



أتصدر عن
منتدى الكلمة
للدراسات
والأبحاث

الكلمة

مجلة فصلية تعنى بشؤون الفكر الإسلامي وقضايا العصر والتجديد الحضاري

◆ كتب:

الدين والتدين في
تونس.. مقاربات
وموازات

◆ ندوات:

الوحدة الإسلامية..
المفهوم، الفرص،
التحديات

ملف: علم أصول الفقه وسؤال التجديد

◆ سؤال المقاصد وفلسفة التجدد.. دراسة في الفكر

الإصلاحي الإسلامي المعاصر

◆ التأصيل العقلي لنظرية مقاصد الشريعة.. محاولة

جديدة

◆ علم أصول الفقه ودوره في بناء التفكير المنهجي

النسقي

◆ المنهجية الأصولية وإعادة تشكيل العقل المسلم

الكلمة

مجلة فصلية تعنى بشؤون الفكر الإسلامي وقضايا العصر والتجديد الحضاري

تصدر عن منتدى الكلمة للدراسات والأبحاث

رئيس التحرير: زكي الميلاد

مدير التحرير: محمد محفوظ

هيئة التحرير

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

الهيئة الاستشارية

ش. حسن الصفار
د. رضوان السيد
د. طه عبدالرحمن

الراحلون

د. محمد فتحي عثمان
(١٣٤٩-١٤٣١هـ / ١٩٢٨-٢٠١٠م)
د. عبدالهادي الفضلي
(١٣٥٤-١٤٣٤هـ / ١٩٣٥-٢٠١٣م)
د. طه جابر العلواني
(١٣٥٤-١٤٣٧هـ / ١٩٣٥-٢٠١٦م)
أ. حسن باقر العوامي
(١٣٤٥-١٤٤٠هـ / ١٩٢٦-٢٠١٩م)
ش. محمد علي التسخيري
(١٣٦٤-١٤٤١هـ / ١٩٤٤-٢٠٢٠م)
د. عبدالحميد أبو سليمان
(١٣٥٥-١٤٤٣هـ / ١٩٣٦-٢٠٢١م)

المراسلات

http://www.kalema.net

Email: kalema@kalema.net

موقع المجلة على الإنترنت

البريد الإلكتروني

التنفيذ الطباعي

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

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

التوزيع

مؤسسة الفلاح للنشر والتوزيع - لبنان

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

الاشتراك السنوي

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



قواعد النشر في المجلة

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

يشترط في المادة المرسلة الشروط التالية:

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

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



الكلمة الأولى

■ «الكلمة» بعد ربع قرن.. طموح يكبر وأمل يستمر / الدكتور محمد شهيد ٤

دراسات وأبحاث

■ فكرة تعارف الحضارات في النشر الفكري العربي / زكي الميلاد ١١

ملف العدد: علم أصول الفقه وسؤال التجديد

■ تقديم الملف / الدكتور محمد الناصري ٤٠

■ سؤال المقاصد وفلسفة التجدد.. دراسة في الفكر الإصلاحي الإسلامي المعاصر /

الدكتور عبدالرحمن العضاوي ٤٢

■ التأصيل العقلي لنظرية مقاصد الشريعة.. محاولة جديدة / الدكتور أحمد غاوش ٧٢

■ علم أصول الفقه ودوره في بناء التفكير المنهجي النسقي / الدكتور عبدالعالي عباسي ٩٠

■ المنهجية الأصولية وإعادة تشكيل العقل المسلم / رشيد عيدوك ١١١

رأي ونقاش

■ من حق العيش المشترك إلى واجب العيش الواحد / محمد محفوظ ١٣٦

كتب - مراجعة ونقد

■ الدين والتدين في تونس.. مقاربات وموازنات / الدكتور صلاح الدين العامري . ١٦٤

نكبات

■ مؤتمر: الوحدة الإسلامية.. المفهوم، الفرص، التحديات / محمد تهامي دكير ١٧١

رسائل جامعية

■ نظرية تعارف الحضارات عند زكي الميلاد / إعداد: يمينه غاوي ١٨٣

■ إصدارات حديثة / إعداد: حسن آل حمادة ١٩٤



«الكلمة» بعد ربع قرن..

طموح يكبر وأمل يستمر

الدكتور محمد شهيد*

□ مدخل

هذه انطباعات وملاحظات وأنظار سجّلتها على هامش متابعتي لمسيرة مجلة «الكلمة» التي تُزَيِّن مكنتي بأعدادها كاملة تقريباً. وقد حاولت تسجيل هذه الأفكار قبل أن أطلع على ما كتبه الزملاء في الإطار نفسه، وذلك حتى لا يكون لذلك أثر في تفكيري. فإن وافقت أحد الزملاء فهو من تقدير الله ﷻ، ومن انسجام الروح لا غير.

مثّلت المرحلة الممتدة من ثمانينات القرن العشرين إلى نهاية تسعيناته فترة مزدهرة وثرية من حيث الإنتاج الفكري والثقافي في الساحة العربية. ورغم أن المرحلة شهدت استقطابات سياسية وأيديولوجية حادة إلا أنها مع ذلك حافظت على بعض التقاليد التي ساهمت بشكل وافر في هذا التنوع والتعدد. وقد شهدت المرحلة انتفاضات كثيرة في قلب الأمة النابض فلسطين، وما صاحب ذلك من سعي إلى إبداع فكري وأدبي وربما فلسفي صاحب هذا الزخم. كما

* أستاذ الفقه ومقاصد الشريعة بجامعة محمد الأول، وجدة - المغرب. البريد الإلكتروني:

med.chahid@gmail.com

تميّزت المرحلة -أيضاً- بثورة فريدة ضد الكيان الصهيوني في جنوب لبنان أثمرت مقاومة إسلامية حيّة ساهمت في الإبقاء على الحس الوطني والقومي متيقظاً ومتحفّزاً لكل غزو أو استفزاز من عدو لا يهمه إلا قمع الأمة وتدميرها. وعاشت المرحلة صراعاً مع الغرب على أرض الخليج العربي صاحبه نقاشاً دسماً علمياً وشرعياً واستراتيجياً عربياً وإسلامياً.

كما لا يمكن فصل الواقع العربي عن العالمي الذي امتاز بصراع قطبين متميزين سيعرف سقوط أحدها، القطب الشرقي بقيادة الاتحاد السوفياتي، لتستمر الرأسمالية متوحشة ومستفردة بالعالم بقيادة قطب واحد تقوده الولايات المتحدة الأمريكية؛ لما له من تداعيات على المشهد العربي والإسلامي في فلسطين ولبنان والخليج وكذلك أفغانستان.

إن هذا التقاطب الحاد والصراع الفكري المشتعل ظل مستمراً لكن بتقاليد في كثير من الأحيان كان يعترها الاستماع والإنصات وربما التفاهم وحتى التسامح إلى حد كبير، سيستمر أكثر ويتضح بشكل جلي في الحوارات الإسلامية - الإسلامية وأحياناً الحوارات الإسلامية - القومية. وقد كان من ثمار هذا الصراع الناعم، ربما، الاصطفاف وراء الأفكار والآراء، وربما حتى الأشخاص في بعض الأحيان؛ ليمثل في منابر ومؤسسات فكرية وثقافية أطرت المشهد الفكري والثقافي في العالم العربي والإسلامي.

□ ميلاد المنابر الفكرية

خلال هذه الفترة الثرية شهدت الساحة الفكرية ميلاد ثلّة من المنابر الفكرية، بأبعاد ومستويات متنوعة تتدرج من مستوى عام إلى مستوى يهتم بقضايا نخبوية. كما أن هذه المنابر استطاعت أن تغطي جغرافيا العالم العربي كله تقريباً. والحديث هنا ليس مقتصرًا على المنابر الرسمية، أي المجلات والدوريات التي كانت تصدرها وتمولها مؤسسات رسمية لدولة ما، إنما حديثنا يدور عن المجلات غير الرسمية؛ وإن شئت سمّناها أهلية، من حيث الجهة التي تصدرها وتتكفل بها وتحمل مسؤوليتها.

وفي أحيان كثيرة كانت أوروبا أو الولايات المتحدة الأمريكية موطناً لإصدار مجلات من نوع رفيع من قبيل مجلة «منبر الحوار» التي أعلنت في أول الأمر عن صدورها من النمسا، أو مجلة «قراءات سياسية» التي كانت تصدر في الولايات المتحدة الأمريكية، أو مجلة «مستقبل العالم الإسلامي» التي كانت تصدر من مالطا، وهكذا بالنسبة إلى مجلات ودوريات أخرى.

ولسنا بصدد استقصاء وسرد هذه المنابر وذكرها واحداً واحداً، ولكن يهمننا الحديث

عن السياق العام الذي رافق هذا الحدث الفكري والثقافي المتميز في عالمنا. وعلى كل حال فقد استطاعت هذه المنابر احتواء الأفكار والسياسات للمؤيدين وكذلك للمعارضين أحياناً لبعض السياسات الرسمية. والمهم في كل هذا هو القدرة على التعبير والترويج لفكر يؤمن به أصحابه فيعملون على بيانه وإيصاله إلى مخالفينهم.

وكان اللاف للاهتمام هو السقوط المروع لجل، إن لم نقل: كل هذه المنابر، وانسحابها من الساحة إلى غير رجعة. ليملاً الساحة فراغ فكري رهيب ومقلق. فبعد التزاحم والتدافع سيُطل شبح البطالة الفكرية القاتل بكل سلبياته المروعة والمؤثرة في مسير النهوض وتصحيح المسار.

في ظل هذه الظروف الصعبة استطاعت مجلة «الكلمة» الصمود والاستمرار، والاستمرار في الصدور في مثل هذه الظروف يعد انتصاراً ما بعده انتصار. ذلك أن الحفاظ على نسق الإصدار ووتيرة الأعداد والقدرة على استقطاب نخبة من الكتاب هو في حد ذاته نموذج للتفوق والنصر العظيم. وإذا كان «أَحَبُّ الْأَعْمَالِ إِلَى اللَّهِ أَدْوَمُهَا وَإِنْ قَلَّ» كما جاء في حديث النبي ﷺ، فإن العمل إذا توفرت فيه الوفرة والدوام يكون قد حاز على حب الله وحب العارفين والصالحين. ولعل «الكلمة» قد حازت على الأقل على هذا الشرف لاستمراريتها وقيمتها الفكرية ومكانتها العلمية.

□ هاجس النهوض الحضاري

للقوف على قيمة مجلة «الكلمة» وجودة ما أصدرت يمكن الاطلاع ولو بسرعة على أهم المحاور والمواضيع التي عالجتها من خلال نخبة متنوعة من الكتاب. فقد كان من أهم ما عالجته عبر سلسلة أعدادها ولفترات متفاوتة قضية مشروع النهوض الحضاري. وذلك لما لهذا الموضوع من أهمية مركزية في هذه المرحلة الدقيقة من تاريخ الأمة. وقد أثبتت «الكلمة» من خلال هذا المحور وعدة محاور أخرى أنها مسكونة بهذا الهاجس، هاجس النهوض، والخروج من الأزمة التي حلت بهذه الأمة الجريحة.

وارتباطاً بهذا الموضوع فقد كان مما ناقشته المجلة قضية الأصالة والمعاصرة ولما لها من تداعيات كبيرة على المشهد الثقافي العربي والإسلامي، وكذلك مسألة التنمية لارتباطها بالنهضة وبالظروف الاقتصادية والتنموية الحرجة التي تعرفها الأمة. ثم محور التربية والتعليم لكون أن التربية والتعليم من أهم مكونات فكر وحركة النهوض. ولم يفت المجلة متابعة عصر النهضة أيضاً، وذلك لاستجلاء الدروس وقراءة التجربة التي شهدتها الأمة في

هذه الفترة، والوقوف عند أسباب عدم اكتمال المشهد واستمرار تجربة النهضة.

ولأن المجلة تخاطب أساساً الأمة العربية والإسلامية، طبعاً من دون إقصاء أو تهميش لمكونات التعدد والتنوع في الأمة، فقد كان للنص الشرعي دراسةً وفهماً قسطاً وافر من الدراسة والمتابعة. لذلك كان الحق في الاختلاف حاضراً في بعض الدراسات التي نشرتها المجلة، وكذلك في مسألة الاجتهاد وذلك لما لها من قيمة في ترسيخ ثابت من ثوابت الشريعة الإسلامية المتمثل في خلود الشريعة وصلاحياتها لكل زمان ومكان. ولكيلا يكون الاهتمام بالنص وقراءته كلاماً بدون أثر في الواقع، ولغواً فقط، فقد كرّست المجلة جملة من الأبحاث في قضية حوار المذاهب الإسلامية وتكريس حرية قراءة النص وفق ضوابط يحكم العلم عليها بالبقاء أو بالزوال. وأيضاً لأن التطرف الديني والعنف والتعصب له ارتباط بهذا الموضوع الحساس، فقد نال هو -أيضاً- حصته من الدراسة والقراءة، وذلك لتجاوز هذه الآفة القاتلة ولتكريس الوسطية، وتعميق الحوار الإسلامي - الإسلامي الذي كان هو -أيضاً- حاضراً في عدة أعداد من المجلة.

إن الانشغال بأحوال الأمة ظلّ هاجساً يسكن المجلة، فلا يخلو عدد من أعداد «الكلمة» من دون أن تكون مراجعة قضاياها ودراساتها حاضراً فيها. وهكذا فمواضيع من قبيل الحرية في الفكر الإسلامي، وقضية التعددية، وحقوق الإنسان، ومسألة المجتمع الأهلي، والسلم الاجتماعي، والحداثة والعولمة، ومشكلة التراث وغيرها. وهي مواضيع تطرق إشكالات تؤرق الفكر العربي وتقلقه، ويسائلها في كل مرة بحثاً عن قيس لزعزحة الوضع نحو الأحسن، وللخروج من الوضع القلق الذي تعيشه الأمة.

كما لم تغب الفلسفة وأسئلتها عن مجلة «الكلمة» لما للسؤال من دور مهم في تحريك المياه الراكدة والوضعيات الساكنة. فتساءلت المجلة عبر مواضيع عدة عن القيم والفن والجمال، وعن التصوف أيضاً، كما لم يغيب سؤال المنهج في العلوم الإنسانية، وفي الدراسات الإسلامية. ليكون الثراء الفكري والفلسفي -أيضاً- حاضراً في أعداد المجلة.

□ الحكمة والتعقل

يمكن اعتبار ما سبق أهم المحاور التي ساهمت «الكلمة» بها في نقاش عميق وثري طيلة ربع قرن، وبالفعل فقد راکمت من الأفكار والرؤى ما يسهم من قريب أو بعيد في إغناء المشهد الثقافي العربي. وقد كان من أهم ما ساهم في إغناء المشهد الأسلوب المتزن الذي اختطته لنفسها. فقد كان أسلوبها مفعماً بالحكمة والتعقل وعدم الاصطدام مع

الآخر القريب وحتى البعيد. فالاختلافات المذهبية والعقدية قد تكون حاضرة في البحوث والدراسات، لكنها ليست بالأسلوب الذي يخرجها عن إطار أخلاق الإسلام العظمى وحكمته البالغة. وقد زاد هذا الأمر في تماسك خطاب المجلة في الوقت الذي تهاوت فيه عديد الخطابات من منابر ومجلات أخرى غابت عنها الحكمة والتعقل فغلب عليها التهور والتسرع.

وقد يكون من أعظم مكاسب هذه التجربة أيضًا، بالإضافة إلى ما سبق، الخطاب الذي امتاز بالوسطية والاعتدال، والقصد هنا ليس من حيث القوة والتطرف العقدي والمذهبي، بل القصد التوسط بين الخطاب المبتذل البسيط الآيل إلى تهوين الإشكالات، والخطاب النخبوي المغرق في التجريد المقيت. لذلك فقد كانت مجلة «الكلمة» مجلة الطالب غير المتخصص، ومجلة الأستاذ والمفكر صاحب التخصص. والحفاظ على هذه الشعبية الإيجابية قل أن يتحقق في كثير من المنابر.

فقد تحلّفت وتراجعت عديد من المجلات فقط لأنها عجزت أن تستنصت القراء والباحثين، فإما أن تغرق في الشعبوية والابتذال ومن ثمّ انعدام التحليل واحترام قواعد البحث العلمي، أو أن تسقط في شرك التجريد والخطاب النخبوي المتخصص جدًا، مما يجعل مخاطبيها قلة القلة أو نخبة النخب.

لقد كانت مجلة «الكلمة» صادقة مع قرائها، فلم تكن خطاب فئة محددة أو جهة خاصة أو قطر معين، ولكنها في الحين نفسه لم تغب عنها هموم بعض الأقطار في عالمنا العربي، لقد كانت المملكة العربية السعودية حاضرة في المجلة خاصة في مشهدها الثقافي، ولم تغب المملكة المغربية -أيضًا- بواسطة مثقفيها وفلاسفتها، ولم تحتف فلسطين الحبيبة بجرحها المدمي العميق، وأيضًا مصر الثقافة والفكر حاضرة، وكذلك إيران وتركيا وغيرهما.

□ حضور رواد النهضة والإصلاح

من جهة أخرى، لقد كان حضور رموز الثقافة والفكر والإصلاح في العالم العربي والإسلامي وازنًا، وهذا الحضور يعكس الاهتمام الذي أولته المجلة لهموم الأمة الفكرية والإصلاحية. فمن رموز الفلسفة والعمران والتصوف نشهد حضورًا وازنًا لكل من الفارابي والغزالي وابن رشد وابن خلدون.. فقد تناولتهم دراسات وأبحاث وقفت عند بعض إبداعاتهم وأسئلتهم وتجاربهم قصد استنباط الدروس في مشهد الإصلاح المنشود. وفي التجربة الإصلاحية المتنوعة والغنية، كان حضور كل من جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده

ورشيد رضا وعبد الرحمن الكواكبي. كما لا ينبغي نسيان كل من محمد حسين الطبطبائي، وموسى الصدر ومرضى المطهري ومحمد باقر الصدر ومحمد مهدي شمس الدين ومحمد حسين فضل الله بتجارهم الفكرية والسياسية والإصلاحية في عالمنا. وأيضاً تجربة كل من محمد إقبال ومحمد الغزالي ومالك بن نبي، وهم من هم في ميدان الفكر والحركة والتوعية والإصلاح.

كما لم يغب -أيضاً- رواد الدرس الفلسفي ورموز المشهد الثقافي في عالمنا العربي من أمثال محمد عابد الجابري ومحمد أركون وعبد الوهاب المسيري وطه عبد الرحمن، ليختفي التعصب والإقصاء في ميدان الفكر والمعرفة. فالحضور لا يقتصر على تيار من التيارات الفكرية أو المذهبية أو العقدية أو الفلسفية. وهذا ما يضمن الثراء والغنى في الفكر والمعرفة.

□ توصية وتوجيه

وإذا كان لا بد لي من كلمة أو نصيحة أو بالأحرى توجيه، بل دعنا نقول: التماس. فالإخوة في «الكلمة» أكبر من أن ننصحهم. فتجربتهم هذه علمتنا أنهم من طينة الكبار. لذلك يمكن أن أسمح لنفسي بالتماس إن كانوا يرونه مفيداً ومهماً ليعملوا به أو لينسوه وكأنني لم أقل شيئاً، فتجربة «الكلمة» طيلة هذه الفترة من الزمن المقدرة بما يفوق ربع قرن يمكن أن تكون تجربة مهمة لرصد أهم التطورات والتحويلات الفكرية للفرد أو للجماعة أو للأمة. وبذلك يمكن لمجلة «الكلمة» أن تصدر عدة أعداد دورية تخصصها لما كتب كاتب واحد أو باحث في مواضيع متعددة، مع الإشارة إلى تاريخ كتابة البحث، ليظهر للقارئ وللباحث التطور الذي مرَّ به هذا الكاتب.

كما يمكن أن تصدر المجلة أعداداً منفصلة ودورية في مواضيع محددة وكأنها استكتاب ولكنه من نوع خاص، استكتاب في سابق التاريخ. فقد تجمع للمجلة جملة أبحاث في موضوع واحد بلا شك. وقد عاينت هذا من خلال متابعة المجلة. وبذلك يكون بين أيدي الباحثين والمؤسسات عملاً ضخماً في تأريخ الفكر والمعرفة في عالمنا، ويكون مفيداً للغاية لرصد تطور الأمة وتطور نخبتها وعقولها.

وهكذا يمكن أن تخصص المجلة بعض الأعداد لبعض الأسماء المعروفة ببحثها الرزين ومكانتها العلمية في مواضيع متعددة أو في موضوع واحد إذا توفر، مع الإشارة إلى تاريخ كتابة كل بحث. فمثلاً لزكي الميلاد بحث على الأقل في كل عدد، فإذا جمعت بحوثه ودراساته في كتاب أو مجلد منفرد يمكن للمهتمين رصد ومتابعة تطور الفكر عند هذا

الكاتب. فتلاحظ نوع الأسئلة التي يطرحها، ثم نوع المواضيع التي يعالجها، والإشكالات التي يتصدى لها. وفي نهاية الأمر يتجمع لدى القارئ رصيد فكري هائل لزكي الميلاد وغيره من المفكرين يمكن هذا الرصيد الباحث من دراسة وتحليل تطور الفكر في هذه المرحلة الدقيقة.

كما يمكن للمجلة أن تصدر أعدادًا أو مجلدات وكأنها ندوة عقدت في وقت معين. وهي في الحقيقة لم تعقد ولكن هموم وانشغالات الباحثين دفعتهم إلى معالجات لموضوعات متشابهة أو متقاربة بنفس مختلف وبأدوات تحليل وتركيب متنوعة. فقضية النهضة تناولها عدد كبير من الباحثين، ومسألة قراءة النص عالجها عدد غير قليل من الباحثين. وإشكالات الفلسفة التي تهم عالمنا كانت حاضرة عند عدد مهم من الكتاب، ومثل هذا كثير في رصيد المجلة الذي تراكم طيلة هذه المرحلة.

كما أيضًا لا ينبغي نسيان عمل مهم تقوم به المجلة والذي يمكن إصداره كذلك منفصلاً في إعداد مستقلة، ذلك أن «الكلمة» راكمت في أعدادها عددًا عظيمًا تحت باب قراءة كتاب أو مراجعة كتاب صدر في هذا العالم. وجمع هذا العمل في أعداد مستقلة يمكن أن يكون بمثابة مكتبة بين يدي القارئ والباحث. لتنير طريقه فيما يخص بيبلوغرافيا البحث العلمي، وقد يكون لذلك أثر جد إيجابي على الباحثين والدارسين. ثم كذلك لا يخلو عدد من أعداد «الكلمة» عن متابعة أشغال ندوة وتغطيتها.

لقد توفر لمجلة «الكلمة» من الشروط للقبول ما لم يتوفر لغيرها، وزاد من قبولها -أيضًا- صمودها في هذه الفترة لتؤنس وحدته وتوجه تفكيره نحو الأهم، وترصد له انشغالات المثقفين والباحثين. ومن ثم سيكون أمام الباحثين والمهتمين رصيد مهم من الندوات التي عقدت وعالجت قضايا متعددة وبأساليب متنوعة ومنهجيات مختلفة ومقاربات مغايرة. هذا التعدد وهذا التنوع لا يمكن إلا أن يكون كنزًا فكريًا دسمًا بين يدي الباحثين والدارسين والمتابعين ليستخلصوا منه العبر والتائج التي تتيحها إمكاناتهم.

إننا أمام عمل رائد، وبين أيدينا رصيد مهم جدًا، وفي رف «الكلمة» تراكم ثقافي متنوع تحقق في فترة مهمة، وهذا كله يفتح شهية القارئ ويفتح الباب أمام دهشة السائل المهتم ليدلو بدلوه في تأريخ الفكر ورصد تحولاته في عالمنا المعاصر.



فكرة تعارف الحضارات

في النشر الفكري العربي

زكي الميلاد

- ١ -

بيان وتوصيف

شهدت فكرة تعارف الحضارات منذ الإعلان عنها سنة ١٩٩٧ م تطوراً متراكماً، وتقدماً متلاحقاً على مستوى النشر الفكري العربي مشرقاً ومغرباً، مسجلة اهتماماً جاداً عند شريحة من الكتّاب والباحثين أكاديميين وغير أكاديميين، الذين تابعوا هذه الفكرة وتواصلوا معها، ووجدوا فيها ما يستحق العناية بها، مدوّنين عنها مقالات ودراسات نشرت في مجلات ودوريات فكرية جادة.

نعني بالنشر الفكري المواد المسجلة نشرًا في مجلات ودوريات محكمة وغير محكمة لها صفة البحث الفكري الجاد، تكون مقيدة بقواعد البحث العلمي، وملتزمة بمعايير الضبط المنهجي، وتمسكة بشرائط التوثيق الأكاديمي، ومتحرية المعالجة الموضوعية، ومتسمة بالأصالة. وهي المواصفات والضوابط التي تتقصد هذه المجلات الفكرية إبرازها والإعلان عنها، متفارقة بها عن الأنساق الأخرى من المجلات الثقافية والأدبية العامة.

بهذا الاعتبار تخرج من هذا النسق المواد المنشورة في المجالات الثقافية العامة، وكذا المواد المنشورة في الصحف والنشرات على أقسامها الثقافية والأدبية، بأنواعها اليومية والأسبوعية والشهرية، على وفرة ما فيها من مواد حول هذه الفكرة، حمل القسم الأكبر منها في عناوينها تسمية تعارف الحضارات، احتفظ بقسم كبير منها ضمن أرشيف توثيقي خاص بهذه الفكرة.

من خلال الرصد والمتابعة الدائمة والمستمرة، وقفت على عينة من المواد المنشورة عن هذه الفكرة في مجلات ودوريات عربية تحمل صفة النشر الفكري، تمثل في مجموعها نسقاً فكرياً له وزنه الكمي والكيفي. وقد جاءت هذه المواد من كتّاب وباحثين أكاديميين وغير أكاديميين، مشرقين ومغربيين لهم سيرتهم في ميدان التأليف والبحث الفكري.

هذه المواد حضرت فيها فكرة التعارف متشكّلة في صورتين، الصورة الأولى وتمثل القسم الأكبر من هذه المواد جاءت متركّزة على فكرة التعارف مبرزة لها في عناوينها، والصورة الثانية وردت فيها فكرة التعارف مخصصة هذه المواد قسمًا بارزاً عنها جاء متجاوزاً مع أفكار أخرى لها علاقة بالنسق الحضاري وبأنماط العلاقات بين الحضارات تحديداً.

سوف نعرض لهاتين الصورتين جمعاً بينهما وضماً، بياناً وتوصيفاً في الخطوة الأولى، تحليلاً واستنتاجاً في الخطوة الثانية، متبعاً طريقة التعاقب الزمني في ناحية النشر، وهذه المواد هي:

١ - تعارف الحضارات

هذه المادة من إعدادي، وهي أول مادة تنشر عن هذه الفكرة اسماً ووصفاً، مبنى ومعنى، نشرت في مجلة (الكلمة) وهي مجلة فصلية تعنى بشؤون الفكر الإسلامي وقضايا العصر والتجديد الحضاري، بياناتها موثقة بتاريخ صيف ١٩٩٧م / ١٤١٨هـ، العدد السادس عشر، السنة الرابعة، تقع في ٢١ صفحة ممتدة ما بين (٩ - ٢٩).

تكونت هذه المادة من تمهيد حمل عنوان: الحضارات في ظل ثورة المعلومات، ومن خمسة محاور أساسية تحدّدت بهذه العناوين: صدام الحضارات تشاؤم وتكريس للصراع، حوار الحضارات طموح تفصله مسافات، تعارف الحضارات، مرتكزات تعارف الحضارات، تعارف الحضارات رهانات الواقع وطريق المستقبل.

في المدخل أوضحت أن الحديث حول الحضارات في ظل ثورة المعلومات بات يختلف كلياً عن الوضعيات السابقة، وذلك نتيجة ما حدث من تداخل بين أجزاء العالم

وترابط، جعل الحضارات تتحسس ذاتها بطريقة لم تحدث من قبل في التاريخ الإنساني، وأخذت تشكل لنفسها منظورات عالمية بعدما أصبح التفكير في العالم ممكناً بشكل أتاح للأمم والحضارات تكوين وعي أكبر بالمشكلات التي يتأثر منها المجتمع الإنساني برمته. وقد فتحت هذه التحولات المتعاضمة باب الحديث عن العلاقات القائمة أو المفترضة بين الحضارات تلك التي ما زالت تحتفظ بمقومات الوجود والبقاء، وبرزت ضمن هذه السياقات بعض المقولات المهمة التي مزجت بين الثقافة والتاريخ والسياسة، منها: مقولة نهاية التاريخ، ومقولة صدام الحضارات، ومقولة حوار الحضارات، إلى جانب مقولات أخرى.

انتقالاً إلى المحور الأول، بينت المادة متطرفة إلى مقولة صدام الحضارات أن هذه المقولة عدت في وقتها واحدة من أنشط الأفكار تداولاً وسجلاً بين نخب العالم شرقاً وغرباً، جنوباً وشمالاً، الذين وجدوا فيها إثارة ودهشة، خصوصاً وأنها جاءت ضمن سياق حضاري عام يستهدف تفسير موجة التحولات العالمية المتسارعة والمتعاضمة آنذاك. وبعد تتبع وتحليل انتهت إلى أن العالم قد استقبل هذه المقولة بتشاؤم كبير، وهو الوصف الذي أطلقته عليها صحيفة واشنطن بوست الأمريكية، لأنها ركزت على ما يفرق الحضارات لا على ما يجمعها كما رأت مجلة نيوزويك الأمريكية.

في المحور الثاني، اتجه الحديث إلى مقولة حوار الحضارات، معتبراً أن دعوة روجيه غارودي مثلت أنضج طرح متسماً بالجدية وسعة الرؤية والاستيعاب التاريخي والانفتاح على الحضارات الأخرى غير الأوروبية، موجّهاً غارودي نقداً قاسياً لسلوك الغرب في تاريخ علاقته بالأمم والحضارات الأخرى، ودعا الغرب لإعادة النظر إلى ذاته وإلى الآخر الحضاري خارج محيطه الغربي، مطالباً الانفتاح عليه والتعلم منه، واضعاً هذا الأمر في منزلة الواجب.

وبتأثير مقولة صدام الحضارات وما أثارته من جدل وسجال، تجدد الحديث من جديد عن حوار الحضارات بوصفها المقولة الجاهزة والاعتراضية على تلك المقولة الصدامية، لكن هل في مقدورها منازعتها والحلول مكانها؟ هذا ما يصعب إثباته. وخلاصة القول: إن مقولة حوار الحضارات هي أصلح إلى العالم، وأسبق زمناً من مقولة صدام الحضارات الهنتغونية، لكن الوصول إليها كواقع وممارسة تقف دونه مسافات طويلة.

في مقابل هاتين المقولتين وبدلاً عنهما، طرحت فكرة جديدة أطلقت عليها تسمية (تعارف الحضارات) مستوحاة من القرآن الكريم في قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ

مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا^(١)، معتبراً أن هذه الآية قد احتوت على مضامين وأبعاد إنسانية عامة وكلية، وجاءت لتبرز مفهوم التعارف وتؤكد عليه في مجال العلاقة بين الناس كافة شعوباً وقبائل، جماعات ومجتمعات، ومنها الحضارات بوصفها تمثل أكبر هيئة للمجتمعات الإنسانية.

وتأكيداً لهذا الأصل القرآني وبياناً له، قمت بدراسة هذه الآية الكريمة فحصاً وتحليلاً، متبعاً طريقتين تحليلية وتركيبية، متوصلاً إلى أن الحضارات في عالم اليوم بحاجة إلى التعارف بينها رفعا للجهل، وتعميقاً للمعرفة، وسبيلاً للحوار، وتجنباً للصدام، داعياً لأن يأخذ هذا المفهوم مكانته من الجدل والنقاش بين النخب كافة، ثقة بأفكارنا، وتمسكاً بذاتيتنا، لا أن نكون مسحورين بالأفكار التي تأتي لنا جاهزة من الخارج ومن الغرب تحديداً، منطلقين من قاعدة أن الأمة التي لا تبدع لنفسها أفكارها وتثق بها وتعلي من شأنها لن تكتشف ذاتها وطريقها إلى المستقبل.

٢- الحلقة المفقودة ما قبل تعارف الحضارات.. مأزم الحداثة وبؤس آلية التثاقف

أعد هذه المادة الباحث المغربي إدريس هاني، ونشرت في مجلة (الكلمة)، بياناتها موثقة بتاريخ ربيع ١٩٩٩م / ١٤٢٠هـ، العدد الثالث والعشرون، السنة السادسة، تقع في ست صفحات ممتدة ما بين (١٠٩ - ١١٤)، كتبت لمناقشة مادة (تعارف الحضارات) السابقة الذكر، ونشرت في زاوية مناقشات.

افتتح الباحث مادته مفترضاً أن تحظى فكرة التعارف كما تم بلورتها، بمكانة مميزة لسبيين هما:

أولاً: لأنها جاءت ضمن سياق لا يزال السجال فيه على أشده كونها تتعلق بإحدى أكبر الموضوعات الإشكالية التي ابتلي بها العصر، وهي مسألة الأنوية الغربية، والطابع القلق للعلاقة بين الغرب والآخر المختلف على أطرافه.

ثانياً: لأنها وجهة نظر تستدمج موقف الفكر الإسلامي بما هو أساس الأنا العربية والإسلامية، وعنواناً لرؤية تنطلق من الذات في تقويم الآخر. واضعاً الباحث هذا الموقف في إطار وجهة نظر استغرابية تتعالى على أن تمتلك ناصية الغرب بالمفاهيم والروى ذاتها التي اصطنعها لنفسه وحدد بها وجهة الفكر والنظر.

انتقالاً إلى مادة المناقشة (تعارف الحضارات)، فقد ألمح الباحث فيها إلى التداخل

(١) سورة الحجرات، الآية: ١٣.

الواضح بين عنصر التحليل وجوانب النقد وبين سلسلة الأهداف والطموحات التي يطفح بها مشروع تعارف الحضارات، مقدّرًا أن الميزة التي تميزت بها هذه المادة أنها قدمت عنوانًا لإشكالية ظلت لفترة طويلة مثار جدل، وبؤرة أساسية لما سيكون عليه مفهوم صراع الحضارات، معتبرًا إلى جانب ذلك أنها تميزت بجانب التأصيل والبحث الدقيق في مضان الموروث الثقافي العربي والإسلامي.

وقد تتبع الباحث المحاور الأساسية لمادة (تعارف الحضارات) مبيّنًا ومناقشًا ومضيفًا، متّفقًا تارة ومختلفًا تارة أخرى، متوقّفًا بصورة أساسية وناقّدًا المقولات الغربية الثلاث (نهاية التاريخ) عند فرانسيس فوكوياما، و(صدام الحضارات) عند صمويل هنتنغتون و(حوار الحضارات) عند روجيه غارودي.

بعد هذا التتبع رأى الباحث مقدّمًا وجهة نظر مختلفة معتبرًا أن حوارًا ممكنًا مع الغرب لن يكون إلا مع غرب ما بعد الحداثة بوصفه غربًا مستهجنًا لأنويته ومستقبها لمركزيته الأوروبية، وعده شرطًا أوليًا لتحقيق حوار مع ثقافات تعيش ضمن كيانات سياسية ضعيفة. مقدّرًا أن المشكلة الرئيسة في هذا الجدل ذي الأهمية الكبرى يكمن في بقاء الغرب أسير الحداثة بالمعنى الأيديولوجي، الحداثة التي ارتكبت أغلاطًا كثيرة تجلّت أولى علاماتها في تناوّلها للإسلام كظاهرة ناسوتية يسيرة الاقتلاع، وبوصفه إشكالية معاصرة، ما أضفى الطابع العنفي على فكرة الحداثة ومناهجها. خاتمًا حديثه مؤكّدًا على وجهة نظره قائلاً: «لن يقوم حوار بين الغرب والآخر، إلا إذا تحول النظر من خطاب منهج إلى منهج خطاب، وهي في نظرنا مرحلة سابقة حتى على تعارف الحضارات كما رآها الزميل الأستاذ زكي الميلاد»^(٢).

٣- نحو رؤية إسلامية لتعارف الحضارات

أعد هذه المادة الباحث الجزائري الدكتور محمد مراح، معرّفًا عن نفسه بصفته أستاذًا مساعدًا بمعهد العلوم القانونية والإدارية في المركز الجامعي بن مهيدي بولاية أم البواقي الواقعة شمال شرق الجزائر. نشرت هذه المادة في مجلة (الكلمة) خريف ٢٠٠٣م / ١٤٢٤هـ، العدد ٤١، السنة العاشرة، تقع في ١٩ صفحة ممتدة ما بين (٣٠ - ٤٨).

هذه المادة تكوّنت من تمهيد وخاتمة ومن ثمانية محاور أساسية تحدّدت بهذه العناوين: مبررات التنظير لتعارف الحضارات، ضبط المفاهيم، مشروعية تعارف الحضارات، مرتكزات تعارف الحضارات، بواعث تعارف الحضارات، أهداف تعارف الحضارات،

(٢) إدريس هاني، ص ١١٤.

مؤيدات تعارف الحضارات، معوقات تعارف الحضارات.

في التمهيد أوضح الباحث أن التجمعات البشرية والحضارية مرت عبر تقلباتها التاريخية المديدة بأحوال اتصلت فيها ببعضها، وأحوال أخرى لم يثبت حدوث الاتصالات بينها، وميزت هذه الاتصالات فترات صراع وتصادم، وفترات أخرى عرفت فيها العلاقات بين الأمم والحضارات تواصلاً إيجابياً في جو من السلم، مضيفاً أن هذه الثنائية (السلم والصراع) قد أوحى في النطاقين التاريخي والمعاصر بطرح نظريات مختلفة ومتصادمة أحياناً حول العلاقات بين الحضارات.

وانطلاقاً من تجربة الإسلام الحضارية ورؤيته للمشكلات الإنسانية الكبرى حاول الباحث الكشف عن ملامح الرؤية الإسلامية للعلاقات بين الحضارات، راسماً الأهداف والمركزات، ومعرّفاً البوعث والمؤيدات، متتبّعاً المعوّقات، مبتدئاً بالمبررات، مستهدفاً بلورة رؤية إسلامية لتعارف الحضارات.

بعد التمهيد توقّف الباحث متحدّثاً عن مبررات التنظير لتعارف الحضارات متطرّقاً لخمس نقاط هي: اعتبار أن مبدأ التعارف بين الحضارات يمثل مبدأ استراتيجياً في الإسلام، وضرورة الحاجة إلى صياغة بديل إسلامي عن نظريات الصراع والصدام بين الحضارات التي طغت على الخطاب السياسي والفكري والفلسفي والإعلامي، والتأكيد على عرض رؤانا وبدائلنا لأننا ننتمي لحضارة لها نظيراتها الفكرية، وفي ظل العولمة وثورة الاتصالات أصبحت مصائر الجماعات البشرية قاطبة على المحك ما أوجب علينا الإسهام في تحديد هذه المصائر، وبتأثير أحداث الحادي عشر من سبتمبر ٢٠٠١م أصبح الإسلام في قلب الحدث العالمي الوضع الذي اقتضى بناء علاقة جديدة مع الآخر بعيداً عن نزعات العدا والصدام.

استناداً لهذا التصور التنظيري، وسعيًا لتحقيقه لا بد -في نظر الباحث- من ضبط المفاهيم، متوقّفاً عند مفهومي الحوار والتعارف، مفضّلاً اختيار مفهوم التعارف انحيازاً للمصطلح القرآني (لتعارفوا)، وكونه أعمق دلالة من ناحية توثيق الصلات الإنسانية، وأدق دلالة من مفهوم الحوار، راجعاً إلى آية التعارف في سورة الحجرات، متوثّقاً من مشروعية التعارف، معتبراً أن اختيار مصطلح التعارف القرآني دون غيره جاء مقصوداً لأنه أشد ملاءمة لطبيعة المجتمع الإنساني.

وتتمة لسياق البحث، تطرّق الباحث لمركزات تعارف الحضارات، مقدّراً أن فاعلية التعارف لا تتحقق إلّا إذا أسندتها مركزات تتناسب مع سموه وحسن مقصده، عائداً إلى الرؤية الإسلامية مستلهمًا منها مجموعة من المركزات السامية هي: وحدة الأصل الإنساني،

ومبدأ وحدة الإنسانية، وسنة الاختلاف في الألوان واللغات، ومحبة الإنسان للإنسان، وحرية الاختيار.

وأما بواعث التعارف فيرى الباحث أن أهم هذه البواعث تتحدد في الدعوة والهداية، والشهادة على الناس، والانفتاح على العالمية، والمشاركة في معالجة أزمات العالم الأخلاقية والفكرية. وانتقالاً إلى الأهداف رصد الباحث ستة أهداف للتعارف هي: التقارب والتسامح، والتعايش السلمي، وفك عقدة الهيمنة وتجاوز عقيدة الصراع، ومعرفة الآخر على حقيقته وتصحيح الصورة المسبقة عنه، وتشجيع فكرة الانتفاع المتبادل من خيرات الأرض، واحترام الخصوصيات الحضارية.

والتفاتاً إلى المعوقات، وجد الباحث أنه لا بد من بحث المعوقات التي تعترض سبيل التعارف، منبهاً إلى أربعة معوقات هي: العائق العقائدي لكون أن الدين يمثل جوهر كل حضارة، وتضخيم الذات الحضارية، ونظريات الصراع والصدام، وهيمنة المفهوم السياسي على مجال العلاقات الدولية. ومنتهاً في الخاتمة إلى تقديم بعض المقترحات التي بإمكانها الانتقال بفكرة التعارف من الإمكان إلى الفعل.

٤ - التجديد الحضاري والحاجة إلى المنظور الاستخلافي وثقافة التعارف الحضاري

أعدّ هذه المادة الباحث الجزائري الدكتور عبدالعزيز برغوث، معرّفاً عن نفسه بصفته أستاذاً بقسم الدراسات العامة بكلية معارف الوحي والعلوم الإنسانية في الجامعة الإسلامية العالمية بماليزيا. نشرت هذه المادة في مجلة (الكلمة)، بياناتها موثقة بتاريخ صيف ٢٠٠٧م/ ١٤٢٨هـ، العدد ٥٦، السنة الرابعة عشرة، تقع في ٣٤ صفحة ممتدة ما بين (٥٤ - ٨٧).

هذه المادة تكوّنت من مقدمة وخاتمة ومن ثلاثة مباحث أساسية تحدّدت بهذه العناوين: أولاً: الإطار المنهجي لدراسة مسألة التجديد الحضاري، ثانياً: الأمة الإسلامية وأساسيات الفعل الحضاري التجديدي، ثالثاً: مركزية التعارف الحضاري في مشروع التجديد الحضاري.

في المقدمة أوضح الباحث أهمية موضوع البحث وسياقه العام وما يريد معالجته، معتبراً أن مسألة التجديد الحضاري للأمة أمست من أكثر الأولويات إلحاحاً، ومن أخطر القضايا اهتماماً لما لها من دور حاسم في استنهاض الأمة، منبهاً إلى أن البحث لا يعالج النظريات والمناهج والأدوات التحليلية المستعملة ضمن أنساق التحليل الاجتماعي المعروفة، محاولاً تحديد بعض المداخل والموضوعات الأساسية التي ينبغي لخبرات التجديد الحضاري الإسلامي المعاصر الاهتمام بها فهماً وتوظيفاً، معرّفاً التجديد الحضاري قائلاً:

«ذلك الفعل الجماعي المخطط الذي ينطلق من نظرية ومنهج ومشروع ووعي ومؤسسات تستوعب بعمق الوضع القائم للإنسان والمجتمع والأمة، وتحدد بدقة مكامن الخلل فيها، وترصد مدى انسجام وعيها وحركتها ونشاطها وسلوكها مع النموذج الحضاري التوحدي، وتقوم بالتغيير اللازم في الأشخاص والأفكار والمؤسسات وذلك من أجل إحداث التوازن في حركة الأمة، وتأهيلها لممارسة الشهود الحضاري وفقا لتوجيهات الوحي، وتفاعلاً مع معطيات الواقع الإنساني المعولم»^(٣).

انتقالاً إلى المبحث الأول، توقف الباحث عند الإطار المنهجي لدراسة مسألة التجديد الحضاري، دارساً ضمن هذا الإطار أربع قضايا هي: ترسيخ الوعي بضرورة المعالجة المنهجية الاستراتيجية لمسألة التجديد الحضاري، وضرورة الوعي بطبيعة تشكيل الإنسانية في وضعها الحضاري العالمي، ومنطق الحضارة العالمية القائمة وضرورة التجديد الحضاري، والفعل التجديدي الحضاري للثقافات الإنسانية وعمق التحول العالمي المطلوب.

وفي المبحث الثاني، تطرّق الباحث إلى قضيتين هما: نوعية مشكلة الأمة وضرورة تشكيل المنظور الاستخلافي للتحليل، وأساسيات الفعل التجديدي الحضاري. وفي المبحث الثالث حضرت فكرة التعارف الحضاري وعدّها الباحث قضية مركزية في مشروع التجديد الحضاري، مصوراً أنها أعمق بكثير من مسألة الحوار الحضاري، مقدماً تعريفاً لها قائلاً: «التعارف الحضاري إطار معرفي ومنهجي وحضاري واستخلافي لبناء العلاقات الإنسانية، وفهم الآخر في ضوء منظومة مفردات الوحي الإلهي»^(٤).

والفكرة الأساسية التي يريد الباحث تقريرها والتأسيس لها، تتحدد في اعتبار أن الحوار الحضاري مدخل حيوي للتعارف الحضاري بوصفه نقطة الانطلاق الكبرى في تجديد الذات وتجديد الوعي، ومن ثم الدخول في فعل حضاري يقود إلى التجديد الحضاري، داعياً في هذا الصدد إلى تطوير مشروع تربوي تثقيفي عملي تطبيقي من أجل تشكيل ثقافة الحوار في ضوء منظور التعارف الحضاري القرآني المشبع بالقيم والأخلاق الإنسانية الحضارية.

٥- في القابلية على التعارف.. على هامش أطروحة تعارف الحضارات

أعد هذه المادة الباحث المغربي الدكتور يحيى اليحيائي من جامعة محمد الخامس في الرباط، ونشرت في مجلة (الكلمة) بتاريخ شتاء ٢٠٠٨م / ١٤٢٩هـ، العدد ٥٨، السنة الخامسة عشرة، تقع في ١٤ صفحة ممتدة ما بين (٦٧ - ٨٠).

(٣) عبدالعزيز برغوث، ص ٥٥.

(٤) عبدالعزيز برغوث، ص ٧٧.

هذه المادة تكوّن من مقدمة وخاتمة، ومن أربعة محاور أساسية تحدت بهذه العناوين: في خلفيات أطروحة صراع الحضارات، حوار الحضارات في تحصيل الحاصل، في أطروحة تعارف الحضارات، عن القابلية في التعارف. في المقدمة أوضح الباحث مدخله النقدي تجاه الأطروحات السائدة في نطاق العلاقات بين الحضارات، مبيناً موقفه العام، معتبراً أن الأطروحات والمفاهيم لا تقي دائماً بالغرض المنشود كونها تبتز من سياقها العام، أو لا تقاس بمرجعيتها الحقيقية، فيتم التعامل معها على محك الغاية من إشاعتها في زمن ما، فإنها دائماً ما تكون مادة ردود أفعال، إما بالإيجاب من لدن متلقين تسير الطروحات ذاتها ما يعتمل بين ظهرائهم، أو بالسلب من لدن من يرون أنها موجهة ضدهم مصاغة لاستهدافهم، أو متضمنة في أبعادها لأجندات يكون الجانب الفكري الخالص آخر العناصر المستحضرة.

استناداً لها التصور وتأكيداً لموقفه النقدي يرى الباحث أن أطروحة صراع الحضارات وما استتبعها من جدل صاخب لا تكشف عن نجاعة ما ملازمة للفكرة، أو عن مدى القوة التفسيرية الثاوية خلفها، بل عن طبيعة الجهة التي استتبنتها ورجعت لها، وبنّت على أساسها المواقف والسياسات هنا وهناك، فهتنتغتون على الرغم من أنه أستاذ جامعي مبرز إلا أن أطروحته صيغت وهو في فلك السلطة، ما جعل منه كما سلفه فوكوياما موظفاً إدارياً أكثر منه مفكراً أو صاحب نظرية.

وانتقالاً إلى أطروحة حوار الحضارات فهي تبدو في نظر الباحث وكأنها مجرد رد فعل على أطروحة الصراع، ورفض لمجاراتها على خلفية القول بأن الحضارات لا تتصارع بقدر ما تتحاور، أو على أساس الاعتقاد بأن المطلوب هو الدفع بالحوار بغرض درء المواجهات واستباق الفتن، منتهياً إلى تقدير أن القول بالحوار بين الحضارات هو من قبيل تحصيل المحصل، ونادراً ما انقطع ذلك الحوار حتى وإن خفت وتيرته أو تقلص مده جراء هذا الظرف التاريخي أو ذاك.

أما أطروحة تعارف الحضارات التي مثلت صلب هذه المادة، فقد أخذت حيزاً من الحديث أوسع كماً وكيفاً من الأطروحتين السابقتين، وجاءت على النقيض منهما، وكونها أطروحة جديدة استدعت من الباحث التعريف بها مبنى ومعنى وسياقاً، عائداً إلى كتاباتي الأولى حول هذه الفكرة ومستنداً إليها، كاشفاً عن فروق هذه الأطروحة ومفاراتها مع الأطروحتين السابقتين، متوقفاً عند ما أطلق عليه القابلية في التعارف، معتبراً أن أحد الأسباب الكبرى التي تترأى له قائمة في وجه التعارف بين الحضارات لا سيما بين الغرب والحضارة الإسلامية، يكمن في عدم توافر القابلية للتعارف، وذلك لأسباب تاريخية ونفسية

وسياسية، مقدّرًا أن الخلل لا يكمن في خاصية التعارف بحد ذاتها أو في إعمال التعارف ذاته، بقدر ما يكمن في ضرورة توفر القابلية من جانب الطرفين لا سيما من الجانب الذي يطاوله الاستعلاء أو يراوده شعور القوة والتفوق قاصداً به الغرب.

٦- ترجمة معاني القرآن الكريم وأثرها في تعارف الحضارات

أعد هذه المادة الباحث الجزائري الدكتور محمد بلشير معرّفًا عن نفسه بصفته أستاذًا بكلية الآداب والعلوم الإنسانية في جامعة تلمسان غرب الجزائر، ونشرت هذه المادة في مجلة (الكلمة) بياناتها موثقة بتاريخ خريف ٢٠٠٨م / ١٤٢٩هـ، العدد ٦١، السنة الخامسة عشرة، تقع في ١٤ صفحة ممتدة ما بين (١٠١ - ١١٤).

هذه المادة تكوّن من مقدمة وخاتمة ومن مبحثين أساسيين تحدّدان بهذين العنوانين: الأول: ماهية الترجمة، الثاني: ترجمة معاني القرآن الكريم وتعارف الحضارات. افتتح الباحث مادته مؤكّدًا أن لا أحد ينكر دور الترجمة ومدى إسهامها في ازدهار الحضارات وتعارفها، فقد ساعدت العرب والمسلمين في دخول عالم المعرفة، وكانت الحضارة العربية الإسلامية سبّاقة إلى ترجمة ما وصلها من تراث الحضارات الأخرى. خاتمة مقدمته متسائلًا: هل للترجمة السليمة لمعاني القرآن الكريم إلى اللغات الأجنبية أهمية في تعارف الحضارات؟

انتقالًا إلى المبحث الأول تطرق الباحث إلى ماهية الترجمة متحدثًا عن محورين أساسيين هما: الأول: مفهوم الترجمة لغة واصطلاحًا، الثاني: طريقة الترجمة مقسمًا لها إلى طريقتين الترجمة الحرفية والترجمة المعنوية أو التفسيرية. أما المبحث الثاني فقد مثل جوهر المادة وصلبها، تناول فيه الباحث ثلاثة محاور تحدّدت بهذه العناوين: الحضارات.. الصراع والحوار، تعارف الحضارات.. بديل الصراع والحوار، الترجمة وتعارف الحضارات.

في المحور الأول توقّف الباحث عند نظرية هنتنغتون في صراع الحضارات، معتبرًا أن نظريته إلى مستقبل العالم كانت نظرة تشاؤمية، وإلى الإسلام كانت نظريته عدائية. من هنا جاء السعي لاستبدال مقولة صراع الحضارات بمقولة حوار الحضارات، رغبة في إيجاد قيم مشتركة بين الشعوب والثقافات ودعمًا للتفاهم بين الحضارات.

وبدليًا عن الصراع والحوار جاءت فكرة تعارف الحضارات، وارتكازًا على هذه الفكرة يرى الباحث أن الوصول إلى التعارف هو الذي يحدد شكل العلاقات بين الحضارات وحدودها ومستوياتها وآفاق تطورها، مبيّنًا أن المشكلة بين الحضارات ليس في عدم الحوار بينها وإنما في عدم التعارف، والانقطاع عن تكوين هذه المعرفة، وسيادة الجهل أو الفهم المنقوص. مؤكّدًا على دور الترجمة في تعزيز التعارف بين الحضارات، لكون أن الترجمة تعد

من أدوات قراءة الآخر، وتسهم في تعرف الشعوب على بعضها بعضًا.

استنادًا لهذا التصور، يعتقد الباحث أن الآخر إذا أراد التعرف إلى الإسلام وحضارته لا بد له من الاطلاع على معاني القرآن الكريم ومقاصده سبيلًا للتعرف إلى الحضارة الإسلامية وتحقيق التواصل معها. منتهيًا في الخاتمة إلى التأكيد على أن نقل معاني القرآن الكريم نقلًا سليمًا إلى اللغات الأخرى له أهمية قصوى في إغناء الحضارات وتعارفها، ويسهم في فهم الحضارة الإسلامية، ويجنب إصدار أحكام مسبقة تجاه الإسلام.

٧- الإسلام وترسيخ ثقافة الحوار الحضاري

أعد هذه المادة الباحث المغربي الدكتور حسن عزوزي، معرّفًا عن نفسه بصفته رئيس تحرير مجلة كلية الشريعة بجامعة القرويين في مدينة فاس المغربية. نشرت هذه المادة في مجلة (ثقافتنا للدراسات والبحوث)، وهي مجلة علمية فصلية متخصصة في استئناف مسيرة الحركة الحضارية الإسلامية، تصدر عن مؤسسة الفكر الإسلامي في العاصمة الإيرانية طهران، بيانات المادة موثقة بتاريخ يوليو ٢٠١٠م / ١٤٣١هـ، المجلد السادس، العدد الثالث والعشرون، تقع في ٢٤ صفحة ممتد ما بين (٥١ - ٧٤).

هذه المادة تكوّنت من تمهيد وخاتمة ومن أربعة مباحث تحدّدت بهذه العناوين: الإسلام والتفاعل بين الحضارات، الإسلام يتعايش ولا يتصادم، تعارف الحضارات نفي للصراع وسعي إلى الحوار، القيم والقواعد المشتركة أساس الحوار. في التمهيد أوضح الباحث كيف أصبحت الدعوة إلى الحوار سمة من سمات النصف الثاني من القرن العشرين، حدث ذلك بعدما أدرك العالم أن البشرية لا تستطيع تحمّل حروب أخرى حصدت معها ويلات كثيرة، وأسهمت في تفاقم المشكلات، وجاءت الدعوة إلى الحوار أملًا في الالتقاء على مبادئ موحدة وقواسم مشتركة بين أتباع مختلف الحضارات تكون كفيلة بفتح الطريق للتفاهم والتعاون والتعايش.

انتقالًا إلى المبحث الأول، يرى الباحث أن التقاء الحضارات معلم من معالم التاريخ الحضاري للإنسانية، وهو قدر لا سبيل إلى مغالته أو تجنبه، مقدّرًا أن الخيار البديل لصدام الحضارات هو تفاعل الحضارات الإنسانية بما يعود على البشرية بالخير، مفارقًا بين التفاعل والصدام، معتبرًا أن التفاعل عملية صراعية متجهة نحو البناء، بينما الصدام مقولة صراعية تدفع الغرب لممارسة الهيمنة والسيطرة ونفي الآخر. ولا يتحقق التفاعل الحضاري إلا من طريق حوار بناء وفعل بين الأديان، مؤكّدًا أن الإسلام دينًا وحضارة يدعو إلى التفاعل بين الحضارات ويعزّز التعايش ولا يقبل بالتصادم.

خصص الباحث المبحث الثالث للحديث عن تعارف الحضارات، معتبراً أن طرح مفهوم التعارف بوصفه مبدأً إنسانياً حضارياً يسهم بدور كبير في ردع النزاعات ومنع الصراعات من جهة، وتقريب الأفكار ونسج أواصر التعارف والتفاهم بين الأمم والشعوب من جهة أخرى، مفاضلاً مفهوم التعارف على مفهوم الحوار، فإذا لم يكن هناك تعارف لن يكون هناك حوار أو تفاهم، فالتعارف ينجم عنه دوماً حوار هادئ وتعاون دائم، مبيّناً أن مصطلح الحوار بين الحضارات يكاد يفرغ من مضمونه الصحيح لأنه لا يقوم في أغلب الأحيان على أساس التعارف بها يكفل انفتاح كل طرف على الآخر. كما أنه لا قيمة للحديث عن حوار الحضارات إذا لم يسع أتباع كل حضارة ودين إلى التعرف أكثر على الحضارات الأخرى، وفهم مكوناتها واستيعاب قيمها ومثلها، مؤكداً دعوة الإسلام إلى تعارف الحضارات، داحضاً المزاعم والدعاوى التي تصور أن الحضارة الإسلامية هي حضارة صدامية أكثر من كونها حضارة حوارية. منتهياً في الخاتمة إلى إزالة الوهم بأن الإسلام كدين وحضارة يحمل في طياته نزعة صدامية للحضارة الغربية، في حين أن نصوصه ومبادئه كلها تفوح منها نظرة تفاؤلية إلى العالم وإلى مستقبل البشرية.

٨- من المفاهيم الحضارية للعلاقات بين الحضارات.. التعددية والتعارف والحوار والتدافع

أعد هذه المادة الباحث المصري مدحت ماهر، معرّفاً عن نفسه بصفته باحثاً سياسياً ومديراً تنفيذياً لمركز الحضارة للدراسات السياسية، ونشرت في مجلة (المسلم المعاصر)، وهي مجلة فصلية فكرية ثقافية محكمة تعالج قضايا الاجتهاد المعاصر في ضوء الأصالة الإسلامية، تصدر عن جمعية المسلم المعاصر في القاهرة. بيانات المادة موثقة بتاريخ يوليو - ديسمبر ٢٠١٠م/ ربيع الثاني - رمضان ١٤٣١هـ، العدد ١٣٧-١٣٨، السنة الخامسة والثلاثون، تقع في ١٨ صفحة ممتدة ما بين (٥٧ - ٧٤).

في هذه المادة تتبّع الباحث أربعة مفاهيم أساسية عدّها من المفاهيم الحضارية في مجال العلاقات بين الأمم، هي مفاهيم: التعددية والتعارف والحوار والتدافع، رابطاً بين هذه المفاهيم الأربعة بطريقة تكاملية، مستنداً في بيانها إلى الرؤية الإسلامية، موضّحاً صورها وأبعادها، عائداً إلى الأزمنة الماضية تارة متوقفاً عند الحضارة الإسلامية، وإلى الأزمنة المعاصرة تارة أخرى متوقفاً عند الحضارات القائمة، مبتدئاً بالحديث عن مفهوم التعددية، ومنتهياً بالحديث عن الإنسان.

بشأن المفهوم الأول يرى الباحث أن (التعددية) هي تنوع مؤسس على تميز

وخصوصية، تقابل الأحادية والتفرد، وتحتاج إلى إطارين هما: الوحدة والجامعية، ولا تعني بالضرورة الخصام والقطيعة ولا التمزق والتفريق، ومن دون الوحدة الجامعة لا يمكن تصور التنوع والتعدد والخصوصية والتميز، مقدراً أن تعددية الحضارات والأمم والأديان والثقافات أمر واقع لا ينكر، لكن الرؤية الإسلامية تؤصل لهذه التعددية الحضارية تأصيلاً متميزاً يتسم بإنسانيته وفطريته وقدرته التعايشية والواقعية العالية.

وبالنسبة لمفهوم (التعارف) يرى الباحث أن الإسلام أكد على اختلاف الناس وتنوعهم، وجعل ذلك سنة إلهية قاضية في حياة البشر، وبَيَّنَ أن وراء ذلك قصداً وله غاية هو تعارف الناس والأمم، فاختلاف الناس وجعلهم شعوباً وقبائل وجماعات وأماً لا ليتعالى بعضهم على بعض أو يتفاضلوا من ناحية العرق أو الوطن أو اللون أو الطبقة أو المال أو السلطان، بل ليتعارفوا ويسهل التعايش فيما بينهم، ليجعل كل فريق يتنفع بما عند الآخر، فلا تقف الحدود الإقليمية أو العرقية أو اللغوية أو الطبقية سدوداً وقيوداً في طريق هذا التعارف الحضاري المستند إلى مبدأ وحدة الأصل البشري.

وتتمة لرأيه في الحديث عن مفهوم (التعارف) يضيف الباحث أن التعارف يوجه نحو تكاليف حضارية من النوع الكلي تشمل تكاليف التواصل في مجالاته كافة الثقافية والسياسية والاقتصادية..، والتلاقي والتعاون على البر والتقوى لا على الإثم والعدوان. وتكفل سنة التعارف الحضاري للبشر أن يتعرف بعضهم على ما لدى الآخر من قيم وأفكار، ومن مشتركات وخصوصيات، وتشترط المنظومة الإسلامية أن تبقى العلاقة قائمة على احترام الحرمات، وصون الكرامات، والقسط في المعاملات وزيادة البر والإحسان، تحقيقاً لمقاصد عليا أقرتها الشريعة الإسلامية. ومن ثم فإن التعارف الحضاري في نظر الباحث ينفي من جهة الانغلاق الحضاري، وينفي من جهة أخرى الصراع الحضاري.

بعد ذلك تطرق الباحث لمفهوم (التدافع الحضاري) بوصفه مفهوماً إسلامياً بديلاً عن مفهوم الصراع والنزاع، معقّباً بعده الحديث عن (الحوار)، معتبراً أن الحضارة الإسلامية أصّلت الحوار الحضاري وضمّنته منظومة قيمها العليا ومقاصدها الكلية، مقدراً أن الطرح الإسلامي المعاصر للحوار بين الحضارات يأتي بمثابة بديل ودعوة لإعادة تشكيل العلاقات الدولية بشكل مختلف تماماً، وتعبيراً عن الاعتقاد بإخفاق الأساس السياسي والقانوني الذي أقيم عليه عالم ما بعد الحرب العالمية الثانية، ويأتي اليوم للتعبير بوضوح عن الحاجة إلى نوعية جديدة من المعالجات لقضايا العلاقات الدولية التي أفرزتها نهاية الحرب الباردة، معالجات تتواءم مع الأسس القيمية للإسلام وحضارته، ولتحقيق توافق عالمي، ولإقامة نظام عالمي جديد في هذه الألفية الثالثة على أساس الإيمان والقيم المعنوية والأخلاقية المشتركة بين الحضارات المعاصرة.

٩- نظرية تعارف الحضارات.. نحو رؤية جديدة للخروج من إشكالية ثنائية الصدام الحوار

أعد هذه المادة الباحث السوري زياد نجم، معرّفًا عن نفسه بصفته أديبًا وناقداً، ونشرت بقسم الدراسات والبحوث في مجلة (المعرفة) وهي مجلة ثقافية شهرية تصدر عن وزارة الثقافة السورية، بياناتها موثقة بتاريخ كانون الثاني - يناير ٢٠١١م / محرم ١٤٣٢هـ، العدد ٥٦٨، السنة ٤٩، تقع قي ٢٠ صفحة ممتدة ما بين (١٧٩ - ١٩٨).

هذه المادة تكوّنت من مقدمة وخاتمة، ومن سبعة محاور أساسية تحدّدت بهذه العناوين: نظرية تعارف الحضارات، نظرية تعارف الحضارات وأهم مرتكزاتها، أهداف تعارف الحضارات، مصطلحًا التعارف والحوار بين التداخل والتميز، القيمة الدلالية لتعارف الحضارات، معوقات تعارف الحضارات، تعارف الحضارات بين النظرية والتطبيق.

في المقدمة أوضح الباحث أن البحث في أشكال العلاقة بين الحضارات مسألة شائكة ومعقدة، مع ذلك فإن محور هذه العلاقة إنما يقوم على أساس معرفة الآخر أو الجهل به، ومن هنا أتت أهمية نظرية تعارف الحضارات بوصفها تدعو لمعرفة الآخر الحضاري.

وفي نظر الباحث أن مصطلح التعارف ليس جديدًا إلا أن الجدة تكمن في المنهجية التي صيغ بها والتوظيف المناسب له، وقد تمخضت عنه نظرية جديدة في فلسفة الحضارة بصبغة عربية، سعت لتحقيق مسألتين أساسيتين هما: الخروج من إشكالية ثنائية الصدام والحوار، وإيجاد مخرج مفاهيمي عربي يعبر عن خصوصية الحضارة العربية، خاتمة مقدمته متسائلًا: ما هي نظرية تعارف الحضارات؟ وما الأسس التي انطلقت منها والمرتكزات التي استندت إليها؟ ما أهميتها وما هي معوقاتها؟ وما القيمة الدلالية لها؟

انطلاقًا من هذه التساؤلات متتبعًا لها وفاحصًا عنها، يرى الباحث أن مقولة تعارف الحضارات تعد نظرية عربية إسلامية تبحث في شكل العلاقة بين الحضارات، جاءت متزامنة مع ثلاث نظريات غربية معاصرة تتصل بهذا النسق الحضاري، هي: نظرية نهاية التاريخ لفرانسيس فوكوياما، ونظرية صدام الحضارات لصمويل هنتنغتون، ونظرية حوار الحضارات لروجيه غارودي.

تلتقي هذه النظريات الثلاث في نظر الباحث من جهة في ناحية القلق المشترك تجاه أزمة العلاقة بين الحضارة الغربية والحضارات الأخرى، وتسعى من جهة أخرى لإيجاد حل للمأزق الحضاري الذي أصاب الحضارة الغربية وأصبح يهدد حاضرها ومستقبلها.

وبعدما تتبّع الباحث باقي التساؤلات الأخرى، ناظرًا في المرتكزات والأهداف والمعوقات والقيمة الدلالية، توصل إلى أن مقولة تعارف الحضارات قد نجحت على المستوى المعرفي والمفاهيمي، ودُرست وما تزال تُدرس من قبل الكثير من المفكرين والباحثين العرب، وهذا ما يزيد بها غنى وتألقًا، أما على المستوى العملي فيرى الباحث أن مسألة التعارف كمقولة ما زالت تحتاج إلى آليات واقعية وخطوات عملية واضحة من أجل الوصول إلى تحقيق ما جاءت به من أهداف، مقدّرًا أن هذا لا ينقص من قدرها.

١٠ - مفهوم التعارف والتدافع وموقعهما في الحوار من المنظور الإسلامي

أعد هذه المادة الباحث الجزائري الدكتور عبدالعزيز برغوث، معرّفًا عن نفسه بصفته أستاذًا بقسم الدراسات العامة بكلية معارف الوحي والعلوم الإنسانية في الجامعة الإسلامية العالمية في ماليزيا، نشرت المادة في مجلة (إسلامية المعرفة)، وهي مجلة علمية عالمية فصلية محكمة تصدر عن المعهد العالمي للفكر الإسلامي، بياناتها موثقة بتاريخ شتاء ٢٠١١م/ ١٤٣٢هـ، العدد ٦٣، السنة السادسة عشرة، تقع في ٣٠ صفحة ممتدة ما بين (٧٥ - ١٠٤).

هذه المادة تكوّنت من ملخص باللغتين العربية والإنجليزية ومقدمة وخاتمة، ومن ثلاثة مباحث أساسية تحدّدت بهذه العناوين: أولاً: الإطار النظري العام لدراسة الحوار الحضاري في الإسلام، ثانياً: التعارف الحضاري إطاراً إسلامياً للممارسة التفاعل والاتصال والحوار، ثالثاً: الحوار بين التعارف والدافع الحضاري الإسلامي.

في المقدمة أوضح الباحث السياق العام النظري والتطبيقي لموضوع البحث، كاشفاً عما يريد دراسته والتركيز عليه، مبرزاً الرؤية الإسلامية للحوار من خلال مفهومي التدافع والتعارف، محاولاً توضيح أن التعارف الحضاري والتدافع الحضاري هما من المفاهيم التأسيسية لصلّة المسلم بالمسلم أولاً، ثم صلة المسلم بالآخرين من أهل الكتاب وأهل الأديان والملل والنحل الأخرى.

بشأن المبحث الأول، باحثاً عن الإطار النظري العام لدراسة الحوار الحضاري في الإسلام، تطرق الباحث إلى ثلاثة موضوعات مترابطة فيما بينها ومتصلة، مبتدئاً بالحديث عن الإسلام في طبيعته وخصائصه وأهدافه الكبرى، معتبراً أننا لكي نفهم حقيقة الحوار الحضاري ونضعه في موقعه الصحيح من منظومة القيم الإسلامية الأساسية، ينبغي لنا أن نتعرف إلى طبيعة الإسلام وخصائصه الأساسية، مقدّرًا بناء على هذا التصور العام أصالة الحوار في الإسلام ومحوريته، ومن ثم فإن الحديث عن الحوار في الإطار الإسلامي هو حديث عن توجه حضاري عام متشكّل في بنية الإسلام وتوجيهاته وتصورات الكونية

العامّة.

وانتقالاً إلى المبحث الثاني، فرَّع الباحث الحديث عن التعارف الحضاري إلى موضوعين: الأول: الحوار الحضاري وإطار التعارف الحضاري، الثاني: حقيقة إطار التعارف وأبعاده الكبرى، مصوراً أن مسألة الحوار الحضاري في المنظور الإسلامي تتأطر ضمن إطار منهجي وقيمي عميق يعرف بإطار التعارف الحضاري الذي يضع وسيلة الحوار في سياقها الصحيح، ويحدد لها الهدف المناسب والشروط الصحيحة، ويبين منظومة القيم والأخلاق التي ينبغي أن تحكمه ليكون مثمراً، ومحققاً لمقاصد الناس ومصالحهم المشروعة.

وضمن هذا السياق يرى الباحث أن مفهوم التعارف وفلسفته يتأسس على الآية القرآنية في قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا﴾^(٥)، مصوراً التعارف بالمبدأ الرباني العميق، تتأكد بناء عليه قيم عديدة منها: قيمة الإنسان وتكريمه، وقيمة التفاعل والتواصل الإنساني من أجل الحق، وقيمة التقوى بوصفها مقياساً للتفاضل والتكريم. ومن ثمّ فالتعارف يعد قيمة أساسية من قيم عالمية الإسلام وخصائصه العامة، وإذا كان الإسلام عالمياً وإنسانياً وواقعياً فإن هذه العالمية لا يمكن أن تتجسّد على حقيقتها إلا في ظل التعارف بوصفه إطاراً إسلامياً للتواصل والحوار والتفاعل بين الناس عموماً، وباعتباره إطاراً يدعو إلى التكريم والسّلم والعدالة والمساواة والتسامح والحرية والعقلانية.

في المبحث الثالث وازن الباحث الحوار بين التعارف والتدافع، متحدثاً عن الحوار مع الآخر، فاصلاً بين خطين: خط التعارف والتدافع وخط التناكر والصراع، مصوراً أن الحوار بين المسلم والآخر من المنظور الإسلامي يتبع نموذجين أساسيين هما: نموذج الحوار التعارفي المؤسس للعلاقات والتواصلات التي تتجسد فيها معاني التكريم والقيم الأخلاقية، ونموذج الحوار التناكري المؤسس على سلطة المصلحة والرغبة في الهيمنة والسيطرة متجسدة فيه قيم الصراع والتنافر ونفي الآخر. منتهياً إلى أن الإسلام جاء ليؤسس لنمط التعارف التكريمي التدافعي بين الحضارات والثقافات والأمم والشعوب، مقدماً بديلاً موضوعياً وأخلاقياً عن فكرة التصادم الحضاري.

١١ - التثاقف من مسلووية الاحتواء إلى معقولية التعارف

أعد هذه المادة الباحث الجزائري الدكتور الحاج بن أحمنة دواق، معرّفاً عن نفسه بصفته أستاذ الكلام الإسلامي وفلسفته بجامعة باتنة في الجزائر، ونشرت في مجلة (إسلامية

(٥) سورة الحجرات، الآية: ١٣.

(المعرفة) سبق التعريف عنها، بياناتها موثقة بتاريخ صيف ٢٠١٢م/ ١٤٣٣هـ، العدد ٦٩، السنة الثامنة عشرة، تقع في ٣٦ صفحة ممتدة ما بين (٨٣ - ١١٨).

هذه المادة تكونت من ملخص وجيز باللغتين العربية والإنجليزية ومقدمة وخاتمة، ومن ثلاثة مباحث أساسية تحدت هذه العناوين: أولاً: في حقيقة الثقافة وماهية الثقاف، ثانياً: مسلووية الاحتواء، ثالثاً: معقولة التعارف. في المقدمة أوضح الباحث أن شكل العلاقات الإنسانية أو الثقاف يتحدد في نطاقين: الأول: نطاق المسلووية والاغتراب عن الهوية والذات تخارجاً ودجماً وإكراهاً، والثاني: نطاق يعمل ضمن مبررات التنوع والتعايش في أفق التعارف المعقول أو معقولة التعارف.

وبشأن المبحث الأول ضبطاً للمفاهيم حاول الباحث تحديد المصطلحات وضبطها لغة واصطلاحاً واستعمالاً، متطرقاً إلى خمسة مفاهيم وردت في عنوان البحث هي: الثقافة والمثاقفة والثقاف، الاستلاب والمسلووية، المعقولة، التعارف. فالثقافة وفق المنظور الذي رجع إليه الباحث تشمل بعدين أساسيين يكونان الحياة هما: أن الثقافة محيط يؤثر في الفرد وفي تكوين عوالمه المعرفية والروحية والسلوكية، إذ تعد الثقافة الصلة التي تنبع من الفرد تجاه مجتمعه وتجاه الكون والحياة.

والثقاف يراد به في نظر الباحث شكل من الفعل العالمي الناجم عن إدراك التميز والاستقلال الحضاري، لكن مع الرغبة في التعرف إلى ما عند الآخر من خصوصيات تحفظ استمراره، ولا تتمعه من تكوين تواصلات واعية.

والاستلاب يقصد به غياب الشيء أو الشخص عن فضائه الخاص، وتحوله إلى حال غير ما كان عليه، فيفقد ذاته ويصير إلى غير ما عليه الآخر. أما المسلووية فهي نتاج الاستلاب الواعي، وهي حالة تورث أتباعاً يأخذ بمجاميع الحياة وبأنظمتها وفق طريقة الآخر وأسلوبه.

ويراد بالمعقولة العملية التي يصار إليها بأداءات مركبة، يتدخل فيها الوعي والاختيار والاستقلال، وهي جماع أساليب الإدراك والفهم التي تسيع للإنسان تعقل شيء ما والاطلاع عليه ومشاركته تصورياً، فيبلغ بذلك حالة من الوضوح والتميز.

وبالنسبة إلى التعارف فهو في تقدير الباحث حالة تبادل معرفي وتاريخي واجتماعي وعالمي يتأسس على توافقات نفسية والتزامات مبدئية وقيمية، تفضي إلى الإقرار بحاجة المجتمعات إلى بعضها بعضاً، من دون السعي إلى تجاوز الخصوصيات الثقافية، بلوغاً إلى بناء نظام عالمي من التواصلات التي تحفظ للإنسانية توازاناتها، بعد تحقيق شرط اطلاع

الحضارات والمجتمعات على بعضها، والحفر عن المشترك الإنساني، مقابل الروح اللاغية الماحقة للآخر. ومن ثم فإن التعارف هو المعرفة المتبادلة بقصد إضفاء معقولية التواصل، والثقاف أصله التعارف شريطة التعرف والمعرفة لا السيطرة والهيمنة.

وبعدما تطرق الباحث إلى مسلووية الاحتواء في المبحث الثاني، اتجه إلى الحديث عن معقولية التعارف في المبحث الثالث، رابطاً التعارف بقانون التنوع والاختلاف في حياة البشر ممتداً من فجر التاريخ القديم، وبفضل التعارف تلاقت الحضارات والثقافات وتناسل بعضها من بعض، فالفرس أخذوا من الصينيين فتعاضم فيهم الأدب والعمران، وعنهم أخذ اليونان فنبغت عندهم الفلسفة وظهر فيهم عظماء العقل ومبدعو المنطق، وعنهم اقتبس الرومان فسادوا العقل قوة والمنطق عمراً فتوسعت ديارهم، ومنهم قاطبة تعلم المسلمون ومزجوا ما أخذوا بما أسسوا تفرّداً بوحي من القرآن والسنة وانبثقت علوم ما سبقوا إليها كأصول الفقه وأصول الدين، وهكذا هي سيرة الأمم والحضارات في التاريخ.

وتتمه لرأيه نبّه الباحث إلى ما سمّاه الضوابط الإنسانية للتعارف، معتبراً أن من الضوابط التي تعمل على توليد التعارف السليم منها: إزالة التوجّس من الآخر والخوف منه، ومعرفة ذاتية الآخر في سياق الوحدة العالمية، وتقاسم شرطيات الالتقاء، وأن مخزن البشرية قيمياً ليس محصوراً في نطاق أرضي واحد بل هو متوزّع في جنبات الوجود العريضة، ثم تبني خطاب الإنسان للإنسان لأنه كذلك، ونبد العنف، وإحلال روح التسامح.

١٢ - مصطلح تعارف الحضارات رؤية إسلامية.. حوار مع زكي الميلاد

أعد هذه المادة الباحث المصري الدكتور محمد كمال الدين إمام، معرّفاً عن نفسه بصفته أستاذ الشريعة الإسلامية بكلية الحقوق جامعة الإسكندرية في مصر، نشرت هذه المادة في مجلة (المسلم المعاصر) سبق التعريف عنها، بياناتها موثقة بتاريخ يوليو - سبتمبر ٢٠١٣م/ شعبان - شوال ١٤٣٤هـ، تقع في تسع صفحات ممتدة ما بين (٥ - ١٣).

هذه المادة نشرت في زاوية كلمة التحرير، وتكوّنت من مدخل ومن محورين أساسيين تحدّداً بهذين العنوانين هما: أولاً: صراع الحضارات والمركزية الأوروبية، ثانياً: تعارف الحضارات. في المدخل توقّف الباحث عند مسألة ضبط المفاهيم والمصطلحات، مميّزاً بين الانتهاء إلى المعجم المعرفي الخاص، وبين الاستعمال في ميدان معرفي محدد، مستحسنًا الرأي الذي يرى أن استعمال الكلمة هو الذي يحدد معناها، أما مضمون المصطلح أو المفهوم فيظل هو ذاته بغض النظر عن سياق وروده وكيفيات استعماله.

واستناداً إلى هذا الرأي حاول الباحث قراءة تعارف الحضارات باعتباره مصطلحاً

في معجم خاص، وليس مفردة في قاموس لغوي. قارئاً له من خلال مفهوم يتحدّد من داخله بمكوّناته، ويتحدّد من خارجه بمقابلاته أي بالفروق والاختلافات وليس بالأشباه والنظائر.

انتقالاً إلى المحور الأول، أوضح الباحث أنه لا يريد الحديث عن نهاية التاريخ لفوكوياما ولا عن خلفياته الفلسفية، ملصقاً عليه ما يسميه أرنولد توينبي سراب الخلود، وأنه لا يريد -أيضاً- الحديث عن حوار الحضارات لأنه خطاب غربي لم يجد صدى عند جمهوره، مفضلاً الحديث نحن صراع الحضارات كونه منتجاً حضارياً متمحوراً حول الذات ومتجاوزاً الإرث الإنساني المشترك الذي يمثل جوهر الحضارات، وفيه تتحول الثقافة الوطنية من رافد حضاري إلى نموذج مكتمل ينبغي فرضه بالقوة أو بالحيلة.

وعند المقارنة بين الصراع والتعارف يرى الباحث أن الصراع ينطلق من حالة نفي، والتعارف ينطلق من حالة وعي، ومن ثم فإن صراع الحضارات هو موقف استقطاب متجمّد، وتعارف الحضارات هو منهج استيعاب متجدّد. من هذه المفارقة ولج الباحث إلى الحديث عن تعارف الحضارات، متمماً مفارقته، معتبراً أن تعارف الحضارات هو بنية أخلاقية تعطي الحياة المشتركة صبغة إنسانية كونية تقوم على المصاحبة حيث الدين المعاملة، بينما تقوم صدام الحضارات على المغالبة حيث الدنيا لمن غلب.

بناء على هذا المعنى يعتقد الباحث أن الإسلام يؤسّس تعارف الحضارات على قيمتين هما: واجب الاعتراف بأهمية الآخر، وحق الاختلاف عن هوية الآخر. وبهذا يصبح التعارف في نظر الباحث ليس مجرد اطلاع على ما عند الآخر، بل هو في جوهره اقتناع بعدم احتكار الحقيقة تأسيساً لمشروعية الأخذ والعطاء دون تكبر من المعطي ودون تنكّر من الآخذ.

والرأي عند الباحث أن تعارف الحضارات بالمعنى الوظيفي يتحرّك في مسارين:

المسار الأول: تكويني وظيفته حفظ التنوع باعتباره سنة كونية.

المسار الثاني: تكليفي لأن كلمة (لتعارفوا) ليست مجرد توصيف لواقع، بل هي تكليف بواجب. ومن ثمّ فإن أمة الإسلام مطالبة في نظر الباحث بأن تكون الأمة الوسط، والأمة القدوة، والأمة المبادرة إلى تفعيل مبدأ تعارف الحضارات، مقدّراً أن هذا التفعيل يتحرك في مسارين:

المسار الأول: يوجب على المسلمين السعي إلى العلم النافع ونفي العلم الضار، أي أنهم أمة حضارة بحكم إسلامهم، فتخلّفهم إثم، وجودهم معصية.

المسار الثاني: يوجب على المسلمين ألا يجسوا ثمار حضارتهم عليهم، فلا يكتموا علماً، ولا يصادروا قلماً أميناً، ولا يوصدوا أمام المعرفة بكل أشكالها باباً.

انطلاقاً من هذا التصور يرى الباحث أن تعارف الحضارات أكبر من مفهوم لأنه في الفضاء الإسلامي العام يعد تأسيساً لمشروع حضاري يستهدف صحة الأمة ونهضة العالم. ولن يتحقق هذا الأمل في نظر الباحث إلا بعدة شروط منها:

أولاً: ملكة شجاعة على نقد الذات، لأن قصورنا واضح، وتقصيرنا واقع، ولا يحول دون ذلك الأصول القرآنية لتعارف الحضارات.

ثانياً: إيمان لا يتزعزع بأننا أمة ذات رسالة، وينبغي أن يكون إيماننا أقوى من ضعفنا الذي نعانيه، والأمة ذات التاريخ تستفيد من هزائمها، كما تتعلم من انتصاراتها.

ثالثاً: ألا يتملكن الغرور القتال، فنظن أننا نستغني بما عندنا روحياً ومادياً عما يملكه غيرنا.

بعد هذا الطرح انتهى الباحث خاتماً بيانه مقدراً أن أول ما يوحي به مبدأ تعارف الحضارات، أننا لن نكون وحدنا في هذا العالم، وإن حاجتنا لغيرنا، لن تقل عن حاجة غيرنا لنا، فلن نكتب تاريخنا بقلم واحد، وهو مهما كان ممتلئاً فإن مداده إلى نفاذ. وهذه يعني أن تعارف الحضارات ليس مقدمة نظرية، بل هو في الرؤية الإسلامية، سنة كونية.

١٣ - إشكالية العلاقة بين الحضارات.. صدام أم حوار أم تعارف؟

أعدت هذه المادة الباحثة الجزائرية سعاد نزاري، معرّفة عن نفسها بصفقتها طالبة دكتوراه في قسم علم الاجتماع بجامعة ٨ ماي بولاية قالمة شمال شرق الجزائر. نشرت المادة في مجلة (الكلمة)، بياناتها موثقة بتاريخ ربيع ٢٠١٥م / ١٤٣٦هـ، العدد ٨٧، السنة الثانية والعشرون، تقع في ٢٧ صفحة ممتدة ما بين (٧٣ - ٩٩).

هذه المادة تكونت من مقدمة وخاتمة، ومن محورين أساسيين تحدّدا بهذين العنوانين: أولاً: الحضارات بين الصدام والحوار، ثانياً: زكي الميلاد ونظرية تعارف الحضارات. في المقدمة أوضحت الباحثة الإطار العام للبحث، كاشفة عما تريد معالجته، متحدّداً في الإجابة عن مجموعة من الأسئلة الأساسية هي: ما طبيعة العلاقة بين الحضارات كما تصفها الإسهامات الفكرية الغربية والعربية؟ ما مضمون فكرة الصراع الحضاري؟ وإلى أي حد أسهمت أطروحة الحوار الحضاري في الرد على فكرة الصراع أو الصدام الحضاري؟ هل توجد لدى دعاة الحوار رؤية واضحة حول ماهية الحوار ومضمونه؟ وهل هو حوار

حضارات أو حوار ثقافات أو حوار أديان؟ هل يمكن اعتبار نظرية تعارف الحضارات البديل الأمثل في توصيف طبيعة العلاقة بين الحضارات؟

بشأن المحور الأول، فرّعت الباحثة الحديث إلى قسمين: الأول حول صدام الحضارات، والثاني حول حوار الحضارات. في القسم الأول تحدّثت الباحثة عن الأطروحات الفكرية المتشكّلة حول صدام الحضارات، متطرقة إلى أربعة أطروحات هي: نهاية التاريخ عند فرانسيس فوكوياما، وصدام الغرب مع الإسلام عند برنارد لويس، وحرب الحضارات عند مهدي المنجرة، وصدام الحضارات عند صمويل هنتغتون. في القسم الثاني تحدّثت الباحثة عن الرؤى المطروحة حول حوار الحضارات، متطرقة إلى ثلاث محاولات هي: حوار الحضارات عند روجيه غارودي، وحوار الحضارات عند محمد خاتمي، وحوار الحضارات عند الأمم المتحدة.

انتقالاً إلى المحور الثاني، فرّعت الباحثة الحديث عن نظرية تعارف الحضارات إلى ثلاثة أقسام هي: أسس تعارف الحضارات عند زكي الميلاد، ومرتكزات نظرية تعارف الحضارات، وأهداف تعارف الحضارات، شارحة ومتتبعة ما طرحته في هذا الشأن، منتهية في الخاتمة إلى اعتبار أن نظرية تعارف الحضارات تعد من الأفكار الجادة والرائدة، وأنها جديرة بالدراسة والاهتمام، وقد لقيت قبولا من كتّاب وأكاديميين ينتمون إلى دول عربية عدة تحدّثوا عنها وأشاروا إليها، مقدرة أن هناك صعوبات ما زالت تعترض تطبيقات هذه النظرية، متسائلة: هل بإمكان نظرية تعارف الحضارات أن تأخذ مكانتها على مستوى الفكر العالمي وتنافس الأطروحات الغربية في هذا الشأن؟

١٤ - الدراسات الفلسفية ودورها في بناء التحالف الحضاري.. قراءة في أطروحات زكي الميلاد

أعد هذه المادة الباحث الجزائري الدكتور ناجم مولاي من قسم العلوم الاجتماعية بجامعة عمار ثليجي في ولاية الأغواط الجزائرية. نشرت المادة في مجلة (الكلمة)، بياناتها موثقة بتاريخ صيف ٢٠١٦م / ١٤٣٧هـ، العدد ٩٢، السنة الثالثة والعشرون، تقع في ٢٠ صفحة ممتدة ما بين (١١٤ - ١٣٣).

هذه المادة تكوّنت من تمهيد وخاتمة، ومن مبحثين أساسيين تحدّدا بهذين العنوانين: الأول: تأثيل المفاهيم في حقل الدراسات الحضارية، الثاني: رؤية زكي الميلاد الحضارية في ظل تحدي ثلوث التطرف الفكري. في التمهيد حدد الباحث قضية البحث، موضّحاً ما تشهده الحضارات في عصرنا الراهن من تحديات، وما يعترض العلاقات فيما بينها من

تباينات، حفزت لانبثاق أطروحات عدة تراوحت ما بين الصراع والحوار والتحالف، ثم انبثقت أطروحة جديدة عرفت بتعارف الحضارات.

أمام هذه القضية تساءل الباحث: أين يكمن الفرق بين قولنا: «التحالف الحضاري» و«التعارف الحضاري»؟ وما هي الدلالات التي يحملها كلا المصطلحين في حقل الدراسات الحضارية؟

ينطلق زكي الميلاد في مشروعه الحضاري من مقولة: «المسألة الحضارية»، فما معنى هذه المقولة؟ وما علاقتها بنظرية «تعارف الحضارات» عنده؟

هل ما قدّمته نظرية التعارف عند زكي الميلاد، يعتبر حلًا إسلاميًا معاصرًا للفكر العربي والإسلامي في إدراكه لجوهر العلاقة بين الأنا والآخر؟ أم هو لاحقة تضاف لما سبقها من حيث النظر لا العمل؟

من هذه التساؤلات ولج الباحث إلى موضوع البحث، متوقّفًا في المبحث الأول ناظرًا في ثلاثة مصطلحات أساسية هي: تحالف الحضارات، وتعارف الحضارات، والمسألة الحضارية. وبعد الحديث عن المصطلح الأول «تحالف الحضارات» نشأة ومعنى، انتقل الباحث إلى المصطلح الثاني «تعارف الحضارات»، مبينًا أن هذا المفهوم جاء في مقابل مفهومي حوار الحضارات وصدام الحضارات، متوسّعًا في بيان المرتكزات الأساسية لهذا المفهوم، عائدًا إلى كتابي: (المسألة الحضارية.. كيف نبتكر مستقبلنا في عالم متغير؟)، متهميًا في الخاتمة متسائلًا: هل تعارف الحضارات لوحده سيضع حتمًا نهاية للصراع والتصادم بين عالم الغرب وعالم الإسلام؟ أوليس التعارف بحاجة لأن يسير جنبًا إلى جنب مع التحالف والتقارب والحوار؟ ما هي الآليات التي من المفترض أتباعها كخطوات للتعارف عند الآخر؟ وهل ما قدمه زكي الميلاد من مرتكزات أساسية للتعارف كفيلة بأن يبني الغرب عنا التصور نفسه؟ إذا كانت نظرية التعارف في نصّنا المقدّس فما يقابلها في نصوص الآخر المقدسة؟ ألسنا بحاجة إلى تعارف داخلي في مجالنا العربي والإسلامي قبل أن تكون هناك دعوة للتعارف على المستوى الإقليمي أو الدولي؟

١٥ - أطروحة تعارف الحضارات بين التأملات الفلسفية والتحديات السياسية

أعد هذه المادة الباحث الجزائري الدكتور قويدري الأخضر، معرّفًا عن نفسه بصفته أستاذ الفلسفة بكلية العلوم الإنسانية والاجتماعية بجامعة عمار ثليجي في ولاية الأغواط الجزائرية. نشرت هذه المادة في مجلة (الكلمة)، بياناتها موثقة بتاريخ شتاء ٢٠١٧م / ١٤٣٨هـ، العدد ٩٤، السنة الرابعة والعشرون، تقع في ١٥ صفحة ممتدة ما بين (٢٥ - ٣٩).

هذه المادة تكوّنت من أربعة محاور أساسية تحدّدت بهذه العناوين: أولاً: إشكالية صدام الحضارات، ثانياً: ثقافة التسامح في الخطاب الغربي المعاصر، ثالثاً: من الحوار إلى التعارف، رابعاً: تعارف الحضارات والمعوقات السياسية. في المحور الأول توقف الباحث عند إشكالية صدام الحضارات في الفكر الغربي مركزاً الحديث على أطروحة هنتنغتون، متوصّلاً إلى أن المنطق الصدامي هو المرتكز الأساسي لنظرية صراع الحضارات التي استندت إلى الواقع السياسي من جهة، وإلى التراث الفكري للحدث الغريبة من جهة أخرى. معقّباً على ذلك في المحور الثاني متحدّثاً عن ثقافة التسامح في الخطاب الغربي المعاصر، متطرّقاً إلى أولئك المفكرين الغربيين الذين أدركوا أن البشرية على شفا جرف هارٍ من السقوط إذا لم يتداركوها بتحصين أخلاقي يحد من جنون السياسيين.

انتقالاً إلى المحور الثالث، افتتحه الباحث بالحديث عن أطروحة حوار الحضارات، مبيناً أن الحوار جاء بمثابة ضرورة ملحة نهض بها العقلاء من دول مختلفة من أجل مواجهة التحديات الكبرى التي هدّدت أمن الدول واستقرار المجتمعات الإنسانية، مقدّراً أن الحوار بين المفكرين يمثل مرحلة أساسية وتمهيدية للحوار بين القادة السياسيين.

ثم انتقل الباحث متحدّثاً عن أطروحة تعارف الحضارات، متعقّباً محطات في تطورها الزمني، مبيناً أنها تأسست على مرتكزات إسلامية بحتة، وسعت إلى تحقيق مقاصد إنسانية عامة، وأعطت الأولوية لما هو مشترك، ودعت لبناء هوية تشاركية في ظل احترام التنوع، متوافقاً مع الرأي الذي يرى أن الكيانات الثقافية متعددة الهويات والانحباس في أصل واحد سيؤدي ليس فقط إلى تخريب الثقافة بل إلى أخطر الأصوليات، متلمّساً طرافة في أطروحة التعارف من جهة تقاطعها مع نظرية التواصل عند يورغن هابرماس في كونها أطروحتين قامت فلسفتها على تجاوز الذات والوصول إلى الآخر.

يضيف الباحث متمماً رأيه معتبراً أن أطروحتي الحوار والتعارف وحتى التواصل بالرغم من أنها تعد من أنضج النظريات الحضارية المعاصرة، وأكثرها دعوة للانفتاح والتواصل بين الثقافات، إلّا أن تحقيقها يكاد يكون متعذّراً، على الأقل في ظل التعقيدات الحالية؛ لأن الغرب الغالب حضارياً، ليس على استعداد في أن يدخل في حوار متكافئ مع الحضارات الأخرى، نظراً لشعوره بالتفوق، ونظراً لامتلاكه لكل الإمكانيات العسكرية والاقتصادية والإعلامية والعلمية والتقنية، وإحساسه بحكم تركيبته النفسية، المبطنة بحب السيطرة، وأنه أرفع وأكبر من أن يتحاور أو يتعارف أو يتواصل مع شعوب يعتبرها متخلّفة أو أقل درجة منه. ثم إن الرغبة في الحوار أو التعارف، تستلزم قدرًا من التقدم العلمي والتقني لكل أمة تنشأ الانفتاح على الغرب، حتى يتمكن من مسايرته، وهي المشكلة التي

تواجه شعوب العالم الثالث عامّة، والعرب على وجه الخصوص.

منتهياً في الخاتمة إلى نتيجة يقرّها الباحث قائلاً: أن لا قيمة للحديث عن حوار الحضارات أو التعارف بينها، إن لم يسعّ أتباع كل حضارة ودين إلى تصحيح المفاهيم المغلوطة في أذهانهم عن الحضارات والثقافات الأخرى. وإذا اعتبرنا نظرية التعارف معروفاً يجب على المسلمين القيام به تجاه الإنسانية، فإن الأقربين لهم أولى بهذا بالمعروف، وإلا كيف يتسنى لهم تحقيق التعارف والتحاور مع الآخر الغربي وغيره المختلف عنهم ديناً وثقافةً وتاريخاً ومصيراً، وهم لم يجسّدوا هذا المطلب فيما بينهم!

- ٢ -

نتائج ومستخلصات

استناداً إلى هذه العينة من المواد المنشورة على مستوى النشر الفكري العربي، وبعد الفحص والنظر يمكن تسجيل النتائج والملاحظات الآتية:

أولاً: أبانت هذه المواد عن لحظة البدء الزمني والتاريخي لانبثاق فكرة تعارف الحضارات التي ظهرت متمثلة في المادة الأولى موسومة بعنوان: (تعارف الحضارات)، مؤرخة في صيف ١٩٩٧م / ١٤١٨هـ، معلنة عن فكرة جديدة مبنية ومعنى، بنية وتكويناً، أفقاً ودرباً، خبرة وممارسة، مسجلة حدثاً فكرياً بات يؤرخ له في تاريخ تطور الفكر العربي والإسلامي في مجال الحضارة والدراسات الحضارية.

مع انبثاق هذه الفكرة أصبح لدينا في المجالين العربي والإسلامي فكرة أو أطروحة أو نظرية تنسب إلينا في نطاق الحديث عن أنماط العلاقات بين الحضارات على مستوى الفكر الإنساني العام، وذلك بعدما كنا لزمان غير قصير بلا أطروحة أو نظرية نعرف بها، ونتاجها، ونحسب عليها، وننتمي إليها. وبدلاً من ذلك كنا نجتر أطروحات الآخرين ونظرياتهم الوافدة إلينا غالباً من أدبيات الفكر الغربي بوصفه النسق الفكري الذي استحوذ بقوة على حقل دراسات الحضارة والحضارات.

وإذا لم تكن هذه الفكرة «تعارف الحضارات» أكثر لمعاناً من الأفكار الأخرى التي تتصل بنسقتها الحضاري، مثل أفكار: حوار الحضارات وتفاعل الحضارات وتحالف الحضارات وتواصل الحضارات وتعايش الحضارات وغيرها، فإنها لا تقل درجة عنها من ناحية اللمعان البياني والدلالي واللساني.

وبهذه الفكرة نكون قد كشفنا عن منطق التعارف في سيرة الحضارة الإسلامية مع

باقي الحضارات الأخرى في التاريخ، وتأتي في طليعتها الحضارات الثلاث اليونانية غرباً والفارسية والهندية شرقاً. الأمر الذي يعني أننا أمام فكرة لها وزنها التاريخي، وثقلها الدلالي، ولمعانها البياني، وأفقه الحضاري، وبعدها الإنساني.

ثانياً: كشفت هذه المواد عن مواكبة متصلة لفكرة تعارف الحضارات، ومتابعة مبكرة لها على مستوى النشر الفكري العربي ممتداً مشرقاً ومغرباً، محققة بدرجة ما تراكمًا متصاعداً كمًّا وكيفاً، متخطية وضعية الإصابة بأفات الجمود والسكون والانقطاع والإهمال، فالذين اقتربوا من هذه الفكرة وتعرفوا إليها وتواصلوا معها كتأبًا وباحثين أكاديميين وغير أكاديميين، وجدوا فيها فكرة خلّاقة تستحق المواكبة والمتابعة ثقافاً وتناظراً وتفكيراً، معبرين عن تصوراتهم وتحليلاتهم في مقالات ودراسات نشرت في مجلات ودوريات لها وزنها الثقافي.

هذه المواكبة والمتابعة المبكرة والمتصلة على مستوى النشر الفكري العربي، لها علاقة بطبيعة الفكرة من جهة، وبطبيعة السياق العام من جهة أخرى. ما يتصل بطبيعة الفكرة له جانبان، جانب يتعلق بالمبنى وجانب يتعلق بالمعنى. في جانب المبنى فإن التسمية الاصطلاحية (تعارف الحضارات) أسهمت في تكوين صورة جاذبة للفكرة. والتسميات عموماً تعد من الصناعات الكلامية الفنية المؤثرة في الأدب الإنساني بصورة عامة، فالأشياء والأفكار تشخص بالأسماء، ولا هوية واضحة لها قبل مرحلة الإسمية. ولا شك أن تسمية «تعارف الحضارات» بهذا التركيب اللفظي الثنائي مثل تسمية لها بلاغتها اللسانية، وهيئتها الاصطلاحية، وجاذبيتها الجمالية.

وفي جانب المعنى، فإن هذه الفكرة قد اتّسمت بنوع من التخلُّق الفكري والشراء الدلالي بنية وتكويناً، ولم تكن مجرد فكرة باهتة أو سطحية أو هشة أو خالية من قوة المعنى وصلابة المضمون، فالذين تعرفوا إليها وتواصلوا معها كانوا ملتفتين لهذا الجانب ومنتبهين له، وشكل باعثاً قوياً على الاقتراب من هذه الفكرة والثقاف معها.

وبالنسبة إلى طبيعة السياق العام، فقد جاءت هذه الفكرة متصلة بظرف زمني اشتد فيه السجال الفكري والنقدي العابر بين البلدان والمجتمعات، حدث نتيجة ظهور مقولات غربية حاولت تقديم تفسيرات مؤدجلة ومستفزة لموجة التحولات العالمية المتسارعة والمتعاطمة التي حدثت في نهاية حقبة ثمانينات القرن العشرين، يبرز من هذه المقولات ويتقدم مقولتنا نهاية التاريخ وصدام الحضارات، وهما المقولتان اللتان اتخذتا من التاريخ والحضارة مرتكزاً وأساساً لتكوين تحليلات كلية وشاملة.

في ظل هذا السجل الفكري والنقدي مع هاتين المقولتين، وانبثاق مقولات أخرى مثل حوار الحضارات وتحالف الحضارات وغيرهما، في ظل هذا السياق الفكري والنقدي السجالي جاءت مقولة تعارف الحضارات منتسبة إلى فضاء فكري مغاير لتلك المقولات، ومستندة إلى أصل قرآني بليغ، ومعبرة عن روح الحضارة الإسلامية التعارفية، الأمر الذي شجّع الكتاب والباحثين المعنيين بهذا الشأن في المجالين العربي والإسلامي إلى الاقتراب من هذه الفكرة والتواصل معها ثقافاً وتناظراً وتفكيراً.

ثالثاً: أوضحت هذه المواد أن معظمها قد اتخذت من المادة الأولى الموسومة بعنوان «تعارف الحضارات» نسقاً مرجعياً، منطلقة من هذا النسق، ومرتكزة عليه، ومستندة إليه، ومتواصلة معه، ومتصلة به. وقد مثلت هذه المواد امتداداً له، وجاءت معبرة عن توافقها معه، أو التجاور معه أو الثقاف أو التناظر أو التناقذ.

هذا ما نلمسه عند العودة إلى تلك المواد، ويظهر ذلك في مادة الباحث المغربي إدريس هاني التي جاءت تعقيباً نقاشياً مع فكرة تعارف الحضارات، ونلمس ذلك -أيضاً- في مادة الباحث الجزائري محمد مراح الذي أرجع الفضل في بلورة رؤيته إلى مادة تعارف الحضارات، وهكذا في مادة الباحث المغربي يحيى اليحياوي الذي قدم مطالعة حوارية مع فكرة التعارف منطلقاً من المادة الأولى مضيفاً إليها مواد أخرى من إعدادي، نلمسها كذلك في مادة الباحث الجزائري محمد بلشير الذي ربط بين الترجمة وتعارف الحضارات مستنداً إلى المادة الأولى، ونلمسها في مادة الباحث السوري زياد نجم الذي وجد في تعارف الحضارات رؤية جديدة تسهم في الخروج من إشكالية الصدام والحوار عائداً إلى فكرة التعارف مادة وكتاباً، كما نلمسها في مادة الباحث المصري محمد كمال الدين إمام الذي قدم مناقشة حوارية مع فكرة التعارف مصوباً النقاش مع رؤيتي المدونة في كتاب التعارف، وهكذا بالنسبة لمواد الباحثين الجزائريين الحاج دواق وناجم مولاي وقويدري الأخضر وسعاد نزاري.

أما باقي المواد الأخرى، فجميعها جاءت من الناحية الزمنية بعد المادة الأولى، وبعضها تضمنت ثقافاً واضحاً مع مادة تعارف الحضارات مثل مادة الباحث المغربي حسن عزوزي، وبعضها تضمنت إشارة إليها في قائمة المصادر والمراجع مثل مادة الباحث المصري مدحت ماهر. أما الباحث الجزائري عبدالعزيز برغوث فالأرجح أنه لم يكن على دراية بالفكرة والاطلاع على المادة، ولو كان على دراية بهما لتطرق إلى الفكرة قطعاً في المادتين المنشورتين له، ومنشأ هذا القطع أن الباحث كثّف كلا ماديتيه بحشد كبير من المصادر والمراجع والإحالات مفضلاً هذه الطريقة، ومتقصداً التعريف بهذا العدد الكبير

من المصادر والمراجع.

رابعاً: قدمت هذه المواد منظورات متعددة ومداخل متنوعة في المقاربة النظرية والتطبيقية تفاعلاً مع فكرة التعارف، تراوحت هذه المنظورات والمداخل متنوعة بين الكشف عن الحلقة المفقودة ما قبل تعارف الحضارات وإمكانية التواصل الحضاري مع غرب ما بعد الحداثة كما في مادة الباحث المغربي إدريس هاني، وبين الاستناد إلى منظور التجديد الحضاري وربط فكرة التعارف بالتصور الاستخلافي كما في مادة الباحث الجزائري عبدالعزيز برغوث، وبين الانطلاق من منظور القابلية على التعارف في جانبه النظري والعملي كما في مادة الباحث المغربي يحيى اليحياوي، وبين الارتكاز على منظور الترجمة وتحديدًا ترجمة معاني القرآن الكريم وأثرها في تعارف الحضارات كما في مادة الباحث الجزائري محمد بلشير، وبين منظور البحث عن الخروج من إشكالية ثنائية الحوار والصدام كما في مادة الباحث السوري زياد نجم ومادة الباحثة الجزائرية سعاد نزاري، وبين تداخل المفاهيم الحضارية للعلاقات بين الأمم كما في مادة الباحث المصري مدحت ماهر، وبين منظور الثقافة هدمًا لمسلوبية الاحتواء وبناء لمعقولية التعارف كما في مادة الباحث الجزائري الحاج دواق، وهكذا بين منظور التأملات الفلسفية والتحديات السياسية كما في مادة الباحث الجزائري قويدري الأخضر.

هذه المنظورات والمداخل والمقاربات المتعددة جاءت وأكدت على أهمية فكرة التعارف، وعززت قيمتها، ورفعت منزلتها، ورسخت فاعليتها، ووسعت أفقها، وعمقت أبعادها، وجذرت وجودها، ونشطت متابعتها، وبرهنت على متانتها وقوتها، وكشفت عن مدى الحاجة إليها. وذلك لكون أن هذه الفكرة جمعت بين ثلاثة أصول هي: الأصل لإسلامي، والأصل الحضاري، والأصل التعارفي. الأصل الإسلامي متجليًا في الأصل القرآني الذي استندت إليه هذه الفكرة، والأصل الحضاري متجليًا في المتعلق الحضاري لهذه الفكرة متمثلًا في العلاقات بين الحضارات، والأصل التعارفي متجليًا في فاعلية هذه الفكرة موصوفًا بالفعل التعارفي.

خامسًا: أظهرت هذه المواد تفارق مستويات الاقتراب والتواصل مع فكرة التعارف ما بين مشرق العالم العربي ومغرب، مسجلة تفوق الباحثين المغاربة، ويأتي في مقدمتهم الباحثون الجزائريون الذين أظهروا اهتمامًا جادًا وتواصلًا فعالًا مع هذه الفكرة، متضامين معها، ومنافحين عنها، ومضيفين إليها، ومؤكدين عليها، ومعززين لها، في خطوة تذكر لهم وتسجل في رصيدهم.

هذا الموقف التفاعلي ليس غريباً عن المغاربة وليس جديداً عليهم، فهم معروفون بهذه السيرة التفاعلية والتواصلية مع الأفكار والأطروحات القادمة لهم ليس من الشرق الإسلامي فحسب بل حتى من الغرب الأوروبي كذلك، محققين تفوقاً في هذا الجانب، ساعدهم على ذلك ثقافتهم المنفتحة، وانتعاشهم الفكري.

من جانب آخر أن فكرة تعارف الحضارات تنتسب إلى حقل حضاري تهيمن عليه بقوة النظريات الغربية، وهي الأكثر حضوراً وتداولاً في المشهد الفكري العام عربياً وإسلامياً وعالمياً، ولم تكن هناك نظرية عربية أو إسلامية تراحم هذه النظريات الغربية وتناظرها وتجادلها وتتفارق عنها وتتمايز.

وتغير هذا الوضع مع ظهور فكرة التعارف التي جاءت معبرة عن الموقف الإسلامي بنية وتكويناً، فاستقطبت اهتماماً جاداً من أولئك الأشخاص الذين يفضلون لأنفسهم أن يقفوا على الضفة الإسلامية متفارقين عن الضفة الغربية. ومثل هذا الشعور يعد قوياً عند شريحة من المغاربة الذين يحاولون الانعتاق من أسر الفكر الأوروبي بعد تاريخ طويل ومؤلم من السيطرة والهيمنة والاستعمار.

سادساً: أفصحنا هذه المواد عن أن مجلة (الكلمة) على مستوى النشر الفكري العربي نالت النصيب الأكبر في متابعة فكرة التعارف، محققة تفوقاً واضحاً من هذه الناحية على باقي المجلات والدوريات الفكرية الأخرى مشرقاً ومغرباً، ومسجلة امتيازاً يذكر لها كونها حظيت بنشر أول مادة عن تعارف الحضارات، مؤرخة بها حدثاً فكرياً لمن يريد أن يؤرخ لهذه الفكرة في المجالين العربي والإسلامي المعاصرين.

يذكر لمجلة (الكلمة) أيضاً أنها تابعت الاهتمام بهذه الفكرة على مستوى النشر الفكري بلا توقف أو انقطاع، محافظة على الامتداد الزمني لهذه الفكرة، ابتداءً من صيف سنة ١٩٩٧م تاريخ نشر أول مادة، واتصلاً بباقي المواد الأخرى التي توالى على مدى السنوات الماضية، متباعدة بعض الشيء لكنها لم تتوقف أو تنقطع، متخطية ما يزيد على ربع قرن من الزمان.

بهذه الخطوة تكون مجلة (الكلمة) قد حققت لفكرة التعارف تراكمًا فكرياً جاداً، وأصبحت تمثل مرجعاً فكرياً مهماً لمن يريد متابعة هذه الفكرة، والتعرف إليها، والتواصل معها، وتكوين المعرفة عن بداياتها، وكيف تطورت وتلاحقت وتراكت بوصفها فكرة جديدة وخلاقة تتصل بحقل دراسات الحضارة والحضارات وأنماط العلاقات بينها.

أما لماذا مجلة (الكلمة)؟ فلأنها نشرت المادة الأولى حول هذه الفكرة ومثلت بداية لها، ومن جهة أخرى هناك علاقة الفكرة بالشخص فكوني صاحب هذه الفكرة وبصفتي متوليًا لرئاسة تحرير المجلة، فقد مثّل هذا الجانب عنصر اتصال وتواصل من الآخرين مع هذه الفكرة. ولأن (الكلمة) كذلك عرّفت نفسها بهذا الأفق الفكري الإنساني وسعت إليه، واعتنت به منفتحة على الأفكار التي تتصل بهذا النسق الإنساني والحضاري.



ملف: علم أصول الفقه وسؤال التجديد

إعداد وتقديم: الدكتور محمد الناصري*

□ تقديم

من المتفق عليه، أن علم أصول الفقه يعد من أجل العلوم الإسلامية، إذ يمثل أهم العلوم المنهجية التي أنتجها العقل المسلم في تفاعله مع النص الشرعي قرآنًا وسنة، وتأكيدًا لهذا يذهب كثير من النقاد؛ إلى أن علم أصول الفقه يعد الشرارة الأولى التي انطلقت منها العلوم المنهجية والعقلية الحديثة، إذ يستند علم أصول الفقه على آليتي الاستقراء والاستنباط، وهما الدعامتان الأساسيتان لكل منهج.

بيد أن علم أصول الفقه لم يشذ عمّا أصاب العلوم الإسلامية من آفات منهجية عطلت دورها في فهم النص الشرعي فهماً سليماً، وقد أصاب هذا العلم ما اعتور غيره من العلوم الإسلامية الأخرى من آفات التقليد والتجريد والبعد عن معالجة قضايا الإنسان والواقع.

ولهذا فقد ظهرت في الأزمنة المعاصرة دعوات متكررة لتجديد علم

* أستاذ الفكر الإسلامي، جامعة السلطان مولاي سليمان، المغرب، البريد الإلكتروني: mohammedennassiri@gmail.com

أصول الفقه وإعادة النظر في قضاياها المنهجية ومباحثه المعرفية، علماً أنه لم تخلُ مرحلة من مراحل صياغة علم أصول الفقه من رؤى واجتهادات سعت لإكساب مفاهيمه بعداً تجديدياً.

وإذ نجدد إعادة طرح سؤال التجديد في علم أصول الفقه، من خلال هذا الملف على صفحات مجلة «الكلمة» الغراء، فإننا نشدد على أهمية استئناف التجديد في هذا العلم تحقيقاً للتراكم المعرفي والمنهجي، سعياً لتقديم رؤى واضحة وبعيدة عن أشكال التجريد التي تميزت بها دعوات سابقة.

لذا، فالحاجة داعية إذن إلى النظر المنهجي المتجدد إلى هذا العلم من زاوية منطلقاته وأصوله، ومن زاوية مقاصده وغاياته، ومن زاوية فحص وتقويم محاولات التجديد السابقة. وقد جاءت دراسات هذا الملف مستوعبة لهذا الأفق، خصوصاً وأنها تنتسب لباحثين متخصصين في علم أصول الفقه ومقاصد الشريعة، ولهم جميعاً أطروحات جامعية جادة في هذا الباب.

احتوى الملف على أربع دراسات مهمة وثرية، الدراسة الأولى جاءت موسومة بعنوان: (سؤال المقاصد وفلسفة التجديد: دراسة في الفكر الإصلاحية الإسلامي المعاصر)، من إعداد المفكر المغربي والباحث الأكاديمي الدكتور عبدالرحمن العضاوي، أستاذ علم أصول الفقه ومقاصد الشريعة. والدراسة الثانية حملت عنوان: (التأصيل العقلائي لنظرية مقاصد الشريعة: محاولة جديدة)، من إعداد الباحث الأكاديمي والأستاذ الجامعي الدكتور أحمد غاوش. والدراسة الثالثة من إعداد الأستاذ الجامعي والباحث الدكتور عبد العالي عباسي، وحملت عنوان: (علم أصول الفقه ودوره في بناء التفكير المنهجي النسقي). أما الدراسة الرابعة فقد حملت عنوان: (المنهجية الأصولية وإعادة تشكيل العقل المسلم)، من إعداد الباحث رشيد عيدوك.

نسأل الله أن يتحقق النفع بهذه البحوث والدراسات، متطعين أن تمثل إضافة نوعية وجادة في حقلها، وأن يجازي أصحابها خير الجزاء علماً وعملاً، والشكر موصول لأسرة تحرير مجلة «الكلمة» الغراء، على إتاحة فرصة هذا التعاون المثمر، وهذا التلاحق المعرفي المبارك، والشكر لله ﷻ في البدء والختام.

سؤال المقاصد وفلسفة التجدد..

دراسة في الفكر الإصلاحى الإسلامى المعاصر

الدكتور عبدالرحمن العضاوى*

□ مدخل

يأخذ هذا الموضوع راهنيته وأهميته من سياقين: عام وخاص، أما السياق العام فيتمثل في حاجة العالم المعاصر إلى فلسفة تجديدية تخرجه من بؤس المادية ولا معنى الحداثة وأزمات العولمة، إلى تنظير علمي عقلاني يحضره نظام القيم الأخلاقية الكلية، نظام قيمى خاضع للتركيب والدمج بين الروح والعقل والحرية، ومتميز بتكامل المعارف والعلوم، ونبد التجزيئية المضيق للوأسع المعرفى. إذ لا يمكن الاطمئنان للخضوع للعقل والإرادة الإنسانية الحرة في المحافظة على المصالح الضرورية لإنسانية الإنسان، كما لا يمكن الاطمئنان لاتباعية روحية مغيبة للعقل النقدي والتجريب المصلحي.

وأما الخاص فهو سياق العالم الإسلامى وحاجته إلى فلسفة تجديدية عملية تمكنه من قراءة النص الشرعى قراءة تدبرية، يخرج بها من التصارع الفكرانى الذى لم يحقق أجوبة متجاوزة لإشكالية التأخر والتراجع الحضارى،

* باحث وأكاديمى، جامعة السلطان مولاي سليمان، المغرب.

بقدر ما أضاف إليها أزمات معرفية زادت تعقيداً وإشكالاً في الواقع المعاصر، وذلك على الرغم من أن سؤال التأخر صار همّاً حضارياً لمجموعة من المصلحين على اختلاف مشاربهم منذ ما يزيد على قرنين من الزمان في جغرافية العالم الإسلامي.

وإذا كان السياقان غير منفصلين، فإن التحليل لهذا الموضوع متجه للسياق الخاص لاستخلاص طرائق منهجية، وأسس منهجية لتجلية علاقة المقاصد بالتجديد وعلاقتها بالنص الشرعي، وذلك من خلال دراسة المحاور الثلاثة الآتية:

الأول: سؤال المقاصد مدخل تجديدي لقراءة النص الشرعي: من فقه الأحكام إلى فقه الوحي.

الثاني: قضايا السؤال المقاصدي في بناء فلسفة التجدد.

الثالث: فلسفة التجدد واتجاهات الفكر الإصلاحية الإسلامي المعاصر.

ومما يقصد إليه تحليل هذه المحاور بيان كون سؤال المقاصد إطاراً مرجعياً لفقه حضاري جامع بين التنظير العقلي والتنزيل الواقعي، من مداخل مسالك الاجتهاد والإصلاح لبناء فلسفة التجدد الإسلامي القادرة على إيقاف تراجع الفكرة الإصلاحية، والعمل على ربط المعرفة بالقيم، والانفتاح على الفكر العالمي بعالمية النص الشرعي ومقصدية الكونية.

□ المحور الأول: سؤال المقاصد مدخل تجديدي لقراءة النص الشرعي

قال القرافي وهو المنتمي لمدرسة المتكلمين: «والنص فيه ثلاث اصطلاحات، قيل ما دلّ على معنى قطعاً ولا يحتمل غيره قطعاً كأسماء الأعداد، وقيل ما دلّ على معنى قطعاً وإن احتمل غيره كصيغ المجموع في العموم فإنها تدلّ على أقل الجمع قطعاً وتحتمل الاستغراق، وقيل ما دلّ على معنى كيف ما كان وهو غالب استعمال الفقهاء»^(١)، وذكر صاحب نشر البنود أن النص دليل يطلق على «كلام الوحي من كتاب أو سنة نصّاً كان أو ظاهراً ويقابله القياس والاستنباط والإجماع، ولذا يقولون: لا يقاس مع وجود النص، وقسموا مسالك العلة إلى الإجماع والنص والاستنباط»^(٢).

(١) أحمد بن إدريس القرافي، تحقيق: طه عبد الرؤوف، شرح تنقيح الفصول في اختصار المحصول في الأصول، دار الفكر، ط ١، ١٣٩٣هـ/ ١٩٧٣م، ص ٣٦.

(٢) عبد الله بن إبراهيم العلوي الشنقيطي، نشر البنود على مراقبي السعود، طبعة مشتركة بين المملكة المغربية والإمارات العربية المتحدة، ج ١، ص ١٩.

وهذا المعنى هو المقصود بالخطاب الشرعي^(٣) الذي عمل الأصوليون على كشف قوانين بناء المعنى فيه، من خلال دراستهم لعلاقة اللفظ بالمعنى، ولاستعماله فيه، ولطرق دلالاته عليه لقوة دلالاته عليه. وقد عمل الشاطبي على إتمام معرفة هذه القوانين بكشف مسالك إثبات المقاصد، فدشن ما به يتم الخروج من فقه الأحكام إلى فقه الوحي في كليته، بكونه عالماً معرفياً من المقاصد الإيمانية والعملية والعلمية، التي تتضمن معارف مصلحة متعلقة بالتلقي الإنساني الشامل لمقاصد الوحي الكلية والجزئية. وأظهر أن بنائية النص الشرعي قائمة على التعليل بالمصلحة كما وضعها الشارع لا من حيث إدراك الناس لها، مؤكداً على ما عناه الغزالي منها بقوله: «ونعني بالمصلحة المحافظة على مقصود الشرع، ومقصود الشرع من الخلق خمسة وهو أن يحفظ عليهم دينهم ونفسهم وعقلهم ونسلهم ومالهم، فكل ما يتضمن حفظ هذه الأصول الخمسة فهو مصلحة، وكل ما يفوت هذه الأصول فهو مفسدة ودفعها مصلحة»^(٤). وجلب المنافع ودفع المضار مقاصد الناس، ولا يتحقق صلاح الناس إلا بتحصيل مقاصدهم، وقد أحكمت الشريعة هذه المقاصد إحصاءً لا اختلاف فيها، وبإحكامها وإكمالها صارت حاكمة بين المختلفين فيها وفي غيرها من النتائج

(٣) إن الخطاب الشرعي هو النص الشرعي وهو كلام الله تعالى الثقيل المنزل رحمة وشفاء وهدى وبيان وموعظة... فكلأهما متعلق بأفعال المكلفين، وهذا ما اعتمده علماء أصول الفقه حين عرفوا الحكم الشرعي بأنه: خطاب الله المتعلق بأفعال المكلفين بالاقتضاء أو التخيير، ومادامت أفعال المكلفين لا تنتهي في البناء العمراني والتطور التاريخي فالخطاب الشرعي متعلق بها من حيث الحكم عليها في السياق التاريخي.

وفيما يخص مقاربة مفهوم الخطاب والنص في الدراسات اللغوية الحديثة نجد اتجاهات عديدة: إما بالفصل بينهما بأن يفرد لكل منهما مفهومه الخاص الذي يميزه، نحو إميل بنفست الذي يركز على عملية التلطف فيصير الخطاب ما تكون من ملفوظ أو حديث في مقام تخاطبي، ونحو ميشال فوكو الذي يعرف الخطاب بأنه شبكة معقدة من العلاقات الاجتماعية والسياسية والثقافية التي تبرز فيها الكيفية التي ينتج فيها الكلام خطاباً ينطوي على الهيمنة... وإما بعدم الفصل بينهما وذلك نحو جاكسون الذي يجعل من النص أساساً لتعريف الخطاب الأدبي، فيذهب إلى أن الخطاب الأدبي نص تغلبت فيه الوظيفة الشعرية للكلام، وهو ما يقضي حتماً إلى تحديد ماهية الأسلوب، نموذج رولان بارت الذي يرى بأن النص متلاحم مع الخطاب، نموذج فاندريك في كتابه النص والسياق، فيذهب إلى أن النص وحدة مجردة لا تتجسد إلا من خلال الخطاب كفعل تواصل وهو كذلك مجموع البنيات النسقية التي تتضمن الخطاب وتستوعبه... وكذلك -أيضاً- ارتبط مفهوم الخطاب بالتفريق بين لسانيات الجملة ولسانيات النص فهو ينتمي باعتبار معين للثانية وليس للأولى. فهذه المقاربات لمفهوم الخطاب والنص متعلقة باللغة من حيث إنها نظام يؤدي وظائف معينة. أما بالنسبة لما ذهبنا إليه من أم الخطاب هو النص، فقائم على اعتبار القدسية التي لا يمكن نزعها من النص الشرعي إذ على مراعاتها تتجدد العقلانية التأويلية.

(٤) أبو حامد الغزالي، المستصفى في علم الأصول، بهامشه فواتح الرحموت، مصر: المطبعة الأميرية، ط ١، ١٣٩٢ هـ، ج ١، ص ١٧٤.

المعرفى الإنسانى.

لقد بدأ تفعيل المقاصد الشرعية مع تنزيل الوحي فى الواقع منذ زمن النبوة، واستمر مع المجتهدين الأصوليين، وكان الجديد مع الشاطبي هو استقرارها وصياغتها صياغة علمية، مرتكزة على التوسع فى مسألة كون المناسبة مسلكاً لإثبات العلة، بكونها مصلحة وحكمة لا يستغنى عنها الاجتهاد فيما لا نص فيه. فكشف بهذا عن معالم لعلم المقاصد يقوّى الاستنباط بعلم أصول الفقه، ويفتح باب الاجتهاد فى ربط النص الشرعى بالواقع التاريخى، وتجاوز أزمانه فى زمانه التى منها انتشار البدع وتزايد ضعف المسلمين بالأندلس.

ويمكن بيان المسالك الإثباتية لمقاصد النص الشرعى عند الشاطبي من منهجه فى اعتماد قاعدتين كبيرتين هما: تعليل النص الشرعى، واستقراء العلل بوصفها مصالح واجب جلبها بالكلية أو الجزئية. فاستنتج من تفعيله للمنطق البرهانى تفسيرات مقاصدية عديدة، مبتدؤها التمييز بين قصد الله الخلقى التكويني، وقصده التشريعى الدينى، فالأول مرتبط بإرادة الله الكونية المتعلقة بوجدانيته وربوبيته، وأنه حكيم لم يخلق شيئاً عبثاً، وجعل قانون الأسباب والمسببات جاريّاً فى مخلوقاته، وناظماً لعلاقات المعانى والأشياء.

والثانى مرتبط بإرادة الله التشريعية المتعلقة بأمره ونهيه وشاهدته، وأن شريعته أحكام منظوية على مقاصد ومقاصد منظوية على أحكام. ومنتهاها تقسيم المقاصد التشريعية بالاستقراء إلى ما هو فى رتبة الضرورى وما هو فى رتبة الحاجي وما هو فى رتبة التحسيني. وتقسمها -أيضاً- بحسب المصالح المستمدة من نصوص الشرع بالدلالة الأصلية، أى يكون الخطاب مصوغاً لبيانها ابتداء فتسمى المصالح الأصلية، وإما أن يكون الخطاب مصوغاً بإبرازها بالدلالة التبعية فتسمى بالمصالح التبعية.

ومجموع المبتدأ والمنتهى يظهر فى النص الشرعى من خلال الدلالة اللغوية والدلالة الشرعية، فتحدد المقاصد الشرعية نظاماً لغوياً وشرعياً مركباً ينظر من ثلاثة جوانب:

المقاصد الدلالية: وطرق إثباتها القواعد اللغوية لدى اللغويين والبلاغيين والأصوليين فى فقههم لاستنباط الأحكام.

المقاصد الإرادية: المرتبطة بالنيات والقصود الإنسانية، فكل قصد خالف قصد الشارع فقصده باطل، فالمقاصد روح الأعمال، وبدونها لا يحصل التمييز بين الصحة والبطلان.

المقاصد المصلحية: وهى الغايات المصلحية التى جاء بها النص الشرعى تحقيقاً

لإنسانية الإنسان وتأدية لمسؤولية الاستخلاف الأرضي والكوني.

وقد أوضح الشاطبي أن المقاصد المصلحية هي المحققة لمفهوم المقاصد الشرعية، وأن مقاصد اللغة والمكلف مسلكان يكشفانها ويحددانها من جهة النظر والتفعيل. فالمقاصد المصلحية «جماع المصالح التي بنيت عليها الشريعة لتظهر عدلها ورحمتها وخيريتها وملاءمتها للإنسان على مدى زمن وجوده الدنيوي»^(٥). ولهذا كانت «أصلاً مصلحياً كلياً يتفرع عنه الفعل الاستخلافي الذي يؤسس قوانين المحافظة على الإنسان ذاته وقوانين اجتماعه، ويفتح أبصار الإنسان على آفاق النفس والكون، فيمنحه الرؤية العلمية السليمة والمنهجية المتكاملة التي تمكنه من الشهود الحضاري على مختلف الأصعدة»^(٦).

فمقاصد المقاصد في النص الشرعي، تحقيق المقاصد المصلحية الكلية الحافظة لعالميته وكونيته وصيرورته المستوعبة للتاريخ، واستمراريته التصديقية في تجديد صلاح الإنسان عن طريق مده بالقيم العظيمة الثابتة التي يستقيم بها الوجود الإنساني، ويصير معقول المعنى. فالمقاصد الشرعية الضرورية والحاجية والتحسينية قيم أخلاقية عالية في كليتها تنتظم المعرفة المستمدة من النص الشرعي^(٧)، مما يؤكد عدم إمكانية فصل الأخلاق عن الأحكام ولا العكس، كما لا يمكن فصل العقل عن الشرع ولا العكس.

وما تم في التراث الإسلامي من ثنائية العقل والنقل، وما يتم في الحاضر من دعاوى جعل المقاصد العقلية حاكمة على الشريعة ارتكازاً إلى مبدأ الإنسانية، هو أمر تاريخي أثمره التدافع السياسي والتغير الاجتماعي والتأثير بالثقافات الدخيلة، فهو أمر لا يقره بيان النص الشرعي ولا برهانه ولا أخلاقه، فتكاملية المنهج البرهاني والتجريبي والبياني والقيمي محكمة ومنظمة في بنائية النص الشرعي.

يتعلق سؤال المقاصد بغايات المنهج المقاصدي ومآلاته في قراءة النص الشرعي، قراءة تدبرية توصل إلى معاني شرعية تجيب عن أسئلة الواقع الحضاري الناشئة عن التطور المعرفي الهائل الذي تعرفه البشرية، وهذه الإجابة تفترض التجديد في فهم ثقافة العصر ومنتجاته الفكرية، وبهذا يصير المنهج المقاصدي ركناً أساساً في مراجعة أصول النظر في

(٥) عبد الرحمن العضراوي، مدخل تأسيسي في الفكر المقاصدي، بيروت: مركز نداء، الطبعة الأولى، ٢٠١٤م، ص ٣٣.

(٦) عبد الرحمن العضراوي، الفكر المقاصدي وتطبيقاته في السياسة الشرعية، الكويت: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، مركز آفاق، ٢٠١٠م، ص ١٠٢.

(٧) عبد الرحمن العضراوي، مدخل تأسيسي في الفكر المقاصدي، مصدر سابق، ص ١٠٢. وأعتبر أن القيم والأخلاق أحد المبادئ التأسيسية لنظرية المقاصد القرآنية.

النص الشرعي، تأسيساً على أنه نص مهيم ومصدق قال تعالى: ﴿وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ الْكِتَابِ وَمُهَيْمِنًا عَلَيْهِ﴾^(٨).

والتصديقية والهيمنة موجه إرشادي واستدلالي للمعرفة الإنسانية في تحولاتها وتبدلاتها. وتزداد الإرشادية والاستدلالية قوة بإعمال معرفة المقاصد ومقاصد المعرفة في النظر الفقهي والمعرفي، وفي تحليل القضايا العمرانية والظواهر العلمية. وبهذا تدرك المنهجية المعرفية للنص الشرعي، وتكتشف أنها رؤية للعالم تتضمن سؤال المعنى، والمقصد في علاقة الإنسان بالإنسان، وفي علاقة الإنسان بالكون، وفي علاقة الإنسان بالله تعالى.

والرؤية المعرفية للنص الشرعي تتحدّد منهجياً بكونها مجموع قواعد إنتاج المعرفة في الخطاب الشرعي التي يضعها الوحي مسالك للعقل الإنساني في بناء قضايا العلوم والمعارف وصياغة النظريات. وتتأصل هذه الرؤية المعرفية من تداخل دلالات مفاهيم قرآنية عديدة نحو القراءة والعلم والعقل والفقه والنظر والتدبر والتفكير والتبصر والتذكر والبرهان والآية... حيث يظهر منظومها التركيبي هندسة بناء معرفي متكامل الأبعاد اللغوية والاستخلافية والكونية في سياق تفاعل بين منطق اللغة ومنطق الشرع ومنطق الكون، جامع بين الجلال والجمال في المباني والمعاني والمقاصد.

ويأخذ منطق اللغة في الرؤية المعرفية القرآنية بعداً حضارياً قائماً على أن اللغة نظام دلالي ونسقي تفاعلي لمجموع قوانين تشكيل المعنى في الخطاب الشرعي من حيث إنه متعلق بالفعل الإنساني في المجال التداولي التاريخي، تعلقاً مقتضياً للبحث في الوجود والمعرفة والقيم، من حيث أهميته المعرفية في تفسير علاقة تأويل النص الشرعي بالقراءة الاستكشافية والاستنباطية والتنظيرية.

والمقاصد الكلية لتلك الرؤية مجال واسع للاجتهاد العقلي في علوم الوحي وعلوم الكون باستخدام منطق الشرع ومنطق اللغة ومنطق الكون في إنتاج المعرفة الشرعية. وينطلق ذلك الاجتهاد العقلي في هذا الاستخدام المنطقي من ثلاث خصائص للخطاب الشرعي:

١ - خاصية انفتاحه على التأويل الدلالي للوجود البشري والكوني (بضوابط منطق

(٨) سورة المائدة، الآية: ٤٨.

إن مفهوم التصديق والهيمنة مكون منهاجية في القرآن الكريم مرتبط بالبنائية النقدية القرآنية للمعرف الإنسانية سواء التي قبله أو التي ظهرت بعد نزوله، وذلك بإرجاعها إلى المبدأ التوحيدي المحقق للمقاصد الأصلية المشتركة في حفظ الإنسان وبيئة استخلافه، فالتصديق والهيمنة مركب بنائي يبرز عالمية الخطاب القرآني وآلياته المعرفية في تجاوز الأفكار والنظريات في الزمن التاريخي الإنساني.

اللغة، ومنطق الشرع، ومنطق الكون).

٢- خاصية الكشف عن تعالق النص الشرعي مع الواقع، جدلية النص والواقع.

٣- خاصية لا نهائية المعنى الشرعي في صناعة التاريخ.

فهذه الخاصيات قواعد للقراءة التدبرية، وبها يتبين أن الاجتهاد الفهمي والتنزيلي عبر اكتشاف قوانين بيان المعنى الشرعي، لن يغلق بابَه ولن يدخل المسالك المغلقة إلا إذا اختل فهم سنن العمران أو ضعف العقل الإنساني، وغفل عن المسالك المعرفية التي قضى الله بفتحها ما دام الوحي القرآني روحاً ونوراً محفوظاً للهداية في الوجود، قال تعالى: ﴿وَكَذَلِكَ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ رُوحًا مِّنْ أَمْرِنَا مَا كُنْتَ تَدْرِي مَا الْكِتَابُ وَلَا الْإِيمَانُ وَلَكِنْ جَعَلْنَاهُ نُورًا نَّهْدِي بِهِ^(٩)﴾. وبقدر القوة العملية لتدبر حياة الروح وإشراقه النور في التاريخ، تتحدد قوة النظر الاجتهادي في اشتغال قوانين تأويل الخطاب الشرعي، وإنتاج معرفة بيانية وبرهانية وعرفانية سلوكية محققة لمقاصدها الشرعية. وقد عرف هذا الاشتغال في تاريخ العلوم الإسلامية أطواراً من البحث المعرفي عن أجوبة لسؤال المقاصد في تحليل الخطاب الشرعي، من خلال تتبع نماذج من التنظير التأويلي نحو مقاصد النظم القرآني في دلائل الإعجاز لعبد القاهر الجرجاني، ومقاصد المقاصد عند الشاطبي في الموافقات.

إن سؤال المقاصد في علاقته بالله تعالى وفعله في الخلق والوجود والتاريخ، أو في اتصاله بالفعل الإنساني وارتباطه بواقعه وبخالقه وبمصيره فرداً ومجتمعاً وإنسانية، أو في علاقته بالكون وجدلياته وصيرورته وتطوره، أو في ارتباطه بالعلوم والمعارف والفلسفات والمناهج الناقجة عن تلك العلاقات في إطارها التفاعلي التكاملي، يؤسس أفقاً واسعاً للقراءة التدبرية في النص الشرعي التي تنتج علم المعنى المحقق للمصالح الإنسانية الحقيقية لا الموهومة الضرورية، لإصلاح البشرية وتحقيق مستقبل إنساني قائم على سيادة القيم الرفيعة.

فسؤال المقاصد هو سؤال القيم الذي من شأنه تقوية فقه الأحكام الشرعية بفقه العمران، وإخراج النص من التلقي المباشر إلى القراءة التدبرية الإبداعية، وفق ضوابط الاجتهاد المقاصدي كما حُصِّصها الشاطبي في حديثه عن الاجتهاد بقوله: «إنما تحصل درجة الاجتهاد لمن اتَّصف بوصفين، أحدهما فهم مقاصد الشريعة على كمالها، والثاني التمكن من الاستنباط فيها بناء على فهمه فيها»^(١٠)، فجعل المقاصد لب الفعل الاجتهادي المتعلق

(٩) سورة الشورى، الآية: ٥٢.

(١٠) الشاطبي، الموافقات، دار ابن عفان، الطبعة الأولى، ١٩٩٧م، ج ٥، ص ٤٢.

بتحقيق المناط أو تنقيحه أو تخريجه. فمراعاة المصالح الشرعية توسيع للاجتهد، والاجتهاد المصلحي تأصيل للتجدد، وفي تلخيص الشاطبي لشروط الاجتهاد إظهار لعلاقة المقاصد بالتجدد في الفكر الإصلاحية القديم.

فابتداء من حصر الاجتهاد في القياس مع الشافعي إلى توسيعه مع الشاطبي بالمقاصد، إلى اعتماده في نقد التاريخ مع ابن خلدون، يتكشف أن التعليل المقاصدي صار ضرورة معرفية للتغيير والتجديد في مسار الأمة الإسلامية علمياً وسياسياً. فعمل الشاطبي وابن خلدون على إثبات أهمية توظيف الشرط المقاصدي في الفقه والتاريخ. لكن الشاطبية والخلدونية لا زالتا إلى يومنا هذا تحتاجان إلى قراءة علمية عميقة دقيقة، في ارتكازهما على سؤال المقاصد وعلاقته بتجديد فاعلية العقل المسلم، للخروج من التقليد الذي لاحظاه قد أرخى بظلاله على الأمة ويسوق شمسها إلى الغروب. فقد أراد كلاهما أن يبرز أن الاجتهاد مجهود فكري إبداعي ينتجه العقل الإنساني لتأويل الأصول الشرعية، بغرض استكشاف السنن الشرعية والتاريخية التي تدرك بها الوقائع المتجددة والمتغيرات التاريخية، للتوصل إلى الواجب فعله جلباً للمصلحة أو درءاً للمفسدة بالقدر الذي يقتضيه شرط الوقت.

تتناول أجوبة سؤال المقاصد في قراءة النص الشرعي النظر العلمي في البناء المنهجي المقاصدي الذي قدّمه الشاطبي في هيئة قوانين تأويلية، اشترطها على المجتهد في فهمه للنص الشرعي وتنزيله في واقع المكلفين، ويرجع مجمل هذه القوانين إلى ضرورة مراعاة فهم نظام اللغة العربية ومقتضى إثبات المقاصد الشرعية، إذ يعتبر تفعيل هذه الضرورة شرطاً علمياً جامعاً بين منطق اللغة ومنطق الشرع في الاجتهاد التأويلي للنص الشرعي.

وبهذا التفعيل يبرز -أيضاً- سؤال المقاصد في الوحي والتاريخ والكون -من جهة أولى- مدخلاً لتجديد تدبر النص الشرعي لاستنتاج النظريات الفكرية في الكون والإنسان، ومن جهة ثانية مرتكزاً تأصيلياً معرفياً لمنتجات العقل البشري في الواقع. فأصل التجديد في الجهتين الدرس المقاصدي الناقل لفهم النص الشرعي من دلالاته الظاهرية إلى دلالاته المقاصدية، ومن لسانه المنطوق إلى مصلحته المفهومة بإعمال قواعد المنهج المقاصدي فهما وتنزيلاً، فالفهم قائم على إثبات المقاصد بمدركاتها الشرعية وبواسطة كل ما يحتاجه فهم الشريعة من آليات العلوم المتعددة. وأما التنزيل فمتعلق بتعيين المقاصد الشرعية في محالها من الوقائع التاريخية.

فليس المقصود من البحث في سؤال المقاصد هو إدراك المقاصد الشرعية فقط، وإنما التأسيس عليه لإمكانية تجاوزه إلى الدراسة المعرفية لجدلية الخطاب الشرعي والواقع

الإنساني بغية مقارنة الحصول من جهة أولى على بناء فهمي للخطاب الشرعي، واستنتاج علمي منه موافق للإنسان تحصيلًا وإبقاءً. ومن جهة ثانية على دراسة التحليل للخطاب الشرعي من مدخل التأويلية في أبعادها اللغوية والمنطقية والحضارية.

وبهذا تكون المقاصد في قلب فلسفة التجديد الفهمي للنص الشرعي الذي جاء مبنيًا مبدأ التغيير والتجديد والإصلاح، فلا فهم لهذا المبدأ في الرؤية المعرفية القرآنية إلا بمراعاة القصدية المصلحية التي تعتبر المنطلق المنهجي لمبدأ الفعل التجديدي والتغيري لدى الإنسان المستخلف الواعي بأمانة الاستخلاف وبأمانة التكريم وبأمانة البناء العمراني في السير التاريخي. فسؤال المقاصد نظر ائتماني لا نهائي في المتغيرات المتتالية في مداولة تجاذبات الفعل التاريخي الإنساني، واجتهاد حضاري تكييفي للواقعات العصرية في جميع المجالات الإنسانية.

□ المحور الثاني: سؤال المقاصد وفلسفة التجدد

إن النص الشرعي رؤية تجددية للعقل الإنساني، فالتدبر لنقلاته التي جاء ليحدثها في السير التاريخي البشري، والمتمثلة في نقلة البناء التصوري للوجود، ونقطة القيم الضرورية للعيش الاجتماعي، ونقطة المعرفة والاستدلال العلمي النظري والتجريبي، يدرك فلسفة التجدد في بنائية النص وأنها تصورات وتصديقات ترسم معالم للمنهج الاجتهادي الذي لا ينقطع ولا يغلق في مواجهة الجهل والهوى والتقليد والجمود بكل أنواعه.

إذ لا يستقيم منطق النص الشرعي وإقرار منهج السكونية في الفعل العقلي والارتكان إلى المحافظة التقليدية، ما عدا ما يُقرّره من ثوابت قيمية وتعبدية تشكل الإطار المرجعي المعرفي والمنهجي الضامن لابتعاد حركية العقل المتطورة عن أتباع الهوى في تحليل الظواهر الإنسانية والكونية المتابعة الظهور في تراكم العطاء الحضاري الإنساني. فمقصد الحرية في الاجتهاد العقلي لا يضاده منطق الثبات الاستثنائي في العقيدة والعبادة والسلوك، بوصفه ضابطا معرفيا في الكد الاجتهادي والعلمي.

وفي سياق التجديد المعرفي لا بد من التمييز بين معرفيتين في المرجعية الإسلامية:

الأولى: المعرفة التقريرية اليقينية التي تعنى بكل ما يتضمنه النص الشرعي من العقيدة والأحكام الشرعية والقيم الأخلاقية، باعتبارها نظام ثوابت الإسلام ووكلياته المؤيدة بالبراهين الشرعية والعقلية.

الثانية: المعرفة المتجددة المتعلقة بالمتغيرات التاريخية والمستمدة بالاجتهاد الاستنباطي، ومجالها الوسائل والشؤون الدنيوية باعتبارها منطقة العفو التي كرم فيها العقل بإعمال الاجتهاد الجزئي والكلي بمراعاة المعرفة الأولى.

فالتجديد في الأولى تجديد في تقوية المحافظة على الكليات، وفي الثاني تجديد في فقه النص وربطه بفقه الواقع، وهذا يكون سؤال التجديد متعلق بسؤال المقاصد وتجاوز الظاهرية والسكونية، ويشكل قانوناً للإصلاح يفرضه منطق الشرع قبل منطق العقل والسنن التاريخية.

وارتباط العمليتين التجديديتين منهج جامع لمرتكزات أساسية في البناء الحضاري وهي الدين والمعرفة والتاريخ. وتكون العلاقة بينهما صحيحة حينما يتم اشتغال هذا المنهج التجديدي حياً بالحركة نحو الأصلح الموافق لقصد الشارع ومستوعباً للتحويلات الواقعية. وبقدر ما يكون سكونياً ومحافظاً على ما لا تتوجب المحافظة عليه تكون تلك العلاقة في أزمة حضارية.

وهذا ما يستخلص منه أن المعرفة التجديدية والأفكار المتولدة عنها ما هي إلا إمكان من الإمكانيات الاجتهادية التاريخية التي تنتج عن تفاعل العقل مع النص الشرعي. ولا تأخذ عصمة الوحي ولا تحتلط به بتاتاً. ومن شأن عدم الفصل بينهما أن يؤدي إلى التجني على الوحي القرآني من خلال نظرات المسلمين وأفكارهم في ضوء معطيات تاريخهم.

الأمر الذي وقع فيه كبار مفكري الغرب وتوابعهم من المفكرين العرب والمسلمين حسب ما يقول عبد الله العروبي: «إن الغرب ممثلاً في كبار مفكريه يرى في الإسلام ديناً شرقياً قُبلياً طبعياً، وهذه أوصاف لها عنهم مضامين معلومة في تاريخ واجتماعيات ونفسانيات الأديان، ما يميزه بالأساس هو العبودية والاستسلام والتوكل، كل شيء فيه يُعزى للخالق ولا شيء ينسب حقاً وفعلاً للإنسان. يقولون أيضاً: إن الإسلام دين الفطرة لكنهم يفهمون من الكلمة ما سبق ذكره، يؤولون الدعوة المحمدية بمفاهيم سابقة، من هنا اهتمامهم بالحفريات والاشتقاق اللغوي، ويررون هذا التأويل بأقوال عدد لا يحصى من الفقهاء والمحدثين والوعاظ والمتكلمين، ويررونه كذلك بما يشاهد من سلوك عامة المسلمين فيخلصون إلى ما يلي: إذا كان الأقرب إلى الفهم من نص الدعوة هو مدلول التجارب الدينية السابقة، وإذا كان هذا المفهوم هو بالضبط ما استقر عليه رأي جماعة المسلمين وما سارت عليه العامة في سلوكها اليومي، أو ليس هذا هو الدليل على أنه المعنى

المضمن في القرآن والسنة»^(١١).

يتضمن هذا التقرير من لدن مفكري الغرب وأتباعهم عدة مفارقات تأويلية وادعاءات غير واقعية قائمة على الخلط بين الإسلام وإنتاجات المسلمين التاريخية، وذلك لأن المقارن للإسلام ومقاصده مع السلوك التاريخي للمسلمين سوف يقف على مواطن القرب والابتعاد والانحراف، مما يدفع إلى ضرورة النقد المعرفي والتجديد بالرؤية الفاحصة والناقدة للتجربة التاريخية للمسلمين، ومن ثم لا يمكن إرجاع علل المجتمع المسلم للإسلام مضموناً وقيماً ومعرفة، وإن مما يمكن أن نرجع إليه استنبات العلل وتكاثرها عدم تجدد نظم فهم الوحي وآليات الاستنباط منه ومسالك التطبيق في الواقع. إضافة إلى أن تحويل أفكار بشرية إلى دين مقدس سبيل إلى إدخال فساد كبير على مبادئ الدين الحق وتحريف مقاصده، وطريق لتقييد الاجتهاد والتجديد بدعوى أن تلك الأفكار معصومة لا يجوز الاجتهاد فيها^(١٢).

والآلية المنهجية لإدراك التجديد الذاتي والموضوعي في النص الشرعي هي سؤال المقاصد، فالذاتي المستكشف من استمرارية فعل نقلاته. وأما الموضوعي فهو المتعلق بالعمل العقلي في تعامله مع النص الشرعي بحيث قد تعرف مسيرته التجدد الذي ينتج بسبب الاجتهاد الإبداع الحضاري، وقد يعتريه التقليد فينتج المحافظة والسكون.

وهذا التأرجح في التجديد العقلي هو الذي يؤسس للتمييز بين النص الشرعي والخطاب المؤسس عليه، بما يقتضي بيان ضرورتين في الآلية المقاصدية:

الضرورة الأولى: تجدد فهم النص الشرعي بالقراءة التدبرية المعاصرة المستوعبة للزمان.

الضرورة الثانية: النقد المعرفي والمراجعة المستديرة لإنتاج العقل في منظوماته الفكرية التي ترافق السياق التاريخي، فما لم يتأسس النقد المعرفي سنة فاعلة في تلك المنظومات المنتجة ستجري عليها سنة التقليد المؤدي إلى الضعف الحضاري واستطالته.

ويؤكد التجدد الموضوعي، البيان النبوي الذي ظهر بجلاء ووضوح في بناء القيم والمعرفة، ثم تدبير السلطة وتسيير العمران، ثم إنشاء المؤسسات وتنظيم إدارتها، ويظهر

(١١) عبد الله العروي، مفهوم العقل، بيروت والدار البيضاء: المركز الثقافي العربي ١، ١٩٩٨م، ص ٣٧.

(١٢) محسن عبد الحميد، تجديد الفكر الإسلامي، فرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ١٤١٦هـ/ ١٩٩٦م، ص ٤٢.

قولاً في قوله عليه الصلاة والسلام «إن الله يبعث لهذه الأمة على رأس كل مائة سنة من يجدد لها دينها»^(١٣). إن هذا البعث مرتبط بالرؤية المعرفية في العمل والأهداف، يجعل بحث تعلقه بفرد أو جماعة أمراً تبعياً للإشكالية الحقيقية التي تكمن في إدراك التصور التجديدي وفهم قوانينه الشرعية وسننه التاريخية.

وذلك أنه إشكالية معقدة تتعلق بإعادة «تركيب المفاهيم والهياكل المؤسسية المرتبطة بها، أي هو بما ندرسه الآن إصلاح منظومة اجتماعية ارتبطت بالدين واستمدت مشروعيتها وجودها وقوتها ووظيفتها منه، ولكنها ليست في النهاية إلا التعبير عن وعي المجتمع وإمكانياته ووسائل تنظيمه وتقنياته المادية والمعنوية في مرحلة تاريخية معينة. وإصلاح المنظومة يشمل بالضرورة إصلاح كل ما تتضمنه من تركيبات نظرية أو عقائدية، كما يشمل ما تمثله بشكل عام في المجتمع من بنية تنظيمية ومؤسسية أي إعادة النظر بموقعها نفسه في النظام الاجتماعي ودورها الخاص في إعادة إنتاجه»^(١٤).

بهذا يتبين أن التجدد وفلسفته متعلق بإصلاح منظومة مجتمعية بأكملها، إصلاح قائم على رؤية معرفية لا تتوضح وتحدد إلا بمتابعة سؤال المقاصد، في علاقته أولاً بالتجديد في السياق التاريخي الإسلامي والعالمي. وثانياً بتجديد الخطاب الديني والإنساني في صياغته الفكرية وأجوبته على الأسئلة التاريخية.

وفي سبيل بيان مفهوم التجدد وفلسفته يمكن التمييز مع برهان غليون بين أمرين: «الأول هو التجدد أو ما يطرأ على المنظومات الفكرية، بصرف النظر عما إذا كانت هي نفسها واعية لذلك أم لا، من تحويل في المعاني والمفاهيم والوظائف، وما تخضع له من تطورات وتبدلات دائمة مبعثها التطور وتغير الأحوال الاجتماعية وتبدل السياقات والتراكمات التاريخية. وبين (الثاني) التجديد الذي هو الفعالية الواعية التي يقوم بها المجتمع من أجل توجيه هذا التحول التاريخي أو استغلاله أو توظيفه لهدف أو لآخر»^(١٥).

وهذا التمييز بين التجدد المفروض تاريخياً وبين التجدد المقصود علمياً، لن يكون له أثر عملي ما لم يخضع النظر في التحولات التاريخية للمنهج العلمي الناقد والمستخلص للسنن، وقد يكون هذا التمييز سبباً في حدوث أزمة التجدد في الفكر الإسلامي المعاصر

(١٣) أخرجه أبو داود في سننه، كتاب الملاحم باب ما يذكر في قرن المائة حديث رقم ٤٢٩١.

(١٤) برهان غليون، فلسفة التجدد، لبنان، مجلة الاجتهاد، العددان العاشر والحادي عشر، السنة الثالثة، ١٩٩١م، ص ٣٣٤.

(١٥) برهان غليون، فلسفة التجدد، المصدر نفسه، ص ٣٢٧.

التي تظهر في بقاء التقليد مهيمناً على الفعل الاجتهادي، وبروز قضايا تجديدية لها استمداد من الواقع العالمي الذي هيمن عليه الفكر الحدائي بمرجعياته الوضعية والعلمانية والمادية.

وهذا يؤكد أن سؤال المقاصد يفرض رؤية حضارية شاملة لها مقومات التجاوز لأزمة التجدد البارزة في نموذج التحديث^(١٦) وفق المرجعية الغربية في السياق الإسلامي المعاصر التي أصبحت مركبة ومعقدة من حيث إنها «بدل أن تسهم في تجديد المعاني والقيم المتقادمة، عملت على تحطيم منطق عمل المنظومة ذاتها وتكاملها وما تبقى فيها من فاعلية، أو قدرة على الاستيعاب، وقد أدى التحديث المفتقد إلى الفلسفة الصحيحة لعكس ما كان يهدف إليه أي إلى تدمير الأداة التي أراد أن يصلحها وذلك بتحطيم الأسس المعنوية والتوازنات المادية التي تقوم عليها»^(١٧).

وقد كانت النتيجة أن ظهر التفكير الإصلاحي الإسلامي مواجهاً للأصول الفكرية الحدائية للتحديث مع هيمنة ثقافة التوفيق والنقل للمفاهيم رغم اختلاف السياقات التاريخية المولدة لها، وقد هيمن على سؤال الإصلاح في المنظومات الإصلاحية في سياق المرجعية الإسلامية والمرجعية الحدائية محاولة الإجابة عن أسباب تقدم الآخر (أوروبا) وتأخر الأنا المتمثل في العالم الإسلامي؟ وعن كيفية تأويل مفاهيم الحدائة الغربية، بحيث لم تكن مشاريع تجمع بين الرؤية العملية التنفيذية والتنظير الفكري المتين لمقتضيات الإصلاح في الواقع. ويمكن تتبع غياب ذلك الجمع في الرؤى التغييرية الثلاث الآتية:

الرؤية الأولى: تمثلت في تشكل الفكر الليبرالي الذي بدأت بوادر تأسيسه مع رفاعة الطهطاوي وخير الدين التونسي ومحمد بن الحسن الحجوي، وصارت له امتدادات في التصورات السياسية والاجتماعية في البلدان الإسلامية.

الرؤية الثانية: تمثلت في الإصلاحية الإسلامية التي عملت على التكييف الحضاري^(١٨)

(١٦) مفهوم التحديث ارتبط بمفهوم الحدائة بكونها موقفاً عقلياً تجاه مسألة المعرفة وإزاء المناهج التي يستخدمها العقل في التوصل إلى معرفة ملموسة، ومن مرتكزاتها العقلانية والفردية والقيم الحرة، أما التحديث فينظر إليه على أنه ممارسة تقنية ومظهر للحدائة، أو أنه عملية استجلاب التقنية والمخترعات الحديثة حيث توظف دون إحداث تغيير عقلي أو ذهني للإنسان المسلم خاصة من الكون والعالم. فالتجديد بالتحديث أو الإصلاح لن يعطي ثماره ما لم يتأصل بسؤال المقاصد الذي من أولوياتها نقد الحدائة وما بعد الحدائة بتلويحاتها المرجعية المتعددة.

(١٧) برهان عليون، فلسفة التجدد، مصدر سابق، ص ٣٣٧.

(١٨) التكييف الحضاري أوسع من التكييف الفقهي الذي يعمل على تأصيل القضايا الفقهية المعاصرة المستجدة لاستنباط الحكم الشرعي المناسب لها. انظر: التكييف الفقهي للوقائع المستجدة وتطبيقاتها

للتطور الغربي في السياق الإسلامي، بعد التأكد من وضعية انحطاطه وتخلفه عما حدث في السياق الغربي من إبداع حضاري مكن أوروبا من أن تصبح قوة معرفية جذابة ومبهرة من جانب التطبيق العملي للتنوير والتحديث في مجالات الحياة، لكنها من جانب تبدو قوة عسكرية غازية، ومركزية استعلائية في نظرتها للعالم المعاصر. ومن نماذج هذه الرؤية الإصلاحية، جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده ورشيد رضا وعلال الفاسي..

الرؤية الثالثة: تمثلت في الإصلاح الحركي الذي زاد في عمق أزمة الفكر الإصلاحية بالتركيز على تشكيل الهوية والدفاع عنها في سياق عمل المنظور التحديثي الغربي على تثبيت قواعده في العالم الإسلامي. وتمثلت الأزمة في فشل الانتقال من سؤال الهوية إلى سؤال الإصلاح، وذلك بعدم تحقيق مسالك نقل المبادئ إلى برامج عملية. فعلى الرغم من نقد الفكر الغربي وإظهار عجزه عن تحقيق إنسانية الإنسان، لم يستطع هذا الفكر الحركي إبراز القوة النظرية في الرؤية القرآنية بل دخل في اندفاعات واحتكاكات لا أصل لها شرعاً، فتولد منها تطرفاً فكرياً وإرهاباً مقيتاً لا يمت بصلة إلى الرؤية الإصلاحية القويمة المفعمة بالقيم والأخلاق.

فمشاريع الرؤى الثلاث قائمة على التنظير المحكوم برد الفعل على المنجز الحضاري الغربي، وليس من الفعل المحكم بالرؤية المقاصدية الجامعة بين فهم النص الشرعي وإدراك متغيرات الواقع للسير في بناء التجدد وبين تأسيس الروح المستقلة في تمحيص قضايا التجديد والبناء. فرد الفعل قد يكون لا تاريخياً ولا عقلاً حين ينحصر في أجوبة نظرية تفتقر إلى تحليل السنن الواقعية التي تبين العوائق الذاتية والموضوعية المانعة من تحقيق التجدد المنشود، الذي قد لا يعني بالطبع - كما يبين برهان غليون - «حصول تغيرات إيجابية بالضرورة على المنظومة الفكرية أو الاجتماعية، إنه يعني تبدل فاعلياتها، ونعني بالمنظومة فاعلية اجتماعية منظمة ويشمل التنظيم ثلاثة مستويات: تنظيم الأفكار والمعاني أي موضوعات التبادل والتداول بين الناس. وتنظيم السلطة المعنوية الداخلية أو المرتبة التي تشكل أساس القواعد التي تضبط حركة تداول القيم من معان ومفاهيم ورموز. وتنظيم إدارة أو تجسيد القواعد في مؤسسات فاعلة أي مناسبة لتحقيق الأهداف التي وضعت من أجلها المنظومة، فالمؤسسة تستند إلى ركيزتين القاعدة أي قاعدة العمل والهدف»^(١٩). فهذه القاعدة مكون من مكونات السؤال المقاصدي الذي يقوم إضافة إلى العمل والهدف على

الفقهية، محمد عثمان شبر، فالتكيف الحضاري قراءة شمولية للفعل الإنساني من الرؤية القرآنية بحيث تتناول المعرفة والقيم والعمران.

(١٩) برهان غليون، المرجع نفسه ص ٣٢٩.

المرجعية التصورية التجريبية في تحديد المقاصد المصلحية، ووسائلها الملائمة لها في الزمان والمكان.

إن تحليل فاعلية الوعي بفلسفة التجدد وارتكازها على سؤال المقاصد في المشاريع التجديدية الإصلاحية يحتاج إلى تحليل النظم المعرفية المتحكمة في بنية العقل التجديدي وخطاباته المعرفية حول الإصلاح والتغيير والهوية والعلاقة مع الآخر. وليست تلك النظم المعرفية إلا البيان والبرهان والعرفان التي يكشف تفاعلها قوة سؤال المقاصد في فلسفة التجدد. ومن النماذج المتحدثة عن فلسفة التجدد ويحضر فيها تفاعل تلك الأنظمة، نموذج تجديد الفكر الديني في الإسلام لمحمد إقبال.

يظهر الوعي بسؤال المقاصد وعلاقته بالتجديد في مقدمة كتاب إقبال التي أشار فيها إلى أنه يحاول «بناء الفلسفة الدينية الإسلامية بناءً جديداً آخذاً بعين الاعتبار المأثور من فلسفة الإسلام، إلى جانب ما جرى على المعرفة الإنسانية من تطور في نواحيها المختلفة»^(٢٠).

ويؤصل إقبال منهجه هذا على المعرفة بالدين قبل التفكير الديني من خلال قوله: «وإذا كانت غاية الدين وهدفه الأسمى تكيف الإنسان وهدايته في تدبيره لنفسه وفي صلاته بغيره، فقد أصبح من الجلي أن الحقائق التي يشتمل عليها الدين ينبغي ألا تبقى غير مقررّة، فما من أحد من الناس يقامر بالإقدام على عمل ما على أساس مبدأ خلقي مشكوك في قيمته. وفي الحق أن الدين نظراً لوظيفته أشد حاجة حتى من المبادئ العلمية المسلمة إلى أساس عقلي لمبادئه الأساسية، فقد يتجاهل العلم الإلهيات التي تعتمد على العقل بل لقد تجاهلها حتى الآن. ولكن الدين لا يكاد يستغني عن السعي إلى التوفيق بين المتضادات التي نجدها في عالم التجربة، وعن تعليل يبرر أحوال البيئة التي تجد الإنسانية نفسها محافظة بها»^(٢١).

فالمقصد من النص الشرعي عند إقبال إيقاظ شعور أسمى في نفس الإنسان بما بينه وبين الخالق والكون من علاقات متعددة، فعمل على التماس الأسس العقلية للإسلام التي يبرزها من خلال روح القرآن الذي «يرى في النحل على ضالة شأنه محلاً للوحي الإلهي، والذي يدعو القارئ دائماً إلى النظر في تصريف الرياح المتعاقب وفي تعاقب الليل والنهار والسحب والسماء ذات النجوم والكواكب السابحة في فضاء لا يتناهى»^(٢٢).

(٢٠) محمد إقبال، تجديد التفكير الديني في الإسلام، ترجمة: عباس محمود، منشورات الجمل، ٢٠١٥م، ص ٦.

(٢١) محمد إقبال، المرجع نفسه، ص ١٠.

(٢٢) محمد إقبال، المرجع نفسه، ص ١٣.

ويقرر إقبال موقفاً قوياً من الثقافة اليونانية وأثرها على فكر التجدد في مسيرته التاريخية بقوله: «ولكن التدقيق في درس القرآن الكريم وفي تمحيص مقالات المتكلمين على اختلاف مدارسهم التي نشأت ملهمة بالفكر اليوناني، يكشفان حقيقة بارزة هي أن الفلسفة اليونانية مع أنها وسعت آفاق النظر العقلي عند مفكري الإسلام غشت على أبصارهم في فهم القرآن»^(٢٣)، ويضيف أن الاستدلال العقلي في القرآن الكريم غاب عن أهل الكلام والفلسفة المتقدمين الذين بهرهم النظر الفلسفي القديم فأولوه على ضوء الفكر اليوناني، يقول إقبال: «ومضى عليه أكثر من قرنين من الزمان قبل أن يتبين لهم في وضوح غير كاف أن روح القرآن تتعارض في جوهرها مع تعاليم الفلسفة القديمة، وقد نجم عن إدراكهم هذا نوع من الثورة الفكرية لم يدرك أثرها الكامل إلى يومنا هذا»^(٢٤).

فيسوق إقبال ثورة الغزالي باتجاهه نحو إقامة الدين على دعائم من التشكك الفلسفي، وثورة ابن رشد المنتقد الأكبر للغزالي^(٢٥). وقد نوّه بالفكر الأشعري وأنها كانوا على طريق الصواب فسبقوا الفلسفة المثالية في الغرب إلى قدر من أحدث آرائها، وذهب إلى أن المعتزلة أرجعوا الدين إلى نسق من المعاني المنطقية انتهى إلى موقف سلبي بحث، وغاب عنهم أنه في ميدان المعرفة لا يمكن للفكر أن يستقل عن الواقع المتحقق في عالم التجربة.

وقد اجتهد إقبال في بيان الاتجاه التجريبي في النص القرآني، وأن المنهج التجريبي مرحلة لا غنى عنها في حياة الإنسان الروحية وفي إثمار فلسفة التجدد العقلي، وحدد له المنطلقات الآتية^(٢٦):

(٢٣) محمد إقبال، المرجع نفسه، ص ١٢. وقد كرر هذا الموقف في ص ١٨١ بقوله: «والواقع هو أن اليونان الذين وجهوا جل عنايتهم إلى النظري المجرد دون الواقع المحسوس، اتجه تأثيرهم على الأكثر إلى حجب أنظار المسلمين عن فهم القرآن، ووقف حائلاً بين المزاج العربي العملي وبين إثبات وجوده واستقلاله خلال قرنين من الزمان على الأقل، لهذا فإني أود أن استأصل تلك الفكرة الخاطئة التي تزعم أن الفكر اليوناني شكّل طبيعة الثقافة الإسلامية».

(٢٤) محمد إقبال، المرجع نفسه، ص ١٤.

(٢٥) قد يكون محمد إقبال مبرراً لحقيقة تأثر ابن رشد بأرسطو وأنه من المنافحين عن الفلسفة اليونانية ضد التأثيرين عليها، وأنه ساعد عن غير قصد على نمو فلسفة للحياة تورث الضعف، وتغشى على بصر الإنسان عند نظره إلى نفسه وإلى ربه وإلى دنياء. لكنه لم يكشف مطلقاً علاقته بروح القرآن في استكشاف المقاصد، وقد أثبت بالمنطق البرهاني أهمية المقاصد في وصل الحكمة بالشرعية، ولذا اعتبر من المؤسسين للفكر المقاصدي كما يرى محمد عابد الجابري في حديثه عن بنية العقل العربي في الجزء الثاني من نقد العقل العربي.

(٢٦) محمد إقبال، المرجع نفسه، من ص ٢٢ إلى ٢٧.

الأول: ما يقرّره أن العالم لم يخلق عبثاً لمجرد الخلق.

الثاني: طبيعة الإنسان في العالم وما يحمل في طياته من رجاء.

الثالث: النظر التأملي للمخلوقات والمسخرات.

الرابع: الزمان المتحرك باعتباره موضوعياً أي أمراً موجوداً في الخارج وأنه ديمومة بحتة فتتها وجزأها الفكر للقياس الكمي، وبناء عليه يتم تصور الطبيعة حركة من الصيرورة. يقول إقبال «ندرك معنى الآية: ﴿وَهُوَ الَّذِي جَعَلَ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ خِلْفَةً لِّمَن أَرَادَ أَن يَذَّكَّرَ أَوْ أَرَادَ شُكُورًا﴾^(٢٧)، فقد أدى بناء التفسير الدقيق لتعاقب الزمان - كما يتجلى في أنفسنا - إلى فكرة عن الحقيقة القصوى هي أنها ديمومة بحتة يتداخل فيها الفكر والوجود والغاية لتؤلف جميعاً وحدة متكاملة، ولا نستطيع إدراك هذه الوحدة إلا من حيث هي وحدة نفس متحققة في الوجود محيطة بكل شيء هي ينبوع الأول لكل حياة فردية ولكل فكر فردي»^(٢٨).

وقد خلاص إقبال من خلال هذه المنطلقات إلى فكرتين مهمتين في فلسفة التجدد:

الفكرة الأولى: وحدة الأصل الإنساني: من خلال قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ﴾^(٢٩)، وقوله تعالى: ﴿وَهُوَ الَّذِي أَنْشَأَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ﴾^(٣٠).

الفكرة الثانية: إدراك حقيقة الزمان إدراكاً دقيقاً وتصور الوجود حركة مستمرة في الزمان، وهذه الفكرة هي أبرز ما نجده في نظر ابن خلدون إلى التاريخ.

ويؤسس إقبال على تلك المنطلقات والفكرتين كيفية بناء التجديد على الحركة الناشئة عن الاجتهاد، فالإسلام بوصفه حركة ثقافية يرفض ما اصطلاح عليه القدماء من اعتبار الكون ماراً ثابتاً ويصل إلى رأي يقول بأنه متحرك متغير «لكن هذا التحرك والتغير مرتبطان بثوابته الأبدية في العبادات والمعاملات، والاعتقاد الجازم أنها حق من لدن المجتمعات الإسلامية يدفع للاجتهاد في مراتب الدوام والتغير... فلا بد أن يكون لها مبادئ أبدية تنظم حياتها الجماعية وتضبط أمورها وذلك لأن الأبدى الخالد يثبت أقدامنا في عالم التغير

(٢٧) سورة الفرقان، الآية: ٦٢.

(٢٨) محمد إقبال، تجديد التفكير الديني في الإسلام، ص ٨٠.

(٢٩) سورة النساء، الآية: ١.

(٣٠) سورة الأنعام، الآية: ٩٨.

المستمر، ولكن إذا فهمنا أن المبادئ الأبدية تستبعد كل إمكان للتغير وهو في نظر القرآن آية من الآيات الكبرى على الذات الإلهية، فإن هذا الفهم يجعلها تنزع إلى تثبيت ما هو أساساً متغير في طبيعته»^(٣١).

وتأسيساً على هذا حدد إقبال قصده من الاجتهاد بكونه حقاً كاملاً في التشريع يتناسب مع اعتقاد أن الحياة في جوهرها متغيرة، فيقول: «لقد سلم أهل السنة بهذا النوع من الاجتهاد من ناحية إمكانه النظري، ولكنهم أنكروا دائماً تطبيقه العملي منذ أن وضعت المذاهب، وذلك لأن الاجتهاد الكامل أحيط بشروط يكاد يستحيل توافرها في فرد واحد». ويرجع السبب في ذلك إلى أن «عدم البواعث الحقيقية للحركة العقلية من ناحية ومغلاة بعض العقلين في أفكارهم من غير قيد، من ناحية أخرى جعل أهل السنة يعتبرون هذه الحركة عاملاً من عوامل الانحلال، ويعدونها خطراً على استقرار الإسلام من حيث هو دستور اجتماعي فكان قصدهم الرئيس هو الإبقاء على الوحدة الاجتماعية الإسلامية، ولم يكن لهم من سبيل لتحقيق ذلك إلا استخدام ما للشريعة من قوة مقيدة ملزمة والاحتفاظ ببناء نظامهم التشريعي على أدق صورة ممكنة»^(٣٢).

وكل هذا لم يغلق باب الاجتهاد، بل تأسست علوم جديدة أبانت عن استمرارية التجديد في علاقته النص الشرعي، وذلك نحو علم المقاصد مع الشاطبي وعلم العمران البشري مع ابن خلدون.

يبدو محمد إقبال وكأنه يحلل سؤال المقاصد وفاعليته التجديدية في تقريره أن القرآن يرى أن الحياة في جوهرها متغيرة، وأن الكون متغير، وأن الاجتهاد حق كامل في التشريع، ليستنتج «أن حكم القرآن على الوجود بأنه خلق يزداد ويترقى بالتدرج، يقتضي أن يكون لكل جيل الحق في أن يهتدي بما ورثه من آثار أسلافه من غير أن يعوقه ذلك التراث في تفكيره وحكمه وحل مشكلاته الخاصة»^(٣٣). فالحق في الاجتهاد التجديدي أمر مفروض شرعاً وواقعاً وذلك أنه يرى «أن العالم الإسلامي وهو مزود بتفكير عميق نفاذ وتجارب جديدة، ينبغي عليه أن يقدم في شجاعة على إتمام التجديد الذي ينتظره، على أن لهذا التجديد ناحية أعظم شأنًا من مجرد الملائمة مع أوضاع الحياة العصرية وأحوالها... يجب أن نفتح أعيننا على ما ينطوي عليه الإسلام من معنى وعلى مصيره، إن الإنسانية تحتاج اليوم إلى

(٣١) محمد إقبال، تجديد التفكير الديني في الإسلام، ص ٢٠٤.

(٣٢) محمد إقبال، المصدر نفسه، ص ٢٠٦.

(٣٣) محمد إقبال، المصدر نفسه، ص ٢٣٢.

ثلاثة أمور: تأويل الكون تأويلاً روحياً، وتحرير روح الفرد، ووضع مبادئ أساسية ذات أهمية عالمية توجه تطور المجتمع الإنساني على أساس روحي. ولا شك أن في أوروبا في العصر الحديث قد أقامت نظماً مثالية على هذه الأسس ولكن التجربة بينت أن الحقيقة التي يكشفها العقل المحض لا قدرة لها على إشعال جذوة الإيمان القوي الصادق، تلك الجذوة التي يستطيع الدين وحده أن يشعلها، وهذا هو السبب في أن التفكير المجرد لم يؤثر في الناس إلا قليلاً في حين أن الدين استطاع دائماً أن ينهض بالأفراد ويبدل الجماعات بقضها وقضيضها وينقلهم من حال إلى حال»^(٣٤).

إن المتتبع لعلاقة سؤال المقاصد بفلسفة التجدد عند محمد إقبال يجدها غير حاضرة في قوله الفلسفي عن التجدد، إذ القول المقاصدي تأصيلاً وتنزيلاً غير ملموس بقوة في تحليله للتفكير الديني، لكن هذا لا يعني أن الفكرة المقاصدية غائبة، وإنما يفيد أن المنهج المقاصدي بمفاهيمه ومضامينه المصلحية والقيمية لم تأخذ موقعاً في بناء فلسفة مقاصدية للتجديد، وذلك على الرغم من اطلاعه على الموافقات واستشهاد به في موضعين^(٣٥). فإن فلسفة المقاصد - على الأقل كما نظر إليها الشاطبي - ليست حاضرة في مشروعه التجديدي، وقد يكون هذا الغياب سبباً في بقاءه محصوراً في تأثيره في النظر التجديدي للفكر الديني بالفلسفة الغربية في اتجاهها التجريبي الإنجليزي ونزعتة العلمية، وعدم سبرها بالمنطق المقاصدي الذي يدق في مفهوم المصلحة وإلى أي حد يتوجب اعتبارها دليلاً شرعياً للاجتهاد.

ولعل غياب هذا التأصيل للمصلحة الشرعية هو الذي جعل إقبال ينظر إلى التجربة التركية الأتاتوركية نموذجاً للتجديد الفكري، يقول: «إذا انتقلنا إلى تركيا فإننا نجد أن فكرة الاجتهاد وقد ثبت أقدامها وبسط في آفاقها آراء فلسفية حديثة كانت تفعل فعلها منذ زمان طويل في التفكير الديني والسياسي للشعب التركي... وأنا أعتقد أنها أمر واقع، فلا بد لنا من أن نفعل يوماً ما، ما فعله الترك، فنعيد النظر في تراثنا العقلي، فإذا لم نستطع أن نضيف جديداً إلى التفكير الإسلامي العام فقد نوفق عن طريق النقد المحافظ السديد في كبج جراح حركة التحلل من الدين التي تنتشر في العالم الإسلامي»^(٣٦).

(٣٤) محمد إقبال، المرجع نفسه، ص ٢٤٧.

(٣٥) محمد إقبال، المرجع نفسه، ص ٢٣٢ وص ٢٤١. وقد استشهد به ذكراً ما توصل إليه الشاطبي في كون الإسلام يحرص على حفظ خمسة أشياء هي: الدين والنفس والعقل والمال والنسل، وذلك من أجل أن يتساءل هل تطبيق القاعدة الخاصة بالردة يصلح لحماية مصالح الدين الإسلامي في الهند؟ وهو في العمق سؤال جوهرى يحتاج لثقافة مقاصدية تؤصل لربط سؤال المقاصد بسؤال التجديد.

(٣٦) محمد إقبال، المرجع نفسه، ص ٢١١.

مع أن الانقلاب الفكري الذي حدث في تركيا بعيد عن أصول التجديد في الإسلام، وبعيد -أيضاً- عما يذكره من قواعد نظرية أساسية في فلسفة التجدد^(٣٧) في كتابه المذكور. ولذا تبقى إشارته إلى التجربة التركية ملفتة للنظر ومثبتة لتناقض في الرؤية التجديدية للفكري الإقبالي، فلا يخفف من غلوها اجتهاده في البحث عن تدبير سياسي جديد.

إذ النظر التحليلي للواقع السياسي الذي تشكل بفعل التدخلات الغربية يكشف أن التطور السياسي الذي وقع في تركيا وأسقط نظام الخلافة لم يكن ناشئاً من الاجتهاد الفقهي والسياسي في قضية وجوب نصب الإمام بالعقل وضرورة الاجتماع، بل من منطلق فلسفي وتصوري مناوئ لمقاصد الفلسفة الإسلامية في التجديد. وقد يكون منشأ التناقض نابغاً من تشربه للفكر الفلسفي التجريبي الغربي ونزوعاته العلمية.

□ الثالث: فلسفة التجدد وسؤال المقاصد في الفكر الإصلاحية المعاصر

لقد صاحب سؤال المقاصد الإصلاح في السياق الإسلامي منذ أن تم الوعي بغربة الإسلام^(٣٨) في الواقع الإسلامي بسبب تعدد الفرق والمذاهب في المسائل العقيدية والعلمية، والجور والظلم في السياسة. ومن معالم المقاصد في منهج الإصلاح عند العلماء نبذ التقليد والرجوع إلى أصل الشرع.

وقد استمر هذا الفكر الإصلاحية في السياق الإسلامي فاعلاً لا يستثنى منه إلا الدعوة إلى غلق باب الاجتهاد باعتباره منهجاً للتجديد ورفض التقليد، أو تأسيس دولة على أنقاض دولة، فبقي هذا الفكر الإصلاحية متعلقاً بالوعي بخلل ذاتي أصاب المجتمع الإسلامي إلى صعود المرجعية الفكرية الغربية التي فرضت رؤية أخرى للإصلاح مخالفة تماماً عن الماضي، بكونها نابعة من واقع الهزيمة أمام الغرب الأوروبي المتحدي والمتفوق الذي فرض مرجعيته على الفكر الإصلاحية المعاصر في معالجة التراجع والانحطاط الذي أصاب الأمة الإسلامية.

يقول علي أومليل: «وهكذا يتميز الإصلاح الحديث عن القديم بكونه يقوم على مقارنة تؤدي إلى وعي بالتأخر وهو ما لا نجده في الإصلاح القديم، فالإصلاح القديم كان الدافع إليه اقتناع بأن هنالك خللاً وقع بين الإسلام الاجتماعي والمعياري انتهى إلى ما

(٣٧) محمد إقبال، المرجع نفسه، ص ٢١٧.

(٣٨) حديث غربة الإسلام وعلاقته بالغرباء الذين يصلحون إذا فسد الناس، ورد بصيغ متعددة منها ما أخرجه الإمام مسلم في صحيحه كتاب الإيمان باب بيان أن الإسلام بدأ غريباً رقم ١٤٥.

يشبه القطيعة فوجب إصلاح الخلل أي رد المسلمين إلى الإسلام، فالخلل متصور أنه داخلي. والإصلاح الإسلامي الحديث ينطلق هو -أيضاً- من وعي بخلل ولكنه مزدوج، فهو -أيضاً- يعتقد أن ضعف المسلمين يرجع إلى الفارق الفاصل بين مجتمعاتهم وبين الإسلام، ولكنه يراه -أيضاً- في انقلاب العلاقة بينهم وبين أوروبا من التفوق إلى الانحطاط^(٣٩).

هذا الانقلاب الحضاري جعل منطق الفكر الإصلاحي الحديث عند من سموا بالإصلاحيين الترائين يتجه نحو قياس حاضر التأخر على تقدم الماضي الذي كان فيه المسلمون متحكمون في صناعة الحضارة الإنسانية، أو عند من نعتوا بالليبراليين العصرانيين يتجه نحو المنجز الأوروبي لاتحاذه نموذجاً يقاس عليه إصلاح الحاضر الإسلامي بغية اقتباس أشياء تفسر تفوقه وتصلح لتدمج ضمن مشروع إصلاحي باحث عن كيفية ما تسعف المجتمع العربي الإسلامي الخروج من التأخر والانحطاط.

وبهذا نتجت ثنائية تتجاذب الواقع الإسلامي تمثلت في الصراع بين تأكيد الذات والهوية من خلال المرجعية الإسلامية وبين القوانين الوضعية ذات المرجعية الغربية التي وطدت نفسها تطبيقاً في الواقع المجتمعي. فاقتضت هذه الثنائية التي لم تحكمها عملية الثقافة والتبادل الحضاري وإنما مغالبة يخضع فيها الغالب للمغلوب، التفكير في إيجاد صيغ لمعالجتها ومواجهة أيديولوجيتها التغريبية التي تستهدف إبعاد كل مصادر التشريع الإسلامي من أخذ موضع في الفاعلية السياسية والاجتماعية. فظهرت تسميات زائفة لهذه الثنائية من نحو الأصالة والمعاصرة، ومن نحو التقليد والعصرنة، لتغطية المواجهة بين المرجعية الغربية والمرجعية الإسلامية في ضبط الواقع الإسلامي.

(٣٩) علي أومليل، الإصلاحية العربية والدولة الوطنية، بيروت: المركز الثقافي العربي، الطبعة الأولى، ١٩٨٦م، ص ٢١. يعتقد أومليل أن المفكرين الإصلاحيين العرب المحدثين اعتبروا تفوق الغرب «راجعاً أساساً إلى نظامه السياسي الضامن -في رأيهم- للحرية والمقيد للسلطة بالقانون، وأن تأخر الشرق بما فيه البلدان الإسلامية راجع -أيضاً- إلى طبيعة نظامه السياسي القائم على الاستبداد. إن هذا الموقف يصدق على الفكر الإصلاحي العربي الإسلامي عموماً سواء ذلك الذي قام باسم السلفية أو ذلك الذي أراد أن يكون ليبرالياً، هنا يلتقي لطفي السيد مع علال الفاسي كما يلتقي محمد عبده مع خير الدين التونسي» ص ٢٢. فقد اشتركوا في الانطلاق من إشكالية واحدة تقبل بالتأخر وترجعه إلى طبيعة المؤسسة السياسية وتقييمه بناء على ثنائية الشرق والغرب. يضيف أومليل قائلاً: «ولما كان الفكر الإصلاحي الإسلامي في القرن الماضي وحتى أواسط هذا القرن وهو يجيب على الفكر الغربي ويقتبس منه إنما يتوجه أساساً إلى الأفكار الليبرالية، فإنه سعى إلى إيراد المرادف الإسلامي لها، وهكذا وجوباً على الأفكار الليبرالية عمل على إحياء مفاهيم بعينها من التراث الفكري السياسي الإسلامي، وبالأخص مفهوم الشورى الذي لعب دوراً مركزياً في دعوته الإصلاحية السياسية» ص ٢٣.

إن وهم ثنائية الأصالة والمعاصرة يقوم على التسليم بخطية وتطورية الحركة التاريخية، تلك الأطروحة التي بنيت على علوم الأنثروبولوجيا وتسربت في «مختلف العلوم الاجتماعية المعاصرة، حيث إن التاريخ يسير في تطور وحيد الخط متصاعد، فكل مرحلة هي أكثر تقدماً من سابقتها وهي الأفضل، وعلى كل المجتمعات أن تسلك نفس خط التطور الذي سارت فيه المجتمعات الأكثر تقدماً، ولا فكاك من ذلك، وفي هذا السياق ظهر مفهوم الأصل ليعبر عن النسق التقليدي، وظهر مفهوم العصرية أو الحداثة ليعبر عن النسق الذي وصلت إليه المجتمعات الأوروبية»^(٤٠).

إن سؤال المقاصد يستنبط من مفهوم الزمن الديني في النص الشرعي أن تقدم الزمن ليس معياراً للتطور والتقدم والتحديث، وإنما المحافظة على قيم كلية من نحو الضروريات والحاجيات والتحسينات، ومن نحو الحفاظ على الدين والنفس والعقل والمال والنسل، ومن نحو المحافظة على التكريم والتزكية والتعمير، التي تدفع إلى إرادة فاعلة لإنجاز أسباب صحيحة تنتج مسببات صحيحة، فالتطور التاريخي ليس محددًا أساسيًا وإنما الفعالية التاريخية المحافظة على تلك الكليات المذكورة بغض النظر عن سير الزمن وصيرورته.

فعلى هذا يتأكد أن التجديد مقصد شرعي جالب لمصالح ودافع لمفاسد لا يتصور، ويتضح أن ثنائية الأصالة والعصرية لا يسوغها سؤال المقاصد حول مفهوم الزمان وحضور الإنسان المقاصدي فيه فاعلاً للأصلح والأنفع في عصره. أما الماضي فهو خزان للعبارة وما تحصل عليه الإنسان في البناء الحضاري باعتباره إمكاناً اجتهادياً، فلا يتحقق مفهوم المستقبل ما لم يتحقق بعلمية مفهوم الماضي، ومن مميزات هذه المعاصرة المقاصدية فقه الواقع في سبيل تفعيله وتحريكه بالاجتهاد في النص الشرعي وبناء النظريات الإصلاحية الملائمة لها.

والمأمل في المنهج القياسي عند التقليديين والعصرانيين يستتج أهمية سؤال المقاصد في تجاوز إشكاليتهما الإصلاحية من حيث إن القضية الحضارية ليست في نسخ النموذج الأول أو الثاني باعتبار أنه يحتوي الذات ويفقدها فاعليتها واستقلاليتها، وإنما في التحليل المقاصدي الذي ينظر بمنطق المصالح الشرعية الكلية في القراءة للماضي والحاضر، ل يتم العمل وفق البرهان العلمي الذي يقتضيه الاتصال والوصل بالماضي والحاضر في بناء الهوية، وتحقيق الذات الفاعلة في التاريخ، والمنتجة للمعرفة الضرورية لتجاوز النموذجين في المنهج والمضمون.

لا يقصد هذا البحث تحليل أسباب التراجع الحضاري والحلول المطروحة في جانبها

(٤٠) نصر محمد عارف، الأصالة والمعاصرة قراءة من منظور مختلف، لبنان، مجلة الكلمة، العدد ٢٠، ص ٤٥.

السياسي أو التقني، وإنما يقصد إبراز سؤال المقاصد في الفكر الإصلاحي المعاصر وعياً وتفعيلاً، ولذا يمكن القول: إن سؤال المقاصد كان حاضراً في فلسفة التجدد لدى عدد من المصلحين الأوائل في العصر الحديث، نذكر منهم خير الدين التونسي (توفي ١٨٩٠م) الذي استمد بناء فكره الإصلاحي من الفكر المقاصدي عند الأصوليين، ومن الفكر العمراني المبثوث في مقدمة ابن خلدون، حيث نجد في مقدمة كتابه (أقوم المسالك إلى معرفة أحوال الممالك) ما يبين ذلك الاستمداد بالاعتماد على مفاهيم مقاصدية وسنن عمرانية لتسوية أمرين ضروريين: الأول ضرورة التجديد في قراءة الشريعة والاجتهاد فيها، والثاني: ضرورة الأخذ بالأسباب^(٤١) السياسية والعلمية والاقتصادية التي جعلت أوروبا متقدمة على البلدان الإسلامية وتفرض عليها تمدنها وهيمنتها.

وعلى الرغم من الانتقاد الذي يمكن توجيهه لخير الدين التونسي من جهة تحقق سؤال المقاصد في بنائه الإصلاحي ببقائه في حدود التطبيق المفاهيمي دون الخروج به إلى التحليل الموضوعي للواقع الأوروبي والواقع الإسلامي، فإنه لا بد من الإشارة في بدايات الشعور بالتميز الأوروبي وتفوقه إلى وعي خير الدين التونسي بأهمية التأطير المقاصدي في إنضاج أسلوب من أساليب مواجهته وهو معرفة القوانين التاريخية والموضوعية المنتجة لتمدنه وتقدمه.

ونذكر -أيضاً- محمد عبده (توفي ١٩٠٥م) الذي كان من المكتشفين لأهمية كتاب الموافقات للشاطبي سنة ١٨٨٤م، وهي السنة التي طبعت فيها -حسب رأي عبد المجيد تركي- لأول مرة في تونس^(٤٢). لقد أثر التأطير المقاصدي والسني لفكر محمد عبده في جوابه عن سؤال تأخر المسلمين وتقدم غيرهم من خلال التأصيل لدعوة إعمال العقل ورفض التقليد، وإعمال التعليل ورفض الجمود على الظاهر. فكانت في كتاباته بيانات قوية لأهمية المنهج المقاصدي في فهم مقاصد الوحي واستنباط السنن الشرعية والتاريخية منه، منها ما جاء في مقدمة تفسير المنار أن «الأحكام العملية التي جرى الإصلاح على تسميتها

(٤١) يقول خير الدين التونسي: «فإن الأمر إذا كان صادراً عن غيرنا، وكان صواباً موافقاً للأدلة، لا سيما إذا كنا عليه وأخذ من أيدينا فلا وجه لإنكاره وإهماله، بل الواجب الحرص على استرجاعه واستعماله، وكل متمسك بديانته وإن كان يرى غيره ضالاً في ديانته، فذلك لا يمنعه من الاقتداء به فيما يستحسن في نفسه من أعماله المتعلقة بالمصالح الدنيوية...» أقوم المسالك إلى معرفة أحوال الممالك، الطبعة الأولى سنة ١٨٦٦م، ص ٦.

(٤٢) يذكر ذلك عبد المجيد تركي في مقال بعنوان: «الشاطبي والاجتهاد»، مجلة الاجتهاد، ص ٢٣٧، العدد ٨، ١٩٩٠م، وينقل هذا عن المنصف الشنوفي في مقال له بعنوان: «مصادر عن رحلتي الأستاذ الإمام محمد عبده إلى تونس» وذلك في حوليات الجامعة التونسية، العدد ٣، ١٩٦٦م، ص ٧١ إلى ١٠٢.

فقهًا، هي أقل ما جاء في القرآن وأن فيه من التهذيب ودعوة الأرواح إلى ما فيه سعادتها ورفعتها من حضيض الجهالة إلى أوج المعرفة وإرشادها إلى طريق الحياة الاجتماعية»^(٤٣)، التي تتجدد من خلال إدراك أحوال الخلق وطبائعهم والسنن الإلهية في البشر، ولذا أوجب على الناظر في كتاب الله تعالى «من النظر في أحوال البشر وأطوارهم وأدوارهم ومناشئ اختلاف أحوالهم من قوة وضعف وعز وذل وعلم وجهل وإيمان وكفر، ومن العلم بأحوال العالم الكبير علويه وسفليه ويحتاج هذا إلى فنون كثيرة أهمها التاريخ بأنواعه»^(٤٤).

بناء على ذلك جعل الشيخ عبده من الاجتهاد في بيان مقاصد الوحي مدخلًا للتجديد في فهم الشريعة وفهم التراث المعرفي الإسلامي ووضعها في مجاله التاريخي، ومنطلقًا أصيلًا في إظهار مكانة العلم في الإسلام^(٤٥)، وضرورة التمكن بإعمال الاجتهاد للقضاء على الجمود الحضاري، وإيقاظ الأمة من سباتها لتواكب متطلبات العصر من الإصلاح والتقدم، التي صارت تفرض نفسها في المجتمعات الإسلامية لتجاوز الانبهار بالمنجز الأوروبي وإراداته المتجهة نحو الهيمنة.

يندرج هذان النموذجان ضمن علاقة استحضار فلسفة التجدد لسؤال المقاصد، لإمداد العقل المسلم بالأدوات الاجتهادية التي تمكّنه من الحفاظ على الشخصية الإسلامية دون زحف القيم الغربية العصرية.

وفي سياق تقديم جواب من الإصلاحيين لذلك الاستحضار نذكر نموذج الإصلاحية علال الفاسي رحمه الله الذي كان تأليفه لكتاب (مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها) معلمًا من معالم إعادة تشكيل العقل المسلم المعاصر بأدوات منهجية يكون بها أقدر على الاجتهاد في قضايا المعاصرة. فلم يكن تأليفه للكتاب إحياء للفكر المقاصدي الذي دشّنه الشاطبي، والعمل على إخراجها من التنظير إلى التفعيل، بل كان بحثًا عن ضرورة فكرية تقتضي البحث

(٤٣) محمد رشيد رضا، مقدمة تفسير المنار، دار الفكر، الطبعة الثانية من دون تاريخ، ج ١، ص ١٩.

(٤٤) محمد رشيد رضا، المرجع نفسه، ج ١، ص ٢٣.

(٤٥) انظر كتابه: الإسلام بين العلم والمدنية، الذي رد فيه على وزير خارجية فرنسا هانوتو وكشف شبهاته حول الإسلام، وأبرز فيه أن الإسلام دين العلم وأنه دين مدني، مبيّنًا الفرق بين الإسلام والنصرانية عقديًا وتاريخيًا. وقد استفاد في رده هذا من رد جمال الدين الأفغاني القوي على اتهامات المستشرق أرنست رينان للإسلام التي ضمنتها في محاضراته سنة ١٨٣٣م، مدّعيًا دون براهين أن الإسلام كان سببًا في تخلف الشعوب المسلمة، فأوضح جمال الدين أن لا تعارض بين الإسلام والعقل، إذ الإسلام دين أثمر في الحضارة الإسلامية الفكر العلمي والفلسفي عند المسلمين، وما حصل من تراجع حضاري لا علاقة له بالإسلام، بل يرجع في أصله إلى ما أصاب المسلمين من علل الجمود والتقليد بسبب رفض الاجتهاد والنظر في السنن الكونية...

عن منهج علمي يسعف في تحقيق الاستقلال الثقافي والتشريعي والحضاري عن الغرب، باعتدال المنظومة الفقهية الإسلامية مرجعية أسمى للتشريع.

يقول الفاسي: «وفي المقابلات التي وضعتها بين الشرائع السماوية والشرع الإسلامي من جهة، وبين ما استعمله اليونان والرومانيون والإنجليزيون من وسائل لاستكمال الإنصاف، وبين ما جاء به الإسلام من أصول ومقاصد، ما يوضح تفوق شريعتنا السمحة، واستحقاقها لأن تبقى القانون الأسمى للمسلمين ولمن يريد العدالة»^(٤٦).

ويضيف الفاسي قائلاً: وتبقى مقاصد الشريعة «هي المرجع الأبدي لاستيفاء ما يتوقف عليه التشريع والقضاء في الفقه الإسلامي، وأنها ليست مصدرًا خارجيًا عن الشرع الإسلامي ولكنها من صميمه، وليست غامضة غموض القانون الطبيعي الذي لا يعرف له حد ولا مورد، ولكنها ذات معالم وصوى كصوى الطريق»^(٤٧)، واتخذ لهذا تجديد علم أصول الفقه بتناوله له «من جهة المقاصد أكثر من تناولها من جانب العلة»^(٤٨). فلهذا كان تفعيله لسؤال المقاصد اجتهاداً لبناء مشروع الإصلاح على قواعد المقاصد، والارتكاز إليها في تحليل الواقع الاجتماعي والسياسي والثقافي.

ويظهر عمق السؤال المقاصدي التجديدي في التطبيق العملي بمقارنته مع عالم إصلاح آخر هو الطاهر بن عاشور الذي يستفاد من كتابه (مقاصد الشريعة الإسلامية)، دعواه لاستقلال علم المقاصد عن علم أصول الفقه مسوغاً بها نقد الشاطبي وإمكانية تجاوزه، وهي دعوى علمية جادة يدلف بها باب التجديد في أصول الفقه، لكنه بقي في تحليلها أصولياً وفقهياً متأثراً بمنطقهما التنظيري للأبواب الفقهية.

أما علال الفاسي فيستفاد من كتابه السالف الذكر البرهنة العلمية على ديمومة هيمنة الوحي على الزمان واستيعابه لمستجداته، عن طريق قراءته لمباحث الأصوليين مقاصدياً، وتوظيفها في تحليل القضايا الاجتماعية والسياسية والاقتصادية. أما سؤال المقاصد عند الطاهر بن عاشور يغلب عليه الإحياء بمنطق فقهني نقدي، بينما هو عند علال الفاسي سؤال معرفي يعيد به بناء أصول التشريع على مقاصد الشريعة باعتبارها «الغايات منها والأسرار التي وضعها الشارع عند كل حكم من أحكامها»^(٤٩).

(٤٦) علال الفاسي، مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها، دار الغرب الإسلامي، ط ٥، ١٩٩٣ م، ص ٥.

(٤٧) علال الفاسي، المرجع نفسه، ص ٥٥.

(٤٨) علال الفاسي، المرجع نفسه، ص ٥.

(٤٩) علال الفاسي، المرجع نفسه، ص ٧.

وذلك أن الفاسي لاحظ أن «الذين تعاقبوا على كتابة المقاصد الشرعية لم يتجاوزوا الحد الذي وقف عنده إمامنا أبو إسحاق الشاطبي رحمته الله في كتابه الموافقات، أو لم يبلغوا ما إليه قصد، وبعضهم خرج عنه إلى محاولة تعليل كل جزء من أجزاء الفقه آخذاً للمقاصد بمعناها الحرفي»^(٥٠).

لذا فقد عمل الفاسي على تأكيد هذا التجديد بمنطق الانخراط في القضايا السياسية والاجتماعية، وإيجاد الاستقلالية التشريعية عن الفكر الغربي^(٥١). فاجتهد في بيان أن «غاية التشريع هي مصلحة الإنسان كخليفة في المجتمع الذي هو منه، وكمسؤول أمام الله الذي استخلفه على إقامة العدل والإنصاف وضمان السعادة الفكرية والاجتماعية، والطمأنينة النفسية لكل أفراد الأمة»^(٥٢).

إن البعد الإنساني في سؤال المقاصد عند الفاسي يبرز فيما حدده من مقصد عام للشرعية قائلاً: «هو عمارة الأرض وحفظ نظام التعايش فيها، واستمرار صلاحها بصلاح المستخلفين فيها، وقيامهم بما كلفوا به من عدل واستقامة ومن صلاح في العقل والعمل، وإصلاح في الأرض واستنباط لخيراتها وتدبير لمنافع الجميع»^(٥٣)، ويبرز أيضاً في استنباطه أن مهمة الرسل «هي الإرشاد عن طريق التربية بالكتاب والحكمة، وإلى كل ما فيه صلاح الإنسانية وصلاح مجتمعاتها، وهذه المصالح هي القصد من النبوة ومن الشريعة»^(٥٤)، فقد وضع الشارع الشريعة قائمة على مراعاة المصلحة العامة فيما يرجع إلى جميع المعاملات

(٥٠) علال الفاسي، المرجع نفسه، ص ٥.

(٥١) وفي معرض نقاش أحد الباحثين محاولة تقدمهما في مجال تحديد إشكالية المقاصد وتأكيد قطعيتهما واستقلاليتهما في اعتبارها مصدرًا تشريعيًا كليًا، قال: «لا شك أن كليهما قد أثرى من موقعه البحث في هذا المجال، وقدمًا مجموعة من الملاحظات والتحديات الهامة، وكيفيهما شرفاً أعاد الاعتبار لهذه الإشكالية التي كادت أن تندثر نتيجة هيمنة أصول التشريع الغربي وما ترتب عنها من ردود فعل نحت منحنى الاجتهاد بالتراث الفقهي الإسلامي دون مراعاة للاختلاف النوعي بين الحقب التاريخية، لكن ما يلفت الانتباه خاصة مع علال الفاسي التقيد الكبير إلا في بعض الحالات بالمجادلات التي دارت بين الأصوليين، مما حال دون التحرر من الظلال التاريخية التي حقت بميلاد وتطور علم أصول الفقه وما يعنيه ذلك من تقيّد مرجعي وانخراط معرفي» مقاصد الشريعة بين محمد الطاهر بن عاشور وعلال الفاسي (المهمة لا تزال مطروحة)، صلاح الدين الجورشي، مجلة الاجتهاد العدد ٩، ١٩٩٠م، ص ٢٠٧. وقد قدّمت تحليلًا بيّنت فيه أن مقصد علال الفاسي بناء الأصول على المقاصد، وهي مهمة تحتاج إلى مزيد من التأسيس العلمي في النقد والتنظير.

(٥٢) علال الفاسي، مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها، ص ١١.

(٥٣) علال الفاسي، المرجع نفسه، ص ٤٧.

(٥٤) علال الفاسي، المرجع نفسه، ص ٢٠.

الإنسانية، لأن مقصدها هو تحقيق السعادة لسكان البسيطة.

إن جوهر فلسفة علال الفاسي في سؤال المقاصد يكمن في نظره لعالمية المصلحة الشرعية، واستمداده منها القدرة على مجابهة الأفكار الغربية ونقدتها. وكان معياره لهذه المصلحة الخلق المستمد من الفطرة، القائم على أساس من العمل لمرضاة مثل أعلى هو غاية الإنسان من الحياة والعمل. والفطرة لغة الجبل ولكنها عنده هي «التي فطر الله الناس عليها هي فطرة الإنسان بصفته إنساناً أي مطلق الإنسان الذي يملك جملة من العقل، وقدرة على اكتساب المعرفة، واستعداداً للمدينة، ومرونة على الطاعة إلى جانب ما له من حواس يدرك بها المرئيات والمسموعات والمتصورات، وحب في الاستطلاع يهديه إلى بعض المعرفة وبعض السلوك، كل ذلك ليقوم بأفعال خاصة كإنسان تميزه عن غيره من الحيوانات منها العادة والعبادة»^(٥٥).

وبهذا يفسر الفاسي معنى كون الإسلام دين الفطرة «أنه الدين المتفق مع ما جبل عليه الإنسان بصفته إنساناً من جملة العقل، والاستعداد للحضارة والقدرة على اكتساب المعرفة والمرونة على الطاعة، والذي يساعده على تنمية معارفه وسد حاجته فيما يخص العادات والعبادات»^(٥٦)، ويضيف: فقولنا الإسلام دين الفطرة «كأننا نقول: الإسلام دين الحضارة الحق التي تشيّد الفطرة الإنسانية، والتي اهتدت لبعض مظاهرها وكانت بحاجة إلى تربية وتعليم لاستكمالها في أبهى صورها، ولاكتشاف معالمها ونواميسها في الكون والإنسان»^(٥٧).

من هنا يتضح أن الفطرة التي هي مقياس كل مصلحة عامة، وأساس كل مقصد من مقاصد الإسلام فهي مجموع مكارم الأخلاق الثابتة التي جاء الإسلام لتحقيقها في الأفعال الإنسانية، فإنسان الفطرة هو الذي بعد تجريده من كل المضافات التاريخية المحرفة للفطرة، يبقى مقيماً وجهه على مقتضيات الدين ومقاصده، قال تعالى: ﴿فَاقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَةَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ﴾^(٥٨).

وبربط علال الفاسي بين المقاصد والفطرة يستكشف ضرورة النظر العلمي في كون مقاصد الوحي تبياناً للأخلاق الإسلامية والتخلق بها، أمر لا ينفك عن تحقيق الاستخلاف والعمران. وبهذا يتوضح أن سؤال المقاصد عند علال الفاسي، ليس استجداداً

(٥٥) علال الفاسي، المرجع نفسه، ص ٧٠.

(٥٦) علال الفاسي، المرجع نفسه، ص ٧٠.

(٥٧) علال الفاسي، المرجع نفسه، ص ٧١.

(٥٨) سورة الروم، الآية: ٣٠.

بالمقاصد في معالجة قضايا جزئية متعلقة بنوازل اجتماعية متعلقة بالأسرة، أو قضايا سياسية متعلقة بمجابهة مناوئي الفكرة الإسلامية والمريدين إقصاءها وتهميشها في سياق الضغط الاستعماري، أو قضايا تتعلق بالعلم والتأصيل له عقلاً وشرعاً، أو قضايا تتعلق بالدفاع عن الشريعة، وإنما جميع ذلك وفق فلسفة تجديدية تحكمها رؤية تصورية كلية، واعية بعلاقتها بالمحركات المقاصدية الموصلة لتشكيل عقل إصلاحية، يدرك فقه المصالح الشرعية وقواعده في الجلب والدفع، ويعمل على تقوية الهوية في سياق الانفتاح على الآخر والاستفادة من سبقه الحضاري بالقراءة العلمية الجادة دون انبهار أو ذوبان.

إن الباحث عن فلسفة تجديدية عند علال الفاسي سيجد لا محالة إبانة عن رؤية تجديدية في علاقتها التحليلية بسؤال المقاصد، لكنه قد يتساءل كثيراً هل حصل فعلاً نوعاً من التجاوز المعرفي لما قدمه الشاطبي في إعادة بناء العقل التعليلي المصلحي وأهميته في البرهنة على إثبات الكليات الشرعية. فمن جهة أولى قد يرى الباحث أن مقصد بناء الأصول على المقاصد أقوى من دعوة انفصال الأصول عنها لتستقل بنفسها، وذلك أن في البناء تجديد لمقاصدها العقدية والحضارية والعيش بها في الصيرورة التاريخية التي تجعل الشريعة حسب الفاسي «قابلة للتطور والدوران مع المصلحة العامة والخاصة في جميع العصور وفي جميع الجهات»^(٥٩).

ويفسر التطور بأنه مغزى الاجتهاد وأهميته في إيجاد الأحكام لما لا نص فيه بناء على مراعاة المصلحة الشرعية. وقد أحس الفاسي بأن الاجتهاد المصلحي بإطلاق ينطوي على خطورة تفعيل المصلحة حين وصف ما ذهب إليه نجم الدين الطوفي من تقديم المصلحة على النص الشرعي في حالة التعارض «لا يعدو أن يكون رأياً من عالم بحاث لا يظهر أن أحداً من الفقهاء شايعه فيما ذهب إليه من قصر العمل بالنصوص وتقديمها على العبادات، واعتبار المصلحة مقدمة في المعاملات على ما ورد بنص صريح من كتاب أو سنة صحيحة»^(٦٠).

ويستنتج من عدم مشايعة العلماء لمذهب الطوفي حاجته إلى مزيد من التأمل في إثبات أن مراعاة المصالح دليل شرعي لا يتصور تناقضه مع الأصل الذي استمدت منه وهو النص الشرعي، فمن شرط الفرع ألا يعود على الأصل بالإبطال، وكل قصد خالف قصد الشارع فهو قصد باطل.

ومن جهة ثانية يمكن للباحث أن يلاحظ أن الفاسي لم يتجاوز ما وقف عنده الشاطبي

(٥٩) علال الفاسي، المرجع نفسه، ص ١٦٩.

(٦٠) علال الفاسي، المرجع نفسه، ص ١٥٠.

من حيث تجديد الفكر المقاصدي، وبناءؤه بناءً نسقيًا قادرًا على تنظيم المعرفة الإنسانية، ومحاورة نظرياتها الغربية في العلوم الإنسانية والاجتماعية. فسؤال المقاصد سجل حضورًا في التجديد لكنه لم يبرز رؤية معرفية نسقية تشكل إطارًا مرجعيًا في تحليل إشكالات الواقع السياسية والفكرية. وذلك أن الفكر الإصلاحي في سياق قوة النظرية المعرفية الغربية لا تكفيه الرؤى التجزيئية للواقع الإسلامي، ولا يكفيه الاستبطان الحرفي لمقولة الإمام مالك رحمته الله «لا يصلح أمر هذه الأمة إلا بما صلح به أولها».

فسؤال المقاصد في الفكر الإصلاحي المعاصر لم يتمكن من تأسيس شاطبية جديدة تقوم على أصول الشرع والعلم الحديث، وبذلك تخرج عن الأسس المنهجية والمنطقية التي حكمت الشاطبي في تأليفه للموافقات. وذلك أن السياق المعاصر يتطلب بناء رؤية مقاصدية نسقية لبناء العلوم والمعارف في أفق الكونية التي تتجاوز الوقائع الذاتية للمجتمعات المسلمة.

وهذه الرؤية تبرز ضرورة تكاملية المعرفة على أسس تكاملية منهجية في التعامل مع الظواهر المعرفية والظواهر الكونية كل على حدة أو في مجموعهما، ولهذا تدفع منهجية التجزيء والتعضية في المعرفة الإنسانية. فمن مقاصد تطبيق المنهجية النسقية أن تبرز تكاملية الأنساق المعرفية الموصلة إلى وحدة المعرفة القائمة على المقومات الآتية:

- ١- التركيز على المشترك المعرفي والقيمي.
- ٢- فهم المسلكيات الجامعة للمعرفة والقيم.
- ٣- مآلات التكامل المعرفي في الواقع الإنساني.

فالقراءة المقاصدية النسقية هي موضوع سؤال المقاصد وفلسفة التجدد في الفكر الإصلاحي المعاصر، وأعظم إشكالاته في الجمع بين المعرفة والقيم والحضارة؛ تقتضي من جهة أولى الوعي بفاعلية المنهج النقدي المعرفي للخطابات الإصلاحية.

ومن جهة ثانية الانطلاق من العالمية والإنسانية والعقلانية، واتخاذ الجهتين مسالك جديدة في تحقيق التجدد الحضاري، والتجاوز المعرفي للمسالك الذاتية التي أبقت سؤال التجديد دون أجوبة فعالة، وأدخلته في متاهات الفكرانية الضائعة التي لم تستطع التغلب على عقبات التأخر عن الفكر الغربي، بل أحدثت تراجعاً قوية على مستوى التنظير من الكلية إلى الجزئية، ولم تعد مجدية إزاء التقدم الغربي الهائل، وذلك أن التجديد صار في السياق العالمي تتداخل فيه عالمية الإسلام وعالمية الفكر الإنساني.

وهكذا يرتبط إذن سؤال المقاصد بفلسفة التجدد في رؤية النص الشرعي للعالم من حيث إنها رؤية للوجود جامعة بين القيم والمعرفة، والمنهج والعقلانية، والنظر والعمل، لتمثل مصالح الإنسان وتنزيلها على أرض الواقع، وهذا يتطلب من جانب الوجود والعدم أن يصير ذلك الارتباط، علماً اجتهادياً مصلحياً وعملاً تطبيقياً وتجريبياً في تنزيل المصالح، يؤسس التجديد رؤية منهجية استراتيجية لا تقف عند التمثلات الذهنية التي يتكاثر بها القول دون العمل، وإنما مقصدها الأصلي والكلي المحافظة على انسجام مصالح الاسم والفعل، وتكامل المبادئ والبرامج مصلحياً، وتفاعل التدبر والتنزيل لصناعة المصلحة في التاريخ المستقبلي. ودون هذا سيبقى الحديث عن التجدد الحضاري مجروراً ومحكوماً بسؤال كأنه أزلي لا يتجاوز، لماذا تقدم الآخر وتأخر الأنا.

التأصيل العقلي لنظرية مقاصد الشريعة:

محاولة جديدة

الدكتور أحمد غاوش*

□ مقدمة

ترتكز نظرية مقاصد الشريعة في الفكر الكلامي الإسلامي، على جملة من الركائز العقدية، والمسلمات النظرية، التي تمثل بمجموعها القاعدة العقلية التي تكتسب بها النظرية عمقها، وقوتها، وارتباطها بالأصول المؤسّسة للاعتقاد الإسلامي. وأهم تلك المرتكزات: التسليم بأن الشريعة صادرة عن الله الحكيم المستصلح لخلقّه، رحمة لهم، ولطفاً بهم، والغني عنهم وعن أعمالهم صالحة كانت أو طالحة، ثم كون أحكامه الصادرة عنه سبحانه معللة بالمصالح والمنافع العائدة على الخلق.

فهذه الأصول الثلاثة -فيما نرى- جهاً كل نظر فكري ينطلق منه المقاصدي في تصور مسائل هذا العلم، وتنظير فروعه، وقياس غائبه على شاهده، وإن لم يصرح بذلك عبارة ونصاً.

ومرادنا بالعقل هنا النظر الفكري المستند إلى قاعدة الشرع العقدية،

* أستاذ بجامعة القاضي عياض، مراكش، المغرب.

فليس المقصود بحال، العقل المطلق والمجرد عن قيود النص، بل المتحرك فكراً وتأملاً ضمن دائرة الاعتقاد الإسلامي، والمستند إلى المسلمات التصورية التي يبنى عليها الكلام في مسائل الشريعة وقضاياها، وذلك ما يقصد عند أربابها بحديثهم عن دليل المعقول.

وهذا عين ما تقصده المنظومة الفقهية الأصولية عندما تتحدث عن دليل العقل، والمراد به تعييناً: النظر الفكري المستند إلى قاعدة الشرع. وكثيراً ما يفصل الفقهاء أدلتهم في ابتناء الأحكام على دليل العقل، وينصون على ذلك، ويجعلونه في سياق واحد مع النص والإجماع؛ فتراهم يقولون: «دليلنا النص والإجماع والعقل»، أو «الدليل المعقول»، أو «الدليل الثابت بالمنقول والمعقول»... وكلها ألفاظ وعبارات معبرة عن أن الأصوليين لم يروا في الاستدلال العقلي على مسائل الشريعة أمراً منكراً ومعارضاً لمنطقها وطبيعتها التي تختزل عند البعض في مجرد النقل، ومحض الاتباع.

وليس المحل هنا متسّعاً لاستقصاء الأدلة على حجية العقل عند الأصوليين؛ فيكفي التعرّيج على بعض آي الذكر الحكيم المتوّهة بالعقل في مقامات الاستدلال على كبريات القضايا الدينية، أعني قضايا الاعتقاد، والإيمان، والتوحيد. والاعتراف بحجّيته في هذا الباب مع ما تقتضيه طبيعته من زيادة التحري، ووافر الثبوت طلباً لبرد اليقين، اعترافاً بحجّيته في أبواب الفروع الفقهية العملية المبنية بطبيعتها على الظن الراجح والرأي الغالب.

ومن الأدلة النقلية التي يكثر الاستدلال بها في هذا المورد، قوله تعالى عقب عرضه لدلائل القدرة المتجلية في الكون الدالة على عظمة المكون سبحانه: ﴿إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ﴾^(١).

وقد تأمل نجم الدين الطوفي الآية أعلاه، وأقامها دليلاً على شرف العقل من منظور الشرع فقال: «وفي قوله **وَعَجَّلَ**: ﴿لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ﴾ إشارة إلى مشروعية النظر العقلي، وأنه طريق إلى العلم، وإلى أن العقل آلة شريفة لشرف ما يتوصل بها إليه، وإلى شرف علم الأصول والنظر فيها بصحيح المعقول؛ لأنه **وَعَجَّلَ** إنما نبه على الاستدلال بهذه الآيات من يعقل لشرف العقل وأثره وتصرفه، ولم يقل: لآيات لقوم ينقلون، لما لم يكن النقل المجرد وافياً بالغرض في هذا المقام»^(٢).

وتسعى هذه الدراسة إلى تناول النظرية المقاصدية من زاوية عقلانية تُدنيها أكثر

(١) سورة الروم، الآية: ٢٤.

(٢) نجم الدين سليمان بن عبد القوي الطوفي، الإشارات الإلهية إلى المباحث الأصولية، تحقيق: محمد حسن محمد حسن إسماعيل، بيروت: دار الكتب العلمية، الطبعة: الأولى، ١٤٢٦هـ/ ٢٠٠٥م، ص ٧٣ و ٧٤.

إلى فلسفة التشريع، وتفتحها على آفاق التعاطي الإيجابي مع مستحدثات الفكر والواقع، ومشكلات الإنسان على اختلاف البيئات والعصور.

وقد اقتضت طبيعتها وموضوعها أن تتفرع إلى ثلاثة محاور كل واحد منها يختص بدراسة أحد الأصول العقلية للنظرية. وهذا أوان الشروع في المقصود.

□ أولاً: المقاصد وحكمة الله تعالى

الحكمة في معناها المجمل: «حسن التدبير في وضع كل شيء موضعه بحسب المصلحة»^(٣). والشرعية الإسلامية إلهية المصدر، أي إنها تنزيل ووحى من الله المتصف بجملة من الصفات من بينها: «الحكيم»، و«العليم»، و«الخير». وحيث حصل التسليم بهذا الأمر، وجب الجزم بأن الصادر عن الحكيم لا بد أن يكون مطبوعاً بمقتضيات تلك الصفات، وهي: الحكمة المطلقة، والتقدير البالغ، والعلم غير المحدود.

لقد ورد في القرآن الكريم وصف الله تعالى بالحكمة في عشرات المواضع، ويرتبط في كثير منها بوصف آخر وهو الخير، واقتران هذين الوصفين لم يأت عبثاً، وإنما لتقرير ما لذات الله من معاني منتهى الكمال، وما لأفعاله من غاية الإتقان.

وقد تساءل الفخر الرازي عن السر في الجمع بين صفتي: «الحكيم» و«الخير»، ضمن سياق واحد في مثل قوله تعالى: ﴿وَهُوَ الْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِ وَهُوَ الْحَكِيمُ الْخَبِيرُ﴾^(٤).

وتوصل إلى أنهما لم تجتمعا إلا لدلالتهما على معنيين مختلفين، وإلا كان سوفهما على هذا الترتيب تكراراً لا يليق بفصاحة القرآن وبلاغته، قال الرازي: «وأما كونه حكيماً، فلا يمكن حمله هاهنا على العلم لأن الخير إشارة إلى العلم فيلزم التكرار أنه لا يجوز، فوجب حمله على كونه محكماً في أفعاله، بمعنى أن أفعاله تكون محكمة متقنة آمنة من وجوه الخلل والفساد»^(٥).

وإذن فكل صادرٍ عن الله ﷻ لا بد أن يكون موصوفاً بالحكمة، مُبرراً من الخلل بأنواعه، سالماً من العبث بكل أشكاله. ومن ذلك وحيه وشرعه ورسائله التي بعث بها نبيه. ومن ثم لا غرابة أن يصف الحق سبحانه كتابه المنزل بأنه -أيضاً- حكيم.

(٣) فخر الدين الرازي، لواضع البينات في شرح أسماء الله والصفات، مصر: مطبعة الخانجي، ط ١، ١٣٢٣ هـ، ص ٢٠٩.

(٤) سورة الأنعام، الآية: ١٨.

(٥) فخر الدين الرازي، مفاتيح الغيب أو التفسير الكبير، بيروت: دار إحياء التراث العربي، الطبعة الثالثة، ١٤٢٠ هـ، ج ١٢، ص ٤٩٥.

لقوله تعالى: ﴿ذَلِكَ نَتْلُوهُ عَلَيْكَ مِنَ الْآيَاتِ وَالذِّكْرِ الْحَكِيمِ﴾^(٦)، وقوله ﴿وَلَا تَكُن مِّنَ الَّذِينَ يُغْنِي عَنْكَ كَثْرَتُ السَّعْيِ وَلَا يَصْلُحُ لَكَ عِزُّكَ﴾^(٧)، وقوله تعالى: ﴿يَس وَالْقُرْآنِ الْحَكِيمِ﴾^(٨)...

والمعنى أن هذا الكتاب المنزل مُشتمل على الحكمة بكل تجلياتها؛ فهو مُحكم في تشريعات أحكامه، حتى كأنه ذو الحكمة، وهو مُحكم في ألفاظه ومعانيه، لا يتطرق إلى شيء منها خلل، ولا تناقض، ولا ضعف معنى.

والوحي الإلهي كله صادر عن الحكيم سبحانه، قال تعالى: ﴿كَذَلِكَ يُوحِي إِلَيْكَ وَإِلَى الَّذِينَ مِن قَبْلِكَ اللَّهُ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ﴾^(٩).

وبعثة النبي عليه الصلاة والسلام، مرتبطة باسم الله الحكيم، قال تعالى: ﴿يُسَبِّحُ لِلَّهِ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ الْمَلِكُ الْقُدُّوسُ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ﴾ (*) هُوَ الَّذِي بَعَثَ فِي الْأُمِّيِّينَ رَسُولًا مِنْهُمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ^(١٠).

والذي يُخلص إليه من كل ذلك، أن الشرع، والقرآن، وحامل الشرع، كل ذلك مرتبط بالله الحكيم، الذي يتصرف في ملكه وَيَشْرَعُ لِحَلْقِهِ مِنَ الدِّينِ ما لا يخرج عن قانون الحكمة ولا يشط عن سبيل الرشاد، وإرادة مصلحة الخلق، ودفع الضر عنهم، وإلا كان عبثاً، تُنزّه تصرفات الحكماء عنه فضلاً عن مؤتي الحكمة، وهواً باطلاً يستحيل في حق العليم الخبير، لقوله تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْنَا السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا لَاعِبِينَ﴾^(١١).

ولذلك وجدنا كلمات الفقهاء والأصوليين، متفقة على أن التكاليف الشرعية فعلاً وتركاً، ينتظمها كلها معنى المصلحة، جلباً لها ودفعاً لنقيضها، وذلك أحد التطبيقات العملية لكونها صادرة عن الحكيم الذي لا يأمر بشيء، إلا لأنه متصل بمقصد وغاية.

فقد نقل الطبري عن قتادة قوله: «وما أمر الله بأمر قط، إلا وهو أمر صلاح في الدنيا والآخرة، ولا نهى الله عن أمر قط إلا وهو أمر فساد في الدنيا والدين، والله أعلم بالذي يُصلح خلقه»^(١٢).

(٦) سورة آل عمران، الآية: ٥٨.

(٧) سورة يونس، الآية: ٤؛ سورة لقمان، الآية: ٢.

(٨) سورة يس، الآية: ١، ٢.

(٩) سورة الشورى، الآية: ٣.

(١٠) سورة الجمعة، الآية: ١، ٢.

(١١) سورة الدخان، الآية: ٣٨.

(١٢) محمد بن جرير الطبري، جامع البيان في تأويل القرآن، تحقيق: أحمد محمد شاكر، دمشق: مؤسسة الرسالة، الطبعة الأولى، ١٤٢٠هـ / ٢٠٠٠م، ج ٣، ص ٣٨٢.

وقال السمرقندي (٥٣٩هـ): «ولا يرد الشرع بها لا فائدة فيه للعباد؛ إذ الشرائع ما شرعت إلا لمصلحة العباد وفائدتهم»^(١٣).

وقال العز بن عبد السلام (٦٦٠هـ): «فكل مأمور به ففيه مصلحة الدارين أو إحداهما، وكل منهي عنه ففيه مفسدة فيهما أو في إحداهما»^(١٤).

ولابن القيم في «الأعلام» نص شاع ذكره في الآفاق، فيه ربطٌ بين الحكمة والشرعية بعبارة هي أوضح وأصرح ما وصلنا من كلام أهل العلم في هذا الباب، وهو قوله: «إن الشريعة مبنّاها وأساسها على الحكم ومصالح العباد في المعاش والمعاد، وهي عدلٌ كلها، ورحمةٌ كلها، ومصالحٌ كلها، وحكمةٌ كلها؛ فكل مسألة خرجت عن العدل إلى الجور، وعن الرحمة إلى ضدها، وعن المصلحة إلى المفسدة، وعن الحكمة إلى العبث؛ فليست من الشريعة وإن أدخلت فيها بالتأويل؛ فالشريعة عدلٌ الله بين عباده، ورحمة بين خلقه، وظله في أرضه، وحكمته الدالة عليه وعلى صدق رسوله ﷺ أتم دلالةً وأصدقها»^(١٥).

اللازم التشريعي لاسم الله الحكيم

إن الحكيم هو الذي يصنع الأمور في أنصبتها المناسبة لها، على وزانٍ حسن التقدير ومُحكّم التدبير، قال أبو سليمان الخطابي: «الحكيم: هو المحكم لخلق الأشياء، صرف عن مفعّل إلى فعيل، كقولهم: أليم بمعنى: مؤلم، وسميع بمعنى: مسمع؛ كقوله ﷻ: ﴿الرَّيُّ لَكَ﴾ آيَاتُ الْكِتَابِ الْحَكِيمِ» [يونس / ١] وقال في موضع آخر: ﴿كِتَابٌ أُحْكِمَتْ آيَاتُهُ﴾ [هود / ١]. فدل على أن المراد بالحكيم هنا الذي أحكمت آياته، صرف عن مفعّل إلى فعيل. ومعنى الإحكام لخلق الأشياء، إنما ينصرف إلى إتقان التدبير فيها، وحسن التقدير لها»^(١٦).

ولا يقتصر أمر الحكمة والإحكام على مجال دون غيره، ولا تظهر آثاره في نوع دون آخر، بل كل أفعال الحكيم، وتدابيراته، وتشريعاته، وأوامره، ونواهيه جارية على أصل الإتقان البالغ، والسداد غير المتناهي؛ لأن الحكيم في معناه الأولي هو: «الذي لا يقول ولا

(١٣) علاء الدين أبو بكر محمد بن أحمد السمرقندي، ميزان الأصول في نتائج العقول، تحقيق: محمد زكي عبد البر، قطر: مطابع الدوحة الحديثة، الطبعة الأولى، ١٤٠٤هـ / ١٩٨٤م، ج ١، ص ٥٢٦.

(١٤) عز الدين عبد العزيز ابن عبد السلام، قواعد الأحكام في مصالح الأنام، تحقيق: طه عبد الرؤوف سعد، القاهرة: مكتبة الكليات الأزهرية ١٩٩١م، ج ١، ص ٨.

(١٥) محمد بن أبي بكر ابن قيم الجوزية، إعلام الموقعين عن رب العالمين، تحقيق: مشهور بن حسن آل سلمان، المملكة العربية السعودية: دار ابن الجوزي للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، ١٤٢٣هـ، ج ١، ص ٤١.

(١٦) أبو سليمان حمد بن محمد الخطابي، شأن الدعاء، تحقيق: أحمد يوسف الدقاق، دار الثقافة العربية، الطبعة الثالثة، ١٤١٢هـ / ١٩٩٢م، ج ١، ص ٧٣.

يفعل إلا الصواب، وإنما ينبغي أن يوصف بذلك لأن أفعاله سديدة، وصنعه متقن، ولا يظهر الفعل المتقن السديد إلا من حكيم»^(١٧).

وإذن فيلزم المؤمن باسم الله الحكيم، أن يؤقن بأن الحكمة والقصد الحميد عامٌّ في كل ما يخلقه الله من الكائنات والأشياء، وما يدعو إليه من الأوامر والتشريعات، وإثبات نقيض ذلك سلب لصفة الحكيم أخص ما تتميز به من المعنى في عالم الناس فضلاً عن المعنى اللائق بمستحق الجلال والكمال سبحانه.

قال ابن القيم في بيان هذا الوجه من الترتاب: «اسم الحكيم من لوازمه: ثبوت الغايات المحمودة المقصودة له بأفعاله، ووضعه الأشياء في موضعها، وإيقاعها على أحسن الوجوه، فإنكار ذلك إنكار لهذا الاسم ولوازمه»^(١٨).

الاستثمار المقاصدي لصفة الحكمة

الاعتماد على دليل الحكمة الإلهية لإثبات قضية ارتباط الأحكام بمصالح الخلق أمر شائع بين علماء المسلمين، ولا سيما في مبحث الأحكام التفصيلية العملية، والاختلاف بينهم في الموضوع يكاد يضمحل عندما يبحثونه من منظور الحكمة لا من منظور العلة كما سيأتي تفصيله تالياً.

وهكذا يرتفع كل خلاف بين الأصوليين في تعليق الأحكام بالحكم التي هي مصالح المكلفين، فهذا الرازي يحسم الجدل المثار هنا بالركون إلى استدلال منطقي قائم في جملته على التسليم بمقدمة عقدية هي أن أفعال الله تعالى وأحكامه موصوفة بلا ريب بكمال الحكمة؛ وأن المصادر عن الحكيم لا بد أن يكون مشتملاً على النفع للخلق، وجلب الصالح لهم، وإبعاد الضار عنهم؛ لأجل أن تتساوق الأحكام مع صفات محكمها، وحتى تكون أقرب في الدلالة بالآثار على المؤثر.

ففي كتابه المحصول يقرّر الرازي بأن «الله تعالى شرع الأحكام لمصلحة العباد»^(١٩)، ثم يبرهن على ذلك بالقول: إن تخصيص واقعة ما بحكم معين إما أن يكون بسبب مرجح،

(١٧) أحمد بن الحسين البيهقي، الأسماء والصفات، تحقيق: عبد الله بن محمد الحاشدي، جدة: مكتبة السوادي، الطبعة الأولى، ١٤١٣هـ / ١٩٩٣م، ج ١، ص ٦٧.

(١٨) ابن قيم الجوزية، مدارج السالكين بين منازل إياك نعبد وإياك نستعين، تحقيق: محمد المعتصم بالله البغدادي، بيروت: دار الكتاب العربي، الطبعة الثالثة، ١٤١٦هـ / ١٩٩٦م، ج ١، ص ٥٥.

(١٩) محمد بن عمر بن الحسن فخر الدين الرازي، المحصول في علم الأصول، تحقيق: د. طه جابر فياض العلواني، دمشق: مؤسسة الرسالة، الطبعة الثالثة، ١٤١٨هـ / ١٩٩٧م، ج ٥، ص ١٧٢.

أو يكون اعتباطاً، والثاني من القسمين باطل في حكم العقل قبل الشرع، فلا يثبت إلا الأول، ثم هذا الأول يدخله احتمالان اثنان هما: أن يكون المرجح نفعاً عائداً على الله، أو على المكلف، والأول -أيضاً- باطل بالعقل والنص والإجماع، «فتعين الأول فثبت أنه تعالى إنما شرع الأحكام لمصالح العباد، وثانيها أنه تعالى حكيم بإجماع المسلمين، والحكيم لا يفعل إلا لمصلحة فإن من يفعل لا لمصلحة يكون عابثاً والعبث على الله تعالى محال»^(٢٠).

واضح من كلامه أن صفة الحكمة الإلهية كانت المرتكز الكلامي الأبرز الذي بنى عليه حجاجه في التعليل الظني للأحكام، وتخليص المسألة من الخلاف العريض الواقع فيها بين أصحابه الأشاعرة ومخالفهم من المعتزلة الذين استندوا إلى الدليل نفسه، لكنهم استنتجوا منه العلية الواجبة - لا الظنية - في أفعال الله وأحكامه.

□ ثانيًا: المقاصد والغنى الإلهي

ثاني الأصول العقلية التي تتأسس عليها نظرية المقاصد هو: غنى الله المطلق؛ ذلك أنه سبحانه وتعالى مُتَّصِفٌ بالغنى التام عن خلقه وأعمالهم، فلا تنفعه طاعتهم، ولا تضره معصيتهم، وإنما النفع والفائدة في كل ما أمروا به من الطاعات ونُهِوا عنه من المحرمات، إنما يعود عليهم هم أنفسهم. ففي الحديث القدسي أنه ﷺ يقول: «يَا عِبَادِي، لَوْ أَنَّ أَوَّلَكُمْ وَآخِرَكُمْ وَإِنْسَكُمْ وَجَنَّتُمْ كَانُوا عَلَى أَتَقَى قَلْبِ رَجُلٍ وَاحِدٍ مِنْكُمْ، مَا زَادَ ذَلِكَ فِي مُلْكِي شَيْئًا. يَا عِبَادِي، لَوْ أَنَّ أَوَّلَكُمْ وَآخِرَكُمْ وَإِنْسَكُمْ وَجَنَّتُمْ كَانُوا عَلَى أَفْجَرِ قَلْبِ رَجُلٍ وَاحِدٍ، مَا نَقَصَ ذَلِكَ مِنْ مُلْكِي شَيْئًا»^(٢١).

ولست بحاجة إلى استقصاء النصوص القطعية الدالة على خصوص هذا المعنى؛ فهي ظاهرة لائحة لمن يقرأ الكتاب الكريم، ويطالع سنة المصطفى، ولكنني أورد بعضاً منها تمثيلاً وإشارة؛ فمن ذلك قوله تعالى: ﴿إِنَّا أَنْزَلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ لِلنَّاسِ بِالْحَقِّ فَمَنِ اهْتَدَى فَلِنَفْسِهِ وَمَنْ ضَلَّ فَإِنَّمَا يَضِلُّ عَلَيْهَا وَمَا أَنْتَ عَلَيْهِمْ بِوَكِيلٍ﴾^(٢٢).

إن هذه الآية وما في معناها، تتضمن، زيادة على تسليية قلب النبي ﷺ وتخفيف ما كان ينوء به كاهله من هم هداية المشركين، الإخبار بحقيقة أن الله جل وعلا مستغن عن الخلائق في كل شيء، ولا سيما في أمر تدينهم، وإيمانهم، وطاعتهم؛ فمن سلك منهم سبيل الهدى كان ثواب ذلك، وفضله، وحسن عاقبته عائداً عليه وحده.

(٢٠) محمد بن عمر بن الحسن فخر الدين الرازي، المصدر نفسه، ج ٥، ص ١٧٣.

(٢١) أخرجه مسلم في صحيحه ج ٨، ص ١٦ برقم: ٢٥٧٧، كتاب البر والصلة والآداب، باب تحريم الظلم.

(٢٢) سورة الزمر، الآية: ٤١.

وقد تنبّه الزمخشري، على عادته، إلى القيد الوارد في آية الزمر، وهو قوله تعالى: ﴿لِلنَّاسِ﴾ فاستنبط منه ما فيه من معنى تعليل الشريعة وكونها مجعولة لمصلحة الناس، وسد حاجاتهم كلها، وأن الشارع في غنى عنهم سواء أطاعوه، أم عصوه، قال الزمخشري: «لِلنَّاسِ: لأجلهم ولأجل حاجتهم إليه، ليسرّوا وينذروا؛ فتقوى دواعيهم إلى اختيار الطاعة على المعصية. ولا حاجة لي إلى ذلك؛ فأنا الغني، فمن اختار الهدى فقد نفع نفسه، ومن اختار الضلالة فقد ضرّها. وما وكلت عليهم لتجبرهم على الهدى، فإنّ التكليف مبني على الاختيار دون الإيجاب»^(٢٣).

ومن جهة أخرى، فإنّ تَنَكُّبُ الخلق أجمعين طريق الطاعة، واختيارهم سبيل العصيان والمعاندة، لا يضر الله في شيء، كما يُستفاد في الحديث القدسي أعلاه، ومن قوله ﷺ: ﴿قُلْ مَا يَعْجَبُ بِكُمْ رَبِّي لَوْلَا دُعَاؤُكُمْ﴾^(٢٤) فقد حمّله جمهور أهل التفسير، ولا سيما من المتقدمين، على المعنى الذي يوافق حقيقة غنى الله المطلق عن خلقه إجمالاً، وعن إيمانهم وعبادتهم تخصيصاً. فقد أخرج ابن جرير وابن أبي حاتم عن ابن عباس رضي الله عنه، أنه فسر الآية بقوله: «وأخبر الله الكفار أنه لا حاجة له بهم إذ لم يخلقهم مؤمنين، ولو كان له بهم حاجة لحبب إليهم الإيمان كما حبّبه إلى المؤمنين»^(٢٥).

وأخرج ابن أبي حاتم عن عمر بن شعيب أنه قال في تفسير الآية: «ما يصنع بكم ربّي... لولا أنّي دعوتكم إلى الإسلام فتستجيبون لي»^(٢٦). وفي الاتجاه نفسه يأتي قول النحاس في معانيه: «أيّ وزن لكم عند ربكم لولا أنه أراد أن يدعوكم إلى طاعته»^(٢٧).

وترتيباً عليه، وميلاً مع هذا التوجه التفسيري، يكون الدعاء في الآية ليس المراد به العبادة المخصوصة التي هي سؤال الله والتضرع إليه، وإنما هو الدعاية إلى الشيء، والدلالة عليه؛ وبه ينتظم معنى الآية، ويكون المقصود منها مطلعاً ومبلغاً، أن الحق سبحانه إنما يريد

(٢٣) محمود الزمخشري، الكشف عن حقائق غوامض التنزيل، بيروت: دار الكتاب العربي، الطبعة الثالثة، ١٤٠٧هـ، ج ٤، ص ١٣٠.

(٢٤) سورة الفرقان، الآية: ٧٧.

(٢٥) ابن جرير الطبري، جامع البيان، مصدر سابق، ج ١٩، ص ٣٢٢.

(٢٦) عبد الرحمن بن محمد ابن أبي حاتم، تفسير القرآن العظيم، تحقيق: أسعد محمد الطيب، المملكة العربية السعودية: مكتبة نزار مصطفى الباز، الطبعة الثالثة، ١٤١٩هـ، ج ٨، ص ٢٧٤٥.

(٢٧) أبو جعفر النحاس، معاني القرآن، تحقيق: محمد علي الصابوني، مكة المكرمة: جامعة أم القرى، الطبعة الأولى، ١٤٠٩هـ، ج ٥، ص ٥٦.

هداية الخلق، وإرشادهم إلى الحق، ودعوتهم إلى ما فيه مصلحتهم، من قويم الدين الموصِل إلى صلاح الأمر في العاجل والآجل، وإلا فإنه لا يعبأ بهم، ولا يضره في شيء عصيانهم، كما لا تفيده بشيء طاعتهم وتقواهم.

قال الرازي مُعَقِّباً على الآية: «اعلم أنه سبحانه لما شرح صفات المتقين، وشرح حال ثوابهم أمر رسوله أن يقول: ﴿قُلْ مَا يَعْْبَأُ بِكُمْ رَبِّي لَوْلَا دُعَاؤُكُمْ﴾ فدل بذلك على أنه تعالى غني عن عبادتهم، وأنه تعالى إنما كلفهم لينتفعوا بطاعتهم»^(٢٨).

انتفاع الخلق وحدهم بالشرعية

يتكرر في القرآن الكريم تعليم إلهي للرسول ﷺ، أن يُبلِّغ الناس بأن وظيفته تنحصر في إعلان رسالة الله وبيانها للناس، وأما اهتداؤهم أو ضلالهم فتلك اختيارات ذاتية لهم يعود عليهم أجرها أو وزرها.

ففي سورة يونس جاء قوله تعالى: ﴿قُلْ يَا أَيُّهَا النَّاسُ قَدْ جَاءَكُمْ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكُمْ فَمَنِ اهْتَدَىٰ فَإِنَّمَا يَهْتَدِي لِنَفْسِهِ وَمَنْ ضَلَّٰ فَإِنَّمَا يَضِلُّ عَلَيْهَا وَمَا أَنَا عَلَيْكُمْ بِوَكِيلٍ﴾^(٢٩).

ونظيره في سورتي النمل والزمر، وقد مرت بنا قريباً، وعلى اختلاف المواضع فالمعنى واحد، وهو أن الله مُسْتَعْنٍ عن أفعال العباد، وأن التزامهم بالشرائع وإتيانهم بالمحظورات، إنما يعود نفعه عليهم وحدهم ولا تعلق له بالله ورسوله من هذه الجهة.

وفي الآيات الواردة لهذا المعنى، رَدُّ واضح على صنف من الناس حَسِبُوا أن إعلانهم الإسلام والإيمان مِنَّةٌ كبرى على الله ورسوله، يستجلبون بها المَحَمْدَةَ والذِّكْرَ الحَكِيمَ. فجاء الرد عليهم بأنهم إنما يهتدون إن فعلوا المصلحة أنفسهم، قال ابن عاشور معللاً وجه الإتيان بأسلوب الحصر في الآية: «وجه الإتيان بطريقتي الحصر في: ﴿فَإِنَّمَا يَهْتَدِي لِنَفْسِهِ﴾ وفي: ﴿فَإِنَّمَا يَضِلُّ عَلَيْهَا﴾ للرد على المشركين إذ كانوا يتمطون في الاقتراح، فيقولون: ﴿لَنْ نُؤْمِنَ لَكَ حَتَّىٰ تَفْجُرَ لَنَا مِنَ الْأَرْضِ يَنْبُوعًا﴾^(٣٠). ونحو ذلك مما يفيد أنهم يمتنون عليه لو أسلموا، وكان بعضهم يظهر أنه يغيب النبي ﷺ بالبقاء على الكفر؛ فكان القصر مفيداً أن اهتدائه مقصور على تعلق اهتدائه بمعنى اللام في قوله: ﴿لِنَفْسِهِ﴾ أي بفائدة نفسه لا يتجاوزها إلى التعلق بفائدي. وأن ضلاله مقصور على التعلق بمعنى على نفسه، أي لمضرتها لا يتجاوزها

(٢٨) فخر الدين الرازي، مفاتيح الغيب أو التفسير الكبير، مصدر سابق، ج ٢٤، ص ٤٨٨.

(٢٩) سورة يونس، الآية: ١٠٨.

(٣٠) سورة الإسراء، الآية: ٩٠.

إلى التعلق بمضرتي»^(٣١).

وجه الصلة بين الغنى الإلهي والمقاصد

إذا كان الله حكيمًا في أمره كله، فلا بد أن يكون شرعُه الصادر عنه مُشتملاً على الحكمة، ومُتضمناً لمعنى وضع الأشياء في أنصبتها، على مقتضى وصفه لنفسه سبحانه بأنه أحكم الحاكمين، وليس وضعه لذلك الشرع على هذا الترتيب المُشتمل على المصالح والمراشد والمنافع، لحاجة يحتاجها سبحانه ولا لغرض يفتقر إليه، فإنه تعالى موصوف بالغنى المطلق عن الخلق وأعماله، لا يؤثر في كمال مُلكه وجلال اسمه إيمانهم ولا كفرهم. فَتَحَصَّل من الجمع بين الأمرين، أن الشرع الإسلامي ما أُقيم على قانون الحُكم إلا لتحقيق مصالح المُشرِّعين به في عاجل أمرهم وأجله، وفي معاشهم ومعادهم.

وقد جمع أبو منصور الماتريدي التلازم العقلي بين الحكمة والغنى والمقاصد في كلمة جامعة يقول فيها: «من عرف الله حق المعرفة، وعلم غناه، وسلطانه، ثم قدرته، وملكه في أنه له الخلق والأمر، عرف أن فعله لا يجوز أن يخرج عن الحكمة إذ هو حكيم بذاته غنى عليم... فثبت أن فعله غير خارج عن الحكمة»^(٣٢).

إذا تمهد هذا، وجب الانتقال منه إلى قضية أصولية تنفرع عنه وترتبط وثيق الارتباط بالأصول العقلية لنظرية المقاصد، وهي قضية تعليل الأحكام وما قيل فيها من كلام تداولته بتوسع السنة وأقلام المتكلمين والأصوليين والفقهاء.

□ ثالثاً: المقاصد وتعليل الأحكام الشرعية

ثالث الأصول العقلية التي يستند إلى أساسها المنطقي القول بمقاصد الأحكام الشرعية، وركنها الشديد الذي لا مندوحة عن الركون إليه عند القول بالتقصيد، أصل التعليل، وارتباط الأحكام بمصالح وحكم هي المقصودة من تشريعها، وإلزام المكلفين بها. وقد ظل سؤال التعليل محور استشكال في الفكر الأصولي بقسميه العقدي والفقهية، انطلاقاً من سؤال: هل أحكام الحق سبحانه وتعالى معللة، أم خالية من العلة والغرض والغاية؟

(٣١) محمد الطاهر ابن عاشور، التحرير والتنوير، تونس: الدار التونسية للنشر، ١٩٨٤هـ، ج ١١، ص ٣٠٩.
(٣٢) أبو منصور الماتريدي، التوحيد، تحقيق: د. فتح الله خليف، الإسكندرية: دار الجامعات المصرية، ص ٢١٦.

ومعلوم ما فتحه هذا السؤال من أبواب الجدل الطويل بين مدارس الكلام الإسلامي، وسيا بين فريقَي: المعتزلة والأشاعرة.

فالأولون نصرُوا فكرة التعليل، وطردوها في كل ما يصدر عن الله من أفعال وأحكام، اتساقاً مع أصولهم العقدية التي يبرز من بينها: القول بالإيجاب العقلي على الله تعالى، ولزوم فعل الأصلاح عليه سبحانه؛ إذ حسب مبانيهم يؤدي عدم الجزم بالتعليل في كل شيء إلى نسبة النقص لواجب الكمال سبحانه.

يقول القاضي عبد الجبار المعتزلي (٤١٥هـ): «إن الله سبحانه ابتدأ الخلق لعة، نريد بذلك وجه الحكمة الذي له حُسْن منه الخلق؛ فيبطل على هذا الوجه قول من قال: إنه تعالى خلق الخلق لا لعة؛ لما فيه من إيهام أنه خلقهم عبثاً، لا لوجه تقتضيه الحكمة»^(٣٣).

والاحتجاج الذي يعتمده القاضي المعتزلي وأصحابه قائم على التلازم بين فعل الأفعال مقترنة بعة وغاية، وبين أفعال العقلاء، استناداً إلى الشواهد العملية التي تحكم بأن غاية النقص والذم للعاقل أن يوصف فعله، أو عموم الصادر عنه من موقف أو رأي أو حكم، بعدم المعقولية، والتجرد عن الهدف. هذا لا يليق في شأن المخلوق الموصوف بالنقص، فكيف يقال ذلك عن الخالق المستوجب لصفات الكمال؟

قال القاضي مبيناً الفكرة أعلاه: «الواحد منا إذا أراد النيل من غيره قال عنه: إنه يفعل الأفعال لا لعة، ولا لمعنى؛ فيقوم هذا القول مقام أن يقول: إنه يعبث في أفعاله، وإذا به في المدح يقول: إن فلاناً يفعل أفعاله لعة صحيحة ولمعنى حسن»^(٣٤).

وأما أهل السنة الأشاعرة، فإنهم عارضوا المعتزلة في مقولة الغرض، والخلق لعة، باعتبار أن ذلك يفضي بطريق اللزوم العقلي -أيضاً- إلى إدخال النقص على ذي الجلال، ونسبته -تعالى عن ذلك- إلى الحاجة والافتقار.

وقد عد أبو الحسن الأشعري هذا الاعتقاد أحد الإجماعات التي انعقد عليها إيمان أهل السنة، فقال وهو يسوق محال الإجماع: «وأجمعوا على أنه **وَعَبَثٌ** غير محتاج إلى شيء مما خلق... وأنه لا يسأل في شيء من ذلك عما يفعل، ولا لأفعاله علل؛ لأنه مالك غير مملوك، ولا مأمور، ولا منهى»^(٣٥).

(٣٣) القاضي عبد الجبار، المغني في أبواب العدل والتوحيد، تحقيق: محمد وعبد الحليم النجار، ج ١١، ص ٩٢.

(٣٤) القاضي عبد الجبار، المصدر نفسه، ج ١١، ص ٩٣.

(٣٥) أبو الحسن الأشعري، رسالة إلى أهل الثغر بباب الأبواب، تحقيق: عبد الله شاكر محمد الجندي، المدينة المنورة: عهدة البحث العلمي بالجامعة الإسلامية، الطبعة الأولى، ١٤١٣هـ، ص ١٣٦.

وقال الأمدي أيضًا: «مذهب أهل الحق أن الباري تعالى خلق العالم وأبدعه، لا لغاية يستند الإبداع إليها، ولا لحكمة يتوقف الخلق عليها، بل كل ما أبدعه من خير وشر، ونفع وضر، لم يكن لغرض قاده إليه، ولا لمقصود أوجب الفعل عليه، بل الخلق وأن لا خلق له جائزان، وهما بالنسبة إليه سيان»^(٣٦).

وقد لقي هذا التوجه الأشعري إنكارًا ليس فقط من قبل خصومهم المعتزلة، بل من قبل بعض الأصوات المخالفة ضمن الطيف الواسع للمدرسة السنية، وأقوى تلك الأصوات التي جاهرت بالمخالفة، وأعلنت النكير الشيخان ابن تيمية وابن القيم، فقد أنكرا في مواضع من كتبهما هذا المذهب المختار لأصحاب أبي الحسن، بل زعم ابن تيمية أن نقيضه أعني قول المعتزلة هو مذهب جمهور أهل السنة!

قال ابن تيمية في منهاج السنة: «وقال الجمهور من أهل السنة، وغيرهم: بل هو حكيم في خلقه، وأمره، والحكمة ليست مطلق المشيئة؛ إذ لو كان كذلك لكان كل مريد حكميًا، ومعلوم أن الإرادة تنقسم إلى محمودة ومذمومة، بل الحكمة تتضمن ما في خلقه وأمره من العواقب المحمودة والغايات المحبوبة، والقول بإثبات هذه الحكمة ليس هو قول المعتزلة ومن وافقهم من الشيعة فقط، بل هو قول جماهير طوائف المسلمين من أهل التفسير، والفقه والحديث والتصوف والكلام وغيرهم»^(٣٧).

ثم بين ابن تيمية بعد ذلك تصريحًا أن المخالف في هذا هو أبو الحسن الأشعري، ومن وافقه من الفقهاء من أصحاب مالك والشافعي وأحمد^(٣٨)، ثم ذكر ما عندهم من الحجج العقلية والنقلية على ما ذهبوا إليه من النفي.

على أن أبا العباس في هذا الموضع يساوي بين فكرتين فرق بينهما في موضع آخر من كتابه نفسه، مما يفهم منه نوع إيهام في تفصيل المذاهب، وتعيين الأقوال، ونسبة الناس إليها، والفكرتان هما: الغرض والحكمة، فإذا كانت الثانية أقرب إلى الاتفاق، فإن الأولى هي محل الخلاف والنزاع^(٣٩).

(٣٦) سيف الدين الأمدي، غاية المرام في علم الكلام، تحقيق: حسن محمود عبد اللطيف، القاهرة: المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، ١٩٨١م، ص ٢٢٤.

(٣٧) أحمد ابن تيمية، منهاج السنة النبوية في نقض كلام الشيعة القدرية، تحقيق: محمد رشاد سالم، الرياض: جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، الطبعة الأولى، ١٤٠٦هـ/ ١٩٨٦م، ج ١، ص ١٤١.

(٣٨) ينظر: أحمد ابن تيمية، المصدر نفسه، ج ١، ص ١٤٢.

(٣٩) لا يسعنا المقام استعراض قوله كله في المسألة، ولكن لمزيد تفصيل ينظر: ابن تيمية، منهاج السنة النبوية، ج ١، ص ٤٥٥.

وفي السياق نفسه قال ابن قيم الجوزية: «وجمهور الأمة يثبت حكمته سبحانه، والغايات المحموده في أفعاله؛ فليس مع النفاة سمع ولا عقل ولا إجماع، بل السمع والعقل والإجماع والفطرة تشهد ببطلان قولهم»^(٤٠).

وأظن أن هذا الخلاف بين فرق الكلام الإسلامي قد يضيق، أو يتلاشى إن نحن ذهبنا إلى تحديد محل الإشكال، ووضعنا اليد على معقد المسألة الذي يرجع إليه الخلاف، وهو سؤال: هل الله تعالى يفعل الأفعال تحقيقاً لغرض يلزم عنه كما يقول الآمدي: «افتقار الأشرف إلى الأخس في إفادة كماله له، وأن يكون ناقصاً قبله»^(٤١)؟ أم أنه الفاعل المختار الذي يخلق ما يشاء ويحكم ما يريد، ولا يزيد شيء من ذلك كمالاً ولا جلالاً؟

وليس يلزم من كل وجه أن يكون بلوغ هذا التنزيه الذي رامه الأشاعرة مستوجباً لنفي العلة عن خلق الله وأمره، بل يمكن الجمع بين كمال التنزيه بإثبات الإرادة المطلقة، والغنى الكامل من جهة، وإثبات أن كل ذلك مقترن بعلة ليست واجبة على الله وإنما هي محض إنعام، وخالص تفضل.

وهذا الحل الأوسط بين رأيي الأشاعرة والمعتزلة نجده عند المتكلمين الماتريديّة، وتخصيصاً عند فقهاءهم من الحنفية، قال الشيخ زادة: «ذهب المشايخ من الحنفية إلى أن أفعاله تعالى تترتب عليها الحكمة على سبيل اللزوم، بمعنى: عدم جواز الانفكاك تفضلاً لا وجوباً، كما هو المفهوم من (تعديل العلوم) والمصرح به في (شرح الجوهرية) و(حاشية تغيير التنقيح)»^(٤٢).

ولا ينأى الأشاعرة عن المحصل من هذا القول، إلّا في القول بعدم اللزوم والإجبار، والبعد عن كل اعتقاد يفهم منه الإيجاب العقلي على الله، ولا قائل منهم يقول على الحقيقة إن أفعاله عبث، أو باطل؛ لأن الإجماع منعقد بين طوائف الموحدين من المسلمين، بل من غيرهم، على أن له سبحانه الحكمة البالغة، والتدبير الصالح في كل شيء.

قال الرازي في المحصول: «العبث على الله تعالى محال للنص والإجماع والمعقول. أما

(٤٠) ابن قيم الجوزية، شفاء العليل في مسائل القضاء والقدر والحكمة والتعليل، بيروت: دار المعرفة، ١٣٩٨هـ / ١٩٧٨م، ص ٢٠٤.

(٤١) سيف الدين الآمدي، غاية المرام في علم الكلام، مصدر سابق، ص ٢٢٤.

(٤٢) عبد الرحيم بن علي شيخ زادة، نظم الفرائد وجمع الفوائد في بيان المسائل التي وقع فيها الاختلاف بين الماتريديّة والأشعرية في العقائد، مصر: المطبعة الأدبية، الطبعة الأولى، ١٣١٧هـ، ص ٢٧.

النص: فقله تعالى: ﴿أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثًا﴾^(٤٣)، ﴿رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَذَا بَاطِلًا﴾^(٤٤)، ﴿مَا خَلَقْنَاهُمَا إِلَّا بِالْحَقِّ﴾^(٤٥). وأما الإجماع: فقد أجمع المسلمون على أنه تعالى ليس بعباث. وأما المعقول: فهو أن العبث سفه، والسفه صفة نقص، والنقص على الله تعالى محال^(٤٦).

وهذا المقدار من صلب المسألة لا يتصور فيه اختلاف أصلاً، لا من أشعري ولا من غيره، ولذلك قال اللقاني في شرح الجوهرية عن مذهب أصحابه إنهم: «يقولون بالحكمة والمصلحة في نفس الأمر؛ لأنهم يمنعون العبث في أفعاله تعالى، كما يمنعون الغرض»^(٤٧).

وبهذا التقرير الواضح ينجلي الغموض، ويزول الالتباس، وتؤول المذاهب كلها إلى دائرة واحدة عليها الاتفاق بين الجميع، وهي أن الخلق الإلهي مقترن بالعلل والحكم، غير أن الاقتران ليس بمعنى العلة الغائية، والغرض المخل بصفة الكمال وتمام الغنى.

وتأكيد الاتفاق نورد قول المحقق اللقاني عن جوهر الخلاف بين الأشاعرة والماتريدية: «لا شك أن الفريقين متفقان على نفي الغرض كقيام الدليل العقلي على امتناعها، وعلى جواز ترتب الحكم والمصالح على أفعاله تعالى وأقواله ترتب ثمرات على مثمر، وفوائد على مفيد، إلا أن الماتريدية يقولون بترتيبها على سبيل اللزوم، وعدم جواز الانفكاك، والأشعرية يقولون به على سبيل الجواز وعدم اللزوم»^(٤٨).

وبذا ينحصر الاختلاف بين الفريق في منشأ التعليل، وأصل الحكمة، فالمعتزلة يقولون باللزوم الواجب، والماتريدية يقولون باللزوم الفضل، والأشاعرة يقولون بالجواز مع إمكان التخلف.

وإذا كنا قد حاولنا فك الاشتباك المزمّن حول التعليل في الفكر الكلامي الإسلامي، وبلغنا نقطة نراها نقطة التقاء بن الفرقاء، فإننا سنزيد إيضاح فكرة التعليل من خلال التفريق بين النظر إليها عقدياً، والنظر إليها فقهيّاً.

(٤٣) سورة المؤمنون، الآية: ١١٥.

(٤٤) سورة آل عمران، الآية: ١٩١.

(٤٥) سورة الدخان، الآية: ٣٩.

(٤٦) فخر الدين الرازي، المحصول في علم الأصول، مصدر سابق، ج ٥، ص ١٧٣.

(٤٧) برهان الدين اللقاني، شرح جوهرية التوحيد، تحقيق: مروان البجاوي، القاهرة: دار البصائر، الطبعة الأولى، ٢٠٠٩م، ج ١، ص ٦٠٠.

(٤٨) برهان الدين اللقاني، عمدة المريد شرح جوهرية التوحيد - الشرح الكبير، تحقيق: مجموعة باحثين، عمان: دار النور المبين، ط ١، ٢٠١٦م، ج ٢، ص ٦٦٣.

التعليل بين العقيدة والفقه

ذهب أكثر الأصوليين والفقهاء إلى أن أحكام الله تعالى معللة، بل جزم بعضهم بالإجماع على ذلك، فقد قال الآمدي، وهو الذي رأينا قوله من قبل في نفي الغرض عن الله: «الأحكام إنما شرعت لمقاصد العباد، أما أنها مشروعة لمقاصد وحكم فيدل عليه الإجماع والمعقول. أما الإجماع فهو أن أئمة الفقه مجمعة على أن أحكام الله تعالى لا تخلو عن حكمة ومقصود»^(٤٩).

وأحسب أن التفريق بين تقريرات الأشاعرة في مجالي الكلام والفقه يعيننا أكثر على تفهم موقفهم من القضية، ويدفع الاعتراضات التي رفعها بعضهم على ما ذهب إليه الجماهير من الأصوليين والفقهاء، ومن هؤلاء السبكي الذي اعترض على قول البيضاوي في المنهاج: «الاستقراء دل على أن الله تعالى شرع أحكامه لمصالح لعباده تفضيلاً وإحساناً»^(٥٠). بأنه ادعاء للاتفاق في محل اختلاف، والمخالف فيه من المتكلمين الذين أهل الاختصاص؛ لأن هذه المسألة عقدية الأصول، وعقلية المنشأ فإثباتها في الفروع الفقهية يستوجب إثباتها أولاً في المنطلقات العقدية التي إليها يستند الفقيه، ومنها يكون رؤيته لمجمل الشريعة.

قال في التعقيب على كلام السالف الذكر: «وهذه الدعوى باطلة؛ لأن المتكلمين لم يقولوا بتعليل الأحكام بالمصالح لا بطريق الوجوب، ولا الجواز، وهو اللائق بأصولهم. وكيف ينعقد الإجماع مع مخالفة جماهير المتكلمين، والمسألة من مسائل علمهم، وقد قالوا: لا يجوز أن تعلل أفعال الله تعالى»^(٥١).

ويمكن مباحثة هذا الكلام والاعتراض عليه من الجهات الآتية:

١ - دعوى الإجماع عند من ادعاهها مخصوصة غير عامة، وهم عندما قرروها، لم يطلقوا القول، وإنما قيدوه بالفقه، كما هو صريح قول الآمدي، وفي قول ابن الحاجب أيضاً: «الأحكام شرعت لمصالح العباد، بدليل إجماع الأئمة»^(٥٢). وإذن فالاعتراض عليهم بخلاف المتكلمين خارج عن محل الدعوى؛ لأنهم إنما يثبتون اتفاق أئمة الفقه، على القول بالعلل، وبناء الأقيسة عليها، والنظر في المناسبات والحكم المقترنة بالأحكام الشرعية العملية، فهو

(٤٩) سيف الدين الآمدي، الإحكام في أصول الأحكام، مصدر سابق، ج ٣، ص ٢٨٥.

(٥٠) البيضاوي، المنهاج مع شرحه، ج ٣، ص ٦٢.

(٥١) تقي الدين وتاج الدين السبكي، الإبهاج في شرح المنهاج بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤١٦هـ/

١٩٩٥م، ج ٣، ص ٦٢.

(٥٢) ابن الحاجب، منتهى الوصول والأمل في علمي الأصول والجدل، بيروت: دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، ١٩٨٥م، ١٨٤.

على هذا إجماع عملي لا نظري.

٢- قد أثبتنا من قبل أن الإجماع غير منعقد من المتكلمين أنفسهم على نفي التعليل بإطلاق في الأفعال الإلهية، وإنما وقع النفي من فريق منهم على صورة بعينها هي التعليل بمعنى العلة الغائية المرادفة لمعنى الغرض، والغرض عندهم في الحد الدقيق هو: «ما لأجله يصدر الفعل من الفاعل المختار»^(٥٣).

والعلة بهذا التعريف لا يصح فهمها إلا في سياقها الفلسفي الأرسطي تحديداً الذي يقسم العلل إلى أربعة أنواع هي: (الفاعلية، والغائية، والصورية، والمادية). ويخطئ كثيراً من يسقط هذا السياق من الاعتبار؛ لأن عليه المدار في تصور وجه اعتراض الأشاعرة على موضوع التعليل^(٥٤).

ويتبدى لنا هذا واضحاً جلياً في بنائهم للحجة التي بها منعوا التعليل أي (التغريض) فهي قائمة على منقصة الاستكمال بالخلق التي لا يجوز إلحاق بذی الجلال والكمال.

ولنقرأها هنا كلام فخر الدين الرازي في هذا الموطن، فإنه كاشف عن هذا، يقول: «كل من فعل فعلاً لغرض، فإنه مستكمل بذلك الغرض، والمستكمل بغيره ناقص بذاته؛ وذلك على الله تعالى محال، وإنما قلنا: إن فعل فعلاً لغرض؛ فإنه مستكمل بذلك الغرض»^(٥٥).

وبقراءته يتبين أنه لم يتناقض في قوله، كما يفهم من تعليق أبي إسحاق الشاطبي عليه حين قال: «ولما اضطر في علم أصول الفقه إلى إثبات العلل للأحكام الشرعية، أثبت ذلك على أن العلل بمعنى العلامات المعرفة للأحكام خاصة»^(٥٦). فإنه إنما نفى العلة الغرضية المستلزمة للنقص، وأما ما سواها فيمكن أن يكون محل اتفاق بين الجميع، ليس في الأحكام والعمليات وحدها، بل حتى في الأفعال أيضاً.

٣- التقرير النظري بخلاف التطبيق العملي؛ فقد يقرر متكلم ما المنع من التعليل بأنواعه في كل شيء عندما يبحث المسألة من زاوية كلامية فلسفية، لكنه لا يجد مناصاً من القول بالتعليل عند معاناته للفقه، وأحكامه، ونوازل، وقضاياها؛ فإن من طبيعة المعرفة الفقهية أن تلجئ متعاطيها إلى النظر في المعاني، والتعمق في استنباط منطقات الأحكام،

(٥٣) محمود بن عبد الرحمن الأصفهاني، بيان المختصر شرح مختصر ابن الحاجب، تحقيق: محمد مظهر بقا، السعودية: دار المدني، الطبعة، الأولى، ١٤٠٦هـ/ ١٩٨٦م، ج ١، ص ٢٨٨.

(٥٤) ينظر تفصيل القول في هذه الأنواع في كتاب: نظرية العلم الأرسطية دراسة في منطوق المعرفة العلمية عند أرسطو، الدكتور مصطفى النشار، القاهرة: دار المعارف، ط ٢، ١٩٩٥م، ص ١٩٣ وما بعدها.

(٥٥) فخر الدين الرازي، المحصول في علم الأصول، ج ٥، ص ١٣٢.

(٥٦) أبو إسحاق الشاطبي، الموافقات، ج ٢، ص ١١.

والتدقيق في استخراج حكمها ومقاصدها حتى يتهيأ له إلحاق المهمل بالمقيد، وغير المذكور في النصوص بما يشابهه من المذكور.

ولو سد هذا الباب لم يبق أمام المعرفة الفقهية إلا خيار الإباحة المطلقة باستصحاب البراءة الأصلية، وذلك لفراغ اليد من النص الدال على أحكام مستجدات الحوادث، ونوازل المسائل، إما بلفظه، أو بمعناه، وذلك لحجز الفكر عن تثويره، وتوسيع دائرة مشموله بعدم القياس تبعاً لفقد ركنه الشديد وهو التعليل.

٤- الرأي المنصور عند الفقهاء أن أحكام الله تعالى معللة بالمصالح، منوطة بتحقيق جلب المنافع ودرء المفاسد، وأن ذلك على جهة التفضل والإنعام خروجاً من الخلاف، ورعيّاً لوجهة نظر المتكلمين الأشاعرة في الموضوع، وقلماً ينتبه الناس إلى ما في تقارير كثير الفقهاء من التقييدات الدالة على هذا المسلك، فمن ذلك:

أ- قول أبي عبد الله القرطبي: «ولا خلاف أن مقصود الشرائع إرشاد الناس إلى مصالحهم الدنيوية، ليحصل لهم التمكن من معرفة الله تعالى وعبادته الموصلتين إلى السعادة الأخروية، ومراعاة ذلك فضل من الله ﷻ ورحمة رحم بها عباده، من غير وجوب عليه، ولا استحقاق، هذا مذهب كافة المحققين من أهل السنة أجمعين»^(٥٧).

فأنت ترى أن القرطبي ينسب «التعليل التفضلي» إلى المحققين من أهل السنة، ويزيد في التأكيد بأن هذا رأيهم كافة أجمعين، وبهذا التقرير الدقيق يزول الإشكال، وتهدم الفروق بين المذاهب، ويلتقي تيار أهل السنة: الأشاعرة والماتريدية، بل حتى المعتزلة، في مآل القول ونتيجته، وإن اختلفوا في فهمه، وتوجيهه، وتأصيله.

ب- وقال شهاب الدين القرافي في تعليل عبادة الصيام في شهر رمضان تحديداً دون غيره من الشهور: «نعتقد أن الله تعالى إنما عين شهر رمضان لمصلحة يشتمل عليها دون غيره، طرداً لقاعدة الشرع في رعاية المصالح على سبيل التفضل»^(٥٨).

وأوضح منه، وأجلى في بيان ما نحن بصدد إثباته من التحقيق العلمي لموقف أهل السنة الأشاعرة من التعليل قوله في الفروق -أيضاً- عن مطلق الأمر والنهي الشرعي من حيث المصلحة والمفسدة: «إنه مصلحة إن كان في جانب الأمر، وفيه مفسدة إن كان في جانب النواهي طرداً لقاعدة الشرع في رعاية المصالح والمفاسد على سبيل التفضل لا على

(٥٧) أبو عبد الله القرطبي، تفسير القرطبي، ج ٩، ص ٢٠٣.

(٥٨) شهاب الدين القرافي، أنوار البروق في أنواء الفروق، عالم الكتب، ج ٢، ص ٥٦.

سبيل الوجوب العقلي كما تقوله المعتزلة»^(٥٩).

خلاصة المسألة

خلاصة القول المتشعب في هذه القضية، حسبما أوصلنا النظر والبحث، أن تعليل أحكام الله تعالى متفرع عن أصل فكرة التعليل لأفعال الله تعالى، وأن أهل السنة الأشاعرة قد اتخذوا منها موقفاً معارضاً لمذهب أهل الاعتزال، من غير أن يتبنوا في لحظة من زمان ما يرميهم به مخالفوهم من نسبة العبث والباطل إلى الله سبحانه، غاية ما هنالك أنه راموا تنزيهه سبحانه عن الافتقار إلى الغرض الذي به يتم الاستكمال، وذلك لا جدال في أنه منفي مستحيل لا يجوز اعتقاده.

وأظن أن العلة عند المتكلمين هي غيرها عند الأصوليين، فالتكلمون تأثروا بمفهومها الأرسطي، ولذا كان من الخطأ قراءة كلامهم بعين أصولية فقهية تقصي من الاعتبار الأصول العقلية للفكرة والخلاف، على نحو ما وقع فيه ابن تيمية وابن القيم، وغيرهما من شدد النكير.

وأما إذا تجاوزنا الدائرة الكلامية وما فيها من الأبحاث الفلسفية العقلية، فإننا سنجد الرأي متفقاً، والكلام متسقاً على ارتباط الأحكام الشرعية بالعلل والمصالح، إما من جهة اللزوم وجوباً، أو تفضلاً، وإما من جهة الإحسان والتكرم من غير لزوم ولا وجوب.

□ خاتمة

على مدار فصول هذه الدراسة، عملنا على إثبات أمر نرى أنه جوهر البحث ومحوره الذي يدور عليه، وهو أن مقاصد الشريعة كما تم التأصيل لها في الفكر الأصولي الإسلامي، تتأسس نظرياً على ركنين متكاملين: أحدهما: أخبار الشارع وتصرفاته، وأحواله المنقولة عنه في محكم التنزيل وصحيح المنقول. وثانيهما: النظر العقلي المتشرع الذي يشهد للنظرية بالصحة، ويحكم لها بالاتساق، ويفتح أمامها أبواب التجدد والاستمرار في المستقبل.

واعتقد أن تسليط الضوء على هذا الجانب وإيلاءه العناية اللازمة، من شأنه أن يسهم بنصيب في إخراج الفكر المقاصدي من دائرة الجمود والتوقف التي يظهر قد دخلها من عقود طويلة عقيب الانتعاشة المستأنفة التي شهدها هذا الدرس مع بدايات حركة البعث والإحياء في العالم الإسلامي المعاصر.

(٥٩) شهاب الدين القرافي، المصدر نفسه، ج ٢، ص ٥٧.

علم أصول الفقه

ودوره في بناء التفكير المنهجي النسقي

الدكتور عبدالعالي عباسي*

□ مدخل

لم يكن اهتداء علماء التراث الإسلامي إلى نمط التفكير النسقي، والتأليف التعديدي ضرباً من ضروب الترف العلمي، ولا نافلة من نوافل منهج التأليف، وإنما كان استجابة لحاجة علمية ملحة اقتضتها طبيعة مسار التأليف في العلوم الإسلامية القاعدية النسقية التي من شأنها أن تحتكم إلى قاعدة تشريعية، أو نسق معرفي أو علمي في فن من الفنون التراثية، أو نسق في الاجتهاد لإمام من أئمة المذاهب أو من جاء بعدهم من أساطين العلم ورجالات الفكر والمعرفة.

ذلك أن كل نسق من هذه الأنساق يجسد في الأساس حصيلة تراكم مصطلحي، وازدحام قاعدي، ولد إشكالاً من الإشكالات العلمية في مجاله المعرفي كان المنهج ثمرة حله. ولهذا فانبناء التفكير النسقي المصاحب لكل مرحلة من هذه المراحل الثلاث، سيما آخرها يمثل خطوة متقدمة في نضج العلم ومثانة منهجه.

* أستاذ بكلية الآداب والعلوم الإنسانية جامعة السلطان مولاي سليمان، بني ملال، المغرب.

وينضاف إلى السبب الأول الباعث على التفكير النسقي التحدي المعرفي والحضاري الذي يطرحه تدافع الثقافات والمعارف بترسانتها المفاهيمية التي تشكل نسيجاً ثقافياً خارج النسق الفكري، والتي تعمل هي الأخرى بسلطانها المعرفية على توسيع مجال اشتغالها، ودائرة نفوذها عبر أجهزتها المفاهيمية والمصطلحية، وأنماط تفكيرها التي صارت واقعاً معيشاً يرتطم بخيارات الأمة في عقيدتها ومرجعيتها الفكرية والتشريعية.

لكل هذه الأسباب والدواعي كانت - وما تزال - أهمية التفكير بالنسق، أو من داخل النسق الذي يشكل بمجموع مصطلحاته وقواعده ومناهجه نسيجاً علمياً وبنية فكرية صلبة تشكل جداراً متيناً، تحفظ للمفاهيم هويتها، وللمصطلحات سمتها الحضارية، وللعلم وظيفته المعرفية والمنهجية ما دام الوزن المعرفي في كل علم رهين مصطلحاته. وحينها لا تستطيع القراءات التهافتية، ولا مرامي الدراسات الاستغرابية لجداره نقباً.

وليست هذه القوة المنهجية، والصلابة المصطلحية، والوحدة البنائية إلا للعموم النسقية القاعدية. وكذلك كان علم أصول الفقه، وهو علم منهجي بامتياز بدءاً بتشكيل مصطلحاته، إلى ولادة قواعده، فإلى نضج منهجه وعلميته الكامنة في رص بنائه الداخلي. وقد اكتسب نسقيته من طبيعة تركيبته، فهو يمثل ملتقى العلوم الشرعية واللغوية، وقد تبين أن أسباب تدوينه هي نفس أسباب تدوين اللغة، التي هي ضياع ملكة اللسان، وأن مباحثه الدلالية الأولى هي الأصول اللغوية نفسها التي دونت في كتب اللغة، والتي ناقشها الإمام الشافعي في أكثر من ثلثي مؤلفه^(١) «الرسالة» في أصول الفقه.

هذا بالإضافة إلى كون مصادر استمداده هي محل إجماع بين الأصوليين، وهي اللغة العربية والمنطق وعلم الكلام. ولذلك فإنه يكاد يكون مزيحاً من «أبواب نظرية ومنهجية، وأخرى عملية ومضمونية مستمدة من علوم مستقلة بنفسها، ضمن الأبواب النظرية والمنهجية التي تدخل فيه: باب علم المناهج، (أو الميتودولوجيا) الذي ينظر في الأدلة الشرعية تعريفاً وترتيباً، كما يدرس قواعد الاستنباط وقوانين الأحكام، وباب الاستدلال الحجاجي، وهو يعنى بقوانين الجدل والمناظرة وباب فقه العلم أو (الإبستمولوجيا) الذي يبحث في فلسفة التشريع، وباب اللغويات، وهو يختص بدراسة أصناف دلالات الألفاظ»^(٢). إنه يمثل نسق من العلوم المزوجة بين شعب العلوم الإسلامية وأصناف مباحث وفنون من

(١) حري بنا الإشارة إلى أن كتاب الرسالة تضمن مباحث الدلالة اللغوية وهي: العام والخاص، والكناية والصريح والترادف والاشتراك اللفظي والحقيقة والمجاز... ينظر: الرسالة، ص ٥١-٥٢.

(٢) علي حسب الله، أصول التشريع الإسلامي، ص ٣٨.

(٣) طه عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث، ص ٩٣.

العلوم العقلية.

إن هذا الحضور المتميز له في كافة العلوم الإسلامية هو الذي جعل أصول الفقه يحظى باهتمام كبير من طرف الدارسين. وقد أحسوا بعدم استغنائهم عنه، وهو ما عبر عنه الدكتور عياض بن نامي السلمي في قوله: «ربما يظن كثير من أن أصول الفقه تقتصر فائدته على الفقه في المسائل العملية، والحق خلاف ذلك، فإن فائدة هذا العلم لا يستغني عنه المفسر والمحدث والمتكلم، والباحث في العقائد، وكل من يحتاج إلى فهم نصوص الوحي والاستدلال بها، فإن هذا العلم عبارة عن قواعد للفهم الصحيح، والاستدلال الصحيح، والجمع بين ما ظاهره التعارض. ولهذا نستطيع القول إن تسميته بأصول الفقه لا يعني اقتصار فائدته على استنباط الأحكام الفقهية»^(٤). ولأنه كذلك وجب استدعاء قواعده في علم التفسير، ومنهجه في ضبط قضايا الفكر الإسلامي.

وتتجلى هذه النسقية -أيضاً- في قوة قوانينه المسددة للتفكير، المقومة للمنهج العلمي، وقد أشار أحد كبار المدرسة الشافعية، وهو الإمام فخر الدين الرازي إلى أن «الإمام الشافعي وضع للمسلمين قانوناً يفكرون به مثلما يستنبطون به أيضاً»^(٥). في سعي منه إلى ضبط الاختلاف وتديبره حتى لا يعصف بوحدة أفكارهم كما يعصف بوحدة أجسادهم.

ثم نبّه الإمام الرازي إلى أن وظيفة علم أصول الفقه في ضبط العلوم الشرعية، بمنزلة علم المنطق في ضبط العلوم العقلية، وبمنزلة علم العروض في ضبط الشعر وأوزانه، قال: «واعلم أن نسبة الشافعي إلى علم الأصول كنسبة أرسطوطاليس الحكيم إلى علم المنطق، وكنسبة الخليل بن أحمد إلى علم العروض، وذلك لأنهم كانوا قبل أرسطوطاليس يستدلون ويعترضون بمجرد طبائعهم السليمة، لكن لم يكن عندهم قانون ملخص في كيفية ترتيب الحدود والبراهين، فلا جرم كانت كلماتهم مشوشة مضطربة، فإن مجرد الطبع إذا لم يستعن بالقانون الكلي قلماً أفلح، فلما رأى أرسطوطاليس ذلك اعتزل عن مدة مديدة، واستخرج علم المنطق، ووضع للخلق بسببه قانوناً كلياً يرجع إليه في معرفة تركيب الحدود والبراهين. وكذلك الشعراء كانوا قبل الخليل بن أحمد ينظمون الأشعار، وكان اعتمادهم على مجرد الطبع، فاستخرج الخليل بن أحمد علم العروض، فكان ذلك قانوناً كلياً في معرفة مصالح الشعر ومفاسده. فكذلك ها هنا: كانوا قبل الإمام الشافعي يتكلمون في مسائل الفقه، ويعترضون ويستدلون، ولكن ما كان لهم قانون كلي يرجع إليه في معرفة الدلائل الشرعية، وفي كيفية معارضاتها وترجيحاتها، فاستنبط لهم الشافعي علم أصول الفقه، ووضع للخلق

(٤) عياض بن نامي السلمي، أصول الفقه الذي لا يسع الفقيه جهله، ص ٢٠.

(٥) الرازي، مناقب الإمام الشافعي، ص ١٣٠.

قانوناً كلياً يُرجع إليه في معرفة مراتب أدلة الشرع»^(٦).

وقبل الإمام الرازي ألح الإمام أبو الوليد ابن رشد الحفيد إلى أن علم أصول الفقه علم عاصم للفكر من الخطأ، محصن له من الزلل، مرشد لطريقة تفكيره ونظره، إلى حد تشبيهه وظيفة هذا العلم بوظيفة البركار والمسطرة في ضبط المعارف الحسية والهندسية قال: «فلنقدم مقدمة نافعة في غرض العلم المطلوب ها هنا ومنفعيته فنقول: إن المعارف والعلوم ثلاثة أصناف: إما معرفة غايتها الاعتقاد، وإما معرفة غايتها العمل، وإما معرفة تعطي القوانين والأحوال التي بها يتسدد الذهن نحو الصواب في هاتين المعرفتين، كالعلم بالدلائل وأقسامها، وبأي حال تكون دلائل وبأيها لا، وفي أيها تستعمل النقلة من الشاهد إلى الغائب وفي أيها لا. وهذه فلنسماها سباراً وقانوناً، فإن نسبتها إلى الذهن كنسبة البركار والمسطرة إلى الحس فيما لا يؤمن أن يغلط فيه. وبين أنه كلما كانت العلوم أكثر تشعباً، والناظرون فيه مضطرون في الوقوف عليها إلى أمور لم يضطر إليها من تقدمهم، كانت الحاجة فيها إلى قوانين تحوط أذهانهم عند النظر فيها أكثر. وبهذا الذي قدمناه ينفهم غرض هذه الصناعة (علم أصول الفقه)، ويسقط الاعتراض عليها بأنه لم يكن أهل الصدر المتقدم ناظرين فيها، وإن كنا لا ننكر أنهم كانوا يستعملون قوتها، وأنت تتبين ذلك في فتاواهم، بل كثير من المعاني الكلية الموضوعة في هذه الصناعة إنما صححت بالاستقراء من فتاواهم مسألة مسألة»^(٧).

ومن أرشدوا إلى هذه القيمة العلمية والوظيفة المنهجية لعلم أصول الفقه، الشيخ مصطفى عبد الرزاق الذي ربط بداية التفكير الفلسفي في الإسلام بنشأة هذا العلم^(٨)، واعتبر الاجتهاد بالرأي - منذ نشأته الساذجة إلى أن صار نسقاً من أساليب البحث العلمي - هو بداية النظر العقلي^(٩). ثم عد من حسناته:

* الجدل بالتي هي أحسن ترشيداً للفكر وتسديداً للحوار.

* التحقق بالحكمة التي هي أول ثمرات التفكير النسقي^(١٠).

ثم لا يفتأ يذكر ما لمحّه في الرسالة من مظاهر أخرى لنشأة التفكير الفلسفي في الإسلام منها:

* العناية بضبط الفروع والجزئيات بقواعد كلية، ثم وضع الحدود والتعاريف أولاً،

(٦) الرازي، المرجع السابق، ص ١٣٦-١٣٧.

(٧) أبو الوليد بن رشد الحفيد، الضروري في أصول الفقه أو مختصر المستصفى، ص ٣٤-٣٦.

(٨) مصطفى عبدالرازق، تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية، ص ١٠١.

(٩) مصطفى عبدالرازق، المرجع السابق، ص ١٢٣.

(١٠) مصطفى عبدالرازق، المرجع السابق، ص ١١٥-١١٧.

ثم الأخذ في التقسيم مع التمثيل والاستشهاد لكل قسم: ومنها أسلوبه في الحوار الجدلي المشبع بصور المنطق ومعانيه، حتى لتكاد تحسبه لما فيه من دقة البحث، ولطف الفهم وحسن التصرف في الاستدلال، والنقض، ومراعاة النظام المنطقي حواراً فلسفياً على رغم اعتياده على النقل أولاً وبالذات واتصاله بأمور شرعية خالصة. ومنها الإيحاء إلى مباحث من علم الأصول»^(١١).

وانتهى عبدالرازق إلى خلاصتين رأى أن كتاب الرسالة للشافعي يجسدهما:

الأولى: تجسيده لفلسفة الفكر الإسلامي.

والثانية: اعتباره المنهج الإسلامي في قراءة النص الشرعي.

ثم أشار تلميذه الدكتور علي سامي النشار إلى أن كثير من القوانين البانية لمنهج الاستدلال هي إسلامية صرفة، أو محض إسلامية يقول: «أما صوغ الشافعي للأصول في منهج عام متصل فقد صدر فيه عن فكر خاص. أما معرفة الشافعي لليونانية - فليست برهانا واضحا على دخول المنطق الأرسططاليسي في أصول الشافعي، وأسلوب الرسالة وطريقة البحث فيها لا يشعران بوجود أية علاقة بينهما، وبين أية دراسة أجنبية عن التفكير العربي واللغة العربية»^(١٢).

وبعد أن أفاض الدكتور النشار في التفصيل والتوضيح والمقارنة مع المناهج العلمية قديمها وحديثها، أفضى إلى خلاصات واستنتاجات، من ذلك «أن الأصوليين أرجعوا القياس إلى نوع من الاستقراء العلمي الدقيق القائم على فكرتين أو قانونين:

أولاً: فكرة العلية أو قانون العلية، وتتلخص في أن لكل معلول علة، أي إن الحكم ثبت في الأصل لعللة كذا، فحكم التحريم في الخمر معلول بالإسكار.

ثانياً: قانون الاطراد في وقوع الحوادث، وتفسيره: أن العلة الواحدة إذا ما وجدت تحت ظروف متشابهة أنتجت معلولاً متشابهاً... فهناك إذن نظام في الأشياء، واطراد في وقوع الحوادث»^(١٣).

ويضيف الدكتور النشار بهذا أقام المسلمون «القياس الأصولي على الفكرتين اللتين أقام جون استيوارت استقراءه العلمي عليهما، وهما: قانون العلية، أي إن لكل معلول علة، وقانون الاطراد في وقوع الحوادث، أي إنه إذا كان الاستقراء يستطيع أن يصل إلى

(١١) مصطفى عبدالرازق، المرجع السابق، ص ٢٤٥.

(١٢) علي سامي النشار، مناهج البحث عند مفكري الإسلام، ص ٦٢.

(١٣) علي سامي النشار، المرجع نفسه، ص ٨٦.

العلاقات الثابتة الكلية أو بمعنى أدق القانون الطبيعي، فذلك لأنه يستند على اعتقاد بأن حوادث الطبيعة متناسقة أو مطردة»^(١٤).

وتتمة لرأيه يضيف الدكتور النشار إلى ذلك خلاصات أخرى يعزوها لمفكرين آخرين، منها معرفة المسلمين لصور الاستدلال بفطرتهم يقول: «يرى ابن تيمية أن الناس يستدلون بقياس الشمول، وبالأستقراء، وبقياس التمثيل، أي يستدلون بالكلي على الجزئي، وبالجزئي على الكلي، وبالجزئي على الجزئي، ولكن بدون أن تصوغ أدلتها وعبارتها في صور الاستدلال»^(١٥).

ويذهب بعض الباحثين بوظيفة العلم إلى أبعد من ذلك، حينما يعتبره قانوناً مجرداً حتى عن الدين الذي نشأ في أحضانه قائلاً: «فبابل عرفت شرع حمورابي، والإغريق أقاموا الألواح الإثني عشر، والرومان اتبعوا قوانين يوستينيانوس. وليس من أمة عبر التاريخ لم تستن قانوناً، أو تنتهج عرفاً، لكن المجتمع الإسلامي امتاز عن سائر الأمم بأنه أول من وضع منطقاً للشرع تحت اسم «أصول الفقه»^(١٦).

وتأكيداً لهذا الرأي يضيف الباحث قائلاً: «فأصول الفقه وإن كان من حيث نشأته متعلقاً بالفقه الإسلامي، وبالتالي بأحداث تاريخية عينية، فهو من حيث كنهه علم كلي مجرد لا يمت إلى دين أو مجتمع بصلة ذاتية، بل إنه ليصلح أن يكون لكل شرع وخلق. وبقول آخر: إن علم الأصول، خلافاً لما ذهب إليه نظار العرب، ومن بينهم ابن خلدون، هو من العلوم العقلية، وليس من العلوم النقلية... بل هو يشتمل كذلك على فلسفة شرعية وأخلاقية مستوفاة»^(١٧).

□ التأسيس لنظام نسق التفكير في أصول الفقه

إذا تقرر أن علم أصول الفقه هو قانون للاستنباط، وقالب للتفكير، ومنهج في قراءة النص الشرعي، وفلسفة للفكر الإسلامي، تبين الإطار العام الذي يشغل فيه، والنظام الذي يحكم وظائفه وأعمال العقل فيه.

ونظراً لخطورة المسألة لأنها تتعلق بتحديد المرجعية التي يجب أن نفكر من داخلها

(١٤) علي سامي النشار، المرجع نفسه، ص ٨٦.

(١٥) عادل فاخوري، الرسالة الرمزية، ص ٥.

(١٦) عادل فاخوري، المرجع السابق، ص ٥.

(١٧) المرجع السابق، ص ٧.

وبواسطتها، فقد شكل الأمر أولى اهتمامات الأصوليين، ولهذا وجدنا الإمام الشافعي قد صدر كتابه «الرسالة»، بقوله: «وليس تنزل بأحد من أهل دين الله نازلة، إلا وفي كتاب الله الدليل على سبيل الهدى فيها»^(١٨)، وهو يحسم بذلك المرجعية التشريعية.

ثم وجدنا الإمام أبا الوليد الباجي، ومن خلال عنوان كتابه «إحكام الفصول في أحكام الأصول» ما يرمي إلى ما يشبه الجزم فيما يتعلق بأصول الاستدلال، ليحصرها بعد ذلك في ثلاثة أدلة فيقول: «الأدلة ثلاثة أضرب: أصل، ومعقول أصل، واستصحاب حال. فأما الأصل فهو الكتاب والسنة والإجماع. وأما معقول الأصل فعلى أربعة أقسام: لحن الخطاب، وفحوى الخطاب، والخصر، ومعنى الخطاب. وأما استصحاب الحال فهو استصحاب حال العقل إذا ثبت ذلك»^(١٩).

أما الإمام الغزالي فكان تصنيفه لها إلى أدلة مثمرة ذكر تحتها: «الكتاب، والسنة، والإجماع»، وأدلة موهومة، عرض تحتها: «الاستحسان، والاستصلاح، وقول الصحابي»^(٢٠). ولكنه أشار -بعدها- وهو بصدد تصنيف العلوم - إلى أن أشرف العلوم هو ما ازدوج فيه العقل والسمع، واصطحب فيه الرأي والشرع، وجعل الشرف في ذلك والريادة لعلم أصول الفقه، قال: «وأشرف العلوم ما ازدوج فيه العقل والسمع، واصطحب فيه الرأي والشرع، وعلم الفقه وأصوله من هذا القبيل، فإنه يأخذ من صفو الشرع والعقل سواء السبيل، فلا هو تصرف بمحض العقول، بحيث لا يتلقاه الشرع بالقبول، ولا هو مبني على محض التقليد، الذي لا يشهد له العقل بالتأييد والتسديد، ولأجل شرف علم الفقه وسببه، وفر الله دواعي الخلق على طلبه، وكان العلماء به أكثر العلماء مكاناً، وأجلهم شأنًا»^(٢١).

والملاحظ من نص الإمام الغزالي أنه جعل أصول الفقه ضميمة مُشكّلة من ركنين: الأول: مجسّد لمنطق الشرع بمجموع معانيه وأحكامه. والثاني: منطق العقل بما هو قانون مرشد للفهم عن الله ورسوله. فالأول: يدرأ النزعة العقلانية المجردة، والثاني: يدرأ الجمود والتقليد، حتى إذا اجتمع عقل مسدد بنقل، وشرع مصطحب برأي، كَوْنًا معًا منهجًا إسلاميًا شموليًا تكامليًا في القراءة كان هو عين نسق التفكير.

ثم وجدنا عند الإمام الشاطبي مزيدًا من التفصيل والضبط لكيفية انتظام العقلي والنقلي داخل نسق التفكير في خطوة منه إلى ترتيب السلط، سلطة النقل، وسلطة العقل،

(١٨) الشافعي، الرسالة، ص ٢٠.

(١٩) أبو الوليد الباجي، إحكام الفصول في أحكام الأصول، ص ١٨٧.

(٢٠) الغزالي، المستصفى من علم الأصول، ص ٦.

(٢١) الغزالي، المستصفى من علم الأصول، ص ١٤.

يقول: «إذا تعاضد العقل والنقل على المسائل الشرعية، فعلى شرط أن يتقدم النقل فيكون متبوعاً، ويتأخر العقل فيكون تابِعاً، فلا يسرح العقل في مجال النظر إلا بقدر ما يسرّحه النقل»^(٢٢).

وحرصاً منه على حفظ جهود العقل في فعل القراءة، وعلى قدراته في التفكير، وعدم تبديد طاقاته حشر الشاطبي مجموعة من النصوص بنى عليها حكماً هو النهي عن الخوض في مسائل الغيب، وغيرها من الأمور التوقيفية، «لعجز العقول عن إدراك حقيقتها وكنهها، ثم الدعوة إلى توجيه النظر والتأمل والتدبر وفعل التعقل فيما له مقابل واقعي هو مجال حركة الإنسان وسعيه، بل واستخلافه، ولهذا كانت القراءة في كتاب الكون المنظور رديفاً ومعادلاً للقراءة في كتاب الوحي المسطور، وكلتا القراءتين دليل على الحق سبحانه»^(٢٣).

ولأن ديدن الإمام الشاطبي بناء كليات تشريعية، وأصول اجتهادية، ومقدمات منهجية من شأنها أن توجه نسق التفكير بشكل خاص، ومشروعه الفكري الذي يجسده كتاب «الموافقات» وكتاب «الاعتصام» بشكل عام، فقد دمج مقدمات توجه عمل العقل، منها ما جاء في المقدمة الخامسة قائلاً: «كل مسألة لا ينبغي عليها عمل، فالخوض فيها خوض فيما لم يدل على استحسانه دليل شرعي، وأعني بالعمل عمل القلب وعمل الجوارح من حيث هو مطلوب شرعاً. والدليل على ذلك استقراء الشريعة، فإننا رأينا الشارع يعرض عما لا يفيد عملاً مكلفاً به، ففي القرآن الكريم: ﴿يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْأَهْلِ قُلْ هِيَ مَوَاقِيتُ لِلنَّاسِ وَالْحُجَّ﴾^(٢٤). فوق الجواب بما يتعلق به العمل، إعراضاً عما قصده السائل من السؤال عن الهلال، لم يبد في أول الشهر دقيقاً كالخيط ثم يمتلى حتى يصير بديراً ثم يعود إلى حالته الأولى... وقال تعالى -بعد سؤالهم عن الساعة-: أيا ن مرساها؟ ﴿فِيمَ أَنْتَ مِنْ ذِكْرَاهَا﴾^(٢٥). أي إن السؤال عن هذا سؤال عما لا يعني، إذ يكفي من علمها أنه لا بد منها، ولذلك لما سئل عليه الصلاة والسلام عن الساعة قال للسائل: «ما أعددت لها»؟^(٢٦) إعراضاً عن صريح سؤاله إلى ما يتعلق بها مما فيه فائدة، ولم يجبه عما سأل... وفي القرآن الكريم: ﴿يَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي﴾^(٢٧)، وهذا بحسب الظاهر يفيد

(٢٢) الشاطبي، الموافقات في أصول الشريعة، ج ١، ص ٦١.

(٢٣) سعيد شبار، المصطلحات والمفاهيم في الثقافة الإسلامية بين البناء الشرعي والتداول التاريخي، ص ١٤٨.

(٢٤) سورة البقرة، الآية: ١٨٩.

(٢٥) سورة النازعات، الآية: ٤٣.

(٢٦) صحيح مسلم بابا المرء مع من أحب، كتاب البر والصلة والآداب، الجزء الرابع.

(٢٧) سورة الإسراء، الآية: ٨٥.

أنهم لم يجابوا، وأن هذا مما لا يحتاج إليه في التكليف»^(٢٨).

إلى أشياء كثيرة مما ذكرها الإمام الشاطبي وفائدتها العملية توجه والاعتناء بما يتعلق به تكليف سواء من أمور الدين، أو شؤون الدنيا، ومنها المشاريع العلمية، وقضايا البحث التي لها راهنتها في الواقع، وفي المجال العلمي والمعرفي مما يمكن أن نعتبرها قيمة مضافة إلى تراث هذه الأمة الغني والحافل بالعطاء والإبداع، وأساس من الأسس المعتمدة والمقوية لأصول تشكيل العقل الإسلامي.

ثم أضاف الإمام الشاطبي في المقدمة السابعة ما يجعل المكلف في جميع سعيه منخرط في وظيفته الوجودية، قال: «كل علم شرعي فطلب الشارع له إنما يكون من حيث هو وسيلة إلى التعبد به لله تعالى لا من جهة أخرى»^(٢٩).

□ الاستقراء أداة من أدوات تشكل الفكر وتوجيه التفكير

أشرت في المقدمة إلى أن ثمة مجموع مؤهلات ومقومات داخلية كانت من نصيب علم أصول الفقه، شكلت طبيعة تركيبيّة، وعكست صبغة منهجية في التفكير والاستدلال، هي التي ترجمت في مؤلفات الفكر الأصولي عبر مساره التاريخي الطويل، كان لعنصر الاستقراء منها مكانة الرأس من الجسد بحيث اعتبر مكوناً من مكوناته، وعنصراً من العناصر المنهجية الحيوية في تشكيل مقدماته ومباحثه وقضاياها، بناء دلالي واستدلالي.

هذا الاستقراء الذي صار منهجاً في الاستدلال ومسلكاً في تحصيل العلم، هو الذي تبنّاه الإمام الشافعي، وهو يستقري أساليب القرآن في التعبير عن معانيه، ثم وهو يشق طريق بناء الدلالة قال: «إنا خاطب الله بكتابه العرب بلسانها على ما تعرف من معانيها، وكان مما تعرف من معانيها اتساع لسانها. وأن فطرته أن يخاطب بالشيء منه عامّاً ظاهراً يراد به العام الظاهر، ويُسْتغنى بأول هذا منه عن آخره. وعامّاً ظاهراً يراد به العام ويدخله الخاص، فيُستدل على هذا ببعض ما خُوطب به فيه، وعامّاً ظاهراً يراد به الخاص. وظاهراً يعرف في سياقه أنه يراد به غير ظاهره. فكل هذا موجود علمه في أول الكلام أو وسطه أو آخره. وتبتدئ الشيء من كلامها يبين أول لفظها عن آخره، وتبتدئ الشيء يبين آخر لفظها منه عن أوله. وتكلم بالشيء تعرفه بالمعنى دون الإيضاح باللفظ، كما تعرف الإشارة، ثم يكون هذا عندها من أعلى كلامها، لانفراد أهل علمها به، دون أهل جهالتها. وتسمي

(٢٨) الشاطبي، الموافقات، ج ١، ص ٣١-٣٣.

(٢٩) الشاطبي، المرجع السابق، ج ١، ص ٤١-٤١.

الشيء الواحد بالأسماء الكثيرة، وتسمى بالاسم الواحد المعاني الكثيرة»^(٣٠).

والنص يكشف عن التطابق الحاصل بين أعراف القرآن الكريم في التعبير عن معانيه، وبين مجاري العرب في التعبير عما عهدته، ولذلك رأينا الإمام الشافعي يحصي أساليب القرآن اللغوية والدلالية عما ألفته العرب في بلاغتها الفطرية. ثم رأينا من بعده الإمام القرافي، وهو بصدد بحثه لمسلك الدوران في أصول الفقه يقول: «الدورانات عين التجربة، وقد تكثر التجربة فتفيد القطع»^(٣١). كما أن ابن تيمية -وهو «مؤرخ المنهج الاستقرائي الإسلامي- يخوض في التجريبيات ويقرر أنها طريق العلم»^(٣٢).

وهو المنهج نفسه الذي ارتضاه من بعده الإمام الشاطبي في بناء القضايا الدلالية والاستدلالية لكتاب الموافقات، وقد ذكر في مقدمة الكتاب ما يعرب عن منهجه، قال: «ولما بدا من مكنون السر ما بدا، ووفق الله الكريم لما شاء منه وهدي، لم أزل أقيد من أوابده، وأضم من شوارده تفاصيل وجملاً، وأسوق من شواهد في مصادر الحكم وموارده مبيناً لا مجملاً، معتمداً على الاستقراءات الكلية، غير مقتصر على الأفراد الجزئية، ومبيناً أصولها النقلية، بأطراف من القضايا العقلية، حسبما أعطته الاستطاعة والمنة في بيان مقاصد الكتاب والسنة»^(٣٣).

ثم كان منه أن وقي الشاطبي بالمنهج الذي وضعه لفهم نصوص الشريعة، وذلك بالاعتماد «على الكليات التشريعية، وتحكيمها في فهم النصوص الجزئية وتوجيهها. وهو نوع من رد التشابهات إلى المحكمات، والجزئيات إلى الكليات، فكليات الشريعة ومقاصدها العامة هي أصول قطعية لكل اجتهاد، ولكل تفكير إسلامي، فلا بد من إعادة الاعتبار إليها، ولا بد من وضعها في المقام الأول، ثم يترتب ما عداها عليها»^(٣٤).

ولذلك حاز صاحب هذا النظر في الفهم أعلى رتب الاجتهاد، قال الشاطبي عن صاحبها: «إنه يتحقق بالمعاني الشرعية منزلة على الخصوصيات الفرعية، بحيث لا يصده التبخر في الاستبصار بطرف عن التبخر في الاستبصار بالطرف الآخر، فلا هو يجري على عموم واحد منها دون أن يعرضه على الآخر»^(٣٥).

(٣٠) الشافعي، الرسالة، ص ٥١-٥٢.

(٣١) القرافي، فرائد المحصول، ج ٢، ص ١٠٣.

(٣٢) علي سامي النشار، مناهج البحث عند مفكري الإسلام، ص ٢٧٣.

(٣٣) الشاطبي، الموافقات، ج ١، ص ٢٣.

(٣٤) أحمد الريسوني، نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي، ص ٤، من مقدمة الكتاب.

(٣٥) الشاطبي، الموافقات، ج ٤، ص ٢٣٢.

وقد ترجم الإمام الشاطبي منهج الاستقراء من خلال رصه لوحدة المنهج، ووحدة الفهم التي تقتضي التمرس بأصول الشريعة وفروعها، والتحقيق بمقاصدها، والنظر في مواردها ومصادرها حتى تصبح عند المجتهد «كالصورة السوية لأن مأخذ الأدلة عند الراسخين إنما هو أن تؤخذ كالصورة الواحدة بحسب ما ثبت من كلياتها وجزئياتها المرتبة عليها، وعامها المرتب على خاصها، ومطلقها المحمول على مقيدها، ومجملها المفسر بينها إلى ما سوى ذلك من مناحيها»^(٣٦).

ثم أكد الشاطبي في مواطن أخرى أن الشريعة كالإنسان الصحيح السوي، فكما أن الإنسان لا يكون إنساناً حتى يستنطق فلا ينطق باليد وحدها، ولا بالرجل وحدها، ولا بالرأس وحده، ولا باللسان وحده، بل بجملته التي سمي بها إنساناً، كذلك الشريعة لا يطلب منها حكم على حقيقة الاستنباط إلا بجملتها لا من دليل فيها أي دليل كان، وإن ظهر لنا لبادئ الرأي نطق ذلك الدليل فإنما هو توهمي لا حقيقي^(٣٧).

واعتماداً على منهج الاستقراء توصل الكثير من الفقهاء إلى إصدار أحكام عامة تتعلق بالجانب التشريعي، منها قول ابن القيم: «فإن الشريعة مبناها وأساسها على الحكم ومصالح العباد في المعاش والمعاد، وهي عدل كلها، ورحمة كلها، ومصالح كلها، وحكمة كلها، فكل مسألة خرجت من العدل إلى الجور، وعن الرحمة إلى ضدها، وعن المصلحة إلى المفسدة، وعن الحكمة إلى العبث، فليست من الشريعة، وإن أدخلت فيها بالتأويل، فالشريعة عدل الله بين عباده، ورحمته بين خلقه وظله في أرضه، وحكمته الدالة عليه، وعلى صدق رسوله ﷺ أتم دلالة وأصدقها»^(٣٨).

□ علم أصول الفقه وضبط نظام التفكير

كان لقوة المنهج الذي حظي به هذا العلم أثر كبير على ترتيب مادته وضبط قواعده وتنظيم أفكاره، وإحكام استدلالاته الدلالية اللفظية والمقاصدية المصلحية، حيث ظهرت بنيته منتظمة أشد الانتظام أصولاً وفروعاً، كلياً وجزئياً، ألفاظاً ومعاني، مصطلحات وقواعد، مقاصد جزئية، ومقاصد كلية، اقتضاءات أصلية، واقتضاءات تبعية... إذ شكل كل ذلك وحدة بنائية، ونسقاً كلياً منسجماً ومتراصاً.

وقد تولد عن هذا الأمر على مستوى التفكير قضايا في المنهج، منها تنظيم علاقة

(٣٦) الشاطبي، الاعتصام، ج ١، ص ٢٤٤-٢٤٥.

(٣٧) الشاطبي، المرجع السابق، ج ١، ص ٢٤٥.

(٣٨) ابن القيم الجوزية، إعلام الموقعين عن رب العالمين، ج ٣، ص ٥.

الكلي بالجزئي، وفقه الأولويات، وترتيب المصالح والمفاسد، وبياناً لهذه القواعد:

أولاً: قاعدة تنظيم علاقة الجزئي بالكلي

تطلب المنهج عموماً اعتبار الجزئي في الكلي، لأن الكلي لا يكون كذلك إلا بمجموع أجزائه، وبناء عليه يستوجب الأمر البحث عن مكانة الجزئي داخل الكلي، لأنه «إذا ثبت بالاستقراء قاعدة كلية، ثم أتى النص على جزئي يخالف القاعدة بوجه من وجوه المخالفة، فلا بد من الجمع في النظر بينهما، لأن الشارع لم ينص على ذلك الجزئي إلا مع الحفاظ على تلك القواعد، إذ كلية هذا معلومة ضرورة بعد الإحاطة بمقاصد الشريعة، فلا يمكن، والحالة هذه أن تخرم القواعد بإلغاء ما اعتبره الشارع، وإذا ثبت هذا لم يمكن أن يعتبر الكلي ويلغى الجزئي»^(٣٩).

هذا هو المبدأ العام إلا أنه إذا وقع تعارض بين كلي وجزئي، ولم يمكن الجمع بينهما، فإنه يتعين تقديم الأول لأن «القاعدة المقررة في موضعها أنه إذا تعارض أمر كلي وأمر جزئي، فالكلي مقدم لأن الجزئي يقتضي مصلحة جزئية، والكلي يقتضي مصلحة كلية، ولا ينخرم نظام العالم بانخراص المصلحة الجزئية»^(٤٠).

وإذا تقرر أن الكلي يحتفظ بكليته، وأن تخلف الجزئي لا يخرم القاعدة، فإن هذا المسلك في الفهم هو ما يتوافق وبناء القواعد أولاً، وضابط الترجيح البرهاني المقاصدي ثانياً.

أما الأول: فقد تبين - في موضعه - أن الأصل في بناء القواعد مراعاة ما هو أغلبي أكثر، إذ «الغالب الأكثر معتبر في الشريعة اعتبار العام القطعي»^(٤١).

وأما الثاني: وهو أن خروج الجزئي عن كليه لا يكون لغير فائدة، ولغير مقصد، سيما وأن مقاصد التخلف متعددة يمكن بيان صورها كالآتي:

١ - تخلف يكون من أجل الحفاظ على نفس الكلي^(٤٢)، ومثاله أن الحفاظ على النفس أصل معتبر، لكن مشروعية القصاص تعتبر حالة جزئية خارجة عن مقتضى ذلك الحفاظ لأنها متضمنة لإمكان قتل النفس عند إقامة الحد، وهو ليس خروجاً في الحقيقة، لأن إقامة الجزئي عند التأمل هنا إنما جيء به لأجل الحفاظ على كلي أكبر منه هو حفظ حياة الناس، وهو منطوق الآية الصريحة في القرآن الكريم: ﴿وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ يَا أُولِي الْأَلْبَابِ

(٣٩) الشاطبي، الموافقات، ج ٣، ص ٩-١٠.

(٤٠) الشاطبي، الموافقات، ج ١، ص ٣٢٤.

(٤١) الشاطبي، المرجع السابق، ج ٤، ص ٢٨٦.

(٤٢) منهج الدرس الدلالي عند الإمام الشاطبي، ص ٧٧.

لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ»^(٤٣).

جاء في الموافقات: «إن حفظ النفوس مشروع وهذا كلي مقطوع بقصد الشارع إليه، ثم شرع القصاص حفظاً للنفوس، فقتل النفس في القصاص محافظة عليها بالقصد، ويلزم من ذلك تخلف جزئي من جزئيات الكلي المحافظ عليه، وهو إتلاف هذه النفس لعارض عرض وهو الجناية على النفس، فإهمال هذا الجزئي في كليه من جهة المحافظة على جزئي في كليه -أيضاً- وهو المحافظة على النفس المجني عليها، فصار عين اعتبار الجزئي في كليه هو عين إهمال الجزئي»^(٤٤).

٢- تخلف يكون من أجل الحفاظ على كلي أعلى^(٤٥): ومثاله، ما ذهب إليه جمهور الأصوليين من «جواز قتل المسلم المترس به من طرف الكفار صونا للحرمان، وذوداً عن المقدسات، ووجه ذلك الجواز إنما هو للحفاظ على كلي أعظم وهو الدين»^(٤٦).

٣- تخلف من أجل حكم شرعي، ذلك أن التمسك بضرورة عدم تخلف بعض الجزئيات عن كلياتها لا يكتسي صبغة الاطراد مع الاستثناءات والرخص الشرعية التي لها ما يسوغها من جهة أخرى، وذلك لطبيعة التكاليف السرمدية الأبدية عسى ألا ينقطع العبد في السير إلى مولاه، ولذلك فإن تخلف وجوب العزائم على بعض الأشخاص -رغم أنها كليات- إنما هو لحكمة توخاها الشارع، فالتخلف هنا «استثناء من أصل كلي يقتضي المنع مع الاقتصار على مواضع الحاجة فيه»^(٤٧). سواء كانت الرخصة قد شرعت لرفع حرج الضروري، أو حرج الحاجي.

٤- تخلف من أجل مصلحة جزئية، وهي صورة متفرعة عن قاعدة الاستثناء من أصل المنع، وما انحل عنها كالاستحسان مثلاً الذي ترجع فلسفته التشريعية إلى تعديل الحكم الشرعي عند تنزيله كلما لوحظ أن إجراء النص على عموم الكلي، أو الاطراد في القياس يمكن أن يؤدي إلى تفويت مصلحة أو جلب مفسدة أكبر، أو كلما أدى «إجراء القياس مطلقاً في الضروري إلى حرج ومشقة في بعض موارد فيستثنى موضع الحرج»^(٤٨). ولذلك جاء في تعريفه على اصطلاح الشاطبي تركيباً أنه يقوم على «الأخذ بمصلحة جزئية

(٤٣) سورة البقرة، الآية: ١٧٩.

(٤٤) الشاطبي، الموافقات، ج ٢، ص ٦٣.

(٤٥) منهج الدرس الدلالي عند الشاطبي، ص ٧٧.

(٤٦) الغزالي، المستصفى، ج ١، ص ٢٩٤.

(٤٧) الشاطبي، الموافقات، ج ١، ص ٣٠١.

(٤٨) الشاطبي، المرجع السابق، ج ٤، ص ٢٠٧.

في مقابل دليل كلي على طريق الاستثناء والترخص بدليل شرعي يقتضيه»^(٤٩). ومن تطبيقاته الفقهية القرض والقراض والمساواة والمزارعة، فإنها عقود لو أجريت على القواعد الشرعية لكان مقتضاها وحكمها المنع، إلا أنه ونظرًا لمجافاتها لمبدأ التيسير، وقاعدة المعروف صرفت أحكامها من المنع إلى الإذن.

هذه بعض صور تخلف الجزئي عن الكلي، ويتفرع عن قاعدة تنظيم علاقة الجزئي بالكلي أيضًا، منها: كل تكملة أفضى اعتبارها إلى رفض أصلها لم يصح اشتراطها، «لأن في إبطال الأصل إبطال التكملة، والتكملة مع ما كملته كالصفة مع الموصوف، فإذا كان اعتبار الصفة يؤدي إلى ارتفاع الموصوف، لزم من ذلك ارتفاع الصفة... فاعتبار هذه التكملة على هذا الوجه مؤد إلى عدم اعتبارها»^(٥٠).

لأن في هدم المكمّل إسقاط للمكمّل، وفي هذا إخلال بمبدأ الأولوية، فإثبات أولوية الأصل ثابتة بقوة الضروري، أما المكمّل فهو ثابت بقوة الحاجي أو التحسيني، ولا يلزم من اختلال الحاجي أو التحسيني اختلال الضروري مطلقًا، وعلى العكس فإنه يلزم من اختلال الضروري اختلال مكمّليه.

ومن تطبيقات هذه القاعدة أن «أصل البيع ضروري، ومنع الغرر والجهالة مكمل، فلو اشترط نفي الغرر جملة لا نحسم باب البيع»^(٥١). لأن انتفاء جملة في جميع البيوع يكاد يكون مستحيلًا، ولذلك أجزى اليسير منه.

ومنها أيضًا أن «الإجارة ضرورية أو حاجية، واشتراط حضور العوضين في المعاوضات من باب التكميليات. ولما كان ذلك ممكنًا في بيع الأعيان من غير عسر منع من بيع المعدوم إلا في السلم. وذلك في الإجازات ممتنع، فاشتراط وجود المنافع فيها وحضورها يسد باب المعاملة بها، والإجارة محتاج إليها، فجازت وإن لم يحضر العوض أو لم يوجد»^(٥٢)، لأن اشتراط ذلك وهو باب التكميليات يعود على الأصل بالإبطال.

ثانيًا: قاعدة الأخذ بفقه الأولويات

شكل مبدأ الأخذ بالأولويات منحى منهجيًا واسعًا في الفكر الأصولي، تجلّى في قطبين كبيرين الأول: استدلالى ودلالي، والثاني مقاصدي.

(٤٩) الشاطبي، المرجع السابق، ج ٤، ص ٢٠٤-٢٠٨.

(٥٠) الشاطبي، الموافقات، ج ٢، ص ١١.

(٥١) الشاطبي، المرجع السابق، ج ٢، ص ١١.

(٥٢) الشاطبي، المرجع السابق، ج ٢، ص ١٢.

أما الأول: فقد توجه اهتمام الأصوليين إلى ترتيب الأدلة ترتيباً مبنياً على قوة الدليل التشريعية، في سياق صيانة المرجعية التشريعية. ولأن الفقه هو غاية الأصول التشريعية فقد هبَّ كل مذهب إلى وضع أصوله التي اتخذها أساساً لبناء فقهه، وفي هذا الباب ورد عن أبي حنيفة: «إني أخذ بكتاب الله فما لم يكن فبسنة رسول الله ﷺ فإن لم أجد في كتاب الله ولا سنة رسول الله ﷺ أخذت بأقوال الصحابة، أخذ بقول من شئت منهم وأدع من شئت منهم، ولا أخرج عن قولهم إلى قول غيرهم، فإذا انتهى الأمر أو جاء إلى إبراهيم والشعبي وابن سيرين والحسن وعطاء وسعيد بن المسيب - وعدد رجالاً - فقوم اجتهدوا فأجتهد كما اجتهدوا»^(٥٣).

أما أصول الإمام مالك فإن أدق إحصاء لها ما ذكره القرافي في كتابه «تنقيح الأصول»، وقد عد منها «القرآن والسنة والإجماع، وإجماع أهل المدينة، والقياس، وقول الصحابي، والمصلحة المرسلة، والعرف والعادات، وسد الذرائع، والاستصحاب والاستحسان»^(٥٤). وجاء في أصول ابن القصار «فمن الأصول السماعية عند مالك: الكتاب والسنة والإجماع، والاستدلالات منها والقياس عليها»^(٥٥).

واختار الإمام الشافعي في رسالته هذه الأصول نفسها فقال: «ليس لأحد أبداً أن يقول في شيء حل ولا حرم إلا من جهة العلم وجهة العلم: الخبر في الكتاب أو السنة أو الإجماع، أو القياس»^(٥٦). ولا أريد أن استفيض في هذه المباحث، وقد توسع الأصوليون فيها يمكن الرجوع إليها في مضانها، ولكن الذي أريد أن ألفت إليه النظر هو إيمانهم بمبدأ الحاكمية التي تتجسد في أسمى معانيها القرآن الكريم أصل الأصول، وتليه السنة النبوية، ثم ما بعدهما من الأصول مما هو محل إجماع واتفاق. وقد ظلوا حريصين على هذا الترتيب بناء على الأقوى مرجعية، حيث الأول القرآن لأنه أصل الأدلة، ثم السنة لأنها هي المفسرة المبينة له، ثم الإجماع لأنه يعبر عن الفكر الجمعي للأمة وهكذا.

وفي قطب الدلالة بحثوا مبدأ التراتبية فنصوا على أولوية الأخذ بالمنطوق لأنه أقوى درجة من المفهوم لرجوع الأول إلى ما دل عليه اللفظ في محل النطق، ورجوع الثاني إلى ما دل عليه اللفظ في غير محل النطق.

وفي قسم المنطوق فرق المتكلمون بين الصريح وغير الصريح، لرجوع الأول إلى ما

(٥٣) تاريخ بغداد، ج ٣، ص ٣٦٨.

(٥٤) الشيخ محمد أبو زهرة، مالك حياته وعصره وآراءه الفقهية، ص ٢٢٤.

(٥٥) رسالة في أصول الفقه مخطوط، ص ٧، نقلاً عن: منهج الدرس الدلالي عند الشاطبي، ص ٨٢.

(٥٦) الشافعي، الرسالة، ص ٣٩.

دل عليه اللفظ بالمطابقة أو التضمن، ورجوع الثاني إلى ما دل عليه بالالتزام. واعتبروا في قسم واضح الدلالة النص أقوى من الظاهر، لأن الأول لا يحتمل إلا معنى واحداً، بيد أن الثاني يحتمل ما دل عليه في محل النطق، ويبقى مفتوحاً لاحتمال غيره بدليل. وفي قسم المفهوم تحدثوا عن الموافق والمخالف، وجعلوا لكل منهما مراتب دلالية وتشريعية دائرة بين إفادتها القطع أو الظن.

واستقر منهج الأحناف - وهم بصدد الحديث عن مراتب الألفاظ بحسب الوضوح والخفاء - في التقسيم الرباعي لكل منهما، فجعلوا أقوى درجات الوضوح المحكم لأنه لا يحتمل التأويل والتخصيص والنسخ وأدناها الظاهر لأنه يحتمل كل ذلك. وفي قسم خفي الدلالة رتبوا الخفي في أقلها خفاء، ولذلك توقف إزالة خفائه على الطلب والتأمل، وجعلوا المشابه أكثرها خفاء. كما توقفوا - أيضاً - عند مبحث: كيفية دلالة الألفاظ على معانيها، وكان منهجهم في ترتيب هذه الدلالات يقضي بتقديم عبارة النص على إشارة النص «لأن العبارة تدل على المعنى المقصود بالسياق، والإشارة تدل على معنى غير مقصود بالسياق. والإشارة أقوى من الدلالة، لأن الأولى تدل على المعنى بنفس اللفظ وصيغته، والثانية تدل عليه بمعقول النص ومفهومه. والدلالة أقوى من الاقتضاء، لأن الثابت بالاقتضاء لم يدل عليه اللفظ بصيغته ولا بمفهومه اللغوي، وإنما استدعته الضرورة لصدق الكلام وصحته»^(٥٧).

وإذا تعارضت هذه الدلالات فيما دلت عليه من الأحكام يرجح الثابت بالعبارة، ثم الإشارة، ثم الدلالة، ثم الاقتضاء. وفي كتاب الأحكام رتب كل من الأحناف والجمهور أقسام الحكم التكليفي حسب رتبها التشريعية، وكذا خدمة كل من هذه الأحكام للمراتب الثلاث: الضروريات والحاجيات والتحسينيات - من جهتي الوجود والعدم - فكان تقسيم الأحناف تقسيماً سباعياً بناء على قطعية الدليل وظنيته، ولذلك جعلوا الفرض أعلاها رتبة تشريعية - من جهة الطلب - لثبوته بدليل قطعي، وجعلوا الحرام أعلى درجات النهي لثبوته - أيضاً - بالدليل القطعي. ثم يلي الفرض الواجب من جهة الأمر، يلي الحرام، المكروه التحريمي والمكروه التنزيهي من جهة النهي لثبوتها بالدليل الظني. وكان تقسيم الجمهور تقسيماً خماسياً بناء على أثر الحكم، أي بناء على درجة العقاب أو درجة الجزاء.

وكان للشاطبي بناء جديد لأقسام الحكم التكليفي سيما قسم المباح منها، إذ جعل من أقسامه ما هو خادم لجهة الطلب، وما هو خادم لجهة الترك، قال: «إن الإباحة بحسب الكلية والجزئية يتقاسمها الأحكام البوافي: فالمباح يكون مباحاً بالجزء، مطلوباً بالكل على

جهة الندب، أو الوجوب، ومباحًا بالجزء منهياً عنه بالكل على جهة الكراهة أو المنع^(٥٨). وأما في قطب الدلالة المقاصدية فقد تحدثوا عن مبدأ الأولوية في سياقين: الأول: خارجي حيث قسموها إلى ثلاث مراتب: الضروريات والحاجيات والتحسينيات وهي تجسد منظومة هي مقاصد الشريعة. تشكل الضروريات منها «الكتلة الصلبة أو العمود الفقري لهذه المنظومة، وحفظها يستتبع حفظ دعائمها وساجها المتصل بها، وهو المتمثل في الحاجيات، وحفظ الحاجيات يكمله ويجمله حفظ التحسينيات»^(٥٩). وتربط بينها علاقات تكامل وتأثير وتأثر بنسب متفاوتة، فاختلال الضروري يلزم عنه اختلال الباقيين بإطلاق، واختلالهما يلزم عنه اختلال الضروري بوجه ما.

لذلك قرر الشاطبي: «أن الضروري أصل لما سواه من الحاجي والتكميلي؛ وأن اختلال الضروري يلزم منه اختلال الباقيين بإطلاق؛ وأنه لا يلزم من اختلال الباقيين اختلال الضروري؛ وأنه قد يلزم من اختلال التحسيني بإطلاق، أو الحاجي بإطلاق اختلال الضروري بوجه ما، وأنه ينبغي المحافظة على الحاجي وعلى التحسيني للضروري»^(٦٠).

والسياق الثاني: يتعلق بمراتب هذه الضروريات، وقد انعقد إجماع الأصوليين على انحصارهما في خمسة أصول هي: الدين، والنفس، والعقل، والنسل، والمال، وأضاف بعضهم سادساً عينه في العرض^(٦١). وإن كان من زاد عليها^(٦٢).

ثم إنهم رغم اختلافهم في ترتيب هذه الكليات الراجعة إلى الضروريات، إلا أن أرجحها هو ما استقر عليه الإمام الغزالي، وقد وردت عنده بهذا الترتيب: «الدين، النفس، العقل، النسل، المال»^(٦٣). ثم رتبها الشاطبي على هذا المنوال، استفيد ذلك من نص ساقه في معرض التعادل والترجيح قال: «فلو عدم الدين لعدم ترتب الجزاء المرتجى، ولو عدم المكلف لعدم من يتدين، ولو عدم العقل لارتفع التدين، ولو عدم النسل لم يكن في العادة بقاء، ولو عدم المال لم يبق عيش»^(٦٤).

(٥٨) علي حسب الله، أصول التشريع الإسلامي، ص ١٧١.

(٥٩) أحمد الريسوني، قواعد المقاصد، ص ٧٧.

(٦٠) الشاطبي، الموافقات، ج ٢، ص ١٦-١٧.

(٦١) شرح تنقيح الفصول، ص ٣٩١.

(٦٢) تجدر الإشارة إلى أن د. لؤي صافي زاد على ذلك: مقصد الأمانة والحرية والمساواة والعدل، والرحمة

والإحسان، انظر كتاب: الشريعة والمجتمع، ص ٢٩٠.

(٦٣) الغزالي، المستصفى، ج ١، ص ٢٨١.

(٦٤) الشاطبي، الموافقات، ج ٢، ص ١٧.

ثم جاء عنه في سياق ترجيحي قال الشاطبي: «إن النفوس محترمة محفوظة ومطلوبة الإحياء بحيث إذا دار الأمر بين إحيائها وإتلاف المال عليها، أو إتلافها وإحياء المال، كان إحيائها أولى، فإن عارض إحيائها إماتة الدين كان إحياء الدين أولى، وإن أدى إلى إماتتها كما في جهاد الكفار وقتل المرتد وغير ذلك»^(٦٥).

وللإمام عز الدين بن عبد السلام تفصيلات وتطبيقات كثيرة غنية في هذا المجال ذكر منها هذا النص: «مفسدة فوات الأعضاء والأرواح أعظم من مفسدة فوات الألباض، ومفسدة فوات الألباض أعظم من مفسدة فوات الأموال الخسيسة، ومفسدة هلاك الأموال أعظم من مفسدة هلاك الحيوان»^(٦٦).

وهكذا يتضح أن الفكر الأصولي هو «فكر ترتيبي، يعطي كل شيء رتبته التي يستحقها، ويضعه فيها»^(٦٧)، وهو أيضًا فكر تصنيفي يصنف المصالح حسب نفعها وفائدتها في علاقة ذلك بما يقيم عمران الحياة، وما لا بد منه في قيام مصالح الدين والدنيا، ثم الذي يلي ذلك إلى ما دون المرتبة الأولى. ثم يقدم الأصلح فالأصلح لما يحفظ كلي الدين، وهكذا أيضًا ما يقيم الجسد ماديًا ومعنويًا، وما يصون العقل حتى يكون أقدر على توفير حاجياته، وصناعة حضارته سواء على مستوى الفرد (عمران الروح)، أو المجتمع (عمران القيم) وهكذا.

والفكر الأصولي -أيضًا- يصنف المفاصد حسب أشدها ضررًا، وأكثرها هدمًا للكلليات الخمس التي تشكل عمران الحياة، فيسعى بذلك إلى درء الأشد والأفسد منها ما أمكن تحقيقًا لدرجة الإحسان، فإن لم يكن فارتكاب الأخف منها. وهو فكر ترجيحي يرجح بحسب ما يراه أكثر قوة، وأكثر فعالية في الزمان والمكان، والحاضر والمستقبل، والدين والدنيا، والمعاش والمعاد، لذلك تراه يرجح بين الأصول حسب قوتها التشريعية، وبين القواعد حسب إمكاناتها الاستدلالية، وطاقتها الاستشارية، وبين النصوص حسب قوتها الثبوتية والدلالية، وبين الثوابت وبين المتغيرات حسب مقتضياتها الزمانية والمكانية، ومناطاتها الحضارية. وبين المصالح حسب العام منها والخاص، والظرفي اللحظي والسرمدى الأبدي. وبين المفاصد حسب الأشد والأخف، وبين الخيرين حسب أفضليتهما، والشرين حسب أقبحهما وألغئهما...

وعلى العموم فالفكر الأصولي المقاصدي هو فكر يتسم بالواقعية والحيوية والمرونة

(٦٥) الشاطبي، المرجع السابق، ج ٢، ص ٣٩.

(٦٦) قواعد الأحكام، ج ١، ص ٦٣.

(٦٧) أحمد الريسوني، الفكر المقاصدي قواعده وفوائده، ص ٦٩.

والمواكبة، والقدرة على الفهم والاستيعاب، والتجاوب مع مستجدات الزمان والمكان.

والملاحظ أن الذي يضبط الفكر في فعله التشريعي القائم على الترتيب والتصنيف والترجيح هو الاحتكام إلى كليات الشريعة ومقاصدها العامة وضرورياتها الخمس، وهي: الدين، والنفس، والعقل، والنسل، والمال. وغيرها مما يتفرع عنها كالعدل والكرامة، والحرية والأمانة، والمساواة، والرحمة... فإن الفكر سواء كان بصدد قضية حقوقية أو تربوية، أو اجتماعية، أو سياسية أو اقتصادية أو قانونية أو نقابية فإنه سيكون حريصاً على مراعاة تلك المصالح متجنّداً للدفاع عنها، مستميتاً في صيانتها وإقامتها.

وقد امتلك الفكر الأصولي، والعقل الإسلامي بعد هذه التجربة وهذا المراس، وبعد هذا النظر والتأمل الواسعين ملكات متعددة، وخصوبة تفكير هائلة، أهله إلى بناء قوانين ذاتية، وأعمال فكرية استنباطية واستدلالية كثيرة -شكلت جميعها نسقا للتفكير ومنهجاً لمعالجة القضايا- منها:

أولاً: قدرة «العقل على استنباط الجزئيات من الكليات، وإدراك الكليات من النظر في الجزئيات، وتعميم الأحكام عن طريق قوانينه الذاتية أو عن طريق الاستقراء، (وكذا) قياس الأشباه والنظائر بعضها على بعض»^(٦٨)، بعد تبين وحدة المناط المترتبة عن تفييء الفروع الفقهية، ومن ثم إجمالها تحت حكم كلي هو عين القاعدة الفقهية الشاملة «لأفراد الصنف أو لأفراد النوع، أو لأفراد الجنس القريب أو البعيد، ففي هذا الجمع اختصار للمعرفة، وإيجاز فيها دون الإخلال بالمقصود منها، ودون الإخلال بتطبيقاتها، بل هي أسير وأحكم لضبط الجزئيات دون إخلال، وفي هذا الجمع -أيضاً- معرفة جديدة تكتسب فيها كليات الأحكام»^(٦٩).

ثانياً: قدرة العقل على «إدراك الروابط بين المعلولات وعللها العقلية، وبين المسببات وأسبابها المنطقية، وأن يدرك آثار الأشياء ونتائجها المنطقية المستندة إلى مبدأ العلة العقلية أو السبب المنطقي»^(٧٠). وقد كان هذا بمثابة نقلة نوعية للعقل، إذ قد تحولت نظريته من مجرد نظرة تبسيطية تسطيحية، تعين الأشياء كما لو أنها مفككة معزولة منفصلاً بعضها عن بعض، إلى نظرة تمتلك قدرًا كبيرًا من إمكانية التركيب والمقارنة والقياس والاختزال والتجميع للوصول إلى تعميمات مقبولة، وقوانين مطردة تدرس بها الظواهر الطبيعية والاجتماعية والتاريخية، التي لطالما نبهنا القرآن الكريم في كثير من آياته إلى الوقوف عندها

(٦٨) عبد الرحمن حسن حبتكة الميداني، ضوابط المعرفة وأصول الاستدلال والمناظرة، ص ١٣٢.

(٦٩) عبد الرحمن حسن حبتكة الميداني، المرجع نفسه، ص ١٣٨.

(٧٠) عبد الرحمن حسن حبتكة الميداني، المرجع نفسه، ص ١٣٢.

منها قوله تعالى: ﴿وَيَسْتَعْجِلُونَكَ بِالسَّيِّئَةِ قَبْلَ الْحَسَنَةِ وَقَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِهِمُ الْمَثَلَاتُ﴾^(٧١). وقوله أيضًا: ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولَئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئُولًا﴾^(٧٢)، وقوله: ﴿فَلْيَنْظُرِ الْإِنْسَانُ مِمَّ خُلِقَ﴾^(٧٣). وهي آيات كثيرة تحمل العقل عند تأملها على نتائج خطيرة توجه حركته وتفكيره وحراكه الاجتماعي.

ثالثًا: قدرة العقل على «استنباط مقابلات المعاني وعكوسها، فيدرك النقيض، وما هو داخل فيه متى عرف النقيض، ويدرك العكس متى عرف الأصل، (وكذا إجراء) أعمال التحليل والتركيب والجمع والتفريق فيما لديه من مدركات»^(٧٤). وذلك عن طريق التقسيم الذي هو عبارة عن افتراض للأوصاف، واقتراح للفرضيات، ليشعر بعد ذلك في اختبارها ليتأكد من العلل والأوصاف التي تصلح لاستنباط الأحكام، ومن ثم تعميمها.

لقد تصدر الفكر الأصولي وعبر تاريخه إصلاح ما اعوج وفسد من أمر الفكر والتفكير، كان في مقدمتها وضع قوانين للتفكير والاستنباط، وإعادة تصحيح الفهم مع طغيان اللحن وشيوع العجمة وانبهام البيان المتسبب عن مشكل الامتزاج اللغوي. كان ذلك مع محمد ابن إدريس الشافعي، وبعدها إلى زمن ابن رشد الحفيد الذي جعل المنحى المقاصدي دليلًا على برهانية الشريعة، وأمانة على منتهى المعقولية في أحكامها، ولذلك وجدناه دائمًا يغلب جانب التعليل سواء في أحكامها التعبدية أو العادية؛ فهو لم يقصر تعليل الأحكام وبيان معقوليتها على ما سوى العبادات من معاملات وعادات ومناكحات وجنایات، بل أمضى نظره التعليل في أحكام العبادات كإمضائه فيما سواها من المجالات التشريعية الأخرى. وكل ذلك محاولة منه إلى تكييف الأحكام مع مقاصدها في مختلف الأبواب الفقهية.

وهذا أسمى بعد معرفتي لقواعد الفكر المقاصدي حينما نراه يعلل المعرفة الفقهية إلى أقصى الحدود، ومن بعدها إلى تعليل مطلق المعرفة^(٧٥) سواء في مجالها الفقهي الصرف، أو المعرفي المطلق المتعلق بكافة المجالات والحقول، وبه نعدي التعليل من وظيفة الاستنباط الفقهي المحض إلى الاستنباط المعرفي المطلق، وهذا ما يجعل الشريعة كلها برهانية في أحكامها.

ولعل هذا ما قصد إليه الدكتور محمد عابد الجابري في قوله: «إن مهمة أصول الفقه

(٧١) سورة الرعد، الآية: ٦

(٧٢) سورة الإسراء، الآية: ٣٦.

(٧٣) سورة الطارق، الآية: ٥.

(٧٤) عبد الرحمن حسن حبتكة الميداني، ضوابط المعرفة، ص ١٣٢.

(٧٥) لعل كتابه: فصل المقال فيما بين الشريعة والحكمة من الاتصال، يترجم هذا الأمر.

هي التشريع للعقل، وليس العقل الفقهي وحده، بل العقل العربي ذاته، كما تكون ومارس نشاطه داخل الثقافة العربية»^(٧٦).

وما فعله ابن رشد هو انتصار منه للمنحى المقاصدي الذي غلب على ترجيحاته في كتابه المشهور «بداية المجتهد ونهاية المقتصد». هذا فضلاً عن حديثه عن «القياس المقاصدي» الذي يهتدي بالمقاصد العامة للشريعة، وبأسرارها وروحها. وصنوه «القياس المرسل» الذي «ليس له أصل معين يستند إليه»^(٧٧)، وإنما هو ملائم لتصرفات الشارع، وهو الذي نعتة الدكتور حسن التراي «بالقياس الإجمالي»^(٧٨).

وإنما كان ذلك منه تصحيحاً لمسار منهج القياس لما داخل إجراءه من تعقيد غلفته القيود الصورية والشروط التكميلية التي آل إليها جراء تأثره بالمنطق الأرسطي، والذي يشهد لذلك هو انتزاعه «المسائل غير الفقهية المشوشة على أحكام الفقه مع رد الاختلافات إلى أبسط صورها بالتقليل من أسبابها والتحديد من أصنافها، داخل في ترتيب هذه الأسباب والأصناف حتى يظهر للناظر فيها ما يمكن أن يخالفها مما ليس منها، ومن أي جهة يخالفها»^(٧٩).

فإلى الإمام الشاطبي الذي جعل المقاصد صبغة وطابعاً لكل ما تقدم من المراحل التي غدت وأغنت الفكر الأصولي فطبع مشروعه الفكري بمقاصدية البيان، ومقاصدية العرفان، ومقاصدية البرهان.

(٧٦) محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، ص ١٠٠.

(٧٧) ابن رشد، بداية المجتهد ونهاية المقتصد، ج ٢، ص ٨.

(٧٨) حسن التراي، تجديد أصول الفقه الإسلامي، ص ٢٥.

(٧٩) طه عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث، ص ١٣٢.

المنهجية الأصولية

وإعادة تشكيل العقل المسلم

رشيد عيدوك*

□ مدخل

كثر الكلام في العقود الأخيرة عن أزمة العقل المسلم، وبناء العقل المسلم، وإعادة تشكيل العقل المسلم، وتكوين العقل العربي، وما إلى ذلك. مما ينبئ في مجمله عن وجود أزمة منهجية في طريقة التفكير، وفي عملية الفهم في أوساط المسلمين، وأن هناك اضطراباً أو اختلالاً في مسألة المنهج العقلي، والمنهج الفكري مما نجم عنه اختلال في المنهج العلمي، والمعرفي.

وقد استغرقت مسألة البحث عن تشخيص الأزمة في كيان الأمة المتهالك ردةً من الزمن ليس بالقصير، وجهوداً لا يستهان بها، واختلفت التوجهات في تحديد طبيعة الأزمة. لكن هناك قدر من الاتفاق على أن العقل الذي هو محل التكريم والتكليف والقيادة من الإنسان أصبح يعيش حالة من الضعف والتراجع والانكماش حيث انزوى إلى قضايا ضيقة وهامشية وبات يوسم بالعجز والإحباط، وانسحب من ميدان الرهان مسلماً قيادته لغيره.

* باحث، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، بني ملال، المغرب.

حدث هذا بسبب الإصابات المتكررة، والقيود المضروبة عليه مما صده عن المضي إلى غايته ومقصده، وحال بينه وبين أداء رسالته، فعجز عن مواجهة التحديات، وخلد إلى التقليد في الغالب واجترار المعارف السابقة، فغلبت عليه الصورية والتجريد، وأنهكتة العشوائية والتبديد، وغابت عنه المنهجية والتسديد.

وهو العقل الذي تشكل في بدايته بالوحي، والذي استطاع أن يؤسس لحضارة راشدة تفيأت البشرية ظلها ونعمت بالعيش في كنفها، فأنج هذا العقل آليات للتعامل مع الوحي المؤسس للمنهج السليم، فكان من نتاجه علم أصول الفقه، وعلم أصول الحديث، وعلم أصول الدين وغيرها من العلوم التي اتسمت بالعمق والمنهجية. والتي تبرهن على قدرة هذا العقل على الخلق والإبداع إذا ما توفرت له التربة الخصبة، وتمتع بقدر من الحرية، وسلم من العلل والأمراض. آنذاك يمكنه أن يفجر طاقاته الهائلة ليفتح أمام العقل الإنساني آفاقاً فسيحة من العمل تزيح ما تلبد في سماء البشرية من انحرافات وأوهام، وما ساد من جور وحرمان.

وإذا كانت مظاهر الاختلال في جسم الأمة كثيرة، فإن جوهرها فكري، إذ هو الذي يؤثر كل توجهات الأمة في كل مناحي الفعل البشري، يقول عمر عبيد حسنة: «إن الأزمة الحقيقية، أو الأزمة الأم التي يعاني منها العقل المسلم المعاصر هي أزمة فكر، أو أزمة شاكلة ثقافية إن صح التعبير، وذلك بسبب انسلاخه عن مرجعيته، وأن ما وراءها من الأزمات تعتبر إلى حد بعيد من أعراض ومظاهر الأزمة الثقافية، وذلك أنه على الرغم من اعترافنا أن الكثير من الأزمات تعتبر عاملاً مؤثراً، وفعالاً في التشكيل الثقافي، لكن يبقى الإنسان هو المخلوق الحر المختار القادر على التقويم، والمراجعة، والتصويب، والتجاوز، والتجديد، والانفلات من المناخ الثقافي، وخاصة إذا كان يمتلك - كعقل المسلم - القيم الثابتة الخارجة عن وضعه القدرة على انتشاله، غير الخاضعة لأسر البيئة الثقافية»^(١).

والعقل الأصولي هو الآخر لم يسلم مما أصاب العقل المسلم عموماً من علل وأمراض، فبعد أن كان يشكل الحصن المنيع، والملجأ الرفيع في تسديد العقل، وإرشاده إلى منهجية الاستمداد من الوحي بشكل صحيح أصبح يأخذ من غيره مناهجهم واختلافاتهم. يقول علي سامي النشار: «وأما ما خضع له المنهج الأصولي فهو أخذه لبعض طرق المتكلمين»^(٢). وهكذا، ونتيجة «للتراكمات الكثيرة التي عرفها العقل المسلم تشكل لديه عوائق

(١) عبد الرحمن الطبري، العقل العربي وإعادة التشكيل، سلسلة كتاب الأمة، عدد ٣٥، ص ١٠.

(٢) علي سامي النشار، مناهج البحث عند مفكري الاسلام، القاهرة: دار السلام، ٢٠٠٨م، ص ٨٢.

نفسية روضته ترويض الحيوانات الكاسرة، فأصبح لا يجرؤ على إمعان النظر التحليلي في تراثه، ومقدساته بالقدر والعمق المطلوب، لكي يدرك كنهها، وموضع اللباب منها، وأن يفرق بين ما هو مطلق وأساسي، وما هو محدود وزمني، ولكي يدرك ما يتعلق منها بالجوهر، أو ما يتعلق بالأداء والأسلوب»^(٣).

وإذا كان العقل المسلم قد تعرض للكثير من مظاهر الانحراف، وشهد العديد من الأزمات المتوالية، فإن إعادة تشكيله تحتاج إلى الانطلاق من مخزونات الذات، والبحث في تراث الأمة التليد، الذي تضمن من عناصر التشكيل وإعادة الترتيب ما يقتضي التوقف ملياً لاستخراج تلك الآليات ووسائل بناء العقل المسلم من جديد.

فما المقصود بالمنهجية الأصولية؟ وبتشكيل العقل المسلم؟ وما الآليات المنهجية لإعادة تشكيله؟

قبل البحث عن آليات تشكيل العقل المسلم، أخرج باختصار على تحديد المفاهيم المحورية في الموضوع.

□ تحديد المفاهيم

تكتسي قضية المنهجية أهمية بالغة في الفكر الإنساني عموماً، والدرس الأصولي خصوصاً، لأن التصور السليم المؤسس على مناهج واضحة وطرائق سليمة من شأنه أن يساعد الفكر على بلوغ الأهداف، وصيانة الجهد العقلي، وتكوين التفكير المنهجي السليم. والمنهجية هي مصدر صناعي للمنهج، يفيد مجموعة من الصفات الخاصة باللفظ، ويحدد مفهومها بالعلم الذي يدرس هذه الطرق والإجراءات، ويتولى تحديد الصفات والخصائص التي تتميز بها طرق البحث كالقصد والوضوح والاستقامة^(٤).

وفي تعريفه للمنهجية الأصولية يقول الدكتور حمو النقاري: «نقصد بالمنهجية الأصولية - باعتبارها متعلق علم أصول الفقه - السبل النظرية والمسالك الإجرائية التي يسلكها الفقيه في ممارسة الفقه»^(٥). وقد استنتج هذا التوصيف من خلال تعريف سيف

(٣) علي سامي النشار، المرجع السابق، ص ٥٠ - ٥١.

(٤) اشئى فارس، مدخل إلى المنهجية في العلوم الاجتماعية، مجلة العلوم الاجتماعية، الجامعة اللبنانية، ١٩٩١م، ص ٣٣، بتصرف.

(٥) النقاري حمو، المنهجية الأصولية والمنطق اليوناني من خلال أبي حامد الغزالي وتقي الدين ابن تيمية، بيروت: الشركة العربية للأبحاث والنشر، ط الأولى، ٢٠١٣م، ص ١٠.

الدين الأمدي إذ يقول: «الفقه هو العلم الحاصل بجملة من الأحكام الشرعية الفرعية بالنظر والاستدلال»^(٦). وعليه فإن علم أصول الفقه هو العلم بالقواعد التي يتوصل بها إلى الفقه على وجه التحقيق لأنها ترسم المعالم، وتحدد المجالات التي يشتغل فيها الفقيه مهتدياً ومسترشداً بها.

ومن ثم فهي الطريقة التي يتبعها الفقيه من أجل الوصول إلى هدفه المنشود، وهو الاستنباط والتوظيف، فيسلك في سبيل ذلك الخطوات المنهجية التي تبلورت من خلال تفاعل العقل مع الوحي، وتستهدف تحصيل الفقه بمفهومه الواسع المستوعب استيعاب الوحي ذاته فهي الآليات المتعارف عليها بين الأصوليين. والتي يمكن استخدامها للإثبات والاستدلال والكشف عن مراد الخالق من الخلق.

وهذا المصطلح قد استعمل للدلالة على جانب من فلسفة العلم الذي يتعلق بطرق التفكير والقواعد العامة التي يستعملها الإنسان في البحث عن الحقيقة في العلوم، وتهيمن على سير العقل، وتحديد عملياته حتى يصل إلى نتيجة معلومة^(٧).

إن البحث في المنجية الأصولية يمثل مدخلاً مهماً في إصلاح الفكر، لأنه ينقله من دائرة العشوائية والتقليد إلى دائرة العلمية والاجتهاد والتجديد.

ومجال عمل المنهجية يشمل حقول المعرفة في تصنيفاتها المختلفة: النقلية والعقلية أو الشرعية والطبيعية والاجتماعية. وارتباطها بقضايا البحث العلمي وإجراءاته وأنواعه أكثر من ارتباطها بقضايا التفكير وقضايا السلوك والممارسة^(٨).

□ مفهوم تشكيل العقل المسلم:

صرح بعض الأصوليين بأنه من الصعوبة بمكان بيان حقيقة (العقل) كما ذكر ذلك إمام الحرمين الجويني حين قال: «إن قيل: فما العقل عندكم؟ قلنا: ليس الكلام فيه بالهين»^(٩). ولعل مرد الصعوبة في تحديد المراد بالعقل راجع إلى استعمالات العقل المتعددة واشتراكاته المختلفة، كما أوضح ذلك الإمام الغزالي: إذ يقول: «وكذلك إذا قيل: ما حد

(٦) سيف الدين الأمدي، الإحكام في أصول الأحكام، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٨٠م، ج ١، ص ٧.

(٧) عبد الرحمن بدوي، مناهج البحث العلمي، القاهرة: دار النهضة العربية، ١٩٦٣م، ص ٥.

(٨) فتحي ملكاوي، منهجية التكامل المعرفي مقدمات في المنهجية الإسلامية، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط الثانية، ٢٠١٦م، ص ٧٢.

(٩) عبد الملك بن عبد الله بن يوسف بن محمد الجويني، البرهان في أصول الفقه، المحقق: صلاح بن محمد بن عويضة، بيروت: دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، ١٤١٨هـ/ ١٩٩٧م، ج ١، ص ١٩.

العقل؟ فلا تطمع في أن تحده بحد واحد، فإنه هوس، لأن اسم العقل مشترك يطلق على عدة معانٍ، إذ يطلق على بعض العلوم الضرورية، ويطلق على الغريزة التي يتهيم بها الإنسان لدرك العلوم النظرية، ويطلق على العلوم المستفادة من التجربة حتى أن من لم تحنكه التجارب بهذا الاعتبار لا يسمى عاقلاً، ويطلق على من له وقار وهيبة وسكينة في جلوسه وكلامه، وهو عبارة عن الهدوء فيقال: فلان عاقل أي فيه هدوء، وقد يطلق على من جمع العمل إلى العلم حتى أن المفسد وإن كان في غاية من الكياسة يمنع عن تسميته عاقلاً...، فإذا اختلفت الاصطلاحات فيجب بالضرورة أن تختلف الحدود»^(١٠).

ورغم تذكير الغزالي بصعوبة تحديد المقصود بالعقل، فقد حاول تعريفه في مكان آخر من كتابه المستصفى فقال: «هو صفة يتهيم للمتصف بها درك العلوم والنظر في المعقولات»^(١١).

ويربطه القاضي الباقلاني بإدراك العلوم الضرورية دون النظرية قائلاً: «العقل من العلوم، إذ لا يتصف بالعقل خال عن العلوم كلها، وليس من العلوم النظرية، فإن النظر لا يقع ابتداءً إلا مسبقاً بالعقل، فانحصر في العلوم الضرورية وليس كلها، فإنه قد يخلو عن العلوم بالمحسوسات من اختلفت عليه حواسه، وإن كان على كمال من عقله»^(١٢). وعلى هذا فالعقل عند القاضي الباقلاني هو «بعض العلوم الضرورية كجواز الجائزات واستحالة المستحيلات»^(١٣). أو هو: «علم بجواز الجائزات واستحالة المستحيلات»^(١٤).

وعلى هذا سار القاضي أبو يعلى الحنبلي فعرفه بقوله: «العقل ضرب من العلوم الضرورية»^(١٥)، وعرفه السرخسي الحنفي بقوله: «العقل نور في الصدر به يبصر القلب عند النظر في الحجج»^(١٦). ثم أوضح ذلك بقوله: «بمنزلة السراج فإنه نور تبصر العين به عند

(١٠) أبو حامد الغزالي، المستصفى من علم أصول الفقه، ص ٢٠.

(١١) أبو حامد الغزالي، المصدر نفسه، ص ٢٠.

(١٢) أبو بكر محمد بن الطيب الباقلاني، التقريب والإرشاد، قدم له وحققه وعلق عليه: د. عبد الحميد بن علي أبو زنيد، بيروت: مؤسسة الرسالة، الطبعة الثانية، ١٤١٨هـ / ١٩٩٨م، ج ١، ص ١٩٦.

(١٣) نقله عنه: الإمام الجويني في: البرهان في أصول الفقه، ج ١، ص ١٩.

(١٤) نقلاً عن: الجويني في البرهان، ج ١، ص ١٩. وقد بحث عنه في كتب الباقلاني المتوفرة ولم أعثر عليه.

(١٥) محمد بن الحسين الفراء البغدادي الحنبلي، العدة في أصول الفقه، حققه وعلق عليه وخرج نصه: د. أحمد بن علي بن سير المبارك، الرياض: جامعة محمد بن سعود الإسلامية، الطبعة، الثانية، ١٤١٠هـ / ١٩٩٠م، ج ١، ص ٨٣.

(١٦) أبو بكر محمد بن أحمد بن أبي سهل السرخسي، أصول السرخسي، حققه: أبو الوفا الأفعاني، بيروت: دار المعرفة، ج ١، ص ٣٤٦.

النظر فترى ما يدرك بالحواس، لا أنَّ السراج يوجب رؤية ذلك، ولكنه يدل على معرفة ما هو غائب عن الحواس من غير أن يكون موجباً لذلك، بل القلب يدرك بالعقل ذلك بتوفيق الله تعالى، وهو في الحاصل عبارة عن الاختيار الذي يبتني عليه المرء ما يأتي به وما يذر مما لا ينتهي إلى إدراكه سائر الحواس»^(١٧)

وقد أثر عن الإمام علي عليه السلام قوله:

رأيت	العقل	عقلين	فمطبوع	ومسموع
ولا	ينفع	مسموع	إذا لم يك	مطبوع
كما	لا تنفع	الشمس	وضوء العين	ممنوع ^(١٨)

وهكذا يتضح لنا أن مصطلح العقل المسلم في أحد معانيه، يعني العلوم والمعارف التي أنتجها العقل بمنهج تفكير إسلامي، ووفق مسلمة إسلامية.

والتعاريف السابقة تفصل بين العقل، كقوة مدركة، وبين العقل بالمعنى الثقافي، فالعقل بالمعنى الأول: هو عام ومشترك بين أبناء النوع البشري جميعاً، فليس هناك عقل عربي، أو عقل إسلامي، أو عقل يوناني، أو عقل أوروبي، بل هو عقل واحد، هو العقل الطبيعي، وتتضح قوانينه في علم المنطق، علم القوانين العامة للتفكير.

وأن التمييز بين العقول، الذي يلزمنا بتسمية العقل بأنه عقل مسلم، أو عقل أوروبي أو عقل يوناني، هو إطلاق العقل بمعنى العلم المستفاد وفق منهج تفكير، ومسلمة مختصة بعقل دون آخر، فتمنحه الوصف والتسمية المميزة، فعندما نستعمل مصطلح العقل المسلم، نقصد به العقل البشري الذي يمارس عملية التفكير، والتعامل مع المدركات بطريقة إسلامية، ليعطي نتائج إسلامية. ومجال ذلك، هو العلوم والمعارف.

وهذا العقل هو المقصود بالتشكيل لأنه يقبل ذلك، ونعني بتشكيل العقل المسلم منحه التصور الصحيح المنبثق من الثقافة الإسلامية، وجعله عقلاً ممنهجاً في التعاطي مع العلم والمعرفة، يسدّد جانبه المجرد بالوحي المؤطر لحركة الوجود كله.

□ آليات تشكيل العقل المسلم

يزخر علم أصول الفقه بثروة هائلة من الوسائل والآيات المنهجية القادرة على منح العقل بوصلة يهتدي بها إلى طريقة تشكيله رغم حاجته الملحة إلى التجديد والتوظيف، ولن

(١٧) أبو بكر محمد بن أحمد بن أبي سهل السرخسي، المرجع نفسه، ج ١، ص ٣٤٧.

(١٨) الراغب الأصفهاني، مفردات غريب القرآن، دمشق: دار القلم، ج ١، ص ٥٧٧.

يكون بوسعي في هذه العجالة أن استعرض جل الآليات فضلاً عن تفصيلها، وسأشير إلى بعضها فقط.

أولاً: آلية بناء العقل الاستقرائي

كان لمجيء الإسلام أثر كبير على المناهج الفكرية السائدة، حيث نقلها من البدائية إلى المنهج، ومن العشوائية إلى الترتيب، وذلك أنه دين قائم على التوحيد الذي تُلحظ دلائله في الكون ومظاهره، لذلك كانت الآيات الأولى التي طرقت سمع المسلمين الأوائل تلفت الانتباه إلى تتبع الظواهر ومحاولة رصدتها. فالقرآن يوجه طاقات البشر الفكرية للتجوال في آفاق الكون الفسيح استقراء لآياته واستنباطاً للمعاني التوحيدية المثبوتة فيه.

كما كان لربط العديد من شعائر الإسلام بظواهر كونية أعظم الأثر في توجيه الفكر إلى استقرائها، ومحاولة نظمها في إطار التوحيد الكلي الذي يسري في كل جنبات الكون. قال تعالى موجهاً إلى ما قلناه: ﴿أَفَلَا يَنْظُرُونَ إِلَى الْإِبِلِ كَيْفَ خُلِقَتْ * وَإِلَى السَّمَاءِ كَيْفَ رُفِعَتْ * وَإِلَى الْجِبَالِ كَيْفَ نُصِبَتْ * وَإِلَى الْأَرْضِ كَيْفَ سُطِحَتْ﴾^(١٩). وقوله تعالى: ﴿الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ الْأَرْضَ فِرَاشًا وَالسَّمَاءَ بِنَاءً وَأَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجَ بِهِ مِنَ الثَّمَرَاتِ رِزْقًا لَكُمْ فَلَا تَجْعَلُوا لِلَّهِ أَنْدَادًا وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ﴾^(٢٠). وقوله تعالى: ﴿وَكَذَلِكَ نُرِي إِبْرَاهِيمَ مَلَكُوتَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَلِيَكُونَ مِنَ الْمُوقِنِينَ * فَلَمَّا جَنَّ عَلَيْهِ اللَّيْلُ رَأَى كَوْكَبًا قَالَ هَذَا رَبِّي فَلَمَّا أَفَلَ قَالَ لَا أَحِبُّ الْآفِلِينَ * فَلَمَّا رَأَى الْقَمَرَ بَازِعًا قَالَ هَذَا رَبِّي فَلَمَّا أَفَلَ قَالَ لَيْسَ لَمْ يَهْدِنِي رَبِّي لَأَكُونَنَّ مِنَ الْقَوْمِ الضَّالِّينَ * فَلَمَّا رَأَى الشَّمْسَ بَازِغَةً قَالَ هَذَا رَبِّي هَذَا أَكْبَرُ فَلَمَّا أَفَلَتْ قَالَ يَا قَوْمِ إِنِّي بَرِيءٌ مِمَّا تُشْرِكُونَ﴾^(٢١).

هذه النصوص المؤسسة للنظر، والداعية إليه تضع اللبنات الأولى للفكر الاستقرائي، والتوظيف العقلي لبناء فلسفة خاصة به في فهم الوحي والوجود، تقوم على النظر والاعتبار والتدبر في آيات الوحي والكون، وملاحظة ما بينها من التشابه والارتباط.

وهي تؤصل - في حقيقة الأمر - للقواعد الأساسية للاستقراء منهجاً عقلياً قادراً على بلوغ الحقيقة بطريقة قطعية يقينية. فنحن نلاحظ أن هذه الآيات توجه أنظارنا إلى ظواهر كونية محددة، وتدعونا إلى أن نقفز مباشرة إلى النتيجة دونما حاجة إلى تتبع كل الظواهر الكونية، وهذا أساساً هو الاستقراء الناقص.

(١٩) سورة الغاشية، الآية: ١٧ - ٢٠.

(٢٠) سورة البقرة، الآية: ٢٢.

(٢١) سورة الأنعام، الآية: ٧٥ - ٧٨.

وقد تجلّى هذا التوجيه القرآني، ومثله النبوي في توجه الأصوليين التقيدي الأول حيث كان الاستقراء حاضراً في بداية تدوينهم لمواد هذا الفن، وأنه أدى دوراً مهماً في صياغة القواعد الأصولية. وقد أشار إلى ذلك الزركشي حين ذكر أن عمل الأصولي قائم في جزء منه على الاستقراء، فمسائل اللغة التي بحثها الأصوليون مثل دلالة صيغة الأمر على الوجوب، وصيغة النهي على التحريم، وصيغ العموم، وتفاصيل الاستثناء، قضايا أخذوها باستقراء من كلام العرب يفوق استقراء اللغويين والنحويين^(٢٢).

كما أشار ابن أمير الحاج إلى أن الأحكام اللغوية الكلية المتعلقة بالعموم والخصوص، والتباين والترادف، والحقيقة والمجاز، والظهور والنصوصية، والإشارة والعبارة، تم استخراجها من اللغة العربية بطريق الاستقراء^(٢٣).

وهكذا نجد أصول الفقه قد تشكل في أحضان المنطق الاستقرائي القائم على التقصي، وبذل الوسع، إذ هو تفكير منهجي عقلي غير خالص إذ لا يكتفي العقل بنفسه بل يلجأ إلى أمور خارجية بناء على قواعد الملاحظة والتجربة، والتتبع للجزئيات لصياغة قواعد كلية وتكوين منهج في التفكير على هذا الأساس وهو أمر ضروري للعقل المسلم، وإلا وقع في التخبط والجهل.

ولهذا سعى الأصوليون من خلال الاستقراء إلى تكوين عقل ممنهج استقرائي، لا يقبل الأشياء جزأفاً، ولا يسلم بها اعتباطاً، وإنما يخضعها لمنهج عقلي دقيق.

كما كان لهذا المنهج أثره العميق في تشكيل العقل العلمي لدى علماء المسلمين، وخاصة قبل القرن الخامس الذي امتزج فيه علم أصول الفقه بالمنطق الأرسطي، ونعلم كيف كان ينظر أرسطو إلى دلالة الاستقراء، لكن هذا لم يمنع من تطوره خاصة في مباحث القياس، إذ أسها التعليل، ومسالك التعليل أغلبها استقرائية بدءاً من السبر والتقسيم، والمناسبة والإخالة، وتنقيح المناط ومسلك الدوران، يقول الإمام القرافي عند بحثه لمسلك الدوران: «الدورانات عين التجربة، وقد تكثر التجربة فتفيد القطع»^(٢٤). يقول رضي الدين النيسابوري: «إن جملة كثيرة من قواعد علم الطب، إنما ثبتت بالتجربة وهي الدوران

(٢٢) أبو عبد الله بدر الدين الزركشي، البحر المحيط في أصول الفقه، دار الكتبي، ط الأولى، ١٤١٤هـ، ج ١، ص ٢٣.

(٢٣) أبو عبد الله، المعروف بابن أمير حاج، التقرير والتحجير، بيروت: دار الكتب العلمية، الطبعة الثانية، ١٤٠٠هـ/ ١٩٨٣م، ج ١، ص ٦٦.

(٢٤) شهاب الدين أحمد بن إدريس القرافي، نفائس الأصول في شرح المحصول، المحقق: عادل أحمد عبد الموجود وعلي محمد معوض، مكتبة نزار مصطفى الباز، الطبعة الأولى، ١٤١٦هـ، ج ٢، ص ١٠٣.

بعينه»^(٢٥). كل ذلك أذكى روح المنهج العلمي.

وباعتماد الاستقراء برز المنهج التجريبي بين علماء المسلمين فكان منهم جابر بن حيان، والطوسي، والخوارزمي، وابن سينا، وغيرهم.

وعلمية العقل المسلم المتشبع بالمنهج الاستقرائي الأصولي تستند إلى القوانين المودعة في الكون من التلازم بين العلة والمعلول، والسبب والمسبب، والشرط والمشروط، والانتفاء في الموانع، والاطراد في الحوادث، وهو أمر مجمع عليه بين العقلاء، وبذلك يستطيع بناء نظريات في العلم والمعرفة وفي كافة الميادين.

وذلك أن الاستقراء ليس منهجاً خاصاً بالعلوم الإسلامية بل يتعداه إلى مجالات أخرى، على اعتبار أنه منهج عقلي صالح للتنقل به إلى حقول معرفية أخرى، لأنه يشكل دعامة فكرية أساسية للفقه الحضاري المنشود ليستأنف العالم الإسلامي مسيرته الحضارية، ويعود إلى المنافسة من جديد.

ولسنا ندعو إلى الركون إلى الاستقراء بشكله التقليدي، بل إلى تطويره، وتجاوز الإشكالات الواردة عليه مثل ما لفت الشاطبي إلى إمكانية البناء الداعي للمفاهيم، وشحنها بدلالات تعبر عن الذات والفكر، فرغم اعتماد الشاطبي على الاستقراءات الكلية - كما أبان هنا - إلا أنه من الناحية النظرية لم يوله عناية كبيرة فلم يعقد له فصلاً خاصاً به، ولا أبان عن ماهيته.

ومن جهة الاستعمال فقد وظّفه الشاطبي كثيراً في حوالي ستة وعشرين موضعاً من كتابه المذكور، ومما صرح فيه باستخدام الاستقراء:

- إثبات قطعية أصول الفقه، ورجوعها إلى كليات الشريعة^(٢٦).
- إثبات حجية الإجماع، والقياس، وخبر الواحد^(٢٧).
- إثبات أن الشريعة إنما وضعت لحفظ الكليات الخمس^(٢٨).
- الارتقاء ببعض الأحكام إلى مرتبة القطع، وصيرورتها من المعلوم من الدين بالضرورة^(٢٩).

(٢٥) علي سامي النشار، ماهج البحث عند مفكري الإسلام، مصدر سابق، ص ٣٣٥.

(٢٦) الشاطبي، الموافقات في أصول الشريعة، ج ١، ص ١٧.

(٢٧) المرجع السابق، ج ١، ص ٢٩.

(٢٨) المرجع السابق، ج ١، ص ٣١.

(٢٩) - المرجع السابق، ج ٣، ص ٢٣١.

- إثبات قطعية الأصول العامة للشريعة: الضروريات، الحاجيات، التحسينات^(٣٠).

وهكذا استرسل الشاطبي في استناده إلى الاستقراء في العديد من المواطن التي يطول حصرها، وحسبنا أن نبين أن الشاطبي يعتبر الاستقراء «أمرًا مسلمًا به عند أهل العلوم النقلية والعقلية، فإذا تم الاستقراء حكم به مطلقًا في كل فرد يقدر»^(٣١).

إذا كان الأصوليون قد استعانوا بآليات الاستقراء في تأسيس قواعد هذا العلم وبناء نظرياته، فإن المؤسسين لصرحه والمبرزين لمقاصده كانوا يستهدفون بناء عقلية ترفض الاستسلام للحقائق دون تتبع آحاديها واستقراء جزئياتها، من أجل الخلوص إلى حكم كلي يجعل العقل ممنهجًا لا يتعجل الحكم على الظواهر قبل استجماع أكبر قدر من المعطيات.

ولم يكن هذا وليد الفكر اليوناني بل كان للأصوليين وغيرهم من علماء الشريعة منهمجهم الخاص في الاستقراء وبناء العقلية الاستقرائية، وبما أن العقل يحكم بنتائج هذا الاستقراء قطعًا، ويضطر للتصديق بها جزمًا ويتطور بفعلها حقًا، فإن العديد من حقول المعرفة الإنسانية قد استعانت بهذا المنهج الذي ولد فيما بعد بالمنهج التجريبي الذي أسس للحضارة الحالية في بعدها المادي، وهو ما لم يطوره المسلمون وتوقفوا به عند بعض مجالاته فانحسرت البحوث التجريبية وتراجعت عائداتها المعرفية.

ثانيًا: آلية بناء العقل الاستدلالي

من أخطر ما يهدد العقل سوء الاستدلال، إما بالتنكر للدليل والسعي لإبطاله ورده، وإما بالتأويل الفاسد العاري عن الضوابط، وإما بسوء تنظيم الأدلة والتعسف في تنزيلها. وقبل الخوض في بيان تأثير الاستدلال الأصولي في العقل المسلم أعرج بشكل مختصر على تعريف الاستدلال.

فقد عرفه ابن الحاجب في المختصر قائلًا: «يطلق الاستدلال عمومًا على ذكر الدليل، وخصوصًا على نوع من الأدلة وهو المطلوب، فقيل: كل دليل ليس بنص، ولا إجماع، ولا قياس علة»^(٣٢). وعرفه ابن حزم الظاهري بقوله: «طلب الدليل من قبل معارف العقل ونتائجه، أو من قبل إنسان يعلم»^(٣٣).

(٣٠) المرجع السابق، ج ١، ص ٣١.

(٣١) المرجع السابق، ج ٤، ص ٥٧.

(٣٢) مختصر ابن الحاجب، ج ٢، ص ٢٤٣.

(٣٣) علي بن حزم الأندلسي الظاهري، الإحكام في أصول الأحكام، تحقيق: الشيخ أحمد محمد شاكر، بيروت: دارالآفاق الجديدة، ج ١، ص ٣٧.

والذي نلاحظه من هذين التعريفين أن الاستدلال يستعمل بمعنيين: عام يشمل جميع الأدلة بما فيها المتفق عليها، والمختلف فيها. وخاص، وهو ما ليس بنص ولا إجماع ولا قياس علة، ومن ثم فهو توظيف للأقيسة المنطقية العقلية كقياس الاقتران، وقياس الاستثناء مما يقوم على المقدمات والنتائج المرتبة بشكل علمي مضبوط، فيكون منتجاً.

وهذا جزء من الاستدلال، إذ الاستدلال في أصول الفقه نظرية كبرى تنطلق من إثبات الدليل إلى كيفية توظيفه والاستفادة منه وحسن استثماره. فبالنسبة للأدلة المرجعية في التشكيل لهذا العقل فقد ذكر تاج الدين السبكي: «أن الأصوليين اتفقوا على الأدلة الأربعة: الكتاب والسنة والإجماع، والقياس، واتفقوا كذلك على أن هناك دليلاً خامساً غير هذه الأربعة، لكنهم اختلفوا في تشخيصه، فمنهم من شخصه بأنه الاستصحاب، ومنهم من شخصه بأنه الاستحسان، ومنهم من شخصه بأنه المصلحة المرسلة، إلى غير ذلك من أنواعه»^(٣٤).

وهذا الدليل الخامس الذي توصل إليه كل إمام بمقتضى الممارسة، والاستقراء التام لنصوص الشريعة، ومظان استعمالها لا شك أن دور العقل فيه كبير، بل إن الغزالي صرح بأنه العقل نفسه قائلاً: «الأدلة أربعة: الكتاب، والسنة والإجماع، ودليل العقل المقرر على النفي الأصلي»^(٣٥). فقد بين مقصوده بدليل العقل بأنه استصحاب الأصل، إما استصحاب للعدم قبل ورود الدليل فيحكم العقل بالنفي، وإما استصحاب للدليل حتى يثبت عدمه.

وهذه قاعدة عقلية كبيرة في الشريعة الإسلامية، بل في الفكر الإنساني عامة، لأنها من القواعد العقلية المشتركة التي تبين أحد مجالات توظيف العقل في الميدان الأصولي، وتحدد شكل التعامل في حال عدم الدليل، أو وجوده باستصحاب البراءة الأصلية، أو شغل الذمم حتى يثبت خلاف ذلك حصانة لهذا العقل في باب عظيم كهذا، وهو ما سماه الأصوليون بدائرة العفو في الشريعة الإسلامية الواسع.

وإذا كان الاستدلال هو طلب الدليل، فإن العقل يوفر الكثير من الجهد والوقت في الاستدلال لهكذا مسألة يقرر فيها حكماً واحداً. فالأصوليون في قولهم بالاستصحاب، وتقنين التعاطي معه قدموا خدمة للعقل الإسلامي، بل للعقل البشري بأكمله، تقوم على التمسك باليقين في مقابل الشك، واستصحاب القطع في مقابل الظن، وفي ذلك قوة للعقل وإرشاد له.

(٣٤) أسعد عبد الغني الكفراوي، الاستدلال عند الأصوليين القاهرة: دار السلام، ط الأولى، ١٤٢٣ هـ، ص ٤٧٩.

(٣٥) الغزالي، المستصفى، ج ١، ص ٨٠.

يقول أحد العلماء المعاصرين وهو محمد تقي الحكيم، مصورًا معاني هذا المبدأ بأنه ظاهرة اجتماعية يصدر عنها الناس في مجتمعاتهم حتى مع الشك صدورًا تلقائيًا كما هو الشأن في الظواهر الاجتماعية: فقال: «والذي يبدو لي أن الاستصحاب من الظواهر الاجتماعية العامة التي ولدت مع المجتمعات، ودرجت معها، وستبقى ما دامت المجتمعات، ضمانًا لحفظ نظامها واستقامتها، ولو قَدَّر للمجتمعات أن ترفع يدها عن الاستصحاب لما استقام نظامها بحال، فالشخص الذي يسافر مثلاً، ويترك بلده وأهله وكل ما يتصل به، لو ترك للشكوك سبيلها إليه - ما أكثرها لدى المسافرين، ولم يدفعها بالاستصحاب - لما أمكن له أن يسافر عن بلده، بل يترك عتبات بيئته أصلاً، ولشلت حركتهم الاجتماعية، وفسد نظام حياتهم فيها»^(٣٦).

ولا يحسن الاعتقاد أن الأصوليين في منهجية الاستدلال البنائية لعقلانية خاضعة للدليل أنهم يقصرون توظيف العقل في البراءة الأصلية أو الاستحسان أو المصالح أو ما شاكل ذلك، بل إنهم يقررون أن العقل والشرع متلازمان بدءًا من إثبات الدليل، وانتهاء بتنزيله على واقع الإنسان.

وأما قولهم: «لا اجتهاد مع النص، أو لا اجتهاد في القطعيات» فهو محمول على خضوع العقل للقطع الذي حكم به، إما من التواتر في الإثبات، أو عدم الاحتمالية في الاستدلال، ولا يعني ذلك عدم الاجتهاد في الفهم والتنزيل ليظل العقل حاضرًا في جميع الأدلة مسترشدًا بها مهتديًا بالمنهج الذي رسمته المنهجية الأصولية في التعاطي مع هذا النوع من الأدلة.

إن المنهجية الأصولية تغرس في العقل المسلم عدم الخضوع إلا للدليل وسلطانه، من خلال تحديد منهج الاستدلال، وضبط قواعده وطرقه، وتحديد الأدلة وبيان درجاتها وأنواعها وطرق بنائها، وهذا ما يفسر إفراد الأصوليين بابًا من أبواب هذا العلم للحديث عن الاستدلال وتعريفه.

فبناء العقلية الاستدلالية من خلال القواعد الأصولية يبدأ من ترتيب الأدلة وجمعها والتمييز بين العقلي منها والشرعي، وتحديد أنواعها من القطعي والظني، والكلي والجزئي، والإجمالي والتفصيلي، والمحكم والقابل للنسخ، والتمييز بين أنواع الدلالات.

ومما تقوم عليه المنهجية الأصولية الحجاج الذي طبع العمل الأصولي، وكان سمة بارزة فيه يظهر ذلك في التععيد الأصولي، ومجادلة الخصوم والمعترضين، وخاصة في باب العلل

(٣٦) وهبة الزحيلي، أصول الفقه، دمشق: دار الفكر، ط الأولى، ١٩٨٦م، ج ٢، ص ٨٧١.

والترجيح. فمن تجليات هذا العقل الأصولي الاستدلالي ابتكاره لعلم الجدل والحجاج، «وذلك في مسعاه تقرير الأدلة وضبط أوجه الاستنباط منها، من خلال افتراض جملة من الاعتراضات يقدمها ما يسمى (المعترض) على صاحب الاستدلال المسمى (المستدل)، وفائدة هذا النمط من التقرير، تقوية الحجج وتمكين صاحب الدليل من الترجيح، وهذا العلم النفيس له مراتبه التي تتنوع وفق الوظيفة الجدلية، فهناك الجدل والمناظرة والحجاج والسفسطة وهي الأقل رتبة في إظهار قوة الدليل وبيان الحق، ويبقى الجدل والمناظرة من طرائق المنطق التي طورها علماء الأصول، وصنفوا فيها كحاجة عقلية، تدرأ عن الاستدلال مداخل الهوى وبواطن الميل العاطفي»^(٣٧).

وهذا الدور التشكيلي للعقلانية الإسلامية لا يكاد علم من علوم المسلمين يتربع على هذا القدر من المكانة فيه. يقول أبو الوليد الباجي في كتابه «المنهاج في ترتيب الحجاج»، وهو كتاب يصنف ضمن أصول الفقه: «وهذا العلم من أرفع العلوم قدراً، وأعظمها شأنًا، لأنه السبيل إلى معرفة الاستدلال وتمييز الحق من المحال. ولولا تصحيح الوضع في الحجاج لما قامت حجة ولا انضحت محجة، ولا علم الصحيح من السقيم ولا المعوج من المستقيم»^(٣٨).

وقد نتج عن هذا الجدل الأصولي العديد من القواعد المنهجية الضابطة للعقل المسلم، والموجهة لعمله، والمسددة لمساره، أذكر منها: «صحة الدليل تستلزم صحة الحكم، بينما لا يستلزم صحة الحكم صحة الدليل»، «تغيير العبارات لا ينتج تبديل الحقائق»، «الأصل بقاء ما كان على ما كان، والأصل في الكلام الحقيقة»، «عدم العلم ليس علمًا بالعدم»، «الحكم يوجد بوجود سببه وشرطه وانتفاء موانعه»، «لا ينسب لساكوت قول ولكن السكوت عند الحاجة للبيان بيان»، «إن كنت ناقلًا للصحة، أو مدعيًا للدليل» إلى غيرها من القواعد الكثيرة التي قررها علماء الجدل في كتبهم، ومارسوها في مناظراتهم، وقتنوها سير حواراتهم، فتولدت المعارف، ونمت الأفكار في احتكاكها ببعضها وبشكل منضبط.

ثالثاً: آلية بناء العقل العلمي

علم أصول الفقه يبني العقل العلمي المحكم الخاضع لقوانين الاستنباط التي نالت قدراً من الإجماع العلمي، وتبلورت عبر تاريخ الفقه الإسلامي والاجتهاد الأصولي، فلم يبق المجال مفتوحاً للهوى والتشهي والقول بغير علم بعد أن قنن العملية الاستنباطية،

(٣٧) مسفر بن علي القحطاني، الجدل الأصولي والتفكير النقدي مقاربات منهجية، رابط المقال:

<https://elaph.com/Web/NewsPapers/2015/5/1012106.html>

(٣٨) أبو الوليد الباجي، المنهاج في ترتيب الحجاج، تحقيق: عبد المجيد تركي، دار الغرب الإسلامي، الطبعة ٣، ٢٠٠١، ص ١١.

وضبط مسارها، وحدد خطواتها. والقول بسلطة هذه القواعد على العقل لا يحول دون التجديد والإبداع لتطوير هذا العلم، الذي ظل يتطور ويتجدد بحسب الحاجة والمصلحة والاستجابة لأسئلة العصر، ومتطلبات المرحلة.

إن مستوى التفنين والانضباط والعلمية في المنهج الأصولي لا تخطئه العين ولا ينكره الفطن، ولا أدل على ذلك من الإجماع على اعتبار أصول الفقه للفقه كالمناطق للفلسفة لعمق الصلة بين المنهجية الأصولية والعقل العلمي بالمنهج.

وكما يقول الرازي: «كان الناس قبل الشافعي يستدلون، ويعترضون، ولكن ما كان لهم قانون كلي مرجوع إليه في معرفة دلائل الشريعة، وفي كيفية معارضتها وترجيحها، فاستنبط الإمام الشافعي علم أصول الفقه، ووضع للخلق قانوناً كلياً يرجع إليه في معرفة مراتب أدلة الشرع»^(٣٩).

و«إذا كان الشافعي هو أول من وجه الدراسات الفقهيّة إلى ناحية علميّة، فهو، أيضاً، أول من وضع مصنفًا في العلوم الدينيّة الإسلاميّة على منهج علمي بتصنيفه في أصول الفقه»^(٤٠)، وورد وصف هذا العلم بكونه قانوناً عند ابن خلدون -أيضاً- عندما قال: «إنه لا بدّ في استنباط هذه الأحكام من أصولها من وجه قانوني يفيد العلم بكيفية هذا الاستنباط، وهذا هو أصول الفقه»^(٤١).

ويقول علي سامي النشار: «إن اعتبار الأصول بالنسبة إلى الفقه، كاعتبار المنطق بالنسبة إلى الفلسفة، يبدو واضحاً تماماً إذا ما بحثنا في علم الأصول نفسه، علاوة على التعاريف الكثيرة التي وضعها الأصوليون تبين ذلك وتوضحه... فالأصول إذن منهج البحث عند الفقيه، أو هو منطق مسأله. أو بمعنى واسع، هو قانون عاصم لذهن الفقيه من الخطأ في الاستدلال على الأحكام»^(٤٢).

وهذا ما حدا ببعض المفكرين كمحمد عابد الجابري أن يصف مساهمات الشافعي والأصوليين بعده بأنه قانون التفكير العربي الأول، حيث اعتبر القواعد التي وضعها صاحب الرسالة بمثابة الأساس والهيكل العام لهذا العلم المنهجي، يقول الجابري: إن القواعد التي

(٣٩) فخر الدين الرازي، مناقب الشافعي، مكتبة الكليات الأزهرية، ط الأولى، ١٩٨٦م، ص ٩٨-١٠١.
(٤٠) مصطفى عبد الرزاق، تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية، القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، ط ٣، ١٣٨٦هـ/ ١٩٦٦م، ص ٢٣٢.

(٤١) عبد الرحمن ابن خلدون، ديوان المبتدأ والخبر في تاريخ العرب والبربر ومن عاصرهم من ذوي الشأن الأكبر، تحقيق: خليل شحادة، بيروت: دار الفلك، ط الثانية، ١٤٠٨هـ/ ١٩٨٨م ص ٥٥٠.

(٤٢) علي سامي النشار، مناهج البحث عند مفكري الاسلام، مصدر سابق، ص ٨٠.

وضعها الشافعي لا تقل أهمية بالنسبة لتكوين العقل العربي الإسلامي، عن قواعد المنهج التي وضعها ديكارت بالنسبة لتكوين الفكر الفرنسي خاصة، والعقلانية الأوروبية الحديثة عامة. وأطلق الجابري على هذه القواعد اسم «العقلانية العربية الإسلامية»^(٤٣).

وبمثل هذا البعد العلمي الفلسفي القانوني لعلم أصول الفقه يقرر أبو زهرة قائلاً: «إن مثل علم أصول الفقه بالنسبة للفقه، كمثل علم المنطق بالنسبة لسائر العلوم الفلسفية، فهو ميزان يضبط العقل، ويمنعه من الخطأ في الفكر، وكمثل علم النحو بالنسبة للمنطق العربي والكتابة العربية، فهو ميزان يضبط القلم واللسان، ويمنعها من الخطأ، كذلك علم أصول الفقه فهو ميزان بالنسبة للفقه يضبط الفقيه، ويمنعه من الخطأ في الاستنباط، ولأنه ميزان فإنه يتيين به الاستنباط الصحيح من الاستنباط الباطل»^(٤٤).

ويذهب ابن رشد الحفيد إلى اعتبار هذا العلم أقرب إلى العلوم البحتة لشدة انضباطه ودقة مسالكه، فبعد أن بين أنواع المعارف فذكر المعرفة الاعتقادية والمعرفة العملية، ثلث بمعرفة تعطي القوانين والأحوال التي بها يتسدد الذهن نحو الصواب في المعرفتين السابقتين؛ كالعلم بالدلائل وأقسامها، وبأي حال تكون دلائل وبأيها لا، وفي أيها تستعمل النقلة من الشاهد إلى الغائب وفي أيها لا. وهذه فلتنسبها سبارا وقانونا، فإن نسبتها إلى الذهن كنسبة البركار والمسطرة إلى الحس فيما لا يؤمن أن يغلط فيه. وبين أنه كلما كانت العلوم أكثر تشعباً، والناظرون فيها مضطرون في الوقوف عليها إلى أمور لم يضطر إليها من تقدمهم، كانت الحاجة فيها إلى قوانين تحوط أذهانهم عند النظر فيها أكثر، وبهذا الذي قدمناه ينفهم غرض هذه الصناعة»^(٤٥).

وهذا ما جعل بعض المعاصرين يؤكدون على الارتباط الوثيق بين المنهج الأصولي والمنهج العلمي، إذ هما وسيلتان لقراءة الكتابين إذ المنهج الأصولي وسيلة لقراءة الكتاب المسطور، والمنهج التجريبي وسيلة لقراءة الكتاب المنظور. ومن هؤلاء من يقول: «علم أصول الفقه هو المنهج الذي يوازي المنهج التجريبي في عالم الفيزياء، فأصول الفقه هو منهج المسلمين في الوصول إلى الحقيقة أو الحق في مجال الوحي»^(٤٦).

(٤٣) محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ط العاشرة، ٢٠٠٩م، ص ١٠٠.

(٤٤) محمد أبو زهرة، أصول الفقه، القاهرة: دار الفكر العربي بدون تاريخ، ص ٨.

(٤٥) أبو الوليد بن رشد الحفيد، الضروري في أصول الفقه أو مختصر المستصفي، ص ٣٤ - ٣٢.

(٤٦) علي جمعة، الطريق إلى التراث الإسلامي، القاهرة: دار نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، ٢٠٠٤م، ص ٤٧.

وتتجلى دقة الأصوليين في رسم حدود العقل، وبيان مجال اشتغاله بدقة بشكل لا يجد من طاقته، ولا يرتفع به فوق استطاعته، «فكان العقل في المنهج الأصولي له مجاله الذي يملك الأدوات لينتج فيه، أما المجال الغيبي، ومجال الكليات الكبرى فهو في حاجة إلى الوحي الذي يوجهه، ويقومه. وبعبارة أخرى: إن العقلانية هنا عقلانية واقعية عملية بعيدة عن التهويم الخيالي في عالم الغيب، وبعيدة عن الفرضيات الصورية، ولأن هذا ينتهي دائماً بالعقل إلى الحيرة والضياع»^(٤٧).

فالعقل المسلم الذي انحسر إنتاجه العلمي، وتراجع إسهامه الثقافي رغم توفره على تراث علمي ضخم من التجربة الإنسانية المسددة بالوحي، والمؤسسة للمناهج في العلوم، لكنها أسلمت المشعل لغيرها ممن لا يحسن القيادة فانحرف العلم عن مساره، ومعه انحرف العقل عن سداذه، فأنتج علماً مدمراً للسعادة الإنسانية، مرهقاً لكاهن البشرية المثخن بجراح المادية المؤلمة للعقل المجرد. علماً أن المنهج العملي الذي بشر به الشاطبي -فضلاً عن المنهج المقاصدي الذي يهتم بجوهر الأشياء لا بظواهرها السطحية- هو الذي بنت عليه أوروبا خاصة، والغرب عامة نهضتها الفكرية والعملية، بعد فترة يسيرة من زمن الشاطبي^(٤٨).

فما قدمه الأصوليون في هذا الباب يعتبر خدمة جليلة للعقل المسلم، بل للعقل البشري بصفة عامة إذ لم يقفوا عند حد التنظير لتشكيل العقل المسلم، بل باشروا الفعل، وأنتجوا لنا هذه الثروة الهائلة من القوانين التي يمكن أن تصاغ في نظريات موجهة للعقل إلى السداد في التماس الأحكام من النص القرآني، بل والكشف عن النظريات المعرفية الموجودة فيه.

وقد لاحظ الدكتور عبد الحميد أبو سليمان على المنهج التقليدي في دراسة هذا الأصل، أن مؤهلات دراسته والنظر فيه هي مؤهلات لغوية نظرية تاريخية، تجعل الدراسة العلمية الإسلامية فيها دراسة نظرية، وما يخالفها من فهم ودراية بالواقع وإمكاناته وحاجاته وتحدياته هي قضية ثانوية تعتمد على محض مصادفات تكوين الدارس، وأسلوب ممارسته الحياتية، ومن هنا ندرك سبب غلبة المنهج والفهم اللغوي الجامد على الدراسات الإسلامية في العصور المتأخرة وانقطاع الاجتهاد^(٤٩).

رابعاً: آلية بناء العقل التعليلي المقاصدي

أقام المنهج الأصولي بنيانه على أساس التعليل، ورصد الأسباب وارتباط هذه العلل

(٤٧) مجلة الفرقان، ص ١٧

(٤٨) عبد السلام بلاجي، تطور علم أصول الفقه وتجده، بيروت: دار ابن حزم، ٢٠١٠م، ص ١٤٩.

(٤٩) عبد الحميد أبو سليمان، أزمة العقل المسلم، ص ١٢.

بمعلولاتها والأسباب بمسبباتها، ولم يكن ثمة علم من العلوم الإسلامية اعتنى بقضية التعليل كما اعتنى بها علم أصول الفقه، الذي يؤسس عقلية ترفض الاستسلام للآراء أو قبولها دون بحث عن العلة والسبب، لإلحاق النظر بالنظر، ونظم عقد الأحكام بنواظم منهجية تتغيا البناء الكلي للمعارف، وصيغة النظريات الجامعة.

فالمنهجية الأصولية تنطلق في نظرتها إلى الوحي والكون قصد التنزيل السليم من هذا المنهج التعليلي الكلي، لأنه تتداخل في بناء العقل المسلم عوامل متعددة أبرزها العامل الثقافي، والذي من عناصره مقاصد الشريعة، والتي تشكل بكيلائها مع جزئياتها، وبأقسامها ومراتبها ووسائلها منهجاً متميزاً للفكر، وللنظر والتحليل والتقويم والاستنتاج والتركيب.

وغير خاف على من يحيل نظره في تاريخ هذه الأمة، وما اعترى عقلها من علل وأمراض ليدرك نتيجة غياب هذا المنهج، وأهميته القصوى في إنضاج الفكر الإسلامي، والدفع به إلى التألق والمنافسة الحضارية التي سرعان ما انكفأ عنها، وتراجع القهقري لعوامل متداخلة منها الثقافي والسياسي والديني.

وعلى الرغم من ذلك فإن حضور أساطين هذا الفن وخناذيذه كان دائماً موجهاً لعقل الأمة، ولذلك سعى الإمام الشافعي إلى تشكيل هذا العقل، إصلاحاً لما اعوج منه، وسعيًا لإخراج العقل المنشود في الإسلام. وهذا ما لاحظته بعده الإمام الجويني في القرن الخامس الهجري، وصور ما وصل إليه عقل الأمة بقوله: «عم من الولاة جورها واشتطاطها، وزالت صون العلماء واحتياطها، وظهر ارتكانها في جراثيم الحطام واختباطها، وانسل عن لجام التقوى رؤوس الملة وأوساطها، وكثر انتماء القرى إلى الظلم واختلاطها»^(٥٠).

وهذا الذي دفع الإمام الجويني ليؤلف هذا الكتاب الذي قال عنه معتر الخطيب: و«الغرض الأكبر في -غيث الأمم- الذي يطمح لأن يقوم بدور إنقاذه في زمن الفساد والانحطاط، وهو وجوب التمسك بالمبادئ العامة والمقاصد الكلية اليقينية حين تلبس الجزئيات بسبب الاختلاف أو الظن، أو بسبب الجهل وانعدام المفتين ونقل المذاهب»^(٥١). فطرح المقاصد باعتبارها ذات تأثير قوي في أي عملية إصلاح، وترشيد لهذا العقل ليتجاوز أزماته.

(٥٠) الإمام الجويني، غياث الأمم في اجتياث الظلم، تحقيق: عبد العظيم الديب، القاهرة، ١٤٠١هـ، فقرة ٧٧٦.

(٥١) معتر الخطيب، الوظيفة المقاصدية: مشروعاتها وغاياتها، مجلة إسلامية المعرفة، العدد ٤٨، السنة الثانية عشرة، ربيع ١٤٢٨هـ / ٢٠٠٧م.

ولفتة أخرى كانت مع الإمام الشاطبي الذي راعه هو الآخر ما ساد القرن الثامن في بلاد الأندلس من غلبة الفقه الفروعي بمعزل عن مقاصده ومراميه، والنزعة الظاهرية التي انتشرت بهذه الربوع، فجرد قلمه معالجاً هذا الإشكال، فكانت صياغته لعلم أصول الفقه صياغة جديدة، «لإعادة بنائه على أصول قطعية، تتمثل في تأسيس مقاصد الشريعة لتضييق الخلاف، وتجاوز خلاف المذاهب، والجمود الذي أحاط بكتب الفقهاء»^(٥٢).

وكل هذا يلفت انتباهنا إلى أن أي إصلاح لهذا العقل يجب أن يستحضر فيه هذا البعد المقاصدي نظراً لفائده. يقول الدكتور أحمد الريسوني: «وأول ما يستفيد العقل من المقاصد أنه يكون عقلاً قاصداً يرنو إلى المآلات، ويسرح في ثنايا النصوص، ويحدد مقصوده ويقدر جدواه قبل أن يفتح قضايا ويدخل في معاركه، فتحديد المقصد ومدى أولويته وملاءمته، ومدى جدواه ومشروعيته، هو الذي يحدد المضي أو عدمه، وهو الذي يحدد ما يجب التركيز عليه، وما لا يستحق ذلك»^(٥٣).

فالعقل المقاصدي يتحرك في الحياة وعينه على الهدف الأسمى، بل إنه يتجاوز حدود الدنيا إلى الآخرة، إذ أن مقصود الشارع من الدنيا كما يقول القرافي: «أن تكون مزرعة الآخرة، ومطية السعادة الأبدية، وأما ما عداه فمعزول عن مقصد الشارع في الشرائع»^(٥٤). وبهذا ينتقل العقل إلى فضاء أرحب.

كما أن آلية التقصيد تصحح سلم الأولويات للعقل المسلم، فيصبح عقلاً ترتيبياً يقدم ما حقه التقديم، ويؤخر ما حقه التأخير، ويراعي الأولى فالأولى بين ما اعتُبر من الضروريات أو الحاجيات أو التحسينيات، ويدرك التداخل بين المصالح والمفاسد، وهو مجال واسع، ومسرح فسيح للعقل كي يشتغل ويبدع.

وكما أنها تمنح العقل القدرة على التركيب والصياغة الكلية، ولهذا كان التقعيد الأصولي أساس التقعيد الفقهي العظيم الأثر في منح العقل القدرة على التنظير، بالانطلاق من الجزئيات إلى الكليات، «فالتعامل مع المقاصد وعلماء المقاصد ينشئ عقلية استقرائية، وفكرًا تركيبيًا، يستقرئ الجزئيات، ويربط بينها، ويركب بعضها مع بعض ليصل إلى الكليات»^(٥٥).

(٥٢) المصدر السابق.

(٥٣) أحمد الريسوني، الفكر المقاصدي قواعده وفوائده، الدار البيضاء: النجاح الجديدة، ١٩٩٩م، ص ٩٩-١٠٠.

(٥٤) شهاب الدين القرافي، أنوار البروق في أنواء الفروق، دار عالم الكتب، بدون تاريخ، ج ٣، ص ٢٦١.

(٥٥) عبد الوهاب أبو سليمان، الفكر الأصولي دراسة تحليلية نقدية، ط الأولى، ١٤٠٣هـ/ ١٩٨٣م.

ومن بين ما يترتب عليه العقل المسلم أنه يكون عقلاً تعليلياً، يلتمس العلل للأشياء، فيعلل الشرع والواقع باعتبارهما كتابين من مصدر واحد وهو الخالق سبحانه. والعقلية التعليلية مقصد ركز عليه القرآن كثيراً، ووجه الأنظار إلى ملاحظة العلل والحكم المقترنة بالأحكام وغيرها، وتتبع القوانين المثبوتة في هذا الكون، لمحاولة الربط بين العبادات مثلاً، وآثارها في الواقع اقتداء بالوحي الذي يجمع أصول العبادات، والظواهر الكونية في إشارة إلى ضرورة الربط بين خلق الله وأمره.

وهذه العقلية غابت لمدة طويلة من حياة الأمة، فنجم عن ذلك خلط أدى إلى تضارب العلل وسخافتها أحياناً، وإلى الإهمال والنسيان أحياناً أخرى. ولهذا يعتبر ابن القيم أن هذا الباب عظيم النفع جليل القدر يترتب على التفريط فيه فساد كبير، يقول عليه رحمة الله: «هذا فصل عظيم النفع جدا، وقع بسبب الجهل به غلط عظيم على الشريعة، أوجب من الحرج والمشقة وتكليف ما لا سبيل إليه ما يعلم أن الشريعة الباهرة التي في أعلى رتب المصالح لا تأتي به، فإن الشريعة مبناها وأساسها على الحكم ومصالح العباد في المعاش والمعاد، وهي عدل كلها، ورحمة كلها، ومصالح كلها، وحكمة كلها، فكل مسألة خرجت عن العدل إلى الجور، وعن الرحمة إلى ضدها، وعن المصلحة إلى المفسدة، وعن الحكمة إلى العبث، فليست من الشريعة وإن أدخلت فيها بالتأويل»^(٥٦).

وهذا الذي قرره ابن القيم يفتح للعقل باب التنقيب عن هذه المصالح سعياً منه لأن يكون مقصوده من الفعل منسجماً مع مقصود الشارع ليتحقق القصد من التكليف، وهو تعبيد هذا الإنسان لله بشكل صحيح، وأخذ العباد إلى ربهم بمعرفة محبوباته ومكروهاته ومأموراته ومنهياتها، ولا سبيل إلى ذلك إلا بمراقبة علل الأوامر والنواهي بعقل متجرد عن الهوى، سليم من أمراض الشبهات والشهوات، متسلح بالعدة المعرفية الكافية لهذا الغرض.

ولا يشك عاقل أن الهدف الأسمى لهذه الشريعة التي هي خطاب معجز للعقل البشري هو صياغة عقل الأمة، الفردي والجماعي، ونقلها من أحوال الشهوات والشبهات، إلى شاطئ العرفان والقربات. ﴿فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَةَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ﴾^(٥٧).

ص ١٠٢.

(٥٦) ابن القيم الجوزية، إعلام الموقعين عن رب العالمين، تحقيق: محمد عبد السلام إبراهيم، بيروت: دار الكتب العلمية، ط الأولى، ١٤١١هـ، ج ٣، ص ١١.

(٥٧) سورة الروم، الآية: ٣٠.

وإذا كان حفظ العقل من الضروريات الخمس استقلالاً، وحفظه بحفظ النفس تبعاً يدل على موقعه في الخريطة المقاصدية، فإن مما ينبغي لفت الانتباه إليه هو: أن ما ذكره علماء المقاصد من حفظه إنما هو باعتباره أداة للتفكير كحفظ اليد والعين، وذلك بتحريم الخمر، وقليله، لكن الأمر أكبر من ذلك، إذ الخمر لم يحرم بشكل نهائي إلا في المدينة، بينما العهد المكي كله كان حرباً على الشرك، وبناء التصور الصحيح للدلالة على أن حفظ العقل يتم ببناء تصورات صحيحة عن الله والكون والإنسان، وحمايته من كل ما يهدده سواء كان شيئاً مادياً كالخمر، أو معنوياً كالأفكار الهدامة، وعلى هذا فحفظ نمط الأمة في التفكير، لا يقل أهمية عن حفظه العقل عضواً.

ومن المقاصد التي أحقها بعض المتأخرين مقصد التزكية أخذاً له من النصوص الوافرة، التي تنسب للنبي ﷺ مهمة التزكية والتطهير، من ذلك: ﴿كَمَا أَرْسَلْنَا فِيكُمْ رَسُولًا مِنْكُمْ يَتْلُو عَلَيْكُمْ آيَاتِنَا وَيُزَكِّيكُمْ وَيُعَلِّمُكُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَيُعَلِّمُكُم مَّا لَمْ تَكُونُوا تَعْلَمُونَ﴾^(٥٨)، وقوله تعالى: ﴿رَبَّنَا وَابْعَثْ فِيهِمْ رَسُولًا مِنْهُمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِكَ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَيُزَكِّيهِمْ إِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ﴾^(٥٩)، وقوله تعالى: ﴿لَقَدْ مَنَّ اللَّهُ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ إِذْ بَعَثَ فِيهِمْ رَسُولًا مِنْ أَنْفُسِهِمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ﴾^(٦٠)، وقوله تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي بَعَثَ فِي الْأُمِّيِّينَ رَسُولًا مِنْهُمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ﴾^(٦١).

ويعلق الريسوني على هذا المقصد المشار إليه في هذه الآيات بقوله: «وهو مقصد ثابت نصاً واستقراء، وأرى - والله أعلم - أن من تزكية الإنسان تزكية عقله، بتنميته وترشيده وتشغيله. وهذا ما فعله الشرع، حيث عمل على تحرير العقول وإطلاقها من قيودها، ورفع عنها ما كان يعطلها من أوهام وخرافات. وطعمها بقيمه وأحكامه، ثم ترك لها المجال واسعاً لتعمل وتتزكى. وهذا وجه آخر من وجوه حفظ العقل. فحفظ الشريعة للعقل ليس منحصرًا في تحريم المسكرات والمعاقبة عليها، فكم من عقول ضائعة وهي لم تر ولم تعرف مسكرًا قط. ولكن أسكرها الجهل والخمول، والتعطيل، والتقليد»^(٦٢).

(٥٨) سورة البقرة، الآية: ١٥١.

(٥٩) سورة البقرة، الآية: ١٢٩.

(٦٠) سورة آل عمران، الآية: ١٦٤.

(٦١) سورة الجمعة، الآية: ٢.

(٦٢) أحمد الريسوني، نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي، الرياض: الدار العالمية للكتاب الإسلامي، ط الثانية، ١٤١٢ هـ، ص ٢٧٠.

هذا المفهوم الواسع لحفظ العقل، يقوم على تزكيته، والدفع به إلى القيادة الحضارية باعتباره عقلاً يمتلك من الأصول المعصومة ما يجعله أهلاً لذلك. لكن وفي المقابل نجد عقولاً انفصلت روابطهم بالوحي المعصوم ومقاصده، يخطون خطب عشواء، فيقدمون اليوم ما أخروه بالأمس، دون ضابط أو مقياس، «فتجدهم يدافعون -مثلاً- عن الاقتصاد والتنمية الاقتصادية، ويخربون البشر والتنمية البشرية، يحاربون ويحذرون جنون البقر، وينشرون ويشجعون جنون البشر. وتجد آخرين يدافعون عن الحريات والحقوق الفردية، وينسون أو يدوسون حقوق الشعوب والمجتمعات، أو يدافعون عن الأرزاق ويخربون الأخلاق. وتجد آخرين يحاربون تلوث البحار والسهول، ولا يبالون بتلوث النفوس وتسمم العقول، وتجد تقديساً متزايداً لحرمة الوطن والطين، وإهداراً متعمداً لحرمة العقيدة والدين»^(٦٣). فكل هذه الاختلالات والتجاوزات تجد علاجها في هذا المنهج الأصولي المقاصدي

خامساً: آلية بناء العقل الاجتهادي

إن من أعظم ما مُني به العقل المسلم آفة التبعية والتقليد، وإسلام العقول للغير دون حجة ولا دليل، وإن تعجب فعجب أن نصوص الوحي طافحة بالتحذير الواضح من هذه الآفة، فاتباع الغير بدون دليل لم يرد في القرآن الكريم إلا مذموماً، ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ اتَّبِعُوا مَا أَنْزَلَ اللَّهُ قَالُوا بَلْ نَتَّبِعُ مَا وَجَدْنَا عَلَيْهِ آبَاءَنَا﴾^(٦٤). وقوله تعالى: ﴿إِنَّا وَجَدْنَا آبَاءَنَا عَلَىٰ أُمَّةٍ وَإِنَّا عَلَىٰ آثَارِهِم مُّقْتَدُونَ﴾^(٦٥).

وفي هذا السياق يأتي تحذير الرسول ﷺ للفرد من أن يكون عديم التفكير، مسلوب الإرادة، ينساق مع التيارات والأفكار السائدة دون إعمال فكر، أو تدبر، يقول ﷺ: «لا يكن أحدكم إمعة، يقول: أنا مع الناس إن أحسن الناس أحسنت، وإن أسأؤوا أسأت»^(٦٦).

وفي المقابل نجد التشجيع على الاجتهاد بالوعد عليه بالأجر في حال الصواب والخطأ، ومن ذلك: الحديث المشهور: «إذا حكم الحاكم فاجتهد ثم أصاب فله أجران، وإذا حكم فاجتهد ثم أخطأ فله أجر»^(٦٧)، وهي طمأنة للمقبل على هذا العمل، شريطة أن يبذل جهده، كما أقر الرسول ﷺ معاذ بن جبل على الاجتهاد بالرأي إلى جانب الدليل من

(٦٣) أحمد الريسوني، الفكر القاصدي قواعده وفوائده، مرجع سابق، ص ١٠٢.

(٦٤) سورة لقمان، الآية: ٢١.

(٦٥) سورة الزخرف، الآية: ٢٣.

(٦٦) علي الهروي القاري، مرقاة المفاتيح شرح مشكاة المصابيح، بيروت: دار الفكر، ط الأولى، ١٤٢٢هـ/

٢٠٠٢م، ج ٨، ص ٣٢٠٣.

(٦٧) صحيح البخاري، ج ٩، ص ١٠٨.

القرآن والسنة، ولا ريب فإن الله تعالى أمر رسوله ﷺ أن يحكم بين الناس بما أداه إليه رأيه واجتهاده، فقال: ﴿إِنَّا أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِتَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ بِمَا أَرَاكَ اللَّهُ﴾. (٦٨)

والإسلام في دعوته إلى الاجتهاد وإعمال العقول قد فتح الباب لهذه العقول أن تلج النص، وتلمح الواقع واعتلاجهما باجتهاد شمولي واقعي عقلائي لا يتنكر للثواب ولا يعيش في التاريخ. يقول الدكتور طه جابر العلواني في توصيف الاجتهاد القادر على رفع التحديات والاستجابة لمطلبات المرحلة إننا حين ننادي -اليوم- بالاجتهاد فإننا لا نريد من الاجتهاد، الاجتهاد الأصولي المخصوص الذي عبر علماء الأصول عنه بأنه (بذل الفقيه جهده للوصول إلى معرفة حكم فقهي)، ولكن نعني بالاجتهاد ذلك المنهج العقلي الذي يتيح للعقل المسلم المشاركة في الجهاد، إنه جهاد العقل من أجل التكوين الفكري وبناء العقلية الإسلامية والنفسية الإسلامية، وإيجاد الشخصية الإسلامية، الاجتهاد في مختلف فنون العلم ومتنوع جوانب المعرفة، الاجتهاد الذي يعبر عن قدرة الأمة على تحديد خلاياها الفكرية وإعادة نسيجها العقلي... لتحقيق التجدد الدائم والنهضة المستمرة، والشهود الحضاري، وتمكين الأمة من القيام بواجب الاستخلاف، والحصول على شرف التمكين الإلهي، واستكمال مقومات الخير والوسطية» (٦٩).

وهذا العمل الاجتهادي يبني على جهود من سبق، ويوسع من دائرة الاجتهاد لتشعب القضايا وتداخلها إلى حد التعقيد، وتقتضي من العقول أوسعها ومن الجهود تكاملها. فالعقل أداة الاجتهاد ووسيلة الاستنباط. والإسلام فتح أمام العقل المسلم آفاق الاجتهاد. ففي النصوص قطعية الدلالة والثبوت هناك اجتهاد في فهمها، وفي تقعيد وتقنين أحكامها، وفي تنزيل هذه الأحكام على الواقع، وفي تقرير مدى توفر شروط إعمال هذه الأحكام. وفي النصوص ظنية الدلالة، هناك اجتهاد في دلالتها، وفي النصوص ظنية الثبوت هناك اجتهاد في ثبوتها. أما ما لا نص فيه، فأبواب الاجتهاد فيه مفتوحة لقياس أحكامه على غيره مما فيه أحكام نصية، وبينهما علاقات (٧٠).

فالأمة تحتاج إلى فقه شامل شمول شريعة الإسلام واستيعابها لقضايا الإنسان، وهو المنهج الذي انطلق مع بداية الإسلام وانطلاق حركة الاجتهاد، فقد كان الفقه المنشود فقهاً كلياً يسعى للإجابة عن أسئلة الإنسان في ارتباطها ببناء المقصد من وجوده في هذه الحياة

(٦٨) سورة النساء، الآية: ١٠٥.

(٦٩) طه جابر العلواني، نقلاً عن: عبد القادر صبحوض، مقال على الإنترنت عنوانه: الاجتهاد والتجديد نحو تكامل معرفي وتجاوز للثنائيات رابط: <https://diae.net/48570>

(٧٠) محمد عمارة، هل الاسلام هو الحل؟ لماذا وكيف؟، القاهرة: دار الشروق، ١٩٩٥، ص ٥٨.

موحداً ومستخلفاً قصد التعمير، وإخراج الأمة الموصوفة في الوحي بالخيرية والشهادة على الناس. يقول العلواني في الفقه المطلوب في الاجتهاد والذي يقوم بهذا الدور من التشكيل للعقلانية الإسلامية المتفاعلة مع قضايا الإنسان: «إن مصطلح الفقه ليس مفهوماً جزئياً وضيقاً كما يتداول اليوم، حيث إنه لا يكاد يتجاوز مجالين اثنين ما يسمى «فقه العبادات» و«فقه المعاملات»، في حين أن الاستعمال القرآني لهذه الكلمة جاء عاماً وشاملاً كما في قوله تعالى: ﴿لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ﴾، فالتفقه هو المعرفة العميقة والقويمة، بالأدوات والمناهج التي تكسب هذا المستوى من المعرفة. ولا يعني التفقه مجرد معرفة الأحكام الشرعية التفصيلية، وإنما معرفة المنظومة الإسلامية في أصولها وقواعدها العامة، وفي منظوراتها الشاملة التي ترتبط بالإنسان والمجتمع والحياة»^(٧١).

ولن يتأتى هذا النوع من الفقه إلا بالاجتهاد الجماعي الذي تتضافر فيه الجهود، وتتكامل لأجله العلوم والتخصصات، فإن تاريخ الاجتهاد يعود بنا إلى عصر الصحابة، وكيف كان الاجتهاد الفردي والجماعي يسيران جنباً إلى جنب، دون الاستغناء بأحدهما عن الآخر، والكل يراود منه توجيه عقل الأمة لتعود لشهودها، وسالف مجدها. فينشأ عن ذلك عقل موسع يجمع بين القراءات المتعددة قراءة الوحي والكون والإنسان، وينفتح على مختلف العلوم والفنون، كالعلوم الحقة، والعلوم الإنسانية والاجتماعية وغيرها.

فالاجتهاد هو إعطاء العقل أقصى درجات الفاعلية باستفراغ الوسع وبذل أرفع الجهد الفكري والعلمي والبحثي، ولا يصدق دلالة ومضموناً إلا بعد استكمال شرائط البحث وأعمال النظر بالطرائق والأدوات المنهجية بما يوفر الإحاطة التامة قدر الإمكان وبما يوفر الاطمئنان النفسي والعلمي والبحثي. وهو صياغة فكرية ذهنية يتولد منها فعل الاجتهاد وبصورة مستدامة، لا تنهون في تحصيل العلم والمعرفة، والتقدم ما هو إلا حصيلة تراكمات العلم واستخداماته في مجالات الحياة المختلفة، وهو مقاومة لعناصر الجمود والتفكير السطحي والنظر القشري والاعوجاج والشلل الفكري، فهذه الحالات هي أشد ما يناقض ويعارض مفهوم الاجتهاد، وما ظهرت هذه الحالات إلا في زمن التراجع الحضاري الذي أصاب حركة الاجتهاد بالجمود والانغلاق والتوقف إلى حد ما... فهو ثورة في التفكير ودعوة للتقدم^(٧٢).

إن أكبر جناية على العقل المسلم - كما يقول الدكتور سعيد شبار - أنه تم اختزال

(٧١) عبد القادر محمد القيسي، الاجتهاد والتقليد في الشريعة الإسلامية وعند أبي حنيفة، بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠١٩م، ص ٤١٩-٤٢٠.

(٧٢) عبد القادر محمد القيسي، المرجع نفسه، ص ٤١٩.

مفهوم الاجتهاد الذي كان فعلاً حركة عقل ومجتمع في إطار أصول دينية واضحة، وجعله آلة خاصة بمجال التداول الفقهي الذي كان بدوره المغذي الأكبر لهذه الحركة. لكنه لما أتى على هذا المجال زمان من الجمود والانكماش قضى على تلك الحركة أن تتوقف، وعلى العقل أن يستقيل، وعلى الاجتهاد أن يغلق بابه، وعلى الأمة بالتالي أن تنسحب من موقع الشهادة والقيادة^(٧٣).

فراجع العقل البرهاني العلمي المجتهد إلى عقل سكوني مقلد مستسلم، ولإعادة الفاعلية له يجب تحريك هذه الآلية الاجتهادية التجديدية الساعية لتطوير وعي العقل الإسلامي، وتحريره والإسهام في إعادة تشكيله ليصبح مؤثراً من جديد. يقول فتحي الدريني: «ومن المقرر بداهة أن طبيعة الاجتهاد: عقل متفهم، ذو ملكة مقتدرة متخصصة، ونص تشريعي مقدس، يتضمن حكماً، ومعنى يستوجه أو مقصد يستشرف إليه»^(٧٤).

لقد أسهمت المنهجية الأصولية في إعادة صياغة العقل المسلم، صياغة جمعت بين ضبط قوانين العقل، وتسييج مقاصد المكلف، في معادلة عُمل فيها على «دمج العقل بالقلب حتى تنقاد النيات إلى قوانين العلم، فلا تضل في متاهات البدع والخرافات، وينقاد العقل أو العلم إلى صلاح النيات، أي إلى قصد الشارع فلا يزل عن قصد التعبد إلى قصد الحظ»^(٧٥).

□ خاتمة

إن المتتبع لخيوط هذا الموضوع في مظانه ليخرج بنتائج أسجل بعضها:

- إن قضية تشكيل العقل المسلم من القضايا الكبرى التي شغلت العلماء والباحثين والمفكرين بل ومؤسسات بحثية، والكل على قناعة تامة بمستوى ما وصل إليه هذا العقل من تأزم واختلال في مناهج التفكير، وهي قضية يجب أن تشغل بال كل غيور على أمته يحزنه ما وصلت إليه، ويسره أن يراها تستعيد ريادتها وقيادتها وموقعها الذي تستحق.

- إن المنهج الأصولي يرقى إلى كونه قانوناً يعصم الفكر، ويوفر الآليات المنهجية والعدة المعرفية اللازمة لأي بناء أو تشكيل للعقل المسلم شريطة تطويره، وتجديده، وقد

(٧٣) سعيد شبار، الاجتهاد والتجديد في الفكر الإسلامي المعاصر، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط الأولى، ١٤٣٧هـ / ٢٠١٦م، ص ١٥.

(٧٤) فتحي الدريني، المناهج الأصولية في الاجتهاد بالرأي، الشركة المتحدة للتوزيع، ط الثانية، ١٩٨٥م، ص ٥.

(٧٥) فريد الأنصاري، المصطلح الأصولي عند الإمام الشاطبي، معهد الدراسات المصطلحية والمعهد العالمي للفكر الإسلامي، ٢٠٠٤م، ص ١٥٢.

سبق له أن قام بهذا الدور على يد الشافعي يوم اشتد الخلاف، وتلاحَّ الناس، فأثبت أنه العلم القادر على صياغة العقلية الإسلامية الفاعلة، والمتوهجة.

- الأصوليون هم خير من قنن علاقة العقل بالنقل، وحدد موقع العقل بشكل لا يرتفع به فوق مكانته، ولا يقحمه فيما لا قبل له به، وبذلك توجه العقل إلى مجال الفهم والتنزيل، مع التركيز على ضرورة فتح ما انغلق من الزوايا، والدوائر على خريطة الوحي.

- الاستناد إلى المنهج الأصولي في هذا التشكيل يسعفنا بتكوين عقلية تعتمد التفكير الكلي بدل الإغراق في الجزئيات، وبصياغة النظريات في شتى المجالات، وهو ما من شأنه تقليل الخلاف، وإيجاد أرضية مشتركة للتقارب والانسجام، كما يمدنا بعقلية علمية تستند إلى القوانين والسنن الكونية من التغليب والاطراد في الحوادث، والتلازم في الأشياء، وملاحظة العلائق بين خلق الله وأمره.

- العلم الذي صاغ العقل المصلحي لدى المسلم هو علم أصول الفقه، إذ من رحمه خرجت المقاصد، وهي أساس تكوين عقلية مصلحية مقاصدية تعتمد التعليل أساساً لها، حيث تربط الأفعال بغاياتها وتستحسن من المصالح ما تراه أوفق للإنسان، وتعمل على الموازنة بين المصالح والمفاسد، والوسائل والمقاصد، وتفتح من الذرائع ما يجب فتحه، وتسد منها ما يجب سده.

- كما أعمل الأصوليون لتشكيل هذه العقلية آليات منهجية وهي: الاستقراء، والتقصيد، والاجتهاد، وهذا على سبيل التمثيل فقط، وإلا فإن ثمة آليات أخرى، كالموازنة والترجيح، والتقريب والتغليب، وغيرها مما يحتاج إلى تعميق بحث، وإدانة نظر.



من حق العيش المشترك إلى واجب العيش الواحد

محمد محفوظ

□ مفتح

إن الدين الإسلامي بقيمه ومبادئه وتاريخه، حافل بالغنى والاتساع والتعدد؛ إذ إنه شكّل علامة فارقة ومنعطفاً ضخماً في التاريخ الإنساني قاطبة، ولا ريب أن العمل على حصر هذه القيم والمبادئ بفهم بشري واحد، من الخطايا والأخطار الكبرى التي تواجهنا اليوم، وقد كلفنا توجه بعضنا إلى فرض رؤيتهم وتفسيرهم الخاص للدين على المجتمع الكثير من المآزق والمخاطر.

وذلك لأن هذا الفهم الأحادي للدين يفقر قيم الدين، ولا يجعل المسلمين اليوم على تواصل رحب مع كل قيم وآفاق الدين الواسعة، لذلك فلا يمكن أن تحتزل الإسلام بقيمه ومبادئه وثورته المعرفي والإنساني والحضاري بفهم واحد ورؤية واحدة، لا تمتلك القدرة المنهجية والمعرفية على إدراك واستيعاب كل قيم الدين.

من هنا فإن من أهم خطوات الإصلاح الديني في مجالنا الوطني هو: القبول والاعتراف الصريح والتام بوجود قراءات متعددة للدين، وأن هناك

تفسيرات ثرية لقيم الدين، نحن بحاجة إلى احترامها وفسح المجال لتتاجها ومنهجها للعمل في الاجتماع الوطني في مختلف الدوائر والمستويات.

وإن الوعي الديني السائد في كثير من صوره وأشكاله، هو أحد المسؤولين المباشرين عن الاحتقانات الاجتماعية والسياسية والمآزق الوطنية. لذلك فإن عملية الإصلاح الوطني، بحاجة إلى ممارسة قطيعة فكرية وعملية مع مقولات الوعي الديني التي تغرس الفرقة والتشتت بدعاوى مذهبية أو طائفية، أو تمارس دور الوصاية والاحتكار لفهم قيم الدين. حيث إن كل فهم لا ينسجم وتصوراتهم ينعت بالزيغ والضلال والكفر. فلا يمكن بأية حال من الأحوال، اختزال فهم الإسلام في طريقة واحدة. وإصرار البعض على ذلك، وممارسة القهر والفرس والإكراه في سبيل ذلك، ساهم بشكل مباشر في تفاقم التوترات وازدياد المشكلات في الحياة الإسلامية ذات الطابع المذهبي والطائفي. ولقد كلف هذا النهج والمنحى الأمة والوطن الكثير من الإخفاقات والخسائر على المستويين الداخلي والخارجي. فبفعل هذه العقلية وممارساتها الخاطئة والعنيفة ورهاناتها البائسة، تحول الإسلام إلى عدو رئيس للكثير من الدول والأمم والشعوب، وبدأت من جراء ذلك تمارس مضايقات حقيقية على الوجود الإسلامي هناك.

وعلى المستوى الداخلي تحول هذا النهج إلى صانع للتوترات والأزمات والعنف. وبمنظرة واحدة إلى مناطق التوتر والعنف والعنف المضاد في العالم الإسلامي، نجد أن لهذا النهج الإقصائي والعنفي دوراً في بروز هذه الأزمات والمآزق.

□ نقد الفهم الأحادي

وعلى كل حال، إننا لا نستطيع أن نطور فهمنا ومعرفتنا لقيم الدين الإسلامي ودورها في الحياة العامة، دون ممارسة نقد حقيقي ونوعي تجاه الفهم الأحادي للدين، والذي يستخدم القهر والإكراه للخضوع والالتزام بقيم الدين.

إن الإصلاح الديني المنشود، يتطلع للوقوف بحزم ضد كل محاولات حصر الدين الإسلامي بفهم بشري واحد، وممارسة الإكراه في سبيل تثبيت هذا الفهم في الحياة العامة للمسلمين. وذلك لأن الفهم الأحادي للدين بكل توابعه وتأثيراته، هو صانع للفرقة والانشقاق والفتنة في الأمة، ولا يمكن الخروج من هذه المحن إلا بنقد وممارسة القطيعة المعرفية مع كل المنهجيات والمحاولات التي تحتزل الإسلام في فهم معين.

صحيح أن الدين الإسلامي يحتضن جملة من الثوابت لا يمكن تجاوزها، ولكن فهم

هذه الثوابت متعددة ومتنوعة، ولا يمكن بأية حال من الأحوال إقصاء هذه الأفهام والرؤى من الدائرة الإسلامية. والذي يخالف هذا الفهم أو يقف منه موقف المناقض، لا يهتم بالضلال والزيغ والخروج على مقتضيات الصراط المستقيم؛ وذلك لأن هذا الفهم البشري لا يُلزم إلّا أصحابه، وأية محاولة لإقصاء صفة الخلود على هذا الفهم، هو إدخال للمجتمع والأمة في أتون الصراعات الدينية والمذهبية.

من هنا ومن منطلق نقد الفهم الأحادي للإسلام، نحن بحاجة إلى إعادة بناء تصوراتنا الثقافية والاجتماعية عن الاجتهاد والتعدد الفكري والمذهبي والاختلاف والتنوع على أسس جديدة، يحتضنها المشترك الديني والوطني.

فالاختلاف ليس حالة مرذولة ومذمومة، وإنما المرذول والمذموم هو الفرقة والانقسام. والتعدد والتنوع المذهبي والفكري ليس زيغاً وضلالاً، وإنما هو من طبائع الأمور والحياة ومقتضيات مبدأ الاجتهاد الذي أقره الدين الإسلامي. وإن أية محاولة لقهر التعدد أو إقصاء التنوع، لا تفضي إلّا إلى مزيد من التوترات والتشظي وغياب الاستقرار الاجتماعي والسياسي. وحرصنا على الوحدة ينبغي ألا يدفعنا إلى ممارسة العنف والإكراه تجاه الآراء والقناعات المغايرة والمختلفة.

لذلك فإن الخطوة الأولى في مشروع الإصلاح الديني وتجديد الخطاب الإسلامي، هو رفض الرؤية الأحادية للإسلام، والتي تبرر لنفسها ممارسة العنف والإكراه وإطلاق أحكام القيمة تجاه غيرها من الرؤى والقناعات.

إن الفهم الأحادي للقيم والمبادئ، هو أحد البذور الأساسية لانتهاك قيم الحرية والعدالة وحقوق الإنسانية.

وذلك لأن هذا الفهم الأحادي يقود صاحبه إلى الاعتقاد الجازم بأنه هو وحده الذي على الحق وغيره يعيش الزيغ والضلال والانحراف. وهذا الاعتقاد بمتوالياته النفسية والسلوكية، هو الذي يساهم في دفع هذا الإنسان إلى ممارسة العنف والإكراه تجاه الآخرين وجوداً ورأياً وأفكاراً.

إن الرؤية الاصطفائية إلى الذات وما تحتضنه من معارف وعقائد ومواقف، هي التي تقود إلى انتهاك الحقوق والانتقاص من كرامة الآخر المختلف.

إننا هنا لا ندعو إلى جلد الذات أو تحقيرها، وإنما إلى مساواة الآخر بالذات، وإن الفهم الأحادي للدين والاعتقاد من قبل مجموعة بشرية أنها وحدها الفابضة على الحقيقة والعارفة بقيم الدين وأهدافه، إن هذا المنحى يقود إلى تلغيم صيغ التعايش السلمي ومجالات

التواصل الإنساني. لأن هذا الفهم يعيد ترتيب العلاقات والحقوق على قاعدة المنسجم مع هذا الفهم والمناقض والمخالف له.

وخلاصة الأمر: أن القضية الأساس التي ينبغي أن تتجه إليها جهود المصلحين والمفكرين، هي نقد الفهم الأحادي وتفكيك النظام المعرفي الذي يبرر ويسوغ لصاحبه ممارسة العسف والقهر ضد الآخر المختلف والمغاير.

وإن هذا النقد هو محاولة فكرية ومعرفية لتجديد أنماط الرؤية وقواعد الفهم، وفحص متواصل لفضح ادّعاء القبض على الحقيقة وتفكيك مبررات ومسوغات التمايز والإقصاء.

لذلك فإن نشدان التجديد والإصلاح، يقتضي العمل بكفاءة عالية لتفكيك أسس الفهم الأحادي والعمل على تحرير المجال الاجتماعي والسياسي والثقافي من كل أشكال الاستئثار والاستفراد والديكتاتورية، التي تتغذى بشكل دائم من فهم أحادي مقيت.

والإصلاح الثقافي والفكري الذي نرى ضرورته، ونشعر بأهمية تجاوزه الكثير من معوقات التقدم، لا يعني رفض قيم الدين أو الخروج عن ضوابطه ومتطلباته. وإنما يعني إعادة تأسيس فهمنا للدين بعيداً عن الأحادية في التفكير والقشرية في الفهم والتعامل مع الاجتهادات الإنسانية في فهم الدين بعيداً عن التقديس الأعمى أو مفهوم الحقائق المطلقة. بل هي أفهام مرتبطة بزمان ومكان محددين وعليها فهم هذه الاجتهادات واحترامها، ولكن دون إلغاء عقولنا أو التعامل مع تلك الاجتهادات وكأنها نصوص خالدة لا تقبل المناقشة والجدل والحوار.

فبدون تحرير وعينا وفهمنا من عوائق الجمود والحرفية والتأخر، لن نتمكن من الولوج في مشروع التقدم والتطور الإنساني والحضاري.

لذلك فإن الإصلاح الثقافي وتجاوز الفهم الأحادي والمتعسف لقيم الدين، من الضرورات القصوى التي تؤهلنا لبناء واقع مجتمعي جديد. فالكثير من متطلبات التقدم وعوامل الرقي، لا يمكن القبض عليها اجتماعياً، بدون عملية الإصلاح الثقافي التي تحرر الفهم والرؤية من الجمود والقشرية، وتعيد صياغة الوعي على أسس القيم الحضارية التي نادى بها الدين، وعمل من أجلها أهله عبر المسيرة التاريخية الطويلة.

وتفكيك أسس ومركزات الفهم الأحادي والمغلق لا يتم بالرغبة والتمني المجرد، بل بالعمل المتواصل على صعد المعرفة والسلوك لإزالة كل الأغشية التي يخفي وراءها هذا الفهم الأحادي، الذي لا يغذي إلا الجمود والتطرف والغلو.

وإن التأمل الجاد في هذه الأحداث ودلالاتها العميقة على المستويين الثقافي والسياسي، يوصلنا إلى اكتشاف خلل عميق يعاني منه المجال العربي والإسلامي. وهذا الخلل العميق ليس من جراء ضغوطات الخارج أو مؤامراته الهادفة إلى تقويضنا من الداخل كما يدعي البعض. وإنما هو من جراء أمراض مستوطنة في داخل حياتنا على مختلف المستويات والصعد. وهذا الخلل العميق الذي يعيشه الوضع الإسلامي، ويلقي بظله الثقيل على مجمل جوانب الحياة، يتجسد في داء التعصب وغياب أدنى حالات القبول بالآخر والتسامح تجاه الاجتهادات الفكرية أو اختلاف القناعات السياسية أو تجاه سيئات الواقع المعيش. وكأن ههنا الأساسي هو البحث عن عدو نحاربه، ونبرز ترسانتنا القتالية تجاهه. ومن الطبيعي القول: إن التعصب هو الأرض الخصبة، التي تنمو فيها كل أشكال العنف واستخدام القوة في العلاقات الإنسانية. والتعصب هنا لا يعني الرفض العلمي والرصين لقناعات الآخرين واختياراتهم السياسية والمجتمعية. وإنما هو على حد تعبير الناقد المصري (جابر عصفور) في كتابه (هوامش على دفتر التنوير) حالة معرفية تنطوي فيها الذات على ما أدركته، وترفض أن ترى سواه أو تمنح غيره حق الوجود، ما تؤمن به الذات دون مراجعة أشبه بوجودها نفسه. وضع من الاكتفاء الذاتي الذي يستغني عن كل ما عداه ولا يتقبل أي مغاير له، بقدر ما تنطوي الذات على إيمان مطلق بما تراه في هذه الحالة المعرفية، فإن إيمانها به يتضمن معنى الإطلاق الذي ينفي نسبية المعرفة وإمكان الخطأ.

وبفعل هذا النمط من التعاطي مع الشأن المجتمعي تقمع الأفكار، ويسود سوء الظن، وتحاكم النوايا، ويضمحل الفكر الجاد، وتخبو أطر الحوار وفرصه، وتسود قيم العنف والقتل والاعتقال الجسدي والمعنوي. وتتكامل في هذا الإطار أدوات العنف ووسائله بين الخطاب الثقافي الذي يقطع الروابط التي تشد الوعي إلى بواعثه الحية والطبيعية، التي تحصّن المرء ضد النزعات المتطرفة والمتعصبة والتي لا تؤدي إلا إلى التخريب الاجتماعي والمادي. والممارسة الاجتماعية التي تغذي حالة التعصب وتدفعها نحو ممارسة السلب والانسحاق وراء الميول والغرائز المختلفة. غير أن الربط بين الخطاب الثقافي والممارسة الاجتماعية ليس تبريراً للأول بالثاني، وإنما لكشف عن مدى العلاقة الوثيقة التي تربط الثقافة بالسلوك الاجتماعي والعكس؛ إذ إن أصول التفكير المتعصب والعنيف والممارسة الاجتماعية العنيفة توأمين يترجم الواحد منهما الآخر بلغات مختلفة وأشكال متفاوتة. من هنا فإن غياب لغة الحوار في مستويات الحياة الإسلامية المتعددة، هو الذي يؤدي إلى التشنيت الدائم والمستمر للآراء والأفكار، ويبقى كل منهما مغلقاً على ذاته. وفي هذا الأجواء تتولد وتبرز ثقافة العنف، والآراء التي تبرر القتل والاعتقال لاختلاف فكري أو سياسي. ونرى أن الحوار

الحضاري الجاد بين مختلف مدارس الثقافة الإسلامية، هو الكفيل بإنهاء المواقف الشاذة (في أي اتجاه كانت). كما أن مسؤوليتنا جميعاً تتجسد في تنقية المحيط الإسلامي من هذه الثقافة الفتاكة، والعمل على إنهاء موجات انتشارها في المحيط الإسلامي. ومن الضروري الابتعاد عن التعالي، تعالي كل خصم على خصمه بادّعاء احتكار العلم الكوني والحقيقة المطلقة، وفقه التحديات الحضارية التي تواجه الأمة في الوقت الراهن. وإننا بحاجة إلى تلك العقلية والثقافة، التي تمتص التناقضات والاختلافات الداخلية، وإعادة توجيه الطاقة الحية التي تخرجها منطقتنا الإسلامية في طريق التاريخ الإنساني. وإننا بحاجة -أيضاً- أن نخرج من حالة المرواحة حول الذات وشؤونها الخاصة، والانطلاق بعزم جديد ورؤية جديدة للفعل التاريخي الذي يعود على أوضاعنا وأوضاع العالم بكل خير وفائدة.

□ الفكر الآخر

من الطبيعي القول: إن كل إنسان يحمل فكراً وثقافة، فهو سيعتز بها، ويدافع عنها، بصرف النظر عن قناعة الآخرين بهذا الفكر أو هذه الثقافة.. فالإنسان بطبعه نزاع إلى الاعتزاز بفكره وثقافته والتقاليد والأعراف المترتبة عليها.

وهذا الاعتزاز هو الذي يقوده للعمل على تعميم هذا الفكر، وتوسيع دائرة المؤمنين بالثقافة التي يحملها.

والبشر جميعاً يشتركون في هذه الحقيقة.. فالإنسان بصرف النظر عن دينه أو معتقده أو بيئته الثقافية والحضارية، يعتز بأفكاره ويدافع عنها ويوضح بركاتها، ويسوق حسناتها. وفي سياق اعتزاز الإنسان بفكره يعمل عبر وسائل عديدة إلى تعميمه، ودعوة الآخرين إلى تبني ذات الأفكار.

وهذه الطبيعة ليست محصورة في إنسان دون آخر، أو بيئة ثقافية دون أخرى، فالإنسان بطبعه يريد ويتمنى ويتطلع أن يحمل كل الناس الأفكار التي يحملها، ويتبنى كل البشر الثقافة التي يتبناها.. وعلى الصعيد الواقعي والإنساني تتراحم هذه الإرادات، وتتناقض هذه الدعوات.. فكل إنسان وأمة يعمل على تعميم ثقافته ونمطه الحضاري، مما يؤلّد الصدام والمواجهة، وإن تعدّدت أساليب الصدام والمواجهة، تبعاً لطبيعة الثقافة وبيئتها الاجتماعية والحضارية وأولوياتها.

وبفعل هذا الصدام، سيعمل بعض الأطراف للاستفادة من القوة لفرض رأيه أو تعزيز منطقته وثقافته، وبالقوة ذاتها يمنع الطرف الآخر من بيان وتوضيح رأيه وثقافته.

وهذه الممارسة الإقصائية تأخذ أشكالاً عديدة ومسوغات متنوعة.. فتارة يتم الحديث عن أنه لا ديمقراطية لأعداء الديمقراطية.. فباسم الديمقراطية نُقصي الآخرين، ونقمع أفكارهم، ونمنعهم من ممارسة حقوقهم العامة، لكونهم في نظرنا من أعداء وخصوم الديمقراطية.

وتارة باسم مجابهة الباطل والضلال، تتم عمليات الحرب الفكرية ومشروعات الإقصاء والتهميش.. فنحن نحارب الفكر الفلاني لكونه في نظرنا من الباطل الذي يجب محاربته.. وهكذا يتم قمع فكر الآخر تحت عناوين ويافطات لا تمت بصلة إلى المعرفة والثقافة والفكر.

فلا يمكن الدفاع عن الحق بالباطل، ومن يلجأ للدفاع عن حقه وفكره، بأساليب ووسائل باطلة، هو يشوه فكره، ويجرمه من حيويته وفعاليته.

فالجدال بغير التي هي أحسن لا يفضي إلّا إلى المزيد من الجحود والبعد عن الفكر الذي تدافع عنه بوسائل لا تنسجم وطبيعة الفكر الذي تحمل. فالإنسان الذي لا يمتلك الثقافة والعلم الواسع فإنه يدافع عن قناعاته بطريقة تضر بها حاضرًا ومستقبلًا. فالأفكار لا تُقمع، والقناعات لا تُصادر، مهما كانت قناعتنا بها.. ومن يقمع فكر الآخرين لأي اعتبار كان، فإنه يحوِّله إلى فكر مظلوم ومضطهد، سيتعاطف معه الناس وسيدافعون عنه بوسائلهم المتاحة.

لهذا فإننا نعتقد إننا نعطي للفكرة الخطأ قوتها حينما نمنعها من حريتها، ونمارس بحقها عمليات القمع والحضر والمنع.

فالأفكار لا تُمنع ولا تُقمع، وإنما تناقش بالأساليب العلمية والموضوعية، ويتم الحوار معها بعيداً عن نزعة الإلغاء والمنع.

وكما يقول أحد العلماء: «أعطِ الحرية للباطل تحججه، وأعطِ الحرية للضلال تحاصره، لأن الباطل عندما يتحرك في ساحة من الساحات، فإن هناك أكثر من فكر يواجهه، ويمنعه من أن يفرض نفسه على المشاعر الحميمة للناس، فيكون مجرد فكر، قد يقبله الآخرون وقد لا يقبلونه، ولكن إذا اضطهدته، ومنعت الناس من أن يقرؤوه، ولا حقت الذين يلتزمونه بشكل أو بآخر، فإن معنى ذلك أن الباطل سوف يأخذ معنى الشهادة، وسيكون (الفكر الشهيد) الذي لا يحمل أية قداسة للشهادة، لأن الناس يتعاطفون مع المضطهدين سواء مع الفكر المضطهد، أو مع الحب المضطهد، أو مع العاطفة المضطهدة.

إنني أتصور أن الإنسان الذي يملك قوة الانتفاء لفكره، هو إنسان لا يخاف من الفكر

الآخر؛ لأن الذين يخافون من الفكر الآخر، هم الذين لا يثقون بأفكارهم، وهم الذين لا يستطيعون أن يدافعوا عنها؛ لذلك لينطلق كل إنسان ليدافع عن فكره في مواجهة الفكر الآخر، ولن تكون النتيجة سلبية لصاحب الفكر في هذا المجال»^(١).

ودائمًا الفكر الضعيف هو الذي يحتاج إلى ممارسة الظلم والعسف تجاه الفكر المقابل، أما الفكر القوي فهو لا يخاف من الحرية والحوار، ونصاعته ومتانته، لا تبرز إلا في ظل الحرية التي تتناقش فيه الأفكار بحرية، وتتجاوز فيه الثقافات بدون تعسف وافتئات.

فالفكر القوي يصل إلى كل الساحات من خلال غناه وثرائه، لا من خلال وسائل المنع والقمع والحظر. والفكر الضعيف هو وحده الذي يحتاج إلى القمع والقوة لفرض قناعاته على الآخرين؛ لهذا كله فإننا نرى أن التعامل مع الفكر الآخر ينبغي أن ينطلق من أساس الحرية، وحقه في التعبير عن نفسه وقناعاته في ظل القانون.. وإن عمليات المنع والحظر هي مضادة للحرية الفكرية وطبيعة الاشتغال الثقافي والعقلي.

فللفكر الآخر حقه الطبيعي في التعريف بنفسه، وبيان متبنياته، وللآخرين حق النقد والمناقشة والتقييم والتفكيك.

فالقيم الحاكمة بين الأفكار وأهلها هي قيم الحرية والاحترام والنقد والتمحيص، أما المنع والقمع والحظر فإنها ممارسات تमित الحياة الفكرية والثقافية، وتؤدي إلى غرس بذور أمراض خطيرة ومزمنة في حياتنا الثقافية والاجتماعية والسياسية.

ومن الضروري في هذا الإطار أن نتجاوز حالة الرهاب التي قد تصيبنا أو تصيب بعض مكوناتنا من الفكر الآخر ووسائطه الثقافية المختلفة. فالرهاب من الفكر الآخر لا ينتج إلا منطق المنع والإقصاء وإطلاق الحروب على الفكر الآخر، أما الحرية والانفتاح والتواصل مع الفكر الآخر فهو يثري الساحة، ويهذب الأفكار ويطورها، ويحول دون عسكرة الحياة الثقافية والعلمية.

فالفكر الآخر لا يُخاف منه، وإنما ينبغي الحوار معه، والانفتاح على قضاياها، والتواصل مع مبانيه ومركزاته، حتى نتمكن من استيعابه والحوار دون تطرفه واندفاعه نحو الدهاليز المظلمة، التي تجوله من فكر إلى حقائق بشرية، تمارس التشدد والتطرف على قاعدة أن أفكارها لم يسمح لها بالوجود بالوسائل السلمية والحضارية.

فلكيلا ينزلق المجتمع صوب التطرف، نحن أحوج ما نكون إلى قيمة الانفتاح

(١) راجع كتاب: الندوة للسيد محمد حسين فضل الله، الجزء الأول، ص ٢٢٥.

والحوار مع الفكر الآخر بعيداً عن الرهاب ونزعات الإقصاء والنبذ.

□ في معنى الاعتراف بالآخر

حين الحديث عن التنوع والتعددية في الحياة الاجتماعية والإنسانية، دائماً ما يتم تداول مصطلح ومفهوم ضرورة الاعتراف بالآخر.. ويتم تكرار هذه المقولة في كل لقاء اجتماعي أو فكري، يتم فيه تداول طبيعة العلاقة بين المختلفين والمغايرين دينياً أو قبلياً أو عرقياً أو مناطقياً أو ما أشبه ذلك.

فماذا نقصد بمقولة الاعتراف بالآخر، وما هي محددات هذه المقولة، هذا ما نحاول أن نتعرف عليه خلال هذا المقال.

لكل ذات إنسانية آخر، ومن خلال تحديد معنى الذات، يتحدد بطبيعة الحال نوعية الآخر.. فإذا كان الحديث بعنوان ديني فإن الآخر هو كل من ينتمي إلى دين آخر، وإذا كان الحديث بعنوان مذهبي في الدائرة الإسلامية، فإن الآخر هو كل من ينتمي إلى مذهب إسلامي آخر.. وهذا ينطبق على مقولات القومية والعرقية والمناطقية والجنوسة وما أشبه ذلك.. فالآخر يتحدد من خلال تحديد معنى الذات.. والاعتراف به في صورته الأولى يعني الاعتراف بوجوده وكيونته الإنسانية وبحقوقه الآدمية بصرف النظر عن مدى قبولنا أو اقتناعنا بأفكاره أو قناعاته العميقة والشكلية.

فلا يمكن لأي إنسان أن يدّعي الاعتراف بالآخر على المستوى الديني أو المذهبي أو القومي، وهو يهدده في وجوده وكيونته الإنسانية.. فالذي يعترف بالآخر، يحترم وجوده، وكل متطلبات حياته الإنسانية.

لهذا فإن مفهوم الاعتراف بالآخر يناقض بشكل تام استخدام وسائل القسر والقهر لإقناع الآخر أو دفعه إلى تغيير قناعاته.. فأنت ينبغي أن تعترف به كما هو، بعيداً عن المسبقات الأيديولوجية أو القومية أو ما شاكل ذلك.. وحينما نندفع إلى التوسل بوسائل قهرية للتغيير أو تبديل قناعات الآخر المختلف، فهذا ينم عن عدم التزام عميق بمفهوم الاعتراف بالآخر.. فلا يمكن أن ينسجم هذا المفهوم مع نزعات القهر والفرض والدفع بوسائل مادية لتغيير المواقع الأيديولوجية والفكرية وتبديلها.. فالاعتراف بالآخر في صورته الأولى يعني احترام حياته الإنسانية وكيونته الذاتية ومتطلباتها، بعيداً عن أفكارها الخاصة تجاهه.

ويحاول البعض في سياق الحديث عن مقولة الاعتراف بالآخر، أن يحدد بعض الشروط لكي يقبل الآخر. وحين التدقيق فيها نجدها تقتضي أن يتخلى الآخر عما هو عليه

كشرط لقبوله.

وهذه من المفارقات العميقة، التي تكشف رفض الكثير من الناس لهذا المفهوم. فليس مطلوباً من أحد أن يتخلى عن قناعاته من أجل أن يقبله الطرف الآخر.. للجميع حق رفض قناعات الآخر، والتعبير بوسائل سلمية عن هذا الرفض، ولكن ليس من حق أحد توهين أو تشويه قناعات وأفكار الآخر.. كما أنه ليس من حق أحد أن يطلب من الآخر تغيير قناعاته كشرط لقبوله.. فالاعتراف بالآخر لا يلغي حق أحد في امتلاك وجهة نظر نقدية عن أفكار وقناعات الطرف الآخر.. ولكن في الوقت ذاته فإن مقتضى مفهوم الاعتراف بالآخر القبول به كما هو يريد وليس كما أنت تريد.

فحينما نخلق مسافة عقلية بين قناعات الإنسان، وضرورات التعايش مع الآخرين بصرف النظر عن قناعاتهم وأفكارهم.

حينذاك يمكننا جميعاً إنجاز مفهوم الاعتراف بالآخر في فضاءنا الاجتماعي والثقافي.. ودون ذلك سنبقى نلوك هذه المفاهيم في ألسنتنا، ولكن واقعنا ومسيرتنا الاجتماعية والثقافية مناقضة لمضمون هذه المفاهيم.. والذي يفاقم من الأزمات والتوترات بين المختلفين على هذا الصعيد، حينما يقوم أحد الأطراف باستخدام وسائل التفجير والقتل بحق الآخرين بسبب اختلافهم الديني أو المذهبي لا غير.. فما جرى من تفجير إرهابي آثم أمام كنيسة القديسين للأقباط في مدينة الإسكندرية بمصر بعد دقائق من دخول العام الجديد يؤكد هذه الحقيقة، وما يجري في العراق يومياً بحق الأبرياء من قتل وتفجير يؤكد هذه الحقيقة أيضاً.. حيث تقوم فئة إرهابية خالية من الأخلاق والضمير بقتل الأبرياء وزرع العبوات الناسفة التي تستهدف الجموع البشرية المحتشدة لقتل أكثر عدد ممكن، لا يخرج عن هذا السياق.. فالاختلاف العقدي والديني بين المسلمين والمسيحيين، لا يشرع لأحد قتل الآخرين من المسيحيين، وإبقاء سيف القتل على رقاب شركائنا في العروبة للاختلاف في شأن هنا أو هناك، يعد جريمة كبرى نكراء، ينبغي أن تدان من الجميع، ورفع الغطاء عن كل الحوامل الثقافية والدينية، التي تبرر عمليات القتل والتفجير.

كما أن عمليات القتل والتفجير المتبادلة، والتي تتم بعناوين مذهبية، ينبغي أن تدان ويرفع الغطاء الديني والسياسي عن مرتكبيها.

فالتعددية الدينية والمذهبية في العالم العربي، هي الضحية الكبرى لعملية القتل التي تجري اليوم لاعتبارات دينية أو مذهبية؛ لأن هناك جماعات تكفيرية وإرهابية تريد وتعمل من أجل إفراغ وإنهاء ظاهرة التنوع الديني والمذهبي من الواقع العربي، وتستخدم في سبيل

ذلك كل الوسائل والممارسات الإرهابية التي لا تنسجم مع أي دين سماوي أو أخلاق إنسانية.

فالاعتراف بالآخر الديني والمذهبي ينبغي أن يقود إلى التعايش، الذي يضمن حقوق الجميع بدون تعد وافتئات من قبل أي طرف على الأطراف الأخرى، وحينما نفشل نحن العرب في حماية تنوعنا الديني والمذهبي، فإن عدونا الصهيوني هو المستفيد الأول من عملية الفشل، وهو المناخ المؤاتي على المستويين الاجتماعي والسياسي للمزيد من تفسخ واهتراء الواقع العربي؛ لهذا فإن وجود مبادرات مؤسسية وطنية وقومية، لحماية حقيقة التنوع الديني والمذهبي والقومي في العالم العربي، هو أحد المداخل الأساسية لصيانة الأمن القومي العربي، وتعزيز قوته، وسد الثغرات التي قد ينفذ منها خصوم الأمة لأغراضهم ومصالحهم الخاصة.

فالوحدات الوطنية في كل دول العالم العربي لا تحمي بالخطابات الرنانة والمواظب الأخلاقية المجردة، وإنما بالوقائع الميدانية والمبادرات المؤسسية، التي تستوعب جميع أطراف الوطن وتحمي تنوعه بقانون وإجراءات دستورية، تحول دون بقاء الفجوات والهواجس المتبادلة بين مكونات التعدد والتنوع سواء على المستوى الوطني أو المستوى القومي.. فالقوى التي تتربص بالعالم العربي عديدة ومتنوعة، ولا سبيل لنا جميعاً لإفشال مؤامراتها وتربصها إلا بالمزيد من الخطوات العملية التي تستهدف استيعاب حقيقة التنوع الموجودة في العالم العربي، وحمايتها قانونياً وسياسياً.

فالمسيحيون والسنة والشيعة وغيرهم، هم حقائق ثقافية تاريخية واجتماعية، لا يمكن استئصالهم.. وإن ممارسة الإرهاب والقتل بحق بعضهم لأي سبب من الأسباب لن ينهي هذه الحقائق، وإنما سيزيدها صلابة ومتانة وقوة.

ولا خيار أمام الجميع إلا الاعتراف بهذا الوجود المتعدد والمتنوع في العالم العربي.. التعدد الذي إذا أحسن إدارته والتعامل معه، سيزيدنا قوة وثراءً على مختلف الصعد والمستويات.. وإن وجود توترات وأزمات في طبيعة العلاقة بين هذه المكونات لا يعني أن المشكلة هي في طبيعة التعدد والتنوع، وإنما في طبيعة الخيارات السياسية والاجتماعية والثقافية، التي أوجدت تصنيفات حادة بين أهل الوطن الواحد تحت عناوين وياфطات دينية أو مذهبية أو قومية أو عرقية.

إن السبب الجوهرى الذي أدى إلى بروز توترات بين تعبيرات الوطن والمجتمع الواحد هو في الخيارات المستخدمة مع هذه الحقائق والعناوين العميقة في الجسم العربي.

فخيارات القتل والإرهاب والاستئصال تفضي إلى توترات أفقية وعمودية بين مجموع المكونات. أما خيارات الحوار والحرية والتسامح والمساواة وصيانة حقوق الإنسان واحترام خصوصيات جميع الأطراف، فإنها تفضي إلى نسج علاقات إيجابية بين جميع الأطراف والمكونات وبناء استقرار سياسي واجتماعي عميق، لا تهدمه عواصف السياسة ومتغيرات الراهن، بل تزيده صلابة ووقوفاً بوجه كل المؤامرات التي تستهدف تفتيت العالم العربي وضرب وحداته الوطنية.

والاعتراف بحقيقة التعدد والتنوع في الفضاء الاجتماعي والثقافي، وتوفير مقتضيات ومتطلبات حمايتها، هو الخطوة الأولى في مشروع إنهاء التوترات الاجتماعية وصيانة الأوضاع العربية من الداخل، لكي تتمكن جميعاً من إفشال مؤامرات ومخططات من يتربص بنا الشر في السر والعلن.

ومطلب التجانس الوطني بين جميع الأطراف لا يتحقق بالعنف وعمليات الاستئصال، وإنما من خلال ثقافة تحترم التعدد وتدافع عن مقتضياته، وخيارات سياسية تقوم بعملية الاستيعاب والدمج.. انطلاقاً من مفهوم المواطنة بعيداً عن النزعات الضيقة التي تحول دون بناء فضاء وطني مشترك وجامع.

□ في معنى التعايش

تسود العالم المعاصر أسئلة ملحة حول الراهن بحقوقه المختلفة، والمستقبل بأفائه العديدة؛ إذ إننا نجد أن جميع الأمم والشعوب تسعى جاهدة - بكل ما أوتيت من قوة وإمكانات - لتؤكد نفسها وإرادتها في هذا العالم المتشابك والمليء بالطموحات والتطلعات والإرادات المتباينة؛ لذلك فإن من أهم الأعمال التي تتمكن من خلالها من بناء راهنا بما ينسجم وطموحاتنا، هو العمل على تطوير مستوى الوفاق الداخلي والعيش المشترك بين مكونات الوطن والمجتمع.. وذلك لأنه خيارنا المتاح والممكن لتوطيد أركان الوحدة الوطنية وتعزيز موجبات التلاحم الداخلي. وهذا من الشروط الأساسية لتظهير الإمكانات الذاتية وبناء القوة الوطنية، فالوحدة هي حجر الأساس في مشروع البناء والتقدم، وحدة وطنية لا تعسف فيها ولا إسفاف، وحدة القضية الوطنية، والوطن الواحد، وحدة المصير المشترك، وحدة البناء والتطوير، وحدة الإنسان من أقصى الوطن إلى أقصاه. بهذه المعالم والمعطيات نبني الذات الوطنية، ونعمق أسباب اللثام الاجتماعي والوطني، ونؤسس لحقبة وطنية جديدة؛ وذلك لأن الوطن ينهض بنهوض قيم التقدم والسلم المجتمعي والشرابة الوطنية، ويسقط ببروز قيم التخلف والتعصب والانغلاق على الذات.

وإن قيم الشراكة الوطنية هي التي توفر الظروف الذاتية والموضوعية لإنهاء الانغلاق الداخلي، وتربط مؤامرات الخارج التي تسعى نحو التفيت والتقسيم.. وإن الوطنية الحقبة تبدأ بالقبول النفسي والعقلي بالآخر المغاير على قاعدة الوطن الواحد والمصير المشترك. وهذا القبول بدوره يبلور صيغ التفاعل والتضامن والمشاركة مع الآخر اجتماعياً وسياسياً وثقافياً ووطنياً؛ لذلك فإن السديم البشري يتحول إلى مجتمع، أمة، حينما تتحقق مواطنة أبنائها في كل الأبعاد والجوانب.. وبدون ذلك ليست ثمة وطنية وإن تاجر البعض باسمها، وإنما جزر اجتماعية مغلقة، متحاجة، وتشظيات ثقافية، فكرية، تسوغ هذا التحايز والتنافر.

من هنا فإن تطور الأوطان مرهون بمدى القدرة النظرية والعملية، على بلورة رؤية أو نظرية وطنية، تستوعب كل الخصوصيات، وتدفع بإراداتها تجاه البناء الوطني الشامل. فالوطن في المحصلة النهائية هو إرادة جميع الخصوصيات في العيش المشترك. وفي هذا المعنى يبدو الوطن وعاءً فريداً وضرورياً؛ لأنه وطن التعايش والتعدد، واستيعاب التنوع وإعادة إنتاجه وحدة وطنية متينة.

ولنتذكر دائماً: أن التنوع إذا أحسن إدارته والتعامل معه، تحول إلى ثروة فعلية، تزيد من آفاق المجتمع وروافده الإنسانية.

ووفق هذه الرؤية، ينبغي أن نتعامل مع كل تنوع أو تعدد متوفر في الفضاء الوطني. ووحدتنا وتلاحمنا الداخلي بحاجة بشكل دائم إلى هذه الرؤية التي تثري مضامين الحوار والوحدة على الصعيدين الوطني والإنساني؛ إذ إننا نعتقد أن الوحدة التي تُبنى على قاعدة الحرية والمشاركة والمسؤولية المتبادلة، هي الوحدة الصلبة والقادرة على إفشال كل مخططات التفيت والتجزئة، كما أنها هي التي تؤهل المجتمع للانخراط في مشروع بناء قوته وعزته على أسس حضارية وإنسانية متينة.

والتعايش الذي نقصده لا يعني الذوبان أو الإنهاء القسري للاختلافات والتباينات أو تجميدها، وإنما يعني وببساطة شديدة الاعتراف بحق الاختلاف وواجب المساواة.

فالاختلافات بين البشر حالة طبيعية وجبلة إنسانية، وينبغي ألا تقود هذه الاختلافات إلى انتهاك الحقوق أو التعدي على حقوق الآخرين المادية والمعنوية، وإنما ينبغي أن تضبط بواجب المساواة، بحيث لا تكون الاختلافات والتباينات تشريعاً للانتقاص أو الانتهاك أو الظلم والعدوان وإنما إلى المساواة في الحقوق والواجبات. فالتعايش هو الموازنة الفذة والضرورية والدائمة لحق الاختلاف وواجب المساواة. إن هذه المعادلة التي توازن بين الاختلاف والمساواة هي حقيقة التعايش في المجتمعات الإنسانية.

فالمجتمعات الإنسانية بطبيعتها تعيش حالة التنوع والتعددية، وفك الارتباط بين مفهوم الاختلاف ومفهوم المساواة، هو الذي يقود ويؤسس إلى علاقة سلبية بين مختلف المكونات والتعبيرات؛ لهذا فإن المشكلة الجوهرية ليست وليدة الاختلاف والتمايز بين الناس، بل هي وليدة خلق الفجوة والمسافة بين الاختلاف والمساواة؛ لهذا فإن كل جهد يبذل في سبيل تجسير الفجوة بين الاختلاف والمساواة هو جهد تعايشي، ويخدم قضية التعايش بين أبناء الوطن الواحد.

لهذا كله ومن أجل تعزيز خيار التعايش في مجتمعنا ووطننا، نود التأكيد على النقاط التالية:

١- تعرية كل التصرفات والممارسات التي تعمق الفجوة بين الاختلاف والمساواة..

فالاختلاف بكل مستوياته، ليس مبرراً لعدم المساواة في الحقوق والواجبات، وكل ممارسة تستهدف خلق الفجوة والمسافة بين الاختلاف والمساواة، هي ممارسة على النقيض من مشروع التعايش، لذلك ينبغي تعريتها وفضحها ورفع الغطاء الديني والاجتماعي عنها.

٢- العمل على تنقية البيئة الاجتماعية والوطنية من أمراض القطيعة والفئوية الضيقة وحالات الانغلاق والانكفاء والانطواء..

فلا يمكن أن ننجز مفهوم التعايش في مجتمعنا في ظل سيادة نزعة التعصب والقطيعة والانكفاء المتبادل، فالعزلة الشعورية والعملية، لا تقود إلى تعايش، بل إلى تحاجز بين أبناء المجتمع الواحد لاعتبارات فكرية أو سياسية أو اجتماعية، يستهدف ويقتضي العمل على إنهاء الحواجز النفسية والثقافية بين المواطنين، وتفكيك مبررات الانطواء والانكفاء..

والتعايش يقتضي -أيضاً- تنشيط حالات الانفتاح والتواصل، وخلق الثقافة الداعمة والمعززة لهذا الخيار والتوجه. فلا تعايش بدون انفتاح وتواصل، فهما بوابة التعايش الأساسية.

٣- حينما نتحدث عن (التعايش بين أبناء الوطن الواحد) فإننا نتحدث عن السياسات التعليمية والتربوية والاجتماعية والاقتصادية والثقافية، التي ينبغي أن تساهم في تعزيز خيار التعايش، وتنهى كل المفردات والقضايا المضادة لمشروع التعايش على مستوى المناهج أو الأداء والممارسة.

وهذا بطبيعة الحال يقودنا إلى مشروعات الدمج بين المكونات الوطنية المتعددة، لأنه وببساطة شديدة المجتمع السعودي متعدد ومتنوع، ولا يمكن بناء هوية وطنية مشتركة، إلا

على قاعدة الاعتراف بحقيقة التنوع في المجتمع السعودي، والعمل على بناء مشروع متكامل للاندماج الوطني. أي إننا في الوقت الذي نعترف فيه بحقيقة التعددية، في الوقت ذاته لا ندعو إلى التحاجز بين هذه التعدديات أو الانحباس المتبادل، وإنما ندعو إلى بناء مشروع وطني للاندماج يستوعب جميع التعدديات، ويعلي من شأن الانتماء الوطني المشترك لجميع المواطنين.

□ حق العيش المشترك

عديدة هي الأسئلة الكبرى، التي تتطلب رؤية وإجابة حقيقية عليها؛ وذلك لأن وجود الأسئلة الملحة في حياة الإنسان، دون توفر إمكانية بلورة رؤية واضحة وإجابة صريحة عليها، يزيد من غبش الرؤية ويدخل المرء في متاهات ودهاليز التردد والضياع. لذلك فنحن بحاجة ماسة باستمرار إلى الإجابة عن أسئلة راهننا، والبحث في صياغة رؤية متكاملة عن تحديات واقعنا، وسبل الخروج من مأزق وأزمات الحاضر.

ولعل من أهم هذه الأسئلة المطروحة اليوم: هل يمكن أن يعيش الإنسان حياة مشتركة وسليمة مع الآخر بغض النظر عن هويته ونقاط التمايز العديدة بينهما. فلا يمكن على الصعيد الواقعي أن تكون هويات البشر واحدة أو رؤيتهم للأمر والقضايا متطابقة؛ إذ إن الاختلاف في الهوية والرؤية والنظرة إلى الأشياء من نوااميس الحياة، ولا يمكن بأي حال من الأحوال أن نتصور الحياة من دون هذه الاختلافات والتمايزات والتنوعات. ولكن في الوقت نفسه، لا يمكن للإنسان أن يعيش وحده، منعزلاً عن الآخرين، ومنكفئاً عن المغايرين. فالتعايش مع الآخرين أضحي اليوم ضرورة، ولا فكاك منها. لذلك كيف يمكن صياغة حياتنا الاجتماعية والعامة وفق هاتين الحاجتين: حاجة الاختلاف والتمايز على صعيد الهوية ونظام المعنى والتفكير. وحاجة التعايش المشترك مع الآخر المختلف والمغاير. فلا يمكن للإنسان أن يهرب من حقائق واقعه وعصره، كما أنه ليس بمقدوره أن يعيش وحده، بعيداً عن الآخرين وشؤونهم المختلفة. فدمج الهويات العميقة في حياة الإنسان ليس ممكناً؛ لأن كل طرف يرى في هويته العميقة الجدارة وأهلية الاستمرار والغلبة والتفوق والتمكن، كما أن الانحباس في هذه الهويات يضر بحالة الوحدة والتعاون بين بني الإنسان في دوائر حياتهم المختلفة.

فمحاولات الدمج والتذويب لا تفضي على الصعيد العملي إلا للمزيد من التشبُّث بالخصوصيات وكل ما هو مميز للذات عن الآخر، كما أن مشروعات الاستغناء عن الآخرين ليست مؤاتية وغير ممكنة في آن.

لهذا نحن بحاجة إلى أن نبحث في صياغة أخرى للحل والمعالجة، لا تلغي حق الاختلاف والتنوع والتعددية، كما أنها لا تشرع للانحباس والعزلة أو للفوضى والانفلاش.

ولفهم هذه الظاهرة (كما يعبر جوزيف ياكوب) وما تنبئ به، لا بد من إدراك معنى الانقلاب التاريخي الذي تشتمل عليه، فبعد حركة توحيد طويلة أدت إلى انتصار الدولة - الأمة في القرن العشرين - سيكون القرن الواحد والعشرون، دون شك، قرن تحطيمها؛ لأن السعي إلى الدمج المتعارض مع التفتت يدفع - من الآن فصاعداً - التمايز قدماً أمامه.

إذاً، فهذا المنعطف التاريخي الحقيقي، المترافق بشكل متناقض مع تحرك نحو الكونية، يفرض تقلباً في مفهوم الدولة القومية، والاعتراف بإمكانية توزيع سلطة الدولة، والحكم الذاتي في إطارها، والتمايز المحلي.

ومرتكزات الصيغة التي نراها ضرورية، وقادرة في آن واحد على ضبط العلاقة بين حق الاختلاف وضرورات العيش المشترك، هي الأمور التالية:

١ - نبذ المساجلات والمباحكات

لعلنا لا نأتي بجديد حين القول: إن حوار الهويات مع بعضها، مع ضرورته وأهميته، إلا أنه لا يستطيع صياغة العلاقة بين حق الاختلاف وضرورات العيش المشترك؛ لأن التراكم التاريخي يحوّل الحوار إلى سجال ومماحكة، كل طرف يحاول إثبات صوابية رأيه وموقفه، فضيع في معمعة السجال الجوامع المشتركة، وتشحن النفوس والعقول بحقائق الخلاف والنزاع والصدام.

لذلك فإننا نرى أن من مرتكزات صياغة العلاقة بين حق الاختلاف وضرورات العيش والوحدة، هو الخروج من شرقة سجالات الهوية ومماحكات الأنا والآخر إلى رحاب المواطنة بكل ما تعني من مشاركة ومسؤولية وتجاوز للإحن التاريخية. وهذا لا يعني بطبيعة الحال إنهاء الحوارات العقدية والأيديولوجية، وإنما ما نريد قوله في هذا الصدد هو: إن الحوارات العقدية والأيديولوجية تؤتي ثمارها الإيجابية حينما يتحقق مناخ من الفهم والتلاقي على قاعدة مشتركة صلبة؛ لذلك فإننا نشعر بأهمية أن تكون حوارات المختلفين بعضهم مع بعض على قاعدة الوطن والمواطنة بعيداً عن التمايزات والاختلافات العقدية والأيديولوجية والمذهبية. وحينما تعمّق حقائق الوطن وثوابت المواطنة يكون الحوار العقدي والأيديولوجي طبعياً ومثمرًا وبعيداً عن كل حالات السجالات العقيمة والمباحكات التي تزيد الإحن وتفاقم من سوء الفهم والظن. إننا نشعر بأهمية العيش المشترك، وتوطيد أسس التلاقي والتعاون، ولكن طريق ذلك لا يمر عبر المباحكات والسجالات العقيمة، وإنما عبر

تعزيز قيم المواطنة ومتطلبات العيش المشترك. فصخب السجلات الأيديولوجية، تضيّع كل فرص التفاهم والتلاقي؛ لذلك نحن بحاجة إلى تجاوز كل حالات السجل والمحاكمة، من أجل إرساء دعائم للحوار والتلاقي، لا تنطلق من التباينات الأيديولوجية، بل من الجوامع الإنسانية والعقدية والثقافية.

٢- صيانة حقوق الإنسان

لا يمكننا -على المستوي العملي- صياغة العلاقة على نحو إيجابي بين حق الاختلاف وضرورات العيش المشترك، إلا بالإعلاء من شأن حقوق الإنسان، والعمل على صيانة هذه الحقوق، بعيداً عن التمايزات الأيديولوجية أو الاختلافات الفكرية والسياسية. فالعلاقة جد عميقة بين مبدأ العيش المشترك ومفهوم حقوق الإنسان، حيث إن حقوق الإنسان بكل ما تحتضن من قيم ومتطلبات وحاجات، هي الحاضن الأكبر للمشروع المشترك. لذلك من الضروري أن نعتني بخلق الوعي الحقوقي، القادر على صيانة كرامة الإنسان.

ولا بد أن يدرك الجميع أن قيم الدين العليا لا يمكن أن تشرع للعسف والإكراه وانتقاص حقوق الإنسان. فالدين الإسلامي بكل نظمته وتشريعاته جاء من أجل تحرير الإنسان وصيانة حقوقه وكرامته؛ لذلك فإن الدين هو الرافد الأول الذي نتزع منه حقوق الإنسان الأساسية.

فبوابة العيش المشترك في كل الأمم والمجتمعات، هي صيانة حقوق الإنسان وحماية كرامته وتعزيز حضوره ودوره في مشروعات التنمية والعمران.

والاختلاف في الهوية أو الانتماء الأيديولوجي أو الفئات الفكرية والسياسية، لا يشرع بأي حال من الأحوال إلى انتهاك الحقوق. فالاختلافات ليست سبباً أو مدعاة لنقصان الحقوق، وإنما تبقى حقوق الإنسان مصانة وفق مقتضيات العدالة ومتطلبات العيش المشترك.

فالعيش المشترك ليس ادّعاءً يُدعى، وإنما هو مجموعة من الحقائق والمتطلبات تفضي إلى صياغة الواقع الاجتماعي المتعدد على أساس الحوار والاحترام المتبادل، وبند ثقافة الكراهية والمفاضلة الشعورية، وتعميق ثقافة العفو وحسن الظن والتسامح، فالعيش المشترك هو مشروع مفتوح على كل المبادرات والخطوات الإيجابية، التي تستهدف تنقية الفضاء الاجتماعي والثقافي من كل الشوائب، التي تعكّر صفو العلاقة وتحول دون تنميتها

على الصعد كافة.

وإن طبيعة الأحداث والتطورات التي تجري في المنطقة، تدفعنا إلى القول: إن من الأهمية القصوى أن نتعامل مع حق العيش المشترك في داخل مجتمعاتنا، بوصفه من الحقوق المقدسة، التي ينبغي أن نقبض على متطلباتها، ونعمّق موجباتها، ونمنع أية محاولة (من أية جهة كانت) لخدشها أو محاربة أسسها ولوازمها. وإن المرحلة بكل تحولاتها المتسارعة وتحدياتها الشاخصة بحاجة إلى تعزيز خيار ومشروع العيش المشترك، لأنه القاعدة الصلبة التي تمنع اختراقنا، وتحول دون نجاح مشاريع الهيمنة والتفتيت.

□ رؤية في العيش المشترك

ثمّة سؤال مركزي تثيره الأحداث والتطورات في أكثر من بلد عربي وإسلامي، وهو: كيف نعيش معاً ونحن مختلفون؟ وذلك لأن الاختلاف في أي دائرة من دوائر الحياة والفكر، من الحقائق الثابتة والشاخصة في حياة الإنسان بصرف النظر عن بيئته أو تكوينه المعرفي والعقدي. ولكن في الوقت ذاته لا يمكن للإنسان أن يعيش وحده، وإنما هو مجبول على أن يعيش حياة اجتماعية وإنسانية مع آخرين قد يختلفون معه كلياً أو جزئياً. وكل المحاولات التي بذلها الإنسان الفرد أو الجماعة لتعميم قناعاته ومواقفه، واستخدام القهر والغلبة لسيادة أفكاره ومعتقداته، لم تفضِ إلاّ المزيد من الاختلاف والاحتقان.

لذلك فإننا بحاجة أن نبحث عن إجابة أو صيغ حضارية للتعامل بين حقيقة الاختلاف الإنساني وضرورات العيش المشترك. فلا يمكن أن ندحر الاختلافات أو نطمسها بين البشر، كما أنه لا يمكن أن ينعزل الإنسان وينكفي عن غيره بدعوى الاختلاف والتباين في وجهات النظر.

ولعلنا لا نبالغ حين القول: إن طبيعة الإجابة عن هذا السؤال هي التي ستحدد بشكل أو بآخر طبيعة المستقبل السياسي والاجتماعي للعديد من الدول والبلدان العربية والإسلامية. وإن مظاهر العنف والفوضى التي تشهدها بعض البلدان، هي ليست من جرّاء وتداعيات حقيقة التنوع والتعددية الموجودة في هذه البلدان، وإنما هي لغياب صيغة حضارية تجمع بين حقيقة الاختلاف الذي لا يمكن نبذه وإنهاؤه من الوجود الإنساني وبين ضرورات العيش المشترك. لهذا فإن الوصول إلى صيغة سياسية وثقافية ومجتمعية لهذا الأمر هو الذي سيحدد شكل المستقبل السياسي للعالم العربي. فكيف يمكن بناء رؤية وطنية في كل بلداننا وأوطاننا العربية لا تغفل حقيقة التعدد والتنوع والاختلاف، ولا تتجاوز

متطلبات الوحدة والعيش المشترك.

وإن التغافل عن هذه الحقيقة، أو عدم احترام متطلباتها، هو الذي ساهم بشكل أو بآخر بحالات الفوضى والعنف التي سادت في بعض البلدان العربية والإسلامية. فلا يمكن قهر الناس على رأي وطريقة واحدة، وإن أية محاولة في هذا الإطار لم تنتج إلا المزيد من التشبُّث بالخصوصيات الذاتية. فلا يمكن تعميم الخصوصيات الذاتية بالقهر والقسر، وإنما بالتوافق والحوار والانفتاح وخلق المساحات المشتركة بين جميع الخصوصيات والمكونات. فالمجتمعات لا تدار بالقسر، والاستقرار لا يتأتى بالقهر، والأمن بكل مستوياته ودوائره لا ينجز إلا بالتوافق واحترام الخصوصيات وتوطيد أركان العيش المشترك. ومن يبحث عن الأمن والاستقرار بعيداً عن مقتضيات السلم الأهلي وخلق التفاهات والتوافقات الضرورية بين مختلف الخصوصيات والمكونات، فإنه لن يحصل إلا المزيد من تشبُّث الناس بخصوصياتهم الذاتية. ولا يمكن -لاعتبارات ذاتية وموضوعية- أن تنجح تلك المحاولات والممارسات التي تستهدف تعميم خصوصية واحدة بوسائل قهرية على بقية الخصوصيات.

فالأوطان فضاء مشترك لكل الخصوصيات والمكونات، ولا تُبنى هذه الأوطان إلا بإعادة صياغة طبيعة العلاقة بين هذه المكونات والتعبيرات، بحيث تخرج من سياق الاستعداد والتحريض على الكراهية والمفاصلة الشعورية والعملية إلى حقائق التفاهم والتقارب والاحترام المتبادل.

ومهما كانت قناعة الإنسان بصوابية أفكاره ومعتقداته، فإن هذا لا يبرر له ولا يشرع له، أن يمارس الفرض والقهر وأدوات السلطة لتعميم أفكاره وقناعاته. فلكل إنسان الحق في الاعتزاز بأفكاره والتشبُّث بقناعاته والاعتزاز بعقائده، ولكنه ليس له الحق في قهر الناس عليها، وممارسة أساليب قسرية لتبنيها.

ولعلنا لا نبالغ حينما نقول: إن الكثير من المشاكل السياسية والثقافية والأيدولوجية، التي تعاني منها بعض البلدان العربية والإسلامية، هي من جراء هذه الرؤية والممارسة، حيث التعصب الأعمى والمقيت بالذات وأفكاره، مما يقود إلى التوسل بوسائل القهر والظلم لتعميم هذه الأفكار والقناعات على بقية المواطنين. فالأحزاب الأيدولوجية التي حكمت في بعض البلدان العربية، وعملت بوسائل سلطوية وقهرية لتعميم أيدولوجية الحزب. هي بهذه الطريقة لم تعالج مشاكل المجتمع والوطن الذي تنتمي إليه، وإنما فاقمتها وبنت حواجز إسمنتية بين مختلف مكونات شعبها.

ونظرة واحدة إلى الدول العربية، التي حكمت من قبل أحزاب أيديولوجية، يجعلنا نكتشف هذه الحقيقة، ونكتشف أن قهر الناس على فكرة ما، وأيديولوجية ما، لا ينتج إلا الحقائق المضادة لتلك الفكرة والأيدولوجية. كما أن التشكيلات الأيديولوجية والسياسية التي لا تمتلك سلطة سياسية، وتمارس في مجتمعاتها ووطنها هذه الممارسات وتتوسل بوسائل وأساليب إقصائية، تنم عن تعصب أعمى للذات وأفكارها. فهي لا تنتج الأمن والاستقرار، وإنما على العكس من ذلك تمامًا.

فلكل إنسان على وجه هذه البسيطة، الحق في أن يحمل فكرة أو يقتنع برؤية ومشروع، ولكن ليس له الحق في قهر الناس على هذه الفكرة أو الرؤية أو المشروع. لذلك نجد أن الباري ﷻ والذي اصطفى أنبياء ورسله، وحملهم مسؤولية النبوة وهداية البشر إلى الطريق المستقيم، لم يعطهم سلطة القهر والسيطرة على الناس، وإنما حدد مهمتهم ووظيفتهم بالتذكير والتبليغ. قال تعالى: ﴿فَذَكِّرْ إِنَّمَا أَنْتَ مُذَكِّرٌ * لَسْتَ عَلَيْهِمْ بِمُصَيِّرٍ﴾^(٢).

فالمهمة كما يقول بعض المفسرين: أن تطرح الكلمة التي تهز سمع الناس، لتنفذ إلى عقولهم، لتفتح في داخلها نافذة للتفكير في حساب كل تلك الاحتمالات ليعيشوا قلق المعرفة في مسؤولية المصير، وأن تحرك الأسلوب الذي يتفاعل مع فطرتهم ومشاعرهم وتطلعاتهم، ليشير اهتماماتهم حول الفكرة التي تقدمها، والخطر الذي يتهددهم، في الأجواء التي يحونها ويرغبونها ويقبلون على الاندماج فيها، كما أن الإنسان مهما علت رتبته العلمية والاجتماعية فإنه لا يملك في طريق تكوين قناعات الناس أو إقامة الحجة عليهم إلا الجهد والكلمة. فإذا بذلها الإنسان فقد قضى ما عليه. ولم يسلط الباري ﷻ أحد على قلوب الناس، ولم يجعل مشاعرهم خاضعة لقدرة أحد الذاتية.

ولم يمكن الخالق ﷻ لأحد الأمر في تغيير ذهنيات الناس وقناعاتهم بطريقة قسرية - قهرية. فدور الأنبياء والرسول - وهم أصفياء الله ﷻ - هو الإبلاغ والدعوة إلى الله بالكلمة الواعية المذكرة، ليأخذ البشر بعد ذلك حريتهم في الإيمان والكفر ليكون حسابهم على الله.

فالله سبحانه وتعالى لم يشرع لأحد أن تكون لديه سلطة على قناعات الناس وأفكارهم. ومسؤولية صاحب الفكر والرؤية أن يعرض فكرته على الناس ويتوسل بوسائل الدعوة والتبليغ، ولكن ليس لأحد السلطة على قهر الناس وفرض الآراء قسراً عليهم.

فالاختلاف الديني والمذهبي، الفكري والسياسي، لا يشرع لأحد انتهاك حقوق الطرف الآخر بدعوى الاختلاف والتباين في العقيدة أو المذهب أو الفكر أو السياسة.

(٢) سورة الغاشية، الآية ٢١ - ٢٢.

فالاختلافات بكل مستوياتها لا تشرع الظلم والعدوان وانتهاك الحقوق، بل على العكس من ذلك تمامًا؛ إذ إن المختلف في الرؤية الإسلامية له حقوق كاملة وعلى الطرف الآخر أن يصونها ويحترمها. وهذه المسألة هي حجر الزاوية في مشروع خلق السّلم الأهلي والعيش المشترك في مجتمع متعدد ومتنوع.

وهذا بطبيعة الحال، يقودنا إلى التأكيد على النقاط التالية:

١- إن التعصب الأعمى لأفكار الذات وقناعاتها يضر بمستوى انتشار وقبول الآخرين لهذه الأفكار. فالتعصب بكل مستوياته يضر بالأفكار والمعرفة، وينفر الناس منها، ويحول دون توسيع المقتنعين بها.

كما أن هذا الداء النفسي والعقلي والسلوكي الخطير، يحول دون الاستقرار والأمن الاجتماعي. وهناك بونًا شاسعًا ينبغي الالتفات إليه بين ضرورات ومتطلبات الدفاع والتبشير بالأفكار والقناعات التي يحملها الإنسان، والتعصب الأعمى. فالدفاع عن الأفكار لا يقتضي العدوان على الآخرين، بينما التعصب شكل من أشكال العدوان. ودعوة الآخرين إلى تبني قناعات ومواقف الذات لا تتطلب وصم الآخر بأشنع الصفات واتهامه بأسوأ الممارسات، بينما التعصب الأعمى يشرع ذلك ويقود صاحبه إلى ممارسات إقصائية وعنيفة لا تنسجم ومقتضيات الدعوة بالتي هي أحسن، ولا تتناغم مع حاجات الاستقرار والأمن الاجتماعي.

لذلك فإن إزالة الآثار السلبية للاختلافات تحتاج إلى الوقوف بحزم ضد ظاهرة التعصب الأعمى؛ لأن هذه الظاهرة، بمثابة الوعاء الحقيقي للكثير من الآثار السلبية التي تمنع العيش المشترك بين المختلفين. من هنا فإن الوصول إلى حقيقة العيش المشترك والسّلم الاجتماعي، يتطلب محاربة ظاهرة التعصب الأعمى وكل النزعات الإقصائية التي لا ترى إلا ذاتها الضيقة.

٢- في إطار السعي والعمل المتواصل لبناء حقائق العيش المشترك في الواقع الثقافي والاجتماعي والسياسي، من الضروري الفصل بين احتكار القوة واحتكار الحقيقة. فليس كل من يمتلك القوة بالضرورة يمتلك الحق، كما أنه ليس بالضرورة أن من يمتلك الحق يمتلك القوة التي تدافع عن هذا الحق.

والحقائق المطلقة لا يمكن أن يقبض عليها إنسان؛ لذلك فإن كل محاولات ادّعاء امتلاك الحقيقة، هي محاولات لا تستهدف على الصعيد العملي إلا تبرير وتسويق عمليات النبذ والتهميش والتمييز تجاه الآخرين المختلفين معه. ومن الخطايا المميتة على هذا الصعيد

المهاة بين القوة والحقيقة، وإن كل من يمتلك القوة قادر فعلاً على امتلاك الحقيقة.

وهذا هو الذي يهيم الأرضية الاجتماعية لكل المقولات والممارسات التي تهدم وتمنع بناء أركان وقواعد العيش المشترك في المجتمع المتعدد. فالحقيقة ينبغي أن تكون غاية الجميع، ولا يمكن أن يقبض عليها أحد بوسائل العنف والتعصب والغلو والنفي. فالخدمة الحقيقية التي يمكن أن يقدمها أي إنسان لفكره وقناعاته، هي حينما يبتعد عن كل نزعات التعصب والغلو؛ لأن هذه النزعات تحول دون المعرفة العميقة والحقيقية لمضامين تلك الأفكار، كما أنها (أي نزعات التعصب والغلو) تمنع إقبال الناس تجاه تلك الأفكار والقناعات.

فالتعصب يميئ صاحبه، دون أن يحيا الفكر والمبدأ؛ لأن هذه النزعة المقيدة تطمس كل نوازع الخير وموجبات العدالة من نفس وكيان المتعصب سواء كان المتعصب فرداً أو جماعة.

٣- إن العيش المشترك يقتضي -من كل المكونات والتعبيرات- العمل على إعادة صياغة علاقتها بأفكارها وقناعاتها العامة. فالعيش المشترك لا يعني أن تنحس كل فئة في إطارها الفكري الضيق، بل يعني الانفتاح والتواصل المستديم مع بقية المكونات، وذلك من أجل نسج العلاقات الإيجابية، وتجاوز كل الأوهام والهواجس تجاه بعضنا البعض. وهذا بطبيعة الحال يتطلب إعادة صياغة العلاقة مع الأفكار والقناعات الخاصة بكل مكون وفئة، بحيث تصبح العلاقة حيوية ومرنة وفعالة.

والأهم والمجتمعات الإنسانية التي استطاعت أن تطور في واقعها نهج العيش المشترك، هي التي تمكنت من إعادة بناء علاقتها مع أفكارها، بحيث لا تكون العلاقة جامدة ومتخشبة، وإنما علاقة تفاعلية بكل ما للكلمة التفاعل من معنى ومضامين عميقة.

وجماع القول: إن العيش المشترك في آية تجربة إنسانية ليس وصفة جاهزة، وإنما هو رؤية واضحة وإرادة صلبة وعمل مستديم باتجاه خلق الحقائق وتعزيز متطلبات التلاقي والتفاهم بين مختلف الفئات والشرائح والمكونات.

□ إرادة العيش المشترك

على المستوى الاجتماعي والإنساني، تبرز حقيقة التنوع والاختلاف في الآراء والميولات والأهواء بين الناس جميعاً. فما تحبه أنت قد يكرهه الطرف الآخر، وما تراه ضرورياً قد يكون لدى الآخر غير ضروري وهكذا دواليك. فالتنوع حقيقة قائمة وراسخة في كل المجتمعات، ولا يمكن -لأي طرف مهما أوتي من سطوة أو قوة- أن ينهي هذه الحقيقة. فهذه الحقيقة تأبى

الاندثار والتلاشي لكونها جزء من الناموس الرباني، فالباري ﷻ خلقنا مختلفين وجعل من هذا الاختلاف آية من آيات الوجود الإنساني. ودعانا جميعاً وعلى قاعدة الاختلاف ذاتها إلى التعارف.

فالاختلاف وفق الرؤية الربانية ليس مدعاة للتحاجز أو لشنّ العدوان والانخراط في حروب معنوية أو مادية ضد من يختلف معنا، بل هذا الاختلاف بكل مخزونة هو مدعاة للتعارف. فالعلاقة بين الاختلاف والتعارف علاقة صميمية. بمعنى إننا جميعاً ندرك اختلافنا بعضنا مع بعض، ولكن هذا الإدراك ينبغي ألا يقودنا إلى التجاهل المتبادل أو العداء المتبادل، وإنما إلى التعارف والانفتاح الكامل على المختلف معنا من أجل استكشافه وتوسيع المساحات المشتركة بينه.

وفي سياق طبيعة العلاقة بين الاختلاف والتعارف، تأتي -أيضاً- قيمة التعايش، والتي هي ضد السكون أو التحاجز النفسي والاجتماعي بين المختلفين.

فالإقرار بالاختلاف هو حجر الزاوية في مشروع التعارف. ولا يمكن أن ينجز التعارف بين المختلفين آحاداً أو جماعات بدون قيمة التعايش. فالتعايش هو الصيغة الاجتماعية والعملية لإدامة التعارف ولضبط الاختلافات بين المجموعات البشرية.

والتعايش هنا ليس قيمة سلبية أم محايدة، وإنما هي رؤية عميقة وممارسة سلوكية من الجميع تتجه صوب إننا جميعاً مهما اختلفنا بحاجة إلى أن نتعايش. فالأوطان لا تُبنى ولا تستقر إلا بقيمة التعايش بين جميع الأفرقاء والأطراف.

وأي طرف يشعر أنه في غنى عن قيمة التعايش، فهو يبذر البذرة الأولى في مشروع تخريب الاستقرار الاجتماعي والسياسي في الوطن والمجتمع الواحد.

وما نود أن نثيره في هذا السياق: هو أن الجميع يتحدث عن التعايش وضرورته وحاجة المجتمع المتنوع إليه، إلا أن المشكلة هي غياب إرادة العيش الواحد بين المختلفين والمتعديين. بمعنى ليس مطلوباً الحديث عن التعايش وممارسة السلوك المضاد للتعايش.

وإنما المطلوب دائماً أن يعبر الجميع عملاً عن إرادة العيش المشترك أو الواحد.

ولعلنا هنا لا نبالغ حين القول: إن الأزمة الحقيقية التي تعاني منها الكثير من المجتمعات المتنوعة هي في غياب أو ضعف إرادة العيش المشترك. فالجميع يتحدث عن التعايش ويحبه إلى سامعيه، ولكن القليل من لديه الاستعداد النفسي والاجتماعي لإرادة العيش المشترك. والتعايش كحقيقة مجتمعية لا تُبنى بالدعوة المجردة إليها، وإنما بتوفير

الاستعداد التام لإرادة العيش بين الأفرقاء جميعاً في سياق متحد وطني يتجاوز كل المنغصات والموانع. فإذا لم يسعَ الجميع صوب توفير إرادة العيش المشترك لن ينجز مشروع التعايش السلمي بين جميع المكونات.

فالتعدد الأفقي والعمودي في المجتمعات الإنسانية لا يُصان إلا بتعزيز إرادة العيش المشترك. فيخرج الجميع من حالة الخوف أو الرهاب من الآخر، بحيث يشعر الجميع أن في العيش المشترك كل الخير والأرباح والبركات للمجموع الاجتماعي، وليس لفئة خاصة أو شريحة اجتماعية محددة.

فإرادة العيش هي سعي متواصل لتنمية المشتركات والمساحات الواحدة، وتغيب قابليات الخصومة بين المختلفين وإثراء متواصل للساحة الاجتماعية بثقافة التعاون والتعاقد على قاعدة الوطن الواحد، مهما كانت الظروف والأحوال، وصولاً لإنضاج بيئة وطنية اجتماعية تعلي من إنسانية الإنسان وتعامل مع الجميع بإيجابية تامة مهما كانت المنابت والأصول.

وجميع هذه العناصر لن تأتي بالموعظة المجردة، وإنما بابتكار صيغة نظام أو قانون يحمي حياة العيش المشترك ويدافع عن كل متطلباتها، ويمنع وفق سلطة القانون كل أشكال التعدي على مقتضيات العيش المشترك.

بمعنى أن مطلب العيش الواحد أو المشترك في الإطار الوطني الواحد، بحاجة إلى قانون وحماية هذا المنجز التعايشي.

فالتعايش ليس رغبة أخلاقية مجردة، وإنما هو واقع اجتماعي وطني لا بد من حمايته من كل خصومه. والحماية هنا تتطلب منظومة قانونية متكاملة تجرم كل من يسيء إلى العيش المشترك وتستخدم وسائل التثقيف العام للترويج والدعوة إلى العيش الواحد لكل المختلفين والمتنوعين في الدائرة الوطنية الواحدة.

وفي سياق العمل على تعزيز إرادة العيش المشترك في مجتمعاتنا نود التأكيد على الأفكار التالية:

١ - ضرورة بناء وصياغة ميثاق وطني متكامل، يركز على قيمة العيش المشترك. وإن الوطن بكل آفاقه وخيراته هو لجميع المواطنين، وإن الجهات العليا في الدولة والوطن يدعون إلى وحدة الصف الوطني، ويحاربون كل أشكال التباغض والتباعد بين أبناء الوطن الواحد، وإن قوة الوطن في وحدة المواطنين، وإن الوحدة الحقيقية للمواطنين جميعاً لا تُبنى إلا بإرادة العيش الواحد مهما تعددت أو تباعدت مناطقنا ومدننا وقرانا. و«من المسلّم به أن

إرادة العيش المشترك هي اللبنة الأساس في قيام الأوطان واستمرارها.

فالأوطان ليست حقيقة أزلية، قائمة في ذاتها، وليست في حاجة إلى براهين واجتهادات؛ لأنها ببساطة فعل إرادة لجماعات تعاقدت فيما بينها على مشروع مستقبلي في وطن وفي دولة تجسّد سياسياً هذا الوطن^(٣).

فجميع الأوطان والمجتمعات التي تعيش التنوع هي بحاجة إلى نظام أو ميثاق وطني، يحمي وحدته الداخلية من خلال حماية تنوعه الأفقي والعمودي.

وبهذه الطريقة نخرج مفهوم العيش المشترك من سجن التفسيرات المتضاربة التي قد تعيق إنجاز هذا المفهوم في الواقع الوطني والاجتماعي.

٢- ثمة حاجة معرفية واجتماعية ووطنية اليوم لتظهير الصبغ العملية المقترحة والمناسبة لإنجاز مفهوم العيش المشترك في ظل واقع التعدد والتنوع الذي يعيشه مجتمعنا؛ لأن طرح قيمة التعايش بشكل مجرد لا يُعفيينا جميعاً من ضرورة البحث عن آلية أو صيغة إنجاز هذه القيمة في الواقع الخارجي.

وما أتصوره في هذا السياق هو الآتي:

المستوى الأول: ضرورة تظهير مجال وطني واحد، لا يفرق بين المواطنين لاعتباراتهم الدينية أو المذهبية أو القبلية، ويتعامل مع الجميع على قاعدة المواطنة المتساوية بصرف النظر عن الانتماءات التاريخية للمواطنين. وهذا بطبيعة الحال يتطلب مشروعاً للاندماج الوطني يتوسّل بالتعليم والإعلام والثقافة والممارسة السياسية والإدارية لتعزيز وإنجاز هذا المشروع.

المستوى الثاني: طمأنة واحترام عناوين الانتماء المتوفرة في الإطار الوطني، بحيث لا يشعر أي طرف أن ذاته الدينية أو المذهبية أو القبلية مهدّدة بالاندثار أو السحق. أحسب أن هذه التوليفة هي سبيل إنجاز مشروع العيش المشترك أو الواحد في ظل حالة التعدد والتنوع الذي يزخر به مجتمعنا.

وبهذه الآلية ننهي التحاجز بين المواطنين وبناء واقع وطني يستوعب الجميع ويتعامل معهم على قاعدة وطنية واحدة.

وبهذا تتشكّل ثقافة وطنية نابذة للعصبية وداعمة للاندماج الوطني.

(٣) راجع كتاب: مقاربات في الدولة المدنية، ص ١٥١ - ١٥٢.

فالترفع على العصبية والمخاوف والهواجس بحاجة إلى عمل متواصل، تشارك فيه أجهزة الدولة الرسمية ومؤسسات المجتمع المدني.

فإلغاء التمييز العنصري مثلاً في جنوب أفريقيا، تطلب جهداً متكاملًا بين المجتمع ومؤسساته والدولة وأجهزتها. وكان للجان المصالحة الدور الأساسي في منع نزعات الانتقام، وفتح أفق الانتقال من واقع عنصري إلى واقع مدني جديد لا يفرق بين المواطنين على أساس عرقي أو لوني.

٣- وحدة المجتمعات المتنوعة وغير المتنوعة ليس معطى طبيعياً، بل تبني هذه الوحدة مع الزمن، ومن خلال التجارب والمبادرات والممارسات السياسية والاجتماعية والاتفاقيات المكتوبة وغير المكتوبة ومن خلال التضحيات التي يقدمها أبناء الشعب لإنجاز وحدته وصيانة تلاحمه الداخلي.

من خلال كل هذه العناصر مع عنصر الوعي والإرادة تشكّل وحدة المجتمعات. لذلك من الضروري الالتفات إلى أن هذه الوحدة، بحاجة باستمرار إلى عطاء معنوي ومادي، حتى تنعزز في الفضاء الاجتماعي والثقافي.

وعلى ضوء هذه الحقيقة نتمكن من القول: إن إرادة العيش المشترك هي اليوم بوابة صيانة وتعزيز وحدة الأوطان، وإن أي تراجع أو تراخ في إرادة العيش المشترك ينعكس سلباً على وحدة الأوطان والمجتمعات.

من هنا فإن الوحدة الوطنية تتطلب اليوم العمل على تظهير إرادة العيش المشترك لدى جميع المكونات والتعبيرات.

□ العيش الواحد

في الحياة الإنسانية تمتلئ الهويات ودوائر الانتماء لدى الفرد أو الجماعات البشرية؛ إذ لدى كل دائرة إنسانية ثمة انتماءات متعددة ومتكاملة في آن. ومأزق هذه الجماعات البشرية يبدأ بالبروز حينما تشكل بينهم ثقافة تقطع بين هذه الانتماءات، وتعمل على طرد بعض دوائر الانتماء لصالح دائرة واحدة.

حينذاك تتحوّل الهوية المركبة التي يعيشها الإنسان من مصدر للتعدد المعرفي والثراء الإنساني والاجتماعي، إلى فضاء للتحارب والتباغض وغرس الإحن والأحقاد بين أفراد هذه المجموعة البشرية.. فالإنسان مهما كان بسيطاً أو يعيش في بيئات طرفية وفقيرة معرفياً

وإنسانياً، هو يتغذى معرفياً وسلوكياً واجتماعياً، من مجموعة روافد وقنوات.. ولكل رافد دوره في إشباع حاجة من حاجات الانتماء.. سواء كانت هذه الحاجة مادية - اجتماعية، أو معنوية - معرفية.. فثمة روافد عديدة تثري هوية هذا الإنسان وتمدّه بكل أسباب التكيف الاجتماعي والإنساني.. وكل محاولة لبتّر هذه الروافد أو تجفيفها، فإنها تزيد من مآزق الإنسان وتدخله في أتون التجاذبات والاستقطابات، التي تزيد من محنه وهمومه.

فالإنسان لا يمكن أن يستغني عن دائرة انتماءه الاجتماعي، أي إلى أسرة وعائلة بصرف النظر عن حجم هذه الأسرة والعائلة وامتداداتها الاجتماعية، كما أن هذا الانتماء الأسري - العائلي ليس بديلاً عن الانتماء الاجتماعي إلى مجتمع ومنطقة وأمه.. وهذا الانتماء بدوره ليس نقيضاً إلى انتماؤه الديني والثقافي والوطني.. وهكذا بقية دوائر الانتماء.. فهي دوائر متكاملة، ولا تناقض بينهما، ولا يمكن للإنسان السوي أن يعيش بدون دوائر الانتماء المتكاملة.

وبالتالي فإن هويته الإنسانية ليست هوية بسيطة أو مستندة إلى رافد واحد من روافد الانتماء، وإنما هي هوية مركبة وغنية وتستند إلى كل روافد الانتماء.

وإن العديد من الصراعات الثقافية بين الناس تعود في أحد جذورها إلى محاولة إلغاء بعض دوائر الانتماء أو منع تأثيرها، فيمتنع الإنسان من الخضوع لهذه الرغبة والإرادة القسرية، فتنتج مفاصلة وممانعة، قد تفضي في النتيجة النهائية إلى استخدام العنف العاري لإنجاز وتحقيق هذه الرغبة. ولعل من أبرز الأمثلة على ذلك حينما تصادم الهويات المذهبية في الدائرة الدينية الواحدة، فيتم التغاضي عن كل المشتركات والجوامع الواحدة لصالح نزعات الاستئصال والاستحواذ على سلطة الرمزية الدينية.

ولا ريب أن هذه النزعة هي التي تؤسس لمناخات الحروب والصراعات الدامية في المجتمعات المختلطة دينياً ومذهبياً وقومياً؛ لأنها نزعة عنيفة - قسرية، تريد أن توحد الناس بأساليب وبطريقة تزيدهم تفرقة وابتعاداً بعضهم عن بعض. ولقد أجاد المفكر (أمارتيا سين) في كتابه الموسوم بـ (الهوية والعنف.. وهم القدر) في تظهير هذه الحقيقة، إبراز العلاقة العميقة التي تربط بين محاولات بتر الهويات المركبة للمجموعات البشرية، ودور هذه المحاولات في تأسيس وتفجير نزعات العنف والحروب الساخنة والباردة. ويعبر بوضوح عن هذه الحقيقة (جيمس دي. وولفينسون) الرئيس الأسبق للبنك الدولي، حينما قال: «يقدم لنا أمارتيا سين، بما يتحلى به من خصائص التألق والحساسية، تبصّر لفهم السلوك الإنساني.. فهو يشير إلى ضيق مفاهيم الهوية التي تضع حدوداً على الأفراد، وهي التي تؤدي في الأغلب

الأعم إلى الصراعات الطائفية والأشكال الأخرى من الصراع.. إن دعوته للاعتراف بتعدد الهوية الإنسانية تمثل خطوة قوية أولى نحو عالم أكثر سلامًا وإنصافًا».

فحينما تتعدد الهويات هذا لا يعني أن يتحارب ويتخاصم أهل هذه الهويات؛ لأن بعض ما لدى الآخر من معارف وأعراف وتقاليد هي من الذات، وبعض ما لدى الذات أيضًا هو من الآخر.. فبالتالي فإننا نعيش على المستوى الواقعي في ظل هويات مركبة ومتداخلة.. وإن هذا التداخل في الهويات الإنسانية ينبغي أن يقود إلى السلام الإنساني والتآلف بين البشر، وليس إلى ممارسة العنف والانخراط في حروب تحت يافطة صفاء الهوية الذاتية.. والعالم الإنساني اليوم لا يسمح لأي طرف من الأطراف أن يعيش بمعزل عن بقية البشر، وإنما هو جزء منهم، يؤثر على، ويؤثر هو بدوره عليهم، ولا خيار أمامنا اليوم إلا العيش الواحد.

لأنه لم تعد المكونات الدينية أو المذهبية أو القومية، التي تعيش في ظل دولة وطنية واحدة، بمعزل عن تأثيراتهم المتبادلة، وأضحى الجميع في سياق مصير واحد وعيش اجتماعي وسياسي واقتصادي وثقافي واحد.

بمعنى أن الواقع الإنساني على المستوى المعرفي تجاوز مفهوم العيش المشترك، لصالح مفهوم العيش الواحد؛ لأن ما يجري في كل حقل من حقول الحياة، يؤثر على الجميع، ولا يمكن لأي مكون أن يبحث عن خلاصه الخاص.. فالخلاص لا يمكن أن يتم إلا على نحو جماعي. وتعدد دوائر الانتماء لديهم لا يعني بأي حالة من الأحوال أنهم يعيشون بمعزل عن بعضهم البعض.

فتعالوا جميعًا من مختلف مواقعنا الدينية والمذهبية والقومية، نبني ونحمي في آن عيشنا الواحد، بالمزيد من كسر حاجز الجهل المتبادل، وتشبيك المصالح وصيانة مقتضيات الهوية المركبة.



الدين والتدين في تونس..

مقاربات وموازنات

الدكتور صلاح الدين العامري*

□ أولاً: وصف الكتاب

العنوان الكامل للكتاب هو «الأشكال الجديدة للتدين بتونس بين المواقع داخل المثلث العوّثي - الموحدى وميلاد التديّنات الجديدة»، صدر سنة ٢٠٢١م عن منتدى التفكير في الحراك العربي، يقع في ٣١١ صفحة، مؤلفه هو الدكتور عادل بن خليفة بالكحلة أستاذ علم الاجتماع بالجامعة التونسية، مهتمّ بالتحوّلات الثقافية لبلاد المغرب والحركة الاجتماعية، وله إنتاجات علمية متعدّدة في تخصّصه البحثي منها:

- الاعتداءات على مناصلي حقوق الإنسان بالبلاد التونسية
واستراتيجية الدولة التسلطية (١٩٩١-٢٠٠٧)، مجّمع الأطرش،
تونس، ٢٠١٦.

- الحركة الاجتماعية في المجتمع المحلي: حالة قصية المديوني، دار
البدوي، تونس ٢٠١٦، أنجز هذا البحث عام ٢٠٠٨.

* أستاذ محاضر في الدراسات المقارنة في الأديان والحضارات، جامعة الزيتونة، تونس. البريد الإلكتروني: slaheddine.alamri17@gmail.com

- الفن والاجتماع في عالم الإسلام: إعادة نظر في التأسيسات والتنظيرات والتجارب، دار المعارف الحكومية، بيروت، ٢٠١٦.
 - «الحالة التدينية لذوي الاصول الحنفية في تونس»، ضمن: الحالة الدينية في تونس ٢٠١١-٢٠١٥، مؤمنون بلا حدود، الرباط، بيروت، تونس، ٢٠١٨.
- يتكوّن الكتاب موضوع الدّرس من ثلاثة فصول مترابطة كماً وكيفاً جاءت على النحو التّالي:

- ١- الفصل الأوّل: الأَرَانُ التّولّدي، وفرّعه إلى خمسة عناوين فرعيّة وخاتمة.
- ٢- الفصل الثّاني: مواقع الممثّلين المالكيّة الراهنين تجاه المثلث المالكي التقليدي/ الغوثي - الموحد، وفرّعه إلى ثلاثة عناوين فرعية وخاتمة.
- ٣- الفصل الثّالث: سياقات تدين غير معهودة: تديّنات خارج معيار العلاقة بالمثلث الغوثي الموحد، وفرّعه إلى ستة عناوين فرعيّة وخاتمة مع خاتمة عامّة.

□ ثانيًا: العرض

افتتح الدكتور عادل بن خليفة بالكحلة (ويُعرف في الأوساط الجامعيّة والبحثيّة بعادل بالكحلة) الكتاب بمقدّمة تأطيريّة خصّصها لتدقيق الجهاز الاصطلاحي الذي اختار اعتماده في مقارنة مسألة أشكال التدين الجديدة في تونس، فميز بداية بين الدين والتدين انطلاقاً من خلفيته الفكرية وتخصّصه الأكاديمي في علم الاجتماع، وتنقل بين أطروحات دو توكوفيل (Alexis de Tocqueville) وماكس فيبر (Max weber) وتشارلز غلوك (Charles Young Glock) من أجل إرساء قاعدة نظرية وآلية اصطلاحية ومنهجية تؤطّر عمليّة البحث وتقودها إلى نتائجها الأولى والنهائية.

وهذا خيار موفق إذا أخذنا في الاعتبار وعي الباحث بالمشترك والخصوصي في دراسات الجوانب الثقافية للجماعات بما فيها المعطى الديني. وجعله هذا الوعي المنهجي يعلن بعض التعديلات في الآليات المنهجية للمرجعيات السوسولوجية الموظفة اعتباراً لخصوصية الحالة التونسية، وهذا وجه الجدّة والطرافة في عدد من أعماله الأخرى. ثم حدّد بدقّة مقومات «المثلث العقدي» المستهدف بالبحث والمتحكّم في أشكال التدين الحديث في تونس رغم التاريخ البعيد لتشكّله.

وتكوّن المثلث العقدي للتونسيين من الفقه المالكي والطريقة الصّوفيّة والعقيدة الأشعرية. واستبعد بالكحلة حقل الإنتاج المعرفي لجامعة الزيتونة بحجّة أنّه لم يمارس نشاطاً

دعويًا. فمن جهة يمكن أن نعتبر هذا التدقيق منطقي إذا أخذنا في الاعتبار خصوصية الخطاب الأكاديمي الذي تأسس عليه الجامعات الحديثة، ويقوم أساسًا على إنتاج معرفة علمية تميز الجامعات عن المؤسسات الدعوية التقليدية.

ومن جهة أخرى نعتقد أن هذا الخيار يحتاج إلى تدقيق إذا أخذنا في الاعتبار الإعلان الصريح لعدد من أساتذة جامعة الزيتونة عن اضطلاع المؤسسة بالدفاع عن الإسلام السني المالكي وإن بقدر من الخصوصية. وكان يمكن الرجوع إلى بعض الأساتذة جامعة الزيتونة ومحاورتهم إن لم تكن لهم منتجات علمية تعبر عن أطروحاتهم خاصة وأن أغلبهم يشغل خطة إمام خطيب على منابر الجمعة، والمنابر فضاء دعويّ بامتياز.

ولم يغفل البحث عن الإشارة إلى مكونين آخرين في المشهد التدويني التونسي، وصنّفهما استنادًا إلى العلاقة مع المثلث المعني بالبحث، واصطلح عليهما «تدوين مضاد للمثلث الموحد» و«تدوين خارج حقل المثلث الموحد» (ص ١١). وقصر بالكحلة اهتمامه في المثلث الموحد والتدوين الواقع خارجه أو المهادن له دون أن نلمس مبررات جدية لهذا الاختيار المنهجي، أو لعلنا قصّرنا في إدراك طبيعته.

حاول الدكتور بالكحلة تفهّم مالكية المغرب الإسلامي في الباب الأول من خلال مجموعة من الفرضيات التفكيكية. وانطلق من فرضية أن مالكية أهل المدينة هي مجرد فكرة إثنوغرافية بحثت عن الحكم الشرعي، وهي فكرة مهمة في مقاربة الفكر الديني، غير أنها لم تنل حظها من العناية البحثية رغم تمكّن الباحث واقتداره المعرفي والمنهجي في تخصصه. وربط هذا الافتراض برأس المذهب مالك بن أنس الذي اختار في تقديره «طريقًا إثنوغرافيًا» بحث فيه عن آثار الرسول في هابيتوس مجتمع المدينة المنورة» (ص ١٩). وعده سباقًا إلى الإثنوغرافيا ولكن باعتبارها وسيلة للتعبّد وليس منهجًا للبحث بالمعنى الحديث للمفهوم.

وأبدى الباحث احترزًا من طبيعة الفكر الوافد على بلاد المغرب ومن آليات تحوّل في ظروف ملتبسة إلى مذهب عقدي لمنطقة بعيدة عن منشئه الحجازي. وعبر عن احترازه بطرح مجموعة من الأسئلة (ص ٢٠) التي تستحقّ النظر والإجابة عليها بهدوء وموضوعية، وأعتقد أنها لم تُطرح سابقًا بهذه الجدة والدقة.

وأكد الباحث أن مالكية المدينة الوافدة استفادت في البداية من تعددية مذهبية كرسها القضاة الأحناف مثل أسد بن الفرات (٨١١م) وبعض تلامذته رغم أسبقيتهم إلى المجال الجغرافي المغربي وأغليتهم العددية، ثم انقلبت على سياق نشأتها المغربية من خلال جهود الإمام سحنون (٨٤٧م) الذي سعى، في تقديره، بمعية أعضاده ومعاونيه إلى تكريس

أحادية مذهبية من خلال «تحریم المناظرات على غير المذهب المالكي ومنع بقية الفقهاء من إلقاء الدروس في جامع عقبة» (ص ٢٣)، وقويت شوكتها تدريجياً بعد أن تلبّست بالمعطى السياسي وحساباته، وصارت المذهب الأول في ظرف وجيز.

تدرّج الدكتور بالكحلة في تفكيك حالة المالكية في بلاد المغرب، فأكد أن المرابطين فرضوا تسليف المذهب المالكي من خلال دفع الطبقة الدينية النافذة سياسياً واجتماعياً إلى محاصرة التصوّف ومظاهره مثل الأولياء الأحياء وتحطيم أضرحة الموتى منهم ومقاماتهم (ص ٢٦)، وقد بذل جهداً بيّناً ومتيناً في تفكيك الحالة الدينية الناشئة وإعادة تركيبها.

لكننا لم ننتيّن بوضوح إن كان تسلف المالكية الذي حاول الباحث إثباته يمثل خصوصية فكرية وفدت من ثقافة المنشأ الحجازي، أم أنها حالة مكتسبة من البيئة الثقافية الجديدة، وتحت تأثير التوازنات السياسية والاجتماعية في بلاد المغرب التي أسهب إيجابياً في تفهّمها.

وانتهى الباحث في هذا الفصل إلى مجموعة من الاستنتاجات المهمة في عملية تفهّم التمدّج المذهب المالكي في بلاد المغرب، ومنها العلاقة الجدلية القائمة بين الديني والسياسي المؤسسة على المعطى المالي. ويبدو أن إقرار الباحث بخضوع الفكر المالكي «لرأسمال ذي سلطان أكبر (عولي) تزعمته دولة مرابطية - سلفية مهيمنة على مناجم الذهب ببلاد مالي» هو نصف إجابة على طبيعة التحوّلات التي عرفها المذهب لاحقاً في التاريخ. ومن خلال هذا العامل فسّر الباحث تشكّل المثلث العقدي لسكان إفريقية وهو الفقه المالكي والعقد الأشعري وطريقة الجنيد السالك.

انتقل الدكتور بالكحلة في الفصل الثاني من القديم إلى الحديث، ومن مرحلة تنزيل التمدّج المذهب المالكي في بلاد المغرب إلى كيفية تأزيله من خلال جهود بعض ممثلي «المالكية السياسية» في سياق الحراك الاجتماعي والسياسي والثقافي التونسي الذي بدأ فعلياً بعد تنحية الرئيس السابق بن علي مطلع سنة ٢٠١١م، ومن الأمثلة المقدّمة الشيخ محمد مشقر غير المنتسب إلى جامعة الزيتونة وصاحب شهادات دراسية من خلال تتلمذه على مشائخ جامع الزيتونة (ص ٤٨).

ورجّح الباحث أن تكون دراسته في المدرسة العمومية التونسية وانتماؤه إلى الطبقات الميسورة والمتنفّذة، وارتباطه بها في خطب الجمعة جعله يتمايز إلى حدّ مع مالكية المثلث الغوثي الموحد المتشدّد تجاه المكونات المذهبية الأخرى ومنها السنية. ولم تمنعه مالكيته «البورجوازية» من الانفتاح على تيارات مذهبية تثير ريبة المؤسسات الرسمية في تونس

مثل السلفية الوهابية والشيعية الاثني عشرية. وقد استفاد الشيخ مشفر من رضا السلطة السياسية عنه وعن خطابه البسيط والعامي قبل ٢٠١١م ليكتسح مجالات تلقى معتبرة وواسعة رغم تراجعها بعد إمساك التيار الإسلامي بمقاليد الحكم بعد ٢٠١١.

وفي المقابل ينتصب، حسب صاحب الكتاب، الشيخ الآفاقي حسين العبيدي «من البقايا الأخيرة لرأس المال المعرفي الزيتوني» التقليدي على درجة من التشدد تجاه أغلب المخالفين، وخاصة كل ما يرمز إلى الإرث البورقيبي المعادي في تقديره «لالنسب الشرعي» الزيتوني وعلى الموروث التقليدي الاجتماعي.

ومرة أخرى نعود إلى مسألة استبعاد جامعة الزيتونة من هذه المقاربة لأن العديد من أساتذتها يعلنون الموقف نفسه من النظام البورقيبي مثلاً، وهذا يخدم أطروحة سلبية الزيتونة بالصمت والحياد تجاه القضايا الوطنية بقطع النظر عن التقييم. ومع هذا التشدد يعلن الشيخ العبيدي «تسامحيته مع كل المذاهب الإسلامية باستثناء السلفية - الوهابية» (ص ٥٥) وضد توجهاته السياسية في منطقة عربية تشتعل، ولم يتحدث عن الشيعة مثلاً. وأبدى الشيخ العبيدي - حسب ما ورد في الكتاب - عداً واختلافاً مع الإسلام السياسي المتمكن من دواليب الدولة (إلى حد ما) والمتمثل أساساً في حركة النهضة المحسوبة على جماعة الإخوان المسلمين.

ومع محاولاته العديدة لإعادة الجامع الزيتوني ونظامه التعليمي وسلطته التاريخية إلى الواجهة فإنه فشل وعُزل لأسباب متعددة. ونعتبر أن محاولاته تكتيكية بالأساس تسعى إلى التمكّن والهيمنة أكثر من التعبير عن الثقافة المالكية التقليدية أو التنظير لمقاربة جديدة مثلاً فهمنا من خطاب الدكتور بالكحلة.

وتمثّل الأنموذج الثالث في النقابي صلاح الدين المصري، ولا ندري لم ألحق صاحب الكتاب صفة «النقابي» و«المناضل» بأحد الوجوه البارزة في صناعة ثقافة التدين الجديد في تونس في سياق خطاب علمي لا يحتمل الألقاب والتمجيد، ولا يمكن أن نفهمه في سياقه إلا إذا ربطناه بعبارة «تدين البركسيس الثوري - السلمي» (ص ١٧٢).

ويمثّل المصري - حسب الكتاب - مقاربة متميزة مع السياق التقليدي للتفكير داخل دائرة التدين التونسي الموروث والمتنوع، وذلك بتبني القيم الثورية الواردة في الموروث الإسلامي عامة، وتوجيهها إلى خدمة الواقع العربي المأزوم بشكل سلمي وسلاحه الثقافة والحوار العقلاني المتوازن. وتوجّه الثقافة الدينية التي يدافع عنها المصري خاصة إلى الجانب السياسي الذي يعاني من تدخلات أجنبية فتنوّية تجتهد على عامل التفرقة وإثارة الصراعات

الجانبية من أجل تأييد المشاكل بين المسلمين وترحيلها بين الأجيال لإيقاعها في حالة من الضعف والوهن. ونقدّر أن هذا التوجه ينخرط ضمن السياق العام للإسلام السياسي الذي ارتبط في الذاكرة الجمعية التونسية بالاتجاه الإسلامي وروافده ولكن بمقاربة متميزة تعطي البعد القيمي الأولوية.

والأنموذج الرابع والمهم هو الاتجاه التأويلي القائم على مركزة الضلع الجنيدي التصوفي ويمثله الشيخ مازن الشريف. وهي مقاربة واقعية في تقدير الباحث تتميز بالشراء والانفتاح على السياقات الثقافية العامة. وقد وُفق في هذا الحكم.

وتناول الدكتور بالكحلة في الفصل الثالث ما اصطلح عليه «تديّنات خارج معيار العلاقة بالمثلث الغوثي - الموحدية»، وترتبط هذه التديّنات بالجانب السياسي مثل العروبيين الناصريين المتشبعين بأطروحات عصمت سيف الدولة في الدين الإسلامي. وتشترك التيارات العروبية في قاعدة اعتبار الإسلام «المكوّن النووي للضمير العربي، وأنّ الأمة العربية والدولة العربية لم تظهر تاريخياً إلا بالنبوة المحمدية وصحيفة دولة المدينة».

وتتميز هذه التيارات ذات الأغلبية الناصرية فيما اصطلح عليه الباحث «التأويل الهايتوسي»، وذلك بالمراوحة بين ثلاث نزعات أساسية هي النزوع العرفاني (حالة بلقاسم بن جابر)، والنزوع الثوري في فهم الموروث الإسلامي من قرآن وسنة (حالة فتحي حسن القاضي)، ونزوع نقدي يتوسل المناهج النقدية الحديثة المستمدة من العلوم الإنسانيّة (حالة سامي بالحاج علي).

وبقدر ما نثمن الجهد المبذول في هذا القسم من الكتاب فإننا نتساءل إن كانت هذه النماذج المعتمدة تمثل فعلاً حالات ممتدة في المجتمع التونسي وذات تأثير وفاعلية تؤهلها لتكون مرجعاً لمثل هذه الدراسات المهمة، أم أنّها حالات ضيقة يحتاج أصحابها إلى مزيد من الجهد والإنتاج المعرفي والانتشار الثقافي.

نتفهم طبعاً الخيارات الضيقة التي كانت متاحة أمام الباحث الألمعي عادل بالكحلة وأمام هذه النماذج في مجتمع اعتاد التظاهر بالوحدة والانسجام رغم تفكّكه في مستوى الباطن، وتمايز خلفياته الفكرية وقناعاته الأدبية والقيمية. وهذه ثقافة كرّستها السياسة على مرّ تاريخها بحثاً عن الاستقرار وضمان الاستمرارية للأنظمة السياسية القليلة التعاقب بسبب طابعها السلطوي.

ونثمن جهود الدكتور عادل بالكحلة وجرائته في تناول هذه المسألة من زاوية اجتماعية وافية لتخصّصه البحثي. ولعلّه يسعى إلى الإجابة على قول برودال (Fernand Braudel):

«لا نعرف تاريخ الإسلام الاجتماعي، وهل سنظلّ دون معرفته للأبد»، ويلتزم بالقاعدة التي صاغها إيميل دوركايم (Emile Durkheim) «لا يسعى علم الاجتماع إلى معرفة الأشكال الأولية للدين، وإعادة تشكيلها، بل هدفه الوحيد مثل أي علم وضعي شرح الواقع الفعلي الذي يجاورنا».



مؤتمر: الوحدة الإسلامية..

المفهوم، الفرص، التحديات

أبوظبي، عقد بين ٨ - ٩ مايو ٢٠٢٢م

محمد تهامي دكير

□ مدخل

منذ أن أُلغيت الخلافة الإسلامية العثمانية، وبعد أن تحرّرت معظم المناطق العربية والإسلامية من نير الاستعمار الغربي، وتحولها إلى دويلات وأقطار مستقلة ومتباينة في اختياراتها السياسية والأيدولوجية... إلخ، أصبحت قضية الوحدة الإسلامية من أهم القضايا التي شغلت الفكر الإسلامي المعاصر، كما ازداد الاهتمام بهذه القضية بشكل كبير مع تفجر الصراع الطائفي والمذهبي، الدموي، في أكثر من منطقة في العالمين العربي والإسلامي، هذا الصراع الذي كانت له تداعيات سلبية خطيرة على الوحدة الدينية والاجتماعية للشعوب العربية والمسلمة.

وقد تجلّى هذا الاهتمام في كثرة الكتابات حول أهمية الوحدة العربية والإسلامية، وضرورة العمل من أجل تحقيقها، على جميع المستويات، وخصوصاً السياسية والاجتماعية. كما نُظمت خلال هذه المدة العشرات من الندوات والمؤتمرات واللقاءات والورش، لمعالجة أسباب تشرذم الأمة، والبحث عن السبل الكفيلة لتجاوزها، وإعادة اللحمة بين شعوب ودول هذه

الأمة. وقد قدمت الكثير من التوصيات والمقترحات العملية، والخطط النظرية لتحقيق هذا الهدف، الذي أضحي حليماً يُراود الكثير من المفكرين والمصلحين والدعاة، وقطاعات جماهيرية واسعة من هذه الأمة.

لكن -ومع الأسف الشديد- ظلت هذه المقترحات ومعظم التوصيات والأفكار والمشاريع الوجدانية، حبيسة رفوف المكتبات، وأدراج المكاتب والمنظمات المحلية والإقليمية والدولية، ولم تعرف طريقها بعدُ نحو التحول إلى منهج عملي أو حركة واقعية، تُجسد مشروع الوحدة ولو في أدنى مستوياته، بل ازدادت مظاهر الصراع والاختلافات المعقدة والمزمنة والتجاذبات الأيديولوجية، بين الأنظمة السياسية الحاكمة في الدول العربية والإسلامية.

من جديد، وسعيًا نحو تحقيق التأصيل التاريخي لمشروع الوحدة الإسلامية، وللمناقشة تجلياته في مختلف المجالات، ولتسليط الضوء على بعض مكامن الخلل التي أدت إلى فشل وإخفاق هذا المشروع، وللكشف عن جوهر الوحدة الإسلامية، في صورتها التاريخية البناءة، بعيداً عن أي استغلال سياسي أو مذهبي ضيق الأفق، نظم المجلس العالمي للمجتمعات المسلمة في أبوظبي، وبمناسبة الذكرى الرابعة لتأسيسه، مؤتمرًا دوليًا تحت عنوان: «الوحدة الإسلامية.. المفهوم، الفرص، التحديات» في مركز أبوظبي للمعارض، بدولة الإمارات العربية المتحدة، خلال الفترة بين ٨ - ٩ مايو ٢٠٢٢م.

شارك في فعاليات المؤتمر ما يقارب من ٥٠٠ شخصية علمية وأكاديمية ودينية وسياسية، من ١٥٠ دولة عربية وإسلامية، بالإضافة إلى مشاركين من أوروبا والولايات المتحدة الأمريكية وإفريقيا وآسيا وأستراليا، وقد عقدت ٣٠ جلسة حوارية ناقشت فيها أكثر من ١٠٠ ورقة بحثية، على مدى يومين اختتمت بتوصيات مهمة. فيما يلي متابعة مقتضبة لفعاليات هذا المؤتمر.

□ أعمال اليوم الأول

الجلسة الافتتاحية

انطلقت أعمال المؤتمر بجلسة افتتاحية ألقى فيها في البداية وزير التسامح والتعايش وراعي المؤتمر الشيخ نهيان بن مبارك آل نهيان، كلمة رحب فيها بضيوف المؤتمر، وأشاد بمكانتهم العلمية وخبرتهم ومعرفتهم بواقع الأمة، ثم أكد على أهمية موضوع المؤتمر، خصوصاً في ضوء ما تشهده الأمة من تحديات خطيرة تهدد وجودها ومستقبلها، مع وجود فرص مؤاتية يمكن الاستفادة منها للأخذ بيد شعوب الأمة ودولها لتجاوز هذه التحديات،

وتحقيق ما تصبو إليه من عزة وكرامة ومكانة حضارية تليق بها.

كما أكد على أهمية وضرورة وضع استراتيجية شاملة لتحقيق هذه الوحدة، انطلاقاً من الإسلام ومنظومته القيمية، التي تدعو إلى نشر العدالة والتقدم والازدهار.. وفي الأخير حذر وزير التسامح والتعايش من مخاطر الصراعات الطائفية، وظاهرة استغلال الإسلام لتبرير أعمال إرهابية تسيء للإسلام وللمسلمين بل للإنسانية بشكل عام.

تحدث بعده الشيخ عبد الله بن بيه (رئيس مجلس الإفتاء الشرعي في دولة الإمارات)، الذي بدأ كلمته بالتأكيد على رفض الإسلام جميع التصرفات والأفعال الإرهابية التي يتورط فيها بعض الشباب، بحجة نشر الإسلام أو الدعوة إليه، أو السعي لإقامة خلافة إسلامية كما يعتقدون، كما انتقد من يسلك سبيل الإرهاب لتحقيق الوحدة الإسلامية. أما بخصوص المؤتمر فقد أكد الشيخ بن بيه على أهمية السلام في الإسلام، وإنه من المقاصد التي بني عليها الإسلام، وأن المسلم الحقيقي هو من أمن الناس جميعاً من شره واعتدائه، كما ورد في الحديث الشريف، كما دعا إلى ضرورة العمل المشترك لتجنب الحروب والصراعات، والاستفادة من أعمال المؤتمر لتأكيد على حقائق واقعية ف: لا طائفية طاردة، ولا مذهبية جامدة، ولا عنصرية حاكمة.

بدوره ألقى وزير الأوقاف المصري الدكتور محمد مختار جمعة، كلمة شدد فيها على أهمية احترام النظام ومؤسسات الدولة، واحترام التنوع الاجتماعي والديني والمذهبي، وأن يهتم المسلم باحترام عمله وإتقانه، منتقداً الفكرة التي يروج لها البعض وتعلق بإمكانية جمع المسلمين اليوم في دولة واحدة وتحت سلطة واحدة. كما دعا إلى احترام الأديان وتحريم ازدراءها أو الاستهزاء برموزها، وانتقد ما يقوم به بعض المتطرفين في الغرب من حرق للقرآن أو تدنيسه. كما انتقد ظاهرة التطرف والإرهاب التي يتورط فيها بعض الشباب المسلم، ودعا للتصدي لها وكشف أسبابها وتداعياتها السلبية على الأمة.

من جهته ألقى الدكتور علي أرباش (رئيس الشؤون الدينية في تركيا) كلمة أشار فيها في البداية إلى ما قام به المسلمون الأوائل، عندما حملوا مشعل العلم والمعرفة وهم يفتحون البلدان ويؤسسون للحضارة الإسلامية. في الوقت الذي يعاني فيه العالم اليوم من كثرة الحروب والأزمات، داعياً العالم الإسلامي إلى العمل المشترك لمواجهة التحديات التي يواجهها، ومواجهة ظاهرة الإسلاموفوبيا وإظهار الوجه الحضاري للإسلام..

الجلسة الوزارية

بعد هذه الجلسة مباشرة، كانت هناك جلسة ألقى فيها الوزراء المدعوون كلماتهم

المخصصة للمؤتمر، افتتحها الدكتور علي راشد النعيمي (رئيس المجلس العالمي للمجتمعات المسلمة) متحدثاً عن أهمية انعقاد المؤتمر في ظل ما تعرفه الأمة من تحديات وأزمات، وخصوصاً أزمة الهوية، منتقداً بعض المواقف التي وصفها بالتطرف، والتي ترفع شعار «إما الإسلام أو لا شيء»؟! فهذا الشعار في نظره يتنافى مع سماحة الإسلام. كما أكد على أهمية أن تقوم علاقة المسلم مع غيره على حسن المعاملة، وأن نتعامل مع المخالف الديني والمذهبي باحترام، وفي إطار حقوق، كما فعل الرسول ﷺ مع أهل الكتاب، لما حلّ بالمدينة وأقام الدولة المسلمة الفتية، فقد أقر لهم بحقوق دينية واجتماعية وفقاً لدستور أو وثيقة المدينة.

كما دعا الشباب إلى الاهتمام بالمستقبل، وأن يتم تجديد الخطاب الموجه للشباب لإبعادهم عن سبل التطرف والعنف، وتوجيههم توجيهاً صحيحاً، يفيد مستقبلهم ومستقبل أمتهم، بحيث يساهم المسلمون في إيجاد الحلول للأزمات التي تتخبط فيها البشرية، لا أن يتحولوا إلى عنصر معقد ومفاقم لها.

تحدث بعده الأستاذ عبد الشكور سردار خان (وزير الشؤون الدينية والوثام بين الأديان في باكستان)، فأكد في البداية على أن الوحدة الإسلامية تقوم على العقيدة والإيمان بالله، وليس على مفاهيم العرقية والطائفية، وكذلك الأخوة الإنسانية أساسها التوحيد، كما أشار إلى أن خيرية هذا الأمة تتأكد بالوحدة والترابط، لذلك فهي حاجة ماسة اليوم إليهما. وفي الأخير، دعا الوزير الباكستاني إلى نشر ثقافة التعايش السلمي مع الآخرين، وتقبل الاختلاف والتعدد، والعمل على تعزيز أواصر الوحدة بين شعوب الأمة، لأنه السبيل الوحيد للعزة والتقدم.

من جهته أكد إدريس بن أحمد (وزير الشؤون الدينية في ماليزيا)، على أهمية انعقاد المؤتمر في هذه الظروف التي تتطلب وحدة الدول الإسلامية، محذراً بأن الخسارة ستكون كبيرة على الأمة إذا لم نشتغل على تحقيق هذه الوحدة، لأن البديل هو المزيد من التشرذم والانقسام والتصارع. كما دعا إلى الاهتمام باللغة العربية، وخصوصاً من طرف الدعاة، لأنها مدخل مهم لفهم الإسلام بشكل صحيح، والعمل على إنشاء منبر للدعاة خاص، لتوجيه الشباب نحو تحقيق الوحدة الإسلامية.

وفي الأخير، أشار الوزير إلى تجربة ماليزيا في مجال التسامح والتعايش السلمي، بين مكوناتها الدينية والعرقية في إطار وطني جامع، وعلى أساس فقه التعايش الذي يقوم على ثلاثة مبادئ أساسية: ترسيخ الأخوة الإسلامية بين المسلمين، وترسيخ الأخوة الوطنية بين المسلمين وغيرهم، وترسيخ الأخوة الإنسانية بين بني البشر كافة.

أما وزير الأوقاف السوري الدكتور عبد الستار السيد، فتحدث في البداية عن أهمية المؤتمر وتطلعه لمناقشة قضايا تهم الأمة، وعلى رأسها الإرهاب والتطرف الذي ضرب العديد من البلدان العربية، مؤكداً على ضرورة إعادة النظر في مفهوم الكفر والكفار، وأن من يجب مقاتلته هو الكافر والمشرک المعتدي علينا. كما انتقد الاستغلال السياسي للإسلام، للاعتداء على المخالفين في الدين والمذهب والاختيار السياسي، بالإضافة إلى دعوته لإعادة النظر في فهم وتفسير آيات الجهاد والدعوة إلى الإسلام.

بدوره دعا الدكتور حسين إبراهيم طه (الأمين العام لمنظمة التعاون الإسلامي) إلى العمل على صياغة إطار إسلامي، لتحديد العلاقة بين الدول الإسلامية، والوقوف ضد من يشوّه صورة الإسلام، والكشف عن المفهوم الحقيقي للوحدة الإسلامية، بإعطاء الأولوية للحوار بين المسلمين، وتجاوز الاختلافات ومواجهة الفتن والصراعات التي تعصف بالعالم الإسلامي وتزعزع الاستقرار داخل دوله.

كذلك تحدث في هذه الجلسة الدكتور محمد بن عيسى (وزير الخارجية ووزير الثقافة السابق في المغرب)، الذي أشار في البداية إلى تطلعات الأمم نحو الوحدة والاتحاد، وأن ما يتحقق به الاتحاد في أمة لا ينجح عادة في أمة أخرى، مؤكداً على أهمية نشر العلم والمعرفة على نطاق واسع في المجتمعات الإسلامية، لأن الجهل سيكون عقبة أمام نجاح أي مشروع وحدوي، كما أشار إلى علاقة التقدم بتغيير العقليات وانتشار الثقافة الديمقراطية والعدالة.

ثم كانت كلمة الدكتور سالم بن محمد المالك (المدير العام للمنظمة الإسلامية للتربية والعلوم والثقافة إيسيسكو) ألقاها نيابة عنه نائبه الأستاذ عبد الإله بن عرفة، وفيها أكد على أهمية موضوع المؤتمر، وأنه يجسد حاجة ملحة للأمة الإسلامية في الوقت الحاضر، مؤكداً على الوحدة الروحية العميقة التي يتميز بها العالم الإسلامي رغم الاختلافات الظاهرة. كما أشار إلى أن قضية الوحدة تبرز خصوصاً في الأزمات والأوقات الصعبة، داعياً إلى تشجيع التعاون بين الجميع، وتجاوز عقبات الاختلاف الديني والعرقي، لأن مستقبل البشرية واحد. كما تحدث عن التشابه الوارد بين مفهومي الأمة والدولة، وأن القانون الدولي لا يعترف إلا بالدول ذات السيادة. وفي الأخير طالب بضرورة العمل على تحقيق استقلال الأمة وتقديمها.

الجلسات الحوارية

بعد هذه الجلسة انطلقت الجلسات الحوارية الفرعية المقررة في اليوم الأول لمعالجة المحاور التالية:

الجلسة الأولى: ترأسها د. عبد الله ولد أباه (أستاذ الدراسات الفلسفية والاجتماعية بجامعة نواكشوط - موريتانيا)، وناقشت محور: (جيولوجيا - طبقات مفهوم الأمة في القرآن الكريم)، للكشف عن الحقل الدلالي لمفهوم الأمة، وكيف يمكن أن يساعد استيعاب هذا الحقل الدلالي في تجلية المفهوم، وتحريره مما لحق به من حملات سياسية وأيديولوجية. وقد تحدث في هذه الجلسة كل من: د. رضوان السيد (عميد الدراسات العليا - جامعة محمد بن زايد للعلوم الإنسانية - دولة الإمارات المتحدة)، والدكتور ضمير محي الدينوف (النائب الأول لرئيس الإدارة الدينية لمسلمي روسيا الاتحادية)، والدكتورة صابرين لي (مترجمة للقرآن ومديرة مركز تواصل الدولي للنشر والبحوث والحوار روما - إيطاليا)، ود. صافي قصقص (مؤسس الجمعية الدولية لبحوث القرآن الكريم - الولايات المتحدة)، والشيخ سعد الله خان (المدير المؤسس للكلية الإسلامية - جنوب أفريقيا).

الجلسة الثانية: ترأسها د. محمد مطر الكعبي (رئيس الهيئة العامة للشؤون الإسلامية والأوقاف - الإمارات العربية المتحدة)، وتناولت محور: (السنة النبوية وتأسيس الوحدة الروحية والتنوع الاجتماعي والسياسي)، في محاولة لتحليل الخطاب النبوي المتعلق بمفهوم الأمة، انطلاقاً من وثيقة المدينة وامتداداً إلى تراث النبوة في القول والممارسة، وقد تحدث في هذه الجلسة كل من: الشيخ الدكتور أحمد حداد (كبير المفتين ومدير دائرة الإفتاء بدي - الإمارات المتحدة)، والشيخ صالح مجيب (المفتي العام لمسلمي جمهورية الشيشان - روسيا). والشيخ الحبيب الجفري (رئيس مؤسسة طابة - أبوظبي - الإمارات)، ود. محمد شهيد (أستاذ الفقه ومقاصد الشريعة بجامعة محمد الأول - وجدة - المغرب)، ود. محمد إلياس (المدير العام لأكاديمية الدعوة - الجامعة الإسلامية العالمية - إسلام آباد - باكستان)،

الجلسة الثالثة: ترأسها د. سليم علوان (أمين عام دار الفتوى - أستراليا)، وناقشت محور: (تجليات الوحدة الإسلامية في تأسيس وتطوير العلوم الشرعية)، وذلك في ضوء حقيقة تاريخية، مفادها أن العلوم الشرعية وباقي العلوم في الحضارة العربية الإسلامية، قد نمت وتطورت من خلال عدد كبير من العلماء، ومن مناطق وأعراق ومذاهب مختلفة ومتباينة، لم تكن تنضوي ضمن سلطة سياسية واحدة، أو دولة معينة. وقد تحدث في هذه الجلسة كل من: د. الشيخ قيس المبارك (عضو هيئة كبار العلماء - السعودية)، والشيخ محمد صلاح الدين المستاوي (الأمين العام للمجلس الإسلامي الأعلى - تونس)، والشيخ مصطفى سيرج (المفتي السابق لجمهورية البوسنة والهرسك)، ود. سعيد مكرم عبد القادر زادة (مفتي طاجكستان)، ود. نصر الدين مفرح أحمد محمد (وزير الشؤون الدينية والأوقاف السابق - السودان).

الجلسة الرابعة: ترأستها الدكتورة أمينة بنت عبيد الحجرية (المدير العام للشؤون الثقافية والاجتماعية وشؤون الأسرة في منظمة التعاون الإسلامي - سلطنة عمان)، وتناولت محور: (دور الوحدة الحضارية للمسلمين في تطوير العلوم الطبيعية والإنسانية)، من أجل تسليط الضوء على مدى تأثير فكرة الأمة الواحدة على تحقيق الإنجاز الحضاري الإنساني العظيم الذي حققته الحضارة الإسلامية، شارك في هذه الجلسة كل من: الأستاذ زكي الميلاد (كاتب ورئيس تحرير مجلة الكلمة - السعودية)، ود. سعيد بن سعيد العلوي (أكاديمي من المغرب)، ود. البارسلان أيكجينا (جامعة ابن خلدون - تركيا)، ود. تاتيانا أ. أنيكيفا (مديرة مركز المخطوطات في معهد الاستشراق - روسيا). ود. محمد مصباحي (مدير التعليم في الكلية الإسلامية - لندن - بريطانيا).

الجلسة الخامسة: وترأسها د. أنور غيتستش (عميد كلية الدراسات الإسلامية في جامعة نونفا بازار - صربيا)، وناقشت محور: (وحدة الأمة والنهوض بالتعليم والبحث العلمي)، من أجل تسليط الضوء على الاستراتيجيات والأفكار الإبداعية والمؤسسات التي يمكن أن توظف مفهوم وحدة الأمة وتفعله على أرض الواقع، من أجل النهوض بالتعليم والبحث العلمي في العالم الإسلامي. وقد تحدث في هذه كل من: الدكتورة أماني لوبيس (رئيسة جامعة شريف هداية الله الإسلامية الحكومية - جاكارتا - إندونيسيا). والشيخ د. موسى فاديغا (رئيس جامعة الفرقان - ساحل العاج)، ود. فرديناند جانا (رئيس جامعة بدر - ألبانيا)، ود. إبراهيم موسى (أستاذ دراسات الإسلام وصناعة السلام - جامعة نورث دام - الولايات المتحدة الأمريكية).

الجلسة السادسة: ترأست هذه الجلسة الدكتورة نضال محمد الطنجي (مديرة دار زايد للثقافة الإسلامية - الإمارات المتحدة)، وقد تناولت محور: (وحدة الأمة والقضاء على الفقر في العالم الإسلامي)، وناقشت كيف يمكن توظيف مفهوم وحدة الأمة وتفعيله على أرض الواقع، من أجل القضاء على الفقر في العالم الإسلامي، وقد تحدث فيها كل من: الأستاذة حليلة عليمه داود (وزيرة دولة - ملاوي)، والسفير مختار عمر (كبير مستشاري الاتحاد البرلماني الدولي)، ود. شكري لنغفوت (نائب رئيس جامعة فطاني - تايلاند)، ود. سيبا خان (رئيسة مؤسسة تنمية المرأة المسلمة - نيبال)، ود. محمد أحمد حقار (رئيس المركز الثقافي للدراسات والبحوث العربية - تشاد).

□ فعاليات أعمال اليوم الثاني

انطلقت فعاليات اليوم الثاني بجلسة عامة تضمنت كلمات رئيسية لكل من: الدكتورة

أمينة فردوس غوريب فقيم (رئيسة جزر موريشيوس ما بين ٢٠١٥-٢٠١٨م)، وآية الله السيد حسين إسماعيل الصدر (مرجع ديني من النجف الأشرف - العراق)، ألقاها بالنيابة عنه الشيخ علي السوداني، ود. قطب مصطفى سانو (الأمين العام لمجمع الفقه الإسلامي الدولي - جدة السعودية). ثم انطلقت بعد هذه الجلسة أعمال الجلسات الحوارية الفرعية المتوازية، وكانت بهذا النحو:

الجلسة الأولى: ترأستها الدكتورة فوزية العشماوي (أستاذة بمعهد اللغة العربية بجامعة جنيف - سويسرا)، وقد ناقشت محور: (مستويات وامتدادات الروابط العقائدية لمفهوم الأمة)، من أجل فهم وتحرير الأبعاد المعرفية للروابط العقائدية للأمة، في ظل الأشكال المتنوعة للروابط العقائدية للأمم، على اختلاف أديانها وأعراقها. تحدث في هذه الجلسة كل من: د. أحمد إبراهيم الحسنيات (أمين عام دائرة الإفتاء - الأردن)، ود. فريد فخر الدين سينونغ (مدير التعليم والتدريب بمسجد الاستقلال - جمهورية إندونيسيا)، ود. رفيق محمد شن (رئيس الجامعة الإسلامية الروسية - قازان - جمهورية تاتارستان - روسيا الاتحادية)، والدكتورة وداد نائبي (الرئيس المؤسس لمعهد ابن بطوطة الإفريقي - جمهورية بنين).

الجلسة الثانية: ترأسها الدكتور فايزان مصطفى (نائب رئيس الجامعة الوطنية للقانون - حيدر آباد، الهند)، وناقشت محور: (أمة واحدة ومدارس فقهية متعددة)، وقد تناولت الأوراق المقدمة فيها، التنوع الفقهي في الأمة الإسلامية، وكيف تحقق هذا التنوع عبر التاريخ من خلال الهجرات البشرية وانتقال العلماء، وكيف كان هذا التنوع -على الرغم من الاختلافات بين مكوناته- مصدر ثراء وتعدد، وكيف أدّى إلى تنوع ثقافي، وإلى تقاليد اجتماعية متنوعة، كل ذلك التنوع كان ضمن إطار الأمة الواحدة، بحيث لم تكن فكرة وحدة الأمة وسيلة للهيمنة أو السيطرة أو التنميط، بل كانت نموذجاً للوحدة في إطار التنوع.

وقد تحدث في هذه الجلسة كل من: الأستاذ فافا أريسا مباي (وزير العدل الأسبق - جمهورية غامبيا)، والشيخ رمضان شعبان موباجي (مفتي أوغندا)، والشيخ محمد الحبيب إبراهيم (رئيس المجلس الأعلى للمسلمين - جمهورية بنين)، والشيخ عبد الله برج روال خوت (رئيس المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية بدولة جنوب السودان)، ود. إبراهيم نجم (مستشار مفتي الجمهورية المصرية والأمين العام لهيئات الفتوى في العالم - مصر).

الجلسة الثالثة: ترأست هذه الجلسة الأستاذة ليا محمدوفا (رئيسة اتحاد النساء المسلمات في البلطيق - أستونيا)، وناقشت محور: (دور الوحدة الإسلامية في تحقيق التنمية

المستدامة)، وقد تم التركيز في هذا الجلسة على بحث الاستراتيجيات والأفكار الإبداعية والمؤسسات التي يمكن أن توظف مفهوم الوحدة الإسلامية، وتفعله على أرض الواقع، من أجل تحقيق التنمية الشاملة المستدامة في العالم الإسلامي، طبقاً للمؤشرات العالمية التي اعتمدها الأمم المتحدة في خطة الألفية الثالثة، وقد تحدث فيها كل من: د. رومان عباسوف (النائب الأول لرئيس مجلس المفتين للإدارة الدينية - روسيا)، ود. حنيف ساهها غفور (رئيس التعليم في جمعية نهضة العلماء - أندونيسيا)، والأستاذ محمد يوسف هاجر (أمين عام المنظمة الإسلامية بأمريكا اللاتينية والكاريبي - الأرجنتين)، ود. أمجد سليم (مدير الحماية والاحتواء والمشاركة بالاتحاد الدولي لجمعيات الصليب الأحمر والهلال الأحمر - سويسرا).

الجلسة الرابعة: وترأسها الدكتورة شمة يوسف الظاهري (عضو مجلس الإمارات للإفتاء الشرعي - الإمارات المتحدة)، وقد تناولت محور: (الوحدة الإسلامية بين فروض الكفايات وفروض الأعيان)، حيث تم تقديم أمثلة ونماذج واقعية من التاريخ القريب والبعيد ومن خلال الواقع المعاصر، على ذلك، وقد شارك فيها كل من: الشيخ أحمد ولد لمرباط (المفتي العام للجمهورية الإسلامية الموريتانية)، والشيخ الحافظ شاكر فتاحو (رئيس العلماء ومفتي جمهورية شمال مقدونيا)، ود. سعيد ماديابا سيلا (الأمين العام لاتحاد علماء أفريقيا - مالي)، والسيد مضر الحلو (خطيب وباحث إسلامي عراقي - لندن بريطانيا)، ود. إسماعيل الحسني (أستاذ التعليم - كلية الآداب جامعة القاضي عياض - مراكش - المغرب).

الجلسة الخامسة: ترأسها د. أفتاب كمال باشا (جامعة جواهر لال نهرو نيودلهي - الهند)، وناقشت محور: (وحدة الأمة في مواجهة الطائفية والمذهبية)، ركزت هذه الجلسة على الاستراتيجيات والأفكار الإبداعية والمؤسسات التي يمكن أن توظف مفهوم وحدة الأمة وتفعله على أرض الواقع من أجل مواجهة الطائفية والمذهبية في العالم الإسلامي. وقد تحدث في هذه الجلسة كل من: د. عبد الرشيد عمر (أستاذ بجامعة نوتردام بالولايات المتحدة الأمريكية وإمام مسجد كليرمونت كيب تاون - جنوب أفريقيا)، ود. أينورتا مرنخانوف (مدير أكاديمية بلغار الإسلامية تاتارستان - روسيا الاتحادية)، ود. محمد السهاك (الأمين العام للجنة الوطنية الإسلامية - المسيحية للحوار - لبنان) والسيد خالك أوانج (رئيس مركز السياسية الخارجية - ماليزيا)، ود. علي عزام (مؤسسة الأخلاق الفاضلة - بريطانيا).

الجلسة السادسة: وترأسها الدكتور الخضر عبد الباقي محمد (مدير المركز النيجيري للبحوث العربية - نيجيريا)، وناقشت محور: (وحدة الأمة في مواجهة الفكر المتطرف)،

وركزت على كشف الاستراتيجيات والأفكار الإبداعية والمؤسسات التي يمكن أن توظف مفهوم وحدة الأمة وتفعيله على أرض الواقع، من أجل مواجهة ظاهرة التطرف في العالم الإسلامي. وقد تحدث فيها كل من: الشيخ المفتي يوسف محمد حنيفه (مفتي سيرلانكا والرئيس الشرفي لمؤسسة زمزم - سيرلانكا)، ود. علي فياتشيسلاف بولوسين (مدير صندوق دعم الثقافة الإسلامية والعلوم والتعليم - روسيا الاتحادية)، ود. داروين أبصاري (الأستاذ بمعهد الدراسات الإسلامية - جامعة الفلبين - مانिला - الفلبين)، والشيخ محمد إسماعيل راشيد (أمين جمعية علماء بريطانيا - المملكة المتحدة).

الجلسة السابعة: وترأسها الأستاذ جعفر الشايب (رئيس منتدى الثلاثاء الثقافي - السعودية)، وقد تناولت محور: (أمة واحدة ومذاهب عقائدية مختلفة)، حيث تم التركيز فيها على خريطة انتشار المذاهب العقائدية في الأمة المسلمة، وكيف خلق هذا التنوع في الاختيارات العقدية حالة من حرية الاختيار العقدي داخل الأمة، رسخت مفهوم التعددية والتعايش والاستقرار في إطار الوحدة الحضارية الجامعة. وقد تحدث فيها كل من: د. نور الحق قادري (وزير الشؤون الدينية والوثام بين الأديان السابق - باكستان)، ود. عبد الناصر أبو البصل (وزير الأوقاف والشؤون والمقدسات الإسلامية السابق - الأردن)، ود. محمد مصطفى الياقوتي (وزير الدولة بوزارة الإرشاد والأوقاف الأسبق - السودان)، ود. أمين عبدالله (أستاذ الفلسفة الجامعة الإسلامية الحكومية، ورئيس مفوضية الثقافة في أكاديمية العلوم الأندونيسية).

الجلسة الثامنة: ترأسها د. أسامة السيد الأزهري (مستشار لدى رئاسة الجمهورية - مصر)، وناقشت محور: (الوحدة الإسلامية في عصر الدولة الوطنية)، وتم في هذه الجلسة الحديث عن كيف تتحقق وحدة الأمة في الواقع السياسي المعاصر، مع التأكيد على أهمية الانتماء والولاء السياسي لجميع المواطنين لدولتهم واحترام سيادتها ودستورها ومؤسساتها الوطنية، مع تقديم نماذج مؤسسية تحقق مقاصد وحدة الأمة، مثل: منظمة التعاون الإسلامي وما يتفرع عنها من منظمات فرعية مثل: الإيسيسكو ومجمع الفقه الإسلامي، والبنك الإسلامي للتنمية. وقد شارك في هذه الجلسة كل من: الأستاذ داتوك عثمان حسن (وزير شؤون المسلمين - كمبوديا)، والأستاذ نكوسي زويلفليل مانديلا (عضو البرلمان ورئيس مجلس تقاليد مفيزو - جنوب إفريقيا)، ود. توفيق السيف (كاتب وباحث - السعودية) والشيخ آدم كلويك (رئيس مؤسسة النور - بريطانيا)، والأستاذ عتيق علي (رئيس حقوق الإنسان بالمنتدى الوطني للتنسيق بين الأديان - فنلندا).

الجلسة التاسعة: ترأسها الأستاذة أمينة الحمادي (مركز جامع الشيخ زايد الكبير

- أبوظبي)، وناقشت محور: (التجليات الثقافية والمعمارية للتنوع والتعدد داخل الأمة الواحدة)، حيث تم تسليط الضوء على التعبيرات الفنية والمعمارية المتنوعة والمتعددة في مختلف مناطق الأمة المسلمة، وكيف كان هذا التنوع ناتجاً عن تلاقح عميق بين قيم الإسلام ومقاصده العليا، وبين الموارث الثقافية والحضارية للشعوب التي دخلت الإسلام، وظهر ذلك جلياً في بناء المساجد. وقد تحدث فيها كل من: السيدة جينيفر جراوت (مغنية أمريكية مسلمة وقارئة قرآن - الولايات المتحدة الأمريكية)، وإمام يوسف هوو جوي (خطاط عربي - من الصين)، ود. محمد زينهم (أستاذ العمارة في جامعة الأزهر - مصر)..

□ البيان الختامي والتوصيات

وقد انتهت فعالية المؤتمر بقراءة البيان الختامي، حيث تلاه الدكتور محمد البشاري (الأمين العام للمجلس العالمي للمجتمعات المسلمة) متطرقاً إلى التوصيات التي خرج بها المشاركون، ومن أهم ما تم التأكيد عليه في هذه التوصيات:

أولاً: التأكيد على أن الوحدة الإسلامية كانت حقيقة تاريخية حضارية، شملت مختلف مجالات الحياة الاقتصادية والفكرية والاجتماعية والثقافية والتعليمية، كما كانت تلك الحقيقة ماثلة في العمارة والفنون والآداب، ولكنها لم تكن حقيقة سياسية وإدارية فحسب. وقد أدى الخلط بين الحضاري والسياسي إلى التشتت والارتباك والصراع حول مفهوم الوحدة الإسلامية في العصر الحديث.

ثانياً: التأكيد على خصوصية كل مجتمع من المجتمعات المسلمة، وأن التحديات التي تواجهها تتعدد بتعدد دولها ومناطقها، وتتعدد كذلك بتعدد مستويات التنمية وتحدياتها التي تعيشها دولها، ولذلك يؤكد المؤتمر على ضرورة احترام تلك الخصوصيات، والعمل دائماً ضمن الأطر الدستورية والقانونية للدولة الوطنية، بما يحافظ على استقرارها وأمنها، وفي نفس الوقت يحقق الاستفادة المتبادلة بين الدول والمجتمعات التي يعيش فيها المسلمون.

ثالثاً: التأكيد على ضرورة تضمين مناهج التعليم العام والديني، المعاني الحقيقية للوحدة الإسلامية، بما يفتح الآفاق أمام الأجيال القادمة للانشغال بكل ما يفيد المسلمين، ويحقق النهوض بمجتمعاتهم، ويواجه التحديات التي تنال من تقدمهم وازدهارهم، ويرتقي بمستويات معيشتهم، ويضعهم في مكانة (خير أمة أخرجت للناس).

رابعاً: التأكيد على ضرورة إصلاح وتطوير الخطاب الديني، في جميع المجتمعات المسلمة، بما يتناسب مع احتياجات كل مجتمع ومتطلباته، بحيث يكون الخطاب الديني

سواء في المساجد، أو حلقات التعليم، والتثقيف مناسباً للمستوى الثقافي للمجتمع الذي يتعامل معه، وقادرًا على الإجابة عن الأسئلة والإشكاليات والمفاهيم التي تشكل الوعي الجمعي للمسلمين.

خامسًا: التأكيد على أهمية توظيف الإعلام بكل أنواعه، الجديد والتقليدي، لإعادة تشكيل الوعي الجمعي للمسلمين في مختلف المجتمعات، وبمختلف اللغات، ليكونوا على فهم وإدراك حقيقيين للقضايا الكبرى التي ينبغي أن تشكل العقل المسلم في القرن الحادي والعشرين، بما يحقق مصالح تلك المجتمعات وطموحات وأحلام أفرادها في العيش الآمن والسعيد.



نظرية تعارف الحضارات عند زكي الميلاد

إعداد: يمينة غاوي*

- رسالة ماستر في الفلسفة،
تخصص فلسفة تطبيقية
- جامعة ٨ ماي ١٩٤٥، كلية العلوم
الإنسانية والاجتماعية، قسم الفلسفة
- إشراف: الدكتورة فايزة شرماط
- الصفحات: ١٠٠ صفحة
- من القياس الكبير
- تاريخ المناقشة: ١٢ يونيو ٢٠٢٢م

□ مدخل

تعتبر العلاقات الإنسانية من أهم مواضيع فلسفة التاريخ والحضارة،
فمنذ أن خلق الله الأرض ومن عليها، وشكل العلاقة بين الإنسان وأخيه

* باحثة من الجزائر، البريد الإلكتروني: ab-ghaoui@hotmail.com

الإنسان يتراوح بين الاستقرار والثبات مرة، والتدهور والتغير مرة أخرى في حالة من الحرب والسلام، الغلبة فيها كانت دائماً للأقوى، وتغيرت هذه الوضعية في العصر الراهن، إذ يشهد العالم اليوم تطورات وتحولات متلاحقة تعبر عن منعطف تاريخي جديد، يتحكم فيه الانتشار الرهيب للتكنولوجيا ووسائل الإعلام والاتصال التي ساهمت في انفتاحه وخروجه من دائرة الدول الضيقة إلى مستوى الكونية والعالمية.

هذه الحركية أثرت على شكل العلاقات بين الناس، أفراداً أو جماعات، أمماً أو حضارات، فأضحت الحياة يحكمها منطق التجاذب والتنافر، الهدوء والصراع بوتيرة أكثر تسارعاً شدت الأبصار والعقول على حد سواء، مثلت نقطة فاصلة في تاريخ الإنسانية من الناحية الحضارية، وقد أوقعت فلاسفة التاريخ في مأزق مفاهيمي معقد، إذ باتت المفاهيم تتهاوى وتتساقط، وكأن معجم المصطلحات يعاني وضعية عدم الاستقرار، فما أن تظهر فكرة حتى تنازعها فكرة أخرى، لدرجة أن البعض وصل بالعالم إلى نهاية التاريخ.

أمام هذا الوضع المتأزم وهذه الظروف الحرجة كان لزاماً على الفكر البشري أن يتوقف ملياً، ويركن إلى التأمل العقلي بتوظيف مختلف المعارف عليه يجد حلاً لهذا الوضع الذي انزلت فيه البشرية قاطبة، وبما أن العالم الإسلامي يمثل كفة لها وزنها، فإنه ليس بمنأى عما يحدث حوله، بل إنه في قلب الحدث خصوصاً في ظل تنامي الأفكار المتطرفة، التي غيرت من صورته وجعلته يظهر وكأنه الأكثر عداوة والأشد إرهاباً، دفعت البعض إلى الدخول معه في صدام وصراع حضاريين.

هذه الأفكار وجدت الأرضية الخصبة لتنمو وتتطور بعد انهيار المعسكر الشيوعي، والخروج من دائرة الصراعات الأيديولوجية إلى نوع جديد من الصراع، هو أكثر شراسة لأنه أدخل كل الأقطاب الحضارية دون استثناء في صدام دائم، حمل تسمية صدام الحضارات، الصدام الذي نظر له المفكرون الغربيون بهدف جعل العالم في حالة تنافر يلغي فيه الطرف الغربي الأطراف الأخرى وبالتحديد الطرف العربي والإسلامي.

وبذلك دخل العالم مرحلة جديدة خصوصاً بعد أحداث الحادي عشر من سبتمبر ٢٠٠١م، التي وجهت أصابع الاتهام فيها إلى العالم الإسلامي، فكانت بمثابة إعلان حرب حضارية جديدة. عموماً حدث ما حدث وعلى العالم اليوم التفطن لما هو آت، وبالتحديد عالمنا نحن، الطرف الأكثر تأثراً وأهمية في صيرورة الأحداث، الأمر الذي يجعلنا أن نستحضر ماضيها وما مرت به الحضارة الإسلامية من تطورات وما حققته من إنجازات، وما أصابها من تدهور على أسوار الأندلس.

إلى جانب ذلك فقد شهدنا عصرًا يعد من أجود عصورنا الحديثة، إنه عصر النهضة، الذي ليس ببعيد عنا اليوم، عصر أظهر قوة الفكر العربي الإسلامي، وقدرته على إمكانية تجاوز الضعف والانحطاط الذي خيم على الحضارة الإسلامية، وهو العصر الذي استطاع فيه المصلحون بلورة مفاهيم نهضوية وإصلاحية وحادثة، حاولت النهوض بحضارتنا والدفع بها نحو التقدم.

وفي هذه الأزمنة المعاصرة ظهرت العديد من الأفكار والأطروحات الإصلاحية والتجديدية التي حاولت من جديد النهوض بالحضارة الإسلامية مرتكزة على الأصول و متمسكة بالثوابت، نذكر منها ما قدمه المفكر السعودي زكي الميلاد من خلال نظرية «تعارف الحضارات» التي هي موضوع بحثنا.

□ ضبط الإشكالية

فيم تتجلى الأبعاد الحضارية لمسألة التعارف في فكر زكي الميلاد؟ وكيف يمكن لها تجاوز الأزمة الراهنة في ظل الصراع القائم بين الأقطاب الحضارية؟ وعلى هذا الأساس تتفرع عن ذلك جملة من المشكلات الفرعية تتحدد في جملة من التساؤلات منها: ما هو مفهوم الحضارة؟ وما هي المفاهيم المرتبطة بها؟ ما هو مفهوم التعارف وما هي أبعاده؟ وكيف تجسد هذا المدلول في الواقع العربي والإسلامي؟.

□ أهمية الموضوع

يستمد موضوع البحث أهميته من خلال ما يلي:

١- إن المشاريع الحضارية التي ظهرت حديثاً على الساحة العربية أو حتى الغربية تسعى كلها إلى محاولة وضع حلول لمختلف المشاكل الحضارية، ولأن الموضوع على قدر عالٍ من الأهمية، فإن أبواب البحث فيه ما زالت مفتوحة، وكل يوم يحمل الجديد لما تجوده به قريحة المفكرين في هذا المجال.

٢- إن نظرية تعارف الحضارات كموضوع يمكن إدراجه ضمن فلسفة التاريخ والحضارة، إضافة إلى كونه يتصل بإطار مشروع ثقافي حضاري، فهو يستمد أهميته من مرتكزات النظرية، إذ لأول مرة تتم صياغة نظرية على أسس قرآنية لا يمكن التشكيك في صحتها، خصوصاً وأن العالم الإسلامي بحاجة ماسة إلى إيجاد حلول نابعة من ذاتيته.

٣- إن ما قدمه زكي الميلاد جاء بعد نقده للأطروحات التي يقول عنها: إنها تنتمي لحلقل الدراسات الغربية، فإذا كان الغرب قد أقحم العالم بأسره في حرب حضارية، فإن من واجبنا كمسلمين وكطرف عانى وما زال يعاني من ويلات هذا الصراع، البحث عن حلول مناسبة للخروج من هذا الوضع، ذلك وأن ديننا يدعو إلى احترام الآخر، ويحث على تفعيل العيش المشترك، وتعزيز التسامح.

□ الهدف من الموضوع

بناء على ما سبق يمكن حصر الهدف من هذه الدراسة فيما يلي:

أولاً: تسليط الضوء على نظرية تعارف الحضارات، ومع أن فكرة التعارف كانت موجودة من قبل كتسمية مفردة، لكنها لم ترتقِ إلى مستوى النظرية مقترنة فكرة التعارف بفكرة الحضارات إلا مع زكي الميلاد الذي ربطها بالأصل القرآني، متميزاً بطريقة صياغتها، ما جعلها ترتقي إلى مستوى النظرية.

ثانياً: محاولة مني في المساهمة ولو بالقلم في نشر هذه الفكرة بين الأوساط الأكاديمية، حتى تكون مرجعاً يعود إليه الباحث لفهم العلاقة بين الحضارات سعياً لتجاوز الطرح الكلاسيكي المنحصر بين الصدام والحوار الحضاري، إلى طرح جديد يعبر عن قدرة المفكر العربي على الإبداع وتجاوز ما هو سائد وجاهز.

□ أسباب اختيار الموضوع

تعتبر هذه الخطوة الأهم بالنسبة لي في مسيرتي العلمية، ذلك لأنني وجدت في هذا الموضوع ضالتي التي لطالما بحثت عنها، لذلك يمكنني الحديث عن الأسباب التي جعلتني أختار هذا الموضوع والتي تتراوح بين عوامل ذاتية وأخرى موضوعية، وهي:

أولاً: إن السبب الرئيس الذي دفعني لهذا الاختيار هو شعوري بالألم والحزن والإحباط لما آل إليه وضع الأمة الإسلامية من انحطاط وتدهور مع أنها أمة القرآن، وجميع الحلول متاحة أمامها للخروج من هذا الوضع المزري، لذلك بحثت مطولاً -متأثرة بالإعجاز العلمي في القرآن الكريم- عن فكرة توصلنا إلى حل من داخل القرآن الكريم، حتى استوقفني موقف الأستاذ زكي الميلاد الذي لم يمر اسمه على مسامعي سابقاً، لكن بعدما تعرفت إلى أطروحته وجدتها تجيبني عن تساؤلاتي السابقة.

ثانيًا: أما عن السبب الثاني وهو لا يقل أهمية عن سابقه، ما لاحظته بين أوساط الباحثين من إعجاب مفرط بالفكر الغربي لدرجة أن أساء الأعلام الغربيين باتت تستهويهم، وكأنه اعتزاز بالآخر، وشعور بدونية الذات العربية الإسلامية. لهذا سلطت الضوء على الأستاذ زكي الميلاد كاسم عربي إسلامي، متجاوزة التمذهبات الموجودة داخل العالم الإسلامي، يكفي أنه مفكر مسلم، اجتهد في إثراء الفكر الإسلامي والعربي.

ثالثًا: وأخيرًا لطالما أعجبت بالأعمال الحضارية عند الدكتور محمد عمارة والدكتور حسن حنفي رحمهما الله؛ لذا فقد شد انتباهي العمل الذي قدمه الأستاذ زكي الميلاد، مقدمًا عملاً لأول مرة يطرح في العالم العربي الإسلامي، كما لأول مرة تتم مناقشة مذكرة حول تعارف الحضارات في جامعتي، فكان دافعي توضيح معنى هذه النظرية التي ربما تكون منطلقاً لأبحاث غيري مستقبلاً، فأسهم بذلك في نشرها على الأقل على مستوانا الجامعي المحلي.

□ خطة البحث

للإجابة عن إشكالية هذا البحث كان لا بد من رسم خطة عمل منهجية نسير وفقها، وفي إطار هذه الخطة قسمت مادة البحث إلى مقدمة وثلاثة فصول وخاتمة.

في المقدمة تمت الإحاطة بالموضوع، وجرى ضبط الإشكالية التي كانت بحاجة إلى خطة عمل قائمة على منهج يساعد على تحقيق الهدف، وأوضحت في المقدمة أسباب اختيار الموضوع وبينت أهميته وأهدافه، وكشفت عن المصادر المعتمدة، وأخيرًا الصعوبات التي واجهتني أثناء إعداد البحث.

الفصل الأول: جاء بعنوان: (التحديد الفلسفي لمفهوم الحضارة والتعارف)، تطرقت فيه إلى السيرة الذاتية للمفكر زكي الميلاد، وخصصت المبحث الأول لضبط مفهوم الحضارة لغة واصطلاحاً عند العرب والغرب، وقد كان لزكي الميلاد حصة الأسد في العودة إلى ضبط هذا المفهوم، ولأن مفهوم الحضارة كثيرًا ما يختلط بمفهومَي الثقافة والمدنية فقد عمدت إلى ضبط المفهومين من وجهة نظر زكي الميلاد، وأنهيت الحديث بتوضيح نقاط التشابه والاختلاف بين مفهوم الحضارة والثقافة والمدنية.

أما المبحث الثاني فقد دار موضوعه حول ضبط مفهوم التعارف، إذ عمدت إلى الضبط اللغوي والاصطلاحي، مستعينة في ذلك برأي المفسرين، ذلك لأن التعارف عند زكي الميلاد يرتبط بالقرآن الكريم في قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ

وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ ﴿١٣﴾.

في هذا المبحث كان لزكي الميلاد حضور، بوصفه صاحب نظرية التعارف التي هي محل النقاش، خاصة ولكونها تقترب من مفهوم التواصل، لذلك تم ضبط مفهوم التواصل مع توضيح الفروقات بينه وبين التعارف. ولأن الميلاد له بعض المفاهيم الأخرى التي تتصل بنظرية التعارف مثل: المشروع الثقافي والمسألة الحضارية لذلك تم التطرق لهذه المفاهيم حسب وجهة نظر زكي الميلاد.

الفصل الثاني: حمل هذا الفصل عنوان: (تعارف الحضارات الطرح البديل عن الصدام والحوار الحضاري)، خصصت له مبحثين، الأول تطرقت فيه لفكرتي الصدام والحوار الحضاري شرحاً وبياناً، ثم عرضت انتقادات زكي الميلاد لهما، على اعتبار أنه خلال بحثه عن مشكلة العلاقة بين الحضارات ركز على فحص ونقد الأطروحتين السابقتين، لتكون أطروحة التعارف بديلاً عنهما.

أما المبحث الثاني فكان موضوعه (نظرية تعارف الحضارات)، تم فيه عرض مرتكزات النظرية مع تقديم نموذج تطبيقي عن التعارف هو التعارف في الحج، ثم تعرضت للعوائق التي تعترض النظرية والحلول الممكنة لها، ثم بينت أهمية النظرية وأهدافها.

الفصل الثالث: بعد عرض النظرية موضوع البحث، عرجت إلى الحديث عن بعض المقاربات النقدية، وعنونت الفصل بعنوان (مقاربات نقدية حول نظرية التعارف)، وتم تقسيمه إلى مبحثين، تعرضت في المبحث الأول إلى نماذج من المفكرين الذين كان لهم رأي حول نظرية تعارف الحضارات، نذكر منهم: الدكتور محمد كمال الدين إمام، والدكتورة نادية مصطفى، والدكتور محمد عمارة.

أما المبحث الثاني فقد تناول نظرية تعارف الحضارات من ناحية امتدادها في العالمين العربي والإسلامي، وكيف جرى الاهتمام بها على مستويات عدة مثل: الندوات والمؤتمرات والمناهج الدراسية التي تطرقت للنظرية.

وفي الخاتمة: حوصلت فيها مختلف النتائج التي توصلت إليها في البحث.

□ منهج البحث

لتفعيل هذه الخطة وإنجازها حاولت قدر المستطاع اتباع المنهج التحليلي، وذلك

لعرض وتحليل مختلف الأفكار التي حاول زكي الميلاد إبرازها في نطاق حديثه عن نظرية التعارف، أضف إلى ذلك العمل على ضبط وتحليل المفاهيم التي يقوم عليها البحث. ولبيان موقفه ووجهة نظري من مختلف المحطات الواردة في البحث، فقد اعتمدت على المنهج النقدي الذي يعتبر خاصية من خصائص الفلسفة في العصر الحديث.

□ الدراسات السابقة

لقد نوقشت العديد من الرسائل حول نظرية تعارف الحضارات، سواء في داخل الجزائر أو خارجها، وكان من أهمها في نظري رسالة الماجستير للباحثة الجزائرية شبلي هجيرة الموسومة بعنوان (إشكالية مستقبل العلاقة بين الحضارات زكي الميلاد نموذجًا)، المناقشة سنة ٢٠١٣م، لكن ما لاحظته على هذه الرسالة أنها اكتفت بعرض النظرية فقط. وهذا ما حاولت أن أتجاوزه من خلال دراستي المتواضعة، إذ عمدت إلى توضيح نموذج تطبيقي للنظرية تمثل في نموذج حي وفعال هو «التعارف في الحج» استنادًا إلى مقال لزكي الميلاد خصصه لهذه القضية من ناحية تعارف الأمة مع نفسها. في هذا المقال عبر فيه الميلاد أحسن تعبير عن نظرية التعارف داخل الأمة الإسلامية، فقد كان مقالًا شيقًا خصوصًا في طريقة عرضه، إذ ربطه بآيات من الذكر الحكيم، مبيّنًا الحكمة من الحج التي تتجاوز مجرد الرغبة في المغفرة والعتق من النار، إلى هدف أسمى، ناظرًا إلى أن الناس بمختلف أطيافهم ومذاهبهم ولغاتهم وألوانهم مجتمعون في مكان واحد، على قلب واحد، تربط بينهم علاقة تسامح وتعايش، يسعون إلى تعارف إيجابي له علاقة بنظرة الأمة إلى ذاتها ونهضتها.

أما الإضافة الأخرى التي حاولت تقديمها -ولكل عمل إذا ما تم نقصان- تمثل في رصد قمت به لمعرفة مدى انتشار النظرية في العالمين العربي والإسلامي، وذلك من خلال تقديم بعض النماذج عن الملتقيات والندوات والمؤتمرات العلمية والفكرية التي تطرقت بالحديث عن نظرية تعارف الحضارات.

□ المصادر المعتمدة

بشأن المصادر فقد اعتمدت على بعض المصادر التي زودني بها الأستاذ زكي الميلاد، وكان من أهمها: كتاب «تعارف الحضارات» الصادر سنة ٢٠٠٦م الذي يضم مجموعة من المقالات الأولى المنشورة عن النظرية، وكتاب «تعارف الحضارات.. رؤية جديدة لمستقبل

العلاقات بين الحضارات» الصادر سنة ٢٠١٤م ويضم الأوراق المقدمة لمؤتمر الإسكندرية حول تعارف الحضارات، إضافة إلى كتاب «المسألة الحضارية.. كيف نبتر مستقبلنا في عالم متغير؟» الذي قدم فيه الميلاد شرحاً تفصيلياً للنظرية، وهكذا كتاب «نحن والعالم.. من أجل تجديد رؤيتنا إلى العالم» الصادر في طبعته الثانية سنة ٢٠١٣م، إضافة إلى العديد من المقالات والدراسات الأخرى المنشورة خصوصاً في مجلة (الكلمة).

□ صعوبات البحث

كأي عمل أكاديمي لا يخلو إعداد البحث من وجود صعوبات وعوائق تواجه الباحث، وهي قليلة نذكر منها:

١- كثرة المواضيع التي تعالج مسألة التعارف، الأمر الذي وضعنا أمام مازق إمكانية توفر المادة المعرفية، والتحكم في ثنایا الموضوع بحثاً ودراسة.

٢- تداخل جملة من المفاهيم مثل: (التعارف، التواصل، الحوار... إلخ) ما فرض علينا البحث عن مفارقات دلالات هذه المفاهيم وضبطها في حقلها الفلسفي.

لكن استطعت تجاوز هذه الصعوبات من خلال تواصل مع الأستاذ زكي الميلاد، الذي كان يزودني بين الفينة والأخرى بمختلف المصادر الضرورية، كما رافقني خلال بحثي بإجاباته عن كل تساؤلاتي حول بعض الأفكار التي لم تكن واضحة بالنسبة لي.

□ الخاتمة ونتائج البحث

بعدما عرضنا بالبحث والتحليل لمختلف المحطات التي شكّلت نظرية تعارف الحضارات، يمكننا حوصلة ما قدمناه في النقاط الآتية:

أولاً: في بحثه عن الحضارة اعتبر زكي الميلاد الحضارة بمعنى الحضور، الذي يعطي معاني المشاركة والانفتاح والاندماج في العالم ومواكبة تطوراتها. أما الإضافة التي قدمها الميلاد هي ربطه المفهوم الخلدوني «الحضر» بمفهوم الحضور. ولأن الحضارة كثيراً ما تتداخل مع مفهوم الثقافة والمدنية، لذا كان لزاماً علينا توضيح مفهوميهما حسب وجه نظر زكي الميلاد مستنتجاً أن الثقافة هي قوة وطاقة روحية وأخلاقية يكتسبها الإنسان اكتساباً، ومن ثم فهي سابقة عن الحضارة، بل هي التي تصنع الحضارة، ولا وجود لحضارة من دون ثقافة. أما المدنية فهي حالة من النهوض والتقدم الذي يسهم في بناء الحضارة، ويشترط

الميلاد المحافظة على الهوية الإسلامية أثناء بناء المدينة.

ثانيًا: أما التعارف فقد ربطه الميلاد بالنص القرآني مستوحياً له من الآية الثالثة عشر من سورة الحجرات، وقد توقف عند هذا المفهوم بالشرح والتحليل، معتبراً أن التعارف هو الوصول إلى الآخر والتعرف إليه وتبادل المعرفة معه بلا توقف أو انقطاع، والالتزام بقيم الاحترام المتبادل وإلغاء فكرة السيطرة، ويتم ذلك عن طريق التواصل الكوني والانفتاح العالمي، وبهذا نفهم أن هناك ترابطاً بين مفهوم التعارف والتواصل، لذلك فرّق زكي الميلاد بينهما مقدراً أن التعارف أشمل من التواصل.

ثالثاً: إن الغوص في نظرية تعارف الحضارات جعلنا في حاجة إلى استجلاء بعض المفاهيم الأخرى المرتبطة بزكي الميلاد، منها التعرف إلى المشروع الثقافي، ونعني به ذلك المنهج الذي يسلكه أي مفكر لمعالجة مختلف المشاكل المتعلقة بالحضارة وغيرها، وهو عند زكي الميلاد يقوم على أربعة نقاط هي: التأكيد على قيمة الثقافة والإعلاء من شأنها، والاهتمام بدراسة الفكر الإسلامي وضرورة انفتاحه على التطورات العالمية، والاهتمام بوحدة العالم الإسلامي، وأخيراً العناية بالمسألة الحضارية، وهي من أكثر المفاهيم تداولاً عند الميلاد، ويعني بها التفكير على مستوى الحضارة وإعادة تقييمها وطرح التساؤلات حولها.

رابعاً: لكل نظرية منهج تقوم عليه لذلك بنى زكي الميلاد نظرية تعارف الحضارات مؤسساً لها مستنداً إلى ثلاث خطوات هي:

الخطوة الأولى: مرحلة الفحص والنقد، حيث تعرض لأطروحتي الصدام والحوار الحضاري بالتحليل والنقد، معتبراً أن كلا الأطروحتين لا يمكن أن تقدّما حلاً للأزمات القائمة بين الحضارات، خصوصاً وأن هدف كليهما موجّه صوب الحضارة الغربية، فإذا كان الصدام هو الشكل الأكثر شيوعاً بين الحضارات، فإنه يقوم حتماً على فكرة الإقصاء للطرف الأضعف، وهذا ما يخالف الطبيعة البشرية، وإذا كان الحوار له أبعاد إنسانية نبيلة وسامية، فإن صاحب الأطروحة روجيه غارودي لم يكن موجّهاً أفكاره إلى العالم الإسلامي بقدر ما كان يبحث عن حل ينقذ الحضارة الغربية من مختلف الأزمات الحضارية.

الخطوة الثانية: مرحلة الأصل والمثال، وهي المرحلة التي بحث فيها الميلاد عن حل بديل عن الأطروحات السابقة، مستنداً إلى الأصل القرآني في قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتَقَاكُمْ إِنَّ

اللَّهُ عَلِيمٌ خَبِيرٌ»^(٢). فسمى هذه الآية بآية التعارف، وعليه فالحل الأمثل لشكل العلاقات بين الحضارات يكون بالتعارف الذي يلغي فكرة المركزية، ويرد جميع الناس إلى أصل واحد، كما يهدف إلى سياسة التعايش والتسامح، وبذلك استخلص زكي الميلاد أهم المرتكزات التي تقوم عليها نظرية تعارف الحضارات، وقد ضرب الميلاد مثلاً واقعياً على التعارف وهو تعارف الأمة الإسلامية مع نفسها في الحج.

الخطوة الثالثة: مرحلة القياس والاختبار، وهي المحطة الأخيرة التي اختبر فيها الميلاد نظريته بوضعها في ميزان النقد، لمعرفة مواطن القوة والضعف فيها، ليستتج في الأخير أن نظرية تعارف الحضارات تمثل الحل الأمثل للمشاكل الحضارية.

خامساً: رغم ذلك لا يمكن إنكار العوائق التي تعترض النظرية خصوصاً في ظل وجود رفض من قبل الآخر للتعارف، كما أن الأمة الإسلامية في حد ذاتها لم تستطع بعد تحقيق هذا التعارف لكونها ما زالت تتخبط في المشاكل العقائدية والطائفية التي لا طائل من ورائها غير التشتت والتفرق، وغيرها من العوائق التي تحتاج إلى وضع جملة من الحلول نذكر منها على سبيل المثال الدعوة إلى نشر أطروحة التعارف في المحافل الفكرية حتي يكون لها حضورها الواسع، وبذلك تكتسب هذه النظرية أهمية كونها نظرية نبيلة وخلافة.

سادساً: إن تعارف الحضارات كنظرية أقل ما يقال عنها أنها فعلاً فرضت وجودها داخل الأوساط الأكاديمية، مما جعلها توضع على محك النقد، اختلفت رؤى الناقدين والدارسين لها، فقد أبدى الدكتور كمال الدين إمام حذره من اقترابها من فكرة التواصل عند هابرماس، وتبددت هذه المخاوف بعد نقاش مع زكي الميلاد، في المقابل نجد الدكتور نادية مصطفى التي اعتنت بمشروع الحوار الحضاري في العالم العربي، قد أبدت إعجابها بالنظرية لدرجة أصبحت تنادي بها بتعويض الحوار بالتعارف، أما صاحب فكرة التدافع الحضاري الدكتور محمد عمارة فلم يرفض التعارف بل أكد أنه تمت ممارسته قديماً وتاريخ الحضارة الإسلامية يشهد على ذلك، فقد كان عمر بن الخطاب رضي الله عنه أول من دعا إلى التعارف بين الحضارة الإسلامية والحضارات المجاورة.

سابعاً: كخطوة تهدف إلى دعم نظرية تعارف الحضارات تمت الإشارة إلى مختلف الندوات واللقاءات والمؤتمرات والبحوث الجامعية والمناهج الدراسية التي دعت إلى تفعيل التعارف بين الحضارات، وفي هذا النطاق فقد تمت دعوة زكي الميلاد إلى العديد من

(٢) سورة الحجرات، الآية: ١٣.

المؤتمرات داخل العالم العربي لمناقشة نظريته، كما اعتمدت هذه النظرية في بعض المقررات الدراسية على غرار ما فعلت دولة الإمارات.

وأخيراً يمكننا القول: إن نظرية تعارف الحضارات رغم أنها لم تصبح بعد فكرة عالمية الانتشار إلا أنها تمتلك المقومات التي تؤهلها لذلك. ونحن بدورنا نأمل أن تنتشر فكرة التعارف الحضاري عالمياً لكونها مبنية على قاعدة متينة، كما أنها لا تتعارض مع القيم الإنسانية.



إعداد: حسن آل حمادة*

سعيد بكل أبعادها، ويكشف الزوايا العديدة لحياته وأعماله التي يجهلها أقرب المقربين له»، ويقول: إن المؤلف يعطينا فيه صورة رثائية مرهفة لشخصية من أبعد شخصيات القرن الماضي تأثيراً.

كان إدوارد سعيد شخصية محبوبة يختلف الناس بشأنها، وكان رائداً لدراسات ما بعد الاستعمار، وناقداً أدبياً واسع الثقافة لا تزال كتبه، ولا سيما كتاب «الاستشراق» تترك أثراً بليغاً في الطلبة والمفكرين في هذه الأيام. كان تمثي برن تلميذاً من تلاميذ سعيد، وبقي صديقاً له حتى وفاته في العام ٢٠٠٣، وهو يعطينا في هذا الكتاب أول سيرة كاملة للمشرف

إدوارد سعيد... أماكن الفكر

الكاتب: تمثي برن.

ترجمة: محمد عصفور.

الناشر: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب - الكويت.

الصفحات: ٥٢٨ من القطع الوسط.

سنة النشر: ط ١ - ٢٠٢٢ م.

يصف الدكتور رشيد الخالدي الأستاذ بجامعة كولومبيا هذا الكتاب -الصادر ضمن سلسلة عالم المعرفة تحت رقم (٤٩٢)- بأنه «يقدم صورة إدوارد

الواسع لسعيد ومن التأثير الذي تركه، صورة ذات حميمية لا سابقة لها لصاحب واحد من أعظم العقول في القرن العشرين.

ظلال من الذاكرة

الكاتب: الشيخ حسن موسى الصفار.
الناشر: بسطة حسن للنشر والتوزيع - القطيف.
الصفحات: ١٩٨ من القطع الكبير.
سنة النشر: ط ١ - ٢٠٢٢ م.

في هذا الكتاب يسرد الشيخ حسن الصفار صفحات من سيرته الذاتية، ويقول في مقدمته: حينما يكتب أيّ إنسان سيرته الذاتية فسيرى نفسه هو البطل في قصة حياته، وهذا هو الأمر الطبيعي، فهو في سيرته الذاتية ليس بصدد الكتابة عن تاريخ العالم، ولا تاريخ المجتمع، ولا عن حياة الآخرين، إلا بمقدار ما يرتبط بشخصه وسيرته.

لذلك يبدو وكأن الكاتب يرى نفسه محور التاريخ، ومركز العالم، لكنه بالتأكيد لا يقصد ذلك، وإنما هو محور تاريخ نفسه ومركز عالم حياته، وهذا هو الواقع بالنسبة لكل إنسان. ولأن السيرة الذاتية يكتبها الإنسان في مرحلة متأخرة من حياته، فسيكون معتمداً على ما تسعفه به ذاكرته، وغالباً لا تكون صور الأحداث والوقائع في الذاكرة دقيقة عالية الجودة والنقاء على حدّ تعبير الفوتوغرافيين.

ومن الطبيعي أن يكون لتصورات الإنسان وآرائه ومواقفه الحاضرة تأثير على ما يكتب من سيرته الذاتية مقصوداً أو غير مقصود، مباشراً أم غير مباشر.

على أطروحته، ذلك المشرف الذي يتبين لنا من هذا الكتاب أنه كان مدافعاً برّقة وبلاغة عن التأثير الذي يتركه الأدب في السياسة والحياة المدنية.

يتبع الكتاب المسار الفكري الذي اتخذه سعيد، ويستنتج أنه كان من المحطمين اللامعين للأصنام التقليدية: كان صاحب استراتيجية مخادعة، مفكراً من مفكري نيويورك، وكان يتردد على بيروت ويعمل على ترتيب الحفلات الموسيقية في فيمار، ويبرع في سرد الحكايات على شاشة التلفزيون القومية، ويفاوض من أجل فلسطين في وزارة الخارجية الأمريكية، ويمثل في أفلام يؤدي فيها دوره في الحياة.

وقد تقصّى برنن التأثيرات العربية في فكر سعيد إلى جانب تتلمذه على يد بعض رجال الدولة اللبنانيين، وكان باحثاً وأديباً حديثاً، وقد غيّرت كتاباته وجه الجامعة إلى الأبد، علماً أنه قد تمكّن بما تميّز به من فكر ثاقب وسحر شخصي، من صياغة هذه المعارف بحيث غدت تراثاً مغايراً من المذهب الإنساني على خلفية التفوق العلمي والتكنولوجي والحرب الدينية، وقد أعطى للعلوم الإنسانية بوضوح ليس له مثيل مكانة جديدة في عصر الرئيس الأمريكي الأسبق رونالد ريغان وهي مكانة لا تزال تحتفظ بها إلى يومنا هذا.

استفاد المؤلف من شهادات حصل عليها من عائلة سعيد ومن أصدقائه وتلاميذه وخصومه على حد سواء، كما استعان بسجلات مكتب التحقيقات الفيدرالي وبكتابات سعيد غير المنشورة ومسودات رواياته ورسائله الشخصية، وبذا فإن هذا الكتاب يرسم من المجال الفكري

التنمية العقلية في نهج البلاغة

الكاتب: السيد عبدالمطلب الموسوي الجابري.
الناشر: مركز الإمام أمير المؤمنين للدراسات والبحوث التخصصية - العراق.
الصفحات: ٢٥٥ من القطع الكبير.
سنة النشر: ط ١ - ٢٠٢١ م.

يرى المؤلف أن الإمام علياً عليه السلام هو النموذج التطبيقي الأعلى للتوحيد والنبوة في الأرض، ونهج البلاغة هو التفسير العلمي والعمل للقرآن الكريم، فإذا أردنا أن نسير في مسار التوحيد والنبوة لنصنع الإنسان، فلندخل في الولاية العلوية، وليكن نهج بلاغته وسيرته منهج حياتنا الذي نأخذ من مقييس وموازن الحياة، لنكشف ونعرض أرض أنفسنا وعقولنا للغيث العلوي النازل من سماء التوحيد والنبوة، والذي يثير دفائن وخزائن عقولنا فنعرف ماذا يوجد، ويشحن عقل إرادتنا فتتحرك لما يجب أن نعمل.

فتعالوا إلى نهج البلاغة لتتعلم بماذا نفكر، وماذا نعلم، وكيف نرى الكون، وما هو مصدر الكون ومصيره، وكيف نرى أنفسنا؟ ورؤية المصدر والنفس والمصير تحدد المسار، وتحدد ماذا يجب أن نفعل؟ وماذا يجب أن نترك؟ وكيف يجب أن نكون ونعيش ونتعامل؟ وماذا نحب، ومن؟ وماذا نكره، ومن؟ وكيف نصنع أنفسنا وبنينا؟ وكيف نبني المجتمع والحضارة الإنسانية والحياة الطيبة الخالدة؟ فنتمسك بنهج البلاغة لنُدبر الحياة به ونقودها، بل لنصنع الحياة، ومصنع الحياة له أسس يبني عليها، فلنتعرف على موازين

بناء هذه الأسس، تعالوا إلى ميزان الحق والأعمال لنعلمنا كيف نفكر، ولنتعرف منه على موازين أسس الحياة، ثم نتعرف منه على موانع التفكير والمعرفة، فتعالوا لنبني مصنع الحياة ونحافظ عليه.

السيد عدنان العوامي.. درس في العصامية

إعداد: عبد اللطيف العبد اللطيف ومحمد الهلال.
مراجعة: عبدالله العبد المحسن.
الناشر: مؤسسة الانتشار العربي - الشارقة.
الصفحات: ١٣٢ من القطع الكبير.
سنة النشر: ط ١ - ٢٠٢٢ م.
يحوي هذا الكتاب ما سطره عن السيد عدنان العوامي رفاق دربه الفكري.
وضمن افتتاحية الكتاب يقول الدكتور ناصر بن صالح الحجيلان: إن السيد عدنان العوامي من الرجال القليلين الذين يحملون همّ العام للمجتمع في الجانب الإنساني العميق، ومن ذلك ما يخص الثقافة بكل أبعادها ومستوياتها المتنوعة.

ومع دوره المتميز في التاريخ والأدب فهو -بلا شك- من أهم المصادر التي تؤرخ للمتغيرات الاجتماعية في بلادنا منذ فترة الكتائب وما رافق تلك الفترة من أساليب ووسائل وعادات تمس حياة الناس اليومية، ثم ما تلا ذلك من تغيرات سريعة ومثيرة في مجال الصناعة والعمران والطرق ووسائل النقل وخاصة بعد ظهور النفط وانتشار التعليم وتطور الجوانب الصحية والاقتصادية والاجتماعية.

موضوعاتها، وفي ذلك خيرٌ حتى لا يمل القارئ ويتنقل من ومضة إلى أخرى بمتعة، فالغرض ليس تقديم كتاب يكون مرجعاً جامعاً لشرح حكم الإمام علي وفق موضوعاتها.

الإصلاح..

كيف تنجو الأمم وتزدهر في عالم يتداعى

الكاتب: جوناثان تيبيرمان.

ترجمة: أشرف سليمان.

الناشر: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب - الكويت.

الصفحات: ٣٥١ من القطع الوسط.

سنة النشر: ط ١ - ٢٠٢٢م.

يحكي الكتاب في عشرة فصول، علاوة على المقدمة والخاتمة، عدداً من قصص النجاح لمجموعة من الدول على مستوى العالم، وكيفية تغلبها على التحديات التي بدت مستعصية، في شكل أقرب إلى دراسات الحالة لهذه الدول.

وقد تمثلت تلك التحديات في الفقر، والتطرف، والعنصرية، ومشكلات الموارد الاقتصادية، وغيرها من التحديات العصرية، وقد انتقى الكاتب تجارب لبلدان من قارات العالم المختلفة، منها البرازيل وكندا وإندونيسيا ورواندا وسنغافورة وبوتسوانا وكوريا الجنوبية والمكسيك والولايات المتحدة، ولقاداتها الذين تجاوزوا ببلدانهم هذه المحن.

وأسهم قيام مادة هذا الكتاب على المقابلات -التي أجراها المؤلف مع قادة هذه الدول- في خلق مادة غزيرة ودقيقة تهم المعنيين بالسياسة والشؤون الدولية المعاصرة، وكيفية

إنه شاهد حيّ على مجمل التفاصيل في حياة المجتمع السعودي، وكيف تغيرت كثير من أساليب التعامل في قضايا كثيرة مثل الزواج والسفر والعمل والفنون والفلكلور والتجارة والصناعة والزراعة ومهام المرأة وشكل العائلة وأدوار أفرادها. إنه مرجع أساسي للمعلومات الأدبية وخاصة تلك المتعلقة بالمنطقة الشرقية، ودور رموزها في الشعر والقصة والنقد، وكذلك في مستوى التبادل الثقافي مع أدباء العراق المتميزين في ذلك الزمن.

٢٢٢ ومضة في التطوير الذاتي

من خلال حكم أمير المؤمنين

علي بن أبي طالب عليه السلام

الكاتب: ماجد علي الزين.

الناشر: بسطة حسن للنشر والتوزيع - القطيف.

الصفحات: ٢٢٤ من القطع الوسط.

سنة النشر: ط ١ - ٢٠٢٢م.

يقرأ المؤلف في كتابه هذا ٢٢٢ ومضة من عبارات الإمام علي بن أبي طالب عليه السلام ليستلهم منها الدروس المرتبطة بتطوير الإنسان لذاته والارتقاء بها، وقد قدّم للكتاب الكاتب بشير البحراني، وذكر أن المؤلف حاول أن يجعل القارئ على بصيرة فيما تختّره من قصار حكم الإمام علي في جوانب يأمل من خلالها تطوير ذاتك عبر الإيمان بنفسك، وتحسين وعيك، واحترام هويتك، ومعرفة كيائك، وتعديل نمط حياتك، وتعزيز عناصر القوة داخلك، والسمو بطموحاتك، والرقى بمهاراتك في التواصل مع الآخرين.

ولم يرتب المؤلف مضامين كتابه وفق

سيمفونية الصمت

الكاتب: رائد الحمدي.

الناشر: اسكرايب - مصر.

الصفحات: ٢٠٠ من القطع الوسط.

سنة النشر: ط ١ - ٢٠٢٢ م.

يجمع الدكتور رائد الحمدي في كتابه هذا معزوفاته المنوعة ليخاطب بها: كل من تتابته دهشة، سعادة، رهبة، رعشة وقت اكتشاف معلومة مذهلة، مقالة مؤثرة، قصيدة حاملة، طبيعة خلابة. لكل سائر على درب الحياة، يُحُط الأرض بأقدامه لا بأقدام مستعارة، يفرض مصباح عقله الدرب بالبصيرة، لا بعقول ومصابيح مُستأجرة، يتلمس الإجابات، يُريد أن يفهم بفكره وروحه لا بأفكار الآخرين وأرواحهم.

حين يتحدث الحمدي عن النفس البشرية يشير إلى ميل بعض علماء النفس إلى القول: إن الإنسان مُسيرٌ بدرجة كبيرة لكن بشكل غير واع، مُسيرٌ مُحَدَّر إلى درجة ما. فهو عندما يتخذ قراراً ما في موضوع ما ويظن أنه له كامل الحرية والأهلية والمقدرة على ذلك، يكون هذا القرار -وفي لحظة اتخاذ الحرجة- قد نشأ عن العقل الكامن المختبئ تحت سطح النفس الطافية على بحر الوجود.

إن فهمك لنفسك هو الخطوة الأولى لتقبلها وفهم تناقضاتها وصراعتها، إن فهمك لذاتك هو الخطوة الأولى لتقبل الآخرين على ما هم عليه.

يقول الحمدي في مكان آخر من كتابه: إنك لن تستطيع التعامل مع هذه الحياة إلا كطفل يلهو بمشاكله وعقده النفسية. التعامل مع العقد

تعاطي الحكومات والشعوب الحالية في أرجاء الأرض مع التحديات التي تواجهها.

المنهج الفينومينولوجي في دراسة الدين وتطبيقاته عند إسماعيل الفاروقي

الكاتب: عامر محمود شنيور.

الناشر: المعهد العالمي للفكر الإسلامي - الأردن.

الصفحات: ٢٧٠ من القطع الوسط.

سنة النشر: ط ١ - ٢٠٢٢ م.

يسلُط الكتاب الضوء على فكر إسماعيل الفاروقي، وهو عَلمٌ من أبرز أعلام العرب والمسلمين في القرن العشرين، كان له الدور الأكبر في تطوير دراسة الأديان، بناءً على معرفة علمية عميقة بما كتبه العلماء المسلمون، وبما أنجزه المفكرون الغربيون في هذا المجال. كما يمثل الكتاب إضافةً نوعيةً في الدراسات الدينية التي تتناول التعريف بمناهج دراسة الأديان، وتطبيقاتها، وأهم المؤلفات التي تمثل كل اتجاه منها. ويمكن الاستفادة من هذه الدراسة في التعليم الجامعي في عالمنا العربي، الذي ما يزال بعيداً عن إدراك التطور الهائل الذي جرى في مناهج دراسة الأديان في الغرب.

وتكمن أهمية الكتاب كونه يتناول موضوع الدين في المناهج الفلسفية عموماً، وفي المنهج الفينومينولوجي خاصةً، وما يمكن أن يضيفه إلى مجموع الدراسات الفلسفية للدين، بخلاف الدراسات الفلسفية التي خرجت بالدين عن جوهره ومظهره وضرورته المعرفية والمنهجية والقيمية والحضارية للإنسانية جمعاء.

بالمعنى الاجتماعي، وهو القبول بالتعايش بين أبناء الديانات في المجتمع الواحد، وألا يتحول الاختلاف بينها إلى احتراب بين أتباعها!

ولأن شيخ الأنبياء إبراهيم عليه السلام هو الجامع المشترك الذي تتشرف بالانتساء إليه الديانات السماوية وأتباعها فقد تم الحديث عن شخصيته وسيرته وعن صحفه وشريعته أيضاً!

علم الكلام الجديد:

سؤال المنهج في نص العلمين محمد باقر الصدر وطه عبد الرحمن

النفسية العميقة في حياتنا يشبه الإمساك بعصفور صغير، إن شددت عليه يدك مات وإن أرحيتها أفلت وكان بين ذلك قواماً.

يذكر أن رائد الحموي، طبيب سوري، حموي المنبت، حمدي النسب، عربي الهوى، إنساني الانتفاء، مختص بأمراض الجهاز الهضمي والمناظير، جاء من أقصى مدينة الفكر يسعى، صدر له كتابان: ثقبوب الذاكرة، إذا باح القمر، وعززهما بثالث: سيمفونية الصمت.

قصة الديانات والرسل

الكاتب: فوزي آل سيف.

الناشر: دار المحجة البيضاء - بيروت.

الصفحات: ٣٤٨ من القطع الكبير.

سنة النشر: ط ١ - ٢٠٢٢ م.

يتناول الشيخ فوزي آل سيف في كتابه هذا خريطة سريعة لبعض الرسل والأنبياء المعروفين من زمان أبي البشر آدم إلى نبينا الخاتم المصطفى محمد صلى الله عليه وآله وسلم، وعرض لشيء من قصة الخليقة مع الحديث عن آدم النبي أبي البشر، ولأن الكتاب حول الديانات فكان مهماً أن يتناول الحاجة للدين في عصر العلم الذي يعيشه العالم لا سيما وأن هناك من يتوهم بأن الحاجة للدين قد انتهت بالدخول في عصر العلم.

وقد لا حظ الكاتب أن هناك مشتركات بين الديانات السماوية وبينها، لكن ذلك لا يعني قبول التعددية الدينية بالمعنى العقائدي الذي يرى أن التعبد بأي دين من هذه الأديان مقبول وموصل لله، فهذه فكرة لا تصح بما أقيم في الكتاب من الأدلة على خطئها، نعم هي صحيحة

الكاتب: علي زين العابدين حرب.

الناشر: معهد المعارف الحكمية للدراسات

الدينية والفلسفية - بيروت.

الصفحات: ٢٨٨ من القطع الوسط.

سنة النشر: ط ١ - ٢٠٢٠ م.

يتناول هذا الكتاب منهج علم الكلام الجديد. يقاربه عرضاً ونقداً، استشكالياً واستدلالياً في نصوص علمين معاصرين سعيًا إلى التجديد في منهج هذا العلم.

أحد العلمين هو السيد الشهيد محمد باقر الصدر، الذي أخذ بجديد فلسفة المنهج، فبنى علم الكلام الجديد على الاستقراء الاحتمالي المتمم.

والعلم الثاني هو طه عبد الرحمن، الذي أراد تطوير هذا المنهج بإحياء منهجين تراثيين مهجورين: المناظرة وقياس التمثيل. تجديد إحيائي لا يقتصر على البعث من بطن التراث فحسب، بل يقوم على الوصل بالمنطق الحديث وبعلم اللسانيات وعلم الدلالة أيضاً.

وقد استضاء هذا المسارُ العارضُ والناقدُ آخر؟

بالإشكالية الآتية:

وما البديل المنهجي، لو استعصى تبرير

البرهان والاستقراء؟

هل يحتاج منهج علم الكلام الجديد إلى

تحديث؟ أم يحتاج إلى إحياء؟

وإذا كان منهج علم الكلام يحتاج إلى

إحياء، فأى منهج نحويه؟ هل يصلح إحياء

هل ينتج القياس البرهاني معرفةً كلامية

المناظرة منهجاً لتجديد علم الكلام؟ وهل يصلح

يقينية؟ أم أن الاستقراء ينهض بذلك اليقين

قياس التمثيل أيضاً؟ ولماذا لا يصلح البرهان

الكلامي؟ وما هو نوع هذا اليقين وكيف يولد؟

لذلك، فهو منهج تراثي كذلك؟

هل هو يقين منطقي رياضي؟ أم يقين من نوع

115

29th year
Spring 2022 Ad/ 1443 Hg



Published by:
Al-Kalema
Forum for
Studies &
Researches

AL-KALEMAH

A Quarterly Magazine Specializes in Islamic Thoughts, Current Issues and civilization Revival

سعر العدد

«سوريا ٦٠ ل.س»	«لبنان ٣٠٠٠ ل.ل»
«مصر ٧ جنيهات»	«الأردن دينار ونصف»
«السعودية ١٥ ريالاً»	«الكويت دينار ونصف»
«الإمارات العربية ١٥ درهماً»	«البحرين دينار ونصف»
«قطر ١٥ ريالاً»	«عمان ريال ونصف»
«اليمن ١٧٥ ريالاً»	«العراق دينار ونصف»
«ليبيا دينار ونصف»	«السودان ٧٥ ديناراً»
«المغرب ٢٢ درهماً»	«تونس دينار ونصف»
«بريطانيا ٢,٥٠ جنيه»	«موريتانيا ١٥٠ أوقية»
«ألمانيا ١٠ ماركات»	«فرنسا ٣٠ فرنكاً»
«هولندا ١٠ فلورن»	«سويسرا ١٠ فرنكات»
«أمريكا ٥ دولارات»	«إيطاليا ٥٠٠٠ ليرة»
	«كندا ٥ دولارات»
	«استراليا ٦ دولارات»

«الدول الأفريقية ٤ دولارات»
«الدول الأوروبية والأمريكية الأخرى ٥ دولارات»

موقعنا على الإنترنت: www.kalema.net