



السنة الثامنة والعشرون  
ربيع ٢٠٢١م / ١٤٤٢هـ



أتصدر عن  
منتدى الكلمة  
للدراسات  
والأبحاث

# الكلمة

مجلة فصلية تعنى بشؤون الفكر الإسلامي وقضايا العصر والتجدد الحضاري

## ◆ كتب:

من الاستشراق إلى  
علم الاستغراب

## ◆ ندوات:

أطروحات التعايش  
والصراع ما بين  
الحضارات ومستقبل  
العلاقات الدولية في  
ظل تحديات القرن ٢١

◆ الكلمة بعد ربع قرن.. مسيرة عطاء في حقل

الدراسات النسائية

◆ تمكين المرأة.. الفرص والتحديات

◆ الإنسان في رؤية الدكتور علي شريعتي

◆ أضواء فلسفة التأويل على تبوؤ بعض معالم الكون

الصدارة في القرآن

◆ الحضارة والتاريخ.. مطالعة في نظرية أرنولد توينبي

◆ راهنية الخطاب الفلسفي.. فلسفة رهينة ورهان

الفلسفة

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

# الكلمة

مجلة فصلية تعنى بشؤون الفكر الإسلامي وقضايا العصر والتجديد الحضاري

تصدر عن منتدى الكلمة للدراسات والأبحاث

رئيس التحرير: زكي الميلاد

مدير التحرير: محمد محفوظ

## هيئة التحرير

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

## الهيئة الاستشارية

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

## الراحلون

د. محمد فتحي عثمان  
(١٣٤٩-١٤٣١هـ / ١٩٢٨-٢٠١٠م)  
د. عبدالهادي الفضلي  
(١٣٥٤-١٤٢٤هـ / ١٩٢٥-٢٠١٣م)  
د. طه جابر العلواني  
(١٣٥٤-١٤٣٧هـ / ١٩٣٥-٢٠١٦م)  
أ. حسن باقر العوامي  
(١٣٤٥-١٤٤٠هـ / ١٩٢٦-٢٠١٩م)  
ش. محمد علي التسخيري  
(١٣٦٤-١٤٤١هـ / ١٩٤٤-٢٠٢٠م)

## المراسلات

http://www.kalema.net

Email: kalema@kalema.net

موقع المجلة على الإنترنت

البريد الإلكتروني

## التنفيذ الطباعي

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

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

## التوزيع

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

مؤسسة الفلاح للنشر والتوزيع - لبنان

## الاشتراك السنوي

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

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



## قواعد النشر في المجلة

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

يشترط في المادة المرسلة الشروط التالية:

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

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



## الكلمة الأولى

الكلمة بعد ربع قرن.. مسيرة عطاء في حقل الدراسات النسائية/ الدكتورة نادية الشراوي .. ٤

## دراسات وأبحاث

تمكين المرأة.. الفرص والتحديات/ الشيخ حسن الصفار ..... ٩

الإنسان في رؤية الدكتور علي شريعتي/ محمد محفوظ ..... ٣٠

أضواء فلسفة التأويل على تبوؤ بعض معالم الكون الصدارة في القرآن/ الدكتور محمود الذواوي ... ٤٣

الحضارة والتاريخ.. مطالعة في نظرية أرنولد توينبي/ زكي الميلاد ..... ٦٩

راهبتيّة الخطاب الفلسفي.. فلسفة رهينة ورهان الفلسفة/ الدكتور عمران جودي ١١٠

دور القرائن في الاستدلال وأثرها في عملية تفسير القرآن الكريم/ ليث العتاي .. ١٣٢

## رأى ونقاش

نحو تأسيس علم المراجعات في التراث الإسلامي.. مراجعات طه جابر العلواني لنظرية

النسخ في القرآن نموذجًا/ الدكتور محمد الناصري ..... ١٤٨

## حوارات

النقد الثقافي ومسائل الهوية والإبداع.. حوار مع المفكر والناقد البحريني الدكتور نادر

كاظم/ أجرى الحوار: مراد غريبي ..... ١٦٥

## كتب - مراجعة ونقد

من الاستشراق إلى علم الاستغراب/ محمد تهامي دكير ..... ١٧٥

## نكوات

مؤتمر: أطروحات التعايش والصراع ما بين الحضارات ومستقبل العلاقات الدولية في

ظل تحديات القرن ٢١/ محمد تهامي دكير ..... ١٨٥

إصدارات حديثة/ إعداد: حسن آل حمادة ..... ١٩٣



### الكلمة بعد ربع قرن..

مسيرة عطاء في حقل الدراسات النسائية

الدكتورة نادية الشرفاوي\*

أتقدم بداية بجزيل الشكر إلى فضيلة الأستاذ زكي الميلاد، رئيس تحرير مجلة «الكلمة»، على دعوته الكريمة لأكون ضمن الأرقام التي تشهد بصدق على نجاح مولود فكري، انطلق في تسعينات القرن الماضي، واستطاع أن يستمر سنوات، حتى جاوز «ربع قرن من الزمان»، لنحتفل جميعاً في العالم الإسلامي شرقاً وغرباً بذكرى «اليوبيل الفضي»، ذكرى تميز مجلة «الكلمة»، وصمودها في الساحة الفكرية، فقلماً يحصل هذا النجاح لمثيلاتها من المجلات العلمية، بسبب ضغط الظروف المادية، ووقوع المتغيرات الطارئة التي تُضعف عزيمة الكثير من المشتغلين في هذا المجال، فتدفعهم إلى الاستسلام والتراجع، والتخلي عن هذه المشاريع العلمية التي تثمن مسيرة البحث العلمي الجاد.

ولعل هذا النجاح الذي حظيت به مجلة «الكلمة»، في نظري، يعود إلى سببين اثنين:

السبب الأول: ويتجلى في صدق القائمين على هذه المجلة، بدءاً من

---

\* كاتبة وباحثة في القضايا النسائية في الإسلام، ومختصة في علم الأديان، من المغرب، نشرت بعضاً من بحوثها في الكلمة، البريد الإلكتروني: [charkaouinadia@hotmail.com](mailto:charkaouinadia@hotmail.com)

رئيس التحرير الأستاذ زكي الميلاد، الذي انكب سنوات كثيرة على الكتابة في قضايا تجديد الفكر الإسلامي، وتميّز بفكره المنثور والمنفتح على مختلف الأفكار والقضايا الراهنة، بمناقشته الموضوعية والجادة للمواضيع المختلف فيها، برؤية مستوعبة لقيم الحرية والحوار والتسامح، ثم هيئة التحرير التي تقوم بفحص وتمحيص البحوث، ونشر أبحاثها، والهيئة الاستشارية التي تتميز أسماؤها بأعلام بصّمت الفكر الإسلامي المعاصر بحضور قوي في مجال التأليف، وأخيراً الطاقم التقني الذي يتولى فن التصنيف والإخراج بجودة عالية.

فكل هذه الأمور، المتكاملة فيما بينها، تعكس الجهد المتواصل والدائم للطاقم القائم على هذه المجلة، والتعاون القوي فيما بينه، ببذل ما في الوسع وتفريغ الجهود الكبيرة لإنجاح هذه المجلة، وتخصيص الكثير من الوقت على حساب الأمور الحياتية الأخرى التي ربما تحظى بالأهمية نفسها، لتكون المجلة، بين يدي القارئ، في أحسن صورة عرضاً ومضموناً.

**السبب الثاني:** استطاعت مجلة «الكلمة» بإيمانها الحقيقي بمبدأ الاختلاف والتنوع، وتجنبها ما يثير النزعات الطائفية أو العصبية، وكل ما يمسُّ الوحدة والتضامن الإسلامي، جلب الكثير من الأقلام الجادة في مجالات الفكر الإسلامي، والعلوم الإنسانية والاجتماعية، والتي تشارك معها الهمم الفكرية، وتسعى إلى إصلاح وتجديد حقل الدراسات الإسلامية، بمواكبة المجلة لهذه البحوث العلمية الجادة، وتوفير الدعم لها، بتشجيعها على الكتابة، ونشر مقالاتها، وإيصالها للقارئ المهتم بهذا المجال.

وهذا أكدت مجلة «الكلمة» بالفعل الرغبة الحقيقية التي تعكس اعتدال الفكر، وصواب الرؤية والمنهج، في فتح الملفات الفكرية الراهنة، بالبحث عن الأقلام الرصينة، التي تؤثت معها مشهداً فكرياً راقياً، يرفع من همّة الباحث المبتدئ، وينير طريقه، ويزرع الأمل في قلب من يئس من الإنتاج الرديئة التي تسيء لحقل المعرفة، بسبب تسرب التفاهة إلى كل ما هو فكري، واختراق من لا صلة له بهذا المجال مُدعياً الاشتغال بالبحث العلمي.

وفي هذا الباب، لا بد وأن نشير إلى الترحيب الكبير والاهتمام المتميز الذي تحظى به الدراسات النسائية المعتدلة من قبل مجلة «الكلمة»، وإتاحة الفرصة للأقلام النسائية للكتابة فيها أيضاً، وبخلاف أغلب المجالات التي تعترض على نشر ما له علاقة بهذا المجال، بسبب طغيان الطابع الأيديولوجي والأحكام المسبقة على المواضيع الفكرية من هذا القبيل، تسعى مجلة «الكلمة» إلى الرقي بالدراسات النسائية في العالم الإسلامي، وإخراجها من خندق الثنائية الأيديولوجية التي تتحكم فيها دون وصول إلى حل صائب، والنش في الأسباب

الحقيقية التي جعلت واقع المرأة المسلمة يختلف عن التنظير الذي جاءت به النصوص الدينية المؤسسة، القرآن الكريم والسنة النبوية الصحيحة، وتضعها في خانة التخلف والتراجع عن مواكبة مسيرة النمو الحضاري.

فموضوع المرأة في الإسلام يعدُّ من أولويات مجلة «الكلمة»، إذ واكبت هذه المجلة موضوع المرأة بكل حيثياته، ووضعت مجموعة من الأفكار التي تنير البحث العلمي في هذا الشأن منذ انطلاقتها، فالمتتبع لمسار المجلة يجدها قد حافظت منذ بدايتها على مواكبة أعمال المؤتمرات، التي تقام حول موضوع المرأة<sup>(١)</sup>، وطرح مسألة المرأة باعتبارها من المفاهيم القلقة التي لا ينبغي إغفالها ضمن المشروع الحضاري الإسلامي.

ومن المقالات المنشورة بمجلة «الكلمة» نذكر منها:

- «قراءة في خطاب فاطمة المرينسي النسوي» لفاطمة حافظ من مصر.
- «المرأة والجنوسة: مطالعة في القرآن الكريم» لمحمد تهاامي دكير من المغرب.
- ومن المقالات التي نشرها رئيس التحرير الأستاذ زكي الميلاد في هذا الموضوع:
- «المرأة في المشروع الإسلامي المعاصر من منظور نقدي»<sup>(٢)</sup>.
- «الفكر الإسلامي وقضايا المرأة»<sup>(٣)</sup>.
- «الفكر العربي المعاصر وتجديد قضايا النظر في قضايا المرأة»<sup>(٤)</sup>.
- «الفكر الديني وتجديد النظر في قضايا المرأة»<sup>(٥)</sup>.
- «المنحى الجديد في الفقه الشيعي في مجال المرأة»<sup>(٦)</sup>.

يرى زكي الميلاد أن واقع المرأة في حاجة ماسّة إلى إعادة النظر، لسببين اثنين، كل منهما له تأثير كبير في هذا الواقع: الأول أثر تغيُّر الزمن في تغيُّر الأحكام الاجتهادية، والثاني

(١) قامت مجلة الكلمة بتغطية عدد من المؤتمرات منها:

- «المؤتمر العالمي الرابع للمرأة» الذي انعقد ببيكين عام ١٩٩٥ م.
- «المؤتمر العالمي عن وضع المرأة المسلمة في المجتمعات المعاصرة» الذي انعقد باليزيا عام ٢٠٠٧ م.
- «مؤتمر: قضايا المرأة... نحو اجتهاد إسلامي معاصر» الذي انعقد بالقاهرة عام ٢٠١٤ م.
- (٢) العدد ٩، خريف سنة ١٩٩٥ م: <http://kalema.net/home/article/view/50>
- (٣) العدد ٢١، خريف سنة ١٩٩٨ م: <http://kalema.net/home/article/view/339>
- (٤) العدد ٢٩، ربيع سنة ٢٠٠٠ م: <http://kalema.net/home/article/view/184>
- (٥) العدد ٣٠، شتاء سنة ٢٠٠١ م: <http://kalema.net/home/article/view/274>
- (٦) العدد ٥٧، خريف سنة ٢٠٠٧ م: <http://kalema.net/home/article/view/794>

ضرورة إعادة النظر بتجدد الواقع، فيقول: «في أغلب المنظومات الثقافية، القديمة والحديثة والمعاصرة، هناك بعض المفاهيم التي يمكن أن نصلح عليها بالمفاهيم القلقة، وهي التي تتصف بطابع إشكالي، حيث تتعدّد حولها الاجتهادات، ووجهات النظر بصورة مختلفة، وأحياناً متناقضة... وهذه المفاهيم القلقة غالباً ما تفرض حضورها مع مرور الزمن وتجدد الواقع، معرفياً وموضوعياً، سعياً باتجاه إخراج هذه المفاهيم من حالة القلق إلى حالة الاستقرار، حيث الوضوح والاتفاق ما أمكن... وقد اتّصفت هذه المفاهيم «القلقة» بوضعية خاصة داخل منظوماتها الثقافية، من حيث الاشتغال الفكري والثقافي، وحتى الأدبي في بعض الأحيان، وكان لهذا الانشغال المستدام، أثره على خلق حالة من الدينامية والحركة والإثراء، بوسائط النقد والحوار والنشر. ومن المفاهيم التي يشتد حولها القلق في الخطاب الإسلامي الحديث والمعاصر، مسألة «المرأة» وجدلية دولها الاجتماعي العام... ومحور هذا القلق في قضية المرأة، هو جدلية دورها الاجتماعي ومشاركتها في الوظائف العامة»<sup>(7)</sup>.

ولارتباط «مسألة المرأة» بالمنظومة الفقهية، فهي منذ بداياتها متصلة بحركة الفقه صعوداً وهبوطاً، فمتى عرفت هذه الحركة انفتاحاً برز حضور المرأة في المجتمع، وكان لها دور في تحقيق مفهوم الاستخلاف والبناء الحضاري للأمم، ومتى كان حركة الفقه مغلقة تم تغييب المرأة، وبالتالي الحد من حريتها وفعاليتها داخل المجتمع، يقول زكي الميلاد: «وهذه الحركة الجديدة التي تنامت وتراكت، ووصلت إلى هذا المستوى من التطور والتجديد في فقه المرأة، يبدو أنها سوف تحافظ على بقائها وحضورها، خصوصاً وأنها تستند إلى قواعد وأصول استدلالية وبرهانية، وتتصل بحقل علمي يُعدُّ من أبرز حقول الدراسات الإسلامية وأكثرها عراقية وثناء، وهو حقل الفقه الإسلامي الذي عُرفت به الحضارة الإسلامية أكثر من أي حقل آخر، وتميّزت به حتى وُصفت بحضارة الفقه. ولكون التجديد يتصل بقضايا المرأة الأمر الذي يؤكّد الحاجة لهذه الحركة، ويلفت النظر إليها، ويساعد على بقائها وحضورها وذلك لتأخر التجديد والنظر الاجتهادي الجديد في هذه القضايا المتصلة بالمرأة، والتي كانت بأمس الحاجة والضرورة إلى المراجعة وإعادة النظر بعد التغيّر الواسع والكبير الذي حصل في واقع المرأة اليوم»<sup>(8)</sup>.

هذه الرؤية المنهجية التي تضع تصورهما مجلة «الكلمة»، والتي تعكس الوعي بقضايا المرأة، هي رؤية اجتهادية جديدة، تتقاطع مع ما تتبناه ثلّة من الفاعلات في الحقل النسائي، خصوصاً في المغرب، وهي رؤية تتميز بالوسطية والاعتدال، وتنبثق من الرؤية القرآنية

(7) <http://kalema.net/home/article/view/50>

(8) <http://kalema.net/home/article/view/794>

الشمولية للنساء، وتؤكد ضرورة استعادة المفهوم القرآني للإنسان، وفق القيم الأخلاقية الكونية، والمفاهيم الأساسية للمساواة التي يؤسس لها القرآن الكريم، وإعادة قراءة الآيات على ضوء رسالة القرآن الأخلاقية.

وفي هذا الصدد، كان لي شرف الكتابة بمجلة «الكلمة»، فأتاحت لي الفرصة لأشارك فيها بمقالين في موضوع المرأة، الأول بعنوان: «النسويات المسلمات المعاصرات... اتجاهات وإشكالات»، نشر هذا المقال في العدد ١٠٤، صيف سنة ٢٠١٩<sup>(٩)</sup>، والمقال الثاني بعنوان: «أسس العلاقة بين المرأة والرجل من منظور قرآني»، نشر بالعدد ١٠٥، خريف سنة ٢٠٢٠<sup>(١٠)</sup>.

وفي الأخير أكرر شكري لفضيلة الأستاذ زكي الميلاد، على هذه الفرصة الطيبة، التي لا أملك فيها إلا أن أتمن كل الجهود المتضافرة بقصد تحقيق مزيد من النجاح لمجلة «الكلمة»، لتبقى في أوج عطائها، تسهم في إغناء المكتبة الفكرية، وتقدم للقارئ ما يلبي حاجته المعرفية.

(9) <http://kalema.net/home/article/view/1514>

(10) <http://kalema.net/home/article/view/1525>



# تمكين المرأة.. الفرص والتحديات

الشيخ حسن الصفار

### مدخل

حققت البشرية في العصر الحديث إنجازات إنسانية عظيمة، فقد تجاوزت ظاهرة الرق والاستعباد، التي كانت منتشرة في مختلف أنحاء العالم، من بدايات التاريخ البشري، حيث كان يتم أسر قسم من أبناء البشر عبر الحروب والغارات، واتخاذهم عبيداً أرقاءً، يُباعون ويُشترى، ويعيشون مسلوبو الإرادة والحرية والحقوق.

كما تجاوزت البشرية ظاهرة الاستعمار، والتي عانت منها أكثر شعوب العالم، حيث كانت الحكومات القوية لبعض البلدان، تبسط قوتها العسكرية على البلدان والشعوب الأخرى، لتصبح خاضعة لسلطانها، تتحكم في شؤونها، وتسيطر على مقدراتها.

ومن الإنجازات الإنسانية العظيمة في هذا العصر، إقرار موثيق حقوق الإنسان، رغم أنها لا تزال تتعرض للانتهاكات والتجاوزات في معظم دول العالم، لكنها أصبحت شرعة عالمية، ووعياً إنسانياً عاماً، ومرجعية يحتكم إليها. وفي هذا السياق يأتي عنوان تمكين المرأة كمعلم بارز في مسيرة

الإنجازات الإنسانية في العصر الحديث. فقد عاشت المرأة منذ فجر التاريخ عصوراً يُتَنَكَّر فيها لإنسانيتها، حيث كانت حقيقتها الإنسانية موضع بحث ونقاش، وفي أحسن الفروض كانت تعتبر إنساناً من الدرجة الثانية، قياساً إلى الرجل، فهي دونه قيمةً ورتبةً، ويجب أن تكون تحت سلطته وهيمته، مسلوقة الحرية والإرادة، تعيش على هامش الحياة التي يتفرد بإدارتها الرجال، بينما تبقى المرأة معطلة القدرات والإمكانات.

لكن هذا الواقع المهيمن قد تعيّر إلى حدّ كبير في العصر الحديث، وأُتيحت للمرأة فرص التعليم والعمل، والمشاركة في مختلف ميادين الحياة، وأثبتت المرأة جدارتها وكفاءتها التي لا تقل عن الرجل، في القيام بشتى الأعباء والمسؤوليات، كرئاسة الدولة، وإدارة وزارة الدفاع، ومنصب القضاء، وذلك ما حصل في عدد من الدول والمجتمعات.

لكن هذا التطور لا يسير بوتيرة واحدة في المجتمعات، بل تتفاوت سرعته بين مجتمع وآخر، وفي بعضها تكون مسيرته بطيئةً متعثرة. حيث لا تزال مخلفات عصور التمييز والتهميش ضد المرأة واقعاً قائماً، تحميه بعض الثقافات الموروثة والأعراف الاجتماعية، ولا تزال هناك ممانعة في بعض المجتمعات لسياسات تمكين المرأة.

من ناحية أخرى فإن هذا التطور الإيجابي في واقع المرأة، أثار بعض التحديات والآثار السلبية، في البعد الاجتماعي والأخلاقي، وذلك ما يوجب المعالجة والاستيعاب لتلك التحديات، وتلافي تلك السلبات.

وفي ثقافتنا الدينية الأصيلة نجد معالم رؤية إنسانية منصفة للمرأة، تدعو إلى مشاركتها وتمكينها، وتعزز القيم الأخلاقية التي تحمي المجتمع من منزلقات العواطف والأهواء، وتوجّه إلى التوازن في الاستجابة لمتطلبات التنمية الاجتماعية، حتى لا يكون التقدم في جانب على حساب جوانب أخرى. فالتنمية الأخلاقية القيمية يجب أن تواكب التنمية الاقتصادية الاجتماعية. وبناء الإنسان هو الأساس في بناء الأوطان والمجتمعات، وحماية كيان الأسرة جزء لا يتجزأ من حماية كيان المجتمع والوطن. وتلك مسؤوليات مشتركة بين الرجل والمرأة.

### مفهوم التمكين

تمكين الإنسان في هذه الحياة قرار إلهي، فقد خلقه الله ليكون خليفته في الأرض، وزوّده بقدرات عقلية ونفسية وبدنية، ومنحه الإرادة والاختيار، وسخر له ما في الكون من وجودات وثورات.

يقول تعالى عن هذا التمكين: ﴿وَلَقَدْ مَكَّنَّاكُمْ فِي الْأَرْضِ وَجَعَلْنَا لَكُمْ فِيهَا مَعَايِشَ قَلِيلًا مَّا تَشْكُرُونَ﴾<sup>(١)</sup>.

والتمكين معنى يعني: «جعل الشيء في مكان، وهو يطلق على الإقدار على التصرف، على سبيل الكناية... أي أقدرناكم على أمور الأرض، وخوّلناكم التصرف في مخلوقاتنا، وذلك بما أودع الله في البشر من قوة العقل والتفكير التي أهلتهم لسيادة هذا العالم، والتغلب على مصاعبه»<sup>(٢)</sup>.

كما يعني التمكين: «إعطاء ما يصح به الفعل مع رفع المنع، لأن الفعل كما يحتاج إلى القدرة، فقد يحتاج إلى آلة وإلى دلالة وإلى سبب، ويحتاج إلى ارتفاع المنع، فالتمكين عبارة عن جميع ذلك»<sup>(٣)</sup>.

وقد تكرر مصطلح التمكين بهذا المعنى في عدد من آيات القرآن الكريم.

والخطاب القرآني في قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ مَكَّنَّاكُمْ فِي الْأَرْضِ﴾ وفي قوله تعالى: ﴿الْمُتَرَوِّا أَنَّهُ اللَّهُ سَخَّرَ لَكُمْ مَّا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ﴾<sup>(٤)</sup> موجه لجميع بني البشر ذكوراً وإناثاً، ولا يختص بالذكور دون الإناث، فتمكين المرأة في الأرض كتمكين الرجل، قرار إلهي يحمله الخطاب القرآني.

### تمهيش المرأة

لكن الواقع في حياة المجتمعات البشرية على امتداد العصور، كان قائماً على التمييز بين الرجل والمرأة في فرص التمكين وحرية الحركة والتصرف، حيث تُحرم المرأة من كثير من الفرص التي تتاح للرجل في الحياة الخاصة والعامة.

فبعض القوانين والتشريعات تسلب المرأة حق التصرف حتى في جسمها أو مالها، فلا يصرح لها بالسفر إلا بصحبة رجل من محارمها، ولو احتاجت إلى عملية جراحية لا بد من موافقة ولي أمرها الرجل، ولا يحق لها اتخاذ قرار الزواج إلا بموافقة وليها الرجل، حيث (لا نكاح إلا بولي)، وقد يكون قرار زواجها بيد ابنها، أو ابن أخيها، أو ابن عمها، وإن كان دون العشرين من عمره، وهي في الستين من عمرها، وفقاً لبعض المذاهب الفقهية.

(١) سورة الأعراف، الآية ١٠.

(٢) محمد الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، بيروت: مؤسسة التاريخ، الطبعة الأولى ١٤٢٠هـ، ج ٨، ص ٢٦.

(٣) محمد حسين فضل الله، تفسير من وحي القرآن، بيروت: دار الملاك، الطبعة الثالثة ٢٠١٨م، ج ٧، ص ٢٩.

(٤) سورة لقمان، الآية ٢٠.

أما إدارة الحياة، والتصدي لشؤون المجتمع، فذلك ما لا يعني المرأة، ولا يحق لها التدخل في شيء من أمور الولاية العامة.

لقد كانت ظروف الحياة في العصور الماضية تستلزم خشونة الجسم، وقوة العضلات، لتحصيل موارد المعيشة، ولخوض معارك القتال المباشر، طلباً للغنائم، أو دفاعاً عن القبيلة، وهذا إنما يقوم به الرجل، إذ لا قدرة للمرأة على خوض المعارك والحروب، لنعومة جسمها، وضعف قوتها البدنية، فهي في حاجة إلى حماية الرجل، وعلى هذا الأساس قامت معادلة هيمنة الرجل واستثثاره بفرص الحرية والحركة، وانحصر دور المرأة في وظائفها الزوجية والمنزلية، تحت رعاية الرجل وفي ظل سلطته.

### ثقافة التمييز ضد المرأة

ولتبرير هذه الهيمنة الذكورية وتعزيزها، أنتج الرجل ثقافة وتنظيراً مفاده: أن طبيعة الرجل الوجودية أعلى مرتبة من طبيعة المرأة، وأن قيمته الإنسانية متميزة عليها، فهو في رتبة متقدمة، وإنسان من الدرجة الأولى، بينما تأتي المرأة في درجة متأخرة عن الرجل الذي له أهلية التصرف في أشياء الكون، ومنها المرأة التي خلقت لأجله.

هذا ما كان يقوله الفلاسفة القدماء كأرسطو (٣٨٤ ق.م - ٣٢٢ ق.م) الذي يقول: «جنس الذكر أصلح للرئاسة من جنس الأنثى، ومن ثم فتسلط الرجال على النساء مسألة طبيعية جداً»<sup>(٥)</sup>. وفي قول آخر له: «ليس من المناسب أن تتحلّى المرأة بفضائل الرجل»<sup>(٦)</sup>. و«ما يصدر عن الرجال أنبل مما يصدر عن النساء»<sup>(٧)</sup>.

إن أرسطو يستبعد المرأة تماماً من ميدان الثقافة والسياسة والحياة الفكرية بصفة عامة، ليجعل وظيفتها مقصورة على الإنجاب<sup>(٨)</sup>.

وهكذا يعتقد أرسطو أن النساء خاضعات للرجال بفعل الطبيعة التي تتّجه عن عمد لتحقيق تلك الغاية، أي إن نقص سلطان الجانب العقلي في النساء، لا بدّ أن تكون الطبيعة قد اتّجهت إليه وقصدته. وباختصار فإن النساء بالطبيعة «غير طبيعيات»<sup>(٩)</sup>.

ومع وضوح نصوص الخطاب الديني في القرآن الكريم بالتأكيد على الطبيعة المشتركة

(٥) أرسطو، السياسة، ١٢٥٩.

(٦) أرسطو، فن الشعر، ١٤٥٤.

(٧) أرسطو، الخطابة، ١٣٦٧.

(٨) إمام عبدالفتاح إمام، أرسطو والمرأة، القاهرة: مكتبة مدبولي، الطبعة الأولى ١٩٩٦م، ص ٧١.

(٩) أرسطو والمرأة، ص ٩١.

للرجل والمرأة كقوله تعالى: ﴿خَلَقَكُمْ مِّن نَّفْسٍ وَاحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا﴾<sup>(١٠)</sup>، وأن التمايز بين بني البشر ذكورا وإناثا، ومن مختلف أعراقهم، تمايز كسبي ناتج عن عملهم وسلوكهم، لا من اختلاف في طبيعتهم حيث يقول تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِّن ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ﴾<sup>(١١)</sup>.

مع هذا الوضوح والتأكيد الذي جاء في آيات كثيرة من القرآن الكريم، إلا أن ثقافة التمييز ضد المرأة أخذت صبغة دينية أيضا، فاصطنعت أحاديث ومقولات من وحي الهيمنة الذكورية، تبرر تهميش المرأة في الحياة والمجتمع، وتقرر دونيتها في الرتبة والقيمة الإنسانية، وقدّمت تفسيرات تأويلية للنصوص المدافعة عن حقوق المرأة.

ونكتفي بنموذج واحد من كلام أحد أبرز العلماء ومفسري القرآن الكريم وهو محمد بن عمر بن الحسن بن الحسين بن علي الرازي، الملقب بفخر الدين الرازي (١١٤٩ - ١٢١٠هـ) حيث يقول في تفسير قوله تعالى: ﴿وَمِن آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَ لَكُمْ مِّنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا لِتَسْكُنُوا إِلَيْهَا وَجَعَلَ بَيْنَكُمْ مَوَدَّةً وَرَحْمَةً﴾ قال في تفسيره: «قوله: ﴿خَلَقَ لَكُمْ﴾ دليل على أن النساء خلقن كخلق الدواب والنبات وغير ذلك من المنافع. كما قال تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُمْ مَّا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا﴾<sup>(١٢)</sup> وهذا يقتضي ألا تكون مخلوقة للعبادة والتكليف. فنقول: خلق النساء من النعم علينا، وخلقهن لنا، وتكليفهن لإتمام النعمة علينا، لا لتوجيه التكليف نحوهن مثل توجيهه إلينا، وذلك من حيث النقل والحكم... ولولا ذلك لظهر الفساد».

إن هذه الثقافة التنظيرية والتبريرية للتمييز ضد المرأة، انعكست على الآراء الفقهية التي كانت سائدة في معظم المجتمعات الإسلامية، فعارض كثير من الفقهاء تعليم المرأة، ودخولها ميدان العمل الوظيفي والاقتصادي، ومشاركتها في المجال السياسي وإدارة الشأن العام.

### تطور الحياة ومشاركة المرأة

لكن تطور الحياة الاجتماعية والاقتصادية في أعقاب الثورة الصناعية في أوروبا، وانبثاق حركة حقوق الإنسان على المستوى العالمي، دفع باتجاه تغيير واقع المرأة، ومشاركتها في الإنتاج والتصنيع، وصولاً لاقتحامها عالم السياسة والقيادة الاجتماعية.

(١٠) سورة النساء، الآية ١.

(١١) سورة الحجرات، الآية ١٣.

(١٢) سورة البقرة، الآية ٢٩.

واقضى هذا التطور والتغيير صراعاً مع الثقافة التقليدية التمييزية ضد المرأة، فنشأت حركات نسوية تبشّر بالمساواة بين الجنسين اجتماعياً واقتصادياً وسياسياً. وتحقق إنجاز كبير على هذا الصعيد في المجتمعات الغربية، والمجتمعات التي تدور في فلکها.

أما المجتمعات الإسلامية فقد كانت مسيرة التطور والتغيير فيها أبطأ وأعسر، وذلك لشدة تمسك هذه المجتمعات بموروثها الثقافي، ولتأخر حركة التطور الاقتصادي والاجتماعي في بلدانها، ولأن ثقافة التبشير بحقوق المرأة بنموذج الغربي، كان مثيراً للتحفظات والإشكالات، لجهة ما أفرزه في تلك المجتمعات من تحلل وابتدال أخلاقي، ومن إضعاف لكيان الأسرة.

لكن هذه الممانعة لتغيير واقع المرأة في المجتمعات الإسلامية بدأت في التراجع والانحسار، بدرجات متفاوتة بين مجتمع وآخر، ولم تستطع مواجهة زحف التغيير والتطوير، وخاصة في عصر العولمة الثقافية والسياسية والاقتصادية، فقد أصبح احترام حقوق المرأة شرطاً للاندماج في المجتمع العالمي، ودعت العديد من الموائيق الدولية إلى إنهاء التمييز ضد المرأة بكافة أشكاله، ومنها الإعلان العالمي لحقوق الإنسان، والعهد الدولي للحقوق المدنية والسياسية، كما أقرت الجمعية العامة للأمم المتحدة عام ١٩٧٩ م اتفاقية خاصة بإنهاء التمييز ضد المرأة.

ومن حسن الحظ أن عدداً من فقهاء الإسلام ومفكره المعاصرين قد استجابوا للتحدي الثقافي والاجتماعي، وقاموا بمراجعة دينية لواقع المرأة في المجتمعات الإسلامية، رأوا فيها أن هذا الواقع المتخلف ينطلق في مجمله من الأعراف والتقاليد، ومن فهم ديني متأثر بها، وليس من النصوص الدينية الأصيلة، ولا من تعاليم الإسلام الثابتة.

وقدم هؤلاء فقهاء ومفكرين قراءة جديدة لرؤية الإسلام حول مكانة المرأة ودورها في المجتمع، وأنها شقيقة الرجل وشريكته في إدارة الحياة والتمتع بخيراتها، ورفضوا التمييز ضد المرأة، مع أخذ خصوصيات بعض الأحكام الشرعية بعين الاعتبار، والتأكيد على حماية أجواء العفة والاحتشام في العلاقات بين الجنسين، تلافياً لسلبات الانفلات الأخلاقي وخطره على أمن المجتمع.

فقد أصدر الشيخ محمد رشيد رضا<sup>(١٣)</sup> كتابه (حقوق النساء في الإسلام) سنة ١٩٣٠ م، الذي أكد فيه على مشاركة المرأة في الوظائف العامة الاجتماعية والسياسية.

(١٣) أحد رجال الإصلاح الإسلامي، أصدر مجلة المنار المعروفة في مصر، (١٨٦٥ - ١٩٣٥ م).

وقام الأستاذ عبدالحليم أبو شقة<sup>(١٤)</sup> بجمع عدد كبير من النصوص الدينية التي تؤكد دور المرأة ومشاركتها عملياً في الحياة العامة في العهد النبوي، بعنوان (تحرير المرأة في عصر الرسالة) صدر عام ١٩٩٠م في ستة أجزاء. وقدم له مقدمة ضافية الشيخ محمد الغزالي مؤيداً فكرة الكتاب وناقداً تهميش المرأة، وداعياً لتمكينها في مختلف ميادين الحياة.

وللشيخ محمد الغزالي نفسه كتاب في السياق ذاته بعنوان (قضايا المرأة بين التقاليد الراكدة والوافدة). وصنّف الشيخ محمد مهدي شمس الدين كتاب (مسائل حرجة في فقه المرأة) ضمن كتاب طبع في أربعة أجزاء، كان أحدها مخصصاً لبحث (أهلية المرأة لتولي السلطة).

والموقف الأكثر جرأة على الصعيد الفقهي الإسلامي تميّز به الشيخ يوسف الصانعي<sup>(١٥)</sup> حيث أصدر سلسلة أبحاث علمية، تقرر المساواة بين الرجل والمرأة في عدد من الموارد في الفقه الإسلامي، خلافاً لما هو سائد بين الفقهاء. منها: المساواة في الدية، وفي القصاص، وفي ولاية الأم على الأبناء الصغار مقدمة على الجدّ للأب، وفي الشهادات، وفي تقلد المناصب الدينية والسياسية العليا.

### عصر تمكين المرأة

لقد ظهر مصطلح تمكين المرأة في منتصف ثمانينات القرن العشرين، في عدد من الوثائق والاتفاقيات الدولية التي تُعنى بقضايا المرأة، وكثير تداوله في أدبيات المنظمات الحقوقية، والمؤتمرات والكتابات الثقافية والاجتماعية.

ورغم تعدد الشروح لهذا المصطلح، إلا أن المقصود منه إتاحة الفرصة للمرأة لكي تحدد خياراتها بنفسها، فيما يرتبط بشؤون حياتها الخاصة، وأن تشارك في الحياة العامة إلى جانب الرجل، في ميادين المعرفة والتنمية الاقتصادية، والعمل السياسي، والنشاط الاجتماعي.

وبعني ذلك تأهيلها لهذه المشاركة بتوفير فرص التعليم والتدريب، وإزالة العوائق القانونية والموانع الاجتماعية التي تحدّ من مشاركتها في مختلف المجالات، بحيث تتكافأ الفرص بينها وبين الرجل في الأعمال والوظائف، وإمكانية الوصول إلى المواقع والمناصب القيادية.

(١٤) كاتب ومفكر إسلامي من مصر، (١٩٢٤ - ١٩٩٥م).

(١٥) مرجع وعالم ديني في قم، (١٩٣٧ - ٢٠٢٠م).

## مكاسب تمكين المرأة

إن تمكين المرأة - بهذا المعنى - يحقق لها وللمجتمع مكاسب وفرصاً كبيرة نشير إلى أهمها:

أولاً: إنه يمثل استجابة لاستحقاق طبيعي وقرار إلهي، كما ورد في آيات القرآن الكريم، التي تتحدث عن خلافة الإنسان والتمكين له في الأرض، وخلق موجودات الكون وتسخيرها من أجله، وتكريم بني آدم، وكلها لا تخص الذكور دون الإناث. وفي الفقه الإسلامي قاعدة عامة تقرر أن الأصل سلطة الإنسان على نفسه وماله إلا ما خرج بالدليل. وهي تشمل الرجال والنساء.

ثانياً: إن ذلك يمنح المرأة الشعور بقيمتها وذاتها وكرامتها، بينما يسلبها واقع التهميش الثقة بالذات، والشعور بالقيمة والكرامة.

ثالثاً: تمكين المرأة ومشاركتها في الحياة العامة يصقل شخصيتها، ويرفع مستوى وعيها، ويعزز الشعور بالمسؤولية الوطنية والاجتماعية في نفسها، وينعكس ذلك على سلوكها وأدائها، وإدارتها للحياة العائلية، وتربيتها لأبنائها، كما يرتقي بالوعي الاجتماعي العام، فالمرأة نصف المجتمع، وذات تأثير في النصف الآخر.

رابعاً: يسهم تمكين المرأة في دفع مسيرة التنمية الاجتماعية والوطنية، فالمرأة كالرجل تحتزن طاقات وكفاءات هائلة، لكنها تبقى معطلة كامنة، حين تعيش واقع التمييز والتهميش، بينما تتفجر طاقاتها وكفاءاتها حين تمكّن من ممارسة دورها في الحياة العامة، وتزال من طريقها العقبات والعوائق التي تفرضها سياسة التمييز ضد المرأة.

إن تهميش المرأة يعني تجميد وتعطيل نصف طاقة المجتمع وقدرات أبنائه.

## تحديات

إذا كان تمكين المرأة يقدم لها وللمجتمع هذه الفرص المهمة، ويتيح هذه المكاسب العظيمة، فإنه في الوقت ذاته يضع المرأة والمجتمع أمام تحديات، لا بدّ من مواجهتها ومعالجتها، لتلافي السلبيات وسدّ الثغرات، ومن أهم تلك التحديات، تحديات رئيسان:

### ١. إضعاف دور الأمومة والتماسك العائلي

في المجتمع التقليدي تتفرغ المرأة لشؤون منزلها وحياتها العائلية، وتصرف كل جهدها لإسعاد زوجها وتربية أبنائها، من تحمّل مشقة الإنجاب، إلى القيام بأعباء الرضاعة

والحضانة، والاهتمام بتربيتهم وتعليمهم، ورعايتهم حتى يتجاوزوا مرحلة الطفولة والمراهقة، ويشقون طريقهم في هذه الحياة. فهي نبع العطف والحنان لأفراد أسرتها، وهي عماد المنزل وربة البيت.

وحين تخرج المرأة للمشاركة في ميادين العمل والحياة العامة، كما في المجتمعات الحديثة، فإن ذلك يكون على حساب دورها المميز في الحياة العائلية الأسرية، فالتزامها الوظيفي، ومشاركتها في الحياة العامة، يأخذ جزءاً مهماً من وقتها وطاقاتها، بما يؤثر في اهتمامها وعطائها في حياتها الزوجية، وممارستها لدور الأمومة والتربية.

وذلك يضعف تماسك العائلة، وقوة العلاقة والارتباط بين الزوجين، وتوفير الرعاية للأبناء، وخاصة في سنوات طفولتهم التأسيسية المهمة لبناء شخصياتهم.

إن سلّم الأولويات يتغير في حياة المرأة العاملة، فمن الطبيعي أن يتأخر وقت زواجها حتى تنهي دراستها، وتستكمل تدريبها وتأهيلها، وحتى تنال فرصتها الوظيفية المناسبة. وقد تعزف عن الزواج حين يؤثر في تقدمها في فرص العمل والتوظيف، وقد ترحص على امتيازاتها الوظيفية والعملية أكثر من حرصها على متانة علاقتها الزوجية، وقد ترهد في الإنجاب حتى لا تنشغل بأعباء الحمل والولادة والتربية التي تحدّ من حرية حركتها ونشاطها الشخصي والعام.

وتحدث كثير من التقارير عن تراجع الخصوبة ونسبة الولادات عبر العالم، فقد جاء في تقرير نشرته (بي بي سي) بتاريخ ١٥ يوليو ٢٠٢٠م «أن كل دولة تقريباً ستسجل تقلصاً في عدد سكانها بحلول نهاية القرن. ويتوقع أن تشهد ٢٣ دولة، من بينها إسبانيا واليابان، تناقص عدد سكانها إلى النصف بحلول عام ٢١٠٠م.

وتؤدي الظاهرة -أيضاً- إلى تزايد معدل الشيخوخة، إذ يتوقع أن يتساوى عدد البالغين من العمر ٨٠ عاماً مع عدد المواليد الجدد.

في خمسينات القرن الماضي كانت المرأة تنجب ما معدله ٧, ٤ أطفال. لكن معدل الخصوبة في العالم تناقص إلى النصف تقريباً، إذ سجل ٤, ٢ في عام ٢٠١٧م.

وتتوقع الدراسة المشورة في مجلة لانست الصحية أن هذا المعدل سينخفض إلى أدنى من ١, ٧ بحلول ٢١٠٠م.

الأمر لا يتعلق بالقدرة الجنسية، إنما يتعلق بميل المزيد من النساء إلى الحصول على التعليم والعمل، بالإضافة إلى توفير موانع الحمل بشكل واسع، وهو ما جعل النساء يخترن

إنجاب عدد أقل من الأولاد»<sup>(١٦)</sup>.

إنه تحدُّ حقيقي أمام المجتمعات البشرية، فالإنسان هو أساس التنمية، وسعادة الإنسان وصلاحه هو الهدف المنشود من السياسات التنموية، ولا شك أن الأسرة هي القاعدة والمنطلق في بناء المجتمع، فحين تكون الأسرة قوية متماسكة، يغمر قلوب أفرادها الحنان والرضا ومشاعر الأمن والاستقرار، فإن الحال العام في المجتمع سيكون أقرب للسعادة والإصلاح، والإنتاجية والتقدم.

وللمرأة دور رئيس في حياة الأسرة، فكيف نواجه تحدي الفراغ الذي ينشأ من انشغالها بالمهام الأخرى خارج الأسرة؟

إن ما يدعو إليه التقليديون من التراجع عن سياسة تمكين المرأة ومشاركتها في الحياة العامة، ليس خيارًا واريًا ولا ممكنًا في هذا العصر.

إن أي تطور في حياة المجتمعات البشرية، قد تصحب مكاسبه ومنافعه بعض السلبيات والخسائر والأضرار، والحل لا يكون في رفض التطور، وإنما بالتفكير في استيعاب خسائره وأضراره، وتنمية مكاسبه ومنافعه.

إن التفكير يجب أن يتجه إلى تحفيز المرأة للاحتفاظ بالمساحة الأوسع في دورها العائلي، مع مشاركتها في ميادين الحياة العامة، وأن تأخذ التشريعات والقوانين المرتبطة بعمل المرأة مهامها العائلية بعين الاعتبار، وأن تنشأ مؤسسات مساندة لدور الأمومة، كدور الحضانه ورياض الطفولة، كما يجب أن يشارك الرجل المرأة في تحمّل المسؤوليات العائلية المنزلية، ولا يلقي بأعبائها على المرأة كما هو المتعارف في المجتمعات التقليدية.

فلا بدّ من تحديث ثقافة النظام الأسري ليتلاءم مع تطور الحياة الاجتماعية وسياسة تمكين المرأة.

## ٢. التحدي الأخلاقي

تولي المجتمعات الدينية والمحافظة أهمية بالغة لأخلاق العفة والانضباط العاطفي في العلاقة بين الجنسين، خارج إطار الزوجية. وتترتب على ذلك أحكام وتشريعات دينية، وأعراف وتقاليد اجتماعية.

وقد أثار النموذج الغربي في الانفتاح بلا حدود بين الجنسين الكثير من القلق والحذر في أوساط المجتمعات الدينية والمحافظة.

وهناك ترويج لثقافة هذا النموذج، بما فيه من ابتذال عاطفي، وتحلل أخلاقي، على حساب خصوصيات ثقافات المجتمعات الأخرى، كمجتمعاتنا الإسلامية التي تهتم بأخلاق العفة والاحتشام، والانضباط في العلاقات العاطفية.

لقد ارتسمت معادلة خطأ في أذهان كثيرين من أبناء مجتمعاتنا، ترى حتمية التلازم بين مشاركة المرأة وتمكينها وفقدان أخلاق العفة والاحتشام، وأن عزل المرأة وتميئها هو طريق صيانة الأخلاق.

صحيح أن مشاركة المرأة وتمكينها يستلزم الاختلاط بين الرجال والنساء، في مواقع العمل المختلفة ومجالات الحياة، ويقتضي الانفتاح في التواصل والتعامل بين الجنسين، وهو ما يؤدي إلى مستوى من التفاعل العاطفي بحكم الطبيعة الغرائزية.

لكن الله تعالى أراد امتحان إرادة الإنسان وقدرته على التحكم في عواطفه وميوله، من خلال وجود هذا الانجذاب العاطفي، واقتضاء طبيعة الحياة المشاركة بين الجنسين.

إن الدين لم يحظر الاختلاط بين الجنسين، ولم يفرض الانفصال والعزل بين الرجال والنساء، بل أجاز الاختلاط وسمح به حتى في العبادات الدينية، كما هو الحال في مناسك الحج حيث يزدحم الحجاج رجالاً ونساءً في أداء الطواف والسعي ورمي الجمار.

ولقد شرع الدين أحكاماً لضبط العلاقة بين الجنسين، وكثف توجيهاته لصنع أجواء العفة والاحتشام، وتعزيز الاستقامة في النفوس. فالرهان يجب أن يكون منصباً على تحفيز الإرادة في نفوس الرجال والنساء لمواجهة انحراف الميول العاطفية، وعلى نشر روح الالتزام بالأحكام الشرعية، والضوابط الأخلاقية، وبث الوعي بمخاطر تجاوز حدود العفة على أمن المجتمع الأخلاقي واستقراره الاجتماعي.

ولمواجهة حالات التجاوز والانفلات لا بد من وجود قوانين رادعة، وإجراءات صارمة، ضد من يقوم بالتحرش الجنسي ويتعدى على الحرمات.

### تكافؤ الفرص بين المرأة والرجل

ظلت النظرة الدونية للمرأة سائدة على مدى عهود طويلة، إلى أن جاء الإسلام ليحارب هذا السلوك العنصري تجاهها. فقد ظهر الإسلام وكان المجتمع في ذروة التمييز ونفسي النظرة الدونية للمرأة، وهيمنة الثقافة القائمة على تفضيل الرجل عليها، واعتبارها في مرتبة أدنى من الرجل من حيث القيمة والاعتبار. وقد تركزت هذه النظرة انطلاقاً من هيمنة الرجل واستمرار خضوع المرأة له؛ نظراً لحاجتها لحمايته ورعايته. فجاء الإسلام

لينسف هذه الثقافة البالية، ويزرع مكانها ثقافة المساواة والتكافؤ بين الجنسين لجهة القيمة والاعتبار.

إنّ تمايز دور المرأة عن دور الرجل في الحياة العائلية ينبغي ألا يترتب عليه تمايز في القيمة والاعتبار. صحيح أنّ هناك اختلافاً تكوينياً وبيولوجياً بين جسم الذكر وجسم الأنثى، ما يعني وجود تمايز في الوظيفة والدور لكل منهما، حيث يُحدّد التكوين الجسدي للمرأة دورها الحيوي في التناسل البشري، من خلال الحمل والرضاعة، ورعاية الطفل، خاصة في المراحل الأولى من حياته، غير أنّ جميع ذلك ينبغي ألا يترتب عليه تمايز في القيمة والاعتبار، على نحو يجعل من قيمة الرجل، بما هو رجل، أعلى مرتبة من قيمة المرأة، بما هي امرأة، ليكون حينئذ كل رجلٍ هو أفضل من كل امرأة.

جاء الإسلام ليقرّر على نحو حاسم، بأنّ ليس هناك تفاضل بين الرجل والمرأة لجهة القيمة الإنسانية. قال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا﴾<sup>(١٧)</sup>، وسعيًا نحو تركيز حقيقة المساواة والتكافؤ بين الجنسين أورد القرآن الكريم العديد من الآيات التي خاطبت الذكر والأنثى على قدم المساواة، قال تعالى: ﴿وَمَنْ يَعْمَلْ مِنَ الصَّالِحَاتِ مِنْ ذَكَرٍ أَوْ أُنْثَىٰ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَأُولَٰئِكَ يَدْخُلُونَ الْجَنَّةَ وَلَا يُظْلَمُونَ نَقِيرًا﴾<sup>(١٨)</sup>، وجاء في آية أخرى قوله تعالى: ﴿مَنْ عَمِلَ صَالِحًا مِّنْ ذَكَرٍ أَوْ أُنْثَىٰ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَنُحْيِيَنَّهٗ حَيَاةً طَيِّبَةً وَلَنَجْزِيَنَّهُمْ أَجْرَهُمْ بِأَحْسَنِ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾<sup>(١٩)</sup>، وورد في آية ثالثة قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِّنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ﴾<sup>(٢٠)</sup>.

وعلى هذا النحو تكرّرت مخاطبة الذكر والأنثى على السواء في العديد من الآيات القرآنية، كلّ ذلك في سبيل تعزيز المساواة بين الذكر والأنثى في مجتمع ظلّ طويلاً معتقداً بتمييز الرجل على المرأة، ويؤكد القرآن الكريم أهلية المرأة للاتصاف بكل صفات الفضل والتفوق في نديّة كاملة للرجل، وحينئذ لا يختلف مقامها عن مقامه عند الله تعالى. يقول تعالى: ﴿إِنَّ الْمُسْلِمِينَ وَالْمُسْلِمَاتِ وَالْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ وَالْقَانِتِينَ وَالْقَانِتَاتِ وَالصَّادِقِينَ وَالصَّادِقَاتِ وَالصَّابِرِينَ وَالصَّابِرَاتِ وَالْخَاشِعِينَ وَالْخَاشِعَاتِ وَالْمُتَّصِدِّقِينَ وَالْمُتَّصِدِّقَاتِ وَالصَّائِمِينَ وَالصَّائِمَاتِ وَالْحَافِظِينَ فُرُوجَهُمْ وَالْحَافِظَاتِ وَالذَّاكِرِينَ اللَّهَ كَثِيرًا وَالذَّاكِرَاتِ

(١٧) سورة النساء، الآية ١.

(١٨) سورة النساء، الآية ١٢٤.

(١٩) سورة النحل، الآية ٩٧.

(٢٠) سورة الحجرات، الآية ١٣.

أَعَدَّ اللَّهُ لَهُمْ مَغْفِرَةً وَأَجْرًا عَظِيمًا ﴿٢١﴾.

## معايير التفاضل

إن القرآن يشير إلى أن الرجل والمرأة كفروسي رهان في السباق نحو مكارم الأخلاق. فالأنوثة لا تعني الدونية بأي حالٍ من الأحوال، كما لا تعني الرجولة التميز والتفوق، وإنما تتحدد معايير التميّز والتفوق في أمور ثلاثة؛ يأتي في طليعتها التحلي بالتقوى، قال تعالى: ﴿إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ﴾<sup>(٢٢)</sup>، وبذلك لا يكون الرجل غير التقوي أفضل من المرأة التقية، لمجرد كونه رجلاً، ويأتي العلم باعتباره المعيار الآخر للتمييز بين الناس رجالاً ونساءً، قال تعالى: ﴿يَرْفَعُ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَالَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ دَرَجَاتٍ﴾<sup>(٢٣)</sup>، وجاء في آية أخرى قوله تعالى: ﴿قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ﴾، وورد عن النبي ﷺ أنه قال: «أكثر الناس قيمة أكثرهم علماً، وأقل الناس قيمة أقلهم علماً»<sup>(٢٤)</sup>، فإذا توفرت امرأة على العلم في أي مجالٍ من المجالات، وإلى جانبها رجل لا يمتلك علماً، فهل يستقيم القول بأن ذلك الرجل الجاهل، أفضل من تلك المرأة العالمة؟ كلا.

أما المعيار الثالث للتمييز فهو العمل الصالح، فمتى كان للمرأة رصيد وافر من العمل الصالح، قياساً إلى رجل لا يملك مثل ذلك الرصيد، فليس من المعقول أن يكون أفضل منها لمجرد كونه رجلاً، قال تعالى: ﴿وَلِكُلِّ دَرَجَاتٍ مِّمَّا عَمِلُوا﴾<sup>(٢٥)</sup>، وجاء في آية أخرى قوله تعالى: ﴿الَّذِي خَلَقَ الْمَوْتَ وَالْحَيَاةَ لِيَبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا﴾<sup>(٢٦)</sup>. وبذلك يكون المعول في التفاضل بين الرجل والمرأة قائماً على هذه المعايير الثلاثة؛ التقوى، والعلم، والعمل الصالح، فمن كان أكثر التزاماً بها فهو الأفضل، سواء كان رجلاً أم امرأة.

## أهلية المرأة للتفوق

لقد أثبت التطور البشري في هذه العصر أن حجر الزاوية في مسألة تفوق المرأة أو الرجل يعود إلى مدى الفرص المتاحة أمام كلٍ منهما. وذلك بخلاف النظرة السائدة على مدى حقبة طويلة، التي اعتمدت على القوة الجسدية باعتبارها المعيار الأساس للمفاضلة

(٢١) سورة الأحزاب، الآية ٣٥.

(٢٢) سورة الحجرات، الآية ١٣.

(٢٣) سورة المجادلة، الآية ١١.

(٢٤) الشيخ الصدوق، من لا يحضره الفقيه، ج ٤، ص ٣٩٥، حديث ٥٨٤٠.

(٢٥) سورة الأنعام، الآية ١٣٢.

(٢٦) سورة الملك، الآية ٢.

بين الرجل والمرأة. وبما أن كفة القوة الجسدية تميل لصالح الرجل، وهو المتصدّي للمشاركة في الحروب والمعارك، فقد اعتبر ذلك سبباً كافياً لبطء هيمنته على المرأة، وكانت له السيادة المطلقة عليها. ويعود السبب الأساس إلى فتح المجال واسعاً أمام الرجل حصراً على حساب المرأة، ونيله نصيب الأسد من الفرص المتاحة، في مقابل انعدام الفرص أمام المرأة، ما جعل الرجل يبدو في وضع أكثر كفاءةً وتفوقاً عبر التاريخ.

ولعلّ حالة المرأة تشبه إلى حدّ كبير حالة المجتمعات والشعوب التي لا يحظى أبناؤها بفرص متساوية. فالمجتمعات التي تحظى بفرص أكبر، تزداد في أوساطها الكفاءات في مختلف المجالات، فيما تتضاءل الكفاءات طردياً في المجتمعات المضطهدة، حيث لا يحظى أبناؤها بفرص متكافئة مع غيرهم. وبذلك لا يعود سبب تضائل الكفاءات في المجتمعات المضطهدة إلى ضعف القابلية عند أبنائها، بقدر ما يعود إلى انعدام مبدأ تكافؤ الفرص أمام الطرفين.

وكذلك الحال بين الرجل والمرأة، فقد سادت عبر التاريخ البشري المعادلة التي تتيح للرجل الهيمنة، وتفتح أمامه كلّ الفرص، في مقابل انسداد الأفق أمام المرأة، لذلك لم يتسنّ للمرأة إبراز قدراتها وكفاءاتها، فبدأ أن الرجل أكثر قدرة وأكثر تأهيلاً، حتى اعتقد البعض أن عقل الرجل أكبر من عقل المرأة تكويناً، وأن كفاءته الذهنية تفوق المرأة، وقدراته العامة في القيادة والإدارة تتجاوز قدرات المرأة.

غير أن جميع ذلك قد تغير مع التطورات البشرية والتقدم الهائل على كلّ الصُّعد، الذي أتاح للمرأة فرصاً متساوية مع الرجل، ليتبين أن كلّ تلك المقولات عن قصور المرأة العقلي والذهني والنفسي لا أساس لها، حيث باتت المرأة تنافس الرجل في المضمار العلمي على مستوى الأبحاث والاكتشافات وسائر المجالات، ما يعني أن المرأة لا ينقصها شيء لجهة النبوغ العلمي والقابلية المعرفية. وقد أثبتت الأبحاث العلمية في قياس الذكاء البشري عدم وجود قابلية متميزة لدى الرجل تفوق ما عند المرأة في مجال العلم والمعرفة. وغاية ما توصلت إليه الأبحاث أن الرجل قد يتفوق على المرأة في بعض الجوانب، لكنها في الوقت عينه قد تتفوق عليه في جوانب أخرى. وإجمالاً، ليس هناك ما يدعو للاعتقاد بأن قابلية المرأة أدنى من قابلية الرجل في تلقي العلم والمعرفة، كما في سائر المجالات.

### المرأة ومؤهلات القيادة

وعلى هذا النحو، كان مجال القيادة والإدارة حكراً على الرجل في أغلب فترات التاريخ، غير أن التطور البشري وتبلور الحسّ الإنساني في المجتمعات، دفع إلى فتح المجال

أمام المرأة، ما جعلها تنافس الرجل في المواقع القيادية، فهناك اليوم تسع عشرة سيّدة يشغلن مناصب رئاسة الحكومة في العالم، ومن بينها دولة مهمّة، هي ألمانيا التي ترأس حكومتها المستشارة أنغيلا ميركل، وكذلك الحال في نيوزلندا والنرويج وفنلندا وتايوان وتنازانيا، وتقلّدت بعض النساء أعلى المناصب العسكرية في بلدانهنّ، سيّما وأنّ العمل في هذا المجال لم يعد مرتبطاً بالقوة العضلية، بقدر ما بات مرتبطاً بالقدرات العلمية والتكنولوجية، والكفاءة في التعامل مع الأجهزة والمعدات، ووسائل الاتصال والمعلومات، فبات هناك خمس نساء يتقلدن مناصب وزارة الدفاع في ألمانيا وإيطاليا والسويد والنرويج وهولندا. والتطور الأبرز ما حدث أخيراً من اختيار امرأة نائبة للرئيس الأمريكي لأول مرة في تاريخ الإدارات الأمريكية فقد اختار الرئيس الأمريكي جو بايدن نائباً له السيدة كامالا ديفي هاريس في انتخابات الرئاسة الأمريكية التي فاز بها نهاية عام ٢٠٢٠م.

### حرمان المرأة باسم الدين

من العناصر التي يفتخر بها المسلمون أنّهم أتباع دين استطاع تغيير النظرة السلبية للمرأة، التي كانت سائدة على مدى حقب تاريخية طويلة. غير أنّ ما يدعو للأسف واقع المسلمين الراهن، حيال موضوع المرأة، فهو لا يتناسب مع رؤية الإسلام في الكثير من البلدان والمجتمعات، إذ يقول الإسلام شيئاً، فيما الواقع على الأرض يحكي شيئاً آخر، حيث ما تزال تُنتقص حقوق المرأة في الكثير من البلدان الإسلامية، ويُنظر إليها نظرة دونية، ولا تتوفر لها الأجواء المناسبة، ولا الفرص المتكافئة، للمشاركة في تنمية المجتمع.

وتمثل المرأة نصف المجتمع، وحين يجري عليها الظلم يكون نصف المجتمع مظلوماً. وذلك ينعكس سلبيّاً على تنمية المجتمع وتطوره، وهذا أحد جوانب التخلف في مجتمعاتنا. ولو تناولنا مسألة البطالة التي توّرق بلادنا باعتبارها مؤشراً، فس نجد الارتفاع الهائل في نسبة البطالة في صفوف النساء، سيّما في أوساط حاملات الشهادات الجامعية، فهناك الآلاف منهنّ يقبعن في البيوت؛ لعدم حصولهنّ على فرص العمل، بعد أن أفنين زهرة شبابهنّ في التحصيل الدراسي، والتعرّب خارج البلاد لسنوات كما في حال بعضهنّ. ولنا أن تصور حجم الخسارة التنموية عندما يكون هناك الآلاف من الكفاءات المعطلة المهملة. ما يقود إلى السؤال عن السبب في حرمان المرأة من المشاركة والعطاء في خدمة وطنها وتنمية مجتمعتها.

والأسوأ في الأمر أن يجري التمييز والإساءة للمرأة تحت عنوان الدين، إذ كيف سينظر الناس إلى الإسلام إذا نسبت إليه شتى أنماط الإساءة الواقعة على المرأة، من الظلم والتمييز، والنظرة الدونية، وغياب تكافؤ الفرص أمامها؟ أو ليس في ذلك أعظم إساءة إلى الدين؟

إننا عندما نثير مسألة حقوق المرأة، فإننا بذلك لا ندافع عن المرأة فقط، وإنما نقوم بتبرئة ساحة الإسلام من الممارسات التي تنسب إليه، وهي أبعد ما تكون عنه، وما هو إلا الفهم السيئ، والتطبيق الخاطئ، ما ينتهي إلى تشريعات منحازة ضد المرأة.

### تيار التشدد ضد المرأة

إن مجتمعاتنا تعاني من وجود تيار ديني متشدد، يمعن في ظلم المرأة ويرفض إنصافها، ويانع في إتاحة الفرص أمامها. وقد برزت مبكراً ممانعة هذا التيار المتشدد لحقوق المرأة، فحين أقر التعليم الرسمي في بعض البلدان، اقتصر على الذكور، ولم يجز إقرار تعليم البنات إلا بعد سنوات طويلة؛ لأن هذا التيار المتشدد ظل يقف حجر عثرة أمام تعليم المرأة، استناداً إلى مرويات غير ثابتة، وفهم ديني خطأ يقول بمنع المرأة من تعلم القراءة والكتابة.

وقد احتاجت هذه البلدان إلى جهود كبيرة، حتى جرى إقرار قيام مؤسسة حكومية خاصة بتعليم البنات، على غرار تعليم الأولاد، ودجت في السنوات الأخيرة ليتوحد تعليم الذكور والإناث في مؤسسة واحدة.

وقد تكررت ذات الممانعة عند فتح باب العمل أمام المرأة، وكذلك الحال مع مشاركة المرأة في إدارة الشؤون العامة، فقد تعنت المتشددون طويلاً حيال السماح بدخول المرأة في شؤون الولاية العامة حسب مصطلحاتهم المتداولة، برفضهم تبوء المرأة أي منصب وزاري أو نيابي، بل إن بعضهم بالغ في القول: إن الأفضل للمرأة ألا تخرج من بيتها.

إن هذا الفهم المتشدد ساهم بقوة في تعطيل التنمية، وشوه سمعة الإسلام، ليس أمام الآخرين وحسب، وإنما أمام الأجيال الصاعدة من أبناء الأمة أيضاً.

وبالرغم مما سبق، فقد تحقّق بعض التقدم على صعيد حقوق المرأة. حيث أقر منذ زمن التعليم العام للجنسين، وأتيحت بعض الفرص لعمل المرأة، ودخلت عضواً في مجلس الشورى، وشاركت في الانتخابات البلدية مرشحة وناخبة، وعلى هذا النحو بدأت المرأة تنال بعضاً من حقوقها، وتشارك في تنمية مجتمعتها، ونأمل استمرار هذه المسيرة، إلى أن تتبوأ المرأة مناصب وزارية ودبلوماسية، سيّما وأننا نرى على المستوى الإقليمي والإسلامي كثيراً من النساء تبوأن مناصب عليا في بلادهنّ.

إن النمو الطبيعي لأيّ مجتمع ينبغي أن يصاحبه مشاركة أوسع للمرأة في تنمية مجتمعتها ووطنها. فمن المؤسف أننا بقينا نتحدّث عن حق المرأة في قيادة السيارة لزمان طويل، في الوقت الذي كانت فيه المرأة عبر العالم تقود الطائرات بل وتقود الأوطان.

والأنكى من ذلك ما يجري على المرأة من معاناة كبيرة جرّاء القوانين المعوقة لحركتها، والبعيدة عن إنصافها، على صعيد الزواج والطلاق، وحقّ حضانة الأولاد، وغير ذلك. ومع تفاوت الآراء الفقهية حيال قضايا الأسرة، بين آراء موعلة في التشدد، وآراء يطبعها التسامح ومواكبة العصر، لا نجد مبرراً لفرض الآراء المتشدّدة، إنّما ينبغي الاستفادة من تعدّد الآراء في الفقه الإسلامي، وترك الآراء المتشدّدة التي باتت تؤثر سلباً في أوضاع التنمية في مجتمعاتنا، ناهيك عن تشويهها لسمعة الإسلام أمام العالم، وأمام الجيل الصاعد من أبناء الأمة.

ندعو للجرأة في إقرار المزيد من حقوق المرأة. ونؤكّد في هذا السياق، على الجميع أن يتأمّلوا في سلوكهم، ويفحصوا أفكارهم، لينظروا ما إذا كانوا يؤمنون بحقوق المرأة فعلياً، وأن لها حقوقاً مساوية للرجل، كما جاء في الحديث عنه ﷺ: «إنّ النساء شقائق الرجال»<sup>(٢٧)</sup>، أم أنّهم ما يزالون يضمرون في نفوسهم بعضاً من الآثار الجاهلية التي تعتبر المرأة في مرتبة أدنى من الرجل؛ لأنّ من السهل أن يترنّم البعض -على المستوى النظري- بحقوق المرأة، ويتغنّى بالدفاع عن حريتها، لكنه فور عودته للمنزل يتعامل مع زوجته وبناته وفق الرؤية والهيمنة الذكورية، وهذا عين الازدواجية والتناقض الفكري. وحرى بنا أن نتذكّر على الدوام الحديث الوارد عن الرسول محمد ﷺ: «ما أكرم النساء إلاّ كريم، وما أهاننّ إلاّ لئيم»<sup>(٢٨)</sup>.

### المؤهلات الذاتية للمرأة وعوائق التقدم

كما أنّ الرجل يمتلك مؤهلات التفوق والقدرة على بلوغ مراقي العظمة والفضل، فكذلك المرأة، حيث لا تقلّ شأنًا عن الرجل في امتلاكها القدرة الذاتية على التميز والتفوق. وهذه حقيقة طالما غفلت عنها المجتمعات غير الواعية. والسؤال المطروح هنا، إذا كانت المرأة تمتلك القدرة على تحقيق التميز تمامًا كالرجل، فما تفسير محدودية عدد المتميزات من النساء عبر التاريخ، أوّليس في ذلك تفسير لما يعتقده البعض من أنّ الأصل في المرأة هو عدم الأهلية الذاتية للتميز والتفوق، وما حالات التميز الموجودة عند بعض النساء إلاّ حالات استثنائية وليست أصلاً؟

(٢٧) كنز العمال، ج ١٦، ص ٤٠٧، حديث ٤٥١٣١. أورده محمد ناصر الدين الألباني في ضعيف سنن أبي داود، حديث ٢٣٦.

(٢٨) كنز العمال، ج ١٦، ص ٣٧١، حديث ٤٤٩٤٣. أورده محمد ناصر الدين الألباني في سلسلة الأحاديث الضعيفة، حديث ٨٤٥.

## لماذا قلة المتميزات من النساء؟

في الإجابة عن هذا الاعتقاد يمكن القول: إنَّ قلة عدد المتميزات من النساء عبر التاريخ قياسًا إلى الرجال، يعود إلى الظروف البيئية والاجتماعية التي عاشتها المرأة، والتي لم تكن تتيح أمامها فرص التفوق والتقدم. وبمعنى آخر لا يعود سبب قلة النساء المتميزات تاريخيًا إلى النقص الذاتي في المرأة، ولا لأنها غير مؤهلة للتميز من حيث الأصل.

لقد عاشت المرأة عبر التاريخ ظروفًا قاسية لا تمنحها فرصة البروز والتميز، نتيجة الثقافة الاجتماعية السائدة، وطبيعة تعامل المجتمع معها، مما جعل فرص التميز أمامها في أدنى حالاتها، بخلاف الفرص المتاحة للرجل، التي تتيح له مجالًا أوسع للتقدم على نحو أكبر، فالأمر مرتبط بالمجال المفتوح، والفرص المتاحة للتميز والبروز، أكثر منها ارتباطًا بالقدرات والمؤهلات الذاتية لولوج عالم التميز والتفوق.

واستطرادًا، يمكن ملاحظة ارتباط مسألة تحقيق التميز بالفرص المتاحة على مستوى المجتمعات. فبقدر ما متاح أمام أيِّ فئة من البشر الفرص المتساوية للتميز فإنَّهم سيقتحمونها، والعكس بالعكس. إنَّ المجتمعات التي تشتكي وقوع التمييز العنصري عليها، كما هو حال الأقلية السوداء في الولايات المتحدة مثلاً، ستفضي سياسة التمييز المفروضة إلى بروز عدد محدود من المتميزين والمتفوقين من السود قياسًا على البيض، ومردّد ذلك إلى طبيعة ومستوى التمييز الواقع على السود، وليس كون البيض أكثر أهلية ذاتية للتميز والتفوق، وإنَّما لأنَّ الظروف الاجتماعية التي يعيشونها توفر لهم فرصًا أكثر للتميز. ولو تطابقت الظروف، وتساوت الفرص، بين أفراد مجتمع السود ومجتمع البيض لاضمحلت الفجوة بين نسب التفوق في أفراد المجتمعين.

## حين متاح لها الفرصة تثبت كفاءتها

إذا عاشت المرأة أجواء اجتماعية وثقافية مناسبة، فإنها ستثبت كفاءتها وتميّزها، وهذا ما حصل مع النساء المتميزات، اللاتي تحدّث عنهن القرآن الكريم والسنة الشريفة، فقد عشن في أجواء مساعدة من التربية والتوجيه والرعاية، فتفجّرت طاقاتهم، وأخذن مواقعهنّ.

ولعلّ في مسألة تعليم المرأة شاهداً ومثالاً واضحاً، فحتى زمن قريب كان مجال التعليم في كثير من مجتمعاتنا محظوراً على المرأة، وكان من المؤلف رؤية المتعلمين وحملة الشهادات من الرجال، في مقابل قلة قليلة من المتعلّمات وحملة الشهادات من النساء، لا لشيءٍ إلاّ لأنّ مجال التعليم كان محظوراً على المرأة، ولكن حينما سمح بتعليم المرأة وفتحت المدارس والجامعات أبوابها أمام المرأة، ثبت أنّ البنات كنّ الأكثر جدية والأشدّ حرصاً

وتفوقًا في مجال التعليم من الأولاد في كثير من الأحيان.

وفي هذا الصدد، ذكر باحثون: أنهم أجروا دراسة مقارنة للإنجازات العلمية للمليون ونصف المليون فتى وفتاة عبر العالم، ممن كانوا في سنّ الخامسة عشرة، وذلك في الفترة بين عام ٢٠٠٠ و ٢٠١٠، وتبيّن للباحثين أنّ الفتيات تفوقن على الأولاد في مواد القراءة والرياضيات والعلوم، حتى في أكثر الدول محافظة<sup>(٢٩)</sup>. وهذا التفاوت في التحصيل الدراسي أمر ملحوظ عند أكثر العوائل التي يوجد بها أولاد وفتيات، فالبنات غالبًا يظهرن أكثر جدية في التعلم. ما يثبت أنّ المرأة من الناحية الذاتية ليست بأيّ حالٍ أقلّ قدرة من الرجل على التعلم واكتساب المعرفة.

وقد كشفت تجارب الأمم الحديثة عن إثبات المرأة حضورها في شتى المجالات. فبعد أن أتاحت الفرصة أمام النساء في مختلف بلاد العالم، وفي طليعتها بلدان أوروبا وأمريكا، لدخول الأعمال الإدارية والاقتصادية، واقتحام العمل السياسي، أثبتن كفاءتهنّ وتميزهنّ، ولم يكنّ أقلّ من الرجال. وقد سجلت بعض البرلمانات حضورًا متقدمًا للمرأة، حيث بلغت نسبة النساء في البرلمان السويدي ٤٥ بالمئة من الأعضاء، وفي البرلمان الألماني ٣٣ بالمئة، وعلى المستوى العربي هيمنت التونسيات على ٣١ بالمئة من مقاعد البرلمان. وأبعد من ذلك، تربعت نساء على دكة القضاء في عدد من البلدان، دون أن يلحظ أحدٌ أدنى فرق في مستوى الكفاءة والقدرة بينهنّ وبين القضاة الرجال.

### النظرة الدونية للمرأة في مجتمعاتنا

إنّ المجتمعات المتخلفة، ومنها مجتمعاتنا، تعاني مشكلات جذرية حيال المرأة. ومن أبرز ذلك أمران، أولهما النظرة الدونية للمرأة، وانتشار الثقافة المكرسة لهذه النظرة، التي تعتبر المرأة أدنى قيمة وكفاءة من الرجل، ليس فقط عند البشر، وإنما أدنى مرتبة حتى عند الله عزّ وجلّ بزعمهم، مستدلّين في ذلك ببعض النصوص الدينية غير الصحيحة، أو المنزوعة من سياقها أو المفسّرة على نحو خطأ. واللافت أنّ هذه النظرة الخطأ تأخذ مفاعيلها على عقل ونفسية الإنسان الذي يكون محلاً للتعامل بدونية، فينعكس هذا التعامل على نفسيته ونظرة لذاته.

وفي هذا السياق ذكر الباحث السعودي محمد عبد الرزاق الشعبي، في دراسة حديثة بعنوان «المرأة في المملكة العربية السعودية كيف كانت وكيف أصبحت؟»، جانبًا مما عايشه شخصيًا حيال النظرة الدونية للمرأة، قبل نحو خمسة عقود من الزمن، التي لا

(٢٩) نشر على موقع الجزيرة بتاريخ الثلاثاء ١٢ / ٥ / ١٤٣٦ هـ الموافق ٣ / ٣ / ٢٠١٥ م.

تزال بعض آثارها قائمة حتى الآن، حيث يروي القشعمي في دراسته، أنه عندما كان في سنّ الثانية عشرة، وقد انتقل حينها من القصيم إلى مدينة الرياض، وبينما كان ينتظر أمام أحد المخازن ذات يوم، التقى أحد أبناء قريته القصيمية، وكان قد سمع بأن الرجل قد فقد بالأمس القريب زوجته وأمّ أولاده، فأقبل عليه معزياً بوفاتها، فما كان من الرجل إلا أن انتفض محتجاً على تعزيتته في وفاة امرأته، قائلاً بلهجته النجدية: «أفا.. تعزيني بامرأة»، وأردف الرجل بأن المرأة مثل النعل يمكنك أن تحلّعها وتلبس غيرها وقت تشاء، في إشارة إلى توغلّ النظرة الدونية للمرأة في ذلك الزمن.

كما نقل القشعمي في كتابه، إنه في الفترة ذاتها كان هناك قرار رسمي يحظر على الصحف نشر أسماء النساء الكاتبات في صفحاتها، واستشهد في هذا السياق بنصّ للكاتب عبد الكريم الجهيمان نشر في جريدة القصيم، تحت عنوان «الأسماء المحظور نشرها» معلقاً على قرار من وزارة الإعلام بمنع نشر أسماء النساء اللاتي يكتبن في الصحف، فقد كان حينها مجرد نشر اسم الكاتبة في الصحيفة يدخل في مقام العيب<sup>(٣٠)</sup>.

ولعلّ كثيرين في مجتمعاتنا ما يزالون يلمسون آثار النظرة الدونية للمرأة حتى وقتنا الراهن. ومن ذلك أنفة البعض من ذكر أسماء زوجاتهم، وتسميتهنّ بدلاً عن ذلك بأسماء عامة، كأن يطلق على زوجته وصف العائلة أو الأهل أو المرأة، في إشارة ضمنية عند هؤلاء إلى أنّ اسم المرأة يدخل في باب العورة، متناسين أنّ القرآن الكريم تناول صراحة أسماء بعض أزواج الأنبياء وأمّهاتهم، وقد تحدّث النبي ﷺ عن زوجته خديجة علناً، ذاكراً إياها باسمها، وكذا الحال مع ابنته فاطمة الزهراء عليها السلام.

إنّ هذه الثقافة الخطأ السائدة في مجتمعاتنا حيال المرأة، التي ما تزال آثارها موجودة، تمثل معوقاً أساساً من معوقات إبراز المرأة في مجتمعاتنا لكفاءتها وقدراتها.

### حرمان المرأة من فرص العمل

إنّ النظرة الدونية والحرمان من الفرص، هما أبرز المعوقات التي تكبل المرأة، وتمنعها من أن تقوم بدورها المطلوب في تنمية المجتمع، والمشاركة في إدارة شؤونه.

ولعلّ نظرة عابرة إلى نسب البطالة النسائية في المملكة العربية السعودية تكشف عن جانب كبير من المعاناة، فهناك تقديرات تصل بالبطالة في أوساط النساء إلى ٤, ٢٤ بالمئة من قوة العمل النسائية، وقد كشف إحصاء حول المتقدمين لبرنامج دعم العاطلين عن العمل

(٣٠) المرأة في المملكة العربية السعودية كيف كانت وكيف أصبحت؟ الرياض: دار المفردات، الطبعة الأولى ١٤٣٦هـ، ص ١٤-١٥.

«حافز»، عن أنّ ٨٠ بالمئة من طالبي الدعم هنّ من النساء، وأنّ معظمهنّ من حملة الشهادات العلمية. وعلى هذا النحو هناك أعداد كبيرة من الخريجات اللاتي ما زلن يدخلن في طوابير العاطلين عن العمل كلّ عام، وقد طال ذلك الخريجات اللاتي درسن ضمن برامج الابتعاث الخارجي، وتكّلف تعليمهنّ أموالاً طائلة من خزينة الدولة والشعب، وبعد تخرجهنّ بقين في بيوتهنّ، نظرًا لمحدودية الفرص المتاحة أمامهنّ.

وخلاصة القول: إنّ المرأة لا تنقصها الكفاءة والأهلية الذاتية. بل إنّها مؤهلة للمنافسة الحقيقية مع الرجل، في مختلف الأدوار والمجالات، شريطة أن تفتح الأبواب الموصدة أمامها، وأن تمنحها البيئة الاجتماعية الثقة بنفسها، بعيداً عن تكريس النظرة الدونية لذاتها. وقد حصل تطور كبير في الفترة الأخيرة لجهة تمكين المرأة في مختلف فرص التوظيف والعمل في القطاع العام والخاص.

# الإنسان في رؤية الدكتور علي شريعتي

محمد محفوظ

يعتبر الدكتور علي شريعتي في الساحة الإيرانية أحد مفكري المشهد الثقافي والفكري الإيراني، وساهم في تعبئة الجمهور الإيراني للقيام على النظام الديكتاتوري البهلوي السابق. ونظرة فاحصة إلى المشهد الإيراني يكشف المرء فيه أن هذا المشهد عاش مجموعة من الحركات الاستقلالية الإسلامية، التي تطالب بالاستقلال والخروج من كبت الأنظمة الاستبدادية، وقد توجت هذه الحركات بحركة الإمام الخميني الذي تمكن عبر ثورته من إسقاط الشاه وتفكيك كل الوقائع والحقائق السياسية والاقتصادية والثقافية الداعمة لنظام الحكم الاستبدادي والعمل مع النخبة السياسية الجديدة على بلورة آفاق الثورة في أبعادها السياسية والاجتماعية والاقتصادية.

وكان الدكتور علي شريعتي أحد رواد الثورة التي ضخَّ فيها الفكر والتصورات الثورية التي حررت الإنسان من جموده وانهازمته ومواقفه السلبية، وحوّلت هذه الأفكار إلى مشروع رافض للديكتاتورية ومحارب للاستبداد ومؤيد لخطاب الثورة التي انتصر فيها الشعب الإيراني على جلاديه. «ومنذ بداية الأربعينات وحتى سقوط مُصَدِّق (١٩٥٣م) اكتسح التيار الوطني الديمقراطي المتمثل أساساً بخط مُصَدِّق والجهة الوطنية، ساحة

النضال الوطني في البرلمان والشارع على حدٍ سواء، وخلاها -أيضاً- ظلت أغلبية الفئة العليا من المؤسسة الدينية غير فعّالة في الكفاح السياسي، لكننا مرة أخرى، نجد جناحاً من المؤسسة يتعاون مع مُصَدِّق، وكان الرمز البارز لهذا الجناح، هو آية الله الكاشاني، الذي بدأ نشاطه السياسي عندما عاد إلى إيران من النجف الأشرف (١٩٤٦م)، ثم تصدّر الدعوة إلى التطوُّع للجهاد دفاعاً عن فلسطين. وبالرغم من أن دعوته لم تلقَ نجاحاً يذكر، بسبب الموقف الرسمي للحكومة، إلا أنها أكسبته شعبية كبيرة، ما أعطى لتحالفه مع مُصَدِّق أهمية بالغة، فكان هذا التحالف أهم عماد لجهود الحركة الشعبية، كما كان انتهاؤه أهم عامل في سقوطها، فعندما اختلف الكاشاني مع مُصَدِّق ووصل بموقفه حد معاداته، جرى استغلال هذا الموقف من قبل بقايا نظام الشاه ومنظمي انقلاب ١٩٥٣م ضد حكم مصدق.

خلال فترة امتدت أكثر من أربعين عاماً -من نهاية الثورة الدستورية وإلى الخمسينات-، عاشت الحركة الإسلامية مرحلة انحسار نسبي، وتراجع الدور القيادي والفاعل للتيار الإسلامي، وبالرغم من الرموز النضالية البارزة التي شهدتها هذه الفترة (كوتشك خان، خيابابي، المدرس، الكاشاني - حتى ١٩٥٣م)، إلا أن القسم الأكبر من المؤسسة الدينية، خصوصاً قمتها، ظلت غير نشيطة في النضال السياسي<sup>(١)</sup>.

ولعل ما يميز علي شريعتي أنه اعتنى بالإنسان وعمل عبر محاضراته المتنوعة إلى بث الروح والعزيمة في حياة الإنسان العادي. وبهذا الجهد حول غالبية الشعب الإيراني إلى قوة ضاربة بيد الحركة الإسلامية لتقويض النظام الديكتاتوري الشاهنشاهي. «شهدت الستينات من القرض الماضي -وهي الفترة التي شهدت بروز دور شريعتي- تحولات هامة في الوضع السياسي بإيران، وفي مسيرة الحركة الوطنية الإيرانية. ففي أوائل الستينات بدأ الشاه عهد الانفتاح السياسي، الذي رأى منظّروه بأنه ضرورة حيوية لمزيد من الانفتاح على الغرب، فمجموعة السياسات الإصلاحية التي اتبعتها الشاه في مجال الاقتصاد والمجتمع، استهدف تعميق تبعية إيران وتغريب اقتصادها وحياتها الاجتماعية أكثر فأكثر؛ لذلك رأى -أيضاً- منظّرو الشاه أن هذه السياسة تحتاج إلى مزيد من الليبرالية في الحياة السياسية.

لقد كانت تلك الفترة، فترة رسملة الريف وإنشاء الشركات الزراعية الكبرى، وتوسيع الاستشارات الأجنبية في إيران، وإعطاء حقوق الحصانة للأمريكيين، وتضخيم مؤسسة الجيش وجعلها أكثر ارتباطاً بالولايات المتحدة، ورافق ذلك -أيضاً- إجراءات

(١) جميل قاسم، علي شريعتي الهجرة إلى الذات، بيروت: مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، الطبعة الثانية، ٢٠١٥م، ص ٣٤.

اجتماعية، شكلت بمجملها تغييرات هامة في البنية الاجتماعية والاقتصادية للمجتمع الإيراني.

وهكذا أصبح النضال ضد التبعية وضد التغرب محور النضال الوطني آنذاك، بعد أن بدأ الوعي العام لخطورة تلك السياسة يزداد تبلورًا.

إن ذلك، يفسر إلى حد كبير تراجع دور الجبهة الوطنية الثانية وسقوط أطروحتها: «نعم للإصلاحات لا للاستبداد»، ويفسر -أيضًا- أحد أهم أسباب النهوض الإسلامي الذي شهدته إيران بداية الستينات، والذي كان بروز الإمام الخميني وتكوين حركة تحرر إيران من أهم علاماته.

إن التمسك بالإسلام، كعنوان للأصالة، وسياسي يحمي الاستقلالية، وأيديولوجيا معبّئة في الكفاح الوطني المناهض للسيطرة الأجنبية، برز بوضوح خلال تلك الفترة. فكما كان الشاه -السائر على خطى أبيه رضا شاه- يعرف خطورة الإسلام في إيران، وضرورة إضعاف مواقعه أو مسخه وتشويهه، من أجل تسهيل عملية تغريب إيران، فإن قطاعات هامة من الحركة السياسية ومن الجماهير، بدأت هي الأخرى تعي أهمية الإسلام كسلاح مضاد فعال، وكأفضل إطار لخوض نضالات المرحلة.

وبالرغم من أن النضالات التي خاضها الإمام الخميني، وحركة تحرر إيران - والتي كان محورها النضال ضد السيطرة الأجنبية وإصلاحات الشاه وإعطاء حقوق الحصانة للأجانب و...- قد انتهت إلى انتكاسة مفعجة في سنة ١٩٦٣م، أنهت النضال العلني للحركة الإسلامية، وأدت إلى اعتقال قادتها ونفيهم، إلا أنها أنهت -أيضًا- أسطورة سياسة الانفتاح، والأوهام التي علقته تيارات أخرى على تلك السياسة، لكن التمسك بالإسلام وبالتيار الإسلامي ازداد بعد ١٩٦٣م ولم يضعف.

منذ ١٩٦٣م، جمد قادة الجبهة الوطنية الثانية نشاطهم السياسي مرة أخرى، فأوجدوا بذلك ارتباكًا وتشتتًا كبيرين في قواعد الجبهة، وقد ظلت تنظيمات الجبهة الوطنية في الخارج -أوروبا وأمريكا- هي الوحيدة التي تنشط، والتي كانت لها مواقفها المتميزة، حتى أثناء تلك قيادة الجبهة (١٩٦٠-١٩٦٣م) إلا أن تنظيمات الخارج هذه توزعت اتجاهاتها ونشاطاتها بعد ١٩٦٣م، فالقسم الأكبر من الطلبة اتجهوا نحو مواقف يسارية أو أقرب إلى اليسار، وهم وإن ظلوا عامين باسم الجبهة الوطنية في الخارج، إلا أن خطهم السياسي، في الواقع، كان قد أصبح غريبًا على تراث مُصدّق والجبهة الوطنية، وكانت هذه التنظيمات قد أعلنت في أواخر السبعينات تحولها فعليًا إلى تنظيمات شيوعية وتحلّت عن اسم الجبهة.

أما المؤسسة الدينية فقد استمر الصراع فيها بين اتجاهات مختلفة، كان أهمها اتجاهان: أحدهما يقوده الإمام الخميني، ويدعو لتثوير المؤسسة ولتصدرها للكفاح الوطني المناهض للاستعمار، والإيمان بأن الإسلام هو رسالة دائمة وثورة دائمة، وهو دين سياسة وعبادة، وأن الكفاح السياسي هو من صلب واجبات المسلمين، ومن باب أولى علماء الدين. أما الاتجاه الآخر فقد مثله بعض الفقهاء مثل شريعتمداري، وكان يدعو إلى الحفاظ على قدسية المؤسسة الدينية وكرامتها وذلك بعدم توريطها في نزاعات الدنيا وفي الصراعات السياسية. إن هذا التيار حاول إبقاء المؤسسة الدينية منزوية عن الكفاح السياسي، رغم تحفظاته وانتقاداته للنظام السياسي ولبعض سياسات السلطة، خصوصاً السياسات الاستبدادية. وكان هذا التيار في المؤسسة الدينية أقرب إلى مواقف الوطنية الثانية، رغم أنه لم ينشط، حتى في تلك الحدود، بل حاول تحييد المؤسسة الدينية وعزلها، حتى الشهور الأخيرة قبل انتصار الثورة الإيرانية.

بعد نفي الإمام الخميني واعتقال عدد من علماء الدين، تراجع دور الاتجاه الذي مثله، بينما ساد التيار الآخر في المؤسسة الدينية طوال الفترة الممتدة من (١٩٦٣ إلى ١٩٧٩ م)، أي إلى أن حسمت الحركة الشعبية المعركة لصالح تيار الإمام الخميني.

إن الفترة التي نشط فيها شريعتي داخل إيران -منتصف الستينات إلى ١٩٧٧ م- كانت فترة تشتت وانحسار الحركة السياسية المنظمة، فترة اختتام النهوض الإسلامي، فترة صراع الإيديولوجيات في الحركة السياسية. لكن هذه الفترة لم تكن انحساراً مطلقاً ولا فراغاً حقيقياً، فهي لم تخل من نضالات وطنية منظمة، حيث نشطت منظمات، مثل مجاهدي الشعب وفدائيي الشعب في العمل المسلح، وإن كان ذلك العمل قد اتسم بطابع العمليات المحدودة والاعتقالات. كما جرت محاولات عدة لبناء منظمات سياسية سرية إلا أنه يمكن القول: إن أسباباً عدة -منها منهج الحركة السياسية المنظمة وطبيعة تكوينها وأساليب عملها، وكذلك القمع المنظم الذي مارسته أجهزة الشاه- حالت دون تكون أي حركة كبيرة منظمة في الستينات وأوائل السبعينات. لذلك جرى التمهيد الأساس للثورة الأخيرة خارج أطر التنظيمات السياسية التقليدية. أي إنه جرت أساساً ضمن وسائل التعبئة والتنظيم والتحريض التي وفرها الإسلام والمراكز الإسلامية (مساجد وحسينيات)، وضمن أسلوب تكون المؤسسة الدينية (الهيكلية التنظيمية للمرجعية الدينية للشيعه، والمدارس الدينية بشكل خاص). ولكن، وقبل ذلك كله، كانت عملية التعبئة الفكرية، والكفاح الذي خاضه علي شريعتي وآخرون على صعيد أكثر شمولية، صعيد الإيديولوجيا والفكر، هو الذي مهد فعلاً -إلى جانب أسباب أخرى- للنهوض الإسلامي المنظم فيما

بعد، وللحركة الشعبية التي ساهمت في الثورة الإسلامية.

لقد بدأ علي شريعتي حياته السياسية بالإسهام في النهوض الشعبي الذي قاده مصدق، ثم كعضو في حركة المقاومة الوطنية عام ١٩٤٥م، ثم كعضو في حركة تحرر إيران عام ١٩٦١م، ومؤسس لفروعها في أوروبا، لكن دوره الأساس كان في مجال الفكر. والواقع أنه انتبه إلى أهمية هذه الناحية في فترة مبكرة، عندما كان يساهم في نشاطات مركز نشر الحقائق الإسلامية الذي أسسه والده. وقد نظم شريعتي بنفسه حلقات للدراسة والنقاش في المدرسة الثانوية التي كان يدرس فيها، ثم في الجامعة.

وتعتبر فترة دراسته في الخارج، ومعايشته لظروف الانتكاسة والتشتت بعد العام ١٩٦٣م، فترة تبلور أفكاره وتحديد أسلوب عمله، وبالرغم من أنه بدأ حياته السياسية ضمن تيار بازركان-الطالقاني، إلا أن أطروحاته الفكرية فيما بعد تجاوزت هذا التيار وأفاقه. فبعد أن درس في فرنسا الفلسفة وعلم الاجتماع وتاريخ الأديان، واحتك بالمدارس الفلسفية الأوروبية وبحركات التحرر العالمية -خصوصاً الجزائرية- كوّن منظومة فكرية متكاملة ووجهة نظر شاملة حول الدين والسياسة وتاريخ الشيعة، ووضع لنفسه رسالة مؤداها تنقية الدين الإسلامي من شوائب عهود الانحطاط والتخلف، وجعله -كما كان في الأصل- ثورة اجتماعية؛ لذلك سعى إلى أن يجعل مفهومه للإسلام إطاراً للثورة الإيرانية.

كان شريعتي يريد من خلال العودة إلى أصالة الإسلام، بناء منظومة أيديولوجية وفكرية كاملة، تشق طريقها كخط ثالث بين الأيديولوجيتين الماركسية والبرجوازية (الليبرالية). لكنه كان يائساً بشكل مطلق من المؤسسة الدينية القائمة؛ لذلك استهدف بناء شيء جديد تماماً، شيء ينهض من وسط الشعب وبأيدي جيل الشباب أنفسهم؛ لهذا كانت مهمته في غاية الصعوبة، وقد اصطدمت حركته بمعارضة بعض رجال الدين الذين رأوا في أطروحاته نوعاً من البدع، واتهموه مرة بالبهائية والوهابية وبالزندقة، ومرة بالتغريب وأخرى بالعمالة للصهيونية.

عندما قرّر شريعتي العودة إلى إيران في منتصف الستينات والشروع بمجهوده الضخم، لم يحاول أبداً بناء حزب سياسي، ولا الدخول في إطارات منظمة. فقد كان واعياً لظروف المرحلة، ومعتقداً بأن نقطة البدء هي في الإعداد الفكري والإيديولوجي، الذي يجب أن يسبق عملية البناء التنظيمي والممارسة الثورية. وبالرغم من هذا فقد ظل على صلة طيبة مع التجمعات السياسية الموجودة.

إن استناد شريعتي إلى الإسلام، يتجاوز حدود الالتزام بالدين كإيمان وكمراسم

عبادة، ويتجاوز -أيضاً- كونه يمثل هوية الإنسان المسلم وانتفاءه، بل إنه حاول أن ينظر لإيديولوجيا إسلامية، لمنظور شامل، واثقاً بأن نظرة معينة إلى العالم، تقود إلى مواقف فكرية وسياسية معينة أيضاً. ففي معرض تحليله لسيرورة الفلسفة المثالية والمادية والبنى السياسية والاجتماعية المبنية على كل واحد منهما، يصل إلى اعتماد النظرية التوحيدية التي تهدي الإنسان إلى نظرة صحيحة للعالم، فهي مضافاً إلى انعكاساتها الاجتماعية تضمن طريقاً مستقلاً عن الشرق والغرب، وتهمي -أيضاً- الأساس الفكري لنهوض العالم الإسلامي<sup>(٢)</sup>.

ولم يبحث علي شريعتي موجبات الثورة من خلال أفكار خارج الفهم الإسلامي، وإنما عمل على صياغة رؤية اجتماعية للدين، تبشّر بالإيمان وتعمل على إخراج الدين من صومعة الانعزال وجعله من جديد دين للحياة والكفاح الاجتماعي.

ولا ريب أن تصفية الإسلام مما علق به من خرافات وبدع، وصيانته من التغرب والالتحاق بالنموذج الحضاري الغربي ساهم في أن يتحول إلى مشروع للقيام والثورة.

هذا ما عمل من أجله علي شريعتي، وكان جهده الفكري والثقافي يصب في هذا الاتجاه. وفي تقديرنا أن علي شريعتي نجح في أداء دوره وفي تعبئة الشعب الإيراني باتجاه المطالبة بالحرية والاستقلال والعدالة الاجتماعية. «ويرى علي شريعتي في الدفقة الروحية التي تنتجها «العودة إلى الذات» نوعاً من الإعجاز الذي يجعل من الوعي محركاً للتاريخ والمجتمع، يعكس المفهوم المادي الذي يجعل من المادة محركاً للفكر والوعي المنعكس على المادة.

وتلك ظاهرة لم يستطع علماء الاجتماع الوضعيون فهمها ما خلا ماكس فيبر. فالمجتمعات الراكدة «الآسيوية»، أو الثالثة «العالم ثالثة» أحدث فيها الدين «الجزائر» أو لاهوت التحرير «أمريكا اللاتينية»، ناهيك عن إيران؛ نهضة روحية - سياسية قلبت الأمور رأساً على عقب ضد الاستعمارين الخارجي والداخلي، وتبدل حال المثقفين «الغرباء» -المحليين والعفويين- غير «المتغربين» ولا السلفيين، فباتوا لا يستطيعون اعتناق الأيديولوجيات السائدة، فيهاجرون إلى الذات، في حركة من الوعي المستقل، المقترن بالإيمان والأصالة<sup>(٣)</sup>.

(٢) جميل قاسم، علي شريعتي الهجرة إلى الذات، بيروت: مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، الطبعة الثانية، ٢٠١٥م، ص ٣٨-٤٣.

(٣) جميل قاسم، علي شريعتي الهجرة إلى الذات، بيروت: مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، الطبعة الثانية، ٢٠١٥م، ص ٤٨.

## □ الأيديولوجيا والإنسان

على المستويين المعرفي والإنساني من حق أي إنسان أن يتبنى رأياً أو منظومة فكرية؛ لأن هذه من الحقوق الأساسية للإنسان، ولا يمكن لهذا الإنسان -حتى لو تنازل عن هذا الحق- أن يعيش الحياة دون هذا الحق. فمن لوازم الوجود الإنساني أن يمتلك رأياً وفكرة تجاه كل الظواهر الإنسانية سواء كانت فردية أو جماعية.

ولعل بعض المشاكل التي تحدث في المجتمعات الإنسانية -حينما تتشكل رؤية دينية أو دنيوية- أن من حق القائمين على هذه الرؤية امتلاك هذا الحق، وبالتالي يتم التعدي الأيديولوجي على أحد حقوق الإنسان الأساسية تحت تبريرات معينة قد يفتنح بها الإنسان ضمن ظرف محدد أو قناعة أيديولوجية ثابتة.

إلا أن أي تحول يصيب الإنسان سيلتفت إلى هذا الحق المنزوع وسيعمل على إعادة هذا الحق.

فالأيديولوجيات ليست مهمتها انتزاع حقوق الإنسان الأساسية، أو التعدي على البعد الذي لا غنى للإنسان عنه. وكل أيديولوجية سواء كانت دينية أو غير دينية تسيطر على هذا الحق، فإن الإنسان حينما يتحرر من قيود هذه الأيدولوجية سيلتفت إلى حقه، وسيعمل لإعادته إليه. وبالتالي فإن الأيديولوجيات التي تمتلك شهوة التدخل في تفاصيل وخصوصيات الإنسان لا سبيل مستديم إلى نجاحها وتميزها في أي بيئة اجتماعية.

وعليه فإن الإنسان ليس في موقع خدمة الأيديولوجيا، ومن يعتقد أن مهام الإنسان الأساسية خدمة هذه الأيديولوجيا أو تلك، فإنه يمارس تزييف الوعي لهذه الأيديولوجيا ولدور الإنسان في الوجود والحياة. فالإنسان ليس خادماً للإيديولوجيا، وإنما الأيديولوجيا هي في خدمة الإنسان سواء على المستوى المعنوي أو الاجتماعي.

والإنسان حينما يضحي بحياته من أجل مبادئه، فهو في حقيقة الأمر يدافع عن وجوده النوعي بفعل عوامل احتقان أو غضب ليس للأيديولوجيا أي دخل بها. فالإنسان حينما تغضبه السياسة أو الأوضاع الاقتصادية أو أي شيء آخر فهو يضحي بنفسه بوصف أن هذه التضحية هي التي ستحرر المجتمع الذي أتمني إليه من كل القيود والأغلال التي تفرسها الأوضاع والظروف السياسية أو الاقتصادية.

وعليه فإن الأيديولوجيا بما تمتلك من مخزون معرفي ومعنوي جاءت لخدمة الإنسان ونقله من طور لآخر.

وبالتالي فإن الأيديولوجيات - سواء كانت سماوية أو غير سماوية - جاءت من أجل أن يعيش الإنسان حياة جديدة مختلفة، وتفرض هذه الأيديولوجيا أن هذه الحياة أكثر سعادة واستقراراً.

نسوق هذا الكلام من أجل نحرر علاقة الإنسان والأيديولوجيا من نزعة الهيمنة والخدمة التي لا تنتهي.

ونعتقد بشكل جازم أن الأيديولوجيا التي لا تخدم الإنسان ولا تسعى إلى تطوير وجوده على المستويين المادي والمعنوي، فإن هذه الأيديولوجيا لن تصمد في حياة الإنسان وسرعان ما يفارقها هذا الإنسان لصالح رؤية أو أيديولوجيا جديدة أو مغايرة.

ولعل النقطة المركزية في تحرير العلاقة بين الإنسان والأيديولوجيا هي في تحرر من يخدم من، هل الأيديولوجيا خادمة للإنسان أم العكس؟

نحن نعتقد أن الأيديولوجيا هي بمثابة خريطة طريق يسير عليها الإنسان سواء في حياته الخاصة أم العامة، وأن الالتزام بهذه الخريطة ستجنب الإنسان الكثير من الصعوبات والمآزق.

وعليه فإن الأيديولوجيا هي في موقع خدمة الإنسان على المستويين المعنوي والمادي، الفردي والجماعي.

وإن أي تغيير في هذه المعادلة سيضر جوهرياً بالإنسان والأيديولوجيا في آن واحد. وعليه فإن الأيديولوجيا التي تكون معبرة بشكل صحيح عن جوهر الإنسان وفطرته الأساسية، فإن هذه الأيديولوجيا ستنجح في تقديم خدمات جلييلة للإنسان، وستتمكن هذه الأيديولوجيا من التمكن من تقديم الخدمات الضرورية للإنسان.

أما إذا كانت هذه الأيديولوجيا مغايرة للإنسان أو غير منسجمة وطبيعة الإنسان وفطرته الأساسية فإن هذه الأيديولوجية ستتحول إلى قيد حقيقي يمنع الإنسان من ممارسة حياته بشكل سليم.

بحيث تكون هذه الحياة متناغمة بشكل دقيق مع ما يصبو إليه الإنسان انطلاقاً من خصائصه الإنسانية والميولات الجوهرية التي تفرضها الفطرة التكوينية للإنسان.

ونحن نعتقد إن بناء هذه الرؤية في علاقة الأيديولوجيا والإنسان والعكس سيحرر الإنسان من الكثير من القيود والكوابح التي تحول دون أن يعيش الإنسان حياة مستقرة وعميقة. وإن مربوط الفرس أن يعيش الإنسان حياة طبيعية ومستقرة، تبدأ من طبيعة العلاقة

التي تربط الإنسان بالأيديولوجيا التي يحملها.

وعليه فإن كل أيديولوجيا تسوّغ لحاملها قتل الإنسان المختلف بدون سبب إلا سبب الاختلاف، هي أيديولوجيا مضرّة للإنسان راهناً ومستقبلاً.

وكل أيديولوجيا تمنع الإنسان من تلبية غرائزه وحوائجه البيولوجية والإنسانية بشكل سليم ومتوازن، هي -أيضاً- أيديولوجيا كابحة للإنسان ومانعة لطمأنينته واستقراره النفسي والاجتماعي.

وكل أيديولوجيا تحول الإنسان إلى قبلة موقوتة ضد من يختلف معها، فإن هذه الأيديولوجيا ستحوّل دنياها إلى جحيم يحرق كل من يختلف معها أو يتباين معها.

وما أحوجنا اليوم إلى الأيديولوجيا التي تحترم الإنسان وتتعامل مع كل لوازمه بوصفها دائرة يجرم فيها التعدي عليها من قبل أي إنسان آخر. فكل أيديولوجيا تقتل من يختلف معها، هي أيديولوجيا تدمر الوجود الإنساني ولا تقدم خدمة جليلة للإنسان.

وكل أيديولوجيا يضيق صدرها بالمختلف وتعمل على اجتثاثه واستئصاله، هي أيديولوجيا تساهم في عسكرة الحياة وإدخال الإنسان المؤمن بها في خطر وجودي. نحن نحتاج إلى رؤية وأيديولوجيا تعترف بالإنسان وجوداً وحقوقاً سواء كان مؤمناً بها أو لا.

ونحتاج إلى رؤية تعمل على حماية وصيانة كل أشكال التنوع والتعدد في الحياة الاجتماعية والإنسانية.

إن تحرير علاقة الإنسان بالأيديولوجيا من أعباء القتل وسفك الدم وتصحر حياة الإنسان، هي الخطوة الأولى في بناء مجتمع أكثر استقراراً وحيوية وفعالية على المستويات كافة.

### □ من قضايا المستقبل

ثمة معطيات عديدة تدفعنا إلى القول: إن التواصل الإنساني بكل صوره ومستوياته، من الضرورات القصوى في حياة الإنسان الفرد والجماعة، وهو مساحة حرية وتفاعل متبادل، ورسالة حوار وتعارف وأرضية تسامح وتعايش بين الثقافات والأفكار المختلفة.

لذلك فإن تطلّعنا جميعاً، ينبغي أن يتّجه إلى ضرورة إرساء قواعد وأطر للتواصل المستمر بين مختلف التعبيرات والثقافات، واستكمال الشروط الضرورية لإطلاق فعل

تواصل شامل.

وفي منظورنا وتقديرنا، إن فعل التواصل المستديم هو الذي يجرر الوعي الوطني والثقافي من كل التشوهات والأوهام التي تغذي حالات القطيعة والإقصاء.

ولا تواصل فعال ودينامي دون تسويد قيم الحرية والنقد والتسامح. ففي كنف الحرية وثقافة الحوار والتسامح تذوب الفروقات والاختلافات، وتتبلور وظيفتها الحضارية في إثراء المعرفة والواقع، وإنضاج خيارات عديدة للرفقي والانطلاق.

وفي رحاب النقد البناء تنمو المعرفة، وتزدهر مواطن الإبداع، وتثرى مصادر التجديد والتطوير في الأمة والوطن. من هنا فإن الإنصات الواعي والعميق لكل الآراء والأفكار والإبداعات يجعل وعي الاختلاف وعياً جمالياً كتتنوع أغصان الشجرة.

ومهمة المنابر الإعلامية في هذا الصدد، احتضان الجهد الإبداعي والنقدي، وتعميق آفاقه ومتطلباته في المحيط الاجتماعي. كما أن الوظيفة الجوهرية للقارئ والنخبة هي أن تفتح عقولها وتوفر الاستعداد النفسي اللازم، للقبول بخطاب النقد والإبداع.

وهذا القبول لا يعني -بأي حال من الأحوال- أن ننخرط في المضاربات الأيديولوجية والفكرية، بل يعني توفير الظروف الذاتية والموضوعية لترجمة المفردات الجديدة إلى حقائق شاخصة ووقائع راسخة.

ولا نعدو الصواب حين القول: إن هذه العملية بحاجة إلى تكريس قيم الحرية والعدالة في الفضاء الاجتماعي، وذلك لأنه إذا توفرت الحريات العامة، توفر المناخ الملائم لتعبئة طاقات المجتمع، وبلورة كفاءات نخبته، وازدادت إبداعاته ومبادراته، وكل هذه الأمور من القضايا الحيوية لصناعة القوة في الوطن.

ويخطئ من يتصور أن الإقصاء والنفي والنبد، هي القدرة على خلق المواطنة الصالحة وحالة الولاء إلى الوطن.

إننا نرى -ومن خلال التجارب التاريخية العديدة- أن الحرية والشفافية وسيادة القانون والمؤسسات الدستورية هي الكفيلة بتعميق حس المواطنة الصالحة. فشعب الولايات المتحدة الأمريكية أتى من بيئات جغرافية متعددة، وأطر عقدية ومرجعيات فكرية وفلسفية متنوعة، ولكن الحرية بكل آلياتها ومجالاتها ومؤسساتها، وسيادة القانون والمؤسسات الدستورية، هي التي صهرت كل هذه التنوعات في إطار أمة جديدة وشعب متميز.

وحدها الحرية التي تعيد الاعتبار إلى الذات والوطن، وتعيد صياغة العلاقة بينهما، فنتيج وعياً وطنياً صادقاً، يحفز هذا الوعي على الدفاع عن عزة الوطن وكرامة المواطنين. فالاستقرار السياسي والاجتماعي يتطلب باستمرار تطوير نظام الشراكة والحرية على مختلف الصعد والمستويات، حتى يتسنى للجميع كل من موقعه خدمة وطنه وعزته.

وإن القواسم المشتركة المجردة بوحدها لا تصنع وحدة، وإنما هي بحاجة دائماً إلى تنمية وحقات وحدوية ومصالح متداخلة، حتى تمارس هذه القواسم المشتركة دورها ووظيفتها في إرساء دعائم الوحدة وتوطيد أركان التوافق.

لذلك فإن المطلوب أن نفتح على مساحات التنوع، ونتواصل مع المختلفين من أجل استنبات مفاهيم وقيم جديدة، تزيد من فرص تقدمنا، وتحررنا من شبكة العجز والاستكانة، وتجعلنا نفتح آفاقاً جديدة، تحملنا على نسج علاقة جديدة مع مفاهيم الحرية والنقد والتواصل والوطن.

وعلى هدى هذه العلاقة الجديدة، وذات المضامين الحضارية والإنسانية، نخلق فضاءنا النقدي، ونمارس تنوعنا وتعدديتنا، ونجسد حضورنا وشهودنا.

والنقد لا يعني -بأي حال من الأحوال- التفلت من القيم ومحاسن العادات والأعراف، وإنما يعني استخدام إرادتنا والتعامل مع راهننا بتحولاته وتطوراته بما ينسجم والمثل العليا والضمير والوجدان.

فالنقد المنضبط بضوابط الحكمة والمصلحة العليا، من وسائل التطور والتقدم؛ لذلك ينبغي ألا نخاف من النقد أو نردله، وإنما من الضروري التعامل الفعال والإيجابي مع عمليات النقد عن طريق الآتي:

### ثقافة جديدة

١- من المؤكد أن تثير النقد في عمليات التقدم الاجتماعي بحاجة إلى ثقافة جديدة تدخل في النسيج الاجتماعي، قوامها قيم التسامح والحرية وحقوق الإنسان وحرية الرأي والتعبير. فالنقد يتطور ويؤتي ثماره الإيجابية حينما تسود ثقافة تسمح للجميع بممارسة حقائقهم وقناعاتهم، وتعطيهم حق التعبير عن آرائهم وأفكارهم. فلا فعالية للنقد دون ثقافة تعني بعملية الحوار وتنبذ كل خيارات الإقصاء والنبذ والعنف.. فبمقدار تواصلنا المعرفي وحوارنا الثقافي مع الآخرين تتجلى فعالية النقد في الفضاء الاجتماعي.

## حيوية اجتماعية

٢- لا يتطور النقد، ولا يعطي ثماره الإيجابية، إلا في فضاء اجتماعي يستوعب ضرورات النقد، ويوفر متطلبات استيعابه.

فالحيوية الاجتماعية، ووجود أطر ومؤسسات وفنونات لتداول الرأي وممارسة النقد والمراجعة والتقويم، كلها عوامل تساهم في توظيف عملية النقد والمراجعة في تقدم المجتمع ورقبه الحضاري.

لذلك فإن المطلوب من جميع الشرائح والتعبيرات الاجتماعية أن تتحلى بسعة الصدر وحسن الظن والحكمة من أجل تثير عملية النقد في البناء والعمران.

## حوار النخب

٣- من البديهي القول: إن المشاكل في حد ذاتها لا تنشأ من وجود الاختلاف، ولا من وجود أنظمة للمصالح مختلفة، بل تنشأ من العجز عن إقامة نظام مشترك، أو من تخريب هذا النظام من بعد إيجاده.

وحوار النخب ينطلق من الاعتراف بالآخر كما هو شريكاً مختلفاً، مع احترام هذا الاختلاف وفهم أسبابه، واعتباره حافزاً على التكامل لا داعياً إلى الافتراق، وقدرة نفسية وعملية تتطلب رؤية الذات من موقع الآخر، وقدرة على فهم الآخر بلحاظ اعتباراته ومعاييره الخاصة.

فحوار النخب من الأطر الهامة لاستيعاب عملية النقد والمراجعة، والانطلاق نحو تصحيح الأوضاع وتقويم الاعوجاج. كما أن هذا الحوار من الخطوات الجوهرية التي تساهم في تأسيس نظام مشترك وصيغة فعالة وعملية للتنسيق والتعاون.

وجماع القول: إننا لا يمكن أن نمنع النقد والتفكير الحر، وإن أي جهد يبذل في سبيل منعها يدخل الجميع في متاهات ودهاليز، لا تفضي إلا إلى المزيد من التدهور والدخول في معارك هامشية، وتشتت الطاقات، وتبعثر الجهود، وتكثف من حالات التردد وجلد الذات.

بينما المطلوب هو الإنصات الواعي لعملية النقد والتفكير الحر، واستيعاب القضايا الرئيسية المطروحة والمتداولة، وذلك لإحداث نقلة نوعية في مسيرة مجتمعنا ووطننا باتجاه أكثر حيوية وفعالية نحو التطلعات والطموحات المشروعة.

وجماع القول: إن إعادة الاعتبار إلى الإنسان هو المدخل الضروري لتحويل الإنسان من طاقة سلبية لا إيجابية، إلى طاقة إيجابية - بناءً. لذلك عمل الدكتور علي شريعتي في مشروعه الثقافي والإصلاحي إلى إعادة الاعتبار إلى الإنسان، وعمل على إزالة كل الوقائع التي تحول دون إنسانية الإنسان، وحينها يتمكن الإنسان من إزالة كل ما يعيقه سيتحول هذا الإنسان إلى فاعل إيجابي في هذه الحياة.

ورؤية علي شريعتي - في هذا السياق - قائمة على تحرير الإنسان من كل ما يعيقه من عوامل نفسية وموضوعية واجتماعية وسياسية؛ لأن الإنسان المحرر من القيود هو القادر على العطاء والتميز وصناعة الفرادة والتميز.

# أضواء فلسفة التأويل على تبوؤ بعض معالم الكون الصدارة في القرآن

الدكتور محمود الذواودي\*

### غارُ ميلاد الأفكار الجديدة

ربما يجوز القول فلسفيًا: إن أفكار هذه المقالة حمّالة لرؤى جديدة ومبتكرة. لا نعلم إذا كان قد تطرق إليها آخرون من المفسرين للقرآن الكريم على الخصوص. نُشر كثير من الكتب والبحوث والمقالات منذ النصف الثاني للقرن العشرين في الفلسفة وعلم الاجتماع وعلم النفس وغيرها عن ظاهرة الإبداع والابتكار في الفكر والعلوم<sup>(1)</sup>. تبين معطيات تلك العلوم الحديثة أن هناك سببًا متعددة تؤدي إلى الابتكار والتجديد لدى الفلاسفة والمفكرين والعلماء وغيرهم من عامة الناس. تفيد تلك العلوم أن الخيال والعوامل غير الحسية تلعب دورًا حاسمًا في الترويج براية الإبداع، فالكثير من عوامل الابتكار تسكن في غار خفي للعقل البشري<sup>(2)</sup>.

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

(1) Mattei Dogan & Robert Pahre (1991) L'innovation dans les sciences sociales: marginalité créatrice, Paris, Presses Universitaires de France.

(2) Richard Swedberg (2014) The Art of Social Theory, Princeton, Princeton University Press, p.191.

ومن جهتنا، لا نكاد ندري أيًا من تلك العوامل قد أدى إلى ميلاد هذه الأفكار المطروحة في هذه المقالة. نميل بدورنا إلى القول: إن المقدرة الخيالية الفلسفية كانت وراء تأويلاتنا الجديدة للآيات القرآنية المذكورة في مقولة طرحنا الفكري الفلسفي هنا.

تتمثل تلك المقدرة الخيالية الفلسفية لدينا في ربط الذات الإلهية -باعتبارها في الرؤية المعرفية للنص القرآني رقم واحد (١) من حيث الأهمية في الكون- بمعالم أخرى في الكون مذكورة -أيضًا- في القرآن، وتمثل هي الأخرى رقم واحد (١) بين نظيراتها. تُعتبر موهبة الخيال والتأمل الفلسفي هي أحد العوامل المركزية وراء الابتكار والتجديد الفكري وغيرهما.

هناك عدة تعريفات لمفهوم الخيال، نقتصر على ذكر البعض منها، فالخيال -في رأي البعض- هو عبارة عن خروج الفرد عن سره وتخيّل شيء لا وجود له، أي جديدًا. بينما يرى عالم الاجتماع الأمريكي رايت ميلس أن الخيال هو المقدرة على ربط جديد غير مألوف بين الأشياء<sup>(٣)</sup> كما أشرنا.

### علم الهرمنيوطيقيا

الهرمنيوطيقا هو مصطلح قديم، بدأ استعماله في دوائر الدراسات اللاهوتية، ليعني مجموعة القواعد والمعايير التي يجب اتباعها من طرف المفسر لفهم النص الديني للكتاب المقدس. وأصل هذا المصطلح يوناني يفيد معنى فن التأويل. ويفيد أحد التعريفات لهذا المصطلح أن الهرمنيوطيقا هي تأمل فلسفي حول الرموز الدينية والأساطير وكل شكل من أشكال التعبير البشري، أو هي استثمار لمختلف مهارات وطرق التواصل من أجل إدراك المعاني الضمنية التي يحملها ظاهر جميع الخطابات. فهذا الفن الفلسفي التأويلي هو عبارة عن مواجهة القراءة، سلطة القراءة الأحادية البعد للنصوص المقدسة وغيرها، للكشف عن الدلالات الأصلية الثابتة في النصوص المكتوبة على الخصوص.

يحرص علم التأويل هذا على دراسة معاني النصوص المقدسة أو الدنيوية لإدراك دلالاتها الخفية. يأتي المفكر هانس جدمر في طليعة من تبنا هذه الرؤية، ويعتبر المفكر الألماني شلايرنخر هو الذي أخرج هذا العلم من الدوائر اللاهوتية والدينية إلى مجال عملية الفهم وشروطها المحددة في تحليل النصوص، يرى هذا المفكر الألماني أن النص عبارة عن وسيط لغوي بين فكر المؤلف وفكر القارئ. ومن ثم، فللنص بعدان: بعد موضوعي يتمثل

(3) Op. pp. 195-96.

في اللغة التي تجعل عملية الفهم ممكنة، وبعد ذاتي يستبطنه فكر صاحب النص. يتحالف ويتضامن هذان البعدان لكي يقدمنا تجربة المؤلف التي يسعى القارئ إلى إعادة بنائها بهدف فهم المؤلف وتجربته.

يشير هذا المصطلح اليوم بطريقة أوسع إلى كل نظرية تأويل، مثل التحليل النفسي أو نظرية الرموز والعلامات (السيمولوجيا)، الذي يرى في الظواهر المشاهدة علامات لمعاني أكثر عمقاً.

لقد لعب هانس جدمر دوراً أساسياً في ردّ الاعتبار إلى هذا العلم، ففي كتابه «الحقيقية والمنهجية» - ١٩٦٠م - الصادر باللغة الإنجليزية، يبرز أن العلوم الإنسانية سجيئة للانحياز السابق للعلوم الوضعية، التي تعتقد أن مناهج العلوم التجريبية هي الوحيدة ذات المصدقية العالية. ويرى أن حقيقة التجربة التي تطرحها العلوم الإنسانية مختلفة عن نظيرتها في العلوم الطبيعية.

وفي واقع الأمر، يتمّ فهم المعالم البشرية بواسطة اللغة، ويستند ذلك الفهم إلى انتماء البشر إلى ثقافات معينة. ومنه، يتطلب هذا الوضع في المقام الأول حواراً بين الثقافات، وما ينبغي تأويله بهذا الشأن. أي إن كل تأويل جديد يمثل بدوره حدثاً هاماً يكمن فيه التعمق في الفهم.

يمكن تلخيص أطروحة الهرمنيوطيقا في خمسة معالم:

- ١- تحرص على البحث في المعنى العميق أو معنى المعنى أو الدلالة الخفية للمكتوب.
- ٢- فهي لا تكتفي بالقراءة الواحدة للنص، بل تطمح أساساً إلى مواجهة سلطة القراءة الأحادية.
- ٣- تعتبر الهرمنيوطيقا عملية التأويل موضوعاً مركزياً للغاية، إذ التأويل عند أمبرتو إيكو أمر لا مناص للقارئ منه حتى يتغلب على صعوبات فهم النص<sup>(٤)</sup>.
- ٤- إنها فن ينظم قدرة مهارة القراءة للنص، ويهدف في نهاية المطاف إلى الارتقاء بالإبداعات البشرية من القراءة السطحية الضيقة والمنعزلة، إلى تأسيس إطار نظري وافي التكامل في تدبره للأثار الفنية الإنسانية.

(٤) محمد علي الموسوي، في القراءة الهارمنيوطيقية، عالم الفكر، العدد ١٨١، يناير - مارس ٢٠٢٠م، ص ٢٤٨-٢١٥.

٥- وهكذا، يجوز القول: إن فن فلسفة التأويل هذا هو سلسلة قواعد ومعايير يهتدي بها القارئ والمفسر إلى فهم النصوص، عبر الكشف عن أسرارها التي تتجاوز ظاهرها.

## علم اجتماع التأويل

أما علم اجتماع التأويل فيقتصر على تلك المقاربات السوسيولوجية التي تنظر إلى السلوك البشري، والمعنى الذي يعطيه الإنسان للأشياء، كمعلمين رئيسيين ينبغي على علم الاجتماع الاهتمام بدراستهما. يمكن ذكر بعض الأسماء المشهورة في هذا المجال، يأتي ماكس فيبر في الطليعة كما يتجلى ذلك في كتابه (منهجية العلوم الاجتماعية) - ١٩٠٤م - حيث تمثل فكرة الفهم (فارشتيهن: فهم سلوكيات الناس) المنهج المتميز لعلم الاجتماع<sup>(٥)</sup>. يعتبر فيبر أنه كلما كان الفهم أو التأويل أكثر كمالاً لدى الباحث كان هو أقرب إلى تفسير كامل ووافٍ للسلوك البشري.

لقد طوّر الفراد شوتز في كتابه (فينومينولوجيا العالم الاجتماعي) - ١٩٣٢م - فكر فيبر، وذلك بسبر تكوين الأهداف من تيار التجربة<sup>(٦)</sup>. وبالنسبة لعالم الاجتماع أنثوني جدنز فهو يجادل في كتابه (تكوين المجتمع) - ١٩٨٤-<sup>(٧)</sup> أن جميع قوانين المجتمع تصبح أمراً قابلاً للتأويل.

وهكذا يتضح اليوم أن البحث المنهجي المنتظم في عمليات التأويل، هو عموماً ميدان فلسفة العلوم الاجتماعية، وأن تأثيره على البحث السوسيولوجي واقع لا مرأى فيه. ولعلنا نجد أهم مساهمة بهذا الصدد في فهم الثقافات، ومنه يولد مفهوم «نسبية الثقافة».

## فسح أفق إسلامية المعرفة

يمكن القول: إن طرحنا الفكري للعلاقة بين أصناف المخلوقات رقم واحد (١) في الأرض والسماء، والرقم واحد (١) الأكبر الذي يرمز إليه الله، طرح يضيف بُعداً تأويلياً جديداً إلى مبادئ رؤية إسلامية المعرفة. يتمثل ذلك البعد الجديد في أخذ المعالم الرمزية للأشياء بعين الاعتبار، كما شرحنا الأمر في السطور السابقة.

ولتوضيح المسألة أكثر ينبغي الإشارة باختصار إلى مقولة منظور إسلامية المعرفة، تركز هذه الأخيرة على ضرورة إدماج الرؤية الإسلامية في رصيد معرفة العلوم الاجتماعية

(5) John Scott & Gordon Marshall (2009) Oxford Dictionary of Sociology, Oxford, Oxford University Press, p. 370.

(6) Op.

(7) Op.

والطبيعية على حد سواء. لقد تبنى وقاد هذا المشروع الراحل الأستاذ إسماعيل راجي الفاروقي وزملاؤه في الثمانينات من القرن العشرين.

يرى فريق هذه الحركة الفكرية، أن عملية إسلامية المعرفة تشمل المعالم التالية:

١- إثبات مواعمة وموافقة الرؤية الإسلامية لكل تخصص معرفي في رصيد المعرفة المعاصرة.

٢- البحث عن طرق مبتكرة لكسب رهان التناسق بين التراث المعرفي الإسلامي ومعرفة هذا العصر.

٣- تتلخص فكرة إسلامية المعرفة عند أصحابها المعروفين في بعض المبادئ، نقتصر على ذكر البعض منها فقط:

أ- وحدة المعرفة أو الحقيقة، بحيث يجوز القول بأن نظرية المعرفة في الإسلام تسعى إلى كسب رهان وحدة الحقيقة، بين التخصصات المعرفية والعلمية القديمة والحديثة.

ب- يؤكد مبدأ وحدة المعرفة في التصور الإسلامي، على غياب التناقض والفرق والاختلاف بين معارف العقل والنقل / الوحي. ومنه، يجوز إضافة المعالم الرمزية للأشياء إلى مبادئ فكرة إسلامية المعرفة المذكورة.

تأتي مصداقية مشروع حجة تلك الإضافة في التحليل الفكري الإسلامي، من كون أن هذا الفكر يعطي أهمية كبرى إلى العوامل غير المادية الحسية (بما فيها الرمزية والروحية...) في تفسير الظواهر، وهو عكس ما نجده في رؤية العلم الوضعي الحديث.

واعتبارنا أن إضافتنا هذه يمكن أن تمثل مساهمة فكرية بها لمسات الابتكار، فمن المناسب أن نقدّم الآن مختصراً فكرياً لما ذكره بعض المهتمين بدراسة جذور وأسباب ظاهرة الابتكار والإبداع، لدى الباحثين والمفكرين والعلماء في الميادين المختلفة لفروع العلوم المعارف البشرية في العلوم الطبيعية والإنسانية.

## هل الخيال مصدر الابتكار؟

لقد قال العالم الشهير ألبارت أينشتاين -Albert Einstein- في يوم من الأيام: «إنّ الخيال أكثر أهميّة من المعرفة». فقد حكى هذا العالم في مرّات عديدة تجارب التفكير المستندة على الخيال وحده، الذي سمح له بحلّ بعض المشاكل الأساسيّة. وهكذا، فلكي يدرس سرعة الضّوء، تخيّل أنّه جالس فوق شعاع الضّوء ويده مرآة. وعندما أسّس نظريّته المسماة

نظرية النسبية كان يرى نفسه مقيماً في مصعد كوني بصدد السقوط، فكان بدوره يسأل نفسه: ماذا سيحدث للمفتاح لو أنه يسمح له بالسقوط.

وهكذا يتجلى أن استعمال الخيال هو أداة للاكتشاف العلمي، وهي حقيقة تذهب عكس اعتقاد طويل، يرى أن العلم هو عمل العقل والاستقراء والملاحظة والبرهان فقط. وفي المقابل، يرى هذا الاعتقاد أن استعمال الخيال موقوف أساساً على الفنانين والخالقين<sup>(8)</sup>.

وفي بداية القرن العشرين، ظهر تيار في فلسفة العلوم سُمي الوضعية المنطقية -positivisme logique- يدافع عن صورة العلم الذي يستند على مبدئين: الحقائق والاستقراء المنطقي، ومنه اسم الوضعية المنطقية. وليس في هذه المقاربة مكان للخيال.

وردّاً على هذه الطرح، قابل الفيلسوف جستون باشلارد -Gaston Bachelard- (١٨٨٤ - ١٩٦٢) بين العقل العلمي (العقلانية) والعقل الشعري (الخيال)، ففي كتابه «تكوين العقل العلمي» -La formation de l'esprit scientifique- اعتبر أنه من الواجب القطع مع الصور الحدسية والخادعة للوصول إلى الفكر المجرد النقي.

أخيراً، تعرّضت هذه الرؤية السلبية للخيال، باعتباره مصدرًا للأخطاء، إلى التشكيك، وأن ردّ الاعتبار للخيال المبدع هو في طريقه إلى عالم العلم<sup>(9)</sup>.

لقد صرّح عالم الرياضيات فنلند فرنر -Wendelin Werner- «في نشاطنا هناك مكان للخيال» وهو الحاصل على جائزة Fields في عام ٢٠٠٦م، قبل أن يضيف: «لا يجب أن نعتقد أن علماء الرياضيات يقضون أوقاتهم في القيام بعمليات حسابية. لو كان الأمر كذلك، لكانت قد عوضتنا الحواسيب، يعمل الخيال -أيضاً- في علم البيولوجيا لصالح طرح فرضيات أو نماذج تفسيرية، يصف فرونسوا يعقوب -François Jacob- الحاصل على جائزة نوبل في الطب في ١٩٨٥، تجربته الخاصة، فـعكس ما كنت قادراً على الاعتقاد فيه، إن المسيرة العلمية لا تتكوّن من مجرد الملاحظة وجمع المعطيات التجريبية، والحصول منها على نظرية. بدأ الخيال باكتشاف عالم ممكن، أو جزء من عالم ممكن، لاختياره بواسطة التجربة في العالم الخارجي. وكان هذا الحوار بين الخيال والتجربة قد سمح بتكوين تمثلات أكثر دقة دائماً بما نسميه (الواقع) يقع تحريك الخيال في لحظة خاصة من النشاط العلمي، لما يتعلّق

(8) Jean-François Dortier, Le chemin des idées, Les Grands Dossiers des Sciences Humaines, no.48, septembre-octobre-novembre 2017, p.77.

(9) Ibid, p.78.

الأمر بإعداد نظرية وتكوين فرضية، والمرور من الملاحظة إلى النموذج. فالخيال يكون إذن العمل المبدع بامتياز الذي يتمثل في إنتاج النماذج الضرورية لحلّ كل أنواع المشاكل التطبيقية والنظرية.

يحتل التخمين (التفكير، التأمّل speculation) مكانة في العلم بما فيها الفلسفة والعلوم الاجتماعية، إذ من دونه يصعب اكتشاف أو ابتكار الجديد. يعرّف Ian Hacking هذا التأمّل بأنه التمثيل الفكري لشيء لاف للنظر، يتضمّن نوعاً من اللعب بالأفكار، وإعادة بنائها لكي يعطي على الأقل فهماً كيفياً لبعض المعالم العامة للعالم التي تسمح للأفكار بحرية الانسياب.

يساعد علم النفس المعرفي -cognitive psychology- على فهم عملية التأمّل وأدوارها، تُطرح أهمية المقدرة الخيالية في عملية التنظير. وبتعبير ملس -Mills- فالباحث صاحب الخيال في العلوم الاجتماعية، هو الذي يقوم بالتحرك بين مستويات عديدة من التفكير المجرد والفلسفي.

### هل الاكتشافات ثمرة الصدفة أحياناً؟

هل كانت الاكتشافات -أيضاً- ثمرة الصدفة؟ تمنح بعض الأمثلة المشهورة اعتباراً لتلك الرؤية العشوائية للاكتشاف. يتمثل أشهر حالة لذلك هو اكتشاف كريستوف كولومبوس للقارة الأمريكية. تُعزى الكثير من الاكتشافات الأخرى إلى الصدفة: المطاط الاصطناعي، والأدوية ضدّ الكآبة، والفرن ذو الأمواج الصغيرة... إلخ.

وفي المقابل، إنّ فكرة الاكتشاف بالصدفة تساويها تلك التي تحدث في الوقت نفسه، ففي حالات عديدة تكون الاكتشافات في واقع الأمر نتيجة لمسارات بحوث متجانسة. فداروين طرح فرضية الاختيار الطبيعي، في الوقت نفسه مثل ألفريد والس -Alfred Wallace- وصاغ نيوتن وليبنز -Leibnitz- في الوقت نفسه حساب التفاضل -Le calcul différentiel-.

ولا يخلو التاريخ من الاكتشافات والابتكارات التي تحدث في الوقت نفسه، وهو ما يجعل فكرة العبقرية والصدفة أمرًا نسبيًا في الاكتشافات. قد يخلّق الابتكار في هواء الزمن، فالمتخصّصون في ميدان ما يصطادون في الأرض نفسها وفي الوقت نفسه بواسطة استراتيجيات متشابهة.

مقولة الهامشية المبدعة<sup>(10)</sup>

تتمثل المقولة الرئيسية لكتاب (الهامشية المبدعة: مربط الابتكار في تقاطعات العلوم الاجتماعية) في تأكيد المؤلفين على العلاقة الوثيقة في دنيا فلسفة فكر ونظريات العلوم الاجتماعية الحديثة، بين ما سميها بالهامشية المبدعة (la marginalité créatrice) من جهة، والابتكار (innovation)، من جهة ثانية. وبعبارة أخرى، يرى روبرت باهر -Robert Pahre- ومطاي دوجان -Mattei Dogan- أن ظاهرة الابتكار والتجديد في فكر ومفاهيم ونظريات العلوم الاجتماعية الحديثة، اقترنت اقتراناً كبيراً لدى علماء العلوم الاجتماعية الحديثة الذين تجاوزوا حدود تخصصاتهم الأصلية، واحتكوا بتخصصات هامشية، وهو ما يمكن أن نطلق عليه (تخصصات ما وراء الحدود).

يُلخص المؤلفان في المقدمة مقولة كتابها في العبارات التالية: «وكما يوحي بذلك عنوان هذا الكتاب، الفكرة الرئيسية التي سوف نقوم بشرحها تقول: إن الابتكار في العلوم الاجتماعية، يظهر غالباً ويؤدّي إلى نتائج أكثر أهمية إذا كان نتيجة لتلاقح عدة تخصصات. فهذه الظاهرة تمثل السبب والمسبب في نفس الوقت بسبب انقسام متواصل في العلوم الاجتماعية إلى تخصصات فرعية ضيقة، وإلى عملية جمع جديدة أفقية لتلك التخصصات، وذلك داخل ما يسمى بالميادين المتلاقحة (les domaines hybrides)» (ص ١١).

علمًا أن مادة الفلسفة تُعتبر في هذا الكتاب، تخصصًا ينتمي إلى العلوم الاجتماعية، وبالتالي تصدرت الفلسفة تخصصات العلوم الاجتماعية الأخرى التي يناقش الكتاب ظاهرة الابتكار فيها<sup>(11)</sup>.

## دلالات مفهوم الهامشية والابتكار

نظرًا لأهمية مصطلحي الهامشية والابتكار في متابعة نقاشات أفكار ودلالات وخلاصة صفحات أبواب وفصول وصفحات هذا الكتاب، فإن صاحبي الكتاب يقدمان توضيحين رئيسيين لهما، فكلمة -margo- في اللغة اللاتينية تعني الهامش، وهذا يعني بالنسبة للمتخصصين في العلوم الاجتماعية أن يكونوا موجودين على حدود تخصصاتهم، أي في الطليعة للتلاقح مع تخصصات أخرى. أما التقدم العلمي فيرى الضوء في دوائر ليس لها المركز نفسه -وهي ظاهرة يشهد بها تاريخ العلم- حيث تصبح الحدود الجديدة مصدرًا

(10) Mattei Dogan & Robert Pahre (1991) L'innovation dans les sciences sociales: marginalité créatrice, Paris, Presses Universitaires de France.

(11) Ibid. p. 118-19.

للابتكار في فلسفة فكر ومفاهيم ونظريات العلوم الاجتماعية. (ص ١٠).

وبالنسبة لمصطلح الابتكار في العلوم الاجتماعية، فإنه يُنظر إليه على أنه أي تقدم علمي بحثي يقوم بمساهمة جوهرية في إثراء الرصيد المعرفي لأي تخصص من التخصصات (ص ٢٨).

وهناك طرق متعددة يتحقق بواسطتها الابتكار في العلوم الاجتماعية، مثل طرح بعض الفرضيات الهامة، وتحسين منهجية بعض النظريات أو الغوص في الكشف عن خبايا بعض البحوث القديمة المهملة... وهكذا. فهناك أشكال مختلفة تؤدي إلى الابتكار وإن أهميتها يستحيل تحديدها. ومع ذلك، فإن عمليات فلسفة الابتكار في العلوم الاجتماعية، ليست ثورات علمية -des révolutions scientifiques- وإنما هي عمليات هامة ورئيسية بالنسبة لمسيرة المشاريع العلمية في هذه العلوم (ص ٢٤).

ولا بد بهذا الصدد من الإشارة إلى أهم طرح فكري حول ظاهرة العلم، ففي فلسفة كتابه (بنية الثورات العلمية) يطرح تومس كون -Thomas Khun- طريقتين تتبعهما مسيرة حركة العلم:

١- العلم العادي -Normal science-.

٢- الثورة العلمية -Scientific Revolution-.

فالعلم العادي يتقدم بطريقة تراكمية، بينما يتقدم العلم الثوري بتبني مبدأ القطيعة مع ما تراكم سابقاً من رصيد علمي في تخصص معين. يجوز تطبيق مفهوم فلسفة العلم الثوري على ابتكار ابن خلدون لعلم العمران البشري، الذي يمثل قطيعة معرفية مع فكر علم التاريخ العربي الإسلامي الذي نقده بشدة في مقدمة المقدمة.

وبعبارة أخرى، فخروج عالم الاجتماع أو الاقتصاد أو النفس عن مجال تخصصه شيئاً ما، واحتكاكه على الهامش بتخصصات أخرى مجاورة، يرشحه أكثر من غيره للمساهمة في الابتكار في دنيا الأفكار والمعارف في علوم الإنسان والمجتمع. ومن ثم، توصل المؤلفان إلى مفهوم ما سميته بمفارقة الكثافة -le paradoxe de la densité- التي يوجد داخلها المتخصصون بكثافة كبيرة مما يجعلها تقود عموماً (على المستويين المعرفي والعلمي)، إلى ابتكارات قليلة (ص ٥١).

وهكذا، ففلسفة فكرة الوجود المكثف للعلماء في صلب تخصص ما يفتح الطريق أمام هؤلاء، ويدفعهم لكي يتجاوزوا حدود تخصصاتهم، ويتفاعلوا مع فروع معرفية أخرى

مجاورة في الهوامش.

لقد عرفت بعض الأمم الحديثة تضخم عدد العلماء في بعض الاختصاصات، فالمجتمعات الإسكندنافية لها عدد كبير من المتخصصين في دراسة التراتب الاجتماعي -la stratification sociale- بينما يشتهر المجتمع البريطاني بضخامة عدد الباحثين الاجتماعيين الذين اهتموا بدراسة ظاهرة الطبقة القيادية -la classe dirigeante-. أمّا مجتمعات أمريكا اللاتينية فمشهود لها بكثافة علماء الاقتصاد الذين ركزوا كثيرا على دراسة ظاهرة التبعية -la dépendance- (ص ٥٣).

فإن زخم كثافة المتخصصين في هذه الحالات الثلاث وأمثالها، يجعل الابتكار في تلك التخصصات مسألة صعبة الانجاز، وذلك يرجع إلى قانون المردودات المتناقصة (les rendements décroissants) (ص ٥٣). ومنه، فالخروج من التخصص إلى الهامش يعتبر حلا لكثافة التخصص في المركز، وهو في الوقت نفسه وسيلة مناسبة للقضاء على الركود المعرفي/ العلمي فيه (ص ٥٥).

### الخيال وميلاد الأفكار الجديدة

على ضوء فلسفة الأفكار المذكورة أعلاه حول الظفر بالابتكار في العلوم الاجتماعية وغيرها، وميلاد الأفكار الجديدة لدى الفلاسفة والمفكرين والرحالة والعلماء، فإننا نعتقد أن فلسفة المقدرة الخيالية هي المصدر الرئيسي وراء كسبنا رهان التأويلات التي ربما يمكن اعتبارها مبتكرة وجديدة للآيات القرآنية في بقية هذه الدراسة.

### الله خالق الكون

يحتضن القرآن الكريم بالتحديد في كثير من آياته، رؤية معرفية واضحة المعالم وكثيرة الشفافية للكون العظيم، فالله هو الخالق الوحيد للكون بأسره من السماوات والأرض وما بينهما ومن وما فيها. فهو الواحد الأحد والمصدر الأول لما في هذا الكون المترامي الأطراف من معالم طبيعية، وكائنات ودواب حية متنوعة لا تحصى. فأيات القرآن التي تتحدث عن خلق الله للكون عديدة ﴿اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ﴾<sup>(١٢)</sup>، ﴿مَا خَلَقَ اللَّهُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا إِلَّا بِالْحَقِّ وَأَجَلٍ مُّسَمًّى﴾<sup>(١٣)</sup>، ﴿وَخَلَقَ اللَّهُ

(١٢) سورة السجدة، الآية ٤.

(١٣) سورة الروم، الآية ٨.

السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ بِالْحَقِّ وَتُجْزَى كُلُّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ ﴿١٤﴾.

ومن ثم، فمن وجهة المنظور المعرفي، يمثل الله الرقم واحد/ الأول (١) الواحد الأحد في هذا الكون الفسيح عبر الزمان والمكان، وفي خلق هذا الكون الشاسع الآفاق. ومن جهة أخرى، فهو -أيضاً- القوة الموحدة لجميع المخلوقات الحية وغيرها، رغم تعدد طبيعتها بسبب أن أصلها واحد وهو الله الواحد الأحد. ومنه، يرمز الرقم واحد (١) في مقولة هذه الدراسة، أولاً: إلى الصدارة والأهمية الكبرى لله التي لا مثيل لها في الكون الواسع. وثانياً: يشير الرقم واحد (١) -أيضاً- إلى صدارة أهمية بعض المخلوقات في الأرض والسماوات والتي هي وليدة للإرادة الإلهية المطلقة القادرة على خلق كل شيء.

يكفي هنا ذكر ثلاث آيات من ثلاث سور للاستشهاد على القدرة الإلهية العظمى التي لا مثيل لها في هذا الكون، الذي يكاد يعجز خيال البشر عن إدراك حدوده ﴿لِلَّهِ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا فِيهِنَّ وَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾<sup>(١٥)</sup>، ﴿فَاللَّهُ هُوَ الْوَلِيُّ وَهُوَ يُحْيِي الْمَوْتَى وَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾<sup>(١٦)</sup>، ﴿وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُعْجِزَهُ مِنْ شَيْءٍ فِي السَّمَاوَاتِ وَلَا فِي الْأَرْضِ إِنَّهُ كَانَ عَلِيمًا قَدِيرًا﴾<sup>(١٧)</sup>.

### فكرة التذكير بالرقم (١)

فعلى ضوء تلك الرؤية المعرفية القرآنية الرافعة لراية الرقم واحد (١) كرمز لوحداية الله في تصور فلسفة القرآن، يجوز للفكر الفلسفي ولمفهوم تأويل النصوص المقدسة وغيرها المشار إليه في الفقرات السابقة، وكذلك لمنطق التفكير البشري العفوي المعرفي/ الإيستيمولوجي، أن يميل إلى التفكير ثم إلى القول: إن الله خالق ذلك الكون الفسيح، سوف يخلق فيه -أيضاً- بعض الظواهر الطبيعية والمخلوقات الحية التي تتصدر غيرها، وترفع هي الأخرى علم الرقم (١) على البقية من تلك الظواهر والمخلوقات الحاملة لمقاصد عليا تهدف في المقام الأول إلى التذكير المتواصل بالأهمية العظمى لوحداية الله التي يرمز إليها الرقم (١) الممثل لله باعتباره الواحد الأحد الأول.

وهكذا، قادت تأملاتنا الفكرية الفلسفية المعرفية في هذا الموضوع إلى العثور على مجموعة من المخلوقات الحية والظواهر الطبيعية المتميزة التي تمثل هي الأخرى في سلسلة

(١٤) سورة الجاثية الآية ٢٢.

(١٥) سورة المائدة، الآية ١٢٠.

(١٦) سورة الشورى، الآية ٩.

(١٧) سورة فاطر، الآية ٤٤.

الرتب الرقم واحد (١) بين أصناف تلك المجموعة في الأرض والسموات. نكتفي هنا بتشخيص المكانة رقم (١) التي تنفرد بها مجموعة من معالم هذا الكون العظيم كما تسمح بذلك قراءة تأويلية للنص القرآني، وكما تمدنا الأطروحات الفكرية والمعطيات العلمية بمؤشرات مشروعية كسب تلك المعالم لرهان المكانة الأولى بين نظيراتها. اخترنا العينة التالية من معالم الكون: الأرض والشمس والماء والإنسان واللغة البشرية ومنظومة الثقافة والعقل والنبي محمد ﷺ والقرآن الكريم.

### الشمس مركز النظام الشمسي

يوجد كوكب الشمس في مركز النظام الشمسي، تعتبر الشمس أهم مصدر للحياة على الأرض، إذ من دونها تغيب الحياة بالكامل على وجه الأرض. فهي التي تجعل النظام الشمسي متماسكاً محافظةً بذلك على العناصر الصغيرة والكبيرة في أفقها. أما وزن الشمس فهو يساوي أكثر من ٣٣٠ مرة وزن الأرض. والفضاء الذي يحتله حجم الشمس يساوي أكثر من مليون مرة من الفضاء الذي يمكن أن يحتله حجم الأرض.

يذكر القرآن الكريم الشمس ٣٠ مرة، ويسبق ذكرها في الغالب ذكر القمر والنجوم في الآيات القرآنية، نظراً لأهميتها المركزية في النظام الشمسي كما أشرنا. فالشمس ليست حجراً ساخناً أحمر بالضبط كما قال البعض، بل هي كرة كبيرة من غازي الهيدروجين والهليوم. تتألق الشمس بسبب درجات حرارتها العالية شأنها في ذلك شأن تألق القضيب المعدني المعد لإذكاء النار عندما ترتفع درجة حرارته إلى الحد الأحمر.

نحن لا نرى إلا سطح الشمس ذا درجات الحرارة البالغة ٦٠٠٠ درجة مئوية، أما داخلها المخفي حيث ينشأ ضوءها، فإن درجة حرارته تبلغ ٤٠ مليون درجة مئوية، فبالمواصفات المذكورة تكون الشمس كوكباً فريداً في الكون، أي رقم واحد (١) بين الكواكب الأخرى، من حيث درجة الحرارة العالية، والإضاءة الواسعة، اللتان من دونها تغيب جميع أصناف الحياة على وجه الأرض.

### الشمس في القرآن

نكتفي بذكر بعض الآيات القرآنية التي تحدثت عن الشمس: ﴿إِنَّ رَبَّكُمُ اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ يُغْشِي اللَّيْلَ النَّهَارَ يَطْلُبُهُ حَثِيثًا وَالشَّمْسُ وَالْقَمَرُ وَالنُّجُومُ مُسَخَّرَاتٌ بِأَمْرِهِ ۗ أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ تَبَارَكَ اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ﴾ (١٨).

وقوله تعالى: ﴿وَالشَّمْسُ تَجْرِي لِمُسْتَقَرٍّ لَهَا ذَلِكَ تَقْدِيرُ الْعَزِيزِ الْعَلِيمِ \* وَالْقَمَرَ قَدَرْنَا مَنَازِلَ حَتَّىٰ عَادَ كَالْعُرْجُونِ الْقَدِيمِ \* لَا الشَّمْسُ يَنْبَغِي لَهَا أَنْ تُدْرِكَ الْقَمَرَ وَلَا اللَّيْلُ سَابِقُ النَّهَارِ وَكُلٌّ فِي فَلَكٍ يَسْبَحُونَ﴾<sup>(١٩)</sup>.

وقوله: ﴿هُوَ الَّذِي جَعَلَ الشَّمْسَ ضِيَاءً وَالْقَمَرَ نُورًا وَقَدَرَهُ مَنَازِلَ لِتَعْلَمُوا عَدَدَ السِّنِينَ وَالْحِسَابَ مَا خَلَقَ اللَّهُ ذَلِكَ إِلَّا بِالْحَقِّ يُفَصِّلُ الْآيَاتِ لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ﴾<sup>(٢٠)</sup>.

تشير كل تلك الآيات إلى القدرة الإلهية الكاملة على هندسة مجرات النجوم والشمس والقمر والأرض، بحيث تسبح جميعها في أفلاكها سبغاً مستقيماً منذ ملايين السنين، مما يجعل المرء لا يفقه أسرار هذا النظام المحكم الطويل المدى في أفلاك السماوات والأرض إلا بالاعتقاد الجازم أن وراء ذلك خالقاً عظيماً قادراً على خلق كل شيء بشكل ممتاز بالكامل.

يصف القرآن الكريم الله القدير على كل شيء بأنه ﴿أَحْسَنَ كُلِّ شَيْءٍ خَلَقَهُ...﴾<sup>(٢١)</sup>، و﴿إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ﴾<sup>(٢٢)</sup>، و﴿بَدِيعُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَإِذَا قَضَىٰ أَمْرًا فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾<sup>(٢٣)</sup>. وبعبارة أخرى، فالله هو الواحد الأحد رقم (١) في الرؤية المعرفية القرآنية في الخلق الكامل الممتاز (الخالق من العيوب) لكل أصناف المخلوقات الحية والظواهر الطبيعية التي لا تحصى في هذا الكون الفسيح.

## الأرض كوكب الحياة

يولي القرآن الكريم أهمية كبرى إلى كوكب الأرض، فيذكرها أكثر من ٤٥٠ مرة بأداة التعريف (ال) (الأرض)، وكيف لا وهي تنفرد وحدها باحتضان ظروف وعوامل إقامة الحياة التي لم يُعثر عليها بعد في كواكب أخرى. فالأرض هي إذن رقم واحد (١) بين كل الكواكب من حيث ساحتها بنشأة الحياة لكل أنواع الكائنات المتنوعة التي لا تحصى ﴿وَالْأَرْضَ مَدَدْنَا وَأَلْقَيْنَا فِيهَا رَوَاسِيَ وَأَنْبَتْنَا فِيهَا مِنْ كُلِّ زَوْجٍ بَهِيجٍ \* تَبْصِرَةً وَذِكْرَىٰ لِكُلِّ عَبْدٍ مُنِيبٍ﴾<sup>(٢٤)</sup>، و﴿وَجَعَلْنَا فِي الْأَرْضِ رَوَاسِيَ أَنْ تَمِيدَ بِهِمْ وَجَعَلْنَا فِيهَا فِجَاجًا سُبُلًا

(١٩) سورة يس الآية ٣٦.

(٢٠) سورة يونس، الآية ٥.

(٢١) سورة السجدة الآية ٧.

(٢٢) سورة القمر، الآية ٤٩.

(٢٣) سورة البقرة، الآية ١١٧.

(٢٤) سورة ق، الآية ٧-٨.

لَعَلَّهُمْ يَهْتَدُونَ ﴿٢٥﴾. ﴿وَأَيُّ لُحْمٍ أَرْضُ الْمَيْتَةِ أَحْيَيْنَاهَا وَأَخْرَجْنَا مِنْهَا حَبًّا فَمِنْهُ يَأْكُلُونَ \* وَجَعَلْنَا فِيهَا جَنَّاتٍ مِنْ نَخِيلٍ وَأَعْنَابٍ وَفَجَّرْنَا فِيهَا مِنَ الْعُيُونِ ﴿٢٦﴾.

فالعالم الفضاء Michel Mayor السويسري الفائز بجائزة نوبل في الفيزياء لعام ٢٠١٩م، يذكر أن «الأرض هي جنة مقارنة بجميع الكواكب السماوية التي نعرفها». يعتقد هذا العالم أن محاولة استكشاف كوكب المريخ أمر مناسب يساعد على الإجابة عن بعض الأسئلة العلمية. أما التفكير في مغادرة الأرض للعيش في المريخ فهو سلوك بشري غير معقول تمامًا، فالكوكب الأرضي هو رقم واحد (١) لإقامة الجنس البشري والأجناس الأخرى وبقية المعالم الأخرى على سطح الأرض، الصالح وحده للحياة بكل أنواعها حسب المعطيات الحالية التي جمعتها البحوث العلمية الحديثة»<sup>(٢٧)</sup>.

### الماء نبض الحياة

أما الماء فهو كذلك رقم (١) بين العناصر الطبيعية على وجه الأرض، لأنه هو سبب حياة الجامد والحي على بساط الأرض ﴿أَوَلَمْ يَرَ الَّذِينَ كَفَرُوا أَنَّ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ كَانَتَا رَتْقًا فَفَتَقْنَاهُمَا وَجَعَلْنَا مِنَ الْمَاءِ كُلَّ شَيْءٍ حَيٍّ أَفَلَا يُؤْمِنُونَ ﴿٢٨﴾. لا يقتصر سائل الماء على كونه العنصر الرئيسي الذي بدونه تغيب الحياة لدى الجنس البشري وأجناس الحيوانات والدواب والنبات، وإنما يتجاوز ذلك ليثبت -أيضًا- نبض الحياة حتى فيما يُعتبرُ جُمادًا. ألا تُقام، مثلًا، عواصمُ البلدان ومدنها الكبيرة على حافة الأنهار والوديان والبحار والمحيطات أو قرية منها؟

ومن جهة أخرى، فالماء يلعب دور العنصر الموحد لما على الأرض، رافعًا بذلك راية الوحدة بين مخلوقات الأرض ومعالمها المختلفة. وهكذا، تنطوي الرؤية المعرفية القرآنية للماء على تصور ناطق بوحدة معالم الكون على وجه الأرض، لأن أصلها واحد: الله الخالق لما في السموات والأرض وما بينهما ومن وما فيها. ﴿وَتَرَى الْأَرْضَ هَامِدَةً فَإِذَا أَنْزَلْنَا عَلَيْهَا الْمَاءَ اهْتَزَّتْ وَرَبَتْ وَأَنْبَتَتْ مِنْ كُلِّ زَوْجٍ بَهِيجٍ ﴿٢٩﴾، ﴿وَأَنْزَلْنَا مِنَ السَّمَاءِ مَاءً بِقَدَرٍ فَأَسْكَنَاهُ

(٢٥) سورة الأنبياء، الآية ٣١.

(٢٦) سورة يس، الآية ٣٣-٣٤.

(27) Michel Mayor, Une nouvelle histoire du COSMOS, magazine Science & Avenir Hors-Série, janvier-février,

no. 200, 2020, p.36-38.

(٢٨) سورة الأنبياء، الآية ٣٠.

(٢٩) سورة الأنبياء، الآية ٥.

فِي الْأَرْضِ وَإِنَّا عَلَىٰ ذَهَابٍ بِهِ لَقَادِرُونَ ﴿٣٠﴾، ﴿أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ أَنزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَسَلَكَهُ يَنَابِيعَ فِي الْأَرْضِ ثُمَّ يُخْرِجُ بِهِ زَرْعًا مُّخْتَلِفًا أَلْوَانُهُ ثُمَّ يَهِيجُ فَتَرَاهُ مُصْفَرًّا ثُمَّ يَجْعَلُهُ حُطَامًا إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَذِكْرًا لِأُولِي الْأَلْبَابِ ﴿٣١﴾.

### الإنسان الخليفة

الإنسان في القرآن هو -دون شك- الكائن رقم (١) صاحب الصدارة بين كل الكائنات الحية على وجه الكرة الأرضية. ومنه جاءت مشروعية منحه وحده الخلافة على الأرض ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً...﴾ ﴿٣٢﴾، و﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَىٰ كَثِيرٍ مِّمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا﴾ ﴿٣٣﴾.

يخاطب القرآن البشر بأن الله سخر لهم وحدهم جميع ما في الأرض والسموات، مما يجب أن يدعوهم إلى التفكير في هذا التمييز، الذي ينفرد به الجنس البشري عن سواه من الكائنات ﴿وَسَخَّرَ لَكُمْ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا مِنْهُ إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ﴾ ﴿٣٤﴾.

يفصّل القرآن في تفضيل الناس على الحيوانات، فيعبر عن ذلك ويبرزه بكثير من الدقة ﴿أَوَلَمْ يَرَوْا أَنَّا خَلَقْنَا لَهُمْ مِمَّا عَمِلَتْ أَيْدِينَا أَنْعَامًا فَهُمْ لَهَا مَالِكُونَ \* وَذَلَّلْنَاهَا لَهُمْ فَمِنْهَا رَكُوبُهُمْ وَمِنْهَا يَأْكُلُونَ \* وَهُمْ فِيهَا مَنَافِعُ وَمَشَارِبٌ أَفَلَا يَشْكُرُونَ﴾ ﴿٣٥﴾، و﴿إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الْإِنْسَانُ إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا﴾ ﴿٣٦﴾. تجمع كل هذه الآيات القرآنية على مكانة الإنسان الخاصة المتميزة في الأرض.

### اختلاف القرآن مع داروين حول مكانة الإنسان

تميّز الإنسان في القرآن على بقية الكائنات الأخرى على الأرض، يختلف عن رؤية

(٣٠) سورة المؤمنون الآية ١٨.

(٣١) سورة الزمر، الآية ٢١.

(٣٢) سورة البقرة، الآية ٣٠.

(٣٣) سورة الإسراء، الآية ٧٠.

(٣٤) سورة الحاثية، الآية ١٣.

(٣٥) سورة يس، الآية ٧١-٧٣.

(٣٦) سورة الأحزاب، الآية ٧٢.

داروين لمكانة الجنس البشري بين جميع الأجناس، ترى هذه الرؤية أن الإنسان يمثل قمة نهاية سلسلة تطور الأجناس، فالقردة هي الأقرب للإنسان في عملية التطور. لكن تفترض هذه الرؤية وجود كائنات أخرى بين جنس الإنسان و جنس القردة أكثر تطوراً من القردة وأقل تطوراً من الإنسان، وهي كائنات لم يُعثر عليها حتى الآن، إن وُجدت أصلاً. ومن ثم، سُميت بكائنات الحلقة المفقودة في سلسلة عملية التطور التي يتبناها داروين وأصحابه.

يتضح من هذه المقارنة فرق بين المنظورين، فمنظور التطور عند داروين لا يرى الإنسان كائناً ينفرد بطريقة مطلقة عن بقية الكائنات على وجه الأرض، بل هو مجرد كائن أكثر تطوراً فقط على سلسلة التطور لدى الكائنات الأخرى. وبالتالي، يشترك مع الإنسان في التطور المتقدم كائنات الحلقة المفقودة وأجناس القردة. إذن، فالإنسان لا يحتكر ولا ينفرد بنصيب الأسد في قمة التطور العالي المطلق، الذي تتعدّد عنه مسافات شاسعة درجة تطوّر كائنات الحلقة المفقودة وفريق أجناس القردة المتنوعة.

وفي المقابل فالمنظور القرآني يعلن بقوة أن الإنسان هو المخلوق رقم واحد (١) على وجه الأرض، الذي تغلب عليه القطيعة مع الأجناس الأخرى رغم التشابه مع البعض منها. تتمثل القطيعة الكبرى في رصيد المنظومة الثقافية الضخمة التي يتميز بها الجنس البشري عن بقية الأجناس. فالعلوم المعرفية الحديثة خاصة علم النفس تُقر أن المكتسبات والمهارات الثقافية التي يتمتع بها الإنسان هي الأساس في وجود القطيعة الكبيرة بين الإنسان وغيره من الكائنات المحرومة من منظومة الثقافة الموجودة لدى الجنس البشري. فمهاراة الإنسان في استعمال اللغة في شكلها المنطوق والمكتوب، هي خاصية بشرية بامتياز، وأصل الميزات الأخرى التي يتصف بها الجنس البشري في منظومته الثقافية: الفكر والدين والمعرفة/ العلم والقوانين والأساطير والقيم والأعراف الثقافية.

وهكذا، يتجلى المصدر الواحد/ الأحد (المنظومة الثقافية) الذي كرم الإنسان ليتصدر الكائنات الأخرى، ويكون رقم واحد (١) في السيادة عليها، وبالتالي بتأمله وحيداً للخلافة في الأرض.

### الرموز الثقافية رقم (١) للخلافة

نود الآن البحث في أصول وطبيعة منظومة الرموز الثقافية من وجهة النظر القرآنية. نقترح البدء بطرح رؤية جديدة لتأويل معنى كلمة (روحي) الواردة في آية ﴿فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ﴾. تركز هذه الرؤية على فلسفة مقولة مفهومنا

للمرموز الثقافية القائلة: إن الإنسان كائن ثقافي بالطبع، أي إن الجنس البشري يتميز عن غيره من الأجناس بمنظومة الرموز التالية: اللغة المكتوبة والمنطوقة والفكر والدين والمعرفة/ العلم والأساطير والقوانين والقيم والمعايير الثقافية. ومن ثم، تُعتبر منظومة الرموز الثقافية المعلم رقم (١) فيما تنطوي عليه ذات الإنسان من حيث أهميتها في تأهيله ليكون الرقم (١) في امتلاك السيادة/ الخلافة على وجه الأرض.

مما يعزز فلسفة مقولتنا: «الإنسان كائن ثقافي بالطبع» هو ما نجده في فكر التراث النقلي الإسلامي، وبالتحديد في القرآن الكريم. فهل هناك آيات في القرآن تؤكد على مركزية الرموز الثقافية في هوية الكائن البشري، فكلمة (روحي) وردت مرتين في القرآن الكريم: ﴿إِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ﴾<sup>(٣٧)</sup>.

فالخطاب في هاتين الآيتين موجّه من الله إلى الملائكة، لكي يسجدوا لآدم تكريمًا له عن غيره من المخلوقات الأخرى على الأرض. ومن ثم، تأتي مشروعية معرفة معنى كلمة (روحي) عبر فنّ التأويل المشار إليه بكثير من التفاصيل سابقًا. فمعظم المفسرين ذهبوا إلى القول إن كلمة (روحي) تعني بث الحياة في آدم، وهو تأويل لا ينسجم مع سياق الآية. فلو كان معنى كلمة (روحي) مجرد بث الحياة في آدم لما كان الإنسان متميزًا عن الكائنات الحية الأخرى حتى يدعو الله الملائكة للسجود لآدم وحده.

ومن هنا يدعو منطق الانسجام في التأويل إلى أن معنى كلمة (روحي) في آية ﴿وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي...﴾ ينبغي أن يعني شيئًا يميز به الإنسان عن سواه، فيؤهله وحده لكي تسجد له الملائكة، من جهة، وتُعطى له وحده الخلافة/ السيادة على وجه الأرض، من جهة ثانية.

ومن هنا، فمعنى كلمة (روحي) في آية ﴿وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي...﴾ لا بد أن يعني شيئًا يميز به الإنسان عن سواه، يؤهله وحده لكي تسجد له الملائكة. وتبعًا لتحليلنا العقلي والميداني وفلسفة التأويل، فإن منظومة الرموز الثقافية هي السمات المميزة للجنس البشري، وهي بالتالي مصدر سيادته/ خلافته في هذا العالم. إذن، فعبارة (نفخت فيه من روعي) ينبغي أن يعني في المقام الأول نفخة إلهية من الرموز الثقافية في آدم/ الإنسان.

ونحن نتفق مع المفكر الإسلامي الكبير زغلول النجار الذي ينادي بأن العديد من آيات القرآن الكريم حول الظواهر الطبيعية في العالم والكون، لا يمكن فهمها الفهم

(٣٧) سورة الحجر، الآية ٢٩، وسورة ص، الآية ٧٢.

الصحيح بدون المعارف العلمية الحديثة الموثوق بها. وينطبق هذا -أيضاً- على ما جاء في الآيات القرآنية حول الإنسان والمجتمعات البشرية. أي إن رصيد علوم الإنسان والمجتمع الحديثة، يساعد مفسري القرآن الكريم على القرب من كسب رهان الفهم والتفسير الصحيحين لمعاني تلك الآيات التي تتحدث عن الإنسان والمجتمع.

تجد صدارة أهمية الرموز الثقافية رقم (١) لدى الإنسان سنداً في العلوم الاجتماعية، مثل علم الاجتماع وعلم النفس وعلم الأنثروبولوجيا. ترى هذه العلوم أن تفوق الجنس البشري على غيره من الأجناس يعود إلى تميز الإنسان بمهارات عالم الرموز الثقافية. ومن جهة أخرى، يُستلهم من النص القرآني أن سيادة الإنسان وخلافته في الأرض ترتبطان بشديد الارتباط بنفخة روح الله (روحي) في صميم ذات الإنسان.

ومنه، يجوز القول: إن كلمة (روحي) = منظومة الرموز الثقافية، كما تأتي الرتبة الأولى رقم (١) لمنظومة الرموز الثقافية في كينونة الإنسان من كون أنها نفخة مباشرة من الذات الإلهية في آدم. والله هو رقم (١) في الكون حسب الرؤية المعرفية القرآنية المذكورة في صلب هذه الدراسة. ومنه، ألا يُنتظر معرفياً/ إبيستيمولوجياً أن تكون منظومة الرموز الثقافية رقم (١) في هوية الإنسان باعتبارها منبثقة مباشرة من الله الواحد الأحد؟

وبالإضافة إلى مشروعية هذا التأويل على مستوى التحليل الفكري، لأهمية صدارة منظومة الرموز الثقافية في ذات الإنسان، يمكن أن يكون لنفخة روح الله (روحي) في الذات الأدمية معنى أوسع لما حددناه من مواصفات لمنظومة الرموز الثقافية. أي أن نفخة روح الله تشمل كل شيء يميز البشر عن غيرهم من الكائنات.

وهذه الرؤية، تصبح ماهية النفخة الروحية الإلهية أقل غموضاً مما كانت هي عليه في تفسيرات المفسرين المشار إليها. ينبغي أن يحسّن هذا الوضوح في إرساء فهم أفضل لمعنى ﴿وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي...﴾ وما لذلك من انعكاسات إيجابية على المستوى النظري للبحث العلمي في منظومة الرموز الثقافية، وعلى المستوى التطبيقي، والمتمثل في دور الرموز الثقافية في تأهيل الجنس البشري وحده للخلافة/ السيادة على الكرة الأرضية.

### الإعجاز اللغوي الباطني في القرآن

تحدث القرآن عن اللغة كآية من آيات الله ﴿وَمِنْ آيَاتِهِ خَلْقُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافُ أَلْسِنَتِكُمْ وَالْوَأْنِكُمْ إِنَّ فِي ذَلِكَ لآيَاتٍ لِلْعَالَمِينَ﴾<sup>(٣٨)</sup>. ومعروف أن القرآن يمثل

معجزة لغوية تحدّى بها العرب أصحاب الفصاحة والبلاغة.

لكننا، نرى أن طرحاً فلسفياً لظاهرة اللغة، يفتح آفاقاً جديداً لفهم فكرة الإعجاز اللغوي في النص القرآني، فالإعجاز القرآني اللغوي لا يقتصر فقط على معالم الفصاحة والبلاغة المعروفة. نود تسمية هذا الجانب الآخر أو الثاني من الإعجاز بالإعجاز الباطني. ويعني هذا الأخير في طرح تأويلنا الخاص أن لا اختيار استعمال اللغة كوسيلة للإعجاز في النص القرآني وظيفه خفية تختلف عن طبيعة الإعجاز البياني للقرآن. تتمثل هذه الوظيفة الباطنية للنص القرآني، في الإشارة الواضحة إلى أهمية اللغة ليس فقط كوسيلة إعجاز لغوي، بل الأهم من ذلك إلى مركزية اللغة في هوية الجنس البشري باعتبارها أسمى رمز إنسانية الجنس البشري.

بهذا التأويل الجديد، يمكن القول بأن إعجاز القرآن ذو بعدين: إعجاز بياني وإعجاز باطني، يتمثل في اختيار أسمى رمز لإنسانية الإنسان لإبلاغ رسالة الإسلام للعالمين. فاللغة هي، إذن، تأشيرة خضراء للجنس البشري لكسبه وحده صفة الإنسانية، ومن ثم السيادة/ الخلافة في هذه الأرض. فالإعجاز الباطني القرآني يمس أهم عنصر تتلخص فيه معالم تجليات إنسانية الإنسان، ألا وهي ملكة اللغة.

يتجسد الإعجاز الباطني في قمة هرم ميزات الإنسان وعنوان إنسانيته الكبير، ألا وهي اللغة البشرية التي رشحت الجنس البشري وحده ليكون له منظومة الرموز الثقافية، التي تأهل بها وحده لكي تكون له السيادة/ الخلافة على وجه الأرض. إذ اللغة هي أعز هبة كُرمت وُسُرفت بها الإنسانية قاطبة في كل زمان ومكان عبر العصور، فمُنح بها الإنسان منظومة الرموز الثقافية التي تأهل بها وحده ليكون رقم (١) في استلام مهمة الخلافة/ السيادة على الأرض.

### محمد النبي رقم (١)

تعتبر الرؤية القرآنية محمداً ﷺ ابن عبد الله النبي رقم (١) بين كل الأنبياء، إذ إن رسالته الإلهية هي خاتمة جميع الرسالات السماوية، وبالتالي فهو الوحيد خاتم الأنبياء: ﴿مَا كَانَ مُحَمَّدٌ أَبَا أَحَدٍ مِّن رِّجَالِكُمْ وَلَكِن رَّسُولَ اللَّهِ وَخَاتَمَ النَّبِيِّينَ﴾<sup>(٣٩)</sup>، وباعتباره آخر الأنبياء، فهو الوحيد المؤهل لذكر كل الأنبياء قبله، والإطنا ب في الحديث عن بعضهم كما نجد ذلك في القرآن بالنسبة لذكر أسماء بعض الأنبياء مثل: موسى وعيسى ونوح. فالقرآن

(٣٩) سورة الأحزاب، الآية ٤٠.

يذكر اسم محمد كنبى أو رسول ٤ مرات فقط، بينما تذكر آيات القرآن الكريم اسم نوح ٤٤ مرة، واسم موسى ١٢٧ مرة، واسم عيسى ٢٦ مرة.

لكن يتميز النبي محمد ﷺ عن هؤلاء الأنبياء وغيرهم، نظرًا لكونه أنه جاء كخاتم للنبوّة، ورسولاً ليس للعرب فقط وإنما للعالمين، وحاملاً لرايات هؤلاء الأنبياء المنادية بوحداية الخالق ﴿وَإِذْ قَالَ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ يَا بَنِي إِسْرَائِيلَ إِنِّي رَسُولُ اللَّهِ إِلَيْكُمْ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيَّ مِنَ التَّوْرَةِ وَمُبَشِّرًا بِرَسُولٍ يَأْتِي مِنْ بَعْدِي اسْمُهُ أَحْمَدُ فَلَمَّا جَاءَهُمْ بِالْبَيِّنَاتِ قَالُوا هَذَا سِحْرٌ مُبِينٌ﴾ (٤٠)، ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَلِتُمُوا الْكِتَابَ آمَنُوا بِمَا نَزَّلْنَا مُصَدِّقًا لِمَا مَعَكُمْ مِنْ قَبْلِ أَنْ نَطْمَسَ وُجُوهاً فَزَرَدَهَا عَلَىٰ أَذْبَارِهَا أَوْ نَلْعَنَهُمْ كَمَا لَعْنَا أَصْحَابَ السَّبْتِ وَكَانَ أَمْرُ اللَّهِ مَفْعُولًا﴾ (٤١).

ولعل الآية القمة التي ترفع أكثر من غيرها راية صدارة الرسول محمد كرقم (١) بين كل الرسل والأنبياء، هي هذه الآية: ﴿إِنَّ اللَّهَ وَمَلَائِكَتَهُ يُصَلُّونَ عَلَى النَّبِيِّ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا صَلُّوا عَلَيْهِ وَسَلِّمُوا تَسْلِيمًا﴾ (٤٢)، فمعنى كلمة صلى في هذه الآية، يفيد الدعاء بالخير للنبي محمد ﷺ وحقه ببركته من طرف الله والملائكة والمؤمنين، بنبوّة محمد ورسالته السماوية للناس أجمعين. وهو دعاء للرسول محمد ينادي به بصوت عال الله رقم (١) في الكون، صحبة ملائكته أسمى مخلوقاته الروحية، وكذلك الناس المؤمنون برسالة محمد النبي هنا على الأرض.

ومما يعزز أسبقية تفوق النبي محمد ﷺ على بقية الأنبياء في الرؤية القرآنية، أن الله أوحى إليه بالقرآن، هذا الكتاب الذي لا مثيل له عند خالق هذا الكون كما يتجلى في السطور التالية.

## القرآن الكريم الكتاب رقم (١)

يعلن الله بوضوح كامل، أن القرآن كتاب فريد من نوعه من حيث الأهمية القصوى، لا يستطيع لا الإنس ولا الجن أن يأتوا بمثله ﴿قُلْ لَئِنِ اجْتَمَعَتِ الْإِنْسُ وَالْجِنُّ عَلَىٰ أَنْ يَأْتُوا بِمِثْلِ هَذَا الْقُرْآنِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيرًا﴾ (٤٣) (٤٤).

(٤٠) سورة الصف، الآية ٦.

(٤١) سورة النساء، الآية ٤٧.

(٤٢) سورة الأحزاب، الآية ٥٦.

(٤٣) سورة الإسراء، الآية ٨٨.

(٤٤) انظر: محمد قطب، لا يأتون بمثله، القاهرة، دار الشروق، ٢٠٠٤م.

وتبرز بعض الآيات جلال وسمو هذا الكتاب، لأنه كلام الله مهندس معالم هذا الكون في أحسن تقويم: ﴿وَمَا كَانَ هَذَا الْقُرْآنُ أَنْ يُفْتَرَى مِنْ دُونِ اللَّهِ وَلَكِنْ تَصْدِيقَ الَّذِي بَيْنَ يَدَيْهِ وَتَفْصِيلَ الْكِتَابِ لَا رَيْبَ فِيهِ مِنْ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾<sup>(٤٥)</sup>، ﴿وَلَقَدْ آتَيْنَاكَ سَبْعًا مِنَ الْمَثَانِي وَالْقُرْآنَ الْعَظِيمَ﴾<sup>(٤٦)</sup>، ﴿وَإِنَّكَ لَتَلْقَى الْقُرْآنَ مِنْ لَدُنِّ حَكِيمٍ عَلِيمٍ﴾<sup>(٤٧)</sup>، ﴿وَلَقَدْ صَرَّفْنَا لِلنَّاسِ فِي هَذَا الْقُرْآنِ مِنْ كُلِّ مَثَلٍ وَلَئِنْ جِئْتَهُمْ بِآيَةٍ لَيَقُولَنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا إِنْ أَنْتُمْ إِلَّا مُبْطِلُونَ﴾<sup>(٤٨)</sup>، ﴿لَوْ أَنْزَلْنَا هَذَا الْقُرْآنَ عَلَى جَبَلٍ لَرَأَيْتَهُ خَاشِعًا مُتَصَدِّعًا مِنْ خَشْيَةِ اللَّهِ وَتِلْكَ الْأَمْثَالُ نَضْرِبُهَا لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ﴾<sup>(٤٩)</sup>.

وبعبارة مقولتنا في هذا الطرح الفكري الفلسفي في تأملاتنا هذه، فالقرآن الكريم هو الكتاب رقم (١) في الرؤية المعرفية القرآنية بين جميع الكتب التي عرفتها البشرية عبر تاريخها الطويل. يركي القرآن تأهله الكامل لذلك بعدة أدلة أهمها أن القرآن هو كلام الله الواحد الأحد: ﴿الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ﴾<sup>(٥٠)</sup>.

ويؤكد القرآن أنه كتاب أتى على كل شيء، وهذا جانب إعجازي آخر يتجاوز النوعين المذكورين سابقاً من الإعجاز: ﴿مَا فَرَطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ﴾<sup>(٥١)</sup>. يزداد عود معنى هذه الآية صلابة بأختها ﴿وَلَقَدْ صَرَّفْنَا لِلنَّاسِ فِي هَذَا الْقُرْآنِ مِنْ كُلِّ مَثَلٍ لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ﴾ \* قُرْآنًا عَرَبِيًّا غَيْرَ ذِي عِوَجٍ لَعَلَّهُمْ يَتَّقُونَ﴾<sup>(٥٢)</sup>.

فالقرآن هو كلام الله الواحد الأحد الأمر الذي يجعله الكتاب رقم (١) بين الكتب. ومنه، يصرح القرآن في مطلع آيات السورة الثانية منه ﴿ذَلِكَ الْكِتَابُ لَا رَيْبَ فِيهِ هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ﴾<sup>(٥٣)</sup>. ونظرًا لأن القرآن هو وحي إلهي فإن أعظم الجمادات على الأرض (الجبال)

(٤٥) سورة يونس، الآية ٣٧.

(٤٦) سورة الحجر، الآية ٨٧.

(٤٧) سورة النمل، الآية ٦.

(٤٨) سورة الروم، الآية ٥٨.

(٤٩) سورة الحشر، الآية ٢١.

(٥٠) سورة آل عمران، الآية ٣.

(٥١) سورة الأنعام، الآية ٣٨.

(٥٢) سورة الزمر، الآية ٢٧-٢٨.

(٥٣) سورة البقرة، الآية ٢.

ستخشع لله وتتصدع لو أنزل عليها القرآن ﴿لَوْ أَنْزَلْنَا هَذَا الْقُرْآنَ عَلَى جَبَلٍ لَرَأَيْتَهُ خَاشِعًا مُتَصَدِّعًا مِنْ خَشْيَةِ اللَّهِ وَتِلْكَ الْأَمْثَالُ نَضْرِبُهَا لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ﴾<sup>(٥٤)</sup>.

### رؤية محمد إقبال للقرآن

إن تأملات العلامة محمد إقبال في عمق الرؤية القرآنية للكون، تساعد على مشروعية تأهل القرآن للرتبة الأولى بين جميع الكتب. فعلى سبيل المثال، تختلف رؤية القرآن الكونية عن نظيراتها في كتب الفلسفة اليونانية، تشير آيات القرآن إلى مصدرين هامين للمعرفة لدى البشر ألا وهما الطبيعة والتاريخ «... وروح الإسلام على أحسن صورها، تتجلى في فتح طريق البحث بحماس وقوة في هذين المصدرين الرئيسيين، فالقرآن يرى الحق في عالم الشهادة: في الشمس والقمر وامتداد الظل واختلاف الليل والنهار، واختلاف الألسنة والألوان، وتداول الأيام بين الناس. بل ويرى أن هذه الآيات ماثلة في الكون كله كما يتكشف في إدراكنا الحسي. فعلى المسلم أن يعتبر بهذه الآيات، وألا يمر بها أصم وأعمى ﴿وَمَنْ كَانَ فِي هَذِهِ أَعْمَى فَهُوَ فِي الْآخِرَةِ أَعْمَى وَأَضَلُّ سَبِيلًا﴾<sup>(٥٥)</sup>، لتلك الأسباب، يصف القرآن المؤمنين بأنهم قوم يبصرون العبرة في آيات خلق الله الواحد الأحد: ﴿وَالَّذِينَ إِذَا ذُكِّرُوا بِآيَاتِ رَبِّهِمْ لَمْ يَخْرُوا عَلَيْهَا صُمًّا وَعُمْيَانًا﴾<sup>(٥٦) (٥٧)</sup>.

فهذه الدعوة إلى أهمية عالم الحس، والاستشهاد به انتهت بمفكري الإسلام إلى نقد الفكر اليوناني بعد أن رحبوا به، إذ إن روح القرآن تتعارض في جوهرها مع النظريات الفلسفية القديمة، لأن للقرآن نظرة واقعية لمعالم الكون، بينما انحازت الفلسفة اليونانية إلى التفكير النظري المجرد وإغفال الواقع المحسوس. تتجلى هذه الثورة العقلية الإسلامية على الفلسفة اليونانية في كل ميدان من ميادين الفكر، ونتيجة لتلك الثورة العقلية البصيرة، يرى إقبال فضل العرب على النهضة العلمية في أوروبا «فلم يكن روجر بيكون إلا رسولاً من رسل العلم والمنهج الإسلاميين إلى أوروبا المسيحية، وهو لم يمل قط من التصريح إن تعلم معاصريه للغة العربية وعلوم العرب هو الطريق الوحيد للمعرفة الحقيقية»<sup>(٥٨)</sup>.

(٥٤) سورة الحشر، الآية ٢١.

(٥٥) سورة الإسراء، الآية ٧٢.

(٥٦) سورة الفرقان، الآية ٧٣.

(٥٧) محمد إقبال، تجديد التفكير الديني في الإسلام، بيروت: مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، ٢٠١٥م، ص ١٩٩-٢٠٠.

(٥٨) محمد إقبال، تجديد التفكير الديني في الإسلام، بيروت: مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، ٢٠١٥م،

## (اقرأ) الفعل الحضاري رقم (١)

يجوز القول بسهولة: إن بدء الوحي القرآني بالفعل (اقرأ) يؤهل القرآن لكي يكون الكتاب رقم (١)، لأنه فعل يحمل في عمقه شحنة التأهل لبناء الحضارات الإنسانية في أشكالها المختلفة عبر العصور منذ الزمن السحيق. ففعل (اقرأ) يمثل الرمز العملاق لميلاد البعد الثالث للإنسان أو منظومة الرموز الثقافية التي هي الأساس لتجسم ما يسميه ابن خلدون بظاهرة العمران البشري. وبعبارة أخرى، فلا وجود لمعالم العمران البشري على الأرض، وفي الفضاء دون امتلاك الجنس البشري لناصية منظومة البعد الثالث، وفي طبيعتها مهارة القراءة والكتابة التي يتميز بها الإنسان، هذا الكائن الذي ينفرد عن بقية المخلوقات بالبعد الثالث.

## مشروعية بدء الوحي بفعل (اقرأ)

فالوحي على الرسول محمد ﷺ كان يمكن أن يبدأ بأفعال أخرى، وفي صيغة الأمر في مخاطبة النبي العربي مثل «تاجر باسم ربك...» أو «فلح باسم ربك...». فهل هناك عبرة مقصودة في الرؤية الفلسفية من ضرورة ووجوب بدء الوحي القرآني بفعل (اقرأ)؟

ذلك هو السؤال كما قال شكسبير. يرى علماء النفس المعاصرون أن انطباعات الناس الأولى عن الأشياء والأشخاص وغيرهما من المعالم على الأرض، هي التي تبقى زمناً أطول في ذاكرة الناس، ناهيك عن نسيانها بالكامل. يجوز تطبيق منظور علم النفس هذا على الحكمة من بدء الوحي القرآني على النبي العربي ﷺ في أول لقاء مع الوحي السماوي.

ومن ثم، يُنتظر أن تكون أولى كلمات الوحي حاملة أهم رسالة لبني البشر حتى تبقى طويلاً في ذاكرتهم. ومنه، فدعوة القرآن القوية لهم إلى العلم والمعرفة وحثهم على كسب الرهان فيها هما أولى الأولويات. إذن، فبدء الوحي بفعل (اقرأ) بدلاً من فعلي (تاجر) أو (فلح) أمر مشروع للغاية، وذو حكمة إلهية سامية، يؤكد مصداقيتها التأمل الفلسفي لعلم النفس الحديث وحكام الحضارات البشرية على مر العصور.

## خاتمة: المعرفة البشرية محدودة الآفاق

يتجلى مما رأينا أن مقولة هذه الدراسة، تتمثل في طرح فلسفي معرفي لرؤية قرآنية، ربما جديدة لقراءة بعض معالم الكون. إبيستيمولوجياً، يؤكد المنظور القرآني للكون أن الله خالق هذا الكون الفسيح والمترامي الأطراف هو الأول والآخر فيه. وبالتالي، فهو صاحب

المرتبة الأولى (الرقم ١) في الزمان وفي الوجود في هذا الكون الشاسع.

يطرح هذا التأمل الفكري تناغمًا وتناسقًا معرفيين مع تلك الرؤية القرآنية، فهذه الأخيرة تسعى أيضًا، من ناحية أخرى، إلى تذكير الإنسان بالأهمية الكبرى للرقم (١) الذي تشير إليه صدارة الرقم (١) في بعض معالم الكون الكثيرة في الأرض وفي السماوات. ومن ثم، يجوز إضافة كسب تلك المعالم للمكانة الأولى في الكون كآيات من آيات الخلق الإلهي البديع في السماوات والأرض الذي يطنب القرآن القول فيه.

وكما أشرنا في صُلب متن هذه الدراسة أن علم التأويل -Hermeneutics- يسمح بقراءة داخلية حميمة للنصوص المقدسة والأدبية، تكشف عن خبايا معانيها التي تتجاوز الظاهر منها. فمعالم الشمس والأرض والإنسان ليست معالم طبيعية ظاهرة للعيان فقط في هذا الكون، وإنما هي أكثر من ذلك، إذ هي تلوح بقوة -أيضًا- إلى احتضانها كذلك أبعادًا أخرى رمزية جليلة تتمثل، من ناحية، في أن لها حوزة الصدارة الرقم (١) بين نظيراتها في هذا الكون، ومن ناحية ثانية، فهي تذكّر البشر بصدارة الرقم الأول (١) الذي يمثله الله خالق هذا الكون، ومعالمه المختلفة المنتصبة والرافعة هي الأخرى لرؤية الصدارة الرقم (١) بين سلسلة نظيراتها في الكون العظيم.

توجد إشكالية كبرى حول مصداقية فلسفة علم التأويل للمعاني الحقيقية للنصوص المقدسة، ولأقوال الناس الشفوية والمكتوبة في كسب رهان الحقيقة الكاملة للأشياء. تعود هذه الإشكالية من مبدأ رئيسي يقول إننا لا نستطيع فهم معنى قول ما إلا إذا نظرنا إليه من خلال علاقته بالخطاب الكامل للمتحدث أو الكاتب أو من خلال الرؤية العامة للخطاب، الذي يمثل معنى القول أو النص جزءًا من ذلك الخطاب. يرى بعض الفلاسفة أن الوصول إلى معرفة المعاني الحقيقية للأقوال والنصوص عبر علم التأويل أمر ممكن، وليس بالمستحيل.

يعتبر الفيلسوف الألماني هانس جورج جادمر -Hans Georg Gadamer- من مساندي هذا التوجه الفلسفي<sup>(٥٩)</sup>. أما الفيلسوف الفرنسي جاك دريدا -Jacques Derrida- فهو لا يرى إمكانية فهم المعاني الحقيقية للخطاب، وهو موقف يتبناه فلاسفة ما بعد الحداثة الذين يعتقدون أنه من المستحيل معرفة المعنى الكامل للخطاب، لأن لكل خطاب معانٍ متعددة. وذلك هو مأزق علم التأويل في نظر دريدا.

فأزمة عدم كسب معرفة حقيقية ويقينية لمعاني الخطاب، لا تقتصر على منهجية فلسفة

التأويل، وإنما تطال كذلك كل العلوم الحديثة. فيلسوف العلوم الشهير كارل بوبر -Karl Popper- ينتقد بشدة فلسفة العلوم الحديثة التي تثق كثيراً في مصداقية العلم التجريبي الذي يستعمل منهجية الاستقراء -induction- للفوز بسلامة نتائج البحوث العلمية. بل هو يؤكد أن العلم يجب أن يستعمل منهجية الاستنباط -deduction- التي تبني نتائجها على المعطيات الملموسة.

ومن ثم، توصل إلى مفهوم جديد شهير للحكم على صحة أو بطلان الملاحظات والمفاهيم والنظريات العلمية، إنه مفهوم الدحض -Falsification- الذي يُعتبر منطق غير سليم لدى الكثير من فلاسفة العلوم. إذ العلم لا يستطيع العمل دون منهجية الاستقراء التي يعارضها بوبر الذي يرى أن العلم غير قادر على كسب رهان اليقين الكامل خاصة في نظرياته.

أما الفيلسوف الفرنسي جستون بشلار -Gaston Bachelard- فقد وُصف بأنه ذلك المفكر الذي يلتقي لديه العلم بالشعر. فهو يرى أن الروح العلمية يجب أن تتحرر من الصور/ المعطيات المادية للأشياء التي هي في صلب اهتمام الفكر العادي لبني البشر. بل يجب على الروح العلمية أن تتجاوز ذلك نحو الفكر المجرد، أي نحو عالم المفاهيم الصرفة. فمسيرة الفكر العلمي نحو التجريد يؤكدها تاريخ العلوم نفسها. فمسيرة العلم لدى الفرد الذي يبدأ مشوار تفكيره العلمي من الأمور المحسوسة الغارقة في صور خيالية، لتُكَلَّل بميلاد فكر مجرد محض لدى الروح العلمية العقلية. تأتي تلك الصور من القطب الآخر للتفكير البشري، ألا وهي المخيلة، فتفكير الإنسان له مصدران: العقل والمخيلة. يخلص بشلار إلى القول بأن العلم لا يتقدم بدون إزالة بعض العراقيل الإبيستيمولوجية التي تعترض مسيرته أحياناً، إذن، فالعلم نضال متواصل ضد الخطأ والخيال الضال<sup>(60)</sup>.

فظاهرة النقد لمنظومة العلم الحديث نجدها عند أبرز فلاسفة العلوم. لقد وقع هجوم على فكرة النموذج المثالي لمسيرة العلم المذكورة من طرف الدراسات التاريخية للمناهج العلمية التي قام بها بول فايرأبند -Paul Feyerabend- أحد فلاسفة العلوم الكبار في العصر الحديث<sup>(61)</sup>. فجادل هذا الأخير أن كثيراً من الاكتشافات الثورية في العلم ليست لها علاقة بالمنهج العلمي السائد. وبدلاً عن ذلك، يعتقد فايرأبند أن تلك الاكتشافات أتت من

(60) Sciences Humaines, no 34, Les Grands Dossiers: L'art des penser, 15 philosophes au banc d'essai, mars, avril, mai 2014.

(61) Paul Feyerabend (2003) La science en tant qu'art, Paris, Albin Michel, pp. 10-11.

خلال منهج الصواب والخطأ أو حتى عبر الأخطاء. إذ إن أحداث ونتائج مسيرة البحث العلمي الثوري الذي تحدث عنه تومس كون -Thomas Kuhn-<sup>(٦٢)</sup> لا يمكن بكل بساطة تعلّمها.

يخلص بول فاير أبند إلى القول: إن هناك مبدأ واحداً مهماً فقط للمنهج العلمي يتمثل في التالي: «كل شيء جائز». فبتشجيع الانحراف عن النموذج العلمي المعمول به يمكن كسب الابتكار؛ لأن البقاء الثابت دون تغيير على منهج واحد هو مجرد وصفة للركود وفقدان التقدم في العلم.

وهكذا، فالجدال حول كسب رهان الحقيقة كاملة لا يزال قائماً على قدم وساق في أحدث المؤلفات<sup>(٦٣)</sup>. تتناسق خلاصة هذا الجدل مع مقولة الرؤية القرآنية للمعرفة البشرية: ﴿وَمَا أُوتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا﴾.

(62) Thomas S. Kuhn (2012) The Structure of Scientific Revolutions (50th Anniversary Edition) Chicago, The University of Chicago Press, pp.35-48.

(63) Simon Blackburn & Keith Simmons (2005) Truth, Oxford, Oxford University Press.

# الحضارة والتاريخ..

مطالعة في نظرية أرنولد توينبي

زكي الميلاد

- ١ -

### الشخص والنظرية

يعد المؤرخ البريطاني أرنولد توينبي (١٨٨٩-١٩٧٥م) واحداً من كبار المؤرخين في العصر الحديث، عُرف بدراسة الحضارات، متبّعاً تاريخها منذ فجر المدنية في الأزمنة القديمة، وصولاً إلى هذه الأزمنة الحديثة، مقدّمًا نظرية جديدة ومثيرة في انبثاق الحضارات وانهارها، شارحاً هذه النظرية بشكل واسع ومستفيض في كتابه الموسوعي الكبير الموسوم بعنوان: (دراسة التاريخ)، منجزاً عملاً مميزاً لفت انتباه كل من تعرّف إليه من الباحثين والمؤرخين شرقاً وغرباً.

ارتبطت السيرة الفكرية والعلمية لتوينبي بثلاثة ميادين أساسية، شكلت منظومته الفكرية، وأسهمت في تكوين خياراته، وتحديد مساراته، هذه الميادين هي: اللغة والأدب من جهة، الحضارة والتاريخ من جهة ثانية، السياسة والدبلوماسية من جهة ثالثة.

في ميدان اللغة والأدب، يذكر في سيرة توينبي أنه اعتنى منذ وقت مبكر بدراسة وتعلم اللغتين اللاتينية واليونانية وآدابهما، وعُرف لاحقاً بهذا الاهتمام متميزاً به تدريجاً وتأليفاً، ومصطبغاً بسيرته الذاتية والفكرية. وعن هذا الجانب وأثره الفكري تحدث توينبي قائلاً: إنه «أتم في صيف ١٩١١م خمسة عشر عاماً في دراسة اللاتينية، واثنى عشر عاماً في دراسة اليونانية، فكان لهذا الشقيف العريق أثره الناجع في إكسابه مناعة ضد داء النعرة الثقافية القومية، إذ يشق على رجل الغرب الذي تلقى ثقافة هليينية أن يقع بسهولة في خطأ اعتبار عالم المسيحية الغربية، أفضل مجتمع يمكن أن يظهر في الوجود»<sup>(١)</sup>.

وفي ميدان الحضارة والتاريخ، وجد توينبي نفسه منذ وقت مبكر محتكاً بالتاريخ حقلاً ومعرفة في داخل أسرته، فقد كانت والدته تحمل درجة البكالوريوس في التاريخ، معترفاً بفضلها عليه في الاقتراب من التاريخ مادة وثقفاً. وتدرّجت من ثم علاقته بالتاريخ، فبعد تخرجه من كلية باليول بجامعة أكسفورد سنة ١٩١١م، عيّن مدرّساً للتاريخ اليوناني، وفي سنة ١٩٢٥م أصبح أستاذاً للتاريخ العالمي في جامعة لندن.

وليس بعيداً عن هذا السياق، اقتراب توينبي العائلي من جلبرت موراي (١٨٦٦-١٩٥٧م)، أستاذ العصور الكلاسيكية البارز في عصره، متزوجاً من ابنته روزاليند موراي، التي بقي مرتبطاً بها ما بين (١٩١٣-١٩٤٦م).

وفي ميدان السياسة والدبلوماسية، عرف عن توينبي ارتباطه بالسياسة وظيفته على المستوى المهني، وبحثاً على المستوى الدراسات، ويذكر في سيرته أنه عمل سنة ١٩١٩م مندوباً إلى مؤتمر باريس للسلام، وما بين عامي ١٩٢١-١٩٢٢م عمل في اليونان مراسلاً لجريدة مانشستر غارديان مغطياً فترة الحرب اليونانية التركية، وفي سنة ١٩٢٥م أصبح مديراً للدراسات في المعهد الملكي للشؤون الدولية، كما عمل مديراً لدائرة الدراسات في وزارة الخارجية البريطانية.

على مستوى التأليف والنشر، قدر الكاتب الأمريكي بروس براندر قائمة تأليفات توينبي بسبعة وثلاثين كتاباً ألفها بمفرده، وحوالي خمسة وثلاثين كتاباً شارك مع غيره في تأليفها، وثلاثة كتب عمل على تحريرها<sup>(٢)</sup>.

(١) أرنولد توينبي، مختصر دراسة للتاريخ، ترجمة: فؤاد محمد شبل، القاهرة: المركز القومي للترجمة، ٢٠١١م، ج ٤، ص ٢٣٨.

(٢) بروس براندر، رؤية الفوضى.. استطلاعات عن انحسار الحضارة الغربية، ترجمة وتقديم: هاشم أحمد محمد، القاهرة: المركز القومي للترجمة، ٢٠١٦م، ص ٢٢٠.

من هذه التأليفات - وبحسب تعاقبها في الصدور - تبرز العناوين الآتية: كتاب: (القومية والحرب) صدر سنة ١٩١٥م، كتاب: (تركيا ماضيها وحاضرها) صدر سنة ١٩١٧م، كتاب: (الفكر التاريخي عند الإغريق) صدر سنة ١٩٢٤م، (الحضارة في الميزان) صدر سنة ١٩٤٨م، (مستقبل الحضارة الغربية) صدر سنة ١٩٤٩م، (العالم والغرب) صدر سنة ١٩٥٣م، (الحضارة الهلينية) صدر سنة ١٩٥٩م، (أمريكا والثورة العالمية) صدر سنة ١٩٦٢م، (بعض مشكلات التاريخ اليوناني) صدر سنة ١٩٦٩م، (الإغريق وتراثهم) صدر بعد وفاته سنة ١٩٨١م، إلى جانب تأليفات وأعمال أخرى.

أما أكبر أعمال توينبي وأشهرها على الإطلاق، فهو كتاب: (دراسة التاريخ)، الذي أمضى فيه إعدادًا وبحثًا وتأليفًا ما يقارب أربعين سنة، امتدت ما بين (١٩٢١-١٩٦١). يتكوّن الكتاب من اثني عشر جزءًا، صدرت الأجزاء الثلاثة الأولى سنة ١٩٣٣م، والأجزاء الثلاثة الثانية صدرت سنة ١٩٣٩م، قبل بداية الحرب العالمية الثانية بواحد وأربعين يومًا، أما الأجزاء الأربعة الباقية فصدرت سنة ١٩٥٤م. ثم أضاف توينبي إليهم جزآن، الأول ضم خرائط تاريخية وهو أشبه بكتاب جغرافي صدر سنة ١٩٥٩م، والثاني ضم تعليقات وتعقيبات ومناقشات صدر سنة ١٩٦١م.

توقف الدكتور حسين مؤنس (١٣٢٩-١٤١٦هـ / ١٩١١-١٩٩٦م) أمام هذا الكتاب، مفارقًا من ناحية المزاج العام بين الأجزاء التي صدرت قبل الحرب العالمية الثانية، والأجزاء التي صدرت بعدها، مسجلاً انطباعاتًا خاصًا، مفاده أن توينبي كتب المجلدات الستة الأولى قبل الحرب العالمية الثانية في ظروف سادت أوروبا فيها موجات من التفكك والضعف واليأس، بينما المجلدات الأربعة التالية جاءت بعد الحرب، وانتصار الحلفاء وفيهم بريطانيا، فاستمت بروح التفاؤل بخلاف الروح التي سادت الأجزاء الأولى<sup>(٣)</sup>.

بصدور هذا الكتاب الموسوعي، تغيرت كليًا الوضعية الأدبية والفكرية لتوينبي، فقد ارتفعت منزلته عاليًا، وكسب تقديرًا متفوقًا، ونال شهرة واسعة، وحقق نجاحًا كبيرًا، مسجلاً به حدثًا فكريًا مهمًا بات يؤرخ له في تاريخ تطور الدراسات التاريخية الحديثة والمعاصرة، بوصفه عملاً لا يقارن بغيره من الأعمال التاريخية الحديثة السابقة عليه، وحتى من الأعمال التي جاءت بعده إلى نهاية القرن العشرين.

وفي ساحة الغربيين هناك الكثير من الانطباعات ووجهات النظر الدالة على تميز كتاب توينبي وتفوقه، من هذه الانطباعات ما أشار إليه بروس براندر إذ ثبت لديه أن كتاب

(٣) حسين مؤنس، التاريخ والمؤرخون، القاهرة: دار المعارف، ١٩٨٤م، ص ١٨٠.

توينبي يختلف عن أي عمل آخر في حقل التاريخ، معززاً رأيه بانطباعات آخرين لم يسمهم، منهم من نظر إلى توينبي بوصفه المؤرخ الحي البارع للحضارة، ومنهم من اعتبره المؤرخ الممثل للعصر، ومنهم من عدّ عمله كونه أكبر إنجاز تاريخي في القرن، وهكذا من صورته بمثابة النصب التذكاري الثقافي في القرن العشرين<sup>(٤)</sup>.

وقد لقي كتاب توينبي متابعة نشطة، تعدّت دائرة المختصين بدراسات الحضارة والتاريخ إلى ما هو أوسع من ذلك، وفي هذا الصدد أشار توينبي سنة ١٩٤٦م إلى أنه تلقى كثيراً من الاستفسارات ولا سيما من الولايات المتحدة الأمريكية، يسألونه عما إذا كان في نيته القيام بإيجاز مجلدات كتابه الكبير، وظل يشعر بقوة الحاجة إلى مثل هذا الاختصار، لكنه لم يكن قد اهتدى إلى كيفية إنجازها، خصوصاً مع انشغاله كلياً في أعمال الحرب آنذاك. وحلت القضية على أحسن وجه حسب قول توينبي، حين جاءت رسالة من الكاتب البريطاني ديفيد تشرشل سمر فيل (١٨٨٥-١٩٦٥م) يخبره فيها أنه قد اضطلع بعمل ذلك الموجز وبات جاهزاً<sup>(٥)</sup>.

لما وصلت هذه المسودات الموجزة إلى توينبي، كان قد مضى أكثر من أربع سنين على نشر الأجزاء الرابع والخامس والسادس، وأكثر من تسع سنين على نشر الأجزاء الثلاثة الأولى، وحين تصفحها بعد هذه السنين شعر وكأنه يقرأ كتاباً جديداً من تأليف غيره، على الرغم من مهارة الموجز في الاحتفاظ بنص كلامه، مهارة استحقت الإعجاب من توينبي.

اختصر سمر فيل الأجزاء الستة الأولى في مجلد واحد، الإنجاز الذي شك توينبي في إمكانية القيام به. بقيت هذه المسودات عند توينبي لمراجعتها فترة طويلة، تحطّت سنوات عدة، وذلك بسبب ظروف الحرب وانخراطه في أعمال الحكومة، فقد كان مضطراً - حسب قوله- إلى ترك العمل في مراجعة هذه المسودات أسابيع وأشهرًا من دون أن يمسه، محتفظاً بالملاحظات والمذكرات التي أكملها في خارج بلده، مفضلاً إرسالها وحفظها في مجلس العلاقات الخارجية في نيويورك، متفقاً مع السكرتير الإداري للمجلس الذي تعهد بحفظها<sup>(٦)</sup>.

في المقدمة الموجزة التي كتبها سمر فيل لكتاب المختصر، أشار إلى ملاحظة جديدة

(٤) بروس براندر، رؤية الفوضى.. استطلاعات عن انحسار الحضارة الغربية، مصدر سابق، ص ٢١٤-٢١٩.

(٥) أرنولد توينبي، بحث في التاريخ، ترجمة وتعليق: طه باقر، لندن: دار الوراق، ج ١، ص ١١.

(٦) أرنولد توينبي، المصدر نفسه، ج ١، ص ١٢.

بالتنويه، أبان فيها أنه شرع بالعمل في هذا الموجز بقصد التسلية الشخصية من دون إعلام توينبي بهذا الأمر، وبعيداً عن التفكير في الطبع والنشر، مقدراً أن هذا العمل يمثل أحسن وسيلة لتمضية الوقت وترجيته، ولم يجبر توينبي به إلا بعد الانتهاء منه، فوضعه تحت تصرفه.

صدر كتاب المختصر في مجلدين كبيرين، نشر المجلد الأول الذي ضم الأجزاء الستة الأولى سنة ١٩٤٦م، والمجلد الثاني الذي ضم الأجزاء الأربعة الباقية نشر سنة ١٩٥٧م، وفي سنة ١٩٦٠م نشر المختصر كاملاً في طبعة جديدة. وفي خطوة لاحقة بادر توينبي قبل وفاته بثلاث سنوات باختصار موسوعته في جزء واحد نشره سنة ١٩٧٢م.

أسهمت هذه الطبعة المختصرة، في تدعيم كتاب توينبي والتعريف بنظريته في الحضارة، ودل على ذلك ما ذكره الكاتب الأمريكي آرثر هيرمان من أن هذه الطبعة المختصرة قد التهمها ملايين القراء<sup>(٧)</sup>. كما أن هذه الطبعة هي المترجمة عربياً، ومتداولة في طبعتين، الأولى أنجزها المؤرخ العراقي طه باقر (١٣٣١-١٤٠٤هـ / ١٩١٢-١٩٨٤م)، بتكليف من وزارة المعارف العراقية سنة ١٩٤٩م، نشرها في جزأين.

والثانية أنجزها الكاتب المصري فؤاد محمد شبل، وجاءت تلبية لدعوة من الإدارة الثقافية بجامعة الدول العربية، صدرت سنة ١٩٦٤م في أربعة أجزاء، بعنوان: (مختصر دراسة للتاريخ)، الجزآن الأول والثاني وقسم من الجزء الثالث تمت بمراجعة المؤرخ المصري محمد شفيق غربال (١٣١١-١٣٨١هـ / ١٨٩٤-١٩٦١م)، الذي أشرف توينبي على رسالته في الماجستير بجامعة لندن، وتولى من بعده مراجعة الأجزاء المتبقية أحد أبرز تلامذته أستاذ التاريخ الحديث الدكتور أحمد عزت عبدالكريم (١٩٠٩-١٩٨٠م).

- ٢ -

### الحضارة.. الوحدة الدراسية والمنهج

اتخذ توينبي من الحضارة موضوعاً وقضية في دراسته للتاريخ، بوصفها الوحدة الدراسية الأساسية القابلة للفهم والتحقق، متفارقاً من هذه الناحية عن أولئك الدارسين الذين اتخذوا من فكرة الدولة موضوعاً أساسياً للدراسة التاريخية، وعن أولئك الذين اتخذوا من فكرة الإنسانية موضوعاً أساسياً للدراسة التاريخية.

(٧) آرثر هيرمان، فكرة الاضمحلال في التاريخ الغربي، ترجمة: طلعت الشايب، القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، ٢٠٠٠م، ص ٣٤٥.

وفي تقدير توينبي، إن المجال الأول الذي يركز على فكرة الدولة يعد ناقصاً؛ لأنه يقف عند حدود الأجزاء ولا يتعرف على كامل هذه الأجزاء. أما المجال الثاني الذي يركز على فكرة الإنسانية أو مجموع الجنس البشري، فإنه - في نظر توينبي - يعد مجالاً واسعاً وهلامياً بشكل يكون بعيداً عن الضبط، وعن إمكانية الإحاطة به، والتحقق منه والفهم.

ويرى توينبي أن وجود الدول القوية المكتملة السيادة العاملة على الاستكفاء بذاتها، قد حمل المؤرخين لأن يتخذوا من الأمم ميداناً مألوفاً للدراسة التاريخية، مقدراً أننا لن نفع على أمة بمفردها أو على دولة قومية في أوروبا تطلعنا على تاريخ يمكن أن يكون مفسراً لنفسه بنفسه. وإذا وجدت دولة بمقدورها أن تزود بمثل هذا الأمر لكانت بريطانيا في المقدمة، وإذا لم تكن بريطانيا تهيب ميداناً للدراسة التاريخية قابلاً للفهم بذاته، فلا مندوحة - في تصور توينبي - من الاستنتاج بثقة، أنه لا توجد دولة قومية أخرى من الدول الأوروبية الحديثة يمكن لها اجتياز هذا التجربة.

وتأكيداً لهذا الرأي، تساءل توينبي: هل التاريخ الإنجليزي قابل للفهم في حد ذاته؟ وهل يتأتى عزل تاريخ إنجلترا الداخلي عن علاقاتها الخارجية؟

وبعد البحث والتنقيب السياسي والاقتصادي والديني، اتضح لتوينبي جازماً أن التاريخ القومي لبريطانيا لم يكن في أي وقت من الأوقات، ولن يكون بكل تأكيد في المستقبل ميداناً منعزلاً للدراسة التاريخية قائماً بذاته، وقابلاً للفهم بمفرده. وإذا صح ذلك عن بريطانيا العظمى، فهو يصدق من باب أولى - في نظر توينبي - بالنسبة لأية دولة قومية أخرى.

لذا فقد اتضح بالفعل عند توينبي أن ميدان الدراسة القابل للفهم بذاته، هو مجتمع يضم عدداً من الجماعات على شاكلة النوع الذي تمثله بريطانيا، لا بريطانيا وحدها، ولكنه يضم معه فرنسا وإسبانيا وهولندا والبلدان الإسكندنافية وغيرها. وذلك لكون العوامل الفعالة - في نظر توينبي - لم تكن قومية الطابع، ولكنها صدرت عن أسباب أوسع مدى، تؤثر في كل جزء من الأجزاء، وهي في تأثيرها الجزئي لا تفهم إلا بالنظر الشامل إلى تأثيرها في المجتمع بأسره.

وعلى نمط المجتمع الغربي الذي حدد توينبي صورته التاريخية، وامتداداته المكانية والزمانية، وبالتركيز على المستوى الثقافي، ميز توينبي وجود أربعة مجتمعات أخرى لا تزال قائمة في عالم اليوم، هي:

الأول: مجتمع مسيحي أرثوذكسي في جنوب شرقي أوروبا وآسيا.

الثاني: مجتمع إسلامي يركز على المنطقة القاحلة الممتدة من شمال إفريقيا والشرق الأوسط حتى الواجهة الخارجية من حائط الصين العظيم.

الثالث: مجتمع هندوسي يتحدد وجوده في القسم الاستوائي من الهند.

الرابع: مجتمع الشرق الأقصى في المنطقتين شبه الاستوائية والمعتدلة بين المنطقة القاحلة والمحيط الهادي.

إلى جانب هذه المجتمعات، ميز توينبي مجموعتين تبدوان -في نظره- كبقايا متحجرة من مجتمعات مشابهة اندرست في الوقت الحاضر، المجموعة الأولى: تشمل المسيحيين المنيوفيسيتين في أرمينيا، وما بين النهرين، وفي مصر والحبشة، والناطقة المسيحيين في كردستان، والناطقة السابقين في ملابار، ويضاف إليهم اليهود والمجوس. المجموعة الثانية: وتشمل البوذيين المعتنقين مذهب ماهايانا في التبت ومنغوليا، والبوذيين أتباع مذهب هيناياما في سيلان وبورما وسيام وكمبوديا، وكذلك الجين في الهند<sup>(٨)</sup>.

ومن ناحية المنهج، اختار توينبي منهج الدراسة المقارنة بين الحضارات، وذلك بعد أن أثمرت أبحاثه التاريخية عن وجود تسعة عشر مجتمعاً، كانت معظمها منتسبة كأصول أو فروع لمجتمع أو أكثر من المجتمعات الأخرى، ثم رفع عدد هذه المجتمعات إلى واحد وعشرين مجتمعاً، بعد تقسيم مجتمع الشرق الأقصى إلى مجتمع صيني وآخر كوري ياباني، وتقسيم المجتمع المسيحي الأرثوذكسي إلى مجتمع بيزنطي أرثوذكسي ومجتمع روسي أرثوذكسي.

وهذه المجتمعات كاملة -في نظر توينبي- هي: «الغربي، الأرثوذكسي، الإيراني، العربي، الهندوكي، الشرق الأقصى، الهليني، السوري، السندي، الصيني، المينوي، السومري، الحيثي، البابلي، المصري، الأندي، المكسيكي، اليوكاتي، الماياني».

وقبل أن يمضي توينبي قدماً في هذه الدراسة المقارنة لهذه المجتمعات الواحد والعشرين، ولتثيت منهجه المقارن وتأكيد، توقف أمام جملة من الاعتراضات الأولية، يحتمل إثارتها بشأن هذه المجتمعات، تحددت بهذا النحو:

الاعتراض الأول: لعل هناك من يرى -حسب قول توينبي- أن هذه المجتمعات

(٨) انظر: أرنولد توينبي، مختصر دراسة للتاريخ، مصدر سابق، ج ١، ص ١٥.

المقصودة بالدراسة، لا يجمعها طابع مشترك سوى أنها كلها ميادين مفهومة وقابلة للدراسة والتحقق، غير أن هذا الطابع له من الشمول والغموض بحيث لا يمثل شيئاً من الناحية العملية.

أمام هذا الاعتراض، يرى توينبي أن هذه المجتمعات تسمى حضارات تمييزاً لها عن المجتمعات البدائية التي هي كذلك ميادين قابلة للبحث والفهم، لكنها تشكل نوعاً آخر من جنس المجتمعات، وعلى أساس هذه المفارقة فإن طابعاً مميزاً يجمع بين تلك المجتمعات الواحد والعشرين، متحدداً في كونها المجتمعات الوحيدة التي مرت وتمر في أطوار التحضر. من وجه آخر في المقارنة بين الحضارات والمجتمعات البدائية، مداره في نظره توينبي قلة عدد الحضارات المعروفة، بينما عدد المجتمعات البدائية المعروفة يفوق ذلك كثيراً.

وأما المفارقة الأهم في نظر توينبي، هي أن الحضارات تتفوق على المجتمعات البدائية من حيث الاتساع، فالمجتمعات البدائية حياتها قصيرة الأجل نسبياً، وتنحصر في مناطق جغرافية ضيقة النطاق نوعاً ما، وتضم عدداً صغيراً من البشر، بخلاف الوضع تماماً مع مجتمعات الحضارات.

**الاعتراض الثاني:** بخلاف الاعتراض السابق هناك من يرى أنه لا يوجد واحد وعشرون أنموذجاً حضارياً مميزاً، وإنما توجد حضارة واحدة لا غير هي الحضارة الغربية. هذا الاعتراض خطأه توينبي بشدة، وكان ملتفتاً إليه بعناية، متوسعاً في نقضه وتقويضه، معتبراً أن المؤرخين الغربيين المحدثين قد سقطوا فيه تحت تأثير محيطهم الاجتماعي، وأوحى به مظهر الحضارة الغربية الخداع حسب وصف توينبي، وذلك بعد ما استطاعت هذه الحضارة في العصور الحديثة فرض نظامها الاقتصادي، وبسط هيمنتها السياسية على العالم.

وتتمة لرأيه شرحاً ونقضاً، يضيف توينبي أن النجاحات المادية التي حققتها الحضارة الغربية على نطاق عالمي، هو الذي قاد إلى تبني هذه الفكرة الخاطئة القائلة بوحدة الحضارة، وافترض أن هناك نهراً واحداً للحضارة متمثلاً في الغرب، وجميع ما عداه إما روافد له، أو ضائع في رمال الصحراء.

وهذه الفكرة في نظر توينبي لها ثلاثة جذور، صوّرها مناقشاً لها ومخطئاً، على هيئة ثلاثة أوهام هي:

٢- وهم الشرق الراكد.

٣- وهم التقدم بوصفه خطأً مستقيماً.

بالنسبة لوهم حب الذات، يرى توينبي أنه أمر طبيعي حدث لدى الغربيين وحدث لدى غيرهم كذلك، وقديماً عانى اليهود كثيراً من هذا الوهم ظناً منهم أنهم شعب الله المختار، وأطلق أهل اليونان على من سواهم من الشعوب لفظ البرابرة، هذه النزعة من الكبرياء رفضها توينبي، معلناً عدم صوابيتها.

وبالنسبة لوهم الشرق الراكد، هذا الوهم رغم انتشاره بشكل واضح إلا أنه في نظر توينبي لا يتركز على أساس علمي، ومنشؤه - حسب اعتقاده - أن الشرق - ويراد به البلدان الواقعة بين مصر والصين - كان في وقت ما متقدماً كثيراً على الغرب، وتغيرت صورته اليوم وأصبح متخلفاً عنه، وحين نهض الغرب وتقدم بقي الشرق راكداً.

أما وهم التقدم بوصفه خطأً مستقيماً، فيرى فيه توينبي أنموذجاً لذلك الميل إلى المغالاة في التبسيط الذي يظهره العقل البشري في أوجه نشاطه كافة، ملتفتاً في هذا الشأن إلى طريقة المؤرخين الغربيين في تقسيمهم أطوار التاريخ إلى دورات، منظمين دوراته في سلسلة واحدة، بحيث تتفق كل دورة مع بداية الدورة التالية، مثل أجزاء العصا المتصلة بعضها ببعض.

**الاعتراض الثالث:** قد ينكر البعض إمكانية الدراسة المقارنة بين الحضارات الواحدة والعشرين بحجة أنها غير متعاصرة لبعضها، ومتفارقة في الزمن والتاريخ، فسيح من هذه الحضارات - حسب قول توينبي - لا تزال قائمة في الزمن الحاضر، بينما اندرس منها واطمحل أربعة عشر حضارة، من بينها ثلاث حضارات ترجع على الأقل إلى فجر التاريخ هي: المصرية والسورية والمنيوية، علماً أن هذه الحضارات الثلاث وربما غيرها، تنفصل زمنياً عن الحضارات القائمة اليوم بمقدار مدة الزمن التاريخي كلها.

ورداً على هذا الاعتراض، يرى توينبي أن الزمن شيء نسبي، وفي مجال الحضارات يقاس الزمن بما يناسب الفترات الزمنية التي عاشتها الحضارات نفسها، وأن برهنة تقل عن ستة آلاف سنة تصل الفترة بين ظهور أقدم حضارة معروفة وبين عصرنا الحاضر، أخرى بأن تقاس بالمقياس الزمني المناسب، أي بالنسبة للفترات الزمنية التي عاشتها الحضارات نفسها. وإذا كانت بعض الحضارات ترجع إلى فجر التاريخ فهذا لا تأثير له من ناحية النقد؛ لأن التاريخ في نظر توينبي هو تاريخ الإنسان الممتد منذ بلوغه الاجتماع المتمدن، ومن ثم

يمكن اعتبار أن هذه الحضارات المقصودة هي حضارات متعاصرة فيما بينها.

**الاعتراض الرابع:** قد ينكر البعض قابلية المقارنة بين الحضارات بحجة الاختلاف في تفاوت قيمة هذه الحضارات، فبعضها حضارات قديمة لا قيمة لها، ولا تمت إلى الحضارة بأية صلة، والمقارنة بينها وبين الحضارات الحقيقية كالحضارة الغربية مثلاً يعد مضیعة للطاقة الذهنية.

ومن وجهة نظر توينبي أن القيمة كالزمن هي مسألة نسبية، فالمجتمعات الواحدة والعشرين المقصودة بالدراسة لو قيست جميعها بالمجتمعات البدائية لظهر أنها قد حققت كثيراً من التقدم، ولو قيست جميعها بأي مقياس مثالي يكون عالياً، لظهر أنها جميعاً لم تصب الهدف النهائي، ولم تحقق كامل غايتها حتى الآن.

**الاعتراض الخامس:** في تصور بعض النقاد أن تواريخ الحضارات ما هي إلا سلسلة من الوقائع التاريخية، وكل واقعة تاريخية تعد فريدة في جوهرها، منفصلة عن غيرها، والتاريخ لا يعيد نفسه.

أما في تصور توينبي فإن الوقائع التاريخية مع أنها كالفرد في ذاتها لا تقبل المقارنة من بعض النواحي، لكنها في نواحي أخرى تكون مرتبطة بصنف آخر يتيح لها إمكانية المقارنة. بعد تفكيك هذه الاعتراضات الخمسة وتقويضها، تأكد لتوينبي إمكانية الدراسة المقارنة للحضارات، متخذاً من هذا المنهج سبيلاً مفضلاً لتكوين المعرفة بالحضارات التي ظهرت في عالم الاجتماع الإنساني، دارساً كيف نمت الحضارات في ظرف وتقدمت؟ وكيف حدث انبهار الحضارات وأفولها؟ ولماذا بقيت بعض الحضارات واستمرت؟

- ٣ -

### الحضارات ونظريات الانبثاق

قبل الحديث عن نظريته في الحضارة وتمهيداً لها، تساءل توينبي: ما الذي قاد الحياة البشرية وأخرجها منذ ستة آلاف سنة من وضعية المجتمعات البدائية الراكدة والجامدة التي كانت عليها إلى وضعية الحضارة والمجتمعات الحضارية متممة بصفة الحركة والاندفاع؟ أمام هذا السؤال الكبير، وقبل أن يبين توينبي نظريته التي توصل إليها في هذا الشأن، تقصّد الإشارة ابتداءً إلى نظريتين مطروحتين، رأى من الواجب البحث عنهما، والنظر في صحتها، وهما: نظرية الأجناس، ونظرية البيئة.

بشأن النظرية الأولى، افتتح توينبي الحديث عنها متسائلاً: هل نستطيع أن ننسب بدء الحضارات إلى مزايا جنس بشري معين أو أجناس خاصة بذاتها؟ وحسب شرحه أن نظرية الأجناس تستخدم للتعبير عن توفر بعض صفات مميزة وموروثة في جماعات معينة من البشر، تتمثل في سجايا نفسية أو صفات روحية يفترض وجودها بالفطرة في بعض المجتمعات، ويعد اللون الصفة البدنية التي يعول عليها أكثر من غيرها المدافعون عن نظرية الأجناس من الغربيين، قاصدين بذلك السلالة ذات البشرة البيضاء، متحددة فيما عرف عندهم بالإنسان النوردي، جاعلين الأوروبيين أعلى مقاماً من الأجناس الأخرى.

وبعد تبيان هذه النظرية، أعلن توينبي رفضه القاطع لها، كاشفاً أن نصف الحضارات المعروفة قائمة على إسهامات متعددة لأكثر من جنس واحد، مبرهنًا على ذلك، معتبراً أن لكل من الحضارتين الهلينية والغربية ثلاثة أجناس مساهمين، متمماً كلامه قائلاً: «ولو قسمت الأجناس: الأصفر، الأسمر، الأحمر، إلى عناصر فرعية مثل أقسام الجنس الأبيض: النوردي، الألبى، وجنس البحر الأبيض المتوسط، لكان من المحتمل أن نحصل على تعدد من المساهمين في جميع حضاراتنا»<sup>(٩)</sup>.

وبشأن النظرية الثانية المستندة إلى عامل البيئة الجغرافية، يرى توينبي أن هذه النظرية وإن كانت أقل مجافة للعقل إلا أن نصيبها من الصحة ليس بأكثر من نصيب النظرية السابقة، كاشفاً بالاستناد إلى تجارب متعددة أن الحضارات نشأت في بيئات جغرافية مختلفة، متتهياً إلى القول: لا الجنس ولا البيئة إن أخذ كل بمفرده يمثل العامل الإيجابي الذي أيقظ الجنس البشري من حالة الركود، ونقله من مستوى المجتمع البدائي ودفعه إلى طريق مخوف بالمخاطر، سعيًا وراء بلوغ الحضارة.

وبذلك فقد وضح عند توينبي أن بدء الحضارات لم يكن نتيجة لعوامل بيولوجية أو بيئية جغرافية، مقدراً أن العامل الذي يسعى إلى التعرف إليه، لن يكون أحاديًا، وإنما متعددًا من جهة، ومتداخلًا من جهة ثانية.

وبعد الفحص والتأمل في بدء الحضارات وسيرها نموًا وانهايارًا، تحقق لدى توينبي صدقية القول بأن فكرة التحدي والاستجابة هي أوفر حظًا في تأكيد العامل الذي ظل يبحث عنه، بوصفه بديلاً عن نظريتي الجنس والبيئة اللتين ثبت عنده ضعفهما.

مع ذلك اهتم توينبي بعاملَي الجنس والبيئة ناظرًا إليهما في ضوء جديد، متجنبًا

(٩) انظر: أرنولد توينبي، المصدر نفسه، ج ١، ص ٩٢.

البحث عن سبب مبسط لبدء الحضارات، ولن يكون مدهشاً له إذا اتضح أثناء انبعاث الحضارات أن عاملي الجنس والبيئة قد يكونان مثيرين في حالة، وعقيمين في حالة أخرى، نابذاً الافتراض الشائع أن الحضارات تظهر وقتما تهيب البيئات ظروف للحياة، فيها سهولة غير مألوفة.

وبشأن نظريته، قسّم توينبي التحدي الذي يستثير الحضارات نهوضاً وانبعاثاً إلى نوعين: تحدّ طبيعي وتحدّ بشري. ومن ناحية المستوى قسّم توينبي التحدي إلى ثلاثة مستويات: ضعيف ومتوسط وقوي. وعن الحضارات وعلاقتها بالتحدي قسمها توينبي إلى ثلاثة أنواع: متطورة وعقيمة ومتعطلة، ومن ناحية أزمنتها وتعاقبها في التاريخ قسمها توينبي إلى ثلاثة أجيال.

أما البيان والتفصيل، فعن ناحية النوع: فقد اعتنى توينبي كثيراً بعامل التحدي الطبيعي، مقدراً أنه العامل الأبرز والأقوى في استثارة الحضارات انبعثاً ونهوضاً. وبتأثير هذا العامل وتنوع أشكاله الطبيعية، ربط توينبي قيام أولى الحضارات وأقدمها في التاريخ الإنساني، واصفاً لها بالحضارات الأصلية، مبتدئاً بالحضارة المصرية التي انبثقت بتأثير تحدي ظاهرة الجفاف، وكيف أنها ألزمت آباء الحضارة المصرية بالدخول في صراع مع مستنقعات وادي النيل. منتقلاً إلى الحضارة السومرية التي واجهت التحدي نفسه، واستجابت له بالدخول في صراع مع مستنقعات غابات الوادي الأدنى لدجلة والفرات. ثم الحضارة الصينية التي واجهت تحديات الطبيعة في الوادي الأدنى للنهر الأصفر، وهكذا الحضارتين المايانية والأنديانية في أمريكا الجنوبية التي واجهت تحدي غزارة الغابة المدارية، وصولاً إلى الحضارة المينوية في جزيرة كريت اليونانية التي واجهت تحدي البحر.

أما التحدي البشري وتأثيره، فينسبه توينبي إلى الحضارات التالية، التي كانت تنتسب بطرق ودرجات متفاوتة إلى تلك الحضارات الأصلية، متضحاً عنده أن التحدي الأساسي والجوهري في حالة هذه الحضارات، هو تحدّ بشري نشأ عن صلة هذه الحضارات بالمجتمع الذي تنتسب إليه، من دون أن ينكر وجود درجة ما من التحدي الطبيعي أسهم في يقظة هذه الحضارات، مقدراً أن هذا التحدي البشري موجود ضمناً في الصلة بالمجتمع، يبدأ بالتفارق ويبلغ ذروته بالانفصال عن المجتمع السابق أو الحضارة السابقة.

من هذه الحضارات المنتسبة التي واجهت تحدياً بشرياً، أشار توينبي إلى الحضارة البابلية التي أتمت نموها في نطاق موطن المجتمع السومري حيث كانت تنتسب إليه. وهكذا الحضارة الهندية، وحضارة الشرق الأقصى، والحضارة المسيحية الأرثوذكسية،

والحضارة العربية، والحضارة الإيرانية، وهي الحضارات التي لا يبدو -في نظر توينبي- أنها قد تعرضت لأي تحدٍّ طبيعي واضح المعالم؛ ذلك لأن مواطنها وإن اختلفت عن مواطن الحضارات السابقة، إلا أنها خضعت سابقاً لهذه الحضارات أو لغيرها من الحضارات الأخرى.

وقد تأكد لدى توينبي عدم دقة الافتراض الشائع الذي يصور أن الحضارات تظهر وقتما تهيم البيئات ظروفها سهلة للحياة، معتبراً أن السهولة عدو الحضارة، والحافز نحو الحضارة تزداد قوته كلما ازدادت البيئة صعوبة، فاحصاً بعناية الدليل المؤيد لهذه النظرية، وملتفتاً إلى الرأي المضاد لها.

ليس من الصعوبة -في نظر توينبي- العثور على مثل هذه الأدلة المؤيدة، مقسماً لها إلى مجموعتين لهما علاقة بالبيئتين الطبيعية والبشرية، مقدماً الحضارة الصينية مثلاً بارزاً على ذلك، فقد نشأت على النهر الأصفر الأشد صعوبة، وليس على النهر اليانغتسي الأقل صعوبة، فلم يكن النهر الأصفر صالحاً للملاحة في أي فصل من فصول السنة، ففي الشتاء يكون متجمداً أو غاصاً بالثلج العائم، وفي الربيع مع ذوبان الثلوج تحدث فيضانات مدمرة.

وبعد التحقق التاريخي وعرض الأمثلة والنماذج من الحضارات المختلفة، تأكد لدى توينبي أن الحضارات تتوالد في البيئات التي تتسم بالمشقة غير العادية، ولا تتسم بسهولة الحياة، وقاده هذا الاستقصاء إلى تبني قانون اجتماعي صاغه بهذا النحو: «كلما عظم التحدي اشتد الحافز»، مرتكزاً في ذلك على عدد من النماذج، حدثت فيها استجابات، استثمارتها خمسة أنواع من الحوافز، هي: البلاد الشاقة، الأرض الجديدة، النكبات، الضغوط، الصعوبات.

وزيادة في الثبوت من صحة هذا القانون، تساءل توينبي: لو زادت شدة التحدي إلى ما لا نهاية فهل يتحقق الحافز إلى ما لا نهاية؟ وهل تبلغ شدة التحدي نقطة تؤدي بعدها الشدة المتزايدة إلى مفعول متناقض؟ يصبح عندها التحدي من الشدة بحيث يزول معه كل احتمال في نجاح الاستجابة؟ وفي هذه الحالة هل يتحدد القانون في اعتبار أن أعظم التحديات حفزاً يوجد في متوسط بين القوة والضعف أو بين الإفراط والتفريط في الشدة؟ وهل هناك تحدٍّ زائد عن الحد؟

على ضوء هذه التساؤلات، قسّم توينبي التحدي إلى ثلاثة مستويات: ضعيفة ومتوسطة وقوية، معتبراً أن التحدي الضعيف قد يعجز تماماً عن استثارة الطرف المتحدى، ومن ثم لا يولد استجابة، وعلى العكس منه التحدي القوي الذي قد يحطم روح الطرف

المتحدى، ويكون فوق طاقته، ومن ثم يصبح غير قادر على توليد الاستجابة المتكافئة له، أما التحدي المتوسط فهو الذي باستطاعته أن يولد استجابة قد تكون ناجحة تدفع باتجاه النمو والارتقاء.

لا يكفي -في نظر توينبي- أن تكون الاستجابة إلى التحدي في أسرع صورة، فهذا لا ينهض دليلاً على مثالية التحدي من ناحية استثارته للاستجابة، مقدراً أن التحدي الأمثل ليس هو ذلك التحدي الذي يقتصر على استثارة الطرف المتحدى لينجز استجابة ناجحة بمفردها، وإنما هو ذلك التحدي المشتمل على كمية الحركة التي تحمل الطرف المتحدى إلى أبعد من استجابة ناجحة بمفردها، بل تحمله من مرحلة استكمال الاستجابة إلى مرحلة تحدي جديد، ومن مشكلة واحدة قد حلت إلى مواجهة أخرى.

وإذا كان يقدر لارتقاء الحضارات أن تتابع عملية تكوينها، فلن يتحقق ذلك في تصور توينبي من خلال الحركة المتناهية وحدها، ولكي تتحول الحركة إلى إيقاع متكرر ومتواتر، لا بد من توفر ما يسميه توينبي أخذاً عن الفيلسوف الفرنسي هنري برغسون (١٨٥٩-١٩٤١م) «الوثبة الحيوية»، التي تحمل الطرف المتحدى عبر عملية التوازن إلى مرحلة زيادة في رجحان الميزان، تدفع به إلى تحد جديد يلهمه استجابة غضة على صورة مزيد من التوازن، ينتهي بمزيد من رجحان الميزان.

وهذه الطريقة تستمر -في تصور توينبي- عملية الارتقاء وتظل إلى ما لا نهاية، متقصياً هذا الأمر بالعودة إلى سيرة الحضارة اليونانية، بدءاً من تكوينها إلى أن بلغت ذروة ارتقائها في القرن الخامس قبل الميلاد.

من جانب آخر، يرى توينبي أن مظهر الارتقاء الناتج من الاستجابات الناجحة لتحديات متعاقبة، إنما يتحقق شريطة أن يتجه الفعل نحو التحول من ميدان البيئة الخارجية مادية أو بشرية، إلى الميدان الداخلي للمجتمع، وكلما كانت الحضارة تنمو ويستمر ارتقاؤها، فإن ذلك يؤدي إلى تناقص الركون إلى التحديات الخارجية، وتزايد الركون إلى التحديات الداخلية، بمعنى انتقال ميدان المعركة من الخارج إلى الداخل، ومن ثم يتقرر مصير المجتمع والحضارة.

وعلى ضوء نظرية التحدي والاستجابة، قسم توينبي الحضارات إلى ثلاثة أنواع، فالحضارات التي استجابت إلى التحدي في كل أطواره، ونجحت وحقت نمواً وارتقاءً أطلق عليها توينبي تسمية «حضارات متطورة»، ويصدق هذا الوصف عنده على مجموع

الحضارات الواحدة والعشرين المذكورة سلفاً، أما الحضارات التي ماتت في مهدها وفشلت في الاستجابة إلى التحدي أطلق عليها توينبي تسمية «حضارات عقيمة»، كالحضارة الإسكندنافية الوثنية حيث ماتت في موطنها، ولم تستطع تكوين حضارة في محيطها، وقد تحللت من ذاتيتها، واعتمدت المسيحية الغربية، وأصبحت جزءاً منها، هذه السرعة في استجابة الإسكندنافيين إلى تحللهم، عدّها توينبي إحدى فضائلهم البارزة.

والنوع الثالث من الحضارات، أطلق عليه توينبي تسمية «الحضارات المتعطلة»، ويقصد بها حضارات ظلت على قيد الحياة لكنها أخفقت في متابعة نموها.

وهنا تساءل توينبي: إذا انبعثت حضارة فهل من المتوقع أن يكون نموها أمراً مؤكداً؟ وهل الحضارات التي تغلبت على مخاطر فترات الميلاد والطفولة المتتالية تنمو كلها وتصل إلى مرحلة الرجولة من دون استثناء نمواً ثابتاً مقررًا؟

هذا النمط من الحضارات يستدعي - في نظر توينبي - دراسة مشكلة النمو، ولماذا توقفت بعض الحضارات ولم تواصل عملية النمو؟ كاشفاً عن هذه الحالة، ومبرزاً لها من خلال تقديم بعض النماذج الدالة عليها، مقسماً لها بحسب نوع التحدي إلى مجموعتين، الأولى: الحضارات التي انبعثت استجابة لتحدي مادي مثل: حضارات البولنيزيين والإسكيمو والبدو، والثانية: الحضارات التي انبعثت استجابة لتحدي بشري مثل: العثمانيين في العالم المسيحي الأرثوذكسي والإسبارطيين في العالم الهليني.

وحسب منظور توينبي، إن حركة جميع هذه الحضارات قد تعطلت، وذلك بعد أن استجابت إلى تحديات بلغت شدتها المرتبة الواقعة بين درجة تتيح حفزاً يقود إلى مزيد من الارتقاء، ودرجة يتحتم عندها الإخفاق، مشبهاً هذه الحضارات بمتسلكي المنحدر، الذين صعّدوا فجأةً ومن ثم باتوا لا يستطيعون التوجه لا إلى الخلف ولا إلى الأمام، فأصبح وضعهم جموداً محفوفاً بالمخاطر على درجة عالية من التوتر. ووجد توينبي أن أربع حضارات من تلك الحضارات الخمس المتعطلة، اضطرت في النهاية إلى التسليم بالهزيمة، وبقيت واحدة حاولت البقاء هي ثقافة الإسكيمو.

وقد أسفرت دراسة توينبي عن تقسيم الحضارات إلى ثلاثة أجيال، حضارات الجيل الأول: وهي أقدم الحضارات التي تلاشت وضمّت المصرية والسومرية، وضمّت حضارات الجيل الثاني: التي تلاشت كذلك السورية والسندية والهلينية والصينية، أما حضارات الجيل الثالث: فهي الحضارات التي ما زالت باقية، وفي طليعتها الحضارة الغربية.

- ٤ -

### الحضارات وانهارها

عندما تأمل توينبي في تاريخ الحضارات التي أمكنه التعرف إليها، وجد أن أغلبية هذه الحضارات قد أصابها الفناء فعلياً، فبدا له أن لا مناص من الاستنتاج أن الفناء هو احتمال فعلي يواجهه أية حضارة، متسائلاً: عن باب الفناء ولماذا اختفت حضارات عديدة ازدهرت وقتاً ما في التاريخ؟ مندفعاً بهذا السؤال دارساً لتحلل الحضارات وانهارها.

يرى توينبي أن مسألة انهيار الحضارات هي أشد وضوحاً من مسألة ارتقائها، وفي قدرته سرد ثمانية وعشرين نوعاً من الحضارات، مضمناً هذا العدد الحضارات الخمس المتعطلة، ومتغاضياً عن الحضارات العقيمة، مقدراً أن ثمة ثماني عشرة حضارة ماتت فعلياً، معدداً العشر الباقية وهي: حضارة المجتمع الغربي، الكيان الرئيسي لحضارة المسيحية الأرثوذكسية وغصنيتها في روسيا، حضارة المجتمع الإسلامي، حضارة المجتمع الهندي، الكيان الرئيسي لمجتمع الشرق الأقصى في الصين واليابان، ثم الحضارات الثلاث المتعطلة: البولونيزيين، والإسكيمو والبدو<sup>(١٠)</sup>.

وبعد الاستقصاء عن هذه الحضارات الباقية على قيد الحياة، ظهر لتوينبي آنذاك أن مجتمعي البدو والبولونيزيين هما في حالة سكرة الموت، وعدّ سبباً من الحضارات الثماني الباقية أنها بدرجات مختلفة واقعة تحت التهديد، إما الإبادة أو الاندماج في مجتمع الحضارة الغربية، وثمة ست من هذه الحضارات السبع حملت فعلاً أمارات الانهيار والانحدار صوب التحلل.

وعندما تساءل توينبي عن: سبب انهيار الحضارات؛ توقف مستعرضاً ابتداء بعض الآراء والنظريات التي ارتكزت في نظره على تصورات لا يمكن التثبت من صحتها، أو ارتكزت على أشياء أخرى تخرج عن نطاق التاريخ البشري، معدداً خمسة من هذه الآراء والنظريات تنتمي إلى المجال الغربي، وتتصل بحقول معرفية متعددة، وناظرة إلى أزمنة تاريخية متفرقة ومتباعدة، هذه الآراء والنظريات هي:

أولاً: نظرية الحتمية الطبيعية أو حتمية تشيخ الكون استناداً لمبدأ الجبرية قضاءً وقدرًا، حيث أقام أصحاب هذه النظرية ربطاً بين مصائر النظم البشرية ومصير الكون المادي في مجموعه، مقدرين أن انحدار الحضارة اليونانية الهلينية حدث نتيجة حتمية لا مناص منها

(١٠) انظر: أرنولد توينبي، المصدر نفسه، ج ١، ص ٤٠٩.

بسبب تشيخ الكون.

أشار لمثل هذه النظرية قديماً -حسب قول توينبي- أحد آباء الكنيسة الغربية هو سانت سيريان، فبعد ثلاثة قرون على انحلال الحضارة الهلينية، تحدث سيريان قائلاً: «خليق بك أن تدرك أن العصر الحاضر قد بلغ الشيخوخة، إذ أصبح يفتقر إلى قوة الاحتمال التي كانت تصلب عوده، كما أنه خلو من الحيوية والخشونة التي كانت تزوده بالقوة. إن ثمة قلة في أمطار الشتاء التي تغذي بذور الأرض، وضعفًا في حرارة الصيف التي تنضج المحاصيل، هذا هو الحكم الذي صدر على العالم، هذا هو قانون الرب: كل ما هو كائن يجب أن يموت، وكل من يدرك سن البلوغ يجب أن يشيخ»<sup>(١١)</sup>.

أما توينبي وردًا على هذه النظرية، فيرى أن علم الطبيعة الحديث قد أطاح بأساس هذه النظرية من ناحية اتصالها بأية حضارة من الحضارات القائمة في الزمن الحاضر، متفقًا مع علماء الطبيعة المعاصرين الذين يرون أن تخيل مستقبل الكون، وتوقف ساعته عن الدوران، يعد بعيدًا بعدًا لا يمكن تصوره.

ثانيًا: نظرية الحتمية البيولوجية استنادًا إلى مبدأ أن مصير الحضارة يتفق ومصير الكائنات الحية. وحسب هذه النظرية فإن أطوار الكائنات الحية المتعاقبة جبريًا في أعمارها من الولادة إلى الشيخوخة، هي الأطوار نفسها التي تمر بها الحضارات، مقدرين أن لها ولادة ولها شيخوخة تصل إليها وتتلاشى بعدها. وقد أشار لمثل هذه النظرية المفكر الألماني أروالد شبنجلر (١٨٨٠-١٩٣٦م) معتبرًا أن كل حضارة تمر بتتابع الأجيال الذي يمر به الكائن البشري.

وبخلاف هذه النظرية، يرى توينبي أن المجتمعات -وفقًا لأي معنى- هي ليست كائنات عضوية، ولا تقارن بهذه الكائنات العضوية ولا تتشابه، فالحضارة -في نظره- هي كيان من نوع مختلف لا يخضع لقوانين البيولوجيا.

ثالثًا: نظرية تغير سلالة النوع الاجتماعي بعد انقضاء عدد معين أو غير معين من الأجيال. وحسب هذه النظرية فإن انحطاط الحضارات يعلل بتلف يصيب نوع الأفراد المشتركين في الحضارة، وذلك نتيجة توالي تسلسلهم من أسلاف متحضرين.

اعترض توينبي على هذه النظرية، معتبرًا أن الداء الذي يصيب أبناء الحضارات بالانحطاط، ليس شلالًا ناجمًا عن ملكاتهم الطبيعية، وإنما هو انهيار يصيب تراثهم الاجتماعي.

(١١) انظر: أرنولد توينبي، المصدر نفسه، ج ١، ص ٤١٥.

رابعاً: نظرية الحركة الدورية في التاريخ. ظهرت هذه النظرية قديماً متأثرة بالحركة الدورية المتشابهة والمتكررة في عالم الطبيعة، ووفقاً لدورة الكون الزمنية فإن جميع الكائنات الحية تتطابق تماماً في تواريخ ميلادها وموتها، ومن ثم فإن الحركة الدورية المتكررة في عالم الطبيعة، تجري كذلك تشابهاً وتكراراً في حركة التاريخ البشري.

ونقدًا لهذه النظرية، يرى توينبي أن استقرار الحركات المتكررة في تحليل عملية الحضارة لا يكشف عن النظام الدوري نفسه في عالم الطبيعة والكون، معتبراً أن الحركة الرئيسية التي تحمل الشيء من الأول إلى الآخر ليست حركة تكرر نفسها، وإنما هي حركة تسير قدمًا.

خامساً: نظرية فقدان السيطرة الاجتماعية. بعد أن تتبع توينبي النظريات التي تقع خارج نطاق الإرادة البشرية في انهيار الحضارات متمثلة في النظريات الأربع السابقة، اتجه إلى نظريات أخرى لها علاقة بنطاق الإرادة البشرية، متسائلاً في هذا الشأن: هل تنهار الحضارات بفعل فقدان سيطرتها على بيئتها المادية؟ ناظرًا لهذه النظرية من جهة دراسة الأساليب التكنولوجية التي من خلالها تتحكم الحضارات في بيئتها المادية.

بعد الفحص ثبت لتوينبي عدم صحة هذه النظرية، فقد مرت عليه حالات وجد فيها أن الأسلوب التكنولوجي يتقدم في ظل حضارات عدّها إما واقفة أو في حالة انحدار، وفي حالات أخرى وجد توينبي أن الأسلوب التكنولوجي يكون واقفًا في ظل حضارات تكون حركتها تارة إلى الأمام وتارة إلى الوراء.

وفي الحالات التي اتفق فيها حدوث انهيار حضارة مع انحطاط المستوى التكنولوجي، فإن هذا الانحطاط في نظر توينبي لا يمثل علة انهيار الحضارة، وعده نتيجة لهذا الانهيار وليس سببًا.

كما توصل توينبي إلى نتيجة عدّها صادقة، مبناه عدم الاهتمام إلى أن سبب انهيار الحضارات يرجع لما أساءه فقدان السيطرة على البيئة البشرية، وذلك بفعل طغيان قوى بشرية دخيلة على مجتمع آخر، وقد تبين له في جميع الحالات التي درسها أن أقصى ما يلحقه عدو أجنبي هو توجيه ضربة قاضية، لمجتمع يكاد ينتحر ويلفظ أنفاسه الأخيرة.

من وجه آخر يرى توينبي أن الضربات والضعوط التي تأتي من الخارج قد تمثل في بعض الحالات عامل استثارة لا عامل تدمير.

هذا عن نقد النظريات الغربية التي حاولت تفسير انهيار الحضارات في التاريخ

الإنساني، أما النظرية التي توصل إليها توينبي وتحقق منها تاريخياً، فهي تركز على ثلاثة عناصر هي:

أولاً: ضعف الطاقة الإبداعية في الأقلية، الضعف الذي يجرد هذه الفئة من قدرتها السحرية في التأثير على المجتمع العام، فتغدو أقلية مسيطرة تسعى نحو الاحتفاظ بمركز لم تعد جديرة به.

ثانياً: تخلي الأكثرية عن محاكاة الأقلية، وذلك بعد ضعف الطاقة الإبداعية لدى هذه الأقلية، فحيثما ينتفي الإبداع تنتفي المحاكاة.

ثالثاً: التفكك والانقسام وفقدان الوحدة الاجتماعية في المجتمع، ويحدث ذلك بتأثير العاملين السابقين.

وفي ظل هذا الوضع -حسب نظرية توينبي- يفشل المجتمع في الاستجابة إلى التحدي، ويتكرر الفشل مع تواتر التحدي، ينتهي مصير المجتمع والحضارة إلى الانهيار، ومن ثم تتفشى الخلافات الداخلية، وتفعل الانشقاقات الاجتماعية فعلها في المزيد من التمزقات والانقسامات، وتظهر متجلية في بعدين: الأول يكون متمثلاً في انشقاقات رأسية بين الجماعات المتمازجة جغرافياً، ويكون الثاني متمثلاً في انشقاقات أفقية بين الجماعات المتمازجة جغرافياً المنعزلة اجتماعياً. ويرى توينبي أن الانهيار يداهم الحضارات في أعمار تختلف اختلافاً واسعاً.

وقد تبين لتوينبي بعد بحث حالات انحلال المجتمعات وانهارها، أن المراحل المتعاقبة تتوالى بالنظام نفسه بصورة لا تتغير، وكل مرحلة تدوم على وجه التقريب في غضون الفترة الزمنية نفسها، ومع حدوث هذا الانحلال تختفي نزعة التنوع وهي سمة طور النمو، وتحل مكانها نزعة التماثل.

خلاصة القول عند توينبي أن السبب في كل حالة من حالات التحلل والانهيار يكون نتيجة نوع من الإخفاق في تقرير المصير، معتبراً أن كل مجتمع ينهار يثبت -بلا ريب لديه- أنه قد حرم حقه في توجيه إرادته نحو تحقيق فعل نافع.

- ٥ -

### الحضارة الغربية ومصائرهما

حضرت قضية الحضارة الغربية ومصائرهما في دراسة توينبي، وشكلت له هذه

القضية حافراً قوياً دفعت به لدراسة تاريخ الحضارات، متأملاً في مصائرها، ومتفحصاً على ضوءها مصائر الحضارة الغربية، كونها الحضارة التي ينتمي إليها من جهة، ولأنها من جهة أخرى الحضارة الأكثر بروزاً في عالم الحضارات اليوم، والأشد تأثيراً في باقي المجتمعات والحضارات الأخرى، ولأنها من جهة ثالثة الحضارة التي فتح الغربيون -مفكرين ومؤرخين وأدباء- الحديث عن مصائرها.

هذه القضية مثلت لب دراسة توينبي وجوهر أطروحته، وقد ظلت لزمن تشغل اهتمامه تأملاً وتفكيراً. وتأكيداً لهذا الهاجس ذكر الكاتب الأمريكي آرثر هيرمان أن توينبي كان من أوائل الذين حصلوا على نسخة من كتاب أزوالد شبنجلر (أفول الغرب)، ووجده كتاباً مثيراً ومفزعاً، وعد كل صفحة منه حافلة بومضات نارية، دلت -في نظر توينبي- على تبصر تاريخي بالمشكلة التي كان يخطط هو لدراستها بحثاً عن نهوض الحضارات وأفولها، متسائلاً في البداية: ما إذا كان شبنجلر قد أجاب عن جميع الأسئلة، قبل أن تتشكل في ذهنه، ناهيك عن الأجوبة<sup>(١٢)</sup>.

وحينما اقترب توينبي من هذه القضية، انتابه في أول الأمر تردد ونفور يتجاوز -حسب قوله- النفور الطبيعي من المجازفة بالبحث في موضوع يقوم على التأمل والنظر، معبراً عن خشيته في أن يتخلى عن أحد المبادئ الأساسية التي تحكم منهجه في دراسة التاريخ، فقد كان منزعاً ومتخوفاً من أن يصبح عرضة للتخلي عن موقف اعتقد أن من خلاله وحده يستطيع رؤية تاريخ كل نوع من المجتمعات في شمول صادق، وما الحضارة الغربية بالنسبة إليه إلا أحد أنواع هذا المجتمع.

وتعزز إيمان توينبي بصوابية هذا الموقف غير الغربي، مع النتائج التي أسفرت عنها أحداث العقدين آنذاك -يقصد بهما ثلاثينات وأربعينات القرن العشرين- اللذين أمضاها البشر وهم يحاولون قراءة خارطة التاريخ من زاوية غير غربية. مقدراً أن من الحوافز التي دفعته دفعاً نحو هذه الدراسة، ثورته ضد ما اصطاح عليه الناس وشاع آنذاك في الغرب، قاصداً به اعتبار تاريخ المجتمع الغربي وكأنه التاريخ بصفة عامة.

وبدا لتوينبي أن هذا المفهوم نشأ عن وهم التركيز على الذات، وقد وقع في هذا الوهم أصحاب الحضارة الغربية، كما وقع فيه من قبل المنتمين إلى الحضارات الأخرى، وخير وسيلة في نظر توينبي للتخلص من هذا الوهم تتمثل في تبني الفكرة المضادة القائلة بتساوي جميع ممثلي أي نوع من المجتمع من الناحية الفلسفية. وهي الفكرة التي تبناها توينبي -حسب

(١٢) آرثر هيرمان، فكرة الاضمحلال في التاريخ الغربي، مصدر سابق، ص ٣١٣.

قوله- وأنه قد أظهر ما يؤيد إيمانه بها في الأجزاء الستة الأولى من هذه الدراسة، مقدراً أن بحثه لم يسفر عن تفخيم للحضارة الغربية، بل أسفر على العكس من ذلك.

مع قناعة توينبي بوجهة النظر هذه، المعززة لإحجامه عن تخصيص مبحث حول الحضارة الغربية، إلا أنه وجد أن هناك ضرورة منطقية دعت إلى الاقتراب من هذه القضية، تمثلت هذه الضرورة لديه في ثلاثة حقائق، رأى أنها لم تفقد شيئاً من وجاهتها لغاية سنة ١٩٥٠م، وقت كتابة هذا المبحث، هذه الحقائق الثلاث هي:

أولاً: أن الحضارة الغربية خلال الربع الثاني من القرن العشرين، كانت هي ممثلاً نوعها الوحيد البارز الذي لم يظهر علامات قاطعة على التحلل، ولعل المجتمع الغربي هو المجتمع الوحيد الذي كان في هذه السنوات (١٩٢٧-١٩٥٠م) ما يزال في مرحلة الارتقاء.

ثانياً: أن توسع المجتمع الغربي وإشعاع الثقافة الغربية، قد وضع جميع الحضارات الأخرى الباقية، في نطاق إطار عالمي شامل يصطبغ بالصبغة الغربية.

ثالثاً: أن جميع مصائر الجنس البشري بأسره قد جمعت لأول مرة في تاريخه، وأصبح المجتمع الغربي المنتشر في أصقاع المعمورة، يمسك بيديه مقادير البشرية بأسرها<sup>(١٣)</sup>.

هذه هي الحقائق التي دفعت توينبي لأن يسجل كارهاً سنة ١٩٥٠م -حسب وصفه- النتيجة نفسها التي وصل إليها كارهاً كذلك سنة ١٩٢٩م، مفادها أن بحثاً عن مصائر الحضارة الغربية يعد جزءاً ضرورياً من دراسة تاريخية تكتب في القرن العشرين.

افتتح توينبي الحديث عن هذه القضية متسائلاً: ما المصير الذي كان ينتظر المجتمع الغربي في عام ١٩٥٥م؟ وهل يتوقع منطقياً أن تفلت الحضارة الغربية من المصير الذي تردت فيه الحضارات الأخرى السالفة؟

هذا التساؤل منشؤه -في تقدير توينبي- أن الحضارة الغربية -قبل كل شيء- ما هي إلا حضارة من النوع الحضاري نفسه الذي لا يجاوز عدده الحادي والعشرين. وهي مجموع الحضارات التي درسها توينبي، وتحقق منها تاريخياً.

وعند دراسته لهذه القضية، وجد توينبي نفسه أمام موقفين، موقف وصفه بالتشاؤم أعلن عنه الأديب الفرنسي بول فاليري (١٨٧١-١٩٤٥م)، مصوراً أن جميع الحضارات مصيرها إلى الفناء، والرأي نفسه في العصر ذاته قرره المفكر الألماني أزوالم شبنجلر. وموقف

(١٣) أرنولد توينبي، مختصر دراسة للتاريخ، ج٤، ص ١٦٤.

آخر وصفه توينبي بالتفاؤل عبر عنه المؤرخ الإنجليزي إدوارد جيبون (١٧٣٧-١٧٩٤م). كلا الموقفين رأى فيهما توينبي انفعالاً ظاهراً، متأثراً بالحياة القصيرة التي عاشها هؤلاء الرجال، ومن ثم فهي بحاجة لإخضاعها إلى البحث العقلي.

وقد توصل توينبي في دراسته لظاهرة انهيار الحضارات، إلى أن السبب في كل حالة هو نوع من الإخفاق في تقرير المصير، معتبراً أن مجتمعاً منهاراً يثبت له بلا ريب أنه قد حرم حقه في توجيه إرادته نحو تحقيق فعل نافع، بترديه في عبودية وثن من صنع يديه، محاولاً تطبيق هذا الرأي على المجتمع الغربي الذي ألفاه يسلك خلال منتصف القرن العشرين مسلك العاكف على عبادة بضعة من الأوثان، أهمها - في نظر توينبي - وثن ما أسماه الدولة الإقليمية، مصوراً أن لهذه الظاهرة الوثنية في حياة الغرب ما بعد الحديث، دلالتها المزعجة من ناحيتين هما:

**الأولى:** أن الدولة الإقليمية التي وصلت - حسب وصف توينبي - إلى درجة التأليه، أصبحت بمثابة العقيدة الدينية الحقيقية للغالبية العظمى لسكان العالم الآخذ بأسباب الحضارة الغربية، وإن لم يعترفوا صراحة بذلك.

**الثانية:** أن هذه العقيدة الباطلة - حسب وصف توينبي - هي السبب في انقضاء أجل ما لا يقل عن أربع عشرة حضارة، وقد تصل إلى ست عشرة من الحضارات الإحدى والعشرين المسجلة لدى توينبي<sup>(١٤)</sup>.

في هذا الموقف المتشدد تجاه الدولة الإقليمية، استند توينبي إلى ربط علاقة هذه الدولة بظاهرة الحروب التي حدثت في التاريخ، معتبراً أن الحروب هي من أكثر العوامل المشتركة لفناء ثلاثة أجيال بأسرها من الحضارات، معدداً لها وشارحاً رأيه قائلاً: في الجيل الأول كانت الحرب سبباً لدمار الحضارتين السورية والأندليانية في أمريكا الوسطى، ولعلها كانت كذلك عامل دمار الحضارة المينوية. وفي الجيل الثاني تسببت الحرب في دمار الحضارات البابلية والسندية والهلينية والمكسيكية والياكوتية في أمريكا الوسطى، وفي الجيل الثالث كانت الحرب هي عامل دمار الحضارة المسيحية الأرثوذكسية سواء في موطنها الأصلي أو في فرعها الروسي، كما كانت عامل دمار حضارة الشرق الأقصى وفرعها الياباني، وكذلك الحضارتين الهندية والإيرانية<sup>(١٥)</sup>.

(١٤) أرنولد توينبي، المصدر نفسه، ج ٤، ص ١٦٤.

(١٥) أرنولد توينبي، المصدر نفسه، ج ٤، ص ١٦٥.

وخلاصة القول: إن توينبي في كل التحليلات التاريخية والفكرية والسياسية التي قدمها شارحاً رأيه عن الحضارة الغربية ومصائرهما، دائماً ما ينتهي إلى نتيجة يغلب عليها عدم القلق، مفارقاً بين مصائر الحضارات السابقة التي أصابها التحلل والانهيار، ومصائر حضارته الغربية التي يرى - وفقاً لعلمه - أنها ظلت تزدهر طوال قرون عدة، وما تزال بعيدة عن الانهيار، ومقدرًا أن كل حضارة ما زالت باقية في الوقت الحاضر تنهار فعلاً، وأنها في طريق التحلل ما عدا الحضارة الغربية.

وتأكيداً لهذا الموقف، يضيف توينبي: إن الحضارة الغربية في عصره لا يحقد بها أي نوع من عدم العاتي. وفي تقديره، إن الحضارات الميتة لم تمت قضاءً وقدرًا أو مسaire للطبيعة، ومن ثم لا يُقدَّر للحضارة الغربية تقديرًا مسبقًا ومرتّمًا أنها ستلحق بالحضارات الأخرى السابقة عليها، فهي ليست مكرهة على تسليم زمام مصيرها إلى تحكيم التقديرات العمياء، معتبرًا أن قبس الطاقة المبدعة الإلهي ما يزال حيًّا فيها.

هذه لعلها هي أبرز ملامح وعناصر ومكونات نظرية توينبي في الحضارة، التي بسط الحديث عنها بشكل موسع ومستفيض في كتابه الموسوعي الكبير (دراسة التاريخ).

- ٦ -

### النقد الغربي

فتح كتاب توينبي نقاشات نقدية واسعة في المجال الغربي، شارك فيها مؤرخون وأدباء وسياسيون ودينيون وباحثون في الدراسات الاجتماعية والإنسانية، من داخل الوسط الأكاديمي وخارجه. ظلت هذه النقاشات متحركة وممتدة ما بين ضفتي الأطلسي، عابرة من أوروبا إلى الولايات المتحدة الأمريكية، وذلك نتيجة لكثافة معلومات الكتاب وضخامة معارفه من جهة، واتصاله بحقول معرفية متعددة تاريخية وفكرية ودينية وأدبية وسياسية واجتماعية من جهة ثانية، وتضمنه تحليلات وآراء مفارقة ومغايرة من جهة ثالثة، ومن جهة رابعة لأنه جاء بنظرية جديدة وجادة تشرح انبثاق الحضارات وأفولها، مثلت إضافة مهمة إلى حقل دراسات الحضارات والتاريخ.

وعن سعة هذه النقاشات النقدية وتعدد صورها وحقولها، تحدث الكاتب الأمريكي بروس براندر قائلاً: في كل منطقة تعامل معها توينبي كان استقبال اختصاصييها للدراسة مشوشًا وغير متعاطف في أغلب الأحيان، وقد نظر العديد من الباحثين بعين الشك إلى الفكرة ذاتها أكثر من كونها تحقيقًا واسعًا، واشتكى المؤرخون الغاضبون أن توينبي

كمؤرخ ذهب بعيداً بدخوله في عوالم الفلسفة واللاهوت، ورأى أحد النقاد البارزين أن افتراضاته البسيطة كانت مثار شك، واعتبر آخرون فرضياته اعتباطية، واعتراض الفلاسفة على أحكامه الأخلاقية الصريحة، وشعر الليبراليون بالاستياء لاقتناعه أن الدين يمثل قوة إيجابية في التطور الإنساني، وكره المحافظون وجهات نظره السلمية عن الحرب واعتقاده أن القومية في العصر الحديث قد انقضت عهداً وأصبحت خطرة، واحتقره الماركسيون لأنه قدم تفسيراً مغايراً للتاريخ وعدوه خصماً لدوداً إلى الشيوعية، كما وبَّخه بعض من الناحية الأدبية بسبب الخيالية والغموض والسرديات الأدبية الطويلة والأسلوب المرهق والبطيء التي اتسمت به دراسته<sup>(١٦)</sup>.

وأضاف براندر أن توينبي جمع أكثر من مئتي نقطة نقدية رئيسة، بينها الأقسى والأكثر تفصيلاً، وخصص لها مجلداً هو الجزء الثاني عشر والأخير في موسوعته، واختار له عنوان (المراجعات). وعده براندر وثيقة رائعة، تجلّت فيه سمة التواضع عند توينبي، وحس البحث عن الحقيقة، وكيف أنه تعامل مع النقد بعقل منفتح، دفعه إلى إعادة النظر في بعض الآراء، والتراجع عن بعض القضايا، وإضافة بعض الأشياء، وأظهر لنا اتجاه مسائل كانت حادة، مع ذلك بقيت هذه الدراسة - في نظر براندر - صامدة بقوة<sup>(١٧)</sup>.

كما نقل براندر أن توينبي شعر بعد قراءة المقالات النقدية بتأثر كئيب، مشبهاً حاله بمثل تناول جرعات يومية من عشب ضار قاتل، مع أنه لم تفاجئه العاصفة الأكاديمية، وقد تجاوزها بشكل فلسفي لا بمحاربة النقاد، مفضلاً أن يتعلم منهم ما يمكن تعلمه بوصفهم شركاء في مسعاه<sup>(١٨)</sup>.

في هذا الإطار النقدي لنظرية الحضارة في التاريخ عند توينبي، يمكن تسجيل المواقف النقدية الآتية:

### أولاً: نقد بيترم سروكن

قدم عالم الاجتماع البارز الروسي الأصل بيترم سروكن (١٨٨٩-١٩٦٨ م) مناقشة نقدية مهمة لنظرية الحضارة عند توينبي، معتبراً دراسته في التاريخ من أعظم الآثار الفكرية في مجال الأبحاث التاريخية بالنسبة لهذا الجيل المعاصر، مختلفاً معه ومخطئاً نظريته في أمرين

(١٦) بروس براندر، رؤية الفوضى، ص ٢١٦.

(١٧) بروس براندر، المصدر نفسه، ص ٢٥٥.

(١٨) بروس براندر، المصدر نفسه، ص ٢١٧.

أساسيين، وأضاف لهما ملاحظات تفصيلية أخرى. هذان الأمران هما:

**الأمر الأول:** له علاقة بمفهوم الحضارة عند توينبي، واعتبارها تمثل وحدة معقولة للدراسة التاريخية، إذ يرى سروكن أن توينبي لا يعني بالحضارة مجرد وحدة للدراسة التاريخية، وإنما يعتبرها نظامًا موحدًا أو كيانًا كليًا ترتبط أجزاءه ارتباطًا سببيًا، بحيث إن التغيير في الجزء الواحد يستتبع معه تغييرًا في الكل وهكذا العكس، وحسب قول توينبي: «إن الحضارات هي كيانات كلية، جميع أجزائها ملتحمة بعضها ببعض الآخر، وجميعها مؤثرة بعضها في البعض الآخر. ومن خصائص هذه الحضارات في دور النشوء أن تكون جميع نشاطات حياتها الاجتماعية ومظاهرها المختلفة متسقة في كيان اجتماعي واحد، كيان تنسجم فيه العناصر الاقتصادية والسياسية والثقافية بعضها مع البعض الآخر في حياة الجسم الاجتماعي النامي».

والحق عند سروكن أن حضارات توينبي ليست كيانات حقيقية، بدليل ما يذكره هو نفسه في مناسبات عديدة من أن الظواهر الاقتصادية والتقنية كثيرًا ما تتغير في الحضارة الواحدة، وتبقى الظواهر الأخرى ثابتة، والعكس يحدث أحيانًا، أو أن الظواهر الاقتصادية في حالات أخرى تتغير في اتجاه بينما تتغير العناصر الباقية في اتجاه مقابله. وفوق ذلك ذكر توينبي أن العنصر الديني أو الفني أو السياسي كثيرًا ما يبدو أنه مستقلًا عن غيره من العناصر، في ذلك الكل الحضاري.

وبخلاف ما يسميه توينبي وحدة حضارية، هو في نظر سروكن مجال ثقافي توجد فيه معا عناصر عديدة من الأنظمة والتكتلات الاجتماعية - الثقافية، الكبيرة والصغيرة، تكون منسجمة في جانب، ومتجاورة أو متباينة في جانب آخر.

**الأمر الثاني:** له علاقة بأدوار الحضارة عند توينبي التي تمر بالنشوء إلى النمو ثم الانهيار والانحلال، متخذًا من هذا التحليل أساسًا لفلسفته التاريخية، بينما يرى سروكن أن الحضارات إذا لم تكن غير مجالات اجتماعية - ثقافية لتلك الأنظمة والتكتلات الموجودة فيها معًا على غير ترابط سببي معقول، فإن مبدأ الأدوار الحضارية في التفسير التوينبي يصبح فاسدًا من أساسه. فما ليس في أصله بنية حية كاملة لا يمكن أن يولد وينمو ويموت. وعلى هذا الأساس لا يصح في نظر سروكن اعتبار تفسير توينبي نظرية في التطور الحضاري، بقدر ما هي نظرات تقويمية لأعراض التقدم أو التأخر الحضاري.

وعلى ضوء تخطيط توينبي في هذين الأمرين، رتب سروكن عليها مجموعة من

الملاحظات والتخططات متحددة أهمها في النقاط الآتية:

١- أن تقسيم توينبي الحضارات إلى دنيا وعليا، وإلى مجهضة ومتوقفة ومتحجرة، يصبح في نظر سركن تقسيماً اعتبارياً لا يمكن الاعتداد به.

٢- أن تفاوت مدد الأدوار المختلفة التي تمر بها الحضارات، يصبح هو الآخر تفاوتاً مصطنعاً لا تعتريه حقيقة الظاهرات التاريخية.

٣- أن اعتبار توينبي دور النشوء الحضاري فترة سلام دائم، لا يؤيده واقع الأحداث التاريخية، وهو مردود بأكثر من شاهد.

٤- أن ما يسند توينبي إلى الحضارات من الخصائص الغالبة المميزة، مثل: الجمالية عند الإغريق، والدينية عند اليهود، والتقنية عند الغربيين، هذا الرأي يدحضه في نظر سركن الواقع التاريخي، وفي تقديره أن الحضارة الغربية كانت متميزة بطابع ديني، وتميزت الحضارة الإسلامية من القرن الثامن إلى القرن الثالث عشر الميلادي بطابع علمي لا تدانيتها فيه الحضارة الغربية يومها. وما يسميه توينبي خصائص مميزة لطابع الحضارات ليس سوى أحوال حضارية متبدلة تتناوبها الحضارات المختلفة، وليست وفقاً على واحدة منها من دون أخرى.

٥- أن توينبي ينتزع أكثر شواهد من تاريخ الدول القومية، مع أنه لا يعترف بها كوحدة للدراسة التاريخية، وكان عليه أن ينتزعها من تاريخ الحضارات، لو صح وجودها كوحدة مستقلة، بما يدل على تناقض صريح.

إضافة إلى ذلك أخذ سركن على توينبي تطويل دراسته التاريخية بلا مبرر، وكان بإمكانه تركيزها من دون أن تفقد شيئاً من روعتها. كما أخذ عليه -أيضاً- تفاوت اطلاعه على أحوال الحضارات المختلفة التي تناولها في أبحاثه، وانهاكه في تقرير مبادئ كان بعض علماء الاجتماع مثل: كتارد ودركايم وماكس فيبر قد فرغوا من بحثها قبله، كمبدأ المحاكاة وقوانينه<sup>(١٩)</sup>.

## ثانياً: نقد بيتر جيل

ناقش المؤرخ الهولندي بيتر جيل دراسة توينبي لتاريخ الحضارات مخطئاً منهجه،

(١٩) انظر: عماد الدين خليل، التفسير الإسلامي للتاريخ، بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٧٥م، ص ٨٩-٩٢. نقلاً عن: منح خوري، التاريخ الحضاري عند توينبي، بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٦٠م، ص ١٠٧-١١٢.

سالبًا منه صفة العلمية، مسجلاً عليه سوء تطبيقه لهذا المنهج العلمي في أبحاثه التاريخية، ملاحظًا أن توينبي قد انتخب من مجموع الظاهرات ما يناسب فروضه، وعرض شواهدة المختارة بالطريقة التي تلائمها، وفسرها تفسيرًا مؤاتياً للفكرة العامة التي بدأ منها، وأن اختبارها للفرض لم تحققه التجربة الحاسمة.

وتأكيدًا لهذه الملاحظة، يضيف جيل أن عملية انتخاب الشواهد التي لجأ إليها توينبي قد حملته على التبسيط، ومن ثم التشويه لحقيقة الظاهرات التاريخية، فضلًا عن النظر إلى أجزاء الكل بوصفها وحدات منفصلة قائمة بذاتها، مصورًا أن أدلته على صحة نظرية التحدي والاستجابة أو نظرية الاعتكاف والعودة، منتزعة انتزاعًا من إطارها الكلي وظروفها الشاملة في حياة الحضارات التي وقع اختياره عليها، ولما كانت حياة الحضارات كلاً دينامياً كما قرر توينبي نفسه، أي إنها عملية وليست شيئاً ثابتاً جامداً، فقد كان ينبغي أن ينظر في أعضاء ذلك الكل على أنها أحداث داخل تلك العملية الكلية، أحداث متجهة باتجاهها، ومكيفة وفقاً لظروفها وليس لها كيان مستقل بذاتها.

وتتمة لرأيه النقدي، يرى جيل أن إخفاق توينبي في تحقيق الفرض بالتجربة الحاسمة، وعزله الأجزاء بحيث لم تعد ذات دلالة معينة في بناء الكل، يقوّضان دعائم المنهج التجريبي الذي حاول أن يعتمد في تفسيره، ومن ثم فإن ما استنتجه توينبي من القوانين العامة لا يصح اعتباره كذلك، وإنما هو نظرات في تفسير الأحداث قد تكون صائبة أو غير ذلك<sup>(٢٠)</sup>.

### ثالثاً: النقد اليهودي

حضر النقد اليهودي بقوة في ساحة النقاش النقدي المشتعل تجاه توينبي ودراسته التاريخية، متوسماً بهذه السمة الدينية، ومتخطياً في بعض الحالات حدود النقد إلى نوع من التوتر والصدام الفكري والسياسي، متجاوزاً نطاق التاريخ وشأنه القديم إلى نطاق السياسة وشأنها الحديث.

حدث ذلك نتيجة أن توينبي أظهر موقفاً مغايراً تجاه اليهود في التاريخ، وقدم موقفاً نقدياً شديداً تجاه الاحتلال الإسرائيلي، معتقداً حسب قوله: «إن احتلال إسرائيل للأراضي العربية يمثل عملاً شريراً وغير إنساني، مثل احتلال ألمانيا لتشيكوسلوفاكيا وبولندا»<sup>(٢١)</sup>.

هذه القضية بشقيها النقدي والصدامي التفت إليها الكتاب والباحثون الغربيون

(٢٠) انظر: عماد الدين خليل، المصدر السابق، ص ٩٣. نقلاً عن: منح الصلح، المصدر السابق.

(٢١) آرثر هيرمان، فكرة الاضمحلال في التاريخ الغربي، ص ٣٤٧.

والعرب، مناقشين لها ومتحدثين عنها في كتاباتهم ودراساتهم الفكرية والتاريخية. فقد توقف عندها الكاتب الأمريكي آرثر هيرمان معتبراً أن موقف توينبي تجاه اليهود واليهودية كان الأكثر إثارة للجدل من بين كل آرائه عن معنى الغرب الحديث ومصيره، وقد كرر الاتهام الذي وجهه شوبنهاور (١٧٨٨-١٨٦٠م) منذ ما يزيد على قرن من الزمان، معتبراً أن أسوأ ملامح الحضارة الغربية تنطلق من جذور يهودية، وفي كتابه سمي توينبي اليهود بالآثار الحفرية لحضارة ميتة<sup>(٢٢)</sup>.

وذكر الكاتب الأمريكي بروس براندر أن القراء اليهود شعروا بالاستياء من دراسة توينبي، وذلك لتصنيفه اليهودية من بين بقايا الثقافات البائدة التي ظلت مجرد حفريات<sup>(٢٣)</sup>.

وفي المجال العربي، التفت لهذه القضية الدكتور حسين مؤنس متحدثاً عنها قائلاً: «نلاحظ أن معظم نقاد توينبي ومنكري فضله، هم من اليهود أو ممن يميلون إلى الأخذ بدعاياتهم. ولقد اجتهد اليهود خلال نصف القرن الأخير في تضخيم قدر ما يسمى بأساتذة الإنسانية. فجاء توينبي وقاس الأبعاد السياسية والحضارية لتلك الدولة ووضعها في وضعها الصحيح، وفي كلامه عن العقيدة اليهودية بين زيف الدعوى التي روجها اليهود التي تقول: إن مفكرهم هم أصل الأديان السابوية، وإن النصرانية والإسلام تحريفات لها. فكشف توينبي زيف ذلك كله، وأثبت -دون تحامل أو قصد معين- أن هذه كلها مزاعم من صنعة اللاهوتيين والسياسيين اليهود في العصر الحديث»<sup>(٢٤)</sup>.

كما تطرق لهذه القضية بعناية الكاتب المصري لمعي المطيعي (١٩٢٧-٢٠٠٣م)، وأشار إليها في مقدمة الطبعة الثانية لترجمته لكتاب توينبي (الفكر التاريخي عند الإغريق)، متحدثاً عنها قائلاً: إن توينبي في المجلد الثامن من دراسته، وتحت عنوان «اليهود والغرب الحديث» تعرض للمظالم التي تعرض لها العرب من الإسرائيليين، وعدها أشد وأفظع من تلك التي أوقعها النازيون باليهود، وعلى أثر نشر هذا المجلد في النصف الثاني من عام ١٩٥٤م، ثار اليهود في أنحاء كثيرة من الدنيا وبخاصة في الولايات المتحدة الأمريكية، وشنوا حملات قاسية على توينبي ومحاولين تبرئة أنفسهم<sup>(٢٥)</sup>.

(٢٢) آرثر هيرمان، المصدر نفسه، ص ٣٤٨.

(٢٣) بروس براندر، رؤية الفوضى، ص ٢١٦.

(٢٤) حسين مؤنس، التاريخ والمؤرخون، مصدر سابق، ص ١٨٢.

(٢٥) أرنولد توينبي، الفكر التاريخي عند الإغريق، ترجمة: لمعي المطيعي، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٠م، ص ٩.

هذه بعض ملامح وصور من النقد الغربي الواسع والمستفيض تجاه توينبي ونظريته في الحضارة والتاريخ، ولسنا بحاجة إلى الاستغراق في هذا النقد الذي لا يتسع له هذا المقام.

-٧-

### النقد العربي

نال توينبي اسماً ونصّاً شهرة واسعة في المجال العربي المعاصر، وكسب كتابه في التاريخ اهتماماً، وشهد متابعة، وأحدث تموجاً في حقل الكتابة التاريخية العربية، وسجل حضوراً في الدرس التاريخي الجامعي والأكاديمي، وأصبغ عليه الكتاب والباحثون العرب سمات التميز والتفوق، معظّمين له، ومفارقين بينه وبين دراسات أقرانه من الغربيين أوروبيين وأمريكيين.

وعن مثل هذه الانطباعات إلى جانب النقد، يمكن الإشارة إلى المواقف العربية الآتية:

أولاً: موقف طه باقر<sup>(٢٦)</sup>

أظهر المؤرخ العراقي طه باقر تعلّقاً بكتاب توينبي، وعدّه من أنفس ما أنتجه الفكر الغربي المعاصر في حقل التاريخ وفلسفة التاريخ. وقد بلغ شغفه بهذا الكتاب الموسوعي مبلغاً دفعه لأن ينكب على مطالعته والتزوّد منه بكامل مجلداته، حتى أنه شرع ينفذ فكرة عنّت له سنة ١٩٤٦م بإيجاز هذه المجلدات إلى العربية قبل ظهور الموجز الإنجليزي، الذي وجد فيه ضالته، وظل يتحجّن الفرص للإقدام على ترجمته، وجاءت هذه الفرصة عندما اختارت وزارة المعارف العراقية آنذاك، هذا الكتاب ضمن مشاريعها في الترجمة والنشر.

اتسم الكتاب -في نظر طه باقر- بأسلوبه الأدبي الرفيع، معتبراً أن توينبي التزم أسلوباً خاصاً غير مألوف، يمتاز بجمله المطولة والمعقدة، مزيّناً كتابه بالمصطلحات اللاتينية واليونانية، راجعاً إلى حوادث التاريخ البشري منذ أقدم عهوده وفي مختلف أدواره، مستحضراً أساطيره وأدابه وأديانه وقصصه.

مع ذلك، فقد خصص طه باقر القسم الأكبر من مقدمة ترجمته متتبّعاً ملاحظات النقاد على توينبي وما أخذهم على كتابه، مناقشاً بعضها ومخالفاً، متممّاً لها بملاحظاته ونقدياته، ويمكن إجمال هذه الملاحظات في النقاط الآتية:

(٢٦) انظر: أرنولد توينبي، بحث في التاريخ، مقدمة المترجم، ج ١، ص ٢٢.

١- أخذ بعض النقاد على توينبي أنه سلك سبيل التطرف، حين حاول استخراج قواعد ونواميس عامة ومطرودة في التاريخ، متبعاً مبدأ الجبر أو الحتمية العلمية في التاريخ. من هذه النواميس العامة قانون التحدي والاستجابة الذي ارتكز عليه توينبي في تفسير قيام الحضارات وانحلالها، وقانون الاعتزال والظهور، إلى جانب قوانين أخرى.

يضاف إلى هذه الملاحظة ويتممها، أن توينبي صاغ مفاهيم مطلقة مطبقاً لها على بعض الظواهر التاريخية الخاصة، مثل مفاهيم: الدولة العالمية، والديانات العالمية، والبروليتاريات الداخلية والخارجية، جاعلاً منها نماذج تاريخية مطرودة في سير المجتمعات البشرية، مرتكباً شططاً بهذه الطريقة في أكثر من حالة.

٢- لاحظ البعض أن توينبي في دراسته للتاريخ طغى عليه الكاتب الأديب، وظهر متفوقاً على توينبي المفكر الفيلسوف، في موضوع له علاقة بالتاريخ وليس بالأدب. بينما وجد طه باقر في هذه الملاحظة أنها أضافت إلى دراسة توينبي جمال الأسلوب، وجزالة اللغة، وأكسبته فناً عظيمًا تجلى في تنسيق آرائه وتنظيمها، وفي أسلوب عرضها.

٣- هناك من رأى أن توينبي ناقض نفسه حين انتقد المؤرخين من ناحية تأثرهم ببيئتهم الاجتماعية في تكوين آرائهم التاريخية، معتبرين أن هذه الملاحظة تصدق عليه أيضاً، فهو ابن بيئته الغربية، ومثلت له محور تفكيره، وبقي محكوماً بالزمان والمكان الخاصين به. أما طه باقر فيرى أن توينبي كان يتسامى في بعض الأحيان على بيئته واتجاهاتها ونظرتها إلى الحياة.

٤- من وجه آخر هناك من رأى أن توينبي ناقض نفسه حين أعلن التزامه بالمنهج العلمي في دراسة التاريخ، في حين أنه أظهر ولعاً بالأساطير والاستشهاد بها، وركونه إلى الأمور الغيبية، متخلياً عن منطقته العلمي، راكناً إلى أمور تدخل في باب التنبؤ والرؤيا.

٥- لا يتفق الجغرافيون مع توينبي في نظره إلى البيئة الطبيعية، فهم ينعون عليه الإنقاص من شأنها في سير الحضارات، ومهاجمته للبيئيين الطبيعيين، مفضلاً بدلاً من ذلك البيئيين النفسية والاجتماعية. ومنتقدين له -أيضاً- في استشهاده بحقائق جغرافية لم يتعمق بحثاً فيها مكتفياً بالنظر السطحي، مستدلين على ذلك بأمثلة، منها: جعل نهر الأردن ممثالاً أو معادلاً لنهر النيل في بحثه عن عامل التحدي والاستجابة وتكوين الحضارات الأصلية، ومنها: تعادله بين بيئات نهريّة مختلفة مثل: وادي نهر كولورادو ووادي نهر الريوجراند في أمريكا. إلى غير ذلك من موازنات وتمائلات لا يقرّها الجغرافيون، ويعدّونها من أوجه الشبه

السطحية.

٦- سجل طه باقر ملاحظة عدّها منسوبة إليه، رأى فيها حالة من الانتقائية للحوادث التاريخية عند توينبي، معتبراً أنها تخالف قواعد منهج البحث التاريخي، ملاحظاً عليه أنه في بعض القضايا ينتخب أو ينتقي بعض الحوادث ويهمل حوادث أخرى لها صلة بالقضية نفسها، بشكل يؤثر في استنتاجاته، ويؤدي إلى نوع من الشطط. مستشهداً على ذلك بمثال من تاريخ إنجلترا طُبّق عليه توينبي نظرية الاعتزال والظهور بالنسبة إلى الأقليات المبدعة، حيث عد انقلاب سنة ١٦٨٨ م عملاً مبدعاً، استطاعت إنجلترا إنجازها بسبب اعتزالها مقابل القارة. وفي نظر طه باقر أن توينبي قد أغفل ذكر حوادث مهمة يرى أنها تناقض استنتاجه.

٧- إن أبرز ما ينتقد به توينبي - في نظر طه باقر - هو تعميماته المطلقة، وبوجه خاص في الأدوار التي خصصها لبحث التدهور في تاريخ بعض الحضارات، وإرجاع زمن هذه الأدوار إلى عهود قديمة جداً من تاريخها، وهذا ما يصدق على حديثه عن حضارات وادي النيل ووادي الرافدين والهلينية اليونانية، إذ يبالغ توينبي في تشخيص عهود تدهور هذه الحضارات، مصوراً أن كثيراً من إنجازات الخلق والإبداع قد تمت فيها بعد تلك العهود.

ثانياً: موقف قسطنطين زريق<sup>(٢٧)</sup>

عبر الباحث السوري قسطنطين زريق (١٩٠٩-٢٠٠٠م) في كتابه: (في معركة الحضارة) الصادر سنة ١٩٦٤م، عن ثلاثة صور تجاه توينبي ونظريته في الحضارة، تمثلت هذه الصور وتراوحت بين مدح ودفاع ونقد. المدح ظهر متمثلاً في وصف محاولة توينبي بالمحاولة الجبارة في دراسة الحضارات، وتمثل الدفاع في الرد على أولئك المؤرخين الذين اعتبرهم زريق أنهم ينتقصون قدر توينبي، ويرونه قد ظل طريق التدقيق التاريخي، وانحرف إلى التعميم والتخيل. ورداً على هذا النقد، رأى زريق أن ثمة نوعين من العمل التاريخي يكمل أحدهما الآخر، أولهما العمل التخصصي الذي يحاول تقرير الحقائق المفردة وإثبات الحوادث كما وقعت في فترة من فترات الماضي. والعمل الثاني هو الذي يتناول هذه النتائج الجزئية، ويحاول التأليف بينها، ورسم الخيوط التي تربطها، والأشكال التي تنتظم بها. ولا بد - في نظر زريق - أن يأتي هذا العمل الثاني وبخاصة في المحاولات الأولى، أقل دقة من الأول، نظراً لوفرة الحقائق الجزئية، وصعوبة الإحاطة بها وتنسيقها.

(٢٧) قسطنطين زريق، في معركة الحضارة، بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٦٤م، ص ١٤٩-١٥٠-١٩٦.

أما صورة النقد، فتمثلت - في رأي زريق - في محاولة توينبي ربط العلل الطبيعية أو البشرية بالمشيئة الإلهية، محاولة حس فيها زريق بالتكلف والتصنع وعدم انسجام المقدمات والنتائج، مقدرًا أنها محاولة فاشلة للتوفيق بين مذهبين ينطلقان من موقفين مختلفين ومتناقضين.

### ثالثًا: موقف عماد الدين خليل<sup>(٢٨)</sup>

مزج الباحث العراقي عماد الدين خليل في كتابه: (التفسير الإسلامي للتاريخ) الصادر سنة ١٩٧٥م، بين ثلاثة صور تجاه توينبي ونظريته في الحضارة، تمثلت هذه الصور وتراوحت كذلك بين مدح ودفاع ونقد. المدح ظهر متمثلًا في وصف محاولة توينبي على أنها تمثل فتحًا جديدًا في مجال التفسير التاريخي، ناسبًا عمله إلى نمط من التفسير وصفه بالتفسير الحضاري، وعدّه متمسًا بقدر من الموضوعية والشمول، ومستندًا إلى نظرة كلية وإدراك عميق لمقومات الحدث التاريخي.

وتمثل الدفاع، في وصف خليل ما تعرض إليه توينبي من فلاسفة التاريخ الغربيين بالحملة القاسية، معتبرين أنه مفكر لاهوتي مزج استنتاجاته الفكرية بكثير من القيم والرؤى الروحية.

أما النقد فتمثل في اعتبار خليل أن محاولة توينبي قد اتسمت بنوع من التأرجح وعدم الاتزان، وبنوع من الانفصالية العلمانية بين القيم العقلية والروحية، إذ وجد فيها العقليون والماديون والطبيعيون ثغرات واسعة للطعن ضد توينبي.

وأضاف خليل: إن التفسير المسيحي للتاريخ كانت له تأثيراته العميقة على توينبي، وهو التفسير الذي يبني موقفه على فكرة الخطيئة والخلاص، وتحويلها من نطاقها الفردي إلى نطاقها الجماعي.

-٨-

### ملاحظات ونقد

تلك كانت بعضًا من ملاحظات ونقديات تنتمي إلى المجالين الغربي والعربي، لامست منهج توينبي ونظريته في الحضارة والتاريخ، وإلى جانبها يمكن تسجيل الملاحظات الآتية:

(٢٨) انظر: عماد الدين خليل، التفسير الإسلامي للتاريخ، مصدر سابق، ص ١٥-١٦-٢٦٢.

أولاً: لضرورات معرفية ومنهجية وتاريخية اعتنى توينبي في بداية دراسته للتاريخ، بتحديد الظاهرة التي يريد دراستها لتكون واضحة من جهة، ومنضبطة من جهة ثانية. وبعد التقصي والتدقيق توصل إلى أن الحضارة هي الوحدة الأساسية والحقيقية في الدراسة التاريخية، معتبراً أن الحضارة هي أكثر الأعمال البشرية حداثة، وأشد ما أنجزه البشر خطورة. لذا فقد أظهر توينبي وعياً كبيراً تجاه فكرة الحضارة في التاريخ، وأسهم في إبراز هذه الفكرة والتأكيد عليها في الأدب الإنساني الحديث والمعاصر، مقدماً نظرية في هذا الشأن، عدت واحدة من كبريات نظريات الحضارة في الفكر الإنساني، رجع إليها واعتنى بها المؤرخون والمفكرون والأدباء والدارسون في حقلي الحضارة والتاريخ.

لكن وجه الملاحظة أن توينبي في حديثه عن انحلال الحضارات وانهارها، قدم تحليلاً هو أقرب إلى انهيار الدول وليس الحضارات، وكأنه بإدراك منه أو من دون إدراك أحل فكرة الدولة في هذا الشأن مكان فكرة الحضارة، والأقرب بإدراك منه، وذلك لشدة وعيه بفكرة الحضارة، وعدم انقطاع وعيه أو توقفه.

ولعل منشأ هذه الملاحظة هو اختلاط فكرة الدولة بفكرة الحضارة في رؤية توينبي، وذلك لاعتقاده أن ظاهرة الدولة -وتحديداً الدولة العالمية- تحمل دلالة على طور انحلال الحضارة، وكأنه يرى أن الحضارة تنهار وهي على هيئة دولة، أو حينها تتلبس هيئة الدولة، أو تظهر بصورة الدولة، أو تتجه إلى الدولة، وتحديداً الدولة العالمية، متخذاً من انهيار الحضارة اليونانية الهلينية مثلاً ومستنداً قوياً، معتقداً أن الحضارة اليونانية سقطت بعدما تحولت إلى دولة عالمية في العصر الروماني.

نلمس تأكيداً لهذه الملاحظة، عندما نرى توينبي يحلل أسباب انحلال الحضارة وانهارها، محدداً ثلاثة أسباب لها علاقة بما يسميه: الأقلية المسيطرة، والبروليتاريا الداخلية، والبروليتاريا الخارجية، شارحاً رأيه قائلاً: «ينبئنا تاريخ أي مجتمع من المجتمعات، أنه عندما تتحلل أقلية مبدعة فتغدو أقلية مسيطرة، تسعى إلى الاحتفاظ بمركز لم تعد جديرة به، باستخدام القوة. يحدث ذلك التغير في طابع العنصر الحاكم انشفاقاً في بروليتاريا أصبحت لا تعجب بحكامها فلا تحاكيهم بالتالي، ومن ثم تثور ضد استعبادهم إياها. وشاهدنا كذلك أن هذه البروليتاريا تنقسم منذ البداية -عندما تتمكن لنفسها- إلى قسمين مميزين:

الأول: بروليتاريا داخلية عنيدة ذليلة.

الثاني: بروليتاريا خارجية وراء الحدود تقاوم الاندماج في عنف.

وصفوة القول، يتأتى إيجاز طبيعة انهيار الحضارات في ثلاث نقاط:

الأولى: قصور الطاقة الإبداعية في الأقلية.

الثانية: عزوف الأغلبية عن محاكاة الأقلية بعد قصور طاقتها الإبداعية.

الثالثة: فقدان الوحدة الاجتماعية في المجتمع بصفة عامة نتيجة لما تقدم<sup>(٢٩)</sup>.

بمنطق التحليل نرى أن هذا الرأي يتكون في بنيته من جملة مفاهيم هي أقرب إلى مفاهيم الدولة ومجالها، مثل مفاهيم: (الأقلية، السيطرة، القوة، المركز، الحاكم، الانشقاق، البروليتاريا الداخلية، البروليتاريا الخارجية، الحكام، الثورة، الاستعباد، الحدود، المقاومة، الاندماج، العنف). الأمر الذي يشير إلى إحلال فكرة الدولة مكان فكرة الحضارة في هذا الشأن المحوري لدى توينبي.

ثانياً: بعد أن تساءل توينبي عن: كيف بدأت الحضارات بالظهور والانبثاق؟ وكيف انتقلت المجتمعات من الوضعية البدائية إلى وضعية الحضارة؟ ناقش على ضوء هذا التساؤل ناقداً النظريات المتداولة آنذاك، متوصلاً إلى نظرية عدها هي الأوفر حظاً من النظريات السابقة، مطلقاً عليها تسمية نظرية «التحدي والاستجابة»، مشتهداً بها في حقل دراسات الحضارة والتاريخ.

أقام توينبي هذه النظرية على ركنين أساسيين هما: التحدي والاستجابة، التحدي من الخارج والاستجابة من الداخل، وقد بذل فيها جهداً تحقيقياً ضخماً وكبيراً لتثبيتها والبرهنة عليها، متوغلاً في التاريخ القديم، مرتداً إلى ما قبل ستة آلاف سنة، واقفاً عند بدايات ظهور المجتمعات وانبثاق الحضارات، متقصياً سيرة كبرى هذه الحضارات، متحددة في إحدى وعشرين حضارة، ممتدة من الشرق إلى الغرب.

في التحقق من هذه النظرية والتثبت منها، استند توينبي إلى نمطين من التحدي هما: التحدي الطبيعي والتحدي البشري. ووجه الملاحظة هنا، أن حديث توينبي كماً وكيفاً عن عامل التحدي الطبيعي كان أكثر وضوحاً وقوة من حديثه عن عامل التحدي البشري، والتفارق بينهما من نواحي البيان والتحقق والتثبت يعد واضحاً وكبيراً، كما لو أن المنزلة المتفارقة بينهما هي منزلة الأصل والفرع، الأصل لعامل التحدي الطبيعي، والفرع لعامل التحدي البشري.

وتأكيداً لهذه الملاحظة نجد أن مالك بن نبي (١٣٢٢-١٣٩٣هـ / ١٩٠٥-١٩٧٣م)

(٢٩) أرنولد توينبي، مختصر دراسة للتاريخ، ج ١، ص ٤١٢.

حين حاول تمييز نظرية توينبي في الحضارة، فقد ميزها من ناحية العامل الطبيعي، من دون الإشارة أو الالتفات إلى عامل التحدي البشري، معتبراً أن توينبي جاء بتفسير ضخم للحضارة يلعب فيه العامل الجغرافي دوراً أساسياً، جاعلاً من الطبيعة بالخصوص -أي الجغرافيا- هي التي تقوم بالتحدي، مفسراً به مذهبه في الحضارة، وهذا ما لا يراه ابن نبي بخصوص تفسير تكوين الحضارة الإسلامية<sup>(٣٠)</sup>.

ثالثاً: بذل توينبي جهداً تاريخياً عظيماً في تكوين نظريته الحضارية تفسيراً لقيام الحضارات وانهارها، وقد عرفت ضبطاً وبياناً بنظرية «التحدي والاستجابة»، متفرداً بهذه النظرية و متميزاً مقارنة بالنظريات الأخرى المعروفة والمتداولة في حقل دراسات الحضارة والتاريخ قديماً وحديثاً.

في هذه النظرية أبرز توينبي بقوة تأثيرات الجغرافيا الطبيعية والبشرية، إلى جانب تأثيرات السياسة والدين والأدب. برزت تأثيرات الجغرافيا بقسميها الطبيعي والبشري في نظرية توينبي وكانت الأكثر وضوحاً والأشدّ عناية، وعُدّت في عداد النظريات التي أعلنت من شأن الجغرافيا، ووثقت علاقة الحضارة بالجغرافيا، فما من حضارة من الحضارات الحادية والعشرين التي درسها توينبي إلا وكانت له شواهد مستفيضة من تأثيرات الجغرافيا على أنواعها نهرًا أو بحرًا، زراعة أو صيدًا، بردًا أو حرًا، مطرًا أو جفافًا، جبلًا أو سهلاً.. وهكذا.

وبرزت تأثيرات السياسة في نظرية توينبي، من خلال التأكيد القوي والشديد على مفهوم الدولة، وربط علاقة الحضارة بالدولة خصوصاً في مرحلة التحلل والانهار.

وأما تأثيرات الدين فقد تجلّت واضحة في نظرية توينبي الذي عدّ نفسه مؤمناً، معتبراً أن الدين هو أهم ما في الوجود، ناقداً من يرون الدين والأديان لغواً وأمالاً فارغة، مصوراً أن الدين يرفع المؤمنين إلى بسط وجهة نظر تكون متفارقة عن غيرهم، مستعيدين ماضياً حافلاً وإن كان قصيراً نسبياً، ماضياً غاب في طيات القدم، متصورين مستقبلاً يستمر أحقاباً سرمدية.

وعن علاقة الحضارة بالدين، يرى توينبي أن وراء الحضارات يكمن نوع من العقيدة الدينية العالمية، ومن طريق هذه العقيدة الدينية تولدت الحضارة، مبرهنًا على ذلك قائلًا:

(٣٠) مالك بن نبي، شروط النهضة، ترجمة: عمر مسقاوي وعبدالصبور شاهين، دمشق: دار الفكر، ٢٠٠٠م،

إن الحضارتين المسيحتين الغربية والشرقية تولدتا عن الحضارة الهلينية من طريق العقيدة المسيحية، وحضارة الشرق الأقصى تولدت عن الحضارة الصينية من طريق بوزية المهايانا، والحضارة الهندية تولدت عن الحضارة السنديّة من طريق العقيدة الهندوسية، والحضارتين الإيرانية والغربية تولدتا عن الحضارة السريانية من طريق الإسلام، لذا فقد كانت الأديان -في تقدير توينبي- بمثابة يفعات لجميع هذه الحضارات، مناصراً فكرة القائلين بدور العقائد الدينية في مجريات التاريخ<sup>(٣١)</sup>.

أما وجه الملاحظة هنا، فلم نلمس في نظرية توينبي لا تأكيداً قوياً ولا تلميحاً لتأثيرات عالم الأفكار، الذي لا ذكر له ولا حضور عند الحديث عن نظرية التحدي والاستجابة، لا في قيام الحضارات ولا في انهيارها. والسؤال: هل يمكن الحديث عن الحضارة والحضارات من دون الإشارة لا من قريب ولا من بعيد إلى عالم الأفكار وتأثيراته الحيوية والبعيدة؟

نقول هذا الكلام مستنديين إلى حقيقة أن الحضارة في أصلها هي فكرة، وهي فلسفة، فيقال لها تارة: فكرة الحضارة، وتارة فلسفة الحضارة، وتعبّر عن كتلة من الأفكار تعرف بها، وترتكز عليها، وتستند إليها، وتكون هذه الأفكار بمنزلة الروح إلى جانب القيم والمبادئ. فروح الحضارة هي أفكارها وقيمها ومبادئها.

وأفضل شاهد مصدقاً على هذه الحقيقة نقبسه من الحضارة الغربية نفسها، التي ينتمي إليها توينبي، واتخذ منها موضوعاً ماورائياً لمشروعه في دراسة التاريخ، فقد عرفت هذه الحضارة ذاتها أكثر من باقي الحضارات الأخرى، مبرزة عالم الأفكار وقوة تأثيراته على امتداد أزمته وعصورها، وتحولات مراحلها الحديثة والمعاصرة، ابتداء من القرن السادس عشر الذي انعطفت فيه الحضارة الغربية فاتحة به عصرها الحديث، معرفة له بعنوان يتصل بعالم الأفكار، مطلقة عليه تسمية «عصر النهضة»، وعلى النسق نفسه عرفت القرن الثامن عشر بتسمية «عصر الأنوار»، والقرن العشرين بتسمية «عصر الحداثة»، وأرادت أن يكون القرن الحادي والعشرين يعرف بتسمية «عصر ما بعد الحداثة».

ولن يتوقف هذا المنوال وسوف يستمر مع تقادم الأزمنة وتحولاتها، وتعاقب العصور وتطوراتها. هكذا يبرز عالم الأفكار وتتأكد قوة تأثيراته في هذا النموذج الحضاري الغربي، بالشكل الذي لا نراه متجلياً في نظرية توينبي الحضارية.

رابعاً: نلمس في نظرية التحدي والاستجابة عند توينبي حس المنطق الديالكتيكي

(٣١) انظر: أرنولد توينبي، مختصر دراسة للتاريخ، ج٣، ص ١٥٢.

الهيغلي نسبة إلى الفيلسوف الألماني هيغل (١٧٧٠-١٨٣١م)، الذي أقام منطقته على فكرة التناقض الديالكتيكية الجدلية، وقوامها أن كل فكرة تتكون تظهر إلى جانبها فكرة نقيضة لها، تجادلها وتنازعها، وتنبثق من هذا التناقض فكرة جديدة، ومع الفكرة الجديدة تظهر فكرة تناقضها، وهكذا تستمر صيرورة الجدل التناقضي والتنازعي التاريخي، ويشكل طريقاً إلى التقدم والتكامل، خاتماً بالوصول إلى تحقق الروح المطلق.

هذا المنطق الديالكتيكي يتكشف لنا في نظرية توينبي، حين يتحدث عن التحدي والاستجابة بطريقة تتسم بالجدلية والصيرورة، فالتحدي يولد استجابة ينشأ معه وضع جديد، ثم ينبثق منه تحدي جديد يولد استجابة، وهكذا تتوالى التحديات من جهة، وتتوالى معها الاستجابات من جهة أخرى، ومع توالي النجاحات بين التحدي والاستجابة تنبثق الحضارات، ومع توالي الفشل تنهار الحضارات.

ومن أقوى النصوص الدالة على هذا المعنى عند توينبي، هذا النص الذي أبان عنه قائلاً: «تبين لنا أثناء دراسة ارتقاء الحضارات، إمكان تحليلها إلى مشاهد متتالية لمأساة التحدي والاستجابة، وإن تتابع المشهد وراء المشهد مرده أن الاستجابة لا توفق فحسب في الرد على التحدي المعين الذي استثارها، لكنها تتخذ كذلك أداة لإحداث تحد جديد ينبثق كل مرة عن الوضع الجديد الذي هياً له التحدي الناجح سبيل الظهور. وثبت أن جوهر طبيعة ارتقاء الحضارات يتمثل في وثبة تحمل الفريق المتحدى إلى التوازن الذي تتسم به الاستجابة الناجحة، ثم تتجه منه إلى وضع غير متوازن يمثل نفسه تحدياً جديداً يتطلب استجابة بالمثل. أما فكرة انحلال الحضارة، فإن قوامها بالمثل تكرار التحدي هذا أو تواتره، لكن الاستجابات تفشل هنا، عكس نجاحها في حالة ارتقاء الحضارة»<sup>(٣٢)</sup>.

وإذا ثبت هذا الأمر، جاز القول: إن نظرية التحدي والاستجابة عند توينبي، تمثل من هذا الوجه إحدى تطبيقات المنطق الديالكتيكي لدى هيغل، تطبيقاً منتسباً إلى المجال الحضاري. أو يمكن القول: إن هذه النظرية جاءت متأثرة أو مستفيدة من هذا المنطق الهيغلي، أو أن هذه النظرية تفتح إمكانية المقارنة والمقاربة بين نظرية تنتمي إلى المجال الحضاري هي نظرية توينبي، ونظرية تنتمي إلى المجال المنطقي والفلسفي هي نظرية هيغل.

خامساً: استند توينبي في دراسته لتاريخ الحضارات نموًا وانهايارًا إلى جملة من المفاهيم الحديثة، عدت من قاموسه الاصطلاحي، وشكلت له نماذج تفسيرية وتحليلية، ومثلت مداخل مفتاحية في خطابه. ومن ثم فقد أصبحت ركيزة لا بد من الرجوع إليها، والتوقف

عندها لتكوين المعرفة بنظريته في الحضارة.

من أبرز هذه المفاهيم الحديثة، يتقدم مفهوم البروليتاريا الذي قسّمه توينبي إلى قسمين: بروليتاريا داخلية وبروليتاريا خارجية. وجاء استعمال هذا المفهوم بصورة رئيسة عند الحديث عن انهيار الحضارات، ضمن سياق شرحه توينبي قائلاً: «ينبئنا تاريخ أي مجتمع من المجتمعات، أنه عندما تتحلل أقلية مبدعة فتغدو أقلية مهيمنة، تسعى إلى الاحتفاظ بمركز لم تعد جديرة به، باستخدام القوة. يحدث ذلك التغير في طابع العنصر الحاكم انشقاقاً في بروليتاريا أصبحت لا تعجب بحكامها فلا تحاكيهم بالتالي، ومن ثم تثور ضد استعبادهم إياها. وشاهدنا كذلك أن هذه البروليتاريا تنقسم منذ البداية -عندما تمكن لنفسها- إلى قسمين مميزين:

**الأولى:** بروليتاريا داخلية عنيدة ذليلة.

**الثاني:** بروليتاريا خارجية وراء الحدود تقاوم الاندماج في عنف»<sup>(٣٣)</sup>.

ومن شدة عناية توينبي بهذا المفهوم، فقد استند إليه حين الاقتراب من تشخيص مصائر الحضارة الغربية، منتقلاً من الحضارات القديمة إلى حضارته المعاصرة، التي جاء العمل كله لأجلها تبصراً واستشراقاً. قاصداً بهذا المفهوم ومعرفاً له قائلاً: إن «تعريفنا للبروليتاريا في كل مكان من هذه الدراسة، يقوم على اعتبارات سيكلوجية، وقد التزمنا هذا التعريف باستمرار لنعني به أولئك الذين يحسون بأنهم لم يعودوا بعدُ ينتمون روحانياً إلى المجتمع الذي يجدون أنفسهم مادياً يعيشون في نطاقه»<sup>(٣٤)</sup>.

لا شك أن من حق توينبي استعمال هذا المفهوم أو غيره من المفاهيم الأخرى قديمة أو حديثة، والاستفادة من حقوقها الدلالية، وأبعادها الرمزية، وخبراتها التطبيقية، ولا نصادر عليه هذا الحق. لكن وجه الملاحظة أن هذا المفهوم يعد من جهة من نمط المفاهيم الملتبسة، حيث تتعدد استعمالاته، وتباين تعريفاته، وتتغير تطبيقاته، ومن ثم فهو مفهوم لا يتسم بالضبط والدقة والتماسك.

ومن جهة ثانية، إن هذا المفهوم إذا كانت تطبيقاته واضحة على مستوى الحضارات المعاصرة ومنها الحضارة الغربية، فإنه لا يتسم بهذه الدرجة من الوضوح في تطبيقاته على مستوى الحضارات القديمة التي ترد إلى ما قبل ستة آلاف سنة.

(٣٣) أرنولد توينبي، المصدر نفسه، ج ١، ص ٤١٢.

(٣٤) أرنولد توينبي، المصدر نفسه، ج ٤، ص ١٧٢.

من جهة ثالثة، إن هذا المفهوم له انتساب أيديولوجي محدد، متمياً إلى دائرة الفلسفة الشيوعية الأوروبية التي تبنته في العصر الحديث، وتمسكت به، كما لو أنها قد تملكته فعلاً، معتبرة أنها جاءت من أجل هذه الطبقة الموصوفة في أدبياتها بالكادحة، مصطفة معها، واضعة الآمال عليها، مستبشرة بمستقبلها. ومن ثم فقد أصبح هذا المفهوم مفهوماً أيديولوجياً فاقعاً، متصللاً بدائرة ما عرف بصراع الأيديولوجيات الغربية.

لهذه الاعتبارات المفاهيمية والتطبيقية والأيدولوجية وغيرها، فإن هذا المفهوم لا يصلح أن يأخذ منزلة المفهوم التفسيري أو المفتاحي أو النموذجي على طريقة ما صنع توينبي في مجال دراسة تاريخ الحضارات، وبالحصوص تاريخ الحضارات القديمة.

سادساً: في سياق حديثه عن انهيار الحضارات رأى توينبي أن الحضارة المنحلة تتوسل بوسيلة تمهل عملية انحلالها، مدارها خضوعها لتوحيد سياسي إجباري في دولة عالمية، مبرهنًا على ذلك بشواهد من حضارات العالم شرقاً وغرباً، بما في ذلك حضارة المجتمع الإسلامي، معتبراً أن حركة الجامعة الإسلامية مثلت نذيراً أيديولوجياً لدولة عالمية، جاءت وعبرت عن تحلل المجتمع الإسلامي وانهياره.

هذا الرأي لتوينبي عن حركة الجامعة الإسلامية لم يكن صائباً لا من الناحية التاريخية، ولا من الناحية الفكرية. فمن جهة أن هذه الحركة جاءت معبرة عن حالة من اليقظة في الأمة، ومثلت أهم حركة إصلاحية تنويرية ظهرت في المجال الإسلامي الحديث، وكادت أن تغير وجهة العالم الإسلامي برمته، وتضعه على طريق النهوض والتقدم، وارتبطت برجال عرفوا بنزعتهم الإصلاحية القوية، يتقدمهم السيد جمال الدين الأفغاني (١٢٥٤-١٣١٥هـ/ ١٨٣٨-١٨٩٧م) الموصوف في العديد من الأدبيات العربية والإسلامية بحكيم الشرق، وباعث نهضة الشرق، ورائد الحركة الإصلاحية.

من جهة ثانية، انبعثت حركة الجامعة الإسلامية قاصدة حماية كيان الأمة الإسلامية من التصدع والانهيار، ودفع المسلمين نحو التكتل لمواجهة مطامع القوى الأجنبية، وفي طليعتهم القوى الأوروبية الاستعمارية المندفعة نحو بلاد الشرق لغرض الغزو والنهب والسيطرة.

وهذا ما أثار مخاوف الأوروبيين تجاه هذه الحركة، وما يفسر كذلك طبيعة قراءاتهم الأيديولوجية الملتبسة، واعتبارهم أن هذه الحركة تنزع نحو التحريض والتعصب والقطيعة والصدام. لذا كان من الصعب على الأوروبيين سياسيين ومؤرخين ومفكرين تكوين

المعرفة بهذه الحركة، وتقديم تحليلات موضوعية عنها.

وخلاصة القول، إن حركة الجامعة الإسلامية لم تنبعث - كما ظن توينبي خطأ - لتمثل حالة الانتقال إلى وضعية الدولة العالمية الدالة على انحلال حضارة المجتمع الإسلامي، بل على العكس تمامًا، فإن هذه الحركة انبعثت وأطلقت في الأمة أقوى نداء للنهوض والتقدم.

سابعًا: حينما اقترب توينبي في دراسته للتاريخ من الأزمنة الحديثة والمعاصرة، متوسِّعًا في تتبع القضايا والأحداث، وفي قراءة وتحليل السياسات الدولية، مبرزًا شخصية رجل السياسة، وكاشفًا عن درايته بما يجري في العالم من تطورات وتحولات على أكثر من صعيد، مستفيدًا من مركزه الوظيفي في وزارة الخارجية البريطانية، ومن خبرته البحثية الطويلة في المعهد الملكي للشؤون الدولية. لكن اللافت في هذا الشأن، وهنا وجه الملاحظة، أن توينبي تغافل الحديث عن الاستعمار الأوروبي، الذي غاب عن تحليلاته التاريخية المستفيضة، ولم يأتِ على ذكره، وكأنه لم يكن شيئًا مذكورة، لا سيرة له ولا ذاكرة، لا فعل له ولا بقايا أثر! علمًا أن الاستعمار الأوروبي مثل من جهة حدثًا كبيرًا في نطاق السياسات الدولية، وعلى مستوى العلاقات بين الغرب والشرق، وبين الأمم والشعوب بصفة عامة.

ومثل من جهة ثانية، أسوء ذاكرة في تاريخ الأمم والمجتمعات المستعمرة، فقد عُرف الاستعماريون الأوروبيون بالغزو والنهب والسلب والاستغلال والاستعباد والتخريب والتدمير والقتل والإبادة، وطالت آثارهم وأعمالهم المجالات كافة، الاجتماعية والاقتصادية والثقافية والسياسية والتربوية وغيرها.

ومن جهة ثالثة، أعاق الاستعمار الأوروبي تقدم الأمم والمجتمعات التي استعمرها، وأخر نهوضها، وعطل تنميتها، وحطم إرادتها، وعبث بشخصيتها، ومزق هويتها، وفتت لحمتها، ونهب ثرواتها، وكبّلها بقيود وديون ومعاهدات تكرس تبعيتها، وتنتقص سيادتها، وتنتهك استقلالها.

من جهة رابعة، إن ملف الاستعمار لم يغلق وما زال مفتوحا إلى اليوم، فهناك العديد من القضايا التي هي مورد خلاف ونزاع بقيت بلا حلول وعلاج، منها قضايا تحمل صفة تصفية تركة الاستعمار، ومنها قضايا تحمل صفة المطالبة بالاعتذار عن التاريخ الاستعماري الوحشي، وقضايا تحمل صفة المطالبة بتجريم الاستعمار، وقضايا تطالب بالتعويضات، وقضايا تطالب باستعادة وثائق وأرشيفات ومسروقات أخرى لها علاقة بالذاكرة الوطنية التاريخية، إلى غير ذلك من قضايا.

لهذه الوجوه وغيرها، ما كان ينبغي لتوينبي أن يتغافل الحديث عن الظاهرة الاستعمارية وتاريخ الاستعمار الأوروبي والغربي الذي امتد على مساحة كبيرة في العالم، شملت قارات آسيا وإفريقيا والأمريكتين الشمالية والجنوبية، ولم يكن مفهومًا هذا التغافل، وليس مبررًا على الإطلاق.

هذه بعض الملاحظات والمناقشات مع توينبي ونظريته في الحضارة والتاريخ، مع أن كتابه التاريخي الكبير يحتمل الكثير من المناقشات التي لا يتسع لها المقام هنا.

# راهنيّة الخطاب الفلسفي..

فلسفة رهينة ورهان الفلسفة

الدكتور عمران جودي\*

### □ مقدّمة

لا يتم الخلل بسبب الفروق الجوهرية المتباينة على مستوى التعاريف المتعلقة بمصطلح الفلسفة، بل نتيجة للازدواجية الخطيرة للطبيعة الفرديّة والتي كثيرًا ما تجمع بين متناقضين، هذه الازدواجية الناتجة عن اختلاط القيم الروحية الرفيعة بنظيراتها المادية وروافدها الغربية وعدم القدرة على فك الاشتباك بينهما.

هذا ما حوّل القيم الأولى للإنسانيّة إلى أنموذج للدراسة ومأسسة إشكاليّة لكلّ ما يحيط بها من ظروف، وعليه فأطروحة الفلسفة كتطبيق وتخطيط ستكون بمثابة البيان النظري الأيديولوجي والسياسي لأنظمة المجتمعات الرّاقية في عصرنا (وسنرى لاحقًا لماذا لم نستعمل مصطلح أنظمة الدّولة)، إذ ينطوي هذا البيان على الخلفية النظرية الفلسفية التي تستند إليها أيديولوجيات متعدّدة في السياسة والاقتصاد، وفي ممارسة السّلطة والحكم وفي

\* أستاذ محاضر جامعة باجي مختار، عنابة - الجزائر.

الحياة الاجتماعية والفكرية والثقافية عامة.

لا تكتفي الفلسفة بالتعبير عن صياغة معينة لأطر الفكر، وإنما تنطلق من خطوط رئيسية تتمظهر في مواقف وأحداث مختلفة؛ فقد كان لظهور التيارات والمذاهب الفكرية أثرهما البالغ في نقل اللغة الفلسفية أو بالأحرى الفكر الفلسفي من شرح وتحليل مختلف المواقف الفلسفية، إلى المشاركة في صناعتها باعتبارها حدثاً لغوياً ونشاطاً فكرياً، ومن ثم إمكانية تصوّر علاقة وطيدة بين الواقع كفاعل، ونشاط الفلسفة كتفاعل.

وقد كانت لمحاضرات راسل عن فلسفة الذرية المنطقية ١٩١٨م، وكذا الرسالة المنطقية فلسفية لفتجشتين ١٩٢١م، الأثر البالغ في تبني الفكرة المعاصرة القائلة: إن الحديث في الفلسفة لن يكون نافعا ما لم يكن خطاباً في لغة الواقع، وبعبارة أخرى: «ما لا يمكن التعبير عنه مباشرة يجب إهماله في صمت» وهي المقولة التي تبناها الـ Tractatus لرفض كلّ تعالٍ من شأنه أن يجعل الحديث في الفلسفة مجرد خطاب في المفارق وراء ستار «المعقول»، وأن العالم لا يتبدى للعيان إلا من خلال وسائط فكرية.

وتبقى وظيفة الفلسفة أمامها هي تحليل العلاقة بين الواقع واللغة، وكذا العلاقة بين اللغة والتفسير والتأويل من زاوية الواقع، ثم إن صرخة شوبنهاور أيام رفض فكرة التقسم في العملية المعرفية بجامعة ألمانيا، ثم لتلتحق بها النظرة الكلاسيكية في العلم بسياق آخر مع بيير دوهم والتي مفادها أنه يكره فلسفة الجامعة وأساتذة الجامعة، لأن جوهر الفلسفة هو الحرية والجامعة من منشآت الدولة، وهذه الدولة من شأنها أن تحنق الحرية الفكرية، ومن ثم ستتحول فلسفة الجامعة إلى خطبة تليها قواعد السيطرة، ويكون دور أستاذ الجامعة فيها كموظف يصادق على خطبة لا يجد إلى نقدها وعقلنتها سبيلاً.

غير بعيد من هذا الطرح، لم تكن الفلسفة مقتصرة فقط على الأبعاد الثقافية والاقتصادية، بل إنها كانت تشمل العملية السياسية وأنماط الحياة في التجمعات الإنسانية بالأساس. إن العالم ما قبل الحديث كان يواجه إشكالاً وجدانياً خطيراً يتعلق بالمأزق اللاهوتي السياسي وكيفية إدارة المجتمع بغرض تحقيق سياسات رقاء وتقديم.

إذن تتعلق المشكلة الفلسفية الحديثة بالأسس والمبادئ وكيفية مواءمتها مع حياة الناس في المجتمع، تحقيق السعادة والتقدم والمساواة... كل ذلك ليس سوى المقومات الأساسية التي تنظم المخيال الفلسفي لعالم الإنسان الحديث «غرب ما بعد الكنيسة والسياسة العلمانية»، وشرق ما بعد السلطة الروحية والذهنية التراثية، يمكننا أن نقول: إن

كل ذلك كان يتجه إلى بلورة المفهوم الفلسفي للوجود التّحديثي الغربي، والكيان المناهض الشرقي سياسياً وإنسانياً.

- ١ -

### النشاط الفلسفي

لعل الاحتفاء بالعمل الفلسفي يعتبر شرطاً أساساً للوقوف على جملة التقنيات والمفاهيم التي تحتلّ موقعاً هاماً في الحياة اليومية؛ ونقصد بالدرجة الأولى فضاء العلاقات بين الثقافات في إطار ذهنية التّجاوز التي تفرضها جدليّة الأنا والآخر، وجعلها تحلل نقدياً ذلك الانهيار التّلجّي للمفاهيم المختلفة والمتعدّدة: كالعولمة والهويات الثقافية والتعدد الثقافي والغيرية والتّعايش...

وفضلاً عن ذلك فإنّ مهمّة الفلسفة تتجلّى -أيضاً- في العلوم المتعدّدة، وفي الفنون على اختلافها (علم الجمال وأشكال القول والوجود ومعضلة الإحساس)، تماماً كما لو كنّا نبحث عن فرض منطوق معيّن على إشكاليّات الرّاهن نقداً وتحليلاً وتركيباً.

فالمبادئ التي يركز عليها الخطاب الفلسفي تستوجب بالضرورة تحرير الخطاب الفلسفي من فكر الأنساق المغلق، وفي تقديرنا فإنّ الانشغال بحركيّة الفلسفة عبر الأزمنة المتعاقبة يمثل دراسة شاملة وواقية لكلّ ما تعيشه الإنسانّيّة في اللّحظة الرّاهنة، فالقول بانتمائنا لهذا العالم دون غيره، يحتمّ علينا أن نفهم كلّ الميكانزمات التي تحيط بنا، وكذا حتميّة الوقوف على حلول هامّة تضمن السّير الحسن لكلّ ما هو مقبل، ذلك لأنّ الإنسانّيّة هي كذلك بمقدار ما تحقّق خصائصها المميّزة على أرض الواقع وبمقدار ما تستوعب راهنيّتها تفاعلاً وتفعيلاً.

إن فهم الحياة الاجتماعيّة وتنظيمها من خلال البحث عن الأفضل بطريقة وضعيّة «وبدّل لفظ وضعي حسب معناه القديم والشّائع على ما هو واقعي في مقابل ما هو خيالي، ويعني -أيضاً- التناقض القائم بين ما هو مفيد من عدمه، وفي هذه الحالة يتضمّن تذكيراً للفيلسوف بأنّ مصير كلّ تأملاتنا يجب أن يكون في اتجاه التحسّن المستمرّ لوضعنا الحالي الفردي والجماعي بدلاً من إرضاء الفضول العقيم»<sup>(1)</sup>.

لذا فالسؤال الفلسفي سؤال في الألم وبحث في الأرق: وهو بذلك أصيل في بحثه

(1) Auguste comte, philosophie des sciences, Paris: Gallimard, 1996, p 164.

الدائم والدؤوب لإيجاد إجابة لكل ما هو مؤلم ومؤرق، أو على الأقل تحليل هكذا أسئلة، ومحاولة إعمال النظر حول تجارب الإنسانية باعتبارها جزءاً لا يتجزأ من هذا العالم الذي لم يعد كائناً وموجوداً بقدر ما هو ممكن ومشروع؛ ذلك لأنّ عملية بنائه رهن شرطين رئيسيين هما: الذات العارفة وموضوع المعرفة.

غير بعيد من هذا، سير تبط مصطلح الفلسفة بكلمة البحث، لأننا وبكل تعقيد في عصر المصطلحات والمفاهيم؛ وبات من الصعب بمكان فتح طاولة النقاش أو موضع حديث في قضية معيّنة ما لم يحصل الاتفاق قبلاً على تعريف واضح لشروط موضوع الحديث، وهو الأمر ذاته الذي اخترل المجال اللساني ليحلّ محله نوع من التأزم الكلامي: فبدل الحديث -مثلاً- عن الهوية كتتنوع ومكسب كبير لكل إنسانية تؤمن بقيم التعدد وترسي خطاً محكم البيان لفهم الاختلاف، أصبحنا -وعن غير وعي وقصد- نعنون إشكاليات ملتقياتنا وفهارس محاضراتنا بـ«أزمة الهوية»...

ولنا أن نتساءل تساؤل الإنسان الساذج، والساذج هنا بمعنى الإنسان البسيط في مقابل ذلك الإنسان الذي يدعي أنّه مركّب بمجرد حصوله على وثيقة جامعية، «ذلك الإنسان الذي قال يوماً: لا يهمني أن تطأ قدمي سطح القمر، بقدر ما يهمني أن أعيش سعيداً على الأرض»، يرى الإنسان الساذج في تعدد الهويات شريعة الخلق في المخلوقات، وأن الخالق قدر أن يكون عالم البشر على صورة عالم الحيوان؛ يخلق الله أنساناً أبيض هنا وأسود هنا... تماماً كما يخلق الله -وهو الواحد الأحد- أسداً ونمراً هنا ونسراً هناك وحمامة هنالك، والكّل في عالم والمدير واحد، وتدبّ الشريعة دأب الفطرة وتسير السنن صوب التدبير.

وفي مقابل هذا يفهم الإنسان المركّب التواجد الإنساني من منطلق سياسي بحت، مبتعداً عن الفطرة والسليقة ليتبنى خطاب المؤسسة المسيطرة على دواليب الاجتماع البشري ليقول بـ«أزمة الهوية» بدل مصطلح «الهوية المتأزمة»، وكأنّ الأيديولوجيا هنا قد ساقته ليقول ما تريده ويتبنى غاية مشروعها دون تمحيص ونقد، الأمر الذي يجعله يكرّس النظام الذي يدعي أنّه يجاربه في زمكانية ضيقة، وهو في كلّ هذا يجهل موقعه من هذا وذاك.

نعم، تشكّل الثقافات المتعددة والهويات المختلفة خطراً كبيراً على فلسفة الأنساق المغلقة، وعلى الأنظمة التي تعتمد الديكتاتوريات التشاركية، وتأزيم الهوية لم يكن بحاله يوماً مشكلة اجتماعية أو حتى إرادة شعبية، وإنما حلّ سياسي يخدم القوة المسيطرة في المكان، وهي في الغالب من سبعة أشخاص إلى عشرة لكسب مزيد من الوقت يضمن لها تسليّة

أكبر بآمال شعب لا يزال يرضع الأوهام، وتضاعف له جرعات الترهات بزحزحة وتجاوز المشاكل الحقيقية نحو دغدغة الأحلام.

من هنا يمكن القول: إن الفلسفة فاعلية وديناميكية يوجهها فعل النفس، بدءاً من كونها تساؤلاً نقدياً لأفكارنا المسبقة ومواقفنا اليومية إزاء مقتضيات المعيش اليومي، وبغية تقرير أشياء وكيفيات بكل وضوح بعيداً عن مظاهرها المباشرة؛ إنها المجال الذي يمارس فيه التفكير فعالياته بكل وضوح وتميز اعتماداً على المفاهيم والمواقف.

هذا المعنى ألا يمكننا القول: إن الفلسفة الحقيقية بحث في الإنسان، ورؤية في زوايا أبعاد كينونته المختلفة كسفاً وتساؤلاً وتحليلاً لكل ما من شأنه أن يعبر عن القصد من وجوده على سطح الأرض؟

- ٢ -

### الفلسفة كإشكالية للتحليل

تتعلق الإجابة بنوع من النشاط الفكري الذي يسلكه الإنسان قبل العمل، بمعنى تحليل الحالة واختبار شتى جوانبها بكل عناية ودقة، قصد اتخاذ قرار مؤسس على طبيعة النفس العاقلة، فعندما يفكر الإنسان بهذه الطريقة تتكون لديه نظرة واضحة بالأسباب تمكنه من شرحها وإثباتها فيما بعد، وكذا العمل وفق نظام معين يجعل من طريقة التفكير مرتبطة بمنهج الدراسة على ضوء إجراءات عقلانية.

وهنا على الأقل يمكننا ولو إلى حد ما أن نعتبر العقلانية موقفاً خاصاً مهمته مراقبة تسلسل مختلف الأفكار وتربطها، باعتبار أن التفكير في ذاته لا يتطلب أي جهد، فنحن نتج معظم حركاتنا ونشاطاتنا بطريقة أوتوماتيكية ولا إرادية، ولكن وبمجرد ربطها بهدف وغاية يتم تفعيلها بطريقة منتظمة ومنهجية؛ بهذا المعنى تتحول العقلانية إلى ما يمنع كل تفكير عشوائي لأنها تفترض شيئين:

١- السعي وراء غاية معينة أو هدف محدد (حل مشكلة، شرح وتفسير قضية ما، الدفاع عن وجهة نظر،...).

٢- التطبيق المنهجي للقواعد العامة قصد بلوغ الهدف موضوع البحث (العمل وفق شروط)، فبلوغ الهدف يستوجب تسلسل الأفكار ضمن معايير تأخذ بعين الاعتبار الروابط بين فكرة وأخرى، ونقصد بالروابط القواعد والقوانين والمبادئ والإجراءات التي

يمكن بدورها أن تنتمي إلى حقول مختلفة؛ منطقيّة وتقنيّة واستراتيجيّة.

إن العمل الفلسفي ليس من مهامه تقرير أشياء الواقع أو تناوّلها تناوّلًا علميًا ينتهي بها إلى قانون علمي، وهو ما يجعلنا نكتفي بالقول: إن الفلسفة نشاط وفاعليّة تقوم على تحليل قضايا العلم، كما أنّ الحقيقة الفلسفيّة تتغير مع تطوّر الإنسان وتبدّل مواقفه وأحواله، وبهذا المعنى لن نجد شيئًا نهائيًا ومؤكّدًا، ولن نعثر على الحقيقة في أيّ مكان، وبهذا نكتشف أنّ الإنسان لم يحقق المثل الأعلى ولم يبلغ المعرفة المطلقة في أيّ مكان<sup>(٢)</sup>.

فإذا كنا غير قادرين على الإجابة عن إشكاليّة البحث بطريقة منهجيّة، علينا أن نعرض على سبيل المثال معطيات كثيرة تكون كفيّلة بتقييد موضوع الحديث وما يتلاءم مع الظروف المحيطة بالذات العارفة وموضوع المعرفة، لكن إذا استطعنا تحليل الإشكاليّة بعرض الحالة الراهنة في علاقتها بتطلّعات الذات العارفة أمكننا وبطريقة مؤكّدة تأطير موضوع المعرفة بحيث يكون بدوره ضمن الغاية من إثارة المشكلة البحثيّة.

لذا يمكننا القول: إنّ السّؤال له إجابة بالتّطبيق وليس بالمبدأ؛ ويبقى البعد الزمني والمكاني عراقيل من نوع تقني وليس من نوع المبدأ. بعبارة أخرى يملك السّؤال إجابة -أيضًا- بمبدأ إذا كان بالإمكان الإجابة عنه بطريقة عمليّة وراهنيّة تمكّننا من تصور إمكانيّة إحالة الوسائل التقنيّة (بالمعنى الواسع للكلمة) إلى مجموع الإجابات التي تقوم عليها الواقعة المعاشة، وهو بالكاد ما عبّر عنه راسل قائلاً: «إنّ تجربتنا تنصبّ على الكيفيّات وليس على الأشياء التي لها تلك الكيفيّات»<sup>(٣)</sup>.

لقد أصبحت الشخصيّة المركّبة «وهم الوثيقة» عاجزة عن إعطاء عنوان مناسب لأزمة مفتعلة، ومن ثمّة غير قادرة على إنتاج خطاب يتوافق مع الرّؤية المباشرة للأحداث وفرض واقع يأخذ صفة الآنية والراهنيّة، وقد سبق لبلزاك أن أطلق صرخة تندّد بخطاب الفيلسوف في روايته «La peau de chagrin» في أيّ موقف رأى الفيلسوف بؤس المستشفيات، بؤساء البيوت المهدمّة، الدّعوات الشّفهيّة للجنون الخانق... لم تر شيئًا، إذن لا تتحدّث عن شيء لم تره ولم تعشه، وقد استعرت هذه العبارة لأبعث بها دعوة إلى التّخبة كي ترافق الحدث وتعيش الواقع بدلًا من التّفكير في أطر تصنعها المؤسّسة المسيطرة، وقد تفاديت عن وجه قصد استخدام مصطلح «مأسسة الأزمة» كي لا أعترف ولو ضمنيًا بوجود فكر منسجم

(٢) كارل ياسبرز، تاريخ الفلسفة بنظرة عالميّة، ترجمة: عبد الغفّار المكاوي، القاهرة: دار الثقافة للنشر والتّوزيع، ١٩٩٤، ص ٥٣.

(3) Bertrand Russell, Signification et vérité, trad: P. Devaux, Paris: Flammarion, 1969, p 113.

ودقيق على مستوى هذه الهيئة المالكة للخطاب مؤقَّتًا، وكأننا أمام إلزامية المطابقة بين الاعتقاد والواقعة.

طبعًا لن أُلجأ إلى النصوص الدينية لأثبت الاختلاف بين شرائع النَّاس وكيانات العباد؛ لأنَّ التعب كلَّ التعب في توضيح الواضحات وتحليل البديهيَّات، ولأنَّ الفطرة تلغي المتناقضات علينا، وباعتبارنا كائنات أن نرتقي في تفكيرنا ونحن نعيش في هذا العالم الذي وإن كان معقدًا إلاَّ أنَّه ينمُّ في كلِّ لحظة عن ثنائية ضدية تجعلنا نفهم الموقف ونقيضه في كلِّ مرَّة؛ حياة - موت، حبّ - كره، قرب - بعد، الأمر الذي يجعل من الحتمية بمكان أن نوَسِّس لخطاب الاختلاف كي نفهم ذواتنا وهي تأخذ مكانًا جدليًّا بين الأنا والآخر بحسب تعبير هيدجر (١٨٨٩-١٩٧٦م)؛ وهي تتحوَّل إلى ذوات كثيرة تأخذ ثلاثة أنواع من الوجود بلغة سارتر (١٩٠٥، ١٩٨٠)؛ وهي مشاركة بالمصطلح الشَّخصاني الذي يجمع بين الظَّاهر والباطن مع ماكس شيلر (١٨٧٤ - ١٩٢٨م)، وموريس نندنسال (١٩٠٥، ١٩٧٦م) في مشروع فلسفة الشَّخص التي تتحقَّق في الحرِّية في توافق الذات مع الذات بمساعدة الآخر.

ثمَّ ما هذه المفارقات التي تحملها مذكَّرات التخرُّج بالنسبة لطلبتنا؟ مثال «أزمة القيم في العالم الغربي»، ويقابلونها بعنوان آخر «أزمة التَّراث في العالم العربي»، ومثال آخر «الصِّراع العلمي في فكر هابرماس» ويقابلونه بـ«المجتمعات العلمانية من منظور جلال أمين»...

حسنًا في أزمة العالم الغربي فهمت شيئًا واحدًا هو أنَّه يؤمن بالطبيعة المادية والتي هي بدورها وسيلة لإنتاج الغايات والكلِّ في إطار المنفعة، وتحظى المؤسَّسات الدينية فيها بسلطة هامشية إلى درجة أصبحت الإنسانية فيها تنتظر الخلاص من مسيح المعرفة، وفي أزمة التَّراث يقول لنا الطالب لا بدَّ لنا من اعتماد جدلية العودة والتجاوز باعتبارهما أوفر المعطيات التي تتحكَّم في الواقع العربي، إذ ليس علينا أن نعظِّم التَّراث - وأعتقد أنَّ الطالب يريد أن يقول تقديس التَّراث، لأنَّ تعظيم التَّراث فكر مثمر إلى حدِّ ما - تعظيمًا يجعلنا نحلِّل الواقع الحقيقي الذي نعيشه بالموازاة مع الماضي الذي كونت أطره فهو منا ونظرتنا إلى الحياة، واقع الاختلاف والتنوع بعيدا عن الرُّوح المتحرِّرة «Esprit monolithique».

وهذا لا يعني أننا ندعو لتجاهل التَّراث وتناسيه، ولكننا ندعو إلى رؤية التَّراث من خلال أثره في الواقع المعاصر، ومن خلال كونه نوع من الإثراء النظري لأطروحات كونية عامة، خلقتها بيئة مشتركة بين الأمم تزداد مساحتها يومًا بعد يوم على ضوء مخافتين: المصير المشترك (الحرب، السَّلام) والعيش معا (الإزدهار، التخلف).

- ٣ -

### الفلسفة وسؤال الرّاهن

نحن نلاحظ في الموضوع الأول تفكيراً سهماً يؤمن بعالم تلعب فيه التقنيّة دور التقوى التي تجعل النّاس ينتظمون في مؤسّساتهم المختلفة بطريقة آية واضحة، ونلاحظ في الموضوع الثّاني تفكيراً مربّعياً أحد أضلاعه الحنين إلى روحانية الأزمنة الغابرة، وأحد أضلاعه ضرورة الارتقاء في هذا العالم الذي يشعّ فيضاً من الرّخاء وتوق النّفوس، والضّلع الثّالث يتمثل في تجاذب المشاعر Ambivalence. «نعم، لإرساء مثال الماضي لكنّ الوقت قد حان لحمل أفكارنا الخاطئة نحو عالم سنعيشه لكن لم نشارك في صناعته، عالم يشعشع لنا بغصن أخضر ويقول لأرواحنا: نامي بسلام. وفي الضّلع الأخير من المربع تصارع العقلانيّة انفتاحاً ونقداً في سبيل إيجاد مسوّغات حقيقية لأزمة تأزيم المشروعيّة، وفي الموضوعين الآخرين يربط هابرماس النّشاط التّداوتي والحضور الدّيني بتقدّم الليبراليّة لتعبّر عن تفاعل الفهم مع العالم القائم»<sup>(٤)</sup>.

بينما يعبر جلال أمين عن المجتمعات الليبراليّة بمؤشّرات التّقدّم والتي - حسبه - ساهمت في معاداة الطّبيعة وتمزيق العائلة وتنمية البيروقراطيّة.

ألم يكن لنا أن نتساءل الآن ولو من قبيل النّفي:

ألا تعاني المجتمعات العربيّة من أزمات القيم؟

ألم تثبت المجتمعات العلمانيّة قدرتها في بناء مجتمعات مفتوحة؟

هل نستطيع أن ننفي نجاعة المؤسّسات الليبراليّة رغم تناقضاتها الدّاخلية؟

ماذا عن مصطلح العائلة في المجتمعات العربيّة؟

سنحاول أن نجيب عن هذه الأسئلة من منطلق الآن:

نعم، تعاني المجتمعات العربيّة والإسلاميّة أزمة قيم حادّة، لأنّ ما يطالب به الوحي وبين ما نتججه كمجتمع محيظ فرق. ثمّ إنّ محاولة الدّول الإسلاميّة الانفلات من قبضة السّلطة الرّوحيّة بدعوة من الورقة الخضراء (الدّولار) نحو تأسيس قيم دنيويّة جعلها رهينة العبارة الماركسيّة «عندما تتحوّل المادّة إلى عقيدة شعب». ويذكر ماركس أن التاريخ الذي

(٤) يورغن هابرماس، إتيقا المناقشة ومسألة الحقيقة، ترجمة: عمر مهيب، الجزائر: منشورات الاختلاف، ط ١، ٢٠١٠، ص ٢٢-٢٣.

يعنيه هو تاريخ الفكر والروح، كما أن التاريخ هو تاريخ الصناعة الإنسانية التي تنمو لتصبح قوة إنتاج في البناء الاقتصادي، وكأننا في تجمّع سكانيّ تتحدّد رؤيته للعالم بين قوسين.

بعبارة أخرى: لا يمكننا الحكم على ذاتنا وأفعالنا على ضوء معايير ثابتة تملّحها قرارات الأنا والآخر في زمكانية توارت فيها الحدود الجغرافية وراء اللامتعيّن، الحواجز الأخلاقية باتت تتغذّى من أنا منجذبة المشاعر، وأضحّت الحضارة برمجة إلكترونية ذكية تختزلها الشاشة والقنوات الفضائية؛ عندما يقوم قادة الأنظمة الإسلامية بحفلات مليارية وشعوبها تقتات من ثدي الألم وآهات البؤساء فإنّ على الحكومات أن تعيد حساباتها وإلّا فعلى الشعوب المغلوبة على أمرها أن تصنع مصيرها باعتماد لغة الذات المنفلتة عن طبيعتها المسألة.

نعم، وأكبر دليل أنّ الشعوب في العالم العربي تعاني الاضطهاد في أوطانها، وتركب الموت بحثاً عن حياة أفضل في المجتمعات الليبرالية، يحبّون أشياء بأرواحهم ويتبنون نقيضها بأفعالهم، الشيء الذي أكسب الديمقراطية الليبرالية مصداقية وأصبحت المطمح السياسي الوحيد لمختلف الأنظمة على كوكبنا. فالديمقراطية السياسية القائمة على الحرية والمساواة والاقتصاد الحر والسوق والتجارة الحرة قد نجحت في تحقيق مستويات من الرخاء لم توجد في مثيلاتها من الأنظمة الأخرى.

كما أنّ الليبرالية نظام أكبر الدول استقراراً، وهو ما يجسّده المنطق الأمريكي، وهو الحافز الذي قد يدفع بالإنسانية إلى درجة عالية من المستوى العقلاني الذي جسّدته المؤسسات الليبرالية، ويعتبر هذا الحافز نقيض العقل المتمثل في الصراع الأناني الذي تولده «عدم اجتماعية مجتمع الإنسان»، ونقصد هنا بالدرجة الأولى انعدام الانفتاح الاجتماعي بسبب مواقف معادية لثقافات نامية أقلّ ما يمكن أن يقال عنها: إمّا مطالب تؤسس لمجتمعات مدنيّة.

من جانب آخر تعاني العائلة في العالم العربي والإسلامي تمزقاً وتشرذماً كبيرين، بدءاً من الروابط الاجتماعية إلى الوظائف الاجتماعية ولا أدلّ من ذلك تفشّي الطلاق -وهو الجائز والمنبوذ شرعاً واجتماعياً- بأعداد مهولة، وما قيل عن الطلاق يقال -أيضاً- عن التعدّد في المجتمعات المزوجة.

إنّ استعراض هذه الأجوبة يوحى إلى نوع من البحث الذي لا يعبر عن الواقع الذي نعيشه، ولا يعكس البتّة واقع العالم الآخر الذي يرى في يومياته تحقيقاً للرغبة الفردية في

إطار الإرادة الجماعية، الأمر الذي يجعلنا نقول بإمكانية قلب عناوين البحث وهيكلتها وما يتناسب والطبيعة الاجتماعية والسياسية والاقتصادية لكل مجتمع، وعدم اتهم الآخر بالتأزم من زاوية أنانية ضيقة.

ويمكننا القول: إن العالم في صورته الشاملة في أزمة كبيرة، لكنّه لا يكفي الحديث عنها بقدر ما يتعلّق الأمر بمحاربتها وتشخيص الداء للوقوف على سلامة تسمح بالعيش والتواجد، وكخلاصة لانتقال المجتمعات البشرية بمراحلها المختلفة على أن الأنظمة المتعاقبة أن تعترف بأنّها قد فشلت في تفسير الواقع الإنساني في شتى جوانبه، وكتبشير لظهور مجتمعات جديدة ظهر المجتمع الرأسمالي على يد البرجوازية، لكن سرعان ما اصطدم بدوره بمشكلة الملكية وأصبح من الصعب الوقوف على فهم صحيح لمعنى «الإنسان» بمعزل عن «الإنتاج»؛ وبالتالي عزل الإنسانية عن مشاكلها وواقعها (مشكلة الاغتراب)، حيث إنه عندما أصبح الإنتاج يمثل همزة وصل بين التنظيم السياسي والعلاقات الاجتماعية غابت شرعية الدولة وعدالة الجهد وتأمين الخبرة.

وتعد مسألة الحرية الفكرية والتفكير الحرّ من أعمق المسائل التي تمّ الخوض فيها قديماً وحديثاً، وذلك من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفات الوجودية اللاحقة، واستقراء التاريخ يكشف عن التطور الزمني الذي شهدته الفكرة؛ حيث إنّ الاهتمام الأول للفرد عبر العصور يتمثل بالمطالبة بحقوقه وحرّياته فكراً وملكياً، وأنّ تطوّر المجتمعات السياسية في واقع الأمر مجرد تطوّر لصراعات متواصلة على مستوى السلطة السياسية والفكرية، وهو صراع يعبر أساساً عن ضرورة اجتماعية ملحة غايتها العيش في رخاء وحرية.

على هذا الأساس فإنّ الظواهر الإنسانية في كليتها لا يمكن أن توجد خارج رغبة الكائن البشري في التواصل مع غيره بشكل مباشر (اللغة) أو غير مباشر (الإنتاج) بطريقة حرّة وديمقراطية، فمجموع ما ينتجه الإنسان عبر لغته وأشياءه وجسده وإيئاته وطقوسه يندرج ضمن صيرورة تواصلية متعددة المظاهر والأوجه على الحدّ الذي يجعل الفلسفة في كليتها (في شكلها الكلاسيكي والحديث) صيرورة تواصلية دائمة، فكما أنّه لا يمكن تصوّر الحرية إلا ضمن حالة اجتماعية تنظر إلى القيم الأخلاقية باعتبارها قوانين تنظيمية، فإنّ المطالبة بالعيش الكريم هو الآخر حالة اجتماعية تتحقق من خلال أنساق متعددة ينسج داخلها الأفراد سلسلة من العلاقات من طبائع مختلفة ومتنوعة، فعندما نتحدّث عن وجود شيء ما في حيز معين وعلى شكل محدّد فإننا نكون بصدد استعراض قضية وجودية تتضمّن شيئاً في حيز مكاني معين (الإطار العام)، ممّا يعني أننا أحدثنا تطابقاً بين وجود الشيء الفعلي

(المشكلة) والعبارة الدالة على هذا الوجود (حل المشكلة)؛ إنّ هذه العلاقة ليست نتيجة للواقعة الخبرية المتطابقة مع العبارة الدالة عليها، وإنّما خلاصة حوار وقلق بين الحدث والإحاطة بعملية الحدوث.

- ٤ -

### مهمّة الفلسفة

يتعلّق دور الفلسفة بنوع من النشاط الفكري الذي يسلكه الإنسان قبل العمل، بمعنى تحليل الحالة واختبار شتى جوانبها بكلّ عناية ودقّة قصد اتّخاذ قرار مؤسّس على طبيعة النفس العاقلة، فعندما يفكّر الإنسان بهذه الطّريقة تتكوّن لديه نظرة واضحة بالأسباب تمكّنه من شرحها وإثباتها فيما بعد، وكذا العمل وفق نظام معيّن يجعل من طريقة التّفكير مرتبطة بمنهج وبيطار محدّدين.

من هنا يمكننا ولو إلى حدّ ما أن نعتبر النشاط الفلسفي موقفاً عقلاً نياً خاصاً مهمّته مراقبة تسلسل مختلف الأفكار وترابطها، باعتبار أنّ التّفكير في ذاته لا يتطلّب أيّ جهد، فنحن ننتج معظم حركاتنا ونشاطاتنا بطريقة أوتوماتيكية ولا إرادية، ولكن وبمجرد ربطها بهدف وغاية يتمّ تفعيلها بطريقة منتظمة ومنهجية، تماماً كما عبّر عنها راسل بقوله: «جميع الألفاظ ذات معانٍ من جهة أمّتها تدلّ أو تشير إلى أشياء غير ذاتها»<sup>(٥)</sup>.

وخلاصة هذا الانتقال تضمنه قاعدة أو تعريف بنائي تركيبى لا يتمّ التعبير عنه بتعريف لفظي خالص؛ لا تكون فيها الموضوعات المعنوية بالتعريف هي نفسها الموضوعات المعنوية بعبارة التعريف، فنحن نسعى إلى ذكر الشّيء الذي تستلزم معرفته بمعرفة شيء آخر أي تعيين الموضوع، ونكون بحاجة إلى تعيين الشّيء والاعتراف بوجود أشياء جزئية وذلك لحاجة عملية، وأنّ نحدّد ونعرف التّصورات العامّة لحاجات نظرية وفلسفية.

وفق هذا المنحى تكون الفلسفة الجديرة بلقب الفلسفة العملية هي تلك التي تنطلق من تفسير الواقع وحيثياته تفسيراً يكاد فيه ظهور الواقع والفكر متطابقين، بحيث لن نتحدّث عن الفلسفة والواقع بوصفهما ميدانين مختلفين، بل عن معرفة إنسانية تكتفي بدراسة الواقع ولا تغادره، فمجال البحث في الفلسفة لا ينبغي أن يتحدّد بحدود المشكلات التي عجز العلم عن دراستها والإتيان بحلول مناسبة لها، هذه الحركة دفعت الحياة الفكرية باتجاه التّنظيم والتأمّل المنهجي إزاء الأشياء، يقول راسل: «لأنّه لا يمكنك أن تسمّي أيّ

(٥) برتراند راسل، أصول الرياضيات، ترجمة: فؤاد الأهواني، مصر: دار المعارف، ط ١، ١٩٦٤، ص ٩٤.

شيء أنت لست على اتصال مباشر به، وتذكر أن آدم عندما سمى الحيوانات فقد عرضت عليه واحداً بعد الآخر، وأصبح على اتصال مباشر بها»<sup>(٦)</sup>.

من هنا نجد أن العقل الذي دعت إليه الفلسفة عقل يتجسد في الواقع اليومي بعيداً عن آية يوتوبيا، وترى بالمقابل أن العقل الذي بشرت به مدرسة فرانكفورت هو عقل محبط قتله التشاؤم، خاصة عندما بدأت هذه النظرية تحيد عن المبادئ الرئيسية للاجتماع البشري كالديمقراطية والدولة الدستورية، والتي اعتبرها الوريثة الشرعية لفلسفة هيجل الذي احتضن الكلي وأقر له في كل حيثياته صبغة النسقية، وجمع بين متباينات التجربة الإنسانية في نظام أراد أن يتجاوز كل بناء مفارق ويتدارك كل مبطن قد يتعالى على المعقول ليصنع عقل القرن التاسع عشر، بل يتجاوزه إلى اليوم - إن لم نبالغ - ورغم صعوبة المقاربة الهيجلية والغموض الذي يعترها إلا أنها كانت حاضرة بقوة في الفكر المعاصر، وأسست لكثير من مدارسها سواء بشكل مباشر أو غير مباشر.

في كتابه (العقل في التاريخ) يؤكد هيجل أنه «إذا لم تكن الفكرة الواضحة عن العقل قد تطورت بما فيه الكفاية في أذهاننا في بداية دراستنا للتاريخ الكلي، فلا بد أن يكون لدينا على الأقل الإيمان الراسخ الذي لا يتزعزع بأن العقل موجود فعلاً في التاريخ، وأن عالم العقل والإرادة الواعية ليس نهبا للصدفة، وإنما لا بد له أن يتجلى في ضوء الفكرة الواعية بذاتها»<sup>(٧)</sup> هنا يقر هيجل بأن تاريخ العالم ما هو إلا مسار تطوري للعقل، ينعكس بدوره ضمن الفكرة التي تكون معقولة بالضرورة، ويُنظر لها من منظور تطوري باعتبارها تجلٍ للأول أي تاريخ العقل التطوري.

- ٥ -

### كيف تمنح الفلسفة للعالم قيمة؟ أية قيمة لأي واقع؟

إن الدارس والمتتبع لتاريخ الفلسفة رغم تعدد ظروف ومناهج التأريخ للفلسفة إلا أنها تلتقي عموماً في التمييز بين أربعة مراحل أساسية في تاريخ الفلسفة هي: الفلسفة الإغريقية، والفلسفة الوسيطة، والفلسفة الحديثة، والفلسفة المعاصرة، وأن هذه الأخيرة ما هي إلا انعكاس للفلسفة الحديثة بشكل نقدي يتماشى والمعطيات الجديدة للتاريخ، والأمر

(٦) برتراند راسل، فلسفة الذرية المنطقية، ترجمة: ماهر عبد القادر محمد، القاهرة: دار المعرفة الجامعية، ١٩٩٨، ص ٥٦.

(٧) فريديريك هيجل، العقل في التاريخ، ترجمة وتقديم وتعليق: إمام عبد الفتاح إمام، المكتبة الهيجلية، ط ٢، ص ٧٩.

عائد بالأساس إلى أنه لا يمكن الحديث عن فلسفة معاصرة إلا في ظل فلسفة حديثة كرسّت بكل محمولاتها موضوعات العقل المعاصر، الذي أراد أن يكون أكثر تخصصاً وتحراً وانفتاحية، منتشياً بذلك إنسانية اندثرت تحت وطأة النزعة الأداة والتفعية التي تدعي خطاب الحرية والفهم الصحيح للقيم الإنسانية.

كما أن الحديث عن وجودنا في الجماعة يستلزم التفكير عن تواجد زمني وجغرافي يقترن بالوجود الثقافي، وهو في الحقيقة الوجود الذي يحدّد الخصوصية الثقافية للذات ويشكّل هويتها وانتهاها أمام الآخر في ظل ما يسمّى بالثقافات المعولمة والتي روجتها وسائل الإعلام المختلفة ووسائل التكنولوجيا الحديثة، حيث أصبح يرى في ثقافة مجتمعه ثقافة مختلفة تمكّنه من إثبات نفسه أمام الآخر.

ومن أجل ذلك كان لا بدّ من طرح الأسئلة باستمرار عن القواعد الموجهة والبنيات الفلسفية التي تكوّن أسس التواصل الاجتماعي والتعايش الأخلاقي بين أبناء الجماعة الواحدة، إذ إن إظهار المفاهيم والآليات إلى السطح من شأنه أن يضع لدى الممارس لهذه الثقافة المرجعية الثقافية والسلوكية التي تضبط كل سلوك داخل هذه الثقافة احتراماً للمعيار الذي ينظّمه، بحيث يظلّ منسجماً مع أهدافه النهائية، وذلك تماشياً مع غائية النشاط الإنساني ومسؤولية الفاعلية الإنسانية التي من خلال تعايشها تخلق أجواء التنافس بين الذات والآخر، وتحطّم بذلك روح الانغلاقية وغيرها من الأمراض الحضارية التي تتمحور أساساً حول تعظيم الذات والتنويم الاجتماعي، ممّا يعطلّ التقدّم البشري، ويجمّد الإنتاج العقلي، ويقطع العلائق التي من شأنها تذليل الصعوبات المختلفة على الإنسان والوصول به إلى وتيرة طبيعية يطمح فيها إلى حالات من الرفاهية والتنمية والسلام.

معنى هذا أن الفلسفة من خلال هذه المبادئ تهدف إلى غرس قيم التعاون بين الشعوب في سبيل التخلّص من الأنانية وامتلاك الذات شأنها شأن باقي موجودات العالم، وفي السياق ذاته لا يرفض هوسرل بدوره الظواهر بهذا المعنى، لكنّه ينظر إليها نظرة جديدة مؤداها أن العقل الخالص وتصوّراته القبليّة مصدر الموضوعية واليقين، لكن في الآن نفسه يعيب على كانط تناوله الحدوس الحسية بدون تحليل، وكونه لم يجد نفسه يمشي بإشكالته الخاصّة إلى البحث عن المبادئ والقرارات النهائية في هذا العمق<sup>(8)</sup>.

(8) Edmand Husserl, Ideas, Général introduction to pure phénoménology, trans: R. Boyce Gibson, London, 1931, p 41. Voir aussi La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale, trad: Fr. G. Gamel, Paris: Gallimard, 1976, p 114.

تبحث الفلسفة في واقع الناس عن السبب الحقيقي في انتصار الرأسمالية والديمقراطية الليبرالية فتجده في تفسير مزدوج للتاريخ، تفسير يأخذ في الاعتبار وجهي الليبرالية: الوجه الاقتصادي والسياسي، أي الرأسمالية التي تتحدّد في رأس المال والديمقراطية التي تهتف بالحرية، وفي هذا السياق يعاد طرح السؤال القديم عن إمكانية كتابة تاريخ شامل للبشرية، تاريخ يبيّن أنّ تطور البشرية بأسرها تطوّر متماسك يدفعه محرك أساسي واحد نحو غاية واحدة، من قبيل أنّ الكائنات البشرية كباقي المخلوقات لديها احتياجات طبيعية كالطعام والشراب والمأوى والحماية، غير أنّ الإنسان يتميز عن باقي المخلوقات الحية من حيث كونه يرغب، ويتطلع إلى رغبة الآخرين في الاعتراف به وتقديره واحترامه، ولهذا فهو مستعدّ للمخاطرة بحياته والصراع من أجل نيل المنزلة المجردة، وهذه الأخيرة هي أول بوادر الحرية الإنسانية، والمحرك في نهاية المطاف هو التواجد في رغد العيش.

فإذا كان التاريخ كله يتحرك بدافع الصراع من أجل الحرية، فإنّ الانتصار الإنساني الشامل يعني بلوغ التاريخ البشري غايته الأخيرة بفضل التحالف الذي أقيم بين الرغبة والعقل، ونحن نبحث عن بناء نظرية في الكون لا بدّ أن نبتعد تمام الابتعاد عن مختلف السلوكيات التي تتعلّق بها الأنا وحديّة Solipsisme لسبيين وجيهين هما: ادّعاء الاستحواذ على القيم، والتغيّر المستمرّ لمواقفنا إزاء ظواهر العالم.

وعندما نحاول منح الفلسفة دقة ويقين العلوم فإنّنا ننادي بحذف كلّ ما يمتنع عن التّحقق بالاستعانة بأطر التجربة على النّحو الذي تستعمله الفيزياء، لهذا لا نجد فرقاً بين استخدام الفلسفات المثالية والفلسفات الوضعية «لمبدأ التّحقق»؛ لأنّ كليهما يختبران معاني العبارات والألفاظ كما يصوغها الواقع الموضوعي والمنطقي دون الاهتمام بشروطها النفسية والاجتماعية.

ولعلّ ما يسمّيه كارناب «منطق العلم» يأخذ هنا شكل المعطيات الحسية كصورة عن العالم بمساهمة الخبرة المباشرة، ويجب أن تكون العبارات قابلة للتّحقق المحدّد أو الرّفص أو التّفنيد، سواء تمّ التعبير عنها بألفاظ ظاهرية أو فيزيائية، نسقاً كانت أو نظماً للمعرفة. ومنه فإنّ النظرة العلمية للعالم تهتمّ بنتيجة البحث حتى وإن تمّ الوصول إليه عبر وسائل غير مقنعة بصفته بحثاً غير كافٍ ولم يتم توضيحه من وجهة النظر المنطقية، أو لأنّه لم يؤسّس على خبرات وقواعد تجريبية، كما تضطرّ النظرة العلمية للعالم إلى دفع شروط الواقع إلى الأمام عن طريق اختزال مباشر أو غير مباشر للواقع اليومي<sup>(9)</sup>.

(9) Antonia Soulez, Manifeste du cercle de vienne et autres écrits: le dépassement de la métaphysique par l'analyse logique du langage, Paris: PUF, 1985, p 123.

ونقصد بالدرجة الأولى قراءة الواقع من زاوية نقدية من جهة، وتفكيك الصورة السائدة زمكانيًا في إطار سجل الذات بالعالم من جهة أخرى، في الحالة الأولى نحن أمام قوة الخصائص الجوهرية للذات (الإرادة، التفكير، الفهم،...)، وفي الحالة الثانية سنكون في صدام حتمي بين مشكلة الوجود كمركب والوعي الذاتي كأداة تركيب تؤهله للعيش في شروط العالم بحد ذاته؛ إذ إن طبيعة الذات هي في الوقت نفسه شرطها للوقوف على العلاقة الكائنة بين الإشكالية الفلسفية للوجود والقدر الوجودي من فعل التواجد.

يحتاج الإنسان على سبيل المثال لا الحصر في مسار حياته إلى إثارة إشكاليات مختلفة تتعلق بعقائده وطموحاته ورغباته، لكنه وهو يطرح مختلف انشغالاته لا يعبر عنها منعزلة عن شروطها الموضوعية، وإنما يعبر عنها في قالب مؤسساتية من شأنها أن تكفل علاقة الذات بمثيلاتها في اختلاف الإشكاليات والانشغالات، وتدفع بها قدمًا نحو تطابق الواقعي بالحيثي - ولا أعرف إن كان بإمكانني استعمال عبارة الواقعي بالعقلي - من خلال تضافر حيثيات الواقع مع شروط البحث.

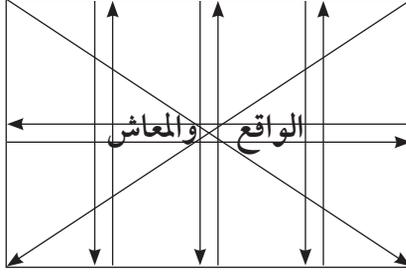
ولنا أن نستعمل هنا مثال الديمقراطية لتقريب الفهم؛ كي تنجح الديمقراطية يحتاج المواطنون إلى الاعتزاز بانتمائهم إلى مؤسساتهم الديمقراطية، وعلى تطوير ما يسميه أليكسيس توكيفل بفن الاجتماع القائم على الاعتزاز بالانتماء إلى جماعات صغيرة تتخذها أساسًا لتحديد جوهر وجودها ضمن جدلية الشروط والغايات.

وقد تحدّث أفلاطون في جمهوريته عن دورة طبيعية معينة للأنظمة انطلاقًا من المعيش اليوناني، بينما ناقش أرسطو في كتابه السياسة أسباب الثورة وكيفية حلول نوع من الأنظمة في دورة لا نهاية لها، ذلك أن الديمقراطية لم تحتل عندهما مكانة خاصة، لأنها يعتقدان أن الديمقراطية تميل إلى إفساح الطريق أمام الاستبداد.

كذلك فإن أرسطو لم يفترض استمرار التاريخ، بل كان يرى أن جذور دورة الأنظمة هي في دورة طبيعة أكبر اتساعًا، وما يمكن استنتاجه هو أن التاريخ عن الإغريق يدور في دورات متعاقبة.

كل هذه القفزات في الرؤى تتم عن إشكالية اجتماعية واقعية تعبر عن موقف الذات من مظاهر السياسات، وأشكال العيش خوفًا وطموحًا، يكون فيها البحث الفيصل الوحيد بين إثارة إشكاليات الواقع وإيجاد حلول لتواجد الذات.

الحل ١



الحل ٢

الحل «ن»

الحل ٣

يعبر الشكل عن مجموعة الحلول المترتبة (الحل ١، الحل ٢، الحل ٣،... الحل ن)، والتي يثيرها الواقع المعاش (مساحة الشكل) بعدما أثرت فيه إشكاليات كثيرة على أصعدة مختلفة (الأسهم)، بحيث كلما زادت الإشكاليات المثارة توسعت دائرة البحث حولها في الواقع نفسه الذي يبعث على إثارتها، بحيث يبقى عدد الحلول المقدمة مشروطاً بفعالية الذات، وهو ما أسميناه أنفأ تطابق الواقعي بالبحثي.

من الضروري بمكان التنبه إلى أن هناك علاقة وطيدة بين التحديث الاجتماعي والمسعى الاقتصادي في المنظور الفلسفي كونها الركيزة الأساسية لجميع الأنظمة الناجحة؛ وهي علاقة طردية تعززها علاقة متبادلة بالغة القوة بين محاولة التجديد الاجتماعي وضرورة الاقتصاد النامي في اتصاله بيزوغ الديمقراطيات الجديدة، وقد بين التاريخ أن أكثر المناطق تقدماً في المجال الاقتصادي تقليدياً (أوروبا الغربية وأمريكا الشمالية) كانت -أيضاً- صاحبة أعرق الفلسفات وأكثرها استقراراً.

يمكن القول: إنّ التّنظيرات الفلسفية لكلّ من الرأسمالية والليبرالية الاقتصادية والاقتصاد الحر والمجتمع المفتوح تعتبر مناهج مزدهرة وحتمية لا بدّ منها، وذلك خلافاً للاقتصاد الموجه بطريقة مذهبية والذي أصبح عائقاً أمام خلق اقتصاد ناجح يكفل الرّخاء والحريات؛ فتلك المذاهب نفسها أضحت رمز التخلف والتراجع الاقتصادي.

كما أنّ منطق الآليات الاقتصادية وميكانيزمات التقدّم تميل بالمجتمعات المعاصرة طوعاً إلى تنظير فلسفي وتاريخي أي يمكنها أن تضمن النجاح المطلوب، وأكبر دليل على ذلك تجارب آسيا وأوروبا الشرقية، حيث تحوّلت من الأنظمة الاشتراكية إلى الاقتصاد الحر الليبرالي، وأنّ سرّ ازدهار الأنظمة والتطور الاقتصادي وتطور الإنتاج الديناميكي والتكنولوجيا المتطورة هو تبني الدول استراتيجية مستقبليّة ومبادئ فكرية وفلسفية.

والمعجزة الاقتصادية التي حدثت في دول آسيا خلال سنوات ما بعد الحرب الكونية، تبين أن النظام الاقتصادي الرأسمالي الحر هو سر نجاح التنمية الاقتصادية المزدهرة، وهي فكرة قادها جملة من الفلاسفة آنذاك، يقول ماخ: «إن السمة الواضحة لدى كبار الباحثين هي بالضبط اتحاد غريزة بالغة القوة، وقدرة كبيرة جداً على التجريد»<sup>(١٠)</sup>.

فإذا كان المشروع الفلسفي يهدف إلى توطيد أو اصل الأمل، والاعتراف المتبادل للحرية بين أطراف المجتمع على اختلاف توجهاتهم، فإن الفكرة ذاتها ستلعب دوراً حاسماً من دون أدنى شك في تاريخ الصراع من أجل الحرية، لأنها لن تفعل أكثر من خلق وضع جديد للسؤال عما سيفعله بالحرية وعن مآلاتها أو حتى معنى الحياة من دونها.

ولذلك فإن انتهاء الليبرالية يمثل نهاية أشكال معينة من الصراع التاريخي لأنظمة ثبت عجزها عن قيادة الإنسانية نحو السعادة والرّخاء وليست نهاية للحرية في حد ذاتها، ولعلّ المقالة التي كتبها كانت (١٧٢٤-١٨٠٤م) عام ١٧٨٤م بعنوان: «محاولة لكتابة تاريخ عالمي»، هي أول محاولة جادة في هذا المجال، فبالرغم من عدم تجاوزها الست عشرة صفحة، إلا أنها وضعت الأسس التي قامت عليها فيما بعد محاولات كتابة تاريخ عالمي، حتى كانت آراؤه بصدد غائية أفعال الذات في التاريخ من وجهة نظر متعالية.

هذه الأفعال المستندة على حرية الإرادة تكريسا لليبرالية الأخلاق وما يتضمن أنها لا تخضع لقوانين تجريبية (قوانين الطبيعة) بقدر ما تبشر بحرية نومانية (Noumène) إذن تكمن الغاية في الكشف عن النظام الكلي الذي يكمن وراء فوضى الجزئيات، وتكون الخاصيتين متكافئتين صورياً عندما تنتمي إلى المجموعة نفسه، أو بعبارة أدق عندما تكون قيم صدقها هي ذاتها بالنسبة لجميع القيم»<sup>(١١)</sup>.

ثم إن القول مع كانط بأن الذات نوعين: ذات إبستمولوجية وذات عملية، لا يعبر من منحى البحث شيئاً؛ إذ إن الفلسفة لا تقوم بتأناً على الشخصية، فلسفة أخلاق الواجب لا تهتم بالشخص وميولاته وإنما تهتم بكيفية تشكل الذات، وما ترمي إليه ليس هدفاً إبستمياً ولا غائياً، وإنما تيسير الواقع المتعلق بالفهم، وإعادة بعث التصور الفلسفي لقيام ليبرالية أخلاقية أساسها الواجب والحق، حيث سيكون كافياً معرفة العبارات المستعملة سواء كانت تدل على موضوعات موجودة أو موضوعات غائبة نفهمها فقط لأنها تفرّض سلفاً وجود واقع في تناول الناس.

(١٠) إرنست ماخ، الميكانيك عرض تاريخي ونقدي لتطورها، ترجمة: إميل برتران، باريس: هرمان، ١٩٨٧، ص ٣٧.

(11) Bertrand Russel, Histoire de mes idées philosophiques, trd: G. Auclair, Paris: Gallimard, 1961, p 151.

- ٦ -

## الفلسفة كخطاب في أغوار الذات

يشارك القانون الأخلاقي والإلزام الديني في الموضوع المطلق نفسه فمن حيث المضمون النظري نجد أنه واحد؛ لكن إدراكات الإلزام الديني حسية ويكون القانون الأخلاقي إدراكاته عن طريق المفهوم وشروط التعريف. وبمعنى آخر: إن وحدة النهائي واللامتائي التي تفكر فيها الفلسفة بواسطة المفاهيم يشعر بها الدين ويؤطرها.

بهذا المعنى هناك توفيق بين العاطفة الاجتماعية والفهم من وجهة نظر العقل والفلسفة؛ إذ تمثل العاطفة الجانب الذاتي وتمثل الفلسفة الجانب الموضوعي الذي يتخذ أولاً صورة المفهوم؛ لأن الخطاب الفلسفي في حد ذاته -والذي هي موضوع البحث- اتفاق مشترك يستند إلى مفهوم سياسي يجمع بين الإلزام والقانون في مجتمع ديمقراطي حديث.

وهذا من شأنه أن يضمن فهماً سياسياً للفرد في أبعاده المختلفة، وكذا تحويل الجوانب المعيشية إلى عقيدة سياسية وفلسفية من خلال دمجها بالديمقراطية الذي يعود عهداً إلى سياق تاريخي، ومن خلال تراوج الديمقراطية بصفقتها عقيدة سياسية بالفلسفة بصفقتها شاملة (حياتية قيمية)، وعليه أصبح لدى النظام الاقتصادي نوعاً من الفلسفة الاجتماعية والفكرية الشاملة أخذت تعرف بفلسفة الفعل.

إن التطورات التي حدثت في تاريخ الشعوب جعلت سكان العالم أكثر وعياً بعالميتهم وأكثر إدراكاً لإنسانيتهم من أي وقت مضى، وعلى هذا الأساس فإن هذا الوعي يسمح بإعادة تأسيس العالم على أسس جديدة تنطلق من المجال الفردي والاجتماعي على حد سواء.

هذه النقطة تعدّ البداية نحو تحقيق الحرية الإنسانية ولا يمكن اعتبارها مطلقاً خاتمة للتخطيط السياسي، كما يمكننا فهم الفهم الفلسفي في مقابل الميتافيزيقا والمطلق المتعالى اللذين من شأنهما توسيع نطاق العقل على حساب ما هو تجريبي واستبدال التفسير المباشر للظواهر بالتنبؤ؛ لأن الفلسفة تحاول تفسير العالم انطلاقاً من معطيات التجربة المعاشة بحيث تكون نقطة انطلاقها هذه هي النظريات المختلفة التي أثبتت نجاحها بالوقوف على مختلف الظواهر الطبيعية والكونية، إضافة إلى أنها تحاول إقامة نظرة موحدة لعالم الظواهر الطبيعية والإنسانية على حد سواء.

من هنا يمكننا أن نقول: إن الفلسفة تروم من وراء إشكالاتها إلى تحقيق غرضين هما:

## أولاً: فهم الحياة الاجتماعية وتنظيمها من خلال البحث عن الأفضل

يدلّ لفظ الفلسفة حسب التعريف الشائع بمعناه القديم والحديث على ما هو واقعي إشكالي في مقابل ما هو واضح وبديهي، ويعني -أيضاً- التناقض القائم بين ما هو مفيد من عدمه، وفي هذه الحالة يتضمّن تذكيراً للفيلسوف بأن مصير كلّ تأملاتنا يجب أن تكون في اتجاه التحسّن المستمرّ لوضعنا الحالي الفردي والجماعي بدلاً من إرضاء الفضول العقيم.

وفي هذا المقام يمكن استعارة موقف هيدجر من الفلسفة بصفة عامّة، خاصّة عندما اعتبر الفلسفة من أفلاطون إلى ديكارت فلسفة كلاسيكيّة تناولت الإنسان باعتباره موجوداً مفارقاً أو على الأقلّ مجرداً من خصائص تسكنه كالشهوة والغريزة، ليقول هيدجر فيما بعد أنّ الفلسفة الحقيقيّة هي تلك التي ستتناول الإنسان باعتباره «موجوداً هنا» Dasein و«موجوداً مع» L'être avec.

الأمر نفسه بالنسبة للفلسفة إذا ما أرادت أن تكون فعّالة؛ إذ يجب عليها في نشاطها أن تلامس حياة الذوات في تفاعلها وانفعالاتها المختلفة، وإلاّ أصبحت مجرد أبيات شعريّة تخاطب العاطفة بمعزل عن الحلول التي يمكن أن ينمّ عنها ذلك الخطاب الوجداني. لذا ففهم أيّ اجتماع بشري من شأنه أن يقيم تصوّرات صحيحة في علاقة الفلسفة كموضوع وطريقة البحث الفلسفي كمنشأ موضوعي، ومن ثمّ فأيّ كلام يصدر من تلك العلاقة سيكون وبالضرورة تحليلاً وتنظيماً للحدث الاجتماعي والمسعى التداوتي.

## ثانياً: تقييم تصوّراتنا التحليليّة

إنّ أيّ نظريّة علميّة تدّعي معرفة حقيقة الظاهرة بصفة المطلقيّة تصبح قولاً ميتافيزيقياً يستوجب رفضه تماماً؛ لأنّ الرأهنيّة الفلسفيّة ليس من شأنها أن تبحث في قوانين الأشياء، بل إنتاج فلسفة عمليّة تكون مهمّتها تحديد روح العصر تحديداً دقيقاً يكشف عن علاقتها ويلخص جميع مبادئها الخاصّة مع التقيّد بمبادئ المنهج الفلسفي على اختلافه.

وبعيداً عن أيّ تعريف لكلمة (تحليل) فإنّ الأمر هنا يتعلّق بشروط تطابق العقل مع الواقع، أو بعبارة أخرى التعبير عن الواقع ضمن شروط يوطّرها العقل، والكلّ فضاء إبستيميّ Espace épistémique أحد طرفيه الذات العارفة والآخر موضوع المعرفة ضمن شروط المنهج وقواعد التحليل، ومنه يمكننا القول: إنّ الفلسفة تسعى إلى وضع نظريّة اجتماعيّة استناداً إلى نظريّة عمليّة تكون بمثابة فيزياء اجتماعيّة، أي تنبأً بهيمنة الأفكار الواضحة والمتجدّدة التي تأخذ مكان الأفكار المفارقة للطبيّعة والمنطق الإنساني، والعدول

عن دراسة ماهية الأشياء وحقيقتها، والتوجه إلى دراسة الظواهر الإنسانية وقوانينها، والعلاقات الثابتة التي تربط بينها من خلال تقسيم المراحل التي مرت بها المعرفة في إطارها العام وفق جدلية التشكل والتجاوز.

هذه النظرة تمثل للإنسان بوضوح أنه لا يمكنه معرفة المطلق، فتخلى عن البحث في العلل الخفية الكامنة وراء الظواهر، وانصرف إلى القوانين المعبر عنها بالملاحظة والاستدلال؛ لذلك وجب عليه أن يقوم بربط العلاقات القائمة بين الحوادث الجزئية والعامّة ومحاولة ردّها بعضها إلى بعض، بغية تفسيرها جملة واحدة على ضوء قانون عام يسري على جميع الموجودات الاجتماعية والطبيعية على حدّ سواء.

كما أنّ وجود الفلسفة باعتبارها فرع من فروع المعرفة، مرهون باقتصارها على توضيح قضايا الواقع المعبر عنها بطريقة مباشرة أو غير مباشرة انطلاقاً من الخبرة التي تشكل مجموع القضايا القابلة للتحليل، بهذا المعنى تتحوّل الفلسفة من البحث في الموجودات إلى فلسفة للوجود مهمتها توضيح مواضيع الواقع بلغة الفهم.

فإذا كان العلم يسعى إلى عقلنة التغيير وضبط حركاته بعد صيحة فرانسيس بيكون بأنّ «المعرفة قوة»، فإنّ الفلسفة تشرح الواقع دون أن تتخلى عن رصد حركات العلم باعتبارها لحظات كشف وتوضيح، وتتدخل الفلسفة لتسهم باكتشاف المفاهيم التي قد تحاذي أو تناظر الدلالات الطبيعية لكنها تفتح لها آفاقاً أخرى، ويسعى الإنسان من خلال هذه الآفاق إلى اكتشاف القوانين التي تسير مختلف الظواهر حوله في صيرورتها وتعاقبها المستمر، واهتمامه بكيفية حدوثها انطلاقاً من مجموعة الملاحظات الحسية المدعومة بالتجربة والخبرة.

### □ خاتمة

لقد رأينا أنّ تصوّر الذات هو من يحمل فكرة اللامبالاة المتبادلة بمعزل عن الدوافع البشرية، وهو الأمر الذي يضمن عدم تبعية الفلسفة باعتبارها نشاطاً لافتراضات وتصوّرات تملئها ظروف معيّنة، كما أنّ التركيز على الخصائص والممارسات المتعلقة بالمنطق الفلسفي الجديد، من شأنه أن يفهم على أنّ الفلسفة تستغرق كلّ أشكال الوجود الاجتماعي والعلاقات بين الشعوب، استغرافاً قد يضع الممارسات المادية في موضع قوّة على حساب بنية القيم السائدة (المساواة، العدالة،...).

إنّ الشعوب والدول تحاول أن تجد الإجابة عن أكثر الأسئلة أهمية، من نحن؟ وهم

يحيون عن ذلك بالطريقة التقليدية التي استعملتها الكائنات البشرية في الماضي من خلال الإشارة إلى الأشياء التي لها أكبر معنى بالنسبة إليهم، فهي تفهم نفسها وتعرف نفسها في شكل النسب العرقي، الديانة، اللغة، التاريخ، القيم، العادات، المؤسسات، إنهم يتماثلون مع الجماعات الثقافية، القبليّة، الجماعات العرقية والدينيّة وفي أوسع معاني الحضارات الضيقّة، فنحن لا نعرف أنفسنا عندما نعرف أولئك الذين هم ضدنا فقط، إننا نواجه حرب كلمات (إهانة الرّسل «محمد ﷺ»، العبث بالمقدّسات «القدس»، تشخيص الجرم في جماعات معيّنة، فرض اللباس باسم العلمانيّة، رفض القيم الروحيّة باسم التحرّر وكرامة الذات...) بقدر ما نواجه حرباً بين أطراف مختلفة في العالم.

إننا نواجه أزمة تتخطى أهدافها المعلنة والفرقاء والبلدان التي يشاركون فيها، حرب من أجل تحديد مستقبل الدول والأمم كمرجعية للتّحضير والسيادة والسّلطة الأخلاقيّة، وخاصة من حيث امتلاكها لامتياز العنف المشروع.

من هنا يمكننا القول: إنّ الفلسفة تنظر إلى المجتمع باعتباره كلاً عضوياً، يمتلك كيانه الخاصّ به، وهو كيان يختلف عن حياة أفرادها في علاقات بعضهم البعض، ومن هنا -أيضاً- يكون تصوّر الجماعة أوسع وأشمل بكثير لأنّه يكون متميّزاً عن مشاعر الأفراد وميولهم، لكن هذا لا يمنع من تصوّر خيط رفيع بين الجماعة كإطار ميتافيزيقي والفلسفة كبنية قاعدية مسبقة تشترك في:

١- استقلال الذات عن المصالح والرّوابط التي تجعلها تنشط في إطار ظروفها المختلفة.

٢- عدم التّماهي مع الأهداف والاحتفاظ بمسافات تجعلنا بعيدين تمام البعد عن الاحتكاكات والتّعارضات المنجّرة عن صراع المصالح، وهذا هو المقصود بأنّ الإنسان في مثل هذه الظروف المعيشيّة الصّعبة والوضعيّات الحرجة يكون إنساناً نموذجاً؛ بمعنى أنّه يكون عنواناً للجماعة الكبيرة التي منها هويّته.

هكذا نلاحظ أنّ الإنجازات اللاحقة ستكون انحيازات حضارية لتوافقات معلنة بداية، بل أصبحت تلك الاتّفاقات العامل الرئيسي في تحديد صداقات شعب ما في مجال السياسة الكونيّة المرتقبة، وأكثر من ذلك أصبحت قضايا الهوية المجتمعيّة تأخذ شكلاً حاداً، وخاصة في البلدان ذات الصّدع التي يوجد بها جماعات كبيرة من البشر ينتمون إلى حضارات مختلفة وفي تماشيهم مع أزمة الحداثة.

وما يهمّ النَّاس في مجتمع الفلسفة ليس الدّم والعقيدة والإيمان والأسرة، لأننا لا نجدهم يهرعون نحو أولئك من نفس السلف والدين واللغة ويتباعدون عمّن هم عكس ذلك؛ لأنّ الإيمان الفلسفي بمصير مشترك يجميهم من هكذا تصرّفات، بل نجدهم ينخرطون تلقائيًا في مجتمعات هم من صنعها من خلال نظام الاتفاقات والتعاقدات التي تمت بينهم؛ ويستخدم هؤلاء الأفراد أفكارهم ومناهجهم ويسعون إلى تأسيس البنية الأساسية للعلاقات الدولية، وعندما نريد التعبير عن تلك الديناميكية لا بدّ من النّظر إليها من زوايا مختلفة، وأقصد بالدرجة الأولى تلك الأشكال التي تتخذها الذات أو الذوات كأبعاد تنشط فيها.

من هنا يجب أن نأخذ بعين الاعتبار الأبعاد المتنوّعة للكلام الفلسفي، خاصّة وأنّ الحداثة هي عصر المفاهيم واختصار لها بطريقة تقنية، وربّما في كثير من الأحيان يعتبر اختزالاً لها على حساب المنتجات الروحية لمنطق الحداثة، وهو منطق يمكننا فيما بعد من تقديم التفسير العلمي والفلسفي للعالم والعلاقات الاجتماعية المختلفة بعيداً عن المنظور الديني التقليدي، بل من زاوية التفاعلات الاجتماعية، وهو الأمر الذي سيقترح بديلاً - يمكن تسميته صراعاً - لفاعلية الأخلاق والسياسة والدين.

# دور القرائن في الاستدلال

وأثرها في عملية تفسير القرآن الكريم

ليث العتابي\*

### □ مقدمة

إن القرآن الكريم هو الرحمة الإلهية الكبيرة للبشرية جمعاء، وهو الكتاب الذي يبحث عن صديق، ولا يبحث عن عدو، وهو الذي يخاطب الإنسان بكل هدوء وشفافية وتقبل للرأي والرأي الآخر.

لقد سار القرآن الكريم في توضيح استدلالاته سيرًا منطقيًا عقلائيًا؛ إذ طلب من الإنسان أن يتفكر، ويتدبر، ويتعقل، ويعتبر، وكل ذلك وفق أسس وأدلة وقرائن متنوعة.

إن القرآن الكريم قد اعتنى بالقرائن، وأعطاه أهمية كبيرة، وبالخصوص في عملية الاستدلال. «إن العناية بالقرائن أسلوب عقلائي معتمد في مقام التفهيم والتفاهم عند جميع الثقافات، بهدف فهم مراد المتكلم من قبل المخاطبين من جهة، وإيصال مراده إلى أذهانهم من جهة ثانية. وقد قامت سيرة العقلاء فيما بينهم على مراعاة جميع القرائن المحتف بها كلام المتكلم في عملية فهمهم

\* باحث من العراق.

لمراده الجدّي من كلامه. ولأنّ القرآن الكريم قد نزل بلغة العرب جرّيّاً على أسلوبهم في مقام التفهيم والتفاهم، ولأنّه لم يخترع طريقة أخرى في هذا الصدد، ولم يردع عنها، بل جرى وفقها، نستفيد بذلك ضرورة العناية ببحث القرائن في فهم أفضل للقرآن الكريم<sup>(١)</sup>.

إنّ البحث عن القرائن من البحوث المهمة جدّاً في جميع العلوم، وفي العلوم العربية يعد من البحوث المهمة كذلك، وتتأكد أهميته في البحوث القرآنية التي تتعلق بتفسير القرآن الكريم، إذ يتجلى -هنا- دور القرائن المهم في تبيين وتوضيح دلالات الآيات القرآنية.

لقد بحثت مسألة القرائن في اللغة، وفي الأصول، وكذلك في المباحث القرآنية، لكنها في المباحث القرآنية لم تؤسس تأسيساً قرآنيّاً، بل اعتمدت على ما بُحث في اللغة وعلم الأصول، وهي تحتاج إلى تععيد وتأسيس قرآني.

في بحثنا هذا الموسوم بـ(دور القرائن في الاستدلال)، أي دورها في الاستدلال في القرآن الكريم، سنبين القرائن، وأقسامها، ونعطي أمثلة قرآنية من الآيات المباركة عليها، ثم سنركز على السياق كقرينة من القرائن المهمة في القرآن الكريم، على أن نميز ما بين السياق كمنظريّة، والسياق كدليل.

وقد تناولت في هذا البحث مسألة القرائن في اللغة والاصطلاح، وتقسيماً القرائن اللفظية، والسياق ودوره المهم كقرينة في تفسير القرآن الكريم، ثم بينت مكونات السياق، ودور السياق الدلالي، ثم الخاتمة وأهم النتائج.

### □ القرائن: لغة واصطلاحاً

إنّ الكلام عن القرائن يحتاج إلى بيانها أو تعريفها في اللغة والاصطلاح؛ لأن ذلك أساس كل بحث بأن تُعرف مفرداته لغةً واصطلاحاً.

القرينة في اللغة: إنّ القرينة هي: «على وزن فعيلة؛ بمعنى مفعولة، من الاقتران»<sup>(٢)</sup>، فالاقتران هو نوع من أنواع الاتحاد أو الاندماج من جانب، ونوع من أنواع الدلالة من جانب آخر.

(١) محمود الرجبي، بحوث في منهج تفسير القرآن الكريم، بيروت - لبنان: مركز الحضارة، ط١، ٢٠٠٧م، ص ١٣٥.

(٢) ابن منظور الأفرريقي، لسان العرب، مراجعة وتدقيق: يوسف البقاعي وإبراهيم شمس الدين ونضال علي، بيروت - لبنان: منشورات مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، ط١، ١٤٢٦هـ، ج٢، ص ٣٢٠٣.

القرينة في الاصطلاح: القرينة اصطلاحاً هي: «بيان لما أريد باللفظ في عرف الشرع والعادة»<sup>(٣)</sup>. في هذا المعنى الاصطلاحى أخذت القرينة معنى الدلالة، بل هي واضحة فيه أكثر. أو هي: «ما يبين معنى اللفظ ويفسره»<sup>(٤)</sup>. وقال الجرجاني (ت: ٨١٦هـ) عن القرينة: «القرينة: أمر يشير إلى المطلوب»<sup>(٥)</sup>. والإشارة إلى المطلوب هي نوع من أنواع الدلالة.

وعلى هذا الأساس فالقرائن هي: الأمارات والعلامات. وهذه الأمارات وقائع مادية ظاهرة<sup>(٦)</sup>، ومنها الإشارات، والرموز، والدلائل اللفظية وغير اللفظية.

لذا فإن القرائن لها دور رئيس وأساس في الترجيح. ولقد اختلف العلماء في الاعتماد عليها إلى فريقين: فريق يرى فيها وسيلة من وسائل الإثبات المعتبرة<sup>(٧)</sup>، وفريق آخر يذهب إلى عدم الاعتماد عليها<sup>(٨)</sup>.

لذلك فلا بدّ من بحث أقسام القرائن لما له من أهمية في الفهم، ومدخليتها في بحثنا هذا، والذي يتعلق بالقرائن، بل بالقرائن في عملية الاستدلال في القرآن الكريم، وهو موضوع مهم جداً، ومنتشعب، إلا أننا سنشير إلى الأمور المهمة فيه.

### □ أقسام القرائن

إن للقرائن عدة تقسيمات، وهذه التقسيمات تتحدد بحسب ما يراد منها، ويراد منها عدة أمور، وهنا سنبين التقسيمات المهمة للقرائن:

(٣) أبو الخطاب الكلوذاني، التمهيد في أصول الفقه، تحقيق: مفيد محمد أبو عمشة ومحمد بن علي بن إبراهيم، مكة المكرمة - المملكة العربية السعودية: مركز البحث العلمي وإحياء التراث الإسلامي، جامعة أم القرى، ط ١، ١٤٠٦هـ / ١٩٨٥م، ج ١، ص ١٨٣.

(٤) أبو إسحاق إبراهيم بن علي الشيرازي، التبصرة في أصول الفقه، بيروت - لبنان: دار الكتب العلمية، ط ١، ١٤٢٤هـ، ص ٢٢.

(٥) الشريف الجرجاني، التعريفات، تحقيق: محمد صديق المنشاوي، القاهرة - مصر: دار الفضيلة للنشر والتوزيع والتصدير، ط ١، ٢٠٠٤م، ص ١٥٢.

(٦) انظر: محمد بن أبي بكر الرازي، مختار الصحاح، بيروت - لبنان: مكتبة لبنان ناشرون، ط ١، ١٩٨٩م، ص ٥٣٣.

(٧) انظر: فخر الدين الحنفي الزيلعي، تبين الحقائق شرح كنز الدقائق، القاهرة - مصر: المطبعة الكبرى الأميرية (بولاق)، ط ١، ١٣١٣هـ، ج ٣، ص ٢٩٩.

(٨) انظر: ابن نجيم المصري، الأشباه والنظائر، بيروت - لبنان: دار الكتب العلمية، ط ١، ١٤١٩هـ، ص ٢٤٨.

## أولاً: القرائن من حيث الأصل

إن القرائن من حيث أصلها تقسم إلى قسمين هما:

١- قرائن مقالية (لفظية)، وهي: «التي يتضمنها الكلام، كقرينة السياق، وقرينة الأسلوب، وقرينة الإعراب، ونحوها»<sup>(٩)</sup>.

٢- قرائن مقامية، وهي: «التي تكون خارج إطار الكلام، وتصحبه في بيئته أو أثناء إلقائه»<sup>(١٠)</sup>.

٣- قرائن دلالية، وهي: «التي تدل على المقصود من الكلام»<sup>(١١)</sup>.

## ثانياً: القرائن من حيث العمل

قد قُسمت القرائن من جهة عملها، إلى أربعة أقسام هي:

١- القرائن الدالة، وهي: «التي تفيد معنى، بدونها لا يفيد اللفظ المنطوق صراحة، من غير صرفٍ لظاهره»<sup>(١٢)</sup>.

وهذه القرينة قوامها وبقائها بقاء اللفظ المنطوق صراحة، ومع انتفائها لن يتحقق المعنى المراد بسبب انتفاء اللفظ. فإن القرائن الدالة هي ما أفادت معاني وأحكاماً معينة<sup>(١٣)</sup>. وكونها دالة لما لها من دلالة واضحة في إفادة المعنى المراد منها، فهي أمانة على إرادة المعنى الظاهر الواضح البين.

من القرائن الدالة قوله تعالى: ﴿كُلُّ نَفْسٍ ذَائِقَةُ الْمَوْتِ﴾<sup>(١٤)</sup>، فلفظة (كل) دالة على العموم، وهذا مثال واضح على القرائن الدالة.

٢- القرائن المرجحة، وهي: «القرينة المعينة للمعنى المراد من اللفظ المحتمل لمعنيين

(٩) عبد الهادي الفضلي، دروس في أصول فقه الإمامية، مؤسسة أم القرى للتحقيق والنشر، ط ١، ١٤٢٠ هـ، ج ٢، ص ٦٨.

(١٠) عبد الهادي الفضلي، دروس في أصول فقه الإمامية، مصدر سابق، ج ٢، ص ٦٨.

(١١) عبد الهادي الفضلي، دروس في أصول فقه الإمامية، مصدر سابق، ج ٢، ص ٧٣.

(١٢) نزار معروف بتن، القرائن وأهميتها في بيان المراد من الخطاب عند الأصوليين والفقهاء، رسالة دكتوراه، كلية الشريعة والدراسات الإسلامية، جامعة أم القرى، المملكة العربية السعودية، ١٤٢٢ هـ - ١٤٢٣ هـ، ص ٨١.

(١٣) انظر: محمد بن علي الشوكاني، إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول، بيروت - لبنان: دار الكتاب العربي، ط ١، ١٤١٩ هـ، ص ٤٥٩.

(١٤) سورة آل عمران، الآية ١٨٥.

فأكثر على السواء»<sup>(١٥)</sup>.

لا بدّ في هذه القرينة من بيان الرجحان، أي القوة التي تكون لأحد المتعارضين على الآخر<sup>(١٦)</sup>. فشرط هذه القرينة أن تكون (معينة) مع وجود (لفظ) محتمل لأكثر من معنى، وخلاف ذلك ستكون قرينة لكنها غير مرجحة.

من القرائن المرجحة قوله تعالى: ﴿وَاللَّيْلَ إِذَا عَسَّسَ﴾<sup>(١٧)</sup>، فكلمة (عسس) فعل يطلق ويراد به أقبل، أو أدبر، والمراد به هنا في هذه الآية المباركة هو (أدبر)، ويرجح هذا المعنى قرينتان هما: قرينة لفظية متصلة، وأخرى منفصلة، أما القرينة المتصلة فهي الآية التي بعدها: ﴿وَالصُّبْحَ إِذَا تَنَفَّسَ﴾<sup>(١٨)</sup>، إذ إنها تفسر المراد بكلمة (عسس)، وتبين أن القسم واقع على وقت إدبار الليل وإقبال النهار. وأما القرينة الثانية المنفصلة فهو قول الإمام علي بن أبي طالب عليه السلام: «ساعة الوتر هذه»<sup>(١٩)</sup>.

٣- القرائن المؤكدة، وهي: «التي تفيد تقوية مدلول الخطاب، فتشمل ما إذا كانت لفظية متصلة أو منفصلة، أو غير لفظية كالقرائن العقلية والحالية»<sup>(٢٠)</sup>.

والقرينة المؤكدة تزيد تأكيد ما سبق ذكره بلفظ مستقل عن اللفظ المؤكد السابق، وتفيد تقويته أيضًا<sup>(٢١)</sup>، فإن التأكيد يفيد زيادة وضوح المراد باللفظ، ويبعد عنه احتمال إرادة المجاز<sup>(٢٢)</sup>. ولازم هذه القرينة هو إرادة التأكيد والتقوية للخطاب المطروح، فتكون دليلاً على إرادته من خلال تأكيدها عليه.

(١٥) نزار معروف بنتن، القرائن وأهميتها في بيان المراد من الخطاب عند الأصوليين والفقهاء، مصدر سابق، ص ٨١.

(١٦) انظر: سعد الدين التفتازاني، شرح التلويح على التوضيح لمتن التنقيح في أصول الفقه، بيروت - لبنان: دار الكتب العلمية، ط ١، ١٤١٩هـ، ج ٢، ص ١٠٣.

(١٧) سورة التكوير، الآية ١٧

(١٨) سورة التكوير، الآية ١٨.

(١٩) ابن جرير الطبري، جامع البيان في تأويل القرآن، تحقيق: أحمد محمد شاكر، بيروت - لبنان: مؤسسة الرسالة، ط ١، ١٤٢٠هـ، ج ٣٠، ص ٩٨.

(٢٠) نزار معروف بنتن، القرائن وأهميتها في بيان المراد من الخطاب عند الأصوليين والفقهاء، مصدر سابق، ص ٨٢.

(٢١) انظر: فخر الدين الرازي، المحصول في علم أصول الفقه، تحقيق: طه جابر العلواني، بيروت - لبنان: مؤسسة الرسالة، ط ٣، ١٤١٨هـ، ج ١، ص ٢٥٣.

(٢٢) انظر: بدرالدين الزركشي، البحر المحيط في أصول الفقه، تحقيق: عبد القادر العاني، الكويت: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، ط ٣، ١٤١٣هـ، ج ٢، ص ١١٩.

من القرائن المؤكدة قوله تعالى: ﴿قُلْ فَلِلَّهِ الْحُجَّةُ الْبَالِغَةُ فَلَوْ شَاءَ لَهَدَاكُمْ أَجْمَعِينَ﴾<sup>(٢٣)</sup>، فقوله: (لهداكم) عام، وقوله: (أجمعين) أكد ذلك العموم.

٤- القرائن الصارفة، إن القرائن الصارفة هي: «التي تفيد عدم إرادة ظاهر اللفظ، أو عدم إرادة حكمه في المستقبل»<sup>(٢٤)</sup>.

وتقسم القرائن الصارفة إلى قسمين هما:

الأول: قرائن تصرف اللفظ عن ظاهره وحقيقته، وأُطلق عليها القرائن المؤولة.

الثاني: قرائن تصرف اللفظ عن إرادة حكمه في الزمن المستقبل، وهي القرائن الناسخة.

وهذا القسم يشمل التأويل في أحد معانيه والذي هو: «صرف الكلام عن ظاهره إلى وجه يحتمله»<sup>(٢٥)</sup>. في هذا النحو من القرائن يحتاج المتبع إلى سعة في إحاطة الألفاظ والمعاني، والانتقال من الظاهر إلى غيره، وهو الباطن الذي يُنتقل إليه بواسطة التأويل، فبين قرائن مؤولة وأخرى ناسخة، يحتاج المتبع إلى إعمال فكر في تحديد المراد بها وما تدل عليه.

إن القرائن الصارفة هي: التي تصاحب النص فتصرفه عن المعنى الأول إلى المعنى الآخر الذي يراد. ومن القرائن الصارفة قوله تعالى: ﴿أُولَئِكَ الَّذِينَ اشْتَرَوُا الضَّلَالََةَ بِالْهُدَىٰ فَمَا رَبِحَتْ تِجَارَتُهُمْ وَمَا كَانُوا مُهْتَدِينَ﴾<sup>(٢٦)</sup>، وهي مثال على القرينة الصارفة بواسطة (المجاز) عن المراد بالحقيقة، فإن إسناد (فما ربحت) إلى (تجارتهم) من باب المجاز العقلي، لأن الفاعل ليس (التجارة) بل هو (المنافق).

### □ تقسيمات القرائن اللفظية

إن القرائن اللفظية تقسم إلى ستة أقسام مهمة، ولا بدّ -هنا- من ذكرها والاطلاع عليها، وهي<sup>(٢٧)</sup>:

(٢٣) سورة الأنعام، الآية ١٤٩.

(٢٤) نزار معروف بنتن، القرائن وأهميتها في بيان المراد من الخطاب عند الأصوليين والفقهاء، مصدر سابق، ص ٨٢.

(٢٥) أبو الوليد الباجي، إحكام الفصول في أحكام الأصول، تحقيق: عبد المجيد تركي، بيروت - لبنان: دار الغرب الإسلامي، ط ٢، ١٤١٥هـ، ص ١٧٢.

(٢٦) سورة البقرة، الآية ١٦.

(٢٧) انظر: عبد الهادي الفضلي، دروس في أصول فقه الإمامية، مصدر سابق، ج ٢، ص ٧٥ - ٨١.

- ١- العلامة: وقد حصرها أصحاب الاختصاص بالحركات الإعرابية وهي:
- أ- الحركات القصيرة: الضمة، الفتحة، الكسرة.
- ب- الحركات الطويلة: الواو، الألف، الياء.
- ٢- الصيغة: ويراد بها: مجيء الكلمة على هيئة خاصة للدلالة على معنى معين، كما في:
- أ- صيغة الفعل المبني للمعلوم، والتي تدل على أن مرفوعها فاعل.
- ب- صيغة الفعل المبني للمجهول، والتي تدل على أن مرفوعها نائب فاعل.
- ج- صيغة المفعول المطلق - إذا كان مصدرًا - التي تدل عليه بمعونة قرينتي العلامة والدلالة.
- د - صيغة المفعول له التي لا تأتي إلا مصدرًا فتدل عليه بمساعدة قرينتي العلامة والدلالة إذا كان منصوبًا، أو قرينتي العلامة والدلالة، أو الأداة (لام التعليل) إذا كان مجرورًا.
- هـ- صيغ الضمائر لأنها تدل على الحالة الإعرابية للضمير رفعًا أو نصبًا في الضمائر المنفصلة، ورفعًا أو نصبًا وجرًا في الضمائر المتصلة.
- ٣- الرتبة: وتأتي في تعيين المبتدأ والخبر، والفاعل والمفعول به. وتقوم قرينتها في حالة فقدان القرائن الأخرى المعينة والمميزة لكل من المبتدأ والخبر أو الفاعل والمفعول، حيث تخضع الجملة للترتيب الأولي لها، فيعرب الاسم الأول لها: مبتدأ، ويعرب الاسم الثاني: خبرًا، وذلك في الجملة الابتدائية.
- ٤- الأداة: ويراد بها ما يعرف بالأدوات العاملة في الأسماء عند النحاة، مثل: (كان وأخواتها)، و(إن وأخواتها)، وما شاكل ذلك.
- ٥- الأسلوب: ويراد به - هنا - اختلاف الحركة الإعرابية المقترن باختلاف التركيب أو الصورة اللفظية، مثل: اسم الفاعل المستعمل بأسلوبين هما: منونًا فيقتضي الأسلوب مجيء مفعوله منصوبًا، وغير منون فيقتضي الأسلوب مجيء مفعوله مجرورًا بإضافته إليه. ومثل: الفصل بين المصدر وفاعله المضاف إليه بمفعوله، ومثل: المصدر مع فاعله ومفعوله، ومثل: المصدر المقصود به الدوام.
- ٦- السياق: ويراد به نظم الكلام وما يشتمل عليه من دلائل تحدد وتعين على إعراب، وفهم، وتوجيه المراد، وستكلم عنه بمبحث مستقل كونه من أهم القرائن في التفسير.

## □ السياق ودوره كقرينة في تفسير القرآن الكريم

### تعريف السياق لغةً واصطلاحًا

السياق لغة: مصدر من الجذر اللغوي (س و ق)، وهو يشير إلى دلالة الحدث، وهو التابع<sup>(٢٨)</sup>. فهو مأخوذ من السوق، يقال: ساقه يسوقه سوقًا، وتساوقت الإبل، أي: تتابعت. ويرتبط السوق بالكلام والحديث، فيدل على (السردي)، وسياق الكلام: أسلوبه الذي يجري عليه<sup>(٢٩)</sup>. وقيل بأنه من (السَّوْق) بمعنى: البعث على الحركة من جهة الخلف إلى الأمام<sup>(٣٠)</sup>.

السياق اصطلاحًا: إن «السياق إطار عامّ تنتظم فيه عناصر النّصّ ووحداته اللّغويّة، ومقياس تتّصل بوساطته الجُمْل فيما بينها وتترابط، وبيئة لغوية وتداوليّة ترعى مجموع العناصر المعرفية التي يقدمها النّصّ للقارئ. ويضبط السّياق حركات الإحالة بين عناصر النّصّ، فلا يفهم معنى كلمة أو جملة إلا بوصليها بالتّي قبلها أو بالتّي بعدها داخل إطار السّياق»<sup>(٣١)</sup>.

إن السياق بوصفه مكوّنًا من مكونات نظام التواصل، ف«هو الذي يولد الوظيفة المرجعية للكلام، لأن إحدى وظائف اللغة الأساسية أنها تحيل على الإطار الخارجي للغة»<sup>(٣٢)</sup>.

وقد استعمل السرخسي السياق بمعنى (الغرض) الذي سبق لأجله الكلام، إذ يقول: «فيكون النص ظاهرًا لصيغة الخطاب نصًا باعتبار القرينة التي كان السياق لأجلها»<sup>(٣٣)</sup>.

وتحدث السيد محمد باقر الصدر عن السياق قائلاً: «ونريد بالسياق كل ما يكتنف اللفظ الذي نريد فهمه، من دوال أخرى، سواء كانت لفظية، كالكلمات التي تشكل مع اللفظ الذي نريد فهمه كلامًا واحدًا مترابطًا، أو حالية كالظروف والملابسات التي تحيط

(٢٨) انظر: ابن منظور، لسان العرب، مصدر سابق، ج ٢، ص ٤٥٦.

(٢٩) انظر: جار الله الزمخشري، أساس البلاغة، مصدر سابق، ج ١، ص ٤٨٤.

(٣٠) انظر: المصطفوي، التحقيق في كلمات القرآن الكريم، ج ٥، ص ٢٧١.

(٣١) عبد الرحمن بو درع، منهج السياق في فهم النص، الدوحة - قطر، ط ١، ٢٠٠٦م، ص ٤٣.

(٣٢) عزيز عدمان، دراسات في البلاغة العربية والنقد الأدبي القديم، بيروت - لبنان: عالم الكتب الحديث، ط ١، ٢٠١١م، ص ٢١٥.

(٣٣) أحمد بن أبي سهل السرخسي، أصول السرخسي، تحقيق: أبو الوفا الأفغاني، حيدر آباد: لجنة إحياء

المعارف العثمانية، ط ١، ١٤١٤هـ، ج ١، ص ١٦٤.

بالكلام وتكون ذات دلالة في الموضوع»<sup>(٣٤)</sup>.

وعرف محمد علي الرضائي السياق قائلاً: «السياق: هو عبارة عن خصوصية الكلمة أو الكلام الحاصل من ارتباط العبارات، وتعتبر إحدى القرائن المرتبطة بالكلام وتأثيرها في الظهور وما يراد بالمعنى للمفردات والجمل من أصول المحاوراة العقلائية، ويعم تأثيرها هذا الكثير من اللغات المختلفة، واعتمدها العلماء المسلمون والمفسرون في فهم وتفسير الآيات القرآنية»<sup>(٣٥)</sup>.

### أهمية السياق

إن للسياق دوراً مهماً في فهم النصوص عمومًا، وفي فهم النص القرآني بشكل خاص، وله أهمية في تحديد المعاني، وفي ضبط الدلالات، وتظهر أهمية السياق متحددة في النقاط الآتية<sup>(٣٦)</sup>:

- ١- يعين السياق على بيان المعنى وعلى تحديده.
- ٢- إن للسياق أهمية في بيان صحة التفسير، والترجيح في حال الاختلاف.
- ٣- إن السياق مهم في بيان المناسبات على اختلاف أنواعها، كمناسبات السور، ومناسبات الآيات، ومناسبات القصص القرآني، ومناسبات أسماء السور القرآنية.
- ٤- إن السياق يعين على تحديد أسلوب الكلام، وبالأخص في موارد مخالفة الظاهر، أو التردد ما بين الوضوح والخفاء، أو الإعلام والإبهام.

### أركان السياق

إن للسياق ثلاثة أركان مهمة هي<sup>(٣٧)</sup>:

١- السباق: إذ يعد السباق ركنًا مهمًا لبيان معنى السياق، إذ لا يمكن معرفة معنى الكلام من دون الرجوع إلى ما يسبقه من عبارات، والتي هي قرائن المعنى وما شاكلها،

(٣٤) محمد باقر الصدر، دروس في علم الأصول، الحلقة الأولى، بيروت - لبنان: دار التعارف، ط ١، ١٤٠٦هـ، ص ١٠٣.

(٣٥) محمد علي الرضائي، منطق تفسير القرآن، مصدر سابق، ص ٣٥٣.

(٣٦) انظر: تهاني بنت سالم باحورث، أثر دراسة السياق القرآني في توجيه معنى المشابه اللفظي في القصص القرآني، رسالة ماجستير، كلية الدعوة وأصول الدين، جامعة أم القرى، ١٤٢٨هـ، ص ٥٧-٧٠.

(٣٧) انظر: تهاني باحورث، أثر دلالة السياق القرآني في توجيه المشابه اللفظي، مصدر سابق، ص ٧١-٧٥.

فالسباق هو الكلام الذي يبين معنى ما بعده.

٢- اللحاق: المقصود به إدراك شيء لشيء، وتجاوزه إلى ما بعده، فهو الكلام الذي يبين معنى ما قبله.

٣- ألفاظ الكلام: وهذا الركن يقوم على ثلاثة أمور:

الأمر الأول: المفردات، إذ إن المفردة هي مفتاح النص، وعن طريق النظر إليها يمكن معرفة ما في النص من دقائق المعاني، وخفايا الإشارات.

الأمر الثاني: هيئة الكلمة، وذلك بمعرفة تصريفها واشتقاقها؛ فإن المعاني تختلف باختلاف ذلك.

الأمر الثالث: النظر في نظم الجملة الواحدة، ثم في نظم الجمل وعلاقتها بعضها ببعض.

### مكونات السياق

إن السياق يتكون من مكونين رئيسين هما<sup>(٣٨)</sup>:

١- السياق المقالي: وهو الذي يوجب خصوصية العمل اللغوي، ويكون ذو بعد دلالي تركيبى. ويتضمن هذا السياق مبنى الخطاب، ويسمى بسياق المقال، أو سياق النص، ويقسم إلى قسمين:

الأول: مقالي متصل، وهي عناصر لغوية من كلمات أو جمل سابقة أو لاحقة تكشف عنصراً لغوياً آخر غير معروف، وتقع معه في نفس السياق<sup>(٣٩)</sup>.

الثاني: مقالي منفصل، وهي التي ترد في نص أو نصوص أخرى مستقلة عن النص الذي يراد بيان معناه، وقد يطلق عليه عند البعض مصطلح السياق الأكبر.

٢- السياق الحالي: وهو الأمر الداعي إلى الكلام مكيف بكيفية مخصوصة مناسبة، ومن أمثلته: حال خلو الذهن، وحال التردد، وحال الإنكار، وهذه الأمور تتعلق بالمخاطب إذا كان خالي الذهن يتوجه له القول خالياً من المؤكدات نحو: محمدٌ ذاهبٌ.

(٣٨) انظر: صابر الحباشة، مغامرة المعنى من النحو إلى التداولية: قراءة في شرح التلخيص للخطيب القزويني، دمشق - سوريا: صفحات للدراسات والنشر، ط ١، ٢٠١١م، ص ١٤٩.

(٣٩) انظر: موسى العبيدان، دلالة تراكيب الجمل عند الأصوليين، دمشق - سوريا: الأوائل للنشر والتوزيع، ط ١، ٢٠٠٢م، ص ٢٥٦.

أما إذا كان متردداً بين تصديق الذهاب من عدمه، فنستعمل مؤكداً واحداً نحو: إن محمداً ذاهبٌ. وأما إذا كان المخاطب منكرًا تمامًا لمسألة الذهاب، فعند ذلك يحتاج إلى مؤكدين أو أكثر لإزالة حال الإنكار العالق بذهنه نحو: إن محمداً لذهابٌ.

## أنواع السياق

لقد أورد المختصون للسياق أربعة أنواع هي<sup>(٤٠)</sup>:

١ - سياق المفردات: وهو اقتران ونظم المفردات بعضها إلى بعض، من أجل تشكيل جملة خاصة، تتحقق بها خصوصية تضيف معنى جديد، أو تحدد معنى، أو تشير إلى معنى مراد.

٢ - سياق الجمل: وهو دلالة الجمل على جمل أخرى، إذ قد تكون الجملة في آية قرآنية معينة قرينة على معنى لجملة أخرى، تؤثر في معناها أو تحدد أو تشخص معنى معين من بين المعاني المحتملة.

٣ - سياق الآيات: حيث تشكل الآيات السابقة للآية والآيات اللاحقة جواً إذا معنى خاص يضيف للآية خصوصية ومعنى خاص، فإن سياق الآيات له تأثير في ظهور المعنى لآيات أخرى.

كما أن الآيات تارة تكون قصيرة وتارة تكون طويلة، وقد تكون الآية كلمة واحدة فقط، وقد تكون أكثر من ذلك، فإن سياق الآيات التي هي أقل من جملة واحدة إنما هو بحكم سياق المفردات، أما سياق الآيات التي تتكون من جملة واحدة أو أكثر فهو بحكم سياق الجمل.

٤ - سياق السور: وقد بحث من جهتين:

أ - سياق الآيات في داخل كل سورة: إذ إن لكل سورة جوها الخاص بها، وهدفها.  
ب - السياق الناتج من ارتباط الآية الأخيرة في السورة مع الآية الأولى في السورة التي بعدها، وهذا ما ذهب إليه بعض العلماء.

إن سياق السور يسمى بـ(السياق القرآني العام)، ذلك أنه شامل لجميع سور القرآن الكريم، كونها كل مترابط، ذات أهداف معينة، تجمعها عبارة أن القرآن هو (كلي الهداية).

(٤٠) انظر: محمد علي الرضائي، منطق تفسير القرآن، مصدر سابق، ص ٣٥٦ - ٣٥٩.

## سمات السياق

إن السياق القرآني يتسم عن السياق البشري العادي بعدة سمات منها:

١- الضبط: ويراد به «ضبط السياق القرآني لفهم المتلقي؛ فالسياق هو صاحب السلطة في تحديد دلالة الألفاظ ومعانيها المقصودة، فهو الضابط لفهم المتلقي، ذلك أن الألفاظ إذا تركت على عواهنها دون عقل، حملت ما يراد وما لا يراد من معانٍ، لذا كان السياق القرآني مقيداً ومحددًا للمعاني»<sup>(٤١)</sup>.

٢- عدم التفكك والتجزؤ: ويراد به أن «القرآن يتسم بالترابط والتشابك بين آياته، فلا انفصال، ولا انقطاع، وذلك يعود لترابط المعاني وتتابعها - ولا ريب - فالقرآن كلام واحد وسياق متواصل من أوله إلى آخره»<sup>(٤٢)</sup>.

٣- مرونة السياق وحيويته: إن السياق «يتمتع باحتمالية عدة معانٍ، ذلك أن دلالاته متنوعة، ومرونة السياق مظهر إيجابي يدعو إلى إذكاء عقل المجتهد، وعدم قصره على معنى واحد لا غير، وفي الوقت نفسه يضبط بضابط السياق؛ إذ يعطيه مجالاً محدداً في المعاني والمفاهيم، وهذه المرونة والحيوية هي ما عُرف فيما بعد بعلم التأويل»<sup>(٤٣)</sup>.

## دور السياق الدلالي

إن للسياق أثراً ودوراً كبيراً في الدلالة على الألفاظ، وما يتعلق بذلك من موارد التبيين والتوضيح، ويظهر ذلك ويتجلى في العناصر الآتية:

أولاً: أثر القرائن السياقية في وضوح دلالة اللفظ على معناه، إن دلالات الألفاظ تتفاوت في درجات وضوحها<sup>(٤٤)</sup>، وقد رُتبت على أربع مراتب: الظاهر، والنص، والمفسر، والمحكم<sup>(٤٥)</sup>، وهي بهذا الترتيب تتجه إلى الأكثر وضوحاً وهو المحكم.

إن ترتيبها بهذا النحو من الترتيب؛ إنما بسبب القرائن السياقية ودورها فيها، فإن الذي يحتمل أن تقوم القرائن بصرفه عن معناه الظاهر إلى غيره يكون أقلها وضوحاً وهو

(٤١) المثني عبدالفتاح محمود، نظرية السياق القرآني، الأردن - عمان: دار وائل للنشر، ط١، ٢٠٠٨م، ص ٥٤.

(٤٢) المثني عبد الفتاح محمود، نظرية السياق القرآني، مصدر سابق، ص ٥٤.

(٤٣) المثني عبد الفتاح محمود، نظرية السياق القرآني، مصدر سابق، ص ٥٤.

(٤٤) انظر: عبد المجيد السوسة، بحوث معاصرة في أصول الفقه، دار المسيرة للطباعة، ط١، ٢٠١١م، ص ٢٣٩.

(٤٥) انظر: أبو الحسن البزودي، كنز الوصول إلى معرفة الأصول، كراتشي - باكستان: مطبعة جاويد بريس، د.ط، د.ت، ج ١، ص ٨.

ما يسمى بالظاهر أو (النص)، أما الواضح مما تقوم القرائن على تأكيد دلالته وقطعيته، ولا تصرفه عن معناه فهذا سيكون في أعلى الدرجات من الوضوح، ويسمى بالمفسر أو (المحكم)، وبذلك تبين دور القرائن السياقية في اللفظ الواضح، وكذلك الحال في المفسر، وباقي تطبيقات القرائن السياقية في الدلالة والتوضيح وتبيين المراد.

ثانياً: دور السياق في التوضيح ورفع الإبهام، إن من الأمور التي تُعين المفسر على تحديد المراد هو السياق، فإنه من أفضل القرائن الدالة على المراد، ومن أهمه فإنه سيفقد أحد من أهم الدلالات، وسيقع في الخطأ، وهنا أمثلة مهمة هي:

المثال الأول: قال تعالى: ﴿ذُقْ إِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الْكَرِيمُ﴾<sup>(٤٦)</sup>.

فنجد -هنا- أن سياق الآيات يدل على أن المراد من العزيز الكريم هو: (الذليل الحقير)، وليس عكس ذلك، وهذا يعلم بتكملة القراءة كاملة ليتم السياق كاملاً. قال تعالى: ﴿خُذُوهُ فَاعْتَلُوهُ إِلَى سَوَاءِ الْجَحِيمِ \* ثُمَّ صُبُّوا فَوْقَ رَأْسِهِ مِنْ عَذَابِ الْحَمِيمِ \* ذُقْ إِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الْكَرِيمُ﴾<sup>(٤٧)</sup>.

من هنا يتأكد أن «لزوم مراعاة السياق لا يعني أن القرآن الكريم يعتمد الأسلوب عينه الذي تعتمده المؤلفات والكتب البشرية بحيث يأخذ البحث في موضوع محدد فإذا فرغ منه يُبتدئ بموضوع جديد، وذلك بشكل متسلسل. بل نجد أن القرآن الكريم ربما يتعرض للموضوع الواحد في عدة موارد وفي كل مورد يأخذ طرفاً من الموضوع، وذلك بحسب الهدف والغاية التي اقتضت التعرض لهذا الموضوع أو ذاك»<sup>(٤٨)</sup>.

المثال الثاني: قال تعالى: ﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ فَاطِرِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ جَاعِلِ الْمَلَائِكَةِ رُسُلًا أُولِي أَجْنِحَةٍ مَثْنَى وَثُلَاثَ وَرُبَاعَ يَزِيدُ فِي الْخَلْقِ مَا يَشَاءُ إِنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾<sup>(٤٩)</sup>.

إن جملة ﴿يَزِيدُ فِي الْخَلْقِ مَا يَشَاءُ﴾ من الآية المباركة المتقدمة تتردد في عدة معانٍ، وقد ذكرها المفسرون احتمالين هما:

الأول: أن يكون مقصودها أن الله سبحانه وتعالى يزيد في أجنحة الملائكة ما يشاء.

الثاني: أن يكون مقصودها أن الله سبحانه وتعالى يزيد في خلق المخلوقات ما يشاء.

(٤٦) سورة الدخان، الآية ٤٩.

(٤٧) سورة الدخان، الآيات ٤٧-٤٩.

(٤٨) تمام محمد السيد، ألفاظ وتراكيب ودلالات جديدة في السياق القرآني، رسالة ماجستير قدمت إلى كلية الآداب في جامعة الشرق الأوسط، تموز ٢٠١٠م، ص ٢٣.

(٤٩) سورة فاطر، الآية ١.

إن كلا التفسيرين ينسجم مع ظاهر الآية، واختيار أي منهما لن يؤدي إلى اختلال أو تعارض داخل النص، وإن كان سياق الآية في مورد الملائكة هو الأكثر انسجامًا مع المقصود الأول<sup>(٥٠)</sup>.

أما السيد محمد حسين الطباطبائي صاحب الميزان فقد اعتبر الجملة غير خالية من الإشارات إلى أن من الملائكة ما له أكثر من أربعة أجنحة<sup>(٥١)</sup>.

المثال الثالث: توضيح الفرق في الألفاظ المستخدمة في القرآن الكريم من خلال مفردات قرآنية معناها يخالف المعنى العرفي، وتتوضح دلالاتها من خلال السياق الحاكم.

ونجد ذلك تطبيقًا على لفظ (المطر) إذ لا تجد القرآن الكريم يذكره إلا في حال الانتقام، رغم أن الأكثر لا يفصلون بين ذكر المطر وبين ذكر (الغيث)<sup>(٥٢)</sup>، ذلك أن الغيث هو الماء المنسكب من السماء رحمة وخير للعباد، كونه سبب للنماء والزرع والناس.

قال تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ عِنْدَهُ عِلْمُ السَّاعَةِ وَيُنزِّلُ الْغَيْثَ وَيَعْلَمُ مَا فِي الْأَرْحَامِ وَمَا تَدْرِي نَفْسٌ مَّاذَا تَكْسِبُ غَدًا وَمَا تَدْرِي نَفْسٌ بِأَيِّ أَرْضٍ تَمُوتُ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ﴾<sup>(٥٣)</sup>.

وقال تعالى: ﴿وَهُوَ الَّذِي يُنَزِّلُ الْغَيْثَ مِنْ بَعْدِمْ أَقْنَطُوا وَيَنْشُرُ رَحْمَتَهُ وَهُوَ الْوَلِيُّ الْحَمِيدُ﴾<sup>(٥٤)</sup>.

بينما دل المطر على عذاب الله تعالى على الأقوام الكافرة عقابًا لهم بسبب غيهم وكفرهم<sup>(٥٥)</sup>.

قال تعالى: ﴿وَأَمْطَرْنَا عَلَيْهَا حِجَارَةً مِنْ سِجِّيلٍ مَنْضُودٍ﴾<sup>(٥٦)</sup>.

وقال تعالى: ﴿وَأَمْطَرْنَا عَلَيْهِمْ مَطَرًا فَسَاءَ مَطَرُ الْمُنْذَرِينَ﴾<sup>(٥٧)</sup>.

(٥٠) محمد علي الرضائي، منطق تفسير القرآن، مصدر سابق، ص ٣٦٢.

(٥١) محمد حسين الطباطبائي، تفسير الميزان، ج ١٧، ص ٧.

(٥٢) انظر: أبو عثمان الجاحظ، البيان والتبيين، تحقيق: عبد السلام هارون، القاهرة: مكتبة الخانجي، ط ٧،

١٤١٨هـ، ج ١، ص ٢٠.

(٥٣) سورة لقمان، الآية ٣٤.

(٥٤) سورة الشورى، الآية ٢٨.

(٥٥) عودة خليل أبو عودة، التطور الدلالي بين لغة الشعر الجاهلي ولغة القرآن الكريم، الزرقاء - الأردن:

مكتبة المنار، ط ١، ١٤٠٥هـ، ص ٥٠٨.

(٥٦) سورة هود، الآية ٨٢.

(٥٧) سورة الشعراء، الآية ١٧٣.

إن لغة التنزيل قد «فرقت بين المطر والغيث؛ فكان المطر عذاباً وشرّاً ونذراً بالويل والشبور، وكان الغيث رحمة وخيراً ونعماً»<sup>(٥٨)</sup>.

وبذلك يتبين ما للسياق من دور في تحديد المراد من الكلمات والجمل وحتى الآيات، فإن السياق مهم جداً، وهو أساس في التفسير، وأن له أسساً وأساسيات يجب فهمها والإحاطة بها.

**المثال الرابع:** توضيح الفرق ما بين مفردتي (جاعل) و(خالق) في سياقين مختلفين في آيات القرآن الكريم.

قال تعالى: ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً﴾<sup>(٥٩)</sup>.

وقال تعالى: ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي خَالِقٌ بَشَرًا مِنْ صَلْصَالٍ مِنْ حَمَإٍ مَسْنُونٍ﴾<sup>(٦٠)</sup>.

إن الله سبحانه وتعالى استعمل في الآية (٣٠) من سورة البقرة كلمة: (جاعل)، بينما في سورة الحجر الآية (٢٨) استعمل كلمة: (خالق)، فما هي علة ذلك؟

يرى السيد محمد حسين الطباطبائي أن (الجعل) في سورة البقرة، يراد منه (الخلافة)، شارحاً رأيه قائلاً: إن السياق يشعر بأن المراد هو الخلافة، وإن الخلافة المذكورة إنما كانت خلافة الله تعالى، لا خلافة نوع من الموجود الأرضي ممن كانوا في الأرض قبل الإنسان وانقرضوا ثم أراد الله سبحانه وتعالى أن يخلفهم بالإنسان كما احتمله بعض المفسرين، وذلك لأن الجواب الذي أجاب سبحانه وتعالى به عنهم -وهو تعليم آدم الأسماء- لا يناسب ذلك، وعلى هذا فإن الخلافة ليست مقصورة على آدم فقط، بل بنوه يشاركونه فيها من غير اختصاص، ويؤيد عموم الخلافة آيات أخرى كقوله تعالى: ﴿إِذْ جَعَلْنَا خُلَفَاءَ مِنْ بَعْدِ قَوْمِ نُوحٍ﴾<sup>(٦١)</sup>.

وغيرها من الآيات القرآنية<sup>(٦٢)</sup>، فهنا الجعل -بحسب كلام السيد الطباطبائي- هو

(٥٨) إبراهيم السامرائي، من وحي القرآن، اللجنة الوطنية للاحتفال بمطلع القرن الخامس عشر الهجري، بغداد - العراق، ط ١، ١٤٠١ هـ، ص ١٢٧.

(٥٩) سورة البقرة، الآية ٣٠.

(٦٠) سورة الحجر، الآية ٢٨.

(٦١) سورة الأعراف، الآية: ٦٩.

(٦٢) سورة يونس، الآية ١٤، وسورة النمل، الآية ٦٢.

الخلافة، خلافة الأرض من قبل الإنسان<sup>(٦٣)</sup>.

أما المراد بـ(خالق)، وبحسب كلام السيد الطباطبائي - كذلك - أن المراد بذلك هو: بدء خلق الإنسان، ودليل ذلك قوله تعالى: ﴿الَّذِي أَحْسَنَ كُلَّ شَيْءٍ خَلَقَهُ وَبَدَأَ خَلْقَ الْإِنْسَانِ مِنْ طِينٍ \* ثُمَّ جَعَلَ نَسْلَهُ مِنْ سُلَالَةٍ مِنْ مَاءٍ مَهِينٍ﴾<sup>(٦٤)</sup>. فقد أيد السيد الطباطبائي هذا القول<sup>(٦٥)</sup>.

### □ الخاتمة وأهم النتائج

نخلص من هذه المطالعة إلى جملة من النتائج، متحددة في النقاط الآتية:

- ١- إن القرائن تعد مهمة في كل العلوم، وتتأكد في فهم المراد القرآني، أي في تفسير القرآن الكريم.
- ٢- إن القرائن تنقسم بحسب المراد منها إلى أقسام، وهذا ما يجب التنبيه له عند البحث والكتابة، والأهم عند التطبيق والتمثيل لها.
- ٣- إن من أهم القرائن مسألة السياق، وتتأكد أهميتها في التفسير أكثر من أي مجال آخر، لذلك يجب توضيحه بشكل صحيح وواضح.
- ٤- إن الكلام في السياق كثير ومتشعب، وفي كل علم من علوم العربية هناك وجهة نظر، والأهم أن يُبين المراد منه في القرآن الكريم.
- ٥- إن السياق هو الحاكم في كثير من الآيات تفسيريًا، وهنا تتبين أهميته وأهمية القرائن في التفسير.

(٦٣) محمد حسين الطباطبائي، تفسير الميزان، قم - إيران: مطبعة ثامن الحجج، ط ١، ١٤٢٦هـ، ج ١، ص ٥٤-٥٥.

(٦٤) سورة السجدة، الآيات ٧ - ٨.

(٦٥) محمد حسين الطباطبائي، تفسير الميزان، مصدر سابق، ج ١٤، ص ١٥٠.



# نحو تأسيس علم المراجعات في التراث الإسلامي

## مراجعات طه جابر العلواني لنظرية النسخ<sup>(1)</sup> في القرآن نموذجًا

الدكتور محمد الناصري\*

### □ مدخل

لا تعسّف في القول: إن العلوم الإسلامية أو المعارف النقلية أو الشرعية - رغم أهميتها وتنوعها وما بذل فيها من جهد واجتهاد - لم تكن كافية أو قادرة

\* أستاذ الفكر الإسلامي، جامعة السلطان مولاي سليمان، المغرب. البريد الإلكتروني: mohammednassiri@gmail.com

(1) إن هذا التنوع في معنى «النسخ» قد يفرض على الباحث - مسبقًا - أن يدرك أنه أمام «نظرية» كاملة، لا أمام مصطلح فقط، والفرق بينها كبير جدًا: فالنظرية تستوعب المصطلحات والمفاهيم، بل وكثيرًا كبيرًا من المعارف في بعض الأحيان لتكون إطارًا معرفيًا يثبت برهان من ناحية، ويكون مرجعًا في تفسير مجموعة كبيرة أو صغيرة من القضايا العلمية أو الفنية التي لولا تلك النظرية لبقيت تلك القضايا غامضة أو غير مفهومة، ولا شك أننا أمام ما يمكن أن نطلق عليه «نظرية النسخ»، إذ إن ما ذكر عن «النسخ» وتعدّد المعاني التي يطلق عليها ينبّه إلى أنّها نظرية كاملة، لا مجرد مصطلح أو مفهوم: فالنظرية قضية تثبت برهان، وهي - عند الفلاسفة - تركيب عقليّ، مؤلّف من تصورات منسقة، تهدف إلى ربط النتائج بالمبادئ، والنسخ قضية أثبتتها القائلون بها بأدلة دلت - بحسب اجتهادهم - عليها، وبرهنت على صحتها بقطع النظر عن تحقق تلك الصحة في الواقع ونفس الأمر من عدم تحققها.

على كشف أسرار القرآن الكريم ومكونه وعجائبه التي لا تنقضي للعالمين، بل إن الكثير من معارف هذه العلوم كانت عائقاً أمام المسلمين في استنطاق آيات القرآن الكريم لاكتشاف منهج القرآن في معالجته لقضايا الإنسان والوجود والحياة.

مما يمكن القول معه: إن تلك العلوم والفنون والمعارف لم توصل الأمة إلى غاياتها في القرآن وبغيتها منه. و«إنه قد حوّمت بالأمة حول بعض شواطئ ذلك الكتاب المجيد، الكريم، المكنون، وقدمت شيئاً من الفوائد، ولكنها قد قصرت عن الإلمام بمطلق الكتاب، إذ هيمنت نسبية البشر على ذلك المطلق، وقيدته إلى مدرجاتها الظرفية ومحدداتها الزمانية والمكانية، وسقوفها المعرفية. فأدى ذلك كله إلى بروز تفسيرات متضاربة، وتأويلات متناقضة، وفقه مختلف، وأصول تمازجت بالفروع، وتحوّلت الوسائل اللغوية إلى مقاصد، بحيث صارت تتحكم أحياناً في لغة القرآن، وصارت تلك المعارف مقصودة لذاتها، أو مرجعيات بديلة يستغنى بالرجوع إليها عن الرجوع إلى القرآن إلا على سبيل الاستشهاد. واتخذت السنن النبوية - بدورها - معضّدت وشواهد ساندات لما سبره السابرون وأصله المؤصّلون لتلك المعارف والعلوم»<sup>(٢)</sup>.

وقد نشأت «نظريّة النسخ» بحسب الدكتور العلواني؛ لتواجه الفكرة القائلة بإمكان وقوع التعارض بين نصوص الشارع الحكيم أو التعادل، بحيث لا يمكن أن يرتفع ذلك التعارض أو التضاد أو التعادل في ذهن المجتهد بدون التخلص من أحد النصين بالحكم بإبطاله، أو إزالته، أو رفعه، أو بيان انتهاء مدّته، أو تبديله أو تغييره، أو تحويله أو إزالته. المهم ألا يبقى إلا أحد الدليلين - أي المتأخّر منها - معمولاً به. وهنا يصبح السبيل الوحيد لتعيين ما هو ناسخ وما هو منسوخ الزمن وحده، فالتأخّر الزماني كافٍ لجعل النصّ المتأخّر - الذي قامت نسبة أو علاقة التناقض أو التنافي أو التضاد أو الممانعة أو التعادل أو التعارض بينه وبين الدليل المتقدم في نظر المجتهد - ناسخاً للمتقدم بقطع النظر عن أي اعتبار آخر، وهنا يصير التأخّر الزمانيّ ميزة هائلة، ويكون التقدم الزمانيّ عبئاً يكفي لإبطال مفعول النصّ وإزالة أثره وتبديله وتغييره. وتساءل: أين موقع المنظومة الفكرية للنسخ الإسلامي كله من هذه القضية؟ وأين موقع «النظام المعرفي الإسلامي» والكليات الإسلامية، والنماذج المعرفية، والمقاصد والغايات والمناهج؟ ولم لم يستحضر المجتهد ذلك - كله أو بعضه - لإزالته ما بدا له، أو خطر في ذهنه بدلاً من تحميل النصوص أزمته؟ ولم اختار أن يختفي كل ذلك اختفاء النصّ المنسوخ، ما دام التعارض قد قام في ذهن الفقيه أو المجتهد وفي إطار أدوات فهمه اللغوية المحدودة ومنطقه الأرسطي؟

والجواب: أن فهم النسخ «بذلك المعنى قد استقر في الأذهان مبكراً، وصار من المسلّمات المتعارف عليها بين المجتهدين. باعتباره أداة لحل ذلك الإشكال المنهجي. ولم يلتفت كثير من أهل العلم إلى أن ذلك الذي أنكروه ليكون حلاً سيصبح إشكالية كبيرة سوف تنال من سلامة نصوص قطعية ثابتة. انظر: طه جابر العلواني، نحو موقف قرآني من النسخ، القاهرة: دار الشروق، الطبعة الأولى، ٢٠٠٦م، ص ٢١-٢٢.

(٢) طه جابر العلواني، أزمة الإنسانية ودور القرآن الكريم في الخلاص منها، القاهرة: مكتبة الشروق الدولية، ط الأولى، ١٤٢٧هـ / ٢٠٠٦م، ص ٥٦.

وظن منتجو تلك العلوم والمعارف، ومدوّنوها، أنها باستنادها إلى القرآن الكريم، وسنن المصطفى ﷺ، «قد صارت كافية شافية، وأنها مشتملة على معاني القرآن وبيانه النبوي، وإن لم تصرح بذلك، فحصلت قناعة خاطئة بأن الرجوع إليها رجوع إلى ما يفيد الكتاب والسنة، الذي يعني عن الرجوع المباشر إليهما، فكأن الرجوع إلى تلك المعارف، رجوع إلى مرادات القرآن المجيد وبيانه النبوي. فأصبح تعامل هؤلاء مع هذه العلوم والمعارف باعتبارها مسلمات لا يجوز نقدها أو الطعن فيها»<sup>(٣)</sup>.

على الرغم من أن العلماء قديماً وحديثاً لم ينفكوا يراجعون الأفكار والمسلمات، حيث «ظلت العلوم الإسلامية طيلة تاريخها تخضع للمراجعة من قبل المتخصصين فيها من العلماء، وهي تلك المراجعة التي ينظر فيها اللاحق فيما أنتجه السابق فيتناوله بالتمحيص؛ يلائم بينه وبين مقتضيات ما استجدّ من أوضاع المسلمين، لتنتهي إلى تعديل ما ينبغي تعديله، وإضافة ما ينبغي إضافته، وربما إسقاط ما ينبغي إسقاطه، وبسبب ذلك نرى هذه العلوم تتطور باطراد في كمّها وكيفها، ومهما يأتي عليها من زمن تخلد فيه إلى الركود، فإنها لا تلبث أن تنبعث فيها الحياة من جديد، وذلك بفعل هذه الفلسفة التي انبنت عليها الثقافة الإسلامية في تطور العلوم، وهي فلسفة المراجعة المستمرة من أجل التطوير والتنمية لمجابهة ابتلاءات الواقع»<sup>(٤)</sup>.

وهي الفلسفة التي ظلت مستمرة في تاريخ فكرنا الإسلامي؛ حتى برز في عصرنا ما سمّي «نقد التراث» أو «فقه المراجعات». ذلك أن قضايا المراجعات في تراثنا الإسلامي احتلت أهمية كبيرة في فكرنا الإسلامي المعاصر، وذلك من زوايا مختلفة فلسفية وتاريخية وسوسيولوجية.. وإن اختلفت هي نفسها في منطلقاتها ومناهجها، ومن ثم في النتائج المتوصل إليها، وفي هذا النطاق تحضرنا أسماء أمثال: (محمد عابد الجابري، محمد أركون، طه عبد الرحمن، عبد المجيد الشرفي، حسن الترابي، أبو القاسم حاج حمد، حسن حنفي، رضوان السيد وغيرهم...).

لا يشذ المفكر العراقي الدكتور طه جابر العلواني عن هذا السياق؛ فهو -أيضاً- على منوال هؤلاء، يتصدى للقيام بقراءات فاحصة للتراث الإسلامي، وإنجاز تشخيص

(٣) طه جابر العلواني، مقدمة كتاب: زياد خليل الدغامين، دعوى النسخ في القرآن الكريم في ضوء واقعية الخطاب القرآني، الأردن: جامعة آل البيت، والمعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط الأولى، ١٤٣٠هـ/ ٢٠٠٩م، ص ٨.

(٤) عبد المجيد النجار، مراجعات في الفكر الإسلامي، تونس: دار الغرب الإسلامي، ط الأولى، ٢٠٠٨م، ص ٣٥١.

دقيق لعلله وانحرافاته. واقترح مخارج وحلول لأزماته، وقد بذل في سبيل ذلك جهداً فكرياً هائلاً، يسنده تكوين شرعي واطلاع غزير على التراث الإسلامي، وانفتاح على مناهج العلوم الإنسانية والاجتماعية المعاصرة، كما تشي بذلك أعماله العديدة التي خصصها لفقهِ المراجعات، وبخاصة كتبه: (نحو التجديد والاجتهاد: مراجعات في المنظومة المعرفية الإسلامية أولاً: الفقه وأصوله)<sup>(٥)</sup>، و(نحو التجديد والاجتهاد: مراجعات في المنظومة المعرفية الإسلامية ثانياً: من التعليل القرآني إلى المقاصد القرآنية العليا الحاكمة)<sup>(٦)</sup>، و(لا إكراه في الدين: إشكالية الردة والمرتدين من صدر الإسلام إلى اليوم)<sup>(٧)</sup>، و(نحو موقف قرآني من المحكم والمتشابه)<sup>(٨)</sup>، و(التعليم الديني بين التجديد والتجميد)<sup>(٩)</sup>.

### □ في سبيل تأسيس «فقه المراجعات»

تكررت دعوات الدكتور العلواني القاضية بضرورة تأسيس علم المراجعات أو فقه المراجعات؛ حيث عمل على تأسيس مادة دراسية درسها في جامعات مختلفة وسمها بـ«مراجعات في الفكر والتراث الإسلامي»<sup>(١٠)</sup>. وعن أهمية علم المراجعات وموضوعه، يقول العلواني: و«علم المراجعات جدير بأن نعمل على إرساء مبادئه وقواعده، ليأخذ شكله العلمي الدقيق المتميز، وتيسر دراسته، والمهارة فيه وإتقانه وتداوله بين الباحثين؛ لتنضجه حوارات العلماء وجهود الباحثين؛ ويصبح بذلك علماً يتخذ من العلوم والمعارف النقلية خاصة -دون نفي لإمكان التعميم- موضوعاً وميداناً لبحثه ودراسته، فيعمل على دراسة وتحليل النظم والأنساق المعرفية التي تكونت هذه المعارف في إطارها، ومراجعة نظرياتها المعرفية ومصادرها ونماذجها ومناهجها وفلسفتها وتاريخها وآثارها، ونتائج تفاعلها مع الإنسان والكون والحياة»<sup>(١١)</sup>.

وهذا فعلم المراجعات -في رأي العلواني- يعتبر النظر في التراث ليس من قبيل الإلغاء والتنكر والتنصل، بل هو نظر ينطلق من أرضية تراثية بهدف اكتشاف منهجيته

(٥) دار تنوير، القاهرة، ط الأولى، ١٤٢٩هـ / ٢٠٠٨م.

(٦) دار تنوير، القاهرة، ط الأولى، ١٤٢٩هـ / ٢٠٠٨م.

(٧) مكتبة الشروق الدولية، القاهرة، ط الأولى، ١٤٢٤هـ / ٢٠٠٣م.

(٨) دار السلام، القاهرة، ط الأولى، ١٤٣١هـ / ٢٠١٠م.

(٩) دار السلام، القاهرة، ط الأولى، ١٤٣٠هـ / ٢٠٠٩م.

(١٠) طه جابر العلواني، نحو التجديد والاجتهاد: مراجعة في المنظومة المعرفية الإسلامية: الفقه وأصوله،

القاهرة: دار تنوير، ط الأولى، ١٤٢٩هـ / ٢٠٠٨م.

(١١) المصدر نفسه، ص ٢١.

وإيجاد صلاحية مستمرة للتراث. ويؤكد العلواني على اشتغال القرآن المجيد على أصول هامة كلية وجزئية لعلم المراجعات؛ فالقرآن «قد قام بمراجعة تراث الأنبياء والمرسلين، ومراجعة تراث الأمم السابقة وحضاراتها وثقافتها، وسائر أطوار نهوضها وتراجعها، ورقبها وصعودها وتحلفها وانهارها، وفي كل ذلك يبين الأسباب والعوامل والوسائل، وينبّه على القواعد الحاكمة في ذلك كله، وقد راجع القرآن تراث النبيين كافة، وبين ما زيف منه، وما دخله التحريف، وما ضيعه الأحرار والربانيون، وما كتبه بأيديهم ونسبوه إلى الله افتراء عليه، وراجع المعتقدات التي دعا الرسل إليها، وبين كيف دخلها الغلو والتزيف، وأعاد عرضها بعد ذلك نقية خالصة صافية، وكذلك فعل مع جميع الشرائع التي جاء بها المرسلون... وقد عمل رسول الله ﷺ من بعد هدي القرآن على تعزيز دور المراجعات، وضرورة القيام بها جيلاً بعد جيل، وعصرًا بعد عصر. والتأصيل للاجتهاد والتجديد، ما هو إلا تأكيد على وسيلة من وسائل تلك المراجعات، وبناء الأصول المنهجية لها»<sup>(١٢)</sup>.

يعقد الدكتور العلواني أملاً كبيرة على «علم المراجعات» في إصلاح الفكر الإسلامي وإعادة تشكيل العقل المسلم، بما يعيد له فاعليته وتألقه وقدرته، وثقته في تراثه، ويعيد بناء الشخصية المسلمة بناء يتسم بتحقيق الإرادة والفاعلية، حيث يقول: «إنني أحسب أن إخراج الأمة الوسط، المخرجة للناس من هذه الأزمة يقتضي مراجعة شاملة ذات منطلقات منهجية معرفية لتراثنا كله، قد تتطلب تجنيد مئات الباحثين، وعقد العديد من اللقاءات والندوات العلمية المتخصصة لدراسة وتحليل تراثنا كله، لرصد سائر تلك الأفكار السامة والمريضة، وتمييزها عن السليم الصحيح من تراثنا؛ لئلا تستمر تلك الأفكار السامة في الفتك بالسليم الصحيح من تراثنا وتستمر حالة التردّي، فذلك هو الذي سيعين الأمة -إن شاء الله- ولو بعد حين على تجاوز الحالة الراهنة، والخروج من أزمتها الفكرية الموروثة والمعاصرة، وإعادة تشكيل العقل المسلم بحيث يعود عقلاً متألّقاً كما كان يصدر عن كتاب الله وإليه يعود، وإلى رسول الله ﷺ يرد الأمر في بيانه وفهمه وإليه وإلى منهجية التأسّي يرجعه»<sup>(١٣)</sup>.

كما يعترف العلواني بصعوبة مهمة «النقد والمراجعة» في التراث الإسلامي؛ بالنظر إلى حجم العوائق التي تعترض جهود كثير من العلماء القادرين على ممارستها، وهي عوائق أجملها في الآتي:

أولاً: أدجة كثير من المقولات التراثية في مختلف علوم المقاصد في بعض مراحل

(١٢) المصدر نفسه، ص ٣٤-٣٥.

(١٣) طه جابر العلواني، مقاصد الشريعة، بيروت: دار الهادي، ط الأولى، ١٤٢٦هـ / ٢٠٠٥م، ص ٢١-٢٢.

التاريخ، وما تتم أدلجته فمن الصعب توجيه النقد بكل أنواعه إليه، فحاملوه سوف يرون في النقد عملاً عدائياً يستفزهم للدفاع عن ذلك التراث.

ثانياً: إن مما يُزهد البعض في ممارسة النقد المعرفي للتراث حتى لو أتقنوه، وانطلقوا في نقدهم من منطلق الالتزام بالتراث، لا التنكر له، تصورهم أن لا علاقة تذكر بين تردي أوضاع الحاضر وثقافة وأفكار الماضي.

ثالثاً: إن تقاليدنا تنطوي على حساسيات شديدة لأية مراجعات تتكلم عن آباء كرسست مشروعتهم التاريخية؛ لأن ذلك - في نظر البعض - إساءة إلى أولئك الآباء وتقليل من شأنهم، وقد كرسست مشاعر ترى أنه لا صلة بين الرأي وقائله، فإذا انتقدت رأياً فكأنك سببت قائله.

رابعاً: إننا أمة أصّلت لفكرة (الإجماع) واعتبرته دليلاً من أهم أدلتها الشرعية، فصار كثيرون من أبناء الأمة ينظرون إلى (النقد المعرفي) على أنه مفرّق، منافع للإجماع الذي ينبغي أن يكون هدفاً لسائر أبناء الأمة وفصائلها. والمراجعات وإبداء الآراء المغايرة نتيجة لمثل هذا البعد الثقافي أصبحت تأخذ شكل الاختلاف والانشقاق، وتهديد الإجماع والوحدة، وتفريق كلمة الأمة، ومن يجترئ على المراجعة وهي هذه المثابة؟!

خامساً: ارتبطت فكرة تقديم الرأي والمراجعة بتكون الفرق ونشوء الطوائف، مع أنه كان الأولى أن تربط نشأة الفرق بغياب قنوات التعبير، وفقدان سبل مراجعة الآراء في داخل الكيان الاجتماعي الموحد، وفي إطار الانتماء للأمة الواحدة؛ إذ لو وجدت مثل هذه السبل والقنوات لما وجد أصحاب الآراء والمقالات حاجة إلى إيجاد قنوات خاصة بهم من خلال حزب أو فرقة أو طائفة، من شأن تلك الظاهرة أن تهدد وحدة الأمة.

سادساً: فترات الصراع الطويلة مع الآخر جعلت من وحدة الرأي مطلباً لأصحاب القرار والمستولين عن تعبئة الأمة، فصدور أية مراجعات أو آراء مغايرة يحمل - عندهم - على أنه تفريق لوحدة الأمة وتهديد هويتها، ولو أوجدت القنوات الشرعية للاستفادة بالمراجعات والآراء المغايرة لما احتاج أحد إلى تكريس هذا الاتجاه.

سابعاً: شاعت في ثقافتنا عبارات تحول بعضها إلى أمثال سائرة، وتغلغل بعضها في آدابنا، مثل: «ما ترك السالف للخالف شيئاً»، ونحو «ليس في الإمكان أبدع مما كان» وغيرها، فإذا أضيفت إليها الآثار السلبية لمقولات الجبر والاضطراب في فهم علاقات الأسباب والمسببات، نتيجة خلط سابق واضطراب في فهم دوائر الفعل الإنساني والإرادة والتقدير والفعل الإلهي، فإن ذلك قد يساعد في توضيح هذا العامل باعتباره واحداً من أهم

عوامل تعويق عمليات المراجعة وإبداء الرأي الآخر.

ثامناً: عامل آخر يمكن أن يلاحظ في هذا المجال من خلال ملاحظة كتب الطبقات والتراجم ومبالغاتها في بيان مناقب الماضين من أهل العلم، ومعظم هذا التراث قد أعد في أجواء اضطراعية، جعلت أتباع كل مذهب أو فرقة يبالغون كثيراً في تسمية الفضل والذكاء والخير إلى علماء فرقهم ومقدميها، وحصيلة ذلك كله قد صبت في دائرة تعظيم التراث وتجاوز سلبياته، والإحساس بالاستغناء عن المراجعة، والنظر فيه أو نقده والاستدراك عليه وعلى بناء فكره وقضاياه.

تاسعاً: معظم الذين تجرؤوا على مراجعة تراث من سبقهم من أهل العلم وقالوا في بعضه ما يخالف، نالهم كثير من الأذى من معاصريهم علماء وحكاماً وجماهير، فاتهم بعضهم (بالردة)، وتعرض بعضهم للأذى والسجن وحرق الكتب، وكم من إمام جليل القدر شيع من سجنه إلى قبره! والناظر في تاريخ كبار الأئمة ومنهم الأئمة الأربعة والإمام زيد والإمام جعفر الصادق وغيرهم ثم من جاء بعدهم يجد مصداق ذلك بوضوح.

عاشراً: بعد الفتنة الكبرى والاختلاف اشتهر مفهوم (الفرقة الناجية) والفرق الأخرى الهالكة، وكل فرقة من الفرق أسقطت مفهوم (الناجية) على نفسها، وجعلت منه نموذجاً معرفياً شديداً التحديد شديد الدقة، جامعاً مانعاً لا يسمح بالنظر إلى فكرة إمكان أو احتمال وجود الحق والصواب في أي جانب آخر. فالحق والصواب لا يتعددان، وامتلاكهما شأن الفرقة الناجية فقط، وبالتالي فكل فرقة لا ترى حاجة إلى مراجعة ما لديها أو الاستدراك عليه، لأنه حق كله وصواب كله، ولا نحتاج إلى مراجعة ما لدى غيرها لأنه باطل كله وضلال كله، وماذا بعد الحق إلا الضلال؟

وقد مرت على الأمة كل هذه القرون المتطاولة، فهل راجع أهل السنة فيها مقولاتهم وآراءهم في الفرق الأخرى؟ وهل راجعت الفرق الأخرى مقالاتها وآراءها في السنة وغيرهم من المخالفين لهم؟ لم يحدث الكثير، والمراجعات اليسيرة التي حدثت كانت تقبر باستمرار إلا حالات نادرة تفرضها ظروف بعينها، وكثيراً ما تكون من أجل أن يقنع كل من الفريقين الآخر بوجهة نظره وصحة مذهبه، وكثير من محاولات التقريب ولقاءاته من الماضي جرت في هذا الإطار؛ ولذلك فإنها لم تنته إلى ما فيه غناء<sup>(١٤)</sup>.

تتمّة لأطروحته يرى العلواني أن هذه العوائق تمثل عقبات فكرية وثقافية، تجعل من عمليات المراجعة والنقد المعرفي للتراث أموراً في غاية الصعوبة والحرجة، وأحياناً في

(١٤) المصدر نفسه، ص ١٣-١٦.

غاية الخطورة. وقد كان العلواني واعياً بخطورة المهمة النقدية للتراث الإسلامي<sup>(١٥)</sup>، وهي بالتحديد ما سيتصدى له بكثير من التدقيق والتفصيل، في العديد من كتبه ودراساته، إذ لم يكتفِ العلواني بالتنظير لفقته المراجعات، وإنما سعى إلى تقديم تطبيقات له على غرار ما قام به في كتبه السابقة الذكر.

وبأني في هذا السياق الكتاب الذي يمثل موضوع الشق الثاني من دراستنا، ونعني به كتاب: (نحو موقف قرآني من النسخ)<sup>(١٦)</sup>، والذي خصصه الدكتور العلواني لمراجعة تراثنا في علم من أهم علوم القرآن، هو علم الناسخ والمنسوخ، ومحكمة التراث المتعلق بالنسخ إلى القرآن المجيد ذاته؛ مراجعة أفضت إلى تنفيذ دعوى وقوع النسخ في القرآن الكريم جملة وتفصيلاً.

وسنقف عند بعض ما جاء في كتب علم الأصول وعلوم القرآن في شأن الناسخ والمنسوخ، لتبين حقيقة ما اضطلع به العلواني في كتابه من جهد لتتقية تراثنا مما لحق به وأضيف إليه فيما يتعلق بمسألة النسخ. كما سنعمل على تبين معالم منهج العلواني في رده لدعوى النسخ في القرآن المجيد.

### □ علم الناسخ والمنسوخ في التراث الإسلامي

يعد علم الناسخ والمنسوخ من أعظم علوم القرآن التي اجتهد علماء الأمة في وضع قواعد لها، كما يعد العلم الذي أجمعت الأمة على أن معرفته «أكيدة، وفائدته عظيمة، لا يستغني عن معرفته العلماء، ولا ينكره إلا الجهلة الأغبياء، لما يترتب عليه من النوازل في الأحكام، ومعرفة الحلال من الحرام. روى أبو البخترى قال: «دخل علي رحمته الله المسجد فإذا رجل يخوف الناس، فقال: ما هذا؟ قالوا: رجل يذكر الناس، فقال: ليس برجل يذكر

(١٥) يقول العلواني معترفاً بصعوبة مهمة عمليات المراجعة وخطورتها: «لذلك فإنني لا أخفي أنني قد ترددت كثيراً وأنا أحاول مقارنة هذا الموضوع والولوج إليه، ولا أخفي أنني كثيراً ما حدثني نفسي بالانصراف إلى تلك الموضوعات السهلة التي تجذب الجماهير ترحيباً، ومن الهيئات تشجيعاً، ومن الناشرين ترويجاً. ولم لا يسع المرء ما وسع علماء أجلاء عبر تاريخنا الطويل كله طووا جوانحهم على مراجعاتهم وآرائهم حتى ماتوا، فانسخت قبورهم لما ضاقت عنه مجتمعاتهم؟ والذين صرحوا ببعض مراجعاتهم، ونجوا من الموت ربما خافوا على جثثهم أن تنبش عنها قبورهم، ومن هؤلاء على سبيل المثال: الإمام فخر الدين الرازي الذي أوصى تلامذته ومحبيه أن يدفنوه ليلاً وسراً، وألا يدلوا أحداً على موضع قبره؛ لئلا تنبشه بعض فرق المخالفين وتمثل به، وقد يزهده بعض القادرين على المراجعات والقراءة المعرفية ما يروونه من أحوال أمتنا». نحو مراجعات التجديد والاجتهاد، م.س، ص ٥٦-٥٧.

(١٦) دار السلام، القاهرة، ط الأولى، ١٤٤٨هـ / ٢٠٠٦م.

الناس! لكنه يقول: أنا فلان ابن فلان فاعرفوني، فأرسل إليه فقال: أتعرف الناسخ من المنسوخ؟! فقال: لا، قال: فاخرج من مسجدنا ولا تذكر فيه. وفي رواية أخرى: أتعرف الناسخ والمنسوخ؟ قال: لا، قال: هلكت وأهلكت. ومثله عن ابن عباس<sup>(١٧)</sup>.

ولأهمية هذا العلم الكبيرة فقد «اهتم العلماء بدراسة النسخ في القرآن الكريم، وصنفوا فيه، وأفردوا له مؤلفات خاصة، وكشفوا النقاب عن مواطنه، وأزالوا الشبهات التي أحيطت بموضوع النسخ، ومن أبرز من أَلَّف في النسخ كل من: ابن الجوزي الفقيه الحنبلي المتوفى سنة (٥٩٧هـ) في كتابه (أخبار الرسوخ بمقدار الناسخ والمنسوخ)، وهو مطبوع مع كتاب مراتب المدلسين لابن حجر، وأبي جعفر النحاس محمد بن أحمد المرادي المتوفى سنة (٣٣٨هـ) في كتابه: (الناسخ والمنسوخ) وهو مطبوع بهامش كتاب (أسباب النزول) للواحدي، ومكي بن أبي طالب القيسي المتوفى سنة (٣١٣هـ) في كتابه: (الإيضاح لناسخ القرآن ومنسوخه)، وكتاب (الإيجاز في ناسخ القرآن ومنسوخه)، وكتب في الناسخ والمنسوخ كل من قتادة بن دعامة، وأبي عبيد القاسم بن سلام، وأبي داود السجستاني، وأبي بكر بن الأنباري، وأبي بكر بن العربي المعافري...»<sup>(١٨)</sup>.

وعن معاني النسخ ومادته «يذكر اللغويون لمادة النسخ عدة معاني تدور بين النقل، والإبطال، والإزالة، فيقولون: نسخ زيد الكتاب إذا نقله عن معارضة [مقابلة]، ونسخ النحل إذا نقله من خلية إلى أخرى، ويقولون: نسخ الشيب الشباب إذا أزاله وحل محله، ويقولون: نسخت الريح آثار القوم إذا أبطلتها. وأمام هذه المعاني المتعددة للمادة، نراهم يختلفون في أيها هو المعنى الحقيقي، وأيها مجاز له، ثم يتجاوز هذا الخلاف دائرتهم إلى الأصوليين والمؤلفين في النسخ والمنسوخ، حين ينقلون عنهم...»<sup>(١٩)</sup>.

والراجح أن مادة النسخ وضعت لتدل على معنى الإزالة؛ «فالإزالة هي المعنى الحقيقي لمادة النسخ في القرآن كما يدل على ذلك استعمال القرآن نفسه لمادة النسخ، إذ نلاحظ أنه (أي القرآن الكريم) مع استعماله للمادة في معنى النقل، يكاد يحكم بأن الإزالة هي معناها الحقيقي: بيان ذلك أنه عبر عن جواز النسخ في ثلاث آيات، فاستعمل مادته في أولها، واستعمل في الثانية مادة المحو والإثبات، وفي الثالثة مادة التبديل، وكل ذلك حيث

(١٧) راجع: القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، القاهرة: دار الحديث، ط: ١٤٢٣هـ / ٢٠٠٢م، ج ١، ص ٤٧٩.

(١٨) انظر: محمد فاروق النبهان، مقدمة في الدراسات القرآنية، المملكة المغربية: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، ط ١، ١٤١٥هـ / ١٩٩٥م، ص ٢٠٧.

(١٩) مصطفى زيد، النسخ في القرآن: دراسة تشريعية تاريخية نقدية، المنصورة: دار الوفاء، ط ٣، ١٤٠٨هـ / ١٩٨٧م، ج ١، ص ٥٥.

يقول: ﴿مَا نُنسخُ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِنْهَا أَوْ مِثْلَهَا﴾<sup>(٢٠)</sup>، ﴿يَمْحُو اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثَبِّتُ، وَعِنْدَهُ أُمُّ الْكِتَابِ﴾<sup>(٢١)</sup>، ﴿وَإِذَا بَدَلْنَا آيَةً مَكَانَ آيَةٍ﴾<sup>(٢٢)</sup>. والذي يبدو لنا أن التعبير عن النسخ بالمحو والإثبات في آية، وبالتبديل في آية أخرى... يوحي بأن مثلها في إفادة معنى الإزالة، فالإزالة هي معناه الحقيقي إذن<sup>(٢٣)</sup>.

وإذا انتقلنا إلى البحث عن حقيقة النسخ الشرعية، بعد أن تبيننا حقيقته ومجازه لغة، فإن ما نسجله كملاحظة أولى هو اختلاف علماء الأصول في تعريف النسخ شرعاً، تبعاً لاختلافهم في تحديد معناه لغة. وهكذا «نجد من الأصوليين من يعرفه بأنه بيان انتهاء مدة التعبد مع التراخي، ومن يعرفه بأنه الخطاب الدال على ارتفاع الحكم الثابت بالخطاب المتقدم، ومن يعرفه بأنه اللفظ الدال على ظهور انتهاء شرط دوام الحكم الأول، ومن يعرفه فيقول: هو أن يرد دليل شرعي متراخياً عن دليل شرعي مقتضياً خلاف حكمه. ومن يذهب في تعريفه إلى أنه رفع تعلق مطلق بحكم شرعي ابتداءً، ومن يضطرب فيحاول الجمع بين عدة اتجاهات في تعريفه، ومن يستوحي القرآن والسنة وكلام المتقدمين فيعرفه بأنه رفع حكم شرعي بدليل شرعي متأخر»<sup>(٢٤)</sup>.

والتعريف الأخير للنسخ -والذي مفاده بأنه رفع حكم شرعي بدليل شرعي متأخر- هو الراجح عند جمهور العلماء، لأنه «تعريف واضح بسيط لا غموض فيه ولا تعقيد، وأنه يعود بالنسخ إلى مدلوله الأول، فيربط بينه وبين معناه اللغوي برباط وثيق، ويستمد القرآن الكريم والسنة المطهرة، ولغة الصحابة والتابعين حقيقته الشرعية، كما أنه تعريف جامع مانع لا يحمل نوعاً من النسخ، ولا يسمح بدخول ما ليس بنسخ في نطاق النسخ كما حده، بالإضافة إلى أنه يعرفه على أنه هو فعل الشارع، وهذه هي حقيقته، والشارع وحده هو الذي يملك سلطة تقريره والقول به فيما شاء من أحكامه»<sup>(٢٥)</sup>. إنها ملاحظات تجعل من تعريفنا هو الراجح «والجائز عند جمهور علماء الأمة»<sup>(٢٦)</sup>.

(٢٠) سورة البقرة، الآية ١٠٦.

(٢١) سورة الرعد، الآية ٣٩.

(٢٢) سورة النحل، الآية ١٠١.

(٢٣) مصطفى زيد، النسخ في القرآن، م.س.، ج ١، ص ٦٥ بتصرف.

(٢٤) مصطفى زيد، النسخ في القرآن، م.س.، ج ١، ص ٩٧.

(٢٥) نفسه، ج ١، ص ١٠٥.

(٢٦) راجع: محمد الحفناوي، دراسات في القرآن الكريم، ط. دار الحديث، والقول وارد في: القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، م.س.، ج ١، ص ٣٨٢، الهامش رقم ١. ومحمد عبد العظيم الزرقاني، مناهل العرفان في علوم القرآن، بيروت - لبنان: دار إحياء التراث العربي، ط ١٤١٢ هـ / ١٩٩١، ج ٢، ص ٧٢.

وبناء على هذا القول، قسّم العلماء -القائلون بالنسخ- النسخ إلى قسمين:

**النسخ الكلي:** وهو النسخ الواقع بين الشرائع السماوية، فكل شريعة متأخرة زمنياً، تأتي أحكامها ناسخة لبعض أحكام الشريعة التي سبقتها، فمثلاً شريعة عيسى ناسخة لشريعة موسى، وشريعة محمد ﷺ ناسخة لشريعة عيسى. وبذلك تعتبر شريعة محمد ناسخة لما قبلها من الشرائع، فلا عمل بها في شريعة سابقة إلا ما وافق الشريعة الخاتمة الخالدة.

ولا يوجد مسلم ينكر هذه الحقيقة، إذ لا نعلم أحداً من المسلمين أنكر نسخ شريعة نبينا محمد ﷺ لجميع ما سبقها من شرائع، إلا ما ادّعى على أبي مسلم الأصفهاني، وهذا من التحامل عليه، فإنه إنكار النسخ الجزئي في الشريعة الإسلامية لا النسخ الكلي، وكلامه منصب على إنكار النسخ في القرآن على وجه الخصوص<sup>(٢٧)</sup>.

**النسخ الجزئي:** وهو النسخ الواقع في الشريعة الواحدة، كأن يكون في الشريعة الواحدة حكم جاء مخالفاً لحكم سابق عليه، ولا يمكن الجمع بينهما بتأويل مقبول، فيكون الثاني حتماً ناسخاً للأول.

ويجمع جمهرة من علماء المسلمين على جواز وقوع النسخ الجزئي في القرآن الكريم، بل يقرون بنسخ بعضه مستدلين بما يلي:

أولاً: قوله تعالى: ﴿مَا نُنسخُ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِنْهَا أَوْ مِثْلَهَا﴾<sup>(٢٨)</sup>.

ثانياً: قوله تعالى: ﴿يَمْحُو اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثَبِّتُ وَعِنْدَهُ أُمُّ الْكِتَابِ﴾<sup>(٢٩)</sup>.

ثالثاً: قوله تعالى: ﴿وَإِذَا بَدَلْنَا آيَةً مَكَانَ آيَةٍ وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا نُنزِّلُ﴾<sup>(٣٠)</sup>.

رابعاً: قوله تعالى: ﴿فَبَطَلْنا مِنَ الدِّينِ هَادُوا حَرَمًا عَلَيْهِمْ طَيِّبَاتٍ أُحِلَّتْ لَهُمْ﴾<sup>(٣١)</sup>، ووجه الدلالة فيها أنها تفيد تحريم ما أحل من قبل وما ذلك إلا نسخ، وكلمة «أحلت لهم» يفهم منها أن الحكم الأول كان حكماً شرعياً لا براءة أصلية.

**خامساً:** أن سلف الأمة أجمعوا على أن النسخ وقع في الشريعة الإسلامية، كما وقع بها.

(٢٧) محمد محمود ندا، النسخ في القرآن بين المؤيدين والمعارضين، مكتبة الدار العربية للكتاب، ط ١، ١٤١٧هـ/ ١٩٩٦م، ص ٢٥.

(٢٨) سورة البقرة، الآية ١٠٦.

(٢٩) سورة الرعد، الآية ٣٩.

(٣٠) سورة النحل، الآية ١٠١.

(٣١) سورة النساء، الآية ١٦٠.

سادساً: أن في القرآن آيات كثيرة نسخت أحكامها<sup>(٣٢)</sup>.

وتبعاً لذلك نوع القائلون بالنسخ في القرآن، النسخ إلى أنواع ثلاثة:

الأول: نسخ التلاوة والحكم معاً<sup>(٣٣)</sup>.

الثاني: نسخ الحكم دون التلاوة<sup>(٣٤)</sup>.

الثالث: نسخ التلاوة دون الحكم<sup>(٣٥)</sup>.

كما يؤكد القائلون بالنسخ أن النسخ كما يشير القرآن الكريم لا يخلو من حكمة، وليس فيه شيء من العبث في كثير أو قليل. فقد فهموا من قوله تعالى: ﴿مَا نُنسخُ مِنْ آيةٍ أَوْ نُنسِئُهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِنْهَا أَوْ مِثْلَهَا﴾ أن الحكم الناسخ قد يكون خيراً من الحكم المنسوخ، وقد يكون مثله، ذلك أنه قد يكون أخف منه، ومصدر الخيرية فيه - حين يكون كذلك - أنه أيسر في العمل، وقد يكون أشق منه، ومصدر الخيرية فيه - إن كان من هذا النوع - أنه أعظم مثوبة، وأكثر أجراً، وقد يكون هو والمنسوخ متماثلين في السهولة أو المشقة، وفي مقدار الأجر، فليس أحدهما أيسر أداء ولا أعظم أجراً، ولكن أسبقهما استنفذ الغاية من شرعه، وأصبح الثاني هو الذي تقتضيه المصلحة، ويتطلبه المجتمع في وضعه الذي تطور إليه... وهذه الحكم (بكسر الحاء) وغيرها مما لا نعلمه، تشير إليها كذلك آية النحل، حيث يعقب على تبديل آية مكان آية قائلة: ﴿وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا يُنزلُ﴾، ثم يقول في الرد على الذين اتهموا الرسول نتيجة للتبديل «بل أكثرهم لا يعلمون»<sup>(٣٦)</sup>.

(٣٢) الزرقاني، مناهل العرفان في علوم القرآن، م.س.، ج ٢، ص ٨٩.

(٣٣) ويدل على وقوعه سمعاً ما ورد عن عائشة رضي الله عنها أنها قالت: «كان فيما أنزل من القرآن عشر رضعات معلومات يجرمن، ثم نسخت بخمس معلومات، وتوفي رسول الله صلى الله عليه وسلم وهن فيما يقرأ من القرآن. وهو حديث صحيح». الزرقاني، م.س.، ج ٢، ص ١١٠.

(٣٤) ويدل على وقوعه آيات كثيرة، منها آية تقديم الصدقة أمام مناجاة الرسول صلى الله عليه وسلم وهي قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا تَاجَيْتُمُ الرَّسُولَ فَقَدِّمُوا بَيْنَ يَدَيْ نَجْوَاكُمْ صَدَقَةٌ﴾ منسوخة بقوله سبحانه: ﴿الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا تَاجَيْتُمُ الرَّسُولَ فَقَدِّمُوا بَيْنَ يَدَيْ نَجْوَاكُمْ صَدَقَاتٍ فَإِذْ لَمْ تَفْعَلُوا وَتَابَ اللَّهُ عَلَيْكُمْ فَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ وَأَطِيعُوا اللَّهَ وَرَسُولَهُ﴾ على معنى أن حكم الآية الأولى منسوخ بحكم الآية الثانية، مع أن تلاوة كليهما باقية. الزرقاني، م.س.، ج ٢، ص ١١١.

(٣٥) يدل على وقوعه ما صحت روايته عن عمر بن الخطاب وأبي بن كعب أنها قالوا: «كان فيما أنزل من القرآن: الشيخ والشيخة إذا زنيا فارجموهما البتة» وأنت تعلم أن هذه الآية لم يعد لها وجود بين دفتي المصحف ولا على أسنة القراء، مع أن حكمها باق على إحكامه لم ينسخ. الزرقاني، م.س.، ج ٢، ص ١١١.

(٣٦) مصطفى زيد، النسخ في القرآن، م.س.، ج ١، ص ٢٧٨.

## □ مراجعات العلواني للتراث الإسلامي المتعلق بالناسخ والمنسوخ

تحدثنا -أعلاه- عن أهمية علم الناسخ والمنسوخ في تراثنا الإسلامي، ومعناه عند اللغويين والأصوليين، وعند من اشتهر بالتأليف فيه أنواعه وأقسامه؛ ليعلم كم أخذت قضية النسخ من جهود علمائنا، وكيف هيمنت على تفكيرهم، بل لتعلم المنزلة التي احتلها هذا العلم بين العلوم المتصلة بالقرآن الكريم.

ولنتبين جسامته المهمة التي اضطلع بها أستاذنا طه جابر العلواني، في مراجعته للتراث المتعلق بنظرية النسخ، الذي يحكم بطلانها جملةً وتفصيلاً، إذ يقول في مقدمة كتابه: «وبعد البحث الشاق المضني في هذه القضية الخطيرة، وصلنا إلى أن القرآن كله من أول ﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾ حتى قوله تعالى: ﴿مِنَ الْجَنَّةِ وَالنَّاسِ﴾ محكم كله، لا ناسخ فيه ولا منسوخ، ثابت كله، معصوم من الاختلاف كله، وأن كل ما ادّعي نسخه في هذا الكتاب -سواءً في ذلك ما ادّعي نسخه بالكتاب نفسه أو ادّعي نسخه بالسنة- دعاوى عارية عن الصحة، لا يمكن أن نجد لها أدلة معتبرة لا من الكتاب ولا من السنة النبوية. وأن هناك ظروفًا مختلفة قد أدت إلى هذا القول الخطير، وجرّت إلى ادّعاء وجود ناسخ ومنسوخ في القرآن الكريم، والقرآن من ذلك كله براء»<sup>(٣٧)</sup>.

تسلّح العلواني في رده لدعاوى النسخ التي أثبتها القائلون به، بمنهج يقوم على دراسة ما ادّعي نسخه من آيات الكتاب الكريم، وإعادة تفسيرها بحيث يزول التعارض بين ما ادّعي كونه ناسخًا، وما ادّعي كونه منسوخًا، كما تتبع معاني كلمة النسخ في مواطن ورودها في القرآن مستنتجًا أن جميع الآيات التي وردت مادة (نسخ) فيها لا يراد بها تلك المعاني التي ذهب الأصوليون والمفسرون واللغويون إليها بناءً على ما سبق إلى الأذهان، واستقر فيها من معاني اصطلاحية: (رفع حكم بحكم، أو إبطال حكم متقدّم بمأخّر، أو بيان انتهاء مدة حكم) وما إلى ذلك.

ولم يقتصر عمل العلواني على ذلك، بل تتبع العديد من النقول الحديثة<sup>(٣٨)</sup> المتعلقة

(٣٧) طه جابر العلواني، نحو موقف قرآني من النسخ، م.س، ص ٦.

(٣٨) يقول العلواني: «ولعل من الأسباب التي حولت هذا القول الغيث -القول بوجود ناسخ ومنسوخ في القرآن الكريم- إلى مسلمة من المسلمات -لدى الكاتبتين في علوم القرآن وأصول الفقه- ذلك التساهل العجيب في قبول الروايات الضعيفة، وتداولها، والعناية بتناقلها، وإشهارها، ثم الحكم بها على القرآن القطعي المعصوم المحفوظ، وعلى بعض ما تواتر وما صح من السنة النبوية المطهرة لأسباب كثيرة؛ ومنها قضايا الانتصار للفرق والمذاهب والمقالات والآراء، ومحاولة تعزيز كل فريق لما تبناه أو ذهب إليه من آراء ولو بضعيف الروايات، وسقيم النقول». وقد قام العلواني في بحثه برد العديد من هذه النقول والتي نورد

بقضية النسخ، فعمل على ردها وفق المنهج الحديثي المتعارف عليه في قبول أو رد الأحاديث. منهجُ قاد العلواني في خاتمة كتابه إلى القول: إنَّ النسخ وبالطريقة التي سار عليها المتأخرون من علماء الأصول والقرآن والتفسير تطرح تساؤلات في غاية الخطورة، ولذلك فلا بد من التوقف عن الأخذ به أو قبوله بأي حال من الأحوال. ولعل من بين هذه التساؤلات:

- إذا قلنا بالنسخ في تلك الفترة الزمنية المحددة فترة المدينة أفلا يستدرجنا ذلك إلى القول بالنسخ، أو التوقف عن التطبيق، أو استبدال تلك التشريعات التي مضت عليها القرون تشريعات أخرى مغايرة لذات الأسباب التي ذكرت لتسوية النسخ في عصر النبوة؟
- كيف يقع النسخ داخل الآية الواحدة، والقرآن خصه بالآية ﴿مَا نَنْسَخُ مِنْ آيَةٍ﴾

نماذج منها تعميماً للفائدة. قال أبو عبيد: حدثنا إسماعيل عن أيوب عن نافع عن ابن عمر قال: «لا يقولون أحدكم: قد أخذت القرآن كله. وما يدريه ما كله؟ قد ذهب منه قرآن كثير، ولكن قد أخذت منه ما ظهر». وقال حدثنا ابن أبي مريم، عن ابن لهيعة، عن أبي الأسود، عن عروة بن الزبير، عن عائشة قالت: «كانت سورة الأحزاب تقرأ في زمن النبي ﷺ ما تاتي آية، فلما كتب عثمان المصاحف لم نقدر منها إلا ما هو الآن»!!.

وقال حدثنا إسماعيل بن جعفر، عن المبارك بن فضالة، عن عاصم بن أبي النجود، عن زر بن حبیش قال في سورة الأحزاب: «اثنتين وسبعين آية أو ثلاثة وسبعين آية، قال: إن كانت لتعدل سورة البقرة، وإن كنا لنقرأ فيها آية الرجم، قلت: وما آية الرجم؟ قال: الشيخ والشيخة فارجهما البتة نكالا من الله، والله عزيز حكيم».

وقال حدثنا عبد الله بن صالح، عن الليث، عن خالد بن يزيد، عن سعيد بن أبي هلال، عن مروان بن عثمان، عن أبي أمامة بن سهل أن خالته قالت: «لقد قرأنا رسول الله ﷺ آية الرجم: الشيخ والشيخة فارجهما البتة بما قضيا من اللذة».

وأخرج ابن الضريق في فضائل القرآن، عن يعلى بن حكيم، عن زيد بن أسلم أن عمر خطب في الناس، فقال: «لا تشكوا في الرجم فإنه حق، ولقد هممت أن أكتبه في المصحف، فسألت أبي بن كعب فقال: أليس أتيتني وأنا استقرئها رسول الله ﷺ فدفعت في صدري وقلت: تستقرئ آية الرجم وهم يتسافدون تسافد الحمر»، قال ابن حجر: وفيه إشارة إلى بيان السبب في رفع تلاوتها وهو الاختلاف. أهو الاختلاف يا حافظ الأمة أم الاختلاق؟

وقال حدثنا حجاج، عن أبي جريح أخبرني ابن أبي حميد، عن حميدة بنت أبي يونس قالت: «قرأ على أبي وهو ابن ثمانين سنة في مصحف عائشة: ﴿إِنَّ اللَّهَ وَمَلَائِكَتَهُ يُصَلُّونَ عَلَى النَّبِيِّ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا صَلُّوا عَلَيْهِ وَسَلِّمُوا تَسْلِيمًا﴾، وعلى الذين يصلون في الصفوف الأولى، قالت قبل أن يغير عثمان المصاحف».

وقال حدثنا عبد الله بن صالح، عن هشام بن سعيد، عن زيد بن أسلم، عن عطاء بن يسار، عن أبي واقد الليثي: كان رسول الله ﷺ إذا أوحى إليه أتيناها فعلمنا ما أوحى إليه، قال: فجئت ذات يوم فقال: إن الله يقول: «إنا أنزلنا المال لإقام الصلاة وإيتاء الزكاة، ولو أن لابن آدم وادياً لأحب أن يكون إليه الثاني، ولو كان إليه الثاني لأحب أن يكون إليهما الثالث ولا يملأ جوف ابن آدم إلا التراب، ويتوب الله على من تاب».

على فرض أن المراد هو الآية القرآنية وليس المراد جزءاً من آية على مذهب القائلين بالنسخ لو تنزلنا للتسليم به؟

- كيف يقع النسخ بين نصين مختلفي المرتبة والنسبة؟ (موضوع نسخ الكتاب بالسنة والعكس)؟

- كيف يُدعى النسخ بعد وفاة النبي ﷺ وبمثل تلك الرايات المتهافة؟

- كيف ينسخ النص القرآني الثابت القطعي بأخبار آحاد لم تثبت، وفي كل منها مقال؟ خاصة وقد أكد العلماء عدم جواز نسخ القرآن بأحاديث الأحاد، وفي مقدمتهم أولئك القائلون بالنسخ!!

- كيف ينسخ القرآن المتواتر المتلو بمروي لا يتجاوز في حالة صحته أن يكون خبر آحاد، أورده صاحبه بالمعنى، أخطأ في فهمه أو نسي؟<sup>(٣٩)</sup>.

إنها أسئلة تمثل اعتراضات وجيهة عن القول بالنسخ، وتزداد وجاهتها بالنظر إلى عدد الآيات التي حكم القائلون بنسخها، إذ «اعتبر ابن العربي المعافري عدد الآيات المنسوخة، مائة آية، خمس وسبعون آية منسوخة بآية القتال، وذهب ابن حزم في كتابه معرفة الناسخ والمنسوخ أن آيات النسخ تبلغ مائتين وأربع عشرة آية، وذهب أبو جعفر النحاس في كتابه الناسخ والمنسوخ إلى أنها تبلغ مائة وأربعاً وثلاثين آية، وأوصلها ابن سلامة الضرير إلى مائتين وثلاث عشرة آية»<sup>(٤٠)</sup>.

وفي حين أوصلها ابن الجوزي إلى مائتين وسبعة وأربعين آية<sup>(٤١)</sup>، أغلبها منسوخ بآية السيف. فالقول بآية السيف يعطل العمل بآيات قرآنية هي من القواعد الكلية والمبادئ العامة في الدين الإسلامي، من ذلك قوله تعالى: ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ﴾، حيث لم يترك أصحاب القول بالنسخ وخاصة الموسعين فيه آية من الآيات القرآنية الداعية إلى الصّح والعتو والتسامح والصبر والمعاملة بالحسنى والدفء بالتي هي أحسن وغير ذلك، مما هو من أصول مكارم الأخلاق وأمّهات الفضائل إلا قالوا: نسخها آية السيف.

إن محاولة الدكتور العلواني من خلال كتاب: (نحو موقف قرآني من النسخ) على لطافة حجمه، قد تضمن معالجة جادة وجريئة، اشتملت على منهجية يحتاجها المبتدئ في الدراسات القرآنية والنقلية، ولا يستغني عنها المنتهي، وإن نفع العلم بدرأيته لا بروايته،

(٣٩) طه جابر العلواني، نحو موقف قرآني من النسخ، م.س، ص ٦٥.

(٤٠) محمد فاروق النبهان، م.س، ص ٢٠٧.

(٤١) مصطفى زيد، النسخ في القرآن، م.س، ج ١، ص ٢٣٥.

وأصل الفساد الذي دخل على بعض العلماء نجم عن تقليد سابقهم من المتقدمين من غير بحث عمّا صنّفوه، ولا طلب للدليل عمّا ألفوه، ومن ذلك الكلام في (الناسخ والمنسوخ) فإن كثيرين منهم قد أقدموا على القول في (الناسخ والمنسوخ) وأوردوا كثيرًا من التخليط والعجائب والعظائم التي ينزه القرآن عنها.

ونظن أن كتاب: (نحو موقف قرآني من النسخ) قد عمل على حماية القرآن الكريم من ذلك التخليط، وتنزيهه عن كثير مما قيل في هذا الشأن، بتحقيق علمي دقيق قائم على القرآن الكريم، وما دار حوله من ثوابت السنة المطهرة، فلعله ينهي الجدل في هذه القضية الخطيرة، ويرشد إلى سبيل الهدى فيها.

ويأمل العلواني في خاتمة كتابه «أن يرفع هذا الموضوع من برامج التعليم في سائر المؤسسات التعليمية التي ينبغي أن تكون مهمتها -على الدوام- تعزيز الإيمان بالقرآن المجيد، وتحديه وإعجازه وإطلاقه وهداياته للتي هي أقوم في كل شيء، وأن كل ما فيه -من حرف وكلمة وآية أو بعض آية- إنما هي صادرة عنه -سبحانه وتعالى- فلا ريب فيه، ولا تناقض ولا اختلاف»<sup>(٤٢)</sup>.

#### □ خاتمة

وتجدر الإشارة -في خاتمة هذا البحث- إلى أن موقف العلواني من النسخ ليس بدعًا، وإنما سبقه إليه من المعاصرين الشيخ محمد الغزالي، إذ اعتبر القول بالنسخ في القرآن أمرًا باطلاً، إذ يقول: «فقصة النسخ أو الحكم بتحنيط بعض الآيات، فهي موجودة ولكن لا تعمل، هذا باطل، وليس في القرآن أبدًا آية يمكن أن يقال: إنها عطّلت عن العمل وحكم عليها بالموت... هذا باطل... كل آية يمكن أن تعمل لكن الحكيم العليم هو الذي يعرف الظروف التي يمكن أن تعمل فيها الآية، وبذلك توزع آيات القرآن على أحوال البشر بالحكمة والموعظة الحسنة»<sup>(٤٣)</sup>.

ويضيف الغزالي قائلاً: «هل في القرآن آيات معطّلة الأحكام بقيت في المصحف للذكرى والتاريخ -كما يقولون- التماسًا للأجر، وينظر إليها كما ينظر إلى التحف الثمينة في دور الآثار؟ غاية ما يرجى منها إثبات المرحلة التي أدتها في الماضي، أما الحاضر والمستقبل فلا شأن لها بهما؟!». «

(٤٢) طه جابر العلواني، نحو موقف قرآني من النسخ، م.س، ص ٨٨.

(٤٣) عمر عبّيد حسنة، في مدارس مع الشيخ محمد الغزالي.. كيف تتعامل مع القرآن، المكتب الإسلامي، ط الثانية، ١٤٢٠هـ / ١٩٩٩م، ص ١١٠.

ثم يقول الغزالي: «من المسلمين من يرون هذا الرأي... وهم يلجؤون إلى هذا الفهم دفعا لما يتوهم من تناقض ظواهر الآية. ونحن لا نميل إلى المسير مع هذا الاتجاه، بل لا نرى ضرورة للأخذ به، وسنرى عند التحقيق أن التناقض المتوهم لا محل له، وأن التشريعات النازلة في أمر ما مرتبة ترتيباً دقيقاً بحيث تنفرد كل آية بالعمل في المجال المهيأ لها. فإذا ذهب هذا المجال، وجاء غيره تلقفته آية أخرى بتوجيه يناسبه وهكذا، فهل هذا التدرج في التشريع يسمى نسخاً!»<sup>(٤٤)</sup>

والملاحظ أنه قد توالفت في العقدين الأخيرين الكتابات الراضية لوقوع النسخ في القرآن الكريم<sup>(٤٥)</sup>، مما يدل على ممارسة حقيقية لفعل المراجعة والنقد للتراث الإسلامي المتعلق بمسألة النسخ، وهو ما نأمل أن يتعزز ليشمل كل شائبة من الشوائب التي علقت بعلم القرآن، والتي يستخدمها خصوم القرآن لإثارة البلبلة في صفوف المؤمنين الذين ليس لديهم معلومات كافية عن القرآن الكريم مثل: تقسيم القراءات إلى متواتر وآحاد وشاذ، والمغرب والدخيل، والأخبار المتعلقة بجمع القرآن...، وكلها يحتاج إلى مراجعة ونقد وحسم، إذ إن هذه الأمور كما جرى تداولها في الماضي واستمر، هي موضع استغلال للخصم، وفتنة للأبناء، فهل من المعقول والمقبول أن تستمر أبوابها مشرعة؟

(٤٤) المصدر نفسه، ص ٦٩.

(٤٥) من الأمثلة على ذلك:

- زياد خليل الدغامين، دعوى النسخ في القرآن الكريم في ضوء واقعية الخطاب القرآني، م.س.
- محمد عمارة، حقائق وشبهات حول معنى النسخ في القرآن الكريم، القاهرة: دار السلام، ط الأولى، ٢٠١٠م.
- جمال البناء، تنفيذ دعوى النسخ في القرآن الكريم، القاهرة: دار الفكر الإسلامي، ط الأولى، ٢٠٠٤م.
- مصطفى النداء، النسخ في القرآن بين المؤيدين والمعارضين، القاهرة: الدار العربية للكتاب، ط الأولى، ١٩٩٦.



# النقد الثقافي ومسائل الهوية والإبداع

حوار مع المفكر والناقد البحريني الدكتور ناد ركازم

أجرى الحوار: مراد غريبي\*

### □ مفتح

يتطلع الدرس الثقافي العربي إلى أن يشهد انتعاشاً في مجال الدراسات النقدية والعلوم الإنسانية على مستوياتٍ عدة، منها: البحوث المصطلحية والمفهومية، والدراسات الاجتماعية، والكتابات ذات الأبعاد المنهجية الحديثة في الأدب والفلسفة والاجتماع والعلوم الحديثة، وكذا البحوث المعرفية بين الدرس الأكاديمي ودروس الفقه والتاريخ والعقائد وغيرها.

ويأتي النقد الثقافي والدراسات الثقافية وفلسفة التأويل في مقدمة هذه الاهتمامات المتطلعة، لكن يُلاحظ على أغلب هذه الاشتغالات الاستغراق في المحطات النظرية والتاريخية والتبجيلية أحياناً، مع استهلاك سلبى لمقولات الحداثة وما بعد الحداثة، بعيداً عن المساءلة النقدية والتطبيق والتّمكين في الواقع العمليّ للأمم فكراً وثقافة واقتصاداً واجتماعاً، وهذا ما يتطلب جدّاً واجتهاداً معمقاً ومؤثراً من المفكرين والنقاد في الساحتين العربية والإسلامية، ممن اكتسبوا خبرات علمية رصينة في النقد والفكر والتنوير، حيث ينتظر منهم

\* باحث من الجزائر

أن يُعيدوا سؤال التجديد للنقد الثقافي بأبعاده العملية في واقع الحقل الثقافي العام.

ولأهمية هذا الموضوع وما يعترضه من إشكاليات في المجال العربي، يأتي هذا الحوار مع المفكر والناقد البحريني الدكتور نادر كاظم، متحدثاً عن أهم إشكالات النقد الثقافي، وتفاعلات الهويات الثقافية، وموقعية الثقافة العربية الإسلامية المعاصرة في فضاءات الثقافة الحضارية في العالم، ومتطرقاً إلى آخر أعماله النقدية الثقافية المميزة.

□ بداية كيف يعرف لنا المفكر والناقد الثقافي الدكتور نادر كاظم نفسه، ومتى انطلقت شرارة الفكر والنقد لديه لتفتح آفاقاً ثقافية مشعة على الأفق العربي والإنساني؟

أتصوّر أن ما يحتاج القارئ أن يعرفه عني هو أنني كاتب من البحرين، وأعمل أستاذاً للدراسات الثقافية بجامعة البحرين. أما عن دراستي الأولى فقد كانت في مجال النقد الحديث، وفي مرحلة الدكتوراه بدأت في اهتمامي المركّز على الدراسات الثقافية، ونقاط التقاطع بين النقد الثقافي والأنثروبولوجيا الثقافية وإسهامات الدرس الفكري الحديث وما بعد الحديث.

وتعود جذور هذا الاهتمام إلى منتصف تسعينات القرن العشرين، وهي الحقبة التي بدأت فيها بالاهتمام بالنظرية النقدية، والنقد الثقافي والدراسات الثقافية، وهو اهتمام صُقل مع الزمن بالعديد من المشاركات في المحاضرات والندوات والمؤتمرات، وكتابة المقالات النقدية والفكرية ودراسات كثيرة منشورة في دوريات عديدة، إلى جانب كتب تتناول قضايا تقع في دائرة واسعة بين الثقافة والهوية والتاريخ والفكر السياسي.

### □ النقد والتفكيك

□ ليس النقد مجرد تفكيك للمبنى والمنحى في فكرة أو نص أو مشروع أو حدث ما، وإنما هو محاولة تجاوز للمألوف وابتكار للواقع من جديد، ما رأيكم في أطروحات النقد والتفكيك عربياً؟

يمكن لأي كاتب أن يهتم بالنقد بالمعنى الداخلي كتحليل أو تفكيك للمبنى، لكن المهم، بالنسبة لي، هو ما وظيفة النقد في هذه الحالة؟ لماذا ينكبّ ناقد أدبي على تحليل نص أدبي تحليلاً داخلياً؟ ولماذا يتكرّس باحث لتفكيك بنى التراث العربي على سبيل المثال؟ ولماذا يهتم سوسيولوجي ما بتحليل وتفكيك بُنى مجتمع ما؟

إن النقد في هذه الحالات بالتحليل والتفكيك، ليس هدفاً بحد ذاته، وإلا كان على الناقد والباحث والسوسيولوجي أن يقف عند حدود التحليل والتفكيك فحسب، بل

المطلوب التقدم خطوة أخرى إلى الأمام. وبالنسبة لي، فإن هذه الخطوة الأخرى تتصل بالعرض من كل هذا التحليل والتفكيك، أي لماذا يقوم كاتب، كما فعل الراحل محمد عابد الجابري على سبيل المثال، بتحليل بنيات وآليات إنتاج المعرفة في التراث العربي (البرهان، العرفان، البيان)، أو بنيات العقل السياسي العربي (القبيلة، الغنيمة، العقيدة)؟

السؤال الذي يلح عليّ في هذه الخطوة هو: ما قيمة كل هذا الآن؟ بم ينتفع الإنسان والمجتمع بهذا التحليل والتفكيك؟ يمكنني أن أفهم أن أهتم باحث ما بمجرد التحليل والتفكيك تمامًا كما يشرح عالم ما كائنًا حيًا ما؟ لكن إلى أي مدى يمكننا أن ننظر إلى جهد هذا العالم بعين التقدير، وهو الذي لا يشرح جسم فراشة أو دودة أو طائر إلا للمجرد المتعة فقط؟ يمكنك أن تقيم بنينا ضخمًا من التحليل والتفكيك لبنيات التراث والمجتمع والنصوص والثقافات، ولكن الأهم، في نظري، هو قيمة كل هذا الجهد وإسهامه في الدفع باتجاه تحسين حياتنا كبشر وكائنات وكون.

قد يذكر هذا بالربط الذي أقامه منذ الستينات يورغن هابرماس بين (المعرفة والمصلحة)، بين المعرفة الإنسانية (النقد في هذه الحالة) والمصلحة الإنسانية، ولنصف هنا، الكونية أيضًا، لكنه يذكر، كذلك بما أسماه الراحل إدوارد سعيد بالنقد الإنساني، أو النقد الديني الترخي، أو النقد الديمقراطي المشبوك بالأنسنة والمستثمر لصالح المجتمع والحياة الإنسانية.

ولهذا السبب أراني لا أحتمل الكثير مما يكتب، هذه الأيام، في مجال النقد الأدبي النصوي، والتحليل السوسولوجي التطبيقي العقيم، وحتى قراءة التراث التي تبقى حبيسة «الخطوة الأولى». سيبقى هؤلاء باحثين متخصصين في مجال علمي ضيق، ربما يكونون ناجحين أكاديميًا، ويترقون بسهولة في التدرج الأكاديمي، وهذا عرض لمرض أخطر ينخر في جسم المعرفة الأكاديمية، لكنهم يقون منغلقيين على أنفسهم، وعلى تخصصهم الذي يزداد انغلاقًا، في مؤشر جليّ على انعدام جدواه، وهم في الغالب يكتبون كتابة مُملّة، وبلغة اصطلاحية عصبية على الفهم، وغرضهم الأساسي من الكتابة هو الترفي الأكاديمي لا التغيير الاجتماعي أو السياسي.

## □ النقد الثقافي

□ كيف تجدون راهن النقد الثقافي في المشاهد الثقافية العربية مقارنة مع بدايات ومنتصف القرن الماضي؟

حين ظهر النقد الثقافي عربيًا كان مخرجًا للنقد العربي من أزمة انغلاقه على نفسه، وعلى نصوصه المفرطة، وعلى عدم جدواه. ظنّ بعض الدارسين أن أزمة النقد تكمن في

ضيق موضوعاته، وانغلاق الاهتمام النقدي على النصوص الأدبية فقط.

ومن أجل تجاوز هذه الأزمة ليس علينا سوى توسيع هذا الاهتمام، من خلال توسيع مفهوم النص بحيث ينطبق على كل شيء يحمل معنى، ويتمتع باتساق مقبول من شعر وسرد ومسرح وفن وشائعة ولعبة شعبية ومقالة صحفية وكتابة تاريخية وتصريح سياسي... إلخ.

هذا تشخيص متداول، وهو يحصر أزمة النقد في حدود الاشتغال النقدي وموضوعاته اتساعاً أو ضيقاً. إلا أنني أتصور أن أزمة النقد تتصل بما هو أكثر جذرية من هذا. فهي أزمة تتصل بوظيفة النقد ومسؤوليته السياسية والأخلاقية، وبالتنكر لطبيعته التدخلية تجاه العالم وقضاياها.

صحيح أن كل المدارس النقدية الحديثة من بنوية وما بعد بنوية، كان لها إسهامها المميز في انفتاح موضوعات الاشتغال النقدي، إلا أن الصحيح كذلك أن كل الذي أنجزه هذا الانفتاح هو تحويل الظواهر والأحداث والأشياء والأفكار والخطابات إلى مجرد نصوص، الأمر الذي يعني انتزاعها من حضورها المادي الفعلي، فصار بإمكان أي ناقد أن يكتب عن «الإرهاب بوصفه نصاً»، أو عن «داعش بوصفها نصاً»، أو عن «المذبحة بوصفها نصاً»، أو عن «حرب غزة بوصفها نصاً»، أو عن «انتفاضات الربيع العربي بوصفها نصاً»... إلخ. صار كل هذا ممكناً، إلا أنه لم يسهم إلا في إغراق هذه الوقائع الخطيرة والمؤلمة في نصوصية ناعمة ورقيقة، ولعوب حدّ العبث والخبث والتفاهة.

تنبّه والتر بنيامين وهو يختم مقارنته الرائدة حول «العمل الفني في عصر الاستنساخ الآلي»، إلى أن الدولة الفاشية - وهي المعادل الغربي للدولة العربية التسلطية - تلجأ من أجل حماية ملكيتها للثروات والسلطة إلى «تنظيم الجماهير البروليتارية الحديثة النشأة دون التأثير على بنية الملكية التي تتوق الجماهير إلى تصفيتها».

وبدلاً من أن تتنازل هذه الفاشية للجماهير عن حقها في تغيير علاقات الملكية، فإنها تعتمد على إعطاء هذه الجماهير الفرصة للتعبير عن نفسها، وذلك من باب التنفيس وبما يمكن الفاشية من «الاحتفاظ بالملكية» في حين تتلهم الجماهير بتمتعها بفرصة التعبير الممنوحة لها.

و«النتيجة المنطقية» لهذا هي «إدخال الجماليات إلى الحياة السياسية»، وهو ما يتجسّد عادةً في تجميل السياسة والعالم، وتنصيب الحياة والواقع والتجارب والأحداث، أي التعامل مع كل ذلك على أنه مجرد نصوص!

يعكس هذا النوع من «تجميل العالم» وتنصيب الحياة والواقع، حالة جديدة من برودة الشعور، وفقدان الحس، وانعدام الإحساس بالعالم خارج الكتابة. وإلا كيف يستطيع أي ناقد أن يكتب «عن جماليات المكان في الرواية الفلانية»، دون أن يقول شيئاً حول ما

يجري في هذا البلد من انتهاكات ومعاناة؟ هل يستطيع أحدنا أن يتخيل ذلك؟ نعم، يستطيع ذلك! وذلك إذا كان الناقد فاقد الإحساس أو لامباليًا بمن حوله وبما يجري حوله!

هذه عزلة تؤسس لضرب من اللامبالاة تجاه العالم وحوادثه المؤلمة، وتجاه البشر ومعاناتهم القاسية. إلا أن هذه اللامبالاة ستصبح سيدة الموقف في هذا النوع من النقد، وكأن اللامبالاة هي النتيجة الحتمية لتلك الجمالية المفرطة والنصوصية المعجمة.

قد تكون هذه النصوصية المفرطة جيدة الصياغة والتصميم، إلا أنها عديمة الجدوى، ولا تكاد تقول شيئًا ذا مغزى. وقد سبق لستوارت هول، وهو أحد أهم المنظرين والمؤسسين للدراسات الثقافية، سبق له أن وجه نقدًا قاسيًا لما آلت إليه الدراسات الثقافية في الأكاديميا الأمريكية على وجه الخصوص. يشير هول في مقالة له بعنوان: «الدراسات الثقافية وإرثها النظري» إلى وجود «طوفان تفكيكي شكلائي» اجتاحت الدراسات الأدبية والنقدية الأمريكية، وأن هذا الطوفان اجتاحت الدراسات الثقافية، فأصبحت هذه الأخيرة قادرة على التكلم بطلاقة، يستخدم هول تعبير «التكلم من البطن» للإشارة إلى هذه الطلاقة عن السلطة، والسياسة، والعرق، والجنس، والخضوع، والهيمنة، والإقصاء، والهامشية، والآخريّة... إلخ. إلا أن التنظير النصوي الساحق حول هذه القضايا، ينتهي «إلى ترسيخ السلطة والسياسة بوصفها أمورًا تخص اللغة والنصية ذاتها»، وأنها مجرد «قضايا خطابية» لا أكثر.

وهذا يكشف عن خطر يتهدد الدراسات الثقافية والنقد الثقافي، وهو في الحقيقة يتهدد معظم المعارف الإنسانية، وهو «خطورة العمل النظري القاتل»، بحيث يجري ترسيخ السلطة والهيمنة والإخضاع والهامشية بمجرد التنظير عنها بطريقة نصوصية وخطابية. وليس ثمّة مخرج أمام الدراسات الثقافية والنقد الثقافي إلا أن يكونا، كما كانت بداياتها في الدراسات الثقافية البريطانية إبان الستينات، «ممارسة تفكر دائمًا بالتدخل في عالم ستحقق فيه تغيرًا ما، وتحدث فيه أثرًا ما».

## □ إشكاليات الهوية والتنوع

□ كلما وردت عبارة الهوية الثقافية وجدنا الكثير في الجغرافية العربية والإسلامية يتوجسون من مسائل التنوع والتعدّد والاختلاف، في قبال ما يعبرون عنه بهوية الثقافة الخاصة، معتبرين أن مناقشتها بمثابة تهديد للذات والسلم الأهلي العام، يبدو أن فويا الهويات إن صح التعبير تؤشر لضبابية حول ماهية الهوية في المنظومة السوسيوثقافية العربية؟

دعني أعود بك إلى الوراء قليلًا، وإلى فترة مبكرة من الفكر العربي الحديث عندما

جرى الحديث عن إشكالية التراث والمعاصرة. كانت إحدى الأفكار المطروحة في هذا الجدل تقول بأن العودة إلى التراث هي عودة مهمة من أجل النهضة. وفات هؤلاء أننا كمجتمعات نمتلك أكثر من تراث وذاكرات متعددة، مما يعني أن العودة إلى التراث ستكون عودة إلى تراثات وذاكرات متعددة وربما متخصصة.

لقد كان السبب وراء فكرة العودة إلى التراث، أن أصحاب هذه الدعوة تصوروا -عن حسن نية- أن مجتمعاتنا منسجمة من حيث القومية والدين، وأنها لذلك تمتلك تراثاً موحدًا وذاكرة مشتركة. تبين فيما بعد أن هذا لم يكن سوى وهم، وهو وهم اندفعنا فيه بعيدًا وبحسن نية أحيانًا كي لا نسمح للتنوعات أن تحدث تشققاتها التي لا تلتئم في مجتمعاتنا.

ولكن العقود الأخيرة المنصرمة أماطت اللثام عن حقيقة مزعجة، وهي أن مجتمعاتنا تفتقر إلى الانسجام الثقافي والإثني والديني والمذهبي وبدرجات متفاوتة، وأن كثيرًا منها لم ينجز بعد وحدته الوطنية. طبعًا لا يمكن مقارنة بلد مثل لبنان والعراق ببلد مثل مصر، ولكن هذا لا يعني أن مصر بلد منسجم دينيًا أو حتى إثنيًا بصورة كاملة، فهناك الأقباط وهناك أهل النوبة وهناك أقليات صغيرة هنا وهناك.

هناك من يتصور أن طرح الموضوع بهذه الطريقة يتسبب في إحداث هذه التشققات والتخندق الطائفية والإثنية، وأنا أتصور أن هذا كلام لا معنى له، وأن أصحابه أعمتهم نيتهم الحسنة (هذا إذا أحسنا الظن) عن تذكر حجم الفظائع والمذابح والمظالم والتمييز والتهميش والإقصاء الذي كان من نصيب الأقليات والجماعات الضعيفة والمهمشة في مجتمعاتنا، فلم يرفع هؤلاء أصواتهم بأننا أمة واحدة حين كان هذا النظام العربي الديكتاتوري أو ذاك يذبح أقلياته وجماعاته الضعيفة دون رحمة، كما أنهم لم يرفعوا أصواتهم لمطالبة هذا النظام أو ذاك بضرورة أن يعامل مواطنيه معاملة متساوية، وألا يميز بينهم بما أننا أمة واحدة.

التعددية في مجتمعاتنا معضلة، وهي معضلة تعبر عن نفسها بتجليات متعددة، والهوية واحدة من هذه التجليات. وأنا لا أقول: إن معضلة التعدد يمكن اختزالها في الهوية في مستواها الثقافي أو الاجتماعي، إلا أن حل هذه المعضلة يمكن أن يتحقق إذا أحسنا إدارة التنوع بين هوياتنا المتنوعة.

وعلى هذا، فإن التعامل القمعي والاحتكاري مع الهويات من خلال اصطفاء هوية واحدة لتكون هي «الهوية الوطنية الرسمية» وإقصاء الهويات الأخرى، هذا النوع من التعامل يترأى للبشر المستهدفين به على أنه لا يقل خطورة وقسوة من المظالم الواقعية

القائمة على السياسة أو الاقتصاد. فالرسالة التي تفهم من هذا التعامل هي أن الدولة لا تعترف بهم.

وبعيداً عن التوظيف السياسي لموضوع الهوية، فإن الفهم القومي - الديني للهوية الذي ميز التيارات القومية والإسلامية في المجتمعات العربية، كان يدافع عن هوية كبيرة منسجمة لكل أبناء الأمة من المغرب حتى عمان، أو من المغرب حتى أندونيسيا. وبالنسبة لهذا النوع من الفهم فإن الحديث عن تنوع داخل الأمة لا يعني سوى التجزئة والانقسام وتمزيق وحدة الأمة.

في حين أن أغلب هذه التيارات كانت تدافع عن نسخة حصرية وأحادية، وذات مضمون سياسي من الهوية القومية (الموالية لهذا النظام والتوجه أو ذلك، لأن هذا النظام القومي أو ذلك الاتجاه العروبي لن يتردد في معاقبة قوميين آخرين إذا عارضوه أو اختلفوا معه)، ومن الهوية الإسلامية التي لا تعدو كونها هوية طائفية تلبس لبوس الإسلام، في حين أن حدودها لا تتسع - مهما كبرت - لاستيعاب التنوعات المذهبية داخل الإسلام، فضلاً عن التنوعات الدينية غير الإسلامية.

ثم إن مثل هذا الفهم الحصري للهوية، عادة ما يصطدم مع مفهوم المواطنة الذي تتأسس عليه الدولة الحديثة. إن مواطنو الدولة ينتمون إلى قوميات وأديان متنوعة، في حين أن الهوية الحصرية، قومية كانت أم دينية، لا تتطابق مع حدود المواطنة.

## □ النظرية والإبداع

□ لديكم اهتمام لافت بجذور الفعل الثقافي الغربي بأقاليمه الثقافية المتعددة ومدارسه المتفاعلة إلى اليوم، وتأسيسات فلسفات الحدائث وما بعدها، من خلال تجربتكم الثقافية والمعرفية وإسهاماتكم المعرفية كيف يمكن للمنظومة الثقافية العربية الإسلامية أن تسهم في مداولات الثقافة والحضارة عالمياً؟

لقد اهتمت مثل كثيرين من أبناء جيلي، بالنظريات في بيئاتها الغربية (الأوروبية والأمريكية والكندية)، كما اهتمت بالنظريات ذات الأصول غير الغربية بالمعنى الحصري: الآسيوية والإفريقية واللاتينية. أقرأ لفوكو كما أقرأ لإدوارد سعيد، ولجارك دريدا، كما لهومي بابا وغياتري سبيفاك أماريتا سن ورانجيت جوها وعبد الكريم سروش وكتاب ومنظري أمريكا اللاتينية وإفريقيا.

وأتصور أن إنتاج النظرية أصبح عالمياً أكثر مما كان عليه إبان العصر الغربي الحصري.

لا يمكن التقليل الآن من أصالة الإنتاج النظري الهندي على سبيل المثال. وأجد نفسي الآن أكثر حرية في استثمار النظريات والتفسيرات التي أجدها مفيدة في مقارباتي سواء كانت غربية أو هندية أو إيرانية أو غيرها.

ومع هذا فإن علينا أن نجيب عن سؤالك بدقة أكبر. ما الذي يمنع البيئات العربية والمسلمة من الإسهام النظري في الإنتاج الثقافي العالمي؟ بالطبع هناك إسهامات عربية ومسلمة ذات وزن هنا وهناك، إلا أن الإبداع في إنتاج النظرية يحتاج إلى بيئات تمكينية وداعمة، فهو يحتاج إلى جامعات بمستويات جيدة، ومؤسسات ثقافية ناشطة، وبيئات حوار ونقاش محفزة، وضمائم أكيدة لحرية التعبير والكتابة والنقاش، فلا يمكن أن تبداع في الإنتاج النظري وأنت مهتد في حياتك أو رزقك سواء من قبل هذا النظام السياسي أو تلك الجماعة الدينية أو غيرها.

### □ لماذا نكره؟

□ في أي سياق جاء إنجاز كتابكم اللات في عنوانه: «لماذا نكره؟»؟

جاء كتاب «لماذا نكره؟» في سياق محاولة لفهم انتعاش خطابات الكراهية في السنوات الأخيرة. وأتصور أن المجتمع الحديث، كما يقول عالم الاجتماع الأمريكي ريتشارد سينيت، يمارس ضرباً من العمليات يسميها «نزع مهارات الإنسان» الاجتماعية أو الحوارية أو التواصلية مثل مهارة الإصغاء الجيد للآخرين، والتصرف بلباقة معهم، وإيجاد نقاط الاتفاق، وإدارة الاختلاف، والتعاون معهم.

والمفارقة الغربية في العصر الحديث هي أن العولمة أفسحت المجال لحراك بشري هائل وغير مسبوق في كل التاريخ البشري، بحيث صارت المجتمعات المتقدمة تعتمد على تدفق عمالة أجنبية عابرة للحدود، وتضم جماعات مختلفة دينياً وإثنية وفي أساليب حياتها المختلفة، في هذا الوقت يزداد التعصب بين الناس، وتتنزع الحياة اليومية منهم مهاراتهم الاجتماعية التي تؤهلهم للتعاون والتواصل مع الآخرين المختلفين.

إننا نفقد مهارات التعاون اللازمة لجعل العيش في مجتمع متنوع تجربة ناجحة وغنية. لقد أحرزنا تقدماً مذهلاً على مستويات عديدة، إلا أننا عاجزون عن التقدم بخطى ملموسة على صعيد التعامل مع نوازعنا العدوانية التي يبدو أنها أعمق تجذراً مما توهمنا، ومما توهم كثيرون راهنوا بأن التقدم والتحديث وتكنولوجيا الاتصال ستضع حداً نهائياً للعداوات والتناقضات والكراهيات بين البشر.

إلا أن هذا الانتصار لم يتحقق، والعداوات والتناحرات والكرهيات والأحقاد العنيدة لم تختف، بل ما زالت الكراهيات المنفلتة إلى اليوم قادرة على الاستفزاز والجرح والإيذاء، بل إنها ازدادت قدرة على ذلك مع زوال عزلة الجماعات (القوميات والأديان والطوائف)، واهتزاز فضائها الخصوصية المغلقة، وتقدم الاتصالات بحيث صارت أخبار الكراهيات وحوادثها تنتقل بسرعة فائقة، وصارت تستحث معها، في كل مرة، انعكاساتها الخطيرة.

وكان «التسهيل اللامتناهي لوسائل المواصلات» قد بدأ يفعل فعله ولكن بطريقة عكسية. فالتعصب والتفوق القوميان لم يتراجعا، وموقف العداء داخل الأمة وبين الأمم لم يختف، والكرهيات بين البشر لم تهتز. بل صارت تتغذى على هذا «التسهيل اللامتناهي لوسائل المواصلات» والاتصالات، وتتوسل به، بل تطوّعه لصالحها.

### □ الشيخ والتنوير

□ ماذا عن إضافتكم النوعية الجديدة في حقل النقد الثقافي «الشيخ والتنوير»؟ هل هي خطوة استباقية نحو الموجة الثانية للتجديد الثقافي في الجغرافية العربية الإسلامية، أم قراءة نقدية معمّقة للتفكير الديني على أسس فلسفة التنوير؟

كتاب «الشيخ والتنوير» الصادر حديثاً هو قراءة مغايرة في تاريخ التنوير في البحرين والخليج. وقد حاولت في هذا الكتاب، وبالتوسّل بالمفهوم الكانطي للتنوير كمشروع إنسانيّ ينهض على الدفاع عن حقنا الأصيل كأفراد في أخذ مصيرنا بيدنا، وفي امتلاك قرارنا وحرّيتنا وجرأتنا على الفهم واستخدام عقولنا بلا وصاية، وفي الوفاء لهويتنا الإنسانية الكونية.

أقول: إنني حاولت بالتوسّل بهذا المعنى للتنوير، أن أقدم قراءة تركز على إسهامات ثلاثة من رواد التنوير وشيوخه في البحرين، وهم: الشيخ إبراهيم بن محمد الخليفة، شيخ التنوير في البحرين، والذي يمثّل الضوء الأول في تاريخ التنوير، وذلك عبر مطالبته المستديمة بمجاعة روح العصر والانفتاح على العالم، وعبر شغفه الكبير بالكتب والمجلات العصرية التي ما كانت تأتي آنذاك لأحد في البحرين سواه، وعبر تأسيس المجال العام الحديث الأوّل في البحرين (منتدى الشيخ إبراهيم الثقافي)، والمكتبة الحديثة الأولى، ووكالة استيراد الكتب الأولى، ومدرسة التّعليم العصريّ الوطنيّة الأولى (مدرسة الهداية الخليفة).

وقد أخذ مشروع التنوير أبعاداً أعمق وأوسع مع ناصر الخيري، شيخ المؤرخين البحرينيين، وأحد أبرز رواد منتدى الشيخ إبراهيم، وأكثر المثقفين البحرينيين جرأةً وحرّاً

فكرياً خلال النصف الأول من القرن العشرين.

طرح ناصر الخيري لأول مرة في الخليج، فكرة الدولة الوطنية، ودولة العقد الاجتماعي، ودولة الحقوق، كما جسّد نموذج المثقف الشجاع الذي سعى إلى استخدام عقله متحرراً من أية وصاية دينية كانت أو اجتماعية، وقد دفع ثمناً باهظاً في سبيل ذلك.

أمّا الشيخ الثالث فهو الشيخ الأزهرّي محمّد صالح خنجي، القريب من الشيخ إبراهيم وزميل ناصر الخيري في (نادي إقبال أوال الليلي)، فهو صاحب أول وأجرأ محاولة في تأصيل التسامح دينياً. وعلى الرغم من صعوبة التحقق من اطلاعه على (رسالة في التسامح) لجون لوك، و(العقل في حدود مجرد العقل) لإمانويل كانط، فإنّ فحص محاضراته الوحيدة التي وصلتنا من بين محاضرات (نادي إقبال أوال الليلي) في العام ١٩١٣، يثبت مدى التقارب الكبير بين هذه المحاضرة و(رسالة في التسامح)، و(الدين في حدود مجرد العقل).

وقبل سنوات طويلة من ظهور أبرز أطروحات «القراءات الحدائثية» للدين والنص الدينيّ متمثلة في أشخاص منهم: (عبد الكريم سروش، وفضل الرحمن مالك، وعبد المجيد الشرفي، ونصر حامد أبو زيد، ومحمّد أركون، وآخرون)، كان هذا الشيخ الأزهرّي قد توصل إلى أهميّة الحاجة إلى تقديم قراءة «حدائثية» للدين والشريعة تقوم على التمييز بين ما هو جوهرّي في الدين (الإيمان والفضيلة)، وما هو تاريخي في الشريعة والتنظيمات البشريّة المعنوية بحفظ المصالح ودفع المفسدات الدنيويّة، فالأول هو جوهر الدين، وهو واحد في كلّ الأديان، فيما الثاني تنظيم بشريّ، ويتغيّر بتغيّر الأوضاع والظروف والمعطيات. هذه قراءة جريئة ومبكرة جداً في سياق القراءات الحدائثية للدين والنص الديني.



## من الاستشراق إلى علم الاستغراب

محمد تهامي دكير

الكتاب: الغرب في مرآة الرحالة العرب والمسلمين.

المؤلف: مجموعة من الكتاب.

إعداد وتحرير: محمود حيدر.

الناشر: المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية، النجف - بيروت.

سنة النشر: ط ١ - ٢٠١٩ م.

الصفحات: ٤٠٠ صفحة من القطع الكبير.

«أنّ وعي النفس لا يحصل إلا في تناصُّ مع  
الغيريّة، إذ تُسهم عملية المقارنة والاتّصال، في تبدي  
وضعية الأنا على حقيقتها، فمن جدل الأضداد ينشأ  
الوعي بالذات...».

الكاتب أنس الصنهاجي (ص ٢٣٠)

□ توطئة: بين الاستشراق والاستغراب

تكمُن أهمية هذا الكتاب في كونه الإصدار الأول في سلسلة

«مشروع تأسيس لعلم الاستغراب»، الذي يُشرف عليه المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية، وهو محاولة لخوض غمار تأسيس مجال معرفي جديد ومهم، بدأ يُثير الكثير من الإشكاليات والأسئلة المعرفية، وما يُحيط بها من تداعيات تتجاوز المجال المعرفي، إلى محاولة تحديد الموقف من الآخر الحضاري، فلسفيًا ودينياً سياسياً، وتشكيل الرؤية لطبيعة العلاقة معه.

و«الاستغراب» أو كما يحلو للمهتمين به تسميته بـ«علم الاستغراب»، هو في نظرهم حقل معرفي جديد، يُقابل ويُناقض «الاستشراق»، ذلك الحقل المعرفي الغربي المشهور، فهو - كما يرى د. حسن حنفي - الوجه الآخر المُخالف من حيث المنطلقات والأهداف للاستشراق. حيث سيتم تحويل الاهتمام بالغرب وحضارته إلى «موضوع للعلم»، من طرف الشرقيين عموماً والعرب والمسلمين على وجه الخصوص، وتُصبح المعرفة العلمية بالغرب، مادة للتحليل والمناقشة والنقد والتقويم، ومن ثم اتخاذ الموقف المناسب، بناء على رؤية علمية موضوعية، على أن تشمل هذه المعرفة جميع مناحي الحياة في الغرب وحضارته: نظمه الفلسفية والقانونية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية... إلخ.

وعلى المستوى المنهجي، يفترض أن تكون هذه المعرفة أولاً من الداخل، ومن خلال المعاينة والمشاهدة والمعايشة والاطلاع المباشر، وليس من خلال ما يقدمه الغرب عن نفسه، أو بيئه خلال حملات الدعاية والهيمنة الاستعمارية. وثانياً بمنهجية وأدوات علمية محايدة وموضوعية.

من هنا، فإن الاختلاف بين الاستشراق والاستغراب، يبدو واضحاً في المنطلقات والأهداف، لقد بدأ الاستشراق كرحلة استكشافية للشرق وحضارته، وعلى رأسها الحضارة العربية الإسلامية المحاذية للغرب جغرافياً، لتوفير معلومات واقعية لذوي القرار السياسي والعسكري في أوروبا، تمهيداً للغزو والاستعمار، لذلك كان التركيز في هذه المعرفة على نقاط ومكانم الضعف لاستغلالها والاستفادة منها، في رسم سياسات الهيمنة، وهذا ما يُفسر لماذا كان عدد من المستشرقين عسكريين وضباط مخابرات، ومبشرين، كما قدموا تصوراً متحيزاً وغارقاً في التخيلات والمبالغت غير الدقيقة والافتراءات والأكاذيب، التي كان الغرض منها تشويه صورة هذه الحضارات وما عليه مجتمعاتها من قيم وثقافة وعلوم، لتبرير الغزو والاستعمار.

لقد ركّز الاستشراق في بداياته الأولى، على مظاهر تخلف المجتمعات الشرقية، وبالغ في تصوير هذه التخلف، كي يبرر شعار الغزو الاستعماري، بأنه إنما يريد انتشار هذه

المجتمعات من برائن التخلف والانحطاط الحضاري والبربرية، والأخذ بيدها لمواكبة التطور الحضاري. كما عمل بوعي على الطعن والتشويه للأسس الفكرية والفلسفية والدينية التي قامت عليها هذه الحضارات، بهدف تغريب شعوبها واستلحاقها بالغرب، وفي الوقت نفسه تحصين المجتمعات الغربية من أي تأثير إيجابي بهذه الحضارات، وهو ما لم يستطع تجنّبه، لأن عددًا من المستشرقين الأوروبيين استطاعوا التحرر من هذه المنطلقات والأهداف الاستعمارية المتعالية، فتعاطوا بإيجابية وعلمية موضوعية مع التراث العلمي والفكري والديني للحضارات الشرقية، فكان أن قدّموا خدمات جليلة لهذا التراث، وأنصفوا هذه الحضارات ومجتمعاتها.

أما الاستغراب أو علم الاستغراب فهدفه الأول والرئيس، التعرف العلمي الموضوعي على الحضارة الغربية، والكشف عن أسرار قوتها وتقدمها وتفوقها، للاستفادة منها، وكذلك مواجهة التغرّب وتحصين الذات والدفاع عن الهوية والخصوصية التي حاول الاستشراق جهده تخريبها والتشكيك فيها وتدميرها، وبالتالي، إجراء عملية اختيار دقيقة بين ما يجب أخذه والاستفادة منها، وما يجب رفضه ونقده في هذه الحضارة، أي اتخاذ الموقف العلمي والحضاري المطلوب من الغرب وحضارته، وما تدعو إليه من منظومات فكرية وقانونية وقيم أخلاقية... إلخ. «لقد صاغ الرحالة الأوروبي (جغرافيا متخيلة) - كما يقول أحد الكتاب - عن بلدان الشرق لخدمة أهداف الاستشراق، بينما صاغ الرحالة العربي المسلم صورته عن بلدان الغرب لخدمة أهداف الاستمداد (صفحة ١١٨).

وهذا ما سنحاول تسليط الضوء عليه من خلال هذه القراءة المقتضبة لبحوث ودراسات هذا الكتاب، الذي يتكوّن من ثلاثة فصول، احتضنت مجموعة من الدراسات، ركّز أصحابها فيها على دراسة وتحليل وتقييم عدد من الرحلات العربية إلى أوروبا. وما توصل إليه أصحابها عبر مشاهداتهم المباشرة للحضارة الأوروبية ومعايشة شعوبها لفترات قد تطول أو تقصر، وكيف احتدم الصراع الداخلي بين «أنا الرحالة» المعتزة والمفتخرة بماضي القوة والحضارة، والمنهزمة حاليًا، وبين «الآخر المختلف» والمتفوق حضاريًا والمهمين عسكريًا في الوقت الحاضر.

وكيف تعدّدت المواقف وتناقضت، تجاه هذه الحضارة، لتشكّل إرهاصات لتيارات فكرية وأيديولوجية، سيكون لها تأثير واضح على مسار الشعوب العربية والإسلامية، ويمكن الانطلاق منها، كمحطة تاريخية، سجلت اللحظات الأولى لما

سُمي بالصدمة الحضارية الأولى، ومن ثم لا بدّ من أخذها بعين الاعتبار في أي محاولة تأسيسية للاستغراب الجديد أو «علم الاستغراب».

### □ الرحلات الاستكشافية العربية وجذور الظاهرة الاستغرابية

كما قلنا سابقاً: لقد سلّطت دراسات معظم الكتاب الضوء على مجموعة من الرحلات قام بها عدد من المفكرين والمبعوثين السياسيين، وبعض الطلبة الذين أرسلوا إلى أوروبا في إطار البعثات العلمية، التي نظمتها السلطات الحاكمة آنذاك لدراسة العلوم في أوروبا. وأغلب هذه الرحلات قام بها مغاربة (من المغرب الأقصى والجزائر وتونس)، ومن مصر، ومعظمها كانت في القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين. وكما يظهر، فهذه هي الفترة التي بدأت فيها أوروبا بالغزو والاستعمار الفعلي للدول العربية الواقعة شمال أفريقيا. وبالتالي، فهذه الرحلات كانت تحت وطأة وضغط الهجوم الكاسح للغرب الأوروبي، وبداية انهزام الدولة العثمانية وتقاسم ما سمي بـ«تركة الرجل المريض».

أما الرحلات وأصحابها فهي كثيرة، نذكر منها:

من مصر: رحلات كل من: رفاعة الطهطاوي إلى فرنسا (سنة ١٨٢٦م)، ورحلة محمد عياد الطنطاوي إلى روسيا (في ٢٦ أيار ١٨٤٠م)، ومحمود بن عمر الباجوري ومحمد ثابت (في النصف الأول من القرن ٢٠)، وأحمد فارس الشدياق (١٨٨٧-١٨٠٤).

من المغرب: رحلات كل من: محمد بن عثمان المكناسي (سنة ١٧٨٠م)، ومحمد الصفار الذي زار فرنسا بين (١٨٤٥ و ١٨٤٦)، ومحمد بن الحسن الحجوي الذي عرف برحلته إلى فرنسا وإنجلترا سنة ١٩١٩م، وأحمد الكردودي، وإدريس العمراوي.

ومن تونس والجزائر: رحلات كل من: خير الدين التونسي (النصف الثاني من القرن ١٩)، سليمان بن صيام وأحمد ولد قاضي الجزائريان، علي بن سالم الورداني التونسي (نهاية القرن ١٩).

لقد سجّل أصحاب هذه الرحلات ما شاهدوه وعينوه في رحلاتهم، وكتبوا عن كل ما رأوه في طريقهم، بدءاً من أول صعودهم للسفن والبواخر الحديثة التي نقلتهم إلى أوروبا، وانتهاء بتفاصيل المأكل والمشرب والسكن، وزياراتهم للكثير من الأماكن في

عواصم أوروبا أنذلك (باريس، إنجلترا، روما... إلخ)، والاطلاع على تفاصيل الحياة السياسية والاجتماعية، الصناعات، أساليب الزراعة المتطورة، المواصلات (السيارات والسكك الحديدية على وجه الخصوص)، الصحافة، ونشر الكتب، العمران والطرق المعبدة... إلخ.

وأهم ما ميز هذه الكتابات بشكل عام، الانبهار والإعجاب الشديد والدهشة بعالم المخترعات والتقنيات الحديثة في الكثير من المجالات والميادين، وتنسيق العمران، والنظام والأمن المُستتب، وحُسن إدارة المشاريع الصناعية، ونظافة الطرق والشوارع، وكثرة الحدائق الجميلة، وحضور المرأة في الشوارع والمسارح والحياة العامة... إلخ.

يقول محمد الصفار المغربي واصفًا الحياة في فرنسا: «وقد رأينا في طريقنا هذا ما يشهد شهادة حق لأهل هذه البلاد، بالاعتناء التام والتبصر بأمور دنياهم، وإصلاح معاشهم، وإتقان تدبيرهم، فهم جادون كل الجد في عمارة الأرض، بالبناء والغرس وغيره، لا يسلكون في ذلك طريق التساهل ولا يصحبهم فيه تغافل ولا تكاسل..» (ص ٣٠). وحسب بعض الكتاب، فإن ما ورد في هذه الكتابات يتشابه كثيرًا بحيث «تكاد تكون المضامين واحدة بأقلام شتى..».

وإلى جانب الإعجاب والانبهار، لم تخل مواقف عدد من الرحالة من النقد والتعليق على بعض المظاهر السلبية في نظرهم، فقد تحدث بعضهم على مظاهر الفقر والتسول والتبرج وشرب الخمر والبغاء المنتشرة في بعض الأحياء في العواصم التي زاروها، وطغيان الجانب المادي في النشاط الاقتصادي. لكن أهم ما يلاحظ هو الانطباع الإيجابي عن الحضارة الغربية بشكل عام، وعدم التحيز أو تشويه الحقائق أو التحامل، كما كان الحال في الاستشراق الأول، وذلك لاختلاف الأهداف كما قلنا سابقًا، بل كانت هناك حيادية وتقديم صورة وصفية دقيقة عن الحضارة الغربية، تستند إلى المعيشة والاختلاط، كما هو الشأن مع فارس الشدياق (ص ٣٠٦).

كما لاحظ دارسو هذه الرحلات أن الكتابة لدى هؤلاء الرحالة قد عرفت تطورًا ملحوظًا سواء بشكل مباشر، أو من خلال الإشارة أو الإيحاء، فلم يقتصر الأمر لدى البعض على الوصف وتصوير الحياة في الغرب ومظاهر التمدن والتطور فيها، وإنما انخرطوا في مقارنة وتقييم وتحليل ونقد للذات والواقع الاجتماعي والسياسي والاقتصادي والحضاري بشكل عام لمجتمعاتهم ودولهم. هذا النقد الذي سينجم عنه كذلك بدايات التفكير في اجترار البدائل للتغيير والإصلاح، وتقديم المقترحات للخروج من حالة

التخلف الحضاري الذي كانت تعاني منه المجتمعات العربية والإسلامية.

ومن أهم ما كشفت عنه هذه الرحلات الاستكشافية للغرب، حسب الدارسين لها، نذكر التالي:

أولاً: استطاعت هذه الرحلات أن تقدم معرفة وصفية موضوعية إلى حد كبير بالحضارة الغربية/ الأوروبية آنذاك، الأمر الذي يمكن اعتباره بداية لتشكيل وعي علمي بالآخر الحضاري المختلف.

ثانياً: هذا الوعي شكّل -أيضاً- بداية لوعي الذات؛ لأنه كشف عن حجم ومدى التخلف الصناعي والمدني للدول العربية والإسلامية، وحجم الهوة التي باتت تفصل بين العرب والأوروبيين في الكثير من المجالات، وخصوصاً الإنتاج العلمي والصناعي والقوة العسكرية... إلخ.

ثالثاً: شكّل هذا الوعي الإرهاصات الأولية لخطاب النهضة الذي سيتبلور فيما بعد لدى البعض من هؤلاء الرحالة ومن جاء بعدهم (ص ٥٣).

رابعاً: الصدمة والانبهار الذي شعر به هؤلاء الرحالة، سُرعان ما سيتحول تفكيراً في كيفية الدفاع عن الذات الحضارية وخصوصياتها الدينية والقيمية، ما شكّل بدوره بداية لرد الفعل الإيجابي تجاه التغريب والغزو الفكري الغربي فيما بعد.

خامساً: الإقرار بضعف الأمة العربية والإسلامية، وتفوق الحضارة الغربية في تلك اللحظة، ومن ثمّ الاقتناع بضرورة الاستفادة من الغرب وحضارته لركوب قطار المدنية والتحضّر من جديد.

سادساً: الشعور بأهمية وضرورة الأخذ بالمعارف وأسباب العمران الموجودة في أوروبا (ص ١٦٨)، بالدعوة إلى الاستفادة من كل جديد مفيد ونافع وترك كل ضار مخالف للمنظومة الإيمانية والقيمة العربية الإسلامية، أو كما يقول أحد الكتاب: «تجنّب سواتّ التقدم المادية والمعنوية، وفي ذلك يقول خير الدين التونسي: أن تتخيّر منها ما يكون بحالنا لاثقاً، ولنصوص شريعتنا مساعداً وموافقاً، عسى أن نسترجع منها ما أخذ من أيدينا، ونخرج باستعماله من ورطات التفريط الموجود فينا..» (ص ١٧٠).

لكن هذا الموقف كان ضبابياً وغير واضح، ولم يتمكن الرحالة الأوائل من تحديد النافع للاستفادة منه أو تمييز الضار لتجنبه، إلّا في إطار الحديث عن إيجابيات النظام والتنظيم والاهتمام بالعلوم، والعمل الدؤوب لتطوير الزراعة والصناعة، وفي المقابل

رفض مظاهر التحلل الأخلاقي.

وهذا ما سيتطور بعد ذلك، لتتفرع عنه التيارات الفكرية والأيدولوجية المشهورة، تيار التغريب والدعوة إلى تقليد الغرب في كل شيء والتخلي عن الموروث الحضاري الشرقي والإسلامي، شكلاً ومضموناً، والتيار الراض للغرب والمتفوق على نفسه وعلى الموروث الحضاري القديم، وبينهما التيار الذي دعا للمواءمة أو التوفيق بين الأصالة والمعاصرة، بين الحفاظ على الموروث الثقافي والحضاري للأمة، والانطلاق من الجوانب والعناصر الإيجابية فيه وبين الانفتاح والاستفادة من العلوم والتقنيات الغربية الحديثة، كما يرى الشيخ رفاة الطهطاوي المصري.

سابعاً: ظهرت بشكل جليّ في هذه الرحلات الدعوات الأولى للتجديد والإصلاح، وضرورة فتح باب الاجتهاد الشرعي، لمواكبة المستجدات والنوازل الحضارية، وضرورة الاستفادة من التجارب الإصلاحية والتحديثية الأوروبية. وهذا ما سيتطور باتجاه تبلور المشروع الإصلاحية والنهضوي الكبير في المنطقة العربية، وما تبعه من تداعيات رسمت ملامح الفترة التي انتهت بجلاء الاستعمار الغربي عن معظم الدول العربية والإسلامية، واستكمال مشروع تحديث الدولة والمجتمع الذي بدأ في الفترة الاستعمارية.

ثامناً: في هذه الرحلات كذلك، ظهرت الإرهاصات الأولى لنمو إرادة التحرر، من التقليد للغرب أو التغريب، والدعوة إلى المساواة مع الغرب؛ لأن الرحالة العربي والمسلم، مع انبهاره بما رآه في أوروبا من مظاهر التمدن والتقدم الصناعي، والقوة العسكرية، إلا أن أمجاده الحضارية وتفوقه في الماضي كان حاضرًا بقوة في وجدانه، وقد سمعنا ما قاله خير الدين التونسي قبل قليل: «عسى أن نسترجع منها ما أخذ من أيدينا»، فهذا الرحالة المصلح وغيره، كانت لديهم قناعة بأن ما وصلت إليه أوروبا ما هو إلا أخذ بالأسباب من جهة، واستفادة من العلوم والحضارة الإسلامية في الأندلس من جهة أخرى، وبالتالي، فعلينا أن نقتبس من الغرب كما اقتبس هو منّا قبل ذلك.

تاسعاً: الإشارة من طرف معظم الرحالة إلى أن السر وراء قوة وتقدم الحضارة الغربية يكمن في النظام التعليمي، لذلك ركزت جميع مقترحاتهم للإصلاح والنهوض على الاهتمام بالتعليم والارتقاء به، وتعليم المرأة، وهذا ما أكد عليه المصلح والرحالة محمد الحجوي المغربي الذي دعا إلى «تأسيس مدارس عصرية تُحافظ على الشخصية المغربية وثوابت الأمة، وفي الوقت نفسه تفتح على علوم الكولونيالي [المستعمر] وثقافته» (ص ٢٢٥).

## □ مفارقات أو صراع الذات والآخر في التجربة الاستغرابية

القراءة المتأنية لما كتبه معظم الرحالة المصريون والمغاربة، تكشف - كما انتبهت إلى ذلك بعض الدراسات لهذه الرحلات - عن وجود صراع داخلي مرير، داخل عقل ووجدان الرحالة والمستكشف للحضارة الغربية، سواء أكان مبعوثاً من طرف نظام بلاده لمهمة سياسية أو طالباً للعلم. فالانبهار بمظاهر التمدن الأوروبي، والاندهاش من سرعة القطار، أو المكائن الصناعية، لم تغطّ الشعور الداخلي بالقوة، وأن الرحالة قادم من حضارة كان لها الفضل على هذه الحضارة الجديدة، وأن جيوشها وصلت إلى تخوم فيينا وجنوب فرنسا، وحكمت الأندلس ثمانية قرون، وأن أوروبا المتقدمة والمزدهرة بالعلوم والصناعات الآن، كانت غارقة في ظلام الجهل والتخلف في القرون الوسطى، حيث كانت بغداد والقاهرة وفاس ودمشق وقرطبة عواصم للعلم والمعرفة والتجارة والفنون... إلخ. نعم، كانت هناك حسرة عند المقارنة، لكن الشعور بالقوة بقي ثاوياً في وجدان معظم الرحالة.

كذلك وجود العنصر الديني الحي والقوي، الذي جعل عدد من الرحالة ينظرون إلى الإنسان الغربي بازدراء؛ لأنه في نهاية المطاف (نصراني، كافر، ومُتحلل أخلاقياً...)، وبالتالي، فالرفض كان متجدّراً لهيمنة هذه الحضارة. كما لوحظ أن النقد جاء خجولاً ومتوارياً وراء حجم الانبهار بجمال العمران ونظافة الطرق وتنسيق الحدائق، وكأن لسان حال الرحالة يقول: إنما الدنيا دول، البارحة كنا نحن أصحاب الحضارة واليوم أنتم! وبالتالي، حمل المشهد ثنائية الإعجاب والنفور والشعور بالهزيمة، التي حركت إرادة التغيير والنهوض.

من المفارقات -أيضاً- أن الوصف والمشاهدات كانت ظاهرية وسطحية إلى حدّ كبير، كما خلت من التحليل العميق للنظم الغربية، وعدم الانتباه إلى المسار التراكمي للمعرفة في التجربة الحضارية الأوروبية، وكيف انتقلت أوروبا من القرون الوسطى المظلمة إلى عصور النهضة.. (ص ٣٤)، حيث استحوذ الاهتمام بالمشهد الظاهري عن الإشارة إلى الجذور ومراحل التطور، وهذا ما ستتكفل به عدد من الدراسات الاستغرابية فيما بعد.

بالإضافة إلى ذلك عدم إدراك حقيقة أن الغرب ليس مفهوماً جغرافياً، يقتصر على عدد من الدول الأوروبية، فهناك فضاءات متعددة ومتنوعة جغرافياً وبشرياً، وهذا ما يظهر في الرحلات إلى روسيا واليابان. وإن كان البعض قد عقد مقارنة في توصيف

التجربة اليابانية المتميزة، التي حافظت على قيمها الشرقية مع أخذها بأسباب التقدم العلمي والصناعي والتجاري، ومن ثم دعا لاتخاذها نموذجًا وقودة.

كذلك يمكن الإشارة إلى الارتباك والتردد، وغياب الموقف الواضح والصريح المتعلق بكيفية ضبط العلاقة مع الغرب، فبعض الرحالة، وإن شعروا بقوة الغرب العسكرية وتقدمه الحضاري، وتحلف مجتمعاتهم وضعف دولهم عسكريًا وصناعيًا، إلا أنهم عند العودة من رحلاتهم إلى أوروبا دعوا إلى المواجهة وتفعيل فريضة الجهاد، لحماية الجغرافية (الثغور) من أي اختراق عسكري غربي، كما كان لهم موقف رافض للتحديث.

وأخيرًا، فإن هذه القراءة المقتضية لهذا الكتاب لا تغني عن الاطلاع الكامل والمتأنى لدراساته، وما احتضنته من قراءة تحليلية ونقدية لعدد من الرحلات إلى الغرب، خلال القرن التاسع عشر والنصف الأول من القرن العشرين، باعتبارها مادة علمية يمكن الاستناد إليها، كمرحلة مبكرة لا بد من تسليط الضوء عليها في بداية التأسيس لـ«علم الاستغراب».

لكن سؤالاً مهمًا يلوح في الأفق، ونحن على وشك الانتهاء من هذه القراءة، وهو كيف سيتم الحديث عن «الاستغراب» أو اكتشاف الغرب واعتباره مادة علمية سيخضعها الشرق أو المشرقي لمشرط التشريح والتحليل والنقد واتخاذ الموقف، والشرق نفسه، قد أصبح على المستوى الظاهري على الأقل، غربًا، لقد حلَّ الغرب بين ظهرائي الشرق -بفضل الغزو العسكري سابقًا والعمولة لاحقًا- في المأكَل والمشرب، وطرائق العيش والذوق، والموسيقى، وطريقة التفكير. فكل ما رآه الرحالة وانبهروا به من مظاهر ومنتجات الحضارة الغربية استُنسخ وأصبح اعتياديًا في دول الشرق، بل إن بعض عواصم الشرق الأقصى قد تجاوزت عواصم الغرب الأوروبية، تمدُّنا واستخدامًا للتقنية المتطورة، جعلت الغربي نفسه ينبهر بها كسائح! والطفل المشرقي (العربي والمسلم وغيره) منذ نعومة أظافره وإلى أن يبلغ شأواً متقدماً في المعرفة والتحصيل العلمي، يدرس مناهج الغرب المعرفية، ويتغذى على ثقافة الغرب، ويُفكر غربًا، وتحكمه وتوجهه القيم والمنظومات القانونية والحقوقية والأخلاقية الغربية.. فأين هذا الشرق الذي سيستغرب؟! أو يجعل الغرب مادة علمية لدرسه وتحليله ونقده؟

هل نحن أمام أزمة مفاهيم ومصطلحات حقيقية، ستحرمنا من النشوة التي استمتعنا بها بعض الوقت، ونحن ننحت مصطلح «الاستغراب»، ونضعه جنبًا إلى جنب مصطلح «الاستشراق»؟ أم أن الشرق شرق، والغرب غرب، مها تداخلًا واندمجًا

ظاهرياً، فجوهر الشرق لا يزال بعيداً عن منال الغرب لتذويبه أو ابتلاعه. وروحه وإن  
تمظهرت غرباً فإنّ أي انصهار جديد كفيف بإشراقها من جديد شرقاً له خصوصياته  
العصيّة على التحلّل أو الذوبان في الآخر..!!



### مؤتمر: أطروحات التعايش والصراع ما بين الحضارات ومستقبل العلاقات الدولية في ظل تحديات القرن ٢١ برلين (ألمانيا) عقد بين: ٨ - ٩ مايو ٢٠٢١م

محمد تهامي دكير

من أجل البحث في شروط الحوار بين الحضارات، واقتراح آليات عملية لنحاجه، في ظل العولمة الغربية وسيادة منطق القوة والهيمنة في العلاقات الدولية، ومحاولة لإبراز البُعد القيمي والإنساني لتلك العلاقات بين الدول والشعوب، ومن أجل التأسيس للتواصل والتفاعل بين الثقافات المختلفة، وتشكيل مجتمع علمي يضم باحثين من المحيط إلى الخليج، وللمساهمة في معالجة المشاكل الحضارية المشتركة؛ نظّم المركز الديمقراطي العربي في برلين (ألمانيا)، بالتعاون مع: مَحْبَر الدراسات القانونية ومسؤولية المهنيين - جامعة طاهري محمد بشار (الجزائر)، والمركز المتوسطي للدراسات والأبحاث الدولية والتشاركية - جامعة محمد الخامس (المملكة المغربية)؛ مؤتمراً علمياً - دولياً، تحت عنوان: «أطروحات التعايش والصراع ما بين الحضارات ومستقبل العلاقات الدولية في ظل تحديات القرن ٢١» عقد بين ٨-٩ مايو/ أيار ٢٠٢١م، بواسطة تقنية التّحاضر المرئي عبر تطبيق (Zoom).

شارك في المؤتمر عدد كبير من الباحثين والكتاب وأساتذة الجامعات من العالم العربي، حيث قُدّمت للمؤتمر ٩٦ مداخلة، تمّت الموافقة على ٦٠ منها للمشاركة في فعاليات المؤتمر، وقد تمّ تقسيم هذه المداخلات على خمس

جلسات، انتظمت ضمن ثمانية محاور هي:

**المحور الأول:** الخلفيات الفكرية والاستراتيجية لأطروحات التعايش والصراع ما بين الحضارات: دراسة نقدية.

**المحور الثاني:** واقع العلاقات الدولية في ظل مفاهيم الصراع ومخرجات العولمة في القرن ٢١.

**المحور الثالث:** انعكاسات أطروحة صدام الحضارات على السلم والتعايش الدوليين.  
**المحور الرابع:** إشكالية الهجرة والأقليات المسلمة في الدول الغربية: دراسة في آليات التعايش والتضامن.

**المحور الخامس:** الأزمات الدولية وتهديدات الاستقرار والأمن العالمي.

**المحور السادس:** مسؤولية المنظمات الدولية في تجسيد الحوار والحد من الصراع ما بين الحضارات: مقارنة بين النص والممارسة.

**المحور السابع:** دور النخب المثقفة والمؤسسات الأكاديمية والإعلامية في دعم مقارنة التعايش والحوار.

**المحور الثامن:** أبعاد الحوار ومؤشرات التعاون والتضامن ما بين الحضارات.

## □ فعاليات اليوم الأول

**الجلسة الافتتاحية:** انطلقت أعمال المؤتمر بجلسة افتتاحية تحدث فيها د. موسم عبدالحفيظ (من جامعة مولاي الطاهر - سعيدة - الجزائر) نيابة عن رئيسة المؤتمر د. عائشة عباس، عن أهمية موضوع المؤتمر ومعالجته لإشكالية العلاقة بين الحضارات اليوم، حيث يسود العنف والتحارب العلاقات الدولية، في زمن العولمة الغربية التي تصر على الهيمنة، وتحقيق مصالح الدول الغربية، دون مراعاة مصالح باقي الدول والشعوب، أملاً أن يخرج المؤتمر بتوصيات مفيدة، ولصالح إعادة النظر في هذه العلاقات بما يخدم مصلحة الجميع.

كما ألقى كريم عايش المدير الإداري للمركز الديمقراطي كلمة نيابة عن رئيس المركز عمار شرعان، شكر فيها المسؤولين عن إعداد المؤتمر، كما أشاد بالجهود المبذولة من طرفهم، معتبراً أن موضوع المؤتمر مهم في اللحظة الآنية، بسبب الصراعات المتفجرة في أكثر من منطقة عبر العالم. كما أشار إلى وجود نظريتين متناقضتين في العلاقات الدولية اليوم، نظرية تُبرر الصراع وتؤيده، مثل نظرية فوكوياما عن نهاية التاريخ، ونظرية يعتقد أصحابها

أن الحضارات يمكنها أن تتكامل لخدمة الإنسان وإسعاده، وليس بالضرورة أن تتصارع أو تتنافس بشكل سلبي كما نراه اليوم.

كما تحدثت د. صورية بوربابة (مديرة مخبر الدراسات القانونية ومسؤولة المهنيين، لجامعة الطاهري محمد بشار - الجزائر)، عن مساهمة المؤتمر في فتح النقاش حول مجموعة من القضايا التي تصب في تشجيع الحوار بين الحضارات، للحد من الصراعات القائمة بين الشعوب والحضارات، بسبب تضارب المصالح وعدم التفاهم، داعية إلى إقامة تحالف وفتح الباب أمام التواصل والبُعد عن جميع أشكال العنف والعداء بين الأفراد والجماعات والدول.

الجلسة الأولى: ترأستها الأستاذة صليحة لطرش (جامعة لبويرة - الجزائر) وتحدث فيها عدد من الباحثين والأساتذة الجامعيين. د. طالب مناد (جامعة الجزائر) عن: «الحوار بين عالمية المعرفة وخصوصية الثقافات والشعوب»، ود. شريف زروخي (جامعة سطيف - الجزائر)، الذي قدم مداخلة بعنوان: «في ماهية الخطاب الفلسفي وصناعة الحوار بين الثقافات والشعوب»، كما تحدث د. زريمق مولود أبو طلاق (جامعة الزاوية - ليبيا) عن: «ظاهرة العنف وعلاقتها بالسياسة مفهومان متداخلان أم منفصلان: من منظور الفكر الفلسفي». أما د. حاج بن حمدان والأستاذ جلاط محمد (من جامعة غليزان وجامعة سيدي بلعباس)، فقد تحدثا عن: «التعايش من منظور الفكر الإسلامي».

كما شارك في الجلسة د. بوزياني زبيدة (جامعة الجزائر) ود. بوزياني فاطمة الزهراء (جامعة تلمسان) قدمتا مداخلة بعنوان: «العولمة والعنف الدولي». وتحدث د. بوقرو ناصر (جامعة المدية - الجزائر) عن: «الأيديولوجيات والدين والصراع الحضاري»، فيما تحدث د. سنوسي محمد (جامعة تيارت - الجزائر) ود. كاكي محمد (جامعة الجلفة - الجزائر) عن: «آفاق جديدة للمنظمات الدولية في تحقيق التعايش الحضاري وتحسين العلاقات الدولية ووأد مظاهر الصراع والتحديات».

من جهته تحدث د. عبد الرحيم برواكي (جامعة مكناس - المغرب)، عن «الذات والغيرية: مشروع إنساني لتجاوز ظاهرة الإرهاب والعنف». كما تحدث د. سعيد حفظاوي (جامعة خنشلة - الجزائر)، عن «الحوار بين الحضارات: المفهوم، الحدود والبدائل»، فيما قدم د. سرمد جاسم محمد (جامعة تكريت - العراق) والأستاذ عمي علي صبرينة (من جامعة المسيلة - الجزائر) مداخلة عن: «دور المؤسسات الإعلامية في بناء وترسيخ ثقافة التعايش السلمي في المجتمع العربي». كما ألقى طالب دكتوراه صديقي محمد (جامعة تلمسان) مداخلة عن: «العولمة وانعكاساتها على العالم العربي: اقتصادياً وسياسياً وثقافياً واجتماعياً».

وقد ركزت جميع المداخلات، على أهمية الحوار باعتباره الوسيلة الفعالة لتخطي الحروب والصراعات بين الدول والشعوب، وضرورة أن يتم التركيز على وسائل الإقناع العقلاني، وتغيير العلاقة، من علاقة قطيعة وتدمير إلى علاقة بناء وتواصل.

وكذلك تمّ التركيز على أهمية الاستفادة من التنوع الثقافي والحضاري، لإغناء التجربة الإنسانية. كما حذرت المداخلات من مخاطر ظاهرة العنف السياسي، واستغلال وسائل الإعلام وثورة الاتصالات، لنشر ثقافة التطرف والعنف، وتوظيفها لتحقيق مكاسب اقتصادية أو أيديولوجية. كذلك دعت المداخلات، إلى التواصل بين الذات والآخر، وضرورة انفتاح الأنا على الآخر واكتشاف هوية الغير، وتجنب الإضرار به، واحترام خصوصيات المخالف الديني والحضاري.

كما دعت بعض المداخلات إلى العمل على تجاوز فكرة المركزية والهيمنة الحضارية الغربية، والاعتراف بالتنوع والتعدد، والتكافؤ، لتحقيق مصالح جميع الأطراف، والتأكيد على أهمية العدالة الاجتماعية، وحوار وتعارف الحضارات.

الجلسة الثانية: ترأسها د. هيفاء سليمان الإمام (من الجامعة اللبنانية الدولية)، وتحدث فيها عدد من الباحثين والأساتذة الجامعيين. من جامعة القرآن الكريم وتأصيل العلوم بالسودان، تحدث د. محمد عبد الله سليمان عن: «نظرية صدام الحضارات: هنتنغتون وفوكوياما وابن لادن: رؤية فكرية وسياسية»، كما قدّم د. هشام مصباح (جامعة قسنطينة - الجزائر) مداخلة عن: «المشترك الإنساني والغربي من الصدام إلى الحوار»، فيما تحدث د. عميري عبد الوهاب (جامعة بومدراس - الجزائر) عن: «مآلات إحياء المنظور الغربي المتوارث وانعكاسات أطروحات التنظير للعداء للإسلام على الأمن والسلم الدوليين». أما د. شريف الدين بن دوبة (جامعة سعيدة - الجزائر) فقد قدم مداخلة عن: «التعايش الديني».

من جهته تحدث د. نضال سليمان الإمام (من الجامعة اللبنانية الدولية)، عن «الإسلام والغرب ومعوقات الحوار»، كما قدّم د. كوشنان محمد (جامعة المدية - الجزائر) مداخلة بعنوان: «الانفتاح على الآخر ضرورة حتمية للتعايش»، فيما تحدث د. صليحة لطرش (جامعة البويرة - الجزائر)، عن: «التعايش الحضاري وأثره على الإنتاج الأدبي». أما د. بوحسون يمينة (جامعة وهران - الجزائر) فقد تحدثت عن: «أثر العولمة على العلاقات الدولية في بنائها السياسي، الاقتصادي، الثقافي والاجتماعي».

كما قدم د. مداح عبد القادر (جامعة تيارت - الجزائر) مداخلة عن: «دور الجامعة

الجزائرية في ترسيخ فلسفة المحبة كمنهج حضاري للتعايش السلمي»، فيما تحدث د. نورة قدور ود. غراز الطاهر (من المركز الجامعي البيض، جامعة جيجل - الجزائر)، عن: «مفهوم التسامح في الفكر التنويري مع نموذجي جون لوك وفولتير».

وقد ركزت جميع الأوراق على توضيح مفهوم التسامح الديني، وكيف أدى إلى التعايش بين أتباع الأديان في الحضارة الإسلامية، وأن التسامح يعني الاحترام والعدل والمحبة، والبعد عن ثقافة الاستبداد، كما دعت المداخلات إلى نشر ثقافة التسامح على نطاق واسع، ورفض العنف والإرهاب بجميع أشكاله، والعمل من أجل البحث عن المشتركات والأرضيات المشتركة للانطلاق منها في تحديد العلاقات الدولية. مع التنبيه إلى بعض الدعوات التي تدعو إلى التسامح، والغرض منها محاولة الترويج لفكرة قبول الاستعمار، كما هو شأن الدعوات للتسامح مع الصهاينة المغتصبين لفلسطين.

الجلسة الثالثة: ترأسها د. عبد القادر مداح (جامعة تيارت - الجزائر)، وقد قدمت فيها مجموعة من المداخلات، منها مداخلة الأستاذ مهدي العربي (جامعة تيارت - الجزائر) عن: «العنف والتحرر في فكر فرانز فانون»، كما تحدث محمود زياد (جامعة القدس - فلسطين ٩) عن: «أزمة الهوية وتداعياتها في الاستقرار السياسي في لبنان ودور القوى الخارجية في التأجيج الطائفي»، فيما قدم محمد رفيق (جامعة سعيدة - الجزائر): «قراءة في واقع التعايش فيما بين اليهود والمسلمين في الجزائر في العهد العثماني في المجال الديني نموذجاً». أما د. موسم عبد الحفيظ (جامعة سعيدة - الجزائر)، فقد تحدث عن: «ثقافة الحوار لدى جمعية علماء المسلمين الجزائريين». بدوره قدم د. عثمان رمضان (جامعة تلمسان) مداخلة عن: «مظاهر التسامح الديني في عهد السلطان محمد الفاتح: البعد التاريخي والحضاري للجزائر وأثرهما في إرساء معالم التعايش والتسامح الديني».

كما تحدث د. حسين مجاود (جامعة سعيدة - الجزائر)، عن: «فقه التعايش الحضاري في مواثيق ونصوص الثورة التحريرية الجزائرية». بدوره تحدث د. يونس أخورور عن: «مظاهر التسامح الديني في عهد السلطان محمد الفاتح خلال النصف الثاني من القرن ١٥». وكذلك تحدث عبد الصمد حمزة (جامعة المدية - الجزائر) عن: «النبوغ العلمي لليهود المغرب الأوسط: نموذج للتعايش السلمي في العصر الوسيط».

كما شارك في هذه الجلسة عدد آخر من المشاركين بمداخلات مثل: سرير محمد، وسليمان عبد الواحد (جامعة قناة السويس) ود. هدى ملوح الفضلي (جامعة الكويت)، وغيرهم.

وقد ركزت جميع المداخلات على تقديم نماذج متعددة للتعايش بين المسلمين وبين اليهود والمسيحيين في الحضارة الإسلامية، كما ميزت بعض الدراسات بين مقاومة الاستعمار وبين العنف الذي يمارسه المستعمر في عدد من المناطق. كما تمت الدعوة إلى تجاوز الأفكار المسبقة عن الآخر المخالف، وتجنب ممارسة الضغوط في العلاقات الدولية.

### □ فعاليات اليوم الثاني

الجلسة الرابعة: وترأسها د. تلي رفيق (جامعة سعيدة - الجزائر)، وقد تحدث فيها كل من: د. هيفاء سليمان الإمام (الجامعة اللبنانية الدولية)، عن: «حقوق الرقيق وأنظمتها في الحضارة العربية الإسلامية: الأندلس نموذجًا». ود. سليم لعلوج (جامعة تيزو وزو - الجزائر) عن: «أهل الذمة في الجزائر خلال العهد العثماني ١٥١٩ - ١٨٣٠». كما تحدث د. سمير مزرعي (جامعة تيزو وزو - الجزائر) عن: «قيم التعايش والتواصل في المجتمع الأندلسي خلال القرن الخامس الهجري». بدوره قدم د. جبران لعرج (جامعة سيدي بلعباس - الجزائر) مداخلة عن: «التعايش الديني ببلاد الأندلس: الإسلام واليهودية أنموذجًا خلال عصر ملوك الطوائف».

من جهته تحدث د. حمزة حاجي (جامعة المدية - الجزائر) عن: «التسامح الديني في القوانين والنظم المغولية ٦٠٣ - ٧١٩ هجرية»، كما قدمت د. نرجس بخوش (جامعة الزيتونة - تونس)، مداخلة تحت عنوان: «جدلية الأنا والآخر في خطاب حوار الحضارات: قراءة نقدية في حقيقة العلاقة». فيما تحدث د. قدوري عبد الرحمن (جامعة سعيدة - الجزائر) ود. طيبي محمد (جامعة تلمسان - الجزائر) عن: «الخلفية التاريخية للتنافس التركي الإيراني وأثرها على التعايش السني الشيعي». فيما تحدثت د. سعاد بليكوش (جامعة قسنطينة - الجزائر) عن: «الحوار بين ضغط العولمة والبديل الإسلامي».

وكما هو واضح من العناوين المقدمة، فإن مجمل المداخلات قد ركزت بدورها على قيم التعايش والتسامح الديني، وأشارت إلى نماذج تاريخية لممارسة هذه القيم، والحقوق التي تمتعت بها الأقليات الدينية في الحضارة الإسلامية، والدعوة لتشجيع الحوار الحضاري، للتخلص من ضغوط الهيمنة التي تمارسها العولمة الغربية اليوم.

الجلسة الخامسة: أدارها د. قدوري عبد الرحمن، وتحدث فيها كل من: د. كريم مطر الزبيدي (جامعة بابل - العراق) الذي قدم مداخلة عن: «يهود العراق في العهد الملكي ما بين ١٩٣١-١٩٥٧م رأي في ظروف تهجيرهم»، كما تحدث د. يوسف كاظم الشمري (جامعة بابل - العراق) عن: «المستشرق الألماني آدم ميتز مصدر لدراسة أحوال أهل الذمة:

دراسة تحليلية مقارنة»، أما د. حورية الجليلي (المركز الوطني للبحث في الأنثروبولوجيا الاجتماعية والثقافية بجامعة وهران - الجزائر) فقد تناولت موضوع: «الإساءة الغربية للمقدسات الإسلامية وسبل مواجهتها في إطار فكرة حوار الأديان». كذلك قدم د. بن بوزيان عبد الرحمن (جامعة سكيكدة - الجزائر) مداخلة بعنوان: «قراءة في الأصول التاريخية للحوار بين الحضارات». من جهتها تحدث كل من د. حسن علي ود. زرقاء دليمة (جامعة مولاي الطاهر - سعيدة/ الجزائر) عن: «تحليل سوسولوجي لمفهوم التعايش والاندماج».

كذلك قدم كل من الباحث حصاد عبد الصمد والأستاذ دربال سعيد، مداخلة عن: «العهد العمرية ودورها في التأسيس لمبادئ السلام والتعايش بين المسلمين والمسيحيين في بيت المقدس». أما الأستاذ بلخير عبد الرحمن (جامعة تلمسان) فتحدث عن: «تجليات التعايش الإسلامي اليهودي بتلمسان من خلال نوازل الفقيه المالكي الونشريسي». كما قدمت مداخلات أخرى في هذه الجلسة لا يسع المجال لذكرها كلها.

ومن خلال هذه المداخلات، فقد تمّ التركيز بشكل عام على حياة أهل الذمة وخصوصاً اليهود في العالم العربي، وكيف عاشوا في أمن وسلام مع المسلمين، وقد تمتعوا بكافة الحقوق التي تضمنها لهم الفقه الإسلامي، كما أشارت المداخلات إلى أن الإساءة للمقدسات الإسلامية اليوم، إنما هي استمرار للسياسة الاستعمارية القديمة التي عملت على تشويه صورة الإسلام وحضارة شعوبها.

كما تمت الإشارة إلى أن جانباً من الاستشراق كان موضوعياً، وقد قدم شهادة علمية على تسامح الإسلام مع الأقليات الدينية. بالإضافة إلى التأكيد على أن التسامح قيمة أصيلة في الإسلام، وأن الصراعات سببها دوافع سياسية واقتصادية وشخصية... إلخ. كما دعت بعض الدراسات للعمل على نشر ثقافة التسامح والتعايش من خلال المناهج الدراسية.

### □ التوصيات

بعد خمس جلسات و ٦٠ مداخلة، اختتمت أعمال المؤتمر بجلسة ختامية، نُليت فيها التوصيات، نذكر منها:

أولاً: إن الاهتمام بالحوار الحضاري يتطلب من المفكرين والأكاديميين العرب والمسلمين السعي لبلورة رؤية أو مشروع حضاري إنساني يبدأ بإحداث تغيير جذري من الداخل، في الذهنية السائدة اليوم في المجتمعات العربية والإسلامية، وبناء الذات الحضارية المعاصرة بعيداً عن التقليد الأعمى للغرب، وعلى كافة الأصعدة: الفكرية والاجتماعية

والاقتصادية والسياسية... إلخ.

ثانياً: الدعوة إلى اعتماد ميثاق شرف إعلامي عربي، يعزز قيم التسامح والتعايش والتعاون والحوار واحترام الآخر، المستمد من الموروث الإسلامي العظيم، والتجربة التاريخية للحضارة العربية الإسلامية.

ثالثاً: الدعوة إلى ترسيخ مبدأ احترام الرأي والرأي الآخر، وتغليب لغة الحوار على لغة الاستبداد والاستعلاء على الآخرين.

رابعاً: دعوة المؤسسات العلمية والفكرية في العالم، لإطلاق برامج ومبادرات تعمق التعاون البيئي والتعايش بين الدول والشعوب.

خامساً: مراجعة المناهج التربوية والتعليمية، وتنقيتها من كل ما من شأنه أن يُعكّر الأمن والسلم المجتمعي، والتركيز على مفاهيم التسامح والتعايش والتعاون...



إعداد: حسن آل حمادة\*

بوصفها ركناً فيها.  
بشأن الاتجاه الأول: له صفة  
الخاص لأنه يتعلق بالمجال الثقافي متحداً  
به شكلاً ومضموناً، ويراد بالإصلاح  
الثقافي هنا أمران: الأول له علاقة بفكرة  
المجال، بمعنى أن الثقافة تمثل أحد مجالات  
الإصلاح حالها كحال باقي المجالات  
الأخرى. فكما أن الإصلاح يشمل  
السياسة متحداً بالإصلاح السياسي،  
ويشمل الاقتصاد متحداً بالإصلاح  
الاقتصادي، ويشمل الاجتماع متحداً  
بالإصلاح الاجتماعي، ويشمل التربية  
متحداً بالإصلاح التربوي، فإنه يشمل  
كذلك الثقافة متحداً بالإصلاح الثقافي،

### الإسلام والإصلاح الثقافي.. لماذا نحن بحاجة إلى إصلاحات ثقافية؟

الكاتب: زكي الميلاد.  
الناشر: مركز آفاق للدراسات والبحوث  
- سيهات.  
الصفحات: ٢٧٨ من القطع الوسط.  
سنة النشر: ط ٢ - ٢٠٢١ م.

يرى الكاتب أن مفهوم الإصلاح  
الثقافي من الناحية التطبيقية يتحرك في  
اتجاهين، اتجاه خاص يتعلق بالثقافة  
والمجال الثقافي، واتجاه عام يتعلق  
بالمجالات الأخرى التي تحتاج إلى الثقافة

\* تويتر: @hasanhamadah

المسلمون في المجتمعات غير المسلمة.. جدلية الهوية والانتماء. وحمل الفصل الثالث عنوان: (آفاق وتجليات) وناقش ستة قضايا هي: التنوير والوسطية والسلم والتسامح ومعنى الآخر والقطيعة والتواصل.

وقد تميزت هذه الطبعة بتعديلات وإضافات جديدة أظهرت الكتاب بثوب جديد.

### الجوانب العاطفية في حياة الأنبياء كشف وتأملات نفسية

الكاتب: مالك بدري.

الناشر: المعهد العالمي للفكر الإنساني - الأردن.  
الصفحات: ١٧٠ من القطع الوسط.  
سنة النشر: ط ١ - ٢٠٢١ م.

هذا الكتاب الذي جاء في سبعة فصول وخاتمة: تأمل وكشف في الحياة العاطفية للأنبياء، وتفحص لحكمة الله تعالى في تكوينهم العضوي والنفسي والروحي منذ طفولتهم، بالشكل الذي يناسب ما سوف يليه تعالى عليهم من ابتلاءات النبوة. وهو درس معرفي في كيفية الولوج إلى عالم الأنبياء بمزيج من الفهم العلمي الدقيق لعلم النفس واختباره بناء على المعايير والرؤية القرآنية، والإيمان القائم على عاطفة الحب والخشية والرجاء، ليتكامل الجانب المعرفي مع العملي مع الوجداني.

وهو مناقشة هادئة وبحث في بنيات التفكير النفسي الغربي، وتفكيك علمي رصين للنظريات النفسية الغربية، التي انغمست في ماديتها وفي تعاملها مع الإنسان بوصفه حالة مادية بحتة تعثرها وتسيطر عليها الغرائز المكبوتة. فعلم النفس الغربي يزخر بتصورات

أي إن المجال الثقافي كباقي المجالات الأخرى معرض لأن يصاب بأعطاب وخلل واعوجاج وآفات، ومن ثم فهو بحاجة إلى إصلاح يحمل صفة الإصلاح الثقافي.

الأمر الثاني له علاقة بفكرة الفاعلية، ويراد من الإصلاح الثقافي هنا إعطاء الثقافة فاعلية إصلاحية، واعتبار هذه الفاعلية من وظائف الثقافة الثابتة والأساسية إلى جانب وظائفها الأخرى في النقد والتحليل والبناء والاستشراف.

وبشأن الاتجاه الثاني: له صفة العام لأنه يتعلق بالمجالات الأخرى الدينية والاجتماعية والتربوية والاقتصادية والسياسية وغيرها التي تتصل بها الثقافة ولا تنفصل، فالإصلاح في عموم هذه المجالات يظل بحاجة إلى الثقافة والإصلاح الثقافي.

الأمر الذي يعني أن الاقتراب من مفهوم الإصلاح الثقافي حدث من طريق هذين المدخلين، من مدخل الثقافة بوصفها تمثل مجالاً يستدعي العناية بفاعليتها الإصلاحية، ومن مدخل المجالات الأخرى التي وجدت في الثقافة والإصلاح الثقافي مقومًا وأساسًا.

تكوّن الكتاب من ثلاثة فصول: الفصل الأول حمل عنوان: (ظواهر وآفات) وناقش خمس ظواهر هي: الكراهية والتعصب والتطرف والعنف والإلحاد. وحمل الفصل الثاني عنوان: (قراءات ومسارات) وناقش ستة قضايا هي: مشاريع الإصلاح.. إلى أين وصلت؟ ماذا كسب المسلمون من تقدم العالم؟ العالم العربي بين ثنائية الحداثة والأصولية، متى يبدأ عصر النقد الفكري؟ متى نصل إلى مجتمع المعرفة؟

فكري تنويري تطلب توضيحات ومجهودات تجلّت في مشاريع ترشيد السلطة والقطع مع الحكم المطلق، مع تمييز مجالات السلطة وتحسينها من أي تدخل يهدر كرامة الإنسان وحرياته، بحيث يصعب التأريخ للدولة الحديثة دون التأريخ للحرية كمفهوم جوهرى لهذه الدولة. وبه أصبح الأمن والاستقرار رهينين بمدى تحقيق حرية الإنسان وكرامته وصون حرمة، وهو ما كان مستحيلاً لولا دسترة قانون «ما لله الله وما لقيصر لقيصر»، فالحكم باسم السماء الذي على ضوئه تمت التضحية بالأقليات الدينية وبالحرريات الفردية، سواء تعلق الأمر بحرية التعبير أو المعتقد، لم يعد ممكناً بعد أن وجدت العلمانية طريقها إلى ترشيد السلطة والحكم وفق مبادئ دولة الحق والقانون، وهي الدولة المحايدة التي جاءت لحماية الجميع وتحقيق مصالح الجميع على قدم المساواة، طالما أن الدولة بالنهاية هي مجموع المؤسسات الحامية لمصالح الناس واستقرارهم وأمنهم.

في العالم العربي والإسلامي ظل الحديث عن مواضيع الحداثة والعلمانية والديموقراطية حديثاً مخضّباً بالكثير من أحكام القيمة، التي لم تنفصل لغاية اليوم، لدى الأطر الإيديولوجية للمعرفة الدينية، عن التكفير والإقصاء من دائرة الإيمان والثلث الناجي، طالما اعتبرت أن الإسلام دين ودولة، وبالرغم من أن التجربة التاريخية أثبتت أن الدولة الحديثة هي وليدة عصر الحداثة والتنوير، وأن السلطنة في العالمين العربي والإسلامي لم تخضع للتنظيم نفسه ولا للسلطة نفسها، وأن الحكم باسم القرآن خضع لاختلافات كبيرة، باختلاف الأنظمة والعصور،

ساذجة مختلفة عن طبيعة الإنسان، تنسج حولها كثير من النظريات ومناهج البحث التي تسعى جاهدة لتأكيد صحتها.

وهو كذلك إعادة اعتبار لجوانية الإنسان في التعامل مع الظواهر؛ فالكتاب يتطرق إلى مفردة وفكرة مهمة قلّم يتناولها الباحثون في الدائرة الإسلامية، وهي التأمل. ونحن نعي ما لهذه المفردة من سبّر عميق في النفس الإنسانية، لتنتقل من مرحلة الكمون والقوة إلى مرحلة التجلي والفعل، فالتأمل في المفهوم البدرّي مرحلة متقدمة جداً في النظر إلى مجريات الأحداث بالوصول إلى النتائج متجاوزين سؤال: (كيف ولماذا وما... إلخ) من تلك الأسئلة التي تحتاج إلى حفر معرفي؛ ذلك لأن التأمل كيميائياً من العلم والخبرة والعطاء الرباني.

جدير بالذكر أن هذا الكتاب - كما يشير الناشر - هو آخر أعمال المرحوم البروفيسور مالك بدري الذي وافته المنية بتاريخ ٨ / ٢ / ٢٠٢١ م. وقد أشرف المعهد العالمي للفكر الإسلامي على متابعته وتحريره وتنسيقه. وطُبع بالتعاون مع جامعة إسطنبول صباح الدين زعيم.

## الدولة العربية المعاصرة بين جدليات الاستقرار والإصلاح

الكاتب: محمد محفوظ.

الناشر: روافد للنشر والتوزيع - القاهرة.

الصفحات: ٥١٣ من القطع الوسط.

سنة النشر: ط ١ - ٢٠٢١ م.

في تقديمه للكتاب يقول الدكتور عياد أبلال: «تأسست الدولة الحديثة على أساس العقد الاجتماعي، والذي جاء بدوره نتيجة مخاض

الوارف، ويترشح قلمي من معين القرآن... ولأن مقصد المقالات المعاني القرآنية؛ فقد بذلت قدر طاقتي المتواضعة أن أترك بصمة علمية ومنهجية وأسلوبية، إيماناً مني بأن الدراسات القرآنية ينبغي أن تواكب الوعي المتنامي والحراك الفكري الدؤوب.

والتدبر حينما يلج الآيات لاستجلاء معانيها فهو ينظر من خلال الألفاظ لتراكيب البيانية ودلالاتها على المعاني، فلا بد من إمعان النظر والتأمل في الكلمات (لفظاً ومعنى) فلا يفكك المعنى بمعزل عن اللفظ، ولا يفصل اللفظ عن المعنى.

وقد أخذت المقالات على عاتقها تقريب الأساليب اللغوية والبيانية ومعاني الآيات بأسلوب توضيحي مراعاة للقارئ العام الخالي الذهن من معاني النحو والأساليب البيانية.

وفي لفنة لطيفة يقول المؤلف: إن الاعتناء بآراء المفسرين ليس الهدف أن يتبع المتدبر كل ما يقوله أهل التفسير، بل لا بد أن تكون له مفرزة ومعايير يعتمد عليها في التعاطي مع الآراء قبولاً أو رفضاً أو إيراداً ومناقشة، فالآراء حصيلة عملية اجتهادية، والذي يحدد اتجاه التعاطي معها، استنادها إلى أدلة وقرائن لغوية أو شرعية أو عقلية.

وليس من الصحيح أن نأخذ الرأي بلا دليل معتبر ثم نبحث له عن تبرير يصححه، وكأننا نستقوي به لصالح المفسر وليس لصالح النص القرآني، فذلك من المنهي عنه؛ فلا بد أن يكون نصب اهتمامنا الآية وليس المفسر أو مذهبه أو اتجاهه، عند ذلك سيجد المتدبر نفسه متحرراً من ربوق التقديس والتعاطف المذهبي أو الميل

وأن لا دولة في الإسلام بالمفهوم الحديث للكلمة، فإن الأنظمة العربية والإسلامية وقد اتفقت تاريخياً على أن الدولة هي الزعيم، وأن الحكم هو حكمه باسم الدين، أصبحت تشكل في حد ذاتها ممانعة ثقافية ضد التغيير وضد الديمقراطية، بل وحتى ضد الشورى نفسها بما هي أحد مفاهيم تنظيم الحكم والسلطة في الإسلام، وليس لتنظيم أو توصيف الدولة، على أن هذا العقد السياسي التاريخي لم يكن معزولاً عن التدخلات الأجنبية، بل وكان في أحيان كثيرة نتاج هذه التدخلات، خاصة في الحقتين الحديثة والمعاصرة».

أما عن فصول الكتاب فقد قسمها المؤلف في أربعة على النحو التالي: الفصل الأول: الإسلام وسؤال الدولة في العالم العربي. الفصل الثاني: العالم العربي بين الطائفية والدولة الحديثة. الفصل الثالث: الدولة العربية بين السياسي - الديني والمدني. الفصل الرابع: الدولة العربية بين سؤال المواطنة وتداعيات الربيع العربي.

### فواصل قرآنية وقفات تأملية في معاني الآيات وأساليبها البيانية

الكاتب: عيسى مبارك الربيع.

الناشر: بسطة حسن للنشر والتوزيع - القطيف.  
الصفحات: ٣٩٢ من القطع الوسط.  
سنة النشر: ط ١ - ٢٠٢١ م.

تتوزع فصول هذا الكتاب في ١٩ فصلاً وضع لها المؤلف مسمى (فواصل قرآنية)، -وقد ألبس بتعبيره- هذا الإصدار وشاحاً فيه من قدسية الآيات وشرفها، رغبةً في أن أستظل بظلمها

القواعد بين الاستنباط والاستقراء، القرآن الكريم والعلاقة بين المعرفة والعلم، قواعد التفسير: النشأة، البواكير الأولى، التطور، قواعد التفسير الموضوعي، قواعد الترجيح، تاريخ التفسير والقواعد التفسيرية عند مفسري الإمامية، مؤلفات مفسري الإمامية في قواعد التفسير.

## المسلمون والغرب والتأسيس القرآني للمشارك الإنساني

الكاتب: أحمد الفراك.

الناشر: المعهد العالمي للفكر الإنساني - الأردن.  
الصفحات: ٣٩١ من القطع الوسط.  
سنة النشر: ط ١ - ٢٠٢١ م.

هذا الكتاب تتوزع صفحاته في خمسة فصول تعالج موضوعاً فكرياً أععب الفكر الإسلامي المعاصر، وشغل العقل المسلم حيناً من الدهر، وملاً الإنتاج فيه حيزاً كبيراً من المكتبة الإسلامية العربية، ويتعلق الأمر بإشكال «علاقة المسلمين بالغرب» وتداعياته على الواقع الذي تعيشه الأمة الإسلامية اليوم في ارتباطها المعاصر بالغرب. ويحيب عن جملة من التساؤلات المستجدة التي تطرح بصدد البحث في هذا الإشكال، ليقدّم تصوراً أكاديمياً جديداً يحاول تجاوز الخلل المنهجي الذي غلب في معالجة مثل هذه الموضوعات.

ووعياً بقضايا الإنسان المعاصر ومتطلبات المستقبل المشترك، وما تحمله الإنسانية معها من إرث تاريخي يختلط فيه الحق بالباطل، والخير بالشر، والأصيل بالدخيل، واستحضاراً

الذهني الذي يستحسنه، فالتفسير يبقى تفسيراً، لأن يتحوّل نصّاً موازياً لنص القرآن.

## قواعد التفسير: دراسة منهجية في عوامل وأسس البناء والتكوين

الكاتب: ليث العتابي.

الناشر: بسطة حسن للنشر والتوزيع - القطيف.  
الصفحات: ٤٣٧ من القطع الكبير.  
سنة النشر: ط ١ - ٢٠٢١ م.

في مقدمته يقول الباحث ليث العتابي: إن الجهد الذي قمنا به لم يكن جهداً نظرياً فقط، ولم يكن جهداً كتابياً ترفيهاً مطلقاً، بل هو جهد جاء جزاء معاناة ودراسة وتدرّيس، فلقد قمت بتدريس أحد كتب قواعد التفسير لأكثر من أربع دورات تدريسية لتتراكم عندي ملاحظات كثيرة حول موضوع قواعد التفسير عموماً، وحول الكتاب بشكل خاص، يضاف لها أن اختصاصي ورسالتني في مرحلة الماجستير كانت عن قواعد التفسير، كل ذلك وعبر سنوات قد كوّن عندي خزيناً وتراكمًا أنطلق منه في كتابة هذا الكتاب، لأقول موضعاً: إن كتابي هذا ليس خاتمة الكتب، ولا هو كتاب يعطي حلولاً سحرية، بل هو كتاب استوعب ما لم يستوعبه كتاب غيره، وركّز على أمور مهمة نساها أو غفل عنها غيري، مازجاً بين ما قرأت وما قمت بتدريسه لهذا الموضوع المهم جداً.

الكتاب جاء على شكل مباحث ومنها:  
المفردة القرآنية بين المفهوم والمصطلح،  
توضيح ما يراد بالقواعد وكيفية تكوينها،

لما تمر به الإنسانية اليوم من محن فكرية وواقعية تراكمت عبر الزمن وأنتجت مقولات مغلقة، نشعر بالحاجة إلى تصحيح المنطلق وتجديد الرؤية واستشراف المستقبل الذي تتجاوز فيه الإنسانية أنانياتها وتحيزاتها إلى أفق أرحب، يحتضن الإنسان احتضاناً مستوعباً للاختلاف والتنوع والتنافس، يقبل الآخر ولا يلغيه، ويحضره ولا ينفيه، ويشرّكه ولا يقصيه.

ويقترح الكتابُ مدخلاً منهجياً ومعرفياً من شأنه أن يؤسس لنظرية معرفية تستمد رؤيتها من المرجعية القرآنية النبوية، عبر اكتشاف المنهاج العلمي والعملي الذي يقدم قراءةً جامعةً بين التدبّر في الكتاب، والتّفكير في الكون، والتّبصر في الإنسان، ومستوعبةً لكل قضايا الإنسان والأديان والعمران، متجاوزةً لعيوب القراءات الإيديولوجية والفلسفات المتحيزة والمذمبيات المتقلصة... وهو ما من شأنه تقريب الشقة وتنظيم الاختلاف ونزع فتيل الصدام.

من أجل ذلك يهدف الكتاب إلى إبراز أصول المشترك الإنساني؛ الدينية والعلمية والطبيعية والعمرائية والبيئية بين المسلمين والغرب، بما يُمكن من رسم المدخل العام لـ «نظرية المشترك الإنساني» الذي يستوعب الخصوصيات الدينية والقومية والجغرافية والعرقية، ويستحضر معها التطور التقني والثقافي والسكاني والاقتصادي لعالم اليوم.

وقد جاءت فصول الكتاب الخمسة على النحو التالي:

الفصل الأول: مدخل مفاهيمي تأسيسي للكتاب.

الفصل الثاني: الأساس الديني للمشارك

الإنساني بين المسلمين والغرب.  
الفصل الثالث: المشترك العلمي المعرفي مدخلاً للمشارك الإنساني.  
الفصل الرابع: المشترك العمراني بين المسلمين والغرب.  
الفصل الخامس: المشترك البيئي الطبيعي مدخلاً للمشارك الإنساني.

## روح الشرائع

الكاتب: شارل لوي دي سيكوندا «مونتسكيو». المترجم: عادل زعيتر.  
المراجع: رسول محمد رسول.  
الناشر: الرافدين - بيروت.  
الصفحات: ١١٩٨ في مجلدين من القطع الكبير.  
سنة النشر: ط ١ - ٢٠٢١ م.

يقول المترجم عادل زعيتر في مقدمته للكتاب: إن (روح الشرائع) هو الكتاب الذي حرّره مونتسكيو معشر المشتريين من السير مع هوى الناس ومن مصادفات الأحوال، وردّهم إلى أساس الطبيعة البشرية، فنال من الصيت البعيد منذ صدوره ما طُبِعَ عشرين مرّة في أقل من عامين، وترجم إلى جميع لغات أوروبا. و(روح الشرائع) هو ما قال عنه عدو مونتسكيو الأزرق فولتير: «كان الجنس البشري قد أضاع حججه، فأعادها مونتسكيو إليه»، وهو ما قال عنه إميل فاجيه (١٨٤٧-١٩١٦): «إن روح الشرائع أكثر من كتاب، هو أثر تاريخي عظيم ينزل إلى الوقائع فيترك فيها أثراً عميقاً لزمان طويل جداً».

والحق، إن (روح الشرائع) هو أثر روح عالية؛ بل الحق أنه هو روح إنسانية يدين الظلم

وممارسة النقد العلمي، وهو الذي يمثل نهضة الأمة عبر القرون لصلابته. ومؤشرات رأس المال الديني السائل تتمثل في الالتزام بالتدين الشكلي كاللحية والثوب القصير وعدم لبس العقال، بوصفه قوة شعبية مؤثرة، بسبب أنها تختزل معاني الزهد والمروءة والتواضع والعفة...، وتقديس النص الشرعي للعامّة مع تأويله الدائم لأهداف خاصة، وهو تقسيم مناسب لتفسير السوق الديني، وهو مصطلح سبق أن استخدمه عدد من الباحثين.

### درب الكتابة

الكاتب: رائد العيد.

الناشر: دار مدارك للنشر - الرياض.

الصفحات: ٢٨٠ من القطع الوسط.

سنة النشر: ط ١ - ٢٠٢٠ م.

حاول الكاتب تقسيم درب الكتابة إلى محطات عدة، يسهل المرور عليها. فجاء الكتاب في ثلاث محطات، الأولى: أسماها الضروريات، تشبيهاً لخطوات هذه المحطة بالضروريات العقلية التي لا تستقيم حياة المرء إلا بها، وبدونها يدخل عالم السفسطة والتخبّط والتناقضات. وأسمى المحطة الثانية: المعالجات، وفيها تحدث عن العمليات المستمرة مع الكتابة، كالتحرير وإعادة الكتابة، وعرض المکتوب على الآخرين قبل استوائه كاملاً. والمحطة الثالثة: الغايات، وتحدث فيها عن بعض الخطوات المطلوب التفكير فيها وراء الكتابة، لإيصال الكتاب للقراء عبر الطريق الأمثل، واختيار المكان

والاعتداء ويوصي باللطف والعطف، وهو يسير بقارئيه إلى مثل الثورة الفرنسية الأعلى، يسير بهم إلى خلاصة هذا المثل: «الحرية والمساواة والإخاء».

أما منتسكيو فيقول: لو كنت قادرًا على تزويد جميع الناس بأسباب جديدة يحبون بها واجباتهم وأميرهم ووطنهم وقوانينهم، ويشعرون بأنهم سعداء، في كل بلد وكل حكومة وكل مركز يكونون فيه؛ لعددتني أسعد الوري. ولو كنت قادرًا على جعل القادة يزيدون معارفهم فيما يجب أن يأمروا به، وعلى جعل من يطيعون يجدون لذة جديدة في الطاعة؛ لعددتني أسعد الوري. ولو كنت قادرًا على صنع ما يُشفي به الناس من مبتسراتهم لعددت نفسي أسعد الأنام، وبالمبتسرات هنا، أدعو ما يؤدي إلى خفاء الشيء بذاته، لا الذي يؤدي إلى جهل بعض الأمور.

### رأس المال الديني

#### قراءة في السوق الديني في نصف قرن

الكاتب: عبدالرحمن عبدالله الشقير.

الناشر: ابن النديم للنشر والتوزيع - الجزائر.

الصفحات: ٨٠ من القطع الوسط.

سنة النشر: ط ١ - ٢٠٢١ م.

يمكن تقسيم رأس المال الديني في هذه الدراسة إلى نوعين، هما: رأس المال الديني الصلب، ويرد في سياق إيجابي، ورأس المال الديني السائل ويرد في الدراسة في سياق سلبي، ولكل منهما مظاهر اجتماعية. ومؤشرات رأس المال الديني الصلب تتمثل في الإنتاج العلمي المبني على الموضوعية والحياد واتباع الدليل

لدى اليونان الذين يشار إليهم بأن الديمقراطية جاءت منهم، وعندهم عرفت الممارسة الحزبية. وتعدد مظاهر العمل الحزبي من مجتمع إلى آخر، ومن مدينة إلى أخرى، ومن حضارة إلى أخرى، وقد تلتقي من حيث الإنتاج مع مجتمع أو مدينة أخرى في نقاط قليلة أو كثيرة، ولكنها لا تتقاطع معها كلياً؛ لأن العمل الحزبي بنتائجه تتقارب صورته وإن اختلفت آلياته.

ضم الكتاب عشرة فصول، توزعت على باين، وجاء الباب الأول تحت عنوان: (العمل الحزبي: النشأة التاريخية)، وفيه الفصول التالية: مفهوم الحزب لغة واصطلاحاً، الدين والسياسة محاور التوافق والتقاطع، نشأة الأحزاب في العالم الإسلامي، الأحزاب السياسية في تنوعاتها وتقسيماتها.

فيما جاء الباب الثاني تحت عنوان: (شرعية العمل الحزبي في المنظور الإسلامي)، وفيه الفصول التالية: الحزب الإسلامي بين الحرمة والقبول، الحزب الإسلامي والمرجعية الدينية، حزب إسلامي واحد أم تعددية حزبية، المرأة وحق المشاركة السياسية، الصبي والمجنون وحق المشاركة السياسية، التداول السلمي للسلطة.. الشورى والديمقراطية والمعارضة.

الأنسب لنشر النص، وكيفية التعامل الأفضل مع النقّاد. ووضع في نهاية الكتاب قائمة مكتبة الكتابة؛ استجابة لفتنة القوائم التي دفعت أمبرتو إيكو لتأليف كتابه الفاتن (لا نهائية القوائم)، جمع فيها الكاتب الكتب التي تتحدث عن الكتابة في المكتبة العربية.

## الإسلام والديمقراطية

### معالم المدرستين في التعددية السياسية

الكاتب: نضير الخزرجي.

الناشر: قناديل للنشر والتوزيع - بغداد.

الصفحات: ٧٣٦ من القطع الكبير.

سنة النشر: ط ١ - ٢٠٢١ م.

يناقش الدكتور نضير الخزرجي في كتابه مظاهر العمل الحزبي البسيطة التي عرفتها البشرية والتي تمثلت في الجماعات البشرية الصغيرة داخل المدينة الواحدة التي رأت مصلحتها بتنظيم أمرها لمواجهة الأخطار المحدقة بها، حيث كانت الغارات والحروب والمناوشات العسكرية السمة الظاهرة في الفترة الأولى من عصر البشرية، فتنادى رجالها إلى تنظيم أمرهم، وكان يغلب على مثل هذه المظاهر الحزبية سيطرة القواد والنبلاء وعلية القوم على القرارات، وبخاصة

# 111

28th year  
Spring 2021 Ad/ 1442 Hg



Published by:  
Al-Kalema  
Forum for  
Studies &  
Researches

# AL-KALEMAH

A Quarterly Magazine Specializes in Islamic Thoughts, Current Issues and civilization Rebal

## سعر العدد

|                       |                              |
|-----------------------|------------------------------|
| «لبنان ٣٠٠٠ ل.ل»      | «سوريا ٦٠ ل.س»               |
| «الأردن دينار ونصف»   | «مصر ٧ جنيهات»               |
| «الكويت دينار ونصف»   | «السعودية ١٥ ريالاً»         |
| «البحرين دينار ونصف»  | «الإمارات العربية ١٥ درهماً» |
| «عمان ريال ونصف»      | «قطر ١٥ ريالاً»              |
| «العراق دينار ونصف»   | «اليمن ١٧٥ ريالاً»           |
| «السودان ٧٥ ديناراً»  | «ليبيا دينار ونصف»           |
| «تونس دينار ونصف»     | «المغرب ٢٢ درهماً»           |
| «موريتانيا ١٥٠ أوقية» | «بريطانيا ٢,٥٠ جنيهه»        |
| «فرنسا ٣٠ فرنكاً»     | «ألمانيا ١٠ ماركات»          |
| «سويسرا ١٠ فرنكات»    | «هولندا ١٠ فلورن»            |
| «أيطاليا ٥٠٠٠ ليرة»   | «أمريكا ٥ دولارات»           |
| «كندا ٥ دولارات»      |                              |
| «استراليا ٦ دولارات»  |                              |

«الدول الأفريقية ٤ دولارات.»

«الدول الأوروبية والأمريكية الأخرى ٥ دولارات.»

موقعنا على الإنترنت: [www.kalema.net](http://www.kalema.net)