

١٠٣

السنة السادسة والعشرون
ربيع ٢٠١٩م / ١٤٤٠هـ



أتصدر عن
منتدى الكلمة
للدراسات
والأبحاث

الكلمة

مجلة فصلية تعنى بشؤون الفكر الإسلامي وقضايا العصر والتجديد الحضاري

♦ ترجمات:

فكرة المساواة

♦ كتب:

المجتمعات الإسلامية

وأيدولوجية

الحداثة الأمريكية

♦ ندوات:

مناهج البحث عند

مفكري الإسلام

المعاصر

♦ مجلة الكلمة بعد ربع قرن.. شاهد معرفي على

تجديد الفكر العربي والإسلامي

♦ التنمية وجدليات الحرية

♦ الإمام علي في الأدب المصري الحديث

♦ الدولة وإشكالياتها في الفكر الإصلاحيّ العربيّ:

مقاربة تحليليّة نقديّة

♦ تدبير الاحتضار: من الموت البيولوجي إلى الموت السياسي

♦ المحدّدات المعرفية والمنهجية للنقد في بنية الاجتهاد

الفقهي

الكلمة

مجلة فصلية تعنى بشؤون الفكر الإسلامي وقضايا العصر والتجديد الحضاري

تصدر عن منتدى الكلمة للدراسات والأبحاث

رئيس التحرير: زكي الميلاد

مدير التحرير: محمد محفوظ

هيئة التحرير

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

الهيئة الاستشارية

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

الراحلون

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

المراسلات

http://www.kalema.net

Email: kalema@kalema.net

موقع المجلة على الإنترنت

البريد الإلكتروني

التنفيذ الطباعي

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

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

التوزيع

مؤسسة الفلاح للنشر والتوزيع - لبنان

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

الاشتراك السنوي

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

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



قواعد النشر في المجلة

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

يشترط في المادة المرسلة الشروط التالية:

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

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



محتويات العدد

No. 103 - 26th year - Spring 2019 AD/1440 HG

العدد (١٠٣) السنة السادسة والعشرون - ربيع ٢٠١٩م / ١٤٤٠هـ

الكلمة الأولى

■ مجلة الكلمة بعد ربع قرن.. شاهد معرفي على تجديد الفكر العربي والإسلامي / الدكتور عبد الحليم مهورباشة ٥

دراسات وأبحاث

■ التنمية وجدليات الحرية / محمد محفوظ ٩

■ الإمام علي في الأدب المصري الحديث / زكي الميلاد ٢٢

■ الدولة وإشكالياتها في الفكر الإصلاحيّ العربيّ.. مقارنة تحليليّة نقدية / الدكتور امبارك حامدي ٥٨

■ المحدّدات المعرفية والمنهجية للنقد في بنية الاجتهاد الفقهي.. مقارنة تحليلية / الدكتور حيدر حسن الأسدي ٧٦

رأي ونقاش

■ تدبير الاحتضار.. من الموت البيولوجي إلى الموت السياسي / إدريس هاني ٩٥

ترجمات

■ فكرة المساواة / برنارد وليامز - ترجمة د. توفيق السيف ١٢٢

كتب قراءة ونقد

■ المجتمعات الإسلامية وأيديولوجية الحداثة الأمريكية / ليث العنابي ١٥٦

ندوات

■ ندوة: مناهج البحث عند مفكري الإسلام المعاصر / محمد تهامي دكير ١٦٦

رسائل جامعية

■ رمزية عنصر النار بين الزرادشتية والإسلام / فاتن محمد خليل اللبون ١٧٥

■ إصدارات حديثة / إعداد: حسن آل حمادة ١٩٣

ثمّة حاجة عربية مستديمة لتعزيز خيار الحرية والديمقراطية في العالم العربي. ونعتقد أن أغلب مشاكل الواقع العربي تعود إلى غياب الديمقراطية، وأن السبيل للخروج هذه الأزمة هو في تعزيز خيار الديمقراطية، وأن ما ينقص كل دول العالم العربي هو غياب الديمقراطية.

إن المنطقة العربية بحاجة إلى نهضة فعلية لإنهاء أزمات الواقع العربي. ولا نهضة في الواقع العربي إلّا بخيار الإصلاح والديمقراطية. وإن أزمات الواقع العربي تزداد سوءاً وعمقاً من جرّاء غياب الإصلاح والديمقراطية.

ويشاركنا في هذا العدد مجموعة من الكتّاب العرب بأبحاث نوعية. فقد شاركنا مشكوراً الأكاديمي الجزائري الدكتور عبدالحليم مهورباشا بشهادة نعتز بها حول «الكلمة» بعد مرور ربع قرن على مسيرتها، كما شاركنا من تونس الأكاديمي الدكتور امبارك حامدي بدراسة بعنوان: «الدولة وإشكالياتها في الفكر الإصلاحيّ العربي.. مقارنة تحليليّة نقدية»، ومن العراق شاركنا الأكاديمي الدكتور حسن الأسدي بدراسة بعنوان: «المحدّدات المعرفية والمنهجية للنقد في بنية الاجتهاد الفقهي». كما يشاركنا الأستاذ إدريس هاني بدراسة تحت عنوان: «تدبير الاحتضار من الموت البيولوجي إلى الموت السياسي». ويشاركنا الدكتور توفيق السيف بنصّ مترجم بعنوان: «فكرة المساواة».

إضافة إلى الدراسات الأخرى التي توزّعت في أبواب المجلة المتنوّعة. نسأل الله أن تكون مواد هذا العدد إضافة نوعية للوعي والمعرفة لدى قرّاء المجلة. ومن الله نستمد العون، وبالله التوفيق.





مجلة الكلمة بعد ربع قرن..

شاهد معرفي على تجديد الفكر العربي والإسلامي

الدكتور عبد الحليم مهورباشة*

طلب مني الأستاذ زكي الميلاد كتابة شهادة فكرية في حق مجلة «الكلمة»، فأحببت أن أستهل هذه الشهادة بالتعريح على الدلالات والمعاني التي تشير لها مفردة الشهادة، فإذا أتينا إلى الدلالة اللغوية لكلمة الشهادة، نجد أنها تشير إلى الإفصاح عن الرأي، مع إقرار العلم به، ﴿وَلَا نَكْتُمُ شَهَادَةَ اللَّهِ إِنَّا إِذَا لَمِنَ الْأَثَمِينَ﴾^(١)، هنا جمع بين الإخبار بالرأي والعلم به.

أما دلالة الشهادة في القانون، فيقصد بها إثبات واقعة معينة من خلال ما يقوله أحد الأشخاص، عَمَّا شاهده بحواسه من هذه الواقعة بطريقة مباشرة، وهنا تتعدى الدلالة مستوى الإخبار عن الحدث إلى تحمّل المسؤولية عَمَّا نخبر به. وأما دلالة الشهادة التاريخية بلغة المؤرخين، فهي إبداء فاعل إنساني لرأيه أو موقفه من حدث تاريخي ما، شرط أن يكون حاضرًا لحظة وقوع الحدث التاريخي، وهنا قرنية الشهادة بمعايشة الحدث.

أما الشهادة الفكرية فهي جماع الدلالات السابقة، فأن يكون الباحث

* دكتوراه في علم الاجتماع، أستاذ محاضر بقسم علم الاجتماع، جامعة سطيف ٢، الجزائر.

البريد الإلكتروني: halim-bacha@hotmail.fr

(١) المائدة، آية: ١٠٦

شاهدًا على الفكر، معناه أن يخبر برأي فكري تؤسّس له شواهد فكرية، وأن يكون مطلعًا على الأحداث الفكرية ودروها، وكذلك ما يترتب على هذه الشهادة الفكرية من مسؤولية أخلاقية؛ لأن الشهادة الفكرية هي شهادة على المنتجات المعرفية للعقل الإنساني، وما تفتحته من إمكانات للتفكير في أوضاع المجتمعات الإنسانية ومآلاتها.

إذا أتينا لكتابة شهادة فكرية حول مجلة عريقة مثل مجلة «الكلمة»، علينا أن نكون مسلّحين بتلك الدلالات التي وسمنا بها مفردة الشهادة، مستحضرين في الوقت نفسه السياقات التاريخية والثقافية التي زامنتها المجلة، منطلقين من مسلمة معرفية مفادها أن الفكر الإنساني يقع في علاقة جدلية مع البيئة (بمختلف مكوناتها) التي ينوجد فيها.

فقد ولدت المجلة في لحظة تاريخية فارقة (صدر أول عدد سنة ١٩٩٣)، وواكبت عبر مسيرتها ثلاثة لحظات تاريخية متتالية، أولها لحظة انهيار المعسكر الشرقي بكل رمزيته وأيديولوجيته في مطلع التسعينات، وما تبعها من تدفق لموجات عاتية من ظاهرة العولمة. واللحظة الثانية، في بداية الألفية الثالثة، ممثلة في الغزو الأمريكي لأجزاء من العالم العربي. واللحظة الثالثة، في العقد الثاني من الألفية الثالثة، ممثلة في موجات الحراك الاجتماعي والاحتجاجي في عدة دول عربية، وما تبعها من خراب ودمار.

لذلك نعتقد أن هذه السياقات التاريخية التي خبرتها المجتمعات العربية كان لها أثر غير مباشر على مضامين المقالات والدراسات المنشورة في المجلة، فتبيّن القراءة الفاحصة لعناوينها الرئيسية انعكاسية هذه السياقات التاريخية على موضوعاتها ومفاهيمها ومقارباتها، لعل كلماتها المفتاحية تشي بذلك، نذكر منها: العولمة، حوار الحضارات، الديمقراطية، الفكر العربي، النهضة، الثقافة، التراث، الثورة، الحداثة... إلخ.

تعتبر مجلة «الكلمة» الإطار الفني الذي تفتّقت فيه عقول الباحثين العرب، حيث كتب كل واحد منهم، وهو معتقد أنه ممسك بزمنية اللحظة التاريخية وراهنيتها، ومعبر عمّا يخالج الذات من آلام وآمال، وما ينتاب العقل من حمى معرفية. وهنا، لسنا في مقام الحكم على مضامين الأوراق البحثية والدراسات التي نشرتها المجلة، وإنما نكتب حول ما بدا لنا من أطروحات فكرية أصيلة ضمّتها بين دفتيها، وما شكّلتها من رصيد معرفي لدى القارئ العربي، وما فتحتته من ورشات فكرية في قضايا تجديد الفكر العربي والإسلامي.

فكما نعلم، يدير رئاسة تحرير هذه المجلة الأستاذ زكي الميلاد، وما ذكرناه لأننا نعتقد أن هناك صلة فكرية قبل أن تكون صلة تقنية بين المجلة ورئيس تحريرها، فيعبر الخط الافتتاحي للمجلة عن رؤية معرفية يتبناها زكي الميلاد وزملاؤه، تتمثل في فتح باب الحوار

بين مشرق ومغرب العالم العربي، وبين مختلف نخبه الفكرية والثقافية، غايتهم في ذلك بلورة رؤية معرفية حول الأزمة الحضارية التي تعيشها المجتمعات العربية.

لذلك أقامت المجلة جسراً فكرياً بين مختلف الرؤى المنهجية والنماذج المعرفية والمفاهيمية. وبناءً على هذا، نطرح السؤال المركزي: ماذا قدّمت هذه المجلة للساحة الفكرية والثقافية في العالم العربي والإسلامي؟

نعتقد من وجهة نظرنا، أن مجلة «الكلمة» فتحت نافذة للحوار بين الباحثين والمفكرين العرب، فتعرفنا من خلال الأبحاث والمقالات المنشورة في هذه المجلة إلى العديد من النماذج الفكرية العربية، وقرأنا عبر صفحاتها أطروحات ومشاريع لبعض رواد الفكر العربي، كطه عبد الرحمن، ومحمد عابد الجابري، ومالك بن نبي، حسن حنفي، أبو يعرب المرزوقي، وغيرهم، مدرّكين تلك الاختلافات المنهجية والمفاهيمية بين أطروحات هؤلاء المفكرين والباحثين.

مع أننا وجدنا أعمالهم يحكمها خيط ناظم؛ يتمثل في كيفية إعادة العقل العربي إلى ساحة الإبداع الفكري، ليسهم في صياغة رؤية معرفية تمكّننا من تفتيت المشكلات الحضارية والاقتصادية والسياسية.

لذلك نعتقد أن المجلة أسست لنموذج حوار فكري، يؤسس من وجهة نظرنا لمبدأ نفتقده في الساحة الثقافية العربية، ممثلاً في نسبية الحقيقة حول قضايا الثقافة والحضارة والحداثة والتراث، ويؤسس هذا الحوار لتقاليد المحاجة العلمية، وبناء الرأي العلمي على العقلانية المنفتحة، وليس على المنافحة الأيديولوجية.

فقد قرأنا في المجلة لمفكرين ينتمون إلى اليسار، كما قرأنا لمفكرين ينتمون إلى اليمين، واستنتجنا كما يستنتج كل قارئ لبيب أن الخلاف بين هذه التيارات الفكرية، ليس إلا خلاف ظاهري حول بعض الجزئيات والتفاصيل المنهجية، أما المشترك بينها فهو مساحة معرفية واسعة.

لهذا لعبت مجلة «الكلمة» دوراً تقريبياً بين وجهات النظر والتدبير والتفكير، ففي عدد واحد مثلاً نقرأ للجابري صاحب نقد العقل العربي، كما نقرأ لطه عبد الرحمن صاحب تجديد المنهج في تقويم التراث، فتسهم هذه المنشورات البحثية في نزع القداسة عن الأشخاص، وتدخل القارئ إلى حلبة الأفكار لمناقشتها ومحاورتها.

ساهمت مجلة «الكلمة» من خلال مقالاتها المتنوعة والثرية في التعريف بمشاريع فكرية ظلّت مطمورة في الفضاءات العربية المحلية، فعلى الأقل أسهمت في تعريف نخب وشرائح اجتماعية ببعض المفكرين العرب. فعلى سبيل التمثيل لا الحصر، يعتبر مالك بن نبي من الشخصيات الفكرية الجزائرية، التي أسهمت المجلة في نقل أفكاره إلى فئات واسعة

من القراء العرب والمسلمين، ونقلت أفكاره من الفضاء المحلي إلى الفضاء الإقليمي.

كما أن المجلة كانت بداية موفقة لبعض الباحثين العرب، قبل أن يسطع نجمهم في العالم العربي، ويصبحوا أصحاب مشاريع فكرية وازنة في الساحة الثقافية العربية، ولا نريد هنا أن نذكر أسماء بعينها حتى لا ننتهم بالإقصاء والانتقائية.

تدلل مضامين المقالات التي تصدرها المجلة على انفتاحها على كل التيارات الفكرية والثقافية في العالم العربي، فتحررت نسبياً من سلطة الرقيب المعرفي الذاتي، وهذه نقطة مضيئة في مسيرتها؛ لأننا نرى الحرية الفكرية مدخلاً مهماً للولوج إلى الحرية السياسية، ومبدأً مؤسساً للنقاش العلمي بين النخب الفكرية.

كما أننا سجلنا ملاحظة حول المقالات المنشورة، حيث تبين لنا أنها موزعة على تخصصات معرفية عديدة، تضم أربع دوائر معرفية كبرى: الفلسفة، العلوم الاجتماعية والإنسانية، والعلوم الإسلامية، وعلوم اللغة وبيانها، وداخل كل دائرة تحضر تخصصاتها ومختلف فروعها، فيسهم برأينا تعدد تخصصات المقالات المنشورة في المجلة في التأسيس العملي للتكامل المعرفي بين العلوم، فعندما نقرأ في عدد واحد مقالات تتوزع على تخصصات معرفية عديدة، فإن هذا الأمر يحفزنا كقراء على الاطلاع على بعض المقالات التي تقع خارج دائرة تخصصنا، فتجاوز النزعة التخصصية للمعرفة الإنسانية، التي من سلبياتها أنها تجعل المشتغلين داخل الدائرة التخصصية الواحدة يعتقدون أنهم يحوزون المعرفة بأكملها، وأنهم أقدر من غيرهم على الإبداع والابتكار.

في الأخير، فقد ساهمت المجلة من خلال مقالاتها وأبحاثها المنشورة في التقريب الجغرافي بين الباحثين العرب، فتكشف قراءة خاطفة للانتماءات الجغرافية للباحثين عن التنوع والتعدد الجغرافي لكتابها، فيسهم هذا التآنس الفكري على مستوى المجلة في تعرف الباحثين إلى أفكار بعضهم بعضاً، كما يسهم في ترحال المفاهيم من فضاء جغرافي عربي إلى آخر، ما يتوالد عنه من تلاحق فكري ومنهجي.

لذلك فمجلة «الكلمة» لها سبق معرفي في تأسيس لهذا الانفتاح الفكري الجغرافي، الذي يكون مدخلاً مهماً في عملية الانفتاح السياسي والثقافي بين المجتمعات العربية، فيدرك جمهور القراء أن الجغرافيا لا تعتبر معياراً للحكم على صوابية الفكرة، بل الصواب يشق من مجموعة الدلائل والقرائن التي تثبت مدى صحتها المعرفية، فاكشف قراء المشرق ما في المغرب من طاقات وذخائر فكرية، فتاريخياً ظل المشرق له حضوره في المغرب بحكم السبق المعرفي وتأسيس الحواضر المدنية.

لكننا نشاهد اليوم، أن المغرب العربي بدأ يمسك بزمام المبادرة الفكرية، وكأن الميراث الرُّشدي بدأ يمتد إليه من جديد.



التنمية وجدليات الحرية

محمد محفوظ

تتفق جميع النظريات والمذاهب الاقتصادية حول ضرورة توفير جميع الضرورات الاقتصادية، للمستهلك (الفرد والمجتمع) وصولاً إلى تحقيق مرحلة الإشباع المادي عن طريق الخدمات والسلع التي تنتجها الدولة أو تستوردها إلى المواطنين.

ولكن هذه النظريات والمذاهب تختلف في وسائل تحقيق هذه الضرورات، فكل النظريات تسعى إلى الوصول -على المستوى العملي- إلى مجتمع الوفرة أو الرفاهية، ولكنها تختلف في طرق الوصول إلى هذا المجتمع المثالي (اليوتوبي). وما نريد قوله في هذا المجال هو في استخدام المؤشرات الكمية، لقياس مدى التطور الاقتصادي الذي حصل في أي مجتمع بشري.

وحتى تتضح هذه المسألة نقول: إنه مع بداية الاستقلال الذي حصلت عليه بلدان العالم العربي والإسلامي بدأت الدوائر الأكاديمية الغربية في تطوير حقل التنمية، وتهدف هذه الدوائر من هذا التطوير الترويج للمفاهيم والطرائق الغربية في البناء الاقتصادي والتنمية. وخلاصة هذه المفاهيم والطرائق أن تحقيق التنمية في البلدان العربية والإسلامية، لا يمكن أن يتأتى أو يتحقق إلا

إذا حذت هذه البلدان حذو الدول الغربية واتبعت نموذجها التنموي. وبتعبير آخر: إن النهج الوحيد للدخول في عالم التنمية لا يمكن أن يكون إلا غريباً، مما يعني أن شرط التنمية هو الاقتداء والالتزام بالوصفات الغربية في المشاريع الإنشائية المختلفة.

وبهذا تحاول الدول الغربية الإبقاء على الدول النامية نامية إلى الأبد؛ حيث تعتمد في تنمية هياكل الدولة ومؤسساتها المختلفة على النموذج التنموي الغربي، مما يربط مصير هذه العملية بما تمنحه إياها الدول الغربية، وبالطبع لن تمنحها هذه إلا بالقدر الذي يحافظ على تبعيتها الاقتصادية وإلحاقها الحضاري بها.

وفي الإطار العربي والإسلامي بدأت النخب السياسية والاقتصادية بممارسة هذه العملية، واستعارت نفس الأدوات والمعايير والمؤشرات المستخدمة في النموذج التنموي الغربي، فبدت التنمية وكأنها عملية ميكانيكية بحثية، وتجلت هذه الحقيقة في مؤشرات التنمية المستخدمة حتى أضحت المتغيرات الكمية هي المقياس والمعيار من قبيل نسبة سكان المدن للريف وعدد المدن التي يزيد عدد سكانها على حدٍّ معيّن، ونسبة العمال الصناعيين للعدد الإجمالي للقوة العاملة ومستوى دخل الفرد وما أشبه. وللتوضيح دعنا نلتفت إلى الكثير من بلدان العالم العربي والإسلامي التي تعطينا نموذجاً صارخاً يوضح عدم فعالية المؤشرات المستعملة في قياس عملية التنمية، فقد تمكنت هذه الدول وبفضل متغيرات اقتصادية ليست ثابتة أن تبتاع نتائج التنمية ومظاهر التطور الاقتصادي، وبهذا أصبحت هذه الدول اعتماداً على المؤشرات الكمية الأنفة الذكر عصرية ومتطورة، أو على الأقل في درجتها لتصبح عصرية وحديثة، ولكن إذا أخذنا جوهر العملية التنموية ومضمونها بعين الاعتبار نجد أن غالبية هذه الدول مازالت تعيش في العالم النامي.

وتأسيساً على هذا نقول: إن عملية التنمية السليمة لا تبدأ بالمظاهر والمؤشرات الكمية، وإنما تبدأ بالمضمون والجوهر وهو الإنسان. فبدون أن يتطور الإنسان في ثقافته ونظراته وعقليته تبقى عملية التنمية ظاهرية شكلية مزيفة لا تعكس الواقع بأمانة.

فمربط الفرس في مشروع التنمية هو الإنسان والنظام القيمي الذي يتحكم فيه على المستوى الشخصي والاجتماعي. وهذا يعني أن البداية الحقيقية لمشروع التنمية تبدأ وتعتمد على تفعيل القدرات الذاتية للمواطنين وتوظيفها بما يخدم التطلعات التنموية للمجتمع.

فلا تنمية شاملة ومستدامة من دون فك القيود أمام المواهب والطاقات والكفاءات الوطنية للمشاركة في هذا المشروع المفتوح على كل التعبيرات والإمكانات. ولا يمكن أن ننجز هذا من دون الديمقراطية والإصلاحات السياسية النوعية التي تُشرك جميع المواطنين

بصرف النظر عن منابتهم العرقية والقومية والدينية في مشروع البناء والعمران.

ولا ريب أن حبس الحريات وتقييدها، والتضييق التعسفي على القوى الوطنية والتعبيرات المجتمعية، يساهم بشكل كبير في ضياع الاستقرار السياسي والاجتماعي، ولا يمكن بأي حال من الأحوال أن تنجح مشروعات التنمية في ظل غياب الاستقرار السياسي والاجتماعي. فالاستقرار شرط التنمية، ولا استقرار (بالمعنى الحضاري والدائم) من دون الحرية والديمقراطية؛ لذلك كله فإن شرط التنمية توفر الحريات العامة، وتوفر الظروف الذاتية والموضوعية لكي تمارس كل قوى الوطن وتعبيراته دورها ووظيفتها في مشروعات البناء والتنمية. والتنمية الشاملة بحاجة دائماً إلى جرعات كبيرة من الحرية، حتى يتم تقويم الاعوجاج، ومراقبة الأداء، ومحاسبة المقصرين، وتحفيز المهتم صوب التطلعات العليا، وكفاح دائم لاجتثاث أسباب الضعف والتراجع والتأخر. وإن أيّ تفريط بأيّ مفردة من مفردات الديمقراطية سينعكس سلباً على مسيرة التنمية. فالديمقراطية هي الشرط العميق والجوهري، الذي ينبغي أن يتوفر (ثقافة وآليات عمل ومراقبة ومحاسبة) لنجاح مشروعات التنمية؛ وذلك لأن التعسف الداخلي وشيوع حالة الاستبداد والديكتاتورية، يقضي على كل الحوافز التي تدفع الأفراد والجماعات إلى تطوير أدائهم الاقتصادي والعمل، وتبرز من جراء ذلك جملة من الكوابح والموانع التي تشتت الطاقات وتبعثر الجهود. ولهذا نجد أن هناك علاقة طردية بين الحالة السياسية وهجرة العقول المفكرة؛ إذ إن الدول والأمم التي تسودها أنظمة ديكتاتورية واستبدادية تزداد لديها ظاهرة هجرة العقول والأدمغة المفكرة، كما أن الدول الديمقراطية التي تعيش وضعاً سياسياً مستقرّاً على قاعدة الديمقراطية وصيانة حقوق الإنسان، تتحوّل إلى دولة مستقطبة وجاذبة إلى الطاقات والمواهب والقدرات بكل مستوياتها وتخصصاتها.

فالمشروعات السياسية التي تُقصي الديمقراطية من فضائها، وتحارب آليات التداول السلمي للسلطة، وتمتهن كرامة الإنسان وحقوقه الأساسية، فإن دورها التاريخي يتجسّد في وأد الطاقات والقدرات ومحاربة الإبداعات الإنسانية، والتماهي مع كل أشكال الحكم الديكتاتوري والاستفراد بالرأي والقوة، حتى ولو حملت هذه المشروعات يافطات ديمقراطية، وتنادي في شعاراتها ومنابرها الإعلامية والسياسية بقيم تقدّمية وحضارية. فالمشروع السياسي الذي لا يثق بخيارات شعبه، ويحتقر مضامين الديمقراطية السياسية، فإن مآله الأخير، هو ممارسة كل أشكال القمع والاستبداد والعنف لاستمرار حكمه وسلطته. فالاستبداد لا يخلق تنمية، وإنما يُشعّ نموّاً مشوّهاً ومرتبطاً على نحو هيكلي بمراكز قوى دولية تزيد من فرص التبعية والهيمنة. لذلك فلا تنمية مستدامة وشاملة من دون

ديمقراطية، تدفع الجميع إلى ممارسة أدوارهم ووظائفهم في هذه الملحمة الوطنية المقدسة. فالمجتمع المسلوب الإرادة، الذي لا يمارس أي دور إلا بأمر، ولا ينتهي عن شيء إلا بنهي، لا يمكنه أن ينجز تنمية مستدامة؛ لأن التنمية - كمشروع مجتمعي - بحاجة إلى مجتمع حر، حيوي، يعتز بكرامته ويدافع عنها. ويمارس حرته، ويشعر بضرورة حضوره وشهوده. وبكلمة: إن الديمقراطية هي مولد تاريخي للتنمية والتطور والتقدم الشامل.

كما ينبغي القول في هذا الصدد: إن المؤشرات الكمية لقياس درجة التطور والتنمية الاقتصادية في مجتمع ما، لا تعكس حقائق الاقتصاد بشكل سليم. لهذا من الضروري تأسيس مؤشرات نوعية لقياس درجة التطور الاقتصادي. وفي تقديرنا، إن الإنسان هو الرأسمال الحقيقي لأي عملية تنموية واقتصادية؛ لذلك من المناسب أن يكون مؤشر قياس التنمية ودرجة التطور الاقتصادي في المجتمعات الإنسانية هو التنمية البشرية بعناصرها الكاملة ومتطلباتها الضرورية. وبهذا نتمكن - ونحن في بداية الألفية الثالثة - من تأسيس قياسات نوعية وكيفية لقياس مدى التطور الاقتصادي في مجتمعاتنا حتى نبدأ مشوار البناء الاقتصادي القائم على الحقائق النوعية الدامغة لا الكمية الواهمة. ولا يمكن أن تدب الحياة في مشروعات التنمية ومؤسسات الفعل الاقتصادي من دون إصلاح سياسي، يعيد الاعتبار للقواعد الاجتماعية الواسعة، عبر توسيع دائرة مشاركتها واحترام وصيانة حقوقها ومأسسة الإدارة السياسية، بحيث لا تكون حكرًا على فئة أو شريحة أو نخبة. حينها تبدأ عجلة الإصلاح السياسي بالدوران، حينذاك ستبدأ أيضًا تدب الحياة في أوصال الحقل الاقتصادي في المجتمع. فلا نهوض اقتصادي من دون إصلاحات سياسية، فهي بوابة الإصلاحات الاقتصادية والمالية والتجارية. فالعديد من الظواهر المرضية في الجسم الاقتصادي للكثير من بلداننا العربية والإسلامية، ناتجة من غياب الحريات السياسية، التي تسمح للأحزاب والنقابات والقوى الحية في المجتمع، بمراقبة الأداء ومحاسبة المقصرين أو المسببين لتلك الظواهر المرضية والمعركة للتطور الاقتصادي.

ويبدأ الإصلاح السياسي بمحاربة كل أشكال الفساد السياسي، وتوسيع القاعدة الاجتماعية للسلطة السياسية، وتطوير أطر المشاركة السياسية ومستوياتها، وتنظيم العلاقة بين السلطة السياسية والمجتمع بمؤسساته المدنية والسياسية والثقافية والاقتصادية. هذه هي الخطوات الضرورية لأية عملية إصلاح سياسي. وفي تقديرنا، إن القيام بهذه الخطوات سيعزز من ثقة المجتمع بسلطته السياسية، وسيسمح لجميع القوى بالمشاركة الفاعلة في البناء والتطوير، وهذا بحد ذاته سينعكس إيجابًا على كل مشروعات وخطوات التنمية الوطنية.

إن التنمية الشاملة في مجالنا العربي والإسلامي، لا يمكن أن تتحقق على أكمل

وجه، وتؤدي ثمارها من دون حريات سياسية، تمتصّ احتقانات الواقع، وتستوعب بطريقة حضارية تناقض الحياة السياسية الوطنية وتبايناتها. وإن النظام السياسي الذي يقفز على هذا الواقع على أمل أن يحقق مكاسب اقتصادية وتنموية، دون أن يدفع ثمنها السياسي، فإنه في نهاية المطاف سيصطدم بالعديد من العقبات والمشاكل التي ستعرق من مشروع التنمية وتحبطه. وفي المقابل أيضاً نستطيع القول: إن الديمقراطية بكل مؤسساتها ومجالاتها وآلياتها، لا يمكنها أن تتطور وتتجذر في المحيط الاجتماعي، إلا إذا أسندت بتنمية اقتصادية متطورة، تستوعب كل الشرائح والفئات، وتمدّد إشكاليات الواقع الاجتماعي والاقتصادي، وتوفر نظاماً تضامنياً مع كل الفئات الضعيفة في المجتمع. وقد قيل: إن الذين لا يملكون خبزهم لا يملكون أصواتهم.

فلا تنمية موصولة من دون ديمقراطية، كما أنه لا ديمقراطية حقيقية وفعّالة من دون تنمية اقتصادية مستديمة ومقدرة.

من هنا فإن التحديث الاقتصادي السطحي والهش لا يفضي إلى ديمقراطية؛ وذلك لأن هذا التحديث سطحي وقسري، فيعمّق الفروقات بدل أن يردمها، ويجذّر التفاوت بدل أن يستوعبه. كما أن الديمقراطية الشكلية والفوقية لا تفضي إلى تنمية موصولة، بل تزيد التجاذبات والمساجلات السياسية في الدائرة المغلقة التي لا تؤدي إلا إلى المزيد من المحاكات والسجلات، كما أنها لا تخلق تفاعلاً خلافاً وتواصلاً دينامياً بين المجتمع بقواه ومؤسساته ومشروعات التنمية والتطوير الاقتصادي. وبالتالي فإن العلاقة بين التنمية والديمقراطية علاقة جدلية ومعقدة ومتشابكة، وكل طرف يحتاج إلى الطرف الآخر ويغذيه، ولا يمكن أن تنجز انطلاقة حضارية جدية من دونها معاً. فإن المجتمعات دائماً تحتاج إلى الأمن الاقتصادي والمعيشي، وهذا لا يتحقق من دون تنمية اقتصادية موصولة. كما أن المجتمعات بحاجة إلى أمن سياسي ومجتمعي، وهذا لا ينجز من دون الحريات العامة والديمقراطية بكل آفاقها وآلياتها. وهذه العملية المتكاملة بين الديمقراطية والتنمية بحاجة إلى كتلة تاريخية وحلف اجتماعي كبير، يأخذ على عاتقه توفير عوامل التكامل وأسباب القدرة على تجاوز كل العقبات التي تحول دون التكامل. «وإن التجربة الإنسانية أثبتت أن الديمقراطية هي الإطار الصحيح للتنمية. وأن ما زعم بأنك لا تستطيع أن تحصل على خبز إلا إذا كان عندك نظام غير ديمقراطي ثبت فشله؛ لأن -في الواقع- الأنظمة السلطوية لم تستخدم خلال الخمسين سنة الأخيرة لتحقيق التنمية وإعطاء الناس الخبز، إنما استخدمت لملء جيوب الحكام بملايين الملايين، التي هربت إلى سويسرا. انظر إلى كل الأنظمة التي استعملت هذه الحجة، كلها انتهت -في النهاية- ليس إلى إعطاء الخبز للشعب ولكن إلى

إعطاء الملايين للسلطة الحاكمة، وعلى ذلك أنا أرفض رفضاً باتاً التفرقة بين الحقوق»^(١).

فالحقوق تتكامل مع بعضها وتتداخل، بحيث إنه لا يمكن استخدام سياسة المقايضة. فكل حق مسنود من الحق الآخر، وأي خلل أو انتهاك لحق من الحقوق الأساسية فإنه يؤدي إلى خلل في النظام الحقوقي بأسره، وهذا ينعكس بدوره على مجمل النظام السياسي والاجتماعي. فالتنمية بحاجة إلى استقرار سياسي وأمني واجتماعي، وتبقى الديمقراطية هي سبيل نيل هذا الاستقرار. لذلك فالتنمية بحاجة إلى الديمقراطية، حيث أنها توفر المناخات الملائمة لانطلاق مشروعات التنمية ولاحتضانها من قبل قوى المجتمع ومؤسساته السياسية والاقتصادية والمدنية. وإن إعطاء الأولوية لبناء البنية التحتية للتنمية، وإرجاء عملية الإصلاح السياسي، لا يؤدي إلى نتائج إيجابية كبيرة؛ وذلك لأن البنية التحتية لمشروعات التنمية تحتاج منذ اللحظة الأولى لبناء سياسي مفتوح على طاقات الشعب ويتفاعل مع حاجاته وطموحاته السياسية. لذلك فإن تأجيل الديمقراطية تحت مبرر عدم استعداد الشعب إلى الديمقراطية أو إعطاء الأولوية لأي مشروع اقتصادي أو اجتماعي آخر، يفقم من الأزمة والاحتقانات السياسية والاجتماعية الخطيرة. ف«مسألة تأجيل الحرية السياسية والاقتصادية فهي قضية تتعلق بالشرف الإنساني أكثر مما تتعلق بالسياسة، فعندما تختلط مياه الشرب بمياه المجاري، فهل نرى تأجيل إيجاد حل لذلك تحت أي شعار ولائي سبب حتى ولو لدقيقة واحدة؟ إن تأجيل إعطاء الفرد حقوقه السياسية والاقتصادية لعدة ساعات تعني في المقابل إعطاء بعض الناس الوقت نفسه لسرقة حقوقه وتحويله لعدو شرس أو إضافة بشرية تعسة»^(٢).

وإن تنمية بلا حريات منطق سياسي يُفضي إلى المزيد من الأزمات الاجتماعية والسياسية؛ لأنه منطق أشبه بوضع البقرة خلف المحراث، فلا تنمية حقيقية من دون حريات تكفل للجميع حقوقهم وكرامتهم، وتعزز فرص التسامح والمشاركة النوعية، وتزيل الكثير من الالتباسات والهواجس، التي تحول دون مشاركة جميع القطاعات والفئات في مشروعات التنمية والبناء الوطني. فالديمقراطية هي البوابة الكبرى للتنمية والاستقرار السياسي والمجتمعي. فلا يمكن أن تتحقق الأهداف الوطنية في التنمية الشاملة والعدالة والأمن من دون ديمقراطية تفسح المجال لكل القوى والتعبيرات في المشاركة في اجترار التجربة الوطنية وبلورة خياراتها العملية للوصول إلى تلك الأهداف الوطنية. ولقد أثبتت

(١) عمرو عبد السميع، أحاديث الحرب والسلام والديمقراطية، كتاب (الديمقراطية)، القاهرة: الدار المصرية اللبنانية، الطبعة الأولى، ١٩٩٨م، ص ١٦٢.

(٢) المصدر السابق، ص ٢٠٦ - ٢٠٧.

التجارب والدول الديمقراطية، «قدرتها على التطور والتكيف مع طموحات الشعوب وحاجاتها المتجددة، تعبيراً عن قدرتها النسبية على استمرار عملية التنمية الشاملة المستدامة واحترامها لثوابت الشعوب، بسبب تمثيلها لآراء مواطنيها ومصالحهم بشكل متجدد عبر العصور والأجيال. ويعود تقدم الدولة الديمقراطية واستمرارها بالدرجة الأولى إلى تجديد الدولة الديمقراطية لقياداتها السياسية والمهنية والاجتماعية، وتجديد رؤيتها وتوسيع خياراتها بسبب وجود الحرية وبفضل الحراك السياسي والاجتماعي وتداول السلطة، ونتيجة لوجود المشاركة السياسية الفعالة في اتخاذ القرارات العامة الملزمة»^(٣).

فالديمقراطية بما تعني من ثقافة وآليات انتخابية ودستورية وقوى مجتمعية منتظمة في إطار دستور ديمقراطي، هي شرط لازم لنجاح المشروعات التنموية في مجالنا العربي والإسلامي. وفي هذا الإطار لا بد من الإدراك أن وجود رؤية تنموية سليمة، من دون إرادة سياسية تترجم هذه الرؤية إلى إستراتيجيات للعمل والممارسة، لا يعالج الواقع بل يزيده تدهوراً وتأزماً. ولا ريب أن توفر الإرادة السياسية الفعالة مرهون إلى حد بعيد إلى وجود نظام سياسي واجتماعي ديمقراطي، يحفز الجميع للمشاركة، ويضمن لهم حقوقهم، ويصون مكتسباتهم. فلا تنمية مستدامة من دون ديمقراطية تحقق الإرادة السياسية النزيهة المتجهة صوب توفير كل مستلزمات ومتطلبات النجاح في مشروعات التنمية الشاملة.

وإن التنمية ليست مشروعاً أحادياً أو خياراً ذا نزعة واحدة، بل هي مشروع متكامل وسياق متماسك، يسعى بخطه وبرامجه المختلفة، إلى تنمية جميع المصادر والثروات والعناية بجميع الجوانب والحقول.

فالمشروع التنموي ليس خاصاً بالاقتصاد أو السياسة فحسب، بل هو مشروع يتجه إلى جميع جوانب الحياة الاجتماعية لتنميتها وتطويرها وفق الخطة المرسومة. فلا يمكن -مثلاً- الفصل بين اقتصاد المجتمع ومستوى التعليم فيه، كما لا يمكن الفصل بين السياسة التنموية وقضية توزيع الدخل القومي مثلاً. كما أن مشروع التنمية ليس مشروعاً اقتصادياً أو تجارياً متجهاً لمصلحة النخبة الاقتصادية والمالية فحسب، بل هو مشروع كامل يُلبّي متطلبات كل القطاعات والشرائح الاجتماعية. وبهذا فإن هدف التنمية الأساسي ليس مراكمة الآلات والمعدات التكنولوجية أو تكوين رأسمال ضخم خارج الدورة الإنتاجية الوطنية. إن هدف التنمية يتجسد في بناء الإنسان وبلورة طاقاته وصقل مواهبه، وإنضاج إمكانياته الذهنية والفنية. فكل الخطط والمشاريع التنموية بحاجة إلى الإنسان عملاً وعقلاً. لذلك من الطبيعي أن تتجه هذه المشاريع إلى الإنسان، وهذا التوجه التنموي هو ما ينسجم

(٣) مجلة المستقبل العربي، العدد ٢٦٧، ص ١٢ (٥ / ٢٠٠١).

ومنظومتنا العقديّة ونظرتنا إلى الأشياء والإنسان.

وينبغي القول في هذا المجال: إن القوى الغربية تسعى جاهدة إلى تحويل عالمنا العربي والإسلامي، إلى بؤرة محكومة تاريخياً بالتخلف والتقهقر الحضاري، وذلك بالترويج للمشاريع والخطط المنسجمة وبيئات تلك القوى، والسعي إلى ربط العالم العربي والإسلامي هيكلياً بهذه الأنماط والمشاريع ذات الجذور والمصلحة الغربية.

إن النمط التنموي الذي يسعى الغرب إلى تعميمه، لا يحمل استحقاقاً واحداً من التجربة؛ ذلك أنه لم يكن يوماً نظرية سابقة للتطور الاقتصادي الغربي. إن نظرية التنمية الاقتصادية لم تكن سابقة عن التطور الفعلي في الولايات المتحدة الأمريكية، فهي توصيف لاحق.

وهكذا في إطار تعميم النظريات التنموية الغربية، ينسى التاريخ وينسى الإنسان لتبقى المسألة -حبكاً على نظريات الغرب المجهولة- حلولاً لأزماتنا التنموية والاقتصادية. فليس قدر العالم العربي والإسلامي أن يبقى متخلفاً اقتصادياً، لاهثاً وراء الحلول الوهمية حيث الضياع الكامل في شتات من المدارس كلها تنظر إلى اقتصادات الأطراف على أساس الجبرية التاريخية.

لهذا فإننا بحاجة إلى وقفة نستنهض فيها وعينا الذاتي وننظر إلى التنمية من منظور ينسجم وخصائصنا الذاتية وظروفنا الاقتصادية. ومن دون هذه الوقفة سنتطبق علينا حتماً الدائرة المفرغة في تحليل المشكل التنموي لعالمنا العربي والإسلامي. ولا يمكن للإنسان -الفرد والجماعة- أن ينخرط على نحو إيجابي في مشروعات التنمية والعمران، إلا إذا تغيرت ثقافته ومفاهيمه وتصوراته. لذلك فإن التغيير الثقافي -بمعنى العمل على تصحيح مفاهيم الإنسان وتصوراته عن الوجود والحياة والتقدم والعمران- هو الخطوة الأولى في مشوار التنمية وإصلاح الممارسات القائمة على الصعيدين الفردي والجمعي. لذلك فلا تنمية شاملة ومستدامة -من دون ثقافة مسؤولة- تصيغ تصورات الإنسان وقناعاته، وتحمله مسؤولية نوعية في مسيرة الحياة والمجتمع، وتحفز همته صوب النشاطات البناءة والخلاقة. لهذا نجد في كل التجارب الإنسانية -التي استطاعت أن تحقق قفزات نوعية في التنمية والتطور- أن هذه القفزات سبقتها عملية تصحيح وإصلاح ديني واجتماعي وثقافي. بحيث يعاد تشكيل وعي الإنسان الفرد والجماعة، حتى يبقى مؤهلاً للانخراط الفعّال في مشروعات البناء والتنمية. فلا يمكن -على مستوى التجربة الغربية- أن نفصل بين حركة الإصلاح الديني والتطور الهائل الذي شهدته هذه التجربة على المستويات المادية والعلمية والتكنولوجية. فجزور

التقدم الهائل الذي أنجزته التجربة الغربية نجدها في حركة الإصلاح الديني في غرب أوروبا. فعملية الازدهار والرخاء والرفاه تجدد جذورها في تلك المفاهيم والقيم والتصورات، التي أخرجت الإنسان من متاهات ودهاليز الضياع والتردد والعيشة، وأدخلته في مضمار الجدية والبناء والمشاركة الإيجابية والفعالة في عمليات التنمية والتطور والتقدم. فتنامي القدرات الإنتاجية والتنظيمية والعلمية في أي مجتمع مرتبط ارتباطاً وثيقاً بنوعية الثقافة السائدة. لذلك فإن التطلع إلى التقدم، يتطلب ممارسة إصلاح اجتماعي - ثقافي، بحيث تسود ثقافة العمل والحرية والمسؤولية، بدل ثقافة الكسل والخمول والجبرية والقدرية.

إن مشوار التنمية الشاملة يبدأ حينما نستطيع تجاوز كل القواعد الفكرية والثقافية المسؤولة عن إدامة كل حالات السكون والتراجع والتخلف.

لذلك نستطيع القول: إن التراجع الحضاري يبدأ حينما تضمحل الثقافة المسؤولة، وتتلاشى قيم العمل والكسب الحضاري. فبمقدار هذا الاضمحلال والتلاشي يتم التراجع والتأخر. فكلما تقلصت الثقافة المسؤولة تقلصت إمكانية التقدم، وبدأت مسيرة التراجع والتقهقر الحضاري. من هنا فإن الثقافة بما تتضمن من قيم ومبادئ وآليات عمل هي المهادر الضروري لانطلاق مشروعات التنمية الشاملة. والعلاقة جد عميقة بين الثقافة والتنمية؛ إذ إنه لا تنمية بدون ثقافة جديدة تسود في المجتمع وتحركه نحو تطلعات التنمية، كما أنه لا ثقافة حيّة من دون محيط مجتمعي فاعل ودينامي.

فالتنمية لا تأخذ معناها وأبعادها الحقيقية إلا بحضور العنصر البشري في السياسات والأهداف والوسائل أيضاً. فلا تنمية بلا إنسان، كما أن الإنسان هو وسيلتنا الفعالة لإنجاز الغايات وتنفيذ المشروعات. وإن الإنسان هو بؤرة الاهتمام في المشروعات التنموية، وهو صانعها وغايتها ووسيلتها في آن. وأي تجاوز لهذه الحقيقة فإنه يعني - على المستوى الفعلي - بذل وصرف الكثير من الإمكانيات والطاقات دون إحداث نقلة نوعية وحقيقية في الفضاء العربي والإسلامي؛ وذلك لأنها مشروعات أقصت الإنسان من تخطيطها وبرامج عملها؛ لذلك فإنها قد تنجح في تطوير الجوانب المادية والفنية في هذه الدول، إلا أنه تطوير سيعتمد في كل شيء على الأيدي الأجنبية، دون أن تتمكن الأيدي الوطنية من تشغيلها أو الاستفادة منها على المستويين الاقتصادي والفني. والتنمية هي عبارة عن عملية تطوير لكل حقول الحياة، بحيث تشمل القيم الاجتماعية وأساليب الإنتاج والأنظمة السياسية والاقتصادية. وبالتالي فإن التنمية هي عبارة عن عمليات مستديرة لبلورة الطاقات الخلاقة وتفجير كفاءات المواطنين والعمل على توفير كل أسباب التقدم وعوامل الحياة الأفضل. فالتنمية لا تقتصر على الجوانب الاقتصادية والمادية فحسب، بل هي تستوعب كل مجالات

الحياة، وتتطلع إلى إزالة معوقات التقدم في كل هذه المجالات. لذلك فإن التجدد الذاتي وتشجيع حركة الإبداع والاجتهاد والمبادرات الخلاقة، ومحاربة الجهل والأمية والعوز والفقر، وتحرير الفكر من معوقات التجديد والاجتهاد. كل هذا من صميم عملية التنمية وفق المنظور الحضاري.

لذلك نستطيع القول: إذا كانت التنمية نهج حياة وعملية بعث حضاري شامل، فإن الديمقراطية والحريات السياسية تأتي في طليعة الشروط التي ينبغي أن تتوفر حتى تُؤتي عمليات التنمية ومشروعاتها ثمارها المرجوة وتحقق آفاقها المنشودة؛ وذلك لأن عملية التنمية إذا فقدت شرط الحرية، أي إذا كان مشروع التنمية يقاد من قبل نخبة سياسية مستبدة، تُقصي الآخرين، وتهمش كفاءات الوطن، فإن مآل هذا المشروع هو أنه سيتحوّل -في أحسن الفروض- إلى مشروع للإنهاء وليس للتنمية؛ وذلك لأن النظام الاجتماعي والاقتصادي والسياسي الذي تدافع عنه هذه النخبة وتعتبره نموذجها النهائي، لا يُفضي إلى الإبداع وفسح المجال القانوني والسياسي، لكي تساهم كل طاقات الوطن في هذه المشروعات. وبالتالي فإن هذه النخبة المستبدة تحاول عزل هذه المشروعات عن القاعدة الاجتماعية الواسعة، حتى لا تلتزم بتوفير متطلبات هذا المشروع السياسية والثقافية. لذلك فإننا نجد في العديد من البلدان ذات الأنظمة المستبدة، أن مشروعات التنمية، كأنها جزر معزولة عن الواقع السياسي والاقتصادي والاجتماعي العام. فالإخفاقات العديدة التي مُنيت بها الكثير من مشروعات التنمية في المجالين العربي والإسلامي، نابع في تقديرنا من غياب الحريات، الذي يؤدي إلى غياب البعد السياسي والاجتماعي الداعم لهذه المشروعات. فأوضحت المشروعات التنموية بمثابة الأفكار والقرارات المفروضة من أعلى، دون أن تكون لها جذور حقيقية في المجتمع.

واقصاء الإنسان من العملية التنموية يعني الاستمرار في الحاجة إلى الأجنبي في كل شيء. وليس من التنمية في شيء تطوير حاجتنا إلى الأجنبي، أو أن تكون كل المشروعات والمؤسسات والمصانع تُدار بأيدي غير وطنية؛ وذلك لأنها ستبقى مشروعات أجنبية في كل شيء ما عدا التمويل والأرض.

والبعد البشري في التنمية يعني الأمور التالية:

(١) إعادة الاعتبار إلى الإنسان ومتطلباته وحاجاته للمشروعات التنموية. فهو المقياس الوحيد في سلامة المشروع، كما أنه معيار تحديد سلم الأولويات، وهو الذي يحدّد المضامين الثابتة لهذه المشروعات والخطط التنموية. فمشروعات التنمية كما تلحظ الأبعاد

المادية والفنية، ينبغي لها أيضًا أن تلحظ الأبعاد الإنسانية والعلمية والاقتصادية والاجتماعية وما أشبه.

(٢) العناية بالمكوّنات الخلفية لمشروعات التنمية: فالثقافة والمستوى الحضاري والتعليمي، كلها مكوّنات إنسانية لها تأثير مباشر في العملية التنموية. وأيّ قفزة في المشروعات المادية أو الاقتصادية البحتة، دون سبقها بتطوير في العملية التعليمية والمستوى الثقافي والحضاري، فإنها ستكون قفزة غير محسوبة النتائج، وقد تكلف البلد الذي يقدم على هذا التصرف الكثير من إمكانياته المادية؛ لذلك نجد أن المشروعات التنموية التي تبتناها بعض الدول تسبب آثارًا اجتماعية وثقافية خطيرة، كالتفكك الأسري والمزيد من الاغتراب النفسي والاجتماعي، وذلك كله يرجع -في تقديرنا- إلى أن هذه الدولة أقدمت على تأسيس بعض المشروعات من دون النظر أو العناية بالمكوّنات الثقافية والحضارية والتعليمية للمجتمع. فالتنمية لا تتحقق دفعة واحدة، وإنما هي عمل إنساني متواصل، يتراكم بعضه مع بعض، حتى يصل بجهود كل الأطراف والمكوّنات إلى المستوى التنموي المنشود. والتنمية قبل أن تكون مصانع ومنشآت اقتصادية ضخمة، هي سياسات وإستراتيجيات واضحة، تشرك كل المواطنين (كل من موقعه) في هذه العملية. وتغيب أي قطاع أو مكوّن، فإنه ستكون له آثاره السلبية الواضحة على المشروعات التنموية. وذلك بفعل غياب بعض الأبعاد الفعلية التي ينبغي أن تلحظها الخطط أو المشروعات التنموية.

فالتنمية الشاملة لا يمكن أن تنجز على الصعيد الواقعي إلا بتطوير خطط ومشروعات تنمية الموارد البشرية، حتى يتوفر الكادر البشري القادر على إنجاز مقولة التنمية الشاملة في الواقع الخارجي.

(٣) إن مقياس التطور والتقدم ليس امتلاك الموارد الطبيعية فقط، أو استيراد أحدث تقنيات العصر، وإنما المقياس الحقيقي هو مقدار البناء العلمي والأخلاقي للإنسان. فكلما تطورت أساليب تنمية قدرات الإنسان وطاقاته، أصبح المجتمع أقرب إلى التطور والتقدم. فالبناء الإنساني هو الذي يحدّد مستوى التقدم في المجتمع.

ويخطئ من يعتقد أن سبيل التقدم هو استيراد التكنولوجيا، والتغافل عن مشروعات التنمية البشرية؛ لأن هذا السبيل يزيد من حالات التبعية، ويقضي على كل الإمكانيات والمبادرات المتجهة صوب البناء والاكتفاء الذاتي. وإن الإرباكات المنهجية والعملية التي تعانيها العديد من التجارب التنموية في البلدان العربية والإسلامية، ترجع إلى غياب المعايير الواضحة الخاصة بنسق أو أنساق التطور الاجتماعي والاقتصادي. ولا ريب أن

تنمية الموارد البشرية من المعايير التي نتعرف من خلالها إلى مستوى التطور وتجاهه ومساره. فلا بناء اقتصادي وتطوير اجتماعي، إلا بتنمية بشرية، فهي الجسر الوحيد والفعل، الذي يؤهلنا كمجتمعات لتحقيق البناء الاقتصادي والتطوير الاجتماعي. وأي بناء اقتصادي دون تنمية بشرية فإن مآله الأخير هو الاعتماد الكلي على الآخرين سواء في المواد والمسائل الفنية أو الإدارة. وهذا لا شك يسبب الإرهاق لميزانية الدول، ويجعلها تصرف الأموال الطائلة على منشآت ومؤسسات اقتصادية، لا تستفيد منها استفادة فعلية في مسارها الاقتصادي والاجتماعي.

من هنا ينبغي أن نحجم جميعاً عن القيام بالممارسات والسلوكيات التي تبعدنا عن الإنسان في العملية التنموية، ونعيد الاعتبار إلى مفهوم التنمية البشرية، ونبحث في تاريخنا وتقاليدنا وواقعنا عن مكوناته ووسائله وروافده، ونعمل على تنشيطها وبث الروح في أوصالها، حتى تشترك جميع القطاعات في احترام القيم الاجتماعية والاقتصادية الحاضنة لهذا المفهوم وروافده الإنسانية. والحرية هي التي تبيئ الأرضية والظروف السياسية والاجتماعية، لكي تمارس كل القوى والتعبيرات وظائفها وأدوارها في البناء والتنمية. وأخطاء المسيرة والممارسة تُعالج بالمزيد من تأكيد قيم الحرية والديمقراطية في الفضاء الاجتماعي ومفردات مشروعات التنمية الشاملة، ومن دونها تتكالب المشاكل، وتتفاقم الأزمات، وتتضخم السبلات، دون وجود إرادة الحل والمعالجة. و«لعله من النافل القول: إن المحروم من الحرية هو -بالذات- من لا يستطيع احترام حرية الآخرين، فهو إذ ينتهكها يعبر عن واقع موضوعي تماماً: فقدانه الشعور بالحرية. وعليه، كلما أمكنه أن يتمتع بحرية الرأي، كلما مال إلى احترام حق الآخرين في الرأي والاختلاف. وظني أن ذلك إنما يحصل متى قام الاجتماع السياسي والمدني على قواعد الديمقراطية ومتى نجحت هذه في حماية حق الجميع في القول الحر غير المقيد بما يسمى في لغة السياسة بالخطوط الحمراء»^(٤). فالتنمية في جوهرها هي البحث عن كفاءات مناسبة للتطور الثقافي والاجتماعي والاقتصادي، ومساءلة السائد ونقده وصولاً إلى الرؤية الصائبة والبرنامج المناسب والمنسجم وخصوصيات اللحظة والواقع المجتمعي. وكل هذه الأمور لا تتأتى وتستقيم إلا بالحرية والديمقراطية، فهي بوابة التنمية وإحدى غاياتها في آن. «وإن حركة التنمية تتوقف على توفر مجموعة من الشروط النفسية والثقافية: نفسياً، يجب توفر شروط ثلاثة لكي يتأتى توجيه الطاقة الاجتماعية نحو تطوير المحيط الاجتماعي والمادي: (١) توجه سلوك أفراد المجتمع نحو الإنتاج، بنوعيه الفكري والمادي.

(٤) عبد الإله بلقزيز، في البدء كانت الثقافة.. نحو وعي عربي متجدد بالمسألة الثقافية، بيروت: أفريقيا الشرق، الطبعة الأولى، ١٩٩٨م، ص ٥٦.

و (٢) قدرة الأفراد على تأجيل وكبح جماح الرغبة في الاستمتاع الفوري بالوفرة المادية بحيث يتم إعادة استثمار جزء من الثروة الناتجة لتسريع عملية التنمية، وتحسين مهارات وإمكانيات الإنتاج. و (٣) الاعتقاد الراسخ بالقيمة الإيجابية للقدرات الإبداعية والخلاقة. ثقافياً، لا بد من توفر عدد من الشروط الثقافية الاجتماعية لكي تتاح الفرصة للقدرات النفسية لتأخذ مداها، وفي مقدمتها: (١) قيام احترام متبادل بين أفراد المجتمع، متمثل بموقف الأفراد المتسامح تجاه الاختلافات في التفسيرات النظرية والأولويات العملية. و (٢) وجود نظام سياسي يسمح بالمشاركة السياسية والنقد البناء ويوفر آليات للتصحيح الذاتي. و (٣) تطوير منظومة قانونية فعالة وعادلة، تكتسب احترام الأفراد، و (٤) ظهور حركة فكرية وعلمية ناشطة^(٥). فالتنمية -وفق هذا المنظور- لا تتم بمعزل عن الجوانب المجتمعية الأخرى. وإنما هي بحاجة إلى مشاركة جميع الجوانب والطاقات في هذا المشروع الحضاري والإنساني. وجهود التطوير والتنمية التي تغفل الجوانب الثقافية والاجتماعية، لا تنجز تقدماً حقيقياً وإنما تكديساً واستهلاكاً لسلع الحضارة وأشياءها المادية.

ولا تنمية قابلة للاستمرار إلاّ بالمزيد من إبداع وتطوير وسائل تنمية الموارد البشرية، فهي خيارنا الذي ينبغي أن نعمل جميعاً من أجل اجترار وسائل جديدة لإنجازه.

(٥) مجلة منبر الحوار، فصلية لحوار الأفكار والثقافات، العدد (٣٤)، السنة التاسعة، خريف ١٩٩٤م، ص ٩٧.

الإمام علي في الأدب المصري الحديث

زكي الميلاد

- ١ -

ثلاثة أعمال

حفل الأدب المصري الحديث بالعديد من الكتابات والتأليفات الفكرية والتاريخية المدونة حول الإمام علي بن أبي طالب عليه السلام، ومن أشهر هذه التأليفات وأكثرها حضوراً في النطاقين المصري والعربي ثلاثة، وبحسب تعاقبها الزمني في الصدور هي: كتاب الأديب عباس محمود العقاد (١٣٠٦-١٣٨٣هـ / ١٨٩٩-١٩٦٤م) الموسوم بعنوان: (عبقريّة الإمام) الصادر سنة ١٩٤٩م، الثاني كتاب الأديب الدكتور طه حسين (١٣٠٦-١٣٩٣هـ / ١٨٩٩-١٩٧٣م) الموسوم بعنوان: (علي وبنوه) الصادر سنة ١٩٥٣م، والثالث كتاب الأديب عبدالرحمن الشرقاوي (١٩٢٠-١٩٨٧م) الموسوم بعنوان: (علي إمام المتقين) الصادر في جزأين خلال منتصف ثمانينات القرن العشرين.

إلى جانب هذه التأليفات الثلاثة، هناك تأليفات أخرى جادة ومهمة، يأتي في مقدمتها موسوعة الأديب عبدالفتاح عبدالمقصود الموسومة بعنوان: (الإمام علي بن أبي طالب) المكوّنة من تسعة أجزاء، الصادرة خلال النصف

الأول من القرن العشرين، ولعلها أول وأكبر موسوعة تدوّن حول الإمام في تاريخ تطور الأدب المصري الحديث، وعدها الدكتور طه حسين في قائمة مراجعه القليلة لكتابه (علي وبنوه) التي وثقها في نهاية الكتاب، ومن هذه التأليفات كذلك، كتاب الشيخ عبد الكريم الخطيب (١٣٢٨-١٤٠٦هـ / ١٩١٠-١٩٨٥م) الموسوم بعنوان: (علي بقية النبوة وخاتم الخلافة) الصادر سنة ١٩٦٦م، إلى جانب تأليفات أخرى.

اكتسبت التأليفات الثلاثة المذكورة أهمية من ثلاث جهات متصلة ومتشابكة هي:

أولاً: الشهرة الفائقة لأصحابها الذين لا ينازعهم عليها أحد، ويعترف لهم بها كل أحد تقريباً، سواء من المعاصرين لهم أو من المتأخرين عنهم، ودلت على ذلك الألقاب المميزة التي أطلقت عليهم، وظلوا يعرفون بها، مثل عملاق الأدب العربي اللقب الذي تفرد به العقاد، وعميد الأدب العربي اللقب الذي تفرد به طه حسين، ورائد المسرح الشعري اللقب الذي تميز به الشرقاوي.

أسهمت هذه الشهرة الفائقة في جعل تأليفات هؤلاء الأدباء تتخطى وضعية الغفلة والنسيان، وتصبح في دائرة الضوء والتذكر دوماً، متقدمة على تأليفات الآخرين، وتكون سابقة عليها عادة، الوضع الذي جعل جميع تأليفات العقاد على كثرتها تكون معروفة تقريباً مع تفاوت في شهرتها، وهكذا الحال حصل مع تأليفات طه حسين والشرقاوي.

ثانياً: النزعة الحرة والمستقلة التي ميزت تأليفات هؤلاء الأدباء الثلاثة، وكانت سمة ظاهرة في هذه التأليفات ومتجلية، رفعت من منزلتها الفكرية، وفارقت بينها وبين التأليفات الأخرى التي تراجعت فيها هذه النزعة وتقلصت، وفي الدراسات التاريخية تتأكد الحاجة لمثل هذه النزعة التي لا يقوى عليها إلا أصحاب العقول الكبيرة الذين ينتصرون للحقيقة قدر استطاعتهم.

وقد عبر العقاد عن هذه النزعة، حين اعتبر نفسه صاحب مذهب في هذا النسق من التأليف حول الشخصيات، مبرزاً لها بعنوان العبقریات التي عرف بها، وأصبحت لقباً له، وبات يكنى بصاحب العبقریات.

وهكذا الحال حصل مع طه حسين الذي اختط لنفسه نهجاً تاريخياً أراد منه أن يكون متجرداً عن الأهواء وبعيداً عن التحيزات، ولم يكن الشرقاوي أقل شأناً في التعبير عن هذه النزعة والالتزام بها، وقد عرف بهذه النزعة كذلك عبدالفتاح عبدالمقصود.

ثالثاً: الحضور الممتد، فقد عرفت هذه التأليفات الثلاثة حضوراً بقي ممتداً لم ينقطع أو يتوقف، عابراً الأزمنة والأمكنة، متخطياً المذاهب والطوائف، وظلت هذه التأليفات

محتفظة بهذه السمة، متميزة بها على بقية التأليفات الأخرى.

ومن العلامات الدالة على ذلك، طبعاتها التي ظلت متوالية بلا توقف، ومن العلامات أيضًا الإشارة المستمرة إليها في تأليفات الآخرين، خصوصًا كتابي العقد وطه حسين، باعتبار أن كتاب الشرقاوي جاء متأخرًا عنهما بما يزيد على ثلاثة عقود، إلى جانب علامات أخرى دالة على هذا الحضور الممتد لهذه التأليفات الثلاثة.

لهذه الاعتبارات وغيرها، يأتي هذا التركيز على هذه التأليفات الثلاثة بوجه خاص.

- ٢ -

عبقريّة الإمام

كشف العقد في مقدمة كتابه (فاطمة الزهراء والفاطميون) الصادر سنة ١٩٥٣م عما أسماه أثر عامل الوراثة في عنايته بالكتابة عن الموضوعات الإسلامية وما اتصل منها بالعترة النبوية على التخصيص، فقد فتح أذنه كما فتح عينه على عبارات الحب الشديد للنبي عليه السلام وآله، فمولد النبي كان حفلة سنوية تقام في بيتهم، ويرقبها مع بقية الصغار في سنه ويفرحون بها، لأنهم القائمون بالخدمة فيها.

ويذكر العقد أن أسماء النبي وآله كانت تتردد بين جوانب بيتهم ليلاً ونهارًا، لأنها أسماء إخوته جميعًا، معدّداً لهم بهذا النحو: محمد وإبراهيم والمختار ومصطفى وأحمد والطاهر وياسين، وفاطمة وهي شقيقته الوحيدة، ولم يكن لأبيه أخوة وكانت له شقيقتان واحدة اسمها نفيسة والثانية اسمها زينب، وأما اسمه فهو منسوب إلى العباس عم النبي، لا إلى عباس حلمي الثاني كما كان يتوهم بعض معارفه.

وقد وصف العقد ما ورثه من أسرته بالحب الشديد للنبي وآله عليهم سلام الله ورضوانه، وليس من المستغرب في نظره هذا الحب الشديد من أهل السنة، ولكنه كان في بيتهم أشبه بالعاطفة النفسية منه بالآداب المذهبية، معتبرًا أنه استفاد منه كثيرًا في دراسة تاريخ الإسلام، وجعله شديد التريث في سماع كل دعوى من دعاوى السياسة القديمة التي كانت تقوم على إنكار حق، أو إنكار فضل، أو إنكار نسب، أو ما أشبه من ضروب الأفكار التي تمس تواريخ أهل البيت النبوي وسيرهم من بعيد أو قريب^(١).

ويندرج في هذا النطاق كتاب (عبقريّة الإمام)، الذي جاء متصلًا بما قبله من كتب العبقريات من ناحية المنهج، العبقريات التي أراد منها العقد أن يكون صاحب أدب متفرد،

(١) انظر: عباس محمود العقد، فاطمة الزهراء والفاطميون، القاهرة: دار نهضة مصر، ٢٠١٤م، ص ٦.

يصك باسمه، ويتفارق به عن غيره ويتميز، محققًا إنجازًا بات يؤرخ له ليس في تاريخ تطور الأدب المصري الحديث فحسب، وإنما في تاريخ تطور الأدب العربي الحديث أيضًا.

يفهم من نصوص العقاد أنه أراد من العبقريات فكرةً ومنهجًا، الالتزام بأمرين متلازمين هما:

الأمر الأول: له علاقة بالمنهج، ويتحدد بالمفارقة ما بين المنهج التاريخ والمنهج النفسي، فحسب رؤية العقاد أنه ليس بصدد اتباع المنهج التاريخي القائم على السرديات والحواليات، وتعقب الحوادث والأخبار، وإنما هو بصدد اتباع منهج آخر يعرف في الأدب بالمنهج النفسي، ويراد منه رسم صورة نفسية لصاحب السيرة، تجلو من خلالها الخلائق والصفات وبواعث الأعمال، وليس كتابة تاريخ يجري في سرد الحوادث وتعقب الوقائع بما هي وقائع، وتتبع الأخبار بما هي أخبار.

وقد فرّق العقاد في كتاباته بين الدراسات التاريخية التي يعنى بها المؤرخ، وبين الدراسات النفسية مثل دراساته التي يعنى فيها بخلائق صاحب السيرة وصفاته.

الأمر الثاني: له علاقة بالخطاب، ويتحدد بالمفارقة بين الخطاب الذي يتجه إلى إنسان بعينه كالإنسان المسلم، وبين الخطاب الذي يتجه إلى كل إنسان، فحسب رؤية العقاد أنه أراد أن يقدم أدبًا لا يخاطب به المسلم ولا يتجه إليه فحسب، وإنما يخاطب به كل إنسان بالاحترام والتقدير والإعجاب للعبقريات أينما ظهرت في أي مجتمع وفي أي زمان ومكان، بما تمثله هذه العبقريات من مناقب وفضائل ومثل يتوق إليها الناس كافة، ويتعلقون بها حبًا وإعجابًا وتقديرًا.

وتجلى هذا الأمر بوضوح حين تحدث العقاد عن كتابه (عبقرية محمد) الذي هو من بواكير أدبه في العبقريات، شارحًا منهجه قائلاً: إن «عبقرية محمد عنوان يؤدي معناه في حدوده المقصودة ولا يتعدها، فليس الكتاب سيرة نبوية جديدة تضاف إلى السير العربية والإفرنجية... إنما الكتاب تقدير لعبقرية محمد بالمقدار الذي يدين به كل إنسان ولا يدين به المسلم وكفى، وبالحق الذي يثبت له الحب في قلب كل إنسان، وليس في قلب كل مسلم وكفى، فمحمد هنا عظيم لأنه قدوة المقتدين في المناقب التي يتمناها المخلصون لجميع الناس، عظيم لأنه على خلق عظيم»^(٢).

ولاحقًا اعتبر العقاد أنه صاحب مذهب في هذا اللون من الأدب، مُطلقًا صفة المذهب منسوبة إلى ذاته، لافتًا الانتباه لهذا المعنى عند حديثه عما يتوخاه من العبقريات قائلاً: «ومذهبنا الذي نتوخاه في الكتابة عن العظماء الذين حسنت نياتهم في خدمة الإنسان،

(٢) عباس محمود العقاد، عبقرية محمد، الرياض: كتاب المجلة العربية، ٢٠١٣م، ص ١١.

أن نوفيهم حقهم من التوقير، وأن نرفع صورهم إلى مكان التجلة»^(٣).

وفي زمنه كان العقد يحسب أن الالتزام بهذا المذهب أوجب مما كان في الأزمان الغابرة، وذلك بعد أن تكاثرت في نظره الأسباب التي تغض من وقار العظمة منذ القرن الثامن عشر، وتحدث في بعض الأحيان عفواً، وقصداً في أحيان أخرى، الوضع الذي وجد فيه العقد أن العظمة في حاجة إلى ما يسمى في لغة القانون برد الاعتبار.

هذا يتكشف لنا أن العقد يعد من أكثر الأدباء العرب المعاصرين تنبهاً لفكرة العبقرية، وأكثرهم كذلك توظيفاً لها في الأدب واستثماراً، وتحديدًا في أدب السير والتراجم، كما أنها الفكرة التي مثلت نموذجاً تفسيريًا لهذا النسق من الكتابات، واكتسبت صفة العلامة الدالة ثقافيًا في أدبه، وجاء اختياره لها كونها من الكلمات المحتفى بها على المستوى الإنساني، باعتبارها تبرز جوانب العظمة والتفوق، وتثير الدهشة والإعجاب، وأراد منها العقد أن تكون مدخلًا لتقديم بعض الشخصيات الإسلامية إلى الأدب الإنساني عامة.

هذا موجز القول حول مقولة العبقرية عند العقد، توقفنا عندها بيانًا لأدبه الذي ينتسب إليه من ناحية المنهج كتاب (عبقرية الإمام)، وكون أن هذه المقولة تمثل الكلمة الأولى في عنوان الكتاب فهي مفتاح الولوج إليه، بقيت الإشارة إلى الكلمة الثانية في العنوان وهي كلمة (الإمام) التي اختارها العقد قاصداً، ومدركاً لحقلها الدلالي، وناظرًا إلى أنها أحق بالانتساب لعلي بن أبي طالب الذي كان متفردًا بها على سواه.

يرى العقد أن لقب الإمام قد اختص به علي، وإذا أطلق فلا ينصرف إلى أحد غيره بين جميع الأئمة الذين وسمو بهذه السمة من سابقه ولاحقه، فالإمام أحق لقب به، وهو أحق الأئمة بلقب الإمام.

فقد كانت للإمام علي -في نظر العقد- من خواص الإمامة ما ينفرد بها، ولا يجاريه فيها إمام غيره، معدداً بعض هذه الخواص، منها اتصاله بكل مذهب من مذاهب الفرق الإسلامية منذ وجدت في صدر الإسلام، كما اتصلت الحلقات بينه وبين علماء الكلام والتوحيد، وكذا الحلقات بينه وبين علماء الفقه والشريعة وعلماء الأدب والبلاغة، فهو أستاذ هؤلاء جميعاً بالسند الموصول^(٤).

ومن خواص الإمامة التي ينفرد بها علي بن أبي طالب كذلك -في نظر العقد- انتساب العلوم الإسلامية إليه، وحسب قوله: «فقل أن سمعنا بعلم من العلوم الإسلامية أو العلوم

(٣) عباس محمود العقاد، عبقرية الصديق، الدوحة: كتاب الدوحة، ٢٠١٢م، ص ١٦.

(٤) انظر: عباس محمود العقاد، عبقرية الإمام، القاهرة: دار نهضة مصر، ٢٠١٤م، ص ١٦٠-١٦٢.

القديمة لم ينسب إليه... وقلَّ أن توجَّه الثناء بالعلم إلى أحد من الأوائل إلا كانت له مساهمة فيه... له الهداية الأولى في التوحيد الإسلامي والقضاء الإسلامي والفقہ الإسلامي، وعلم النحو العربي، وفن الكتابة العربي، مما يجوز لنا أن نسميه أساساً صالحاً لموسوعة المعارف الإسلامية في جميع العصور، أو يجوز لنا أن نسميه موسوعة المعارف الإسلامية كلها في الصدر الأول من الإسلام»^(٥).

لهذه الخواص وغيرها، انفرد الإمام علي - في تصور العقاد - بلقب الإمام وحازه دون سواه، ومن هنا جاء عنوان كتابه: (عبقريّة الإمام).

أشار العقاد في كتابه إلى العديد من النظرات والانطباعات الدالة في نظره والكاشفة عن عبقرية الإمام، من هذه النظرات والانطباعات ما دلت عليه الولادة التي انفرد بها الإمام، وعدت من الكرامات التي ذكرت له وعرفت، وامتاز بها على غيره شرفاً وفضيلةً، وأشار العقاد لهذا الأمر قائلاً: «ولد علي في داخل الكعبة، وكرم الله وجهه عن السجود لأصنامها، فكأنما كان ميلاده ثمّة إيداناً بعهد جديد للكعبة وللعبادة فيها، وكاد علي أن يولد مسلماً، بل لقد ولد مسلماً على التحقيق إذا نحن نظرنا إلى ميلاد العقيدة والروح؛ لأنه فتح عينيه على الإسلام، ولم يعرف قط عبادة الأصنام... فبحق ما يقال: إن علياً كان المسلم الخالص على سجيته المثلى، وإن الدين الجديد لم يعرف قط أصدق إسلاماً منه، ولا أعمق نفاذاً فيه، كان المسلم حق المسلم في عبادته وفي علمه وعمله، وفي قلبه وعقله، حتى ليصح أن يقال: إنه طبع على الإسلام فلم تزده المعرفة إلا ما يزيد التعليم على الطباع»^(٦).

ومن هذه النظرات والانطباعات ما دلت عليه سيرة الإمام، إذ يرى العقاد أن في كل ناحية من نواحي النفوس الإنسانية ملتقى بهذه السيرة، لكونها ملتقى بالعاطفة وبالخيال وبالفكر وبالذوق الأدبي، وحسب قوله: «في كل ناحية من نواحي النفوس الإنسانية، ملتقى بسيرة علي بن أبي طالب رضوان الله عليه؛ لأن هذه السيرة تخاطب الإنسان حيثما اتجه إليه الخطاب البليغ من سير الأبطال والعظماء، وتثير فيه أقوى ما يثيره التاريخ البشري من ضروب العطف ومواقع العبرة والتأمل»^(٧).

وعن ملتقى السيرة بالعاطفة، تحدث العقاد قائلاً: «في سيرة ابن أبي طالب ملتقى بالعاطفة المشبوبة والإحساس المتطلع إلى الرحمة والإكبار، لأنه الشهيد أبو الشهداء، يجري تاريخه وتاريخ أبنائه في سلسلة طويلة من مصارع الجهاد والهزيمة، ويتراءون للمتتبع من بعيد واحداً بعد واحد شيوخاً جلّ لهم وقار الشيب ثم جلّ لهم السيف الذي لا يرحم، أو

(٥) عباس محمود العقاد، المصدر نفسه، ص ١٦٣-١٦٧.

(٦) عباس محمود العقاد، المصدر نفسه، ص ٣٤-٣٦.

(٧) عباس محمود العقاد، المصدر نفسه، ص ٣.

فتياناً عولجوا وهم في نضرة العمر يحال بينهم وبين متاع الحياة، بل يحال بينهم أحياناً وبين الزاد والماء، وهم على حياض المنية جياح ظماء، وأوشك الألم لمصرعهم أن يصبغ ظواهر الكون بصبغتهم وصبغة دمائهم، حتى قال شاعر فيلسوف كأبي العلاء لا يظن به التشيع، بل ظنت بإسلامه الظنون:

وعلى الأفق من دماء الشهداء علي ونجله شاهدان
فهما في أواخر الليل فجران وفي أولياته شفقان

وهذه غاية من امتزاج العاطفة بتلك السيرة قلماً تبلغها في سير الشهداء غاية، وكثيراً ما تتعطش إليها سرائر الأمم في قصص الفداء التي عمرت بها تواريخ الأديان^(٨).

وعن ملتقى السيرة بالخيال، تحدث العقاد قائلاً: «وفي سيرة ابن أبي طالب ملتقى بالخيال حيث تخلق الشاعرية الإنسانية في الأجواء أو تغوص في الأغوار، فهو الشجاع الذي نزعته به الشاعرية الإنسانية منزع الحقيقة ومنزع التخیل، واشترك في تعظيمه شهود العيان وعشاق الأعاجيب... ألم يوشك من وصفوه ووصفوا وقعاته وفتكاته أن يلحقوه بأبطال الأساطير، وهو هو أصدق الأبطال في أصدق مجال»^(٩).

وعن ملتقى السيرة بالفكر، قال العقاد: «وتلتقي سيرته عليه رضوان الله، بالفكر كما تلتقي بالخيال والعاطفة؛ لأنه صاحب آراء في التصوف والشرعة والأخلاق سبقت جميع الآراء في الثقافة الإسلامية، ولأنه أحجى الخلفاء الراشدين أن يعد من أصحاب المذاهب الحكيمة بين حكماء العصور، ولأنه أوتي من الذكاء ما هو أشبه بذكاء الباحثين المنقبين منه بذكاء الساسة المتغلبلين، فهو الذكاء الذي تحسه في الفكرة والخطرة قبل أن تحسه في نتيجة العمل ومجرى الأمور»^(١٠).

وعن ملتقى السيرة بالذوق الأدبي، قال العقاد: «وللذوق الأدبي أو الذوق الفني، ملتقى بسيرته كملتقى الفكر والخيال والعاطفة؛ لأنه رضوان الله عليه، كان أديباً بليغاً له نهج من الأدب والبلاغة يقتدي به المقتدون، وقسط من الذوق مطبوع يحمده المتذوقون، وإن تطاولت بينه وبينهم السنون، فهو الحكيم الأديب، والخطيب المبين، والمنشئ الذي يتصل إنشاؤه بالعربية ما اتصلت آيات النادرين والناظمين»^(١١).

ومن نظرات العقاد وانطباعاته ما تعلق بالصفات الشخصية التي ميزت الإمام وعرف

(٨) عباس محمود العقاد، المصدر نفسه، ص ٣-٤.

(٩) عباس محمود العقاد، المصدر نفسه، ص ٤-٥.

(١٠) عباس محمود العقاد، المصدر نفسه، ص ٥.

(١١) عباس محمود العقاد، المصدر نفسه، ص ٥.

بها، ومنها الشجاعة النادرة، وعنها قال العقاد: «فكانت شجاعته من الشجاعات النادرة التي يشرف بها من يصيب بها ومن يصاب، ويزيدها تشريفاً أنها ازدانت بأجمل الصفات التي تزين شجاعة الشجعان الأقوياء، فلا يعرف الناس حلية للشجاعة أجمل من تلك الصفات التي طبع عليها علي بغير كلفة ولا مجاهدة رأي، وهي التورع عن البغي، والمروءة مع الخصم قوياً أو ضعيفاً على السواء، وسلامة الصدر من الضغن على العدو بعد الفراغ من القتال»^(١٢).

ومن الصفات الأخرى التي امتاز بها الإمام وعرف، صفة الزهد، وعنها قال العقاد: «فلم يعرف أحد من الخلفاء أزهده منه في لذة دنيا أو سيب دولة، وكان وهو أمير للمؤمنين يأكل الشعير وتطحنه امرأته بيديها، وكان يختم على الجراب الذي فيه دقيق الشعير فيقول: لا أحب أن يدخل بطني ما لا أعلم، قال عمر بن عبدالعزيز وهو من أسرة أمية التي تبغض علياً وتخلق له السيئات وتخفي ما توافر له من الحسنات: أزهده الناس في الدنيا علي بن أبي طالب. وقال سفيان: إن علياً لم يبن آجرة على آجرة ولا لبنة على لبنة ولا قصبة على قصبة، وقد أبى أن ينزل القصر الأبيض بالكوفة إيثاراً للخصائص التي يسكنها الفقراء، وربما باع سيفه ليشتري بثمنه الكساء والطعام... وعلى هذا الزهد الشديد كان علي عليه السلام أبعد الناس من كزازة طبع وضيق حظيرة وجفاء عشرة»^(١٣).

ومن هذه الصفات كذلك التي امتاز بها الإمام وعرف، صفة الفطنة النافذة، وعنها قال العقاد: «والحق الذي لا مرأى فيه أنه كان على نصيب من الفطنة النافذة لا ينكره منصف، وأنه أشار على عمر وعثمان أحسن المشورة في مشكلات الحكم والقضاء، وأنه كان أشبه الخلفاء بالباحثين والمنقبين أصحاب الحكمة ومذاهب التفكير، وعنه أخذ الحكماء الذين شرعوا علم الكلام قبل أن يتطرق إليه علم فارس أو علم يونان، وكان يفهم أخلاق الناس فهم العالم المراقب لخفايا الصدور، ويشرحها في عظاته وخطبه شرح الأديب اللبيب»^(١٤).

كما امتاز الإمام بصفة النخوة، وعنها قال العقاد: «وقد كانت النخوة طبعاً في علي فطر عليها، وأدباً من آداب الأسرة الهاشمية نشأ فيه، وعادة من عادات الفروسية العملية التي يتعودها كل فارس شجاع متغلب على الأقران، وإن لم يطبع عليها وينشأ في حجرها؛ لأن للغلبة في الشجاع أنفة تأبى عليه أن يسف إلى ما يخجله ويشينه، ولا تزال به حتى تعلمه النخوة تعلماً، وتمنعه أن يعمل في السر ما يزرى به في العلانية. وهكذا كان علي عليه السلام عنه في جميع أحواله وأعماله، بلغت به نخوة الفروسية غايتها المثلى، ولا سيما في معاملة الضعفاء من الرجال والنساء، فلم ينس الشرف قط ليغتتم الفرصة، ولم يساوره الريب قط في الشرف،

(١٢) عباس محمود العقاد، المصدر نفسه، ص ١٤.

(١٣) عباس محمود العقاد، المصدر نفسه، ص ٢٤.

(١٤) عباس محمود العقاد، المصدر نفسه، ص ٢٦.

والحق أنهما قائمان دائمان كأنهما مودعان في طبائع الأشياء، فإذا صنع ما وجب عليه فليس من شأؤوا ما وجب عليهم، وإن أفادوا كثيراً وباء هو بالخسار»^(١٥).

وبعد أن أشار العقاد إلى هذه الصفات التي عرف بها الإمام، وجد أنها تنتظم في نسق موصول، وحسب قوله: «هذه صفات تنتظم في نسق موصول، رجل شجاع لأنه قوي، وصادق لأنه شجاع، وزاهد مستقيم لأنه صادق، ومثار للخلاف لأن الصدق لا يدور بصاحبه مع الرضا والسخط والقبول والنفور، وأصدق الشهادات لهذا الرجل الصادق أن الناس قد أثبتوا له في حياته أجمل صفاته المثلى، فلم يختلفوا على شيء منها إلا الذي اصطدم بالمطامع وتفرقت حوله الشبهات، وما من رجل تتعسف المطامع أسباب الطعن فيه ثم تنفذ منه إلى صميم»^(١٦).

ومن نظرات العقاد وانطباعاته ما تعلق بحب النبي إلى الإمام، وحسب قوله: «إن علياً كان من أحب الناس إلى النبي، إن لم يكن أحبهم إليه على الإطلاق... حب النبي لهذا الإنسان حقيقة لا حاجة بها إلى تأويل الرواة ولا إلى تفسير النصوص؛ لأنها حقيقة طبيعية، أو حقيقة بديهية قائمة من وراء كل خلاف، ومما لا خلاف فيه كذلك أنه عليه السلام كان لا يكتفي بحبه إياه، بل كان يسره ويرضيه أن يحبه إلى الناس، وكان يسوؤه ويغضبه أن يسمع من يكرهه ويحفوه»^(١٧).

ومن نظرات العقاد وانطباعاته ما تعلق بسياسات الإمام وإدارته، إذ يرى أن الإمام اتبع «من اليوم الأول في خلافته أحسن السياسات التي كان له أن يتبعها، فلا نعرف سياسة أخرى أشار بها ناقده أو مؤرخه ثم أقاموا الدليل على أنها خير من سياسته في صدق الرأي وأمان العاقبة، أو أنها كانت كفيلة باجتناّب المآزق التي ساقته الحوادث إليها، فمن اللحظة الأولى، أخذ في تجنيد قوى الخلافة الدينية التي لا قوة له غيرها... فكل ما صنع فهو الحكمة كأحسن ما تراض له الحكمة، وهو السداد كأقرب ما يتاح له السداد... وأن أحداً لم يثبت قط أن العمل بالآراء الأخرى كان أجدى وأنجح في فض المشكلات من العمل برأي الإمام، وإن أحداً لم يثبت قط أن خصوم الإمام كانوا يصرفون الأمور خيراً من تصريفه، لو وضعوا في موضعه واصطلحت عليهم المتاعب التي اصطلحت عليه... فما استطاع أحد قط أن يحصي عليه كلمة خالف فيها الحق الصراح في سلمه وحربه، وبين صحبه أو بين أعدائه»^(١٨).

هذه لعلها أبرز ملامح الصورة النفسية التي حاول العقاد رسمها للإمام في إظهار خلائقه ومناقبه وما تفرد به شخصاً وسيرة.

(١٥) عباس محمود العقاد، المصدر نفسه، ص ٢٨.

(١٦) عباس محمود العقاد، المصدر نفسه، ص ٢٧.

(١٧) عباس محمود العقاد، المصدر نفسه، ص ١٥٠.

(١٨) عباس محمود العقاد، المصدر نفسه، ص ٧٧-٧٨-٢٧-٢٤.

- ٣ -

علي وبنوه

افتتح الدكتور طه حسين كتابه (علي وبنوه) من دون الإشارة إلى طبيعة منهجه، لكونه أشار إليه في كتابه السابق الذي مثل الجزء الأول من كتاب (الفتنة الكبرى)، وحمل عنوان (عثمان)، وجاء هذا الكتاب متمماً له، ومتصلاً به، خاصاً بالحديث فيه عن الإمام علي وبنيه. في الجزء الأول أفصح طه حسين بوضوح كبير عن منهجه، معلناً تمسكه الصارم بهذا المنهج، متحريراً الصواب مستطاع، ومتجرداً من نزعات العواطف والأهواء، حاملاً نفسه على الإنصاف، مفضلاً الحياد بلا مشايعة لأحد.

مباشرة وبلا مقدمات، ومن السطر الأول ولج طه حسين في الحديث عن موقفه وطريقته وما يريد الالتزام به، والسير عليه، قائلاً: «هذا حديث أريد أن أخلصه للحق ما وسعني إخلاصه للحق وحده، وأن أتحرى فيه الصواب ما استطعت إلى تحري الصواب سبيلاً، وأن أحمل نفسي فيه على الإنصاف لا أحيد عنه، ولا أمالي فيه حزباً من أحزاب المسلمين على حزب... وأنا أريد أن أنظر إلى هذه القضية نظرة خالصة مجردة، لا تصدر عن عاطفة ولا هوى، ولا تتأثر بالإيمان ولا بالدين، وإنما هي نظرة المؤرخ الذي يجرد نفسه تجرداً كاملاً من النزعات والعواطف والأهواء مهما تختلف مظاهرها ومصادرها وغاياتها»^(١٩).

بخلاف العقاد ومنهجه النفسي، اختار طه حسين المنهج التاريخي، متقمصاً نظرة المؤرخ، متقصياً الوقائع، متفحصاً الأخبار، مازجاً بين السرد والتحليل، وبين التوثيق والنقد، مناقشاً الأقوال ومجادلاً، معلناً موقفه بلا خشية وبلا موارد، مقدماً نفسه بوصفه صاحب رأي في دراسة التاريخ الإسلامي، متحرراً من الضغوط، متعالياً على الحساسيات، منفكاً من الإكراهات، واثقاً بنفسه ثقته المعهودة بذاتيته.

ليس من غرضنا تتبع الحوادث التاريخية التي سردها بطريقته طه حسين لأنها لا حصر لها، لكننا سوف نتبع نظراته المتعددة حول الإمام، وما سجل من انطباعات عنه، على الطريقة التي سلكتها من قبل مع العقاد.

من هذه النظرات والانطباعات ما تعلق بالسيرة العامة للإمام، فقد تحدث عنه طه حسين قائلاً: «وسيرته التي لم تعرف العوج قط، وشدته في الدين، وفقهه بالكتاب والسنة، واستقامة رأيه في كل ما عرض من المشكلات... وقد عاش علي قبل الفتوح كما عاش بعد الفتوح، عيشة

(١٩) طه حسين، عثمان، القاهرة: دار المعارف، ٢٠١٤م، ص ٤.

هي إلى الخشونة والشظف أقرب منها إلى الرقة واللين، فلم يتجر ولم يتسع، وإنما اقتصر على عطائه بعيش منه ويرزق أهله... ولما مات لم تحص تركته بالألوف فضلاً عن عشراتها أو مئاتها أو الملايين، وإنما كانت تركته كما قال الحسن ابنه في خطبة له: سبعمائة درهم»^(٢٠).

ومن نظرات طه حسين وانطباعاته، ما أشار إليه حين اضطربت الأحوال بعد مقتل عثمان، ميمزاً الحال الذي كان عليه الإمام، قائلاً: «أمام هذه الأمور العظام، وفي قلب هذه الفتنة المظلمة الغليظة، وجد علي نفسه كأحسن ما يجد الرجل نفسه، صدق إيمان بالله، ونصحاً للدين، وقياماً بالحق، واستقامة على الطريق المستقيمة، لا ينحرف ولا يميل، ولا يدهن من أمر الإسلام في قليل ولا كثير، وإنما يرى الحق فيمضي إليه لا يلوي على شيء، ولا يحفل بالعاقبة، ولا يعنيه أن يجد في آخر طريقه نجحاً أو إخفاقاً، ولا أن يجد في آخر طريقه حياة أو موتاً، وإنما يعنيه كل العناية أن يجد أثناء طريقه وفي آخرها رضا ضميره ورضا الله»^(٢١).

ومن نظرات طه حسين وانطباعاته كذلك، ما أشار إليه حين تولى الإمام الخلافة بوصفه أجدر الناس إليها، قائلاً: «فقد كان خليفتهم الجديد، أجدر الناس بأن يملأ قلوبهم طمأنينة، وضماثرهم رضا، ونفوسهم أملاً، فهو ابن عم النبي، وأسبق الناس إلى الإسلام بعد خديجة، وأول من صلى مع النبي من الرجال، وهو ربيب النبي قبل أن يظهر دعوته ويصدق بأمر الله... وأخذ النبي علياً فكفله وقام على تنشئته وتربيته، فلما أثره الله بالنبوة كان علي في كنفه لم يجاوز العاشرة من عمره إلا قليلاً، فنستطيع أن نقول: إنه نشأ مع الإسلام، وكان النبي يحبه أشد الحب، ويؤثره أعظم الإيثار، استخلفه حين هاجر على ما كان عنده من ودائع حتى ردها إلى أصحابها، وأمره فنام في مضجعه ليلة ائتمرت قريش بقتله، ثم هاجر حتى لحق بالنبي في المدينة، فأخى النبي بينه وبين نفسه، ثم زوجه ابنته فاطمة، ثم شهد مع النبي مشاهد كلها، وكان صاحب رايته في أيام البأس، وقال النبي يوم خيبر: «لأعطين الراية غداً رجلاً يحب الله ورسوله ويحبه الله ورسوله»، فلما أصبح دفع الراية إلى علي، وقال النبي له حين استخلفه على المدينة يوم سار إلى غزوة تبوك: «أنت مني بمنزلة هارون من موسى إلا أنه لا نبي بعدي»، وقال للمسلمين في طريقه إلى حجة الوداع: «من كنت مولاه فعلي مولاه، اللهم وال من والاه وعاد من عاداه»^(٢٢).

ومن نظرات طه حسين وانطباعاته أيضاً، ما أشار إليه حين تحدث عن عناية الإمام بوعظ المسلمين وتعليمهم، قائلاً: «وكان يعظهم جالساً على المنبر أو قائماً، وكان يجلس لهم

(٢٠) طه حسين، المصدر نفسه، ص ١٥٣-١٥٤.

(٢١) طه حسين، علي وبنوه، القاهرة: دار المعارف، ٢٠١٤م، ص ١٦.

(٢٢) طه حسين، المصدر نفسه، ص ١٥.

في المسجد فيسألهم عن أمورهم، ويحيب من سألهم منهم عما يهمه من أمر دينه أو أمر دنياه، ثم لم يكن يعظهم ويعلمهم بما كان يقول لهم حين يخطبهم أو يحاورهم فحسب، وإنما كان يعلمهم ويعظهم بسيرته فيهم، كان لهم إماماً، وكان لهم معلماً، وكان لهم قدوة وأسوة... وكان يخاطبهم حين كانوا يضطربون في حياتهم، فكان يمشي في الأسواق ويأمر الناس بتقوى الله ويذكرهم الحساب والمعاد»^(٢٣).

ومن نظرات طه حسين وانطباعاته، ما أشار إليه متحدثاً عن المساواة بين الناس في سيرة الإمام، قائلاً: «وكان شديد الحرص على أن يحقق المساواة بين الناس في قوله وعمله وفي وجهه، وفي قسمته لما كان يقسم فيهم من المال، بل كان يحرص على هذه المساواة حين يعطي الناس إذا سألوه. جاءت امرأتان ذات يوم تسألانه وتبتیان فقرهما، فعرف لهما حقهما، وأمر من اشترى لهما ثياباً وطعاماً وأعطاهما مالاً، ولكن إحداها سألته أن يفضلها على صاحبتها لأنها امرأة من العرب وصاحبتهما من الموالي، فأخذ شيئاً من تراب فنظر فيه ثم قال: ما أعلم أن الله فضل أحداً من الناس على أحد إلا بالطاعة والتقوى»^(٢٤).

يضاف إلى هذه النظرات والانطباعات، ما أشار إليه طه حسين متحدثاً عن ترفع الإمام وعدم استباحته للمكر والدهاء، قائلاً: «لم يكن علي يستبيح لنفسه مكرًا ولا كيدًا ولا دهاء، كان يؤثر الدين الخالص على هذا كله، وكان يحتمل الحق مهما تثقل مؤونته، لا يعطي في غير موضع للعطاء، ولا يشتري الطاعة بالمال، ولا يجب أن يقيم أمر المسلمين على الرشوة، ولو شاء علي لمكر وكاد، ولكنه أثر دينه، وأبى إلا أن يمضي في طريقه إلى مثله العليا من الصراحة والحق والإخلاص والنصح لله والمسلمين، عن رضا واستقامة لا عن كيد والتواء»^(٢٥).

هذه لمحة عن بعض نظرات طه حسين وانطباعاته حول الإمام وسيرته قبل تولي الخلافة وبعد توليتها.

- ٤ -

علي إمام المتقين

عرّف الشرقاوي كتابه (علي إمام المتقين) إلى القراء بصورة متدرجة ومتاولية من خلال نشره في حلقات أسبوعية في صحيفة الأهرام المصرية، حصل ذلك بعد انضمامه إليها كاتبًا ملتزمًا بمقالة مطوّلة تغطي صفحة كاملة، كانت تنشر يوم الأربعاء من كل أسبوع في

(٢٣) طه حسين، المصدر نفسه، ص ١٤٤.

(٢٤) طه حسين، المصدر نفسه، ص ١٤٥.

(٢٥) طه حسين، المصدر نفسه، ص ١١١.

منتصف ثمانينات القرن العشرين.

ونقل الكاتب المصري محمد شمروخ أن حلقات الشرقاوي في الأهرام لقيت ذيوً عظيمًا بين القراء الذين كانوا يحجزون نسخهم لدى الباعة، ليطالعوا بشغف ما يسطره الشرقاوي، أما حلقاته عن الإمام علي فكان يتابعها القراء متابعة عشاق الدراما للمسلسلات التلفزيونية^(٢٦).

وفي وقت لاحق جمع الشرقاوي هذه الحلقات، وأصدرها في كتاب حمل العنوان المذكور، مكوّنًا من جزأين، أراد في البداية أن يفارق بينهما من جهة العنوان، واعدًا في نهاية الطبعة الأولى من الجزء الأول، أن يكون الجزء الثاني بعنوان (علي إمام المساكين)، لكنه تلقى نصائح وصفها بالصادقة، فضلت العدول عن هذا العنوان، خشية تأويله تأويلًا قبيحًا منكرًا، إما عن جهل بمعنى المساكين، وإما عن سوء قصد، وإما عن غفلة الكريم.

عندها نظر الشرقاوي في هذا الأمر، مستمعًا للنصح عسى أن يستنقذ كتابه مما قد يثار عليه من غبار ينبغي أن تنتزه عنه حياتنا الفكرية والثقافية، فارتأى البقاء في الجزء الثاني على عنوان الجزء الأول من دون تغيير أو تبديل.

وعن فكرة الكتاب ومنهجه، تحدث الشرقاوي في مفتتح مقدمته قائلاً: إن هذا الكتاب ليس بحثًا تاريخيًا، ولا هو كتاب سيرة، ولا هو مفاضلة بين الصحابة، ولا هو دفاع عن حق أحد في الخلافة قبل الآخر، فمن يلتمس في هذا الكتاب شيئًا من ذلك فليعدل عنه إلى غيره. وما أرادته الشرقاوي هو أن يصنع شكلًا فنيًا يكون أقرب إلى الفن القصصي اعتمادًا على حقائق التاريخ الثابتة، وسعيًا منه لعرض مبادئ الإسلام وقيمه، من خلال تصوير فني للإمام علي بوصفه بطلاً خارقًا، ومفكرًا وحكيماً وعالمًا وزاهدًا، وإنساناً عظيماً، كان يواجه نبالة الفروسية، وبعظمة الزهد، وبسمو الفكر كل ما طالعه به الحياة الجديدة من أطماع وجحود ودسائس وحيل وأباطيل.

هذا الربط بين قيم الإسلام والإمام علي، أوضحه الشرقاوي قائلاً: «ذلك أن الإمام عليًا تجسدت فيه أخلاق الإسلام ومثله، فقد تعهده الرسول طفلاً، وربّه صبيًا، وثقفه فتى، وقال عنه: أنا مدينة العلم وعلي بابها، ثم إن عليًا قد كرم الله وجهه لم يسجد لغير الله تعالى، وما دخل قلبه منذ الطفولة شيء غير الإسلام، ثم كان هو المجاهد العظيم في سبيل الله، وما صار أحدًا إلّا صرعه، وقد علم الصحابة عليه السلام، مكانة علي عند الرسول ﷺ وأنهم

(٢٦) محمد شمروخ، الشرقاوي المفكر والشاعر الناصر على صفحات الأهرام، صحيفة الأهرام، الأربعاء ٦ يناير ٢٠١٦م، العدد ٤٧١٤٧، ص ٢١.

ومعهم المسلمون في كل مكان وزمان ليقولون في كل صلاة: اللهم صلّ على محمد وعلى آل محمد، وبارك على محمد وعلى آل محمد»^(٢٧).

ما بين الجزء الأول والجزء الثاني، أشار الشرقاوي إلى مفارقة لها علاقة بالأقوال والتوثيقات، هي الوحيدة التي تقصد لفت الانتباه إليها بنوع من الاهتمام، وقد حددها قائلاً: «ثم إني في هذا الجزء الثاني من كتاب علي إمام المتقين، قد خرجت عمّا ألفته من قبل كلما رسمت صورة قلمية فنية من تراثنا الجليل معتمدة على الحقائق الثابتة في التاريخ، خرجت في هذا الكتاب عمّا ألفته وعمّا تعودته القراء مني، ذلك أني أوردت من الوقائع والأقوال ما قد يصدم بعض العقول، فأثبت أوثق المراجع من كتب أئمة أهل السنة، وعذري في ذلك أن من الناس من تحداني أن أذكر المراجع التي تثبت ما لم يقبله لأنه في الحق يناقض مصالحه! ثم لأن من الناس من يتهم بدلاً من أن يفكر ويبحث ويتعلم، ومن الناس من يجادل بغير علم ولا هدى ولا سراج منير»^(٢٨).

وسيراً على الطريقة المتبعة، سوف نقتبس من الشرقاوي بعض نظراته عن الإمام، وما دون حوله من انطباعات تواكب سيرته الطاهرة، من هذه النظرات والانطباعات ما تعلق بنشأة الإمام، إذ يرى الشرقاوي أن علياً لم يكن يحن وجهه لصنم أو وثن قط، فقد كرم الله وجهه، فلم يحنه لغير الله تعالى، وانفرد بهذه الخصلة إذ كان أول من أسلم من الذكور، وأول من صلى منهم خلف رسول الله ﷺ... ولأنه أسلم وهو صبي لم يبلغ الحلم، ولأنه لزم الرسول ﷺ فقد كان يشعر إلى أغوار قلبه بكرامة الإنسان الذي علا على الشهوات، والتزم مكارم الأخلاق... وَلَكُمْ عفا عَمَّنْ ظَلَمَهُ، ووصل من قطعه، وأعطى من حرمة، وَلَكُمْ كظم من غيظ، وَلَكُمْ ناضل لكي يوفي الأجراء أجورهم، قبل أن يحفّ عرقهم، وواجه بكل هذه الفضائل التي تعلمها من النبي عليه الصلاة والسلام عصرًا شرسًا تنهار فيه قيم لتسود قيم جديدة^(٢٩).

ومن نظرات الشرقاوي وانطباعاته ما تعلق بزهد الإمام، إذ يرى قائلاً: «وما كان زهد علي في الدنيا زهد هارب منها، ولكنه زهد المشغل عن إسعاد نفسه بمتاعها إلى إسعاد الآخرين، من أجل ذلك أحب من اللباس أخشنه وهو الصوف، وإنه في أغوار نفسه ليشعر بالرضا كلما أمكنه أن يسد حاجة لمحتاج، ولو بكل ما عنده، واثقًا في أن الله سيعوضه خيرًا، فما هو زهد العازف عن الحياة ولكنها تقوى العارف بالله»^(٣٠).

(٢٧) عبدالرحمن الشرقاوي، علي إمام المتقين، بيروت - بغداد: دار القارئ، ٢٠١٨م، ص ٩.

(٢٨) عبدالرحمن الشرقاوي، المصدر نفسه، ص ٣٤٢.

(٢٩) عبدالرحمن الشرقاوي، المصدر نفسه، ص ١٩-٢٠-١٥.

(٣٠) عبدالرحمن الشرقاوي، المصدر نفسه، ص ٤٤.

ومن نظرات الشرقاوي وانطباعاته ما تعلق برعاية الإمام إلى المحتاجين، إذ يرى قائلاً: «وما كان علي ليتنظر حتى يسأله سائل، بل كان يبحث هو نفسه عن صاحب الحاجة، والمسكين واليتيم والفقر والمحرور، يمضي إليهم هو ويعطيهم من ماله ما يعتقد أنه حق لهم معلوم، وكان يقول: السخاء ما كان ابتداءً أما ما كان عن مسألة فحياء وتذمم -فرار من الندم-... ولشدًا ما كان يرضى إذ يسعد الآخرين، وكان عند ربه مرضياً»^(٣١).

ومن هذه النظرات والانطباعات ما تعلق بذكاء الإمام، إذ يرى الشرقاوي قائلاً: «وكان علي يملك هذا الذكاء اللّاحظ الذي يمكنه من استقراء أعماق القلوب، وقراءة صفحات الوجوه، وتقصي فلتات الألسنة، وكان هذا الذكاء -مع علمه الغزير العميق- أداته في الاجتهاد والفتيا والقضاء، من أجل ذلك كان لا يحكم بظاهر الأشياء ولا ينظر لها، وإنما يتحرى ما وراء الظاهر، ويعمد إلى جوهر الحقيقة نفسها، وكم ثبت له أن الباطن يخالف الظاهر، وأن من الظواهر ما يخدع»^(٣٢).

ومن نظرات الشرقاوي وانطباعاته كذلك، ما تعلق بحصّ الإمام على التعقل والتفكير، إذ يرى قائلاً: «وكان من هم الإمام أن يحصّ الناس على التفكير والتدبر، وعلي ألا يطيعوا بلا فهم كالأنعام، وألا يخروا على آيات الله إذا ذكروا بها صمًا وعميانًا، وإلا كانوا شر الدواب، إن الله خلق لهم الحواس والمشاعر والعقل ليروا ويسمعوا ويتدبروا، فيعرفوا الحسن والقبيح بذاته وبالعقل، وهو هكذا يعرف قبل أن يحدده الشرع، فالإمام همه أن يرتفع بمستوى العقل والإرادة في الإنسان»^(٣٣).

يضاف إلى هذه النظرات والانطباعات، ما أشار إليه الشرقاوي في خاتمة الكتاب متحدثاً عن الإمام بعد شهادته قائلاً: «وهكذا ووري التراب جسده النحيل، جسد رجل لم تعرف الإنسانية حاكماً ابتلي بمثل ما ابتلي به من فتن، على الرغم من حرصه على إسعاد الآخرين، وحماية العدل، وإقامة الحق، ودفع الباطل! قبض الشهيد، واستقر في وعي الزمن أنه كلما قيلت كلمة الإمام فهو الإمام علي، على كثرة الأئمة في الإسلام! ذلك أن ما امتلكه من علم وفقه في الدين، وما أوتي من الحكمة لم يتوفر قط لفقيه أو عالم. قبض الشهيد الرائع البطولة، الأسطوري، المثالي، واستقر في ضمير الزمن، أنه كلما نطق أحد باسم أمير المؤمنين فحسب فهو الإمام علي بن أبي طالب أمير المؤمنين... ذلك أن علياً اجتمع له من عناصر القدوة وشرفها، واجتمع فيه من مقومات القيادة ونبلتها وشرفها ما لم يجتمع قط لحاكم،

(٣١) عبدالرحمن الشرقاوي، المصدر نفسه، ص ٥٣.

(٣٢) عبدالرحمن الشرقاوي، المصدر نفسه، ص ١١٢.

(٣٣) عبدالرحمن الشرقاوي، المصدر نفسه، ص ٢٧٠.

وهكذا كان فريداً حقاً، عالماً وحاكماً! فسلام عليه يوم ولد، ويوم يموت، ويوم يبعث حياً، وسلام عليه إذ توارى جسده في التراب، وبقيت كلماته منارات إشعاع ومنابع حكمة، ومثار عزائم، وعدة للمتقين والمساكين بعد كتاب الله والأحاديث النبوية الشريفة، وسيظل القلب ينبض بما قال، وتشرق به النفس، ويزهو به العقل»^(٣٤).

وآخر ما ختم به الشرقاوي نظراته وانطباعاته، ما أشار إليه في آخر سطور الكتاب قائلاً: «فقضى ولم يخلف تراثاً غير الحكمة والقدوة الحسنة، وما مات أحد من رعيته إلا خلف من المال أكثر مما ترك الإمام، عاش يناضل دفاعاً عن الشريعة والعدل والحق والمودة والإخاء والسلام والمساواة بين الناس فسلام عليه.

سلام عليه يوم قال فيه رسول الله عليه الصلاة والسلام: «رحم الله علياً، اللهم أدر الحق معه حيث دار»، ودار الحق معه حيث دار، وما عاداه في حياته وبعد موته إلا البغاة، وفرسان الضلال، وعبيد الشهوات، وأهل البدع والشح والأهواء...!

سلام عليه يوم قال عنه رسول الله عليه الصلاة والسلام: «من اتخذ علياً إماماً لدينه فقد استمسك بالعروة الوثقى».

وعبر أجيال متطاولة تعاورت فيها الأحداث والمآسي العظام، والهزائم التي تقصم الظهر وتكسر القلب، والانتصارات التي تثير الكبرياء في النفس، عبر تلك الأزمان اتخذه المتقون إماماً، فقد كان دعاؤه مع عباد الله الصالحين: واجعلنا للمتقين إماماً، واتخذه المساكين إماماً، واتخذه الفتیان والنساک والزهاد والعلماء والمجاهدون والشجعان إماماً، سلام عليه عليه السلام^(٣٥).

هذه مجرد لمحة مقتضبة من نظرات الشرقاوي وانطباعاته عن الإمام شخصاً وسيرةً ونهجاً من بين نظراته وانطباعاته المحبة والسخية.

- ٥ -

موازنات ومفارقات

بعد أن تطرّقنا للتأليفات الثلاثة المذكورة بصورة مجزأة يستقل فيها كل عمل عن العمل الآخر، وتعرّفنا إلى بعض النظرات والانطباعات حول الإمام، نتقل بالبحث إلى ما بين هذه التأليفات من علائق، من موازنات ومفارقات تتعلق بالإمام تحديداً لكونه موضوع البحث.

(٣٤) عبدالرحمن الشرقاوي، المصدر نفسه، ص ٧٥٤.

(٣٥) عبدالرحمن الشرقاوي، المصدر نفسه، ص ٧٥٧.

من هذه الموازنات والمفارقات:

أولاً: تمايزت هذه التأليفات الثلاثة وتفارقت من ناحية المنهج، ولم تتطابق من هذه الناحية وتتناغم، فكل عمل منها تفرّد بمنهج خاص به، كان ظاهراً ومنكشفاً ولم يكن غامضاً أو مبهمًا، وكان متجليًا ومتحققًا ولم يكن متعثراً أو متبدداً، وهذه علامة فارقة تسجل بين هذه التأليفات لأنها تتصل بالمنهج.

سبقت الإشارة إلى أن العقّاد اختار المنهج النفسي في الأدب، لرسم صورة نفسية تعرف بالإمام وتجلو خلائقه وبواعث أعماله، واضعاً نفسه في صورة الأديب، في حين اختار طه حسين المنهج التاريخي السردى والوثائقي، واضعاً نفسه في صورة المؤرخ، بينما اختار الشرقاوي منهجاً عدّه أقرب إلى الفن القصصي، واضعاً نفسه في صورة الأديب تارة، وفي صورة المؤرخ تارة أخرى.

في نظر كل واحد من أولئك الأدباء الثلاثة، أنه كان وفيّاً لمنهجه، وأدى ما عليه من مقتضيات المنهج مقدماً عملاً تظهر فيه ملامح المنهج، ويصدق عليه هذا الوصف، فالعقّاد اختار المنهج النفسي لأنه المنهج الذي جرّبه وكان ضليعاً فيه وبارعاً، واختار طه حسين المنهج التاريخي لأنه فضّل أن يتمثل دور المؤرخ ويتقمّص نظره، أما الشرقاوي فقد اختار منهجه لأنه بارع في الفن القصصي، ويميل إلى السرد والحكاية بوصفه أديباً وروائياً.

ثانياً: تمايزت هذه التأليفات وتفارقت من ناحية المزاج النفسي، أي إنها تفارقت في صور تمثّلات العلاقة بالإمام، وقد تجلّت هذه المفارقة بوضوح أكبر بين طه حسين والشرقاوي، فطه حسين تمثّل هذه العلاقة بصورة يمكن وصفها بالباردة، وظلت على هذه الحال ولم تتغير، وامتدت من بداية الكتاب إلى نهايته، ولم يظهر عاطفة تجاه الإمام، وظل يعرفه دوماً باسمه مجرداً من الكنى والألقاب والصفات، ومنها صفة الإمام التي هي من أوضح الصفات وأقربها له، وحين أشار لهذه الصفة في مرات قليلة جرّدها من الاسم، فحين يذكر الاسم يكون متجرّداً من لقب الإمام، وإذا ذكر اللقب يكون متجرّداً من الاسم، ما جعل الكتاب يصبح خالياً من اقتران الاسم واللقب، فلم ترد عبارة الإمام علي أبداً في كتابه.

بخلاف الشرقاوي الذي تمثّل العلاقة مع الإمام بصورة دافئة وحميمية، امتدت من بداية الكتاب إلى نهايته، مظهرًا عاطفة قوية تجاه الإمام، مندفعًا بالكتابة عنه بدافع الحب الحميم، المنغرس في قلبه منذ الصغر، متوارثاً من أمه التي قال عنها: إنها غرست في قلبه حب علي والحسين، وظل يكنّ له حباً عظيماً، لا يستطيع أحد أن يلومه عليه.

بهذا الحب الحميم افتتح الشرقاوي كتابه في الإهداء الذي خصّ به شقيقه الأكبر

الدكتور عبدالغفار قائلاً: «إنها صفحات عن إنسان عظيم، تعودنا أن نحبه منذ الصغر، وحفظنا عنه كلماته الجليّة، وما زالت قلوبنا تحقّق بحبه، لا لأن آباءنا علّمونا أننا من ذرية الحسين فحسب، ولكن لأننا حين تعرّفنا عليه، أكبرنا فيه تلك الفضائل الرائعة التي تجعل الإنسان قادراً على أن يدافع عن الحق والحرية والعدل، مهما تكن المعاناة، ومهما تكن صولة الباطل»^(٣٦).

أما العقاد فقد تمثّل علاقة بالإمام لا هي باردة على طريقة طه حسين، ولا هي دافئة وحميمة على طريقة الشرقاوي، ويبدو أنه لم يكن معنياً بهذه الناحية، بقدر ما كان معنياً بتقديم صورة نفسية تكون لائقة بالإمام حسب وجهة نظره.

ثالثاً: تمايزت هذه التّأليفات وتفاوتت من ناحية القبض والبسط في السرد والكلام، وبهذا اللّحاظ فإن كتاب العقاد يمكن وصفه بالكتاب الوجيز، ويمكن وصف كتاب طه حسين بالكتاب الوسيط مقارنة بكتاب العقاد، أما كتاب الشرقاوي الذي جاء في جزأين فيمكن وصفه بالكتاب المطول فهو يعادل تقريباً ضعف كتاب طه حسين.

كتاب العقاد جاء وجيزاً ينطبق عليه صفة القبض؛ لأنه تجنب الاستغراق في سرد الحوادث والوقائع والأخبار، باعتباره ليس كتاباً في التاريخ، ولا ينتمي لحقل الدراسات التاريخية المعروفة عادة بالبسط في السرد والكلام. وجاء كتاب طه حسين وسيطاً؛ لأنه تقصّد أن يكون شديد الاقتصاد في ذكر الحوادث والأخبار، متبنياً هذه الطريقة سياسة في التعامل مع الحوادث التاريخية، وداعياً لتعليم مادة التاريخ لطلبة المدارس وفق هذه السياسة التي لا إسراف فيها ولا غلو في عرض الحوادث التاريخية.

أما الشرقاوي فقد بسط الكلام؛ لأنه كتب بدافع الحب لمن يكنّ له حباً عظيماً، فكان قلمه سخيّاً، وكل من يحب يكون سخيّاً لمن يحب، ولأنه اعتمد منهج الفن القصصي فكان معنياً بسرد ما يستطيع من الحوادث والأخبار، ومن المواقف والوقائع، منتجاً أكبر كتاب له بين مجموع مؤلفاته الروائية والمسرحية والتاريخية والفكرية.

رابعاً: تمايزت هذه التّأليفات الثلاثة وتفاوتت من ناحية الثبّت التاريخي، وتجلت هذه المفارقة تحديداً بين كتابي العقاد وطه حسين، وتمثّلت بصورة رئيسة في قضيتين مثيرتين للجدل هما: قضية ابن سبأ والسبئية، وقضية إحراق الغلاة الذين ألّهُوا الإمام في الكوفة.

بشأن القضية الأولى، حضرت قضية ابن سبأ والسبئية بصور مختلفة ومتفارقة في كتابي العقاد وطه حسين، وغابت هذه القضية كلياً من كتاب الشرقاوي، وهي من القضايا

(٣٦) عبدالرحمن الشرقاوي، المصدر نفسه، ص ٧.

الغامضة والملتبسة والمختلف عليها بين المؤرخين، ظلت وما زالت تثير الجدل، ومن تنبّه لها توقف عندها حائرًا لما يحيط بها من إشكاليات ملتبسة.

حضرت هذه القضية في كتاب العقاد وتكررت في أربعة موارد، امتدت في أربعة فصول، أعاد فيها العقاد ما كان متداولًا، رакناً له، ومتسالمًا معه، من دون فحص ولا تدقيق ولا تحقيق، أمام قضية فيها من الغموض ما فيها، وفيها من الالتباس ما فيها، وفيها من الضعف والوهن ما فيها، فلم يكن تطرق العقاد موفقًا في طريقة تناول هذه القضية.

بين الموارد الأربعة التي تطرّق فيها العقاد للسبئية وابن سبأ، يمكن الإشارة إلى موردين، الأول يعرف فيه العقاد الرجل قائلاً هو: «عبدالله بن سبأ المشهور بابن السوداء، وهو يهودي ابن زنجية مولود في بلاد اليمن، ومذهبه الذي اشتهر به هو مذهب الرجعة الذي يجمع فيه بين قول اليهود بظهور المنقذ من أبناء داود، وقول غيرهم بظهور الإله الذي يتقمص جسم إنسان، وقول النصارى بظهور المسيح، وقول أهل فارس بتقديس الأوصياء من أقرباء الملوك والأمراء»^(٣٧).

المورد الثاني جاء في سياق الحديث عن حرب الجمل، وكيف أن ابن سبأ وجماعته لم يقبلوا التوسط في الصلح، وحسب قول العقاد: «فقد كان علي يميل كدأبه إلى مفاخرة الخارجين عليه في المهادنة أو المصالحة، وكان معه جماعة السبئية أتباع عبدالله بن سبأ، وهم أخلص الناس له، وأغبرهم عليه، ولكنهم لفرط غيرتهم ولددهم في عداوتهم لم يقتنعوا بما دون القضاء على خصومه، ولم يقبلوا التوسط في الصلح دون الغلبة التي لا هودة فيها، فدهموا القوم وأوقدوا جذوة الحرب، قبل أن يفرغ علي من حديث المهادنة والتقريب بينه وبين أصدقائه الذين خرجوا عليه»^(٣٨).

أما طه حسين وبخلاف العقاد فقد أظهر شكوكًا تجاه هذه القضية، مناقشًا فيها ومجادلاً، مقدماً رأياً يستحق التبصّر والانتباه، مركّزاً على الفحص والتدقيق العقلائي والتاريخي، متتبّعاً تمثّلات القضية وصورها التاريخية المتقلبة، متعجباً ومستغرباً من تذكرها تارة ونسيانها تارة أخرى، كاشفاً عن توظيفاتها المذهبية والأيدولوجية والسياسية.

وتفصيلاً للقول والمناقشة يمكن تلمّس جهات عدة، فمن جهة يرى طه حسين أن الرواة المتأخرين قد أكبروا هذه القضية وأسرفوا فيها، وحسب قوله: «وهناك قصة أكبر الرواة المتأخرون من شأنها وأسرفوا فيها، حتى جعلها كثير من القدماء والمحدثين مصدراً لما

(٣٧) عباس محمود العقاد، عبقرية الإمام، ص ١٧٢.

(٣٨) عباس محمود العقاد، المصدر نفسه، ص ٨٠.

كان من الاختلاف على عثمان، ولما أورث هذا الاختلاف من فرقة بين المسلمين لم تُح آثارها بعد، وهي قصة عبدالله بن سبأ الذي يعرف بابن السوداء... ويخيل إلي أن الذين يكبرون من أمر ابن سبأ إلى هذا الحد يسرفون على أنفسهم، وعلى التاريخ إسرافاً شديداً»^(٣٩).

من جهة ثانية، ناقش طه حسين فرضية خطر ابن سبأ إن كان له خطر فعلاً، مخالفاً وبشكل قاطع من يذهب إلى هذا الرأي، وحسب قوله: «ولست أدري أكان لابن سبأ خطر أيام عثمان أم لم يكن، ولكنني أقطع بأن خطره إن كان له خطر ليس ذا شأن، وما كان المسلمون في عصر عثمان ليعتب بعقولهم وآرائهم وسلطانهم طارئ من أهل الكتاب أسلم أيام عثمان، ولم يكذب أسلم حتى انتدب لنشر الفتنة وإذاعة الكيد في جميع الأقطار»^(٤٠).

ومن جهة ثالثة، وضع طه حسين هذه القضية في إطار الخصومات المذهبية من ناحية، وفي إطار الصراعات السياسية من ناحية أخرى، شارحاً رأيه قائلاً: وأكبر الظن «أن خصوم الشيعة أيام الأمويين والعباسيين قد بالغوا في أمر عبدالله بن سبأ هذا، ليشككوا في بعض ما نسب من الأحداث إلى عثمان وولاته من ناحية، وليشتنعوا على علي وشيعته من ناحية أخرى، فيردوا بعض أمور الشيعة إلى يهودي أسلم كيداً للمسلمين، وما أكثر ما شنع خصوم الشيعة على الشيعة»^(٤١).

من جهة رابعة، وتأكيذاً لعقلانيته التاريخية دعا طه حسين إلى اتخاذ موقف التحفظ من هذه القضية، قائلاً: «فلنقف من هذا كله موقف التحفظ والتحرّج والاحتياط، ولنكبر المسلمين في صدر الإسلام عن أن يعتب بدينهم وسياستهم وعقولهم ودولتهم، رجل أقبل من صنعاء وكان أبوه يهودياً وكانت أمه سوداء، وكان هو يهودياً ثم أسلم لا رعباً ولا رهباً، ولكن مكرراً وكيداً وخداعاً، ثم أتيح له من النجاح ما كان يتبغي، فحرض المسلمين على خليفتهم حتى قتلوه، وفرقهم بعد ذلك أو قبل ذلك شيعاً وأحزاباً، هذه كلها أمور لا تستقيم للعقل، ولا تثبت للنقد، ولا ينبغي أن تقام عليها أمور التاريخ»^(٤٢).

ومن جهة خامسة، أبدى طه حسين استغراباً من مفارقة تحدت ما بين إكثار ونسيان، إكثار في ذكر ابن سبأ في قضية مقتل عثمان، ونسيان في قضية حرب صفين، شارحاً رأيه قائلاً: «والغريب أن المؤرخين الذين أكثروا من ذكر ابن السوداء عبدالله بن سبأ وأصحابه حين رويوا أمر الفتنة أيام عثمان، وأكثروا من ذكرهم بعد مقتل عثمان قبل أن يشخص علي

(٣٩) طه حسين، عثمان، ص ١٣١-١٣٢.

(٤٠) طه حسين، المصدر نفسه، ص ١٣٢.

(٤١) طه حسين، المصدر نفسه، ص ١٣٤.

(٤٢) طه حسين، المصدر نفسه، ص ١٣٤.

من المدينة للقاء طلحة والزبير وأم المؤمنين، ثم أكثروا من ذكرهم حين كان علي يسفر إلى طلحة والزبير، وأمّ المسلمين في الصلح، ثم زعموا أنهم ائتمروا على حين غفلة من علي وأصحابه بإنشأ القتال، ثم زعموا أنهم أنشأوا القتال فجأة حين التقى الجمعان عند البصرة، وورطوا المسلمين في شر عظيم، الغريب أن هؤلاء المؤرخين قد نسوا السيئة نسياناً تاماً، أو أهملوها إهمالاً كاملاً حين رووا حرب صفين^(٤٣).

ومن جهة سادسة، وإمعاناً في التشكيك ربط طه حسين مجدداً قضية ابن سبأ بالخصومات المذهبية، معتبراً أنها جاءت بقصد الإمعان في الكيد والنيل من المسلمين الشيعة، وحسب قوله: «إن أمر السبئية وصاحبهم ابن السوداء إنما كان مُتَكَلِّفًا منحولاً، قد اخترع بأخرة حين كان الجدل بين الشيعة وغيرهم من الفرق الإسلامية، أراد خصوم الشيعة أن يدخلوا في أصول هذا المذهب عنصراً يهودياً إمعاناً في الكيد لهم والنيل منهم. ولو قد كان أمر ابن السوداء مستنداً إلى أساس من الحق والتاريخ الصحيح، لكان من الطبيعي أن يظهر أثره وكيد في هذه الحرب المعقدة المعضلة التي كانت بصفين، ولكان من الطبيعي أن يظهر أثره حين اختلف أصحاب علي في أمر الحكومة، ولكان من الطبيعي بنوع خاص أن يظهر أثره في تكوين هذا الحزب الجديد الذي كان يكره الصلح، وينفر منه، ويكفر من مال إليه أو شارك فيه»^(٤٤).

وآخر ما ينتهي إليه طه حسين في هذه القضية، يقرره قائلاً: إن «ابن السوداء لم يكن إلّا وهماً، وإن وجد بالفعل فلم يكن ذا خطر كالذي صورته المؤرخون، وصوروا نشاطه أيام عثمان، وفي العام الأول من خلافة علي، وإنما هو شخص ادّخره خصوم الشيعة للشيعة وحدثهم»^(٤٥).

أما بشأن القضية الثانية، قضية الغلاة الذين ألّهموا الإمام فقام بإحراقهم في الكوفة، الحادثة التي ثبتت عند العقاد، ولم تثبت عند طه حسين، وسكت عنها الشرقاوي.

أشار العقاد لهذه القضية في موردين، المورد الأول جاء في المقدمة بصورة عرضية ومقتضبة، عند حديثه عن الذين أفرطوا في حب الإمام، والمورد الثاني جاء في الفصل الذي خصّه العقاد للحديث عن حكومة الإمام، وكان الحديث فيه مقصوداً، ولم يكن باقتضاب المورد الأول.

(٤٣) طه حسين، علي وبنوه، ص ٩٠.

(٤٤) طه حسين، المصدر نفسه، ص ٩٠.

(٤٥) طه حسين، المصدر نفسه، ص ٩١.

لهذا سنكتفي بالإشارة إلى المورد الثاني، إذ رأى العقّاد أن الإمام قد حاد عن سنته المتبعة في القصاص وفي تفسير الشريعة، وخالفه فيه بعض فقهاء عصره ومنهم ابن عباس، شارحاً رأيه قائلاً: «غير أنه قد حاد عن هذه السنة في أمر واحد، خالفه فيه بعض فقهاء عصره، ومنهم ابن عمه عبدالله بن عباس، وذلك هو إحراقه الروافض الذين عبدوه ووصفوه بصفات الآلهة، وأبوا أن يتوبوا عن ضلالتهم مرة بعد مرة، وقيل: إنهم أصرّوا على عنادهم وهم يُحرقون، فاتخذوا من تعذيبه لهم بالنار دليلاً على أنه هو المعبود؛ إذ لا يعذب بالنار إلا الله. فهؤلاء المفسدون المفتونون قد استحقوا عقوبة الموت بقضاء الشريعة وقضاء الدولة التي لا يقوم لها نظام على هذه الضلالة، ولكن الإحراق بالنار صرامة لا توجبها ضرورة العقاب، وليس في اجتنابها خطر على الشريعة، ولا على النظام. إنما شفيع الإمام في هذه الصرامة أنه كان هو المستهدف لتلك الضلالة، وهو مظنة الريبة في الهوادة فيها، فهو ينزّه عدله عن كل ظن حيث تظن بالهوادة جميع الظنون، وقد أحرق الذين ألّهوه، ونهى عن قتل الخوارج الذين حكموا بكفره، إلا أن يفسدوا في الأرض، أو يبدؤوا بالعدوان على بريء، وفي هذا الإنصاف بين مؤلّيه ومكفّريه شفاعة من تلك الصرامة في العقاب»^(٤٦).

أما طه حسين فقد أشار لهذه القضية في مكانين من كتابه، ضمن سياق يتداخل بقضية ابن سبأ، في المكان الأول اتجه طه حسين بنظره الشكّي والنقدي إلى كتب التاريخ التي غفلت عن ذكر هذه القضية، ولم توثق تفاصيلها، معتبراً أن المحدثين وأصحاب الجدل ينفردون بهذه القضية من دون الطبري وأصحابه، شارحاً رأيه قائلاً: «إلا أن المحدثين وأصحاب الجدل ينفردون من دون الطبري وأصحابه بشيء آخر، فيزعمون أن ابن السوداء وأتباعه ألّهوا عليّاً، وأن عليّاً حرقهم بالنار. ولكنك تبحث عن هذا في كتب التاريخ فلا تجد له ذكراً، فلسنا نعرف في أيّ عام من أعوام الخلافة القصيرة التي وليها علي كانت فتنة هؤلاء الغلاة. وليس تحريق جماعة من الناس بالنار في الصدر الأول للإسلام، وبين جماعة من أصحاب النبي ومن صلحاء المسلمين، بالشيء الذي يغفل عنه المؤرخون فلا يذكرونه ولا يوقّتون، وإنما يهملونه إهمالاً تاماً. وكل ما رواه المؤرخون هو ما ذكره البلاذري في حديث قصير وقع إليه، من أن قوماً ارتدّوا بالكوفة فقتلهم علي، وحكم الإسلام فيمن ارتدّوا معروف، وهو أن يستتاب فإن تاب حقن دمه، وإن لم يتب قتل، فلا غرابة إذا في أن يقتل علي نفرًا ارتدّوا ولم يتوبوا، إن صح لهذا الخبر، وإن كان البلاذري لم يسمّ أحداً، ولم يوقّت لهذه الحادثة وقتاً، وإنما رواها مطلقة إطلاق من لا يطمئن إليها»^(٤٧).

(٤٦) عباس محمود العقّاد، عبقرية الإمام، ص ١٤٦.

(٤٧) طه حسين، علي وبنوه، ص ٩٣.

في المكان الثاني من كتابه، اتجه طه حسين بنظره إلى خصوم الشيعة، الذين أكثروا في رواية هذه القضية، وحملوها أكثر مما تحتمل، وحسب قوله: «وقد روى المؤرخون أن ناساً من أهل الكوفة ارتدوا فقتلهم ثم حرقهم بالنار، وقد ليم في ذلك من ابن عباس، وأظن أن هذه القصة هي التي غلا خصوم الشيعة فيها، فزعموا أن هؤلاء الناس ألهوا علياً. ولكن المؤرخين والثقات منهم خاصة، يقفون من هذه القصة موقفين: فمنهم من يرويها في غير تفصيل كما رويتها، ومن هؤلاء البلاذري، ومنهم من لا يرويها ولا يشير إليها كالطبري ومن تبعه من المؤرخين. وإنما يكثر في هذه القصة أصحاب الملل والمخاضون للشيعة، وما أرى إلا أن القوم يتكثرون فيها، ويحملونها أكثر مما تحتمل، كما فعلوا في أمر ابن السوداء»^(٤٨).

وخلاصة القول: إن طه حسين تفوّق على العقاد في ناحية التدقيق والتحقيق التاريخي، لأنه تَمَّص نظر المؤرخ المتبصر والناقد، بخلاف العقاد الذي تَمَّص نظر الأديب فتفوّق في ناحية الأدب، ولم يظهر تفوّقاً في ناحية التحقيق التاريخي.

-٦-

تشكيكات واعتراضات

تباينت وجهات النظر تجاه هذه التأليفات الثلاثة وتغايرت في ساحة النقاد وعند المشتغلين بالدراسات الفكرية الإسلامية في داخل مصر وفي خارجها، بين من امتدحها واستحسنها فكرةً ومنهجاً، وبين من قابلها بالتشكيك والاعتراض فكرةً ومنهجاً.

لكن اللافت في الأمر، أن أشد مواقف التشكيك والاعتراض جاءت من أشخاص ينتمون إلى المجال الفكري الإسلامي، ويبرز من هؤلاء الكاتب الفلسطيني الدكتور غازي التوبة، والكاتب المصري أنور الجندي (١٣٣٥-١٤٢٢هـ / ١٩١٧-٢٠٠٢م)، إلى جانب آخرين.

وبعيداً عن الإسهاب والتطويل، سنكتفي بالإشارة إلى آراء هذين الكاتبين تمثيلاً لأصحاب هذا الاتجاه الاعتراضي، مبتدئين من الدكتور التوبة الذي شرح موقفه في كتابه: (الفكر الإسلامي المعاصر.. دراسة وتقويم) الصادر سنة ١٩٦٩م، متحدثاً عن العقاد وطه حسين في إطار الحديث عمّا أطلق عليه المدرسة التاريخية، التي جاءت حسب تصنيفه إلى جانب مدرستين أخريين هما: المدرسة الإصلاحية والمدرسة التربوية، منتخبا شخصيتين مراجعاً تراثهما الفكري، تمثيلاً لكل مدرسة من المدارس الثلاث.

(٤٨) طه حسين، المصدر نفسه، ص ١٥١-١٥٢.

في حديثه عن العقاد لم يقترب التوبة من كتاب (عبقريّة الإمام) تفصيلاً، لكنه شمله بالنقد إجمالاً، متّجهاً إلى العقاد مصوّباً نقده إلى فكرة العبقريات، متطرقاً إلى جانين، جانب يتعلق بالذات، وجانب يتعلق بالموضوع.

في جانب الذات، يرى التوبة أن العقاد قد تأثر ببعض الاتجاهات الفكرية الأوروبية التي تضخم الفرد وتبالغ في المواهب الفردية، جاعلاً من عبقرياته حقلاً لتطبيق نظرياته في الفرد، وشاهداً على دوره الفعّال في المجتمع والتاريخ.

ومن هذه الجهة، اعتبر التوبة أن العقاد قد اعتسف على الحقيقة في عبقرياته الإسلامية؛ لأنه أراد أن يقول الشخصيات الإسلامية ضمن نظرياته الجاهزة في الفرد والطبائع الفردية، فجاءت جملة من الفتوق في الغالب، وحزمة من المزوق في الشخصية.

وفي جانب الموضوع، يرى التوبة أن العقاد أراد محاربة تيار المد الإسلامي بسلاحه وشخصياته، وكتب العبقريات ليؤكد صحة أفكاره في أولوية الفرد في التاريخ، وليطعن في جدوى تنظيمات المد الإسلامي الجماعية المتمثلة في الإخوان المسلمين، وليشوّه إيمانهم بهذا الجانب الجماعي من الإسلام، ويشكّكهم في دور العقائد والتربية في توجيه الأشخاص^(٤٩).

أما طه حسين، فيرى التوبة أنه كتب (الفتنة الكبرى) مشكّكاً في حكم الخلافة الإسلامية الأول وفي إمكانية استمراره، ناعياً على الإسلام افتقاره للنظام المكتوب، معلناً انبثاق مذهب جديد في السلطان يقوم على الجبر والقهر، مبيّناً رضوخ المسلمين وارتضاءهم للمذهب الجديد، زاعماً انسحاب الإسلام من مختلف قطاعات الحياة وسيطرة المال والأثرة، قاصداً أن يقنع المسلمين بأن الحكومة الإسلامية لا وجود لها بعد وفاة الرسول ﷺ كي يصرف أنظار المسلمين عنها، مثنيّاً عزائهم عن السعي إليها بتهويل الصعوبات، ومشكّكاً تيار المد الإسلامي المتعاضم في نهاية الأربعينات وأوائل الخمسينات بجدوى محاولته إرجاع الخلافة الإسلامية إلى الوجود استناداً إلى تاريخ الماضي.

وخلاصة الرأي عند التوبة، أن كتاب (الفتنة الكبرى) هو فتنة كبرى في الفكر الإسلامي المعاصر؛ لأنه مملوء بالتشكيك والدس ومغالطة الحقائق، ودوّن بأسلوب هادئ سلس نافذ إلى النفس، وجاء في قالب تاريخي ديني إسلامي. ومعتبراً أن طه حسين لم يتغير حين اتجه إلى الكتابة عن الإسلام في نهاية الأربعينات، فقد بقي هو نفسه طه حسين في

(٤٩) انظر: غازي التوبة، الفكر الإسلامي المعاصر دراسة وتقويم، بيروت: دار القلم، ١٩٧٧م، ص ١٤٤

الثلاثينات وما قبلها، معادياً للدين ومحارباً له، ومفتوناً بالحضارة الغربية»^(٥٠).

وعلى هذا النسق جاءت اعتراضات أنور الجندي وتشكيكاته، وأخفها نصيباً ما اتجه إلى العقاد، فقد تركزت على فكرة العبقرية بوصفها فكرة غربية محضة، شارحاً رأيه قائلاً: إن «الأستاذ العقاد بدأ عمله بمنطلق غربي محض، هو فكرة العبقرية التي تداولتها كتابات الغربيين شوطاً طويلاً، عن نوع من الامتياز أو الذكاء في مجال الفن والموسيقى والشعر والقصة في الغرب، ويسحب هذا الوصف على النبي ﷺ المؤيد بالوحي، وعلى العطاء من الصحابة دون تفرقة بين النبي والصحابي»^(٥١).

واشتدت هذه الاعتراضات واتسعت على طه حسين؛ إذ رأى فيه الجندي أنه في كتابه (الفتنة الكبرى) قد قدم الإسلام من خلال التفسير المادي للتاريخ، وظل متابعاً للمستشرقين في هذا المنهج، ولم تكن كتاباته عن الإسلام ومنها كتاب (الفتنة الكبرى)، إلا تفصيلاً لتلك الشبهات التي أثارها الاستشراق، معتبراً أن ما قدمه طه حسين خلال حياته الطويلة ما هي إلا مجموعة من السموم التي حارب بها حقائق الإسلام، خاصاً بها كتاب (الفتنة الكبرى)^(٥٢).

وامتدت هذه الاعتراضات وتواصلت بالشدة نفسها مع الشرقاوي؛ إذ يرى الجندي أن الشرقاوي في مقالاته المنشورة حول الإمام علي في جريدة الأهرام، قد جدّد خصومته القديمة للإسلام تحت أسلوب براق من الانتماء للإسلام، معتبراً أنه يتابع مخطط طه حسين، وما كتابه عن الإمام إلا حلقة ثالثة من كتاب (الفتنة الكبرى)، فهو امتداد حقيقي وتجديد استشراقي لأفكار طه حسين المسمومة التي بثها في كتابه (الفتنة الكبرى) و(علي وبنوه)، وجددها الشرقاوي في الثمانينات، كما أنه يمضي في سلك واحد مع جورج زبدان، ولا يصلح أن يكون مؤرخاً، وإنما هو قصاص يغلبه الخيال والرواية المثيرة^(٥٣).

إلى جانب هذه الاعتراضات، ضمّن الجندي اعتراضات آخرين على الشرقاوي، جاءت من أشخاص ينتمون إلى الوسط الديني، وتركزت بصورة رئيسة على تضعيف مصادر الكتاب (علي إمام المتقين)، والتشكيك في نوايا الكاتب، وسلب أهلية الشرقاوي في الكتابة التاريخية، معتبرين أنه تقصّد التهجم على بعض الصحابة، وقدم صورة مغلوطة عن التاريخ الإسلامي، متأثراً بنزعتة اليسارية، إلى غير ذلك من تشكيكات واعتراضات.

(٥٠) غازي التوبة، المصدر نفسه، ص ١٢٥-١٢٦.

(٥١) أنور الجندي، جبل العالقة والشوامخ في ضوء الإسلام، القاهرة: دار الاعتصام، بلا تاريخ، ص ٣٧١.

(٥٢) أنور الجندي، المصدر نفسه، ص ٣٢٧-٣٢٩-٣٣٣.

(٥٣) أنور الجندي، المصدر نفسه، ص ٢٥١.

لكن الملاحظ على هذه الاعتراضات، أنها من جهة تنحو منحى الاتهام والتشكيك، ويغلب عليها حالة الانفعال وضيق الصدر، وليست بعيدة عن التعالي وسوء الظن، وتصرف النقد عن مجاله العلمي، وتميل إلى الأحادية في الرأي، ولا تعطي الآخرين حق الاختلاف، وتسد طريق التواصل المعرفي، وتكرس الخصومات، ولا تسهم في تقدم المعرفة ولا في ازدهار الفكر.

ومن جهة ثانية، أن التاريخ لا عصمة له، وطريق العلم إليه مفتوح وليس مغلقاً، والحقيقة فيه مشاعة وليست حكراً على أحد، والروايات التاريخية ما زالت بحاجة إلى فحص وتدقيق وتحقيق بلا هيبة ولا رهبة، ولا قمع ولا اضطهاد، فالتاريخ الإسلامي في تقدير الكثيرين إسلاميين وغير إسلاميين أنه بحاجة إلى إعادة كتابة من جديد.

ومن جهة ثالثة، أن هذه الاعتراضات جاءت متأثرة بالصراعات الأيديولوجية الحادة التي شهدتها الساحة المصرية، ودل على ذلك تصوير أن العقاد وطه حسين إنما اتجها نحو الكتابة في الإسلاميات بقصد محاربة تيار المد الإسلامي حسب عبارة التوبة، ومواجهة اليقظة الإسلامية حسب عبارة الجندي، وهكذا الحال مع الشرقاوي الذي اعتبره الجندي أنه جدد خصومته القديمة للإسلام!

هذه الأحكام بعيدة كل البعد عن الواقع، وتثير الاستغراب، وتدل على قصور في الفهم، وتنتمي إلى ما يعرف بالتفسير الأيديولوجي وهو نمط من التفسير لا يكون متجرداً في أحكامه وتقييماته، ويكون عادة محكوماً بذهنية النوايا والمسبقات، وب عقلية الصراعات والنزاعات، ولا يمكن فهم تلك الاعتراضات بعيداً عن هذا التفسير الأيديولوجي الذي يتتبع فيه منطق العلم والفهم.

وأكثر من تأثر بهذه الاعتراضات ولا مسها هو الشرقاوي، وشرح ذلك متأماً في مقدمتي كتابه، وحسب وصفه: فقد تعرض لافتراءات واتهامات جائرة، وكابد حماقات، ولقي عنت وشغب، ليس هذا فحسب، فقد انفجرت ضده ثورة وصفت بالظالمة، في دلالة على حجم وقوة ما تعرض له من هجوم المخالفين والمعترضين.

وحسب رواية الشرقاوي، فقد بدأت القضية بخلاف هادئ لكن سرعان ما التهب واتسع وخرج عن إطاره، وشرح ذلك قائلاً: «كنت أنشر هذا الكتاب في جريدة الأهرام كل أربعاء، وعندما وصلت إلى موقف علي وأبي ذر من المال، كتب الصديق ثروت أباطة معلناً خلافه معي حول هذا الموقف من المال، وزعم أنه موقف الشيوعية لا موقف الإسلام، فرددت عليه، وكان هذا الخلاف في ظل ظليل من الاحترام والود المتبادل، ولكن الصديق

ثروت لم يكذب يعلن رأيه، حتى انفجرت ضدي ثورة سماها الأستاذ الجليل الدكتور محمد الطيب النجار ثورة ظالمة! وكأن الذين أشعلوها كانوا ينتظرون إشارة البدء، فقد استغلوا كلام الصديق ثروت أباظة وأولوه ضدي، مما اضطره إلى أن يكتب مرة أخرى ليزجرهم وينهاهم عن سوء استغلال خلاف الرأي فيما بيننا»^(٥٤).

وأخذ الشرقاوي يعدد بعض هذه الاعتراضات مناقشاً فيها ومجادلاً، متعجباً ومنصداً من طريقة الفهم وطريقة المحاجة، وأول ما تعجب منه الشرقاوي اتهامه بتقصّد الإساءة لبعض الصحابة، وحسب قوله: «وإن تعجب فعجب أن يتخيل أحد مهما يكن حظه من الفهم، أني أتجشم هذه المشقة لأسيء إلى أحد من الصحابة أو لأشوه صورته! ولكنني أسوق ما لا بد أن أسوقه من قصص الخلاف بين الصحابة، لأن هنا الخلاف أثر تأثيراً بالغاً في شخصية الإمام علي ومواقفه، وشحذ اجتهاده ليضع أحكاماً ما كان يعرفها المسلمون من قبل، وما كانوا ليعرفوها لولا هذا الخلاف! وقد ظلت هذه الأحكام هي التي تطبق حتى اليوم كلما تحاربت فئتان من المسلمين منذ الفتنة الكبرى»^(٥٥).

وعن اتهامه بالأخذ بالروايات الضعيفة أو الاعتماد على كتب غلاة الشيعة، عقّب الشرقاوي قائلاً: أود «أن أؤكد للذين اتهموني بالأخذ بالروايات الضعيفة أو بالاعتماد على كتب غلاة الشيعة، أود أن أؤكد لهم أنهم لم ينصفوا أنفسهم، إذ خالفوا الحقيقة، فقد تحريت ألا أعتمد إلا على المراجع الصحاح الموثوق بها من كتب وموسوعات أهل السنة وحدهم، لأسد الذرائع أمام من يحاولون إثارة الفرقة، أو إيقاظ الفتنة النائمة بين الشيعة والسنة، لا لأني أشك فيما كتبه مؤرخو الشيعة وفيهم مؤرخون ثقات. من أجل ذلك حرصت على أن أضع ثبّتاً بالمراجع في آخر الكتاب، مخالفاً بذلك ما اتبعته من قبل، عسى أن يجهد المشككون أنفسهم في البحث فيعلموا ويتيقنوا، ويبدلوا في سبيل ذلك بعض العرق، بدلاً من أن يريحوا أنفسهم بتوجيه الاتهام ويتعبوا الآخرين، وبدلاً من أن يجهدوا القراء بإثارة الزوابع بغبارها الذي يخفي الحقيقة عن العيون... وعذري في ذلك أن من الناس من تحداني أن أذكر المراجع التي تثبت ما لم يقبله لأنه في الحق يناقض مصالحه، ثم لأن من الناس من يتهم بدلاً من أن يفكر ويبحث ويتعلم، ومن الناس من يجادل بغير علم ولا هدى ولا سراج منير»^(٥٦).

وكان الشرقاوي قد رأى أن الأمانة تحتم عليه أن يضم إلى الكتاب ما دار حوله من جدال، ويثبت رده عليها في آخر الجزء الأول من الكتاب، لكنه تلقى رسائل من القراء

(٥٤) عبدالرحمن الشرقاوي، علي إمام المتقين، ص ١٠.

(٥٥) عبدالرحمن الشرقاوي، المصدر نفسه، ص ١٠.

(٥٦) عبدالرحمن الشرقاوي، المصدر نفسه، ص ١١-٣٤٢.

تتضمن بعض الملاحظات، وعلى إثرها رأى أن يحرر الكتاب من كل ما يحتمل سوء الفهم أو سوء التأويل، أخذًا بنصيحة قراء يعتز بتقديرهم، فاستحسن أن يجعلها في نهاية الجزء الثاني، ثم إنه أشفق على القارئ من ذلك، ففضل أن تستقل تلك المحاورات وما يدخل في بابها، بكتاب خاص اختار له عنوان (محاورات)، راجيًا أن يصدر قريبًا، لكنني لا أعلم بصدوره.

مع كل ما تعرض له كتاب الشرقاوي من تشكيكات واعتراضات حادة وقاسية بقي كتابًا مميزًا ومؤثرًا، ومن الشهادات الدالة على تأثيره ما ذكره الطيب والسياسي المصري حسام بدرأوي في حوار معه قائلاً: «تأثرت كثيرًا بالكاتب عبدالرحمن الشرقاوي وخاصة بكتابه «علي إمام المتقين»، فعندما قرأت هذا الكتاب وقارنت ما جاء به من معلومات عن الإمام علي، وما يدرس لنا بالمدارس وجدت أن الهوة واسعة، وأن ما جاء في الكتاب يختلف كثيرًا عما هو موجود بكتب الدراسة، وأن الإمام علي شخصية أسطورية تستحق الوقوف عندها كثيرًا؛ لذلك آليت على نفسي أن أقرأ كل ما كتب عن الإمام علي بن أبي طالب، بحيث أصبح الإمام علي وبمرور الوقت المثل الأعلى بالنسبة لي»^(٥٧).

هذه كانت لمحة كشفت عن طبيعة الاعتراضات التي واجهت التأليفات الثلاثة المذكورة، والمفارقة أنها جاءت من أشخاص ينتمون إلى المجال الفكري الإسلامي، لعلهم كانوا يظنون أنهم أحق من غيرهم بالكتابة التاريخية عن الإسلام وتاريخه.

-٧-

ملاحظات وتحليلات

بعد هذه الجولة الاستطلاعية والاستكشافية، بقيت الإشارة لبعض الملاحظات والتحليلات النقاشية والنقدية، حتى تتكشف بعض الأبعاد الأخرى المضيئة عن تلك التأليفات الثلاثة، من هذه الملاحظات والتحليلات:

أولاً: إن هذه التأليفات التي لقيت مثل تلك التشكيكات والاعتراضات الحادة والقاسية من أشخاص ينتمون إلى المجال الفكري الديني السني، لقيت في المقابل رضا في المجال الإسلامي الشيعي وترحيبًا، ظهر في الإقبال عليها، والعناية بها، وتجلّى في رفع قيمتها الأدبية والتاريخية، وتمييزها عن غيرها من التأليفات الكثيرة، خصوصًا أنها جاءت من أدباء لهم منزلتهم الأدبية الكبيرة.

وفي حياته التفت طه حسين لمثل هذا الانطباع الحسن المتشكل حول كتابه في ساحة

(٥٧) حسام بدرأوي، حكايتي مع الكتاب، بيان الكتب، الاثنين ٨ نوفمبر ١٩٩٩ م، العدد ٧٩، ص ١٦.

المسلمين الشيعة، وتحديدًا عند شيعة العراق، وأشار لهذا الانطباع في أحاديثه الشفهية، عاطفًا عليه بكلام سيئ جاء عابرًا، وحسب قوله: «عندما ألّفت كتابي (علي وبنوه) أنصفت عليًا، وتحديث عنه حديثًا طيبًا فيا أظن، وقد رضىه كثير من شيعة العراق، ومع هذا جاءني من أحدهم رسالة كلها شتم وسب ودعاء عليّ، ومن هذا الدعاء: أعمى الله بصيرتك كما أعمى بصرك، وذلك لأنني لم أذكر في الكتاب حديث غدير خم»^(٥٨).

ومثل هذا الانطباع حصل كذلك عند شيعة إيران، وأشار إليه الباحث الإيراني المتخصص في الأدب العربي الدكتور آذرتاش آذرنوش في الكلمة التي ألقاها في مهرجان الذكرى الثانية لوفاة طه حسين المنعقد بالقاهرة سنة ١٩٧٥م، قائلاً: «إن نظرة طه حسين إلى بدء الدعوة الإسلامية، وظهور الإسلام، ومنزلة علي ودوره في ذلك، وما كان يوجّه من نقد إلى الخلافة الأموية، جعل آثاره مستساغة لدى الشعب الإيراني الشيعي، فلقت حفاوة واهتمامًا بالغين»^(٥٩).

ويتأكد هذا الانطباع عند معرفة عناية الإيرانيين بهذا الكتاب (علي وبنوه) لطه حسين، وحرصهم المبكر على ترجمته، وتوالي هذه الترجمات وتعددتها، فقد صدرت له ترجمة بالفارسية سنة ١٩٦١م يحتمل أنها من أسبق الترجمات، وبعد سنتين على تاريخ الترجمة الأولى ظهرت ترجمة أخرى سنة ١٩٦٣م، وفي سنة ١٩٦٤م ظهرت ترجمة ثالثة ضمت الجزأين، ولا يستبعد أن تكون هناك ترجمات أخرى بعد هذه السنوات الطوال.

وبالنسبة لكتاب العقاد فالرضا به والترحيب كان واضحًا عند المسلمين الشيعة، ظهر متجليًا في العودة المستمرة إليه، والاقتباس منه، والاستشهاد به، والحديث الحسن عنه.

وأما كتاب الشرقاوي فهو الأكثر وضوحًا من هذه الناحية، لكون أن الشرقاوي فاق الآخرين وبلا قياس حبًا وعاطفة للإمام، وقد توالى طباعة كتابه ولم تتوقف، ممتدة من لبنان إلى العراق وإيران وغيرها. وحين أعادت دار القارئ طباعته في لبنان سنة ٢٠١٨م، ذكرت في مقدمة الناشر أن الأستاذ الشرقاوي أعطى شخصية الإمام عليه السلام حقها في هذا الكتاب.

ثانيًا: خضعت المطالعة التاريخية لطه حسين في كتابه (الفتنة الكبرى)، لتأويلات متعددة ومتباينة في الدراسات الفكرية العربية المعاصرة، تراوحت بين من رجّح التأويل الفكري أو الأيديولوجي، وبين من رجّح التأويل السياسي، إلى جانب من رجّح التأويل

(٥٨) محمد الدسوقي، أيام مع طه حسين، دمشق: دار القلم، ٢٠٠٢م، ص ٥٦.

(٥٩) عمر مقداد الجمني، طه حسين مؤرخًا، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ٢٠١٣م، ج ٢، ص ٦٦٩.

الاجتماعي الاقتصادي.

ذهب إلى التأويل الفكري، الكاتب التونسي الدكتور الحبيب الجنحاني الذي رأى أن طه حسين قدم تفسيراً مادياً للتاريخ الإسلامي من زاوية الجدلية التاريخية، متلمساً من كلامه اضطراباً وتردداً، وحسب قوله: «وبالرغم مما نلمسه من اضطراب وتردد في رؤية طه حسين التاريخية، فهو يعد دون ريب في طليعة المؤرخين العرب المعاصرين الذين حاولوا تفسير وقائع التاريخ الإسلامي تفسيراً مادياً، ونظروا إليه من زاوية الجدلية التاريخية، ولا سيما في كتابه «الفتنة الكبرى»، وإن جاءت هذه المحاولة استهلالاً متأنياً على استحياء، وتبرز محاولته هذه في جلاء في تصويره أولاً للصراع العنيف في المجتمع القرشي إثر ظهور الإسلام على أساس أنه صراع اجتماعي بين فئتين متقابلتين: فئة السادة الأغنياء من الأرستقراطية القرشية، وفئة الفقراء من المستضعفين في الأرض والرقيق، ثم ثانياً: في الصراع الطبقي الذي اشتد أمره داخل المجتمع الإسلامي بعد الفتوحات، وما أدت إليه من تغيير كبير في حياة المسلمين الاجتماعية، وتجمع ثروات طائلة في أيدي طبقة اجتماعية جديدة»^(٦٠).

ويقترّب من هذا التأويل الفكري أو الأيديولوجي من زاوية أخرى، الكاتب المصري الدكتور محمود إسماعيل الذي رأى أن طه حسين اعتمد في تفسير الفتنة الكبرى على رؤى مفكرين غربيين متباعدين فكراً ومنهجاً، من دون اعتبار لما بين هذه الرؤى من اختلافات، فكان بالنسبة إليه مثلاً للتفسيرات التي تفتقر إلى الوحدة والشمول، وحسب قوله: «نسوق في هذا الصدد محاولة طه حسين لتفسير الفتنة الكبرى، حيث اعتمد رؤى كارل ماركس وفرويد ودركايم، دون اعتبار للاختلافات الجوهرية بينها»^(٦١).

وذهب إلى التأويل السياسي الكاتب التونسي الدكتور عمر الجميني الذي وجد في كتاب (علي وبنوه) إشارات دالة على أن لهذا النص ظاهراً وباطناً، ظاهراً يرتد إلى الماضي، وباطناً يلامس الحاضر، وتحديدًا الحاضر المصري، فهذا الكتاب - في نظر الجميني - «قد كتب في مطلع النصف الثاني من هذا القرن - العشرين -، وربما شرع فيه قبل منتهى النصف الأول، ففيه إشارات دالة على أن لهذا النص ظاهراً وباطناً، فيه مثلاً: إنكار للظلم، وانكسار للإرهاب، وقمع الرأي... أفلا يكون هذا التركيز مقصوداً، ليشير به إلى الإرهاب الذي مارسه الحكومات المستبدّة في أواخر الأربعينات؟ ألا يكون هذا إدانة لسياسة الإرهاب،

(٦٠) الحبيب الجنحاني، دراسات في الفكر العربي الحديث، بيروت: دار الغرب الإسلامي، ١٩٩٠م، ص ٣٠٠.

(٦١) محمود إسماعيل، سوسيولوجيا الفكر الإسلامي - طور التكوين، بيروت: مؤسسة الانتشار العربي، ٢٠٠٠م، ص ٢٢.

وتحريراً للناس على عدم السكوت؟ هذا أمر نرجحه أيضاً»^(٦٢).

وجزماً بهذا الرأي في التأويل السياسي، فقد عمّمه الجميني على باقي كتابات طه حسين في الإسلاميات، وخلص إلى نتيجة قررها قائلاً: «ومعنى هذا كله أن طه حسين في إسلامياته المختلفة، يتخذ التاريخ وسيلة إلى أهدافه في الإصلاح السياسي والاجتماعي، وهو إن يفعل ذلك فلأن الظروف السياسية لم تكن تسمح له ولا لغيره أن يعبر بالجرأة اللازمة، وبالوضوح الكامل عن مشروعه الإصلاحية، فكان لزاماً أن يداور السلطان ويحتاط من شره، ويستخفي بأفكاره، ويعرب عنها في كثير من الإيحاء والإيجاز، وفي كثير من الألفاظ واصطناع المجاز، حتى لا يقع تحت طائلة القانون، وفي قبضة السلطان»^(٦٣).

أما التأويل الاجتماعي الاقتصادي، فقد ذهب إليه الكاتب المصري الدكتور محمود أمين العالم (١٩٢٢-٢٠٠٩م)، الذي وضع محاولة طه حسين في الفتنة الكبرى في إطار المعالجة الاجتماعية الاقتصادية، عابراً فيها من الماضي القديم إلى الحاضر المعيش، شارحاً رأيه قائلاً: «إننا نلاحظ «أن هذا الجزء الأول من الفتنة الكبرى قد كتب بين يوليو وأغسطس عام ١٩٤٧م، في مرحلة الانتفاضات الشعبية العديدة التي تفجرت آنذاك في مصر ضد حكومات الأقلية، وضد الاحتلال البريطاني، وهذا التعسف والاستبداد والفساد الملكي، وضد الأوضاع الاقتصادية الاجتماعية المتردية، وكانت كتابة طه حسين لهذا الجزء الأول، امتداداً على نحو مختلف لكتابات أخرى له في تلك المرحلة كانت القضايا الاجتماعية وخاصة قضايا الفقر والظلم محوراً لها، ومن أبرز هذه الكتابات كتاب: المعذبون في الأرض، والوعد الحق. ولهذا نستطيع القول بأن هذه المعالجة الاجتماعية الاقتصادية التي عالج بها طه حسين الفتنة الكبرى أيام عثمان، لم تكن مجرد تحليل وتفسير وتقييم لماضٍ تاريخي، بقدر ما كانت كذلك تحليلاً وتفسيراً وتقييماً لحاضر حي كان يعايشه. وكذلك كان -في تقديري- شأن الجزء الثاني من الفتنة الكبرى الذي تعرض فيه طه حسين لمحنة علي وبنيه، فلقد كتبه طه حسين في ظل معاشته لمحنة أخرى، كتبه بين أغسطس عام ١٩٥٢ ومايو ١٩٥٣م، أي بدأ كتابته بعد شهر واحد من قيام ثورة ٢٣ يوليو، وأتمه خلال فترة الصراع الذي احتدم آنذاك تثبيتاً للسلطة الجديدة. ولم يكن منهجه في تحليل محنة علي وبنيه، يختلف في الجوهر عن تحليله لأسباب محنة عثمان، برغم اختلاف العناصر والعوامل والملاسات»^(٦٤).

هذه بعض التأويلات المتعددة التي وقفت عليها، وننظر إليها بصفتها قراءات تأويلية

(٦٢) عمر مقداد الجميني، طه حسين مؤرخاً، مصدر سابق، ج ٢ ص ٦٣٦-٦٣٧.

(٦٣) عمر مقداد الجميني، المصدر نفسه، ص ٦٤٠.

(٦٤) محمود أمين العالم، مفاهيم وقضايا إشكالية، القاهرة: دار الثقافة الجديدة، ١٩٨٩م، ص ١٢٤.

تُحسب على أصحابها، تقبل الموافقة كما تقبل المخالفة، الجزئية أو الكلية، ويصدق هذا الحال على عموم القراءات التأويلية غير الأحادية.

كما أن هذه التأويلات المتعددة جاءت لتؤكد أن المطالعة التاريخية لطف حسين لم تكن من نمط المطالعات الجامدة أو الساكنة، ولا من نمط المطالعات الهزيلة أو الضحلة التي لا تحرك نقاشاً، ولا تُثير جدلاً، ولا تولّد تأويلاً، ولهذا فقد خضعت لفحص وتدقيق تولّدت منه مثل تلك التأويلات المتعددة.

من جهة أخرى، يمكن النظر لهذه التأويلات إما على أساس أن كل واحدة منها لامست جزءاً من المطالعة، ومن ثم فهي توافق هذا الجزء، لكنها لا تطابق كامل المطالعة، وإما على أساس أن هذه التأويلات هي أقرب إلى نمط التأويلات الانتقائية، فمن يميل إلى التأويل المادي ينتقي من المطالعة ما يوافق هذا الجانب، ومن يميل إلى التأويل الأيديولوجي ينتقي من المطالعة ما يوافق هذا الجانب، وهكذا.

أما حقيقة هذه المطالعة - في نظر طه حسين - فقد قررها قائلاً: «وأنا أريد أن أنظر إلى هذه القضية نظرة خالصة مجردة، لا تصدر عن عاطفة ولا هوى، ولا تتأثر بالإيمان ولا بالدين، وإنما هي نظرة المؤرخ الذي يجرد نفسه تجريداً كاملاً من النزعات والعواطف والأهواء، مهما تختلف مظاهرها ومصادرها وغاياتها»^(٦٥).

ثالثاً: اعتنى العقاد في عبقرياته بدراسة ما أطلق عليه مفتاح الشخصية، عملاً بمنهجه النفسي، معرّفاً هذا المفهوم بأنه «الأداة الصغيرة التي تفتح لنا أبوابها، وتنفذ بنا وراء أسوارها وجدرانها، وهو كمفتاح البيت في كثير من المشابه والأغراض، فيكون البيت كالحصن المغلق ما لم تكن معك هذه الأداة الصغيرة التي قد تحملها في أصغر جيب، فإذا عاجلته بها فلا حصن ولا إغلاق، وليس مفتاح البيت وصفاً ولا تمثيلاً لشكله واتساعه، وكذلك مفتاح الشخصية ليس بوصف لها ولا بتمثيل لخصائصها ومزاياها، ولكنه أداة تنفذ بك إلى دوائرها ولا تزيد»^(٦٦).

وعملاً بهذا المفهوم، يرى العقاد أن مفتاح شخصية الإمام يتحدد فيما أسماه آداب الفروسية، ملخصاً هذه الآداب في كلمة واحدة هي «النخوة» التي كانت طبعاً في الإمام فطر عليه، شارحاً رأيه قائلاً: «آداب الفروسية هي مفتاح هذه الشخصية النبيلة الذي يفض منها كل مغلق، ويفسر منها كل ما احتاج إلى تفسير، وآداب الفروسية هي تلك الآداب التي

(٦٥) طه حسين، عثمان، ص ٤.

(٦٦) عباس محمود العقاد، عبقرية الصديق، مصدر سابق، ص ٥٢.

نلخصها في كلمة واحدة وهي: النخوة، وقد كانت النخوة طبعاً في علي فُطِرَ عليه، وأدباً من آداب الأسرة الهاشمية نشأ فيه، وعادة من عادات الفروسية العملية التي يتعودها كل فارس شجاع متغلب على الأقران، وإن لم يطبع عليها وينشأ في حجرها... وهكذا كان علي عليه السلام في جميع أحواله وأعماله، بلغت به نخوة الفروسية غايتها المثلى، ولا سيما في معاملة الضعفاء من الرجال والنساء، فلم ينسَ الشرف قط ليغتتم الفرصة، ولم يساوره الريب قط في الشرف»^(٦٧).

هذه هي وجهة نظر العقّاد، وعنده ما يسنده وما يؤيد قوله، لكنني أرى أن مفتاح شخصية الإمام تتحدد في أمر آخر، هو أكثر انطباقاً، وأوضح مصداقاً على عموم شخصية الإمام وسيرته، ونعني به: الطهارة واتباع الحق، فسيرة الإمام من الولادة إلى الشهادة هي سيرة الإنسان المتطهر، فقد ولد في الكعبة، ولم يسجد لصنم قط، وليست له سابقة في الجاهلية، وأول من أسلم من الرجال، وأول من صلى مع النبي من الرجال، وتربى في حضن النبي وكان ربيبه وتلميذه ومحبه، والتزم بسيرته ولم يحِد عنها قط، وهو القائل عن نفسه: «ولقد كنت أتبعه أتباع الفصيل أثر أمه»، وليس هناك سيرة تطابق سيرة النبي إلا سيرة الإمام، وعلى هذا المنوال امتدت سيرته إلى أن ختمها بالشهادة.

والشواهد الدالة على هذا الأمر لا حصر لها، ونكتفي بشاهدين قديم وحديث، قديم يتحدد في قول شهير لأحمد بن حنبل موجهاً كلامه لابنه عبدالله قائلاً: «اعلم أن علياً كان له كثير من الأعداء، ففتش أعداؤه له عيباً فلم يجدوا»^(٦٨). فهل يصدق هذا القول على إنسان من البشر لو لم يكن متطهراً!

وشاهد حديث، تقصّدت أن يكون من العقّاد نفسه، ويتحدد في قول تتأكد حكمته أنه جاء في آخر ما ختم به العقّاد كتابه، ملخصاً فيه البداية والنهاية لسيرة الإمام، كيف أنها بدأت من الكعبة وختمت في المسجد، وما بين الكعبة والمسجد يتجلى عنوان الطهارة، وحسب قول العقّاد: «أي ختام أشبه بهذا الشهيد المنصف من هذا الختام، لقد ولد كما علمنا في الكعبة، وضرب كما علمنا في المسجد، فأية بداية ونهاية أشبه بالحياة التي بينهما من تلك البداية وتلك النهاية»^(٦٩).

وبين الطهارة واتباع الحق، هناك تلازم لا ينفك ولا ينقطع، فالطهارة تحيل إلى الذات بوصفها ملكة نفسانية مكانها النفس، واتباع الحق يحيل إلى الموضوع خارجاً باعتباره نهجاً

(٦٧) عباس محمود العقّاد، عبقرية الإمام، ص ٢٨.

(٦٨) يوسف القرضاوي، تاريخنا المفترى عليه، القاهرة: دار الشروق، ص ٨٨.

(٦٩) عباس محمود العقّاد، عبقرية الإمام، ص ١٨٩.

يظهر في السلوك الخارجي، وتتجلى الطهارة خارجاً في اتباع الحق، وقد كان الإمام مثلاً لاتباع الحق، ومصدّقاً له، لم تعرف سيرته إلا الحق، وما عرف إلا بالحق، وما كان إلا على الحق، في أقواله وأعماله، من بداية سيرته إلى شهادته، وصدّق ذلك ما روي من الفريقين عن النبي الأكرم ﷺ قوله: «علي مع الحق والحق مع علي يدور حيثما دار»^(٧٠).

رابعاً: وقف العقاد على مسألة حق الإمام في الخلافة بعد النبي، وصورها بطريقة ملتبسة وغير عادله، رابطاً هذا الحق بمزية قرابة الإمام من النبي، وحسب قوله: «إن الإمام أنكر إجحافاً أصابه في تحطّيه بالبيعة إلى غيره بعد وفاة ابن عمه صلوات الله عليه، وأنه كان يريد أن قرابته من النبي مزية ترشحه للخلافة بعده، لأنها فرع من النبوة على اعتقاده، وهم شجرة النبوة ومحط الرسالة كما قال، ومما لا شك فيه، أن شعوره هذا طبيعي في النفس الإنسانية كيفما كان حظها من الزهد والقناعة»^(٧١).

وقد عبّ العقاد على هذا الموقف قائلاً: «غير أن الخلافة الإسلامية مسألة عالمية لا توزن بميزان واحد، ولا يؤتم فيها برأي واحد ولا بحق واحد، وقد يُضخّى في سبيلها بالعظيم والعظماء، إذا تعارضت الحقوق وتشعبت الآراء»^(٧٢).

لا يمكن الاتفاق مع العقاد في هذا الموقف، فلا شك ولا ريب أن الإمام لم يدع حقه في الخلافة لمزية قرابته من النبي بهذا العنوان فحسب، وإنما حاجج الآخرين بهذه المزية حينما قدّم هؤلاء أنفسهم هذه المزية في سقيفة بني ساعدة، كونهم أولى بالخلافة من الأنصار لأنهم أقرب إلى النبي، وحسب منطقهم فهم أولياؤه وعشيرته، وأحق الناس بالأمر من بعده، وأن العرب لا ينبغي أن تولي هذا الأمر إلا من كانت النبوة فيهم، فالإمام حاجج هؤلاء النفر القليل بمنطقهم في إثبات حقه.

فإذا كانت قريش أولى بالخلافة من الأنصار لأنهم أقرب إلى النبي، فإن في قريش من هم أقرب إلى النبي من غيرهم، وليس هناك أحد - بشهادة الجميع ومعرفتهم - أقرب إلى النبي من جميع الجهات، نسباً وعشيرةً ومنزلةً وفضلاً وسيرةً وحباً كالإمام ﷺ.

من جهة ثانية، عُرف عن الإمام في كل سيرته أنه ما وضع نفسه في غير موضع الحق، وما طالب بشيء إلا وكان الحق معه، وما خالفه أحد إلا وظهر أنه لم يكن على حق، وسيرة الإمام شاهدة على ذلك لكل من نظر فيها وتبصر، فحينما أعلن الإمام أنه أحق بالخلافة بعد

(٧٠) ابن أبي الحديد، شرح نهج البلاغة، ج ٢، ص ٢٩٧.

(٧١) عباس محمود العقاد، عبقرية الإمام، ص ١٢٧.

(٧٢) عباس محمود العقاد، المصدر نفسه، ص ١٢٧.

النبي، كان يعلم يقيناً بأحقية موقفه، وأنه في هذا الموقف يطابق موقف النبي ويوافقه تماماً، وهو الذي ما حاد عن سيرة النبي قط.

من جهة ثالثة، ظهر العقّاد كما لو أنه يقدم درساً تعليمياً وتوجيهياً لم يكن الإمام متبصراً به، ولا متنبّها له، أو ملتفتاً إليه، عندما قال: «غير أن الخلافة الإسلامية مسألة عالمية لا توزن بميزان واحد، ولا يؤتمّ فيها برأي واحد ولا بحق واحد، وقد يُضحّى في سبيلها بالعظيم والعظماء، إذا تعارضت الحقوق وتشعبت الآراء».

وكان الأولى بالعقّاد أن يوجّه هذا الكلام الدراسي والتعليمي، لأولئك الذين حاجّوا الأنصار وقالوا: إن الخلافة في قريش، فإذا كانت الخلافة الإسلامية مسألة عالمية فإنها لا توزن بميزان الجماعة أو القبيلة، وإنما توزن بميزان الإسلام!

خامساً: في انطباع بعض أن المكانة الأدبية لكتابي العقّاد وطه حسين، قد اهتزّت وتغيّرت بعد صدور كتاب الأديب اللبناني المسيحي جورج جرداق الموسوم بعنوان: (الإمام علي صوت العدالة الإنسانية) الذي تتابع صدور أجزائه الخمسة ما بين أواخر الخمسينات ومنتصف ستينات القرن العشرين، بناء على أن كتاب جرداق قد تفوّق على كتابي العقّاد وطه حسين من جهات عدة، منها: جهة البيان، وجهة المنهج، وجهة الكشف والتحليل، وهكذا من جهة الكم.

وفي هذا النطاق يمكن الإشارة لثلاثة أقوال ينتمي أصحابها إلى ثلاث بيئات عربية هي: لبنان وسوريا والعراق، القول الأول عبّر عنه العالم اللبناني الشيخ محمد جواد مغنية (١٣٢٢-١٤٠٠هـ / ١٩٠٥-١٩٧٩م) الذي بالغ كثيراً في مدح كتاب جرداق، وميّزه على غيره خاصاً بالذكر كتابي العقّاد وطه حسين، وحسب قوله: «أين كل ما كتبه الأولون والآخرون بما فيهم عباس محمود العقّاد وطه حسين، ممّا كتبه الأديب اللبناني الشاب الأستاذ جرداق، الذي يُدهشك بسحر البيان، وقوّة العلم، وعظمة الفن، حتى يستولي عليك، ويسيطر على عقلك وشعورك، فلا تعود تشعر إلّا بالكاتب وبالكتاب»^(٧٣).

القول الثاني عبّر عنه الأديب السوري إنعام الجندي، وجاء قوله مطابقاً لقول الشيخ مغنية، قائلاً: «علمت أن صاحبنا أنجز كتابه عن علي بن أبي طالب، الإمام العظيم الذي عاش أرقى العواطف الإنسانية، ومات شهيد العدالة الاجتماعية، فاجتبطت بهذا الخبر العلمي، أن علياً ما تزال حقيقته أبعد من شروح ابن أبي الحديد، ومن أبحاث عباس محمود العقّاد والدكتور طه حسين، ولعلمي أن جورج جرداق أقدر من يكشف عن هذه الحقيقة

(٧٣) جورج جرداق، الإمام علي صوت العدالة الإنسانية، قم: منشورات ذوي القربى، ص ٩٨٤.

البعيدة؛ لأنه يتناول الأمور بمنطق العقل والقلب والوجدان جميعاً، وصدر الكتاب فإذا به آية من آيات الخلق والإبداع في العرض والتحليل والاستنتاج وسعة الاطلاع وعمق الثقافة، وآية من آيات الأسلوب الفني الذي يجعل صاحبه في القمة بين أدباء العربية قديماً وحديثاً»^(٧٤).

القول الثالث عبّر عنه الأديب العراقي الدكتور جليل كمال الدين (١٩٣٠-٢٠١٤م) الذي نعت جرداق بالباحث الناجح في مقابل العقاد الذي اشتدّ في نقده ناعماً له بالفشل، وحسب قوله: «يمكننا أن نقول بلا تخرج ولا تردد: إن جرداق ينتصب باحثاً علمياً ناجحاً، وفنائاً خلاقاً، بينما يفشل عباس محمود العقاد في هذا المجال، ويظل سابعاً في خضم من الأحكام الاعتبارية، والتعميمات والتجريدات، والفضل في ذلك للمنهج العلمي التاريخي الأدبي الذي التزمه جرداق وعاناه، ولعبقريّة جرداق المبدعة في فهم الحوادث وإدراك النفوس»^(٧٥).

نتفق مع هذا الانطباع في اعتبار أن كتاب جرداق جاء متفوقاً كما وكيفاً على كتابي العقاد وطه حسين، علماً أن جرداق لم يقنع بكتائيهما مع استفادته المحدودة منهما، وقد خطط سلفاً لإنجاز كتاب يتخطاهما ويتقدم عليهما ليعطي الإمام حقه من الإنصاف، وتمكن فعلاً من الوصول إلى ما كان يصبو إليه، وجاء كتابه متفوقاً عليهما أدباً وبياناً، حباً وعاطفةً، أفقاً وبعداً، عدلاً وإنصافاً، لكنه لم يستطع أن يهزّ مكانتهما الأدبية أو يفوقهما شهرةً، وذلك لأمرين: الأول له علاقة بالشهرة من ناحية الأشخاص، فشهرة العقاد وطه حسين ظلت وما زالت تفوق شهرة جرداق، والثاني له علاقة بالكتاب من ناحية الكم، فكتاب جرداق يتكوّن من خمسة أجزاء، متخطياً ألف صفحة، ما جعله يصبح في غير متناول الجميع قراءةً ومتابعةً وتداولاً، بخلاف الحال مع كتابي العقاد وطه حسين.

هذه كانت محاولة استطلاعية وتحليلية تناولت دراسة منظورات الرؤية في الأدب المصري الحديث حول الإمام علي عليه السلام من خلال العودة إلى ثلاثة تأليفات هي الأشهر في هذا الموضوع، وإذا كانت لهذه المحاولة من فضيلة فلعلها تعدّ الأولى لا أقل في النطاق العربي، التي عُنيت بدراسة هذا الموضوع، فلم أجد أثناء البحث كتابات تناولت هذه القضية بهذا العنوان.

(٧٤) جورج جرداق، المصدر نفسه، ص ٩٩٣.

(٧٥) جورج جرداق، المصدر نفسه، ص ٩٩٠.

الدولة وإشكالياتها في الفكر الإصلاحي العربي: مقاربة تحليلية نقدية

الدكتور امبارك حامدي*

□ مدخل

من النّافل القول: إنّ ظهور الوعي بالتّأخّر التاريخيّ عند العرب والمسلمين إنّما يعود إلى احتكاكهم بالغرب، إذ لولا ظهور هذا الآخر الغربيّ المتقدّم لما شعر العرب بالمسافة الحضاريّة التي تفصل بينهم وبين العالم الحديث، ولما وصفوا واقعهم بأنّه متأزم.

وهي أزمة لم تنشأ بسبب عوامل داخلية كما جرى دائماً، وكان يتمّ إصلاحها بأدوات داخلية: انحراف فتقديد لإصلاح، ولكن نتيجة عوامل خارجية تحديداً هذه المرّة، كما يذهب إلى ذلك المفكر المغربي عبد الإله بلقزيز.

ولعلّ خصوصيّة هذه الأزمة الحديثة هي التي جعلت المصلحين (الطهطاوي، الكواكبي، خير الدين باشا، عبده، الفاسي...) يذهبون، في مرحلة أولى من بحثهم عن أسباب تلك الأزمة، إلى اتّهام النّظم السياسيّة البالية والاستبداد النّاشئ عنها، لذلك فقد انصبّ جهدهم الإصلاحيّ استلهاماً

* جامعة قفصة - تونس.

وتأصيلاً على إصلاح تلك النظم مستفيدين من مشاهداتهم لما تحقّق في الغرب من جهة، ومتأثرين بما يسكنهم من موروث إسلامي من جهة أخرى، وذلك ضمن جهد توفيقّي ضخم بين المرجعيتين.

وفي هذا السياق الواسع من البحث يتنزّل خوض المصلحين في إشكالية علاقة الدين بالدولة. وسنعمل في هذا البحث على مقارنة هذه الإشكالية من زاوية محدّدة، وهي أسس مشروعية الدولة في المدونة الإصلاحيّة العربيّة، ومنها التكفل بالعودة إلى الفطرة أو حراستها، أو مقدار الأمن والعدل والرّخاء الذي يحقّقه الحاكم، أو الطبيعة البشريّة (خيرة/ شريرة) أو التعاقد الاجتماعي بين الحاكم والمحكوم...

وتتجّه المقاربة أيضاً إلى البحث في المصدر أو المصادر التي رأى المصلحون أنّ الحاكم يستمدّ منها حقّ الامتثال لأوامره، أي في مشروعية سلطته ومقبوليّتها لدى الجميع، ومن ثمّ امتلاكه الحقّ في ممارسة السّلطة على المحكومين متجاوزين القول بالحقّ الإلهي، أو الوراثة التقليديّة التّراثيّين، ذلك التّجاوز الذي جعلهم حقاً مصلحين، بكلّ ما يعنيه مفهوم الإصلاح من آفاق وحدود.

وستعمل هذه المقاربة كذلك على بيان خاصيّة التردّد بين المرجعيتين التّراثيّة الدينيّة والغربيّة الحديثة لا في بلورة أسس مشروعية الدولة ونظامها المنشود فحسب، بل كذلك في تأصيل القيم الموصولة بالدولة المنشودة. وفي مقدّمتها قيمة المواطنة التي تتأسّس عليها قيمّ فرعية عديدة في المدونة الإصلاحيّة، منها: الحرية والعدل و«الديمقراطية» وحكم القانون...

نشأ مفهوم الدولة الحديثة في الفكر العربي نشأة إشكاليّة، إنّ من جهة الملابس التّاريخيّة والحضاريّة، أو من جهة الطرق التي تبلورت بها القيم المتلبّسة بهذا المفهوم، ودخلنة الأوروبيّة منها، في ضوء توتر واضح في ذات المفكر بين مرجعيته العربيّة الإسلاميّة المتجاوزة والمرجعيّة الغربيّة الصّاعدة.

ومن تلك المفاهيم والإشكاليات نذكر مفهوم الشّريعة، ونمط الحكم المنشود، والمواطنة، والقيم المؤسّسة لها...

□ أولاً: أسس مشروعية الدولة

ماذا نقصد بأسس مشروعية الدولة؟

المقصود بأسس المشروعية (légitimité) هو ما يجعل السّلطة التي تمارسها الدولة

سلطة مقبولة من الكافة، أو كما عرّفها بعضهم بقوله: «هو ما يستدعي الحديث عن أسس السّطة، وعن تبرير الطّاعة الواجبة إزاءها»^(١).

ويتجسّد هذا القبول في الامتثال الطوعي للقوانين والأوامر التي يصدرها ممثلوها من رؤساء ووزراء وغيرهم. ولم يتعد المصلح المغربي علال الفاسي (ت ١٩٧٤) عن هذا التعريف في قوله: إنّ البحث في مشروعية الدولة يعني البحث في «المصدر الذي يستمد منه القانون أو الحاكم حقّ الامتثال لأمره، والعمل بما يصدر من تشريع أو يتخذه من تدبير»^(٢).

ويستدعي البحث في أسس مشروعية الدولة في الفكر الإصلاحيّ النّظر فيما برّر به زعماء الإصلاح وجود كيان الدّولة، وفيما رأوا أنّه يمدها بمشروعية ممارسة السّطة على المحكومين.

وذهب بعضهم، في هذا السياق، إلى أنّ مفهوم الإصلاح في عصر النهضة قد نهض على السعي إلى وضع الإسلام الاجتماعيّ الواقعيّ التاريخي في مستوى الإسلام المعياري المثالي، أي محاولة الارتفاع بما هو كائن إلى ما ينبغي أن يكون، إذ «الإسلام في الوعي الإسلامي هو الأصل المطلق، ولذا أقيمت مرادفة بين الإسلام والفطرة، وهو ما تعنيه القضية التالية التي أصبح مسلّمًا بها من قبل سائر مفكري الإسلام باستثناء الفلاسفة، وهي الإسلام دين الفطرة»^(٣).

كان هذا براديعم المفكرين والمصلحين على امتداد التاريخ العربي الإسلامي في تشخيص الأزمات وطريقة الخروج منها: انحراف عن الدّين، وانتشار للتقليد، فدعوات للعودة إلى الفطرة والأصل بوسائل الإسلام نفسه، فالخلل داخليّ، ولا بدّ أن يكون الإصلاح أيضًا من جنسه، غير أنّ ما يميّز الإصلاح الحديث هو ظهور طرف خارجي له نصيب وافر فيما أصاب بلاد الإسلام من تأخر، ومن هذا الواقع الجديد نشأت معضلات الفكر الإصلاحي العربي^(٤).

(1) Encyclopédie Universalis. <https://www.universalis.fr/encyclopedia/legitimite>. le 12- 01- 2018.

وانظر كذلك: <https://www.dictionnaire-juridique.com>: dictionnaire juridique

(٢) علال الفاسي، مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها، بيروت: دار المغرب الإسلامي، ١٩٩٣م، ط ٥، ص ٢١٣.

(٣) علي أو مليل، الإصلاحية العربية، بيروت - الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي ودار التنوير، ١٩٨٥م، ط ١، ص ١٥.

(٤) المرجع نفسه، ص ١٦ وما بعدها.

فقد ظلّ في الغالب منشداً إلى مفهوم الفطرة، وإن طعمه أحياناً بأسس أخرى حديثة كما نرى.

فما مفهوم الفطرة؟ وما مصادرها؟

الفطرة مفهوم قرآني صرف، ورد في صيغته هذه أو في صيغ أخرى في كثير من الآيات القرآنية، ومنها: قوله تعالى: ﴿فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفاً فِطْرَةَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ﴾^(٥)، فالإسلام هو الفطرة، و«من هنا نفهم المعنى العميق لهذه المحاولات التي ما فتئ يرومها المفكرون والمصلحون المسلمون عبر العصور: أعني النزوع إلى الإسلام «الأصل»، إسلام «الفطرة»، واقترب هذا النزوع دائماً برفض كل ما اعتبر تحريفاً لهذا «الأصل» وقع فيه الناس، أي التقليد أو البدعة»^(٦).

والعودة إلى الفطرة أو حراستها تقتضي سلطة قائمة عليها، إذ «لولا ولي الأمر لما قدر العالم على نشر كلمة، ولا الحاكم الشرعي على تنفيذ كلمته، ولا العابد على عبادته، ولا الصانع على صناعته، ولا التاجر على تجارته، ولولا هم لانقطعت السبل وتعطلت الثغور وكثرت الفتن والشور، فالملك كالروح والرعية كالجسد ولا قوام لجسد إلا بروحه»^(٧).

ويوحى هذا الشاهد أيضاً بأن المصلح المصري رفاعة الطهطاوي يميل إلى اعتبار الطبيعة البشرية شريرة، وهذا النزوع الشرير قد يؤدي إلى الفتن، ومن هنا ضرورة السلطة العليا (الدولة/ الملك).

وقد شدّد الطهطاوي على التلازم الضروري بين الملك والرعية، ولكنه تلامز لا يلغي واقع التفاضل، فالملك أشرف من الرعية (الملك روح / - الرعية الجسد)، والرعية هي المحتاجة إلى الملك لا العكس (لا قوام لجسد إلا بروحه).

ومن الطريف المقارنة بين الطابع الدنيوي الصرف الذي يستند إليه جون جاك روسو

(٥) سورة الروم: ٣٠. الآيات التي تتحدث عن الفطرة ومشتقاتها: الإسراء آية ٥١، طه آية ٧٢، يس آية ٢٢، الزخرف آية ٢٧، الأنبياء آية ٥٦، مريم آية ٩٠، الشورى آية ١١، الانفطار آية ١، الأنعام الآيتان ٦، ٧، الزمر آية ٤٦، الملك آية ٣، المزمل آية ١٨.

(٦) علي أومليل، الإصلاحيّة العربية، مرجع سابق، ص ٣٩، ٤٠. يلاحظ أومليل أن الفطرة عند الفلاسفة «هي توافق تام بين الإنسان وما ينبغي أن يكون عليه الإنسان. وما يطرأ عليه بعد ذلك من سلوك لا يوافق هذا الأصل فهو تحريف أطلق عليه اسم «التقليد»» ص ٣٦.

(٧) رفاعة الطهطاوي، مناهج الأبواب، ضمن الأعمال الكاملة، ج ٢، تح. محمد عمارة، (بيروت: ١٩٧٢)، ص ٢٣٢.

(ت ١٧٧٨) (J.J. Rousseau) مثلاً وبين المقدمات ذات الطابع الديني الذي يستدعيه الطهطاوي وكثير من المصلحين. يقول روسو: الدولة عبارة عن شركة أو جمعية يتنازل لها الأفراد عن جزء من حريتهم من أجل أن تحميهم وتحمي ممتلكاتهم، ورغم انضمام الفرد إلى المجموعة فإنه مع ذلك، لا يطيع سوى إرادته الخاصة، ويظل حراً كما كان^(٨).

ولا مراء في أن أكثر المصلحين قد اطلعوا على ما استند إليه الفكر الغربي من أسس رأوا أن مشروعية الدولة تقوم عليها، نعني بذلك نظرية الطبيعة البشرية الشريرة، ومن روادها الإنجليزي توماس هوبز (ت ١٦٥١) (Thomas Hobbes) الذي بنى نظريته في الدولة على مسلمة مفادها أن «الإنسان ذئب لأخيه الإنسان»، وأنه لا يروق له أن يتنظم مع غيره في مجتمعات تسودها سلطة حاكمة، وهم في حالة غياب تلك السلطة التي تسودهم بالخوف، أي في حالة الطبيعة، في حالة «حرب الجميع ضد الجميع»^(٩). ويقابلها القول بالطبيعة الخيرة للإنسان التي تبناها روسو، وكانت أساساً لنظرية العقد الاجتماعي^(١٠).

ويلاحظ أن بعض المصلحين لم ير في هذه النظريات أي فائدة تذكر، فلم يتردد في رفضها بكل وضوح. يقول علّال الفاسي: «أما الفكرة الطبيعية أو العقل الاجتماعي، فهي فروض لا يترتب عليها أثر إيجابي»^(١١).

ولعل في ذلك ما يدل على خشية من الانزلاق إلى تأسيس الدولة على أسس بشرية صرف، أعني علمانية، وتمسكاً في المقابل، بالمصادر المشروعية الدينية التقليدية.

وبالرغم من هذا الرّفص، فإنّ الفاسي يزواج وإن بصورة غير صريحة، بين المرجعية الإسلامية والمرجعية الغربية الحديثة، إذ يقول: «إن السيادة الأصلية لله سبحانه وتعالى، ومعنى ذلك ضرورة الرجوع لله في الأمر والنهي. أما السيادة العملية فهي مستمدة من الشعب باعتباره الذي يعين أهل الحل والعقد في الأمة»^(١٢).

(8) Jeans Jacques Rousseau, Du contrat social, Cérés, Tunis, 1994. P16.

(9) Thomas Hobbes, Léviathan. Traité de la matière, de la forme et du pouvoir de la république ecclésiastique et civile (1ère partie), trad. Philippe Folliot. <http://perso.wanadoo.fr/philotra/> <http://bibliotheque.uqac.quebec.ca/index.htm>. le 17- 01- 2018.

(١٠) قارن ذلك برّبط روسو بين الشرعية والتوافق:

«puisque aucun homme n'a une autorité naturelle sur son semblable, et puisque la force ne produit aucun droit, restent donc les conventions pour base de toute autorité légitime parmi les hommes». Jeans Jacques Rousseau, Du contrat social. Opp. Cit. P11.

(١١) علّال الفاسي، مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها، ص ص ٢١٣-٢١٤.

(١٢) المصدر نفسه، ص ٢١٥.

ويوحي التّمييز بين السيادة الأصلية (الإلهية) وبين السيادة العمليّة (البشرية) ما كان من تأثّر هذا المصلح بتطوّرات الواقع الغربي الذي صار يضغط أكثر فأكثر على الفكر العربي الحديث من جهة، بقدر ما يكشف عن صعوبة الانفكاك من الموروث ذي الطابع الميتافيزيقيّ الذي غلب على التّفكير في السّلطة من جهة أخرى، وإلّا ما معنى قوله: إنّ الله هو صاحب السيّادة أي التّشريع؟ صحيح أنّ مصدر النصّ المقدّس إلهي ولكنّ تأويل النّصوص والأحكام من صنع العقل البشري ضرورة.

وهذا يعني أنّ في ادّعاء مطابقة فهم البشر المحدود والنسبيّ للمقصود الإلهي المطلق تألّها تتمّ ترجمته استبداداً بالرأي وطغياناً في الحكم.

كان الطهطاوي من قبل قد خطا فعلاً الخطوة التي عجز عنها الفاسي، فقد عبّر بوضوح عن إعجابه بأسس المشروع الغربيّة، معتبراً الأُمّة مصدرّاً للسلطات المحدّدة بدورها بدستور، وهو ما يعني امتلاكها حقّ الثورة على الحاكم متى أخلّ بالميثاق الذي قام حكمه على أساسه، ومنه استمدّ مشروعيّة سلطته «كما نادى بالفصل بين السلطات التنفيذية والتشريعية والقضائية متأثراً في ذلك بآراء مونتسكيو»^(١٣).

وذهب الشيخ محمد عبده (ت ١٩٠٥) خطوة أبعد في تأسيس سلطة الدولة والحاكم على أبعاد مدنيّة صرف عبر التأكيد على حق الأُمّة في تولية الحاكم وعزله من جهة، وعلى عدم وجاهة القول بالحكم الثيوقراطي الذي يكون الحاكم بموجبه ظلّ الله في الأرض، وإن لم يتخلّص الشيخ عبده تماماً من المفاهيم التراثيّة، إذ يقول: «فالأمة -أو نائب الأمة- هو الذي ينصبه، والأمة هي صاحبة الحق في السيطرة عليه، وهي التي تخلعه متى رأت ذلك من مصلحتها فهو حاكم مدني من جميع الوجوه ولا يجوز لصحيح النظر أن يخلط الخليفة عند المسلمين بما يسميه الإفرنج (ثيوكراتيك) أي سلطان إلهي»^(١٤).

ولا يتعد عبده في هذا الموقف عمّا عبّر عنه روسو، قبل ما يقرب من قرن ونصف، من آراء ليبراليّة. يقول روسو: «ليس الماسكون بزمام القوّة التنفيذية أسياداً للشّعب، ولكنّ موظّفين لديه يمكنه تنصيبهم وعزلهم متى شاء»^(١٥).

ويبدو المصلح خير الدين التونسي، في بعض آرائه، أقرب إلى هذه الرّوح الليبراليّة التي تقيم المشروعيّة على أساس براغماتي صرف، فيعلّق مشروعيّة الحكم على مقدار ما يحقّقه

(١٣) عبد المجيد الشرفي، الإسلام والحداثة، تونس: الدار التونسية للنشر ١٩٩١م، ط ٢، ص ١٩٢.

(١٤) محمد عبده، الإسلام والنصرانية، مع العلم والمدنية، بيروت: دار الحداثة، ١٩٨٨م، ط ٣، ص ٧٩.

(15) Jeans Jacques Rousseau, Du contrat social, Cérès, Tunis, 1994. P 104.

من ازدهار مادّي، وعلى ما يحرز من أمن للمواطن، فضلاً عما يشيعه من عدل.

وقد هدته إلى هذا الرأى مشاهداته الأوروبية، يقول خير الدين: «وإنّما بلغوا تلك الغايات والتقدم في العلوم والصناعات بالتنظيمات المؤسسة على العدل السياسي، وتسهيل طرق الثروة، واستخراج كنوز الأرض بعلم الزراعة والتجارة. وملاك ذلك كله الأمن والعدل اللذان صارا طبيعة في بلدانهم. وقد جرت عادة الله في بلاده أن العدل وحسن التدبير والتراتب المحفوظة من أسباب نمو الأموال والأنفس والثمرات، وبضدها يقع النقص في جميع ما ذكر، كما هو معلوم من شريعتنا والتواريخ الإسلامية وغيرها»^(١٦).

وهو رأي يختلف في وضوح مرجعيته التحديثيّة وأفق نظره عن التسويغ الدينيّ التراثي الذي طرحه محمد عبده بالرغم من جهده الإصلاحيّ وتحمّسه المعروف للانفتاح على العالم الحديث بأفكاره وقيمه الجديدة. يقول عبده: «لا تكتمل الحكمة من تشريع الأحكام إلّا إذا وجدت قوة لإقامة الحدود، وتنفيذ حكم القاضي بالحق، وصون نظام الجماعة. وتلك القوة لا يجوز أن تكون فوضى في عدد كبير، فلا بدّ أن تكون في واحد، وهو السلطان أو الخليفة»^(١٧).

فهل تعود هذه «الجرأة التحديثيّة» التي نلمسها عند خير الدين التونسي إلى أنّه رجل دولة وممارسة لا رجل فكر وتنظير شأن محمد عبده؟

□ ثانيًا: أنماط الحكم المنشودة في الفكر الإصلاحيّ

شهد التفكير السياسيّ الإصلاحي ونخصّ بالذكر منه تصوّر الدولة ونمط الحكم المنشود تطوّرًا ملحوظًا. ويعود هذا التطوّر إلى عوامل عديدة منها: تغيّر معطيات الواقع من مجرّد الضّغط الأجنبي إلى تحوّل هذا الضّغط إلى احتلال مباشر.

ففي المرحلة التي سبقت الاستعمار، أعني مرحلة الضّغوط، حاول المصلحون مواجهة الملكية المطلقة، ودعوا إلى دولة عادلة تحفز الناس على تعمير الأرض «ومن هنا جاء الاتفاق الضمني بين فقهاء هذه المرحلة وبين الليبراليين، المحليين والغربيين. فتمتزج في الحركة الفكرية التي نشأت آنذاك، والتي تزعمها على العموم فقهاء ومتفقهون، الدعوة الدينيّة والدعوة السياسية، فكانت سلفيّة وليبرالية في نفس الوقت»^(١٨).

(١٦) خير الدين التونسي، أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك، تح. منصف الشنوفي، تونس - طرابلس: الدار العربية للكتاب ١٩٩٨م، ص ٩٨.

(١٧) محمد عبده، الإسلام والنصرانية، ص ٧٧، ٧٨.

(١٨) عبد الله العروي، مفهوم الدولة، الدار البيضاء - بيروت: المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٦م، ط ٨، ص ١٣٤.

أما في المرحلة الثانية، مرحلة الاستعمار المباشر، فقد تمّ استبعاد الشرع كلياً من الحياة العامة، فافترق الفكر الإصلاحي إلى لبراليين انصبّ اهتمامهم على المطالبة بترسيخ العدل وتشجيع التطور وال عمران، وإلى سلفيين/ فقهاء وضعوا «في مقدمة المشكلات تطبيق الشرع، حينئذٍ تغيرت طبيعة الحركة الإصلاحية وهو تغير قد يحصل في ذهن الرجل الواحد... لأنه من غير المعقول ولا من المنتظر أن يقف الفقيه نفس الموقف من إصلاح يقوم به أمير مسلم، وإن كان إسلامه ظاهرياً فقط، وإصلاح تقوم به إدارة أجنبية غير مسلمة تهمل الشرع وترميه بعرقلة التطور»^(١٩).

رفض أغلب مصلحي المرحلة الأولى الحكم الملكي المطلق، وإن لم يدعوا إلى الخروج عليه توخياً للإصلاح التدريجي من داخل منظومة الحكم نفسها. وفضّلوا الحكم الملكي المقيّد بقانون، واقتروا نظاماً نيابياً (مجلس شورى)^(٢٠).

ورفض بعضهم صراحة الحكم الجمهوري رغم تفضيله له، وقد يكون الأمر ضرباً من التقيّة وإن تمّ تمويهها بغطاء ديني. يقول ابن أبي الضياف (ت ١٨٧٤): «قواعد الملة الإسلامية لا تقتضي هذا الصنف الجمهوري لأن منصب الإمامة واجب على الأمة شرعاً»^(٢١).

ويُبدى فكر الإصلاح إعجاباً واضحاً بالمنهج الليبرالي الذي احتكمت إليه تجربة الحكم الأوروبي في عصره، فيرى أنّ العلاقة بين الحاكم والمحكوم هي ثمرة للجهد الإنساني البحت، يقول رفاعة رافع الطهطاوي (ت ١٨٧٣): «حكمت عقولهم بأن العدل والإنصاف من أسباب تعمير الممالك وراحة العباد... وانتقادات الحكام والرعايا لذلك حتى عمرت البلاد وكثرت معارفهم وتراكم غناهم وارتاحت قلوبهم فلا تسمع من يشكو ظلماً أبداً»^(٢٢).

ويلاحظ الدّارس أنّ الطهطاوي، وهو يعدّد مزايا الملكية المقيّدة، لا يستند إلى حجة تطبيق الشرع، بل يكتفي بتأكيد أهميّة وجود الملك عامّة، فيشبهه بالروح والريّة بالجسد، والجسد مفتقر إلى الروح «ولكن من لطف الله تعالى بعباده أنه أجرى عاداته في كل زمان وأن ينصب في الأرض من ينصف المظلوم من الظالم ويردع أهل الفساد عن المظالم، ويصنع

(١٩) المرجع نفسه، ص ١٣٥.

(٢٠) أحمد بن أبي الضياف، إتحاف أهل الزمان بأخبار ملوك تونس وعهد الأمان، ج ١ طبعة تونس ١٩٦٣ - ١٩٦٦، ص ١٢.

(٢١) المرجع نفسه، ص ٢٨.

(٢٢) رفاعة رافع الطهطاوي، تخلص الإبريز في تلخيص باريز، طبعة القاهرة، ١٩٧٤، ص ٢٢٩.

للرعية جميع المصالح، ويقابل كل أحد بما يستحقه من صالح وظالم»^(٢٣).

وقد انطلق خير الدين من المعيار الليبرالي نفسه وإن لم يمض فيه إلى منتهاه، فقد جعل سعادة المحكومين منوطة بقدرات الحاكم ومواهبه، وبالتنظيمات العادلة التي تحكمها، وهو ما يطرح فرضية المستبد العادل الذي يجمع بين العدل وحفظ الأمن. يقول خير الدين: «إن سعادة الممالك وشقاوتها في أمورها الدنيوية إنما تكون بقدر ما تيسر للملكها من ذلك، وبقدر ما لها من التنظيمات السياسية المؤسسة على العدل، ومعرفتها واحترامها من رجالها المباشرين لها»^(٢٤).

ويقضي رفض الحكم المطلق رفض العمل بالرأي الواحد، ويورد خير الدين، في هذا السياق، على لسان المؤرخ وعضو مجلس النواب الفرنسي تيارس (Thiers ت ١٨٧٧) قوله: «إن العمل بالرأي الواحد مذموم ولو بلغ صاحبه ما بلغ من الكمالات والمعارف... وهي أنه لا يسوغ أبداً أن يسلم أمر المملكة لإنسان واحد، بحيث تكون سعادتها وشقاوتها بيده، ولو كان أكمل الناس وأرجحهم عقلاً»، مذكراً بنابليون الثالث الذي بدأ حكيماً صالحاً وانتهى دكتاتوراً مجنوناً^(٢٥).

ولئن افترض خير الدين إمكانية وجود الحكم الملكي المطلق الجامع بين العدل والصالح، فإنه يرى أنه من النادر الذي لا يعتد به. يقول خير الدين: «هذا وإننا لا ننكر إمكان أن يوجد في الملوك من يحسن تصرفه في المملكة بدون مشورة أهل الحل والعقد... لكن لكون ذلك من النادر الذي لا يعتبر، لاستناده إلى أوصاف قلما تجتمع في إنسان، وعلى فرض اجتماعها ودوامها له، تزول بزواله وجب علينا أن نجزم بأن مشاركة أهل الحل والعقد للملوك في كليات السياسة، مع جعل المسؤولية في إدارة المملكة على الوزراء المباشرين لها، بمقتضى قوانين مضبوطة، مراعى فيها حال المملكة، أجلب لخيرها وأحفظ له»^(٢٦).

ولا جدال في تأثر خير الدين بمشاهداته الفرنسية، وما استقر من مبادئ الحكم وقواعده، وخاصة منه المادة الثالثة من «الإعلان العالمي لحقوق الإنسان والمواطن لسنة ١٧٨٩»، وفيه نص على أن «مبدأ السيادة التامة إنما يقع أساساً في يد الأمة، فلا يحق لهيئة ولا لفرد أن يمارس سلطة ما لا تكون نابعة منها»^(٢٧).

(٢٣) رفاة رافع الطهطاوي، مناهج الألباب، ص ٣٤٩.

(٢٤) خير الدين التونسي، أقوم المسالك، ص ٢٠٥.

(٢٥) المصدر نفسه، ص ص ١١٢، ١١٣.

(٢٦) المصدر نفسه، ١٠٣.

(27) Déclaration des droits de l'homme et du citoyen de 1789. <http://www.assemblée-nationale.fr/histoire/dudh/1789.asp>

ويتّضح من تمحيص آراء خير الدين أنّ دعوته إلى الحكم المقيد هي دعوة مقيدة بدورها بنظرة نخبوية من جهة، مرتينة من جهة أخرى إلى ثقل الموروث في مستوى الممارسة التاريخية والمفاهيم المعبرة عنها، ففي مسألة انتخاب أهل الحل والعقد، يقول خير الدين: «إن أهل الحل والعقد قد لا يكونون منتخبين من الأهالي على خلاف ما جرى ويجري في أوروبا» وذلك لأنّ تغيير المنكر في شريعتنا من فروض الكفاية وفرض الكفاية إذا قام به البعض سقط الطلب به عن الباقيين»^(٢٨).

ويقرّر الطهطاوي ضرباً من التلازم بين الحاكم والمحكوم، تلازماً يتبادلان فيه المعنى، فيرى أنّه لا معنى للملك دون الرعية ولا معنى للرعية دون الملك؛ إذ العلاقة بينهما هي علاقة أبوة وبنوة، وهكذا تكتسب العلاقة صفتي الحميمة والحتمية، إذ يقول: «فلا يفهم الملك إلا بالرعية ولا تفهم الرعية إلا بالملك كالأبوة والبنوة..».

ولا مراء في أنّ تصوّر العلاقة بين الحاكم والمحكوم على هذا النحو إنّما هو تشريع لوصاية الحاكم على المحكوم، ونسف لكلّ نظرية ممكنة في المواطنة أو لمعنى الحقوق والواجبات كما تمّ التّظهير لها في الفكر الغربي^(٢٩).

إنّ تأثر الفكر الإصلاحي بالفكر الغربي كان دوماً مسيئاً بموروث يضغط بثقله على اندفاعه نحو التحديث، أو مثقلاً بموقع صاحبه من السّلطة الذي يقيّد انطلاقه نحو الحلول التي يؤمن بها فعلاً في ضوء مشاهداته أو مطالعته الغربية. وهو وضع يبرّر إلى حدّ بعيد قول بعضهم: إنّ «في النمط الشرقي تقوم الدولة عادة بـ«خلق طبقتها» بينما في النظام الرأسمالي تقوم الطبقة «بصياغة الدولة على هواها»^(٣٠).

وفعلاً، فإنّه كثيرًا ما أفرغت استدراكات المصلح الإجراء الذي يستلهمه من النظام السياسي الأوروبي من معانيه ومقاصده. غير أنّ ذلك لم يمنع من التأكيد على بعض الأفكار والإجراءات الحديثة بعد حشد الحجج المطمئنة للحاكم القائم كما هو الشأن في دعوة خير الدين إلى الفصل بين السّلطات وتوزيع مسؤوليات الدولة تيسيراً لعملية المراقبة والمحاسبة والعزل، ذلك أنّ عزل وزير أو موظف مهما علا شأنه أسهل من عزل رأس السّلطة نفسه. يقول خير الدين: «إن المطلوب من الملوك ليس هو مجرد فصل النوازل الشخصية كما هو مشاهد في بعض الممالك الإسلامية، ولا مباشرة جزئيات الإدارة التي يمكن إجراؤها

(٢٨) خير الدين التونسي، أقوم المسالك، مصدر سابق، ص ٢٠٨.

(٢٩) الطهطاوي، مناهج الأبواب، ص ٣٤٩.

(٣٠) نزيه نصيف الأيوبي، الدولة المركزية في مصر، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٩، ص ١٤.

بغيرهم من المتوظفين، وإنما المطلوب منهم النظر في كليات الأمور»^(٣١).

ويتجلى كذلك في التحديد الدقيق لمهام السياسيين والتأكيد على معنى المحاسبة وترتيب العلاقة بين مختلف الهيئات السياسية. يقول خير الدين: «وأما مسؤولية الوزارة فمعناها أن يكونوا تحت احتساب مجلس الوكلاء مباشرة كما هو موجود في سائر الممالك الكونستيتوسيونية ما عدا الدولة الفرنسية اليوم فإن وزراءها مسؤولون للملك وهو مسؤول للمجلس»^(٣٢).

على أن أمر القصور لا يتعلّق أحياناً بظروف موضوعيّة، بل بعوائق ذاتيّة كعدم الاستيعاب وسوء الفهم اللذين يؤدّيان إلى الخلط في المفاهيم، ومنها ما يُلاحظ عند خير الدين من تداخل بين مفهوم الدولة بوصفها كياناً مجرداً ومفهوم الحكومة باعتبارها جهازاً تنفيذياً قابلاً للتغيير. يقول خير الدين: «فعلّم أن المجلسين المذكورين -يعني مجلس أمراء العائلة المالكة ومجلس الوكلاء- لا يتداخلان في تفاصيل الإدارة، وإنما دأبها وضع القوانين وحفظها بالاحتساب على الدولة»^(٣٣).

وقد يحدث العكس فيستعمل لفظ «المملكة» وهو يعني الحكومة كما في قوله: «أما فائدة المملكة فثبتت استقامة سيرة المباشرين لمصالحها فيهبون عليهم صرف أموالها ودماء أبنائها حيث كان فيما يعود بالنفع عليها»^(٣٤).

□ ثالثاً: الدولة ومبدأ المواطنة في الفكر الإصلاحيّ

١ - تعريف المواطنة

من المعاني التي يحيل عليها وزن «مفاعلة» المشاركة، ويدلّ موصولاً بلفظ وطن (مواطنة) على اشتراك مجموعة من الناس في وطن ما اشتراكاً تترتب عنه جملة من الحقوق والواجبات. وهي إلى ذلك رباط بين الأفراد في المجتمعات الحديثة بعد أن كانوا يرتبطون بعضهم ببعض برباط الدين أو الدم...^(٣٥).

(٣١) خير الدين، أقوم المسالك، ص ٢٠٥.

(٣٢) المصدر نفسه، ص ٢٢٠.

(٣٣) المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

(٣٤) المصدر نفسه، ص ٢٢١.

(٣٥) لمزيد التوسّع، انظر:

- Schnapper D, Qu'est-ce que la citoyenneté, Paris, Éditions Gallimard, 2000.

- Anicet Le Pors, La citoyenneté (collection Que sais-je), P.U.F. Paris. 2011. Chap. 4,5,6 pp 55- 92.

وقد تخصّص بعض المعاجم مفهوم الوطن دون «الأمة» (Nation) والدولة (Etat) بعامل وجداني خاصّ، وهو الارتباط بالأرض وتقديسها، لاشتمالها على قبور الأجداد^(٣٦).

ويمكن، لمزيد التدقيق، مقارنة مفهوم المواطن بمفهومَي الإنسان والفرد ذوي الدلالات المختلفة، إذ يعقد بينهما وبين مفهوم المواطن ضرب من التدرّج والتكامل، فمفهوم الإنسان ذو دلالة ميتافيزيقية مطلقة لا تحيل على انتفاء لدولة ما أو لمجموعة بشرية بعينها، ويشمل مفهوم الفرد المفهوم الأول (الإنسان)، ويتجاوزه بالإحالة على الانتفاء إلى مجموعة له فيها حقوق وواجبات دقيقة. أمّا مفهوم المواطن فيشمل مفهوم الإنسان والفرد معاً ويضيف إليهما كون الإنسان الفرد تعبيراً سياسياً له حقوق يكفلها القانون بصورة واضحة.

وفي نطاق تعريف المواطنة والمقارنة بينها وبين مفهوم آخر هو مفهوم الجنسية الذي ينتسب إلى الشبكة الدلالية ذاتها، «تشير دائرة المعارف البريطانية إلى أن المواطنة «علاقة بين فرد ودولة كما يحددها قانون تلك الدولة متضمنة مرتبة من الحرية وما يصاحبها من مسؤوليات وتسبغ عليه حقوقاً سياسية مثل حقوق الانتخاب وتولي المناصب العامة. وميّزت الدائرة بين المواطنة والجنسية التي غالباً ما تستخدم في إطار الترادف؛ إذ إن الجنسية تضمن بالإضافة إلى المواطنة حقوقاً أخرى مثل الحماية في الخارج. في حين لم تميّز الموسوعة الدولية وموسوعة كولير الأمريكية بين الجنسية والمواطنة، فالمواطنة في (الموسوعة الدولية) هي عضوية كاملة في دولة أو بعض وحدات الحكم، وتؤكد الموسوعة أن المواطنين لديهم بعض الحقوق مثل حق التصويت وحق تولّي المناصب العامة، وكذلك عليهم بعض الواجبات مثل واجب دفع الضرائب والدفاع عن بلدهم. وفي موسوعة (كولير) الأمريكية، المواطنة هي «أكثر أشكال العضوية اكتمالاً في جماعة سياسية ما»^(٣٧).

فكيف ظهر مفهوم المواطنة في الفكر الإصلاحي العربي؟

٢- ظهور مفهوم المواطنة في الفكر الإصلاحي

نقصد بظهور مفهوم المواطنة في الفكر الإصلاحي أمرين: الأول التأسيس على المستوى الفكري والسياسي للكيانات السياسية المعروفة اليوم: التونسية والجزائرية

- Tayeb Bouguerra, «La citoyenneté: sa définition, ses lieux et conditions d'exercice», Tréma, 15 - 16. (Actes du colloque, 4 - 5 décembre 1998) Paris. 1999, 69 - 72.

(٣٦) جميل صليبا، المعجم الفلسفي، بيروت: دار الكتاب اللبناني ومكتبة المدرسة، ١٩٨٢م، ج ٢، مادة الوطن، ص ٥٨٠.

(٣٧) نقلاً عن: عثمان بن صالح العامر، مفهوم المواطنة وعلاقته بالانتماء، مركز آفاق للبحوث والدراسات: <http://aafaqcenter.com/post/743>.

والمغربية والمصرية... الثاني ظهور بعض القواعد والقيم ذات الطابع السياسي الحديث في كتابات المصلحين.

لا شك في أن مفهوم المواطن إنما يتأسس على مفهوم الوطن الذي ينبغي أن يظهر أولاً، وقد تساءل المفكر المغربي علي أومليل، في السياق الأول، عن معنى ظهور تاريخ خاص بتونس على يدي أحمد بن أبي الصّيف، ويعني كتابه: (إتحاف أهل الزمان بأخبار ملوك تونس وعهد الأمان)، ويضيف: «ليس الأمر يتعلق بمجرد أننا أمام تاريخ يختص ببلد محدد - فهو شيء معروف في الإستوريوغرافيا الإسلامية - بل لأننا أمام مؤرخ يكتب بدافع وطني ويصرّح بذلك. وهذا شيء بدأنا نتلمسه في إستوريوغرافيا القرن الماضي، بحيث يمكن أن نتحدث عن بزوغ (تاريخ وطني)»^(٣٨).

ومن المهم الإشارة إلى أن ولادة مفهوم الوطن / والوطنية وما اتصل به من مفاهيم كالأمّة والدولة والدستور في الفكر الإصلاحي كانت ولادة عسيرة على المستوى النظري، من ذلك مثلاً أن الدستور في المصطلح السياسي الحديث مرتبط بوطن له حدود وله دولة تدبره، في حين أن القانون الأساسي في الذهن الإسلامي هو الشريعة / القرآن. وينطبق الحكم ذاته على الزوج وطن / أمّة، ذلك أن مفهوم الأمّة الإسلامية أوسع من أيّ وطن من أوطان المسلمين.

وهكذا ظلّت مفاهيم الوطن والقانون والأمّة مفاهيم قلقة، فكان الإصلاحيون ينادون بالدستور وبالوطن وبالدولة «القطرية»... ويتعلّقون في الوقت نفسه بما يتجاوزها جميعاً. ويستدلّ أومليل على ذلك بمواقف الفاسي قائلاً: إنّ «الأمّة الإسلامية [تكون] وحدة سياسية، دون اعتبار للحدود الجغرافية»، دون أن تتنافى عنده رابطة الأمّة الإسلامية مع رابطة الدولة القومية، وهو ما يمثّله عنده دستور المدينة، في حين أن المفاهيم الثلاثة متطابقة في نظرية الدولة الوطنية^(٣٩).

ويتأكد هذا الإشكال بما يتمسك به المصلحون، على خلاف الليبراليين، من تمييز بين الجنسية الوطنية والجنسية / الانتماء الديني؛ إذ يرى الأفغاني مثلاً أن مفهوم الجنسية، بما هو انتماء لدولة وطنية، مرفوض. وحيثه في ذلك أن «المسلمين لا يعرفون لهم جنسية إلا في دينهم واعتقادهم»^(٤٠).

(٣٨) علي أومليل، الإصلاحية العربية، ص ٩٨.

(٣٩) المرجع نفسه، ص ١٠٢.

(٤٠) جمال الدين الأفغاني، الأعمال الكاملة، دار الكتاب، ص ٢٨٥، نقلاً عن: أومليل، الإصلاحية العربية، ص ١٠٣.

ومن تجليات المواطنة ظهور القيم التي تتأسس عليها في كتابات المصلحين ودعواتهم. ومن تلك القيم: الحرية والعدل و«الديمقراطية» وحكم القانون وضرورة وجود دستور... ولنأخذ -مثلاً- قيمة الحرية، أولاً باعتبارها إحدى القيم التي تتأسس عليها المواطنة، وثانياً بوصفها قيمة جامعة لعدة قيم فرعية، وذلك من أجل أن نرى كيفية تلقّيها في المدونة الإصلاحيّة العربيّة.

حرّر جلّ المصلحين القول في تقييد الحرية وفي بيان أنواعها وإيجابياتها^(٤١)، من ذلك اعتبار الاعتداء عليها ضرباً من الظلم. يقول الشيخ محمد الطاهر بن عاشور (ت ١٩٧٣): «واعلم أن الاعتداء على الحرية نوع من أنواع الظلم»^(٤٢).

واعتبرها عبد الرحمن الكواكبي (ت ١٩٠٢) من أعزّ الأشياء على الإنسان، وبها قوام حياته، إذ يقول: «لا شك أن الحرية أعزّ شيء على الإنسان بعد حياته، وأن بفقدانها تفقد الآمال، وتبطل الأعمال، وتموت النفوس، وتتعلّط الشرائع، وتختل القوانين»^(٤٣).

وبلغ أديب إسحاق (ت ١٨٨٥) في بيان لزومها أن جعلها، على غرار الليبراليين، قرينة وجود الإنسان، وحقاً طبيعياً للأمم. يقول إسحاق: إنّ الحرية حقّ «لكل إنسان بمحض وجوده، ولكل أمة بمحض الطبيعة»^(٤٤)، لذلك فإنّ فرح أنطون (ت ١٩٢٢) لم يتردّد في القول: إنّ غاية الحكم «هي صيانة الحرية البشرية في حدود الدستور»^(٤٥).

وهكذا، بناء على أنّ المصلحين جميعاً قد أجمعوا على أنّ سبب التخلف هو الاستبداد، فقد استغرقت ثنائية حرية/ استبداد أكثر جهودهم لإصلاح نظام الحكم.

(٤١) نستفيد في مسألة الحرية من مقال لنا سابق، راجع: التأويل الإصلاحيّ لمفاهيم النهضة الغربية: مفهوم الحرية أنموذجاً. المستقبل العربي، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية)، العدد ٤٧٦، تشرين الأول/أكتوبر ٢٠١٨، ص ص ٩٣-١١١.

(٤٢) محمد الطاهر بن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، ص ١٣١. انظر كذلك قول الطهطاوي: «الحرية من حيث هي رخصة للعمل المباح من دون مانع غير مباح ولا معارض محظور (...) فلا طاقة لقوة بشرية على دفعها بدون أن يعدّ دافعها ظالماً». رفاة رافع الطهطاوي، المرشد الأمين للبنات والبنين، (الأعمال الكاملة، تح. محمد عمارة) ٥ ج، (بيروت ١٩٧٣)، ج ٢، ص ص ٣٧٣، ٣٧٤.

(٤٣) السيد الفراتي، (عبد الرحمن الكواكبي)، أم القرى (وهو ضبط مفاوضات ومقررات مؤتمر النهضة الإسلامية المنعقد في مكة المكرمة سنة ١٣١٦ هـ)، القاهرة: المطبعة المصرية بالأزهر، ١٣٥٠ هـ/ ١٩٣١ م، ص ٢٩.

(٤٤) عزت قرني، العدالة والحرية في فجر النهضة العربية الحديثة، سلسلة عالم المعرفة ٣٠، الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، يونيو ١٩٨٠ م، ص ١٥٧.

(٤٥) نقلاً عن: ألبرت حوراني، الفكر العربي في عصر النهضة، تر. كريم عزقول، بيروت: دار النهار للنشر، د.ط. د.ت، ص ٣٠٦.

وقد نقل الطهطاوي مشاهداته الفرنسيّة في مضمار الحرية، كما في قوله: «وكل فرنساوي له أن يبدي رأيه في مادة السياسات، أو في مادة الأديان، بشرط ألاّ يُخلّ بالانتظام المذكور في كتب الأحكام»^(٤٦).

بل إنّه قد عرض الواقع العلماني بنبرة لا تخلو من إعجاب في قوله: «ومن الأشياء التي ترتبت على الحرية عند الفرنسيّة أن كل إنسان يتبع دينه الذي يختاره يكون تحت حماية الدولة، ويعاقب من تعرض لعباد في عبادته»^(٤٧).

غير أنّه سرعان ما يستدرك بما يُفرغ هذا المبدأ من مضمونه، ويتجلى ذلك في موقفه من فكرة «الحرية الدينية»، فهذه لا تبلغ عنده حرية التدين، كما لا تعني حرية النقد الديني، وإنما «الحرية الدينية» أصبحت تعني حرية «الاجتهاد»، فهو إذن قام بترجمة هذا المبدأ الليبرالي (الحرية الدينية) إلى المصطلح الأصولي «الاجتهاد»^(٤٨).

ومن بعده ذهب الأفغاني إلى حدّ تقريظ التعصّب، مستنداً في ذلك إلى المرجعيّة المحليّة متسائلاً: «لماذا يكون «التعصب» مذموماً بإطلاق؟»، ويعلّق الباحث المغربي علي أومليل، قائلاً: «الأفغاني لا يرى نفسه مقيّداً بمعنى آخر غير ما يؤدّيه اللفظ العربي، ولهذا فهو لا يحمل معنى مذموماً في ذاته ما دام التعصب من العصبيّة أي الوحدة التي هي مبعث مبادرة الأمة ومدافعة الأجنبي»^(٤٩).

ولخير الدين سبب مغاير يبرّر به ضرورة توخّي التدرّج في تطبيق الحرّية رغم دعوته الحارّة إلى تبنيها، وهو سببٌ يراعي واقع الوعي والخبرة التاريخيّة للأهالي. يقول خير الدين التونسي (ت ١٨٨٩): «من الواجب على مؤسس أصول الحرية السياسية اعتبار حال السكان ومقدار تقدمهم في المعارف ليعلم بذلك متى يسوغ إعطاء الحرية التامة ومتى لا يسوغ، ومتى يعمّم المقدار المعطى في سائر السكان، ومتى يخصّ بمن قامت به شروط معتبرة، ثم توسيع دائرتها بحسب نموّ أسباب التمدّن شيئاً فشيئاً»^(٥٠).

(٤٦) رفاعة الطهطاوي، تخلص الإبريز في تلخيص باريز، د. ط. القاهرة: مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، ٢٠١٢م، ص ١١٦.

(٤٧) المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

(٤٨) أومليل، الإصلاحية العربية، ص ١١٦.

(٤٩) المرجع نفسه، ص ١١٧.

(٥٠) خير الدين التونسي، أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك، ص ١٥٨. ويشير التونسي إلى قول مونتسكيو: «إنّا بمقتضى ما نسمعه من أعمال الأمم التي كانت حاصلة على الحرية التامة، نرى أن الحال قد يقتضي إرخاء الستر على الحرية إرخاء وقتياً». نفسه، ص ٢٢٧.

وهو موقف لا يناقض إلحاحه على ضرورة منح الحرية السياسية للأمة واحتسابها عبر وكلائها على الحكومة، ولا تأكيدَه في وجه المعارضين للإصلاحات أن الأمة ليست «بمثابة الصبي غير الرشيد الذي يلزم التقديم عليه... وهل تيسر تلك المراعاة [مراعاة مصلحة الأمة] بدون توقع احتساب مؤسّس على الشرع»^(٥١).

أمّا الطّهطاوي فقد حاول التقريب بين مفهوم الحرية الليبرالية ومفاهيم أخرى موروثه في قوله: «وما يسمونه الحرية ويرغبون فيه هو عين ما يطلق عليه عندنا العدل والإنصاف؛ وذلك لأن معنى الحكم بالحرية هو إقامة التساوي في الأحكام والقوانين بحيث لا يجوز [الصواب: لا يجوز] الحاكم على إنسان، بل القوانين هي المحكّمة والمعتبرة»^(٥٢).

ومّا يؤكّد الأمرين، على تباعدهما، تقرّض الطّهطاوي للعدل والإنصاف عبر بيان فوائده في البلدان الغربية، وتشديده على تلك الفوائد، مشيراً إلى طابعها البشري الصّرف. يقول الطّهطاوي: «وإن كان غالب ما فيه [القانون الذي في الشرطة] ليس في كتاب الله تعالى، ولا في سنة رسوله، لتعرف كيف حكمت عقولهم بأن العدل والإنصاف من أسباب تعمير الممالك وراحة العباد، وكيف انقادت الحكام والرعايا لذلك حتى عمرت بلدانهم، وكثرت معارفهم، وتراكم غناهم، وارتاحت قلوبهم، فلا تسمع فيهم من يشكو ظلمًا أبدًا، والعدل أساس العمران»^(٥٣).

فكيف يمكن أن نفهم التّلوينات التي شهدتها أغلب المفاهيم الليبرالية الموصولة بمعنى المواطنة (ومنها مفهوم الحرية) في الفكر الإصلاحِي؟

ينحصر الجواب في ثلاثة عوامل متضافرة:

الأوّل: يرجّح الباحث أنّ ذلك يعود أحياناً إلى عدم إدراك التّاريخ الاجتماعيّ الذي حفّ بنشأة الدولة الوطنية في أوروبا وتطوّرها تطوّرًا ذاتيًا، وإلى الوقوف «عند أفكار مبتورة مثل: الحرية، العدل، القانون، الدستور... [وهو ما] تتجلى نتائجه في كون هذا الفكر ظل في وادٍ، والحركة الاجتماعيّة في وادٍ آخر»^(٥٤).

الثاني: هو عجز المصطلح العربيّ عن استيعاب المصطلح الأوروبيّ الحديث البعيد عن التّصوّرات التّراثيّة، فقد كان المصلح النّهضويّ «يقرا المصطلح السياسي الحديث بواسطة

(٥١) المصدر نفسه، ص ١٥٩.

(٥٢) الطّهطاوي، تخلص الإبريز في تلخيص باريز، ص ١١٣.

(٥٣) المصدر نفسه، ص ١٠٥.

(٥٤) أواميل، الإصلاحية العربية، ص ٩٧.

مفاهيم من المأثور، وقد واجه مشكلاً آخر يتعلّق بجهاز المفاهيم المستعمل، إنه استعمل مفاهيم مثل الحرية، الدستور، المصلحة... إلخ، وهي مفاهيم تحيل كما هو معلوم إلى فكر سياسي حديث قد انفصل عن تراثه الديني، كما تحيل إلى المجتمع المدني الحديث بمؤسّساته المخصوصة. إن هذه المفاهيم التي آلت إلى مفكري الإصلاح، فكان عليهم أن يجدوا لها المرادف الإسلامي وأن يؤوّلوها، لكنهم لم يجدوا سوى جهاز مفاهيم لم تتخلص مفاهيمه من دلالتها الدينية»^(٥٥).

الثالث: أن السؤال السابق يضمّر مسلّمة مفادها أن المجال التداولي الأوروبي أصل والمجال التداولي العربي فرع، ولا بدّ أن يكون الثاني وفيّاً للأوّل. وأغلب الظنّ أن المصلح العربي قد تفتّن إلى أن المفاهيم لا تحمل دائماً وفي كلّ الظروف الدلالات نفسها، بل هي تترجم عن غايات متغيّرة بتغيّر السياقات. ولتأخذ على ذلك مثلاً مفاهيم الحرية وحقوق الرعايا وحكم القانون (والدساتير)...، فقد اتخذ وسيلة لابتزاز الأوروبيين للممالك العربية والإسلامية في فترتي الضّغط والاستعمار المباشر من أجل حماية الجاليات الغربية وتفكيك المجتمع المحلي. ويصحّ الأمر نفسه عن مبدأ التسامح المتفرّع عن مبدأ الحرية، فقد استعمل ذريعة للتخريب الداخلي، وتوهين أسباب التلاحم بين فئات المجتمع.

ولعلّ في الدّعوة إلى التدرّج في منح الحرية واعتماد مبدأ الانتخاب عند أغلب المصلحين وخاصّة منهم خير الدين باشا ما يقوم دليلاً على الوعي بما ينبغي مراعاته من فوارق بين السياقات في تطبيق مبادئ الفكر السياسي الحديث وقيمه^(٥٦).

ولا علاقة لهذا الموقف بما عبّر عنه مونتسكيو من عنصريّة استعاديّة روسو وأكّدها، ومفادها: أن «الحرية، التي هي ليست ثمرة لجميع المناخات، ليست في متناول جميع الشعوب، وكلّما زاد التأمل في هذا المبدأ الذي وضعه مونتسكيو، كلما زاد الشعور بصحّته»^(٥٧).

□ الخاتمة

نخلص ممّا تقدم إلى أن مفهوم الدّولة قد نشأ في الفكر الإصلاحي نشأة إشكالية، وكان سياق النهضة والبحث عن سبل تدارك التخلف إزاء الغرب إطاراً حاضناً لنشأته. فكان من البدهة أن يتجسّد هذا التوتّر في كيفية بلورة مختلف الإشكاليات المتلبّسة بمفهوم الدّولة.

(٥٥) المرجع نفسه، ص ٢٥-٢٦.

(٥٦) المرجع نفسه، ص ١٠٧ وما بعده: التسامح.. هل هو مفهوم محايد؟

(57) Jeans Jacques Rousseau, Du contrat social. Op.cit. p 82.

ومن وجوهه الانفتاح على منجزات الفكر الغربي ومؤسساته حيناً والارتداد إلى المفاهيم التراثية حيناً آخر، وهي ظاهرة يقف عليها الدارس عند المفكر الواحد، فضلاً عن محاولة التوفيق بين المفهوم الغربي والمفهوم التراثي.

وهو أمر يتمّ لسببين متعاكسين حسب اختلاف السياقات: إمّا لاستمالة المخاطبين المحافظين أو لإقامة الدليل على أنّ الإسلام وتجربته الحضارية يتضمّنان، سلفاً، كلّ ما أبدعه الغرب من أفكار أو نظم أو مؤسسات... من ذلك مثلاً تقريب مفهوم الديمقراطية من مفهوم الشورى قصد استمالة المحافظين، والتّمكن لهذه الممارسة الحديثة في الحكم نفيّاً للاستبداد وللانفراد بالرّأي. أو العمل، في المقابل، على إفراغ بعض المفاهيم والمؤسسات أحياناً من مضامينها الأصلية، فلا يبقى منها سوى الاسم، أمّا المضمون فتراثي بحت، كما هو شأن الحرية الدّينية الليبراليّ الذي تمتّ المماثلة بينه والمصطلح الأصوليّ: «الاجتهاد»، أو كتلك المماثلة التي أجريت بين مؤسّسة البرلمان ومؤسسة أهل الحلّ والعقد... على أنّه من الإنصاف القول: إنّ بعض المصلحين قد أدركوا، مهما كان هذا الإدراك سطحيّاً، أنّ القيم عموماً ليست مطلقة، بل تخضع لغايات قد يكون باطنها مختلفاً تمام الاختلاف عن ظاهرها.

المحددات المعرفية والمنهجية للنقد في بنية الاجتهاد الفقهي: مقاربة تحليلية

الدكتور حيدر حسن الأسدي*

□ مدخل

ليست المهمة الوحيدة للمجتهد الاستنباط، بشكله المدرسي، ومراحل الاستدلالية المعهودة، ولكن له وظائف أخرى -ربما تسبق- أو تتزامن معها مثل:

- عرض الأقوال السابقة وأدلتها.
- نقد الأقوال بدقة موضوعية، بما يؤدي لإبراء ذمته.
- بيان مشروعية كل مورد فقهي ينتج مقولة جديدة.

وبناءً على ما تقدّم فإن النسق الفقهي الاجتهادي، يتكوّن من ثلاثة أركان هي:

- المقاربة.
- مسلك الاستدلال (المنهج بمعناه الخاص).
- المقولات.

ويبدو أن هذه الأركان ليست ناظرة إلى غرض آخر سوى خدمة الغرض

* جامعة الكوفة، كلية الفقه، العراق. البريد الإلكتروني: H.alasady2013@gmail.com

الاستنباطي الفقهي، حتى لو كان كل ركن منها له أدوار هامة في توجيه جميع العمليات الأخرى من: نقد وتقويم وغيرها.

كذلك الأمر بالنسبة للمسلك أو المنهج بمعناه الخاص، أما المقولات فدورها واضح بحيث لا يستغنى عنها في أي عملية نقدية تقويمية، وخاصة في مرحلة تثمين ونقد المقولات الأخرى.

وتأسيساً على ما تقدم يتّضح أن البحث الفقهي الاجتهادي الاستدلالي يتضمّن مجموعة من المقولات العلمية التي تقع في طريق الاستنباط، وحينئذ لا بد أن يُبنى على معايير نقدية فعّالة، تمكّن الفقيه من الاطمئنان إلى سلامة تلك المقولات والآراء المتعدّدة، وقد أطلق السيد الشهيد محمد باقر الصدر على المقولات التي تقع في طريق الاستنباط تسمية (العناصر المشتركة للاستنباط).

وعلى الرغم من وضوح ارتباط العلاقة بين مرحلتي النقد والاستنباط، في البحث الاجتهادي الفقهي، فإن ذلك لا ينفي الحاجة إلى دراسة عملية الانتقال نفسها؛ لأن المرحلة الأولى التي يقف عليها المجتهد هي مرحلة «النقد»، وأن المرحلة الثانية هي تحصيل الحجة على الموجه الشرعي أي مقام الاجتهاد.

والحجة في (اللغة) كل ما يثبت به الإنسان دعواه، ويغلب به خصم^(١). وفي المصطلح العلمي الخاص: تختلف الحجة في المنطق عنها في الأصول. ففي المنطق نطلق (الحجة) على مجموعة من القضايا المتلفة والمعلومة التي تؤدي إلى استحصال المعرفة والعلم بمجهول تصديقي، وهي الاستدلال على صدق الدعوى أو كذبها، وهي مرادفة للدليل^(٢).

الحجة عند الأصوليين

أما الأصوليون فإن لهم اصطلاحهم الخاص فيها فهم يطلقونها على خصوص: «الأدلة الشرعية من الطرق والأمارات التي تقع وسطاً لإثبات متعلقاتها بحسب الجعل الشرعي، من دون أن يكون بينها وبين المتعلقات علاقة ثبوتية بوجه من الوجوه»^(٣).

ومن الواضح عدم الارتباط الواقعي بين الأمانة نفسها وما تقوم عليه سواء كان موضوعاً خارجياً أم حكماً شرعياً، أما الموضوع الخارجي فواضح جداً لبدهة عدم الارتباط

(١) ابن منظور، لسان العرب، ٤/ ٣٨.

(٢) جميل صليبا، المعجم الفلسفي، ١/ ٤٤٥.

(٣) فوائد الأصول، ٣/ ٤.

بين الظن بخميرية شيء وبين الخمر الواقعي لا على نحو العلية والمعلولية، ولا على نحو التلازم؛ لأن الظن بخميرية ماء مثلاً لا يكون علّة في تحويل ذلك الماء إلى خمر واقعي، كما أنه لا تلازم واقعاً بين هذا الظن وثبوت مؤداه، وأما في الأحكام فأمرها أوضح؛ لأن الأحكام إنما ترد على موضوعاتها الواقعية لا على ما قام عليه الظن إلّا على قسم من مباني القائلين بالتصويب وسيأتي الكلام فيها في موضعه، والظن لا يزيد على كونه واسطة في إثبات متعلّقه لا ثبوته^(٤).

وإطلاق كلمة الحجة على العلم يختلف عن إطلاقها على الأمانة؛ لأن إطلاقها على الأول لا يحتاج إلى توسط شيء وإطلاقها على الثاني يحتاج إلى توسط جعل من شارع أو عقل، وبهذا صح تقسيمها إلى قسمين:

أ- الحجة الذاتية

وهي التي لا تحتاج إلى جعل جاعل وتختصّ بخصوص القطع؛ لأنها من اللوازم العقلية له التي يستحيل تخلفها عنه. وتتضح هذه الملازمة إذا علمنا أن القطع ليس هو إلّا كشف اللواقع وطريقاً له وطريقته من لوازمه الذاتية، بل هو عين الطريق؛ لأن القطع لديه ليس هو إلّا انكشاف أو رؤية للمقطوع^(٥)، «ومن الواضح أن ثبوت الشيء لنفسه ضروري والماهية هي هي بنفسها فلا معنى لتوهم جعل الطريقة لها»^(٦).

ب- الحجة المجعولة

وهي التي لا تنهض بنفسها في مقام الاحتجاج، بل تحتاج إلى من يسندها من شارع أو عقل^(٧).

وهي إنما تتعلّق فيما عدا العلم من الأمارات والأصول إحرارية أو غير إحرارية، أي فيما ثبتت له الطريقة الناقصة التي لا تكشف عن الواقع إلّا في حدود ما، أو لم تثبت له لعدم كشفه عنه. وإنما احتجنا إلى من يسندها من شارع أو عقل لعدم توفر الطريقة الذاتية لها لنقصان في كشفها إذا كانت أمانة أو أصلاً إحرارياً على قول أو لعدم توفر الطريقة لها إذا كانت أصلاً غير إحراري. ومتى انعدمت الطريقة الذاتية انعدم لازمها العقلي وهو صحّة الاحتجاج بمضمونها بما له من المعذرية والمنجزية وغيرهما من اللوازم، ولإثبات تمامية الكشف للأمانة لا بد أن نحتاج إلى من يتبنّى تميم كشفها من شارع أو عقل، أي

(٤) السيد محمد تقي الحكيم، الأصول العامة للفقه المقارن، ص ٣٤.

(٥) ظ: المصدر نفسه.

(٦) السيد الخوئي، دراسات في أصول الفقه، ص ٥.

(٧) السيد محمد تقي الحكيم، الأصول العامة للفقه المقارن، ص ٣٤.

نحتاج إلى القطع بامضاء الشارع لها إذا كان تتميمها قائماً لدى العرف، أو جعلها من قبله ابتداء بناء على ما هو الصحيح من إمكان جعل الطريقة للطرق والأمارات أو نحتاج إلى من يجعل الحجية لها بناء على القول الآخر^(٨).

وخلاصة القول: (الحجة) ما يؤدي إلى إثبات حكم شرعي أو وظيفة شرعية أو عقلية بصورة قطعية، والمراد من الحجية الأصولية هو الأدلة الاجتهادية المعتبرة شرعاً والتي تكون طريقاً لإثبات متعلقاتها^(٩).

ومن الحجج ما يؤدي إلى حكم شرعي كالكتاب والسنة والعقل، ومنه ما يؤدي إلى وظيفة شرعية أو عقلية كالأصول الأربعة (الأدلة الفقاهية).

وهناك من يرى: أن الانتقال من «مرحلة النقد»، إلى مرحلة «تحصيل الموجه الشرعي / الحجة»، لا بد أن تكون خالية من «الأشراط المعرفي» الذي هو: التأثير الخفي أو الظاهر الذي يخلّفه إطار معرفي ما، أو منظومة فكرية، على ذهنية الباحث أو الدارس، علماً كان أم صاحب فكر مستقل، أم مجتهد.

وهذا ما تنبّه له السيد محمد باقر الصدر، وأسماه بالذاتية المبررة للواقع، وهي تعني: «أن عملية تبرير الواقع هي: المحاول التي يندفع فيها الممارس - بقصد أو بدون قصد - إلى تطوير النصوص، وفهمها فهماً خاصاً يبرر الواقع الفاسد الذي يعيشه الممارس، ويعتبره ضرورة واقعة لا مناص عنها نظير ما قام به بعض المفكرين المسلمين، ممن استسلم للواقع الاجتماعي الذي يعيشه، وحاول أن يخضع النص للواقع، بدلاً عن التفكير في تغيير الواقع على أساس النص»^(١٠).

والحقيقة أن هذا النوع من التبرير أو الأشراط هو الأخطر عواقب، والأكثر تأثيراً؛ لسهولة إفلاته من تحت طائلة «النقد» واحتوائه - أحياناً - ببعض الاعتبارات الأخلاقية.

ويرى عدد غير قليل من العلماء المجتهدين أنه لغرض التخلص من هذا الأشراط أو التبرير، هو ضرورة التطهير المنطقي للفضاء المعرفي، فلم تكن هذه المحاولة خافية عن بعض الأعلام، بل كانت من الأولويات في نظرهم، ولنا في تجربة تلامذة الشيخ محمد حسين الأصفهاني الغروي (ت ١٣٦٥هـ)، وخاصة منهم العلامة السيد محمد حسين الطباطبائي (ت: ١٤٠٢هـ)، أوضح مصداق لهذه الظاهرة الإيجابية، لكن لم تلاقِ ظرفاً مناسباً.

لقد التفت هؤلاء الأعلام إلى أهمية هذا التطهير، وبذلوا مجهودات محمودة في هذا

(٨) ظ: المصدر نفسه.

(٩) المعجم الأصولي، ٣/ ١٢.

(١٠) محمد باقر الصدر، اقتصادنا، ص ٣٨٤.

الاتجاه، ولكن الظاهر أن كل تلك المجهودات كان مآلها التهميش، فانتفعت بها حقول علمية أخرى غير الفقه، بعد شيوع واستقرار تيار جعل الحجية للظن، في البحث الفقهي الاجتهادي. إن مسلك جعل الحجية للظن اشتهر به الميرزا النائيني في المدرسة الأصولية الإمامية الحديثة، لكن له صوراً متعددة، تجتمع في مقولة مفادها: أن الشارع قد ارتضى لعباده إحلال الظن محل القطع عند تعبدّهم بالنصوص^(١١). وبهذا يصبح لأي خبر ظني، بمقتضى هذا الجعل، قوة خبر قطعي في مجال الاستنباط الفقهي.

وهذه القضية الكلية العامة تحتل موقعاً ركنياً متميزاً، فتصلح أن تكون ملاكاً للتمييز بين المسالك التي تنتسب إليها ضمن مدرسة مستقلة، عن جميع من لا يؤمن بجعل الحجية للظن، فتشكّل بذلك اتجاه فقهي داخل المدرسة الفقهية الإمامية، ومن يستقرئ هذا الأمر يجد أن السيد المرتضى (ت: ٤٣٦هـ) رائد هذا الاتجاه في القرن الخامس الهجري، والشيخ ابن إدريس الحلي (ت: ٥٩٨هـ) رافع لوائه في القرن السادس الهجري، والوحيد البهبهاني (ت: ١٢٠٥هـ) المدافع عنه في بداية القرن الثالث عشر الهجري.

ومن هنا -ربما- تتشكّل الخطوط الأولية للاتجاه النقدي في الساحة الفقهية الإمامية، فلا تعني الممارسة النقدية الاقتصار على نقد الآراء الجزئية، وإبعاد المكونات النظرية العامة التي تشكّل مرتكزاً في عملية الاستنباط.

وعلى ما تقدّم يتّضح أن الأساس الاجتهادي للنقد يُبنى على موقعيته / مرحليته من البحث الاستدلالي الفقهي، حيث يتكوّن من مراحل يمكن عرضها وفق الآتي:

- مرحلة عرض الأقوال والنظريات.
- مرحلة نقل الأدلة والاستدلال.
- مرحلة النقد والتوجيه، أي: تحصيل الحجة على الموجه الشرعي.
- ولغرض الوقوف على هذه المراحل بشيء من التفصيل، يكون ذلك وفق المطالب الآتية:

□ المطلب الأول: عرض الأقوال والنظريات

إن عملية نقل أقوال المجتهدين والفقهاء السابقين لا بد أن تنضبط بمجموعة من الضوابط العلمية والمنهجية؛ لأن النظر إلى هذه المرحلة من مراحل المسلك الاستدلالي نظرة خالية من التساهل والمسامحة؛ لأن الخطأ في هذه المرحلة قد ينتج عنه عدد كبير من أخطاء التقدير والاستنتاج في المراحل اللاحقة من مراحل المسلك الاستدلالي الاجتهادي، وما

(١١) الميرزا النائيني، فوائد الأصول، ٣/ ٢٧٧.

ذلك إلّا لبعدها الاستنتاجي؛ «لأن الاستنتاج هو استخراج النتائج من المقدمات»^(١٢).

فإن الارتباط بين عملية نقل الأقوال والنظريات، وما يتبعها من نقدها من جهة، والاستنباط وتحصيل الفرع الفقهي من أصوله المعتبرة طبقاً للمعايير المضبوطة بالقواعد الأصولية والحديثية من جهة أخرى، وثيق وأكيد ومتعدد الأبعاد، ومن هذه الضوابط العلمية التي تحكم عملية نقل الأقوال والنظريات:

- ضرورة نقل القول حرفياً دون تلخيص أو تصرف في اللفظ، وضرورة الالتزام بهذا الشكل من النقل خاصة عندما يكون المراد نقد القول وتفينيده، سواء كان بالنقد الداخلي أو بالنقد الخارجي.

- أن يكون الغرض من نقل القول أو الرأي هو تبينه، فلا يكون نقله حرفياً ذا فائدة إلّا نادراً، فلا بد من مراعاة الضرورة في ذلك، لكن لا بد من التزام الأمانة والدقة في نقل أقوال المخالفين خاصة، كما أنه لا شك في ضرورة اجتناب الانتصار لأحد الآراء أو الأقوال باللجوء إلى تأويل الرأي الغامض أو الملتبس حتى يبدو موافقاً للرأي المختار، فهذا من أقسام الغش والتدليس.

- أن يكون المنقول عن جماعة يشتركون في قول واحد، فيكون المتعين في شكل النقل بالمعنى وليس باللفظ، خصوصاً إذا لم يوجد مرجح لنقل عبارة واحد منهم دون غيره، فلا ينبغي تكلف النقل الحرفي لعبارة واحد منهم، ويكفي اختصار المضمون المشترك بعبارة واضحة لا تترك مجالاً للالتباس.

- ضرورة الجمع بين احترام العلم واحترام المشتغلين به، فلا ينبغي أن يندفع الناقل في ردّ ونقد قول ليخوض في صاحبه دون مبرر، فيخرج حينئذ عن الضوابط العلمية والأخلاقية المطلوبة، ولكن قد يكون هذا الخروج ضرورياً؛ لأنه -أحياناً- لا يتحقق المطلوب العلمي إلّا بالتنبيه الصريح واللهجة الصارمة التي قد تبلغ حدّ التجريح في أصحاب بعض الأقوال التي يخشى رواجها بين الناس وفساد دينهم بذلك، وهنا لا شك في رجحان ملاك الحفاظ على الدين على ملاك حفظ كرامة الأشخاص مهما علا قدرهم، وهذا يدخل في باب التزامهم، وتقديم الأهم على المهم^(١٣).

وتارة لا يكون من الضروري أكثر من لفت نظر بسيط لبلوغ المطلب، وفي هذه الحالة لا يمكن تجويز الخروج عن الضوابط الأخلاقية الفقهية، التي تتمحور أساساً حول تعظيم

(١٢) انظر: الدكتور جميل صليبا، المعجم الفلسفي، ١/ ٧٤.

(١٣) انظر: نهاية الأفكار، ٤/ ١٢٧-١٢٨، وانظر: السيد الخوئي، مصباح الأصول، ٣/ ٤٢٦-٤٢٨.

حرمة المؤمن، وقد جعل الله تعالى هذه الحرمة أعظم من بيت الله الحرام، قال أبو عبد الله جعفر الصادق عليه السلام: «المؤمن أعظم حرمة من الكعبة»^(١٤)

ولنأخذ تطبيقاً اجتهادياً على هذه المرحلة، فقد ذكر الشيخ محمد حسن النجفي في مورد زكاة الدين ما نصّه: «إن كان تأخيرهُ من جهة صاحبه، فقليل والقائل الشيخان في المقنعة»^(١٥) والخلاف^(١٦) والمبسوط^(١٧) والجمال والعقود والمرتضى^(١٨) على ما حكى: تجب الزكاة على مالكة، وقيل والقائل المشهور شهرة عظيمة، بل عليه إجماع المتأخرين: لا تجب الزكاة»^(١٩).

وينبغي بعد عرض الأقوال -بوصفها مرحلة من مراحل المسلك الاستدلالي- أن نراعي مجموعة من الأمور:

١- ألا تكون الأقوال مختزلة.

٢- عدم اختزال الاتجاه المخالف.

٣- عدم الاختزال في الاتجاه المختار.

بمعنى أن المجتهد يقوم بذكر بعض الآراء ويترك الآراء الأخرى، وبحسب المثال التطبيقي المتقدم، إن المحقق النجفي قد لخص الأقوال في اتجاهين، يدور خلاف ونزاع بينهما: القول بوجوب الزكاة في الدين الذي يتأخر استيفاؤه بتقصير من المالك، وهو رأي المتقدمين: الشيخ المفيد، والسيد المرتضى، والشيخ الطوسي.

نفى الوجوب، وهو رأي المتأخرين، بحسب تعبير المحقق النجفي، وقال بشهرته عندهم، وادّعى الإجماع عليه^(٢٠).

ولا يخفى ما في الرأي الثاني من استقراء، فنفي الوجوب أعم من الاستحباب والجواز بالمعنى الأخص والكرهية، فضلاً عن الحرمة، وإن كان الأخيران متفيين بالضرورة الشرعية، وقد استدرك المحقق النجفي، لكن مع تردد واضح ودعوة إلى التأمل على هذا الإجمال في آخر مرحلة من مراحل مسلكه الاستدلالي^(٢١).

(١٤) الشيخ المجلسي، بحار الأنوار، ١٦/٦٨.

(١٥) الشيخ المفيد، ص ٢٣٩.

(١٦) الشيخ الطوسي، الخلاف، ٨٠/٢.

(١٧) الشيخ الطوسي، المبسوط، ٢٩٧/١.

(١٨) رسائل المرتضى، ٧٤/٣.

(١٩) جواهر الكلام، ٥٩/١٥.

(٢٠) المصدر نفسه، ٥٨/١٥.

(٢١) انظر: جواهر الكلام.

ويمكن أن يلاحظ على هذه المرحلة من مسلك الجواهر، والذي عرف بطابعه الاستيعابي، وكان أهم سبب في انتشاره وحضوره في ساحة البحث الفقهي الإمامي، هو توخّي الاختزال في عرض الاتجاهات الفقهية.

□ المطلب الثاني: مرحلة الاستدلال ونقد الأدلة

عمد المنظرون للتفكير النقدي إلى التمييز بين نوعين من الأدلة^(٢٢):

الأول: الدليل الداخلي: وفيه يقوم الناقد بشرح وتفسير البراهين والإثباتات التي يستدل بها أو تستنتج من القضية، وهذا ما يعتبر المنهجية الأولى في الاستدلال النقدي.

الثاني: الدليل الخارجي: وتتوقف نتائجه على مقدّمة واقعية ووقائع جديدة ضمن تدليل أو حجاج يستهدف عملية صريحة وظاهرة، ويقتضي مهارة تستند إلى رأي قوي أو مجموعة من المباني العلمية الكفيلة بتحقيق الإلزام.

ولذلك فإن أهم المعايير التي يقوم عليها الاستدلال النقدي، الذي قوامه الإثبات، هي^(٢٣):

- الدليل أو البرهان الاستنباطي الصحيح.
- الدليل المبني على الاستقراء.
- الدليل المقبول، وقبول صحّة نتائجه يعود إلى قبول مقدماته.

ولذلك يعتبر عرض الأدلة في البحوث الاستدلالية الفقهية جزءاً أساسياً منه، بل هو يكاد يكون الأهم من بين مجمل مراحل المنهج والمسلك الاستدلالي، والذي يكسبه هذه الأهمية القصوى هو ما يجب أن يصاحبه من «نقد اجتهادي».

والذي ينبغي توضيحه هو مدى الارتباط بين البحث الفقهي الاستدلالي الاجتهادي ونقد الآراء وأدلتها، فمن المهم معرفة موقع هذا النقد من مجمل العملية الاستدلالية، وهل له موضوعية في مسلك الاستدلال أم هو طريقي محض؟

يمكن القول: إن بين البحث الفقهي الاجتهادي والنقد عموم وخصوص، فلا يمكن أن نتحدث عن استدلال اجتهادي لا يتضمّن قدرًا من النقد في بعض مراحل الاجتهاد والاستدلال، بل الرائج هو كون النقد مقوّم للبعد الاجتهادي.

(٢٢) ظ: حسان الباهي، الحوار ومنهجية التفكير النقدي، الدار البيضاء - المغرب: إفريقيا الشرق، ط ١، ٢٠٠٤م، ص ١٥٣.

(٢٣) ظ: المصدر نفسه، ص ١٥٤.

ومن أهم الموارد التي يلتقي فيها الاستدلال الفقهي مع النقد الاجتهادي، هو مورد عرض الآراء بأدلتها، فنقل وعرض الآراء يكون على قسمين:

القسم الأول: أن يكون هذا النقل مقتصرًا على القول مجردًا عن أدلته، سواء بغرض عرضه، أو كمقدمة لنقده.

القسم الثاني: أن يكون متعلقًا بالنقل هو أدلة القول ومجمل استدلال صاحبه عليه، فيكون نقد ذلك القول مقدمة ضرورية للانتقال إلى بحث غيره. وهذا النقد طريقي ولا موضوعية له، وهو يكسب صفته «الاجتهادية» من علته الغائية التي هي تمهيد طريق الاستنباط.

هذا النقد الاجتهادي يتكون -في الغالب- من نوعين، ممكن أن يجتمعا أو يفترقا:

الأول: النقد الخارجي، ومعناه: أن يكون النقد باستعمال أدلة المنقول عنه نفسها، ومناقشة المجتهد أو الفقيه على انسجام نتيجته مع مقدمتها^(٢٤).

الثاني: النقد الداخلي، ومعناه: أن يكون النقد بوضع تلك الأدلة نفسها تحت مجهر الفحص والتقويم، وهذا ما يسمى بالمناقشة في المبنى.

إن نقل الأدلة أو الاستدلال ونقده، قد يشكل أول مراحل التمهيد المباشر والعملي للاستنباط الفقهي، فالنقد الذي يمارسه المجتهد في هذه المرحلة على الأدلة التي يستند إليها أقوال السابقين، هو الأساس الذي يبني عليه البحث مشروعته.

ومن أجل فهم هذه المرحلة من مراحل النقد، نقول: لا بد للنقد الاجتهادي من تأمين المشروعية، فالنقد الاجتهادي لأدلة السابقين، بمقاميه الداخلي والخارجي، شرط ضروري لإحراز مشروعية النتائج التي يتوصل لها المجتهد في عملية الاستدلال. وبيان ذلك: لو فرضنا خلو الاستدلال من النقد الاجتهادي، والانتقال مباشرة من مرحلة بيان محل النزاع، إلى مرحلة عرض الأدلة الخاصة بالمجتهد، ثم مرحلة إقامة البرهان على الرأي المختار؛ فإن أي نتيجة يحصل عليها المستدل / المجتهد ستواجهها دعاوى التحقيق والبرهان على نتائج أخرى، وهذه الدعاوى -رغم كونها لا تضر بحجية ما توصل إليه- فإنها تزلزل المشروعية من تحت أقدام الفتوى.

وعليه يتضح أن مسلك الاستدلال لا بد أن يتقيد شكليًا ومنهجيًا بالمرور بمرحلة النقد؛ لأن النقد الاجتهادي لا يهدف إلى استنباط الحكم أو التوصل إلى الفتوى، بل ينصب على تقويم اجتهادات الغير، وتثمينها، أو ردّها بإبطال استدلالاتها، فمهما كان متعلق النقد،

(٢٤) انظر: الدكتور جميل صليبا: ١/ ٧٥، الدكتور محمد عابد الجابري، بنية العقل العربي، ص ١١٣.

سواء كان قولاً متجسّداً في مقولة أم استدلالاً، فهو إما أن يكون محاكمة بمعايير صاحبه، لا بمعايير غيره، وهذه هي حقيقة «النقد الداخلي»، وأما أن يكون محاكمة له بمعايير مطلقة من كل قيد، وهذه هي حقيقة «النقد الخارجي».

ربما يقال: إن من آداب النقد الاجتهادي وقواعده العلمية، إعطاء الأولوية للنقد الداخلي؛ لأن إهمال عرض أدلة المنقول عنه هو اللازم المباشر للتخلف عن هذا المقام النقدي؛ إذ لا يمكن عرض الأدلة دون تقويمها إلا عندما يكون الغرض تبنيها.

وأما عرض الأقوال دون ذكر أدلتها فهو يتعارض مع المنهج التحقيقي العلمي الذي يفترض على المجتهد الالتزام به، لكن لو كان المستند في غاية الضعف فيكون التنبيه على فساده راجحاً ولا تصل النوبة عندئذٍ إلى النقد الداخلي، وعليه يكون النقد الخارجي ليس فقط مكملًا هاماً للمسلك الاستدلالي الاجتهادي، بل هو عماده الذي يستند إليه إذا كان ذا غرض استنباطي، فمن دونه لا يصل إلى هدفه الأصلي، وهو تمامية الحجية بالنسبة للمكلف^(٢٥).

□ المطلب الثالث: المقدمات المعرفية والمنهجية للنقد الاستدلالي الاجتهادي

من المعلوم أن الفقيه/ المجتهد مستكشف للدليل الشرعي وليس مشرعاً، فهو يجتهد في تحصيل الحجية على الدليل الشرعي، وهذا لا يكون إلا باستقصاء الجهد في تأمين الطريقة، الثابت حجيتها إلى الواقع.

واستقصاء الجهد لا يصح ادّعاؤه دون ترتيب الطرق والمسالك بحسب القيمة المنطقية للمعلومات التي تنتجها، أي الوصول لليقين. فمسلك الطريقة وهو المسلك الذي تبناه المحقق النائيني والسيد الخوئي فيما هو المجمعول في الأمارات؛ حيث تبنا أن المجمعول في الأمارات هو الطريقة، بمعنى أن الشارع أعطى للأمارات دور الطريقة والكاشفة والمحرزة للواقع، فهي وإن لم تكن محرزة وكاشفة عن الواقع بذاتها إلا أنها بواسطة الجعل الشرعي تأهلت لهذا الدور^(٢٦).

ويمكن أن يكون عرض طريق تحصيل الحجة على الموجه الشرعي في قسمين يمثلان صورتين نموذجيتين للقسمين اللذين يكونان «المسلك الاستدلالي»، هما: القسم المنهجي النظري، ترتيب الأدلة. ويمكن بيانها وفق الآتي:

(٢٥) تاريخ التشريع، ص ١٢٠.

(٢٦) انظر: المعجم الأصولي: ١٢٧٢.

القسم الأول: القسم المنهجي النظري

في هذا القسم يتعين تحديد مقارنة موضوع المسألة المبحوثة، وتحديد المسلك والمقاربة. والمسلك عبارة عن مقدّمات معرفية مناهجية للاستدلال، التي هي بدورها مؤسّسة لمشروعية الاستدلال وحجّيته.

وهذه المقدّمات تتكوّن من أربعة محدّدات معرفية، تتبعها خطوة خامسة هي تحديد مسلك الاستدلال. ويمكن بيان ذلك وفق الآتي:

أولاً: المحدّد المعرفي الفقهي / التشريعي

في هذا المحدّد يكون الفقيه مخيراً بين توجيهين معرفيين، هما:

- أن يكون غرضه تأمين المشروعية أولاً وقبل كل شيء، فيكون نظره معطوفاً نحو (عالم الملاكات)، و(الإرادة التشريعية)، وهو عالم الثبوت.

- أن يكون توجّهه بدرجة أولى إلى تحصيل الحجية، فيكون نظره نحو (عالم الإثبات)، بما فيه من (جعل شرعي)، وأدلة وما يقوم مقامها من متّمات الحجية.

وعموماً فإن الحكم الشرعي يمرّ بمرحلتين^(٢٧):

المرحلة الأولى: مرحلة الثبوت للحكم، ويقصد بها واقع العملية الذهنية التي يتدرّج فيها الفكر للوصول إلى الحكم. ويمرّ الحكم في هذه المرحلة (مرحلة الثبوت)، بثلاث مراحل:

الأولى: هي المصلحة المدركة (الملاك)، وقد طويت في هذه المرحلة المراحل التي سبقتها.

الثانية: الإرادة، والتي قلنا: إنها تتفاوت بتفاوت مستوى المصلحة والملاك.

الثالثة: وهي الاعتبار، وقد قلنا: إنها حالة نفسانية تفترض وتعتبر الحكم -المشتمل على المصلحة والإرادة- على عهدة المكلف، وهي ليست أكثر من التماس كيفية تهيئ لغرض إبراز المطلوب بها، فهي أشبه بالكلام النفسي الذي يرتبه المتكلّم في نفسه استعداداً للإلقاء^(٢٨).

المرحلة الثانية: وهي مرحلة الإثبات للحكم، وهي تبدأ من حيث تنتهي المرحلة الأولى. وهذه المرحلة عبارة عن إبراز وإظهار الحكم الناشئ عن الملاك والإرادة، فالمولى

(٢٧) السيد محمد باقر الصدر، دروس في علم الأصول (الحلقة الثانية)، ص ٣.

(٢٨) انظر: السيد كمال الحيدري، الدروس (شرح الحلقة الثانية)، ٣ / ٢٨. و انظر: الشيخ محمد صنفور علي البحراني، شرح الأصول من الحلقة الثانية، ١ / ٢٧-٢٨.

يبين في هذه المرحلة النتيجة التي رست عليها نفسه في مرحلة الثبوت، ويستخدم لهذا الغرض أحد الوسائل التي يتم بها الإبراز والإظهار، مثل الجملة الإنشائية الطلبية كالأمر أو النهي أو الجملة الخبرية المسوقة لغرض الإنشاء والطلب^(٢٩).

ثانياً: المحدد المعرفي الخطابي

في هذا المفترق يكون الفقيه مخيراً أو متوجّهاً للخطاب الشرعي بوصفه:

- خطاباً تشريعياً للفرد، أي عدم لحاظ وجودهم كمنظومة اجتماعية.

خطاباً مجتمعيّاً، أي إن الفقيه ينظر للكيان المجتمعي كمخاطب بالتشريع تماماً كالأفراد.

توجّه النظرة الوسطية للخطاب، أي الجمع بين التوجّهين المتقدمين، كمرتبة وسطي، أي التركيب الاعتباري بين التكاليف الفردية بحيث يكون جمع التكاليف تكليفاً للمجتمع.

إنّ بعض محاولات الاجتهاد في المرحلة المعاصرة هي سعيٌ لتحصيل التنجيز والتعذير، فالمهم لدى ذلك البعض براءة الذمة، ولهذا ولد فقه متشط، أعني الفقه الذي لا يرى بأساً في الفصل بين الشيء ولوازمه الطبيعية؛ لأنّ مثل هذا الفقه - كما يقولون - يقوم على تفريق المؤتلفات وجمع المتفرقات، الأمر الذي صعب كثيراً على أنصار فقه النظرية كالشهيد محمد باقر الصدر والشيخ محمد مهدي شمس الدين وغيرهما من بناء فقه متكامل، وهو ما دفع الشهيد الصدر في (اقتصادنا) للحديث عن فقه نظرية تأتلف عناصره من فتاوى العلماء أجمع^(٣٠)؛ لأن الفقه الاجتهادي لكل فقيه لا يمكن في العادة أن يقدم لنا نسقاً متكاملًا ونظاماً متناغمًا.

من هذا كله، نعلم أنّنا عندما نتحدّث عن الفقه الإسلامي، فنحن نتحدّث عن فقه الواقع؛ لأنّ هذا هو معنى الفقه الذي يدير الحياة؛ فالحياة هي الواقع^(٣١).

ثالثاً: المحدد المعرفي الذاتي

بلحاظ الحالة الذاتية يكون الفقيه عند كل مسألة تطرح أمامه للبحث، يكون أمام توجّهين من التعاطي الإجمالي مع المسألة المبحوثة، هما:

التوجه البنائي / التقليدي: وهو أن تكون لدى بعضهم دوافع للمحافظة، فيتوجّه

(٢٩) المصدر نفسه.

(٣٠) محمد باقر الصدر، اقتصادنا، بيروت: دار التعارف للمطبوعات، ط ٢٠٠٧م، ص ٣٩٢ - ٣٩٩.

(٣١) انظر: حيدر حب الله، مشروعية تجديد الفكر الديني.. هواجس ومسوّغات، مجلة الاجتهاد والتجديد.

نحو البناء على من سبقه من الأعلام، متحاشياً الاختلاف مع مبانيهم، مفضلاً الجمع بين الآراء والتوفيق بين ما تباعد منها، محاولاً الترويج بين الاختلافات، مبتعداً عن التجديد^(٣٢).

التوجه التجديدي: أن تكون لديه حوافز قوية للتجديد، ومواصفات تمنحه الإقدام على التغيير، فينظر إلى البناء العلمي المعهود نظرة نقدية، وتمتد أمام ناظره آفاق التطوير. ولا يخفى أن أحد التوجهين المتقدمين لا يُقضي الآخر بالضرورة، فقد يجتمعان، وكثيراً ما يكون اجتماعهما ضرورياً.

رابعاً: المحدّد المنطقي للإثبات

الإثبات في اللغة هو: الاستقرار والدوام^(٣٣). وفي الاصطلاح: ما يقابل الإيجاب^(٣٤)، وعند الأصوليين هو: الحكم بثبوت شيءٍ لآخر^(٣٥).

على هذا يقف المجتهد موقفين ممكنين من الإثبات هما:

الأول: أما أن يكون الإثبات هو الغاية في ذاته، فيقبل ما يمكن أن يحتل كونه مغايراً للواقع لمجرد كونه حجةً عند المخاطب، رغم أن الاحتمال كما يعرفه الجرجاني، هو: «ما لا يكون تصوّر طرفيه كافياً بل يتردّد الذهن في النسبة بينهما، ويراد به الإمكان الذهني»^(٣٦). وتابعه على هذا التعريف عدد من المعاصرين ممن عُنُوا بمعاجم فقهية أو فلسفية^(٣٧).

فحينئذٍ تكون هذه المقاربة إما قائمة على الاحتمال^(٣٨) أو تندثني إلى حالة التوهم، أو

(٣٢) وهذا ما يسمّى بالتقليد غير المحمود كما ساد فيها سمي بعصر المقلدة.

(٣٣) انظر: ابن منظور لسان العرب، مادة (ثب).

(٣٤) السيد جعفر باقر الحسيني، معجم مصطلحات المنطق، قم المشرقة: دار الاعتصام، مطبعة البقيع، الطبعة الأولى، ص ٦.

(٣٥) انظر: هيثم هلال، معجم مصطلح الأصول، مراجعة وتوثيق: الدكتور محمد التونجي، بيروت: دار الجليل، الطبعة الأولى، ٢٠٠٣م.

(٣٦) علي بن محمد الجرجاني، التعريفات، دار الكتاب العربي، طبعة ثانية ١٩٩٢م، ص ٢٦.

(٣٧) انظر: محمود عبد الرحمن عبد المنعم، معجم المصطلحات والألفاظ الفقهية، دار الفضيلة القاهرة الطبعة الأولى، ١/ ٧٧. سعدي أبو جيب، القاموس الفقهي لغةً واصطلاحاً، دمشق: دار الفكر، طبعة أولى ١٤٠٢هـ، ص ٧٤. عبد المنعم الحنفي، المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة، القاهرة: مكتبة مدبولي، الطبعة الثالثة ٢٠٠٠م، ص ٥٤. مراد وهبة، المعجم الفلسفي، دار قباء، الطبعة الرابعة ١٩٩٨م، ص ٢٨. السيد نفادي، الضروري والاحتمال بين الفلسفة والعلم، بيروت: دار التنوير، الطبعة الأولى ١٩٨٣م، ص ١١.

(٣٨) انظر: المقاربة الأداتية للتقويم التكويني للتعليمات، جانين لافوا سيروا، ترجمة وتكييف: عبد المجيد غازي جرنيتي، عن موقع: <http://cfijdida.over-blog.com>.

قد تتردّى إلى مستوى «السفسطة».

الثاني: أن يكون بياناً للحقيقة وكشفاً للواقع، وهما المطلوبان، بينما الإثبات هو مجرد طريق موصل إلى ذلك، فيتعدّى الجهد العلمي من الإثبات إلى المثبت.

وهنا يكون ما بعد «تحصيل الحجة» على ما يفترض أن يكون هو الواقع وهو الهدف، وفي هذا الاتجاه لا يرتضي المجتهد بأقل من مقاربتين:

١ - المقاربة الفاعلية، ومعناها الوصول للحقيقة وكشف الواقع، وأدنى المسالك في ذلك هو «إقامة البرهان»^(٣٩).

ويمكن تصوّر مفاهيم أربعة لهذه الفاعلية بلحاظ دورها في مرحلتي الثبوت والإثبات في عملية استنباط الأحكام^(٤٠):

المعنى الأول: هو أن تكون الفاعلية بمعنى «القدرة» أي أن يكون الإنسان قادراً على الإتيان بالفعل الذي تعلّق به الحكم الشرعي، في مقابل الفعل الخارج عن نطاق قدرة الإنسان، فالحكم حينئذٍ لا يمكن أن يتعلّق بهذا الفعل لعدم إمكان الإتيان به خارجاً، فهو إذن فاقد للفاعلية.

المعنى الثاني: أن تكون بمعنى وجود الفائدة في تشريع الحكم تبعاً لوجود المصلحة والمفسدة في العمل نفسه الذي تعلّق به الحكم الشرعي، فعلى هذا فالحكم المفيد يشمل الأوامر والنواهي الإلزامية التابعة للمصالح والمفاسد الملزمة.

المعنى الثالث: هو أن تكون الفاعلية بمعنى «الابتلاء» أي أن يكون الحكم محل ابتلاء لنوع البشر.

المعنى الرابع: الممكن تصوّره لمفهوم فاعلية الحكم فهو أن يكون الحكم «عقلانياً»، بمعنى أن يكون مقبولاً في عرف العقلاء، في مقابل الحكم الفاقد للفاعلية إذا استوجب إنكارهم ورفضهم له.

وأما دورها في عملية استنباط الأحكام الشرعية فيمكن تصوّر ذلك على نحوين^(٤١):

الأول: أن تكون الفاعلية داخلة في عملية الاستنباط في مرحلة الثبوت، بمعنى أن

(٣٩) انظر: عبد الهادي الفضلي، دروس في أصول فقه الإمامية، ص ٣٧٥.

(٤٠) الشيخ محسن الأراكي، ندوة «الفاعلية ودورها في استنباط الأحكام الشرعية»، موقع المجمع العالمي للتقريب بين المذاهب الإسلامية: <http://www.taghrib.org>.

(٤١) المصدر نفسه.

تقوم بتوسيع دائرة الحكم وتضييقه في عالم الجعل وعالم الثبوت.

والثاني: أن يكون الدخل في عالم الإثبات والتطبيق بمعنى أن يكون الدخل في دلالة الأدلة الشرعية على ثبوت الحكم.

٢- المقاربة الإفعالية، إن المجتهد عندما تعوزه المقدمات اليقينية ينتزّل عنها إلى «المظنونات» و«المشهورات»، ولا يتم اللجوء في الاستدلال إلى المظنونات والمشهورات إلا في حالة انعدام أو عدم تحصيل المسالك اليقينية.

خامساً: تحديد مسلك الاستدلال

بعد الانتهاء من محدّدات المقاربة الأربعة المتقدمة يصل البحث الاجتهادي إلى دور تحديد نوع المسلك الاستدلالي المعتمد، ويلاحظ الارتباط الموجود بين المرتكزات المنطقية الحاضرة في المقاربة، وتحديد نوع العلاقة الحاكمة على بنية أدوات التركيب والتحليل.

فإن هذا التحديد هو بمثابة الجسر الواصل بين المقاربة أو المقدمات المعرفية المناهجية لاستدلال وبين مسلك الاستدلال المختار، وعليه -وبحسب أولوية تقديم التركيب على التحليل أو العكس- سيتّيج أو يتحدّد لنا نوع المسلك الذي إما أن يكون:

- مسلك الاستدلال النصوصي التحليلي: وهو يتّيج من تقديم ومنح الأولوية للتحليل على التركيب^(٤٢).

- مسلك الاستدلال النصوصي التركيبي: وهو ما ينتج من تقدم أو منح الأولوية للتركيب على التحليل^(٤٣).

القسم الثاني: ترتيب الأدلة

ترتيب الأدلة هو المعيار الذي يعرض عليه القسم الثاني من مسلك، وعلى هذا المستوى يصبح العمل في هذه المرحلة مناهجياً ماهوياً بمعناه الأصولي الفقهي، ولا يمكن تصوّره بمعزل عن مرجعية النقد أو الاستدلال، بحيث يصل الفقيه المجتهد إما إلى الفتوى أو الاحتياط بعد أن يتوصّل إلى عدم إمكانية تحصيل الحجة.

(٤٢) التحليل: هو إرجاع الكل إلى أجزائه، والتحليل العقلي يعني أن تؤلّف سلسلة من القضايا أولها القضية المراد إثباتها، وآخرها القضية المعلومة. انظر: المعجم الفلسفي، ١/ ٢٥٤-٢٥٥.

(٤٣) التركيب: هو تأليف الكل من أجزائه، وهو أيضاً: الجمع بين الرأي وضده، في قول جديد يأخذ بأحسن ما في الرأيين، ويمزج أحدهما بالآخر، مستعيناً على ذلك بوجهة نظر أعلى من وجهتيهما. انظر: المعجم الفلسفي، ١/ ٢٦٩-٢٧٠.

فيكون المتعين التوقف في الفتوى ومراتب الاستدلال وطريقة ترتيب الأدلة خطوات عملية تفترض: أن الانتقال من الدليل الأول إلى الدليل الثاني لا يحصل إلا مع اتّضح عدم كفاية الأول، وجوداً أو وظيفة. ومراتب الأدلة هي:

أولاً: الدليل القطعي العقلي

الدليل القطعي العقلي -المقصود هنا- أوسع من مدلوله المنطقي أو اللفظي؛ وقيد (العقلي) إنما يحترز به عن القطعيات الشرعية/ النقلية/ النصية، التي وردت بها نصوص التنزيل. وتشمل هذه الرتبة جميع الأدلة التي تؤدي إلى القطع:

١- الأدلة العقلية الحدسية والحسية (كالبرهان، والاستقراء التام).

٢- الحدسيات القطعية، من أي منشأ حصلت (كالإجماع المحصّل)، التي تشتت قطعية العقلي القطعي، دون سائر الإجماعات، كالمدركي والمنقول^(٤٤)؛ لأن الإجماع المحصّل يعني: «الإجماع المحرز وجداناً والذي ينشأ عن تتبع الفقيه لآراء العلماء في مسألة من المسائل والوقوف بعد ذلك على اتفاقهم عليها، وهذا في مقابل الإجماع المنقول والذي لا يكون فيه الإجماع محرزاً بالوجدان، وإنما هو متلقّى عن فقيه آخر كان قد حصل الإجماع بنفسه»^(٤٥).

٣- اليقينيّات الحسية: وتتدرّج تحت هذا العنوان الحسيات؛ لأن الملاك هو تحصيل الحجّة على الموجه الشرعي، وأول الحجج هو: العقل، والحس، والوجدان.

ثانياً: الدليل النصي/ النقل القطعي

في هذه الرتبة نجد:

١- الدليل القرآني فهو قطعي الصدور، وما كان منه قطعي الدلالة.

٢- الأخبار المتواترة، ذات العلاقة القطعية.

(٤٤) الإجماع المدركي: هو إجماع الفقهاء على حكم مسألة مع إحراز مدرك إجماعهم على حكم تلك المسألة، ولا يختلف الحال بين اتفاقهم على مدرك واحد أو أنّهم مختلفون فيما هو مدرك حكم المسألة مع اتفاقهم في النتيجة، فإنّ الإجماع في كلا الصورتين يكون مدركيّاً، كما أنّه لا فرق بين كون المدرك من قبيل الأدلة الاجتهادية أو الأصول العملية، فالمناطق في مدركيّة الإجماع هو إحراز ما هو منشأ اتفاقهم في الفتوى. أما المنقول: وهو الإجماع الذي يتم إحرازه بواسطة نقل المحصّل للإجماع، وهذا النقل قد يكون متواتراً وقد لا يكون كذلك، والثاني هو المعبر عنه بالإجماع المنقول بخبر الواحد. ومن هنا تكون حجته منوطة بثبوت الحجية لخبر الواحد أولاً، وبأنّ الحجية الثابتة لخبر الواحد لا تختصّ بالخبر الحسبي بل تشمل الخبر الحدسي.

(٤٥) الشيخ محمد صنقور علي البحراني، المعجم الأصولي، ٥٧/١.

قسّم الأصوليون دلالة الكلام بناء على معناه إلى: دلالة قطعية، ودلالة ظنية. فوصفوا دلالة النصوص على معانيها بالدلالة القطعية التي لا يحتمل خلافها، ودلالة الظواهر دلالة ظنية تقابل الأولى.

هذا من جانب، ومن جانب آخر: إنّ نصوص القرآن بالنسبة إلى الظواهر أقل، وبذلك أصبحت دلالة القرآن على مضامينها دلالة ظنية لا قطعية^(٤٦).

ثالثاً: الأدلة الشرعية المقطوع بحجيتها

هي الأدلة التي يقطع بأن الشارع قد جعل لها الحجية، وإن لم تكن هذه الحجية من ذاتيتها كما هو في حال الأدلة القطعية، وفي هذه المرتبة نجد قسمين من الأدلة: ما كان قطعي لصدور وظني الدلالة: مثل (ظواهر الكتاب العزيز، الأخبار المحفوفة بقرائن قطعية).

الأخبار ظنية لكنها قطعية الدلالة، وهذا القسم من الأدلة وقع خلاف في حجية على اتجاهين: الاتجاه الأول: عدم حجية هذا النوع من الأدلة، الاتجاه الثاني: حجيتها.

وقد تبنّى الاتجاه الأول أصحاب المسلك الاستدلالي (القطعي النصي)، شخصيات أمثال: السيد المرتضى، وابن إدريس الحلي، وابن زهرة، وابن الصلاح الحلبي، وغيرهم. أما الاتجاه الثاني فقد قال به أصحاب مسلك الاستدلالي (النصوصي العقلي).

رابعاً: الأصول العملية

بعد اليأس من الحصول على دليل محرز، تصل النوبة إلى الأصل العلمي الذي هو: الدليل الذي تتحدّد به الوظيفة العملية المقرّرة للمكلّف عند الشك في الحكم الواقعي، وعدم وجدان الدليل المحرز الأعم من القطعي والظني المعتبر^(٤٧).

فلا يكون المطلوب من الأصل العملي الكشف عن الحكم الشرعي الواقعي، بل إن دوره يتمحّض في تحديد الوظيفة العملية للمكلّف عند فقدان الدليل المحرز، أو ما ينتج نتيجة فقدان كإجمال الدليل أو ابتلائه بالمعارض.

وهذا ما يعني أنّ مرجعية الأصل العملي إنّما تكون بعد استفراغ الوسع في البحث عن الأدلة المحرزة. فإن عثر على ما يصلح للكشف عن الحكم الشرعي الواقعي فهو المعتمد،

(٤٦) انظر: جعفر السبحاني، المناهج التفسيرية، ص ٤٩.

(٤٧) الشيخ محمد صنقور علي البحراني، المعجم الأصولي، ١/ ٢٦٠.

وإلا فالمرجع هو الأصل العملي، فموضوع الأصل العملي الذي يترتب على تنقحه جريانه هو فقدان الدليل الكاشف عن الحكم الواقعي^(٤٨).

والخلاف في هذه الأدلة يتركز حول:

- حجية الأصل العلمي.

- ترتيبها.

والمسلك المشهور في ذلك هو: تقديم ما يسمّى بالأصل الحاكم على الأصل المحكوم مثل تقدّم الاستصحاب على أصل البراءة.

وتأسيساً على ما تقدّم نقول: إن الاجتهاد فاعلية معرفية، غير متعالية على التقليد، ومن هنا لا يمكن اعتبار كل اجتهاد تجديد، خصوصاً إذا كان الممارس للاجتهاد ينتهي إلى النتائج ذاتها التي توصل لها من سبقه.

وعليه فإن أهم تجليات الاجتهاد هو ما انطوى على النقد الفاعل الذي ينتهي إلى التجديد ويتّخذ هدفاً، و«ما نعتقده حاجة للتجديد، فليس فقط البعد الإداري أو التعليمي أو اللغوي، وإنما الخطاب الذي يعني بنية التفكير وطرائق التعقّل، فهذا هو المحور الرئيس الذي يرفد سائر المحاور التجديدية - في دائرته النقدية - ذات الطابع المعرفي والمنهجي»^(٤٩).

وقد عبّر الاجتهاد عن أعمق نموذج لتجديد فهم الدين وربطه بطاقة مستمرة لمواكبة الحياة وتحولاتها المتنوّعة، وكانت أفدح خسارة مُني بها العقل الإسلامي هي القرار المتعسف بغلق باب الاجتهاد، وتعطيل فاعلية التفكير الإسلامي، وحصره بآراء الفقهاء الأربعة^(٥٠).

لكن الحواضر العلمية لمدرسة أهل البيت عليه السلام ظلّت بمنجاة من ذلك القرار، فتواصل فيها الاجتهاد، وبرز فيها عدد كبير من الفقهاء والأصوليين، الذين ورثنا منهم موسوعات زاخرة بالأبحاث العلمية العميقة.

وظلّت عملية الاستدلال الفقهي تنمو وتتّسع وتشعب بمرور الزمان، فتفضي إلى آراء جديدة تتجاوز الآراء القديمة السابقة لها، وذلك بعد نقض ونقد مداركها وأدلتها. يقول الشيخ المطهري: «إن الاجتهاد مفهوم نسبي ومتطوّر ومتكامل، وإن كل عصر يتطلّب رؤيةً ووعياً خاصاً، وتعود هذه النسبية لسببين، هما: القابلية اللامحدودة للمنابع الإسلامية

(٤٨) الشيخ محمّد صنقور علي البحراني، المعجم الأصولي، ١/ ٢٦٠.

(٤٩) حيدر حب الله، الاجتهاد والتجديد، قراءة في هموم الفقه الإسلامي المعاصر، مجلة الاجتهاد والتجديد، العدد الأول، ص ١٥.

(٥٠) عبد الجبار الرفاعي، تقديم كتاب: إشكاليات التجديد، ماجد الغرباوي، دار الهادي، ص ٧.

للكشف والبحث والدراسة. تطور وتكامل العلوم البشرية... إذ إنه كلما تطوّرت العلوم الاجتماعية والنفسية والحقوقية في العصر الحديث أمكن التوغّل في أعماق الأبحاث الفقهية»^(٥١).

□ الخاتمة

بالرغم من أن دعوات إعادة فتح الاجتهاد، وإعادة بناء المدوّنة الفقهية انطلقت منذ أكثر من قرنين، بيد أن معظمها يفتقر إلى تشخيص المأزق الحقيقي وانسداد الآفاق، اللذين انتهى إليهما الفقه، وما زالت تفسيراتها تبسيطية تشدّد على بعث أصول الفقه وتوظيف العناصر التقليدية في الاستدلال الفقهي، وتجاهل وإهمال واضح للإفادة من مناهج العلوم الإنسانية الحديثة والمعاصرة، والنقد العلمي الفاعل.

فقلّمًا نجد محاولات جادّة تشخّص الانسداد الفقهي، واكتشاف مديات بديلة للاجتهاد، فلم تتمكّن المحاولات والتجارب الإصلاحية الإفلات من تقليدية النظام المكوّن، واجترح مقارنة أخرى في تجديد مناهج الاجتهاد، عمادها تفعيل التفكير النقدي والمنهجية العلمية ذات الطابع العقلي.

ونتيجة لذلك تحوّلت عملية الاجتهاد من عملية ذهنية إلى مجرّد معارف متراكمة، ويبدو أن أحد أسبابها تقليص الشروط العلمية الخاصة بالاجتهاد على حساب الشروط الأخلاقية، فيمكن أن يشابه ما وصل إليه اليوم حال المعرفة الإسلامية من جمود ما حصل بعد القرن الخامس الهجري، حيث سيطر الطابع النظري والتجريدي على بنية الاجتهاد، وانسحابه إلى قراءة الواقع.

(٥١) الشيخ مرتضى مطهري، ختم النبوة، ص ٥٢.



تدبير الاحتضار:

من الموت البيولوجي إلى الموت السياسي

إدريس هاني

هناك علاقة وثيقة بين البيولوجيا والسياسة، وهو حقاً ما يجعل الأحداث الجارية في حقلَيْهما متداخلة إلى حدٍّ بعيد. هذا يعني أننا أمام وضع يستدعي مقارنة بيوبوليتيكية للغيبة، إنَّ الغيبة وبخلاف الموت تؤدي إلى كثافة الحضور. وهي بعد هذا تتجاوز الإشكاليات الناجمة عن الموت ليس كحدث بيولوجي بل كحدث بيوبوليتيكي.

ويبدو أنَّ هذه الإشكالية البيوبوليتيكية هي جوهر مشكلة الاستخلاف كما بدت في تراجيديا يوم الخميس، إنَّه موت الرسل والأئمة والصلحاء والقادة وما يطرحه من إشكاليات على مستوى انتقال السلطة السياسية، إنَّه خلف كل أزمة سياسية هناك حدث بيوبوليتيكي.

ونعتبر الحدث بيوبوليتيكيًا حينما يتعلّق الأمر بالموت البيولوجي لقادة يتمنّعون بكاريزما روحية أو وضعية قدسية خاصّة. ويبدو السؤال عن سبب الغيبة مع إمكانية الموت البيولوجي مشروعاً إذا لم ندرك إشكالية الموت البيوبوليتيكي ومأزق تدبير الاحتضار. وهو ما سنحاول الإجابة عنه من خلال تسليط الضوء على مفهوم الموت، وبالتالي الموت البيولوجي وعلاقته بالموت السياسي.

□ سحر الرمزي

للمقدّس سطوة تاريخية على الاجتماع الثقافي والسياسي لم يوجد من بين المجتمعات ناشز متغلّت عن هذه السطوة، على الرغم من الفروق والمسافات والحدود التي باعدت بين تجارب الاعتقاد وأزمنتها.

كان أخرى بنا الاستدراك اليوم، ومن دون تردّد، على حكاية حي بن يقظان، بقضية أساسية تتعلّق بمكانة الأسطوري والرمزي والمقدّس في حياة النوع كنوع، لا حاجة في ذلك إلى ضرورة الانتقال من بيئة إلى أخرى؛ ذلك لأن الإنسان في تحقيق استمراريته على الحياة هو أحوج إلى الخيال منه إلى العقل.

ذلك لأن الخيال مدرك لله كما العقل، بل إن العقل يحتاج في إدراك ذلك إلى الخيال، إذ الخيال من جنوده ووسائله إن لم نمض بعيداً لنقرر أن الخيال مرتبة من مراتب تكامل النفس باتجاه العقل.

فالخطأ الذي لم يعد بالإمكان تحمله في الموقف العلمي من الظواهر الاجتماعية والإنسانية والمعرفية هو أهمية الخيال الذي ساوق ولا يزال يساوق العقل ويقاسمه الوظيفة في نظام بات يشكل سرّ هذا الجدل الذي لم تنفك عرى لغزه حتى الآن. فالخيال يستغرق عالم الأجساد والتجسّدات، سواء ما تعلّق بهذه النشأة أو ما تعدّها إلى النشأة الأخرى.

ومن هنا أهميته التي أغفلها الدارسون، إمّا منازعة للوهم أو إكباراً للعقل الخالص، مع أن الوقوف على العقل الخالص في واقع تجسد الرمزي هو من كبرى أو هام عصر عبادة العقل.

ولهذا تحديداً نظر نفر من الحكماء والعرفانيين في القرون السابقة إلى الخيال نظرة لا تقيمه على طرفي نقيض مع قوة العاقلة، بل جعلوا منه نوراً لإدراك مدركاته فأوقفوه في عرض الأشياء النورانية، دون أن يحملوه نتائج أخطاء الأحكام؛ لأن مثل تلك الأحكام هي من وظائف العقل الذي هو حاكم ومراقب ومسائر لأنواع الإدراكات الحسية الأخرى. فقيمة الخيال تتجلّى في أنه مدرك لكل شيء حتى العدم. فهو لهذا السبب يستحق عنوان النورانية من سائر المخلوقات الموصوفة بها.

ومن هنا يتأكد لدى ابن عربي أن «الخيال لا يكون فاسداً قط، فمن قال بفساده فإنه لا يعرف إدراك النور الخيالي»؛ ذلك لأن الخيال في إدراكه لمدرّكه ليس له حكم، بل الحكم للعقل. وحيث الخطأ ينسب لغيره فلا يكون الخيال خاطئاً قط، بل يكون صحيحاً كله، وليس فيه باطل.

بل إنّ الخطأ والصواب هو من شأن المدرك -بفتح الراء- لا من شأن المدرك -بكسرهما-. وهنا يبدو واضحاً أن ابن عربي ينسب الخطأ للعقل لا للخيال؛ فالخيال معصوم.

في جانب من الجوانب قد يبدو المقدّس والأسطوري من إفراز التشكّل الجمعي وليس خاصية للأفراد. فالفرد نفسه قد يحيط نفسه بجملة من الطقوس ويطلق الخيال إلى مراتع أبعد بحثاً عن التكيف الأمثل والخلاق لتجاربه الاعتقادية ومؤسساته الاجتماعية.

وحينما تفلّت السوسيولوجيا من حاضنها الأول: المجتمعات الصناعية ومؤسساتها وثقافتها ومجمل بيئتها، لكي تفتح كوة على الغرائبي الناشز عن هذه الأنماط، أي عند ظهور الأنثولوجيا والإثنوبولوجيا وتطورها من رؤيتها الأولى المعيارية ذات الوظيفة الكولونيالية إلى ثورتها التي نقلتها إلى آفاق أقلّ تحيزاً ووظيفية، لفهم طبيعة المجتمعات الوحشية والتقليدية، تأكد أن فهمًا مختلفًا غدا للأسطوري والمقدّس والرمزي أدهش أهل النّظر في هذا الحقل.

نتحدث اليوم عن عدم انقطاع في حضور الرمزي في كل المجتمعات بما فيها التي تبدو اليوم أكثر تاريخية وحداثة. حيث اتضح أكثر أنّ ما بدا ولعاً بالعقلانية الحديثة إن هو إلّا شكل من إضفاء هذه القداسة والأسطورة على العقلانية التي لم تتحقّق بطهرانيتها في المجتمعات الحديثة شديدة الوفاء لأكثر ضروب الأسطورة والمقدّس والرمزي. فالمجتمعات تختار رموزها وتشكّل قداستها وفق مسارات شديدة التعقيد.

لذا ليس غريباً أن يحدث تقارب شديد بين صور الاعتقاد الأكثر تقليدية وصور الاعتقاد الأكثر رومانسية في العصر الحديث. وهو التّشاكل الذي يظهر في الموقف من الموت وتصوّره بينهما. وإذ لا وجود لقطيعة تامّة في مستوى بنية الثقافات، فإن الأمر سيان في مستوى بنية السلطة السياسية. لا مجال لتحقيق البنى الخالصة والنقية بل ثمة فقط وفقط إعادة تركّب البنى من العناصر ذاتها، حيث كيفية تركيب العناصر هو من يحدد اختلاف الأنماط.

ونفهم شيئاً من ذلك فيما أشار إليه موريس دوفرجيه أيضاً حينما اعتبر بأن «كل نمط ثقافي هو على علاقة مع نمط بنية سياسية». هنا ترتبط البنى التقليدية في السلطة بالثقافة الرعائية كما ترتبط البنى الديمقراطية بثقافة المشاركة. لا شيء إذن جديد، بل الأمر يتعلّق بتغليب ثقافة على أخرى داخل بنية مركبة من كل تلك العناصر.

من هنا يؤكّد دوفرجيه أيضاً -استناداً إلى ألون وفيربا- أن التطابق بين البنية السياسية والبنية الثقافية ضرورة يملئها واجب استقرار النظام.

لكن ما يهم أكثر في مقاربة دوفرجه هو تأكيده على أن الثقافة القديمة لا تندثر بل تستمر ضمن أنماط أخرى بشكل من الأشكال؛ فكل ثقافة قائمة في نظر دوفرجه هي نتيجة لخليط ثلاثي مكون من عنصر رعائي وخضوعي ومشاركي.

يخضر الرمزي بشكل أوفر في حقل الاجتماع السياسي نظرًا لأهميته الوظيفية في استقرار الجماعات وانشداد الجماعة إلى أميرها. تاريخيًا لا يوجد إشباع في الشرعية لدى الحاكم. كان لا بد من استكمالات من داخل الحقل الرمزي لثبيت القدر الممكن من تلك الشرعية. ومن هنا لا يمكن لأي سلطة أن تستغني عن حقل الرمزي، الذي يدعمها بقدر ما تركزه. حتى في الاجتماع الحديث تبدو مسألة الإشباع تلك غير ناجزة.

ومن هنا أبداع المجتمع الحديث طقوسه الديمقراطية الخاصة التي يلعب فيها طقس الانتخابية والعناوين والبروتوكول السياسي الحديث دورًا بديلاً لكنه يؤمن المعنى نفسه لتحقيق ذلك الإشباع.

ليس الرمزي أمرًا محدودًا يقف عند حدّ قد توجد فيه السلطة مثلاً ولا يوجد معها الرمزي. إن الرمزي يحتضن السلطة ويعيد بناءها وترسيخها. الرمزي حاضن للسلطة. وهو ما يجعلنا في مورد الحديث عن الاحتضار والموت وانتقال الجسد أمام ذروة توتر الرمزي الذي يتمتع بإمكانات هائلة لتعزيز حضوره المعاوض لغياب الجسد. فالرمزي ليس فقط يسبق الجسد بل يشارك أيضًا في تجهيز جنازته وإعادة بناء صورته في الخيال. ففي البدء كان الرمزي وفي المنتهى يبقى أيضًا.

□ الجسد والرمزي من وجهة نظر عقائدية إسلامية

قبل ذلك لا بد من الإشارة إلى معنى ومكانة الرمزي. وهو ما يتوقف عليه استيعاب ما نحن فيه من معالجة؛ لأنه سيستمر معنا كمفهوم حيوي في استيعاب ظاهرة الموت نفسها حينما تتلبس بالرمزي ويصبح الموت حينها يلاقي القادة والزعماء، مسألة إعادة انتشار للحضور أو الصيرورة التي تجعل المجتمع أياً كانت تجربته الاعتقادية يسلم بتناسخ الأرواح، بالمعنى السياسي كما سنرى.

يضعنا بول تيليش على جملة من الحقائق شديدة الوضوح في تمثّل معنى الرمزي نعتبرها حيوية في فهم ما يجري في مجال المقدّس. إنه يقيم ضرورة الرمزي على وضعية الذروة في قلق الإنسان، وهي الذروة التي لا يمكن التعبير عنها إلا باللغة الرمزية. ولهذا سيحدد تيليش للرمز ست خصائص: الأولى تتعلق بوظيفته الدلالية التي تجعله شبيهاً بالعلامة من حيث

أنها تشير إلى شيء خارجها.

وهذا لا يعني عدم وجود مائز بين الرمز والعلامة، حيث خاصية الرمز الثانية أنه يشارك في الوقائع التي يدل عليها بخلاف العلامة، كما يتعدّد تغيير الرموز برموز أخرى كما هو متاح في العلامة، إلا من خلال حدث كبير أو «كارثة تاريخية».

والخاصية الثالثة للرمز أنه يفتح آفاقاً جديدة أمامنا في الواقع ما كان بالإمكان إدراكها لولا وجود الرمز الدال عليها. كما تكمن الخاصية الرابعة في كونه أيضاً يفتح مغلفات داخل أنفسنا.

وأما الخامسة فهو كون الرمز نابغاً من اللاوعي الفردي والجماعي؛ إذ إن «الرموز التي تؤدي وظيفة اجتماعية خاصة كالرموز السياسية والدينية يخلقها أو في الأقل يقبلها اللا شعور الجمعي للجماعة التي تظهر فيها».

أما الخاصية السادسة فهي أن الرمز لا يمكن ابتكاره بل هو كائن حي ينمو كلما نضج الموقف ويموت كلما تغيرّ الموقف. فالرموز «تموت حين لا تعود قادرة على توليد الاستجابة في الجماعة التي وجدت فيها التعبير عنها في الأصل». وبتعبير تيليش فإن قلق الإنسان الأقصى لا يمكن التعبير عنه بلغة مباشرة.

وهنا أهمية الرمزي، لأنه تعبير عمّا لا نملك التعبير عنه بالمباشرة بل لا يستحسن التعبير عنه كذلك. ولذا بات واضحاً أن الرمزي يجب اعتباره هو الأهم وليس اللغة المباشرة؛ علينا أن نكفّ عن القول: «إنه مجرد رمز».

ومن ثمة ليست الأشياء المقدّسة هي المقصودة هنا بذاتها، بل المقصود هاهنا، ما تحيل عليه تلك الأشياء إلى منع القداسة. ولا مجال إذن لكسر الأسطورة ولغتها الرمزية لجعلها أكثر شعورية. فالحاجة إلى مقاومة كل أشكال تفتيت الأسطورة لا جدوى منها ولا تخدم أغراض المستفيدين منها. فالنظم السلطوية تعزّز مقاومة تهشيم الأسطورة. هذه المقاومة ضد هدم الأسطورة وجعل فهمها خارج لغة الرمزي تؤسّس للنزعة الظاهرية والحرفية. وحينما يأخذ الإيمان رموزه حرفياً «يتحوّل إلى وثنية».

إن أهم ما يخلص إليه تيليش ونعتقد أنه غاية في الأهمية، هو أن رموز الإيمان، أي الدين، لا يمكن استبدالها برموز أخرى مثل الفن كما لا ينفع النقد العلمي في إزالتها. والسبب في ذلك أن هذه الرموز مركوزة في العقل الإنساني كما هي سائر الرموز الأخرى الفنية والعلمية؛ لا شيء يعوض شيئاً. فلا يوجد شيء غير الرمزي والأسطوري يمكن أن يعاوض الإنسان عن التعبير عن قلقه الأقصى.

ويؤكد ردولف أوتو على التعبير الفني، كتعبير غير مباشر عن القدسي؛ لكن دون أن يمنحه قدرة التعبير الكامل عن ذلك. قصارى ما في الأمر أنه يملك شيئاً من التعبير غير المباشر عن الألوهي. وذلك لأنه ارتأى في الفن الغربي أسلوبين فقط في هذا التعبير: الظلمة والصمت.

وأياً كان أمرها، فإنه «هيهات أن يكون للموسيقا وسيلة إيجابية تعبّر بها عن القدسي رغم أنها تستطيع أن تمدّ مشاعر الذهن جميعها بشتى أنواع التعبير، على نحو فارق؛ بل حتى أشدّ موسيقى القناديس إرهافاً يكاد لا يقوى على حبو أقدس اللحظات وأكثرها ألوهية في تضاعيف القداس». من هنا تتأكد أهمية الرمزي الخاص بالقدسي، أي ما لا يمكن أن يحلّ محله أي تعبير آخر.

كان جون هيك قد توقّف هو الآخر عند هذا التقريب للغة الدينية الرمزية عند تيليش. وقد تحدّث هو الآخر عن أهمية التجسد في الإيمان المسيحي. أما بالنسبة إلى المقدّس فقد اعتبر هيك أن «وعي الإله كمقدّس هو وعي لكائن في غاية الغموض وتعلّق بقوة تضمحل أمامها كل القوى... إنه وعي للقدرة والمقصد الذي لا يسعنا كبشر إلا أن ننحني أمامه بخشوع».

وتفيدنا هذه الفكرة في تكوين تصور عن ظاهرة استنزال الرمزي من مستوى التعبير عن القلق العارم والهَمّ الأقصى بتعبير تيليش، وإسقاط حالة الغموض من الذات الإلهية إلى عالم البشر، وهو ما ينقل من معالم المقدّس خارج نطاق الذات الإلهية غير القابلة لإدراك كنهها.

وتتجلّى أهمية الرمزي والمقدّس داخل الاجتماع السياسي بصورة وظيفية يتحوّل بموجبها نظام الدلالة الألوهي إلى أحياز السلط أو يمتح منها بعض أبعادها. فالمقدّس كان ولا يزال ملازماً وفيّاً للسلطة.

وفي نظر جورج بالاندي، يكون «المقدّس هو أحد أبعاد السياسي» كما يصلح الدين -وحتماً رموزه- وسيلة للاستغلال كأداة للسلطة من جهة وكضامن لشرعيتها من جهة ثانية. وهو نفسه ما وقفنا عليه عند دوفر جي.

□ لحظة الاحتضار من الناحية الدينية والعقدية

أقام الدين الإسلامي علاقة جدلية بين الموت والحياة، كرّس من خلالها مساحة نهوض وتضخّم الرمزي في حياة الجماعات، بوصف هذا الأخير -أي الرمزي- حسب

جون هيك، هو منتهى التعبير عما لا نقوى على فهمه بالمباشرة.

منذ وجود آدم وحتى نزوله إلى الدنيا كانت أولى الحقائق التي صدمته هي سؤال الخلود والاستمرارية. فلئن كان الإيمان المسيحي بلغ بمعتقد الخطيئة منتهى الانسداد الذي جعل البشرية تدفع ثمن الموقف التراجيدي لأبينا آدم لم ينقّس عنه سوى حدث تضحية المسيح في الاعتقاد المسيحي التجسيمي، فإن الأمر في الإسلام يتعلّق بخطأ -تدريبي- تأسّس على الغواية وضعف الإنسان تمّ على إثره النزول المشروط بقصد العودة، ووفق سلوك منضبط بالوعد والوعيد.

يصبح الموت في سردية الخطيئة المسيحانية عقاباً في ذاته بيد أنه يعدّ في التّصور الإسلامي مدخلاً برزخياً للنشأة الأخرى. وتتعدّى رمزية هذا الحدث المفصلي إلى المدرك السياسي للديانتين؛ فحيث إنّ النزول بالمنظور المسيحي هو عقاب لا رجعة فيه تبدو فيه مسألة الانصياع إلى الحكومات بوصفها غير عادلة من البلاء الحتمي والمقدر على النوع، يكون إقامة دولة العدل في الدنيا من منظور الإسلام ممكناً بل مطلوباً؛ وتلك هي حكاية نزول الأنبياء ترى، بدين الحق لينشروا العدل وقيموا القسط بين الناس: ﴿لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ﴾^(١).

لا يتعلّق الأمر في الإسلام إذن بعقوبة وإن حصل إشراك آدم في ضمير الجمع مع إبليس في قضية النزول، فليس هبوط آدم كهبوط إبليس، ولا عقوبة إبليس كعقوبة آدم وحواء.

يحدّثنا ابن عربي في الفتوحات عن هذه الحقيقة بتقسيم التكليف بين إبليس وآدم. فالأمر بالسجود ظاهر في الأمر، بينما الأمر بعدم اقتراب الشجرة ظاهر في النهي. على أنهما أول أمر ونهي، من هنا وقعت العقوبة فوراً عند المخالفة.

ويبدو أن التخريب الأخير فيه بعض التعمّل؛ ذلك لأن التكليف ظهر قبل ذلك، وقد كان إبليس رفقة الملائكة وهم مأمورون قبل آدم، كما أن إبليس كان من الجن حسب المقرّر في الكتاب، وأنه ارتقى إلى منزلة الكروبيين، وهذا لا يحصل بداهة إلا بظهور الأمر والنهي قبل حادثة آدم.

لكن ما يبدو مهماً أيضاً عند ابن عربي هو قوله: «ولم يكن الهبوط عقوبة لآدم وحواء، وإنما كان عقوبة لإبليس». كان هبوط آدم وحواء هبوط كرامة وهبوط إبليس هبوط عقوبة وخذلان؛ إذ سيتحمل إبليس وزر كل مشرك حتى وإن كان موحدًا محتفظاً في نفسه بصورة

(١) سورة الحديد، الآية ٢٥.

الشرك، ما دام سنّ سنة الشرك بقوله للإنسان: «اكفر».

ويمثّل ابن عربي هبوط آدم بخطيئة العارفين التي لا تستوجب شقاء أبدياً، وإن زلّوا فحطّوا من مقامهم، «بل يكون هبوطهم كهبوط آدم». ومن هنا اعتبر ابن عربي سبب إirاده لقصة آدم والنزول في فتوحاته ليعتبر بها العارفون، بل «تأنيساً لأهل الله تعالى».

والموت في التصور الديني الإسلامي حق وحتمية لا مفرّ منها: ﴿قُلْ لَنْ يَنْفَعَكُمْ الْفِرَارُ إِنْ فَرَرْتُمْ مِنَ الْمَوْتِ أَوِ الْقَتْلِ وَإِذَا لَا تَمْتَعُونَ إِلَّا قَلِيلًا﴾^(٢). فلا أحد يتنبأ بقدره وكيفية قضائه ميتاً: ﴿أَيْنَمَا تَكُونُوا يُدْرِكُكُمُ الْمَوْتُ وَلَوْ كُنْتُمْ فِي بُرُوجٍ مُشِيدَةٍ وَإِنْ تُصِبْهُمْ حَسَنَةٌ يَقُولُوا هَذِهِ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ وَإِنْ تُصِبْهُمْ سَيِّئَةٌ يَقُولُوا هَذِهِ مِنْ عِنْدِكَ قُلْ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ فَهَالِ هَؤُلَاءِ الْقَوْمِ لَا يَكَادُونَ يَفْقَهُونَ حَدِيثًا﴾^(٣).

وكل من عليها فإن ولا يبقى إلا وجه ربك ذو الجلال والإكرام. وهنا يبدو الموت قدراً عاماً لا يستثنى حتى ملك الموت قابض الأرواح. إذ يذكر الطبري في تفسير البيان في مورد قوله تعالى: ﴿وَنُفِخَ فِي الصُّورِ فَصَعِقَ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَمَنْ فِي الْأَرْضِ إِلَّا مَنْ شَاءَ اللَّهُ ثُمَّ نُفِخَ فِيهِ أُخْرَى فَإِذَا هُمْ قِيَامٌ يَنْظُرُونَ﴾، قوله: «فَيَقُولُ: أَيُّ رَبِّ قَدْ مَاتَ حَمَلَةُ عَرْشِكَ، فَيَقُولُ: مَنْ بَقِيَ؟ وَهُوَ أَعْلَمُ، فَيَقُولُ: بَقِيَتْ أَنْتَ الْحَيِّ الَّذِي لَا يَمُوتُ وَبَقِيْتُ أَنَا، قَالَ: فَيَقُولُ اللَّهُ: أَنْتَ مِنْ خَلْقِي خَلَقْتَكُ لِمَا رَأَيْتَ، فَمُتْ لَا تَحْيَا، فَيَمُوتُ».

وقد تفاوتت المدارك حول هذا المفهوم وحقيقته، بعد أن سلّمت بحتميته، ما بين أهل الأخبار الظاهرية والمتكلمين والحكماء، وعند هؤلاء الأواخر لا يبدو ممكناً إدراك حقيقة الموت إن لم ندرك حقيقة النفس.

إن استذكار الموت مندوب لجنبه كونه ضامناً لاستمرارية تحقّق القيم الموصولة باليوم الآخر على الأرض. فجعل من بعض ضروب الموت حياة وشهادة. كما أن الموتى لا يموتون وإنما يتوفّى الله الأنفس بعد موتها، أي بعد انسلاخ الروح عن الجسد. لكن سيعزز حكماء الإسلام هذا المعنى بمزيد من التحليل ليتحدّثوا عن أن النفس جسمانية الحدوث وروحانية البقاء.

وقد شكّل هذا محور نقاش فلسفي ارتقى بالفهم الديني للموت والنشأة الأخرى إلى مستوى تأكيد جدل الحياة والموت الذي هو عنوان آخر لجدل الحضور والغياب، بموجبه ينهض فهم آخر يجعل الموت -غير الاخترامي منه- تعبيراً عن تكامل النفس في إحدى

(٢) سورة الأحزاب، الآية ١٦.

(٣) سورة النساء، الآية ٧٨.

وجهتيها الملهمتين (بفتح الهاء) لها.

مما يوجب اعتناقها الحتمي من الجسد المادي إلى عالم المثال وفي خطوة أرقى إلى عالم العقل إن هي تكاملت في اتجاهه. فكما أنها في مراحل نشأتها الضعيفة تحتاج إلى استدعاء صورة لها لتتكامل من خلالها فكذاك حين تحقق كما لها في مسالك الخير أو مسالك الشر فإنها تستغني عن البدن.

قيمة هذه المقاربة أنها نزعَت التجسيم من قوانين النشأة الآخرة كما نزعَت المفارقة ما بين النشأة الأولى والأخرى التي يعدّ الموت مفصلاً بينهما، وإن أقرّت بتجسّم الأعمال في عالم المثال المنفصل الذي هو عالم البرزخ.

وهو حتى بهذا المقدار لا يعدّ تجسّماً حقيقياً بل تجسّماً خيالياً له آثاره في عالم المثال بموجب قاعدة كل بحسبه؛ لأن الذي يحدّد مستوى النشأة الأخرى هو مقدار ما تحقق من المعرفة في النشأة الأولى؛ فالمائز بين النشأتين يتحدّد بجدل الغفلة والبصيرة. فالدنيا في نظر ابن عربي وكثير من الحكماء هي حلم يجب عبوره مثلما وجب تعبير الرؤية. فهي جسر يعبر لا يعمر مثل الحلم الذي يعبر ولا يعمر أيضاً.

الموت ليست هي النهاية بل هي نقطة من نوم الحياة، فإذا تحقّق ذلك لم «ينتقل معه شيء مما كان في يده وفي حسه»، كما هو حاله لما استيقظ من نومه. إن الإنسان نائم دائماً ما لم يمت.

ويعتبر الموت في التصوّر الإسلامي مناسبة لتحقيق الاعتبار بوصفها ذروة الاستخفاف بالجسد. فمع أن الإسلام حثّ على الاهتمام به من منطلق أن لجسدك عليك حقاً، إلّا أنه استنكر تكريس ثقافة الجسد على حساب الروح. فالجسد يحضر كشرط في جوانب كثيرة من حياة المسلمين وتشريعهم. لكنه لا يمثل منتهى القلق.

بل لقد شرعت الكثير من الأحكام التي هدفت إلى قمع الجسد وتغلبه على النفس، وذلك عبر شعيرة الصيام التي هي من الأحكام التي مناطها ضرري يكلف المكلف شيئاً من الجهد والضرر الخفيف المتحمل كما في سائر الرياضات التي يراد منها التدريب وتقوية النفس والعزيمة.

كما أن سلامة الجسد أخذت بعداً رئيساً في اشتراط الحاكم المعتبر. فالجسد لا ينظر إليه بوصفه حقيقة الكائن بل عادة ما ينظر إليه على أنه آلة للنفس ومسكن لها.

فقد أفرد إخوان الصفا فصلاً في الرسالة التاسعة بعنوان: في أن الجسد كالدار وأن

النفس كالمساكن في الدار. ففي هذا الفصل والذي يليه نقف على أهمية النفس وتابعة الجسد لها. لقد جاءت لغة القرآن على نحو من المجاز الذي يخفي حقائق يتعدّد إيرادها بالمباشرة. فعالم العقل شديد التجريد.

ومن هنا جاء التقريب المجازي لمشاهد الجزاء الذي سيلقاه الناس في النشأة الأخرى حيث صوّرها بصور النشأة الأولى مع شيء من التضخيم. فالتّعيم الأوفى والألم الأكبر لا يمكن تقريبه إلا بتضخيم الجسد وليس بتعقّله بوصفه كشف النفس على وجه الحقيقة لما لا ينبغي لها في مشوار تكاملها. فلو حصل هذا لكان له تأثير في اعتقاد جمهور المؤمنين وعاشوا فراغاً في الخيال وظنوا بالله الظنوناً.

فلم يفهم جمهور المؤمنين أن الثواب غير مادي، لأن عالم النشأة الأخرى ليس مادياً، ولا علاقة له بأشياء صوّرت له كما يصور النعيم للأطفال. فالسرّ في كل هذا الأمر يكمن في قول صاحب الدعوة: «وفيها ما لا عين رأت ولا أذن سمعت ولا خطر على قلب بشر». فلتتصور أن أهل الجنة في شغل يوميّ فاكهون، ليس لهم إلا أن يأكلوا وتتجدّد الشهية للطعام والجنس وتصبح أجسادهم أضخم من المعتاد لضمان أقصى حدّ للذة الجسدية، كما للمشرّكين أنياباً بحجم جبل أحد لتمكّن الألم من أجسادهم. التقريب الجسدي للنشأة الأخرى مجازي محض ويؤكد عصر طفولة البشر العقلية. وهي شهادة على أن زمن الرشد لم يتحقّق دينياً لأنه لم يتحقّق عقلياً بعد.

ومن هنا جرى نقاش واسع وفلسفي أيضاً حول إمكانية بعث الأجساد. فالنشأة الأخرى عقلية محض لا يتصوّر فيها التجسيم. وحتى ما كان من أمر تجسّم الأعمال هو في نطاق عالم المثال الذي تعمل فيه ملكة الخيال وليس عالم المادة. فهو مثل الحلم الذي تتحسّس فيه جميع أشكال الآلام والسعادة الحسية مع أنه عالم مثال لا عالم مادة.

وقد قرّر الفلاسفة استحالة إعادة المعدوم لأنه لا مجال أن يتخلل العدم الوجود ذاته. ولكي يخفّف البعض من ذلك قال باستعادة المثال، ليقرّ بالبعث الجسدي، لكنه في الواقع يتحدث عن مثال الجسد وليس عنه هو نفسه؛ لأسباب أهمها أن استعادة الشيء بعد إعدامه يلزم عنه استعادة كل شروطه اللازمة لوجوده وهو أمر محال فلسفياً لتعدّد العودة بزمان الحركة.

والحق أن هذا الرأي يقوم على فكرة بعث المثال وكذا البعث الجسدي بالمثال. أي إن الجسد المبعوث هو مثال عن الأصل في نشأته الأولى لتعدّد بعث الجسد نفسه في كامل شروطه، وأيضاً بعث الجسد بالمثال وليس بالمادة؛ لأنه لا مادة في النشأة الأخرى؛ لأنها نشأة

حقيقية وكاملة. فالجسد هناك مثالي وليس مادياً.

ويرقى ملا صدرا ببحث المعاد الجسماني إلى مرتبة تندكّ عندها نقائص المذاهب الحكمية، حيث أقرّ بضرورة البعث الجسماني، غير أنه عاجله وفق منظور الحكمة المتعالية. وهي الحكمة التي تقرّ ببعث الإنسان بكامل قواه وجوارحه، لكنها تقيم ذلك الفهم على أساس تغاير النشأتين؛ إذ «بالجملة فنحو وجودي الدنيا والآخرة مختلفان في جوهر الوجود».

وقد تفرّد ملا صدرا عن باقي الحكماء والعرفاء بمن فيهم ابن عربي في مسألة ما يتبقى من أجزاء الإنسان بعد الموت والتي منها تقوم النشأة الأخرى. فقد حاول بعضهم تأويل ما جاء في الخبر من بقاء «عجب الذنب»، فاعتقد بعضهم أن معناه الأعضاء الأصلية كما ذهب بعضهم إلى أن المقصود منه المادة الأولى أو الهيولى، وذهب ابن عربي إلى أنه الماهية المسماة بالعين الثابتة من الإنسان.

أما ملا صدرا فقد تحدّث عن بقاء القوة الخيالية المركبة للصور الغائبة عن عالم الحس. ويؤكد ملا صدرا أن القوة الخيالية والجزء الحيواني من الإنسان جوهر مجرد عن البدن الحسي العنصري؛ ولذا تبقى هذه القوة حتى بعد إتلاف الجسد العنصري، فهي غير دائرة. فقد خلق الله النفس الإنسانية -حسب ملا صدرا- بحيث تقدر على تصوير الحقائق في ذاتها وإنشاء الصور الغائبة عن الحواس في عالمها من غير مشاركة المواد.

□ الاحتفاء بالجسد بين عنوان الكرامة والسخرية

لقد تحدّث القرآن في موارد كثيرة عن اهتمام خاص بنجاة البدن ورفعته. فقد بحث المسلمون في أمر من غاب من الأنبياء والصالحين واختفت أجسادهم، وذلك بإسناد إمكان ذلك فيما وقع من أمر أنبياء معمرين مثل نوح الذي عمّر ألف سنة إلا خمسين عاماً.

كما استدلوا على إمكان ذلك دائماً بناء على أن الوقوع أفضل الأدلة على الإمكان في تأكيد إمكان بقاء واستمرار المزاج البشري. وذلك حينما وقفوا على آيات تغيب أجساد لأزمنة طويلة، إذ كانت بمثابة آية للأقوام الظالمة؛ ومن تلك الأجساد أجساد حيوانات، كالخمار الذي لم يتسنّم أو كلب أهل الكهف الذي غاب سنين عدداً وهو باسط ذراعيه بالوصيد. كما هو أمر رفعة المسيح بعد أن شبّه جسدياً لقاتليه.

والأمر هنا ليس احتفالاً بالجسد بل بالروح التي تدبّر ذلك الجسد وخصوصية الشخصية التي يتعلّق بها ذلك الجسد. وحينما عاقب الله فرعون بالغرق، تحدّث عن أنه

سينجيه اليوم ببدن لا روح فيه؛ فقال: ﴿فَالْيَوْمَ نُنَجِّيكَ بِبَدَنِكَ لِتَكُونَ لِمَنْ خَلَقَ آيَةً وَإِنَّ كَثِيرًا مِّنَ النَّاسِ عَنْ آيَاتِنَا لَغَافِلُونَ﴾^(٤).

ذكر الألوسي في روح المعاني: ﴿فَالْيَوْمَ نُنَجِّيكَ بِبَدَنِكَ﴾ تهكم به وتخيب له وحسم لأطماعه بالمرة، والمراد فاليوم نخرجك ممّا وقع فيه قومك من قعر البحر ونجعلك طافيًا ملابسًا ببدنك عاريًا عن الروح إلّا أنه عبّر عن ذلك بالتنجية مجازًا... لتكون لمن يأتي بعدك من الأمم إذا سمعوا حال أمرك ممّن شاهد حالك وما عراك عبرة، ونكالا من الطغيان أو حجة تدلهم على أن الإنسان وإن بلغ الغاية القصوى من عظم الشأن وعلو الكبرياء وقوة السلطان فهو مملوك مقهور بعيد عن مظان الألوهية والربوبية».

ويذكر ابن كثير: ﴿فَالْيَوْمَ نُنَجِّيكَ﴾ أي: نرفعك على نَشْر من الأرض، ﴿بِبَدَنِكَ﴾ قال مجاهد: بجسدك. وقال الحسن: بجسم لا روح فيه. وقال عبدالله بن شداد: سويًا صحيحًا، أي: لم يتمزّق ليتحقّقوه ويعرفوه. وقال أبو صخر: بدرعك. وكل هذه الأقوال لا منافاة بينها، كما تقدّم، والله أعلم».

وبالنتيجة، فقد حصل ذلك من باب التهكم لا من باب الحقيقة بعد أن رفضت توبته التي جاءت متأخرة.

□ طقوس الاحتضار عند المسلمين

تعرّفت الجماعات البشرية منذ وجودها إلى إقرار شكل من أشكال طقوس توديع الموتى وطقوس الاحتضار. اختلفت هذه الطقوس قليلًا أو كثيرًا بحسب اختلاف الأديان والثقافات، لكنها حافظت على جوهر واحد، هو توديع الموتى في وضعية يسودها الحزن. إنها تراجيديا الأجساد الراحلة عنا، أو هي بالتعبير الديني الإسلامي: قيامة الإنسان.

وفي الشريعة الإسلامية هناك طقوس كاملة خاصة تبدأ بالاحتضار وتنتهي إلى لحظة مواصلة الجثمان في التراب، ولكنها أيضًا لا تنتهي؛ لأنها تندب فعل التواصل في إطار شريعة زيارة الموتى وآدابها والدعاء لهم لتأمين ضرب من الاستمرارية.

تؤكد الشريعة أيضًا أن الاستفادة من هذا الطقس هم الأحياء قبل الموتى. فالموتى يستفيدون من دعاء الأحياء، والأحياء يعتبرون من وضعية أهل القبور.

ولعل ثاني درس خلّده ذاكرة الأديان بعد خطيئة آدم الأولى، هي عن حالة الحيرة

(٤) سورة يونس، الآية ٩٢.

التي انتابت أحد ابني آدم لما أقدم على قتل أخيه ظلمًا، ثم سرعان ما داهمه سؤال تدبير نقل الجسد إلى مثواه المقرّر. يذكر الألوسي في روح المعاني هذه القصة في معرض تفسيره للآية: ﴿فَبَعَثَ اللَّهُ غُرَابًا يَبْحَثُ فِي الْأَرْضِ لِيُرِيَهُ كَيْفَ يُوَارِي سَوْأَةَ أَخِيهِ قَالَ يَا وَيْلَتَا أَعَجَزْتُ أَنْ أَكُونَ مِثْلَ هَذَا الْغُرَابِ فَأُوَارِيَ سَوْأَةَ أَخِي فَأَصْبَحَ مِنَ النَّادِمِينَ﴾^(٥).

قال: ﴿فَبَعَثَ اللَّهُ غُرَابًا يَبْحَثُ فِي الْأَرْضِ لِيُرِيَهُ كَيْفَ يُوَارِي سَوْأَةَ أَخِيهِ﴾، أخرج عبد بن حميد وابن جرير عن عطية قال: لما قتله ندم فضمه إليه حتى أروح وعكفت عليه الطير والسباع تنتظر متى يرمي به فتأكله، وكره أن يأتي به آدم عليه الصلاة والسلام فيحزنه؛ وتحير في أمره إذ كان أول ميت من بني آدم ﷺ، فبعث الله تعالى غرابين قتل أحدهما الآخر وهو ينظر إليه ثم حفر له بمنقاره وبرجله حتى مكن له ثم دفعه برأسه حتى ألقيه في الحفرة ثم بحث عليه برجله حتى واره، وقيل: إن أحد الغرابين كان ميتًا. والغراب: طائر معروف، قيل: والحكمة في كونه المبعوث دون غيره من الحيوان كونه يتشأم به في الفراق والاعتراب وذلك مناسب لهذه القصة، وقال بعضهم: إنه كان ملكًا ظهر في صورة الغراب. والمستكن في ﴿يُرِيَهُ﴾ لله تعالى أو للغراب، واللام على الأول متعلقة بـ ﴿بَعَثَ﴾ حتمًا، وعلى الثاني بـ ﴿يَبْحَثُ﴾، ويجوز تعلّقها بـ ﴿بَعَثَ﴾ أيضًا، و﴿كَيْفَ﴾ حال من الضمير في ﴿يُوَارِي﴾ قدم عليه لأن له الصدر، وجملة ﴿كَيْفَ يُوَارِي﴾ في محل نصب مفعول ثانٍ ليرى البصرية المتعدية بالهمزة لاثنين وهي معلقة عن الثاني، وقيل: إن ﴿يُرِيَهُ﴾ بمعنى يعلمه؛ إذ لو جعل بمعنى الإبصار لم يكن الجملة ﴿كَيْفَ يُوَارِي﴾ موقع حسن، وتكون الجملة في موقع مفعولين له وفيه نظر، و البحث في الأصل التفتيش عن الشيء مطلقًا أو في التراب، والمراد به هنا الحفر، والمراد بالسؤأة جسد الميت وقيده الجبائي بالمتغير، وقيل: العورة لأنها تسوء ناظرها، وخصّت بالذكر مع أن المراد مواراة جميع الجسد للاهتمام بها لأن سترها أكد، والأول أولى، ووجه التسمية مشترك، وضمير ﴿أَخِيهِ﴾ عائذ على المبحوث عنه لا على الباحث كما توهم، وبعثة الغراب كانت من باب الإلهام إن كان المراد منه المتبادر، وبعثة حقيقة إن كان المراد منه ملكًا ظهر على صورته، وعلى التقديرين ذهب أكثر العلماء إلى أن الباحث وارى جثته وتعلّم قابيل، ففعل مثل ذلك بأخيه».

وتورّخ الكتب السماوية لهذا الحدث بسرديّة تحتمل الكثير من مستويات المعنى. فهي من ناحية أنفذ من مستهلكات الفهم السردى الظاهري، تؤكد أن الدرس الأخلاقي والفطري يحتاج إلى تمهيد مع الطبيعة السابقة عن وجود الإنسان على مستوى الوجود الفعلي لا الغائي.

(٥) سورة المائدة، الآية ٣١.

فمصدر المعرفة هنا ليس بالضرورة يتحقق مع ميلاد الكائن البشري بل هي متاحة في العالم وأنه يتوصل إليها بأولى وسائط المعرفة: التمثيل والمثالة. تَقَمَّصُ قابيل طريقة الغراب الذي يوارى نظيره، فقام بعملية دفن هابيل؛ كانت تلك أولى تجارب الإنسان كما خلّدتها الكتب المقدسة في تدبير نقل الموتى وإخفاء الجسد. تعرف الإنسان إلى غريزة القتل قبل تعرّفه إلى طرائق تدبير نقل الموتى.

ولكن أيضًا اتضح عبر هذه السردية أن طقس نقل الجثامين لم يتأخر تاريخيًا عن أول حادثة موت عرفها التاريخ البشري. وهي أولى تظاهرات تكريم الجنازة. إحدى أبرز تلك الطقوس في الإسلام ما يتعلّق بتلقين المحتضر الشهادتين إذا أغفلته عنها سكرات الموت، كما يتعيّن التلقين حينما يوارى الجثمان تحت التراب. لكن لحظة الاحتضار أيضًا تعرف ذروة علاقة الميت بالأحياء في الزمن الأخير من حياة الميت؛ يتعلّق الأمر هنا بالوصية.

وتقدّر أهمية الوصية من خلال مكانة الشخص ووزنه الاجتماعي أو السياسي أو العلمي. الوصية مفصل من مفاصل بعث الروح في واقع المجتمع سياسيًا واقتصاديًا وثقافيًا. فالوصية تؤسّر على الخلف وعلى حقائق قد أخفاها المحتضر طيلة حياته أو قرار الوصية بالمال التي تكشف عن علاقات اقتصادية غالبًا ما تفاجئ المعنيين بالإرث.

انتقال السلطة في حالة موت الأمير أو تفتيت الثروة في حالة موت الموسر الغني، والكشف عن المستور والحقائق في حالات تتعلّق برموز المجتمع، تؤكد جميعها أن رحيل الرمز يعني أكثر مما يعنيه رحيل عوام الناس وهمل البشر؛ لأنه موت مؤثر في الاجتماع ومحدد لمصير استمراريته.

ومن هنا تأتي أهمية الوصية حينما يتعلّق الأمر بموت الأمير. والوصية في الشريعة مندوبة وهي أولى أن تحضر قبل وفاة المرء ويحتفظ بها في عزّ حياته؛ ربما الحكمة وراء ذلك أنه متى رآها تذكر الموت، وبالتالي استعاد الوصل بالنشأة الأخرى وعزّز جدلية قوس الصعود والنزول في حياته الروحية وسلوكه العملي.

□ من فن الاحتضار إلى تدبيره

عرفت أوروبا انبثاق فلسفات سعت عبثًا لمقاومة الخوف من الموت ببدايل عدّة بدءًا من التشاؤمية حتى ذروة السورالية، كما أطنب في عرضها جاك شورون في كتابه القيم «الموت في الفكر الغربي».

ولكن أصل هذا الرهاب يعود في الحقيقة إلى حقبة القرون الوسطى حيث عاشت

أوروبا حدثاً مروّعاً على إثر انتشار داء الطاعون الذي حصد جموعاً غفيرة من الناس. وقد بدا هذا الشكل من الموت بالجملة شكلاً من الموت المريع، أطلقوا عليه الموت الأسود.

وهنا سعت الكنيسة إلى إنتاج خطاب يعيد المعنى للموت السعيد والأفضل، من خلال ابتكار ما سُمّي بفن الاحتضار، وهو الكتاب الذي ينسب لكاهن دومينيكاني مجهول وربما افتراضي في عام ١٤١٥م. يحاول كتاب (Tractatus artis bene moriendi) أن يساعد الناس على الموت السعيد والاستعداد للمغادرة وتجنب محاذير الانتقال.

جاء الكتاب في فصول ستة:

الفصل الأول يشرح كيف أن للموت جانباً حسناً، ويساعد الشخص المحتضر على الاقتناع بأنه لا يوجد داعٍ للخوف من الموت.

الفصل الثاني: يوضح الخمس مغريات التي تواجه الشخص المحتضر، وكيفية تجنبها. وهي: قلة الإيمان، اليأس، الجزع، الكبر، الجشع.

الفصل الثالث: يذكر الأسئلة السبعة الواجب توجيهها للشخص المحتضر، إلى جانب العزاء أو السلوى التي سوف تتاح له بواسطة القوى التطهيرية لحب المسيح.

الفصل الرابع: يشدد على ضرورة الاقتداء بحياة المسيح.

الفصل الخامس: موجه إلى عائلة وأصدقاء المحتضر، شارحاً القواعد السلوكية الواجب توافرها حين الاجتماع حول فراش الموت.

الفصل السادس: يتضمن الصلوات الواجب تلاوتها على الشخص المحتضر.

ومثل هذا الفن حاضر في أكثر الديانات بما فيها غير السماوية. وقد ارتقى الإسلام بهذه الشعائر، وهو الاسم الأنسب والبديل في المنظور الإسلامي عن مصطلح الطقوس؛ لأن الطقوس اصطلاح عام والشعائر اصطلاح خاص؛ إذ الإسلام لا يقرّ بكل الطقوس التي قد يكون منشؤها اجتماعي؛ أي يقرّها كسلوك إنساني جماعي، أي يقرّها كسلوك حقيق بالجماعة الدينية ولكنه لا يقرّها كجزء من الدين بالضرورة ملزم لكل الجماعات؛ أجل لقد ارتقى الإسلام بشعيرة توديع الموتى واحتضارهم إلى مرتبة قصوى.

إن للإسلام حظاً وافراً في هذا الفن، حيث تكمن إحدى أبرز ميزاته في أن واجبات هذا الفن ومستحباته يتساوى فيها الحاكم والمحكوم، بل تشكل عبرة لمن شاء أن يعتبر. غير أن ما يبدو من أمر الاحتضار وخصوصيته لدى الحاكم تختلف من جهة الإخبار وجملة التدابير التي يجب اتخاذها قبل أن ينتقل الأمير إلى مثواه الأخير.

وهذه الخصوصية ليس منشؤها ديني محض، بل هي من موجبات السياسة. إذ لا شك في أن موت الأمير من شأنه أن يحدث أثراً يتعدى حدود الموت البيولوجي إلى الموت السياسي. فمقتضى الاستمرارية وموجب الاستقرار يفرض تدبيراً خاصاً لاحتضار الملوك وعموم الحكام، يؤكد أن جسد الملك نفسه مرتين للدولة ليس في مدى انضباطه بطقوس التشریفات ومعظم ما يقتضيه البروتوكول في حياته العملية فحسب، بل الأمر يتعلق بظرف الاحتضار وعملية انتقال الجسد.

ومن هنا اعتبرنا أننا في حالة الحاكم أو الملك، نتحدث عن تدبير الاحتضار وليس عن فن الاحتضار؛ إذ في حال تدبير الاحتضار لا نسعى إلى إحراز الموت السعيد أو الجميل كما كان هدف فن الاحتضار، بل نتحدث عن الانتقال السلس للسلطة وتعزيز استقرار الممالك؛ أي ما يمكن أن نسميه الانتقال السلمي للسلطة ورمزيتها.

مسألة كتمان سرّ المرض والاحتضار واردة في الآداب السلطانية أيضاً. ففي التاج في أخلاق الملوك يقول الجاحظ: «ومن حق الملك إذا اعتلّ ألاّ تطلب خاصته الدخول عليه في ليل ولا نهار، حتى يكون هو الذي يأمر بالإذن لمن حضر، وألاّ يرفع إليه الحاجب أساءهم مبتدئاً، حتى يأذن له. فإذا أذن له بالدخول، فمن حقه ألاّ تدخل عليه الطبقة العالية مع التي دونها، ولا يدخل عليه من هذه الطبقة جماعة، ومن غيرها جماعة. ولكن على الحاجب أن يحضر الطبقات الثلاث كلها أو من حضر منها، ثم يأذن للعليا جملةً. فإذا دخلت قامت بحيث مراتبها، فلم تسلم عليه فتحوّجه إلى رد السلام، فإذا علمت أنه قد لاحظها، دعت له دعاءً يسيراً موجزاً، ثم خرجت. ودخلت التي تليها، فقامت على مراتبها أقل من قيام الأولى، ودعت دعاءً أقل من دعاء الأولى، ثم دخلت بعدهما الثالثة، فكان حظها أن يراها فقط. وليس من عادة الملوك وقوف هذه الطبقة الثالثة، تتأمل الملك، وتدعو له، وتنظر إليه، وإنما مراتبها أن يراها فقط. ومن حق الملك ألاّ ينصرف أحد من هذه الطبقات إلى رحله إلاّ في اليوم الذي كان فيه ينصرف في صحة الملك. وبالأحرى ينبغي أن يبرح فناءً سيده ومالكه، انتظاراً لإفاقة من علّته، وفحصاً عن ساعات مرضه».

ومثله يؤكد الطرطوشي في سراج الملوك: «قال غيره: لا ينبغي للملك أن تكون له أيام معلومة يظهر فيها فإن في ذلك خصلاً مذمومة. منها أنه قد يعوق في ذلك اليوم ممسك مهم أو بعض الكسل أو لذة مغتنة، فيلزمه الخروج على كره. ومنها أنه إذا تخلف عن الظهور لأمر ما تطاولت الأعناق من الرعية وكثر كلامها وقالوا: مرض أو مات أو أصابته آفة، فيكسب العدو جراءة وسروراً ويكسب الولي حزناً وجنباً. ومنها أنه قد واعد عدوه ليوم يلتقيان فيه، ولا ينبغي أن يكون الملك كثير التصرف عند فساد الزمان وخبث الرعية،

وعن هذا قالت الحكماء: إذا كان الجمل كثير النفر كان نصيب الذئب».

لقد كشف التاريخ عن صور احتضار الزعماء والرؤساء والملوك بوصفه لحظة استثنائية في حياة الأمم والجماعات. ولا خلاف بين موت الأمير المستبد والأمير العادل في خصوصية الحدث واستثنائيته. في عالم الناس تتحدث الإحصائيات عن موت يحصد الأفراد في السلم على رأس كل ثانية، فضلاً عما تنتجه الحروب وحوادث السير من ضروب الموت الاخترامي بالجملة.

لا أحد يتوقّف عند ظاهرة الموت إلا إذا دنت منه ومست أقرب الناس إليه. لكن دنو الموت من الأمير يعدّ حدثاً سوسيو-اجتماعي وتاريخي، لأنه يفوق كونه موتاً بيولوجياً. فالرمزي يتعدّى إلى هنا، حيث ما بعد موت الجسد، ليوقفنا على ضرب من الحلولية أو الاستمرارية التي تنتقل فيها السلطة ورمزيتها بصورة سلسلة. والسلسلة هنا مكتسب وليس معطى لا يتم في العادة إلا بتكثيف الرمزي وتحريك نفوذه.

يجد الرمزي ونفوذ الهالة الكاريزمية اختباراً الحقيقي عند حدث الموت. هناك فقط تستطيع الجماعة الإنسانية أن تميّز بين من يتكثّف حضورهم بعد الغياب وبين الهمل الذين ينطفئ حضورهم المعنوي بمجرد أن يوارى الجسد تحت التراب.

ومن هنا كانت لحظة احتضار الزعيم والحاكم هي لحظة الذروة في حياة الجماعات والمجتمعات؛ حياة حيرة وذهول وأساطير وحز ومؤامرات. هذه الأخيرة تعيش لحظة عارمة من الانفصام الجماعي؛ فهي إذ تنهياً لتوديع قائدها تجد نفسها في وضع المتهمى لاستقبال قائدها الجديد.

بين الشعور الأول الموسوم بالحزن والثاني الموسوم بالحبور، توجد حكاية الرمزي والقدسي الذي يشكل لبّ الثقافة السياسية للجماعة وقدرتها على هضم الإحساسين المتناقضين؛ وهناك فقط لا مجال للفراغ، ليس في واقع السياسة فحسب بل في مشاعر الجماعة السياسية؛ إذ موت السياسة يبدأ في الأحاسيس والثقافة السياسية.

لذا بدا إحساس الجماعة منسجماً على ما يظهر من انفصامية الموقف، حينما يتم الإعلان لحظة احتضار الأمير عن شعار: «مات الزعيم، عاش الزعيم». يتحقّق الانتقال السلس في الوجدان الجماعي قبل أن يتحقّق في الواقع السياسي، هذا إن لم نقل: إن الوجدان هنا حاكم على الواقع نفسه. يعكس شعار: «مات الزعيم، عاش الزعيم» ثقافة سياسية كاملة. لكنه أيضاً يلخّص تاريخاً من الوعي السياسي بخطورة الفجوة التي تفصل بين الحدثين، حيث يجب رتقهما في الوجدان، وحده الوجدان -بخلاف الواقع- يمكن أن يتعقل اندماج

لحظتين متفرقتين كما لو أنها حدث واحد، إنه وعد بالبيعة وعنوان الاستمرارية.

ولا شك أن موت السياسة يختبر تحديداً في هذا الموقف. وحين تحقق الاطمئنان بهذا الوجدان، فلا مجال بعد ذلك للقلق على سيرورة الانتقال. وهو فضلاً عن ذلك أيضاً عنوان شرعية استباقية وتذكير غير مشروط بضرورة الاستمرارية.

فقد أثبت تاريخ الجماعات أن موت السياسة يمكن أن يدهم الجماعة لحظة الاحتضار نفسها، ليجعل من الموت البيولوجي مدخلا لتحقيق الموت السياسي؛ حيث يمكن للموقف الشعبي أن يتغير في أي لحظة من اللحظات وبسرعة قياسية. يحدث في الغالب أن يتتاب الجماهير إحساس عارم بفقد الأب بمعناه الفرويدي حين موت الملوك والزعماء. إنه لا حدود لجنون الجماهير، وتخيّرهم المفرط لكل ما هو ليس عقلاني، هو في الواقع أكثر من كونه معرّتهم بل هو قانون استمرارية البنى وتجدها واستقرارها.

وقد دارت الآداب السلطانية حول محور تكريس الفهم بالمشاعر الجماعية وكيفية تدبيرها لتكريس استقرار الدول. فالوعي الفردي الذي لا معنى له سوى أن ينهض الجماعات من سبات هذا التحيز اللا مشروط للرمزي، هو مجال تدبير السياسة.

كان غوستاف لوبون سابق في الزمان على فرويد، أي قبل اكتشاف التحليل النفسي الفرويدي، لكنه هو الأكثر تمكناً من فهم العقل الجماعي بل الأكثر فهماً لأداء ونفوذ اللا شعوري عند الجماعات حتى وهو يسمّي هذا اللا شعور باسم الشعور.

ولم يجد فرويد نفسه بدءاً من تجاوز هذا الاسم وهو يحدثنا في التحليل النفسي للجماهير. إنها حقاً سيكولوجيا حادة عنيفة متطرفة لا عقل فيها لكنها أيضاً متقلبة وغير مستمرة بالضرورة.

وإذا تختزل السلطة مفهوم الأبوة بالمعنى نفسه الفرويدي الذي يقيس المجتمع البشري على المجتمع البهيمي في حادثة قتل الأب، فهذا أمر وارد عند لوبون الذي يعتبر وجود رئيس للجماعة أمر راسخاً في تقاليد الجماعة سواء أعلق الأمر بعالم الحيوان أم عالم البشر.

هكذا قد يبدو الوضع في غاية الإحساس بفقد الأب وجرح المشاعر الأبوية المرافقة للإحساس العارم بالذنب، لا سيما إذا استحضرنّا مفهوم الكراهية للحاكم وقته اللا شعوري. ومثل هذه الوضعية المهسترة رافقت دائماً موت الزعيم والبطل والحاكم على مرّ القرون والسنين. حتى في حياة النبي / الأمير حصل مثل ذلك، وحدث أن رفض البعض أن يقبل بموته. فلا تأثير للعقل على الجماهير، بل إن مقدرة الأفراد العقلية تختفي في روح الجماعة.

إن هذه السيكلولوجية بتعبير فرويد تضارع سيكلولوجيا «النوم»، ولغزها من لغزه، إنَّ أهم سمة من سمات الجمهور -في نظر فرويد- هي سمة انحطاط النشاط الفكري والعجز عن ضبط النفس واللاّنهائية في التعبير عن مشاعره في التظاهرات العاطفية. وهذه هي نفسها صفات الجمهور عند جوستاف لوبون يثمنها فرويد، قبل أن يعتبرها حالة نكوص نفسي لعهد الطفولة والتّوحش.

هذا دون أن ينسى فرويد أن يلفت إلى أن حالة النكوص هذه تتعلّق بالجمهير العادية ولكنها تقلّ بشكل ملفت لدى الجماهير المتقدّمة الأكثر تنظيماً. من هنا كان المستهدف من تدبير هذه المشاعر هم الجماهير لا النخب التي وجب أن تدرك قبل غيرها أن تدبير مشاعر الجمهور لا يمكن أن تتم إلّا بتفعيل الرمزي والكف عن المباشرة وتكثيف الطّقس وتجنّب العقلاني.

لعل أكبر خطأ ترتكبه النخبة حينما تعتقد أن تدبير الرمزي هو خطيئة سلطانية أو حيلة من حيلها، بينما لا طريق للتنفيذ والتحكم بالجماهير إلّا بهذا الخداع الرمزي الذي هو في سوسيولوجيا السياسة ضرورة من ضرورات حفظ النظم التقليدية بل لو أدرك القدامى مفاهيمه لعبّروا عنه بتعبيرات غوستاف لوبون وفرويد ونظرائهما، أنه إذن في صلب الآداب السلطانية بل من موضوعات السياسة الشرعية.

□ في مخاطر سوء تدبير الاحتضار

أعتقد بما أن نشأة الملك في التجربة العربية والإسلامية تمدّ جذورها إلى المنعطفات التاريخية التي توقفتنا على العهد النبوي التأسيسي، يفرض رصد الظاهرة في هذه المرحلة تحديداً؛ ذلك لأن الأمر هنا لا يتعلّق بتأويل المتعمّلين، بل يتعلّق بصاحب الدعوة الأول بوصفه مصدر الشرعية وصاحب الإمارة الأول بوصفه أول حاكم في الإسلام.

اجتماع النبوة والحكم كما في حالة سليمان الملك أو حالة محمد ﷺ، أمر لا غبار عليه كما يحدثنا أيضاً ابن خلدون؛ لأن السؤال المطروح علينا في مجال التاريخ والفكر السياسي الإسلامي: هل منع الرمزي النبوي من كبح ظاهرة الصراع حول السلطة واختراق تدابير الاحتضار؟

إذا تبين أن النبوي لم يمنع من ذلك اتّضح إذ ذاك أي أهمية لتدبير الاحتضار، حيث ليس تدبير الاحتضار في نهاية المطاف سوى تدبير انتقال السلطة. فالذي قد يجعل النبي لا يغلب السياسي على النبوي هو قيمة النبوي الحاكم على الأميري، وبالتالي في مورد التعارض لا يعقل أن يتصرّف النبي إلّا كنبي وليس كحاكم.

□ موت الزعيم والصراع على الحكم

ليس تدبير الاحتضار أمراً نافلاً أو حتى بروتوكولياً لتعزيز هيبة الدولة، بل هو إجراء في صلب أمن الممالك وحفظ النظام العام. ومن هنا فإن تدبير الاحتضار من المسلمات التي تأخذ بها الدول لا يستثنى في ذلك أكثرها نزوعاً للعدل؛ أي حكومة الأنبياء أنفسهم.

ما يؤكد أهمية هذا التدبير وضرورته في استقرار الممالك كما ستظهر الآثار السلبية لسوء قيام هذا التدبير أو فشله. فمن باب الأولوية القطعية أنه متى ثبت أن تدبير الاحتضار ضرورة حتى في حكومة النبي، وجب الأمر مضاعفاً في حكومة من هم في العدالة دونه.

يحدثنا القرآن الكريم عن إحدى أهم القصص المتعلقة بتدبير احتضار الملك. يتعلق الأمر بالملك سليمان العظيم. هو ملك ندرك جميعاً ما منحته لغة الخيال من مظاهر التحكم بالإنس والجن. لكن لا أحد تساءل حول كيفية نهاية هذا الملك وكيفية احتضاره السري على الرغم من هذا الخضوع الكبير من رعايا سلطنته.

لم يكن سليمان ظالماً، لسبب بسيط أنه كان نبياً. وقد كان ملكه ممدوحاً، وسلوكه واقع في طول الأمر الإلهي؛ ولذا اعتبر ملكه مثلاً عن الملك المحمود. يذكر ابن خلدون في هذا الصدد هذا الوجه من ملك سليمان/ النبي، فيقول: «وكذا الملك لما ذمه الشارع لم يذم منه الغلب بالحق وقهر الكافة على الدين، ومراعاة المصالح، وإنما ذمه لما فيه من التغلب بالباطل وتصريف الأدميين طوع الأغراض والشهوات كما قلناه. فلو كان الملك مخلصاً في غلبه للناس أنه لله ولحملهم على عبادة الله وجهاد عدوه لم يكن ذلك مذموماً. وقد قال سليمان صلوات الله عليه: ﴿هَبْ لِي مُلْكًا لَا يَنْبَغِي لِأَخِيذٍ مِنْ بَعْدِي﴾، لما علم من نفسه أنه بمعزل عن الباطل في النبوة والملك».

ومع ذلك يوحى القرآن بأن أمر تدبير احتضاره وجب أن يتم في وضعية استثنائية تليق بخصوصية سلطانه. وحيث لا يوجد من هو جدير بكتف هذا السر العظيم، كان لا بد أن يتعدى رعب السلطان إلى ما بعد موت الملك بتدبير إلهي متين. لقد استمر الجسد يوحى باستمرارية السلطان في خداع لم يدركه عتاة الجن. هنا لعب الجسد دوراً سياسياً آمناً ضرباً من الاستقرار.

يحدثنا القرآن عن هذه القصة: ﴿فَلَمَّا قَضَيْنَا عَلَيْهِ الْمَوْتَ مَا دَهَمَهُمْ عَلَى مَوْتِهِ إِلَّا دَابَّةُ الْأَرْضِ تَأْكُلُ مِنْسَأَتَهُ فَلَمَّا خَرَّ تَبَيَّنَتِ الْجِنَّ أَنْ لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ الْغَيْبَ مَا لَبِثُوا فِي الْعَذَابِ الْمُهِينِ﴾^(٦).

جاء في معظم التفاسير، ومنها جامع البيان حكاية عن كيفية تدبير هذا الاحتضار. يقول الطبري: «يقول تعالى ذكره: فلما أمضينا قضاءنا على سليمان بالموت فمات ﴿مَا دَكَّهُمْ عَلَىٰ مَوْتِهِ﴾ يقول: لم يدل الجن على موت سليمان ﴿إِلَّا دَابَّةُ الْأَرْضِ﴾ وهي الأرضة وقعت في عصاه التي كان متكئاً عليها فأكلتها، فذلك قول الله عز وجل: ﴿تَأْكُلُ مِنْسَأَتُهُ﴾».

حدثنا أحمد بن منصور قال: ثنا موسى بن مسعود أبو حذيفة قال: ثنا إبراهيم بن طهمان، عن عطاء بن السائب، عن سعيد بن جبير، عن ابن عباس، عن النبي ﷺ قال: «كَانَ سُلَيْمَانُ نَبِيَّ اللَّهِ إِذَا صَلَّى رَأَى شَجَرَةً نَابِتَةً بَيْنَ يَدَيْهِ فَيَقُولُ لَهَا: مَا اسْمُكَ؟ فَيَقُولُ: كَذَا، فَيَقُولُ: لِأَيِّ شَيْءٍ أَنْتِ؟ فَإِنْ كَانَتْ تُغْرِسُ تُغْرِسُ، وَإِنْ كَانَتْ لِدَوَاءٍ كُتِبَتْ، فَبَيْنَمَا هُوَ يَصْلِي ذَاتَ يَوْمٍ إِذْ رَأَى شَجَرَةً بَيْنَ يَدَيْهِ، فَقَالَ لَهَا: مَا اسْمُكَ؟ قَالَتْ: الْخُرُوبُ، قَالَ: لِأَيِّ شَيْءٍ أَنْتِ؟ قَالَتْ: لَخَرَابِ هَذَا الْبَيْتِ، فَقَالَ سُلَيْمَانُ: اللَّهُمَّ عَمَّ عَلَى الْجَنِّ مَوْتِي؛ حَتَّى يَعْلَمَ الْإِنْسُ أَنَّ الْجَنِّ لَا يَعْلَمُونَ الْغَيْبَ، فَفَنَحَّتْهَا عَصَا فَتَوَكَّأَ عَلَيْهَا حَوْلًا مَيْتًا، وَالْجَنُّ تَعْمَلُ، فَأَكَلَتْهَا الْأَرْضَةُ، فَسَقَطَ، فَتَبَيَّنَتْ الْإِنْسُ أَنَّ الْجَنِّ لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ الْغَيْبَ مَا لَبَثُوا حَوْلًا فِي الْعَذَابِ الْمُهِينِ». قال: وكان ابن عباس يقرؤها كذلك، قال: فشكرت الجن للأرضة فكانت تأتيها بالماء».

هناك أكثر من حكمة وراء هذا التدبير الذي لا يمكن تصوّره على نحو عيبي. فمن ذلك ما كان ينطوي عليه الأمر من تكذيب الجن بوصفهم يعلمون الغيب. وقد تحدثت كل التفاسير عن هذه الحكمة بوصفها علة هذا التدبير.

لقد بات واضحاً أن مراد سليمان من دعوته ألاّ يتنفذ الجن على الإنسان استناداً إلى معرفتهم المزعومة بالغيب. فهذه المعرفة سلطة، ومن شأنها أن تجعل الجن حاكماً على الإنسان بمجرد موت سليمان. إنه شكل من أشكال تفويت السلطة بتدبير متقن للاحتضار، وإفساد حكومة الجن على الإنسان.

□ احتضار النبي وانتقال السلطة

أفرد ابن هشام فصلاً عدّة في ذيل سيرته حول نهاية مشوار صاحب الدعوة ﷺ تحت باب سماه: ابْتِدَاءُ شَكْوَى رَسُولِ اللَّهِ ﷺ؛ منها على سبيل المثال لا الحصر، فصل: فِي افْتِتَانِ الْمُسْلِمِينَ بَعْدَ مَوْتِ الرَّسُولِ ﷺ. وفيه يحكي عن حوادث لم يتم احتواؤها لانفرط عقد الاجتماع السياسي العربي والإسلامي يومئذٍ.

ومع أن ابن هشام كما هو دأب سائر كتاب السير لم يخرجوا عن خط سياسة التدوين

في تكريس وترديد السردية التاريخية نفسها، التي شرعت منذئذ كجزء من ممالآت تاريخ الغلب الذي بدأت تظهر أولى معالمه في سقيفة بني ساعدة، إلا أننا نجد في بعض من تلك الحوادث ما يحمل دلالات عن حقيقة ما يعنيه غياب الجسد.

ففي فصل من سيرة ابن هشام تحت عنوان: (مَقَالَةُ عُمَرَ بَعْدَ وَفَاةِ الرَّسُولِ ﷺ)، نقف على رواية ينقلها ابن هشام عن ابن إسحاق: قال: قَالَ ابْنُ إِسْحَاقَ: قَالَ الزُّهْرِيُّ، وَحَدَّثَنِي سَعِيدُ بْنُ الْمُسَيَّبِ، عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ: لَمَّا تُوُفِّيَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ قَامَ عُمَرُ بْنُ الْخَطَّابِ، فَقَالَ إِنَّ رَجُلًا مِنَ الْمُنَافِقِينَ يَزْعُمُونَ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ قَدْ تُوُفِّيَ وَإِنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ مَا مَاتَ وَلَكِنَّهُ ذَهَبَ إِلَى رَبِّهِ كَمَا ذَهَبَ مُوسَى بْنُ عِمْرَانَ، فَقَدْ غَابَ عَنْ قَوْمِهِ أَرْبَعِينَ لَيْلَةً ثُمَّ رَجَعَ إِلَيْهِمْ بَعْدَ أَنْ قِيلَ قَدْ مَاتَ، وَاللَّهِ لَيَزْجَعَنَّ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ كَمَا رَجَعَ مُوسَى، فَلْيَقْطَعَنَّ أَيْدِي رَجَالٍ وَأَرْجُلَهُمْ زَعَمُوا أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ مَاتَ. قَالَ وَأَقْبَلَ أَبُو بَكْرٍ حَتَّى نَزَلَ عَلَى بَابِ الْمَسْجِدِ حِينَ بَلَغَهُ الْخَبْرُ، وَعُمَرُ يُكَلِّمُ النَّاسَ، فَلَمْ يَلْتَفِتْ إِلَى شَيْءٍ حَتَّى دَخَلَ عَلَى رَسُولِ اللَّهِ ﷺ فِي بَيْتِ عَائِشَةَ، وَرَسُولُ اللَّهِ ﷺ مُسَجًى فِي نَاحِيَةِ الْبَيْتِ عَلَيْهِ بُرْدٌ حَبْرَةٌ فَأَقْبَلَ حَتَّى كَشَفَ عَنْ وَجْهِ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ. قَالَ: ثُمَّ أَقْبَلَ عَلَيْهِ فَقَبَّلَهُ، ثُمَّ قَالَ: يَا بَنِي أُمِّي، أَمَّا الْمَوْتَةُ الَّتِي كَتَبَ اللَّهُ عَلَيْكَ فَقَدْ ذُقْتَهَا، ثُمَّ لَنْ تُصِيبَكَ بَعْدَهَا مَوْتَةٌ أَبَدًا. قَالَ: ثُمَّ رَدَّ الْبُرْدَ عَلَى وَجْهِ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ ثُمَّ خَرَجَ وَعُمَرُ يُكَلِّمُ النَّاسَ فَقَالَ: عَلَى رِسْلِكَ يَا عُمَرُ أَنْصِتْ، فَأَبَى إِلَّا أَنْ يَتَكَلَّمَ، فَلَمَّا رَأَى أَبُو بَكْرٍ لَا يَنْصِتُ أَقْبَلَ عَلَى النَّاسِ، فَلَمَّا سَمِعَ النَّاسُ كَلَامَهُ أَقْبَلُوا عَلَيْهِ وَتَرَكُوا عُمَرَ، فَحَمِدَ اللَّهُ وَأَثْنَى عَلَيْهِ ثُمَّ قَالَ: أَيُّهَا النَّاسُ، إِنَّهُ مَنْ كَانَ يَعْبُدُ مُحَمَّدًا فَإِنَّ مُحَمَّدًا قَدْ مَاتَ، وَمَنْ كَانَ يَعْبُدُ اللَّهَ فَإِنَّ اللَّهَ حَيٌّ لَا يَمُوتُ. قَالَ ثُمَّ تَلَا هَذِهِ الْآيَةَ: ﴿وَمَا مُحَمَّدٌ إِلَّا رَسُولٌ قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِهِ الرُّسُلُ أَفَإِنْ مَاتَ أَوْ قُتِلَ انْقَلَبْتُمْ عَلَى أَعْقَابِكُمْ وَمَنْ يَنْقَلِبْ عَلَى عَقْبَيْهِ فَلَنْ يَضُرَّ اللَّهَ شَيْئًا وَسَيَجْزِي اللَّهُ الشَّاكِرِينَ﴾. قَالَ فَوَاللَّهِ لَكَأَنَّ النَّاسَ لَمْ يَعْلَمُوا أَنَّ هَذِهِ الْآيَةَ نَزَلَتْ حَتَّى تَلَاهَا أَبُو بَكْرٍ يَوْمَئِذٍ. قَالَ: وَأَخَذَهَا النَّاسُ عَنْ أَبِي بَكْرٍ فَإِنَّمَا هِيَ فِي أَفْوَاهِهِمْ. قَالَ: فَقَالَ أَبُو هُرَيْرَةَ: قَالَ عُمَرُ وَاللَّهِ مَا هُوَ إِلَّا أَنْ سَمِعْتُ أَبَا بَكْرٍ تَلَاهَا، فَعَقَرْتُ حَتَّى وَقَعْتُ إِلَى الْأَرْضِ مَا تَحْمِلُنِي رِجْلَايَ، وَعَرَفْتُ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ قَدْ مَاتَ.

لست واثقاً من عدم ثبوت هذه الرواية لكنني غير واثق من صحّة توجيه مضمونها، لبيان تدفق العواطف والانفعالات عند فقد جسد النبي ﷺ؛ حيث هكذا على الأقل في متصور مجتمع المؤمنين أن فقد الجسد لا يعني فقد الحضور.

كما أن الموقف تغير رأساً، حيث الذين نعوا فراقه لم يحضروا دفن الجسد. وذلك لسبب بسيط، هو أن جسد النبي ﷺ، كما تؤكد السيرة بما في ذلك الأكثر ترطيماً لسرد الحوادث التي رافقت عملية انتقال السلطة للإيحاء بسلاستها؛ أجل، كان فقد الجسد النبوي

هو الأكثر مدعاة للتأمل؛ لأنه مرّ مرور الكرام فيما اعتنى الباقي بالأثر السياسي لهذا الموت. ما يهم هنا هو أهمية الحدث. فالأمر يتعلّق هنا برحيل نبي ولكنه أمير في الوقت نفسه. وهو درس تاريخي يؤكد أن خطر اختراق لحظة الاحتضار في تحويل مسارات السلطة وارد حتى في عصر النبي. وهذا يؤكد أهمية تدبير الاحتضار؛ لأن أي فشل في عملية التدبير تلك تكون له عواقب خطيرة. فالمغزى هنا واضح؛ إذا كان الأمير/ النبي لا يمكن أن يضمن الانتقال السلس للسلطة من دون تدبير الاحتضار، فكيف يمكن أن يحدث ذلك في حياة سواه.

وهذا ما تحقّق تاريخياً بعده، فلا وجود لمن لم يوصّ ويعمل على إحكام تدبير الاحتضار. والحدثان اللذان أجهض فيهما تدبير الاحتضار أو لم يتحقّق فيهما تدبير ناجح للاحتضار أعقبتهما حوادث كبرى. فبعد عهد عثمان الذي لم يمنحه الثوار من شتى طبقات المجتمع الصحابي فرصة النطق بالشهادة، بدا الوضع أن لم يعد هناك منازع موضوعي لعلّي بن أبي طالب. فكانت أول عملية شوري في الإسلام يتحقّق معها الإجماع ولم تركز حتى على الوصيّة.

لكن هذا نفسه لم يدم حتى تداهمه فتنة الحزب الأموي لتدخل التجربة في معارك داخلية حدّدت مسار السلطة في الوعي الإسلامي وتاريخه حتى الآن. وأما الثانية فهي حينما أقدم أحد أمراء بني أمية وهو معاوية بن يزيد الذي رفض أن يوصي بعد أن ترك الحكم طوعية، وقيل: إنه اغتيل لهذا السبب. يذكر الفخري عن معاوية بن يزيد بن معاوية: «كان صبيّاً ضعيفاً، ملك أربعين يوماً، وقيل ثلاثة أشهر، ثم قال للناس: إني ضعفت عن أمركم فالتمست لكم مثل عمر بن الخطاب رضي الله عنه، فلم أجد، فالتمست ستّة مثل أهل الشورى فلم أجد، فأنتم أولى بأمركم فاخترأوا له من أحببتهم، فما كنت لأتزودها ميتاً وما استمتعت بها حيّاً. ثم دخل داره وتغيّب أياماً ومات، وقيل مات مسموماً وليس له من الأخبار ما يؤثر. ثم ملك بعده مروان بن الحكم».

ما يجب التوقّف عنده بوصفه لحظة نموذجية، هو كيف ترك النبي/ الأمير، إجراء تدبير الاحتضار؛ إذ لا يعقل أن يترك الأمر سدى. فهذا نبيّ لن يترك خلفه الرمزي فقط بل سيترك وراءه سلطة. وهنا يحدث تنافس وصراع بين الرمزي والسلطة السياسية، وحيث لا مجال لحيازة السلطة إلّا بالاستيلاء على الرمزي النبوي أيضاً؛ وهذا ما فجّر أكبر صراع في تاريخ الإسلام منذ رحيل صاحب الدعوة صلوات الله عليه.

هذا الأمر عبّر عنه عمر في وقت متأخر وهو يصف خلافة أبي بكر التي مرّت من

ظروف تنصيب صعبة كما يروي البلاذري في الأنساب والسيوطي في تاريخ الخلفاء الطبري في تاريخه والإيجي في المواقف وغيرهم: لقد كانت خلافة أبي بكر فلتة فمن عاد إليها فاقتلوه. الفلتة هنا وكما يشير لها اللغويون بأنها الخلسة كما ذهب الزمخشري أو الفتنة والفجأة كما عني بها الإيجي. فلتة، لماذا؟

بكل بساطة، لأنها جاءت من دون تدبير أو على أعقاب نقض تدبير كان مقرراً. لقد جاءت على إثر فوزي وفشل في تدبير الاحتضار. وحتماً لا يجوز قراءة المشهد من منظور الأعراف الديمقراطية بأثر رجعي؛ فلقد عذرهم طه حسين مرة في معرض الفتنة الكبرى بوصفهم لم يكونوا يعرفون ما معنى الدستور. فالوصية كانت الوسيلة الممكنة لضبط الاستقرار وإلا فهو الغلب والعصية.

ولهذا عمل بالوصية حتى أولئك الذين رفضوها وأنكروا وجودها للنبي ﷺ. فلقد وصّى الخليفة أبو بكر بعمر بن الخطاب كما وصّى هذا الأخير بالсте، وكان واضحاً أن المقصود من هذه التراتبية السداسية عثمان وهكذا دواليك. فلقد فهم منها ذلك علي بن أبي طالب بمجرد أن أعلن عن الأساء ليقول لابن عمه العباس فيما يرويه أكثر من مؤرخ كابن مخنف والطبري في التاريخ: عدلت عنا. فقال: وما علمك؟ قال: قرن بي عثمان، وقال: كونوا مع الأكثر فإن رضي رجلان رجلاً، ورجلان رجلاً، فكونوا مع الذين فيهم عبد الرحمن بن عوف، فسعد لا يخالف ابن عمه عبد الرحمن، وعبد الرحمن صهر عثمان، فلو كان الآخرين معي لم ينفعاني، بله أني لا أرجو إلا أحدهما... فردّ عليه العباس مذكراً بما قاله له حين سمّي في الستة ثم أوصاه قائلاً: احفظ عني واحدة: كلّما عرض عليك القوم فقل: لا، إلا أن يولوك، واحذر هؤلاء الرهط فإنهم لا يبرحون يدفعوننا عن هذا الأمر حتى يقوم لنابه غيرنا.. فقال علي: أما لئن بقي عثمان لأذكرته ما أتى، ولئن مات ليتداولنها بينهم، ولئن فعلوا ليجدني حيث يكرهون».

هكذا كانت تفهم الأمور بناء على التوزيع القبلي والروابط العشائرية. ولذا كانت الوصية سلوكاً سياسياً في عصر الخلفاء الأوائل. وهي لحظات تعطينا تصوّراً عن أشكال فنون تدبير الاحتضار. والحق، أن هذا تدبير احتضار النبي ﷺ من جنبه كونه حاكماً أيضاً، حصل بصورة دقيقة لولا أن واجهت أشكال من الاعتراض. وصورة التدبير النبوي / الإماري اشتملت على موقفين تاريخيين شكّلا ذروة هذا التدبير:

التدبير الأول: حينما أصرّ النبي / الأمير على تجهيز جيش أسامة. حتى قال فيما ذكره الشهرستاني في الملل والنحل والجرجاني في شرح المواقف وكذا ابن سعد في الطبقات والحافظ

ابن حجر في فتح الباري في صحيح البخاري: «لعن الله من تخلف عن جيش أسامة». وحينما طعنوا في إمارة أسامة في زمن الاحتضار، خرج الرسول ﷺ غاضباً على من تقول فيه كما ينقل البخاري في كتاب المغازي - بعث النبي ﷺ أسامة بن زيد ومثله رواه مسلم والترمذي وغيرهما: «ابن دينار، عن عبد الله بن عمر أن رسول الله ﷺ بعث بعثاً وأمر عليهم أسامة بن زيد فطعن الناس في إمارته فقام رسول الله ﷺ فقال: إن تطعنوا في إمارته فقد كنتم تطعنون في إمارة أبيه من قبل زيد، إيم الله إن كان خليقاً للإمارة، وإن كان لمن أحب الناس إليّ، وإن هذا لمن أحب الناس إليّ بعده».

التدبير الثاني: لما تم إفشال هذا التدبير، أعلنها بملء الصوت: آتوني قرطاساً، وهو ما سماه ابن عباس برزية يوم الخميس. فقد روى البخاري في باب قول المريض: «قوموا عني» من كتاب المرضى من صحيحه بسنده إلى عبيد الله بن عبد الله، عن ابن عباس، وكذا في كتاب العلم، وكذا رواه مسلم في آخر الوصية من صحيحه وابن حنبل في المسند قال: لما حضر رسول الله ﷺ وفي البيت رجال فيهم عمر بن الخطاب قال النبي ﷺ: «هلم أكتب لكم كتاباً لا تضلوا بعده، فقال عمر: إن النبي قد غلب عليه الوجع وعندكم القرآن، حسبنا كتاب الله. فاختلف أهل البيت فاختموا، منهم من يقول: قَرَّبُوا يكتب لكم النبي كتاباً لن تضلوا بعده، ومنهم من يقول ما قال عمر، فلما أكثروا اللغو والاختلاف عند النبي ﷺ قال رسول الله ﷺ: قوموا. قال عبيد الله: فكان ابن عباس يقول: إن الرزية كل الرزية ما حال بين رسول الله ﷺ وبين أن يكتب لهم ذلك الكتاب من اختلافهم ولغظهم».

وطبعاً إن عبارة «غلب عليه الوجع» ليست هي الصيغة المشهورة، بل هي تلطيف للعبارة؛ لأن ما قيل هو «إن النبي يهجر». وهذه عبارة شائعة في كتب التاريخ الإسلامي - ليس هاهنا محل مناقشتها-، وهي تعني الهجر بمعنى الهذيان. هذا مع العلم أن الجميع أوصى وهو في حالة احتضار كما لا يخفى، إلا احتضار النبي ﷺ كان هذياناً.

وحينما افتعل اللغظ والجدل في حضرة الرسول ﷺ صرخ النبي في وجوهم؛ كنبي لا كأمر: اخرجوا عني، لا يمكن التنازع عند نبي. هنا غلب النبوي على الأميري بعد أن تأكد فشل تدبير عملية الاحتضار التي أشرف عليها شخصياً صاحب الدعوة بما له من نفوذ معنوي على القوم؛ ومع ذلك فشلت العملية؛ لأن المسألة تتعلق بتشكّل ضرب من التعارض حينها، أي إن الاستمرارية لا يجب أن تتحقّق في الرمزي النبوي بل لا بد من الانتقال، تحت طائلة الحساسيات القبلية والعائلية، إلى طرف آخر كانت البيئة المحيطة حاضنة لتشكّل هذا الوعي أو استعادته.

يمكن القول: إن السياسة ماتت حينها لتمنح بالمقابل تدفقاً للرمزي النبوي ولو في الحد الأدنى. يتعايش منذئذٍ الرمزي النبوي مع قيم العصبية والعشائرية، هو وحده ما يفسّر هذا التركيب بين النقيضين: التحرري النبوي والأبوية العربية الجاهلية.

إن أغلب ما يشكل موضوع نقد في الإسلام اليوم هو نفسه ما شكل موضوع الإصلاح الإسلامي في عصر البعثة؛ أي إننا ننتقد في الإسلام التاريخي اليوم الجانب الجاهلي الذي عاد فاقترح حرم النبوي، ليؤسّس ويشرعن القيم العصبية الجاهلية. لقد تمّ القول بالحد الأدنى من النبوي المهذّب باستدماج القبلي، لكيلا يندثر النبوي جميعه ولا يبقى منه أثر؛ لأنه في مثل هذه المرحلة كاد السياسي يهجم على الديني.

لنقرّر أن الأمر في المبتدأ والخبر لم يكن حكاية إجهاز الديني على السياسي، بل على عكس ذلك كان إجهازاً للسياسي على الديني كما تأكّد عبر صيرورة أنماط السلطة في الإسلام. ومن هنا تتجلّى معضلة المطلب العلماني في المجال العربي والإسلامي؛ لأن أنماط السلطة التاريخية في المجال العربي والإسلامي لا تمتح من شروط التاريخ المسيحاني الأوربي حيث الإجهاز الديني على السياسي استمر بعد فقد المسيح، حيث أوربا نفسها لم تر المسيح قطّ وإنما تعرّفت إلى صورته من خلال الكنيسة.

إن حقبة ما بعد النبوي في الإسلام هي لحظة تفوق المطلب العلماني الذي يؤمّن للمجتمع تعايش مكوّناته ويرعى الاختلاف، بل هي لحظة تحكم بكل الرمزي، الذي يبدو فيه الأمر لا يتعلّق بمجرد تقاسم وظيفة بين المسيح وقيصر، المؤسسة لعلمانية الدولة الحديثة في أوربا، بل الأمر يتعلّق باحتكار وظيفة سياسية يتغلّب بموجبها على الديني؛ وهو شكل ارتضته الحاكمة العربية لنفسها واعتبرته صورة أثيرة لعلمانيتها المقنّعة.

وهذه ليست خصوصية في المجال العربي والإسلامي بل هي قاعدة مشتركة النفاذ والتأثير في كل المجالات، إذ يمكن للأثر بولوجيا السياسية أن تقف على آثارها ومصاديقها في كثير من الأنساق السياسية الوفية للرمزي الديني.

وكما يؤكّد جورج بالاندييه، فإن «المقدّس هو أحد أبعاد السياسي» مقرّراً أيضاً بإمكان أن يصبح المقدّس أداة للسلطة وضامن شرعيتها ووسيلة في الصراع أو المنافسة السياسية.

□ ظروف الموت الحقيقية

لقد ظل جثمان الرسول على وضعيته لم يتلقّ العناية إلّا من أقربائه وفي مقدّماتهم علي والعباس. ففي المدينة نفسها أحدث النبا الذي لم يتوقّعه أحد اضطراباً هائلاً شغل الناس

عن كل شيء حتى عن جثمان الرسول نفسه فلم يدفن إلا في اليوم التالي، وأن الباقي لم يشهدوا دفنه.

أما وصاياه التي ذكرها قبل الموت فقد تم التحلل منها، مثل إيفاد جيش أسامة في لحظتها. وقد فهم البعض أن غياب الرسول - الجسد لا يمنحه حجية البقاء المعنوي. هكذا تنقلنا حادثة رزية يوم الخميس كما يصفها ابن عباس، التي أشرنا إليه سابقاً. لقد انتقل الجسد من بين الحضور ووري تحت التراب، والنزاع السياسي في سقيفة بني ساعدة على أشده.

ومع العلم أن المسلمين كانوا على فهم شائع بحقيقة الموت - حتى أن أحدهم يقول: كأننا سمعناها لأول مرة - يؤكد أن التعلق بالتجسد الجسدي يحجب حقيقة الروح.

وهذا يؤكد أن الجسد يختزل كل الرمزي الروحي أيضاً. فالحضور الجسدي ليس كالحضور المعنوي. بل بلغ التجسيد حدّاً أن أصبح رحيله عنوان رحيل معنوي أيضاً. فلقد رحل الرسول ﷺ وحسبنا كتاب الله. أي إن نهاية الرسول ﷺ رسمت له في لحظة الاحتضار، حيث هناك كفّ في نظر البعض أن يظل نبياً. وأي قراءة عكسية لتطور الأحداث تؤكد أسباب غضب الرسول ﷺ على الحضور وإصراره حتى لحظة الاحتضار على إنفاذ جيش أسامة وإشغال معظم من حوله بالمعركة التي كانت مقرّرة.

إذا تبين لك ذلك، فاعلم أن تدبير الاحتضار في الممالك ما دون حكومة النبي ﷺ أمر طبيعي وأكد؛ إذ ليس ثمة ما يمنع من إنفاذ هذا التدبير لمرجح آخر غير السلطة واستقرار الملك والمالك.

فقد وضح أن أيّ اعتراض أو فشل في تدبير الاحتضار من شأنه أن يحول دون انتقال السلطة بالشكل المقرّر لها. فإذا حصل هذا في احتضار الحاكم النبي، فهو أولى في احتضار الحاكم غير النبي.



فكرة المساواة^(١)

برنارد وليامز*

ترجمة د. توفيق السيف**

□ تمهيد

مسألة المساواة موضوع ثابت في الجدالات السياسية. وهي تبرز إلى النقاش -في العادة- على نحوين: أولهما، تقرير عن حقيقة أو ما يبدو كتقرير عن حقيقة، حين يقال مثلاً: «إن الناس متساوون». أما الثاني فهو ما يُصاغ في صيغة مبدأ سياسي أو هدف سياسي، حين يقال مثلاً: إنه ينبغي للناس أن

(١) العنوان الأصلي للمقالة «The Idea of Equality»، ونشرت للمرة الأولى في ١٩٦٢ كفصل من كتاب P. Laslett, & W. Runciman: Philosophy, Politics and Society: A Collection. Basil Blackwell Oxford. 1962. ثم أعيد نشرها في ثلاثة كتب أخرى، وتحولت إلى نص مرجعي في النقاشات الخاصة بالمساواة في الفلسفة السياسية.

* الكاتب برنارد وليامز (١٩٢٩-٢٠٠٣) فيلسوف وأكاديمي معروف في بريطانيا، عمل أستاذاً للفلسفة في كامبردج وأكسفورد وبركلي. ودعم حزب العمال الذي كان عضواً فيه لفترة طويلة. ساهم وليامز في إحياء تراث الفلسفة التحليلية، وهو يعتبر من أبرز الفلاسفة الأخلاقيين. للمزيد حول حياته وأعماله. انظر سيرته المختصرة على ويكيبيديا

https://en.m.wikipedia.org/wiki/Bernard_Williams

** باحث من السعودية.

يكونوا متساوين. وهي صيغة من الكلام توحى بأن المساواة غير متحققة في الوقت الراهن. يمكن بطبيعة الحال أن يجتمع المعنيان. بل إن الكلام عن المساواة يقصد في الغالب كلا المعنيين. وفي هذه الحالة فإن غرض المتكلم هو:

أ- التأكيد على أن البشر جميعاً أكفأ لبعضهم، رغم أن هذا التكافؤ ليس معترفاً به في وقت الكلام.

ب- الدعوة إلى تغيير وضع اللامساواة القائم، إلى وضع يضمن المساواة، التي تعبر عن حقيقة البشر.

أجد أن استعمال فكرة المساواة في كلا المعنيين يعاني من ضعف. فهو يظهر في أحد التفسيرات بالغ القوة، لكنه يبدو في تفسير آخر، بالغ الضعف^(٢). ويظهر لي أنه من الصعوبة بمكان العثور على تفسير مقبول، يقع في وسط المسافة، بين القوة الشديدة والوهن الشديد.

دعنا نأخذ الصيغة الأولى، أي ما افترضنا أنه تقرير عن الحقيقة (الناس متساوون). لطالما أشير في النقاشات المتعلقة بالموضوع إلى أن الادعاء بأن الناس متساوون في كافة الخصائص، أي الخصائص التي تسمح منطقياً بالقول بأن التساوي حقيقي أو غير حقيقي، هذا الادعاء زيف واضح. وحتى لو تم فرز تلك الخصائص، التي يدعى أنها تشكّل وعاء مناسباً لدعوى المساواة، واقتصرنا على أكثرها علاقة بالموضوع، فإن تقرير المساواة كحقيقة لن يبدو أكثر قوة.

حين يواجه القائلون بأن «التساوي بين الناس حقيقة» هذا الاعتراض الواضح، فهم على الأرجح سيعرضون استدلالاً أضعف. سيقولون مثلاً: إن التساوي المقصود ليس في المؤهلات، أو الذكاء أو القوة أو الفضائل، بمعنى أن هذه الخصائص ليست هي الوعاء الذي يحوي حقيقة التساوي بين الناس. حقيقة التساوي قائمة على كونهم بشراً: الإنسان كفء الإنسان لأنه إنسان، وكفى. إنسانيته المشتركة هي الوعاء الذي يحوي حقيقة التكافؤ فيما بينهم.

في هذا الاستدلال لا نبحث عن خصائص محدّدة، كي نعتبرها وعاء لقيمة التساوي بين الناس. بل نكتفي بتذكير أنفسنا بأن الناس جميعاً بشر مثلنا، وأن كل إنسان كفء لأخيه في الإنسانية.

قد يعترض على هذا الاستدلال بأن مجرد كون البشر بشراً، ليس اعتباراً كافياً للقول

(٢) يقصد الكاتب بقوله: «بالغ القوة» أن هذا التفسير يوحي بأن البشر متساوون في كل شيء. ونعلم أن هذا غير صحيح؛ لأن الناس يختلفون في العديد من الجوانب البيولوجية والنفسية والمادية والذهنية. أما وصفه للتفسير الثاني بأنه «بالغ الضعف»، فلأنه ينصرف في نهاية المطاف إلى ما يشبه جملة «البشر بشر» وهذا -من الناحية المنطقية- مجرد حشو لا قيمة له.

-على نحو محدد- بأنهم متساوون. لكن دعنا نترك هذا الاعتراض في الوقت الراهن. فثمة أمامنا اعتراض آخر ينطوي على تحدٍّ أكبر. فحوى هذا الاعتراض: أنه إذا كان غاية ما يرمي إليه ذلك الاستدلال، هو تذكيرنا بإنسانية الإنسان، فإنه لا يضيف إلى النقاش فكرة جديدة. وبكلمة أكثر تحديداً، فإنه لا يضيف سوى القليل من الدعم لدعوى المطالبين بالمساواة في النقاش السياسي، دعم يقل بوضوح عما يحتاجونه. إن ما بدا في الوهلة الأولى كمفارقة جدية paradox⁽³⁾، تحوّل -في نهاية المطاف- إلى حشو مكرّر.

سأقترح لاحقاً أنه حتى مع القول بضعف ذلك التقرير/ الاستدلال، فإنه ليس فارغاً، كما يوحي به قول المعترضين. لكن ينبغي الإقرار بأنه إذا اقتضت دعوى المساواة على مضمون هذا التقرير، ولم تتجاوزه، فإنها ستنزلق سريعاً إلى مستوى أدنى مما يثير الاهتمام.

ثمة نزعة مماثلة تميل لتجاوز المبدأ العملي للمساواة⁽⁴⁾. وخلاصة ما ترمي إليه هذه النزعة هي أن المبدأ العملي للمساواة لا ينبغي أن ينصرف حصراً إلى معنى واحد، هو الدعوة لتوحيد المعاملة لجميع الناس في كل الظروف، بل ولا حتى أن يعاملوا على قدم المساواة كلما استطعنا إلى ذلك سبيلاً. وفقاً لهذه النزعة فإن القدر المتفق عليه من مبدأ المساواة، هو تطبيق المبدأ على الناس الذين يوجدون في ظروف متماثلة. ويرى أهل هذه الرؤية أنه ليس ثمة عشرة تعيق الاستدلال على وجوب المساواة في الظروف المتماثلة.

يفهم من هذه الرؤية أن «الظروف» التي يجري الحديث عنها، تتضمن بالضرورة تعريفاً لما نعينه حين نقول: «الإنسان». كما تتضمن إشارة إلى عوامل تحدد وضعه الخارجي (مثل اللون

(3) المفارقة paradox عبارة تنطوي في داخلها على دعوى محتملة الصحة والفساد في الوقت ذاته. فهي تنطوي على خاتمة تبدو غير مقبولة، مستمدة من فرضيات وسياق منطقي يبدو مقبولين. للمزيد انظر:

<https://en.wikipedia.org/wiki/Paradox>

(4) المبدأ العملي للمساواة (= practical maxim of equality) هو الدعوة لإصلاح النظام السياسي والقانون، على نحو يضمن المعاملة المتساوية لجميع البشر (أو لجميع المواطنين على الأقل). الفرضية التي ينطلق منها هذا المبدأ هي أن البشر؛ لأنهم بشر لهم حق متساو في مجالات معينة مثل الحق في التصويت، التقاضي، تكافؤ الفرص سيما في مجال التعليم والوظيفة، والتوزيع العادل للسلع والخدمات العامة مثل الرعاية الصحية.

وفقاً لرأي الكاتب فإن الإقرار لكافة الناس بهذه الحقوق يحتاج إلى البرهنة على أنهم متكافئون، وأن الاستحقاق لاحق لقبول البرهان. أما القول بأن الاستحقاق قائم بكونهم بشراً، فهو تكرار للدعوى نفسها محل الاختلاف وليس برهنة عليها أو إثباتاً لها. أي إن كل ما فعله دعاة المساواة هو أنهم زادوا ما يترتب على الوصف المدعى، بدل أن يجتهدوا في إثبات صحته. ومن هنا وصف الكاتب دعوى أن «البشر متساوون لأنهم بشر» بأنها ضعيفة جداً، بحيث لا تستطيع حمل المبدأ العملي، أي تطبيقاتها في الحياة السياسية.

أو المكانة أو الوظيفة). لو أردنا إعادة صياغة هذه الفكرة في إطار منطقي، فسوف نجد أنها تعني بالضرورة أن كل معاملة تنطوي على تمييز بين الناس يجب أن تقام على قاعدة عامة، أو مبدأ يسمح بالتبرير العقلاني للتمايز (مثل اختلاف الظروف كما يقول أصحاب هذه الرؤية).

مع هذا التعديل ربما نكون قد خرجنا بمبدأ هام. الحقيقة أن البعض رأى فيه، أو رأى في شيء قريب الشبه به، عنصرًا من عناصر الأخلاقية. مع ذلك، فإنه من العسير جدًا اعتبار هذه الرؤية مساوية (من الناحية العملية) للمبدأ الذي سبق تقديمه تحت اسم المساواة.

دعنا نأخذ تطبيقات هذه الرؤية المفترضة إلى نهاياتها، كي نتبين ما الذي ستنتهي إليه. بناء على القول بإمكانية اختلاف التعامل مع الناس وفقًا لاختلافهم، واختلاف الظروف التي تجري فيها المعاملة، فإنه سيكون مقبولاً - من الناحية الأخلاقية - معاملة الشخص الأسود على نحو مختلف عن الأبيض مثلاً، فقط وفقط لأنه أسود البشرة. أو معاملة الشخص الفقير على نحو مختلف عن معاملة الغني، لا لشيء إلا لأنه فقير. هذه بطبيعة الحال أمثلة متطرفة، لكنها تتطابق تمامًا مع المبدأ المذكور. وهي تكشف أن تلك الفكرة لا تنسجم مع مفهوم المساواة، عند أي من المؤمنين بها أو الداعين إليها.

□ ثلاثة اعتبارات تدعم المضمون السياسي للمساواة

سوف أعرض في الصفحات التالية عددًا من الاعتبارات، التي تساعدنا على صون المضمون السياسي لمبدأ المساواة، من ذلك الجناح المتطرف للابتذال والتفاهة. هذه الاعتبارات ليست جديدة، فلطالما استعملت في المجادلات السياسية. لكنها طرحت في حزمة واحدة مع مفهوم للمساواة غير مدقق، الأمر الذي أربك الداعين إلى ذلك المثال الرفيع، بينما أسعد المشككين فيه والمعارضين له.

ليس غرضي هنا هو تقديم تقرير ثالث لمفهوم المساواة، غير ما عرضناه في أول المقالة. في الحقيقة، فإن الاعتبارات التي أعرضها هنا لا تستطيع تكوين أساس مناسب لهذا. لكنها كافية لبناء شيء ينطوي، في مستوى العمل، على قدر من الصلابة التي تنتج عادة عن الاستدلالات الصلبة. هذا سيعالج الإشكال الذي عرضناه في أول المقالة، أي ضعف التقرير القائل بأن التساوي في الإنسانية هو وعاء المساواة بين الناس.

يهمني إعادة التذكير بأننا نتحدث هنا عن تقريرين متمايزين حول المساواة: تقرير عن حقيقة، أو ما يفترض أنه حقيقة، خلاصته «أن البشر متساوون». وتقرير ثانٍ هو دعوة إلى تطبيق موجبات هذه الحقيقة، خلاصته «يجب معاملة البشر على قدم المساواة». مع استذكار هذه

الملاحظة، أشير أيضًا إلى أن النقاش التالي لن يتعامل مع التقريرين، كلٌّ على حدة، رغم أهمية التمييز بينهما على نحو واضح في بعض الأحوال على الأقل. وهو تمييز قائم على أرضية منطقية متينة. لكن -على أي حال- فإن اعتبارات مشابهة لما سنعرضه، سبق أن طبقت على كلا الحالتين.

يقف كلا التقريرين جنبًا إلى جنب في النقاشات السياسية؛ ذلك أن الغاية من التقرير الأول (المساواة كحقيقة) هو إسناد التقرير الثاني، أي منظومة المثل الاجتماعية وبرامج العمل السياسي (المساواة كدعوة). من ناحية ثانية، وهذه نقطة ربما تكون أقل وضوحًا، فإن تبني الجماعات السياسية لمبدأ المساواة، تعزّز برامجهم وتزيدها قوة ونفوذًا، ليس لأن المساواة تضيف جملاً إلى المشهد السياسي أو تعزّز الانضباط مثلاً. هذه أهداف لا تولد زخماً سياسياً مؤثراً. تحصل تلك البرامج على زخمها وقوة تأثيرها، من حقيقة أنها تتحدث عن حاجة حقيقية، يعتقد الناس أنها جزء من طبيعة الحياة السليمة، لكنها -لسبب ما- حُجبت أو أغفلت في ظل التنظيم الاجتماعي القائم.

أما الاعتبارات الثلاثة التي سنعرضها هنا، فأولها تتعلق بحقيقة الاشتراك في الطبيعة الإنسانية، ويتحدّث الثاني عن القابليات الأخلاقية للبشر كوعاء للتكافؤ، أما الثالث فيعالج إشكالية المساواة في ظروف غير متساوية.

١ - الإنسانية المشتركة

لاحظنا أن تفسير المساواة انطلاقاً من تقرير الحقيقة (البشر متساوون) يتراجع عند التحليل، إلى مجرد تأكيد مكرر على ما سبق قوله، أي المساواة بين البشر كبشر. وينظر إلى هذا التكرار كإضافة قليلة الأهمية؛ لأنها لا تعالج أي خلاف حول ما سبق تقريره كدعوى. من هنا قيل: إن هذا التقرير وما يتبعه من تحليل أو تفسير لا يفني بالغرض.

رغم هذا الإشكال الأساسي فإننا ندّعي أن ذلك التقرير ليس تافهاً، كما وصف في أول المقالة. قولنا بأن كل البشر ينتمون إلى الجنس الإنساني، قد يعد تكراراً لما هو معروف، لكنه تكرار مفيد؛ لأنه يذكرنا بأن أولئك الذين ينتمون إلى جنس الإنسان، ولديهم لغة، ويستخدمون الأدوات، ويعيشون في مجتمعات، ويمكن أن يتكاثروا على الرغم من الاختلافات العرقية... إلخ. يتشابهون أيضاً في نواح أخرى محددة، لعلها مغفلة. من هذه الجوانب مثلاً القابلية للتألم بسبب المؤثرات المادية المباشرة، أو المؤثرات الأخرى التي تنعكس في الذهن على شكل مدركات أو نتائج تفكير. كما يتشابه البشر في القابلية للشعور بالمودة تجاه الآخرين، إضافة لما يترتب على هذه المشاعر، من ألم الفقد والإحباط والشعور بالخسارة... إلخ.

التأكيد على أن الناس متماثلون في هذه الخصائص ليس أمراً تافهاً، مع أنه -بذاته-

حقيقة لا تقبل الجدل، وقد يكون صحيحًا بالضرورة. إن أهمية التأكيد عليه تنبع من حقيقة أنه ثمة ترتيبات في السياسة والمجتمع، تتناسى - بشكل منتظم - هذه الخصائص التي يشترك فيها كافة الناس، حين يتعلق الأمر بطوائف محددة منهم. بينما تضعها نصب العين حين يتعلق الأمر بطوائف أخرى. بعبارة أخرى فإن النظام السياسي أو الاجتماعي يتعامل مع الشريحة الأولى من المجتمع، وكأن أفرادها لا يملكون الخصائص المذكورة. حين يغفل القائمون على النظام الاجتماعي هذه الخصائص، فإنهم - تبعًا لذلك - يغفلون الدواعي الأخلاقية المنبثقة منها، وأبرزها المعاملة المتساوية للجميع، أو ربما يقبلونها على نحو انتقائي، يعطي للبعض معاملة متساوية، بينما يعطي لغيرهم معاملة أدنى.

من ذلك مثلاً المعاملة التمييزية ضد السود. فهي لا تقوم على إنكار كونهم بشرًا، بل إنكار حيازتهم لذات المشاعر التي يملكها البيض (مثل الشعور بالألم إزاء الإذلال) الأمر الذي يترتب عليه، معاملتهم على نحو مختلف عن معاملة البيض.

إشكال منطقي

قد يعترض على هذا، بالإشارة إلى الاختلاف المنطقي بين الإقرار بالحق وتطبيق مقتضياته. شرح ذلك: أنه حين تعامل المجموعة الحاكمة في بلد بعينه فئات من مواطنيها على النحو السابق (التمييزي) فهذا - بذاته - لا يعني أن هؤلاء الحكام ينكرون اشتراك جميع الناس في تلك الخصائص. لأنه قد يقال: إن الحاكمين ربما يقرون بحيازة الخصائص من جانب الفئة التي تعامل على نحو سيئ. لكنهم لا يرون في حيازتهم لها مبررًا كافيًا لدعم المطالبات الأخلاقية (مثل المطالبة بالمعاملة المتساوية). ربما كانت هذه الفئة المظلومة قد عزلت عن بقية شرائح المجتمع، استنادًا إلى خصائص أخرى، غير ما ذكر (كونهم سود البشرة مثلاً). هذا قد يشار إليه في تبرير المعاملة التمييزية، سواء كانوا يشعرون بالمودة والألم أم لا. بعبارة أخرى: فإن المعاملة التمييزية تنسب هنا إلى سواد البشرة، وليس إلى قابلية أو افتقار الشخص الأسود للشعور بالمودة أو الألم.

يستند هذا النوع من الاعتراضات إلى فرضية متعارفة في طيف واسع من الفلسفة الأخلاقية، تفصل بشكل حازم بين الحقائق والقيم. وبموجب هذه الفرضية فإن السؤال حول ما إذا كان اعتبار بعينه ذا صلة بقضية أخلاقية أم لا، هذا السؤال بذاته يعتبر سؤالاً تقييميًا، أي إنه يرمي إلى تقرير قيمة وليس عرض حقيقة. بتعبير آخر: فإن تقرير أن اعتباراً ما ذو علاقة أو غير ذي علاقة بمبدأ أخلاقي محدد، يعتبر - في هذه الرؤية - انحيازاً إلى نوع معين من المبادئ أو الرؤى الأخلاقية. وفيما يخص المسألة التي نحن بصددتها فإن تطبيق هذه

الفرضية يعادل القول بأن الإشارة إلى حقيقة أن فلاناً أسود اللون، ليست -بذاتها- ذات علاقة بمسألة «كيف ينبغي أن نعامل فلاناً هذا»، فيما يخص الخيرات العامة.

لكننا نرى، استناداً إلى الأرضية ذاتها التي تقف عليها تلك الفرضية، بأن هذا القول بذاته، أي القول بأن سواد البشرة لا علاقة له بكيفية التعامل مع صاحبها فيما يخص الخيرات العامة، هذا القول نفسه ينطلق من موقف غير محايد أخلاقياً.

هذه الرؤية، في عمومها، تبدو لي، إلى حدٍّ بعيد، باطلة. إن المبدأ القائل بأن لون البشرة يمكن أن يحدد كيفية معاملة الناس فيما يخص حقهم في الخيرات العامة، هذا المبدأ ليس نوعاً خاصاً من المبادئ الأخلاقية، بل هو لا يعدو أن يكون تأكيداً تعسفياً لإرادة شخصية، ربما لا تختلف عن إرادة طاغية مجنون، يأمر مثلاً بقتل كل رجل يتكرر في اسمه حرف الراء ثلاث مرات.

لقد قلت ما سبق بهدف دحض التبرير القائل بالفصل -كما في مثالنا- بين سواد البشرة والمعاملة التمييزية، باعتبار الأول حقيقة والثاني قيمة، وهما منفصلان منهجياً. في واقع الحياة، فإن كل من يمارس التمييز يربط ممارسته بمبرر أخلاقي. نعلم طبعاً أنك لن تجد من يبرر تلك الممارسة بالقول مثلاً: «لأنهم سود البشرة، وأن مبدئي الأخلاقي يقضي بمعاملة الأسود على نحو مختلف عن الآخرين». نادراً ما تجد من يقول هذا الكلام. أما غالبية الذين يمارسون التمييز فهم يحاولون دعم موقفهم بنوع من التفسير الأخلاقي، مثل الربط بين سواد البشرة وبين اعتبارات أخرى، يمكن أن تتصل -بنحو ما- بسؤال: كيف ينبغي أن يعامل الإنسان، اعتبارات مثل عدم الإحساس، القسوة، الغباء، الاستهتار.. إلخ.

حين تعرض هذه المبررات بمفردها فإنها قد تبدو معقولة. لكن نسبتها المزعومة إلى سواد البشرة لا يمكن تصديقها. بل يغلب على ظني أن من يسوق مبررات كهذه قد لا يكون مؤمناً بها كحقيقة محايدة، أو لعله يقيم منظوره للمسألة ككل على أساس غير عقلاني.

لكن هذه نقطة غير التي نحن بصدددها. فمحور النقاش هو تحديد ما يصنف كمبرر أخلاقي، يمكن أن يتفق عليه القائل به والأشخاص الآخرون، ولو بصورة عامة. المشكلة التي سيواجهها صاحب التبرير هنا، هي أن مبرراته استوحيت من سياساته ورغباته وليس العكس. هذا يذكرنا بالأنثربولوجيين النازيين الذين اجتهدوا يوماً في بناء نظريات التفوق الآري. فالواضح أن هؤلاء كانوا يصوغون -على نحو رديء- استدلالات عقلانية لدعم مبدأ لا يمكن الشك في لا عقلانيته.

سوف نعود لاحقاً إلى إثارة سؤال الملاءمة (أي ملاءمة المبررات المطروحة أعلاه، لموضوع القضية محل النقاش، وللمبدأ الأخلاقي العام الذي تركز عليه فكرة المساواة)

في سياق مختلف في هذه الورقة. لكن في الوقت الحاضر، أجد مفيداً التأكيد على أهمية هذا السؤال، لأنه يسلط الضوء على حقيقة أن أولئك الذين يغفلون عن الحقوق/ المطالبات المنبعثة من قابليتهم الإنسانية للشعور بالألم... إلخ، أولئك ينكرون هذه القابلية الإنسانية أو يهونون قيمتها. إنهم -بعبارة أخرى- لا يتبعون معايير أخلاقية خاصة تنفي تمتع أولئك الناس بالقابليات المذكورة، بل ينكرون إمكانية اعتمادها وعاء أخلاقياً للحق في المعاملة المتساوية.

ربما، في غالب الأحيان، أقنعوا أنفسهم بأن أولئك الناس يملكون القابليات المذكورة، لكن بدرجة أدنى من سائر الناس. إذا كان هذا محتملاً، فلعل من المفيد أن نذكر أنفسنا بأن هؤلاء الناس، بشر مثلنا، وأن القول بأن لديهم درجة أدنى من المشاعر تفاهة واضحة.

لقد عرضت النقطة السابقة في سياق خصائص إنسانية واضحة، مثل الشعور بالألم والانجذاب العاطفي. لكن ثمة بالإضافة إلى هذه، خصائص أخرى ربما لم يجر تعريفها بالقدر نفسه من الوضوح، مع أنها مشتركة بين جميع البشر. هذه الخصائص تعرضت للإهمال في التنظيم السياسي والاجتماعي، ربما بدرجة أكبر من سابقاتها. دعني أذكر مثلاً الخاصية التي يمكن أن نسميها بـ«الرغبة في الاحترام أو تقدير الذات».

قد لا تكون هذه العبارة مثيرة للاهتمام، أو قوية بما يكفي لتوليد قيمة مستقلة في الإطار الثقافي للطبقة الوسطى. لكنني أعني بها ميلاً محدداً عند الإنسان، يتمثل في رغبته بأن ينسب إلى ما ينجزه، وما يملكه فعلياً من مؤهلات، أن يكون قادراً على تحقيق غاياته الخاصة، وألا يكون أداة في يد الآخرين أو خاضعاً لإرادتهم، إلا إذا اختار بنفسه هذا الدور.

مع هذا الشرح، لا بد من القول: إنه لا يزال دون ما يكفي وما يفي بالغرض. بل قد يكون، على نحو ما، تحديداً ملتبساً للميول الإنسانية. ولذا فقد نحتاج إلى فحص أوسع، يجمع التأمل الفلسفي إلى بيانات علم النفس والأنثروبولوجيا، للخروج بتوصيف مناسب يدعم الفكرة.

إن فحصاً بهذه السعة، سوف يمكننا من إدراك أعماق للعلاقة بين الميول الإنسانية، مما سبق ذكره وما يياثله من خصائص، وبين معنى أن تكون إنساناً، وكيف يتشكل مفهوم إنسانية الإنسان. هذه الجوانب ليست بارزة على السطح. لكن مجموع ما سلف الحديث عنه يوضح بجلاء أن عبارة «الناس متساوون لأنهم بشر» ليست فارغة أو قليلة القيمة، كما قيل. فهي تذكرنا بتلك الجوانب الخفية من الحياة التي يشاركها كافة البشر.

٢- القابليات الأخلاقية (حول الأساس التجريبي للتقدير)

عالجنا حتى الآن عدداً من الاعتبارات التي تسند فكرة التماثل بين الناس، محورها القابلية للمعانة، والحاجات المتعلقة بالإنسان كإنسان. هذه الاعتبارات سلبية، بمعنى أنها تركز على حقوق الطرف المستحق/ المستقبل في العلاقة بين الناس. لو افترضنا أن المساواة علاقة تتضمن طرفين: طرف يعطي وطرف يأخذ، فإن الاعتبارات التي ناقشناها حتى الآن، تتعلق بالطرف الثاني. الفرضية هنا إجرائية بحتة، مفادها أن العطاء اعتبار إيجابي والأخذ اعتبار سلبي.

بالإضافة إلى ما سبق، ثمة اعتبارات من نوع آخر، كانت بالتأكيد جزءاً من تفكير أولئك المؤمنين بالتساوي بين الناس. دعنا نطلق عليها وصف الاعتبارات الإيجابية. وقد اخترنا هذا الوصف لأنها تشير إلى أشياء يمكن للناس أن يفعلوها أو ينجزوها؛ لأن هذه القابليات متماثلة عند جميع الناس، أي إن الناس متماثلون في حيازتها، فهي تشكل وعاء آخر لفكرة التساوي فيما بينهم.

هناك أيضاً طيف عريض من القدرات البشرية، جسدية وذهنية، من رفع الأثقال حتى الحساب، على سبيل المثال. لكن التماثل فيها ليس جلياً، كما لاحظنا في البداية، بل وليس من المفترض أن يكون كذلك. لكن ثمة قدرات غير هذه، من شأنها أن تعزز دعوى التساوي بين بني آدم. هذه القدرات أقوى علاقة بالجانب الأخلاقي، لكنها ليست متاحة تماماً للفحص التجريبي. لعل أبرز هذه القدرات أو القابليات، هي القدرة على اكتساب الفضائل أو بلوغ المستوى الأعلى من الكمال الأخلاقي.

ثمة صعوبة في هذه الفكرة، محورها تحديد القابليات التي يمكن تصنيفها كأخلاقية أو معنوية محضة. بعض القابليات الإنسانية ذات صلة قوية بتحقيق الحياة الفاضلة، وبعضها أضعف صلة. من ذلك مثلاً الذكاء، القابلية للفهم والتعاطف، سوف نضيف إليها أيضاً قدرًا من قوة العزيمة. لكن هذه القدرات جميعاً، يمكن أن تعرض أيضاً باعتبارها قابليات طبيعية وليست معنوية على وجه الدقة. وفي هذا السياق، سوف نقول -بناءً على الملاحظة والفحص- بأنها تتفاوت بين شخص وآخر، مثل بقية القابليات الطبيعية. هذا التفاوت حقيقة يقبلها العديد من المفكرين، من أبرزهم -على سبيل المثال- أرسطو.

رغم اتفاقهم مع سائر المفكرين من حيث المبدأ، فإن أرسطو وأتباعه امتازوا بموقف متفرد فيما يلي هذا المبدأ، حيث رأوا أن تلك المواهب الطبيعية تشكل الحجر الأساس للارتقاء والتكامل. وفقاً لرأي أرسطو فإن الاختلاف المشهود بين الناس في قابليتهم لبلوغ الكمال راجع إلى تفاوت المواهب الطبيعية التي يملكونها لحظة ولادتهم.

في مقابل هذا، ثمة تيار قوي جداً بين المفكرين يجمع على التسخيف المطلق لهذه الدعوى وما يترتب عليها، ولا سيما القول بأن نيل الإنسان للدرجة العليا من القيمة المعنوية يتوقف على ما يملكه من مواهب طبيعية. نعرف أن المواهب الطبيعية موزعة بين البشر على نحو غير متماثل بالضرورة. كما نعرف -بالملاحظة المتكررة- أن الناس، الذين ربما يولدون وهم مالكون لتلك القابليات والمواهب، يسعى بعضهم إلى بلوغ الكمال، بينما ينصرف آخرون إلى الرذيلة. وهذا بطبيعة الحال ينفي كون تلك القابليات -بذاتها- وعاء أو حاملاً للكمال.

رؤية إيمانويل كانت

يمكن العثور على هذه الفكرة في تعبيرات دينية عديدة. أما في إطار الفلسفة فإن أنقى تعبيراتها توجد عند «إيمانويل كانت»، الذي أخذ الفكرة إلى مداها الأقصى، حين أنكر إمكانية اعتماد الكمال على الصدق أو الممكنات (وهو سمة المواهب الطبيعية). كما شدد في حديثه عما أسماه «مملكة الغايات» *The Kingdom of Ends* على فكرة التقدير / الاحترام التي ندين بها لكل إنسان باعتباره فاعلاً عاقلاً. وتبعاً لهذا، وبالنظر لأن كل البشر متساوون في كونهم فاعلين عاقلين، فإن كلاً منهم يدين بالتقدير لكل أحد آخر. التقدير، وفقاً لرأي كانت، يختلف عن المحبة والإعجاب وما يشبهها من سلوكيات. فهذه تأتي -بطبعها- متفاوتة بين شخص وآخر، متناسبة مع ما يملكونه من ميزات طبيعية من مختلف الأنواع.

هذه الأفكار متصلة بشكل وثيق في فلسفة كانت. ومن غير الممكن فهم نظريته الأخلاقية ما لم نعطي وزناً متساوياً لما يقوله عن «مملكة الغايات» وما يقوله عن «الواجب»^(٥).

لم يكن الاتساق الكبير في رؤية «كانت» يسيراً أو سهلاً المنال. نجاحه في تحرير القيمة الأخلاقية من كل الأعراض والشروط تحقق بعدما جعل صفة الإنسان كفاعل أخلاقي أو عقلائي صفة متعالية: قدرة الإنسان على الإرادة والاختيار، ليست مرتبهة لأي قابلية تجريبية، وعلى وجه الخصوص ليست مرتبهة للقابليات التجريبية التي يمكن أن يحوزها الناس بصورة متباينة؛ لأن قابلية الإنسان لأن يكون فاعلاً عاقلاً ليست بذاتها قابلية تجريبية على الإطلاق. وبناء على هذا، فإن التقدير الذين يدين به كل إنسان للآخر على نحو متساوٍ، باعتباره عضواً في «مملكة الغايات»، لا يدين به بناء على أي صفة تجريبية يمكن أن يحوزها، بل فقط وفقط بناء على سمته المتعالية ككائن حر ذي إرادة عقلانية.

(٥) للمزيد حول هذه النقطة، انظر عبد الإله دعال: الشخص في فلسفة كانط الأخلاقية، الثقافة والفكر والسينما (مدونة): http://mysidibouya.blogspot.com/p/blog-page_36.html اطلعت عليها في

أرضية الاحترام/ التقدير المستحق لكل إنسان، في نظرية كانت، هي النظر العلماني للمفهوم المسيحي القائل بالاحترام المستحق لكل الناس، باعتبارهم أطفالاً متساوين للرب. ومع أن رؤية كانت علمانية، فهي، مثل نظيرتها المسيحية، غيبية في أساسها. ففي كلا الحالين ليس ثمة شيء تجريبي يشكل أرضية للقول بالتقدير المتساوي.

لا يمكن لهذا التصور المتعالي الذي يقترحه كانت أن يقيم -بمفرده- أساساً صلباً لفكرة التساوي بين الناس، أو تساويهم في استحقاق التقدير/ الاحترام. إن التصورات المتعالية عسيرة في المجمال. لكن بصرف النظر عن هذا العسر فثمة حقيقة متينة، فحواها أن مفهوم «الفاعل الأخلاقي» والمفاهيم المتصلة به، مثل المسؤولية عن الأفعال قائمة على أساس تجريبي، بل ويجب إقامتها على مثل هذا الأساس. ولولاه فسوف يكون كلاماً أجوف، لو قلنا: إن جميع الناس سواسية باعتبارهم فاعلين أخلاقيين، بينما يكون مورد السؤال هو مسؤولية الناس عن الأفعال التي تصدر عنهم، باعتبارهم يحملون صفة الفاعل الأخلاقي. ونعلم أن المسؤولية عن الفعل تتعلق بها اعتبارات تجريبية واضحة، كما أن من الطبيعي أن يتلقى السؤال المذكور إجابات تشير إلى درجات مختلفة من المسؤولية، ودرجات مختلفة من التحكم العقلاني في الفعل.

حين يخضع فرد ما للمساءلة عن أفعاله، فهذا يحصل كامتداد لفرضية مسبقة فحواها أن هذا الفرد فاعل أخلاقي، بمعنى أنه عاقل ومالك لحرية الاختيار. كون الفرد مسؤولاً عن أفعاله، هو التجلي العملي الأكثر وضوحاً لاعتباره فاعلاً أخلاقياً. إن لم يعامل الناس باعتبارهم سواء في تحمل مسؤولية أفعالهم، فإن فكرة تساويهم كفاعلين أخلاقيين ستكون فارغة من أي محتوى ذي قيمة.

دعنا نعيد صياغة هذه الفكرة على الوجه التالي: لو استبعدنا رؤية كانت عن الأساس المتعالي للفاعل الأخلاقي، فإن فكرته عن تساوي البشر باعتبارهم فاعلين أخلاقيين، سوف تكون مجرد دعوى خاوية؛ لأنها غير مستندة إلى دليل مناسب. فإذا انهارت هذه الدعوى فهل ستبقى الدعوى المتفرعة عنها، أي الاحترام المستحق لكافة الناس، قائمة بمفردها؟ بالطبع لا.

هذا يظهر في الحقيقة أن رؤية كانت حول الاحترام المستحق لكافة الناس بالتساوي، وسندها الأصلي، أي تساويهم في الاتصاف بكونهم فاعلين أخلاقيين، يمكن أن تقوم، بل ويجب أن تقوم على أساس تجريبي، هو المسؤولية عن الأفعال، وأن الناس سواء في هذه المسؤولية.

تقدير الإنسان أم تقدير عمله

فكرة الاحترام / التقدير هذه معقدة وغامضة في الوقت ذاته. أعتقد أنها تحتاج قدرًا كبيرًا من الفحص والتحقيق. ربما يقتضي الأمر أن نضيف إليها بعض المكونات البعيدة نوعًا ما عن الأفكار ذات الصلة بالفاعل الأخلاقي.

ثمة بالتأكيد فارق واضح بين طريقتين في النظر إلى حياة الإنسان، أفعاله، أو شخصه. قد ننظر إليها من وجهة نظر جمالية أو تقنية، غرضها تقييم حاله أو إنجازاته، أو نضع أنفسنا في محل الشخص نفسه، نحاول أن ننظر بعينه إلى حياته، أفعاله، وإنجازاته. غرضنا هنا هو محاولة التعرف إلى معنى الأشياء، من وجهة نظر ذلك الشخص الذي ننظر إليه، وتحديد ما يعني بالنسبة له شخصيًا أن يحيا تلك الحياة أو يفعل ذلك الفعل في تلك الشخصية.

بعبارة أخرى، فإن هدفنا قد يكون وضع تقييمنا الخاص للشخص وحياته (الطريقة الأولى)، أو قد يكون فهم تقييم الشخص نفسه لحياته ومعنى أفعاله (الطريقة الثانية).

من وجه نظر تقنية (الطريقة الأولى)، فإن رجلًا كرّس حياته لصنع ماكينة معينة، لكنه لم يفلح في مهمته، هذا الرجل يعتبر مجرد مخترع فاشل. ولأنه فشل، فإن اسمه لن يكون في قائمة الذين ساهموا في مجموع الإنجازات التقنية التي يعرفها العالم. حقيقة أنه كرّس حياته لهذه المهمة التي لم تنتج شيئًا، رغم الجهد المتواصل، هي ببساطة غير ذات علاقة بقيمة الرجل.

أما من وجهة النظر الإنسانية (الطريقة الثانية)، فالأمر مختلف تمامًا. نحن نهتم به، ليس باعتباره مخترعًا فاشلاً، بل باعتباره رجلًا أراد أن يكون مخترعًا ناجحًا. نحن هنا لا نوجه التقدير لنتائج العمل الذي كرّس حياته له، بل للمعنى هذا العمل بالنسبة إليه. بعبارة أخرى: فإن محور تقديرنا هو الإنسان نفسه وليس نتاج عمله.

أيضًا.. في إطار العلاقات المهنية وعالم العمل، يعمل الناس ويتعرض عملهم للنقد تحت مختلف العناوين المهنية أو التقنية. الإنسان في هذا الإطار يشار إليه كحفار أو عامل زراعي أو مدير ثانوي على سبيل المثال. في العرف السائد في عالم المهن ينظر للأشخاص من خلال تلك العناوين فقط، وهكذا تتقرر قيمتهم. أما في المقاربة الإنسانية فإن العناوين المرتبطة بالمهنة هي زاوية واحدة، من مجموع الزوايا / العناوين التي يتم تقدير الإنسان بناء عليها. في هذه المقاربة نشير إلى مهنة الإنسان، كما نشير إلى معنى هذه المهنة بالنسبة إليه: هو اختارها، اضطر إليها، ليس أمامه غيرها، فخور بها... إلخ.

ينبغي أن نقدر الإنسان من وجهة نظر إنسانية، وليس فقط من زاوية عنوانه المهني. هذا المستخلص جزء من المحتوى الذي يمكن إلحاقه بالوصية التي يحثني بها إيمانويل كانت:

«عامل كل إنسان كغاية في ذاته، وليس فقط كأداة أو وسيلة». لكنني لا أظن أن هذا كل ما ينبغي أن يرى في هذه الوصية، أو حتى كل ما يتعلق بفكرة التقدير / الاحترام المستحق.

تتضمن الأمثلة التي عرضناها للتو بعداً آخر، يمكن شرحه على الوجه التالي: إننا ندين لكل إنسان بالحق في أن نبذل جهداً عند تعريفه. يعرف الناس في غالب الأحيان، تبعاً للمسميات والصفات التي تطلق عليهم. لكن هذا لا يكشف حقيقة الإنسان الذي نريد التعرف إليه. مع بعض الجهد سيمكننا رؤية العالم من وجهة نظره. هذه التوصية مبررة بأن البشر كائنات واعية، تملك بالضرورة إرادات وأهداف، ويرون الأشياء التي يفعلونها من زوايا محددة.

خداع الذات

يبدو أن لدينا، إضافة إلى ما سبق، وصايا أخرى تتصل بالمثال الكائني من جهة، وبفكرة الاحترام / التقدير من جهة ثانية، وهي تتجاوز هذه الاعتبارات. ثمة أشكال من استغلال البشر والخط من شأنهم، تبدو كما لو أنها استبعدت -منهجياً- من هذا الإطار. مع أنها لا ينبغي أن تستثنى، لمجرد أننا أخذنا بعين الاعتبار الحالة، كما رآها هؤلاء البشر الذين تعرضوا للظلم والاستغلال.

أما سبب هذه المفارقة، فهو أنه من علامات الاستغلال المفرط أو الإذلال، أن أولئك الذين يعانون منه، لا يرون أنفسهم على نحو مختلف عن ذلك الذي يراه المستغل أو الظالم: إما إنهم لا يرون أنفسهم شيئاً على الإطلاق، أو أنهم ألفوا الإذعان والاستسلام للقدر الذي وجدوا أنفسهم فيه فتقبلوه. من الواضح أننا في حالة كهذه سنحتاج إلى ما هو أكثر من رؤية العالم من وجهة نظر الإنسان الآخر، أي وعيه الخاص. نحن بحاجة للتحقق من عدم تدمير أو قمع ذلك الوعي أيضاً.

يجب أن أعترف أن كل ما ذكر حتى الآن، ليس سوى اعتبارات غير نهائية وضبابية إلى حد كبير. حسناً، نحن نتعامل هنا مع فكرة ضبابية أيضاً، لكنها فكرة تنبأها ونعطيها قيمة، ونريد أن نوضح كيف أن وضعها في موضعها المناسب، يساوي في حقيقة الأمر التوصل إلى أجوبة حاسمة للعديد من الأسئلة الأساسية في الفلسفة الأخلاقية.

ما ينبغي السؤال عنه هنا هو: ما شأن هذه الآراء بمسألة المساواة؟.

لقد بدأنا مع فكرة التساوي بين الناس باعتبارهم فاعلين أخلاقيين. هذه الفكرة لا تبدو مقبولة، لأسباب عديدة في الاستدلال التجريبي والمتعالي على حد سواء. تحركنا عندئذٍ، من خلال «التقدير / الاحترام»، إلى فكرة أخرى تدور حول النظر إلى وعي الإنسان

بعالمه ومعنى أفعاله، وتحاشي الاختصار على ما توحى به المسميات الظاهرية، سواء المهنية أو التقنية أو الاجتماعية.

هذه الرؤية تنطوي على قدر من الصلة بمسألة المساواة: أن العناوين الخارجية التي تدعونا لتجاوزها هي الحامل الصريح للتمايز الاجتماعي، السياسي، والتقني، سواء كانت تشير إلى إنجاز (كما في مثال المخترع) أو كانت تشير إلى أدوار (كما في أمثلة العناوين المهنية).

على وجه أكثر تحديداً، يتوجب علينا حين نفكر في الناس، أن نحول دون خضوع تفكيرنا فيهم لمعايير النجاح المهني أو المكانة الاجتماعية. ينبغي ألا نحدد موقعهم في أنفسنا، استناداً إلى القيم التي تحملها هذه العناوين والأوصاف، أو استناداً إلى البنى الاجتماعية التي حددت مواضعهم تبعاً لتلك العناوين والأوصاف.

هذا لا يعني بطبيعة الحال أنه يتوجب النظر إلى حالة كل شخص بمفرده، حتى لو كان الظرف واحداً لجميع الأشخاص محل الاهتمام. ما نعنيه على وجه التحديد، هو أن كل فرد يستحق أن نبذل جهداً للتعرف إليه. وهذا يتحقق من خلال النظر إليه كإنسان قائم بذاته، منفصلاً عن البنية التي نجده فيها. وقد أسلفنا الإشارة إلى أن مثل هذه البنية ربما تحدد زاوية النظر أو نوعية المعلومات ذات العلاقة، على نحو يجافي الإنصاف، بل لعلها تخفي عن أبصارنا حقيقة هذا الإنسان أو قيمته، وهي بالتالي تسهم في تأليف صورة ملتبسة عنه كإنسان مساوٍ لنا.

هذه التوصيات قائمة على فرضية ضرورية إلى حد ما، فحواها أن الإنسان كائن يعي نفسه والعالم الذي يعيش فيه. (هنا نستثني، كما فعلنا طوال النقاش، الحالات الطبية الخاصة للأشخاص الذين يعانون من إعاقات ذهنية. هؤلاء يشكلون دائماً استثناءات خاصة مما يعتبر حقيقة عامة للبشر). مع أخذ هذا التوضيح بعين الاعتبار، يلزم الإشارة إلى أن تلك الفرضية لا تلح على أن الناس سواء في مقدار وعيهم بذواتهم وواقعهم. إنها بالتحديد أحد العناصر في فكرة الاستغلال التي أشرنا إليها في السطور السابقة، حيث يمكن أن ينحدر ذلك الوعي ويتقلص بتأثير البيئة والفعل الاجتماعي. لكننا نضيف أنه مثلما ساهمت تلك العوامل في تقليص مستوى الوعي، فإن نظائر لها يمكن أن تساعد على رفعه.

نعلم أن الناس -من حيث المبدأ على الأقل- يملكون وعياً بقدر ما، بواقعهم وبما أسمىته أوصافهم. كما يملكون القدرة على الانسحاب من الأدوار والمواقع التي وجدوا أنفسهم فيها، مختارين أو غافلين أو مضطرين. هذا الوعي العكسي يمكن أن يتعزز أو يضمحل بتأثير ظرفهم الاجتماعي. وهذه النقطة الأخيرة هي التي توضح نقطة اتصال تلك الاعتبارات بالأهداف السياسية للمساواتية. أما الفكرة المجردة حول تقدير الإنسان لكونه

إنساناً فحسب، فعلى الرغم من أنها ذات علاقة وثيقة جداً بالسياسة، وإلى حد كبير مع المساواة، فإننا لا نجد لها علاقة خاصة مع المساواة السياسية. بعبارة أخرى: فإن مفهوم المساواة السياسية يدور حول «الظرف السياسي / الاجتماعي» الذي يعزز المساواة أو يضعفها من خلال القوانين والأعراف ونظم العمل والتوزيع، فضلاً عن الثقافة. ونعلم أن تأثير هذا الظرف لا يقتصر على الفعل المباشر (تعزيز المساواة أو العكس) بل يمكن أن يقيم قناعة عامة عند المعنيين، فحواسها الرضا عن ظرف اللامساواة. خلاصة القول إذن أن تصحيح الظرف الاجتماعي / السياسي، ضروري أيضاً، لتمكين الأشخاص الذين يعيشون ظروف تمييز من اكتشاف الحقيقة، والاهتمام بتصحيح وضعهم الخاص على الأقل.

إشكالية العلاقة بين القيمة والواقع، مثال التراتب الهرمي

من المحتمل أن تجد أشخاصاً يومنون بالقيم السامية كل الإيوان، لكنهم لا يجدونها واقعية، أو ممكنة التطبيق في الحياة اليومية؛ نظراً لتزاحمها مع إلزامات لا يمكن إغفالها في هذه الحياة. من ذلك مثلاً أنك قد تجد شخصاً يؤمن بالفكرة السابقة «تقدير الإنسان لكونه إنساناً فحسب»، باعتبارها هدفاً مثالياً، لكنه في الحياة اليومية يفضل نظاماً يقوم على تراتب اجتماعي هرمي على سبيل المثال. هذا الشخص سيستمر على هذه القناعة، طالما كان النظام الهرمي قادراً على البقاء من دون إكراه، وكان ثمة تفاهم إنساني بين أجزائه.

في مجتمع هرمي كهذا، سيعمل كل شخص عنواناً، أو وصفاً واضحاً جداً يوضح موقعه في البنية الاجتماعية. ربما تجد أن معظم الناس في هذا المجتمع يملكون وعياً كافياً بالإنسان الذي وراء العنوان أو الوصف، وربما تجد كثيراً منهم راضياً، أو حتى فخوراً بحمله لتلك الأوصاف والعناوين.

لا أعلم إن كان شيء من هذا النوع قد حدث فعلاً في تاريخ المجتمعات الطبقية. لكن لن يثير استغرابي لو رأيت شخصاً يتبناه كنموذج مثالي (لعل هذا قد حدث أحياناً بتأثير الصورة الرومانسية للعصور الوسطى). شخص كهذا سيكون ممن تقبل فكرة «وجهة النظر الإنسانية»، أي الرؤية القائلة بأن حقيقة كل إنسان تتجاوز وصفه أو عنوانه، وهي كما نرى مثال رفيع. لكن من ناحية أخرى، فإن قبول ذلك الشخص للنموذج الطبقي، يعني -بالضرورة- أنه يرفض مثال المساواة السياسية.

المثال التخيلي السابق يتعلق بشخص ينظر إلى النموذج الاجتماعي الطبقي، وهو مؤمن به، لكنه ليس بالضرورة متضرراً منه. دعنا الآن نتخيل شخصاً يعيش في داخل هذا النموذج، ويعامل معاملة تمييزية، أي إنه يحصل على أقل مما يستحق. حين يتقبل هذا

الشخص الفكرة القائلة بأن مستوى وعيه بمسائل مثل مكانته في المجتمع، هي في حد ذاتها، جزئياً على الأقل، نتاج للترتيبات الاجتماعية التي يعيش في إطارها. فإن توصله إلى هذا الوعي، أي إدراكه بأن مكانته ليست من اختياره، وليست أيضاً قدرًا لا مفر منه، هذا الإدراك سيؤدي فوراً إلى فجوة في الثقة، بين الشخص وبين النظام. ومن هنا أيضاً تبدأ عملية التفكك الداخلي للمجتمع الطبقي، حتى يتلاشي ويزول تماماً.

ما يجعل النظام الطبقي المستقر قادراً على البقاء هو فكرة الضرورة، أي اقتناع الناس بأنه ضروري لحياتهم، أو أنه من المسلمات الصحيحة، أو أنه قدر لا مفر منه. فكرة الضرورة سوف تنحدر حتى تتلاشى، في اتجاه معاكس لارتفاع مستوى وعي الناس بمكانتهم وأدوارهم. وسوف يكون تلاشيها أسرع، حين يقترن ذلك الوعي باكتشاف أن اعتقادهم واعتقاد نظرائهم في ضرورة هذا النظام أو كونه قدرًا، لم يكن سوى إحياء النظام نفسه، وليس استنتاجاً منطقيًا مستقلاً عنه.

حسنًا، كيف نقدر الموقف الأخلاقي لشخص، يقر بأن وعي الناس بمكانتهم أو دورهم، مقيد أو مؤطر على هذا النحو. أي إن وعيهم ينطوي على نوع من المخادعة للذات. لكن هذا الشخص ذاته يؤمن على أي حال بالنموذج الطبقي / الهرمي. وفي سبيل الحفاظ على نمودجه هذا، فسوف يسعى للحيلولة دون أن يتسرب الوعي بتلك المخادعة، إلى الشريحة الأوسع من الأشخاص المعنيين، كي لا يتخلوا عن النظام، فينهار. بعبارة أخرى: فإن هذا الشخص يريد، من ناحية، الحفاظ على النموذج الطبقي الذي يفضلُه وربما يعتبره مثاليًا. لكنه يعني، من ناحية أخرى، أن بقاء هذا النموذج، رهن بقدر من المخادعة لبعض الناس. أي إننا نتحدث هنا عمّا يمكن اعتباره ضرورة للنظام، مقابل تضحية محدودة بواجب أخلاقي بعينه.

هذه الفكرة -التي تبدو في ظاهرها براغماتية نوعًا ما- تختلف تمامًا عن سابقتها الأقل ذكاء. الشخص الذي يفكر على هذا النحو متحرر بالتأكيد من التأثير الذهني والروحي للنظام الطبقي / الهرمي. طالما أدرك حقيقة التقييد الذي يفرضه النظام على الوعي الذاتي للأشخاص، وما قد يؤدي إليه من فهم مخادع للذات، فهو يفكر -فعليًا- في شروط القهر، المتمثل في المنع المتعمد لنمو الوعي الذاتي عند الضحايا. وقد أشرنا سلفًا إلى أن هذا الوعي هو العنصر القاتل للنظام الطبقي، والذي كان غائبًا عن النموذج الأصلي. وقد قلنا: إنه لو ظهر فسوف يؤدي بالتأكيد إلى تفكيك النموذج والقضاء عليه.

علاوة على هذا، فإن تعامل هذا الشخص (ومن يمثله من الحاكمين) مع بقية الناس، في المجتمع الطبقي الذي اعتبروه نموذجًا مفضلًا لهم، ينطوي على شيء من الاحتقار أو

البغض لأولئك الناس. ذلك أن تفكيره على النحو المشار إليه يتضمن -بالضرورة- وعياً بأن هؤلاء الناس غارقون في الوهم، الوهم الذي فحواه أن قيمتهم أو مكانتهم هي التي حددها النظام. مع أن هذه القيمة أو المكانة لا تنم عن حقيقتهم كأشخاص مساوين لكل الآخرين. ذلك الشخص يعي حقيقة أن الناس يحصلون على أقل مما يستحقون، لا شيء سوى صون النظام الذي ينتفع منه غيرهم. هم غارقون في الوهم لأنهم يظنون أن هذا هو الخيار الوحيد المتاح، مع أنهم قادرون -لو استعادوا وعيهم- على الأخذ بخيارات أفضل.

لا بد من القول: إن تعاملًا ينطوي على احتقار الناس واستصغارهم على هذا النحو، بل واستثمارهم في سبيل منفعة غيرهم من دون منحهم الحق في الاختيار، هذا التعامل غريب عن روح الفهم والتفهم الإنساني، الذي يشكل الأرضية القيمة الأصلية التي ينطلق منها كل نقاش حول العلاقة بين البشر. لا يمكن لدعاة النموذج الطبقي / الهرمي إخفاء حقيقة أن بعض الأشياء التي يقوم بها الناس بصورة عفوية، في حالة عدم الوعي الذاتي، غير ممكنة في حالة الوعي، إلا على أرضية النفاق.

هذه الأفكار العامة وغير الواضحة إلى حد كبير، التي حاولت ربطها معًا في هذا النقاش، توضح جانبًا من الأرضية النظرية لمثال المساواة السياسية. والتي يمكن تلخيصها في أن الدعوة إلى إقامة نظام يضمن المساواة للجميع، لأنهم بشر، ليست فارغة أو ضعيفة المبررات، وليست بالتأكيد مجرد حشو مكرر. إنها أيضًا ليست -في الغالب- حالات فردية أو قناعات لعدد محدود من الأشخاص. ثمة في عالمنا جوانب غير واضحة جدًا، لكنها تنطوي على هدر لكرامة الإنسان وإنسانيته. ووجود هذه الجوانب، سيما على نحو غير ظاهر جدًا، هو ما يستدعي التأكيد على أن بني آدم سواء؛ لأنهم إخوة في الإنسانية، ولأنهم متماثلون في القيمة. ويجب أن يعاملوا على هذا الأساس.

٣- المساواة في الظروف غير المتكافئة - تكافؤ الفرص

تثار مسألة المساواة في ظروف مختلفة، من حيث نمط العلاقات السائد في كل منهما. بديهي أن أكثرها وضوحًا هي تلك الظروف التي يُدعى أن جميع الناس فيها سواء. لكنها تثار أيضًا في الظروف التي تنطوي على قدر من الالتباس، بشأن العلاقات السائدة فيها. مثال ذلك: علاقات قائمة على أرضية تمييز، لكن الطرف المتضرر واع بهذا التمييز وموافق عليه، وأن سؤال المساواة ذو صلة جلية بمقدار ما يحصل عليه من سلع وما يتاح له من فرص.

الذين يتبنون مفهوم المساواة المبسط سيحكمون على هذه العلاقات بأنها غير عادلة؛ لأنها لا تقوم على أرضية المساواة بين الناس. لكن فريقًا آخر سوف يعارض هذا الحكم

قائلاً: إن الإشارة إلى مبدأ المساواة كمعيار للحكم هنا غير صائبة، بل قد تكون مضللة، وأن المبدأ الذي ينبغي العودة إليه للحكم على تلك العلاقات هو مبدأ الإنصاف أو العدالة، بالمعنى الذي ورد في حديث أرسطو عن «العدالة التوزيعية».

طبقاً لرأي أرسطو فإن السؤال المثار هنا لا يتعلق بتقدير الناس أو معاملتهم كذوات متساوية. المسألة المطروحة هنا هي توزيع سلع وفرص وخيرات معينة على نحو يتناسب مع التباين الواقعي بين المستفيدين منها وحاجاتهم. رؤية أرسطو تقترح إذن آلية للتوزيع، فهي تنظر للأشخاص من زاوية استحقاقهم وليس قيمتهم كبشر. إن المسألة التي على المحك هنا ليست تقدير الناس وتعيين قيمتهم من خلال التوزيع، بل وصول الخيرات إلى مستحقيها على نحو صحيح، من حيث استحقاقهم أو حاجتهم^(٦).

سوف أناقش هذه الرؤية من زاوية خاصة. فهي تبدو -من حيث المبدأ- معارضة لمفهوم المساواة، إلا أنني أجد فيها موطئ قدم لهذه القيمة. لتوضيح الفكرة، سوف أبدأ بالإشارة إلى ضرورة التمييز بين نمطين مختلفين من اللامساواة أو التباين: التباين في الحاجات والتمايز في الجدارة. يتفاعل مع هذا التمييز تمييز مواز بين الخيرات/ السلع المطلوبة بسبب الحاجة إليها، من ناحية، ومن ناحية أخرى، تلك المستحقة بناء على الجدارة.

في الحالة الأولى، أي حين تكون الحاجة هي محور النقاش، كحاجة المريض إلى العلاج الطبي مثلاً، سنضع -لأغراض عملية بحثية- فرضية مسبقة فحواها أن الأشخاص الذين يحتاجون يرغبون واقعياً في السلعة أو الفرصة محل المسألة. ومن هنا فإنه يمكن اعتبار السؤال متعلقاً بالتوزيع في معناه الأولي، أي تلبية رغبة فعلية.

يبدو الأمر مختلفاً في حال الجدارة. خذ مثلاً القدرة على الإنجاز من خلال التعليم الجامعي. هنا ليس لدينا فرضية مسبقة، تماثل ما عرضناه في الحالة الأولى: ليس كل جدير لديه رغبة في السلعة محل السؤال. مثلاً: ليس كل جدير بالتعليم الجامعي راغب في الانضمام إلى الجامعة. طبعاً من الممكن أن يكون الأمر على هذا النحو، أي أن يكون جديراً بالسلعة وراغباً فيها، في الوقت ذاته. لكن هذه ليست القاعدة العامة بل أحد الاحتمالات. بخلاف الحالة الأولى (الحاجة، كما في مثال المحتاج للعلاج الطبي). فالقاعدة هنا أن كل محتاج سيرغب في تلبية حاجته، إلا ما شذ وندر، مع أن هذا النادر يبقى أحد الاحتمالات الممكنة.

(6) for a brief on the idea of distribution, see: David Gross, 'Aristotle on Distributive Justice', The Picket Line (personal blog - 2009) <https://sniggle.net/TPL/index5.php?entry=14Oct09>.

علاوة على ذلك، فإن سلعة/ فرصة التعليم الجامعي قد تكون مرغوب فيها، بل ربما موضع احتياج شديد ومشروع، من جانب أولئك الذين لا يتحلون بالجدارة. بينما -في الطرف الآخر- قد نجد أن الرغبة في العلاج الطبي أو تعويض البطالة مثلاً، غير موجودة أصلاً عند غير المريض أو غير العاطل عن العمل، أو ربما لا يكون صدورهما مشروعاً من شخص بهذه الصفة. أي إن الحاجة غير مناسبة أو مستوفية للشروط التي تستدعي الوفاء. في هذه الحالة فإن توزيع السلع/ الفرصة بناء على معيار الجدارة، ينطوي على نوع من التعارض الداخلي، وهو ما لا يوجد في الحالة الأولى، أي التوزيع تبعاً لمعيار الحاجة.

لهذه الأسباب، سيكون مناسباً ألا يقتصر الحديث في حالة الجدارة عن توزيع السلعة، بل أيضاً عن توزيع الفرص للحصول على السلعة. لكن فرصة الحصول على السلعة، خلافاً للسلعة ذاتها، يمكن أن تعتبر متاحة بالتساوي بين الجميع. وفي هذه النقطة سوف نواجه فكرة المساواة العامة، ولا سيما في المعنى الأكثر تداولاً في مجتمعنا اليوم، أعني فكرة تكافؤ الفرص. قبل الانخراط أكثر في مناقشة الفكرة، دعني أشير إلى بعض أوجه التشابه والتباين بين الحالتين مورد النقاش: الحاجة والجدارة. نحن نواجه موضوع ملاءمة الأسباب. وقد ذكرنا في فقرات سابقة أن تطبيق مبدأ المساواة أو حجه، يجب أن يقوم على أسباب معقولة تتضمن وجود صلة بين أطراف المعادلة والسلعة موضوع النقاش. فلنا مثلاً: إن كون شخص ما أسود اللون أو فقيراً ليس مبرراً لمنحه قدرًا أقل من السلع أو الفرص التي يجري توزيعها، مثل الرعاية الطبية أو التعليم العام؛ لأن اللون أو الثروة ليست ذات صلة بموضوع التوزيع. إن الأرضية المناسبة لتوزيع الرعاية الطبية -مثلاً- هي اعتلال صحة الفرد. هذه حقيقة ضرورية. دعنا الآن ننظر في حالات واقعية. في كثير من المجتمعات يمثل اعتلال الصحة شرطاً ضرورياً للحصول على علاج، لكنه في الوقت ذاته لا يعد شرطاً كافياً؛ لأن هذا العلاج مكلف مادياً، وليس جميع المحتاجين إليه يملكون المال. ومن هنا يصبح امتلاك القدر الكافي من المال شرطاً إضافياً في الحقيقة للحصول على العلاج.

مع الأخذ بنظر الاعتبار هذه الإشارة، فإن توفر المال يمكن أن يكون -في واقع الأمر- شرطاً كافياً للحصول على العلاج، حتى لو لم يكن ثمة حاجة طبية ملحّة. بمعنى أن المال هو العامل الأكثر تأثيراً في الحصول على السلعة مورد النقاش في هذه الحالة. مع أن هذا العامل ليس -بطبعه- ذا صلة بالسلعة، من أي وجه. مع ذلك سنشير -من باب التحفظ على الأقل- إلى أنه ربما يوجد بعض المصابين بالتوهم المرضي hypochondriacs الذين ربما يرغبون في العلاج، حتى لو لم يحتاجوه، وهؤلاء قلة على أي حال؛ لذا سوف نعتبرهم حالة هامشية، لا تؤثر على مسار النقاش.

حين يكون لدينا حالة مثل تلك، حيث تكون الثروة شرطاً أكثر ضرورة للحصول على العلاج الطبي، فإنه يسعنا أن نطبق فكرة المساواة واللامساواة مرة أخرى. ليس فقط فيما يتصل باللامساواة بين السليم والعليل، بل في مقارنة اللامساواة بين المريض الغني والمريض الفقير. هذه المقارنة تكشف عن حالة أولئك الذين يتساوون في الحاجة، لكنهم لا يتساوون في الحصول على فرص متماثلة للعلاج، على الرغم من أن الحاجة هي أرضية العلاج. هذه بالطبع حالة تتجلى فيها اللاعقلانية.

اعتراض وجواب

ربما يرد اعتراض على هذا التقدير، فحواه أن الكاتب أغفل تمييزاً مهماً بين المركز المفهومي / القيمي لاعتلال الصحة، ونظيره الخاص بحياسة المال. إن استعراض الاثنين جنباً إلى جنب يوهم بأنهما في مستوى واحد من حيث الصلة بالمشكلة. وهذا خلاف الواقع في رأي المعارضين. وفقاً لهؤلاء فإن اعتلال الصحة ينظر إليه - في أعلى التقادير - كأرضية لاستحقاق العلاج الطبي، بينما توفر المال يشكل - في ظروف معينة - شرطاً سببياً ضرورياً لتحصيل الحق. وهذا مختلف عن الأول.

في هذا الاعتراض نقطة تستحق التأمل. فهو يقترح توضيح التمايز بين: (أ) حقوق الإنسان كمبرر لوجوب معاملته على نحو محدد، و (ب) الأسباب التي تجعله قادراً على نيل ما يستحق في الحياة الواقعية. لكن هذا الاعتراض لا ينقض وصفنا لحالة اللامساواة المذكورة باللاعقلانية. إنه فقط يلقي ضوء أكثر، يوضح عناصر الحالة التي أطلقنا عليها هذا الوصف. التوضيح الإضافي الذي وفره الاعتراض، هو أن الحالة التي نحن بصدددها، تنطوي على عيوب في التأسيس المنطقي. إنها حالة لا تقف على أرضية معقولة، ولا تتبع - في نهاية المطاف - أحكام العقل أو تخضع لسيطرته.

هذه النقطة ذاتها ستواجهنا، حين نصل بالنقاش إلى شكل آخر من أشكال المساواة والحقوق المتساوية، والمساواة أمام القانون. دعنا نوضح المسألة على النحو التالي: ربما يقال: إن القانون في مجتمع معين يتيح الحق في المحاكمة العادلة لكافة الناس على السواء. وبالتالي فإن كل فرد يتمتع بالحق في المطالبة بالانتصاف، ممن بغى عليه أو ارتكب خطأ في حقه، بالأدوات التي يتيحها القانون. لكن دعنا نفترض أن المحاكمة العادلة أو استرجاع الحق بواسطة الأدوات القانونية غير متاحة - واقعياً - في ذلك المجتمع، إلا لأولئك الذين يملكون المال (لتوكيل محام مثلاً) أو الذين يملكون المعرفة (لتحديد موقفهم القانوني مقابل خصمهم مثلاً). في مثل هذه الحالة، فإن التشديد على تساوي الناس في هذا النوع من

الحقوق (الحق في المحاكمة العادلة) ينصرف واقعياً إلى أولئك الأشخاص الذين يملكون المال أو يملكون المعرفة، ولا يشمل غيرهم من أعضاء المجتمع.

إن القبول بهذا التقدير يكشف عن ميل أناني غير مقبول. إن اهتمامنا لا ينصب على حقوق الإنسان في صورتها المجردة، ولا الإقرار بها في الإطار النظري، بل في المدى الذي نعرف أن تلك الحقوق مطبقة في الحياة الواقعية، وحكمة على ما يجري فيها، في الأفعال وليس فقط الجدل اللفظي.

من هنا فإن الجمع بين الاعتبارين، أي: (أ) كون أسباب الاستثناء من المعاملة المتساوية، ذات صلة بالموضوع و (ب) كونها فعالة في الواقع وليست مجرد تنظير^(٧)، سيعطينا سلاحاً أخلاقياً حقيقياً، قابلاً للتطبيق على الحالات التي يمكن تصنيفها على نحو ملائم كحالات معاملة غير متساوية، حتى لو كان الشخص المهتم بالمسألة، غير معني بالمساواة بين الناس كمبدأ عام ينطبق على الكل.

هذه الحاجة تمثل تعزيزاً للمبدأ الضعيف جداً الذي ذكرناه في أول الورقة، المبدأ القائل بأن أية معاملة لأحد من الناس على نحو غير متساو مع الآخرين ينبغي أن تقام على مبرر معقول. حين يستدعي الأمر أن يكون السبب ذا صلة بالموضوع محل الجدل، وأن يكون فاعلاً وقابلاً للتطبيق في الحياة الواقعية، فإن هذا المبدأ سيكون مثيراً للاهتمام^(٨).

سنطبق مثل هذه الاعتبارات أيضاً على حالات الجدارة. مع أننا نجد من الضروري ملاحظة الفرق المهم بين حالات الجدارة وحالات الحاجة، فيما يخص كون المبررات ذات صلة أو غير ذات صلة. إنه لأمر منطقي أن نصنف حالات احتياج معينة باعتبارها مبررات معقولة لاستحقاق أنواع معينة من السلع/ الخيرات. أما في حالة الجدارة فإن السؤال المثير للجدل يتناول العلاقة بين المؤهلات والاستحقاق. فحوى هذا السؤال: هل هناك مؤهلات معينة، أو أنواع معينة من الجدارة، تشكل بذاتها مبرراً معقولاً لاستحقاق أنواع معينة من السلع/ الخيرات.

(٧) توضيح الفكرة: قد يقال: إن المرض يشكل أرضية مناسبة للحق في الرعاية الطبية مثلاً، لكنها فرصة لنيل الحق وليست ضماناً لنيله. قد يحصل الشخص على الفرصة أو الحق في شيء لكنه لا يملك القوة الكافية أو المصادر الملائمة لتحويله من فرصة/ حق إلى فعل واقعي. بعبارة أخرى: فإن الأسباب غير فعالة أو أن فاعليتها غير كافية.

(٨) المنظومة المؤلفة من «كون المبررات ذات صلة بالموضوع» و«كونها فعالة في الواقع» تشكل عنصر قوة مهماً لتعزيز المبدأ المشروح في المتن، أي القول بأنه في حال تم معاملة الناس على نحو غير متسق مع مبدأ المساواة التامة، فإنه يجب تقديم سبب عام أو قاعدة لتبرير التمايز. يجب أن تكون هذه القاعدة أو السبب العام ذا صلة وفعالاً في الواقع.

سوف نضرب مثلاً، على نحو المجادلة فحسب، بالمدارس الخاصة التي توفر مستوى عالياً من التعليم. وهو شيء يود الإنسان أن يحصل عليه بطبيعة الحال. لكن -من جهة ثانية- ستجد من يجادل بأن الحق في الحصول على هذا المستوى من التعليم لا يتم توزيعه بالتساوي بين الأطفال الذين يتمتعون بأهلية متماثلة من حيث الذكاء أو الموهبة، أي بين مجموع الأشخاص الجديرين بالحصول على هذا الحق. هذا متوقع لأن العديد منهم لا يملك القدرة على توفير الرسوم المرتفعة، التي يتطلبها هذا النوع من المدارس. عندئذٍ فإن الحصول على هذا المستوى الرفيع من التعليم، سيكون قصراً على الأطفال الذين ينتمون إلى بيوتات ثرية. بل إن اشتراط الرسوم العالية سيجعل هذا الحق متاحاً لمن يملك المال دون الجدارة، ويحجبه عن الجدير الذي لا يملك المال. وهذا غير عقلائي.

المدافعون عن التعليم الخاص سيقدمون ربما نوعين من الأجوبة عن الاعتراض السابق: النوع الأول وهو الذي ناقشناه حين تعرضنا لحالة الحاجة في فقرة سابقة. وفحواه أننا قد نتفق على أن الأطفال الموهوبين والأذكاء لديهم حق في الحصول على تعليم متقدم، لكن في الظروف الاقتصادية الواقعية، فإن تحصيل هذا الحق ليس مضموناً على الدوام. أما الجواب الثاني فهو أكثر تطرفاً، إذ ينكر موضوع الفرضية التي انطلق منها الاعتراض، أي القول بأن الموهبة والذكاء، في ذاتهما على أقل التقادير، هما المبرر المعتمد للحصول على هذا المستوى الرفيع من التعليم.

ربما لا يلح مؤيدو التعليم الخاص على أن الثروة في حد ذاتها أرضية كافية أو ضرورية، لكنهم قد يزعمون أن صفات أخرى متصلة بالثروة على نحو وثيق، تشكل أرضية مناسبة للدعوى. قد يقولون مثلاً: إن هذا النوع من المدارس يستهدف صيانة تقاليد الزعامة. ومن هذه الزاوية، فإن أفضل نوعية من الأشخاص الذين يمكنهم أن يقوموا بهذه المهمة، هم أولئك الذين سبق لأبائهم ارتياد هذا النوع من المدارس.

لا نحتاج للإطالة في تتبع هذا النقاش هنا. لكن ثمة نقطة مهمة أثرت في سياقه، تخص طبيعة السلع موضوع التوزيع. من الواضح أنه ثمة خلاف حقيقي حول نوع الجدارة، التي اتخذت معياراً للتفاضل في الحالات موضع النقاش، ويتمحور الخلاف حول ما إذا كان النوع المذكور على صلة حقيقية بمسألة المساواة أم لا. لكن لعل موضوع الخلاف الآخر الأكثر إلحاحاً الآن يتمحور في طبيعة السلع والخيرات التي ستكون موضوعاً للتوزيع. يمكن تلخيص الخلاف في سؤال: هل السلع المذكورة في النقاش، هي من نوع الحقوق/ السلع/ الفرص العامة، التي تعتبر -على نحو دقيق- موضوعاً للنقاش في العدالة التوزيعية أو المساواة السياسية؟.

هذا يوضح أن الخلافات المشار إليها، ليست نظرية بحتة، وهي لا تدور في فراغ. كما أن الحجج التي يعرضها كل من الفريقين ليست -منطقيًا- بلا قيود أو محددات. فيما يلي سنتعرض لجانب من هذا الموضوع.

ثمة عدد محدد من المبررات التي يمكن -بناء عليها- اعتبار التعليم سلعة. وثمة عدد محدد من الأغراض التي يمكن أن يقال -عقلا-: إن على التعليم أن يخدمها ويلبيها. في مقابل هذه المحدوديات/ القيود ثمة محدوديات/ قيود مقابلة على أنواع المؤهلات/ أوجه الجدارة والصفات الشخصية، التي يمكن -عقليًا- أن تذكر كمبررات للحصول على هذه السلعة. هنا أيضًا نجد أنفسنا أمام نقطة قوة إضافية تسهم في تعزيز حقيقي للمبدأ الضعيف جدًا الذي ذكرناه في أول الورقة، أي القول بأن أي تمايز في المعاملة بين الناس يجب أن يمهّد له بتبرير معقول.

سنعود الآن إلى مفهوم تكافؤ الفرص، وخصوصًا تطبيقات المفهوم في الإطار السياسي، أي أن يكون لكل عضو في المجتمع فرص متساوية في الحصول على سلع معينة.

الإطار السياسي لتكافؤ الفرص

تطرح مسألة تكافؤ الفرص في النقاش السياسي حين يثار سؤال الحصول على سلع/ فرص معينة، يريدها الناس. السلع/ الفرص ذات الصلة بنقاش المساواة، تحمل السمات التالية: أولاً- مرغوب فيها: قد لا يكون مرغوب فيها من جانب كافة أعضاء المجتمع. لكنها مرغوب فيها من جانب عدد كبير في قطاعات اجتماعية مختلفة، إما لأنفسهم أو -كما في حال التعليم- لأطفالهم، أو أنها ستكون مرغوب فيها لكافة قطاعات المجتمع إذا علموا عن تلك السلعة مورد النقاش، وظنوا أنه من الممكن لهم أن يحصلوا عليها.

ثانيًا- ممكنة: هذه السلع تعتبر مما يمكن الحصول عليه أو اكتسابه. أي إنها ليست مستحيلة أو عسيرة جدًا.

ثالثًا- نادرة: هذه السلع ليست مما يمكن الحصول عليه من جانب كل من يرغب فيها. أي إن الحصول عليها ينطوي -بالضرورة- على تنافس من نوع ما.

الشرط الثالث يغطي على أقل التقادير ثلاث حالات مختلفة، مما يستحق التبيين:

أ- بعض السلع المرغوب فيها محدودة العدد بطبيعتها، مثل الوظائف المرموقة، الوظائف الإدارية، وأمثالها. حيثما كانت هذه الوظائف مشغولة من جانب بعض الأشخاص

فإن بقية الناس غيرهم سيكونون محرومين منها.

ب- ثمة -إضافة إلى هذا- سلع/ فرص متاحة للجميع، لكن الحصول عليها يتطلب شروطاً لا يمكن الوفاء بها لغير عدد محدود من الناس. ومن هنا فإن عدد الذين سيحصلون عليها سيكون محدوداً، ليس بسبب عوامل تخصها بذاتها، بل بسبب عدم قدرة كافة الناس، أو عدم رغبتهم في تلبية تلك الشروط، التي لا يمكن -بسبب طبيعة الفرصة/ السلعة- استثنائها. من ذلك مثلاً التعليم الجامعي الذي يعتبر في العادة مفتوحاً للجميع، لكن الانضمام إليه يتطلب شروطاً معينة لا يمكن لكل متقدم أن يلبها.

ج- أما الحالة الثالثة فتضم السلع/ الفرص التي -بطبعها- محدودة العدد، فلا يمكن أن يحصل عليها جميع الناس حتى لو كانت متاحة دون قيود، أو كان الجميع يرغب فيها ويقدر عليها. المسألة هنا أن ما يتوفر لا يلبي رغبة الجميع أو الأكثرية. بالتالي فإن عدداً محدوداً من الناس فقط سوف يحصل عليها دون الآخرين.

في مثل هذه الحالة يتطلب الأمر فرض شروط أكثر صرامة، أو تطبيق نظام تقنين، من أجل تحديد الحصول على هذه السلعة في ظروف غير مثالية. من الممكن بطبيعة الحال أن تكون السلعة مشروطة، كما في الحالة الثانية، وفي الوقت نفسه، محدودة العدد، كما في الحالة الأخيرة. في ظروف معينة، وبسبب محدودية المتوفر، فإن عدد الذين سيحصلون عليها سيكون محدوداً، وسيحرم منها كثير، حتى لو كان بمقدورهم توفير الشروط المطلوبة.

ثمة أنواع من القيود/ المحدوديات تستحق التمييز بصورة خاصة، بالنظر إلى الاختلاف الكبير في الآراء حول ماهية القيود المتعلقة بسلع محددة. نعلم أن الغالبية توافق الآن على أن محدودية فرص التعليم العالي راجعة إلى شروط القبول فيه. لكن الرؤية الأفلاطونية سوف تعتبر أنه محدود بالضرورة، لا بشروط الدخول فيه. إي إن المحدودية متعلقة بطبيعة السلعة/ الفرصة، لا بالمرشحين لنيلها.

زبدة القول إذن أن الجدل حول تكافؤ الفرص يتعلق بسلع/ فرص متاحة في المجال العام لكنها محدودة العدد، وأنها مرغوب فيها من جانب الناس كلهم أو عدد معتبر منهم، وأنها مما هو قابل للتوزيع بطبيعته، ويمكن الحصول عليها. من هنا فإن الجدل يدور حول معايير الحصول على تلك السلعة/ الفرصة، في ظروف التنافس غير المثالية، وأنه يستهدف وضع نظام عام يحكم العلاقات التي تتولد حين يحاول أحد من عامة المواطنين الحصول على تلك السلعة/ الفرصة.

نستنتج مما سبق بيانه أن فكرة تكافؤ الفرص تعني أن فرصة/ سلعة محدودة، سوف

ترصد لمستحقيها، وفق شروط لا تستثني بصورة مسبقة أي شريحة من الناس الذين يرغبون في الحصول عليها.

لكن هذه المعادلة ليست واضحة جداً في الحقيقة. دعنا نأخذ مثالاً من المدارس الحكومية النموذجية المسماة Grammar School في المملكة المتحدة⁽⁹⁾ (وهي سلعة محدودة، ربما على أساس شروط القبول، وبالتأكيد على أساس محدودية العدد). هذه السلعة/ الفرصة مخصصة للأطفال الذين يتمتعون ببعض القابليات الذهنية وفق اختبار في سن الحادية عشرة. هذا المثل يضرب عادة على تكافؤ الفرص، كمنظر للنظام الذي يعطي أفضلية بناء على ثروة الوالدين.

أليست خلاصة القصة التي يعرضها هذا المثل أن معيار القابليات الذهنية يعني الإقصاء المسبق لشريحة معينة من الشعب، وهم الناس الذين يفكرون إلى تلك القابليات؟.

هذا يشبه تماماً النقد الذي يوجه إلى نظام المدارس الخاصة، السابق الذكر، الذي سمح بالإقصاء المسبق للشريحة التي لا تملك المال من التعليم الرفيع المستوى، لا لسبب غير افتقارها للمال. من المتوقع بكل وضوح أن يقال في الرد على هذه الحجة، بأن هذا ليس هو المقصود بالإقصاء المسبق. الإقصاء المسبق لا يعني وضع الشروط الضرورية المرتبطة بطبيعة السلعة. لا يصح تفسير كل شرط مسبق كإقصاء مسبق.

ما الإقصاء المسبق إذن؟

الإقصاء المسبق يعني استبعاد الأشخاص بناء على مبررات غير معقولة، أو غير ذات صلة بالسلعة/ الفرصة موضع النقاش. لكن هذا التعريف لا يفني بالغرض حتى الآن؛ لأنه قد يقال: إن الذين يقبلون الثروة كمعيار للفوز بفرصة التعليم في المدرسة النموذجية، يعتقدون أن هذا المعيار مناسب أو عقلاني (وهذا ما قد يفعلونه، كما حصل حين عرضنا مثال التعليم الخاص). لعل هؤلاء يعتبرون النظام الذي يتبنونه تجسيداً كاملاً لمبدأ التكافؤ في الفرص، وهم يقولون هذا بكل جدية ومن دون أي تردد، لكننا نعلم أن هذا القول سخيف تماماً.

من الواضح إذن أن مفهوم تكافؤ الفرص ليس بسيطاً، بل لعله أكثر تعقيداً مما يبدو في الوهلة الأولى. هذا المبدأ يعني أولاً ألا يسمح بأي إقصاء أو حرمان بناء على مبررات غير عقلانية أو ذات صلة بالسلعة/ الفرصة مورد النقاش. لكنه لا يقتصر على هذا، فهو

(9) For more on this type of schools, see: 'Grammar School', Wikipedia, (19 - 04 - 2019) https://en.wikipedia.org/wiki/Grammar_school.

يتطلب أيضًا أن تكون المبررات التي توصف بأنها ملائمة على نحو يعطي الناس من كافة أجزاء المجتمع فرصة متساوية لتليتها وتحصيلها. نحن نتحدث إذن عن تكافؤ الفرص في الوصول إلى السلعة وتكافؤ الفرص في الطريق الذي يقود إليها.

ماذا نعني بـ«أجزاء المجتمع»؟

إن مبدأ تكافؤ الفرص يعني منح كافة المواطنين فرصًا متماثلة للحصول على السلع/الفرص المتاحة في المجال العام، إلا أننا نعلم ضمناً أن عددًا كبيرًا من السكان سيتم استثنائهم في أية عملية توزيع، بمن فيهم أشخاص يرغبون بشدة ويملكون المؤهلات اللازمة. السبب الواضح هو قانون الندرة الذي سبق الإشارة إليه في الصفحات السابقة.

هذا يقودنا في الحقيقة إلى فهم أن لدينا نوعين من المعايير، هما معايير المنح ومعايير الإقصاء. مع أن هذا التقسيم لا يخلو من مشكلات. من الطبيعي -كما سبق القول- أن يؤدي تطبيق أي معيار إلى إقصاء شريحة من السكان. هذا أمر لا مفر منه، ولا يمكن اعتباره غير عقلائي أيضًا. لكن ماذا لو أن شريحة كاملة من المجتمع لم تنطبق عليها مواصفات المنح، وبناء عليه جرى إقصاؤها بالكلية باعتبارها غير مستحقة؟

ثمة صعوبات مهمة هنا؛ لذا سنأخذ مثالاً تخيلياً، ربما يساعدنا على استيضاحها ومن ثم تفكيكها.

دعنا نفترض أنه في مجتمع معين يحظى المحاربون بمنزلة رفيعة، وهي وظيفة تتطلب -كما نعلم- قوة بدنية عظيمة. في الماضي كانت طبقة المحاربين تتألف حصراً من أبناء العائلات الثرية، لكن الإصلاحيين المساواتيين نجحوا في تغيير هذه القاعدة، وبات في وسع أي شخص أن يخوض المنافسة التي تمهد لانضمامه إلى طبقة المحاربين، أيًا كانت الشريحة الاجتماعية التي ينتمي إليها، دون تمييز.

لكن لوحظ أنه حتى بعد هذا الإصلاح الهام لازالت طبقة المحاربين قسراً على أبناء العائلات الثرية إلى حد كبير. السبب في ذلك أن بقية السكان يعانون من سوء التغذية (نتيجة فقرهم) مما يجعل أجسامهم ضعيفة، عاجزة عن خوض المنافسة الضرورية للانضمام إلى طبقة المحاربين (وهي منافسة تتعلق حصراً بالقوة الجسدية).

هذا سيغضب بطبيعة الحال الإصلاحيين، الذين يرون أن تكافؤ الفرص لم يتحقق على أرض الواقع، أي إن جهودهم لم تثمر عن تغيير ملموس في العالم الواقعي.

نتوقع أن يجيبهم الأثرياء بالقول: إن الفقراء قد حصلوا على ما يريدون، فهم يملكون الحق

في الانضمام إلى طبقة المحاربين، لكن اللوم يجب أن يوجه إلى سوء الحظ، الذي جعل صفاتهم (القوة الجسدية) دون المستوى الذي يفرضه النظام لضمان الفوز في الاختبار والمنافسة. نحن لا نقصي الفقير لأنه فقير، بل لأنه ضعيف البنية. ومن مساوئ الصدق أن الفقراء ضعفاء أيضًا.

جواب الأثرياء هذا، سيبدو - في نظر معظم الناس - هزليًا أو مريبًا.

هذا يشبه إلى حد كبير الإجابات التي سبق أن استعرضناها، فيما يخص المساواة أمام القانون. وخلاصة ما يقال هنا أن التكافؤ المزعوم في الفرص، ليس سوى وعد فارغ. بل ربما يسعنا القول: إن التكافؤ لا حقيقة له أصلًا، ما لم يكن أكثر فاعلية وواقعية مما جرى عرضه حتى الآن.

يمكن لمبدأ المساواة أن يتجاوز تلك المبررات الضعيفة، كي يكون أكثر فاعلية في الواقع. نحن نعلم أن هذا ممكن. نعلم أن هناك صلة قوية بين كون الإنسان فقيرًا وكونه سيئ التغذية، وصلة مماثلة بين سوء التغذية والضعف البدني. إزاء الحاجة إلى تحقيق قيمة المساواة في الواقع الاجتماعي نعلم أننا قادرون على فعل شيء يتناسب مع الشروط الاقتصادية الخاصة بالمجتمع المتخيل، شيء يؤدي إلى تصحيح التوزيع الخاطئ للثروة.

مع علمنا بإمكانية هذه الأشياء، فإن الادعاء الذي يتبناه الأثرياء حول سوء الحظ الذي يلاحق الفقراء سيبدو نوعًا من الخداع وليس تبريرًا صادقًا.

أخذًا بعين الاعتبار الشروحات السابقة، فإنه يمكن القول: إن نظام التوزيع لن يرقى إلى المستوى المناسب مع مبدأ تكافؤ الفرص، طالما كان توزيع السلع مورد النقاش ينطوي في واقع الأمر على شروط تمييزية، بين شرائح المجتمع المختلفة، أي طالما كانت الشرائح الاجتماعية الأقل حظًا تتعرض لتمييز سلبي، بسبب عوامل يمكن علاجها أو إزالتها بالمزيد من الإصلاحات أو المبادرات الاجتماعية. مثل هذا كان واضحًا جدًا في مثال المجتمع المتخيل الذي ذكرناه آنفًا؛ لأن العامل الأساس الذي تسبب في إقصاء الشريحة الفقيرة كان بسيطًا ومعروفًا.

في واقع الأمر فإن الحالات التي تنطوي على مشكلات في التوزيع أو تسبب في الإقصاء أكثر تعقيدًا مما تبدو عليه في الأمثلة السابقة، إلى الحد الذي قد نجد أن الأرجح هو التغاضي عن العلاقات السببية التي تنشأ في إطارها. هذا واضح بصورة خاصة في حالة فرص التعليم في المدارس النموذجية، حيث نواجه مفاهيم تبدو من الخارج معقولة، مثل «المؤهلات الفكرية». لكن الأخذ بها دون تمحيص يقود إلى منزلق التمييز الطالم، رغم ما يظهر عليها من حياد في الوهلة الأولى. ثمّة حقيقة معروفة عن نظام التعليم في المملكة المتحدة، فقد اتضح من نتائج اختبار الطلبة في سن الحادية عشرة وما بعدها، والذي بموجبه يترشحون للانضمام إلى

المدارس النموذجية Grammar Schools، اتضح من تلك النتائج أن هذا النظام سيميل غالباً إلى ترجيح كفة الأطفال الذين ينتمون إلى عائلات من الطبقة الوسطى والمحترفين، فهؤلاء يحققون نجاحاً أكبر بكثير من نظرائهم القادمين من عائلات تنتمي للطبقة العاملة.

ثمة أسباب وجيهة تدعونا للقول بأن هذه النتائج، في معظمها، ثمره لعوامل بيئية. سوف نعرف إضافة لهذا أن إصلاحات اجتماعية متخيلة لنظام التعليم الابتدائي وشروط المعيشة على السواء سوف يعالج تلك العوامل البيئية على النحو المطلوب. لكن حتى يتحقق هذا فالواضح أن نظام الاختيار التعليمي هذا لا يحقق المتطلبات اللازمة لمبدأ تكافؤ الفرص⁽¹⁰⁾.

تكافؤ الفرص = شروط تنافس متكافئة

يشير خط التفكير هذا إلى العلاقة بين فكرة تكافؤ الفرص وفكرة التساوي بين الأشخاص، وهي أقوى مما قد تبدو عليه في الوهلة الأولى. لقد رأينا بوضوح أن الاكتفاء بتطبيق معيار موحد على حالة الشخصين المتخيلين: زيد وعبيد (أو سميث وجونز)، سوف لن يؤدي إلى منحهما الفرصة ذاتها التي يشير إليها مبدأ تكافؤ الفرص، على الرغم من التساوي الظاهري الذي توحى به الإجراءات المتماثلة المطبقة على الشخصين، أي إخضاعهما للاختبار نفسها في سن الحادية عشرة (كما في المدارس النموذجية المذكورة أعلاه).

حين نطبق المعيار نفسه على الطفلين فإن ما يحصل هو الآتي: نطبق المعيار على زيد الذي تتأثر فرصته بظروف مؤاتية للفوز، ونطبق المعيار نفسه على عبيد الذي تتأثر فرصته بظروف معاكسة (لكنها قابلة للعلاج). معرفتنا بالتفاوت بين ظرف زيد وزميله، وتأثيره المتعاكس في قابليتهما للحصول على الفرصة المتاحة، يولد ضغطاً ضرورياً لمساواة ظروف الاثنين. المساواة في الفرص بين زيد وعبيد يتضمن بالضرورة ملاحظة تأثير الظروف التي تساعد كلاً منهما أو تعيقه، ولا سيما قابليتهما للعلاج، نظرًا لأن الظرف الذي تعرض فيه الفرصة، والظرف المؤثر في قدرة المستفيدين على نيلها يشكل جزء من مفهوم التكافؤ بين الفرص ذاتها، وليس التساوي بين الأشخاص المرشحين لنيلها. بعبارة أخرى: فإن مفهوم التكافؤ في فرصة الدخول إلى المدرسة النموذجية يشمل أيضاً تكافؤ الظروف التي تساعد أو تعيق المرشحين للدخول، وليس فقط المساواة بين الأشخاص أنفسهم.

بهذا المعنى فإننا نسلط الضوء على جانب مهم من مبدأ تكافؤ الفرص، ألا وهو قابليتها للتحويل إلى مكسب فعلي للمتنافسين عليها. من الواضح أن هذا ممكن فقط إذا جرى التنافس

(10) See on this: Charles Crosland, 'Public Schools and English Education', Encounter (July 1961).

ضمن ظروف متكافئة. حين نقول: إن زيذاً (الثري) وعبيداً (الفقر) متكافئان في القيمة، أو حين ندعو إلى المساواة بينهما في الفرص المتاحة في المجال العام، فإننا قد نغفل في كثير من الأحيان، عن حقيقة أن الظرف الحياتي لهما متفاوت، على نحو يؤثر جوهرياً في كون الفرصة واقعية بالنسبة لهما معاً. بعبارة أخرى: فإن الشروط البيئية تشكل جزءاً من قابلية تحويل الفرصة إلى مكسب، وأن التكافؤ المنشود غير واقعي، ما لم تكن إمكانية الوصول إلى الفرصة متماثلة. هذا لا يتعلق بمدى الجهد الذي يبذله كل منهما لتعزيز موقعه في المنافسة، قدر ما يتعلق بالأرضية والظرف الذي تجري المنافسة في إطاره. وبهذا المعنى فإن تكافؤ الشروط البيئية التي يجري التنافس على الفرصة/ السلعة في ظلها يشكل جزء من مفهوم تكافؤ الفرص.

حدود التكافؤ المنشود

لقد أخذنا فكرة ظرف الفرصة وعوامل التكافؤ إلى مدى أوسع. لكن يبدو الموضوع قابلاً للضم حتى الآن. يمكن القول: إنه حتى أكثر المحافظين تشدداً سوف يتفهم -إذا كان صادقاً مع نفسه- الحاجة إلى معالجة الشروط البيئية، باعتبارها تشكل جزءاً من مفهوم تكافؤ الفرصة. وقد رأينا أن الوصول إلى جوهر مفهوم التكافؤ يستدعي أن يكون الطريق إليه متاحاً بالمواصفات نفسها لجميع المتنافسين.

لكن هذا يثير سؤالاً لاحقاً: إلى أي مدى يمكننا أن نذهب مع هذه الفكرة.. ومتى ينبغي أن نتوقف؟. هل ينبغي أن نتوقف عند حدود الوراثة مثلاً؟.

لتوضيح الفكرة محل النقاش، دعنا نتخيل أن كافة الظروف البيئية المشار إليها في السطور السابقة قد جرت تسويتها على النحو المطلوب، لكننا اكتشفنا لاحقاً أنه ثمة اختلاف بين الأشخاص يرجع إلى عوامل جينية موروثية من الوالدين ومستقرة في تركيب الدماغ، وأن هذه العوامل ذات صلة بالفروق بين الأشخاص في المؤهلات المرغوبة، والتي هي أيضاً مؤثرة في التنافس على الفرص المتاحة. دعنا نفترض أيضاً أن تركيب الدماغ على النحو المذكور يمكن تعديله بتدخل جراحي^(١١)، في هذه الحالة سنجد تكراراً للمشكل السابق، لكن بدرجة مختلفة من التعقيد: الأثرياء سيكونون قادرين على دفع المال اللازم للعملية الجراحية التي ستؤدي إلى زيادة حظوظ أبنائهم في الفوز بالمقاعد المتقدمة في النظام التعليمي. ترى هل سنفكر هنا أن الأطفال الفقراء لم يحصلوا على فرص مكافئة لأنهم لم

(١١) أتخيل حالة أكثر تطرفاً، مع أنها ليست بعيدة الاحتمال، تتجسد في إمكانية التدخل الجراحي للتحكم في تشكيل العناصر الجينية أو الوراثة، بهدف التحديد والتصميم المسبق لصفات الفرد. لا أستطيع، ولن أحاول التنبؤ الآن بالعواقب المذهلة التي قد تترتب على خطوة كهذه.

يطبقوا إصلاح العيب الجيني كما فعل الأثرياء؟.

هذا مثال تخيلي بطبيعة الحال. لكنه يثير إشكالاً يستحق النظر. إن الانطباع الأول الذي يرد إلى الذهن هو أن فكرة الهوية الشخصية التي في أذهاننا بدأت تتلاشى وتبديل. لعلنا نبدأ في التساؤل عما إذا كان الشخص الذي نتحدث عنه الآن هو نفسه الذي عرفناه قبل التدخل الجراحي بكل ما فيه من حسنات وعيوب.

لكنني أجد أنه سيكون من الخطأ الظن بأن المشكلة قابلة للحل، لمجرد أننا أخرجناها من دائرة النقاش، بمثل القول: إن فكرة الهوية الشخصية التي في أذهاننا قد انهارت مع تغير إطار النقاش الأصلي، بحيث لم نعد قادرين على الحديث عن الشخص موضع النقاش. أقول: إن هذا المبرر سيكون خاطئاً؛ لأننا نستطيع دائماً إعادة تعريف الشخص من خلال عوامل عديدة، من بينها، على أقل التقادير، العوامل الزمانية - المكانية^(١٢).

لن يكون هذا الموضوع محل اهتمامنا في هذه اللحظة. وسأكتفي بالإشارة إلى أن اعتراضنا على النظام المقترح في المثال التخيلي، ينبغي أن يصدر عن أساس أخلاقي وليس ميتافيزيقي^(١٣).

ما يثير اهتمامي في ذلك المثال الخيالي، هو أن التأمل فيه يقود بالضرورة إلى تغيير اتجاه النقاش من تطبيقات تكافؤ الفرص إلى تكافؤ البشر. بيان ذلك: أن الحديث عن إمكانية تغيير صفات الأفراد من خلال التدخل الجراحي، يعني -بتعبير آخر- أن كافة الأفراد متساوون في أنفسهم، من جميع النواحي، باعتبارهم ذوات متشابهة، تضاف إليها صفات هي أعراض عليها، أو باعتبارهم منظومة صفات غير مستقلة بذاتها بل محمولة على جوهر محايد، وأن ما يحملونه من صفات، جسدية كانت أو ذهنية، أعراض وإضافات قابلة للتغير. وهذا يشمل حتى ما ينتقل إليهم بواسطة الجينات من آبائهم.

(١٢) تردد الكاتب في مناقشة هذه الحالة المتخيلة، سببه أنه على فرض تحقق إمكانية التحكم في جينات البشر، فإنه سيكون بالإمكان جعل الناس نسخاً متشابهة. وعندئذ فإن معظم النقاش السابق لا يعود ذا صلة؛ لأن إحدى الفرضيات الأصلية في نقاش المساواة هي أنها علاقة بين أشخاص مختلفين، لا بين نسخ متشابهة، كما تشير إليه الحالة المتخيلة المذكورة.

للمزيد حول مفهوم تحول الهوية الشخصية عند وليامز، انظر مناقشته للفكرة في الفصل الأول من كتاب مشكلات النفس (Bernard Williams, The Problems of the Self (Cambridge 1973)).
والتي جادل فيها إشكالات التحولات المحتملة في جسد الإنسان وذاكرته، وكيف تنعكس على هويته.
(١٣) أحتمل أن الغرض من هذه الإشارة بيان أن الحكم على البشر في الحالات المختلفة، ينبغي أن يتبع معايير قيمياً مؤسسة على أرضية عقلانية، وبالتالي مرنة وقابلة للتعديل، وليس أحكاماً صلبة ومسبقة أو متعالية. الأخلاقي في منظور وليامز نتاج للعقلانية البشرية وليس متعالياً.

في مثل هذا الحال، حيث كل صفة يحملها الإنسان قابلة للتعديل والتغيير، لسنا بحاجة للنقاش في مسألة تكافؤ الفرص؛ لأن الأفراد الذين نتحدث عنهم متساوون في ذاتهم، أي إن تكافؤ الفرص بات متلازمًا مع تكافؤ حقيقي أصلي بين الأفراد أنفسهم.

الاعتراض الأخلاقي

أشرت في السطور السابقة إلى عدم الحاجة لمناقشة الاعتراضات الأخلاقية على نوع العالم المقترح في المثال التخيلي. ثمة نقطة واحدة، على أي حال، ذات صلة بجوانب مختلفة لمبدأ المساواة، من نوع ما استعرضناه في ثانيا هذه الورقة. لعل القارئ أيضًا قد استغفرت حقيقة أن جانبًا كبيرًا من اهتمام ذلك العالم التخيلي، مركز على امتلاك قابليات عالية. ومن هنا فهو ينظر إلى الأطفال -مثلا- باعتبارهم أوعية لهذه القابليات وحسب. أظن أن هذا الشعور غير المريح سيتواصل حتى لو أن كل شخص قد عومل على هذا النحو (مع صعوبة تخيل النتائج المحتملة لهذه المعاملة). نتوقع طبعًا أن الذي عومل على هذا النحو سيكون أنجح من غيره، وأن أولئك المهتمين بإظهار القابليات سيكونون على الأرجح أكثر اهتمامًا بتحقيق النجاح.

لعل من الطريف الإشارة إلى أن الاعتراض الأخلاقي على الاهتمام المفرط بهذه الأهداف ليس منفصلًا عن قيمة المساواة بذاتها، بل هو متصل بها من خلال معاني معينة، نوقشت في صفحات سابقة من هذه الورقة، منها تساوي البشر كبشر، مهما اختلفوا عن بعضهم، وعلى وجه الخصوص مجموعة الأفكار التي ناقشناها في القسم الثاني تحت عنوان «التقدير / الاحترام».

من المتوقع دائمًا أن تظهر بعض التعارضات حين نتحدث عن قيمة المساواة وتطبيقاتها. ليس ضروريًا أن نلجأ للافتراضات النظرية أو العوالم المتخيلة، كي تستكشف هذه التعارضات. هذه التعارضات موجودة بالفعل في الحياة الواقعية المعاصرة. ثمة شعور بأن الإلحاح الشديد على تطبيق مبدأ المساواة في الفرص بجميع تفصيلاته واحتمالاته سوف يدمر أحد التعبيرات المألوفة عن الإنسانية المشتركة، مع أن هذا التعبير بذاته واحد من تمثيلات قيمة المساواة^(١٤).

المثل التي نشعر أحيانًا بأنها في حال تعارض مع مبدأ تكافؤ الفرص، قد لا تكون

(١٤) الفكرة التي يعرضها الكاتب هنا، فحواها ببساطة أنه لو أخذنا مبدأ تكافؤ الفرص إلى نهاياته فسوف تتحول الكفاءة العلمية أو العملية إلى معيار وحيد للنجاح، عندها سوف ينقسم المجتمع بشدة إلى شريحة تستأثر بمصادر القوة لأنها ذات كفاءات رفيعة وشريحة محرومة لأن كفاءاتها متدنية. مجتمع كهذا سيكون محوره العمل والإنجاز وليس الإنسان. وهذه نتيجة لا يريد الناس أن يصلوا إليها. انظر هذا الصدد كتاب المفكر والسياسي البريطاني مايكل يونغ الذي يعالج إشكالية تماثل هذا المعنى:

Michael Young, The Rise of the Meritocracy (London:Thames and Hudson, 1958).

بالضرورة تمثيلات أو تطبيقات أخرى لقيمة المساواة. قد نجد واحدًا من تلك المثل في الدعوة المزمّنة لرعاية القيم والأعراف الضرورية لصيانة الحياة الجمعية، أو للتأمل في الثمرات المعنوية لنمط عيش مجتمعي يميل للتكامل بين الإرادات والمصالح، بدل التنافس بين الإرادات والمصالح. لعل بعضنا قد لاحظ أن فكرة المساواة ذاتها قد أثّرت بين حين وآخر في تبرير أو شرح هذا النوع من العلاقات المقترحة، وهي إثارات في محلها.

عرضت في الصفحات السابقة مفهومًا للمساواة، يمكن ملاحظة تمثيلاته في نطاق واسع جدًّا، من يوميات الإنسان وأشكال العلاقات التي تربطه مع البشر الآخرين. طالما كان المفهوم بهذه السعة فمن المؤكد أن تعارضات داخلية، على المستوى النظري أو العملي، سوف تبرز في تطبيق ما أو علاقة ما. تبرز فكرة المساواة كلما ظهرت علاقة تنطوي على توزيع لذلك النوع من السلع/ الفرص التي هي عامة بطبيعتها، وعلى أقل التقادير، تلك السلع التي من شأنها منح حائزها قدرًا من المكانة أو الأبهة. هذا من جانب.

من جانب آخر، فإن فكرة المساواة في التقدير/ الاحترام تحثنا على قلة الاكتراث بالبنى التي تمنح الناس مكانة أو أبهة، وأن نهتم -بدل ذلك- بالناس بما هم، وبغض النظر عن تلك الامتيازات والأوصاف، حين يتعلق الأمر بتوزيع سلع/ فرص تثير اهتمامهم واهتمامنا.

ربما لا نجد أي تعارض واضح المعالم في هذين التطبيقين، لكن على أي حال فإن الإنسان يأمل أن يرى مجتمعه متصفاً بالإنصاف والعقلانية والتوزيع الملائم لتلك السلع، وأن يراه في الوقت ذاته خاليًا من أشكال العلاقات التي تتسم بالازدراء أو الاستهانة أو التناكر بين من يحظون بنصيب أكبر من السلع والفرص، ومن لا يحصلون على غير القليل.

لعل كثيرًا من الناس يحملون هذه الأمنية، لكن حين تأتي إلى واقع الحياة ستجد أن تحقيق تلك الأمنية دونه عقبات نفسية واجتماعية عميقة. كمثال على ذلك فإن السلع التي تضيف على صاحبها هبة أو امتيازات (التطبيق الأول) تكون في العادة موضع تنافس شديد، هذه التنافسية تؤثر بشدة على العلاقة بين المتنافسين (التطبيق الثاني).

هل يمكن أن تكون هناك منافسة من دون مشاعر سلبية؟ هل يمكن أو نتعرف على حدود واضحة لتأثير هذه المشاعر، هل يمكن أن يصل التطور الاقتصادي في أي مجتمع إلى مستوى يؤمن للكثير من الناس ما يلزم من مؤهلات كي يقفوا على قدم المساواة في نيل السلع/ الفرص التي يشتد حولها التنافس أكثر من غيرها؟.

هذه كلها أسئلة لا أعتقد أننا سنعرف أجوبتها. وربما تكون موضوعًا مفيدًا للبحث

في إطار علم النفس وعلم الاجتماع.

حين يواجه المرء مشهداً من هذا النوع، مشهداً تتجلى فيه أشكال عديدة لمبدأ المساواة، لكن كلاً منها يدفع باتجاه معاكس للآخر. في حال كهذه ربما يشعر المرء بإغراء التخلي عن الفكرة ككل، أو ربما يشعر بإغراء التخلي عن جانب منها. ربما يقول لنفسه على سبيل المثال: إن تكافؤ الفرص هو النموذج الوحيد للمساواة الذي يمكن تطبيقه دون صعوبات. بخلاف المساواة في التقدير/ الاحترام، الذي يبدو أقرب إلى وهم غامض، يصعب استيعابه، فضلاً عن التفكير في تطبيقاته.

أشخاص آخرون ربما يراودهم شعور معاكس تمامًا. قد يقول أحدهم لنفسه: إن التقدير هو ما يحتاجه البشر؛ ولذا فإن المساواة في التقدير/ الاحترام هي المساواة الحقيقية. أما تكافؤ الفرص فهو تطبيق ضعيف لمبدأ المساواة، وربما يمكن اعتباره نوعاً من الخذلان غير المقصود للمثل الأعلى لا سيما إذا جرى الإصرار عليه والإلحاح في تطبيقه، كما فعلنا حتى الآن.

هذه بطبيعة الحال مشاعر متوقعة عند هذا الفريق من الناس أو ذاك. لكن يهمني هنا التنبيه إلى أن هذه الصيغ جميعها ربما تبالغ في تبسيط الأمور. واقع الحياة والعلائق بين الناس أعقد من هذا؛ ولذا ينبغي الحذر من الاستسلام لأيٍّ منها دون تمحيص.

من المهم ونحن نسعى لتطبيق مبدأ المساواة وتكافؤ الفرص ألا نغفل العوامل الأخرى الضرورية للعلاقة بين الأفراد، والتي قد تلعب دوراً «تلطيفياً»، بمعنى تدوير الزوايا الحادة وتخفيف التجاذبات التي لا تخلو منها علاقة. إن التطبيق الدقيق والحرفي لفكرة تكافؤ الفرص، في مختلف تجلياتها، ربما يلقي طابعاً خشناً وغير إنساني على الحياة الاجتماعية. ثمة في الحياة اليومية عوامل تلعب دوراً معاكساً لفكرة المساواة وتكافؤ الفرص بالمعنى الحرفي. هذه العوامل قد تبدو كريهة وغير مقبولة، لكن بعضها لا يمكن الاستغناء عنه، فهو ضروري لجعل حياة المجتمع أكثر ليناً وسلاسة. دعنا نأخذ مثلاً الميل الفطري عند كل الآباء لتحصيل مكانة لأطفالهم تماثل على أقل التقادير تلك التي لديهم. مثل هذا الميل يبدو متعارضاً مع الصورة المثالية لتكافؤ الفرص، لكن -في الوقت نفسه- لا يبدو من اللطيف أو العقلاني أن تطالب الآباء بعدم التفكير في أبنائهم على هذا النحو.

في الجانب الآخر، نجد أن مثال المساواة في التقدير/ الاحترام لا يمكن أن يكون واقعياً ما لم يؤخذ بعين الاعتبار عند تطبيقه بعض الحقائق الحياتية، مثل حاجة المجتمع لمهارات معينة، الأمر الذي يعطي أصحابها مكانة تتجاوز الآخرين. ومثل ذلك الميل

الفطري عند الإنسان للحصول على نوع من الامتياز أو الهيبة أو النفوذ مما لا يمكن رده أو التخلص منه بطريقة لينة. إن إغفال أو إنكار مثل هذه الحقائق ليس سوى يوتوبية فارغة. ليس من المتوقع أن يفلح اتجاه متشدد كهذا في إنشاء توزيع سلس وفعال للسلع والفرص والمواقع والنفوذ، أي لن يصل إلى الصورة الممكنة لتكافؤ الفرص في الحياة الواقعية، فضلاً عن الصورة المتخيلة أو المثالية.

الحل المعقول لهذا التعارض، بين ما نفترض صحته من مبادئ المساواة، وما هو واقعي من نظم ومسارات الحياة الاجتماعية، هو أن نسعى للجمع بين ما يمكن جمعه من عناصر في هذا الجانب وذاك. ليس معقولاً بطبيعة الحال أن يفكر أحدنا في رمي أي من الدعاوى والمطالبات من النافذة. البديل هو الحل البراغماتي: أن نبحث في كل حالة عن الطريق الأمثل كي نأكل أكثر ما نستطيع من الكعكة. إنه ظرف غير مريح، كما يحصل في كل حين نقارب الفكر السياسي الأصيل. ما نقابل من منغصات هنا، نقابل مثله حين نتعمق في النقاش حول الحرية، أو أي فكرة سياسية نبيلة أو أساسية. هذا إذن جزء من طبيعة التفكير في السياسة ومشكلاتها.



المجتمعات الإسلامية وأيدولوجية الحداثة الأمريكية

ليث العتابي*

الكتاب: الإسلام الديمقراطي المدني: الشركاء والموارد والاستراتيجيات.
تأليف: شيريل بينارد^(١).
ترجمة: إبراهيم عوض.
مراجعة وتحرير: عبدالرحمن الداخل.
الناشر: دار تنوير للنشر والإعلام، بالتعاون مع مركز نماء للبحوث والدراسات
- القاهرة.
سنة النشر: ٢٠١٣م، الطبعة الأولى.
الصفحات: ١٣٨ صفحة.

□ مع الكتاب

إن في هذا الكتاب الشيء الكثير عمّا تريده أمريكا من الإسلام، أو أي

* باحث من العراق.

(١) شيريل بينارد (١٩٥٣ - م)، مؤلفة يهودية أمريكية من أصل نمساوي، شغلت منصب رئيسة مؤسسة راند للدراسات وصنع القرار الأمريكي، ومن كبار المحللين السياسيين في الحزب الجمهوري الأمريكي، وهي زوجة السفير الجمهوري الأمريكي (زلمي خليل زادة).

إسلام تريد، كيف شكله، وماهيته، وأسس، وأهدافه، وأتباعه. هي تريد إسلامًا بحسب مزاجها، ومسلمين منمّطين وفق ما تريد، وعقيدة وعبادة تتلاءم وطموحاتها.

نقرأ في توطئة الكتاب: إن للولايات المتحدة ثلاثة أهداف تتعلق بالإسلام المُسيّس هي: أولاً: منع انتشار التطرف والعنف.

ثانياً: لا بدّ من تحاشي ترك أي انطباع يُشير إلى عدااء الولايات المتحدة للإسلام.

ثالثاً: يجب على الولايات المتحدة إيجاد سبل وعلى المدى الطويل تمكّنها من التحكم في الأسباب السياسية والاجتماعية والاقتصادية الأكثر عمقاً، والتي تُغذي التطرف الإسلامي، فضلاً عن دعم التنمية والتحول الديمقراطي^(٢).

والنتيجة أنهم يريدون إسلامًا متناغمًا مع النظام العالمي، ومع أهداف أوروبا والعالم الغربي، وبالخصوص الولايات المتحدة الأمريكية.

لهذا تقرر في سبيل ذلك أن يسعوا إلى دعاة التحرر والحداثة، وإلى دعاة الانفتاح والديمقراطية الغربية من المسلمين؛ إذ كانت التوصية بأنه «من الحكمة تشجيع العناصر الإسلامية المتوائمة مع السلام العالمي والمجتمع الدولي، والتي تحبذ الديمقراطية والحداثة»^(٣).

إنهم يريدون تشجيع المتأسلمين ممن قد انبهروا بالغرب وبكل ما هو غربي، وبالخصوص من انبهروا بالشعارات الناعمة الغربية، كالديمقراطية، والمساواة، وما شاكل ذلك، ومن تأثر بالحداثة الغربية وأخذها من غير تحقيق أو تمحيص، وقلدها تقليدًا أعمى، من دون إعمال فكر مطلقاً.

فالحداثة إن كانت تطوراً فالكل يريد ذلك، لكن لا أن يكون تطوراً منسوخاً أعد لغير المسلمين، وبأدوات قد تعارض الإسلام، فالحداثة إن كانت مواكبة ففي الإسلام عموماً وعند التشيع بشكل خاص ما هو أصل المواكبة وهو (الاجتهاد)؛ فهو أساس مواكبة الزمان والمكان.

وإن كانت الحداثة ديناً جديداً فيه معبود أو معبودات جديدة، وفيه سلوكات جديدة لا تتوافق مع سلوكاتنا، فإننا نرفضها ولن نقبل بها أبداً، ولن نقبل بأن تشيع في مجتمعاتنا، كي لا نخرب أجيالنا، وتغير كل قيمهم وأخلاقياتهم وسلوكاتهم.

(٢) ينظر: الإسلام الديمقراطي المدني، شيريل بينارد، ص ١١.

(٣) الإسلام الديمقراطي المدني، ص ١٣.

□ الشرائح المستهدفة

إن كتاب (الإسلام الديمقراطي المدني) الصادر عن مؤسسة راند الأمريكية عام ٢٠٠٤م، يحدد أربع شرائح موجودة في المجتمع الإسلامي وهي^(٤):

١- الأصوليون: الذين يرفضون القيم الديمقراطية والثقافة الغربية المعاصرة.
٢- التقليديون: الذين يريدون مجتمعاً محافظاً، ويشككون في الحداثة والإبداع والتطور.

٣- الحداثيون: الذين يريدون أن يصبح العالم الإسلامي جزءاً من الحداثة العالمية، وأن يتم تحديث الإسلام وتقويمه ليواكب العصر.

٤- العلمانيون: الذين يريدون أن يقبل العالم الإسلامي انفصال الدين والدولة، كما هو الحال في الديمقراطيات الصناعية الغربية؛ مع قصر الدين على المجال الخاص.

وهذا التقسيم غير دقيق عموماً، لكنه لأنه تقسيمهم سنسايه لنعرف ماذا يريدون من وراء هذا التقسيم، ولماذا قسموا بهذا الشكل.

ثم يأتي المراد، فتقول الكاتبة شيريل بينارد: «إن الحداثيين والعلمانيين هم الأقرب إلى الغرب من حيث القيم والسياسات. إلا أنهم -بوجه عام- أضعف مكاناً من المجموعات الأخرى؛ إذ يفتقرون إلى الدعم الحقيقي، والموارد المالية، والبنية التحتية الفعالة، والمنبر الذي يحمل أفكارهم للفضاء العام»^(٥).

ثم يصل الكلام إلى المراد الحقيقي من التقسيم، وسببه، إذ وفي فقرة التوصيات والنصائح والإرشادات التي يجب على الولايات المتحدة الأمريكية فعله، كانت نصيحة دعم الحداثيين^(٦)، وذلك من خلال:

- ١- نشر أعمالهم وتوزيعها بأسعار مدعمة.
- ٢- تشجيعهم على الكتابة للجماهير العريضة وللشباب.
- ٣- دمج آرائهم في مناهج التعليم الإسلامي.
- ٤- منحهم منابر عامة.

(٤) الإسلام الديمقراطي المدني، ص ١٤.

(٥) الإسلام الديمقراطي المدني، ص ١٥.

(٦) م، ن، ص ١٦.

٥- نشر آرائهم وتفسيراتهم وفتاواهم على نطاقٍ جماهيري واسع، وذلك لمنافسة آراء وفتاوى الأصوليين والتقليديين؛ الذين يمتلكون مواقع إلكترونية، ودور نشر، ومدارس، ومعاهد، ومنابر كثيرة لنشر أفكارهم.

٦- طرح العلمانية والحداثة باعتبارهما الخيار الثقافي (البديل) للشباب المسلم الساخط.

٧- تعبيد الطريق نحو الوعي بالتاريخ والثقافة الجاهلية السابقة على الإسلام؛ في الإعلام والمناهج الدراسية في البلدان التي نحن بصدددها.

٨- المساعدة في تطوير منظمات المجتمع المدني المستقلة؛ من أجل تعزيز الثقافة المدنية، وتوفير مجال للمواطنين لتتقيف أنفسهم والتعبير عن آرائهم بشأن العملية السياسية.

إن هذا ما يريدونه من تشجيع الحداثيين، ومن نشر الفكر الحداثي، فلا يريدون من الحداثة التطور، أو أن تسهم بالتطور الحقيقي والصحيح، بل يريدونها حادثة منمطة ومجمولة على مقاسهم، وتنفذ أهدافهم، فهم يريدون نشر الحداثة الغربية الأمريكية حصراً.

ومن أهدافهم المرسومة للحداثيين أيضاً «زيادة وجود الحداثيين ونشاطاتهم داخل المؤسسات التقليدية»^(٧)، وهذه مهمة اختراقية، فتجد مطوعاً سنياً حداثياً داخل المؤسسة الدينية السنية، وتجد معممًا شيعيًا حداثياً داخل المؤسسة الدينية الشيعية، وكذلك الحال في باقي المؤسسات الدينية في مختلف دول العالم الإسلامي، بل في العالم أجمع، أين ما حل الإسلام.

وأيضاً كان من ضمن الأهداف المعدة لضرب الإسلام هو «تشجيع انتشار التصوف وتقبل المجتمعات له»^(٨)، سواءً كان هذا التصوف هو التصوف الإسلامي السني، أم التصوف الإسلامي الشيعي، إلا أن المائز في المنظومة الشيعية إطلاق مصطلح (العرفان) على التصوف أو ما يشابه التصوف عند السُّنة.

بعد ذلك تُبين الكاتبة أهداف الحداثيين، إذ إنهم -بحسب ما تقول- «يسعون لإحداث تغييرات جوهرية في الفهم والتطبيق الحاليين للإسلام، وذلك بتقليص مساحة تلك الصبارة الضارة التي شكّلتها الأعراف المحلية والتقاليد الإقليمية، فتداخلت مع الإسلام عبر القرون. كما يؤمنون بتاريخانية الإسلام؛ وهو ما يعني أن الإسلام الذي نُعبد به

(٧) الإسلام الديمقراطي المدني، ص ١٧.

(٨) م، ن، ص ١٨.

في أيام النبي قد عكس حقائق أبدية، وملابسات تاريخية كانت تناسب ذلك العصر ولم تعد صالحة الآن. وهم يعتقدون أيضًا في إمكان تحديد جوهر أساسي للدين الإسلامي، وسيبقى هذا الجوهر ليس فقط مصونًا من الضرر، بل ستقويه التغيرات الكثيرة، والتي تعكس تغير الزمان والأحوال الاجتماعية والملابسات التاريخية»^(٩).

إن التاريخانية تعني أن لكل شيء فترة استعمال وفترة انتهاء، وأن كل شيء له صلاحية انتهاء حتى التشريعات الدينية، ولذلك تجد أن الفكر التاريخاني يتمسك به كل معارض للقوانين، وبالأخص القوانين والتشريعات الدينية، وحجته انتهاء صلاحيتها!

فمن جانب (التاريخانية) التي تدّعي انتهاء الصلاحيات، ومن جانب آخر (الهرمنيوطيقا) التي تريد التأويل من دون أي ضابطة، ومن جانب ثالث (التعددية) التي تنادي بأن الكل على حق، وما شاكل ذلك من أطروحات ونظريات تبناها الحداثيون وغيرهم، ليجعلوا من عنوان الحداثة العام دينًا مكان الأديان، وقانونًا مكان القوانين!

تنقل الكاتبة نصًا عن ذلك، يقول: «إن الغالبية العظمى من أولئك الذين يقولون بتاريخانية القرآن، قد تشربوا الرؤى الفلسفية والمعرفية الغربية...»^(١٠).

وبذلك يتوضح أصل الفكر التاريخاني، وكذلك يتوضح هدف التاريخانية، فالمراد هو نقد الدين من خلال محوه، بحجة انتهاء صلاحيته.

□ تبني الحداثة كمنهج واستراتيجية

إن تبني الغرب وأمريكا للحداثيين لأنهم يؤمنون بعدم وجود مقدّس، ويعترضون على كل شيء في الأصول والفروع والعقائد والأخلاق، ويتنقدون القرآن والسنة والروايات والأحداث التاريخية، والعجيب أنهم يريدون قانونًا وهم يعترضون على قوانين الآخرين!

فهل يعلمون بذلك؟ أم هم ينتقدون لمجرد النقد؟ أم أن نقدهم مدفوع الثمن؟ أم العدا هو سبب النقد؟

تقول الكاتبة: «ويبدي الحداثيون اعتراضات جوهرية على بعض عقائد الإسلام، ويعتبرون مصلحة المجتمع قيمة تتجاوز تعاليم القرآن ذاته»^(١١).

(٩) الإسلام الديمقراطي المدني، ص ٣٠.

(١٠) م، ن، ص ٥٩.

(١١) الإسلام الديمقراطي المدني، ص ٣٣.

إذًا فإن هدفهم هو الاعتراض على كل ما يعارضهم، إذ ليست لديهم رؤية محددة، أو هدف محدد، أو نظرية محددة، وبالتالي يكون شعارهم هو (محو الأديان) من تاريخ البشرية.

ثم تقول الكاتبة: «والرؤية الحداثية متوافقة مع رؤيتنا، ومن بين كل الأطياف، فإن هذه الفئة شديدة الاتساق مع قيم وروح المجتمع الديمقراطي الحديث. إن النزعة الحداثية لا التقليدية هي التي تتسق مع الغرب. وهذا يشمل بالضرورة تجاوز الاعتقاد الديني الأصلي، أو تعديله، أو تجاهل بعض عناصره على نحو انتقائي. والعهد القديم لا يختلف عن القرآن في دعم ألوان من القيم والمعايير وترسيخ عدد من القوانين الشاذة إلى درجة لا يمكن تصورها، بغض النظر عن تطبيقها في مجتمع اليوم الحديث. لكن هذا لا يمثل مشكلة؛ لأن قليلاً من الناس فقط هم الذين يصرون على العيش احتذاءً لأسلوب أنبياء العهد القديم بشكل حرفي. وبدلاً من ذلك، فإننا نريد لتصورنا عن الجوهر الحقيقي لليهودية والمسيحية بالهيمنة على حرفية النص؛ الذي أُمسينا نعدّه مجرد تاريخ خرافي أسطوري، وهو عين المنظور الذي يتبنّاه الحداثيون الإسلاميون»^(١٢).

إذًا فإن المراد هو محو القدوات، ومحو الأديان، ومحو التشريعات الدينية، ومحو الأخلاق، وإشاعة أن كل ذلك مجرد خرافات، ومجرد تاريخ أسطوري لا وجود له على أرض الواقع؟!

□ الغرب والدين

إن الفكر الغربي المتطّرف يعتبر كل الأديان خرافة، فاليهودية خرافة، والمسيحية خرافة، وبما أن هناك من المسلمين من درس عندهم، وهناك من تأثر بهم، فعلى كل هؤلاء اعتبار أديانهم خرافة، وبالخصوص أتباع الدين الإسلامي، فإن عليهم القول بخرافية دينهم إن أرادوا الالتحاق بالغرب، أو كسب رضا الغرب!؟

لذلك فإن أيّ حركة تظهر لنقد (الدين) فإنها لن تقف عند دين معيّن، بل هي ستسري وتجري على كل الأديان، فمثلاً الإلحاد الذي ظهر في أوساط المسلمين، فإنه لن يقف عندهم، بل إن الحركة الإلحادية تنتقل من دين إلى آخر، وذلك من خلال تشجيعها وترويجها من قبل منظمات تستفيد من الإلحاد والملحدين، وتتضرر من الدين والأخلاق.

وعن أسماء معيّنة تبنت الحداثة، أو الإسلام الحداثي تقول الكاتبة: «لإسلام الحداثي العديد من الممثلين والقادة المحتملين، وهم أفرادٌ يجمعون المؤهلات العلمية

الوثيقة والمعرفة التامة بالعقيدة الإسلامية إلى جانب تعليم ومنظومة قيم حديثين. وبعضهم بارز في المجتمعات أو الدوائر الأكاديمية المحلية. كما أن الأفراد القابعين على التخوم بين الاتجاه التقليدي المحدث وبين الحداثة يستطيعون الاضطلاع بهذا الدور المرتقب...»^(١٣).

ثم تذكر الكاتبة أسماء جملة منهم ك: مصطفى سيريتش مفتي البوسنة، خالد أبو الفضل أستاذ الشريعة الإسلامية بجامعة كاليفورنيا، محمد شحرور، شريف ماردين، فتح الله كولن، بسام طيبي^(١٤)، وكذلك نوال سعداوي، وسيا سمر^(١٥).

ثم تصل الكاتبة إلى نقطة مهمة هنا عن إيران إذ تقول: «وقد أفرزت إيران المعاصرة بدورها مجموعة من «الخوارج» الحداثيين الذين يمكن تلميعهم كمثّل عُلّيا، بل كأبطال ملهمين للحقوق المدنية. أبطال أدّى دفاعهم العلني عن العقل وعن حقّ الأفراد في تشكيل أحكامهم الأخلاقية الذاتية؛ أدّى لتعرضهم للاضطهاد، فأمسوا أبطالاً في عيون الحركة الطلابية الإيرانية. ولا بدّ من نشر آرائهم وخبراتهم وتفاصيل مواجهاتهم مع سلطات الدولة القمعية على نطاقٍ أوسع بكثير»^(١٦).

والسؤال هو: لماذا تسميهم الكاتبة بالخوارج؟

وما سبب هذه التسمية؟

وما هي أهداف هؤلاء؟

أسئلة لا يجاب عنها إجابة وافية إلا الكاتبة، ونحن لن نخوض فيها كثيراً، بل إن ما يهّمنا منها هو وجود خوارج على الجمهورية الإسلامية في إيران، في الداخل والخارج، ومن هم في الخارج أقرب للغرب ولأمريكا من الذين بالداخل؛ لذلك سمتهم الكاتبة بالخوارج كما اعتقد، ونستنتج كذلك بأن في كل بلد مسلم فئة من الخوارج التي تعوّل عليها أمريكا في اتّباعها وتنفيذ مخططاتها.

ثم يأتي التقسيم المقارن لفئتين من الحداثيين، فتقول الكاتبة: «إن الحداثيين -النشطاء سياسياً- الذين يعيشون في بيئات أصولية أو تقليدية، لا يتمتعون بأيّ دعم»^(١٧).

أما عند حداثيي الغرب فتقول: «أما في الغرب والمجتمعات الحديثة فيواجه الحداثيون

(١٣) الإسلام الديمقراطي المدني، ص ٧٥.

(١٤) م، ن، ص ٧٥.

(١٥) م، ن، ص ١١٢.

(١٦) الإسلام الديمقراطي المدني، ص ٧٧.

(١٧) م، ن، ص ٧٨.

عائقًا مختلفًا؛ إذ يغلب عليهم حُسن التعليم والاندماج الكامل في المجتمع، وعدم تبنيهم لآراء شعبية تصلح للفرقة الإعلامية»^(١٨).

الفرقة الإعلامية؟!

عن أيّ فرقة تتحدث الكاتبة؟

فهل هي تبحث عن حدائي مثير للفرقة؟

أم عن الفرقة فقط؟

وهل مَنْ في الغرب لا يملكون الفرقة أم ممنوعون عنها؟

وهل إن الفرقة في الشرق صالحة؟ والفرقة في الغرب غير صالحة؟

من كلام الكاتبة يتبيّن أن الغرب يبحث عن مثري الشغب في الشرق عمومًا، وفي البلاد الإسلامية بشكل خاص، لكن لا بدّ من أن يحمل المشاغب عنوانًا يتلاءم مع العصر، وتقبله الأمزجة، ولا يتنفّر منه أحد.

وأفضل عنوان حاليًا هو (الفكر الحدائي)، فهو أفضل باب يمكن أن يدخل منه الهدم إلى بلاد الإسلام، فلا بد أن يكون الحدائي الحقيقي ذا فرقة، يفرق، ينفجر، يثير الأجواء، لا يُبقي ولا يُذر، فهو بالضبط كالانتحاري، لكن بصورة أخرى أكثر ترتيشًا وتدليسًا.

□ الغرب والتصوف

تقول الكاتبة شيريل بينارد عن الصوفية: «لا يدخل الصوفية تحت أي من الفئات المذكورة، لكننا سوف نسلّكهم هنا مع الحدائين. ويمثّل التصوف التفسير الفكري المفتوح للإسلام. وينبغي دعم التأثير الصوفي في المدارس والمقررات التعليمية والمعايير الاجتماعية والأخلاقية والحياة الثقافية؛ دعمًا فعالًا في البلاد التي يوجد بها تقليد صوفي، مثل أفغانستان والعراق. ومن خلال الشعر والموسيقى والفلسفة، التي يتفرد بهم التصوف؛ يستطيع التقليد والممارسة الصوفية القيام بدور الجسر الذي ينقل هذه المجتمعات خارج نطاق التأثيرات الدينية»^(١٩).

إذًا فالحدائنة من جانب، والصوفية أو التصوف من جانب آخر، يكوّنان الجناحين التي ستطير بهما أفكار الغرب وأمريكا، لتحطّ على رأس البلاد الإسلامية، فتكون بلاءً

(١٨) م، ن، ص ٧٨ - ٧٩.

(١٩) الإسلام الديمقراطي المدني، ص ٩٠.

عليهم يمسح عاداتها وتقاليدها، ودينها وأخلاقها، وثوراتها ومقدراتها.

وتقول الكاتبة في مكان آخر من الكتاب: «تعزيز مكانة التصوف بتشجيع الدول التي توجد بها تقاليد صوفية قوية على زيادة الاهتمام بهذا الجانب من تاريخها، وبثه في مقرراتها المدرسية. ونصيحتي هي: أولوا الإسلام الصوفي مزيداً من الاهتمام»^(٢٠).

وهذا كلام صريح جداً من الكاتبة، وتوصية للإدارة الأمريكية بالاهتمام بالتصوف والدعوة إليه والتشجيع عليه، أي: تصوف أمريكي، أو تصوف يتلاءم ما تريده أمريكا!

□ توصيات للإدارة الأمريكية والعالم الغربي

تضع الكاتبة جملة من التوصيات التي توصي بها أمريكا والعالم الغربي، والتي منها^(٢١):

١- دعم الحداثيين أولاً، وتكريس رؤيتهم لإزاحة رؤية التقليديين، وذلك من خلال تزويدهم بمنبر للتعبير عن أفكارهم ونشرها، فهؤلاء الحداثيون هم الذين ينبغي تثقيفهم وتقديمهم للجماهير؛ كواجهة للإسلام المعاصر.

٢- دعم العلمانيين بشكل فردي، وحسب طبيعة كل حالة.

٣- دعم المؤسسات والبرامج المدنية والثقافية العلمانية.

٤- دعم التقليديين (متى وحيثما كانوا من اختيارنا) بما يكفي لاستمرارهم في منافسة الأصوليين، والحيلولة دون أي تحالف بين الفريقين. أما داخل صفوف التقليديين فينبغي أن نشجع -وبشكل انتقائي- أولئك المتوائمين مع المجتمع المدني الحديث وقيمه، بدرجة أكبر من سواهم. وعلى سبيل المثال فإن بعض مذاهب الفقه الإسلامي أكثر قابلية من غيرها للتطويع بما يوافق رؤيتنا للعدالة وحقوق الإنسان.

ثم تقول الكاتبة: «وسوف نحتاج إلى بعض الأنشطة الإضافية المباشرة لدعم هذا الاتجاه إجمالاً، وهي كما يلي»^(٢٢).

ثم تذكر هذه الأنشطة والتي منها:

١- اختيار العلماء الحداثيين المناسبين لإدارة موقع إلكتروني يجب عن الأسئلة المتعلقة بالحياة اليومية، ويعرض الآراء الفقهية الحديثة.

(٢٠) الإسلام الديمقراطي المدني، ص ١١٥.

(٢١) م، ن، ص ٩١ - ٩٢.

(٢٢) م، ن، ص ٩٢.

٢- تشجيع العلماء الحداثيين على كتابة النصوص الأكاديمية والاشتراك في تطوير المناهج.

٣- استخدام وسائل الإعلام المحلية واسعة الانتشار، كالذياع؛ لإبراز أفكار الحداثيين المسلمين وممارساتهم، ونشر رؤيتهم وتفسيرهم للإسلام عالمياً وعلى أوسع نطاق. إن هذا ما خُطِّط وأُعد للإسلام والمسلمين، فالغرب يريد حداثته الخاصة أن تغطي وتسيطر، ويريد للمبهرين به، واللاهثين وراءه أن يتبنوا الفكر الغربي والحداثة الغربية، حداثة أساسها نقد ثوابت الإسلام، حداثة تشكك بكل ما هو إسلامي، حداثة تضرب أسس ومصادر التشريع بحجة القدم، حداثة تنظر لكل ما هو جديد وغربي على أنه هو (نهاية التاريخ)!



مناهج البحث عند مفكري الإسلام المعاصر

الدورة الثانية، بيروت، عقدت في ١٣ مارس ٢٠١٩م

محمد تهامي دكير

تأتي هذه الندوة استكمالاً لمتابعة فعاليات الندوة السابقة التي نظّمها معهد المعارف الحكمية للدراسات الدينية والفلسفية في بيروت، قبل سنة (انظر: الكلمة، العدد ١٠٠ صيف ٢٠١٨م)، والتي شارك فيها عدد من المتخصصين والأكاديميين، وقد تمّ فيها تسليط الضوء على المنهجيات المتعددة في قراءة الإسلام، من خلال ما قدّمه عدد من أعلام الفكر والتجديد الديني والثقافي المعاصرين، الذين اشتهر عنهم مساهماتهم في إغناء الفكر الإسلامي المعاصر بأطروحات منهجية جديدة لقراءة وفهم الإسلام، ومواقف من التراث العربي الإسلامي، ومشاريع فكرية نهضوية، تساهم في إخراج الأمة من حالة الخمول والسُّبات الحضاري، بوصل ما انقطع من إبداع ونشاط فكري وعلمي، ومواجهة حالة الاستتباع الحضاري للغرب.

وقد تمّ في الندوة السابقة الحديث عن مجموعة من أشهر الرموز الفكرية والنهضوية في العالمين العربي والإسلامي مثل: السيد جمال الدين الأفغاني، والدكتور إسماعيل الفاروقي، ومحمد إقبال، والسيد محمد حسين الطباطبائي، والعلامة عبد الله الجواد الأملي، والمفكر الجزائري مالك بن نبي... إلخ.

أما في هذه الندوة، والتي عُقدت في بيروت كذلك، وعلى مدى

أسبوعين، (بين ١٣-١٤ / ٣ / و ٢٠-٢١ / ٣ / ٢٠١٩)، فقد تناولت شخصيات فكرية مهمة كذلك، كانت لها مساهمات متميزة في مشروع التجديد الفكري والحضاري العربي والإسلامي، وتوزعت على جغرافية العالم العربي شرقاً وغرباً مثل: الشيخ مرتضى مطهري، والشيخ مصباح يزدي، والشيخ راشد الغنوشي، والمفكر السيد حسين نصر، والشيخ محمد مهدي شمس الدين، والشيخ محمد جواد مغنية، والدكتور عبد الرزاق السنهوري.

وقد شارك في قراءة ونقد وتحليل المشاريع التجديدية والنهضوية لهؤلاء الأعلام، نخبة من الأكاديميين والمختصين في متابعة الفكر الإسلامي المعاصر من لبنان. فيما يلي متابعة مقتضبة لما ورد في الأوراق والمداخلات المشاركة في هذه الندوة..

□ فعاليات اليوم الأول

في الأسبوع الأول من فعاليات هذه الندوة البحثية، تمّ تناول مشاريع أربعة من الشخصيات المشهورة في مجال الفكر الإسلامي المعاصر، هم:

أولاً: «منهج الشهيد مرتضى مطهري في قراءة الإسلام»، وقد تحدّث عنه الشيخ محمد حسن زراقات (باحث وأستاذ حوزوي وجامعي من لبنان)، في البداية أشار الباحث إلى صعوبة الحديث عن منهج محدّد المعالم عند المفكر الإيراني الشهير الشيخ مطهري (١٩١٩ - ١٩٧٩م) وذلك بسبب اشتغاله على مجالات متعدّدة لكل منها خصائصه المنهجية.

فقد اشتغل على الفقه والتاريخ والفلسفة وعلم الكلام، كما كانت لديه مواقف مرتبطة بالواقع والسجلات الفكرية والسياسية الدائرة في إيران عشية اندلاع الثورة الإسلامية فيها، والتي كان الشيخ مطهري واحداً من الذين أجبوا ناراها وأمّدوها بالوقود الفكري، حتى اعتُبر من منظّريها ودُعائها، وذلك من خلال كتاباته الداعية إلى التجديد وإعادة النظر في الموروث الفقهي والكلامي بما يخدم حركة التغيير والنهضة والتحرّر من الاستعمار الجديد، الذي كان يمثله الشاه آنذاك، استعمار التبعية السياسية والثقافية للغرب وللولايات المتحدة على وجه الخصوص.

وبسبب تعدّد كتاباته وتنوّع تراثه الفكري، واختلاف التعاطي المنهجي باختلاف المواضيع أو العلوم التي تعرّض لها، أو كان له موقف تجديدي فيها، فقد حصر الباحث الشيخ زراقات بحثه في دائرة علم الكلام والبحث العقدي، مع التوقّف عند أهمّ المعالم المنهجية عند الشيخ مطهري.

فحسب الباحث، فإنّ الشيخ مطهري قد اختار في علاج الكثير من القضايا الكلامية

طريقة الحكماء على حدّ تعبيره، مع اعترافه بأنّ النقل يمكن أن يكون من الموادّ الأولية التي يعتمد عليها في معالجات قضية عقدية كقضية العدل؛ لأنه كان يعتبر طريقة الحكماء في الاستدلال مُتقنة أكثر من الطريقة الكلامية والفلسفية.

ومن خلال هذه الملاحظة الأساسية بدأ الباحث نقاش منهج الشهيد مطهري، في محاولة للبحث عن المعالم العامة التي تحكم قراءته للإسلام، وموقفه من أمهات المسائل والقضايا مثلاً في قضية «أهمية الإنسان ومحوريّته»، نجد الشيخ مطهري يُعيد فتح أبواب علم الكلام للإنسان ومعالجة قضايا الوجودية وأسئلته الكبرى. مثلاً من يقرأ كتاب (العدل الإلهي) من أوّله إلى آخره، يجد أنّ الروح الحاكمة على صاحبه، هي روح البحث عن أجوبة لأسئلة الناس التي ترتبط بحياتهم قبل أن تكون أسئلة ترتبط بالمفهوم العقدي المجرد، كما يظهر هذا الأمر من جهة أخرى في حجم القضايا الإنسانية التي عاجلها، مثل: الإنسان الكامل، الإنسان والإيمان، الإنسان في القرآن، المجتمع والتاريخ، المدد الغيبي في حياة الإنسان، الفطرة... وعلى هذه الأمثلة يُقاس ما سواها.

وفي موضوع توسعة دائرة علم الكلام: فواحدة من النواظم المنهجية عند الشيخ مطهري، أنّه وسّع دائرة علم الكلام ليشمل الكثير من المواضيع الأخرى الواقعية، بالإضافة إلى البحث في الصفات الإلهية والعدل والنبوية... إلخ. وقد نجم عن ذلك مواقف جريئة له في هذا المجال، مثل اعترافه بالنجاة لغير المسلمين، والدعوة الصريحة لتجديد النظر في الكثير من القضايا العقائدية، والانفتاح على التجارب الفكرية الأخرى، وإعطاء المركزية لبعض المفاهيم الاعتقادية كقضية العدل، بالإضافة إلى البحث الجذري في الدين، مع التركيز على قضايا الإسلام المعاصر أو الإسلام في الوقت الراهن، ومن بينها موقف الإسلام من المرأة وحقوقها.

والخلاصة، فقد تميّزت كتابات الشيخ مطهري بسمة الدفاع عن الإسلام ومبادئه وقيمه، والردّ على بعض الشبهات التي كانت تعرض عليه. كما تميّز باحترامه للأراء المخالفة.

ثانياً: «منهجية بحث الشيخ مصباح اليزدي في قراءة الإسلام»، وقد تحدّث عنها السيد علي الموسوي (رئيس تحرير مجلة المنهاج اللبنانية)، أهم ما يلاحظ على الشيخ اليزدي -وهو واحد من كبار العلماء المعاصرين (ولد سنة ١٩٣٤ في إيران) والمشهور بنشاطه العلمي والسياسي، وكتابات في مجال الإلهيات والأخلاق والعقيدة والتفسير؛ حيث يرى الباحث في هذه القراءة تميّزه باعتداده على الفلسفة والعرفان والتفسير، وموقفه المتميّز من الفلسفة باعتباره من تلامذة العلامة السيد طباطبائي، حيث لم ينظر إلى الفلسفة كعلم يطلب لذاته، بل بما يخدم بقيّة العلوم، واعتبر العرفان جزءاً من الإسلام، وأنّ السير والسلوك ليس

قسماً مستقلاً عن حدود الشريعة.

كما استفاد من منهج أستاذه الطباطبائي في القراءة القرآنية للإسلام، وفي تفسير القرآن بالقرآن، إلا أنه أضاف فكرة دور المعصوم في تفسير الآيات القرآنية، كما أعاد ترتيب آيات القرآن ترتيباً طويلاً، بحسب الأهداف التي أرادها الله من خلق الإنسان.

أما بخصوص قضية الأصالة، القضية التي شغلت التفكير الفلسفي، فقد أسس الشيخ اليزدي لأصالة الفرد والمجتمع معاً، مؤكداً - حسب الباحث الموسوي - على كون العلاقة بينهما علاقة جدلية تبادلية، بالإضافة إلى رفضه القول بجبرية التاريخ؛ لأنه يعتقد أن الإرادة الإنسانية جزء من العلة التامة للفعل والحركة الإنسانية.

لذلك، كان يعتقد بإمكانية تحقق المجتمع المثالي الإسلامي ضمن شروط منها: الواقعية، البرنامج الصحيح ورسم الهدف، أما الاختلافات الاجتماعية فلا تتنافى مع إرادة الإنسان.

أما بخصوص موقفه من الأخلاق، فقد لاحظ الباحث أن العلامة اليزدي أعاد قراءة الأخلاق الإسلامية ضمن قضايا ثلاث: الأخلاق الإلهية، الفردية، الاجتماعية، مؤكداً على أن ما يميز النظام الأخلاقي الإسلامي عن غيره، هو التأكيد على مركزية وأهمية الاختيار والتأثر والتأثير.

وأخيراً، ختم الباحث السيد علي الموسوي بحثه بتسليط الضوء على الموقف المتشدد للعلامة من بعض الطروحات الفكرية لبعض الجامعيين في إيران مثل الدكتور عبد الكريم سروش، ورفضه القوي لمقولة التعددية الدينية التي روج لها، ففي نظره يمكن تقسيم التعددية الدينية إلى قسمين: نظري فكري، وهذا مرفوض تماماً، وعملي يتطلب احترام عقيدة الطرف المخالف.

وقد انتهت فعاليات اليوم الأول بمداخلات ناقشت بعض ما ورد في هذه البحوث.

□ فعاليات اليوم الثاني

في هذا اليوم استمرت مناقشة وعرض المشاريع الفكرية العربية الإسلامية ومناهج أصحابها، وقد تحدث فيها الأستاذ محمود حيدر (مدير تحرير مجلة الاستغراب الصادرة في لبنان) عن منهجية المفكر الإيراني السيد حسين نصر في قراءة الإسلام، معنوياً ورقته بعنوان يعبر عن طبيعة فكر السيد نصر وخلفياته ومآلاته وهو: «المستغرب المحفوظ بأصله»، في إشارة إلى هجرة هذا المفكر الإسلامي إلى الولايات المتحدة وعيشه فيها، وتشبّهه بأصله

الديني وموروثه الفكري والحضاري.

ومن خلال هذا الوضع الاغترابي جسداً والمحافظ على التواصل مع الشرق روحاً وفكرًا، يمكن الحديث -كما يرى الباحث حيدر- عن منهجية مركبة اتّسمت بها كتابات السيد نصر، تقوم على تفعيل ثلاثة خطوط متوازية ومتلازمة هي:

١- التعرّف إلى المجتمعات الغربيّة كما هي في واقعها.

٢- التعرّف إلى المناهج والسياسات التي اعتمدها الغرب حيال الشرق والمجتمعات الإسلاميّة.

٣- خطّ النقد، ويجري عنده متاحماً للذات وللآخر.

ومن خلال هذه الخطوط الرئيسة يمكن كشف مرتكزات السيد نصر المنهجية، التي يمكن تحديدها في النقاط التالية:

١- فهم العلاقة بين الدين والطبيعة المسخّرة لخدمة الإنسان.

٢- التفريق بين العلم المقدّس والمدنّس، وإعادة فهم العلوم الطبيعيّة على أسس معرفيّة وفلسفيّة أصيلة.

٣- فهم صلة الربط بين الوحي والتراث الإسلامي.

٤- القول بالوحدة المتعالية للأديان.

٥- نقد الحداثة وامتداداتها الإمبرياليّة.

٦- فهم الغرب ونقده.

٧- التنظير للإسلام في ماهيّته والغاية منه.

وهذه الخطوط والمرتكزات ظهرت واضحة في أغلب كتابات السيد نصر، بحيث نلاحظ محاولاته لفهم الغرب وحضارته وقراءته نقدية، وألّا ينظر إلى الغرب ككتلة صماء، بل كبنية حضاريّة تتعدّد أضلاعها، وبالتالي ينبغي فهمها بعمق وشمولية، كمقدمة لبناء استراتيجيّات فكرية وحضارية، تمكن الإسلام والشرق بشكل عام من المواجهة والتحرّر من هيمنة الغرب الحضارية. وفي الوقت نفسه إعادة قراءة الإسلام وموروثه الديني والفكري بعمق منهجي تحليلي ناقد ومتسائل، ومحاولة استنباط مفاهيم جديدة من خلال هذه القراءة.

وفي الأخير ختم الأستاذ محمود حيدر قراءته، مشيرًا إلى ما تميّزت به نظرية المعرفة عند سيّد حسين نصر، وكيف ارتكزت على أركان أربعة هي: التوصيف والاستقراء، السؤال المؤسّس، والإجابة المتماهية مع السؤال المؤسّس، وركن النقد.

□ فعاليات اليوم الثالث

في هذا اليوم كانت البداية مع الدكتور غسان حمّود الذي تحدّث عن «معالم المنهاج الفكري الأصولي - الفقهي للشيخ محمّد مهدي شمس الدين»، حيث أكد الباحث أن القارئ لمجمل كتابات الشيخ شمس الدين، رغم تعدّد مواضيعها، تحمل هاجس التجديد وإعادة النظر في الكثير من المسلمات الموروثة، والعمل على فتح باب الاجتهاد على مصراعيه، وخصوصًا لمعالجة القضايا المعاصرة.

أما أهم معالم منهجية الشيخ شمس الدين في هذه الكتابات فقد حدّدها الباحث حمود في الآتي:

١ - ضرورة تنقية علمي أصول الفقه والفقه من الشوائب وتكميلهما، وفتح أبواب الفقه على عناوين لا زالت مهمة، كالاقتصاد، والبيئة، والزراعة، والأسرة، والسياسة وغيرها.

٢ - تقديم الأجوبة والحلول، لسدّ ثغرات علم الأصول وتطوير الفقه وإفساح المجال لظهور فقه جديد يتسم بالتحرّر من الكثير من ضوابط السنّة وقبورها.

٣ - محدودية مجال التعبد بالنصوص، فيما يتعلّق بمجالات الفقه الخاصّ كشؤون الأسرة، والمكاسب الفردية والتنظيمية.

٤ - عدم اقتصار دور المرجعية الدينية على دور الإفتاء، وإنّما يفترض أن يتعدّاه لدور قيادي ضمن مؤسسة الحكم والتوجيه في المجتمع، مع مراعاة الخصوصيات المجتمعية لبعض الدول حيث نجد تعددية دينية ومذهبية.

٥ - وجود مستويين من الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، أحدهما موجه للأفراد، والآخر موجه إلى السلطة المنظّمة لشؤون المجتمع.

٦ - ضرورة فتح باب الاجتهاد لمعالجة المستجدات، مثل: موقف الإسلام من وهب الأعضاء وزرعها، وما ينشأ عن تطوّر علمي الكيمياء والفيزياء وغير ذلك.

الدكتور هادي فضل الله (عميد كلية الأديان والعلوم الإنسانية في جامعة المعارف)،

قدّم ورقة عن «منهجية الشيخ محمد جواد مغنية في قراءة الإسلام»، والشيخ مغنية (١٩٠٤ - ١٩٧٩م) هو من أشهر علماء الشيعة في لبنان، وأكثرهم غزارة في التأليف والكتابة، ومن أشهر القُرّاء، حيث كان يقضي بين ١٤ و ١٨ ساعة في مكتبته يكتب ويُقلب أوراق الكتب، وقد انعكس ذلك غزارة في التأليف والكتابة بحيث تجاوزت كتبه ٦٠ كتابًا، وتعدّدًا في المواضيع التي كتب فيها ومنها، شملت مواضيع: الدين، الفقه، علم الكلام، الفلسفة، الأخلاق، التاريخ، والسيرة وغيرها... إلخ.

وأهم ما يجمع بين هذه المؤلفات على مستوى المضمون والمنهج، هو هاجس النقد والتحليل، والدعوة إلى إعادة النظر في الكثير من المسلمات، واعتماد لغة سلسلة بعيدة عن الغموض.

وهذا ما أكّده الباحث فضل الله، عندما وصف منهجه بأنه يتّسم بسمات التركيز والإيجاز والوضوح، فضلًا عن روح النقد. وجاء المضمون بأسلوبه المميّز سهل العبارة، غزير المادة، دقيق النظرة، عميق الغور، هدفه الوضوح في المعنى والبساطة في التعبير.

وكذلك ارتباطه بواقع الإنسان وحياته المعيشة، ومحاولة معالجة مشكلاته، وهذا ما نتلمسه في تفسيره للقرآن مثلاً، عندما ركز على الجانب الإنساني أكثر من اهتمامه بالجانب البلاغي، مع إيمانه بضرورة تمكّن المفسّر من العلوم العربيّة والفقه وأصوله وعلم الحديث والكلام.

وحسب الباحث فضل الله فإنّ الشيخ مغنية، لم يتمسّك بحرفيّة الآيات القرآنيّة، بل سلك منهجًا جَوّانيًا، هو منهج العقل والذوق والوجدان ودقّة الشعور. دون إهمال الحديث النبوي الشريف، مع تفسير القرآن تفسيرًا موضوعيًا بعيدًا عن التفسير التجزيئي أو الأحادي.

كما أشار الباحث إلى ما تميّز به الشيخ مغنية من نزعة براغماتيّة كانت -في نظره- واضحة في تفسيراته، صريحة في مقاصده واتجاهاته، بالإضافة إلى اهتمامه بالردّ على الكثير من الشبهات التي كان تُروّج ضد المذهب الشيعي، وقد كان من رواد حركة التقريب وله كتابات ومشاركات في مجلة التقريب (رسالة الإسلام) التي كانت تصدر في القاهرة في ستينات القرن الماضي.

وقد ختم الباحث فضل الله ورقته قائلاً: إنّ مغنية يظهر في كتاباته مفكّرًا غير متعصّب لمذهب إسلامي معيّن، فعرض المسائل الفقهيّة على المذاهب الخمسة، ويبيّن رأي كلّ مذهب فيها مظهرًا الاتّفاق والاختلاف، معتمدًا منهج التحليل والمقارنة، مبتعدًا عن العبارات الغامضة، والأسلوب المعقّد، والمصطلحات الأصوليّة التي لا يدركها إلّا الفقهاء.

□ فعاليات اليوم الرابع

في هذه الندوة البحثية تناول فيها الأستاذ حسين حمّود: «قراءة في منهجية عبد الرزاق السنهوري في قراءة الإسلام» والمفكر والكاتب عبد الرزاق السنهوري (١٨٩٥ - ١٩٧١م) هو رجل قانون، وكان عضواً في مجمع اللغة العربية في مصر، كما ساهم في وضع مصطلحات في علم القانون، كما اشتهر بدعوته إلى جعل الفقه جزءاً من القانون. وكانت له آراء متميزة في فقه الخلافة، وفي تشكيل هيكلية إدارية مدنية لا على سبيل التقليد الأعمى للغرب، بل من جهة الاستفادة في التنظيم والإدارة الغربية.

كما أشار الباحث إلى مشروع السنهوري الذي سعى لربط الشرق بالإسلام وبالهوية الإسلامية، وإيمانه بأن نهضة الشرق لا تتحقق إلا بالإسلام، وقد نادى بضرورة أن يكون الدين والدولة متلازمين، كما كان له الفضل أيضاً في فرض متلازمة الدين والدولة والدستور.

ومن آرائه كذلك، مناداته بالمساواة بين الشعوب والأفراد، وربطه بين الفقه الإسلامي واللغة العربية، وجعل العقل معياراً وحاكماً في الفقه، لا سيما فقه المعاملات.

أما الدكتور محمد علوش فقد تحدث عن «منهجية الشيخ راشد الغنوشي في قراءة الإسلام»، والغنوشي هو زعيم حركة النهضة الإسلامية في تونس، وله كتابات متفرقة عالجت مواضيع وقضايا متنوعة، لكن لها علاقة وثيقة بالواقع.

لذلك لا يمكن الحديث عن مشروع فكري مُنجز، وإنما طروحات فكرية في قضايا حساسة فكرية وسياسية وحركية، متأثرة بشكل كبير بالمدرسة الإصلاحية، مع التركيز على أهمية التفاعل مع الواقع الاجتماعي والسياسي، وضرورة أن تخوض الحركة الإسلامية تجربة المشاركة في إدارة الشأن العام، كي تكتسب الخبرة الكافية، وبالتالي تنضج مواقفها ورؤيتها التغييرية.

ومن مميزات تفكير الغنوشي حسب بعض كتاباته - كما يرى الباحث علوش - أنه لم يهتم كثير بقضايا الغيبيات وما وراء الطبيعة، كما دعا إلى التوفيق بين الحداثة والموروث الديني.

أما بالنسبة إلى لقراءة النصّ القرآني فقد غلب عليه اهتمامه بالكشف عن البُعد المقاصدي؛ لأنه كان يعتقد أن القصديّة هي الروح الناطمة في النصّ القرآني الذي يتميّز كذلك بالمرونة، وصفة المدنية، باعتبار أن جُلّ القرآن نزل بالمدينة، ليواكب المجتمع

الإسلامي الناشئ ويعالج قضايا ومشاكله واحتياجاته التشريعية.

ومن مواقف الغنوشي كذلك، بعده عن التصوف والحركات الباطنية، وإيمانه بأهمية الدولة؛ لأنّ عبرها سيتمّ تظهير قيم الإسلام وتشريعاته ومبادئه.

أما على مستوى العلاقات الدولية والحضارية فإن الغنوشي يعتقد أنّ الأصل في العلاقات بين الشعوب هو التفاعل الحضاري مع الآخر، وليس الانكفاء والتقوقع على الذات.

كذلك أشار الباحث إلى ما اتّسمت به كتابات الغنوشي من نزعة إنسانية، ومناداته بالعدالة المطلقة والمساواة بين أهل الأديان في الدولة الإسلامية في الحقوق والواجبات، وكذلك بين الرجل والمرأة، إلّا في الاستثناءات التي تفرضها طبيعة كلّ منهما، كما أكد عليها الفقه الإسلامي.

ومن آرائه السياسية والاجتماعية والتي كانت محل نقاش وردود، دعوته إلى إنشاء الأحزاب المختلفة داخل الدولة، وإعطاء الحرية المطلقة الفردية في موضوع الدين. وضرورة التمييز بين النصّ الإلهي والإنتاج الفكري البشري. ومن آرائه كذلك رفضه لمقولة صدام الحضارات.

كما أشار الدكتور علوش إلى مفهوم الدولة في فكر الغنوشي، ورأيه في عدم ارتكازها على الهوية الدينية، وأنّ يتميّز جهازها الإداري بالحياة، وهنا قد يلتقي مع طروحات فصل الدين عن الدولة، وإبعاد الدولة عن التوظيف الديني، إلّا أنّ هذا الطرح قد تغيّر بعد الثورة في تونس وانخراط حركة النهضة في العمل السياسي والمشاركة في الحكم وتسيير الدولة.

وأخيراً، أشار الدكتور محمد علوش إلى دعوة الشيخ راشد الغنوشي إلى توسيع دائرة الأمّة، لتشمل المسلم في كلّ أقطار العالم، فجنسيّة المسلم هي هويّته الإسلامية، بعيداً عن التحديدات الجغرافية.



رمزية عنصر النار بين الزرادشتية والإسلام

فاتن محمد خليل اللبون*

- رسالة ماجستير في الفلسفة والإلهيات
- عنوان الرسالة: رمزية عنصر النار في الفكر الديني: دراسة تحليلية مقارنة بين رؤيتي الزرادشتية والإسلام
- إعداد الباحثة: فاتن محمد خليل اللبون
- إشراف: الدكتور حسن خليل رضا
- عدد صفحات الرسالة: ٢٠٣
- تاريخ المناقشة: ١٠ سبتمبر ٢٠١٨م

□ المقدمة

يقف المرء حائرًا حين يرى كل هذا التراث من المقدّسات في الأديان، وتتزاحم الأسئلة في الذهن: ما هو أصل هذه المقدّسات؟ وهل ترجع كلها إلى مصدر واحد؟ وهل انتقلت عبر الإنسان من دينٍ إلى آخر، أم أنّ الأديان كلها ترجع إلى دين واحد، وبالتالي فالمقدّسات واحدة؟

* باحثة من لبنان.

ولكل أصحاب ديانة مقدّسات خاصّة بهم، ولا يرضون أيّ انتهاك لها، ونرى أن كل ديانة تعمل على إحاطة مقدّساتها بنوع من التّجليل، وتعدّها المحرّم الغليظ الذي لا يجوز المساس به.

فالبعض يرى أنّه لولا وجود المقدّس في حياة الإنسان لتحوّل الإنسان إلى كائنٍ أنانيٍّ ووحشيٍّ؛ إذ إنّ هناك علاقة حقيقية بين الإنسان المؤمن بمقدّس ما وهذا المقدّس، وكلّما كانت العلاقة وطيدة أكثر كان الإنسان متعالياً أكثر عن العالم المادي، ومرتبّطاً بالعالم الماورائي، متسامياً بروحه إلى الأعلى، مبتعداً عن الأنانية، مترفعاً عن العالم المحسوس، ويتحرّر منه نحو مدارج الكمال والرقى المعنوي.

وربما تتّسع دائرة المقدّس عند بعض أصحاب ديانة ما، وتضيق عند أخرى، إلّا أنّ الأمر المشترك بين كافة الديانات أنّها دعت إلى تقدّس أمور محدّدة، باعتبارها متعالية على الفهم والنقد، من جهة، ومن جهة أخرى، باعتبارها رمزاً لأمر ماورائيّ، فهي من دقائق الدين وجوهره وروحه، فوراء المقدّسات حقيقة ميتافيزيقيّة لا يتسنّى للمعرفة المادية الإحاطة بها وإدراك كنهها، وهذه النظرة الميتافيزيقيّة تحوي الكثير من التّصورات المتحرّرة من الزمان والمكان، وترخي بظلالها على عقيدة المؤمن بها.

- ١ -

التعريف بموضوع البحث

لقد كان لعنصر النار دلالة وبعد قدسي بدءاً من الديانات القديمة، وصولاً إلى الديانات السماوية، أضف إلى ذلك أنّ عنصر النار احتلّ في الفلسفة حيّزاً مهمّاً، وتوسّعت النظريات حولها، وحول رمزيّتها في كافة الأديان والفلسفات، بما فيها الدين الإسلامي، وقد عدّت الديانة الزرادشتية من أبرز الديانات التي قدّست النار حتى اتّهم أصحابها بعبادتهم لها.

أما السبب في إعطاء النار أو غيرها بعداً قدسياً، فهو نابع من تجلّي «الإلهي» فيها، ولا ندري إذا ما كان لهذا التجلي علاقة بالأسطورة التي دخلت إلى الثقافة الدينية أم لا، وقد ترافق هذا الارتباط بين الرمز والإله، مع مرور التاريخ الديني، ونستطيع القول: إنه لم يكن هناك دين إلّا ودخل الحلول أو الرمز الإلهي معه، ففي بلاد الرافدين كان الرمز الإلهي عبارة عن حزمة من القصب ذات رأس ملفوف تتدلّى منه راية، وفي بلاد كنعان كانت عبارة عن عمود حجري ينصب في المحراب، وفي تاريخ آخر كانت التماثيل التي تصنع من الحجارة، ويتلى لها طقوس خاصة تمثّل تجلياً للألوهة.

فلم تعبد الأصنام إلّا بما تمثّله من رمز يتجلى الله فيها، فهم يدّعون أن الإله حلّ في هذا التمثال حيث يؤدّي العابدون طقساً معيناً بعد جلب التمثال إلى المعبد أو إلى محراب العبادة، فتجتاز هذه القطعة الحجرية من الرمز الدنيوي إلى الرمز الإلهي، فيصبح عندها مقدّساً.

وعبادة النار ما هي إلّا شكّل من أشكال هذا التجلّي الإلهي، وما عبّدت إلّا جرّاء هذه الأسباب، حيث يُمارَس عليها طقوسٌ معينة كي تعبر من الدنيوي إلى القدسي، فليست آيةً نارٌ تُقدّس وتُعبد، بل ينبغي أن تمارَس طقوسٌ معينة تقود إلى تجلي الإله في المكان (أي النار)، فالنار هي بمثابة إشارة تتيح التحوّل إلى دلالة مقدّسة، تحوّلها إلى عالم الألوهة، فالعابد لا يجتو أمام هذه النار بما هي نار، بل بما ترمز إليه وتشير، إلى ما لا يستطيع العقل التعامل معه إلّا بتوسيط الرمز والإشارة، فالعقل البشري عاجز عن الإحاطة بكافة تفاصيل الألوهة الخارجة عن المحدود.

فقيمة هذا التجلي إنّما يكمن في أنّه خارج الملموس والمحسوس، والعقل البشري يتوق إلى الماورائيات، فمثل هذا الإلهي يصبح صورة في ذهن البشري، حيث يصبح قادراً على استيعابه.

ولعلّ منشأ أيّ تقديسٍ من قبل الإنسان لشيءٍ معيّن، هو عبارة عن محاولات لتفسير الظواهر التي تحيط به، والتي لا يعرف لها سبباً، أو يريد تجنب أمورٍ مخيفة، فيلجأ إلى أمورٍ أخرى، يعتقد أنها تتضمن قوى أكبر من تلك، فيمتزج الخيالي بالمادي، والوهم بالمحسوس.

ولا يوجد بين أيدينا نص موثوق يعطي صورة متكاملة عن بدء عبادة النار، ومنشئها، وفحوى هذه العبادة الميثولوجي، فمنهم من عزاها إلى العامل النفسي، ومنهم من عزاها إلى الأديان القديمة التي اعتبرتها تجلياً للإله، ومنهم من عزاها إلى الأساطير الإغريقية، والتي سُرقت من جبل الأوليمب عبر الإله «بروميثيوس» لمنحها للبشر، بما تمثّله من أقوى قوة من مظاهر الطبيعة، فليس هناك ما هو أقوى منها.

فالإنسان منذ وجوده على سطح الكرة الأرضية حاول أن يلجأ إلى كائنات غير طبيعية تحميه من مظاهر الطبيعة، وجاءت الأديان لترفد ذلك، ولكنه وجد نفسه بعيداً عن إله لا يراه ساعة يشاء، فأحبّ أن يحسّه ويلمسه، فجاءت الرموز والدلالات على الإله، ومن بين هذه الرموز النار، ربما لأنها العنصر الأقوى في الطبيعة، فمن غير المعقول انتشار هذه الظاهرة -وهي ظاهرة تقديس النار- لدى كل الشعوب عن طريق المصادفة، ودون أن يكون لها جذور في الفكر الإنساني البدائي، أو الفكر الإنساني الديني، فالنار يُلجأ إليها في شتى المناسبات، بدءاً من ثقافات الشرق القديم، والفلسفة الإغريقية، ولدى كل الشعوب،

عبر طقوس وممارسات عديدة، لا حصر لها، كشفاء المرضى، ولتأمين محصول زراعي جيد، ولطرد الأرواح الشريرة، ولتزويج العازبات، وللحصول على الأولاد، وربما اختلفت هذه الطقوس، من حاجة إلى أخرى، ومن قوم إلى قوم، ولكن الشيء المشترك بينها أنها طقوس تتعلق بالنار، باعتبارها الوسيط، إلى غير ذلك من الطقوس التي تؤدَّى في المعابد، سواء معابد الديانات السماوية، أو غيرها، إذ تعدّ الوسيط بين الله وبين الإنسان، إما باعتبارها تجلياً للإله، وإما باعتبار أن لها قدسية معينة بشكل مستقل.

على ضوء ما تقدّم، توجّه الإنسان إلى تقديسها أولاً، ثم وصل به هذا التقديس إلى عبادتها، ولم يكتفِ بعبادتها، بل مارس لها طقوساً معينة سواء قديماً وحديثاً، ليتجنّب شرها، ويحتمي بها من شر الآخرين، ومن شر الطبيعة، فدخل إلى عبادتها ممارسات أشبه ما تكون بممارسات سحرية، ولا نعلم منشأ اختلاط الطقوس السحرية بالطقوس الدينية، حيث إن الإنسان في هذه الطقوس السحرية اعتبرها توطيئاً للإله، إلى درجة أصبحت شخصية الإله شخصية غائمة، مبهمة، لا تكاد تُعرف إلا من خلال المتجلى، أي النار، فيتم جذب الإله بواسطة هذا المتجلى، واستنهاضه واستقدامه من خلال الطقوس التي تُمارس للنار، فهناك تمازج وتداخل يصعب التفكيك بينهما، لذلك كان لا بد من الاسترداد التاريخي لمعرفة منشأ هذه الظاهرة.

ولطالما قُدمت القرابين للنار، فكانت حيوانات القرابين تحرق على منصات خاصة ليصعد دخان المحرقة إلى مساكن الآلهة، ويزوّدهم بالغذاء اللازم لهم.

ولطالما كان يحرق جثمان الموتى بالنار، باعتبار أنها عنصر مطهر للنجاسات الدنيوية المعنوية والمادية.

ولطالما قُدمت الصلوات للنار في معابد النيران التي انتشرت على وجه المعمورة، وهي من الطقوس الروتينية الأساسية، في معابد النيران، ويعود زمن انتشارها إلى ما قبل الديانة الزرادشتية المتهم الأساس بعبادة النار.

ويذكر التاريخ أن تقديس النار قد بدأ مع بدايات الفلسفة الأولى في الفلسفة الشرقية القديمة التي سبقت الفلسفات الإغريقية، فاعتلت النار مركزاً مرموقاً في الفلسفة المصرية الدينية القديمة، ألا وهي النار الأثرية التي هي أصل العالم عندهم، ثم في الفلسفة اليونانية، حيث ذهب هيراقليطس إلى أن النار أصل العالم (٥٤٠ - ٤٧٥ ق.م)، وهي التي صدرت عنها الأشياء، وليست هذه النار المحسوسة المادية، بل هي نار إلهية لطيفة، أزليّة، أبدية، ماورائية، وسيأتي يوم لن يبقى إلا النار، حتى إن النفس هي قبس من النار الإلهية، وتدبّر

الجسم كما تدبر النار العالم، ثم بعد العروج على أفلوطين في تاسوعات، حين اعتبر أن العقل والنفس بمنزلة النار والحرارة، فالعقل هو النار، والنفس هي الحرارة المنبثة من النار، مروراً بالديانة الزرادشتية، التي جعلت للنار قدسية لم يجعلها أحد غيرها، ثم الديانة المسيحية، وبعض الطقوس عندهم في بعض أعيادهم، كعيد جميع القديسين وعيد الفصح، وارتباط هذه الطقوس بالنار، وصولاً إلى الديانة الإسلامية، وما جرى على ألسنة فلاسفة المسلمين في شأن عنصر النار، لاسيما «السهروردي» زعيم الفلسفة الإشراقية الإسلامية، وما ذكره ابن عربي في فتوحاته من أن مبدأ وجود هذا الكون النار، وسيأتي يوم تعود كل الأشياء إلى أصلها الأساس، ألا وهو النار.

ومن هذا المنطلق، فإن الباحث يجد نفسه مضطراً لإعادة ترتيب هذه العبادة أو التقديس تاريخياً، كي يصل إلى نتيجة أقرب ما تكون إلى الإجابة عن هذا الموضوع.

- ٢ -

أسباب اختيار الموضوع

يمكن القول: إن أي باحث إذا ما عرج أثناء مطالعته على عبادة النار ورمزيتها أو قدسيتهما، فإن فضوله العلمي يتأجج لمعرفة المزيد عن هذا الموضوع تاريخياً، وقد راودتني هذه الفكرة أثناء مطالعتي كتاب «حكمة الإشراق» لـ «السهروردي»، وأيضاً أثناء مطالعتي لبعض المصنّفات التي تحدثت عن قدسية النار ورمزيتها منذ بدء البشرية، ككتاب «أساطير إغريقية»، مما تولّد في داخلي دوافع ذاتية من جهة، ودوافع موضوعية من جهة أخرى.

أ- الدوافع الذاتية: وهي عديدة

أولها: فضولي في البحث عن اكتشاف سبب تعظيم النار عند الإنسان البدائي، فهل كان خوفه منها هو الدافع باعتبار أنها من أقوى مظاهر الطبيعة، التي تخيف الإنسان، حتى قبل أن يكتشف كيفية إشعالها، كما يقوى ذلك عند ارتباط أقصى مظاهر الطبيعة بالنار، كالبراكين، وكحدوث البرق حيث يعقبه الرعد، كل هذا يشكّل عاملاً يخيف الإنسان من هذه الظاهرة، أو عند رؤيته لغابات تحترق أمام ناظره لأي سبب كان.

ثانيها: شعوري الداخلي أن الأديان السماوية كانت السبب المباشر لرمزية النار من خلال تحذيرها من عذاب الله الأخروي الذي يتجلّى في النار، وفقاً لما جاء به الأنبياء على مرّ التاريخ، حيث تولّد شعوراً بالخوف عند كافة بني البشر من النار، واندثر بمرور الزمن الخوف من الإله الذي يعذب بالنار، وبقي الخوف من النار وحده، فبات الجميع يعظمها

خوفاً منها، وبالتالي يقُدِّسها.

ثالثها: بعد اطلّاعي على الفلسفة الإشراقية التي تقول بقدسية النار، بحسب رؤية زعيمها «السهروردي» الفارسي الأصل، لاحظت أنه قد حاول بذلك أن ينفي عن الزرادشتية صبغة عبادتها للنار، بغية إثبات أنها ديانة توحيدية سماوية، فما كان منه إلا القول بوجود تقديس النار، سواء كانت عقلية روحانية، أم عرضية جسمانية، حيث إنها واجبة التعظيم من الله تعالى نور الأنوار؛ إذ هي مرتبة من النور الذي هو أصل الوجود، فهل انفردت الفلسفة الإشراقية بهذا الرأي؟ أم هناك ما يشير إلى قدسية ما للنار في النصوص الدينية الإسلامية.

ومنذ ذلك الحين وأنا أطوف بين كتب الفلاسفة على اختلاف مشاربهم، وبين المصنّفات التي تناولت الديانة الزرادشتية، وأنا على يقين بأني لن أتمكّن من الوصول إلى نتيجة يقينية إلا بعد أن أعبر باباً تلو بابٍ في البحث والدراسة حول هذا الموضوع:

فما هي رمزية النار لدى كافة الأديان؟ وكيف نظر إليها الفلاسفة، القدماء منهم، والحديثون؟

ب- الدوافع الموضوعية

بعد هذا الإبحار بين الكتب الفلسفية والدينية التي تناولت النار، أحببت أن أجسّد رحلتي في رسالتي هذه، والتي قد تُغني الباحث في هذا المجال، وخاصةً بعد أن تبيّن لديّ أنّ المجتمعات الدينية قد امتزجت فيها العناصر الأسطورية بالجانب المقدّس أشدّ الامتزاج، أما أهم الدوافع الموضوعية لاختياري عنصر النار تحديداً:

الدافع الأول: اختياري لعنصر النار تحديداً، فهو لما يحمله هذا العنصر من رمزية لدى بعض الرؤى الفلسفية، ومن قدسيّة لدى بعض الديانات، ومن امتداد لجذورها بطريقة غير مشروعة إلى الدين الإسلامي، فتوسّع في مجال هذا الدين من قِبَل بعض الفلاسفة والأعلام، ومنحوه معنىً وقيمةً، فقط، ليتهاهي مع ما ينسجم مع ميولهم الفردية الفكرية.

الدافع الثاني: قد يكون الدافع الأكبر لاختياري عنصر النار ورمزيّته، هو ندرة المصادر والمراجع في مكتبتنا العربية والإسلامية، التي كان هذا الموضوع محوراً لدراساتها، ومحلاً للبحث عنه، لا سيما ما يتوافق مع النظرة العقائدية الإسلامية، أما المكتبات الأجنبية فقد حفلت بتناول هذا الموضوع من مختلف جوانبه، ما شكّل لديّ حافزاً إضافياً لاختياره والعمل عليه، والاهتمام به، كي أخلص بنتيجة، لعلها تكون غنىً للمكتبة العربية

والإسلامية، وذلك بعد أن أعكف على دراسة هذا الموضوع من كافة جوانبه.

وقد أحببت أن أشارك الباحث في هذا المجال المعرفي تجربتي، من خلال هذه الرسالة التي بين أيديكم، وموضوعها «رمزية عنصر النار في الفكر الديني»، فقامت بمعالجته بشكل فلسفي وتاريخي وديني، والعروج على كافة تفاصيله.

- ٣ -

إشكالية البحث

انطلاقاً مما تقدّم، هناك الكثير من أوجه الشبه في الرؤية الاعتقادية للنار بين مختلف الأديان، فالديانة المصرية القديمة تحدّثت عن النار الأثرية، وبعض الفلاسفة اليونانيين اعتبروا أن النار أصل الوجود، ورؤية الديانة الزرادشتية في أن النار تمثّل تجلياً للإله، لذلك هم يتوجّهون لها أثناء عبادتهم، والديانة اليهودية التي اعتبرت أن الله تجلّى في عمود من نار، وكذلك الديانة المسيحية في بعض طقوسها الخاصة بالنيران، والفلسفة الإشراقية في الديانة الإسلامية تدّعي أن النار المادية دلالة على نار أخرى عظيمة.

إذاً، فإننا نرى تأكيداً لتفضيل عنصر النار على سائر العناصر الأخرى في معظم الديانات، وصولاً إلى النص الديني الوارد في القرآن الكريم الذي لم ينف هذه الأفضلية.

ثم إن الآيات القرآنية قد أوحى للقارئ في ألفاظها ومعانيها، بنوع من القدسية للنار، كما في قوله تعالى: ﴿إِنِّي أَنسْتُ نَارًا...﴾ إلى أن يقول: إِنَّكَ بِالْوَادِ الْمُقَدَّسِ طُوًى، وكما جاء في قوله تعالى: ﴿أَنَّ بُرُوكَ مَنْ فِي النَّارِ وَمَنْ حَوْلَهَا...﴾.

وفي السياق عينه، برز بعض الفلاسفة الإسلاميين وعلى رأسهم زعيم الفلسفة الإشراقية السهروردي، فاستقى من تلك الآيات وغيرها ما دعاه إلى القول بقدسية النار، ليثبت فيما بعد أن الديانة الزرادشتية لها جذورها التوحيدية القريبة إلى الإسلام، وقد أنشأ منظومة وجودية تشبه في نسقها إلى حد كبير النسق الوجودي في الزرادشتية، في اعتبار مصدر الوجود قائم على مبدأ النور.

فهل يتقاطع الإسلام في نظراته إلى رمزية عنصر النار وقداستها مع ما حملته الزرادشتية من تصوّر حول ذلك، ما دام مصدر الديانتين سماوي، أم أن هناك تبايناً في الرؤية بينهما نشأ عن خلل أو تحريف في النصوص أو فهمها، بحيث أخذت النار في الزرادشتية بعداً رمزياً لا يرتضيه الموقف الإسلامي؟

- ٤ -

التساؤلات المنبثقة عن الإشكالية

من خلال الإشكالية التي تقدّمت، تنبثق تساؤلات عديدة، من المؤكّد أننا لن نجد تفسيراً لها إلّا بالغوص علمياً، وتاريخياً، للوصول إلى ما نلتمس إليه من حقائق، ومن أهمها:

- هل يتلاقى الدين والأسطورة والفلسفة والعلم في رؤيتهم لعنصر النار؟ وما هي تحديداً نظرهم للنار؟

- هل اتخذ عنصر النار دلالة وبعداً مميزين لدى الديانة الزرادشتية، بحيث تحمل الرؤية الدينية الزرادشتية للنار منحى لاهوتياً ورمزاً إلهياً؟ وهل النار المادية هي المقدّسة بحدّ ذاتها، أم هي دلالة على نار أخرى غير محسوسة؟

- هل تشكّل النار بعداً قدسياً في الدين الإسلامي؟ وما هو وجه احتجاج إبليس بأفضلية وأشرية عنصر النار على سائر العناصر، حين قال: ﴿أَنَا خَيْرٌ مِنْهُ خَلَقْتَنِي مِنْ نَارٍ وَخَلَقْتَهُ مِنْ طِينٍ﴾؟ ثم ما هي حقيقة النار الأخروية وخصائصها؟

- ما هي جوانب الاتفاق بين مفهوم النار في الإسلام ومفهوم النار في الزرادشتية؟ وجوانب الاختلاف بين تلكما الرؤيتين؟

- ٥ -

فرضيات البحث

سوف يتبدّى لنا من خلال هذا البحث ما يمكن أن يكون إجابات كافية عن تلك التساؤلات التي تقدّمتنا بها، بدءاً من الأسباب والدوافع التي قادت إلى اعتبار النار مقدّسة سواء في الأساطير، أو الفلسفة، أو الدين، أو العلم.

فسيبتئّ لدينا أولاً: رؤية الديانات الفلسفة القديمة للنار، وكيفية اعتبارها الأساس والمبدأ لهذا الوجود الكوني، وكيفية موافقة العلم الحديث لهذه الرؤية. وفي السياق عينه، سيبرز لدينا خصوصية النار على مرّ التاريخ من خلال ما تستخدمه سائر الشعوب لدى مختلف الحضارات التاريخية من طقوس معينة ترمز إلى أهمية النار وفعاليتها في النظام الكوني.

ثانياً: تقدّيس النار في الديانة الزرادشتية بما تحمله من أسرار لاهوتية، ومزايا غيبية لا يستطيع العقل البشري العادي الإحاطة بكافة تفاصيله، بما تمثله من رمز وتجلّ لإله النور.

ثالثاً: اقتباس زعيم الفلسفة الإشرافية الإسلامية مبدأ النور من الديانة الزرادشتية

وتوليفها مع القرآن الكريم، وجعل مكانة خاصة ومقدّسة للنار حيث عدّها من مراتب النور التي تقوم منظومته الفلسفية على أساسها، وقد دعمته بعض النصوص الدينية في توليفته تلك، وخالفته نصوص أخرى.

رابعاً: لا نستطيع أن ننفي أن هناك جوانب عديدة تتفق فيها الديانة الزرادشتية مع الديانة الإسلامية، ومن بينها الجانب التقديسي للنار عند بعض فلاسفة الدين الإسلامي، كما أن هناك جوانب اختلاف كثيرة بين الديانتين لا نستطيع تجاهلها، لا سيما في موضوع قدسية النار.

-٦-

أهداف الموضوع

أ- شخصي، ويتعلّق بما جال في خاطري من تساؤلات وإشكالات، فأردت الخوض في غمار البحث كي أصل إلى إجابات عن كلّ تلك التساؤلات.

وقد حاولت جاهدة الإعراض عن اتّخاذ أيّ موقفٍ من هذه الفلسفة أو تلك، أو هذا الدين أو ذاك، تجاه رؤيتهم الفلسفية أو الدينية في النار، حتى لا يضيع الهدف الأساس من الرسالة، وهو البحث المجرّد عن أيّ ميول دينية، وحتى لا أفرض حكماً مسبقاً على قراءتها، فأثرت الحياء في كافة الفصول، إلى أن وصلت إلى الخاتمة، فكان الجواب والحكم النهائي في مضمونها، كي لا أتهم برؤيتي المسبقة على كتابة الرسالة.

ب- إغناء المكتبة الإسلامية والعربية، بمثل هذه الأبحاث، التي تعمل على إيجاد بنية تحتية ثقافية قوية، لا تتأثر بالعواطف، ولا تجعل للفكر قيّداً أو شرطاً، بل لا ترضى إلاّ بالدليل والمنطق والبرهان، لإثبات صحّة هذا الرأي أو ذاك، أو الحكم عليه نفيّاً أو إثباتاً. وبعبارة أخرى: الاحتكام إلى لغة العقل والمنطق العلمي، فلا نخضع لغة العقل والفكر لأيّ قيد أو شرط في حوارها الفكري، سواء كان دينياً، أم غير ذلك، لتمييز الغثّ من السمين، والمقدّس الأصيل من الموضوع في الموروثات العقائدية والدينية.

ج- إلقاء الضوء على كثير من الأمور التي اعتُبرت حقائق، وقد نسجتها خيوط تاريخ طويل من الجهل بالآخر، ينبغي التخلص من الخضوع والاستسلام لها، بل ينبغي التعامل معها وفق نمط موضوعي، وإثبات صحة الاتّهام أو سقمه لهذا الدين أو ذاك؛ إذ إن أصحاب كل ديانة إنما يحكمون على أصحاب ديانة أخرى ومعتقداتهم لا من خلال علمهم اليقيني بها، بل من خلال الظن، والظن لا يغني عن الحق شيئاً، بالإضافة إلى إيضاح العقيدة

ووضعها في مضمارها المناسب.

د- عدم استهداف الآخرين الذين يلتزمون قناعات معينة، بحيث إن كل أصحاب ديانة تريد من الآخرين سلب قناعاتهم، أو الانتقال من موقع ديني إلى موقع آخر. فمن أهداف هذا البحث أيضاً محاولة القول: أن نباعد عن الانغلاق على الثقافات والحضارات الأخرى، ونقبل الآخر كما هو في عقائده وأفكاره.

هـ- التسليم فقط لليقينيات الناشئة من العلم المنبثق عن العقل، وليس معنى ذلك التخلي عن الدين، بل إن الممارسات الدينية ينبغي أن تخضع للجانب العقلي الفطري؛ لأن ما سوى ذلك يشكّل ثغرة في جسم الإنسان المؤمن، أو المجتمع المؤمن، ولا يبقى أمام الإنسان في عصرنا الحالي إلاّ طريقان: طريق الدين المصاحب للتخلف والجهل. والطريق الثاني: طريق العلم الذي يرفض الكلام عن أي حقيقة دينية. فلا هذا ولا ذاك.

فالعلم والدين ليسا متعارضين، بل ينبغي أن يُوضعا في خطٍّ سير واحد، يرفد أحدهما الآخر في حركة متصلة منضبطة. أما عكس ذلك، فهو الإفراط في تناول المقدّسات، وبالتالي شروء المرء عن الأسس التي يستند إليها العقل الإنساني السليم، وعدم قدرة الإنسان المؤمن بمقدّسات معيّنة، مواكبة التحوّلات والتطوّرات العلميّة المتسارعة في زماننا؛ لأن أمثال تلك المقدّسات التي لا تستند إلى أساسٍ متين، تفتقد إلى الحقيقة العلمية.

و- الالتفات والانتباه إلى تفسير منشأ تقديس أي مقدّس بحيث يكون أساسه الأسطورة، أو الدين، فكلّ منهما مجال غير مرتبط بالآخر؛ لذا، علينا التمييز بينهما، وإلّا وقعنا في الخلط الذي يؤدّي إلى فوضى ثقافية، واضطراب معرفي، ما يؤدّي إلى الوهم والابتعاد عن العقلانية، والقطيعة مع الإلهيات الحقيقية، ممّا يتجلى في الرؤية الفكرية للإنسان، حيث تصبح مشوشة، ولا يمكن السيطرة عليها علمياً، وتتلأشى لدى الإنسان منظومة إيمانية ثابتة، تحكمه وتحاكيه بطقوسٍ حقيقية، ذي شعائر تتوافق مع الفطرة الإنسانية.

-٧-

أهمية الموضوع

تقوم فلسفة عبادة النار وتقديسها في الفلسفات والديانات القديمة، وكذلك الحديثة، على رؤية متنوّعة، فربما كان الهدف من ذلك تجنّب خطرهما، وربما كان الدافع لتقديسها اعتبارها تجلياً للإله، كما في الديانة الزرادشتية، بل ربما كان الدافع لتقديسها أنها الأساس في بداية هذا الكون، كما في الفلسفة المصرية القديمة، أو ربما انبثق سبب تقديسها من كونها

مرتبة من مراتب النور كما ذهب إلى ذلك السهروردي.

فكان لا بدّ من البحث حول مدى الارتباط بين كل هذه الرؤى، لا سيما الارتباط بين الديانة الزرادشتية والديانة الإسلامية في رؤيتهم لعنصر النار، عسى أن يُثمر هذا الموضوع، فيكون مدخلاً نعبّر منه إلى أبحاث أعمق حول تاريخ المقدّسات لدى كافة الأديان، وعباداتها، لا سيما العناصر الأربعة، كعنصر الماء، الذي احتلّ أيضاً حيزاً مهماً في الرؤى الفلسفية والدينية، بشرط أن نستنفذ الكثير من الطرق والسبل البحثية، على أن تكون الخطوة الأولى في هذا المسير العلمي، التحرُّر من التقليد الفكري الأعمى لكافة الموروثات العقدية، والاحتكام إلى لغة العقل والمنطق العلمي، لتمييز الغثّ من السمين في تلك الموروثات التقليدية، والإنصاف في الحكم قبل إطلاقه على هذا المفهوم أو ذاك، سواء كان سلباً أو إيجاباً، وتمييز المقدّس من الأسطورة في الموروثات الدينية، ووضعها في مضارها المناسب.

ونستطيع القول: إنّ هذا العالم قد امتزجت فيه الحضارات والثقافات، وتلاقحت فيها بينها، حتى توارثها الأجيال بعضهم عن بعض، ووصل الأمر بهم أن غدا كل مقدّس لدى أصحاب ديانة معيّنة مقتبساً من أصحاب ديانة أخرى، بفعل اتّصّالهم بعضهم ببعض زماناً ومكاناً، لا سيما مع التنازلات الكثيرة من قبل ذوي الديانات، فقط، لتتوافق عقائدهم مع ما أعجبهم من هذا الدين أو ذاك، فكانت التربة خصبة لزراعة مقدّسات لا تمتُّ إلى مقدّسيها بأيّ صلة دينية، سوى إعجابهم الفكري بها، فكان أن أسقطوها على رؤاهم وعقائدهم، ونسبوها إلى دينهم.

وفي هذا السياق، تندرج رمزية عنصر النار وتقديسها تحت المقدّمة التي ذكرناها، حيث ساد هذا العنصر على سائر العناصر الأخرى؟ بدءاً من الفلسفة اليونانية، والديانة الزرادشتية، والديانة المسيحية وغيرها من الأديان، وصولاً إلى الديانة الإسلامية، فكان أفضلية عنصره على سائر العناصر الأخرى.

ومع مرور الزمن نرى أن العقل البشري، وبحكم تطوّره، قد بدأ يوجد تفسيرات لهذه القدسية، فمنحها تفسيرات، ونسج لها مبررات نفسية ودينية، حيث اعتبر أن مثل هذا التقديس ليس لقيمة الشيء المحسوس المادي، بل بما يمثّله، حيث له حقيقة لا ندرك كنهها بما هو محسوس، بل إن حقيقته إما ماورائية غيبية، وإما نفسية خاصّة ببيكولوجية الإنسان.

إلى جانب هذا، فقد أوحى بعض المفسرين أن القرآن الكريم قد أشار إلى قدسية ما للنار، وذلك في سورة طه، عند حكاية قصة موسى، وبدء نزول الوحي عليه، وإلى أفضلية

عنصر النار على سائر العناصر الأخرى، كما جاء في القرآن الكريم حاكياً عن قول إبليس حين أمر بالسجود لآدم: ﴿أَنَا خَيْرٌ مِنْهُ خَلَقْتَنِي مِنْ نَارٍ وَخَلَقْتَهُ مِنْ طِينٍ﴾، وقد دعمت هذه الآيات وتفسيرها ما جاء على لسان الفلاسفة من أفضلية عنصر النار، وما جاء على لسان السهروردي زعيم الفلسفة الإشراقية في أن الوجود مقسوم إلى قسمين: النور والظلمة، فمن نور الأنوار تنزل مراتب الوجود، والنار هي مرتبة من مراتب هذه الأنوار، وصوِّلاً إلى الجواهر الغاسقة، وكذلك الحال بالنسبة للرؤية الوجودية للديانة الزرادشتية التي قالت بثنائية الوجود: النور والظلمة.

- ٨ -

نقد الدراسات السابقة

لا يوجد في مكتبتنا دراسات أجريت حول رمزية النار لدى المسلمين بشكل خاص، أما ما يتعلق بقدسية النار لدى الديانة الزرادشتية، فإن الدراسات التي أجريت، كانت حول الديانة الزرادشتية بشكل عام، وتطّرت فيها إلى موضوع تقديس النار لديهم، أما موضوع رمزية النار بشكل عام، فهناك أيضاً ندرة في الدراسات حولها، ولعل من أبرزها:

- كتاب «الغصن الذهبي» الذي قدّم دراسة لا بأس بها حول تاريخ قدسية النار لدى الشعوب كافة، ولكن لم يبحر في تفسير هذه الظاهرة، والغوص في عمقها دينياً، وقد تناوله من الجانب النفسي، وهو يقيم تحليله النفسي للنار دائماً على أساس المنفعة، كنيان طلب الحاجة، ونيان لتزويج العازبات، ونيان لتقي الإنسان من الأمراض، وأخرى لضمان محصول جيد، وقد ركز كثيراً على موضوع الاسترداد التاريخي لظاهرة تقديس النار عبر العصور، ولدى كافة الأديان. ومما لا شك فيه أنه تميّز بالغنى الموضوعي لتاريخ تقديس النار عبر العصور ولدى مختلف الشعوب، مما يغني الباحث كثيراً من خلال إلقاء الضوء على هذه الظاهرة وأسباب ذلك، ولكن لم يتعرّض لدلالة النار في الديانة الزرادشتية، إذ لها مجالاتها الخاصة بالبحث في الديانة الزرادشتية، وهذا ما وضعناه على بساط بحثنا، إضافة إلى دلالة النار وأفضلية عنصرها على سائر العناصر في الديانة الإسلامية.

- كتاب «النار في التحليل النفسي» لغاستون بشلار، وقد بحث موضوع النار من الناحية النفسية، منذ الإنسان البدائي، فدرس العقلية البدائية في تعاطيها مع النار، وفي الأساطير الإغريقية، وقد تولّى دراسة هاجس النار فلسفياً، وعزا سبب تعاطي الإنسان معها إلى الجانب الجنسي في معظم الأحيان، فمجال دراسة هذا الكتاب تتمحور حول موضوع النار من الناحية النفسية، وهذا مغاير لما قمنا ببحثه في دراستنا التي بين أيديكم؛ إذ

قمنا بالبحث حول مفهوم النار في الديانة الزرادشتية ومقارنتها مع مفهوم النار في الديانة الإسلامية، وتبيان جوانب الاتفاق والاختلاف في كليهما.

- وكتاب «الرموز في الفن - الأديان - الحياة» لفيليب سيرنج، يتناول فيه كافة الرموز، في كافة الأديان ولدى جميع الثقافات، منذ إنسان ما قبل التاريخ، وصولاً إلى العالم الحديث، سواء المقدسة وغير المقدسة، قديماً وحديثاً، فكانت النار رمزاً من تلك الرموز، التي تم إلقاء الضوء عليها في فصل مخصص لها.

أما محور دراستي فإضافة إلى تناول رمزية النار لدى جميع الثقافات والديانات عبر العصور التاريخية، فقد تعرّضت إلى قداسة النار ورمزيتها وأفضلية عنصرها على سائر العناصر من وجهة نظر دينية زرادشتية وإسلامية، وجوانب الاتفاق والاختلاف بينهما.

- وقد احتوى كتاب «الزرادشتية الطقوس والتحوّلات» على خصائص الديانة الزرادشتية، حيث تطرّق إلى موضوع تقديس النار، وقدم تفسيراً لا بأس به حول معنى قدسية النار ورمزيتها في الديانة الزرادشتية، وقدم أيضاً مقاربة لا بأس بها، بين الديانة الإسلامية والديانة الزرادشتية في الكثير من معتقداتهم الدينية، إلّا أنه لم يتطرّق إلى جوانب الاتفاق والاختلاف في مفهوم النار بين الديانتين الإسلامية والزرادشتية، وهذا ما تعرّضت له في دراستي.

- هذا فضلاً عن الكتب التي تمحور بحثها وموضوعها حول الديانة الزرادشتية فقط، وما تحويه من معتقدات، ومناقشة الديانة الزرادشتية بكافة عقائدها وتعاليمها، ككتاب «زرادشت الحكيم حياته وفلسفته»، وكتاب «زرادشت والزرادشتية»، وما سوى ذلك من كتب فلسفية ودينية، لم يحتل موضوع النار حيزاً مهماً فيها، ككتاب «حكمة الإشراق»، فهو عبارة عن فلسفة السهروردي الإشرافية ومنظومته الفلسفية كاملة، لا النار فقط، فكان الحديث عنها جزءاً من البحث والدراسة، لا موضوعها كلها.

ولكننا إذا ألقينا الضوء على المكتبات الغربية نرى أنها قد أبحرت في مجال الرؤية الفلسفية لرمزية النار لدى الديانات المختلفة، وإن كان الغالب عليها رمزية النار لدى الديانة المسيحية، ومن أبرز المصنفات الغربية في هذا المجال:

- Jack Hay Ford, Holly Fire.

وقد تناول فيه المؤلف قدسية النار منذ فجر التاريخ، وكان أبرز ما عرض فيه وجهة النظر الدينية المسيحية، وقد التقينا معه في الاعتقاد بقدسية النار عبر التاريخ، ولكن لا يلتقي معنا في كافة جوانب بحثنا، إذ لم يصل إلى الديانة الإسلامية في دراسته تلك، وتوقّف بحثه عند الديانة المسيحية.

- Alice K- Turner, The History Of Hell.

ويتمحور حول تاريخ الاعتقاد بالنار الأخروية أو جهنم منذ العصور الإغريقية وصولاً إلى الديانة المسيحية، وقد التقينا معه في بعض جوانب العقيدة الزرادشتية لا سيما عقيدتها في رؤية النار الأخروية من ناحية العذاب.

لذا، أستطيع القول: إن دراستي التي أضعتها بين أيديكم، قد تفرّدت في مضمونها لجهة تقديمها للموضوع المطروح محل البحث، فالدراسات السابقة لم تتطرق إلى موضوع قداسة النار في الديانة الإسلامية، وجوانب الاتفاق بين الزرادشتية والإسلامية، بالنسبة لمفهوم النار، أو جوانب الاختلاف، ولم تقم الدراسات السابقة بالمقاربة التي تمّ الاشتغال عليها في بحثنا بين الديانة الزرادشتية والديانة الإسلامية، وخاصة لدى الفلسفة الإشرافية فيما يختصّ بفلسفة الوجود القائم على مبدأي النور والظلمة، وفلسفة تقسيم الوجود المنبثقة عن تلك الرؤية إلى خير وشر، ومناقشتها من عدة وجوه، ثم مقارنة موضوع النار، آملّة أن أحقق الهدف المطلوب، عسى ألا يحول قصوري أو تقصيري دون الإمام بكافة جوانب الموضوع.

- ٩ -

منهج البحث

حاولت في صفحات الرسالة أن أبحث عن رمزية وقدسية النار، وذلك عبر الرجوع في الزمن إلى عهد الأساطير الإغريقية، والأساطير المنتقاة من الديانات القديمة، وكان الغرض فهم فكر الإنسان القديم، وما تتركه النار من انطباع نفسي فيه، ثم دلالة النار في الديانة الزرادشتية، وكذلك الديانة الإسلامية، وما ترمز إليه، وجوانب الاتفاق بخصوص عنصر النار بين الديانتين، وكذلك جوانب الاختلاف، ومناقشة ذلك، ومحاولة تبيان أسبابه، واعتمدت في الدراسة بشكل أساس على ثلاثة مناهج:

المنهج الأول: المنهج الاستردادي، عبر استقراء التاريخ واستخراج معنى لمفهوم النار منذ بداية الحياة البشرية على الأرض، مروراً بالعصور التاريخية الدينية.

المنهج الثاني: المنهج التحليلي، من خلال تحليل ما جاءت به المعتقدات الدينية القديمة في شأن رمزية النار، وصولاً إلى الزرادشتية، حيث قارنت بين رؤيتها لعنصر النار، وبين رؤية المعتقدات الدينية الإسلامية، وتفسيره فلسفياً، حسب ما جاء به الفلاسفة المسلمون، الإشرافيون والمشاؤون، وما جاء به العلماء المفسرون للقرآن والنصوص الدينية الأخرى،

وشرح الأفكار الرئيسة.

المنهج الثالث: المنهج المقارن، أي مقارنة موقف الأديان وخاصة الزرادشتية والإسلام، من عنصر النار، فقد احتاج البحث إلى عقد مقارنات كثيرة بين الديانتين، للوقوف على خلاصة فكرية، ونتيجة أقرب ما تكون إلى المؤكدة.

- ١٠ -

حدود البحث

- إن الدراسة التي تمّ الاشتغال عليها، تنحصر في عدة نقاط تتلخص بالتالي:
- الاستقراء التاريخي لمكانة النار عند مختلف الثقافات والشعوب على مرّ التاريخ.
- الغوص في عقائد الديانة الزرادشتية وتعاليمها والبحث حول شخصية زرادشت.
- مفهوم النار في الديانة الزرادشتية وما تعنيه من دلالة ورمزية، وما استتبعاهما من قداسة.
- تقديم صورة شبه كاملة عن دلالة النار في الديانة الإسلامية وفقاً للنصوص الدينية القرآنية، وآراء كبار المفسرين في عنصر النار ودلالته.
- عرض لآراء أهم الفلاسفة الإسلاميين وعلماء الكلام في شأن عنصر النار.
- تبيان آراء الفلاسفة الإسلاميين بخصوص النار الأخروية وحقيقتها وماهيتها.
- عقد مقارنات بين الديانة الزرادشتية والديانة الإسلامية، الأمر الذي يقود إلى معرفة جوانب الاتفاق وجوانب الاختلاف بين الديانتين.
- تبيان أوجه الشبه بين عقيدة الزرادشتية في مبدأ الوجود القائم على أساس ثنائية الوجود بين النور والظلمة، ومقارنتها مع الفلسفة الإشراقية الإسلامية ومنظومتها في مبدأ الوجود القائم على أساس النور.
- تبيان الفكر الزرادشتي بخصوص مسألتَي الخير والشر، ومناقشته مع الفكر الإسلامي حسب ما جاء على لسان علماء وفلاسفة المسلمين.
- عرض لجوانب الاتفاق بين الديانتين في الرؤية اللاهوتية بخصوص عنصر النار ودلالته.
- عرض لجوانب الاختلاف بين الديانتين في الرؤية اللاهوتية بخصوص عنصر النار ودلالته.

- ١١ -

محتوى الرسالة

تنقسم الدراسة إلى مقدمة تمهيدية للموضوع، وقد قسمتها إلى أربعة فصول، قُسمت على الشكل الآتي:

المقدمة: وفيها عرض لموضوع الدراسة وأهميته مع طرح الإشكالية، ودوافع اختيار الموضوع، بالإضافة إلى نقد الدراسات السابقة، والجديد في الدراسة، والمنهج المعتمد في البحث.

الفصل الأول: عنصر النار بين الأسطورة والدين والفلسفة والعلم: ويشتمل على:

- تمهيد يشمل التعريف بمباحث الفصل، وكيفية اكتشاف الإنسان للنار.
- المبحث الأول: وهو بعنوان: «النار في الأسطورة»، تناولت فيه نظرة الإنسان البدائي إلى النار، سواء عبر خوفه الفطري منها، والذي كان السبب في إنشاء الأساطير حولها، والأساطير المحاكة حول النار لدى كافة الشعوب.
- المبحث الثاني: وهو بعنوان: «النار في الأديان»، وتم البحث فيه حول دلالة النار من منظور الأديان القديمة، ثم من منظور ديني يهودي، مسيحي، وإسلامي.
- المبحث الثالث: وهو بعنوان: «النار في الفلسفة»، وتعرّضت فيه لرؤية الفلسفات القديمة للنار بدءاً من الفلسفات الشرقية، مروراً بالفلسفة اليونانية، وصولاً إلى الفلسفة في العصور الوسيطة، سواء الإسلامية وغيرها.
- المبحث الرابع: وهو بعنوان: «النار في العلم»، وفيه استعراض لأبرز النظريات العلمية بشأن النار التي بدأت مع بداية التطور العلمي، وصولاً إلى أهم الاكتشافات حول النار في العلم الحديث.
- خاتمة: نعرض فيها لزبدة ما استخلصناه من نتائج تمخّضت عن المباحث التي تعرّضنا لها في هذا الفصل.

الفصل الثاني: عنصر النار في الديانة الزرادشتية: ويحتوي على:

- تمهيد للمباحث المتعلقة بهذا الفصل، وفيه عرض لآراء بعض الباحثين في شخصية زرادشت.
- المبحث الأول: وهو بعنوان: «إطلالة على الديانة الزرادشتية»، وبدأنا بهذا المبحث بالبحث حول شخصية زرادشت، وكيفية بدء نبوته، وكتاب الزرادشتية المقدّس، وتعاليمها، وعقائدها.

- المبحث الثاني: وهو بعنوان: «ثنائية الوجود في الديانة الزرادشتية»، وتقسيم مبدأ الوجود عند الزرادشتية إلى إله للنور وإله للظلمة، وما انبثق عن هذه الرؤية الوجودية من عقيدة حول كيفية انقسام الخلق إلى خير وشر، وما يستتبعه من بداية الخلق ونهايته.

- المبحث الثالث: وهو بعنوان: «دلالة النار وأبعادها التقديسية»، وفيه تم الحديث عن رمزية النار ودلالاتها وأبعادها التقديسية، وإجابة لتساؤلات مطروحة عن حقيقة عبادة الزرادشتيين للنار.

- خاتمة: استعرضنا فيها أهم ما جاء في هذا المبحث مما يتعلق بحقيقة الديانة الزرادشتية.

الفصل الثالث: عنصر النار في الديانة الإسلامية: ويشمل:

- تمهيداً للتعريف بمناهج التفسير للقرآن الكريم، وكيفية تعامل كل مفسر حسب ذوقه العلمي مع آيات القرآن الكريم.

- المبحث الأول: وهو بعنوان: «قدسية النار في القرآن الكريم»، وعرض لأهم الآيات التي تطرقت إلى ذكر النار في قصة موسى عليه السلام، وكيفية تكليم الله تعالى له من النار، وآراء المفسرين على اختلاف أذواقهم العلمية في كون ذلك إشارة إلى قدسية ما للنار.

- المبحث الثاني: وهو بعنوان: «أفضلية عنصر النار على العناصر الأخرى في القرآن الكريم»، وقد تعرضنا في هذا المبحث للآيات التي تحكي عن أفضلية عنصر النار الذي خلق منه إبليس، وآراء المفسرين بذلك، وعرض أدلتهم، وتعرضنا لخصوصية النار في الفقه الإسلامي.

- المبحث الثالث: وهو بعنوان: «حقيقة النار الأخروية»، أي حقيقة عذاب الله للعاصين في جهنم، وكيفية ذلك، وكيف نظر الفلاسفة الإسلاميون لحقيقة جهنم وماهية عذابها.

- خاتمة: وفيها خلاصة لأهم الآراء التي تم التطرق إليها في هذا الفصل.

الفصل الرابع: عنصر النار بين الزرادشتية والإسلام: ويتضمن:

- تمهيداً: وفيه مدخل لاستخلاص زبدة هذه الدراسة بعد تبيان آراء الفلاسفة الإسلاميين ومقارنتها مع الديانة الزرادشتية، وخاصة زعيم الفلسفة الإشراقية السهروردي.

- المبحث الأول: وهو بعنوان: «جوانب الاختلاف بين الإسلام والزرادشتية في مقارنة موقفهما من النار، ومبدأ وجود النور والظلمة والذي انبثق عنهما وجود الخير والشر»، وقد تمّ الاشتغال في هذا المبحث على مقارنة هذه الرؤية الوجودية مع الدين الإسلامي، ومناقشتها من وجوه، وتبيان جوانب الاختلاف في مقارنة الإسلام والزرادشتية للنار. وفيه إطلالة على رأي السهروردي بخصوص عنصر النار، وبماذا تميّز عن رأي الزرادشتية، ومقصوده من تقديس النار الذي يختلف إلى حدّ لا بأس به عن سبب تقديسها في الديانة الزرادشتية.

- المبحث الثاني: وهو بعنوان: «جوانب الاتفاق بين الإسلام والزرادشتية في مقارنة موقفهما من النار»، وقد تناولنا في هذا المبحث تشابه بعض المعتقدات والمفاهيم بين الديانتين في مقارنة الإسلام والزرادشتية للنار، وعقدنا مقارنات بين الرؤية الوجودية التي تقوم على مبدأ النور والظلمة في الديانة الزرادشتية والديانة الإسلامية، وعرض لأهم وجوه الاتفاق بين الديانتين بخصوص عنصر النار، والأثر الذي تركته الزرادشتية في فكر السهروردي، ومدى تأثره بها.

- المبحث الثالث: وهو بعنوان: «التسوية المنطقي لمناحي الاتفاق بين الإسلام والزرادشتية في مقارنة موقفهما من النار، والسبب في ذلك»، وعرض لكافة الاحتمالات المنطقية التي أدّت إلى الاتفاق بين الرؤيتين الإسلامية والزرادشتية في بعض الجوانب، وكيف أخذ السهروردي عن الديانة الزرادشتية وسبب ذلك.

- خاتمة: تطرّقنا فيها لأهم ما قمنا بمعالجته في مباحث الفصل الرابع، والتحريف الذي أصاب الديانة الزرادشتية بشأن عبادتها للنار.

الخاتمة: وفيها إيجاز لكل ما تمّ الحديث عنه في كافة الفصول، وعرض لأهم النتائج التي تمخّضت عن هذه الدراسة بمختلف جوانبها، وربط هذه النتائج ببعضها ببعض، من خلال النظريات والرؤى والأفكار التي عملنا على تنسيقها وضبطها وإخراجها على النحو الذي تمّ إخراجها، وقد تناولت الخاتمة انفراد السهروردي برؤيته الفلسفية للنار من بين سائر الفلاسفة الإسلاميين، والتوليفة اللاهوتية التي ابتدعها من الفكر الزرادشتي وفكره الفلسفي الإشرافي.



إعداد: حسن آل حمادة*

والأعراف في كل عصر ومجتمع بحسب الظروف والتجارب البشرية. ويؤكد الكاتب أن ولاية الأمة على نفسها هي تكرار لولاية الإنسان على نفسه التي ثبتت في أصل الشرع. فلا ولاية لأحد على أحد، حتى الفقيه الجامع للشرائط لا ولاية له على الناس بالمعنى السياسي وبمعنى الحاكمية. كما أن قضية العدل في الحكم هي القضية الكبرى في التصور السياسي والفكر الاجتماعي الإسلامي. وضمانة ألا تقع السلطة المطلقة في يد النبي والإمام في الظلم والعدوان والطغيان ضد الأمة هي العصمة، أما في غيرهما فلا توجد عصمة

ولاية الأمة على نفسها مقابل نظام ولاية الفقيه العامة

الكاتب: الشيخ محمد مهدي شمس الدين.

الناشر: المؤسسة الدولية للنشر والتوزيع - بيروت.

الصفحات: ٣٠٤ من القطع الوسط.

سنة النشر: ط ١ - ٢٠١٩ م.

جاء الكتاب في خمسة عشر فصلاً، وهدف إلى إثبات ولاية الأمة على نفسها من الناحية السياسية في مسألة الحكم. وأما كيفية تطبيقها فتعود إلى الأساليب

* تويتر: @hasanhamadah

إسماعيل الفاروقي (١٩٢١-١٩٨٧م)، الذي كانت له إسهامات بارزة في مجال الفكر الإصلاحي الإسلامي المعاصر.

تُعد أفكار الفاروقي حول النموذج المعرفي التوحيدي امتداداً واضحاً لحركة الإصلاح المعرفي في الأمة التي بدأت من الأفغاني ومحمد عبده، فاستوعبها جميعاً وأضاف إليها وبني مشروعاً فكرياً إصلاحيّاً بعنوان: «إسلامية المعرفة». وكان النموذج المعرفي أحد التجليات المنهجية لهذا المشروع الذي يعتمد في مرجعيته على المصادر الإسلامية الأصيلة.

يحاول الكتاب الإجابة عن ثلاثة أسئلة أساسية هي: ما الضرورة المعرفية (التربوية والحضارية) لنموذج معرفي بديل؟ وما أهم مكونات النموذج المعرفي التوحيدي عند إسماعيل الفاروقي كأداة منهجية إصلاحية حضارية؟ وكيف تفاعل النموذج المعرفي التوحيدي مع قضايا الإصلاح التربوي والاستفادات النظرية والتطبيقية من هذا التفاعل؟

السياسة الشرعية

مدخل إلى تجديد الخطاب الإسلامي

الكاتب: عبدالله إبراهيم زيد الكيلاني.
الناشر: المعهد العالمي للفكر الإسلامي - الأردن.

الصفحات: ٦٠٠ من القطع الكبير.
سنة النشر: ط ١ - ٢٠١٩م.

يتناول الكتاب ميدان السياسة الشرعية بوصفها فقهاً لتطبيق الأحكام على نحو مصلحي، يستوعب ويمثل مجمل التراث الفكري في

عند الفقيه تحول بينه وبين الظلم والطغيان. وفي توصيف الكتاب يقول إبراهيم شمس الدين في مقدّمته: إن هذا الكتاب هو بحث فكري علمي أصيل وعميق، وهو من المؤلفات الأثرية لدى الوالد، الشيخ محمد مهدي شمس الدين، رضوان الله عليه، على ما حدث وأشار مراراً، سواء في مجالسه أو بعض كتاباته ومحاضراته، ومؤكداً في الوقت نفسه أنه أنجز هذا البحث المستقل، بكليّاته وخلاصاته واستدلالاته، تحت عنوان «ولاية الأمة على نفسها»، وذلك في مقابل أطروحة ولاية الفقيه العامة على الأمة، ومشيراً إلى أنه أوّل من «اشتق» واستعمل مصطلح «ولاية الأمة على نفسها».

النموذج المعرفي التوحيدي

مدخل للإصلاح التربوي الحضاري عند إسماعيل الفاروقي

الكاتب: حسان عبدالله حسان.
الناشر: المعهد العالمي للفكر الإسلامي - الأردن.

الصفحات: ٣٣٨ من القطع الوسط.
سنة النشر: ط ١ - ٢٠١٩م.

تناول الكتاب عرضاً منهجياً جديداً لإشكالية الإصلاح التربوي في العالم الإسلامي، ويقدم معالجة ثقافية تهتم بكليات الأزمة التربوية ومكوناتها الفكرية الفاعلة فيها وموجهاتها الإرشادية. ومحور هذا العرض المنهجي الجديد هو النموذج المعرفي التوحيدي الذي تمّ بناؤه وتصميمه بوصفه أداة منهجية لتحقيق الإصلاح التربوي الحضاري من خلال فكر ومنهجية

مدينة الرباط مع مجموعة مشكورة من الخبراء والباحثين بالتعاون مع المعهد العالمي للفكر الإسلامي والمركز المغربي للدراسات والأبحاث التربوية في ديسمبر ٢٠١٥ م.

أمة تأتلف

الكاتب: فيصل عبدالله العوامي.
الناشر: أطيف للنشر والتوزيع - القطيف.
الصفحات: ٥٣ من القطع الوسط.
سنة النشر: ط ١ - ٢٠١٩ م.
لماذا عنوان «أمة تأتلف» وما هي خصوصياته؟

يقول المؤلف: جرى عنوان هذه الأطروحة بـ «أمة تأتلف» لتناسبها مع المنطوق القرآني، ولأنها المشروع الذي عالج به النبي الأكرم ﷺ الأزمات التي كانت متجذرة في المجتمع العربي.

وإنما يزداد التأكيد على هذه الأطروحة بما لها من خصوصيات لسببين أساسيين:

١ - لأن الظروف الموضوعية الراهنة السياسية منها والاجتماعية والفكرية تضطرننا لفتح هذا الباب، نظراً لأن صورة التشردم والصراع هي الحاكمة في جميع هذه الصُّعُد.

٢ - لتعالى النداءات في الساحة الإسلامية على المستوى الاجتماعي العام والمستوى العلمي الخاص الداعية إلى إيجاد صيغة عملية تقودنا إلى نبذ الصراع والمضي في طريق الإيجابية والبناء. في الوقت التي توجد فيه أيضاً نداءات تشاؤمية ترى هذه الأطروحات مثالية غير قابلة للنجاح لعدم توفر الشروط الموضوعية في الساحة

موضوعه، إضافة إلى كونه يحمل خلفية واضحة عن الفكر السياسي الغربي وتاريخ المؤسسات الديموقراطية.

يحاوِر الكتاب فقهاء السياسة الشرعية في مناهجهم وخبراتهم لوضع ضوابط لتطبيق الأحكام الشرعية. ويرسمُ منهجاً مؤصلاً على ما قرّره الجويني والشاطبي في مواجهة المستجدات، باستثارة الكُلِّيَّات وإعمال الوحدة التشريعية، ممثلة في العموميات المعنوية والكُلِّيَّات، مُبيناً أثرها فهمًا وتطبيقاً فيما ورد فيه نص جزئي وفيما لا نص فيه. كما يُبين الكتاب أهمية العلاقة بين السنن الاجتماعية والمقاصد الشرعية.

وأتّسمت هذه الطبعة الجديدة من الكتاب ببيان القواعد والضوابط الفقهية التي اعتنى الباحث بصياغتها، وبيان تطبيقاتها التراثية والمعاصرة في مجالات السياسات على تنوعها وسعتها؛ في قضايا الأحوال الشخصية والنظم الدستورية والإدارية والقانون الدولي. والكتاب بهذه الصياغة التي تستوعب نمطين من الكتابة: التراثية والمعاصرة، مدّ جسور اللقاء بين مكوّنات الطيف الإسلامي؛ إذ عرض تطبيقات القواعد السياسية من التراث الفقهي الواسع للأمة الإسلامية ولم يحصره بمذهب معيّن أو فكر محدّد. وبهذا يجيب الكتاب عن أغلب الإشكالات والأسئلة التي تُثار في مواجهة الفكر السياسي الإسلامي المعاصر، من خلال عرض الضوابط والقواعد الفقهية في الباب.

وأخذ هذا الكتاب فرصته من التطبيق العلمي من خلال التدريس الجامعي في مرحلة الدكتوراه لمدة تزيد على عشر سنوات في عدد من الجامعات الأردنية، كما حظي بمدارسة علمية في

لتعريف المفهوم، ولا سيما لجهة التأصيل اللغوي والاصطلاحي، وطبيعة المساجلات الدائرة حوله بين النخب الغربية.

الثانية: تتناول رابطة النسب السُّلالي بين العلمانية وما بعد العلمانية. وقد أثرنا لجلاء تلك العلاقة الرابطة أن نتميز الوضعيتين تبعاً لخصوصيتهما النظرية والمعرفية، ناهيك عن الشروط الزمانية والمكانية لكلٍّ منهما.

الثالثة: تتحرى ما يمكن وصفه بـ«الثنائية الضدية» بين العلمنة والدين. إذ لم يكن للعلمانية أن تتحوّل إلى سلطة تاريخية صارمة، لو لم تجعل من الدين نقيضاً وجودياً لها. وعليه يستحيل الكلام على العلمنة في التجربة التاريخية لحدّاته الغرب بمعزلٍ عن حاضرة الدين، بالتالي فإن الحديث اليوم عن عودته كمنظومة قيمٍ إيمانية ومجتمعية إنما يعكس مكانته الجوهرية في إعادة تشكيل الحضارة المعاصرة.

الرابعة: تعاین اختبارات ما بعد العلمانية في المجتمعات الغربية، ولا سيما في أوروبا والأميركيتين حيث شهدت أرض هاتين القارتين انتقالات شديدة التعقيد والتداخل بين القيم الدينية وقيم العلمنة.

الخامسة: تسعى إلى متاخمة المفهوم بعين النقد. ولأن فكرة ما بعد العلمانية لما تزال بعد في طور التكوين، فإن الإسهام النقدي حول هذه القضية الإشكالية تفرّضه ضرورات معرفية وحضارية لا تنحصر مقاصدها بمجرد تظهير الفكرة، وإنما أيضاً وأساساً في تعيين التحديات الفكرية المفترضة وأثرها في مجتمعاتنا العربية والإسلامية راهناً وآتياً.

الإسلامية، وتستند هذه النداءات التشاؤمية إلى الإخفاقات التي منيت بها مثل هذه الأطروحات في السنوات الخمسين الأخيرة؛ إذ إنها زرعت حالة من الإحباط على المستوى الإسلامي اجتماعياً وعلمياً.

وينبغي التنبيه هنا إلى أن هذه الأطروحة -بتعبير المؤلف- ليست متحيّزة إنسانياً، من خلال التأكيد على الأفق الإسلامي فقط، بل نسلط الضوء على جزء خاص من الإشكالية الأكبر باعتبار أن معالجة الجزء سيساهم في معالجة الكل، ولأنها محلّ الابتلاء فعلاً، والأقرب لقدرتنا المتاحة وحدود إمكاناتنا، وغير ذلك من الأسباب.

ما بعد العلمانية مقاربة تحليلية نقدية لمنشأ المفهوم ومآلاته

الكاتب: محمود حيدر.
الناشر: المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية - بيروت.
الصفحات: ٢٠٤ من القطع الوسط.
سنة النشر: ط ١ - ٢٠١٩ م.

تناول الباحث في كتابه هذا للمرة الأولى بالعربية أصل ومنشأ هذا المفهوم والعناصر النظرية الأساسية المستجدة التي تميّزه عن مفهوم العلمانية الذي ساد في الغرب الأوروبي ولا يزال سحابة أربعة قرون متصلة.

في هذا الكتاب استقرأ لأطروحة ما بعد العلمانية من خمس زوايا:

الأولى: تعرّض إلى ما تقدّم به عدد من علماء الاجتماع من مقترحات وتصورات

العمل على الصعيد العملي المكبر استكمالاً لكل من «سيكولوجية الإنسان المقهور» و«الإنسان المهدور» على الصعيد الفردي، في تشخيص واقعنا، وصولاً إلى تلمس سبل بناء نهضة واحتلال مكانة على الساحة العالمي.

مسالك التنمية المركبة الأنموذج الياباني والمستقبل العربي

الكاتب: ناصر يوسف.
الناشر: المعهد العالمي للفكر الإسلامي - الأردن.
الصفحات: ٣١٢ من القطع الوسط.
سنة النشر: ط ١ - ٢٠١٩ م.
قدّم هذا العمل الفكري، الذي يضاف بين التنمية والقيم، إضافة نوعية على مستويات عدة، بدءاً بالمصطلحات التي لم يسبق أن نسجت من قبل، لا سيما التنمية المركبة في مناها الإنساني والقيم في مبتغاها الإنائي، التي أضفت الجدة العلمية على موضوع الدراسة. وقد بنى المؤلف كتابه هذا على أفكار كتابه الأول الموسوم بـ: «دينامية التجربة اليابانية في التنمية المركبة»؛ فلا يسر غور هذه الدراسة إلاّ بالإحاطة بها حواه الكتاب الأول.

وإذ بنيت أساسات هذه الدراسة على أرض اليابان، فإنها أفادت من الاجتماع الإنساني الياباني المركب من السلطة والعامّة والنخبة؛ حيث جاء هذا التركيب الياباني تركيباً إنسانياً إننائياً لا يحتمل الاختزال، بخلاف ما يجري في العالم العربي والإسلامي من تفكك إنساني يمهّد تمهيداً سريعاً ومنظماً للتفكك الإنائي بفعل

العصبيات وآفاتنا هدر الأوطان واستلاب الإنسان

الكاتب: مصطفى حجازي.
الناشر: المركز الثقافي العربي - بيروت / الدار البيضاء.
الصفحات: ٢٧٢ من القطع الكبير.
سنة النشر: ط ١ - ٢٠١٩ م.

يحاول هذا العمل دراسة واقعنا من منظور مختلف عن المقاربات التقليدية التي تمّ اتباعها جلّ القرن العشرين، إنه يبحث في المسكوت عنه أو الذي تمّ تجاهله في أوضاع هذا الواقع لناحية المنهج، ونعني بذلك البحث في البنى العميقة التي لم يطلها التغيير، خلال جلّ مشاريع بناء الكيانات الوطنية وبرامج التنمية والنهضة البشرية والعمرانية، ولذلك لم تعط هذه الجهود الكبرى كل المأمول منها، بل على العكس يبرز المشهد العربي الراهن حالة العطالة، إن لم يكن التقهقر. ونعني بالبنى العميقة، استمرار رسوخ ثلاثية: العصبيات والفقّة الأصولي والاستبداد في البنى الاجتماعية - السياسية، والتي تشكّل - في رأينا - المعوّق الأكبر لبناء كيانات وطنية جامعة، وإنجاز مشاريع نهضة إنتاجية كبرى يقوم بها الجميع وتكون لصالح الجميع.

لا تعترف هذه الثلاثية بكيان وطني جامع يتجاوزها، بل هي تلتهمه فنجعله هو هي، كما لا يهتم تحرير الإنسان وبناء اقتداره، بل تهتم باستتباعه وولائه لها، الاعتراف بالإنسان وتمكينه وإطلاق طاقات النماء والعطاء لديه هما في أساس كل مشروع إنتاجي وطني جامع. يشكل هذا

الإنجليزية إلى العربية الدكتور أنيس عبدالحالق محمود، وجاءت في أربعة أبواب، تناول فيها الباحث نظرية المعرفة عند ابن خلدون.

ولا يخفى أن علم اجتماع المعرفة - كما تشير الدراسة - من التخصصات الحديثة جداً، ولم يتطور ويُعترف به على هذا النحو إلا خلال العقد الأخير أو نحو ذلك. ووفقاً لأسسه الأساسية لا بدّ أن نظر إلى العقل البشري على أنه أداة لخدمة الإنسان في صراعه من أجل الوجود وليس مرآة ناصعة للحقيقة المطلقة. فالإنسان لا يرى الأشياء كما هي في الواقع، بل كما تبدو من جانب واحد له وهو واقفٌ في موقعه الثقافي والاجتماعي ومنهمك بحالته النفسية الخاصة.

ويبدو أن تحييز ابن خلدون القوي كان أحد أهم عوامل إبداعه العلمي؛ فمن خلال هذا التحييز استطاع أن يرى ما لم يستطع الآخرون رؤيته. وسنلاحظ فيما بعد أن معاصريه كانوا مكبلين عندما درسوا الظواهر الاجتماعية بتصوراتهم «المثالية» وأحكام تفكيرهم الطبقيّة، في حين عبّر ابن خلدون تلك القيود بسبب وضعه الطبقيّ المتميّز وسيرته السياسية العاصفة إلى الجانب الآخر من التلّ الذي استطاع أن يؤسس فيه رأياً خاصاً به. ولذلك، فإن خطّة الدراسة الحاليّة تدعو إلى شنّ هجوم غير مباشر إلى حدّ ما على نظريات ابن خلدون الاجتماعية. وسنخصّص جزءاً كبيراً من النقاش لدراسة الآراء المتناقضة ومنظومات القيم التي ميّزت زمانه ومكانه؛ فقد وجدنا أن نظريّته لا يمكن أن تُفهم فهمًا كاملاً دون أن نقوم بذلك. ومن خلال مناقشة شاملة لأهم معالم الأيديولوجيات المختلفة وأساليب التفكير التي سبقت ظهور

القابلية للمغلوّبية، هذا في القسم النظري الذي تناول فكرة التنمية المركّبة المتلاحمة مع القيم.

بالنسبة إلى المقابل التطبيقي، فقد توّسّلت الدراسة بالمرئع السيميائي للبرهنة على أن التنمية المركّبة تتضاد مع التنمية المختزلة وتناقض؛ إذ تنسلّ من هذا التناقض معاني الحرمان والاستعمار والتبعية، فلا تأتي التنمية مستقلة. وفي جانب آخر من التطبيق، فقد محّصت هذه الدراسة فكرة مالك بن نبي الحضارية (الإنسان والأرض والوقت) داخل خبرة ميجي اليابانية، وخلصت إلى أن هذه الفكرة صيغت مختزلة لأن فيها من البداوة الشيء الكثير؛ إذ إن مثل هذه العناصر الثلاثة كانت فاعلة في عصر الإقطاع الذي اتّسم بالبداوة. ولكن ميجي أضاف عنصر دولة المؤسسات إلى العناصر الثلاثة فباتت أربعة، نقلت يابان البداوة إلى منطقة الحضارة، حيث يتّضح أن دولة المؤسسات هي الحلقة المفقودة في المعادلة الحضارية عند مالك بن نبي؛ ما يفترض نقدها ومراجعتها. وإذ تطبّق الدولة الإنمائية سيميائياً وتستعاد يابانياً فإنها تعزّز من التنمية المركّبة في العالم العربي والإسلامي، وقد ترفّه إلى مستقبل أفضل.

نظرية المعرفة عند ابن خلدون دراسة تحليلية

الكاتب: علي الوردي.

الناشر: دار الوراق للنشر - بيروت.

الصفحات: ٤٤٠ من القطع الكبير.

سنة النشر: ط ١ - ٢٠١٨ م.

يحتوي الكتاب النص الكامل لأطروحة الدكتوراه للدكتور علي الوردي، وقد ترجمها من

وهذا الجانب من شخصيته العظيمة لم يحظَ بالاهتمام الكافي، ولم يسلط عليه الضوء كما في جوانب أخرى من شخصيته وسيرته المباركة.

الهرمينوطيقا الفلسفية وهرمينوطيقا النص الديني عند بول ريكور

الكاتب: مصطفى العارف.
الناشر: مؤمنون بلا حدود للنشر والدراسات - بيروت.
الصفحات: ٣٦٨ من القطع الكبير.
سنة النشر: ط ١ - ٢٠١٨ م.
تكمّن أصالة هذا البحث في الغياب التام لأبحاث حول الهرمينوطيقا الدينية، عدا بعض المقالات التي حاولت ملاسة الجانب الثيولوجي في فلسفة ريكور، لكنّها اكتفت فحسب بمقارنة بين الهرمينوطيقا الفلسفية وهرمينوطيقا النص الديني، ورأت أنّ الأولى هي الأصل بينما تشكّل الثانية نتيجة لكلّ أبحاثه، والحال أنّ العكس هو الصحيح؛ ذلك أنّ اهتمامات ريكور بهرمينوطيقا النص بشكل عام كان نتيجة حتمية لانشغالاته بهرمينوطيقا النص الديني، على اعتبار أنّ جميع المقاربات الفكرية والفلسفية، التي حاولت إلقاء الضوء على النص، إنما تجد مرجعيتها في النص المقدّس وليس العكس. والدليل على ذلك اهتمامه بنظريات تحليلية متعدّدة من بينها التحليل النقدي التاريخي، والتحليل الشكلي للقصص، والتحليل البنيوي، ومحاولة تطبيقها على النص المقدّس، أو التقاطع معها من خلال هرمينوطيقا فلسفية تنصبّ على التأويل.

كتاب ابن خلدون، ستمكن من تسليط الضوء على نظريّاته.

الإمام الحسين ونهج التسامح

الكاتب: عبدالله أحمد اليوسف.
الناشر: مركز العميد الدولي للبحوث والدراسات - العراق.
الصفحات: ٢١٦ من القطع الكبير.
سنة النشر: ط ١ - ٢٠١٨ م.
أصبح الحديث عن التسامح ووجوب ترسيخه في المجتمع الإسلامي من الأمور المهمّة للغاية لبناء السلام والتعايش بين مختلف المكوّنات المجتمعية، خصوصاً مع انتشار ظاهرة الإرهاب والتشدد والتطرّف والإقصاء والتهميش المنتشرة في العديد من البلدان الإسلامية.
وتعدّ دراسة منهج الإمام الحسين (عليه السلام) في التسامح أكثر من ضروري، لما ترمز إليه شخصيته من مكانة وفكر ومنهج متميّز.
إن شخصية الإمام الحسين بن علي (عليه السلام) شخصية عظيمة ومتميّزة وكاملة، وله مقام رفيع، وشأن عظيم، فهو سبط رسول الله (صلى الله عليه وآله) ووريثته، وسيد شباب أهل الجنة، وسفينة النجاة، ومصباح الهدى، والعروة الوثقى، والشهيد الخالد على مرّ الزمان والمكان.
هذا ما يشير إليه المؤلّف في مقدّمته ويضيف قائلاً: والحديث عن شخصيته ومكانته وفضله ومناقبه يطول ويطول، ولكننا في هذا الكتاب سنقتصر فيه على بحث جانب واحد من شخصيته العظيمة وهو نهجه ومنهجه في التسامح، وتعامله الأخلاقي والإنساني الرفيع؛

جانب آخر من أصالة هذا البحث هو محاولة فتح نقاش داخل الثقافة العربية الإسلامية، التي يمكن اعتبارها ثقافة نص بامتياز، انصبَّ اهتمامها على النص الديني في بعده الإلهي والنبوي، ما يدفعنا إلى القول: إنَّ بحثًا في هرمينوطيقا النص الديني سيفتح مجالًا للنقاش حول القيمة المضافة التي ستشكّلها هرمينوطيقا النص الديني في قراءة النص الإسلامي المقدّس، نظرًا إلى ما يعرفه هذا النقاش من حدة في المواقف المعبرة حول المنهج المعتمد في قراءة القرآن الكريم والأحاديث الدينية؛ فمقابل القراءة الحرفية، التي لا تعترف سوى

بظاهر النص، والتي سيطرت بشكل يكاد يكون مطلقًا على تاريخ قراءة النص، يمكن الاعتماد هنا على الهرمينوطيقا منهج بحث معاصرًا يحاول فك شفرات النص، ليس فحسب انطلاقًا من جعل النص معاصرًا لنا، وإنّما قراءته وتأويله في سياقه وزمانه الخاصين، وربطه بالسياق المعاصر لنا، فإذا كنا ندّعي أنّ النص القرآني صالح لكل زمان ومكان، فإنّه يجب أن يخضع لقراءة تستحضر سياقه الزمني، ثمّ مجموع السيرورات والأفكار التاريخية التي تشكّلت حوله، وأخيرًا إحداث مسافة زمنية بين المؤلّ وسياق إنتاج النص.

103

26th year
Spring 2019 Ad/ 1440 Hg



Published by:
Al-Kalema
Forum for
Studies &
Researches

AL-KALEMAH

A Quarterly Magazine Specializes in Islamic Thoughts, Current Issues and civilization Revival

سعر العدد

«سوريا ٦٠ ل.س	«لبنان ٣٠٠٠ ل.ل
«مصر ٧ جنيهات	«الأردن دينار ونصف
«السعودية ١٥ ريالاً	«الكويت دينار ونصف
«الإمارات العربية ١٥ درهماً	«البحرين دينار ونصف
«قطر ١٥ ريالاً	«عمان ريال ونصف
«اليمن ١٧٥ ريالاً	«العراق دينار ونصف
«ليبيا دينار ونصف	«السودان ٧٥ ديناراً
«المغرب ٢٢ درهماً	«تونس دينار ونصف
«بريطانيا ٢,٥٠ جنيه	«موريتانيا ١٥٠ أوقية
«ألمانيا ١٠ ماركات	«فرنسا ٣٠ فرنكاً
«هولندا ١٠ فلورن	«سويسرا ١٠ فرنكات
«أمريكا ٥ دولارات	«إيطاليا ٥٠٠٠ ليرة
	«كندا ٥ دولارات
	«استراليا ٦ دولارات

«الدول الأفريقية ٤ دولارات.
«الدول الأوروبية والأمريكية الأخرى ٥ دولارات.

موقعنا على الإنترنت: www.kalema.net