدة في دراسة الظواهر الدينية والمذهبية والعادات والتقاليد وتاريخ الأفكار، من قبيل آليات تحليل الخطاب ومناهج الدراسات المقارنة والأنثروبولوجيا وعلم الاجتماع الديني وعلم النفس الاجتماعي وهندسة الثقافة واللسانيات التداولية.. وغيرها من المعارف المفيدة ممّا لا يسمح لنا هذا الإطار بذكرها وتحليلها وذكر فوائدها ونقائصها.

ثانياً: نشر البحوث: يشكو قطاع نشر البحوث الجامعية عدّة صعوبات تتعلق بمحدودية الإمكانيات وغياب استراتيجيات نشر واضحة، ويمكن للفضاءات الرقمية وما توفره من آليات أن تذلل بعض هذه الصعوبات.

ثالثاً: تحقيق المخطوطات: لا بدّ من الاهتمام بهذا المجال لأنّ قراءة التراث الواعية والناضجة قد تساهم في التقريب الثقافي بين المسلمين.

رابعاً: الترجمة: تحدّثنا في بحثنا^(٧٠) الذي شاركنا به في المؤتمر الحادي والعشرين للوحدة الإسلامية إلى أهمية الترجمة في التقريب، ونؤكد مرّة أخرى على ذلك وخاصة على ترجمة المؤلفات ذات البعد التنويري العقلاني المكتوبة بمختلف لغات الشعوب الإسلامية.

نخلص في نهاية هذا المبحث، إلى القول بخطورة مسألة البحث العلمي في علاقته بهاجس التقريب وخططه الاستراتيجية، ولا يمكن تجاوز مشاكله العالقة دون مساهمة كلّ الأطراف في تقديم التصورات والحلول، ولا يمكن لعلماء الدين البتّ في مثل هذه القضايا، بل لا بدّ من تشريك الأكاديميين والمختصّين في وضع البرامج وعلماء المناهج وخبراء هندسة البحث وغيرها من المجالات. ولعلّ من بين القضايا العالقة التي تحتاج بدورها على التحليل والدرس علاقة البحث بالإعلام؟

٣- الخطط الاستراتيجية المتعلقة بالإعلام: الصعوبات والآفاق

تأكّد في السنوات الأخيرة أهمية الإعلام في توجيه الرأي والتأثير في الجمهور المتقبّل،

(٧٠) عنوان المقال «من خطاب التكفير إلى ثقافة التقريب: بحث في الدلالات والمرجعيات والصعوبات والآفاق».

بل لا نبالغ إذا ذهبنا أن الإعلام سحب من تحت علماء الدين البساط واستأثر دونهم بالتوجيهات الدينية وتوزيع الفتاوى العجيبة والغريبة، وتحوّل من عرفوا بـ«الدعاة الجدد» إلى مزيّعين يديرون البرامج وينشّطون الأمسيات والاحتفالات وحصص الألعاب والترفيه، وأصبح الإعلام وجهاً من وجوه الحياة الاجتماعية اليومية يتابعه الأفراد والجماعات وهذا يدفعنا إلى الحديث عن «سوسيولوجيا الاتصال ووسائل الإعلام»^(٧١)، بما هي مدخل لفهم هموم الشارع والتحديات المتعلقة به.

وقد تعرّضت استراتيجية «الإيسيسكو» في فصلها الرابع المتعلّق بميادين التقريب إلى الإعلام ووسائل الاتصال واعتبرته «من الميادين المهمة جداً، في كلّ ميادين عمليات تنفيذ استراتيجية التقريب ومراحلها، بدءاً بمراحل التوعية والتنظيم والتخطيط، وانتهاءً بمراحل التنفيذ والمتابعة والتقييم»^(٧٢).

وهذه الأهمية تدفعنا إلى التساؤل عن واقع الإعلام الحواري التقريبي في مقابل ما نراه من انتشار سريع للإعلام الديني الإقصائي، والفضائيات الدينية التي تعمل قصارى جهدها على تكريس الذاكرات المذهبية وإثارة النعرات الطائفية، وتجميد العقول واغتيالها، ونشر ثقافة الخرافات الساذجة، الملاحظ أنّ هذه المشغل ما زال لا يشدّ اهتمام المؤسسات الرّاعية للتقريب بين المذاهب الإسلامية، بل لا نبالغ إذا ذهبنا أنّ استراتيجياتها الإعلامية بسيطة ومحدودة ممّا يجعل شريحة كبيرة من الباحثين لا يعرفون هذه المؤسسات وما تنجزه من أنشطة.

ولقد دعا الشيخ محمد مهدي التسخيري في مداخلته بالمؤتمر الثامن عشر للوحدة الإسلامية: «المحاور الاستراتيجية للتقريب»^(٧٣) إلى «دعوة الصحف والإذاعات وجميع وسائل الإعلام إلى نهج تقريبي منسق»^(٧٤).

وهذا التأكيد على إصلاح حال الإعلام القائم وتوجيهه، نجده أيضاً عند عبدالقادر الإدريسي في مقاله «الاعتدال والوسطية ونبد التطرف والإرهاب» إذ أكّد ضرورة «توجيه وسائل الإعلام»^(٧٥)، ولكن هل من الممكن حقاً أن توجّه وسائل الإعلام هذه الوجهة؟ أليس من الأفضل لو فكّر أصحاب القرار في بعث فضائية وفق رؤية تعددية تقريبية واضحة

(٧١) سوسيولوجيا الاتصال ووسائل الإعلام عنوان كتاب لإريك ميغريه، ترجمة: مورييس شربل، جروس برس، ٢٠٠٩م.

(٧٢) استراتيجية الإيسيسكو، ص ١١٥.

(٧٣) استراتيجية المجمع، ص ٢٧٩-٣٢٤.

(٧٤) ن، م، ص ٣٠٠.

(٧٥) ن، م، ص ٥١٨.

يتحقق فيها العدل العلمي، وتتفني فيها الوصاية واحتكار الحقيقة، فتعرض أفكار الجميع وطقوسهم دون تصنّع أو مجاملات؟

إنّنا نستغرب وجود عشرات من الفضائيات تكرّس الجهل الحضاريّ، والأمية الثقافية، وتمارس العنف الفكري والعقدي، ولا نجد فضائية واحد تدربّ الناس على النقد العقلانيّ والفكر الحرّ والاعتراف بالآخر والقبول بالاختلاف والدفاع عنه؟

ونخلص في خاتمة هذا العمل إلى القول بأنّ الخطط الاستراتيجية المطلوبة في عملية التقريب بين المذاهب الإسلامية، لن يكتب لها النجاح إلّا متى تحلّت بالصرامة والجرأة والشجاعة في طرح الصعوبات والنقائص، والعمل الجدي على تجاوزها.

ولا يمكن لهذا العمل أن يكون محصوراً في مجال معرفيّ دون آخر، أو في فئة اجتماعية دون أخرى، بل لا بدّ أن يخترق كلّ الفضاءات والميادين دون تفاضل أو تمييز. ولقد تعرّضنا لبعض نقائص التجارب السابقة في الطرح الاستراتيجي المتعلّق بالتقريب، لا من أجل التقليل من قيمتها، بل بالعكس حاولنا أن نقف على أهمية الاستراتيجيتين ولكن المعرفة لا تتقدّم إلّا بالنقد البناء، وتجاوز الموجود إلى منشود أفضل، قد يذلل ما علق بالتقريب من صعوبات ومعوّقات قد تحول أحياناً دون تقارب أهل الملة وتعاونهم.



النزعة الإنسانية رؤية إسلامية..

من رصد الفكر إلى بعث الجمال

غريبي مورا*
*

الكتاب: الإسلام والنزعة الإنسانية.. كيف نعطي النزعة الإنسانية قوة المعنى؟
المؤلف: زكي الميلاد.

الناشر: النادي الأدبي في منطقة الباحة بالتعاون مع مؤسسة الانتشار العربي في بيروت.
سنة النشر: ٢٠١٣ م.

كتاب يجذبك منذ الوهلة الأولى التي تصادف فيها عنوانه، فيثير في عقلك تساؤلات الفهم وإشكالات المصير، لتنتقل من عمق نداءاتنا للخلاص في واقعنا العربي والإسلامي، نمطه في الفكر الإسلامي ينتمي للمدرسة التجديدية، ومحلّه من مشروع المؤلف يتحدد في جوهر المقاربات الإسلامية التي يحاول الأستاذ زكي الميلاد رسم معالمها، والتصورات التي أنتجت هذه الأطروحات، والمقاربات مع استنهاض أو تنهيز النقد المنهجي المعمق لاستدراك مبنى وعرى وأبعاد وآفاق الفكر الإسلامي المعاصر، بخصوص

النهضة والتجديد والتغيير والتاريخ والثقافة والمستقبل...

ضمن هذا المسار والتطلع، جاءت حلقة جديدة في مقاربات الإسلام في الفكر الإسلامي المعاصر مع نظريات ومواضيع ومشاريع المعرفة الإنسانية الراهنة، تحت عنوان (الإسلام والنزعة الإنسانية.. كيف نعطي النزعة الإنسانية قوة المعنى؟)، حيث كعادته الأستاذ الميلاذ يركز على الضبط المنهجي والمفاهيمي، وعلى وجه الخصوص في مشروعه التداولي لمقاربات الإسلام مع الجدل المعرفي العالمي الراهن، من خلال ملاحقة قراءات واستنتاجات رواد الفكر الإسلامي الحديث والمعاصر.

سأحاول من خلال هذه المراجعة الوقوف على خريطة الكتاب وبوصلته الثقافية، لاكتشاف ماهيته وغاياته، والجدل الذي يثيره من خلال فصوله الستة، وفي أثناء نزعتنا المعرفية في ربوع الكتاب، سنحاول الإشارة إلى بعض الملاحظات الفكرية ذات العلاقة بالإشكال الرئيس للكتاب.

مبدئياً، لا بد من التأكيد على أن الكتاب، يعتبر من المواضيع الجديدة في دراسات الفكر الإسلامي المعاصر، بل لعله المرجع المعرفي الأهم لكل الراغبين في اكتشاف ماهية النزعة الإنسانية كموضوع حدائي وما بعد حدائي يتداول في أروقة الفلسفة والفكر الغربيين، مع مقارنة الجواب المعرفي الإسلامي الرصين حول هذه النزعة، وجدليتها مع النزعات الأخرى التي اهتم بها الدين الإسلامي، وقدم لها إجابات عديدة عبر تاريخه كله إلى يومنا هذا، وحسب أنماط ومدارس ومذاهب عدة. على هذا الأساس نستهل جولتنا الاستكشافية للكتاب.

□ المقدمة

تمهيداً للكتاب يرسم الأستاذ زكي الميلاذ، صورة مصغرة لخريطة كتابه، بماهية الموضوع وغاياته وجدلياته ومقارباته بين مستوى النظر والعمل من جهة، وأخرى نمطية جغرافية بين مجالنا العربي - الإسلامي، والآخر المغاير المتمثل في الثقافة الأوروبية.

حيث يعبر الأستاذ زكي الميلاذ في ديباجة كتابه بالقول: «يحاول هذا الكتاب أن يفتح نقاشاً حول النزعة الإنسانية في المجال الإسلامي، فاحصاً ومتبعاً هذه النزعة في مصادرها ومنابعها الفكرية والدينية، لافتاً النظر إليها، ومنبهاً عليها، سعياً في سبيل إحيائها، وتجديد المعرفة بها، وأملًا بإعطائها قوة المعنى...»^(١).

(١) زكي الميلاذ، الإسلام والنزعة الإنسانية، مؤسسة الانتشار العربي، ط ١، ٢٠١٣م، بيروت - لبنان، ص ٧.

وكهندسة لخريطة الكتاب يوضح الأستاذ الميلاد، أن موضوع النزعة الإنسانية ثلاثي الأبعاد:

- ١- البعد القيمي والأخلاقي.
- ٢- البعد الحقوقي والقانوني.
- ٣- البعد الفكري والفلسفي.

ويُبيّن أن إشكالية كتابه مزدوجة المجال، حيث سيهدف إلى الإجابة عن حقيقة النزعة الإنسانية في النظر والعمل الإسلاميين، بالإضافة إلى التنبيه إلى الخلل المنهجي في العديد من الدراسات العربية التي تجاهلت وتغافلت عن هذه النزعة في الإسلام والثقافة الإسلامية، وراحت تفتش عنها في الثقافة الأوروبية.

□ الفصل الأول: المجال الإسلامي المعاصر والنزعة الإنسانية

بعد المقدمة ينتقل بنا الأستاذ الميلاد مباشرة بأسلوب الباحث المتأمل من خلال الفصل الأول الذي عنوانه بـ: (المجال الإسلامي المعاصر.. والنزعة الإنسانية)، عبر ثلاث دوائر منهجية معرفية تعكس لنا الإشكال والمادة البحثية والمدخل التحليلي النقدي.

الدائرة الأولى: تطرق فيها الأستاذ الميلاد إلى تلك الإشارة التي ذكرها المفكر الإسلامي مالك بن نبي، في كتابه (وجهة العالم الإسلامي)، حيث لا يفهم منه أنه تأثر أو قلد هاملتون جيب في أطروحة ومنهجية كتابه السابق الذكر، من هذه الإشارة انطلق المؤلف الأستاذ زكي الميلاد للتساؤل: عن وجود هذه النزعة الإنسانية في الثقافة الإسلامية، ومدى تبلورها وتحديثها في ثقافة المسلمين قديماً وحديثاً، كما تبلورت وتحديثت في ثقافة الغربيين!

بل يذهب الأستاذ الميلاد إلى أبعد من ذلك، عبر مقارنة حديث هاملتون جيب حول الاتجاه الإنساني في الحركة الإسلامية الحديثة، والذي اعترض عليه مالك بن نبي، وعقب الأستاذ الميلاد على ذلك بالقول: ولعل الذي أراد أن يقوله جيب، هو أن الثقافة الأوروبية ابتكرت لنفسها ومن داخلها نزعة إنسانية، هذه النزعة لم تظهر في الثقافة الإسلامية، ولم يتم التعرف إليها من داخلها، وبالطريقة التي تشكلت في الثقافة الأوروبية، وبالتأثير الذي كان لهذه النزعة الإنسانية في حركة الأفكار والفلسفات والآداب والفنون والسياسات في أوروبا، وفي تغيير وتجديد التاريخ الأوروبي الحديث، كما يؤكد ذلك المؤرخون والباحثون والأدباء، والأوروبيون أنفسهم...^(٢)

(٢) المصدر السابق، ص ١٥.

إلى أن يصل المؤلف بكل وضوح، إلى سؤال يطرح في المجال الإسلامي بإلحاح: لماذا لم تتبلور لدينا نزعة إنسانية؟ وتحدد بوصفها نسقاً فلسفياً وأخلاقياً في الثقافة الإسلامية، مع ما تحتفظ به هذه الثقافة من ثراء لا يوصف في هذا الشأن، وما يمكن أن تساهم به في إلهام وارتقاء مثل هذه النزعة الإنسانية^(٣).

كما يستظهر ملامح هذه الدعوة التي يخترنها السؤال، أن الحاجة إلى هذه النزعة الإنسانية، ليس بقصد التعبير عنها بطريقة دفاعية أو تبريرية، وإنما بقصد أن تتحول إلى نسق أخلاقي وقيمي، تشع منه قيم التسامح والكرامة والمساواة وحقوق الإنسان بما هو إنسان، بغض النظر عن لونه ولسانه ودينه ومذهبه، وهذا ما يفترض أن تنهض به ثقافات العالم اليوم، لكي تعيد الاعتبار لقيمة الإنسان بما هو إنسان^(٤).

الدائرة الثانية: عبر تحديد أنماط الكتابة حول النزعة الإنسانية في ساحة الفكر الإسلامي، والتي عدها في ثلاثة أنماط كل منها يتضمن محاولتين، وهي على النحو الآتي:

النمط الأول: ويمكن تسميتها بالكتابات النقدية لظاهرة الاحتكار الغربي للنزعة الإنسانية، وتمثلت في محاولتي الدكتور علي شريعتي والدكتور هشام جعيط.

النمط الثاني: ويمكن تسميتها بالكتابات الإسقاطية للنزعة الإنسانية الغربية الخاصة على المجال العربي والإسلامي، وأهم محاولتين في هذا النمط هما للدكتور محمد أركون والدكتور صادق جلال العظم.

النمط الثالث: الكتابات الإسلامية العامة حول النزعة الإنسانية في الثقافة الإسلامية، والتي تتحدد في محاولة الدكتور مصطفى السباعي والدكتور يوسف القرضاوي.

الدائرة الثالثة: هذه تعتبر زبدة ما ورد في الفصل الأول، رغم كل التعليقات والملاحظات التي أوردها المؤلف في الدائرة الثانية بخصوص النمطين الثاني والثالث من الكتابات، بل أراها مكملة لما سبق ومعبرة عن المسكوت عنه بكل موضوعية وجرأة وإنصاف، حيث استطاع المؤلف بكل روية وجد واجتهاد الوقوف على محددات أربعة حول علاقة الإسلام والفكر الإسلامي بالنزعة الإنسانية في المجال العربي:

١- الجدل الفكري القائم حول شكل وصورة العلاقة لدى غالبية الأنماط عدا المحاولة الثانية في النمط الأول.

٢- استشارة الثقافة الأوروبية للثقافة الإسلامية بخصوص النزعة الإنسانية عبر

(٣) م. س، ص ١٦.

(٤) م. س، ص ١٧.

تبجحها الاحتكاري لهذه النزعة، والعنصرية الهادفة إلى عزل الاتجاه الإنساني عن الأديان.

٣- ضالة الاهتمام والاشتغال المعرفي حول هذه النزعة في ساحة الفكر الإسلامي المعاصر، لدرجة عدم وجود كتاب واحد يحمل عنوانه الاقتران بين الإسلام أو الفكر الإسلامي أو الثقافة الإسلامية والنزعة الإنسانية^(٥).

٤- تصحيح صورة الإسلام عبر إنقاذ النزعة الإنسانية فيه، ليس عبر الجوانب الفكرية فقط، ولكن كذلك الجوانب والأبعاد السلوكية والأخلاقية والاجتماعية.

□ الفصل الثاني: محمد أركون والنزعة الإنسانية مطالعة ونقد

خصصه المؤلف الأستاذ زكي الميلاد لمطالعة ونقد مقاربات ورؤى ومطارحات الدكتور محمد أركون حول النزعة الإنسانية، ولعل المطالع يحضره تساؤل: لماذا اكتفى الأستاذ الميلاد بسبر أغوار موضوع النزعة الإنسانية في فكر أركون فقط دون غيره؟

لقد تفطن المؤلف لهذه الملاحظة، التي قد تؤثر في الشق الموضوعي في البحث، ففي مدخل الجزء الأول من هذا الفصل، أجاب عن التساؤل السابق، مبرراً اختياره لفكر أركون دون غيره قائلاً: قدّم الدكتور محمد أركون أوسع وأضخم المحاولات الفكرية التي تناولت الحديث عن النزعة الإنسانية في المجال العربي والإسلامي، وأكثرها تراكمًا وثراءً، ولعلها من أسبق المحاولات زمنًا، إذ ترجع إلى ستينات القرن العشرين، حين اشتغل الدكتور أركون على هذا الموضوع في إطار رسالته للدكتوراه التي أنجزها سنة ١٩٦٩م، وصدرت في كتاب بالفرنسية سنة ١٩٧٠م^(٦).

على الرغم من قوة هذا التبرير للمؤلف الأستاذ الميلاد، لكن من قبيل استكمال الرؤية والصورة، لأنني شخصياً أدرك جيداً أن هذا الخيار من قبل المؤلف ليس تجاهلاً للمحاولات الأخرى، ولكنه تمهيد لدراسات قادمة خاصة بالمحاولات كلها، أو لعله اجتهاد منه بضرورة بحث الأولى والأضخم في كل المحاولات، كمبادرة لاستقطاب باحثين ومفكرين آخرين للاهتمام بالموضوع، والاشتغال على أحد المحاولات الأخرى.

أما ما وددت التنبيه إليه، أنه لا يمكن الاستناد فقط إلى سعة وضخامة وتراكم وثراء هذه المحاولة، لأنه من ناحية هناك جدلية حول هذا النمط من الكتابة، إما على مستوى الآليات والمناهج والمقومات، وكذا النتائج والمقاربات، من ناحية مقابلة قد نجد في

(٥) إشارة غير مباشرة إلى أحد أهم الدوافع لكتابة هذا الكتاب.

(٦) م. س، ص ٣٩.

محاولات أخرى رغم ضآلتها وعموميتها وقدمها، النفع الكثير على مستوى المادة والأسس والمقومات في رفد البحوث والدراسات المنتظرة، في المدى القريب لموضوع النزعة الإنسانية في المجال العربي والإسلامي بما يتناسب وروح الإسلام ومشروعه الحضاري الإنساني.

عوداً للجزء الأول من الفصل الثاني، استطاع الكاتب الأستاذ الميلاذ، مقارنة تطور رؤية أركون لموضوع النزعة الإنسانية في مجال الفكر العربي والإسلامي، وحدد المؤلف أيضاً وبكل نباهة معالم التغير في هذه الرؤية، كل ذلك من خلال كتابي الدكتور أركون: (نزعة الأنسنة في الفكر العربي.. جيل مسكويه والتوحيد)، و(معارك من أجل الأنسنة في السياقات الإسلامية)، حيث اكتفى الأستاذ الميلاذ بذكر سبع مقاربات فارقة في رؤية أركون للنزعة الإنسانية هي:

- ١- عبور أركون من حالة المكتشف إلى المناضل المدافع عن الأنسنة في السياقات الإسلامية.
- ٢- انتقال النزعة الإنسانية عند أركون من الأيديولوجيا إلى الإيستمولوجيا -إن صح التعبير-.
- ٣- الأنسنة في الثقافة الإسلامية لدى أركون من التاريخ نحو الحاضر.
- ٤- الرؤية الأركونية للنزعة الإنسانية في المجال العربي والإسلامي، من بيروقراطية البحث العلمي إلى التحرر الفكري.
- ٥- أركون من أحادية النزعة الإنسانية في الفكر العربي والإسلامي إلى تعددها.
- ٦- من البحث عن النزعة الإنسانية في المجال العربي والإسلامي إلى البحث عن نزعة إنسانية كونية أو شمولية.
- ٧- تأثير المناخ الفكري والسياسي في تطور وتغير الرؤية الأركونية للنزعة الإنسانية في المجال العربي والإسلامي.

بعد هذا التحديد يركز الأستاذ الميلاذ في الجزء الثاني من هذا الفصل، على تبيان أسس أطروحة أركون حول النزعة الإنسانية في المجال العربي، والتي يراها المؤلف في أساسين مترابطين:

- ١- البرهنة على ظهور النزعة الإنسانية في الحضارة الإسلامية في القرن (٤هـ - ١٠م)، يعني قبل أن تظهر في الحضارة الأوروبية بعدة قرون.
- ٢- التنقيب والتحليل في حيثيات ضمور النزعة الإنسانية في المجال العربي والإسلامي في القرن (٥هـ - ١١م)، والتنظير لكيفية بعث الأنسنة في السياقات الإسلامية من جديد.

وفي خضم الإيضاح للأساس الثاني، حاول المؤلف الوقوف على بعض المحددات

لما وراء هذه الرؤية الأركونية مجتهداً تارة، مستشهداً أخرى، بمقتطفات من الكتاب الثاني بأقوال للدكتور أركون أو شروح مترجم الكتاب هاشم صالح.

على المنوال المنهجي ذاته، نصادف مرة أخرى نفس عنوان الدائرة الثالثة من الفصل الأول، ليحلق بنا المؤلف الأستاذ الميلاذ في عالم اللحاظ والنقد والتي تحدت بإيجاز في النقاط الآتية:

١- مديونية المعنى الإنساني للغرب في رؤية أركون، مما يعكس دفاع أركون عن مركزية الإنسان كما في الغرب العلماني.

٢- الرؤية الأركونية للنزعة الإنسانية لا تخلو من بذور الابتعاد عن الدين.

٣- وقوع أركون في الأيديولوجيا رغم هروبه منها، عبر ربطه بين الأنسنة والعلمنة.

٤- اغتراب واستغراق أركون في معاقل الفكر الأوروبي، غلق عليه باب استلهم النزعة الإنسانية من منابع القرآن الكريم.

٥- إظهار أركون نوعاً من التعالي على المثقفين والباحثين الذين بذلوا جهداً لدراسة النزعة الإنسانية في المجال العربي والإسلامي.

واستخلاصاً لكل ما سبق يختزل المؤلف الرؤية الأركونية، بأنها محاولة إسقاطية للنزعة الإنسانية التي ظهرت في الفكر الأوروبي على المجال العربي والإسلامي، مستطرداً أنه يبقى البحث مشرعاً في الكشف عن النزعة الإنسانية في التصور الإسلامي، وهذا ما سيرجمه رؤية اجتهادية في أحد الفصول القادمة.

□ الفصل الثالث: المجال الغربي والنزعة الإنسانية مطالعة ونقد

في المحطة الأولى من الجزء الثالث يعرج بنا المؤلف الأستاذ زكي الميلاذ، في آفاق وآثار تطور الفكر الغربي الأوروبي، والتي لا يمكن استيعاب أبعادها دون التوقف عند النزعة الإنسانية التي نقلت الحياة الأوروبية من عصور الظلام إلى عصور الأنوار، وصولاً إلى عصر الحداثة.

وفي السياق ذاته يبيّن المؤلف مدى تأثير هذه النزعة الإنسانية في عمق الحياة الأوروبية بكل تفاصيلها، بل أكثر من ذلك حتى في الحياة الإنسانية كلها، من خلال عدة نقاط:

١- تحسين نوعية الحياة وحماية حقوق الإنسان من التعسف والانتهاك.

٢- تغيير الرؤية إلى العالم وابتكار منظومة جديدة من القيم.

٣- فتح نقاشات وتأملات واسعة ومعقدة حول الإنسان.

٤- إلهام الإنسان الثقة بنفسه وقدراته.

في المحطة الثانية من هذا الفصل، ينقلنا المؤلف من ضفة المديح السابقة للنزعة الإنسانية وأثرها وتأثيرها في عمق الحياة الأوروبية، إلى ضفة النقد داخل المجال الغربي من خلال تعداد عدة أنماط للنقد:

١- نقد الأبعاد النظرية والمفاهيمية العامة للنزعة الإنسانية الغربية، حيث انتخب المؤلف النقد الوارد بكتاب الباحث الأمريكي كرين بريتون (تشكيل العقل الحديث).

٢- نقد الأبعاد الثقافية والإيمانية في النزعة الإنسانية الغربية، وفي هذا النمط اعتمد المؤلف على مطارحات ورؤى أستاذ الاجتماعيات في جامعة لاترب الأسترالية جون كارول، الواردة في كتابه: (حطام الثقافة الغربية.. رؤية جديدة في النزعة الإنسانية).

٣- نقد الأبعاد الموضوعية والسلوكية في النزعة الإنسانية الغربية، وترتكز نماذج هذا النمط على التساؤلات النابعة من المفارقة الحاصلة بين تجليات النزعة الإنسانية في الحياة الغربية وما حصل في الحرين العالميتين، حيث يأتي في مقدمة هذه التساؤلات: أين ذهبت هذه النزعة الإنسانية، وكيف غابت واختفت! ولماذا لم تستطع أن تحمي أوروبا من هذه الحروب...؟^(٧)، ومن بين كل نماذج هذا النمط، يختار الكاتب الأستاذ زكي الميلاد، التجربة النقدية لعميد الفلسفة الوجودية مارتين هيدغر.

بعدما سبق يكمل الأستاذ الميلاد مشوار الفحص للنزعة الإنسانية في المجال الغربي عبر طرق البعد الخارجي للنقد في المحطة الثالثة من هذا الفصل، حيث تطرق المؤلف لنماذج بعجالة، وحدد ثلاث ملاحظات نقدية جوهرية بخصوص العلاقة بين الغرب والنزعة الإنسانية وماهيتها.

□ الفصل الرابع: القرآن الكريم والنزعة الإنسانية

في هذا الفصل نقرأ اشتغالا معرفياً رائعاً، ومبادرة استراتيجية بالنسبة للفكر الإسلامي المعاصر، حيث نرى المؤلف يأخذنا في رحلة استطلاعية بحثية مهمة في رحاب القرآن الكريم، فمدخل هذا الفصل بمثابة تمهيد وتهيئة لتجاوز المناهج الحجاجية التي لا ترى علاقة بين ما هو إلهي وما هو إنساني، أو تلك التي تحاول إسقاط الموقف الديني المسيحي خلال القرون الوسطى على الموقف الديني الإسلامي، وعلى هذا الأساس، ومن

خلال المدخل الجدلي المهم ينطلق المؤلف، في قراءة رؤية الدكتور هشام جعيط في مناقشته للنزعة الإنسانية في القرآن الكريم بمقاله: النزعة الإنسانية والعقلانية في الإسلام، الذي ضمه في كتابه (أزمة الثقافة الإسلامية)، منوهاً الأستاذ الميلاذ بأن سبب اختياره لهذه الرؤية دون غيرها، كون خلفياتها البحثية والاستكشافية جاءت خالية من الانحيازات الفكرية والأيدولوجية.

واستكمالاً للملامح الخاصة بالنزعة الإنسانية في القرآن الكريم، التي أوردها الدكتور هشام جعيط في رؤيته، خصص الأستاذ الميلاذ خاتمة الفصل الرابع لملاحظات دقيقة تتعلق بالعناصر والملامح والمكونات للنزعة الإنسانية في القرآن الكريم.

□ الفصل الخامس: الإنسان في القرآن.. لماذا ذمَّ القرآن الإنسان؟

في هذا الفصل نلاحظ المؤلف يُوسِّع ويُعمِّق الأفق البحثي الذي فتحه بالفصل الرابع، فعنوان هذا الفصل: (الإنسان في القرآن الكريم.. لماذا ذمَّ القرآن الإنسان؟) يثير دفاًن العقول، حيث ركَّز المؤلف البحث في القرآن الكريم من خلال تعداد الآيات، والنقاش الجدلي المعمق لما قد يرد في أذهان المهتمين بالنزعة الإنسانية عندما يجدون هذه الرؤية النقدية الذميمة المتكاثرة التي قد توحى بنزعة تشاؤمية للإنسان في القرآن الكريم، ليعبر بالقارئ والباحث نحو بناء الرؤية والصورة، بعد التوصيف والتحديد لحيز المسألة، من خلال ملاحظات معرفية دقيقة تساعد في استيعاب ماهية النزعة الإنسانية في القرآن الكريم، وعمقها النبوي - النظري والعملي.

□ الفصل السادس: الفكر الإسلامي المعاصر وعلم الجمال

في هذا الفصل قد ينتاب القارئ شيء من الدهول والغرابة، ما علاقة علم الجمال بمسألة النزعة الإنسانية؟ لكن الأجل في هذا الفصل أن المؤلف جعله خاتمة توجيهية للقارئ والباحث، فمبحث الجمال والتوجيه الجمالي عند مالك بن نبي، والجمال كقيمة وجودية وإنسانية، كلها منبهات ومثيرات مهمة لإحياء النباهة الفكرية الإسلامية للإطار النظري العام في النزعة الإنسانية من جهة، وللمباحث الجوهرية في موضوع النزعة الإنسانية كل مبحث كإطار خاص، بالإضافة إلى البعد العلمي العملي أو التطبيقي الذي يتعلق بال عمران والتنمية المستدامة، وما هنالك مما يبرهن على فاعلية روح النزعة الإنسانية في واقعنا العربي والإسلامي. أما بعد..

بكل موضوعية وعرفان، هذا الكتاب بمثابة مؤشر استراتيجي عن تطور الاشتغال

المعرفي الرصين في الفكر الإسلامي المعاصر، وبلا مبالغة هذا التأليف للأستاذ زكي الميلاد اعتبره شخصياً مدخلاً مهماً لبناء ملامح وآفاق المعرفة الإنسانية في الإسلام، حيث استطاع الكاتب أن يبني رؤية جديدة في عمق الفكر الإسلامي المعاصر كعاداته من خلال مقاربات وملاحظات وردود، بالإضافة إلى المنبهات المعرفية والتوجيهية مع المبادرة بشق طريق جديد نحو المعرفة على ضوء الحكمة الإسلامية المنفتحة على الله والإنسان والحياة والتاريخ والعلم.

بالرغم من أن الكتاب أعطى إشعاعاً معرفياً بمعنى النزعة الإنسانية، لكن تظل بعض الأبعاد بحاجة لتعمق بحثي، وجدل علمي، ليعرف المعنى قوته بالواقع العربي - الإسلامي، من خلال تجديد الرؤية المعرفية بالمراجعة والتهذيب والتطوير ضمن مشروع ميلاد منظومة ثقافية إسلامية معاصرة، قادرة على إنتاج الأجوبة عن أسئلة الواقع الملحة.

ويبقى هذا الكتاب (الإسلام والنزعة الإنسانية)، محطة أساسية في مشروع إحياء النزعة الإنسانية في الإسلام.
والله من وراء القصد.



قضايا المرأة.. نحو اجتهاد إسلامي معاصر

ومحاولات إنتاج معرفة نسوية بديلة

فاطمة حافظ*

□ مدخل

قد لا يكون انعقاد مؤتمر يبحث في قضايا المرأة حدثاً فريداً أو مهماً في حد ذاته، فمنذ مؤتمر القاهرة للسكان ١٩٩٤م الذي نظّمته الأمم المتحدة في أكبر بلد عربي، والمؤتمرات لا تزال تنعقد حول قضايا المرأة والإشكالات المرتبطة بها على الأصعدة المختلفة السياسية والقانونية والاجتماعية.

غير أنه منذ سنوات قلائل طرأ بعض التحول حين شرعت بعض المؤتمرات تولي اهتماماً بدور المرأة على الصعيد الديني، وقد تواكب هذا مع ظهور ما يسمى بـ«النسوية الإسلامية» التي نشأت في إيران وتركيا الجارتان الإسلاميتين، ثم بدأت تتمدد في خجل إلى العالم العربي منذ الألفية الجديدة، ولم تلقب بهذا الاسم إلا مؤخراً، ورغم أنها لا تزال في طور التشكل والتبلور، إلا أنها فرضت نفسها خاصة وأنها تسعى إلى الجمع بين ما كان يُظن تعذر الجمع بينهما، ألا وهما المرجعية الإسلامية والوعي النسوي.

* باحثة ومؤرخة من مصر، البريد الإلكتروني: fatima.hafez3@gmail.com

والنسوية الإسلامية في جوهرها حركة ذات طبيعة معرفية، تأسست على فكرة مفادها أن الإسلام كدين سماوي ومن خلال نصوصه المقدسة، لا يعادي النساء، ولا يؤسس لتراتبية اجتماعية تجعل الرجال أفضل منزلة، لكن هذه الأفكار التنقيصية بحق النساء قد تسللت إليه تدريجياً خلال عملية تأويل النصوص التي قام بها علماء من السلف عبر قرون متأثرين بأوضاع تاريخية وثقافية ومادية معينة.

ولذلك لم تنفك النسوية الإسلامية عن المطالبة بضرورة الفصل والتمييز بين ما هو وحي مقدس، وتعبر عنه النصوص الإسلامية (القرآن والسنة النبوية الصحيحة)، وما هو قراءة بشرية تاريخية لهذه النصوص المقدسة.

ويتوزع النشاط المعرفي للنسوية الإسلامية على مستويين: المستوى الأول: نقض وتفكيك التراث القديم الذي تراكم عبر قرون، عبر تتبع دلالات المفاهيم والأفكار السلبية التي ارتبطت بالنساء، وشكّلت الوعي الجمعي، والمستوى الثاني: السعي إلى تقديم معرفة بديلة فيما يتعلق بهذه المفاهيم والأفكار، على نحو يجعلها أكثر تلبية لمستجدات العصر واحتياجاته.

وهذان المستويان قد برزا بجلاء ضمن الأوراق المقدمة إلى المؤتمر الذي نظّمته مكتبة الإسكندرية في الفترة من (١٠-١١) مارس الماضي تحت عنوان «قضايا المرأة: نحو اجتهاد إسلامي معاصر»، بالتعاون مع مؤسستين فاعلتين، وهما مؤسسة مدى (مصر) ووقف نهوض لدراسات التنمية (الكويت).

وقبل التطرّق إلى ما حملته هذه الأوراق، وما تضمنته من «اجتهادات» ومن محاولات إنتاج معرفة نسوية بديلة، نجد لزماً أن نُبيّن الطبيعة المعرفية المغايرة لهذا المؤتمر، وبعض أوجه تفرّده، والتي يمكن أن نجملها في الآتي:

أولاً: شهد المؤتمر الإطلاق الحقيقي لما يمكن تسميته النسوية الإسلامية في صيغتها العربية، وبطبيعة الحال فإننا لا نعني أنه المؤتمر الأول الذي ينعقد لبحث مسألة النسوية الإسلامية في العالم العربي^(١) أو الذي تشارك فيه مجموعة من الأكاديميات المسلمات، وإنما نعني أنه المؤتمر الذي حرص على أن يكون بحث هذه المسألة مقتصرًا على نسويات عربيات دون حضور لأي أطراف خارجية، وهو ما يعكس حرص المشاركات في التأسيس لتيار النسوية الإسلامية في العالم العربي، بعيداً عن أي ارتباطات خارجية، وعلى نحو يبدو أنه

(١) يمكن الإشارة في هذا الصدد إلى ذلك المؤتمر الهام الذي نظّمته مؤسسة المرأة والذاكرة بالتعاون مع المعهد الدنمركي المصري للحوار تحت عنوان (النسوية والمنظور الإسلامي.. آفاق جديدة للمعرفة والإصلاح)، والذي عقد في مارس ٢٠١٢م.

مطلب داخلي أكثر من كونه ارتباطاً خارجياً.

وعلى هذا استبق المؤتمر جلساته بورشة عمل مغلقة ومعقدة، شاركت فيها مجموعة من الباحثات العربيات ممن لديهن إسهام حقيقي على صعيد النسوية الإسلامية.

وفي هذه الجلسة طُرحت التساؤلات حول مصطلح النسوية الإسلامية، ومدى ملائمته لوصف أنشطة الباحثات، وما هي المقولات التي تتأسس عليها النسوية الإسلامية؟، وما السبيل لتطويرها لتصبح مجالاً معرفياً مستقلاً؟، وما هي الصلات التي تربطها بغيرها من النسويات الموجودة على الساحة المحلية والدولية؟.

ومما يسترعي الانتباه أن هذا المنحى على توكيد الصبغة العربية للنسوية الإسلامية، لم يكن قاصراً على هذه الجلسة النقاشية المغلقة، وإنما تعدّها إلى أعمال المؤتمر الذي حرص أن تكون الأوراق المقدمة من إعداد باحثات مسلمات ينتمين إلى العالم العربي، رغم أن المؤتمر شهد حضوراً لعدد من الباحثات والناشطات من العالم الغربي، ومن العالم الإسلامي، وبخاصة من أندونيسيا وماليزيا.

ثانياً: اختتم المؤتمر أعماله بإصدار إعلان الإسكندرية الخاص بحقوق المرأة في الإسلام، ويتميز هذا الإعلان بأنه صياغة جماعية من قبل مجموعة من الباحثات المسلمات من أقطار عربية وإسلامية مختلفة، وهو بذلك يغيّر الإعلانات الإسلامية السابقة التي كانت تُكتب بأقلام بعض علماء الشريعة أو بعض المؤسسات المعنية بالقضية النسائية وقلما شاركت النساء في صياغتها، ولذلك أتت هذه الإعلانات تعبيراً عن رؤية كاتبها ولم تُعبّر مباشرة عن النساء ومشكلاتهن وتطلعاتهن.

ومما يحسب لإعلان الإسكندرية كذلك عدم وقوعه في أسر الثنائيات التقليدية الحاكمة للخطاب الإسلامي بشأن المرأة، من قبيل «الإسلام والغرب» و«التقليد والحداثة» و«الإسلام والعلمانية»، وهي الثنائيات التي حفل بها الخطاب الإسلامي لحقب طويلة، وحالت بينه وبين البحث عن الجذور الحقيقية للإشكالات المتعلقة بالنساء، وكان للتخلي عن هذه الثنائيات أثره في كل من لغة الإعلان وفي طبيعة مقارنته لقضايا المرأة وحقوقها.

فمن جهة حال دون تحول لغة الخطاب إلى لغة اعتذارية دفاعية، كما هو الحال مع الخطابات الإسلامية التي تستدعي الآخر في مناقشتها لقضية المرأة، ومن جهة أخرى فإنها حتمت أن تكون مقارنة قضية المرأة بحساباتها قضية داخلية ذات أبعاد إنسانية واجتماعية، وليست قضية أيديولوجية توظف من قبل القوى المجتمعية والسياسية المختلفة.

ثالثاً: انفرد المؤتمر بأنه جمع الناشطات والأكاديميات النسويات مع علماء الشريعة،

فقد توخى القائمون عليه أن تقوم الباحثات بإعداد الأوراق البحثية على حين يتولى التعقيب عليها كتابة أحد علماء الشريعة من المختصين بموضوع الورقة المقدمة، وعلى هذا النحو تضمّنت أعمال المؤتمر عشر أوراق بحثية، في مقابل عشرة تعقيبات.

وبهذا التصميم الفريد استطاع المؤتمر أن يبنى جسوراً من الحوار الممتد حول القضايا المطروحة بين الطرفين، على نحو أتاح لكل طرف التعرف إلى آراء الطرف الآخر.

ويجدر هنا أن نشير إلى اهتمام المؤسسة الدينية الأزهرية بالمشاركة القوية في هذا المؤتمر، والتي تمثلت في ترؤس مفتي الديار المصرية الدكتور شوقي علام لأحد جلسات المؤتمر، ومشاركة ثلة من أبرز مفكرها كالـدكتور محمد عمارة عضو مجمع البحوث الإسلامية، والدكتور محمود عزب والدكتور كمال إمام مستشاري شيخ الأزهر، إضافة إلى بعض المفكرين الإسلاميين من العالم العربي وفي مقدمتهم الأستاذ زكي الميلاد رئيس تحرير دورية الكلمة، وفي الجهة المقابلة شاركت مجموعة من أبرز النسويات الإسلاميات، مثل: الدكتورة أماني صالح والدكتورة أميمة أبو بكر والدكتورة زينة أنور والدكتورة مروة شرف الدين.

□ المرأة في المنظور القرآني: المفاهيم التأسيسية

توزّعت أعمال مؤتمر (قضايا المرأة: نحو اجتهاد إسلامي معاصر) على أربعة محاور رئيسية، المحور الأول جاء تحت عنوان «المرأة في المنظور القرآني: المفاهيم التأسيسية» وسعى إلى إعادة قراءة المفاهيم القرآنية التي حددت إطار العلاقة الكلية بين الرجال والنساء.

وضمن هذا المحور قدمت الدكتورة نادية الشرقاوي الباحثة بمركز الدراسات والبحوث في القضايا النسائية في الإسلام التابع للرابطة المحمدية للعلماء بالمغرب، ورقة بعنوان «أسس العلاقة بين المرأة والرجل من منظور قرآني»، حاولت خلالها أن تجيب عن التساؤلات التالية: كيف قدم القرآن صورة المرأة الإنسان؟ وما هو المفهوم التحرري الذي جسّدته الآيات القرآنية لمطلق الإنسان رجلاً أم امرأة؟ وما هي أبعاد القراءة التجديدية لعلاقة المرأة بالرجل على ضوء القراءة الشمولية للقرآن؟

وفي محاولتها لقراءة أبعاد علاقة الرجل والمرأة في الإسلام ذهبت الشرقاوي إلى أن هناك ثلاث «قراءات تدبرية» للقرآن يمكن من خلالها استنباط هذه العلاقة، وهي: القراءة الشمولية، وتعني بها عدم استخلاص الأحكام واستنباطها إلا بعد جمع الآيات القرآنية في الموضوع، ومراعاة السياق الواردة فيه، وتحديد الموضوع العام للسورة التي وردت فيها، وأوردت مثلاً بسورة النساء التي لا يمكن فصل أحكام النساء الواردة فيها عن أحكام اليتامى وأحكام الوصية وغيرها.

أما القراءة المقاصدية والتي تعني القراءة الهادفة إلى استنباط الأحكام وفقاً لمقاصد الشريعة وقيمها الحاكمة وعلى رأسها العدل «فإن كان الحكم بعيداً عن مقصد العدل ومقصد المساواة وجب إعادة قراءة النص» على هديهما.

على حين تشير القراءة الاجتهادية إلى حتمية إعادة قراءة النص القرآني على ضوء التطورات المجتمعية والمعرفية الحاصلة في المجتمعات الحديثة.

وتذهب الشرقاوي إلى أن القراءة الشمولية تفرض علينا تجاوز القراءة التجزئية التي تقف عند الآيات التي تخدم فهماً معيناً، والقراءة المقاصدية تفرض علينا استحضار ومراعاة المقاصد العامة التي جاء بها القرآن كالعدل والحرية والاختيار والمسؤولية الفردية، والقراءة الاجتهادية تفرض علينا ألا تكون الثقافة العُرفية مُوجِّهة لفهمنا للنص القرآني، وتعامل مع الآيات القرآنية بعيداً عن الفكر المقيّد بالزمان والمحصور بالمحيط خاص به.

وعقّب على هذه الورقة الدكتور عاصم حفني من مصر، محاضر بالدراسات الإسلامية، جامعة ماربورج الألمانية.

وضمن المحور ذاته خصّصت الدكتورة أماني صالح أستاذ مساعد العلوم السياسية في جامعة مصر الدولية، ورئيس جمعية دراسات المرأة والحضارة ورقتها المعنونة «مفهوم المساواة في الرؤية القرآنية» لتقديم قراءة نسوية جديدة لمفهوم المساواة، واستهلكتها بتحديد سمات ومعالَم الرؤية التراثية للمرأة وأجملتها في العناصر التالية:

١- الخلط بين «الاختلاف» و«التمييز»: أي الخلط بين اختلاف النوع البشري كحقيقة موضوعية محايدة لا جدال فيها، وبين القول بأفضلية أحدهما على الآخر.

٢- تأثر عقلية وضمير المجتهدين وعلماء الدين بشدة بالقيم الثقافية والتاريخية السائدة في عصرهم، والنظر إليها بوصفها سُناً للخالق أو حقائق وطبائع الأشياء، مما أكسب هذه الرؤى التاريخية البشرية طابع القداسة.

٣- بناء القواعد العامة لقضية العلاقة بين الجنسين على منهجية «الاستقراء»، أي بناء الرؤية الكلية من خلال تعميم بعض الأحكام الجزئية (مثل الميراث وغيره)، بدلاً من تنزيل الكلي أي القيم والمقاصد على الجزئي.

وكان من نتيجة تفاعل هذه العوامل مجتمعة تبني المؤسسات المعرفية الدينية وبخاصة مؤسسة الفقه والتفسير منظومة أفضلية الرجل على المرأة.

وفي القسم الثاني من ورقتها قدمت أماني صالح رؤية نسوية بديلة لمفهوم المساواة، وقد أسست هذه الرؤية على عدد من الآيات القرآنية التي تشير إلى تساوي الخلائق جميعاً

أمام خالقهم، ومن خلال قراءة هذه الآيات خلصت إلى أن المساواة بين الجنسين ليست قضية اجتماعية بل هي قضية وجودية (أنطولوجية)، وأن الاختلاف بين الجنسين لا يعني التمايز أو الأفضلية التي صرحت الآيات القرآنية بأن معيارها الأساس هو التقوى.

وأن أعمال قاعدة المساواة في تشخيص العلاقة بين النساء والرجال في الرؤية القرآنية تبدأ من العموم إلى الخصوص، فهي تبدأ من الأصل الإنساني تنزيلاً ونزولاً وتعميماً نحو ما هو ثقافي وقانوني، وهو ما يغير ما ذهب إليه المفسرون من الانطلاق من الخاص إلى العام. عَقَّبَ على هذه الورقة الدكتور عمرو الورداني أمين الفتوى ومدير التدريب بدار الإفتاء المصرية.

□ المرأة والمنظومة الأسرية

كان البحث في موقع المرأة داخل المنظومة الأسرية، هو موضوع المحور الثاني من محاور المؤتمر، وضمن هذا المحور قُدمت ثلاث أوراق بحثية، الأولى حملت عنوان «مفهوم القوامة: رؤية اجتهادية جديدة»، وقد أعدتها الدكتورة أميمة أبو بكر أستاذ الأدب الإنجليزي المقارن بجامعة القاهرة.

وفي افتتاحيتها أكدت الأهمية المركزية التي يتمتع بها هذا المفهوم في المنظومة الإسلامية حتى أصبح معياراً وأساساً لتحديد العلاقة بين الرجال والنساء وبخاصة داخل المؤسسة الزوجية، باعتبارها علاقة غير متساوية، وقد تجلَّت أهميته المعاصرة في كونه عقبة في طريق إصلاح قوانين الأسرة، حيث يحول دون تقنين أي رؤية مساواتية في الحقوق وتكافؤ الفرص.

وتابعت أميمة أبو بكر في ورقتها المركزة آليات تشكُّل هذا المفهوم في التراث التفسيري منذ الإمام الطبري في القرن العاشر الميلادي وصولاً إلى الإمام محمد عبده في مفتتح القرن العشرين، ورصدت عدداً من الملاحظات عليه: أولها أن المفهوم لم يرد في صيغة الاسم وإنما ورد في صيغة الفعل في الخطاب القرآني، وهو ما يعني أنه مفهوم تم صكه فقهياً مثله مثل مفاهيم الإمامة والحاكمية والخلافة.

وثانيها أنه تأسس بمعزل عن الآيات السابقة التي تطرقت إلى الموارث، وثالثها أن المفسرين انتقلوا به من مجرد الإخبار والتعليل لأسباب تفاوت الميراث إلى التعميم حين جعلوا منه قاعدة عامة تحكم مجمل علاقة الرجال بالنساء.

ورابعها عدم التفات المفسرين إلى المقصد القرآني الأسمى للسورة، وهو إرساء مبدأ

العدل في توزيع الموارد المالية، وعدم استئثار الرجال بالموارد المالية دون النساء، واختتمت ملاحظتها بالقول: إنه «تم تحميل مسئولية الإنفاق مضامين معنوية لم ترد في النص القرآني إطلاقاً... وهكذا تحوّل هذا التكليف بالرعاية المادية إلى سبب إلهي (مزعوم) للتمييز والأفضلية والتفوق، وتأسس منطق دائري مغلوط: الرجال ينفقون لأنهم أفضل، وهم أفضل لأنهم ينفقون».

عقب على هذه الورقة الدكتور مجدي عاشور المستشار الأكاديمي لفضيلة مفتي الديار المصرية.

أما الورقة الثانية ضمن هذه المحور فكانت من نصيب الدكتورة منجية النفزي السواحبي أستاذ بالمعهد العالي لأصول الدين بجامعة الزيتونة (تونس)، وجاءت ورقتها تحت عنوان «العنف الأسري: قراءة في مفهوم الضرب وتأويلاته»، وقد حاولت خلالها أن تجيب عن سؤال رئيس هو مدى مشروعية الضرب من المنظور القرآني؟

وفي محاولتها للإجابة عمدت إلى حصر المعاني المتعددة لمفهوم الضرب في القرآن الكريم، ثم تتبعت تأويلات المفسرين -الأوائل والمحدثين- لمفهوم الضرب، وتوصلت إلى أنه من بين المفسرين المعاصرين انفرد الطاهر بن عاشور بالقول بخطورة الضرب، حتى إنه أجاز لولاية الأمر أن يُعزّروا من يسيء استعمال هذه العقوبة بحق زوجته.

واختتمت بحثها باستخلاص مؤداه أنه يحق للمسلم المعاصر أن يختار من بين المعاني والدلالات الواسعة لكلمة الضرب في القرآن، وفي اللغة، ما يتلاءم مع قيم الرحمة والمعروف التي تسم العلاقة الزوجية، على حين رجّحت في خاتمة المطاف أن يكون معنى الضرب الوارد في الآية الكريمة هو الابتعاد وترك البيت، وليس معناها إنزال العقاب البدني على الزوجة.

وعقب على هذه الورقة الدكتور سالم أبو عاصي أستاذ التفسير، جامعة الأزهر.

واختتمت أشغال هذا المحور بورقة الدكتورة نيفين رضا الأستاذة بكلية إيمانويل جامعة تورنتو الكندية، وعنوانها «النسوية الإسلامية وأصول الفقه: رؤية معاصرة للإجماع من خلال مسألة تعدد الزوجات»، وقد ضمنتها رؤية اجتهادية جديدة لمسألة تعدد الزوجات، غير أنها مهدت لموضوعها بتعريف للنسوية الإسلامية بقولها: «إنها نظرية المساواة السياسية والاجتماعية والاقتصادية بين الجنسين، وحركة تهتم بقضايا المرأة وحقوقها، فالنسوية الإسلامية هي نسوية نابعة من أصول الدين الإسلامي، وتعبير لها بمفاهيم ومصطلحات إسلامية ودخل إطار إسلامي... ومن المنظور النسوي الإسلامي هي وجه من أوجه الجهاد من أجل المستضعفين في الأرض من النساء، وخير من الصبر على

الظلم، أو الاعتذار له، وهي من سنة النبي ﷺ الذي يتمثل نشاطه النسوي في منعه للوَأَد وفي تكريمه للمرأة في شتى المجالات».

وفي قراءتها النسوية لآية التعدد، ذهبت نيفين رضا إلى أن الآية ينبغي أن تقرأ في سياق الآيات السابقة لها في سورة النساء، والتي تضع ثلاث قيود أو شروط لإجازة التعدد، الأول الخوف من عدم القسط في اليتامى، والثاني أن تطيب نفس النساء لقبول التعدد -وهنا نلاحظ أنها لم توافق المفسرين على أن لفظ «طاب» يعني الإجازة والإباحة-، والثالث أن يفوق الخوف من الإقساط في اليتامى الخوف من عدم العدل بين النساء.

وتسوق رضا عدداً من القرائن القرآنية التي تفيد أفضلية الاكتفاء بزوجة واحدة ومنها قوله تعالى: ﴿ذَلِكَ أَذْنَىٰ أَلَّا تَعُولُوا﴾. وفي القسم الأخير من ورقتها ناقشت قضية الإجماع الفقهي، وقدمت قراءة نقدية لما ارتكز عليه الفقهاء من أدلة نصية تجيز التعدد مطلقاً. عَقَّبَ على هذه الورقة الدكتور محمد نجيب عوضين، أستاذ الشريعة، كلية الحقوق، جامعة القاهرة.

□ حقوق المرأة بين الأصول النظرية والممارسات الواقعية

عُني المحور الثالث من محاور المؤتمر بقضية حقوق المرأة في الإسلام من منظور نقدي مقارنة استهدف إعادة قراءة هذه الحقوق في الأصول التأسيسية المنشئة (القرآن الكريم والسنة النبوية)، والبحث في كيفية تجسدها في صورتها الواقعية الراهنة.

وقد افتتحته الدكتورة سهيلة زين العابدين حماد الباحثة الإسلامية وعضو اللجنة الوطنية لحقوق الإنسان بالسعودية، بتناول قضية الحقوق السياسية في ورقتها المعنونة «المرأة والمقيادة السياسية: قراءة في مفهوم الولاية»، وذهبت إلى أن الإسلام لم يحظر على المرأة الانخراط في العمل السياسي، مستدلة بأن الخالق جل شأنه قد ساوى بين الرجال والنساء في الولاية وفي الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وتوقفت أمام الأدلة التي يسوقها الفقهاء لمنع المرأة من العمل السياسي وعلى رأسها حديث «لا يفلح قوم ولّوا أمرهم امرأة»، وذهبت أنه لا يؤخذ به للأسباب التالية:

أولاً: تناقضه مع عدد من آيات القرآن الكريم، وبخاصة آية الولاية ﴿وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ﴾، وآية البيعة ﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِذَا جَاءَكَ الْمُؤْمِنَاتُ يُبَايِعْنَكَ عَلَىٰ أَنْ لَا يُشْرِكْنَ بِاللَّهِ شَيْئًا وَلَا يَسْرِقْنَ وَلَا يَزْنِينَ وَلَا يَقْتُلْنَ أَوْلَادَهُنَّ وَلَا يَأْتِينَ بِبُهْتَانٍ يَفْتَرِينَهُ بَيْنَ أَيْدِيهِنَّ وَأَرْجُلِهِنَّ وَلَا يَعْصِيَنَّكَ فِي مَعْرُوفٍ فَبَايِعْنَهُنَّ وَاسْتَغْفِرْ لَهُنَّ اللَّهُ﴾.

ثانياً: تناقضه مع إشادة الخالق جل شأنه بملكة سبأ لكونها امرأة شورية، وبيان قوة دولتها في قوله تعالى على لسان قومها: ﴿نَحْنُ أُولُو قُوَّةٍ وَأُولُو بَأْسٍ شَدِيدٍ﴾، ولو كان لا ولاية لامرأة لبيّن الخالق ذلك في هذه الآيات، واستنكر حكمها لقومها، بل نجد سيدنا سليمان عليه السلام قد أقر ملكة سبأ على حكم اليمن بعد إسلامها.

ثالثاً: الحديث رواية مفردة، فلم يروه إلا عبد الرحمن بن أبي بكرة، والروايات المفردة لا يعتد بها في الأحكام الفقهية. كما أنه لا تقبل رواية راوي هذا الحديث لتطبيق حد القذف عليه، وقد طبقه عليه عمر بن الخطاب وقد قال الله عز وجل عمن حدّ حدّ القذف: ﴿وَلَا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَدًا... إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا﴾.

واختتمت زين العابدين بأن الإسلام أعطى للمرأة حقوق الشورى والبيعة والولاية بنصوص قرآنية واضحة قطعية الدلالة لا تحتاج إلى تأويل ولا اجتهاد، بل آية البيعة جاء فيها الخطاب للنساء ﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِذَا جَاءَكَ الْمُؤْمِنَاتُ يُبَايِعْنَكَ﴾، وآية الولاية ذكر فيها المؤمنات مع المؤمنين ﴿وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ﴾، وآيتا الشورى جاءتا بصيغة العموم بحيث شملت الذكور والإناث معاً. واستخلصت من وراء هذا كله أنه لا يصح حرمان النساء من العمل السياسي احتجاجاً بأحاديث لم تثبت صحتها، أو أعراف وممارسات ثقافية تناقض الأصل القرآني.

عقب على هذه الورقة الدكتور محمد أبو زيد الأمير، عميد كلية الدراسات الإسلامية، جامعة الأزهر، المنصورة.

الورقة الثانية ضمن محور حقوق المرأة أعدتها الدكتورة ميادة الحسن أستاذ الفقه والأصول المساعد بجامعة الملك فيصل، وكرستها للبحث في «حقوق المرأة الاقتصادية بين الشريعة والعرف».

وقد حددت الباحثة منهجها في مقارنة هذا الموضوع بكونه عرضاً للنصوص أكثر من استقراء الآراء الفقهية، وذلك بغية إرساء منهج العودة إلى النصوص الثابتة واستخلاص الأحكام المباشرة منها دون تقديس الاجتهادات المتغيرة. والتزاماً منها بهذا المنهج قدمت عدداً كبيراً من الأدلة النصية والعملية التي تؤكد حقوق المرأة الاقتصادية بشقيها الحق في التملك والحق في التصرف.

عقب على هذه الورقة الدكتورة فاطمة المدغري، أستاذ القانون الإداري، مركز التوجيه والتخطيط (المغرب).

أما الورقة الثالثة فقد حملت عنوان «النساء والحق في الاجتهاد وإنتاج المعرفة: قراءة

في مفهوم النقص وتأويلاته»، وهي من إعداد الأستاذة فاطمة حافظ الباحثة بمركز خطوة للتوثيق والدراسات، والإشكالية الرئيسية التي حاولت الإجابة عنها هي أنه إذا كان الإسلام يُعلي من شأن العقل ويجعله مناط التكليف، فكيف يمكن أن نفهم ما نسب إلى النساء من انتقاص للعقل في حديث نبوي، ويتفرع عن هذه الإشكالية عدد من التساؤلات الفرعية حول ماهية النقص الذي ورد في الحديث الشريف، وكيف تم استيعابه في الخبرة التاريخية، وهل حال دون إسهام النساء في عملية إنتاج المعرفة الدينية؟

وفي محاولتها للإجابة تتبعت فاطمة حافظ تأويلات مفهوم النقص لدى عدد من المفسرين والفقهاء منذ القرن السابع وحتى خواتيم القرن العشرين، ثم استعرضت دور النساء في إنتاج المعرفة الدينية على نحو اتضح معه امتداد هذه المشاركة العلمية في القرون الإسلامية الأولى وتراجعها منذ القرن الثامن وما يليه خلال المرحلة العثمانية بفعل تجذر مؤسسة الحريم في الدولة العثمانية.

وفي القسم الثالث والأخير قدمت قراءة موجزة في موقف الفقهاء من اجتهاد المرأة، واختتمت حافظ بحثها بنتيجة مؤداها أن نص الحديث لم يفهم منه امتناع النساء عن المشاركة في إنتاج المعرفة الدينية، وأن إقصاء النساء واستبعادهن من عملية إنتاج المعرفة قد تم بفعل التأويلات والمدلولات التي أقحمت على النص وأكسبته حمولات سلبية في مراحل تاريخية لاحقة.

عُقب على الورقة الأستاذ زكي الميلاد، رئيس تحرير مجلة الكلمة (السعودية).

□ المرأة والمجال العام

في المحور الرابع والأخير بحث المؤتمر قضية حضور المرأة في المجال العام، وضمن هذا السياق تمت مناقشة ورقتين، الأولى للدكتور محمد الأرنؤوط أستاذ التاريخ الحديث في جامعة آل البيت تحت عنوان «الوقف كمؤشر لحضور المرأة في المجال العام: الماضي والحاضر والمستقبل»، وقد ألقاها نيابة عنه الدكتور إبراهيم البيومي غانم الأستاذ بالمركز القومي للبحوث الاجتماعية، واستعرض خلالها نماذج تاريخية لسيدات مسلمات أوقفن ممتلكاتهن للنفع العام. وخلص إلى أن هذه النماذج التي توزعت عبر العصور التاريخية المختلفة تبرهن أن النساء المسلمات لم يغبن عن ساحة المجال العام كما يزعم البعض.

أما الورقة التالية التي حملت عنوان «تحديات تعديل قانون الأحوال الشخصية من منظور نسوي إسلامي» فقدمتها الدكتورة مروة شرف الدين المدير التنفيذي لحركة مساواة في مصر، وتطرق خلالها إلى التحديات التي تواجه مساعي النسوية لإصلاح قانون

الأحوال الشخصية في مصر، وقد حاولت خلالها الإجابة عن سؤال رئيس هو: هل يعد قانون الأحوال الشخصية الذي ينظم العلاقات الأسرية في مصر قانوناً إسلامياً صرفاً أم أنه قانون بشري يحمل فهم واضعيه لرسالة الإسلام؟ ومن هنا تطرقت إلى تعريف عدد من المصطلحات المهمة في هذا الإطار مثل الشريعة والفقه وبينت الفروق بينهما.

وفي القسم الثاني تطرقت شرف الدين إلى «النسوية الإسلامية» التي عرفتها بأنها «الوعي بالظلم الواقع على النساء جراء كونهن نساء، وإرادة فعل شيء حيال ذلك، سواء في شكل إنتاج معرفي جديد أو موقف دعم ومساندة أو الاثنين في الوقت ذاته».

ثم عرضت شرف الدين لآراء مجموعة من المنظمات غير الحكومية ذات الصبغة الإسلامية تتعلق بقانون الأحوال الشخصية، وخلصت إلى أنها جميعاً تعتقد بضرورة مراجعة الآراء التي قدمها فقهاء السلف والتي يتأسس عليها قانون الأحوال الشخصية، وتقديم آراء جديدة تكون أكثر ارتباطاً بالحياة المعاصرة.

عقب على الورقة الدكتورة سوسن الشريف باحثة بمركز البحوث الاجتماعية، الجامعة الأمريكية بالقاهرة.

□ خاتمة

كان من الطبيعي أن تُثير بعض الآراء أو «الاجتهادات» - حسب وصف الباحثات - ردود فعل لدى علماء المؤسسة الأزهرية الذين حضروا أشغال المؤتمر، وبإيجاز شديد يمكن القول: إن عدداً من الانتقادات قد وجهت إلى الباحثات، وأهمها اقترابهن من النصوص الشرعية دون امتلاك ناصية العلوم الشرعية، وأنهن قللن من قدر علماء السلف بشكل كبير.

ولم تخف بعض التعليقات القلق من استخدام مفهوم «النسوية» باعتباره مفهوماً نشأ في ظل المنظومة الغربية ويصطبغ بالدلالات غير الإيجابية، على حين عبر بعض آخر عن خشيته من أن تؤدي محاولات إنتاج المعرفة النسوية البديلة إلى التحول إلى إنتاج «فقه النوع».

ورغم هذه الانتقادات أو بالأحرى التخوفات يمكن القول: إن هذا المؤتمر يعد خطوة حقيقية على طريق توطين المعرفة النسوية في العالم العربي، وعلى طريق تجسير الفجوة المعرفية بين الرموز النسوية وبين رجالات المؤسسة الدينية.



مسألة الثقافة في الخطاب التبشيري

من خلال مجلة «في ديار الإسلام» ١٩٢٦-١٩٤٨م

إعداد: الدكتورة حميدة حمايدي

- رسالة دكتوراه، جامعة ٩ أبريل، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، تونس
- إشراف: الدكتور كمال عمران والدكتور محمد شقرون
- تاريخ المناقشة: ١٠ ديسمبر ٢٠١٢م

ختمت دراستي في مرحلة الأستاذية ببحث جامعي وُسم بـ(وضع الكنيسة والبابوية في القرن التاسع عشر من خلال مؤلفي: صفوة الاعتبار لبيرم الخامس والرحلة الحجازية لمحمد السنوسي.. فرنسا وإيطاليا نموذجاً)، وكانت رغبتني أن أتعلم في المسائل الحضارية المتصلة بالحوار الديني المسيحي الإسلامي، فأعددت بحث ماجستير تحت عنوان (علاقة التعليم بالتبشير فرانسوا بورقاد نموذجاً)، وتمحور البحث حول شخصية كنسية كاثوليكية ظلت مغمورة في الدراسات الحضارية باللغتين الفرنسية والعربية.

وأبرزت انطلاقاً من آثار بورقاد وهي على التوالي: «سهرات قرطاج»

«مفتاح القرآن» و«المرور من القرآن إلى الأنجيل»، كيف توسل هذا المبشر بالتعليم آلية للتبشير، وكيف عمل هذا المبشر على تنفير القارئ لكتبه من النظم الاجتماعية الإسلامية السقيمة التي أنتجتها «ثقافة القرآن» ويرغبه في النظم الاجتماعية المسيحية التي أنتجتها «الثقافة الكاثوليكية المقدسة».

كما أبرزنا كيف طوّع بورقاد القيم المسيحية النبيلة لتمهيد السبل للحماية الفرنسية، وللمخططات التبشيرية التي عرفت أوجها مع الكاردينال لافيغري.

حاولت أن أتوخي الحزم والصرامة، والتزمت بما ظفرت به بالجامعة التونسية من منارات منهجية ومعرفية، وبالملاحظات القيمة التي توجني بها أساتذتي خلال مناقشة بحوثي المتواضعة.

وقد كانت رسالة الدكتوراه ثمرة ما تعهدني به أساتذتي من التصويب والتقويم، وإن استحسان أساتذتي موضوع الماجستير كان لي خير حافز شجعني على توسيع دائرة البحث. ويتنزل البحث الموسوم بـ«مسألة الثقافة في الخطاب التبشيري من خلال مجلة (في ديار الإسلام)»، في إطار حوار الديانات ورصد تاريخ الأفكار في الجدل الديني المسيحي العربي الإسلامي. وإن البحث في الرؤى الثقافية المتميزة بشدة التباين، وكثرة الاختلاف، يتسم بنصيب من العسر رغم أنها صادرة من الإنسان وتوجه إليه، كما أن مفهوم الثقافة في العصر الحديث أضحى زئبقياً يصعب حصره، ويعسر تحديده.

وقد حاولت أن أستغل حذقي للغة الفرنسية، وأراهن على مادة لا تزال بكرة، عانيت الأمرين لأظفر بها. وهي مادة صادرة عن ذائقة ثقافية وبيئة حضارية مخصصتين، وتناولت بالدرس الذائقة الثقافية الأشدّ عداوة، والبيئة الحضارية الأعنف مراساً، اللتين أرقنا الثقافة الكنسية الكاثوليكية، وقد ظلّ الطرفان على مرّ الزمن محكومين بأواصر يغلب عليها المدّ والجزر.

إنّ المصدر مجلة «في ديار الإسلام» كتبت بالفرنسية، من طرف صفوة المثقفين الكاثوليك الأوروبيين: مستشرقين وأطباء ومؤرخين ولغويين وعلماء اجتماع ونفس... ولذا فإنني حرصت حرصاً بليغاً على ضرورة توخي الحذر والدقة، وعدم تزيف المعنى الأصلي، وتحريف الشواهد المعربة، والإتيان بشواهد من نسجي الخاص، مما ينجر عنه الاعتداء، والتجني السافر على حرمة النص الأصلي. ودفعاً للضرر اتّصلت بأهل الذكر المسيحيين، وتجاذبت معهم حوارات جعلتني أتأكد من أنني كنت وفيّة لعملية التعريب.

إنّ المجلة مصدرنا في البحث، والتي عنونها أصحابها بالفرنسية «En terre d'islam»

وبالعربية «في ديار الإسلام»، والتي امتدت على امتداد عقدين ونصف (١٩٢٦-١٩٤٨م)، كانت مظروفة بأحداث عالمية هزت العالم بأسره هزاً، وغيّرت في الخارطة الجغرافية، والسلطات السياسية والعسكرية والثقافية تغييراً عميقاً.

ولم تكن المجلة غافلة عنها إلا أننا اقتصرنا في البحث على ما له صلة بالمسائل الثقافية أساساً رغم إيماننا أنّ الثقافة والاقتصاد والسياسة... كلّ لا يمكن عزله بعضه عن بعض، يؤثر بعضها في بعض، كما تطوّع لخدمة بعضها بعضاً، إلا أنّه كلّ حقبة زمنية يهيمن معطى على الآخر.

والحقيقة أنّه زمن صدور المجلة كانت المسائل الثقافية على أشدها، والمجلة كانت بمثابة أعمال مخبرية أسّسها التفكير والتحليل وإعادة التركيب، وفقاً لمصالح ثقافية كنسية كاثوليكية، تقهقرت منزلتها السياسية والاقتصادية والثقافية بديارها الأمّ، إذ أضحت أوروبا علمانية لائكية، ورفعت شعار «اشنقوا رأس آخر إمبراطور بأمعاء آخر قديس». فسعت الكنيسة إلى الانتشار، واستعادة ما فقدته بالمستعمرات، رغم إيمانها أنّ ديار الإسلام غير قابلة للاهتداء.

يتضمّن البحث ثلاثة أبواب، وسم الباب الأوّل بـ «سياسة ثقافة التبشير الكاثوليكي الاستعماري وآلياتها بديار الإسلام»، ويحتوي على فصلين: الفصل الأوّل: «سياسة ثقافة التبشير مميزاتها ومراحلها»، والفصل الثاني: «آليات ثقافة التبشير الكاثوليكي الاستعماري».

ويتضمن الباب الثاني المعنون بـ «التبشير الكاثوليكي الاستعماري والثقافة الإسلامية» بدوره فصلين، الفصل الأوّل: «أسباب التبشير الاستعماري بديار الإسلام»، والفصل الثاني: «الحضارة الإسلامية: الحضارة الممتدة المعطاء».

أمّا الباب الثالث الموسوم «بإخفاق ثقافة التبشير بديار الإسلام من خلال (في ديار الإسلام)» فقد امتدّ أيضاً على امتداد فصلين، الفصل الأوّل: «انهايار الاستعمار والتبشير الفرنسيين وعلاقته بانهايار الثقافة الكاثوليكية»، والفصل الثاني: «ثقافة الجهاد بديار الإسلام وعلاقتها بانهايار الاستعمار والتبشير الفرنسيين».

ومن أبرز القضايا المطروحة في البحث:

* رصد كيف تبيّنت «في ديار الإسلام» لسان حال الثقافة الكنسية مفاهيم من قبيل: «ثقافة التبشير الكاثوليكي الاستعماري»، «مشروع التحويل الكاثوليكي الاستعماري»، «ثقافة الرومنة»، «ثقافة الكتاب»، «ثقافة الجمعيات والمنظمات»، «ثقافة الصداقة الكاثوليكية الإسلامية»، «ديار الحرب / ديار الإسلام»، «الثقافة السامية / الثقافة الآرية»، «ثقافة البربر /

ثقافة العرب»، ثقافة القرآن/ ثقافة الأنجيل»، «ثقافة الرسول محمد/ ثقافة يسوع»، «ثقافة الاستشراق»، «ثقافة الجهاد/ ثقافة الإرهاب».... وإن البحث في هذه القضايا وغيرها ينفلت من التحديد الزمني والمكاني، إذ تحتّم دقة البحث كشف المخبأ، وتوضيح الغموض اللذين توختهما المجلة.

* لم استحضرت «في ديار الإسلام» أعلاماً فرنسيين معاصرين لفترة صدورها، أو من الإرث الثقافي الكنسي الفرنسي، وألبستهم حلاًلاً أسطورية فاقت منزلة بابا الفاتكان ذاته، مثل لافيغري وفوكولد والجنرال وايقند والقديس لويس...؟ ولم خصّت أيضاً جملة من المثقفين والساسة المسلمين بالدرس، وتاقت إلى التقرب منهم أو الاحتياط منهم، أمثال الطاهر الحداد وطه حسين وأحمد أمين وابن باديس والشاذلي خير الله ونظيرة زين الدين ومحمد علي باشا...؟

* إلى أي حد اضطلعت المجلة بمسؤولية التأسيس لثقافة كنسية كاثوليكية استعمارية، مستغلة انتشار الاستعمار الفرنسي بديار الإسلام؟ وهل تسنى لها الاستفادة في المشاريع الامبريالية الفرنسية، وتوظيفها لفائدة نشر الثقافة الكاثوليكية؟

* ما طبيعة العلاقات القائمة بين الثقافة الكنسية الكاثوليكية ونظيراتها الكنسية البروتستانتية والقبطية والأرثوذكسية، وبقية الثقافات الأوروبية اللاتينية والعلمانية والماركسية والشيوعية، مع التركيز أساساً على علاقتها بالثقافة العربية الإسلامية؟ وما نصيب «ثقافة التبشير الاستعماري» من الإضافة للثقافة الإنسانية وإثرائها؟

* كيف تمّ تحويل القضايا الفكرية وما يتعلق بالحياة اليومية المعاشة (العادات، الفولكلور، آداب الطعام، الحفلات، والمآتم...) إلى مقالات متماسكة ومتشابهة، دون أن ينسلخ ذلك عن القنوات الثقافية الكنسية الكاثوليكية الثابتة، والإرث الثقافي المقدس الذي يشّرع ويبرّر لاستلاب الآخر وقتله. ويؤمن أن الحقيقة لا وجود لها خارج سننه الثقافي، وما أبرز الآليات الكنسية الموظفة لبلوغ مشاريع التحويل الثقافي؟

* كيف تعاملت الثقافة الكنسية الكاثوليكية مع استقلال مصر والعراق عن بريطانيا، الخصم الاستعماري للدود للحماية الفرنسية، وما موقفها من استقلال سوريا ولبنان عن فرنسا؟ وإلى أي حد هيمن الانسجام والتعاون بين الكنيسة الكاثوليكية والحماية الفرنسية بديار شمال إفريقيا؟ وما علاقة الحماية الفرنسية بالحروب الصليبية من المنظور الثقافي الكاثوليكي؟

* كيف حاولت الثقافة الكاثوليكية تطويع إعلان الجمهورية التركية، ونجاح الثورة الكمالية لخدمة مشاريعها التبشيرية التدميرية، ومدى ظفرها بمرادها؟

* لم شجعت الثقافة الكنسية الكاثوليكية تدفق الجاليات العمالية والطلّابية العربية الإسلامية (خاصّة الشمال إفريقية) على فرنسا، وتشيد فرنسا رعاية لمصالحها لمؤسسات دينية واجتماعية، وإلى أي حد كانت هذه المنشآت رجماً لا احتضان مشروع التحويل؟

* هل حدّ تنظير الثقافة الكنسية الكاثوليكية من انتشار الثقافة النقابية العمالية، والمنظّمات الاجتماعية والثقافية الإسلامية، والأحزاب داخل المستعمرات وخارج تخومها، أم أنّ هذا التنظير ذاته اضطلع بدور فعّال في انتشار الجدل الفكري من خلال ظهور مؤلّفات دينية واجتماعية وسياسية رجالية ونسائية، وانتشار مؤسسات الإعلام والصحافة بديار المشرق الإسلامي والمغرب الإسلامي، على حدّ السواء تعهدا محررو المجلة بالبحث والنقد؟

* كيف توسّلت ثقافة التبشير الاستعماري بالمعطيات الاقتصادية (أزمة الثلاثينات الاقتصادية، انعقاد المؤتمر الأفروستي، احتفال الحماية الفرنسية بخمسينيتها في الديار التونسية، ومثويتها في الديار الجزائرية)، واشتداد المنافسة العالمية على الآبار النفطية بالعراق، وتشيد قرى فلاحية بتبار التونسية لتعزيز أواصر ثقافتها ونشرها؟ وما علاقته بالرّموز الدينية، والرأس المال الرّمزي للثقافة الإسلامية؟

* لم اعترفت المجلة لسان حال الثقافة الكاثوليكية، أنّ الثقافة الإسلامية ثقافة معطاء أثرت الثقافة الإنسانية، وتميّزت بالمرونة والانفتاح والتسامح على مرّ العصور، ممّا جعلها تخطّط لكيفية الاستيلاء على الإرث الثقافي بمصر وسوريا وتركيا وتونس، وأفاضت في الإشادة بحضارة الأندلس، وبفضل الحضارة الإسلامية في إخراج الأوروبيين، بما فيهم رجال الدين من ظلمات الكهوف، إلّا أنّها عملت على ترويج أطروحة دناءة الثقافة السّامية ووضاعتها، في مقابل رفعة الثقافة الآرية ونبوغها، وروجت المجلة أن يكون من بين محرّريها من هم امتداد لبرنارد دي كلارفو وجليبار دو نوقون وأرنست رينان؟

ولم لهت المجلة وراء مشاريع اللّغة العربية، وشجعت على تفشي اللهجات المحلية ونشر اللّغة البربرية؟ وما علاقة ذلك بالهوية الثقافية الإسلامية العربية؟

* كيف استفادت الثقافة المسيحية من إشعاع الثقافة الإسلامية أثناء الحروب الصليبية؟ وإلى أي مدى أثّرت ثقافة الكتاب بالديار الإسلامية في الثقافة المسيحية؟ وكيف كان الرّهان الثقافي الإسلامي على الترجمة آليّة الاستيعاب الثقافي؟

* كيف تمثلت الرّؤية الثقافية الكاثوليكية مقومات الثقافة الإسلامية بين الطّوباويّة والواقع. وهل تجاوزت المجلة الاستنساخ الثقافي أم أنّها عدّت الإرث الثقافي الكاثوليكي مقدّساً وحاربت ما عاداه من ثقافات مدنسة؟

* فيم تمثلت الوشائج العميقة بين الاستعمار والتبشير والاستشراق؟ وما علاقة «التبشير الاستعماري الكاثوليكي» بالحروب الصليبية؟ وإلى أي مدى عبّرت المجلة عن الرؤى الكاثوليكية المقدّسة والثابتة؟ وكيف أوجدت «ثقافة التبشير الاستعماري» لنفسها صيغاً وآليات جديدة حقّقت لها الانسجام من حيث الشكل والمضمون مع الظروف الحافة بزمان صدورها؟ وما مدى رضوخ «في ديار الإسلام» للسلطات السياسية والعسكرية والتقيّد بتعاليمها؟

* كيف كان المستشرقون والرحالة والباحثون الأوروبيون الخلف مثل السلف، يروّجون صورة مأساوية وواهنة للمرأة المسلمة رابطين ذلك ربطاً عميقاً بالقرآن؟ ولكن لم أسهبت المجلة في الحديث عن المرأة المسلمة المثقفة أمثال هدى شعراوي ومي زيادة وعائشة التيمورية وتوحيدته بالشيخ ونظيرة زين الدين اللائي عملن على إثراء الثقافة العربية، متجاوزات الفروق الوهمية التي سمّم بها الاستعمار الثقافة العربية الإسلامية؟

* كيف تعلّم محررو المجلة دروساً مجانية في التسامح والذكاء والفطنة من الثقافة الإسلامية، وما مدى إنصاف المجلة لثقافة القرآن؟ وكيف آمنت المجلة بثقافة الأنجيل التي رأت النور بالشرق، قبل أن تنتشر بأوروبا وصبت جمّ غضبها وعنفها على ثقافة القرآن، وثقافة الشرق وخصتها بثقافة دموية قاتلة: «ثقافة الجهاد» التي تطورت إلى «ثقافة الإرهاب»؟

* لقد اشتدت ذروة الاختلاف الثقافي والتبس الاختلاف بالخلاف وحرب الإقصاء، ورفعت الثقافات على اختلافها في الظاهر شعار الحوار والتفاهم والتّقارب، إلّا أنّ التّنافر والتّباغض والصدام ووأد خصوصيات الآخر، كان الرّهان الأشدّ طغياناً. وبينّا في البحث كيف تقلبت المجلة وفقاً للظروف السائدة بين الحوار والصّراع الثقافيّين، إلّا أنّها كانت بذرة من بذور نظرة صدام الحضارات التي عرفت رواجاً ساحقاً بعد أحداث ١١ سبتمبر مع هتغتون وفوكوياما؟

* ما أسباب قنوط رجال الدين الكاثوليك الخلف مثل السلف وإيمانهم باستحالة الاهتداء إلى الكاثوليكية بديار الإسلام، وما تداعيات رفض المسلمين للأعمال الاجتماعية الكاثوليكية؟ وإلى أي حد وعى المسلمون المستهدفون بمشاريع التّحويل طبيعة هذه المشاريع التدميرية؟ وكيف ساهمت الثقافة الكاثوليكية ذاتها في نشر الثقافة الإسلامية؟



إعلان الإسكندرية حول (حقوق المرأة في الإسلام)

□ مقدمة

تدارس المشاركون في مؤتمر «قضايا المرأة: نحو اجتهاد إسلامي معاصر» الذي نظّمته مكتبة الإسكندرية بالتعاون مع عدد من مؤسسات العمل الأهلي في الفترة من ١٠-١١ مارس ٢٠١٤؛ أهمية إصدار إعلان، ينبع من الأرضية المعرفية والثقافية، يؤكد الحقوق المشروعة للنساء، ويلبي تطلعاتهن نحو العدالة والمساواة، ويقر بعقائدهن وتنوع ثقافتهن.

ويستند هذا الإعلان إلى مبادئ الشريعة الإسلامية السامية وبعض اجتهاداتها الأصلية، وهو ثمرة مشتركة لتلك النقاشات التي دارت في رحاب الأزهر الشريف خلال عامي ٢٠١٢ و ٢٠١٣م، وضمت عدداً من الرموز النسائية المصرية، وممثلي الجمعيات الأهلية المعنية بحقوق النساء، والجلسات الثرية التي شهدها مؤتمر قضايا المرأة، والتعليقات الضافية التي أضافها عدد من كبار علماء الشريعة في العالم الإسلامي.

ويضم هذا الإعلان المبادئ الأساسية والقواسم المشتركة للحقوق السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية على نحو يلائم المجتمعات

الإسلامية على اختلافها، ويسمح لها بأن تتعامل مع قضايا النساء وفقاً لثقافتها وأوضاعها السياسية والاقتصادية المختلفة.

وهذا الإعلان قابل للتطوير عبر حوار ممتد يدعم مساحة الاجتهاد الإسلامي حول حقوق النساء.

□ المنطلقات

١. الرفض التام لتسييس القضايا المجتمعية، أو استغلال قضايا المرأة في الصراع السياسي بين القوى المجتمعية المختلفة؛ لذا يدعو الإعلان إلى ضرورة الانطلاق في معالجة قضايا المرأة من الاحتياجات الحقيقية للشعوب والمجتمعات، والمعارف العلمية والدينية الموثقة والدراسات الميدانية الاجتماعية.
٢. التأكيد على قيم الوسطية المعتدلة المميّزة للثقافة الإسلامية والثقافة الأسرية المنبثقة منها، البعيدة عن التشدد والانغلاق.
٣. الإيمان بأن المساواة في النفس والروح والكرامة والمكانة الإنسانية، والشاركة في المسؤولية عن الكون وإعمارهم؛ مفاهيم جوهرية في علاقة الرجل والمرأة في الإسلام.
٤. الحرص على أن تكون التشريعات الخاصة بالمرأة ذات طبيعة اجتماعية توافقية تراحمية لا صراعية، من أجل حماية حقوق أفراد المجتمع كافة؛ وفي مقدمتهم أفراد الأسرة دون تمييز، على أن تراعى مصلحة الطفل، فهو صاحب أولوية في وضع تلك التشريعات.
٥. الاتجاه إلى مشاركة المرأة في المجالات العامة، ومساواتها في الكرامة والقدرات الإنسانية، وعدم اختزالها في الوظائف الجسدية والأسرية وحدها.

□ حقوق المرأة ومسؤولياتها

أولاً: قيمة المرأة الإنسانية والاجتماعية

- * يتأسس وضع المرأة في الإسلام على المساواة مع الرجل، سواء في مكانتها الإنسانية أم من حيث عضويتها في الأمة والمجتمع.
- * العلاقة بين المرأة والرجل تقوم على المسؤولية المشتركة، ومعيّار التفاضل والأفضلية فيها كلمة الحق والعدل؛ مصداقاً لقوله تعالى: ﴿وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ يَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَيُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَيُطِيعُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ أُولَئِكَ سَيَرْحَمُهُمُ اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾ [التوبة: ٧١].

* إن مبدأي المساواة والمسؤولية المشتركة - كأساس لفهم العلاقة بين الجنسين وتأسيسها في الأمة - قد قررتها آيات واضحة، ولا يجوز التحيف على هذين المبدئين ولا تحجيمهما.

* إن العلاقة بين المرأة والرجل في الإسلام هي علاقة اقتران وشراكة لا مجال إلى فصمها، وليس أدل على ذلك من اصطلاح القرآن الكريم على وصف النوعين بمصطلح ثابت لم يجد عنه هو «الزوجان»؛ فهي زوجٌ وهو أيضاً زوج، وهو اصطلاح يقر التنوع، لكنه يؤسس لعلاقة التكافؤ والتوازن في الوقت نفسه، فهو تنوع غير قابل للانقسام أو التنافر أو السيطرة، بل أساسه الارتباط والتعاون؛ لذا ينبغي ألا يكون سبيلاً لحرمان الطفل ذكراً أو أنثى من الفرص المتساوية في التنشئة.

* وإذا كانت المساواة في النفس والروح والكرامة الإنسانية، والمشاركة في المسؤولية عن الكون وإعمارها، مفاهيم جوهرية لعلاقة الرجل والمرأة في الإسلام، فإن مفهوم القوامة يؤكد على المسؤولية الحكيمة، ويعني «الالتزام المالي نحو الأسرة»، وأن يأخذ الزوج على عاتقه توفير حاجات الزوجة والأسرة المادية والمعنوية، بصورة تكفل لها توفير حاجتها وتشعرها بالطمأنينة والسكن، بما يحقق المسؤولية المشتركة بين الرجل والمرأة، ولا تعني القوامة في الإسلام سلطة الرجل - سواء كان زوجاً أو أباً - في التصرف المطلق والهيمنة على الزوجة والأبناء.

* للمرأة الحق في الحياة والكرامة والاختيار والمعاملة العادلة، ولها - بل عليها أيضاً - كإنسان أن تحسن توظيف ما منحها الله من قدرات إنسانية مادية ومعنوية هي مسؤولة عنها وعمّا فعلت بها يوم القيامة. وعلى الدولة بوصفها تجسيدا لإرادة الأمة تيسير ذلك وتوفيره للنساء والرجال على السواء.

* المرأة المسلمة فاعل مؤسس في «العقد الاجتماعي» الذي تأسست بموجبه الأمة الإسلامية من خلال ما يعرف بـ «بيعة النساء» التي حدثت في صدر الدعوة الإسلامية التي تم تعميمها، فصارت أساساً للبيعة العامة بين الرسول ﷺ وسائر المسلمين؛ مصداقاً لقوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِذَا جَاءَكَ الْمُؤْمِنَاتُ يُبَايِعْنَكَ عَلَى أَنْ لَا يُشْرِكْنَ بِاللَّهِ شَيْئًا وَلَا يَسْرِقْنَ وَلَا يَزْنِينَ وَلَا يَقْتُلْنَ أَوْلَادَهُنَّ وَلَا يَأْتِينَ بِبُهْتَانٍ يَفْتَرِينَهُ بَيْنَ أَيْدِيهِنَّ وَأَرْجُلِهِنَّ وَلَا يَعْصِيَنَّكَ فِي مَعْرُوفٍ فَبَايِعْنَهُنَّ وَاسْتَغْفِرْ لَهُنَّ اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾ [سورة الممتحنة: آية ١٢].

* وأخيراً فإن للمرأة حقوقاً سياسية واقتصادية مساوية للرجل باعتبار أن تطور المجالات والوظائف والأنظمة والأدوار السياسية والاقتصادية في المجتمعات

المعاصرة يقع أغلبه في دائرة المصلحة المرسلية التي لم يشهد لها الشرع بالاعتبار أو الإلغاء. وما قد يختلف عليه منها فسبيله الاجتهاد من علماء الأمة تفسيراً وتأييلاً واستنباطاً. وهذه عملية تاريخية وثقافية مستمرة، للمرأة الحق في المشاركة فيها متى توافرت لها الكفاية والمقدرة.

ثانياً: الشخصية القانونية للمرأة

* تتمتع المرأة بالأهلية الكاملة، ولها ذمتها المالية المستقلة، ومسؤوليتها القانونية، وحق التصرف الكامل المستقل فيما تملك.

* للمرأة حق شرعي غير منازع في الميراث. وعلى الدولة ضمان حصول المرأة على حقها. وعلى أهل العلم وحكماء الأمة وقيادات الرأي العام بذل الجهد لوضع حد للأعراف والتقاليد الظالمة التي تعطل أعمال النصوص الشرعية لميراث المرأة الذي وصفه الله تعالى بكونه (نصيباً مفروضاً) ووضع الضمانات القانونية لحمايته.

* إن الجدل المثار حول نصيب المرأة في الإرث ومحاولة الاستدلال به على ضعف مكانة المرأة في الإسلام هو جدل مفتعل من المعارضين والمؤيدين على السواء؛ وذلك لأمرين: أولهما: أنه لا يجوز استنباط تعميمات تتعلق بشخصية المرأة ومكانتها من أحكام جزئية كالميراث بعد أن حسم الشارع سبحانه وتعالى قضية مساواة المرأة ومكانتها بالنصوص الواضحة الأخرى التي لا جدال حولها. وثانيهما: أن حكمة التشريع لا تنبني على الحقوق وحدها بل على منظومة الحقوق والالتزامات جميعاً، وعليه فإن منظومة تقوم على نصيب مضاعف للرجل في بعض حالات الميراث؛ إنما هي قسمة مقرونة بفرضية الإنفاق الكامل على الأسرة والأقربين المعوزين. ويقابل ذلك نصيب أقل للمرأة معفى من أية مسؤولية للإنفاق. وهذا كله تجسيد لقيمتي المساواة والعدالة؛ إذ إن المساواة لا تعني بالضرورة التشابه والتماثل في الدقائق والتفاصيل بل في التوازن بين الحقوق والالتزامات، كما هو معروف في المبادئ القانونية.

ومن المعلوم أنه مما استقر في الفقه الإسلامي أن الأنثى ترث مثل الذكر، أو أكثر منه، أو ترث ولا يرث في أكثر من ثلاثين حالة من حالات الميراث، بينما ترث الأنثى على النصف من الذكر في أربع حالات فقط.

* المرأة من أهل الشهادات، أما تفاصيل الأحكام المتعلقة بها فإن من القصور أن يُقال إنها دائماً على النصف من الرجل، والقول بأن شهادتها نصف شهادة الرجل

تعسف في التأويل والاستدلال من الكتاب؛ خاصة أن هناك اجتهادات معتبرة تميز بين الشهادة والإشهاد، فالشهادة بينة تثبت بشهادة رجل واحد أو امرأة واحدة أو رجلين أو امرأتين أو رجل وامرأة، بينما الاستشهاد هو رخصة لصاحب الدين إذا أراد أن يستوثق لدينه أعلى درجات الاستيثاق.

كما أن الحكمة والأصل في الشهادات عامة هو التعدد لضمان النزاهة وعدم التواطؤ أو الانحياز أو الضلال-أي النسيان- المفسد للشهادات، وعلى هذا فإن الشهادة في حالات الجنايات، واجب على الأفراد أكثر من كونها حقاً من الحقوق، وقد يلجأ القاضي إلى شهادة المرأة أو الطفل في أمور تتعلق بالأسرة.

ثالثاً: المرأة والأسرة

* الأسرة هي أساس المجتمع ووحدته الأولى. وهي كيان تعاقدى ومادى ومعنوي، وينبغي على الدولة والمجتمع اتخاذ كل الإجراءات والتيسيرات التي تدعم هذا الكيان وتصور حقوق كل أفراد.

* فالأسرة كيان تعاقدى لكونها علاقة إرادية تنشأ بالاتفاق، وللرجل والمرأة في ذلك كله الإرادة في إنشاء الأسرة وإنهائها، فتتم حسب ما يقرره الشرع في محكم آياته، وحسب ما تنص عليه شروط العقد، وأساسه الأول هو التراضي والقبول المتبادل، ومسألة التوثيق إنما هي لحماية الطرفين والتوثيق، وهو حفظ لحقوق الطرفين وحماية للمرأة على وجه الخصوص.

* تقوم الأسرة على المشاركة والشورى والعدل والمودة والرحمة. وقد كتب الله تعالى على الرجل الإنفاق على الأسرة فريضة عليه؛ نظراً لقيام المرأة بدورها الطبيعي في الإنجاب ورعاية الأبناء.. فالإنفاق حق للمرأة والطفل، وهو واجب على الرجل. ولا يعني ذلك حبس كيان المرأة والرجل في تلك الأدوار فقط؛ لأن لكل منهما أدواراً أخرى متعددة.

* والأسرة «أيضاً» كيان معنوي عظمه الله سبحانه وتعالى حين وصف الرابطة بين الزوجين بكونها «ميثاقاً غليظاً»؛ ومن ثم فإن الحفاظ على كيان الأسرة هو من المهام الجسيمة التي يتعين على الزوجين والأهل والمجتمع وعلماء الدين والثقافة والإعلام وكافة مؤسسات المجتمع والدولة تأكيده والحرص عليه.

* لا تزال تشريعات الأسرة المستندة إلى مرجعية إسلامية تحتاج إلى مزيد من الجهد لاستيعاب المفاهيم والقيم الإسلامية الصحيحة للأسرة، والتي أصبحت الظروف

ملحة لتأكيدھا -من جدید- من خلال التشريعات ووسائل التربية والتوجيه. وأهم تلك المفاهيم المودة والرحمة كأساس لقيام الأسرة واستمرارها.

* شرع الله تعالى الطلاق وأنواع الفراق الأخرى سُبُلًا لإنهاء العلاقة الزوجية عند استحالة العشرة بين الزوجين على القاعدة الشرعية ﴿فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا يَاقِيَا حُدُودَ اللَّهِ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا فِيمَا افْتَدَتْ بِهِ﴾ - [الآية ٢٢٩ البقرة] - ويقوم الأمر على أساس الاتفاق والتفاهم بين الطرفين لإنهاء العلاقة الزوجية. ولا يجوز تعسف الرجال في استخدام الحق في الطلاق، ولا سبيل للافتئات على حقوق المرأة المقررة شرعاً، كما يجب تقنين التحكيم في حل المشكلات الزوجية، والأخذ بالاجتهادات الفقهية التي تحد من فوضى الطلاق.

* إن رعاية الأبناء مادياً ومعنوياً هي أولى مسؤوليات الأسر، وهي حق وواجب على الأبوين والمجتمع بأسره. وواجب مشترك بين الأبوين لا يجوز التنازل عنه أو التفريط فيه، ويتم تنظيم هذا الحق قانوناً وفق قواعد الشرع، وعلى رأسها إثارة مصلحة الطفل قبل أي اعتبار آخر.

* إن تأكيد البعد الأخلاقي والمعنوي وإبرازه في تكوين الأسرة، من خلال التشريعات والثقافة معاً، كفيل بتقريب المجتمع أكثر فأكثر إلى مقاصد الشريعة؛ حيث أحاط الله سبحانه وتعالى هذه المعاني والأبعاد المعنوية بسياج مشدد من الحفظ بوصفه لها سبحانه وتعالى -غير مرة- في كتابه بأنها حدود الله.

* التأكيد على الأهمية الاجتماعية للأمم، وتكاملية الأبوة والأمومة في تنشئة الأطفال ورعاية الأسرة، وأن دور المرأة في الإنجاب ينبغي ألا يكون سبباً في التمييز الاجتماعي، وأن تنشئة الطفل بشكل متوازن تتطلب تقاسم المسؤولية بين الأم والأب.

رابعاً: المرأة والتعليم

* التعليم حق من حقوق المرأة أكدته النصوص الإسلامية وكرسته الممارسة عبر العصور، ومن ثم لا مجال للزعم بأن الإسلام يفرض على المرأة مجالات تعليمية معينة بحجة أنها تلائم طبيعتها الأنثوية ومهمتها الأمومية، أو أنه يحظر التحاقها ببعض الكليات المتخصصة، فهذه كلها أعراف وعادات محلية لا علاقة لها بالإسلام.

* يجب أن تسعى الدولة والمجتمع لتوفير ودعم فرص المرأة في التعليم دون تمييز، وهذا الحق يمنع الأسرة من التمييز بين الولد والبنت في تلقي التعليم اللازم؛ للارتقاء بهما مادياً ومعنوياً.

* للجهات الإسلامية المختصة دور مهم في بيان الموقف الإسلامي الصحيح من تعليم المرأة ومقاومة الأعراف والتقاليد المقيدة لحق المرأة في التعليم؛ ومن جهة ثانية فإن عليها مسؤولية كبرى في درء الفجوة القائمة بين الرجال والنساء في مجالات العلوم الشرعية وخاصة علمي الفقه والتفسير، عبر تبني مشروعات معرفية لإعداد المرأة المفكرة والمرأة الفقيهة.

خامساً: المرأة والعمل

* إن الواقع المعاصر في متطلباته الاقتصادية -ونتيجة للتعليم- قد فرض على النساء العمل؛ حيث إنه نهج شريف لتحقيق الرزق، لا يرفضه الدين بما يتناسب مع ظروف الزوجين وأبنائهما طالما اقترن بالحفاظ على الفروض والآداب الإسلامية.

* إن عمل المرأة بهذا المعنى يرتب على الدولة والمجتمع مجموعة من الالتزامات: أولها أن يقوم على قاعدة تكافؤ الفرص والعدالة، وبخاصة المحتاجة والفقيرة والمُعيلة؛ إعمالاً لمبدأ الرعاية والتيسير لا مجرد المساواة فحسب حفظاً للأسر من الانهيار؛ ولذلك ينبغي تيسير قواعد العمل بالنسبة للنساء العاملات، وتحقيق التوافق الأسري على التعاون والتضافر في حمل الأعباء المادية وغير المادية كـرعاية الأبناء والآباء.

* وثانيها أنه يجب على الدولة نحو المرأة والطفل -كما هو الحال بالنسبة للرجل عند تعذر سبل العيش والبطالة أو العجز عن توفير حدود الكفاية في التعليم والمعيشة الكريمة والسكن- واجب متساوٍ وضروري يتأسس على حقوق المواطنة لا الإغاثة.

سادساً: المرأة والأمن الشخصي

* يتبنى الإسلام رؤية متكاملة بالنسبة لجسد الإنسان (وشتى جوانحه) باعتباره أمانة ومسؤولية أمام الله عز وجل، وقد كان ولا يزال -للأسف الشديد- الاستغلال والعدوان بكل صوره، ومنه التحرش وسائر صور الاعتداء الجنسي -خاصة على المرأة- أحد المآسي والآفات الإنسانية الكبرى على مدى التاريخ. وإذا كان تحمل مسؤولية حفظ الجسد الإنساني من الفواحش هو مسؤولية الفرد، فإنها على الجانب المقابل مسؤولية الجماعة أيضاً وبخاصة في الظروف المستجدة بل هي من الضرورات الشرعية: (حفظ النفس والدين والعرض والعقل والمال) خاصة إذا ما اقترن العدوان على الحدود باستخدام القوة أو أية ظروف خاصة مشددة. وهي كذلك وظيفية من الوظائف الأساسية للدولة (الحفاظ على الحرمات الإنسانية).

* إن موضوع زي المرأة في الإسلام أمرٌ حسمته الشريعة، وجرى عليه جمهور فقهاء

المسلمين وعلمائهم، وفحواه أن الاحتشام في الزي وستر العورات مطلوب شرعي. * إن على الدولة أن تقوم بدورها المهم من خلال التشريعات القانونية مدعومة بالمنظومة الثقافية؛ وعليها تجريم كل أشكال الانتهاك الجنسي والجسدي للمرأة؛ بدءاً من التحرش القولي والمادي ومروراً بالاغتصاب وانتهاءً بتجارة الأعراس والأطفال بكل أشكالها. كما أن عليها إيجاد الوسائل اللازمة لذلك، وضمان تحقيقها على أرض الواقع.

وعلى الرجال أن يدركوا أن الله تعالى لم يخلق الأرض لهم وحدهم، بل لبني الإنسان بشقيهم معاً. فمن حق المرأة أن تأمن على نفسها في حلها وترحالها، فهذا هو حقها الإنساني والديني والوطني.

سابعاً: المرأة والعمل العام

* للمرأة الحق في تولي الوظائف العامة متى اكتسبت المؤهلات التي تقتضيها تلك الوظائف، وعلى الدولة أن تحافظ على تكافؤ الفرص إزاء المرأة والرجل، ومن المعلوم أن النساء المؤهلات قد تولين في صدر الإسلام وظائف عامة في التعليم وفي الأسواق وفي العلاج وغيرها.

* هذا وللمرأة الحق في العمل التطوعي الخدمي والعمل العام حسبما تهينها ظروفها الخاصة وإمكاناتها ومواهبها وحوافزها الشخصية؛ فإن العمل التطوعي والخدمة العامة هما في الوقت ذاته حق وواجب الإنسان رجلاً كان أو امرأة من فضل ماله وعلمه وجهده، وهو فرض كفاية على المجتمع كله.

وأخيراً فإن المرأة صاحبة حق أصيل في الجماعة الوطنية ولها حق -وواجب- النصيحة والشورى والقيام بالقسط، وهي محملة بالأمانة مستخلفة كالرجل سواء بسواء، وهو ما يفرض عليها المشاركة في العمل العام ناخبة ومنتخبة، لإيصال ما تراه صحيحاً من آراء وحقوق ومصالح عامة إلى القائمين على صنع القرار في الجماعة الوطنية التي تتشكل على أسس من التعاون والتوافق بين مختلف مكوناتها.

الإسكندرية في ٩-١٠ جمادى الأولى ١٤٣٥هـ، الموافق ١٠-١١ مارس ٢٠١٤م.



إعداد: محمد دكير

الحرية والمسؤولية

الكاتب: د. أسعد السحمراني.

الناشر: دار النفائس - بيروت.

الصفحات: ١٢٨ من القطع الوسط.

سنة النشر: ط ١ - ٢٠١٣ م.

القاعدة أن الإنسان الحر هو أساس المجتمع الحر، فلا وطن حر مواطنوه عبيد، والأحرار وحدهم من يصنعون التقدم والانتصارات.. والحرية المتلازمة مع المسؤولية - كما يقول المؤلف - هي تلك الحرية التي بها يُخلق الفرد والمجتمع إلى مستوى المقاصد والغايات المنشودة، لذلك فالحرية المطلوبة ضمن قوانين وأحكام يلتزمها الجميع، كما أن الحرية ليست فردية عمادها الأنانية والانتهازية، فهذه فوضى مدمرة، وإنما الحرية هي التي تضبط العلاقات بين المجتمع على أساس العدل والحق، وتلتزم الخير في كل وجوهه وتجلياته.

من هذا المنطلق ومن خلال ما يُثار اليوم من نقاش عن علاقة حق التعبير وحرية الرأي بالمسؤولية، يحاول الكاتب التأسيس لمفهوم الحرية في الإسلام والرد على من يتهم

لمناقشة هذه الظاهرة المدمرة للاجتماع الديني والسياسي والاجتماعي، والبحث عن أسبابها وطرق مواجهتها ومعالجة دوافعها.

يحتضن هذا الكتاب وقائع مؤتمر عُقد مؤخراً في بيروت نظّمه اتحاد علماء بلاد الشام، تحت عنوان «سماحة الإسلام وفتنة التكفير»، وقد حضره عدد كبير من العلماء والفقهاء والمفكرين من العالمين العربي والإسلامي وآسيا وأوروبا وأفريقيا.

من دراسات هذا الكتاب: تتعدد المذاهب في ظل وحدة الأمة الإسلامية، أسباب ظهور الهوية التكفيرية، حقيقة التكفير وحكمه، الخوارج وبداية التكفير في التاريخ الإسلامي، أئمة المذاهب وموقفهم من التكفير، مواجهة التكفير مسؤولية الأمة لا مسؤولية المذاهب. ومن دراسات المحور الثالث في هذا الكتاب: معالم التفكير لمواجهة التكفير، وأثر الفكر التكفيري على وحدة الأمة، المشروع الغربي وصناعة الفكر التكفيري.

عمل المرأة

مقاربات دينية واجتماعية

الكاتب: مجموعة من المؤلفين.

ترجمة: محمود سبكار.

الناشر: مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي - بيروت.

الصفحات: ٥١٧ من القطع الوسط.

سنة النشر: ط ١ - ٢٠١٣ م.

من القضايا التي كثر النقاش حولها في العقود الأخيرة قضية عمل المرأة وموقف

الإسلام بالتضييق على حريات الأفراد.

يتكوّن هذا الكتاب من ثمانية فصول، الفصلان الأول والثاني تحدث فيهما المؤلف عن علاقة الحرية بالفطرة، والتأصيل القرآني للحرية، وكيف أنها قرينة المسؤولية.

وفي الفصلين الثالث والرابع تحدّث عن الحرية في السنة النبوية والفقه الإسلامي، والحرية الدينية في الإسلام ومسألة الردة.

أما الفصلان الخامس والسادس فتحدّث فيهما عن الإطار المذهبي في إطار الحرية الدينية، والحرّيات العامة في الإسلام.

وأخيراً تناول في الفصلين الأخيرين الحرية والأمن والاقتصاد، وحرية التعبير عن الرأي: الضوابط والأحكام.

سماحة الإسلام وفتنة التكفير

الكتاب: مجموعة من الكتاب.

الناشر: دار الأمير - بيروت.

الصفحات: ٢٣٧ من القطع الكبير.

سنة النشر: ط ١ - ٢٠١٣ م.

من أخطر ما تُعانيه الأمة اليوم، فتنة التكفير التي تحتاج العلاقة بين مذاهبها، وخطورة هذه الفتنة تكمن فيما تُحدثه من شرخ في العلاقات الاجتماعية بين المسلمين، بل بين جميع المكونات الدينية والمذهبية والسياسية والعرقية داخل الأمة، وفي ذلك مخاطر جمة على الوحدة الدينية والاجتماعية لهذه الأمة، من هنا رأينا كيف بدأت الكثير من المؤسسات الدينية الرسمية والأهلية، بتنظيم الندوات والمؤتمرات يجتمع فيها علماء هذه الأمة ومفكروها وسياسيوها

العقل العملي في أصول الفقه جذوره الكلامية والفلسفية

الكاتب: ميثاق العسر .

الناشر: مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي - بيروت.

الصفحات: ٢٨٨ من القطع الوسط.

سنة النشر: ط ١-٢٠١٢م.

العقل العملي وحجته من الأبحاث الأساس التي يترتب عليها المزيد من النتائج في ميدان البحث الأصولي، وبنيت عليه الكثير من المقولات - كما يقول المؤلف - التي تُشكّل بنفسها ركائز ودعائم لكثير من المنطلقات الأصولية الفقهية، ويزداد هذا البحث أهمية لارتباطه بأبحاث الحداثة التي تُشكّل بنفسها ركائز ودعائم لكثير من المنطلقات الأصولية الفقهية، ويزداد هذا البحث أهمية لارتباطه بأبحاث الحداثة المعاصرة وما يطرحه الفكر الحديث من فلسفات خُلقية، لذا كانت المهمة التي تواجه الدارس لهذا الحقل من حقول المعرفة أشدَّ وعُورة وأكثر إتعاباً. من هنا انطلق المؤلف ليميط اللثام عن هذه الأداة ومدى توظيفها في الأبحاث الأصولية.

يتكوّن الكتاب من ثلاثة فصول، الفصل الأول خصّصه للحديث عن جذور العقل العملي في الفلسفة، من خلال مجموعة من المباحث، تناول فيها هذه الجذور في كلمات فلاسفة اليونان مثل سقراط وأرسطو، وكلمات الفلاسفة المسلمين مثل الشيخ ابن سينا والطوسي، وكذلك جذور العقل في علم الكلام

الإسلام من هذا العمل، وكذلك الموقف الاجتماعي من عملها، وضرورة هذا العمل وأهميته وجدواه في الدورة الاقتصادية للمجتمع، وكذلك التأثيرات السلبية لعمل المرأة على الأسرة وتربية الأولاد، وقد تميّزت النقاشات والمقاربات الفكرية والشرعية لهذه المواضيع بالكثير من السجال والتناقض والتطرف بين رافض لعمل المرأة بالمطلق باعتباره حراماً لأن مسؤولية المرأة تتحدّد داخل المنزل والأسرة، ومن أكّد حقّها في العمل لكن بشروط من حيث طبيعة العمل الذي يجب أن يكون منسجماً مع فطرتها وما يفرضه الدين من أخلاق، وهناك فريق ثالث اعتبر العمل حقّاً للرجل والمرأة على السواء، وأن حرمانها منه هو انتهاك لحقوقها ولابدّ المساواة الطبيعية.

دراسات هذا الكتاب تتناول بالبحث والمناقشة والتحليل كل هذه القضايا والإشكاليات وغيرها من القضايا التي كشف عنها التطوّر الاجتماعي، كما تقدّم مجموعة من الرؤى والاجتهادات الدينية القابلة للتحليل والمناقشة.

من دراسات هذا الكتاب: عمل المرأة: الأسباب والتوجهات والآثار ومن منظور الإدارة الاجتماعية، ودور وسائل الإعلام في مسيرة عمل المرأة، عمل النساء في النظام الدولي نظرة في الآليات وفي المنظمات الدولية، عمل المرأة وأثره على الأسرة: الأطفال نموذجاً، عمل المرأة ودوره في تطوير النظام الإسلامي، عمل المرأة في إيران: دراسة حالة، النساء المتزوجات: العمل والقيم، عمل المرأة في الفقه الإسلامي والمصادر الدينية، وعمل المرأة وهواجسه الثقافية والاقتصادية.

دليل مفصل لمباحثه وموضوعاته، ليسهل على الباحث الوصول إلى أي موضوع تناولته الآيات بسهولة وسرعة.

وقد بلغت مباحثه القاربة ٣٧ مبحثاً، بدأت بمباحث التوحيد والإيمان والعلم، ثم مباحث الطهارة والعبادات والنفقات والبيع والتجارة، ومباحث الخلافة والإمارة والقضاء والشهادات والحدود... إلخ لتصل في الأخير إلى مباحث النبوة وسيرة الأنبياء وأشراف الساعة والفتن.

ورغم الجهود التي بذلتها الباحثة، فلا يزال القرآن الكريم أو مأدبة الله كما وصفه الإمام علي عليه السلام، لا يزال في حاجة للمزيد من التدبر والخوض في آياته لاستخراج كنوزه وموضوعاته التي لا تنتهي، فهو كلام الله ومعجزة نبي الإسلام الخالدة التي لا تُبليها السنين والأزمان، بل كل زمان يكشف أهله فواكه جديدة في هذه المأدبة الإلهية العظيمة والخالدة.

فتنة التكفير

الكاتب: د. أحمد كريمة.

الناشر: مكتبة الإيمان - القاهرة.

الصفحات: ١٤٤ من القطع الوسط.

سنة النشر: ط ١ - ٢٠١٣ م.

تعتبر ظاهرة التكفير للمخالف المذهبي، من أخطر الظواهر التي بدأت تداعياتها السلبية تظهر بشكل كبير في هذا العقد، حيث انفجرت الفتن المذهبية والطائفية، وانتشر العنف والقتل على نطاق واسع، ما أثر سلباً على الوحدة الدينية للأمة وهدد السلم الاجتماعي للدول العربية والإسلامية.

الإسلامي، خصوصاً لدى الأشاعرة والمعتزلة والإمامية. كما تحدّث عن الاتجاهات الغربية في بحث العقل العملي.

الفصل الثاني تحدّث فيه عن العقل العملي الأصولي المعاصر، حيث تناول فيه مدرسة الاعتبار والمواضعة، والمدرسة العقلية، وتطبيقات أساسية للعقل العملي في علم الأصول. ثم تحدّث في الفصل الثالث عن العقل العملي: محاولة لقراءة جديدة.

الدليل المفصل لمباحث القرآن المنزل

الكاتب: آمنة محمود مغنية.

الناشر: دار المحجة البيضاء ومكتبة الحوراء - بيروت.

الصفحات: ٥٧٢ من القطع الكبير.

سنة النشر: ط ١ - ٢٠١٢ م.

القرآن الكريم، كتاب المسلمين المقدس والمنزل من رب العالمين، لم يحض كتاب مقدس في التاريخ بمثل ما حظي به القرآن، فقد تولّت يد العناية الإلهية حفظه، واهتم المسلمون به، قراءة وتجويداً وتفسيراً وتأويلاً وخطاً وإعراباً، كما اهتموا بفهرسة موضوعاته كي يتسنى للقارئ والباحث الوصول إلى كنوزه المعرفية بسرعة وعناء أقل، لكن رغم كل ما بذل في خدمة هذا الكتاب المقدس إلا أن الأنظار لا زالت متجهة لخدمة قرائه بتيسير الوصول إلى كنوزه ومعارفه ببسر وسهولة وسرعة، خصوصاً في زمن السرعة وثورة المعلومات.

من هنا انطلقت الباحثة الحاجة آمنة محمود مغنية لترتيب الآيات الكريمة ووضع

المؤلف باختيار ستمائة وعشرة أبيات من أشهر القصائد الشعرية العربية لكبار الشعراء العرب بدءاً من معلقة امرئ القيس ومروراً بشعراء الأندلس وصولاً إلى رواد النهضة العربية، وما أتحفنا به جبران خليل جبران و خليل مطران وأبو القاسم الشابي وإبراهيم ناجي.. ومن خلال هذه القصائد وما ورد فيها يُقدِّم المؤلف ما يدحض جميع هذه الادعاءات المزيفة ويثبت أصالة هذا الشعر وتجذُّده.

يتكوّن الكتاب من خمسة أقسام ومجموعة من الفصول، تحدّث فيها عن الرومنطيقية في أوروبا والعناصر التي ساهمت في تهيئة الرومنطيقية العربية، والحركة الرومنطيقية في الشعر العربي المعاصر، والمحاور الرومنطيقية في الشعر العربي المعاصر، وأخيراً تحدّث في القسم الخامس عن الوجوه الأكثر تمثيلاً في الرومنطيقية العربية.

وجهة نظر وسفر الإعلام، التواصل والربيع العربي

الكاتب: رمزي ج. النجار.

الناشر: دار النهار - بيروت.

الصفحات: ٣٥٧ من القطع الكبير.

سنة النشر: ط ١ - ٢٠١٢م.

يحاول هذا الكتاب تكوين رؤية مستقبلية منسجمة مع ثوابت الأديان وحقائق العلوم الوضعية، من خلال مقارنة مستقبل الإعلام والتواصل في المجتمعات العربية، ومواجهة هذا التصوّر وتشريحه ومحاولة تغييره أو إثبات مزاياه وفرصه ووعوده وتقوية مواطن ضعفه والبناء على نقاط تفرّده وتميُّزه...

وأسباب ظاهرة التكفير كثيرة ومتعددة، منها ما هو تاريخي، ومنها ما يتعلّق بالتعاطي السلبي مع التعدد المذهبي، وأخطرها الاستغلال السياسي للمذاهب، والمشاريع السياسية المشبوهة التي تحاول استغلال التكفير لتوسيع الهوة بين المذاهب الإسلامية من أجل تجزئة الأمة وإعادة تقسيمها على أساس ديني ومذهبي. من هنا ينطلق الكاتب لمعالجة ظاهرة التكفير من خلال الكشف عن موقف الإسلام من التكفير وخلفياته وأسبابه.. كل ذلك من خلال مجموعة من المباحث والمطالب تحدّث فيها عن حقيقة التكفير وحكمه، والحكم التكليفي للتكفير، والتحرُّز من تكفير المسلم، والتحذير من الاعتداء على الدين، وصور لتكفير المسلمين، وهل الحكم بغير ما أنزل الله تعالى يعدّ كفراً؟

الرومنطيقية في الشعر العربي المعاصر من معلقة (امرئ القيس) إلى الأندلس إلى رواد النهضة

الكاتب: د. فيكتور غريب.

الناشر: شركة المطبوعات للتوزيع والنشر - بيروت.

الصفحات: ٣٣٢ من القطع الكبير.

سنة النشر: ط ١ - ٢٠١٣م.

يحاول هذا الكتاب دحض مقولة سادت الدراسات الأدبية لعدة عقود، ويتعلّق الأمر بادّعاء يقول: إن الرومنطيقية في الشعر العربي المعاصر ما هي إلاّ استيراد غربي.. بينما هي - كما يرى المؤلف - مؤصّلة في التراث العربي وفي إبداعات الشعراء القدامى. وليوثق ذلك فقد قام

تساؤلات وصلت المؤلف، وقد تناولت عدة موضوعات وقضايا فقهية وعقائدية واجتماعية وفكرية.. منها ما يتعلق بإشكاليات تاريخية وأخرى معاصرة، وقد تنوّعت طريقة المعالجة من حيث اللغة والمنهج حسب الموضوع والجهة السائلة، ما جعل الكتاب في جزأيه الأول والثاني عبارة عن كشكول معرفي، متعدد المواضيع والقضايا، لكن ما يجمع كل هذه الدراسات والبحوث هو عمق المعالجة، والجرأة في المناقشة وإبداء الرأي الذي يخالف المشهور والمتعارف عليه، وهذا ما أكسبها الجدة والأهمية.

يتكوّن الجزء الأول من ستة أقسام، دراسات القسم الأول تناولت قضايا في الفلسفة والعقائد والعرفان، وتناولت دراسات القسم الثاني علوم القرآن والحديث، فيما تحدّث في القسمين الثالث والرابع عن الفقه وعلوم الشريعة والفكر والثقافة. أما القسمان الخامس والسادس فخصّصهما لدراسات في التاريخ والسيرة والأخلاق والعلاقات الاجتماعية. أما الجزء الثاني فقد احتضن كذلك ستة أقسام بالإضافة إلى خاتمة خصّصها لبعض الردود والأفكار التي تم تداولها عبر وسائل التواصل الاجتماعي.

ومن القضايا المهمة التي تناولتها أقسام هذا الجزء: حقيقة المقامات التي يدّعيها أصحاب السلوك، وقوس الصعود والنزول في الفلسفة، هل الخلاف بين القرآنيين وغيرهم في السنة الواقعية أم المحكية؟ الإسلام وحرية المعتقد، ما مفهوم التولي والتبري؟ ما هي العلمانية المؤمنة وما الفرق بينها وبين العلمانية الغربية؟ استخدام الموسيقى لتحصيل حالة

ومن خلال هذه المقاربة سيُجيب المؤلف أيضاً عن مجموعة من الأسئلة، كيف سيكون مستقبل الإعلام العربي؟ كيف ستتواصل في العقود المقبلة؟ هل سنبقى كما نحن من فئة المستهلكين فقط للإعلام والتواصل؟ أم نرتقي إلى صناعة إعلامنا بأنفسنا؟

يتكوّن الكتاب من تسعة فصول وخاتمة، الفصلان الأول والثاني تحدّث فيهما عن حرية التعبير: مرحلة مراهقة الإعلام أو البروباغندا، ومرحلة نضج الإعلام: السلطة الرابعة. أما الفصلان الثالث والرابع فخصّصهما للحديث عن ثنائيات الإعلام، الوجه الأول (الدكتور جكيل). الفصلان الرابع والخامس تحدّث فيهما عن ثنائيات الإعلام: الوجه الآخر (السيد هايد) وتوائم الإعلام

كما تحدّث في الفصلين السادس والسابع عن الميم والنون: الإعلام والإعلان، والإعلام: كيف يعمل؟

وأخيراً تحدّث في الفصلين الثامن والتاسع عن غبار الربيع العربي: الإعلام في عين العاصفة، ورحلة الاستشراف: إعلام العرب (٢٠٣٠-٢٠٤٠م).

إضاءات في الفكر والدين والاجتماع

الكاتب: حيدر حب الله.

الناشر: مركز البحوث المعاصرة.

الصفحات: ج ١-٥٩٤، ج ٢-٦٢٤.

سنة النشر: ط ١-٢٠١٣م.

يتكوّن هذا الكتاب من مجموعة من الدراسات والبحوث جاءت أجوبةً عن

التي ثارت أصلاً من أجل القضاء عليها. هذه الحقائق والوقائع هي ما يحاول المؤلف تسليط الضوء عليها من خلال الكشف عن العلاقة بين الفوضى الخلّاقة أو المدمرة والثورات الملونة ومشروع الشرق الأوسط وخصوصاً ما يتعلق بالمنطقة العربية، كما يتحدّث عن الشخصيات التي تقف وراء هذا المشروع من أمريكيين وصهاينة.

يتكوّن الكتاب من سبعة فصول وملف وثائقي.

تحدّث في الفصلين الأول والثاني عن ثنائية الفوضى والدمار الخلّاق، والفوضى الخلّاقة بوابة الشيطان. وفي الفصلين الثالث والرابع تحدّث عن الدمار الخلّاق: مرحلة ما بعد الفوضى والدمار الخلّاق والفاشيون الجدد.

أما الفصلان الخامس والسادس فخصّصهما المؤلف للحديث عن الفوضى والدمار الخلّاق والثورات الملونة وخطة الشيطان، المرشد والواعظ والممول. وأخيراً خصّص الفصل الأخير للحديث عن الفوضى والدمار الخلّاق والشرق الأوسط الكبير.

روحانية، والعقل البراغماتي والعقل المبدئي، ومشاريع الوحدة في الزمن الرديء، وكيف تقرأ كتاباً ومقالة... إلخ.

الفوضى البنّاءة

الدمار الخلّاق والثورات الملونة
والشرق الأوسط الجديد الذي تريده أمريكا

الكاتب: مجدي حسين كامل.

الناشر: دار الكتاب العربي - دمشق.

الصفحات: ١٩١ من القطع الكبير.

سنة النشر: ط ١ - ٢٠١٢م.

الفوضى الخلّاقة، الدمار الخلّاق، الثورات الملونة، كلها مصطلحات خرجت من معامل تفريخ خطط واستراتيجيات الهيمنة الأمريكية. في العقود الأخيرة دون أن ينتبه إليها العالم في البداية، وهي في طورها النظري، ولكن سرعان ما تحوّلت هذه الخطط والاستراتيجيات إلى واقع ملموس على الأرض، فاختفت أنظمة، وظهرت أخرى، وكانت الشعوب في النهاية - كما يقول المؤلف - هي التي دفعت الثمن، ولم تحن من كل ذلك إلّا تغيير الوجوه وثبات الأنظمة

□ العدد الجديد من مجلة (إسلامية المعرفة) □

إسلامية المعرفة

مجلة الفكر الإسلامي المعاصر

مجلة علمية عالمية فصلية محكمة يصدرها المعهد العالمي للفكر الإسلامي

كلمة التحرير

- الكليات الأساسية للشريعة الإسلامية

هيئة التحرير

بحوث ودراسات

- الكليات بين الجويني وابن العربي وأثرها في توجيه الخلاف: نظرات في المفهوم والوظيفة
- حرية الإنسان في السياسة الشرعية
- الحوار المذهبي: مفهومه، ومنطلقاته، وضوابطه

إدريس التراكوي

أيمن مصطفى الدباغ

عبد المجيد محمود الصلاحيين

وهائل عبد الحفيظ داود

- أثر المصلحة في تقرير الأحكام الشرعية: بناء

معايد غير المسلمين في المجتمع الإسلامي أنموذجاً

تمام عودة العساف

رأي وحوار

- لتعارفوا: بين الحجاب والنقاب
- «وعلم آدم الأسماء كلها» في ميزان نظرية الرموز الثقافية

عبد الحميد أحمد أبو سليمان

محمود الذوايدي

قراءات ومراجعات

- مسؤولية التأويل. تأليف: مصطفى ناصيف
- قوانين الدولة العثمانية وصلتها بالمذهب
- الحنفي. تأليف: أورهان صادق جانبولات

خالد عبد الرؤوف الجبر

ثابت أحمد أبو الحاج