

١٠٧

السنة السابعة والعشرون  
ربيع ٢٠٢٠م / ١٤٤١هـ



أتصدر عن  
منتدى الكلمة  
للدراسات  
والأبحاث

# الكلمة

مجلة فصلية تعنى بشؤون الفكر الإسلامي وقضايا العصر والتجديد الحضاري

## ◆ كتب:

الإسلام وثقافة  
التسامح: مداخل  
تأصيلية

## ◆ ندوات:

نقد العقل العربي  
إنصاف مفكر  
وتقييم مشروع

## ◆ مجلة الكلمة بعد ربع قرن.. نحو خطاب تعارفي

وتواصل

## ◆ الفكر والمجتمع وتطور الحياة

## ◆ الدولة العربية ومآزق البنية والواقع السياسي

## ◆ سؤال التقدم.. ماذا كسب المسلمون من تقدم العالم؟

## ◆ فكرة الجامعة الإسلامية عند الشيخ عبد العزيز

الثعالبي: قراءات في الأدبيات المتأخرة

## ◆ التسامح في التجربة التاريخية الإسلامية: قراءة في

وثيقة المدينة وميثاق نصارى نجران

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

# الكلمة

مجلة فصلية تعنى بشؤون الفكر الإسلامي وقضايا العصر والتجديد الحضاري

تصدر عن منتدس الكلمة للدراسات والأبحاث

رئيس التحرير: زكي الميلاد

مدير التحرير: محمد محفوظ

## هيئة التحرير

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

## الهيئة الاستشارية

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

## الراحلون

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

## المراسلات

http://www.kalema.net

Email: kalema@kalema.net

موقع المجلة على الإنترنت

البريد الإلكتروني

## التنفيذ الطباعي

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

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

## التوزيع

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

مؤسسة الفلاح للنشر والتوزيع - لبنان

## الاشتراك السنوي

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

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



## قواعد النشر في المجلة

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

يشترط في المادة المرسلة الشروط التالية:

- ❑ ألا تكون قد نشرت أو أرسلت للنشر في مجلات أخرى.
- ❑ أن تلتزم قواعد البحث العلمي والأعراف الأكاديمية بتوثيق المصادر والمراجع بذكر البيانات كاملة. مع تحقق الموضوعية والمنهجية والمعالجة العلمية.
- ❑ تخضع المادة المرسلة للنشر لمراجعة إدارة التحرير.
- ❑ لا تعاد المواد التي ترسل إلى المجلة ولا تسترد، نشرت أم لم تنشر. ولا تلتزم المجلة إبداء أسباب عدم النشر.
- ❑ للمجلة حق إعادة نشر المواد المنشورة منفصلة أو ضمن كتاب، بلغته الأصلية أو مترجماً إلى لغة أخرى، من غير الحاجة إلى استئذان صاحبها.
- ❑ تعتذر المجلة عن نشر المواد التي فيها مساس بالقيم الإسلامية أو إثارة النعرات الطائفية أو العصبية أو الفتوية 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 وتغطية الندوات ومناقشات الأفكار المنشورة.

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

## الكلمة الأولى

■ مجلة الكلمة بعد ربع قرن.. نحو خطاب تعارفي وتواصلي / الدكتور شريف الدين بن دويه ..... ٥

## دراسات وأبحاث

■ الفكر والمجتمع وتطور الحياة / الشيخ حسن الصفار ..... ١٠

■ الدولة العربية ومآزق البنية والواقع السياسي / محمد محفوظ ..... ٢٠

■ سؤال التقدم.. ماذا كسب المسلمون من تقدم العالم؟ / زكي الميلاد ..... ٦٥

■ فكرة الجامعة الإسلامية عند الشيخ عبد العزيز الثعالبي قراءات في الأدبيات المتأخرة /

الدكتور علي بن مبارك ..... ٨٨

■ التسامح في التجربة التاريخية الإسلامية: قراءة في وثيقة المدينة وميثاق نصارى نجران /

الدكتور محمد الناصري ..... ١١٤

■ قيم الإعلام والخطاب في عصر الحداثة الفائقة / نصر الدين بن سراي ..... ١٣٢

## رأى ونقاش

■ السلطة الرمزية للدين الشعبي الأنماط والمحددات.. أزمة كورونا أنموذجاً / الدكتور

حيدر حسن الأسدي ..... ١٤٨

## كتب - مراجعة ونقد

■ الإسلام وثقافة التسامح: مداخل تأصيلية / مراد غريبي ..... ١٦٣

## نكوات

■ ندوة: نقد العقل العربي إنصاف مفكر وتقييم مشروع / إدريس عدار ..... ١٧٣

■ إصدارات حديثة / إعداد: حسن آل حمادة ..... ١٩٤

## هذا العدد

المجتمعات الإنسانية بحاجة دائماً إلى روائع روحية وثقافية واجتماعية لتطوير عملية التواصل مع المعرفة الدينية والإنسانية، ومن جهة أخرى لبناء وعي مجتمعي يساهم في إزالة سيئات الواقع وتطويره. ويتفق أهل التاريخ مع علماء الاجتماع على أن الفكرة الدينية قد رافقت الحضارة الإنسانية منذ انطلاقتها، بل هي السبب الأساس في انطلاقتها، حتى عدّ الشهيد محمد باقر الصدر الحضارة بأنها ظاهرة نبوية.

وفي كل الأمم والمجتمعات -ولعوامل عديدة ذاتية وموضوعية- يتم النكوص عن المبادئ والقيم، وتتسع شيئاً فشيئاً المسافة بين المثل والمبادئ من جهة، والواقع بكل تفاصيله من جهة أخرى. وهنا تتأسس الحاجة إلى فعل الإصلاح لتجسير الفجوة بين المبادئ والواقع. وفعل الإصلاح ومتوالياته هو القادر على ردم الفجوة بين المثل والواقع؛ لهذا ثمة حاجة دائمة للإصلاح بكل مستوياته، حتى يتمكن المجتمع من طرد كل الرواسب المعيقة والمحبطة لفعل الإصلاح.

ومواد هذا العدد تأتي في سياق تعزيز خيار الإصلاح وطرد عوامل الإحباط والتأخر من الواقع الإسلامي المعاصر.. فالكلمة الأولى جاءت في سياق قراءة تجربة مجلة الكلمة وإصرارها على فعل الإصلاح والتغيير، وجاءت الكلمة بعنوان: «مجلة الكلمة بعد ربع قرن.. نحو خطاب تعارفي وتواصلي» للأستاذ الدكتور شريف الدين بن دوبه. ويشارك معنا في هذا العدد الشيخ حسن الصفار بدراسة بعنوان «الفكر والمجتمع وتطور الحياة». ويشاركنا الدكتور علي بن مبارك بدراسة بعنوان: «فكرة الجامعة الإسلامية عند الشيخ عبد العزيز الثعالبي». ويشارك معنا الدكتور حيدر حسن الأسدي بدراسة بعنوان: «السلطة الرمزية للتدين الشعبي وأزمة كورونا».

إضافة إلى بقية الدراسات والأبحاث التي توزعت في أبواب المجلة الثابتة. ونسأل الله أن نكون قد وُفّقنا في تقديم أبحاث جديدة تنسجم ومقولات التجديد والإصلاح. والله الموفق.



### مجلة الكلمة بعد ربع قرن..

نحو خطاب تعارفي وتواصلي

الدكتور شريف الدين بن دوبه\*

الحديث عن مجلة «الكلمة» في كلمة أو مجموعة من الكلمات هو أشبه بمغامرة فكرية؛ لأن تقييد المطلق واللا محدود في كلمة قد يستبطن الكثير من الزلات والمطبات، بحكم محدودية الرمز المتضمن في الكلمة، فهي محدودة بفونيمات ومورفيمات، تجعل من القصيدة الدلالية مجانية لكثير من الغايات المطلوبة، فالوحدات الصوتية المشكّلة للكلمة تحكم معانيها ودلالاتها، والمؤثر الإطلاقي في الكلمة نابع من انفتاح باب المعاني على آفاق إنسانية عجز الإنسان عن استيعاب واستغراق ذلك العالم المفتوح الآفاق، فهو مجال معرفي يستغرق أبعاد الإنسان التي نجدها محدودة في مادتها وصورتها، ولا نهائية في غاياتها.

ينمُّ انتقاء إدارة المجلة لحد الكلمة عن دقة في الفهم، ورؤية استشرافية هادفة إلى استعادة الاعتبار للعبارة، فالكلمة -كصورة ومبنى- تملك القدرة على استيعاب كل الحقول المعرفية والأنطولوجية، إن لم نقل تستوعب الكل بكل مصاديقه، فهي مؤسسة رمزية، ومنظومة عامة، فنحن كبشر نعيش في عالم من الكلمات والألفاظ، فلا حياة ولا وجود دون تلك الكلمة.

\* كاتب وباحث وأستاذ جامعي، نشر بحوث عدة في مجلة الكلمة، جامعة سعيدة، الجزائر.  
البريد الإلكتروني: cherif.philos@gmail.com

تلك هي القاعدة الفكرية التي تأسست عليها مجلة «الكلمة»، وعليه كانت المجلة بدراساتها وبحوثها فضاءً تقاطع فيه الجميع بتعدد مشاربهم ومنظاراتهم، وهذا ينم عن صدقية وعمق الشخصية الفكرية التي تمثلتها المجلة، وفي استمرارية المجلة وحيازتها على وتيرة منتظمة في الصدور، وفي تنوع الملفات البحثية التي قدمتها المجلة للقارئ العربي.

من جانب حضاري فإن الأطاريح التي تعاطت مع مسألة الحضارة جاءت متباينة ومتعددة، وكل أطروحة تتغنّى حسب نسبة الإملاحة التي تلقاها من ثقافتها، فالغرب بنزعته الفوقية الاستعلائية قدّم نفسه للعالم حاملاً رسالة التمدّن للبشر، لكنه أضمر الافتراض الحضاري في أنطولوجيته، فكانت الثقافات البشرية والتجمّعات الإنسانية التي مزّقتها الإثنيات مجالاً خصباً استثمر فيه تمزيقاً وتفكيكاً واستغلالاً يندى له الجبين للمستضعفين نساءً ورجالاً وأطفالاً... ومجازر البلجيكيين في الكونغو في عهد المجرم ليوبولد الثاني تظل شاهدة، وقد أرّخت الكاتبة أليس سيللي هاريس في كتابها «Don't Call Me Lady» أو «لا تنعني بالسيدة»، للجرائم التي ارتكبتها دعاة الحضارة، ومنها قصة «نسالا» الذي لم يكمل حصته اليومية من جمع المطاط، فقطع الجنود يدي ابنته ذات الخمسة أعوام وقدميها، ولم يكتفوا بذلك، بل قتلوا زوجته أيضاً، ولأنهم لم يجدوا أن ما فعلوه كان قاسياً أو مؤلماً بشكل كافٍ بالنسبة لـ«نسالا»، فقد شوّهوا كلا الجثتين كذلك.

تلك هي حضارة الغرب التي يتغنّى بها، وفرضيات التصادم والتناحر الحضاري على المركز ليست إلا رؤية حيوية نابعة من رؤية بيولوجية، تصبح فيها الثقافات متقاطعة مع التجمّعات الحيوانية عملاً بقاعدة الصراع من أجل البقاء.

أما الأطروحة التي تعتمدها المجلة فهي التعارف والتقارب مع البعيد، وتعزيز المشترك الإنساني، وقد انعكست على مسارها، والتي تنبع من رؤية كونية توحيدية هي التعارف واللقاء بين بني البشر، على قاعدة وحدة العلة المصدريّة، والاشتراك في المصير.

إن مسح الأعداد التي أصدرتها المجلة يكشف عن الحضور القوي لهذا الطرح، وبأقلام متنوعة، ومتعددة المشارب والانتهاآت الفكرية والمذهبية الفقهية، علماً أن المجلة لا تنتهج سياسة النعامة مع قضايا الأمة، التي تحضر بقوة في كل عدد منها، ومنها الدراسات التي يقدمها الأستاذ محمد محفوظ - حفظه الله - فهي دراسات قوية وجريئة في التعاطي مع قضايا الأمة، خصوصاً ما تعلّق منها بثقافة الكراهية والتعصّب، ونزعة الاقصاء للآخر، مهما كانت ثقافة هذا الآخر.

والملاحظ على سياسة مجلة «الكلمة» تنوع الفئات البحثية داخل المجلة، فلم تكن

حكرًا على فئة معينة، أو على حقل معرفي معين، أو بمنظومة معرفية محددة، إذ تجد التعاطي البحثي مع كل المذاهب الإسلامية قراءةً ونقدًا وتمحيصًا، فكل الأنظمة المعرفية باتمائها الثقافية والمذهبية حاضرة في السلسلة المعرفية لأعداد المجلة، والذي يكمن وراء نجاح المجلة.

ومن خلال القراءة المسحية لبحوث المجلة تلمس المجال والفضاء التعارفي بين الكتاب والباحثين، حيث ربطت المجلة أواصر العلاقات بين الباحثين. وتجرتي الشخصية أنموذج ومثال على ذلك، فقد كانت المجلة فضاء لقاء بيني وبين باحثين من السودان ومن المغرب الشقيق، والأمثلة كثيرة، والإعلان عن البريد الإلكتروني للباحثين في ثنايا المجلة أسهم في ترسيخ أواصر العلاقات بين الأفراد والمؤسسات.

من جانب آخر يعدّ الجهل بثقافة الآخر مدخلًا للصراع والتصادم، وعليه حاولت مجلة «الكلمة» عبر مسارها العلمي والإنجازي نحو التقريب مع موقف الآخر، فإذا استأنسنا بأيّ عدد من أعداد المجلة وجدناه كباقي الأعداد يحمل في ثناياه المهم الحضاري والمعرفي عند إدارة المجلة.

فالنهوض بالأمة، والعمل على تجاوز الوضعية الانتكاسية التي تعيشها الأمة لا يتم إلا بتنمية الوعي الحضاري خصوصًا عند فئة الشباب، وفي هذا النطاق دعا الأستاذ زكي الميلاد إلى بلورة خطاب تواصل مع جيل الشباب، خطاب يتخذ من التواصل شرطًا وأساسًا، وحسب قوله: «نعني بالتواصل امتلاك القدرة الفعّالة في بناء العلاقة مع الشباب بطريقتين تصاعديّة وتنازليّة، والخطاب لكي يكون تواصلًا ينبغي أن يشمل اللغة والبيان والمعرفة والفكر وباقي الأبعاد الأخرى، المكوّنة لمفهوم الخطاب وسياساته واستراتيجياته، فالخطاب لا يكون تواصلًا من دون لغة تواصلية، أو من دون فكر تواصلية»<sup>(١)</sup>.

والخطاب التواصلي الذي تعتقد إدارة المجلة بنجاعته: هو «الخطاب الذي يجد فيه الشباب ذاتهم ووجودهم، أملهم ومستقبلهم، وبشكل يجعلهم يدركون أنّ الخطاب خطابهم، وليس خطابًا مفروضًا عليهم أو منفصلًا عنهم، وبشرط ألا يكون خطابًا وعظيًا أو تعليميًا أو فوقيًا، ينظر إلى الشباب ويتعامل معهم بلغة الكامل والناقص، أو بلغة العالم والجاهل، أو بلغة الأكبر والأصغر، فهذه الطريقة من الخطاب لا يتقبّلها الشباب عادة، لا من الناحية النفسية، ولا من الناحية الفكرية، وهي بخلاف فلسفة التواصل والتواصلية»<sup>(٢)</sup>.

(١) زكي الميلاد، حوار الأديان وخطاب التواصل مع الشباب، مقال في موقع (مؤمنون بلا حدود)، تاريخ الدخول: ١٣ / ١٢ / ٢٠١٩.

(٢) المصدر نفسه.



وعليه ستجد فئة الشباب حاضرة بقوة في أغلب الدراسات الصادرة عن المجلة، وهذا إن دلَّ على شيء فإنما يدلُّ على التناغم الموجود في استراتيجية المجلة بين عالم الاعتقاد وعالم الفعل.

التعارف عند هيئة المجلة ليس ممارسة تواصلية بين بني البشر الذين تتعدَّد ثقافتهم فحسب، بل هو بناء معرفي ومنظومة متماسكة، والقارئ للمقالات المنجزة من قبل الأستاذ زكي الميلاد في مجلة الكلمة، وفي سياقات خطائية أخرى تؤسِّس وترسِّخ لهذه الثقافة التعارفية، التي تختلف عن التفاعلية التواصلية عند هابرماس حسب الأستاذ زكي الميلاد، من جانب اقتصار التواصل عند هابرماس على الحقل المعرفي، في حين أن التواصل التعارفي في استراتيجية تعارف الحضارات قائم على قاعدة اجتماعية وسلوكية.

وفي نظر الأستاذ زكي الميلاد فإن العائق الإبستمولوجي الذي يصطدم به مفهوم التعارف القرآني، هو انتزاعه الجدارة العلمية والاصطلاحية في الساحات العلمية الغربية والعربية، ويضيف إلى هذا العائق عائق غياب العمليات الإنمائية والتكوينية التي تحتاجها هذه المفاهيم ذات المنشأ الإسلامي، فهي بحاجة إلى «دمجها في التراكمات المعرفية، وإحاطتها بالخبرات والتجارب والحفريات الأثرية والتاريخية والحضارية هذا من جهة، ومن جهة أخرى مستويات الاهتمام بتناولها بالدراسة والتحليل والفحص والنقد، لغرض إنائها وتطويرها وإنضاجها، ومن جهة ثالثة المشاركة بتعميمها وإفكات النظر إليها، والدفاع عنها»<sup>(٣)</sup>.

وعليه كانت ولا زالت مجلة «الكلمة» بروحها التعارفية والتقاربية، همزة وصل وجسر لغوي وفكري بين الشعوب والأمم، وعلى سبيل المثال نستأنس بدراسة: «الإمام علي في الأدب اللبناني المسيحي الحديث» للأستاذ زكي الميلاد في العدد (١٠٤) من المجلة يعرض فيها المشترك بين المسيحية والإسلام حول شخصية هي شخصية أمير المؤمنين الإمام علي بن أبي طالب -كرم الله وجهه- ناقلاً قولاً معبراً على لسان العلامة ابن أبي الحديد المعتزلي في شرح النهج، يقول فيه: «وما أقول في رجل -يعني علياً- تحبه أهل الذمة على تكذيبهم بالنبوة، ولقد بنى علي معاملته لغير المسلمين على قوله هذا: أموالهم كأموالنا ودمائهم كدمائنا».

ويجد الكاتب في التراث الأدبي المسيحي حول الإمام علي مساحة لقاء بين المختلف

(٣) زكي الميلاد، صلاح الدين الجوهري، تعارف الحضارات، الإسكندرية: مكتبة الإسكندرية، ٢٠١٤م، ص ٨٦.

الثقافي، فالبعد الإنساني عند الإمام مؤشر رئيس للتقارب، فالجزئيات الفقهية والسلوكية لا ينبغي أن تكون مرتكزاً للحكم على الآخرين، فالإمام علي يملك - حسب توصيف الأستاذ جورج جرداق - «من صفات الإنسان الأمثل ما يجعله جديراً بالسلطان على القلوب»، وعده «من الأفاضل النادرين الذين إذا عرفتهم على حقيقتهم بعيداً عن الصعيد التقليدي الذي درجنا على أساسه، ندرس رجالنا وتاريخنا، عرفت أن محور عظمتهم إنما هو الإيمان المطلق بكرامة الإنسان، وحقه المقدس في الحياة الحرة الشريفة، وبأن هذا الإنسان متطور أبداً، وبأن الجمود والتقهقر والتوقف عند حال من أحوال الماضي أو الحاضر ليست إلا نذير الموت ودليل الفناء».

وقد اجتهدت وتجتهد المجلة في نشر وتوسيع مساحات اللقاء بين الديانات والمذاهب، حتى يتمكن البشر باختلافاتهم من عيش يبتهج بالتعارف واللقاء للبدء في تأسيس الحضارة التي كان من المفروض على البشر إقامتها، ألا وهي حضارة الاستخلاف، وليس ثقافة الخلاف.

وإذا كان البدء الأنطولوجي قد انطلق من الكلمة، فإن كلمة الكلمات التي تضممتها المجلة في مسارها الذهبي يجعلها أهلاً للبقاء والاستمرار في عالم البحث والحقيقة، فصمود المجلة أمام قوة الصعوبات دليل على كفاءة الطاقم الإداري والعلمي للمجلة، فقد كانت المجلة متراساً لكل ساع للتقريب بين المذاهب والديانات، في اللحظة التي يدب اليأس في كيانه، فالمجلة ببحوثها الرصينة لم تخرج عن إطار استراتيجية التعارف والتواصل الحضاري التي رسمتها والتزمت بها إدارة المجلة.

وفي فذلكة القول أجد لزماً عليّ الإشادة بهذه المجلة التي فتحت الفرصة أمامنا للمشاركة فيها ببحوث متواضعة، وجدنا فيها أنفسنا رفقة قامات فكرية لم نكن نحلم أبداً أن يقيّد اسمنا قريباً منها، وأمام الباحثين الشباب. والذي يدل على أن ثقافة الانفتاح والتواصل في المجلة ليست مجرد كلمات، بل هي سلوك متجسد، وقابل للملاحظة في مضامين المجلة. وستبقى «الكلمة» منارة لسالكي الدرب عن الحقيقة، وصاحبة الكلمة الذهبية التي تتقيّد وتلتزم بالقيم، وبثقافة الالتزام.



# الفكر والمجتمع وتطور الحياة

الشيخ حسن الصفار

### □ التطور مسيرة إنسانية

يمتاز تاريخ حياة الإنسان بأنه حافل بالتطورات والتغيرات، بينما سائر الكائنات الحيّة تتسم حياتها بنسق واحد، وطريقة ثابتة، طوال التاريخ. فتفاصيل حياة النحل في امتصاصها لرحيق الأزهار، وإنتاجها للعسل والشمع، ضمن خلايا على شكل صندوق يحتوي على قرص العسل من حجيرات سداسية الشكل، وضمن نظام يشتمل على ملكة واحدة، وآلاف الشغالات، هذه الحياة بتفاصيلها - كما يقول العلماء - لم يلامسها تغير وتطور منذ ما يقارب ٨٠ مليون سنة، هو عمر وجود النحل، وهكذا بقية الحيوانات بمختلف أنواعها.

أما الإنسان فإن طريقة حياته في تطور مستمر، متصاعد السرعة والحركة، فسرعة التغير والتطوير في حياة الإنسان في كل زمن أفضل من السابق، حيث تتراكم خبرته وتجاربه، بسبب تميزه بالعقل والقدرة على التفكير وكسب المعرفة، وامتلاكه الإرادة والطموح، فقد اختاره الله للخلافة في هذه الحياة، وسخر له إمكانات وثروات الكون.

يقول تعالى: ﴿اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَأَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً

فَأَخْرَجَ بِهِ مِنَ الثَّمَرَاتِ رِزْقًا لَكُمْ وَسَخَّرَ لَكُمْ الْفُلْكَ لِتَجْرِيَ فِي الْبَحْرِ بِأَمْرِهِ وَسَخَّرَ لَكُمْ  
الْأَنْهَارَ \* وَسَخَّرَ لَكُمْ الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ دَائِبَيْنِ وَسَخَّرَ لَكُمْ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ \* وَأَتَاكُمْ مِنْ كُلِّ مَا  
سَأَلْتُمُوهُ وَإِنْ تَعُدُّوا نِعْمَةَ اللَّهِ لَا تُحْصُوهَا إِنَّ الْإِنْسَانَ لَظَلُومٌ كَفَّارٌ ﴿١﴾.

والعلماء الذين يدرسون تاريخ التحوّلات في حياة البشر، يلحظون مدى علاقتها  
بالمستوى الفكري والعلمي للإنسان؛ لذا فإنّ جيلنا الحالي يبدو كأنّه قد ولد في منتصف  
التاريخ؛ لأنّ ما حدث لجيلنا منذ ولادته حتى الآن يعادل تقريباً كلّ ما حصل في التاريخ  
البشرية منذ آدم حتى اللحظة الراهنة.

وكمثال على ذلك: في سنة ٦٠٠٠ قبل الميلاد، كانت أسرع وسيلة نقل للمدى البعيد  
هي الجمال، بمتوسط ٨ أميال في الساعة، وظلّ هذا المستوى ٤٤٠٠ سنة إلى حوالي ١٦٠٠  
سنة قبل الميلاد، حين اخترع الإنسان العربّة ذات العجلات، وارتفع معدل السرعة إلى  
حوالي ٢٠ ميلاً في الساعة، وبقي هذا المستوى آلاف السنين.

وفي الثمانينات من القرن التاسع عشر، وبفضل القاطرات البخارية المتطوّرة، استطاع  
الإنسان أن يصل إلى سرعة ١٠٠ ميل في الساعة، أي بعد ٣٤٠٠ سنة. لكنّه بعد ٥٨ عاماً  
على استخدام القاطرات البخارية، استطاع في سنة ١٩٣٨ م أن يطير بسرعة ٤٠٠ ميل في  
الساعة، أي أربعة أضعاف المستوى السابق.

وبعد عشرين عاماً، في الستينات من القرن العشرين وصلت سرعة الطائرات  
الصّاروخية إلى ٤٠٠٠ ميل في الساعة، واستطاع الإنسان أن يدور حول الأرض في  
كسولات الفضاء التي تسير بسرعة ١٨٠٠٠ ميل في الساعة<sup>(٢)</sup>.

### □ أثر التطوُّر على حياة الإنسان

إنّ كلّ تطوُّر جديد يصنع تحوّلاً في حياة الإنسان الفكرية والاجتماعية والسلوكية مع  
أبناء جنسه ومع الطبيعة من حوله، فاختراع المصباح الكهربائي من قبل الأمريكي أديسون  
(١٨٤٧-١٩٣١م)، غيّر مسار البشرية، وكذلك اكتشاف الجاذبية الأرضية من قبل  
الإنجليزي نيوتن، واختراع الهاتف من قبل إلكسندر غراهام بيل سنة ١٨٧٦م، حيث كان  
حجر أساس في ثورة الاتصالات الإلكترونية، وصولاً إلى اختراع الحاسوب ثم الإنترنت،  
الذي تعتمد عليه الآن الشركات والمصارف والمشارف وشبكات المواصلات.

(١) سورة إبراهيم، الآيات: ٣٢-٣٤.

(٢) مجلة قافلة الزيت، السعودية، عدد محرم ١٤١٦هـ، ص ١٦.

وعلى جانب التطوّر والتقدّم في الإنتاج الفكري والمعرفي، يجد الإنسان اليوم أمامه كمّاً هائلاً من الكتب والمجلات والأبحاث، التي لا يمكن تتبّعها، فعلى سبيل المثال:

\* عدد الكتب التي تم نشرها عام ٢٠١٩م ٦٠٤, ٨٦٤, ١.

\* الجرائد الصادرة في العالم هذا اليوم (٧ محرم ١٤٤٠هـ) فقط ١١٠, ٥٥٨, ٤٠٠.

وهكذا تستمر مسيرة التطوّر في حياة الإنسان في مختلف المجالات، لتتفاعل انعكاساتها الفكرية والسلوكية والاجتماعية.

وعلى صعيد الانفجار السكاني يقول تقرير (حالة سكان العالم ٩٩) الصادر عن صندوق الأمم المتحدة للإسكان: إن عدد سكان العالم زاد بمقدار أربع مرات خلال القرن العشرين، ففي بداية القرن العشرين كان ٥, ١ مليار نسمة ووصل إلى ملياريين عام ١٩٢٧م ثم ثلاثة مليارات عام ١٩٧٠م ثم أربعة عام ١٩٧٤م ثم خمسة عام ١٩٨٧م وفي ١٢ تشرين أول ١٩٩٩م وصل العدد إلى ٦ مليارات نسمة. وعدد سكان العالم حالياً يقدر بـ ٦, ٧ مليارات نسمة<sup>(٣)</sup>.

### □ استجابة المجتمعات للتغيير

تفاوتت المجتمعات في استجابتها للتطوير والتغيير، فالمجتمعات الحية تستجيب لتطوّرات الحياة استجابة واعية، فتحافظ على هويتها وقيمها الأساسية، وتتمسك بشخصيتها، لكنها تستوعب التغيّرات، وتتفاعل معها إيجابياً، وتفتح عليها، لتطوّر نفسها من خلالها، فأيّ تقدّم تحرزه الإنسانية هو مكسب لكل مجتمعاتها، ولا تستطيع حضارة معينة أن تدّعي احتكار صناعة التقدّم، لأنّها استفادت من تجارب الحضارات التي سبقتها، فعلماء الغرب اليوم يعترفون بفضل الحضارة الإسلامية في إنجاز المستوى الحضاري الذي وصلوا إليه.

لكنّ المجتمعات الراكدة تأخذ موقفاً سلبياً من تطوّرات الحياة، حيث ترفض تلك التطوّرات، ثم لا تلبث أن تخضع لها مرغمة، كما رأينا في موقف بعض المجتمعات من التعليم ومن الوسائل التكنولوجية الحديثة. فالتعليم الأكاديمي حرام عند بعض الفئات؛ لأنّه -كما يرون- يميّع الدين ويضيّع المبادئ، ويسير بالمسلمين في طريق الكفار والأعداء!

وعلى سبيل المثال حركة (بوكو حرام) في نيجيريا، ترجمة اسمها (التعليم حرام)، وهو ما نفّذته طالبان فترة سيطرتها على أفغانستان، فتعليم البنات مشبوه!

(٣) صحيفة الأنباء الكويتية، الثلاثاء ٢٨ / ٨ / ٢٠١٨م.

وفي السعودية لم يقرّ تعليم البنات إلّا بعد فترة طويلة من ممانعة الجهات الدينية، وهكذا سائر التطوّرات، كالتلفزيون والسينما، والهاتف!

كما قال الشاعر:

على الإسلام والدنيا السلام إذا في السلك قد صار الكلام  
وكان البعض يرى أنّ ركوب الدراجة حرام. قال شاعر قطيفي:  
لا تركبَنَّ لسيكل تشقى به واعزب حياتك عن ركوب السيكل  
فيه من الأخطار ما يقضي على عمر الفتى ونجاة من لم يفعل  
وقد علّق أحد العلماء على هذين البيتين بقوله: «تُعرف هذه الدراجة عند أهل القطيف والبحرين والأحساء بالسيكل، وعند كثير منهم تعرف بحصان إبليس، وهذا الاسم أشبه بها من الأول، فكم سببت أضرارًا مالية وبدنية على كثير من الناس، وما أشبهها بالخمرة الذي إثمه أكبر من نفعه، وربما اتّخذت سلّمًا لما يخلّ بالشرف كلّ ذلك أشار إليه الناظم بقوله: فيه من الأخطار... إلخ»<sup>(٤)</sup>.

### □ طائفة الآمش

لا يقتصر هذا على المسلمين، فبعض الجماعات الدينية المسيحية لا تزال تعيش حالة الرفض لتطوّرات الحياة، مع أنّها تعيش في قلب أمريكا، ومنها طائفة الآمش (Amish) الذين يزيد تعدادهم على ٢٥٠ ألفًا في ٢٨ ولاية أمريكية، إضافة إلى كندا، فأبناؤها في مظهرهم كأنّهم أتوا من قرن مضى، لهم لباس بسيط متشابه يميّزهم، ويرفضون استخدام السيارات، ويستخدمون العربات التي تجرّها الخيول، ويستعملون طواحين الهواء ذات النمط القديم، ويحرّمون الهواتف النقالة، كما يحرمون التصوير، ولا يلتقطون صورًا لأنفسهم؛ لأنّها من دواعي الوثنية، وتؤدي إلى تباهي الإنسان بنفسه، ويعمل معظمهم في الزراعة والمهن الحرفية، حيث تعمل العائلة جميعًا، ولا يسمح بالزواج إلّا من داخل الطائفة، والرجال المتزوّجون يحفون الشوارب ويطلقون اللحى، والنساء يلبسن فساتين طويلة، ويغطّين رؤوسهنّ بمنديل، ويحرّمون الموسيقى، ويدرسون أبنائهم في مدارسهم الخاصة ذات الغرفة الواحدة، ويعلمونهم الأمور العلمية، ولا يلتحقون بالمدارس الحكومية ولا الجامعات، ولا يقبلون أموالًا ولا وظائف من الحكومة، ولا يشاركون في الانتخابات، ويحرّمون استخدام الكهرباء، ويكتفون بفوانيس الغاز<sup>(٥)</sup>.

(٤) علي الرمضان، ديوان وحي الشعور، ص ١١١.

(٥) <https://www.alhurra.com/a/amish-lifestyle-america-religion/221300.html> (بتصرف).

## □ أزمة الفكر الرفض للتطور

من الطبيعي أن يشقّ التطوّر طريقه إلى المجتمعات، فيكون واقعاً معيشاً، على الرغم من رفض بعض الجهات، وهنا تعيش بعض المجتمعات أزمة واضطراباً؛ لأنّ التغيير من طبيعته أن ينعكس على الفكر والسلوك والعلاقات الاجتماعية، وهناك من يريد الحفاظ على أفكار وسلوك الزمن الماضي!

حينما نعود إلى الحقائق والنصوص الدينية، نرى أنّ الدين إذ يدعو إلى العلم، واكتشاف أسرار الكون، واستثمار خيراته، ويؤيد التطوّر العلمي والتكنولوجي، فإنّه يدرك آثار ذلك على الفكر والسلوك والعلاقات الاجتماعية.

أنّ الدين يدرك ذلك ويرحب به، ويرى أنّ الالتزام بقيم الإيمان ومنطق العقل، يُمْكِن الإنسان المؤمن من التعامل الواعي مع التطوّرات وانعكاساتها على الفكر والسلوك؛ لأنّ الدين لا يفرض على الإنسان قوالب فكرية في مختلف مجالات الحياة، وإنّما يطلق حرية الفكر والتفكير عند الإنسان، فكلّ آيات القرآن، دعوة إلى التفكير والتدبّر، وهذا يعني القبول بنتائج التفكير الموضوعي القائم على الحجة والدليل.

إنّ الإسلام ليس كالكنيسة في عصور هيمنتها واستبدادها، حتى يفرض على الناس آراء وأفكاراً حول الطبيعة والحياة تخالف العلم والعقل.

وفي السلوك والعلاقات هناك مبادئ قيمية، وهناك تشريعات محدودة، بينما الرقعة الأوسع في النشاط الإنساني متروك لعقل الإنسان وتجربته، لذلك يفسح الإسلام المجال لتفاعل الإنسان المؤمن مع تطوّرات عصره، في إطار القيم والمبادئ، باعتبار ذلك هو السياق الطبيعي.

ويشير الشيخ مرتضى مطهري إلى تأثير تطوّرات الحياة على الشأن الثقافي بقوله: «قد يكون شيء ما وسيلة للهداية، ثم قد يصبح الشيء نفسه في مكان آخر وسيلة للضلالة والضياع، إن المنطق الذي يجعل من عجوز امرأة مؤمنة، قد يضلّ المثقف، وربّ كتاب متناسب مع ذوق عصر من العصور، ومنسجم مع مستواه الفكري وكان وسيلة في حينه لهداية الناس، ثم كان في وقت آخر سبباً لضلالهم... فباستثناء الكتاب السماوي، وأقوال المعصومين الحقيقية، نجد أنّ كلّ كتاب آخر رسالة لفترة محدودة، فإذا انقضت تلك المدة انتفت الرسالة»<sup>(٦)</sup>.

(٦) الشيخ مرتضى مطهري، قيادة الجيل الشباب، ص ٢٨.

وبهذا المعنى يروى عن الإمام علي عليه السلام: «النَّاسُ بِزَمَانِهِمْ أَشْبَهُ مِنْهُمْ بِآبَائِهِمْ»<sup>(٧)</sup> فمن الطبيعي أن يتفاعل الناس مع التطورات التي تحدث في زمانهم، وعنه عليه السلام: «لا تقسروا أولادكم على آدابكم فإنهم مخلوقون لزمانٍ غير زمانكم»<sup>(٨)</sup>.

وعن حماد بن عثمان، قال: كُنْتُ حَاضِرًا عِنْدَ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام إِذْ قَالَ لَهُ رَجُلٌ: أَصْلَحَكَ اللَّهُ، ذَكَرْتَ أَنَّ عَلِيَّ بْنَ أَبِي طَالِبٍ عليه السلام كَانَ يَلْبَسُ الْحَشَنَ، يَلْبَسُ الْقَمِيصَ بِأَرْبَعَةِ دَرَاهِمٍ، وَمَا أَشْبَهَ ذَلِكَ، وَنَرَى عَلَيْكَ اللَّبَاسَ الْجَيِّدَ؟

قَالَ: فَقَالَ لَهُ: «إِنَّ عَلِيَّ بْنَ أَبِي طَالِبٍ عليه السلام كَانَ يَلْبَسُ ذَلِكَ فِي زَمَانٍ لَا يُنْكِرُ، وَلَوْ لَبَسَ مِثْلَ ذَلِكَ الْيَوْمَ لَشَهَرَ بِهِ، فَخَيْرُ لِبَاسٍ كُلِّ زَمَانٍ لِبَاسُ أَهْلِهِ»<sup>(٩)</sup>.

وورد عن الإمام علي بن موسى الرضا عليه السلام أنه قال: «إِنَّ أَهْلَ الضَّعْفِ مِنْ مَوَالِيٍّ يُحِبُّونَ أَنْ أَجْلِسَ عَلَى اللَّبُودِ وَالْبَسَ الْحَشَنَ، وَلَيْسَ يَتَحَمَّلُ الزَّمَانُ ذَلِكَ»<sup>(١٠)</sup>.

اللبود جمع اللبد - بالكسر - البساط من صوف وما يجعل على ظهر الفرس.

وعن الإمام علي عليه السلام: «مَنْ عَانَدَ الزَّمَانَ أَرْغَمَهُ»<sup>(١١)</sup> و«مَنْ كَابَرَ الزَّمَانَ عَطَبَ»<sup>(١٢)</sup>.

فمن لم يستجب لتطورات الحياة بوعيه واختياره، سيضطر للخضوع مرغماً فيها بعد، لأنّه سيرى تعويق حياته وعطبها لو استمر في مكابرة التغيير والتطوير.

وفي هذا السياق يذكر المرجع الراحل السيد محمد الشيرازي في موسوعته الفقهية في جزء (فقه النظافة)، مسألة مهمة في استحباب أن يعاشر الإنسان بآداب الناس، يستنبطها من رواية عن أحد الأئمة عليه السلام أنه قال: «بني، إذا كنت في بلدة فعاشر بآداب أربابها» فيقول: «وقد ورد الحث على أن تكون المعاشرة بآدابهم، فإذا تعارض فضل المستحب أو ترك المكروه مع ما هو المتعارف عند الناس قدّم المتعارف، لأنّ دليل -فعاشر بآداب أربابها- مقدّم على دليل فعل المستحب أو ترك المكروه»<sup>(١٣)</sup>.

(٧) عيون الحكم والمواعظ، ص ٦٦.

(٨) شرح نهج البلاغة، ج ٢٠، ح ١٠٢، ص ٢٦٧.

(٩) الشيخ الكليني: الكافي، ج ٦، ح ١٥، ص ٤٤٤.

(١٠) الشيخ المجلسي، بحار الأنوار، ج ٧٩، ح ١٣، ص ٣٠٩.

(١١) التميمي الأمدي، غرر الحكم ودرر الكلم، ص ٦٥٨.

(١٢) تحف العقول، ص ٨٥.

(١٣) السيد محمد الشيرازي، فقه النظافة، ص ٢١١.



## □ من أسباب الجمود وممانعة التغيير

### أولاً: التقيد بموروث الأسلاف

من الطبيعي أن يتربى كل جيل في أحضان الجيل الذي سبقه، ويرث منه أفكاره وعاداته وتقاليده، لكن على كل جيل أن ينظر في ظروف عصره، ويطور ما يمكن تطويره، حسب مقتضيات العصر.

يتحدث القرآن الكريم عن أهم عقبة كانت تواجه الأنبياء، وهي تشبث أقوامهم بأفكار وتقاليدهم وأجدادهم، يقول تعالى: ﴿وَكَذَلِكَ مَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ فِي قَرْيَةٍ مِّنْ نَّذِيرٍ إِلَّا قَالَ مُتْرَفُوهَا إِنَّا وَجَدْنَا آبَاءَنَا عَلَىٰ أُمَّةٍ وَإِنَّا عَلَىٰ آثَارِهِم مُّقْتَدُونَ﴾ \* قَالَ أُولُو حِجَّتِكُمْ بَاهْذِي مِمَّا وَجَدْتُمْ عَلَيْهِ آبَاءَكُمْ قَالُوا إِنَّا بِمَا أُرْسِلْتُمْ بِهِ كَافِرُونَ ﴿١٤﴾.

وكلمة ﴿أُمَّةٍ﴾ بمعنى نظام ومسلك، وكانت حجة بعض الأمم في رفضها للرسالات الإلهية، أنها لم تنقل لهم عن آبائهم وأجدادهم، يقول تعالى: ﴿فَقَالَ الْمَلَأُ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ قَوْمِهِ مَا هَذَا إِلَّا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ يُرِيدُ أَنْ يَتَفَضَّلَ عَلَيْكُمْ وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَأَنْزَلَ مَلَائِكَةً مَا سَمِعْنَا بِهَذَا فِي آبَائِنَا الْأَوَّلِينَ﴾ ﴿١٥﴾.

### ثانياً: جمود الفهم الديني

يحصل أن الفهم للدين يقف عند حدٍّ معين، وتأقي الأجيال المتعاقبة وتظن أن ذلك هو السقف الأعلى الذي لا يمكن تجاوزه، وهو ما عبر عنه السيد محمد باقر الصدر بـ (النزعة الاستصحابية)، ذكر ذلك في محاضرتين ألقاهما في أواخر حياته بعنوان: (المحنة)، ثم طبعتا في كراس، يتحدث فيها عن المحنة التي كانت تعيشها الحوزة العلمية في العراق، ويتعرض فيها إلى نوعين من الأسباب: خارجي مفروض من العدو، وداخلي يتمثل في الجمود وعدم التطور، وهو بمثابة نقد ذاتي حيث يشير إلى (النزعة الاستصحابية) في الثقافة وأساليب العمل وإدارة الشأن الديني والاجتماعي، ويذكر أن إدارة الحوزة العلمية مرت بأربع مراحل، لكنها بقيت عند مرحلتها الرابعة، ومضى على ذلك سنين طويلة لم تشهد تغييراً أو تطوراً.

ومن الأمثلة التي نلاحظها في هذا المجال، الكتب الدراسية التي تدرس في الحوزات العلمية، معظمها كتبت قبل مئات السنين، كشرح ابن الناظم (توفي سنة ٦٨٦ هـ) لألفية

(١٤) سورة الزخرف، الآيتان: ٢٣-٢٤.

(١٥) سورة المؤمنون، الآية: ٢٤.

ابن مالك في مجال النحو واللغة العربية، وكتاب «شرائع الإسلام في مسائل الحلال والحرام» المعروف بالشرائع للمحقق الحلي (توفي سنة ٦٧٦هـ)، وكتاب «الروضة البهية في شرح اللمعة الدمشقية» للشهيد الثاني (توفي سنة ٩٦٥هـ)، وكتاب «شرح الباب الحادي عشر» في علم الكلام للعلامة الحلي (توفي سنة ٧٢٦هـ)، ويصعب تجاوزها إلى مناهج جديدة وكتب أخرى!!

وحتى أساليب إدارة الحوزة العلمية هناك جمود على طريقة موروثه، وكأنها جزء من الالتزام الديني، مثلاً: عندما أرادت بعض القيادات الدينية في الحوزة العلمية في قم تغيير طريقة استلام الطلبة لمكافآتهم الشهرية، وهي الحضور الشخصي والاصطفاف في طابور، أمام بيوت المراجع أو مدارسهم، واستبدالها بفتح حساب بنكي لكل طالب، حصلت معارضة للتغيير المقترح، وذكروا لذلك مبررات عديدة!، منها أن التغيير خلاف أعراف السلف الصالح!

ونقلوا في سيرة الشيخ عبدالكريم الخائري (١٢٧٦ - ١٣٥٥ هـ) وكان زعيماً مؤسساً للحوزة العلمية في قم، أنه أراد أن يشجع على دراسة اللغة الإنجليزية في الحوزة العلمية، فجُوبَ بالرفض والمعارضة، إذ كيف تصرف الحقوق الشرعية على تعلّم لغة الكفار!! مما اضطره إلى التراجع عن فكرته<sup>(١٦)</sup>.

### □ تطوّر الأديان الإلهية

كلّ الأنبياء يدعون إلى دين واحد وعقيدة واحدة، وهي الإيمان بالله تعالى وتوحيده، لكنّ شرائعهم متغيّرة، ولهذا نقرأ في القرآن الكريم قوله تعالى: ﴿وَلَا حِلَّ لَكُمْ بَعْضَ الَّذِي حُرِّمَ عَلَيْكُمْ﴾<sup>(١٧)</sup>.

وقوله تعالى: ﴿وَيَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ وَالْأَغْلَالَ الَّتِي كَانَتْ عَلَيْهِمْ﴾<sup>(١٨)</sup>.

إنّ مسيرة الدين الإلهي عبر تاريخ الأنبياء حتى خاتمهم محمد ﷺ، تدلّ على أخذ تطوّر الزمان بعين الاعتبار، لذلك تعدّدت شرائع الأنبياء، وكانت مسألة النسخ والمنسوخ في القرآن الكريم، حيث ترد آية بحكم ثم تأتي آية أخرى لتنسخ ذلك الحكم، كما يقول تعالى: ﴿مَا نَنْسَخْ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِنْهَا أَوْ مِثْلَهَا﴾<sup>(١٩)</sup>.

(١٦) الشيخ مرتضى مطهري، محاضرات في الدين والاجتماع، ص ٥٥٩.

(١٧) سورة آل عمران، الآية: ٥٠.

(١٨) سورة الأعراف، الآية: ١٥٧.

(١٩) سورة البقرة، الآية: ١٠٦.

والنبي ﷺ كان يأمر ببعض الأشياء في ظرف ما، ثم ينهى عنها في ظرف آخر، وبالعكس أيضاً، وقد ينهى عن شيء في وقت ما، ثم يبيحه ويلغي ذلك الحظر، لذلك تبدأ بعض الأحاديث بقوله ﷺ: «إِنِّي كُنتُ نَهَيْتُكُمْ»، أو «إِنِّي كُنتُ أَمَرْتُكُمْ»، ولهذا يرى العلماء أَنَّ هناك أحكاماً ثابتة، وأحكاماً متغيرة، يطلقون على المتغيرة أنها (تدبيرية)، استلزمها ظروف معينة، ثم تتغير بتغيرها.

وكذلك كان الأئمة من أهل البيت ﷺ بعد رسول الله ﷺ يلفتون الناس إلى بعض الأحكام التي أمر بها النبي ﷺ، وأنه إنما أمر بها لظرف زمني معين، ومع تغيره يتغير الحكم.

أورد الشريف الرضي في نهج البلاغة أَنَّ علياً سُئِلَ عَنْ قَوْلِ الرَّسُولِ ﷺ: «غَيِّرُوا الشَّيْبَ وَلَا تَشَبَّهُوا بِالْيَهُودِ»، فَقَالَ ﷺ: «إِنَّمَا قَالَ ﷺ ذَلِكَ وَالْدِّينُ قُلٌّ، فَأَمَّا الْآنَ وَقَدْ اتَّسَعَ نِطَاقُهُ وَضَرَبَ بِجِرَانِهِ فَاْمُرُّوْا وَمَا اخْتَارَ»<sup>(٢٠)</sup>.

وهناك حديث يمكن أن نفهم منه الزيادة والتجديد في علم الإمام، رواه المفضل بن عمر، قَالَ: قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ ﷺ: «إِنَّ سُلَيْمَانَ وَرِثَ دَاوُدَ، وَإِنَّ مُحَمَّدًا وَرِثَ سُلَيْمَانَ، وَإِنَّا وَرِثْنَا مُحَمَّدًا، وَإِنَّ عِنْدَنَا عِلْمَ التَّوْرَةِ وَالْإِنْجِيلِ وَالزَّبُورِ، وَتَبَيَّنَ مَا فِي الْأَلْوَاَحِ». قَالَ: قُلْتُ: إِنَّ هَذَا هُوَ الْعِلْمُ؟

قَالَ: «لَيْسَ هَذَا هُوَ الْعِلْمُ؛ إِنَّ الْعِلْمَ: الَّذِي يَخْدُثُ يَوْمًا بَعْدَ يَوْمٍ وَسَاعَةً بَعْدَ سَاعَةٍ»<sup>(٢١)</sup>.

وهكذا جاء دور الفقهاء المجتهدين ليقوموا بدور مواكبة المتغيرات الحادثة، ويعيدوا النظر فيما قدّمه العلماء السابقون من آراء.

وقد أدخل السيد الخوئي خصوصيات الزمان في مناطات الأحكام كما جاء في كتاب (البيان في تفسير القرآن) حيث يقول: (والنسخ بهذا المعنى -أي نسخ الحكم- ممكن قطعاً، بدهة: إن دخل خصوصيات الزمان في مناطات الأحكام مما لا يشك فيه عاقل،... وإذا تصوّرنا وقوع مثل هذا في الشرائع، فلتتصوّر أن تكون للزمان خصوصية من جهة استمرار الحكم وعدم استمراره، فيكون الفعل ذا مصلحة في مدّة معينة، ثم لا تترتب عليه تلك المصلحة بعد انتهاء تلك المدّة، وقد يكون الأمر بالعكس»<sup>(٢٢)</sup>.

وقال العلامة الحلي: «الأحكام منوطة بالمصالح، والمصالح تتغير بتغير الأوقات،

(٢٠) نهج البلاغة، حكمة ١٧.

(٢١) الكافي، ج ١، ص ٢٢٥.

(٢٢) السيد أبو القاسم الخوئي، البيان في تفسير القرآن، ص ٢٧٨.

وتختلف باختلاف المكلفين، فجاز أن يكون الحكم المعين مصلحة لقوم في زمان فيؤمر به، ومفسدة لقوم في زمان آخر فينهى عنه»<sup>(٢٣)</sup>.

لكننا نلاحظ أن الفقهاء يتفاوتون في مدى استجابتهم للتغيير تبعاً لخلفياتهم الفكرية، ووعيمهم بتطورات المجتمع والحياة.

ولهذه المشكلة بعدان:

**البعد الأول:** يتمثل في قصور معظم مناهج التعليم في المؤسسة الدينية، فهي مناهج وضعت في عصور سابقة، لتخرج علماء لتلك العصور، وهي بحاجة للتحديث والتطوير لتربي علماء وفقهاء مؤهلين لاستنباط الأحكام والمفاهيم الدينية التي يحتاجها إنسان هذا العصر، وتواكب تطورات حياته.

ثم إنَّ الأجواء الفكرية والثقافية الحاكمة على معظم المدارس في الحوزات الدينية، أجواء مغلقة، لا تسمح بتفاعل المتتمين إليها مع مستجدات العصر وتطورات الحياة.

وقد يظهر في أوساط المؤسسة الدينية علماء وفقهاء يتجاوزون هذا القصور والانغلاق بجهد ذاتي، لكنهم يواجهون غالباً بالتحفظ والمقاطعة والحصار، ويتهمون بالابتداع والضلال، أو يتم التشكيك في مؤهلاتهم العلمية حتى لا يحظوا بثقة الجمهور.

**البعد الثاني:** يتمثل في تفاعل المجتمع مع أطروحات التطوير والتجديد، فغالباً ما يخذل الناس الفقهاء والعلماء الإصلاحيين، وينحازون إلى المحافظين، فيما يرونه احتياطاً لدينهم، وتجاوباً مع عواطفهم الدينية الولائية.

وإذا ما تجاوزنا الجانب الديني فإنَّ معظم مجتمعاتنا تعاني -أيضاً- من الركود والجمود في مجال العادات والتقاليد الاجتماعية، لذلك تجد التطور بطيئاً في أساليب التربية، وإدارة العائلة، وتسيير الشأن الاقتصادي وأعراف العلاقات العامة، مما يسبب كثيراً من الخلل والتعارض مع مصالح الأفراد والمجتمع.

(٢٣) العلامة الحلي، كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد، ص ٣٥٨.

### الدولة العربية

#### ومازق البنية والواقع السياسي

محمد محفوظ

#### □ في طبيعة مفهوم الدولة

لعلنا لا نأت بجديد حين القول: إن قيم الإسلام السياسية لا تؤسس لنظام حكم ثيوقراطي، وإنما هي تدعو وتحث على تأسيس حكم منبثق من جسم الأمة، ويكون تعبيراً عن حاجاتها وتطلعاتها، ويمارس دوره ووظائفه بوصفها جهازاً مدنياً لا يمتلك إلا السلطة المخولة لهم من الأمة، وهي التي تراقب أداءها، وهي التي تقرّر استمرارها أو إعفاءها من هذه المسؤولية الكبرى.. فالحكم وممارسته ليس غاية في ذاته، بل هو وسيلة لإنفاذ تشريعات السماء، وتوفير حاجت ومتطلبات الناس؛ إذ يقول تبارك وتعالى: ﴿وَأَنِ احْكُم بَيْنَهُم بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ وَاحْذَرْهُمْ أَنْ يَفْتِنُوكَ عَنْ بَعْضِ مَا أَنزَلَ اللَّهُ إِلَيْكَ فَإِنْ تَوَلَّوْا فَاعْلَمُوا أَنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ أَنْ يُصِيبَهُمْ بِبَعْضِ ذُنُوبِهِمْ وَإِنَّ كَثِيرًا مِنَ النَّاسِ لَفَاسِقُونَ﴾<sup>(١)</sup>.

وقال عز من قائل: ﴿وَيَقُولُونَ آمَنَّا بِاللَّهِ وَبِالرَّسُولِ وَأَطَعْنَا ثُمَّ يَتَوَلَّى فَرِيقٌ مِنْهُمْ مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ وَمَا أُولَئِكَ بِالْمُؤْمِنِينَ﴾ \* وَإِذَا دُعُوا إِلَى اللَّهِ وَرَسُولِهِ

(١) سورة المائدة، الآية ٤٩.

لِيَحْكُمَ بَيْنَهُمْ إِذَا فَرِيقٌ مِنْهُمْ مُعْرِضُونَ \* وَإِنْ يَكُنْ هُمْ الْحَقُّ يَأْتُوا إِلَيْهِ مُذْعِنِينَ \* أَفِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ أَمْ ارْتَابُوا أَمْ يَخَافُونَ أَنْ يَحِيفَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ وَرَسُولُهُ بَلْ أُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ \* إِنَّمَا كَانَ قَوْلَ الْمُؤْمِنِينَ إِذَا دُعُوا إِلَى اللَّهِ وَرَسُولِهِ لِيَحْكُمَ بَيْنَهُمْ أَنْ يَقُولُوا سَمِعْنَا وَأَطَعْنَا وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ ﴿٢﴾. لهذا نجد أن الرسول الأكرم ﷺ، لم يخرج عن نطاق البلاغ والتعليم والتزكية، وإن نظام السياسة والتدبير، لا يدار بالقهر والاستئثار والاستفراد والإكراه، بل بالحرية والشورى ومشاركة الجميع في صناعة حاضرهم وصياغة مستقبلهم.

فشرعية الحكم الحقيقية في أنه يحكم بالعدل والقسط بين الناس، وحين يخرج الحكم عن مقتضيات العدل والقسط في ممارسة الإدارة والحكم، تنتهي شرعيته، ويتحول إلى حكم مستبد وظالم. يقول تبارك وتعالى: ﴿سَبَّأُونَ لِلْكَذِبِ أَكَالُونَ لِلْسُّخْتِ فَيَنْجَئُوكَ فَاحْكُم بَيْنَهُمْ أَوْ أَعْرِضْ عَنْهُمْ وَإِنْ تُعْرِضْ عَنْهُمْ فَلَنْ يَضُرُّوكَ شَيْئًا وَإِنْ حَكَمْتَ فَاحْكُم بَيْنَهُم بِالْقِسْطِ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ﴾ (٣).

«فمن هدي الإسلام أن يؤسس الحكم على عقد مواطنة ونظام سلطان، وأن تسود للأفراد حرمان وحرمان ومساواة أساسية كيفما اختلفوا أفراداً وجماعات، وألا يتولى أحد السلطة العليا عنوة بل بخيار الرعية انتخاباً حراً عادلاً، وأن تكون قرارات الأمر العام الكبرى عن شورى بإجماع أو رأي غالب، وأن تتفاضل تناظيم السلطة وتتكامل وتتوازن وتتضابط تقاسماً للسلطة لا احتكاراً، وأن يكون الأصل في العلاقات الدولية السلام أو الدفاع عن العدوان.. تلك أحكام إسلامية، كلها معروف مقبول في ميزان الإنسانية كافة مبادئ عليا لازمة لا سبيل في دولة للشذوذ عن بعضها من بعض الرعية، لا سيما أنها تؤسس على الحرية والشورى والعدالة وفيها بوح رأي للملئ والطوائف، فإن تجمع أهل ملة في إقليم تباح لهم قسمة من السلطات كلها في سلطان الدولة» (٤).

وإن التأمل في طبيعة الوظائف التي تقوم بها الدولة في الرؤية الإسلامية، يجعلنا نعتقد -بشكل لا لبس فيه- أن الدولة في الإسلام هي دولة مدنية وليست ثيوقراطية، وأن المهام والوظائف الملقاة عليها ووظائف مدنية. ولعل من الأخطاء الشائعة في الكثير من الدراسات والأبحاث السياسية التي تتعلق بفقه الدولة في المنظور الإسلامي، هو عملية الخلط التاريخي بين وظائف الرسول ﷺ أو الإمام ووظائف الدولة كمؤسسة جامعة وحاضنة لكل التعبيرات والمكونات.

(٢) سورة النور، الآية ٤٧ - ٥١.

(٣) سورة المائدة، الآية ٤٢.

(٤) راجع كتاب: السياسة والحكم.. النظم السلطانية بين الأصول وسنن الواقع، الدكتور حسن التراي.

فالرسول ﷺ وهو على رأس الدولة في التجربة التاريخية، كان يقوم بوظائف وأدوار بوصفه رسولاً ونبياً، وليس بوصفه رئيس الدولة. عملية الخلط على هذين الصعيدين هي التي أربكت الرؤية تجاه مفهوم الدولة في التجربة التاريخية الإسلامية. وحتى تتضح رؤيتنا في هذا السياق، من الضروري أن نحدد وظائف الدولة كمؤسسة وهياكل إدارية بعيداً عن المهام والوظائف الدعوية والدينية والأخلاقية التي كان يقوم بها الرسول ﷺ بوصفه رسولاً ونبياً.. «والقرآن لا يصف دولة، بل وصف مجتمعاً، وإذا ما كان القرآن أفقه الفقه والفقيه، فلا يجوز للأخير أن يتخطاه، أي إنه ليس من شأنه أن يصف شكل الدولة ولا طريقة تشكّلها، بل يصف عدلها وجورها، فيحث على العدل ويحرض ضد الجور، حتى إذا ما بلغ الجور مستوى نوعياً، اندك الفقيه في الاجتماع وفي الطبقة السياسية المعارضة، ليعملوا معاً على التغيير، على موجب العدل والعدالة والتقدم، والحرية شرط الشروط.. وهنا يمارس الفقيه دوره في الصف الأول كفرد مواطن مدني.. وفي الأساس الفلسفي للمسألة أن الاجتماع، بما هو متحدات ثقافية يدخل الدين في أساسها ثابت، بينما الدولة متغير، والمتغير محفوظ في الثابت منهجياً، كما أن الثابت محفوظ في المتغير، ولكن من دون مشروع محدد سلفاً؛ لأن الدولة كضرورة اجتماع مفهوم متحرك تقدر بظروفها».

إننا نعتقد أن وظائف الدولة -أية دولة- بعيداً عن مضمونها الأيديولوجي ورسالتها العقديّة هي:

١- حفظ الثغور والحدود، ومنع أية محاولة للتعدّي والعدوان، وإن أيّ خلل على هذا الصعيد يعدّ تهاوؤاً من مؤسسة الدولة.

فالأهداف الحقيقية والمطلوبة من مؤسسة الدولة، بصرف النظر عن أيديولوجيتها ومتبنّياتها العقديّة والفكرية، هي حفظ الأمن، وتوفير الاستقرار والسلام، وإقامة العدل، وحفظ حقوق الأفراد وحياتهم، وضمان التقدم الاقتصادي، وتوفير الفرص للجميع بلا تمييز ومحاباة، وحماية المستقبل للأجيال المقبلة.

فصدّ العدوان بكل أشكاله، هو من المهام والوظائف الأساسية للدولة، وأي تقصير لها في هذا السياق تحاسب عليه.

٢- حفظ المصالح العامة، فمؤسسة الدولة لا يمكنها تعميق شرعيتها في الفضاء الاجتماعي دون سعيها المتواصل لحفظ مصالح شعبها العامة. والدولة التي تفرط بمصالح شعبها تفقد شرعيتها الاجتماعية، ولا تلتزم بوظائفها الرئيسية. فكل التصرفات والممارسات الداخلية والخارجية التي تقوم بها الدولة ينبغي أن تكون في نطاق حفظ مصالح المجتمع المتعددة.



٣- تحقيق العدالة في المجتمع الإنساني، حيث تتضارب الإرادات، وتتعدد الميولات، وتتراكم نزعات السيطرة والهيمنة، تكون من وظائف الدولة الكبرى تحقيق العدالة في المجتمع، سواء في الفرص التي تتيحها لشعبها، أو في توزيع الثروات والإمكانات، أو في مشروعات البناء والتنمية. فالدولة كمؤسسة معنية بإنجاز مفهوم العدالة في حياة مجتمعها.. «فبيان الأحكام الشرعية من شؤون الإفتاء، وهي وظيفة الفقهاء، وليس للحكومة أن تمنع من توفرت فيه شرائط الإفتاء من بيان الأحكام الشرعية وتعليمها، وليس لها -أيضاً- المنع من أن يرجع المواطنون إلى الفقهاء لأخذ الفتيا، وإن اختلفت الآراء الفقهية، ما لم تكن ثمة مصلحة تقتضي أن يكون الاجتهاد موحداً كما في مجالات السياسة والاقتصاد والجهاد، فيكون الاجتهاد المتبع إما اجتهاد الحاكم إن كان مجتهداً، أو يختار اجتهاد من بين الاجتهادات، فيكون هو الملزم، ولكن مع ذلك لا يمنع ذلك الفقهاء الآخرين من إبداء رأيهم المخالف؛ لأن توحيد الاجتهاد يقتصر على مجال العمل والتنفيذ».

وربما يختزن هذا الرأي -ضمناً- قدراً كبيراً من إعطاء حرية التعليم في الدولة الإسلامية؛ إذ في الوقت الذي لم يكن فيه الحق للدولة الإسلامية أن تحتكر التعليم الديني، فربما من الأولى عدم إعطاء الحق لها في احتكار التعليم غير الديني، ما لم يكن يتعارض مع النظام العام في الدولة الإسلامية.

ويتضح من خلال الوظائف المذكورة أعلاه، أن وظيفة الدولة الأساسية وظيفية مدنية، تستهدف المساهمة في تأمين حاجات المجتمع الضرورية، والعمل على خلق فرص التقدم وأسباب التطور في المجتمع.

«في الفلسفة السياسية الحديثة إن الدولة كيان اصطناعي ابتدعته الجماعات الإنسانية لتنظيم اجتماعه، وضبط صراعاته، بوضع قواعد لها تكون محط مواضعة واتفاق، وموطن احترام وتوقير. ويقتزن بهذه الفكرة التسليم بأن ماهية الدولة ذاتية، تكون منها هي: كتمثيل للمجتمع والأمة، لا من خارجها، وأن وظيفتها اجتماعية وليست أخلاقية أو دينية، أي إنها تنصرف إلى إشباع حاجات مادية في المجتمع (الأمن، حماية الكيان، تدبير شؤون العامة... إلخ)، لا إلى خدمة مبدأ أعلى: أخلاقي أو ديني أو ما في هذا المعنى، ذلك أن المبدأ الذي أسس الدولة في التاريخ هو المصلحة العامة والمشاركة للناس في مجتمع ما»<sup>(٥)</sup>.

(٥) د. عبد الإله بلقزيز، الدولة والدين في الاجتماع العربي الإسلامي، الطبعة الأولى، منتدى المعارف - بيروت، ٢٠١٥، ص ٩٧.



## □ تعدُّد الانتماءات والوحدة السياسية

دائمًا المجتمعات المتعدّدة والمتنوّعة سواء كان أفقيًا أو عموديًا، تولّي لموضوع وحدتها الاجتماعية والوطنية أولوية خاصة؛ وذلك لأن طبيعة الاختلاف في الانتماءات والميولات والخصوصيات الثقافية، يملّي على مؤسسة الدولة أهمية الحفاظ على وحدة هذا المجتمع والوطن، بحيث لا تتحوّل الانتماءات المتعدّدة - في الإطار الوطني والاجتماعي الواحد - إلى مبرّر لتضعيف البناء الحدودي للمجتمع والوطن.

ولو تأملنا في الخريطة الأيديولوجية والمذهبية والقومية للمجتمعات الإنسانية اليوم، لرأينا أن كل المجتمعات الإنسانية تعيش حقيقة أو أكثر من حقائق التنوّع والتعدّد، وأنه على وجه البسيطة لا يوجد مجتمع متجانس في كل دوائر الانتماء التي تعيشها المجتمعات الإنسانية المعاصرة.

فإذا كان المجتمع موحدًا في دينه فهو يعيش حالة التعدّد والتنوّع على مستوى المذهب والمدارس الفقهية الإسلامية، وإذا كان موحدًا في الدين والمذهب نجد أن تعدّده وتنوّعه يأتي من البعد القومي أو العرقي للمواطنين.

وعليه فإن المجتمعات الإنسانية قاطبة تعيش حالة التعدّد والتنوّع.

وإن وحدة هذه المجتمعات لم تنجز على أنقاض حقائق تنوّعها وتعدّدها. وإنما أنجزت من خلال احترام هذه الحقائق وإفساح المجال لها لإثراء الواقع الاجتماعي والثقافي من خلال خصوصياتها وعناصر القوة الذاتية.

وعليه فإننا نرى أن الوحدات الوطنية في المجتمعات المتنوّعة، لا يمكن أن تُبنى وتُصان من خلال تجاهل حقائق التنوّع والتعدّد فيها؛ لأن عملية التجاهل المنهجية تحرّض أهل كل هذه الحقائق للتمسّك الصلب بحقائقها وثقافتها؛ لأنها بدأت تشعر أنها مستهدفة في بعض خصوصياتها أو ثقافتها.

وبالتالي فإن المطلوب في المجتمعات المتنوّعة هو كيف نحافظ ونحمي وحدتنا الاجتماعية والوطنية في ظل واقع اجتماعي متعدّد ومتنوّع.

حين الاقتراب الموضوعي من هاتين الحقيقتين، حقيقة الوحدة الوطنية التي هي من ضرورات الوجود والمنعة.

وحقيقة التنوّع الذي يعيشه المجتمع على أكثر من مستوى نجد أن المطلوب أمام هذه الحقائق الالتزام بالنقاط التالية:

١- الالتزام بسياسات الاحترام والاعتراف بالحقائق الموجودة في المجتمع؛ لأن تجاهل هذه الحقائق سيقود إلى تمسك أصحابها بشكل صلب، مما يقلل من إمكانية بناء الوحدة الوطنية على أسس صلبة وصریحة.

كما أن العمل على إفناء أو مخاصمة هذه الحقائق سيقود المجتمع على المستوى العملي إلى التحوّل إلى مجتمعات متعدّدة، ولكنها تعيش تحت سقف وطني واحد.

ولكن مع انفجار الهويات الفرعية لأغلب الانتماات الموجودة في مجتمعاتنا، فإن وجود مجتمعات متخاصمة أو متباعدة في إطار وطني واحد، فإنه سيفضي باستمرار إلى دخول الوطن في تحديات ومشاكل لا يمكن معالجتها؛ لأن هذه التحديات تتغذى باستمرار من حالة الشعور العميق لجميع هذه الانتماات للتعبير عن ذاتها بشكل صريح وفاقع.

وهذا بطبيعة الحال في ظل غياب العلاقة السوية والإيجابية بين مختلف المكوّنات، سيؤدي إلى توتر العلاقة ويفاقم من حالات غياب الثقة بين جميع الأطياف والتعبيرات.

لذلك فإننا نعتقد أن أسلم الخيارات وأصوبها هو التعاطي الإيجابي مع حقائق التنوّع والتعدّد وضبطها جميعاً بقيم الوحدة الوطنية ولوازمها الأخلاقية والقانونية.

ولو نظرنا إلى المجتمعات الإنسانية المتقدّمة والمتطوّرة، والتي تعيش حقائق التنوّع على أكثر من صعيد ومستوى، لوجدنا أن هذه المجتمعات لم تتجاهل حقائق التنوّع في مجتمعاتها، كما أنها لم تتعامل معها بقسوة، وإنما احترمت هذه الحقائق ووفّرت لها -قانونياً واجتماعياً- التعبير السلمي والموضوعي عن ذاتها وضبطت كل هذه الخصوصيات والتعبيرات بمنظومة أخلاقية وقانونية، بحيث يحترم الجميع مقتضيات الوحدة الوطنية ومتطلباتها الوطنية والاجتماعية.

وعليه فإننا نرى أن أسلم الخيارات المتاحة للتعامل مع المجتمع التعدّد والمتنوّع هو الاعتراف بهذه الحقائق والتعامل معها بوصفها هي من عوامل تعزيز الوحدة الوطنية وليس من مخاطرهما أو نقاط ضعفهما.

٢- في الوقت الذي ندعو الجميع للالتزام بسياسات الاعتراف والاحترام لحقائق التنوّع الموجودة في المجتمع والوطن، ندعو في الوقت ذاته إلى بناء مجتمع سياسي موحدًا وبعيدًا عن كل نزعات التمرس الطائفي أو القومي أو العرقي.

نحن مع احترام التنوّع في الدائرة الاجتماعية، ولكننا ضد نقل هذا التعدّد إلى مؤسسة الدولة أو ما يمكن أن نطلق عليه المجتمع السياسي.

نعرّف بالتعددية في الدائرة الاجتماعية، ولكن في المجتمع السياسي ينبغي أن نحافظ على الوحدة بكل مستوياتها وتجلياتها، بحيث تكون المواطنة بكل حمولتها الحقوقية والدستورية، هي معيار من يحق له الالتحاق بالمجتمع السياسي.

وبهذه الطريقة نحن نحافظ على وحدة المجتمع والوطن من خلال بناء الوحدة الوطنية والاجتماعية على قاعدة القبول التام بكل حقائق التعدد والتنوع.

وفي هذا السياق من الضروري بيان أننا ضد أية مخاصمة طائفية أو عرقية أو قومية في المجتمع السياسي ومؤسسات الدولة.

فالكفاءة الوطنية وحدها هي مقياس من يحق له المشاركة في عضوية المجتمع السياسي.

وإن اعترافنا بحقائق التنوع والتعدد ينبغي ألا يتعدى الميدان الاجتماعي والثقافي بكل مستوياتها.

«الدولة الحديثة دولة لمواطنيها كافة بمعزل عن انتماءاتهم الدينية والمذهبية والعرقية، وهي - بهذا الاعتبار - لا يمكنها أن تنحاز إلى فريق آخر أو فرقاء آخرين، خاصة وأن الأعم أغلب من مجتمعات العالم متعدد التكوين الديني والمذهبي. أما الذهاب إلى القول: إن الدولة تتبنى دين أغلبية مواطنيها ففيه نقض لمفهوم المواطنة من جهة، وفيه - من جهة ثانية - خلط فاضح بين معنى الأغلبية والأقلية وهو معنى سياسي بامتياز، وبين معنى الجماعات، وهو معنى ثقافي وأنثروبولوجي وديني لا يتأسس سياسيا في الدولة»<sup>(٦)</sup>.

فالدولة بكل مؤسساتها موحدة، ومعيار الشراكة فيها هو الكفاءة الوطنية. أما المجتمع فهو يعيش حالة التنوع بكل مستوياته، ويتنافس الجميع في الدائرة الاجتماعية دون أي ضغط سلبي على أي مستوى من مستويات الانتماء الموجودة في المجتمع.

٣- في الوقت الذي ندعو إلى احترام كل حقائق التنوع الموجودة في المجتمع، ندعو في الوقت ذاته إلى وطن واحد موحد يحتضن الجميع، ويعمل على توفير كل مستلزمات الحياة الكريمة للجميع دون تحيز لأحد أو افتئات على أحد. ووحدة الوطن ليست من القضايا القابلة للمقايضة، بل هي من الثوابت التي تصل إلى حد ما يطلق عليه المقدس السياسي، الذي ينبغي لكل أبناء الوطن الحفاظ عليه وحمايته من كل المخاطر والتحديات.

وبهذه الآليات نصل إلى معادلة قائمة على العناصر التالية: احترام كامل للخصوصيات

(٦) المصدر السابق، ص ٩٨.

الثقافية والاجتماعية، ومجتمع سياسي موحد معيار الالتحاق به هو الكفاءة الوطنية بصرف النظر عن انتماءات هذه الكفاءات الوطنية، ووحدة وطنية لا مساومة عليها، وتُصان وتحمى من الجميع، ويتم الدفاع عنها بالغالي والنفيس.

وفق هذه المعادلة تتمكّن المجتمعات المتنوعة والمتعدّدة أن تبني وحدة وطنية صلبة، لا يخشى عليها مهما كانت التحديات أو المكائد التي يكيدها أعداء الوطن.

فالانتماءات بكل مستوياتها، هي حقائق اجتماعية وثقافية عنيدة، وقادرة على الدفاع عن نفسها مهما كانت القوة التي تريد اجتثاثها أو استئصالها. وإن هذه الحقائق بحاجة إلى احترام قانوني ومؤسسي لوجودها وخصوصياتها، وإن هذا الاحترام القانوني والمؤسسي سيحولها إلى طاقة خلاقة لإثراء حقائق الوحدة الوطنية، وستدافع بكل ما تملك عن وطنها ووحدته.

### □ بين الديمقراطية والشعبية

على مستوى المفاهيم والمصطلحات المتداولة، هناك حاجة إلى تحديد معاني هذه المفاهيم وتوضيح المقصود من المصطلحات المتداولة. وإن عملية التحديد والتوضيح ليست عملاً ترفيلاً، وإنما له مدخلية أساسية في فكر الناس وثقافتهم ومعايير التقويم لديهم للظواهر الفكرية والسياسية والاجتماعية؛ لأن في بعض الأحيان هناك من يتقصّد خلق الالتباسات والتشويه سواء على مستوى المفاهيم أو المصاديق الخارجية لهذه المفاهيم.

ومن هذه المفاهيم التي تحتاج إلى توضيح دقيق هو مفهوم الديمقراطية ومفهوم الشعبية؛ لأن هناك وسائل إعلامية عديدة تعمل على الخلط بين الديمقراطية والشعبية، وجعل المفهوم الثاني هو معيار المفهوم الأول. وهذا بطبيعة الحال يؤدي إلى تجمّد الفكر السياسي وتشويه المسارات السياسية والاجتماعية وخلق حالة من تزييف الوعي.

لذلك ثمة ضرورة معرفية واجتماعية لبيان الفروقات بين مفهوم الديمقراطية ومفهوم الشعبية وأوجه التشابه بينهما.

فهناك أنظمة سياسية في كل مناطق العالم لها شعبية، أي لها حاضنة اجتماعية واسعة، ولديها منجزات اقتصادية ومعيشية وسياسية عزّزت سمعتها وموقعها لدى شرائح محدّدة من شعبها، إلا أن هذه الأنظمة السياسية لم تصل إلى الحكم بوسائل ديمقراطية، كما أنها لم تستمر في الحكم عبر آليات انتخابية - ديمقراطية.

هذا النوع من الحكومات والأنظمة السياسية لا يمكن أن ننفي عنها صفة الشعبية،

ولكننا نستطيع -وعبر مفهوم وجوهر العملية الديمقراطية- أن ننفي صفة الديمقراطية. فكل نظام سياسي يتوسّل آليات الانتخاب والتداول هو نظام ديمقراطي، وتارة تكون عملية الديمقراطية لديه شكلية، وتارة أخرى تكون حقيقية. أما الأنظمة السياسية التي تتكئ على منجزها التاريخي أو الاقتصادي أو الخدمي، إلا أنها لا تتوسّل آليات الانتخاب هي أنظمة سياسية لها قاعدة اجتماعية وشعبية، ولديها تأييد واسع أو محدود من شرائح وفئات مجتمعتها، إلا أنها ليست ديمقراطية وفق المعايير المتبعة ديمقراطياً ودستورياً. حينما نتحدّث عن شعبية النظام السياسي لا نتحدّث عن إجماع الشعب أو المجتمع في تأييده للنظام السياسي؛ لأن إجماع أي شعب على تأييد نظامه السياسية دونه صعوبات حقيقية وغير متاح تحقيقه في الواقع الخارجي. بمعنى أن المقصود من الشعبية هو وجود فئات وشرائح اجتماعية وازنة مؤيدة للنظام السياسي ومدافعه عن خياراته، وتعتبر نفسها هذه الشرائح هي القاعدة الاجتماعية للسلطة.

في مقابل شرائح اجتماعية أقل وزناً وتأثيراً ليست مؤيدة بالمطلق لنظامها السياسي، أو لا تعتبر نفسها من قاعدة السلطة الاجتماعية.

ونحن هنا لا نودّ المفاضلة بين ديمقراطية النظام السياسي وشعبيته؛ لأن المفاضلة تحتاج إلى مداخل أخرى، وإنما ما أردنا إثارته في هذا المقال هو عدم الخلط بين ديمقراطية النظام السياسي كمفهوم وحقائق دستورية وقانونية، وبين شعبية النظام السياسي حيث وجود تأييد صريح من قبل فئات المجتمع لخيارات النظام السياسي ومشروعاته المختلفة سواء كانت داخلية أم خارجية.

ولو أردنا -على ضوء هذه المفارقة بين الديمقراطية والشعبي- أن نقرب من الواقع السياسي العربي سنجد أن هناك أنظمة سياسية كالنظام السياسي المصري في عهد جمال عبد الناصر، فهو نظام سياسي له شعبيته الوازنة ولزعيم هذا النظام شخصية كاريزمية واضحة، حيث الملايين من الشعب المصري كانت تهتف باسمه وتدافع عن مشروعاته وخياراته.

ويبدو لي أنه لا أحد يشك في أن النظام الناصري في مصر كان يمتلك شعبية وقاعدته الاجتماعية واسعة في كل المدن والأرياف المصرية، إلا أن هذا النظام لا يمكن اعتباره نظاماً ديمقراطياً؛ لأنه لم يأت إلى السلطة بآليات انتخابية، تداولية، كما أنه لم يستمر في السلطة بوسائل ديمقراطية.

والخطر في الأمر على المستوى السياسي، حينما يكون المزاج العربي سواء في هذه الدولة أو تلك رافضاً إلى النظام الديمقراطي ومؤيداً للنظام الشعبي. مع العلم أن كل نظام

ديمقراطي هو بالضرورة له شعبية وازنة، وهي القاعدة الاجتماعية التي دعمته وأوصلته إلى الحكم. ولكننا لا نستطيع أن نساق بين النظام الشعبي والنظام الديمقراطي دون استخدام آليات الانتخاب والتداول؛ لأن وجود هذا المزاج العربي الشعبي، لا يساعد على تطوير الأنظمة السياسية في العالم العربي، ولا يعتني بتطوير مفهوم الشراكة والتوسيع الدائم للقاعدة الاجتماعية للسلطة.

وفي مقابل هذا نعتبر أن فرصة الأنظمة السياسية الشعبية للالتزام بالآليات الديمقراطية مؤاتية؛ لأن هذه الأنظمة ستوظف شعبيتها لتعزيز سلطتها عبر آليات ديمقراطية ودستورية.

أما الفصل بين الشعبي والديمقراطي سيحول دون بناء أنظمة سياسية متطورة وعميقة في الوجدان الشعبي والاجتماعي في وقت واحد. المطلوب عربياً هو استمرار السعي والكفاح من أجل توظيف البعد الشعبي للأنظمة السياسية في بناء ديمقراطية ممكنة ومتاحة.

أما الخطير في الأمر حينما تسود في المنطقة العربية أنظمة سياسية ليست ديمقراطية وفي الوقت ذاته ليس لديها شعبية وازنة، فإن هذه الأنظمة تعيش الانفصال والاغتراب عن شعبها ومحيطها الاجتماعي، كما أن قاعدتها الاجتماعية ضيقة ومحدودة، وستجبر كل هذه النواقص باستخدام القهر والقمع لإدامة سلطتها وهيمنتها على المجتمع. ولو تأملنا في تجربة الأنظمة السياسية العسكرية التي جاءت إلى الحكم عبر الدبابة والانقلاب العسكري وحكمت العديد من البلدان العربية في عقود الخمسينات والستينات سنجد هذه الحقيقة جلية وواضحة وصریحة.

فهذه الأنظمة السياسية ذات قاعدة اجتماعية محدودة، واحتكرت كل مواقع الدولة والسلطة لأبناء المؤسسة العسكرية، وتعاملت مع فئات وشرائح المجتمع الأخرى بفوقية واستعلاء، وأماتت الحياة المدنية والأهلية، وألغت كل فعاليات المجتمع المدني، فالتسعت الفجوة بينها وبين شعبها، ولا خيار أمامها للاستمرار في السلطة إلا سياسة تكميم الأفواه والاستمرار بقوة الحديد والنار، لجبر نقصها وإخماد الأصوات الراضية إلى خياراتها ونهجها في الحكم. فتحولت السلطة في زمنهم -في العديد من البلدان العربية- إلى مصدر للإفقار المتعاضم لفئات المجتمع المختلفة، وطاردة للعقول المفكرة والمبدعة، ومفككة لنسيج المجتمع. فكانت تجربة قاسية ومريرة على الواقع العربي، وأحسب أن المنطقة العربية ما زالت تدفع فاتورة الأخطاء والخطايا التي ارتكبتها النخب السياسية -العسكرية آنذاك.

لذلك ثمة ضرورة دائمة - في كل البلدان العربية - للاستمرار في تطوير أنظمتها السياسية وتجاوز الأخطاء السابقة، سواء على مستوى الخيارات، أو مستوى الأولويات؛ لأنه لا تقدّم حقيقي ولا قوة فعلية وازنة إلا في ظل أنظمة سياسية متطورة، وتنشد التطور الدائم؛ لأن يباس الأنظمة السياسية سينعكس سلباً على مختلف جوانب الحياة.

ولو تأملنا في لحظات التقدم والإنجاز لدى مختلف الشعوب والأمم، لوجدنا أن هذه اللحظات تشكّلت من لحظة تطوير وتحديث أنظمتها السياسية.

«لا سبيل إلى أن يعيش مجتمع من دون دولة مهما كانت درجة التنظيم الذاتي لذلك المجتمع، بل إن بلوغ ذلك التنظيم الذاتي نفسه درجة من التطور والمتانة والتماسك لا يعني شيئاً آخر أكثر من أنه يقود إلى نشوء دولة.

إن الترابط بين الجماعة والدولة - هنا - ليس مصادفة تاريخية، ولا هو من موارثها المتكرسة بقوة أحكام الزمن والعادة، وإنما مأتاه معنى الدولة ذاته.

فالدولة ليست مضافاً في تاريخ مجتمع، بل هي ماهيته التي من دونها لا يكون كذلك، أي مجتمعاً.. وهي ماهيته لأنها مبدأ التنظيم الجمعي فيه: المبدأ المؤسس للمجتمع بالضرورة، أي الذي من دونه لا يكون المجتمع مجتمعاً، بل هو فضاء فسيح لجماعات منفصلة عن بعضها، ثم إنها ماهيته لأنها عقله الذي يحقق به وعيه بنفسه كمجتمع ملتحم، أي - بالتالي - مختلف عن غيره ومتمايز»<sup>(٧)</sup>.

### جدل الدين والدولة في التجربة الغربية

على المستوى الغربي ثمة بلدان وتجارب حاربت الكنيسة الحداثة السياسية والثقافية، فنتج عن ذلك تقلص وتراجع حضور الدين في الحياة العامة كما هو الشأن في أسبانيا. وفي بلدان أخرى اضطلعت الكنيسة بدور محوري في مواجهة الأنظمة الشمولية، فكانت طليعة تنويرية للمجتمع، فشهدت يقظة دينية جلية للعيان وبارزة في الحياة العامة كما هو شأن بولندا. فالتجربة الغربية ليست على نسق واحد، وهناك تفاوت بين البلدان الغربية في طبيعة الجدل المعرفي والسياسي بين الدين والدولة في فضاء هذه الدول والمجتمعات. إلا أننا نستطيع القول: إن أسس وأصول هذا الجدل واحدة في الدول الغربية مع تمايز في طبيعة اللحظة التاريخية التي تمرّ بها هذه الدول، فاعلم هذه الدول لم تقصّر الدين تماماً من

(٧) د. عبد الإله بلقزيز، الدولة والمجتمع.. جدليات التوحيد والانقسام في الاجتماع العربي المعاصر، الشبكة العربية للأبحاث والنشر - بيروت، الطبعة الأولى، ٢٠٠٨، ص ١٣-١٤.



الحياة العامة، وإنما حدّدت له مكاناً وموقعاً ينشط ويتحرّك فيه، دون الإضرار أو التدخل المباشر والفج في أداء الدولة ومواقفها المختلفة. كما أن التكوين المعرفي والفلسفي للكثير من أطراف النخب السياسية في الغرب هي متأثرة ومستلهمة للقيم الدينية - المسيحية.

فالغرب لم يطرد الدين من فضاء الدولة، وإنما جعل مؤسسة الدولة هي المهمة والمسيطرة على الفضاء الديني في الكثير من الجوانب والأبعاد.

والسلطة ومؤسساتها المختلفة في ظل الأنظمة الغربية الديمقراطية ليست منفصلة عن مجتمعتها، وشرعيتها (أي سلطة) ليست نابعة من خارج المجتمع وخياراته السياسية، بل هي على مستوى الشرعية والمشروعية نتاج مباشر لخيارات المجتمع وانتخاب هذه السلطة من أجل تحقيق هذه الخيارات في الواقع الوطني العام. فلا شرعية للسلطة وفق الرؤية الديمقراطية - المدنية إلا شرعية الجمهور الذي منحها صوته وأختارها لإدارة شؤون الدولة والمجال العام. «إن السلطة الديمقراطية تنتشر تحت طالع المثولية. فهي ليست سوى تعبير عن المجتمع، والمجتمع يمثل نفسه بنفسه من خلالها، ومن داخل ذاتها. باستثناء أن هذه العملية تفترض ابتعاد السلطة، أي تمايزها بين عن المجتمع. هذا هو الشرط الذي يجعل من الممكن التحقق من نسبة التماثل بين هذين القطبين.

فالديمقراطيات المعاصرة لم تجد سبيلاً إلى الاستقرار إلا بدءاً من اليوم الذي اكتشفت فيه أنه من الضروري القبول بالفارق من أجل تقدير الوفاق، بدلاً من البحث بلا جدوى عن التطابق. فالارتباط الميتافيزيقي بين السلطة والمجتمع أبعد من أن يقرب بينهما، بل هو عملياً يفصل بينهما، وكلما توفرت المطابقة بينهما في الجوهر، كلما ازداد الفارق الوظيفي بينهما. هذا يعني أن الغيرية المستبعدة لصالح تفوق معياري عادت لتنبثق من جديد داخل الآلية السياسية نفسها، بصورة غير مرئية، وغير معروفة بالنسبة للمعنيين بها، ولكن بفاعلية شديدة. إن ما كان يتخذ مظهرًا دينيًا بحثًا نراه مجددًا - وبشكل عملائي - في قلب الرابط الجماعي»<sup>(٨)</sup>.

والذي يؤكّد أهمية التمييز بين الدولة والدين في الفضاء الغربي، وجود تفسيرات كنسية شمولية - سلطوية للدين، بحيث إذا سادت هذه التفسيرات ووصل أصحابها إلى السلطة، فهم سيمارسون كل ألوان العنف والقسر من أجل تعميم قناعاتهم وأفكارهم. والذي يمارس اليوم العنف والتكفير والتفجير ضد المختلفين معه في السياسة أو الدين

(٨) مارسيلغوشيه، الدين في الديمقراطية، ترجمة شفيق محسن، المنظمة العربية للترجمة، مركز دراسات الوحدة العربية - بيروت، الطبعة الأولى، ٢٠٠٧م، ص ٢٩ - ٣٠.



أو المذهب، فإنه إذا امتلك مقدّرات الدولة فهو سيوظّفها لصالح مشروعه الأيديولوجي فسيعمل من موقع السلطة والقدرة على ممارسة القسر لإقناع الشعب بخياراته وأفكاره وسياساته.

وهذا يعني -على المستوى العملي- تأييد الاستبداد السياسي بتغطية دينية، بحيث يتكامل الاستبدادان الديني والسياسي. وعلى المستوى التاريخي في التجربة الغربية فإن أسوأ اللحظات من الناحيتين السياسية والدينية هي تلك اللحظات التي يتكاتف الديني -بالمعنى الكنسي- مع السياسي لبناء سلطة سياسية - دنيوية، تمارس الاستبداد بكل صنوفه، فالتمييز بين الدين والدولة لا يعني إلغاء موقع الدين من حياة الناس، وإنما ضمان هذا الموقع حتى لا تتعدّى الدولة لمؤسساتها المختلفة على مجال الدين. والمنظّرون الغربيون يتحدثون عن مجموعة من الاعتبارات تؤكّد ضرورة التمييز بين الدين والدولة، ويمكن بيان هذه الضرورات في النقاط التالية:

١- توزيع عناصر القوة والسلطة، وعدم اجتماعها في مساحة اجتماعية ضيقة؛ لأن احتكار عناصر القوة والسلطة في يد فئة محدودة يفضي بالضرورة إلى الاستبداد والديكتاتورية في أشبع صورها.

٢- حتى لا تتحوّل التفسيرات البشرية للدين إلى أيقونة مقدّسة، لا يمكن نقدها وإبراز عيوبها، بحيث سيتم التعامل معها بوصفها متعالية على زمانها ومكانها، وهي في حقيقة الأمر ليست كذلك، مما يؤدي إلى قيام السياسي بتوظيف التفسير الديني المدعوم من قبّله لتأييد سلطته، ومنع أي شكل من أشكال الاعتراض عليه. فلكي يتحرّر الديني من سطوة السياسي ثمة ضرورة قصوى للتمييز بين مجال الدين ومجال الدولة.

٣- لكون المجتمع متعدّد ومتنوّع أفقيّاً وعموديّاً، وحتى لا تتحوّل الدولة بكل مؤسساتها إلى حاضنة للبعض وطاردة للبعض الآخر لاعتبارات أيديولوجية بحيث تتحوّل إلى دولة مع البعض من مكوّنات شعبها وضد مكوّنات أخرى من شعبها. وهذا بطبيعة الحال يفضي إلى تفشّي الظلم والتمييز بين المواطنين، مما يهدّد الاستقرار الاجتماعي والسياسي؛ لذلك وحتى تكون الدولة دولة للجميع دون الافتئات على أحد أو الانحياز لأحد على حساب أحد آخر، ثمة ضرورة للتمييز، حتى تصبح الدولة بكل هيكلها متعالية على انقسامات شعبها ورافعة لهم جميعاً نحو مواطنة جامعة دون تمييز بين المواطنين. لذلك على مستوى التجربة الغربية ارتبط تاريخ العلمانية بتاريخ الدولة، بمعنى أن النخب الغربية لم تتمكّن من بناء دولة عادلة وديمقراطية وحاضنة لجميع مواطنيها إلّا بالخيار العلماني.

لذلك تراكمت الممارسة العلمانية في أروقة مؤسسات الدولة، وترافق بناء الدولة مع صعود الخيار العلماني، بوصفه الخيار الذي يحترم الدين دون معاداة، ويفسح له المجال لممارسة دوره على صعيد الإيمان الشخصي ومؤسسات المجتمع المدني. مع إدراكنا التام أن ثمة تجارب علمانية - غربية حاربت الدين وعملت على إقصائه من الوجود والتأثير، فحين تفقد المؤسسات الدينية قدرها الجامع والحاضن للجميع، لا مناص من التمييز بين مجال الدين ومجال الدولة. لذلك فإن الدولة التي تدار بعقلية مذهبية - مغلقة، بصرف النظر عن صوابية هذا المذهب أو حقانيته في الاعتقاد والإيمان، فإن هذه الدولة ستعبر - حين الالتزام بمقتضيات العدالة النسبية - عن آمال وحساسيات بعض شعبها وليس كل الحساسيات الموجودة في شعبها؛ لذلك فإننا نعتقد أن كل دولة في الفضاء الإسلامي - تحوّل الدين الإسلامي إلى أيديولوجيا من خلال تفسير محدّد ومعين لقيم الدين ومبادئه الأساسية - ستساهم في تنمية الفوارق بين المواطنين، ولن تتمكن من الوفاء بكل حاجات ومتطلبات كل مكونات شعبها. ونحن هنا نفرّق بين الدين كمنظومة قيمية وتشريعية متكاملة، وبين الأيديولوجيا الدينية، وهي أحد تفاسير هذا الدين. وليس من الطبيعي - هنا - أن نسوي بين الدين المنزل من الخالق - عز وجل - والاجتهادات البشرية التي قد تصيب وقد تخطئ. وحين المفاضلة والاختيار بين دولة تستند إلى رؤية دينية خاصة ليست محل إجماع وتوافق، وبين دولة تستهدي بقيم الدين العليا، وتتعامل مع المواطنين على حدّ سواء بصرف النظر عن أصولهم ومنابتهم الأيديولوجية، فنحن نختار الدولة المدنية التي تعتبر قيم الإسلام مرجعيتها العليا، وتتعامل مع أبناء شعبها على قاعدة المواطنة المتساوية في الحقوق والواجبات. فنحن لسنا مع قسر الناس وإخضاعهم لرؤية دينية واحدة، كما أننا لسنا مع دولة تتدخل بشكل غير قانوني في المجال الخاص للأفراد والمواطنين. فالمطلوب حياد الدولة كمؤسسة تجاه عقائد المواطنين، حتى لو التزم أفراد هذه المؤسسة برأي دين أو عقيدة دينية خاصة، فمن حقه ذلك، ولكن ليس من حقه أن يوظّف موقعه الرسمي لتعميم عقيدته أو الترويج لآرائه، فالدولة كمؤسسة على مسافة واحدة من جميع المواطنين، حتى لو تعدّدت انتماءات المواطنين وقناعاتهم الفكرية والسياسية. والدولة هنا معنية بتطبيق القانون المنبثق من إرادة الشعب، وليس التفتيش في ضمائر الناس وقلوبهم، بمعنى أنها دولة تحترم الحريات الفردية في إطارها الحقيقي وفي كل ما لا يتعلّق بالمواد الإلزامية في القوانين العامة. إنها تسمح بشكل خاص للمعتقدات الدينية وللعبادات بأن تنمو بحرية خارجها، على ألاّ يمتدّ مطلب حق ممارسة حريات المعتقد المحق إلى أفعال وتدخلات تخالف الحق العام، وعلى ألاّ تسعى أي ديانة (أو مذهب) إلى منح مؤسساتها سلطة تنافس السلطة المدنية، وتناوئها في مجالها وتسعى إلى القضاء عليها، هناك تسامح كامل إذاً، طالما أن السلطة المدنية ليس لها أي

منافس في مجالها، فيما يتعلّق بالقيم الجوهرية التي باسمها تسود الجماعة، وهي قيم ليست في هذه الحالة سوى تلك التي ينصّ عليها العقد الاجتماعي<sup>(٩)</sup>. فهي دولة لها سلطة تطبيق القانون، والحفاظ على النظام العام، وتسيير شؤون الناس الداخلية والخارجية. وتمارس كل هذه الأدوار والوظائف على قاعدة الدستور ومبادئه الأخلاقية والقانونية.

### □ العرب بين السلطة والدولة

تتفق جميع التحليلات الاستراتيجية والسياسية على أن ما جرى من تحولات سياسية في بعض البلدان العربية، هي تحولات طالت السلطة السياسية، بوصفها هي الجهاز المؤسسي والبيروقراطي المعني بتسيير شؤون الدولة وسياساتها الداخلية والخارجية. وإن تفاقم إخفاق هذه السلطة في تلبية طموحات شعبها، وتجاوز محنة السياسية والاقتصادية والاجتماعية، هو الذي يوفر المناخ لتحرك الشعب بقواه المختلفة لإخراج السلطة من دائرة إدارة الشأن العام.

إلا أن هذه التحليلات تختلف بعضها مع بعض حول مسألة: هل القضاء على السلطة السياسية يقود إلى القضاء على الدولة، أم أن الدولة بوصفها المؤسسة الثابتة والضاربة بجذورها في عمق المجتمع، هي مؤسسة لا يمكن القضاء عليها بهذه السهولة أو بالطريقة التي جرت في دول الربيع العربي؟

ومن الضروري في هذا السياق، ومن منظور علم الاجتماع السياسي، أن يتم التفريق بين مفهوم وحقيقة السلطة السياسية ومفهوم وحقيقة الدولة.

وإن من الأخطاء الشائعة على الصعيد العربي، التعامل مع هذين المفهومين بوصفهما حقيقة واحدة، بينما في المنظور العلمي والواقعي يتم التفريق والتمييز بين السلطة والدولة.

صحيح أن السلطة هي بعض الدولة، بمعنى أنها (أي سلطة) هي الجهاز الإداري والتنفيذي للدولة إلا أن هذه المساحة الواسعة التي تحتلّها السلطة إلا أنها لا تملأ كامل مفهوم الدولة. فالسلطات السياسية هي سلطات متحوّلة ومتغيّرة، إلا أن الدولة بوصفها مؤسسة متكاملة هي مستقرّة وثابتة وقادرة على التكيف مع سلطات سياسية مختلفة ومتنوّعة في خياراتها وأولوياتها.

السلطة مهمتها إدارة وتسيير الشأن اليومي للمواطنين، إلا أن الدولة هي المعنية بالسياسات الاستراتيجية والخيارات الكبرى وقضايا الأمن القومي وصياغة اتجاهات

(٩) كتاب الدين في الديمقراطية، مصدر سابق، ص ٦٨.

السلطة سواء على الصعيد الداخلي أو الصعيد الخارجي.

ولعل من الأخطاء الاستراتيجية التي ارتكبتها النخب السياسية الجديدة في بعض بلدان الربيع العربي أنها اعتبرت حالها - حين وصولها إلى السلطة - أنها قادرة على التحكم في مسار الدولة، إلا أنها في حقيقة الأمر اصطدمت مبكراً مع القوى الحقيقية التي تعبر عن الدولة، ولم تتمكن هذه النخب السياسية الجديدة من إنهاء تأثير قوى الدولة وتعبيراتها المركزية.

ولعل الكثير من صور الصراع السياسي والشعبي والمؤسسي التي جرت في دول الربيع العربي - بعد سقوط النظام السياسي - تعود في جذورها الأساسية وأسبابها البعيدة والحيوية إلى السعي المتبادل من قبل قوى السلطة الجديدة وقوى الدولة الثابتة والمستقرة إلى التحكم في المسار السياسي العام.

ولكل طرف من هذه الأطراف حيثياته ومبرراته في سياق السعي للتحكم وضبط المعادلات المستجدة وفق رؤية هذه القوى أو تلك. فالنخب السياسية الجديدة استندت - في مشروع استحوادها - إلى إنها صانعة التغيير السياسي الأخير، وهذا الإنجاز يؤهلها إلى التحكم في مسار السلطة والدولة معاً. أما القوى والمؤسسات الفعلية فكانت تعتقد أنه لولاها لما تمكنت هذه النخب من السيطرة على مقدرات السلطة السياسية لأنها هي القوى التي حيّدت المؤسسة العسكرية بكل أجهزتها، وهي التي منعت من الاستمرار في استخدام العنف العاري ضد الناس المتظاهرين، وأنها هي بحكم علاقاتها وتحالفاتها التي وفّرت الغطاء الإقليمي والدولي للحظة التغيير السياسي.

لذلك فإن هذه القوى تعتبر نفسها هي الشريك الأساس الذي لا يمكن الاستغناء عنه، وإن أية محاولة جديدة للاستغناء ستفضي إلى الفوضى وانهيار مؤسسات السلطة ومؤسسات الدولة معاً.

ومن منظور سياسي واقعي فإن جوهر الارتباط وبعض أشكال الفوضى والانفلاش التي تعيشها بلدان الربيع العربي تعود إلى الاختلاف العميق الذي طرأ على المشهد السياسي والاستراتيجي بين نخب السلطة السياسية الجديدة ونخب الدولة العميقة والثابتة والمتحكممة في الكثير من مفاصل الحياة.

وإنه إذا تمكنت قوى السلطة الجديدة من التحكم في مسار الأحداث والتطورات، فهذا يعني - على المستوى الواقعي - سيادة الفوضى وبروز التناقضات السياسية والعميقة على المشهد السياسي والاجتماعي.

أما إذا تمكّنت قوى الدولة العميقة من إخراج النخب الجديدة من السلطة والتحكّم مجدّداً بمفردها في مسار الأمور والتحوّلات، فهذا يعني -على المستوى الواقعي- إعادة إنتاج الاستبداد السياسي بقفّازات جديدة، وبخطاب سياسي جديد مقبول من قبل بعض فئات وشرائح الشعب، ولدى هذه الشرائح الاستعداد التام للانخراط المباشر في الوقوف دفاعاً عن قوى الدولة العميقة وبالصّد من نخب السلطة السياسية الجديدة.

ويبدو من طبيعة تحوّلات ما يسمّى بالربيع العربي، أنه لا يمكن لأيّ قوة أن تحقّق الانتصار الكاسح على القوة الأخرى؛ لأن التحوّلات السياسية التي جرت في هذه البلدان ليست تحوّلات نهائية، وإنما هي -في بعض جوانبها- شكل من أشكال التسوية، بحيث ترفع قوى الدولة يدها عن السلطة السياسية القديمة مما يوفر الأرضية بشكل سريع إلى انهيارها، وهذا ما حدث في مصر وتونس واليمن. وفي المقابل فإن النخب السياسية الجديدة تتزّم بالحفاظ على المؤسسات الاستراتيجية للدولة، وكذلك خيارات الدولة السياسية والاستراتيجية؛ لذلك فإن ما جرى ليس انتصاراً كاسحاً لأحد الأطراف، وإنما هي تسوية سياسية بين بعض قوى الشعب التي تحرّكت ضد السلطة السياسية القديمة وطالبت بسقوطها وبين مؤسسات الدولة العميقة التي لم تقف ضد مشروع خروج النخبة السياسية القديمة من السلطة.

وبالتالي فإنه ثمة شراكة في مشروع التحوّل السياسي، هذه الشراكة هي التي تحول دون تفرّد أي طرف من الأطراف بالمعادلة الجديدة. والنفق الجديد الذي دخلته بعض هذه البلدان هو الصدام المباشر وفض الشراكة أو تبديل بعض أطرافها، مما أدخل الأوضاع السياسية والاقتصادية والاجتماعية في امتحان جديد، قد يكلف هذه الدولة أمنها واستقرارها السياسي والاجتماعي خلال المرحلة الراهنة.

وعلى ضوء هذه الثنائية العربية العميقة بين السلطة والدولة، لا يمكن أن ينجز مشروع الديمقراطية في العالم العربي دفعة واحدة، وإنما هو بحاجة إلى جهد مكثّف ومؤسسي وعلى مدى زمني حتى تتمكّن دول العالم العربي من إنجاز مشروع الديمقراطية والمشاركة الشعبية المؤسسية في إدارة الشأن العام.

ومن يبحث عن إنجاز مشروع الديمقراطية دفعة واحدة، وفي ظل هذه الظروف، فإنه على المستوى العملي سيحصّد وقائع مناقضة للديمقراطية، وستدخل تعبيرات المجتمعات العربية في أتون الصراعات والصدمات التي تزيد من تعويق مشروع الديمقراطية في المنطقة العربية.

وعليه فإن التحوّلات الإصلاحية السياسية في المنطقة العربية، هي من أسلم الخيارات للمنطقة العربية، التي تعيد صياغة شرعية السلطة السياسية على أسس جديدة، وفي الوقت ذاته تنفّس حالة الاحتقان الأمني السياسي التي تشهدها بعض بلدان المنطقة العربية. فالإصلاح السياسي المؤسسي والتدريجي والحيوي هو الذي يجنب دول العالم العربي الكثير من المآزق والتحديات.

«ربما كانت الدولة أعظم اختراع إنساني في التاريخ؛ لأنها مكّنت المجتمعات من أن تقوم، ومن أن تحسن تنظيم نفسها وتحصيل شروط حياتها وتأمين أمنها في الداخل والخارج.. كذلك نهضت الدولة بدور الآخرين، ولولا الدولة لكانت الحياة الاجتماعية جحيماً لا يُطاق، بل لكان فناء النوع الإنساني. هذا ليس غزلاً في الدولة، إنه تقرير حقيقة موضوعية وتاريخية، وقد لا يعرف قيمة الدولة إلّا من عاش تجربة غياب الدولة وانقلاب الفوضى من كل عقال كما في حالة المجتمعات المنغمسة في حرب أهلية»<sup>(١٠)</sup>.

### □ العرب ومفهوم الدولة القوية

علم الاجتماع السياسي المعاصر يفرّق -اليوم- بين الدولة القوية والدولة القمعية، ويرى أن الدولة التي تلتحم في خياراتها ومشروعاتها مع مجتمعتها وشعبها هي الدولة القوية، حتى لو لم تمتلك موارد طبيعية هائلة. فالدولة القوية -حقاً- هي التي تكون مؤسّسة للإجماع الوطني وأداة تنفيذه، وتنبثق خياراتها وإرادتها السياسية من إرادة الشعب وخياراته العليا.

ولا ريب أن الدولة القمعية بتداعياتها ومتوالياتها النفسية والسياسية والاجتماعية، هي من الأسباب الرئيسة في إخفاق المجتمعات العربية والإسلامية في مشروعات نهضتها وتقدّمها؛ لأنها تحوّلت إلى وعاء كبير لاستهلاك مقدّرات الأمة وإمكاناتها في قضايا الاستزلام والمجد الفارغ والأبهة الخادعة، ومارست كل ألوان العسف لمنع بناء ذاتية وطنية مستقلة.

ومؤسسات الأمة في التجربة التاريخية الإسلامية كانت تمارس دوراً أساسياً في تنظيم حياة الناس السياسية والاقتصادية والثقافية والاجتماعية، ويتكثّف دورها ويتعاظم في زمن انحطاط الدول أو غيابها أو هروبها من مسؤولياتها تجاه الأمة.

وفعالية الأمة السياسية والثقافية والحضارية من الأمور الهامة على مستوى الغايات

(١٠) عبد الإله بلقزيز، الدولة والمجتمع.. جدليات التوحيد والانقسام في الاجتماع العربي المعاصر، مصدر سابق، ص ١٦.

التي تتوخاها المنطقة العربية والإسلامية، وعلى مستوى العمران الحضاري؛ إذ إن الأهداف الكبرى التي تحتضنها الأمة وتتطلع إلى إنجازها وتنفيذها، لا تتحقق على مستوى الواقع إلا بفعالية الأمة وحركتها التاريخية وتجسيدها لقيم الشهادة.

والمجتمع المدني - الأهلّي هو أحد جسور الأمة لإنجاز تطلعاتها وتنفيذ طموحاتها؛ لذلك من الأهمية بمكان العمل على تطوير ثقافة مدنية - أهلية، تبلور مسؤوليات المجتمع، وتحمله دورًا ووظائف منسجمة واللحظة التاريخية.

وإن تجذير هذه النوعية من الثقافة في المحيط الاجتماعي سيضيء سبلاً هامة لمبادرات المجتمع وريادته في العمران الحضاري؛ وذلك لأن هذه الثقافة ستنشط من حركية المجتمع وتزيده تماسكًا في طريق البناء والتنمية، وتعزز بعضه بعضًا، وتعمّق في نفوس أبناء المجتمع الثقة والفعالية والانفتاح على الأفكار والتجارب الجديدة، والمرونة التي لا تعكس ضعفًا وهزيمة، وإنما مرونة قوامها الثقة بقدرة الآخرين على المشاركة في البناء، والتسامح حيال الاختلافات والمواقف القلقة والملتبسة.

وإن الوصول إلى مجتمع عربي - إسلامي جديد، يأخذ على عاتقه مسؤولية التاريخ والشهادة على العصر، بحاجة إلى تنشئة ثقافية وسياسية جديدة، تغرس في عقول ونفوس أبناء المجتمع قيمًا جديدة تنشط الحركية الأهلية، وترفده بأفاق جديدة، وإمكانات متاحة، وتطلعات حضارية. والتنشئة الثقافية والسياسية من الوسائل الهامة التي تساهم في تطوير الحقل المدني - الأهلّي في الأمة. وإن شبكة العلاقات الاجتماعية كلما كانت متحررة من رواسب الانحطاط والتخلف، وبعيدة عن آثارها النفسية والعامة، كانت هذه الشبكة قوية وفعّالة. وإن التنشئة الثقافية والسياسية السليمة تساهم مساهمة كبيرة في حركية هذه الشبكة وقدرتها على تجاوز المحن والابتلاءات، وتوفير لها الإمكانية المناسبة للتعاطي مع اللحظة التاريخية بما يناسبها وينسجم مع متطلباتها.. وهي «وسيلة فعّالة لتغيير الإنسان، وتعليمه كيف يعيش مع أقرانه، وكيف يكون معهم مجموعة القوى التي تغير شرائط الوجود نحو الأحسن دائمًا، وكيف يكون معهم شبكة العلاقات التي تتيح للمجتمع أن يؤدي نشاطه المشترك في التاريخ»<sup>(١١)</sup>.

وفي إطار البناء العلمي والثقافي الذي يؤسس ركائز الحركية المدنية - الأهلية، ينبغي العناية بالمفاهيم والقيم التي تشكّل مداخل ضرورية ومفاتيح فعّالة لدفع قوى المجتمع نحو البناء المؤسسي. وكذلك قراءة الأحداث والتطورات، واستيعاب منطقتها واتجاه حركتها

(١١) راجع: مالك بن نبي، ميلاد مجتمع.. شبكة العلاقات الاجتماعية، ص ١٠٠.



والمفاهيم المتحكّمة في مسارها. و«إن ما ينبغي الحديث عنه، وما يشكل أداة مفهومية أوضح وأسهل للبحث هو مجموعتان من العوامل الداخلية، لا تنهاى مع التراث، وإنما تغطّي البنى المحلية الفكرية والاجتماعية والاقتصادية، كما نشأت في إطار التحرّر من الماضي من جهة، وفي إطار التأثير بالخارج في العقود الماضية من جهة ثانية، أي من حيث هي ثمرة للتفاعل السابق بين التراث المجروح والمهترّ، وأحياناً المدمّر، وبين الحداثة بما هي مجموعة الأنماط الجديدة التي فرضت نفسها على وسائل وطرق إنتاج المجتمعات لوجودها من الناحية الفكرية والخيالية والسياسية والاجتماعية والاقتصادية والاستراتيجية معاً. أما المجموعة الثانية فهي العوامل التاريخية التي ترتبط ببنى النظام العالمي، من حيث هو ترتيب لعلاقات القوة على الصعيد الدولي، وبسياسات الدول المختلفة الكبيرة والصغيرة الوطنية، وما ينجم عنها من تعارض في المصالح، ومن نزعات متعدّدة للهيمنة والسيطرة والتحكّم بمصير المجتمعات الضعيفة، للاستفادة من مواردها، واحتواء ثمار عملها وجهودها»<sup>(١٢)</sup>.

ومن خلال هذه القراءة الواعية والدقيقة تتّضح الظروف الموضوعية والمؤشّرات العامة، التي تؤسّس لشبكة التضامن الاجتماعي والتآلف الداخلي بصورة حيوية وفعّالة.

وهذا لا شك هو شرط تحويل الظروف الموضوعية والمؤشّرات العامة التي تدفع باتجاه الخيار الديمقراطي والمدني إلى واقع ملموس وحركة اجتماعية متواصلة. وبالتالي تتصاعد قدرة المجتمع على إجهاض كل مشروع ارتدادى، وترتفع وتيرة الحركية الاجتماعية باتجاه البناء المدني والمؤسسي.

فالوعي الذاتي بالظروف الموضوعية وقوانين حركتها، هو شرط الاستفادة منها، وتوظيفها بما يخدم أهداف الوطن والأمة. وبهذه العناصر والقيم يكون المجتمع بكل شرائحه وفئاته مسؤولاً عن تطوير ذاته، وتجديد رؤيته لنفسه ولدوره التاريخي.

ومن المؤكّد أن تطوير هذا التوجّه في المحيط الاجتماعي سوف يؤدي إلى إحداث شكل أو أشكال من المشاركة الشعبية في الحياة العامة. والمجتمع الذي يفتقد الوعي والإرادة فإنه ينزوي عن راهنه، ويعيش الهامشية، ولا يتحكّم في مصيره ومستقبله.

لذلك فإن بداية تطوّر الحقل المدني - الأهلي في الفضاء العربي والإسلامي، هي في عودة الوعي بضرورة هذا الحقل في البناء والعمران، وامتلاك إرادة مستديمة لتحويل هذا الوعي إلى فعل مجتمعي متواصل، يتّجه إلى تطوير وترقية وتنمية الحقل المدني - الأهلي في الأمة.

(١٢) راجع: جورج جقمان وآخرون، حول الخيار الديمقراطي.. دراسات نقدية، ص ١٢١.



وفي المجال نفسه يمارس هذا الحقل دور إنتاج وسائل التطوير في المجتمع.  
وبهذا يكون الحقل الأهلي في الأمة هو حجر الأساس ونقطة البداية في مشروع العمران الحضاري الجديد.

### □ من الطائفة إلى الدولة

حين التعمق في مجرى الأحداث والتطورات والتحوّلات السياسية والاجتماعية في المنطقة، يجدها تتجه نحو مسارين وخيارين:

**المسار الأول:** هو تفكيك الدول القائمة وبناء كانتونات ودويلات دينية ومذهبية في المنطقة. وهذا بطبيعة الحال سيفتح الأفق العربي صوب صراعات ونزاعات مذهبية ودينية أهلية، تدمّر ما تبقى من النسيج الاجتماعي، وتؤسّس لمشروعات بناء مجتمعات مغلقة وذات هوية خالصة، مما يفضي إلى التهجير والتهجير المضاد، ويدمر أسس التعايش بين الناس، ويحوّل الانتماء الديني والمذهبي والعرقي والقومي من مصدر للطمأنينة الاجتماعية إلى رافد لتغذية النزاعات المفتوحة على تدمير الدول والأوطان.

وفي هذا المسار تنهار الدولة كما ينهار المجتمع، وتحوّل الفضاءات الاجتماعية إلى مسرح للاحتراب وتصفية الحسابات وممارسة العنف بكل صنوفه وأشكاله.

ولا شك أن هذا الخيار أو المسار هو من المسارات الكارثية على المنطقة العربية؛ لأنه يدمّر كل شيء ولا يصل إلى شيء؛ لأن الانقسام والتشظّي والمتلازم دائماً مع الحروب واستخدام العنف، سيتولّد وسيسري على جوانب الحياة المختلفة.

لذلك يعدّ -ووفق المقاييس المختلفة- هذا المسار من المسارات الكارثية على الإنسان العربي والاستقرار العربي والنسيج الاجتماعي العربي؛ لأنه يحوّل الجميع ضد الجميع دون أفق سياسي واجتماعي واضح ونبيل.

لذلك نجد الدول التي بدأ هذا المسار بالبروز فيها، أو هناك قوى تعمل من أجل انخراط الجميع في هذا المسار، تعيش كل صنوف العذاب والعنف والقتل. فالجميع يمارس القتل والاختطاف والتطهير الديني أو المذهبي أو العرقي، والكل يشعر أنه بهذا العمل المشين يدافع عن مقدّساته وتاريخه وثوابته، وهو في حقيقة الأمر يدمّر مقدّساته وتاريخه وثوابته.

وفي مقابل هذا المسار الكارثي -الذي يحوّل العرب -بكل دولهم وشعوبهم- إلى

ساحة للحرب والافتتال العبي - ثمة مسار آخر لا زال يراهن على الدولة، ويسعى بكل إمكاناته للدفاع عن مبدأ الدولة الجامعة والحاضنة للجميع. وهذا الخيار والمسار يشجّع ويدعو الجميع للخروج من أناهم القبلية والقومية والمذهبية إلى رحاب الاجتماع الوطني الذي يثرى بالجميع، وإلى الدولة التي تتسع للجميع.

وأمام هذه المسارات ومتوالياتها، لا شك أننا مع المسار الثاني وندعو إلى تجنب كل الدول العربية كوارث المسار الأول الذي يدمر الدولة والمجتمع معاً.

وفي هذا السياق يجدر بنا أن نذكر الجميع بالحقائق التالية:

١- إن القبائل والمذاهب والأديان ليست بديلاً أو نقيضاً لمفهوم الدولة وضرورتها السياسية والاجتماعية والإنسانية. وحينما ندعو إلى التشبث بخيار الدولة والعمل على حماية فكرة الدولة في الاجتماع العربي المعاصر لا ندعو إلى تدمير القبائل أو المذاهب أو الأديان، وإنما ندعو إلى احترام هذا التنوع الذي تعيشه كل المجتمعات العربية، ولكنه الاحترام الذي يعزز خيار الاندماج والوحدة؛ لأنه حينما يتشبث كل طرف بعنوانه الخاص ويتم التضحية بحاضن وجامع الجميع، فإنه يفتح الطريق لفتن وحروب لا تنتهي بين جميع هذه المكونات.

وحينما تقصر الدولة أمام هذه الحقائق من الضروري أن تطالب برفع هذا التقصير. ولكن من المهم ألا يقودنا تقصير الدولة أو عدم إيفائها بمتطلبات الحياة إلى التضحية بها؛ لأنه ضرورة لا يمكن لأي مجتمع الاستغناء عنها. والمطلوب دائماً إصلاح أوضاع الدولة وليس التضحية بها كمؤسسة جامعة وحاضنة للجميع.

وهي ليست بديلاً عن حقائق المجتمع القبلية والمذهبية والدينية، كما أن هذه الحقائق -أيضاً- ليست بديلاً عن الدولة ودورها ووظيفتها. والمطلوب عربياً احترام التنوع الديني والمذهبي والقومي في المنطقة العربية، وحماية الدولة بوصفها المؤسسة التي لا غنى عنها.

٢- إن حماية الدولة ودورها الحاضن لجميع التعبيرات يتطلب من جميع هذه التعبيرات الانعتاق من ربة الأنانية والانكفاء والانطواء وتنمية المساحات المشتركة، التي تحول جميع هذه التعبيرات إلى رافد لإثراء الحياة العامة والمشاركة.

وهذا بطبيعة الحال يتطلب الإعلاء من قيمة المواطنة، بوصفها هي العنوان والحقيقة القانونية والدستورية التي تنظم منظومة الحقوق والواجبات. فالأوطان لا تُبنى بانغلاق كل مجموعة على ذاتها، وإنما بانفتاح وتواصل الجميع مع الجميع ضمن رافعة ومحدد المواطنة الجامعة.

كما أن الأوطان لا تُحمى بتنمية النزاعات الطائفية أو أنظمة المحاصصة المذهبية، فالأوطان تُحمى بالمساواة والعدالة ووحدة مؤسسة الدولة التي تتعامل مع المواطنين بوصفهم مواطنين وليسوا أفراداً ينتمون إلى مذاهب وقوميات وقبائل.

وإن انحدار العرب صوب التعامل بعضهم مع بعض بوصفهم طوائف وقبائل سيدخلهم في أتون أزمات متواصلة، وسيخدم هذا الانحدار الكيان الصهيوني الذي يتطلع إلى لحظة تآكل وتشطّي العرب الداخلي، بحيث يصبح هو الكيان الأقوى والقادر على فرض شروطه على الحياة العربية بأسرها؛ لذلك فإن وقف هذا الانحدار ضرورة عربية رسمية وأهلية للحفاظ على فكرة ومؤسسة الدولة ووحدة العرب وللوقوف بوجه المشروع الصهيوني.

٣- إن اللحظة السياسية والاجتماعية الحالية التي يعيشها العرب بكل بلدانهم وأقطارهم، تتطلب صياغة مشروعات وطنية للمصالحة بين مؤسسة الدولة والمجتمع بكل شرائحه وفعالياته؛ لأن هذه المصالحة هي التي ستنقذ العديد من الشعوب العربية من التآكل الداخلي والتشطّي الطائفي.

وإن استمرار الفجوة بين الدولة والمجتمع أو بعض فئاته أو شرائحه سيقود إلى وجود مناخ من اللاتقّة التي لا تخدم أمن واستقرار الدولة العربية والشعوب العربية؛ لذلك فإن تجديد وتفعيل العلاقة، وبناء أو أواصر الثقة بين مؤسسات الدولة والمجتمع بكل فعالياته في الواقع العربي المعاصر، يعدّ من الضرورات القصوى التي تُجَنّب الواقع العربي الكثير من السلبات والسيئات، وأنه آن الأوان بالنسبة إلى المجتمعات العربية المتنوّعة للخروج من عناوينهم الخاصة إلى رحاب الوحدة الوطنية والمواطنة الجامعة.

فوحدة الأوطان العربية اليوم مرهونة بوجود مبادرات فعّالة وشجاعة، تستهدف معالجة بعض مشاكل الحياة العربية وتعزيز أواصر العلاقة بين الدولة والشعب، حتى يتمكّن الجميع من إفشال مخطّطات الأعداء التي تعمل بوسائل عديدة لتقسيم العالم العربي وإدخاله في أتون معارك عبثية، تدمّر كل مكاسب العرب، وتُنهى أسباب الاستقرار السياسي والاجتماعي في كل الدول العربية.

وخلاصة القول: إننا ندعو جميع العرب بكل انتماءاتهم وأيديولوجياتهم، للتمسك بفكرة الدولة لديهم؛ لأنه من دونها سنبقى كانتونات متحاربة ومتنازعة ومكشوفة لإرادات الأعداء ومخطّطاتهم الشيطانية.

## □ الدولة وأمن المجتمعات

في الحياة الإنسانية ثمة منجزات نوعية، لا زالت قادرة على تقديم مكاسبها للإنسان الفرد والجماعة، ولولاها لدخلت الكثير من المجتمعات الإنسانية في دائرة ضياع المصالح والفوضى التي تدمر كل شيء.

وأحسب أن من أهم المنجزات التي صنعها الإنسان في هذه الحياة الطويلة، هي فكرة الدولة، بوصفها مؤسسة كبرى لتنظيم شؤون المجتمعات وإدارة مصالحها والحفاظ على مكاسبها.

وإذا أردنا أن ندرك قيمة الدولة ودورها في تسيير شؤون الناس وتنظيم مصالحهم، ننظر حينما تغيب هذه الفكرة - المؤسسة عن حياة أي مجتمع، حيث تنتشر الفوضى، ويدبّ الخصام والصراع بين مكونات وتعبيرات المجتمع، ويضحى الإنسان مهّدداً في كل شؤون.

لهذا فإننا نعتقد أن وجود مؤسسة الدولة في أي بيئة إنسانية هو من ضرورات الحياة، وأنه لولا وجود هذه المؤسسة لضاعت الحقوق، وتلاشت المكاسب، وأضحت حياة الإنسان من دون ناظم لتنظيم مصالحهم المختلفة.

من هنا فإن الدولة - كفكرة ومؤسسة عامة - هي ضرورة من ضرورات الوجود الإنساني، وأنه لا يمكن أن تُنظّم مصالح الناس المختلفة من دون وجود مؤسسة الدولة، فهي ضرورة وحاجة في آن؛ لأن المجتمعات الإنسانية التي تفتقد الدولة - المؤسسة، ترى أن ضمن أولوياتها وأهدافها الملحة بناء مؤسسة الدولة لتنظيم شؤونهم المختلفة، والحفاظ على مصالح الأفراد والمجموعات البشرية في آن.

ولكون العديد من المجتمعات العربية اليوم مهدّدة بانحيار الدولة ودخولها في نفق الفوضى الرهيبة، من الضروري - في هذا السياق - بيان وذكر النقاط التالية:

١ - إن الدول - بصرف النظر عن أيديولوجياتها ومستوى قدرتها على إدارة شؤون الناس فيها، ومدى التزامها بمقتضيات العدالة والتداول - لا زالت ضرورة من ضرورات الوجود الإنساني، وإنه لا يمكن لأي مجتمع اليوم الاستغناء عن فكرة ومؤسسة الدولة. فكل المجتمعات الإنسانية اليوم - بصرف النظر عن درجة تقدّمها أو تخلفها، وبمدى التقدّم الذي أحرزه الناس في حياتهم المختلفة - لا زالت كل المجتمعات الإنسانية بحاجة إلى الدولة، بوصفها هي المعادل الموضوعي للنظام القادر على تنظيم شؤون الناس وتصريف مصالح الناس دون التعدي عليها أو الاستخفاف بها أو الافتئات عليها.

لذلك فإن كل المشروعات الأيديولوجية والسياسية التي تفكر في الاستغناء المباشر أو غير المباشر عن فكرة ومؤسسة الدولة، هي مشروعات تساهم بشكل مباشر في ضياع مصالح الناس ومكاسبهم المختلفة. فالدولة -في كل المجتمعات الإنسانية- لا زالت ضرورة وجود وحياة؛ وإن هذه المؤسسة الكبرى مهما كانت عيوبها أو أخطاؤها فإن كل هذه العيوب والأخطاء لا يمكن أن تُعالج بالتخلص من فكرة الدولة أو إلغائها من الوجود الإنساني. فلا زالت هي حاجة ملحة وضرورية لكل الناس.

٢- لكون المجتمعات العربية والإسلامية اليوم تعاني من خطر الإرهاب والعنف الذي بدأ بالبروز في الحياة العامة، فإن هذه المجتمعات لا يمكن أن تواجه تحديات الإرهاب والعنف بتضعيف مؤسسة الدولة أو التشجيع على إلغائها عن الحياة العامة؛ لأن هذه الخطوة ستؤدي من الناحية الواقعية بالمزيد من فرص انفجار العنف واستخدامه دون مرجعية قانونية أو إدارية، مما يحول غياب أو ضعف الدولة في أي مجتمع إلى فرصة لتدهور الأوضاع على كل المستويات، وبروز أمراض الانتقام والقتل العشوائي وما أشبه ذلك.

لذلك إننا نعتقد أن كل التحديات التي تطلقها آفتا العنف والإرهاب لا يمكن مواجهتها إلا بمؤسسة الدولة وأجهزتها المختلفة.

صحيح قد تصاب بعض أجهزة الدولة ببعض العيوب، ولكن مهما كانت عيوب الدول لا غنى عنها كمؤسسة ناظمة لمصالح الجميع ومحافظة على آليات الانتظام العام.

من هنا -وفي ظل هذه الظروف الحساسة التي تعيشها المنطقة بأسرها على كل المستويات- نحن بحاجة أن نعيد الاعتبار لفكرة ومؤسسة الدولة، وأن المجتمع بكل مكوناته وتعبيراته ليس بديلاً عن الدولة ومؤسساتها.

لذلك مهما كانت المشاكل والصعوبات، نحن أحوج ما نكون إلى حماية فكرة الدولة في فضائنا السياسي والاجتماعي في كل بيئاتنا العربية، وإن العيوب والمشاكل التي نواجهها في العالم العربي لا يمكن أن تواجه بتغيب فكرة ومؤسسة الدولة.

ولا نريد لوطننا العربي أن ينخرط في فتنة تغيب أو تضعيف مؤسسة الدولة؛ لأن كل محاولة لتضعيف فكرة ومؤسسة الدولة ستؤدي إلى نتائج كارثية على مستوى الحياة العامة. وإنه لا يمكن لأي فئة اجتماعية أن تقبض على مصالحها دون وجود إطار ومؤسسة الدولة.

٣- لو تأملنا في حياة المجتمعات العربية التي احتربت داخلياً بعضها مع بعض، وعاشت مرحلة الحرب الأهلية بكل مكوناتها وتعبيراتها، سنجد أن هذه المجتمعات -وبعد تجربتها المرة في الحرب الأهلية- ترى أنه لا حل ولا علاج لوضعها إلا بالدولة. فالدولة

حينما تغيب والمجتمع بكل تعبيراته ومكوناته يعيش الصراع والتنافس الصريح بين كل أطرافه، فإن الصراع المفتوح بين جميع الأطياف سيؤدي إلى انهيار المجتمع بكل فئاته في أتون الحرب والقتل المتبادل.

وإن وقف الانهيار الاجتماعي لا يمكن أن يتحقق عملياً دون إعادة الاعتبار إلى الدولة كفكرة ومؤسسة، فهي القادرة على إخراج المجتمع من صراعاته الداخلية، وهي المؤسسة الوحيدة القادرة على تنظيم مصالح كل الفئات والأطياف بعيداً عن احتمالات الحرب أو الصراع المفتوح.

لذلك فإن المطلوب في هذا السياق رفض كل نزعة تستهدف إسقاط الدولة كمؤسسة نازمة لشؤون المجتمع من التجربة العربية المعاصرة. فمهما كانت عيوب الدولة في التجربة العربية المعاصرة فإن غيابها أكثر عيباً وخطراً على الجميع.

والناس بكل مكوناتهم وتعبيراتهم، مهما كانت قوتهم الفعلية أو الافتراضية، ليسوا بديلاً عن مؤسسة الدولة. ولا نريد لمجتمعاتنا الوقوع في براثن الفوضى أو الضياع في متهاتات مشروعات سياسية وأيديولوجية تستسهل فكرة تغييب مؤسسة الدولة.

وعليه فإن مؤسسة الدولة بكل أجهزتها هي المعنية بأمن الناس والمجتمعات التي تديرهم، وإن كل الجهود الاجتماعية المبذولة في هذا السياق ينبغي أن تكون داعمة لأجهزة الدولة وليست بديلاً عنها.

أسوق كل هذا الكلام لتفنيد كل أوهام الاستغناء عن فكرة ومؤسسة الدولة. فهي أي مؤسسة الدولة هي ضامن وحدة الوطن، وهي القادرة وحدها على حماية أمن المواطنين، وهي الضرورة التي لا يمكن لأي مجتمع الاستغناء عنها.

### □ في معنى الدول الفاشلة

ثمّة حقيقة سياسية ومجتمعية تكشفها الكثير من الأحداث السياسية الكبرى التي تجري في المنطقة، إلا أن القلة من المهتمين من يلتفت إلى هذه الحقيقة، ويرصد آثارها ومتوالياتها على المواطنين وعلى الاستقرار المحلي والإقليمي والدولي.

وهذه الحقيقة هي أن أخطر مرحلة تبلغها الأحداث والتطورات في أي بلد، هو حينما يصبح هذا البلد بلا راع، وبلا حكومة تضمن الحدود الدنيا للنظام وتسير شؤون الناس؛ لأن الدولة التي تصبح بلا راع ينظم مصالح الناس ولو في الحدود الدنيا، ويمنع التعديات على أملاك الناس وأعراضهم، تصبح هذه الدولة فضاء مفتوحاً ومتاحاً لجميع الجماعات

السياسية والإجرامية لتنفيذ مخططاتهم وأجندتهم بعيداً عن الرقابة والمحاسبة من قبل الأجهزة الرسمية. وفي ظل صعود الجماعات العنيفة العابرة للحدود تتحوّل هذه الدولة الفاشلة إلى بيئة حاضنة لهذه الجماعات، تدرّب فيها عناصرها على الأعمال الإرهابية والعنيفة وتطوير تعبئتها الأيديولوجية، مما يسرع في عملية اتساع دائرة هذه الجماعات التي تهدّد أمن الأوطان والمنطقة بأسرها. وأمام هذه الحقيقة المركّبة والمتداخلة تتعقّد أزمة الأجهزة الأمنية القادرة على ضبط الأمن في هذه الدول، وتصبح هذه الدول الفاشلة ساحة مكشوفة لكل الإرادات والمشروعات الأمنية والسياسية، مما يزيد الأعباء على أبناء هذا الوطن وتلك الدولة الفاشلة. فالجميع يتنافس ويتصارع بمختلف الأسلحة الأمنية والسياسية والعسكرية على أرض ليست أرضهم، وبدماء هذا الشعب المسكين الذي انهارت دولته وتحوّلت إلى دولة فاشلة غير قادرة على ضبط أمنها الداخلي وأمن حدودها. ولكونها أضحت ساحة مكشوفة وغير مسيطر عليها بقانون وأجهزة تنفيذية قادرة على ضبط الأمن والاستقرار، فإن جميع القوى الإقليمية والدولية والقوى الخارجة على قوانين بلدها، ستتجمّع في فضاء هذه الدولة الفاشلة وستتصارع هناك وستدمّر بقية البنية التحتية غير المدمّرة، وستفتك بالنسيج الاجتماعي والوطني، مما يفاقم من أزمات هذه المجتمعات، ويدخلها في أتون الفوضى المدمّرة والكارثية على كل الصعد والمستويات.

وأمام هذه الحالة التي تؤثر سلّماً وبشكل عميق على الأمن الوطني والإقليمي والدولي نود التأكيد على النقاط التالية:

١ - لو تأملنا في البدايات الأولى التي أنتجت في المحصلة النهائية ما نسميه (الدولة الفاشلة) سنجد أن أحد الأسباب الأساسية هو انسداد أفق الحل والمعالجة الداخلية لمشاكلها السياسية والأمنية والاقتصادية، وتصلّب جميع الأطراف وعدم تنازلها وسعيها إلى خلق تسوية ترضي الأطراف المتصارعة، وتُخرج الوطن والشعب من احتمالات الصدام والصراع الدائم.

فحينما ينسد أفق الحل السياسي الداخلي وتتعاظم تأثيرات الأزمة، وتستدعي جميع الأطراف المتصارعة الخارج سواء بشكل مباشر أو غير مباشر، فإن النتيجة الفعلية المترتبة على ذلك هو تآكل الدولة ومؤسساتها من الداخل، وتعزيز الانقسام الأفقي والعمودي في المجتمع، وتوقّف عجلة البناء والتنمية. وكل هذه العناصر مجتمعة تُفضي إلى دخول هذه الدولة في مرحلة الفشل والعجز عن معالجة مشاكلها وأزماتها المستفحلة. وحينما تصل الدولة إلى مرحلة الفشل والتآكل الداخلي، فإن عودتها إلى عافيتها يتطلّب الكثير من الجهود والإمكانات والصبر، وقد تتعافى، وفي كثير من الأحيان لا تتعافى، وإنما يستمر التدمير



والدمار والقضاء على المؤسسات المتبقية للدولة. وأمامنا جمهورية الصومال كمثال على ذلك، فهي ومنذ سنين طويلة تعاني الصعوبات الجمة للعودة إلى دولة مركزية قادرة على ضبط الأمن وتسيير شؤون مواطنيها. فلم يعرف الشعب الصومالي خلال العقود الثلاثة الماضية إلا القتل والدمار والحروب الداخلية والكانتونات المغلقة بعضها على بعض، والتدمير المتواصل للنسيج الاجتماعي والقبلي. من هنا -ولكيلا تصل بعض الدول العربية الأخرى إلى مرحلة الفشل - هناك حاجة للإسراع في وقف الانحدار والتآكل الداخلي، عبر الإصلاحات الإدارية والدستورية والسياسية، التي تعيد الحياة إلى مشروع الدولة، وتعيد ثقة شعبها بقدرة الدولة على الخروج من مأزق الانهيار والتآكل الداخلي.

٢- دائماً في لحظات انهيار الدول المركزية تبرز وتتعاظم الانقسامات الاجتماعية تحت يافطات دينية أو مذهبية أو عرقية أو قبلية أو جهوية، مما يجعل الانهيار خطيراً؛ لأنه يصيب الدولة والمجتمع في فترة زمنية واحدة، مما يفاقم من حالة العنف والاحتراب الداخلي. وهذا التشظي المجتمعي يكشف غياب مشروع وطني لهذه الدول لإنجاز مفهوم الاندماج الوطني؛ لذلك وفي اللحظة الأولى لغياب الدولة أو تآكلها تبرز كل التناقضات المجتمعية، ودائماً يكون البروز بوسائل قهرية - عنيفة تساهم في تدمير النسيج الاجتماعي والوطني. وهذا بطبيعة الحال يعود إلى غياب مشروع للانتماء الوطني، بحيث يكون هذا الانتماء هو الانتماء المشترك الذي يضمن حقوق الجميع من دون افتئات على أحد.

وتتحمل كل الدول العربية في هذا السياق مسؤولية العمل على بناء مشروع وطني متكامل للاندماج الوطني، بحيث لا تتحول مجتمعاتنا العربية إلى مجتمعات منقسمة أفقياً وعمودياً تحت يافطة الانتماءات التاريخية والتقليدية.

وتتوسل هذه الدول في بناء مشروع الاندماج الوطني على وسائل التنشئة والتثقيف والإعلام والتعليم والتعامل مع الجميع بمساواة على قاعدة المواطنة الجامعة.

وهذا بطبيعة الحال سيخفف من مخاطر التآكل الداخلي للدولة؛ لأنه يبقي المجتمع موحدًا ولديه القدرة على بناء كتلة تاريخية وطنية قادرة على وقف الانحدار وإعادة بناء الوطن على أسس جديدة تخرج الجميع من أتون المآزق السابقة.

٣- من الضروري أن تدرك جميع دول المنطقة أن تجذر الجماعات التكفيرية والعنيفة في المناطق التي انهارت فيه الدولة أو تآكلت، يعدّ خطراً حقيقياً على الجميع؛ لأنه لا يمكن للأمن الوطني والقومي العربي أن يهنا بالاستقرار السياسي في ظل وجود جماعات عنقية - تكفيرية تمتلك القدرة على التدريب العسكري وحيازة الأسلحة والمعدات العسكرية بكل



أنواعها.

لذلك ثمة ضرورة وطنية وقومية لكل الدولة العربية لبناء مشروع عربي متكامل يستهدف مواجهة جماعات العنف والتكفير التي بدأت بالانتشار والتوسع في دول عربية مختلفة مستفيدة من وجود ثغرات أمنية وسياسية عديدة في جسم بعض هذه الدول؛ لأن هذه الجماعات -وكما أثبتت التجربة في أكثر من مكان- لا تعرف إلا القتل والتفجير وتدمير البنى التحتية. ولا شك أن هذه الجماعات -وبما تشكل من فكر عنفي وممارسات إرهابية- تشكل خطراً محدقاً على العالم العربي. ولا خيار أمام العرب إلا الوقوف في وجه الثقافة التكفيرية والجماعات العنيفة والإرهابية التي قد تلتقي مع إرادات دولية أو إقليمية بشكل موضوعي لإدخال العالم العربي في أتون العنف والعنف المضاد. ولو تأملنا في ظاهرة الإرهاب، لرأينا أن الدول الفاشلة من أخصب البيئات الاجتماعية والسياسية لتمدد حركات وتنظيمات الإرهاب. فتنظيم داعش لو لم يجد دولاً فاشلة أو في طريقها للفشل، لما تمكن هذا التنظيم من التوسع والامتداد؛ لذلك لا يمكن محاربة الإرهاب إلا بإصلاح وضع الدول العربية، وإخراج الدول الفاشلة منها من مربع الفشل، عبر دعم مشروعات المصالحة من مآزق انسداد أفق الحل والمعالجة السياسية.

وجماع القول: إن العالم العربي يواجه تحدياً جديداً، يتجسد في انهيار وتآكل بعض دوله، مما أدخل مجتمع هذه الدولة في مضمار الصراعات المعقدة والمركبة بعضها متعلق بملفات وصدامات داخلية، وبعضها الآخر متعلق بصراع الآخرين على أرض هذه الدولة المتآكلة مما جعل في الوسط العربي مجموعة من القنابل الحارقة والخطيرة في آن.

وأمام هذا التحدي النوعي الجديد نحن بحاجة أن تبادر دول العالم العربي لإيقاف هذا الانحدار وإيجاد خطط حقيقية وممكنة لإخراج هذه الدول من سقوطها السريع وتآكلها الداخلي المستغرب.

وهذا لا يتم على نحو فعلي إلا بأدوات إصلاحية، تنهي بعض مآزق العلاقة بين الدولة والشعب، حتى يتمكن الجميع من الخروج من مخاطر انهيار دولة عربية في ظل أوضاع عربية على أكثر من صعيد حساسة ودقيقة وتتطلب إرادة عربية جديدة تتجه صوب بناء أنظمة سياسية دستورية وقانونية وديمقراطية.

### □ العرب وخطر تفجير المجتمعات من الداخل

حين التأمل في طبيعة الأحداث والتحوّلات التي تجري في المنطقة اليوم، ندرك أن

المنطقة بأوضاعها الداخلية والتطورات الإقليمية والدولية، دخلت في مرحلة جديدة. حيث اجتازت دول المنطقة اليوم مرحلة سعي القوى السياسية، سواء كانت محلية أو إقليمية أو دولية، من مرحلة العمل على تفكيك الأنظمة السياسية وإحلال قوى سياسية جديدة محلها، إلى مرحلة العمل على تفجير المجتمعات العربية من الداخل، مستفيدة من طبيعة التناقضات والتباينات الموجودة في المجتمعات العربية.

بمعنى أن اللحظة الراهنة التي تعيشها المنطقة، هي لحظة انفجار الهويات الفرعية سواء كانت دينية أو مذهبية أو قبلية أو مناطقية، وسعي أطراف كل هذه الهويات الفرعية على التعريف بذاتها انطلاقاً من انتمائها الفرعي.

فأضحى الإنسان المسلم السني يعرف نفسه بوصفه سنياً، والعمل ذاته يقوم به المسلم الشيعي، وهذا ما يجري في مختلف دوائر الانتماء الفرعي المتوفرة في المجتمعات العربية.

ولا ريب أن هذه العملية المشحونة بأدبيات الهويات الفرعية، لها تأثيرات حقيقية على كل النسيج الاجتماعي العربي. فالدول التي كانت تعيش الوحدة والاستقرار وتعامل مع مواطنيها بوصفهم مواطنين بصرف النظر عن أديانهم ومذاهبهم وقومياتهم ومناطقهم، أضحت الجميع يفكر بدائرته القريبة، ويرى أن هذه الدائرة القريبة لها كامل الحق في التعبير عن ذاتها كما تشاء، وأنها تستحق موقعاً في الخريطة السياسية والاقتصادية والاجتماعية. ليس على قاعدة إثراء الحياة الوطنية والاجتماعية، وإنما على قاعدة زحزحة بعض الدوائر الاجتماعية المنافسة لصالح انتمائي الخاص.

ونحن هنا لا نقول: إن هذه المسألة أصابت دائرة انتماء محدّدة دون بقية الدوائر، وإنما هي أصابت الجميع، وكل الدوائر وفق عناصر قوتها الذاتية عبّرت عن أهدافها وغاياتها، فالجميع أضحت يبحث عن خلاص فردي لجماعته الخاصة، وضاعت في معمة هذا الجدل الصاخب كل عوامل الاستقرار وأسباب حماية النسيج الاجتماعي من كل عمليات التآكل الطارئة والتي زحفت على كل الدوائر.

ولا ريب أن أول ضحية لهذا التفكير والممارسة العملية، هو وحدة المجتمعات والأوطان. فبدل أن تفكر هذه المجتمعات في وحدتها الداخلية، أضحت مهدّدة بانفجار هوياتها الفرعية وتهديد وجودها واستقرارها الاجتماعي والسياسي.

ولعل بروز الصراعات الطائفية التي تجتاح المنطقة اليوم، هو أهم تجليات المشروع الجديد الذي يستهدف تفجير المجتمعات العربية من الداخل، وتحويل كل الهويات الفرعية فيها إلى عامل لهدم استقرارها ووحدتها الداخلية.

ولو تأملنا في حال بعض المجتمعات العربية التي تعيش الفوضى وحالة الاحتراب الداخلي أو الأهلي الذي يسفك الدماء فيها، ويتم تفجير وتدمير بنيتها التحتية والأساسية لأدركنا أنه من جراء تحريك ملف الانتماءات الفرعية، وتحويلها من انتماءات طبيعية ينبغي أن تُحترم وتقدر، إلى انتماءات تعبر عن ذاتها وفق النسق السياسي والعسكري الذي يبحث عن مصالح هذه الدوائر دون الدائرة الأوسع، وبدل نسج علاقات الشراكة والتضامن الداخلي بين مختلف المكونات والتعبيرات، تم تفجير هذه الخلافات والتناقضات، وأضحت غالبية دول المنطقة تعاني في وحدتها واستمرارها كدولة واحدة ومجتمع واحد محتضن كل هذه التعدديات والتنوعات.

وإزاء هذا المشروع الخطير، الذي بدأ من الناحية العملية بتهديد كل دول العالم العربي عبر تفجيرها من الداخل، بحيث يكون لكل هوية فرعية دولة وكيان مستقل يعيش حالة من العداوة والخصومة مع الكيانات الاجتماعية الأخرى التي تشكلت وفق هذا المنوال؛ نقول: إن إزاء هذا المشروع ثمة ضرورة عربية للتفكير في مخاطر هذا المشروع، والسعي لبناء رؤية ومشروع عربي قادر على معالجة المشاكل الطائفية والمذهبية والعنصرية والجهوية على قاعدة استمرار الوحدة وصيانة المنجز التاريخي.

وهذا بطبيعة الحال يتأتى من خلال النقاط التالية:

١- لعل غالبية الدول العربية ارتكبت خطأً تاريخياً بحق نفسها وبحق الواقع العربي المتنوع والمتعدد، وذلك بسبب تعاملها مع حقائق التنوع الديني والمذهبي المتوفرة في الواقع العربي بعقلية النبد والاستئصال والطرده من مساحة الوطن الذي يحتضن الجميع؛ لذلك فإننا نعتقد أن غالبية الدول العربية المعاصرة لأسباب عديدة في أغلبها ذاتية، لم تتمكن من التعامل مع حقائق تنوعها الاجتماعي، بعقلية حضارية، قادرة على استيعاب كل هذه التعدديات ودمجها في متحد وطني جديد.

وبفعل هذه النزعة الاستئصالية التي تحكمت في العديد من أجهزة الدولة في التعامل مع تعددياتها، برزت المشكلة الطائفية بمستويات متفاوتة في أغلب الدول العربية، وما نعيشه اليوم هو نتاج طبيعي لكل عمليات الطرد والاستئصال الذي مارسه أجهزة الدول العربية مع حقائق تنوعها بكل مستوياته.

لذلك فإن الخطوة الأولى لإصلاح هذه الأوضاع، هو بناء رؤية عربية جديدة في طريقة التعامل مع حقائق التعدد والتنوع الموجودة في العالم العربي.

وهذه الرؤية الجديدة ينبغي أن تُبنى على استبدال سياسات الطرد والاستئصال

سياسات الاستيعاب والمساواة والمشاركة.

وإن حقائق التنوّع ليست عيباً يجب إخفاؤه من النسيج الاجتماعي والسياسي. كما أن هذه الرؤية الجديدة ينبغي أن تعمل على تظهير البعد الوطني الذي يجمع الجميع ويحتضنهم ويدافع عن مصالحهم ومكاسبهم.

أحسب أن هذه العناصر الأساسية هي القادرة على تحويل حقائق التنوّع والتعدّد من مصدر للقلق السياسي إلى مصدر للاستقرار الاجتماعي والسياسي. فسياسات الاستيعاب والشاركة والمواطنة الواحدة والمتساوية في آن، هي القادرة على حماية الوحدة وتعزيز أسباب الاستقرار وإفشال مشروع تفجير المجتمعات العربية من الداخل.

٢- حينما تتحوّل بعض الدول العربية إلى طرف في الصراعات المحلية، فإن هذه الدولة ستتحوّل من مصدر للوحدة وضمان مصالح الجميع إلى مؤسسة كبيرة ترعى انقسام المجتمع الواحد ودخوله في حالة من الفوضى الاجتماعية والسياسية.

لذلك فإننا نعتقد أن تطوير بنية الدولة العربية المعاصرة، بحيث تكون دولة لجميع المواطنين بصرف النظر عن أديانهم ومذاهبهم وقومياتهم، هو الحل الأمثل الذي يخرج العالم العربي من وقائع التشطي الذي بدأت بالبروز في أكثر من دولة ومجتمع.

٣- حينما يغيب المشروع الوطني الجامع والمحتضن لكل حقائق التنوّع والتعدّد، تبرز الانتماءات الفرعية بنزعتها الاستقلالية والانفصالية؛ لذلك في كل دولنا العربية تحتاج اليوم إلى مشروع وطني متكامل وشامل، وقادر على استيعاب كل حقائق التنوّع وإشراكها في الإطار الوطني من دون أية نزعة تعمل على استخدام الغطاء الوطني للانتصار لانتفاء على حساب بقية الانتماءات.

فليس جديداً حينما نقول: إن مجتمعاتنا متنوّعة ومتعدّدة وفي الوقت ذاته نحن نطمح إلى الوحدة وبناء أوطان قوية وصلبة.

أمام هذه الغاية النبيلة ثمة ضرورة لاحترام كل هذه التنوّعات عبر مشروع وطني يستوعب الجميع ويحترمهم وتُصان خصوصياتهم بالقانون. والأوطان الصلبة لا تُبنى إلا بالوحدة المبنية على احترام التنوّع، وبإشراك جميع أبناء الوطن في الحياة العامة.

وخلاصة القول: إننا نتمكّن -كدول عربية- من إفشال مشروع تفجير المجتمعات العربية من الداخل، وذلك عبر تغيير استراتيجية التعامل مع حقائق التنوّع الديني والمذهبي الموجودة في الفضاء العربي، بحيث يتم التعامل على قاعدة الاحترام والشاركة الوطنية، التي

لا تميّز أو تفرّق بين انتهاء وآخر في الدائرة الوطنية.  
عبر هذه الاستراتيجية نحافظ على مكاسبنا التاريخية، ونتمكّن من هزيمة مشروعات  
كسرنا من الداخل عبر تفجير تناقضاتنا الداخلية.

### □ الإرهاب وتخريب الدول

أودّ في هذا السياق أن أنطلق من سؤال مركزي، ألا وهو: هل تستطيع الجماعات  
المتطرّفة والإرهابية أن تبني دولة وتؤسّس لنظام سياسي مستقر.

لو تأملنا في تجارب جميع الجماعات المتطرّفة والإرهابية، سواء في دولنا العربية  
والإسلامية أو في دول العالم المختلفة، سنجد أن طبيعة هذه الجماعات وآليات عملها  
وعقليتها العامة، غير قادرة على بناء دولة وتأسيس نظام سياسي مستقر.

صحيح أن هذه الجماعات قادرة على بيع الأوهام المثالية والأيديولوجية على الناس،  
مستفيدة من طبيعة الخطاب الأيديولوجي الذي تتبنّاه، والذي يصرّو أمر بناء الدول، وكأنه  
من الأمور البسيطة والسهلة، وإن تمكّنهم السياسي سيفتح للجميع خير الأرض والسماء.  
ولكن حين تفحص تجاربهم ستجدهم قادرين على هدم الدول وتفتيت عناصر قوتها،  
وتخريب النسيج الاجتماعي للمجتمعات. إلّا أنهم غير قادرين البتة على بناء أنظمة سياسية  
مستقرة وتتمكّن من إدارة دولة وضمان مصالح العباد فيها.

وعدم قدرة الجماعات المتطرّفة والإرهابية على بناء أنظمة سياسية مستقرة وقادرة على  
حفظ وحماية مصالح جميع المواطنين، يعود في تقديرنا إلى الأسباب التالية:

١ - إن بناء الدول وأنظمة سياسية مستقرة يحتاج باستمرار إلى عقلية تلحظ معطيات  
الواقع وحقائقه، وتحرّك بخطوات مدروسة لبناء كِبَنَات النظام السياسي المأمول. وهذا  
بطبيعة الحال يتطلّب نسج علاقات تعاون أو تحالف مع بقية القوى السياسية والاجتماعية  
الموجودة في المجتمع، وتتطلّع -أيضاً- إلى بناء نظام سياسي جديد.

وهذا لا يمكن أن تقوم به الجماعات المتطرّفة والإرهابية؛ لأنها جماعات تستند -في  
النظر إلى الواقع وأحواله- إلى معادلة صفرية إما هذا أو هذا، يعني إما أن يتمكّنون بوحدهم  
وينبؤوا واقعاً على مقاسهم الأيديولوجي، أو يستمروا في القتل والتدمير وإشاعة كل أشكال  
التطرّف والإرهاب.

ففكر هذه الجماعات المتطرّف وبنيتها الإرهابية يحول دون أن تتوفّر لدى هذه

الجماعات قدرة فعلية على بناء دول وأنظمة سياسية مستقرة.

ولم يحدثنا التاريخ أن هناك جماعة متطرّفة بصرف النظر عن أيديولوجيتها وطبيعتها خطابها، أنها تمكّنت من بناء دولة.

صحيح أن هذه الجماعات قادرة عبر عنفها وإرهابها وتدمير بنى الحياة في المجتمع، من إسقاط حكومات وأنظمة سياسية.

ولكنها دائماً غير قادرة على بناء دولة. وعدم القدرة هذا يعود بالدرجة الأولى إلى طبيعتها الإرهابية وبنيتها المتطرّفة، التي يجعلها قادرة على الهدم والتدمير دون البناء والعمران.

٢- دائماً بناء الأنظمة السياسية القادرة على حفظ وحماية مصالح جميع العباد في كل مناطق البلد، تحتاج إلى ذهنية سياسية وإدارية تُعلي من شأن التوافق وتعمل على توسيع المساحات المشتركة مع مجموع الفعاليات والقوى السياسية الحية؛ لأنه لا يمكن لجهة سياسية أو أيديولوجية واحدة، أن تتحمّل بوحدها عبء توفير مستلزمات بناء دولة مستقرة وقادرة على الاستمرار؛ لأن هذه المهمة بطبيعتها، بحاجة إلى تضافر جهود جميع القوى السياسية والاجتماعية، حتى تتمكّن من بناء واقع سياسي جديد بقاعدة اجتماعية واسعة. وهذا لا يتأتى إلا للجماعات المعتدلة، التي تتمكّن من بناء تسويات وتوافقات من أجل المصلحة العامة.

وجماعات التطرّف والإرهاب غير قادرة -ذاتياً وموضوعياً- من تدوير زوايا الاختلاف مع غيرها؛ لأنها جماعات على المستوى الفعلي تلتزم بمقولة الشاعر:  
لنا الصدر دون العالمين أو القبر

فالنزعة الأيديولوجية لجماعات العنف والإرهاب لا تعرف خيار تدوير الزوايا، ولا تفقه مسار التسويات والتوافقات السياسية والمؤسسية، القادرة على بناء كتلة واسعة من السياسيين والفعاليات الاجتماعية المختلفة لبلورة إدارة سياسية جامعة، لبناء واقع سياسي جديد بمقاس مصلحة الوطن كله ومتطلبات الحياة السياسية التي تحتضن جميع القوى السياسية بمختلف مرجعياتها الأيديولوجية والفكرية والسياسية.

فجماعات العنف والإرهاب تعرف المغالبة والصراع المباشر بكل أدواته مع من يختلف معهم أيديولوجياً أو سياسياً. ولا تفقه هذه الجماعات أي شيء في فنون بناء التوافقات والتسويات الاجتماعية والسياسية؛ لذلك هي جماعات غير قادرة على بناء أنظمة سياسية

مستقرة بمقاس كل المواطنين وفعاليتهم السياسية والاجتماعية المتعددة.

٣- من المؤكد أننا اليوم نعيش في عصر تتداخل فيه الإرادات والمصالح وتشابك بين مختلف الأمم والشعوب، ولا يمكن لأية قوة سياسية أو أيديولوجية أن تحارب العالم كله؛ لأن أية جماعة تفكر بهذه الطريقة هي جماعة تتبع الوهم على الناس، وتتجه بخياراتها نحو الانتحار الجماعي.

ويبدو أن طبيعة تفكير وعقلية جماعات التطرف والإرهاب تنسجم وهذه الطريقة في التعامل مع العالم بقواه المختلفة؛ لأنها جماعات لا تحسن بناء صداقات سياسية وفكرية لها، وإنما هي تستعمل عملية تصنيف جميع الأطراف والقوى في خانة الخصوم والأعداء، لذلك هي بمثابة قنبلة جاهزة للانفجار في كل وقت ومع أي طرف؛ لأنها ببساطة شديدة لا تمتلك قراءة موضوعية لأحداث العالم وقواه الفاعلة.

وهكذا سلوك سياسي وأيديولوجي غير قادر على بناء العناصر الذاتية والشروط الموضوعية لبناء دولة أو نظام سياسي حاضن لجميع تعبيرات المجتمع.

وعليه نتمكن من القول: إن جماعات العنف والإرهاب غير قادرة -ذاتياً وموضوعياً- من بناء دولة وأنظمة سياسية جديدة قادرة على إنجاز الأمن والاستقرار العميق في المجتمعات؛ لأن البنية الأيديولوجية والفكرية لهذه الجماعات ترذّل فكرة الاستقرار وتوفير الخدمات الضرورية ومشروعات التنمية؛ لأنها تتعامل مع ذاتها ودورها، بوصفها كتلة بشرية وأيديولوجية مهمتها الأساسية هداية البشر وإخراجهم من كفرهم أو شركهم أو غيهم الديني.

وهكذا جماعات لا تفقه أصول وقواعد بناء الدول، وامتلاكها لخطابات أيديولوجية تبشيرية لا يعني أنها قادرة على بناء دولة بشروطها القانونية والدستورية والسياسية ومنسجمة وروح العصر ومكاسب الحضارة الحديثة.

من هنا فإن من يريد أن يدمر دنياء، ويقضي على كل فرص الحياة الكريمة، فعليه باتباع هذه الجماعات. وعليه فإننا نعتقد وبشكل عميق أن جماعات العنف والإرهاب، قادرة على التخريب والتفجير وإدخال الدول والمجتمعات في مربع الدول والمجتمعات الفاشلة، وغير قادرة -ذاتياً وموضوعياً- من بناء دول مستقرة وتحرك باتجاه التطور والتقدم. هذا ما تثبته التجارب، وهذا ما نفهمه من عقلية أهل التطرف والإرهاب. فالكلام الجاهز والبسيط والمعادلات الصفرية لاتبني دولاً، ولا تؤسس لاستقرار عميق للأمم والمجتمعات.



## □ العالم العربي ودولة المواطنة

لعلنا لا نأتي بجديد حين القول: إن أغلب المجال العربي بكل دوله وشعوبه يعاني من تحديات خطية وأزمات بنيوية ترهق كاهل الجميع، وتدخلهم في أتون مآزق كارثية.

فبعض دول هذا المجال العربي دخلت في نطاق الدول الفاشلة، التي لا تتمكّن من تسيير شؤون مجتمعتها، مما أفضى إلى استفحال أزماتها ومآزقها على كل الصعد سواء الاقتصادية أو الأمنية أو السياسية.. والبعض الآخر من الدول والمجتمعات مهدّد في وحدته الاجتماعية والسياسية، حيث هي قاب قوسين أو أدنى من اندلاع بعض أشكال وصور الحرب الأهلية.

ودول أخرى تعاني من غياب النظام السياسي المستقر، ولا زالت أطرافه ومكوّناته السياسية والمذهبية تتصارع على شكل النظام السياسي وطبيعة التمثيل لمكوّنات وتعبيرات مجتمعتها.

إضافة إلى هذه الصور، هناك انفجار للهويات الفرعية في المجال العربي بشكل عمودي وأفقي، مما يجعل النسيج الاجتماعي مهدّدًا بحروب وصراعات مذهبية وطائفية وقومية وجهوية. ونحن نعتقد أن اللحظة العربية الراهنة مليئة بتحديات خطيرة، تهدّد استقرار الكثير من الدول والمجتمعات العربية، وتدخل الجميع في أتون نزاعات عبثية تستنزف الجميع وتضعفهم، وتعمّق الفجوة بين جميع الأطراف والمكوّنات.

وفي تقديرنا، إن المشكلة الجوهرية التي ساهمت بشكل أو بآخر في بروز هذه المآزق والتوترات في المجال العربي، هي غياب علاقة المواطنة بين مكوّنات وتعبيرات المجتمع العربي الواحد.

فالمجتمعات العربية تعيش التنوّع الديني والمذهبي والقومي، وغياب نظام المواطنة كنظام متجاوز للتعبيرات التقليدية، جعل بعض هذه المكوّنات تعيش التوتر في علاقتها، وبرزت في الأفق توترات طائفية ومذهبية وقومية. فالعلاقات الإسلامية - المسيحية في المجال العربي، شابهها بعض التوتر، وحدثت بعض الصدامات والتوترات في بعض البلدان العربية التي يتواجد فيها مسيحيون عرب.

وفي دول عربية أخرى، ساءت العلاقة بين مكوّناتها القومية، بحيث برزت توترات وأزمات قومية في المجال العربي، وليس بعيداً عنا المشكلة الأمازيغية والكردية والأفريقية.

وإضافة إلى هذه التوترات الدينية والقومية، هناك توترات مذهبية بين السنة والشيعة،



وعاشت بعض الدول والمجتمعات العربية توترات مذهبية خطيرة تهدد استقرارها السياسي والاجتماعي.

فحينما تتراجع قيم المواطنة في العلاقات بين مكونات المجتمعات العربية، تزداد فرص التوترات الداخلية في هذه المجتمعات؛ لهذا فإننا نعتقد أن العالم العربي يعيش مآزق خطيرة على أكثر من صعيد، وهي بالدرجة الأولى تعود إلى خياراته السياسية والثقافية. فحينما يغيب المشروع الوطني والعربي، الذي يستهدف استيعاب أطراف المجتمع العربي، وإخراجه من دائرة انحباسه في الأطر والتعبيرات التقليدية إلى رحاب المواطنة.. فإن هذا الغياب سيدخل المجتمعات العربية في تناقضات أفقية وعمودية، تهدد استقرارها السياسي والاجتماعي.

وإن نزعات الاستئصال أو تعميم النماذج لا تفضي إلى معالجة هذه الفتنة والمحنة، بل توفر لها المزيد من المبررات والمسوغات.

فدول المجال العربي معنية اليوم وبالدرجة الأولى بإنهاء مشاكلها الداخلية الخطيرة، التي أدخلت بعض هذه الدول في خانة الدول الفاشلة والبعض الآخر على حافة الحرب الداخلية التي تنذر بالمزيد من التشظي والانقسام.

فما تعانيه بعض دول المجال العربي على هذا الصعيد خطير، وإذا استمرت الأحوال على حالها فإن المجال العربي سيخرج من حركة التاريخ، وسيخضع لظروف وتحديات قاسية على كل الصعد والمستويات.

وإن حالة التداعي والتآكل في الأوضاع الداخلية العربية لا يمكن إيقافها أو الحد من تأثيراتها الكارثية إلا بصياغة العلاقة بين أطراف المجتمع على قاعدة المواطنة المتساوية في الحقوق والواجبات.

وإن غياب مقتضيات وحقائق المواطنة في الاجتماع السياسي العربي، سيقوي من اندفاع المواطنين العرب نحو انتماءاتهم التقليدية، وعودة الصراعات المذهبية والقومية والدينية بينهم، وسيوفر لخصوم المجال العربي الخارجين إمكانية التدخل والتأثير في راهن هذا المجال ومستقبله.

فالمجتمعات العربية كغيرها من المجتمعات الإنسانية، التي تحتضن تعدديات وتنوعات مختلفة، لا يمكن إدارة هذه التعدديات على نحو إيجابي إلا بالقاعدة الدستورية الحديثة (المواطنة) كما فعلت تلك المجتمعات الإنسانية التي حافظت على أمنها واستقرارها.

فالاستقرار الاجتماعي والسياسي العميق في المجتمعات العربية هو وليد المواطنة بكل حمولتها القانونية والحقوقية والسياسية.

وأي مجتمع عربي لا يفي بمقتضيات هذه المواطنة فإن تباينات واقعه ستنفجر وسيعمل كل طرف للاحتواء بانتهاه التقليدي والتاريخي، مما يصنع الحواجز النفسية والاجتماعية والثقافية والسياسية بين مكونات المجتمع الواحد.

وفي غالب الأحيان فإن هذه الحواجز لا تُصنع إلا بمبررات ومسوغات صراعية وعنيفة بين جميع الأطراف، فتنتهي موجبات الاستقرار، ويدخل الجميع في نفق التوترات والمآزق المفتوحة على كل الاحتمالات.

لهذا فإن دولة المواطنة هي الحل الناجح لخروج العالم العربي من مآزقه وتوتراته الراهنة.. فدولة المواطنة هي التي تصنع الاستقرار وتحافظ عليه، وهي التي تستوعب جميع التعدديات وتجعلها شريكة فعلية في الشأن العام، وهي التي تجعل خيارات المجتمع العليا منسجمة مع خيارات الدولة العليا والعكس، وهي التي تشعر الجميع بأهمية العمل على بناء تجربة جديدة على كل المستويات، وهي التي تصنع الأمن الحقيقي لكل المواطنين في ظل الظروف والتحديات الخطيرة التي تمر بها المنطقة.

والمجتمعات لا تحيا حق الحياة إلا بشعور الجميع بالأمن والاستقرار؛ لهذا فإن الأمن والاستقرار لا يُبنى بإبعاد طرف أو تهमيشه، وإنما بإشراكه والعمل على دمج وفق رؤية ومشروع متكامل في الحياة العامة.

وهذا لا تقوم به إلا دولة المواطنة، التي تُعلي من شأن هذه القيمة، ولا تفرّق بين مواطنيها لاعتبارات دينية أو مذهبية أو قومية.. فهي دولة الجميع، وهي التمثيل الأمين لكل تعبيرات وحراك المجتمع.

فالمجال العربي اليوم -من أقصاه إلى أقصاه- أمام مفترق طرق، فإما المزيد من التداعي والتآكل، أو وقف الانحدار عبر إصلاح أو ضاعه وتطوير أحواله، والانخراط في مشروع استيعاب جميع أطرافه ومكوناته في الحياة السياسية العامة.. فالخطوة الأولى المطلوبة للخروج من كل مآزق الراهن وتوتراته، في المجال العربي، هي أن تتحوّل الدولة في المجال العربي إلى دولة استيعابية للجميع، بحيث لا يشعر أحد بالبعد والاستبعاد.. دولة المواطن بصرف النظر عن دينه أو مذهبه أو قومه، بحيث تكون المواطنة هي العقد الذي ينظم العلاقة بين جميع الأطراف.. فالمواطنة هي الجامع المشترك، وهي حصن الجميع الذي يحول دون افتتات أحد على أحد.

وجماع القول: إن دولة المواطنة المتساوية في الحقوق والواجبات هي خشبة الخلاص من الكثير من المآزق والأزمات.

### □ العالم العربي والحكم الرشيد

يعيش العالم العربي بكل دوله وشعوبه اليوم، الكثير من التحوّلات والتطوّرات المتسارعة، حيث دشّنت لحظة سقوط نظام بن علي في تونس عملية التغيرات والتحوّلات التي ما زال تأثيرها ممتدّاً ومتواصلاً في كل أرجاء العالم العربي بمستويات وأشكال متفاوتة ومختلفة. ولا ريب أن ما يجري من أحداث وتطوّرات في بعض البلدان العربية، هو مذهل وغير متوقّع وكل المعطيات السابقة، لا تؤشّر إلى أن ما حدث سيكون قريباً.

لهذا فإن كل هذه التطوّرات والتحوّلات هي بمستوى من المستويات مفاجئة للجميع.

فالفكر السياسي العربي -وخلال العقود الثلاثة الماضية- كان يبشر بأن الثورات والانتفاضات الشعبية لم تعد هي وسيلة التغيير السياسي في المنطقة، وأن ثورة ١٩٧٩م في إيران هي آخر الثورات الشعبية في المنطقة؛ لذلك فإن النخب السياسية في العالم العربي -بكل أيديولوجياتها وخلفياتها الفكرية- كانت تعيش حالة من اليأس تجاه قدرة الشعب أو الشعوب العربية على إحداث تحوّلات دراماتيكية في واقعها السياسي وواقع المنطقة بشكل عام.. ولكن جاءت أحداث وتطوّرات وتحوّلات تونس ومن بعدها مصر، لكي تثبت عكس ما كانت تروّجه بعض الأيديولوجيات والنخب تجاه الجماهير وقدرتها على إحداث تغيير سياسي في واقعها العام. والملفت للنظر الذي يحتاج إلى الكثير من التأمل العميق هو أن جيل الشباب، أي جيل الإعلام الجديد من الفيسبوك وتويتر ويوتيوب، هو الذي قاد عملية التغيير، وهو الذي تمكّن من تحريك الشارع العام في تونس ومصر. فالجيل الجديد الذي كانت تصفه بعض النخب والجماعات بأنه جيل ترعرع دون قضية عامة يسعى من أجلها ويناضل في الدفاع عنها عكس أجيال الخمسينات والستينات، هو الذي قاد عملية التغيير، وبوسائله السلمية استطاع أن يحرك كل النخب وكل شرائح وفئات المجتمع الأخرى.

لهذا فإن ما حدث ويحدث في العالم العربي اليوم هو مذهل، وقد أنهى حقبة وتداعيات أحداث الحادي عشر من سبتمبر، حيث كان الغرب ينظر إلى شرائح المجتمعات العربية المختلفة بوصفها مشرّعين قائلين أو محتملاً للإنسان الإرهابي الذي يفجّر نفسه، ويقوم بأعمال عنفية لا تنسجم وقيم الدين وأعراف العالم العربي وتقاليدته الراسخة.

فما جرى في تونس ومصر، حيث حضر الشباب، ومارسوا حقهم بالتعبير عن الرأي، أنهى -على المستوى الاستراتيجي- حقبة بقاء الشباب العربي تحت تهمة وتداعيات أحداث الحادي عشر من سبتمبر.

فالنموذج الجديد الذي قدّمه الشباب العربي -في تونس ومصر وغيرها من الدول العربية التي تشهد حراكاً اجتماعياً وسياسياً ومطلبياً- هو أنه جيل يستحق أن يعيش حياة كريمة، وأن تعاطيه الشأن العام عبّر عنه خارج الأطر والأحزاب الأيديولوجية، وإنما مارسه بطريقته الخاصة. والمذهل في الأمر أن هذه الطريقة غير المتوقعة هي التي آتت أكلها، ونجحت في إحداث تغييرات وتحولات سياسية واجتماعية كبرى في أكثر من بلد عربي؛ لهذا فإننا نعتقد أن المنطقة العربية بأسرها تعيش مرحلة جديدة على أكثر من صعيد. وما نود أن نؤكد عليه في هذا السياق هي النقاط التالية:

١- إن المجتمعات والشعوب العربية تستحق حكومات وأنظمة سياسية متطورة ومدنية، وتفسح المجال للكفاءات الوطنية المختلفة للمشاركة في تنمية الأوطان العربية وتطورها على مختلف الصعد والمستويات.

والذي يلاحظ أن الدول العربية التي كانت أو ما زالت في منأى من موجة المطالبة بالإصلاحات والتغييرات، هي تلك الدول التي تعيش في ظل أنظمة وحكومات فيها بعض اللمسات أو الحقائق الديمقراطية، أو تمكّنت من حل بعض مشاكل شعبيها الاقتصادية والاجتماعية، ومع ذلك فإننا نعتقد أن هذه الموجة ستطال بشكل أو بآخر كل الدول والشعوب العربية.

ونحن نعتقد أن مسارعة الدول العربية في القيام بإصلاحات سياسية ودستورية واقتصادية، سيقبّل من فرص خروج الناس إلى الشارع إلى المطالبة بحقوقهم. وما جرى في تونس ومصر يوضّح بشكل لا لبس فيه أن المجتمعات العربية تستحق أوضاعاً سياسية واقتصادية وقانونية أفضل مما تعيشه الآن.

٢- إن التحولات السياسية الكبرى التي تحقّقت في تونس ومصر، وموجاتها الارتدادية في أكثر من بلد عربي، تجعلنا نعتقد وبعمق أن المشاكل الكبرى -وبالذات على الصعيد السياسي- متشابهة في أغلب الدول العربية.. فالحكومات والأنظمة السياسية في هذه الدول هي أنظمة ذات قاعدة اجتماعية ضيقة، مع تضخّم في أجهزتها الأمنية التي تمارس الإرهاب والقمع بكل صوره وأشكاله، مما زاد من الاحتقانات، وراكم من المشكلات البنيوية التي يعيشها المجتمع والدولة في هذا البلد العربي أو ذاك.

وبفعل هذه الحقيقة تمكّنت هذه الدول التسلّطية من إفراغ كل الأشكال والحقائق الديمقراطية الموجودة في أكثر من بلد عربي من مضمونها الحقيقي، حتى أضحت نموذجاً صارخاً للمقولة التي أطلقها المفكر المصري (عصمت سيف الدولة) بالاستبداد الديمقراطي.. فالأشكال الديمقراطية أصبحت عبئاً حقيقياً على المجتمعات العربية ونخبها السياسية والاجتماعية والثقافية؛ لأنه باسم الديمقراطية يتم تأييد السلطة واحتكار عناصر القوة، وتستفحل من جراء هذا كل أمراض الاستبداد والديكتاتورية.

٣- إن الإصلاح السياسي الذي نراه جسر عبور لكل الدول العربية إلى مرحلة جديدة تؤهلها لتجاوز بعض مشكلاتها، ومعالجة أزماتها الداخلية، ويخصّنها من خلال تطوير علاقة الدولة بمجتمعها تجاه كل التحديات والمخاطر.. أقول: إن هذا الإصلاح السياسي هو ضرورة حكومية - رسمية، كما هو حاجة وضرورة مجتمعية.

فهو (الإصلاح) ضرورة للحكومات العربية لتجديد شرعيتها الوطنية، وتوسيع قاعدتها الاجتماعية، ولكي تتمكّن من مواجهة التحديات المختلفة.. كما هو (أي الإصلاح) ضرورة وحاجة للمجتمعات العربية؛ لأنه هو الذي يخرج الجميع من أتون التناقضات الأفقية والعمودية الكامنة في قاع المجتمعات العربية، وهو الذي يصوغ العلاقة بين مختلف المكونات على أسس الاحترام المتبادل والمواطنة المتساوية في الحقوق والواجبات.

ومن المعلوم أن الانغلاق في السلطة سمة من سمات الدولة التسلطية (على حد تعبير خلدون النقيب في كتابه: الدولة التسلطية في المشرق العربي المعاصر - دراسة بنائية مقارنة). وهو يعبر عن حالة غير طبيعية في مسيرة الدولة الحديثة، هي حالة التماهي بين السلطة والدولة؛ لهذا فإن العالم العربي بحاجة إلى أنظمة سياسية حديثة تستجيب لشروط العصر ويتناسب والدينامية الاجتماعية المتدفقة.

٤- إن التجارب والتحوّلات السياسية الكبرى تجعلنا نعتقد أن الشيء الأساس الذي يجعل عمر الدول طويلاً وممتداً عبر التاريخ، ليس هو ترسانتها العسكرية وموقعها الجغرافي والاستراتيجي، وإنما هو قبول ورضا الناس بها؛ إذ إن كل تجارب الدول عبر التاريخ الطويل تثبت بشكل لا لبس فيه أن حكم الناس بالإكراه، قد يطول، إلّا أنه لا يدوم، وإن عمر الدول واستمرارها مرهون بقدره هذه الدول على تحقيق رضا وقبول الناس بها. بمعنى أن الدول حتى ولو كانت إمكاناتها البشرية محدودة وثرواتها الطبيعية والاقتصادية متواضعة، إلّا أن رضا الناس بها، وقبول الشعب بأدائها وخياراتها، يجبران الكثير من نواقص الدولة الذاتية أو الموضوعية، ويمدّانها بأسباب الاستمرار والديمومة.

فالذي يديم الدول ويوفر لها إمكانية الاستمرار هو مشاركة الناس في شؤونها المختلفة، واحتضانهم لمشروعها، وشعورهم بأنها (أي الدولة) هي التعبير الأمثل لآمالهم وطموحاتهم المختلفة.

وما جرى في تونس ومصر من أحداث وتحوّلات سياسية سريعة يؤكّد هذه الحقيقة.. فكل المؤسسات والأجهزة العسكرية لم تستطع أن تدافع عن مؤسسة السلطة التي يرفضها الناس ويعتبرونها معادية لهم في حياتهم اليومية وتصوراتهم لذاتهم الجمعية والمستقبلية؛ لهذا فإننا نعتقد بأن إصرار الدول في إصلاح أوضاعها وتطوير أنظمتها القانونية والدستورية، وتوسيع قاعدتها الاجتماعية، وتجديد شرعيتها السياسية، كل هذه العناصر تساهم في إعطاء عمر جديد لهذه الدول.

فتحريك عجلة الإصلاح السياسي والاجتماعي والاقتصادي في دولنا العربية، أضحي اليوم من الضرورات والأولويات، التي تحول دون دخول دولنا العربية في أتون المشكلات والأزمات التي تعوق مسيرتها ودورها في الحياة الوطنية والقومية والدولية.

ومن المؤكّد أن اقتراب الدول العربية من قيم ومعايير الحكم الرشيد، هو الذي سيعيد الاعتبار إلى المنطقة العربية، وهو السبيل المتاح والممكن اليوم للخروج من العديد من الأزمات والمآزق على الصعيدين الداخلي والخارجي.

وحده الحكم الرشيد بكل قيمه ومضامينه ومقتضياته، هو الذي سيعيد العالم العربي إلى حركة التاريخ، ودون ذلك ستبقى المنطقة بكل ثرواتها البشرية والاقتصادية بعيداً عن القبض على أسباب التقدم والاستمرار الحضاري.

### □ أيها العرب.. حافظوا على دولكم

لو تأملنا في مآل الأحداث والتطوّرات التي تجري في المنطقة العربية على أكثر من صعيد، لوصلنا إلى قناعة عميقة مفادها: أن هذه الأحداث تتّجه صوب إسقاط مفهوم وواقع الدولة في المنطقة العربية لصالح إمارات أو ولايات لا تتعدّى إدارة الأوضاع المحلية، بحيث تتحوّل كل مدينة في المنطقة العربية إلى ولاية قائمة بذاتها، لها علمها الخاص وجيشها وحكومتها.

مما يعني الترحّم على مرحلة سايكس بيكو، والدخول في مرحلة تجزئة المجزأ وتأسيس حكومات وأنظمة سياسية على مقاس الانتهاءات الدينية والمذهبية والقبلية المنتشرة في ربوع العالم العربي.

وتباشر هذه المرحلة بدأت في الرقّة ودير الزور والموصل، والعمل متواصل لتعميم هذه النماذج الكارثية على المنطقة العربية.

من هنا فإن المعطيات السياسية القائمة اليوم في المنطقة العربية، تتّجه صوب (اللدولة)، وهي حالة إذا تعمّمت في العالم العربي فإن هذا يعني دخول العرب جميعاً في متاهة طويلة، ستمارس فيها كل أشكال الفوضى والقتل على الهوية وضياع الحقوق بكل مستوياتها.

وعليه فإننا ندرك أخطاء وخطايا الكثير من الدول في المنطقة العربية، ونعتبر أن بعض خيارات وسياسات هذه الدول هي التي أوصلت الأمور إلى ما وصلت إليه.

ولكن البديل الذي تتّجه إليه الأحداث والتطوّرات أكثر خطراً وكارثية على الواقع العربي من وجود دول تحافظ في المجمل على النظام العام وتحول دون الاقتتال الأهلي.

فالدول مهما كانت ارتكابات وأخطاؤها وسيئاتها، إلا أنها أفضل بكثير من مرحلة (اللدولة) حيث تعمّ الفوضى وتسري كل أشكال النهب والتعدّي على الحقوق.

من هنا فإننا نرى أن الراهن العربي في أغلب دوله ومناطقه يتّجه صوب: إما مرحلة بقاء الدولة القائمة بكل أخطائها وسيئاتها أو مرحلة (اللدولة) حيث تتشكّل ولايات وإدارات محلية على مقاس الانتهاء المذهبية والقبلية والدينية.

ومن المؤكّد أن تعميم نموذج (اللدولة) يساوي تغييب دائم للعرب على كل المستويات الإقليمية والدولية، وانتصار تاريخي للمشروع الصهيوني في المنطقة، ودخول العرب في مرحلة من المطالبة بإصلاح دولهم وخياراتها السياسية والاقتصادية إلى مرحلة بقاء الدول ووظائفها الأولية.

وإزاء هذه التطوّرات الخطيرة التي تشهدها العديد من الدول، حيث تحوّلت من دولة واحدة إلى مجموعة دويلات متحاربة بعضها مع بعض من دون أي أفق للحل والمصالحة، من الضروري التأكيد على النقاط التالية:

١- إننا ندرك أهمية وجود مؤسسة الدولة كناظم أساس لكل الأمم والشعوب، ونعتبر أن غياب مؤسسة الدولة يعني -على المستوى العملي- الوقوع في براثن الفوضى والاقتتال الداخلي.

ولكن صمود هذه الدولة -أمام تطوّرات المرحلة وتداعياتها الخطيرة- يتطلّب من القائمين على أمر الدول في كل المنطقة العربية إلى إصلاح وتطوير بعض أمورها، حتى لا



يكون الطريق الوحيد أمام بعض العرب (وهو طريق غير مبرّر على كل حال) هو إسقاط الدولة وبناء أوضاع سياسية واجتماعية على مقاس المذهب والقبائل والعشائر.

ومن الضروري -في هذا السياق- أن تدرك جميع النخب والفعاليات، أنه مهما كان سوء الدولة وخياراتها إلا أنها أفضل من مرحلة تشظي الدولة وإنهاء وجودها كناظم ومحافظ على المصالح العامة.

ولو تأملنا في أحوال الناس والشعوب الذين عاشوا مرحلة غياب الدولة وانخرطوا في مرحلة الفوضى وتعدّد الرايات والمجاميع المسلحة التي تدير مدناً وأحياءً لا تُضحت بعمق حقيقة ما نصبو إليه. فلو كان الخيار دولة جائرة وبها عيوب الدنيا إلا أنها تحافظ على الحدود الدنيا للنظام العام ومصالح الناس، وبين تغييب الدولة وكل مكّون أو تعبير يدير نفسه بنفسه، فإننا لا شك نفضّل الخيار الأول؛ لأنه -في الحدود الدنيا- يحول دون الفوضى وانتشارها.

من هنا فإننا ندعو كل القوى الأهلية التي تحارب حكوماتها وأنظمتها السياسية إلى ضرورة الالتفات إلى طبيعة المخطط الذي يستهدف المنطقة، حيث تدمير الجيوش العربية وتخريب البنية التحتية للدول والمجتمعات وتغذية مستمرة للإحـن المذهبية والقبلية والجهوية، مما يفضي -على المستوى العملي- إلى انهيار الدولة في المنطقة العربية.

فنحن مع إصلاح الأوضاع السياسية في كل دول المنطقة العربية، ولكننا لسنا مع تدمير الدول وتخريب عناصر القوة والاستقرار فيها وفي مجتمعاتنا. لذلك ثمة ضرورة للحفاظ على الدولة لوقف الانحدار، وللحوّل دون التشظّي الدائم في المنطقة العربية.

٢- بعيداً عن أحن التاريخ وصعوبات الراهن ومآزقه والتباساته، ثمة حاجة تاريخية في المنطقة العربية والإسلامية لصياغة تفاهم جديد بين السنة والشيعة في المنطقة العربية، يستهدف هذا التفاهم إنهاء حالة الاحتراب القائمة في أكثر من بلد عربي، وإرساء قواعد وأسس ومبادئ لعلاقة تفاهم جديدة تجنّب المنطقة بأسرها احتمالات الحروب المذهبية المتنّلة والتي لا رابح منها سوى أعداء الأمة المتربّصين براهنها ومستقبلها؛ لأن بقاء حالة الانقسام الحاد والاحتراب المستمر سيجعل المنطقة بأسرها مكشوفة أمنياً وسياسياً، وهذا الانكشاف لن يخدم إلا أعداء الأمة.

وندرك سلفاً أن كل طرف يحمل الطرف الآخر أخطاء وخطايا الراهن، ولكن من الضروري أن يدرك الجميع: أن السنة والشيعة في المنطقة العربية محكومون بالتفاهم مهما كانت الصعوبات والمشاكل؛ لأن الخيار الآخر المتاح إذا غابت حقائق التفاهم هو انقسام



المنطقة أفقيًا وعموديًا ودخولها في مرحلة انعدام الوزن من جراء حالة التوترات المذهبية المفتوحة على كل الاحتمالات.

فكما تمكّن الأوروبيون من تجنب منطقتهم ويلات الحروب باتفاق وتفاهم (وستفاليا) نحن اليوم أحوج ما نكون إلى تفاهم سني - شيعي يجنب المنطقة بأسرها ويلات الحروب المذهبية.

٣- ويبقى الخيار الأسلم للجميع، هو خيار المصالحة بين الدولة والمجتمع في المنطقة العربية، بحيث تُنصت الدولة إلى حاجات ومتطلبات المجتمع وتعمل على تلبيةها وفق إمكانياتها وقدراتها.

وهذا الخيار بمتوالياته السياسية والاجتماعية سيجنب المنطقة الكثير من المخاطر، كما أنه سيجدد شرعية النظام السياسي، ويوسع من قاعدته الاجتماعية، وسيفك وينفس حالة الاحتقان التي قد تكون سائدة في بعض دوائر المجتمع.

ومادمنّا نتحدّث عن مصالحة، فإننا نتحدّث عن ضرورة التسوية السياسية بين الطرفين، بحيث يتم التنازل المتبادل، من أجل إخراج المنطقة من احتمالات السقوط في مهاوي العنف الأعمى.

وخلاصة القول: إن المنطقة العربية -لعوامل ذاتية وأخرى دولية- تتعرّض إلى مشروع خطير يستهدف تفجير المجتمعات العربية من الداخل، وإسقاط دولها وتأسيس أمارات ودويلات غير قابلة للحياة إلّا بتعميم لغة القتل وحقائق العنف العبي. وإن ملامح هذا المشروع بدأت بالبروز في العراق وسوريا؛ لذلك ثمة حاجة عربية عميقة لليقظة والوقوف في وجه هذا المخطّط والمشروع الذي لو تحقّق سيجعل الجميع يترحم على لحظة سايكس بيكو. لذلك فإن دعوتنا الصريحة للعرب جميعًا: أن حافظوا على دولكم الوطنية، وامنعوا إسقاطها وانهارها.. فمهما كانت سيئات هذه الدول إلّا أنها أفضل من لحظات اللادولة حيث يتمّ تعميم الفوضى والقتل.

### سؤال التقدم..

ماذا كسب المسلمون من تقدم العالم؟

زكي الميلاد

- ١ -

#### فكرة السؤال وحكمته

ارتبطت الفلسفة منذ عهدها القديم بالسؤال، وحدث هذا الربط بعدما عرف أرسطو الفلسفة واضعاً السؤال في قلب تعريف الفلسفة، قائلاً عنها: إنها أسئلة الأصل فيها دهشة الإنسان من الظواهر التي تحيط به. واستناداً لهذا القول اعتبر المفكر المغربي الدكتور طه عبد الرحمن أن الفلسفة لم تشتهر بشيء اشتهاها بممارسة السؤال، ولم يُطبق المشتغلون بها على شيء إطباقهم على هذا الوصف<sup>(١)</sup>.

وإذا كانت الفلسفة بالمعنى الأرسطي القديم قد بدأت بالدهشة، فهذا يعني أنها اتخذت من السؤال منصة لها، باعتبار أن الدهشة لا تمثل لها بهذا الوصف إلا بالسؤال، فالدهشة لا تكون دهشة إلا بالسؤال، فإذا غاب السؤال ذهبت الدهشة، وإذا حضرت الدهشة حضر السؤال، وعلى هذا الأساس

(١) طه عبد الرحمن، الحق العربي في الاختلاف الفلسفي، بيروت: المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٢م، ص ١٣.

يمكن القول: إن مع كل دهشة يوجد سؤال، ولكن ليس مع كل سؤال توجد دهشة.

لذا فإن السؤال الذي يتلازم مع الدهشة يكون سؤالاً له طبيعة مختلفة تحوُّله لأن يندرج في عالم الفلسفة ويتَّصل بفضائها الفلسفي الرحب، ومن ثمَّ يحمل صفتها ووصفها، ويعرف بصفة السؤال الفلسفي أو السؤال الذي له صلة وصل بالفلسفة، ويراد به السؤال المتلازم مع الدهشة، وهذه الدهشة يلج السؤال إلى بيت الفلسفة، ومن دونها تمتنع الفلسفة عن تقبل هذا السؤال وتعلن مفارقتها معه درباً ومساراً.

ومن طبيعة السؤال أن يُولَّد حركة في الذهن، فهو يأتي ليستثير الذهن، ويكسر فيه حالة السكون، ويدفعه نحو التنبُّه واليقظة، وإذا جاءت الدهشة هنا فإنها تريد من قوة الحركة المتولَّدة من السؤال بشكل يتفارق مع حركة السؤال الفاقدة للدهشة.

وهذا ما يعرفه الحكماء وبه يتميزون، فإنهم ينظرون إلى السؤال من جهة الدهشة، وبدافع الدهشة يتصلون بالسؤال ويتعاملون فحصاً وتأملاً، والسؤال الذي لا يجدون فيه دهشة يطرحونه جانباً، ويعتبرونه يقع خارج نطاق اهتمامهم، وأقل درجة من مقامهم.

ولكي يتصف السؤال بالدهشة بحاجة إلى إبداع وابتكار، ومن هنا تكمن صعوبة السؤال من جهة، وحيوية السؤال من جهة أخرى، وجه الصعوبة لأن ليس من السهولة إبداع السؤال وابتكاره، فالوصول إلى ذلك بحاجة لتأملات مستفيضة ينشط فيها الفكر، وقد يستغرق وقتاً وجهداً، لذا لا يقوى على إبداعه وابتكاره إلا أولئك الذين يتصفون بيقظة الفكر وسعة الخيال وقوة التأمل، وهم في الغالب قلَّة من الناس يعرفون بين الملل كافة بأهل الفكر والمعرفة والحكمة.

ووجه الحيوية لأن الإبداع والابتكار يجعل السؤال محافظاً على نشاطه وديناميته، ويكون عندئذٍ مؤهلاً لأن يتخطى حدود المكان وحدود الزمان، متنقلاً بين الأمم والمجتمعات، عابراً بين الأيام والسنين، ممتداً في أجله، متوهجاً بدهشته، متفارقاً بهذه الدهشة عن كل سؤال آخر فاقد لهذه السمة، فالدهشة تضيف للسؤال عمراً يطول به أجله، دهشة يتلمسها الناظر إلى السؤال في كل آن، ومن هذه الجهة ينقسم السؤال ما بين سؤال قصير الأجل وسؤال طويل الأجل، وما بين سؤال يقف عند حدود المكان والزمان وسؤال يتخطى حدود المكان والزمان، وهنا تكمن عظمة الدهشة.

أردت من هذه المقدمة لفت الانتباه لفكرة السؤال وحكمته، باعتبار أني اتخذت من السؤال مدخلاً وموضوعاً، وقدمت سؤالاً أظنه جديداً، ولعله يتَّسم بحيوية فكرية، وأفق نهضوي، ولا يخلو من طرافة ودهشة، ويستحق تأملاً ونظراً، فقد جاء حصيلة تأملات

مستفيضة، وثمره اشتغالات فكرية وبحثية وثيقة الصلة بالمجال النهضوي والحضاري، متحدداً بهذا السؤال: ماذا كسب المسلمون من تقدم العالم؟

لا شك أن هذا السؤال مادة وصورة له إشارات الدالة لسانياً، وله علاماته الدالة ثقافياً، وله آفاقه الدالة حضارية، وله حقله الدلالي الذي يتكشف لمن يتوقف عنده فحصاً وتحليلاً.

وأكدًا أن هذا السؤال ليس من نمط التساؤلات العادية أو العابرة، ولا من نمط التساؤلات السريعة أو العاجلة، أو التساؤلات الضحلة أو الباهتة، أو التساؤلات الرتيبة والمكررة، وإنما هو من نمط التساؤلات الجادة والفعالة.

جدية هذا السؤال وفعاليته تكمن من جهة في استحضار فكرة التقدم وربط المسلمين بهذه الفكرة الجادة والفعالة، وتكمن من جهة أخرى في ربط المسلمين بالعالم على أساس فكرة التقدم.

الجهة الأولى ناظرة إلى الفكرة في بعدها النظري، والجهة الثانية ناظرة إلى الفكرة في بعدها التطبيقي. كما أن الجهة الأولى ناظرة إلى الفكرة من زاوية الذات والعلاقة مع الذات، والجهة الثانية ناظرة إلى الفكرة من زاوية الآخر والعلاقة مع الآخر.

وفكرة التقدم من هاتين الجهتين تعاني في ساحة العرب والمسلمين من ضعف وتراجع شديدين، فلا هي من جهة الذات تمثل فكرة قوية ومشعة، ولا هي من جهة الآخر تمثل فكرة قوية ومشعة.

من جهة الذات لا تمثل فكرة التقدم فكرة قوية ومشعة على مستوى التأسيس النظري والبحث الفكري، فالدراسات والأبحاث حولها لا زالت في المجال العربي المعاصر تعد ضئيلة من ناحية الكم، ومتفاوتة من ناحية الكيف، ومتباعدة من ناحية الوقت، ومتباينة من ناحية المرجعية الفكرية، فهي من هذه الناحية منقسمة ما بين مرجعتين إسلامية وغربية، لذا فإن هذه الفكرة بحاجة إلى مزيد من العناية بها والاهتمام على مستوى التأسيس النظري والبحث الفكري، من أجل أن تكون فكرة قوية ومشعة في ساحة أمتنا، تطلُّعاً لأمل واعد.

ومن جهة الآخر، لا تمثل فكرة التقدم فكرة قوية على مستوى العلاقة مع العالم التي يغيب فيها منظور كسب التقدم، فنحن لا ننظر إلى العالم من زاوية كسب ما فيه من تقدم، بل ونجهل هذا المنظور ولا ندرك الحاجة إليه، لذا فإننا من أقل الأمم استفادة من تقدم العالم، مع أننا من أكثر الأمم حاجة لكسب التقدم من العالم!

من جانب آخر، أن سؤالنا ليس سؤالاً منقطعاً أو منعزلاً لا نسق له ولا سياق، وإنما هو سؤال متصل جاء لكي ينضم إلى تساؤلات أخرى من نمطه وفي حقله، مكوّناً معها نسقاً فكرياً ناضجاً ومتناسكاً، أتاح مجال المقارنة والمقاربة الفكرية والنقدية، ونعني بها تلك التساؤلات التي عرفت ونالت شهرة في المجالين العربي والإسلامي، وتحدت بصورة رئيسة في سؤالين هما:

**الأول:** لماذا تأخر المسلمون ولماذا تقدم غيرهم؟ السؤال الذي طرحه الأديب اللبناني شكيب أرسلان سنة ١٩٣٠م.

**الثاني:** ماذا خسر العالم بانحطاط المسلمين؟ السؤال الذي طرحه العالم الهندي الشيخ أبو الحسن علي الحسيني الندوي سنة ١٩٥٠م.

عُرف سؤال أرسلان وكسب اهتماماً واسعاً، وبقي منفرداً لا يقارن ولا يقارب بسؤال آخر من نمطه وفي حقله، وبعد عقدين جاء سؤال الندوي وكسب كذلك اهتماماً واسعاً بصفة منفردة، وظل هذان السؤالان لفترة من الوقت منفصلين عن بعضهما لا مجاورة بينهما ولا مزوجة، لا مقارنة بينهما ولا مقاربة، بعيدين عن دائرة التنبه والالتفات.

ولعل أول مقارنة حدثت بينهما تلك التي أشار إليها الدكتور رضوان السيد في كتابه: (سياسيات الإسلام المعاصر.. مراجعات ومتابعات) الصادر سنة ١٩٩٧م، وإذا صحّ أن هذه كانت أول مقارنة فهذا يعني أنها تأخرت ما يزيد على ثلاثة عقود ونصف العقد من الزمان، مع ذلك فإنها جاءت مقتضبة وعابرة، لا تلفت الانتباه كثيراً، ولا تحفز على متابعتها، ولا يقف خلفها إدراك بأنها تمثل أول مقارنة تجمع بين السؤالين المذكورين.

وجاء السؤال الثالث لينضم إلى هذين السؤالين متأخراً عن سؤال الندوي ما يزيد على نصف قرن، مُجدّداً لهما، جامعاً بينهما، عابراً لهما إلى القرن الحادي والعشرين، فاتحاً عنهما نقاشاً نقدياً جديداً، مكوّناً معهما نسقاً فكرياً اتخذ من السؤال علامة، ومن المسلمين موضوعاً، ومن التقدّم والنهوض درباً وتطلّعاً، نسقاً تحوّلت بنيته من بنية ثنائية السؤال إلى بنية ثلاثية السؤال، فأضافت إلى هذا النسق وزادت في وزنه الاعتباري، ورصيده الفكري، وحقله الدلالي، وأفق الحضاري، وبعده الزمني.

وإذا كان سؤال الندوي جاء وقلب صورة سؤال أرسلان، فإن سؤالنا جاء وقلب صورة سؤال الندوي من جهة، وأعاد الاعتبار لسؤال أرسلان من جهة أخرى. قلب صورة سؤال الندوي محوّل صورة السؤال من الانحطاط إلى التقدّم، ومن النظر لانحطاط العالم إلى النظر لتقدّم العالم، ومن العودة إلى مجد المسلمين الماضي إلى البحث عن مجد المسلمين

القادم، ومن ثم تغيير طريقة النظر إلى الذات وطريقة النظر إلى العالم، فلا نحن اليوم أحسن الناس وضعًا ووجودًا، ولا الآخر اليوم في العالم أسوأ الناس وضعًا ووجودًا.

وأعاد هذا السؤال الاعتبار لسؤال أرسلان، لأنه جاء وتفارق من جهة مع سؤال الندوي، وتعانق من جهة أخرى مع سؤال أرسلان مشتركًا معه في الروح العامة، مذكرًا به، ومجددًا التواصل معه بتغليب فكرة التقدم في النظر إلى الذات حاجةً وضرورةً، وفي النظر إلى العالم كسبًا وتحصيلًا.

وأظن أننا كنا بحاجة إلى هذا السؤال الجديد لناحية تتعلق بعامل الزمن، لكون أن سؤال أرسلان ينتمي إلى القرن العشرين، وتحديدًا إلى العقد الرابع، بينما ينتمي هذا السؤال إلى القرن الحادي والعشرين وتحديدًا إلى العقد الثاني.

وبلحاح وضعيتنا التاريخية الراهنة، ونتيجة لطبيعة المفارقات الحضارية البعيدة والعميقة التي باتت تفصلنا عن تقدم العالم، يتقدم سؤالنا على سؤالي أرسلان والندوي باعتباره أكثر تغليبًا لفكرة التقدم، وأشد تأكيدًا عليها، علمًا أن من أوجب الواجبات علينا في هذا الزمان هو تحصيل التقدم، وتضييق الفجوة الحضارية التي اتسعت كثيرًا مع العالم، فالعالم يتقدم من حولنا ونحن في مكان آخر، نراجع إلى الوراء ولا نكاد نستطيع إيقاف هذا الانحدار الحضاري الذي أصابنا، وفعل فعله الشديد في مختلف جوانب حياتنا.

- ٢ -

## تقدم العالم.. والفرص الضائعة

سوف يسجل علينا التاريخ الحديث والمعاصر أن العرب والمسلمين كانوا من بين الأمم التي فوّتت عليها فرص الاستفادة من تقدم العالم، وهي الفرص العظيمة والمدهشة التي غيرت وجهة العالم، وأحدثت تحولات عميقة في بنية الاجتماع الإنساني، وقلبت منظورات الرؤية إلى العالم، وأطلقت معها موجات متتالية من التغيرات الواسعة والمؤثرة بشدة.

فمع مطلع القرن العشرين حدثت في أوروبا ما عُرف بالثورة الصناعية الكبرى التي قلبت صورة أوروبا، وجعلت منها مركز الصناعة في العالم، وتغيرت معها اقتصادياتها، وتراكمت ثرواتها، وتبدلت فيها أنماط العيش، وتحسّنت نوعية الحياة. وقد مثلت هذه الثورة حدثًا كبيرًا ظلّ مدوّيًا على مستوى العصر كله، حدثًا تنبّهت إليه باهتمام كبير الأمم والمجتمعات الحية في العالم، لكنها التجربة التي مرت علينا ومضت من دون أن نتوقف

عندها بعمق، ونستفيد منها بعمق.

ومرّت علينا التجربة اليابانية على عظمتها المدهشة، التجربة التي ظلّت تثير وما زالت تثير دهشة العالم في نهضتها وتقدمها، أخذت من الغرب ما تستطيع، لكنها فلتت منه ولم تقع في استلابه وتبعيته، وقدّمت نموذجاً ينتمي إلى الشرق وثقافته وتراثه، بشكل أثار حنق الغربيين الذين كانوا يظنون أن اليابان قد وقعت في شباكهم، وأصبحت تابعة لهم ومقلّدة، وباتت تمثّل النموذج الغربي في شرق آسيا، وأوضح من عبّر عن مثل هذا الانطباع الكاتب الأمريكي باتريك سميث في دراسته الموسعة عن اليابان قائلاً: «كانت اليابان دائماً بالنسبة لنا هي التي تقلّدنا وتسير على خطانا»<sup>(٢)</sup>.

انقلبت هذه الصورة وأصبحت اليابان هي التي تسير على خطاها هي وليس على خطا غيرها، متمسكة بتقاليدها، مقدمة نمطاً جديداً من الحداثة يتناغم مع تراثها الشرقي العريق، نمطاً بات يعرف في الأدبيات المعاصرة ويوصف بالحداثة المغايرة، ويقصد به تحديداً الحداثة المغايرة للحداثة الغربية.

مرت علينا هذه التجربة اليابانية وعبرنا عن إعجابنا الكبير بها تعليمياً ومجتمعياً وتقنية وإدارة ونظاماً وصناعة وإنتاجاً وبيئة...، وأشرنا إلى ذلك في مدونات كثيرة كتابات وتأليفات ودراسات، لكننا لم نتعلّم ولم نستفد منها فعلاً وحقيقة!

وتمر علينا اليوم نهضة الصين الصاعدة بهدوء وثبات ومن دون ضجيج، والتي يراقبها الغربيون وفي مقدمتهم الأمريكيون بنوع من الحذر الشديد، خوفاً من أن يتحوّل مركز العالم من الغرب إلى الشرق، فقد أصبحت الصين أبرز منافس للغرب في زعامة العالم اقتصادياً وتكنولوجياً، وأحدثت بصعودها اختلالاً كبيراً في توازنات العالم حضارياً.

وفي الوقت الذي ينكمش فيه الغرب عن العالم وتتقلص هيمنته، تتقدم الصين بمبادرة فريدة من نوعها على مستوى العالم وعلى مستوى تاريخ الحضارات، تمثلت بمبادرة (الحزام والطريق)، في محاولة جريئة منها ومفعمة بالثقة لإعادة ربط العالم بها من جديد، وقد أثارَت هذه المبادرة حفيظة الغربيين وامتعاضهم، مظهرين شكوكاً تجاهها وقلقاً وعدم ارتياح، وظلّت تصوّر لديهم في كتاباتهم بطريقة ملتبسة، بين كتابات اعتبرتها أنها تمثّل نسخة صينية جديدة من العولمة، وبين كتابات صوّرتها على أنها خطة صينية للهيمنة على آسيا والعالم، وبين كتابات صوّرتها بالفخ التجاري كما جاء في عنوان كتاب جوناثان هولسلج

(٢) باتريك سميث، اليابان رؤية جديدة، ترجمة: سعد زهران، الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ٢٠٠١م، ص ٤٣٣.

رئيس قسم الأبحاث بمعهد بروكسل للدراسات الصينية المعاصرة، (فخ طريق الحرير: كيف تتحدى أوروبا طموحات الصين التجارية؟)، الصادر سنة ٢٠١٩م، الذي رأى فيه أن طريق الحرير يهدف لتحويل بكين من مصنع العالم إلى عقله المفكر.

ومثل هذه التصويرات الملتبسة أو الحذرة سوف تستمر بلا توقف، كاشفة عن خشية الغربيين على مستقبلهم ومستقبل مدنيّتهم في العالم، وهذا ما يفسّر تلك الكتابات والدراسات المتزايدة والمستمرة بمختلف اللغات الغربية، متجلية بعناوينها المثيرة والقلقة، محذرة من قوة الصين الصاعدة، ومن نهضتها المتوثبة، وتنميتها الذاتية والمستقلة، ومن حضورها في العالم وتمددّها.

وتأكد حذر الغربيين وخشيتهم حين وجدوا أن النموذج الصيني بدأ يكتسب جاذبية وامتداداً في العديد من مجتمعات العالم، على طريقة ما حدث لنموذجهم من قبل، الذي كان جذاباً وساحراً في نظر كثير من المجتمعات عبر العالم، وتغيّرت صورته اليوم وانقلبت.

والمدهش في النموذج الصيني أن يكون له صدى قوي في دولة صاعدة مثل الهند، فحين تحدّث عن هذه التجربة أرفيند سوبرامانيان المحاضر في جامعة هارفارد الأمريكية والمستشار الاقتصادي السابق لحكومة ناريندرا مودي الهندية، لفت الانتباه بشدة إلى النموذج الصيني، قائلاً: إن «النموذج الصيني له صدى قوي للغاية في الهند، لقد بنوا أبطالاً صينيين محليين، فلماذا لا يمكننا أن نفعل الشيء نفسه هنا»<sup>(٣)</sup>.

والسؤال نفسه نظرحه مجدّداً على أنفسنا: ماذا أخذنا من هذا التجربة الصينية، وماذا تعلّمنا منها؟ وهي التجربة التي نعاصرها ونعاينها بوضوح أماننا، فهل تحوّلت إلى مصدر إشعاع لنا، أو منبع إلهام! كما هي بالنسبة لمجتمعات عديدة عبر العالم؟

وفي الفلك نفسه تمرّ علينا تجربة النهوض الآسيوي التي لفتت من جديد انتباه العالم إلى آسيا وشرق آسيا بوجه خاص، ونالت هذه التجربة إعجاباً من تلك المجتمعات التي كانت تبحث عن نموذج في التقدّم والنهوض خارج المجال الأوروبي والغربي عموماً.

وجاءت هذه التجربة الآسيوية متضافرة مع التجربتين اليابانية والصينية، لكي تبرهن فعلياً أن طريق التقدّم لا يمر عبر أوروبا فقط، ولا يتحدّد بها، وينحصر عليها، فلم تعد أوروبا تمثّل الطريق المستقيم الضامن للتقدّم، فقد أصبحت هناك طرق مستقيمة متعدّدة للتقدّم تحطّت أوروبا ومالت عنها.

(٣) جريج أي بي، هل الحرب التجارية المقبلة لأمریکا مع الهند؟ الدمام: صحيفة اليوم، الأحد ١٣ رجب ١٤٤١هـ ٨ مارس ٢٠٢٠م، العدد ١٧٠٦٨، ص ١١.



كان من المهم الوصول لمثل هذه النتيجة العظيمة والمدهشة والتثبت منها، من خلال تجارب فعلية تحققت فيها شرائط التقدم والنهوض، كالذي أنجزته مجموعة الدول الآسيوية ونعني بها: سنغافورا وكوريا الجنوبية وماليزيا وتايوان، التي وجدت في النموذج الياباني مصدر إشعاع لها ومنبع إلهام بالأمس، وتجده اليوم في النموذج الصيني.

وعن هذا النموذج الآسيوي ناظرًا ومنظورًا إليه، يمكن الإشارة إلى منظورين، منظور غربي من الخارج، ومنظور آسيوي من الداخل.

المنظور الغربي أشار إليه الكاتب الأمريكي صمويل هنتنغتون (١٩٢٧-٢٠٠٨م) في كتابه المثير للجدل (صدام الحضارات)، متحدّثًا عنه بعنوان: (التصميم الآسيوي)، في دلالة على قوة عزيمته، قائلاً: إن «التطوّر الاقتصادي لشرق آسيا أصبح واحدًا من أكثر التطوّرات أهمية في العالم في النصف الثاني من القرن العشرين، هذه العملية بدأت في اليابان في منتصف الخمسينيات، ولفترة من الوقت كان ينظر إلى اليابان على أنها ستكون الاستثناء العظيم، دولة غير غربية استطاعت بنجاح أن تحقّق التحديث والنمو الاقتصادي، غير أن عملية التطوّر الاقتصادي انتشرت إلى أربعة نمور: هونج كونج، تايوان، كوريا الجنوبية، سنغافورا، ثم فيما بعد إلى الصين وماليزيا وتايلاند وإندونيسيا، وتأخذ طريقها إلى البناء في الفلبين والهند وفيتنام»<sup>(٤)</sup>.

ورأى هنتنغتون أن التطوّر الاقتصادي الآسيوي الشرقي أخذ في تغيير ميزان القوة بين آسيا والغرب، مؤكّداً أن النجاح في تحقيق النمو الاقتصادي يولد الثقة في النفس والإحساس بالتفوّق، متلمّساً هذه الحالة عند الآسيويين الذين لم يترددوا في تأكيد تميّز ثقافتهم، والإطراء على تفوّق قيمهم، والإشادة بنمط حياتهم مقارنة بالغرب والمجتمعات الأخرى، لذا يرى هنتنغتون أن «المجتمعات الآسيوية أصبحت أقل استجابة لمطالب ومصالح الولايات المتحدة، وأكثر قدرة بشكل متزايد على مقاومة الضغوط من الولايات المتحدة وغيرها من الدول الغربية»<sup>(٥)</sup>.

كما وجد هنتنغتون أن ثقة الآسيويين بنموذجهم وصلت حدّاً عالياً دفعتهم لدعوة المجتمعات الأخرى إلى تبني نموذجهم بدلاً عن النموذج الغربي، بل ودعوة الغرب نفسه لتبني هذا النموذج، متحدّثاً عن هذا الأمر قائلاً: «يناقش الآسيويون الشرقيون بأن التطوّر الآسيوي والقيم الآسيوية هي نماذج ينبغي على المجتمعات غير الآسيوية الأخرى أن تقتدي بها في جهودها الرامية إلى اللحاق بالغرب، وينبغي أن يتبنّاه الغرب حتى يجدد نفسه،

(٤) صمويل هنتنغتون، صدام الحضارات وإعادة بناء النظام العالمي، ترجمة: مالك عبيد أبو شهيوه ومحمود محمد خلف، طرابلس: الدار الجماهيرية للنشر، ١٩٩٩م، ص ٢٠٤.

(٥) صمويل هنتنغتون، المصدر نفسه، ص ٢٠٦.

إن نموذج التطور الإنجلوسكسوني الذي كان منتعشاً جداً خلال الأربعة عقود الماضية كوسيلة للتحديث لاقتصاديات الدول النامية وبناء نظام سياسي حيوي لم يعد مجدياً، على نحو ما يدّعي الآسيويون الشرقيون. النموذج الشرق آسيوي يحتل مكانه، في الوقت الذي تحاول فيه دول من المكسيك إلى تشيلي، ومن تركيا إلى إيران والجمهوريات السوفييتية السابقة الآن إلى أن تتعلم من نجاحه، كما حاولت الأجيال السابقة التعلم من النجاح الغربي<sup>(٦)</sup>.

أما المنظور الآسيوي فقد أشار إليه بوضوح كبير الباحثين الهندي باراج خانا في كتابه المتجلى بعنوانه: (المستقبل آسيوي) الصادر سنة ٢٠١٩م، حيث بشر فيه بصعود آسيا وتفوقها عالمياً، معتبراً أن العالم يشهد تحولاً نوعياً كبيراً في مراكز القوة سيكون لصالح آسيا، ناظرًا إلى أن القرن التاسع عشر كان أوروبياً، والقرن العشرين كان أمريكياً، والقرن الحادي والعشرين سيكون آسيوياً، معلناً عن نهاية عصر الهيمنة الغربية على العالم، مؤكداً تنامي التأثير الآسيوي اقتصادياً وتكنولوجياً وبشرياً، داعياً الغربيين للتخلي عما أسماه النقاط العمياء التي أصابتهم بسوء تقدير الرؤى الآسيوية، وجعلتهم غير قادرين على تكوين تحليلات جديدة وناضجة عن آسيا ونهضتها وتفوقها، متمسكين بتحليلات قديمة وبالية ترى أن آسيا قارة عاجزة أو جامدة وغير قادرة على اتخاذ القرارات الاستراتيجية، وأنها بحاجة إلى قيادة الولايات المتحدة الأمريكية.

وتأكيداً لهذا المنظور وترسيخاً له ربط باراج خانا مستقبل آسيا بماضيها وتاريخ حضاراتها العريقة، معتبراً أن مستقبل آسيا يمثل امتداداً لماضيها، الذي ازدهرت فيه حضارات عريقة نهضت وتقدمت بعيداً عن المجال الأوروبي ثقافًةً وتاريخاً.

أمام هذه التجارب الآسيوية الناهضة، نتساءل مجدداً: ماذا أخذنا منها وماذا تعلمنا؟ فقد جاءت هذه التجارب وأعطت أملاً كبيراً، وبرهنت على أن التقدم بعيداً عن الغرب ونموذجه هو خيار ممكن ومتاح لكل الأمم، إذا سعت هذه الأمم سعيها في هذا الدرب وبذلت جهدها، فهل سَعَيْنَا سَعِينًا وبذلنا جهدنا، وتعلمنا من هذه التجارب واستفدنا؟ كما تعلمت منها واستفادت أمم وشعوب هنا وهناك!

على صعيد آخر، مرّت علينا كل تلك التطورات والإنجازات المدهشة والعظيمة في ميادين التكنولوجيا والعلوم والطب وغيرها، ومن شدة هذه التطورات وقوتها وصفت بالثورات، وجرى الحديث عن ثورة في التكنولوجيا، وثورة في العلوم، وثورة في الطب، وهكذا في ميادين أخرى، وهي الثورات التي قلبت صورة هذه الميادين وغيّرت وجهتها،

(٦) صمويل هنتنغتون، المصدر نفسه، ص ٢١٣.

وتحدثت عنها وما زالت كثير من الأبحاث والدراسات بمختلف لغات العالم، وبنوع من التباهي والفخر والإعجاب.

يضاف إليها ما عرف بثورة المنهجيات في ميادين العلوم الاجتماعية والإنسانية التي قفزت بالمعرفة وارتقت بالفكر درجات متقدمة، فهل استفدنا من هذه الإنجازات المدهشة، ومن هذه الثورات العظيمة، وتعلمنا منها؟ أم أنها مرّت علينا سمعاً وبصراً ولم تحدث تغييراً فعلياً وحقيقياً في تنمية مجتمعاتنا، وتطوير علومنا، وتحديث جامعاتنا، وتجديد حياتنا العلمية والتقنية والطبية!

وتمرّ علينا اليوم مع العولمة، ثورة المعلومات وما سمّي بانفجار المعرفة، وتلك التطورات المذهلة في ميادين الاتصال والإعلام والمعلوماتية التي غيرت وجه العالم وقلبت صورته بطريقة لم تحدث من قبل في تاريخ البشرية، وفي سيرة الاجتماع الإنساني برمته، فإذا بهذا العالم الواسع والكبير، المترامي الأطراف الذي لا يحيط به البصر، المتوزّع بين قارات عدة تفصل بينها الأنهار والبحار والمحيطات والصحاري والجبال وباقي التضاريس الجغرافية الأخرى، إذا بهذا العالم يتصاغر تدريجياً ويتحوّل إلى ما يشبه القرية الصغيرة، الوصف الذي كان من الصعب تخيُّله أو تقبُّله قبل هذا العصر، عصر العولمة السيّالة التي فصلت تاريخ العالم بين زمنين، ما قبل العولمة وما بعد العولمة.

إلى جانب ذلك تغيّرت في هذا العصر أحوال المعرفة وانقلبت كلياً، وصلت حدّاً وصفت بالانفجار، برز معه لأول مرة في تاريخ العلم مصطلح انفجار المعرفة، الذي يعني أن المعرفة تحوّلت إلى ظاهرة سيّالة، من السهولة الوصول إليها في أيّ بقعة بعيدة من العالم وبأسرع الطرق، ولم تعد المشكلة كما كانت في السابق تكمن في نقص المعرفة، بل على النقيض من ذلك أصبحت المشكلة تكمن في كيفية السيطرة على انفجار المعرفة.

وفي ظل هذا التحوّل الجذري للمعرفة، برز لأول مرة في تاريخ علوم الإنسان والمجتمع مصطلح مجتمع المعرفة، الذي اتخذ من المعرفة وصفاً للمجتمع، يركز عليها، ويتفاضل بها، حدث ذلك نتيجة أن المعرفة بدأت تتغلغل في جميع مفاصل حياة المجتمع، وامتدت إلى مرافقه العامة كافة، أصبح معها الاقتصاد يتقوّم بالمعرفة، والإدارة تتقوّم بالمعرفة، والإعلام يتقوّم بالمعرفة، والصحة تتقوّم بالمعرفة، والمدن بأكملها باتت تتقوّم بالمعرفة، وهكذا جميع مؤسسات الدولة الأخرى السياسية والعدلية والبيئية والسكانية وغيرها. وعلى ضوء ذلك أصبحت قوة المجتمعات تقاس بقوة المعرفة، وتقدّمت قوة المعرفة على باقي مصادر القوة الأخرى المعروفة في تاريخ الحضارات والمجتمعات مثل قوة الأرض والمال والسلطة.

وهنا كذلك نجدد التساؤل مرة أخرى: ماذا كسبنا من المعرفة في ظل ثورتها وانفجارها العظيم، فقد انفردت الفيزياء بتسمية الانفجار العظيم لتفسير نشأة بداية الكون وعدت من نظرياتها الكبرى، وجاز لنا اليوم استعمال هذه التسمية في موضوع المعرفة بعد أن شهدت انفجاراً عظيماً، فهل ضيقنا فجوة المعرفة التي تفصلنا عن المجتمعات المتقدمة؟ وهل أصبحنا في عداد المجتمعات التي تسهم في إنتاج المعرفة؟ أو أننا بدأنا السير في هذا الدرب؟ وأين هي برامجنا واستراتيجياتنا، وأين هي عقولنا وأدمغتنا في هذا الشأن العظيم؟ وفي هذا الصدد ننوّه بالتأليفات الجادة والمميّزة التي أنجزها خبير الحاسوب والمعلوماتية العالم المصري الدكتور نبيل علي (١٩٣٨-٢٠١٦م)، وهي أربعة تأليفات جاءت بهذا التعاقب الزمني: الأول كتاب: (العرب وعصر المعلومات) صدر سنة ١٩٩٤م، الثاني كتاب: (الثقافة العربية وعصر المعلومات.. رؤية لمستقبل الخطاب الثقافي العربي) صدر سنة ٢٠٠١م، الثالث كتاب: (الفجوة الرقمية.. رؤية عربية لمجتمع المعرفة) صدر سنة ٢٠٠٥م، الرابع كتاب: (العقل العربي ومجتمع المعرفة.. مظاهر الأزمة واقتراحات بالحلول) صدر في جزأين سنة ٢٠٠٩م، جميع هذه التأليفات صدرت ضمن سلسلة عالم المعرفة التي يصدرها شهرياً في الكويت المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ومثلت هذه التأليفات أجود خبرة عربية في حقها.

وفي هذا السياق كذلك، تصاعد الحديث عما يعرف بالثورة الصناعية الرابعة التي تصوّرها الأدبيات الغربية أنها ستكون أعظم ثورة عرفها التاريخ الإنساني، وستمثل فاتحة عصر جديد يختلف ويتفارق مع جميع العصور الإنسانية السابقة.

هذا ما حاول بيانه وتأكيد به الخبير الاقتصادي الألماني كلاوس شواب مؤسس المنتدى الاقتصادي الدولي، في كتابه: (الثورة الصناعية الرابعة) الصادر سنة ٢٠١٦م، الذي يرى فيه أن العالم على أعتاب نقلة نوعية جديدة من شأنها أن تغيّر ليس فقط شكل الصناعات وطرق الإنتاج، وإنما المنظور المعرفي للبشر تجاه الأشياء بصورة عامة، معتبراً أن الثورة الصناعية الرابعة هي ثورة لم يشهد التاريخ البشري مثلها على الإطلاق سواء من حيث سرعتها أو نطاقها أو تعقيداتها، ومحركاتها هي: الذكاء الاصطناعي والروبوتات والطابعات ثلاثية الأبعاد وإنترنت الأشياء والحوسبة الكمومية، ومن شأن هذه الثورة أن تُلقِي بظلالها على كافة مجالات الحياة الاقتصادية والاجتماعية والسياسية والتعليمية وغيرها<sup>(٧)</sup>.

(٧) انظر: إيهاب خليفة، مراجعة لكتاب الثورة الصناعية الرابعة، أبوظبي: مركز المستقبل للأبحاث والدراسات المتقدمة، نشرة اتجاهات الأحداث، يناير - فبراير ٢٠١٧م، ص ٩٩.

هذه التحوّلات والتطوّرات على قوّتها وعظمتها ما هي إلّا محطة على طريق طويل لا نهاية له ولا خاتمة، وستظلّ هذه التحوّلات والتطوّرات تتعاقب وتتراكم وتثير دهشة العالم ما دامت التجربة الإنسانية قائمة. وتساؤلنا هنا هي نفسها: هل ستمرّ علينا هذه الثورة الصناعية الرابعة وتمضي في طريقها من دون أن نتعلّم منها ونستفيد؟ كما مرّت علينا من قبل جميع تلك التجارب والتطوّرات والإنجازات وفوّتنا على أنفسنا فرص التعلّم منها والاستفادة والاتعاظ!

هذه الفرص العظيمة والمدهشة التي مرّت على العالم في أزمنة متعاقبة، وكسبت احترام البشر وتقديرهم على تعدّد واختلاف ألوّانهم وألستهم وأمكتهم وأديانهم، هذه الفرص كنا نحن العرب والمسلمين بأمس الحاجة إليها، وكان المفترض منا الانفتاح عليها، والتفاعل معها، والاقتراب منها، والاتصال بها، ليس بصورة مؤقتة وإنما بصورة مستمرة، وليس بطريقة عفوية وعابرة وإنما بطريقة مدروسة ومنهجية، وليس بذهنية تجزئية ومفكّكة وإنما بذهنية شاملة ومركّبة، وليس من خلال جهد الأفراد فحسب وإنما من خلال جهد المراكز والمؤسسات البحثية والدراساتية، وجهد الكليات والجامعات.

ولا زلنا إلى اليوم في حاجة ماسّة لهذه الفرص، وسنظل في حاجة مستمرة إليها، وذلك في إطار حاجتنا العظمى إلى كسب التقدّم، وتحويل التقدّم ليكون منظور رؤيتنا إلى العالم، المنظور الذي يجعلنا نفتش وننقب بكفاح ومكابدة عن فرص وتجارب النهوض والتقدّم في الميادين كافة، مهما كان نوعها ودرجتها، ونحاول التمكن منها أينما كانت قريبة أو بعيدة، سواء كانت غرباً في أوروبا، أو شرقاً في اليابان والصين وسنغافورا وكوريا الجنوبية، أو شمالاً في أمريكا وكندا والبرازيل، أو جنوباً في جنوب إفريقيا، أو في أيّ مكان آخر.

ولا حرج على الإطلاق في هذا الأمر، فالحكمة ضالة المؤمن أنّى وجدها فهو أحقّ بها، وتجارب النهوض والتقدّم هي من مصاديق هذه الحكمة، ولعلها من أوضح هذه المصاديق وأبلغها.

والحكمة لا تأتي إلينا، وإنما نحن الذين نذهب إليها ونفتش عنها، وهي لا تعظنا وتعلّمنا إذا نحن لم نتعظ منها ونتعلّم، كما أن الحكمة هذه لا تتحدّد بمكان أو زمان، ولا تتقيّد بموضوع أو مجال، وهي تعني انتخاب الصالح والأصلح في كل شيء له قابلية الأثر والاقتباس والتطبيق.

ويتأكّد هذا المعنى كذلك، من خلال القاعدة القرآنية التي نصطلح عليها ضبطاً وتحديدًا بقاعدة التلازم بين السير والنظر في الأرض، التي نصّ عليها الخطاب القرآني في

آيات عدة، منها قوله تعالى: ﴿فَلَنْ نَجِدَ لِسُنَّةِ اللَّهِ تَبْدِيلًا وَلَنْ نَجِدَ لِسُنَّةِ اللَّهِ تَحْوِيلًا﴾ \* أَوَلَمْ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَيَنْظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ ﴿٨﴾.

وحسب خطاب الآية فإن السير في الأرض هو للنظر وليس للتلهي، وعلى امتداد الأرض أفقياً وعمودياً، شرقاً وغرباً، شمالاً وجنوباً، وليس في جزء من الأرض، أو في اتجاه واحد، أو في مكان معين، تمسكاً بقاعدة العموم.

ما أود التأكيد عليه أننا بحاجة لأن نستعيد مفهوم التقدم، ونعطيه قوة المعنى، ونتخذ منه منظوراً لرؤيتنا إلى العالم، على أمل أن نغير في أحوالنا الموصوفة بالبائسة، ونتمكن من إيقاف الانحدار المستمر الذي نحن عليه كمسلمين، ومن هنا ينبغي أن يتقدم سؤالنا: ماذا كسب المسلمون من تقدم العالم؟

### - ٣ -

#### الأفق النهضوي.. وفكرة التقدم

تبلورت في النصف الثاني من القرن التاسع عشر الميلادي نظريتان بديعتان ومهمتان كان بإمكانهما إقناع المسلمين وتحفيزهم على المبادرة والاستفادة الدائمة والمستمرة من تقدم العالم، والاقتراس من مكاسب المدنيات ومنافعها، ومنها المدنية الأوروبية التي شهدت صعوداً ونهوضاً آنذاك، متفوقة على باقي المدنيات الأخرى.

هاتان النظريتان هما: نظرية المنافع العمومية التي عرف بها واشتهر الشيخ الأزهري رفاة الطهطاوي (١٢١٦-١٢٩٠هـ / ١٨٠١-١٨٧٣م)، ونظرية التنظيمات الدنيوية التي عرف بها واشتهر الوزير التونسي خير الدين التونسي (١٢٢٥-١٣٠٨هـ / ١٨١٠-١٨٩٠م)، عرّف الطهطاوي بنظريته وشرحها وأسس لها، وكشف عن موادها وأقسامها وتطبيقاتها في كتابه الشهير: (مناهج الألباب المصرية في مباحج الآداب العصرية) الصادر سنة ١٨٦٩م، وعرّف التونسي بنظريته وشرحها وأسس لها في كتابه الشهير كذلك: (أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك) الصادر سنة ١٨٦٨م.

ترتكز هاتان النظريتان على أمرين متلازمين، الأمر الأول حاجة المسلمين إلى الاستفادة من مكاسب ومنافع المدنيات الأخرى، وبوجه خاص المدنية الأوروبية التي كانت تشهد تقدماً وتوقفاً آنذاك، والأمر الثاني التأكيد على أن الشرع الإسلامي لا يمنع أو يعارض الاقتباس وتحصيل المنافع من المدنيات الأخرى غير المسلمة.

التأكيد على هذين الأمرين جاء في سياق دفع المسلمين نحو الخروج من حالة التأخر، وتحصيل أسباب التقدم، وذلك لأجل إصلاح الأحوال العامة للمسلمين، وحماية كيان الأمة المسلمة، واكتساب القوة والمنعة والهيبة في مقابل الأمم الأخرى.

النظر في هذين الأمرين يكشف عن إدراك العلاقة بين فكرة التقدم من جهة، وفكرة الهوية من جهة أخرى، فالأمر الأول جاء ناظرًا لفكرة التقدم، والأمر الثاني جاء ناظرًا لفكرة الهوية، وذلك بقصد رفع الخشية من تأثير التقدم على الهوية ضعفًا وسلبيًا، وتأکید أن الهوية لا تمنع أو تُعيق اكتساب التقدم من سائر المدنيّات.

تَقَصَّد الطهطاوي استعمال تسمية المنافع العمومية، وكان واعيًا لهذه التسمية الدقيقة والبلغة في مجالها ومتنبّها، وهي تعني أن ما يريد الطهطاوي المطالبة به، والدعوة إليه، إنما يدخل في نطاق المنافع العمومية، فهي من جهة دعوة إلى منافع تجلب معها منفعة، وجلب المنفعة له أصل راجح في الشريعة وفي الشرائع عمومًا، وتقرُّه سيرة العقلاء والحكماء على اختلاف مللهم ونحلهم وفي جميع عصورهم وأزمنتهم، وهي من جهة أخرى لها صفة العمومية، فهي منافع عامة وليست منافع خاصة بملة أو شريعة، كما أنها ليست خاصة بمكان أو زمان، أو أنها غير قابلة للتحصيل والاقتباس.

وأبان الطهطاوي عن هذه النظرية وعرفها بالمعنى العام، قائلاً: «اعلم أن ما عبّرنا عنه هنا بالمنافع العمومية، يقال له في اللغة الفرنسية: إندوستريا، يعني التقدم في البراعة والمهارة، ويعرف بأنه فن به يستولي الإنسان على المادة الأولية التي خلقها الله تعالى لأجله، ممّا لا يمكن أن ينتفع بها على صورتها الأولية، فيجهّزها بهيئات جديدة يستدعيها الانتفاع، وتدعو إليها الحاجة، كتشغيل الصوف والقطن للباس الإنسان، وكبيعهما، فهذا المعنى يقابل الإندوستريا، وتكون عبارة عن تقديم التجارة والصناعة، فيقال: الملك الفلاني يشوق الزراعة، والإندوستريا أي التجارة والصناعة، يعني يسعى في تقديم المنافع العمومية.

وتطلق بمعنى آخر أعم من الأول، فتعرف بأنها فن الأعمال والحركات المساعدة على تكثير الغنى والثروة وتحصيل السعادة البشرية، فتعمّ التشغيلات الثلاثة الزراعية والتجارية والصناعية وتقديمها، فتكون مجمع فضائل المنافع العمومية، وكثرة التصرف والتوسيع في دائرتها، ثم إن براعة المنافع العمومية بالمعنى العام، متولّدة من كون الإنسان له اختيار وميل إلى ما فيه نفعه، وإلى قضاء وطره، وإلى تحصيل حوائجه المعاشية، وأنه محل لهذه الفضائل»<sup>(٩)</sup>.

(٩) رفاة الطهطاوي، مناهج الألباب المصرية في مباحج الآداب العصرية، الإسكندرية: مكتبة الإسكندرية، ٢٠١٢م، ص ١٦٥.



واستناداً إلى هذه النظرية قسّم الطهطاوي التمدّن إلى أصليين معنوي ومادي، شارحاً رأيه قائلاً: «إن للتمدّن أصليين، معنوي وهو التمدّن في الأخلاق والعوائد والآداب، يعني التمدّن في الدين والشرعية، وبهذا القسم قوام الملة المتمدّنة التي تسمّى باسم دينها وجنسها لتمييز عن غيرها... والقسم الثاني تمدّن مادي، وهو التقدّم في المنافع العمومية، كالزراعة والتجارة والصناعة، ويختلف قوة وضعف باختلاف البلاد، ومداره على ممارسة العمل وصناعة اليد، وهو لازم لتقدّم العمران»<sup>(١٠)</sup>.

ومن جهته تقصّد التونسي استعمال تسمية التنظيمات الدنيوية، وكان واعياً كذلك لهذه التسمية ومنتبهاً، وهي تعني أن ما يريد المطالبة به، والدعوة إليه، إنما يدخل في نطاق التنظيمات الدنيوية، فهي من جهة تنظيمات أي طرق ووسائل وآليات لها علاقة بالإدارة والتدبير والتنظيم وليست شرائع وعقائد وعبادات، وهي من جهة أخرى دنيوية لها علاقة بأمور الدنيا وليست لها علاقة بأمور الدين.

ودفاعاً عن هذه النظرية وتمسّكاً بها، دعا التونسي المسلمين إلى أمرين، الأول له طبيعة إغراء، والثاني له طبيعة تحذير، الإغراء خصّ به خواص المسلمين من رجال السياسة والعلم، والتحذير خصّ به عوام المسلمين.

قصد التونسي بالإغراء متحدّثاً عنه قائلاً: «إغراء ذوي الغيرة والحزم من رجال السياسة والعلم بالتماس ما يمكنهم من الوسائل الموصلة إلى حسن حال الأمة الإسلامية، وتنمية أسباب تمدّنها بمثل توسيع دوائر العلوم والعرفان، وتمهيد طرق الثروة من الزراعة والتجارة، وترويج سائر الصناعات، ونفي أسباب البطالة، وأساس جميع ذلك حسن الإمارة المتولّد منه الأمن، المتولّد منه الأمل، المتولّد منه إتقان العمل، المشاهد في الممالك الأوروبية بالعيان، وليس بعده بيان»<sup>(١١)</sup>.

وقصد التونسي بالتحذير متحدّثاً عنه قائلاً: «تحذير ذوي الغفلات من عوام المسلمين عن تماديهم في الإغراض عمّا يحمد من سيرة الغير، الموافقة لشرعنا، بمجرد ما انتقش في عقولهم من أن جميع ما عليه غير المسلم من السّير والتراتيب ينبغي أن يهجر، وتألّفهم في ذلك يجب أن تنبذ ولا تذكر، حتى إنهم يشدّدون الإنكار على من يستحسن شيئاً منها، وهذا على إطلاقه خطأ محض»<sup>(١٢)</sup>.

(١٠) رفاة الطهطاوي، المصدر نفسه، ص ١١-١٢.

(١١) خير الدين التونسي، أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك، الإسكندرية: مكتبة الإسكندرية، ٢٠١٢م، ص ١١.

(١٢) خير الدين التونسي، المصدر نفسه، ص ١١.

وفي تقدير التونسي أن الأمة الأوروبية إنما تقدّمت في العلوم والصناعات بسبب هذه التنظيمات المؤسسة على دعائمي العدل والحرية، اللذين هما حسب قوله: «أصلان في شريعتنا، ولا يخفى أنهما ملاك القوة والاستقامة في جميع الممالك»<sup>(١٣)</sup>.

ومن هنا جاءت دعوة التونسي وتأكيد على الانفتاح والاقتراس من التجربة الأوروبية، وأراد من كتابه أن يكون منهجاً يرسم فيه أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك، وبالاخصّص البلدان الأوروبية التي لا يتم الغرض من كتابه حسب قوله، إلّا ببيان أحوالها. هذا الوعي والإدراك إنما حصل عند الطهطاوي والتونسي بعد معرفة مزدوجة، معرفة بأحوال المسلمين من جهة، ومعرفة بأحوال المدنيّة الأوروبية من جهة أخرى، فهما قد تعرّفا على هذه المدنيّة عن قرب، ومن خلال معايشة، وبواسطة مطالعة، مع إعمال نظر فاحص مستند إلى متابعة وتدوين وتوثيق.

فقد اشتهر الطهطاوي برحلته إلى فرنسا مرشداً دينياً مع أول بعثة علمية مصرية، دامت خمس سنوات امتدت ما بين (١٨٢٦ - ١٨٣١م)، وهي الرحلة التي غيرت سيرته، وقلبت مجرى حياته، وصنعت له تاريخاً مختلفاً ومميّزاً، جعلت منه شخصاً حاضراً في دائرة التذكّر دائماً.

ولولا هذه الرحلة وطريقة الطهطاوي الجادة والمدهشة في التعامل معها، ما عرف واشتهر كما عرف بعدها واشتهر، فالطهطاوي بعد فرنسا هو غير الطهطاوي قبلها، في وعيه وعلمه وعقله، وفي ذاكرته وتجاربه وأفقه.

أي إن الطهطاوي بعد العلوم والمعارف الحديثة التي تعرّف إليها، وتواصل معها، وجدّ واجتهد في كسبها وتحصيلها خلال رحلته إلى فرنسا، هو غير الطهطاوي قبل تحصيل هذه العلوم واكتساب المعارف الحديثة.

هكذا فعلت هذه العلوم الحديثة فعلها في ذهن الطهطاوي وشعوره، في شخصيته وسيرته، حدث ذلك عملاً بتوصية أستاذه الشيخ الأزهري حسن العطار (١١٨٠ - ١٢٥٠هـ / ١٧٦٦ - ١٨٣٥م)، الذي أوصاه بتدوين وتسجيل كل ما يرى ويسمع ويخبر، وقد أشار الطهطاوي إلى هذه التوصية، وقال عن أستاذه العطار: إنه مولع بسماع عجائب الأخبار، والاطّلاع على غرائب الآثار<sup>(١٤)</sup>.

(١٣) خير الدين التونسي، المصدر نفسه، ص ١٦.

(١٤) رفاعه رافع الطهطاوي، تخليص الإبريز في تلخيص باريز، دمشق: دار المدى، ٢٠٠٢م، ص ١٠.

وبفضل هذه التوصية التي عمل بها الطهطاوي على أحسن وجه، أثمرت كتابًا ذاعت شهرته على نطاق واسع، حمل عنوان: (تخليص الإبريز في تلخيص باريز) صدر سنة ١٨٣٤م، جمع فيه الطهطاوي ودون مشاهداته وانطباعاته عن الحياة العامة هناك، خاصة تلك التي قال عنها الطهطاوي نفسه، واصفًا لها بالأمر الغريبة، والأشياء العجيبة، ليكون الكتاب -حسب قوله- نافعا في كشف القناع عن محيا هذه البقاع<sup>(١٥)</sup>.

وعلى غرار الطهطاوي وسيرته، أمضى التونسي كذلك أربع سنوات في فرنسا، كانت له -كما وصفها المؤرخ اللبناني الأمريكي ألبرت حوراني (١٣٣٤-١٤١٤هـ/١٩١٥-١٩٩٣م)- حقبة ثقافية، فكان يراقب حياة مجتمع سياسي كبير، ويطبق ذهنًا على عالمه ما كان يتعلمه هناك<sup>(١٦)</sup>.

كما كانت للتونسي سفرات عديدة إلى البلدان الأوروبية، بعضها كان مرسلاً فيها لمهام سياسية ودبلوماسية، وذلك بعد أن استقال من الوزارة سنة ١٨٦٢م، وجاءت هذه المهام بقصد الاستفادة من خبرته ودرايته، وكونه يتقن اللغة الفرنسية، وبعض هذه السفرات جاءت برغبته بعد أن وجد نفسه متفرغاً وبلا مسؤوليات سياسية.

هذه السفرات وما فيها من مشاهدات وتأملات أتاحت للتونسي مجال المقارنة الفارقة بين أحوال البلدان الإسلامية وأحوال البلدان الأوروبية، فتبلورت لديه تأملات حول أسباب تقدّم الأمم وتأخرها، وصفها التونسي بالتأملات الطويلة، شرحها ودونها في كتابه أقوم المسالك، الذي يعدّ أحد أهم المدونات الإصلاحية في تاريخ تطوّر الفكر العربي والإسلامي الحديث.

ولعل من أقوى الملاحظات التي كشفت عن أهمية هذا الكتاب، تلك الملاحظة التي أشار إليها ألبرت حوراني، مقارنًا بين التونسي وكتابه وبين مقدّمة ابن خلدون، فقد بدا لحوراني أن التونسي وضع كتابه «وهو على شيء من الاعتقاد بأنه يفعل للعصر الحديث ما فعله ابن خلدون لعصر أسبق، فالمؤلفان تونسيان، وضعوا كتابيهما في فترة عزلة عن الحياة السياسية، وعالجا فيهما، كل على طريقته، قضية نشوء الدول وسقوطها. وقد قسّم كل منهما كتابه إلى مقدّمة لعرض المبادئ العامة، وإلى أجزاء عدّة، إلّا أن التشابه يقف عند هذا الحد. ففيما يُعنى كتاب ابن خلدون في معظمه بتاريخ الدول الإسلامية، يُعنى كتاب خير الدين في

(١٥) رفاعة رافع الطهطاوي، المصدر نفسه، ص ١٠.

(١٦) ألبرت حوراني، الفكر العربي في عصر النهضة، ترجمة: كريم عزقول، بيروت: نوفل للنشر، ١٩٩٧م، ص ٩٤.

معظمه أيضاً، بتاريخ الدول الأوروبية وتركيبها السياسي وقوّتها العسكرية»<sup>(١٧)</sup>.

وقد أحسن التونسي صنعاً حين دوّن هذا الكتاب الذي عرّف به وبرؤيته الإصلاحية، وبفضله أصبح حاضراً في ذاكرة المؤرّخين، ولولا هذا الكتاب ما حظي التونسي بالمكانة والمنزلة التي حظي بها، وبالشهرة التي حصل عليها، ولكان من الصعب تكوين المعرفة بطبيعة رؤيته الإصلاحية، والإحاطة بها، ولأصبح الجدل ممكناً وقائماً من جهة هل التونسي صاحب رؤية إصلاحية تنسب إليه ويعرف بها أم لا!

هذا الأفق الانفتاحي وهذه الروحية النهضوية بقيت حاضرة ومستمرة خلال الفترة الموصوفة في الأدبيات العربية والإسلامية بعصر الإصلاح أو عصر اليقظة أو عصر النهضة، وهي الفترة التي امتدت إلى عشرينات أو ثلاثينات القرن العشرين.

نلمس هذا الأفق حاضراً ومتجلياً فيما طرحه الشيخ محمد عبده (١٢٦٦-١٣٢٣هـ/ ١٨٤٩-١٩٠٥م)، الذي أكد على نفي التعارض بين الدين والمدنية، وشرح ذلك في كتابه: (الإسلام والنصرانية مع العلم والمدنية)، معتبراً أن الإسلام «لن يقف عثرة في سبيل المدنية أبداً، لكنه سيهذبها وينقيها من أوضارها، وستكون المدنية من أقوى أنصاره متى عرفته وعرفها أهلها»<sup>(١٨)</sup>.

ونلمس هذا الأفق حاضراً ومتجلياً كذلك فيما طرحه الكاتب السوري رفيق العظم (١٢٨٤-١٣٤٣هـ/ ١٨٦٧-١٩٢٥م)، وأبان عنه في كتابه: (البيان في التمدّن وأسباب العمران) الصادر سنة ١٨٨٧م، الذي أكد فيه على ضرورة تحصيل أسباب التمدّن والعمران، معتبراً أن الديانة الإسلامية لا تحظر جلب المنفعة، لذا وجب في نظره «على رؤساء المملكة وعلمائها تنوير بصائر الناس بإيجاد السبل المؤدية للتمدّن والترقي، وإعادة رونق مجد هذه الأمة لما كانت عليه أولاً من التقدّم والسطوة اللذين سهّلا لها في أقل من جيل تعميم شريعتهما في غالب الأقطار، وجعلها أول أمة تفننت باستخراج كنوز المخبئات العلمية، ممّا شهد بذلك غالب الأمم المتمدّنة الأورباوية»<sup>(١٩)</sup>.

ونلمس هذا الأفق كذلك حاضراً ومتجلياً فيما طرحه الكاتب المصري محمد فريد وجدي (١٢٩٥-١٣٧٣هـ/ ١٨٧٨-١٩٥٤م)، وأفصح عنه في كتابه: (تطبيق الديانة

(١٧) ألبرت حوراني، الفكر العربي في عصر النهضة، مصدر سابق، ص ٩٧.

(١٨) محمد عبده، الإسلام دين العلم والمدنية، دراسة وتحقيق: عاطف العراقي، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٨م، ص ١٨١.

(١٩) رفيق العظم، البيان في التمدّن وأسباب العمران، الإسكندرية: مكتبة الإسكندرية، ٢٠١٢م، ص ٦.

الإسلامية على نواميس المدينة) الصادر سنة ١٨٩٨ م، والمعروف تاليًا بعد إعادة طباعته سنة ١٩٠٤ م بعنوان: (المدينة والإسلام)، الذي أكد فيه على المؤاخاة بين الدين والمدينة، معتبرًا أن الإسلام جاء وقرّر «أن الدين ليس عدوًا للمدينة بل هو دليلها الصادق ومرشدها الخبير»<sup>(٢٠)</sup>.

وحين تساءل: هل يمكن أن تتفق المدينة والدين؟ وهل تطبيق المدينة ينافي الدين؟

أجاب فريد وجدي قائلاً: «إن الإسلام فتح باب الارتقاء الروحي ووسّع مداه، كما فتح باب الارتقاء المادي، فلم يحرم علمًا نافعًا، ولم يضع للعلوم حدودًا. أنا لا أكتفي بأن أقول بأن المدينة والدين يجب أن يتفقا، بل أعلن على رؤوس الأشهاد أن الدين هو ذروة المدينة، وليس معنى هذا أن كل مدينة قائمة دين، وأن كل دين قائم مدينة، ولكن معناه أن المدينة التي تستحق هذا الاسم بنزاهة أصولها، هي غرض دين الحق الخالص»<sup>(٢١)</sup>.

ونلمس هذا الأفق أيضًا حاضرًا ومتجليًا فيما طرحه الشيخ اللبناني مصطفى الغلاييني (١٣٠٣-١٣٦٤ هـ / ١٨٨٦-١٩٤٥ م)، وكشف عنه في كتابه: (الإسلام روح المدينة) الصادر سنة ١٩٠٨ م، الذي أكد فيه على التلاقي الجوهرى العميق بين الدين والمدينة، معتبرًا أن «الدين الإسلامى هو الدين الوحيد الذي يرافق العقل جنبًا لجنب، ويتمشى مع المدينة في طريق واحدة، ويصافح الإنسانية يدًا بيد... وهو الدين الذي رفع شأن الإنسانية من حضيض الهوان إلى ربوة العز والشرف»<sup>(٢٢)</sup>.

لكن هذا الأفق الإصلاحى والنهضوي قد انقطعنا عنه وانفصلنا فكريًا وروحياً، وتراجعت من ثمّ وانكمشت رؤيتنا وعلاقتنا بفكرة التقدم، وخسرنا السعي نحو الاستفادة من تقدّم العالم.

#### - ٤ -

### الهوية والتقدم.. من الاختلال إلى التوازن

بعد أن كانت فكرة التقدم ظاهرة في بنية الفكر الإسلامى الحديث خلال الفترة الموصوفة بعصر النهضة أو الإصلاح أو اليقظة التي يؤرّخ لها في النصف الثاني من القرن التاسع عشر الميلادى، تراجعت هذه الفكرة في بنية الفكر الإسلامى المعاصر خلال الفترة

(٢٠) محمد فريد وجدي، المدينة والإسلام، الإسكندرية: مكتبة الإسكندرية، ٢٠١٢ م، ص ١٩٤.

(٢١) محمد فريد وجدي، المستقبل للإسلام، بيروت: دار الكاتب العربى، بدون ذكر التاريخ، ص ١٢٥.

(٢٢) مصطفى الغلاييني، الإسلام روح المدينة، دمشق: دار المعارج، ٢٠١٧ م، ص ٢١.

التي جاءت ما بعد عشرينات أو ثلاثينات القرن العشرين.

تقدّم هذه الفكرة وتراجعها كشف عن مفارقات فكرية وروحية مايزت بين وضعيات الفكر الإسلامي ومساراته في القرن التاسع عشر، وبين وضعيات الفكر الإسلامي ومساراته في القرن العشرين، هذا التمايز أو التفارق فسّره بعض الباحثين والمؤرخين المعاصرين أنه دال على حدوث قطيعة فكرية بين العصرين، وبتأثير هذه القطيعة انقطع الفكر الإسلامي في فترته المعاصرة عن ذلك الإرث النهضوي والإصلاحي الذي ظهرت فيه وتجلّت فكرة التقدّم متمثلة بعناوين: العمران والتمدّن والمدنيّة والترقي والمجد وغيرها.

إلى جانب هذا الانقطاع الفكري والروحي عن الإرث النهضوي والإصلاحي، تأثرت وضعيات الفكر الإسلامي بتطوّرات فكرية وسياسية عصفت بالعالمين العربي والإسلامي بشكل غيرت وجهتهما، وبدلت تركيبتهما البشرية والجغرافية والفكرية والسياسية والاجتماعية والاقتصادية، كان من أبرزها وأشدّها ثلاثة حوادث كبرى، يأتي في مقدّمها زوال الخلافة العثمانية في عشرينات القرن العشرين، وتحوّل تركيا -التي كانت مركز دولة الخلافة من الوجهة الإسلامية المحافظة- إلى الوجهة العلمانية الأوروبية المتشدّدة. الحدث الثاني قيام دولة الاحتلال الإسرائيلي واغتصاب الأرض الفلسطينية وتهجير شعبها في أربعينات القرن العشرين. والحدث الثالث ظهور الدولة القطرية العربية التي ورثت مرحلة ما بعد الاستعمار الأوروبي خلال النصف الثاني من القرن العشرين، وتبنّى هذه الدولة الخيارات العلمانية الليبرالية والاشتراكية، وإزاحة الخيار الإسلامي وحصره في حدود ضيقة تتأطر بقوانين الأحوال الشخصية.

هذه التطوّرات بمفاعيلها الفكرية والسياسية الشديدة والعنيفة، دفعت بالفكر الإسلامي لأن يغلب فكرة الهوية، فقد وجد نفسه في وضعية الدفاع عن الذات هويّةً ووجوداً، متلمساً المخاطر والتهديدات الفكرية والثقافية، وعلى إثر ذلك ظهرت في الأدبيات الإسلامية المعاصرة مقولات: الغزو الفكري، والاختراق الثقافي، والتدمير الأخلاقي، والزحف الأحمر، والغارة على التراث، وحصوننا مهدّدة من الداخل، والإسلام في قفص الاتهام، والحلول المستوردة، وجاهلية القرن العشرين وغيرها من المقولات التي جاءت وغلبت فكرة الهوية، وطبعت بها وضعيات الفكر الإسلامي ومسلكياته في مرحلته المعاصرة.

في ظل هذه الوضعيات المتقلّبة والمتأزّمة حدث انقسام حادّ بين الاتجاهات الفكرية المتغايرة، تمحور في وجهته العامة حول فكري الهوية والتقدّم، فمن جهة تمسّكت الاتجاهات

الفكرية الإسلامية بفكرة الهوية وأعلت من شأنها وأعطتها أفضلية وأولوية، وأهملت في المقابل فكرة التقدم، وفي الجهة الأخرى تمسكت الاتجاهات الفكرية المغايرة الليبرالية واليسارية بفكرة التقدم وأعلت من شأنها وأعطتها أفضلية وأولوية، وأهملت في المقابل فكرة الهوية.

ترتب على هذا الوضع اختلال التوازن الفكري والروحي عند هذه الاتجاهات الفكرية في ناحية العلاقة بين فكري الهوية والتقدم، فمن جهة كبرت فكرة الهوية وتضخمت في بنية الفكر الإسلامي الذي أظهر وعياً كبيراً بهذه الفكرة على مستوى النظر، والتزاماً كبيراً أيضاً بهذه الفكرة على مستوى العمل، ومن جهة أخرى تقلصت فكرة التقدم وانكمشت في بنية الفكر الإسلامي نتيجة ما أصاب المنطقة العربية والإسلامية من إخفاقات وتراجعات جعلت فكرة التقدم أشبه بفكرة غائبة أو مؤجلة أو متروكة أو متنازع عليها.

بخلاف هذه الحال ما حدث عند الاتجاهات الفكرية المغايرة التي كبرت في بنيتها وتضخمت فكرة التقدم من جهة، وتقلصت في بنيتها وانكمشت فكرة الهوية من جهة أخرى. تضخمت فكرة التقدم نتيجة الارتباط المرجعي بالثقافة الأوروبية التي اتخذت من التقدم مرتكزاً لها وفلسفة ومنظوراً، وقدمت عنها إرثاً كبيراً ومتراكماً، وتقلصت فكرة الهوية عند هذه الاتجاهات وصلت حد الإهمال وفك العلاقة معها، بل والانقلاب عليها، والإطاحة بها، استناداً إلى تحليلات فكرية أيديولوجية تضع الهوية في دائرة الالتباس والاستنقاص وسوء الفهم.

ونتيجة لهذا الاختلال امتازت الاتجاهات الفكرية الإسلامية بفكرة الهوية التي تمسكت بها وتحصنت، ومثلت حالة فكرية واجتماعية تصلح للدراسة في حقل الدراسات الثقافية والاجتماعية من زاوية الاحتفاظ بالهوية والتشبث بها وعدم التخلي عنها. في الطرف الآخر امتازت الاتجاهات الفكرية غير الإسلامية بفكرة التقدم التي تمسكت بها، ومثلت حالة فكرية واجتماعية عكسية تصلح كذلك للدراسة في حقل الدراسات الثقافية والاجتماعية من زاوية عدم الاحتفاظ بالهوية والتخلي عنها وفك الارتباط بها.

بتأثيرات هذا الاختلال والانقسام بشأن هاتين الفكرتين، تباينت وجهات النظر وتفاوتت بين هذه الاتجاهات الفكرية المتغايرة، فالاتجاهات الفكرية الإسلامية صوّرت فكرة التقدم منتسبة للاتجاهات الفكرية المغايرة بأنها تمثل استلاباً وتمزيقاً لهوية الأمة وتدميراً لثقافتها وقيمها وتاريخها وحضارتها، وتبعية للغرب وخضوعاً لأيديولوجياته ومرجعياته الفكرية والفلسفية.



في المقابل صوّرت الاتجاهات الفكرية المغايرة لفكرة الهوية بطريقة ملتبسة، معتبرة أنها تمثل حالة ماضوية، وتكرّس انغلاقاً، وترسخ جموداً، وتعزّز عودة الأمة إلى الوراء، وإعاقتها عن النهوض والانطلاق. الوضع الذي جعل كل طرف يكرّس تأزّماً في جهته، فالاتجاهات الفكرية الإسلامية كرّست تأزّماً في جهة النظر لفكرة التقدّم، بينما كرّست الاتجاهات الفكرية المغايرة تأزّماً في جهة النظر لفكرة الهوية.

بهذا التّأزم والصدّام لم تستطع الاتجاهات الفكرية الإسلامية أن تقرّب نفسها لفكرة التقدّم من جهة، ولا أن تقرّب الاتجاهات المغايرة لفكرة الهوية. والحال نفسه حدث مع الاتجاهات الفكرية المغايرة التي لم تستطع أن تقرّب نفسها لفكرة الهوية من جهة، ولا أن تقرّب الاتجاهات الفكرية الإسلامية لفكرة التقدّم من جهة أخرى. فكل طرف كانت لديه قوة في جانب وضعف في جانب آخر، ولم يتمكنّا لا في تبادل القوة، ولا في تدارك الضعف.

لهذا افتقدنا في المجال الفكري العربي المعاصر وجود قراءة متوازنة تجمع بين فكري الهوية والتقدّم، والتمسك بهذا الجمع والإصرار عليه، انطلاقاً من تصوّر يرى أنه لا يمكن قراءة الهوية بعيداً عن فكرة التقدّم، ولا يمكن قراءة التقدّم بعيداً عن فكرة الهوية، فقراءة الهوية بعيداً عن فكرة التقدّم تصبح قراءة ناقصة وقاصرة، لأننا نريد من الهوية أن تكون محفّزة نحو النهوض والتقدّم، ولن تكون بهذه القدرة إلا إذا كانت متصلة بفكرة التقدّم وليست منفصلة.

وقراءة التقدّم بعيداً عن فكرة الهوية تصبح كذلك قراءة ناقصة وقاصرة، لأننا نريد من التقدّم أن يصلب هويتنا، ويقوّي مناعتنا الفكرية، ويرسخ استقلالنا الحضاري، ولن يكون بهذه القدرة إلا إذا كان متصلاً بفكرة الهوية وليس منفصلاً.

ومتى ما انفصلت الهوية عن فكرة التقدّم أصبحت هوية ضعيفة وهزيلة، وتكون معرّضة للشرخ والتمزّق، وغير قادرة على التحدي والمواجهة، ومتى ما انفصل التقدّم عن فكرة الهوية، أصبح تقدّماً معرّضاً للتبعية والاستلاب.

ولا بد من الالتفات أن للهوية ثلاث وظائف أساسية هي: تكوين التماسك المجتمعي، وخلق الفاعلية المجتمعية، وحماية النسيج المجتمعي، وهذه الوظائف الثلاث قوة وضعفاً تتأثر بفكرة التقدّم، فتكوين التماسك المجتمعي يكون قوياً بفكرة التقدّم وضعيفاً من دونها، وبفكرة التقدّم تستطيع الهوية خلق الفاعلية المجتمعية ومن دونها تقلص هذه الفاعلية وتنكمش، ومع فكرة التقدّم تكون الهوية أقوى في حماية النسيج المجتمعي من المخاطر والتحديات الخارجية.

لهذا فإننا لسنا بين أحد خيارين لا رابط بينهما ولا جامع، إما أن نختار فكرة الهوية، وإما أن نختار فكرة التقدم، فلا تعارض بينهما ولا تصادم، لا نريد هوية بلا تقدم ولا نريد تقدماً بلا هوية، لا نريد هوية تكون غير قادرة على توليد أسباب التقدم من داخلها، أو هوية تعطل أسباب التقدم، أو تحجب فرص الاستفادة من تقدم العالم، كما لا نريد تقدماً لا يحفظ لنا هويتنا ويحميها، أو تقدماً يعبث بهويتنا ويمزقها.

أما الهوية التي نريد فهي الهوية الإسلامية التي تتخذ من الاجتهاد فعالية، ومن التقدم مسلكاً، ومن الحضارة وجهة!

## فكرة الجامعة الإسلامية عند الشيخ عبد العزيز الثعالبي: قراءات في الأدبيات المتأخرة

الدكتور علي بن مبارك\*

«ولا نُغالي إذا قلنا: إنّ حضرته أصبح بفضل  
علمه الغزير وجهاده المنقطع النظير، رجل المسلمين  
والعرب جميعاً لا رجل تونس الخضراء فقط»<sup>(١)</sup>.

محمد أمين الحسيني

### □ مدخل

راودت فكرة «الجامعة الإسلامية» عدداً كبيراً من رواد الإصلاح في  
العالم الإسلامي منذ القرن التاسع عشر، انتشرت الفكرة في المغرب والمشرق،  
ونادت بتوحيد صفوف المسلمين ولمّ شملهم. تباينت الأطروحات،  
واختلفت المرجعيات، ولكنّ الحلم كان واحداً: وحدة المسلمين أمام تحديات

\* جامعة قرطاج - تونس. البريد الإلكتروني: benmbarek.ali@ yahoo.fr

(١) عبد العزيز الثعالبي، خلفيات المؤتمر الإسلامي بالقدس، دار الغرب الإسلامي - بيروت،  
١٩٨٨، ص ٢٦٣

الاستعمار وبطشه.

ولئن اهتمّت الدراسات الحديثة بالجامعة الإسلامية في مرجعياتها المشرقية<sup>(٢)</sup>، فإنّ اهتمامهم بدراسة هذه الفكرة في فضائها المغربي كان ضعيفاً، وعلى هذا الأساس ارتأينا أن نهتمّ هنا بفكرة الجامعة الإسلامية عند الشيخ عبد العزيز الثعالبي<sup>(٣)</sup> (ت ١٩٤٤م) باعتباره أحد رواد النهضة الفكرية في المغرب العربي.

كان عبد العزيز الثعالبي في أدبياته الأولى مهتماً بنصرة قضايا المسلمين ومآزرتهم، وهذا التوجّه الإسلامي نلاحظه بجلال في مختلف نصوص كتابه: «روح التحرّر في القرآن» كما نجد صداه في مقالات الثعالبي بالصحف التونسية التي أشرف عليها أو ساهم في تحرير مقالاتها، ونخصّ بالذكر صحيفتي «الاتحاد الإسلامي»<sup>(٤)</sup> و«العروة الوثقى»<sup>(٥)</sup>.

فقد تحدّث الثعالبي في مقالاته المنشورة بالعروة الوثقى عن ضرورة توحيد المسلمين جغرافياً وسياسياً كما حدث في التجارب الأوروبية، وتأثّر أساساً بتجارب الكنفدرالية الألمانية، ورأى أن أهمية الوحدة الإسلامية لا تكمن في وحدة السلطان أو نظام الحكم، بل في وحدة القلوب والعاطفة الدينيّة، ويبرز هذا البعد الإسلامي التوحيدي بجلاء في مجلة «الاتحاد الإسلامي» التي كان يديرها الثعالبي نفسه، ولقد جعل من هذه الصحيفة صوت الشعب الليبيّ بعد احتلاله من قبل الاستعمار الإيطالي، وجاءت مقالاته ثائرة فاضحة لجبروت الاستعمار الإيطالي وطغيانه، وأكد أنّ قضية «الطرابلسيين» قضية المسلمين، ودعا إلى نصرتهم ومساندتهم على كلّ الأصعدة، وجمع لهم التبرّعات والمساعدات.

ويبدو أنّ الثعالبي كان متأثراً في هذه المرحلة بفكر جمال الدين الأفغاني من جهة، وفكر رواد الإصلاح بتونس من جهة ثانية، وبالإضافة إلى ذلك كان الرجل مشدوداً -كما

(٢) لعلّ من أحدث هذه الدراسات الجامعية رسالة ماجستير نوقشت سنة ٢٠١٥م بجامعة الدكتور أحمد فارس بالمدينة، وركّزت الباحثة على فكرة الجامعة الإسلامية عند المشاركة باتجاهاتهم الفكرية المختلفة. انظر: فاطمة الزهراء رحمان، الجامعة الإسلامية بين السيد جمال الدين الأفغاني والسلطان عبد الحميد الثاني أواخر القرن ١٩م وبداية القرن ٢٠م (رسالة ماجستير)، جامعة الدكتور يحيى فارس بالمدينة، كلية العلوم الإنسانية، ٢٠١٥م، إشراف: نادية طرشون.

(٣) عرّفنا به وبأفكاره في مقالنا: علي بن مبارك، أهمية التضامن الإسلاميّ وصعوباته عند عبد العزيز الثعالبي، مجلة الكلمة، عدد ٦٢، سنة ١٦، شتاء ٢٠٠٩، ١٤٣٠هـ، ص ٦٢-٧٤.

(٤) أسس علي باش حانبة (ت: ١٩١٨م) جريدة «الاتحاد الإسلامي» سنة ١٩١١، وأدار تحريرها الشيخ عبدالعزيز الثعالبي.

(٥) العروة الوثقى صحيفة أنشأها جمال الدين الأفغاني (ت: ١٨٩٧م) مع تلميذه محمد عبده (ت: ١٩٠٥م) في باريس بفرنسا سنة ١٨٨٤.

هو حال نخبة من مثقفي عصره - إلى مؤسسة الخلافة الإسلامية المنهكة، ينتصر لها، ويدافع عنها، ويعتبرها خير جامع للمسلمين وخير موحد لصفوفهم، وهذا ما نلاحظه بجلاء حينما كَوّن جمعية «لجنة الخلافة الإسلامية» وشاركه في عضوية هذه الجمعية محي الدين القليبي وعثمان الكعك وآخرون<sup>(٦)</sup>.

ارتأينا في هذا العمل أن نركّز على أفكار الثعالبي كما تجلّت في أدبيّاته المشرقية بعد رحلته الثانية إلى المشرق العربي سنة ١٩٢٣ م، إذ لاحظنا أنّ هذه المرحلة على أهميتها لم تحظَ باهتمام الدارسين اهتمامهم بالمرحلة الأولى التي تحدّثنا عنها في مقال سابق.

تعتبر هذه الرحلة المشرقية المتعدّدة المشارب منعرجاً مهماً في حياة الشيخ عبد العزيز الثعالبي الفكرية، إذ اقترب أكثر من هموم المسلمين ومشاكلهم، وتعرّف إلى رواد الفكر والإصلاح فتواصل معهم وحاورهم وشاركهم هاجس فكرة الجامعة الإسلامية بطريقته الخاصة. سوف نركّز اهتمامنا على كتابين لم يلقيا الاهتمام المنشود، وهما: «محاضرات في التفكير الإسلامي والفلسفة»<sup>(٧)</sup> و«خلفيات المؤتمر الإسلامي بالقدس»<sup>(٨)</sup>.

وسنلج إلى هذا الموضوع من خلال أربعة مداخل، نهتمّ في المدخل الأوّل بخلفيات فكرة الجامعة الإسلامية كما تبلورت عند الثعالبي، ثمّ سنقف عند البعد الثقافي لمشروع الثعالبي باعتباره البعد الأساسي في اعتقادنا، وبعد ذلك سنهتمّ بالبعد السياسي للجامعة الإسلامية وسنختتمّ بالحديث عن صعوبات تحقيق هذه الجامعة وكيفية تذليلها.

### □ أولاً: خلفيات فكرة الجامعة الإسلامية وأصنافها

سافر الشيخ عبد العزيز الثعالبي سنة ١٩٢٣ م إلى الشرق مثقلاً بقضايا المغرب العربي ومعاناة شعوبه من جبروت الاستعمار الفرنسي والإيطالي وبشاعته، كان مشدوداً إلى المشرق وعظمة رجاله، حمل معه من تونس روحاً تحرّرية استمدّها من المدرسة الإصلاحية التونسية وطعمها بفكر رجالات الإصلاح وخاصة فكر محمد عبده الذي زار تونس مرتين وترك

(٦) لمزيد التعرّف إلى هذه الجمعية انظر: أحمد توفيق المدني، حياة كفاح، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع - الجزائر، ١٩٩٢، ج ١، ص ٣٢٧.

(٧) احتوى هذا الكتاب على المحاضرات التي ألقاها الشيخ عبد العزيز الثعالبي في جامعة آل البيت ببغداد بين سنتي ١٩٢٦ و ١٩٣٠، في إطار دروس «الفلسفة الإسلامية وحكمة التشريع» التي كان يقدّمها لطلبة الدراسات الدينيّة العليا. وصدر الكتاب عن دار الغرب الإسلامي سنة ١٩٩٩، واضطلع بتقديمه وتحقيقه: حمّادي الساحلي.

(٨) عبد العزيز الثعالبي، خلفيات المؤتمر الإسلامي بالقدس (١٣٥٠ / ١٩٣١)، تقديم وتحقيق: حمّادي السّاحلي، دار الغرب الإسلامي - بيروت، ١٩٨٨ م.

انطباعاً جيداً لدى علماء تونس.

تزامن سفر الثعالبي إلى القاهرة مع سقوط الخلافة العثمانية سنة ١٩٢٤م، وانعقد سنة ١٩٢٦م بالقاهرة مؤتمر الخلافة، يرثي الخلافة ويدعو إلى إحيائها، وكان الثعالبي من بين المشاركين في هذا المؤتمر والفاعلين البارزين فيه، وكانت القاهرة منطلقاً لرحلات متعدّدة ومتنوّعة، قام بها الثعالبي في اتجاه الدّول الإسلامية، والأقليات المسلمة بداية من الحجاز واليمن والعراق والقدس، مروراً بسيلان وسنغافورة وجاوة والفلبين، وصولاً إلى الهند والصين. كان يتنقل بين أمصار المسلمين ينقل همومهم ويتحدّث عن منشودهم وأحلامهم، ولقد وصفه محمّد أمين الحسيني (ت: ١٩٧٤م) قائلاً: «ولا نغالي إذا قلنا: إن حضرته أصبح بفضل علمه العزيز وجهاده المنقطع النظير رجل المسلمين والعرب جميعاً لا رجل تونس الخضراء فقط»<sup>(٩)</sup>، وتحدّث الثعالبي عن رحلاته وأبعادها الإسلامية التقريبية في عدّة صحف مصرية حاورته في ذلك الوقت.

ولا نبالغ إذا اعتبرنا مشاركته في المؤتمر الإسلامي بالقدس من أهمّ الأعمال التي ساهمت في بلورة فكرة الجامعة وتوجيهها وجهة جديدة تجعل من القدس قضية المسلمين ومن الوحدة والتعاون منشودهم.

أثار مؤتمر القدس عدّة قضايا وإشكاليات تتعلّق بأهدافه وظروف انعقاده وطبيعة المشاركين فيه ودور السياسة في توجيهه، ومهما اختلفت آراء الباحثين والدارسين في هذا المؤتمر وتوصياته، فإنهم يجمعون أو يكادون على أهميّة هذا المؤتمر في تجذير الوعي الإسلامي بقضية القدس في مراحلها المبكرة، ومما لا شكّ أنّ هذا المؤتمر مثّل فضاء فكرياً رحباً متعدّد المشارب والمرجعيات، أفاد منه الشيخ عبد العزيز الثعالبي أيّما إفادة.

وتؤكد الوثائق المتاحة أنّ الشيخ الثعالبي لعب دوراً أساسياً في تنظيم هذا المؤتمر ومتابعة توصياته، ويعود الفضل للثعالبي في جمع وثائق المؤتمر والتأريخ له رغم أنّه لم يكن مكلّفاً بذلك، ولم يكن مؤتمر القدس مجرد مؤتمر سياسي أو لقاء جمع بين العلماء المسلمين من أصقاع العالم المختلفة.

لقد كان حقيقة مشروعاً توحيدياً ذا نظرة استراتيجية واعدة، وهذا ما نلاحظه بجلاء في طبيعة اللجان التي انبثقت عن المؤتمر لمتابعة قراراته وتطبيقها، ونلاحظ من خلال هذه اللجان أنّها اهتمّت بمجالات الحياة المختلفة، فنجد على سبيل المثال لجنة تتعلّق بالدستور، وثانية تهتمّ بالثقافة، وثالثة تُعنى بالدعاية والنشر، ورابعة تركّز على الدعوة والإرشاد... إلخ.

(٩) عبد العزيز الثعالبي، خلفيات المؤتمر الإسلامي بالقدس، دار الغرب الإسلامي - بيروت، ١٩٨٨، ص ٢٦٣.

ومما لا شك فيه أنّ الثعالبي لعب دوراً أساسياً في بلورة الرؤية العامّة للمؤتمر، وهذا ما نلاحظه بجلاء في التوصيات التي صدرت عن المؤتمر، إذ ركّز المؤتمر على الأبعاد الثقافية لمشروع الجامعة الإسلامية، فأوصوا بتأليف دائرة معارف إسلاميّة تحت عنوان: «القاموس الإسلامي»، كما أوصوا بإنشاء جمعيات الشبان المسلمين في الأقطار الإسلامية وهذه فكرة الثعالبي بكل تأكيد، فهو الذي شارك في نشاط الجمعيات الأولى، وكوّن عدّة جمعيات في مصر واليمن والهند وبلدان أخرى.

وجدير بالذكر أنّ الشيخ الثعالبي أثر في أعمال هذا المؤتمر وتأثر، تفاعل معه وتواصل مع المشاركين فيه فأخذ عنهم وبادهم الهموم والآمال وشاركهم مخاوفهم، ومما أعطى لهذا المؤتمر أهميّة في توجيه الثعالبي وجهة إسلامية مخصوصة وتطوير أطروحاته فيما يتعلّق بفكرة الجامعة الإسلامية حضور عدد كبير من علماء الأمة ينتمون إلى مختلف المذاهب والطوائف والجنسيات، جاؤوا من مختلف أقطار العالم الإسلامي ومن خارجه، يبحثون عن الوصل بعد طول تفرقة، وبيتغون التعارف بعد هيمنة التجاهل قرونًا من الزمن.

شارك في هذا المؤتمر علماء سنّة وشيعة وإباضية من مختلف التوجّهات، كما شارك فيه مثقفون جامعيون ورجال سياسة وتجار وأصحاب رؤوس أموال، فكان المؤتمر فضاء حقيقياً تجسّدت فيه فكرة الجامعة الإسلامية كما أرادها رواد الإصلاح والنهضة.

ولقد شدّ انتباهنا طبيعة العلاقات التي بناها الشيخ الثعالبي في هذا المؤتمر، وسنقف عند ثلاث شخصيات ورد ذكرها في مذكرات المؤتمر الإسلامي بالقدس، وسيكون لها تأثير في تجارب لاحقة من تجارب الجامعة الإسلامية، وسنذكر على التوالي محي الدين القليبي<sup>(١٠)</sup>، ومحمد علوبة باشا، ومحمد حسين كاشف الغطاء.

ولئن غاب القليبي عن حضور هذا المؤتمر فإنّ كثرة المراسلات بينه وبين أعضاء لجنة التنظيم، وعلى رأسهم الأمين الحسيني مفتي الديار المقدسية، تؤكّد أنّ الرجل كان مهتماً شديد الاهتمام بهذا المؤتمر ومتحمّساً لأعماله، ورغم عدم وجود دراسات علمية دقيقة تناول علاقة الثعالبي بالقليبي من حيث المرجعيات والخلفيات والأطروحات فإنّنا نجد خيطاً واصلاً بينهما يتمثّل أساساً في تبني فكرة الوحدة الإسلامية والتقريب بين المسلمين، ولذلك سيصبح محي الدين القليبي من أبرز رواد «جماعة التقريب» بالقاهرة (١٩٤٧)، ومن المتحمّسين لفكرة التقارب بين المسلمين وتوحيد صفوفهم، وتجاوز خلافاتهم وأحقادهم

(١٠) ولد سنة ١٩٠١ بمدينة قليبيّة التونسية، وتوفي ١٩٥٤، وله إسهامات مفيدة في مجال التقريب بين المسلمين.



التاريخية، ويمكن أن نكتشف هذا المنزع في مقالاته<sup>(١١)</sup> المنشورة في مجلة «رسالة الإسلام» الناطقة باسم دار التقريب بين المذاهب الإسلامية بالقاهرة.

وتذكر نصوص أعمال مؤتمر القدس الإسلامي أن الثعالبي أنتخب عضواً في اللجنة التنفيذية، وشاركه في هذه اللجنة محمد علي علوبة الذي اضطلع بمهمة أمين مال اللجنة. وجدير بالملاحظة أن علوبة من الشخصيات التقريبية التي لم تلق حظاً عند الباحثين والدارسين. ويبدو من خلال كتاب المؤتمر الإسلامي بالقدس أن علوبة اضطلع بدور ريادي في إنجاح هذا المؤتمر وإشعاعه، فقد اهتم بنفقات المؤتمر وموارده المالية الممكنة، كما اضطلع بملفّ توظيف السينما قصد إشعاع المؤتمر وتوثيقه، واتصل بالشركات السينمائية المعنية بالأمر، وتفاوض معه، وكان هذا العمل سبقاً تاريخياً في مجال العمل الإسلامي.

وأصبح محمد علوبة في أربعينات القرن العشرين من رواد التقريب بين المسلمين، وأصبح رئيساً لجماعة التقريب بين المذاهب الإسلامية ومديراً لدارها منذ تأسيسها سنة ١٩٤٦، وساهم - كما هو حال محي الدين القليبي - بعدة مقالات نشرها بمجلة «رسالة الإسلام» الناطقة باسم الجماعة. ويمكن للمتمعن في مقالاته<sup>(١٢)</sup> أن يدرك وجوه التشابه الكثيرة بين فكر الثعالبي وعلوبة.

وإضافة إلى علوبة التقى الثعالبي في هذا المؤتمر بالمرجع الشيعي الكبير الشيخ محمد حسين آل كاشف الغطاء، وكانت مناسبة لدراسة مواضيع الخلاف السني والشيعي، وسبل

(١١) تناولنا هذه المقالات بالدرس والتحليل في مقالين، أحدهما باللغة العربية وثانيهما باللغة الفرنسية، لمزيد التعمق انظر:

\* علي بن مبارك، من الخلاف إلى ثقافة الاختلاف: تأملات في فكر محي الدين القليبي، مجلة الحياة الثقافية، تونس، عدد ٢٢٣، سبتمبر ٢٠١١، ص ٧٤-٩٦

\* Ali ben Mbarek, «Moheiddine el kilibi» l'un des pionniers (bâtisseurs) de la question du rapprochement dans l'Islam moderne, in Le Débat, n3, 2010, pp 86-9.

(١٢) من أهم مقالات محمد علوبة باشا المنشورة في «مجلة رسالة الإسلام» نذكر:

\* الثنائية في الوجود، مجلة رسالة الإسلام، دار التقريب بين المذاهب الإسلامية - القاهرة، السنة ٣، عدد ٩/١، يناير ١٩٥١م، ربيع الأول ١٣٧٠هـ، عدد ٩، ص ٤٧-٥٠.

\* ابن عربي في التفكير الإسلامي، مجلة رسالة الإسلام، دار التقريب بين المذاهب الإسلامية - القاهرة، السنة ٣، عدد ١٠/٢، إبريل ١٩٥١م، جمادى الآخرة ١٣٧٠هـ، ص ١٧٣-١٧٨.

\* الاحتراف بالقيم، مجلة رسالة الإسلام، دار التقريب بين المذاهب الإسلامية - القاهرة، ص ٣٩٦-٤٠٢، السنة ٣، عدد ٤/١٢، ذو الحجة، أكتوبر ١٣٧٠هـ/ ١٩٥١م.

\* الإنسان في سلوكه، مجلة رسالة الإسلام، دار التقريب بين المذاهب الإسلامية - القاهرة، السنة ٤، عدد ٤/١٦، أكتوبر ١٩٥٢م، محرم ١٣٧٢هـ، ص ٤٢٠-٤٢٤.

التقريب بين المدرستين خدمة للإسلام والمسلمين، وسيكون لكاشف الغطاء -أيضاً- دور كبير في تطوير فكرة التقريب ودعم جماعتها بالقاهرة، وهذا ما نلاحظه بجلاء في مقالاته المنشورة بمجلة «رسالة الإسلام».

ونستنتج مما سبق أن مؤتمر القدس كان مؤتمراً تقريبياً بامتياز وإن لم يصرح بذلك، ولا نبالغ إذا قلنا بأنه كان مخاضاً لولادة عدّة أفكار تقريبية سترى النور بعد سنوات من انتهاء المؤتمر.

وعلى هذا الأساس نجد في أدبيات «المؤتمر الإسلامي بالقدس» إرهاصات فكر التقريب واتجاهاته الكبرى، مما يعني أن فكرة الجامعة الإسلامية فكرة شاملة احتضنت بطريقة أو بأخرى أغلب الأطروحات الإصلاحية الإسلامية اللاحقة، وركز المؤتمر على التقارب الثقافي الإسلامي باعتباره جسر العبور لتحقيق الوحدة الإسلامية.

ونلاحظ هذا الهاجس من خلال ردّ الثعالبي على من قال بأن المؤتمر انعقد أساساً لتجديد الخلافة وتنصيب خليفة جديد، ويبيّن أن هدف المؤتمر يكمن في «وضع مؤسسات لإيجاد ثقافة إسلامية عالية تمدّ المسلمين بكلّ ما يحتاجون إليه من علوم وفنون وكتب وتغذيتهم روحياً وعقلياً»<sup>(١٣)</sup>.

### □ ثانياً: مقومات الجامعة الإسلامية عند عبد العزيز الثعالبي

يحصّر بعض الدارسين فكرة الجامعة الإسلامية في المشرق العربي وعلمائه، ويتمّ التركيز عادة على مشروع جمال الدين الأفغاني وتلاميذه، ولكننا نجد في المغرب العربي أفكاراً أخرى، اكتسبت خصوصيتها من الفكر الإصلاحي المنفتح على الغرب وقيم الحداثة، وفي هذا الإطار تنتزل أفكار عبد العزيز الثعالبي، فقد رأى أن الجامعة الإسلامية لا بدّ أن تكون قريبة من الطبيعة البشرية حتى تكون أكثر واقعية وأشدّ بأساً وقوّة، وهذا يعني أن فكرة الجامعة لا يجب أن تكون فكرة طائفية، أو رؤية مذهبية، بل لا بدّ أن تحتضن الإنسان، وتجيّب عن أسئلته المختلفة، وتحقّق له السعادة والرفاهية، وتحرّره من الظلم والاستبداد والجهل والتخلف، إنها جامعة الإنسان قبل أن تكون جامعة دين أو ملّة أو طائفة أو مذهب.

وفي إطار حديثه عن هذه الجامعة تحدّث الثعالبي عن مجموعة من الغرائز<sup>(١٤)</sup>

(١٣) عبد العزيز الثعالبي، خلفيات المؤتمر الإسلامي بالقدس، مصدر سابق، ص ٣٨.

(١٤) عبد العزيز الثعالبي، محاضرات في التفكير الإسلامي والفلسفة، تقديم وتحقيق: حمادي السّاحلي، دار الغرب الإسلامي - بيروت، ١٩٩٩، الفصل الرابع: «الغرائز البشرية»، ص ١٩٦-٢٣٤.

يستحسن مراعاتها عند التفكير في بناء جامعة إسلامية منفتحة على الإنسانية وقادرة على إدارة الصراع الديني والطائفي، وتحقيق السلم والتعايش، وسنكتفي بذكر أهم هذه الغرائز كما تواترت عند عبد العزيز الثعالبي:

١- غريزة البر: البر مفهوم قرآني، استوحاه الثعالبي من الآية: ١٧٧ من سورة البقرة<sup>(١٥)</sup>، وركز الثعالبي على البعد المالي والاقتصادي للبر، فعرفه بأنه «صرف المال في مشاريع البر والإحسان وإقامة الحق ودفع الآلام والحاجة عن الناس»<sup>(١٦)</sup>.

ولم يكن هذا التركيز على البعد المالي في البر اعتبارياً، بل كان مقصوداً حق القصد، فالبر يرتبط بالعدالة الاجتماعية وتحقيق المساواة بين الناس، ولا خير في جامعة إسلامية لا تفكر في تحقيق العدل الاجتماعي. فالبر الاجتماعي مقصد من مقاصد الدين، ومنشود الرسالة والوحي، ولا يمكن تحقيق السلم المجتمعي في غياب العدل الاجتماعي، وفي المقابل يدعم الظلم الاجتماعي ثقافة الكراهية والصراع، وهذا ما يتجلى على مستوى الواقع، فما نراه من صراعات طائفية مذهبية هنا وهناك، قد يعكس مشكلاً اقتصادياً تنموياً، يتمثل أساساً في هيمنة الطائفة المهيمنة على المال والأعمال، مما يولد نقمة لدى الجماعات المهمشة والمفقره أحياناً، ويعكس هذا الطرح خصوصية المدرسة المغاربية، إذ أعطت المقاصد أهمية كبرى في مشروعها الإصلاحي.

ولقد تعمق محمد الطاهر بن عاشور في هذا الطرح وأكد في «التحرير والتنوير» حينما فسر الآية ذاتها، بأن «البر سعة الإحسان وشدة الرضا والخير الكامل الشامل»<sup>(١٧)</sup>، فالبر قمة الإحسان، وتحقيق المنفعة والخير، وليس مجرد شعارات ترفع أو بيانات تبتلى. ويعكس هذا الكلام نقداً ضمنياً، وجهه الثعالبي إلى من يكتفون في برهم وإحسانهم بالأقوال دون الأفعال.

٢- غريزة حب المحمودة: لا يمكن أن نفصل هذه الغريزة عما سبقها، والأصل في الإسلام أن تعكس أفعال المرء أقواله، وأن يعمل الإنسان بصمت دون رياء وافتخار، ومن «التلبس أن يرغب الإنسان في نيل شيء من غير كده، أو يطلب المحمودة على أمر لم يفعله»<sup>(١٨)</sup>.

(١٥) تقول الآية: ﴿لَيْسَ الْبِرَّ أَنْ تُولُوا وَجُوهَكُمْ قَبْلَ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ وَلَكِنَّ الْبِرَّ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَالْمَلَائِكَةِ وَالْكِتَابِ وَالنَّبِيِّينَ وَآتَى الْمَالَ عَلَى حُبِّهِ ذَوِي الْقُرْبَى وَالْيَتَامَى وَالْمَسَاكِينَ وَابْنَ السَّبِيلِ وَالسَّائِلِينَ وَفِي الرِّقَابِ وَأَقَامَ الصَّلَاةَ وَآتَى الزَّكَاةَ وَالْمُوفُونَ بِعَهْدِهِمْ إِذَا عَاهَدُوا وَالصَّابِرِينَ فِي الْبَأْسَاءِ وَالضَّرَاءِ وَحِينَ الْبَأْسِ أُولَئِكَ الَّذِينَ صَدَقُوا وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُتَّقُونَ﴾.

(١٦) الثعالبي، محاضرات في التفكير الإسلامي والفلسفة، المرجع السابق، ص ١٩٧.

(١٧) محمد الطاهر بن عاشور، موقع التفاسير: [www.altafsir.com](http://www.altafsir.com)

(١٨) عبد العزيز الثعالبي، محاضرات في التفكير الإسلامي والفلسفة، المرجع السابق، ص ١٩٩.

ويعكس هذا الحديث موقفاً نقدياً فضح من خلاله الثعالبي من تعوّدوا على كثرة الكلام وقلة الأفعال، فالداعي بلا عمل كالرّامي بلا سهم، ولذلك خابت أسهم التجارب السابقة المتعلقة بتوحيد المسلمين، فأغلب هذه التجارب قامت على أساس حبّ الظهور والزّعامه والشهرة. وبسبب ذلك تحوّلت من خطابات تدعو إلى الوحدة إلى خطابات تشجّع على الفرقة والصراع والقتال.

٣- الاعتدال في الدين: استلهم الثعالبي فكرة هذه الغريزة من الآية: ١٧١ من سورة النساء<sup>(١٩)</sup>، فالأصل في الدين الاعتدال و«الغلو في الشيء مقبوح، وأقبحه ما يكون في الدين»<sup>(٢٠)</sup>.

وتحتاج الجامعة إلى ترسيخ ثقافة الاعتدال في المجتمعات الإسلامية، فالعنف والتشدد والغلو قيم لا تتماشى مع فلسفة الجامعة الإسلامية كما يراها عبد العزيز الثعالبي. ويوجّه صاحب «روح التحرّر في القرآن» من خلال هذا الكلام نقداً ضمنياً لكلّ من يدعو إلى توحيد المسلمين بالعنف والقوة والجبروت، فالوحدة الحقيقية وحدة القلوب، ووحدة البرّ والمحبة، لا وحدة نظام الحكم وقوانين التشريع فيه. فالجامعة الإسلامية جامعة اعتدال، لا مكان فيها لأهل التبديع والتكفير والتعنيف.

ولا غرابة أن نجد المدرسة الإصلاحية المغاربية عموماً والتونسية بصفة خاصّة تقاوم المدّ الوهابيّ زمن ظهوره وتوسّعه، وتردّ على أفكاره، وما زالت تتصدّى حتى اليوم إلى الفكر الديني المتشدد الذي انتقده الثعالبي قبل أكثر من قرن من الزمن، وما زال يظهر هنا وهناك بأشكال مختلفة وتسميات متعددة.

٤- الامتناع عن الفتنة: استهلّ الثعالبي حديثه بقوله تعالى: ﴿وَاتَّقُوا فِتْنَةً لَا تُصِيبَنَّ الَّذِينَ ظَلَمُوا مِنْكُمْ خَاصَّةً...﴾<sup>(٢١)</sup>، وعلّق الثعالبي قائلاً: «من السّجايا الإسلامية العالية صدّ المسلمين عن الفتنة، والتّنفير منها، وتشديد العقوبة على فاعلها»<sup>(٢٢)</sup>.

ويرتبط حديث الفتنة هذا بما سبق من غرائز، فالفتنة قدر المسلمين، اخترقتهم منذ العصور الإسلامية الأولى، واستوطنت بلدانهم، وأفسدت وجدانهم، وغيّرت معالم ثقافتهم، حتّى أصبحوا يعتقدون أنّ ما يثير الفتنة جزء من الدين، وأنّ أصحاب الفتن

(١٩) تقول الآية: ﴿يَا أَهْلَ الْكِتَابِ لَا تَغْلُوا فِي دِينِكُمْ وَلَا تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ إِلَّا الْحَقَّ...﴾.

(٢٠) عبد العزيز الثعالبي، المرجع نفسه، ص ٢٠٠.

(٢١) سورة الأنفال، الآية ٢٥.

(٢٢) عبد العزيز الثعالبي، المرجع نفسه، ص ٢٠٨-٢٠٩.

أولياء صالحون وقادة ربّانيون، وأخذت الفتنة في الفضاء الإسلامي عدّة أبعاد قبلية ودينيّة ومذهبيّة وطائفية وفكرية.

ولقد لاحظ الثعالبي - كما نلاحظ نحن اليوم - انتشار الفتن في بلاد المسلمين، فحيثما وجدت مسلمين وجدت تناحرًا وتقاتلاً وخرابًا وسفكًا بلا حدود، يبيع دماء المسلمين، حتى يترأى للمرء أنّ ثقافة العنف والفتن السائدة تعكس حقيقة الإسلام وتعاليمه.

وهذا الأمر فنده الثعالبي في أكثر من موضع، إذ ميّز بين الدّين في مقاصده السّمحة والفكر الديني الذي فُرض على النّاس، وقدم على أساس أنّه الدّين ذاته، والحال أنّ الفكر الدّيني اجتهادات بشريّة ارتبطت بخلفيات اجتماعيّة وسياسيّة وقبلية عكست أحيانًا مصالح فردية أو جماعية...

٥- الحرية: لن ينجح التّواصل بين الجماعات الدّينية والمذهبية دون سيادة الحرية، وإذا صارت غريزة الحرية سجيّة في الأمم، فإنّ روح الأمم تسود العالم<sup>(٢٣)</sup>. ولا يمكن أن نفصل مطلب الحرية على بقية الغرائز التي تحدّثنا عنها، فالحرية أساس كلّ تواصل بشري، ومن خلاها يسود الاعتدال الدّيني، وتختفي الفتنة القائمة على أساس التّعصّب الفكري والدّيني.

وندرّك من خلال هذا التّوصيف أنّ الجامعة الإسلامية التي بشّر بها الثعالبي تقوم على حرية المعتقد وحرية التفكير وحرية التعبير. فالحرية أساس الاجتماع البشري، بها يتحقّق العدل ويسود السلم وتزدهر المجتمعات، ولا خير في جامعة إسلامية تئد الحريّات وتقتل روح المبادرة.

ركز الثعالبي على الأبعاد الثقافيّة، فقد كان على وعي بأنّ إصلاح المجتمعات يبدأ بالثقافة، كما كان يعتقد أنّ الجامعة الثقافيّة خير جامعة يمكن أن تقرب عقول المسلمين ونفوسهم، ويتّسم هذا الطرح بالعقلانية والواقعية، إذ من السّذاجة الحديث عن جامعة إسلامية في ظل ثقافة دينيّة قديمة، تنحى إلى الصّدام والصّراع، وتزرع في نفوس المؤمنين الخوف واليأس.

وعلى هذا الأساس جعل الثعالبي من الحرّية أساس جامعته الإسلامية، فلا تواصل بين الأفراد أو الجماعات أو الحكومات دون حرية على مستوى الإرادة والفعل والاختيار.

جدير بالذّكر أنّ الثعالبي كشف أثناء زيارته إلى الكويت سنة ١٩٢٥م عن آليات تحقيق الجامعة الإسلامية وكيفية تحويلها من فكرة إلى واقع، واستطاع عميد الصّحفيين الكويتيين

(٢٣) عبد العزيز الثعالبي، المرجع نفسه، ص ٢١٥.

(عندها) عبد العزيز الرشيد أن يوجز لنا هذه الآليات حينما نقل احتفال الكويتيين بزيارة الثعالبى لبلدهم، فقد «كان مدار خطب الزعيم الجليل.. الحث على تشييد المدارس العلمية، واستنهاض الهمم في مجارة الغربيين فيما بزوا به الشرق وجعلوه تحت الرق والاستعباد، والاهتمام بالصنائع التي هي أساس العمران وأصل الثروة، والرجوع إلى حقيقة الدين والتمسك بتعاليم القرآن الحرة»<sup>(٢٤)</sup>.

وهذا يعني أن الجامعة الإسلامية كما فهمها الثعالبى تقوم على العلم والمعرفة؛ لأنّ الجهل تسبّب في تشتت الأمة وتفرّقها. فالغرب حقق نهضته، وهيمن على الشرق بفضل ما أنجزه من نجاحات علمية وصناعية.

ويبدو الثعالبى قريباً من أفكار محمد عبده (ت: ١٩٠٥م) الذي ركّز على الإصلاح من خلال التربية والتعليم، بالإضافة إلى ذلك ركّز الثعالبى في كلمته بالكويت على مخاطر الصراع المذهبي والطائفي، إذ أكّد «أنّ من أسباب انحطاط المسلمين تفرّقهم وتخاذلهم وطمع كلّ فرد بأخيه، وعملهم مع أعدائهم في تفكيك عرى الجامعة الدينية والقومية، وتمسّكهم بالأوهام والخرافات، وفهمهم الدين معكوساً»<sup>(٢٥)</sup>.

وآية ذلك أن الاستعمار استطاع أن يستغلّ فرقة المسلمين وجهلهم بدينهم لإحكام السيطرة على بلادهم واستغلال ثرواتهم. ولذلك عمل الاستعمار قصارى جهده على تأجيج الصراعات الطائفية والإثنية والقبلية، وترسيخ حالة الجهل التي يعيشها أغلب المسلمين.

والطريف أن الأمر ذاته يتكرّر اليوم، فالصراع الطائفي مازال مشتعلًا، وتعمل عدّة دوائر غربية على تأجيجه وتطويره، ومازال المسلمون يتمسّكون بالأوهام والخرافات، ويتبنون أفكاراً متشدّداً مشوّهاً لا يعكس حقيقة الدين وفلسفة الوحي، وعلى هذا الأساس تحتاج الجامعة الإسلامية المشوذة إلى إصلاح ديني عميق، ومراجعة الموروث الديني وما يحمله من مقالات وأفكار.

### □ ثالثاً: أصناف الجامعات وأنواع الرّابطات

أدرك الشيخ عبد العزيز الثعالبى أن الحديث عن رابطة إسلامية أو جامعة مليّة تقرب بين المسلمين وتوحدّهم لا يؤتي أكله إلّا متى درسنا أنواع الرّابطات البشرية وتجارب

(٢٤) عبد العزيز الرشيد، الأستاذ الثعالبى في الكويت، الشورى، العدد ٤٠، ٩ محرم سنة ١٣٤٤هـ/ ٣٠ يوليو ١٩٢٥م، ص ٣.

(٢٥) عبد العزيز الرشيد، الأستاذ الثعالبى في الكويت، المرجع نفسه، ص ٣.

الجامعات الدينية والسياسية والعرقية وشروط قيامها.

وفي هذا السياق ميّز بين أربعة أصناف<sup>(٢٦)</sup> من الجماعات قادرة على توحيد الناس وربط هيئاتهم الاجتماعية<sup>(٢٧)</sup> - كما يقول الثعالبي -، ثمّ نظر في خصوصيات كلّ صنف وإمكانات الاستفادة منه، فميّز بين جامعة جنسية وأخرى وطنية وثالثة سياسية ورابعة دينية، فالجامعة الجنسية تربط بين أفراد ينتمون إلى نفس الجنس أو العرق، وهذا ينطبق على الرابطة العربية التي اهتمّ بها الثعالبي اهتماماً مخصوصاً.

ولا يمكن - حسب الثعالبي - الفصل بين الجامعة الجنسية في بعدها العربي والجامعة الدينية في بعدها الإسلامي، فالعرب حملوا رسالة الإسلام وكونوا النواة الأولى لمجتمع الإسلام، ولذلك لا تناقض بين الجامعتين، كما أنّه لا تناقض بين الجامعة الدينية والجامعة السياسية أو الوطنية، فوحدة الوطن لا تعني بالضرورة وحدة الدين أو اللغة، ولكنّ الإنسان مطالب بالتمسك بوطنه تمسكه بدينه.

أمّا الجامعة السياسية فهي «ما تألفت من ممالك مختلفة الأجناس والقوانين والديانات، ولكنها متّحدة في السياسة كالجامعة الإنجليزية المؤلفة من أجناس مختلفة»<sup>(٢٨)</sup>، ويمكن لهذه الجامعة السياسية أن تستفيد من الرابطة الدينية استفادتها من الرابطة الجنسية والرابطة الوطنية.

وهذا يعني أنّ الفصل بين الجامعات المذكورة لم يكن غير فصل منهجي، فهي متداخلة يؤدّي بعضها إلى بعض، كما نفهم من هذا التحليل أنّ الرابطة الإسلامية تتفاعل مع بقية الرابطات تؤثر فيها، تحتضنها وتتأثر بها، ولذلك أجل حديثه عن الجامعة الإسلامية إلى آخر تصنيفه، وهذا عمل مقصود أراد من خلاله الثعالبي أن يجعل من الجامعة الإسلامية جامعة الجامعات ورابطة الرابطات، فهي «الفكرة المقدسة التي تربط عدّة مجتمعات في بعضها وتوحد أفراد تلك المجتمعات في أخلاقهم وشعورهم ومنازعتهم وتكافلهم فيما بينهم... والرابطة الدينية هي أقوى الروابط في توحيد الميول والأفكار والإحساسات والتأثير»<sup>(٢٩)</sup>.

ونلاحظ بيسر تعاطف الثعالبي مع هذا الصنف الرابع من الجامعات، ويرى ضرورة الاهتمام به اهتماماً مخصوصاً؛ لأنّه القادر على لمّ شمل المسلمين والعرب في الآن

(٢٦) عبد العزيز الثعالبي، محاضرات في التفكير الإسلامي والفلسفة، مصدر سابق، ص ٣٣-٣٤.

(٢٧) الثعالبي، المصدر نفسه، ص ٣٣.

(٢٨) الثعالبي، المصدر نفسه، ص ٣٤.

(٢٩) الثعالبي، المصدر نفسه، ص ٣٤.



ذاته. وتعتمد الجامعة الإسلامية التي يدعو إليها الثعالبي على الشعور الدينيّ الأصيل الذي يقرب بين الناس وإن تباينت أفكارهم، فالإنسان يميل بطبعه إلى السموّ على المادّة ومحاربة النزوات وتحقيق العدل، ولذلك اعتبر «هذه الجامعة أخفّ وطأةً وأسهل تناولاً من غيرها، لأنّ الدافع لها شعور الإنسان ووجدانه»<sup>(٣٠)</sup>.

وفي إطار البحث عن مكانة الجامعة الإسلامية مقارنة ببقية الجامعات البشريّة، تحدّث الثعالبي عن مفهوم جديد أسماه «فكرة الملة الإسلامية أو الجنسية الإسلامية»، ونلاحظ من خلال هذه التسمية رغبته في الجمع بين مختلف الجامعات تحت لواء الجامعة الإسلامية، واستند في طرحه على مرجعتين غربية وإسلامية، فمفهوم الملة أو القومية كما عبّر عنه الثعالبي «مبني على أصليين ومنوط بفكرتين: الفكرة العرقية وفكرة المبادئ التضامنيّة»<sup>(٣١)</sup>.

واستند في تحليله الفكرة العرقية على التجارب الغربيّة في الوحدة والتقارب، وتقوم الفكرة العرقية أساساً على وحدة النظام السياسي والاقتصادي والثقافي «فإنّ وحدة اللّغة والتعاليم إذا لم تتحدّد شكلاً لا تعود بالنفع، فالرّابطة الحقيقيّة في الملة العرقية هي وحدة النظام وشكل الإجراء والتنفيذ»<sup>(٣٢)</sup>.

ويمكن في إطار تمثّل الجامعة الإسلامية والبحث عن سبل قيامها ونجاحها أن نستفيد من التجارب الغربيّة ونستثمر مكاسب المدنيّة الحديثة. فلا بدّ من وضع مرجعيات دستورية وقانونية واضحة تضبط مهام الجامعة الإسلامية وحدود تدخلها، ويتوجّب -أيضاً- الاتفاق على آليات ناجعة لتطبيق القرارات ومتابعتها.

أمّا الأصل الثاني المتعلّق بالمبادئ التضامنيّة فقد استوحاه الثعالبي من الثقافة الإسلامية الأصيلة، وآية ذلك أنّ «المبادئ التضامنيّة عبارة عن اتّحاد البشر في المصلحة العامّة واشتراكهم في النفع العام وسعيهم لتوحيد الفكرة الاجتماعية والتساوي بينهم في الحقوق الشخصية والسياسيّة والتشريعيّة والتنفيذيّة، وهذه المبادئ هي مبادئ الإسلام وأساسه»<sup>(٣٣)</sup>.

ونلاحظ في هذا الطرح منزعاً قوياً باتجاه إحياء فقه المقاصد الإسلامية بما هو تحقيق للمصالح المرسلّة ودراً للمفاسد.

(٣٠) الثعالبي، المصدر نفسه، ص ٣٤.

(٣١) الثعالبي، المصدر نفسه، ص ٢٦.

(٣٢) الثعالبي، المصدر نفسه، ص ٢٨.

(٣٣) الثعالبي، المصدر نفسه، ص ٢٨.

ليس المهم - حسب الثعالبي - تشكيل جامعة إسلامية وتفعيل الرابطة المليّة، بل الأهم من ذلك ضمان نجاح تلك الجامعة واستمرارها، ولا يكون ذلك إلا متى تجذرت في ثقافتها الإسلامية الأصيلة وانفتحت على المدينة الغربية تأخذ عنها ما يفيدها دون تحرج أو تكبر.

وحتى تكون الجامعة الإسلامية في مأمن من كل ضعف وتشتت، فتنجح وتسود لا بدّ من توفر مجموعة من العوامل اعتبرها الثعالبي شروط سيادة الأمم<sup>(٣٤)</sup>، وتتمثل هذه الشروط في: «الوحدة» و«النجاح» و«الاستقلال» و«حماية الشرف» و«الشعور بالشوكة والعظمة» و«الإيثار»، فالوحدة تجعل من الأمة الإسلامية «ذات حسّ واحد وتأثر متحد»<sup>(٣٥)</sup>، وهذه الوحدة العاطفية الروحية مهمة في تحقيق الرابطة الكلية المتوازنة، واستدلّ الثعالبي بالقرآن فأورد قوله تعالى: ﴿إِنَّ هَذِهِ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَأَنَا رَبُّكُمْ فَاعْبُدُونِ﴾<sup>(٣٦)</sup>.

والوحدة تتطلب نجاعة أصحابها وجديتهم وتحملهم المسؤولية التاريخية «لأنّ الأمة إذا لم تكن ذات شجاعة وبسالة لا تتمكن من مقاومة الغير فضلاً عن السيطرة على غيرها»<sup>(٣٧)</sup>، فالنجاعة تؤسّس إلى التماسك والديمومة، ولا تتحقّق النجاعة دون صدق وإخلاص، ولا يمكن لأمة أن تكون قويّة وسائدة ومتناسكة إذ لم تقرّ الحرية في مفهومها العام، ولا ترتبط الحرية بالأفراد فقط بل تشمل - أيضاً - الجماعات والطوائف والمؤسسات.

وفي هذا الإطار ينتزل العامل الثالث الموسوم بالاستقلال، ويعني الاستقلال عند الثعالبي أن «يكون الفرد حرّاً في الفكر والعمل، ويكون المجتمع حرّاً في الشرائع والأنظمة والعادات، وهذا لا يكون إلا بالتضامن، فمتى حاز كلّ فرد الحرية، فقد حاز المجتمع ذلك»<sup>(٣٨)</sup>.

وتحتاج الأمة إلى التضحية في سبيلها<sup>(٣٩)</sup>، وهي ما أسماه الثعالبي بحماية الشرف، فكلّ إنسان لا بدّ أن يكون على استعداد أن يضحيّ من أجل أمته والجامعة التي تحتضنه، وأن يدافع عنها ويرفع شأنها ويفتخر بها، وفي هذا المستوى تنتزل أهمية الإيثار الذي تحدّث عنه الإسلام ودافع عنه «وهو تقديم مصلحة المجتمع على مصلحة الفرد»<sup>(٤٠)</sup>.

(٣٤) الثعالبي، المصدر نفسه، ص ٣١-٣٢.

(٣٥) الثعالبي، المصدر نفسه، ص ٣١.

(٣٦) سورة الأنبياء، الآية ٩٢.

(٣٧) الثعالبي، المصدر نفسه، ص ٣٢.

(٣٨) الثعالبي، المصدر نفسه، ص ٣٢.

(٣٩) الثعالبي، المصدر نفسه، ص ٣٢.

(٤٠) الثعالبي، المصدر نفسه، ص ٣٢.

ركّز الثعالبي على البعد السياسي لفكرة الجامعة الإسلامية، وفي هذا السياق تطرّق إلى نظام الحكم العادل الذي يجمع الناس ويقرّبهم، واستفاد من الفكر الإصلاحي التونسي الذي حاول كبح جماح الاستبداد بواسطة القوانين والمؤسسات.

ولعلّ من أبرز المصلحين الذين فضحوا منظومة الاستبداد وبيّنوا معارضتها للشرع والعقل، أحمد بن أبي ضياف، إذ انتقد الملك المطلق، ونادى بنظام مقيد يراقب فيه السلطان ويحاسب، ونجد الثعالبي يركّز كثيرًا على ثنائية الإطلاق والتقييد، ويؤكد أنّ حكومات الإطلاق «من أخطّ أنواع الأحكام وأقربها إلى السذاجة»<sup>(٤١)</sup>.

يرى الثعالبي أنّ أيّ نظام سياسي إسلامي لا يمكن أن ينجح في استقطاب الجمهور وكسب ودّه وثقته دون تقييد صلاحيات الساسة والتفريق بين السلط، فالتقييد يحول دون الاستبداد والهيمنة، وآية ذلك أنّ «الأمة هي التي تسنّ الأنظمة بواسطة هيئاتها... وهي التي تنفّذها»<sup>(٤٢)</sup>.

ويتطلّب منّا هذا المنشود تغيير وجهة نظرنا أفرادًا إلى المؤسسات، فمشكلتنا اليوم ليست مشكلة أفراد أو زعامات، بل هي أساسًا مشكلة مؤسسات، ومشكلة فقهاء الإسلام أنّهم كانوا لا يشتغلون بالمؤسسات بل بالأفراد تأييدًا للحكم الاستبدادي، ولو اشتغلوا بالمؤسسات لما جمد المسلمون في تاريخهم الطويل على هذا النحو في الحكم الفردي»<sup>(٤٣)</sup>.

ونفهم من خلال هذا الكلام أنّ الثعالبي ينظر إلى نظام سياسي جديد يقطع مع الماضي ويعتمد المؤسسات، وما أحوجنّا اليوم إلى هذا الطرح، والحال أنّ العالم الإسلامي مازال يشكو غياب ثقافة المؤسسات وهيمنة الأفراد.

وتقتضي ثقافة المؤسسات في نظام الحكم تشريك الشعب واستشارته، إذ إنّ «الحقّ الإسلامي العام يقتضي بأن يكون القانون نتيجة تعاون شعبي، وهو يفرض على صاحب السلطة العليا الذي ينتخبه الشعب استشارة ممثلي الشعب في وضع القوانين والرجوع إلى رأيهم»<sup>(٤٤)</sup>.

وعلى هذا الأساس لا بدّ من مراجعة الأدبيات الإسلامية المتعلقة بنظام الحكم

(٤١) الثعالبي، المصدر نفسه، ص ٣٧.

(٤٢) الثعالبي، المصدر نفسه، ص ٣٧-٣٨.

(٤٣) الثعالبي، المصدر نفسه، ص ٤٠.

(٤٤) عبد العزيز الثعالبي، تونس الشهيدة، ترجمة وتقديم: سامي الجندي، مرجع سابق، دار القدس - بيروت، ١٩٧٥، ص ٣٠.

والتأكيد أن «الشرع الإسلامي يميّز بين السلط الثلاث، ويقتضي تشريك الشعب في اختيار الماسك بزمام الحكم»<sup>(٤٥)</sup>.

وحتى تكتمل أركان هذا المشروع الإصلاحي التصحيحي رأى الشيخ الثعالبي ضرورة إعادة النظر في مفهوم الدولة ذاتها، فلا يمكن أن نفكر في جامعة إسلامية أو دول إسلامية مستقلة في إطار المفاهيم القديمة البالية، فبحث في مفهوم الدولة وأركانها وعناصر تكوينها، وركز على عامل الدين، باعتبار أن «للدين تأثيراً عظيماً في تقارب الأفكار وتآلف القلوب»<sup>(٤٦)</sup>. فما ساد في القرون الوسطى من أنماط دول في العالم الإسلامي لا يمثل الإسلام ولا يعكس روح القرآن، فالإسلام دعا - قبل وقوع الانزياحات فيه - إلى تحقيق العدالة من خلال الدفاع عن «الحقوق السياسية للمجتمع الإسلامي».

وفي هذا الإطار طالب الثعالبي بـ «تحرير البشر من الحكم الكيفي»<sup>(٤٧)</sup>، و«إذا حرم الله تعالى على الأنبياء استعباد البشر وهم الصفوة من خلقه، فكيف يجوز قبول السلطة من غيرهم»<sup>(٤٨)</sup>، كما دعا إلى تجديد آلية الشورى التي اختفت منذ قرون خلت.

واستطاع في إطار حديثه عن الحقوق السياسية للمجتمع الإسلامي أن يعيد النظر في مفهوم «الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر»، وأكد أن هذا المفهوم يرتبط بالدعوة إلى الخير والصّلاح أساساً، ولا يعني الأمر بالمعروف أن يتحوّل فرد أو جماعة إلى قضاة يحاسبون الناس ويعاقبونهم باسم الدين، فلا وصاية لأحد على الدين، ولذلك لا بدّ من التحرّر من وساطة علماء الدين «الذين يخصّصون الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر كأهمّ يجوزون أن يكون المسلم جاهلاً، ويجعلون الجهل عذراً، وهو ما لم يقل به أحد من المسلمين»<sup>(٤٩)</sup>.

لا يرى الثعالبي أن الأمر بالمعروف فرض كفاية يقوم به البعض نيابة عن الآخرين، بل هو فرض عين يتوجّب على كلّ مسلم القيام به، «والسرّ في ذلك أن الناس إذا تركوا الدّعاء للخير وسكت بعضهم على ارتكاب المنكرات، يكون سكوتهم سبباً في إشاعة الفاحشة والظلم فيؤدّي إلى فسخ عرى الروابط بين الناس فيصيرون أفذاذاً متفرّقين، لا جامعة بينهم ولا رابطة لهم، والأمة التي يكون هذا حالها كانت لا محالة من الخاسرين»<sup>(٥٠)</sup>.

(٤٥) الثعالبي، المصدر نفسه.

(٤٦) عبد العزيز الثعالبي، محاضرات في التفكير الإسلامي والفلسفة، مصدر سابق، ص ١٩٤.

(٤٧) الثعالبي، المصدر نفسه، ص ١٦٧-١٦٨.

(٤٨) الثعالبي، المصدر نفسه، ص ١٦٨.

(٤٩) الثعالبي، المصدر نفسه، ص ١٨٠.

(٥٠) الثعالبي، المصدر نفسه، ص ١٨٢.

فالنَّاس كلُّهم معنيون بإصلاح المجتمع وإقامة الجامعة الإسلامية المنشودة، ويحاول الثعالبي بذلك أن يعيد للجماعة مكانتها، فلا يمكن الحديث عن جامعة دون جماعة، وغاية الأمر «أن يكون لكل فرد منهم إرادة وعمل في إيجادها وإسعادها ومراقبة سيرها حتى إذا رأوا منها خطأ أو انحرافاً أرجعوها إلى الصواب»<sup>(٥١)</sup>.

ولكن الإصلاح لا يعني التدخل في شؤون الناس، كما أن الأمر بالمعروف لا يعني البتة إرغام الناس على سلوك أو تبني فكر أو «مراقبة الغير وإكراهه أو حمله على غير ما يريد»<sup>(٥٢)</sup>.

إن حديث الثعالبي عن نظام سياسي مقيد مراقب يعني دسترة أنظمة الحكم، ويكون ذلك بوضع دساتير تضبط حقوق كل طرف وواجباته، ولذلك أطنب الثعالبي في محاضراته بالعراق في الحديث عن الدساتير من حيث تاريخها وتجاربها ووظائفها وأهميتها في الحياة السياسية والاجتماعية، وطرق تعديلها وكيفية تحرير القوانين الأساسية عند الأمم<sup>(٥٣)</sup>.

جدير بالذكر أن الثعالبي ربط بين أنظمة الحكم في الإسلام والصراعات الإسلامية - الإسلامية القديمة المتجددة، وحاول أن يفهم أسرار الخلافات المذهبية، وتحولها إلى صراعات دينية وطائفية، فقد تحولت الجماعات إلى أحزاب «كانت حينئذ سبباً في افتراق كلمة المسلمين، ثم تطورت على شكلها السياسي فيما بعد وصارت مذاهب دينية... وأخذ كل يؤول كتاب الله وسنة رسوله حيل ميوّله وأهوائه ونزعاته وكل يدعي الحق في جانبه»<sup>(٥٤)</sup>، وهذا يعني أن الصراع في حقيقته صراع سياسي وإن تزين بالدين، وتجميل بالمذهب.

كان الثعالبي يدرك جيداً أن مسألة الخلافة مسألة محورية في الخلافات المذهبية والعقدية بين المسلمين، ولا نبأ إلى ذهبنا إلى القول بأن الخلاف السني - الشيعي يكاد ينحصر في مسألة الخلافة والإمامة<sup>(٥٥)</sup>، وأكد الثعالبي أن مسألة الحكم في الإسلام مسألة بشرية لا علاقة لها بالغيب، وفي هذا السياق انتقد الأسس النظرية والدينية التي قامت عليها نظرية الخلافة ومقالة الإمامة، واستنكر حصر سياسة أمور المسلمين في نخبة من الصحابة،

(٥١) الثعالبي، المصدر نفسه، ص ١٨٣.

(٥٢) الثعالبي، المصدر نفسه، ص ١٨٢.

(٥٣) الثعالبي، المصدر نفسه، الفصل الثاني: نظام الحكم في الدول العصرية.. الدساتير الوضعية الحديثة، ص ١٨٥ - ١٩٠.

(٥٤) الثعالبي، المصدر نفسه، ص ٢٠.

(٥٥) تعمقنا في هذه المسألة في كتابنا «الحوار التقريبي»، انظر: علي بن مبارك، الحوار التقريبي بين المذاهب الإسلامية.. التجارب والإشكاليات والآفاق، مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث - الرباط، ٢٠١٧، ص ٤١١ - ٤١٥.

فهذا يتعارض مع العدل باعتباره أصل الأصول وغاية التشريع.

وهذا يعني أننا نحتاج إلى التحرر من العقلية الأرستقراطية القبلية التي هيمنت على الفكر السياسي الإسلامي حتى نعيد للإنسان مكانته المفقودة، ولا خير في جامعة لا تجعل من الإنسان منطلقها وغايتها في آن.

نفهم مما سبق أن مسألة الاختلاف مهمة في بناء أنظمة حكم عادلة قادرة على تقريب الأفكار وتوحيد القلوب، ولا يمكن تحقيق هذا المنشود مادام المسلمون يعتقدون أن الحاكم ظل الله في الأرض، وأن سياسته تعكس رغبة ربانية، مرتبطة بالغيب، وعلى هذا الأساس من شكك في تلك السياسات وانتقد رموزها خرج عن الدين، وكفر بالملة، ولذلك «داخلهم التشكك والاختلاف حتى تعصب كل لرأيه وأصبحوا أفضاءً متفرقين بافتراق العقائد، واستولى الأجانب عليهم من فوقهم ومن أسفل منهم»<sup>(٥٦)</sup>.

#### □ رابعاً: روح التحرر وحمية الإصلاح الديني

لا نبالغ إذا قلنا بأن البعد الثقافي يميز مشروع الثعالبي من غيره من المشاريع الإصلاحية ذات المنزع التوحديديّ التقريبيّ، ونقصد بالبعد الثقافي الاهتمام بما يجمع المسلمين على مستوى التعليم والبحث الجامعي والإعلام والإبداع والاقتصاد وغيرها من مجالات الحياة، فمشاكل المسلمين في العصر الحديث لا تنحصر في القيادة السياسية أو نظام الحكم الذي يجب توحيه، بقدر ما تتعلق بأزمة ثقافية شائكة.

وعلى هذا الأساس حاول الثعالبي أن يثير قضايا خطيرة تتعلق بالثقافة الإسلامية في تعددها وتنوعها، سنتناول هذا البعد الثقافي من خلال مدخلين أساسيين ومتكاملين لم يكن الفصل بينهما غير فصل منهجي اقتضته ضرورة البحث، وسنركز في المدخل الأول على واجهة من الواجهات التي فتحتها الثعالبي بكل جرأة وشجاعة، وحاول من خلالها إعادة تشكيل الثقافة الإسلامية ذاتها، ونقصد بهذه الواجهة ما تعلق منها بنقد ثقافة التقليد والرجال وإرساء ثقافة التفكير والاجتهاد القائمة على الاختلاف والتعدد، وكذلك من خلال مراجعة التشريع والمنظومة الإسلامية التشريعية.

أما المدخل الثاني فسنهتم فيه بموقف الثعالبي من مسألة الخلاف وما ارتبط به من معوقات تحول دون تواصل المسلمين وتقاربهم وجمعهم تحت لواء جامعة إسلامية واحدة. ركز الثعالبي في أدبياته المختلفة على الأبعاد الثقافية والأخلاقية، وكان يرى أن صلاح

(٥٦) الثعالبي، المصدر نفسه، ص ٢٣.

أمر المسلمين يكمن في إصلاح الثقافة وإحياء مقاصد الإسلام وقيمه، وهذا ما نلاحظه بجلاء في كتابه: «روح التحرّر في القرآن» الذي كتبه في سياق تاريخيٍّ مخصوص، تصادم فيه مع علماء الدّين، وكان ذلك الصدام سبباً في دخوله السجن بسبب مؤامرة حيكت ضده بالتّسيق مع الاستعمار الفرنسي.

وبعد خروجه (١٩٠٤) اعتزم مواصلة مشروعه التّنويري الإصلاحي الذي بدأه منذ كان طالباً زيتونياً، فانتقد الفكر الدّيني ورجاله، وأكّد أن الثقافة الدّينية التقليدية لا يمكن أن تكون وجهاً من وجوه الإصلاح أو أداة من أدواته، فرجال الدين يتمسّكون بتقاليد بالية متوارثة، ويهتمون بفروع الدين قبل أصوله، ويحاربون العقل والانفتاح.

ولقد استفاد الثّعالبي من المدرسة الإصلاحيّة التونسية، واستفاد خاصّة من سالم بوحاجب أحد أهمّ الشخصيات الإصلاحيّة التونسية في العصر الحديث، كما استثمر الثّعالبي رحلاته المتعدّدة لعدّة دول إسلامية وعربية، ومشاركته في الحدّ من عدد من الصراعات السياسيّة والطائفية بما في ذلك الصراع السني - الشيعي، فقد درّس الثّعالبي في إحدى الجامعات الشيعية في بغداد طيلة سنتين، وعاش أجواء الخلاف المذهبي، وكان يؤكّد أنّ الصراع والتنافس الدّيني لا يمنع المسلمين من التواصل والتعاون.

استطاع الثّعالبي من خلال خلفياته الإصلاحيّة ورحلاته المشرقية أن يقترح أفكاراً طريفة تتعلّق بالجامعة الإسلاميّة، لا تستمدّ مشروعاتها من القرآن فحسب، بل كذلك من المكاسب الإنسانيّة بمفهومها الحضاري العام، وهذا يعني أنّ الجامعة الإسلاميّة عند الثّعالبي لا يمكن فصلها عن الجامعة الإنسانيّة، فكلاهما ينشد قيم العدل والحرية، ويهدف إلى إعادة الاعتبار للإنسان.

رأى الثّعالبي أنّ حلّ الصراعات في المجال الإسلامي قديماً وحديثاً مسألة عميقة تحتاج فكرًا وتفكيرًا وتدقيقًا، وثورة على الفكر الدّيني التقليدي الذي ابتدع الفروقات بين فئات المجتمع وربّتها ترتيباً تفاضلياً، ويطلّب هذا المنشود الإصلاحي وعياً حضاريّاً، ورؤية ثقافية.

ربط الثّعالبي بين إشكالية الصراع الطائفي المذهبي والمسألة الحضارية، إذ تساءل عن سبب تأخر المسلمين «عدّة قرون إلى الوراء»<sup>(٥٧)</sup> ولماذا تقدّم الأوروبيون في المقابل؟ وهذا السّؤال طرحه رواد النهضة العربيّة منذ القرن التّاسع عشر، وما زال يطرح إلى الآن.

ولأنّ النّهضة لا تتعلّق بمجال دون آخر، بل تشمل مختلف أمور الحياة، فإنّ الثّعالبي

(٥٧) عبد العزيز الثّعالبي، روح التحرّر في القرآن، دار الغرب الإسلامي - بيروت، ١٩٨٥، ص ٥٦.



رأى أن البعد الإنساني جوهر كل تواصل وتعاون، ولا يمكن أن نفصل مشاكل المسلمين وصراعاتهم عن السياق الدولي، وعلى هذا الأساس تحدّث في القسم التاسع من كتابه «روح التحرّر في القرآن» عن «المذاهب الإسلامية»<sup>(٥٨)</sup> مباشرة بعد حديثه عن علاقة المسلمين بالمسيحيين وغيرهم من الأمم والثقافات، ورأى أن ظهور الأحزاب الموالية لعلّي بن أبي طالب ومعاوية بن أبي سفيان والخوارج كان وراء تشتت المسلمين وتفرّقهم، خاصّة أن «جميع تلك الأحزاب كانت في أوّل الأمر سياسيّة، ثمّ ما لبثت أن تحوّلت إلى أحزاب دينيّة»<sup>(٥٩)</sup>، ثمّ «انبثقت عنها المذاهب الأربعة التّالية: المذهب الشّيوعي (حزب علي)، والمذهب اليزيدي (حزب معاوية نسبة إلى ابنه يزيد)، والمذهب الإباضي (مذهب الخوارج)، والمذهب السّني»<sup>(٦٠)</sup>.

ورغم ما يشوب قراءة الثّعالبي المتعلّقة بظهور المذاهب الكبرى في الإسلام من إشكاليات، فإنّه حاول جاهداً الوقوف عند أسباب الخلاف المؤدّي إلى الفرقة والصدام، فبيّن أخطار التعصّب، ودوره في توتّر الصراعات بين الجماعات الدينيّة، فقد «ادّعى كل مذهب فيما بعد أنّه يمثّل المذهب الإسلامي الحقّ الحائز للحقيقة باستثناء سائر المذاهب الأخرى»<sup>(٦١)</sup>. وعمل علماء الدين لاحقاً على إبراز محاسن مذاهبهم و«لم يهتموا بمصالحهم الشخصيّة؛ لأنّ جميع أعمالهم كانت ترمي إلى الرّفعة من شأن أمرائهم وتبرير اغتصابهم وجرائمهم ومظالمهم التماساً لمرضايتهم»<sup>(٦٢)</sup>.

ورغم استثنائه لبعض العلماء فإنّه اعتبر أن «مؤلّفات العلماء المذكورين مضرّة وراجعة بالوبال؛ لأنّ كلّ واحد منهم إذا بحث في نظريّة دينيّة أو تشريعيّة أو قانونيّة أو أخلاقيّة كان يستند إلى نظرية مذهبه حول ذلك الموضوع»<sup>(٦٣)</sup>.

وهنا تكمن -حسب الثّعالبي- خطورة تأويل النّصوص وفق مقتضيات المذهب ومصالح أصحابه، وهذا ما يهتمّ به الكتاب بصفة عامّة، فكلّ صاحب مذهب «يعمد إلى إرهاب النّص بما لا يطيقه إلى أن يصل إلى استنتاجات لا معنى لها»<sup>(٦٤)</sup>.

(٥٨) هو العنوان الذي اختاره المترجم للفصل الخامس من كتاب روح التحرر في القرآن.

(٥٩) عبد العزيز الثعالبي، روح التحرر في القرآن، المصدر السابق، ص ٤٧.

(٦٠) عبد العزيز الثعالبي، المصدر نفسه، ص ٤٧-٤٨.

(٦١) عبد العزيز الثعالبي، المصدر نفسه، ص ٤٨.

(٦٢) عبد العزيز الثعالبي، المصدر نفسه، ص ٤٩.

(٦٣) عبد العزيز الثعالبي، المصدر نفسه، ص ٤٩.

(٦٤) عبد العزيز الثعالبي، المصدر نفسه، ص ٥٠.

ونظرًا إلى خطورة مسألة تأويل القرآن ذكر الثعالبي هذه المسألة في مختلف أجزاء كتابه، بل خصص لها القسم الأخير، فتحدث عن «التأويل الصحيح للقرآن»، وانطلق فيه الثعالبي من قاعدة مفادها أن «القرآن واحد والإسلام واحد، ولا ينبغي أن يوجد أيّ خلاف بين المسلمين في المذاهب والفرق، وكيف يمكن الوصول إلى هذه النتيجة إن لم يكن بتأويل القرآن تأويلًا سليمًا ومتحررًا واجتماعيًا؟ وهكذا يمكن أن يحصل ذلك التقارب بين الشعوب الذي كان يرمي إليه الرسول»<sup>(٦٥)</sup>.

ويبدو من خلال الشاهد النصي السابق أن التحرر حصن يمنعنا من الغلو والتشدد، ويقصد أساسًا التحرر من سلطة رجال الدين وما أرسوه من تقاليد وقراءات، كما يقصد التحرر من نصوص تراكت عبر القرون فحجبت القرآن وحالت دون تدبره، وإذا أردنا أن نحدّ من الصراعات المذهبية، ونصدّ أفكار التشدد والغلو، لا بدّ أن نحرر القرآن من وصاية الأوصياء، ووساطة الوسطاء، واحتكار رجال الدين.

ندرك من خلال ما سبق أن التأويل بهذا المعنى سلاح ذو حدين، فهو إن سار في مساره المعتدل الذي يتبنّاه المؤلّف<sup>(٦٦)</sup> يصبح وسيلة للوحدة والتضامن والتقارب، وهو -أيضًا- سبب التفرقة والتشتت والخلاف، إن فهمت آياته في ضوء ثقافة الصراع والكرهية، ولذلك تساءل الثعالبي بإلحاح «هل يمكن أن يصبح تأويل القرآن تأويلًا حقودًا ومتعصبًا ومناهضًا للحريّة سببًا من أسباب الحيلولة دون التقارب بين البشر؟»<sup>(٦٧)</sup>. ولا يبدو هذا الاستفهام استخباريًا، بل يعكس استنكارًا واستغرابًا. فكيف يمكن أن يتحوّل القرآن من خلال تأويله إلى دعوة إلى العنف والتشدد، والحال أنّه كتاب سلم وتعايش؟

تعكس هذه المفارقة وعيًا بأزمة الثقافة الإسلامية وتناقضاتها، لذلك دعا الثعالبي بكلّ وضوح إلى «تخليص العقلية الإسلامية من شوائب الجهل والأوهام والتعصب»<sup>(٦٨)</sup>، وإلى تحرير الفكر من سلطة الأوصياء عليه من علماء الدين وفقهاء السلطان، لذلك تساءل بآلم: «هل يستطيع أيّ مسلم يتحلّى بشيء من التحرر أن يكتب أو يقول أيّ شيء في سبيل ذلك التحرر دون أن يتهم بالكفر والإلحاد ويحكم عليه باسم ذلك القرآن ذاته الذي ينادي

(٦٥) عبد العزيز الثعالبي، المصدر نفسه، ص ١١٦-١١٧.

(٦٦) يقول الثعالبي: «إلا أن تأويلنا هو الذي يبدو لنا القرب من الحقيقة؛ لأنّه الأكثر اتصالًا بالواقع، والأشدّ اقترابًا من النص» عبد العزيز الثعالبي، المصدر نفسه، ص ١١٥.

(٦٧) عبد العزيز الثعالبي، المصدر نفسه، ص ١١٧.

(٦٨) عبد العزيز الثعالبي، المصدر نفسه، ص ١١٨.

بحرية الرأي»<sup>(٦٩)</sup>، وكأنّه أراد أن يذكر بمحاكمته من أجل أفكاره الإصلاحية، وهي نموذج من محاكمات كانت (وما زالت) تجري هنا وهناك بدعوى حماية الدين وصونه من كلّ تحريف.

أدرك الثعالبي أنّ الحديث عن جامعة إسلامية في ظلّ ثقافة تقليدية ترفض التفكير والاجتهاد والتدبّر لا يجدي نفعاً، ولذلك لا بدّ من تصحيح بعض المفاهيم والبحث عن الإسلام الأصيل قبل وقوع الانزياحات وحدوث التشويهات، وعلى هذا الأساس طرح من جديد مسألة الاجتهاد ودعا إلى فتح بابه دون تردد، كما أثار مسألة الأصول والفروع وطبيعة العلاقة بينهما، وعمل قصارى جهده على فتح باب الاجتهاد، وإحياء فقه المقاصد واعتباره منهجاً أساسياً في ثقافة الجامعة الإسلامية كما ينشدها.

تناول الثعالبي مسألة الاجتهاد من عدّة زوايا دينية واجتماعية وثقافية، ولعلّ أهمّ هذه الزوايا ما تعلّق بفهم الواقع وتغيّراته، فالتغيّر سنة من سنن الكون وآية من آيات الخلق؛ ولذلك «كلّ شيء خاضع لقانون التطوّر والجهل لا يستلزم تعطيله في الأمم»<sup>(٧٠)</sup>.

ويعكس هذا الكلام وعياً بخصوصية المعرفة الكونية السائدة في عصره، فقد أثبتت العلوم الفيزيائية وغيرها من المعارف المتعلقة بها أنّ الثبات لا يصحّ وأنّ التطوّر أصل الأصول، ولا بدّ أن نقبل بهذه الحقيقة ونتعامل معه ونعيش وفق قوانينها، فنحن «نتطوّر ونتحوّل، أردنا أم لم نرد»<sup>(٧١)</sup>، فالثقافة عقليات وذهنيات، و«اختلاف الطقوس يدعو إلى اختلاف الذهنيات»<sup>(٧٢)</sup>.

ويرتبط وعي التطوّر عند الثعالبي بالتعليم والمناهج الدراسية، لذلك اهتمّ الثعالبي بالتعليم في جلّ مؤلفاته، ورأى أنّ صلاح الأمة في صلاح تعليمها، ولذلك شكّل في إطار مؤتمر القدس مع محمد علي علوبة ورياض الصلح وشكري القنّلي لجنة تُعنى بدراسة مناهج التعليم في الجامعات والمدارس العليا في مصر وسوريا وتونس<sup>(٧٣)</sup>.

أدرك الثعالبي أنّ مناهج التعليم السائدة في عصره لا تستجيب إلى حاجيات الجامعة الإسلامية ولا تيسّر التقريب بين المسلمين، فاعلّب المسلمين مازالوا يقدّسون التقليد، ويحاربون الإبداع والتفكير، ويعاملون أحياناً الفروع معاملة الأصول، وما زالت مناهج التدريس تحافظ على ثقافة التطارح والتناظر والصراع المذهبي القائم على وهم امتلاك

(٦٩) عبد العزيز الثعالبي، المصدر نفسه، ص ١١٨.

(٧٠) عبد العزيز الثعالبي، محاضرات في التفكير الإسلامي والفلسفة، مصدر سابق، ص ٢٥.

(٧١) الثعالبي، المصدر نفسه، ص ٢٥.

(٧٢) الثعالبي، المصدر نفسه، ص ٢٥.

(٧٣) عبد العزيز الثعالبي، خلفيات المؤتمر الإسلامي بالقدس، مصدر سابق، ص ٣١٣.

الحقيقة والإيهام بخلاص الفرقة النّاجية دون غيرها من الفرق والجماعات، ولقد أرست الثقافة الإسلامية طيلة عهود الانغلاق على الذات ثقافة إقصائية لا تنظر خارجها، ولا تعترف بغيرها، ولا تفهم محيطها على حقيقته، بل تنظر إلى بقية الثقافات والحضارات والديانات والمذاهب نظرة ضيقة تقوم على الذاكرة وما ارتبط بها من أساطير وخرافات.

لقد حان الوقت أن نقطع مع ثقافة الجهل وأن نتعرّف إلى العالم على حقيقته، ولكي تتّضح هذه الصّور قارن الثعالبي الوضع التعليمي العربي الإسلامي بما يحدث في أوروبا، فقال: «هذا ما جعل أبناء الغرب متفوّقين على أبناء البلاد الشرقية المنكودي الحظ، يدخل الطفل الأوروبي المدرسة فيرى جميع العالم مصوّرًا في تلك الخرائط والرّسوم المجسّدة العالمية فيدرسها درسًا وافيًا، ويقف على أسرار العالم قديمًا وحديثًا، ويدخل الطفل الشرقي المدرسة فلا يجد ما يشاهده التلميذ الغربي من التطبيقات، وهذا الأمر قد أودى بالأمم الشرقية، وجعلها تنظر إلى الغرب بعين الدهشة والانبهار»<sup>(٧٤)</sup>.

كان الثعالبي على يقين بأنّ توحيد المسلمين صعب المنال في ظلّ ثقافة قديمة تحتضن أسباب الفرقة والصراع، وفي هذا الإطار ميّز بين أصول الدين وفروعه، وأكد أنّ الفروع أو التطبيقات - كما يسمّيها - متغيّرة ومتطوّرة بتغيّر الظروف والأحوال واختلاف المصالح والحاجيات، وآية ذلك «أنّ لكلّ أمة حالات تخصّها لا تشبه حالات غيرها، ماثلة في تقاليد وعادات وأخلاق، تسعى أن تكون أحكامها ملائمة لها ومنطبقة عليها»<sup>(٧٥)</sup>.

فغاية الدين تحقيق المصالح ودرء المفساد، وتوفير الأمان والاستقرار، ولا خير في جامعة إسلامية لا تحقّق السلم المجتمعي، ولا تكرّس ثقافة العيش المشترك، وحجّته في ذلك أنّ الإسلام «أمرنا بالإحسان»<sup>(٧٦)</sup>، ويتطلّب منّا هذا المنشود «أنّ نُهيئ النفوس لاستعمال القواعد بتطبيقها على الجزئيات التي تختلف باختلاف العصور»<sup>(٧٧)</sup>.

انتقد الثعالبي من خلال مشروعه الإصلاحية الثقافة الدينية السائدة، وقد عُرف منذ أن كان طالبًا زيتونيًا بنقده لعلماء الزيتونة ومناهجهم التقليدية، وتسبّب ذلك في مضايقته ومحاكمته أيضًا. فقد أدرك صاحب «روح التحرّر في القرآن» من خلال قراءاته المتعدّدة، ورحلاته الكثيرة أنّ الثقافة الدينية الجامدة التي توارثتها الأجيال دون تمحيص أو مراجعة لا تيسّر قيام جامعة فكرية وثقافية وروحية تقرّب بين المسلمين، فقد حافظ المسلمون على

(٧٤) عبد العزيز الثعالبي، محاضرات في التفكير الإسلامي والفلسفة، مصدر سابق، ص ٢٦.

(٧٥) الثعالبي، المصدر نفسه، ص ١٦٢.

(٧٦) الثعالبي، المصدر نفسه، ص ٣٩.

(٧٧) الثعالبي، المصدر نفسه، ص ٣٩.

أحكام قديمة «ولكن عدم تغييرها أدى إلى هذا الانحطاط الملمّ بالمسلمين»<sup>(٧٨)</sup>، فكيف يمكن للمسلمين أن يخرجوا من حالة الانحطاط والتخلف بثقافة دينية قديمة ومشوّهة؟

تنبّه الثعالبي من خلال دراسة تاريخ الثقافة الإسلامية إلى مسألة خطيرة مفادها أنّ هيمنة الفقه على العقل الإسلاميّ أثر في الفكر الدينيّ، وحدّ من تطوّره وتجّدده، لقد ظهرت الأحكام الفقهية (علوم الفروع) لتيسير المعاملات والعبادات، ولكنّ المشكلة أنّ هذه الفروع أصبحت بتطوّر الزمن في مقام الأصول تقوم بدورها وتخطى بمكانتها، ولذلك تعصّب النّاس لمذاهبهم الفقهية، وقاتلوا من أجلها، وتعاملوا معها تعاملهم مع الدين وأصوله.

وفي هذا السياق رأى الثعالبي ضرورة تجاوز ثقافة الفروع، ومزيد الاهتمام بالفكر المقاصدي، إذ لا بدّ من التركيز على المقاصد العليا التي جاء بها الإسلام ودافعت عنها بقية الأديان، فهذه المقاصد تيسّر التواصل بين الخلق، وتدعم فكرة توحيد المسلمين وجمع شتاتهم، وآية ذلك أنّ «النّاس كلّما احتاجوا إلى شيء فكّروا في نظام يكمل لهم الحصول على ذلك الشيء، والمصلحة مستمدة من هذا الشيء»<sup>(٧٩)</sup>.

لا نبالغ إذا ذهبنا إلى القول بأنّ الثعالبي (كما هو حال أغلب روّاد الإصلاح الفكري التونسي) اهتمّ اهتماماً مخصوصاً بفقه المقاصد وفقه المصالح، لقد اهتمّ أساساً بالعدل باعتباره مقصد المقاصد في الإسلام، ولا يمكن أن نفهم هذا المقصد السامي إلّا في إطار التعدّد والتنوّع، وآية ذلك أنّ «العدل الإلهي يتكيّف بصور كثيرة، وهذه الصّور لا يمكن أن تتراعى إلّا في الحالات الاجتماعية»<sup>(٨٠)</sup>، وهذا يعني أنّ «العدل ليس له صورة خاصة، بل صور لا تتناهى، وإنّما تتكيّف بحسب الذهنية وقابلية الأمم، فأبّ صورة من صوره تتلاءم مع حياة أيّ شعب تكون العدل الإلهي الذي أمرنا بتحقيقه»<sup>(٨١)</sup>.

ونفهم ممّا سبق أنّ الثعالبي يؤمن بجامعة إسلامية منفتحة على الثقافات الأخرى، وترفض الانغلاق على الذات، فقد حقّقت الأمم الأوروبية تطوّرًا في مجال تحقيق العدل السياسي والعدالة الاجتماعية، ولا حرج أن نستفيد من هذه المكاسب في بناء جامعة إسلامية عادلة ومعتدلة. وهذا الأمر ليس هينًا، بل يتطلّب وعيًا كبيرًا ومجهودًا ثقافيًا أكبر.

(٧٨) الثعالبي، المصدر نفسه، ص ٣٩.

(٧٩) الثعالبي، المصدر نفسه، ص ٣٧.

(٨٠) الثعالبي، المصدر نفسه، ص ٣٧.

(٨١) الثعالبي، المصدر نفسه، ص ٣٩.

لا يقتصر هذا المجهود على تجديد الفكر الديني فحسب، بل كان طموح الثعالبي أكبر من ذلك، فقد حثّ على إصلاح المنظومة التشريعية المعتمدة في العالم الإسلامي، فكيف يمكن أن نحقق جامعة إسلامية عادلة من خلال تشريعات قديمة ظالمة، تقوم على التمييز الديني والمذهبي والطائفي والطبقي والقبلي، ولذلك لا بدّ من وضع الدساتير وتطوير التشريعات والقوانين حتى تتحقق العدالة المنشودة.

وكم كان الثعالبي يأمل في ظهور أجيال جديدة من المشرّعين الواقفين «على تطوّرات الأمم وحالة العمران وأسرار التقدّم والانحطاط»<sup>(٨٢)</sup>، القادرين على دراسة «أحكام الأمم والحوادث الواقعة فيكون قانونهم نتيجة اختبار وتدبّر»<sup>(٨٣)</sup>.

ولكنّه كان يعلم أنّ منشوده صعب التحقق في عصره، فقد هيمن الفكر الديني المحافظ، وحارب كلّ إصلاح وتجديد، وفي هذا الإطار انتقد الثعالبي بعض علماء الدين ممّن حرّفوا مقاصد الشريعة وفلسفة التشريع القائمة على الاعتدال والتدرج، رغم أنّ «الإسلام إنّما جاء لتحرير البشر من قيود الجهل والاستعباد، لكن أصابه ما أصابه من إهمال المشرّعين لتلك الأصول المنيعة في التشريع»<sup>(٨٤)</sup>.

ونفهم ممّا سبق أن الجامعة الإسلامية العادلة تحتاج -عند الثعالبي- إلى تجديد المنظومة التشريعية، والانفتاح على العلوم العصرية، وخاصّة ما تعلّق منها بعلوم الإنسان ذات المرجعيات الغربية، و«إذا أردنا أن نستعيد مجدنا الزاهر الغابر وإصلاح حالنا وجب علينا أن نكون في مقام التشريع كسائر الأمم الرّاقية، فندرس حالة الأمّة الاجتماعية، وذلك لا يمكننا إلّا بالاطّلاع على علم النفس وعلم الاجتماع لنفهم الروابط العائلية والقومية والشعبية»<sup>(٨٥)</sup>.

لا ندعي أنّنا تناولنا هذا الموضوع من مختلف جوانبه الممكنة، فإسهامات الثعالبي كثيرة ومتعدّدة، ونصوصه حبل بالمعاني والإيحاءات، وتستحق مزيد التّعمق، وقد يكون هذا العمل بداية أعمال أخرى تُعنى بجوانب لم تُدرس، أو تطرح أفكاراً لم تُعطها حقّها من التحليل والنقد.

ونعتقد أن طرح هذا الموضوع قد يفتح أمام الباحثين مسالك معرفية جديدة تتعلّق

(٨٢) الثعالبي، المصدر نفسه، ص ٣٥-٣٦.

(٨٣) الثعالبي، المصدر نفسه، ص ٣٦.

(٨٤) الثعالبي، المصدر نفسه، ص ٣٦.

(٨٥) الثعالبي، المصدر نفسه، ص ٣٦-٣٧.

بإسهامات المغرب العربي العلمية والفكرية، فقد تميّز طرحهم بالعمق والجرأة والانفتاح على مختلف التجارب الإنسانية.

وقد نقرأ في السنوات القادمة بحوثاً جديدة تتعلق برؤاد الإصلاح في المغرب العربي، ويظلّ عبد العزيز الثعالبي مدرسة إصلاحية متميزة، تستحقّ المحاوراة والمساءلة، ويمكن أن نستفيد منها اليوم في محاربة التشدد والغلوّ ومجابهة الصراعات القاتلة والصدمات المتوحشة.



# التسامح في التجربة التاريخية الإسلامية: قراءة في وثيقة المدينة وميثاق نصارى نجران

الدكتور محمد الناصري\*

### □ على سبيل التقديم

نقترح من خلال هذا المقال مقارنة تأصيلية لمسألة التسامح الإسلامي، عن طريق رصد موقفين من مواقف التسامح النبوي إزاء غير المسلمين من اليهود والنصارى. ويجدر بنا في البداية التوقف لحظة عند مفهوم التسامح، لفحص ما يمكن أن يحمله من دلالات خاصة في التداول العربي الإسلامي.

نعلم أن كلمة «التسامح» في اللغة العربية تدل على الجود والكرم والسخاء والتساهل<sup>(١)</sup>. ونشير إلى أن كلمة «تسامح» تُداول -أيضاً- في لغتنا

\* كاتب وباحث وأستاذ جامعي - المغرب. البريد الإلكتروني:

mohammedennassiri@gmail.com

(١) جاء في لسان العرب لابن منظور للدلالة على المفهوم ما يلي: «سمح، السباح، الساحة، والسميح، تعني الجود، والكرم، وأسمح إذا جاد وأعطى بكرم وسخاء، وأسمح وتسامح وافقني على المطلوب، والمسامحة هي المساهلة» لسان العرب، طبعة دار صادر - بيروت، ط الثالثة، د.ت، مادة سمح.

وجاء في مختار الصحاح لمحمد بن أبي بكر الرازي: «سمح، السباح، والساحة، الجود، سمح به يسمح بالفتح فيها سباحاً وساحة أي جاد وسمح له وأعطاه، وسمح من

العربية بوصفها مقابلاً لكلمة «Tolerance» المتداولة في اللغات الأوروبية.

وعن الدلالة العامة لهذه الكلمة في سياقها اللغوي الأصلي؛ فهي تشير إلى: حرية الإنسان في التمسك بمعتقداته، مع الاعتراف بحق الآخرين في التمسك بمعتقداتهم. ويفترض أن الغاية المتوخاة منها، أن تقود إلى الإقرار بحق الإنسان في العيش بسلام دون عنف أو تمييز لأي سبب من الأسباب، دينياً كان أو عرقياً أو لغوياً أو جنسياً أو جغرافياً...

السؤال الذي يفترض بنا الإجابة عنه: هل هذه الدلالات الأجنبية لمفهوم التسامح غائبة عن الثقافة العربية الإسلامية؟ بحجة أن التسامح لم يرد لفظاً في القرآن؟

الجواب بالسلب طبعاً، ذلك أن ما يفيد أو ما يقارب المعاني السابقة للتسامح قد جاءت واضحة بيّنة، حين تمت الدعوة في القرآن الكريم والسنة النبوية إلى: الصفح والعفو والرحمة، والمغفرة، والتعارف، والتعاون، والسلام، والأمن، وعدم الإكراه والحق في الاختلاف، واعتبار ذلك من سنن الله في الخلق... وكلها من صفات «التسامح».

أكثر من هذا، لا يكتفي القرآن الكريم بتعليم المسلمين هذا التسامح الشامل الذي يمثل حاجة ضرورية للمجتمع الإنساني المعاصر، إنما يطلب منهم الالتزام بالسلوك العادل الذي لا يقبل بالآخر فحسب، بل يحترم ثقافته وعقيدته وخصوصياته الحضارية، وخير وصف يمكن أن نطلقه على هذا التسامح، أنه تسامح إيجابي وليس تسامحاً حيادياً، قال تعالى: ﴿لَا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُمْ مِّنْ دِيَارِكُمْ أَن تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ﴾<sup>(٢)</sup>.

الآية الكريمة تشي بأن التسامح هنا فعل إيجابي وتوجّه صادق نحو الآخر، لا موقف سلبي اضطراري. والمسامحة لغة واقعة في حقل دلالي تجاورها فيه المساهلة والاقتراب والمدانة والموالة والملاينة، كما أن لـ(سمح) في العربية معنى جاد وكرم، والملة السمحة التي ليس فيها ضيق<sup>(٣)</sup>. وشتان بين هذا كله وبين دلالات «TOLERANTIA» اللاتينية التي تعني التساهل السلبي أو «سلوك شخص يتحمل دون اعتراض أي هجوم على حقوقه

باب ظرف صار سمحاً بسكون الميم، وقوم سمحاء بوزن فقهاء، وامرأة سمحة ونسوة سباح، والمسامحة المساهلة، وتسامحوا تساهلوا اختار الصحاح، تحقيق: يوسف الشيخ محمد، المكتبة العصرية - بيروت، ط الخامسة، ١٤٢٠هـ / ١٩٩٩م، مادة سمح.

(٢) سورة الممتحنة، الآية ٨.

(٣) مجد الدين أبو طاهر محمد بن يعقوب الفيروزآبادي، القاموس المحيط، محمد نعيم العرقسوسي، مؤسسة الرسالة - بيروت، ط الثالثة، ١٤٢٦هـ / ٢٠٠٥م، مادة سمح.

في الوقت الذي يمكنه فيه تجنب هذه الإساءة»<sup>(٤)</sup>.

ولأن الأمر لا يتوقف عند النصوص دون تمثلاتها، ولا عند المفاهيم دونها الوقائع التاريخية التي تتجلى بها. فإن السؤال المشكك في غياب «التسامح» في الثقافة العربية الإسلامية، يفرض علينا التعرف إلى مفهوم التسامح لا بالتعبيرات الإنشائية في عمومها وتجريدها، ولكن يفترض منا ذلك، التعرف إليه من واقع الممارسة الاجتماعية للمفهوم، إشارة منا إلى أن معارفنا عن المجال النظري في ذاته لا تكاد تكتمل، أو تصل إلى الغايات الإنسانية المنشودة، إلا إذا اقترنت بالبحث في واقع الممارسة وفي سياقها العملي المعيش وحسب مآلاتها في التطبيق.

لذلك آثرنا في هذا المقال الحديث عن التسامح النبوي باعتباره التطبيق العملي لدلالات التسامح القرآني؛ حيث تعتبر المساحات الكبيرة التي قدمتها السيرة النبوية للتعامل مع الآخر بشتى أنواع التعامل من التسامح والتسالم والتراحم والصفح والعفو والتعارف والتعاون... جزءاً مهماً من حوادث السيرة الدالة على واقعية «التسامح» في التجربة التاريخية الإسلامية.

وكثيرة هي العهود التي أبرمها الرسول ﷺ مع المخالف دينياً، والتي تمثل معالم رئيسية للتسامح في ثقافتنا العربية الإسلامية؛ كما تمثل حللاً مناسباً لمجال العلاقة بين المسلمين وغيرهم في زمننا المعاصر. والوقائع والأحداث التاريخية في هذا السياق أكثر من أن تحصى، ولذا سنكتفي بتناول مثالين منها بالدراسة والمناقشة، وهما: وثيقة المدينة، وميثاق نصارى نجران.

### □ أولاً: وثيقة المدينة<sup>(٥)</sup>.

#### نموذج من التسامح النبوي مع غير المسلمين من اليهود

وثيقة المدينة هي: تلك الصحيفة أو الدستور - كما يسميه البعض - الذي أبرمه رسول الله ﷺ عقب هجرته إلى المدينة المنورة (يثرب)، لينظم الحقوق والواجبات بين مكونات

(٤) الموسوعة الفلسفية العربية، تحرير: معن زيادة، معهد الإنماء العربي، ط الأولى، ١٩٨٨م، مادة تسامح.  
(٥) يدعي البعض أن هذه الوثيقة غير صحيحة الانتساب إلى رسول الله ﷺ، وهذا كلام مجانب للصواب ولا يستند إلى أدلة تدعّمه. فقد روى هذه الوثيقة ابن إسحاق في السيرة، وابن هشام كذلك في سيرته، ومثلهما ابن سيد الناس في سيرته، وابن سعد في الطبقات، وأبو داود في السنن، ورؤي بعضها في كتب كثيرة، وذلك ما يدل على صحتها، وقد أثبتتها صاحب مجموعة الوثائق السياسية في العهد النبوي والخلافة الراشدة، ووضح مراجعها في فهرس المصادر الملحق بكتابه. ثم ليس هنالك في نصها ما يشم منه رائحة

المجتمع المدني من مهاجرين وأنصار (أوس وخزرج) ويهود، ووثنين، فكان بذلك -أي دستور المدينة- لبنة مهمّة في التسامح الديني بين المسلمين وغيرهم. ولقد حاز هذا الدستور قصب السبق بالنسبة لكل دساتير العالم، إذ يعدّ أول دستور مدوّن في العالم<sup>(٦)</sup>.

فما الذي تضمّنته هذه الوثيقة بخصوص اليهود؟ وكيف رسمت حدود العلاقة بينهم وبين المسلمين؟ وإلى أي مدى تعتبر بنودها دليلاً على فريدة التسامح الإسلامي مع غير المسلمين وأصالتها؟

ضعفها أو عدم صحتها، فهي تمثّل ظروفًا واقعية عند مقدم النبي والمهاجرين للمدينة، تؤيدها كل الأدلة الثابتة. كما أن محتويات الوثيقة تتفق تمامًا مع مقتضيات الشريعة الإسلامية، وفيها عبارات تأكّدت فعلاً باللفظ أو المعنى في القرآن الكريم. زيادة على أنها تحتوي على الخطوط الرئيسة التي سار عليها الرسول في بناء وحدة الأمة وفي سياستها الداخلية مع طائفة من العرب، والخارجية مع غير المسلمين من الأمم، ولكن هل أعلن ﷺ هذا العهد قبل بدر أو بعدها؟

أما الرواة المسلمون فإنهم مجمعون على أنها وقعت بمجرد قدوم رسول الله ﷺ إلى المدينة. وفي ذلك يقول السيد محمد حميد الله في مقدمة مجموعة الوثائق السياسية المذكورة: ولما هاجر رسول الله ﷺ إلى المدينة وجد هناك عدة قبائل يهودية فعاهدهم فدخلوا في دولة وفاقية تحت رئاسة محمد ﷺ. وقد أكد ذلك المستشرق ويلهاوزن الذي نشر البابين المشتملين على كتب النبي ﷺ وذكر الوفود عليه من طبقات ابن سعد مع ترجمتها إلى الألمانية والتعليق عليها.

وزعم هوربرت جريم في كتابه عن الرسول ﷺ أن الوثيقة لم تقع إلا بعد بدر؛ لأن وظيفة الحكم المعطاة للنبي ﷺ في المادة ٢٣ والمادة ٣٦ تدل على أن سلطته كانت معترفًا بها، ثم إن التلويح للجهاد في سبيل الله الواقع في المادتين ١٧ و ١٩ وفي الدين في المادة ٤٥، تشير إلى سبق نوع من الكفاح. هذا إلى أن الموقف المطلوب من المدنيين اتخاذه إزاء القرشيين لا يعقل إلا بعد بدر، أي بعد أن وقع عداء فعلي بين الجانبين.

وقد ردّ المستشرق الكاثوليكي على جريم، مبينًا له أن الشُّبه التي عرضها لا تبلغ درجة الثبوت التي يظنها. وإذا فالصواب أنها وقعت قبل بدر.

ونضيف نحن إلى أن كل الظروف المحيطة بالرسول عند مقدمه للمدينة تبين الضرورة التي تدعو إلى تنظيم مركز المسلمين ورسولهم في الوسط الذي يقيمون فيه، واستكمال الضمان الضروري لحماية بيضتهم من خيانة يهود المدينة أو مشركيها وتواطئهم مع القرشيين، ولا يعقل أن يدخل المسلمون في غزوات مع قريش وظهرهم غير محمي، ومركزهم في المدينة غير متين.

والذي يظهر أن الوثيقة وقعت من أول مرة في صورتها، ولم تقع غيرها كما حاول المستشرق وات أن يستنتج من تغاير بعض العبارات أو تكرار ذكر بعض القبائل، فإن ذلك واضح الأسباب من العبارات نفسها. راجع: علال الفاسي، مدخل في النظرية العامة لدراسة الفقه الإسلامي ومقارنته بالفقه الأجنبي، مراجعة: عبد الرحمن بن العربي الحريشي، ط الثانية، ١٤٢٣هـ / ٢٠٠٢م، ص ٧٢.

(٦) عبد الهادي بوطالب، عالمية الإسلام ونداؤه للسلام، مجلة الاجتهاد، ع ٥٢-٥٣، السنة الثالثة عشر، ١٤٢٢هـ / ٢٠٠٢م، ص ٥٧.

## ١ - وثيقة المدينة: النص والمضمون

مما ذكرته الصحيفة بخصوص غير المسلمين من اليهود: «وأنه من تبعا من يهود فإن له النصر والأسوة غير مظلومين ولا متناصر عليهم... وأن يهود بني عوف أمة مع المؤمنين لليهود دينهم وللمسلمين دينهم، مواليهم وأنفسهم إلا من ظلم وأثم، فإنه لا يوتغ إلا نفسه وأهل بيته، وأن لليهود بني النجار... وأن لليهود بني الحارث... وأن لليهود بني ساعدة... وأن لليهود بني جشم... وأن لليهود بني الأوس... وأن لليهود بني ثعلبة، مثل ما لليهود بني عوف إلا من ظلم وأثم فإنه لا يوتغ إلا نفسه وأهل بيته، وأن جفنة بطن من ثعلبة كأنفسهم، وأن لبني الشطبية مثل ما لليهود بني عوف، وأن البر دون الإثم، وأن موالي ثعلبة كأنفسهم، وإن بطانة يهود كأنفسهم... وأن يهود الأوس مواليهم وأنفسهم على مثل ما لأهل هذه الصحيفة مع البر المحض من أهل هذه الصحيفة، وأن البر دون الإثم، لا يكسب كاسب إلا على نفسه، وأن الله على أصدق ما في هذه الصحيفة وأبره.. وأن اليهود ينفقون مع المؤمنين ماداموا محاربين... وأن يهود بني عوف أمة من المؤمنين، لليهود دينهم وللمسلمين دينهم، وأن على اليهود نفقتهم وعلى المسلمين نفقتهم، وأن بينهم النصر على من حارب أهل هذه الصحيفة، وأن بينهم النصح والنصيحة والبر دون الإثم، وألا يآثم امرئ بحليفة، وأن النصر للمظلوم، وأن يثرب حرام جوفها لأهل هذه الصحيفة، وأن الجار كالنفس غير مضار ولا آثم... وأن بينهم النصر على من دهم يثرب، وإذا دعوا إلى صلح يصالحونه ويلبسونه فإنهم يصالحونه ويلبسونه، وأنهم إذا دعوا إلى مثل ذلك فإن لهم على المؤمنين إلا من حارب في الدين، على كل أناس حصتهم من جانبهم الذي قبلهم... وأنه لا يحول هذا الكتاب دون ظالم أو آثم، وأنه من خرج آمن، ومن قعد آمن، بالمدينة إلا من ظلم، وأثم، وأن الله جار لمن بر واتقى ومحمد رسول الله ﷺ»<sup>(٧)</sup>.

الملاحظ أن وحدة المجتمع وتماسكه كان الهدف الأبرز من وراء إبرام وثيقة المدينة، وهذا أمر طبيعي بالنظر إلى تدهور الأوضاع الأمنية ليثرب، فقد كان العنف وانعدام الأمن السمة البارزة لمجتمع المدينة، ف«عندما جاء النبي ﷺ مهاجراً إلى يثرب كان اليهود في هذه المدينة وما جاورها يفتقدون الأمن على دينهم وأنفسهم ويخافون من قووات الشرك والوثنية، ويتابعون بقلق اضطهاد اليهود من لدن الإمبراطورية الرومانية، فبادر النبي ﷺ في دستور الصحيفة إلى إعطائهم من الضمانات ما يبث مخاوفهم»<sup>(٨)</sup>.

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

السادسة ١٤٠٧هـ / ١٩٨٧م، ص ٥٩ - ٦٢.

(٨) عبد الهادي بوطالب، م.س، ص ٧٢.

من ذلك اعتبار كل تشكيلات «المجتمع المدني»، على اختلاف أصولهم العرقية والدينية أمة واحدة، إذ نصّت الوثيقة على أن «... المؤمنين والمسلمين من قريش وأهل يثرب، ومن تبعهم فلحق بهم... أمة واحدة. وأن يهود... بني عوف... وبين النجار... وبني الحارث... وبني ساعدة، وبني جشم... وبني ثعلبة... ويهود الأوس... أمة مع المؤمنين».

وبهذا أصبحت كل فصائل سكان يثرب جزءاً أصيلاً في الأمة الواحدة، التي يقودها رسول الله ﷺ باعتباره إمام الأمة ورئيسها والحكم الأخير في كل القضايا الشائكة والخلافات العويصة حرصاً على استتباب الأمن، تبعاً لما نصّت عليه الصحيفة في البند ٢٣، إذ جاء فيه: «أنه ما كان بين أهل هذه الصحيفة من حدث<sup>(٩)</sup> أو استجار يخاف فساده فإن مردّه إلى الله وإلى محمد رسول الله ﷺ، وأن الله على أتقى ما في هذه الصحيفة وأبره»<sup>(١٠)</sup>.

### ب- مظاهر التسامح في وثيقة المدينة

نرى أن القيم التي يقوم عليها المجتمع المدني في «صحيفة المدينة» هي التعددية، وحرية العقيدة، والمواطنة، والمساواة، والعدل، والتعاون، والإدارة السلمية للاختلافات... وهي قيم حاكمة وضابطة لحركة التطبيق الإسلامي للتسامح.

### ١ - التسامح والتعددية الدينية

حيث لم يضع الإسلام الدين معياراً للانتماء، بل جعل المعيار هو الالتزام بشروط العقد الاجتماعي، ولعل أهمها عنصر تحقيق الأمن<sup>(١١)</sup>. فليس منطوق الاختلاف الإسلام وعدمه، وإنما مناطه الأمن والفرع؛ لأن الإسلام لم يميّز بين المسلمين وغير المسلمين على اعتبار اختلاف الدين، كما لم يميّز بين المواطنين والأجانب على أساس جنسيتهم أو تبعيتهم، فلذا من الخطأ الناتج عن الجهل والتضليل زعم بعض الباحثين أن صفة المواطن كانت للمسلمين وحدهم، وأن غير المسلمين كانوا جميعاً من الأجانب<sup>(١٢)</sup>.

إذا فالانتماء أو المواطنة ليست تصنيفاً على أساس الدين، وإنما على أساس المسالمة

(٩) الحدث هاهنا: القتل.

(١٠) محمد حميد الله، م.س، ص ٥٩.

(١١) وعن تطبيقات الأمن والاستقرار والعدل والمساواة والاستقلال في القضاء...، يرجى الرجوع إلى الرسالة اللطيفة: تطبيقات التسامح الإسلامي واستدامته، فاروق حمادة، دار حروف للنشر - أبوظبي، ط الأولى، ١٤٣٩ هـ / ٢٠١٨ م. وهي رسالة - كما يدل على ذلك عنوانها - في تطبيقات التسامح الإسلامي وصوره التاريخية الناصعة.

(١٢) صبحي محمدي، القانون والعلاقات الدولية في الإسلام، دار عالم الكتب - بيروت، طبعة ١٩٧٨ م، ص ١٢٣.

والمحاربة؛ لأن الإسلام اعتبر أهل الأديان الأخرى المسلمين من أهل دار الإسلام، أي إن لهم حق المواطنة الكاملة.

## ٢- التسامح والمساواة بين الناس مسلمين وغير مسلمين

جسدت وثيقة المدينة الصورة المثلى للتسامح والتعايش على أساس التعددية الدينية، حيث كان اليهودي والمسلم يعيشان بأمان في كنف دولة الإسلام، لقد كان الجميع يدركون حقوقهم وواجباتهم، ويمارسونها بالصورة التي قننها الإسلام.

وقد جاء العقد للتأكيد على العدل والحرية والأمن لتلازمها الوطيد مع التسامح. فالرسول ﷺ يدرك تمام الإدراك أن غياب العدل وانعدام الحرية بكل أشكالها كانا من أقوى أسباب عدم التسامح الديني بين أهل الديانات والملل.

إمعاناً في تثبيت قيمة التسامح في مجتمع المدينة نسجل ترك الصحيفة لليهود حرية الاختيار في الاحتكام إلى الرسول ﷺ فيما يخص أحوالهم الشخصية: «لليهود دينهم وللمسلمين دينهم، مواليهم وأنفسهم إلا من ظلم وأثم فإنه لا يوتغ<sup>(١٣)</sup> إلا نفسه وأهل بيته». وهذا ما ينسجم مع قوله تعالى: ﴿فَإِنْ جَاؤُوكَ فَاحْكُم بَيْنَهُمْ أَوْ أَعْرُضْ عَنْهُمْ وَإِنْ تُعْرَضْ عَنْهُمْ فَلَنْ يَضُرَّوكَ شَيْئًا وَإِنْ حَكَمْتَ فَاحْكُم بَيْنَهُمْ بِالْقِسْطِ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ﴾<sup>(١٤)</sup>.

ولضمان تحقق التسامح وتنعم مختلف الطوائف المنتمية للمجتمع بظلاله، أكدت الوثيقة على مبدأ المساواة بين الناس، في تمرّد كامل عن كل أشكال التفرقة العنصرية والتمييز الطبقي، فالكل سواسية في الدستور الجديد، إذ نصّ (البند ١٥) من الصحيفة على: «أن ذمة الله واحدة يحجر عليهم أدناهم»<sup>(١٥)</sup>. لا فرق بين مسلم ويهودي، أو بين غني وفقير، أو قوي وضعيف، ف«الله جار لمن برّ واتقى» كما نصّت الصحيفة في (البند ٤٧)، فمعيار التفاضل في المجتمع هو البر والتقوى. وهذا ما ينسجم مع قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ﴾<sup>(١٦)</sup>.

ومن مظاهر المساواة في وثيقة المدينة -بالإضافة إلى المساواة أمام القضاء- نذكر:

- المساواة في النفقات المالية والمشاركة الحربية لدفع كل عدوان خارجي على حرم

(١٣) لا يوتغ: أي لا يهلك.

(١٤) سورة المائدة، الآية ٤٢.

(١٥) محمد حميد الله، م.س، ص ٦٢.

(١٦) سورة الحجرات، الآية ١٣.



المدينة من دون تمييز لأي طرف على آخر، (البندان ٢٤-٣٨): «وأن اليهود ينفقون مع المؤمنين ما داموا محاربين»، «... وأن بينهم النصر على من حارب أهل هذه الصحيفة».

- المساواة في الانتساب إلى الأمة، حيث اعتبرت الصحيفة اليهود جزءاً أصيلاً في الأمة الواحدة، إذ نصّت الصحيفة في بنودها من (البند ٣٥) إلى (البند ٤٥) أن: «يهود بني عوف... ويهود بني النجار... ويهود بني الحارث... ويهود بني ساعدة... ويهود بني جشم... ويهود بني الأوس... ويهود بني ثعلبة... ويهود بني شطبية... أمة مع المؤمنين».

### ٣- التسامح والحرية

إلى جانب تقرير الصحيفة لقيم العدل والمساواة لأهميتهما في تنزيل قيمة التسامح في واقع الناس، فقد ضمنت الصحيفة لمختلف رعايا المجتمع المدني: قيمة «الحرية» الشرط الرئيس الذي لا تسامح من دونه، إذ جاءت نصوص الوثيقة ضامنة لليهود كل أشكال الحرية:

- الحرية الدينية / حرية الاعتقاد: التي لم تكن شيئاً مذكوراً قبل مجيء الإسلام. لقد «كان نصارى الإمبراطورية الرومانية يقومون باضطهاد اليهود انتقاماً منهم لاضطهاد المسيح والحكم عليه بالقتل صلباً؛ لذا شاع قتل اليهود بالصّلب والتّحريق بالنار. وخلال القرن السادس الميلادي ظهرت في يهود فلسطين المضطهدين من النصرانية نزعة إلى أخذ الثأر من النصرانية، وشجّعهم على ذلك قيام حكم باليمن على رأسه «ذو نواس» الذي نبذ النصرانية واعتنق اليهودية فحرّضوه على الانتقام من نصارى اليمن الموجودين خاصة بنجران، بتحريق كنائسهم، وجمع معتنقي النصرانية في وادٍ باليمن وصفه القرآن بالأخدود -الحفرة المستطيلة بين شعبي جبل- وتصفيتهم بإحراق أجسادهم، ودفنهم جملة فيه، وكانت هذه أول محرقة جماعية يتعرض لها معتنقو النصرانية.

وقد سجل القرآن هذه المجزرة المحرقة في سورة البروج، قال تعالى: «وَالسَّمَاءِ ذَاتِ الْبُرُوجِ وَالْيَوْمِ الْمَوْعُودِ وَشَهِيدٍ مِّمَّنْ شُهِدُوا بِالْأَخْذِ ذَاتِ الْوَعْدِ إِذْ هُمْ عَلَيْهَا قُعُودٌ وَهُمْ عَلَىٰ مَا يَفْعَلُونَ بِالْمُؤْمِنِينَ شُهُودٌ وَمَا نَقَمُوا مِنْهُمْ إِلَّا أَن يُؤْمِنُوا بِاللَّهِ الْعَزِيزِ الْحَمِيدِ الَّذِي لَهُ مَلِكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ»<sup>(١٧)</sup>.

واستمر مسلسل التناحر الديني بين اليهودية والنصرانية، إذ على إثر هذه المحرقة تحرّكت الإمبراطورية الرومانية وطلبت من إمبراطورية الحبشة الانتقام من يهود اليمن

(١٧) سورة البروج، الآيات ١-٩.

لإحراقهم نصارى نجران بالردّ على صنيعهم بمثله، فالتجأت اليمن المتهودّة إلى إمبراطورية فارس لحمايتها.

وهكذا دخل الشرق الأوسط في حرب عالمية دينية، حرب الإمبراطوريتين العظميين الروم والفرس على ملتي القارات الثلاث: آسيا وأوروبا وإفريقيا، وبهذه الحرب دخل العالم دوامة عدم التسامح والتعصب الديني، وكان من أبرز معاركها حرب الحبشة النصرانية حليفة الإمبراطورية الفارسية، وهجوم الحبشة على مكة في الحجاز، لفرض النصرانية عليها في حرب عام الفيل الذي ولد فيه محمد ﷺ، وكان المراد من الهجوم على مكة هدم معبد العرب الوثني المسمّى الكعبة، بعد ما أبداه العرب من تعاطف مع اليمن ضد هجوم الحبشة عليه، وهو الهجوم الذي أشار إليه القرآن في سورة الفيل.

وهذه وغيرها كانت حروباً بالوساطة، لكن أخيراً جاءت المواجهة المباشرة بين الإمبراطورية الرومانية والإمبراطورية الفارسية إثر ظهور الإسلام داخل تراب فلسطين التابع للإمبراطورية الرومانية، حيث انتصرت فارس على الروم في الجولة الأولى، ثم أعقبها انتصار الروم في بضعة سنين تماماً كما تنبأ به القرآن حيث جاء في سورة الروم: ﴿أَلَمْ غَلِبَتِ الرُّومُ فِي أَدْنَى الْأَرْضِ وَهُمْ مِّنْ بَعْدِ غَلِبِهِمْ سَيَغْلِبُونَ فِي بَضْعِ سِنِينَ لِلَّهِ الْأَمْرُ مِنْ قَبْلُ وَمِنْ بَعْدُ وَيَوْمَئِذٍ يَفْرَحُ الْمُؤْمِنُونَ بِنَصْرِ اللَّهِ يَنْصُرُ مَنْ يَشَاءُ وَهُوَ الْعَزِيزُ الرَّحِيمُ﴾ (١٨) (١٩).

في ظل هذا الوضع الديني القائم على التعصب وعدم التسامح يعلن القرآن شعاره العالمي: ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ﴾ (٢٠)، وبكل وضوح تورد «صحيفة المدينة» في (بندها ٢٥): «أن لليهود دينهم وللمسلمين دينهم» (٢١). بما ينسجم وقوله تعالى: ﴿لَكُمْ دِينُكُمْ وَلِيَ دِينِ﴾ (٢٢).

- الحرية الاقتصادية: لقد ضمنت «الصحيفة» لليهود حريتهم الاقتصادية في احترام تام للملكية الخاصة، ونبت كل اعتداء أو ظلم على ممتلكاتهم، حيث نقرأ في (البند ٣٧): «وأن على اليهود نفقتهم وعلى المسلمين نفقتهم».

- الحرية السياسية: حيث نصّت الصحيفة على أن من حق اليهود أن يعقدوا سلاماً منفرداً، إذا كان لا يتعارض ومصلحة الدين الإسلامي والدولة الإسلامية، وهذا

(١٨) سورة الروم، الآيات ١-٥.

(١٩) عبد الهادي بوطالب، م.س، ص ٧٠-٧١.

(٢٠) سورة البقرة، الآية ٢٥٦.

(٢١) محمد حميد الله، م.س، ص ٦١.

(٢٢) سورة الكافرون، الآية ٦.

هو مضمون (البند ٤٥) من الوثيقة إذ جاء فيه «وأنهم - أي اليهود - إذا دعوا إلى صلح يصالحونه ويلبسونه فإنهم يصالحونه ويلبسونه، وأنهم إذا دعوا إلى مثل ذلك فإن لهم على المؤمنين إلا من حارب في الدين».

- حرية التعبير: بما هي إبداء للنصح والنصيحة، وبما يعود بالخير والنفع على الجميع، وهذا هو مضمون (البند ٣٧) من الصحيفة «وأن بينهم النصح والنصيحة والبر دون الإثم».

- حرية التنقل: مع ضمان الأمن للمتنقل، حيث نقرأ في (البند ٤٧) «وأنه من خرج آمن ومن قعد آمن بالمدينة».

#### ٤ - التسامح والتعاون على الخير

بالإضافة إلى إقرار هذه المبادئ السابقة الذكر، نجد بنود الصحيفة تؤكد على ضرورة التحلي بأخلاق التكافل والتعاون على الخير.. لما تسهم به هذه القيم في إقرار التسامح الديني، والقضاء على أسباب التوتر والصراع الطائفي. إذ أكدت الوثيقة على الكثير من القيم الأخلاقية المهمة في توطيد العلاقات الاجتماعية وبناء المجتمع المتناسك القوي.

فالرسول ﷺ يفرض على المؤمنين مساعدة اليهود والتكافل معهم بنصرهم على من عاداهم، وبتحريم الغدر بهم وهذا هو مضمون (البند ١٦) من الصحيفة، حيث جاء فيه: «وأنه من تبعنا من يهود فإنه له النصر والأسوة غير مظلومين ولا متناصر عليهم». كما يفرض ﷺ التعاون مع اليهود لرد كل عدوان خارجي عن المدينة، ففي (البند ٤٤) نقرأ: «وأن بينهم النصر على من داهم يثرب».

وفي (البند ٤٠) نجد الدعوة إلى الإحسان إلى الجار الذي اعتبرته الصحيفة كـ «النفس»، وهو تعبير يدل دلالة صريحة عن مدى التحام «الآخر اليهودي» بالذات الإسلامية، حيث نقرأ: «إن الجار كالنفس غير مضار ولا آثم».

وللاقتراب من مكانة الجار في الإسلام نورد قوله ﷺ: «ما زال جبريل يوصيني بالجار حتى ظننت أنه سيورثه»<sup>(٢٣)</sup>، كما أن الرسول ينزع رداء الإيمان عن المؤذي لجاره حيث يقول: «والله لا يؤمن، والله لا يؤمن، والله لا يؤمن، قيل: من يا رسول الله؟ قال: الذي لا يأمن جاره بوائقه»<sup>(٢٤)</sup>.

وأكدت الصحيفة في (بندها ٣٧) على ضرورة التناصح بين سكان يثرب مسلمين

(٢٣) أخرجه الترمذي، كتاب البر والصلة عن رسول الله، باب ما جاء في حق الجوار، رقم الحديث ١٩٤٢.

(٢٤) أخرجه أحمد، حديث أبي شريح الخزاعي رضي الله تعالى عنه، رقم الحديث ١٥٩٣٧.

ويهود، «وأن بينهم النصيحة والنصيحة والبر دون الإثم»، «ونصح الشيء إذا خلص، والنصح نقيض الغش، والنصيحة هي إرادة الخير للمنصوح له»<sup>(٢٥)</sup>. مما يدل على وجوب التعاون على الخير بما ينسجم مع قوله تعالى: ﴿وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَىٰ وَلَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ﴾<sup>(٢٦)</sup>.

فبنود الصحيفة تؤكد أن أساس العلاقة بين المسلمين واليهود هو: «البر دون الإثم»، و«البر حسن الخلق»<sup>(٢٧)</sup> والتسامح خلق إسلامي أصيل.

لقد تبين لنا بما لا يدع مجالاً للشك أن وثيقة المدينة هي ميثاق في التسامح أساساً، مما يمكن معه اطراد القياس على وثيقة المدينة، كلما أتيح للناس المعاصرين أن يقيموا بينهم علاقات سلمية، لا قسر فيها، ولا تسلط، ولا إكراه. كما تمثل ومن خلال ما أكدت عليه من تسامح، دعوة لمسلمي اليوم، قصد الانفتاح على مطلق الإنسان ومعاملتهم معاملة تسامحية، بغض النظر عن الدين أو المعتقد أو الملة.

#### □ ثانيًا: ميثاق نصارى نجران..

#### أ نموذج من التسامح النبوي مع غير المسلمين من النصارى

هو ذلك العهد الذي أبرمه رسول الله ﷺ مع نصارى نجران حين قدومهم عليه عقب غزوة تبوك عام ٩ هـ. وهو عهد يمثل قمة من قمم التسامح الإسلامي، والذي بفضلله تمكّن الرسول ﷺ من استيعاب كل «النصارى - نصارى نجران وكل المتدينين بالنصرانية - في صلب الأمة الواحدة، ومن تبديد هاجس خوف النصارى من تكرار المحرقة اليهودية التي ظل نصارى نجران يعانون منها طيلة سنوات خلت»<sup>(٢٨)</sup>.

فما الذي ضمنه الميثاق لنصارى نجران فيما يرتبط بالتسامح النبوي؟

#### ١ - ميثاق نصارى نجران.. النص والمضمون

«بسم الله الرحمن الرحيم، هذا ما كتب النبي محمد رسول الله لأهل نجران: ... ولنجران وحاشيتها ذمة الله وذمة رسوله على دمائهم، وأموالهم، وأنفسهم، وملتهم، وبيعهم، ورهبانيتهم، وأساقفتهم، وشاهدهم، وغائبهم، وكل ما تحت أيديهم من قليل أو

(٢٥) محمد حميد الله، م.س، ص ٦٣٨.

(٢٦) سورة المائدة، الآية ٢.

(٢٧) أخرجه مسلم، كتاب البر والصلة والآداب، باب تفسير البر والإثم، رقم الحديث ٢٥٥٣.

(٢٨) عبد الهادي بوطالب، م.س، ص ٧٦.

كثير. على ألا يغير أسقف من سقيفاه، ولا واقفاً من وقيفاه، ولا راهباً من رهبانيته، وعلى ألا يحشروا، ولا يعشروا، ولا يظأ أرضهم جيش، ومن سأل منهم حقاً فالنصف بينهم بنجران. وعلى ألا يأكلوا الربا. فمن أكل الربا من ذي قبل فذمتي منه بريئة. وعليهم الجهد والنصح فيما استقبلوا، غير مظلومين ولا معنوف عليهم»<sup>(٢٩)</sup>.

وقد خصَّ رسول الله ﷺ أسقف نجران بكتاب جاء فيه: «بسم الله الرحمن الرحيم، من محمد النبي، إلى الأسقف أبي الحارث، وأساقفة نجران، وكهنتهم، ومن تبعهم، ورهبانهم: إن لهم ما تحت أيديهم، من قليل وكثير من بيعهم، وصلواتهم، ورهبانيتهم، وجوار الله ورسوله. لا يغير أسقف من أسقفيته، ولا راهب من رهبانيته، ولا كاهن من كهانته. ولا يغير حق من حقوقهم ولا سلطانهم، ولا شيء مما كانوا عليه. على ذلك جوار الله ورسوله، ما نصحوا واصطلحوا فيما عليهم، غير مثقلين بظلم ولا ظالمين»<sup>(٣٠)</sup>.

## ٢- مظاهر التسامح في ميثاق نصارى نجران

من خلال قراءتنا لنص الميثاق نتبين أن نصوصه جاءت معبرة عن مدى تسامح الإسلام مع النصارى، ومن مظاهر ذلك:

- احترام حرية الاعتقاد: فالفقرة ٦٠ من العهد تنص على أنه: «لا يجبر أحد ممن كان على ملة النصرانية كرهاً على الإسلام»<sup>(٣١)</sup>. بما ينسجم كلياً مع قوله تعالى: ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ﴾<sup>(٣٢)</sup>، ويتوافق تماماً مع قوله: ﴿وَقُلِ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكُمْ فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمَرْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفَرْ﴾<sup>(٣٣)</sup>.

ومن مظاهر حرية الاعتقاد التي كفلها الميثاق لنصارى نجران، مما يدل دلالة واقعية على سمو التسامح النبوي مع المخالف دينياً والنقيض عقيدياً:

- حرية الحوار الديني: إذ جاء في الفقرة ٢٠: ﴿وَلَا تُجَادِلُوا أَهْلَ الْكِتَابِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ﴾<sup>(٣٤)</sup>، ويخفف لهم جناح الرحمة، ويكف عنهم أذى المكروه حيث كانوا وأين

(٢٩) للميثاق صيغ أخرى وجاءت بروايات متعددة، للاطلاع على ذلك، يرجع إلى: محمد حميد الله، م.س، ص ١٧٩ وما بعدها.

(٣٠) محمد حميد الله، م.س، ص ١٧٩.

(٣١) نفسه، ص ١٨٨.

(٣٢) سورة البقرة، الآية ٢٥٦.

(٣٣) سورة الكهف، الآية ٢٩.

(٣٤) سورة العنكبوت، الآية ٤٦.

كانوا من البلاد»<sup>(٣٥)</sup>. وهو نص واضح الدلالة في التأكيد على ضرورة سلك أحسن السبل في الحوار مع النصارى ووجوب التزام المنهج القرآني في الحوار مع أهل الكتاب، بما ينسجم وقوله تعالى: ﴿ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِهُمْ بِالتِّي هِيَ أَحْسَنُ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ بِمَنْ ضَلَّ عَنْ سَبِيلِهِ وَهُوَ أَعْلَمُ بِالْمُهْتَدِينَ﴾<sup>(٣٦)</sup>.

- حرية ممارسة الشعائر التعبدية: إذ نصت الفقرة ٣٠ من العهد على احترام الأساقفة والرهبان وعدم التعرض لهم بالتغيير، «ولا تغيير أسقف عن أسقفية، ولا راهب عن رهبانية». وقد أعطى الرسول ﷺ القدوة في الالتزام بهذا الأمر، يشهد لذلك موافقته ﷺ وفد نصارى نجران أداء طقوسهم التعبدية وإقامة صلاتهم بمسجده.

- حق إقامة المعابد: إذ نصت الفقرة ٣٣ من الميثاق على عدم «هدم بيت من بيوت بيعهم، ولا إدخال شيء من بنائهم في شيء من أبنية المساجد ولا منازل المسلمين»<sup>(٣٧)</sup>. ولا يقف الميثاق عند حد إقرار حق إقامة المعابد للنصارى، بل يتجاوز ذلك في تسامح كبير إلى حدّ التعهد بالدفاع عن كنائس وبيع وبيوت صلوات النصارى، إذ نقرأ في الفقرة ١٨ من الميثاق «وأدبُ عنهم وعن كنائسهم وبيعهم وبيوت صلواتهم، ومواضع الرهبان، ومواطن السياح، حيث كانوا من جبل أو وادٍ أو مغار أو عمران، أو سهل أو رمل، وأن أحرص دينهم وملتهم أين كانوا، من بر أو بحر، شرقاً وغرباً، بما أحفظ به نفسي وخاصتي، وأهل الإسلام من ملتي...»<sup>(٣٨)</sup>.

- الحرية في الزواج بالمسلمين: جاء في الفقرة ٧٢ من الميثاق أن النصارى «لا يحملوا من النكاح شططاً لا يريدونه، ولا يكره أهل البنت على تزويج المسلمين، ولا يضاروا في ذلك

(٣٥) محمد حميد الله، م.س، ص ١٨٨.

(٣٦) سورة النحل، الآية ١٢٥.

(٣٧) محمد حميد الله، م.س، ص ١٨٧.

(٣٨) وقد أعطى المسلمون هذه الحقوق نفسها لكل البلاد التي دخلت سيطرتهم، وإذا كان بعض الفقهاء قد تشدد في وضع بعض القيود على بناء المعابد والكنائس، فإن هذا لم يكن مؤثراً كثيراً في الواقع الفعلي، يقول السير توماس ارنولد: «ربما اتفق أصحاب المذاهب لسبب أو لآخر على أن الذميين لا يسمح لهم أن يبنوا دوراً للعبادة في المدن التي أسسها المسلمون، ولكن السلطة المدنية (بفتوى من فقيه مصر الليث بن سعد) أباحت للقبط أن يبنوا كنائس في القاهرة العاصمة الجديدة، كما سمح للمسيحيين أن يؤسسوا في بعض المدن الأخرى كناس وأديرة جديدة». الدعوة إلى الإسلام، ص ٨٤، نقلاً عن: محمد عثمان الخشت، المجتمع المدني والتعددية والتسامح في سياق الحضارة الإسلامية، م. التسامح، سلطنة عمان، ع ١٢، السنة الثالثة، خريف ١٤٢٦ هـ - ٢٠٠٥ م، ص ٦١-٦٢. واستزادة في الأدلة التاريخية المعززة لهذا الرأي يرجى الرجوع إلى: تطبيقات التسامح الإسلامي واستدامته، م.س.

إن منعوا خاطبًا وأبوا تزويجًا؛ لأن ذلك لا يكون إلا بطيبة قلوبهم ومسامحة أهوائهم»<sup>(٣٩)</sup>. ولا يحق للمسلم إكراه النصرانية على تغيير دينها إن قبلت الزواج منه، بل عليه الرضا بذلك والتسليم به، وفي هذا نقرأ من الميثاق: «إذا صارت النصرانية عند المسلم فعلية أن يرضى بنصرانيتها، ويتبع هواها في الاقتداء برؤسائها والأخذ بمعالم دينها، ولا يمنعها ذلك»<sup>(٤٠)</sup>.

وفي هذا دلالة قاطعة على مدى احترام الإسلام للآخر ولخصوصياته الدينية والثقافية، ويكفي هذا دلالة على أصالة تسامح الإسلام وفرادته.

وإمعانًا في هذه الأصالة والفرادة، يقرّر الميثاق قيم العدل والمساواة الشرطين الأساسيين لكل تسامح، ففي الفقرة ٤٨ من الميثاق نقرأ: «ولا خراج ولا جزية إلا على من يكون في يده ميراث من ميراث الأرض ممن يجب عليه فيه للسلطان حق، فيؤدي ذلك على ما يؤديه مثله، ولا يُجار عليه، ولا يحمل منه إلا قدر طاقته وقوته على عمل الأرض وعمارتها وإقبال ثمرتها، ولا يكلف شططًا، ولا يتجاوز به حد أصحاب الخراج من نظرائه»<sup>(٤١)</sup>.

ومن تجليات كامل المساواة بين المختلفين في الدين -الذي حرص الميثاق على تقريرها- قوله ﷺ: «لأنني أعطيتهم عهد الله على أن لهم ما للمسلمين وعليهم ما على المسلمين، وعلى المسلمين ما عليهم بالعهد الذي استوجبوا حق الدّمّام والذّبّ عن الحرمّة، واستوجبوا أن يذبّ عنهم كل مكروه، حتى يكونوا للمسلمين شركاء فيما لهم وفيما عليهم»<sup>(٤٢)</sup>.

وللدفع بالتسامح إلى أقصى حدّ، وأبعد مدى، اهتم الميثاق بالقيم والأخلاق الاجتماعية إلى جانب اهتمامه بالقيم ذات الطابع السياسي (الحرية، العدل، المساواة..)، إذ نصّ العهد على ضرورة التكافل الاجتماعي والتعاون على الخير بين المسلمين والنصارى، حتى يكونوا يدًا واحدة على من عاداهم، إذ جعل الميثاق من واجبات الطرفين التعاون في الدفاع المشترك على حرّمات بعضهم البعض، والتعاون في وفاء الدين على الغارمين من الفريقين.

إذ نقرأ في الفقرة ٦٦ من الميثاق أنه: «إن أجرم أحد من النصارى أو جنى جناية فعلى المسلمين نصره، والمنع والذّبّ عنه، والغرم عن جريرته، والدخول في الصلح بينه وبين من

(٣٩) محمد حميد الله، م.س، ص ١٨٩.

(٤٠) محمد حميد الله، م.س، ص ١٨٩.

(٤١) نفسه، ص ١٨٨.

(٤٢) نفسه، ص ١٨٨-١٨٩.



جُني عليه، فإما مَنْ عليه، أو يُفادى به، ولا يرفضوا ولا يخذلوا ولا يتركوا هملاً»<sup>(٤٣)</sup>.

وقد ألزم الميثاق المسلمين بتقديم يد العون والمساعدة للنصارى، وإن تعلّق الأمر بإصلاح وترميم كنائسهم، وهذه قِمة في التسامح لم تبلغها إلا أخلاق القرآن وقيم الإسلام، التي جاءت لنشر السلم وتحقيق الأمن بين مختلف أتباع الديانات، وبالتالي القضاء على أجواء الاحتقان الديني والتعصّب المذهبي الذي عانى من ويلاته العالم قبل مجيء الإسلام.

وعن تلك الصورة السامقة من التسامح القرآني نقرأ في الميثاق الفقرة ٨١: «ولهم إن احتاجوا في مرمّة بيعهم وصوامعهم أو شيء من مصالح أمورهم ودينهم إلى رُفد»<sup>(٤٤)</sup> من المسلمين وتقوية لهم على مرمتها، أن يرفدوا على ذلك ويُعانوا، ولا يكون ذلك ديناً عليهم، بل تقوية لهم على مصلحة دينهم»<sup>(٤٥)</sup>؛ أيّ مستوى هذا من التسامح!

إن المبادئ والقواعد الأخلاقية التي تضمّنها ميثاق نصارى نجران، وسنة النبي ﷺ هي أعدل وأسمى القيم الأخلاقية التي تنسجم وإنسانية الإنسان، والتي تضمن الجو المناسب والأرضية الصالحة لإقامة التعايش السلمي والتواصل الفعلي والتعاون العملي بين جميع أهل الأرض المؤدي إلى التفاعل الحضاري الإيجابي العائد بالخير والنفع والصالح على البشرية جمعاء؛ بما تدعو إليه من قيم: التسامح والعدل والرحمة والإحسان والتعاون الموصوف بالبر والتقوى... وبما تؤكّد عليه من دوام البذل والعطاء... وبما تنفّر منه من قيم الغدر والقتل... وعليه فحاجة الإنسان إلى القيم الأخلاقية التي جاء بها محمد ﷺ حاجة ملحّة وفعليّة تفرضها معركة الإصلاح الذاتي للإنسان، وبالتالي معركة إصلاح المجتمع العالمي.

وفي ضوء تلك العهود والمواثيق التي أبرمها رسول الله مع أهل الكتاب من يهود ونصارى -وفي الاتجاه نفسه-، نقرأ من تعليقات الرسول ﷺ بخصوص أهل الكتاب الموجهة إلى المسلمين: «ألا من ظلم معاهداً، أو كلّفه فوق طاقته، أو انتقصه، أو أخذ منه شيئاً بغير طيب نفس، فأنا حجيجه يوم القيامة»<sup>(٤٦)</sup>، «من قتل قتيلاً من أهل الذّمة، لم يجد

(٤٣) نفسه، ص ١٨٨.

(٤٤) رُفد: «وإن استرُفدتُم ترفدون» الاسترفاد: الاستعانة، والإرفاد: الإعانة.

(٤٥) محمد حميد الله، م.س، ص ١٩٠.

(٤٦) أخرجه أبو داود، كتاب الخراج والإمارة والفِيء، باب في تعشير أهل الذّمة إذا اختلفوا بالتجارات، رقم الحديث ٣٠٥٢.

ريح الجنة»<sup>(٤٧)</sup>، «إن الله تعالى جعل السلام تحية لأمتنا، وأماناً لأهل ذمّتنا»<sup>(٤٨)</sup>.

ونحن نقرأ هذه الأحاديث الداعية إلى حسن معاملة أهل الذمة من يهود ونصارى لا ينبغي أن تغيب عنا أصول الرؤية القرآنية المؤسسة لعلاقة المسلمين بغيرهم، والتي تعدّ بمثابة محددات منهجية ضابطة لتلك العلاقة التي جماعها التوحيد، بما يقرّره من تكريم للإنسان ومساواة بين البشر، ﴿وَإِنَّ هَذِهِ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَأَنَا رَبُّكُمْ فَاتَّقُونِ﴾<sup>(٤٩)</sup>.

وهذا انصهر أتباع الديانات الثلاث في المجتمع الإسلامي، وذابت الفروق بينهم لما وقرّه الإسلام - بفضل قدراته الاستيعابية - من فرص للتعايش السلمي والتفاعل الحضاري بين شعوب العالم المختلفة، وقد ترتّب عن هذا التعايش الثلاثي تشريعات أساسية، أسهمت في توطيد العلاقة بينهم، وقوّت فرص التلاحم والتعارف بين مختلف المتساكنين في الوطن الإسلامي، ومن ذلك: إباحة الزواج بالكتابات<sup>(٥٠)</sup>: ﴿وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ مِنْ قَبْلِكُمْ إِذَا آتَيْتُمُوهُنَّ أَجُورَهُنَّ مُحْصِنِينَ غَيْرَ مُسَافِحِينَ وَلَا مُتَّخِذِي أَخْدَانٍ﴾<sup>(٥١)</sup>.

وإباحة أكل ذبائح أهل الكتاب<sup>(٥٢)</sup>، قال سبحانه وتعالى: ﴿الْيَوْمَ أُحِلَّ لَكُمْ الطَّيِّبَاتُ وَطَعَامُ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حِلٌّ لَكُمْ وَطَعَامُكُمْ حِلٌّ لَهُمْ﴾<sup>(٥٣)</sup>، وهنا نقف على صفحة من صفحات التسامح الإسلامي إزاء المخالف دينياً، ممّن يعيشون في المجتمع الإسلامي، إن الإسلام لا يقف عند حد الاعتراف بحريتهم الدينية، ثم يعتزلهم، إنما يشملهم بجو من المشاركة الاجتماعية، والمودة والمجاملة، فيجعل طعامهم حلالاً للمسلمين وطعام المسلمين حلالاً لهم كذلك ليتم التجاور والتضاييف والمؤاكلة والمشاركة، وليظلّ المجتمع كله في ظل المودة والتسامح.

### □ على سبيل الختم

وختاماً؛ نوّكد أن موضوع التسامح يحظى في زمننا المعاصر باهتمام خاص، يتجلّى هذا

(٤٧) أخرجه النسائي، كتاب القسامة، باب تعظيم قتل المعاهد، رقم الحديث ٤٧٥٠.

(٤٨) أخرجه أحمد، شعب الإيمان، الحادي والستون من شعب الإيمان وهو باب في مقارنة أهل الدين، رقم الحديث ٨٧٩٨.

(٤٩) سورة المؤمنون، الآية ٥٢.

(٥٠) للاطلاع على أقوال الفقهاء واختلافاتهم بخصوص هذه المسألة راجع: القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، دار الحديث، القاهرة، طبعة ١٤١٣ هـ/ ٢٠٠٢ م، ج ٣، ص ٤٤٩.

(٥١) سورة المائدة، الآية ٥.

(٥٢) اختلف أهل العلم بخصوص هذه المسألة على أقوال كثيرة، راجع: القرطبي، م.س، ج ٣، ص ٤٤٩.

(٥٣) سورة المائدة، الآية ٥.

الاهتمام فيما أصدرته منظمة اليونسكو في مؤتمرها لعام ١٩٩٥م، من مبادئ عامة متعلقة بالتسامح، وجعل السادس عشر من نوفمبر من كل سنة يوماً للاحتفال باليوم العالمي للتسامح، من خلال القيام بأنشطة تربوية وثقافية تؤكد الحاجة إلى التسامح.

وإذ كنّا نشترك في ضرورة الحاجة إلى التسامح، لما أصبح يكتنف الواقع العالمي من مظاهر العنف والتعصب والتطرف والإرهاب، المهددة للتسامح، فإننا نؤكد أهمية ودور الأديان في تفعيل قيمة التسامح في واقع الناس، كما نؤكد كذلك على المشترك بين الأديان في هذا الاتجاه، تغليباً له على دائرة الاختلاف التاريخي التي تحكمت في تفسير النصوص وتأويلها بين مختلف الفرق والمذاهب. فالأصل في الأديان أنها لسعادة ومصالح العباد في المعاش والمعاد.

ونشدّد كذلك على أن دائرة المشترك بين الأديان وإعلانات منظمة اليونسكو الدولية حول التسامح واسعة، وأن البناء المرجعي لقيمة التسامح على أسس دينية مشتركة يكسبها أبعاداً تفعيلية إضافية، كما يحول دون كثير من أشكال الإجحاف والظلم والتمييز الموجودة في المرجعيات المادية المتمركزة.

ونعتقد أن تفعيل البعد الديني بإمكانه أن يسهم في تفعيل التسامح وتصحيح مسار المشكلات الاجتماعية المدمرة للإنسان، والتي هي إحدى إفرازات التطور الفلسفي المادي المحض.

ليس المراد أخيراً من هذا التوجّه العودة إلى فلسفات ونزعات دينية مغلقة تقيد أكثر ممّا تحرّر، وتضرّ أكثر ممّا تنفع. بل المراد ردّ الاعتبار إلى الحالة الوسط السواء والمتوازنة التي ينبغي أن يكون عليها الفرد والمجتمع، والتي تسهم في صوغها الأديان توجيهاً وإرشاداً إلى الأصلح وفقاً لغايات ومقاصد الوجود الإنساني، وتسهم فيها كذلك العلوم والمعارف المكتسبة في كل عصر بما يحقق التطوّر والتنمية والتحديث لصالح الإنسان كل الإنسان، من غير تحيّزات وتمركزات خفية أو معلنة.

ولعلنا لا نبالغ إذا قلنا في هذا الخصوص: إن ما تمّ التنصيص عليه -مثلاً- في الإعلان الصادر عن اليونسكو في ١٩٩٥م، بشأن عدم جواز التمييز في المعاملة بين الأفراد لأسباب متعلّقة بالجنس أو الأصل الوطني، أو العرقي أو الانتماء السياسي، ما هو إلّا أمر كاشف عمّا نصّت عليه -قبلاً- الأديان السماوية. إذ تلتقي الرسائل التوحيدية الثلاث: اليهودية، المسيحية، والإسلام حول احترام الإنسان عامّة، والدعوة إلى تحقيق الكرامة الإنسانية،

ومنح الناس المساواة التي هي أساس كل تسامح<sup>(٥٤)</sup>.

في هذه الظروف نستطيع أن نختم محاولتنا هذه قائلين: بالنظر إلى تطّلع البشرية لميثاق في التسامح، فإننا نؤمل أن تجد في سيرة النبي ﷺ وقيمه أنى توجهت قاعدة لصياغة ذلك، لأن أدنى ما يقال في قيم وأخلاق النبي: إنها تكفي نفسها بنفسها، فهي أخلاق متكاملة، وتسامحه مع المخالفين أيًا كانوا تسامح كامل.

(٥٤) محمد الناصري، حقوق الإنسان في الأديان، م. التفاهم، سلطنة عمان، ع ٣٢، صيف ٢٠١٢م، ص ٣٤٣-٣٤٤.

# قيم الإعلام والخطاب

## في عصر الحداثة الفائقة

نصر الدين بن سراي\*

### □ مدخل

أضحى للظاهرة الإعلامية اليوم حضورًا بارزًا في الأوساط المعرفية والسياسية والثقافية، فلا يمكن فصلها عن جانبها الفلسفي، فعالم الأفكار هو المشكل للتصورات التي تنهض لتفسير العالم وتأويله في إرادتها ووفقًا لرؤيتها له. فهي تساهم اليوم في صناعة الوعي وتوجيهه بما يخدم تلك الرؤية التي تقبع خلفها، خاصة بعد أن أصبح الإنسان المعاصر لا ينفك عن التلقي والتفرج والالتحام بالعالم الأزرق.

وقد كانت للمؤسسات الإعلامية، أو الإعلام الفائق دورًا مهمًا - كما سنبينه من خلال التفاصيل الواردة في البحث - في زمن الحداثة وما بعد الحداثة. هذه الممارسة الإعلامية التي ترتبط باستراتيجية تعقيل القيم بفصلها عن الخطاب، حيث كانت هذه الأخير هي محور المطالعة التي نودّ من خلالها توضيح الحدود الصريحة والمضمرة للإعلام في العالم اليوم، من خلال الإجابة عن الأسئلة الآتية:

---

\* كاتب وباحث من الجزائر. البريد الإلكتروني: benserai20@gmail.com

- كيف عملت الحداثة الفائقة على تقويض وتحريف وتزييف معنى الكلمة والخطاب؟
- كيف حاولت الحداثة الفائقة فصل القيم عن الإعلام؟
- وما هي المعايير التي استخدمتها لتكريس تلك الرؤية؟
- وما مظاهر ذلك على الصعيد التربوي المحلي والثقافي والوعي العالمي؟

### □ أولاً: معنى تعقيل القيم وفصلها عن الخطاب

إن المسعى الذي نريد بيانه هنا هو مسألة انفصال الإعلام عن القيم، حيث كانت هذه السمة البارزة للعصور الحديثة «إذ تحوّل الإنسان منذ بداية العصور الحديثة من عابد للإله يمدّه بمدد التواصل الروحاني والمقصدية الأخلاقية إلى عابد لذاته ولمصالحه، وهو ما تعنيه الحرية بوصفها قيمة أولى تتراتب بعدها القيم الأخلاقية... فمع التهافت المتواصل للمرجعيات تنبلج أمام الفاعل روح التحرّر المتواصل لتكون الحرية هي قائدة القيم، ومن ثم التشريع للذات في انفصال كلي عن أشكال الأمر، إنه عصر إرادة القوة حيث يخرج الفرد من ربة كل الالتزامات؛ التزام الكنيسة والمجتمع وكل سلطة خارجية قد تمكّن السبيل لوسائل الاغتراب، فقد انتهت المثل العليا، وغاب كل إيمان، وأصبح مطلب ما بعد الحداثة التمتع بالوجود الجميل»<sup>(١)</sup>.

فالحداثة الفائقة وحضورها الأثري البارز في المجتمعات الحديثة، ظاهرة تتطلب منا الوقوف عندها لمساءلتها، كما أنّها -أيضاً- متلبسة باستقلال القيم وانفصالها فقد «تجاوزت وسائل الإعلام المعاصر كل الحواجز الموضوعية لحماية الدول ذات الأيديولوجية والمجتمعات المنغلقة، مثل الصين وكوريا الشمالية، من تأثيرات الأنباء وأيضاً الثقافات»<sup>(٢)</sup>.

فقد أضحت وسائل الإعلام تلعب دوراً كبيراً، في بناء وعينا وتشكيل منظوماتنا الثقافية، أضف إلى ذلك المهمة الخطيرة التي تلعبها في رسم خريطة البنية الرؤيوية إلى العالم، إنّها «من المؤسسات الأكثر أهمية في المجتمعات الحديثة تلك التي تشمل التعليم، والأسرة، والدين، والسياسة، وذات الأهمية الخاصة بالنسبة إلينا، تلك التي تمثل وسائل الإعلام؛ تعمل على الترفيه عنا، وتسهم في التنشئة الاجتماعية، وتعلّمنا، وثقّفنا، وهي تبيعنا الأشياء وتبيّعننا كجمهور للمعلنين، وتغرس في نفوسنا بعض المبادئ، إلى جانب الكثير من الأشياء الأخرى، وتساعد في تشكيل هويتنا ومواقفنا تجاه الأقليات العرقية والإثنية، ومواقفنا بشأن

(١) بوحناش نورة، الأخلاق والرهانات الإنسانية، أفريقيا الشرق - المغرب، ٢٠١٣، ص ٩-١٠

(٢) مراد هوفمان، خواء الذات والأدمغة المستعمرة، تعريب: عادل المعلم ونشأت جعفر، مكتبة الشروق - القاهرة، ط١، ٢٠٠٢، ص ٧٥.

التوجّه الجنسي»<sup>(٣)</sup>.

فنحن نعيش في واقع إعلامي «تزداد فيه المعلومات أكثر فأكثر، بينما يصبح فيه المعنى أقل فأقل... ولكنه لا يتمكن من تعويض الخسارة الحادّة في الدلالة في جميع الميادين»<sup>(٤)</sup>.

لقد أصبحت الظاهرة الإعلامية تتحكّم في الإنسان المعاصر وأسلوب حياته؛ تحدّد تطلّعاته ومواقفه كما أنها تسهم -أيضاً- في تغيير حتى قناعاته الراسخة، فقد «قلل الكثير عن هذه الظاهرة، والظواهر غير الكريمة الأخرى للإعلام والواقع، وأن مستواه لا يترك أي إنسان على طبيعته؛ لأن المرء ينحو ناحية أن يصبح هو ما يراه فيما يسمّى بذكاء التحليل النفسي المعكوس، لا شك أن الإعلام بكامله يستهدف نوعية الناس التي يتناسب معها، أخبرني عن قنواتك الإعلامية وسوف أخبرك من أنت»<sup>(٥)</sup>.

يمكن رصد طائفة من مظاهر الانفصال القيمي للظاهرة الإعلامية، وصياغتها وفق الطرح التالي:

## ١ - معنى العالم في زمن الإعلام

السؤال الذي يمكن أن نوجّهه هنا: ما هي الحقيقة التي يقدّمها الإعلام؟ ما الأهداف التي يروم الإعلام الوصول إليها؟ وما صيغة العالم التي يريد الإعلام أن يشكّلها لنا حتى ننصاع لها؟

المتتبّع لوسائل الإعلام يجد أن المسيطر على الساحة الإعلامية هو الإعلان والإشهار وتوجيه الإنسان إلى التملك، ومن ثم دعوته إلى سوق الاستثمار لتحقيق الربح، هو واقع تحرّكه رغبات اقتصاد السوق، الذي يمكن وصفه بأنه الطابع السلعي للعالم، حيث «تغوّل قطاع صناعات اللذة، وهيمنتته على الحياة الخاصة التي تم استيعابها في رقعة الحياة العامة، وتزايد تأثير وسائل الإعلام ومنظومات المعلومات التي تحاصر الإنسان بالصور الأيقونية الجذابة المتغيرة... واهتزّ الإيمان بكل شيء»<sup>(٦)</sup>.

(٣) أثر أسا بيرغر، وسائل الإعلام والمجتمع، وجهة نظر نقدية، ترجمة: صالح خليل أبو إصبع، سلسلة عالم المعرفة، ٣٨٦، الكويت، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، مارس ٢٠١٢، ص ٢٣.

(٤) جون بودريار، المصطنع والاصطناع، ترجمة: جوزيف عبد الله، المنظمة العربية للترجمة، بيروت - لبنان، ط ١، ٢٠٠٨، ص ١٤٧.

(٥) مراد هوفمان، خواء الذات والأدمغة المستعمرة، مرجع سابق، ص ٧٤.

(٦) عبد الوهاب المسيري وفتحي التريكي، الحداثة وما بعد الحداثة، دار الفكر - دمشق، ط ١، ٢٠٠٣، ص ٥٣-٥٤.



فلا ثمة إلا قيم الاستهلاك، وأصبح إشباع اللذة هو أقصى غايات الإنسان، حيث تقوم وسائل الإعلام «باقتحام أحلام الإنسان وترشيده من الداخل والخارج، فيظهر الإنسان ذو البعد الواحد الذي لا يمكنه التحكم في رغباته الحسية، والذي تتركز أحلامه في تحقيق انتصار جنسي أو فوز النادي الذي ينتمي إليه فوزاً ساحقاً ماحقاً... وتزايد سرعة الحياة العامة وإيقاعها خاصة بعد استخدام التلفزيون المحمول... ويتغلغل السوق والتعاقد والتبادل في كل مجالات الحياة»<sup>(٧)</sup>.

حتى العالم كله بات يختزل في الصورة<sup>(٨)</sup>، والصورة غير ثابتة، إنها متغيرة حسب النزعة السوقية؛ تتجلى في شكل منبه أو علامة أو مثير يقوم بإغراء القطيع (حسب تصوّره). وفي هذا الصدد يبيّن لنا ريجيس دوبريه هذا الأسلوب فيقول: «إن التنقيص من الصور لتغدو مجرد علامات، وقد تخلّله الانتقال من التخفيض - أي ذلك الذي يمتدح خصائص شيء ما - إلى الإشهار - أي امتداح رغبات الشخص - وهو تنقيص صاحب نقل الأولويات المتصلة بالنظام الإعلامي من الإعلام إلى التواصل أو من الخبر إلى الإرسالية، وتلك المتعلقة بالنظام السياسي من الدولة إلى المجتمع المدني، وتلك المتعلقة بالنظام الاقتصادي من مجتمع الإنتاج إلى مجتمع الخدمات والأولويات الخاصة بنظام الترفيه، من ثقافة التنبه، من مدرسة وكتاب وجريدة إلى ثقافة الترفيه، أما الأولويات الخاصة بالنظام النفسي فقد انتقلت من سيادة مبدأ الواقع إلى هيمنة اللذة»<sup>(٩)</sup>.

يحاول الإعلام من خلال أشكاله المتنوعة أن يعرض لنا صورة مقنعة عن العالم الذي

(٧) المرجع نفسه، ص ٥٩ - ٦٠.

(٨) وقد توسّع طه عبد الرحمن في تفصيل ذلك وبيان زيف الممارسات الإعلامية، حيث يقول: «فكما أن الشاشة، وهي تدفع بصورها إلى الجمهور دفْعاً، تُبدي قوّتها وهيمنتها فكذلك المتفرّج، وهو يندفع في التعامل مع غيره اندفاعاً، يبدي قدرته وتسلّطه. وكما أن الشاشة تقرّر أنها مالكة للحقيقة، قاصدة انتزاع تسليم الجمهور بما تعرضه من الصور، فكذلك المتفرّج يقرّر أن رأيه صواب وعمله صلاح، قاصداً انتزاع اعتراف الآخرين بشخصه، وكما أن الشاشة تمارس إيذاءها للجمهور في إطار القوانين الإعلامية والقيود التي تضبط العمل الصحفي، فكذلك المتفرّج يمارس إيذاءه للآخر في إطار القوانين الاجتماعية والقواعد التي تضبط التعامل بين الأشخاص. وأخيراً كما أن الشاشة، على استبدادها واعتدائها، تحرص على المحافظة على جمهورها، بل على الاستزادة من أفرادها، كأنها تسعى إلى توسيع نطاق إيذائها، فكذلك المتفرّج، على تسلّطه وعدوانه، يحرص على المحافظة على غيره، كأنه يسعى إلى مزيد إيلامه». طه عبد الرحمن، دين الحياة، من الفقه الائتماري إل الفقه الائتماني: التحديات الأخلاقية لثورة الإعلام والاتصال، المؤسسة العربية للفكر والإبداع، بيروت - لبنان، ط ١، ٢٠١٧، ص ٦٢ - ٦٣.

(٩) ريجيس دوبريه، حياة الصورة وموتها، ترجمة: فريد الزاهي، إفريقيا الشرق - المغرب، ط ١٢٠٠٧، ص ١٩٧.

يريده، أو كما يقول جيل ليوفيتسكي: العالم باعتباره رؤيا سينمائية فإذا «كانت السينما تملأ وظيفة سردية تعبيرية حُلمية كبرى، فذلك ليس بعدها الوحيد، فهي تملك وظيفة أخرى لم يتم إبرازها بشكل كافٍ، رغم أنها حاسمة، وتفتح منظورًا آخر، السينما هي ما يبنى إدراكًا للعالم، ليس فقط وفقًا للدور الكلاسيكي الممنوح للفن... ما تجعلنا السينما نراه، ليس عالمًا آخر فحسب، عالم الحلم واللاواقع»<sup>(١٠)</sup>، ولكن عالمنا نفسه وقد أصبح مزيجًا من الواقع والسينما... إنها تنتج حلمًا وواقعًا، واقع أعادت روح السينما تشكيله، لكنه ليس حقيقيًا مطلقًا، فإذا كانت تسمح بالهرب، فهي تدعو -أيضًا- إلى إعادة رسم خطوط العالم الخارجية، وهي تقدّم رؤيا للعالم: ما نسّميه رؤيا السينما»<sup>(١١)</sup>.

وكأن الواقع الذي نحياه ما هو إلا نتاج لوسائل الإعلام من خلال السينما التي تحاول المنظومات المتحكمّة فيها، أن تصنع العالم وفق ما تراه وتهندسه على حساب ثقافتنا، لن نكون متحيّزين إذا قلنا: إن الحياة السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية هي إنتاج الإعلام السينمائي العالمي، فلتتصور السينما -من هذا المنطلق- ما قاله أوسكار وايلد على نحو استفزازي مستندًا في عام ١٨٨٩م إلى الفنون السائدة وقتئذٍ، الأدب والتصوير الزيتي: الحياة تقلّد الفن، أكثر ممّا يقلّد الفن الطبيعة بكثير»<sup>(١٢)</sup>.

## ٢- الإعلام الفائق وضمحل القيم الروحانية

إن سيطرة التسلّط التقني الإعلامي من خلال برامجه التلفزيونية المتنوّعة، له آثاره الوخيمة على النظام الأخلاقي، لا سيما في المجتمعات التي يخبو صوت الضمير فيها، فينعكس دور الإعلام بالسلب، فتضمحل قيم التعارف والتراحم وتتفكّك شبكة العلاقات الاجتماعية؛ فمعظم هذه الوسائل تكرّس لما تعنيه الحرية والفرادية، من خلال برامج أهمّها: «العالم الحقيقي -THE REAL WORLD- والأخ الكبير -BIG BROTHER-، وتلفزيون التجسس -SPY TV-، وجزيرة الإغراء -ISLAND-

(١٠) وهذه الاستراتيجية التي يقوم عليها الإعلام المعاصر ما يسميها طه عبد الرحمن بتلفزة الواقع، «لا أحد يمكن أن ينكر أن انعطافًا جديدًا حدث في التفرّج مع ظهور ما سُمّي بد(تلفزة الواقع)؛ وقد نُطلق على هذا المنعطف الجديد في التفرّج اسم (التفرّج المباشر)؛ وتتولّى (تلفزة الواقع) بث برامج مخصوصة تحدّدت ملامحها الأولى في مطلع الثمانينيات من القرن الماضي، ومَرّت بأطوار ثلاثة أساسية: طور (إعادة بناء الواقع) وطور (ملاحظة الواقع) وطور (توليد الواقع)». طه عبد الرحمن، دين الحياة، مرجع سابق، ص ٤٥ - ٤٦.

(١١) جيل ليوفيتسكي وجان سيرو، شاشة العالم، ترجمة: رواية صادق، المشروع القومي للترجمة - مصر، ط ١، ٢٠١٢، ص ٣٢٢.

(12) Oscar Wilde, Le Déclin du mensonge (1889). Paris. allia. 1997, p71

«TEMPTATION»<sup>(١٣)</sup>.

هذه الحلقات وما تقدّمه من برامج تחדش الحياء<sup>(١٤)</sup> والنزول بالمشاهد إلى مرتبة البهيمية، لقد ساهم الإعلام المعاصر في إماتة القيم الروحانية التي تمد الإنسان بالتواصل الروحاني والقدرة على إقامة فعل التمايز بين الحسن والقبح في الأشياء والأفعال «فليس المقصود هو نمو الإنسان الروحي، وإنّا استهلاك متجدّد باستمرار للمنتجات يتيح رضا فوريّاً ولا يتطلّب أي تدريب، وأي علامات إرشادية ثقافية محدّدة وعالمية، فالفنّ سينما هو -أولاً وقبل كل شيء- فن استهلاك الجمهور، فليس ثمة طموح آخر سوى الترفيه، والمتعة، والساح بهروب سهل يدرّكه الجميع»<sup>(١٥)</sup>.

لا تستند القيم الإعلامية المعاصرة إلى أساس ثابت يمكن لها أن تستمد منه مرجعيتها القيمة، بل رؤيتها إلى العالم التي تعتمدها هي رؤية مادية صرفة، لقد استخدمت وسائل بديلة للقيم، بعد فعل التفريغ الروحي للعالم الجوّاني للإنسان؛ أضحت تعطي بدائل أخرى للظفر بالحياة السعيدة، والتنفيس على الإنسان فيما يعانيه من قلق وجداني؛ ومن أهمّ تبديلات الحداثة المنفصلة عن القيمة (التقاليع) أي الموضة التي تعني الرغبة الدائمة في تغيير الزي مرتين على الأقل كل عام، فهي تجسّد رؤية العالم كمادة متحرّكة، وأن الهدف من الوجود الإنساني هو الاستهلاك المستمر، ويلاحظ أن كثيراً من مصممي الأزياء من الشدّاذ جنسياً... ودلالة كل هذا هو انفصال هذه الصناعة عن المعايير الأخلاقية والدينية والإنسانية<sup>(١٦)</sup>.

(١٣) جيل ليوفيتسكي وجان سيرو، شاشة العالم، مرجع سابق، ص ٧٥.

(١٤) تعتبر مجاوزة الحياء جزءاً رئيساً في الظاهر الإعلامية المعاصرة، «إن المتكشّف، لما كان يتكشّف لغيره كما يتكشّف لذاته، فقد تلبّس بالصورتين الانسلاختين معاً؛ فإذا تكشّف لغيره، أشبه (الإنسان المتبهم)؛ إذ البهيمية لا تستر سواها عن الناظرين، وهو كذلك... إذ تأتي أفعاله الظاهرة على صورة أفعال الحيوان؛ وربما كان إلى ظاهرة بهيمة بعينها أقرب منه إلى ظاهرة بهيمة غيرها؛ أما إذا تكشّف لذاته فإنه يشبه الإنسان المتمسّخ، إذ تكون نفسه قد مُسّخت على نفس حيوان؛ ولعل نفسه تكون إلى نفس بهيمة بعينها أقرب منها إلى نفس بهيمة سواها؛ وقلّما يتمحّض للمتكشّف أحد التكتشفين المذكورين، إذ غالباً ما يتكشّف لغيره بقصد التكتشف لنفسه؛ لذلك، كان يتقلب بين التسفلين: (التبهم) و(التمسّخ)». طه عبد الرحمن، دين الحياء، مرجع سابق، ص ٣١٤.

(١٥) جيل ليوفيتسكي وجان سيرو، مرجع سابق، ص ٤٣.

(١٦) عبد الوهاب المسيري، دراسات معرفية في الحداثة الغربية، مكتبة الشروق، القاهرة - مصر، ط ١، ٢٠٠٦، ص ٢٦٠-٢٦١.

### ٣- الحداثة الفائقة والأزمات الاقتصادية

إن الطريقة المتبعة في الاقتصاد اليوم لا تقوم على العمل لتحصيل الربح، بل تتركس طرق أخرى جديدة تسعى للربح والشراء، ويمكن أن نعتبر هذه الوسائل الجديدة ليست شريفة ولا أخلاقية في ميزان القيم الاقتصادية التي تمجد العمل بالنسبة للإنسان، فقد أصبح نمط الإنتاج الجديد القائم على خلق كائنات أثرية افتراضية هو مصدر من مصادر الأزمة في مجال الاقتصاد، كما يتجلى ذلك في التجارة الإلكترونية القائمة على نقل المعلومات والرموز عبر الفضاءات السبرانية. والتجارة في الأساس قطاع ملحق بالإنتاج الزراعي، وعندما يتضخم أو يطغى القطاع التجاري على حساب سواه، فمعنى ذلك نشوء ثروات وأرباح من غير ما جهد أو عمل، فكيف إذا كان الأمر يتعدى التجارة التقليدية القائمة على نقل البضائع والمنتجات المادية نحو تجارة المعلومة القائمة على نقل المنتجات الافتراضية واللامادية<sup>(١٧)</sup>.

### ٤- الخطاب الحداثي الفارغ من القيم

إلى جانب المشكلات التي أحدثتها الحداثة في مجال القيم والإعلام، لم تسلم اللغة ولا الخطاب من تفرغ معناه، ولم يعد للكلمة دور في التعبير عن الأخلاقيات والسرديات الكبرى، وقد تمّ تفرغ اللغة من العبارات ذات البعد الروحي والقيمي. فاللغة ليست وسيلة للتواصل أو أشكالا للتعبير، إنها تحيا وتؤثر إيجاباً في المستمع إذا كانت مشحونة بالقيم، وتنحصر أو تصبح غير فاعلة أو أداة محايدة إذا خلت وتم إفراغها جزئياً من هذا المضمون على النحو الذي يلاحظ حديثاً في لغة المحادثة اليومية والإعلام<sup>(١٨)</sup>.

لقد أدركت الحداثة في المجال الإعلامي خطورة القول؛ لذا أولت له اهتماماً أكثر من الفعل، حينما قامت بفصله وتجريده من القيم الفاعلة في تشكيل اللغة، إلى لغة شاردة عن تحمل معاني ومضامين قيمية، ولا أدل على ذلك مما يحدث على مرأينا ومسامعنا من طوفان الأقوال، طوفان تُغطي هوله وتُخفي فداحته أسماء مختلفة تُغري بظواهر دلالتها من نحو (انفجار المعلومات)، وثورة الاتصال، وانعتاق الكلمة، وسيادة القلم، وسلطان العقل، وتداول المعرفة، وعولمة الإعلام، وغيرها من الأسماء الكثيرة التي يروج لها الطوفان اللفظي، وتجلب له مظاهر الموضوعية والموضوعية بغير حساب، حتى إن أنسب اسم يصحّ

(١٧) علي حرب، أزمة الحداثة الفائقة: الإصلاح الإرهاب الشراكة، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء - المغرب، ط ١، ٢٠٠٥، ص ٢٠١.

(١٨) عبد الرحمن عزي، الإعلام وتفكك البنيات القيمية في المنطقة العربية قراءة معرفية في الرواسب الثقافية، الدار المتوسطة للنشر - تونس، ٢٠٠٩، ص ٧٦.

إطلاقه على حضارة الغرب الحديثة التي أنتجت هذا الطوفان هو أنّها حضارة القول<sup>(١٩)</sup>. كل هذه الخطابات التي توجّه للمتلقّين عبر وسائل الإعلام؛ قوّضت كل ما من شأنه أن يحتوي على قيم، وحوّلّتهم إلى أفراد يحيون في واقع غير واقعهم، ويعيشون الاغتراب؛ فلا مجال لواقع تحيا فيه الكلمة وتعبر عن أفقها القيمي الذي كان في البدء، حيث يكون (الصدق والقصد)<sup>(٢٠)</sup> مدارًا وملكًا يترقى فيه الخطاب، ويعبر على علو شأن القيم في اللغة.

### □ ثانيًا: تزييف المعاني والمسمّيات وثقافة اللامعنى

إن المآل الحقيقي لطبيعة الرؤية إلى العالم حسب ما اقتضته الحداثة الغربية، هو بروز آثار تلك الرؤية وتجلياتها الخطيرة في تلاشي المعنى من الحياة. وفقدان المعنى يقصد به عدم وجود إمكانية للقبض على الحقيقة، وحالة من الضبابية والتّيه، وفقدان للرشد والبوصلة الناعمة للوجود الإنساني، و«هكذا ولد ما يسمّيه جيل ليوفتسكي G. Lipovetsky عصر الفراغ، لكن هذه الجريمة لا تقع على الشعب بل على مؤسساته وقادته»<sup>(٢١)</sup>.

هذا الفراغ الذي وصلت إليه الحضارة الغربية، بعد أن شكّلتها تلك الرؤى الحداثيّة التي استبعدت أسئلة المعنى من الحياة، فأسئلة البدايات والنهايات لم تبحث في النسق الحداثي، فضلًا على اعتبارها أسئلة ميتافيزيقية ليس من شأن العلم البحث فيها، وليست غايات مهمّة بالنسبة للإنسان؛ لأنها بحث في الماضي، ووظيفة الإنسان المعاصر تأمين مستقبله.

وفي الحقيقة تلك الأسئلة هي الجوهر المكوّن للإنسانية، الذي لم ينفك عن الإنسان منذ بداية وجوده على ظهر هذه البسيطة، وهي -كما يقول لوك فيري-: «أن نحيا جيّدًا، ونضفي معنى على وجودنا، ونحدّد فيم تتمثل حياة طيّبة بالنسبة إلينا نحن البشر الفانين، تلك هي المسألة التي حاولت الإجابة عنها كل الفلسفات»<sup>(٢٢)</sup>.

هذه الأسئلة -أيضًا- كانت محطّ اهتمام الإنسان على اختلاف تصوّراته حول العالم،

(١٩) طه عبد الرحمن، سؤال الأخلاق مساهمة في النقد الأخلاقي للحداثة الغربية، المركز الثقافي العربي، دار البيضاء - المغرب، ط ١، ٢٠٠٠م، مرجع سابق، ص ٧٧.

(٢٠) طه عبد الرحمن، اللسان والميزان أو التكوثر العقلي، المركز الثقافي العربي - بيروت، ط ١، ١٩٩٨، ص ٢٤٩ - ٢٥٠.

(٢١) جيل ليوفتسكي، مصدر سابق، ص ٨٢.

(٢٢) لوك فيري، أجمل قصة في تاريخ الفلسفة، ترجمة: محمود بن جماعة، دار التنوير - تونس، ط ١، ٢٠١٥م، ص ٢١.

سواء الرؤى المؤمنة أو غير المؤهلة، إن «هذا التساؤل حول الأهداف النهائية منذ بداية الإنسانية من عمل الأديان، التي جاءت لتلبّي حاجة أساسية للبشر، ليس للحيوانات الموجّهة بغرائزها الثابتة أن تطرح مشكلة النهايات والمعاني، ولد مع الإنسان -الحداثي- الشكّ حول المستقبل، معنى الحياة، الموت وما بعد الموت»<sup>(٢٣)</sup>.

إن الاستراتيجية التي اعتمدتها الحداثة من خلال التغيير والتلاعب بالمعاني وحصر المعنى في بعد واحد، كل ذلك أدّى إلى فوضى المعنى، فما كانت لتصل وحدها إلى غاية نهائية؛ فمن نتيجة إلى نتيجة ومن غرض إلى غرض؛ ما كانت لتصل وحدها إلى غاية نهائية أو غرض نهائي<sup>(٢٤)</sup>.

وإذا كانت الأفكار لا تنتقل إلّا عبر ذلك الكائن الخطير، والذي يعني اللغة، وعبر جهاز المصطلحات، فكان من المفترض أن تكون اللغة<sup>(٢٥)</sup> هي نظام الأنظمة، هي المجهول الذي يجب أن يعرف، لكن المنتجات المتداولة تقلب الافتراض هذا، فتجعل نظامًا واحدًا للإنتاج يصبح نظام الأنظمة كلها... وأنها ليست برنامجًا معلومًا في كون هائل للبرنامج المجهول غير المحدود<sup>(٢٦)</sup>.

فقد كانت استراتيجية الحداثة هو القبض على تلك المعاني، وتحويلها بما يوافق نسقتها المعرفي ورؤيتها إلى العالم، من خلال إقامة جهاز اصطلاحي يخدم بنيتها الفلسفية. حيث إن المعاني الكبرى أخذت تتشكّل في قوالب معنوية لم تعرف من قبل، حتى إن معاني الكلمات ذاتها أخذت تتعرض للتحريف، ويستمر أولئك بتسمية التطوّر المسار الأعمى، الذي يقود نحو دمار الطبيعة والإنسان في آن واحد<sup>(٢٧)</sup>.

ويعتبر جارودي أن مهمّة المثقف هي الكشف عن تلك التحريفات للغة الكاذبة،

(٢٣) روجيه غارودي، حفارو القبور الحضارة التي تحفر للإنسانية قبرها، ترجمة: عزة صبحي، دار الشروق، القاهرة - مصر، ط ٣، ٢٠٠٢م، ص ٩٠.

(٢٤) روجيه غارودي، كشف حساب الفلسفة الغربية، ترجمة: أبوبكر الفيتوري، مجلة كلية الدعوة الإسلامية، (د. ط)، طرابلس ليبيا، عدد ٧، ١٩٩٠، ص ٦٣٤.

(٢٥) «اللغة أهمية كبيرة في فهم الثقافة، وذلك لأن أي نظام لغوي تعبير عن نظام إدراك جماعة من الجماعات ليبتئها ولنفسها، ولذلك لا يستطيع الباحث أن يفهم حضارة ما حق الفهم إذا كان يجهل وسيلتها في التعبير». عبد الوهاب المسيري وفتحي التريكي، الحداثة وما بعد الحداثة، مرجع سابق، ص ٣٦٠.

(٢٦) مطاع صفدي، استراتيجية التسمية في نظام الأنظمة المعرفية، مركز الإنماء القومي، بيروت - لبنان، ط ١، ١٩٨٦، ص ٧.

(٢٧) روجيه غارودي، هذه وصيتي للقرن ٢١: حوارات مع وقائع جلسات محاكمة روجيه غارودي، حاوره: شاكر نوري، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت - لبنان، ط ١، ٢٠٠٧، ص ٩٥.

تلك الاستراتيجية التي اتخذتها الحداثة لتحافظ على ذاتها، والتي قادت العالم إلى فوضى والحياة بلا معنى، حيث يقول: إن مهمة المثقفين الأولى هي كشف القناع عن اللغة الكاذبة في الكتب المدرسية، ووسائل الإعلام التي يستخدمها الغرب ليحافظ على هيمنته بواسطة الأيديولوجيات الخادعة بحداثها<sup>(٢٨)</sup>.

فقد كانت قوة تلك الاستراتيجية تقوم على أساسين، وهما تالياً:

## ١ - استراتيجية وسائل الإعلام واللامعنى

تلعب وسائل الإعلام دوراً مهماً في صناعة وتشكيل وعي الإنسان، خاصة بعد أن غدا العالم قرية واحدة، حيث يصبح -الإعلام- هو النافذة الوحيدة التي منها يطل الفرد على العالم، ويفهم جميع تشكيلاته الثقافية والسياسية والاقتصادية.

ولبيان أهمية وسائل الإعلام في صناعة الثقافة في العالم يرصد غارودي ويتبع تلك الممارسة من خلال كشف ساعات البث التلفزيوني الأمريكي<sup>(٢٩)</sup> في أوروبا، فقد كانت هذه الأخيرة ترزح تحت غزو الأفلام الأمريكية والتلفاز الأمريكي، فمن أصل ٢٥٠٠٠٠ ساعة بث تلفازي في أوروبا لا تنتج مجموعة (الاثنتي عشر) دولة أوروبية إلا ٢٥٠٠٠ ساعة، أي ١٠ / ١ من ساعات البث، أما نصيب السينما الفرنسية من السوق في الولايات المتحدة فهو ٥, ٠ بالمئة... في غسل أدمغة شعب بتأثير رشيقات ترميناتور أو جيمس بوند وأمثالهما من أبطال هوليوود، وعناد الدولارات الأمريكية<sup>(٣٠)</sup>.

(٢٨) روجيه غارودي، الولايات المتحدة الأمريكية طليعة الانحطاط، ترجمة: صياح الجيهم وميشيل خوري، دار عطية للنشر، بيروت - لبنان، ط ٢، ص ١٢٠.

(٢٩) يمكن أن نعتبر الولايات المتحدة الأمريكية إمبراطورية الإعلام، فهي التي تسيطر على الساحة الإعلامية الدولية، على اختلاف أصنافها وأشكالها وتنوعاتها، فهي «أكبر دولة في مجال صناعة الإعلام؛ لأنها تمتلك أكبر المؤسسات الإعلامية في العالم، وهذه المؤسسات ذات مهنية وحرفية عالية، وتمتلك أصولاً مالية ضخمة جداً توازي مداخيل بعض الدول النامية. وبرغم وجود كيانات إعلامية كبرى في العالم خصوصاً في أوروبا، وتحديداً في بريطانيا وفرنسا، إلا أنها لا تنافس الكيانات العملاقة داخل الولايات المتحدة، فصناعة الإعلام في أمريكا تُعدّ رافداً اقتصادياً كبيراً، وسلاحاً استراتيجياً تستخدمه في نشر ثقافتها وسياسيتها حول العالم، على اعتبار أن الإعلام الأمريكي هو الأكثر انتشاراً ونفوذاً في العالم، من خلال المحطات، وطبعاً ABC الإخبارية، والمحطات التي تُنتج أكثر المسلسلات رواجاً، مثل الاستوديوهات السينمائية في هوليوود والتي تُنتج سنوياً مئات الأفلام يشاهدها مئات ملايين الأشخاص في العالم، والتي من خلالها تُروّج الولايات المتحدة لسياستها ومنهجيتها». هوزوان الوز، الإعلام أدوار وإمبراطوريات، منشورات الهيئة العامة السورية للكتاب، دمشق - سوريا، ط ١، ٢٠١٢، ص ١٤٤.

(٣٠) المصدر نفسه، ص ٨٨.



أما المهمة الأخرى للإعلام فهي خلق الوعي السياسي والاقتصادي، فقد أصبح الإعلام سوقاً ضخمة، أكثر اتساعاً -أيضاً- من سوق الصناعة والمال، وهو ما أسماه آلان كوتا (الرأسمالية الإعلامية)... فالحقيقة سلعة تُباع وتُشتري، ويتم تكييفها طبقاً للهدف المطلوب، يعتمد الإعلام من الآن فصاعداً على دعم الإعلان، الذي يتحكم في تمويل البرامج واختيار مقدميها<sup>(٣١)</sup>.

إنه يمكن التعبير عليها بسوق الصورة<sup>(٣٢)</sup> التي تزيف الحقائق، وتخدع الأفراد وتلعب بمشاعرهم، وتوجيههم نحو ما يريده الساسة والشركات الاقتصادية الكبرى، فبينما كان بوش يتمنى أن يسانده مواطنوه في عملية تدمير العراق... استخدمت وكالة للعلاقات العامة أنجع الحيل، الحيلة التي ستعبي أمريكا بأسرها: الموت المتعمد للمولودين الجدد الذي روته لاجئة شابة أفلتت بأعجوبة من أيدي الأفظاظ العراقيين... روت ذلك كله والدموع تنهمر من عينيها، هذه الدقائق القليلة من التلفزيون هزت نفوس الأمريكيين حتى إنهم طالبوا بالانتقام<sup>(٣٣)</sup>.

إن كل ذلك يحدث باحترافية لا مثيل لها، حيث يقوم بذلك ثلثة من الخبراء في الإعلام وفن التصوير وعلم النفس الإعلامي، فالإخراج يخضع لقوانين السوق نفسها، وفي هذا الميدان كان استغلال أدنى الغرائز (الغرائز القاعدية)، غرائز الدم والجنس هو القاعدة. فقد لاحظ سقراط أن الطفل لا يحار في الاختيار بين حلوى الحلواني ودواء الطبيب، لكن سادة العرض التلفزيوني لا يكتفون باعتبار مشاهديهم كالأطفال<sup>(٣٤)</sup>.

إنه لو رجعنا إلى الكواليس وبحثنا عن الشركات الإعلامية، من هم مُلاك هذه

(٣١) روجيه غارودي، حفارو القبور، مصدر سابق، ص ٧٨.

(٣٢) سرد طه عبد الرحمن لنماذج الوهم واستخدام الصورة في غير محلها وهو ما سمّاه بـ«إبدال الوهم بالحقيقة» وذلك عبر خطوات كالآتي: «(١) تقديم الصورة على الخبر: أخذت الصورة المعروضة تستقل عن الخبر المنقول من جهة الفائدة والتأثير؛ ذلك أن الخبر لا تصاحبه دائماً الصورة المناسبة له، فقد تُصاحبه صورة أخرى معدلة من هذه الصورة المناسبة. (٢) سلب الصورة لميزات الشيء المصور: أخذت الصورة تفقد دورها كوسيلة لتصبح مقصودة لذاتها، بل تفقد وصفها كعلامة دالة على غيرها؛ إذ اعتبرت قوتها نابعة، لا من تمثيلها للمصور، وإنما من تميّزها في حد ذاتها. (٣) تقديم الصورة على الشيء المصور: المتفرّج ينجح إلى الاستغناء بالكائنات الافتراضية عن المصورات، وإنما كائنات لها من الحقيقة والفعالية ما للمصورات، فيجتاح إلى الاستغناء بالكائنات الافتراضية عن المصورات الواقعية... وأشرب قلبه بها كأقوى ما يكون الشرب». طه عبد الرحمن، دين الحياء، مرجع سابق، ص ٤١، ٤٢، ٤٣.

(٣٣) روجيه غارودي، نحو حرب دينية.. جدل العصر، ترجمة: صباح الجهيم، دار عطية للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت - لبنان، ط ٢، ١٩٩٧م، ص ٧٦.

(٣٤) المصدر نفسه، ص ٧٧.

الشركات لوجدنا أمثال «ماردوخ، ماكسويل، في فرنسا هيرسان، الإعلام هو سوق مثل السوق الأخرى، والحقائق تباع مثل المنتجات الأخرى، أيضًا أكبر ثلاث وكالات غربية للصحافة: رويترز، أسوشيتد برس، فرانس برس، هي التي تفرز وتحدّد للعالم كل ما يراه، وما لا يجب أن يراه، وبأي حجم وتركيز وتكرار»<sup>(٣٥)</sup>.

وهنا يطرح التساؤل التالي: لصالح من يعملون؟ إنها شركات تزيّف الوعي وتصنع لنا عالمًا كما تريد أن نراه، وهو ما يصطلح على تسميته بالرؤية الإعلامية للعالم، تكرّس وسائل الإعلام لثقافة التنميط والاستهلاك، وتصدير ما يمكن أن نصطلح عليه ثقافة القطيع، من حيث جملة المضامين التي تعرضها شاشات التلفزيون. وعليه فإن الذي يسود وسائل الإعلام عامّة هو مضامين الاستهلاك والترفيه والدعاية السياسية، رغم وجود مضامين جزئية دالة بعين الاعتبار تباين هذه الظاهرة بين محيط ثقافي وآخر وبين وسيلة وأخرى، وقد أدرج باحثو المدرسة النقدية -مثلًا- محتويات وسائل الإعلام في إطار ما سمّي بالثقافة الجماهيرية، التي تحمل قناعات الثقافة الصناعية وتروج عبر وسائل الاتصال الجماهيرية من أجل ترسيخ قيم امتثالية تنميطية واستهلاكية والحفاظ على ديمومة النظام الاجتماعي<sup>(٣٦)</sup>.

فقد أصبحت وسائل الإعلام مصدرًا للتحريف وتزييف المعاني ونشر لثقافة اللامعنى؛ التي تخدم مصالح القوى الكبرى. بل غدت وسائل الإعلام مصدرًا للكذب، إذ يقول غارودي: «لم أعد أثق في إعطاء أحاديث غير مباشرة خاصة لقنوات التلفزيون، ولذلك اشترط الحديث المباشر حتى لا يقع تحريف فيما أقوله كما حدث في مرات كثيرة... إن السياسيين في الوقت الحاضر يتهافتون على كسب ودّ اليهود لكسب رضا الإعلام، مع أن يهود فرنسا لا يمثلون سوى ٢ بالمئة من السكان، لكن بالرغم من هزلة هذه النسبة، فإن الصهيونية تسيطر على جميع سياسات الإعلام الفرنسي بما في ذلك دور النشر والسينما»<sup>(٣٧)</sup>.

## ٢- استراتيجية تزييف المصطلحات والمعاني

أما بالنسبة للاستراتيجية التي تقوم عليها الرؤية الحداثيّة في إفراغ المعاني من قواها القيمة، فإنّها تعتمد على تزييف المعاني والمصطلحات؛ وجرى كل ذلك الاستخدام للمصطلحات الجديدة لأحكام الخداع، ومزيدًا من الهيمنة والسيطرة على العالم، خاصة

(٣٥) روجيه غارودي، حفارو القبور، مصدر سابق، ص ٧٨.

(٣٦) عبد الرحمن عزي، الإعلام وتفكك البنيات القيمة في المنطقة العربية، دار المتوسطة لنشر - تونس،

ط ١، ٢٠٠٩، ص ١٨٧

(٣٧) روجيه غارودي، هذه وصيتي للقرن ٢١، مصدر سابق، ص ٥٧.

وأن الجهاز المفاهيمي والاصطلاحي هو المسلك الوحيدة، لصناعة الرأي العالمي، وتكوين رؤية للعالم<sup>(٣٨)</sup>.

فأي مقاومة للاحتلال الثقافي لا بد أن تقوم على أساس بناء المفاهيم والاصطلاحات، لأن هذه الأخيرة تحتوي على بنى مضمرة، وتسكنه جمهرة لا بأس بها من الأيديولوجيات، فمقاومة الاحتلال الثقافي - أو على الأصح - المناهض للثقافة ينبغي أن تبدأ بتوضيح لفصح الأيديولوجية<sup>(٣٩)</sup>.

ومن ثمة وجب الحرص على كشف لعبة التزييفات للمعاني والاصطلاحات التي تمارسها الرؤية الحداثية؛ لأنه من خلالها يتم نشر ثقافة تسهم بشكل أو بآخر في بناء وتحديد موقفنا من العالم، وتجاه القضايا الفكرية والسياسية والإنسانية والاقتصادية. وقد حاول غارودي أن يكشف تلك الممارسة من خلال نقد بعض المصطلحات والمفاهيم التي غيّرت عن معناها لأجل غايات مضمرة أو صريحة.

وقد جرى كل ذلك بوعي وقصد تام، من أجل الوصول إلى تحقيق مآرب تلك الرؤية. يمكن نعت تلك الممارسة باستراتيجية تحسين التسمية؛ لأجل تغطية الممارسات اللاأخلاقية، فمثلاً ما يسمّى علم الأخلاق الحديثة هو سلوك إباحي، لم يتساءل أبداً حول المعنى الذي تحمله الضوابط قبل رفضها، لا تقع مثل هذه الأخلاق فيما وراء الخير والشر، لكن من جانبه<sup>(٤٠)</sup>.

والأخلاق بهذا المعنى هو ما نجده عند ميشال فوكو، فيما يسمّيه إيتيكا الوجود الجميل، وهي أن يغلّق الفرد على ذاته أن يفعل ما يشاء لتصبح أخلاقه ترفاً جمالياً<sup>(٤١)</sup>.

وإن ما يطلق على تسميته «المجتمع الحديث هو ديمقراطية غربية، تكون قوانين السوق والنمو هي المنظم الوحيد في داخلها»<sup>(٤٢)</sup>. وهذا خلاف المجتمعات الأخرى، حيث «إن المجتمعات المتخلفة لا تزال أسيرة المرحلة الأولى، مرحلة المجتمع التقليدي... على عكس الدول الغربية وخاصة الأنجلو - سكسونية، التي اجتازت مراحل متطورة على

(٣٨) نعيم تشومسكي، النظام العالمي القديم والجديد، ترجمة: عاطف معتمد عبد الحميد، نهضة مصر للطباعة والنشر - مصر، ط ١، ٢٠٠٧، ص ٣٤٥.

(٣٩) روجيه غارودي، نحو حرب دينية، مصدر سابق، ص ٧٩.

(٤٠) روجيه غارودي، حفارو القبور، مصدر سابق، ص ١٠٥.

(٤١) ميشال فوكو، استعمال اللغات، ترجمة: جورج أبي صالح، دار الإنماء القومي، بيروت - لبنان، د. ت، ص ٢٥ بتصرف.

(٤٢) روجيه غارودي، مصدر سابق، ص ١٠٦.

طريق النمو الاقتصادي، وأضحت تعبر بوضوح عن مفهوم التنمية السياسية، بمعنى أنها نجحت في تطوير أشكال مستحدثة معقدة من نظم الحكم والسياسة»<sup>(٤٣)</sup>.

فالغرب -أيضاً- يطلق -مثلاً- تسمية «العولمة ليس على الحركة من خلال مساهمة جميع الثقافات، التي تقود إلى الوحدة المتناسقة للعالم، ولكن إلى الضد من ذلك، أي إلى تقسيم التنمية بين الشمال والجنوب، الناتجة عن إمبريالية متوحشة من شأنها أن تحطم تنوع الحضارات وما تحمله من رموز، من أجل فرض هيمنة على الكون»<sup>(٤٤)</sup>.

والعولمة لم تكن أبداً عالمية لتتناسق وتزواج فيها الثقافات العالمية، بل كرّست ثقافة واحدة وأنموذجاً واحداً هو الأمركة الإمبريالية. وهو ما عبر عنه حقيقة هانس بترمارتن بأنها حرب العصابات في غابات المال، في أسواق المال، على أقل تقدير تعني العولمة حتى الآن أمركة العالم إلى حدٍّ ما<sup>(٤٥)</sup>.

وتستمر لعبة تزييف المعاني مع الحداثة الغربية، حيث تم تعديل المصطلحات على مستوى السياسة العالمية خاصة فيما يتعلق بقهر الشعوب الضعيفة التي تدافع على نفسها، وسلبها كل الوسائل المشروعة للدفاع عن نفسها، وهكذا يكتسب كل غزو أو عدوان استعماري شرعيته باسم الحضارة، أما مقاومة الشعوب المستعمرة، والمغتصبة والمقتولة فيسمى إرهاباً<sup>(٤٦)</sup>.

فقد انتقد هذا التصور طائفة من المفكرين الغربيين مثل نعوم تشومسكي حيث يقول: وصار لمصطلح معتدل ومتطرف أبعاد جديدة، فالمعتدل هو الذي يوافق على خطط واشنطن، والمتطرف هو ذلك الذي لديه وجهة نظر مخالفة، ويمكن أن يسمى المعتدل براجماتياً ويسمى المتطرف راديكالياً أو صاحب مواقف صلبة، وفي حال الصراع العربي الإسرائيلي فإن المعتدلين هم أولئك الذين يوافقون واشنطن في استبعاد الأطراف الخارجية<sup>(٤٧)</sup>.

(٤٣) جلال عبد الله معوض، المادية الأمريكية وعلاقة المتغير الاقتصادي بالتطور السياسي، ضمن كتاب: إشكالية التحيز رؤية معرفية ودعوة للاجتهاد، هيرندن، فرجينيا - الولايات المتحدة الأمريكية، ط ٢، ١٩٩٧، ج ٢، ص ١٤٦.

(٤٤) روجيه غارودي، هذه وصيتي للقرن ٢١، مصدر سابق، ص ٩٥.

(٤٥) هانس بترمارتن، هارالد شومان، فخ العولمة، ترجمة: د. عدنان عباس علي، الكويت: سلسلة عالم المعرفة، عدد ٢٣٨، أكتوبر ١٩٩٨ م، ص ١٢٦.

(٤٦) غارودي روجيه، كيف نصنع المستقبل، ترجمة: منى طلحة وأنور مغيث، دار الشروق، القاهرة - مصر، ط ٣، ٢٠٠٢ م، ص ١٨٦.

(٤٧) نعوم تشومسكي، النظام العالمي الجديد، مرجع سابق، ص ٣٤٥.

وهكذا غدا العالم فارغاً من المعنى بعد أن أصبح الإنسان كائناً رغبوي تحركه الرغبة والهواه المنحط، «حتى المعنى يتحوّل إلى مصطلح مشكوك فيه... فهذا المصطلح يفترض أن شيئاً واحداً يمكن أن يتمثل أو يرمز لآخر، وهو افتراض يجده البعض بالياً»<sup>(٤٨)</sup>.

فلا يمكن أن يتحقّق التواصل الإنساني إذا غابت المعاني عن الحياة، أو أصبحت تشكّل حالة مأزومة، خاصة إذا تم نقلها وتحريفها عمّا وضعت له في أول الأمر، وهذا هو المعنى الأصيل لما يمكن أن نصطلح عليه فوضى العالم.

### □ خاتمة

لقد ساهمت التصورات الحداثيّة على تكوين استراتيجيّة لتغيير المفاهيم وتزييف المصطلحات، خلافاً لما تواضع عليه العقلاء، وأضحت هذه المفاهيم خالية من المعنى والقيمة، وذلك غرضاً وخدمة لصناعة وعي يتماهى مع تلك الرؤية للعالم. ومن ثمّ فقد الإعلام معناه في العالم ولم يعد صوتاً للمقهورين والضعفاء، كما أنه لا يظهر الحقائق كما هي عليه في الواقع، بل غدا خالياً من أي معنى.

وقد أثر ذلك سلباً على التربية الإعلامية التي كان لا بد لها أن ترشد الوعي الإنساني تحقيقاً لثقافة التواصل والاعتراف بالآخر. إن الظاهرة الإعلامية اليوم أصبحت تكرّس لثقافة القوة والصراع خاصة من خلال الأفلام السينمائية والرسوم المتحركة، بما يؤثّر سلباً على البنية الوجدانية والعاطفية في تربية الأطفال، وحسب قول عبد الوهاب المسيري: «ولا يختلف هذا المسمّى توم وجيري، الذي يصوغ وجدان أطفالنا كل صباح، حيث يقوم الفأر اللذيذ الماكر باستخدام كل الحيل التي لا يمكن الحكم عليها أخلاقياً، فهي لذیذة وذكية وناجحة للقضاء على خصمه القط الغبي ثقيل الظل، ولنلاحظ أن القيم المستخدمة هنا قيم نسبية ونفسية وظيفية برجماتية، لا علاقة لها بالخير أو الشر، قيم تشير إلى نفسها وحسب، ولا تفرّق بين الظاهر والباطن. كما الصراع بين اثنين لا ينتهي، يبدأ ببداية الفيلم ولا ينتهي بنهايته، فالعالم حسب رؤية هذا الكارتون كامن، إن هو إلا غابة داروينية مليئة بالذئاب التي تلبس ثياب القط والفأر: توم وجيري»<sup>(٤٩)</sup>.

كل هذا ساهم في تشكيل الوعي وثقافة الصراع، وأنتج أخلاقاً غير متروحنة إنسانياً

(٤٨) تري إيجلتون، معنى الحياة، ترجمة: شفاء طه الريدي، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، القاهرة - مصر، ط ١، ٢٠١٤، ص ٢٥.

(٤٩) عبد الوهاب المسيري، موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية، دار الشروق، مصر - القاهرة، ط ١، ١٩٩٨، ص ٢٦٠.

فأثر سلباً على تربية أطفالنا، وهو ما نشهده من توليف الجديد للجيل الذي نراه اليوم فاقداً في الغالب للقيم وللتربية، من خلال الوسائل الإعلامية التي صنعت فكره ووعيه.

هذا ما يدفعنا إلى إعادة بناء إعلام جديد ذي بعد قيمي ووظيفي يهدف إلى تكريس وصناعة قيم إنسانية، بعيدة عن كل أنماط الثقافة التشيئية والعنيفة التي لا تقدر المعنى في الإنسان.



## السلطة الرمزية للتدين الشعبي الأنماط والمحددات.. أزمة كورونا أنموذجاً

الدكتور حيدر حسن الأسدي\*

### □ مدخل

إننا نعتقد بوجود سلطة للتدين الشعبي، ولو على نحو الرمزية، لكن رمزية فاعلة وواضحة بشكل كبير في المجتمع، يصعب أحياناً توجيهها والسيطرة عليها حتى في أحلك الظروف التي تهدد المتدين نفسه، وربما مرد ذلك إلى هيمنة العقل الجمعي لدى الجماعات، وشعورهم بأن هذه الممارسات والطقوس الدينية جزء من هويتهم، بل وكرامتهم.

وعليه ينبغي دراسة هذه الظواهر بشكل أعمق، ووضع الخطط والدراسات التي من شأنها رفع المستوى المعرفي والعلمي، بما يخدم مصالح المعنيين أنفسهم، ويمكننا في المطالب الآتية بيان أنماط ومداخل هذه السلطة ومحدداتها، ومدى تعاطيها مع الأزمات.

---

\* باحث من العراق. h.alasady2013@gmail.com



## □ المطلب الأول: محددات مفاهيمية ونظرية

### أولاً: مفهوم السلطة:

تستعمل مفردة السلطة أو السلطان في معانٍ متعددة، بحسب النسق المعرفي الذي ترد فيه، وهي:

١- في علم النفس: تفوق أو بروز شخصي، يكون المرء بموجبه مطاعاً، فيفرض حكمه على إرادة الآخر ومشاعره.

٢- في علم الاجتماع: حق وقدرة قائمة على التقرير والإمرة.

٣- في السياق الديني: وبنحو خاص السلطة الروحية هي للوحي المنزل (الكتاب والسنة)<sup>(١)</sup>، وللمؤسسة الدينية، ولنقل: للزعيم الديني، مع ملاحظة الاختلاف من دين وطائفة إلى أخرى.

وفي المجال الديني تحديداً، غالباً ما تكون السلطة الروحية مقترنة مع القول والادعاء بامتلاك الحقيقة، لكن سلطان الحقيقة يتأكد في ثلاثة مرجعيات بحسب إدموند شيرر هي:

١- مرجعية العقل.

٢- مرجعية الواقع.

٣- مرجعية الواجب الأخلاقي.

وبمعنى أعم يري ليتريه (Littre) أن السلطة هي الأمر، والقدرة على فرض الطاعة. وبذلك يرى أن السلطة يمكن ممارستها من دون الحق (القانون)؛ لأن هناك سلطات مغتصبة وأن القانون يمكن وجوده دون وجود السلطة، ولأن هناك سلطات غير مُعترف بها.

إن السلطة يُنظر إليها فقط بوصفها قوة تفرض نفسها إما بالإكراه أو بالمخاتلة. والثابت أن لا مجال للريب في اقتدار السلطة على ارتداء هذا الطابع عملياً، ولكن ألا يمكنها أن تكتسب طابعاً آخر، وحتى طابعاً معاكساً تماماً؟ إن السلطة الفاعلة سلباً أو إيجاباً لا تتخذ شكلاً تجريدياً، وغالباً ما تتجسد في نموذج حي؛ إنها شخصية ولو على نحو الاعتبار<sup>(٢)</sup>.

وفي هذا السياق ما نقصده من مصطلح السلطة هو ما يرادف التأثير والتحكم والسيطرة، ولو بشكل غير مباشر أو خفي، مقترناً وموازياً مع مصطلح «عبادة المجتمع» الذي ابتكره أوغست كونت للدلالة على العبادة التي يمارسها أفراد المجتمع أو طقوسه،

(١) انظر: اندريه لا لاند، موسوعة لا لاند الفلسفية، دار عويدات - بيروت، ٢٠١٢، ج ٣، ص ١٣٠٨.

(٢) انظر: اندريه لا لاند، موسوعة لا لاند الفلسفية، دار عويدات - بيروت، ٢٠١٢، ج ٣، ص ١٣٠٨.

هذا المجتمع الممثل بكل الأشكال التراتبية للرابطة الاجتماعية.

وعلى هذا النحو تشكل عبادة المجتمع تدرجاً طبيعياً بالنسبة إلى كل قلب، حيث اللواعج الفردية تحضر الاحتفالات الجماعية، تحضيراً لائقاً. خلاصة ما نعينه من سلطة التدين الشعبي هي السلطة الرمزية الحاضرة على أرض الواقع، والفاعلة بشكل كبير.

### ثانياً: التدين

التدين - بشكل عام - سلوك طبيعي وإنساني، يشكل جانباً مهماً من الروابط الاجتماعية بين البشر. ويعدّ في مجمله وبكل أنماطه المتباينة ظاهرة تاريخية اجتماعية تعبر في جوهرها عن التجلي العملي والنسبي لعلاقة الإنسان الوجدانية والروحية بالله وبالعالم الغيب، وتشكل هذه العلاقة مكوناً مهماً من مكونات الوعي الاجتماعي والكوني للإنسان. وتكشف هذه الحالة عن كيفية فهم الناس لدينهم، وكيفية استيعابه وتمثله وترجمته إلى سلوكيات وممارسات ومواقف حياتية، بحسب الخصائص والأوضاع المشتركة والمتباينة لهم، والتي تحدت وتشكلت تاريخياً إلى خصائص معاصرة محدّدة - أيضاً - بطبيعة الظروف التاريخية والبنائية التي يعيشونها<sup>(٣)</sup>.

والتدين بهذا المعنى هو وعي وممارسة فردية واجتماعية ومؤسسية، وإنه صيغة اجتماعية بالأساس؛ لأنه انبثاق عن واقع اجتماعي موضوعي، وهو محدّد بأبعاد هذا الواقع الاقتصادي والاجتماعي والسياسي والثقافي في سياقاتها التاريخية.

ويرتبط التدين بهذا المعنى ارتباطاً وثيقاً بهذا الواقع، ويقوم فيه بتأدية أدوار ووظائف محدّدة ومتباينة، تلبي حاجات متباينة داخل الواقع الاجتماعية<sup>(٤)</sup>.

### أنماط ومستويات التدين

في ضوء هذه المعايير يمكن أن نميّز بين ثلاثة أنماط أو مستويات للتدين، تعد في جوهرها مظاهرات عقائدية دينية، تفرض أنماطاً سلوكية ومواقف اجتماعية وسياسية بعينها، تكون مواكبة لها، كما تفرض منظومات جزائية تتناسب ومصالح جماعات اجتماعية واسعة داخل المجتمع، هذه الأنماط هي:

(٣) عبد الله شلبي، التدين الشعبي لفقراء الحضر في مصر - بحث في آليات المصالحة والقبول والرضا والتحليل، مركز المحروسة للنشر والخدمات - القاهرة، ط ١، ٢٠٠٨م، ص ٤٠.

(٤) عبد الله شلبي: التدين الشعبي لفقراء الحضر في مصر - بحث في آليات المصالحة والقبول والرضا والتحليل، مركز المحروسة للنشر والخدمات - القاهرة، ط ١، ٢٠٠٨م، ص ٤٠.

## النمط الأول: التدين الرسمي المؤسسي

هو أول هذه الأنماط الثلاثة للتدين وهو تدين الدولة، أو التدين السياسي الرسمي، حيث الدين بكل مؤسساته الرسمية يعد أحد أجهزة الدولة الأيديولوجية، فالدولة -التي هي مؤسسة طبقية بالأساس- تفرض السيطرة على المجتمع بكامله، وتنظم هيمنة طبقة بعينها أو تحالفًا طبقياً معيناً على طبقات المجتمع الأخرى<sup>(٥)</sup>.

ويقوم الدين هنا وعبر توظيفه وتشغيله كآلية للضبط والسيطرة وإضفاء الشرعية وتبرير وتوسيع السياسات والممارسات، إلى حد إضفاء قداسة دينية مزعومة عليها استناداً إلى احتكار النص الديني واحتكار تأويله أيضاً، ويكون الخطاب الديني الرسمي -في هذا السياق- خطاباً مسكوناً بالاستسلام، يطالب المؤمنين وبشكل مذهل بالإذعان والخضوع، ويحاول إسدال غطاء من الإبهام على الدين بمجمله<sup>(٦)</sup>.

وعبر هذا الخطاب يتم إما التأكيد والتشديد على نصوص دينية بعينها، أو إهمال نصوص أخرى في عملية اختيار انتقائي وتحكّمي مغرض، يخرج النصوص من سياقاتها التاريخية، ويسيطر سلطانها على الواقع الراهن. إنه خطاب يعكس بالفعل نمط العلاقة التي فرضتها الدولة تاريخياً على المؤسسات الدينية. وبحكم سيطرة وملكية السلطة السياسية لأجهزة الدولة الأيديولوجية فإنها تعدّ عنصراً محورياً، بل وحاسماً في إنتاج وإعادة إنتاج الوعي الاجتماعي بأشكاله ومستوياته كافة<sup>(٧)</sup>.

وفي هذا الإطار تنهض المؤسسات الدينية الرسمية عبر وسائطها ووسائلها، بدور بالغ الأهمية في صياغة الوعي الديني للجماهير على تنوع تكويناتها الطبقية الاجتماعية، وعلى نحو يستجيب لمصالح هذه السلطة السياسية ويكون تعبيراً عن هذه المصالح.

وتتمثل مهمة التدين الرسمي المؤسسي هنا في العمل الدعوي لأجل ترسيخ وتقديس أنساق القيم والمعايير السائدة، التي تضمن بقاء ودوام علاقات السيطرة والخضوع على المستويين: الاقتصادي والسياسي، وهي القيم ذاتها التي تضمن بالضرورة انضباط المجتمع بكامله، وتضفي المشروعية على التوزيع الراهن لفرص الحياة داخله، كما تمارس رقابة دينية اجتماعية تحقق وتضمن خضوع أفراد المجتمع وامثالهم لهذه القيم والمعايير، كما تحقق وتضمن في الوقت ذاته تعطيل طاقاتهم والحيلولة دون إطلاقها لممارسة حقهم الإنساني

(٥) انظر: د. حليم بركات، المجتمع العربي في القرن العشرين، ص ٤٥٠.

(٦) انظر: حليم بركات، المجتمع العربي في القرن العشرين، ص ٤٥٠.

(٧) انظر: حليم بركات، المجتمع العربي في القرن العشرين، ص ٤٥٠.

المشروع في الإبداع والخلق<sup>(٨)</sup>.

### النمط الثاني: التدين السياسي المعارض

داخل هذا النمط يمكن أن نميّز بين نوعين من التدين السياسي المعارض، هما:

١- تدين نصي مؤسسي معارض، وهو تدين فريق من فقهاء ورجال الدين الرسميين داخل المؤسسة الدينية الرسمية، إلا أنهم على خلاف مع طروحات هذه المؤسسة برغم انتمائهم العضوي لها.

٢- تدين سياسي راديكالي، وهو تدين يكتسب طابعاً سياسياً يجعل من النص الديني وعبر تأويل وقراءة معينة لهذا النص إطاراً أيديولوجياً ومرجعياً له، وإحداثا قطيعة معرفية ووجودية.

### النمط الثالث: التدين الشعبي

التدين الشعبي هو استجابة فردية ضمن سياق جماعي لحاجة عميقة تفترض تلبية الواجب الديني الموروث، وهو نمط لا يميل في الغالب إلى المعارضة، ويتقيد ولو ظاهرياً بالولاء للسلطة السياسية القائمة، والتقاليد السائدة دون البحث عن شرعيتها ومناقشة أسسها<sup>(٩)</sup>.

وبمعنى آخر هو «جملة المعتقدات والممارسات الدينية التي تتم ممارستها باستقلالٍ نسبيٍّ عن المؤسسة الدينية الرسمية. وهو شديد التنوع بحسب البيئات ونظم المجتمع والأحوال الاقتصادية والأنماط المعيشية، كما أنه يتمركز عادة حول المزارات، أو أضرحة الأولياء والقديسين الصالحين، ممن لهم أصول في التاريخ، وبالمثل حول شخصيات أسطورية غير تاريخية»<sup>(١٠)</sup>.

وقد يشير هذا المصطلح في بعض المجتمعات إلى عدد من المعتقدات، والممارسات، منها:

١- التصوف.

٢- زيارة الأولياء.

٣- الاحتفالات، والطقوس، والشعائر الجماعية.

إن الشعائر والطقوس -بحسب مارك أوجيه- تعبر عن تكافل المجموعة، وهي تقويها، حتى أن المجموعة قد كرسّت بذلك عبادة... فإذا كانت الشعيرة لا تتجاوز مع

(٨) انظر: حليم بركات، المجتمع العربي في القرن العشرين، ص ٤٥٠.

(٩) سهر صفوت عبد الجيد، الدين والتدين في مصر مقارنة فينومولوجية، ص ٤٢.

(١٠) انظر: حليم بركات، المجتمع العربي في القرن العشرين، ص ٤٤٩.

الدائرة الدينية، فإنه لا وجود لدين دون كتاب الطقوس<sup>(١١)</sup>.

هذا يعني أن للطقوس والشعائر أهمية كبيرة في مكونات الدين، ومن الصعب غياب أو تغييب أدائها ولو لمدة معينة، لذلك نجد المعتقد الديني الطقسي أو ما يمكن تسميته بـ«الضمير الديني الشعبي» في أزمة كورونا حاضراً وبقوة، فبرغم تحذيرات الجهات الصحية في عدم الاختلاط والخروج من المنازل، فنجد جماهير غفيرة من المؤمنين لم تكتثر لهذه التحذيرات، وأصررت على إقامة طقوسها من صلوات وزيارات ومناسك، معتبرين ذلك تحدياً من نوع آخر.

كما وجدنا من يعترض على إغلاق المساجد ودور العبادة، وهذا ما يدل على الولاء والوفاء الدينيين في مختلف بقاع العالم الإسلامي، وصور التحذير والمنع في هذا الموضوع كأنه تحدياً لإثبات وديمومة العقيدة، حيث ظهر نوع من الإصرار في إقامة العبادات والطقوس، وفي بعض الأحيان رافقتها الأهازيج الشعبية، على الرغم من تحذير المؤسسة الدينية الروحية من هذا التجمهر.

وفي هذا النطاق ورد استفتاء لمكتب المرجعية الدينية في مدينة النجف العراقية ما نصه: «جاء في استفتاء وجه إلى مكتب سماحة السيد السيستاني: ما هو رأي سماح المرجع الأعلى حول المشاركة في صلاة الجماعة في هذه الأيام التي تشهد انتشار فيروس كورونا؟

وجاءت الإجابة كالتالي: حيثما مُنعت مثل هذه التجمعات بهدف الحد من انتشار فيروس كورونا، فيجب الالتزام بهذا المنع وأخذه محمل الجد»<sup>(١٢)</sup>.

كان هذا الأمر في بداية الأزمة وظهور حالات مرضية محدودة، لكن مع تحذير كبير من قبل خلية الأزمة المشكلة من قبل وزارة الصحة العراقية.

### □ المطلب الثاني: مداخل دراسة التدين الشعبي

يمثل نموذج التدين الشعبي أرض وسطى بين الدين والعرف، فالتناقض المتبادل بين الدين والمعتقدات الشعبية هو ما يعين إطار الدين الشعبي ومادته، وبالنظر إلى أن هذه المعتقدات تقترب من تكوين ديني اعتقادي بوصفه نظاماً لصيقاً للدين، فإنه يركز على الأمور الآتية<sup>(١٣)</sup>:

(١١) مارك أوجيه وجان بول كولانين، الأنثروبولوجيا، ترجمة: د. جورج كتورة، دار الكتاب الجديد المتحدة - بيروت، ط ١، ٢٠٠٨م، ص ٥١-٥٢.

(١٢) استفتاء خاص ورد من مكتب السيد السيستاني في النجف.

(١٣) انظر: حليم بركات، المجتمع العربي في القرن العشرين، ص ٤٤٩.

- ١- الاستحضار الكبير للقداسة، وعلى التقليد النوعي، والممارسات التوفيقية.
- ٢- تقابلية العلاقة مع علماء الدين الرسميين، فمع إعلان التجمعات الدينية الشعبية الولاء المطلق لعالم الدين المشهود له بالورع والتقوى، وتلبيتهم لنداءاته الفتوائية في الأزمات الكبرى والمنعطفات الخطيرة التي تدهم المجتمع والمحيط، نجد في قبال ذلك ما يمكن أن نسميه تمرّدًا خفيًا غير معلن على مستوى الطقوس والتجمعات الدينية.
- ٣- التفسيرات الرمزية، والاعتماد على الأسماح الرمزي للجماعة والطائفة الدينية. أي الممارسات والاستعدادات والمعرفة الثقافية التي تشكل نسقًا لصيقًا بالدين.
- ٤- تشكّل المعتقدات والممارسات الدينية صلب التدين الشعبي ومحتواه، لكونها تكاد تكون مستقلة نسبيًا عن المؤسسة الدينية الرسمية، والتمسك بتقاليد مشتركة بين مختلف الطوائف مستمدة من عهود قديمة قد تعود في بعضها إلى ما قبل نشوء الديانات التوحيدية، «فالمعتقد الديني كثيرًا ما يقدم كصفة متجانسة للفرد، مثل مكان سكنه ودوره المهني وموقعه القروي... إلخ. لكنه في وسط الطقوس يتلبس الفرد كله ويحوّله بقدر المستطاع إلى مزاج آخر من الوجود، وهو بوصفه الذكرى الباهتة لتلك التجربة وسط الحياة اليومية ليس بدقة الشيء نفسه، والفشل في تحقيق ذلك قد أدى إلى بعض الاضطرابات خصوصًا فيما يتعلق بمشكلة العقلية البدائية»<sup>(١٤)</sup>.
- ٥- تمرکز التعبّد حول شخص الولي والقدّيس أكثر منه على النصوص والتعاليم المجردة، والإيمان بالعجائب الخارقة وبالكرامات والبركة، وتأويل النصوص تأويلًا باطنيًا. كما يتسم هذا التدين بتنوّعه الشديد بحسب البيئات الجغرافية والاجتماعية، والأحوال الاقتصادية وأنماط المعيشة، وإذا كان الدين الرسمي يستند إلى الكتاب والسنة والوحي، فإن التدين الشعبي له مجموعة من الخصائص التوفيقية التي تبتعد فيها عن النص المكتوب، إنه إسلام الطبقات الشعبية - الضعيفة التي تبتعد عن الإطار الرسمي، وعن الحياة اليومية، وتنغمس في الحياة الروحية، إنه رد فعل سلبي للوعي الاجتماعي، أو قل: إنه خطاب الحياة العملية الذي يدير ظهره للشكل الرسمي المنغمس في الشكل، والتصورات اللامرئية من الطقوس، فالدين الشعبي يعتبر أداة من أدوات العوام لحل مشاكلهم بطريقة ذاتية، حيث جاء الدين الشعبي كردّ فعل للتعامل مع المشكلات الصعبة التي تقف حائلًا أمام إشباع الاحتياجات الاجتماعية، إنه نوع من الهروب إلى الدين باعتباره ملاذًا نتيجة

(١٤) د. أبو بكر أحمد باقادر، أنثروبولوجيا الإسلام، مركز دراسات فلسفة الدين - بغداد، دار الهادي - بيروت، ط ١، ٢٠٠٥م، ص ٤٤٨.

لعدم تحقيق إشباع الاحتياطات الاجتماعية<sup>(١٥)</sup>.

إن الشعبي مقولة بُنيت أساساً على العلاقات الرمزية بين الثقافة «الرفيعة» و«الهامشية»، ولا يمكن الاقتصار في وصفها على مقولات البنية الاقتصادية والاجتماعية وحدها.

وقد استخدم في هذا النطاق مفهوم بيير بورديو عن البنى الرمزية للحيز الاجتماعي، وعن الاستعداد الجسمي والتطب للطبقة، والعلاقة بين الطبقات الاجتماعية والأحكام الجمالية<sup>(١٦)</sup>.

ويرى بعض الباحثين أن الوسط الاجتماعي النموذجي للمعتقدات الشعبية هي قرية أو مدينة قديمة سابقة للمدينة الحديثة أو تجمع سكني عشوائي حديث، ولكل منها أسلوب حياة وبنية مكانية. والاستعداد الجسمي للممارسات الشعبية ملتبس وعاطفي ولا يعبر عن الاستعداد الحداثي أو الإصلاحي الذي يحاول أن يقيم حدوداً قاطعة الوضوح بين المقدس والدنيوي، بين الحقائق العميقة والكلام العادي، بين عناصر الحياة السامية والوضيعة<sup>(١٧)</sup>.

ووفقاً للباحث محمد حافظ دياب فإن الدراسات العربية المتخصصة قدمت ثلاثة مداخل رئيسة لوصف المعتقدات الشعبية أو التدين الشعبي:

**المدخل الأول:** يركز على التراتب الاجتماعي مثل علاقات المركز - الهامش، وعلاقات السلطة السياسية وأهم من ذلك كله التمايزات الطبقة. ويبنى هذا المدخل تعارض بين المعتقدات الشعبية للطبقات الدنيا ودين النخبة الرسمي.

**المدخل الثاني:** ويركز على الفاعلين الدينيين، ويفرق بين العلماء بوصفهم ممثلين للدين الرسمي من جهة والمتصوفة بوصفهم ممثلين للدين الشعبي من جهة أخرى.

**المدخل الثالث:** يعكف على الخطاب الديني، ويفرق بين التدين النصي والخطاب الشعبي المنقول شفاهياً، العملي المفتوح حول الدين، وهذا الخطاب يتميز بطابعه التفويضي، عسير الضبط وميله لثني القواعد التي يضعها الخطاب الديني النصي وتطويعها<sup>(١٨)</sup>.

ولذلك مالت أغلب القطاعات الشعبية الفقيرة إلى نمط التدين الشعبي، كذلك ترسخ هذا النمط من التدين في المجتمعات التقليدية الحضرية، وفي أغلب الأحوال فإن هذا

(١٥) دكتورة سهير صفوت عبد الجيد، الدين والتدين في مصر مقارنة فينومولوجية، ص ٤٢.

(١٦) صامولي شيلكه، ما الشعبي في المعتقدات الشعبية؟ ترجمة: إبراهيم فتحي، مجلة فصول، العدد ٥٠، صيف - خريف ٢٠٠٢م، ص ١٦٦.

(١٧) صامولي شيلكه، ما الشعبي في المعتقدات الشعبية؟ ترجمة: إبراهيم فتحي، مجلة فصول العدد ٥٠، صيف - خريف ٢٠٠٢م، ص ١٦٦.

(١٨) محمد حافظ دياب، الدين الشعبي.. الذاكرة والمعاش، سطور، عدد ٣٠ مايو ١٩٩٩، ص ١٦.



النمط في نظر بعض الباحثين يهدف إلى:

- ١- تسجيل الهروب من مواجهة واقع اجتماعي شديد القسوة، واقع يحفل بكل أنواع الحرمان والتفاوت والظلم الاجتماعي والاستبداد والقهر السياسي.
- ٢- واقع تتسببه حادثة ظاهرية ومدنية مصطنعة غير حقيقية، وحرمان اقتصادي كبير، مع شيوع أيديولوجيات تروج لها أجهزة متعددة وتتسم بكونها شديدة الكذب والنفاق.

ويعدّ هذا التدين الشعبي محصلة لتكيف تاريخي بنائي متبادل، بين الرسالة الدينية بما تحويه من عقائد وعبادات ومعاملات وطقوس من جهة، والهياكل والأبنية الاقتصادية الاجتماعية والثقافية للمجتمع من جهة ثانية<sup>(١٩)</sup>.

وهناك من يرى أن شيوع الأمية لدى الجماهير الفقيرة قد حالت دون استظهارها للنصوص الدينية، إلى الحد الذي يمكن أن نحدد من خلال ذلك أمرين:

**الأول:** أن هذه النصوص تكاد تنمحي من ذهنيات الطبقة الشعبية المسحوقة، وإزاحة هذه الجماهير الفقيرة من مجال المعرفة الدينية، إلّا في حدود أبعاد لاهوتية لا ترتبط بالواقع الاجتماعي المعيش.

**الثاني:** انتقال هذا النص إلى أيدي السدنة وكهّان الدولة والمشتغلين بالمعرفة الدينية المتخصصين، وكذا الجماعات الانفصالية، حيث يطوعونه -في الغالب- وفق مصالح شخصية دنيوية.

لم يعد ليقى في ذهنية هذه الجماهير الأمية من النصوص الدينية إلّا أشباح مبهمة، إن جاز لنا استخدام هذا الوصف، تتذكرها فحسب في المناسبات الدينية، وفي الترحّم على موتاهم، ومن ثمّ والحال هكذا فإن التدين الشعبي تدين غير نصي تقريباً، ويتصل في وعي الناس ووجدانهم بالماضي القديم الأسطوري والممارسات الطقوسية<sup>(٢٠)</sup>.

وأتصور أن الخطاب الديني الرسمي، وبرغم قوة تأثيره وفعالياته على مدار الساعة، لم يكن ليصل إلّا إلى القشرة الخارجية للذهنية الشعبية، التي احتوت على بنية قوية من الرؤى الكونية، والتصورات والمعتقدات والطقوس والممارسات الدينية المغايرة إلى حدّ كبير لما تبثه

(١٩) عبد الله شليبي، التدين الشعبي لفقراء الحضر في مصر - بحث في آليات المصالحة والقبول والرضا والتحليل، مركز المحروسة للنشر والخدمات - القاهرة، ط١، ٢٠٠٨م، ص ٤٠.

(٢٠) عبد الله شليبي، التدين الشعبي لفقراء الحضر في مصر - بحث في آليات المصالحة والقبول والرضا والتحليل، مركز المحروسة للنشر والخدمات - القاهرة، ط١، ٢٠٠٨م، ص ٤٠.

هذه الأجهزة الحكومية، وكذلك الطبقة الدينية العليا<sup>(٢١)</sup>.

### محددات التدين الشعبي

يمكن بالنظر إلى عدد من المعايير والضوابط الموضوعية أن نميز بين أنماط مختلفة للتدين بحسبانه ظاهرة تاريخية اجتماعية، يأتي في مقدمة هذه المعايير:

- ١ - درجة ومستوى حضور النص الديني في الممارسات والطقوس التعبّدية.
- ٢ - غياب النص، ومن ثم غياب التأويل، أو اعتماد تأويل أو قراءة خاصة منتجة في إطار الممارسة الشعبية المستمرة.
- ٣ - في بعض الأحيان يتجاوز هذا النمط من التدين النص، والعمل بشكل صريح وعلمي مخالف للنص برعاية رموز هذا النمط من التدين، أي دون الرجوع للمؤسسة الدينية الرسمية<sup>(٢٢)</sup>، المعترف بها.
- ٤ - هيمنة التقديس، وإضفاؤه على كل ممارسة شعبية، في إطار ديني.
- ٥ - الولاء للرمز الديني بشكل أو بآخر.

إن الرموز الدينية تفعل فعلها بأن توجد لدى المتعبّد مجموعة من الحالات النفسية الخاصة «من الاتجاهات، أو القدرات، أو الميول، أو المهارات، أو العادات، أو نقاط الضعف أو الاستعدادات التي تصبغ أفعاله ونوعية تجربته بصبغتها المعهودة»<sup>(٢٣)</sup>.

ومع قولنا: إن التدين الشعبي غالباً ما يتجاوز النص أو يقوم بتأويله تأويلاً يناسب المحيط والظرف المعيش، إلا أنه في الوقت ذاته يظهر ولاءً كبيراً للرمز الديني، وربما غير حاضر في بيئة التدين الرسمي أو المؤسسي، ولأن «الرمز هو علامة تقارب، بواسطته يحدث التعارف بين حلفاء وينتج الاتحاد بين مؤمنين. فالوظيفة الأولى للرمز هي إرساء رابطة علاقة بين الناس، بتلك الوظيفة كمرجع يحدّد الرمز فعلاً اجتماعياً. فمنذ م. موس نُظر إلى الرمزية على أساس أنها واقعة داخل المجتمع. وحدها الوظيفة معتبرة في تلك الرؤية الإنسانية المرجعية للرمز»<sup>(٢٤)</sup>.

(٢١) عبد الله شلبي، المصدر نفسه، ص ٤٠.

(٢٢) ليس بالضرورة أن يعني مصطلح «المؤسسة الدينية الرسمية»، خضوعها لإشراف أجهزة الدولة الرسمية، فبعض المؤسسات احتفظت باستقلاليتها المعنوية والمادية، ولا دور لوزارة الأوقاف عليها منذ زمن بعيد، بل نعني من «الرسمية» اعتراف أغلب أتباعها بها وإقرارهم بسلطانها المعنوي والروحي.

(٢٣) طلال أسد، جينالوجيا الدين...، ترجمة: محمد عصفور، مراجعة: مشير عون، دار المدار الإسلامي - بيروت، ط ١، ٢٠١٧م، ص ٥٧.

(٢٤) ميشال مسلا، علم الأديان، ترجمة: عز الدين عناية، دار كلمة، المركز الثقافي العربي، أبو ظبي - بيروت، ط ١، ٢٠٠٩م، ص ٢٤٦.

لكن مع هذا الولاء الكبير للرمز الديني، المتمثل بشخصية تتمتع بالورع والتقوى، نجد الولاء للمعتقد المتجذر تاريخياً عبر الطقوس وغيرها، أحياناً يفوق الولاء الرمزي، ولذلك نشهد أحياناً ما يرقى للخرق في تراتبية واستمرارية الولاء وتجاوز الرمز، إذا ما شعر أتباع التدين الشعبي حصول ما يعتبر تهديداً لهويته الطقسية التاريخية المتجذرة في النفوس، لأنهم يعتبرون هذه الطقوس المقوم الحقيقي لوجودهم التاريخي، لكن سرعان ما يحل الولاء للرمز ويصبح سائداً ومهيمناً.

ولعل ذلك من عناصر قوة وديمومة المتدينين، في أن يكون لهم بوصلة توجههم فيما لو حصل شطط هنا أو هناك، خصوصاً إذا ما لاحظنا تركز طبقة الوعاظ والخطباء داخل الوسط الشعبي، حيث يشترقون أحياناً ويغربون، لكن يبقى الواعظ غير الرمز الديني المشهود له بالورع والتقوى والصلاح، الذي لا يختلف عليه اثنان في عموم المجتمع.

ولهذا تصبح الثقافة الخاصة، والطقوس في أهم جوانب تلك الثقافة، ملجأً للجماعات، فتلعب دوراً أساسياً في تصليها، أيّاً كانت دينية أو وطنية أو غيرها، وهي تمثل درعاً لحمايتها، ووسيلة لاستمرارها وتوريثها وتعميقها وانتشارها، ومن هنا يكمن الاستئصال لدى كثير من المنتمين إليها عبر المشاركة في تلك الطقوس وإحيائها، والدفاع عنها بكل الشراسة الممكنة. إن حماية الهوية يعني تمتين خطوط الدفاع الأولى التي تمثلها الطقوس، وهذا أمر طبيعي جداً، فهي تحمل في ذاتها دفاعاً عن الذات الشخصية، وعن الجماعة حاضرها ومستقبلها<sup>(٢٥)</sup>.

### □ المطلب الثالث: أزمة كورونا وسلطة التدين

يرى ميشال مسلان «أن الشيء المقدس هو قبل كل شيء رمز»<sup>(٢٦)</sup>، وهذا يعني مدى التداخل بين المقدس والرمز، لكن يبدو أن أحدهما يرتبط بالآخر.

وفي السياق ذاته كشفت أزمة كورونا مدى الاختلاف في الأوساط الشعبية، والجدل الذي يدور حول القداسة والطقوس والعلم وعالم الغيبات، ففي بداية انتشار الوباء في الصين، بعض الأوساط الشعبية كانت ترى أنه عقاب رباني!!

وحين ظهر في بلدان العالم الإسلامي حاولوا تأويل المقولة وتغييرها، ومن ثم ربط بعضهم بين ظهور هذه الجائحة وبين أخبار وأحداث آخر الزمان التي تزخر بها المدونات

(٢٥) حمزة الحسن، طقوس التشيع الهوية والسياسة، الانتشار العربي - بيروت، ط ١، ٢٠١٤م، ص ٧٥٣.

(٢٦) ميشال مسلا، علم الأديان مساهمة في التأسيس، مصدر سابق، ص ٧٤.

الروائية والحديثية، حتى وصلنا في هذا الوقت إلى الاعتراض على طريق دفن المتوفين بسبب الفايروس، على أكثر من مستوى، مما يدل على غلبة وتفوق المعتقد والحضور الطقسي في صلب الممارسة الدينية الشعبية، حتى لو كان على حساب النفس والمجتمع.

ولعل من أوضح الأمثلة على ذلك ما حصل من جدل كبير في الأوساط الاجتماعية، وحتى في قسم من الجهات الرسمية التي تخشى سلطة التدين الشعبي حول طريقة دفن المتوفى بسبب الفايروس وحكم تكفينه، مما استدعى تدخل المرجعية الدينية، بوصفها المثال الحي للتدين الرسمي النصي.

فقد حصل نوع من سوء التدبير والتخطيط في إدارة الأزمة، خصوصاً ما يتعلق بدفن المتوفين بوباء كورونا، حيث أصبح الموضوع مثار جدل ورفض من قبل بعض الجهات في تحديد مكان الدفن، وكذلك في جواز التكفين من عدمه؛ لارتباط الموضوع بنقل الفايروس لمن يتصدى للتكفين والدفن.

وقد رصدت بعض وكالات الأنباء الصحفية ومواقع التواصل الاجتماعي تذرر بعض المعنيين من ذلك، فقد نقلت صحيفة الشرق الأوسط في تقرير لها عن هذا الموضوع ما جاء فيه: «حُرّم معظم العراقيين ممن تُوفوا نتيجة الإصابة بفايروس «كورونا» من تقاليد التشييع والدفن اللائقة، بعدما رفضت مقابر استقبال جثامينهم. وإلى جانب التحدي الناجم عن احتمال التعرّض للإصابة بالفايروس وانتقال العدوى، تواجه عائلات من قضوا بسبب الفايروس تحدي دفن موتاهم. ولا تسمح المقابر التقليدية، سواء تلك المخصصة للطائفة الشيعية في محافظة النجف، أو المخصصة للطائفة السنية في محافظة ديالى القريبة من بغداد بدفن ضحايا «كورونا». وتشكو عائلات من عدم قدرتها على مواراة جثامين موتاهم منذ أيام، نتيجة عدم السماح بدفنها في المقابر التقليدية، بل إن عائلات لم تتمكن حتى من دفن موتاهم في الأراضي المفتوحة البعيدة نسبياً عن المدن، وقام الأهالي في منطقتي بسماية والنهروان شرق العاصمة بغداد بقطع الطريق على الفرق الصحية التي كان يعتقد أنها تريد دفن مواطنين تُوفوا نتيجة الإصابة بالفايروس في مناطق مفتوحة قريبة من المنطقتين المذكورتين. ورغم أن أعداد الموتى لم تتجاوز ٣٠ حالة -آنذاك- بحسب إحصاءات وزارة الصحة، فإن الذعر سيطر على الأهالي لمجرد معرفتهم بوجود مقبرة قريبة منهم للمتوفين بسبب كورونا، لا اعتقادهم أن الفايروس يمكن أن ينتقل إليهم عبر الموتى»<sup>(٢٧)</sup>.

(٢٧) صحيفة الشرق الأوسط، لندن، لا مقابر ولا تشييع لضحايا كورونا في العراق، الخميس ٢ شعبان ١٤٤١هـ - ٢٦ مارس ٢٠٢٠م، رقم العدد ١٥٠٩٤.

وذكر المتحدث باسم وزارة الصحة العراقية سيف البدر في فيديو نشره على مواقع التواصل الاجتماعي أن منع الدفن «قضية لا تنسجم مع الأعراف الدينية والإنسانية التي تشدّد على أن إكرام الميت دفنه». واعتبر أن مسألة انتشار المرض من الأموات «غير مستندة إلى حقائق علمية»، وأن هناك إجراءات تتخذها الدولة للحد من المخاطر «كالتعقيم ولفّ الجثة بأكياس وتابوت خاص».

وبعد انتشار هذا الموضوع وحصول نوع من الإرباك وعدم اتخاذ الجهات الرسمية القرار الواضح في هذه المسألة وخشيتها من السطوة الشعبية، وحساسية الموقف، أفتت المرجعية الدينية الشيعية العليا في مدينة النجف بوجوب تكفين الميت بوباء كورونا بالأثواب الثلاثة (الأكفان) وعلى السلطات المعنية تسهيل دفنه في المقابر العامة، ولا يجوز حرق جثثانه<sup>(٢٨)</sup>، مما جعل السلطات الحكومية المعنية تجهّز طاقماً متخصصاً لهذه المهمة، وكذلك تخصيص قطعة أرض لهذا الغرض، وبالفعل جرت الأمور بشكل انسيابي إلى حدّ ما.

كذلك انسحب الأمر لكن بشكل أقل في إقامة مجالس الفاتحة على روح المتوفين بسبب الفايروس، حيث الموضوعية تقتضي القول: إن أغلب الأوساط الشعبية التزمت بعدم إقامة مجالس الفاتحة، سواء كان للمصابين بالوباء أو بغير الوباء، التزاماً بتعليمات عدم كسر حظر التجوال، وربما يعزى ذلك الالتزام إلى أن المرض أصبح حقيقة على أرض الواقع، لكن ظهرت حالات قليلة أصرّ أصحابها على إقامة مجالس الفاتحة مع إخفاء سبب الوفاة، مما اضطر الجهات الحكومية لتنبيه الحاضرين والتوجيه بزيارة المراكز الصحية لغرض الفحص، نتيجة لملامستهم لذوي المتوفى خشية انتقال الفايروس.

وكذلك نرى الموقف الواضح والداعم لطواقم الصحة الذين تصدّوا لمعالجة مرضي فايروس كورونا، حيث صدرت فتوى من المرجعية في مدينة النجف العراقية تؤكد أن علاج المرضى ورعايتهم والقيام بشؤونهم واجبٌ كفائيٌّ على كلّ المؤهلين لأداء هذه المهام من الأطباء والكادر التمريضي وغيرهم، ولكن يجب على السلطات المعنية أن توفر لهم كل المستلزمات الضرورية لحمايتهم من مخاطر الإصابة بالمرض، ولا عذر لها في التخلف عن ذلك...<sup>(٢٩)</sup>

لقد دفعت هذه الفتوى قطاعات كبيرة من الأجهزة الصحية إلى التسابق وعدم

(٢٨) مكتب السيد السيستاني: <https://www.sistani.org/arabic/archive/26406/>، ٣ شعبان ١٤٤١هـ، ٢٨ آذار - مارس ٢٠٢٠م.

(٢٩) مكتب السيد السيستاني في النجف الأشرف: <https://www.sistani.org/arabic/archive/26388/>، صدر البيان يوم الثلاثاء ١٧ آذار - مارس ٢٠٢٠م، ٢١ رجب ١٤٤١هـ.

التردد، وهذا يعدّ من أبرز المصاديق على الولاء المطلق واللامحدود للرمز الديني، مع أن الواجب الوظيفي واللوائح الحكومية تفرض وتوجب تواجد هذه الطواقم في المستشفيات والمراكز الصحية، لكن خوف انتشار الفيروس ربما يجعل بعضهم في موقف المتردد.

كذلك من صور الولاء للرمز الديني في التدين الشعبي التي تجلت في أزمة كورونا وما تبعها من حظر للتجوال، سبب انقطاع أرزاق كثير من الناس الذين يعتمدون على المردود اليومي، وما إن صدرت توجيهات خطية من المرجعية الدينية في مدينة النجف العراقية<sup>(٣٠)</sup> حتى تسابقت قوافل المساعدات الغذائية وبشكل لافت في مختلف الأحياء والقصبات السكنية في عموم العراق، ورُبَّ سائل يسأل: هل مساعدة المعوزين -خصوصاً وقت الأزمات- تحتاج إلى فتوى أو توجيه من الزعيم الروحي؟

بالتأكيد، إن مثل هذه التوجيهات التي تدعو للتكافل متوفرة وواضحة في النصوص الدينية والسيرة الخاصة بالنبي وغيره من الأئمة والأولياء والصالحين، لكن كما بيّنا في هذا النمط من التدين أنه -في الغالب- لا يستحظر النص أو تأويل النص، بل يعتمد التعاطي المباشر على نحو الممارسة العملية.

ومن المعلوم أن نمط التدين الشعبي لا يقتصر على جغرافيا محددة، بل يشمل جميع الديانات والطوائف في مختلف العالم، فقد لجأ بعض المؤمنين لكتابة نصوص دينية على أبواب البيوت والمنازل، أو رسم الرموز الدينية وأسماء الأولياء، أو حتى رسم الصليب بالنسبة للمسيحيين، وفي تقديري هذا نوع من التماس الاطمئنان النفسي للشخص المتدين والمعتقد، لكن يمكن وضعه في التساؤل الأكبر في قابلية الإنسان للاستشفاء بالدين.

يعتقد غيرتس «أن النظم الرمزية هي أنماط ثقافية أيضاً، وإنها تشكّل مصادر معلومات خارجية، وهي خارجية لأنها تقع خارج حدود الكائن الفرد، في عالم العلاقات المتبادلة حيث تنشأ المفاهيم المشتركة التي يُولد الأفراد وسطها. وهي مصادر معلومات، بمعنى أنها تُزوّدنا بمُخطّط تشكّل وفقه العمليات الواقعة خارجها. وهكذا قد ترى الأنماط الثقافية وكأنها نماذج للواقع مثلما هي نماذج من الواقع»<sup>(٣١)</sup>.

إن أزمة فايروس كورونا -كغيرها من الأزمات- كشفت عن ممارسات متعددة ومتنوعة، يمثل بعض منها صورة مشرقة في التكافل والتعاون حتى لو كان بتوجيه معيّن،

(٣٠) مكتب السيد السيستاني في النجف الأشرف: <https://www.sistani.org/arabic/> archive/26388/، صدر البيان يوم ٢٥ رجب ١٤٤١هـ.

(٣١) طلال أسد، جينالوجيا الدين...، مصدر سابق، ص ٥٦.

وكشفت -أيضاً- عن ممارسات لا ترضيها حتى النصوص الدينية التأسيسية، وربما لا يمكننا وضعها في إطار ممارسات شعبية دينية، مثل: عدم احترام الخصوصية.

وقد شاهدنا -في أغلب الدول العربية والإسلامية ومنها العراق- انتهاكاً صارخاً للخصوصية، فعند اكتشاف أو الشك بوجود حالة مرضية تتعلق بوباء كورونا تأتي سيارة الإسعاف وتقوم بتصوير البيت وكأن المصاب بالفيروس مجرم يُلقى القبض عليه.. ثم تطوّرت الأمور حتى صرنا نشاهد الناس والمارة في الشارع والجيران يصورون سيارة الإسعاف التي تنقل المريض.. في حين أن النصوص الدينية تمنع هتك وإهانة المؤمن، لكن ما يخفف وطأة هذا الأمر استنكار كثير من الأوساط الشعبية -عبر مواقع التواصل الاجتماعية- لمثل هذه الصور التي تنتهك خصوصية الإنسان مهما كان.

ويبدو لي أن نمط التدين الشعبي يمكن أن يُحدث أثراً فاعلاً بما يملك من سلطة رمزية ومعنوية مؤثرة، فمثلاً كان أحد الحلول لمواجهة الفكر المتطرّف، يمكن الإفادة منه في مجالات أخرى عبر توجيهه توجيهاً صحيحاً يخدم المتدينين به والمجتمع الذي ينتشر به.

وأعتقد أن عماد التدين الشعبي هو «حضور الجانب الرمزي»، فالتدين الشعبي مثال واضح على الأنظمة الرمزية، لكنه بحاجة للدراسة والنقد ووضع الحلول للعوائق الاجتماعية التي تطرأ عليه، ولعل أزمة كورونا مثلاً واضحاً لذلك.

إن أزمة كورونا تفرض وبالحاح إجراء مراجعة شاملة لأكثر من مستوى: ديني، معرفي، اجتماعي، سياسي، ومستويات أخرى، وهذا يضعنا أمام مسؤولية كبيرة لمواجهة هكذا تحديات أمام سلطة رمزية اجتماعية.





## الإسلام وثقافة التسامح:

مداخل تأصيلية

مراد غريبي\*

الكتاب: أصول التسامح في الإسلام.  
الكاتب: الدكتور عبدالله اليوسف.  
الناشر: دار أطيايف للنشر - القطيف.  
الصفحات: ٢٩٥ صفحة.  
سنة النشر: الطبعة الأولى ٢٠١٩م.

### □ مدخل

تعيّج المكتبات في العالم العربي بالعديد من الكتب التي تناقش مواضيع مرتبطة بالعلاقات الإنسانية وكذا الاجتماعية، لكن الملاحظ أن غالبية هذه الكتب غربية المصدر ومترجمة للعربية، وقلما يصادفنا كتاب يناقش هذه المواضيع من خلفية ثقافية إسلامية تأصيلية عدا بعض الإصدارات المعاصرة حول الحوار والتعايش والتعاون.

---

\* كاتب وباحث من الجزائر

لكن موضوع التسامح في الإسلام فإن أغلب الكتابات التي عرفها الفكر الإسلامي الحديث والمعاصر كانت عبارة عن ومضات وإضاءات خاطفة على صورة مقالات وأوراق بحثية سريعة أعدت لغرض مؤتمر أو ملتقى دون التعمق في البعد الأصولي للمفهوم إسلامياً، مما جعلها لا تتناول أو تدرس التسامح كقيمة وفلسفة وثقافة راسخة.

ولم تعتمد هذه الكتابات في منهج قراءتها لسؤال التسامح على المنهج العلمي الرصين، بحيث تتبّع الموضوع في المصادر الإسلامية، وتستوحي قواعده وأصوله في المنظومة المعرفية والأخلاقية الإسلامية، على أساس هذه الحقيقة تزيّنت المكتبة الإسلامية حديثاً بإصدار جديد لسماحة الشيخ الدكتور عبد الله أحمد اليوسف عنوانه: «أصول التسامح في الإسلام»، ليسلّط الضوء على حقائق ثقافية وتاريخية واستراتيجية مطمورة في الخزانة الثقافية الإسلامية، وبمنهج أكاديمي نقدي متين.

حيث انطلق الدكتور اليوسف وهو العارف بالفقه أيضاً، متتبّعاً آثار مفهوم التسامح، ومناقشاً لعدّة مساحات مرتبطة بالمفهوم، كاشفاً من جهة عن مستوى التقصير في ترصين الوعي الإسلامي بالموضوع، وعاكساً من جهة أخرى مدى شمولية وإنسانية الشريعة الإسلامية وأفقها الحضاري.

هذا الكتاب الصادر عن دار أطياف يمثل بلا شك مرجعاً علمياً مهماً، يُغني الباحثين والدعاة والإعلاميين والأكاديميين من نفسانيين واجتماعيين؛ لأنه شمل جلّ أبعاد المفهوم، وناقش غالبية الإشكاليات التي قد ترد بخصوص سؤال التسامح على مستوى الاجتماع الإسلامي العام.

من خلال هذه القراءة المقتضبة سنحاول عرض أغلب ما ورد في الفصول الخمسة للكتاب، مع مناقشة بعض الأفكار، وتقديم بعض الملاحظات، ليس انتقاصاً من المضمون، وإنما ترصيناً وتركيزاً للفكرة، وتعميقاً للقيمة الأخلاقية حتى تتجلّى معادلة التسامح الإسلامية؛ لكون أن صدور الكتاب مثل إضافة نوعية واستراتيجية للمشهد الثقافي الإسلامي، وأعطى دفعة قوية للتجديد الثقافي لدى المسلمين المعاصرين.

### □ خريطة مباحث الكتاب

استهل المؤلف كتابه بالآية القرآنية من سورة النور ﴿وَلْيَعْفُوا وَلْيَصْفَحُوا أَلَا تُحِبُّونَ أَنْ يَغْفِرَ اللَّهُ لَكُمْ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾، وتوزّع الكتاب في خمسة فصول تسبقها مقدّمة مع عرض لمنهج الدراسة. بشكل مقتضب شرح الشيخ الدكتور عبد الله اليوسف في المقدّمة

منهج الدراسة، وتبيان مدى أهمية الحديث عن قيمة التسامح في الزمن المعاصر، خصوصاً على المستوى العربي والإسلامي في ظل التحديات المتعددة التي تهدد السلم والتعايش في جغرافيتنا، وتناثر بها أجيالنا الصاعدة، ثم استعرض المؤلف أهم أبعاد الدراسة متطرقاً إلى المنهج البحثي المتبع، وأهمية مبحث التسامح وأهدافه، مع عرض أهم الدراسات السابقة لمفهوم التسامح سواء عربياً وغربياً مع توضيح هيكلية البحث.

### □ الفصل الأول: مفهوم التسامح

استهل المؤلف كتابه بالتعريفات حيث تتبّع المفهوم لغة، لمعرفة الجذر اللغوي لمفردة التسامح، واستطاع حصر عدّة معانٍ من أكثر من معجم عربي، ومن ثم اصطلاحاً حيث حاول الشيخ الدكتور اليوسف تجميع الاصطلاحات القديمة والحديثة والمعاصرة، بحثاً عن مفهوم شامل للتسامح.

بعد ذلك عرّج المؤلف إلى القرآن الكريم، حيث أوضح أن مفردة التسامح على الرغم من أنها لم ترد بلفظها، لكنه وجد أن هناك عشرات المفردات التي توحى بمداليلها وأبعادها، مستشهداً بعدة آيات قرآنية. ومن جهة السُّنّة الشريفة أوضح الدكتور اليوسف أن قيمة التسامح وردت بالمعنى والمداول والمفردة، وأورد عدّة أمثلة عنها من الأحاديث والحكم والكلمات، إلى جانب شواهد رائعة عن قيمة التسامح من السيرة النبوية. وتلخيصاً لما سبق ختم المؤلف الفصل متوقفاً عند معنى التسامح وإيجاءاته الإيجابية العابرة لأبعاد الحياة الإسلامية والإنسانية.

### □ الفصل الثاني: قواعد التسامح في الإسلام

يحتزن هذا الفصل قوّة الكتاب وعمقه، فقد حاول المؤلف أن يقعد المفهوم ويؤصّله، ويدفع بمعنى التسامح في المنظور الإسلامي إلى حقل المعرفة بكل جدارة، منطلقاً من القواعد الأساسية الآتية:

**القاعدة الأولى:** القاعدة القرآنية بوصفها قاعدة شاملة ومتعددة الآفاق والأبعاد في المنظومة التشريعية الإسلامية، بل إنها قاعدة القواعد التي ترسم ماهية الإسلام كدين ورحمة وشرعة للعالمين، في مقدّمة هذه القواعد قاعدة ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ﴾ هذه الجملة جاءت كعنوان رئيس ومهمّ في رسم حقائق التسامح الإسلامي الإنسانية والحضارية.

وفي هذا الشأن استطرد المؤلف الحديث عن جلّ الشبهات من خلال تحليل مفصّل

تتبع فيه أقوال المفسرين والمفكرين وشواهد من التاريخ دالة على مركزية هذه القاعدة القرآنية في حركة الإسلام مفهوماً ودعوة وسلطة تجاه الآخر المختلف، مفنداً شبهات الإعلام المسموم الذي حاول ولا يزال ساعياً إلى إشاعة أن الإسلام انتشر بحدّ السيف، وخير دليل على هذا الافتراء صرامة ووضوح مضمون هذه الآية الكريمة، وما تؤكّده من قيم التسامح الأساسية في المنظومة العامة للإسلام.

**القاعدة الثانية:** التي أوضحها الدكتور اليوسف هي القاعدة الفقهية المعروفة بقاعدة «الإلزام» التي تنطلق من خبر «ألزموهم بما ألزموا به أنفسهم»، كما اعتمد في إثباتها على روايات معتبرة، واستشهد بمواقف من التاريخ الإسلامي من سيرة الأئمة والفقهاء، مستعرضاً قيم التسامح من خلال صور تعكس شرعية التعددية المذهبية وحق الآخر في الاختلاف.

**القاعدة الثالثة:** قراءة مقتضبة لماهية الأخلاق في المنظومة الإسلامية العامة، عبر استعراض معنى الأخلاق وفقه الأخلاق والمصلحة الأخلاقية، وقد أوضح الدكتور اليوسف أن المنظومة الأخلاقية تعتبر المؤهل والمحفز الأكبر في رسم منهج التسامح وتعبيد الطريق إليه، وهذا ما دفعه إلى تخصيص فصل كامل عن أخلاقيات التسامح تركيزاً للوعي، وتفعيلاً للإرادة الإيجابية.

**القاعدة الرابعة:** قاعدة «حجية العقل» ومكانة العقل المهمة إلى جانب النقل، فللعقل مرتبة معتبرة بل مركزية في الفكر الإسلامي، وهناك من المدارس الإسلامية من يعتبره مصدراً من مصادر التشريع، لدوره الأساسي والمحوري في آفاق الاجتهاد التشريعي، ناهيك عن حقوق التفكير والاختلاف ذات الارتباط الوثيق بالعقل. هذا ما بنى عليه الدكتور اليوسف ماهية وأهمية القاعدة الرابعة لمنهج التسامح.

جماع القول في هذا الفصل الذي أراه مركزياً في الكتاب، أن الباحث الدكتور عبد الله اليوسف استدل على قيمة التسامح في الإسلام بدليل قرآني قطعي، وآخر فقهي اجتهادي، وثالث تربوي مقاصدي، ورابع فلسفي واقعي إن صح التعبير.

### □ الفصل الثالث: أخلاقيات التسامح

عبر تمهيد تطرّق لماهية الأخلاق في الإسلام، بحث المؤلف عن عدّة أخلاقيات أساسية لرفد نهج التسامح الإيجابي أو الاستراتيجي إن صح القول. سوف نعرض زبدة ما رسمه الدكتور اليوسف من تشابك وتفاعل بين فاعلية الأخلاق وتحقيق قيمة التسامح واقعياً، متحدداً في النقاط الآتية:

١- خلق التواضع: يرى المؤلف أن من أهم أخلاقيات التسامح هو خلق التواضع، ويعدّه مفعلاً لقيمة التسامح، وقد توسّع الباحث في تبيان قيمة التواضع إسلامياً من خلال العودة إلى المصادر الإسلامية العامة.

٢- خلق الحلم: يرى المؤلف أن هذا الخلق إذا أصبح نهجاً اجتماعياً عامّاً فإنه سيسهم في تعزيز قيمة التسامح؛ فالحلم يعدّ من أهم الأخلاقيات لا من جهة الفرد فحسب بل من جهة المجتمع كذلك.

٣- فضيلة الصبر: انطلاقاً من مركزية فضيلة الصبر في الرؤية الإسلامية حول بناء الفرد، ومن أجل إنجاح العلاقات في المجتمع، قام المؤلف بعرض معنى الصبر وأقسامه وعلاقته بنهج التسامح، مستخلصاً بعد ذلك ضرورة إشاعة فضيلة الصبر في المجتمع وحاجة نهج التسامح إليها، حفظاً للسلم الأهلي، وتحقيقاً للتطلّعات الكبرى.

٤- العفو والصفح: بعد تبيان الرؤية القرآنية لفضائل ومحاسن العفو والصفح، ثم تعريف العفو، عرض المؤلف تسع فوائد وآثار للعفو والصفح تؤثر في تفعيل نهج التسامح بقوة واستدامة في الاجتماع العام.

٥- الرحمة والرفق: بشكل مختصر استعرض المؤلف أهمية فضيلتي الرحمة والرفق في الحياة الاجتماعية بما ينعكس على اتّساع واقع نهج التسامح، وذلك من خلال الاستدلال بعدة آيات قرآنية وأحاديث شريفة تحث على اتّخاذ الرفق والرحمة سبيلاً لبناء مجتمع تساهمي.

٦- الكرم والجود: في قراءته لفضيلة الكرم كأخلاقية من أخلاقيات التسامح، ربط المؤلف بين فلسفة الكرم وأهمية أثرها في المجتمع، حيث تسهم في تحقّق العيش الرغيد والحياة الكريمة، بما يساعد في سريان نهج وثقافة التسامح بين الناس، كما علّل المؤلف بعرضه لماهية الكرم والجود في الرؤية الإسلامية وتأكيد الشريعة عليهما من أجل تنشيطهما، وتوسيع نطاقهما لأنهما من خصال المسلم الحقيقي.

٧- الإحسان إلى الناس: أشار الدكتور اليوسف في مقاربة خلق الإحسان بنهج التسامح معتبراً أن المقصود ليس الإحسان الذي يكون من الغني نحو الفقير فقط، وإنما هو الإتقان في شتى مناحي الحياة، مقدّماً معاني واسعة وعميقة تتصل بمفهوم هذا الخلق.

## □ الفصل الرابع: أقسام التسامح

في هذا الفصل استعرض المؤلف أقسام التسامح، وحدّدها في خمسة أقسام، سبقها بمفتتح تمهيدي لهذا التقسيم الذي يؤشّر إلى أهمية مبادئ التسامح في المجتمعات

التعددية، ومنادياً بضرورة ترسيخ ثقافة التسامح في ظل هذه التعددية. وهذه الأقسام الأربعة هي:

أولاً: التسامح الديني: افتتح المؤلف هذا القسم من التسامح بذكر عدة تعريفات له، محدداً ظهوره في القرن التاسع عشر الميلادي إذ لم يكن دارجاً في العصور السابقة، كاشفاً عن سبق الإسلام في وضع تشريعات خاصة تؤكد على هذا القسم من التسامح في قبال اليهودية والمسيحية. كما عرض المؤلف نماذج وصور ومواقف رائعة لعظماء من التاريخ الإسلامي تعكس سماحة الإسلام وإنسانيته وحضارته الراقية تجاه الآخر مهما كانت خصوصيته، عملاً بالعدالة والإنصاف والعزة والصدق.

ثانياً: التسامح الأخلاقي: بين المؤلف في هذا القسم أن من أهم أسس ثقافة التسامح هو الأخلاق الطيبة الحسنة، مستنداً بعدة صور من تاريخ الإسلام المضيء بالتعامل الإيجابي، والمتخلق بسعة الصدر وقبول العذر مع الآخر، ومن الآخر.

ثالثاً: التسامح الإنساني: استكملاً لأقسام التسامح والترابط المفاهيمي اعتبر الدكتور اليوسف أن القيم الإنسانية تعد من أسس التسامح، كونها تحافظ على كرامة وحقوق واحترام الناس جميعاً بعيداً عن اعتبارات الدين أو المذهب أو القومية أو اللون، وهذا القسم يزيد ترسيخاً للقسمين السابقين، وقد نوّه المؤلف على مركزية الأخلاق الإسلامية الإنسانية في كل تعاملاته مع الآخر غير المسلم.

رابعاً: التسامح الاجتماعي: يرى المؤلف أن هذا القسم يتحقق بترسيخ ثقافة التعايش مجتمعياً، من خلال نشر ثقافة الحرية وقبول التعدد والاختلاف، وتشكيل ثقافة اجتماعية تساعد على بروز التسامح كنهج اجتماعي معبر عن ثقافة حقيقية، كما يرى المؤلف أن قيم وأخلاق الإسلام تعزز هذا القسم من التسامح.

خامساً: التسامح الفكري: آخر قسم للتسامح خصّه المؤلف للجانب الفكري الذي يرتبط بحق حرية الرأي والتعبير وشرعية تعدد الآراء في المجتمعات، معتبراً أن الاختلاف عندما يكون علمياً أو ثقافياً أو فكرياً يستدعي تطعيمه بقيمة التسامح حتى يتسنى تطوير الأفكار وتلاقح الرؤى، مما يغني ذلك المجتمع، وقد أورد المؤلف في هذا الخصوص عدة كلمات وشواهد لعظماء الإسلام، كما أشار إلى ما نصّت عليه المواثيق الدولية لحقوق الإنسان، وختم بضرورة تفعيل هذا النهج في المجتمعات الإسلامية ذات التعدد والتنوع بشتى تمثلاته الدينية والمذهبية والإثنية.

## □ الفصل الخامس: ثقافة التسامح وبناء المجتمع

ناقش المؤلف في هذا الفصل القضايا والمسائل الآتية:

**أولاً: الحاجة إلى التسامح:** تركيزاً للرؤية الإسلامية الخاصة بالتسامح بوصفه قيمة أخلاقية، يؤكد المؤلف أن التسامح هو بالأساس يمثل ضرورة دينية قبل أن يكون حاجة واقعية، مسطرّاً عدّة أبعاد تبين سماحة الإسلام، ومركزية التسامح في معادلة أسلمة الذات والمجتمع والحياة، داعياً لتجذير ثقافة قبول الآخر والالتزام بأداب الاختلاف.

**ثانياً: الاختلاف المذهبي والتعايش السلمي:** ينتقل الدكتور اليوسف من النظرية الإسلامية إلى الواقع الإسلامي، ساعياً بخطابه الإسلامي الرصين إلى قراءة الواقع ونقده نقدًا بناءً كما يريد الإسلام للمجتمعات أن تكون، وذلك من خلال تسليط الضوء على مفاهيم التعددية المذهبية التي لا نجد مجتمعاً من مجتمعات المسلمين يخلو منها، ويقترّب من فكرة الوحدة من خلال الاستشهاد بأقوال العديد من العلماء والمفكرين المسلمين المتنوّرين الذين نقدوا واقع الخلافات والصراعات المذهبية، مستخلصاً أنه لا خيار أمام الأمة سوى نهج التسامح من خلال قبول التعددية والتزامها بوحدة التنوّع.

**ثالثاً: التنوع الديني والتسامح الإسلامي:** عرض المؤلف واقع التعدّد الديني في بلاد المسلمين، وقارن بين حال المسلمين في أوطانهم وفي بلدان الغرب، ثم انتقل لتأكيد سماحة الإسلام من خلال تعامل النبي الأكرم ﷺ مع أصحاب الأديان الأخرى، منتهياً إلى وضع بعض النقاط المهمة لإرساء قيم التسامح في المجتمعات الإسلامية فيما بين المسلمين، وتجاه نظرائهم في الخلق أو أتباع الديانات الأخرى.

**رابعاً: التعددية الفكرية والإثراء العلمي:** ناقش المؤلف هنا أهمية التعددية الفكرية، وما تنتجه من ثراء علمي، داعياً لترسيخ الحرية الفكرية وقبول الآراء والأفكار المغايرة وفق منهج علمي، وليكون الاختلاف ناشئاً عن قواعد علمية وليس أتباعاً لأهواء وتعصّب، ليصل إلى خلاصة مفادها أن ثقافة التسامح والتعايش تنمو في المجتمع عندما تسود التعددية الفكرية في ظل الحرية الفكرية التي نادى بها الإسلام.

وأخير ختم المؤلف كتابه بفصل خامس خصّصه لعرض نتائج وتوصيات الدراسة، متطرقاً إلى ٢٨ نتيجة مثلت خلاصة ما جاء في فصول الكتاب وموضوعاته. وانتهى إلى مجموعة توصيات حدّدها في ١١ نقطة، تعلّقت بمجالات حيّة لها علاقة بالمجتمع وثقافته لرفد ثقافة التسامح وترسيخها، وتعدّ توصيات مهمّة وملحّة تتّصل بالمرحلة الراهنة التي تعيشها المجتمعات الإسلامية.



## □ ملاحظات ومقترحات

مساهمة مع المؤلف في النظر والتفكير بشأن موضوع التسامح في المجال الإسلامي، نقدم هذه الملاحظات والمقترحات الآتية:

١- لم يبدأ الدكتور اليوسف كتابه بطرح عدد من الأسئلة، لتشكّل مفاتيح دراسته لهذا الموضوع، على الأقل سؤال يحدّد المسار المنهجي، إما سؤال يتناول فيه التسامح من رؤية فلسفية إسلامية في مقابل الرؤية الغربية، وإما سؤال له صلة بالتسامح بوصفه قيمة ثقافية تمسّ قضايا المسلم، وقد يتّصل بوجه من الوجوه بقضايا الطائفية والعلمانية كونها يقتربان من موضوع التسامح في الخطابات العربية والإسلامية.

٢- في هذا النطاق يمكن أن نطرح سؤالاً محورياً على الدكتور اليوسف، هو: هل التسامح -بالمعنى العلمي للمصطلح- وبوصفه تمثلاً ثقافياً مفتوحاً على مضامين التنمية والتطور والتمدّن، وتفعيلاً لهذه المضامين في مسرح الحياة الاجتماعية، استطاع أن يوجد مساحة وواقعاً متحرّكاً في بعض مفاصل حياة المسلمين؟ أم لا يزال خطاباً يطفو إلى السطح الاجتماعي كلّما احتدم الجدل بين الخطاب الإسلامي المعاصر ومشكلات الواقع؟

٣- ماذا عن إشكالية العلاقة بين التسامح والتطرّف على ضوء مآزق التراث؟ أو كيف نتعامل مع تراث التطرّف لكي نؤصّل ثقافة تسامحية إسلامية تخرج الفكر الإسلامي من مأزقه؟ لقد اختار المؤلف مقارنة إشكالية التسامح في الفكر الإسلامي من دون مناقشة مشاريع اللاتسامح المنتشرة في كل مجالات الحياة الاجتماعية.

٤- منهجياً أيضاً، كان الأفضل جمع الفصلين الثالث والرابع في فصل واحد بعنوان: مقارنة تأصيلية للتسامح في الإسلام، ويخصّص له ثلاثة مباحث هي: دلائل التسامح، منطلقات التسامح وأسسها، معطّلات التسامح، ليكون الفصل الثالث خاصاً بحقائق التسامح في الإسلام أو شواهد.

٥- منهجياً كذلك، الصورة الأولية والعامّة للكتاب توحى بانتمائه لحقل فلسفة القيم بشتى مباحثها، وكان من المفترض الانتباه لهذا البعد منهجياً، ومقاربة التسامح من خلال العملية النقدية للرؤية الفلسفية الغربية على ضوء المنطق الإسلامي.

٦- استجمع المؤلف مباحث عديدة مهمّة واستراتيجية ممّا جعله مدخلاً عاماً للتسامح في الإسلام، بما يقتضي استكمال التفصيل في مضامينه بأجزاء أخرى مستقبلاً لتكتمل الصورة والرؤية ضمن موسوعة التسامح في الإسلام.

٧- ماذا عن استراتيجية الدراسة وأهدافها، حيث الملاحظ أن الاستراتيجية التي عمل المؤلف على تحقيقها عبر منحنيات منهجية ومعرفية استقاها من تاريخية الفكر الإسلامي في بعده العلمي والفلسفي، ومن نظرتة الفاحصة لبعض المطارحات الفكرية، لكن لم نجد اقتراباً من المشاريع التي نشأت مرتكزة على المنتجات العلمية الإسلامية والغربية عامة، والرؤى الأكسيولوجية للحضارة الغربية المعاصرة. وقد اكتفى المؤلف لتدعيم مقاربتة التأصيلية ببعض الشواهد التاريخية والنصوص الدينية ومقاربات الفكر الإسلامي الحديثة لثلة من العلماء والمفكرين، مركزاً على مطلبه المتمثل بتنشيط الحوار حول التعددية والحريات والاختلاف والتعايش والتعارف..

٨- محاولة المؤلف تندرج ضمن القراءات النقدية للراهن الإسلامي بروح إيجابية، وتركيزاً على المفاهيم الاستراتيجية من دون النظر في الأضداد وخلفياتها التاريخية والحضارية، وهي محاولة لا بأس بها من ناحية إدارية للأزمة الحضارية للمسلمين، غير أن هناك إشكالات أخرى لا تقل أهمية، مثل تفكيك قيم الشر المخترقة لثقافة المسلمين المعاصرين؛ لأن تحديات التطرف والطائفية والتسقيط والعنصرية تحتم على الفكر الإسلامي المعاصر مواجهتها؛ لأنها تحديات تستلزم الانفتاح على الذات بكل مكوناتها وتنوعاتها أولاً، وعلى الكوني في أبعاده الحضارية التي تخدم الإنسانية، وهي من مقومات الفهم والفعل لثقافة التسامح.

٩- ما يمكن قوله في كل ما جاء به المؤلف من وصف وتحليل لإشكالية التسامح وأهميته من خلال طرحه لمفهومه اللغوي والاصطلاحي وجذوره التاريخية والفكرية دون العلمية والفلسفية، ومدى ارتباطها بخصائص الرؤية الإسلامية، فإنها قد قدم مقارنة جديدة لإشكالية التسامح ذات قيمة مضافة لاشتغالات سابقة، منها: كتاب العلامة الشيخ محمد الغزالي رحمته الله حول التعصب والتسامح بين المسيحية والإسلام، وكتاب الدكتور شوقي أبو خليل عن التسامح في الإسلام المبدأ والتطبيق، ومنها كذلك كتاب الأستاذ ماجد الغرباوي عن منابع التسامح واللاتسامح، وقراءات الأستاذ محمد محفوظ عن الطريق إلى التسامح.

١٠- وإن كان الدكتور شوقي أبو خليل قد سبق في تقديم قراءة قيمة عن التسامح في الإسلام، وكذا الأستاذ الغرباوي، والأستاذ محفوظ، وغيرهم في مقالات ودراسات كاملة أو منفصلة، غير أن الدكتور عبد الله اليوسف ببحثه الأكاديمي هذا، كان يركز في هذا الموضوع على بناء التصور، فكان أكثر توغلاً في بعض المضامين خصوصاً الأخلاقية. كما أن قراءته لمبادئ وأخلاقيات التسامح وعلاقتها بالإسلام تعدّ متميزة من حيث طرحها لإشكالية هي من أدق الإشكاليات في الفكر الإسلامي المعاصر هي إشكالية الحريات.

١١- تنهج قراءة الدكتور اليوسف للتسامح بالقارئ العربي والمسلم وغيرهما نهجاً بعيداً عن التوجّهات والأفكار السلبية الميّنة أو القاتلة - كما يعبرّ المرحوم مالك بن نبي - أعني قراءة خالية من الأحكام المسبقة والشخصنة والأحادية الفكرية أو المراجع ذات التوجّه الأحادي الطائفي، التي تغرق القارئ في وحول الفوضى والجهل باسم البحث العلمي، ولعل تأكيد المستمر على حاجتنا لثقافة التسامح، ودعوته لتكاتف جهود جميع المؤمنين في تحقيق قيمة التسامح والعيش المشترك تحمل في طياتها رؤية مزدوجة، تتمثل بمراجعة كل المشاريع والتصورات الخاصة بقضايا التنمية الاجتماعية ومنها التسامح وفق هويتنا الثقافية العربية والإسلامية، من جهة، ومن جهة أخرى التعامل مع الرؤى المؤسّسة على مرجعيات غربية بروح نقدية معمّقة، وعدم تقدّسها. لهذا فإن طبيعة هذا البحث أنه يعكس قراءة ذات موقف أصيل ومنفتح، على العكس من بعض الدراسات التي كان هدفها تبيئة الثقافة الغربية بكل حمولاتها التاريخية والاجتماعية والثقافية والدينية.

١٢- التوصيات كانت جداً دقيقة، بحيث ركّز المؤلّف على مجالات حيوية كالعليم والتربية والبحث العلمي والإعلام بشتى وسائله (هنا نشيد بقناة التسامح للمفكر الإسلامي الشيخ حسن الصفار التي لا زلت تبث عبر موقع يوتيوب، على أمل أن تصبح قناة فضائية حتى يصل خطابها الإسلامي المعتدل والجامع والمتّزن باحترام الآخر لكل أطراف الأمة). وكذلك التوصيات في مجال التشريع القانوني لترسيخ مبادئ التسامح لأنها أساس الاجتماع المدني، كما نثمن دعوته لتأليف موسوعة خاصة بأخلاقيات النبي الأكرم ﷺ، ونؤكّد ضرورة تطوير هذا البحث العلمي الأكاديمي ليكون نواة لموسوعة التسامح الإسلامي.

١٣- نخلص إلى أن بإمكان الدكتور اليوسف دعم دراسته بالتطرّق - في طبعة جديدة مستقبلاً - لمسألة النزعة الإنسانية، ومدى ارتباطها بثنائية الحرية - التسامح، ضمن حقل الاشتغال العلمي الإسلامي المعاصر حول فلسفة الإصلاح من جهة، وأيضاً إشكالية العلمانية لتداخل مقتضياتها مع مبادئ التسامح وفق الرؤية الغربية من جهة أخرى.

وعوداً لما سبق أن هذه الدراسة رسمت معالم مشروع ثقافي استراتيجي بالنسبة لمستقبل المسلمين؛ لأن ثقافة التسامح تحتزن جلّ شروط النهضة والتنمية المستدامة للاجتماع العام لدى المسلمين.



### ندوة: نقد العقل العربي إنصاف مفكر وتقييم مشروع

بيان من أجل استعادة الجابري إلى حقل الفلسفة  
الرباط - المغرب، عقدت بتاريخ ٣١ مايو ٢٠٢٠م

إدريس عدار\*

#### □ مدخل

جسدت الندوة الدولية التي تم تنظيمها أخيرًا عبر تقنية الفيديو كونفرنس، حول المفكر المغربي محمد عابد الجابري، محاولة جادة لاستعادة صاحب مشروع «نقد العقل العربي» إلى حقل الفلسفة، وقد حاول من لا عهد لهم بنقد هذا المفكر إبعاده عن حقل اشتغاله الأساسي حتى يسهل عليهم الهجوم عليه، لأن النقد يحتاج إلى عدة وعتاد لا يتوفرون عليها.

ولقد تم تنظيم الندوة التي توزعت على ثلاث حلقات، بمبادرة من المفكر المغربي إدريس هاني، وبشراكة مع المركز المستقل للأبحاث والمبادرات من أجل الحوار (جنيف)، ومجلة الكلمة (بيروت)، والجمعية المغربية لمدرسي الفلسفة - فرع بني ملال، ومجلة الاستغراب (بيروت)، وذلك بمناسبة الذكرى العاشرة لرحيل المفكر المغربي الكبير محمد عابد الجابري (ت. ٢٠١٠م)، والتأمت تحت عنوان: «نقد العقل العربي: إنصاف مفكر وتقييم مشروع»، وذلك أيام ٣١ مايو والأول والخامس من يونيو ٢٠٢٠م.

\* كاتب من المغرب.

وشدّد البيان الصادر في ختام الندوة على تأكيد ذكرى رحيل محمد عابد الجابري تقليدًا فلسفيًا سنويًا، ومناسبة لإعادة قراءة المشروع وذلك إنقاذًا لقراءة الراحل للتراث من السطو، ومن أي استعمال أيديولوجي خارج استحقاقات المعرفة؛ ومقتضياتها الإستمولوجية كما كانت تلك رغبته الدائمة. وتحرير نصوصه من أي واسطة وسطو في الإثبات، والتأكيد على أن لا أحد وُكِّل ناطقًا رسميًا باسم مشروع الجابري سوى نصوصه التي تبقى أثرًا فلسفيًا وميراثًا لكل قارئ ومتلقّي، وأنها ملك مشاع يفخر به القارئ المغربي وغيره.

وأجمع المشاركون في الندوة على ضرورة إطلاق حرية التفكير في المشروع، وفق شروط وقواعد القراءة والنقد المعرفي ومقتضياته النظرية النقدية والأكاديمية، مستحضرين نمو الفكر في جدلياته مع النقد والنقاد المجيدين لصنعة النقد ودروبه.

وأكد البيان على اعتبار مشروع نقد العقل العربي للجابري، واحدًا من أبرز إمكانات الفكر والنقد العربي في التراث والحداثة، والعمل على تطوير رهاناته.

ودعا إلى إشراك كل المفكرين والأكاديميين في هذه العملية باعتبارهم الورثة الأوائل وذوي الشرعية الثقافية والعلمية والأكاديمية بهذا الخطاب النقدي قبل السياسي، والدفاع عن الإرث الرمزي للجابري ضد كل دعوة سياسوية ساذجة واختزالية أو أيديولوجية منغلقة.

وقدّم المشاركون في هذا اللقاء ولأول مرة ما يصلح أن يكون وثيقة تاريخية وتعزيزًا للنص الكامل، من خلال شهادات حية لأصدقاء الجابري ظلّت خافية على قرائه، تؤكد على علاقة المنجز الفكري بسياقات موضوعية، ولقد التفت إلى ذلك متابعون من أهل الشأن الفكري والخبراء في مجال التوثيق، حيث تم اقتراح تحويل اللقاء إلى وثيقة ومادة للحفظ والأرشفة داخل بعض المراكز المعنية بالبحث العلمي والأرشف.

ولقد تفاعل باحثون من مختلف المشارب والحقول المعرفية والأكاديمية والإعلامية والثقافية -ولأول مرة- في صورة راقية، بغض النظر عن انتماءاتهم واختياراتهم الشخصية في الحياة، مؤكدين أن الفكر والوطن مشترك كوني، ومنبع للتسامح، وجسر للتقارب، وأن الجوهر الفلسفي يرفض أن يخاطب الفكر نفسه بشكل مونولوجي، بل أن يكون منفتحًا وقابلًا للسجال حوله، مؤكدين أن الغيرية والاختلاف وحسن تدبيره بآليات الخطاب الفلسفي هي أسمى من كل نزعة اختزالية أو إقصائية مرضية، والتي للأسف صار الحقل الثقافي -أيضًا- غير سالم منها.

واستطاع هذا اللقاء السمو بفكر الجابري، وتثمين إبداعيته وتجديده، والخروج من حالة الاكتئاب والسطو الأيديولوجي على المشاريع الثقافية والانغلاق بها، بل كان فرصة

للمطارحة والتمييز بين النقد والحق، وهما آفة الأيديولوجية العربية المعاصرة، ويكفي أن الجابري رفض في لقاءاته وتصريحاته الحق ومايزه عن النقد، وهو ما جسده هذا اللقاء.

ووجه المشاركون الدعوة إلى الجامعات المغربية وإلى الأكاديميين المغاربة إلى إنجاز أطاريح جامعية في قراءة نقد العقل العربي ومشروع الجابري من زوايا مختلفة وخارج أي سلطة؛ سوى سلطة المعرفة ومقتضياتها، كما أكد على ذلك المشاركون في اللقاء وأنهم على استعداد لتقديم كامل المساعدة العلمية في التأطير والمساعدة للباحثين والطلبة.

وأعلن المنظمون لأسبوع الجابري ومحتضنوه الاشتغال على التفكير في تأسيس «مركز الأبحاث والدراسات في التراث والعلم العربي»، وتخليد ذكرى الجابري تقليدًا سنويًا وطنيًا ودوليًا يحتفى به.

ويذكر أن أهم ما ميّز هذه الندوة هو أنها تمت بمبادرة من إدريس هاني، أحد أبرز نقّاد الجابري، منذ كتابه «محنة التراث الآخر»، الصادر في تسعينات القرن الماضي، مرورًا بـ«الإسلام والحداثة» و«العرب والغرب» و«المعرفة والاعتقاد» وصولًا إلى كتاب «كفى»، ورغم ذلك تبنّى الدعوة التي ساهمت في إنجازها أربع مؤسسات جادة مشغلة على الحقل الفكري والفلسفي بعيدًا عن أحقاد الكتبة. هذه المبادرة عنوان على أن إنتاج الأفكار لن يتم عبر الإقصاء، ولكن عبر التفاعل مع المخالف والمختلف.

### □ الحلقة الأولى

في افتتاح الحلقة الأولى من الندوة اعتبر إدريس هاني، صاحب المبادرة، أن هذا اللقاء يوم من أيام العرب «أن نجتمع على الاشتغال على نقد العقل العربي، وهوموم الثقافة العربية، خطابًا ونقدًا للخطاب، وحتى نقدًا إن اقتضى الحال على أسئلة النهضة والمصير، وسائر الأسئلة التي شكّلت على امتداد حقبة كثيرة مادة لاشتغال العقل العربي».

وفي سياق الذكرى العاشرة لرحيل ناقد العقل العربي وأحد مؤسسي الدرس الفلسفي في المغرب محمد عابد الجابري، يقول هاني: نجد أنفسنا في مواجهة التحديات نفسها، والمعضلة نفسها، والههم نفسه، وهي تثير -أيضًا- أمامنا تحدي المغامرة مجددًا، لمراجعة مشاريعنا الفكرية وتحليل الخطاب ومنح الفكر فرصة أخرى للتحرّر من سطوة الأيديولوجيات المستنفذة لمزيد من التأمل والنظر بعيدًا عن أشكال الكسل المعرفي، والأدلجة المبسطة التي يتعرّض لها مشهدها الثقافي، والأساليب الأخرى التي تكرّس الجمود والاختزال.

ويتمم الأستاذ هاني كلامه قائلًا: إن ذكرى محمد عابد الجابري هي فرصة لتحرير الفكر

الجدّي، وفي الأسئلة نفسها وبجدية المفكر الذي يمتلك أدوات التحليل، فهي ذكرى لمشروع نقد صريح وواضح في اختياراته، ونمطية تحليله للعلاقات المأزومة بين التراث والحداثة، وهو التحدي الذي ولد من تحدّد سابق لمفكر مغربي آخر لا زالت أسئلته تستفزّ جوابات نقد العقل العربي، وأعني به عبد الله العروي، مشروع قاضٍ بالقطيعة مع التراث، والأخذ بشروط الحداثة الصلبة، من دون تبنيء حسب مقتضيات المجال الثقافي والسوسيولوجي للتاريخ المحلي. لقد كان نقاشاً حيويّاً تدشينياً حول التحوّل من الاستعمار إلى الاستقلال والبحث عن شكل هوياتي على طريق سؤال التقدّم الملحّ، وهو نقاش -أيضاً- أطلق موجات من النقد على أرضية جدل مستدام بين أطروحتين، إحداهما آمنت بوحدة العقل الكوني ولم تعترف بخلاف حقيقي ما عدا ما كان من قضايا التقدّم والتأخّر، بينما الأخرى آمنت بتعدّد العقول وبنياتها، ومن هنا بدأت القصة في الأيديولوجية العربية المعاصرة.

لقد قدّم الجابري، بحسب هاني، مشروعاً متكاملًا له سياقاته وشروطه وآليات اشتغاله، مشروعاً يجري على سنة نظام الخطاب بالمعنى الفوكوني للعبارة، مشروعاً استطاع أن يحرك موجات من النقد لم تكتمل، وما ينبغي لها أن تكتمل؛ ذلك لأن الجابري ما زال حيّاً من خلال جيوب كامنة في مشروعه لا زالت تمنع في جدها المفتوح، وفراغات لما تكتمل بعد، وحق هنا أن يستمر النقاش، ويظل مفتوحاً، شريطة أن يجري في حقل معرفي ووسط فلسفي وفي أفق مقاربات ممكنة، فلقد أبى الراحل ﷺ أن يكون مطية لأحد، وكان كارهاً لعلاقة الشيخ والمريد، كما أبى أن يكون جزءاً من أي لعبة، أو مناورة ظاهرة أو باطنة للتسلق والاختزال، ولقد كان مفكراً يقضي ساعات زاهداً ومثابراً وكادحاً بين الكتب في صومعته الفكرية، غير أنه بأية حالة تعبوية منذ أن علّق عضويته بحزب الاتحاد الاشتراكي، كما كان يعبر عن رأيه بكل وضوح ودون التباس، حيث كان أستاذاً لكل المغاربة وحيث أصبح جزءاً من نظامهم التربوي حاضراً في كل القضايا مشتبكاً من دون واسطة؛ ذلك أن نصوصه ناطقة عنه، فيجب أن يكون جزءاً من تاريخ الأفكار.

وأشار هاني إلى أنه هنا ينبغي تناول مشروع الجابري باعتباره محاولة في نقد الخطاب لا من باب التفسير، ولكن عبر ربط علاقة مع نص لم ينشأ للخلود في تاريخ الفكر كما هي رغبة من يخيفهم الفكر، معتبراً أن أسبوع الجابري هو محاولة لإعادة طرح سؤال العلاقة بين التراث والحداثة، وسؤال الكتلة التاريخية التي لا تقوم مع التآمر السياسي والاستبعاد. وهو أسبوع إعادة التفكير والنقد وإطلاق الحياة الفكرية ونقد العقل كما فعل المرحوم محمد عابد الجابري، الذي أعطى الحق لنقد العقل العربي فبالأحرى نقد العقل «الجابري»، وهو أسبوع التفكير الحر خارج قوالب ومقالب السياسية والوصاية على الفكر والحق في



التفكير الفلسفي أو احتكار ميادين التفكير بالأنماط نفسها في السطو على ميادين النضال.

### فيصل جلول: الجابري أعاد الرشدية إلى موقعها الصحيح من التفكير النهضوي

أول المتحدثين في اللقاء كان فيصل جلول، المفكر العربي والمثقف وخير الشؤون الإقليمية والدولية الذي ربطته علاقة خاصة بالجابري أثمرت كتاب «حوار المشرق والمغرب»، وتمنى أن تتكرر مثل هاته اللقاءات؛ لأن شخصية الراحل وأعماله تستدعي مزيداً من الإطلاقات والبحث والنقاش؛ لأن مشروعه، بشكل أو بآخر، هو مشروعنا جميعاً، لأنه مشروع نهضوي يريد أن ينقل العرب والمسلمين من موقع التابع إلى موقع أفضل.

وتحدث جلول عن تجربته الشخصية حيث قال: إنه كان منشغلاً بالسؤال الذي طرحه الأمير شكيب أرسلان «لماذا تأخر المسلمون ولماذا تقدّم غيرهم؟»، معتبراً أن السؤال كان مدخلاً مهماً للنظر في المستقبل والماضي والحاضر.

لكن في هذا الوقت انتقل الكاتب إلى باريس، حيث تغيّر مضمون السؤال بالنسبة إليّ، يؤكّد فيصل جلول، فعندما تتساءل: لماذا تخلف المسلمون وتقدّم غيرهم، فهذا يعني أن هناك سباقاً بين المسلمين وغيرهم على قدم المساواة، لكن المشكلة غير مطروحة بهذه الصيغة، لهذا كانت المشكلة بالنسبة إليّ: كيف استُتبع المسلمون؟ وكيف غلبوا؟ وكيف يتخلّصون من التبعية؟ وليس التسابق مع غيرهم بنفس الوسائل. واستحضر قولة ابن عربي: إن التابع لا يدرك المتبوع فيما هو تابع له فيه وإن أدركه ما عاد تابِعاً. وإن كان ابن عربي يستعمل هذا المفهوم في البعد الروحي فأنا استعملته في البعد السياسي حتى أضيء على سؤال شكيب أرسلان.

وأوضح جلول أنه لما جاء إلى باريس مضطراً بالنظر للظروف التي كانت تعيشها بيروت، بدأ في إعادة السؤال، خصوصاً ما وفّره له الاشتغال في مجلة اليوم السابع التي صدرت بباريس، وكان عليّ أن أجيب عن هذا السؤال من خلال واسطة المهنة التي اشتغل بها ألا وهي الإعلام.

وأشار إلى أن الصدفة قادت به إلى ندوة حول العقلانية العربية بتونس في ثمانينات القرن الماضي، وكان محمد عابد الجابري مشاركاً، وكنت أقرأ باستمرار عموده الأسبوعي في اليوم السابع، غير أنه في الندوة ظهر لي أن هناك «عابد الجابري» وما تبقى من المشاركين، كان متميزاً إلى حدٍّ مزعج، ونشأت علاقة بيني وبينه بسرعة رغم فارق السن، ومن اللحظات الأولى نشأت العلاقة الممتازة، وكنت أناقشه بشكل دائم وكان يرسل لي رسائل ما زلت أحفظ بها وسأسلمها لعائلته، وكان في رسائله يتحدث دون تحفظ، وكان معروفاً من

صورته البعيدة أنه غير ودود ولكن هذه الصورة عن قرب غير موجودة.

وأضاف، في اللقاء الثاني التقيته بباريس، وكانت تبلورت لدي فكرة للجواب عن السؤال الذي حملته معي من لبنان: كيف نتخلص من الاستتباع والغلبة؟ وكيف نمضي بشراكة دولية مع الحضارة القائمة ونتخلص من التخلف أو الغلبة؟ وهذه الغلبة يجب أن نضع لها حدًا، وفي هذا الوقت بدأت تتضح لدي ملامح الردّ على السؤال الذي جئت به من بيروت، وخطر لي أن يكون الجابري واحدًا من أركان هذا المشروع، بحماس ودون تردّد، عرضت الفكرة على إدارة المجلة التي وافقت واعتبرت الفكرة عبقرية، واعتبر محمد حسنين هيكل وغسان تويني أن هذه الفكرة أفضل فكرة نوقشت في تسعينات القرن الماضي.

ركبت هذا المشروع واقترحت على الجابري أن يكون أنطوان مقدسي محاوره، لكن اعتذر لظروفه الصحية، ثم اقترحت مراد وهبة، الذي تعرّفت عليه في أكادير، فعرضت على الجابري فرفض إطلاقًا، لأن هذا مسيحي ولما يكون الحوار بين مسلم ومسيحي سينتبه الناس إلى البعد الطائفي بدل الأفكار وسيتم تدمير المشروع بكامله. اقترحت حسن حنفي فكان بالنسبة للجابري اختيارًا ممتازًا، أنا اقترحت المواضيع ولم يعترض عليها الجابري، وتواطأت مع الجابري أن نتصدى لفكرة الطائفة الناجية، وهذا الحديث المنسوب لابن حزم أضر بالمسلمين كثيرًا، وأن يكون للمسلمين نجاة كاملة، لكن أعجبنى ردّ الجابري وحنفي على الموضوع، وندخل من الردّ على هذا الحديث لندخل إلى النهضة.

واقترحت عناوين من ضمنها الليبرالية والوحدة العربية والحادثة، أي كل عناصر الجواب عن السؤال الأرسلافي لمعرفة لماذا كان هناك قصور في الردّ على سؤال النهضة. كان هذا مشروعًا وكان مشروع الجابري أعمق من مشروع.

مشروع الجابري امتداد لمشروع ابن رشد، واختياره ممتاز ونهضوي؛ لأننا نعاني منذ القرن الثاني عشر من فتوى أبي حامد الغزالي في كتابه «فيصل التفرقة بين الشريعة والزندقة»، فصل فيها علوم العرب عن الحكمة وصار كل ما يصدر عن الأجانب مكفّر. وهذا التكفير دحضه ابن رشد في فصل المقال وتهافت التهافت في الردّ على تهافت الفلاسفة، وقد أعاد الاعتبار للعقل، وفي هذا المجال حقّق إنجازًا هائلًا، وحرّق كتبه والإدانة أضعفت حججه. وما قام به الجابري هائل، وضع الرشدية حيث يجب أن تكون. العمق العربي لأي نهضة لا يكون دون رشدية، طبعًا شاخات الكثير من أفكاره، لكن الحل للمشكلة الغزالية هي الرشدية.

وبدأ لي أن عمل الجابري عظيم حيث أعاد الرشدية إلى موقعها الصحيح من التفكير

النهضوي، ولهذا انخرطت في المشروع، وكان حوار المشرق والمغرب، وطلبت من مثقفين عرب أن يتابعوا الحوار كي يشاركوا في النقد، ومن بينهم جورج طرايشي الذي أخذ على الجابري أنه «مسلم»، بتبسيط طبعاً.

هذا الحوار كان له صدى هائل بعد نهاية الحرب الباردة، وحينها، يقول جلول، بدأنا نسمع نشأة تجمعات إقليمية عربية يعمل كل واحد ضد الآخر، وبدأنا نسمع عن مشرق ومغرب، وبدأنا نسمع عن العودة إلى الأصول قبل العربية، أي إلى حيث لم تكن موجودين، ووضعنا كل هاته المسائل على بساط البحث، وتمت قرصته ثلاث مرات أساءت إليه.

وأشار إلى أن الجابري قد أنقذه من الطائفية، وتزامن الحوار مع المئوية الثانية للثورة الفرنسية، التي هي برأي الكاتب لعبت دوراً كبيراً في التأثير في العالم العربي، ولما اقترح أن يتم وضع هذه الأفكار على بساط البحث لمعرفة مدى تأثيرها في الأفكار بهذه المنطقة الجابري رفض. ونحن لا ندين للثورة الفرنسية وندين للثورة السلفية، ولها نظير في المهديّة بالسودان وباليمن، وهذه هي مرجعياتنا، وبعد ضغوط شرع في الحوار وكان له موقف قاسٍ من الثورة الفرنسية، وهو لا يصّر على رأيه دون قياس وحجة، وعندما يقتنع يستجيب.

وتساءل الكاتب في الأخير عن قيمة الجابري الآن، وهل ما زال مشروعه قائماً؟ المشروع بنظره قائم بدليل حضوره في النقاش النهضوي، وفكره لبنة في أي نهضة مستقبلية، ولا يمكن للعرب التقدم دون العودة للرشدية. وعبر عن اختلافه مع الجابري بخصوص التفريق في علاقة ابن رشد مع عبد المومن ويعقوب المنصور، معتبراً أن مشروع الدولة الموحدية هو الذي أدى إلى ولادة الرشدية، فنحن أمام قائد يطلب من الفيلسوف تلخيص أفكار أرسطو. وعلى العموم مشروع الجابري جسر لأي مشروع للنهضة العربية.

### محمد رضا نصر الله: الجابري حاول أن يحقق القطيعة التفاعلية مع التراث العربي

من السعودية تحدث الأستاذ محمد نصر الله الإعلامي والكاتب المخضرم، منطلقاً من تجربته الشخصية حول التعرف إلى متن الجابري وعلى شخصية هذا المفكر، وسرد قصته مع سفره إلى المغرب قادماً من القاهرة، التي كان أجرى بها حواراً مع زكي نجيب محمود، الذي كان قد أثار جدلاً واسعاً بأطروحاته حول الأصالة والمعاصرة، وقد جاء إلى الموضوع متأخراً رغم أنه تلميذ لأحمد أمين صاحب الموسوعة الإسلامية الشهيرة.

وقال نصر الله: إن ما كان يشغلنا حينذاك هو الأفكار، حيث سبق للطيب تيزيني أن طرح مشروعه في نقد التراث، وتسيّد المشهد حسين مروة، صاحب النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية، الذي قطع شوطاً طويلاً في النجف الأشرف حيث درس العلوم

الإسلامية قبل أن يصطدم مع متون الدراسات الحوزية هناك. ولم يكن اسم الجابري حينها، أي سنة ١٩٧٨، قد برز على الساحة الفكرية في العالم العربي.

وبرز محمد عابد الجابري، وفق ما قال نصر الله، عندما حضر سنة ١٩٧٩ إلى بغداد للمشاركة في مؤتمر فلسفي حول فيلسوف العرب أبو نصر الفارابي، وكان الجابري جاء منتصف الخمسينات من القرن الماضي إلى سوريا وبالتالي يكون قد تواصل مع جملة من هذه الأطاريح الفكرية، ولقد صدمني لما حاورته تلفزيًا وأنا أحاول تذكره بأن مشروعه هو إعادة إنتاج لما قام به أحمد أمين، ولا بد أنه استفاد من الأدوات المنهجية الإجرائية التي جاء بها طه حسين من باريس وهو يضع الشعر الجاهلي على محك منهج الشك الديكارتي.

منتصف الثمانينات الميلادية فتحنا مهرجان الجنادرية في الرياض على مصراعيه فدعونا كل المفكرين من أنواع الطيف، فلما تمت دعوة الجابري تمسّس للحضور وجاء من قبله محمد أركون في أكثر من مناسبة، وحينما وصل الرياض أخذته في زيارات ليلية إلى عدد من رموز النخبة الثقافية والاجتماعية الذين بدؤوا يتابعون انطلاقة مشروع الجابري في تكوين العقل العربي وبنية العربي والعقل السياسي العربي والعقل الأخلاقي العربي.

وفي ١٩٨٨ أدرت ندوة حول العقل العربي هل هو في أزمة، وجمعت في الطاولة مع أحد أساتذة الفكر الإسلامي وهو جعفر الشيخ إدريس ومعه كاتب سعودي حمد المرزوقي، وأحدثت هذه الندوة ردود فعل هائلة وسط الصحويين الذين لم يتحمّلوا أطروحة الجابري.

وبعدها انقطعت السبل خاصة بعد حرب الخليج الثانية، وكنت من المتوقّعين أن ينحو محايّدًا ولا يخضع لسلطة الجماهير التي مع الأسف ناصرت غزو دولة الكويت، وفي ذلك الوقت بدأ يكتب العقل السياسي العربي، ورغب أن تنشر فصوله متزامنة مع الاتحاد الاشتراكي، ولكن موقفه غير المتوقع صدّنا دون أن ننشر ما كتبه في النقد.

وأشار نصر الله أنه في عام ٢٠٠٠ جاء الجابري إلى الرياض بدعوة من مركز البحوث الإسلامية التابع لمؤسسة الملك فيصل، ألقى محاضرته عن العولمة، فجئت لا للاستماع فحسب، وإنما لتجديد أواصر الصداقة، وفي سنة ١٩٩٣ كنت سجّلت حلقات حول تيارات العصر مع العروي وعلال سيناصر ومحمد الوقيدي، ولكن الجابري رفض، وكانت لديه آنذاك خلافات سياسية مع الدولة حالت دون الحديث إلّٰي مهنيًا، غير أنه أصر بطريقة بدوية على استضافتي في منزله بالدار البيضاء رفقة زوجتي، وشرح أسباب عدم إعطائي الحوار.

بعد المحاضرة التي ألقاها الجابري، وفي الطريق ونحن نتذاكر بعض المواقف، قلت

له: أنت اليوم استجمعت مشروعك في هذه الرباعية، فماذا أنت فاعل الآن؟ هل سوف تلقي عصا الترحال في مجال الأفكار، وخاصة المنطقة قد انفتحت على ما كان ينتجه الفلاسفة من معارف؟ فقال لي: لا أعلم، فذهني الآن ليس فيه شيء. فقلت له: لماذا لا تكتب عن القرآن؛ لأن أغلب المفكرين تماهوا مع أطروحة ماركس من الدين، الذي حدّد موقفه من الدين نتيجة تجربته الشخصية، والقرآن كتاب بياني لكنه اختزل تاريخ البشرية.

وذكر ذلك في مدخل كتابه إلى القرآن حيث قال -حسب نصر الله-: انتهيت من كتابة «العقل الأخلاق العربي» في شبه نشوة من ذلك الذي يتجول في غابة، ما إن أخذت في فرك عيني على ضوء الغابة حتى أمطرني بعض الأصدقاء بأسئلة من قبيل: وماذا بعد؟ فبعضهم اقترح كتابًا عن الجمال في الفكر العربي، وبعضهم اقترح كتابًا في الفكر العلمي عند العرب، وفي نفس الوقت اقترح صديق من السعودية: لماذا لا يكون الكتاب المقبل عن القرآن، كان هذا ثمرة رحلتي معه في شوارع الرياض، وقد أفصح عن هذا الصديق في معرض الرياض ٢٠٠٩.

وأوضح الكاتب السعودي قائلًا: سألته لماذا لم يتوسّع في دراسة التفاسير القرآنية، اتكأ على عامل بياني على كتاب الإتقان في علوم القرآن للسيوطي؟ فهل تغرّد مثل البجع تغريدة حزينة عندما تحسّ بنهايتها؟ سألته عن مصادره: يؤاخذ عليك أنك تغيب مصادرك؟ أجابني: أنه يستفيد مما تفرزه وسائل التواصل الاجتماعي.

الجابري علامة فارقة في تاريخ الفكر العربي المعاصر، فرّغ نفسه ومحض حياته لدراسة التراث العربي، حاول أن يحقّق القطيعة التفاعلية معه. الإنسان العربي اليوم ما يزال رهين هذا الثقل الواطئ على رأسه ونفسه. العرب قدّموا تراثًا هائلًا للإنسانية. هل تعلم أن أول من نبهني إلى كتاب بداية المجتهد هو والدي الذي كان لديه اهتمام بالفكر الديني، وكنت آخذ على الجابري تصنيفه للمشرق أنه كلّ عرفان حيث جمع الشيعة والإسماعيلية وكل العرفانيين في كفة، فرغم كل الجهد الذي قدّمه لا يخلو من مؤاخذات، كأنه مارس مستوى من التعامل على المشرق.

### حسين جمعة: الحداثة عند الجابري تختلف تمامًا عن نظيرتها في الغرب

ومن سوريا تحدث الدكتور حسين جمعة الرئيس الأسبق لاتحاد الكتّاب العرب، قائلًا: إن الجابري سيظل منارة فكرية لعصور قادمة، والسبب في ذلك أنه طرح مجموعة من القضايا الفكرية والثقافية والسياسية طرحًا عقلاً لا نظير له بين مفكرين القرن العشرين، لا سيما وأن الجدل قد سار كثيرًا، حول كتبه سواء أكان كتابه «بنية العقل العربي»، أم «تكوين

العقل العربي»، أم «نحن والتراث»، أم أي كتاب آخر، وهذه الكتب أكدت أن العقل العربي ليس عقيماً، ويستطيع أن يفكر تفكيراً مثالياً كما يستطيع أن يفكر تفكيراً واقعياً، وكما يفكر تفكيراً علمياً موضوعياً.

وقد وضعنا الجابري مباشرة أمام أسئلة النهضة والحداثة، ووضعنا وجهاً لوجه أمام فكرة التراث، هذا التراث الذي نظر إليه نظرة حداثية من أنه مستمر في الحاضر والمستقبل، ومن ثمّ نظر نظرة مختلفة للحداثة، فالحداثة عند الجابري تختلف تماماً عن نظيرتها في الغرب، فحينما أحدث الغرب قطيعة مع التراث فإن الجابري جعل التراث واحداً من أجزاء الهامة في حداثتنا الثقافية، ولا سيما أنه أقر بضرورة أن نقرأ التراث بأدواته المعرفية العقلية، وليس من أجل قراءة تاريخية نمطية.

أستطيع القول: إن الجابري قرأ التراث قراءة عقلانية يعتمد في ذلك العقل البرهاني، ولم يعتمد إلى القطيعة مع التراث ولكن إلى القطيعة مع أدوات القراءة لهذا التراث، يرى الكاتب ذلك من خلال تقسيم العقل العربي إلى برهاني وبياني وعرفاني.

وأوضح جمعة أن الجابري فهم العلمانية التي هي في الغرب واحدة، قد تكون عندنا متعددة، ولهذا أطلق عليها مصطلحاً جميلاً هو العقلانية، فربط بين العقل والديمقراطية، ومن أهم ما ركّز عليه هو كيف ينظر العقل إلى الحق والحقيقة؟

### □ الحلقة الثانية

**محمود حيدر: الجابري جعل من العقل الأرسطي الناظم والحاكم والمعيّار لمحاكمة كل العقول الأخرى**

قال الأستاذ محمود حيدر أستاذ الفلسفة في الجامعة اللبنانية ومدير تحرير مجلة الاستغراب، إن مقارنة المنجز الفكري لفيلسوف من هذا الحجم يحتاج طبعاً إلى تحضير، وهو ما لم يتوفّر طبعاً للكاتب بالنظر لتوصّله بالدعوة في وقت وجيز، وحاول الحديث بنحو الإجمال مع تحديد نقطة محورية لهذا الموضوع، فالسجال والنقاش الذي دار، يقول حيدر، حول أفكار الجابري توسّع إلى مدى كبير جداً، في الفترة المنصرمة، لكن دخل في خاطري أن أربط فكرة الجابري بما يجري اليوم على نطاق واسع في الحضارة العالمية مع هذه الجائحة، التي غزت العالم على حين بغتة.

وجدت أن الأثر الفطيع على سيرية الفكر والعقل على نطاق العالم يعيدنا إلى طرح مفهوم العقل، والجابري وقف أمام هذا المفهوم وقوفاً استثنائياً، وكان مفهوم العقل هو



الحاكم على مستوى كل منجزه المعرفي، سواء على المستوى الأنطولوجي أو التاريخي أو الأيديولوجي أو السياسي. فوجدت في ذلك ساحة لتناول مفهوم العقل كما نظر إليه الجابري أو اعتمده كمنهج.

في الحقيقة، يقول حيدر، إن الوقوف على منظومة الجابري وحاكمية العقل على هذه المنظومة، هو أمر فيه شيء من المفارقة، فمنظومته قائمة على الثنائيات فهي كثيرة وواحدة، أنطولوجية وفينومينولوجية، إبستمولوجية وأيديولوجية، ثمّ وحيانية وعلمانية، فضلاً عما يترتب عن هذه الثنائيات من مواقف على مستوى النشاط السياسي الذي مارسه خلال حياته، ولكن تناهى إليّ أن هذه الجائحة نشّطت الهاجس المعرفي، فالسؤال الذي كنت أطرحه على نفسي منذ أشهر، أن هذا العقل الذي انبنت مرتكزاته وأركانه منذ ٢٥ قرناً، منذ أرسطو على وجه التحديد، هو الذي أنتج هذا المسار الحضاري منذ ذلك الوقت، وخصوصاً الغربي.

هذا التأسيس الأرسطي الذي اعتمد عليه الجابري، هو تأسيس للعقل الأدنى أو العقل الأدنى، بمعنى التأسيس على المقولات العشر، وهذه المقولات هي تنظيم العقل تجاه المحسوسات أي الماهيات، فهذا العقل هو الذي أسس المنظومة المعرفية للجابري وسواه من المفكرين، فالتأسيس لمفهوم العقل لدى العرب والمسلمين منذ زمن بعيد تم على ضوء الفهم الأرسطي للعقل، والجابري في كتابه (بنية العقل العربي) جعل من العقل الأرسطي هو الناظم والحاكم، هو المعيار لمحاكمة كل العقول الأخرى.

ولفتني ما ذكره عن المأمون عندما حلم بلقائه عن أرسطو، وسأله عن الحسن فقال: إنه العقل والشرع والجمهور، ثم سأله: هل بعد هذا «تم»؟ فقال أرسطو: تم لا تم. ووصل في خلاصته إلى أن كل ما هو دون العقل الأدنى لا يعوّل عليه في إنتاج المعرفة. وعلى ضوء ذلك اتخذ موقفاً من العقل العرفاني باعتبار العرفان خارج العقل، وأن العقل الإسلامي انشدد إلى هذه المنظومة، فأنتج اللا عقلانية، وبالتالي سبّب ذلك تأخر العرب والمسلمين.

وبتصوري -الكلام لحيدر- فإن هذه هي النقطة المحورية التي اشتغل عليها الجابري، في محاكمة التراث، وبالتالي فإن العرفان هو محور اللا عقلانية. هناك حكم صارم بضرورة بقاء العقل ضمن كهف المقولات بوعي أو بغير وعي.

وتساءل الباحث: هل الإيذان خارج هذه المقولات؟ استناداً للمأمون فإن العقل والشرع والجمهور ينتجون المعرفة، لكن هذا المثلث استغلتها السلطة؛ لأن العقل يؤوّل الشرع لما تريده السلطة، والعقل ينضوي في هذا التوظيف، وبالتالي يبقى الجمهور الذي يلتزم بها تقدّمه السلطة.



يضيف حيدر: إن العقل الممتد، الذي يمثله العرفان، هو الوحيد الذي يتجاوز هذا المثلث، وهو البنية القادرة على الاشتغال فيما وراء طور العقل الأدنى، والعقل لا يحد بحدود طالما هذا العقل موجود، وطالما إمكانيات التسديد والفيض عليه، يجاوز كل الحدود، وبالتالي تتوسّع آفاقه لينتج مساحة من المعرفة بما لا يقاس بما أنتجه العقل الأرسطي.

الشيء اللافت أن التراث العقلاني العرفاني مهم، فكثير من العرفاء الذين أسسوا فلسفة التصوّف ساهموا - إلى حدّ كبير - في تشكيل نظرية معرفة، ومنظومة معرفية متكاملة توحد بين العقل الاستدلالي الأدنى وبين الشرع والوحي، وبالتالي مع منظومتهم العرفانية، بهذه تكون منظومة العرفان جامعة للعقل والنقل والعرفان، بمعنى الاستمداد والتحقق عبر العقل الممتد لإنتاج معارف كشفية.

طبعاً عند العرفاء لا تخلو الفلسفة من لمسة الإفاضة الإلهية؛ لأن حاكمية العقل تفرض البناء على البديهة، لكن ميتافيزيقا العقل المتماهي، أي الميتافيزيقا الأرسطية درجت، على تقصير مهمّة العقل فأسكنته كهف الإدراكات الحسية. فكان نتيجة لذلك أن انقطعت الصلة بين الإنسان وبعده الوحياني، فالإدراك العقلي يستطيع أن يعلو فوق الحواس، وهذه الخاصية التي حدت بالفلاسفة الإلهيين أن يطلقوا عليه أنه حيوان ميتافيزيقي. ولأنه كذلك بالفطرة يحوز على قابلية الترقّي نحو عالم المعاني.

### عبد الإله بوعسرية: كيف استطاع عقل الجابري البرهاني الكتابة عن القرآن؟

قال الباحث عبد الإله بوعسرية (كاتب باحث مقيم بالولايات المتحدة الأمريكية): في البداية، إن حياة الجابري مهمة بالنسبة إلى ما كتبه، خصوصاً متأخراً، وعدم إدراج مذكراته ضمن أسفاره هذا عمل يستفزنا معرفياً حتى نعرف العلاقة بين ما عاشه الجابري وما كابده وما بين ما كتبه.

وانطلق الباحث في عرضه من خلال استكشاف الدلالات المعرفية لسيرة المفكر العربي الكبير واستكشاف محطاتها، وتلمّس الشاهدية بمعنى القول الحق المجاهر. ثم انتقل الباحث إلى مسألة مهمة: كيف استطاع عقل الجابري البرهاني الرشدي أن يكتب عن القرآن الكريم؟

تحدّث الجابري عن خمسة موروثات: الموروث الجاهلي، والموروث الإسلامي الخالص، والموروث الفارسي، والموروث اليوناني، والموروث الصوفي العرفاني. كما يجب أن نستحضر مواقف هذا المفكر حتى لا يتم طمسها، ويطلع عليها الجيل الجديد من جهة، وحتى نربطها بكتابات الجابري من جهة أخرى، حتى نفهم مشروعه ككل، وننفذ إلى كنهه.

وأضاف الباحث: نلخص مواقفه الجريئة في عدة نقاط، منها رفضه لجائزة صدام حسين للكتاب، هروباً من التصنيف، وإن كان قد تحجج بأنها لا تضم تخصصه أي الفلسفة، ورفضه لعدة مناصب في الحكومة المغربية، ومنها منصب وزير الثقافة على عهد عبد الرحمن اليوسفي، ورفضه الانضمام إلى أكاديمية المملكة المغربية مرتين، وانسحابه رفقة المهدي المنجرة من مؤتمر باريس بعد حضور ممثل «إسرائيل»، وانسحابه من الاتحاد الاشتراكي بعد المتغيرات التي طرأت عليه، ورفضه تلقي عائدات مالية من صندوق التقاعد، وتمسكه بإدراج اسم زوجته في إهداء كثير من كتبه وهي سنة شبه منعدمة لدى العديد من المثقفين.

وليست هذه القضية مجرد متعة تستهويننا ولكنها نقطة مهمة تساعدنا على قراءة مشروع الجابري من زاوية النسوية النسائية، ورفضه لجائزة الشارقة التي تمنحها اليونسكو؛ لأنها هي نفسها التي نالها ببغداد تحت اسم جائزة الثقافة العربية، ورفض جائزة القذافي لحقوق الإنسان، وقبل تسلّم ميدالية ابن سينا من اليونسكو.

وتساءل بوعسرية: كيف لرجل أمضى حياته برهانياً ناقداً للتراث، أن ينتهي به الأمر إلى الكتابة عن القرآن؟ وهذا سؤال أ طرحه منذ زمن، لماذا خلص إلى الكتابة عن القرآن؟ وهي تساؤلات طرحناها على فاطمة المرنيسي التي بدأت مشروعها بحريم الإسلام ثم انتهت إلى انتقاد الغرب، وكذلك الشأن بالنسبة للمنجرة الذي أمضى سنوات طويلة في الغرب، وانتهى ناقداً للغرب، فهل هي توبة آخر العمر؟ أم عودة الطفولة في مرحلة آخر العمر؟ فهل لهذا الحس البدوي دور في هذه الردّة أو التوبة؟

ثم تطرق بوعسرية إلى ردّ محمد عمارة على كتاب الجابري حول القرآن الكريم، واعتبر الكاتب أن هذا النقد ينتمي إلى المواقف السلفية الكلاسيكية، وما أورده الجابري لم يكن جديداً. سمّاها مجازفات وافتراءات. والجابري قال مراراً: إنه لا يعتبر القرآن جزءاً من التراث.

**أحمد فال السباعي: المعنى الديني لدى الجابري هو المعنى السلفي وخصوصاً التيمي**  
من جهته قال أحمد فال السباعي -الباحث في الفكر الإسلامي وأستاذ العلوم السياسية-: إن قراءة مشروع محمد عابد الجابري وتجربته لن تكون صعبة إن نحن استحضرنّا سياقاته، وعندما نتكلّم عن السياقات نتكلّم عن البيئة التي ولد فيها هذا الرجل، والتي عاش فيها، وتناول الباحث تجربة الجابري من خلال البيئة والثقافة والمنهج والفكر والقراءة الأيديولوجية.

وتطرق السباعي بداية إلى مكانة الدين في فكر الجابري، فما هو تصوّره للدين؟ وكيف هو الوعي الديني لديه؟ وكيف تعاطى مع المعرفة الدينية؟

فالإنسان ابن بيئته وثقافته وهو ابن المنطقة الشرقية، وعرج على ما قاله أحد الباحثين كون الصحراء للفكر البدوي، فردّ قائلاً: ليست الصحراء للأجلاف، ولكنها أنتجت الثقافة الصوفية، وهي مكان للعزلة والتأمل.

حياة الجابري كانت مليئة، وأشير هنا إلى حادثين، فطفولته المبكرة وارتباطه بالحركة الوطنية والحركة السلفية، وسفره القصير إلى الشام، أثرا على تصوّره للدين في المغرب الإسلامي وتصوره للدين في المشرق، وعندما نتحدث عن السلفية فالمثقفون والباحثون يعرفون ماذا تعني؟ أي إنها السلفية المرتبطة بمحمد عبده والأمير شكيب أرسلان.

فالمعرفة السلفية أثرت على التصور الديني لدى محمد عابد الجابري، لقد كان تصوّره للدين سلفياً، أي إن المعنى الديني هو المعنى السلفي وخصوصاً لدى ابن تيمية، والمفارقة هنا هي كيف أن رجلاً متفلسفاً يتبنى رؤية دينية أساسها هو نقض الفلسفة؟

يقول الجابري في كتابه الدين والدولة: أذكر أنه لما كنّا صغارا في الأربعينات والخمسينات من القرن الماضي كانت صورة السلفي هي معاداة المستعمر ومحاربة الشعوذة واستنكار زيارة الأضرحة، وبصورة مختصرة كان السلفي في المجتمع رجلاً مجتهداً، مناهضاً للوضع القائم، والسلفي كان وطنياً وزيادة. وانتهت السلفية بالاندماج في الحركة الوطنية والذوبان فيها، والسلفية في المشرق اتجهت بخلاف المغرب بسبب ظروف وأوضاع المغرب. ويضيف الجابري: إن السلفية كانت دائماً هي التجربة المعبرة عن الإسلام السني بما يحفظ لها الوجود والاستمرارية.

على العموم، يقول الباحث السباعي: إن المعرفة الدينية عند الجابري مرتبطة أولاً بالمذهب السني وأساساً بالتصوّر السلفي، وكان الجابري مسكوناً بهذا التصوّر، وهو ما أثر بعد ذلك، على تصوّراته الفلسفية. وتقسيم الجابري للعقل العربي إلى بيان وبرهان وعرفان، وقوله في كتابه مدخل إلى القرآن الكريم: إن البيان هو مهمّة الرسل تأثر فيه بقول ابن تيمية.

وتساءل الباحث: كيف استطاع الجابري أن يكون وارثاً لابن رشد وتيمياً في الوقت نفسه؟ ابن رشد الشارح الأكبر لأرسطو كيف نستطيع دمج مع ابن تيمية؟

وما أثر أيضاً في رؤية الجابري للمعرفة الدينية هي الفترة القصيرة التي قضاها بالشام، وهي فترة توتر وانقلابات عسكرية، ومن الأمور التي أثارتها هناك هو أنه وجد الناس يتبادل تحية «صباح الخير» بدل «السلام عليكم»، اصطدم بهذه الثقافة وظلّت مرافقة له.

واعتبر الباحث أن كتابه عن القرآن الكريم هو امتداد لكتابات السابقة، بل هي تمثل تصوّره الطبيعي. الجابري لم يكن فلسفياً قحاً، بل في كثير من الأحيان كان مذهبياً.

## فؤاد بن أحمد: الجابري دخل في صراع على التراث وتملكه

قال فؤاد بن أحمد -أستاذ الفلسفة ومناهج البحث-: إن الجابري أتى بالصدفة لدراسة التراث العربي والإسلامي، وهذه القضية يحكيها بنفسه، حيث يذكر في كتابه (التراث والحداثة)، أنه كان يدرس مادة الفلسفة، وكان الموضوع هو الفارابي، وبعد الانتهاء من الدرس، سأله طالب: كيف نقرأ التراث؟ اعتبره دافعاً أو حافزاً له، واعتبرها أنها النقطة التي أفاضت الكأس لينخرط بكلّيته في التراث، وإلاّ فهو قد سبق له أن اشتغل على الموضوع وأنجر أطروحة الدكتوراه عن ابن خلدون.

وتساءل الباحث: كيف نتعامل مع التراث؟ هو أن نتخلّص من الطريقة الكلاسيكية وطريقة المستشرقين في التعامل مع التراث، ويبدو لي عندما نعالج أعمال الجابري لا بد أن نستحضر الأغراض من كتاباته، فهو لا يدرس التراث من أجل التراث، يقول: كل كتاباتي عن الماضي هي من أجل الحاضر، فعندما يغيب هذا التأكيد، يحصل فيه سوء فهم مع كتابات الجابري، حيث ينبغي للدارس أن يربطه بالسياق الثقافي والسياسي الذي ساد من القرن التاسع عشر إلى فترة الدراسة، وهو صريح وقد استعاد كثيراً من الأسئلة، ويقدم أجوبة عن هذه الأسئلة، والغرض من اهتمامه بابن سينا وابن رشد وابن تيمية أو العز بن عبد السلام، والأنساق النظرية الفلسفية والنحوية لم يكن الغرض معرفة هذه القضايا، ما كان يهّمه هو الأسئلة المتعلقة بالحاضر، ومنها التخلف والنهضة والنقد والإسلام السياسي.

وعلى ذكر السياق لا بد من أن نقول: إن الجابري دخل في صراع على التراث وتملكه، حتى لا نتركه بيد آخرين هم خصوم له، وهنا اختلف علناً عمّن كان يقول بالقطيعة المطلقة مع التراث، حيث عزم وغامر وجازف بقراءته للتراث، وهنا يكمن العمل الضخم الذي أنجزه، ومن هذه الجهة يحوز صفة الفيلسوف، من حيث تكوين رؤية جديدة عن التراث، وأتصور أنه لأول مرة يحصل التقويم للموروث الذي تشخّص في نقد العقل العربي بهذه الطريقة والصرامة.

ويضيف الباحث: لم يذهب إلى التراث دون ترسانة تساعده على هذا الأمر، فقبل أن ينخرط في التراث درس فلسفة العلوم أو الإبيستيمولوجية في الجامعة إضافة إلى كتاباته في علم النفس وعلم الاجتماع، إذ قارب التراث بمفاهيم جديدة، كانت رائجة في الساحة الفرنسية، وتداولها فلاسفة مثل فوكو والتوسير وجان بياجي وباشلار، وهي التي مكّنته من أن ينظر من زوايا مختلفة إلى التراث. ولأول مرة يتم نقد إبستيمولوجي لآليات نقد التراث.

## حسن الحريري: اختيار الجابري للعقلانية ليس اختياراً عشوائياً بل من أجل فضح المظاهر اللا عقلانية وفضح الاستبداد

في البداية تطرّق حسن الحريري -أستاذ الفلسفة بالمركز التربوي الجهوي بخريبكة المغرب- إلى علاقته بعابد الجابري من موقع التلمذة، باعتباره درس لديه الفلسفة في جامعة محمد الخامس بالرباط، وقال: إنه واحد بصيغة المتعدّد، فهو المدرس والمشرف التربوي والفيلسوف والمناضل السياسي.

وقال الحريري: إن الثقافة العربية الإسلامية قبل الجابري ليست هي ما بعده، فهو صاحب رؤية فلسفية، وتساءل الباحث عن الزمن الافتراضي لنص «نقد العقل العربي»؟ فالزمن الافتراضي هو حياة نص الجابري وقدرته على إحداث تأثير وعلى ترسيخ قيم جديدة للبحث في التراث، وهذا السؤال يفرز أسئلة مصاحبة: هل نصوص قضايا التراث واحدة في درجة فعاليتها؟ وفي الانفصالات التي تحدثها؟ وهل كلها انفصالية وليس هناك اتصالية؟

وقال الحريري: إنه عندما يقرأ الجابري ونقد العربي لا يقصد به الرباعية، ولكن كلّ النصوص الموازية، وبالتالي فهو يتحدّث عن متن الجابري، ولا يمكن استيعاب المشروع إلا بربطه بكل تفاصيله، فالنظرة الكلية حاضرة عند الجابري، فلأول مرة ينقلنا من التفتيت إلى الوحدة، فالقراءة التي ينبغي أن ترتبط بالجابري هي القراءة التي تستوعبه في كونه يؤسّس لمشروع، وهناك هدف عام للمشروع، وهو نفسه يذكر ذلك في كتابه تكوين العقل العربي: «فنحن لا نمارس النقد من أجل النقد، بل من أجل التحرّر ممّا هو ميت أو متخشب في كيانه العقلي وإراثنا الثقافي، والهدف هو فتح المجال للحياة كي تستأنف فينا دورتها، وتعيد فينا زرعها».

فاختيار الجابري للعقلانية ليس اختياراً عشوائياً، فهو اختيار له أهدافه، وهي فضح المظاهر اللا عقلانية، وفضح الاستبداد في تراثنا، كي نؤسّس لحداثة نخرط بها ومن خلالها في الحداثة المعاصرة العالمية كفاعلين.

### □ الحلقة الثالثة

#### إدريس هاني: لقد استطعنا أن نعيد الجابري إلى بيئته الفلسفية

قال في البداية: إن هذه التظاهرة، أي أسبوع الجابري، كرّست ثقافة الاعتراف والحد من النزعات القبلية والعصبية وغيرها من العوامل، التي تفسد المعنى، والحقيقة والمعرفة. فالمعرفة كانت دائماً غايتنا، ربما عشنا تجارب حقيقية من أجل هذا المفهوم، حينما يحمل

الإنسان قلقاً من أجل الحقيقة حتى لو كان خاطئاً، فهو إذن يارس هذه القيمة التي تعتبر هي الأصل في قيام العقل نفسه. فالعقل الإنساني لا يعرف كيف يشتغل إلا إذا كان حرّاً، فإذا سلبته هذه الحرية، تكون أمام عقل، لكن شتان بين عقل الأحرار وعقل العبيد، وكل حكايتنا هي الفكك من كل ما من شأنه أن يعيق العقل في أن يفكر. وأضاف: لقد استطعنا أن نعيد المرحوم الجابري إلى بيئته الفلسفية.

وأشار الباحث إلى أنه سيبقى في محور الندوة «إنصاف مفكر وتقييم مشروع»، أي القول في الماتن والماتن. وقال هاني: إن الماتن عنصر أساسي في سياق تولد الماتن، ولا يمكن الفصل بين الماتن والماتن، أي الجابري في سياقه الثقافي والسيوسيو تاريخي، فهذا الرجل كما نعرفه نحن المغاربة، بغض النظر عن مشروعه، فهو وليد الحركة الوطنية ومساهم فيها، وظهر نبوغه من خلال آثاره في الكتابات الأولى في جريدة الحركة الوطنية، وشببية الاستقلال، وفي صحافة الاتحاد الاشتراكي، فهو من هذه جزء من تاريخ الحركة الوطنية، ونبوغه المبكر يشهد به الجميع، وكل القادة بمن فيهم المرحوم عبد الرحمن اليوسفي تحدّثوا مراراً على نزاهة الرجل، وفي حكومة التناوب التوافقي عُرضت عليه وزارة الثقافة ورفض المنصب، واعتبره اليوسفي منظرًا، وشخصياً فوجئت لما عرفت أنه هو من كتب كثيراً من الوثائق داخل حزب الاتحاد الاشتراكي، كنا قد قرأناها في وقت سابق، وعلى رأسها التقرير الأيديولوجي.

وأضاف: إن الجابري كان مفروضاً أن يكون في السوربون، ولو تم له ذلك لكان له شأن آخر لو أُلّف باللغة الفرنسية، فلما عاد من سوريا كان تم استحداث شعبة الفلسفة من قبل الفيلسوف محمد عزيز الحبابي ورسب الجابري رغم أنه أجاب خلال الاختبار بشكل جيد، وكان السبب أن الحبابي افتعل ترسيبه حتى يعلم أن ذهابه إلى الشرق لا يعني أنه قد أصبح شيئاً.

والحبابي هو أول من قام بعملية نقدية للجابري، ووجد الجابري طريقاً إلى باريس وصادف أن المهدي بنبركة، الزعيم الاتحادي، كان هناك، فقال له: ماذا تعمل هنا؟ ولمن تركت صحافة الاتحاد؟ وأن السوربون مجرد خدعة فرنسية للعالم الثالث، وعاد الجابري وفاءً لروحه الوطنية.

وأوضح هاني قائلاً: قصّتي النقدية معه قديمة، قبل أن توثّق في مقالات، وازداد ذلك حين كتابته للعقل السياسي العربي، وكنت حينها أتعاطى بتلقائية، فوجدت أن هناك نوعاً من الاستبعاد لبعض المكونات، لم أجد هناك تعادلية، فوجدت أن هناك شيئاً صدمني، لكن

في الحديث عن التوثيق أجد أنني من أوائل من نقده، وكانت هناك مقالات في التسعينات، وكتبت كثيرًا عن الجابري وكتبت «ما بعد الرشدية» الذي يدخل -أيضًا- في هذا السياق، وكان هذا على مراحل، وكتابات الشباب كانت قاسية ولكن الشيء الوحيد الذي يجعلني مطمئنًا هو أنني أمارس ذلك دون أحقاد، ولهذا لديّ موقف مزدوج من «نقد العقل العربي» و«نقد نقد العقل العربي».

وقال هاني: التقيت به مرة وكان يفترض أن تجري بيننا محاورة طويلة، ووافق لكن في الحقيقة التقصير جاء من عندي، ورغم الاختلاف وجدته رجلاً دمثًا وأخلاقيًا، ومتسامحًا في العمل، وفي النظر كان واضحًا، ونشر لي في مجلته فكر ونقد، ورفضت أكثر من مرة الدخول في مؤامرات ضده؛ لأن الفكر لا يقبل الدسائس، ففي كثير من التجارب النقدية يتحوّل النقد إلى مواجهة الشخص.

هذا هو الجابري ماتنًا، وكان في الحقيقة يرفض الاشتباكات الشخصية، ولا يردّ على نقّاده، فهو يقول: أنا كتبت مشروعًا فليكتبوا مشاريعهم، ولما سمعته قمت بكتابة مشروع في نقد التراث كان كتاب «محنة التراث الآخر» مقدّمة له، لكن لم يكتمل، إلى أن جاء كتابه الأخير، وهو في الحقيقة أكثر جرأة من نقد العقل العربي، وقلت في حوار سابق: إنه تراجع عن كثير من مسلّمات العقل العربي وانتهكها.

إذن لتحدث في المتن، فالقول في الماتن يفصح القول في المتن، ويفضح قصة الموضوعية، فإذا أردت أن تعرف هل النقد موضوعي أم لا فهو أن تعرف الموقف من الماتن، وموقفه منه ليس الاحترام فقط، بل إن الرجل أصبح جزءًا من النظام التربوي من خلال المقرّر الذي وضعه في الفكر الإسلامي والفلسفة إلى جانب أحمد السطّاطي، وبالتالي يدين له المغاربة بهذا الدرس، رغم أنه كان مشكلة خصوصًا في مادة الفكر الإسلامي، حيث جسّد فيه مشروعه نقد العقل العربي، وبالنسبة للشباب إذا قرأ ذلك سيخرج بانطباع نهائي ولن يكون منفتحًا، ولما أقرن بينه وبين المقرّر الفرنسي فهنا تنميط في هذا المقرّر. والذي يشفع دائمًا هو أن نجنب العملية النقدية الحقْد، فالمتون التي يُنشئها الحقْد تكون متوتّرة وتنشر الكآبة.

فالموضوعية هي شراكة متكاملة بين المخاطب والمخاطب والخطاب. القارئ والمتلقي إذا لم يكن موضوعيًا سيتلقّى الخطاب بشكل مغالط، وخصوصًا حين نُخضع الفكر لنظام الخطاب سنكتشف أن الموضوعية سلطة مغالطة لقمع وكبح النظرية النقدية، بمعنى حتى قبل أن يصار إلى التفاصيل يطالبونك بأن تكون موضوعيًا، فأصبحنا أمام هذا الوضع الخطير.



وكما قلت فإن موقفي من الجابري مزدوج، أولاً إنصاف المفكر وثانياً تقييم المشروع، نقد لـ «نقد العقل العربي» ونقد لـ «نقد نقد العقل العربي»، ومن الموضوعية أنني قدّمت كورس حول الجابري ببلاد فارس، وكان تعريفاً بهذا المفكر، وأشير إلى أن رواد العقل «المستقيل» أنصفوا كثيراً الجابري.

ونحن نناقش، يقول هاني، فكّرت في أولئك الذين يتأملوننا من فوق، ويعتبرون هذا النقاش تافهاً، وأنا أتساءل بدوري إن كان هذا النقاش لا يخرجنا من دائرة التافهة، والقول الذي ذهب إليه العروي أن كل من يريد تقريب التراث فهو جزء من التراث أو هو غارق في التراث، فقصارى ما يصل إليه فهو تحقيق تافه، يقول في كتابه (مفهوم العقل) وهو من كتابات النضج: «لا يستطيع أحد أن يقول: إنه يدرس التراث دراسة علمية موضوعية، إذا بقي هو في مستوى ذلك التراث، لا بد له - قبل كل شيء - أن يعي ضرورة القطيعة وأن يُقدم عليها، كم من باحث يتكلّم عليها كموضوع وهو نفسه غير قادر على تحقيقها، فلا سبيل لهذا الباحث أن يكون في مستوى المستشرقين، إذا نفى أو تجاهل ضرورة القطيعة أصبحت جهوده تحقيقية تافهة، ومن أتفه ما يروّج له الفكرة القائلة ألاّ مشاحة في المنهج، وكأن الاختلاف في المنهج هو مجرد اختلاف في الرأي، ولقد كان هذا صحيحاً في الماضي؛ إذ كان هناك إجماع على البدييات، فالיום فلا مشادة إلّا وهي في المنهج لأنه اختيار بين بداهتين».

وأنا أرى أن يكون النقد شاملاً، وكم من مغالطة حفل بها هذا النص، وكان هو مدخل الجابري لنقد مشروع العروي، ودفعه إلى قلب الطاولة على المفهوم الهلامي للقطيعة، فنحن إذن أمام تحدي الموضوعية، والجابري كان من أوائل من كسر قاعدة اللعبة التي أرساها العروي في كتابه «الأيدولوجية العربية المعاصرة»، وفي هذا عبّر عن إحدى بدييات المدرسة المغربية، فكل الناس ينطلقون من تدبير العلاقة بين الأصيل والحديث، وسنجد شرطاً من ذلك في مقاربات عزيز الحبابي حتى في نقده الأول لكتاب «نحن والتراث».

أتساءل إن كنا فعلاً واقعين في تحقيق تافه للتراث، أم أمام الفكرة الثورية لمفهوم الأصل؟ العروي هنا يضعنا أمام ما يمكن أن نسميه بالمغالطة «العروية»، ولهذا لم يستعمل طه عبد الرحمن مفهوم الأصل إلّا لماماً، وإنما استعمل التأثيل هروباً من المصطلح، وعملية الهروب ليست جديدة، فحتى هايدجر كان بصدد نقد الميتافيزيقا الغربية، اعترف أنه إذا لم نخرج من هذه الوضعية المأزومة، أي أزمة الأسس، فلن نفعل شيئاً، ربما لن نستعمل حتى مفردة أنطولوجيا التي تفقد قيمتها، واشتغل على مفهوم الأنطولوجيا ليحرّره من المفاهيم التي علقت به من الميتافيزيقا الغربية، ولهذا كان يستحدث مفاهيمه.

ومن هنا المحاولة التي كنت أركز عليها وستصدر قريباً حول قضية المفهوم المستعمل، بمعنى أنك تخلق أدوات وتستهملها ثم ترميها، وهذا هو الحل الوحيد الذي يجعلنا نواجه فوضى استعمال المفهوم، ولهذا استعمل طه مفهوم التأثيل حتى يتميز وكأن تأثيله ليس تأصيلاً، وكنت أقرأ حواراً قديماً لأمبرتو إيكو حول البراغماتية، فهو يقوم بالشيء نفسه لما يميز بين براغماتية جون بيرس وبراغماتية ويليام جيمس وجون ديوي وغير ذلك، ولهذا هو يستعمل براغماتيكيزم بالعربية «براغماتيكية» حتى يميزها عن استعمالات ويليام جيمس.

وهذا تقليد معروف ولعله اقتبسه طه عبد الرحمن، وقال بالتأثيل بدل التأصيل، وكنت أتساءل دائماً في إطار الاقتصاد في المفاهيم، ما الحاجة إلى استعمال مفهوم آخر ومفهوم التأصيل مفهوم ثوري ومهم، وتتبع أحد الشباب الباحثين هذا المفهوم فأرجعه إلى الأثر وهو شجر غير مثمر.

هذا الحديث عن البدييات التي تحدّث عنه العروبي ليقمع أي نقاش في موضوع التراث، وهذا الذي أسميته مغالطة العروبي، أولاً أن انتفاء الإنسان إلى التراث أو إلى فكرة هي عملية بديهية جداً، ليس هناك فراغ فهو مجموعة من الميول للغة والثقافة والمجتمع وغيرها، وهذا البتر للإنسان، وهذا التعريف للموضوعية بشكل أسطوري، شيء مستحيل، فالمغالطة العروبية تقوم على مصادرة على المطلوب؛ ذلك لأن القطيعة لم تعد بديهية، إذ تكاثرت البدييات وتشمل مفهوم القطيعة، فهذا مفهوم إشكالي وليس بديهي، بل إن إشكاليتنا في هذا النزاع هي حول نقد العقل العربي، فإلى أي حدّ يمكننا أن نفصل عن التراث، فكيف يصبح منطلق الإشكالية هو المحور وهو الإشكالية وهو الحكم، فالتقطيعة إشكالية وليست موضوعاً بديهيّاً، فهذه معضلة ومغالطة عبد الله العروبي.

سأستعين بإدغار موران في موضوع الأصل، وذلك بأثر رجعي؛ لأن ما قاله هو ما كنت أفكر فيه، فالأصل ليس هو القديم بل هو الباني.

وهذا المنظور للحدائث والقطيعة يتنافى حتى مع منظور ماكس وبر، فلتتصوّر أن فلاحاً أردنا أن يحدثنا عن الفلاحة لكن نطلب منه ألا يكون فلاحاً كي يحدثنا عن الزراعة، ونقول له: ينبغي أن تترك كل شيء كي تحدثنا عن هذا الأمر، فالذاتية جزء لا يتجزأ من خدمة الموضوعية.

وعندما نتحدّث عن سلفية الجابري فهي موجودة في تكوينه قبل أن تظهر في نقد العقل العربي أو في قراءته للقرآن، وهي نزعة ولا يمكن التخلص منها، والجابري نفسه كان يستعمل المفاهيم بطريقة نفعية وهي مشكلة، يستعمل مفاهيم حدائثية لخدمة نزعة ما، وهي

نزعة سلفية لها مستويات وتظهر وتعمل سواء على مستوى أحكام القيمة التي نلاحظها في قراءة التراث، أو في الجواب عمّن اتهم الجابري: لماذا أنت تنزع نزعات سلفية؟ فقال ذات جلسة: أنا أعبر عن كل هذه التناقضات العربية. كأنه طرح نفسه كأنه يعبر عن كل هاته البنيات التي جزّأها، وهو في الحقيقة يعبر عن بنية وحدها.

وعرّج الباحث على الانحدار الذي عرفته فكرة النهضة العربية من السيد جمال الدين الأسد آبادي، ومن الجامعة الإسلامية إلى الجماعة الإسلامية أي مع الإخوان المسلمين، وحتى في المغرب فمحمد بن العربي العلوي، الذي يعتبر أبا السلفية الوطنية ومن مؤسسي الاتحاد الوطني للقوات الشعبية هو من استقطب تقي الدين الهلالي من التيجانية إلى السلفية ليصبح الأب المؤسس لكل هذه السلفيات الوهابية. فتعاطينا نحن مع السلفية جاء في الطور الارتكاسي للسلفية النهضوية.

وأنا أسأل دائماً: لماذا كل هؤلاء العقلانيين لا يأخذون بالقاعدة الموجودة في التراث الآخر، وهي قاعدة «القبح والحسن العقلين»، وسنعر على هذه النزعة السلفية عند الجابري في كل شيء، واستعمل مفهومًا لجان بياجي حول اللاشعور المعرفي، وهذا اللاشعور لا يموت، ويبقى خافياً ويؤثر ويتأثر.

وقال هاني: عندما تصبح مهمّة المؤرّخ هي خدمة الغالب نلجأ إلى الأسطورة؛ لأنها هي التي تؤمّن لنا كيف نحمل المعاني العميقة، وإذا لم تكن قادراً على تأويل الأسطورة واستخراج المعنى فهذه مشكلتك، وليست مشكلة من حمل حقيقته في الأساطير، وهذا في تاريخ البشر؛ لأن حرفة المؤرّخ سيطر عليها تاريخ الغالب.

وعندما نقول: تاريخ الغالب؛ فهو يمثل عند الجابري المعقول العقلي، أي البيان بالإضافة إلى البرهان، ولكن حتى في المتن الجابري قد نجد البيان والبرهان والعرفان، وحتى الحداثة نفسها ما هو حظها من البيان والبرهان والعرفان، والحداثة نفسها أنتجت لنا الرومانسيات واللامعقول، والبيان والشعر والبراهين.

وخلص الباحث إلى أن هذه البنيات، التي جزّأها الجابري، لا تقدّم نفسها إلّا ككل، والتجزّيء من الأساطير المعرفية كما ذهب إلى ذلك موران، والبنية ليست مجزأة ولكن هي حصيلة تفاعل كل هذه الأجزاء.



إعداد: حسن آل حمادة\*

بعض الأسئلة التاريخية المتعلقة بظواهر أو حوادث لم تقدم الإجابات الاختزالية السائدة تفسيرات مقنعة لها.

وقد جمع كتاب «معضلة قراءة التاريخ» مجموعة من هذه الظواهر والحوادث من تاريخنا الإسلامي بشكل رئيسي محاولاً النظر إليها نظرة أوسع من الزوايا الضيقة التي تُحصر فيها عادة، وتكون الأحكام المبينة عليها غير منسجمة مع مواقع هذه الظواهر أو الحوادث في التاريخ، فليس وقوع حادثة سيئة يعني الحكم سلباً على قرون تسبقها وتلقبها، وليس وجود ظاهرة حسنة دليلاً قاطعاً على أننا يمكن أن نعممها على منظومة

### معضلة قراءة التاريخ:

لماذا نقرأ تاريخنا

وكيف نتجنب القراءات المتحيزة؟

الكاتب: محمد شعبان صوان.

الناشر: ابن النديم للنشر والتوزيع -

الجزائر، دار الروافد الثقافية -

بيروت.

الصفحات: ٤٩٠ من القطع الكبير.

سنة النشر: ط ١ - ٢٠٢٠ م.

هذا هو الكتاب الثاني من سلسلة

المعضلات، التي بدأت لكتاب التنمية

الاستعمارية، وتهدف إلى الإجابة عن

\* تويتر: @hasanhamadah

استنطاق النصوص الإسلامية الأصلية - وكذلك النصوص المسيحية - بغية الاجتهاد في تقويمها وفهم مدلولاتها ومعطياتها ضمن سياق تكوين تصوّر إسلامي مسيحي حول بناء العلاقة مع الآخر وما يحكم هذه العلاقة من أطر ومعايير عامة.

ويسعى الكتاب - في مرحلة ثانية - لتنزيل القواعد العامة المكتشفة في الأديان إزاء العلاقة مع الآخر الديني على أهمّ الحقوق السياسية والوظيفية، وهو بهذا يدخل في قضية الأقليات الدينية وحقوقها الرئيسية، فيجري جولة في الموضوع، متوصلاً إلى نتائج لا تبدو غالباً مألوفاً في الوسط المدرسي الديني.

إنّه يعتبر أنّ الإسلام والمسيحية - بنصوصهما الأساسية - لم يقوما بوضع قوانين حَجَر أو حظر تجاه أيّ نشاط سياسي للآخر الديني المسلم أو تولّيه أيّ مسؤولية أو وظيفة عامة أو حكومية... ما دام لا يخلّ بأصل وجود الهوية الدينية لنا، ولا يعرّضها لإقصاء منه أو إلغاء، كما يعتبر أنّ التجربة التاريخية المتوتّرة في علاقات الأديان ببعضها هي التي صاغت تصوّراً من هذا القبيل وحدّت من حقوق الأقليات الدينية.

وهذا ما يمكنه أن يفتح النصّين الإسلامي والمسيحي على السماح باندماج الأقليات في المجتمعات المحيطة بها بشكل طبيعي جدّاً، خاصّة في عصر سيادة القانون ومرجعية المؤسسات.

جدير بالذكر أن هذا الكتاب هو في الأصل أطروحة دكتوراه قدّمت في جامعة الأديان والمذاهب في إيران، في اختصاص مقارنة الأديان/ اللاهوت المسيحي، ونالت على تقدير

تحتوي ظواهر أخرى قد تكون شديدة السلبية مقارنة بهذه الإيجابية.

خلاصة الفكرة التي يسعى هذا الكتاب - الذي قسمه المؤلف إلى قسمين وستة أبواب - لتبسيطها هي وجوب النظرة الشاملة للحدث أو الظاهرة مع وضعه في سياقه الطبيعي وعدم انتزاعه خارج مكانه وزمانه، وذلك لا يكون إلا بمقارنته بالأحداث والظواهر المعاصرة له، ولكن هذا لا يعني تبرير الخطأ بحجة السياق، بل وجوب الفهم الشامل قبل إصدار الحكم التاريخي.

### قواعد فقه العلاقة مع الآخر الديني دراسة في ضوء النص الإسلامي والمسيحي (الحقوق السياسية تطبيقاً)

الكاتب: حيدر حب الله.

الناشر: دار روافد للطباعة والنشر والتوزيع - بيروت.

الصفحات: ٨٠٦ من القطع الكبير.

سنة النشر: ط ١ - ٢٠٢٠م.

تعتبر العلاقات بين أبناء الديانات المختلفة من القضايا المركزية في بناء الأوطان والمجتمعات المعاصرة، كما أنّها ذات أثر كبير جدّاً في بناء السلام العالمي والاستقرار الأمني والاجتماعي داخلياً وخارجياً، وقد ظلّت هذه العلاقات تتأرجح سلباً وإيجاباً عبر التاريخ بفعل مجموعة كبيرة من المؤثرات.

يعالج هذا الكتاب - في مرحلة أولى - القواعد الحاكمة على العلاقة بين الأديان من زاوية النصّين الإسلامي والمسيحي، فيحاول

امتيياز.

سيحول العالم إلى فوضى.

ويهمنا فيما عرضه من أمثلة الانحراف ما أصاب فئة المؤرخين الذين صاروا أدوات بأيدي السلطات الحاكمة ولا يؤدون ما تمليه عليهم مهمتهم الأكاديمية، فقد تركوا التاريخ الواقعي وسردوه بما يناسب مشاعر أوقاتهم، يغيرون التاريخ لتمجيد الوطن أو النظام الحاكم، وهو ما نتج عنه الحروب القومية والأهلية، فهم خدام المادة وللحزب وللدولة الوطنية، يرون الحق ما أدى إلى عظمتها بغض النظر عن مدى صلته بالحقيقة، ويحرمون السياسي من سماع القول المعارض الذي هو ضروري لمصلحة الدولة.

### في محراب القراءة

الكاتب: علي محمد العمران.  
الناشر: دار الحضارة للنشر والتوزيع - الرياض.  
الصفحات: ٢٦٣ من القطع الكبير.  
سنة النشر: ط ٢ - ٢٠٢٠ م.  
يحتوي هذا الكتاب أربعة وثلاثين مقالاً، تناولت موضوع القراءة بشتى صوره ومتعلقاته، وهي متفاوتة طويلاً وقصراً، جِدَّة وثمرة وأثراً، وكُتِّبها من «كبار الكُتَّاب» حقاً، كالعقاد، والمازني، والزيات، وطه حسين، وأحمد أمين، والظاهري، وأحمد زكي، وغيرهم.

والكتاب بعبارة المؤلف: مزيج من الخبرات والنصائح والتجارب، قيدها كبار الكُتَّاب لعصرهم، ممن لهم قدم راسخة في القراءة والاهتمام بالكتب، لمت شتاتها من أماكن يصعب الوقوف عليها لأحد القراء، فجُمعَتها وصححت نصوصها، وضبطت ما يحتاج ضبط،

### خيانة المثقفين

الكاتب: جوليان بيندا.

ترجمة: محمد صابر.

الناشر: ابن النديم للنشر والتوزيع - الجزائر، دار الروافد الثقافية - بيروت.

الصفحات: ٢٧٦ من القطع الوسط.

سنة النشر: ط ١ - ٢٠٢٠ م.

في هذا الكتاب الذي يتكوّن من أربعة فصول، يضع المؤلف يده - كما يشير محمد شعبان صوان في تقديمه - على مشكلة بل كارثة أصابت البشرية من الحضارة الحديثة، سببها الرئيس أنها تركت السماء ونظرت إلى الأرض وحدها، هذه الكارثة هي التحول في المفاهيم، وهو يبذل جهداً كبيراً لتوضيح المصيبة التي نتجت عن هذا التحول رغم أن البشرية منذ الأزل كانت ترتكب الخطايا، بل نراه يتحدث عن أن تصرفات البشر دائمةً دنيئة ما لم يكونوا من رجال الدين، ولكن عندما يصبح الخطأ هو الصواب والصواب هو الخطأ في ذهن البشري ينتج عن ذلك الكوارث التي وقعت في زمنه بالإضافة إلى التي توقعها مستقبلاً.

وفي رصده هذا التحول يعرض لنا المؤلف المعضلة التي واجهها المثقف، إما أن يعطي موافقته على الواقعية المادية النفعية ويخون بذلك مثاليته، أو يواجه العقوبة الصارمة والتي تصل إلى حد الموت إذا أصر على دعم الصواب فيضعف بذلك موقف دولته، وإن عدم وقوفه هذا الموقف الصلب وانضمامه إلى السياسيين

والمجتمع والأمة، بصورة عامة، وفي العمل التربوي بصورة خاصة، سعياً إلى تحقيق التجليات التربوية المنشودة لهذه المنظومة.

## نظرية المعرفة..

### مقدمة معاصرة

الكاتب: صلاح إسماعيل.  
الناشر: الدار المصرية - القاهرة.  
الصفحات: ٣٥٧ من القطع الكبير.  
سنة النشر: ط ١ - ٢٠٢٠ م.

الكتاب عبارة عن دراسة فلسفية لطبيعة المعرفة، وأنواعها، وشروطها وهي الاعتقاد، والصدق، والتسويق. توزعت في تسعة فصول ناقش فيها المؤلف أبرز النظريات التي قدمها الفلاسفة المعاصرون في تحليل هذه الشروط. ويحيط عن الأسئلة المتعلقة بالفهم والتفسير والمعرفة العلمية، ويتعمق أهم فروع الإبستمولوجيا الاجتماعية.

ويعالج المؤلف مفاهيم المعرفة من خلال التحليل اللغوي والمنطقي. ويدافع عن رؤية للفلسفة بوصفها توضيحاً مفهوماً بالإضافة إلى نزعة طبيعية. ويقدم مذهباً إبستمولوجياً سماه المذهب الطبيعي المعتدل، يأتي في إطاره صورة معتدلة من النزعة العلمية.

ويرى المؤلف أن المعرفة ليست اعتقاداً صادقاً فحسب؛ لأن بعض الاعتقادات الصادقة يتم تأييدها عن طريق التخمين المحظوظ، ومن ثم لا تكون معرفة. فالمعرفة تتطلب امتلاك الأسباب الجيدة التي تسوغ الاعتقاد الصادق وتجعله معقولاً ومقبولاً وترفعه إلى مرتبة المعرفة.

وعلقت على ما يحتاج إلى تعليق.

## منظومة القيم المقاصدية

### وتجلياتها التربوية

الكاتب: فتحي حسن ملكاوي.  
الناشر: المعهد العالمي للفكر الإسلامي - الأردن.  
الصفحات: ٢٩٠ من القطع الوسط.  
سنة النشر: ط ١ - ٢٠٢٠ م.

ينطلق الكتاب من اعتماد ثلاثة مفاهيم قرآنية هي التوحيد، والتزكية، والعمران، بوصفها قيماً عليا حاكمة، لها تجلياتها في مجالات العلم والمعرفة، وجوانب السلوك والممارسة، وميادين بناء الحياة وسبل تطويرها. وتتصل هذه القيم اتصالاً وثيقاً فيما بينها مشكّلةً منظومة قيمية معيارية متكاملة، تنبثق عنها سائر القيم الرئيسية والفرعية في دين الله سبحانه وتعالى. وهي في الوقت ذاته مرجعية مقاصدية لبيان غاية الحق من الخلق بصورة تُيسّر على الإنسان الاطمئنان إلى أن كل ما شرعه الله سبحانه له إنما هو لجلب مصلحة له أو درء مفسدة.

وبين الكتاب أهمية إضافة البعد المقاصدي لقيم التوحيد والتزكية والعمران، واعتبارها قيماً مقاصدية، لها تمثلاتها في التراث الإسلامي وفي الفكر المعاصر، وتفيد في تعميق فهمنا للمدخل المقاصدي في جهود الإصلاح الفكري الإسلامي، وفي تطوير فهمنا للنظام المعرفي الإسلامي وتنزيله العملي في ميادين البناء والتكوين الاجتماعي. وعليه تأتي الدعوة إلى تفعيل هذه القيم المقاصدية في حياة الفرد



## الطمأنينة الفلسفية

الكاتب: سعيد ناشيد.

الناشر: دار التنوير للطباعة والنشر - لبنان.

الصفحات: ٢٣٨ من القطع الوسط.

سنة النشر: ط ١ - ٢٠٢٠ م.

هل الفلسفة من التعقيد بحيث يُفَضَّل ألا

نطرق بابها، أو هي سفسطة لا تفيد بشيء، أو أن

الفلاسفة هراطقة زنادقة ينجو من يتعد عنهم؟

هل الفلسفة مجرد تأملات يتم التعبير

عنها بلغة يشق على البشر سبر أغوارها؟

كيف تكون الفلسفة متعالية على من

يسعى إليها، في حين أنها شكّلت الأساس الأول

للفكر الإنساني، ومنها تفرّعت علومه الأخرى؟

والجواب: إن الفلسفة هي الطريق لتعرف

نفسك، هذا ما خطّه أب الفلسفة وشهيدها

الأول: سقراط «اعرف نفسك بنفسك»؟

حين تعرف نفسك تستطيع أن تواجه

سطوة مشاعر الخوف والحزن والغضب التي

تفضي إلى سوء التصرف، ومن ثم تعريض النفس

للمزيد من الخطر.

نادرًا ما تكون النجاة نتاج مصادفات

الحياة. فالنجاة هي ثمرة أسلوب في الحياة. هذا

ما يحاول هذا الكتاب البرهنة عليه.

في ساحة الحرب المستعرة داخل

ذاتك يستطيع عقلك - إن كان لا يزال صالحًا

للاستعمال - أن يلعب دور تأمين السلام للنفس.

عقلك طوق نجاتك حين تثق به. عقلك

خلاصك حين تستنجد به. عقلك حارس أمنك

الروحي وطمأنيتك حين تعوّل عليه. عقلك هو

صراطك حين تهتدي به.

لهذه الاعتبارات - لكلّ هذه

الاعتبارات - إن تحقيق الشعور بالأمن الروحي،

والسكينة النفسية، والطمأنينة الوجودية، هو

المهمّة الأساسية للفلسفة.

## الإنسان والبحث عن المعنى

الكاتب: فيكتور إميل فرانكل.

ترجمة: عبدالمقصود عبدالكريم.

الناشر: صفحة سبعة - الجليل.

الصفحات: ٢٠٥ من القطع الوسط.

سنة النشر: ط ١ - ٢٠٢٠ م.

في تصديره للكتاب يقول هارولدس

كوشنر: يُعدُّ كتاب فيكتور فرانكل أحد الكتب

العظيمة في عصرنا. عادة، إذا كان هناك كتاب

يحتوي على فقرة واحدة، أو فكرة واحدة، لها

القدرة على تغيير حياة شخص، فإن ذلك وحده

يبرر قراءة الكتاب، وإعادة قراءته، وإيجاد مساحة

له على رفوف مكتبة المرء. وهذا الكتاب يحتوي

على العديد من هذه الفقرات.

إنه قبل كل شيء كتاب عن النجاة والبقاء

على قيد الحياة... لكن روايته في هذا الكتاب عن

مصائبه، عن المعاناة التي تعرض لها وعمّا فقدته،

أقل من روايته عن مصادر قوته من أجل البقاء

على قيد الحياة.

أسئلة كثيرة يجيب عنها هذا الكتاب

ويضعنا أمام مرآة الذات الإنسانية التي طالما

بحثنا عن علاج لها.. تم بيع خمس عشرة مليون

نسخة من هذا الكتاب حول العالم وأحدث

ثورة في علم النفس، أدّت إلى مراجعات كبيرة

لكي يسترد الشخص نفسه ويستعيز عن الأخطاء في الإنسانية والأخلاق، عليه أن يسترجع ويحرر كلمة «الأنانية» ومفهومها.

### التربية في الحقبة الرقمية

الكاتب: ميندي ماكنيت.  
ترجمة: نهي حسن.  
الناشر: الدار العربية للعلوم ناشرون - بيروت.  
الصفحات: ٢٨٨ من القطع الكبير.  
سنة النشر: ط ١ - ٢٠١٩ م.  
قسّمت ميندي ماكنيت كتابها إلى ثلاثة أقسام على النحو الآتي:  
القسم الأول: الحياة من خلال عصا السلفي: كيف بدّلت التكنولوجيا مفهوم التربية.  
القسم الثاني: الأسرة والحياة المنزلية.  
القسم الثالث: الصداقة والمجتمع.  
وترى المؤلفة أننا نعيش في عالم دائم التطور، حين تبدو التكنولوجيا وكأنها تتطور بتسارع أكبر من أي وقت سبق، هناك أمرٌ وحيد لن يتغير، وهو الرابط بين والد وابنه، والحب الذي يكنّه أفراد العائلة لبعضهم. إن هذا الكتاب يهدف إلى مساعدتنا جميعاً لاكتشاف التوازن المثالي، واللحظة السحرية في أن يكون العالمان الرقمي والواقعي متوازنين بشكل مثالي.  
إن كنا نهتم بمصلحة أولادنا، لم يعد بإمكاننا الجلوس والمشاهدة بينما تبدّل التكنولوجيا أولادنا من دون أن نخوض بأنفسنا في التحولات ذاتها. إن استطعنا فعل ذلك بطريقة فعالة، سنسلّح أولادنا بالمعرفة التي يحتاجون إليها لتحضير الأجيال المستقبلية للتقدم

لها علاقة بالإنسان وصراعاته الداخلية التي لا تتوقف أبداً.

### فضيلة الأنانية

الكاتب: آين راند.  
ترجمة: حسن رابحي ومحمد السويلمي.  
الناشر: صفحة سبعة - الجليل.  
الصفحات: ١٨٩ من القطع الوسط.  
سنة النشر: ط ١ - ٢٠١٩ م.  
تقول المؤلفة: قد يثير عنوان الكتاب هذا سؤالاً أسمعته بين الحين والآخر: «لماذا تستخدمين كلمة الأنانية للدلالة على الصفات الفاضلة في الشخصية، في حين تثير هذه الكلمة مشاعر عدائية في الكثير من الأشخاص الذين لا تعني هذه الكلمة لهم ما تعنيه لك؟».  
وتجيب: في الاستخدام الشائع، تُعتبر كلمة «أنانية» مرادفاً للشر، وتستحضر صورة قاتل غاشم قد يدوس على أكوام من الجُثث للوصول إلى غايته، وغير مهتم لأي كائن حي آخر، سعيّاً لإشباع نزواته الطائشة فقط وفي أي لحظة. بينما المعنى الدقيق والتعريف في المعجم لكلمة «أناني» هو: عناية الشخص بمصالحه الشخصية.  
إذا كنت تتساءل عن الأسباب وراء عيش أغلب الناس في خليط من التهكم والإحساس بالإثم، فإليك الإجابة. التهكم: لأنهم لا يعيشون ولا يقبلون بأخلاق الإيثار. والإحساس بالإثم: لأنهم لا يجروون على رفضها.  
لكي يستطيع الشخص أن يثور على شر مدمر، عليه أن يثور أولاً على فرضيته الأساسية.

التكنولوجية المستمرة بينما نحافظ على التوازن الأمثل بين العالمين الواقعي والرقمي. يختبروها.

يزخر هذا الكتاب بالنصائح والحيل والقواعد والأنظمة والتجارب، فالقرار بين أيدينا لاختيار اللحظات البسيطة والجميلة التي علينا الاحتفاظ بها، إضافة إلى أي من التكنولوجيات الجديدة والمثيرة والمتقدمة سنسمح لأولادنا أن

هذا الكتاب يساعدنا أن نتحول إلى داعمين أساسيين لأولادنا، الذين سيستخدمون أسس من أمثلة التربية المواكبة للتقنيات الحديثة مع أولادهم يوماً ما. وبما أن ذلك يبدأ معنا، فإننا نملك فرصة لكي نربي أولادنا، ولنضع المعايير، ومن الضروري أن نكون أهلاً لتلك المسؤولية.

# 107

27th year

Spring 2020 Ad/ 1441 Hg



Published by:  
Al-Kalemah  
Forum for  
Studies &  
Researches

# AL-KALEMAH

A Quarterly Magazine Specializes in Islamic Thoughts, Current Issues and civilization Rebal

## 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 جنيهه»	«موريتانيا ١٥٠ أوقية»
«ألمانيا ١٠ ماركات»	«فرنسا ٣٠ فرنكاً»
«هولندا ١٠ فلورن»	«سويسرا ١٠ فرنكات»
«أمريكا ٥ دولارات»	«أيطاليا ٥٠٠ ليرة»
	«كندا ٥ دولارات»
	«استراليا ٦ دولارات»

«الدول الأفريقية ٤ دولارات»

«الدول الأوروبية والأمريكية الأخرى ٥ دولارات»

موقعنا على الإنترنت: [www.kalema.net](http://www.kalema.net)